TÜRKİYE'DE
KÜLTÜREL İKTİDARIN
KURULUŞU
1923 - 1945

YILMAZ ÇOLAK

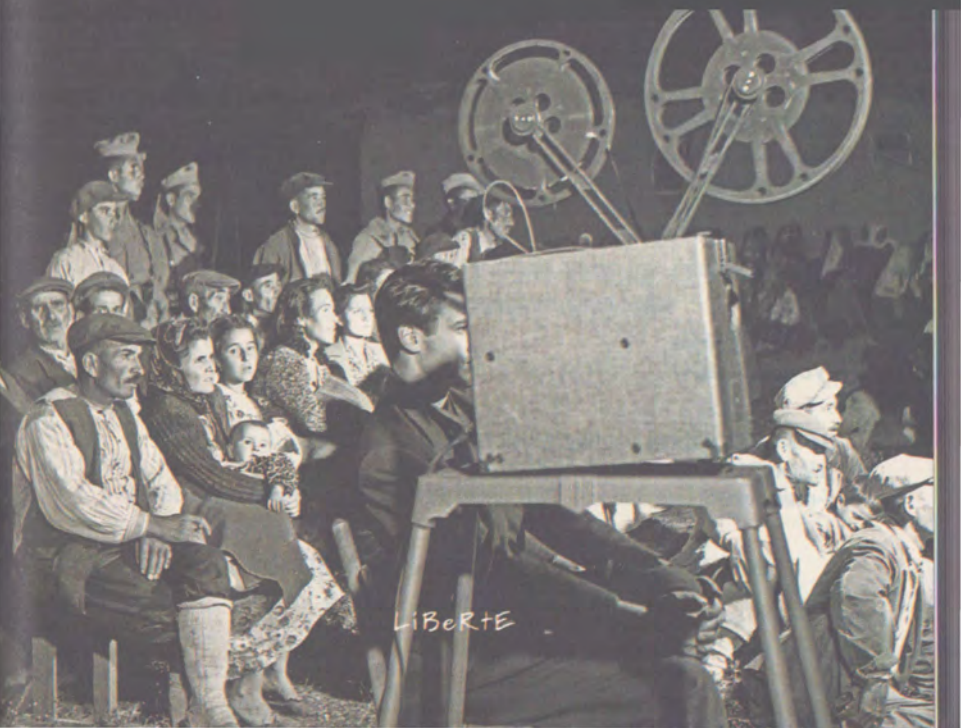




Çolak, Yılmaz, *Türkiye'de Kültürel İktidarın Kuruluşu 1923 - 1945*, Ankara: Liberte Yayınları, 1. Baskı, Haziran 2017.

TÜRKİYE'DE
KÜLTÜREL İKTİDARIN
KURULUŞU
1923 - 1945

YILMAZ ÇOLAK





ISBN: 978-605-9823-19-7
Liberte Yayınları® / 205
1. Baskı: Haziran 2017

© 2017, Liberte Yayınları®

Tüm hakları saklıdır. Tamamı veya herhangi bir parçası, hiçbir şekilde fotokopiyle veya başka yöntemlerle çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Yayınevimiz bunu yapanlar ve buna teşebbüs edenler hakkında, kanuni takibat yaptırma hakkına sahiptir.

Yayın Editörü: **Hasan Yücel Başdemir**
Kapak ve İç Tasarım: **Mesut Koçak**
Baskı: **Tarcan Matbaası**
Adres: Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No: 15, İskitler, Ankara
Telefon: (312) 384 34 35-36 | Faks: (312) 384 34 37 | Sertifika No: 25744

LİBERTE
yayıngrubu

Adres: GMK Bulvarı No: 108/16, 06570 Maltepe, Ankara
Telefon: (312) 230 87 03 | *Faks:* (312) 230 80 03
E-mail: info@liberte.com.tr | *Web:* www.liberte.com.tr | *Sertifika No:* 16438

Liberte Yayınları® Liberte Yayın Grubu'nun tescilli bir markasıdır.

Yılmaz Çolak

1969 yılında Giresun Görele'de doğdu. 1993'de ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi. Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nden 1994 yılında Yüksek Lisans ve 2000 yılında da Doktora derecesi aldı. 2007 yılında Doçent ve 2012 yılında Profesör oldu. 1994 yılından günümüze kadar sırasıyla Kırıkkale Üniversitesi, Bilkent Üniversitesi, Doğu Akdeniz Üniversitesi ve Polis Akademisi'nde çalıştı. 2003 yılında Belçika'da United Nations University'de araştırmacı olarak bulundu. Halen Polis Akademisi Başkanı olarak görev yapmaktadır. *Türkiye'de Devletin Kimlik Krizi ve Çeşitlilik* başlıklı bir kitabı ve kültür-devlet ilişkisi, dil ve tarih politikası, kimlik ve vatandaşlık siyaseti, Kıbrıs sorunu (göç, vatandaşlık, milliyetçilik ve tarih yazıcılığı çerçevesinde), siyasal ve bürokratik yapı üzerine çalışmaları vardır.

İÇİNDEKİLER

Önsöz 11

Giriş 13

Osmanlı Modernleşmesi:
Toplum Tahayyülünün Dönüşümü 29

Osmanlı'da Toplum Kavramının
Siyasi Temeli ve Millet Sistemi 30

Yeni Bir Toplum Anlayışının Ortaya Çıkmasının İlk İşareti:
Modernleşme Hareketleri 35

Yeni Bir Sosyo-Politik Perspektif Olarak Medeniyet 38

Bir Tutkal Olarak Osmanlıcılık 42

Yeni Osmanlı Toplumunun Sınırları ve Muarızları:
Genç Osmanlılar'ın Sahicilik Arayışı 47

II. Abdülhamit'in Medenileştirme Politikaları 53

Genç Türkler ve Bilimcilik: 'İşlenmiş' Toplum 55

Sonuç Mülahazaları 57

İttihat Terakki:
Yeni Toplum Yaratma Fikri 61

İslamcılık ve "Alternatif" Medeniyet Fikri 68

Batıcılık: 'Evrensel' Medeniyet ve Kültür Tahayyülleri 71

Türkçülük: 'Özgünleştirilmiş' Kültürün Adı 75

Sonuç Mülahazaları 82

Kemalist Siyasal İktidarın Şekillenmesinde Medeniyet ve Kültür **85**

Devrim ve Kemalist Kültür Siyaseti 85

Medeniyet Düşüncesi ve Kemalist Ulus İnşası Sürecinin İlk Safhaları 94

Medenileşme ve Sembolik Dönüşümler 101

Kemalist Kültürel İktidarın Şekillenmesi: Hukuki ve Kurumsal Altyapı **113**

Kemalist Milliyetçilik, Kemalizm ve Modernleşmede Yeni Bir Safha 113

Mustafa Kemal Paşa ve Kültür 118

Resmi Kültür Kavramının İdeolojik Temeli 121

İskan Kanunu ve Türk Kültürünün Sınırları 123

Türk Ocakları'ndan Halkevleri'ne 128

Sonuç Mülahazaları 135

Yeni Anlam Dünyası Arayışı: Dil Politikaları **137**

Alfabe Devrimi 140

Radikal Sadeleşme, Öz Türkçe ve Türk Dil Kurumu 149

Bir Öteki Olarak Osmanlıca'nın Oluşturulması 155

TDK ve Dil Uygulamaları 159

Güneş Dil Teorisi ve Radikal Sadeleştirmenin Sonu 164

Değerlendirme 168

Yeni Hafıza: Kemalist Tarih Yazımı ve Kültür Üretimi **171**

Türk Tarih Tezi ve Tarihin Kurumsallaştırılması 172

Yeni Tarih Kitapları 178

Tarih Kongreleri ve Tezin Bilimselleştirilmesi 181

Arkeoloji ve Antropoloji 184

Osmanlılar ve Türkiye Cumhuriyeti 188

Medeniyet, Kültür ve Dünya Tarihinin Türkleştirilmesi 190

Değerlendirme 196

Kültürü Yaygınlaştırma: İnönü Dönemi (1938–1945) **199**
Kültürü 'Hümanistleştirme' ... 200
Köylüyü Medenileştirme: Köy Enstitüleri ve Halkodaları ... 204
Değerlendirme ... 212

Modern Zamanlarda Devlet–Kültür İlişkisi **215**
Kültür: Bir Modern İcat ... 217
'Kültürün Tek Meşru Kullanıcısı' Olarak Modern Devlet: Weberci Bir Yaklaşım ... 220
Devlet Ve Milliyetçilik ... 225
Liberal Demokratik Devlet ve Kültürel Çeşitlilik ... 231
Değerlendirme ... 236

Sonuç **239**
İki Modernite Projesi ... 240
Kamusal Alan ... 245

Kaynakça **251**

Önsöz

Bu kitap, 2000 yılında Bilkent Üniversitesi'nde siyaset bilimi alanında savunulan doktora tezinin belirli ölçüde gözden geçirilerek Türkçeye çevrilmiş halidir. Tez, Türkiye'de 1990'lı yıllarda yükselen kimlik siyaseti ve hayat tarzları savaşının ancak erken Cumhuriyet döneminde şekillenen devlet-kültür ilişkisinin anlaşılması ile açıklanabileceğini ileri sürmekteydi. Yazılmasının üzerinden 17 yıl geçmiş olmasına rağmen temel varsayımında bir değişiklik olmadığı görülmektedir. Türkiye'de iktidar mücadelesi çok partili hayata geçilen 1950 yılından beri büyük ölçüde hayat tarzları üzerinden devam etmektedir. Bunun nedeni, devlet alanını hakimiyeti altında bulunduran küçük bir bürokratik-sivil oligarşik grubun belirli bir kültür formatı ve hayat tarzı ile siyasal olanın sınırlarını da belirlemiş olmasıdır. Bu, bir anlamda da iktidar alanın seçkinleştirilmesidir. Ve demokrasinin kök salmasının önündeki en büyük engel ola gelmiştir.

İşte bu nedenledir ki; tek-parti döneminde kurulan ve darbeler ile yeniden ve yeniden tahkim edilen kültürel iktidar, Türkiye'deki gerçek siyasal iktidarın ve bu oligarşik grubun vesayetinin temelini oluşturmuştur. Dolayısıyla, demokrasi, çoğulcu ve katılımcı bir siyasal rejime dönüşmek yerine uzun bir süredir sınırlı yetkileri ve alanı olan siyasal aktörlerin var olduğu 'vesayetçi demokrasi' olarak kendini göstermiştir. Şehirleşen, farklılaşan ve siyasal seçkinleri kadar kendi kültürel seçkinlerini de oluşturmaya başlayan muhafazakar kitleler, demokratikleşme süreçlerinin de etkisiyle, hakim kültürel iktidar unsurlarının otoritesini

sarsmaya başlamıştır. Böylece devlet alanının sivilleştiği halk iktidarının yolu açılmıştır. Günümüzde kültürel iktidarın önemi sadece vatandaşlara bir kimlik, kişilik, hayat tarzı ve anlam dünyası vermenin yanında sürekli bir şekilde algı oluşturarak, zihinleri şekillendirerek, kitleleri yönlendirerek iktidarları belirlemenin en temel unsuru haline gelmiştir. Bu kitap tek-parti döneminde siyasi, hukuki, kavramsal ve kurumsal düzeyde oluşturulan kültür anlayışının ve bu çerçevede kurulan kültürel iktidarın anlaşılması ile günümüz Türkiye'sinde cereyan eden iktidar savaşlarının daha iyi anlaşılabileceğini ileri sürmektedir.

Kitabın oluşturulma sürecinde bir çok insanın katkısı olmuştur. Öncelikle, tez aşamasında, tez hocam Ahmet İçduygu ve diğer jüri üyeleri ile yazım sürecinde destek olan herkese teşekkür ediyorum. Çalışmanın Türkçe'ye çevirisinin büyük kısmını yapan Ömer Arslan ve okuyup redaksiyonunu yapan Sümeyye Kavuncu Torlak'a teşekkür ediyorum. Hem akademik çalışmalarımda hem de idari görevlerim esnasında bana hep destek olan ve işleri kolaylaştıran eşim Aysel'e ve kızlarımız Meleknaz ve Emine Meryem'e çok teşekkür ediyorum. Bu kitap onların da eseridir.

Kitabı oluşturan bazı bölümler daha önceden kitap ve dergilerde makale olarak basılmıştır. Bunlar: ikinci bölüm, *The Great Ottoman-Turkish Civilization* (Yeni Türkiye, 2000); beşinci bölüm, *Studies in Ethnicity and Nationalism* (Vol. 3, No. 1, June 2003, s. 2-20); altıncı bölüm, *Middle Eastern Studies* (Vol.40, No.6, November 2004, s. 66-90); yedinci bölüm, *Interruptions: Essays on the Poetics/Politics of Space* (der. L. Pinnell & R. D'Alonzo, EMU Press, 2003); dokuzuncu bölüm, *Muhafazakar Düşünce* (Yıl. 7, Sayı. 28, 2011, s. 11-31).

Yılmaz Çolak
Gölbaşı, Ankara
Şubat 2017

Giriş

Cumhuriyetin kuruluş yılları, özellikle son 30 yıldır, gittikçe daha fazla siyasi tartışma konusu olmaktadır. Bu konudaki temel yaklaşım; Türkiye'de siyasi alanın sınırlarının belirli bir kültür –daha net bir ifadeyle, hakim bir hayat tarzı- ile belirlendiği, farklılıkların dışlandığı, ve sonuç olarak herkesi kuşatacak siyasi bir kimlik oluşturmakta başarısız olunduğu yönündedir. Bu dönemde küreselleşme süreci ile de bağlantılı olarak farklı kimliklerin hak talepleri hem dünyada hem de Türkiye'de demokratikleşmenin ana unsuru haline gelmiştir. Hakim kültürel iktidarı ve onun dayandığı hayat tarzını sorgulayarak hak talep eden farklı hayat tarzları, resmi olan tarafından dışlanmaya ve marjinalleştirilmeye çalışılmışlardır. Bu çalışma şu görüşe dayanmaktadır: Tek-parti döneminde oluşturulan ve her askeri-bürokratik müdahale sonrasında yeniden tesis edilmeye/üretilmeye çalışılan bu kültürel iktidarın dayandığı kültür anlayışının ele alınması Türkiye'de siyasal gelişimin ve demokratikleşmenin açıklanması için çok önemlidir.

Bu kitabın ana amacı, erken Cumhuriyet döneminde (1923-1945) Kemalist kültür anlayışının oluşum sürecini ele alıp nasıl kavramsallaştırıldığını ve nasıl bir kültürel iktidar oluşturduğunu açıklamaktır. Bu çerçevede devlet aygıtları tarafından bir kültür biçiminin nasıl etkin bir şekilde üretildiği, yeniden üretildiği ve yaygınlaştırıldığı açıklanmaya çalışılacaktır. Bu amacı gerçek-

leştirebilmek için; tarihsel ve siyasal bir bakış açısıyla, resmi kültür anlayışının ideolojik, hukuki ve kurumsal temelleri ile tarih ve dil politikaları ele alınacaktır.[1] Bir başka ifadeyle, kitap, Cumhuriyet'in kültürel kurumlarının faaliyetlerini incelemek suretiyle yeni mitlerin; dil formları ve kelimelerin; ritüeller ve alışkanlıkların inşa edilip benimsetilme çabalarını analiz edecektir. Konu, Cumhuriyet seçkinleri arasında zaman zaman ortaya çıkan (etkili olmamakla birlikte) farklı yorumlara fazla eğilmeden, hakim kültür anlayışı ve onun üzerine bina edilen kültürel iktidarın açıklanması ile sınırlanacaktır. Kitap içerisinde ileri sürülen ana tartışma; bahsi geçen kurumların yapmaya çalıştığı ve kamusal alanın ve üyeliğin/vatandaşlığın sınırlarını büyük ölçüde belirleyen dinamik bir kültür üretimidir.

Son 35 yıldır cereyan etmekte olan iki önemli gelişme böyle bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Birincisi hızla değişim ve dönüşüm sürecinden geçen, hayatın her alanını yeniden kavramsal ve sembolik olarak tanılamak için var olan küresel arayıştır. Bu durum insan hayatının her unsurunu derinden etkileyen belirsizlikler çağını gösterir (Bauman 1997: 3, 21-25). Yaşanan süreçte sosyal, siyasal, ekonomik ve uluslararası değerler ve yapılar sorgulanıp yeniden tanımlanmaktadır. Bu süreçte modernliğin en fazla sorgulanan kavramları "medeniyet" ve "kültür" olmuştur. Özellikle medeniyet öne çıkmıştır. Burada "medeniyet insanoğlunu daha medeni yapan ve vahşilikten uzaklaştıran süreçlere işaret edecek şekilde kullanılmıştır. Bu bağlantı post-modern çevrelerde insanlığa yıkım ve hayal kırıklığı getiren Batının medeniyet ideali ve onun medenileştirici misyonu bağlamında eleştirilmektedir"

1 Bu tarz politikalar yoluyla, yeni kurulan ulus-devletlerin, oluşturmaya çalıştığı kültürel iktidar, aslında yalın hali ile ulus oluşturma sürecini ifade eder. Bu anlamda ulus-devletin uyguladığı politikalar ve kullandığı araçlar şunlardır: "i) vatandaşlık politikası, ii) merkezi iktidar, iii) dille ilgili yasalar, iv) ulusal basın, simgeler, bayramlar, v) eğitim politikası, vi) askerlik hizmeti, vii) kamu hizmetinde istihdam" (Kymlicka 2006: 507).

(Rundell & Mennel, 1998: 2). Küreselleşme sürecinin artan ivmesi de olarak adlandırılan bu süreç uluslararası yapıların yukardan kimlik siyasetini, aşağıdan modern ulus-devlet sisteminin ana unsurlarını ve pratiklerini, özellikle de yekpare bir milli kültür anlayışını aşındırmaktadır. Sonuçta da, ulus-devletin millet, vatandaşlık ve egemenlik gibi ana düsturları sorgulanmaktadır. Bu anlamda modern devlet ve onun yekpareleştirici politikaları ile ilişkili olarak ulus-inşa, milliyetçilik, kültür ve kimlik en fazla değinilen konuları oluşturmaktadır. İşte bu nedenledir ki, son 35-40 yıl zarfında tek-kültürlülük yerine çok-kültürlülük; aynılık yerine farklılık; homojenlik yerine heterojenlik gibi konular daha çok vurgulanır olmuştur. Bu ortamda kültür bir fikir ve söylem olarak özellikle devlet-toplum, devlet-birey ilişkilerini belirlemede en fazla tartışılan konu ve siyasal mücadele aracı haline gelmiştir; aslında bu "hangi grupların ve çıkar odaklarının eğitim, hükümet, kurumlar ve sanat gibi alanlarda toplumun şekillenmesi ve yeniden şekillenmesinde hakim olacağı" mücadelesidir (Eller, 1997: 251). İşte bu nedenledir ki, ulus-devletlerin tek-kültürcülüğü hem siyasal hem de teorik olarak her anlamda saldırı altındadır. Aynı dönemde Kemalist modernleşmeyi otoriter bir modernleşme olarak siyasal ve sosyo-kültürel anlamda başarısız olmakla eleştirilmiştir. Temel tartışma yeni bir toplum ve ulus yaratmak için Kemalist modernleşmenin en sert şekilde uygulandığı ve Kemalizmin devlet ideolojisi olarak ihdas edildiği erken Cumhuriyet dönemi etrafında döndü. Bu çalışmada ortaya çıkan bu ihtiyaca cevap olmaya çalışmaktadır.

İkinci gelişme -birinci ile de doğrudan ilişkili olarak- son 30 yılda Türkiye'nin içinden geçmekte olduğu yeni bir siyasal, sosyo-ekonomik ve kültürel durumun ortaya çıkmasıdır. Bu döneme baktığımız zaman Türkiye'de siyasetin yoğun bir kültürler, semboller, imgeler savaşının etkisinde olduğunu görürüz. Gerçekten

de bu durum ulus-devletin temel düsturlarının sorgulanmasına sebebiyet veren küreselleşme süreci ile örtüşmektedir. Ayrıca bu dönem demokratik ülkelerdeki kültürel haklar temelindeki taleplerin yoğunlaşıp kabul gördüğü bir dönemdir, yani yeni bir demokratikleşme dalgasına işaret etmektedir. Türkiye'de de ilk defa İslamcı, Kürtçü, Kadın, Alevi gibi yeni toplumsal hareketler kendi farklılıklarına vurgu yaparak kamusal alanda temsil edilme ve yeni haklar elde etmeye yönelik talepleri sert bir şekilde dile getirmeye ve eyleme dökmeye başlamışlardır. Bunlar Türk kültürünün resmî tanımını ve siyasal, sosyal ve kültürel düzeyde üyeliği belirleyen bu tanımın sonuçlarını sorgulamaktadırlar. Aslında tartışılan ana konu demokratikleşme fikri ile gelişen kamusal alanın kapsamı ve devlet mekanizmalarının yeniden yapılandırılmasıdır. Bu meydan okumalar kamusal alana kimlerin dâhil olacağı ve kimlerin dışlanacağı etrafında dönüyordu. Resmi ideolojinin taşıyıcıları, Kemalistler, bahsi geçen yeni toplumsal hareketleri kendi tekellerinde gördükleri modernliğe karşı hareketler olarak değerlendiriyorlardı. Dolayısıyla 1990lı yıllar boyunca Kemalist elitler bu grupların kamusal görünürlüğünü azaltmak ve temsilini engellemek için yoğun çaba sarf ettiler (Çolak, 2010). Burada modernlik bir hayat tarzına indirgenmişti. Dolayısıyla Türkiye'de uzun yıllar devam eden mücadele bir hayat tarzı savaşı idi.

Küresel ve yerel eksende yeni siyasal talepler ortaya çıkaran bu süreçlerin etkilediği demokratikleşmiş ülkeler ile demokratikleşme yolundaki Türkiye arasında mahiyet açısından önemli bir fark vardı. Batıdaki yeni toplumsal hareketler ve kimlik talepleri mevcut sivil, siyasal ve sosyal haklar temelinde yerleşmiş demokratik yapıları yeni bir demokratikleşme dalgası ile farklı bir aşamaya taşımaktaydı. Türkiye'de ise kimlik temelli, aşağıdan gelen siyasal hak talepleri genel anlamda tüm sistemin demokratikleşmesinin yolunu açıyordu. Cumhuriyet tarihi boyunca küçük bir siyasal-

bürokratik elit grubunun hâkimiyetinde ve vesayetinde kalan siyasal yapı yeni toplumsal talepler ile dönüşmeye başlamıştı. Özellikle, kendisi de yukarıda bahsi geçen kimlik (karşı hegemonyacı İslamcı) hareketinden gelen Ak Parti'nin 2002 yılında iktidara gelmesiyle demokratikleşme yolunda şu önemli adımlar atılmıştır: sivilleşme (asker-sivil bürokrasi üzerinde sivil siyasetin kontrolünün sağlanması), sosyal hakların kurumsallaşması (özellikle kadınlara, dar gelirlilere, sakarlara, yaşlılara yönelik), dindarların, Kürtlerin, Gayri-Müslimlerin, Romanların v.b. kültürel hak taleplerinin karşılanması. 2000'li yıllardaki bu demokratik siyasetin yerleşmesinde başat rolü toplumsal dinamiklerin belirlemesine karşın AB üyelik sürecinin de etkisi olmuştur.

Bununla birlikte Türkiye'de hala siyasal bölünmüşlük geniş bir değerler ve semboller ağını kapsayan hayat tarzı farklılıkları üzerinden devam etmektedir. Bu bölünmüşlük hali 1990'lı ve 2000'li yıllarda toplumu daha da derinden sarsan bir hayat tarzları savaşı olarak kendini gösterdi. Kemalistlerin, Cumhuriyet tarihi boyunca toplumu 'modernleştirmek/medenileştirmek' adına yeniden ve yeniden yürüttüğü bu kültür savaşındaki amaç 'kültürün meşru kullanımı' üzerindeki tekellerini sürdürmekti. 1990'lı ve 2000'li yıllarda devam eden süreç, siyasal üyeliğin ve kamusal alanın sınırlarını belirleyen hayat tarzlarına ait semboller, imgeler ve ritüeller üzerinde devam etmekte olan mücadele süreciydi. Bu mücadele, Kemalist kültür geleneğinde zaman zaman hissedilen kopukluğa bir cevap olarak Kemalizm'in altın çağına[2], yani 1930lara öykünen siyasal

2 Kemalizm ilk ihdas edildiği 1931 yılından beri resmi ideoloji ola gelmiştir. Bu kitapta, ideoloji R. Williams'ın özellikle kültür inşası ile ilişki bağlamında kullandığı "belirli bir grubun resmi ve bilinçli inançları" – "genel prensipler veya kuramsal pozisyonlar ve dogmaları göstermek için 'ideolojik' olanın genel kullanımı" olarak kullanılmaktadır (Williams, 1995: 26-29). Fakat burada kültür gibi ideoloji de kendi inin de üretildiği belirli süreçlere tabidir. Bu, içeri inde ahenk kadar çatışma ve güç mücadeleleri de barındıran iktidar ilişkileri içeri inde gerçekleşir. Bu kullanım, ideoloji inşasını, kültür inşasının da sevk ve idaresini yürüten belirli sınıflar veya gruplar ile ilişkilendirir. Erken Cumhuriyet döneminde bu grup, Mustafa Kemal ve yakın arkadaşlarının oluşturduğu yönetici çevredir. 1930 yılından sonra Kemalizm olarak adlandırılan resmi ideolojiyi oluşturma çabaları hız kazanmış ve yeni ide-

elit tarafından körüklenmekteydi. Bu savaş 28 Şubat süreci ve 2007 yılındaki 27 Nisan e-muhtırası ile sonuçlanmıştır. Bu e-muhtıra Cumhuriyet'in 'düşmanlarını' yeniden tanımlama ve geleneğin yeniden kutsanmasına yönelik bir arayıştı. Kemalist geleneği sosyokültürel bir kimliği yerleştirmek için yeniden canlandırma 28 Şubat sürecinde 1988 yılında Cumhuriyet'in 75. yılı törenlerinde zirve yapmıştır. Kutlamalarda 1930'lu yılların Cumhuriyet Baloları gibi faaliyetler tekrarlanmış ve ülke geneline yayılmıştır. Aynı şekilde 2007 yılında da kendisini ülke genelinde düzenlenmiş cumhuriyet mitingleri ile göstermiştir. Her iki dönemde de adı geçen faaliyetlere katılmak çağdaş ve Kemalist olmanın sembolleri olarak sunuldu. Buradaki amaç kuruluş döneminde oluşturulmuş 'Cumhuriyet ruhunu' yeniden canlandırmaya çalışmaktı.

Bu kitapta son otuz yıldır kültür siyaseti çerçevesinde ortaya çıkan birçok tema tarihsel-söylemsel bir oluşumun parçasıdır; bu oluşum, Kemalist rejimin kuruluş yıllarında şekillenmiş olan Kemalist kültür anlayışını gösterir. İşte bu nedenledir ki; bu oluşumun analizi, günümüz Türkiye'sinin kültürel semboller üzerinden devam eden bir savaşın sonucu olan sosyal ve siyasal hayattaki bölünmüşlüğünün arkasındaki siyasal nedenleri anlamamız için elzemdir.

Bu durum şöyle bir akıl yürütme ile daha anlaşılır hale gelebilir: Türkiye'deki kültürel yeniden yükseliş dünyanın diğer yerlerinde olduğu gibi kaçınılmaz olarak ulus-devletin milliyetçi projeleri çerçevesinde şekillenmektedir. Bunlar da uygun davranış biçimleri, tarihi imgeler ve semboller etrafında yeni bir aidiyet tanımlamak suretiyle kendi hayali cemaatlerini üretmektedirler. Diğer yerlerde olduğu gibi, Türkiye'deki yeni toplumsal hareketler de

---

olojinin sınırlarını çizen bazı 'sipariş' çalışmalar ile sonuçlanmıştır (Mediha Muzaffer, 1933; Tekin Alp, 1937; Peyami Safa, 1938; M. Esat Bozkurt, 1940). Kemalizm resmi bir doktrin olarak CHP'nin 1935 ve 1939 programlarında yer almıştır (1935 programında Kemalizm adıyla yer almasına karşın 1939 programında tekrardan Kemalizm adıyla yer almıştır). Atatürk döneminden sonra Kemalizm daha sistematik hale getirilmiş ve tekraren yeniden üretilmiştir; fakat devletin ideolojisi ve yönetici sınıfın resmi ve sürekli danışılan amentüsü ola gelmiştir.

(büyük ölçüde Kemalist milliyetçiliğin şekillendirdiği) modern güç ilişkileri içinde ortaya çıkmış ve yeni kimlikleri için uygun geçmiş ve bugün inşa etmek suretiyle 'alternatif' hayali cemaatler üretmişlerdir. Bunlar arkaik olanın su yüzüne çıkmasından ziyade geçmişin modernist bir yeniden keşfidir. Diğer bir deyişle yeni bir 'ötekileştirme' sürecinin üzerinden yürümektedirler. Bu nedenle de bir anlamda Kemalist modernleşme projesinin mirasçıları olarak düşünülebilirler. Bu süreçte kültürün tanımı resmi ideoloji ve yeni kimlik hareketlerinin taraftarları arasında gittikçe daha fazla tartışılan bir konu haline gelmiştir. Cumhuriyet'in kuruluş yılları bu tartışmanın hep merkezinde yer almış ve o döneme hem eleştiri hem de yeniden canlandırma için sık sık başvurulmuştur.

Bu nedenlerle bu çalışma tarihte devamlılık vurgusu ile adı geçen döneme yapılan bilimsel bir ziyaret olmayı amaçlamaktadır. Çalışma, ideolojik ve kurumsal temellerine odaklanarak kültür üretim sürecinin siyasal bir analizini yapmaktadır. Diğer bir deyişle, yeni mitler, semboller ve ritüelleri gösteren yeni standartların cumhuriyetin kurumları tarafından nasıl üretildiğinin süreçini irdelemekte ve göstermektedir. Tüm bu analiz, Kemalist modernite projesinin üreticisi ve yürütücüsü olarak yeni bir kültürel kimliği tanımlamakta, geliştirmekte ve yaymakta etkili bir araç olmuştur. Temel varsayımı ise şudur: Kültür, modern devlet mekanizmasının okul sistemi, yarı-profesyonel kültürel kurumlar, askeriye ve medya tarafından söylem ve eylem olarak üretilir, yeniden üretilir ve yayılır. Bununla birlikte bu çalışma, Türkiye'de devletin her şeyi kontrol eden, gözetleyen, kadir bir mekanizma olduğunu iddia etmemektedir, fakat onu "meşru" kültürün sınırlarını çizen aktif bir araç ve temel meşru güç olarak değerlendirmektedir. Çünkü Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında devlet ve onun bürokratik unsurları modern örgütlü toplumsal yapıya dayalı hiç bir siyasal gücün olmadığı bir ortam tek belirleyici siyasal otoritedir. Bu çerçe-

vede resmi kültür anlayışı ve formatı basitçe bir münevver üretimi olarak değerlendirilmemekte, aksine belirli siyasi, tarihi ve sosyal bağlamlarda incelenmektedir. Bu nedenle bu çalışma, kültür üretim sürecinde üretilmiş kültürel biçimlerin günlük hayatın parçası haline getirilmesi noktasında devlet aygıtlarının, kurumsal ve idari dönüşümlerin rolünü öne çıkarmaktadır. Ayrıca, Cumhuriyetin yeni kültürel kurumlarının bu üretimde belirleyici bir rol oynadığını ve kültürün söylem ve eylem temelli oluşumunun Kemalist ulus-inşa süreçlerinin merkezinde yer aldığını tartışmaktadır.

Son yirmi yıldır Cumhuriyet'in ilk yıllarına ve sonraki döneme değinen ulus-inşa, milliyetçilik, kimlik, etnisite ve tarih üzerine yapılan çalışmaların çoğunluğu sivil model ve etnik milliyetçi model ikilemi üzerinden tartışmalarını sürdürmüşlerdir. Bu ikili modele yönelik yakın zamanda birçok eleştiri yapılmıştır.[3] Eleştiriler sivil modelin kültürel önyargılardan uzak siyasal bir yapı ifadesi olarak idealleştirilmesine odaklanmıştır. Aslında kültürel olan her iki kavramsallaştırmayı da belirleyen temeli oluşturur; dolayısıyla sivil kavramı altında toplanan her şey aynı zamanda belirli bir kültür kavramsallaştırmasıdır (Kymlicka, 1997: 22-27; Yack, 1996; Nieguth, 1999). Nieguth (1999), bu zıtlığın ötesine geçerek 'ırk', 'kültür', 'soy' ve 'toprak' gibi yeni 'düzenleyici prensipler' 'sivil ve etnik ulusların sınırlarının' tanımlanmasında kullanılmakta olduğunu söyler. Bu anlamda kitap kültür kavramını Fransız ve Alman modelleri çerçevesinde kültürün iki anlamına değinmek suretiyle ele almaktadır.

Bu çalışma kültürü antropolojide olduğu gibi sadece verili ve farklılaşmış değerler kümesini gösteren bir öz olarak değerlendirmemekte; ayrıca ulus-devlet ve milliyetçilik ile ilişkisi bakımından

3 Bu ikili yapı, sivil/batılı/liberal/bireyci ile etnik/doğulu/kültürel/kollektivist zıtlığına dayanmaktadır. Bu formülasyon ilk kökleri Meinecke'nin *staatsnation* ve *kulturnation* ayrımına dayanır. Daha sonra H. Kohn, bu ayrımı Batı ve Doğu milliyetçiliği diye tanımladı. A. Simith de küçük değişikliklerle sivil ve etnik milliyetçilik diye adlandırdı. Bu yaklaşımda, ikili yapının ilk di i kötü ikincisi ise iyi olarak değerlendirilmektedir (Brown, 1999: 284-286).

'inşa edilen/edilebilen' olarak da görmektedir.[4] Bir başka ifadeyle, kültür yeni bir toplumsal düzen kurmanın önemli bir aygıtı olarak sürekli bir üretim sürecine tabidir. Ulus-devlet içerisinde iktidar ilişkilerine içkin olmakla birlikte, kültür daima "tartışılan, olası/muhtemel ve tarihi olarak belirlenmiş" bir kavram olarak görülür ve bundan dolayı da "siyasal hareketin ve kimliğin kurucu bir unsurudur" (Warren, 1993: 17).[5] İşte bu nedenledir ki; kültür modern siyasa içerisinde ulusların ve ulusal kimliklerin inşasında belirleyici bir rol oynayagelmiştir. Asıl gaye, siyasal cemaate (devlet) üyelik ile kültürel cemaate (ulus) aidiyet arasında bir bağ kurmaktır. Bu bağ vatandaşlık konumunu teşkil eder. Kültürün bu tanımı bir genel fikirler, kavramlar veya şablonlar yapısını ifade eden Bourdieu'nun 'habitus' kavramı ile ilişkilendirilebilir. Habitus inşasında devlet tüm aygıtları ve mekanizmaları yoluyla faal bir role sahiptir (Bourdieu, 1994: 7). Bu anlamda habitus, ulusun kurucu unsuru olarak kültür milliyetçiliğin siyasal söyleminin bir ürünü olarak belirir. Ulus-devletin milliyetçi ideolojisi yaşayan kültürün tüm vasıflarını standartlaştırıp zapt eder. On dokuzuncu yüzyıl boyunca devlet toplumu dönüştürüp şekillendirme projesinde kültürü hem objesi hem de aygıtı olarak görmeye başlamıştır.[6] Kısaca, ulus-devlet politikaları ve kurumları aracılığı ile toplum mühendisliğine yönelik projesinin parçası olarak kendi kültürünü şekillendirmiştir. Olan modern devletin kültürel iktidarını ihdas etmesidir. Bu, yukarıdan aşağıya kültür, üretimi olarak görülebilir.

4 Bu yaklaşım 1980li yıllar ile birlikte kültür çalışmalarında ortaya çıkan ve yaygınlaşan modernist/inşacı eğilimi yansıtmaktadır. Bu eğilimde, kültürün belirli bir toplumun tüm üyeleri tarafından paylaşılan değerler kümesini yansıtan antropolojik tanımına kültürü belirli iktidar ilişkileri ve muhayyel şartlar çerçevesinde değerlendirerek meydan okunmaktadır. Dirks, Eley ve Ortner'in (1994: 3) belirttiği gibi: "Şayet kültürü paylaşılan olarak görürsek, daima şunları sormalıyız 'kim tarafından?', 'hangi yolla?' ve hangi şartlar altında?'"

5 Bu bakış açısı Hall'un (1993: 392-3) üretim analizi ile örtüşmektedir: bu analiz kimliği "asla tamamlanmamış, daima süreç halinde olan ve daima temsille sürdürülen... arkeolojiden değil de geçmişin yeniden anlatımından çıkan" olarak görür.

6 Bennett'in (1998: 104) belirttiği gibi bu hayat tarzlarını dönüştürmek için aktif bir kültür politikası yürüten "modernist kültür programına" dayanıyordu.

Kültür kavramı genel olarak "gelişmiş bir haleti ruhiye" (bir kültürlü kişi), "bu gelişmenin süreçleri" (kültürel çıkarlar, kültürel faaliyetler), "bu süreçlerin araçlarını" (sanatlar ve insanın entelektüel ürünleri) göstermek için kullanılır (Williams, 1967: 11). Bu anlamda Williams'ın idealist ve materyalist olarak ayırdığı iki baskın kültür yaklaşımı vardır.[7] Birincisi bu hayat tarzını biricik, tarih dışı, değiştirilemez, ve uzun bir tarihin mirası olarak görür. Bu çalışmada kavram, kültürün romantik kavramsallaştırılması ile bağlantılı olarak kullanılmıştır. İkincisi ise hayat tarzını insan iradesinin değiştirebileceği ve kontrol edebileceği bir şey olarak değerlendirir. Büyük ölçüde Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin bir ürünü olan bu kavramsallaştırma, insanın kendisini geliştirmesi, idealini oluşturması ve hayat tarzını gelişmiş ve medenileşmiş bir kategori olarak göstermesi üzerine kurulmuştur. Çalışma bu pozisyonu kültürün Fransız kavramsallaştırması olarak görür.

Bu kitap, modern ulus-inşa ve kültürel iktidarın tesisi sürecinin merkezinde yer alan devlet ve kültür arasındaki ilişkiyi vurgulayarak Kemalist modernleşme projesinde kültürün yerini incelemektedir. Temel varsayımı şöyledir: Cumhuriyetin erken dönem kültür üretimi ve kültürel iktidarın inşa süreci analizi kamusal alanın sınırları üzerindeki tartışmaların tamamının arkasındaki dinamikleri anlayabilmemizi mümkün kılacaktır. Ayrıca bu amaçlara matuf tüm resmi uğraşlara *hiyerarşik ve asimilasyoncu bir kültür anlayışının* şekillenmesi eşlik etmiştir.

Kendisine 'cahil' ve 'bilinçsiz' halkı medenileştirme misyonu biçmiş bir grup yönetici/bürokrat bu kültürün içeriğini ve anlamını tanımlamıştır. Bir anlamda onların pozisyonu Elias'ın

7 İdealist pozisyona göre, kültür tüm toplumsal faaliyetleri özellikle dil, sanat biçimleri ve entellektüel ürünler gibi kültürel faaliyetleri ifade eden "bilgilendirici ruha" dayanır. Materyalist pozisyona göre ise kültür toplumsal bir düzenin tanımlandığı, yeniden üretildiği, tecrübe edildiği ve keşfedildiği bir "gösteren sisteme" dayanır (Bennett, 1998: 11-13).

kullandığı "medenileşme sürecini" yansıtmaktadır.[8] Bu süreç, Kemalistlerin ellerinde halkın üzerinde okullar ve yetişkin eğitimi (askerlik ve Halkevleri) yoluyla medenileştirme baskısına dönüşmüştür. Kemalist modeli bir *yukarıdan aşağıya medenileşme süreci* olarak ifade edebiliriz.[9] Bu süreçte geri kaldığı ve ilkel olduğuna inanılan halka "medeniyet" ve "kültür" götürmek için yoğun çaba sarf edilmiştir. Bu nedenle yukarıdan aşağıya yeni bir ulus ve kültür oluşturmaya çalışan Kemalist milliyetçilik 'yabancılık' yerine 'geriliğe' (*ancien régime*, Osmanlı/İslam geçmişine) bir tepki olarak gelişmiştir. Bu özelliği ile yabancıya/Batılıya husumete dayalı diğer Batı-dışı milliyetçiliklerden ayrışmaktadır.

'Geriliğe' ve 'cahilliğe' karşı savaş açan Kemalist proje her şeyden önce "var olan kültüre yönelik ölümcül bir saldırı yürütmek ve yeni insanlarla birlikte yeni bir kültür kurmak" için "kültürel devrim" yürütüyordu (Yalman, 1973: 154).[10] Amaç Osmanlı/İslam geçmişini hatırlatan her şeyi dönüştürmek ve onun yerine yeni standartlar ile bezenmiş, gelişmiş ve medeni bir hayat tarzını ikame etmekti. Yapılan şey gelecek nesiller için siyasal ve kültürel parametreler oluşturma mantığına dayanan Jakoben ütopyacılıktı. Kılık-kıyafetten soyadına, Halifeliğin kaldırılmasından yeni tarih yazımına kadar tüm düzenlemeler ile amaçlanan şey sadece yeni değerleri içselleştirmişlerin egemenliğinde yeni sembolik

8 Medenileşme süreci, Avrupa'da daha sonradan devlet oluşumu ve ulus-inşası ile de birleşecek olan modern toplumun oluşumunun uzun sürecini gösterir. Bu anlamda yeme, temizlenme, tükürme, burun temizleme, tuvalet alışkanlığı ve giyinme gibi hareket tarzları ile ilişkili toplumsal standartların gelişimini ifade eder. Süreçte bu standartlar, alışkanlıklar olarak içselleştirilir. Daha sonra bunlar, zamanla modern devletin ellerinde vatandaşlarına dayattığı medenileştiri i aygıtlara dönüşür (Elias, 1978).

9 Bu modelleme yürüttüğü yeni bir yasal, sosyal ve kültürel biçimleri yaratmayı amaçlayan "devlet-merkezli yukardan aşağıya modernleşme" (Göle, 1998) ile Kemalist projenin doğasını yansıtır.

10 Mardin (1971: 209) bunu bir "değerler devrimi" olarak adlandırmıştı. Bu tanımlama 1930'lu ve 1940'lı yıllar boyunca Kemalistlerin yazılarında en fazla vurgulanan temalardandı. İki popüler örnek için bkz. (Engin, 1933: 352-4; Neşet Ömer, 1934: 257-8).

temsilleri oluşturmaktı.[11] Yönetici elite göre yeni standartlara ve kategoriler etrafında meydana gelen yeni değerlere medeniyet ve kültürün imtiyazlı isimleri oldular. Bu yeni Türklere bir "hüviyet kazandırma" sürecinin ana temeli oldu.[12] Bu anlamda hüviyet kazandırma, devletin değerlerini tanımlama, savunma, koruma ve yaymaya yönelik çabasına işaret etmektedir. Diğer bir deyişle siyasal otoritenin çabası tüm vatandaşları üretilen hayat tarzı veya kültür ile tanımlayarak şekillendirmek yönündedir. Bu şekillendirme kültür ve politika arasında bağ kurarak gerçekleşmektedir. Kültür politikaları ile oluşan bu kültür sadece vatandaşı kimliklendirmez, onun 'hakikati' bulmasına yardımcı olacak bilgi, görüş ve değerleri de vatandaşa verir. Cumhuriyetin disipline edici ve medenileştirici kurumları aracılığı ile bu hayat formları ve değerleri halkın gündelik pratikleri haline dönüştürülmeye çalışılmıştır. Yeni standartlar nasıl giyinileceğine, nasıl yemek yeneceğine, insanlara nasıl bakılacağına, nasıl yürüneceğine, nasıl konuşulacağına dair reçeteleri içermekteydi. Tüm bunlar zamanla kamusal iktidarın göstergeleri -yani kamusal temsilin araçları- haline geldi.

Ne var ki, 1920'lerin dönüştürülmek istenen toplumsal yapısı idarecilerin medeni ve kültürlenmiş standartlarının çok uzağındaydı. Cumhuriyet'in Osmanlı İmparatorluğu'ndan miras aldığı toplum heterojen ve geleneksel köylü toplumuydu. Aslında nüfus yapısı 1912 ile 1923 arasında ciddi ölçüde değişmişti. Bu dönemde büyük askeri ve siyasal dönüşümler sebebiyle yaşanan göçler (Balkanlar Anadoluya Müslüman ve ülke dışına gayri Müslim -Ermeni ve Rum- göçü) sonucu din temelinde heterojen olan İm-

11 Bu devrimci gayretin merkezinde yeni bir zihniyet ve duyguya dayanan yeni bir toplum oluşturmaya yönelik güçlü bir istek vardı. Bu bize Fransız Devriminden sonra yaşananları hatırlatmaktadır. Jakoben devrimci gelenekte yeni bir sembolik evrenle şekillenmiş kamusal alan oluşturma ve bunu özel alana doğru genişletme gayreti vardı (Giessen, 1999).

12 Balibar, "hüviyet kazandırmayı" "geleneğin bir söylemi" olan kimlik inşa etme süreçlerine işaret ettiğini ileri sürmektedir. Bu inşa "hayali bir süreçten ziyade belirli hayalin işlenmesidir: hayali olan ile ilişki içerisindeki öznenin bir davranışı, bir tarihi veya bir stratejisidir" (Balibar, 1995: 187).

paratorluğun nüfusu büyük ölçüde dönüşmüştü. Süreç Türkiye ve Yunanistan arasında gerçekleşen nüfus mübadelesi ile nihayete erdi. Bu göçler ve nüfus mübadelesi yeni Türkiye sınırları içerisinde dini anlamda yekpare bir nüfus yapısı ortaya çıkarsa da hala dil, etnisite ve kültür anlamında çok heterojen bir yapı vardı. Kemalist ulus-inşa projesi bir dil, etnik yapı ve kültürel anlamda heterojen olan toplumu yekpare bir ulusa dönüştürmeyi hedefledi. 1927 nüfus sayımına göre nüfusun sadece yüzde 16.4'ü İstanbul, Ankara, İzmir, Adana ve Bursa'yı kapsayan altı büyük şehir ile nüfusu 10 binden fazla 52 kasabada yaşıyordu.[13] Nüfusun çoğunluğu kırsal kesimde zor şartlarda yaşıyor ve sıtma, verem, frengi gibi salgın hastalıklara maruz kalıyordu.[14] Bunlara ek olarak 1927 yılında resmi rakamlara göre okur-yazar oranı yüzde 10 civarındaydı.[15] 1920'li yılların başlarında çok yetersiz ulaştırma (yaklaşık bin kilometre iyi yol ve 8.300 kilometre bozuk satıhlı yol vardı) ve iletişim ağı ve yetersiz sanayi üretimi vardı (sadece 341 tane fabrika vardı) (Robinson, 1963: 103; Yediyıldız, 1999: 21). Cumhuriyet rejiminin 'medenileştirmeye' çalıştığı sosyolojik yapı böyleydi. Bu nedenle 'yukardan aşağıya medenileştirme' normal olarak halkın hayat şartlarını geliştirecek ölüm oranın düşürülmesi, salgın hastalıkların önlenmesi, altyapı çalışmalarının yapılmasına yönelik bazı önemlerin de alınmasını içeriyordu. Ne var ki, bu süreçte şehirlerde bazı iyileştirmeler yapılmasına karşın ağırlık eğitim ve kültür politikaları ile yeni bir toplum yaratılmasına verilmişti.

Siyasal iktidarın temelini oluşturacak yeni bir sembolik evren ve anlam dünyasına dayanan ve bu bağlamda da kamusal temsilin

13 1927 sayımı için Umumi Nüfus Tarihi 1927 (1929). Şehirli nüfus yüzde 16.6 ile 1935 yılında hala hemen hemen aynıydı; rakam 1940 yılında yüzde 18 ve 1945'de ise yüzde 18.3 idi (Shorter, 1986: 353).

14 İnsan ömrü yaklaşık 30 yıl civarındaydı ve yaş ve cinsiyet grupları ında ciddi dengesizlikler vardı (Yediyıldız, 1999: 21).

15 Bu rakam büyük ölçüde şehirde yaşayan nüfusu kapsıyordu. Kırsal kesimde var olan medreseler etrafında gelişen okur-yazar oranı büyük ihtimalle bu oranın dışındaydı.

tekele alınmasını ifade eden kültür iktidarını kurmak amaçlanmıştır. Medenileştirme projesinin ilk evresi diyebileceğimiz 1923-1930 arası dönemde, temel meşrulaştırıcı kavram *medeniyet* ve ikinci evresi diyebileceğimiz 1930-1945 arası dönemde ise *kültür* olarak belirir. İlk evrede devlet ve toplumla ilgili genel düsturlar ve reformlar medeniyet ideali açıklanmış ve meşrulaştırılmıştır; ikinci evrede ise Cumhuriyet'in kültür anlayışı 'modern bir zihniyet' ve 'medeni bir hayat tarzı' olarak belirmiştir. İkinci evre ile ilgili önemli bir fark vardır; O da kültürün tanımlanmasında, Atatürk döneminde (1930-38) Orta Asya etrafında tarihsel bir mitleştirme yapılmışken, İnönü döneminde (1938-45) 'Batı kültürünün' Grek ve Latin köklerine vurgu yapılmıştır.

Çalışma şu sorulara cevap aramaktadır: Kültür, Kemalist 'kültür-inşacılar' için ne anlam ifade etmektedir? Kültür üretim sürecinin içeriği ve aşamaları nelerdir? Ne ölçüde bu üretim yapay ve sahici değerler üzerinden gerçekleştirilmiştir? Cumhuriyet'in medenileştirici devlet elitleri sahicilik kavramından ne anlamışlardır? Türk milli kültürü ile Batı medeniyeti arasındaki ilişkiyi nasıl algılamış ve şekillendirmişlerdir? Yukarıdan aşağıya inşa edilen kültür siyasal ve kültürel üyeliğin ne ölçüde sınırlarını belirlemiştir?

Kitap, Kemalist kültür anlayışını *hiyerarşik ve radikal asimilasyoncu* olarak kavramsallaştırmaktadır.[16] 'Arkaik' ve 'geri' olarak tanımlanan hayat biçimleri ile 'modern' ve 'medeni' olarak tanımlanan hayat biçimi arasında sert bir hiyerarşi oluşturmak[17] ve radikal

16 Burada "radikal asimilasyoncu" Mason'un kullandığı gibi kullanılmıştır. Mason, ılımlı ve radikal asimilasyoncu ayrımı yaparak, radikallerin "hakim olmayan kültürel cemaatleri üyelerinin tüm farklı örf ve pratiklerinin ortadan kaldırıldığı bir siyasa yaratmaya çalışırlar; yani bu cemaatleri yok etmeye amaçladıklarını" söyler. Ilımlar ise, "hakim olmayan kültürel cemaatlerin sadece hakim grubun merkezi kamusal adetleri ve pratikleri ile çelişen ya da uyum sağlayamayan örf ve pratikleri ortadan kaldırıldığı bir siyasa yaratmaya çalışırlar." Radikaller hem zorlayıcı (belirli dinlere, belirli kıyafetlerin giyilmesine, bazı dillerin kamusal alanlarda kullanılmasını engelleyen yasaları çıkarma gibi) zorlayıcı olmayan (hakim kültürün adet ve sembollerin kamusal statü ve saygınlık verme gibi) önlemler alabilirler (Mason, 1999: 267, 286).

17 Bu, 'gelişmiş' olana yönelik olarak hayat tarzları arasında hiyerarşi kurarak kültürel

asimilasyoncu politikalar uygulamak suretiyle erken Cumhuriyet döneminde kültür siyaseti, çift-yönlü dışlayıcı-kapsayıcı bir süreci bize göstermektedir.[18] Kemalist ulus-inşa projesi vatandaş olarak tanımlanan herkes için bir asimilasyon süreci yürütmüş; ve aynı zamanda yeni oluşturulan değer sistemini içselleştirmiş olanların erişimine açık olan kamu malı ve kimliğini ortaya koymuştur. İçselleştirmeyenler ise bu imkandan mahrum kalmışlardır, yani dışlanmışlardır. Oluşturulan sert hiyerarşide asimilasyona direnenler kamu imkânlarına ve kimliğine erişim anlamında dışlanmıştır. Bu hiyerarşik ve dışlayıcı kapsama durumu Kemalist kültür anlayışını geleneksel formlardan ve değerlerden uzaklaştırmıştır. Bu özellik Türkiye örneğini koloni tecrübesi olan milliyetçi projelerden ayırmış ve bu anlamda basitçe Türkleri Avrupalılardan ayıran biricik bir kategori olarak siyasal olarak tanımlanmış kültür kavramının ortaya çıkmasına mani olmuştur.

Kitapta Elias'ın 'süreç modeli'ni erken Cumhuriyet döneminde kültür üretiminin arkasındaki süreçlerinin yapısını incelemede açıklayıcı bir kategori olarak kullanılmıştır.[19] Bu analiz noktasında, kamu kimliğinin temel olarak kültür gelişimi her şeyden önce statik bir varlıktan ziyade süreçleri gösterir. Bu bakış açısı, belirli bir tarihsel çerçevede milliyetçi bir projenin etrafında kültürü, iktidar ilişkilerine yerleştirerek analiz etmeyi mümkün kılar. Tarihsel süreci açıklayan sahih belgeler ve metinlerden ulaşılabilir

farklılıkları yekpare bir bütüne dönüştürme mantığına dayanır (Bennett, 1998: 104).

18 Bu, Balibar'ın formülasyonuna dayanır; ona göre, kültür, kültürlerdeki iç dışlamayı ifade etmek için "dışlayıcı kapsama veya içten dışlamayı" içerir (Balibar, 1995: 190-92). Nieguth'a göre, dışlama iki anlama sahiptir: birinci i, "bireylerin ve grupların ve bundan dolayı da kültürlerin belirli bir topluma –yani, onun toprağına- fiziksel girmelerinin engellenmesi"; ikincisi de, fiziksel olarak var oldukları bu toplum içinde "bireylerin ve kültürleri ile gruplarının marjinalleştirilmesidir; örneğin, bu, kamu malları ve kurumlarına erişimlerini kısıtlama, sosyo-ekonomik düzen içerisinde konumlarını düşürme, veya ayrıştırılmış kurumlar kurmak suretiyle gerçekleşir" (Nieguth, 1999: 166).

19 Elias bu modeli sürekli "değişen ve evrilen varlıklar" ve dolayısıyla "süreçleri" ifade eden "birey" ve "toplum" analizinde kullanmıştır. Bu şöyle bir fikre dayanır ki; benlikten devlet yapısını kadar herşey bir değişim sürecindedir. Ona göre bu metodoloji "medenileştirme sürecinin anlaşılması" için gereklidir (Elias, 1978: 211-263).

olanların tümü analizini söylem temelli tarihsel yaklaşıma dayandırır. Böyle bir analiz, erken Cumhuriyet döneminde yeni oluşturulan kurumlar yoluyla kültür anlayışının nasıl oluşturulduğunu ve bunun kültürel iktidar kurma sürecine nasıl katkıda bulunduğunu açıklamamıza yardımcı olur.

Osmanlı Modernleşmesi: Toplum Tahayyülünün Dönüşümü

OSMANLI'DA BATILILAŞMA ÇABALARI VE MODERNLEŞme çerçevesinde önemli sayılabilecek tüm tartışmalar iki temel kavram üzerine odaklanmıştır: Medenileşme ve Osmanlıcılık. İki temel soruya cevap aranıyordu. Birincisi, "Osmanlı'nın kurumsal ve idari yapısı ne ölçüde dönüşmeli?" sorusu. İkincisi ise, "Değerler ve tutumlar ne ölçüde değişebilir?" sorusu. Osmanlı yöneticileri devleti yok olmaktan kurtarmak adına 18. yüzyılın sonundan 20. yüzyılın başlarına kadar bu sorularla meşgul olmuştur. Osmanlı modernleşmesi, her şeyden önce Batı kurum ve düşüncesinin etkisinde Osmanlı'nın dünyaya ve topluma bakışındaki değişimle kendini gösterdi. Tam da bu nedenle, Osmanlı sosyo-politik sistemine ilişkin tüm analizler Osmanlı dönemini modernite-öncesi (19. yüzyıl öncesi) ve modern dönem (19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başları) olarak ele almaktadır. Modern dönemi inceleyen bu bölümün amacı, yeni bir Osmanlı toplumunun 19. yüzyılda zihnî bir ürün olarak oluşturulduğu, yeniden üretildiği ve dönüştürüldüğünü tartışmaktır. Bu bakımdan, Osmanlı idarecilerinin ve aydınlarının siyasi-idari ve toplumsal yapıları; medeniyet, vatandaşlık, hak ve halk gibi idealler etrafında modernleştirmede nasıl etkili olduklarına dikkat çekilecektir. Bu amaçla, klasik Osmanlı'nın toplum anlayışının ne olduğu, modernleşme sürecinde ne ölçüde dönüştüğü ve yeniden üretildiği

üzerinde durulacaktır. Yeni 'medeni' ve modern' yolun oluşumuna alan açan medenileşme ve Osmanlıcılık kavramlarının analizi. Buna ek olarak sırasıyla, gelenekselleşme ve batılılaşma araçlarına dayalı toplum vizyonu sunan İslamcılık ve bilimcilik gibi iki farklı modernite projesinin açıklaması da bu bölümde yer alacaktır.

Osmanlı'da Toplum Kavramının Siyasi Temeli ve Millet Sistemi

Modern-öncesi Osmanlı siyasasının doğasını ve toplum tahayyülünün açıklanmasının 19. yüzyıl Osmanlı kurumsal ve sosyal reformlarını anlamaya yardımcı olacağı açıktır. Bu açıdan ele almamız gereken ilk soru, Osmanlı siyasi yapısı ile yakından ilişkili olan modern-öncesi toplumsal düzenin temel özelliklerinin ne olduğudur. En uzun ömürlü çok-dinli ve çok-etnik yapılı devletlerden biri olarak Osmanlı Devleti güçlü devlet yönetimiyle 'ölümsüz bir siyasal ve toplumsal düzen' kurmaya çalışmıştı.[20] Bu, *Devlet-i Aliye*'ye 'adil' ve 'düzenli' bir yapı kurma temel görevini veren bir dünya vizyonu idi. Devleti meşru kılan şey büyük ölçüde İslamiyet ve İslam Hukukuydu.[21] İslamiyet temel olarak tepedeki siyasi gücü belirginleştirmeye aracı oluyordu. Bununla birlikte, Osmanlı siyaset anlayışının doğası, kendinden önceki İslam devletlerinin aksine, devlete ait sahayı dine ait olan alandan ayırmak ve birçok durumda devlete daha fazla vurgu yapmak suretiyle klasik İslam siyaset anlayışının biraz ötesine geçiyordu. Bu ise büyük oranda Osmanlı hukukunun, günlük pratik ve tecrübelere dayanan örfi hukukta kendisini gösteren yarı-'dünyevi' doğasından kaynaklanıyordu.[22] Bu hukuka Örf-i Sultani deniyor-

20 Bu düzen incelikle oluşturulmuş iki ilkeye dayanıyordu: *Devlet-i Aliye-i Ebed-müddet* (Ölümsüz Yüce Devlet) ve *Nizam-ı Alem* (Dünya Düzeni) (Genç, 1995: 129).

21 İslami gelenekte siyasi gücün meşruiyeti, külli gücün ve hükmün Allah'a ait olması bakımından ancak gücün ontolojik olarak yorumlanmasına dayalı olabilir (Davutoğlu, 1994: 152).

22 Osmanlı sisteminde Padişaha toplumun yaşayan normlarını yasalaştırmak için

du ve ihtiyaca ve rasyonelleştirmeye göre şekilleniyordu. Bunun sonucu ise; yerleşmiş ve kurumsallaşmış bir değerler sistemine ve aynı zamanda siyasi ve toplumsal alanı kendine özgü bir şekilde organize etme gücüne sahip bir merkez oldu.

Nizam (düzen ve kısmen de denge anlamında) ve *adalet* kavramlarının oturduğu bağlam ve ortam buydu. *Nizam*, devlet organlarının mevki ve fonksiyonları arasında bir dengenin kurulması için dikkate alınan siyasal düzen ölçüsünü ifade etmekteydi (Berkes, 1982: 138). Sonuç olarak, devlet-toplum ilişkileri *nizam* anlayışına dayalı olarak bir çeşit düzenli bütünlüğü yansıtıyordu.

Böyle bir siyasanın, yani bütünlük, düzen ve adaleti sağlayan devletin, somutlaştırdığı toplum ise belli sayıda katmanlar ve bölümler altında yaşayan farklı gruplar ve halklardan oluşuyordu. Bu toplumsal yapı, Berkes (1964: 10)'in yerinde ifadesiyle, 'piramit' şeklinde katmanlı ve 'hiyerarşik' olarak düzenlenmişti. Hiyerarşik olarak düzenlenmiş olan bu sistemde ilk temel rütbe *askeri* denen idareci sınıf ile *reaya* denen halk arasındaydı (İnalcık, 1964: 44). İdareci sınıf, yani muktedirler, *kullar* (askeri ve sivil bürokratlar), *muttaliler* ve *ulema*'dan oluşmaktaydı. Bu grup, tam da Osmanlı devlet felsefesinde gördüğümüz üzere, tüm dünyada adaleti sağlamak için büyük bir siyasi ve askeri gücü ellerinde tutuyordu. *Adaleti* sağlamak için *nizam* geleneğini korumaları gerekiyordu. Onların seçimi ve yetiştirilmelerinde ise en önemli yöntem *devşirme* sistemi idi.[23] Bu mekanizma içinde eğitilmiş ve sosyalleşmiş idareciler Osmanlı devlet ve toplum yaklaşımıyla zenginleşen değerleri ve ahlakı içselleştiriyorlardı. Bu şekilde, onların sosyal bağları kalmıyor ve Osmanlılaşıyorlardı. Böylece tüm varlık nedenleri devlet ve onun bekası oluyordu ve sonuçta toplumdaki

---

otorite verilmiştir (Mardin, 1997: 82).

23 Bu, İmparatorluğun Hristiyan köylüleri arasından evlenmemiş erkek çocukların küçük yaşlarda belli zamanlarda toplanmasıydı (Braude & Lewis, 1982: 12; Ercan, 1985: 72-73).

farklı çıkarlara karşı duyarsız olmak durumundaydılar. Devletin toplumsal aidiyetleri ve bağları kopmuş bu hizmetkarları siyasa makinesinin parçaları haline geldiler (Berkes, 1992: 138). Onlar bu gruptan ve onların merkezdeki yerleşmiş geleneğinden faydalandılar. Gerçekten de çoğunlukla kozmopolitan değerlerle donanmış ve benzer hayat tarzı, dünya görüşü, sanat ve yapı estetiği görüşüne sahip 'Osmanlılar' ve 'Osmanlı tarzı' mevcuttu (Ortaylı, 1995: 50). Bu, devlet yapısını kurumsallaşmış örfler doğrultusunda kurmak için önemli bir yoldu.

İkinci grup tüm dini ve kültürel topluluklardan, loncalardan, vakıflardan, köylülerden oluşan *reaya* idi. Bu grupta, herkes bir dini-etnik topluluğa ve ikincil düzeyde ise loncalar, dergahlar gibi alt gruplara aitti. Bu yapı, toplumsal gruplar arasında çatışmacı rekabet yerine sosyal düzen ve yardımlaşmaya dayalı ilişkilere aracılığıyla Osmanlı toplum görüşünün temelini oluşturuyordu. Burada mevcut siyasi, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel gelenekleri devam ettirmek için tutarlı ve sistematik bir tavırdan söz edilmekteydi.

İslam siyaset anlayışının bir gereği olarak Osmanlı hiyerarşisindeki ikinci temel hedef, Osmanlı'nın hâkimiyeti altındaki tüm farklı dini grupların dünya görüşlerine adilane bir şekilde saygıyla muamele edilmesiydi. Düzenli bir toplum vizyonu sunan bu görüş *millet sistemini* üretti. Bu sistemde ilk ayrım Müslümanlar ve Gayr-i Müslimler arasında yapılmıştır. Genel olarak Hristiyan ve Yahudiler gibi *Gayr-i Müslim* cemaatlerin Osmanlı hâkimiyeti altında belirli bir muhtariyet ile fonksiyonlarına devam ettiğinden söz edilir (bkz. Eryılmaz, 1992; Küçük, 1983).[24] Bu sistemin *zımni* adı verilen bir pakt tarafından düzenlendiği düşünülmektedir. Ondan yararlanan kimseler ise *zımmiler* olarak adlandırıldı. Bu sözleşme, Müslüman hükümdar tabiiyeti altın-

24 Korunan bir grup olma ayrıcalığı yalnızca semavi dinler (Hristiyanlara ve Yahudilere) verildiği için, diğer gruplara çok fazla genişletilmemişti. Ancak İslamiyetin yayılması ile Hindular, Zerdüştler, Budistler, Harranlı Jinostikler ve Kuzey Afrika'nın pagan Berberleri gibi diğer dinlerin mensuplarına da korunmuş azınlık muamelesi yapıldı (Braude & Lewis, 1982: 5).

dakilerin mülklerini, hayatlarını ve hayat tarzlarını garanti ediyor ve dinlerini serbestçe yaşamalarına izin veriyordu. Bu toplum vizyonunda, farklılıklar ontolojik olarak kendilerine verilen statü ile oldukları şekilde kabul ediliyor ve bir 'ahlaki' sorun olarak görülmüyordu. Farklılıklar, Rodrigue'nin de dediği gibi, 'verili' ve 'normatif'ti.[25]

Aslında toplumsal yapıyı önceden verili olarak görmek modern-öncesi toplumların genel özellikleri arasındaydı. Tanrı tarafından verili ve yaratılmış bir dünya görüşünün hâkim olduğu modern-öncesi dönemde toplumlar kendilerini üretiyorlardı; yani, bu toplumlar 'herhangi bir bilinçli tasarım, gözetleme, kontrol veya özel destekleme olmadan, nesilden nesile kendilerini' üretiyorlardı (Gellner, 1983: 50).[26] Ancak, kendi emsallerinin yaptığının aksine, Osmanlıların uyguladığı politika her grubun kendi iç dinamiklerini ve değerlerini devam ettirebileceği geniş bir otonomiye sahip olacağı, iyi düzenlenmiş bir siyasal sistem yaratmaktı.

Millet sistemi, Fatih Sultan Mehmet'in, Konstantiniye Piskoposu Gennadros Scholarios'u, İmparatorluk sınırları içerisinde yaşayan Ortodoks Hristiyanların başı olarak atadığında gerçek anlamda başlamış oldu. Bu atamayla birlikte Ortodoks Kilisesi ve Ortodoks Hristiyan topluluğu hak sahibi bir millet olarak; mali, idari ve yasal otonomiyi de içeren bazı ayrıcalıklara sahip oldu. Sultan tarafından desteklenen Piskopos kendi milletinin başı olarak, topluluğunun yargıyla alakalı işlerinden ve vergilerinden sorumluydu. Benzer düzenlemeler Ermeniler ve Yahudilerle de yapıldı. Bu sistemde organizasyonu sağlayan güç olarak Osmanlı

25 Rodrigue'ye göre, Osmanlı sisteminde, yöneticiler sadece "Müslüman ve gayr-i Müslim şeklindeki temel kategorileri oluşturdular. Ancak Müslüman ve gayr-i Müslim şeklindeki kategori hiçbir zaman çoğunluk/azınlık şeklinde ifade edilmemişti" (Rodrigue, 1995: 84).

26 Modern öncesi toplumlar üyelerine Hakikatin birliğini getirir ve insanlar arasındaki farklılıkların doğal olduğu fikrini sağlar; hükümdarlar, onları hiçbir zaman bilinçli bir müdahale ile şekillendirilecek şeyler olarak değerlendirmezdi. Bauman (1987: 83)'a göre, "böylesi müdahalelerin yapılışına dair tecrübe eksikliği, insanoğlunun yaşadığı dünyanın insan eli in ürünü olabileceği düşüncesini engelledi."

Devleti'nin rolü yalnızca bu toplulukların idari, askeri ve mali sorumluluklarını yerine getirmekti (bkz. Shaw, 1983: 1002).

Devlet *zımmi*leri bireysel özneler olarak değil, bir topluluğun üyeleri olarak görüyordu. Yani bir özne olarak *zımmi*nin bir topluluğa üyelik durumu onun sosyal ve siyasal seviyedeki statüsünü belirliyordu (Ortaylı, 1995).Farklılıkları yönetimin içine alarak idare etme sisteminin temeli olarak *millet* kavramı bir dini topluluğu veya 'dinen tanımlanmış bir halkı' ifade etmek için kullanıldı (Braude, 1982: 69). Her ne kadar Müslüman, Hristiyan ve Yahudi *milletlerin* içerisinde etnik farklılıklar, dil farklılıkları ve daha alt bölünmeler olsa da, dinler ve dinlerin alt kolları olarak mezhepler *milletin* evrensel inanç sistemi olarak doğmasına imkân vermiştir. Bununla birlikte, Osmanlı yönetimi ve tüm otonom topluluklar kendi milletlerinin sınırlarını çizerken etnik ve dile ait tekillikleri resmi olarak tanımadılar.[27]

Kısacası, modern-öncesi Osmanlı toplum vizyonu, toplulukların Osmanlı idari, siyasi ve ekonomik sistemine dâhil olmaları için temel oluşturuyordu. Böylesi bir toplumda tüm dini, dile ait ve folklorik farklılıkların oldukları gibi 'verili' kabul edilerek toplumda resmi olarak belirlenmiş ve düzenlenmiş statülerinin olması mümkündü. Yönetici sınıfı ise tüm sosyal tabakaların dışındaydı ve merkezde, kendilerine has bir hayat tarzına sahipti. Böylelikle, modern-öncesi bakış açısında toplum kişilerin idealleri doğrultusunda hesaplanmış, formüle dökülmüş ve yeniden yapılandırılmış değildi; yani insan-yapımı değildi. Toplum öylece oradaydı. Toplum ancak idare edilebilirdi; bu ise Osmanlı siyasal çerçevesince sağlanan adetler ve kurallarla mümkün oluyordu.

27 Ermeni milletinde olduğu gibi; Ermenilerin farklı mezhebi statüsüne yapılan vurgu (çoğu Gregoryen olmak üzere) di i-etnik anlam taşıyordu.

Yeni Bir Toplum Anlayışının Ortaya Çıkmasının İlk İşareti: Modernleşme Hareketleri

Osmanlı klasik sistemi on sekizinci yüzyılda başlatılan Osmanlı modernleşme hareketiyle birlikte bir dönüşüm sürecine girdi. Hareket, Osmanlı'nın toplum ve insan algısında temel değişimlere neden oldu ve kurumsal ve idari reformlara paralel olarak büyük ölçüde yeni bir toplum diskuru ortaya çıkardı.

Osmanlılar neden sistemlerinde yeni düzenlemeler yapma ihtiyacı hissettiler? Bu sorunun cevabı bazı iç ve dış gelişmelerde bulunabilir: Avrupa'nın beklenmeyen ve olağandışı yükselişinin İmparatorluğu tehdit etmesi ve Avrupa'nın sınırlarını Osmanlı sınırlarına doğru genişletmesi yukarıdaki soruya verilebilecek cevabın dış gelişme boyutunu ortaya koyabilir. Dahili gelişmeler kapsamında ise İmparatorluğun merkezi yapısının dağılması belki de en önemli gelişme olarak belirtilmelidir.[28] Devlet çözülme sürecinde her zaman "tek meşrulaştırıcı otorite" (İnalcık, 1995: 55) olarak kalmıştır. Modern zamanın kurumsallaşmış ve merkezi devlet anlayışıyla birleştirildiği zaman, devletin zayıflamasını engellemek için girişilen tüm reformların tek başlatanı yine devlet olmuştur. Yani bu çabalar devlet namına başlatılmıştır.

Reform fikri Sultan tarafından ortaya atılmış ve bürokratlar devleti tehdit eden ne varsa kesip atma önerisiyle gelmişti. Temel olarak başlangıçta geleneksel düşünce çizgisi çerçevesinde merkezi otoritenin gücünü geri getirmek ve gücü merkezdeki hükümdarın elinde toplama fikri ortaya atılmıştı. Bu amaca yönelik ilk araç ise askeri gücün yeniden geri kazanılması olmuştu. Bu nedenle, III. Selim tarafından yapılan reformlar askeri sistemde değişikliğe yönelmişti. Askeri ve donanma subay okullarının da açılmasıyla desteklenecek şekilde, *Nizam-ı Cedid* kurulmuştu.

28 Gerilemenin nedenleri için bkz. (Karpat, 1974: 92)

Ancak *Nizam-ı Cedid* askeri bir hareket olmaktan çok daha fazlası demekti; *Nizam-ı Cedid*, İmparatorluğun tüm yönetimini de içerecek şekilde, yeni bir talimatlar ve kurumsal düzenlemeler bütününü de beraberinde getirmiştir. Bu aynı zamanda, yeni eğitim tekniklerinin ve "Avrupa üniformalarının" benimsenmesini de içeriyordu. Burada "Batılı bilimsel düşünce geleneksel Müslüman düşüncesine ve Avrupa üniformaları ise geleneksel sembollere meydan okudu" (İnalcık, 1964: 129).

İkinci temel reform denemesine, İmparatorluğun Avrupa çizgisinde idari ve kurumsal dönüşümü için reformlar yapmaya ikna olan II. Mahmud döneminde teşebbüs edilmiştir.[29] II. Mahmut, devletin otoritesini yeniden hakim kılmak ve en geniş anlamıyla bugün Batı'daki modern anlamıyla devlet yapısını merkezi hale getirmek için, *ayan* adı verilen yerel beylerin otonom yapısına son vererek ve Yeniçeri Ocağı'nı ortadan kaldırarak merkezi hükümetin otoritesini yeniden kurmaya çalışmıştı. Kısacası, II. Mahmud'un reformları yeni bir ordunun kurulması ve gelişmeci ve seküler bir perspektife sahip yeni bir merkezi bürokratik yapılanmanın sağlanması olmuştu. Bu onun Avrupa'da olduğu gibi bir devlet inşası sürecini başlattığı anlamına gelmekteydi. Bu süreçte, "'halk' fikri Osmanlı egemenliğinin yeni tabanını teşkil etmeye başladı. II. Mahmud mukaddes güç pelerinini bu gücün tüm getirdikleri ile birlikte bir kenara bıraktı ve müminlerin savunucusu olmaktan çıkarıp Osmanlı vatandaşlarının aydınlatıcısı durumuna getirdi" (Berkes, 1964: 92).[30] Devletin merkezi yapılanması modern bir

29 Tıbbi okulun açılması, bir askeri ve birçok ortaokulun açılması, Yeniçeri Ocağı'nın ilga edilmesi ve yeni bir düzenli ordunun kurulması, posta servisinin kurulması ve polis sisteminin kurulması II. Mahmud'un reformları arasındadır.

30 Bu en başta ve en önemlisi, Tanzimat bürokratlarının kafasındaki hakim idari vizyon olan 'Aydınlanmış Despotizmin' bir işaretiydi. Bu idari doktrinin adı, Şerif Mardin'e göre, 'cameralizm' idi ve 'aydınlanmış despotizm' denen siyasi fikre ait siyaset teorisini oluşturuyordu. Bu doktrin gücü merkezde toplayarak sosyal güçlerin nasıl devletin çıkarları doğrultusunda kontrol edilebileceğini anlatmaktaydı (Mardin, 1997: 12-13, 83-84).

merkezi devlet olma yolunda ilerlerken bir kamu alanının da hem 'sembolik' hem de siyasi olarak belirlenmesini de gerekli kılmıştı.

Bunu yalnızca resmi yetkililer, askerler ve denizciler arasında geleneksel erkek başlığının yerine kullanılmak üzere getirilen fes reformu ile açıklayabiliriz. Bu, modernleşme sürecinde elbiselerin siyasi sembol olarak kullanılmasındaki başlangıç noktasıydı. Bu andan sonra Batılılaşmış gruplar 19. Yüzyılın ikinci yarısında kendilerini en azından elbiseleri ile, fes takarak ve İstanbulin giyerek 'medeni' göstermeyi tercih ettiler. Bu tavır Genç Türkler döneminde (1908-1918) ve Cumhuriyet (1923'ten sonra) elbiselerin batılılaşma sembolü olarak görülmesi sürecindeki tam dönüşümü yansıtan, fes'in Avrupa'nın şapkasıyla değiştirilmesiyle zirveye ulaştı.[31] Bu reform II. Mahmud'un "farklı dinlerden tebaasının artık giydikleri kıyafet ile tanımlanmamaları" isteğiyle doğrudan alakalıydı (Lewis, 1974: 43). II. Mahmud'un "[Bundan böyle] bir kimsenin Müslüman olduğunu yalnızca camide olduğunda, Hristiyan olduğunu yalnızca kilisede, Yahudi olduğunu ise yalnızca Sinagog'da olduğunda bileceğim. Bu ibadet yerlerinin dışında her bir kimse aynı siyasi haklara sahip olacaklar ve babaları olarak koruyucu kalkanım altında olacaklar." dediği bildirilmektedir (Lewis, 1974: 43). Bu cümlelerin merkezinde tüm tebaanın ve grupların –dini grupların- az ya da çok aynı şekilde muamele görecekleri şeklindeki modern fikir yer almaktadır. Hiç şüphesiz, reformun sembolizmiyle birlikte düşünüldüğünde bu eşitlik beraberinde yeknesaklaşma eğilimini getirecektir, ki bu tebaanın kamusal alanda görünür olmalarıyla yakından alakalı olabilir.

Vezir-i Azam M. Reşit Paşa, *Gülhane* Parkında *Hatt-ı Hümayun*-u ilan ettiğinde, İmparatorluk yeni bir reform aşamasına girmişti. Hümayun'un getirdiği değişiklikler arasında belki de en

31 Osmanlı İmparatorluğunda elbise ve modernleşme arasındaki ilişki için bkz. (Esenbel, 1997: 12-14)

önemlisi Müslümanların ve Gayr-i Müslimlerin yasalar önünde eşit konuma getirilmesiydi. II. Mahmud'un tebaasını en azından görünüşleri itibarıyla da olsa eşit görme isteği bu eşitlikle birlikte yasal düzenlemede ifadesini bulmuş oldu. Bu teşebbüsler, merkeziyetçi bürokratik bir devlet yaratmaya ek olarak Osmanlı Sultanlarının yeni bir sosyal yapılanmaya olan ihtiyaçlarının işaretleriydi.

Kısacası, özellikle de bürokratik elit ve aydınlar tarafından olmak üzere, modern kurumlar ve fikirlerle ilk tanışmalardan sonra, toplumun bireylerden oluştuğu görüşüne dayalı modern reformist bir vizyon yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır.[32] Tanzimat reform hareketi ile ortaya çıkan dünya görüşünün şekli reformcu eliti 'sosyal' yapılanmaya ilişkin askeri idari ve eğitim sistemi açısından yeniden yapılanmayı düşünmeye sevk etmiştir. Bu Osmanlı biçimine yabancı iki temel fikirle iç içe geçmişti. İlki gelişmeci, rasyonel ve insanların kararlarını kendilerinin aldığı modern yaşam tarzını yansıtan medeniyet fikri; diğeri ise, vatandaşlık kavramında anlamını bulan siyasi toplulukta yeni aidiyet anlayışıydı. Her ikisi de yeni bir toplum vizyonu sunan aynı ruhtan gelmiş iki fikir olarak göze çarpmaktadır.

Yeni Bir Sosyo-Politik Perspektif Olarak Medeniyet

Medeniyet kavramı burada "düzene sokmak" veya "düzenlemek" anlamına gelen *tanzimat* kavramıyla ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. Mustafa Reşit Paşa Avrupa'da bu kavramla karşılaştığında ve ona Türkçe bir tanım getirmeye çalıştığında – ki Osmanlı-Türk sözlüğüne armağanıdır - medeniyet kavramı 1834 yılından itibaren Avrupa'da entelektüel ve sosyal düzeyde kullanılmaya başlanmıştı. 1839'dan önce Avrupa uygarlığı ve düzenine duyulan arzuyu yansıtan iki kavram olarak *nizam* ve *tanzimat* kelimeleri uygarlığın anlamını karşılıyordu (Baykara, 1991: 64). *Tanzimat,*

32 Bu vizyon için bkz. (Mardin, 1991: 121)

nizam, nizam-ı cedid ve *nizamat* ile aynı kökten gelmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere özellikle de askeri ilişkilerde yeni düzenlemeler olarak sahneye çıkan *Nizam-ı Cedid* basit askeri reformlardan ibaret olmaktan çok daha fazlasıydı ve Fransızcada *Reform Générale* denilen, Türkçeye ise *Nizamat-ı Cedid* olarak çevrilen kavramla yakından alakalıydı. Burada en başta askeri, idari ve sosyal yeniden yapılanmayı da içine alan bir 'Yeni Düzen'den bahsedilmekteydi. Bu bakımdan, *nizam* prensip olarak reform, gelişme ve yeniliğe dayanan bir dünya görüşüne atıf yapmaktaydı.

Askeri ve idari reformlara paralel olarak sosyal reformlara da 1830'lu yıllarda imza atılmaya başlanmıştı. Bu reformların sonucu *nizam* kelimesinden türeyen *Tanzimat-ı Mülkiye* (1833), *Nizamat-ı Müstahsene* (1834), *Nizamat-ı Hasene* ve *Tanzimat-ı Mergube* (1836) vb. gibi kullanımlarda olduğu gibi *tanzimat* ve *nizamat* gibi kavramların yayılması oldu. Mustafa Reşit Paşa bir Fransız kavramı olan *sivilizasyon* kavramını kullanarak bunların ifade ettikleri anlamı açığa kavuşturdu (Baykara,1991: 63). Bu kelime Reşit Paşa'nın 1834 yılında Paris'ten gönderdiği ilk resmi yazılarında belirtildi ve Paşa bu terimi *terbiye-i nas* ve *icra-yı nizamat* olarak tanımlamaya çalıştı (Meriç, 1996: 33). 1838'e kadar *nizam, nizamat* veya *tanzimat* deyimleriyle açıklanmaya çalışılan *sivilizasyon* kelimesi, bu yılda *medeniyet* kelimesi ile karşılanmaya başlandı. Medeniyet ise 'şehirde hayat' veya 'şehirde oturan' anlamında kullanıldı ve en geniş manasıyla şehirlerde gelişen hayat tarzını ve orijinal anlamıyla da şehir hayatına dayalı olarak gelişen Avrupa sosyal düzenini anlatıyordu. Ancak *medeniyet* kelimesi 1850'lere kadar yaygın kullanıma girmedi.[33]

Medeniyet ve düzen (en net şekilde *nizam* ve *tanzimat* kelimeleriyle ifade edilen) kavramlarının kolay bir şekilde dolaşıma

33 Şinasi, 1850'li yıllarında sonlarında doğru, şiirlerinden birinde kelimenin ortak kullanımına da işaret eder gibi Mustafa Reşit Paşa'yı 'Medeniyet Resulü' olarak över (Meriç, 1996: 65).

girmesi bu kavramların Osmanlı sözlüğündeki geleneksel çağrışımlarıyla yakından alakalıdır. Modern anlamıyla medeniyet barbarlığa, modası geçmiş değerler ve vahşiliğe karşı verilen mücadelenin adıydı. Böylesi bir kullanıma uygun şekilde, klasik Osmanlı perspektifinde devletin kuruluşunun başından itibaren, Osmanlı Padişahlarının fethettikleri topraklara iyi ve güzel olanı götürme misyonu olduğuna dair yaygın bir inanç vardı. Benzer şekilde, düzen kavramı da, dünyada düzeni telkin eden Osmanlı devlet ve toplum görüşünün temel ilkesi olarak benimsenmişti. Bu tür kullanışlı ve müreccah kavramların desteğini de arkasına alan reformların amacı düzeni yeniden tesis etmekti. Bununla birlikte, Osmanlıların 'ilahi' düzende işleyen evren fikrine dayalı düzen fikri, bundan tamamen farklı bir anlama sahip olan modern düzen fikrinden oldukça farklıydı. Modern düzen fikri kendi çıkarlarını gözeten insanoğlu tarafından kurumlar vasıtasıyla kurulan, tasarlanmış ve organize edilmiş 'dünyevi' bir düzendi. Böylece, modernleşme hareketiyle birlikte, Osmanlı elitinin yeniden tesis etmeye çalıştığı düzenin içeriği de düzen kavramının modern ve 'dünyevi' kullanımı doğrultusunda dönüşüme uğradı.

Osmanlı yönetici elitine göre, modern medeniyete ulaşmanın yolu modern eğitimle birlikte idari kurumların kurulmasından geçiyordu. Yaygın eğitim fikri ilk defa II. Mahmud tarafından[34] zorunlu ilk öğretim yoluyla ortaya atıldı. Böylece resmi eğitimi modernize etmek amacıyla gerekli tedbirlerin alınması, kurumsal ve belki de daha da önemlisi sosyal modernizasyonun tesisi için temel kabul edildi. Burada bu tür kurumlardan birini ele almak uygun olacaktır. *Encümen-i Daniş* adı verilen ve *Meclis-i Muvakkat*'ın önerisi üzerine 1851 yılında kurulan kurum hükümet adına eğitim ile ilgili konularla ilgilenmekteydi. Bu kurumun amacı belir-

34 O geleneksel medrese eğitimine ve ulema sınıfına karşı çıktı ve eğitimi yeni ve daha bilimsel bir bakış ile kurmak için maarif kelimesini kullanmayı tercih etti (Reed, 1991: 23).

lenen *Darü'l Fünun*'da verilecek eğitim için kitapları ayarlamak, halkı eğitmek için gerekli olan yayınları derlemek veya tercüme etmekti. Örneğin, *Meclis-i Maarif-i Umumiye* raporunun ilk iki maddesinde, batı veya doğu dillerinde yazılmış önemli neşriyatın Türkçeye çevrileceği ve halkı eğitmek için dilin Türkçeleştirilmesi ve sadeleştirilmesinin zorunluluğu belirtilmişti. Bu nedenle de halkın faydası için basılan yayınların sıradan insanların kolaylıkla anlayabileceği şekilde yazılması gerekiyordu (Akyüz, 1975: 16). 'Halkı eğitmek' ve 'bilimleri teşvik etmek' medeniyet fikri ile beraber ortaya çıkmıştı. Belirtilen rapora göre, bu fikir, bilim ve bilgi medeniyetin gelişmesinin temelini oluşturuyordu. Fakat devlet planlaması medeniyeti tamamlamak için büyük bir rolü sahipti ve bu yüzden devlet halkına refah ve medeniyet sağlamak için bilimi geliştirmeliydi (Akyüz, 1975: 16). Tanzimat eliti kendi eğilimlerini ve fikirlerini atalarının devletin koruması altındaki ve devleti zengin ve güçlü kılan bilime ve eğitime önem verdikleri altın çağa atıfta bulunarak savunmaya çalıştılar (Akyüz, 1975: 16-17). Saf geleneklere ve modern anlayışı yerelleştirmeye yönelik bu vurgu, modern devlet kurma ve uygun bir kitle yaratılması sürecinin boyutlarından birisi olan sahicilik/otantiklik arayışının ilk çabalarından olabilir. *Encümen-i Daniş*'in kurulmasıyla birlikte Tanzimat elitinin benimsediği tavır, 'medeniyet' kavramı olarak ifade edilebilecek büyük bir modernleşme hareketi olarak beliriyordu.

Bu akımın diğer eğitim sahalarında da yankıları olmuştur. Mustafa Reşit Paşa bir *Darü'l Fünun* kurulmasını talep etmişti. Reşit Paşa'ya göre, üniversitenin kurulması "modern bilimin ülke geneline yayılmasını ve insanların ondan faydalanmasını sağlamak" suretiyle halkın eğitim seviyesinin yükseltilmesi için zorunluydu (Aktaran: Gencer, 1994: 33) İnsanoğlu bilim ve eğitim sayesinde hem bu hem de öte dünyada güvenliği ve mutluluğu yakalayabilirdi. Uygarlığın bu şekilde kullanımı insanların onsuz hiçbir şey

başaramayacağını ima etmekteydi. Mustafa Reşit Paşa'ya göre, bu tür bir medeniyet "bize ancak Avrupa'dan gelebilirdi" (Aktaran: Mardin, 1993: 196). Batılılaşma reformlarının bir diğer destekçisi olan Sadık Rıfat medeniyetin "insan haklarının, özgürlük ve hayat güvenliğinin, mülk ve şerefin tam olarak gerçekleştirilmesine" dayalı olduğunu ve bu nedenle medeniyetin her şeyden önce "bir düşünme biçimi" olarak ortaya çıktığını belirtir (Berkes, 1964: 131).

Tanzimat eliti medeniyet fikrini devleti kurtarmak için gerekli bir araç olarak görmeye başlamıştı. Temelde bilimsel gelişmenin bir ürünü olarak görülen Batı medeniyeti, hükümetin üstleneceği eğitim faaliyetleri sayesinde gerçekleştirilecekti (Berkes, 1964: 132). Bu tür bir medeniyet, teknik, bilimsel ve kültürel alanlardan oluşan bir bütün olarak algılanıyordu. Bilimsel ve kültürel gelişimin bir sonucu olarak görülen medeniyet fikri Osmanlı aydınlarının siyasal ve sosyal yapı hakkındaki fikirlerinin temel taşını oluşturdu ve İmparatorluğun son dönemine kadar az ya da çok tüm modernite projelerinin temeli haline geldi. Devletin yeniden yapılandırılması için Osmanlı aydınları adına olmazsa olmaz olan şey yalnızca yeni düzenlemelere gitmek değildi; toplumun ne olduğu ve ne olması gerektiğine ilişkin yeni bakış açıları getirmeleri de elzemdi. Diğer bir ifadeyle, entelektüel hayat her halükarda İmparatorluğun son yüzyılında yeni bir toplum vizyonu yaratma iradesinin ve Osmanlı sosyo-politik sisteminin kurumsallaşmış değer ve tavırlarındaki değişikliklerin genel ifadesi haline gelen 'medeniyet' teriminin etkisi altına girmişti.

Bir Tutkal Olarak Osmanlıcılık

İkinci bir görüş *millet sistemi* ve milleti sisteminin dönüşümünü etkileyen *Osmanlıcılık* fikrinin yeni siyasal aidiyet üzerindeki etkisidir. Bu etkinin aidiyet düşüncesi ile ilişkilendirildiğine yönelik bir algıdan bahsedilmektedir. Osmanlıcılık modern vatandaşlığı siya-

sal ve kurumsal olarak hayata geçirmedeki ilk adımdır. Osmanlı hükümdarları merkezi hükümetin otoritesini yeniden tesis etmek için bazı reformları başlattılar ancak bu reformlar, modern bir merkezi idarenin mevcut ihtiyaçlarını karşılamak için ve yükselmekte olan ayrılıkçı milliyetçi hareketlerin oluşturduğu zorluklar karşısında yeterli değildi. Osmanlı hükümdarları hükümet, tebaa ve topluluklar arasındaki ilişkileri yeniden tanımlamak için ortak bir siyasal aidiyet geliştirmeye teşebbüs ettiler. Aslında hükümdarların Osmanlı birliğini yeniden sağlamak ve merkezi modern devlet için 'ahlaki' bir temel yaratmak için yollar aramaları, modern-öncesi topluluk temelli kimliklerin de üstüne çıkacak müşterek ve daha geniş bir kimlik arayışıydı. Tam da bu nedenle, Osmanlı hakimiyeti altındaki herkesi kapsayan *teb'a* terimi hükümdara adanmayı ifade eden *reaya* teriminin yerini aldı (Mardin, 1968: 30). II. Mahmud zamanından sonra Osmanlı reformcuları, bir 'Osmanlı insanı yaratarak, en azından kamusal alandaki görünür farklılıklar üzerinden, çeşitli gruplar arasındaki farklılıkları yok etmek istediler. Siyasal üyeliği veya bir anlamda modern vatandaşlığı ifade eden seküler bir *Osmanlı* kavramı yaratılarak etnik ve dini farklılıkların ikincil önemde olduğu gösterilmek istendi (Hanioğlu, 1983: 1390). Bu tavır kendisini ilk defa özgürlüğün değil belki ama hayatta kalma, mülkiyet, güvenlik ve yasa önünde eşit muamelenin teminat altına alındığını ifade eden *Tanzimat Fermanı* olarak da bilinen *Gülhane Hatt-ı Hümayunu*'nda (1839) gösterdi. Fermanın ima ile de olsa getirdiği yenilik imparatorlukta yaşayan herkesin, hangi etnisiteden ve dinden olduğuna bakılmaksızın *Osmanlı* veya Osmanlı vatandaşı olarak adlandırılmasıydı. Kemal Karpat bu hususun ilerleyen zamanlardaki gelişimini şu şekilde açıklar;

Daha ileri entegrasyonu sağlamak için hükümet 1856 Islahat Fermanı, belediye ve vilayet yasaları ve yeni kurulan idari konseylerde temsil edilme hakkıyla gayr-i Müslimleri tanıdı. Böylelikle, resmi

milliyet kanunu 1869'a kadar resmen kabul edilmediyse de millet üyeleri 1850 yılı itibarıyla Osmanlı vatandaşları olarak muamele görmeye başladı. Osmanlı hükmü altında yaşayanlar için yeni bir modern yasal statü yarattığı iddiasıyla sıkça atıfta bulunulan mezkur yasa, zaten kabul edilmiş olan bir kavramı yasallaştırmaktan ve netleştirmekten ibaret olan bir teknik meseleydi (Karpat, 1982: 162).

Tanzimat reform hareketi ve 1876 Anayasası'nın sonucu olarak, İmparatorluk hükmü altında yaşayanlar ilk defa olmak üzere dini-etnik toplulukların parçaları olarak değil de, toplumu oluşturan bireyler veya vatandaşlar olarak kabul edildiler (İçduygu vd., 1999: 193). Aslında İmparatorluk'ta yaşayan vatandaşların yasal statüsüne ilişkin ilk düzenleme 23 Ocak 1869 tarihli *Tabiyet-i Osmaniye Dair Nizamname* ismindeki bir yasa ile hayata geçti. Bu nizamnameye göre, Osmanlı ailelerinden doğan çocuklar ve İmparatorluğun içinde yer alan sınırlı sayıda toprak üzerinde yaşayan insanlar Osmanlı vatandaşları olarak kabul edildiler (Nomer, 1993). Özetle, tüm bu çabalar Osmanlı *millet* sisteminin yeniden yorumlanmasının önünü açtı ve dini toplulukların varlığına dayalı ancak eskimiş parçalı idare sisteminin de ölçülü bir şekilde elden çıkarılmasına neden oldu. Böylece yeni bir müşterek kimlik ve yeniden tanımlanan devlete bağlılık fikri *millet* yapılanmasının sınırlarını aşındırmaya başladı.

İmparatorluk içerisinde yaşayan insanların devletle olan ilişkisini yeniden tanımlayan şey vatandaşlık kavramı oldu. Bundan böyle insanlar devletle iletişim kurarken topluluk bağlarının ötesine geçmeye başladılar çünkü artık hükümet insanların ilk elden devletin üyeleri olarak görmeye başladı. Karpat, Batı Aydınlanmasının evrensel değerlerini bir araya getiren ciddi kurumsal reformlardan biri olarak "teorik olarak dini ve etnik sınırları anlamsız kılmaya çalışan Osmanlı vatandaşlığının *millet*'in kültürel ve dini meselelerdeki otonomisini ve kendi kendini yönetmesinin altını oyduğunu" belirtir (Karpat, 1964: 163). Osmanlı vatandaş-

lığı tüm gayr-i Müslimlerin devlet memurları olarak işe alınma, hatta bazı sınırlamalara tabi olsa da askere alınma ve devletin eğitim imtiyazlarından faydalanma gibi hakları elde etmelerine imkan tanıyan bazı haklar ve ödevler temelinde düzenlendi.

Karpat, 19. Yüzyılın ortalarında ülke dışına çıkan Osmanlı tebaasına 1844 gibi erken bir tarihten itibaren pasaport verilmeye başlandığını ve bu pasaportların aslında mürur tezkiresi olarak bilinen ülke içinde seyahatlerde kullanılan belgenin emsali olduğunu söyler. "Mürur tezkiresinin halefi nüfus tezkiresi ve bugün Türkiye vatandaşlığını kanıtlayan temel belge olan nüfus cüzdanıdır. 19. Yüzyılda yapılan Osmanlı nüfus sayımı nüfusu saymak yanında herkese tezkere verme amacı da taşıyordu" (Karpat, 1964: 196). Belgelendirilmesi ve genişletilmesine rağmen, *milletlerin* hakları ve özgürlükleri bu reformlarla birlikte genel anlamda hükümetin koruması altına girdi ve dolayısıyla giderek devlete daha bağımlı hale geldi. Bu, 'haklar ve özgürlüklerin *millete* içkin olduğu ve dolayısıyla keyfi olarak kısıtlanamayacağı veya değiştirilemeyeceğini' salık veren klasik anlayışın aşınması anlamına gelir.

Ortak bir milli kültür ile birlikte devleti ve yeni ortaya çıkan sosyal ve ekonomik tekillikleri birbirine bağlayan vatandaşlık kavramı modern kullanımında vatansever bağlılık ismi altında ortaya çıkar. Osmanlı İmparatorluğunda bu, hükümdarların, modern bir vatanseverlik milliyeti temelinde ortak bir anavatan ve ortak özellikler geliştirmeye çalıştıkları Osmanlıcılık ideolojisi oldu. Tanzimat Fermanı ve Kanun-i Esasi, Osmanlıcılık ideolojisi için yasal ve siyasal zemini teşkil etti. Bu ideoloji İmparatorluğun sonuna kadar Osmanlı'nın resmi ideolojisi olarak kaldı. Açıkça görülüyor ki, Osmanlıların oluşturmaya çalıştıkları şey 'hayali' bir Osmanlı topluluğuydu. Bu topluluk 'hayali' idi çünkü İmparatorluk'ta yaşayan herkes kendisini *Osmanlı* olarak kabul edecekti.[35]

35 'Hayali siyasi cemaatler' ve bunların devlet ve milliyetçilikle ilişkileri için bkz. (Anderson, 1983).

Vatan deyimiyle ifade edilen anavatan fikri yukarıda bahsettiğimiz bu topluluğun ortak anavatanı olarak ortaya atıldı ve Osmanlı vatandaşlığının sınırlarını belirledi.[36] Fransızcada kullanılan *patrie* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaya başlanılan *vatan*, vatanseverlik ruhunun bir ifadesi olarak ortaya çıktı. Reformcuların *vatan* kavramını kullanmaktaki niyeti *Osmanlılık'ı* teşvik ederek devlet ve halk arasında bir dayanışma duygusu ve imparatorluğun çeşitli halkları arasında sembolik ortak özellikleri sağlamaktı. Aynı zamanda imparatorluğun daralan sınırlarını savunma isteğini de teşvik etti (Davison, 1990: 88). Bu yeni iskeleti elde etmek için özellikle de 19. yüzyıldan sonra 'Osmanlı milliyetinin' oluşturulacağı ve yayılmasının sağlanacağı seküler bir eğitimi" yerleştirmek için çabaladılar (Berkes, 1964: 179). Devletle birlikte vatanın ve halkın çıkarları Padişah'ın hükmü için belirleyici hale geldi (Karpat, 1988: 50).

Ortak kimlik oluşturmak için girişilen tüm bu çabalar modern devlet yapısı ile uyumlu olarak kamusal alanda mevcut olan ihtiyaçlar ile ve buna paralel olarak siyasi ve bazı sosyal kurumları oluşturmak amacıyla doğrudan alakalıydı. *Osmanlılık* ve *vatan* kamusal alanın 'retoriği' olarak temsil buldu. Sonuç ise modern kamusal alanın nihai ürünü olan çoğunluk/azınlık karakterinin ortaya çıkması oldu. *Milletlerin* doğası giderek seküler ve eşitliği gözeten anlamda tanımlanmaya başladı ve azınlıklar ve çoğunluklar şeklinde bir dönüşüm gerçekleşti. Böylesi bir dönüşüm gayr-i Müslimlerin otonom dini topluluklar statüsüne sahip olduğu klasik yapının kaybına ve dolayısıyla gayr-i Müslim tebaanın 'azınlık gruplarına' dönüşmesine neden oldu (Karpat, 1988: 49). Devlet ve devleti kontrol edenler kamusal alana hakim oldukları için

36 Vatan kavramı özellikle Tanzimat reformlarından sonra resmi olarak kullanılmaya başlandı. Bernard Lewis, Gülhane *Hatt-ı Şerif-ine* referansla resmi kullanımla ilgili şöyle der: "belgede askeri işlerden bahseden Sultan, 'insanların tamamının anavatanın korunması için asker göndermeleri kaçınılmazdır... 19. Yüzyıl ortasında, ülke (vatan), devlet ve milletin sadece sevilecek değil aynı zamanda hizmet edilecek ve ihtiyaç doğduğunda uğrunda savaşılacak bir şey olduğu fikri olağan hale geldi" (Bernard Lewis, 1992: 172-173).

çoğunluğun özellikleri idarenin önemli bir parçası haline geldi. Karpat böylelikle "Osmanlı hükümetinin Müslüman karakterinin yeni bir siyasi önem kazanmaya başladığını söyler. Müslümanlar kendini Müslüman hükümetle bir tutarken toplumda da özel bir statü iddia ettiler" (Karpat, 1982: 163). Azınlığın konumu ise farklılıklarından ve Avrupa ulus-devleti modeline göre bağımsız devletleri için savaşan ayrılıkçı milliyetçi hareketlerden[37] doğan 'ahlaki' bir sorun olarak görülmeye başlandı. Gücü merkezde toplamak için idari, yargısal ve ekonomik tedbirler alma metodunu kullanan Osmanlı sultanları, modern vatandaşlığı kurarak çeşitli toplulukları bir kazanda eritmeyi ve böylece Osmanlılık bilinci yaratmayı hesapladılar. Tüm bunlar yönetici elitin toplumu idare etme yollarını ve tekniğini değiştirmeye başladığını gösteriyordu.

Yeni Osmanlı Toplumunun Sınırları ve Muarızları: Genç Osmanlılar'ın Sahicilik Arayışı

Osmanlı eliti batının askeri ve teknolojik üstünlüğünü kabul ettikten sonra teknolojik ilerleme ile sosyal ve kültürel yapılanma arasında tartışmasız bir ilişki olduğunu düşünmeye başladılar. Daha önce de belirtildiği üzere II. Mahmud döneminden sonra Tanzimat yönetici elitinin 'aydınlanmış despotizmi' ve mutlak monarşi idaresi ile birlikte toplumun, insanların biçimlendirilmesi suretiyle aydınlanmış hükümdarların prensiplerine göre yeniden tasarlanabileceği inancı ortaya çıktı. Böylesi bir görüş ilk bakışta, bireylerden oluşan ve 'mekanik makine kavramı' doğrultusunda işleyen yeni bir toplum görüşünü ileri sürdü. Mardin, "bu

37 Merkezkaç güçler olan din ve millete cevap olarak Osmanlıcılık çok farklı etnik ve kültürel unsurları birleştirmek için pek fazla destek görmedi. Tanzimat ve Islahat Fermanı'nın öncülüğünde milletlerin milliyetçileşmesi ve sekülerleşmesi nedeniyle, tebaa birey bazında milletlerin etkisinden çıkmaya başladı. Bu ise etnisite, kültür ve dil bakımından yeni sosyo-politik unsurlara aidiyeti ve yeni bir seküler kimliği teşvik etti." (Karpat, 1988:144). Yeni ortaya çıkan piyasa güçleri, Batılı bilimsel ve milliyetçi idealler ve asırlık patron-müşteri ilişkileri "özel ve kişiselleşmiş bir adalet biçimi düzenlemesinin" sonunu hazırladı ve yeni bir modern siyasal dilin meşru kıldığı yeni siyasi sadakat anlayışının yükselişine neden oldu (Rodrigue, 1995: 87).

yeni toplum idealinin, eski merkezi sosyal değer olarak 'istikrar'ın yerine geçen *değişim* gibi yeni dürtüler ışığında işlemeye başladığını belirtir. Yeni aktörler - gençlik - değişim için bu makinenin operatörleri oldular ve 'şeyler' arasındaki ilişkiler toplumun işleyişini anlamak için temel haline geldi" (Mardin, 1991: 121). Bunlar yeni kurulan askeri ve sivil okullarda ve Avrupa'da eğitim gören ve 'doğaya' ilişkin fikirleri tamamen değişen batılı yöneticilerin görüşleri oldu. Geleneksel yönetici elitin aksine, bu batılı yöneticilerin güçlerinin kaynakları Allah'tan değil, insanların doğasından gelen ahlakî kapasiteden, 'mantıktan', 'özgürlük' ve 'vicdan' hissinden kaynaklandı (Kaplan, 1994: 115). Dünya görüşlerindeki dönüşüm özellikle de edebi eserlerde olmak üzere Tanzimat döneminde yazılmış olan kitaplarda görülebilir. Bu kitaplarda, Fransızca konuşmak, piyano çalmak, okunan kitaplardaki karakterlerle özdeşleşmek ve dünyayı onların gözünden görmek yeni orta sınıf arasında oldukça yaygın hale gelmişti (Enginün, 1991: 435). Yeni bir sosyal unsur olarak yönetici eliti, özellikle de resmi yetkililer ve aydınlar seviyesinde *alafrangalık* denen batılı bir yaşam tarzı sürdürdü. İmparatorluğun her alanında ikili bir yapı mevcuttu: 'yeni' (modern eğitim ve yargı kurumları ve yeni tavırlar) geleneğin (medrese ve şeriat mahkemeleri ve geniş sıradan halkın geleneğe bağlı yaşam tarzı) yanında yer aldı. Sonuç olarak ortaya siyasal ve hatta sosyal düzeyde, modernleşme reformlarının ürettiği ikili bir yapı –geleneksel ve modern- ortaya çıktı ki, İmparatorluktaki tüm reform tartışmaları ve siyasal ve entelektüel yaşam İmparatorluğun sonuna kadar bu yapı etrafında devam ettirildi. Bunun sonucunda ise yönetenlerle yönetilenler arasında 'söylemsel' bir uçurum açılmış oldu.[38]

38 Mardin'in de uygun şekilde gözlemlediği gibi "iki farklı söylem evreniydi" (Mardin, 1991: 114). Modernleşme reformları böyle bir söylemsel kopmaya neden olmadan önce, imparatorluğun hem üst hem de alt seviyelerinde ortak bir söylem öylesine hakimdi ki İslam Osmanlı sisteminde arabulucu rol oynuyordu. Modernite ile birlikte gerçekleşen kopmaya ilişkin, bkz. (Mardin, 1991: 114-116, 118).

Bu ikili yapı sonunda genel hoşnutsuzluğa neden olmaya başladı. 1860'ların ortası itibariyle, 'Genç Osmanlılar' adı verilen genç aydınlar ilk ve ikinci Tanzimat elitinin modernleşme reformlarını sert biçimde eleştirmeye başladılar. Genç aydınların onların 'yabancılaşmış' hayat tarzına yönelik eleştirileri yeni Alman orta sınıfının 18. Yüzyılın son dönemlerinde aristokrasi ve üst sınıfların 'Fransızlaşmış' hayat tarzlarına yönelik sert eleştirilerine benzemektedir. Romantik akımı başlatan entelektüellere göre, Almanların Fransız modası temelli uygarlığın zararlı etkilerinden ve dış etkilerden korunması elzem olan kendilerine has bir yolu ve kendilerine özel bir kültürleri bulunmaktaydı.[39]

Tanzimat yöneticilerinin Avrupa'nın Osmanlı'yı ekonomik hakimiyeti altına almasına imkan tanıma niyetinde oldukları ve batılı idealleri yanlış anladıkları için parlamenter ve anayasal idealler ve özgürlük hakkında yalan söylediklerine dair suçlamalar Genç Osmanlıların eleştirilerinin merkezinde yer aldı. Bizim bu çalışmadaki amacımız için belirtmemiz gereken en önemli husus belki de Genç Osmanlıların Tanzimat elitinin batılı tavır ve sembollerini taklit etmelerine yönelttikleri eleştirilerdir. Genç Osmanlılar, bu tür taklitlerin geleneksel ahlaki normlara uymayan ve İslamiyet'le ilişkili kendi kültürlerinin önüne taş koyan bir üst tabakanın ortaya çıkmasıyla sonuçlandığını düşünüyordu. Onlara göre Tanzimat, felsefesinin altyapısını oluşturacak bir ahlak temelinden yoksundu. Dolayısıyla, bu boşluğu doldurmak için İslamiyet'ten faydalanmayı düşündüler (Mardin, 1997: 88). Genç Osmanlıların insanların kimliklerinin oluşmasında İslamiyet'e ve geleneklere vurgu yapmaları ve ilk defa olmak üzere batılı ideallerle yerel İslami değerlerin siyasi anlamları arasında bir senteze gitmeyi önermiş olmalarının nedeni budur. Onların düşüncesinde; demokrasi, özgürlük ve gelişme gibi modern fikirlerin muadilleri İslam düşüncesinde de bulu-

39 Bu konuda daha fazla detay için, bkz. (Elias, 1978: 1-50).

nabileceği için batılı ve İslami idealler arasında uyumsuzluğa neden olacak bir etken yoktur. Bu Genç Osmanlıları batılı siyasi idealler ve İslamî değerler arasında senteze ulaşmaya çalışan ilk ciddi aydınlar kılmaktadır (Mardin, 1962: 3). Genç Osmanlılar bu prensipler vasıtasıyla Avrupa'dakine benzer bir modern siyasi ve sosyal yapı kurmak için halkı harekete geçirebileceklerini düşündüler, çünkü onlara göre Tanzimat'ın 'medenileşme' ve 'Osmanlıcılık' projesi İmparatorluğun 'yeni' vatandaşlarını bir araya getirmekte başarısız olmuştu. Bu bakımdan insanların doğasını, özellikle de devlete karşı en sadık olacak kesim olan Müslümanları en mükemmel şekilde tanımlamak için uğraştılar. Bu çabaların sonucunda modern kamusal yaşam ve aydınların kendilerini ifade edebilmesi için gerekli 'sahici' bir kimlik arayışındaki ilk büyük teşebbüs niteliğini kazandılar. Reform sürecinin yeni bir aşaması olarak 'sahicilik' arayışı vasıtasıyla, birleştirici güç olarak uygun bir ortak zemin, bir 'ortak iyi' aramaya koyuldular. Böylelikle, Genç Osmanlılar, bir yandan Tanzimat'ın medeniyet tezinde değişiklik yaparken diğer yandan medeniyet kavramını Batılılaşma ile ilişkilendirmeye devam ettiler. Onlara göre, medeniyet 'evrensel' olarak uygulamak zorunda olduğumuz bir şey değildi; uygarlığın 'maddi' ve 'manevi' boyutları bulunmaktaydı. Genç Osmanlılar bu maddi boyutlar; bilim, teknoloji ve gelişme gibi evrensel fikirler hususunda Tanzimat yöneticileri ile aynı fikri paylaşıyorlardı ancak "kültürel özdeşleşme ve hayat tarzı benzeşmesini" reddediyorlardı (İnalcık, 1998: 149). Osmanlı-Türk dini ve geleneksel fikirlerinin ve doğu medeniyetinin maneviyatı ile batı uygarlığının maddi endişeleri arasındaki ayrım işte bu farklılıkta yatar. Daha basit bir şekilde ifade edecek olursak, maddi-manevi ayrımı batılılaşma reformlarının bilim ve teknoloji ile sınırlı olması gerektiği şeklindeki hissiyatı ifade ediyordu.

Namık Kemal'in medeniyet hakkındaki görüşü bu hissiyatta hayat bulmaktadır. Kemal'e göre, düzenli bir toplum ve; şerefli

ve olgun bireylerin kaynağı Batı'da büyüyen medeniyetti. Medeniyet, özgürlük ve anavatanın sac ayağıydı. Ayrıca bunlar her yerde geçerliydi, yani nerede bulunursa bulunsun onaylanmaları gereken evrensel doğrulardı. Ancak, *hürriyet, meşveret, asayiş* veya *nizam* uğrunda gelişme kutsal Osmanlı duruşunu ve tavır alışını terk ederek mümkün olamazdı. Bu nedenle, Batı'dan alınacak olan şeylerde ve muhafaza edilecek şeylerde oldukça seçici olmak gerekiyordu. İslamiyet devletin geri kalmasından sorumlu değildi; devleti geri bırakan "doğuyu kendiliğinden ilerleme fırsatından mahrum bırakan Batı'nın hakimiyetiydi" (Lewis, 1968: 142). Devlet modernleşmeliydi ancak boyun eğer bir halde Batı'yı taklit etmemeli ve kendi yasa ve geleneklerini bırakmamalıydı. 'Modern' bir devlet ve 'medeni' bir toplum olmanın tek yolu buydu. Ahlakın yükselttiği Müslümanlar geçmişte çeşitli medeniyetlerin merkezi olmuşlardı. Bugün ise batı uygarlığının evrensel standartlarına sahip çıkan halkın mevcut tutumları ve Şeriat-ı Muhammediyye'nin yol gösterici hükümleri yeni bir devlet ve sosyal yapının temelini teşkil edebilirdi.[40]

İslam'ın kendine has konumuna inanan Genç Osmanlıların, dünya tarihinde çok sayıda medeniyetlerin var olduğu ve dolayısıyla medeniyetin Batıdan ibaret olmadığını salık veren tarihsel bir 'akide'ye dayalı olarak 'göreceli' bir medeniyet anlayışları vardı. Aydınlanma sonrası ortaya çıkan ideallerin süzgecinden geçirilecek otantik değerlerin korunmasını öneren 'göreceli' duruşları medeniyeti 'sahici kılmayı' ve 'yerelleştirmeyi' gerektiriyordu. Bu durum, Meriç (1996: 84)'in de bahsettiği gibi, daha sonraları Ziya Gökalp'in görüşlerinde göreceğimiz kültürün medeniyetten ayrılmasının ilk kaba taslağıydı.

İslamcılığın sıkça tekrar ettiği sloganı olan İttihad-ı İslam, Genç Osmanlıların sahicilik arayışının lafzı olmuştu. İslamiyet

40 Namık Kemal'in medeniyetler hakkındaki görüşleri için bkz. (Meriç, 1996: 84).

batılı ve diğer medeniyetlerle uyumlu olan farklı ve şahsına münhasır bir medeniyetti. Büyük oranda romantik sosyal düşünce kaynaklı böylesi bir görecelilik Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh gibi diğer İslam topluluklarında yaşayan Müslüman aydınların düşüncelerinde de gözlemlenebilirdi. Namık Kemal ve diğer Genç Osmanlılar gibi bu Müslüman düşünürler de evrensel medeniyet fikrine karşı çıktılar ve 'farklılıkçı' söylemlerinde İslami değer sistemine kendine has ve verili bir doğa atfetmekteydiler. Bu ise toplumların bütünleştirici ve tekleştirici İslam – İslam toplumları - kategorisinin uygulanacağı alan olarak seçildiği ve bir öz'e ve kapalı homojenliğe sahip bir *Lebenswelt* oluşturduklarının düşünüldüğü bir "sahicilik" söylemi" idi (Al-Azmeh, 1993: 22). Böylesi bir söylem "ontolojik olarak farklılaşmış tarih" fikrine dayanıyordu, ki bu da tekillikte ve evrensel boyutların reddedilmesiyle sonuçlandı. 'İslami altın çağa' dönüş fikriyle güçlenen tarihte devamlılık düşüncesi bireysel kimlik elde etme ile ortaklaşa yürüdü (Al-Azmeh, 1993: 27, 42-47). İslamiyet, modern bir ideolojik bakış açısıyla herhangi bir şeyin tarihte olduğundan çok daha fazla bir medeniyet veya seküler bir güç olarak hayal edildi; İslamiyet züht'ten çok sadakati gerektiriyordu. Genç Osmanlı fikrinde tekillik ideolojisi siyasi topluluk fikri ile beraber seyretti. Bu anlamda, İslamiyet Batıdaki modern milliyetçi ideolojiler gibi aşkın ideallere ulaşmak için kitleleri yeniden tanımlamak ve onları harekete geçirmek için modern bir ideoloji gibi algılandı ve yorumlandı. "Dindar olmayan" veya "seküler" olanı kendi zıttı olarak alıp, kendisini belli bir kategori olarak tanımlamaya ve "kamusal alanın *tek* dili olarak temsil etmeye" başladı (Rodrigue, 1995: 85). Gerçekte bu Tanzimat döneminden bu yana modernleşme sürecinin çok önemli bir sonucuydu. Çoğunluk olarak Müslümanlar, İslam'ın tutkal bir ideoloji olarak sunulduğu bu dönemde kendilerini tedricen devletle özdeşleştirmeye başladılar. Bu tüm Müslümanların sadakatlerini sunacakları bir kara parçası üzerinde yer

alan merkezi devletti, yani vatandı. Ve "devlet ile İslam arasındaki ilişki siyasallaştı ve benimsendi ve yeni bir milli-İslami kimliğin temeli haline geldi" (Karpat, 1988: 45, 50). Bu bağlamda da İslam, merkezileşen modern devletin ve yeniden şekillenmekte olan kamusal alanın sembolik sınırlarını belirleyebilecek sembolik meşruiyeti sağlayan tek yol olarak gözüktü.

Sahicilik, Genç Osmanlı düşüncesinin çekirdeğinde yer aldıysa da, Genç Osmanlıların diğer tekillikleri reddeden ve siyasi alanı daraltan katı farklılaştırıcı kültürcülük tuzağına düşmedikleri açıkça gözükmektedir. Bunun nedeni Genç Osmanlıların önerdiği siyasal ideallerin de, imparatorluğun çözülmesini durdurmak için gayr-i Müslimlerin siyasi sisteme katılımının ve entegrasyonun da bir şekilde içeren İttihad-ı Anasır - Osmanlıcılık - fikrinden destekle oluşmuş olmasıdır. Bu nedenledir ki Genç Osmanlılar, İslami ve Osmanlıcı idealler etrafında *vatan*, siyasi kimlik ve devlete bağlılık kavramlarını geliştirdiler.

II. Abdülhamit'in Medenileştirme Politikaları

Osmanlıcılık ve İslamcılık politikalarının ikisi de *Kanun-u Esasi*'de (1876 Anayasası) ve oldukça merkezileşme anlamında güçlü bir devlet yapısı kurmaya çalışan olan II. Abdülhamit'in politikalarında bulunabilir.[41] Tüm tebaanın eşit haklar ve ödevlere sahip olduğunu beyan eden Osmanlıcılık resmi devlet politikası olarak kabul edilmiş olsa da, 1876 Anayasası ile birlikte *halifelik* ilk defa Padişah'ın siyasi gücünün meşruiyetini sağlayan unsurlardan biri olarak tanındı (Berkes, 1982: 138). Bu ise sembolik gücü sağlamlaştıracak bir otoriteye ihtiyaç duyulmasının sonucu olarak kabul edildi. Halifeliğin, İmparatorluk içinde ve dışında, yani Avrupalı güçlere karşı Müslüman grupların kimliğini şekillendirmek

41 II. Abdülhamit, Tanzimat adamları tarafından başlatılan reformları tamamlamak için bürokratik, adli ve hukuki, finansal ve ekonomik reformları yeni uygulamaları devreye sokarak genişletmeye çalıştı. Reformları için bkz. (Karpat: 1988: 190-191).

ve Müslümanların desteğini kazanmak amacıyla başvurulacak İslamcılıkla aynı çizgide bir güç merkezi olması umut edildi. Diğer bir ifadeyle, II. Abdülhamit, yeni modern değerlere başvurarak ve bu değerleri "tebaa/vatandaşla aralarında giderek gerginleşen ilişkide bir sosyal birleştirici" olarak yansıtarak *halifelik* ve *hanefi* mezhebi gibi daha önceden var olan anlam dünyasını yeniden yorumlamak için mücadele veriyorlardı (Deringil, 1998: 66).[42] Geleneksel sembol ve dili bu şekilde kullanarak modern merkezi ve seküler bir devlet kurmaya teşebbüs ettiler (Deringil, 1998: 166).

II. Abdülhamit'in eğitim politikası devlet için sembolik evren kurma arayışında merkezi bir yere sahipti. Kitlelere ve üst sınıfa yönelik modern eğitim, tebaanın gözünde İmparatorluk yapısının yaşadığı meşruiyet krizini aşmanın ve tebaanın devlete bağlılık soruna karşı insanların sadakatini yeniden kazanmanın temel bir aracı haline geldi. Yöneticiler, II. Abdülhamit döneminde kitle ve elit eğitimi yoluyla tüm Osmanlı tebaasının kalbine vatandaşlık temelinde bir aidiyet duygusu yerleştirmeye çalıştılar.[43] Müşterek bir kimlik kazandırılmaya çalışılırken uygulanan politikanın temel görevi "İmparatorluk bünyesinde yaşayan halkları merkezin değer sistemini benimsemeye doğru tedrici olarak medenileştirmekti" (Deringil, 1998: 110).[44] Merkezileşmiş eğitimi politikalarında uygulanmış olan medeniyete ilişkin boyutlar göçebe halkların zorunlu olarak yerleşik hayata geçirilmesinde gözlemlenebilir; bu eğilim ise göçebenin "'Osmanlılaştırılması' veya 'medenileştirilmesiydi'" (Deringil, 1998: 67). Özetlemek gerekirse,

42 Aynı zamanda bu dönemde, "Şeriatın sistematikleştirilmesi" gerçekleşti, ki "Şeriat seyyal bir kavram haline geldi ve değişimle birlikte ve değişim fikrinin nihai meşruiyet kaynağı olarak kullanıldı" (Deringil, 1998: 168). Bu anlamda, Ahmet Yaşar Ocak, "II. Abdülhamit dönemi İslamcılığın temelde modernist bir hareket olduğunu, bu bakımdan 'tamamen klasik Osmanlı İslamı'na bir tepki' olduğunu" tartışır. Alıntıyı yapan, (Deringil, 1998: 67).

43 II. Abdülhamid'in eğitim politikası için bkz. (Deringil, 1998: 90-110).

44 Özellikle de İmparatorluğun geri kalmış kesimlerinde merkezi eğitim sistemi kurarak medenileştirme çabaları, bkz. (Mardin, 1989: 32, 253).

II. Abdülhamit Osmanlıcılık ve İslamcılık politikalarını 'fonksiyonel' olarak sağlam bir sembolik temel kurmak için kullandı ve bu amaçla pan-Türk ideallerine başvurdu ve yine aynı amaçla Türkoloji çalışmalarına da destek verdi (Shaw, 1991: 194-196). Bunun müşterek bir Osmanlı kimliği hissi oluşturarak devleti kurtarmak gibi pragmatik bir amaç olduğu gözükmektedir. Bu nedenledir ki özellikle de Balkan savaşlarından sonra İttihat ve Terakki hükümeti modern bir ideoloji olarak Türkçülüğü kullanana kadar devletin hareketleri için nihai meşrulaştırıcı bir ideoloji tüm resmi yetkililerin temel müşterek arayışı olmamıştı.

Genç Türkler ve Bilimcilik: 'İşlenmiş' Toplum

Osmanlıcılık ve İslamcılık savunucularının imparatorluk tebaası arasında bir bağ ve ortak hedef arama çabalarına, modernleşme sürecindeki ikinci muhalefet hareketi olarak Genç Türkler de eklendi. Genç Türkler, bahsedilen bu bağı yaratmak için en temel dayanakları olarak kaba bilimcilikle yan yana bir Türkçülük bilincini harekete geçirmeye çalıştılar. Bu muhalefet grubun yükselişi ile II. Abdülhamit'in modernleşme reformları arasında doğrudan bir bağlantı vardı. Daha önce de bahsedildiği üzere, eğitim reformları Abdülhamit'in reformları arasında merkezi bir yerde duruyordu. II. Abdülhamit, çok sayıda mesleki okulu kurarak ve var olanları genişleterek seküler eğitimi yaygınlaştırdı ve 'yeniden modernleştirdi.' Elit sınıfın eğitiminin merkezleri olarak bu okullar başta pozitivizm ve biyolojik maddecilik olmak üzere batılı fikirlerin genç öğrenciler arasında yayılması için ideal bir alan oluşturdu. Öğrenciler bu okullardan daha sonra onları kullanarak sultanın yönetimine muhalefet edecekleri ve 'ütopik' bir toplum perspektifini benimseyecekleri yeni değerleri kazanarak mezun oldular.[45] Sonuç olarak, 19. Yüzyıl Avrupa'sının milliyetçi ve pozitivist dalgasının rengini

45 Harbiye mezunları en iyi seküler eğitimi alarak kendileri "eğitimli sınıf" kabul etmeye başlayan ilk gruptu" (Mardin, 1997: 223).

verdiği yepyeni bir vizyona sahip yeni bir okumuş nesil bu yeni okulların nihai ürünleri olarak ön plana çıktı (Mardin, 1997: 119).

Reformcu elitin seküler okullarda elde ettiği yeni dünya görüşü, yeni neslin gerçek silsilesini kazanmalarını mümkün kılacak bir 'kitap kültürü' temelinde şekillendi. Mehmet Kaplan'ın da iddia ettiği gibi, okul ve kitaplar bu yeni zümreyi sıradan insanların davranışlarından ve yaşamından ayırt eden iki şeydi (Aktaran: Mardin, 1997: 227). Bu nedenle, dini sosyal ilerlemenin önünde bir engel olarak gören dolayısıyla da dini geleneğe bağlı ve onunla yetişmiş toplumun yaşayan değerleri ile kavgalı bir elit profilinin ortaya çıkmasında okullar ve kitaplar bir sosyalizasyon görevi ifa etti (Hanioğlu, 1981: 8-9). Bu ise "bilimsel düşünen reformcular ile dini eğitime sahipler" veya "bilgiye ve bilginin insan ilişkilerine uygulanmasına ahlakın mührünü vuran" *ilim* ile "'şeylere' ait alanın bir parçası ve bilimsel olarak gözlemlenebilir bir süreç olarak insan ilişkilerini sisteme sokma çabasındaki" *fünun* arasında derin bir kavgaya neden oldu (Mardin, 1991: 123-124). Reformcular, "iç tutarlılığa dayalı olarak kafalarında modelledikleri hayal ürünü dünya temelinde spekülatif, ütopik ve izdüşümsel bir zihniyet" (Mardin, 1991: 124) kazanmaya başladılar. Bunlar Osmanlı sosyo-kültürel hayatından dertli ve herkesin mutlu ve memnun olacağı bir mükemmel sosyal sistem modeli arayışındaki 'eğitimli' elitti.

Bu arayış genç aydınların, modernite projeleri için felsefi temel olarak pozitivizm, sosyal Darvinizm ve biyolojik maddeciliğe olan ilgilerini açıklamaktaydı. Onlara göre bilimin, doğaya ilişkin çalışmalardaki öneminden evvel, özellikle de Comte'çu Pozitivizm akılda tutulduğunda ahlaki imaları mühimdi.[46] Bu tarz bir pozitivizm anlayışı, toplumu, karanlığa batmış insanların doğasını bilen Batılı aydınların idealleri doğrultusunda biçimlendirmenin bir elementi olarak belirdi.

46 Comte, insanoğlunun geleceğini, geçmişini ve şimdiki zamanını açıklayabilecek bir toplum bilimini, doğanın çalışılmasında başarıyla kullanılan bilimsel metotlar uygulayarak kurmaya çalıştı (Wacquant, 1993: 496).

Batılı eğilimin özü olarak beliren bilime ve terakkiye olan inanç Genç Türkler Hareketini destekleyen askeri ve sivil elit arasında giderek rağbet görür halde geldi. Milliyetçi ilkeler de bu kimselerin arasında köklerini daha derine salmaya başladı. Oryantalistlerin ve Türkologların yaptıkları tarih ve dil çalışmaları ve Orta Asya'dan, Kafkaslardan ve Volga Bölgesinden İmparatorluğa doğru gerçekleşen göçler yeni aydın grubunun Türklerin karakterine olan ilgisini arttırdı. Yaygınlaşan ve eğitimli herkese ulaşıp etkilemeye başlayan gazeteler iç siyaset tartışmalarına yönelik yasak nedeniyle dış dünya ile, özellikle de Türk dünyası ve tarihi ve kültürel meseleler ile ilgilenmeye başladı (Kushner, 1977: 14-15). Tüm bu gelişmeler Abdülhamit döneminin aydınları arasındaki geniş kesimler nezdinde bir milli grubun üyesi oldukları bilincinin gelişmesine neden oldu; Batıcı ve İslamcıların bazıları tavırlarını 'milliyetçi' idealler doğrultusunda meşrulaştırmak amacıyla çalışmaya başladılar.[47]

Sonuç Mülahazaları

Çeşitli dini toplulukların 'hiyerarşik' bir düzende Osmanlı sistemine dahil edildikleri *millet* sistemi modern öncesi Osmanlı Devleti'nin toplum görüşünü en berrak şekilde yansıtıyordu. Kültürel farklılıklar bu sistemde 'verili' olarak kabul ediliyor ve yeniden yapılandırılmıyordu. Böylesi sağlam bir sistem, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren modernleşme reformlarının baskısıyla yeni bir şekle doğru dönüşmüştür. Aydınlanma sonrası ideallerin (bilim, akıl, terakki ve düzen gibi) Osmanlı yönetici elitinin dünya görüşünü etkilemesinden sonra, modern zihniyete sahip bir yönetici elitin de paralel olarak ortaya çıkmasıyla, yeni bir toplum ve siyaset vizyonu belirmeye başladı. Bundan böyle toplumun bi-

47 Kushner'in de özlü şekilde ifade ettiği gibi, bu dönemde "Türk kavramı itibarlı ve gurur duyulacak bir terime dönüştü; Türk tarihine ilişkin dönemler ortaya çıkarıldı; Osmanlı İmparatorluğu sınırları dışında yaşayan Türkçe konuşan Müslümanlar ırksal anlamda kardeşler olarak tanındı; ve Anadolu bir Türk anavatanı olarak kabul edildi. Türk milliyetçiliğinin temelleri olarak Türk dili ve kültürü ve bunları teşvik etme ve geliştirmeye olan ihtiyaç benzer şekilde kabul gördü" (Kushner, 1977: 97).

reylerden oluştuğu ve mekanik bir sistem olarak işlediği düşünülmeye başlandı. Toplumun artık istikrarlı düzen yerine toplumun bilen ve aydınlanmış yöneticilerin kültürel ideallerine göre düzenlenmesi fikrine tekabül eden değişim fikrine dayandığına inanıldı. Yani yeni elite göre toplum planlanabilecek, yeniden üretilebilecek ve hatta inşa edilebilecek bir şeydi. Bu ise çeşitli grupları bir araya getirmek ve sembolik bir gök kubbe altında toplamak için müşterek bir temel ve amaç bulma arayışında neticelendi.

Bu nedenle, Tanzimat'tan İmparatorluğun sonuna kadar tüm modernite projeleri ve entelektüel hareketler (temel olarak Tanzimat reformu, Genç Osmanlı ve Genç Türk Hareketleri, Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük) İmparatorluk tebaası için ortak bir amaç ve bir anlamda da ortak kimlik arayışında oldular. Bilimin ve terakkinin bir ürünü ve medeni bir siyasi ve sosyal düzenin görüntüsü olarak kabul edilen *medeniyet* fikri bu arayışın merkezinde yer almaktaydı. Aslında medeniyet Osmanlı sosyo-siyasi yapısının kurumsallaşmış ve yerleşmiş tavır ve davranışlarındaki değişiklikler için bir isim olarak belirmişti. Medeniyet ile birlikte, yöneticilerin devleti kurtarmak için uygulanabilir bir düzen arayışının bir parçası olarak *Osmanlıcılık* müşterek bir siyasi aidiyet için yasal bir düzenlemeydi. Son tahlilde yönetici elit merkezi modern devletin ahlaki tabanı ve Osmanlı birliğini sağlamak için İmparatorluk 'vatandaşlarının' topluluk temelli kimlikleri aşan bir müşterek kimlik kazanmalarını sağlamak bakımından *Osmanlıcılık* fikri ile ilgilendi.

Genç Osmanlılar, Tanzimat elitinden farklı olarak yeni bir medeniyet kavramı yorumu geliştirdiler, İslam medeniyetinin sahiciliğini ve kendine özgülüğünü ortaya koydular. Diğer bir deyişle, batılı modeller doğrultusunda yapısal ve kurumsal dönüşümlerin zorunluluğuna inansalar da, İslam, onlara göre, günlük yaşam ve siyasal otorite için meşruiyet kaynağı olarak kalmalıydı. İslami medenileşme ve modernleşme projesinin temel çizgisi bu ola-

caktı. Diğer taraftan Genç Türkler sosyo-politik düzeni sembolik ve siyasal olarak 'bilim' temelinde belirlemek için yeni Batıcı ve Türkçü idealleri ortaya attılar. İmparatorluğun son zamanlarında gelinen bu noktada kültür fikri medeniyet fikriyle paralel olarak toplumu modernize eden bir güç olmuştu.

İttihat Terakki: Yeni Toplum Yaratma Fikri

İMPARATORLUK TEBAASI ARASINDA ORTAK BIR AMAÇ VE BAĞ arayan Osmanlıcılık ve İslamcılık taraftarlarının çabalarına ilave üçüncü teşebbüs, modernleşme sürecindeki ikinci muhalif akım olan Genç Türklerden gelmiştir. Genç Türkler arzulanan ortak bağı yaratabilmek için kaba bir bilimcilikle beraber Türkçülük bilincini geniş bir satha yaymak için ellerinden geleni yapmışlardır. Bu muhalif grup, II. Abdülhamit'in geniş çaplı modernleşme reformlarıyla doğrudan bağlantılıydı. Yukarıda bahsedildiği gibi eğitime ilişkin reformlar II.Abdülhamit'in reformları arasında merkezi öneme sahipti. II.Abdülhamit çok sayıda bilimsel okul kurarak ve mevcut okulları yayarak laik eğitimi genişletmiş ve "yeniden modernleştirmiştir." Elit sınıfın eğitiminin merkezleri olarak bu okullar, en başta pozitivizm ve biyolojik materyalizm olmak üzere batı düşüncesinin genç öğrenciler arasında yayılması için ana mekânlar oldular. Öğrenciler, bu okullarda, sultanın yönetimine muhalefet ederken ve "ütopik" bir toplum perspektifini savunurken başvuracakları temel değerlerle donatılmış olarak mezun oldular.[48] Nihayetinde, yeni okulların bir eseri olarak, pozitivist ve milliyetçi 19. Yüzyıl

48 Harbiye mezunları, en laik eğitimi aldıklarından, kendileri i "bilgi sınıfı" olarak algılamaya başlayan ilk grup oldu (Mardin, 1997: 223).

Avrupası görüntüsünün şekillendirdiği, yeni-moda bir vizyona sahip yeni bir eğitilmiş nesil ortaya çıktı (Mardin, 1997: 119).

Reformcu elit grupların laik eğitim veren okullarda kazandıkları yeni dünya görüşü bu grupların oldukça farklı bir gerçeklik algısı kazanmasına neden olmuştu. Mehmet Kaplan'ın da söylediği gibi, okul ve kitaplar bu kimseleri sıradan insanların hal ve hareketleri ile yaşamlarından uzak tutan iki unsur oldu (Mardin, 1997: 227). Bu bakımdan okul ve kitaplar, bir yandan dine sosyal ilerleme önünde engel muamelesi yapacak bir seçkinler profilinin ortaya çıkması için gerekli sosyalleşme fonksiyonunu görmüş, diğer yandan da kökü dini gelenekte olan toplumun yaşayan değerlerine ters düşmüştü (Hanioğlu, 1981: 8-9). Bu durum reformcu seçkinler ile gelenekselci kesimler arasında derin bir çatlak oluşturdu.[49] Reformcular "spekülatif, ütopik ve geleceği tasarlayıcı bir zihniyet" kazanmaya başladılar" (Mardin, 1991: 124). Bunlar Osmanlı sosyo-kültürel yaşamından rahatsızlık duyan ve herkesin mutlu ve memnun yaşayabileceği mükemmel bir sosyo-kültürel sisteme ulaşmak için bir model arayan "bilen" elitlerdi.

Bu arayış genç aydınların, modernite projesi için felsefi ve metodolojik bir temel sağlayan pozitivizm, sosyal Darvincilik ve biyolojik materyalizme giderek artan ilgilerini açıklamaktadır. Onlara göre bilim, özellikle de bağlantılı olduğu Komtçu Pozitivizm, doğanın incelenmesi için arz ettiği önemin çok daha ötesinde ahlaki sonuçlara sahipti.[50] Bu nedenle bilim, 'karanlığa' batmış insanların doğasını bildiğini iddia eden aydınların toplumu Batıcı ideallerine göre yeniden yapılandırmalarının 'metodu' ve 'mekanizması' oldu.

49 Bu Mardin'in de yerinde açıklamasında söylediği gibi, "elinde bulundurduğu ahlak mührünü bilgiye ve bilginin insan ilişkilerine uygulanmasına vuran" ilim (geleneksel bilgi) ile "insan ilişkilerini bilimsel şekilde gözlemlenebilecek ve somut 'şeylerin' alanının bir parçası" olarak sistematik hale getirmeye çalışan fünun (modern bilimsel bilgi) arasındaki büyük çatlaktı (Mardin, 1991: 123-124).

50 Comte doğanın incelenmesinde kullanılan bilimsel metodları insanoğluna uygulayarak insanoğlunun geçmişini, şimdiki zamanını ve geleceğini açıklayabilecek bir doğacı toplum bilimi kurmayı hedeflemişti (Wacquant, 1993: 496).

Bu pozitivist bilim yorumu, sonraki dönemde tutkulu Cumhuriyet devrimciliğinin arkasındaki temel rehber ilke olacaktı.

Bilime ve ilerlemeye olan inanç, Genç Türk Hareketini destekleyen sivil ve asker seçkinler arasında giderek artan rağbete mazhar olan Batıcı eğilimin temelini oluşturuyordu. Aynı zamanda milliyetçi ilkeler de bu kesimler arasında kök salmaya başlamıştı. Oryantalistlerin ve Türkologların Türk dili ve tarihi üzerine çalışmaları ve Türk-asıllı birçok kimsenin Orta Asya, Kafkasya ve Volga Bölgesinden Osmanlı'ya göçleri de yeni aydın grupların Türklerin karakterine daha fazla ilgi duymalarını sağladı. Yaygınlaşan ve eğitimli herkese ulaşan, onları etkileyen gazeteler; iç siyaset tartışmalarının yasaklanması nedeniyle en başta Türk dünyası olmak üzere dış dünyadan, tarihi ve kültürel meselelerden haberler yayınlamaya başladılar (Kushner, 1977: 14-15). Tüm bunlar Abdülhamid dönemi aydınları içerisinde, geniş kesimler arasında milli bir grup olma bilincinin artmasına neden olmaya başladı. Öyle ki, Batıcıların ve İslamcıların bazıları dahi kendi pozisyonlarını "milliyetçi" ülkülerle meşrulaştırmayı başardılar.[51]

Türkçülük, Yusuf Akçura'nın 1904 yılında Kahire'de çıkan *Turk* gazetesinde yayınlanan Üç Tarz-ı Siyaset risalesi sayesinde popülerlik kazandı. Pan-Türkçü hareketin önde gelen bir ismi olarak Yusuf Akçura[52] Türkçülüğü, İmparatorluğun dağılmasını engellemek için ortaya atılan üç siyaset türünden –Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük- birisi olarak değerlendirdi:

51 Kushner'in de belirttiği gibi bu dönemde "Türk kelimesi onur ve gurur duyulması beklenen bir anlama burundu; Türk tarihinden farklı dönemler açığa çıkarıldı; Osmanlı İmparatorluğu dışında yaşayan Türkçe konuşan Müslümanlar aynı ırka mensup kardeşler olarak tanıtıldı ve Anadolu'nun Türk anavatanı olarak önemi ortaya kondu. Türk milliyetinin temelleri olarak Türk dilinin ve kültürünün rolü ve bunları yüceltme ve geliştirme ihtiyacı da benzer şekilde savunuldu" (Kushner, 1977: 97).

52 Gazeteci, öğretmen ve siyasetçi olarak Yusuf Akçura (1876-1933) Türkçü harekette ve Cumhuriyet döneminde ortaya atılan tarih tezinin oluşturulmasında aktif rol oynadı.

> Birincisi, Osmanlı Hükûmetine tabi muhtelif milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir Osmanlı milleti vücuda getirmek. İkincisi... ***bütün İslamları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmek*** (Frenklerin "Panislamisme" dedikleri). Üçüncüsü, ırka dayanan siyasi bir ***Türk milleti*** teşkil etmek (Akçura, 1994: 9).

Akçura'ya göre, Osmanlıcılık değişen uluslararası ve iç sosyal, siyasal ve ekonomik şartlar nedeniyle İmparatorluğun farklı etnik ve dini gruplarını birbirine bağlama projesinde başarısız olmuştu. İslamcılık ve Türkçülük ise güçlü bir devlet için gerekli olan modern siyasi yapıyı kurmak için geriye kalan seçeneklerdi. Akçura hangi seçeneğin daha kullanışlı olduğu konusunda kararsız görünüyor olsa da , Türkçülük siyaseti üzerinde daha fazla durmuştur, çünkü İmparatorluk altında yaşayan çeşitli grupların milliyetçi emelleri yükselirken Türkler de bu akımın dışında kalmamıştı. Akçura sonuç olarak "İslamcılık ve Türkçülük siyasetlerinden hangisinin Osmanlı devleti için en uygun ve faydalı olduğu" sorusuna yönelik ikna edici bir cevaba ulaşamadı (Akçura, 1994: 18). Bilime, özellikle de pozitivizme ek olarak milliyetçilik artık Genç Türklerin ana parametrelerinden birisi haline gelmişti.

Muhalif bir hareket olarak Genç Türkler 1889'da kurulan İttihad-ı Osmani Cemiyeti adı altında gizlice örgütlendiler. Grup kısa bir süre sonra pozitivist etkilerin daha açık görüldüğü *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti* adını aldı. Bu şekilde gizli bir örgüt kurmalarındaki temel amaç, devleti ve "milleti" mevcut iktidarın tiranlığından ve dış düşmanlardan kurtarmaktı.[53] Zamanla Genç Türkler hareketinde iki ayrı ideolojik damarı temsil eden iki temel grup ortaya çıktı. Ahmet Rıza'nın yer aldığı ilk grup güçlü merkezi yönetime ve İttihat ve Terakki Cemiyetinin devamına olan inancı vurgularken, Prens Sabahattin'in öncülüğünü yaptığı ikinci grup *Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti* olarak örgütlendi.[54]

53 Bu hedef Cemiyetin 1895'te hazırlanan Nizamnamesinin temeli i oluşturuyordu. Bu Nizamname için bkz. (Çavdar, 1991: 17-18).

54 Hareketteki tüm bölünmeler hakkında daha etraflı bilgi için bkz. (Zürcher, 1984: 14-18).

Comte'un ateşli bir takipçisi olan Ahmet Rıza, ilerlemenin, insanların düşüncelerinin evcilleştirilmesi ve ıslah edilmesiyle mümkün olduğu fikrine dayanan bir reform programı önerdi. Rıza'ya göre, kişileri ancak eğitim yoluyla biçimlendirebilirdiniz. Ahmet Rıza'nın "pozitivist" eğilimi onu "insanların kafalarını aydınlatmanın en iyi yolları olan eğitim ve pozitif bilimler dışında ülkeyi ve milleti kurtarmanın başka yolu olmadığı" kanaatine götürüyordu (Aktaran: Berkes, 1964: 306).[55] Bu kanaat, Ahmet Rıza'nın anayasal rejimin restorasyonuyla birlikte merkezi bir idarenin de gerekli olduğunu ileri süren siyasal ve sosyal projesinin temelini oluşturuyordu. Bu tür bir teşkilatlanma modern yaşamın özü olan "medeni" ve "yetiştirilmiş" sosyal sisteme erişmeyi de kolaylaştıracaktı.

Aksine, *Le Play* sosyolojisinin bir talebesi olan Prens Sabahattin liberal bir bakış açısına sahipti. Bu nedenle de, asıl problemin siyasal bir mesele değil, "toplumu kolektif bir yapıdan daha bireyci bir düzene doğru dönüştürmek" olduğunu söyleyen bir sosyal reform programını savundu (Berkes, 1964: 311). Prens Sabahattin'e göre, toplumun kolektif doğası, geri kalmışlığın ana nedeni ve ilerlemenin önündeki engeldi. Reformcuların hatası, gerçekleştirdikleri tüm reformların İmparatorluğun kolektivist yapısını güçlendirmesi oldu. Prens Sabahattin, bireylere kendi güç ve yeteneklerine güvenmeyi öğretecek yeni bir eğitim sistemi ortaya attı. Bu sayede özel mülkiyet kolektif mülkiyetin yerini alacaktı. Prens Sabahattin ayrıca adem-i merkeziyetçiliğe dayanan yeni bir idare sistemi de önerdi. Nihayetinde, bireylerin kendi ayakları üzerinde durabilecekleri bir sosyal sisteme ve demokratik ve adem-i merkeziyetçi bir siyasal sisteme sahip olacağımızı öngördü (Berkes, 1964: 310-312). Prens Sabahattin'in liberal düşünceleri devlet yapısı üzerine etki yapan güçlü bir siyasal hareketin ilkelerine dönüştü. Bununla birlikte, Ahmet Rıza'nın liderliğindeki İttihat ve Terakki Partisi ana

55 Bu bakımdan Ahmet Rıza'nın fikirleri daha çok "merkeziyetçiliğe ve Osmanlı-Müslüman milliyetçiliğine" yatkındı (Zurcher, 1984: 17).

muhalefet örgütü rolünü konsolide etti ve 1907 yılında Prens Sabahattin yeni bir *Nizamname* yayınladı. Bu *Nizamname*'de Prens Sabahattin'in "kültürlü" ve "medeni" bir sistem oluşturmak hakkındaki görüşleri yer almaktadır. Bu *Nizamname*'nin ilk maddesi yerel şartları, (tavır, hal ve hareketler) milli ve bölgesel ihtiyaçları göz önüne alarak güçlendirmeyi öngördü; eğitimi ve kültürü yayarak Osmanlıları çağdaş medeniyet seviyesine çıkarmayı amaçladı.[56] Bu tür bir ideolojik bakış sonucu 'kültürlü' ve 'medeni' bir düzen yaratma hedefi, genel hatlarıyla İttihat ve Terakki'nin Cumhuriyetin sosyal ve kültürel mühendislik projesine temel mirası oldu.

İttihat ve Terakki 1908 Devriminde öncü rol oynadı ve bu devrim sonucunda genç subaylardan, aydınlardan ve bürokratlardan oluşan Genç Türkler devlet işlerinde daha etkin konuma geldiler. İttihat ve Terakki 1913 yılında yönetimi eline geçirdi ve 1. Dünya Savaşı 1918 yılında sona erene dek yönetimde kaldı. İttihat ve Terakki iktidarının ilk yılları da Üç Tarz-ı Siyaset'in, yani İslamcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülüğün etkisinde gözüktü. *İttihad-ı Anasır ve Vatan-ı Umumi*, milliyetçiliğin Sultan'ın tebaası arasında yayılmasından kaynaklanan Balkanlardaki son büyük savaş olan Balkan Savaşlarına kadar İttihat ve Terakki'nin önemli parçaları olarak kaldılar. Bu nedenle, İttihat ve Terakki, kendisini İmparatorluk öznelerinin kimlik temelinin ve vatandaşlığın odak noktasının ne olacağı sorusuna cevap verme gerekliliği içinde buldu. Verebileceği, entelektüel çevrelerde de yaygın biçimde tartışılan üç seçenek vardı: Osmanlı milleti, İslam topluluğu ve Türk milleti. İttihat Terakki liderleri, reformcu ve laikçi yapılarının eseri olarak en başta eğitim ve hukuk alanında olmak üzere yaygın laikleştirici değişikliklere imza atmalarına rağmen, zaman zaman, ama özellikle de savaşlar süresince, pozisyonlarını ve reformlarını

56 İkinci maddede vurgu, Osmanlıların birliğinin sağlanması üzerindeydi; üçüncüsü ise anayasanın yeniden ihdası, genel reformların uygulanması ve eşitlik temelli anayasal monarşinin kurulmasını ele aldı (Çavdar, 1991: 21-22).

meşrulaştırmak ve kendilerine olan desteği sürdürebilmek adına Pan-İslamcı politikaları da dillendirdiler.[57]

İttihat ve Terakki 1916 Kongresiyle birlikte Osmanlıcı ve liberal politikaları terk etmeye ve yerine Türkçü, laikçi ve devletçi bir tavrı ikame etmeye yöneldi (Çavdar, 1991: 91). İttihatçılar bu nedenle milliyetçiliği ve laikliği modernleştirilmiş bir sosyal ve siyasal sistem elde etmek için kaçınılmaz telakki ettiler. Bu bakış açısı İslam'ın kimliklerin temeli olmaktan çıkarılması tartışmalarını da beraberinde getirdi. İttihatçılar, halkın "tüm otoritenin kaynağı olduğu görüşünü" ortaya attılar (Heper, 1981: 345-363).

Kurumsal ve yapısal yeniden düzenleme, İttihatçıların kültür kavramının temelini oluşturuyordu. Bunu iki temel hedefte görmek mümkündü. Bu amaçlar, evrensel Batı medeniyetinde ifadesini bulan 'medeniyetin' nimetlerinden faydalanmak ve İttihatçılara göre çok uzun yıllar kozmopolit Osmanlı kimliği altında üzeri örtülü kalmış olan milli Türk kimliğini aramaktı. Ulaşılmak istenen bu hedefleri Batı taklitçiliğinde ve *Türk Ocakları*'nın gerçekleştirdiği etkinliklerin ve Türkçü ideolojisinin de etkisiyle Orta Asya'ya duyulan ilginin artışında görebiliriz (Çavdar, 1991: 134). Halkın (yani Türklerin) eşsiz özellikleri olarak tanımlanan nitelikleri, modern milliyetçi ideallere uygun olarak kanıtlanmalıydı. Bu nitelikler, aynı zamanda Batı'nın medeni hal ve hareketleriyle birlikte, cehaletin derin karanlığına batmış ve kendi kimliğinden habersiz insanlara öğretilmek durumundaydı. Halk için neyin yararlı ve iyi olduğunu bildiği iddiasındaki İttihatçıların baskın görüşlerine göre modernleşmenin tek yolu buydu.[58] Sonraki yıllarda Kemalizm'in seçkinci devrimci bir gelenek olarak gelişmesinin siyasi, ideolojik ve entelektüel altyapısını hazırlayan da İttihatçıların bu seçkinci yaklaşımıydı.

57 İttihat ve Terakki'nin bu politikası için, bkz. (Çavdar, 1991: 95-96).

58 İttihatçıların temel özellikleri hakkında detaylı bilgi için bkz. (Çavdar, 1991: 132-134).

İttihat ve Terakki döneminde üç baskın düşünce akımının varlığından bahsedilebilir: Türkçülük, Batıcılık ve İslamcılık. Yukarıda da belirtildiği gibi, ilk iki akım İttihat ve Terakki'nin politikalarını şekillendirmesine daha fazla etki etmiştir. Her üç akımın öncüleri de imparatorluk öznelerinin aidiyet hissedecekleri ortak kültürel ve siyasal bir kimlik arayışına girmişlerdir. Bu çaba ve tartışmalar "hangi medeniyete ait olduğumuza ve kendimize ait benzersiz bir yanımız olup olmadığına" ilişkin daha merkezi ve büyük bir tartışmayı tetiklemiştir ve sonuçta ortaya üç kültür ve medeniyet düşüncesi çıkmıştır.

İslamcılık ve "Alternatif" Medeniyet Fikri

Yirminci yüzyılın ilk on yılında siyasal ve kültürel bir proje olarak ortaya çıkan İslamcılık, bir grup aydın tarafından ortaya atılmış ve şekillendirilmişti.[59] Ancak İslamcılığın kökleri Genç Osmanlılara ve II. Abdülhamit'in İslamcı siyasetine dayanmaktaydı. Bu bakımdan İslamcılığın sıkça tekrarlanan sloganı olan İttihad-ı İslam, Genç Osmanlıların özgünlük arayışının adıydı. Bu yeni ve modern bakış açısına göre, İslamiyet batılı ve diğer medeniyetlerle uyum içerisinde olabilecek farklı ve eşsiz bir medeniyetti. Romantizm akımının sosyal düşüncesinden esinlenen böylesi bir görelilik Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh gibi diğer Müslüman toplumlarda yaşayan Müslüman entelektüellerin yazılarında ve düşüncelerinde de gözlemlenebilmekteydi. Namık Kemal ve diğer Genç Osmanlılara benzer şekilde, bu Müslüman düşünürler de evrensel medeniyet fikrini reddettiler ve 'farklılıkçı' söylemlerinde İslamî değer sisteminin eşsiz olduğuna ve 'verili' bir doğaya sahip olduğuna yer verdiler. Bu ise tam olarak "özgünlük söylemine", yani "toplumların toptancı 'İslamiyet' kategorisinin uygulama sa-

59 Bu entelektüeller arasında Sait Halim Paşa, Babanzade Hakkı, Çerkeşşehhizade Halil Halid, Mehmed Akif Ersoy ve Bediüzzaman önemli şahsiyetler olarak ön plana çıktı. Şebil-ül Reşad, *Sırat-i Müstakim* ve *Volkan* mecmuaları etrafında toplandılar (Kara,1994). Bu düşünürler hakkında daha detaylı bilgi için bkz. (Kara, 1986).

hası olarak seçilerek –'İslamî toplumlar' denilerek – bir öze ve dış etkiye kapalı homojenliğe sahip *Lebenswelt* oluşturmalarına denk düşmektedir" (Al-Azmeh, 1993: 22).[60] Bu söylem, tekilliğe ve evrensel boyutların reddine götüren "ontolojik olarak farklılaştırılmış tarih" nosyonuna dayanmaktadır. "İslamî altın geçmişe" dönüş fikriyle güçlendirilmiş tarihte devamlılık bireysel kimlik üretmekle eş zamanlı ilerledi (Al-Azmeh, 1993: 27, 42-47). Modern ideolojik bir bakışın eseri olarak İslamiyet bir medeniyet veya herhangi başka bir şeyin olabileceğinden çok daha fazla laik bir güç olarak düşünüldü; yani dindarlık ve takvadan ziyade sadakat talep etti. Osmanlı düşüncesindeki tekillik ideolojisi siyasal topluluk fikriyle birlikte doğdu. Bu anlamda, Batı'da modern milliyetçi ideolojide olduğu gibi İslamiyet kitleleri yeniden tanımlayan ve onları metafizik ideallere ulaşmak için harekete geçiren modern bir ideoloji olarak algılandı ve yorumlandı. İslamcılık, "dinsizleri" veya "laikleri" kendi zıttı olarak telakki ederek bir kategori olarak işlev görmeye başladı ve kendisini "kamusal alanın dili (tekil) olarak temsil etti" (Rodrigue, 1995: 85). Aslına bakılacak olursa, bu Tanzimat döneminden bu yana devam eden modernleşme sürecinin can alıcı sonucuydu. Çoğunluğu oluşturan Müslümanlar İslamın birleştirici ideoloji olarak sunulduğu bir süreçte kendilerini tedricen devletle özdeşleştirir hale geldiler. Bu tüm Müslümanların biat edecekleri, belirli sınırlara dayanan toprak anlamında ve merkezi devlet olarak vatandı. Ve "devlet ile İslamiyet arasındaki ilişki siyasallaştı ve halka yayıldı ve yeni bir milli-İslami kimliğin temeli oldu" (Karpat, 1998: 45 & 50). Bu zaviyeden bakılacak olursa, İslamcılık merkezi modern devletin ve yeni yeni şekillenen kamusal alanın sembolik sınırlarını belirleme yolunun sembolik meşruiyetini sağlar oldu. Böylece II. Abdülhamit Halifelik kurumunu aktif şekilde kullanarak bu idealleri pratiğe geçirmeye çalıştı.[61]

60 Görelilik ve İslam için bkz, (Al-Azmeh, 1993: 5-6).

61 Abdülhamit'in İslamiyeti siyaseten etkin kullanmasına binaen; bkz, (Mardin, 1997: 53).

II. Meşrutiyet döneminde İslamcıların 'hangi medeniyete ait oldukları ve kendilerine mahsus bir istikamet çizgileri olup olmadığı sorusuna' verdikleri cevap 'tabii ki de Müslümanların kendilerine has bir medeniyetin sahipleri olduklarıydı.' Batıcıların öne sürdükleri fikirlere karşı çıkan İslamcılar, İslam'ı ilerlemenin önünde engel görmedikleri gibi, eğer Osmanlıları büyük bir devlet haline getiren İslami gelenekler yeniden kazanılır ve yorumlanırsa İslamiyet'in teknolojik ve siyasi bir uyanışa bile öncülük edebileceğini savundular (Tunaya, 1998: 26-28). Müslümanlar, İslam medeniyetine mensup olmak durumundaydılar ancak II. Meşrutiyet dönemi İslamcıları, özellikle de Batı medeniyetinin bazı maddi boyutları göz önüne alındığında, birtakım reformlara da ihtiyaç olduğunu düşünüyorlardı.[62] Bu bakımdan Batı'nın bilim ve teknolojisini ödünç almak onlara göre kabul edilebilirdi ancak insanların temel sadakat referansı İslamiyet olmalı ve İslam hükümet, hukuk, sosyal yaşam ve eğitim alanlarına hâkim olmalıydı.[63] Bu bakış açısı, her medeniyetin kendine ait tarihi ve kökleri olduğuna ve bu ikisinin o medeniyetin kimliğini oluşturduğuna dair bir medeniyet anlayışı İslamcıların temel çizgisiydi. Tek bir medeniyet ve ilerlemeye götürecek tek bir yol yoktu. Bu noktadan hareketle İslamcılar, Batılı tavır ve hareketlerin taklit edilmesinden ısrarla kaçınarak bir İslamileştirme programı teklif ettiler ve bu yolla "en ufak detayları için bile İslamiyet'in onayı gerekecek bir sosyal reformu gerçekleştirmeyi" hedeflediler (Berkes, 1964: 363).

İslamcılara göre her toplumun Batı kültürüyle uyumsuz, kendine ait bir kültürü olan, tarihsel olarak eşsiz bir varlık olduğu gayet aşikârdı. Bu perspektif çoklu medeniyetler fikriyle birlikte dile getirildi. Buna göre kültür, reforma tabi tutulamaz ve dönüştürülemezdi; aksi takdirde, insanlar kendi kültürel kimlikleri kay-

62 Medeniyete dair görüşleri için bkz. (Kara, 1994: 24-25).

63 Bunun adı "İslamlaşmaktı" Said Halim Paşa İslamlaşmayı "*İslamiyetin inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının zaman ve muhitin ihtiyaçlarına en uygun bir şekilde tefsir ve tatbik edilmesi*" olarak tanımlamıştır (Tunaya, 1998: 25). Said Halim Paşa'nın siyasi fikirleri için bkz. (Sait Halim Paşa, 1986: 79-157).

beder ve köle olurlardı. Siyaset ve siyasete ait tüm mekanizmalar meşruiyetlerini yalnızca kamusal alanın tek dili olan İslam'a dayalı bu kültür ve medeniyet anlayışından alabilirdi.

Batıcılık: 'Evrensel' Medeniyet ve Kültür Tahayyülleri

Geleneksel düzenden tamamen modern düzene ihtida etme fikrine karşı gelişen İslamcı direncin aksine, 'Batıcı' aydınlar idari, siyasi ve sosyo-kültürel sistemin tamamen dönüştürülmesini, başka bir deyişle topyekün bir Batılılaşmayı savundular. Batılılaşma on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren İmparatorlukta reform hareketleriyle ortaya çıkmış bir akım olsa da, 1908 Devrimiyle beraber *Garpçılık* adını alan Batılı düşünce okulu, toplumun temel sorunu olarak daha ön plana çıkarılmaya ve sistemli hale getirilmeye başlanmıştı (Hanioğlu, 1983: 1384).[64] Batıcılara göre, her bakımdan Batılılaşma kaçınılmazdı; bu da Batının, bilime dayalı olduğu için sorgulanamayacak siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik üstünlüğünden kaynaklanıyordu. Medeniyetin maddi boyutunu, Batı medeniyetinin teknolojik üstünlüğünün altında yatan soyut düşünce ve duruştan ayrı düşünmek mümkün değildi. Diğer bir ifadeyle, bir "görüntü" olarak Batı ve Batı Medeniyeti yalnızca maddi ve teknolojik gelişimi değil, en önemlisi "tamamen farklı bir düşünce biçimini" ifade ediyordu (Berkes, 1964: 352). Osmanlı toplumunun ilerlemesinin önündeki engeller geleneksel değerler ve dinin kendisi, yani İslamiyet'ti. Bu nedenle toplumun çağdaş değerlere ters düşen, geleneksel, 'eski' değerlerden özgürleştirilmesi gerekiyordu. Batıcılar bu yüzden yeni bir ahlaki yapı kurmayı ve Avrupa *adab-ı muaşeret* kurallarıyla donatılmış, 'insani olanı' ve geleneksel değerleri reddedecek yeni bir bilimsel kafa yaratmayı hedeflediler.[65] İhtiyaç duyulan maddi üstünlük bu şe-

64 Abdullah Cevdet, Kılıçzade Hakkı, Celal Nuri (İleri) ve Hüseyin Cahit (Yalçın) önemli Batıcılar arasında gösterilebilir.

65 Batıcıların tezi için bkz, (Hanioğlu, 1983: 1384-1385).

kilde kazanılabilirdi. Bu bakış açısına sahip liderlerden birisi olan Kılıçzade Hakkı, Abdullah Cevdet'in İçtihad dergisinde 1912 yılında yayınlanan ve Atatürk'ün daha sonra gerçekleştireceği reformların kabataslak hali gibi gözüken bir reform önerisi sundu. Öneride kısaca toplumun bütünüyle dönüştürülmesi ve yeni bir sosyal düzen önerisi dile getiriliyordu.[66]

Bu akımda öncü yer edinmiş olması nedeniyle Abdullah Cevdet'in fikirlerini ortaya koymak Batıcıların medeniyet ve Batı hakkındaki fikirlerini anlamamıza yardımcı olacaktır. Cevdet'e göre, Batı bizim düşmanımız değildi; aksine bizim rehberimizdi. Düşmanımız "kendi uyuşukluğumuz, cehaletimiz, fanatikliğimiz ve gelenekleri körü körüne takip edişimizdi. Batı bizim öğretmenimiz; onu sevmek bilimi, ilerlemeyi, *maddi* ve *manevi* gelişmeyi sevmek demekti" (Aktaran: Berkes, 1964: 357). "İkinci bir medeniyet yoktur. TEK bir medeniyet vardır, o da Batı medeniyetidir. Gülü ile dikeni ile alınmalıdır" (Aktaran: Hanioğlu, 1981: 359). Medeniyet bu manada *evrensel* anlamda tanımlandı, "pozitivist evrensel bilim ve rasyonalitenin sonucu" (Göle, 1995: 22) ve tekil, geleneksel kültürden bağımsız olarak görüldü. Bu bakımdan medeniyet seviyesine ulaşmak için devletin gerilemesinden

66 Kılıçzade Hakkı'nın bu önerisinde şu fikirler dile getirildi: "Sultan'ın tek bir karısı olacak; şehzadeye askerlik bilgisi de dahil olmak üzere geniş çaplı bir eğitim verilecek; fes kaldırılacak ve yeni bir başlık benimsenecek; mevcut elbise fabrikaları genişletilecek ve yenileri açılacak ve Sultan, şehzadeler, senatörler, yardımcıları, yetkililer ve askerler bu fabrikalarda üretilen ürünleri giyecekler; kadınlar müsrifliğe kaçmamak kaydıyla istediklerini giyebilecekler ve ulemanın, polislerin veya ayak takımının müdahalesinden veya tazyikinden özgür olacaklar; kadınları istedikleri kişiyi kocaları olacak seçebilecek ve görücülük usulü kaldırılacak; dergah ve tekkeler kaldırılacak ve gelirleri eğitim bütçesine aktarılacak; tüm medreseler kapatılacak ve yeni modern edebi ve teknik enstitüler açılacak; yalnızca din adamları için sarık ve örtüye izin verilecek, diğer kimselerin bunları takması yasak olacak; şeyhleri adak adamak ve ziyaret yasaklanacak; cin çıkaranlar, üfürükçüler vb. kimseler baskı altına alınacak ve sıtmaya karşı tıbbi tedavi zorunlu olacak; İslamiyet hakkındaki genel yanlış bilgiler düzeltilecek; uygulamalı erişkin eğitimi başlatılacak; arındırılmış bir Osmanlı Türkçesi sözlüğü ve grameri dil bilimciler ve edebiyatçılar tarafından oluşturulacak; Osmanlılar kendi hükümetleri veya yabancılardan herhangi bir yardım beklemeden kendi çabaları ve inisiyatifleriyle yollar, köprüler, limanlar, tren rayları, buharlı gemiler ve fabrikalar yapacaklar; toprak ve Evkaf yasalarından başlamak üzere tüm hukuk sistemi reforma tabi tutulacak" (Lewis, 1968: 236-237).

sorumlu olan geleneksel değerleri yıkmak ve yerlerine "medeni" olanları koymak zorunlu kabul ediliyordu. Aynı zamanda sürekli olarak "idealleştirilmiş" yaşam biçimini arayan Abdullah Cevdet ve diğer pozitivist-milliyetçi aydınlarda ifadesini bulan fikirler bunlardı. Cevdet'e göre, "medenileşme" sürecinde Osmanlı toplumuna has ancak mükemmelleşme sürecine ayak uyduramayan geleneksel motiflerden faydalanmak imkânsızdı ve bu nedenle bunların yerine daha uygun Avrupalı motifleri koymak gerekmekteydi (Hanioğlu, 1981: 361). Abdullah Cevdet bu nedenle "milletin sağlığına büyük tehlike oluşturan" okuma yazmayı bilmemeye ve cehalete karşı savaş açtı ve bu noktalarda mükemmel hale gelerek bu tehlikenin bertaraf edileceğini düşündü (Creel, 1980: 14-15).[67]

Abdullah Cevdet'in önerdiği proje, İslam'ın da sosyal yaşamdaki mevcut fonksiyonu nedeniyle geçici olarak araçsal bir rol oynayabileceği yeni bir inanç sisteminin, yani yeni bir "etiğin" kurulmasını da içeriyordu. Bu zaviyeden İslam, Batılılaşma yolundaki değişiklikleri meşrulaştırmada yalnızca bir araç olarak telakki edildi. Planlanan etik sistem ise yakın zamanda dinin yerine geçeceği düşünülen "biyolojik materyalizm" fikrine dayalıydı (Hanioğlu, 1981: 333-337).[68] Cevdet, her bireyin düşüncelerinde ve kültürel birikiminde önemli değişikliklere yol vermek adına tercüme faaliyetlerinin önemine inanıyordu, çünkü batıdan tercüme edilen kitapların bize aydınlanmış modern düşünceleri getireceğini düşünüyordu (Hanioğlu, 1981: 367-368). Seçkinler, Cevdet'in 'ütopik' toplumunun idarecisi rolünü oynayacaklardı. Batılı standartlarda eğitim almış bir grup seçkin her alanda

67 Bunu sağlamanın yolu aydınlanmış liderlerin ellerinde kitlesel eğitimden geçiyordu. Cevdet'in eğitim hakkındaki görüşleri için bkz. (Creel, 1980: 11-12).

68 Cevdet, İslamiyetin sosyal içeriğinden faydalanmak için İslam'ın sosyal boyutunu dini boyutundan ayırt etmek ve insanların dikkatini dini boyutuna çekmeye çalışıyordu (Hanioğlu, 1981: 131). Cevdet'in amacı zaten İslamiyet'ten doğan sosyal problemleri dinin sosyal içeriğini kullanarak çözmek ve nihai olarak, materyalizmin İslamiyet tarafından doldurulan tüm fonksiyonları yerine getirir hale gelmesini sağlamaktı (Hanioğlu, 1981: 139).

kontrol edilmesi gereken kitleyi yönetecekti. Seçkinlerin en başta köylüler olmak üzere, kontrol edebilmek için tüm insanların 'eğitim' ve 'kültür' seviyelerini yükseltmeleri gerekecekti (Hanioğlu, 1981: 368-369). Bu, insanları *insanî* olanı elde etme bilincine ulaştırma süreciydi. Osmanlı toplumu ancak bu şekilde medenî dünyanın, yani Batının dâhili bir parçası haline gelebilirdi. Cevdet'in projesinde önerdiği ilkeler "medeniyet dalgasına teslim olarak" milli varlığı korumak için uygun bir zemin hazırlayacaktı (Aktaran: Creel, 1980: 21). Ona göre çağdaş uygarlığın medeni bir ulusu olarak Osmanlıların politik-kültürel kimliği, vatandaşlık fikri ve ortak vatan kavramları etrafında yeniden tanımlanmalıydı. Cevdet bu noktadan hareketle "Türkler, Kürtler ve Ermenilerin birlikte hayatta kalabilmelerinin bir şartı olarak kaderlerini birleştirmeleri gerektiğini ve her birinin haklarını aynı seviyede gören bir Türklük görüşünü" benimsedi (Creel, 1980: 16).[69] Türkiye'de yaşayan herkes, medeni dünyanın alışılmış boyutlarından gelen ortak noktaları paylaşmaktaydı.

Burada millete dair ırka veya etnisiteye dayanan kısıtlı fikirlerin yerine kültürel olarak "asimile edici" ve "hiyerarşik" (medeni veya modern olana karşı eski veya cahil kategorisine dayanan) bir millet fikri vurgulanmaktaydı. Abdullah Cevdet'in önceden var olan sosyal gerçekliği tamamen dönüştürmeyi amaçlayan 'Batılılaşma' düşüncesine dayan projesi, Batıcı akım içerisinde ılımlı denilen kanadın doğmasına yol açtı. Celal Nuri'nin liderliğini yaptığı bu kanat tamamen dönüştürme fikrine karşı çıktı ve medeniyetin teknik yönlerinin ithal edilmesini savundu. Celal

69 Bu Abdullah Cevdet'in şu sözlerinde açık şekilde gözükmektedir: "Sen bir Ermenisin, ben bir Kürdüm amca senin de benim de "Türk Konseyinde" milli bakan olma hakkımız var...Türkiye her ikimiz için de ortak anavatan değil mi?... Bu iki unsurun (Kürtler ve Ermeniler) hiçbiri insanlığa bir Shakespeare, bir Moliére, bir Gutenberg, bir Pasteur kazandırmadı", "Kürdistan, Arabistan, Lazistan, Ermenistan gibi kelimelerle zaman geçirecek bir zamanda değiliz; beraber ve hür yaşamaya değer yeterde olduğumuzun maddi tezahürlerini ortaya çıkarmamız gereken bir dönemdeyiz" (Creel, 1980: 17).

Nuri medeniyeti ikiye ayırdı: Teknik ve gerçek. Teknik medeniyet Osmanlı toplumu için geçerli ve uygulanabilir olabilirdi çünkü Avrupa "teknik medeniyetin zirvesine tırmanmayı başarmışsa da 'gerçek' medeniyete ulaşmayı asla başaramadı ve başaramayacaktı" (Lewis, 1968: 235). Nuri'ye göre, Osmanlılar onun zamanına kadar her ikisine de sahiptiler ve medeniyetin asli boyutlarını taklit etmişlerdi. Yine ona göre, aralarında seçici davranarak geleneksel biçimlerden yararlanmak zorunluydu ve Osmanlıya daha büyük faydası dokunabilirdi (Hanioğlu, 1983: 1386).

Batıcıların medeniyet programı Fransız medeniyet ve kültür anlayışına oldukça yakındı. Buna göre medeniyet, hayatın her alanını veya "tüm bir yaşam tarzını" içine alan geniş kapsamlı bir kavramdı. Bu yaşam tarzı sosyal, ekonomik, kültürel ve etnik olarak gelişmiş bir kategoriye denk geliyor ve diğer yaşam tarzlarının kendisine göre (genel olarak barbarca, cahil veya daha az gelişmiş) olarak değerlendirilmesinde kullanılıyordu. Ayrıca bu yaşam tarzının, "ötekileri" de uygar formlara sokma potansiyeline sahip olduğu değerlendirilmekteydi. Bu bağlamda hiyerarşik, ilerlemeci ve asimilasyoncu böyle bir medeniyet ve etik (kültür anlamında) anlayışının Cumhuriyetin medeniyet ve kültür söyleminin öncül tanımı olduğunu söyleyebiliriz.

Türkçülük: 'Özgünleştirilmiş' Kültürün Adı

Türkçülük yukarıda da bahsedildiği gibi on dokuzuncu yüzyılın son yıllarında entelektüel bir hareket olarak ortaya çıkmış ve özellikle İttihat ve Terakki hükümetleri döneminde güçlü ve etkili bir siyasi harekete dönüşmüştür.[70] İlk bakışta Türkçülerin Batı, mo-

70 Bu hareketin önde gelen temsilcileri arasında tanınmış ve heyecanlı genç gazeteciler, yazarlar ve siyasetçiler olan Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin, Hamdullah Suphi, Yusuf Akçura, Halide Edip ve Ahmet Ağaoğlu'nun isimleri zikredilebilir. Türkçülük 1910'lu yıllarda Genç Kalemler ve Türk Yurdu dergileriyle ve Türk Ocağı isimli bir kültürel örgüt etrafında gelişti. İçeriden bir kalemin elinden Türkçülüğün kısa tarihi için bkz. (Gökalp, 1968: 1-11).

dern medeniyet ve özgünlük anlayışlarının onu diğer iki akımdan ayırdığı söylenebilir. Ancak Berkes'in de haklı olarak dile getirdiği gibi, "onlar da her Batıcı kadar Batı taraftarı ve her İslamcı kadar Batı karşıtıdır. Her iki tavrı da kısmen kabul etmiş durumdadırlar" (Berkes, 1964: 355). Türkçülerin modernleşme projelerinde dayandıkları temel iddia, Batıcılığın aksine, Türklerin hissi deyimlerde gerçek ifadesini bulan, kendilerine has bir 'kültürleri' olduğudur. Bu kültür öyle kolaylıkla değiştirilemez ve yerine diğer milletlere ait olan yabancı anlayış biçimleri ikame edilemez. Bununla birlikte kültür, tazelenmesine yarayacak modernleşme reformlarına da karşı olamaz. Birden çok (milli) kültürden oluşan Batı medeniyeti Batıcılar tarafından iddia edildiği gibi basitçe akıldan veya insanlıktan ibaret görülemez. Bu nedenle medeniyetin parçası olmak demek "Batılı uluslarda olduğu gibi, uluslararası medeniyeti sahiplenmektir; ancak Batılı ulusların kültürlerini almamaktır" (Berkes, 1964: 355). Bu anlamda Türkçülük, İslam dünyasına ahlaki çöküntü getiren Batı medeniyetini reddeden İslamcılıkla doğrudan çatışma halindedir. Kısacası, Türkçülere göre, medeni dünyanın, uluslar dünyasının dâhili bir parçası olmanın tek yolu gerçek bir ulus olmaktan, bunun yolu da otantik kültürün korunmasından geçiyordu.

Bu noktada Türkçü hareketin önde gelen teorisyeni ve İttihat ve Terakki'nin ideoloğu olan Ziya Gökalp'in fikirleri üzerinde durulursa Genç Türkler döneminde medeniyet ve kültür kavramlarının nasıl hayal edildiğini anlamamıza yardımcı olabilir. İlk olarak, Gökalp'in tüm üst ahlaki değerlerin kaynağı olan topluma ilişkin düşüncesi nelerin *millete* ve nelerin *hars*'a ait olduğunu belirler. Gökalp'in toplum teorisi, büyük oranda Durkheim'in teorisine bağlı olarak, "sosyal olayları" ortaya çıkaran "kolektif grup bilinci" düşüncesine dayalıydı. Bu (efsaneler, destan, ritüeller, ahlaki, yasal, ekonomik kurallar ve uygulamalar vb.) "kolektif temsiller" adı verilen "bilinçli fark edişler-

di." Kolektif bilincin kaynağı olan toplum en yüksek ahlaki otoriteydi (Gökalp, 1968: 51-52). Tüm ilahi idealleri mükemmel toplum ve "insanoğlunun gelişimindeki en üst evre" olan milletle özdeşleşmiştir; Gökalp milleti "aynı eğitimi görmüş, ortak bir dili, duyguları, idealleri, dini, ahlaki ve estetik duyarlılığı paylaşan bireylerden oluşmuş bir grup ya da topluluk" olarak tanımlar (Heyd, 1950: 59 & 63). Gökalp'in toplum ve millet hakkındaki görüşleri kültür ve medeniyet ikilisi hakkındaki görüşleriyle daha da netlik kazanmıştır. Gökalp her iki kavramı da " yaşamın dini, ahlaki, yasal, entelektüel, estetik, ekonomik, dile ait ve teknolojik tüm boyutlarını" içine alacak şekilde tanımlamıştır. Ancak ona göre kültür ve medeniyet arasında iki temel farklılık bulunmaktadır:

> "Evvelâ, (hars) millî olduğu hâlde, (medeniyet) beynelmileldir. Kültür, yalnız bir milletin yukarıda belirtilen (din, ahlak, hukuk, akıl, estetik, dil, ekonomi ve fen) hayatlarının uyumlu bir bütünüdür. Medeniyetse, aynı (mamure) ye dahil birçok milletlerin içtimaî hayatlarının müşterek bir mecmuudur... İkinci olarak, medeniyet, yöntem aracılığıyla ve ferdi iradelerle oluşan sosyal olayların bütünüdür.... Milli kültürü oluşturan şeyler ise, yöntem ile, fertlerin iradesiyle var olmamışlardır. Yapay değillerdir" (Gökalp, 1968: 22).

Medeniyet, insanların onunla "ahlak, hukuka güzel sanatlara, oluştuğu aklın fonksiyonlarına, dile ve fenlere ait bilgiler ve teorileri" oluşturduğu modern bilim ve tekniğin ürünüdür (Gökalp, 1968). Bu açıdan medeniyet sunidir. Gökalp'e göre, medeniyet Batı kültürlerinin ortak ürünüdür; ancak tekil bir kültüre indirgenemez, yani *evrensel olarak* uygulanabilir. Kültür ise insan yapımı değildir. Kültür kendiliğinden ve doğal olarak gelişir ve bir ulusun kültürü diğer milletler tarafından taklit edilemez. Gökalp, Fransız kültür kavramını kelimenin toprağı işlemek ve tapmak anlamındaki orijinal kullanımına da paralel olarak Türkçeye *hars* olarak tercüme etmiştir. Hars kelimesi tarlaya bakmak, ekip biçmek ve yetiştirmek anlamına gelen *ihras* kelimesinden türetilmiştir (Ortaylı, 1995: 150). Kelimenin bu kullanımı Fransızların kültür kelimesini halkı medenileştirmek ve

yetiştirmek anlamında kullanımlarına paralel olmakla birlikte, Romantiklerin kültür anlayışından da izler taşımaktaydı.

Gökalp kültürü ve ulusu birbiri ile ilişkili kavramlar olarak kullandı ve her kültürün onu diğer uluslardan ayıran dinamik bir yapısının olduğunu ileri sürdü. Eşsiz dili, etik anlayışı, duyguları ve sanatıyla uzun bir tarihten süzülüp gelen "Türklük" Türklerin ulusal kültürünün özünü oluşturuyordu. Ancak Türklüğü belirleyen şey ırk değildi. Türklük paylaşılan, ortak bir kültürün adıydı. Çünkü "millet, kendisine özel bir kültüre sahip olan topluluk demekti. O halde, Türk'ün yalnız bir dili, bir kültürü olabilir (Gökalp, 1968: 19). İslamiyet de Türklükle birlikte Türk kültürünün bir parçasıydı. Gökalp, Durkheim'ın de etkisiyle dini sosyal bütünlük ve dayanışma için işlevsel bir araç olarak gördü; ancak modern ve laik bir devletin ihlal edilemez hukukunun kaynağının din olamayacağını öne sürdü.[71] Ona göre modern devletin ve toplumun rehber ilkesi milli ahlaktı, yani milletin siyasal otorite için tek meşrulaştırıcı güç olmalıydı. Bu nedenle ancak kültürel ve siyasi olarak konsolide olmuş bir topluluğun -yani milletin- var olduğu yerde güçlü bir devlet olabilirdi.

Gökalp'in milliyetçi düşüncesinde medeniyeti ve kültürü birbirinden ayırmak çok kolay değildir. Çünkü "medeniyet, toplumlar arasındaki ortaklaşa kurumların tümüdür. Fakat bir medeniyetin, her millette aldığı hususi şekilleri vardır ki, bunlara 'hars' adı verilir" (Gökalp, 1968: 38-39). Medeniyet özellikle de kültürel unsurların korunmasını mümkün kılacak eğitim yoluyla insanların günlük hayatlarına girmeliydi. Medeniyetin büyümesine ancak kültürün gelişmesi katkıda bulunabilirdi. Türk milletinin "kültürel özgünlüğünü" canlı tutmasına ve aynı zamanda da dünya milletlerinin güçlü bir üyesi olmasına fırsat tanıyacak olan da böylesi bir algıydı. Çoklu medeniyetler üzerinde duran Gökalp'e göre "her medeniyetin başka bir mantığı, başka bir estetiği, başka

71 Gökalp düşüncesinde sekülerleşme fikri için bkz. (Davison, 1995: 189-224).

bir hayat görüşü vardır. Medeniyet ancak bütünüyle aktarılabilir" (Gökalp, 1968: 39).[72] Diğer bir ifadeyle modern medeniyetin kabul edilmesi hem moderniteye ulaşmamızı sağlayacak hem de adeta özgün kültürümüzü tazelememize olanak tanıyacaktı. Bu noktada özellikle de kültür ve medeniyet arasındaki ilişkiye yaklaşımı bakımından Gökalp'in kültür ve medeniyet algısının Romantik kültür ve medeniyet fikrinden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Gökalp'in kültür ve medeniyet arasında yaptığı ayrım Romantizm'in bazı ikiliklere dair yaptığı ayrımları (ruh ve madde arasında yaptıkları ayrım gibi) yansıtıyor gibi görünür. Fakat Gökalp'in "özgünlük" anlayışı Romantiklerin organik ve tarihselci görüşüyle aynı çizgide olsa da, Gökalp'e göre kültür ve medeniyet arasında bir çatışma olamaz. Çünkü Gökalp, Romantiklerin aksine medeniyet kelimesini hayatın yalnızca teknolojik ve maddi boyutlarını değil hayatın tüm kısımlarını içine alacak şekilde ele almıştır. Gökalp'e göre kültür ve medeniyet iç içe geçmiş iki kavramdı. Başka türlü ifade edecek olursak medeniyet kültürlerin gelişmesini engelleyen ve özgünlüklerini tahrif eden bir şey değildi.

Bu nedenle Gökalp Türk ve İslam değerleri ile modern medeniyet boyutları arasında Türk milli kültürünün mütemmim cüzü olacak bir sentez önerdi. Bu sentez, milli kültürün ve medeniyetin unsurları arasındaki simetriyle mümkün olacak uyumlu bir birliğe ulaşmak için tek yoldu. Burada Gökalp Osmanlıları dışarıda bıraktı; çünkü çağın gerekliliklerine de uygun olarak Türk kültürü ve Batı medeniyeti Osmanlı medeniyetinin yerine geçecekti ve geçmek zorundaydı. Bu, Batı medeniyetinin her yerde eninde sonunda Doğu medeniyetinin yerini alacağı sürecin kaçınılmaz bir sonucuydu. Doğu medeniyetinin bir parçası olan Osmanlı medeniyeti "Türk, Fars ve Arap kültürlerinden aynı zamanda İslam'dan, bunların yanı sıra Doğu ve Batı medeniyetlerinden müesseseler

72 Bu nedenle de, yani Tanzimat eliti Avrupa medeniyetini "dış görünüş itibariyle taklit" etmeye çalıştığı için onu benimsemekte başarısız oldu (Gökalp, 1968: 39).

içeren bir bileşim gibidir ve daha da önemlisi bu müesseseler hiçbir zaman âhenkli bir sistem oluşturamamışlardır" (Heyd, 1950: 31). Gerçekte Osmanlı medeniyetinde havasın (merkezde yer alan seçkinler) ve Sünni Türklerden oluşan bir avamın (yönetilen tebaa) sahip olduğu ve Orta Asya'nın kadim Türklerinden miras olarak devam ettirilen özgün bir tat/zevk anlayışıyla birlikte milli bir kültür geliştirilmişti. Osmanlı medeniyeti yapay, kendi içinde uyumsuz ve taklitçi olduğu için kendiliğinden gelişmiş, orijinal ve özgün Türk kültürünün önünde bir engel oluşturmuştu. Bu açıdan Osmanlı yeni hayatın her alanında Türklüğe engel bir tavra işaret ediyordu.[73] Sonuç olarak, Gökalp'e göre Osmanlı medeniyetine ait her şeyin reddi Türklerin gerçek kültürel kimliğinin köşe taşlarından biriydi. Bunun hakiki yansımalarına bakacak olursak, mezkur fikrin "Öteki"nin tanımını dönüştürdüğünü söyleyebiliriz. Benzer şekilde, Batıcılar da Osmanlıyı 'medeni' Türk kimliğinin 'Ötekisi' olarak gördüler ancak onlar bir adım daha öteye geçerek tüm geleneksel unsurları ötekileştirdiler.

Gökalp'in kültür ve medeniyet arasında yaptığı ayrım ve Osmanlılık hakkındaki fikri Türkiye'de modernleşme sorununu aydınlatır nitelikteydi. Gökalp'in yaptığı bu ayrım Batı'nın hangi yönünün alınıp hangi taraflarının alınmaması gerektiğini belirledi. Ona göre modern medeniyete ait her şey tereddütsüz alınmalı ancak kültüre ait olan hiçbir şey alınmamalıydı. Muasır medeniyet seviyesine ulaşmak için Türk kültürünün üzerinde dikkatle durulmalı ve eski veya geçerliliğini yitirmiş olan bazı boyutları ortadan kaldırılmalıydı. Bu nedenle, Gökalp'in gelecek sosyo-politik sistem için tasarısı, gelenek-modernite, iman-bilim gibi modern ikilemlere benzer olarak patolojik-normal ikilemine dayanıyordu.

73 Bu özellikle dil, müzik, sanat vb. alanda çok net görülüyordu ve bunların Osmanlı versiyonları inşa edilmişti (Gökalp, 1968: 22-30).

Bir toplumda neyin patolojik neyin normal olduğuna karar vermekse siyasi ve kültürel olarak seçkinlerin işiydi. Daha üstün eğitime ve bilgiye sahip seçkinler medeniyetin sahibiyken halk kültüre sahipti. Gökalp'in halka doğru kavramı, seçkinlerin halka doğru yaklaşmasını ifade etmekteydi. Bunun arkasında iki neden bulunmaktaydı: "1) Halktan milli kültür terbiyesi almak için, halka doğru gitmek. 2) Halka medeniyet götürmek için, halka doğru gitmek... halka doğru gitmek, milli kültüre doğru gitmek demektir. Çünkü, halk, milli kültürün canlı bir müzesidir" (Gökalp, 1968: 34). Bu seçkinler toplumun bilincini detaylı bir şekilde inceleyerek ve toplumdaki yeni eğilimi açığa çıkartarak "bilinçsiz arayışları ve beklentileri bilinçli, sistemli ve eşgüdümlenmiş ideallere" dönüştürebilirlerdi" (Berkes, 1964: 365). Aslında bu bir anlamda da ne basitçe Batı kültürü ne de İslami veya İslam-öncesi etnik kültürü olan milli bir kültürün medeniyete dönüştürülmesinden; ve tam olarak yetiştirmeden kastedilen şeydi. Bu süreçte kastedilen, "Batı'nın kültürel unsurları yalnızca *modern* bir milli kültür yetiştirilmesi için modeller olarak" alınmasıdır (Berkes, 1964: 365). Gökalp'in modernite projesi etik, dil, din ve estetik anlayışının eski Türkler döneminden devralınan özgün Türk kültürüne uygun olarak tamamen yeniden düzenlenmesini öngörür.

Bu arınma ve özgün kökleri arama görevinin başlıca amacı "bir taraftan yalnız halk arasında kalmış olan Türk kültürünü arayıp bulmak, diğer taraftan da Batı medeniyetini tam ve canlı bir surette ele alarak milli kültüre aşılamak" olan Türkçülüğün merkezinde yer buldu" (Gökalp, 1968: 33). Buradaki temel amaç milli ruhu yabancı unsurlardan arındırmak, halkı, zengin bir tarihi ve kültürel mirasının sahibinin Türkler olduğu bilincine ulaştırmak ve onları Batılı kültürlerde olduğu gibi medeni bireylere dönüştürmekti. Bu da devrimci ve keskin bir şekilde değil de evrimci bir yolla uygulanması gereken modernleştirici reformlar için başta gelen ön şarttı.

Kısacası Osmanlı modernleşmesi, öyle ya da böyle kültür ve medeniyet kavramlarıyla alakalı yeni bir dünya görüşü, halet-i ruhiye ve yeni yaşam biçimleri ve pratikleri meydana getirdi. Modern-öncesi dönem Osmanlı toplum görüşü on dokuzuncu yüzyılın başıyla birlikte yoğunluğu artan modernleşme reformları sonucunda yeni bir biçim kazandı. Bilim, akıl, ilerleme ve düzen gibi Aydınlanma sonrası fikirlerin Osmanlı seçkinlerinin dünya görüşünü etkilemeye başlamasından sonra, modern-yönelimli yeni bir yönetici sınıfın da ortaya çıkmasına paralel olarak yeni bir toplum ve siyasa vizyonu oluştu. Bundan böyle bilgili ve 'aydınlanmış yöneticilerin ellerinde düzen kazandırıcı toplum' ve toplumun bireylerden oluştuğu düşüncesi çerçevesinde sürekli değişen bir mekanizma olduğu düşünülmeye başlandı. Toplum inşasına yönelik bu düşünce, farklı grupları sembolik olarak tanımlanmış bir şemsiye altında bir araya toplamak için ortak zemin veya amaç arayışıyla bir arada devam etti.

Sonuç Mülahazaları

Sonuç olarak, Tanzimat'tan İmparatorluğun dağıldığı ana dek tüm modernite projeleri ve entelektüel akımlar (Tanzimat reformu, Genç Osmanlılar ve Genç Türk Hareketleri, Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük) İmparatorluk altında yaşayan insanlar için olası ortak amaçlar veya bir bakıma kolektif bir kimlik arayışında oldular. Bu arayışta *medeniyet, Osmanlılık, Türklük* ve *hars* kavramları İmparatorluğun son döneminde yeni kimlik tanımlamalarının yaratılmasında düzenleyici kuvvetler olarak ön plana çıktılar. Tamamı önceki sayfalarda da dile getirildiği gibi "Osmanlıların/Müslümanların/Türklerin hangi medeniyete ait oldukları ve kendilerine ait bir istikametleri olup olmadığı" sorusuna bir cevap aranıyordu. Aslında bu sorunun kendisi modernleşmeye dair farklı yolları ilgilendiriyordu ve Doğu ve Batı ayrımına/zıtlığına dayanıyordu. Bir kültürve yaşam biçimi olarak kültür tüm modernist projelere konu oldu. Politika çerçevesinde Tanzimat ve Birin-

ci ve İkinci Meşrutiyet reformcularının 'medenileştirici' ve 'modernleştirici' tüm teşebbüsleri geleneksel kalıpları daha gelişmiş (düzenli ve ilerici) bir hale getirmeyi amaçladı. Bu tür bir algıyı İmparatorluğun son döneminde ortaya çıkan üç güçlü modernist projenin merkezinde de görebiliriz. Batılı yaşam tarzını reddeden İslamcılar 'yaşayan' kültürü yozlaşmış olarak düşündüler ve onu Doğu medeniyetinin kaynağı olarak İslamiyet'in altın çağında yer alan ruhunu keşfederek 'özgün' hale getirmeye çalıştılar. Diğer taraftan, Batıcılar toplumun tamamen Batı yönlü dönüşmesini savundular. Yeni bir etik, sanatsal ve yasal yapının oluşmasını ve bir aydın kültürünün varlığının zorunlu olduğunu vurguladılar. İki akımdan da farklı olarak Türkçüler Batı ve Doğu arasında bir tür sentez önerdiler. Kültür özgün; ancak hâkim medeniyet olarak Batı medeniyeti yönlü evrimci bir sürecin nesnesi olmalıydı. Burada kültür modernitenin temel tezlerini ve varsayımlarını reddeden ve onlara meydan okuyan bir odak noktası oluşturmuyordu. Bu üç kültür söyleminin de ortak noktası geçmişi ve şimdiyi dönüştürerek yeni kimlik tanımlamaları yapma ve yeni bir anlam dünyası yaratma ve siyasa otoritenin yeni ahlaki altyapısını inşa etme iradesiydi. İlk bölümde de tartışıldığı üzere, kültür modern zamanlarda modern siyasanın meşruiyetini sağlar oldu.

Kemalist Siyasal İktidarın Şekillenmesinde Medeniyet ve Kültür

Bu bölümde, 1930'lar Kemalist modernleşme projesinin çekirdeğini oluşturan kültürün söylem olarak oluşum sürecini incelemeyi amaçlamaktadır. Modern Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün söylemlerinin, Cumhuriyet Halk Partisinin (1923 ile 1945 arasındaki tek parti) parti programlarının ve Türk kültürünün sınırlarının belirlenmesi sürecinde hukuki bir çerçeve oluşturan İskan Kanunu'nun incelenmesine dayanmaktadır. Devletin, Cumhuriyetin kurulduğu ilk yıllarda toplumu modernleştirme ve medenileştirme arzusunu gösteren yine devlet öncülüğünde bir milliyetçilik politikası takip ettiği iyi bilinmektedir. Devlet, bu temel üzerinde 'modern hayat tarzı' görüşünü ortaya koymanın bir aracı olarak bir kültür formu üretti, çoğalttı ve yayılmasını sağladı. Biz bu çalışmada, bu yeni Türk kültürünün, siyasal ve kültürel üyeliğin sınırlarını çizme konusunda bir yandan kapsayıcı diğer yandan dışlayıcı olduğunu göstermeye çalışacağız.

Devrim ve Kemalist Kültür Siyaseti

Kurtuluş Savaşı (1919-1922) ve Lozan Antlaşmasını müteakiben devletin bir cumhuriyet olduğu ilan edildi. Devlet, artık bir hanedanın yönettiği bir imparatorluk değildi; bir ulus-devletti artık. Aslında ulus-devletin ilanı İmparatorluğun 'geri kalmışlığını'

durdurmak için girişilen uzun araştırmaların ulaştığı nihai nokta olarak sunuldu. Osmanlı modernleşmesi sürecinde, Avrupa'nın gelişiminden bir şekilde büyülenen elitler kendi kurumlarını eleştirmeye ve o kurumlarda reform yapmaya çalıştılar. Bu özeleştiri modernleşme amaçlı birçok projeyi de beraberinde getirdi. Üçüncü bölümde de belirtildiği üzere, Osmanlı'nın son çeyreğinde, her birisi devleti ve sosyal yapıyı derinden dönüştürmeyi amaçlayan üç rakip ideoloji ortaya çıktı (İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık). Bu üç akımın öncüleri öncelikli olarak vatandaşlığın neye dayandırılacağı ve İmparatorluk tebaasının kimlik temelinin ne olacağı sorularıyla ilgilendiler. İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülükten kısmen farklı olarak, Müslümanların, özellikle de kültürel anlamda Batı medeniyetinin tam karşısında kendilerine has bir medeniyetleri olduğunu, tam da bu nedenle bu medeniyeti kimliklerinin gerçek özü olarak korumak zorunda olduklarını savundu. Diğer taraftan, Batıcılar sosyal yaşamın her sahasında Batılı modeller doğrultusunda toptan bir dönüşüm ve sekülerleşme anlamına gelen bir modernite projesinin gerekliliğini öne sürdüler. Türkçüler ise kendilerine iki akım arasında yer buldular: Gelenek ve tarihten gelen Türk kültürüne vurgu yapmalarına rağmen, medeni dünyanın parçası olmanın da altını çizdiler.

Cumhuriyetin Mustafa Kemal önderliğindeki kurucuları Türkçü perspektiften ziyade Batıcıların ideallerinden ilham aldılar.[74] Yine, Atatürk reformlarının ideolojik çerçevesini üçüncü bölümde tartışılan Batıcıların modernleşme projesinde bulabiliriz. Bu husus onların özellikle de yeni bir sosyal yapı ve kültür inşa etme eğilimleri ve formüllerinde gözlemlenebilir. Bu ideolojik devamlılığın yanı sıra, Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde hayata geçirilen reformlar Kemalist reformlar için sağ-

74 Genel kabulün aksine Creel, Atatürk'ün temel olarak, Ziya Gökalp'in fikirlerinden değil, İttihat Terakki dönemi Batıcılığının önde gelen şahsiyetlerinden Abdullah Cevdet'in "futurist-ütopik" düşüncelerinden etkilendiğini savunur (Creel, 1980: 4).

lam bir zemin oluşturmuştu.[75] İmparatorluğun son yüzyılında gerçekleşen kurumsal ve kavramsal dönüşüm Türk Devriminin yeşerebileceği uygun bir temel sağlamıştı. Ancak bu uygun zemine rağmen 1920'lerde ve 30'larda gerçekleştirilen geniş kapsamlı reformlar oldukça radikaldi. Bu reformlar yaşamın her alanında hissedilen güçlü değişikliklere yol açtı. Kemalistlerin modernleşme yorumu, modernleşmeyi devleti kurtarmanın bir yolu olarak gören Tanzimat ve İkinci Meşrutiyet reformcularından farklıydı. Kemalistlere göre, modernleşme bir sonuca ulaşmayı sağlayan bir yöntem olarak değil, kendi içerisinde değerli bir "projeydi" (Said, 1997: 67). Bu bakımdan, modernleştirici elitin söyleminde (Batılılaşma düşüncesiyle çok yakın olduğu düşünülen) modernleşme, sosyal ve siyasal hayatta var olan kural ve normları Batılı medeni uluslarının benimsedikleri norm ve kurallar ile uyumlu hale getirmek anlamına geliyordu. Burada modernleşme ve (amblemler, ulusal günler, müzik, heykeller ve anıtlar gibi bir ulus-devlette olması gereken aygıtların yaratılmasını bekleyen) ulus inşası modern medeniyetin karşı koyulamaz ve sonsuz ilerlemesine yönelik inançla eş tutuluyordu. Bu bakımdan, medeniyet/uygarlık fikri Kemalist modernleşme projesinin özünü oluşturur. Bir düşünce ve söylem olarak medeniyet, resmi olarak tanımlanma sürecinin temel enstrümanı olarak kullanıldı. Elias'ın Avrupa medeniyetini "Avrupa'nın ben algısı/öz farkındalığı" şeklinde kavramsallaştırması düşünüldüğünde bu kavram daha iyi anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle, Avrupa medeniyeti "biz imajı" ve "onlar-imajı" temelinde bir kimlik ifadesi olarak kullanılmıştır (Elias, 1978).

Medeniyet hakkındaki resmi tez, Peyami Safa (1993)'nın da ifadesiyle, "medeniyetçilik" idi. Burada batılılaşma düşüncesi, tek dünya düşüncesi ve tek insanlığın geleceğinin Batı tarafından tem-

75 Osmanlı İmparatorluğunun yeni modern kurumları ve askeri ve sivil memurları, Cumhuriyetin dayandığı temel zemini oluşturmuşlardır. Bu anlamda Osmanlı İmparatorluğu ile Cumhuriyet arasında bir devamlılık bulunmaktaydı (Rustow, 1997: 73; Davison, 1990: 243-260).

sil edildiği düşüncesiyle yakından alakalıydı. Bu, tepeden inme, devlet-merkezli modernleşme anlayışıyla birlikte geldi. Böylelikle, modernite yalnızca "kurumsal, sembolik ve estetik göstergeleriyle" kavrandı (Bozdoğan & Kasaba, 1997: 5). Kemalistler, insanlara kimliklerinin olmazsa olmazı olarak modern belirtiler ve görüntü kazandırmak için çabaladılar. Bu doktrine göre medeniyet teknolojik ve bilimsel terimlerle tanımlanan bir kavram değildi; medeniyet, hayatın her alanındaki davranış ve tutumlarımızı içine alan bir ağı kapsıyordu. Bu manada, Mustafa Kemal, 1923'te "Memleketler çeşitlidir, fakat medeniyet birdir ve bir milletin gelişmesi için bu tek medeniyete katılması lazımdır." demiştir (*Atatürkçülük*, 1983: 351).[76] Böylelikle Mustafa Kemal'in teşvik ettiği medeniyet her anlamda 'modern hayat tarzına' ve 'modern anlayışa' işaret ediyordu. Bağımsız ve gelişmiş bir ulus olarak hayatta kalmanın tek yolu bu evrensel medeniyetin ışığı altında hayatın her sahasında dönüşüm gerçekleştirmekti.

Kemalist medeniyet tahayyülünün, evrensel, tarih dışı ve ilerlemeci Batı medeniyeti anlayışının -özellikle de Fransız modelinin- içtenlikle benimsenmesinin bir ürünü olduğu aşikârdır. Fransız tahayyülünde olduğu gibi, medeniyet estetize edilmiş ve yumuşatılmış davranışları, ortak değerleri ve ilerleme fikrini tanımlamak için kullanıldı ve bu nedenle de Romantiklerin, medeniyete yönelik, medeniyetin teknolojik ve ahlaki özellik olarak milli kültürü bozduğu şeklindeki anlayışlarını reddetti.[77] Dünya tarihinin ve medeniyetinin 'Avrupalılaşmasının' merkezinde Batı'nın dünyanın düz-çizgide ilerlemesinin zirvesinde olduğu inancı yatıyordu. İkinci bölümde dikkat çekildiği gibi, medeniyet fikri medeni/barbar, geleneksel/modern, ilerleme/geri kalmışlık

76 Mustafa Kemal'e göre, modern medeniyet "tüm insanlığın" tek temsilci iydi ve bu yüzden "Memleket behemehal asri, medeni ve müreffeh olacaktır. Bizim için bir hayat davasıdır" (*Atatürkçülük*, 1983: 353).

77 Mustafa Kemal'in medeniyet anlayışı ile Fransız ve Alman medeniyet fikirleri sında bir mukayese için bkz. (Karal, 1946: 37–54).

ve dini/rasyonel örneklerinde olduğu gibi toptanlaştırıcı ikilikler esasına dayanır. Bu, Said'in oryantalizme ilişkin analiziyle aynı çizgidedir. Oryantalizm tartışmasında Doğu ile Batı ontolojik ve epistemolojik olarak tanımlanmış, toptanlaştırıcı ikiliklere dayanan kategorilerdir. Modernleştirici aydınlar ve yöneticiler özellikle de Batı-dışı mekânlarda geleneksel tüm unsurları bu kategorilere göre yargılar, dondurur ve kutuplaştırırlar (Said, 1978). Ontolojik ve epistemolojik olarak tanımlanmış kategorilerden oluşmuş ikilikler arasında ilk kategori genelde Batı medeniyeti için ayrılırken, ikinciyle genelde Doğu medeniyeti ifade edilmek istenmiştir. Batı ve Doğu basit coğrafi varlıklar değildir; her ikisi de birer *halet-i ruhiyeye* tekabül eder.[78] Batı, medenileştirici elit için kültürel bir kimliğin adı haline geldi. Bu düşünce tarzı, aslında, diğer medeniyet ve kültürlerin Batı medeniyeti veya kültürünce asimile edilebildikleri oranda meşru statülerinin olabileceği inancına dayanıyordu. 'Eşsiz' ve 'evrensel' olarak görülen Batı medeniyeti ve kültürü, medeniyetler ve kültürler arasında yapılan *hiyerarşik* yapılanmanın zirvesinde yer alıyordu. Benneth'e göre, on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nın modernist projelerinde "medeniyetin ilerlemesi" tarih öncesi hayat formlarının varlığını devam ettirmesi olarak ifade edilen "tüm geleneksel formları yok etti. Bu projeler, bugün, ortadan kaldırılması gereken bir geçmişi tarif ediyorlardı, yani geçmişin her haliyle geçmişte çürümeye bırakılmasını savunuyorlardı" (Bennett, 1998: 97-98). Bu inanca sıkı sıkıya bağlı olan Cumhuriyet projesi, kültürel dönüşüm için Batı medeniyetini tercih etti. Mevcut tüm geleneğe ait semboller ve formları 'geçmiş olarak tanımlayıp geçmişe gömmeye' çalıştı.[79]

78 Kemalist söylemde Batı ve Doğu için bkz. (Safa, 1993: 111-135). Böylece medenileştirici reformcuların temel amacı tüm Türkleri Batı'nın seviyesine ve bilimine, felsefesine, sanatına, zihniyetine ve dünya görüşüne uygun hale getirmekti (Tunaya, 1960: 154).

79 Böyle bir bakış açısının sonucu olarak, Kemalist elit yaşayan değerlere ve şekillere karşı hep tiksinti duydu. 'Yerli' unsurların turistik nesneler olarak sergilenmesine bile hoş bakmadılar. Örneğin, Yaşar Nabi "eski ahşap evleri, yabancı takke-

Bu manada, medeniyetin manevi (dini/geleneksel değerler) ve maddi (teknolojik/bilimsel boyutu) olmak üzere iki kısımdan oluştuğu fikrini savunan İslamcı düşünce Cumhuriyet projesi tarafından reddedildi. Kültür ve medeniyetin iki farklı şey olduğunu öne süren Türkçü düşünce de Cumhuriyet projesi tarafından açık bir şekilde reddedildi. Osmanlı'da elit tabakanın yaşamıyla sıradan insanların yaşamları arasındaki (veya 'yüksek' kültür ile 'düşük' kültür arasındaki) ikili yapıya benzer ikili bir düşünce Kemalist ideolojide de görülüyordu. Tekçi modernleşme ve milliyetçilik anlayışına dayanan Kemalist proje, İttihatçıların ve Türkçülerin dile getirdiği 'çift kültürel teorisini' reddetti. Böylece, Kemalist proje yerele uydurulmuş ve otantik idealler yerine, 'evrensel idealler' arayışına girdi. [80] Proje ile elitler ve kitleler arasındaki mevcut olan ikilik halkı elitlerin seviyesine çıkararak bertaraf edilmek istendi (Yücel, 1934: 257; Bozkurt, 1995).

Kemalist medeniyet programının hedefi halkın mevcut din/gelenek temelli sosyal yapısını değiştirmek için laik, ahlaki ve kültürel bir zemin yaratmaktı. Kültürel devrimin de öncüleri olan yönetici elitler, geleneksel kurumların ve değerlerin devlet yapısı ve toplum üzerindeki hakimiyetine son vererek tamamen laik bir devlet ve yeni bir kültür inşa etmeye çalıştılar. Diğer bir deyişle, siyasi meşruiyetin (ulus-devlet) zeminini yeniden tanımlamak ve uygarlaşmış cemaatin sınırlarını yeniden belirlemek amacıyla devlet kurumlarını ve toplumu laikleştirme uğrunda büyük bir çaba harcanmıştır (Özbudun, 1981: 83-84). Kemalist kültür siyasetinin en temel görevi ise buna dayandırılmaktaydı.

Bu siyasetin tek mimarı olarak devlet, Türklüğün sınırlarının belirleneceği ve Türk vatandaşlığının sarih bir şekilde tanımlana-

---

leri ve kıyafetleriyle erkekleri, başörtülü kadınları ve kaotik pazarlarıyla 'resimlik Doğu'nun ticari ürün olarak sergilenmesinden" duyduğu rahatsızlığı dile getirdi (Nabi, 1938: 57).

80 Bu Kemalist reddiye hakkında daha fazla bilgi için bkz, (Holod & Evin, 1984: 6).

cağı bir kültürü kurumsallaştırmada en temel aktif aktördü. Tepeden inme bu formül, büyük oranda, özellikle de Fransa olmak üzere, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının Jakoben ve pozitivist ideallerine olan bağlılık nedeni ileydi. Kemalizm, laiklik, milliyetçilik, dayanışmacılık ve ilerleme fikriyle birlikte özellikle de Komtçu pozitivizm olmak üzere bilimcilikten beslendi (Kazancıgil, 1981: 37). Yani, bilimsel doğrulama, yönetici elitin meşruiyetini 'üstün' ve 'doğrulanmış' bilginin sağladığı etkinlikleri için ahlaki bir zemin oluşturdu. Yönetici grubu yeni bir toplum inşa etmeye iten *Jakoben ütopyanizm* idi. Bu süreçte bilime yönelik bu inanç, ilerleme ve bilime ters görülen tüm geleneksel kalıplar ve göreneklerin ortadan kaldırılmasını zorunlu kılmıştır.

Kemalist devrimcilerin 1923 ile 1945 yılları arasındaki söylemine bakıldığında, tüm çabalarının gelecek nesiller adına 'mükemmelleştirilen' bir sosyal taban inşa etmeye dönük olduğu görülür. Bu amaç uğruna alışkanlıklarını ve tatlarını terk etmişlerdi. Reşat Şemsettin Sirer (Maarif Vekâleti Yüksek Tedrisat Umum Müdürü) 1944 yılına denk gelen Halkevlerinin 12. kuruluş yıldönümünde, Türk toplumunun geleceğini şu şekilde tasvir etmişti: "Bir gün Türk maden ve tekstil işçileri, şehre 'Tahir' ve 'Zühre' operasını izlemek üzere bir günlüğüne gelecek bir Türk köylüsü, bir profesör ve temiz, siyah kıyafetli bir general bilet gişesinin önünde birlikte sıraya girecekler" (Sirer, 1944: 2).

Modernleşme projesinin önünde durabilecek herhangi bir muhalif siyasi ve sosyal grubun yokluğunda, yönetici elit ve entelektüeller tepeden inme modernleşme politikalarıyla bu rolü oynayan temel şahıslar olarak öne çıktılar. İdeolojileri, kendilerini Batılı kılma iradelerini de ortaya koyan estetik tercihlerini yansıtıyordu. Bilimsel bilgiyle donatılmış inançlarından ötürü insanların gerçek doğasını bildiklerini ve onlar için neyin iyi olduğuna karar verebileceklerini iddia ettiler. Mustafa Kemal onları *bilen devrim-*

ciler olarak tanımladı: "Gerçek devrimciler onlardır ki, ilerleme ve yenilemeye yönlendirmek istedikleri insanların ruh ve vicdanlarındaki gerçek eğilimi bilenlerdir" (İmece, 1959: 59). Aydın yöneticiler milliyetçi ve kültürcü fikirlerine gerçeklik kazandıran 'objektif' bilgiye dayalı olarak yalnızca toplum adına konuşacaklar, halkı idare edecekler ve halkın *eğitim ve kültür* seviyesini yükselteceklerdi. Kemalist söylemde bunun nedeni, kitlelerin henüz yeterli olgunluğa erişmediği dolayısıyla sorunların çözülmesi gerektiği, onları medenileştirecek reformların da tepeden inme şekilde olması gerektiği şeklinde izah edildi. Bu, kültürel ve sanatsal alanlarda gidilen düzenlemelerde de kendisini açıkça gösteriyordu.[81]

Kemalistlerin cahil ve bilinçsiz olarak gördükleri halkı 'medenileştirme' görevini yerine getirdiklerine dair güçlü bir inançları vardı. Zaman içerisinde bir düzene girmiş ve standart kazandırılmış her şeyi yok ederek ve onları yeni bir yaşam tarzına zorlayarak bu halka 'insan' olduklarını hatırlatmaya çalıştılar. Diğer bir ifadeyle, toplum, yeniden inşa edilmesi gereken bir şey olarak yönetici elit ve entelektüellerin giriştikleri etkinliklerin nesnesi haline gelmiş oldu.

Bu genel ve evrensel hedefe ulaşmak için *eski rejimin* tüm kalıntılarını yok etmek üzere birtakım reformlara giriştiler. Temel kurumsal reformlar Saltanatın kaldırılması (1922), Cumhuriyetin İlanı (1923), geçmişle ve Şeyh-ül İslam makamıyla bağ kurmayı sağlayan Halifeliğin kaldırılması (1924), Medreselerin kapatılması ve laik okullarda eğitimin birleştirilmesi (1924), tekke ve zaviyelerin kapatılması (1925), İsviçre Medeni Kanunu, İtalya Ceza Kanunu ve Alman Ticaret Kanunu'nun kabul edilmesiydi (1926). Bu kurumsal değişiklikler *eski rejimin* kültürüne yönelik başlatılan saldırının zeminini oluşturdu. Sembolik değişimi yoğunlaştırmak için peçe ve serpuş giyilmesi yasaklandı (1925), İslami takvim kaldırıldı (1925), Arap Alfabesinin yerine Latin Alfabesi kabul

81 Tipik bir örnek için bkz. (Belge ,1932: 2).

edildi (1928), ezan orijinal dili olan Arapça'dan Türkçeye çevrildi (1933) ve Soyadı Kanunu kabul edildi (1934). Buna ek olarak, 1931 yılında bir kültürü beslemek ve arındırmak için Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu, Halkevleri ve 1933 yılında da akademik olmaktan ziyade kültürel bir görev yüklenen Türk Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi gibi bazı kültürel kurumlar kurdular.

Bu tür resmi kurumlar ve okullar vasıtasıyla halkın laik hayata ve düşünüşe entegre edilmesi için yoğun çaba harcandı. Metin Heper'in de söylediği gibi, bu kurumlar ve okulların hakim rolü, "kalabalıkların üzerine kafa yorulmadan söylenmiş düşüncelerini ifade etmek değil, onlara daha olgun düşünceler katmaktı" (Heper, 1985: 50). 'Olgun' fikirlerden kastın ise bilim ve rasyonalite temelli, Batının evrensel terminolojisinden çıkmış düşüncelerin olduğu aşikârdı. Medenileştirici yöneticiler de toplumun mevcut değer yapısını incelemek ve yargılamak için güçlü duyarlılık oluşturan da işte bu terminolojiydi. Yani bu terminoloji, bir anlamda Batılı *referans-dünyası*na işaret ederek Kemalizmin 'katiyetlerinin' ve 'sembollerinin' belirlendiği ana zemin olarak ortaya çıktı. Kemalizmin kesin çizgileri vatandaşların konuşmaları, giyinme tarzları, kamusal alanda davranışları ve hatta özel yaşamda nasıl davranmaları gerektiğine dair pek çok şeyi düzenliyordu.[82] Tepeden inme medenileştirme süreci 1930'lu yılların tüm resmi ve genel metinlerinde görülebilir. 1932 yılı Milliyet gazetesinde yer alan editör yorumundan buraya aldığımız şu bölüm güzel bir örnek teşkil etmektedir:

> Avrupa modeli şapka takan bir insan beş parmağıyla birden yemek yiyemez. Latin alfabesine geçen bir millet öyle tahta müzik aletleriyle müzik yapamaz. Kadınlarının sosyal ortamlarda ilişki kurmasına müsaade eden bir insan sokakta burnunu karıştırmaz. Mikropların tehlikelerini anlayan

82 Bu medenileştirici elitin "halkın günlük adetlerine, davranış ve tutumlarına, hayat tarzlarına girme ve Türklerin benlik tahayyüllerini değiştirme" teşebbüsüydü (Göle, 1995: 21).

> bir toplum başkalarının ayakları ile bastığı yere yüzünü sürerek ibadet etmez (Levonian, 1937: 66).

Modernitenin dış görünüme dair bu söylemleri yeni Türk kimliğinin kamusal alanda temsili için somut bir zemin sağladı. Yeni davranış kalıpları kazandırılmış, aydınlanmış liderlerine ve devletlerine sadık kalacak yeni 'medeni' Türkler yukarıda belirtilen sürecin nihai ürünü olacaktı.

Medeniyet Düşüncesi ve Kemalist Ulus İnşası Sürecinin İlk Safhaları

Kemalist ilkeler büyük oranda yukarıda belirtilen 'medeniyetçilik' tezinden doğmaktaydı. Medeniyet, özellikle de 1920'lerde, derin reformların arkasındaki harekete geçirici güç ve Kemalist kültür fikrinin ilk ismi olmuştu. Bu bakımdan Cumhuriyetin modernite projesi gerçek manada bir medeniyet projesiydi.[83] Türk halkını Batının bilim ve kültür seviyesine ulaştırmak için yeni bir medeniyetin, yani Batı medeniyetine uyum sağlamasının hedeflendiği ortadaydı. 1920'lerin ilk yıllarına kadar medeniyete yapılan vurgu, kökten reformları meşru göstermek için kullanılan tek vasıta olarak ön plana çıkıyordu.

Ancak Anadolu'nun bazı bölgelerini işgal eden müttefik kuvvetlerine karşı başlatılan Kurtuluş Savaşı (1919-1922) boyunca Ankara'daki yöneticilerin temel eğilimi aksi yöndeydi. Kurtuluş Savaşı 'tek dişi kalmış medeniyete' karşı verilen mücadelenin adıydı. İslamiyet, bu savaş süresince milli mücadeleyi meşru kılmanın ve kitleleri 'kafirlere' karşı harekete geçirmenin yegane aracı oldu. 1919 yılının Eylül ayında Sivas Kongresinde hayata geçirilen Anadolu ve Rumeli Müdafa-i Hukuk Cemiyeti, Osmanlı vatanperver-

83 Mustafa Kemal, Cumhuriyetin ilk günlerinden 1938'e kadar medenileşmek, medeni milletler camiasına girmek, muasır medeniyeti iktisap ile onun seviyesinin üzerine çıkmak, asrileşmek ve Garplılaşmak üzerine vurgu yaparak bu proje üzerinde ısrarla durdu (Çaycı, 1988: 1105).

liğini korumayı amaçlayan İslami bir örgütlenme olduğu iddiasıyla kuruldu (Tunçay, 1992: 29). Ankara'da 23 Nisan 1920'de kurulan Büyük Millet Meclisi'nin de temel düsturu bu oldu —Türkiye kelimesi daha sonradan eklenmişti. 3 Mayıs 1920'de ilan edilen Milli Eğitim İcra Heyeti Programı, eğitimin temel amacını çocukların dinen ve milli olarak iyi eğitilmeleri olarak belirtmişti. Program belirlenen milli kültürün temeli olarak özgün milli değerlere güçlü gönderme yapmaktaydı (Kantarcıoğlu, 1987: 36).[84] Büyük Millet Meclisi (BMM) Kurtuluş Savaşı boyunca tek idari organ olarak var oldu ve 1922 yılı sonunda Saltanatın kaldırılmasıyla birlikte de bu statüsünü daha da sağlamlaştırdı. Saltanatın kaldırılması egemenliğin kişiden millete geçtiğinin ilanıyla meşrulaştırılmaya çalışıldı. Saltanatı kaldıranlara göre, Padişah, geçmişin utanılacak, şahsi ve doğal olmayan düzenini temsil etmekteydi.[85] Saltanatın ilgası ulus-devlet olma yolunda en önemli adımdı.

Kurtuluş Savaşında kazanılan zaferin ardından BMM ve Mustafa Kemal halkın büyük desteğini kazandı ve Mustafa Kemal'in halk nezdinde prestijleri ve otoriteleri arttı. Bu ise Mustafa Kemal ve etrafında toplanan kadronun Saltanatı kaldırıp BMM'de bulunan İkinci Grubun etkisini kırarak gücü kendi ellerinde toplamalarının önünü açtı (Tunçay, 1992: 51-52). Adı daha sonra Mustafa Kemal'in 1923 yılı Nisan ayında *Dokuz Umde*'yi ilan etmesiyle ve resmen 9 Eylül'de *Halk Fırkası* olarak değiştirilecek olan Mustafa Kemal önderliğindeki Birinci Grubun hakimiyeti 1923 yılı Haziran ayında yapılan seçimle tescillendi. Beklendiği üzere, kontrollü ve adil olmayan seçimler Birinci Grup adaylarının büyük başarısıyla sonuçlandı ve bu durumda uzlaşmacı bir Meclis kurulamazdı (Tunçay, 1992: 51-52). Daha sonra hayata

84 Heyet hakkında daha detaylı bilgi için bkz. (*T.C. Hükümet Programı*, 1990: 1-8).

85 Mustafa Kemal'in Osmanlı Saltanatı hakkındaki fikirleri için bkz. (*Atatürk*, 1994: 470).

geçirilecek reformların ilk işareti, Halk Partisinin 1923 yılı Nisan ayında ilan edilen programında görülebilir.

Bu program temel olarak üç konuyu ele almıştır: modernleşme, devletin hukuku (vatandaşların herhangi bir ayrıcalık veya sınıf farkı olmaksızın bir arada yaşamaları prensibine bağlı olarak ayrıcalıkların reddi); ve Türk olan veya Türk kültürünü ve vatandaşlığını kabul eden herhangi bir kimsenin partiye üye olabileceğini ilan eden partiye üyelik meselesi (Tunçay, 1992: 58). Yukarıda belirtilen ilk hususla Türk devletinin modernleşme yolunda ilerleyen bir ulus-devlet olduğu ilan edilmiş oluyordu. Kemalist halkçılığında da temel ilkesi haline gelecek olan ikinci husus ise Osmanlı döneminden farklı bir halk tahayyülünün doğduğu anlamına geliyordu. Ulus-devlet inşasının önemli bir parçası olan üçüncüsü ise devlete ve kültürel cemaate üyelik için vatandaşlığın oluşturulmasında ilk adıma taalluk ediyordu. Bu aynı zamanda vatandaşların etnik olarak kapalı bir varlık anlamında değil ama asimilasyon yoluyla parçası olacakları bir kültürü tanımlama iradesinin doğmasına yol açmıştır.

Vatandaşlar sınırları ve özü yeni tanımlanan kültüre asimile olmaya gönüllü oldukları sürece, bu yeni kültür Türk devletinin sınırları içerisinde yaşayan herkese açık olacaktı. Türk olmayan Müslüman gruplar da yeni rejimin büyük darbe vurduğu geleneksel tarzda yaşayan Müslüman Türkler gibi Türk kültürüne asimilasyon politikalarına tabi tutuldular. Bu yeni durum Lozan Antlaşmasıyla da birlikte Müslüman olmayan grupları, eski *millet* statülerini bırakarak vatandaşlık temelinde yeni topluluğun parçaları olmaya teşvik etmiştir.

1923'ten sonra milliyetçi hareket, daha geniş çaplı bir hedef olarak toplumu ve kültürü radikal biçimde dönüştürmeye odaklanan bir harekete dönüştü. Bu 14 Ağustos 1923'te kurulan Fethi Okyar hükümetinin programında açık biçimde görülebilir.

Eğitim politikası halkın üç amaç çerçevesinde terbiye edilmesi üzerine vurgu yapmaktaydı: (1) eğitim ve çocukların eğitilmesi (2) yetişkinlerin eğitilmesi (3) milli aydın kesimin ortaya çıkması için gereken imkanların sağlanması. Terbiyenin temel ilkeleri milli kültür ve milli kültürün düzenlenmesine daha fazla önem verilerek desteklenecek olan modern medeniyete dayalı olacaktı. Programın 6. Maddesinde ilan edildiği üzere, tüm bu düzenlemeler tüm bireylerin entelektüel, ahlaki, bedenen ve sosyal yeteneklerinin ilerlemesi için yapılacaktı (*T. C. Hükümet Programlarında Kültür Politikaları*, 1990: 14-15). Bu eğilim 2. Fethi Okyay hükümetinin 1924 programında daha katı hale geldi: Eğitimin birleştirilmesi yasasıyla oturtulan milli eğitimin amacı yekpare bir eğitim ve öğretimle donatılmış genç bir nesil üretmekti (*T.C. Hükümet Programlarında Kültür Politikaları*, 1990: 23).

Mustafa Kemal'in ilk Cumhurbaşkanı ve İsmet İnönü'nün ilk Başbakanı olduğu Cumhuriyetin ilanı modern medeniyet zemininde bir kültür elde etmeye yönelik ilk ve en önemli siyasal adımdı. Bu Cumhuriyetçi medeniyet programının ilk adımıydı ve Halifeliğin kaldırılmasını, Şeriat Bakanlığının sindirilmesini, medrese ve tekkelerin kapatılmasını ve şapkanın teşvik edilmesini içeriyordu.[86] Aslında yeni yeni şekillenen modern bir ulus-devlet olarak Türk devleti daha önceden modernize edilmiş kurumlar vasıtasıyla merkezi otoriteyi ve gücü elinde tutmuştu. Meşru şiddet kullanma gücü sayesinde tek güç merkeziydi. Şimdi de meşru kültür kullanımını kendi hakimiyetine alarak gücünü sağlamlaştırma yolunda ilerliyordu. Bunun için de kurumsal sekülerleşme ilk adımdı.

Bu anlamda Halifelik yeni bir sembolik evrende mutlak kültürel kontrolü sağlamanın ve kültürel iktidarı kurmanın önündeki ilk engel olarak görüldü. Medenileştirici yöneticiler halifeliği hem gelenek/İslam ve geçmişle güçlü bir şekilde ilintili bir merkez, hem de

86 Mustafa Kemal bunları Nutuk'ta belirtmektedir (Mustafa Kemal, 1994: 605-606).

'irticacıların' medeniyete yönelik tepkilerinin kaynağı olarak gördüler. Böylelikle, Halifelik 3 Mart 1924'te kaldırıldı ve bunu birtakım sekülerleştirme adımları takip etti. Bu adımlar medreselerin kapatılması ve seküler bir kurum olarak Maarif Vekilliği altında eğitim-öğretimin birleştirilmesi, Şeyh-ül- İslam kurumunun kaldırılması ve 1920'de kurulan Şeriat Bakanlığı yerine Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması ve Şeriat mahkemelerinin kaldırılmasıydı. Bu adımların tamamına 20 Nisan 1924'te kabul edilen yeni anayasada yer verildi.[87] Kanunla aynı zamanda mal varlığını kontrol etmek suretiyle Evkaf Vekâletini düzenleme yoluna gidildi. Dini amaçlar için kurulmuş bu tür otonom bir sosyal örgütlenmeyi kontrol etme çabasının milletin gerçek çıkarları doğrultusunda olduğu iddia edildi.

Atılan adım "ulemanın kurumsallaşmış İslamının geleneksel kalelerini" ortadan kaldırmayı amaçlayan kurumsal laikleşme idi. Bu, laikleşme sürecinin ilk adımıydı. "Sosyal yaşamın laikleşmesi ve popüler İslama yönelik saldırı" ve "dini sembollere saldırı ve bu sembollerin yerine Avrupa medeniyeti sembollerinin ikame edilmeye çalışmak" laikleşme yolunda atılmış ikinci ve üçüncü adımlardı (Zürcher, 1993: 194-195). Süreç Şeriatın sona erdirilmesiyle –Cumhuriyetten önce yalnızca aile hukukuyla sınırlıydı- ve *Türk Kanun-i Medenisi*'nin benimsenmesiyle hitama erdirildi.[88] Yasa, tek eşlilik ve evlilik, boşanma ve miras işlerinde seküler temelde yeni düzenlemeler getirerek kamusal ve özel hayatın yeniden düzenlenmesi sonucunu doğurdu. Dönemin Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt bu değişimi bir medeniyet meselesi olarak görmekteydi:

87 Bu yasalar için bkz. (Resmi Gazete, 06. 03. 1340 (1924)).

88 Kanun-i Medenisi İsviçre Medeni Kanununu (17 Şubat 1926), İtalyan Ceza Kanununu (1 Mart 1926) ve Alman ve İtalyan Ticaret Kanununu (29 Mayıs 1926) kapsamaktaydı.

> Türk Medeni Kanunu Tasarısı yürürlüğe konulduğu gün ulusumuz on üç yüzyılın kendisini çeviren hastalıklı inançlarından ve kargaşadan kurtulmuş, eski uygarlığın kapılarını kapayarak yaşam ve verimlilik getiren çağdaş uygarlığın içine girmiş bulunacaktır.[89]

Kısacası, genel anlamda bu yasa devlet işlerinde Şeriatın az da olsa devam eden etkisini tamamen sildi. Din temelinde özerk yapıların ve derneklerin kurulmasına dair yasakları da beraberinde getirdi.

Devlet laikleştirilmiş olsa da, halkın ibadetlerini ve dini etkinlikleri kontrol etmek adına din yeniden kurumsallaştırılmıştı. Sonrasında dini kurumlar ortadan kaldırıldığı için İslamiyet, yasal sistem ve eğitimdeki önemini resmen kaybetmeye başladı. Mustafa Kemal'in de dediği gibi, bunlar "dünyada bütün halde modern sosyal bir vücut olabilmenin" öncül adımlarıydı. "Bu yol üzerinde beklemek kabul edilemez ve her kim ki tereddütte bulunursa umumî medeniyetin coşkun seli altında boğulmaya mahkûmdurlar" (Atatürkçülük, 1983: 351).[90]

Mezkûr tüm resmi sekülerleştirme çabaları, İslamı Türk kimliğinin ve Türk kültürünün bir parçası olarak gören Türkçülerin ve Osmanlı reformcularının projelerinin çok ötesine geçiyordu.

Hükümetin laikleşme yolunda yaptığı reformlar insanlarda rahatsızlık yarattı. Mecliste bulunan muhalif grup, 1924 yılı Kasım ayı içerisinde bir kısım liberal ve muhafazakâr yönelime sahip İstiklal Savaşı liderleri öncülüğünde yeni bir muhalefet partisi kurmak için harekete geçti ve bunun sonucunda *Terrakkiperver Cumhuriyet Fırkası* kuruldu. Bu parti Mustafa Kemal ve arkadaşlarının otoriter yönetimine karşı çıkıyordu ve en önemlisi de hükümetin batılılaşma yolunda getirdiği radikal reformları eleştiriyordu. Te-

89 Mustafa Kemal bu beyanatı 1926 yılının Şubat ayında yeni bir yasa Büyük Millet Meclisinde halen tartışılmaktayken verdi (Aktaran: Sherril, 1934: 181).

90 Mustafa Kemal 1924 yılının Kasım ayında Meclis'te bu yeni düzenlemeler hakkında yaptığı konuşmada "Asırlardan beri mütemadiyen, terakki yolunda ilerlemekte bulunan medeni milletlerden Türkiye'yi alıkoymuş olan mevalin ortadan kalktığını Türk milleti büyük bir ferahla idrak eyledi" (Aktaran: Lewis, 1968: 267-268).

rakkiperver Cumhuriyet Fırkası liderleri Kemalistlerin devrimci anlayışlarının aksine daha tedrici bir dönüşümü tercih ediyorlardı. Yani, inkılap yerine ıslahatı benimsemekteydiler. Bu yeni parti, yeni Türkiye'yi var olan geleneklere, davranış ve düşünce kalıplarına uygun olacak şekilde kurmak istiyorlardı.[91] Halk Fırkası'nın devletçi, merkeziyetçi ve devrimci duruşuna karşın, Terakkiperver Fırkası'nın 'otantik'/geleneksel değerlere saygılı duran yönelimi kitlelerin ilgisinin bu partiye yönelmesini sağladı.

Aynı zamanda reformlara tepki olarak 1925 yılında doğu illerinde özellikle Kürt aşiretleri arasında ayaklananlar oldu. Şeyh Sait isimli yerel bir dini lider, halifeliği yeniden kurmak için en geniş katılımlı ve şiddetli ayaklanmaya önderlik etti. Bu isyan ancak 4 Mart 1925'te *Takriri-Sükun Kanunu* kabul edilerek ve daha önce 1923'te kurulmuş olan İstiklal Mahkemelerini yeniden hayata geçirerek askeri operasyonlarla bastırılabildi. Parti programında partinin halkın dini inançlarına saygılı olduğunu belirten bir madde nedeniyle Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ayaklanmalardan sorumlu tutuldu. Hükümetin 3 Haziran 1925'te yayınladığı Kararname ile Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kapatıldı. Kararnamede, Kemalistler, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası olayında dinin siyasi emeller uğruna kullanılmasını Vatana İhanet Kanunu içinde saydılar ve gericilerin bu parti tarafından teşvik edildiğini ve Partinin bu bakımdan irticanın kaynağı haline geldiğini iddia ettiler (*T. C. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi*, 1987).

'Cahil yobazlığı' ile mücadelede bir sonraki kararlı adım bu sorunun sosyal kökenlerini ortadan kaldırmaya yönelik yeni bir yasa ile atıldı. 30 Kasım 1925'te kabul edilen 677 nolu kanun ile tüm tekke ve zaviyeler kapatıldı, bunlarla alakalı olarak kullanılan tüm unvan ve elbiseler yasaklandı, tüm türbeler ve bu tekkelere

91 CHP bildirgesi ve parti programı için bkz. (Zücher, 1991: 97-102, 111). Ve partini evrimci yönelimi için bkz. (Ahmad, 1991: 61).

bağlı küçük camiler kapatıldı (*Resmi Gazete*, 1925: 243). 1925'te atılan bu adım hakkında Mustafa Kemal şunları söylüyordu:

> Bugün ilmin, fennin, bütün kapsamı ile medeniyetin ışığı karşısında filan veya falan şeyhin uyarmasıyla maddî ve manevi mutluluğu arayacak kadar ilkel insanların Türkiye medeni toplumunda varlığını asla kabul etmiyorum... Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en gerçek yol, medeniyet yoludur (sürekli alkışlar). Medeniyetin gerektirdiğini yapmak insan olmak için yeterlidir (İmece, 1959: 59-60).

Bu konu hakkında Mustafa Kemal (1994: 606), Nutuk'ta (yani 2 yıl sonra) şunu sordu:

> Birtakım şeyhlerin, dedelerin, seyyidlerin, çelebilerin, babaların, emirlerin arkasından sürüklenen ve falcılara, büyücülere, üfürükçülere, nüshacılara talih ve hayatlarını emniyet eden insanlardan mürekkep bir kütleye, medenî bir millet nazariyle bakılabilir mi ? Milletimizin hakikî mahiyetini, yanlış manada gösterebilen ve asırlarca göstermiş olan bu gibi anasır ve müessesat, yeni Türkiye devletinde, Türk cumhuriyetinde idame edilmeli miydi? Buna atf-ı ehemmiyet etmemek, terakki ve teceddüt namına, en büyük ve gayr-i kabil-i telâfi hata olmaz mıydı?

Mustafa Kemal'e göre, Ortaçağın tüm kalıntılarından kurtulmak "milletimizin mutaassıp ve Kurun-ı Vustaî zihniyette olmadığını ispat etmek için" gerekliydi.

Mustafa Kemal bu kurumların "cahil" dindarların ellerinde yobazlık, medeniyet ve ilerlemeye karşı nefret oluşturmanın kaynağı haline geldiğine, Türkleri medeniyetin doğru yolundan saptırdığına ve gizli toplantılar ve ritüelleriyle rejime siyasi bir tehdit oluşturduklarına inanıyordu. Bu nedenle de medeni bir ülkede bunların yeri yoktu. Böylece, toplumu laikleştirmeye yönelik bu çabalar, geçmişe ait tüm sembollerin yok edilmesiyle birlikte ilerledi.

Medenileşme ve Sembolik Dönüşümler

Cumhuriyet rejiminin medenileştirme projesinin en önemli sembolik hareketi olan şapka reformuydu. Bu konu Türkiye'deki siyasal sürecin temel konusu olan giyim-kuşam sorununun özüne de

temas etmekteydi. Yani bu konu modanın değil Türkleri medenileştirmek isteyen siyasetin gündemi oldu. Şapka kanunu çıkarılmadan önce dini kıyafetlerin giyilmesi ve memurların kılık kıyafetlerinin düzenlenmesi hususunda iki kararname çıkarılmıştı. Tekkelerin kapatılması hakkındaki bir kararnameye ek olarak iki kanunname 2 Eylül 1925'te kabul edildi. İlk kanunname ilmiye sınıfına ait olanları tanımlarken yetkili olmayan kimselerin dini kıyafetleri giymelerini yasakladı. İkinci kanunname yetkililerin kıyafetlerini ilgilendiriyordu. Buna göre, özel bir üniforma giymeleri gerekmedikleri sürece tüm yetkililerin uygar milletlerde olduğu gibi günlük kıyafetler giymeleri, başlarını iç mekânlarda açmaları ve ayrıca dış mekanlarda da selamlama amacıyla (çünkü başlığı çıkarmak medeni/batılı olmanın göstergesi olarak görülüyordu) şapkalarını çıkarmaları gerekiyor ve sıradan insanların ise yetkililerin bu kıyafetlerini giyebilecekleri belirtiliyordu.[92] Mecliste çıkarılan bir kanunla fes ve sarığın yerine şapka kabul edildi ve tüm erkeklerin şapka takması zorunlu hale getirildi.[93] Kemalistlerin insanların dış görüntüsünün medeni bir toplum olma arayışında çok önemli olduğuna dair görüşlerinin ortaya çıkardığı en önemli sonuç bu reform oldu. Bu bakımdan modern imajın gerekliliği olarak şapka reformu çok önemsendi. Şapka reforma tepki ve fese destek anlamında Erzurum, Maraş, Sivas ve Rize gibi bir çok yerde protesto gösterileri yapıldı (Goloğlu, 1972: 156-158). Bu gösteriler genelde kanlı şekilde bastırıldı ve aralarında İskilipli Atıf Hoca gibi değerli din adamı ve kanaat önderlerinin de bulunduğu bir çok kişi idam edildi.

92 Bu kanunnameler için bkz. (*T. C. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi*, Aded 2413). 3 Aralık 1934'te kabul edilen bir kanunla yetkili görülen kimselerin dini kıyafetlerle dolaşabilmeleri kısıtlanmış, yalnızca dini bir cemaatin liderinin kamusal alanda dini kıyafet giyebileceği, sıradan insanlarınsa yalnızca ibadet esnasında dini kıyafet giyebilecekleri belirtilmiştir. Bu yasa ayrıca bazı üniformaların da hangi şartlarda giyilebileceğini de belirliyordu (Resmi Gazete, 13.12.1934: 2879).

93 Şapka Kanunu için bkz. (*Resmi Gazete*, 28.11.1925: 230). Ne kadar ironiktir ki, fes'in kendisi yüzyıl önce II. Mahmut tarafından devletin modern devlet yapısına uygun olarak yeniden yapılandırılması çabası çerçevesinde bir reform olarak kabul edilmişti.

Bu karar, Türklerin giydiği kıyafetlerin medeni halkların tabi olduğu modaya paralel olması gerektiği fikrine uygundu. Türk kimliğini tamamen Batılı bir kimlik olarak yeniden düzenleme sürecinde, Mustafa Kemal batı kültürünün görünür bir işareti olarak bunun önemli bir adım teşkil ettiğini düşündü. Kılık kıyafet reformunun propagandasını yapmaya devam ettiği Kastamonu vilayeti ziyaretinde bu fikirlerini somut şekilde anlatmak amacıyla bir batılı gibi giyindi ve panama şapkası taktı.[94] Konu ile ilgili olarak Kastamonu'da 26 Ağustos 1925'te yaptığı konuşmasında şöyle dedi:

> Biz her nokta-i nazardan medenî insan olmalıyız. Acılar gördük. Bunun sebebi dünyanın vaziyetini anlamadığımız içindir. Fikrimiz, zihniyetimiz medenî olacaktır. Şunun, bunun sözüne ehemmiyet vermeyeceğiz. Medenî olacağız. Bununla iftihar edeceğiz. Bütün Türk ve İslâm alemine bakınız. Zihinleri medeniyetin emrettiği şümul ve tealiye uyamadıklarından ne büyük felâketler, ne ıstıraplar içindedirler. Bizim de şimdiye kadar geri kalmamız ve nihayet son felâket çamuruna batışımız bundandır. Medeniyet öyle kuvvetli bir ateştir ki, ona bigâne olanları yakar ve mahveder (İmece, 1959: 17-18).

İnebolu'da şapkayı tanıttığı benzer bir durumda da Türk halkının modern olmak istiyorsa şunu yapması gerektiğini söylüyordu: "aile hayatiyle, yaşayış tarzı ile medeni olduğunu göstermek mecburiyetindedir. Velhasıl medeniyim diyen Türkiye'nin, hakikaten medeni olan halkı baştan aşağıya vaz'ı haricisiyle dahi medeni ve mütekâmil insanlar olduğunu fiilen göstermeğe mecburdur" (İmece, 1959: 45). Bu, daha sonra gelecek olan ve özel alanı dönüştürmeyi amaçlayan radikal reformların sinyalini de veriyordu. Tepeden inme medenileştirme projesinde merkezde inşa edilen yeni hayat, özel alana doğru, bu alanın geleneksel ahlaki zemini silinerek genişletilmek istendi. Bu da

94 Bu tavrın bir geçmişi de vardı. Mustafa Kemal askeri ataşe olarak Sofya'da bulunduğu sıralar, Osmanlı kalpağı ve fesi yerine Avrupalı tarzı şapka giymeye başlamıştı (Volkan ve Itzkowitz, 1984: 78).

Jakobenlerin devrim sonrası Fransa'sında yaptıkları ile büyük bir paralellik arz ediyordu (İmece, 1959: 45).[95]

Tüm boyutlarıyla kılık kıyafet meselesi özel hayatın bile Batının medeni sosyal yaşantısı ile aynı çizgiye çekilmesi gerektiğine inanan anlayışın merkezine oturuyordu. Mustafa Kemal'e göre, entelektüel ve teknolojik değerlere ek olarak Batı'nın kıyafetleri de evrensel geçerlilik taşıyordu ve bu nedenle tek bir ulusa has oldukları iddia edilemezdi. Bu bakımdan ülkeyi medenileştirme misyonunu üstlenen yöneticilerin milli olan ile uluslararası olanın farklı formlara sahip olduğu fikrini kabul etmeleri imkânsızdı.[96] Böylece otantik ve millete has kılık kıyafetlerin orijinal ve eşsiz bir milli kültüre sahip olmaktan ileri geldiği fikri Kemalist söylemin dışında kaldı. Mustafa Kemal'e göre, Türklerin bir zamanlar milli kıyafetleri vardı fakat zamanla unuttular; bugün giyilenler ise 'evrensel' kıyafetlerdi:

> Arkadaşlar, Turan kıyafetini araştırıp canlandırmağa yer yoktur. Uygar ve milletlerarası kıyafet, bizim için, çok cevherli milletimiz için lâyık bir kıyafettir. Onu giyeceğiz, ayakta iskarpin veya fotin, bacakta pantolon, yelek, gömlek, kravat, yakalık, ceket ve tabiatıyla bunları tamamlamak üzere başta siper-i şemsli serpuş. Bu serpuşun adına şapka denir (İmece, 1959: 46).[97]

Bu yeni kıyafetlerin Doğulu kıyafetlerin (çarık, şalvar, fes, sarık, külah) yerini alması gerekiyordu. Mustafa Kemal'e göre, medeni bir kimsenin kıyafeti "başında fes, fesin üstünde bir yeşil sarık, sırtında bir mintan, onun üstünde benim sırtımdaki gibi bir ceket" şeklinde olamazdı. Fes adeta 'Doğulu' olmanın nişanı ni-

95 Fransa'da, devrim yeni bir kamusal hayat oluşturdu ve kamusalı özel alana girecek şekilde genişletti (Darnton, 1990: 8; Giesen, 1999: 241-242).

96 Bu ulusal ve evrensel (yani Batılı) yaşam tarzlarının birbirinden ayrılamayacağı fikrine dayalı Kemalist "modern hayat tarzı" anlayışının bir sonucuydu ve bu nedenle "yeni bir hayat tarzı" "milli sınırlarla" kısıtlanamazdı (Mesut Zeki, 1934: 76).

97 Mustafa Kemal'in yeni Türklerin kılık-kıyafetine dair söyledikleri Jakobenlerin kılık-kıyafeti devrim sonrasında nasıl devrimin malzemesi yaptıklarını hatırlatır. "Devrimciler kılık-kıyafetten bir deyim icat ettiler: *sans-culotte*, yani aristokrasinin giydiği ve devrimcilerin nefret ettiği dize kadar gelen ipek pantolonlar yerine tam pantolon giymeyi tercih eden kimse" (Darton, 1990: 9).

teliğindeydi ve tüm Doğulu kıyafetlerin sembolü haline gelmişti. Mustafa Kemal (1994: 605) daha sonra Nutuk'ta şöyle diyecekti:

> Milletimizin başına giymekte olduğu, cahillik, gaflet, taassup, yenilik ve medeniyet düşmanlığının belirgin işareti gibi görünen fesi atarak, onun yerine bütün medenî dünyaca başlık olarak kullanılan şapkayı giymek ve böylece, Türk milletinin medenî toplumlardan zihniyet bakımından da hiçbir ayrılığı bulunmadığını göstermek kaçınılmaz oluyordu.

'Taassup' ve 'cehalet' sembollerinden kurtulmak geçmişin ve Doğu'nun basit düşüncelerinden kaçmak anlamına geliyordu. Bu noktada aydın yetkililer gayr-i medeni ve 'sağlıksız' olarak tanımlanan 'modası geçmiş' kılık-kıyafet biçimlerine çareler arama işini üstleneceklerdi. Mustafa Kemal'e göre modern kıyafet giyilmesi zorunluluğu pratik anlamda daha "bilimsel" ve "sağlıklı" olmasından kaynaklanıyordu (Kandiyoti, 1933: 122).[98] Türkiye'deki yeni devlet elitinin, 'hijyenik' ve 'otantik olmayan' milli giysi vurgusundan da anlaşıldığı üzere, Batı dünyasının dışındaki diğer ülkelerdeki milliyetçilerinin aksine, "Türk milletine" mensup kimselerin —modern giysiler bakımından— iki farklı cemaate ait olduğunu hayal ettikleri çok net görülmektedir: Yeni bir dil ve (aslında tamamen otantik olmayan) tarih zemininde yükselen bir milli cemaat ve aynı zamanda 'medeni' dünya halklarının oluşturduğu bir cemiyetti (Nami, 1934: 336).[99]

Mustafa Kemal'in yeni reform için normatif ve estetik bir zemin hazırlama girişimleri 'medeniyetin başlığı' olan şapka hakkında yukarıda bahsedilen kanunun çıkarılmasıyla sonuçlandı. Şapka kanunu üzerine yapılan müzakerelerde ilk tepki milletvekili Nuret-

98 Kandiyoti'ye göre, bu anlamda "Batılı şapka ve kravat yalnızca modanın gereği olarak değil... devlete bağlılığı da vurgulayan bir laiklik üniformasıydı. Cumhuriyetin yeni kadroları, devlet memurları ve profesyoneller bağlılıklarının nişanlarını taktılar. Aksine boyun eğmeye itiraz etmek yanlış şapka takılarak veya sakal bırakarak belirtilebilirdi" (Kandiyoti, 1933: 122).

99 Bu konu ile ilgili Kazım Nami (Duru) 1934 yılında hümanizm üzerine kaleme aldığı makalesinde özetle şunları vurgulamaktadır: Türk milliyetçisi olduğumuz kadar beynelmilelci olmalıyız; Asyalı olmak yerine Avrupalı bir millet olma ideali taşıyoruz; tüm kurumlarımızla Avrupalı olduğumuzda beynelmilelciliğin de parçası olmuş oluruz (Duru, 1934: 336).

tin Paşa'dan geldi. Nurettin Paşa, bu kanunun, Anayasada var olan kişisel serbestiye aykırı düşeceğini ve önerilen başlığın milli giysi biçimimize uygun olmadığını söyledi. Bu itiraz diğer mebusların devrimci ruhlarını ateşledi. Kanuna yönelik temel itiraz Anayasanın bizatihi kendisinin medeniyetin bir ürünü olduğu ve "medeni insanların sembolü olan şapkaların benimsenmesi yoluyla çiğnenemeyeceği iddiasına odaklandı" (Wortham, 1930: 173).[100] Muğla mebusu Şükrü Bey, Nurettin Paşa'nın önerilen giysinin otantik olmadığı yönündeki iddiasını reddetti ve "milli giysiler tarihte bulunabilir ve müzelerde" görülebileceğini ama bugün tüm milletlerin kıyafetlerinin aynı olduğunu söyledi (Goloğlu, 1972: 155).

Bu iddia bazı 'istenmeyen' ama var olan kıyafetleri müze eserleri ve folklorik unsurlar statüsüne indirgeyerek bitirmeyi arzulayan iradeye işaret ediyordu. Bu türden bir 'antikalaştırma' hareketinin modern hayatın tamamen yayılmasına imkan tanıyacağı düşünüldüğünden mevcut kültürün yerine yeni alternatif bir kültürün inşası söz konusu edildi. Giysi konusu ikinci bölümde etraflıca ele alacağımız kültür üretimi sürecinin de önemli bir parçası olmuştur.

Kemalist medeniyet söyleminde kadın, Batılılaşmayı amaçlayan sosyal mühendisliğin diğer bir görüntüsünü oluşturdu. Başka bir ifadeyle, toplumdaki statüsü itibariyle modern kadının yaratılması, kıyafeti veya özel alanın temel niteliklerinin değiştirilmesi, medeni bir toplum oluşturma sürecinin parçalarıydı. Bu süreçte kadın sosyal yaşamda ve aile hayatında statüsü iyileştirilerek ilerleme yoluna sokulmalıydı (İmece, 1959: 61). Bunun da temelinde kadının nasıl giyinmesi gerektiği vardı. İlk planda kadın 'geleneğin' zincirlerinden özgür kılınmalı, medeni olma-

100 Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt, özgürlüğün sınırının Türk milletinin çıkarı olduğunu ve Türk milletinin gelişmesinin feda edilebileceğe bir hukuk olmadığını vurgulamıştır. Mecliste yapılan bu ve diğer konuşmalar için bkz. (Goloğlu, 1972: 153-156). Mutafa Kemal, Nutuk'ta Nurettin Paşa'yı şapka kanununun uygulanmasını önlemeye çalışmakla ve bir "muhafazakar" ve "gerici" provokatör olmakla suçladı (Mustafa Kemal, 1994: 605).

yan kıyafetlerden, özellikle de peçeden kurtarılmalıydı (Bayur, 1939: 264).[101] Kadınlara medeniyet yolunu göstermesi gereken de erkeklerdi. Mustafa Kemal, 1925'te Kastamonu'da yaptığı bir konuşmasında geleneksel kadın giysisinin gayr-i medeni ve pratik olmayan taraflarına değindikten sonra şunları söylemişti:

> Erkek arkadaşlar, bu biraz bizim bencilliğimizin eseridir. Namusumuza çok önem verdiğimizin göstergesidir. Ancak saygıdeğer arkadaşlar, kadın arkadaşlarımız da bizim gibi namuslu, düşünen insanlardır. Onlara ahlaki kutsallığın aşılandığını, milli ahlakımızın anlatıldığını, onların beyninin nurla, ahlak temizliğiyle donandığını bilmekten başka, fazladan bir bencilliğe gerek yoktur. Onlar da yüzlerini dünyaya göstersinler ve gözleriyle dünyayı dikkatle görebilsinler (İmece, 1959: 47).[102]

Kadınlar giysileri ve kamusal alandaki davranışları bakımından modern tavırlar sergilemek durumundaydılar:

> Bazı yerlerde kadınlar görüyorum; başına bir bez, bir peştamal ya da buna benzer bir şeyler atarak yüzünü gizliyor ve yanından bir erkek geçtiğinde, ya arkasını dönüyor ya da ters dönüp yere oturarak yumuluyor. Bu davranışın anlamı nedir? Efendiler, medeni bir milletin anası, millet kızı bu garip şekle, bu vahşi vaziyete girer mi? Bu durum, milleti çok gülünç gösteren bir manzaradır, derhal düzeltilmesi gerekir (İmece, 1959: 61-62).

Ancak kadınların kıyafetleri ve peçe meselesinin düzeltilmesi söz konusu olduğunda da çözüm yasama yapmakta bulundu. Bu konuda yönetici elite hakim olan inanç, kültürün ilerlemesiyle başörtüsünün sosyal ve özel alanlarda kullanımının sona ereceğiydi (Bayur, 1939: 264). Ancak modern stili kurma isteği neticesinde, genelde 'telkinle', kamuda memurların eşleri peçelerini çıkardılar ve Avrupalılar gibi giyinmeye başladılar. Ancak resmi göreve başlayan her kadın istenilen tazrda giyinmek zorundaydı. Okula -Kemalist

101 Kemalistler için peçe 'cehaletin' ve 'geri kalmışlığın' bir sembolüydü ve 'Ortaçağ karanlığından' doğan bir geleneği temsil ediyordu. Bu hususta bir değerlendirme için bkz. (Bayur, 1939: 264).

102 Kandiyoti'ye göre bu kadınla alakalı "babaya mahsus rolün" yeniden tanımlanması olarak da görülebilir. Daha yakın ve daha alakalı bir baba figürü uzak duran, otoriter baba figürünün yerini alıyordu. Modern baba değer verdiği, eğitimleri i sağladığı ve büyüttüğü kızlarıyla yeni bir bağ kuruyordu –yani erkekler Cumhuriyetin yeni kadınını doğurdu" (Kandiyoti, 1933: 123).

söylemde okullar medeniyet fikirlerini yeni nesle aşılamak adına en fazla güven duyulan kurumlardı- giden tüm kızların modern kıyafetler giymeleri zorunlu tutuldu. Tüm bunlar, 'geleneksel' şekilde giyinmiş kadınların, kamusal alanda temsil edilmekten ve bu alandan faydalanmaktan mahrum bırakıldığını göstermektedir.

Devlet, ülke genelinde yürütülen, yerel gazetelerin ve yetkililerin halkı yeni giyim tarzı konusunda 'aydınlatmak' için önemli roller üstlendikleri giyim kampanyalarıyla bu amacını gerçekleştirmeye çalıştı. Hem erkek hem de kadınların giysilerine odaklanan kampanya kadınların giysileri üzerinden ve kadınların başörtüsü ve kötü giysilerden nasıl kurtarılabileceği üzerinden devam etti (Çapa, 1996: 22-28). Sembolik ve kültürel bir saldırı mahiyetinde olan bu durum kanuni düzenlemelerle daha ileri boyuta taşındı.

İsviçre Medeni Kanunundan uyarlanan Medeni Kanun ile birlikte kadınların sosyal statüsü yasal olarak değiştirildi. Böylece Türklerin özel hayatları şeriatın yerine Batı'da uygulandığı şekliyle laik hukuk tarafından düzenlenmeye başladı. Kanun, tek eşle evliliği, evlilik ve boşanmanın laik otorite tarafından düzenlenmesini ve Kemalist 'eşit bireylerden oluşan topluluk' prensibine uygun olarak miras hukukun değiştirilmesini de beraberinde getiriyordu. 30 Nisan 1930'da yapılan bir değişiklikle kadınlara yerel seçimlere katılma hakkı verilirken, Meclis kadınlara 1934 yılının Aralık ayında oy kullanma ve ulusal seçimlerde aday olma hakkını tanıdı. Kemalistlerin medenileştirme programına uygun olarak yasal olarak desteklenen ve Paris'te olduğu gibi giyindirilen kadınlar kamusal alanda giderek daha fazla görünür hale geldiler. Balolarda dans eden, 'traşlı' erkeklerle yan yana çalışan ve eğitim gören kadınlar, moderniteyi de sembolize eden görseller olarak Cumhuriyetin ana görselleri arasına girdiler. Göle'nin de yerinde tespitiyle, "başörtüsüz *kadınların* fotoğrafları, *kadın* pilotlar, iş hayatında *kadınlar* ve Avrupa modasına uymuş erkekler ve *ka-*

dınların fotoğrafları, 'prestijli hayatın' modernist temsilleri oldu. Medeni Cumhuriyet bireyleri çay salonlarına, kadınlı-erkekli akşam yemeklerine ve balolara katıldılar" (Göle, 1998: 50).[103] Bu bakımdan 1930'larda düzenlenen "Miss Turkey" güzellik yarışması medeniyet yolunda atılması gereken milliyetçi bir adım ve 'geleneğin' oturmuş değer yapısına yönelik güçlü saldırıyı devam ettirmenin bir yolu olarak görüldü. Bu yarışmalar yoluyla medeni milletlere Türkiye'de de 'modern bir hayat tarzı' sürdürüldüğü ve Türk kadınlarının artık 'haremlerde mahkumlar' olarak yaşamadıkları gösterilmek istendi (Duman & Duman, 1997: 21). Sonuç olarak, ulus inşası sürecinde kadınlar, modern hayat tarzının taşıyıcısı ve Batılılığı temsil eden sembollere dönüştürüldüler.

Bu değişikliklerin yanı sıra, takvim ve saatte (saatin yeniden düzenlenmesi) yapılan değişiklik, Osmanlı geçmişini hatırlatan tüm işaretlerin kaldırılması, yeni Türk Devleti'nin amblemi-nin ne olacağı sorusu ile 1928'deki alfabe değişikliği geleneksel sembollere yönelik kültürel savaşın diğer sonuçları oldu. 26 Aralık 1925'te Hicri takvim yerine Miladi takvim kabul edildi ve gün 24 saat olarak kabul edildi (*Resmi Gazete*, 1926: 260). Bu değişiklikler, Müslüman dünya ile geçmişten ciddi bir kopuşu da beraberinde getirdi. Her ne kadar bu değişikliklerde yeniliklerin pratik yönleri ön plana çıkarıldıysa da, yöneticilere göre eski takvim Türklerle medeni milletler arasına duvar ören şeylerden birisiydi (Baydar, 1973: 229). Haftasonu tatilinin 1935 yılında Batılı ülkelerdeki iş günlerine uyum sağlamak amacıyla Cuma gününden Pazar gününe çekilmesinde de aynı mantığa başvuruldu. Diğer bir değişiklik de, modernleştirici elitin Osmanlı geçmişini hatırlatan tüm işaretlerden kurtulma atılımı olarak padişahlara ait tüm İmparatorluk imzalarının, ibarelerinin ve armalarının binalardan kaldırılmasını öngören kanunun 28 Mayıs 1927'de kabul edilme-

103 Kandiyoti'ye göre, kadınlar, medenileştirme misyonu edinmiş yönetici elitlerin ellerinde "sembolik piyonlar" oldular (Kandiyoti, 1988).

siyle oldu. Bunların tamamı Osmanlı Saltanatının sembolleri oldukları için müzelere taşınacak veya hepsinin üzerleri örtülecekti (*Resmi Gazete*, 15.06.1927: 608).

1928'e gelindiğinde Afetinan'a göre Mustafa Kemal Paşa, devlet amblemi olarak hazırlanan kurt-başlıklı figürleri reddetti. Ona göre bunların hiçbirisi modern bir devletin amblemi olamazdı (Afetinan, 1969: 9). Hiç şüphe yok ki yeni devlet amblemi Mustafa Kemal'in kafası olmalıydı, çünkü tüm reformlar dahi liderin beyninin ürünleri olarak ortaya çıkmıştı. Bu bakımdan 'kişilik kültünün' işaretleri olarak onun kafa heykeli ve fotoğrafı Türkiye Cumhuriyetinin amblemlerinden birisi oldu. Kemalizmi devlet ideolojisi olarak ilk yorumlayanlardan olan Mahmut Esat Bozkurt, "Türk Devrimi" "Aratürk'ün aklının bir fotoğrafı" olduğunu söylüyordu (Bozkurt, 1995: 75). Kaideleşen bu perspektif, bir dokunuşta bir milletin kaderini değiştiren gerçek bir 'Deha Adamı' olarak Mustafa Kemal'e atfedilen bir rolden kaynaklanmaktadır.

En önemli sembolik değişimlerden birisi de; Türkçenin yazılmasında Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin ikame edilmesi oldu. Burada 'geri kalmışlığın' nedeni, Türklerin zihnini ve zihniyetini sömürgeleştirdiğine, yani Türkleri Doğu'ya tıkıp bıraktığına inanılan Arap Alfabesi olarak görülmüştür. Aslına bakılacak olursa Latin Alfabesinin kabul edilmesi kültürel geçmişten kopma hedefinde en önemli radikal adımı oluşturdu ve bu adımla birlikte uygarlaştırıcı elit bu kopuşun tamamlandığını düşünüyordu. Latin Alfabesinin kabulü İsviçre Medeni Kanunun kabulüyle sosyal alanda oluşan kopuşa ek olarak "kültürel alan göz önüne alındığında Türklerin hayatı üzerindeki en büyük değiştirici etkiyi" yapan faktör oldu (Adıvar, 1935: 135-163). Dil reformu, özellikle de Türkçeyi Arapça ve Farsça kelimelerden arındırma çabaları hatırlanacak olursa, Tek Parti döneminin sonuna dek gündemde kaldı. 'Yeni Türk' alfabesi ve arındırılmış dil

yeni rejimin medenileşme hedeflerini yayabilmesi ve kültürel iktidarını kurabilmesi için en kullanışlı araç oldu. Dil politikaları 7. Bölüm'de etraflıca ele alınmaktadır.

Yeni Türkiye'nin modern medeniyetle buluşturulmasını mümkün kılmak olunca bu sembolik dönüşümler genç Türk nesillerini geçmişten, yani Osmanlı-İslam kültürel mirasından korumaya meylediyordu. Tüm bu anlatılardan da anlaşıldığı gibi, devlet ile bireyler arasında aracı olan bin yıllık yapıları kesip atan ve yeni bir semboller evreni yaratmaya çalışan tüm bu keskin reformlar, bilim ve ilerlemeyle birlikte anılan medeniyet nosyonu perspektifinden bakılarak pozitif olarak değerlendirildi. Yukarıda belirtildiği üzere, medeniyet ve eskilik veya modern ile geleneksel arasındaki ayrıma vurgu yapan Kemalist medenileştirme projesi, geçmişin kültürel mirasından tamamen koparak yeni bir mentalite ve hayat tarzı yaratmaya ve bunu sağlamlaştırmaya yönelik hareket ediyordu. Bu, Türkiye'de yaşayan bireylerin vatansever vatandaşlar olarak yetiştirileceği ve mükemmelleşeceği kamusal hayatın adı olacaktı. Dolayısıyla kimin medeni kimin ise barbar olduğu veya kimin entegre edileceği kimin ise toplumdan dışlanacağına karar verilmesinin önünü açacaktı. Yeni görseller, semboller ve ritüeller, yaşam tarzları arasındaki hiyerarşi üzerinden tanımlanan 'modern olan'a işaret edecek şekilde icat ediliyordu. Bunlar siyasi olarak belirlenmiş ve 'geleneksel' olanın mahkum edilmesiyle değerli kılınmış kıyafet, tarz, tat, statü, kimlik ve davranış tarzıydı. Bunlar insanlara Cumhuriyetin kamusal alanında temsil edilebilmek için gereken meşruiyeti sağlıyordu. Resmi söylemde kültür üretiminin parçası olarak kullanılan medeniyet kavramı da hem Batılı hem de Türk olmayı ifade eden bir "kimlik kavramı" olarak kullanıldı. Bu Kemalist medeniyet kavramı özellikle 1930'dan sonra kültür deyimiyle bir tutulmaya başlandı.

Kemalist Kültürel İktidarın Şekillenmesi: Hukuki ve Kurumsal Altyapı

Kemalist siyasal rejimin tüm unsurları, yeni Türk kültürünü modern bir toplumun olmazsa olmazı olarak görüyorlardı. Bu nedenle siyasal meşruiyetin temelini oluşturan bu kültürü inşa etmek ve yaymak için devlet aygıtları yoğun çaba harcamaya başladı. Bu amacı gerçekleştirmek için 1930'ların başlarında kültür üretimi sürecindeki ideolojik dönüşle de uyumlu olarak yeni kanunlar çıkarıldı ve yeni kültür kurumları kuruldu. Bir anlamda Kemalist kültür anlayışını yaymak ve kültürel iktidarı perçinlemek için hukuki ve kurumsal altyapı oluşturulmaya başlandı.

Kemalist Milliyetçilik, Kemalizm ve Modernleşmede Yeni Bir Safha

'Kemalist milliyetçilik' (Yıldız, 2001) olarak da adlandırılan Türkiye Cumhuriyeti milliyetçiliği, etnisite temelli değil de pragmatik olarak Anadolu sınırları içerisinde kalan toprak parçasına aidiyeti ifade ediyordu. Bu özelliği ile Osmanlı İmparatorluğunun son yirmi yılında görülen Türkçü/Turancı milliyetçilikten ayrışmaktadır. Yaşayan, otantik değer sistemini reddetmesi bakımından da, Türkçülüğün 1910'lu ve 1920'li yıllar birincil teorisyeni olan ve 'otantik' ve 'dini' değerlere oldukça önem veren Ziya Gökalp'in görüşlerinden de farklılık gösterir. Kemalist milliyetçilik, bu açı-

dan 'yabancıya' değil, eskiye yani Osmanlı/İslam İmparatorluğu sistemi ve felsefesinden kaynaklandığı düşünülen 'geri kalmışlığa' tepki olarak ortaya çıkmıştır (Kandiyoti, 1993). Bu nedenle de, Kemalistler geleneksel ve yerel değerleri büyük oranda öne çıkaran diğer Batı-dışı ve sömürge karşıtı milliyetçilerin teşebbüslerinin aksine kimliklerini belirlerken Batı'nın maddi medeniyeti ile yerel kültürel değerler arasında bir sentez yaratma amacı gütmemişlerdir.[104] Kemalistler, Batı'nın düşman doğulu ötekisi olmayı reddedecek biçimde, kültürün kendine has özgülüğünü korumak için moderniteye meydan okuma fikrini reddetmişlerdir.

'Kemalist milliyetçilik' doğası icabı tepeden inme veya devlet öncülüğünde gelişmiş bir milliyetçilikti. Başlıca amacı, sosyal mühendislik yoluyla devleti ve toplumsal yapıları modernize etmekti. Bu, yeni bir ulus yaratmak, İslamiyet ve Osmanlı mirası gibi popüler düşünceleri yok ederek yeni bir 'Türk' keşfetmek için tepeden başlatılan bir arayıştı. Etnik ve kültürel olarak öyle ya da böyle heterojen olan bir halkı bir ulusa dönüştürme projesi olarak, Mahmut East Bozkurt'un 1940'da yazdığı gibi, 'eski' ve 'yeni' arasında kurulan zıtlığa dayanıyordu (Bozkurt, 1995 -ilk baskı 1940: 72-73). Medenileştirici yöneticilerin temel niyeti, halkın çok uluslu karakterini silerek Osmanlı mirasını sona erdirmek, yüksek veya elit kültür ile yığınların kültürü arasındaki ikiliği ortadan kaldırarak 'siyasal birlikteliği' sağlamaktı.

Osmanlı reform hareketi ve İmparatorluğun son yüzyılında ortaya çıkan ideolojik oluşumlar geniş kapsamlı Kemalist reformları için sağlam bir altyapı hazırladıysa da, Kemalist hareket 1923'ten sonraki yıllarda toplumu ve kültürü topyekûn dönüştürerek modern bir ulus devlet yaratma hareketine evrildi. Türkiye'nin bir

104 Sömürge-karşıtı milliyetçilikte, geri kalmış bir toplum Batı'nın maddeselliği ile Doğu'nun ruhaniliğinden bir sentez oluşturabilir ve böylece bir yandan maddi ilerlemeyi sağlarken diğer yandan yabancılardan ve sömürgecilerden farklı bir kültürel kimlik geliştirmesi mümkün olabilir. Sömürge-karşıtı milliyetçilik için bkz. (Chatterjee, 1992).

Cumhuriyet olduğu ilan edildi ve ülke ulus-devlete dönüştü. Bir önceki bölümde de tartışıldığı gibi, yeni bir toplum yaratmanın adı haline gelen Kemalist modernleştirme/Batılılaştırma düşüncesine uygun olarak, 1920'lerde radikal Batılılaştırıcı reformlar yapıldı. Ülkeyi Batılılaştırmaya yönelik kararlı adımlar atarak Osmanlı-İslam devleti yerine laik bir devlet kurmak için çaba harcadılar. Batı'nın laik hukuku, ulus fikri, Latin alfabesi, Batı'nın sosyal ilişki kurma biçimleri ve Batılı kıyafet bu süreçte Osmanlı gelenekleri ve normlarının yerini aldı. Reform hareketi, bu kapsamlı işe girişirken 1930'ların başlarına kadar tüm boyutları, değerleri ve kodlarıyla Batı medeniyetini örnek olarak almak bakımından *medeniyet* kavramına yaslandı. Türklerin uyacağı yeni bir ahlaki ve sosyal yapı yaratmak Cumhuriyet elitleri tarafından yeterli görülüyordu.

Ancak sosyo-ekonomik şartlardaki değişiklikler ve Cumhuriyet ideallerini yaymak için yeni bir ideolojik bakış açısına duyulan ihtiyacın büyümesi 1930'da yeni bir ideolojik eğilimi de ortaya çıkardı. Yönetici elitler yalnızca medeniyet fikrine yapılan vurgunun, modern bir toplum için gerekli olan ahlaki ihtiyaçları karşılamada en az siyasal ihtiyaçlar kadar yetersiz kaldığını fark ettikten sonra, bu rol kültüre verilmeye başlandı. *Kültür* kavramı yeni ideolojik eğilimin sloganı haline geldi. Resmi kültür fikri ise, devlet ve onun muktedir 'bilen' idarecilerinin kavramsal çerçevelerini kültür ve kültürün medeniyetle ilişkisi anlamında yeniden tanımlamaya başladıkları 1930'ların sosyal atmosferinde şekillendi.

1920'lerde yapılan radikal Batılılaştırma reformları, büyük oranda 1929 Büyük Buhranı'nın neden olduğu kötüleşen ekonomik koşullar ve Doğu Anadolu'da devam eden isyanlar sonucunda 1929 itibariyle ülke genelinde toplumsal hoşnutsuzluk yükselmeye başladı. Bu durum, Cumhuriyeti ve reformlarını ciddi boyutta tehdit etmeye başladı. Toplumsal muhalefet için bir çıkış noktası sağlamak, muhalefet ve durgunluğun oluşturduğu büyük

tehlikeyi ortadan kaldırmak için Ağustos 1930'da sadık bir muhalefet partisi olarak Mustafa Kemal Paşa'nın yakın arkadaşı Fethi Bey tarafından Serbest Cumhuriyet Fırkası kuruldu.

Serbest Cumhuriyet Fırkası, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ekonomi politikalarına yönelik eleştirileri ve daha liberal siyasal şartları sağlamak üzere verdiği sözler sayesinde, büyük ve coşkulu bir grubun desteğini kazanmayı başardı. Fes ve Arap harfleri gibi önceki bazı sembollerin geri getirilmesi gibi talepler de düşünüldüğünde, Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın büyüyen popülerliği Batılılaştırma reformlarına yönelik büyüyen bir muhalefete dönüşmeye başladı. Cumhuriyetçiler, bu popülerliği kendi yönetimlerine ve rejime yönelik bir tehdit olarak algıladılar. Serbest Fırka, yöneticilerinin devrim muhaliflerinin bir aracı haline geldiği iddiasıyla Kasım 1930'da kapatıldı. Bunu, bazı 'dini fanatiklerin' 'eski sistemi' yeniden kurmak için başkaldırdıkları Menemen olayı takip etti. Reformcu yöneticiler bu olayı yeni rejimin ilkelerine yönelik en tehlikeli tepkilerden biri olarak gördüler. Olay modernleştirici elitte alarm zillerinin çalmasına neden oldu çünkü Anadolu'nun en gelişmiş illerinden birinde meydana gelmişti. Önde gelen Kemalistlerden Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), devlet elitinin yaşadığı kızgınlık ve endişeyi şu cümlelerle anlatır: "sanki bunca yıl hiçbir şey olmamış gibi... Sanki radikal reformlarımızdan hiçbirisi bu ülkede hiçbir şey değiştirmemiş gibi" (alıntıyı yapan Ahmad, 1993: 60).

Yönetici elit açısından, şahit olunan toplumsal memnuniyetsizlik ve Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesi, medenileştirme projesindeki ilk aşamanın başarısız olduğuna dair alınan bir sinyaldi. Reformlar, bir seçkinler çevresinin oluşturduğu 'merkez'de tutulduysa da, kitleler nezdinde bir aidiyet ve birliktelik duygusu yaratmakta başarısız olmuştu. Yani, "genel halk kitlesi, ülkenin gelişmiş bölümlerinde bile kendilerini yeni devletle özdeşleştirmediler" (Ahmad, 1993: 61). Bu da Cumhuriyet'in en büyük düş-

manı olarak görülen, yönetici kadro ve halk arasındaki kültürel ayrışma ve ikilik halinin devam ettiği anlamına geliyordu. Dahası, yöneticiler ve büyük şehirlerdeki entelektüellerin benimsediği yeni hayat tarzlarının oluşturulmasıyla daha da genişliyordu.

Bu, yeni bir Türk kültürü oluşturmada diğer bir safhanın başlangıç noktasıydı. Cumhuriyetin devrimci ruhunu yeniden canlandırmak için yeni bir ideolojik yönelim kullanıma sokuldu. Bunun adı, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1931 yılında toplanan 3. Kongresinde ortaya çıkan *Kemalizm* oldu. CHF'nin 1931 programı Kemalizm'in altı ilkesinin yer aldığı ilk resmi belge olma özelliğini taşır (Tunçay, 1992: 447-454). Kemalizm 1930'larda geliştirilmeye devam edilmiştir. 'Siyasi bir söylem' olarak Kemalizm siyasetin sınırlarını belirlemiş ve sosyal hayatın her alanında insan davranış ve tavırlarını değerlendirmek için bir kriter sağlamıştır.

CHF'nin 3. Kongresinde alınan tedbirlerle Devlet ve Parti adeta birleşti ve tek parti egemenliğinde bir siyasal yapı ortaya çıktı. Mustafa Kemal'e göre, devrimci hedeflere ulaşmak için 'tüm milliyetçi ve cumhuriyetçi güçlerin' CHF şemsiyesi altında bir araya gelmesi gerekmekteydi (*Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 1989: 130). Mason locaları, kadın örgütleri ve Türk Ocakları bahsedilen bu güçler arasında yer alıyordu. Ayrıca, "Devrimin kültürel kurumları"[105] olarak laik geçmişe dayalı yeni bir tarih yazmakla görevli Türk Tarih Cemiyeti, değerlerden bağımsız bir Türk dili yaratmakla görevli Türk Dil Cemiyeti ve yetişkin eğitimi merkezleri olarak Halkevleri 1931 yılında kuruldular. Türk Tarih Cemiyeti ve Türk Dil Cemiyeti'nin aktiviteleri sonucunda Türk Tarih ve Dil tezleri ortaya atıldı. Her iki tez de tüm medeniyetlerin kökeninde Türklerin, yani Türk tarihi ve dilinin dünya kültürünün anası olduğunu iddia etmek için kullanıldı. Halkevleri ise örgün eğitime ek olarak, yeni davranış kodlarının ülke genelinde

105 Bu ifade İçişleri Bakanı ve CHP Genel Sekreteri Şükrü Kaya (1938: 9)'ya aittir.

uygulanmasını sağlayarak halkın eğitimi ve terbiyesine katkıda bulunmaları için açıldı. Böylesi bir eğitimden beklenen, ulusu aynı ideali paylaşan bir bütüne dönüştürmekti (Peker, 1933: 6). Yukarıda belirtilen bu üç kurum, Cumhuriyetin devrimci kültürü içerisinde 'medeni' vatandaşlar olmaları umulan yeni nesilleri eğitme ve terbiye etmenin aracı oldular (Necip Ali, 1933: 245).

Cumhuriyet Halk Fırkası Genel Sekreteri'nin de dediği gibi, kültür sahasının yeniden tanzim edilmesiyle sonuçlanan yeni tedbirlerin amacı kültürel kontrolü tamamen ele almaktı (Peker, 1933). Bu, gerçekten de milli kültür oluşumunda ideolojik bir dönüşümü yansıtıyordu. Artık Cumhuriyetçi medenileştirme sürecinde, halkın kendini arzuladığı şekilde tanımlaması için kültür kavramına vurgu yapılması gerekli görülmeye başladı. Bu açıdan kültür 1930'dan sonra insanlara sosyal ve kültürel yakınlık için gerekli olan aidiyet hissini vermek üzere kolektif bir kimlik arayışının da adı oldu. Bu nedenle, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının 1930'lu yıllarda tarihe ve dile olan ilgilerinin artması modern fikir ve idealler temelinde bir kimliğin inşası için gerekli görülüyordu. Bu, bizatihi Mustafa Kemal'in liderliğini yaptığı ve onun tarafından yürütülen 'kültürel bir savaştı'. 1930'lar, kültürün meşru kullanımı alanında tekeli ele geçirmek, yani toplum üzerinde Cumhuriyetin ilk on yılında gerçekleştirilemeyen toptan kültürel kontrolü sağlamak, yani kültürel iktidarı tam tesis edebilmek için en önemli adımların atıldığı yıllardı.

Mustafa Kemal Paşa ve Kültür

Bir söylem olarak o ana kadar Gökalp'in 'otantik', 'kendine özgü' kültür fikrinin etkisi altında kalan *kültür* kavramını bu aşamada yeniden değerlendirme ihtiyacı doğdu. Yukarıda değindiğimiz ideolojik dönüşümle birlikte, kültüre yönelik ortaya çıkan yeni resmi tavrın ilk nüveleri en vazıh şekilde Mustafa Kemal Paşa'in

düşünce ve ifadelerinde görülebilmektedir.[106] Mustafa Kemal Paşa, Serbest Fırka'nın ilk günlerini yaşadığı 1930'da ilk defa kültürün kendisinin medeniyet anlayışının parçası olduğunu ifade etmiştir.[107] Bu hususta şöyle söyler:

> Uygarlığın ne olduğunu başka başka tanımlayanlar vardır. Bence uygarlığı, kültürden ayırmak güçtür ve gereksizdir. Bu görüşümü açıklamak için kültür ne demektir tanımlayayım: Bir insan topluluğunun; a- Devlet hayatında, b-Fikir hayatında yani bilimde, sosyolojide ve güzel sanatlarda, c- Ekonomik hayatta yani tarımda, sanatta, ticarette kara, deniz ve havaya ait ulaşım işlerinde yapabildiği şeylerin bileşkesidir. Bir milletin uygarlığı denildiği zaman, kültür adı altında saydığımız üç çeşit etkenin bileşkesinin dışında ve başka bir şey olamayacağını zannederim. Şüphesiz her insan topluluğunun kültürü, yani uygarlık derecesi bir olamaz. Bu farklar, devlet, fikir, ekonomik hayatların her birinde ayrı ayrı göze çarptığı gibi; bu fark, üçünün bileşkesi üzerinde de görülür. Önemli olan bileşkeler üzerindeki farktır. Yüksek bir kültür, onun sahibi olan millette kalmaz, diğer milletlerde de etkisini gösterir, büyük kınaları içine alır. Belki bu itibarla olacak, bazı milletler yüksek ve kapsamlı kültüre, uygarlık diyorlar. Avrupa uygarlığı, şimdiki çağ uygarlığı gibi (Afet İnan, 1969: 48).

Bu alıntıda önemsenmesi gereken şey kültür kavramıyla medeniyet kavramının bir tutulması, yüksek ve eğitimli kültür ile ilkel ve barbar kültür arasında bir hiyerarşi kuruluyor olmasıdır.

Bu kavramsallaştırma kültürün yaşayan değerler ve göreneklerden oluşan dayanıklı bir yapı olduğu fikrine yer vermemektedir. Ziya Gökalp, Mustafa Kemal'den farklı olarak, ahlaki özelliklerin medeniyet kavramında daha belirleyici olduğunu iddia eder. Bu noktada Mustafa Kemal'in 1930'da dile getirdiği fikirlerde ve hususiyetle kültür kavramıyla medeniyet kavramını bir kabul

106 Bu bölümde Mustafa Kemal'in kültür hakkındaki bazı fikirleri seçilmiştir. Bu fikirlerin ifade edildiği bağlam, devletin ve onun 'bilen' idarecilerinin, kavramsal düşünüş çerçevelerini kültür ve kültürün medeniyetle ilişkisi açısından yeniden tanımlamaya giriştikleri o dönemin sosyal çevresidir.

107 1923 yılına kadar Mustafa Kemal'in kültür hakkındaki görüşü Gökalp'in idealleriden etkilenmiş görünmektedir. Yani, Türklerin tarihi ve ahlaki seciyesi düşünüldüğünde, Türklerin kültürü Doğu'dan ve Batı'dan gelebilecek tüm ahlakdışı ve yozlaştırıcı etkilerden korunmalıdır. Ancak 1923'den sonraki ifadelerinde 'otantik', eşsiz kültüre ilişkin bir vurgu görmek mümkün değildir. 1920'lerde telaffuz ettiği ifadeler için bkz. (Kantarcıoğlu, 1987: 88-94).

etmesinde, Gökalp'e yönelik bir eleştiri de görürüz (Afet İnan, 1969: 48-49). Mustafa Kemal'in söyleminde kültür medeniyete meydan okuyan veya medeniyetle çelişen bir şey değildir, medeniyetin içerisinde verili olarak bulunan bir şeydir. Kemal, kendi tanımına dayalı olarak "Türkiye Cumhuriyeti çocukları, kültürel insanlardır. Yani hem kendileri kültür sahibidirler, hem de bu özelliği muhitlerine ve bütün Türk milletine yaymakta olduklarına kanidirler" der (Afet İnan, 1969: 50). Her 'medeni' Türk vatandaşının kendi yolunu belirler ve çizerken sahip olması gereken bu zihniyettir. Mustafa Kemal için, buna ulaşmanın yolu ise kültürün avantajlarından ve elitlerin sürekli kültürel bir iletişim halinde olması gereken Avrupa'nın metotlarından faydalanmaktı.

Dolayısıyla Mustafa Kemal için dünya görüşü ve temel düstur olarak bilim ve bilimsel düşünce, bütün yeni hayata tarzlarını biçimlendiren, bu açıdan da kültür gelişimine katkıda bulunan bir etken olarak gözüküyordu. Milli kültür üzerinde bilimsel olarak çalışmak ve onu bu yolla belirginleştirmek için yeni kültür kurumlar ihdas edildi; ve bunlar, yeni Türkleri medeni milletler seviyesine çıkarmak ve oluşturulacak mitler etrafında bir toplu luk duygusu yaratmak için onlara özgü yeni mitler icat etmekle görevlendirildiler. Bu kültür kurumları böylece halk üzerindeki kültürel kontrolün aracıları oldular. Yeni kültürel kodlar devlet araçları vasıtasıyla ülke sathına yayıldı. Yeni toplantılar ve adetler bu çabaya yönelik olarak başlatıldı. Balolar bu adetlerden biri oldu. Wortham (1930: 177) o zamanı şöyle aktarmaktadır;

> Düzenlediği resmi balolar Ankara sosyal yaşamının düzenli bir özelliği haline gelen Cumhurbaşkanı'nın teşvikiyle profesyonel ve resmi sınıf davranışlarına özen göstererek kendilerini kısıtlamayı bıraktılar. Dans etmek öylesine rağbet görmeye başladı ki dansa yeteneği olan kişilere dans ustaları olarak karlı kazanç kapıları açıldı.

İnsanları Batılı müziğe alıştırma bir başka örnek olarak verilebilir. 1930'ların ilk yarısında radyolardan Türk musikisinin ça-

lınması yasaklandı; yerine halk arasında yaygınlaştırmak için Batı müziği özendirildi. Daha basitçe ifade edecek olursak, Mustafa Kemal'in kullanımında kültür, medeniyet sisteminde kavramsallaştırılan tüm uygulamalar, alışkanlıklar ve görenekleri kapsıyordu. Bunlar arasında 'nazik' davranış, 'yüksek damak tadı', düşünce biçimi, bilimsel düşünce v.b. gelmekteydi.

Resmi Kültür Kavramının İdeolojik Temeli

Yeni Türk kültürünün doğası CHP parti programı ve İskân Kanunu gibi resmi ve popüler metinlerde açık şekilde görülebilirdi. Kemalist kültür görüşünün siyasi kökleri ilk olarak CHP'nin 1923 parti programında görülebilir. Bu programda, siyasal topluluğa, yani devlete üyeliğin başlaması için asimilasyon fikrine dayalı olarak bir ortak kültür tanımı bulunmaktaydı. Bu kültür tanımı aynı zamanda herhangi bir zümre ve sınıfa ayrıcalık tanınmadığı, eşit insanlardan oluşan bir toplum fikrine dayanıyordu. Bu genel temayül partinin 1927'de yayınladığı programında da görülebilir. Bu program partiye kabul kriteri olarak da Türk kültürünün içselleştirilmesi ve kabulünü öngörüyordu. Burada kültür daha çok milliyetçi ve halkçı eğilimler etrafında şekillenmişti.[108]

Benzer sezilerle yazılmış olan CHP'nin 1931 ve 1935 programlarını farklı kılan şey milletin açık şekilde tanımlanmasıydı. 1931 program ilk etapta devlet politikalarının yeni bir toplum yaratma amacıyla ideolojik olarak yeniden yapılandırılması sonucunu getirdi. Artık yaratılacak olan kültür temel olarak vurgulanıyordu (Tunçay, 1992: 447-458). 1935 programında, "ulus; dil, kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlı yurttaşlardan meydana gelen siyasal ve sosyal bir bütündür" deniyordu. Diğer bir deyişle kültür, dil ve ülkü ile birlikte vatandaşlara aidiyet hissi kazandırdıkları için milleti oluşturan parçalardandır. Kültür çocukların okulda sürekli

108 1927 parti programının tam metni için bkz. (Tunçay, 1992: 382-394).

olarak örgün eğitime devam etmeleri, yetişkinlerinse Halkevleri yoluyla eğitilmeleri ile kazanılan bir şeydi. Bu anlamda, programın 'Milli Eğitim ve Talim' adını taşıyan 4. Bölümünde belirtildiği üzere, kültür politikasının amacı her vatandaşın vatansever, medeni ve milliyetçi olmasını sağlayacak eğitim süreciyle "cehaletin bastırılması" olarak ifade edildi. Milli eğitim politikasının kalbinde "fikri olduğu gibi bedeni geliştirmeye de önem vermek ve ulusal derin tarihimizin gösterdiği yüksek derecelere çıkarmak" amaçlanıyordu. Bu sürecin anahtarı ise Türk dilini ve Türklerin medeni atalarının tüm medeniyetlere doğru yolu gösterdiğini ortaya koyan Türk tarihini öğretmekti. 52. Madde "milli opera ve milli tiyatroyu" geliştirmeyi partinin temel görevleri haline getiriyordu. Özetle, bu CHP programlarında görülen şey, ortak bir dili paylaşmak ve bedensel güce erişmek de dahil olmak üzere kazanılacak bir şey olarak 'kültür' fikriydi. Bu anlamda bireyleri bir arada tutacak bir tutkal olarak kültür, her Türk vatandaşının benimsemek durumunda olduğu Devrimin medenileştirici idealleri etrafında örülü modern hayat tarzının adı oldu.

Bu bölümde detaylı olarak ele alınacak diğer metin Vedat Nedim (Tör) ve Burhan Asaf (Belge) tarafından Eğitim Bakanlığı için 10. Yıldönümü broşürü olarak '10' başlığıyla (*10*, 1933) hazırlanmış metindir. Bu belge 1933 yılında ve sonrasında Yıldönümü için hazırlanan diğer tüm yayınlar için model haline gelmiş standart metindir. Webster, en önemli günlük gazeteleri, Ticaret Odalarının, parti teşkilatlarının ve ulusal örgütlerin özel yayınlarını okuduğunu, ve okumalarının sonucunda "bunların tek bir modeli, yani Yıldönümü broşürü olan *10* başlıklı modeli takip ettiklerini fark ettiğini" not eder (Webster, 1939: 184). *10* başlıklı ana propaganda metnin binlerce kopyası yayınlanmış ve ülkenin dört bir yanına dağıtılmıştır. Metinde yer alan sloganlar ve çizimler neredeyse tüm okul sınıflarının, Halkevleri'nin, partinin yerel

teşkilatının, resmi kurumların ve hatta kahvehanelerin duvarlarına asılmıştı (Webster, 1939: 48-49).

Bu propaganda broşürü Osmanlı İmparatorluğu ile Cumhuriyet arasında mukayese yaparken, 'eskiden nasıl olduğu' ile 'şimdi nasıl olduğuna' odaklanıyor, geçmişin 'geri kalmışlığını', 'cehaletini' ve 'irtica' boyutunu yerden yere vururken yeni rejimin 'tarihi' başarılarını anlatıyordu. *10* başlıklı metin yeni rejimin üzerinde durduğu tüm kavramları, yenilikleri ve değişimleri içeriyordu. Bu anlamda yeni Cumhuriyet neslinin benimsediği tarzlar ve görünüşlerinden bahsedilen sayfalardan da söz etmek faydalı olacaktır. Bir sayfada 'geçmişte' Osmanlı prenslerinin 'doğulu' elbise içerisinde nasıl da mutsuz ve asık suratlı olduklarından bahsedilirken, modern elbiseler içindeki çocuk ve gençlerin 'şimdi' nasıl da sağlıklı, mutlu, neşeli ve emin olduklarından söz edilmektedir (*10*, 1933: 8-9). Linke, bir dönem tanığı olarak, bu durumu şöyle aktarmaktadır: "çelimsiz duran gençler, eski günlerin sarıklı erkeklerinin aksine 1930'ların askere alım posterinde modern Batılı kıyafetler içerisinde dinamik, çevik genç erkeklere dönüştürülmüştü" (Linke, 1937: 330). Cumhuriyet rejiminde mutlu ve neşeli olarak resmedilen çocukların ve gençlerin hepsinin sarı saçlı ve mavi/yeşil gözlü olmalarına bakılacak olursa bunların bir Avrupa ülkesinden alıntı olduğu intibaı edinilmektedir. Okul ve çalışma ortamında erkeklerle yan yana bulunan kadınlardan modern Türk tarihine dair bol resimli ciltlere kadar diğer tüm resimler ve yazılar, geleneksel ile modern zıtlığın içinde ele alınıyordu.

İskan Kanunu ve Türk Kültürünün Sınırları

Var olan insan parçacıklarını 'işlenmiş', 'kültürlü' bir bütüne dönüştürmeye yönelik Kemalist vazife 14 Haziran 1934'te kabul edilen ve cumhuriyet rejiminin en tartışmalı yasalarından birisi olan İskan Kanunu'nda net biçimde ifade edilmiştir (*Resmi Gazete*,

21.06.1934: n. 2733). Bu çalışmada reel olaylar makalenin temel savları ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Bu bakımdan İskan Kanunu, Anadolu'nun nüfusunu yeniden arttırmak ve nüfus yapısını yeniden düzenlemek için başlatılan resmi politikayı belirleyen önemli bir belge niteliğindedir. Kanun, ilk maddesinde tanımlandığı gibi, "Türk kültürüne bağlılık ve nüfus oturuş ve yayılışının düzeltilmesi" ile ilgiliydi (*TBMM Zabıt Ceridesi* IV/23, 7-6-1934: 73). Yasanın arkasındaki temel istek toplum nezdinde "kültür birliğini sağlamaktı" (Tengirşek, 1933: 314). Kanun, bu bakımdan Türk kültürüne sadık vatandaşlar yaratılması sürecinin bir parçasıydı.

İskan şartları açısından değerlendirildiğinde, Kanunun 2. Maddesi Türkiye haritasını Türk kültürüne hakim olup olmaması durumda göre üç ayrı bölgeye ayırıyordu. İlk bölge, Türk ırkına ve kültürüne ait olan insanların çoğunlukta olduğu yerleri kapsıyordu. İkinci bölge, Türk kültürünü benimsemeleri için taşınacak ve iskan ettirilecek kimselerin gideceği yerler için ayrılmıştı. Üçüncü bölge ise güvenlik, askeri, siyasi, ekonomik, sağlık, mekânsal ve kültürel nedenlerle boşaltılacak ve yerleşilip oturulması yasaklanacak yerlerden oluşuyordu.[109] Eskiden beri orada yaşamış da olsalar Türk kültürüne ait olmayan hiç kimsenin birinci bölgeye yeniden yerleşmesine izin verilmeyecekti. Bu bölgede dillerini unutmuş ama aslen Türk olan ve köylerden gelip aşiretlere mensup insanların Türk kültürünün hakim olduğu köylere, kasabalara ve şehirlere yerleştirilmesi düşünülmüştü.[110] Bu düzenlemeler Türk kültürünün iskan politikasını belirlemede temel kriter haline geldiğini açıkça gösteriyordu. Bu göç ve mültecileri

109 Bu bölgelerin sınırları kanuna ilişkin tartışmaların Meclis'te devam ettiği dönemde dahi net değildi (*TBMM Zabıt Ceridesi*, 1934: 148). Ancak ilk bölgenin çoğunlukla Kürt asıllı insanların yaşadığı Doğu bölgesindeki yerleri kapsadığı, ikinci bölgenin ise diğer alanlardan oluştuğu anlaşılmaktadır.

110 Bu 12. Madde ile belirlenmişti (*TBMM Zabıt Ceridesi*, IV/23, 7-6-1934: 144). Benzer şekilde 13. Madde göçmenler, mülteciler ve aynı bölgenin göçebeleri ve birinci ve üçüncü bölgelerden nakledilecekler için ayrılmış olan ikinci bölgede kimlerin iskan edilmeyeceğini de belirliyordu (*TBMM Zabıt Ceridesi*, IV/23, 1934;145). Her iki madde de, "Kanun no. 5098/13, 18/6/1947" ile değiştirildi.

kapsayan dış faktörlere ve göçebelerin statüsü, farklı etnik ve dini gruplar gibi dış faktörlere bağlı olarak gerçekleştirildi.

Kanunun 3. Maddesinde belirtildiği gibi, *muhacir* kelimesi Türk ırkına mensup olup da yerleşik ve göçebe kimselerle Türk kültürüne ait olup özellikle Balkanlar gibi ülke dışında yaşayan ama Türkiye'ye kalıcı olarak göçmek isteyen insanlar için kullanılıyordu. Türk kelimesi hem uygulamada hem de resmi olarak ırksal ve etnik anlamda değil, üyelik belirtisi olarak kullanılıyordu. Yani Türk kültürünün parçası olma arzusu kanunda yer alan tanımın temel ilkesi oldu. Kanunun Meclis'te görüşüldüğü sırada tartışmaların en ateşli olanı soy ifadesinin kullanımı konusunda yaşandı. İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'nın soy yerine ırk ifadesi önerisi kabul edildi. Irk ifadesi Kaya'nın ve ifadeyi Meclis'te savunan diğer mebusların kullanımında ırki bağlardan çok daha fazlasına işaret ediyordu. Bu hususta Mustafa Reşit şöyle diyordu: "Türk kültürüne ait olmayan ancak Türkiye'ye göç etmiş kimseler ırki bakış açısından Türk kabul edildiler. Fakat Türk kültürüne mensup olmadıkları için Türkçe konuşmuyorlar. Aslında onlar bizim asli vatandaşlarımız ve kardeşlerimizdir" (TBMM Zabıt Ceridesi, IV/23, 7-6-1934: 144-5).

Kanun, muhacir olarak ülkeye kabul edilen herhangi bir kimsenin hızlıca ve kolaylıkla vatandaşlık alabileceğini ortaya koyuyor ancak dördüncü maddede belirtildiği üzere 'Türk kültürüne bağlı olmayanlar', 'anarşistler', 'casuslar', 'göçebe çingeneler' ve 'memleket dışına çıkarılmış olanlar' hariç tutuluyordu. Yedinci maddenin A ve B paragrafları muhacirlerin yerleşim yerlerini kendi tercihlerine bırakıyordu; 'Türk asıllı olan göçmenler' yerleşmek için uygun yerleri seçebilecekler, ancak 'Türk asıllı olmayanlar' hükümetin kendilerine göstereceği yerlere yerleşebileceklerdi. Aksi takdirde vatandaşlıktan çıkarılacaklardı. İlk grupta yer alan kimseler birinci ve ikinci bölgelere yerleşebilecekken, ikinci grupta yer alanlar ancak üçüncü bölgelere yerleşebileceklerdi. Bu, Türk kültürü mensubiyetinin

etnik Türk asıllı olsunlar veya olmasınlar Balkanlarda veya Kafkaslarda yaşayan Müslümanlara açık olduğu anlamına geliyordu. Hem Balkanlar hem de Kafkaslardan gelen Boşnaklar, Arnavutlar ve Makedon Türkleri gibi Müslüman grupların göçlerine rağmen, Hristiyan asıllı küçük bir Türk grubu olan Gagavuz Türklerinin göçlerine izin verilmemişti (Somel, 1997: 81). Bu bölgelerden gelen kimseler Osmanlı bakiyesi olmaları bakımından dillerini unutmuş Türkler olarak kabul ediliyorlardı. Bu kimseler bu nedenle resmi söylemde, her biri 'kozmopolit Osmanlı yapısı' altında kendi dillerini konuşabilmiş, 'Boşnak', 'Arnavut', 'Çerkez', 'Gürcü' veya 'Laz' olarak anılamazdı. Tek fark dil ile alakalıydı ama bu da dil bütünlüğünü sağlayacağı düşünülen Türkleştirme politikaları ile halledilecekti (TBMM *Zabıt Ceridesi*, IV/23, 7-6-1934: 69-79).

Kanun, Türkiye'nin sınırlarında yaşayan bazı insanlara ilişkin ise göçebe aşiretlerin ve göçebe Çingenelerin yeniden düzenlenmesi ve aşiretlerin yasaklanması düzenlemelerini getirdi. Kanunun 9. Maddesi değerlendirildiğinde devrimci elitin bu göçebe grupları, onları son tahlilde 'medenileştirme' amacıyla iskan etme, eğitme ve ehlileştirme çabası içerisine girdiği, bunun da ikinci bölümde tartışılan 2. Abdülhamit'in (1876-1909) iskan politikaları ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (1908-1918) uygulamaları ile örtüştüğü görülür.[111] Türk kültürüne ait olmayan bu grupların kasabalara yerleştirilmeleri (ancak grubun tamamı bir yere değil) ve farklı bölgelere dağıtılarak Türk kültürünün hakim olduğu köylere yerleştirilmeleri düşünülmüştür (*TBMM Zabıt Ceridesi*, IV/23, 7-6-1934: 143). İçişleri Bakanı B. Şükrü Kaya'nın da dediği gibi, bu tür bir düzenleme kaçınılmazdı çünkü "bu kimseler in-

111 Cahil, barbar ve gayr-i medeni olarak görülen gruplar, statülerinin Medeniyet kıstasına göre değerlendirilmesinin ardından 'ehlileştirilmeli' ve medenileştirilmeliydi.' Burada kullanılan 'medenileştirmek' ifadesi, İmparatorluk sınırları içeri inde uygulanacak eğitim sistemi ve zoraki iskan ile bu grupları merkezi bir düzene dahil etme anlamına geliyordu. Daha milliyetçi tonla olmak kaydıyla İttihat ve Terakki Cemiyeti de geleneksel şekilleri daha gelişmiş hale sokmak adına 'medenileştirme' ve 'modernleştirme' politikasına başvurdu.

sancıl, ahlaki, milli ve siyasi bir eğitim ve terbiyeden yoksundular. Cumhuriyetin nimetleri onlara henüz ulaşmamıştı... Yasa bu vatandaşları medeni ve gelişmiş kılacak yasaları içeriyordu" (*TBMM Zabıt Ceridesi*, IV/23, 7-6-1934: 141).

Kanunun 10. Maddesinin A ve B paragraflarına göre, aşiretler artık tüzel kişilik olarak tanınmayacaktı; bir şekilde bazı yasal ve geleneksel yapılardan kaynaklanan aşiretlerle bağlantılı reis, bey, ağa, şeyh gibi haklar ve unvanlara son verilecekti. Ç paragrafı ise Türk vatandaşları oldukları halde Türk kültürüne ait olmayan aşiret üyelerinin ikinci bölgede yerleştirilmelerini, Türk vatandaşları olan ve Türk kültürüne mensup diğer göçebe aşiretlerin ise diğer uygun yerlere yerleştirilmelerini içeriyordu.[112] Bu şekilde 1920'lerde tekke, zaviye ve medreselerin kapatılmasında kendisini gösteren yerel, geleneksel güç merkezlerini ortadan kaldırma eğilimi, toplumun geriye kalan geleneksel ve tikel bağlılıklarını sona erdirme çabasıyla devam etti. 'Orta Çağ'dan kalma son toplumsal örgütlenmeler' olarak Türk milletinin birliğini tehdit eden otonom 'suni', 'eski' ara yapılar ortadan kaldırılmalıydı.[113]

Kanun, yukarıda belirtildiği gibi temelde dil ve kültürel entegrasyon üzerine odaklanmıştı. Alınan temel tedbir ise farklı dilleri konuşan ve farklı kültürlerden gelen bireyleri dağıtmaktı. Kanunun 11. Maddesi "kasabalarda anadili Türkçe olmayan bireylerden oluşan köy ve mahallelerin ve işçi ve zanaatkar örgütlerinin kurulmasını", veya "bu tür bireylerin kendi çevreleri adına bir köyü, mahalleyi, mesleği veya zanaatı tekelleştirmelerini" yasaklıyordu. Aynı zamanda bu kanun, İçişleri Bakanlığını daha önceden genelden ayrı bir gruba tekabül eden, farklı kültüre mensup ve farklı dilleri konuşan kimseleri iskan etmekle (ancak toplu olarak değil) görevlendiriyordu.

112 Reis, ağa, şeyh ve aileleri in zorla göç ettirilmesi i öngören C maddesi Kanun no. 5098/13, 18/6/1947 ile değiştirildi.

113 Neşet Hakkı'nın açıklamaları için bkz. (*TBMM Zabıt Ceridesi*, IV/23, 7-6-1934: 68).

Yerleşim süreci ise 27. Maddede belirtilmişti. Muhacirler, mülteciler, göçebeler ve ilk bölgeden nakledilenler gibi hükümet öncülüğünde yerleştirilenler hükümet tarafından yerleştirildikleri bölgelerde en az on sene yaşamak mecburiyetindeydiler. Politika yapıcıları 1930'larda ve 1940'ların ilk yıllarında çeşitli dil ve kültür gruplarının sosyal tabanlarını yok ederek, yani bu grupların kendilerine has dilleriyle göreneklerinin devamını sağlayabilecekleri farklı topluluklar halinde yaşamlarını idame ettirmelerini engelleyerek 'kültürel birliği' sağlamak için yukarıdaki tedbirlerin tamamına başvurdular. İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'nın ifadesiyle "tek dil, tek düşünce ve tek hissiyata sahip bir ülke/ulus" (*TBMM Zabıt Ceridesi*, IV/23, 7-6-1934: 141) yaratmak için harcanan çaba son tahlilde yukarıda işaret edilen kimseleri 'Türk dilini' konuşan ve 'Türk kültürüne' mensup kimselerle buluşturarak onların Türk ulusuna dil ve kültür entegrasyonunu sağlamayı amaçlıyordu. Böylesi bir arayış, basitçe herkesin aynı dili konuşmasını sağlama arzusundan ibaret değildi. Tek-tipleştirme, merkezde üretilen 'medeni' hayat tarzının veya 'Türk kültürünün' herkes tarafından içselleştirilmesi anlamına da geliyordu. İskan Kanunu, genel anlamda sınır belirleyen resmi bir belge olarak Türk kültürünün sınırlarını, çevresindeki 'irticai' ve 'farklı' unsurlardan ayrıştırıyordu.

Türk Ocakları'ndan Halkevleri'ne

1931 yılında kitleleri daha 'zarif' ve 'kültürlü' bir şekle sokmak için 'Devrimin kültürel kurumu', CHF'nin kültürel kolu olarak Halkevleri kuruldu. Halkevlerinin kuruluş gayesi ham kitleleri kolektif, bilinçli ve kültürel bir varlığa dönüştürmekti (Kaya, 1938: 5). Halkevlerinin açılışında konuşan Recep Peker, Halkevlerinin açılış gayesini halkın okul eğitimine ek olarak eğitim ve terbiyesini sağlamak olduğunu belirtti. Ancak bu tür bir eğitim ulusu aynı ülküyü paylaşan bir bütün haline getirecekti (Peker, 1933: 6). CHP'nin kültür şubesi gibi çalışan bu evler, *halk terbiyesi* ola-

rak düşünülen yetişkin eğitiminin verildiği merkezler oldular.[114] Bu anlamda, Halkevleri, yetişkin eğitimi veren Türk Ocakları'nın yerini aldı (Karpat, 1963: 59). Gerçekten de 1920'lerde Türk Ocakları halkın yeni standartlara daha çabuk uyum sağlaması için yönetici elitin kullandığı etkin bir araç olmuştu.

Türk Ocaklarının kurulması 1910'ların başına dayanmaktadır. Türk Ocakları, başta Ziya Gökalp olmak üzere Türkçülüğün genç öncülerinin etkisinde kalarak 1925 yılının ortasına kadar Türkçülük ideallerini oluşturmanın ve yaymanın merkezi olmuştu. Yeni rejimin bu tür bir kültürel örgütlenmeye oldukça önem veren yöneticileri, Ocakların ülke genelinde yaygınlaşmasını destekledi ve Ocaklara yarı-resmi statü tanıdı. CHP'nin 1927 Kongresinde Türk Ocaklarının partinin kültür şubesi olması kararıyla birlikte Ocak yarı-resmi statü kazandı (Sarınay, 1994: 308). Burada güdülen ana amaç reformların zorunluluğunu ve faydalarını halka anlatabilmekti. Bu anlamda Türk Ocakları Başkanı Hamdullah Suphi'nin (Tanrıöver) Ocakların İkinci Kongresinde söylediği gibi, "Batıcılığın temsilcileri" olarak "bir medeniyetten diğerine geçen Türk milleti" için çalışmaya kendini adamıştı (Tanrıöver, 1971: 72-73). İlk bakışta yeni ülküleri kabul etmeye daha yatkın gözüken gençlerin hedeflendiği görülmektedir. Türk Ocakları, bu amaç uğruna "okul, revir, sözlü ve yazılı konuşma, ülkenin gençliğine din değiştirtmek için konuşma ve film izletme de dahil olmak üzere misyonerlerin kullandığı tüm yöntemleri" kullandılar (Wortham, 1930: 180).[115]

1930'a gelindiğinde ise, kültür politikalarının yeni standartların halka kabul ettirilmesinde başarısız kaldığını fark eden yöneticiler arasında Türk Ocaklarında reform yapma fikri ön plana

114 Halk terbiyesi deyiminin Kemalist elit çevrelerde nasıl algılandığına dair bir örnek için bkz. (Koşay, 1933: 152-159).

115 Türk Ocakları hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Üstel, 1997; Bayraktutan, 1996; Sarınay, 1994).

çıktı.[116] Türk Ocaklarının, tüm farklılıklardan arındırılmış yeni bir kültür yaratmak isteyen medenileştirme misyonu üstlenmiş yöneticilerin ihtiyaçlarına cevap vermekte yetersiz kaldığı düşünüldü. Diğer bir ifadeyle, öne sürülen yeni düşünceler temelinde Türk Ocaklarının kitlesel olarak siyasal-kültürel eğitim vermede ve endoktrinasyonda başarısız olduğuna inanıldı. Ziya Gökalp'in 'otantik/özgün' kültür tanımındaki değerlere önem veren kültür anlayışının Türk Ocakları çevrelerinde halen geniş şekilde yer tutması, bu başarısızlığın belki de en önemli nedeniydi. Bu ideolojik farklılığa ek olarak, Türk Ocaklarının yarı-resmi statüsüne rağmen, yeni rejime yönelik siyasal muhalefetin aracı olması önemli bir sorun teşkil ediyordu. Böylece 1931 yılında Türk Ocakları kapatıldı ve Ocaklara ait tüm mülk CHP'ye aktarıldı.

Halkevlerinin kurulması, devrimci yöneticilerin katı tek-parti sisteminde kültürün meşru kullanımını tekellerine alma arzularıyla doğrudan alakalıydı. Evlere tepeden inme medenileştirme sürecinde, özellikle de Cumhuriyet değerlerini sıradan insanlara ulaştırmak söz konusu olduğunda, Kültür kullanımının tekeli benzersiz bir avantaj oldu. Halkevleri kuruldukları anda itibaren CHP'nin kültür şubeleri gibi çalıştıklarından egemen partiyle organik bağlar taşıyordu. Yalnızca CHP üyeleri ve devlet memurları Halkevlerine yönetici olabilirdi. (CHP, 1934: 72) Tüm parti liderleri ve yetkililerin resmi bir kararnameyle Halkevlerine üye olmaları emredildi (Resmi Gazete, 19/7/1932: n. 13178). Bir Halkevi açmak ve genel politikasını belirlemek yalnızca CHP Yönetim Kurulunun yetkisindeydi (Karpat, 1963). Buna ek olarak, Mustafa Kemal, İsmet İnönü, Recep Peker, A. Kansu, Celal Bayar ve CHP elitine dâhil diğer birçok isim Halkevlerini sıkça ziyaret edip teftiş ediyorlardı.

116 Türk Ocaklarında hissedilen reform ihtiyacı için bkz. (Reşit Saffet (Atabinen), 1930: 237). Ocakların faaliyetleri ve statüsü hakkındaki tüm tartışmalar, ideolojik nizamsızlık ve zımnen de Ocakların kontrol edilemez yapısı etrafında dönüyordu (Karpat, 1963: 57).

Halkevlerinin, Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu ve CHP'nin diğer kültürel kurumlarının ürettiği ve ileriye taşıdığı yeni kültürel görsellerin yaygınlaştırılacağı ve toplumun tüm sınıflarının endoktrine edileceği yerler olması umuluyordu. Halkevlerinin amacı, B. Şükrü Kaya'nın vurgusuyla, halkın düzeyini bilgi ve kültür anlamında yükselterek Kemalizm'in ideallerini ve reformlarını halka benimsetmekti (Kaya, 1938a).[117] Diğer bir deyişle, Halkevleri merkezde üretilen ideolojik ilkelerin ve uygulamaları yayacak kurumlar olacaktı. Bu Halkevlerini 'Türk-insan' modelinin işleneceği ve ileri aşamaya taşınacağı yetiştirme evi yapacaktı. Cevdet Nasuhi bu 'yetiştirme' faaliyetini vurgularken doğa bilimleri ile bir tür sosyal mühendislik arasında bir benzetme yapar ve şunu der: "Çiftçilerin tarlalarda yaptıkları şey ekip biçmek, yetiştirmektir. Bir bakteriyolog test tüpü içerisinde bir bakteri kolonisi yetiştirmeye çalışması da 'yetiştirmektir'. İnsanın aklına yerleştirme sonucunda ortaya çıkabilecek bir halet-i ruhiye de bir yetiştirme faaliyetidir... Tabii ki, özlerine bakıldığında, ikinci ve üçüncü arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır" (Nasuhi, 1933: 1). Bu bakış açısı doğa bilimlerine olan sarsılmaz inancı yansıttığı gibi, onun sosyal bilimlerdeki karşılığı olan ve Kemalizm örneğinde siyasi elitin, bilim insanlarının nesneler üzerine yaptıkları gibi, bir sosyal düzeni incelemeleri ve düzene sokmaları sonucuna neden olan pozitivizme olan inancı da gösterir. Bu ayrıca aynı bakış açısının insanoğlunun toplumun işleyişine müdahale etme ve gidişatı değiştirme iradesine beslediği imanı da ortaya koyar.

Bahsedilen bu 'yetiştirme' veya daha doğru bir ifadeyle 'kültürleştirme', Cevat Nasuhi'nin ifadesiyle "toplumda var olan ruhi ve bilinç *farklılıkları* arasında birlik ve uyum sağlama" amacı doğrultusunda sürekli eğitim ve terbiye yoluyla müdahale anlamına geliyordu (Nasuhi, 1933: 2). Nasuhi'ye göre, bu milli kimlikleştirme bakı-

117 Bu amaçla günlük yaşamda gerekli olan 'pozitif' bilgiyi öğretmek ve yaymak için Halkevlerinde bir dizi seminer düzenlendi. CHP bazı uzmanlara (özellikle de üniversitelerden) Halkevlerinde ders vermelerini rica etti (Kaya, 1938). Halkevlerinde 1939 yılında verilen dersler için (Kaya, 1938a; Halkevleri in, 1939: 83-84)

mından düşünülmeliydi. İşte bu nedenledir ki, Halkevleri, kolektif bilinç oluşturmayı amaçlayan yerlerdi. Böylece vatandaşların zihninde kendi kişiliği, tarihi, dili, sanatı ve bilinciyle bir 'Türk insanı' kavramı gelişecekti. Halkevleri çatısı altında, ortak bir dil, inanç, duygu ve idealin temelleri atılıyordu (Nasuhi, 1933: 4).

Bu yetiştirme faaliyeti, bir diğer Kemalistin vurguladığı gibi, anavatan ve hayat bilgisini ve nasıl medeni ve vatansever vatandaşlar olunacağını öğreten *inkılap terbiyesi* etrafında gerçekleştirilmekteydi (Öymen, 1936: 147). CHP elitine göre, bu tür bir faaliyetin sonucu insanların sosyal bir vücut oluşturmaya başlamaları, "yeni bir hayat tarzına" giderek yaklaşmaları olacaktı (Peker, 1936: 2-4). Bu bakımdan herkes Halkevlerinin tüm etkinliklerine katılmaya teşvik edildi ve tüm tekil aidiyetler yok edilerek yeni bir aidiyet duygusu yaratılmaya çalışıldı.

Halkevleri, resmi ideolojileri yayma görevine ek olarak onları üretmekle görevlendirilmiş olan merkezi kurumlara bilgi ve ham malzeme sağlamak fonksiyonunu da icra etti. Halkevleri, Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu'na ideolojinin ve projelerin şekillenmesi içim bilgi sağlıyordu (Öztürkmen, 1994: 160). Örneğin, Türk Dil Kurumu'nun Türkiye'de var olan farklı lehçelerdeki kelimeleri ham malzemeler olarak toplaması veya Türk Tarih Kurumu'nun eski metinleri, tarihi kalıntıları, halk hikayelerini ve şarkılarını toplaması gibi bilgi sağlama faaliyetlerine aktif olarak katıldı. En geniş anlamıyla bu faaliyetler, yönetici elitin ellerinde sosyal mühendislik objesi olan halkın doğasını keşfetme ve tanımlama teşebbüsleri olarak görülebilir. Bu 'tanıma' faaliyeti yönetici elitin halk için 'zarif' bir hayat tarzını tepeden inme şekilde öngörmeleri sonucunu getirecekti.

Yukarıda belirtildiği üzere, Halkevlerinin temel amacı 'ham halkı', 'medeni' insanlara dönüştürmekti. Karaömerlioğlu'nun da dediği gibi, Halkevleri, aynı zamanda aydınları Kemalizmin ilkelerine

yakınlaştırmakla da yükümlüydü (Karaömerlioğlu, 1998: 69). Yani, Halkevleri, okumuş kesimlerin ve üst sınıflara ait kimselerin ehlileştirileceği yerler olarak görüldü. Kemalist elit, aydınlar arasında devrim reformları hakkında halen şüphe bulunduğunu 1930'ların başından itibaren fark etmişti. Aydınları Halkevleri etkinliklerine katılmaları için teşvik etmenin altında onları devlete ve ideolojiye sadık kılma iradesi de yatmaktaydı. 1930'lar boyunca 'ehlileştirilen' aydınlar ve okumuş kesim Halkevleri hakkında üretilen tüm yazılarda Halkevlerinde halkla buluşan medenileştirici misyonerler olarak resmedildiler.[118] Böylece bu kesimler öğretmenleri, parti yetkililerini ve üyelerini halkı medenileştirmek üzere yeni hayat tarzının taşıyıcıları ve yaygınlaştırıcıları olarak Halkevlerine katılmaya teşvik ettiler. Burada da temel amaç elitler ile sıradan insanlar arasındaki kültürel uçurumu, sıradan insanların kültürel seviyelerini yükselterek bertaraf etmekti. Bu durum farklı yaşam tarzlarının ortaya çıkması ihtimalinin, hatta elit kesimler için bile olsa farklı şekilde modernleşmenin hoş karşılanmadığını ortaya koymuştu.

Bu hedefe ulaşmak için Halkevlerinin etkinlikleri her şeyin ötesinde kültürel temalara odaklanmıştır. Bir Halkevinde dokuz temel bölüm/branş yer almaktaydı: 1) Dil, Edebiyat ve Tarih 2) Güzel Sanatlar 3) Tiyatro 4) Spor 5) Sosyal Yardım 6) Halk Dersleri ve Kursları 7) Kütüphane ve Yayıncılık 8) Köycülük 9) Müzeler ve Sergiler.[119] Bu bölümlerin her birinde dersler, propaganda filmleri ve törenler aracılığıyla siyasi-kültürel eğitimden, tarım tekniklerine ilişkin pratik bilgilere kadar pek çok farklı etkinlik gerçekleştiriliyordu. Bu dersler arasında sahneler, müzik konserleri ve sergiler, Batı tarzı müzik, tat ve güzel sanatlar Kemalist ilkelerine yakınlık yaratmak amacıyla ön plana çıktı. Örneğin,

118 Belirgin örnekleri için bkz. (Koşay, 1933; Kaya, 1938: 8; Çağlar, 1939: 85-87)

119 Reşit Galip, Halkevlerinin açılış töreninde bu bölümleri detaylı bir şekilde açıklamış ve her bölümde/branşta ne tür etkinliklerin yapılacağını anlatmıştı (*Hakimiyet-i Milliye*, 1932). Resmi ideolojinin ana eğilimleri bakımından birinci, ikinci, yedinci, sekizinci ve dokuzuncu bölümler daha önemliydi (Karpat, 1963: 60).

1938'de 136.500 aktif üyeye sahip 209 Halkevinde 2.827 ders ve 1.420 konser verildi, 1.703 tiyatro gösterisi ve 267 dergi yapıldı.[120] Genel itibariyle, CHP eliti bu etkinliklerin tamamını hem şekil hem de içerik olarak katı bir şekilde kontrol altında tuttu. Şöyle ki, CHP Genel Sekreterinin doğrudan kontrolü altında bulunan Ankara Halkevi, diğer halkevlerinde sahnelenecek oyunların ve kompozisyonların seçildiği yer olarak model oldu.

Yukarıda belirtildiği gibi, tepeden inme medenileştirme sürecinin asli araçlarından biri olarak Halkevleri modern giyiniş, davranış, konuşma, bir toplantıya veya konsere katılma veya yeme-içmenin açıktan veya ima yoluyla gösterildiği toplumsal ve kültürel bir ortam görevi gördü. Danslar, partiler, balolar, tiyatrolar, konserler, sergiler, dersler, milli bayramlar gibi yeni sosyal faaliyetlerin icra edilmesiyle bu misyon gerçekleştiriliyordu.[121] Buna ilaveten, bir Halkevi kasabadaki tek halk salonu ve tek 'meşru' örgüttü ve bazı yerel kutlama ve etkinliklerde için de kullanılıyordu (Houminer, 1965: 90). Halkevleri, yalnızca siyasal-kültürel eğitimin ve medeni tavırların takınıldığı bir toplumsal alan olarak düşünülmedi; insanlar halkevlerini aynı zamanda düğünler ve sünnet törenleri gibi bireysel aktiviteleri için de kullanmak üzere cesaretlendirildiler. Böylece binlerce yıllık törenleri ve uygulamaları içeren bazı geleneklerin modern standartlara uygun olarak medenileştirilmesi, yeni sanatsal ve estetik şekillerin tanıtılması hedeflenmişti. Halkevleri bu geniş çerçevede hem eğlence amaçlı hem de boş zamanların değerlendirileceği yerler olarak tasarlanmıştı (Sirer, 1944). Halkevleri zaman içerisinde Cumhuriyete

120 Halkevlerinde 1932'den 1938'e kadar yapılan tüm etkinliklere dair istatistiki bilgileri yıl bazında görmek için bkz. (*Halkevlerinin*, 1939: 82). 1943 yılında Halkevlerinde gösterilen filmler, düzenlenen konserler ve sanat gösterilerin sayısı etkileyiciydi (*Halkevleri ve Halkodaları*, 1943).

121 Milli bayramlar veya "anma günleri" "Çocuk Bayramı olarak 23 Nisan'da kutlanan Büyük Millet Meclisi'nin kuruluşunu, Zafer Bayramı olarak 30 Ağustos'ta kutlanan Yunan Ordusunun nihai mağlubiyete uğratılmasını, 29 Eylul'de Cumhuriyet'in ilanını ve milli tarih sembollerine denk gelen diğerlerini kapsıyordu ve her biri ülke genelindeki Halkevlerinde heyecanla kutlandı" (Öztürkmen, 1994: 167).

taraf ciddi bir sosyal tabanın yaratılmasında çok önemli katkıda bulundu. Halkevleri, devlet tarafından teşvik edilen Batılı hayat tarzını ve yeni kültürel stilleri benimsemiş yeni nesiller yarattı.

Sonuç Mülahazaları

Kemalist modernleşme projesi başından itibaren bir kültürel üretim süreci ile birlikte yürüdü. Sürecin en temel aktif unsuru olarak devlet, devrimi yukarıdan aşağıya yaymak için devlet aygıtları da dahil olmak üzere yeni iktidar teknikleri kullandı. Kemalist milliyetçilik bu siyaset türünün merkezinde yer aldı. Bu milliyetçilik tarzı, 9. Bölümde etraflıca tartışılan Tilly'nin 'yukardan-aşağıya' milliyetçilik sınıflandırmasıyla eş değerdi. Cumhuriyetin oluşum yıllarında resmi medeniyet ve kültür programının yönünü göstermekteydi. Tüm geleneksel yapıları 'gelişmiş' ve 'medeni' bir bütüne dönüştürmek suretiyle asıl amaç toplumu dönüştürmekti. Bu, toplumun 'daha iyi' bir gelecek inşasının hedefi olduğu anlamına geliyordu. Devletin kültür söylemi böylesi bir süreçle üretildi. Cumhuriyetin yeni kültür kurumları, resmi 'kültür' söyleminin üreticileri ve taşıyıcıları olarak insanların nasıl düşünmeleri gerektiğini, hayatı nasıl anlamaları ve nasıl davranmaları gerektiğini, yani neredeyse nasıl bir 'zihniyete' sahip olmaları gerektiğini söyleyerek 'milli ve laik bir hayat tarzını' teşvik ve dikte ettiler. Bu zihniyet ise, medenileştirici yöneticilerin günlük uygulamalarının parçası haline getirmeye çalıştıkları kolektif fikirler olarak sunuldu.

Bir söylem ve fikir olarak kültür 'modern' bir toplumun ve 'medeni' vatandaşların inşasını ifade ediyordu. Bu bakımdan devletin kültür söylemi tüm hayat tarzlarının eşit olduğunu kabul etmedi ve bu tarzlar arasında katı bir hiyerarşi olduğunu varsaydı. Bu tavır o bakımdan bir hiyerarşinin varlığına inanıyordu ve aşırı derecede asimilasyoncuydu. Erken Cumhuriyet rejiminde kültür politikası 'eski', 'geri kalmış' yaşam tarzları ile 'modern', 'medeni' tarzlar

arasında katı bir hiyerarşi kurarak ve zorlayıcı ve yumuşak asimilasyon politikası takip ederek hem dışlayıcı hem de kapsayıcı bir süreçler dizisinden meydana geldi. Kemalist ulus-inşası projesi vatandaş olarak tanımlanan herkese yönelik bir asimilasyon sürecini teşvik etti ancak aynı zamanda yalnızca yeni değerler sistemini içselleştirenlere açık olarak bir kamusal kimlik ve kamu yararı belirledi. Bu hiyerarşik ve dışlayıcı kültür kavramı Kemalistlerin tüm geleneksel ve tekil statüleri kenara itmelerine ve onları yeknesaklığa dönüşmesine neden olmuştur. Bu sebeple de Kemalist ulus-inşasının temeli bu geçmişin veya Osmanlı/İslam mirasının gayr-ı meşru olarak kabul edilmesine dayandırılmıştır.

Bu özellikler bir vaka olarak Türkiye'nin, sömürge-dışı milliyetçiliğe, Batı-dışı bir bağlamda güçlü, merkezi devletin başlattığı bir ulus-inşası sürecine, siyasal olarak tanımlanmış ve belirlenmiş kültür kavramının yalnızca Türkleri Avrupalılardan ayırt etmeye yarayan eşsiz bir kategori olmadığına ve bir örnek olarak kendine haslığına işaret etmektedir. Bahsedilen kültürün anlamı ve içeriği, misyonu 'cahil' ve 'bilinçsiz' bir halkı medenileştirmek olan bir yönetici elit grubu tarafından tanımlanmıştır. Bu süreç, okullarda verilen eğitim yoluyla çocuklara, Askerlik ile Halkevlerinde verilen eğitim yoluyla da yetişkin halk üzerinde bir 'medenileşme' baskısına dönüştü. Bu bakımdan Kemalist model yukarıdan aşağıya doğru seyreden bir medenileşme süreci olarak analiz edilmektedir.

Yeni Anlam Dünyası Arayışı: Dil Politikaları

Cumhuriyet Türkiye'sinde dil sorunu, Cumhuriyetin resmi ideolojisi Kemalizm'in iki temel ilkesi etrafında şekillendi: laiklik ve milliyetçilik. Dil sorunu, laiklik prensibi ile yakından alakalıydı çünkü dil politikası, ilk andan itibaren Türkçe'nin, dini anlam ve anlayışla ilişkili görülen Arapça ve Farsça kelimelerden arındırılmasını içermekteydi. Hareketin önemi son yirmi yılda azalmışsa da, resmi bir devlet organı olarak 1932'de kurulan *Türk Dil Kurumu* (TDK),[122] bugün hala devletin dil politikasını belirlemeye ve uygun Türkçe terminolojileri aramaya devam etmektedir. Milliyetçi politika ile bağlantılı olarak homojen bir milli topluluk oluşturulması için milli bir dil oluşturmayı hedefleyen resmi dil politikası uygulandı. Ülkedeki çeşitli etnik ve yerel dillerin varlığını reddeden bu politika, özellikle son dönemde kamusal alanda Kürtçeyi kullanma talebini dile getiren Kürt etnik milliyetçileri tarafından sorgulanmaktadır. Bu iki eğilim, bir kültürel ve siyasal çıkmaz olarak dilin Türkiye siyaseti ve toplumu için önemine işaret ederken, dilin ne ölçüde siyasallaştığını da ortaya koymaktadır. Bu bakımdan, dil, Türkiye'deki kamusal alanın sınırlarını tanımlayan içeriklerden biri haline gelmiştir..

122 İlk adı *Türk Dili Tetkik Cemiyeti* idi. 1936'da kendi adını *Türk Dil Kurumu* olarak 'yabancı' kökenli kelimelerden arındırmış oldu.

Türkiye'nin resmi dil politikasının nüveleri, resmi ideolojinin oluşmasına paralel olarak, özellikle de TDK'nın çalışmaları ile bir dil devrimi döneminin başlatıldığı erken Cumhuriyet döneminde, yani 1920'ler ve 1930'larda aranmalıdır. Bu devrim süreci Türkçe'nin tüm yabancı gramer kurallarından ve kelimelerinden arındırılmasına dayanıyordu. TDK'nın kurulması da 1928'de alfabenin değiştirilmesi gibi dil devriminin dönüm noktalarından biri oldu. TDK'nın kurulması, Türkçe'de bulunan Arapça ve Farsça'ya ait dil özelliklerinin hâkim pozisyonuna son vererek öz Türkçe'nin oluşturulması amacına yönelikti. TDK, ülke içinde ve dışındaki lehçelerden ve eski edebi eserlerden aldığı kelimeleri mevcut Türkçe köklerle uyumlu olacak şekilde uyarladıktan sonra, bu yeni kelimelerden oluşan öz Türkçe'yi Arapça ve Farsça'ya ait özelliklerin ve kelimelerin yerine kullanıyordu.

Bu bölümde, kültürün doğasına ilişkin mücadeleleri ve münakaşaları anlamak amacıyla Kemalist rejimin olgunlaşma yıllarında dilin siyasal kullanımına vurgu yapılacaktır. Burada, dilin otoriter bir proje çerçevesinde siyasallaşmasının nasıl erken Cumhuriyet dönemi dil politikasının önemli nihai sonuçlarından biri olduğu ve bu yeni Türk dilinin bu proje ile oluşturulmaya çalışılan ulusal-laik kültürün bir sembolü haline geldiği açıklanmaya çalışılacaktır. Öz Türkçe'nin meydana getirilmesi sürecinin izlerini sürebilmek için Alfabe Devrimi üzerine tartışmalar ve TDK'nın çalışmaları, dilin kullanımına ilişkin anayasa hükümleri, kanunlar, kararnameler, yönetmelikler ve talimatlar gibi yasama faaliyetleri ile yönetici elit ve diğer entelektüel çevreler nezdindeki tartışmalara odaklanarak incelenecektir.

Tarih konusunda olduğu gibi dil meselesi de hem kültürün hem de toplumun sil baştan yapılanması gerektiği düşünüldüğünden, Kemalist kültür ve toplum modernleşmesi projesinin vazgeçilmez parçalarından biri olarak görüldü. Bu proje gücü-

nü, kültürde olduğu gibi dilin de siyasal bir plan doğrultusunda şekillendirilebileceğini, böylelikle *siyasal ve toplumsal* düzenin yeniden adlandırılması ve biçimlendirilmesinde etkin bir araç olarak kullanılabileceğine duyulan inançtan alıyordu.[123] Bu proje yukarıda oluşturulup aşağıya doğru yayılacak yeni bir kültürün oluşturulmasındaki siyasi rolüne ithafen dilde yapılacak bir devrimi öngörüyordu. Diğer projelerde olduğu gibi, burada da dil, 'insan-yapımı' bir nesne olarak algılandı.[124] Bu da Kemalist devrimcilerin dünyayı kendi estetik tercihlerine göre yeniden adlandırmalarına yardımcı oldu. Bu devrimi başlatan ise, dilciler değil aksine dil mühendisliğine soyunan devlet eliti, siyasetçiler ve herhangi bir şekilde dil konusunda bilgisi ve uzmanlığı olmayan kişilerdi. Bir takım yasama faaliyetleri, dile yönelik kamusal ve resmi tutumlar ile dile devlet müdahalesi olarak tanımlanan bir dil politikasını teşvik etti.[125] Amaç öz Türkçe'yi oluşturmaktı. Öz *Türkçe*, yeni bir dil olarak "halk arasında kültürü yayacak" bir aracıydı; öz *Türkçe*, kültürü halka enjekte etmek ve yaygınlaştırmak için düşünce ve fikirlerin yukarıdan aşağıya doğru akmasını mümkün kılacak bir dil olmalıydı (Korkmaz, 1997: 114). Bu, ilhamını tamamen Kemalist pozitivizmden alan "dilin bilimselleştirilmesi" fikriydi.[126] Heyd'in belirttiği gibi, bu yeni rejim, "İslami geçmiş ile bağların tamamen kopmasını ve modern medeniyetin laik değerlerinin benimsenmesini" amaçlayan kültürel yönelimli bir rejimdi; bu yeni bakış açısı, başka şeylerin yanı sıra, Latin alfabesinin kabul edilmesine yol açtı ve Batı kültürünün ortak his ve düşüncelerini ifade edebilecek acil bir dil ihtiyacını ortaya çıkardı

123 Dilin bu şekilde kullanımı Fransa'da Devrim sonrası Jakobenler arasında oldukça yaygındı, bkz. (Darnton, 1990:67). Bu ise insanoğlunun gerçeği reforme etme ve yeniden inşa etme gücü olduğuna dair inançtan kaynaklanıyordu.

124 Bu, dil ve iktidar arasındaki ilişki meselesiydi. Dil ve iktidar veya otorite arasındaki ilişki ve dilin 'yeniden adlandırma amelinde' bir araç olarak kullanımı için bkz. (Jordan, 1989: 10-11).

125 "Dil politikası" tanımı için bkz. (Schiffman, 1996).

126 İfade F. Rıfkı Atay'a aittir, bkz. (Atay, 1936: 518)

(Heyd, 1954: 20). Bu ise tedrici olarak iki safhadan oluşuyordu: Latin alfabesinin kabul edilmesi ve Türkçe'nin tüm yabancı unsurlardan arındırılarak öz Türkçe'nin oluşturulması.

Alfabe Devrimi

Aslında, alfabe devrimi konusundaki tartışmalar ve arındırma çalışmaları, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte birdenbire başlamadı. Bu tartışmalar ilk olarak 19. Yüzyılda Tanzimat reform hareketi ile ortaya çıkmıştı. Osmanlı modernleşmesi, eğitimli ve aydınlanmış bireylerden oluşması gereken yeni bir halk fikrinin doğuşunu da beraberinde getirmişti. Bu dünya görüşü, insanları eğitmeyi hedefleyen programların tasarlanmasına yol açtı, ki bunlar on dokuzuncu yüzyıla doğru sıradan insanların kolayca anlayabilecekleri bir ortak dilin gerektiği düşüncesine zemin hazırladı. Bu yeni temayül açıkça Tanzimat elitinin hukuki, idari dili ve eğitim dilini basitleştirme çabalarına da yansıdı. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yeni bir modern aydın grubunun yükselişi, daha fazla gazetenin basılmaya başlaması gibi gelişmeler arındırma ve basitleştirme eğilimini destekleyip hızlandırdı. Modern eğitimli aydınlara göre ve modern standartların da gerektirdiği gibi, Osmanlı Türkçesi'nin, günlük kullanım diline ve batılı kavramları ifade etmek için yeni Arapça ve Farsça terimler bulmaya daha fazla vurgu yapılarak düzeltilmesi gerekiyordu.[127] Bu gelişmelere paralel olarak, standart bir dil kullanan gazetelerin yaygınlaşması sadeleştirme yoluyla ortak bir dil oluşturma sürecinde ciddi bir rol oynamıştır. Benedict Anderson "basılı eser kapitalizmi" derken yukarıdakine benzer bir süreçten bahseder. Ona göre, bu aslında milliyetçiliğin hayatta kalması ve hayali bir milli cemaatin mümkün kılınması için gereken ortak dilin oluşumunu kolaylaştırır (Anderson, 1991: 37-82). Böylece, Avrupa'da

127 Dönemin gelişmeleri hakkında daha fazla detay için bkz. (Levend, 1972: 48-113).

olduğu gibi, Osmanlıda da dil, yeni bir milli aidiyet formunu ifade etmek için ana araç haline gelmiş, aynı topluluğa ait insanları birleştirici bir güç olarak hizmet vermiştir.

İmparatorluğun son otuz yılında, ortak bir standart dil oluşturma, milliyetçi eserlerin temel hedefiydi. Dili milleti oluşturan temel unsurlar arasında gören Türk milliyetçileri, Osmanlı dilinin Türkçe kısmını ihya ettiler ve Türkçeyi hakim kılmak için halk dilini bir rezerv olarak gördüler. Çeşitli entelektüellerin, özellikle de İttihat ve Terakki Partisi'nin öncü rol oynadığı İkinci Meşrutiyet döneminde (1908-18) bu görüş yöneticilerin de desteğini kazanmayı başarmıştı. Gazeteler ve edebi diller, bu Türkçü hareketin canlandırdığı bir momentum ile sadeleştirilmeye başlandı. Ömer Seyfeddin ve Ziya Gökalp gibi dönemin bilindik Türkçüleri 'yeni dil hareketinin'[128] en önemli unsuruna liderlik ettiler. Bu hareketin temel amacı halkın gündelik dilini, özellikle de İstanbul'da konuşulan dili, standart hale getirerek bir *Yeni Lisan* yaratmaktı. 'Yeni dil', İttihat ve Terakki Partisi hükümetleri döneminde siyasi destek buldu. Gazeteler ve edebi eserlerden sonra tedrici olarak hukuki ve idari dil haline de gelmeye başladı (Heyd, 1954: 18).

Alfabe, özellikle de harfler, Osmanlı modernleşmesinden başlayarak süregelen dil reformu münakaşalarının en çetrefilli tartışma konusu oldu. On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında, dilde sadeleştirme çabaları alfabeyi değiştirmeye yönelik birtakım çabaları da içeriyordu.[129] İttihat ve Terakki döneminde, Türkçe ses birimleri ve heceleri düzgün şekilde ifade etmek için alfabede değişiklik yapma ihtiyacı geniş bir kesim tarafından kabul edilmişti. Ancak alfabe hususundaki asıl tartışma

128 Arapça ve Farsça gramer kurallarını ve halk dilinde Türkçe sözcük karşılıkları olan bazı kelimeleri ortadan kaldırmaya çalıştılar. Bu bakımdan Ziya Gökalp'in dilde reform programı bu hareketin ana somut sonucu oldu. Gökalp'in programı için bkz. (Gökalp, 1968: 93–94).

129 Bu dönemlerde alfabede değişiklik yapılmasına dair bazı öneriler için bkz. (Ülkütaşır, 1973: 17–20).

batıcı grup ile Türkçü ve İslamcıları da kapsayan daha ılımlı grup arasında yaşandı. Devrime inanan Batıcılar, yazım için müsait olmadığını düşündükleri Arapçayı bırakıp Latinceye dayanan yeni bir alfabe önerirken (Şimşir, 1992: 47–52)[130], Türkçüler ve İslamcılar bir yandan yazmayı ve okumayı kolaylaştırmak için alfabede bazı değişiklikler yapma gereksinimini kabul ediyor, bir yandan da Arap alfabesinde köklü bir değişime karşı çıkıyorlardı. İttihat-Terakki döneminde, ılımlıların görüşü resmi politika olarak benimsendi.[131] İttihat-Terakki'nin çabaları yeni topluluğun sınırlarını çizmek için gerekli olan ortak lehçeyi oluşturmaya matuf gözüküyordu. Cumhuriyet'in ilanından sonra ise alfabe 1920'lerde dil reformunun en problemli tarafı olmuş ve münakaşalı bir mevzuu olarak sık sık gündemde yerini almaya devam etmiştir.

Erken Cumhuriyet yıllarında milli devletin kurumları oluşturulmaya çalışılırken, kültürel bir bütünün parçası olma bilincinin gelişmesi için ortak bir ulusal dil elzem görüldü. Yeni rejimin yöneticileri için dil, yeni bir siyasi ve kültürel kimliğin olmazsa olmazıydı, dolayısıyla bireylerin kendilerini şahsına münhasır bir ulusun üyeleri olarak görmeleri için elzem sayıyorlardı. Türkçe bu bakımdan 1924 Anayasasında Devletin resmi dili olarak kabul edildi. İkinci Meşrutiyet reformcuları ve aydınları yalnızca dilde sadeleştirme arayışındalardı; devlet yapısına doğrudan müdahale etmediler. Yeni Cumhuriyet yöneticileri ise devlet kurumlarını değiştirmeyi de içeren devrimci şevk ile saf Türkçe oluşturmayı amaçladılar.

1928'deki alfabe değişikliği devletin yapmaya çalıştığı dil devriminin ilk aşamasıydı. Dili sadeleştirmenin gerekliliği noktasında geniş bir uzlaşı olsa da, 1923 ile 1928 yılları arasında tartışma-

130 Cumhuriyetin birçok reformunda olduğu gibi, alfabe konusunda da Garpçıların değişim çağrısı 1928 Alfabe Devriminin öncüsü olarak görülebilir.

131 Harf ve yazım kurallarını düzenleyen ve düzelten resmi kurum olarak Islahat-i İlmiye Encümeni 1914'te kuruldu. Daha sonra Enver Paşa 1917 yılında bazı resmi işlerde yeni bir alfabeyi kullanıma sokmaya çalıştı (Lewis, 1982: 196).

nın odağında alfabedeki karakterler ve imla bulunmaktaydı. Bu bakımdan alfabe Cumhuriyetin ilk günlerinden itibaren şiddetli tartışmalara konu oldu. Bu tartışmada iki temel grup ön plana çıktı: İlk grup çoğunlukla 1910'ların batıcı ekibinin takipçilerinden oluşurken, diğer grup aynı dönemin ılımlı diye tabir edilebilecek kimselerinin izinden gidenlerdi. Tartışma İzmirli Nazmi'nin iki arkadaşıyla birlikte 1923'ün Şubat-Mart aylarında İzmir İktisat Kongresi'ne verdiği, kongre başkanı Kazım Karabekir'in, "Latin karakterlerinin İslam birliği için zararlı olduğu" gerekçesiyle gündeme almadığı önerge ile başladı (Kazım Karabekir, 1995: 90-93). Kazım Karabekir'in Latin karakterlerine karşı görüşlerinin gazetelerde yayınlamasının hemen ertesinde, ateşli bir tartışma patlak verdi. Hüseyin Cahit (Yalçın) ve Kılıçzade Hakkı (Kılıç), Kazım Karabekir'in alfabe konusundaki görüşlerini reddeden ve 'cehalet ve okuma yazma oranın düşüklüğünün' yol açtığı yükten kurtulmak için alfabe reformunun gerekliliğini öne süren makaleler yayınladılar (Hüseyin Cahit (Yalçın), 1923: 94-97). Bu tartışma meclise de yansıdı; Şükrü Saraçoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı bütçe müzakereleri sırasında Hüseyin Cahit ve Kılıçzade'nin görüşlerine benzer fikirler öne sürdü (Özerdim, 1978: 20). Latin harfleri meselesi 1926 yılında bir kez daha entelektüel ve siyasi çevrelerde şiddetle tartışılan bir mevzuu haline geldi. 1928 Devrimini ve 1930'lardaki dili sadeleştirme çabalarını anlamak için, dilde reform fikrinin savunucularının ve muarızlarının görüşlerini özetlemek faydalı olacaktır (Yorulmaz, 1995; 8-10).

İkinci Meşruiyetin önde gelen Batıcıları arasında yer alan dilde reform fikrinin savunucuları, Arap alfabesinin Latin alfabesinin tersine, Türkçeyi uygun şekilde ifade etmeye yetmediğini ve Latin karakterlerinin, yeni rejimin Batılılaştırmacı ideolojisi ile daha uyumlu olduğunu düşünüyorlardı. Yani dille ilgili ilk görüş, Arapça'nın doğasının Türkçe sesler için uygun olmadığı ve dola-

yısıyla Türkçe imla ve yazılış bakımından ciddi zorluklara neden olduğuydu. Alfabe bu bakımdan okuma-yazma oranındaki büyük düşüklük ve halk arasındaki cehaletten sorumlu tutuluyordu. Latin karakterleri Arap alfabesine oranla daha kolay olduğundan, yeni alfabenin herkes için okuma ve yazmada kolaylık sağlayacağı, eğer Batı medeniyeti bütünüyle kabul edilecekse, Latin karakterlerinin Türkçe'ye adapte edilmesinin ve Batı'nın yazım ve okuma şeklinin de kopya edilmesinin gerekli olduğu savunuluyordu. Aksi takdirde, Türk devrimi yarım kalacaktı. Latin harflerinin kabul edilmesi hali hazırda Arap harfleriyle 'karanlığa mahkum edilen' Türk milletinin kurtarılmasına katkıda bulunacaktı.

Diğer taraftan, İkinci Meşrutiyet'in çoğunlukla Türkçüleri ve İslamcıları dile ilişkin daha ılımlı bir tavır takındılar. Zamanın önde gelen dilcileri, tarihçileri ve yazarları harflerin değiştirilmesi önerisine karşı çıktılar (*Akşam*, 1926: 194-232). Bu kimseler karakterlerdeki herhangi bir değişikliğin milletin entelektüel ve günlük yaşamındaki devamlılığına zarar vereceğine inanıyorlardı. Ancak aynı zamanda harflerde bazı değişiklikler yapmak ve yeni karakterler eklemek de kaçınılmaz görünüyordu. Dilde toptan reformu savunanların aksine, ılımlılara göre cehalet ve okuma-yazma oranında düşüklük ekonomik gerilikten ve gerçek milli eğitimdeki eksiklikten meydana geliyordu. Bu kimselerin düşünce eksenlerinin merkezinde, Latin alfabesinin kabul edilmesinin dini ve edebi kültürel gelenekler ile bağların kopmasına neden olacağı endişesi yer alıyordu.[132]

Tam da bu bakımdan dilde reform tartışması, modernleşmenin nasıl olması gerektiği çerçevesinde dönmeye başladı. Yönetici elitin 'medenileştirme' tutkuları da hesaba katıldığında, harflerin değiştirilmesini destekleyenler 1926'dan sonra rüzgarı arkalarına almaya başladılar. Tartışmanın neredeyse sona erdiği 1926'nın sonları-

132 Her iki grubun görüşleri için bkz. (Özerdim, 1978: 20).

na doğru, CHP'nin otoriterleşmesi tüm muhalefeti susturmuş ve tek-parti rejimi tamamen oluşturulmuştu. O saatten sonra, önceki yıllarda dilde reform fikrinin muarızlarında olduğu gibi, devlet tarafından belirlenen standartlarla çatışan bir fikir ortaya çıkmadı. Hiçbir muhalefetin olmadığı bir siyasi ortamda yeni karakterlerin benimsenmesine doğru gidiş resmi tutum haline geldi. Dilde devrimi gerçekleştirmek için ilk hazırlıklar 1927 ve 1928'de gizli şekilde yapıldı. Falih Rıfkı (Atay), Yunus Nadi (Abalıoğlu), Mithat Sadullah (Sander), Celal Nuri (İleri) ve Ahmed Cevad (Emre) gibi resmi devlet çizgisindeki bazı yazarlar gazetelerde Latin harflerinin kullanılmasından yana fikir bildirmeye devam ettiler. Görünüşe göre, Latin harflerine geçişe devlet politikası olarak 1927 yılında gizlice karar verilmişti ve 1928 yılının başlarından itibaren bu karar uygulanmaya başlandı.

Hükümetin karakterleri değiştirmek için attığı ilk adım Mayıs 1928'de, yazım sistemini 'Latinleştirme' ve yeni bir gramer oluşturma görevini verdiği *Dil Encümeni*'ni kurmak oldu (Ülkütaşır, 1973: 60-61). İlk hazırlık aşaması olarak Mayıs 1928'de Arapça rakamlar yerine Batı rakamları kabul edildi ve yeni rakamların kullanılmasını devlet kurumları için 1 Haziran 1929'dan, özel kurumlar ve şirketler içinse Haziran 1931'den itibaren zorunlu kılan bir yasa çıkarıldı. Komite, takip eden iki ay içerisinde *Elifba Raporu* hazırladı ve 1 Ağustos 1928'de bunu Mustafa Kemal'e sundu. Bu rapora dayalı olarak 9 Ağustos 1928'de Mustafa Kemal (1932: 90–91) 'yeni Türkçe harfleri' şu sözlerle tanıttı:

> Arkadaşlar, güzel dilimizi ifade etmek için yeni Türk harflerini kabul ediyoruz. Arkadaşlar, bizim güzel ahenkli, zengin lisanımız (dilimiz) yeni Türk harfleri ile kendini gösterecektir. Asırlardan beri kafalarımızı demir çerçeve içinde bulunduran, anlaşılmayan ve anlayamadığımız işaretlerden kendimizi kurtarmak mecburiyetindeyiz. Lisanımızı muhakkak anlamak istiyoruz. Bu yeni harflerle behemehal pek çabuk bir zamanda mükemmel bir surette anlayacağız. Bugün en öncelikli görevlerimizden birisi yeni Türk harflerini öğrenmek ve tüm millete öğretmektir. . . Milletimizin en azından

> %80'i hala okuma yazma bilmiyorsa, suç bizim değildir. Suç Türk karakterini anlamayarak kafalarımızı demir çerçeve ile zincirleyenlerindir.

Bu reformist bakış açısı, mevcut alfabeyi 'arkaik', 'geri', 'anlaşılmaz' olarak resmediyor ve 'geri kalışımızın' sebebi olarak sunuyordu. Bu 'kurtuluşu' sağlamak için üst düzey yetkililer ve diğer görevlilere, naiblere, üniversite profesörlerine, entelektüellere yeni harfleri öğretmek üzere dersler verildi. Mustafa Kemal, yeni harfleri halka tanıtmak amacıyla Anadolu'daki bazı yörelere gitti ve halka dersler verdi. Latin harflerinin tanıtılmasından sonra, meclis, alfabenin değiştirilmesini öngören kanun 1 Kasım 1928'de kabul etti. Yeni alfabeye geçiş en fazla bir sene içerisinde gerçekleştirilecekti.[133]

Yöneticiler, bir sonraki eğitim-öğretim döneminden itibaren okullarda yeni alfabe ile eğitime geçerek ülke genelinde eğitim kampanyasını başlattılar ve zorunlu eğitim çerçevesinde *Millet Mektepleri* kuruldu (Korkmaz, 1992; 84-102). Yaygın yetişkin eğitimi kurumu olarak Millet Mektepleri, Cumhuriyetin ilk iyi düzenlenmiş yetişkin eğitim merkezlerinden oldu. 16 ve 40 yaşları arasındaki her yetişkin birey ilkokullarda verilen derslere düzenli olarak katılmak zorundaydı. Kanunun Samsun'da uygulanışına ilişkin yabancı bir gözlemci şu notları tutmuştu: "Arkadaşlarım ben polisin kahvehaneleri gezip, okuyup yazabildiğine dair sertifika gösteremeyen herkesi zorla okula götürdüğünü anlattılar... Hem okulu ihmal edenler hem de okula giden ancak tembel olanlar ceza veriliyordu" (Allen, 1968 -ilk basım 1935-: 125).

Latin alfabesinin kabulü sürecinde tartışılan temel husus, Arap alfabesinin Türkler tarafından kabulünden bu yana Türk kültürü üzerindeki yıkıcı etkileri oldu. Bu sav, medeniyet ve geri kalmışlık arasındaki zıtlığa dayanan Kemalist kültürel ihtida fikri ile de uyumluydu. Sultanlık, halifelik, şeriat mahkemeleri, medre-

133 Kanun, herkesin derhal yeni alfabeyi kullanmaya başlaması zorunluluğunu getirdi ancak hükümet organları, dergiler ve reklamlar 1 Aralık 1928'e kadar yeni harflere uyum sağlayacaklardı.

seler, tekkeler, elbise, *serpuş* gibi Arap kültüründen gelen kurum ve alışkanlıklar da Türkleri geri kalmış Doğulu pozisyona mahkum eden Doğulu/Osmanlı alışkanlıkları olarak görülüyordu. Bu düşünce tarzı, Arap harflerinin kaldırılmasını medeniyet yolunda ilerlemek için geçmişin 'hatalarını' düzeltme eğiliminin bir parçası olarak görüyordu. Arap alfabesinin genel olarak Türkçeyi ifade etmekte yetersiz kaldığı düşünüldüğü gibi, modern bilimsel ve teknik deyimleri de yeterli şekilde yansıtamadığı iddia ediliyordu. Yeni Latin alfabesi ise Türkçe yazım için son derece uygundu. Burada omuzlanan misyon çok acil olarak algılandı ve dilde böylesi bir reformun tarihte kopukluk yaratacağı gibi itirazlar tamamen görmezden gelindi. Reform yanlılarından Mustafa Şekip (1928: 87)'in de ifade ettiği gibi, "kültür ve geleneklerimizin riske gireceğin itirazlarını dile getirenleri dinleyecek vaktimiz yoktur. Bizim için en önemli şey bugün ve gelecektir; bırakınız geçmişe düşkün olanlar geçmişte kalsınlar." Yani, yeni bir gelecek ve yeni nesiller yaratmak için, ilk olarak gençleri 'batıl ve skolastik' bilgi içeren yazılar ve kitapların yıkıcı etkilerinden azad etmek ve onları bu bakımdan koruyup kollamak gerektiğine inanıyorlardı. Reform yanlılarından Celal Nuri (1928: 90-91)'ye göre, "modernite-öncesine ve eski çağlara ait" bu kitaplar, "yalnızca bugünün kültürel ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kalmamışlar, bugün içine düştüğümüz çıkmaza da en başta bizi onlar sokmuşlardır." Sonuç olarak, yönetici elitlerin söylemine bakıldığında, Arap harflerinin biçimi, yazı stili ve alfabenin akıllara getirdiği Arap-İslam ve Osmanlı geçmişi modern duruş ve düşüncelerle uyumsuz kabul edildi. Mustafa Kemal'in de açıkça dile getirdiği şekilde:

> Türkçe sağdan sola doğru yazılmaya devam ettikçe, asla Avrupa medeniyetinin ideallerini düzgünce ifade edemez. Arap alfabesinin karmaşıklığı ve kıvrılmaları, Cumhuriyetin gerçek düşmanı olan Doğu zihniyetinin psikolojik arka planına alan açmıştır (Wortham, 1930: 188-189).

Burada Latin karakterlerinin, 'Doğu zihniyetinin' eksikliklerini ve zaaflarını düzeltecek bir genel çare olarak sunulduğunu görüyoruz. İhtiyaç duyulan şey dilde bir devrimdi; alfabedeki değişiklik ise ilk adımdı. Asıl çözüm yeni bir oluşum için, gelenekselden 'medeni' hayata atlamayı mümkün kılacak Latin harfleriydi. Yeni alfabe Türklerin hayat ve bilimdeki geri kalmış durumlarını sona erdirecekti. Arapça ve Farsça kuralların ve sözcüklerin hakimiyetine son verecek ve Türk milletinin batı medeniyetinin evrensel standartlarına sahip olmasını kolaylaştıracaktı.

Alfabe devrimi hem kritik bir sembol oldu hem de 'tarihsiz bir dil' kurmak için bir motor görevi gördü. Dil devrimi bir 'unutma' hareketiydi. Bu devrim yeni nesilleri Osmanlı-İslam mirasının etkisinden uzak tutma ve geçmişin 'utancından' koruma hedeflerine matuf bir siyasi iradenin ürünüydü. Bir amaç da Türklerin, yeni üretilmiş bir kültür vasıtasıyla modern medeniyetten faydalanmalarını sağlamak için bir 'okur-yazarlık hali' meydana getirmekti.[134] Bu değişiklik, devlete o güne kadar yazılmış ve yeni yazılacak tüm eserlerin yeni alfabeye uyarlanma süreçlerinde kontrolü ele alma imkanını da veriyordu. Devrimin ardından okuyucularını kaybetme riski ile karşı karşıya kalan gazeteler ve diğer mecmualar hükümetten maddi destek almaya başlamışlardı. Değişimi ve diğer reformları eleştiren bazı gazeteler ise bu kritik destekten mahrum kaldılar (Allen, 1935: 126). Böylece, reformlara muarız son gruplar da ortadan kaldırılmış oldu ve yeni yazın dünyası resmi çizgiye muhalif hiçbir görüşe yer vermedi. Yeni yönetici elitin, yeni bir milli topluluk yaratmak için temel araçlarından biri de yeni alfabe ile tamamen kontrol altına alınmış basım-yayın oldu.

Bu nedenle, 1928 devrimi yeni kültürün oluşumunun vazgeçilmez bir parçası, evrensel medeni değerlerin aktarılması ve benim-

134 Bu 'yeni bir okur yazarlık' biçiminin oluşmasına yol açtı ki, bazı kimseler değişim anında nerede durduklarına bağlı olarak buna daha fazla erişim sahibiydiler. Bkz. (Holbrook,, 1994:2- 20).

setilmesindeki ilk adım olarak kabul edildi. Bu düşünce planındaki ana tema ise, yeni alfabe yardımıyla yeni bir kültürün modern çağın gereksinimi olarak yaratılacağıydı. Eski alfabenin kenara atılması, 'eski kültürden' kurtulma ve 'yeni'nin doğuşu anlamına geliyordu.[135] Kültür ise millileştirilmiş formunun yanı sıra, batılı yaşamın tüm boyutlarına atıfla kullanılıyordu. 1930'dan sonra bu tavrın resmi metinlere ve söyleme yerleşmeye başladığı görülür. Örneğin, liselerde öğretilmek üzere 1931'de hazırlanan *Tarih IV*'te değişim "Türklüğün kültürel bağımsızlığı" mücadelesinde dönüm noktası olarak yansıtıldı (*Tarih IV*, 1931: 252). Gerçekten de, dil devriminin ardından devlet organlarının, özellikle de TDK'nın, temel çabaları tüm eski 'gerici' ve 'doğulu' unsurlardan arındırılmış bir 'yeni' kültür için 'yeni' bir dil oluşturmaya yönelikti.

Radikal Sadeleşme, Öz Türkçe ve Türk Dil Kurumu

Yukarıda belirtildiği gibi, dilde devrimin ilk adımı alfabeyi değiştirmek, ikincisi ise Türkçeyi yabancı etkilerden arındırmaktı. Böylelikle, Cumhuriyetin devrimci kültürel programıyla bağlantılı olarak hem alfabe değişikliğinin hem de arındırma çabalarının bir arada yürütülmesi gerekiyordu. Reformu savunan elitin savunduğu bu görüş dönemin gazeteleri tarafından bilinçli olarak ve ısrarla ifade edildi. 1 Mart 1929 tarihli *Milliyet* gazetesinin yer verdiği editör yazısında, Arapça ve Farsça kaynaklı eski eserlerin "Arapça karakterlere, ve tabii ki Osmanlı çağında moda olan Arapça ve Farsça düşünüp hissetme şekillerine en uygundur" diye yazdığı görülür. Bu, "Türkçeyi, Arapça ve Farsça deyimlerin beslediği eski değerlerin kaosundan kurtarmayı" amaçlayan bir hareketti (M. Nermi, 1930: 3). Yönetici elit, bu anlamda, temel kültürel kurumlardan olan TDK'nın çalışmalarıyla dili Arapça ve Farsça

135 Bu Yunus Nadi'nin iddialarına yansıyan tondu; Nadi, yeni alfabenin kabulünün sene-i devriyesinde yapılan şeyin tamamen yeni bir milli kültürün özünün oluşturulması olduğu söylemişti. Bkz. (Nadi, 1929; Korkmaz, 1929: 11-13).

kaynaklı 'yabancı' kelimelerden kurtarmaya çalıştı. TDK, 1932 yılında Türkiye'nin milli kültürünü oluşturmak ve seçici olarak yeniden üretmekle görevlendirildi.

TDK'nın kurulması ve 1930'lu yılların başlarında öz Türkçe'yi oluşturmaya yönelik radikal sadeleştirme çalışmaları, tek bir devlet ideolojisine dayalı tek-parti yönetiminin konsolide edilmeye çalışıldığı siyasi bağlamda gerçekleşti. Bu dönemde Devlet-Parti kontrolünün dışındaki tüm otonom sosyal ve siyasi dernekler ve organizasyonlar, topyekûn bir sosyal ve kültürel kontrolün sağlanması amacıyla yasaklanmıştı. Yasaklanan kurumların yerini, TDK, Türk Tarihi Cemiyeti ve Halkevleri gibi bazı yeni merkezi kurumlar aldı. Bu kurumlar devletin ideolojisi olmak üzere kurgulanan Kemalizm'in ilkelerini yaymakla görevlendirilmişti.

1928'deki alfabe değişikliği ile hız kazanan "bilimsel ve medeni bir dil" (Balhasanoğlu, 1992: 32) arayışı, tam devlet desteğine sahip geniş çerçevede yürütülen bir sadeleşme hareketine dönüştü.. Bu hareket, Mustafa Kemal'in Sadri Maksudi'nin 1930 yılında basılan *Türk Dili İçin*'ine yazdığı giriş kısmında sarf ettiği sözlerde en net ifadesini bulmaktadır.[136] Mustafa Kemal, güçlü milli duygular ile dil arasındaki bağdan söz ettikten sonra, şöyle devam eder:

> Zengin bir mil!i dilin, milli duygunun gelişmesinde büyük etkisi vardır. Türk dili tüm diller arasında en eski olanlardandır; yalnızca zeki bir biçimde işlenmesi gerekmektedir. Hükümetini kurmasını ve yüce bağımsızlığını elde etmesini bilen Türk milleti, dilini de yabancı kelimelerin prangasından kurtarmak durumundadır.

Alfabe devriminin ardından 'yeni bir Standart Türkçe Sözlük' üretmek amacıyla Ankara'da *Dil Encümeni* adı verilen bir komisyon kuruldu. Sözlüğün amacı Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin yerine öz Türkçe kelimeleri yerleştirmekti. 1931 yılında Encümen'in çalışmaları sonlandırıldı. 12 Temmuz 1932'de top-

136 *Türk Dili Için* 1930 yılının ilk yarısında dilde arındırma akımına rehberlik eden çalışmalardan biri olarak bahsedilmeyi hak etmektedir, bkz. (Maksudi (Arsal), 1930).

lanan Türk Tarih Kongresinden hemen sonra ise, resmi olarak Mustafa Kemal'ın teşviki ve isteğiyle TDK kurulmuştur. Mustafa Kemal, TDK'ya çalışması için iki alan belirlemiştir: Dilbilim ve filoloji ile Türk dili, yani Türk dilinin teknik terimler, gramer, sintaks ve etimoloji gibi sözlük nazarından belirlenmesi ve çalışılması (Ünaydın, 1943: 10).

Mustafa Kemal, Samih Rıfat'ı TDK'nın ilk başkanı, Ruşen Eşref'i (Ünaydın) de ilk genel sekreteri olarak atadı. Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) ve Celal Sahir TDK'nın ilk üyeleri oldular. Yeni Türkçeyi oluşturmaya yönelik ideolojik programı sırtlayan bu dört kurucu üye, dilbilimci veya sosyal bilimci değil siyasetçiydi.[137] Tek Parti Dönemi'nin sonuna dek (1945) dil konusundaki politikalar ve tartışmalarda gündemi belirleyen bu bürokratik girişim, 'eski' dilin tüm 'yıkıcı' ve 'karanlık' etkilerinden arındırılmış öz Türkçe'nin keşfedilmesinde merkezi bir role sahipti. Yeni dil, yeni Türk toplumu için daha yararlı olacağına kesin gözüyle bakılan yeni Türk dili olacaktı.

Kurumun, temel ilkesi, yüksek kültür inşa etme isteği ile birlikte bilinçli olarak dili işlemek, örneğin geçmişte hatalı olan şeyleri *yeniden adlandırmak* ve *tanımlamaktı*. Bu bakımdan Kurumun en önemli amacı, Türk dilini arındırmak, onu modern medeniyet ve bilimin seviyesine yükseltmek, yazı ve halk dili arasındaki uçurumu kapatmaktı. Böylece Kurum, yabancı etkiler altında daha az çarpıtmaya uğradığını düşündüğü halk Türkçesine dayalı sözcükleri aramaya yöneldi. Diğer Türk dillerinin eski yazmalarına ve lehçelerine başvurmalıydı. Bu durum TDK tüzüğünün 3. ve 4. Maddelerinde görülmektedir. 4. Maddeye göre, kurumun amaçlarını gerçekleştirmek için kullanacağı prosedür şu şekilde verilmişti: a) Bilimsel toplantılar organize etmek, b) Türk dilini köklerine, evrimine ve ihtiyaçlarına uygun şekilde sistemleştirmek ve belirlemek,

137 Her biri Meclis ve CHP üyeleriydi (Ünaydın, 1943: 13).

c) Türk dilini çalışmak için gerekli olan tüm materyallere ulaşmak ve ülkenin farklı yerlerindeki halkın lehçesinden ve eski kitaplardan yeni kelimelere ulaşmak, d) TDK'nın eserlerini yayınlamak.[138]

TDK, Türk dili hakkındaki görüşleri tartışmaya açmak ve ileri bir noktaya taşımak amacıyla *Birinci Türk Dil Kurultayı*'nı 26 Eylül 1932'de İstanbul'da topladı.[139] Kongre dil sorununun geleceğini yönelik şu direktiflerle çözmeyi amaçlıyordu:

> Kurum, birtakım kurallar ve ilkeler belirleyecek ve bunlara uyulmasını sağlayacaktır. Şu ana kadar dilde değişim noktasında evrimci bir yaklaşım benimsemiş ancak dile ilişkin konularda herhangi bir gelişim kaydedememiş olan gazeteciler ve entelektüeller bu emre uyacaklardır... Kongrenin son görevi, yayınlar ve basım dünyası üzerinde dilin kullanımını kontrol altına almaktır (Burhan Asaf, 1932: 2)

Mustafa Kemal ve çalışma arkadaşları Kongre'de programlarının kalpten benimseneceğini umuyorlardı. Ancak dilde reformun evrimci yöntemle mi yoksa devrimci yöntemle mi yapılmasının daha uygun olacağına dair ateşli bir tartışma çıktı. *Tanin* gazetesinin eski editörü ve 1920'lerde alfabe değişikliği tartışmalarında reformcu kanattan biri olan Hüseyin Cahit (Yalçın), sıkça kullanılan bazı yabancı kökenli kelimelerin dilden toptan atılmasına yönelik resmi tutumu sert şekilde eleştirdi (*Birinci Türk Dil Kurultayı*, 1933: 273). Yalçın'a göre, dil, geçen on beş sene içerisinde zaten yeterince sadeleştirilmişti. Dolayısıyla, yabancı kelimelerin Türk diline hakimiyetinden bahsetmek artık abartıydı. Yalçın, bazı düzenlemelerin gerekliliğine inanıyor olsa da, dilin 'bilinçli bir program' doğrultusunda yeniden inşa edilebilecek ve üretilebilecek birşey olmadığına inanıyordu. Dil, evrimci bir şekilde yolunu bulan doğal bir organizmaydı; genel resmi çizginin aksine, "yazılı dilin hiçbir zaman ve hiçbir yerde konuşulan dil ile aynı

138 Cemiyetin tüzüğü için bkz. (*Birinci Türk Dil Kurultayı*, 1933: 420-455)

139 Atatürk dönemi sonuna kadar üç dil kongresi toplandı: 1932, 1934 ve 1936. 1932 ve 1934 kongreleri arasında kongre teması yönünden herhangi bir fark yoktu, bu bakımdan bu çalışmanın ana odak noktası ilk kongre oldu.

olmadığını ve olamayacağını" haykırıyordu (*Birinci Türk Dil Kurultayı*, 1933: 276; Tachau, 1964: 196).

Devletin benimsediği ve benimsenmesini istediği resmi çizgideki tüm konuşmacılar Hüseyin Cahit'in görüşlerini yerden yere vurdular. Onlara göre dil, bilinçli olarak işlenebilir ve yeniden üretilebilirdi, işlenmeli ve yeniden üretilmeliydi de; aynen diğer reformcu hareketlerde olduğu gibi, çünkü bu kimseler "devrimciydiler, evrimci değil". Hasan Ali, Ali Canip, Fazıl Ahmet, Doktor Mustafa Şükrü, Sadri Ethem ve Namdar Rahmi devrimci şevkleriyle *yeni bir ahlaki zemin* yaratma iradesini savunarak Hüseyin Cahit (Yalçın)'ın görüşlerini reddettiler (*Birinci Türk Dil Kurultayı*, 1933: 280-310). Sadri Ethem, Hüseyin Cahit'in geçmişle devamlılığı savunmasından yakınmaktaydı: "Geçmişin ekonomik, hukuki ve estetik anlayışı ve varlığı bugünün hakim kavrayışı ile uyumlu değil. Bu fark ise evrim ile değil, devrim ile kapatılabilir. Bugün *yeni ahlak anlayışı ve farklı zevkleri* olan *yeni bir toplumumuz* var." (*Birinci Türk Dil Kurultayı*, 1933: 300). Radikal sadeleştirmeci akımı temsil eden bu görüş Mustafa Kemal'in de desteğiyle zaman içerisinde, resmi çizgi haline geldi.[140] Bu çizgiyi temsil edenler, eski nesillerin nostaljik tercihlerinden kurtulmuş bir kültür yaratmak için aslı yabancı olan tüm kelimelerin dilden tümden atılması gerektiğini savundular.

Kongre, Türklerin anavatanı olan Orta Asya'yı tüm medeniyetlerin beşiği olarak gören resmi tarih tezinin altını da çizdi. Bunu '(Hitit ve Sümer gibi) kadim Türk dillerini' bir taraftan Hint-Avrupa dilleri, diğer taraftan Sami dilleri ile karşılaştırarak yaptı. *Tarih-dışı* bu kongredeki sunumların çoğunun ortak sesi gi-

140 Kongre süresince ve sonrasında resmi çizgiye muhalif fikir sahipleri Cumhuriyet düşmanı ve geri i olarak suçlandı, bkz. (Landau, 1993).

biydi. Bu sunumlarda sıklıkla Türkçe'nin dünyadaki tüm dillerin anası olduğu iddiası dile getirildi.[141] Ruşen Eşref şöyle diyordu:

> Kongre programında Türkçe'nin Orta Asya'dan Pasifik, Atlantik ve Hint Okyanusu kıyılarına ve Finlandiya körfezine yayıldığı söylendi... Türkçe'nin Sümerlerin ve Hititlerin dilleri olma olasılığı da yüksek... Türkçe ***ilk*** ve ***en eski*** kültürlerin diliydi. Modern dil biliminin temelini oluşturan Sanskrit, Yunanca ve Latince'nin kökeninde de Türkçe vardır. Bu bakımdan Türkçe, büyük şehirler ve devletler kuran ve insanoğlunu aydınlatanların ve geliştirenlerin dilidir (***Birinci Dil Kurultayı***, 1933).

Bununla birlikte, bu tez ana resmi çizgideki radikal kesimin hegemonyası ile çelişkili görülmeye başlandı. Bu nedenle vurgulanmamaya başlandı. 1935'te dilde reform mevzuunda daha ılımlı bir rotaya karar verildi.[142] Mustafa Kemal bu yıl içerisinde yabancı kökenli olduğu düşünülen her kelimenin değiştirilmesinin gerekli olmadığına ikna oldu. Radikal sadeleştirmeci çizgi böylece bir kenara bırakıldı ve onun yerine -aşağıda daha detaylı şekilde bahsedeceğimiz- daha ılımlı yaklaşımın ürünü olan Güneş Dil Teorisi benimsendi. Daha sonra yapılacak İkinci Kongre'nin öncüsü olarak İlk Kongrede tahkim edilen görüş, *Osmanlıca*'nın, öz Türkçe'nin ve radikal sadeleştirmeci akımın 'Ötekisi' olduğunu iddia edecekti.

141 Saim Ali, "Türk Filolojisi-Türk Dili Bir Hint-Avrupa Dilidir" başlıklı sunumunda Türk dilinin Hint-Avrupa dil ailesinden geldiğini gösteremeye çalıştı (*Birinci Türk Dil Kurultayı*, 1933: 75) Ahmet Cevat (Emre), Sümer dilini Türkçe ile karşılaştırdı ve birçok benzerlikler buldu (*Birinci Türk Dil Kurultayı*, 1933: 81-94). Benzer şekilde, Agop Martayan, Türkçe ve Sümer, Hint-Avrupa ve Ermeni dilleri arasındaki ortaklıklara dikkat çekmeye çalıştı (*Birinci Türk Dil Kurultayı*, 1933: 94-104). Artin Cerbeli, bir adam öteye gitti ve "Türk dilinin Türk-Avrupa ve tüm beyaz ırkların dilleriyle aynı aileden geldiğini iddia etti... Ayrıca, Cebeli'ye göre, tüm dillerin anası daha önce sanıldığı gibi Sanskrit değil, Türkçeydi" (*Birinci Türk Dil Kurultayı*, 1933: 129). Bu iddiaların ortak yönü Türkçenin, tüm dünya üzerinde yaşayan dillerin en eskisi olduğuydu.

142 1932 yılı yayın organlarında Türkçe'nin diğer dillerle alakasına dair, Türkçenin eskiliğini ve tüm dünya dillerinin kaynağı olduğunu vurgulayan çok sayıda yorum ve makale olmasına rağmen, 1932 ve 1935 yılları arasında bu tür makale sayısı çok azalmıştı. 1935'te yeni resmi çizgi ile paralel seyreder şekilde birtakım yazılar gazetelerde boy göstermeye başladı, bkz. (Korkmaz, 1997: 623-80). Benzer bir değişim de bir ölçüde Birinci ve Üçüncü Dil Kongrelerinin, 1934 yılında toplanan İkinci Türk Dil Kongresi ile mukayese edilmelerinde görülebilir. Bkz. (İkinci Türk Dil Kurultayı, 1934 :8, 9, 10, 11, 12, 13 ve 14).

Bir Öteki Olarak Osmanlıca'nın Oluşturulması

Belirttiğimiz gibi, dilde reform hareketi temel olarak, yeni nesli, eski dilde saklı olduğunu düşündükleri eski değerlerden kurtarmayı amaçlıyordu. Burada eskiden kasıt ise Osmanlıca idi. 1928'den sonra yazılan eserlerin ve yapılan konuşmaların oluşturduğu söylemde Osmanlıca'dan öz Türkçe'ye geçilmesi ön plana çıkıyordu. Özellikle 1928 ile 1936 arasında devlet yetkilileri ve entelektüeller, Osmanlıca'ya yeni inşa edilmeye çalışılan öz Türkçe'nin 'Ötekisi' olarak gördüler. İlk Türk Dili Kongresi 'eski' dili, yani Osmanlıca'yı değiştirmeyi resmi olarak amaç edindi.[143] Türk olmadıkları söylenerek Osmanlıca'nın ve Osmanlı İmparatorluğunun halkın namındaki değerini düşürmek, dil mühendislerinin planında yer almaktaydı. Bunların temel varsayımı 'padişahlığın ve dinin dili' olan ve iki yabancı dil olarak Arapça ve Farsça'dan oluşan Osmanlıca temelinde Türkiye'nin kültürünü dönüştürme amacına erişilemeyeceği idi (Baltacıoğlu, 1933: 149).

Osmanlıca ile ilgili bu görüş şu şekilde özetlenebilir: Türkçe, İslam dininin etkisi altında girmeden önceki dönemde başka dillerden bazı kelimeleri ödünç almış olsa da özünü korumayı başarmıştı. Ancak Türkler İslamiyet ile karşılaştıktan sonra, Arapça idari ve hukuki saha, Farsça ise edebiyat alanında olmak üzere Türkçe üzerinde orantısız şekilde etkide bulunmaya başladılar. Bu gidiş, milli aidiyet ve bilinç duygusunun hakim olmadığı Osmanlı zamanında durumu ciddi şekilde olumsuz etkiledi. Osmanlı döneminde, Türklük, inşa edilmiş Osmanlı kimliği altında kaybolmuştu ve Türklüğe büyük oranda kötü gözle bakılıyordu (bkz. Samih Rıfat, 1933). Türkçe bu yüzden bozuldu ve kelime hazinesini, gramer yapısını ve fonksiyonel gücünü kaybetti. Bu sürecin sonucu ise Arapça, Türkçe ve Farsça olmak üzere üç ayrı

143 Kemalist radikal sadeleştirmecilerden biri olan Ahmet Şükrü, Kongreyi milliyetçi ve hayalci bir halde "Osmanlıca'dan Türkçeye geçiş devrimi" olarak tanımladı, bkz. (Şükrü, 1932: 97-98).

dilin birleşiminden oluşan Osmanlıca oldu. Bu dil zamanla üst sınıflar arasında egemen konuşma ve yazı dili haline geldi. Osmanlıca, Arapça'nın külfetli etkisi altında, Türklerin ruh haline uygun düşmeyen yabancı fakat taklit edilen tavırları ve değerlerin benimsenmesine sebep oldu.

Modern değerlerle karşılaştırıldığında doğal olmayan ve gerici olan bu dil, "melez" ve "bütünüyle aristokratik" olan Osmanlı kültürünün doğal bir neticesiydi.[144] Osmanlıca merkezi idarenin ve yüksek kültürün kullandığı dil olarak halk dilinden tamamen kopmuştu. Bu nedenle iki ayrı dil oluştu: Osmanlıca adı verilen ve kozmopolit yönetici sınıfın konuştuğu dil ile halkın konuştuğu Öz Türkçe.[145] Bu ayrılık yöneticiler ve yönetilenler arasında veya iki grup arasındaki sosyal statünün önemli bir işareti olarak alındı. Bu ikilik üzerinde mevcut yazılarda, iki tamamen birbirinden farklı hayat tarzı ve dünya görüşü oldukları özellikle vurgulanmıştır. İlk kongrede, Hasan Ali Yücel Osmanlıcayı entelektüeller ve sıradan insanlar arasındaki uçurumdan sorumlu tutmuştur. Dil devrimi bu uçurumu kapatmayı ve 'halkın dilini anlayıp, onu akademik hale getirmek suretiyle medeni bir dil yaratmayı amaçladı (bkz. *Birinci*, 1933: 284). Nimetullah, bu durumu şöyle anlatıyordu:

> 'Lisan-ı Osmani' ile halk Türkçesi ikiliği yalnızca dile ilişkin bir ayrılık değildi; aynı zamanda 'kavrayış" ve 'halet-i ruhiye' farklılığını da içeriyordu. Osmanlıca'nın meydana getirdiği Osmanlı kavrayışı Orta Çağ dönemine aitti... Dil devrimi ile yalnızca bir dilden diğerine değil, aynı zamanda Orta Çağ'da kalmış olan bir anlayıştan medeni dünyanın 'Türkçe kavrayışına' geçiyoruz (Nimetullah, 1933: 3).

Bu bakımdan Osmanlıca'nın yanı sıra, Osmanlı yönetici sınıfının dilinde görülen bozulmaların zerresi görülmeyen Türkçe saflığı ve temizliği ile halk arasında yaşamaktaydı. Diğer yandan, Osman-

144 İfade Yunus Nadi'ye aittir, bkz. (Nadi, 1933: 135).

145 Osmanlıcanın Türkler için yabancı bir dil olduğu iddiası Mustafa Kemal'in şu sözlerinde en net ifadesini bulmaktadır: "Osmanlıca veya başka bir dilden tercüme yaptığınızda, ilk olarak anlamına bakın, daha sonra onu Türkçe olarak ifade etmeye çalışın" (Alıntıyı yapan; Emre, 1932: 122).

lıca çok sayıda "yabancı ve donmuş klişe" Arapça ve Farsça deyimlerle doluydu (Samih Rıfat, 1933: 481-482). Başka bir deyimle, Osmanlıca *eski döneme* ait bakış açısını ve ruh halini ifade etmekteydi. Buna karşın yeni dönemde yabancı değerlere denk gelen eski deyimleri sevmediğimiz düşünüldüğünden bu yabancı deyimlerin yeni dilden atılması gerektiği düşünüldü (Nermi, 1930:3). Dili millileştirirken yapılması gereken şey ilk olarak, bilimsel gelişmeler ve ilerlemeci medeniyeti göz önüne almaktı; çünkü milli dil ile halkın dili arasındaki yakın ilişki bu şekilde ortaya çıkabilirdi.

Bu bakış açısı, Osmanlıca'nın, tüm suniliği, yabancı anlam ve hissiyatı nedeniyle Türk milleti için daha medeni bir model sağlayamayacağı şeklindeki resmi inanışı gözler önüne sermektedir. Tam da bu nedenle, 'yüksek kültürün' dili olan Osmanlıca, medenileştirici yöneticiler için yeni rejimin ideolojisi için uygun görülmedi. Kemalizm'in altı temel ilkesinden biri olan Halkçılık sınıf farklılıklarını ve her türlü imtiyazı ortadan kaldırmayı amaçladı. Halkın dili olan Türkçe ile üst sınıfların dili arasındaki kültürel uçurumu sona erdirmek için yeni bir Türkçeye ihtiyaç duyuldu. Bu yeni Türkçe, yabancı kelimelerden arındırılmış, basit ve dolayısıyla sınıf, din veya etnik farklılıklar olmaksızın herkes tarafından anlaşılabilecek bir Türkçe olacaktı.[146] Yeni yönetici eliti, öz Türkçe'nin 'medeni' eşitler topluluğunun ortak dili olacağını düşündüler.

Özetlemek gerekirse, öz Türkçe'nin oluşturulmasına ilişkin dil konusunda iki temel bakış açısını temsil eden iki grup ortaya çıkmıştı: Tüm yabancı ve yabancı kökenli kelimelerin sözlükten çıkarılmasını, yerlerine yazı ve konuşma dilindeki Türkçe'yi esas alan öz Türkçe kelimeler ve deyimlerin konulması gerektiğini savunan 'radikal sadelikçi' ilk grup ile dile müteallik meselelerde devrimci tavra inanmayan ancak yazılı dilde mümkün olduğunca

146 Bunu TDC'nin Tüzüğünde görmek mümkündür. TDC tüzüğünde her Türk vatandaşını, cinsiyet, ırk, etnisite ve dini farklılıklara bakmaksızın üyesi olarak kabul edeceğini bildirmiştir. Bunun bir değerlendirmesi için bkz. (Nadi, 1932: 467).

arındırma ve sadeleştirme faaliyetlerini teşvik eden 'ılımlı sadelikçi' gruptan oluşmaktaydı.[147] Ahmet Cevat (Emre) 1931'de kaleme aldığı kitabında ılımlı sadeleştirme tavrını ortaya koydu (Cevat, 1931). Dil 'kavrayışa' dayanan canlı bir şey olduğu için, kitap ilk olarak dilde devrim yapmanın, imkansız olduğunu vurguluyordu. Bu bakımdan halk dilinde karşılığı olmayan yeni bulunmuş öz Türkçe kelimeleri ısrarla dışarıda bıraktı.

Devrimci bir proje olarak radikal sadelik ilk olarak Sadri Maksudi Arsal'ın 1930 yılında yayınlanan *Türk Dili İçin* isimli kitabında geçmektedir. Oldukça laik milliyetçi tutkulara sahip Arsal, Türk ırkının tüm dünya genelinde dilindeki tedrici zayıflama nedeniyle milli karakterini kaybetmekte olduğunu vurguluyordu. Arsal'a göre, Türk ırkının hayatta kalabilmesi için yapılması gereken ilk şey (evrensel, batılı) medeniyetin dillerinden biri olan öz Türkçe'nin yazılı ve sözlü bir dil olarak yaratılmasıydı.[148] Kitap, modern ulusların dillerini 'bilinçli yenilenme' yoluyla geliştirdikleri gibi, Türkçe'nin de bir 'dil devrimi' ile kaydedilmesi gerektiği ana fikrini öne sürüyordu. Bunun için 'halkın kullandığı kelimelerin bir araya getirilmesi, edebi ve bilimsel eserlerde kullanılması ve yabancı kökenli kelimelerin yerine dilin gramer ve sözdizim kurallarına uygun olarak yeni kelimelerin oluşturulması' gerekmekteydi (Maksudi (Arsal), 1930: 18). Böylelikle, Arsal, bu devrimi gerçekleştirmek için kökeni Arapça, Farsça ve Latince olan tüm yabancı kelimelerin dilden atılması ve Türkçe temellerden toptan yeni bir terminoloji yaratılması gerektiğini savundu.

147 1930'ları başlarında bu iki temayülü etraflıca tartışan bir eser için bkz. (Ali Ekrem Bey, 1932: 150). Maksudi (Arsal), İ.Necmi (Dilmen), Celal Sahir ve Ruşen Eşref (Ünaydın) önde gelen radikallerdi. Diğer yandan, bilindik ılımlılar arasında Hüseyin Cahit (Yalçın), Ahmet Cevat (Emre), Falih Rıfkı (Atay) ve Yunus Nadi (Abalıoğlu) yer almaktaydı.

148 Daha fazla detay için bkz. (Maksudi, 1930: 12-20).

TDK ve Dil Uygulamaları

Radikaller ile ılımlılar arasındaki çatışma Atatürk döneminin sonuna kadar dilde reform tartışmalarını şekillendirdi. 1930'ların ilk yıllarında, Mustafa Kemal de ondan yana olduğu için radikal sadeleştirmecilik hakim çizgi oldu. Birinci Türk Dil Kongresi'nin (5 Ekim 1932) politikası ise bu çizgiyi resmi dile ram kıldı.

Kongreden sonra geniş kapsamlı bir dil planı arayışına girildi. Kongre radikal sadelikçi 1932-1935 döneminin başlangıç noktası oldu, Cemiyet'in çalışmalarına rehberlik etmesi için bir Ana Komite kurdu ve dil reformunu hızlandırmak için bir programı kabul etti (Birinci, 1935: 456). Bu programa göre, Komite iki temel proje başlattı. Bu projelerin ilki, halk dilindeki kelimelerden, kadim Türkçe sözlüklerdeki eski metinler ve diğer Türki dillerden oluşturulacak bir koleksiyondu. İkinci proje ise yabancı kökenli kelimelerin Türkçe karşılıklarının bulunmasıydı.

Hükümet bu amaca ulaşmak için Türk Dil Cemiyetini tüm otoritesiyle destekledi. Hükümet, kurullar, okullar, üniversiteler ve gazeteler bu milli mobilizasyon ve dil planlamasında birçok kişi ve kurum öz Türkçeyi oluşturmak için birlikte çalıştı. Kasım 1932'de çıkarılan bir kararname, ülkenin tüm idari kurumlarını günlük kullanımda yer alan ancak yazılı dile geçmemiş Türkçe kelimelerin birleştirilmesi işinde işbirliği yapmaya davet etti (Heyd, 1954; 26). Her vilayet ve kasabada, en üst düzey yetkililerden ve CHP'nin bölgesel liderlerinden oluşan bir dil komitesi kuruldu. Çoğunlukla öğretmenler ve diğer eğitim görmüş insanlar kelimelerin birleştirilmesi projesinde yer aldılar. Bulunan her kelime için, kelimenin anlamını, eş anlamlısını ve zıt anlamlısını, nerede ve nasıl kullanıldığını kayda geçirdikleri bir form doldurdular. Türk Dil Cemiyeti doldurulan her formu tamamen incelemeyi amaçladı. Sekiz ay içerisinde 129,792 form Cemiyete ulaştı (İkinci Türk Dil Kurultayı, 1934: 8; Şükrü, 1933: 162). Aynı zamanda, yaşayan

lehçelerin sözlükleriyle birlikte, çoğu Türkçe lehçelerden oluşmak üzere 159 kadim edebi metin ve sözlük Türkçe kelimelerin keşfi için sistematik olarak incelendi. Konuşma dilinde kullanılan kelimelerin toplanması projesine paralel olarak yürütülen bir başka projede de, okuma yazma bilen kimseler arasında Arapça ve Farsça kökenli 1.400 kelimenin öz Türkçe karşılıklarını bulmak için bir dil anketi yapılmasıydı (Şükrü, 1934: 500).[149] Bu anket ile gazetelerin, radyonun, CHP'nin ve Halkevleri'nin aktif katılımı sayesinde canlı bir tartışma başlatılmış olsa da, istenilen sonuca ulaşılamadı. Bu nedenle, dil mühendisleri dikkatlerini günlük ve geçmiş kullanımdan oluşan 130,000 kelimeye verdiler.

Bu kelimeler, kadim metinler ve sözlüklerden elde edilen deyimlerle birlikte incelendi. Daha sonra halka ait, eldeki kadim ve Türklere ait materyal 1934 yılında *Osmanlı'dan Türkçe'ye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi* olarak bir sözlük haline getirildi. Sözlükte 30.000 öz Türkçe kelimenin yanında Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye geçmiş 7.000 kelimeye karşılık gelebilecek olası kelimeler de öneriyordu (İkinci Türk Dil Kurultayı, 1934: 28).[150] Bu arada da gramer unsurları -özellikle son ekler- toplandı, sınıflandırıldı ve analiz edildi. Fransızca, İngilizce veya Almanca'da yer alan tüm bilimsel deyimler toplanarak Türkçe karşılık bulunması için uzmanlara dağıtıldı (Şükrü, 1934).

Arapça ve Farsça kökenli tüm kelimeleri değiştirme tavrı 1933 ile 1935 yılları arasında zirveye ulaştı. Bu yıllarda yeni politikanın kabul edilmesi ve uygulanmasını sağlamak için büyük bir tanıtım kampanyası başlatıldı. Aktif teşvik politikası ile dilin kullanımında kişilerin alışkanlıklarının yeniden biçimlendirilmesi ve mücbir yasama gibi çeşitli tedbirler alındı. Örneğin, Şubat 1933'ten sonra

149 Daha fazla detay için bkz. (Ikinci Türk Dil Kurultayı, 1934: 24-28).

150 1.300 sayfalık bu kalın kitapta Osmanlıca kelimeler alfabetik sıraya konmuş, öz Türkçe karşılıkları ise karşılarına yerleştirilmiştir.

gazeteler yabancı kelimelere karşılık olarak bulunan yeni kelimeleri kullanmak zorundaydılar. İlk Kongre tarafından onaylanan programda yer alan son madde, basılan gazetelere dil devrimine katkıda bulunmak için sayfalarında yer ayırma yükümlülüğü getirdi. Böylelikle, gazetelerde yeni Türkçeye tercüme edilmiş en az iki makale, makalelerin sonunda yeni kelimelerin anlamlarını veren lügat ile birlikte yer aldı.[151] 1934'te çıkarılan bir kararname ile *Matbuat Umum Müdürlüğü* tüm basın yayının, editoryal kısımlarının öz Türkçe olarak tam metnini ilk sayfalarında yayınlamasını zorunlu kıldı (Şükrü, 1934: 50). Basına yönelik yasal düzenlemelerin yanı sıra, halkı konuşma alışkanlıklarını değiştirmeye zorlamaya yönelik bazı tedbirler alındı. İzmir belediyesinin Mart 1933'te onaylanan bir kararı bu tedbirlere bir örnek olarak gösterilebilir. Türkçe dışındaki kelimelerin ve biçimlerinin kamusal alanda kullanılması yasaklanmıştı. Özellikle de işlerini yaparken 'eski'ye ait kelimelerin ve diğer dilleri kullanan seyyar satıcıların dili kullanımına yönelik kısıtlamalar getirildi (Cumhuriyet, 7 Mart 1933:3). Bu tür düzenlemeler Atatürk dönemi boyunca 'Vatandaş! Türkçe Konuş!' gibi sloganlarla dile getirilmişti. Talep edilen şey, Ahmet Emin Yalman'ın dediği gibi, 'gerçek' Türk vatandaşlarının Türkçe konuşmalarıydı: "Konuştukları dil ve hareketleri ile Türk vatandaşı olmak, ülkenin umumi hayatını benimsemek istemeyenlerin bir adım öne çıkmasına ve ecnebi unsurmuş gibi kendilerini bizim oluşturduğumuz bütünden kendilerini dışlamalarına müsaade ediniz" (Yalman, 2000: 122-124). Vatandaşlar 'kozmopolit, mozaik' yapıdan kurtarılmalıydılar. Türkçe konuşmayanların dışlanacağı burada net olarak görülmektedir.

Halkevleri'nin öz Türkçe'nin insanların yaşadığı yerlerde öğretilmesi ve yayılmasındaki rolü burada vurgulanmalıdır. Bu açıdan Halkevleri'ne iki temel görev verilmiştir: bu görevlerin ilki Türk-

151 Ilk örneklerinden biri için bkz. Nadi (1933: 1).

çeyi anadil olarak konuşanların Türkçesini merkezin (İstanbul ve Ankara) ağzına dönüştürmekti. İkinci ve belki de daha önemlisi ise, anadili Türkçe olmayan veya Türkçe konuşuyor olsalar bile evde başka bir dili konuşanlarla sürekli ve daha yakın ilişki halinde olup onları eğitmek ve onları doğru yola döndürmekti (Nabi, 1939: 45-46). Bu hareket yeni Türkçe'yi konuşturmak için gayr-i Müslimlere ve Türk olmayan Müslümanlara yönelikti. Hedef ortak dile sahip homojen ulusal topluluk yaratmaktı. Yeni Türkçe, yeni dili konuşan devlet yetkilileri tarafından ülkenin dört bir yanında ilerletilecekti. Mustafa Kemal konuşmalarını ve mektuplarını yeni dilde yapmaya ve yazmaya büyük özen göstermekteydi.

Türkçe sözlükteki sürekli ve radikal değişim süreci birçok isim ve unvanda değişikliklere neden oldu. *Yeniden isim verme* işi ise ilk olarak, *eski rejimi* ve belirli etnik ve geleneksel yapıları hatırlatan isimlere sahip bazı şehirlerin, yerlerin ve coğrafi isimlerin değiştirilmesi ile başladı. Bu yönelim isimlerin Arapça'dan Türkçe'ye çevrilmesi akımını da başlattı. Örneğin, radikal sadeleştirmecilerden Hüseyin Kazım, çocuklara Ali ve Mehmet gibi Arapça ve Farsça isimler yerine Alp ve Bozkurt gibi isimler verilmesinin gerekliliğinden bahsetti.[152] İslami isimlerin bu şekilde değiştirilmesi daha sonra Haziran 1934'te kabul edilen ve herkesin iki yıl içerisinde bir soyadı almasını zorunlu kılan Soy Adı Kanunu'na dönüştü (*Resmi Gazete*, No. 2741, 1934: 506) Kanunun 3. Maddesi, kişilerin rütbe ve resmi statülerini yansıtacak veya aşiretlerinden gelen, diğer milletlere ait veya medeni olmayan soyadları almalarını yasaklıyordu. Tüm yeni soyadları öz Türkçe olmak zorundaydı.[153] 26 Kasım 1934'te kabul edilen bir yasa (Osmanlı

152 Mustafa Kemal'in birçok insanın isimlerini Türkleştirme çabasını müteakip, Hüseyin Kazım makalesinde yeni isimleri listeledi. Hatta gayrı resmi olarak Hüseyin Kazım ismini bıraktığını söyledi ve arkadaşlarından kendisini Yılmaz olarak çağırmalarını istedi (H. Kazım (Duru), 1934: 11)

153 Kanun tartışıldığı oturumlar esnasında İçişleri Bakanı Şükrü Kaya, geleneksel, etnik ve dini bağlılıkları ifade eden soyadları yerine Türkçe soyadlarının alınmasının milli birlik adına gerekli olduğunu vurguluyordu. Kaya'ya göre, Çerkes, Laz,

İmparatorluğunda resmi ve sosyal statü ifade eden) *gazi*, *efendi*, *paşa* ve bey gibi unvanların ve necip bir soya işaret eden isimlerin kullanılmasını yasakladı. Batılı tercihleri takip eden kanun, isimden önce yalnızca bay veya bayan tabirlerinin gelmesini zorunlu kılıyordu (Emre, 1956: 46-47). Bu kararname ile birlikte, Mustafa Kemal, Arapça kökenli Gazi unvanını bıraktı. Meclis 24 Kasım 1934'te Atatürk soyadını kendisine tevcih etti. 7 Aralık 1934'te kabul edilen bir diğer yasa ise Atatürk kelimesinin veya herhangi bir formunun başka bir kimse tarafından kullanılmasını yasakladı. Mustafa Kemal, Kemal ismini daha sonra bu isme çok yakın eski Türkçe bir kelime ile değiştirmek istedi. Düşündüğü yeni kelime 'güçlü' ve 'silahlı' anlamlarına gelen 'Kamal' kelimesiydi. Onun adı artık *Kamal* ve siyasi sistemi de *Kamalizm* idi (Nur, 1968: 1785-1786).[154] Buna benzer yeniden ad verme girişimleri daha önce devrim sonrası Fransa'da da görülmüştü. Jakobenler kendilerine yeni isim verirken, geri kalan insanlara da çocuklarına yeni sisteme uygun şekilde isim takmayı salık vermişler ve eski dönemi ve insanları hatırlatan cadde ve sokak isimlerini yenileriyle değiştirmişlerdi (Hunt, 1984: 24; Darnton, 1990: 6–7).[155] 'Eski' isimlere ait olan tüm unvanları ortadan kaldırmayı amaçlayan Kemalist teşebbüs herkesi eşit kılmak ve medenileştirme arzusuna dayanıyordu. Bu arzu da devletin ideolojisi olan Kemalizm'in can damarlarında yer alıyordu.

Alternatif kelimeleri içeren *Osmanlıcadan Türkçeye Söz Karşılıkları Tarama Dergisi* terkedilmek istenen kelimelerin yerine

---

Kızılbaş, Haydaranlı (bir aşiret adı) ve diğerleri Orta Çağ'da kalmıştı ve bu gibi isimlendirmeler insanlar arasında ayrılıklara neden oluyordu. Bu bakımdan soyadı olarak alınacak kelimelerin tüm tekil bağlılıklardan uzak olmalı ve öz Türkçe olmalıydı (*TBMM Zabıt Ceridesi*, 1934: 246–249).

154 Osmanlıca ve Modern Türkçe'de Kemal mükemmellik anlamına gelmektedir. Kamal eski Türkçe metinlerden gelir. 1935'lere kadar Kamal kullanıldı ama sonunda Kemal'e karar verildi. Ancak genelde ismini K. Atatürk olarak yazdı ve imzaladı.

155 Hunt'ın ifadesiyle bu, "bizatihi kendisi siyasal ve sosyal değişim aracına dönüşen devrimci dildi. Dilin kendisi algılanan çıkarları biçimlendirdi ve bu bakımdan ideolojilerin gelişimine yardımcı oldu" (Hunt, 1984: 24).

yenilerinin kullanılması noktasında büyük bir kaosa neden oldu. Günlük konuşma dilinin önemli bir parçasını oluşturan ve uzun bir zamanın birikiminden süzülüp gelen kelimelerin kaybolmasıyla çok sayıda insan kendilerini ifade edebilmekte büyük zorluklarla karşılaştılar.[156] Ortaya çıkan durum 'dil anarşisi' olarak nitelendirilebilir. Mustafa Kemal bu durumu "dilin kitlenmesine neden olduk... ama onu bu kördüğümden de kurtaracağız" (Atay, 1969: 477). Durumun nihayet farkına varıldığında, dilde dönüşüme ilişkin ılımlı tavra daha sıcak bakılmaya başlandı. 1935 yılının ortalarında ılımlıların sesi resmi düzeyde daha fazla yankı yapmaya başladı. Ilımlı sadeleştirmecilere eleştirileri Yaşar Nabi'nin görüşlerinde görülmektedir. Nabi (1935: 261), radikal sadeleştirmecilerin çabalarının, Türkçeyi, birçoğu halkın diline yerleşmiş olan yabancı kökenli sözcüklerden arındırmak suretiyle dili çorak ve yetersiz hale getirdiğini ifade etti. Yabancı kelimelerin yerine düşünülen birkaç öz Türkçe kelime ise bilim ve teknolojide herhangi bir gelişme kaydetmeyi veya en ilkel düzeyde literatür oluşturmayı bile imkansız hale getirdi.

Güneş Dil Teorisi ve Radikal Sadeleştirmenin Sonu

1935 yılının güz aylarında *Türk Dil Cemiyeti* radikal sadeleştirmeci tavrını bir kenara bıraktı. Atatürk'ün de teşvikiyle, Tarama Dergisindeki kelimelerin mukayeseli bir çalışmasını yapmak üzere yeni bir sözlük oluşturma ve yeni sözlükte yayınlanmak üzere en uygun Türkçe sözcük karşılıklarını bulma görevi Cemiyete verildi.[157] Bu çalışmanın ürünleri olarak Eylül 1935'te *Os-*

156 Yakın dönemde olayları gözlemleyen birisine göre, "1935 yılı boyunca büyükşehirlerdeki basın-yayın yalnızca ve yalnızca Türkçe kelimeleri kullandıkları bir dönemden geçti. En eğitimli kadınlar ve erkekler dahi ceplerinde taşıdıkları küçük sözlükler olmaksızın günlük haberleri takip etmekten acizdiler." Bunun gazeteler açısından sonucu ise "satış rakamlarında muazzam düşüş oldu", bkz. (Webster, 1939: 244).

157 Falih Rıfkı Atay'ın da anlattığı gibi ilk başlarda Cemiyette sadece ılımlılar bulunmaktaydı. Atatürk'ün isteği üzerine bazı radikal sadeleştirmeciler da cemiyete dahil edildiler. Atay şöyle der: "*Radikal sadeleştirmeciler dünyadan ilişiği kesilmiş*

manlıcadan Türkçeye Cep Klavuzu ve *Türkçeden Osmanlıcaya Cep Klavuzu* yayınlandı. Yabancı kökenli kelimelere Türkçe sözcük karşılıkları bulmak artık temel amaç olarak telakki edilmiyordu. Bu nedenle daha önce kötülenen birçok Arapça-Farsça kelimeler bu sözlüklere dahil edildi. Klavuz bir ölçüye kadar Türkçe'de kullanılan yabancı kökenli kelimelerden kurtulma amacını gereksiz kılsa da, Atatürk yeni sözlüklerin dil kaosunu ortadan kaldırmak için yeterli olduklarına kanaat getirmedi. Atatürk yabancı kökenli sözcüklere hem yazılı hem de halk dilinde ciddi şekilde ihtiyaç duyulduğuna ikna olmuştu. Böylece bu kelimeler dilde reform fikrine aykırı görülmemeye başlandı.

1935'in sonları ile 1936'nın ilk aylarında, Cemiyetin ılımlı yaklaşımı resmi çizgiye dönüştü. Yeni politika *Güneş Dil Teorisi* adı verilen yeni bir teori ile desteklendi. Bu teori on aylık bir çalışmanın ardından Üçüncü Türk Dili Kongresinde yayınlanarak somutlaştı. Kongre, 1936'da, Necmi Dilmen'in ifadesiyle Türkçe'nin "Ural-Altay, Hint-Avrupa ve Sami dilleri de dahil olmak üzere tüm kültürel dillerin ana kaynağı" olduğunu göstermek suretiyle "Türk Dil Tezini tüm dünyaya tanıtmak" için toplandı (Üçüncü Türk Dil Kurultayı, 1937: 4).[158] Güneş Dil Teorisi Türkçe'nin tüm dillerin anası olduğunu iddia ediyordu. Bu teori ilk planda Türklerin tarihte kültür oluşturan kimseler oldukları ve Türklerin vatanlarının (Orta Asya ve Anadolu) medeniyetlerin (veya 'yüksek kültürün') beşiği olduğunu iddia edilen Türk Tarih Tezi ile paralel düşünülmüştü (Üçüncü Türk Dil Kurultayı, 1937:

---

arındırılmış bir dil yaratmak isterken biz ılımlılar olarak birçok kelimenin dilde kalmasını istedik. Türkçe olduklarını kanıtlayarak birçok kelimenin Türkçede kalmasını sağladık"(Atay, 1969: 475-479)

158 Kültürel dilden kastının oldukça gelişmiş, artistik ve bilimsel düşünceleri ifade etmeye kafi (özellikle Fransızca, Almanya ve Ingilizce gibi Batı dilleri) bir dil olduğuna şüphe yoktur. Bu kongrede ve sonrasında, dile ilişkin daha önceki hakim söylemde kullanılan 'medeni dil'in benzeri olarak kullanılmaya başlanan 'kültürel dil' deyimiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Üçüncü Türk Dil Kurultayı, 1937: 4).

9-11).[159] Bu teori "TDC tarafından on ay süren ciddi felsefi, bilimsel ve dilbilimsel çalışmaların sonucunda üretilmişti." Bu çalışmalar, makaleler, kitaplar ve kitapçıklar dahil olmak üzere birçok yayınlar ile desteklendi. Bu 'çalışmayı' tüm bilim dünyasına bir an önce sunma isteği de olunca, bazı Avrupalı bilim insanları ülkeye davet edildi. Bu bilim insanlarının varlığının dil mühendislerinin teorilerine açık destek anlamı taşıyacağı düşünüldü.

Güneş Dil Teorisinin ciddi ve uzun soluklu etkileri oldu. Eğer var olan tüm diller Türkçe kaynaklıydı ise daha önce planlanan yabancı kelimelerin Türkçeden atılmasına artık gerek kalmayacaktı (Üçüncü Türk Dil Kurultayı, 1937: 13-14). Artık herkes "tüm kelimeler Türkçe kaynaklı olduğu için hiç tereddütte düşmeden istediği gibi yazıp okuyabileceğine" göre, Güneş Dil Teorisi yeni bir dönemi haber veriyordu. Atatürk, 1935'ten itibaren dilde radikal sadelikçi tavrın eseri olan 'ulus' kelimesinin yerine millet kelimesini tercih ederek Arapça kökenli bazı kelimelerin yeniden kullanımına şahsen öncülük etti. Takip eden yıllarda Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin yeniden kullanılmasına ek olarak Avrupa dillerine dayanan kelimeler de yeniden dile geri alındı. Avrupa dilleri son dönemde daha da önemli hale geldi. Güneş Dil Teorisinin radikal sadeleştirmecilerin yarattığı kaosu sona erdirmek amacını güttüğü açıktır. Eş anlamlı Türkçe kelimeler bulma çabası devlet söylemindeki yerini kaybetti.[160] Ancak bu dilde reformun tama-

159 İşte bu nedenle, bu bakımdan "dil çalışmaları, Türk göçleri sayesinde her yere yayılmış olan ilkel Türk kültür dilinin varlığını yakından incelemek durumundaydı... Yeni Türk Dil Tezi tüm dillerin temelinde, kültürü dünyanı dört bir yanına taşımış olan atalarımızın dili olduğunu umar" (Üçüncü Türk Dil Kurultayı, 1937: 9-11). Teori ile birlikte güneş Kemalist rejimin sembolleri arasındaki üstün yerini almıştır: "Anadolu'daki ilk kültürü kuran atalarımız güneş bir sembol olarak kullandılar. Güneş tarihteki yerini Türk düşüncesi ve sanatının bir sembolü olarak alır." Afet Inan'ın aktardığı gibi, bu ifadeler Mustafa Kemal'e aittir. Bkz. (Üçüncü Türk Dil Kurultayı, 1937: 7).

160 Güneş Dil Teorisi, Atatürk'ün ölümünden sonra resmi söylemdeki yerini tamamen kaybetti. Atatürk'ün sağ olduğu son yıllarında dahi İ. Necmi Dilmen, Ankara Üniversitesi Dil, Tarih, Coğrafya Fakültesinde 1936 yılında zorunlu kılınan Teori üzerinde derslerini iptal etmişti. Bkz. (Lewis, 1984: 208).

men terkedildiği anlamına da gelmemekteydi. Türkçe'nin belirli bir dereceye kadar arındırılması ve sadeleştirilerek herhangi bir yabancı boyunduruktan kurtarılması amacı halen geçerliydi. O saatten sonra TDC teknik ve bilimsel terminolojinin oluşturulması üzerinde durdu. Deyimlerin seçiminde, genel olarak, şu kaideye uyulmaktaydı: Eğer yabancı kökenli deyime veya kavrama uygun Türkçe eş sözcük bulunamazsa, bazı yabancı kökler kabul ediliyordu. Gerekli görülen durumlarda ise, yeni deyimler ve kavramlar Türkçe köklerden Türkçe kelime türetme kurallarına uygun şekilde bulunuyordu. Bu ise giderek artan biçimde, Avrupa dillerinin, özellikle de Fransızca'nın, Arapça kavram ve kelimelerin yerini almasına, eğer Türkçe karşılık bulunamadıysa doğrudan dile dahil edilmesiyle sonuçlandı.[161]

Atatürk'ün ölümünün ardından dil reformu kısa bir süre daha devam ettirildi. Yerlerini daha önce Türkçeleştirilmiş kelimelerin aldığı bazı eski isimler yeniden kabul edildi. Bununla birlikte, TDK'nin dili arındırma konusuna bakışı ılımlı pozisyonda kalmaya devam etti. Bu ılımlı pozisyonun Atatürk'ün ölümünün ardından devam ettirilmesini, yönetici parti elitindeki değişiklikten kaynaklanan hassas siyasal geçiş dönemi atmosferine bağlamak gerekir. Yeni elit gücünü pekiştirip yerini sağlamlaştırdıktan sonra, katı sadeleştirmeci dalga Mustafa Kemal'in halefi İsmet İnönü şahsında 1940'ta yeniden baş gösterdi. Sonuç olarak, Cumhuriyetin erken kuruluş döneminde dilde devrim konusunda iki temel adım atıldı. Bunların ilki, geçmişle bağları koparmak için öz Türkçe denilen yeni Türkçe'nin oluşturulmasıydı. Diğeri ise yerel lehçeleri ve yerel/etnik dilleri asimile etmek için yeni Türkçe'yi standart hale getirme ve genelleştirme adımıydı. Diğer bir deyiş-

161 Bu kelimelerden bazıları benzin, makina, fizik, psikoloji, kimya, telefon, elektrik, radyo, gazete, kongre, parti ve demokrasiydi, bkz. (Webster, 1939: 242). Bu temayüle uygun olarak Cumhuriyet Halk Fırkası adını 1936 yılında Cumhuriyet Halk Partisi olarak değiştirdi. İsmindeki ilk iki kelime Arapça kökenli olarak kalırken, Arapça fırka kelimesi yerine Fransızca parti kelimesi tercih edildi.

le, önce alfabe devrimi ve daha sonra dili arındırma ve standarda kavuşturma teşebbüsleri, geçmişle ilişkiyi kesme, şimdiyi yorumlama ve yeniden adlandırma veya tanımlama yoluyla geleceği yeniden biçimlendirme gibi birden çok amaca yönelikti.

Değerlendirme

Aslında bu süreç başka ülkelerde 'milli' dillerin gelişiminde yaşananlara benzemekteydi. Bu bakımdan, yeni Türkçe, 'milli bilincin' bağımsız zemini olarak değil, Kemalist ulus-inşası sürecinin 'insan yapımı kültürel bir eser' olarak alınmalıdır. Bu inşa projesinin amacı Türkçeyi 'on bin yıllık mahkumiyetinden' 'kurtarmak' ve Türk ulusunu medeni ve kültürlü milletler arasında gerçekte 'hak ettiği statüsüne' kavuşturmaktı. Bu ise öz Türkçe'nin kullanımını yaygınlaştırmak ve statüsünü yükseltmek yoluyla gerçekleştirilecekti. 1928 ile 1936 yılları arasında yöneticiler ve entelektüeller, Osmanlıca'yı milli dil olarak değil, 'Hükümdarlığın ve dinin dili' olarak gördükleri için öz Türkçe'nin 'Ötekisi' olarak algıladılar. Bu görüşten yola çıkılırsa, Erken Cumhuriyet döneminde resmi anlayışın, tüm 'suniliği' ve 'yabancı his dünyası anlamıyla' Osmanlıca'nın medeni Türkler için bir model teşkil edemeyeceğine inandığı daha iyi anlaşılacaktır. Bu anlamda, öz Türkçe'nin daha hakiki bir Türk kimliğini yansıtma görevini de üstlenmesi gerekiyordu. Tek geçerli dil olarak öz Türkçe öylesine üstün bir statüye erişti ki Kemalist elit grup içerisinde yer alıp da diğer dilleri ve lehçeleri konuşan kimseler bile kendi dil ve lehçelerine yönelik olumsuz tavır takınmaya başladılar.

Resmi dil politikaları, resmi dile hakimiyet tekelinden faydalanan yeni bir devlet ve entelektüel elit kesim meydana getirdi. Bu şekilde, dilin kullanımı daha büyük önem arz etmeye başladı. Dil daha üst sınıf, kültürlü ve medeni yaşamın sembolü haline geldi. Dilin kullanımı adeta bu tür bir yaşama katılma hakkını da

veriyordu. Yeni resmi dil, Eugene Weber (1996: 296)'in kelimeleriyle ifade edecek olursak, "statü, bağlantı ve başarı ve bazen de intikam" ile birlikte anılmaya başlamıştı. Ulus inşası sürecinin parçası olarak yeni dil, aynı zamanda vatana kolektif aidiyet hissini oluşturmak ve güçlendirmek için bir aracı haline de geldi. Bu yeni dil, yeni bir Türk ulusunun sağlıklı şekilde meydana gelebilmesi için risk taşıyan tüm bireysellikleri ve tekellikleri görmezden geldi. Kısacası öz Türkçe, yeni karakterleri ve kelimeleriyle, emperyal dini kültürden ulusal laik kültüre doğru önceden planlı laik ihtidanın ana parçalarından biri haline geldi.

Kemalizm'in 'insan-yapımı' nesne olarak dil anlayışı işte bu anlamda, Herder'in, dili kültürün tek asli boyutu ve yaşayan geleneklere ve davranışlara ilişkin her şeyi aktarmaya yarayan bir araç olarak gören Romantik görüşüyle çatışmaktaydı. Herder, dili, kültürün temel bir boyutu, şahsına münhasır tarzı olan bir grubun kolektif tecrübelerinin ifadesi ve ürünü olarak görüyordu. Bu bakımdan dil yeni kelimeler yaratılmak suretiyle baştan oluşturulamazdı (Ergang, 1976: 87). Ancak Kemalist dil anlayışı Jakoben ütopyacılığa dayalı ilerlemeci ve fütürist bir fikirden ilham alıyordu.

Kemalist yeni bir gelecek arayışı öz Türkçe gibi yeni bir dil meydana getirmeye ihtiyaç duymuştu. Böylesi bir yeni dilden beklenti ise Türk devletinin resmi ideolojisi olan Kemalizmin sekülerleştirilmiş ahlaki söylemindeki yeni anlamları ifade etmesiydi. Yeni dil insanların kendilerini algılayış tarzlarını yeniden formatlayacaktı; ihtidanın aracı olarak dil kullanılacaktı. 'Yeniden adlandırma' amellerindeki amaç ise Kemalistlerin gelecek nesillerin değer sistemi ve çıkarlarını yorumlamalarına ve yeniden inşa etmelerine yardımcı olacak yeni bir anlamlar dünyası üretmekti. Bu ise siyasal bir ideolojinin sağladığı motivasyon neticesinde ortaya çıkan yeni dilin 'bilimselleştirilmesi' (örneğin görünüşte bilimsel çalışmalar) yoluyla oldu. Farklı şekilde ifade edecek

olursak, alfabe devrimi ve takip eden arındırma ve standarda kavuşturma faaliyetleri geçmişi silmek, şimdiyi ve geleceği yeniden yorumlamak amaçlarını taşıyan siyasal bir güdüden doğmuştu.

Dilde devrim gerçekleştirme projesinin parçası olarak resmi yeniden isim verme hareketi dönemin gerilim, mücadele ve aynı zamanda uyum da içeren tüm güç ilişkilerinin doğasında vardı. Bu açıdan dilde devrim çabası bazen istikrarsız bazen de kendisiyle çelişkili durumlara sebep oluyordu. Tarihsel zorunluluk gereği olarak görülemeyecek bu süreç, dili erken Cumhuriyet dönemi boyunca en çok tartışılan mevzulardan biri haline getirdi. Dilde devrim sürecinin her aşaması, hem siyasetçiler hem de entelektüeller arasında en tartışmalı konu oldu. Bu tartışmanın tarafları ise Kemalist elitin farklı gruplarından oluşuyordu. 1935 yılında Arapça-Farsça kökenli kelimelerin Türkçe'den atılması konusunda radikal sadeleştirmeci yaklaşım terkedilip daha ılımlı bir tavır benimsendi. Bu değişim aynı zamanda daha ılımlı bir Kemalizm yorumunun benimsenmekte olduğunun ilk işaretlerini veriyordu.

Yeni Hafıza: Kemalist Tarih Yazımı ve Kültür Üretimi

CUMHURİYETİN KÜLTÜR İKTİDARININ KURULUŞ YILLARINda, özellikle de 1930'ların başında, ileride de kültür üretimi çerçevesinde devam edecek olan Kemalist tarih yazım süreci başlamıştır. Diğer alanlarda olduğu gibi, Kemalist tarihselciliğin ortaya çıkışı ile ilgili yapılacak bütün çözümlemeler yeni Türk kültürünün ve kimliğinin sınırlarını ve çağdaş sosyal ve siyasi çatışmaların sebebini kavramak açısından büyük bir anlam taşımaktadır. Bu bölümde Türkiye'de 1930'lu yıllarda tarihin kültür ve kimlik üretmek için siyasal olarak nasıl kullanıldığı incelenmektedir.

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında devletin, kültür ile ilgili söylemi devletin kültür kurumlarının çalışmaları ve faaliyetleriyle oluşturulmuş ve şekillendirilmişti. Bu kurumların da yardımıyla yeni bir hayat tarzı ortaya konularak milli bir kimlik inşa edilme çalışılmıştır. Böylece bu kurumlar toplumu *yöneten* ve *kültür kazandıran* resmi araçlar olarak öne çıkmışlardır. Sıradan insanların devletin vatandaşları olarak statülerinin belirlenmesinde de oldukça etkili olmuşlardır. Bu kültür kurumlarının en önemlilerinden biri olan Türk Tarih Kurumu (TTK) bu süreçte önemli bir yere sahiptir. Bu yüzden, Kemalizm'in bütün tarihsel iddiaları, ulus-inşasının temeli olan kültür üretiminin önemli birer parçası olmuşlardır. 1930'ların başında Türk Tarih Tezinin oluşturulmasında Türk

Tarih Kurumunun oynadığı rol tarih kitapları ve tarih kongrelerine dayanarak sonraki sayfalarda belgelendirilmeye ve çözümlenmeye çalışılacaktır. Takip eden tartışmalarda ise arkeoloji ve antropolojinin rolü çözümlenecek, resmi tarih tezinde medeniyetin ve kültürün yeri değerlendirilecektir. TTK'nın resmi tarih tezinin yazılmasında ve Türk tarihi kimliğinin oluşturulmasında oynadığı başrolün 'unutulmuş Türk tarihini' gün ışığına çıkararak yeni bir kültürel muhteva yaratma çabasına nasıl katkıda bulunduğu gösterilecektir. Sonuçta da, Kemalist tarihselciliğin bin yıllık İslam/Osmanlı tarihini 'unutarak' ve olası bütün farklılıkları ve çeşitliliği yeknesaklığa dönüştürerek Batı'yla ilişkili tarih-dışı bir Türk soyağacı oluşturmak istendiği fikri öne sürülecektir.

Türk Tarih Tezi ve Tarihin Kurumsallaştırılması

Ulusal bir kimlik oluşturmanın temelini oluşturan ulusal tarih yazımı, "hatırlama" ve "unutmayı" (Anderson, 1991: 187-206) beraberinde getirir. Her milliyetçi proje geçmişteki "şanlı" tarihi olayları ve kahraman figürleri hatırlayarak, "utanç verici" bulduğu birçok olayı da unutarak kendi geçmişini yeniden yaratır: "ulusun biyografisi yazılırken ... ibretlik intiharlar, ıstırap dolu şehadetler, suikastlar, idamlar, savaşlar ve soykırımlar gibi talihsiz ölümler 'bize ait' olan şeyler olarak hatırlanmalı/unutulmalıdır" (Anderson, 1991: 206). "Milli tarihi" olmayan insanlar için bu şekilde uygun bir tarih icat edilir (Weber, 1996: 289; Hobsbawn, 1990). Bu, insanların kendilerini derin tarihi köklere sahip bir topluluk olarak algılamasının önünü açar.

Kemalist proje de böyle bir yol izledi. Hatta denebilir ki, yakın tarihi geçmişten (İslam/Osmanlı mirasından) toptan bir kopuşla, oldukça radikal bir yeni tarih oluşturma sürecini başlattı. Bu, hem hatırlamayı hem de unutmayı zorunlu kılan, ortak bir kültür etrafında toplumsal ve ulusal bir kimlik oluşturma meselesi haline

getirdi. Dolayısıyla Kemalist tarih tezi de önemli ölçüde bu siyasi projeye uygun biçimde şekillendirildi. Medenileştirici yöneticiler, Cumhuriyetin genç nesilleri için yeni değerler yaratılmasına paralel olarak, rafa kaldırılmaya başlanan eski tarihin yerine geçecek yeni bir tarih yaratmak için de büyük gayret gösterdiler. Kafadar'ın da açıkça belirttiği gibi:

> Türk reformculuğu 19. Yüzyıl Avrupa düşüncesindeki iki temel eğilimden büyük ölçüde etkilenmiştir: Pozitivizm ve Tarihselcilik. Daha rasyonel ve daha aydınlanmış toplumlara doğru ilerleyen lineer tarih fikri reformcu yeni elitin zihinlerinde derin yer tutmuştu. Yeniyi getirmede öncülük etmeyi kendilerine görev edinen reformculara göre, sonradan gelen sırf eskinin yerine geliyor olması itibariyle bile iyiydi... Zamanla bu yaklaşım devletin yeniyi kararlılıkla yüceltmesi ve geçmişi canlandırmaya yönelik eğilimleri bastırması şeklinde devam etmişti (Kafadar, 1992: 315-316).

Bu durum, Cumhuriyet'in medenileştirme projesi çerçevesinde düşünüldüğünde, yurtta 'çarpıtılmış', yurt dışında ise 'yanlış anlatılmış' olduğu düşünülen tarih, yeni Türk kültürünü oluşturmak amacıyla Türklerin tarihteki rolü ile ilgili efsaneler yaratılıp Türk kültürünün tarihi özgünlüğü vurgulanarak yeniden yazıldı. Yönetici elitin zihinlerindeki beklenti tarihin yeniden yazımıyla Türkler arasında ortak bir dil, ortak bir bilinç ve kendine saygının oluşmasında bir temel oluşturabilmekti.[162] Bu bağlamda tarih, her şeyin ötesinde, Miller'ın (1993: 32) da belirttiği gibi, "tarihçileri hakem olarak gören bir kültürel politika tekniği", hatta kanun koyucular ve yorumcular olarak kullanıldı. Esasen bu, ulus devletin merkezi mekanizmasının meşrulaştırılmasına duyulan ihtiyacın bir sonucuydu.

Kültür üretme çerçevesinde inşa edilen Kemalist tarih yazımının ortaya çıkış süreci çok kısa bir zaman dilimini, özellikle 1930'lu yılların başını kapsıyordu. Bu süreç, Copeaux'un da ifade ettiği gibi, "tarihte bir darbedir".[163] Devletin tarih yazımına olan ilgisinin

162 Kemalist tarih yazıcılığının temel amaçlarından biri de Türk vatandaşları arasında bir özgüven ve özsaygı duygusu uyandırmaktı, bkz. (Öymen, 1939: 282-283).

163 Bkz. (Copeaux , 1998). Bu bölüm, genel olarak 1937'de yapılan II. ve 1942'de yapılan III. Türk Tarih Kongrelerinden çok Türk Tarih Tezinin açıklanıp şekillendirildiği

1930'lu yılların başlarında artması, devletin yeni bir ideolojik yönelime gittiği siyasi bir bağlamda gerçekleşmiştir. Devlet aygıtları hayatın her alanındaki kültürel faaliyetleri, yani bir bakıma "kültürün meşru kullanım hakkını" toptan tekelleştirmeye çalıştılar. Yukarda da değinildiği gibi, Devlet-Parti'nin kontrolünde olmayan bütün otonom kuruluşlar yasaklandı. Bu durum, Jön Türkler zamanından bu yana kültürel bir geleneği belli ölçülerde devam ettiren sivil toplumsal unsurlarının kapatılmasıyla sonuçlandı. Bunlar yerine bazı yeni merkezi kurumlar oluşturuldu. Bu sayede, Cumhuriyetin bilgili devlet adamları yeni nesillere atalarının 'şanlı' ve 'efsaneleştirilmiş' geleneklerini kendi oluşturdukları şekliyle yeniden anlatmak, yani hatırlama/unutma sürecini yönetmek için bütün güç araçlarını ellerinde toplamaya çalıştılar. Bu sürecin merkezinde Türk Tarih Tezi yatmaktadır. Bu tez temel olarak Türklerin medeniyetin ve kültürün yaratılmasında ve yayılmasında oynadıkları role dikkat çekmekteydi.[164] Aynı zamanda insanoğlunun ilk ve en medeni insanları olarak Türklerin tarih boyunca medenileştirici ve kültür kazandırıcı bir rol üstlendiğine ilişkin birincil anlatıydı. Tez, baskın İslami ve geleneksel ortak bilincin yerini alacak yeni bir ortak kimlik inşa etme çabasını açıkça gözler önüne seriyordu

1932 yılında gerçekleştirilen I. Türk Tarih Kongresine ve 1930-1933 yıllarındaki gelişmelere odaklanır.

164 TTK'nın önde gelen isimlerinden olan Reşit Galip bunu tezin dokuz ilkesi ile açıklamıştır: 1)İnsan ırkının beşiği Türklerin anavatanı olan Orta Asya'dır. 2) Dünyanın ilk uygarlığı o dönemde Orta Asya'nın yerleşik halkı olan Türk ulusu tarafından aynı topraklarda kurulmuştur.3) Irkların antropolojik olarak sınıflandırılmasında Türk ırkı brakisefal-alpin bir ırk olarak temsil edilmektedir. 4)Büyük göçler batıdan doğuya doğru değil, her zaman doğudan batıya doğru olmuştur. 5) Orta Asya'da farklı zamanlarda görülen kuraklıklar Türkleri dünyanın değişik yerlerine göç etmeye zorlayan en önemli faktördür ve Türkler göç ettikleri yerlerde dünyanın en eski uygarlıklarını kurmuştur. 6) Türk dili bütün dillerin anasıdır. 7) Diğer bütün eski uygarlıklar gibi, sözde İslam uygarlığının yaratıcıları da Türklerdir. 8) Anadolu tarih öncesi dönemlerden beri Türklerin anavatanıdır ve Türklerin en eski tarihi Orta Asya ve Anadolu'ya dayanmaktadır. 9) Son yüzyıllarda, dış etkenlerden dolayı Türkler dünya medeniyetine yön vermedeki liderlik pozisyonlarını kaybetmiştir. Ancak bugün bu onur kırıcı etkenler reformlarla birlikte yok edilmekte ve Türk ulusu insanlığı daha yüksek bir uygarlık düzeyine taşıma görevini üstlenmeyi sabırsızlıkla beklemektedir (Reşit Galip, 1993: 142-143)

TTK ilk olarak 1930 yılında özel bir heyet niteliğinde ortaya çıktı, 1931 yılında ise Türk tarihinin daha 'bilimsel' ve 'profesyonel' olarak araştırılması amacıyla 'yarı özerk' bir kuruma dönüştürüldü. Fakat temelleri modern Türk tarih yazımının geliştiği Osmanlı'nın son dönemlerinde atılmıştı. Modern Türk tarih yazımı, tarihte Türkleri ilk kez tarihi, etnik ve dilsel bir kimlik olarak gören Avrupa Oryantalizmi ve Türkoloji'nin etkisiyle 19. Yüzyılın ikinci yarısında şekillendi. Zaman içerisinde eski Türk kahramanları ve efsaneleri Osmanlı'nın bütün kültür öğelerinin yerini aldı. Bu Türkleştirme İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde (1908-1918) özellikle tarih alanında çok belirgin bir şekilde görüldü. Her ne kadar Türk milleti kavramının devlet ile kavramsal olarak doğrudan bir bağı yoksa da, dönemin Türk milliyetçiliğinin yaptığı genel atıflar Türklerin İslam öncesi geçmişi ve kültürüne yönelik bir ilgi doğurmuştur. 1920'lerin ilk yıllarından itibaren rejimin değişmesiyle birlikte, erken Cumhuriyet hükümetleri Türklerin tarihi ülkülerini kendi resmi tarih görüşleri olarak birbiri ardına kurumsallaştırmaya başladılar. Bu durum Türklerin tarihteki ihtişamının anlatıldığı dönemin ders kitaplarında vazıh olarak görülebilir.[165]

Bu tarz bir yaklaşıma, Hamid Muhsin'in Türklerin İslamiyet'i kabul etmeden önceki ırki özelliklerine yoğun bir şekilde vurgu yapan ve 1924-1929 yılları arasında ortaokullarda ders kitabı olarak okutulan *Türkiye Tarihi* adlı kitabında da rastlamak mümkündür.

Mustafa Kemal'in Türk tarihinin yeniden yazılmasına yönelik ilgisinin artması ile birlikte 1920'lerin sonlarında rejim açısından yeni bir kuruma ihtiyaç hasıl oldu. Böylece, 1930 yılında

165 Örneğin Mithat Sadullah tarafından ilkokullarda okutulmak üzere yazılan Yurt Bilgisi adlı kitap Türklerin tarihteki varlığı ile ilgili yeni tarihsel "gerçeklerle" doludur: "Türkler tarihteki en eski bağımsız ulustur... Diğer uluslar neredeyse barbarlık derecesindeyken, Türklerin güçlü devletleri ve iyi yasaları vardı. Birkaç binyıl önce Orta Asya'da yaşayan Türkler, uygarlıklarından birçok iz bırakmıştır...Türkler çok eski zamanlardan beri büyük ve bağımsız devletler kurmuşlar ve muhtelif zamanlarda birçok ulusu boyundurukları altına almışlardır" (Allen 1968: 113-114; orijinal baskı: 1935).

Türk Ocakları'nın da bir parçası olarak *Türk Tarih Tetkik Heyeti* kuruldu. Türk Tarih Tetkik Heyeti on altı üyeden oluşuyordu.[166] Heyetin kurucu üyeleri tarihçi kimliklerinden ziyade siyasi kimlikleriyle ön plana çıktılar.[167] Aslında tarih yazımı işini üstlenen tarihçilerin birçoğu siyasetçi veya siyasi figürlerden oluşuyordu.[168] Heyetin çalışma ve çabalarının en önemli nihai sonucu yeni bir kültürel zemin aramak amacıyla canlandırılan tarihin siyasileştirilmesinin yanı sıra, tarihin 'ideolojileştirilmesi'[169] oldu. Heyet'in siyasi otoriteye meşru ve güvenilir bir zemin oluşturacağı düşünülen 'efsanevi bir geçmiş' yaratabileceği düşünüldü. O dönemde mevcut bütün siyasi ve sivil toplumsal kuruluşların CHP'nin kontrolü altında olduğu gibi, Heyet ve daha sonra Heyet'in yerini alacak olan Tarih Kurumu da Tek Parti dönemi (1923-1945) boyunca CHP'nin bir kültür organı olarak çalışmıştır.

Heyet'in ve yeni bir geçmiş oluşturma sürecinin tüm temel parçalarının oluşturulmasında en çarpıcı rolü Mustafa Kemal oynadı. Aslında Mustafa Kemal, başından beri tarihe yoğun bir ilgi duymuş ve 'tarihte bir darbe' yapılırken de sürecin bütün aşamalarında etkin bir şekilde yer almıştı. Aslında Mustafa Kemal, "Milli tarihin yeniden yaratılmasına öncülük eden tek kişi olarak"[170] resmi tarih söylemini de kendisi oluşturmuştu. O döneme ait bütün yazılı metinlerin görüşü, 'iyi işleyen' reformlarda olduğu gibi Türk Tarih Kurumunun da 'Gazi'nin muhteşem yeteneğinin' bir sonucu olduğuydu. Tarih Kurumunun temel görevini Türklerin medeniyete sunduğu hizmetler ve Türk Tarihinin Ana Hatlarını

166 Türk Tarih Heyetinin temel amacı "Türk tarihi ve uygarlığını bilimsel olarak araştırmak ve incelemektir" (Afetinan, 1959: 198).

167 Heyetin kurucuları için bkz. (İğdemir, 1973: 4-5).

168 Bu aslında İttihat Terakki döneminde Yusuf Akçura, Ziya Gökalp, Fuad Köprülü ve Ahmet Ağaoğlu gibi Türkçüluğü şekillendiren tarihçileri in hareketinin devamı niteliğindeydi. Bunların hepsi yeni dönem aktif birer siyasi figür olarak belirdiler. Tarihçilerin siyasi hedefleri için bkz. (Behar, 1996: 13).

169 Cumhuriyetin ilk yıllarında tarihin ideolojileştirilmesi için, bkz. (Copeaux, 1968: 31).

170 İfade Köprülüzade Fuad Bey'e (Birinci Türk Tarih Kongresi, 1933: 47) aittir.

araştırıp bunlar hakkında yazılar yazmak olarak belirleyen de yine Mustafa Kemal'in bizzat kendisiydi.[171]

Heyet, Cumhuriyet tarihçilerine göre Türklerin geçmişi ile ilgili bilgi eksikliğinden kaynaklı olarak Batılı tarihçiler arasında var olagelmiş bazı 'önyargıları' yıkabilmek için Türk Tarihi ile ilgili gerekli bilgileri toplayacaktı.[172] Bu amaç çerçevesinde Heyet, Türklerin eski ve yakın tarihi üzerinde çalışmaya başladı ve bu amaca uygun olarak, ilk planda Cumhuriyetçi bir tarih anlayışına zemin oluşturmak üzere Türk tarihinin genel ve kaba sınırlarını belirlemeye çalıştı. Ancak Türk Ocakları'nın 1931'de kapatılmasından sonra Heyetin yasal statüsü de gerçek anlamda sona erdi. 15 Nisan 1931'de aynı heyet, *Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti*'ni yeniden kurdu.[173] Aslında bu süreçte Heyetin çalışmaları kesintiye uğramamıştı çünkü Cemiyet, Heyet'in bütün çalışmalarını ve projelerini benzer üyeler ve benzer bir program ile devraldı. Hatta Cemiyet'in 26 Nisan 1931'deki ilk oturumu bir önceki ile devamlılık arz edecek şekilde sekizinci oturum olarak kayıtlara geçti (Afetinan,1959: 201). Profesyonel bir kurum olarak Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin en önde gelen görevi, milliyetçi bakış açısıyla yeni bir Türk tarihi hayalini kurmaktı. Cemiyetin Tüzüğünün 4. Maddesinde bu açıkça şöyle dile getirilmektedir: "Cemiyetin

171 Bu konuda Köprülüzade Fuad Bey'in görüşleri için bkz. (*Birinci Türk Tarih Kongresi*, 1933: 243). Fuad Bey'in Komitenin çıkardığı ilk kitap olan *Türk Tarihinin Genel Hatları* adlı kitaptaki bütün metinleri inceleyip ve üzerinde bazı düzeltmeler yaptığı anlaşılmaktadır. Taslak hakkındaki yorumları ve düzeltmeleri için, bkz. (Belleten, Lev. LLXXXII-XCI). Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti adını Fuad Bey vermiştir. Türk Tarih Kurumunun 1937 yılında çıkarmaya başladığı Belleten dergisi in adını da kendisi koymuştur, bkz. (İğdemir, 1939: 355-356).

172 Komitenin başkanı seçilen Mehmet Tevfık Bıyıkoğlu'nun da belirttiği gibi Komitenin öncelikli gündemi milli Türk tarihiydi. "Türk milli tarihi sadece şanlı, onurlu bir tarih olması açısından değil, tüm insanlığın refahını ve rahatlığını temin eden temel uygarlık araçlarını keşfetmesi, kullanması ve yayması açısından da seçkin bir tarihtir... Eminim ki Türk tarihi şu andan itibaren tamamen farklı bir biçimde ortaya çıkacak ve hak ettiği şöhrete kavuşacaktır" (Weiker,1973: 228).

173 Dilde sadeleştirme hareketi ya da dil reformundan bir yıl sonra, 1935'te, adı Türk Tarih Kurumu olarak değiştirilmiştir (İğdemir,1973: 5). Genel eğilime uygun olarak bu çalışmada Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti yerine Türk Tarih Kurumu tercih edilmiştir.

amacı Türk ve Türkiye Tarihine müteallik tüm meseleleri analiz etmek ve vardığı sonuçları eldeki bütün imkânları kullanarak yaymaktır" (*Türk Tarih Kurumu*, 1970: 4). Özetlemek gerekirse, Cemiyet üyelerinin genel amacı kendi tezlerine uygun olarak kapsamlı ve detaylı bir Türk tarihi yazmak ve eğitimin her seviyesinde okutulacak ders kitapları oluşturmaktı.

Yeni Tarih Kitapları

Hem Heyetin hem de Cemiyetin ilk ana çalışması yeni tarihsel perspektife uygun yeni ders kitapları yazmaktı. Yani, yeni devlet ideolojisi yeni tarih kitaplarına ihtiyaç duydu ve Heyet, 1930'ların sonunda *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı ilk kitabı yayınladı. Kitap, yeryüzünün oluşumundan Cumhuriyet'in ilanına kadar geçen hayli uzun bir zamanı ele alan 11 bölümden oluşuyordu.[174] Kitaptan yalnızca yüz adet basıldı ve onayları alınmak üzere ilgili tarihçi ve entelektüellere dağıtıldı.[175] Kitabın "bu kitap neden yazıldı" başlıklı önsözünde yazarlar[176] bu kitabı yazma amaçlarını şu şekilde açıklıyordu:

> Türkiye'de basılan ve Türk tarih kitaplarına kaynaklık den Fransızca tarih kitaplarında Türklerin dünya tarihinde oynadığı rol bilinçli veya bilinçsiz olarak küçümsenmektedir. Bu bilgi eksikliği, Türklerin kendilerine saygılarının gelişimini olumsuz bir şekilde etkilemiştir. Bu kitabın amacı bugün dünyadaki doğal statüsünü tekrar kazanmaya çalışan ulusumuz için tehdit oluşturan bu yanlışları düzeltmek ve ruhunda var olan ulusal özsaygı ve birlik duyguları son zamanlardaki muhteşem olaylarla (1923-1930 arasındaki batılılaşma reformları) canlanmakta olan Türk ulusu için ulusal bir tarih yazmaktır (***Türk Tarihinin Ana Hatları***, 1930: 25).

174 İlk bölüm İnsanlık Tarihine Giriş, ikinci bolum Turk Tarihine Giriş, uçüncü Çin, dördüncü Hindistan, beşinci Aramiler – Elamlılar - Akadlar, altıncı Mısır, yedinci Anadolu, sekizinci Ege Havzası, dokuzuncu Eski İtalya ve Etrüskler, onuncu İran, on birinci bölüm ise kitabın üçte birini oluşturan Orta Asya'dır.

175 Sadece "Turk Tarihine Giriş" ve "Orta Asya" adlı bölümler *Türk Tarihinin Ana Hatları* Medhal Kısmı adıyla 74 sayfadan oluşan kalın bir kitapçık halinde dağıtılmıştır. Okullarda kullanılmak üzere 30.000 kopyası basılmıştır, bkz. (Iğdemir 1973: 5).

176 Komite üyelerinin neredeyse hepsi (Afet Hanım, Mehmet Tevfik, Samih Rıfat, Yusuf Akçura, Dr. Reşit Galip, Hasan Cemil, Sadri Maksudi, Şemsettin Vasıf ve Yusuf Ziya) kitabın yazımında etkin bir şekilde yer aldı.

Bu amaç doğrultusunda ataları dünyanın en uygar ve savaşçı insanları olan Türklerin tarihsel başarıları gündeme getiriliyor, daha da önemlisi, Kitabın Önsöz'ünde de belirtildiği gibi, kitapta Kemalist reformların derin tarihi ve ırksal kökleri olduğunu göstermek amaçlanıyordu. Bütün bunlar "bilimsel" bir çalışma gerektiriyordu. Kitabın ikinci temel amacı ise bilimsel araştırma ile "batıl inançlardan" kurtarıp arındırarak bilgi elde etmekti (*Türk Tarihinin Ana Hatları*, 1930: 25). Yazarlara göre, kitap kusursuz bir ulusal tarih bilgisi içermiyor, sadece Türk tarihi üzerinde çalışma yapacaklar için genel bir çerçeve oluşturuyordu. Böylelikle bu çalışma tarihsel araştırmanın sınırlarını da belirliyordu. Bu bakımdan bu kitap ile birlikte ilk kez resmi tarih tezi açıkça ifade edilmiş oluyordu. Her ne kadar kitapta Orta Asya Türklerinin tarihine ve onların tarihin diğer uygarlıkları ile ilişkilerine vurgu yapılmış olsa da Türklerin ilerleyememelerinin ve Türklüğün bastırılmasının temel nedeni olarak görülen İslam/Osmanlı dönemlerine çok az yer veriliyordu. Özellikle Osmanlı dönemi Türk tarihinin utanç verici, unutulması gereken bir dönem olarak görülüyordu. Yine de bu, Osmanlı döneminin Türklerin hafızasından tamamen silinmesi anlamına gelmiyordu ancak Osmanlı'nın Türklük ve Türk kültürü üzerindeki olumsuz etkisi, Kemalist kültürel söylemi diri tutmak için tekrar tekrar kullanılmak üzere gündemde kalmak zorundaydı.

Aynı şekilde, 1931'de Cemiyet ilk iş olarak 1931 yılında liselerde okutulmak üzere *Tarih I-IV*[177] isimli dört ciltlik bir kitap çıkarmaya başladı. Bu kitap büyük oranda 1930 yılında yazılan *Türk Tarihinin Ana Hatları* kitabından ilham almıştı. Dört ciltlik bu kitapta yazarların adları belirtilmedi ve çağdaş bir gözlemcinin belirttiği gibi, bu kitaplar, "geçmişin kaydını tutmak bugünün milliyetçiliğini destekleme" amacına "sıkı sıkıya sarılarak" yazılmış

177 Bu kitaplar şunlardır: *Tarih I, Tarih II: Orta Zamanlar, Tarih III: Yeni ve Yakın Zamanlarda Osmanlı-Türk Tarihi, Tarih IV: Türkiye Cumhuriyeti.*

gibi görünüyordu, ki yazarlar için "bu teze uygun tonlarca materyal" bulmak çok da zor değildi (Webster, 1939: 241). İlk ciltte tarih öncesi dönemler ve İlkçağ'ın başlangıcından Roma İmparatorluğunun kuruluşuna kadar olan dönem ele alınıyordu. Bu şekilde yeni tarih tezi, Türklerin Sümerler, Hititler ve Etrüskler gibi İlkçağ'da uygarlık yaratma ve taşımada en başarılı toplumlardan biri olarak sergilenmesi esasına dayanıyordu. Tezin diğer aşamalarında Anadolu'nun en eski çağlardan beri Türk Vatanı olduğuna vurgu yapmak amacıyla Hititlerin Türk olduğu iddia ediliyordu. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, Türk kökeninden geldikleri ispat edilmek üzere özellikle kökenleri belli olmayan eski uygarlıklar seçiliyordu.[178] Özellikle ilk ciltte Türklerin devlet kurma yeteneğinin bu uygarlıkların ortaya çıkışında önemli bir yeri olduğu ve bu gelenek içinde kültür ve siyaset yeteneklerinin birleşerek bir bütün oluşturduğu üzerinde duruluyordu (Behar, 1996: 11). Açıkça, Türklerin yaratılıştan getirdikleri özellikler sonucunda tarih-dışı ve özcü devletler kurduğu fikri her hangi bir bağlamdan bağımsız olarak modern ulus-devlet fikrinden besleniyordu.

Diğer üç cilt de ilk cildin çıkmasının hemen ardından basıldı. Kitabın dört cildinde de Türklerin eskiden beri medeniyetçi ve devletçi özellikler taşıyan bir toplum olduğuna dair bir bakış açısı görmek mümkündü. Türklerin eski Çin, Hint, Mısır, Anadolu ve Akdeniz uygarlıklarıyla ilişkilerini sıkça vurgulayan Kemalist medeniyetçi tarih yazımı sosyal, siyasal ve kültürel alanlardaki başarılara dikkat çekmek suretiyle Türkleri uygarlığın asıl temsilcileri olarak göstermeyi hedefliyordu. Türklerin bu şekilde uygarlığın ve kültürün taşıyıcıları olarak gösterilmesi kültür üretiminin de temelini oluşturuyordu. Milliyetçi önyargılarla dolu Cumhuriyet dönemi tarih kitapları Osmanlı'nın daha önce kabul ettiği kavramlarla keskin bir şekilde tezat oluşturan varsayım ve yorumları

178 Tezdeki bu bakış açısı için bkz. (Copeaux, 1998: 31).

da beraberinde getirdi.[179] Bu kitaplar tepeden inme Kemalist medenileştirme sürecine katkıda bulunarak, Tek Parti Dönemi'nin sonuna kadar okullarda okutulan rakipsiz ders metinleri oldular.

Tarih Kongreleri ve Tezin Bilimselleştirilmesi

'Tarihte bir darbe' olarak Türk Tarih Tezi 1930-1933 yılları arasında oluşturulmuştu. Tezi tanıtmak ve yaymak amacıyla 2-11 Temmuz 1932'de Ankara'da I. Türk Tarih Kongresi olarak bilinen bir toplantı yapıldı. Daha çok eğitime yönelik olan bu kongreye 241 kişi katıldı.[180] Kongrenin daha sonra yayımlanan Giriş bölümünde belirtildiği üzere kongrenin amacı "Cemiyetin, Türk tarihi ile ilgili yaptığı bilimsel araştırmalarının sonuçlarını yeni tarih kitaplarını öğretme sorumluluğunu üstlenen öğretmenlere açıklamak ve ...standart bir tarih öğretimini mümkün kılmaktı" (*Birinci Türk Tarih Kongresi*, 1933: v). Bu Kongrenin toplanma nedeni, tezi özellikle öğretmenler ve akademisyenler arasında yaymaktı. Bu bağlamda, tezlerine uygun kapsamlı bir tarih yazmak ve eğitimin her seviyesinde kullanılmak üzere ders kitapları hazırlamak Cemiyet üyelerinin genel amaçları ile örtüşüyordu. Kongre bu anlamda yeni tarih tezine dikkat çekerek onu katılımcı öğretmenlere aşılamak ve yeni tarih kitaplarını tanıtmak için bir fırsat oldu. Kongrede tezin geçerliği ve okullarda uygulanabilirliği üzerine sınırlı da olsa bir tartışma yapıldı.

Kongre, oluşturulma aşamasındaki yeni tarihin kurumsallaşması açısından önemli bir basamak oldu. Bu kurumsallaşma elbette bilimcilikten kaynaklanıyordu, daha doğru ifade etmek gerekirse Kemalizm'in pozitivizminden ilham alan bir 'bilim' te-

179 Diğer ciltler yaklaşık 400 sayfa iken, Osmanlılar hakkında 200 sayfadan oluşan üçüncü ciltte Osmanlılar ve Türkler arasındaki bağlar belirsizdi. Cildin bazı bölümlerinde ise Osmanlı İmparatorluğundan Türklerle hiç bağı olmayan yabancı bir imparatorluk gibi söz ediliyordu, bkz. (*Tarih III*, 1931).

180 198 katılımcının çoğunu Turkiye'nin dort bir yanından gelen lise ve ortaokul öğretmenleri oluşturuyordu ve 18 profesör ile 25 TTK üyesi de vardı. Katılımcılar ve meslekleri için bkz. (*Birinci Türk Tarih Kongresi*, 1933: VII-XIII).

melinde gerçekleşiyordu. Daha önce de ifade edildiği gibi, tarihin kurumsallaşması tamamen siyasi otoritelerin iradesine bağlıydı. Bu da yeni Türk tarihinin siyasi bir manifesto olarak ideolojik temeller üzerine inşa edildiği anlamına geliyordu. Dolayısıyla Kemalist bilimciliğin oluşturulmakta olan teze karşı yapılacak herhangi bir eleştiriyi hoşgörüyle karşılaması beklenemezdi. Bu yüzden tez oluşturulurken siyasetçi-tarihçiler tezlerini ispatlamada başvuracakları referansları seçerken oldukça seçici davrandılar. Avrupalı bazı akademisyenlerin çalışmalarına atıfta bulunarak ve bunları detaylı bir şekilde yorumlayarak kendi iddialarını evrensel kabul gören olaylar olarak yansıttılar.[181] Bu noktada önemli olan asıl nokta "bir otoritenin bakış açısının kanıt olarak kullanılmasıydı: Türklüğün muhteşemliği söylemi ancak bir Avrupalı da bunu söylediğinde anlamlı oluyordu" (Copeux, 1998: 37). Kongre boyunca yeni tarih teziyle ilgili yapılan tartışmaların tamamı bu bakış açısını yansıtıyordu. Bu sebeple Kongre'de çalışmaları Türk Tarih Tezine zıt düşen bazı Batılı Oryantalistler, Türkologlar ve Türk akademisyenler Türk düşmanı olarak kınandı ve teorileri kati bir şekilde reddedildi.[182] Kongre'de muhalif düşünceler pek de hoş karşılanmadı. Resmi ideolojiye zarar vermeyen eleştiriler kabul edildi ancak yeni yazılan tarihin herhangi bir bölümüne yapılan eleştiriler ulusal idealleri engelleme çabaları olarak algılandı. Behar (1996: 122), Kongrede muhalifliğin genel halini şöyle anlatmaktadır:

> Kongre'de hiç kimse bilime ve milliyetçiliğe muhalif olmak istemiyordu. Bilime karşı çıkmakla milliyetçiliğe karşı çıkmak aynı şeylermiş gibi görülüyordu. Siyasi muhalefet ile başa çıkma metodunda olduğu gibi, Kongre'nin atanmış misyoner tarihçileri, insanlara aşılamayı umdukları ideolojiyi sorgulayan veya eleştiren hiçbir tutuma izin vermiyordu.

181 Neredeyse bütün bildiri ve konuşmalar bu tür ispat etme çabalarıyla doluydu, bkz. (*Birinci Türk Tarih Kongresi*, 1933).

182 Benzer tartışmalar için, bkz. (*Biri Türk Tarih Kongresi*, 1933: 168-174,178-193, 376-400).

Böylesine tutkulu şartlar altında gerçekleşen kongrede muhalif veya bilimsel herhangi bir iddia ortaya atmak çok da kolay değildi. Kültürü tekelleştiren tek meşru güç olan siyasi otoritenin iradesini süreçte belirleyici bir rol oynayan Kemalist misyoner tarihçiler temsil ediyordu. Bu açıdan Kongre, genel olarak Kemalist milliyetçi ideolojiye göre belirlenmiş resmi tarihsel söylemin kurumsallaştırılması için bir basamak görevi gördü. Geçmiş ve şimdi arasında bir devamlılık üretme görevi verilen tarihçiler Osmanlı zamanından kalan bütün cahil eğilimleri ortadan kaldıran standart bir tarihsel bakış açısı oluşturdular. Böylece, bu dönemden itibaren ilköğretimden yükseköğrenime kadar ,Kemalist kültür anlayışının eğitim yapısı hakim oldu ve bu da tarihi idealleri genç beyinlere yerleştirmeyi kolaylaştırdı.

İlk kongreden sonra, 1930'lu yıllarda tarih araştırmalarında adeta bir seferberlik ilan edildi ve bu 1935'te Atatürk'ün kendi girişimiyle hazırlanan yeni Türk Tarih Kurumu programıyla somutlaştırıldı (İğdemir, 1973: 26-31). Programda en çok üzerinde durulan konu ulusal tarih tezinin 'bilimsel' yoldan doğrulanmasıydı. Bu sebeple "Türk tarihini aydınlatmak için yürütülen çalışmanın sonuçlarını yerli ve yabancı akademisyenlere sunmak ve tez hakkında yapılacak bilimsel tartışmalara imkân sağlamak" amacıyla 1937'de II. Tarih Kongresi yapıldı (Göker, 1938: 1). Bu Kongrede, Kemalist bilimciliğin zirveye ulaştığı söylenebilir. İdealize edilmiş geçmişin imgeleri gün yüzüne çıkarılıp akıl ve deneyin masum ellerinde ispatlanırken, arkeoloji ve antropoloji toplantının bilimciliğinin en önemli iki göstergesi oldu.[183] Kongre'de sunulan çalışmalar çoğunlukla Kemalist ulusalcı ideoloji için büyük önem taşıyan tezi destekler nitelikte ve siyasi irade ile uyum içindeydi. Yani birçok bilim adamı TTK'nın öne sürdüğü "bilimsel doğrular" üzerinde hemfikirdi (Göker, 1938: 4). Burada ya-

183 Kongrenin bilimselliği ve arkeoloji ve antropolojisi ile ilişkisi için, bkz. (Arıkan, 1937: 2).

bancı bilim adamlarının oynadığı role yapılan vurgu, bu bilim adamlarının teze verdikleri onayın tezi mutlak bir zafere ulaştırdığını düşünmeye yetti (Günaltay, 1938: 338). 1943'te Kemalist bilimciliğin sağlam temeline dayanarak yapılan III. Türk Tarih Kongresi'nin atmosferi de aşağı yukarı II. Kongredekine benziyordu (Günaltay, 1938: 1-6). İlkinin tam tersine, Kongre'de sunulan bildirilerin çoğu Anadolu ve onun uzak ve yakın geçmişi üzerine yoğunlaşmıştı. Bu bildiriler arasında, arkeolojik ve antropolojik çalışma ve araştırmaların ise ayrı bir önemi vardı.

Arkeoloji ve Antropoloji

Geçmişteki olayların kalıntıları temel alınarak 'şanlı' bir geçmiş oluşturulurken, Cumhuriyet'in siyasetçi-tarihçileri yeni Türk kültürünün sınırlarını belirlemede arkeoloji ve antropolojiden faydalandılar. Özellikle 1930'ların ortalarına doğru TTK öncelikli olarak arkeolojik araştırmalara ve birincil kaynak niteliğindeki belgelerin toplanmasına yöneldi.[184] Diğer bir deyişle siyasi otoritenin tarihe olan ilgisinin artması arkeolojik araştırmaların hız kazanmasını tetikledi. Ulusalcı tarihçiler, toprak ve insanlar arasında bir bütünlük hissi yaratma çabalarını sürdürmede önemli bir tamamlayıcı unsur olarak düşündükleri arkeolojiyi 'pozitif' bir bilim olarak görüyordu. Diğer bir ifadeyle, ortak bir bilincin oluşturulması için, arkeolojiden faydalanılarak belirli topraklarda (Anadolu) kök salmış ulusal bir tarih oluşturulması gerekiyordu. Türk arkeologlara göre, Türk ve dünya tarihinin kilometre taşı olarak yüceltilen[185] Anadolu'da materyal kültüre dair bulunan bü-

184 Kurumun 1935'te yürürlüğe giren programı bu araştırmaların arkeoloji, fiziksel antropoloji, fiziksel coğrafya ve dilbilim gibi yardımcı bilimlerle işbirliği içinde yürütülmesini teşvik ediyordu. Program için, bkz. (Türk Tarih Araştırma Kurumunun Programı, 1935: 8-12).

185 Anadolu'nun örnek bir tanımı için, bkz. (Mehmet Saffet (Engin), 1934: 263-264).

tün tarih öncesi kalıntılar o dönemlerde Anadolu'da yaşayan bir Türk ulusu olduğuna işaret ediyordu.[186]

1937'de yapılan II. Türk Tarih Kongresi'nde, geçmişteki olaylar tasvir edilirken arkeolojik faaliyetlerden yararlanılması gerektiği vurgulandı. Böylece yapılan arkeolojik kazıların da etkisiyle kültürel kimliğin oluşturulması açısından Orta Asya'ya hala önem verilmesine rağmen Anadolu daha çok dikkat çekmeye başladı. Yeni rejimin laik ideolojisinden kaynaklı olarak özellikle Anadolu'nun İslam öncesi ve Osmanlı öncesi tarihi üzerinde duruluyordu. Arkeolojiye duyulan bu ilgi 1940'ların ortalarına kadar sürdü.[187]

1936 yazında eski bir Hitit şehri olan Alaca Höyük'te yapılan ve ekibin başkanı Hamit Zübeyr Koşay tarafından *Belleten* adlı dergide bir makale olarak yayınlanan kazı, tarihi bir kimlik oluşturmada arkeolojinin oynadığı rolü açıkça göstermektedir (Koşay, 1937: 534-542). Arkeolojik buluntular Anadolu'da Hitit döneminde öncelikle maden işleme ile başlamış ileri bir yaşam tarzı ve kültür olduğunu gösteriyordu. Maden işleme Orta Asya'da doğmuştu ve izlerine şu anki Orta Anadolu kültüründe de rastlanabiliyordu. Bu bulgular, makalede Avrupalı akademisyenlerin, yani "Avrasya meselelerindeki otoritelerin" iddiaları ile destekleniyordu:

> Bu kültürün (Anadolu'daki maden işleme kültürünün) kalıntılarına benzer kalıntılara at üstünde gezen göçebelerde de rastlıyoruz. Ve...bu birincil kültürün kaynağı kesinlikle Orta Asya'dır. Daha sonra bu kültür Çin'den İskandinavya'ya yayılmış ve insanlık kültürünün gelişmesinde önemli bir adı olmuştur. Alfödi, Menghin ve özellikle de Cooper'a göre Altay soyundan gelen insanlar ve daha az ihtimalle de Ural-Altay soyundan gelen insanlar bu kültürün baş temsilcileridir (Koşay, 1937: 541).[188]

186 Arkeolojik, antropolojik ve dilbilimsel çalışmaların hepsinin amacı "Anadolu'da yaşayan ilk uygar insanın Turk olduğu" nu kanıtlamaktı (Şapolyo 1935: 69).

187 Bu sebeple 1943'te yapılan III. Türk Tarih Kongresinde en çok üzerinde durulan konu arkeolojik kazılar ve buluntular oldu, bkz. (İğdemir, 1944: 1-4; Göker, 1944: 19-21).

188 Bu bakış açısı çerçevesinde ifade edilen şu sözler resmi tezi derinleştirmiştir: "Burada adı geçen Orta Asya kültürünü biz Türk kültürü olarak adlandırıyoruz... Türkler sanatsal kavramları Doğu'dan Batı'ya, Batı'dan Doğu'ya taşımışlardır ve her şeyden önemlisi saygın uygarlıklar yaratmışlardır. Türk ırkı tarih öncesi za-

'Şanlı' tarihinden aldığı güçle artık Türk ırkı, geçmişteki altın çağlarında olduğu gibi insanlığın en gelişmiş kültürü olacak yeni bir kültür yaratabilecekti.

Arkeolojiye olduğu gibi antropolojiye olan ilgi de kaba bir siyasal amaca yönelikti. Tarih öncesi zamanlarda Anadolu'da yaşamış insanların Türk olduklarını; Türkler olarak zenginlik, ilim ve güç bakımından uygarlığın zirvesine ulaştıklarını göstermek için 'kabul edilmiş' kanıtlarla bilimsel bir zemin oluşturmayı amaçlıyordu.[189] Bu anlamda eski tarihlerde Anadolu'da yaşamış insanlarla Cumhuriyet Türkleri; ve Türklerle Avrupalılar arasında ırksal bir bağ kuran antropolojik kanıtlar, bugünün kültürü ile İlkçağ kültürü arasındaki bağlantıları gün ışığına çıkarmaya yönelik arkeolojik çalışmaları destekliyordu (Afetinan, 1939: 6). Bu yaklaşım, 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın başlarında Avrupa'daki milliyetçi gayretlerin, tarihi bilimlerden olan antropolojiden yararlanması ile örtüşüyordu.

Genelde, milliyetçi tarihçiler, "Şimdiki insanları anatomileri, gelenekleri ve ürettikleri eserler bakımından insan evriminin ve uygarlığının önceki aşamalarının birer kalıntısı olarak yorumlayarak" tarihselleştirmek amacıyla antropolojiden -özellikle de fiziksel antropolojiden- yararlandılar (Bennett, 1998: 137). Avrupalı meslektaşları gibi başından beri tezlerini desteklemek için antropolojik verileri kullanan Kemalist tarihçiler, özellikle tarih öncesine ait kafatasları ve iskeletler ile yaşayan insanlarınkini karşılaştırdılar. Bu araştırma geçmiş ile şimdi arasındaki ırksal devamlılığı gözler önüne serecek; Avrupa ırkından olan Türk ırkının daha önceden beyaz, Aryan ve güzel bir ırk olduğunu kanıtlayacaktı.

---

manlardaki gibi şimdi de etkindir...Alaca'da ve diğer kazılarda bulunan belgelerin ışığında, teşkilat kurma becerisine sahip atalarımız Asya'dan çıkıp tüm dünyaya yayıldıkları bir geçmişin karanlıklarından çıkmaktı" (Koşay, 1937: 542).

189 Açıklayıcı bir örnek için bkz. (Kansu, 1934: 40).

Bu eğilimin bir sonucu olarak, 1930'ların başından 1940'ların ortalarına kadar kafatası ve kemik ölçümleri yapıldı:

> Profesör Mouchet ile birlikte Tıp Fakültesi profesörleri Mahir ve Hamza'nın 1930'da bu konuda yaptıkları ilk araştırmanın sonucu bu tarz araştırmaların amacını gösteren çok açık bir örnekti. Profesörler, Türklere ve Türkiye'de özellikle İstanbul'da yaşayan diğer ırklardan insanlara ait 1000 kafatası ve iskelet incelediler.[190]

Ulaşılan sonuç, Türklerin yetenek ve diğer nitelikler açısından Türkiye'deki en yüksek ve en mükemmel ırk olduğunu gösteriyordu. Türklerin kafatası ve vücut yapısı açısından diğer Avrupalılarla aynı oldukları sonucuna varılıyordu. Türklerin sahip olduğu 84-88 derecelik yüz açıları ise ileri düzey gelişimi işaret ediyordu (Levonian, 1932: 188).

1940'ların ortalarına kadar yapılan bütün antropolojik ölçümlerin ortak özelliği buydu.[191] Özetle, tezdeki bu eğilim, tarihin ilk zamanlarından beri Anadolu'da var olan ırksal homojenliği göstermek ve Türklerin Avrupa ırkına ait olduğunu ispatlamayı hedefliyordu. Türklerin fiziksel özellikleri açısından, sarı ırka ait olmayan beyaz tenli, uzun boylu ve 'güzel' oldukları iddia ediliyordu. Bu iddiaların temelinde Türk ırkının doğuştan gelen özellikler açısından en üstün ırk olduğu düşüncesi değil, Avrupalılara benzediğini gösterme isteği vardı.[192] Bu çalışmalara göre Avrupalılar ve Türkler aynı ırktan geliyordu.[193] Bu 'kabul edilmiş gerçek-

190 İlk Kongredeki sunumunda Reşit Galip Avrupalı antropolog Dr. Legendre'den alıntı yaparak "uzun, beyaz yüzü, düz veya kemerli burnu, muntazam dudakları, çekik olmayan genellikle mavi gözleri ile beyaz ırkın en güzel örneği olan bir Türk" tanımlaması yapmıştır. Hatta bir adım daha ileri giderek "Türklerin zaman içinde Avrupalılaştığını fakat Protonegroit ve Protoostraloit kökenli Avrupalıların Türkleştiğini, Türklerin süregiden saldırılarından ve Avrupalılarla yakın ilişkiler kurmasından sonra bugünkü görünümlerine kavuştuğunu" söyledi (Reşit Galip, 1933: 158-159).

191 En kapsamlı ölçüm 1937'de Afetinan'ın yönetiminde kırk bin Türk üzerinde yapıldı ve Afetinan çalışmanın sonuçlarını doktora tezinde kullandı, bkz. (Afetinan, 1941).

192 Bu bakış açısı, 1932 Türkiye Güzeli Keriman Hali 'in Kâinat Güzeli seçildiğinde gösterilen tepkilerde belirgin bir şekilde gözlemlenir. Türklerin de ırk olarak Avrupalılar gibi güzel olduğunu gösteren Halis, Türk güzelliğinin ve uygarlığının sembolü haline geldi (Ahmad, 1993: 87-88).

193 Afetinan, İkinci Kongrede bunun altını çizerek, Türklerin Avrupa'ya doğru yayılma-

ler' modernleştirici elitin Batı'da var olanlara benzer yaşam formları oluşturma yönündeki söylemsel çabalarını meşrulaştırıyordu. Burada 'pozitif bilimler' olan arkeoloji ve antropoloji, Türkler arasındaki yeni bir öz ve yeni bir 'biz' anlayışı oluşturmak için yeni bir tarihi tahayyül oluşturma sürecinde kullanıldı. Bu çabada ise tarihte yüksek ve medeni bir yaşam tarzının yaratıcıları olma gururunun dayanak noktasını teşkil ediyordu.

Osmanlılar ve Türkiye Cumhuriyeti

Türk Tarih Tezi Cumhuriyet'in tepeden inme reformlarını desteklemek için yeni ve şanlı bir geçmiş belirlemeye başlayınca, Türk Devrim Tarihi de önem kazandı. İstanbul Üniversitesi dönüştürülürken kurulan Devrim Enstitüsü ve 1934'te Ankara'da kurulan Devrim Kürsüsü bu konuda çalışmalar yapmaya başladı. Adı geçen yerlerde "Türk ulusu" için yeni bir başlangıç noktası olan Türk Devrimi ile ilgili birtakım konferanslar verilmesi uygun görüldü (Asım, 1934:75).[194] 1935'te bu konferanslar Üniversitelerin son sınıf öğrencileri için zorunlu ders olarak okutuldu. 1942'de çıkarılan Kanun ile bu konferanslar "İnkılap Tarihi ve Türkiye Cumhuriyeti Rejimi" adıyla yerleşik derslere dönüştürüldü (*TBMM Zabıt Ceridesi*, D. 6, C. 24, 3. 4. 1942: 69).

Siyasetçi-tarihçiler bu derslerde Osmanlı'nın tarih anlayışını ilahi müdahale ve Padişahlığın soy kütüğünün belirlenmesinde hak prosedürünün işletilmesi gibi normlara dayalı olarak tarif etmeye başladılar. Aslında bu temayül, Osmanlılara atfedilen yeni bir tarih yazımı yaratma çabası gibi gözüküyordu. Bu bağlamda Yusuf Akçura, "Osmanlı tarihinin Türk diline ve Türk tarihine gereken

---

ların bir istiladan ziyade aynı ırktan insanların yeniden bir araya gelmesi olduğunu vurgulamıştı (Afetinan, 1937: 757).

194 Mahmut Esat Bozkurt, Recep Peker, Yusuf Tengirşek ve Hikmet Bayur gibi Kemalizmin önemli siyasi figürleri ve yorumlayıcıları konferanslar verdiler. Bu konferanslar Türk gençliğine Devrimin aydınlatıcı ülkülerini aşılamak açısından zaruri görülüyordu. Bkz. (Şükrü, 1934: 71).

önemi vermediğini, hatta kendisini temelli olarak Türk tarihinden soyutladığını" belirtmektedir. Akçura'ya göre "Osmanlı'nın da ait olduğu Türk milletinin muhteşem zaferleri ve başarıları tarih yazılırken dikkate alınmamıştır" (Akçura, 1933: 26). Yani Osmanlı tarih yazımında bir Türk milleti yoktu; bunun yerine mensupları Padişah'a kayıtsız şartsız bağlı Müslüman bir topluluk vardı. Tanzimat'tan sonra Osmanlı milleti anlayışı bunun yerini aldı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk milli tarihini reddetmesi milli dirilişi olumsuz etkiledi ve Türklerin medeniyet liderliğinde başarısız olmalarının en önemli nedeni oldu.[195] Kemalist tarih yazımına göre Türklerin gerilemesinin ve yozlaşmasının nedeni Padişahlık sistemi ve milletin tebaa olmasıydı. Osmanlı dönemi Türklerin 'karanlık çağı' idi. Bu yüzden de Türkler için yeni tarih yazılırken Osmanlı dönemi yok sayılmalıydı. Bu derslerde ve Cumhuriyetçi liderlerin halka hitaben yaptıkları tüm konuşmalarda Cumhuriyet tarihinin başından sonuna değerlendirmesi yapılıyordu. Bu, Devrimci Cumhuriyet Tarihini harekete geçiren tüm modernleşme reformlarını 'hatırlamaya' duyulan ihtiyaçtan kaynaklanıyordu.

'Osmanlı despotluğunun' yerden yere vurulmasının bir sonucu olarak Türk Devrimi, dünya görüşü ve kurumlarıyla birlikte başından beri yeni Türk düzenine düşmanca tavır içinde görülen 'Osmanlı düzeninden' bütüncül bir kopuşu simgeliyordu (İnönü, 1934: 81). Bu açıdan Cumhuriyet Türkiye'sinin resmi tarihinin başlangıcı yeni bir dünya görüşü, kadro ve programı beraberinde getirecek olan Cumhuriyet'in kurulmasına ortam hazırlayan Kurtuluş Savaşı'nın başladığı 19 Mayıs 1919 olarak alınıyordu. Bu tarihten itibaren "zaman" yeniden başlatılıyordu. Zamanın bu şekilde yeniden düzenlenmesinin merkezinde ise, Osmanlı-İslam geçmişinin esas itibariyle 'Öteki' olarak tanımlanması yatmaktaydı.

195 Tengirşek'e göre Osmanlılık Türkleri "tembel" ve "uyuşuk" yapmıştır (Tengirşek 1933: 314-315).

Bu tutum tam olarak Fabian'ın ötekileştirme diye adlandırdığı şeydir. Fabian'a (1983, 144) göre öteki, "başka bir zamanda yaşayan" şeydir, ki bu onun değersiz, geçici ve geçersiz olmasına yol açar. Kemalist söylemde, Osmanlı-İslam geçmişi 'başka bir zamana' aitti ve hızla devam eden ilerleme sürecinde kaybolup gitmişti. 19 Mayıs 1919 tarihinden önce mevcut olan bütün kadrolar, bütün düşünce yapıları ve bütün programlar tarihin başka bir yerine aitti, yani meşru tarihe dahil değildi.[196] Osmanlı tarihine ve geleneğine ait olan her şeyi "meşru" tarihten çıkarıp atmak, eski ve yeni yaşam tarzları arasında hiyerarşi kurma çabası olarak değerlendirilebilirdi. Çünkü yeni bir yaşam tarzının temelini oluşturması için *uygun bir geçmiş* üretilmişti.

Medeniyet, Kültür ve Dünya Tarihinin Türkleştirilmesi

Türk Tarih Tezi, Birinci Türk Tarih Kongresi ile birlikte kontrol altında bir anlatı olarak hızla dolaşıma sokuldu. Bu, daha önce de belirtildiği gibi, yeni bir kültür inşası için duyulan yeni tarih ihtiyacının bir sonucuydu. Ayrıca "Avrupalıların Türkleri barbar, uygarlıktan yoksun ve dolayısıyla ikinci sınıf insan olarak algılamalarına ve Türk toprakları üzerinde hak iddia etmelerine" (Karal, 1946: 57) karşı duyulan tepkiden dolayı, Türklerin tarih öncesi dönemlerden o güne kadar medeni ve kültürlü bir toplum olarak varlığını sürdürdüğünü ispatlanmaya çalışılıyordu. Tezde özellikle İslamiyet'i kabul etmeden önce milli kimliklerini başarılı bir şekilde yaşattıkları iddia edilen, Osmanlı dönemi öncesi Türklere daha fazla vurgu yapıldı. Aynı şekilde tarih öncesi döneme de büyük önem verildi. Bunun nedeninin 20. Yüzyılın başlarında tarih öncesi dönemle ilgili yeterli bilgiye sahip olunması olabileceği

196 Yeğen'e göre, bu tarihten itibaren Kemalist tarihçilikte "saray, Padişahlar ve İstanbul; halife, İslam, gelenek; Çerkez, Laz, Kürt; İttihat ve Terakki Cemiyeti, Hürriyet ve İtilaf Fırkası ve Vahdettin; Cemal, Talat ve Enver geçmişe değil, tarihin başka bir diyarına aittiler" (Yeğen, 1999:193).

düşünülmektedir. Bu bilgi eksikliği siyasetçi-tarihçilerin tarih öncesi dönem ile ilgili varsayımlar ve senaryolar üretmelerine olanak sağladı. Diğer bir neden ise, yönetici kadronun yakın geçmiş ile bağları tamamen koparma isteğiydi. Bu yüzden yeni Türk tarihinin modern imgelerle desteklenmiş, tarihi bağlamdan bağımsız, efsaneleştirilmiş hikâyelerle dolu bir boşlukta oluşturulduğu iddia edilebilir. Sonuç olarak, Türklerin İslam/Osmanlı geçmişinin yerine İslam öncesi bir geçmiş ihdas edilerek, modern Batı medeniyetiyle bağ kurabileceği düşünülen yeni bir Türk tarihi yaratıldı.

Türk tarihinde köklü değişiklikler yapılarak ve Türk ulusunun 'gerçek öyküsünün' yeniden yazılması yoluyla, yeni rejimin kültür ile ilgili tutumuyla alakalı iki iddia önem kazanıyordu. Birincisi, Türklerin kökeninin çok eskilere dayandığı, yani Türklerin tarih öncesi dönemlerden beri medeni bir ırk oldukları ve Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu ile birlikte birdenbire ortaya çıkmadıkları iddiası (Afetinan, 1932: 41); ikincisi ise, Anadolu'nun en baştan beri Türklerin anavatanı olduğu, bu sebeple "Türklerin Anadolu'ya yakın zamanda göç ettikleri ve bu toprağın sahibi olamayacakları" şeklindeki bir yaklaşımın tarihi ve bilimsel açıdan doğru olamayacağı iddiasıydı (Afetinan, 1939: 244). Türk Tarih Tezinin de başlangıç noktası olan ilk iddiaya bakıldığında Orta Asya'ya verilen önem daha açık bir şekilde görülüyordu. Manevi kızı olarak, Mustafa Kemal'in sesi olan Afetinan (1939: 246) şöyle der: "Orta Asya'da yaşayan insanlar taş cilalamayı, tarla ekip biçmeyi ve maden işlemeyi bulan ilk insanlardı. Daha sonra Orta Asya'dan doğuya, güneye ve batıya göç etmek zorunda kaldılar. Gittikleri yerlere yerleşip orada kendi kültürlerini kurdular."

Tezi hazırlayanlar Türklerin insanlığın küçük bir parçası olduğu fikrini kabullenmiyor, onların ilk medeni insan soyunun en kusursuz temsilcileri olduğuna inanıyorlardı. Onlara göre bütün eski uygarlıkların kaynağı Türklerdi. Bu yüzden de Ortadoğu, Mı-

sır, Ege, Hindistan, Çin ve Avrupa'da mevcut olan bütün medeni ve kültürel oluşumlar Türk kültür ve medeniyetinin bir parçası olarak benzer bir çerçevede değerlendiriliyordu. Ancak tez temel olarak Anadolu ve Orta Doğu uygarlıkları üzerinde duruyordu:

> Sami ırktan gelen Babiller, Aramiler, Ninovalılar ve Asurlular M.Ö. 2000'de Orta Doğu'da var olmadan önce, o bölgede Sümerler ve Elamlılar yaşıyordu ve M.Ö 5000'de yüksek bir yaşam standardı oluşturmuşlardı. Bu insanlar Sami veya Ari bir ırka ait değilmiş gibi tasvir ediliyor, hatta 'Turani adı' ile yayılan bir Türk ırkından geldikleri ifade ediliyordu. Fakat zamanla Türklükleri i kaybetmiş ve Sami olmuşlardı (***Tarih I***, 1931: 87-88).

Medeniyet kavramı tezde en çok vurgulanan konuydu. Daha önce de belirtildiği gibi, medeniyetin tek yaratıcısı olan Türkler tarihte bilhassa muhteşem medeniyetler kurma konusundaki seçkin yetenekleri ve bu şekilde de modern uygarlıkların ortaya çıkışına ve gelişmesine yardımcı olmaları ile ün saldılar. Teze göre, bütün insan medeniyetlerinin kaynağı olan Türkler tarih öncesi dönemlerden beri medeni bir ırktı. Türklerin iddia edildiği gibi uzak bir geçmişten bu yana barbar olmadıklarına dair bu iddiaların başlıca amacı 'Batı'nın Ötekisi' olmayı açıkça reddetmekti.

Teze göre, bu özellik Türkleri diğer milletlere ekip biçmeyi ve maden işlemeyi öğreten, büyük şehirler inşa edip güçlü devletler kuran ve böylece de tüm insanlığa önemli hizmetler sunan bir lider-ulus yapıyordu. Tarih boyunca insanlar bu sayede uygar ve kültürlü bir hayat tarzına kavuşarak ilerlediler (Engin, 1938: 235). Bu, Türklerin uygarlaşma ve yönetim konusundaki becerilerinin bir sonucuydu. Aslında başından beri Türk tarihi, daha sonra Batı medeniyetinin modern kuralları ve standartları ile vücut bulan 'tarih-dışılaştırılmış' bir hayat tarzını ifade ediyordu. Bu yaklaşım, modern/Batı uygarlığını insanlığın en gelişmiş hali olarak kabul eden Kemalist medeniyet anlayışı açısından değerlendirildiğinde daha kolay anlaşılacaktır. Öncelikle bu tarz bir inancın temelinde dünya tarihinin doğrusal bir seyir izlediği fikri yatıyordu. Kema-

list tarihçiler de bu şekilde geçmiş olayları *evrenselleşmiş* modern standartları uygulamakta; bunları herhangi bir tarihsel bağlama yerleştirmeden inşa etmekte, abartmakta ve yargılamakta hiç tereddüt etmediler. Sonuç olarak ise Osmanlı-İslam geçmişinin ve geleneğinin yerine koyulmak üzere efsaneler, hatıralar, değerler ve semboller üretilmesi bir zorunluluk haline geldi. Dünya tarihi bu şekilde Türkleştirilerek Türk milletinin dünya medeniyetinin, yani batı medeniyetinin, bir parçası olduğu ispatlanmaya çalışıldı.

Anadolu'nun tarih öncesi dönemlerden beri Türk vatanı olduğu yönündeki iddia ise özetle iki pragmatik sebebe dayanıyordu. Birincisi Yunanların ve Ermenilerin Türklerin Anadolu'ya sonradan geldikleri ve Anadolu toprakları üzerinde herhangi bir hak iddia edemeyecekleri yönündeki milliyetçi revizyonist tezlerini çürütmekti (Karal, 1946: 58). Türkler, Selçukluların 11. Yüzyılda Anadolu'ya gelişinden binlerce yıl önce Anadolu'da yaşıyorlardı. İkincisi ise İslam-Osmanlı geçmişinin reddedilmesiyle birlikte Anadolu tarihinde oluşan boşluğu acilen doldurmaya duyulan ihtiyaçtı. Bu sebeplerle Cumhuriyetçi rejim geçmişini eski Anadolu uygarlıklarında aramaya başladı. Kemalist tarihçiler, bu amaçla, öncelikle Hititlere yöneldiler.[197] Hititleri keşfetmeleri Anadolu'da ikinci bir geçmiş yaratabilmeleri için eşi bulunmaz bir fırsat oldu. Tezde, Hititlerin, Türkler ve Sümerler gibi Anadolu topraklarının orijinal sakinleri olduğu ifade ediliyordu. Hititlerin dili Hint-Avrupa dillerine veya Sami kökenli olmayan Elamlı ve Sümer dillerine benziyordu.[198] Uygarlıklarının kaynağını Türklerden alan Hititler, Musevi ve Hristiyan uygarlıkları ile Eski Ege uygarlıklarından yüzlerce yıl önce 'Anadolu'da yüksek bir kültür'

197 Reşit Galip ilk kongrede Hititlerin Turk olduğuna yoğun bir şekilde vurgu yaptı, bkz. (Reşit Galip, 1933: 132, 155-156).

198 1930'ların başına kadar Hititlerin "hiyeroglif" adı verilen dilinin hangi dil ailesine ait olduğu bilinmiyordu. Daha sonra Hint-Avrupa dil ailesine ait olduğu ortaya çıktı. Fakat 1936'da Güneş Dil Teorisi bütün dillerin Türk dilinden geldiğini ispatladığı için, artık bu buluş Kemalist tarihçilere bir anlam ifade etmiyordu, bkz. (Copeaux, 1996: 32).

oluşturmuşlardı. Özetle, tezde Anadolu'nun tarih öncesi zamanlardan 13. yüzyılın sonlarında Selçukluların yıkılışına kadar istilalar yoluyla Türkleştirilmeye başlandığı düşüncesi hâkimdi.

Pozitivist tarihçilerin İslami geçmişi yok sayarak 'bilimsel' bir şekilde Anadolu'nun tarih öncesinden beri bir Türk vatanı ve uygarlıklarının merkezi olduğu ispatlamaya yönelik çalışmaları sonucunda uygarlaşma tezinin Türklerin gerçek vatanları olan Anadolu'ya duydukları aidiyet hissini artıracak ve Türklerin Anadolu'daki varlığını haklı çıkaracak bir 'hatırlama' olması öngörülüyordu. Genel olarak Kemalist tarihin 'unutulmuş' geçmişe yönelmesi, Osmanlı-İslam geçmişinin reddedilmesiyle birlikte oluşan boşluğu doldurmaya ve yeni Türk kültürüne sağlam bir temel oluşturmaya yönelik bir gayretti. Aslında, bu resmi tarihi öğretiler eski ve yeni hayat tarzları arasındaki etnik ve kültürel farklılıkları ve kozmopolit değerleri hedef alıyordu. Bu aynı zamanda Anadolu'yu 'tarihsizleştirerek' orada yaşayan insanları sonradan üretilmiş yeni bir kimlikle aynılaştırmaya yönelik girişimlerin önemli bir parçasıydı.

Kültür ve medeniyet kavramlarının birbirinin yerine kullanılmasını gerektiren bu söylemsel stratejinin sonucu olarak, 1930'ların ortalarına doğru tarih üzerine yazılan bütün metinlerde Türklerin tarih öncesi zamanlardan beri kültür üreticileri ve taşıyıcıları olarak tarihte oynadıkları role dikkat çekiliyordu. Burada kültür terimi medeniyetin bir alt türevi olarak yüksek yaşam standartlı hayat tarzlarını ifade etmek için kullanılıyordu ve bu Romantizmin farklılıkçı ve özgün kültür kavramından oldukça farklıydı. Tez, Türklerin kültür yarattığı ve yaydığı fikrini ortaya atarak kültürün doğduğu yer olan Avrupa'nın bu kültürü tüm insanlığa yaymakla yükümlü olduğu görüşüne dayalı Avrupa-merkezci uygarlık gelişimi ve kültür yorumlamasını reddediyordu. Bu bağlamda, Kurumun Genel Sekreteri Muzaffer (Göker) şu iddiada bulundu:

> Kültürün Batı'da doğduğu ve Doğu'ya getirildiği kanısı yanlıştır. Cilalı Taş Devri'nden son yüzyıllara kadar, kültür ilk kez Türkler tarafından yaratılıp Orta Asya'da şekillendirildikten sonra insanların hayatında yaygınlaşmaya ve önem kazanmaya başlamıştır. İlk kültürü yaratan Türkler bunu tüm insanlara sunmuştur (Göker ,1934: 253).

Türklerin kültürün yaratıcıları olarak özellikle vurgulanması tezin ortaya attığı kültür-tarih ilişkisine de ışık tutmaktadır. Afetinan bu ilişkiyi çok iyi ifade etmektedir:

> Türk tarihinin insanlığın kültürel tarihi ile apaçık bir ilişkisi vardır. Türk kültürü bütün kültürlerin beşiğidir. En eski kültür yaratıcıları olan Türklerin anavatanı Orta Asya'dır Anadolu'daki her döneme ait kültür Türk ırkının kültürüne benzemektedir. Tarih boyunca farklı isimlerle çeşitli siyasi oluşumlar burada egemenlik kurmuş olsa da İlk Çağ'dan beri Türk ırkı kültürü ile birlikte Anadolu'da var olagelmiştir (Afetinan, 1938: 5-6).[199]

Bu açıdan Orta Asya ve Anadolu sadece Türklerin anavatanı değil, aynı zamanda Türklerin en eski kültür merkezleriydi.

Bu bakış açısından kültür mimarı olan Türklerin kültürlü ve düzenli bir toplum oluşturma misyonunu üstlendikleri sonucu çıkıyordu. Bu misyon süreç içinde despotizm, kötü yönetim ve anarşi dönemi olarak tasvir edilen Osmanlı saltanatı yüzünden kesintiye uğradı. Kemalist bakış açısına göre, en yüksek ve en gelişmiş kültüre sahip Avrupalılar bugün bu görevi devralmışlardır. Bu kültürün yaratılması ise Türklerin ürettiği bilgi birikiminden ilham alınarak oluşturuldu. Göker bunu "Günümüzde *ortak olması gereken* kültür mülkiyetini bir millete aitmiş gibi görmek (pek de) adil değildir" şeklinde ifade etmiştir (Göker, 1934: 253). Türklerin ilk uygarlıkların ve kültürlerin ortaya çıkışında oynadığı tarihsel rol, Batı'daki yaygın kültürü de sahiplenme hakkını do-

199 Hasan Cemil Çamlıbel'in Atatürk'ün ölümünden sonra kaleme aldığı makalede, Atatürk'ün rolünü daha fazla vurgulayan bir bakış açısına rastlanabilir: "Atatürk tarih öncesinden günümüze kadar uzanan insanlık kültürünün çizgisini, kültürün on binyıl öncesinde Orta Asya'da saldığı kökleri ve bu gelişmeler içinde Türklerin yaratıcı ve taşıyıcı rolünü görebilen ilk kişidir. Tarihte ilk kez o, bütün ulusların bir kültür birliği altında bir araya gelmeleri gerekliliğini görmüş, buna inanmıştır ve bu yüzden kültürde birlik bakış açısına göre bütün insanlar akrabadır" (Çambel, 1939: 270-271).

ğurdu. Toprağı ekip biçme, maden işleme ve (düzenli şehir hayatı, kibar davranışlar, hoşgörü, acıma gibi) medeni yaşam kalıpları Kemalist tarihçilikte Türklerin yarattığı ve geliştirdiği kültürün en çok üzerinde durulan yönleriydi. Hayatın her alanında uygulanan sınırsız kalkınma düşüncesi göz önünde bulundurulduğunda, bu tarz bir kültür kavramı barbar ve ilkel olana kıyasla 'yüksek' hayat tarzını ifade etmekteydi. Bu bağlamda Kemalistlerin tarih yazmaya duydukları ilgi, kültür üretimi sürecini tarihsel olarak gerekçelendirmeye yönelik bir arayış olarak değerlendirilmelidir.

Değerlendirme

Kemalist milliyetçi proje de diğer bütün ulusalcı projeler gibi uygun bir tarih ve uygun bir geleceğin hayal edilmesine dayanıyordu. Bu sebeple tarihin bu projeye meşruiyet sağladığını kanıtlamak zorundaydı. Kemalist tarih yazımı, devletin ali çıkarlarını etik dışı yollarla da olsa gözetme çabası anlamındaki bir kültür tarihi anlayışını getirdi. Burada tarihe düşen rol milletin derin tarihi kökleri olduğunu kanıtlamak ve bu şekilde geçmiş ile şimdi arasında tarihi bir devamlılık oluşturmaktı. Yeni rejimin siyasetçi-tarihçilerinin üzerinde durduğu en önemli konu ise tek bir 'geçmiş' tanımı yapılmasıydı. Onlar geçmişi inşa ederken çok seçici davranıyorlardı. Başka bir deyişle, tarih 'öteki' inkâr edilerek yazılıyordu. Osmanlı İmparatorluğu ve İslam/Arap dünyasını da kapsayan Doğu'yu, söylem stratejilerinin bir parçası olarak efsaneler ve hayallere dayandırdılar ve 'Öteki' olarak tanımladılar. Özellikle tarih öncesi döneme yaptıkları vurgu ile tarihteki bütün farklılıkları ve çeşitlilikleri aynılığa dönüştürerek yeni bir 'ulusal tarih' yaratmaya çalıştılar. Tarihin özünde bulunan aynılık ve devamlılığı sağlamak, ancak 'unutmak' veya İslam/ Osmanlı mirasını yok saymak ile mümkün olabilirdi. Bu mirası öyle derin sembollere dönüştürüldüler ki efsaneler ve hayaller gerçeklerin yerini aldı.

Kemalist pozitivist tarihçilik 'daha iyi', 'daha akılcı' ve 'daha rahat' olana doğru bitmek bilmeyen bir ilerleme fikriyle maluldü. Batı medeniyeti ise tarih boyunca, ulaşılması gereken bu çizgiyi temsil ediyordu. 'Medeniyet' ve 'kültür' kavramlarının soy kütüğü ele alındığında açık şekilde şu ima ediliyordu: Türkler Batı uygarlığına ait olmayı hak ediyordu çünkü medeniyetin öncüleri ve taşıyıcılarıydılar. Bu bağlamda Kemalist tarihçilik medenileşmiş milletler tarafından oluşturulan yüksek bir kültürü, yani Kemalist batılılaşma reformlarını yüceltmeye kararlı Cumhuriyetçi elitlerin durumunu meşrulaştırmaya yardımcı oluyordu.

Cumhuriyetin ilk yıllarında, devlet elitleri okullar ve yetişkin eğitim merkezleri (Halkevleri ve Halkodaları) vasıtasıyla yeni Türk neslinin zihninde laik bir soy ağacına veya zaman dilimine sıkı sıkıya bağlanma bilinci oluşturmak üzere seferber oldular. Bu şekilde onlara tarih boyunca 'medeni' ve 'kültürlü' olma niteliklerini kaybetmemiş 'büyük bir ailenin' parçası olduklarını 'hatırlatmaya' çalışıyorlardı. 'Medeni' dünyanın insanları olarak yaşamak onların da hakkıydı. Aynı zamanda Türk Tarih Tezi de bütün yönlerden Cumhuriyetçi rejimin özünü oluşturmaya başlıyordu. Tez bütün eğitim ve kültür kurum-kuruluşları vasıtasıyla yeni tarihsel 'gerçeklerin' Türklerin zihnine işlenmesi amacıyla kullanıldığı gibi siyasal, ekonomik, kültürel ve yasal düzenlemelere meşru bir gerekçe oluşturuyordu.

Kültürü Yaygınlaştırma: İnönü Dönemi (1938-1945)

Atatürk'ün vefatından sonra İsmet İnönü'nün yönetimi altında *Milli Şef* dönemi başladı. Bu andan sonra Atatürk *Ebedi Şef* olarak kabul edildi. Atatürk döneminde ikinci adam olan İnönü, radikal Batılılaştırma politikalarının en ısrarlı öncülerinden birisi olarak öne çıkmıştı. Onun Cumhurbaşkanlığında Atatürk'ün yolundan gidildi ve kültür politikasında, önceki dönemde var olan Batılılaşmış yüksek bir kültür yaratma amacına uygun idealler takip edilmeye devam edildi. Yeni dönemin önceki dönemin bir adım önüne geçtiği bile söylenebilir. Medeni milletlerin kültürünün yüksek kültür olduğuna ve bu kültür benimsendiğinde geri kalmışlık sorununun çözüleceğine inanan İnönü ve arkadaşları genel bir eğitim harekatı ile adeta yaygın kültürel bir savaş başlattılar. Çünkü önceki dönemde de olduğu gibi, ancak toplum dönüştürülerek ve bu yapılırken de yönetici elitin laik idealler ve beğenilerini topluma kazandırarak Batılı kültürel muhitin bir parçası olunabileceğine inanıyorlardı. Bu amaç doğrultusunda İnönü döneminde; devlet klasik eserlerin Türkçe'ye çevrilmesi, opera ve konservatuarların açılması, köy okullarının yaygınlaştırılması, Köy Enstitüleri ve Halkodalarının kurulması ve hatta klasik Yunanca ve Latince'nin liselerde zorunlu hale getirilmesi gibi bazı kültürel adımlar atıldı.

İnönü döneminde kültür üretimi sürecini devam ettiren iki temel adım atıldı. İlk olarak, Türk tarihi ve dili üzerine olan 'bilimsel' çalışmalar hızlandırılmaya ve sanat çalışmaları yayılmaya çalışıldı. İkinci olarak, kitlelerin -özellikle de 1940 nüfus sayımına göre halkın %80'ini oluşturan köylüleri (Shorter, 1986: 353)-[200] yeni inşa edilen tüm milli mitleri, sembol ve ritüelleri kendi değerleri olarak kabul etmeleri sağlanmaya çalışıldı. CHP'nin, köylülerin Köy Enstitülerinde eğitilen öğretmenlerin çalıştığı köy okulları ve Halkodaları vasıtasıyla kültürel ve siyasal olarak eğitilmelerinin vurgulandığı 1939 Programında bu ikinci hedef açıkça dile getirilmişti (Ünal, 1939: 388-389). Diğer bir ifadeyle, bu dönemde köylüleri dönüştürmek CHP programının yeni sloganı haline geldi.

Kültürü 'Hümanistleştirme'

Aslında yukarıda bahsedilen ilk adım yeni kültürel kurumların (Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu, müzik konservatuarları, güzel sanatlar okulları, Halkevleri) gerçekleştirdiği işler vasıtasıyla yeni bir yaşam-dünyası ve normatif bir düzen üretmekti. Bu amaçla tiyatro, bale, orkestra ve opera gösterilerini desteklemek gibi Atatürk döneminde atılan adımlarla uyum içerisindeydi.

İnönü döneminin farkı ise, bu dönemde resmi ideolojinin Hümanizm adı verilen entelektüel bir hareketin etkisi altına girmiş olmasıydı.[201] 1939 ve 1945 yılları arası hükümetlerde maarif vekili olarak görev yapan Hasan Ali Yücel, devletin kültür politikasını belirleyen en önemli kişi olarak öne çıktı ve hümanizmi resmi kültür politikasının bir parçası olarak benimsedi. Bu kültür politikasının temeli modern medeniyet ve kültürün köklerinin kadim Türklere ait olduğunu kanıtlamaya dayanıyordu. Hasan Ali Yücel bu husus-

200 1930'lu yılların sonuna dair bazı istatistiki bilgiler için bkz. (*Köy Enstitüleri 1*, 1941: 1-4.)

201 Buradaki amaç, bu hareketin ideolojik kökenlerinden ve içeriğinden bahsetmek değildir; yalnızca bu hareketin resmi ideolojiyi nasıl etkilediğini etraflıca anlatmaya çalışmaktır.

ta "Milliyetçilik bizi yeni bir hümanizmaya getirdi. Garplılarınkinden daha geniş olarak nerede insan zekâsının eseri varsa onu içine alan bir hümanizmayı kurma yolundayız." diyordu (*Cumhurbaşkanları, Başbakanlar*, 1946: 13). Bu hareketin nüveleri ise 1930'lu yılların başlarında Yakup Kadri ve Ruşen Eşref'in bazı eski Yunan klasiklerinden yaptıkları tercümelerde ve Nüshet Haşim ile Nurullah Ataç'ın bazı çalışmalarında bulunmaktadır (Sinanoğlu, 1988: 92). 1935 yılında bu yönelim *Yücel* dergisi etrafında toplanan ve *Yücelciler* olarak bilinen bazı aydınların çalışmalarıyla bir akıma dönüştü. Bu aydınların temel amacı Türk hümanizmasının gelişip serpilebileceği bir muhit oluşturmaktı. Bu hedef çerçevesinde, Türkiye'de Türk gerçeklerine de uygun olarak bir kültür dönüşümünün olacağını düşündüler. Bu nedenle de attıkları ilk adım tüm klasiklerin Türkçe'ye çevrilmesi ve daha sonra da bu klasiklerin ruhunun benimsenmesini sağlamaktı.[202] Yönetici elit dairesine yakın ve 1930'lar döneminin temsilcilerinden Kazım Nami Duru'nun da belirttiği gibi, klasiklerin tercümesi modern edebiyat, milli dil ve en önemlisi de "fikri terbiye"nin gelişmesine olanak yaratacaktı (Kazım Nami (Duru), 1934: 335). Duru'ya göre, bu yönelim Türk milliyetçiliğine zıt değildi, bilakis onu desteklemekteydi. 1938-1946 yılları arasında var olan aydın hareketi bu dönemde 'resmi kültür ideolojisinin' parçası olarak kök salmaya başladı ve bu nedenle devletin kültür ve eğitim mekanizmaları ve hatta okul kitapları üzerinde etkili olma fırsatını buldu.

Bu resmi hümanist anlayışta, Batı medeniyetinin Greko-Latin kökenine daha fazla vurgu yapıldı. Kemalist medeniyet ve tarih tezi düşüncesinin yeniden yorumlanmasına yol açan da aslında bu yeni yönelim oldu. Yeni anlayışa göre, "muasır medeniyetin kaynağı klasik Yunan ve Roma kültürleriydi"; Orta Asya değildi. Tam da bu nedenle, bu kültürlerin temel şaheserlerini öğrenmek onların par-

202 Türk hümanizmasının programı, konusu ve metodu için bkz. (Burian,1935: 63-64). Bu hareket için bkz. (Tunaya, 1960;158-159).

çası olmak için zorunluydu (Sirer, 1942: 39-44). Maarif Vekâleti Yüksek Tedrisat Umum Müdürü Reşat Şemsettin Sirer klasik dilleri öğretmenin gerekliliği üzerine kaleme aldığı makalesinde 'modern, Avrupa medeniyetini' Doğu ve Orta Asya ile değil antik Yunan ve Latin köklerle ilişkilendirerek aslında Türk tarih tezini inkar ediyordu. Ona göre Orta Asya, Sümerler, Mısır, Hint, Anadolu, Çin ve diğer tüm kadim medeniyetler özleri itibariyle modern medeniyetten büyük oranda farklılardı. Tüm modern nitelikler ise Yunan ve Roma kültürlerinde bulunabilirdi (Sirer, 1942: 35, 39-44).

Batı kültürünün tarihi gelişimindeki devamlılığa dair bilinç kazandırılması için klasik Yunanca ve Latince bazı liselerde okutulmaya başlandı. H. A. Yücel için her iki dilin de Arapça ve Farsça'nın kaldırılması sonrasında oluşan boşluğu doldurabilecekleri meçhuldü çünkü oluşan boşluk "Cumhuriyete yönelik kültürel algının" sonucu olarak "milliyetçiliğin belirtilerinden birisiydi" (*Cumhurbaşkanları, Başbakanlar ve Mili Eğitim Bakanlarının*, 1946: 13). Bu dillerin öğrenimi pratiğe dökmek amacıyla 1940-41 eğitim öğretim döneminden başlayarak üç lisede Klasik Kol kuruldu. Daha sonra 1949'da kapatıldı (Cicioğlu, 1985: 141). Bu dilleri öğreterek; modern medeniyetin gerçek doğasının ve evriminin anlaşılacağı, onun soy kütüğünün bir parçası olarak hissedilebileceği düşünülüyordu (Sinanoğlu, 1988: 48). Sirer'e göre, gelişmiş bilimsel ve sanatsal nitelikleri sahip bir hayatların dili olması Yunancayı, diğer modern milletler için olduğu gibi 'uygar' bir Türk toplumu kurabilmek için de hayati önemi haiz yapıyordu. Aynı zamanda Latince daha sonraki dönemde bu niteliklerin taşıyıcısı olmuştu (Sirer, 1942: 43-44). Benzer şekilde, İnönü dönemi kültürel politikalarında büyük etkisi olan öncü isimlerden biri olan Nurullah Ataç her iki dili de Batı geleneğinin kaynağı ve özü olarak görmüştü çünkü "Avrupa'nın çağdaş halet-i ruhiyelerini, düşünce yapılarını ve medeniyet seviyeleri-

ni her iki dili de öğrenerek ve bu dilleri eğitimlerinin temeli yaparak başarmışlardı" (Sinanoğlu, 1988: 48).

Buna ek olarak, bir diğer önemli etkinlik klasik ve modern edebi ve felsefi çalışmaların Türkçe'ye çevrilmesiydi. Bu hedef doğrultusunda, 1940 yılında Maarif Vekilliği bünyesinde *Tercüme Bürosu* kuruldu. Bu büronun amacı tüm klasikleri sistematik bir şekilde Türkçeye çevirmek, ayrıca tercüme etkinliklerini eleştirmekti. Büro *Tercüme* adında bir dergi yayınlamaya başladı. Derginin ilk sayısına yazdığı önsözde, H.A. Yücel neden böyle bir işe kalkıştıklarını şu cümlelerle açıklıyordu:

> Medeniyet bir bütündür. Şarkı, garbı, yeni veya eski dünyası, şahsiyet farkları ne olursa olsun, bu bütünün birer tezahürü sayılabilir. Kültürel iletişimin entelektüel arka planı her yerde dilin ve yazılı çalışmaların alışverişi ile meydana gelir (Yücel, 1940: 1).

Yücel'e göre, hümanizmanın özüne ilişkin ilk duyusal aşama insanoğlunun varlığının somut ifadesi olan sanat eserlerini kabul etmekti; yani tercüme yeni kapılar açarak Türklerin klasik sanat eserlerini daha iyi anlamasını sağlayacaktı.[203] Bu açıdan tercüme edilen "şaheserlerin" Türk ulusunun kültürünün gelişmesine katkı sağlaması bekleniyordu. Cumhurbaşkanı İnönü 1 Ağustos 1941'de kaleme aldığı dünya klasikleri serisinin önsözünde "Eski Yunanlılardan beri milletlerin sanat ve fikir hayatında meydana getirdikleri şaheserleri dilimize çevirmek, Türk milletinin kültüründe yer tutmak ve hizmet etmek isteyenlere en kıymetli vasıtayı hazırlamaktır. Edebiyatımızda, sanatlarımızda ve fikirlerimizde istediğimiz yüksekliği ve genişliği bol yardımcı vasıtalar içinde yetişmiş olanlardan beklemek, tabiî yoldur. Bu sebeple tercüme külliyatının kültürümüze büyük hizmetler yapacağına inanıyoruz." diye yazmıştı. Üretilmeye çalışılan kültür, devlet elitinin yeni humanist ütopyasına göre bir hayat tarzı ve yeni bir halet-i ruhiyeye işaret ediyordu.

203 Klasiklerin sağlayacağı faydalar hakkındaki görüşleri için dünya klasikleri nin "Önsöz" kısmına bakılabilir.

Köylüyü Medenileştirme: Köy Enstitüleri ve Halkodaları

Kültür politikalarının ikinci adımında, devletin modernleştirici idarecileri yüzünü kırsala çevirdi. Devlet kurumlarının 'medenileştirici eli', hayat tarzını medeni ve kültürlü bir şekle sokmak için daha buralara değmemişti. Özellikle de kırsaldaki geniş kitleler keskin Kemalist reformlar sonrasında merkezden giderek uzaklaşmış, merkezde üretilmiş olan bir kültüre ayak uydurmak zorunda kalmıştı. Ayrıca köylüler oldukça kötü koşullarda, ekonomik yokluk içerisinde yaşıyorlardı. Yaşamları akrabalık ve aşiret bağları ile iç içeydi ve bu tür geleneksel bağlar Kemalist medeni Türk modeline karşı bir tehdit olarak görülüyordu. Bu yeni adım ise modernleştirici merkezin elinde bulundurduğu kültürel kontrolü kırsala yayması anlamına geliyordu. Yukarıda da belirtildiği üzere, bu yeni tavır köylülere kültürel eğitimin sağlanması ve yaşam formlarının geliştirilmesi için yeni tedbirlerin alındığı 1939 CHP Programında önemli yer tuttu (Ünal, 1939:389). Bu amaç doğrultusunda iki önemli adım atıldı: İlk olarak *Köy Enstitüleri* kuruldu ve köy okulları yaygınlaştırıldı. İkinci olarak ise *Halkodaları* kuruldu ve bunlar yayılmaya çalışıldı. Bu kurumlar katı bir kültürel kontrol oluşturarak köylülerin merkeze entegre edilmesinin yeni aracıları olacaklardı.

Diğer yandan Köy Enstitülerini[204] Kemalist kültür üretimi projesinin genel eğilimi çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Devletin kültür kurumlarından birisi olarak Köy Enstitüleri Türk toplumunu, özellikle de Türk köylerini Türk Devriminin temel yapıtaşlarına göre dönüştürme sorumluluğunu üstleneceklerdi (Kirby, 1962: 7).

Bunun nedeni 'kültürel olarak' geri kaldığı düşünülen köylülerin durumlarının Batılılaşma yolunda bir gedik olarak görülmesiydi.

204 Köy Enstitülerinin genel yapılanması hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Köy Enstitüleri 1, 1941: 9-35). Köy Enstitüleri in genel özellikleri ve amaçları için bkz. (Tonguç, 1944: 48-68).

Bu düzenleme gündeme geldiğinde halkın yüzde sekseni kırsal kesimde yaşıyordu. İç kesimlerde kırsalın 'azgelişmişliği', köylüleri homojen bir milli bütüne dahil etmek için yürütülen kırsal dönüşüm projesinin hayata geçirilmesinin ana nedeniydi.[205] Bu sorun ancak köylülerin gelişiminin sağlanması yoluyla giderilebilirdi, ki bu da köylülerin yaşam şartlarının sosyal, kültürel ve ekonomik anlamda medeni milletlerin seviyesine yaklaştırılması gerektiği anlamına geliyordu.[206] Bununla birlikte, bu medenileştirme sürecinin yerel olarak sürdürülmesi gerekiyordu; yani köylüler, oturdukları köylerde modernleştirileceklerdi (Karaömerlioğlu, 1998: 58-59).[207] Burada altı çizilmesi gereken husus, köylüleri 'kültürlü' yapma çabası için köylülerin ilk olarak 'ehlileştirilmemiş' olarak tanımlanmaları gereğiydi; hâlbuki Cumhuriyet rejiminin önceki döneminde köylüler ulusal gururun kaynağı olarak görülüyorlardı (Kandiyoti, 1997: 122-123).

Önde gelen eğitimci ve Köy Enstitülerinin kurucu babalarından biri olan İsmail Hakkı Tonguç'un özel bir rol oynadığı Köy Enstitülerinin kurulması yukarıda bahsedilen seferberlikte atılan ilk adımdı. Köy Enstitüleri Yasası'na göre, bu okulların amacı köyün gençlerini köy okullarında ilkokul öğretmenleri olarak eğitmek ve eğitilen bu gençlerin köy çocuklarına eğitim vermelerini ve köylülere tarım ve medeni davranış biçimleri hakkında bazı kültürel ve pratik bilgiler iletmelerini sağlamaktı. Başlangıç aşaması olarak 7 Temmuz 1939'da kabul edilen 3704 nolu Kanun Köy Eğitmen Kursları ve Köy Öğretmen Okulları uygulamasını

205 Bu düzenleme gündeme geldiğinde halkın yüzde sekseni kırsal kesimde yaşıyordu. İç kesimlerde kırsalın 'azgelişmişliği', köylüleri homojen bir milli bütüne dahil etmek için yürütülen kırsal dönüşüm projesinin hayata geçirilmesinin ana nedeniydi. Bu ve köy hayatına dair diğer detaylı istatistikler için bkz. (*TBMM Zabıt Ceridesi*, D. 6, Cilt 10, S. Sayısı: 98). Ayrıca Hasan Ali Yücel'in konuşması için bkz. (Yücel, 1940: 77-78).

206 Bu konuda İnönü, Hasan Ali Yücel ve Kütahya Milletvekili Ali Süha Delibaş görüşleri için bkz. (*TBMM Zabıt Ceridesi*, D. 6, C.10, S. Sayısı 98: 76-79).

207 Bu, Kazım Nami Duru (Manisa Vekili) tarafından belirtilmişti (Karaömerlioğlu, 1998: 75). "Köylülerin köylülerce" eğitimi Köy Enstitülerinin köylüler arasında bir elit kesim yaratmak amacı doğrultusunda düşünülmüştü (Karaömerlioğlu, 1998: 58-59).

başlattı. Bu denemeden bir yıl sonra 17 Nisan 1940'da kabul edilen 3803 nolu Kanun ile Köy Öğretmen Okulları Köy Enstitüleri adını aldı (*TBMM Zabıt Ceridesi*, D. 6, Cilt 10, 82-92 ve S. Sayısı: 98). 1942 yılında Hasanoğlan Yüksek Köy Enstitüsü açıldı.

Bu kitabın amaçları bakımından Kanunun en önemli maddesi köy öğretmenlerini yalnızca bir öğretmen olarak değil, aynı zamanda köyde oturanların eğitiminden sorumlu tutulan bir pedagog olarak tanımlamasıydı. Bu maddenin B paragrafına göre, köy öğretmeninin görevi şu şekilde tanımlanmıştı: Köy halkının millî kültürünü yükseltmek; onları sosyal hayat bakımından asrın şartlarına ve icaplarına göre yetiştirmek; köy kültürünün müspet kıymetlerini yaymak ve kuvvetlendirmek için gereken tedbirleri almak; millî bayram günlerinde, okulların açılışlarında, mahallî ve millî âdetlere göre kutlanan iş günlerinde törenler yapmak ve bunları halk türküleri, oyunları, marşları ve müzik aletleri esas tutulmak suretiyle tertip, tanzim ve idare etmek; köy halkını radyodan âzami derecede faydalandırmak. Aynı paragrafta yer alan diğer beş alt başlık da köy öğretmenin rolünü köyde ekonomik ve sosyal hayatın düzenleyicisi olarak belirlemektedir. Kanunun 11. Maddesi köylülerin sorumluluklarını ve fonksiyonlarını tanımlamaktadır. Köylülere önceki maddeye uygun olarak kendi görevlerini yerine getirirken öğretmenlere de yardım etme ve onlarla birlikte çalışma görevi verilmiştir. Yapmadıkları takdirde cezalandırılmaları söz konusuydu.[208] Köy öğretmenlerine neden bu rolün uygun görüldüğü en vazıh şekilde *Köy Okulları* ve *Enstitüleri* Teşkilat Kanunu'nda görülmektedir:

> Köylüler okullardaki aktivitelere katılım göstermezlerse, şehir kültürünün pozitif değerlerini yaygınlaştırmak imkansızdır. Eğer milli bilinçlerini arttırmak suretiyle bir takım sorumlulukları yerine getirme aşamasına

208 Buna benzer olarak 25. Maddeye göre köylüler köy ve bölge okullarının inşaatlarında çalışmak zorundaydı. 8 Mayıs 1942'de kabul edilen Köy Okullarını ve Enstitülerini Teşkilatlandırma Kanunu'nun ilgili maddeleri için bkz. (*TBMM Zabıt Ceridesi*, D. 6, Cilt 26, S. Sayısı: 150, 16-17 ve 23).

> geçilmezse, okullardaki aktivitelerin köylülere her hangi bir faydası olmayacaktır. Köyleri bu sabit ve gelişmemiş konumundan kurtarmak ve onları yaşayan aktif yerler haline getirebilmek için köylerdeki yetişkinleri de aynı öğrenciler gibi eğitme ve okulu hayatlarına sokma vazifesi köy öğretmenlerine ve eğitmenlerine düşmektedir (***TBMM Zabıt Ceridesi***, D. 6, Cilt 26, S. Sayısı: 150; 2-3).

Burada devletin unsurları olarak öğretmenlere birer "peygamber/lider rolü"[209] verilmişti (*TBMM Zabıt Ceridesi*, D. 6, Cilt 26, S. Sayısı: 150: 77). En baştan bu yana bu görevin yeni bir ulusun inşa edilmesi için öncü rolünü öğretmenlere veren devlet söyleminin temeli olduğu anlaşılmaktadır. Böylece öğretmenler gücün temsilcileri olarak Cumhuriyetin ayrıcalıklı sınıfı haline gelmişlerdir. Onlar artık "Cumhuriyetin misyonerleriydi"[210] ve geleneklerin, tarihi geçmiş göreneklerin boğduğu köylere medeniyeti götürmek gibi yeni bir misyona sahiplerdi. Meclis'te Yasa hakkında çıkan tartışmalar esnasında H. A. Yücel şöyle demişti: "Bir köy öğretmeni Cumhuriyetin ve Devrimin öğretmeni, koruyucusu ve taşıyıcısıdır. Bu kısımlar sayesinde saklı kalmış değerlerimizi uzak köylerimizde yaşayan insanlarımıza ulaştırmak mümkün olacaktır" (TBMM Zabıt Ceridesi, D. 6, Cilt 26, S. Sayısı: 150: 56). Kanunu hazırlayan yöneticilere göre, köy öğretmenleri sıradan insanların hayatları hakkında ihtiyaç duyulan tüm modern bilgiye sahip olduklarından onlara yönelik herhangi bir direnç oluşması mümkün değildi, hepsi hoş karşılanacaklardı (*TBMM Zabıt Ceridesi*, D. 6, Cilt 26, S. Sayısı: 150: 70). Tonguç'a göre ise, bu öğretmenler Enstitülerde eğitiliyorlardı çünkü "Enstitü öğrencisi gerçeği ve gerçek değerleri sever ve onlara inanırdı" (Tonguç, 1944: 1-76). Bu çerçevede, Kandiyoti, "köy öğretmeninin medenileştirme misyonun" aslında "bilim ve aydınlanmanın cehalet ve bağnazlık" ile savaşı olduğunu belirtir. (Kandiyoti, 1997: 122). Bu mücadelenin kalbinde yer alan

209 Bu ifade Eskişehir vekili Emin Sazak'a aittir (*TBMM Zabıt Ceridesi*, D. 6, Cilt 26, S. Sayısı: 150: 62).

210 Bu ifade İsmail Hakkı Kılıçoğlu'na aittir (*TBMM Zabıt Ceridesi*, D. 6, Cilt 26, S. Sayısı: 150: 77).

öğretmenlerin görevi onlara 'doğru yolu' göstererek köylülerin kendilerini organik bir bütünün parçaları olarak düşünmelerini sağlamaktı. Bu amaç uğruna tüm tekil etnik ve dil nitelikleri ve bağlılıklarının bir tarafa bırakılması gerekiyordu.[211]

Kırsal iç bölgelerde medenileştirme yoluyla siyasal ve kültürel kontrolü sağlama sürecinin temeli tam da bu nedenle tek-tip bir ulusal kültür oluşumunun temel parçasını oluşturmaktı (Yeğen, 1996: 200). Cumhuriyetin diğer kültür kurumlarında olduğu gibi, Köy Enstitüleri de toplumun heterojen yapısını tek-tip bir kültüre dönüştürmeye ve bir milli kimlik oluşturmaya yardımcı olmakla görevlendirilmişlerdi (Karaömerlioğlu, 1998: 64). Burada şu noktayı belirtmeden geçmemeliyiz: Kanun hakkında Meclis'te çıkan tartışmalarda ana eleştiri Meclis Başkanı Kazım Karabekir'den gelmiştir. Karabekir'in temel eleştirisi, öğretmenlerin eğitimlerinin başarılı olması durumunda hem kırsalda hem de şehirlerde var olan farklı toplumsal ve kültürel şartlar arasındaki etkileşim eksikliği nedeniyle köylerde ve şehirlerde tamamen farklı iki kültürün ortaya çıkacağıydı. Karabekir'in eleştirileri Hasan Ali Yücel, Kazım Nami Duru, Emin Sazak ve Feridun Fikri tarafından yüksek sesle reddedildi. Bu isimlere göre, kültür verili bir program uygulanarak inşa edilebilecek bir şeydi. İşte bu nedenle de benzer teknikler kullanılmak kaydıyla, köy okullarında benzer dersleri öğreterek ve köylülere benzer davranış kalıplarını göstererek şehirlerde ve köylerde iki farklı kültürün ortaya çıkmasının önüne geçilebileceğini düşünüyorlardı.[212] Köy Enstitülerinin kültürel görevi köylülerin kendilerini yeni Türklerin kültürüne ait vatandaşlar olarak görmeleriydi. H. A. Yücel'in de tanımladığı

211 Mecliste Kanun hakkında çıkan tartışmalarda bu eğitim projenin ana çekirdeği olarak vurgulandı. Örneğin, Bingöl vekili Feridun Fikri konu hakkında özetle şunları vurguluyordu: öğretmenler köylüleri toplumsal, kültürel ve dil bakımından köylülerin dilini düzeltip onları milliyetimizin ve dayanışmamızın idealleri ile donatmalıdır (*TBMM Zabıt Ceridesi*, D. 6, Cilt 10: 74-75).

212 Bu tartışmalar için bkz. (*TBMM Zabıt Ceridesi*, D. 6, Cilt 10, 83-86).

gibi, vatandaşın "bilgili, sağlıklı, ülkesine adanmış ve üretici" olması gerekmekteydi (*TBMM Zabıt Ceridesi*, D. 6, Cilt 10: 79). Kısacası, Köy Enstitüleri, Cumhuriyet ideallerini kırsal iç kesimlere ulaştırmak için, kültür üretimi sürecinin yeni unsurları olarak tasarlandılar. Kırsal kesimin dönüşümünde bu kurumlar yeni sosyal değerleri yayarak, bir aidiyet hissi yaratarak ve ekonomik yaşamı canlandırarak görevlerini yerine getireceklerdi. Diğer bir ifadeyle, bu kurumlar tepeden inme medenileştirme ve modernleştirme sürecinde modernist merkezin kırsalı denetlemesini ve kontrol etmesini sağlayan aktörler oldular.

İnönü'nün tek adam olarak iktidarda kaldığı dönem boyunca (1938-1946) Köy Enstitülerine verdiği destek bu kurumları hayatta tuttu. Siyasal durumdan tatmin olmayan kimselere seslerini çıkarma ve duyurma imkanı tanıyan çok partili döneme geçişle birlikte İnönü de siyasi desteğini sürdürecek kadar güçlü değildi. Bu da Enstitülerin halk arasında kök salmasını engelleyecek şekilde tepeden inme reformist doğası nedeniyle Köy Enstitülerini destekleyen tabanın zamanla zayıflamasına sebep oldu (Başgöz, 1995: 223). Köy Enstitülerine yönelik muhalefetin ortaya çıkmasının önünü açan ve nihayetinde sonunu getiren de bu oldu. 1949 yılına gelindiğinde ise Öğretmen Okullarına dönüştürüldüler.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Halkodalarına da bir medenileştirme misyonu verilmişti. Halkodaları 1938 yılına kadar yalnızca şehir ve kasabalarda kurulmuştu; 1938'in sonunda Halkodalarının sayısı 209'a ulaştı (*Halkevleri'nin Yedinci Yıldönümü*, 1939: 82). 1944 yılına geldiğimizde Halkevlerinin sayısı 400'ün üzerine çıkmıştı (Banguoğlu, 1944: 2). Devrimci idealleri halka, özellikle de köylülere, ulaştırma politikasına paralel olarak yeni Halkodalarına ihtiyaç hasıl oldu ve sonuç olarak şehre yakın köy ve kasabaların bulunduğu kırsalda 158 yeni Oda kuruldu (*Halkevleri'nin Yedinci Yıldönümü*, 1939: 82). Artık Odaların görevi tüm milletin ve

toplumun sosyal ve kültürel seviyesini yükseltmeye çalışmaktı. Odaların icra ettiği faaliyetler müzik, güzel sanatlar ve bazı yerel sanatsal faaliyetler yoluyla kültürel eğitimi de içine alacak şekilde genişlerken, bu çalışmaların nihai hedefi Cumhuriyetin değerlerini ve görüşlerini benimsetmek köylüler arasında 'medeni' davranış biçimlerini yaymaktı.[213]

Program Halkevleri organizasyonunu uygun ölçüde benzer etkinliklerin yapılacağı Halkodalarını kurarak genişlemesini de öngörüyordu. 1940 yılında Halkodaları Halkevlerini desteklemek, küçük kasaba ve köylere ulaşarak Cumhuriyet ideallerini yaymak ve benimsetmek amacıyla kuruldu.[214] Halkodalarının kurulmasının gerekçesi yeni rejimin köylerde kurmaya çalıştığı sosyal ve kültürel kontrolü yaymaktı; Halkodaları rejimin köylerdeki 'idareci' ve 'izleyen' gözleri olacaklardı. Halkevleri gibi Halkodalarının da kendisine teknik destek ve malzeme sağlayan CHP ile organik bağları vardı. Bir Halkodasının başkanı ve idare komitesinin üyeleri CHP'nin üyeleri olmak durumundaydı. Tüm Odalar bölgedeki parti sekreterliğinin kontrolü altında olacaktı (*CHP Halkevleri Çalışma Talimatnamesi*, 1940). İlk yıl 141 Halkodası açıldı. CHP'nin Halkevleri yerine Halkodalarının açılmasına kendisini adaması sonucu 1944 yılında 365 olan Halkodaları sayısı 1945 yılında 2.688'e çıktı; bu rakam 1946 yılında 4068'e, 1949 yılında 4.306'ya yükseldi (*17inci Yıldönümünde Halkevleri ve Halkodaları*, 1949: 8). Halkevlerinde olduğu gibi Halkodalarında da köylüler medeni hareket biçimlerini öğrenmek için sosyal toplantılarda ve buluşmalarda bir araya geliyorlardı. Halkevleri ile Halkodaları arasındaki temel fark Halkodalarının sosyal ve kültürel aktiviteleri devam ettiren özel çalışma dallarının olmamasıydı; Odalarda yapılan faaliyetler

213 Bu yeni yönelim için bkz. (Baltacıoğlı, 1950; Karpat, 1963: 62). Halkevlerinin bu bakımdan etkinlikleri için bkz. (Halkevlerimizin Son Yıl İçindeki Çalışmalarına Bir Bakış,1944: 3).

214 CHP Konseyi tarafından 1939'da onaylanan kar r için (*CHP Halkevleri Çalışma Talimatnamesi*, 1940; Ünal, 1939: 13-15)

daha çok birçok konuda yapılan toplantılara odaklanıyordu. Her Halkodasında CHP tarafından onaylanmış ve gönderilmiş kitapların yer aldığı, okul sınıfı görevi görecek okuma odalarının olması zorunluydu. Bununla birlikte, Halkodaları köylülerin yeterince ilgi göstermemesi, Odaların faaliyetlerini devam ettiren yerel girişimlerin ve eğitimli profesyonellerin olmaması gibi sebeplerden dolayı Halkevleri gibi etkin olamadı (Price, 1956; 188; Karpat, 1963: 63; Houminer, 1965: 111). Her iki kurum da şehirler, kasabalar, küçük kasabalar ve hatta köyler için bile CHP'nin kültürü modernleştirmek amacıyla ihtiyaç olarak gördüğü aktörler oldu.

İnönü döneminde devlet söyleminde ana vurgu yeni kültürel tatları, kodları ve imajları kitlelere yaymak üzerineydi. Temel kültürel kurumlar olarak Halkodaları ve Halkevleri bu işlevi gördü. Milli Şef İnönü'ye göre, bu iki kurum halkın kültürel ve sosyal olarak eğitimi için olmazsa olmazlardı.[215] Bu kurumlar yeni ve yüksek bir milli kültür yaratmak idealiyle ilgiliydi. Halkodaları yöneticilerinden Tahsin Banguoğlu'na göre, yaratılması planlanan bu kültür 'gerçek' milli kültür olacak, böylece kozmopolitan bir karakter sergilemeyip yabancı bir tat ve yaşam tarzı içermeyecekti. Banguoğlu, "Bu yeni kültür, her bir katmanı benzer bir özden oluşturulmuş yüksek bir halk kültürü olacak ... bizim halkçılık anlayışımızın en sarih ifadesi de budur." diyordu (Banguoğlu, 1944). Böylelikle, toplumdaki her katman bu özel kültürü paylaşacaktı. Bu süreç "halkın ne istediğini bilmesini ve anlamasını, tanımasını ve konuşmasını sağlama; yani kitlenin tamamını kültürlü bir unsur haline getirme" süreciydi. (Kaya, 1938:5). Sonuç olarak devlet tarafından yürütülen bu süreç Anadolu halkının yaşamını idame ettirdiği sembolik evren ile modernleştirici elit arasında var olan devasa uçurumu, modernleştirici elit lehine yok etmekle alakalıydı.

215 İnönü'nün Halkevleri ve Halkodalarının eğitim için önemi hakkındaki düşünceleri hakkında bkz. (Sönmez, 1944); bu konuda daha önceki değerlendirmeleri için bkz. (İnönü, 1939: 195-196).

Değerlendirme

Bugünden bakıldığında kültür üretimi sürecinin en baştan itibaren Kemalist modernleşme projesine eşlik ettiği açıkça görülmektedir. Bu süreçteki temel aktör, bu projeyi tek başına başlatan devletti. Devlet bu süreci devlet araçlarını kullanarak toplumu tepeden inme bir şekilde devrime tabi tutma gibi yeni güç teknikleri kullanarak sürdürdü. Kemalist milliyetçilik bu yeni siyaset biçiminin merkezinde yer aldı. Bu haliyle de Tilly'nin bahsettiği tepeden inme milliyetçilik formatına oldukça yakındı. Önemsenmesi gereken husus bu durumun Cumhuriyetin ilk yıllarında resmi modernist medeniyet ve kültür programının gidişatını yansıtmasıdır. Burada amaç geleneksel yapılara 'gelişmiş' ve 'medeni' bir bütün formu vererek toplumun tamamını dönüştürmekti; yani toplum 'daha iyi' bir gelecek inşa etme çabasının nesnesi olmuştu. Devletin kültür söylemi işte böylesi bir süreçle üretildi.

TTK, TDK, Halkevleri, Halkodaları ve Köy Enstitüleri gibi Cumhuriyetin kültürel kurumları resmi "kültür" söyleminin üreticileri ve taşıyıcıları olarak öne çıktılar. Terbiye amaçlı bu kurumlar yeni bir yaşam tarzı veya yeni bir kültürel formatı hem teşvik etmenin, hem de empoze etmenin temel aracıları oldular. Bu anlamda, insanların nasıl düşünmesi gerektiği yaşamı nasıl algılaması gerektiğini de kapsayan Kemalist 'hayat tarzı' tahayyülü 'zihniyet' kavramına daha yakın durmaktadır. Bu zihniyet medenileştirici yöneticilerin günlük hayatın sıradan pratiklerine de yansımaları için uğraştıkları kolektif nosyonlar çerçevesinde algılandı.

Bir fikir ve söylem olarak kültür medenileştirici yöneticilerin 'bilimi' gibiydi; kültür düzenli bir toplumun 'medeni' ve 'millileştirilmiş' vatandaşlarının inşasına işaret ediyordu. Bu bakımdan kültür hakkındaki devlet söylemi tüm yaşam formlarının aynı değerde olduğunu kabul etmedi; bu formlar arasında bir hiyerarşinin bulunduğu varsayımıyla hareket etti. Kemalist ulus-inşası-

nın temelindeki söylem olarak geçmiş ve geleneğin gayr-ı meşru ilanıyla da eş zamanlı olarak var oldu. 'Öteki'nin reddi tüm farklılıkların hedef tahtasına oturtulmasını ve bu farklılıkların yeknesaklığa dönüştürülmesini de beraberinde getirdi. Kültür ulusal tanımlamanın temelinde yer alıyordu

Resmi söylemde yer tutan 'kültür' kavramı Romantiklerin kullandığı anlamıyla kültürden büyük oranda farklılık gösterir, çünkü resmi söylemde kültür yüzyıllarca süren tarih ve bağlam içerisinde oluşmuş *Geist* dairesi içinde tanımlanmamıştır. Kültür medeniyet kritiğinin temeli olarak görülmemiştir. Kültür kavramı etrafında en fazla vurgulanan hususlar, tepeden inme Kemalist medenileştirme sürecinin de merkezinde yer alan insanoğlunun kendini geliştirmesi ve toplumun geliştirilmesi hususlarıdır. Aydınlanmacı-Jakoben model'de olduğu Kemalist model de büyük oranda medeniyet fikriyle denk düşmektedir.

Kemalist rejimde kültür iki hayali cemaatin adıydı: İlk olarak, kültür milli cemaatin sınırlarını belirledi ve vatandaş kimliğinin inşasında büyük bir rol oynayarak bu cemaate üyelik statüsünü ortaya koydu. İkinci olarak, 'medeni' milletlerin tek meşru uluslararası cemaatini temsil eden modern medeniyetin bir parçası olma iradesini yansıttı. Bu hayali gerçekleştirmek için yeni Türk kültürü bu medeni milletlerin standartlarıyla yaratılmaya çalışıldı. Tam bu noktada bu iki cemaat arasındaki 'Türk' kültürü perspektifinden var olan ilişki hakkında temel bir soru gündeme gelmektedir: Türk kültürü hangi ölçüde Batı medeniyeti kültüründen farklılık gösterecektir? Bu kültür kendisine has bir yolu ifade etmeye yarayacak mıdır? Bu sorular, her ikisi de milliyetçi anlatılarda orijinalliği sağlamak için uygun bir zemin sunan dil ve tarih açısından önemli ölçüde cevaplandı. Her iki soru tarihteki iki farklı cemaatin yaşamına ışık tuttu. Kalan iki bölümde bu konu sorgulanmaktadır.

Modern Zamanlarda Devlet-Kültür İlişkisi

Modern devlet başından beri vatandaşlarını tanımlamış ve onlarla bağ kurarken bunu kültürle ilişki içerisinde yapmıştır. Ulus-devlet, 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar kültürü tanımlayan, işleyen ve kullanan tek hâkim unsur olagelmiştir. Devlet otoritesinin meşruluğunun dayandığı halk fikri halkın yekpare bir bütün olarak tanımlaması ile gerçekleşmiştir. Böylece vatandaşları için bir değerler bütününe dayanan bir kimlik üreterek onlardan bu kimliği içselleştirmesini istemiş ve bu şekilde onlar ile bağını kurarak siyasî otoriteye sadakatini sürdürmeye çalışmıştır. Bu yapıya uymayan farklı grupların seslerinin çıkmasının ve görünür olmalarının devlet otoritesini zayıflattığı düşünülüyordu. 20. yüzyılın ikinci yarısında kültürel çeşitliliğin yükselişi liberal demokratik devlet için ciddi bir krizin başlangıcı oldu. Modern devletin çeşitlilik ile imtihanı onun temel prensiplerinin yeniden düşünülüp düzenlenmesini gerekli kılıyordu.

Modern ulus-devlet 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar kültürü tanımlayan, işleyen ve kullanan tek hâkim unsur olagelmiştir. Bu anlamda modern devletin, kendi sınırları içerisinde yaşayan insan toplulukları üzerindeki iktidarını kurması ve bu iktidarı sürdürmesi büyük ölçüde kültür ile kurduğu ilişki çerçevesinde mümkündür. Özellikle de devlet otoritesinin meşruluğunun 'halk iradesine' dayandırılmasından sonra 'halk kim?' sorusuna verilen

cevap ancak bir kültürel kimlik tarifi ile mümkündür. Böylece devlet kendi halkını belirli bir kültür formatı içerisinde tanımlamış ve vatandaşları için bu değerler bütününe dayanan bir kimlik üretmiş, onlardan bu kimliği içselleştirmesini istemiş ve bu şekilde onlar ile bağını kurarak siyasî otoriteye sadakatin devamını sağlamaya çalışmıştır. Tanımlanan yekpare kültüre sahip halk yığını, devletin tek sahibi olarak telakki edilmiştir. Bu yapıya uymayan farklı grupların varlığı, seslerinin çıkması ve görünürlüğü, devlet otoritesini zaafa uğratan unsurlar olarak telakki edilmiş ve onları susturma, marjinalleştirme çabaları devlete hâkim olmuştur. Bu durumu daha sarih bir şekilde ifade edecek olursak, siyaseten kültürel çeşitlilik hep en önemli sorunlardan birisi olmuştur.

Geçtiğimiz yüzyılın ortalarından itibaren çeşitli etnik, dini, dilsel ve diğer farklılıklar kendilerini devlet nezdinde meşrulaştırmak için değişik kültürel haklar talep etmeye başladılar. İşte bu talepler modern devlet için bir dönüm noktası olmuştur. Daha önceden talep edilen sivil, siyasal ve sosyal haklar ulus-devletlerin hâkim kültür anlayışı için bir sorun teşkil etmiyordu. Batıdaki liberal demokratik devletler bu talepleri özgürlük, eşitlik ve çoğulculuk gibi liberal evrenselci değerler ve yapılar yoluyla kolaylıkla özümsemişlerdi. Yani vatandaşlarına bu hakları verirken hâlâ onları kendi belirlediği kültürel kimlik etrafında sosyalleştirebiliyor ve kolaylıkla otoritesini meşrulaştırabiliyordu. Ta ki, toplumdaki çeşitli gruplar kültürel haklar talep edene kadar. Aslında bu başkaldırı, modern devletin 'kültürün tek meşru kullanıcısı' olma durumuna bir meydan okumaydı. Artık modern devletin kültürel çeşitlilik ile imtihanı başlamıştı. Bu kitap modern zamanlarda devlet yapısının işleyişinin ve otoritesinin anlaşılabilmesi için devlet-kültür ilişkisinin nasıl şekillendiğini ve geliştiğini bilmek gerektiği anlayışına dayanmaktadır. Makale, bu ilişkiyi incelemek suretiyle ulus-devlet formatının ve hatta bu format üzerine inşa

edilmiş olan liberal demokratik devletin günümüzde yeniden şekillenmek zorunda olduğunu tartışmaktadır.

Kültür: Bir Modern İcat

Kültür, bir kavram ve fikir olarak modernite ve modern devletin doğuşu ve gelişimi ile doğrudan ilişkilidir. Bauman'ın (1987: 81) belirttiği gibi; kültür, 18. yüzyılda kullanılmaya başlanan modern bir icattır; bu zamandan önce "kültürün kapsamaya çalıştığı karmaşık dünya görüşünü" ifade eden her hangi bir anlayış yoktu. Dolayısıyla, bu 'keşif' modern şartların şekillendirdiği bir sürecin ürünüdür. Bununla birlikte, kültür kavramı ile ilgili genel kanı ise Aydınlanmanın (akıl, bilim, özgürlük ve otonom birey gibi) 'evrensel' temel prensiplerini eleştiren Romantik felsefenin gelişimi ile ortaya çıktığı yönündedir. Aslında bu hâkim iki kullanımdan sadece birisini oluşturur. Romantik geleneğe dayanan kullanıma göre, kültür otantik, biricik ve organik bir bütünü ifade eder ve bireyler ancak ve ancak onun parçası olmak suretiyle bir kimlik ve kişilik kazanırlar. Gerçekten de bu kullanım, günümüze kadar, nerdeyse tüm milliyetçi, etnik ve kültürcü hareketlerin özellikle yeni bir toplum ve kendi devletlerini oluşturma projelerine temel oluşturmuştur.

Avrupa'da erken modern dönemde oluşan epistemik, sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal dönüşümler çerçevesinde kültürün bu organik anlayışının gelişimine altyapı oluşturan diğer bir kullanım gelişmiştir. Bu telakkiye göre, kültür 'medenî adam' ve 'medenî toplum' yaratma fikrinin önemli bir unsurudur. İşte bu çerçevede vurgulanması gereken en önemli husus şudur; Kültürün bu kullanımı kültürün devlet ve siyaset ile olan derin ilişkisini (Gellner, 1983) anlamada en az Romantik görüş kadar elzemdir.

Kültür kavramının ortaya çıkışı "insanların kozmolojik referans-dünyasını anlama biçimindeki değişiklikleri" (Walzer, 1992) içeren "medenileşme süreci" (Elias, 1978) ile doğrusaldır.

Bu sebeple, bahsedilen medenileştirme süreci var olan soysal ve siyasal düzen ile kişilik anlayışlarını tamamen değiştirmiştir. Modern şartların ortaya çıkışını -ve modernleşme diye adlandırabileceğimiz bir süreci- yansıtan bu kopuş, önce İngiltere'de başladı ve bütün Batı Avrupa'ya yayıldı. Rönesans ve Reformasyon hareketlerinden Fransız devrimine kadar, yani insan hayatının dayandığı kesinliklerin ve sembollerin kaybolmaya başladığı şartlarda, filozoflar ve aydınlar yeni bir sembolik dünya ve referans-noktası arayışına girdiler.[216] Bilimsel olarak olaylara sadece epistemolojik değil aynı zamanda ahlâkî bir bakış açısıyla bakan Descartes'e göre, geleneksel ahlâkî değerler felsefe ve bilimin ışığı çerçevesinde değiştirilebilir ve hatta tamamen yıkılabilir. Bu kısıtlayıcı bilimsel bilgi yeni bir 'siyasal ve ahlâkî sistem' bulma gayreti içinde bilim adamlarının tüm eserlerinde gözlemlenebilir.[217] Artık bu dağılmış olan kadim âlemi birleştirmeye yönelik tüm çabalar, 'yeni' standartlar ve doğrular oluşturmak suretiyle yeni bir bütünlük hissi yaratmak olarak belirdi. Bu yeni durum, insanlığın evrenselliğine olan inanç ile düşüncenin ve sosyal-siyasal yapının düzenlenmiş birliğine dayanan modern dünya görüşüydü.

Yeni standartlar ve doğruların üretilmesi için temel kaynak olan modern düşünce, Tanrının yarattığı ve düzenlediği dünya fikrine dayalı Hakikate meydan okunması ve reddedilmesi ile paralel olarak gelişmiştir. Bu reddediş ve laikleşme hedefi, Aydınlanma'nın geleneksel, dini ve mahallî değerlere ve bağlara saldırması ve yerlerine 'evrensel' standartların vaaz edilmesinde gerçek ifadesini bulur.[218] Tabiatın ve Aklın yeknesak hukuku; gelenek, çevre ve

216 Aslında bu uğraşlar modernliğin kültürel oluşumu için ilk adımlardı. Giddens'ın (1991: 14) belirttiği modernliğin temel özelliği "zaman ve mekânın" kültürel anlamda yeniden düzenlenmesi ve iç içe geçmesi durumu olmaktaydı.

217 18. ve 19. yüzyıldaki nerdeyse tüm bilim adamları "pratikte bilimsel temellerde yeni bir ahlâkî dünyayı yeniden icat etmeye çalışmışlardı" (Fleischacter, 1994: 24). Bu yeniden icat etme girişimi ile ilgili Charles Taylor'ın (1989) çalışmasının II. Bölümüne bakınız.

218 Yeni bir dünya görüşü ve muhayyilesi oluşturmaya yönelik ilk çabalar, "aileler

ortamdan bağımsız olarak bu yeni ilkeleri ve değerleri yönlendirmekteydi. Modern insana evrensel olarak neyin doğru neyin yanlış olduğunu açıklıyordu. Diğer bir deyişle, 'laikleştirilmiş' ahlâkî ideallerin bütün insanlık için geçerli olduğu varsayılıyordu. Böylece, insanların yeni ahlâkî, sosyal ve siyasal yapılar oluşturmak için modeller yapıp uygulayabileceğine yönelik bir inanç gelişmeye başladı. Kendiliğinden değerli, kendi kendine yetebilen ve akıllı insanoğlu bilme kabiliyetine sahipti. İşte bu nedenle de kendisi, tabiat ve toplum üzerinde kontrol kurabilirdi (Taylor, 1989). Bu yeni durum, genelde modern bireyci anlayışın daha özelde ise liberalizmin birey anlayışının temelini oluşturmaktadır.

Ne var ki, bireyler için neyin iyi olduğuna karar verme gücü, insan doğasını ve ihtiyaçlarını bilebilen özel bir grubun elindeydi. Bu nedenle, Heller (1996: 108) erken dönem Avrupa modernliğinin en önemli başarısının, "soydan ziyade marifete dayanan bir kültürel elit" grubunu ortaya çıkarması olduğunu söyler.[219] İşte bu elit grubu, otorite üzerinde iktidar sahibidir. Bir başka şekilde ifade edecek olursak; bilme, modern süjeyi oluşturan, hakikatin hukukunu belirleyen ve dayatan güçtür (bkz. Foucault, 1982). Bu elit grubunun, 'biz kimiz' sorusu etrafında oluşturdukları tercihler, modern bireyi, hâkim hukuku, yeni standartları ve biçimleri şekillendirmiştir. Bu anlayışa göre, otonom ve kendiliğinden değerli olan her kişi, bireyselliğini keşfetmek ve gerçekleştirmek için rehbere ihtiyaç duyar. Bu nedenle, elitlerin yeni 'doğruları' (yani Hakikatte birlik arayışı) öncelikle insanlar için anlamlı ve düzenli bir dünya kurmayı amaçlamaktaydı. Bu dünyayı yeniden şekillendirme çabalarında, modern bir 'işlenmiş' toplum (Bauman, 1987: 51) ve 'akıllandırılmış' birey yaratma vizyonunu yansıtan 'kültür' yer alır.

---

ve küçük cemaatler yoluyla aktarılan geleneksel, işlenmemiş bilgi ve ritüellerden arındırılmış bir ahlâk tarifi" üretmeyi amaçlıyordu (Fleischacker, 1994: 20).

219 Bu bağlamda, modern elitizm, "siyasal hareketi bilimsel standartlara dayandıran talebin" ana sonucu olarak gelişmiştir (Feyerabend, 1980: 3).

Bu bakış açısında belirleyici olan bireydir; modern birey düzenli bir toplumsal yapıyı şekillendirebilecek ve geliştirebilecek kabiliyete sahiptir. Eisenstadt (1996: 27) bu durumu şöyle ifade eder: "Sosyal, kültürel ve tabii düzenlerin önemli unsurlarının insanın bilinçli faaliyet ve katılımı ile aktif bir tarzda şekillendirmesi ihtimaline olan inanç" ile "modernitenin kültür programı" bir arada ilerlemektedir; ve "toplumun bizatihi kendisi kültürün yeniden inşasının objesi olmuştur". Bu program, büyük ölçüde insanlık tarihinin her aşamasının bir öncekinden daha gelişmiş olduğuna dair modern ilerlemeci fikre dayanıyordu. Toplumun rasyonel bireyler tarafından işlenip şekillendirilebileceği yaklaşımı zamanla entelektüel ve siyasal alana hâkim oldu. Toplumdaki her birey yeni bir sosyal ve ahlâkî temel oluşturma sürecine sıkı sıkıya bağlıydı, çünkü kimlikleri bu yeni temelin içinde yapılandırılıyordu. Bir başka ifadeyle, sosyal bir düzenin özellikle de devlet aygıtları aracılığıyla bilinçli bir şekilde oluşturulması, bireylerin yeni ahlâkî ve kültürel kimlik ile donatılması amacına hizmet ediyordu. Yeni düzenli toplum, her şeyden önce toplumun kolektif bir bütün olduğu anlayışı ile örtüştürülmüştü. Tüm bunlar, evrensel Hukuk ve Akıl tarafından belirlenmiş yeni laik ahlâkî standartlardı. Rasyonel bürokrasi temelinde merkezileşmiş ve 'evrensel' hukuka dayanan modern devlet, 18. yüzyılın sonlarından itibaren, kültürün modernist programını yürüten en güçlü ve belirleyici aygıt olarak öne çıkmıştır.

'Kültürün Tek Meşru Kullanıcısı' Olarak Modern Devlet: Weberci Bir Yaklaşım

Yeni standartlar ve doğrular ile ortaya çıkan modernite, yeni bir anlam dünyası ile donanmış birey ve toplum yaratmanın yanı sıra 'bir dizi referanslar ile yeni siyasî yapı' oluşturmuştu. Bu modern ulus-devlet idi. Bu devlet ki, "görünmeden önce özdeşleşmeli, sevilmeden önce sembolleştirilmeli, algılanmadan önce hayal edilmeliydi" (Walzer, 1992: 67). Bu çerçevede genel olarak ka-

bule de uygun olarak vurgulanması gereken temel husus şudur; ulus-devlet, devlet ideali ile sembolik olarak düzenlenmiş cemaat (yani millet veya kültür) idealinin birleşimiyle oluşan kurumsal bir yapıdır. Sadece bu cemaat kanalı ile 'özdeşleştirme', 'sembolleştirme' ve 'tasavvur' mümkün olur. İşte bu nedenle devlet kendiliğinden ulusal ve kültüreldir. Bu anlayış, her devletin kendisine ait yekpare bir kültürü olduğu ve her kültürün de kendisine ait bir devleti olması gerektiği fikrine dayanır. Bu durum vatandaşların oluşturduğu yekpare halk fikrine paralel gelişmiş ve halk idaresi anlayışının yerleşmesi ile tek meşrulaştırıcı unsur haline gelmiştir. Diğer bir deyişle, sadece bu yolla modern zamanlarda siyasî bir otorite 'meşruiyet' elde edebilirdi.

Ulus-devlet, 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış, devletin modern bir biçimidir. Modern bir devlet her şeyden önce yasal bir organizasyondur. Bu organizasyon kişiye dayalı olmayan anayasal idare, merkezileşmiş otorite, belirli bir toprak parçası, rasyonel bürokrasi ve sınırları içerisinde meşru şiddet kullanımı (Weber, 1978: 54) gibi önceki devlet biçimlerinden ayırt edici özelliklere sahiptir. Büyük ölçüde Weber'in ideal tip yaklaşımından çıkan bu yasal örgütlü yapı, modern bürokratik bir yapının ortaya çıkışı ile zuhur etmiş ve her türlü sosyal gruptan üstünlüğünü gösteren toplumdaki muayyen çıkarlardan ve eğilimlerden bağımsız/otonom olmuştur (bkz. Badie & Birnbaum, 1983).[220] Modern devlet, pre-modern dönemdeki siyasalardan üyeleri ile kurduğu ilişki anlamında ciddi bir şekilde ayrışır; zamanla o bireylerin oluşturduğu bir birlik olarak tanımlanmıştır (Parekh, 2002: 181). Sınırları dâhilindeki bireyleri kültürel ve sosyal (etnik, sınıfsal, dini, kabile, kast gibi) bağlarından soyutlayarak genel bir siyasî otorite altında

220 Ne var ki, devletin otonom olması nokta-i nazarından devlet ve toplumu birbirinden tamamen ayrı iki farklı varlık olarak gören yaklaşım birçok yönden sorunludur. Aslında yapılması gereken, devlet otonomisinin, değişik süreçlerin devletin toplum ile olan ilişkisini şekillendirdiği tarihsel şartlar çerçevesinde değerlendirilmesi olmalıdır. Bu konuda değerlendirme için bkz. Mitchell (1991).

toplar. Diğer bir deyişle, modern devletin tüm sosyal grupları salahiyeti altına etkili bir şekilde toplama kapasitesi vardır. Ayrıca güçlü sosyal grupların muhtemel muhalif tutumlarını önlemek için resmi aygıtları ve yolları etkili bir şekilde kullanabilir. Tüm bunların anlamı, Tilly'nin (1994: 140) ifadesi ile "merkezî kontroldür"; bu kontrol ile amaçlanan şey, "bireylerin cemaatlerine ve evlerine kadar uzanan merkezî iktidardan doğrudan zuhur eden" idarî bir sistem kurmaktır.

Tüm bu tanımlar bize modern devletin iki önemli fonksiyonunu göstermektedir (Skocpol, 1985). Birincisi "bütünleştirici" fonksiyonudur. Bununla devlet, toplumdaki farklı unsurları belirli standartların ve sembollerin etrafında birleştirmeye çalışır. İkincisi ise "meşrulaştırıcı" fonksiyonudur. Bu fonksiyon devletin kurduğu oyunun kurallarının ve onun sosyal kontrolünün doğru ve hak olarak kabul edilmesini öngörür. Weberci anlamda, bu kapsayıcı tarif, kurumsal olduğu kadar kültürel olarak da yapılandırılmış bir birliği ifade eder.[221]

Modern ulus-devlet, tüm bunlar ile birlikte, bir bütün olarak toplum adına konuşabilme ve sınırları dâhilinde yaşayan halkı vatandaşlık bağlamında tanımlayabilme kabiliyeti kazanmıştır. Bu konuşma ve tanımlama iki şekilde olmaktadır: (i) bireylerin devlet ile olan ilişkilerinin ayarlandığı veya kanun önünde herkesin eşit olduğu durumu gösteren yasal bir konum; (ii) aynı zamanda, her bireye atfedilen genel bir kimliği gösteren kültürel konum.[222]

Modern devlet mekanizması açısından, vatandaşlık, siyasal bir cemaate kültürel ve yasal olarak belirlenmiş üyeliği ifade eden kimliktir. Bu kimlik, devlet ve millet fikirlerinin iç içe geçmesi hali ile doğrudan ilişkilidir. Bu iç içe geçme hali Weber'in devlet ve

221 Kültürel birliğin oluşumu için bkz. (Weber, 1978: vol I, 385-98; vol II, 921-26).

222 Vatandaşlık konumunun paylaşılan genel kültür ve devletle olan ilişki i için bkz. (Kymlicka, 1997: Brubaker, 1990).

toplum teorisinin ana gövdesini oluşturur. Ona göre, ulus-devlet iki fikrin arasındaki bağın önemli bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bunun iki özelliği vardır: (i) "grup aidiyetine olan inanç, özellikle siyasal bir cemaatin oluşumu için önemli sonuçlara sahip olabilir"; (ii) "yapay olduğuna bakılmaksızın, siyasal cemaat, paylaşılan/ortak etnik yapıya yönelik inancı besler" (Weber, 1978: 389). Weber'in siyasal cemaat görüşü, salt zorlama ile değil paylaşılan değerler ve tecrübeler yoluyla oluşturulmuş bir varlıktır. Dolayısıyla, o bir "ortak hafıza cemaatidir" (*Erinnerunggemeinschaft*). Weber (1978: 922) bu durumu şöyle izah eder:

> Varlıkları ile siyasadaki ayrıcalıklı tabakanın ideolojik maddi çıkarları, bilhassa siyasanın üyeleri arasında yayılmış özellikli bir 'kültürün' özel 'üyeleri' olarak kendileri i düşünen herkesi kapsar. Bu çevrelerin etkisi altında, 'iktidarın' yalın nüfuzu, kaçınılmaz olarak nüfuzun diğer biçimlerine ve bilhassa da millet idealine dönüştürülür.

Ona göre, milliyetçi yaklaşımların aksine, millet bilinen 'objektif' kıstaslar (dil, ortak soy, v.b.) tarafından belirlenmez. Weber (1978: 398) milleti şöyle tanımlar:

> Kavram, ortak bir dil veya din veya ortak adetler veya siyasal hatıralar paylaşan halkın güçlü bir siyasî cemaat fikri ile ilişkilendirilen özel bir çeşit ***pathosa*** işaret eder. Bu çeşit bir durum daha önceden var olabilir ya da var olması istenebilir. Daha fazla iktidar vurgusu millet ve devlet arasındaki bağı gösterir.

Bu tanımdaki millet genellikle toplumdaki çıkar grupları ile süreklilik arz eden bir karşılıklı etkileşim kanalıyla oluşmuş siyasal süreçle tanımlanır. Dolayısıyla, kültür ve dil anlamında yekpare halkın bir siyaseti olarak beliren ulus-devlet, rasyonel idare ile hislere dayalı ortak bağları birleştirir. İşte bu nedenle millet kavramı ile siyasal iktidar arasındaki sıkı bağ modern siyaseti şekillendirir. Sonuç ise, sürdürdüğü sosyalleşme süreci ile modern devletin kontrolü altında şekillendirilip geliştirilen bir hayali cemaattir.

Bir milletin üyesi olma şerefi, "bir soyun öznel inanılmış cemaatine" ait olan herkese açıktı. Bu "seçilmiş halk" fikrine dayanmaktadır. Seçilmiş halk fikri, "daima itaate dayanan statü farklılaşmasının aksine, karşılıklı olarak birbirinden hoşlanmayan grupların bile her üyesini eşit düzeyde ele alabilme gerçeğine dayanır" (Weber, 1978: 391). Bu anlamda her türlü farklılık kültürel anlamda kabul edilemez ve tiksindirici olarak telakki edilir. Kültürel olarak çeşitli grupların ve eğilimlerin varlığı, dayanışmanın siyasal bir ürün olan hayali cemaate üyeliğin belirlenmiş sembolleri için zararlıdır (Weber, 1978: 391-92). Tüm bu semboller ve kültürel değerler "sadece hususiyetin veya halkın işlenmesi ile korunabilir ve geliştirilebilir" (Weber, 1978: 925) çünkü milletin önemi onun üstünlüğüne olan inançla doğrudan ilişkilidir. Bu inancın bireylere/vatandaşlara verilmesi her şeyden önemlidir.

Aslında yapılan kültürel aidiyeti geliştirme biçimi ve yolu olan 'ulus-inşa' sürecidir. Bu süreç büyük ölçüde siyasal iktidarın ayrılmaz bir parçası olan kültürel iktidarda ete kemiğe bürünür. Bu da bir anlamda kültürel kontrole dayanır. "Kültürel kontrol" ancak "ulusal sınırlar dâhilindeki bütün var olanlardan tek bir dil, tarih, sanat ve pratik gelenek yaratılması" ile mümkün olur (Tilly, 1994: 140). Bu kontrolü sağlamak tamamen devletin görevidir. Tam kontrolü sağlayabilmek için "devlet, daha önceden hiç olmadığı gibi, millî eğitim sistemi yaratmaya, genel millî diller dayatmaya, sergiler, müzeler, devlet destekli sanat faaliyetleri ile diğer kültürel üretim veya mirası gösterme araçlarını düzenlemeye, iletişim ağları oluşturmaya, millî bayraklar, semboller, marşlar, tatiller, merasimler ve gelenekler icat etmeye başladı" (Tilly, 1994: 140). Sonuç ise daha az birbirinden farklı bir nüfus yapısı oldu. Ve süreçte, devlet aygıtları ile birlikte, millî burjuvazi ve entelektüeller de önemli roller oynadılar.

Weber'e (1978: 926) göre, kültürel cemaat içinde liderliği elde etmiş olan entelektüeller, kültür konusunda en öne çıkan grup ol-

muştur, çünkü kendilerine kültürü geliştirme ve yayma misyonu biçmişlerdi. Bu durumun en belirgin nedeni, entelektüellerin kendilerinin hususi özelliklerinin getirdiği avantaj ile "kültürel ürünler" olan bazı muayyen mallara ulaşmasına, hâkim sembollerin ve değerlerin doğrudan kullanma hakkına sahip olmalarıdır. Bunlar kültürel itibarı temsil ederler. Bununla birlikte, diğer bir elit grubu da gücün siyasî temsilcileridir ve devlete tabilerdir. Onlar kudret itibarı temsil ederler. Weber, kültürel itibar ile kudret itibarının iç içe geçtiğini söyler. İşte bu nedenledir ki; devlet fikri ile millet fikrinin birliğinin yanında bu iki grubun birleşimi ulus-devletin diğer bir temelini oluşturur. Bu iki elit grubu aslında ilk bölümde bahsedilen modern bireyi ve toplumu şekillendiren ve bilgiyi tekelinde tutan elitlerin 19. ve 20. yüzyıldaki en itibarlı temsilcileri oldular.

Daha önemlisi belki de tüm bu açıklamalar bizi devletin kudretinin ve meşruluğunun, şiddetin meşru kullanımını tekelinden kaynaklanmasının yanısıra,'kültürün (veya kültürel ürünlerin) meşru kullanıcısı' olmasından da kaynaklandığı sonucuna götürmektedir. Kültürel ürünler, ortak amaç doğrultusunda bireylerin hareketlerini belirleyen ve normatif bir yolla yönlendiren, yani onları bir bütün haline getiren kuvvetlerdir. Bu, ulus-devletin 'hayali harmonisidir', çünkü modern zamanlarda insanları devlete bağlayan en biricik yol, hayali 'millî kültür' ve 'paylaşılan ortak (siyasal ya da kültürel) kimlik' aracıyla oluşturulan bütünlük hissidir.

Devlet Ve Milliyetçilik

Modern devletin, bir modern ideoloji olan milliyetçilik ile olan ilişkisi ulus-inşa süreci ve dolayısıyla millî kültür ve kimliğin inşası süreçleri ile de eşzamanlıdır. Yukarıda da değinildiği gibi, modern siyasal otorite, uyguladığı milliyetçi ve kültürel politikalarla kendine özgü bir (millî) kültür tanımlayarak vatandaşlarını bu bütünün parçaları olarak kurgulamaya, yani kültürel iktidarını oluş-

turmaya çalışır. Bu yolla kendi siyasal meşruiyetini sağlayacağını düşünür. Yani modern ulus-devlet, ancak oluşturulan kültür vasıtasıyla, vatandaşlar için bir kimlik hissi sağlar; işte bunu sağladığı müddetçe de rahatlıkla devlet ile toplum, birey ile siyasal ve kültürel cemaat, geçmiş ile gelecek arasında bağ kurabilir. Bu çerçevede, milliyetçilik, sembolik bağlılıklar ve bir bütünlük hissi etrafında şekillenen 'hüviyet verme' sürecinin en belirleyici unsurudur. İşte bu nedenledir ki; bir ortak kültür ideolojisi olarak milliyetçilik, modern ulus devlet için, vatandaşlar ile devlet arasındaki bağı oluşturmada temel araçtır. Bu bağ oluşturma, ya da hüviyet verme, büyük ölçüde kültürcü bir temelde yapılmaktadır.

Yakın zamana kadar, milliyetçiliğin kültürle olan ilişkisi literatüre de hâkim olan Eli Kedourie'nin ileri sürdüğü teori ile tartışılmıştır. Bu teoriye göre milliyetçilikler kabaca 'iyi' (batılı / sivil / liberal / bireyci) ve 'kötü' (doğulu / etnisist / kültürel / kolektivist) (Brown, 2000: 50-69) diye iki genel kategoriye ayrılmıştır. Bu yaklaşıma göre, bir önceki paragrafta bahsi geçen kültürcü yan sadece ikinci, yani 'kötü' kategorisi çerçevesinde ele alınmıştır. Ne var ki, kültür temelinde düşünülen tüm unsurlar her iki kategoride de belirleyicidir. Sivil, liberal addedilen milliyetçilikler de kültürün belirli kavramsallaştırmaları ve dayatmaları ile doğrudan ilişkilidir (Yack, 1996; Nieguth, 1999). Ve etnik diye tarif edilen milliyetçilik o kültürel bütüne ait olmayanlar için dışlayıcı olabilmekteler.

Modern ulus-devletin kültür ile ilişkisini anlayabilmek için milliyetçiliği Charles Tilly'nin (1996: 303-4) yaptığı gibi yukarıdan-aşağıya ve aşağıdan-yukarıya milliyetçilik diye ayırmak daha açıklayıcı olabilir. Birincisi, yukarıdan aşağıya gerçekleşen ve devletin aygıtları kanalıyla etkili olarak yürüttüğü milliyetçiliktir. Diğer bir deyişle, var olan devletin kendine bir millet ve kültür inşa etmesi mantığına dayanır.[223] Uygulayıcılar kendilerine iki amaç belirler: bi-

223 Yukarıdan aşağıya gerçekleşen milliyetçilik için Charles Tilly'nin (1996: 299-302)

rincisi, var olan devletin modernleştirilmesi; diğeri ise, geri kaldığı düşünülen halkın dönüştürülmesi, yani "medenileştirilmesi" (Tilly, 1996: 304). Bu anlamda, siyasal elitlerin kültürel doktrinlerine uygun bir şekilde pompalanan, 'iyi bir hayat' ve 'iyi bir yarar' söylemi ön plana çıkar. Bu 'yarar' söylemi, devletle kültür arasındaki ilişkinin olmazsa olmaz bir sonucudur. Bu bağlamda tek amaç, değinilen anlayışa dayanarak millî ve kültürel kimliğin temel unsurunu oluşturan 'ortak değerler' yaratmaktır. Siyasal cemaate üyelik, yani, vatandaşlık, evrensel adalet prensipleri ve haklara sahip olmaktan daha çok, paylaşılan sembollere ve mitlere dayanan, duygusal ve etkili bir kimliği içselleştirmekten geçer. Bunun temel nedeni ise, paylaşılan bir kültürel kimlik hissi, vatandaşlık oluşturmanın ve güçlendirmenin ön şartı olarak değerlendirilir. Bu yüzden de, farklılıklar özel alanın sınırları içinde düşünülür.

Aşağıdan yukarıya doğru gelişen ve devletini arayan bir milliyetçilik ise, var olan bir halkın kendi ulus-devletini oluşturması sürecini ifade eder (Tilly, 1996: 304; Parekh, 1995: 36-37). Bu siyasal projeye göre kültür, işlenecek ve yeniden inşa edilecek bir yapı değildir. O vardır ve kendisine ait bir otantik değerler bütününü içinde barındırır. Devlet elitlerine düşen şey sadece milletin kendine has tarihini bulup çıkarmak ve onu yabancı etkilerden korumaktır. Oluşturulmaya çalışılan şey ortak bir kültürdür, daha çok etnik temelde tanımlanır. Bu gruba ait olmayanlar, siyasal üyelikten, vatandaşlıktan, mahrum kalırlar; yani dışlayıcı bir kimlik vazedilir (Brubaker, 1990: 394-95). Diğer bir ifadeyle, vatandaşlığın sınırlarını çizen siyasal cemaatin bir parçası olmanın yolu, katı bir şekilde tanımlanmış gelenek ve etnik temele oturtulan kültürel cemaate ait olmakla mümkün olur. Tarihsel olarak bu tarz milliyetçiliklere en güzel örneği Alman milliyetçiliği oluşturur. Günümüzde ağırlıklı olarak aşağıdan yukarı milliyetçilik, yu-

çalışmasına bakabilirsiniz. Aslında bu milliyetçilik söylemi, "millet-inşa" mantığına dayanır (Parekh, 1995: 36).

karıdan aşağıya milliyetçiliğin bir antitezi olarak gelişmiştir; şöyle ki, yukarıdan aşağıya milliyetçiliğin etkisinde farklı bölgesel ve kültürel aidiyetteki liderler kendi farklılıklarını vurgulamak için kültürel ve siyasal otonomi talep etmeye başlarlar (Tilly, 1996: 304). Aslında bu birazda 'yeni bir devlet-inşa' etme mantığıdır.

Her iki model de devlet ile millet arasında güçlü bir bağ oluşturma çabalarında iki farklı yolu göstermektedir (Nieguth, 1999: 157). Aslında bu kültürün üretimi, işlenmesi ve yayılmasında öneme haiz sürecin 'yönünü' bize göstermektedir. Bir başka ifade ile, geniş anlamda, bu ayrım kültürün iki farklı yorumunu ayırmada ve devletin çeşitli eğilimlere ve farklı gruplara nasıl yaklaştığını anlamamızda işimize yarar.

Kültürün bu iki farklı yorumunu ulus-devletin gelişimi ile ilişkilendirerek açıklamak daha anlamlı olacaktır. Bunları ideal tip olarak Fransız ve Alman modelleri olarak adlandırabiliriz. Birincisi, Fransız Cumhuriyetçi ve devrimci gelenekten beslenen ve medeniyet fikriyle kesişen yaklaşımdır. Diğeri ise Alman-romantik geleneğinden gelen kültürün organik ve farklılaştırıcı yaklaşımıdır. Birincisi daha çok yukarıda bahsedilen yukarıdan aşağıya milliyetçilik fikri ile örtüşür, diğeri ise aşağıdan yukarı milliyetçilik anlayışına daha yakındır. Her iki durumda günümüzde devletin kültür üzerinde kurduğu tekel konusunda deneyimlenen meşruiyet açısından oldukça sorunludur. Modern (demokratik ya da otoriter) devletin farklı biçimlerde de olsa yüz yüze kaldığı bu siyasal sorunu daha da iyi kavrayabilmemiz için birinci kategoriye denk düşen liberal, sivil, cumhuriyetçi anlayışlarda hâkim olan kültür formatlarını iyi bilmek gerekmektedir.

Bu kültür formatının ortaya çıkışı ve gelişimi ilk bölümde açıklanan ontolojik ve epistomolojik kopuş ile doğrudan ilişkilidir. Kültür 'düzenli' bir toplum vizyonunu yansıtan medeniyet söylemi ile örtüşmektedir. Diğer bir deyişle, kültür işlenebilir bir şeydir, yeni

ve iyi bir hayat tarzını gösterir. Bunu yapacak olanlarsa 'aydınlanmış' ve 'medenileşmiş' yöneticilerdir. Bu anlayış, Fransız devrimi sonrası Jakobenlerin yönetimi altında, kapsamlı bir siyasî proje haline dönüşmüştür. Böylece bütün yaşam biçimleri bu projenin amacı için 'medenileştirici' idareciler tarafından, yukarıdan aşağıya sürdürülen kültürel bir haçlı seferinin nesnelerine dönüştürüldü. Modern kamusal alanı her açıdan belirleyen 'yeni hayat tarzı', aile ilişkilerinden sanatsal ve müzikal beğeniye kadar her yapıya saldırarak özel alana doğru genişletildi (Ranciére, 1995: 8). Bu dönüştürme çabası, cumhuriyetçi bir istek etrafında, herkesi eşitlemeyi amaçlıyordu. Bu süreçte devlet ve aktörleri, Medenileştirme misyonu ile belirleyici bir rol oynamıştır. Kısacası yukarıdan-aşağıya milliyetçi bir çaba içerisinde üretilen kültür, geri kaldığı düşünülen insanlar arasında yayılmaya çalışılırken insanlara baskıcı bir şekilde dayatılmıştır. Bu dönüştürme çabası, hayat tarzları arasında geleneksel ile modern temelinde katı bir hiyerarşi kurarak 'yüksek' ya da 'gelişmiş' olarak sunulan modernleşme çerçevesinde yürütülmüştür; aslında yapılmak istenen kültürel farklılıkları homojen bir bütüne dönüştürmekti (Bennett, 1998: 104). Bu durum, toplumdaki bütün farklılıkları ve çeşitlilikleri, bir hayali kültürel cemaat çatısı altında toplama fikrinden ileri geliyordu..

İşte bu nedenledir ki, bu kültür anlayışı asimilasyonistti. Hem kapsayıcı hem de dışlayıcı eğilimlere sahipti. Jakobenlerin kurmaya çalıştıkları cemaat, herkesin medenî ve vatansever bir bireye dönüşme potansiyeline sahip olduğunu öngörmesi açısından oldukça kapsayıcıydı. Kapsamanın bu misyonuna karşı konulamazdı ve hatta reddedilemezdi.[224] Jakobenlerin söylemine göre, Fransız siyasî topluluğuna ya da halkına katılma, ancak

224 Giesen (1999:247) bu kapsama misyonunu şöyle tarif ediyor: "Dışarda kalanların direnmeye yönelik her hareketi sadece bireyin (siyasal ve sosyal yapıya) dahil edilmesini riske sokmaz, ayrıca kapsamanın tüm misyonuna da meydan okur. Dışardakiler, ne bir hak ne de bir mantık çerçevesinde kapsamaya direnemezler. Bu misyonu her kim sorgular ise bastırılmalı ve yok edilmelidir."

kültürel asimilasyon kanalıyla mümkündü. Bu durum, Devrimle kurulan vatandaşlık ve milliyet arasındaki güçlü bağdan kaynaklanıyordu, yani devrim yekpare olarak düşünülen halkı iktidara getirmişti. Dışarıdakiler/yabancılar, eğer kendi arkaik hayat tarzlarından vazgeçerlerse ve millete kültürel olarak entegre olurlarsa, Fransız milletinin bir üyesi olarak kabul edilebileceklerdi. Eğer vazgeçmezlerse, dışlanacaklardı. Sonuç olarak Fransız kültürüne üyelik, dil ve kültür asimilasyonundan geçiyordu.[225]

Bu bağlamda, 19. yüzyıl boyunca, Fransız devleti dil ve kültür birliğini, devlet aygıtlarını etkin bir şekilde kullanarak gerçekleştirmeye çalıştı. Bu dönemde Fransız devleti, yeni Fransız kimliğine ortak bir kültürel öz sağlamak için arayışlara başlamıştı. Devrimi tamamlama iddiası ile ortaya çıkan bu hareket, 3. Cumhuriyet döneminde doruk noktasına çıkmıştır. Fransız Cumhuriyetçiler, bir millet ve yurt duygusu yaratmak yoluyla, kitleleri -özellikle de köylüleri- asimile etmek ve medenileştirmek için çaba sarf etmişlerdi.[226] Ayrıca bu medenileştirme misyonu, ya da 'medenileştirici fetih', Fransa dışında Fransız emperyalizmini meşrulaştırmak için de kullanılmıştır. 1880'lerin bu milliyetçiliği, "temel şartları günümüze kadar da uzanan vatandaşlık yasasının yayılmacı ve asimilasyonist bir reformu" için temel oluşturuyordu (Brubaker, 1990: 393). Oluşturulan kanun, yeni vatandaşlığa kabul edilmiş yabancılar (genellikle göçmenler) ve koloni idaresi altında yaşayanlar için de uygulana gelmiştir. Cumhuriyet kurumları, Fransa'da yaşayan köylüleri, nasıl medenî ve millî Fransızlara dönüştürdüyse, aynı şekilde göçmenleri ve koloni idaresi altında yaşayanları da dönüştürmek için çalışıyordu.

225 Asimilasyonist ve kapsayıcı özellikleri bazında vatandaşlık ve milliyet arasındaki ilişki için bkz. Brubaker (1990).

226 "Üçüncü Cumhuriyet'in Fransa'nın kırsal kesimlerindeki medenileştirme çabaları" için bkz. Weber (1991: 31-32).

Nevarki üyeliğin bu asimilasyonist anlayışı, hem kapsayıcı hem de dışlayıcı olmak suretiyle çelişki arz etmekteydi. Fransa içinde siyasî topluluğa üye olmanın yolu yani devlet imkânlarından tam olarak faydalanabilmenin yolu, Fransız kültürüne veya merkezin değerler sistemine tamamen asimile olmaktan geçmektedir. Eğer birisi kendine has aidiyetleri koruma ve yaşatma konusunda ısrarcı olursa, genel kabul gören bir kamu kimliği edinmekten mahrum olur. Bu duruma, evrensel bir sistem içinde "partiküleristik dışlama" denir (Dubois, 2000: 26). Koloni idaresi altındakilerin ve son dönem gelen göçmenlerin durumuyla ilgili olaylarda ise bu daha da açık bir hal almıştır. Fransız koloni rejimine göre, onlar, "Cumhuriyet'in vatandaşları" olarak asimile olma potansiyeline sahip kişiler olarak görülmekteydi, fakat "bu asimilasyon, eğitim ve gelenekselden moderne doğru evrilerek yavaş yavaş gerçekleşebilecek bir dönüşüm sürecine dayanıyordu" (Dubois, 2000: 20).[227] Dışlama bu noktada, 'tam vatandaş' olarak bütün özgürlüklere ve haklara sahip olmak için yeterli düzeyde gelişmemiş olarak farz edilen kişiler için söz konusudur. Tam vatandaş olmak demek, 'arkaik' ve geleneksel yaşam biçimlerinden bağımsız olmak, onları aşabilmek anlamına gelir. Bu durum modern demokratik devletlerin özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında yaşadıkları temel sorun olarak belirdi.

Liberal Demokratik Devlet ve Kültürel Çeşitlilik

Batıda liberal demokratik devletlerin tamamı hâkim ulusal gruptan farklı olan kültürel, etnik, dini ve bölgesel grupların yükselen taleplerini karşılamada ciddi bir kriz ile yüz yüzedir. Aslında cereyan etmekte olan hadise, tüm yapısı belirli bir ulusal kültür temelinde şekillenmiş olan siyasal sistemlerin yani modern liberal demokrasilerin temel değerlerinin yeniden düşünülüp uygulamaya geçilmesi-

227 Dubois'nın öne sürdüğü gibi, "bu kapsama ve dışlama karmaşası, ve evrensel prensiplerin uygulamalarının ertelenmesi, bir nevi 'Cumhuriyetçi ırkçılık'dır."

ne engel olmaktadır. Özgürlük, eşitlik, çoğulculuk ve adalet gibi soyut liberal değerler liberal demokratik devlet yapısı içerisinde farklı seslerin ve renklerin dışlanmasını engelleyememiştir. Hatta belirli düzeyde bu dışlanmayı maskelemiş, çoğunluğun değerlerini ve kimliklerini öne çıkardığı bile söylenebilir. Batıda sorgulanan şey, ağırlıklı olarak bu maskeleme, yani devletin yekpare bir ulusal kültür anlayışına dayanan 'tek meşru kültür kullanıcı olması ve hâkim kültürel elit grubunun devlet ile kurduğu organik ilişkidir.

Bu yeni durumun belirgin hale gelmesi 20. yüzyılın ikinci yarısı ile yükselen farklı kimlik talepleri ile olmuştur. Yükselen bölgesel etnik milliyetçilikler, cinsiyet ve çevre temelli kültürel talepler ve özellikle de artan uluslararası göç sonucu batıda toplumların gittikçe daha da fazla kültürel olarak çeşitlenmesi yani çokkültürlü hale gelmesi yeni durumu şekillendiren gelişmeler oldu. Talep edilen şey kültürel haklardı. O zamana kadar, T. H. Marshall'ın belirttiği hakların gelişimi, yani 18. yüzyılda sivil haklar, 19. yüzyılda siyasal haklar ve 20. yüzyılda sosyal hakların ortaya çıkması ve siyasal yapılar nezdinde kabul görmesi liberal demokratik devletin gelişimi açısından önemli oldu. Ve hatta liberal demokrasinin özgürlük, eşit vatandaşlık ve millî egemenlik şiarları çerçevesinde kolaylıkla benimsendi. Fakat kültürel haklar için aynı şeyleri söylemek çok zor görünüyor.

Yeni ortaya çıkan durumu daha iyi anlayabilmek için liberal demokratik devleti ve onun kültür ile kurduğu ilişkiyi iyi anlamamız gerekmektedir. Bhikhu Parekh, liberal demokratik devletin üç özelliğinden bahseder. Birincisi, bireyi kavram ve ontolojik olarak düşüncesinin merkezine koyar ve toplumu birey temelinde tanımlar. Toplum bireylerin toplamından ve ilişkilerinden oluşur; bireyler ahlâkî iddiaların temelini oluşturur ve sosyal ve siyasal kurumlar bu noktadan yargılanabilir. İkincisi özellik ise, liberal-demokratik anlayışa göre insanların genel bir ortamı ve çıkarları paylaşmasıdır. Buradan doğan haklar ve çıkarlar evren-

seldir. Rasyonel olanı temsil eden liberal demokratik devletin koruduğu haklar ve çıkarlar dar anlamda bir mahalli veya kültürel durum ile ilişkili değildir. İşte bu nedenledir ki, "devlet kamusal aklın yönlendirdiği tartışma ve münazaraya dayanan bilinçli bir organizasyondur." Üçüncü özellik ise, liberal demokratik devletin vatandaşların özgürce hareket ettiği ve aynı temel hakları kullandıkları "yekpare bir siyasal aklı" temsil etmesidir. Devlet belirli bir hukuku her vatandaşa eşit olarak uygular; herkes bu hukuka tabiidir. Vatandaşlar farklı etnik, dini, dilsel veya diğer cemaatlere ait olabilirler fakat devlet bu aidiyetleri resmi olarak tanımaz ve onlara özel bir konum vermez; onlardan vatandaş olarak özel aidiyetleri aşabilmesi beklenir. Sivil toplum alanına ait olan bu aidiyetler ve yapılar bireylerin vatandaşlık konumlarını ve haklarını etkilemez. Liberal demokratik devlet etnik, dini, bölgesel ve diğer kimlikleri ikinci dereceye koyarak siyasal kimliğe ve vatandaş kimliğine önem verir. Bu kimliğin vatandaşlar tarafından paylaşılması devletin birliği açısından elzemdir. "Bu siyasal kimlik paylaşılan kurumlar ve değerler temelinde ifade edilir. Tüm vatandaşlardan bunlara tabii olmaları istenir ve böylece de bir tek *demosu*, yani halkı oluştururlar." Burada halk devletin yapısında olan egemenliği kolektif olarak kullanır (Parekh, 2011: 31-329).

Liberal demokratik devlet, yukarıda bahsedilen üç özellik çerçevesinde kendisini siyasal olarak meşrulaştırmasına rağmen, halkı yekpare bir bütün olarak görmekte ve tanımlamaktadır, bu tek yekpare ve bölünmez halkı, vatandaşların oluşturduğu bütüne eşit yani tek ve bütünleşmiş bir halkın oluşturduğu farz edilir (Parekh, 2002: 183). Özel ve sivil toplum alanına hapsedilen çeşitlilik ile baş edebilmek için liberal demokratik devlet, kendi yasal, siyasal, eğitimle alakalı ve diğer kurumlarının içine yedirmek suretiyle "genel bir ulusal kültür" yaratmak ve yaymak yoluna git-

miştir (Parekh, 2011: 33).[228] Diğer bir ifade ile halk aynı zamanda kültürel bir bütün olarak tarif edilmiştir. Devlet tüm vatandaşlardan kendilerini aynı şekilde tanımlamalarını ve sosyal ve siyasal cemaatle bu tanımlama üzerinden ilişki kurmasını bekler. Bunu da eğitim, kültürel, zorlayıcı ve diğer mekanizmaları kullanarak yapar. Yani devlet "derin bir şekilde yekpareleştirici bir kurumdur" ve bu homojenleştirme yoluyla bir millet olma eğilimindedir (Parekh, 2002: 184). Homojenleştirmenin düzeyinde farklılıklar olsa da, devletin önemli liberal, cemaatçi ve milliyetçi teorilerine göre, devlet yekpareleştirici bir şekilde yürütülmelidir.

Tüm liberal demokrasiler açısından sonuç ise, Requejo'nun (2011: 14) ileri sürdüğü gibi, ortak genel değerler oluşturulmaya çalışılan devletin yürüttüğü ulus-inşa süreçlerinin taşıyıcıları olmuş ve olmaya devam etmektedirler. Böyle bir yapıya dayanan geleneksel demokratik liberalizm ve anayasacılık, demokrasilerdeki ulusal azınlıkların ve her türlü farklılığın "tanınması ve siyasal intibakı" nokta-i nazarından düzenlenmesi sorununu çözmede ciddi anlamda başarısız olmuştur. Bu başarısızlıkta demokratik liberalizmin ve anayasacılığın geleneksel yapılarının içine işlemiş olan ve çoğunluğu kayıran "tekçilik" ve "devletçilik" ilişkisi en önemli rolü oynamıştır (Requejo, 2011: 12 & 15). Şayet kısaca belirtecek olursak, başından beri kültürel anlamda yekpareleştirici devlet milliyetçiliği bu yapılar üzerinde hâkimiyet kurmuştur. Böyle bir yapının anlaşılmasında bir önceki bölümde de değinildiği gibi iyi ve kötü, sivil ve etnik milliyetçilik ayrımı pek işe yaramaz çünkü etnik ve kültürel milliyetçiliklerde olduğu tüm liberal milliyetçilikler de kamusal alanı sembol, dil, tarih gibi kültürel referanslar ile donatır. Ve bu durum, çok sık bir şekilde "vatandaşlık temelinde eşitlik", "millî egemenlik"

228 Parekh göre, bu durum 20. yüzyılın ortalarına kadar iyi çalıştı; ne var ki, artan bireycilik, küreselleşme ve göçün sonucunda gittikçe artan kültürel çeşitlilikten dolayı zorlanmaya başladı. Batıda bu anlamda en sert meydan okuma belirli bir toprak parçasında toplanmış etnik azınlıklardan (Kuzey İrlanda, Iskoçya, Bask, Katalan, Quebec gibi bölgesel milliyetçilikler) gelmektedir (Parekh, 2011: 33)

ve "ayrımcılık karşıtlığı" gibi evrensel değerlerin düzenlenmesinde liberal demokratik geleneğin "gizli unsuru" olagelmiştir (Requejo & Caminal, 2011: 3-4). Evrenselci dile dayanan bu biçimler, büyük ölçüde ayrımcı ve tarafgir bir şekilde kültürel olarak devletin hâkimi konumundaki gruplar veya çoğunluklar lehine kullanılmıştır.

Modern liberalizmin uğraştığı temel alanlardan birisi de adaletin nasıl ve hangi kıstaslar çerçevesinde dağıtılacağıdır. Son 40 yıldır liberal demokratik yapılarda bu dağıtım, dışlanmış ve sosyal olarak marjinal gruplara yönelik devlet ve kamuya ait imkânlarından faydalanabilmeleri için pozitif ayrımcılık gibi uygulamalar çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu tarz politikalar yine geleneksel liberal demokrasinin özgürlük, eşitlik ve çoğulculuk gibi evrenselci ilkeleri doğrultusunda yapılmakta ve uygulanmaktadır. Bu noktada belki de vurgulanması gereken "sosyal adalet" anlayışından ayrışan "etnik ve kültürel adalet" fikridir. "Sosyal adalet" kavramı, soruları ve değerleri "ulusal/etnik ve kültürel adaletinkiler" ile örtüşmemektedir. İki alan durumsal olarak ilişkili olsa bile farklı birer fenomene işaret ederler: "Farklı değerlere, amaçlara, aktörlere, kurumlara, pratiklere ve politikalara." Tarihsel tecrübe göstermektedir ki, sosyo-ekonomik olarak bir memlekette baskın olan gruplar aynı zamanda devletin kültür ve dil alanlarında da kendilerini hâkim kılabilirler (Requejo, 2011: 15). Dolayısıyla yapısı itibariyle günümüz liberal demokratik rejimleri karşılıklı tanımayı/kabulü ve bu çerçevede yeniden dağıtımı içeren "etnik ve kültürel adalet" fikrinden hâlâ çok uzaktır.

Bugün liberal demokratik devletlerin yüz yüze kaldığı kültürel farklılıklar tanıma, temsil ve dağıtım krizi geleneksel siyasal liberalizmin iki miti ile doğrudan ilişkilidir. Birincisi, insanlar kendi (ulusal, etnik, dini, dil, v.b. gibi) kimliklerini seçebilen otonom bireylerdir. Aslında bu aidiyetler seçebilmekten daha çok başkalarının seçimlerinin dayandığı temellerdir. Diğer bir deyişle, bi-

reylerin sosyalleştiği siyasal ve sosyo-kültürel ortamlar ile tarihi gelişmelerin sonucu olarak oluşan süreçlerde ortaya çıkmışlardır. Diğer bir mit ise, "liberal demokratik devlet kültürel olarak tarafsızdır" yaklaşımıdır. Ama şu çok açık ki, tüm devletler vatandaşlarına belirli bir dili, tarihi ve kültürü dayatmaktadır.[229] Sonuçta liberal demokratik devletin maskelenen kültürel tarafgirliği her türlü çeşitliliğin karşılıklı tanınma, temsil ve adaletli dağıtım anlayışları entegrasyonun önündeki önemli engeller olarak görülür.

Değerlendirme

Günümüzde tüm liberal demokratik devletler gittikçe çeşitlenen bir toplumsal yapıda yaşamak zorundadır. Mevcut liberal evrenselci değerler hem geleneksel siyasal liberalizmin etkisinde hem de ulus-devlet yapı ve kurumları nedeniyle bu çeşitliliği kucaklamakta, yani çeşitlilikleri siyasal yapıya eşit ve adil bir zemin üzerinden entegre etmede başarılı olamamaktadır. Kısaca modern devlet bir nevi çeşitlilik imtihanı ile yüz yüzedir. Bir yandan küreselleşmenin getirdiği ulus-ötesi örgütlerin ve yapıların etkisi diğer yandan da alttan yukarı gelen bölgesel, etnik, dini v.b. kimlik hareketlerinin baskısıyla modern devletin millî egemenlik, milliyet ve vatandaşlık gibi geleneksel kavramları ciddi anlamda aşınmaktadır. Ve böylece bu kavramlar belirli ölçüde yeniden şekillenmektedir. Devlet, artık ne toplumsal ne de uluslararası alanda siyasal ve dolayısıyla kültürel yekpareleştirici politikalarını uygulayabilmektedir. Yine, devlet fikri ile ulusal kültür/millet fikrinin de ilişiği kurulamamaktadır. Ayrıca, toplumdaki her bir farklı grubun farklı kültürel elit grupları ortaya çıkmış ve hayatın her alanında muktedirlere -yani kültür ve güce dayalı itibarını tekelinde bulunduranlara- meydan okuyarak yeni iktidar alanları oluşturmaktadırlar. Böyle bir ortam, devletin

229 Bu mitler için bkz. Requejo (2011: 16).

kültür ile kurduğu ilişki çeşitliliğinde dikkate alınması gereken yeni bir safhaya geçmek anlamına gelmektedir.

Tüm bu gelişmelere karşın modern ulus-devletin dayandığı "ulusal çerçeve" hâlâ önemli bir referans noktası olarak kalmaya devam etmektedir (Seymour, 2011: 95). İste bu noktada şu dile getirilebilir; günümüz demokratik devletinin çeşitlilik ile olan imtihanını vermek için öncelikli olarak daha büyük uluslararası örgütlerin (AB gibi), daha sonra ise ulusal yapıların yeniden düzenlenmesine ve yapılandırılmasına yönelik olması doğaldır. Artık liberal demokratik devletlerin dayandığı tek yekpare bir halk/millet anlayışı ile üretilmiş millî kimlikler gittikçe çeşitlenen kültürel talepleri karşılamamaktadır. Geniş anlamda siyasal ve sosyal liberalleşmeyi içeren bir demokratikleşme sonucu oluşacak olan daha 'kapsayıcı kamusal kimliklerin' tanımlanması ve uygulanması devletlerin selameti ve bütünlüğü açısından zorunludur. Öncelikli olarak herkesin paylaştığı ve çeşitlilik ile diyalojik bir ilişkisi olan bu tarz kamusal kimliklerin kültürel, siyasal ve yasal kurumlara ve yapılara dayanması gerekmektedir. İşte bu yapılar ulusal, etnik, dini, bölgesel aidiyetler veya cinsiyet ve dil temelli aidiyetleri engelleyen değil bilakis kolaylaştıran, birbirleri ve devlet kurumları ile daha sıkı ilişkiye sokabilen unsurlar olurlar.

Son olarak, devlet-çeşitlilik ilişkisi anlamında Türkiye'ye baktığımızda, batılı gelişmiş demokratik ülkelerden belirli farklılıklar arz etse de aynı süreçlerden daha sancılı bir şekilde geçtiğini görmekteyiz. Türkiye'de devletin, demokrasinin tüm kurum kuruluş ve değerleri ile yerleşmesi, yani demokratikleşmesi, açısından çok fazla sorunları olmasının yeni durum açısından bazı olumlu ve olumsuz etkileri vardır. Geleneksel liberalizmin özgürlük, eşitlik, çoğulculuk ve adalet gibi evrensel değerleri Türkiye'de devletin ve genel olarak sistemin demokratikleşmesinde tam olarak benimsenmemiş ve uygulamaya geçilmemiştir. İşte bu nedenledir ki;

hala sivil, siyasal ve sosyal hakların hayata geçirilmesi noktasında ciddi sıkıntılar vardır. Aynı zamanda özellikle son yirmi yıldır Türkiye'de kültürel çeşitliliğin yükseldiğine, tekçi otoriter resmi söyleme karşı kültürel haklar çerçevesinde tanınma ve temsil edilme taleplerine şahit olduk. Batının aksine Türkiye'de devlet çeşitlilik ile olan imtihanını liberal demokratik bir zemin olmadan vermek zorunda kalmıştır. Çevreden gelen güçlerin, dışlanmışların iktidarı ile birlikte aşağıdan yukarıya demokratikleşme diyebileceğimiz sürecin sonunda son yıllarda devletin tekçi otoriter yapısında ciddi bir dönüşüm yaşanmaktadır. Aslında çoğulcu demokratik sistemin kültürel çeşitlilik ile birlikte kuracağı 'yeni bir siyasal yapıya' geçiş, Türkiye için demokratik kurumlar ve değerler daha yeni oluştuğu ve yerleştiği için daha kolay olabilir.

Sonuç

Bu kitapta, erken Cumhuriyet döneminde ulus-inşa sürecine ışık tutulup Türkiye'de kültürel iktidarın kuruluşu anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu, kültür siyaseti, milliyetçilik-devlet, kimlik-devlet siyaseti üzerine oluşan yeni yazına odaklanarak açıklanmıştır. Analizimizi, modernite krizinden doğan yeni bir kavramsal çerçeve ve Türkiye'de son yirmi yılda ortaya çıkan kimlik siyaseti dalgasının yol açtığı yeni sosyo-politik gerçekliğin temellerine oturtmaya çalıştık. Bu bakımdan, kültürün, modernist siyasal projenin nihai ürünü olarak ortaya çıktığını ve Cumhuriyet tarihi boyunca siyasal ortamın en tartışmalı konularından birisi olduğu savunuldu. Erken Cumhuriyet döneminde devlet tarafından başlatılan kültür inşası, otoriter bir şekilde halk üzerinde tepeden inme medenileştirici bir baskıya yol açan süreçleri temsil etmektedir. Bu süreçler, yalnızca devletin tek tasarımcı ve aktör olduğu belirli bir toplumda, yani yirminci yüzyılın ikinci çeyreğinde 'Türk toplumu' üzerinde başlatılan bir siyasal proje etrafında gerçekleşmiştir. 'Yeni toplum' tasavvuru olarak kültür konusunda oluşturulan resmi söylem, Kemalist modernleşme projesinin belkemiğini oluşturdu. Bunun sonucu ise 'kültürün' otoriter anlamda siyasallaştırılması ve güzel sanatlardan dile kadar tüm alanların "medenileştirici disiplinin aracıları" olarak devlet mekanizmaları tarafından kullanılma-

sıydı.[230] Bu, aslında, Batı haricinde başlatılmış en radikal modernist kültür programlarından da birisiydi.

İki Modernite Projesi

Batı'da "modernist kültür programı", toplumu yeniden inşa etmek adına modern siyasal iradenin ve devlet yapılanmasının da ortaya çıktığı 18. yüzyılın sonundan itibaren ele alınabilir. Günümüzde kültür ile devlet ve siyaset arasındaki ilişkiye dair neredeyse tüm tartışmalar bu tarihi süreci kabul eder. Bu ise ancak kültür üzerine yapılan analizlerde gücü ve tarihi birlikte ele alarak veya kültürü, eşit olmayan güç ilişkileri zeminine oturtarak mümkün olmuştur. Bu tür bir tarihselleştirme veya bağlama oturtma çabası kültür kavramının alanını genişletmiştir. Bu manada kültür kavramının şu veya bu şekilde medeniyet fikriyle birlikte ortaya çıkan tarihi ve siyasi gelişiminin altını çizmeye çalıştım. Tam da bu anlamda bir fikir ve süreç olarak kültür kavramı modern bir buluştur. Kültür, yeni kıstaslar temelinde 'gelişmiş' ve 'düzenli' bir toplum, 'medeni vatandaşlar' oluşturma hayalinin bir aracı haline gelmiştir.

Kişiselleştirilen, sembolleştirilen ve hayal edilen modern devlet, baştan bu yana, meşrulaştırmanın ve üretmenin etkin bir aracı olarak *düzen kurucu kültür* fikriyle yakın bir ilişki içerisinde hareket etmiştir. Diğer bir deyişle, herhangi bir ulus-devletin yöneticileri için modern dönemde meşrulaştırma sistemi ve yetiştirme çabaları, siyasal aidiyet veya üyeliğin temeli olacak bir kültürel kimliğin inşası, yayılması ve empoze edilmesi etrafında dönüyordu. Bu ise çoğunlukla 'kültürün meşru kullanım hakkının' tekele alınması yoluyla gerçekleştiriliyordu. Bu açıdan bir 'kültür' ideolojisi olarak milliyetçilik, devlet aygıtlarının yönettiği kültür üretim sürecine içkindi. Böylelikle milliyetçiliğin nasıl formüle edildiği büyük önem kazandı. Kültürün, devlet formülleştirmelerindeki yeri ancak sivil/

230 Bu ifade Toby Miller (1993: 21)'e aittir.

etnik karşıtlığının ötesine geçersek anlaşılabilmektedir. Tilly, milliyetçiliği *yukardan-aşağıya* ve *aşağıdan-yukarı* olarak sınıflandırır. Her iki sınıf da milliyetçi projelerde kültürün rolünü ve dinamiklerini anlamamıza daha yardımcı olur çünkü hiçbirisi milliyetçiliğin kültüre gömülü veya siyaset-yönelimli olup olmadığını kanıtlamaya çalışmaz; aksine her ikisi de genel anlamda kültür üretimi süreçlerinin yönünü anlatır. Daha basit ifade edecek olursak, tepeden-inme milliyetçilik yaşamın tüm alanlarına yönelip onları dönüştürerek yeni bir ulus yaratma iradesini ifade ederken, tabandan-yukarı milliyetçilik devlet inşası ve 'bastırılmış' kültürel değerlerin 'yeniden geri kazanılmasını' anlatmaya çalışır. Her iki tür de verili bir zaman ve mekanda kültür oluşturma ile alakalıdır.

Bu kitapta her iki modern projenin iki egemen kültür fikrinin gelişmesine eşlik ettiğini göstermeye çalıştım. Bunlardan ilki, yeni bir düzen ve toplum inşasını hedefleyen modernist programı anlatan hiyerarşik-asimile edici, Aydınlanmacı-Jakoben kültür fikriydi. Burada kültür medeniyet fikriyle birlikte düşünüldü. Aydınlanma felsefesinden doğan her iki kavram da —kültür ve medeniyet— ontolojik ve epistemolojik bir kopuşa ve yeni seküler 'gerçeğe' ve 'aydınlanmış' ve 'medeni' yöneticilerin eşsiz kültür-inşacıları olduğu yeni kalıplara dayalı yeni bir sembolik evren inşa etme eğilimine işaret ediyordu. Bu arayışın tam kalbinde ise 'düzenlenmiş' bir toplum ve 'medeni' vatandaşlar inşa etme fikri yatıyordu. Bu anlayış Jakobenlerin yönetimindeki devrim-sonrası Fransa'da geniş bir siyasi projeye dönüştü. Bu proje uğruna bütün boyutlarıyla insan hayatı yukarıdan medeni yöneticilerin yürüttüğü bir kültürel taarruzun nesneleri oldular. 'Yeni hayat tarzı' modern kamusal hayatın tamamını kapsayacak şekilde bireysel bağlılıklara, aile ilişkilerine, sanatsal ve musiki beğenilere kadar tüm şahsi alanlara müdahale etti. 'Medenileştirme' misyonunu üstlenen devlet ve aygıtları, Cumhuriyetçilerin herkesi eşitleme arayışları etrafında dönen bu

taarruzda belirleyici bir rol oynadılar. Kısacası, milliyetçi çabalarla tepeden-inme türde üretilen kültür, hiyerarşik yapılanmanın en alt katmanında yer aldığı düşünülen halka empoze edildi ve yaygınlaştırıldı. Bu nedenle bu kültür anlayışı sahip olduğu dışlayıcı ve kapsayıcı eğilimlerle yan yana asimile edici bir nitelik taşıyordu.

İkinci tür ise Romantiklerin öncülüğünde gelişen organik ve eşsiz bir kültür fikriydi. Burada kültür anlayışı her şeyden önce kültür ile medeniyet arasında yapılan net bir ayrıma dayanmaktaydı. Ortaya çıktığı bağlam içerisinde kültür, belirli bir topluluğun, yani Alman topluluğunun tüm üyeleri tarafından paylaşılan değerler sistemine denk düşmekte, bu haliyle de kolektif ve organik bir bütüne işaret etmekteydi. Bu nedenle bireysel kişiliğin ve topluluktaki herkesin kimliğinin gelişiminde ana kaynağı oluşturmaktaydı. Diğer yandan medeniyet ise hayatın ikincil boyutlarını ve kültürün kendi içerisinde uyumlu yapısına zararlı görülen (özellikle de Fransız etkisi ile alakalı olarak) yabancı unsurları temsil etmekteydi.

Organik, farklılıkçı kültür fikri 19. yüzyıl boyunca Almanya'da milliyetçi fikirlerin köşe taşı oldu. Yani tabandan yukarıya doğru gelişen milliyetçilik fikri aydınların ve sonraki dönemde devlet elitinin Alman kültürü için bir siyasal yapı kurmak üzere giriştikleri devlet kurma çabalarıyla yan yana yürüdü. Devlet aktörleri ve milliyetçi aydınların ellerinde devam eden entelektüel/sanatsal faaliyetler yoluyla da yeniden canlandırılmaya ve geliştirilmeye çalışıldı. Sonrasında tüm vatandaşların kolektif kişiliğini ifade eden, tanımlı bir topluluğun ismi haline geldi. Farklılıkçı doğası 'farklı' kültürlerden gelen yabancıların Alman devleti vatandaşlığına ve üyeliğine girmesini zorlaştırdı. Bu kültür fikri işte bu anlamda dışlayıcıydı ve asimilasyon karşıtı bir türdeydi.

Yukarıda bahsedilen modeller Batı-dışı toplumlarda yürütülen tüm modernist/milliyetçi projeler üzerinde belirleyici etkide bulundu. Türkiye örneği Batı-dışı dünyada gerçekleştirilen bu projelerin

birisi ve en benzersiziydi. Cumhuriyet rejimi kuruluş safhasında toplumu, Fransız modele benzer şekilde devlet öncülüğünde ve tepeden inme şekilde medenileştirmek için bir modernist proje başlattı. 'İnsanoğlunun kendini yetiştirmesi' ve 'düzenli toplum' vizyonu olarak görülen projenin temelini kültür ve medeniyet kavramları oluşturdu. Kültürün meşru kullanımını tekeline aldığını sembolize eden ve gösteren Cumhuriyetin kültürel kurumları, devletin kültür söyleminin üreticileri, taşıyıcıları ve yayıcıları oldular. 'Modern hayat tarzını' teşvik etmek üzere toplumu yetiştirmek ve ona düzen vermek, gelecek nesilleri yaratmak ve kitleleri ehlileştirmek için temel aktörler olarak bu kurumlar tasarlandı. Kültür üretiminin gerekçesi Kemalistlerin Jakoben devrimci bir ütopyacılık eseri olarak ideal imgelerini geçmişte veya şimdiki zamanda değil, gelecekte bulmaya yönelik iktidar arayışı idi. Kemalistlerin yeni bir hayat tarzı kurma iradelerinin ideolojik ve kurumsal kökenleri medenileştirme misyonuna da sahip olan Osmanlı reform hareketinde 'toplum-inşası' fikrinin gelişimiyle ilgisi vardır. Doğası ve devrimci karakteri göz önüne alınacak olursa, medenileştirme misyonu Kemalistlerin ellerinde yeni bir toplum yaratmak üzere girişilen külli kültürel bir taarruza dönüştü.

Kemalist rejimin yöneticileri, kültür kavramına yüksek, medeni yaşam formları ve işlenmiş bir halet-i ruhiye atfetmeye çalıştılar. Bu minvalde, kendisine evrensel geçerlilik atfeden kültür, onların kendilerine ait imgeleri veya kendilerini tanımlamalarının bir yolu haline geldi. Medenileştirici elit kendilerine has dilleri, tarihsellikleri, giyim tarzları, sanat ve müzik anlayışları, eğitimleri, düşünüş biçimleri, onur anlayışları vb. özellikleri ile kendilerini tekil ve geleneksel aidiyetlere sahip halkın geri kalanından ayrıştırdılar. Bu şekilde, "elitist kültür sınıflandırmaları" (Eller, 1997: 249) ilk bakışta, Kemalist 'modern hayat tarzı' algısının iç yapısını yansıtan sanatsal zevklerden eğitime, giyimden yeme tarzlarına kadar çeşitli özellikler ve kalıplara dayalı bir sosyal ve kültürel statüyü simgelemeye başladı.

Yönetici elit ve aydınlar için bu kültür güzel değerlerin, hakikatin ve kimliğin kaynağıydı. Aynı şey Romantiklerin kültür fikri için de geçerlidir. Kemalistlerin Romantik-Alman tanımının aksine, 'yaşayan kültürü' insanoğlunun temel özünü veren ruhani, organik bir varlık olarak düşünmemiş olmalarıydı. Hayat tarzları arasında katı bir *hiyerarşi* kurarak yaşamanın her alanında 'eski'ye ait, yani 'ilkel', modası geçmiş her şeyi *devrime tabi tutmayı* öngördü.

Bu anlamda Kemalist kültür fikri Gökalp'ın kültürü tanımlarken vurguladığı 'yaşayan' ve 'yerel' değerlerin kaçınılmazlığı fikrinden farklıydı. Ancak Batıcıların 'aydınlanmış' ve 'medeni' gelecek nesiller için umduğu yeni yaşam formlarının kurulması önerisine de bir o kadar yakındı. Kemalist anlayışta bilge elitlerin yaşamın mevcut tüm boyutlarını yargıladıkları 'medeni' dünyanın standartları toplum için oluşturulmuştu. Bu standartlar siyasi bir proje olan Kemalist kültürel, siyasal ve toplumsal dönüşüm projesinin tartışmasız konu alanları oldular. Bu süreçte, 'eski' yerine yeni bir siyaset ve eğitim sistemi kuruldu, yeni kamusal ve özel hayat tarzları hayata geçirildi ve yeni aile tipleri ve cinsiyet rolleri ortaya çıkarıldı. Bu bakımdan nasıl konuşulması, dinlenmesi, giyinilmesi, yenmesi vs gerektiğine dair yeni kalıplar kamusal alanda görünür olmak için gerekmekteydi. Devlet aygıtı 'yeni hayat tarzının' tek koruyucusu oldu. Kültür etrafında örülen yaşam aynı zamanda siyasal hayatı sergilemekteydi, yani kesinleşmiş siyasi, sosyal ve kültürel itikatları ifade etmekteydi. Bu söyleme bakılacak olursa siyaset ve tüm hayat formları ayrıştırılamaz; burada kültür siyaseti kuşatan bir bütün olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun sonuncu ise hayatın dil, eğitim, sanat, edebiyat, tarih vb. tüm boyutlarının özellikle otoriter anlamda siyasallaştırılması olmuştur. Kısacası, kültür durmaksızın devam eden kültürel üretim sürecinin sonucuydu ve yöneticilerin kültür doktrinlerince teşvik edilen ve iyi yaşama denk gelen 'modern hayat tarzı' vizyonunu geleceğe taşımanın bir aracı oldu.

Kamusal Alan

Erken Cumhuriyetin yöneticileri içerisinde kamunun siyasal ve kültürel elit tarafından kuşatıldığı bir kamusal alan oluşturdular. Böylelikle bu kamusal alan Kemalistlerin sanat, siyaset ve zevk anlayışlarının sergilendiği bir alan oldu. Bu kamusal Alana ait olunup olunmadığını da belirleyen kültüre erişim ancak ve ancak o kültürü derinden özümsemekle mümkündü; yani ancak 'kültürel olarak' olgunlaşmışlar ve uygun görülen tavırlara sahip ve bu tavırları içselleştirmiş olanlar kamusal Alana dahil olabilmekteydiler. Bu bağlamda kamusal alan hayali bir 'kültürlü' eşitler topluluğu oluşturan birleştirici bir güç oldu. 'Eşitler' denilerek kastedilen ise kişileri birbirlerine benzer hale getirmek, bu anlamda eşit olmayanları ise hem zihnen hem de mekân anlamında uzak tutmaya denk düşüyordu. Jakobenlerin Fransa'da yaptıkları gibi, Kemalist kabul politikası tekilliklerin ve geleneğin sahası olan özel hayata dair her şeyi dönüştürmeyi beraberinde getiriyordu. Bu durum kültürel bir haçlı savaşını andırıyordu. Bu ise kamusalın özel alana doğru genişletilmesiyle başarılmak istendi. Bu çabaya karşı ortaya çıkabilecek direncin bertaraf edilmesi zorunluydu.[231] Benimsenmesi amaçlanan yeni davranış kalıplarını ve normlarını içselleştirmeyi reddedenler dışlandı. Dışlanmak ise yeni bir kamusal kimlikten, yani kamusal alana dâhil olmak ve devletin avantajlarından yararlanmak imkânından mahrum bırakılmak anlamına geliyordu.

Bu yaklaşım kültüre kimin dahil olup kimin olmadığını tanımlamaktaydı. Türk kültürünün bir üyesi olmak demek resmi kültürel kurumlarca üretilmiş bir dizi kalıpların içten benimsenmesi anlamına gelmekteydi. Örneğin, Halkevleri sıradan insanların yeni tat ve yeni davranış kalıplarıyla bire bir tanıştırıldığı yerler oldu. Bu bakım-

231 Giesen (1999: 247) bu misyon hakkında şunu söylemektedir: "dışarıda bırakılanların her direnç gösterisi bir bireyin iç daireye alınmasını riske atmakla kalmaz, aynı zamanda tüm içe alma misyonuna da meydan okur. Ne mantık ne de hak dışarıda kalanların içeriye alınmaya karşı koymalarını meşru kılamaz. Bu misyonu kim sorgularsa mağlup ve yok edilmek zorundadır."

dan bu evler yeni davranış biçimlerinin uygulandığı kişi ağları kurarak sıradan insanları evcilleştirmenin aktörleri oldular. Bu şekilde bu kurumlar genel anlamda vatandaş oluşturmanın teknolojilerini sağladılar. Modern Türk vatandaşı erken Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan söylemsel yapı içerisinde olgunlaşmış bir özne statüsünü ifade ediyordu. Kısaca ifade etmek gerekirse, bu kitap, asimilasyon mantığına dayalı Kemalist 'toplum-inşacı' kültür fikrinin aynı anda hem kapsayıcı hem de dışlayıcı olduğu tespitinde bulunmaktadır.

Tüm bunlarla içeridekiler ve dışarıda kalanlar arasına sert sınırlar çekilmek istenmiştir. Yeni kültürün asimile edemediği kimseler, resmi söylemde 'ülke içerisinde yaşayanlar' dışlanmışlar (Osmanlılara, Kürtlere, Çerkezlere, Bosnalılara, Yahudilere, Ermenilere, aşiretlere vs. ait olan normlar ve kalıplarda ısrarcı olanlar) olarak kabul edildiler. Bu durumun sonucu dâhili dışlama süreci oldu. Bu süreç, tam olarak yeni kültürün dışlanan bu kimseleri nasıl marjinalleştirdiğini, gayr-ı meşru ilan ettiğini, onların değerlerini 'geçmiş' olarak geçmişte bıraktığını, ve onları 'tarih-öncesi' 'folklor' ve 'efsanevi' öğeler olarak müzelere hapsettiğini anlatan *tektipleştirmenin* bir özetidir. Bu kurgunun mihenk noktası eski yaşam şekillerini 'suni' ve 'geri kalmış' varsaymaktır. Bu ise medeni ile barbar, modern ile geleneksel, Batı ile Doğu arasındaki bazı ilişkileri yansıtan bir modelin benimsenmesinden ötürü doğmuştur.

Kemalist özgünlük anlayışı işte burada yatmaktadır. Romantiklerin öne sürdüklerinin aksine, Kemalist bakış açısı yüzyıllar içerisinde hayatın İslamiyet ve gelenek etrafında düzenlenmiş boyutlarını dışarıda bırakmıştır. Bu boyutlar resmi söylemde 'suni', 'özenti', 'eski' olarak tanımlandı ve bu boyutlar Türk milletinin gerçek özünü gölgelerken yeni inşa edilmiş olan kültür 'özgün' ve 'hakiki' olarak tanımlanmıştır. Türk milletinin gerçek özü yalnızca modern medeniyetin sürekli olarak ilerlemeci yürüyüşüyle keşfedilebilirdi. Bu nedenle de geleneksel giyim-kuşam ve müzik,

Arap alfabesi, 'eski' kelimeler, cinsiyet ilişkileri ve ailedeki ritüeller, geleneksel kamusal törenler, ayinler ve kutlamalar Kemalist 'özgünlük' fikrine aykırı düşmekteydi. Medenileştirici yöneticiler, bahsi geçen bu boyutların suni, taklit ve eski doğalarını göz önüne alarak bunları Cumhuriyetin yeni geçmişinin dışında bıraktılar.

Kitap boyunca, bu durumun, TDK ve TTK faaliyetleri üretilen en önemli kültürel ürünler olarak resmi tarih ve dil tezlerinden kaynaklandığının altını çizmeye çalıştım. Her iki tez de yeni Türk kültürünün, kendisine has tarihi tecrübesi ve diliyle 'özgünlüğünü' gösterebileceği zemini sağladı, yani 'benzersiz' bir Türk kimliğinin sürdürülmesine yardımcı olmuştur. Bununla birlikte, bu tezler, yeni rejimin kültürel hedeflerine uygun olarak, dünyadaki en gelişmiş türü temsil eden Batı'nın silsilesinin izini sürdü. Dolayısıyla, Türk tarihi, tarihin düz bir çizgide sürekli ilerleyerek devam ettiği anlayışını öne sürerek pozitivist ve Jakoben tarihselci anlayışla yeniden yazılmaya başlandı. Bu tarih içerisinde gelişen Türk dili eski dil ve yaşam formlarına ait tüm unsurlardan arındırılmak zorundaydı. Bu bakımdan da öne sürülen her iki tez de yönetici elitin Türk kültürünün, Batı-dışı kültürlerden değil; evrensel modern medeniyete ait özgün kültürlerden biri olduğu iddiasını mümkün kıldı. Ancak bu, Batı tarihleri ve dilleriyle Türk dili ve tarihi arasında büyük bir fark olduğu anlamına gelmemekteydi çünkü Kemalist tarihselciliği Türklerin tarihinin en baştan bu yana Batı medeniyeti ve kültürü silsilesinin bir parçası ve Hint-Avrupa dillerinin kökeninde de yer alan Türk dilinin modern yaşam ve bilimin dili olduğunu göstermeye çalışıyordu.

Böylece tarih, Kemalist tarih yazıcılığında geçmişi *gelenekten arındırma* projesinin bir parçası olarak otoriter manda 'ideolojik hale getirildi'. Mevcut egemen geleneklere dair herhangi bir tınısı kalmayan yeni bir tarihin keşfi ancak ve ancak siyasal otoriteyle sıkı sıkıya bağlı bir tarihi perspektifi meşru kılıyordu. Burada amaç

Türklerin medeni ve kültürel cevherini yeniden keşfetmek ve 'Batı medeniyeti ve kültürünün' izlerini takip ederek yeni kültürü Türklerin tarih öncesi geçmişlerine bağlamaktı. Bu noktada, Türklerin kültür ve medeniyet kurucu rolünü vurgulamak için Türk tarihi ve Batı medeniyetlerinin tarihi arasındaki ilgiyi keşfetmek ve tertip etmek amaçlandı. Bu yapılmak istenen iş doğası gereği hayali ve romantik bir arayıştı ancak Kemalist siyasetçi tarihçilerin bu şekilde yeniden keşfetmenin peşine düştükleri kayıp dünya Romantik tarihçilerin modern medeniyetle savaş halinde olan özgün ve eşsiz kırsal dünya özlemlerine de hiç benzememekteydi. Aksine; geçmişi bugüne getirme isteği bu medeniyete katılma iradesini yansıtmaktaydı. Bu da çoğunlukla 'unutmayı' veya keşif ve tarihteki bazı anların kasten seçilmesi yoluyla diğerlerinin inkarını içermekteydi. Elde edilen sonucun, Kemalist kültür fikrini Cumhuriyet tarihi boyunca tartışmalı kılan ve rekabete açık hale getiren sürecin sadece bir kısmı olarak zayıf tarihi gerçeklik olduğu söylenebilir.

Benzer şekilde, Kemalist dil politikası da bu kültürün sınırlarını belirlemede merkezi bir rol oynadı. Dil, alfabe ve sözlüğüyle yeni zevk ve tarzlara yeni bir anlam dünyası yükledi ve yeni işaret ve imgeleri anlamanın temel aracı oldu. Bu noktada, yalnızca asimile olmayı kabul edenlerle sınırlı kalan yeni dilde eğitim, Cumhuriyetin 'kültürlü' vatandaşlarını yeni kamusal söyleme dâhil edecekti. Dil politikalarını kanun haline getirmenin ve uygulamanın en geçerli yolları anayasal maddeler, yasalar, kararnameler, emirler, düzenlemeler ve dil yardımı veya kullanımını düzenleyen rehberlerdi. Bu düzenli aralıklarla yapılan ise bir 'yeniden isim verme' etkinliğiydi. Bununla birlikte, Tek-Parti döneminde dil konusu çözüme kavuşturulamadı. Dil devriminin her adımı siyasetçiler, dilbilimciler, ve akademisyenler arasında çok ateşli tartışmalara konu oldu. Ana muhalefet, Kemalist elitin içerisinden doğdu; bunun da ana nedeni dil değişiminin hayatın her alanında çok güçlü biçimde hissedil-

mesiydi. Sonuç olarak, bu dönemde ve takip eden yıllarda dil, siyasi ve aydın elitin ellerindeki siyasi bir araç olarak kamusal alanın en tartışmalı konularından birisi olurken, siyasal alandaki ideolojik yoğunlaşma da en bölücü hususlarından birisi oldu.

Tarih ve dil tezlerine dair politikaların yarattığı tartışma, kültürün 1923 ve 1945 yılları arasında ne kadar tartışmalı bir konu olduğunu gözler önüne sermektedir. 1945'ten sonra çok partili döneme geçilmesiyle birlikte kültür çok daha sert tartışmalara konu oldu. Münakaşanın nedeni ise tepeden inme bir şekilde gerçekleştirilen kültür politikalarının başarı ya da başarısızlık derecesinin ülkenin toplumsal ve siyasal yapısıyla doğrudan ilişkili olmasıydı. Keating (1996: 62)'in de belirttiği gibi, eğer ulus-inşası projesi milliyetçi ideolojiyle tektip kültürler empoze eden tek bir grup ya da partiye bağlı kalırsa, bu inşa edilen değerleri destekleyen tabanın zarar görmesine yol açmaktaydı.

Bu durum Türkiye'de 2. Dünya Savaşı sonrasında da devam etti. Muhalefetteki Demokrat Parti, seçmenleri ve vatandaşları bir araya getirmek için yerel-İslami geleneklerin ve yakın geçmişle (Osmanlılar) olan devamlılığın önemini vurgulayarak resmi (milli) kültür tanımını siyasal tartışmaların ana hedefi olarak tutmaya devam etti. Tartışma kültür tanımı etrafında, özellikle de resmi kültür tanımının gerçekten özgün/otantik mi olduğu yoksa taklitçi/yabancı mı olduğu çerçevesinde gerçekleşti. Bu tartışmanın sonucunda Kemalizmi yorumlayanlar ve ona sıkı sıkıya bağlı olanların başlattığı kültür savaşları ortaya çıktı. Bu savaş şu ana dek siyasete karşı dört askeri darbeye (1960, 1971, 1980 ve 1997) de yol açan ve Türk siyasal hayatına hâkim olan bir savaştı. Modernist bir programla oluşturulmak istenen Türk kültürü bir sürece dönüştü ve sonuçta ortaya çıkan siyasi ve sosyal gelişmelere paralel olarak tekrar tekrar şekillendirildi, tartışıldı, uğrunda mücadele edildi.

Bu kitapta erken Cumhuriyet dönemine hakim olan resmi kültür anlayışını siyaset bilimi perspektifinden kavramsallaştırmaya çalıştım. Bunu yapabilmek için de devlet aktörlerinin ve kurumlarının bir dizi politika takip ettiği Kemalist kültürel anlayışın oluşumunun kurumsal temelleri üzerine odaklandım. Kültürel iktidarı kurmak ve sağlamlaştırmak için devletin tüm aygıtları otoriter bir siyasal rejim altında *kültür üretimi* sürecinde aktif rol oynadılar. Bunun, yani sürecin kendi doğasının, kültürü en fazla tartışılan konu haline getirdiğini kitap boyunca tartıştım. Bununla birlikte, bahsedilen politikalara karşı (genelde halktan çok aydınlar nezdinde) gösterilen direnç de kitapta etraflıca gösterilmiştir. Aslına bakılacak olunursa böylesi bir teşebbüs, modern devletin izlediği politikaların son kertede belirleyici olan sıradan insanların ihtiyaçlarını, umutlarını, önermelerini ve çıkarlarını anlamayı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle gelecekte yapılacak olan araştırmaların Halkevleri ve Halkodaları ile okullarının özellikle de mahalli düzlemdeki aktivitelerine, bu aktörlerle sıradan insanlar arasındaki ilişkilere ve devletin kültürel politikalarına karşı gelişen popüler dirence odaklanması gerekmektedir. Eğer yapılırsa, bu çalışmalar sıradan insanların sahte kimlikleriyle kendilerini nasıl tahayyül ettiklerine dair bazı ipuçları da yakalayabiliriz. Buna ek olarak, kültür hakkındaki resmi söylemin tartışmalı doğasını daha iyi takip etmek ve ilk oluşum yılları ile takip eden uygulamalar arasında mukayese yapabilmek adına Demokrat Parti döneminde başlatılan kültür siyasetini de incelemek gerekmektedir. Bu tür analizler günümüzde var olan kültürel iktidar tartışmalarını da daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Kaynakça

Adıvar, Halide Edip. *Conflict of East and West in Turkey*. Delhi: Jamia Millia, 1935.

Afetinan, A. "Tarihten Evvel ve Tarih Fecrinde." *Birinci Türk Tarih Kongresi* içinde, 1932, s. 18-41.

_____. "Türk-Osmanlı Tarihinin Karakteristik Noktalarına Bir Bakış." İkinci Türk Tarih Kongresi içinde, 1937, s. 756-765.

_____. "Türk Tarih Kurumu'nun Arkeoloji Faaliyeti," *Belleten*. II/5-6 1938, 5-12.

_____. "Atatürk and Tarih Tezi." *Belleten*. III/10 1939, s. 243-246.

_____. *L'Anatolie, le pays de la "race" turque. Recherches sur les caractéres anthropologiques des populations de la Turquie*. Cenevre: Georg and Cie, 1941.

_____. *Atatürk Hakkında Hatıra ve Belgeler*. Ankara: T. İş Bankası Yay., 1959.

_____. *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım* Ankara: Altınok Matbaası, 1969.

Ahmad, Feroz. *The Making of Modern Turkey*. London: Routledge, 1993.

_____. "Progressive Republican Party, 1924-1925." *Political Parties and Democracy in Turkey* içinde, der. M. Heper ve J. M Landau, s. 65-82. London: I. B. Tauris, 1991.

Ahmet Asım. "Türk İnkılabının Mana ve Mahiyeti." *Ayın Tarihi*, Mart 1934, s. 74-75.

Ahmet Şükrü. "Osmanlıcadan Türkçeye Geçiş İnkılabı." *Milliyet*, 27 Eylül 1932, *Atatürk ve Türk Dili 2* içinde, s. 97-98.

_____ "Üniversitede İnkilap Tarihi Dersleri." *Ayın Tarihi*, Mart 1934, s. 71.

Aktar, Ayhan. *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları*. İstanbul: İletişim, 2000.

Akyüz, Kenan. *Encümen-i Daniş*. Ankara, 1975.

Al-Azmeh, Aziz. *Islams and Modernities*. London: Verso, 1993.

Ali Ekrem Bey. "Turkish Language Changing Rapidly." (ilk basım *Uyanış*, 19 Şubat 1931). *The Turkish Press, 1926-1932* içinde, s. 149-150.

Allen, Henry Elisha. *The Turkish Transformation: A Study in Social and Religious Development*. Chicago: The University of Chicago, 1935 (Reprint New York: Greenwood Press, 1968).

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2nd rev. ed. London: Verso, 1991.

_____. "Introduction." *Mapping the Nation* içinde, der. G. Balakrishnan, s. 1-16. New York: Verso, 1996.

Arıkan, M. Saffet. "Kongre Başkanı, Maarif Vekili Saffet Arıkan'ın Nutku." İkinci Türk Tarih Kongresi içinde, İstanbul, 20-25 Eylül, 1937, s. 1-3.

Atatürk. İstanbul: T. C. G. Harp Tarihi Encümeni Basımevi, 1939.

Atatürk, Kemal. *Nutuk*, (Yay. Haz: Prof. Dr. Zeynep Korkmaz) Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay., 1994.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 3.Cilt , Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1989.

Atatürkçülük (Birinci Kitap). Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1983.

Falih Rıfkı (Atay). "Dil Kurultayı." *Ulus*, 24 Ağustos 1936, *Atatürk ve Türk Dili 2* içinde, s. 517-518.

_____Çankaya. İstanbul: Doğan Kardeş, 1969.

Balhasanoglu Necip Asım (Yazıksız). "Dil Heyeti" *Türk Yurdu*, 22 Teşrin-I evvel 1926. *Atatürk Devri Fikir Hayatı II* içinde, s. 26-32.

Balibar, Etienne. "Culture and Identity." *The Identity in Question* içinde, der. John Racjhman, 173-196. London: Routledge, 1995.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı. *Halkın Evi*. Ankara: Ulus Basımevi, 1950.

Banguoğlu, Tahsin. "Halkevleri: Milli Kültür Ocakları. *Ulus* (20 Şubat 1944), s. 2.

Başgöz, İlhan. *Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1995.

Bauman, Zygmunt. *Lagislators and Interpreters*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.

_____. *Postmodernity and Its Discontents*. Cambridge: Polity Press, 1997.

Baydar, Mustafa. *Atatürk ve Devrimlerimiz*. İstanbul: T. İş Bankası Yay., 1973.

Baykara, Tuncer. "'Nizam', 'Tanzimat', ve 'Medeniyet' Kavramları Üzerine" *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu* içinde, s. 61-65. Ankara: Milli Kütüphane Yay., 1991.

Bayraktutan, Yusuf. *Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik ve Türk Ocakları*. Ankara: Kültür Bak. Yay., 1996.

Bayur, Hikmet. "Atatürk." *Belleten*. III/10 (1939), s. 247-286.

Behar, Büşra Ersanlı. İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu. İstanbul: Afa, 1996.

Bennett, Tony. *Culture: A Reformer's Science*. London: Sage Publication, 1998.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, 1964.

_____. "'İhtilal', 'İnkilap', 'Devrim'." *Atatürk ve Devrimlerimiz*. İstanbul: Adam, 1982.

Bertrand Badie and Pierre Birnbaum, *The Sociology of the State*. Chicago: Chicago University Press, 1983

Beşinci Türk Dil Kurultayı, 1945. İstanbul: Cumhuriyet Basımevi, 1946.

Birinci Türk Dil Kurultayı: Tezler Müzakere Zabıtları.İstanbul: Devlet Matbaası, 1933.

Birinci Türk Tarih Kongresi: Konferanslar Münakaşalar Zabıtları. Ankara: T. C. Maarif Vekaleti, 1933.

Bourdiue, Pierre. "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field." *Sociological Theory*. 12/1 1994, s. 1-18.

Bozdoğan, Sibel and Kasaba, Reşat, ed. İçinde *Rethinking Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press, 1997.

_____. "Introduction." *Rethinking Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, der. Bozdoğan and Kasaba, s. 3-14.

Bozkurt, Mahmut Esat. *Atatürk İhtilali*. İstanbul: İstanbul Üniv. Yay., 1940 (İstanbul: Kaynak Yay., 1995).

Braude, Braude. "Foundation Myths of the *Millet* System." *Christians and Jews in the Ottoman Empir* içinde, der. B. Braude & B. Lewis, vol. I, s. 69-89.

Braude, Braude & Bernard Lewis, der. *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vols. New York: Holmes and Meier Publishers, 1982.

Brown, David. "Are There Good and Bad Nationalism?" *Nations and Nationalism*. 5/2,1999, s. 281-302.

Brubaker, William R. "Immigration, Citizenship and the Nation-State." *International Sociology*. 5/4, 1990.

Brown, David. "Are There Good and Bad Nationalism?" *Nations and Nationalism*. 5/2, 1999, s. 281-302.

Brown, D. *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural & Multicultural Politics*, London: Routledge, 2000.

Burhan Asaf (Belge). "Kurultay." *Hakimiyet-i Milliye*, 26 Eylül 1932, s. 2.

Burian, Orhan. "Hümanizma ve Biz" *Yücel*. 62 1935.

Celal Nuri (İleri). "Latin Harfleri Meselesi." İkdam, 5, 6, 7 Mayıs 1928. *Tanzimattan Cumhuriyete Alfabe Tartışmaları* içinde, s. 285-301.

Cevdet Nasuhi. "Halkevinin Çatısı Altında." Ülkü. 3, Nisan 1933, s. 194-197.

Chattarjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World*. Minneapolis: University of Minnesota press, 1992.

CHF Halkevleri Çalışma Talimatnamesi, Ankara: CHF, 1940.

Cicioğlu, Hasan. *Türkiye Cumhuriyeti'nde İlk ve Ortaöğretim* .Ankara: DTCF Yay., 1985.

Copeaux, Etienne. "*Hizmet*: A Key Word in the Turkish Historical Narrative." *New Perspectives on Turkey*. 14 1996, s. 97-114.

_____. *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Tezine*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998.

Creel, Frank W. "Abdullah Cevdet: A Father of Kemalism." *Int. Journal of Turkish Studies*. 4., 1980, s. 9-26.

Cumhurbaşkanları, Başbakanalar ve Milli Eğitim Bakanları'ının Milli Eğitim ile ilgili Söylev ve Demeçleri, 3. Cilt, Ankara, 1946.

Cumhuriyet, 7 Mart 1933:3.

Çağlar, Behçet Kemal. "Halkevleri Çalışmaları." Ülkü. 73, Mart 1939, s. 85-87.

Çambel, Hasan Cemil. "Atatürk and Tarih" *Belleten*. III/10, 1939, s. 269-272.

Çapa, Mesut. "Giyim Kuşamda Medeni Kıyafetlerin Benimsenmesi ve Trabzon Örneği." *Toplumsal Tarih*. 5/30, 1996, s. 22-28.

Çavdar, Tevfik. İttihat ve Terraki. İstanbul: İletişim, 1991.

Çaycı, Abdurrahman. "Atatürk'ün Uygarlık Anlayışı." *Belleten*. 204, 1988, s. 1105-1117.

Çolak, Yılmaz. *Türkiye'de Devletin Kimlik Krizi ve Çeşitlilik*. Ankara: Kadim, 2010.

Darnton, Robert. *The Kiss of Lamourette*. New York: Norton, 1990.

Davison, Roderic H. *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: The Impact of the West*. Austin: University of Texas Press, 1990.

Davison, Andrew. "Secularization and Modernization in Turkey: Ideas of Ziya Gökalp." *Economy and Society*. 24, 1995, 189-224.

Davutoğlu, Ahmet. *Alternative Paradigm*. Lanham: The University Press of America, 1994.

Deringil, Selim. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*. London: I. B. Tauris, 1998.

Dirks, N. B., G. Eley & S. B. Ortner. "Introduction." *Culture/Power/History* içinde, der. Dirks, Eley & Ortner. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Dubois, Laurent. "*La République Métissée*: Citizenship, Colonialism, and the Borders of French History." *Cultural Studies*. 14/1 ,2000, 15-34.

Duman, Doğan & Pınar Duman. "Kültürel Bir Değişim Aracı Olarak Güzellik Yarışmaları." *Toplumsal Tarih*. 7/42, 1997, 20-26.

Hüseyin Kazım (Duru). "Her Türk'ün Adı Türkçe Olmalıdır!" Öz Dilimize Doğru. 17, 12 Mart 1934, s. 11.

_____. "Humanisma" Ülkü. 17, 1934, s. 333-336.

Eisenstadt, S. N. "The Cultural Programme of Modernity and Democracy." *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honor of Zygmunt Bauman* içinde, der. R. Kilminster and I. Varcoe. London: Routledge, 1996.

Elias, Norbert. *The Civilizing Process: History of Manners, and State Formation and Civilization*, trans. E. Jephcott, two volumes. New York: Pantheon Books, 1978.

_____. *The Germans*. Cambridge: Polity Press, 1996.

Eller, J. D. "Anti-Anti-Multiculturalism." *American Anthropologist*. 99/2 1997, s. 249-260.

Ahmed Cevad (Emre). "Dilimizi Öz Benliğine Kavuşturmaya Başlarken." *Hakimiyet-i Milliye*. 16 Kasım 1932, *Atatürk ve Türk Dili 2* içinde, s. 122.

_____. *Atatürk'ün İnkılap Hedefi ve Tarih Tezi*. İstanbul: Ekin Basımevi, 1956.

Eren, Güler (der.). *Osmanlı*, 12 cilt. Ankara: Yeni Türkiye, 2000.

Mehmet Saffet (Engin). "Kültür İnkılabımız" Ülkü. 6, Haziran 1933, s. 351-354.

_____. *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938.

Enginün, İnci. "Tanzimat Sonrası Çeviriler." *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararsı Sempozyumu*, 433-439.

Ercan, Yavuz. "Ottoman Rule over the Non-Turkish and Non-Muslim Communities." *Turkish Review Quarterly Digest*. 2, 1985, s. 67-81.

Ergang, Robert R. *Herder and The Foundations of German Nationalism*. New York: Octagon Books, 1976.

Eryılmaz, Bilal. *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi*. İstanbul: Ağac Yay., 1992.

Esenbel, Selçuk. "Medeni Davranışın Aczi-I." *Toplumsal Tarih*, 47, Kasım 1997, s. 6-14.

Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Antropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.

Feyerabend, Paul. "Democracy, Elitism, and Scientific Method." *Inquiry*. 23, 1980, s. 3-45.

Fleischacter, Samuel. *The Ethics of Culture*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.

Foucault, Michel. "The Subject and Power." *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, der. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinows, s. 208-226. Chicago: Chicago University Press, 1982.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca NY: Cornell University Press, 1983.

Genç, Mehmet. "Osmanlı'da Zanaat, Ahlak, İktisat İlişkisi." *Anatomi Dersleri: Osmanlı Kültürü* içinde, s. 107-114. İstanbul: YKY, 1995.

Gencer, Ali İhsan. "Encümen-i Daniş ve Mustafa Reşid Paşa" *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri*. Ankara: TTK, 1994.

Giesen, Bernard. "Cosmopolitans, Patriots, Jacobins, and Romantics." *Deadalus*. 127/3, 1999, s. 221-250.

Goloğlu, Mahmut. *Devrimler ve Tepkiler, 1924-1930*. Ankara: Goloğlu Yay., 1972.

Gökalp, Ziya. *The Principles of Turkism*, trans. R. Devereux. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Muzaffer (Göker). "Türk Soyu ve Türk Tarihi" Ülkü. 22, Aralık 1934, s. 249-254.

_____. "İkinci Türk Tarih Kongresi." *Belleten*. II/5-6, 1938, s. 1-4.

_____. "Türk Tarih Kurumu'nun Çalışmaları Hakkında." *Belleten*. VIII/29, 1944, s. 19-36.

Göle, Nilüfer. "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey." *Civil Society in the Middle* East içinde, der. R. Norton, s. 17-43. Leiden: E. J. Brill, 1995.

_____. "The Freedom of Seduction for Muslim Women." *New Perspectives Quarterly*. 3/15, 1998, s. 43-51.

Günaltay, Şemsettin. "Türk Tarih Tezi Hakkındaki İntikatların Mahiyeti ve Tezin Kat'i Zaferi" *Belleten*. II/5-6, 1938, s. 337-365.

Günaltay, Şemsettin ve H. R. Tankut. *Dil ve Tarih Tezlerimiz Üzerine Gerekli Bazı İzahatlar*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.

"Halkevleri'nin Yedinci Yıldönümü ve 158 Halkevi'nin Daha Açılışı – Halkevleri'ne Toplu Bir Bakış" Ülkü. 73, Mart 1939, s. 79-85.

Halkevleri ve Halkodaları. Ankara: CHP, 1943.

"Halkevlerimizin Son Yıl İçindeki Çalışmalarına Bir Bakış." *Ulus*, 20 Şubat 1944, s. 3.

Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* içinde, der. P. Williams and L. Chrisman, s. 392-403. New York: Harvester, 1993.

Halil Nimetullah. "Osmanlıca Anlayıştan Türkçe Anlayışa." *Cumhuriyet*, 27 Mart 1933, s. 3.

Hamit Zübeyir (Koşay). "Halk Terbiyesi Vasıtaları." Ülkü. 2 Şubat 1933, s. 152-159.

_____. "The Results of the Excavations Made on the Behalf of the Turkish Historical Society at Alaca Höyük in the Summer of 1936." *Belleten*, s. I, 1937, s. 534-542.

Hanioğlu, Şükrü. *Bir Siyasal Düsünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.

_____. "Osmanlıcılık." *Tanzimat Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, s. 1389-1393. İstanbul: İletişim, 1983.

_____. "Batıcılık." *Tanzimat Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, s. 1382-1388. İstanbul: İletişim, 1983.

Hasan Ali (Yücel). "Dil İnkılabımızın Karakteri." Ülkü. 22, Kasım 1933, s. 255-257.

_____. "Önsöz." *Tercüme Dergisi*. 1, 1940, s. 1.

Heller, Agness. "Omnivorous Modernity." *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman* içinde, der. R. Kilminster & I. Varcoel. London: Routledge, 1996.

Heper, Metin. *The State Tradition in Turkey*. Walkington: Eotheon Press, 1985.

_____. "Islam, Polity and Society in Turkey: A Middle Eastern Perspective." *Middle East Journal*. 35, 1981, s. 345-363.

Heyd, Uriel. *Foundation of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. London: Luzac and Company, 1950.

_____ *Language Reform in Modern Turkey*. Jerusalem: The Israel Oriental Society, 1954.

Hobsbawn, Eric. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Holod, Renata ve Ahmet Evin, der. *Modern Turkish Architecture*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1984.

Holod, Renata and Ahmet Evin. "Introduction." *Modern Turkish Architecture* içinde, der. R. Holod and A. Evin, s. 1-8.

Holbrook, Victoria Rowe. *The Unreadible Shores of Love: Turkish Modernity and Mysthic Romance*. Austin: University of Texas Press, 1994.

Houminer, Ehud. "The People's Houses in Turkey." *Asian and African Studies*. 1, 1965, s. 81-121.

Hunt, Lynn. *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*. Berkley, CA: California University Press, 1984.

Hüseyin Cahit (Yalçın). "Latin Hurufu ile Türkçe Yazı Yazmak Mümkün müdür?" *Tanzimattan Cumhuriyete Alfabe Tartışmaları* içinde, 1923, s. 94-97.

İçduygu, Ahmet. "Türkiye'de Vatandaşlık Kavramı Üzerine Tartışmaların Arkaplanı," *Diyalog*. 1/1, 1996, s. 134-147.

İçduygu, A., Y. Çolak and N. Soyarık. "What is the Matter with Citizenship? A Turkish Case." *Middle Eastern Studies*. 35/4, 1999, s. 187-208.

İğdemir, Uluğ. "Atatürk ve Belleten" *Belleten*. III/10, 1939, s. 355-356.

_____. "III. Türk Tarih Kongresi" *Belleten*. VIII/29, 1944, s. 1-4.

_____. *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Tarih Kurumu*. Ankara: TTK, 1973.

"İkinci Türk Dil Kurultayı." *Türk Dili*. 8, Eylül 1934.

İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul, 20-25 Eylül, 1937, Kongrenin Çalışmaları ve Kongreye Sunulan Tebliğler, İstanbul: Kenan Matbaası, 1943.

İmece, M. Selim, der. *Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Seyahatleri, 1925*. Ankara: TTK Basımevi, 1959.

İnalcık, Halil. "The Nature of Traditional Society. Turkey." *Political Modernization in Japan and Turkey* içinde, der. R. Ward and D. Rustow. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964.

_____. "On the Social Structure of the Empire." *From Empire and Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History* içinde. İstanbul: The Isıs Press, 1995.

İnönü, İsmet. "İnkılap Kürsüsünde İsmet Paşanın Dersi." Ülkü. 14 (Nisan 1934), s. 81-87.

_____. "Milli Şeften Halkevleri'ne Direktifler." Ülkü, 1939, s. 195-196.

_____. "Önsöz." *Dünya Klasikleri Serisi*. 1941.

Jordan, Cynthia S. *Second Stories: The Politics of Language, Form, and Gender in Early American Fiction*. Chaphel Hill: The University of North Carolina Press, 1989.

Kafadar, Cemal. "The Visibility of Sufism in Turkish Stidies and Cultural Life." In *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in the Ottoman Empire*, der. R. Lifchez, s. 307-322. Berkley: University of California Press, 1992.

Kantarcıoğlu, Selçuk. *Türkiye Cumhuriyeti Hükümet Programlarında Kültür*. Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1987.

Kandiyoti, Deniz. "Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity." *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, s. 113-132

_____. "Identity and its discontents: Women and the Nation." *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* içinde, der. P. Williams & L. Chrisman, s. 376-391. New York: Harvester Wheatsheaf, 1993.

_____. "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?" *Woman-Nation-State* içinde, der. N. Y. Davis & F. Anthias. Londra: The Macmillan Press, 1988.

Kansu, Şevket Aziz. "Antropoloji'nin Tarifı ve Programı Hakkında (1)" Ülkü. 37, Mart 1936, s. 34-40

_____. "Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi." *Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri* içinde, Ankara: TTK, 1994.

Kara, İsmail, der. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Metinler/Kişiler*. İstanbul: Risale, 1986.

_____. İslamcıların Siyasi Görüşleri. İstanbul: İz Yay., 1994.

Karal, Enver Ziya. "Atatürk'ün Siyaset Üzerine Düşünceleri." *Atatürk Hakkında Konferanslar* içinde, s. 37-54. Ankara: TTK, 1946.

_____. "Atatürk'ün Türk Tarih Tezi." *Atatürk Hakkında Konferanslar* içinde, s. 55-65. Ankara: TTK, 1946.

Karaömerlioğlu, M. Asım. "The People's Houses and the Cult of the Peasant in Turkey." *Middle Eastern Studies*. 34/4, 1998, s. 67-91.

_____. "The Village Institutes Experience in Turkey." *Biritish Journal of Middle East Studies*. 25/1, 1998, s. 47-73.

Karpat, Kemal. "The People's Houses in Turkey, Establishment and Growth." *The Middle East Journal*. 17, 1963, s. 55-67.

_____. "The Stages of Ottoman History: A Structural and Comparative Approach." *The Ottoman State and Its Place in the World History* içinde, der. K. Karpat. Leiden: E. J. Brill, 1974.

_____. "*Millets* and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era." *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, der. B. Braude & B. Lewis, vol. I, s. 141-271. New York: Holmes and Meier Publishers, 1982.

_____. "The Ottoman Ethnic and Confessional Legacy in the Middle East." *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East* içinde, der. M. J. Esman a& I. Rabinovich, s. 35-53. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

Kaya, B. Şükrü. "Halkevleri'nin Açılış Konferansı" Ülkü. 61, Mart 1938, s. 1-9.

_____. "Önsöz." *Spor-Sağlık-Kültür*. Ankara: CHP Yay., 1938.

Kazancıgil, Ali. "The Ottoman-Turkish State and Kemalism." *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, der. A. Kazancıgil & E. Özbudun, 1981, s. 37-57.

Kazım Karabekir. "Latin Harflerini Kabul Edemeyiz." *Tanzimattan Cumhuriyet Alfabe Tartışmaları* içinde, der. H. Yorulmaz, s. 90-93. İstanbul: Kitabevi, 1995.

Keating, Michael. *Nations against the State*. London: MacMillan, 1996.

Kirby, Fay. *Türkiye'de Köy Enstitüleri*. Ankara: İmece, 1962.

Korkmaz, Zeynep, der. *Atatürk ve Türk Dili: Belgeler*. Ankara: TDK, 1992.

Korkmaz, Zeynep, der. *Atatürk ve Türk Dili 2: Atatürk Devri Yazarlarının Türk Dili Hakkındaki Görüşleri*. Ankara: TDK, 1997.

Köy Enstitüleri 1, İstanbul: Maarif Maatbası, 1941.

Kushner, David. *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*. London: Frank Cass, 1977.

Kymlicka, Will. *States, Nations and Cultures*. Assen: Van Gorcum, 1997.

_____. *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 2. Baskı. İstanbul: Bilgi Üniv Yay, 2006.

Landau, Jacob M. "The First Turkish Language Congress." *The Earliest Stage of Language Planning: The 'First Congress' Phenomenon* içinde, der. J. A. Fishman. Berlin: De Gruyter, 1993.

"Latin Harflerini Kabul Etmeli mi, Etmemeli mi?" *Akşam*, 28 Mart 1926, *Tanzimattan Cumhuriyete Alfabe Tartışmaları* içinde, s. 194-232.

Levend, Agah Sırrı. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 3.baskı. Ankara: TDK, 1972.

Levonian, Lootfy, der. ve çev. *The Turkish Press, 1925-1932*. Athens: School of Religion, 1932.

_____. *The Turkish Press, 1932-1936*. Beirut: The American Press, 1937.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press, 1968.

_____. "Watan." *The Impact of Western Nationalisms* içinde, der. J. Reinharz & G. L. Mosse, London: Sage, 1992.

Lewis, Geoffrey L. *Modern Turkey*. New York: Preager, 1974.

_____. "Atatürk's Langauge Reform and Modernization." *Atatürk and the Modernization of Turkey* içinde, der. J. M. Landau, s. 195-213. Boulder: Westview, 1984.

Linke, Lilo. *Allah Dethroned: A Journey through Modern Turkey.* London: Constable, 1937.

M. Nermi. "Nermi Bey Diyor ki: "Öz ve Ulu Yol Tutulmuştur!" *Cumhuriyet*. 1 Ağustos 1930, s. 3.

Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. New Jersey: Princeton University Press, 1962.

_____. "Ideology and Religion in the Turkish Transformation." *International Journal of Middle Eastern Studies*. 2 (1971).

_____. *Religion and Social Change in modern Turkey: the Case of Bediuzzaman Saidi Nursi*. New York: State University, 1989.

_____. "Just and Unjust." *Daedalus*. 120 , 1991, s. 117-129.

_____. "Patriotism and Nationalism in Turkey." *Nationality, Patriotism and Nationalism* içinde, der. R. Michener, s. 191-222. St. Paul: Paragon House, 1993.

_____. "Religion and Secularism in Turkey." *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, der. A. Kazancıgil and E. Özbudun, s. 191-219.

_____. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim, 1997.

_____. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim, 1997.

Mason, Andrew. "Political Community, Liberal-Nationalism, and the Ethics of Assimilation." *Ethics*. 109, Ocak 1999, s. 261-286.

Mediha Muzaffer. İnkilabın Ruhu. İstanbul: Devlet Matbaası, 1933.

Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim, 1996.

Mesut Zeki. "İnkılabımız Cihanşümudür." *Ayın Tarihi*, 1-31 Mart 1934, s. 75-77.

Miller, Toby. *The Well-Tempered Self: Citizenship, Culture, and the Postmodern Subject*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

Mitchell, Timothy. "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics." *American Political Science Review*, 85/1, 1991, s. 77-96.

"Mustafa Kemal Pasha' Address on Launching the New Characters." *Vakit*, 22 Ağustos 1928. *The Turkish Press 1925-1932* içinde, s. 86-87.

Şekir, Mustafa. "Yeni Harflerimize Dair Darü'l-Fünun'da Yapılan Konuşmanın Metni" *Vakit* (22 Ağustos 1928). *Türkiye Nasıl Laikleştirildi* içinde, s. 353-362.

Necip Ali. "Kültür ve Medeniyet" Ülkü. 3 (Nisan 1933), s. 244-245.

Neşet Ömer (İrdelep). "Kültür İnkılabımız" *Varlık*. 17 (15 Mart 1934), s. 257-258.

Nieguth, Tim. "Beyond Dichotomy: Concepts of the Nation and the Distribution of Membership." *Nations and Nationalism*. 5/2 (1999), s. 155-173.

Nimetullah, Halil. "Osmanlıca Anlayıştan Türkçe Anlayışa." *Cumhuriyet*, 27 Mart 1933.

Nomer, Ergin. *Vatandaşlık Hukuku*, 9. Baskı, der. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1993.

Ortaylı, İlber. İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, 3. Baskı, der. İstanbul: Hil Yay., 1995.

Öymen, Hıfzırahman Raşit. "Köy Eğitimi ve Bize Göre Yeni Köy Pedagojisi." *Varlık*. 82, Aralık 1936, s. 146-147.

Öymen, F. "Atatürk." *Belleten*. III/10, 1939, s. 281-283.

Özbudun, Ergun. "The Nature of the Kemalist Political Regime." *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, der. A. Kazancıgil and E. Özbudun, 1981, s. 79-102,

Özerdim, Sami N. *Yazı Devrimin Öyküsü*. Ankara: TDK, 1978.

Öztürkmen, Arzu. "The Role of People's Houses in the Making of National Culture in Turkey." *New Perspectives on Turkey*. 11, Sonbahar 1994, s. 159-181.

Parekh, B. "Ethnocentricity of the Nationalist Discourse." *Nations and Nationalism*. 1/1, 1995, s. 25-52.

_____, (Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory Cambridge: Harvard University Press, 2002

Peker, Recep. "Halkevleri Açılma Nutku." Ülkü. 1, Şubat 1933, s. 6-8.

_____. "Recep Peker'in Yeni Halkevlerini Açma Nutku" Ülkü. 37, Mart 1936, s. 1-4.

Poulton, Hugh. *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*. London: Hurst and Company, 1997.

Price, M. Philips. *A History of Turkey: From Empire to Republic*. London: G. Allen and Unwin Ltd., 1956.

Ranciére, Jacques. *On the Shores of Politics*, trans. Liz Heron. London and NY: Verso, 1995.

_____. "Politics, Identification, and Subjectivization." *The Identity in Question* içinde, der. John Rajchman, s. 63-70. New York and London: Routledge, 1995.

Reed, Howard. "Tanzimat Ne Zaman Başladı ve Bitti? Zamanlaması ile İlgili Görüşler." *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu* içinde, s. 21-25. Ankara: Milli Kütüphane Yay., 1991.

Resmi Gazete "Soyadı Kanunu" No. 2741, 2 Temmuz 2 1934.

Resmi Gazete, 19 Temmuz 1932.

Resmi Gazete, 1925.

Reşit Galip. "Türk Irkı ve Medeniyet Tarihine Umumi Bir Bakış." *Birinci Türk Tarih Kongresi* içinde, 1933, s. 99-161.

Requejo, F. "Shadows of the Enlightenment: Refining Pluralism in Liberal Democracies." *Political Liberalism and Pluranational Democracies* içinde, der. F. Requejo & M. Caminal. London: Routledge, 2011.

Requejo, F. & M. Caminal. "Liberal Democracies, National Pluralism and Federalism." *Political Liberalism and Pluranational Democracies* içinde, der. F. Re-quejo and M. Caminal. London: Routledge, 2011.

Reşit Saffet (Atabinen). "Milli Tarih" içinde *Türklük ve Türkçülük İzleri*. Ankara, 1930. Içinde *Atatürk Dönemi Fikir Hayatı II*, 235-237.

Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, Vol. IV İstanbul: Altındağ Yay., 1968, s. 1785-86, 1968

Robinson, Richard D. *The First Turkish Republic, A Case Study in National Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.

Rodrigue, Aron. "Difference and Tolerance in the Ottoman Empire." *Stanford Humanities Review*, 5/1, 1995.

Rundell, John and Stephen Mennell. "Introduction: Civilization, Culture and the Human Self-Image." *Classical Readings in Culture ve Civilization* içinde, der. J. Rundell ve S. Mennell, s. 1-38. London: Routledge, 1998.

Rustow, Dankwart A. "Atatürk as an Institution Builder." *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, der. A. Kazancıgil ve E. Özbudun, 57-77.

Sadri Maksudi (Arsal). *Türk Dili İçin*. Ankara: Türk Ocakları İ. ve S. Heyeti Yay., 1930.

Safa, Peyami. *Türk İnkilabına Bakışlar*. İstanbul, 1938 (İstanbul: Ötüken, 1993).

Said, Bobby. *A Fundamental Fear: Eurocentricim and the Emergence of Islamism*. London: Zet Books, 1997.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.

Said Halim Paşa. "İslamda Siyasi Teşkilatı." *Türkiye'de Islamcılık Düşüncesi* içinde, s. 79-157, 1986.

Samih Rıfat. "Türkçe Diğer Lisanlar Arasında İrtibatlar." *Birinci Türk Tarih Kongresi* içinde, 1993, s. 481-82.

Saim Ali. "Türk Filolojisi-Türk Dili Bir Hint-Avrupa Dilidir" içinde *Birinci Türk Dil Kurultayı*, 71-81.

Sarınay, Yusuf. *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları, 1912-1931*. İstanbul: Ötüken, 1994.

Schiffman, Harold F. *Linguistic Culture and Language Policy*, London: Routledge, 1996.

Seymour, M. "On Postnational Identity." *Political Liberalism and Pluranational Democracies* içinde, der. F. Requejo ve M. Caminal, London: Routledge, 2011.

Shaw, Stanford. "Osmanli İmparatorluğunda Azınlıklar Sorunu." *Tanzimat Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* içinde, s. 1002-1006. İstanbul: İletişim, 1983.

Shaw, Standford J. "Sultan Abdülhamit II: Last Man of Tanzimat." *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararsı Sempozyumu* içinde, s. 199-211.

Sherril, Charles H. *A Year's Embassy to Mustafa Kemal*. New York and London: Charles Scribner's Sons, 1934.

Shorter, Frederic C. "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Nüfus Yapısı ve Sosyo-Ekonomik Değişmeye Etkisi." *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi* içinde, der. S. Atauz, s. 339-364. Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği, 1986.

Sinanoğlu, Suat. *Türk Hümanizmi*, 2nd ed. Ankara: TTK, 1988.

Sirer, Reşat Şemsettin. *Kalsik Kültürü Tanımanın ve Dilleri Öğrenmenin Faydaları* Ankara: TTK, 1942.

_____. "Halkevlerinin Bugünkü ve Yarınki Vazifeleri." *Ulus*, 20 Şubat 1944, s. 2.

Somel, Akşin. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Kimliği." *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* içinde, der. Nuri Bilgin, s. 71-83. İstanbul: Bağlam, 1997.

Sönmez, Sabaheddin. "Halkevleri Bayramımız." *Ulus*, 20 Şubat 1944.

Şapolyo, Enver Behnan. "Anadolu'da Kumuklar Tarihi." Ülkü. 31, Eylül 1935, s. 66-69.

Şimşir, Bilal. *Türk Yazı Devrimi*. Ankara: TDK, 1992.

T. C. Hükümet Programlarında Kültür Politikası. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.

T. C. Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 1987

Tachau, Frank. "Language and Politics: Turkish Language Reform." *Review of Politics*. 26/2, 1964, s. 191-204.

Tanrıöver, Hamdullah Suphi. der. M. N. Sepetçioğlu. İstanbul: MEB Yay., 1971.

Tarih I İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.

Tarih III: Yeni ve Yakın Zamanlarda Osmanlı-Türk Tarihi. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.

Tarih IV: Türkiye Cumhuriyeti. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

TBMM Zabıt Ceridesi, D. IV, C. 23, 21-6-1934

TBMM *Zabít Ceridesi*, IV/23, 7-6-1934

TBMM *Zabıt Ceridesi*, D. 6, Cilt 10.

TBMM Zabıt Ceridesi, D. 6, C. 24, 3. 4. 1942

TBMM *Zabıt Ceridesi*, D. 6, Cilt 26.

Tekin Alp. *La Kamalism*. Paris: Alcan, 1937.

Tengirşek, Yusuf Kemal. "Türk İnkılabı Dersleri Ekonomik Değişmeler." İlk İnkılap Tarihi Ders Notları içinde, der. Oktay Aslanapa, s. 291-332, 1933

Tilly, Charles. "States and Nationalism in Europe, 1492-1992." *Theory and Society*, 23, 1994.

_____. "The State of Nationalism." *Critical Review*. 10:2, 1996, s. 299-306.

Trimberger, Ellen Kay. *Revolution From Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt, and Peru*. New Brunswick: Transaction Books, 1978.

Tonguç, İ. Hakkı. "Köy Eğitimi ve Öğretiminin Amaçları." *Köy Enstitüleri: 2* içinde, s. 1-76. Ankara: Maarif Matbaası, 1944.

Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960.

_____ İslamcılık Cereyanı I. İstanbul: Cumhuriyet, 1998.

Tunçay, Mete. *T. C.'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-30)*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1992.

"Türk Tarih Araştırma Kurumunun Programı" Ülkü. 31, Ekim 1935, 8-12.

Türk Tarih Kurumu. Ankara: THS, 1970.

Türk Tarihinin Anahatları, İstanbul: Devlet Basımevi, 1930 (İstanbul: Kaynak, 1996).

Üçüncü Türk Dil Kurultayı. İstanbul: Devlet Basımevi, 1937.

Ülkütaşır, M. Şakir. *Atatürk ve Harf Devrimi*. Ankara: TDK, 1973.

Ünal, Kemal. "C. H. P. Beşinci Kurultayı" Ülkü. 77, Temmuz 1939, s. 387-390.

_____. "Halkodaları" Ülkü. 79, Eylül 1939, s. 13-15.

Ünaydın, Ruşen Eşref. *Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin Kuruluşundan ilk Kurultaya kadar Hatıralar* 2.baskı, Ankara: TDK, 1943.

Üstel, Füsun. İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları, 1912-1931. İstanbul: İletişim, 1997.

Volkan, V. D. ve Norman I. *The Immortal Atatürk*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Wacquant, L. J. D. "Positivism." In *Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, eds W. Outhwaite and T. Bottomore, s. 495-498. Oxford: Blackwell, 1993.

Walzer, Michael. "On the Role of Symbolism in Political Thought." *The Self and the Political Order* içinde, der. Tracy B. Strong, 64-76. New York: NYU Press, 1992.

Warren, Kay B. "Introduction: Revealing Conflicts Across Cultures and Disciplines." *The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations* içinde, der. K. B. Warren, s. 1-23. Boulder: Westview Press, 1993.

_____. *My France: Politics, Culture, Myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

_____ "What Rough Beast?" *Critical Review*. 10/2 , 1996, s. 285-298.

Weber, Max. *Economy and Society*, ed. Guenther Roth ve Claus Wittich. Berkley: University of California Press, 1978.

Webster, Donald Everett. *The Turkey of Atatürk: Social Process in the Turkish Reformation*. Philadelphia: The American Academy of Political And Social Science, 1939.

Weiker, Walter F. *Political Tutelage and Democracy in Turkey: The Free Party and its Aftermath*. Laiden: E. J. Brill, 1973.

Williams, Raymond. "Culture and Civilization." *The Encyclopedia of Philosophy* içinde, der. Paul Edwards. New York: Collier and MacMillian, 1967.

_____. *The Sociology of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

Wortham, H. E. *Mustafa Kemal of Turkey*. New York: William Edwin Rudge, 1930.

Yack, Bernard. "The Myth of the Civic Nation." *Critical Review*. 10/2, 1996, s. 193-211.

Yalman, Ahmet Emin. "Umumi Yerlerde Türkçe." *Tan*, 4 Mart 1937 (içinde Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları*, İstanbul: İletişim, 2000).

Yalman, Nur. "Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey." *Deadalus.*, 1973, s. 139-168.

Yaşar Nabi. "Dil Devriminde Ülkü Söz Kıtlığı Değildir" *Ulus*, 14 Haziran 1935, s. 4. *Atatürk ve Türk Dili 2* içinde, s. 261.

_____. "Turizm Meselesi ve Türkiye." Ülkü. 67, Eylül 1938, s. 53-64.

_____. "Halkevleri'nin Dil, Tarih, Edebiyat Yolundaki Çalışmaları." Ülkü, 73 Mart 1939, s. 44-48.

Yediyıldız, Bahaeddin. "Osmanlının En Önemli Mirası: Türk Toplumu." *Osmanlı* içinde, der. Güler Eren, s. V, s. 17-33. Ankara: Yeni Türkiye, 1999.

Yeğen, Mesut. "Türk Tarih Tezi Bir "Kaza" An'ı mıdır?" *Mürekkep*. 6, 1996, s. 19-24.

Yıldız, Ahmet. *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, Ankara: İletişim, 2001.

Yorulmaz, Hüseyin, ed. *Tanzimattan Cumhuriyete Alfabe Tartışmaları*. İstanbul: Kitabevi, 1995.

_____. "Islah-ı Huruf'tan Tebdil-i Hurufa," *Tanzimattan Cumhuriyete Alfabe Tartışmaları* içinde, s. 7-23.

Yunus Nadi (Abalıoğlu). "Yazı İnkilabı." *Cumhuriyet*, 4 Ağustos 1929, *Atatürk ve Türk Dili 2* içinde, s. 11-13.

_____. "Dilimiz Hakkında." *Cumhuriyet*, 13 Ağustos 1929, *Atatürk ve Türk Dili 2* içinde, s. 14-16.

_____. "Türk Dili İçin İlk Kurultay." *Cumhuriyet*., 4 Eylül 1932, *Atatürk ve Türk Dili 2* içinde, s. 467-468.

_____. "Dil İnkılabına Dair Bir İki Deyiş." *Cumhuriyet*. 1 Şubat 1933, *Atatürk ve Türk Dili 2* içinde, s. 134-135.

_____. "Türk Dili Türkçeye Doğru." *Cumhuriyet*, 20 Şubat 1933, *Atatürk ve Türk Dili 2* içinde, s. 144-146.

Yusuf Akçura. "Üç Tarz-ı Siyaset." *Türk*, 1904, 24-34 (yeniden baskı. Türkiye Günlüğü. 31, 1994, s. 9-18).

_____. "Birinci Türk Tarih Kongresi" Ülkü. 1, Şubat 1933, s. 23-30.

Zürcher, Erik Jan. *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905–1926*. Leiden: E. J. Bril, 1984.

_____ *Political Opposition in the Early Turkish Republic: The Progressive Republican Party, 1924–1925*. Leiden: E. J. Brill, 1991.

_____ *Turkey: A Modern History*. London: I. B. Tauris, 1993.

10. İstanbul: Devlet Maatbası, 1933.

17inci Yıldönümünde Halkevleri ve Halkodaları. Ankara, 1949.

TÜRKİYE'DE **KÜLTÜREL İKTİDARIN** KURULUŞU
1923 - 1945

YILMAZ ÇOLAK

Türkiye'deki siyasal iktidar mücadelesi, büyük ölçüde, hayat tarzları üzerinden yürümüştür. Hikâyeyi, Tanzimat'a kadar geri götürmek mümkünse de bu sahadaki en şedit çatışmalara, Cumhuriyet'in çok partili dönemi sahne olmuştur. Gerilimin temel nedeni, devlet alanını tahakkümünde tutan küçük bir bürokratik oligarşinin, siyasal sınırları da kendi hayat tarzı istikametinde ve tek taraflı biçimde çizmiş olmasıdır. Hatları tek partili dönemde belirginleşen ve askerî darbeler vasıtasıyla defaatle tahkim edilen bu kültürel iktidar, Türkiye'deki gerçek siyasi gücün ve vesayetin de can damarı olmuştur. Tek parti dönemi mahsulü kültürel iktidarın haritasını çizmeyi ve "vesayetçi demokrasi" zihniyetinin kodlarını çözmeyi sağlayacağını savunan bu kitap, Türkiye siyasetini anlamak için bizi ufkun ötesine bakmaya davet ediyor.

N: 978-605-5982-31
786059 82319