

Araştırma Makalesi:

**DİL VE YAPI:
OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞME SÜRECİNDE
DİLSEL DÖNÜŞÜMÜN YAPISAL DÖNÜŞÜME ETKİSİ**

Cenk REYHAN*

Öz

Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde modern bir dil ve terminoloji ve onunla içkin yeni bir yapı inşa edilmedi. Geleneksel meşrulaştırma söylemi Tanzimat Fermanı'ndan Cumhuriyet'in kuruluşuna değin, ekonomi-politik bilimin terminoloji ile ifade etmek gerekirse sürekli kendini "basit yeniden üretti". Buna karşılık, Kuva-yı Milliye dönemi ve bu dönemde toplanan yerel ve ulusal ölçekli kongre belgelerindeki dil ve anlam yapılarının içerik analizi yapıldığında yeni bir dil ve yeni bir terminolojinin gelişmekte olduğu gözlemlenebilmektedir. 1921 Anayasası'nda Türk devriminin mantığı, "egemenlik bilâ kayd ü şart milletindir" ifadesi ile "dil" e geldi. Takip eden dönemde, bu yeni "dil" ve terminoloji ile ilintili yeni bir siyasal/kurumsal "yapı" inşası kaçınılmazdı. Bunun anlamı dilin, yine ekonomi-politik bilimden ödünç aldığımız tabirle, kendini "geniş yeniden üretmesi" suretiyle yeni bir rejimi inşa etmesidir. Osmanlı-Türk aydını söz konusu olduğunda, gerek dillerinin kendi dünyalarının sınırlarını oluşturması, gerekse yeni kelime ve terminoloji oluşturmaktaki çekingenlikleri, yeni bir "dil" ve onunla içkin "yapı"nın inşa edilmesindeki başarısızlıkları dikkat çekicidir. Tüm geleneksel-yapısal tahakkümlere rağmen, yine de, "dil" sel ve bununla içkin bir şekilde "yapı" sal dönüşüm, yeni bir rejimin inşası ile sonuçlanan modernleşme sürecine karşılık gelmektedir. İncelemede, İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e, Türkiye'de "dilsel

* Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, cenk.reyhan@hbv.edu.tr, ORCID No:0000-0001-6188-2738.

DOI: 10.56524/msydergi.1206333

Makale gönderim tarihi: 10 Kasım 2022

Makale kabul tarihi: 19 Kasım 2022

dönüşüm”ün “yapısal dönüşüm”e etkisinin tarihsel süreçlerini izleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Dilsel Dönüşüm, Yapısal Dönüşüm, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Monarşi, Teokrasi, Cumhuriyet

**LANGUAGE AND STRUCTURE: THE REFLECTION OF LINGUISTIC TURN
ON STRUCTURAL TRANSFORMATION
THROUGH THE OTTOMAN-TURKISH MODERNIZATION PROCESS**

Abstract

A modern language, terminology and a new structure immanent with them were not built in the Ottoman-Turkish modernization process. The traditional legitimation discourse had “simply reproduced” itself, a terminology from political economy, from the Tanzimat Edict until the establishment of the republic. On the other hand, if one looks through the content analysis of language and meaning structures in the Kuva-yı Milliye Period and local and national congress documents collected in this period, it can be observed that a new language and a new terminology had been developing. The logic of the Turkish revolution in the 1921 Constitution came to the “language” with the phrase “Sovereignty rests unconditionally with the nation.” In the following period, the construction of a new political/institutional “structure” related to this new “language” and terminology was inevitable. It means that language constructed a new regime by “expandedly reproducing” itself, again with a borrowed term from political economy. If one considers the Ottoman-Turkish intellectuals, their language forming the boundaries of their own world, their timidity in creating new words and terminology, and their failure to construct a new “language” and an inherent “structure” within it, are all remarkable. Despite all the traditional-structural dominations, the “linguistic” transformation and the “structural one” which is inherently in it, corresponds to the modernization process that results in the construction of a new regime. In this study, we will follow the historical process of the reflections of “linguistic turn” on “structural transformation” from the empire to the republic.

Keywords: Linguistic Turn, Structural Transformation, New Ottomans, Young Turks, Monarchy, Theocracy, Republic

Giriş

Gülhane Hatt-ı Hümayunu kudretli ve canlı geçmişe saygılı bir atıfla başlar, fakat devamla, İmparatorluğa iyi bir idarenin yararlarını sağlamak için açıkça “yeni kurumlar” kurulmasından söz eder (Lewis, 1993: 108). “Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker” ilkesi (Çağrı, 1995: 138)¹ kapsamında, İslami dini inançta, zihniyette, gelenek ve göreneklerde esaslı değişiklik ve yenilikler yaptığı için özellikle “ma'rûf” ve “münker”in tariflerini veren dini eserlerde “şeriatı uygunluk ölçüsü” ön plana çıkarılmıştır.

Geleneksel İslami terminolojide yenilik, “bid'at”² (çoğulu, bid'a: sonradan çıkan adetler) (Yaran, 1992: 129) olarak kabul edilir, her “bid'at” bir günahdır ve her günah cehennem ateşine götürür. Bu anlayış içinde, Hz. Peygamber'e atfedilen bir sözle, “daha önceki reformlar, çok kez yeni bir şey olarak değil, eski uygulamaya bir dönüş olarak takdim edilmiştir. Bu geleneğin siyasal düsturunda, “müminlerin emiri”ne mutlak itaat her Müslüman üzerine farzdır. Bu anlayışın getireceği devlet-toplum ilişkisi “biat” kültürüdür: “Ulû'l-emre mutlak itaat.”³ Modern siyaset teorisinin temel kavramları olan demokrasi, parlamento, meclis, temsil, toplum sözleşmesi, doğal haklar vb.nin Osmanlı'daki karşılıkları da İslami söylem içinde kendisine meşruiyet alanı

¹ Cahiliye döneminde bir eylemin ma'ruf veya münker sayılmasının temel ölçüsü bu eylemin kabile geleneklerine uygun düşüp düşmemesi ile ilişkiliydi (Çağrı, 1995: 138). Kur'ân-ı Kerim'de ma'rûf ve münker kelimeleri dokuz ayette “ma'rûfu emretme, münkeri nehyetme” anlamına gelen ifade kalıplarıyla geçmektedir. Bu ayetlerde hangi davranışların ma'rûf, hangilerinin münker olduğu belirtilip bir tahsis yoluna gidilmemesi, ma'rûfun dinin yapılmasını gerekli gördüğü (vacip) veya tavsiyeye şayan bulunduğu (mendup), münkerin ise bunların zıddı olan söz ve davranışların tamamını kapsadığını göstermektedir (Çağrı, 1995: 139).

² Hz. Muhammed'den sonra ortaya çıkan, “şer'i bir delile dayanmayan” inanç, ibadet, fikir ve davranışlar hakkında kullanılan bir terimdir. Arapça'da “icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak inşa etmek” anlamlarına gelen “bd'a” kökünden türeyen “bid'at”, “daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey” anlamına gelir (Yaran, 1992: 129).

³ “Ulû'l-emrin tayin edilme biçimi ve keyfiyeti ümmet ile imam arasındaki bir mukavele, yani “bey'at akdi”nin neticesidir. Ulû'l-emre itaat etme yükümlülüğünün illeti “velayet-i amme” olup, ulû'l-emrin bu velayet-i ammeden hissesi ise bey'at akdinin şartlarına tâbidir. İşte bu şartların hülâsası da Kanun-ı Esasî'dir.” (Elmalılı M. Hamdi Yazır, 2018: 24). (Elmalılı M. Hamdi Yazır, “İnneme't-Tâ'atu fi'l-Marûf”, *Tesisat*, 1324, sayı 124'ten aktarım.)

oluşturmaya çalışmış, bu durum tüm devrim sürecinde devam etmiştir (Bora, 2017: 26). Bu siyasal-düşünsel kültürde, “bid’at” olan bir eylemi “nehy” etmek anlamında, “bid’at”ın önemli bir belirleyiciliği vardır. Nitekim, Namık Kemal, kurulmasını istediği “meclis-i şura-yı ümmet” konusunda “bid’at”e düştüğü konusundaki eleştirilere karşı görüşünü İslami kavramlarla “icma-ı ümmetle yapılan şeyler bid’at değil, usul-ı dinden olur”⁴ (Namık Kemal, 1285/1868: 1) diyerek savunmuştur.

Hürriyet kahramanı Namık Kemal, modern kavramlara İslami karşılıklar üretmekteydi. Her ne kadar, “dinsel ilim/seküler bilim”, “fünun/fenler” vb.⁵ vurgusuyla 19. yüzyılın ortalarından ve özellikle 1908 Devrimi’nden itibaren, dini referanslardan arınmış bir literatür gelişmeye başladıysa da Osmanlı-Türk düşünce dünyasında İslami referans temel meşruyet kaynağı olmaya devam ediyordu. Örneğin, II. Meşrutiyet döneminin pozitivist ve agnostik aydınları bile, mesela Haeckel’in materyalist monizmini, “vahdet-i vücut mesleğinin daha maddi, daha fenni bir şekle sokulmasından ibaret” (Baha Tevfik-Ahmed Nebil, 1911) diye sunarak İslamiyet’le telif etmeyi denemişlerdi (Bora, 2017: 26).⁶

Bid’at, Osmanlı-Türk siyasal düşünününü çağdaş siyasal düşünce uymayı güçleştiren bir yozlaşma içine sokmuştu. 1908 Devrimi’nin arkasından gelen siyasal bunalımın başlıca nedeni devlet ve din ayırımını amaç edinen yeni bir anayasal sistemin düşünülemez olmasıdır (Berkes, 2012: 430). Dil ve düşünüşteki bu anlayış Cumhuriyet rejiminin kuruluş arifesine değin sürdü. Nutuk’taki ifadeyle, devletin yönetimi, Cumhuriyet’ten söz edilmeksizin “hakimiyet-i milliye esasatı”na uygun olarak her gün Cumhuriyet’e doğru ilerleyen bir şekilde toparlanmaya çalışılıyordu. Fakat, bu

⁴ Krş. Reşat, 1285/1868: 1: “Hukuk-ı siyasiye ise ümmetin ef’al-i Hükümete nezaretidir. Bu nezaret usul-ı meşveretle hasıl olur.”

⁵ Mesela, Mecmua-yı Fünun vb. gibi dergiler, kurulan Darü’l-fünun/fenler evi vb. gibi kurumlar bunun bir göstergesidir. Encümen-i Daniş’in yerine Darü’l-fünun’un kurulması fikri de bu kurum ve derginin çevresinde ortaya çıktı (Berkes, 2012: 232). Encümen-i Daniş’in en faal üyesi olan Ahmed Cevdet Paşa muhafazakâr “ilim” zihniyetini; karşıtı, Cem’iyet-i İlmiye-i Osmaniye’nin reis-i kaimakam-ı evveli ve Cemiyet’in yayın organı Mecmua-yı Fünun’un kurucularından olan Tahir Münif Mehmed Efendi “fen” zihniyetini temsil ediyordu (Berkes, 2012: 236). Osmanlı idare ve hukuk yaklaşımlarındaki ikili karşıtlık bu alanda da kendini gösteriyordu.

⁶ Osmanlı sosyalistleri de, sosyalizmi İslam’la telif ederek anlatmaya çalıştılar (Bora, 2017: 26). Örnekler çoğaltılabilir.

fikir sarıh bir şekilde dile getirilemiyor, söylenmekten çekiniliyordu (Nutuk-Söylev, 1989, C. II: 1116).

Bu meşruyet anlayışı baskın bir şekilde Cumhuriyet'in kuruluş arifesine değin sürdü. "Nutuk"taki ifadeyle,

"Efendiler, saltanat devrinden, cumhuriyet devrine geçebilmek için, cümlelerin malumu olduğu veçhile, bir intikal süreci yaşadık. Bu devirde, iki fikir ve içtihat, birbirleriyle mütemadiyen mücadele etti. O fikirlerden biri, saltanat devrinin idamesi idi. Bu fikrin taraftarları sarıh idi. Diğer fikir, saltanat idaresine hitam vererek, idare-i cumhuriyeti tesis eylemekti. Bu bizim fikrimizdi. Biz fikrimizi, sarıh bir şekilde söylemekte mahzur görüyorduk" (Nutuk-Söylev, 1989, C. II: 1116).

Meşruyet yeniden tanımlanmayınca devrim sürecindeki çatışmalar da eski kavramsal çerçeve içinde kendine meşruyet bulabiliyordu. Mesela, "constitution/anayasa" kelimesinin Osmanlı-Türk dilindeki kelime karşılığı ne olabilirdi? Kanun-ı Esasi'nin ilanı döneminde bile, "usul-ı meşveret", "şura-yı ümmet" vb., anayasaya dair kelime ve deyimlerde ortak bir dil/dilbirliği, ileri sürülen terimlerin yerleşik anlamları yoktu. Cumhuriyet döneminin devrıldığı siyasal yapı bu dil yapısı üzerine inşa edilmişti. Dilin sınırları yapının sınırlarını belirliyordu.

1. Kavramsal Çerçeve

"Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını belirler"

(Ludwig Wittgenstein)

Sorun belki de dilde kavramsal bir yenilenme, yeni kelime ve kavramlar aracılığı ile yeni düşünsel meşruyet alanları açmaktı (Titus, 1931: 45-68). Yeni Osmanlılardan cumhuriyetçi harekete değin meşrutiyetçi aydın hareketinin yapmaya çalıştığı ise, tam tersine, (Namık Kemal örneğinde görüleceği gibi) talep ettikleri yeni meşrutî ve parlamenter sistemi İslami fıkıh gelenekleri ile açıklamaktı, bu suretle bid'ate düşmemiş oluyorlardı. Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde, Cumhuriyet dönemi cumhuriyetçi aydın hareketinin en fark yaratan, devrimci niteliği belki de dilin bu sınırlarını aşmak ve yeni bir terminoloji yeni bir dilsel yapı inşa etmek suretiyle yeni bir rejim inşasına girişmekti.

Bu bağlamda, incelememizin kapsamı açısından belirtmeliyiz ki,

1- “Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını belirler” (Wittgenstein, 2013: 133.5-6)⁷ cümlesindeki ifadeyle, Wittgenstein, her dilin, kendine bir sınırlı dünya çizmiş olduğunu belirtir. O halde, sınır yalnızca dilin içinde çizilebilir, sınırın ötesinde kalan anlamsız olur. Olay-olguları sözcükler yardımıyla adlandırmadığımız sürece, onları düşündüğümüzü söyleyemeyiz. (Düşünemediğimizi, düşünemeyiz; o zaman, düşünemediğimizi söyleyemeyiz de (Wittgenstein, 2013: 135.5-61).⁸ Gerçekte adlandırılmamış hiçbir şey düşünülmüş sayılmaz, dil ile dünya arasında ontolojik bir bağa vurgu yapan Wittgenstein’a göre, “dil bizzat kendinin sınırdır”.

Bu anlamda kullandığımız dil ve dil içindeki kavramlar hayatımızı sınırlandırabilir veya özgürleştirebilir. Bu durum, kavram havuzundaki negatif ya da pozitif anlam yüklü kelimelerle ilişkilidir. İncelememizde, Osmanlı dil ve düşünce (ve zihniyet) yapısında dilin bu negatif “sınırlılık” ve pozitif “genişleme-sınırları aşma” arasındaki mücadele takip edilebilecektir.

2- Bununla ilgili bir başka husus, kelime/sözcük ve kavram üretimidir. Wittgenstein dünyayı ancak adlandırabileceklerimiz ölçüsünde onu kendimizin kılabilceğimizi belirtir. Madem ki dilimiz sınırimızdır, o halde dilimizin sınırlarını genişletmek, dilin aşılamazlığını aşmak gerekir. Bunun anlamı “nomenclature/isimlendirme/adlandırma-terimlendirme”dir. Bir isimlendirme, herhangi bir bilgi alanında kullanılan bir isimler veya işaretler veya her ikisini içeren sistemdir. Bu tür sistemler, konuların daha net görülmesini veya ayrımların daha kolay

⁷ İncelemede bir bütün olarak Wittgenstein felsefesini izlemek amacıyla değiliz. Wittgenstein’ın “mantığın sınırları, dilin ve düşüncenin sınırlarıdır ve dilin ve düşüncenin sınırlarını aşan konularda mantıksal bir önerme oluşturmak olanaklı değildir” (Wittgenstein, 2013, 133: 5.6-5.61) önermesi temel sorunsalımızdır. Kaldı ki, Wittgenstein’ın birinci dönem felsefesindeki “dilin dünyayı resmettiği” önermesini -ki bu önermeye mesela Yeni Osmanlı düşünce yapısı ve zihniyet-anlam dünyası ile nasıl ilişkilendireceğiz?- ikinci dönem felsefesindeki “dil oyunları” kavramı ile terk eder.

⁸ Krş., Hadot, 2011: 36. “Dilin kendi kendisine sınır olduğu” (s. 33), dilin sınırlarından çıkamayacağımız bundan daha iyi söylenemez (Hadot, 2011: 32). Wittgenstein’a göre, mantığın sınırları, dilin ve düşüncenin sınırlarıdır, dilin ve düşüncenin sınırlarını aşan konularda mantıksal bir önerme oluşturmak imkânsızdır” (Wittgenstein, 2013: 133: 5.6-5.61.)

çizilmesini sağlıyorlarsa, bir alandaki bilim adamları için değerlidir (Titus, 1931: 45).

Belki de, dünyamızı sınırlayan, Fredric Jameson'ın ifadesiyle, bir yapısalcı tasarı, egemenlik aracı olarak "dil hapisanesi"nden (Jameson, 2019)⁹ çıkış yolu yeni ve özgürleştirici terminoloji ile yeni bir meşruiyet alanı açmak olabilirdi. İncelememizde, dildeki bu "mahkûmiyetin aşılması"na dair Osmanlı-Türk aydınının uyguladığı stratejiler takip edilebilecektir.

3- Toplum bir iletişim mübadelesi mekanizması (Aydın ve Emiroğlu, 2003: 883) ise, toplumsal görüngüler/olay ve olgular iletidirler; dil, iletileri dönüştüren koddur. Burada bu sistematik mekanizmayı ifade eden kavram "yapı"dır (Aydın ve Emiroğlu, 2003: 883). Bu kapsamda, incelememizde, "yapı" kavramı ile A. R. Radcliffe-Brown'ın yapı kavrayışını izliyoruz. Brown, "yapı" ile bir toplumun istikrarını koruyan kurum ve örgütsel biçimleri kastetmektedir (Aydın ve Emiroğlu, 2003: 883). Yapı, değişmez biçimde, güdülenmiş toplumsal eylemden ayrı bir şekilde varolur ama yine de bu eylemleri belirleyen bir etkiye sahiptir (Marshall, 2005: 805).¹⁰

İncelememizde, Yeni Osmanlı hareketinden cumhuriyetçi harekete uzanan Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde, bu ilişkiyi birbiriyle içkin olarak değerlendirmekte, ama, bu ilişkiye "iradi eylem" yeteneğine sahip tarihsel-toplumsal "özne"leri de dahil etmekteyiz (Marshall, 2005: 228-229).

4- Elbette ki, Karl Marks ve Friedrich Engels'in "Alman İdeolojisi"nde belirttiği üzere, dil, söylem ve bilincin maddi koşullarca belirlendiği gerçeğini reddetmiyor; bu gelişimlerin

⁹ Bu terim, onu "ön-anlayış"lardan bağımsız olarak kavrayabilmek için dilin dışına çıkılamayacağını ve gerçekliğin sadece "ön-kavramlar"la inşa edilen dil aracılığıyla kavranabileceği düşüncesini anlatmak amacıyla kullanılmıştır. Bu düşünceye, post-yapısalcılar, aynı zamanda dilin bir sosyal kontrol aracı olduğu, yani dilin insanların düşüncelerini düzenleme şeklinin bir tür toplumsal düzenleme ve insanları kontrol amacına da hizmet ettiği yönündeki kendi düşüncelerini eklerler (Kotlu, 2007: 119). John B. Thompson'ın belirttiği gibi, "ideolojik iktidar yalnızca bir anlam meselesi değil, bir anlamın yerleşmesini sağlama meselesidir de" (Eagleton, 1996: 271).

¹⁰ İncelememiz açısından değerlendirildiğinde, "yeniden üretim" ile basit değil geniş (letilmiş) yeniden üretimi kastediyoruz. Bunun anlamı, ekonomi-politik bilimin "kapitalist üretim"e dair kullandığı terminolojiyi (Nikitin, 1990: 145-150) incelememize uygulayarak; "yapı"nın, özne tarafından, yeni bir "dil" ve "yapı" kurulması suretiyle "yeni bir siyasal rejim/sistem" olarak üretilmesidir.

Osmanlı tarihsel-toplumsal gerçekliğinde sosyo-ekonomik-politik gerçekliğinin bir yansıması olduğu görüşüne katılıyor, ve fakat, incelememizin kavramsal çerçevesi kapsamında, dikkatimizi sadece bu yansımaya çeviriyoruz: Bu bakımdan, maddi koşulların belirleyiciliği incelememizin kapsamının dışındadır.¹¹ Jameson’ın ileri sürdüğü, “bütün ideolojilerin temel jestinin tam olarak, pozitif bir değer yüklenen benlik ya da bildik -olanla, anlaşılabilirlik alanının dışına itilmiş benliğe ait- olmayan ya da yabancı olan arasında bu türden katı bir ikili karşıtlık kurmak” (Eagleton, 1996: 179)¹² olduğu fikri incelememizin içeriği ile ilişkilidir. İncelememiz, “bir sonul açıklama dizisinin seçimi” ile ilgili değildir. “Bu sonul dizi marksizmde sosyo-ekonomik dizidir, ya da üretim tarzının biçimidir; yapısalcılar içinse dilin kendisidir” (Jameson, 1997: 195).

Aslında Osmanlı aydınını bu toplumsal belirleyicilikler içinde değerlendirdiğimiz zaman, gerek insan zihninin değişmez yapıları bağlamında “dil kendi sınırını oluşturması”, gerekse “yeni kelime ve kavram oluşturmaktaki çekingенliği” daha anlaşılır olmaktadır. Bu durum, Cumhuriyet rejiminin yeni bir toplumsal belirleyicilik alanları ve meşruiyet tanımı oluşturmaya, yapının kendisini “fail

¹¹ Kaldı ki, dilin bir üstyapı kurumu olup olmadığı da tartışmalıdır. Bkz. Yaguello, 2001: 30-42. Nitekim Stalin de, 1950 yılında yayınladığı broşürde dilin bir üst-yapı kurumu olmadığını, hatta Rus devrimi örneğinde, dilin, üstyapıdan köklü bir biçimde ayrıldığını belirtir (Stalin, 2013); hatta, bu konuda, dile sınıfsal bir nitelik kazandırmaya çalışan (ki Stalin’e göre üstyapıdan köklü bir şekilde ayrılan dil belli bir sınıf tarafından değil, toplumun bütün sınıfları, yüzlerce kuşağın ortak çabaları sonucu yaratılmıştır), marksist Marr’la da, (Bakhtin gibi) ayrı düşer (Yaguello, 2001: 40). “Bakhtin Çevresi” olarak anılan düşünce okulunun önemli üyelerinden Voloşinov, kitabında sadece marksizmin dil felsefesinin değil, döneminin psikolojik yaklaşımlarını da eleştirel analizini yapmıştır. Voloşinov’a göre, “toplumun gerçek diyalektik üretilme süreci de altyapıdan başlayarak ortaya çıkan ve üstyapılarda tamamlanan bir süreçtir” (Voloşinov, 2001: 59).

¹² Marx ve Engels’in “Alman İdeolojisi”nde kabul ettikleri gibi, bilinç biçimlerini toplumsal belirleyicilerden sihirli bir biçimde muaf, özerk şeyler olarak görmek, onları, tarihsel bağlarından kopartarak birer doğal fenomene çevirmek demektir (Eagleton, 1996: 95). Eagleton’ın, “sözcükler kavramlara ‘karşılık gelir’ demek yerine, ‘bir kavrama sahip olmayı’, sözcükleri belirli tarzlarda kullanma kapasitesi olarak görme eğilimi”ni izleyerek; bir kavramın, “belirli bir ruh halinden çok, bir pratikle ilişkili olduğunu” açıklamasını da bu kapsamda aklımızda tutuyoruz (Eagleton, 1996: 269). Eagleton, Louis Althusser’in, kavramları toplumsal pratiklere indirgediğini eleştirir (Eagleton, 1996: 269).

özneler” aracılığı ile “geniş yeniden üretimi”ne değin sürer. Tüm geleneksel-yapısal tahakkümlere rağmen dilsel ve bununla içkin yapısal bir dönüşüm yeni bir rejimin inşası ile sonuçlanan modernleşme sürecine karşılık gelmektedir.

Aşağıda, Osmanlı-Türkiye dilsel dönüşümden yapısal dönüşüme siyasal rejimin dönüşümünün¹³ kuramsal-yapısal çerçevesini sunmaya çalışacağız.

2. Yeni Osmanlı Hareketi ve I. Meşrutiyet Döneminde Dil ve Yapı

*“Şartname-i hakikimiz olan şer’i şerif”
(Namık Kemal)*

Basın-yayın, mutlakiyet karşıtı ilerici düşünceler çevresinde bir kamuoyu oluşturma açısından, Türk devrim sürecinde öncelikli bir rol oynadı. Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi ve diğer ilerici yurtsever aydınlar 1860’lı yılların başında basın yoluyla kamuoyunda belirli bir düşüncenin oluşmasına çalıştılar. 1861 yılında kurulan “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye”nin yayın organı olarak, Tanzimat’ın “ilim” yönünü temsil eden ve tanınmış birçok ilim adamı ve devlet ricali ile Joseph von Hammer, J. Redhouse gibi bazı yabancı bilginlerin üye olduğu. 1851’de kurulan, Encümen-i Daniş’in en faal üyesi olan muhafazakâr Ahmet Cevdet Paşa’nın karşısında, elçi kâtipliği ile bulunduğu Berlin’de ve daha sonra Tercüme Odası’nda Almanca, İngilizce, Fransızca öğrenen, Avrupa tabiat bilimlerine ve Fransız materyalist felsefesine ilgi gösteren, Tanzimat’ın “fen” yönünü temsil eden Münif Efendi’nin (1879’dan sonra Paşa) yönetiminde, (Berkes, 2012: 236)¹⁴ 1862’de yayınlanmaya başlayan “Mecmua-i Fünun”, Fransız Ansiklopedist hareketinin işlevine benzer bir yapıyı Osmanlı dil ve zihin yapısına taşıdı. Kitap telif ve tercüme yoluyla kamuoyu oluşturmak ve modern bilim ve kültürü yaymak için kurulan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye’nin nizamnamesinde de buna dair ifade vardır:

¹³ Zira, Uygur’un (1994: 9), “dil”in sadece nesnelere bilmemizi sağlamakla kalmadığı, kendimizi de ötekileri de ancak dile getirdiğimiz ölçüde gün ışığına çıkarabildiğimiz ifadesini izlersek, “dile getirmek”, beni ve ötekini ifade etmenin de ölçütüdür. Aslına bakılırsa, kişinin neleri nasıl düşüneceği, kişiden önce toplumun dili tarafından belirlenmiştir. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e değin evrilen dil ve düşünce yapısı da bu çerçevede değerlendirilebilir.

¹⁴ Türk kültür ve eğitim tarihinin önemli meseleleriyle ilgili daha sonraki bütün gelişmelerde bu iki zıt anlayışın tesiri görülmüştür (Berkes, 2012: 232).

“Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye, kitap telif ve tercümesi ve umuma ders i’tası, ve’l-hasil her türlü vesait-i mümkünine ile memalik-i mahruse-i şahanede intişar-ı ulûm ve fûnuna sa’yü ü ikdam edecektir” (md. 1)¹⁵ (Mecmua-ı Fünun, 1279: 2).

Dergi’de, dini ve politik sorunlardan bahsedilmeyecektir (md. 3). Bir kısmı Tercüme Odası ile Babıali kalemlerinde memur olarak çalışan, bir kısmı Mekteb-i Harbiyye ve Mekteb-i Bahriyye gibi Batılılaşmaya açık okullarda hocalık yapan dergi yazarları, ilerlemenin ilk ve en önemli şartı olarak gördükleri bilimi doğrudan doğruya gündelik hayatın içine dahil etmeye çalıştılar (Uçman, 2003: 270).¹⁶

Çağdaş pozitif bilim ve felsefe dili ilk kez “Mecmua-i Fünun”da tartışıldı. Dergi’de, Münif Paşa’nın yanı sıra, Ethem Paşa, Cemil Paşa, Reşit Paşazade Halil Bey, Kadri Efendi, Ohannes Efendi, gibi Avrupa’da eğitim görmüş ya da İstanbul’da Fransızca öğrenmiş kişilerin yazıları yayınlanıyordu. Gazete ve dergiciliğin atılım yılları olan 1860’lı yıllar aynı zamanda basın mevzuatının da düzenlendiği yıllardı. 1868’de “Matbuat Nizamnamesi” basına bazı kısıtlamalar getirdi, Birçok basın-yayıncı İstanbul’dan uzaklaştırıldı (Toprak, 2013: 79-80).¹⁷ Her şeye rağmen, giderek geniş bir okuyucu kitlesine ulaşan Osmanlı basın-yayın dünyası kamuoyu oluşturmaya devam etti.

Yeni Osmanlılardan Ali Suavi, Paris’te yayımlanan “Ulum” gazetesindeki makaleleriyle istibdadı şiddetle yermekte ve hatta

¹⁵ “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye’nin Nizamnamesidir”, *Mecmua-i Fünun*, C. 1, S. 1, 1279, s. 2: “Cemiyet, ulûm ve maarife ve ticaret ve sanayie dair Mecmua-i Fünun unvanıyla beher mâh ibtidasında bir gazete çıkaracak (...)” (md. 2.)

¹⁶ Dergi, geniş bir okuyucu kitlesinin kolayca anlayabileceği bir dil kullanılması taraftarıdır. İleriye dönük olarak üzerinde durulan konulardan biri de yazı diliyle yazıda kullanılan “Arap alfabesi” meselesi oldu. Nitekim, Ahundzade Mirza Feth Ali’nin Sultan Abdülaziz’e sunduğu bir layihayla yazı dilinde kullanılan Arap harflerinin ıslahı meselesi gündeme geldi. Konu, Cemiyet merkezinde Ahundzade’nin de katıldığı bir toplantıda tartışıldıktan sonra, “Türkçe’nin Arap harfleriyle yazılmasının birçok sakınca doğurduğu ve bir ıslahın kaçınılmaz olduğu konusunda görüş birliğine varılmıştı” (Uçman, 2003: 270).

¹⁷ İslami nitelikteki “ilim” kelimesinin ötesinde Batı müspet bilimleri, fenleri ya da kelimenin çoğuluyla “fünun” kelimesi giderek bir okuyucu kitlesi oluşturdu. Mecmua-i Fünun, Rehber-i Fünun, Servet-i Fünun, Hazine-i Fünun Batı’daki “fen”lerin doğurduğu ilginin somut kanıtlarıydı. Osmanlı okuru aynı süreçte Batı’nın edebi türleriyle de tanışmaya başladı (Toprak, 2013: 79).

halkın egemenliğinden söz etmektedir (Ali Suavi, 1287: 1091).¹⁸ Şinasi, büyük Fransız devriminden ve bu devrimin felsefi ve siyasi kaynaklarından, bu devrimi hazırlayan filozofların görüşlerinden ilham aldığı yazılarında, o zaman için büyük önem taşıyan prensipleri savunmuş, özellikle özgürlük kavramı üzerinde durmuştu. Ziya Paşa, on sekizinci yüzyılın felsefi ve siyasi fikirlerinden ve özellikle J. J. Rousseau'nun fikirlerinden ilham alarak makaleler yazmıştı. Fertlerin özgürlük hakkı üzerinde durmuş, insanın yaradılış icabı ve beşerî toplumun ilerleme ve mutluluk vasıtası olan hürriyetin kanunlara bağlılık ile mümkün olabileceğine değinerek, devletin hukuka bağlı olma zorunluluğuna işaret etmiş, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasını önleyecek tedbirler arasında bir anayasanın meydana getirilmesini, bir milletvekilleri meclisinin kurulmasını önermiş, şahsî hükümetle cumhuri hükümetin farklarını açıklamaya ve dolayısı ile Osmanlı siyasi sisteminin kötü yönlerini göstermeye çalışmıştı. Yeni Osmanlıların bir diğer önemli siması olup Montesquieu'nun "Kanunların Ruhı" adlı eserine değer veren (ve hatta bu eseri dilimize çevirdiği söylenen) ve keza birçok hususlarda J. J. Rousseau'nun düşüncelerinin de etkisi altında kaldığı şüphesiz olan Namık Kemal'in de, Fransız Devrimi'nin felsefi ve siyasi kaynaklarından ilham almak suretiyle yazdığı ve Londra'da yayınlanan "Hürriyet" ve İstanbul'da neşredilen "İbret" gazetelerindeki makaleleriyle, o dönemin sosyal, siyasi ve hukukî görüşleri üzerinde önemli etki yaptığı görülmektedir.¹⁹

Yeni Osmanlılar, Rousseau ve Montesquieu'yu doğrudan doğruya ya da ikincil kaynaklardan faydalanarak, okumuşlardı.

¹⁸ Ali Suavi, 1287: "Kim bilmez ki demokrasi müsavat usulünün en şer'i en ala hükümet olduğunu" s. 1091. (...) "Can Cak Russo diyor ki, eğer Allah adamları varsa bunlar demokrasi suretiyle hükümet olunurlar." s. 1093.

¹⁹ Namık Kemal'in "Hürriyet Gazetesi"nde yayınlanan yazılarının O'nun reformistliğinin gerçekte ne derece dinsel argümanlarla meşrulaştırıldığına dair bkz. Sungu,-1999: 777-857. Niyazi Berkes, Yeni Osmanlılar ideolojisinin gerçek ve tutarlı biricik temsilcisi olan Namık Kemal'in ilk kez olarak, çağdaş Batı uygarlığının felsefi temeli olan "tabii haklar" düşününe ulaşmış olduğunu tespit eder (Berkes, 2012: 289). Siyaset felsefelerinin bir aydınlanma devri öncesi felsefesi olduğunu vurgulayan Şerif Mardin, bu felsefenin, on yedinci değil on altıncı yüzyıl Avrupası ile yakın benzerlikleri olduğuna dikkat çeker. O'na göre, Yeni Osmanlıların fikirleri, daha çok Orta Çağ devletini savunanların yeni egemenlik teorisine karşı ileri sürdükleri teorileri, onların on altıncı ve on yedinci yüzyılın "ilericileri"ne karşı kullandıkları argümanları hatırlatan fikirlerdi (Mardin, 1996: 447).

Fakat bunun yanında, birçok farklı etkenler de düşüncelerini etkilemişti. Eski bir Osmanlı hükümler geleneği ve bu geleneği aktaran yazarlar, adalet kavramı, şeriat'ın cemaatteki özel yeri ve işlevi, yeniçeriler gibi Osmanlı yönetim yapısına özgü bazı unsurların toplumsal işlevi, tasavvuf gibi belirgin geleneklerin düşüncüyü şekillendirici etkisi, Ali Suavi'de, anlaşılması zor fakat inkâr edilemeyecek bir “halkçı”lığın izlerine rastlanıyordu (Mardin, 2019: 13).

Denilebilir ki, Yeni Osmanlılar, siyasi fikirlerini açıkladıkları yazılarında, geniş ölçüde İslam siyaset teorisinin lügatçesine başvurdular. Mesela, adalet, bi'at (itaat tarzı), icma'-i ümmet (umumi konsensüs), meşveret (istişare), gibi kelimeler kullandılar (Mardin, 1995: 95). Bu lügatte, İslami danışma ilkesi “meşveret = demokrasi”, meşveret meclisi demek olan “şûra = parlamento”, fakihlerin mutabakatını belirten “icma = demokratik rıza”, İslam'da hükümdarın meşru olabilmesi için halktan aldığı bağlılık sözü anlamındaki “biat = demokratik temsil/yetki devri”, İslami hukuk çerçevesinde yorum getirmeyi ifade eden “içtihat = parlamenter yasama”, insanoğlunun Allah'ın rabliğini kabulünü anlatan “ahd u misak = toplum sözleşmesi” kavramına dönüşüyordu (Bora, 2017: 25).²⁰

1876'da, teokratik bir yapı altında, Yeni Osmanlı hareketinin meşrutî hürriyet fikirleri gerçekleşmek üzere görünüyordu. Bunu yapacak olan anayasa, Avrupalı öğretmenlerinden öğrendikleri bütün hakları ve hürriyetleri vadetmiş ve bunu şeriat'ın bekçisi Sultan-Halife adına yapmıştı (Lewis, 1993: 172).

Namık Kemal İbret'teki bir makalesinde, Gülhane Hattı Hümayunu'nun bazılarının zannettiği gibi “Devlet-i Aliyye” için bir

“Şartname-i esasi” olmadığını, “şartname-i hakikimiz olan şer'i şerifin bazı kavaidini teyit” eden, Avrupa'nın fikrine muvafık “birkaç tedbir-i idareyi müeyyit bir beyannameden ibaret” (Namık Kemal, 1289: 1)²¹

²⁰ Yeni Osmanlılar kullandıkları kavramlarda İslami terminoloji ideolojik bir meşrulaştırma aracı oldu. Bu meşrulaştırmacılık sonraki dönemlerde de belirgin bir hegemonik söylem olarak varlığını sürdürdü. Yeni Osmanlıların fikirleri, “tabii hukuk” gibi, Batı'dan aldıkları fakat Şeriat'le uygunluk halinde ortaya koydukları, bir temel çerçeveye oturtulmuştu (Mardin, 1996: 13).

²¹ Aslına bakılırsa bu bakış açısıyla değerlendirilecek olunursa; bid'at, “cumhuri-laik demokrasi”den “oy hakkı ve genel seçim”lere, “devlet kudretinin sınırlandırılmasına dair liberal doktrin”den, “doğuştan edinilen hak

olduğunu belirtir.

Aslında icat edilmiş bir gelenek olan Tanzimat-ı Hayriye, tarihsel motifler ve geçmişte denenmiş, kabul görmüş ideolojik kalıplar kullanılarak, bir “adaletname” geleneğinde yazılmış olsa da, oldukça radikal bir yeni düzenin belgesi olması dolayısıyla (Deringil, 2007: 27) başlı başına bir bi’dattı. Zira Sultanın kendi kendini sınırlaması (Tanör, 2008: 91) geleneksel Osmanlı siyasal kültüründe önceden bulunmayan, bilinmeyen; dolayısıyla, yasak/men-nehı uygulamalardandı. Ferman’ın hemen başında devletin şeriata merbutiyeti vurgulanmakta “kavanin-i şer’iye tahtında idare olunmayan memalikin payidar olamayacağı” ilan edilmekteyse de, getirdiği hükümler; Müslüman ve gayrimüslim tebaanın kanun önünde eşitliği, ayırım gözetmeden hepsine can, mal ve ırz güvencesi, şariat düzeninden radikal bir kopmadır (Deringil, 2007: 28). Nitekim, bu kapsamda, “Nizam-ı Cedit” de, “Sened-i İttifak” da bid’attı (Berkes, 2012: 134, 138). Hatta, bizzat “Kanun-ı Esasi’nin şer’i şerife aykırı olduğu” da tartışılmıştır (Tunaya, 1991: 144). Osmanlı siyasal sisteminde dünyevi işlere dair her türlü yenilik, geleneğe aykırılık içermesi ve dinsel açıdan “nehı” ile sonuçlanması gibi bir durum ortaya çıkmış, sadece uygulanan değil, uygulanmayan şeyler de bid’at olmaya başlamıştı (Berkes, 2012: 137-138).²²

Ziya Gökalp’ten farklı olarak, Namık Kemal, yeni kelime türetmekten kaçındı, bu yüzden siyasal “nomenclature”de yenilikler getirmedi. İslam-Osmanlı geleneğinde bulunan işlemleri sadece yeni bir biçime sokarak, daima eski terimleri yeni anlamlar için kullandığından onlardaki yeni anlamlar eski sözcükler aracılığıyla yapılan tartışmalar içinde kayboldu (Berkes, 2012: 298).

kavramına dair doğal haklar”a vb. gibi modernitenin temel kurum ve kuruluşlarının hepsini kapsar. Moderniteye ait olan “ülke ve ulus” yerine geleneksele ait olan “ümme ve memalik/memleketler” kavramının olduğu bu söylemde; katı gelenekçi bir Müslüman, bir Türk cumhuriyeti için değil, ancak İslam ümmeti için anayasa tasarlayabilirdi. Bid’ate düşmemek için, Toynbee’yi izleyerek ifade edilirse, “Teşkilat-ı Esasiye Kanunu” da şöyle yazılabılırdı: Madde 1: İslam ümmeti teokratik bir toplumdur. Madde 2: İslami Hilafet’in kaim-i makamı Osmanlı Padişahıdır; İslam ümmetinin dili Arapça; mukaddes mekânları Mekke, Medine ve Kudüs’tür (Toynbee, 1998: 90, dn. 125).

²² Namık Kemal’in sorunu bu toplumsal-tarihsel zihniyet mirasının içinden konuşmaya devam etmesi, dil hapishanesinin sınırlarını aşamamasıydı.

Dilin sınırlarının dünyanın sınırlarını da belirlediği anlamda, II. Abdülhamit istibdat rejiminin edebiyat dilinde bol kullanılan itibarlı sözcüklerle kullanılmaktan kaçınılan tehlikeli sözcüklerin şöyle iki listesi yapılmıştır. Yüklendiği değerler açısından,

- İyi kelimelere örnekler:

Ubudiyet, sadakat, tevazu, tebaa-yı sadıka, ihsan-ı şahane, saye-i şahane, atfet-i hümayun, hilafet-meap, afiyet, nazım-ı umur-ı devlet, ihsan-ı bi-imtihan, asr-ı madelet-i hasr-ı hümayun, halife-i ru-yi zemin vb.

- Sakıncalı kelimelere örnekler:

Millet (yerine ümmet), hürriyet, murat (yerine mir'at), Reşat (yerine Neşat), Hamit (yerine Hamdi) vatan, isyan, zulüm, ihtilal, yıldız, hücre, anarşi, içtima, cemiyet, su-i kast, hal', meşveret, hafiye, konferans, miting, müsavat, adalet, istikbal, içtihat, cumhuriyet, jön Türk, esaret, nefiy, kıyam, fıkra, siyaset, ahrar vb. (Berkes, 2012: 350).

Hükümdarın maddi-manevi kişiliğinde şahsileştirilmiş mutlak-monarşik teokratik devlet tipi, söylemsel ve ideolojik bir çekişmeye girmeden, devletin baskı aygıtlarıyla birlikte bir toplum mühendisliği yapıyor, kullanılan kelime ve kavramlar dost-düşman kategorilerini belirlemeye yarıyordu. Yukarıdaki kelimelerle kurulan ilişki, sistem içi-biat; sistem dışı-bid'at zıtlığını belirleyen dil üzerine kurulan tahakküm ile “teba”nın düşüncelerini düzenleyip bir tür toplumsal düzenleme ve kontrol etme aracı olarak, araçsallık içeriyordu. Toplumun dilsizleştirilmesi, zihniyet ve düşünce yapısının dil hapishanesinde tutsak edilmesi Osmanlı-II. Abdülhamit istibdat rejiminin bekasını sağlamanın araçlarındandı. Dil ve düşüncenin sınırları dünyanın da sınırlarını belirleyecekti. Yeni Osmanlıların İslamcı anayasacılığının ve liberalizminin özlediği sistem, bu koşullar altında biçimlendi.

3. Jöntürk Hareketi ve II. Meşrutiyet Döneminde Dil ve Yapı

“Hilafet teşkilatı, devlet teşkilatından ibarettir”

(Ziya Gökalp)

II. Meşrutiyet döneminde, yeni Meclis-i Umumi'nin 17 Aralık 1908 günü açılışındaki söylevinde II. Abdülhamit, Anayasa'ya olan bağlılığını, “Memleketimizin Kanun-ı Esasi ile idaresi hakkında azmim kat'i ve lâyetegayyerdır (değişmezdir)” şeklinde, sıradan sözlerle geçitirdi. Padişah, Mabeyn Başkâtibi'nin önerdiği, Kanun-ı

Esasî ve meşrutiyete bağlılık belirtici formüldeki, “meşrutiyet” kelimesini kabul etmediği gibi, kararlaştırılanın aksine Mebusan önünde “Kanun-ı Esasi’nin hükümlerine and içtim” demekten de caydı. Bu güvenilmez tutum, gerek Meclis gerekse basın çevresinde kuşkuya yol açtı ve padişahı hedef alan eleştiriler yeniden yoğunlaştı. Meclisi-i Mebusan’ın “Cevap Arızası”nda, “Osmanlı milletinin azm-i umumisinin de kuvve-i sarime (darbe) ile sarsılmayacak derecede kat’i ve lâyetegayyer” olduğunu bildiren iğneli üslubu, saray ve çevresini rahatsız etti. Ayan Meclisi’nin cevap yazısında da, “hakimiyet-i milliyenin timsali olan meclisimiz” sözleriyle hakimiyeti milliyeden söz edilmesi ayrıca dikkat çekiciydi (Tanör, 2008: 184).²³

Dönemin, İttihat ve Terakki Partisi’nde, İslamcılar ve Batıcılar²⁴ yanında yavaş yavaş etkisini artıran Ziya Gökalp din ve devlet işleri sorunu üzerine bir muhtıra hazırladı. Muhtıranın asıl konusu din ve din adamları sorununun “diyanet” terimiyle kavramsallaştırdığı alanda tutmak yoluyla çözümdür. Bu kavramsallaştırmanın gerektireceği değişiklik şeyhülislamı politika dışına çıkarmak, şeriat mahkemelerini, evkaf idaresini ve nihayet bütün okulları şeyhülislamlığın yetkesinden ayırmaktı. En yüksek din otoritesi olarak onun asıl görevi “ifta” işlevi olduğundan, bu

²³ II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı-Türk anayasal gelişmeleri açısından beş büyük yenilik ortaya çıktı. Bunlar: 1. İlk kez, Hükümet programı hazırlanıp kamuya sunulması, 2. Güvenoyu istemi ve güven oylaması sisteminin getirilmesi, 3. Güvensizlik oyu ile hükümetin düşmesi, 4. Hükümet programının meclisin güvenoyuna sunulması, 5. Hakimiyet-i milliyet kavramının resmen dile getirilmesi (Tanör, 2008: 187) olarak sıralanabilir.

²⁴ II. Meşrutiyet döneminde de bu kutuplaşma Tevfik Fikret ile Mehmet Akif örneklerinde görülebilir. Jön Türklere göre, siyasi değişme olmuş fakat bu değişme toplumda hiçbir düzelmeye doğurmamıştı, öyleyse siyasi değişmeden daha derinlere, toplumun yapısına inmek gerekiyordu. Bozukluğun asıl sebebinin batılılaşmanın samimi ve köklü olmamasında görenler, bütün hatayı samimiyetsiz dincilikte, riyalı politikacılıkta buluyordu. Bu görüşün başında Tevfik Fikret vardı. Toplumsal bozukluğun esasını gelenekten ayrılımda, inançların kaybolmasında bulanlar batıcılığın yıkıcı bir hareket olduğunu ilan ediyorlardı. Bu görüşün başında da Mehmet Akif vardı. İki şair, iki dünya görüşünü, içinde buldukları bozuk düzene karşı iki ayrı kutuptan isyanı temsil ediyorlardı. Fikret, Sis, Rücu, Doksanbeşe Doğru, Han-ı Yağma, Tarih-i Kadim manzumeleriyle; Akif, Safahat’ın birçok şiiriyle bu şiddetli şikâyeti ifade etmekteydiler (Ülken, 1992: 160).

niteliği idare, maliye, adliye ve eğitim işlevleriyle uzlaşmaz bir işlevdi (Berkes, 2012: 458-459).²⁵

Ziya Gökalp, “İslam Mecmuası”nda, “İttihat ve Terakki Kongresi” başlığıyla yazdığı yazıda şöyle der:

“Umur-ı diyaniye ile umûr-ı kazaiyenin müstakilen ayrı nezaretlere tevdiinden husule gelecek fayda yalnız tevzi-i adalet nokta-i nazarından değildir. Bu tefrikten husûle gelecek en büyük menfaatimiz, diyanet nokta-i nazarından olacaktır” (Ziya Gökalp, 1332b: 994).

Ziya Gökalp’e göre, teceddüd yolunda ilk adımları atan Tanzimatçılar Osmanlılığı asri bir devlet haline koymaya çalışmışlar, fakat yanlış içtihatlarla devleti daha çok gayri asri bir hale getirdikleri gibi “İslami devlet şeklinden de büsbütün çıkarmışlardı.” Bundan dolayı, İttihat ve Terakki teceddüd yolunda selefî olan Tanzimat cereyanının körü körüne bir takipçisi değil, belki onun hatalarını arayıp bulmakla doğru yolun nerede olduğunu meydana çıkarmak göreviyle mükellefi (Gökalp, 1332a: 977-978). Ziya Gökalp, Tanzimatçıların, “Hilafet-i İslamiye ile devlet-i İslamiye’nin ayrı ayrı şeyler olduğuna zahib olmaları”nı hata olarak görür:

“Halbuki İslamiyet’te, halife, devletin riyaset-i siyasiyesini haiz olan zat olup hilafet teşkilatı, devlet teşkilatından ibarettir” (Gökalp, 1332a: 978).

Tanzimatçıların bir başka hatası da,

“İki nev hakk-ı kazanın mevcudiyetini zu’m [batıl zan] etmeleridir. Onlara göre, hilafet ile saltanat bir zatta müctemi’, fakat biri birinden ayrı iki müstakil kuvvet olduğu gibi hilafetin

²⁵ Bu muhtıra uyularak 1916’da başlayan başlıca reformlar şunlar oldu: 1. Şeyhülislamlığın kabineden çıkarılması, 2. Şeriat mahkemelerinin Şeyhülislamlık’tan alınarak Adalet Bakanlığı’na bağlanması, 3. Evkaf idaresinin Meşihat’ten ayrılarak devletin ayrı bir mali-ticari dairesi halinde dinden tamamıyla ayrılması ve kabine üyelerinden birinin yönetimi altına konması; cami, medrese gibi bütün din kurumlarının mali işlerinin yeni kurulacak Evkaf Bakanlığı’na verilmesi, 4. Bütün medreselerin Meşihat’ten alınarak Maarif Bakanlığı’na bağlanması. Bu tedbirler, din ve devlet ayrımı yönünde başlayan akımın bir parçasıdır. Bunlarla din, devlette, eğitimde, yaşamada, adliyede, maliyede dünyasal yetkilerini yitiriyordu. Yetkileri ve fonksiyonları, Ziya Gökalp’in bulduğu terimle “diyanet” alanına daraltılıyordu (Berkes, 2012: 459). Bu tedbirler, kendi alanlarında, Cumhuriyet döneminde gerçekleşecek olan devlet din ayrımının gelişmesinde (Berkes, 2012: 459) daha geniş bir ifade ile, toplumsal yaşamda ki sekülerleşme, siyasal hayatta ki laikleşme sürecinde önemli işlevler gördü.

başka hakk-ı kazası, saltanatın başka hakk-ı kazası olup birincisi hilafetin vekili olan Meşihat'e, ikincisi de saltanatın vekili olan sadarete mevdu' olmak lazım gelir" (Gökalp, 1332a: 978).

İşte Tanzimatçıların yukarıda beyan ettiğimiz hatalı içtihatları bu gibi bâtil telakkileri doğurarak devletimizi yavaş yavaş İslami bir devlet halinden çıkarmıştır" (Gökalp, 1332a: 978).

Ziya Gökalp, Tanzimatçıların hilafet ve saltanat kuvvetlerinin birbirinden ayrılması yönündeki taleplerini "hatalı içtihad" çerçevesinde bid'at geleneği içinden değerlendirip "batıl telakki" olarak yorumlamakta, bu kapsamda, ürettiği çözümde "hilafet teşkilatının, devlet teşkilatından ibaret olduğu" yönüyle, Atatürk dönemi din-devlet ayırımının zıttı olan bir sonuca ulaşmaktadır.

Türkiye'de ilk kez Yeni Osmanlılarca formüle edilen, hükümdarın, hareketlerinde halka karşı sorumlu olması gerektiğini Jön Türkler de yazıp söylüyorlardı.

Ahmet Rıza'nın temsil ettiği bir grup, Yeni Osmanlıların fikirlerini izleyerek, anayasa ve parlamentonun toplumsal gelişmenin doğrudan doğruya aracı olduğunu savunuyordu. Auguste Comte'un "pozitivizm"inin etkisindeki bu görüş, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin çekirdeğini oluşturmaktaydı.

August Comte tarafından sistemleştirilen ve 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bütün Avrupa'ya yayılan pozitivizmin iki temel kavramı "düzen" ve "ilerleme"dir. Bu kavramlara yüklenen anlam ile Osmanlı toplum ve devletinin şartları arasında görülen benzerlik uyarlamayı kolaylaştırmıştır. Pozitivizm, vurguladığı görüşlerle Osmanlı devlet ve toplumunun temel ihtiyaçlarına şartlarına denk düşen özellikler içeriyordu. Çünkü imparatorluk parçalanıyordu, birliğe ihtiyaç vardı. Uluslararası arenada ayakta kalmak gerekiyordu. Ayakta kalabilmesi için, toplumlar arası hiyerarşide yükselmek, yani ilerlemek elzemdi. "Birlik" (ittihat ya da düzen) ve "ilerleme" (terakki) vurgulanmalı, bu kavramlar devletin ve toplumun temel hedeflerine dönüştürülmeliydi. Pozitivizm imparatorluğun bu durumuna birebir tekabül ediyordu. Comte'un, "Order and progress" (düzen ve ilerleme) motto'su, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir bürokrat elit sınıfın kurduğu örgütün, hızla işleyen bir süreç sonucunda adı ve hedefi haline geldi: İttihat ve Terakki (Arslan, 1995: 567).²⁶ Aslına bakılırsa, bilimi temel alması dolayısı ile, pozitif/olumluluk (deney ve gözlem gibi) içeren

²⁶ Pozitivizm, erken cumhuriyet döneminde, yeni rejimin de kurucu mottosu oldu. (Arslan, 1995: 567).

anlamında “pozitivizm” kelimesi, önceki felsefi akımların “negatif/olumsuzluk (teoloji ve metafizik gibi) içerdiğini de simgeleyen, yeni bir dil ve anlama da vurgu yapmaktadır.

Ahmet Rıza, meşrutiyetçi yapıyı, toplumsal ilerlemeyi gerçekten sağlayacak bir “düzen” kurulması olarak ele alıyordu. Ahmet Rıza’nın yazılarında iki tema belirgindir. Biri, bir uzmanlar zümresi olmadan hükümet etme ilminin gerçekleşmeyeceği, diğeri, bireylerin ihtiyaçlarının maddi dünya ile sınırlandığı görüşüdür. Ahmet Rıza, İslami dogmaya bir vahy-i ilahi olarak değer vermemekle beraber, onu sosyal bir harç olarak son derece önemli sayıyor, yapısı itibarıyla ilerlemeye Hristiyanlıktan daha elverişli buluyordu. Comte’un ölüm yıldönümü dolayısıyla yaptığı konuşmada, pozitivistlerin herhangi bir teolojik dini müdafaa etmiyorlarsa da insanlığın ilerlemesini muhtelif millet ve inanlardan doğan gayretlerin aynı noktaya varan bir muhassalası telakki ettiklerini söylüyordu (Mardin, 1989: 134-140).²⁷ Belki de Ahmet Rıza’nın Marksizme hiç ilgi duymamasının sebebi bu doktrinin dine hiç yer vermemiş olmasındandır (Mardin, 1989: 137).²⁸

Le Play (ve Edmond Demolins)’in etkisindeki Prens Sabahattin’e göre ise mutlakçı rejimin devrilmesi, “hayat tarzında” yapılacak ciddi değişikliklerle aynı zamanda olması halinde ancak elle tutulur bir sonuç alınabilirdi. Prens Sabahaddin, Osmanlı toplumunun o an içinde bulunduğu toplumsal pozisyon ile Le Play Fransası arasında paralellikler kurmakta ve ayrı bir toplum bozukluğu düzeltmek amacı ile geliştirilmiş sosyal teknikleri siyasal program zannederek (Mardin, 1989: 216) sorunların çözümünde Edmond Demolins’in “ilm-i içtima/science sociale” yöntemini önermekteydi. O’na göre, II. Abdülhamit’i alaşağı etmekle hiçbir zaman özgürlük ve bağımsızlığımızı kazanamayız, eğer biz yoksulluğumuzun ana nedenlerini bulmaz ve bunları ortadan

²⁷ Ahmet Rıza’ya göre, Tabiatın yardımı olmazsa hiçbir şey olmaz (Mardin, 1989: 134). Yeni Osmanlıların “tabii hukuk” ve “tabiat kanunu” kavramlarını bir varlığın görünümleri olarak görmelerinden farklı olarak, bu dönemde, iki kavramda bir farklılaşma meydana geldi. Yeni Osmanlıların bazen şeriat ile bazen de aklın kuralları ile bir tuttıkları tabii hukukun yerine, maddi varlıklar aracılığı ile etki edici, objektif tabiat kanunları kavramı yerleşiyordu. Bu yönü ile düşüncede laikleşmenin bir yönü ortaya çıkmaktadır (Mardin, 1989: 135).

²⁸ “Zühd ü tekva perdesiyle fikir ve niyetini örten ve halkın cehlinden ve zaaf-ı kalbinden istifadeye çalışan mürayilere ve münafıklara karşı yönelen ve tekke şeyhlerine karşı cephe alan Rıza’ya göre, tekke şeyhleri ahlak ve efkârı fesada uğratan bir unsur olarak çalışıyorlardı” (Mardin, 1989: 135-136).

kaldırmazsak, bugünkü Abdülhamit'in yeri hiç bir zaman boş kalmaz; o gider, yerine bir başkası gelir!"di (Petrosyan, 1974: 272-274. Krş. Reyhan, 2008: 31-44).

Fen bilimlerindeki gelişmelerin sosyal bilimlere sistematik olarak yansması, önce Fransa'da ortaya çıktı ve fizik uzmanı olan Auguste Comte, tarihi ve sosyal olayları fizik bilimi kanunlarına göre kurgularken, maden mühendisi olan Le Play, jeoloji örneğine göre, sosyal olayları sistematize etti. Böylelikle 19. yüzyılın karışıklıkları içinde, birbirine karşıt iki akım doğdu. Bunlardan biri Comte'un yaklaşımlarını geliştiren ve yönteminde tarih, etnografya, istatistik ve iktisat yöntemlerini kullanan Durkheim okulu; diğeri, Le Play'in kuramlarını geliştiren Edmond Demolins'in, Türkçeye "İlm-i içtima" olarak çevrilen, "science sociale" görüşüdür. Özellikle monografi çalışmaları ile tanınan bu yöntem diğer takipçileri Hanri de Tourville Paul Descamps. gibi isimlerdir (Bayraktar, 1996: 52). Prens Sabahaddin, "ilm-i içtima/toplumbilim" yöntemi ile Osmanlı toplumunun, kuruluşundan o zamanki tarihi olayların gerçek sebeplerini ve bu sebeplerin meydana getirdiği sonuçları açıklamaya çalışır (Ege, 1977: 268).²⁹

Bilim, siyasal hayatın ana akımını temsil eden her iki görüş lider ve temsilcilerinin de temel vurgusu olarak dikkat çekmektedir: Bir grupta pozitivizm diğeri grupta science sociale.³⁰ Bu dönemde, Ahmet Şuayp, Rıza Tevfik, Mehmet Cavit tarafından kurulan "Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası", Türkiye'de ilk defa tam anlamıyla felsefi denilebilecek bir hareket ortaya çıkardı. Mecmua'nın Programı'nda Osmanlı milletinin bütün iktisadi ve sosyal problemleri ile ilgili konular işlenecektir. Ulum-i içtimaiyeye

²⁹ "Science sociale programı" esasen Le Play Okulu'nun, Fransız toplumunun bunalımlarını çözmek amacı ile geliştirdiği, araştırma tekniğinden ziyade, sosyal tabakaların incelenmesinde kullanılan ve felsefeye dayanan bir yöntemdi (Sorokin, 1994: 90).

³⁰ Her ne kadar, Le Play ekolü "bireyselleştirici", Comte ekolü "genelleştirici" iki ayrı yönetime sahip (Toprak, 2013: 94), olsalar da, Osmanlı-Türk zihin yapısına yansması açısından, "hikmet-i içtimaiye"ci Ahmet Şuayb'ın "kurumların gerçek değişiminin, milletin kafa eğitiminin değişmesine bağlı olduğu" (Ülken, 1992: 162) görüşünü "ilm-i içtima"cı Prens Sabahaddin başka ifadelerle dile getiriyordu. Esaslı bir reformun her şeyden önce geniş boyutlarıyla toplumsal yapının değişmesine, onun da yeni bir eğitim sistemine bağlı olduğunu iddia ediyorlardı (Ülken, 1992: 162, dn. 51). Ahmet Şuayb ve Prens Sabahaddin ekolleri aynı sonuca farklı açıklamalarla ulaşıyorlardı.

gelince, Auguste Comte'un "hikmet-i içtimaiye" ve Le Play'in "ilm-i içtimai"ye dair açıkladıklarının son zamanlarda o kadar çok dikkate değer ilerleme kaydettiğine, şimdi hemen her konuya, her probleme dair araştırmalar yapılmakta olduğuna değinilir. Bugün felsefe, tarih, hukuk, ahlak, eğitim, sanat hakkındaki insan bilgisi tamamen değişerek büsbütün "başka bir afak ve say-ı tefekkürat" ortaya çıkarılmıştır. Bu değişiklikleri yapan "ulvi hakikatler telkin eden ilimdir". Devlet adamlarının reform hareketlerinde sosyal bilimler yol gösterici olmalıdır.³¹

İçtihat Dergisi'nde ve daha önce imzasız olarak Osmanlı Dergisi'nde çıkan yazılarında, Abdullah Cevdet, Osmanlı-Türk düşünce hayatında laikleşme politikasının ilk temellerini attı. Genel olarak diğer Jön Türk dergilerinden farklı olarak İçtihat Dergisi'nde Atatürk devrimlerinin öncülüğünü yaptığı sayılan birçok temaya rastlanır. Kadın haklarına verilen önem, saltanat kurumuna karşı duyulan kuşku, batı klasiklerinin derin anlamlarının anlaşılması sayesinde Batı'ya yaklaşılabilmesi, batılılaşmanın gereklerinden birinin fikir ve görüşleri temelinden değiştirmek olduğu ve evreni materyalist-biyolojik bir çerçeve içinde değerlendirme bu temaların başlıcalarıdır (Mardin, 1989: 168). Dikkat çekici bir husus, Abdullah Cevdet'in bütün "materyalizm"ine rağmen "maneviyatın beslenmesi"ne temel bir değer vermiş olmasıdır. Abdullah Cevdet'in Osmanlı okurlarının duygularını incitmemek için kullandığı yöntem, İslam fıkıh bilginlerinin sözlerinden hareket ederek materyalizme varmaya çalışmaktı. İslam fıkıh bilginlerinin de, tıpkı Cevdet'in etkisinde kaldığı Ludwig Büchner'in yaptığı gibi, felsefeyi paleontoloji, etnoloji, filoloji ve sosyoloji gibi bilim kollarının toplamı saymış oldukları sonucuna varıyordu. Böylece,

³¹ Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, Sayı 1, "Mukaddime ve Program" başlıklı yazıdan (s. 1-10) özet. Metnin çeviriyazısı için bkz. Seyitdanlıoğlu, 1996: 120-123. Program Ahmet Şuayb, Rıza Tevfik ve Mehmet Cavit imzaları ile yayımlanır. Bu yeni dergide, Dergi'nin kurucu yazarları, Ahmet Şuayb, Rıza Tevfik ve Mehmet Cavit daha önceden Servet-i Fünun Dergisi'nde da yazmış olmaları bu dergiyi Servet-i Fünun geleneğine bağlıyordu. Bu üç kurucunun arkasından, Satı, Bedii Nuri, Asaf Nef'i, Dr. Ethem Faik Nüzhet gibi genç yazarlar nesli bu geleneğe eklendi. Dergiyi Servet-i Fünun'a asıl ekleyen Ahmet Şuayb'dı. Pozitivist görüş burada gelişerek devam etti ve yeni yazı arkadaşlarıyla birlikte evrimcilik/tekâmülüye şeklini aldı (Ülken, 1992: 161. Krş. Toprak, 2013: 94-101).

İslam felsefesinin temelinin de bilimsel faaliyet olduğu anlaşılıyordu (Mardin 1989: 168-169).³²

Abdullah Cevdet, ancak, “üzerinde egemenliğin kişileştiği”, “ulusların yetkili yöneticisi” olması durumunda sultanın iktidarı ve yetkilerinin yasal olabileceğini yazıyordu. (Petrosyan, 1974: 270-271).³³

4. Ulusal Demokratik Devrim ve Cumhuriyet Döneminde Dil ve Yapı

*“Meclisi Âliniz aynı zamanda bir ‘meclisi müessesan’
salahiyetini haizdir”
(Gazi Mustafa Kemal Paşa)*

Modern Osmanlı siyasi düşüncesinde, Yeni Osmanlı hareketinden beri süregelen bid’at geleneği ve yeni kelime ve kavramlardan sakınma anlayışı devlet ve din ayırımı da imkânsız hale getirmişti. Nitekim, 1908 Devrimi’nin arkasından gelen siyasi bunalımın başlıca nedeni bu ayırımı amaç edinen yeni bir anayasal sistemin düşünülemez olmasıdır (Berkes, 2012: 430). Aksine, ulusal demokratik devrim döneminde devrimci bir dil ve kavram gelişti ve devrimin temel ilkesi oldu: ulusal egemenlik/hakimiyet-i milliyeye. Fakat, önceki dönemlerde olduğu gibi, meşrulaştırma aracı olarak bu devrimci ilkeyi de muhafazakâr mebuslar şer’an açıkladılar, şeriate uygun olduğunu belirttiler. Halbuki, aksine, bu ilke bütün devrim mantığının hareket noktası oldu ve devrimle bağdaşmayan kurumlar bu ilkedan çıkan sonuçlara dayanılarak yıkıldı. İnşa edilen yeni rejimde, ulusal egemenliğe uygunluk eski rejimin şeriate uygunluk tezinin yerine geçti. Bu yönü ile bu dil ve terminoloji demokratik-laik-cumhuri yapının kurucusu, teokratik-monarşik yapının yıkıcısı oldu.

Ulusal Bağımsızlık Savaşı döneminde, Erzurum ve Sivas Kongreleri ile Misak-ı Milli gibi üç önemli belgede; ahali, Osmanlılık ve Müslümanlık gibi geleneksel kriterlerle tanımlandı. Bircümle “anasır-ı İslamiye”yi birbirine bağlayan bağlar, “öz kardeşlik”, karşılıklı saygı ve fedakârlık duygusu/yekdiğerine karşı

³² Büchner’in bu felsefi tutumu Almanya’daki dini dogmaya karşı açtığı mücadelede kullanıyordu. Abdullah Cevdet de aynı yöntemi Osmanlı imparatorluğu için kullanıyordu (Mardin, 1989: 169).

³³ Örneğin, Ahmet Saip, tüm kötülüklerin kaynağı olarak gördüğü mutlakiyetçi rejimin yıkılıp yerine meşrutiyetçi rejim kurulmasını istiyordu (Saip, 1318: 61).

hürmet-i mütekâbile ve fedakârlık hissiyatı ile meşhun”, “saadet ve felakette iştirak-i tam” ve “mukadderatı hakkında aynı maksadı” taşımak olarak ifade edildi. Üç belgede de hemen hemen aynı ifadelerle, bu unsurların “hukuk-ı ırkıye ve ictimaiyelerine ve şerait-i muhitlerine (ırksal ve sosyal haklarına ve çevresel özelliklerine) tamamıyla riayetkâr” olunacağından söz edildi (Özbudun, 2012: 63-64). Bu ifadeler geleneksel Osmanlı dil ve anlam dünyasına vurgu yapmaktadır. Millet ve ordu, kurtuluş çareleri düşünürken yüzyılların kökleştirdiği dini ve geleneksel bağlarla bağlı oldukları için,

“Kendinden evvel makam-ı mualla-yı hilafet ve saltanatın halas ve masuniyetini düşünüyor. Halife ve padişahsız halasın manasını anlamak istidadında değil. Bu akideye muhalif, rey ve içtihat izhar edeceklerin vay haline! Derhal dinsiz, hain, merdut olur” (Nutuk-Söylev, 1989, C. I: 141).³⁴

³⁴ Mustafa Kemal Paşa Nutuk'ta, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın da, “Mustafa Kemal'in fırkası hilafeti lağvetti. İslamiyeti rahnedar ediyor. Sizi gâvur yapacak, size şapka giydirecektir diye bağırıyor muydu?” diye sorar (Nutuk-Söylev, 1989, C. II: 1184). Geleneğin dışındaki tüketim alışkanlıklarına dair “gâvur”luk ithamı önceki yüzyılda, eski padişahlardan farklı görünüş ve tutumuna ilişkin olarak Sultan II. Mahmut için de kullanılmıştı. “II. Mahmut, Mısırlı kıyafetini benimsedi ve sokağa bu kıyafetle çıkmaya başladı. Teşrifat kurallarını değiştirerek padişahın önünde eğilinmesini kaldırdı. Ulema ve nazırların huzurunda oturmalarına izin verdi. Yabancı diplomatları Osmanlı protokolüne göre değil, Avrupa protokolüne göre kabul etti. Devlet dairelerine portresini astırdı. Avrupa hükümdarları gibi doğum yıldönümlerini törenle kutlamayı gelenekleştirdi. Bu tutumu nedeniyle, mutaassıp halk kesimlerinde ‘gâvur padişah’ diye adlandırıldı.” (Evsile, 2006: s. 545. Krş. Berkes, 2012: 169-211). Aynı itham “Nizam-ı Cedit” reformlarında III. Selim için de kullanılmıştı. Nizam-ı Cedit'e yazılanlar kısa sürede içinde talimleri anlamsız bulmaya, ocakdaşlarının da telkinleri ile, “bu gavur işi, bize yaramaz” diyerek talimlerden kaçmaya başlamışlardı (Berkes, 2012: 119). Yeni Osmanlı hareketinde, Mithat Paşa'nın gâvur yanlısı olduğu, “cumhur rejimi” kurmak istediği, meclise Hıristiyanları sokarak şeriata aykırı kanunlar çıkartacağı, kadınların çarşaflarının çıkartılacağı gibi bir yığın söylenti dolaşıyordu. “Bütün müminler adına” imzasıyla yazılan bir bildiri, sözde “gizli”, gerçekte açıkça halk arasında dolaşüyor, Kanun-ı Esasi küfürle lanetleniyordu (Berkes, 2012: 323). II. Abdülhamit'in istibdat yönetimi döneminde, Mülkiye okulunda felsefe dersi verilmesi kararına karşı, ubudiyet gösterisi olarak, öğrenciler “bizi gâvur edecekler” gerekçesiyle boykotta bulunmuşlardı (Berkes, 2012: 378). Örnekler çoğaltılabilir. Bütün bu itham ve itirazlar, geleneksel bid'at kültürünün yarattığı dil ve düşüncenin, zihniyet ve anlam dünyasının sınırlarının dünyanın sınırlarını da belirlemesinin bir sonucuydu. Bu sınır yapının sınırlarını da belirliyordu.

II. Meşrutiyet döneminde de, sansür dairesinin eylemlerinden biri Reinhart Dozy'nin "İslam Tarihi" başlıklı eserinin Abdullah Cevdet tarafından yapılan çevirisinin yasaklaması idi. Bu çeviri üzerine, Mehmet Akif, Abdullah Cevdet'in "mülhid" olduğunu ilan etti:

"Demek isterim ki şahsını şimdiye kadar hiç görmediğim Abdullah Cevdet Efendi acaba mü'min-i muvahhid midir? Yoksa mülhid midir? sorup öğrenmek aklıma bile gelmemişti. Zaten bu seviyedeki adamların imanından bir şey kazanmayan Müslümanlık tabii ilhadından da asla müteessir olmaz" (Mehmet Akif, 1325: 409. Krş., Mardin, 1989: 167-168, Berkes, 2012: 470, dn.43).

Aslında sorun, meşruiyeti, mutlak-monarşik teokratik iktidarı eleştiren herkesi kapsayacak şekilde inşa edilmiş bir "dil hapishanesinin" içerisinde tutmakla ilişkilidir. Böylece iktidarın çerçevesini belirlediği kelime ve kavram havuzu/ideolojik alan aynı zamanda iktidarın zihin üzerinde kurduğu bir baskı aygıtına dönüşmektedir. Yapı, kendini sürekli basit yeniden üretmektedir. Mücadele alanı düşünsel bir bağlamın konusu olmaktan çıkıp yargısal bir bağlama dahil edilmektedir. Yeni Osmanlılardan Cumhuriyetin ilanına değin "usul-ı idare" düşüncesinin çerçevesini bu dil hapishanesinin sınırları belirledi. Nitekim, Abdülhamit'in isitibdat döneminde de rejime yalnız gâvurlar, Avrupa devletleri, dinsiz Con Türkler, Hıristiyan, Arap ve Ermeni ulusçuları düşmandı. Bu birbirinden farklı, birbirine karşıt, uzlaşamaz düşmanlar bir arada yan yana gösterildiği zaman, bunların her birini İslamiyet'in düşmanı ya da Osmanlılığın haini olarak göstermek çok kolaylaşır. Bu biçimsiz yan yana gelişlerden en çok zarar gören 19. yüzyılın sonlarına doğru başlayan "Jeune" Türkler akımı oldu. Onların, ideoloji anarşisi içine düşmelerinde bunun epey payı vardır (Berkes, 2012: 350).

Bir başka açıdan değerlendirildiğinde ise, kongrelere ait belgelerden, Türk ulusal demokratik devrim hareketini yöneten "iktidar bloku"nun yeni bir siyasal rejimin inşa sürecinde geleneksel dil ve anlam kalıp ve sınırlarını aşmaya yönelik bir terminoloji geliştirmeye başladığının ipuçlarını görmek mümkündür. Kongre belgelerindeki, "milletin azim ve kararı" (Amasya Tamimi, md. 1) ve "heyet-i milliyenin vücudu elzendir" (Amasya Tamimi, md. 1) bunun için "milli bir kongrenin serian in'ikadı" (Amasya tamimi, md. 1) "irade-i milliyeyi hâkim kılmak" (Erzurum Kongresi, md. 2 ve krş md 8) ve Erzurum Kongresi'nin, Sivas Kongresi'nde aynen

kabul edilen 8. maddedeki ifadeler³⁵ (Milli Egemenlik Belgeleri, 2015) geleneksel Osmanlı siyasal iktidar yapısının/meşruiyet kaynağının yeniden tanımlanmasına dair vurgu yapan devrimci bir duruma ve bunu tanımlayan bir dilsel dönüşüme karşılık gelmektedir.³⁶ Dildeki bu dönüşüm yapısal bir dönüşümüne evrilecek miydi? Dildeki dönüşümün yapısal dönüşümüyle içkin bir şekilde, 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'ndaki "Hakimiyet bilâ kayd ü şart milletindir." (md. 1) ifadesi bu dönüşüme dairdir. Bu ilke üzerine Meclis'te yoğun tartışmalar yaşanmıştı. Teşkilat-ı Esasiye'nin müzakere edilen maddelerinden 8. madde, "Teşkilat-ı Esasiye Kanunu Layihası" üzerine yürütülen tartışmalarda, "hakimiyet-i milliye bilâ kayd ü şart milletindir" denilmesi üzerine buna itirazlar yükseldi. Ankara mebusu Mustafa Kemal Paşa, halk egemenliğini kurucu meclis ile ilişkilendiren devrimci bir yorumla bu görüşlere cevap verdi:

"Bilâkaydüşart kelimesi ile başlayan cümle Meclisi Âlinizin salahiyetini ifadeye kâfi değildir. (...) Meclisi Âliniz aynı zamanda bir meclisi müessesan salahiyetini haizdir. Mevcut Kanunu Esasiyi kaldırır, yerine yenisini koyabilir. Binaenaleyh

³⁵ *Milli Egemenlik Belgeleri*, 2015, ilgili maddeler.

³⁶ Erzurum Kongresi, madde 8: Milletlerin kendi mukadderatını bizzat tayin ettiği bu tarihi devirde hükümet-i merkeziyemizin irade-i milliyeye tabi olması zaruridir.

Çünkü; İrade-i milliyeye gayr-ı müstenit herhangi bir heyet-i hükümetin indi ve şahsi mukarreratı milletçe muta' olmadıktan başka haricen de muteber olmadığı ve olamayacağı şimdiye kadar mesbuk efal ve netayic ile sabit olmuştur. Binaenaleyh; milletin içinde bulunduğu hal-i zücret ve endişeden kurtulmak çarelerine bi'zzât tevessülüne hacet kalmadan, hükümet-i merkeziyemizin Meclis-i Milli'yi hemen ve bila-ifate-i an toplaması ve bu suretle mukadderat-ı millet ve memleket hakkında ittihaz eyleyeceği bi'l-cümle mukarreratı Meclis-i Milli'nin murakabesine arz etmesi mecburidir (Milli Egemenlik Belgeleri, 2015: 21).

Sivas Kongresi madde 8: "8'inci madde aynen". *Milli Egemenlik Belgeleri*, 2015: 28.

Erzurum Kongresi madde 2: "Osmanlı vatanının tamamıyeti ve istiklâl-i millimizin temini ve makam-ı saltanat ve hilafetin masuniyeti için Kuva-yı Milliyeyi amil ve irade-i milliyeyi hakim kılmak esastır. *Milli Egemenlik Belgeleri*, 2015: 20.

Sivas kongresi madde 2: Camia-i Osmaniyenin tamamıyeti ve istiklâl-i millimizin temini ve makam-ı mualla-yı hilafet ve saltanatın masuniyeti için Kuva-yı Milliyeyi amil ve irade-i milliyeyi hakim kılmak, esas-ı katidir. *Milli Egemenlik Belgeleri*, 2015: 28.

bunu ifade etmezsek henüz mevaddının bir çoğu cari olan Kanunu Esasiye göre Kanunu Esasiyi tebdile cesaret bulamayız. (...) Meclisi Âliniz artık bu salâhiyetleri bir şahsa bırakmak istemiyor. Kendi yapmak ve tamamen üzerine almak istiyor. Binaenaleyh bunu ifade etmek lâzımdır. (Alkişlar) (...) (TBMM ZC, 1337: 321-339).

“Türkiye Devleti’nin dini, din-i İslamdır” ifadesi Kanun-ı Esasi’den (md. 11) mirastır ve 1921’de olmayan bu madde 1924 değişikliğinde ifade edilir. Bunun anlamı tekrar teokrasiye dönüş müdür?³⁷ Bununla ilişkili olarak, 1921 “Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’nda, “hukuku esasiye”den sayılan “ahkâmı şeriyenin tenfizi” (T)BMM’ne aitliği vurgulanırken, aynı ifade 1924 Anayasası’nın 26. maddesinde de tekrarlanır: “Büyük Millet Meclisi ahkâmı şeriyenin tenfizi (...)” gibi vezaifi bizzat kendi ifa eder.³⁸ Anayasanın ikinci maddesi devlet yapısının dinselliğini vurgular: “Türkiye devleti’nin dini, dini İslamdır (...)” (md. 3).

Nitekim Mustafa Kemal Paşa, “Nutuk”ta, “Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’nda Ukte Teşkil Eden Hususlar” başlığında bu iki maddeyi “ukte” olarak değerlendirir:

“Bu noktaları izah edeyim; 20 Kanunnusani 1921 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’nun (7’nci) ve 21 Nisan 1924 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’nun (26’ncı) maddesi Büyük Millet Meclisi’nin vezaifinden bahistir. (Nutuk-Söylev, 1989, C. II: 950).

Maddenin başında, Meclisin ilk vazifesi olmak üzere, (ahkâm-ı şer’iyenin tenfizi) vardır. İşte bunun nasıl bir vazife ve ahkâm-ı şer’iyeden maksadın ne olduğunu anlamakta tereddüte düşenler vardır. (...)

³⁷ Dinin devletten ayrılmasının ne demek olacağını “Sırat-ı Müstakim Dergisi” şu şekilde açıklar: “Din ile hükümet birbirinden ayrılırsa neler olur? Evvelen makam-ı hilafet İtalya’daki Papalık mevkiine iner, sonra da Türkiye’de ayrı bir saltanat teessüs eder. Yani bir memlekette iki hükümdar, iki hükümet peyda olur. Bunlar ise aralarında nüfuz ve salahiyeti kardeş payı üleşip de hoşça geçinemezler, çünkü mümkün olmaz. Her ikisinin de memlekette birçok taraftarları bulunur, artık dinle hükümet kavgaya başlar!” “Din ve Hükümet Ayrılırsa”, *Sırat-ı Müstakim*, 1327: 354.

³⁸ Saffet Efendiye göre, icrai ve teşrii kuvvetler TBMM’nde toplanmakla aydınlar içtihat kapılarından içeri girmişlerdir “İçtihat Kapıları”, *Hakimiyet-i Milliye*, 1342/1924, s. 3. Ayrıca şu iki yazı: “Türkler ve Kur’an-ı Kerim”, *Hakimiyet-i Milliye*, 1342/1924: 3; “Ehli Bedr ve Kuvayı Milliye”, *Hakimiyet-i Milliye*, 1342/1924: 3.

İkinci nokta, Efendiler, yeni Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun ikinci maddesinin başında, “Türkiye Devleti'nin dini, din-i İslâmdır.” cümlesidir.(...)

“Türkiye Devleti'nin resmi dili Türkçedir” dediğimiz zaman bunu herkes anlar. Hükümetle muamelat-ı resmîyede, Türk dilinin cari olması lüzumunu herkes tabîi bulur. Fakat, “Türkiye Devleti'nin dini, din-i islâmıdır” cümlesi aynı surette mi tefekkür ve kabul edilecektir. Bu, bittabi, izah ve tefsire muhtaçtır.” (Nutuk-Söylev, 1989, C. II: 952).³⁹

Kanun'un gerek 2. ve gerek 26. maddelerinde, gereksiz görünen ve yeni Türkiye Devleti ve cumhuriyet rejiminin “asri/çağdaş karakteri” ile bağdaşmayan terimler, inkılab ve cumhuriyetin o zaman için sakınca görmediği tavizler olarak değerlendiren Mustafa Kemal Paşa'ya göre, “millet, Teşkilat-ı Esasiye Kanunumuzda, bu zevaidi ilk münasip zamanda kaldırmalıdır!” (Nutuk-Söylev, C. II: 956)

Nitekim, İslam'ın hangi mezhebi olduğuna dair bir açıklama yoktur. Yeni ülke sınırları içinde kalanların, “içerdekiler”in “baskın dinsel yapısı”nın niteliğinden dolayı bundan kastedilenin “Sünni-hanefî” yorumu olduğunu belirtmek gereği duyulmamış olsa gerektir. Devlet açıkça bir dinsel-mezhepselliğe taraftardır; fakat, 75. madde bunu aşmayı içerir:

“Hiç bir kimse mensup olduğu din, mezhep, tarikat ve felsefi içtihadından dolayı muahaze edilemez. Asayiş, adabı muaşeretini umumiye ve kavanine mugayir olmamak üzere her türlü ayinler serbesttir.” (Krş. Kanun-ı Esasi md. 11).

1921 Anayasası'nın devrimci “ulusal egemenlik” ilkesi gereğince saltanat makamı kaldırılmışsa da hilafet makamı yerinde bırakılmış; monarşinin teokratik vasfına dokunulmamıştı.⁴⁰

³⁹ Cumhuriyetin ilanından sonra da yeni Teşkilât-ı Esasiye Kanunu yapılırken, “laik hükümet” teriminden dinsizlik anlamı çıkarmağa eğilimli olanlara ve bundan yararlanmak isteyenlere fırsat vermemek amacıyla, kanunun 2. maddesini anlamsız kılan bir terimin kullanılmasına göz yumulmuştur (Nutuk-Söylev, 1989, II: 955).

⁴⁰ Türkiye Büyük Millet Meclisinin Hukuku Hâkimiyet ve Hükümrâninin Mümessili Hakikisi Olduğuna Dair Heyeti Umumiye Kararı: Karar no. 308 1-2.11.1338/1922. Bu karar için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, C. 24, 18 Teşrinevvel 1338/18.10.1922, s. 314. Mustafa Sabri Efendi'ye göre, İslam devletinin özelliğinin bir gereği olarak bu iki makam birdir; birbirlerinden ayrılamazlar. Türk Devleti “hilafetin elinden siyasa gücünü almakla” bu

Demokratik bir düzenle bağdaşamayan bu müessesenin kaldırılışı da yine “ulusal egemenlik” esası ile gerçekleşti ve laik devlete geçme oluşunun başka bir safhası daha tamamlandı. Fakat, devrimci bir organın giriştiği bu hareket bazı muhafazakâr çevrelerin reaksiyonları ile karşılaştı⁴¹ (Tunaya, 1991: 144). Cumhuriyet böyle bir siyasi iklim içinde, TBMM’nde kabul ve ilan edildi.⁴² Devlet başkanlığı makamı olarak, padişahlık makamının karşıt kutbu olarak laik “reisicumhur” (cumhurbaşkanı) makamı kuruldu ve reisicumhurun TBMM üyeleri arasından bir dönem için seçilmesi kabul edildi (1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu, md. 10,11).

Tanzimat’tan Cumhuriyet’e değin geleneksel düşünce yapısına eklenen yeni kavramsal açıklamalarla ilerleyen “dilsel dönüşüm”, geleneksel kurumlara eklenen yeni kurumların inşasıyla siyasal “yapısal dönüşüm”e de evrilmekte; Osmanlı-Türk devrim süreci, tedricen, teokratik-monarşik rejimden demokratik-cumhuriyet rejimine doğru ilerlemektedir.⁴³ Geleneksel bid’at geleneği dahilinde düşünüldüğünde, Gazi Mustafa Kemal Paşa’nın buna dair Nutuk’daki ifadesi şöyledir:

Nutuk-Söylev, 1989, C. II, s. 11-17: “Devlet yönetimini, cumhuriyetten söz etmeksizin, ulusal egemenlik ilkelerine uygun olarak her gün cumhuriyete doğru yürüyen bir biçimde derleyip toplamaya çalışıyorduk”.

devletin “İslam dininden çıkma suçunu işlediğini” ilan etti (Toynbee, 1998: 74).

⁴¹ Örneğin, Afyonkarahisar mebusu Mehmet Şükrü Efendi, Türkiye Büyük Millet Meclisi’ni halifenin hükümeti sayar ve halife tayininin de meclisin asli vazifesi olduğunu söyler. Lütfi Fikri, halifeye yazdığı bir açık mektupta kendisine, “ölüm tehlikesi bulunsa bile” yerinden ayrılmamasını, istifa etmemesini tavsiye eder (Lütfi Fikri, 1923, s. 1).

⁴² “Teşkilat-ı Esasiye Kanununun Bazı Mevaddının Tavzihan Tadiline Dair Kanun”, *TBMM Zabıt Ceridesi*, C 3, , Kanun No: 364, 1339/1923, s. 80. Ayrıca bkz. Resmi Ceride, 1342/1923, S. 40: 1.

⁴³ Mart 1920’de, İstanbul’un işgalini takiben, 3 gün sonra, Ankara’da toplanacak meclisle ilgili olarak, Mustafa Kemal Paşa şöyle der. “Ben ilk yazdığım taslakta “meclis-i müessisan” (kurucu meclis) terimini kullanmışım, amacım, toplanacak meclisin rejimi değiştirme yetkisini ilk anda elde etmesini sağlamaktı. Fakat bu terimin kullanılmasındaki amacı, gereği gibi açıklayamadığım için, ya da açıklamak istemediğim için, halkın alışık olmadığı bir terimdir diye Erzurum ve Sivas’tan uyarıldım. Bunun üzerine “salahiyeti fevkelâdeye malik bir meclis” (olağanüstü yetkileri olan bir meclis” terimini kullanmakla yetindim.” Nutuk-Söylev, 1989, I: 563.

TBMM, 1. dönemini bitirmiş, 1923 seçiminden sonra 2. dönemine girmişti. Dönemi açış nutkunda, Reiscumhur Gazi Mustafa Kemal Paşa,

“İntisabı ile mutmain ve mesut bulunduğumuz İslam dininin işlerini, yüzyıllardan beri adet edinildiği gibi bir siyaset mevkiî vasıtası olmaktan kurtarıp yükseltmek bir gerçeğin müşahedesi oluyor”⁴⁴ (Hakimiyet-i Milliye, 1342: 1).

diyerek sürece dair ilk işareti verir.

Hilafet makamının Meclis’te tartışılması bile siyasal iktidarın kaynağının yeniden tanımlanması bağlamında Osmanlı siyasal geleneği açısından bid’ata karşılık gelse de, siyaset bilimi terminolojisi açısından devrimci bir duruma işaret etmektedir. “Hilafetle birlikte Şer’iye ve Evkaf Vekâletlerinin ilgası ve Tevhidi Tedrisat Kanunu Tasarısı”, 3 Mart 1924 tarihinde kabul edildi.⁴⁵ (Tunaya, 1991: 155) “Üç kanun” olarak bilinen bu kanunlardan Hilafetin ilgasına dair Kanunu’nun (Kanun No: 431) 1. maddesindeki,

“Halife hal’edilmiştir. Hilafet, hükümet ve cumhuriyet mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan hilafet makamı mülğadır” (md. 1).⁴⁶

ifadesi, makamın kaldırılmasının yine geleneksel bir söylem ile meşrulaştırıldığı izlenimi vermektedir, zira hilafet makamı hükümet ve cumhuriyet ile içkinleştirilerek monarşik bir teokrasi değil de cumhuri bir teokrasinin inşa edildiği izlenimi ortaya çıkmaktadır. Aslında aynı durum 1924 anayasasının 2. Maddesi için de geçerlidir. “Türkiye Devleti’nin dini, din-i İslamdır. Resmi lisanı Türkçedir

⁴⁴ *Hakimiyet-i Milliye*, 1924/1342, s. 1.

⁴⁵ “Dün Büyük Millet Meclisi, makam-ı hilafetin, Şer’iye ve Evkaf Vekâleti’nin ilgası hakkındaki kanunları kabul eyledi,” *Hakimiyet-i Milliye*, 4 Mart 1924. (Manşet haber)Meclis’in aynı gün kabul ettiği “üç kanun” şunlardır: 1. Kanun No.429: Şer’iye ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekaletlerinin İlgasına Dair Kanun; 2. Kanun No.430: Tevhidi Tedrisat Kanunu; 3. Kanun No.431: Hilafetin İlgasına ve Hanedanı Osmaninin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun. Kanunlardan birincisi, din ve siyasetin birbirinden ayrılmasına; ikincisi, eğitimin birliğine ilişkindi. Üçüncü kanunla, halifelik kaldırıldı. 3 Mart 1924 Meclis görüşmeleri için bkz. Genç, 1998.

⁴⁶ Cuma hutbelerinde halifeye değil cumhuriyete ve millete dua edildi. “Dün Camilerde Hutbe Nasıl Okundu?: Cumhuriyete ve Millete Dua Edildi”, *İkdam*, 1340/1924: 1.

(md. 2).⁴⁷ Bu çelişki, henüz devrim sürecinin başlangıç aşamasında olduğu göz önüne alındığında anlaşılabilir bir durumdur. Nitekim, yeni rejimle çelişen bu hüküm, 10.04.1928 tarih ve 1222 sayılı Anayasa değişikliği kanunu ile, Anayasadaki diğer dinsel referanslarla birlikte kaldırıldı. (Özbudun, 2012: 14.)⁴⁸ Dildeki dönüşüm yapıdaki dönüşümü belirleyip, sonraki yıllarda yeni bir dünya görüşü ve meşrulaştırma araçları ve “devrim kanunları” vasıtasıyla siyasi rejimi “laiklik”e doğru dönüştürecekti.⁴⁹

Tarihsel süreçte, geleneksel-dinsel dil yapısına dayalı teokratik-monarşik yapı ortadan kaldırıldı ve modern-laik dil yapısı aracılığı ile demokratik-cumhuri bir yapı inşa etti. Bu tarihten itibaren siyasetin temel belirleyici unsuru, tarihin bir ürünü olarak yüzyıllardır süregelen “bi’at”, “bid’at”, “hilafet”, “saltanat” vb. gibi kelime, deyim ve kavramların bulunduğu eski rejimin dil ve zihin dünyası, yerini on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren tedricen gelişmeye başlayıp yeni Cumhuriyet rejiminin yol haritasını belirleyen “hakimiyet-i milliye”, “ulusal irade”, “TBMM”, en sonunda “laiklik” vb. gibi kelime, deyim ve kavramların bulunduğu yeni dil (hatta yazı-alfabe ve gramer) ve zihin dünyasına bıraktı. Takip eden tarihsel süreçte bu iki dil ve zihin dünyası arasındaki çatışma Türk siyasi hayatının temel belirleyicisi oldu.

⁴⁷ “Teşkilat-ı Esasiye Kanununun Bazı Mevaddının Tavzihan Tadiline Dair Kanun”, *TBMM Zabıt Ceridesi*, C 3, , Kanun No: 364, 1339/1923: 80.

⁴⁸ Laiklik tadilatı olarak anılan bu değişmelere göre, “laiklik esas kanunlaştırılmıştır” (Tunaya, 1991: 169). Bu kanunla, 1924 Anayasası’nın 2, 16, 26 ve 28 maddelerindeki “devletin dinine taalluk eden” esaslar kaldırıldı. Bundan sonra, devlet teşri’ sahada teokratik esaslara bağlı olmadığı gibi, kanun koyarken bunları dini esaslara uydurmak mecburiyetinde olmayacaktır (Onar1966, C. 2: 718). Anayasada beş kez değişiklik yapıldı: 1928, 1931,1934, 1937 (iki kez) (Kili ve Gözübüyük, 2000: 120).

⁴⁹ Sonrasındaki süreç devrim ve karşı-devrim arasındaki mücadele şeklinde, Mustafa Kemal Paşa’nın Nutuk’taki ifadeleriyle, “inkılabın genişliği ve azameti karşısında eski hurafelerin ve müesseselerin birer birer yıkıldığını gören mutaassıp ve irticakâr unsurlar” (Nutuk-Söylev, 1989, C. 2: 1186) arasında geçecektir.

Sonuç

“Saltanat-ı seniye-i Osmaniye hilafet-i kübra-yı İslâmiyeyi haiz”dir
(1876, Kanun-ı Esasi md. 3)

“Hakimiyet bilâ kayd ü şart milletindir”
(1921, Teşkilat-ı Esasiye md. 1)

İncelememizde, yapısalcılığın temel amaçlarından biri olan “insan zihninin değişmez yapıları”nın değişim süreçlerini izledik. Başlığındaki vurgumuz bağlamında, tüm geleneksel-yapısal tahakkümlere rağmen Osmanlı zihin dünyası kapsamında, dilsel ve bununla içkin yapısal bir dönüşümün ana hatlarını ortaya çıkarmaya çalıştık.

Yeni Osmanlılardan Jön Türklere uzanan Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde, Osmanlı aydın hareketinin teokratik-monarşiden talep ettiği yeni meşrutî ve parlamenter sistem İslami fıkıh ve gelenekler ile açıklandı. Bu süreçte siyasal sistemin yapısı yeniden tanımlanmayıp, modern bir dil ve kavram havuzu ve onunla içkin yeni bir rejim yerine Tanzimat Fermanı’ndan beri süregelen meşrulaştırma dil ve kavramları tekrarlandı, teokratik “İslam halifesi” ve monarşik “sülale-i âli Osmani”nin iktidar meşruiyeti sorgulanmadı. Saltanat ve hilafetin kaldırılması sürecindeki kutuplaşmanın da gösterdiği gibi, Cumhuriyet’in kuruluş döneminde de bu geleneksel düşünme ve konuşma geleneği devam etti. Halbuki Kuva-yı Milliye hareketinin başlangıcından itibaren, kongrelerdeki dil ve anlam yapılarının içerik analizi yapıldığında anlaşılacağı üzere yeni bir dil ve kavram havuzu yeni bir terminoloji oluşmaktaydı. 1921 Anayasası’nda Türk devriminin temel-belirleyici dilsel devrimi “egemenlik bilâ kayd ü şart milletindir” ifadesi dile geldi. Bu kavram ile ilintili bir kavram havuzu ve rejim-siyasal/kurumsal yapı inşası kaçınılmazdı. Egemenliğin kayıtsız şartsız millette ait olduğu ve icra kuvveti ve teşri salahiyeti milletin yegâne hakiki mümessili olan TBMM’de toplandığı bu yeni devlet rejiminde halifelik makamı ile teokratik-monarşinin yeri de doğal olarak tartışılmalıydı ve tartışıldı. Meclis’te bu kavramla ilgili leyhte ve aleyhte yoğun tartışmaların yaşanması bile dilsel devrimin etkisine dair ipuçları vermektedir. “İrâdi eylem” yeteneğine sahip tarihsel-toplumsal “özne”ler olan cumhuriyetin “fail” kurucuları, yeni ve modern bir “dil” inşa edip geleneksel dil ve dünyalarının sınırını aşarak yeni bir “yapı” kurmak suretiyle “yeni bir siyasal rejim/sistem” ürettiler.

Dilin aynı zamanda düşünceleri düzenleme ve davranışları kontrol etme aracı olduğu da dikkate alındığında, “şura” yerine “parlamento”, “meşveret” yerine “demokrasi”, “nizam-ı esasi” yerine “anayasa” gibi kelime ve kavramlar aracılığı ile dilin sınırları aşılarak yeni bir dünya inşa edilme süreci yaşandı; yapı, yeni Osmanlı hareketinden itibaren süregelen “basit yeniden üretim”in aşılması ile “geniş(letilmiş) yeniden üretildi”. Bu süreçteki tartışmalar dilin Osmanlı geleneksel sınırlarının da aşılması ve yeni bir terminolojinin oluşması sürecini anlatır. Bu bakımdan, geleneksel “dil hapishanesi”nden çıkarak dilde kavramsal bir yenilenme, düşünce dünyasındaki sınırlamaları aşacak yeni kelime, deyim ve kavramlar aracılığı ile yeni düşünsel meşruiyet alanları açmak ve bununla içkin olarak yeni-modern kurumsal yapılar oluşturmak işlevi Cumhuriyet devriminin ve devrimcilerinin temel tarihsel misyonu oldu.

Kaynakça

Gazete, Dergi, Risale, Yazma Eser

“Cemiyet-i İlmîyye-i Osmaniye'nin Nizamnamesidir”, *Mecmua-i Fünun*, 1 (1), Muharrem 1279/Temmuz 1862, s. 2-3.

“Din ile Hükümet Ayrılırsa”, *Sırat-ı Müstakim*, S. 178, 19 Kanun-ı Sani 1327/1 Şubat 1912, s. 354.

“Dün Camilerde Hutbe Nasıl Okundu?: Cumhuriyete ve Millete Dua Edildi”, *İkdam*, 8 Mart 1340/8 Mart 1924, s. 1.

Ahmet Saip, *Rehnuüma-i İnkılap*, Mısır, 1318.

Ali Suavi, “Demokrasi, Hükümet-i Halk, Müsavat”, *Ulum*, S. 18, 29 Muharrem 1287/1 Mayıs 1870, s. 1083-1108.

Hakimiyet-i Milliye, Nr. 1060, 2 Mart 1924/25 Receb 1342, s. 1.

Lütfi Fikri, “Huzur-ı Hazret-i Hilafetpenahiye; Açık Arıza”, *Tanin*, Nr. 387, 10 Teşrin-i Sani 1923, s. 1.

Mehmet Akif, “Açık Mektup: Ebuzziya Tevfik Efendi'ye”, *Sırat-ı Müstakim*, 78 (1325/1910), s. 409-410.

Milli Egemenlik Belgeleri (2015), [Ankara], TBMM Basımevi, Yazıcı, Sefer (Der.), TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları, Çeviri Hizmetleri Bölümü.

Namık Kemal, “Tanzimat”, *İbret*, Nr. 46, 4 Ramazan 1289, s. 1-2.

- Namık Kemal, “Usul-ı Meşveret Mektupları I”, *Hürriyet*, Nr. 12, 27 Cemaziyelevvel 1285 (14 Eylül 1868).
- Gazi Mustafa Kemal (Atatürk), *Nutuk-Söylev*, C. 1-2, (Söylevi Hazırlayanlar: İsmail Arar, Uluğ İğdemir, Sami N. Özerdim), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.
- Reşat, “El Hakku Ya’lû Velâ Yu’lâ Aleyh” *Hürriyet*, Nr. 1, 1 Rebiülevvel 1285 (29 Haziran 1868), s. 1-4.
- Şeyh Saffet Efendi “Ehli Bedr ve Kuvayı Milliye”, *Hakimiyet-i Milliye*, Nr. 1049, 12 Receb 1342/18 Şubat 1924, s. 3.
- Şeyh Saffet Efendi “Türkler ve Kur’an-ı Kerim”, *Hakimiyet-i Milliye*, Nr. 1064, 6 Mart 1924/29 Receb 1342, s. 3.
- Şeyh Saffet Efendi, “İçtihat Kapıları”, *Hakimiyet-i Milliye*, Nr. 1061, 26 Receb 1342/3 Mart 1924, s. 3.
- Ziya Gökalp(a), “İttihat ve Terakki Kongresi”, *İslam Mecmuası*, 27 Teşrinievvel 1332/8 Kasım 1916, S. 48, s. 975-978.
- Ziya Gökalp(b), “İttihat ve Terakki Kongresi”, *İslam Mecmuası*, 17 Teşrinisani 1332/30 Kasım 1916, S. 49, s. 987-994.

Araştırma ve Tetkik Eser

- Arslan, Hüsametdin (1995), “Pozitivizm: Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Şen, Sabahattin (Der.), (İstanbul: Bağlam Yayınları): 541-583.
- Bayraktar, Bayram (1996), “Günümüzde Yeniden Değerlendirilmesi Gereken Bir Düşünür: Prens Sabahaddin Bey”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, , S. 6, s. 51-61.
- Berkes, Niyazi (2012), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Kuyaş, Ahmet (Haz.), (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).
- Bora, Tanıl (2017), *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasî İdeolojiler*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Çağrıncı, Mustafa (1995), “Emir Bi’l-Ma’ruf Nehiy Ani’l-Münker, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 11, s. 138-141.
- Deringil, Selim (2007), Osmanlı İmparatorluğu’nda “Geleneğin İcadı” “Muhayyel Cemaat” (“Tasarlanmış Topluluk”), ve Pan-İslamizm”, *II. Abdülhamit’ten Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, Ünivar, Kerem (Der.), (İstanbul: İletişim Yayınları): 19-51.

- Eagleton (1996), Terry, *İdeoloji*, (Çev. Muttalip Özcan), (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Ege, Nevzat Nurettin (1997), *Prens Sabahaddin Hayatı ve İlmi Müdafaaları*, (İstanbul: Güneş Neşriyat).
- Emiroğlu, Kudret ve Aydın, Suavi (2003), *Antropoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları).
- Evsile, Mehmet (2006), *Açıklamalı Dizin, Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, I-III (Açıklamalı Dizin İle)*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları): 498-555.
- Genç, Reşat (1998), *Türkiye 'de Lâikleştirme Yasaları*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları).
- Hadot, Pierre (2011), *Wittgenstein'in "Tractatus Logico-Philosophicus"u Açısından Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, (Çeviren: Murat Erşen), (Ankara: Doğu Batı Yayınları).
- Jameson, Fredric (2019), *Dil Hapishanesi: Yapısalcılığın ve Rus Biçimciliğinin Eleştirel Öyküsü*, (Çev. Mehmet H. Doğan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).
- Jameson, Fredric (1997), *Marksizm ve Biçim: Yirminci Yüzyılda Diyalektik Yazın Kuramları*, (Çev. Mehmet H. Doğan), (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).
- Kotlu, Emine (2007), *Yapısalcı ve Post-Yapısalcı Sosyal Teoride Dil (Sosyal Teoride Bir Model Olarak Dil)*, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Kili, Suna ve Şeref Gözübüyük (2000), "Teşkilatı Esasiye Kanunu ve Değişiklikleri", *Türk Anayasa Metinleri (Sened-i İttifaktan Günümüze)*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları): 120-141.
- Lewis, Bernard (1993), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı), (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- Mardin, Şerif (2019), *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Mardin, Şerif (1996), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (Çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan), (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Marshall, Gordon (2005), *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü), (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları).

- Nikitin, P. (1990), *Ekonomi Politik*, (Çev. Hamdi Konur), (Ankara: Sol Yayınları).
- Özbudun, Ergun (2012), *1924 Anayasası*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).
- Petrosyan, Yuriy Aşatoviç (1974), *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*, (Çev. Mazlum Beyhan, Ayşe Hacıhasanoğlu), (Ankara: Bilgi Yayınevi Yayınları).
- Reyhan, Cenk (2008), *Türkiye’de Liberalizmin Kökenleri*, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları).
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet (1996), “Maliye Nâzırı Cavit Bey ve Ülum-ı İktisadiyye ve İctimâ’iyye Mecmuası’nın Mukaddime ve Programı”, *Liberal Düşünce Dergisi*, 1 (1), s. 120-123.
- Sorokin, Pitirim Alexandrovitch (1994), *Çağdaş Sosyoloji Kuramlar* (Çev. M. Münir Reşit Öymen), C. 1, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları).
- Stalin, Josef V. (2013), *Marxizm ve Dil*, (Çev. S. Nuhoğlu), (İstanbul: Evrensel Yayınları).
- Sungu, İhsan (1999), “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları), C. 2, s. 777-857.
- Tanör, Bülent (2008), *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları).
- Titus, Charles H. (1931), “A Numenclature in Political Science”, *American Political Science Review*, 25 (1), s. 45-60.
- Toprak, Zafer (2013), *Türkiye’de Popülizm (1908-1923)*, (İstanbul: Doğan Kitap Yayınları).
- Toynbee, Arnold J. (1998), *1920’lerde Türkiye Hilafet’in İlgası*, (Çev. Hasan Aktaş), (İstanbul: Yöneliş Yayınları).
- Tunaya, Tarık Zafer (1991), *İslamcılık Akımı*, (İstanbul: Simavi Yayınları).
- Uçman, Abdullah (2003), “Mecmüa-i Fünûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 28, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), s. 270-271.
- Uygur, Mermi (1994), *Dilin Gücü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları).
- Ülken, Hilmi Ziya (1992), *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Ülken Yayınları).

Voloşinov, Valentin Nikolayeviç (2001), *Marksizm ve Dil Felsefesi*, (Çev. Mehmet Küçük), (İstanbul: Ayrıntı Yayınları).

Wittgenstein, Ludwig (2013), *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Çev. Oruç Aruoba), (İstanbul: Metis Yayınları).

Yaguello, Marina (2001), “Fransızca Basıma Sunuş”, (Çev. Nilgün Tatal), Valentin Nikolayeviç Voloşinov, *Marksizm ve Dil Felsefesi*, (Çev. Mehmet Küçük), (İstanbul: Ayrıntı Yayınları): 30-42.

Yaran, Rahmi (1992), “Bid’at”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 6, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları): 129-131.

TBMM Zabıt Ceridesi, Resmi Ceride

“Teşkilat-ı Esasiye Kanununun Bazı Mevaddının Tavzihan Tadiline Dair Kanun”, *TBMM Zabıt Ceridesi*, C. 3, Kanun No: 364, 29 Teşrinievvel 1339/29.10.1923, s. 80.

Resmi Ceride, 24 Rebiülevvel 1342/4 Kasım 1923, S. 40, s. 1.

“Türkiye Büyük Millet Meclisinin Hukuku Hâkimiyet ve Hükümraninin Mümessili Hakikisi Olduğuna Dair Heyeti Umumiye Kararı”, *TBMM Zabıt Ceridesi*, C. 24, Kanun No: 308, 18 Teşrinievvel 1338/18.10.1922, s. 314-315.

“Teşkilâtı Esasiye Kanunu Lâyihası ve Encümeni Mahsus Mazbatası”, *TBMM Zabıt Ceridesi*, C. 7, 20.01.1337, s. 321-339.

