
CUMHURİYET'İN POZİTİVİST ÜTOPYASI: YENİ BİR TOPLUM YARATMAK

œ

İlyas SÖĞÜTLÜ

ÖZET

Bu çalışma, Batı'nın askerî, iktisadî ve siyasî baskısının yarattığı, tarihsel geç kalmışlık sendromu ve bundan beslenen devrimci ruhun, Cumhuriyet Türkiye'sindeki düşünsel ve politik düzlemdeki yansımaları üzerinedir. Batı'da tarihsel bir süreç içinde oluşan modernlik, Batı dışı toplumlarda bir proje olarak gündeme gelmiştir. Modernliği, bu yolla var etmeye çalışan toplumlardan biri hiç şüphesiz Osmanlı-Türk toplumdur. Kurucu aklın kılavuzluğunda her şeyin yıkılarak ideal bir forma göre yeniden inşa edilebileceği biçimindeki Aydınlanma iyimserliğinden kaynaklanan bu görüşün Osmanlı'ya intikali, rasyonalizm, biyolojik materyalizm ve özellikle de pozitivizm üzerinden gerçekleşmiştir. Pozitivizme göre aklın ve bilimin rehberliğinde hazırlanacak projelerle az gelişmiş ülkelerin Batı düzeyine erişmesi pekâlâ mümkündür. Bunun ön koşulu ise zihinleri gelenek ve dinin etkisinden kurtarmak ve her şeyi boş bir levha (tabula rasa) üzerinde yeniden başlatmaktır. İlham kaynağını bu pozitivist tezden alan Cumhuriyet modern-

* Yrd. Doç. Dr. Bilecik Üniversitesi, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı.

leşmesinde öncelik, geçmişin unutturulması ve yeni bir bireysel ve toplumsal hafızanın oluşturulmasına verilmiştir. Bu yolla geriliğin sembolü ve ilerlemenin engeli olan geçmişin tasfiyesi ile akılcı rasyonel insanın ortaya çıkacağı ve bu insan tipinin de çağdaş Batılı toplumu var edeceği düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Rasyonalizm, Pozitivizm, Kemalizm, Toplumsal Hafıza

GİRİŞ

Gücünün zirvesinde olduğu dönemde Osmanlı siyasî-idarî yapısı, sınırları ilahî kanunlar tarafından çizilen ve mükemmel (nizam-ı âlem) olan ve tam da bu nedenle korunması gereken bir düzen olarak adedilmiştir. Bu yüzden klasik yapıda çözümler ve Batı karşısında yaşanan mağlubiyetler karşısında Osmanlı devlet ricalinin ilk tavrı, yeni bir sistem arayışı değil, mevcudu restore ederek muhafaza etme biçiminde olmuştur. Kadim olanı tasfiye edip, yerine baştan aşağıya yeni bir toplum kurma ütopyası ise en açık ve sistematik olarak, bütün bu reform çabalarının umulanın aksine çöküşü durdurmaya yetmediğinin aşikâr hale geldiği İkinci Meşrutiyet yıllarında ortaya çıkmıştır. Ancak Osmanlı toplumunda, devleti ve toplumu, yeni bir iyi anlayışına göre yeniden biçimlendirme hayalinin kökleri XIX. yüzyılın ortalarına kadar uzanmaktadır. Bu hayalin düşünsel kaynağı hiç şüphesiz Batı'dır. İnsanın bilinçli müdahalesiyle siyasal ve toplumsal alanda köklü bir dönüşümün gerçekleştirilebileceği, Batı'da XVIII. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin ortaya koyduğu bir fikirdir. Kurucu aklın kılavuzluğunda her şeyin baştan sona yıkılarak yeniden inşa edilebileceği biçimindeki Aydınlanma radikalizmi, bir Batı düşüncesi olmakla birlikte en ilginç sonuçlarını Batı dışı toplumlarda vermiştir ki bunun en tipik örneklerinden biri Osmanlı-Türk toplumudur. Bu çalışmada, içsel ve yapısal bir gelişme çizgisinden farklı olarak, bir sosyal mühendislik ameliyesiyle yeni bir toplum kurma ütopyasının gerçekliğe dönüştürülme evresi üzerinde durulacaktır.

I. OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E YENİ TOPLUM KURMA ÜTOPYASI

Osmanlı'da ilk reform programları, Batı gücünün kaynağı olarak adedilen Batı bilim ve teknolojisi ile askerî ve idarî düzeninin ithali biçiminde oldukça muhafazakâr bir anlayış temelinde şekillendi. XIX. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, gerek tahsil gerekse sürgün nedeniyle

Batı'ya giden Osmanlı aydınları, Batı'nın görünür yüzünün arkasındaki düşünsel dünyayı keşfetme fırsatı buldular. Bu temas, Osmanlı düşünce hayatında dünya meselelerine bakışta İslam'ın moral değerlerinden çok, Avrupa'nın Aydınlanma ilkelerini ölçüt alan bir çizginin billurlaşmasına zemin hazırladı. Bu bakış açısının oluşmasında materyalizm, rasyonalizm, pozitivism ve sosyal Darwinizm gibi Batılı fikirler belirleyici oldu. Beşir Fuad, İbrahim Şinasi, Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet gibi Osmanlı aydınlarının bu fikirlere ilgileri, salt bir entelektüel ilgiden doğmuş değildi. Asıl amaç devleti ve toplumu, Batı karşısında yaşadığı geri kalmışlık durumundan kurtarmanın yollarını keşfetmekti. Bu aydınlar arasında Batı düşüncesinin derinliklerini en iyi anlayabilen ve onun laik niteliğini kavrayabilmiş olan kişi hiç şüphesiz Şinasi'ydı (Mardin,1992b: 84)¹. Şinasi, yaşadığı dönemdeki, Batı bilim ve teknolojisiyle Doğu İslam değerlerini bağdaştırma biçiminde formüle edilen egemen bağdaştırmacı önermenin aksine, meseleyi bir medeniyet tercihi olarak gördü. Ona göre yeni medeniyetin esasları "akıl" ve "bilim"di. Osmanlı toplumu için tek çıkış yolu, akılcı düşünceyi içselleştirmek ve bunun sonucunda seküler ve evrenselci kimliği benimsemektir². Jön Türk düşüncesi içinde daha da mayalanan bu görüş, siyasî kaygılarla, 1908 Devrimi ile Jön Türk kadrolarınca iktidar ele geçirilene kadar açıkça dillendirilmedi. Bu türden fikirler öne sürüldüğü zaman da, İslamî bir düstura dayandırılmak ya da gibi bir taktik izlendi. İkinci Meşrutiyet'e kadar Batılılaşma modernleşme tartışmalarında, muhafazakâr modernleşme önermesinin hegemonyası devam etti. Ancak teknolojik modernizm projesi çerçevesinde atılan adımlar, ironik bir biçimde radikal batıcı görüşün yaygınlaşmasına zemin hazırladı. Batı bilim ve teknolojisinin genç kuşaklara öğretilmesi ve ilerlemenin sağlanması için açılan okullar, mevcut olanın dışında bir toplum hayalinin temellerinin atılmasında etkili oldu. Tanzimat'ın reform programı çerçevesinde açılan modern okullar amaçlananın aksine;

¹ Şerif Mardin, Şinasi dışında Avrupa'nın rasyonalizm akımına katılabilenleri sayısı, -Abdullah Cevdet istisna edilirse- hatta İkinci Meşrutiyet'ten sonra bile yok denecek kadar az olduğunu belirtmektedir (Mardin,1992a: 167).

² Şinasi'nin, Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşit Paşa'yı "*medeniyet peygamberi*" olarak tanımlaması, onun, bilimi insanlığın yeni, evrensel, seküler dini olarak algıladığını gösterir (Gencer, 2008: 310-311).

“...(Y)aşadıkları düzenle değer çatışmasına giren ve içinden çıktıkları sosyal gerçekliğin tamamıyla dışında bir gerçekliği hayal eden fertler yetiştirme işlevi görmüşlerdir. Bu noktadan itibaren de Batılılaşma ve yaşanılanın dışında bir düzen kurma fikri eğitimle seçkinlik kazanan kitlenin temel arzusu olmuştur” (Hanioğlu, 1992: 150).

Bu kitle, önerilerini İkinci Meşrutiyet döneminde daha da olgunlaştırıp ete kemiğe büründürdüler ve Osmanlı'nın tasfiyesi ve Cumhuriyet'in ilanı ile tam olarak iktidara yerleştikten sonra da uygulama aktarmaya çalıştılar.

II. İKİNCİ MEŞRUTİYET'TE GARPÇILIK AKIMI

İkinci Meşrutiyet, Osmanlı toplumunda Batılılaşma konusundaki fikirlerin sistematik hale getirildiği bir dönemdir. Modern ulus devletin teorik altyapısının oluşturulduğu ve bu bakımdan Cumhuriyetin laboratuvarı olma özelliğini taşıyan bu dönemin en gözde fikir akımı, “Garpçılık”tır. Abdullah Cevdet'in *İçtihat Mecmuası* etrafında toplanan Celal Nuri, Kılıçzâde Hakkı, Rıza Tevfik, Bedi Nuri, Ahmed Şuayb, Baha Tevfik gibi önde gelen Garpçılar, o güne kadar egemen konumunu sürdürmüş olan muhafazakâr modernlik önermesini ilk kez açıkça ve yoğun bir eleştiriye tabi tuttular³. Garpçılara göre muhafazakâr modernleşme önermesindeki Batı bilim ve teknolojiyle kültürünün birbirinden ayrı olduğu ve birincisinin alınarak geleneksel değerlerle bağdaştırılabileceği fikri esastan yanlıştı. Zira Batı'nın maddi alandaki başarıları ile zihniyeti ve kültürü arasında içsel bir bağ vardı. Diğer taraftan İslam ile Batı medeniyetinin temelindeki pozitif felsefe, birbirine zıt iki farklı bilgi kaynağıydı ve bu nedenle de ikisinin bağdaştırılmasına da imkân yoktu. Kısaca Batı medeniyeti, bütün boyutlarıyla bir bütün ve ayrı bir medeniyetti ve dolayısıyla kurtuluş için tam bir Batı toplumu olmaktan başka çare bulunmuyordu. Onlara göre geleneksel değerler ister dinden kaynaklansın isterse kaynaklanmasın, sosyal gelişmenin önünde bir engeldirler. Bunun için kökten bir değişim için öncelikle Asyaî kafaların Batılılaştırılması şarttır. Bu temel değişiklik gerçekleştirilmeden yapılacak bir ıslahat sonuç getirmeyecektir ve getirmemiştir (Hanioğlu, 1992:150-151). Tanzimat'tan beri devam eden ikilik ve bunun tabii sonucu olarak gelişen taklitçilik de ancak tam bir Batı toplumu olmakla son bulacaktır. Hanioğlu'nun

³ O güne kadar bu görüşler siyasî kaygılarla açıkça dile getirilememiştir. Ancak devrim gerçekleşip İttihat Terakki iktidara yerleştikten sonra halka sempatik görünme mecburiyeti de ortadan kalkmıştır.

(Hanioglu,1989: 25) ifadesiyle “Bu programda ilk olarak göze çarpan özellik, ‘ethic’ değişimi fikrinin olmasıdır. Programın savunucuları içinde yaşadıkları toplumun değerleri ile bütünüyle çelişen yeni bir sosyal düzeni zihinlerinde canlandırmaktadırlar ki bu da programa bir ‘utopia’ niteliğini kazandırmaktadır”. Artık bu noktada temel soru, bu ütopyanın gerçekliğe nasıl dönüştürülebileceğidir? Batıcılar, aradıkları cevabı, XIX yüzyılın son çeyreğinden itibaren özellikle Jön Türk kadroları arasında yaygın kabul görmüş bir epistemoloji olan pozitivismde bulmuşlardır.

Osmanlı düşünce hayatında ilk sistematik Batı okuması, 1880’li yıllardan beri Jön Türk kadroları üzerinde derin izler bırakmaya başlayan pozitivism üzerinden gerçekleşmiştir. Zira Osmanlı reformcu kadroları, nasıl Batı düzeyine çıkabiliriz sorusuna en doyurucu cevabı bu ideolojide bulmuşlardır. Pozitivizmin rasyonalizmden ve Aydınlanmadan devşirdiği kurama göre bir toplumun nesnel koşulları ne olursa olsun, hazırlanacak bilimsel bir kalkınma projesiyle az gelişmişlikten kurtarılabilir ve sanayileşmiş Batı toplumları düzeyine ulaştırılabilir. Başka bir ifadeyle, Batı ile aynı süreçleri yaşamamış, aynı geçmişe sahip olmayan toplumlar da, Batı uygarlığının nihaî var edicisi/temeli olan “akıl” ve “bilim” vasıtasıyla geleceğe bir sıçrama gerçekleştirebilir ve modern bir sanayi toplumu haline gelebilir. Jön Türk kadrolarının pozitivismde olan ilgilerinin temelinde bu vaat yatmaktadır. Aydınlanma radikalizmi, yani siyaset yoluyla dünyanın değiştirilebileceği inancı Batı’da Fransız Devrimi ile zirve noktasına ulaşmış, tarihin hızlandırılması, devrim fikri, bu kaynaktan beslenmiştir. Fransız Devrimi’nde kitleleri harekete geçiren de dünyanın bir ideal forma göre yeniden kurulmasının mümkün olduğu biçimindeki bu modernist ön kabulden başkası değildir (Gencer, 2008: 410). Bu görüş XIX. yüzyılın son çeyreğinde neredeyse bütün Jön Türklerin amentüsü olmuştur. Şerif Mardin bu etkilenmeyi şöyle özetlemektedir:

“Zira okul ve kitap, modern okullarda yetişen bu nesli, “ütopik” ve “model arayıcı” ya da ideal toplumu tanımlayıcı bir fikri çerçeveye sokmuştur. Pozitivizmin bu noktadaki katkısı “ütopik” yaklaşımla paraleldir.19.yüzyılda bu görüş o kadar genelleşmiştir ki kaynağına özel bir referans vermek gerekmemektedir. Genel kanı şudur: Toplumu değiştirmek mümkündür ve o yolda çalışılmalıdır” (Mardin, 1992a: 200).

Pozitivist yaklaşıma göre insanlık tarihi lineer bir zaman şeridi üzerinden, insanın ve doğanın özünde yer aldığına inanılan bir eğilimin so-

nucu, sürekli ve düzenli bir iyileşme ve ilerleme göstermektedir. İnsan aklı özgür bırakıldığı takdirde, ilerlemenin yasalarını hem keşfedilebileceğini hem de ilerlemeyi gerçekleştirebileceğini kabul eden Aydınlanma felsefesinin bir ürünü olan pozitivism, toplumların pozitif bilim ilkesi doğrultusunda örgütlenmeleri halinde değişimin, ilerleme mahiyetini alabileceğini öngörmektedir (Köker, 2001: 104). Bunun için ise öncelikle zihinlerin pozitif bilim çağında artık geçersiz hale gelmiş olan gelenek, din, efsane gibi bilgi kaynaklarının tesirinden arındırılması ve boş bir levha, bir *tabula rasa* haline getirilmesi gerekir. Bu mülahaza nedeniyle Garpcılık akımının Batılılaşma projesinin temelini laik eğitimin yaygınlaştırılması oluşturmuştur. Böylece dinsel dogmalardan uzak yetişen bu kuşaklar toplumu ileri götüreceklerdir (Hanioğlu, 1981: 21). Çünkü o neslin inancına göre "...ilerde gelecek din fendir" (Kandemir, 1975: 68). Buradan anlaşılacağı gibi Garpcılar için bilim, insana çevresini değiştirme ve onu istediği kalıba dökme kudreti bahşeden tılsımlı bir araçtır. Halk kitlelerine bilimin gereklerinin öğretilmesi, bilimsel ilerleme projelerinin inşası ve uygulanması için ise *doğruları bilen* Batıcı seçkinlerin siyasî iktidarı ele almaları bir zorunluluktur. Bu aydın kadrolar, Cumhuriyet'in ilanını, hilafet ve saltanatın kaldırılması ile XIX yüzyılın son çeyreğinden beri sürdürdükleri iktidar mücadelesinde sona ulaştılar ve on yıllardır hayalini kurdukları modern Batılı toplumun gerçekleştirmek için üzere harekete geçtiler⁴. Cumhuriyet'in modernleşme projesi, büyük ölçüde, Garpcıların İkinci Meşrutiyet döneminde çerçevesini çizdikleri bütün boyutları ile modern ve Batılı toplum ütopyasının pratiğe dökülmesi olarak biçimlendi.

III. CUMHURİYET İDEOLOJİSİ VE POZİTİVİZM

Cumhuriyet seçkinlerinin modernleşme meselesine dair yaptıkları değerlendirmelere bakıldığında Garpcı görüşün ne denli etkili olduğu görülecektir. Bu kadrolara göre de Batılılaşma her şeyden önce Türk toplumu için bir var oluş meselesidir. Dönemin önde gelen ideologlarından Saffet Engin bunu şöyle özetler: "*İnkılâp tam manası ile Avrupalılıktır. Zaten Avrupalı olmamak, bu asırda yaşamamak, hayatı bilmemek, manen ölmek*

⁴ Birinci TBMM'nde başta İkinci Grup olmak üzere muhafazakârların Nisan 1923 seçimleriyle tasfiyesi ve ilk muhalefet partisi olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın 1925 yılında kapatılmasıyla, bağdaştırmacı-sentezci modernleşme anlayışının siyasî hayatımızdaki etkisi iyice zayıflamış oldu. Bu gelişme, bir bakıma toptancı modernlik kavrayışının kesin zaferi anlamına geliyordu.

demektir" (Engin, 1938: 23)⁵. C.H.P. Genel Sekreteri Recep Peker'e göre bu inkılâp "... Türkleri (...) yokluktan varlığa, düşkünlükten onura ve üstünlüğe götüren büyük evrensel bir hadise" (Peker, 1984: 13)dir.

Cumhuriyet seçkinleri için geri kalmışlığımızın baş nedeni pozitivist diskurda da dile getirildiği üzere gelenek ve "din"dir. Bu nedenle hareketlerini; "*Türk Milletini son asırlarda geri bıraktırmış müesseseleri yıkarak, yerlerine, milletin en yüksek medeni icaplara göre ilerlemesini temin edecek yeni müesseseleri koymak*" (Atatürkçülük, 1997: 114) olarak tanımlamaktadırlar. Atatürk'e göre de milleti geri bıraktırmış olan "gelenek" ve gelenekselleşmiş ve yanlış yorumlanmış olan "din"dir. Gerçek kurtuluş için, öncelikle, milleti bu iki ögenin baskısından kurtarmak gerekmektedir. O, 30 Ağustos 1925'te Kastamonu'da şöyle der: "...zihniyetlerdeki mevcut hurafeler kâmilten tardolunacaktır. Onlar çıkarılmadıkça dimağa hakikat nurlarını infaz etmek imkânsızdır" (Atatürk, 1997b: 224). Aynı düşüncüyü paylaşan Fahih Rıfkı Atay'a göre de "*Biz batılı bir millet ve bir batı devleti olmadıkça kurtulamayız. Bizi batılı bir millet olmaktan ve bir batı devleti haline gelmekten alıkoyan gelenekler ve müesseseler ortadan kalkmalıdır*" (Atay, 1984: 369). Görüldüğü üzere seçkinler kendi toplumlarındaki değer ve kurumların hiç birini muhafazaya değer bulmamakta ve bunları "öteki" konumuna oturtmaktadırlar. Çünkü onların hayallerini, bütün bireylerinin sadece aklın ve bilimin doğrularını referans olarak aldığı, bunun dışındaki bilgi kaynaklarına itibar etmediği bir pozitivist toplum imgesi süslemektedir. Cumhuriyet'in gerçekliğe dönüştürmek üzere devrimci bir hücumla bütün geçmişi tasfiye etme refleksi, bu pozitivist ütopyadan türemiştir.

Yukarıda da işaret edildiği üzere Cumhuriyet'in yeni toplum hayalinin felsefî temelini pozitivism oluşturmuştur. Batı kültürel gelişme modeline mutlaklık ve evrensellik atfeden pozitivism göre insanlık teolojik, metafizik aşamalardan geçmiş ve nihayet pozitif evreye ulaşmıştır. Batı uygarlığı bu çizgide pozitif aşamayı temsil etmektedir. İnsanlığın ulaştığı bu pozitif evrede, geçerli tek bilgi ve referans kaynağı "bilim"dir.

⁵ Mustafa Kemal'in söyleminde de çağdaşlaşmaya hayati bir önem atfedilir: "*Medeniyetin coşkun seli karşısında mukavemet beyhudedir ve o gafil ve itaatsizler hakkında çok bîamandır. Dağları delen, semalarda pervaz eden, göze görünmeyen zerrattan yıldızlara kadar her şeyi gören, tenvir eden, tetkik eden medeniyetin muvacehe-i kudret ve ulviyetinde kurun-u vusta zihniyetlerle, iptidai hurafelerle, yürümeye çalışan milletler mahvolmaya mahkûmdurlar*" (Atatürk, 1997b: 222).

Bilimin gösterdiği yolu takip eden her toplum, ilk iki aşamayı atlayarak Batı toplumlarının ulaştığı düzeye ulaşabilecektir⁶. Kasaba'nın da belirttiği gibi (Kasaba, 1999: 13): *"Tek-Parti Dönemi seçkinleri de başta Mustafa Kemal olmak üzere Türkiye'de yaşayan herkesin düzgün ve çizgisel bir modernleşme sürecinde geçmesini öngörmüşlerdir"*. Bu bağlamda Kemalist seçkinlerin "öteki"si insanlığın ilerleme yörüngesinde Türk toplumunun geri kalmasına yol açmış olan bütün bir geçmiştir. Burada gayri modern olan geleneksel olanla, geleneksel olan da "İslam"la özdeşleştirilir. Seçkinlerin söyleminde çağdaşlaşma, bu geri olandan uzaklaştıkça gerçekleşecek bir süreçtir. Gerçekten de Türk modernleşmesinin bu aşamasında din, seçkinlerin boy hedefidir, çünkü çöküş çağında Osmanlı tahayyül dünyasında ayakta kalan tek referans durumundadır (Aktar, 1993: 46). Tekinalp'in şu sözleri seçkinlerin bu husustaki düşüncelerini en iyi şekilde özetlemektedir:

"Bağımsızlık savaşımı, (...) iç düşmana yöneldiğinde, kafası ezilecek olan bu düşmanın adı teokrazi idi. Kemal Atatürk asıl hastalığın kaynağının o olduğunu çok iyi biliyordu. Biliyordu ki bu düşman yaşadığı müddetçe Türk ulusu manevi tutsaklıktan kurtulmayacaktır" (Tekinalp, 1998: 107).

Bu kadrolara göre gelenek ve din, bizzat geri kalışın baş nedeni olması bir yana, aynı zamanda yeniliklerin alınmasını da engelliyordu. Çünkü *"Bu anlayış, her yeni kurumu, geleneklerin içermediği her yeni durumu halka, dinsizlik gibi gösteriyordu. Türk ulusunu yüzyıllarca geri bıraktıran, her yeniliğe karşı beslenen bu nefretti"* (Tekinalp 1998: 111). İnsanın bu manevi tutsaktan kurtulması, özgürleşebilmesi ve aydınlanabilmesi, "din" in toplumsal otoritesinin zayıflatılmasına bağlıydı.

Cumhuriyet seçkinlerinin temel hedefi, Doğulu İslam kimliği yerine laik Batılı kimliğe sahip bir toplum yaratmaktı. Seçkinleri böyle bir tavır alışı sevk eden en güçlü motivasyon milliyetçilikti. Devrim fikri, son kertede, Batı'nın işgali sonrasında, Batı karşısında yaşanan eziklik duygusundan kurtulmaya dönük milliyetçi bir refleks olarak gelişmişti (Trimberger, 2003: 39). Milliyetçilik aynı zamanda, toplumu modernleştirme misyonunu üstlenmiş olan seçkinlerin iktidarını meşrulaştırıcı bir işlev görmekteydi. Türk milliyetçiliğinin yöneldiği hedef, Türkiye'yi mu-

⁶ Bu noktadan sonra; *"Artık din, şahsiyetimizdeki eski çürük manası ile düşünülemez, çünkü o seviyeden daha yüksek bir seviyeye çıkmış bulunuyoruz. Teoloji ve metafizik devrinden geçerek pozitif devre girmiş bulunuyoruz."* (Engin, 1938: 19).

asır medeniyet seviyesine ulaştırmaktı. Milliyetçilik, bir medeniyetçilik iradesiydi ve mevcudu savunmayı değil, yeni bir gelecek yaratma ütopyasını ifade ediyordu. Buna göre Batıcılıkla milliyetçiliği birleştiren ortak payda, "laiklik" ti. Zira Türkiye'yi muasır medeniyete, ancak aydınlanmış, laik-akılcı bir bakış açısı kazanmış nesiller ulaştırabilirdi. Öte yandan milliyetçilik laik seküler bir kimlik olarak kök saldığı ölçüde geçmişin unutturulmasında da katalizör işlevi görecekti.

Seçkinlere göre modernleşmenin gerçekleşebilmesi için, toplumun sekülerleştirilmesi, bunun için de "din" in sembol, telakki, değer olarak bütün görünümünün sökülüp atılması ve bunların yerine Batılı sembollerin ve değerlerin ikamesi gerekmektedir. Toplum, modern semboller ve değerleri içselleştirecek bir sosyoekonomik düzeyde olmadığından, bunlar hukukî düzenlemelerle ve devlet ve bürokrasi eliyle gerçekleştirilmeye çalışılacaktı. Trimberger'in (2003: 38) işaret ettiği gibi bu bakımdan Türk devrimi, bir *tepeden inme devrim* niteliği arz ediyordu. Bu tür bir devrimcilik, beklenebileceği gibi kanun yapma, kararname çıkarma, talimatname yayınlama gibi ironik bir biçimde XIX. yüzyıl Osmanlı modernleşmeci seçkinlerinin politikalarıyla büyük ölçüde benzerlik gösteren metotlara dayalı olarak yürüyecekti.

IV. GELENEĞİN TASFIYESİ

Dönemin pozitivist ruhuna uygun olarak kurucu seçkinler modernleştirme ameliyesine, dinî dünya görüşünün çevrelediği eski medeniyetle bütün bağların kopararak başladılar. Kadıoğlu'nun da vurguladığı gibi Batı'da bir süreç olarak ortaya çıkan sekülerleşme, Türkiye'de bir model olarak, modernleşme projelerinin temel taşı olarak ele alındı (Kadıoğlu, 1999: 76). Klasik sekülerleşme tezine göre toplumlar modernleştikçe dinin toplumsal otoritesi zayıflamakta, başka bir ifadeyle sekülerleşme artmaktadır. Bu görüşe göre din ve modern düşünce farklı iki anlam sistemidir, bir anlam sistemi olarak din, modern koşulları altında gittikçe hâkimiyetini yitirmektedir (Mert, 1994: 30). Oysa Kemalist modernleşme projesinde bu ilişki tersinden kurulmuş ve geçmişe ait olanın payandası olan dinin öneminin azalmasına paralel olarak modernleşmenin gerçekleşeceği düşünülmüştür.

Cumhuriyet seçkinleri, toplumun sekülerleştirilmesi projesine, “din” ve geleneğin taşıyıcılığı işlevini yerine getiren, dinin toplumsal otoritesinin devamını sağlayan ulema sınıfının etkinliğini azaltmakla başladılar. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile resmî ulemanın, tekke ve zaviyelerin kapatılması ile taşra ulemasının etkinliği azaltıldı. Dinî mahkemelerin kaldırılması ve devlet okulları dışında din öğretiminin yasaklanması ve laik eğitime geçişle, ulemanın eğitim ve hukuk alanındaki otoritesi sona erdi. Seçkinlere göre geriliğin, çürümüşlüğüün sembolü olan geçmişin tasfiye edilmesi yalnız bununla sınırlı kalmamıştır. İslam takviminin yerine milletlerarası takvimin ikame edilmesi, 1926’da İsviçre Medeni Kanununun kabul edilmesiyle şeriata dayanan Mecelle’nin hükümsüz kılınması, 1928’de Arap Alfabesinin kaldırılarak yerine Latin Alfabesi’nin getirilmesi, dil devrimi ile Türk dilinin Arapça ve Farsça kelimelerden arındırılıp yerlerine Türkçe kelimelerin ikame edilmesi, 1934’te görev mahallî dışında dinî kıyafetle dolaşmanın yasaklanması, hafta tatilinin Cuma’dan Pazar gününe alınması yeni bir hafıza ve kimlik oluşturma ve Türkiye’nin millî bilincini, mevcut İslamî kimlik aleyhine yükseltme amacına yönelik devrimlerdir (Anderson, 1993:61)⁷.

Dinin sembolik görünümünü ortadan kaldırmak ve kişiyi değişim fikrine alıştırmak için din ve gelenek bağlamında şekillenmiş olan bütün bir geçmişi unutturmak yetmemektedir. Yepyeni bir birey ve toplum yaratmak için, ortadan kaldırılanların yerine, laik Batılı öğelerin ikamesi gerekir. Bu nedenle Kemalist medeniyet projesi, yaşam şekline, davranış biçimlerine ve gündelik alışkanlıklara kadar hayatın bütün alanlarına nüfuz etmek istemiştir (Göle,1998: 82). Bu yöndeki en somut adım 1931 CHF Üçüncü Kongresi’nde atılmıştır. Zira seçkinlerin sahip oldukları laik akılcı kültürü ve Batılı yaşam tarzını Anadolu içlerine kadar ulaştırma ve halkı daha yakından denetleme kararı bu kongrede alınmıştır. Zira 1930’da kurulan SCF’na halkın gösterdiği beklenmedik ilgi CHF seçkinlerinde bir hayal kırıklığı yaratmış ve halkla aralarındaki uçurumun derinliğini göstermişti. Seçkinler kendilerine karşı halkın bu soğuk ve mesafeli tavrından, halkın daha yakından denetlenmesi ve *eğitilmesi* gerektiği sonucunu çıkardılar.

⁷ Şüphesiz bütün bunlarla güdülen tek amaç dinin sembolik görünümünü azaltmak değildi. Modern dünya sistemi ve bunun merkezi olan Batı ile entegrasyon ve senkronizasyon süreci de bu devrimlerin yapılmasının diğer gerekçesini oluşturuyordu.

IV. YENİ BİR TOPLUMSAL HAFIZA OLUŞTURMA SÜRECİ

Topluma modern “ethos”u kabul ettirmek ve Osmanlı İslam kimliğini tasfiye edip yerine laik ulusal kimliği inşa etme yönündeki politikalar bu kongreden sonra daha radikal ve kapsayıcı biçimde yürürlüğe konuldu. Dünya siyasetinin o gün içinde bulunduğu yönelim de, bu radikalleşmeyi meşrulaştıracak bir mahiyette idi. 1930’lu yıllar, demokratik rejimlerin gerilediği ve kurucu rasyonalist mantıktan beslenen otoriter ve totaliter rejimlerin yükselişe geçtiği bir dönemdir. Dıştaki bu gelişmeler Kemalist seçkinlerin kendi programlarına duydukları güveni pekiştirici bir işlev görmüştür. Ancak bu rejimlerden ideolojik anlamda çok ciddi bir etkilenme olmamış ve etkilenme yeni bir toplum kurma yönündeki metotlarından yararlanılmıştır⁸. Kemalist modernleştirme projesi bu dolaylı dış desteğin de etkisiyle 1930 sonrasında daha da radikalleşmiş tarihiyle, diliyle, müziğiyle, kılık kıyafetiyle yepyeni bir toplum ve yeni bir toplumsal kimlik ve hafıza oluşturmaya yönelik kapsamlı bir dönüşüm başlatılmıştır.

A. RESMÎ TÜRK TARİH TEZİ

Türk toplumu için yeni bir beyaz sayfa açma ütopyasının ilk gerçekliğe dönüştürülme alanlarından biri “tarih”tir. Gerilik imgesine oturan geçmişten kurtulmanın bir yolu, onu adeta yaşanmamış bir süreç olarak toplumsal hafızadan silmektir ve bu da ancak bir resmî bir tarih tezinin inşası ile mümkündür. Anderson, (1993: 176-178) tarihin saf akademik, entelektüel bir heves olmadığı, devletlerin politikalarını meşrulaştırmak için onu istedikleri gibi eğip büktükleri olgusuna dikkat çeker. Kemalist seçkinler de kendi programlarına uygun bir tarih yazımı için 1931’de Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti’ni kurmuşlardır (Ersanlı-Behar, 1996: 96-97). Burada başlıca iki amaç vardır, birincisi; eskinin unutturulması ve ikincisi de; yeni bir toplum için ve yeniye temel oluşturacak biçimde tarihin yeniden yorumlanmasıdır. Zira ilerleme için, tek başına geriliğin kaynağını saptamak yetmez, medeniyet kurma istemine yani ilerlemeye bir tarihi derinlik kazandırmak da gerekmektedir. Muhayyel altın çağ ve yitik

⁸ Bu etkilenme düzeyini Yakup Kadri şöyle özetler; “Rusya (...) bize konstruktif, yani yapıcı ve kurucu bir inkılâp tipi göstermiş oluyor (...). Faşizm, eski İtalya’nın iskeleti üstünde yeni bir İtalya, yeni, genç ve canlı bir İtalya kurmuştur...” (Yakup Kadri, 1933: 29).

cennetin rahatlıkla kurgulanacağı tarih evresi olarak en uygun dönem, hakkında çok fazla bir bilgi olmaması nedeniyle rahatlıkla spekülasyon yapılabilecek dönem, Türklerin Orta Asya geçmiştir. Resmî tarih metinlerinde, Türklerin Orta Asya'da büyük medeniyetler kurdukları, aslında bütün uygarlıkların yaratıcısının Türkler olduğu ve Türklerin uygarlık yaratmak hususunda adeta genetik bir üstünlüğe sahip olduğuna dair tezler işlenmeye başlanmıştır (Engin, 1938: 43). Elbette bu bir kurgudur ve tamamen stratejik ve araçsal bir değer taşımaktadır. Bu söylemdeki asıl amaç, Türk tarihinde bir fetret dönemi olarak Osmanlı-İslam geçişini paranteze almak ya da en doğru ifadeyle tarih şeridinden kesip atmaktır. Dile getirilmek istenen ise Türklerin medeniyet kurmaya yatkın bir millet oldukları, ne var ki İslam'ı kabul etmeleriyle uyuşukluğa, tembelliğe sevk eden Arap-İslam kültürünün etkisine girerek geri kaldıklarıdır. Bora'nın da belirttiği gibi; (Bora, 1996: 184) seçkinlere göre Osmanlı-İslam kültürü, Türklerdeki medeniyet kurma cevherini baskı altında tutarak Türklerin rüştünü ispatlamasını engelleyen bir öğedir. Kalınan yerden yola devam etmenin ve en son medeniyet olan Batı medeniyeti ile eklemlenmenin ön koşulu, Osmanlı-İslam geçişinin zihinler üzerinde yarattığı tahakkümden kurtulmaktır.

B. HALKEVLERİ VE HALKODALARI

Yeni bir hafıza ve kimlik oluşturma projesinin en somut adımlarından biri de 1932 yılında parti güdümünde bir ideolojik indoktrinasyon aracı olarak Halkevlerinin kurulması ile atılmıştır⁹. Genç kuşaklar okullarda laik eğitim sürecinden geçirilmekte iken, okul çağını geçmiş vatandaşlar bu imkândan yoksun kalmışlardır. Bu durum, kökten bir zihniyet dönüşümünü hedefleyen bir rejim açısından temel bir eksiklikti. Halkevlerinin kuruluşu ile "modern ethos"un aktarılacağı yeni bir kamusal alan yaratılmış oldu. Nitekim dans, tiyatro, müzik, balo gibi Batılı kültür etkinlikleri, Halkevlerinin başlıca faaliyetleri arasındadır. Bütün bu faaliyetlerde temel amaç, İslamî kültürün yerine laik ve seküler bir kültürün

⁹ İsmet Paşa Halkevleri'nin amacını birinci açılış yıldönümünde şöyle açıklar: "Cumhuriyet Halk Fırkasının halkevleri vasıtasıyla memleket içinde takip ettiği kültür politikası bu vasıta ile ilim ve fennî, güzel sanatları yaymak, bu memleketin siyaseti, iktisadîyatı hakkında en yeni, en doğru malumatı ortaya dökmektedir. Halkevleri, fikir olarak, müessese olarak mesuliyet mevkiinde bulunan partimizin, bütün özünü, varlığını halkın geniş tabakalarına anlatması ve sevdirmesi için, mühim bir merkezdir" (İnönü, 1945: 8).

yerleştirilmesidir (Yeşilkaya, 2001: 114-115). Halkevleri'nin faaliyetlerinin kapsamı bu konudaki kararlılığın bir göstergesidir: Dil, tarih, edebiyat, güzel sanatlar, temsil, spor, içtimai yardım, halk dershaneleri ve kurslar, kütüphane ve neşriyat, köycülük, müze ve sergi (Çavdar, 1983: 880). Üstelik Halkevi bulunan bir yerde, özel kişi ve kuruluşların kültürel ve sportif faaliyetlerine iyi gözle bakılmamış ve bunların bir an önce Halkevleri bünyesine alınması yoluna gidilmiştir (Türkoğlu, 1996: 101-102)¹⁰.

C. MÜZİK DEVRİMİ

Geleneksel kültürün bütün boyutlarıyla ortadan kaldırılmasına yönelik pozitivist temelli modernleşme tasavvurunun yansımalarından biri de musikî alanında ortaya çıkmıştır. En güç devrimin müzik devrimi olduğunu belirten Atatürk "*Çünkü müzik devrimi kişiye kendi iç dünyasını unutturmayı, sonra da yeni bir âleme yöneltmeyi gerektirir. Onun için çok zordur. (...) Çok zordur ama başarılacaktır*" (Arıburnu, 1998: 293) demiştir. Müzik devrimini Türk devriminin nirengi noktası olarak gören Atatürk, "*Bir ulusun yeni değişikliğinde ölçü (nün) musikîde değişikliği alabilmesi ve kavrayabilmesi*" (Atatürk, 1997a: 396) ne bağlı olduğunu açıklamıştır. Müzik devriminin ilk işareti 1926'da alınan bir kararla okullarda Türk musikîsini eğitiminin kaldırılmasıdır. Bu yasakla beraber birçok ud ve tambur sanatçısı viyolonsel ve keman gibi Batı çalgılarına yönlendirilmiştir (Gökcalp, 1997: 34). Ancak geleneksel müzik kültürüne asıl "resmî müdahale" 1930'lu yıllarda gerçekleşmiştir. Halkevleri reisi Necip Ali Küçüküka 1934'te Ankara Halkevinde yaptığı konuşmada bu müdahalenin ilk sinyallerini vermiştir:

"... Hiçbir zaman Türk halkına mal olmamış olan ve yalnız büyük şehirlerde yaşayan fasıl musikîsinin noksan kaideleri yerine beynelmilel kaideleri koymak istiyoruz. Halk ruhundan Osmanlı dili kadar uzak olan ve millî duygulara tekabül etme imkânı bulunmayan fasıl musikîsinin inatla dayanışına asla kıymet ve ehemmiyet vermeyeceğiz. Türk İnkılâbının radikal şuuru buna manidir" (Akt: Gökcalp, 1997: 34).

Mustafa Kemal'in 1 Kasım 1934'te TBMM'nin açılış söylevinde müzik konusuna değinir ve şöyle der:

¹⁰ 1950 yılına kadar ülke çapında 478 Halkevi, 4322 Halk Odasına ulaşılmıştır.

“Bu gün dinletmeğe yeltenilen musikî yüz ağartacak değerde olmaktan uzaktır. (...) Ulusal ince duyguları, düşünceleri anlatan; yüksek deyişleri, söyleyişleri toplamak, onları bir gün önce, genel son musikî kurallarına göre işlemek gerektir. Ancak; bu güzeyde, Türk ulusal musikîsi yükselebilir, evrensel musikîde yerini alır” (Atatürk, 1997a: 396).

Atatürk'ün bu sözlerinden sonra, İçişleri Bakanlığı'na bağlı Matbuat Umum Müdürü'nün önerisi Bakanın da uygun görmesiyle hemen o gün Türkiye radyolarında geleneksel Türk sanat musikîsi yayını kaldırıldı (Oransoy, 1983: 1520-1521). Türk musikîsinin 'Alaturka musikî' Enderun musikîsi' Meyhane musikîsi' gibi negatif nitelendirmelerle halkın gözünde düşürmeye çalışan Cumhuriyet seçkini halk müziği alanında gelenekten kopuşu gerçekleştirmek üzere halk müziği melodilerinin Batı müziği tekniğiyle armonize edilmesi için çalışma başlattı (Gökalp, 1997: 36)¹¹.

D. DİL DEVRİMİ

Gelenek ve dinin en belirgin biçimde öne çıktığı alanların başında dil gelmektedir. Halk sade basit bir Türkçe kullanıyor olsa da üst tabakanın kullandığı dil Arapça, Farsça ve Türkçenin karışımı olan Osmanlıcadır. Bu durum Kemalist devrimden önce Türkçülük akımı içinde temel bir tartışma konusudur. Türk dilini arılaştırmak ve Türk millî kimliğini pekiştirmek yeni rejimin öncelikleri arasında yer aldı.1932 yılında kurulan Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin amacı Osmanlı sözcük dağarcığının yerine koymak üzere Orta Asya'daki Türkî dillerden sözcük devşirmek olarak belirlendi (Gökalp, 1997: 33). Seçkinler bağımsız bir millî devletin kendi “millî” diline ihtiyacı olduğu, tıpkı ekonomik ve politik kapitülasyonlarda olduğu gibi dildeki kapitülasyonların da feshedilmesi gerektiğine karar verdiler (Zürcher, 1989: 52). Gerçekten de yeni bir toplumsal hafıza oluşturma ya da tersinden düşünülduğünde toplumsal hafızayı yok etme projesi en başarılı sonuçlarını dil alanında verdi. Kelime kavramlardaki değişiklikler sayesinde yeni kuşaklar kendilerinden birkaç kuşak öncekilerin yazdıklarından çok az şey anlayabilir hale geldiler.

SONUÇ

Kültürü modernleştirmeden ne devlet ne de ekonominin etkin bir şekilde modernleşmeyeceği biçimindeki pozitivist öncülden yola çıkan Kemalist seçkinlerin, semboller evreninde değişim konusundaki bu is-

¹¹ Ancak bu yasak iki yıl sonra 6 Eylül 1936'da kalkacaktır.

rarlı tavırlarının altında daha somut bir neden yatmaktadır. Bu neden de toplumun nesnel koşullarının, modern Batılı toplumu kısa ve orta vadede, içsel ve yapısal bir süreç olarak var edecek bir düzeyden uzak olmasıdır. Bu zayıf tarihsellik olgusu, Türk modernleşmesinde başından beri kılık kıyafet gibi süs unsurlarının, hukukî ve idarî düzenlemeler gibi modernliğin nedenlerinden çok sonuçlarına ilişkin boyutlarının önem kazanmasına neden olmuştur. Cumhuriyet, nesnel düzlemdeki bu zayıflıkla yüzleşmek yerine, projesini, geçmişin reddi ve radikal kültürel dönüşüm üzerine kurmuş ve bu dönüşümün yasalar yoluyla var edilebileceği gibi oldukça naif bir mantıkla hareket etmiştir. Bunun tabii sonucu olarak Türk toplumunda resmî ve resmî olmayan iki farklı alan ortaya çıkmış, resmî alanda laik Batılı yaşama uyum göstermeye çalışan, ancak özel yaşamında ne gelenekle sahici bir bağı olan, ne de modern olanı içselleştirebilmiş, bölünmüş kişiliklerden oluşan nesillerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. ▽

KAYNAKLAR

- Aktar, Cengiz (1993), *Türkiye'nin Batılılaştırılması*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Anderson, Benedict (1993), *Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul.
- Arıburnu, Kemal (1998), *Atatürk'ten Anılar*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- Atatürk, Mustafa Kemal (1997), *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 5.Baskı, Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara 1997 (Cilt I: 1997a, Cilt II: 1997b).
- Atatürkçülük (1997), Haz. Genelkurmay Başkanlığı, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Atay, Falih Rıfkı (1984), *Çankaya*, Bateş, İstanbul 1984.
- Bora, Tanıl (1996), "İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği", *Toplum Ve Bilim*, Sayı: 71.
- Bozkurt, Mahmut Esat (1967), *Atatürk İhtilali*, Altın Kitaplar Yayınları, İstanbul.
- Çavdar, Tefik (1983), "Halkevleri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 4, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Engin, Saffet (1938), *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri*, Cilt I, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul.
- Ersanlı-Behar, Büşra (1996), *İktidar ve Tarih-Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, 2. Baskı, Afa Yayınları, İstanbul.
- Gencer, Bedri (2008), *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınevi, Ankara.
- Gökalp, Emre (1997), "Alafranga, Alaturca, Millî, Beynelminel, Evrensel... "Tek Parti Döneminde Musikî İnkılâbı", *Mürekkep*, Sayı: 8.
- Göle, Nilüfer (1998), *Modern Mahrem*, 5. Basım, Metis Yayınları, İstanbul.

- Hanioğlu, Şükrü (1981). *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- _____, (1989), "II. Meşrutiyet Dönemi 'Garpcılar': Yeni Bir "Ethic" Yaratma Fikri", *Türkiye Günlüğü*, Sayı:2.
- _____, (1992). "Batılılaşma", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İstanbul.
- İnönü, İsmet (1945), *Millî Şefimiz İsmet İnönü'nün 3. Nutku*, Halkevi Yayınları Maarif Matbaası, Ankara.
- Kadioğlu, Ayşe (1999), *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kandemir, Ferudun (1975). *Jön Türklerin Zindan Hatıraları*, İstanbul: Muhit Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1933). "Ankara, Moskova, Roma" Kadro, Cilt:2, (Tıpkıbasım). Yay. Haz: Cem Alpar, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları Ankara 1997.
- Kasaba, Reşat (1999), "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Ed: Sibel Bozdoğan-Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Köker, Levent (2001), "Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet Ve Demokrasi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, Cilt 2, Ed: Ahmet İnel, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif (1992a), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 3.Basım, Derl.Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul.
- _____, (1992b), *Türk Modernleşmesi*, 2.Basım, Derl. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mert, Nuray (1994), *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Oransoy, Gültekin (1983), "Çok Sesli Musikî", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 6, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Peker, Recep (1984), *İnkılâp Dersleri*, 4.Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Tekinalp (1998), *Kemalizm, Çev., Çetin Yetkin*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.
- Trimberger, Ellen Kay (2003), *Tepeden İnmeci Devrimler*, Çev. Fatih Uslu, Gelenek Yayıncılık İstanbul.
- Türkoğlu, Ömer (1996), "Halkevlerinin Kuruluş Amaçları Örgütsel Yapısı Ve Bazı Uygulamalar", *Kebikeç*, Sayı: 3.
- Yeşilkaya, Neşe G (2001), "Halkevleri", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, Cilt: 2, Ed: Ahmet İnel, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Zürcher, Erik Jan (1989), "Güneş-Dil Teorisi ve Türk Dil Reformundaki Yeri" *Birikim*, Sayı:2.