

## FELSEFE DÜNYASI

2021/ KIŞ/WINTER Sayı/Issue: 74

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

### Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan  
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim  
üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe  
Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin  
doğal üyesidir.

*Felsefe Dünyası*, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında  
yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's  
Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından  
dizinlenmektedir.

*Felsefe Dünyası* is a refereed journal and is  
published biannually. It is indexed by Philosopher's  
Index and TUBITAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

### Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

### Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

### Alan Editörleri/Section Editors

Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Muhammed Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Nihat Durmaz (Bartın Üniversitesi)

Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)

### Dil Editörleri/Language Editors

Nazan Yeşilkaya (Şırnak Üniversitesi)

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)

Abdüssamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Hatice Keskin (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 100,00 TL

Basım Tarihi : Aralık 2021, 500 Adet

### Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

Tel: 0 (312) 231 54 40

<https://dergipark.org.tr/pub/felsefedunyasi>

**Hesap No / Account No:** Vakıf Bank Kızılay Şubesi

**IBAN:** TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

**Dizgi / Design:** Emre Turku

**Kapak Tasarımı / Cover:** Mesut Koçak

**Baskı / Printed:** Bizim Büro Matbaacılık  
Zübeyde Hanım Mahallesi Sanayi 1. Cd. &, Sedef  
Sk. 6/1, 06070 İskitler-Altındağ / ANKARA

**Tel:** 0(312) 229 99 28

# DERRIDA VE TÜRK HARF İNKILÂBİ\*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 74, Kış 2021, ss. 259-277.

Geliş Tarihi: 07.09.2021 | Kabul Tarihi: 10.12.2021

**Hayriye KIRTAY\*\***

*Ben bir acep ile geldim kimse halim bilmez benim  
Ben söylerim ben dinlerim kimse dilim bilmez benim  
Yunus Emre*

## Giriş

Batı metafizik geleneği, Platon'dan itibaren -Heidegger'e değin- ikili karşıtlıklar –logos/yazı, ideal/madde, episteme/doksa vb.– üzerinden mutlak metafizik hakikat arayışını temsil eder.<sup>1</sup> Bu gelenek coğrafi keşifler, Rönesans, reform ve bilimsel gelişmelerle bir yandan aynı karşıtlıkları daha insan merkezli bir alanda tesis ettiği bir dönüşüm geçirirken bir yandan da keşifler sonucu karşılaşılan farklı topluluklar ve bilimsel gelişmeler aracılığıyla bu tesis ettiği anlam dünyasının mutlak olmadığı gerçeğiyle karşı karşıya kalmıştır.<sup>2</sup> Böylece Batı felsefe geleneğinin kurucu unsurları olan akıl, bilinç, logos, Avrupamerkezcilik, mevcudiyet metafiziği (metaphysics of presence) gibi kavramlar tartışmaya açılmıştır. Tartışmaya açılan bu kavramlara yöneltilen eleştirilerin bağlamları nedeniyle dile gelme biçimleri değişse de temelde problem birbiriyle ilişkili kavramlar arasından birinin ideal, mutlak

\* Bu makale İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümünde hazırlamış olduğum *Derrida'da Logos-merkezcilik Eleştirisi* (2018) isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Değerli hocam Doç. Dr. Özkan Gözel'e katkılarından dolayı müteşekkirim.

\*\* Doktora öğrencisi, Ürdün Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, ORCID: 0000-0002-1336-2516, e-mail: krtayhayriye@gmail.com

1 Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan. (Ankara: Bilgesu, 2014), 9-10. Derrida, bu mutlak hakikat arayışının Sokrates öncesi filozoflarda dahi görüldüğüne vurgu yapar.

2 Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör. (İstanbul: Ötüken, 1981), 30-44 özetle.

mevcut ve merkezi olarak addedilmesi, diğer kavramların ise ona göre nasıl konumlandığı üzerinden bir hiyerarşiye tabi tutulmasıdır.<sup>3</sup> Örneğin Nietzsche, Sokrates'ten kendi zamanına kadar bütün bir metafizik geleneğin, varlık-oluş karşıtlığı üzerinden oluşu varlığa indirgeyerek mutlak bir hakikat inşa etmeye çalıştığına ve varlık, tanrı, erek, öz v.b kavramlar üzerinden akıl ve düşünceyi yaşamın kendisinden kopardığına dikkat çekmiş; Freud kendinde mutlak addedilen bilincin kurgusallığını bilinçaltı vurgusu ile açığa çıkarmaya; Foucault ise egemen olanın tarihini sorgulamaya çalışmıştır.<sup>4</sup>

Ancak Derrida'nın geleneği ciddi bir eleştiriye tabi tutan metinleri dekonstrüksiyona uğrattırırken kalkış noktası, ilgili metinlerin geleneği eleştirirken aynı ikili karşıtlıkları bir şekilde sürdürmeleri ve böylece metafizik geleneği içinde kalmalarıdır. Dolayısıyla Derrida, Batı felsefe tarihi boyunca bir şekilde egemen olan bu mutlak arayışını dekonstrüksiyona uğratmayı, onun kurgusallığını ortaya çıkarmayı, temel felsefi izleği olarak konumlandırır.<sup>5</sup> Ancak onun temellendirmesinde dekonstrüksiyon, genelde iddia edildiğinin aksine, Batı felsefe geleneğini bir çeşit alaşağı ederek yeni bir ideal arayışını değil, onu adı geçen ikili karşıtlıkların berisine çekerek geleceğe taşımayı temsil eder.<sup>6</sup>

Bu noktadan hareketle çalışmanın iki temel hedefi bulunmaktadır. İlki, Derrida'nın dekonstrüksiyon kavramı aracılığı ile Batı düşünce geleneğini yıkmayı değil, aksine geleneğin üzerine tesis edildiği düşünsel zemini sorgulamayı ve böylece onu içinde donduğu kavramsal dağarcığın dışına, dolayısıyla farklı imkân alanlarına taşımayı hedeflediğini onun miras, köken ve arkhe kavramları okuması üzerinden göstermektir. İkincisi ise Derrida'nın dekonstrüksiyon kavramının Batı medeniyeti mirasını geleceğe taşıma kaygısı ile ilişkisini ve onun miras almanın 'iki yanlı bir buyruk' olduğuna dair okumasını Türk Harf İnkılabına yönelik bir eleştiriye dönüştürmektir. Böylece çalışma, Türk Harf İnkılabının, bir medeniyeti mümkün kılan köklere ilişkin iz silme uğraşının problematikliğini açık bir biçimde gösteren trajik bir tecrübe olduğunu göstermeyi hedeflemektedir.

## Dekonstrüksiyon: Köken ya da Geleneğin Mirası Üzerine Bir Soruşturma

1930 yılında Cezayir'in el-Biar kasabasında Yahudi kökenli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Derrida, o tarihlerde Fransız sömürgesi olan Ceza-

3 Derrida, *Gramatoloji*, 22.

4 Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2016), 306.

5 Christopher Norris, *Derrida* (Cambridge: Harvard University, 1987), 63.

6 Jacques Derrida, *Khora*, çev. Didem Eryar. (İstanbul: Kabalıcı, 2008), 35-37.

yir'de Arapçanın eğitim hayatından çıkarılması ve Fransızların Cezayirli Yahudilere vatandaşlık verilmesini öngören 1870 Crémieux Kararnamesi'yle birlikte ailesinin bu yeni kimliği hızla benimsemesi nedeniyle<sup>7</sup> ilk öğrenim yıllarından itibaren Fransızca eğitim alır. Bu verili miras, Fransız vatandaşlığı hakkının geri alınması sonucu 1942'de liseden ayrılmak zorunda kaldığında<sup>8</sup> ilk kez bir tehdit aracına dönüşür. Ancak bu dışlama politikası diğer yandan Derrida'nın dil, miras, kimlik ve köken üzerine düşüncülerine kapı aralar ve *Glas, Of Grammatology, Writing and Differance* gibi klasik felsefi dili yapısöküme uğratan metinlerin ortaya çıkmasında görece etkili olur.<sup>9</sup>

Nitekim Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*'nde "İnsan birden çok hayaletle hesaplaşmadan miras alamaz"<sup>10</sup> der. Burada miras, insanın seçip beğendiği bir şey olmaktan çok içine doğduğu, mirasçı olarak yazgılandığıdır. Derrida onu, taşımaktan başka çaresinin olmadığı bir yük olarak kabul etmek yerine hem olumlayarak kabul etme hem de sıkı bir eleştiriye tabi tutma, dolayısıyla geleceğe taşıma arzusuyla dekonstrüksiyona (yapısöküme) uğratmanın önemine dikkat çeker.<sup>11</sup>

Derrida aslında, kitap boyunca Avrupa'ya damgasını vuran, onun üzerine bir karabasan gibi çöken Marksizm ile hesaplaşmaya çalışır. Ancak burada miras üzerine söyledikleri sadece Marksizm'in mirasına değil, Derrida'nın metinlerinde üzerine eğildiği tüm düşüncülere uygulanabilir. Zira bir söyleşide kendisi de bütün bir Batı geleneğiyle hesaplaşmasını bir miras alma olarak değerlendirir ve "Kutsal Kitap'tan Platon'a, Kant, Marx, Freud ve Heidegger'e... Ne olursa olsun bunlardan vazgeçmem. Yapamam. Benden beni şekillendiren ve çok sevdiğim bu isimlerden vazgeçmemin talep edilmesi, benden ölmemin talep edilmesidir"<sup>12</sup> diyerek Batı felsefe geleneğiyle bağının aslında hiç de doğru anlaşılmadığına vurgu yapar. Gerçekten de özellikle onun Batı felsefe geleneğinin önemli metinlerine uyguladığı dekonstrüksiyon yöntemi, bir miras alma olarak değil; mirasla hesaplaşma, ikili karşıtıklardan hareketle kendini mutlak olarak konumlandırın söylemi alaşağı etme olarak kabul edilir. Derrida'nın imgesi ise buradan hareketle hep

7 Norris, *Derrida*, 12.; Taner Timur, *Felsefi İzlenimler* (İstanbul: İmge, 2005), 147.

8 Jacques Derrida ve Mustafa Şerif, *İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma*, çev. Sümeyye Kavuncu. (İstanbul: Timaş, 2016), 117.

9 Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other or The Prosthesis of Origin*, çev. Patrick Mensah. (California: Stanford University, 1998), 1-18.

10 Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin. (İstanbul: Ayrıntı, 2001), 44.

11 Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, 27-29.

12 Derrida: *Her Okuduğuna Güvenme*, Radikal Kitap, 16 Ekim 2004, Erişim 26 Kasım 2019, <https://bianet.org/biamag/siyaset/45107-derrida-her-okuduguna-guvenme>. Bu makale, Derrida ile yapılan son söyleşinin bir bölümünün çevirisini içerir (Bkz. Le Monde, 18 Ağustos 2004).

geleneğin kuyusunda marjinal bir ses olarak durur.<sup>13</sup> Glendinning'in deyişiyle "Onun dekonstrüksiyon yöntemi ne anlama gelirse gelsin, sanki entelektüel kültürümüzde çürümüş olan ne varsa ifşa etmek için icat edilmiş gibidir."<sup>14</sup> Bu noktada Derrida'nın geleneği hem eleştirmesi hem de onun mirası olmaksızın yaşayamayacağını söylemesi bir takım soruları da beraberinde getirmektedir: Dekonstrüksiyon nedir ya da ne değildir? Derrida için miras neyi ifade eder? Ya da daha çok dekonstrüksiyon ve Derrida'nın geleneği miras olarak kabul etmesi onun felsefi yöneliminde nasıl bir hareket noktası oluşturur?

Dekonstrüksiyon, Derrida'nın Heidegger'den miras aldığı bir kelimedir. "Japon Bir Dosta Mektup" isimli makalesinde belirttiği üzere yapmaya çalıştığı şey, Heidegger'in *Destruktion* ve *Abbau* kelimelerini Fransızcaya çevirmek ve kendi konumuna uyarlamaktır.<sup>15</sup> Derrida, bu iki kavramın da "Batı metafiziğinin temel kavramlarının geleneksel yapısına ya da mimarisine yönelik bir işlem"<sup>16</sup> olduğunu söyler. Ancak *Destruktion* kavramı Fransızca da Almancada olduğu gibi sökmek, yapıtaşlarına ayırma anlamını vermez. Kavramın Fransızca da daha çok yıkma, yerle bir etme gibi hepten olumsuz çağrışımları vardır ve Derrida'nın geleneğe uygulamak istediği böylesi bir yıkım değildir. *Destruktion* kavramının Fransızcaya nasıl dönüştürebileceğini düşünürken *Littré* sözlüğünde *déconstruction* sözcüğüne rastlar. Sözlükte *déconstruction*; "yapıçözüm, yapıçözme eylemi, bir cümlede sözcüklerin kuruluşunun dizilişini bozmak, bir bütünün parçalarını birbirinden ayırmak, uzağa taşımak amacıyla bir makinaryı sökmek" anlamlarına gelir<sup>17</sup> ve bu tam da Derrida'nın aradığı bir karşılıktır. Zira metin yerle bir edilmek yerine onu kuran parçalara ayrılmalı ve bu parçalar arasındaki hiyerarşiyi açığa çıkaracak biçimde ele alınmalıdır.<sup>18</sup> Ancak Derrida'nın ısrarla altını çizdiği üzere bu ele alma biçimi -dekonstrüksiyon- bir kurallar silsilesine, bir yöneme, dönüştürülemez, zira "Dekonstrüksiyon bir yöntem değildir"<sup>19</sup>. Yine bir şeyleri sökmeyi misyon edinmez, metne sonradan dahil olan, onun adeta çelişkilerini açığa seren bir eleştiri aracı da değildir. Derrida'nın deyişiyle "Dekonstrüksiyon x'tir ya da x değildir türünden açıklamalar daha baştan

13 Simon Glendinning, *Derrida*, çev. Nursu Öрге. (Ankara: Dost, 2014), 21-22.

14 Glendinning, Derrida, s. 24. Çeviri değiştirildi.

15 Jacques Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", çev. Meda Atıcı-Mehveş Omay, *Toplumbilim Dergisi* 10, (1999): 187.

16 Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", 187.

17 Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", 187-188.

18 Niall Lucy, *Derrida Sözlüğü*, çev. Sabri Gürses. (Ankara: Bilgesu, 2012), 208-209.

19 Derrida, "Japon Bir Dosta Mektup", 187.

işin özünü anlamaktan uzaklaşır.”<sup>20</sup> O belki bir sınır felsefesi, bir başlangıç noktası olarak anılabilir. Ama daha çok Paul de Man’ın Rousseau’nun metinlerinin kendi kendilerini yapışöküme uğrattığı düşüncesinden hareketle dekonstrüksiyon, metin içinde onun otoritesini sarsan kısımların sesine kulak vermeyi imler.<sup>21</sup> Zira atıl olarak nitelenen öğeye ses verildiğinde onun atıl kılınışının kurgusalılığı bizzat metin içinde faş olacaktır.

Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığım dekonstrüksiyon kavramının kapsamında –eğer böyle bir şeyden söz edebilirsek– yazının bundan sonraki izleği açısından dikkat çekici olan Derrida’nın Heidegger’den miras aldığı *Destruction* kavramını yıkma, yerle bir etme anlamlarından korumak için gösterdiği hassasiyet ve bu hassasiyet sonucu onu “dekonstrüksiyon” olarak çevirmesidir. Bu, onun nihai amacının Batı kültüründe “çürümüş ne varsa ifşa etmek” olmadığını da gösterir. Böylelikle onun; Batı felsefe geleneğine ait metinleri böylesi derin bir dekonstrüksiyona uğratma çabasıyla aynı geleneği yerle bir olmaya karşı korumaya çalışmasını birlikte düşünmek gerektiğini imler. Zira ona göre miras, her zaman iki yanlı bir buyruktur ve bizden önce gelen şeyi yeniden olumlamayı gerektirir.<sup>22</sup> Burada mirası -ya da geleceğe taşımakla yükümlü olunan kökleri- yeniden olumlama edilgin bir kabul etme değeridir. “Aksine, ona yeni bir atılım kazandırmak, onu hayatta tutmaktır.”<sup>23</sup> Dolayısıyla onu hayatta tutmak, onu yeniden yorumlamak, eleştirmek, yerinden oynatmayı gerektirir. Elbette iki yanlı buyruğun diğer tarafını da göz önünde tutarak: Dekonstrüksiyon “ne kadar kökten ve kesin olmak zorunda olsa da yaralamaktan ya da öldürmekten, yok etmekten”<sup>24</sup> kaçınmalıdır.

Böylece mirasın iki yanlı buyruğu, kökenin, *arkhe*’nin, ne’liğine dair soruları kaçınılmaz olarak gündeme getirir:

*Arkhe* kavramı, Yunanca *arkheion* kelimesinden türemiştir. *Arkheion* ev, ikametgâh, mukim olunan yer vb. anlamlara gelir. Ancak kelime Yunan kültüründe herhangi bir evi değil, sitenin yöneticilerinden oluşan grubun mukim olduğu yeri imler. Üstelik sitenin yönetimini elinde bulunduran asillere verilen *arkhon* ismi de yine *arkheion*’dan türemiştir. *Arkhon*’lar ikametgah olarak *arkheion*’da sadece yönetim işlerini üstlenmezler. Burası onların site-

20 Derrida, “Japon Bir Dosta Mektup”, 189.

21 Christopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practise* (Luisville: Presbyterian Publishing Corp, 2002), 105-106.

22 Jacques Derrida, *Gün Doğmadan: Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarıalioğlu. (İstanbul: Dharma, 2006), 12.

23 Derrida, *Gün Doğmadan*, 12.

24 Derrida, *Gün Doğmadan*, 13.

yi yönettikleri merkez olmasının yanı sıra yasaları kararlaştırdıkları, neyin siteye dâhil edileceğine neyin dışlanacağına karar verdikleri, dolayısıyla sitenin kimliğini, maddi-manevi sınırlarını ördükleri yerdir. Aynı zamanda site için önemli addedilen dokümanların saklandığı mekân da burasıdır. Böylece *Arkhon*'lar sitenin ürettiği izin, yazının koruyucuları, gardiyanları olarak işlev görürler.<sup>25</sup>

Buradan hareketle arşiv, arkeoloji, *arkhon* bir şekilde hep bir yapı, düzen meydana getirme arzusuyla sınır çizimini, içeriği ve dışarıyı, üretilen izi, yazıyı kontrol altına almayı imler. Sitenin kalbi olarak inşa edilen *arkheion*'da *arkhon*'lar hem sitenin özdeşliğini örer hem de bu özdeşliği örerken örgünün örgü oluşunu ele veren izleri saklayarak, zapt altına alarak bir yandan sitede her şeyin kontrol altında olmasını sağlarken bir yandan da onun inşa edilen onca yapıdan sadece biri olmaklığının üstünü örter. Böylelikle insanı yabancı olana karşı koruyan yapının parçaları kontrol altına alınır ve insan herhangi bir tehditten azade, evine doğuyormuş yanılmasına ram edilir. Böylece kökenin, evin, *arkheion*'un inşa edildiği gerçeğinin üzeri örtülür ve böylece o bir mutlak'a dönüştürülür. Derrida, "Arşiv Ateşi" isimli makalesinde Freud üzerinden kökenle hesaplaşmanın, onu yok etmeye çalışmanın ona ram olmakla aynı zeminde dile geldiğine değinir.<sup>26</sup> Çünkü ona savaş açmak, aslında onun köken olmayışına, hayal kırıklığına karşıdır ve bu kökenin kaybına yönelik öfke; aynı zamanda onu kaybetmeye tahammül edememişin, ona, mutlak'a, yönelik arzusunun başka bir şekilde dile gelmesidir.

Yunanca *arkheion*'un çağrışımlarında dikkat edilmesi gereken bir başka nokta ise siteye ait olanın izini, arşivi, koruyan *arkhon*'lar. İzin, dolayısıyla yazının Yunan sitesinde mahkûm edilmesine rağmen böyle zapt altına alınması bir bakıma ona yönelik korkunun da bir ifadesi olarak dile gelir. Yazının bir türünün seçilerek içeriye alınması, diğerlerinin tahkir edilerek dışlanması, bu seçilen yazının da bir şekilde kontrol altında tutulması aslında korkunun boyutlarını ele verir. Zira yazı, *arkheion*'un (merkezin) kurgusallığını, inşa edildiği parçaları, izlerini bir şekilde faş eden ironik bir unsur olarak durur içeride ve tam da bu faş edişin örtülmesi, gizlenmesi için ihtiyaç vardır gardiyanlara. Yine bu izin kontrol edilmezliği nedeniyle köken, yukarıda değinildiği gibi bir yandan ideal yuva yanılması yaratarak bir kapana dönüşürken bir yandan da izlerden, parçalardan biri, yazılmış herhangi bir şey olarak kendi kendini aşındırmaya, köken olmayana açılmaya yazgılıdır. Böylece o, aynı anda hem bir kapana hem de kapanı imha eden ve

25 Derrida, Jacques; "Archive Fever: A Freudian Impression", çev. Eric Prenowitz, *Diacritics* 2/25, (1995): 9-10.

26 Derrida, "Archive Fever: A Freudian Impression", 9-11.

böylece kendini yok edecek olan hayaleti, karabasanı kendi elleriyle üreten bir araç haline gelir.

Derrida “Heidegger’in Elleri” isimli metninde kökenin, mirasın, izin bu ikircikli yapısını Fransızca aynı kökten türeyen canavar/ucube anlamında *monstre* ve gösteren/im anlamında *montre* kelimeleri üzerinden irdeler. Aslında Hölderlin’in bir şiirinin Fransızca tercümesidir onu buraya getiren. Şiirde Hölderlin, yabancı vatanlarda dilini kaybederek anlayıştan yoksun birer ucubeye dönüştüğünden dem vurur. Derrida ise onun bu yakınmasından hareketle iz, imge, dil ya da kültür, ona aşına olan birilerine hâlâ bir şeyler söylüyorsa bir gösteren, bir işaret, der. Onu yaratan bağlamın dışına bırakıldığında ya da artık gösteren, işaret eden olma vasfını yitirdiğinde ise, zannedildiğinin aksine gömülen ölümler misali sessizce toprağa karışmaz; gelişip kurulur bir zamanlar ona nefes verip sonra unutulmaya bırakanların sofralarına; bir ucube, bir hayalet, bir kâbus olarak. Ya da onun gibi söylersek: “Toprağından koparılan imler ucubeleşir.”<sup>27</sup>

Derrida, ucube imlerden sadece Heidegger’in Hitler’in elleri üzerine söylediklerinden hareketle bahsetmez. Aslında bütün bir felsefe tarihi, insanın bilmeye ilişkinin bir şekilde imlerle ilişkili olduğu düşünülürse, diyalektik hareketle karşı karşıya bırakılan imler için bir savaş sahnesi yaratılması ve biteviye tekrar eden sahnede hep birinin diğerini mağlup etmesi sonucu mağlubun sahne dışına atılması olarak okunabilir. Ama mağlup edilen im terk edilmişliğiyle yokluğa mahkûm olmayacak ve tam da Derrida’nın tabiriyle bir hayalet olarak zuhur edecektir. Tıpkı gençliğinde tragedya yazarı olan Platon’un Sokrates’le tanıştıktan sonra şiirlerini yakmasıyla ilgili anlatıda görüleceği gibi yakıp geride bıraktığı izler, Sokrates öldükten sonra yazmaya yöneldiğinde başka bir şekilde peyda olacaktır muzipçe. Yine yazıyı bir *pharmakon* olarak mahkûm eden –zira *pharmakon* deva olarak bile kabul edilmez, çünkü dışsaldır– Sokrates, idealar âlemine ancak bu benliğin doğasını bozan zararlı ekle, baldıranla kavuşabilecektir.<sup>28</sup>

## Bir Ucube İmler Tecrübesi: Türk Harf İnkılâbı

Muhtemelen Batı medeniyetinin üzerine inşa edildiği ikili karşıtlıkların Türk okuruna hatırlattığı ilk şey Türk Harf İnkılâbı (1928) ve akabinde geçmişin hızlı bir iz silmeye tabi tutulması olacaktır. Bin yıl, belki daha uzun bir süre kendisiyle düşünülen, yazılan, muazzam bir görsel imgeye dönüşürülen harflerin bir anda yok edilmesi ve beraberinde bütün bir geleneğe

27 Jacques Derrida, “Geschlecht II: Heidegger’s Hand”, *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* içinde, ed. John Sallis (Chicago: Chicago University, 1987), 161-197.

28 Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi R. Atademir ve Kemal Yetkin. (İstanbul: Sosyal, 2001), par. 63e-64a.



aynı akıbetin reva görülmesi hayal edildiği gibi kolayca sindirilmemiştir. Aksine toprağından koparılarak bir ucubeye dönen harfler, kendileriyle birlikte bütün bir geçmiş zamanı beraberinde götürerek geriye tuhaf bir kayıp zamanın gölgesini bırakmış; böylece bugünü gölgesiz bir nesneyle, bir karabasanla baş başa bırakmıştır. Zira bu iz silme işlemiyle birlikte yıllar geçtikçe geçmiş üzerine düşünemeyen, içinden sadır olduğu medeniyeti, ona yabancı olanlar üzerinden okuyan buralıların ucube imi olarak biteviye dirilmektedir kadim yazı.

Nitekim Derrida'nın kendisi de 9-10 Mayıs 1997'de gerçekleştirdiği İstanbul ziyareti esnasında, Fransa'daki yayıncısına gönderdiği mektupta Türk Harf İnkılâbı ile başlayan bu hafızasız kılma hareketinin trajikliğine değinir:

“Sadece onu, harfi (*letter*) düşünüyorum. Bu durumda, Türklerin harflerini, Türk tarihini derinden etkileyen harf devrimini (*transliteration*), kaybolmuş harflerini, şiddetle değiştirmeye zorlandıkları alfabelerini düşünüyorum. Kısa bir zaman önce, senin de tanıdığın o yetenekli kahraman komutan K.A.'nın, “modern zamanlar”ın bu cüretkâr, sarıh, fakat zalim kurtarıcısının, halkını modernliğin eşiğine taşıyan emirleriyle oldu bu. Bizde böyle bir şey olduğunu düşün: Cumhurbaşkanı yarından itibaren yeni bir yazı sistemi kullanmamız gerektiğine karar versin. Üstelik dil değiştirmeksizin! Ve dünyanın harflerine dönüş kesinlikle yasaklanacak! Bu “*coup de la lettre*” (harf darbesi), bu şans veya bu darbe belki de her olayda bize vuruyor: Kişinin sadece soyunması değil, gitmesi, çıplak halde tekrar yola koyulması, beden değiştirmesi; işaretlerin, her tezahürün vücudunu değiştirmesi gerekir ve bunu yaparken aynı kalmış, yani kendi dilinin hala efendisiymiş gibi davranmak zorundadır. Bu harf değişiminin şiddeti bütün İstanbul sokaklarını kuşatmış; deşifre ettiğim her şeyin üzerinde, işporta tezgâhlarında, yüzlerde, mimaride, yürüyüşe çıktığım her yerde veya birçok göstergenin Cezayir’le ilgili anılarımı canlandırdığı ve hatta Fas, Yunanistan, Filistin ve İsrail anılarımı da canlandırdığı her yerde yaralar açıyor. (...) Kanımca, Türkler ona saygı duyarken, onu anıp yaşatırken bir yandan da beddua ediyorlar. Üstelik sadece Müslümanlar da değil! Tabii eğer yine bunları ben yudurmuyorsam.”<sup>29</sup>

Ancak Türk Harf İnkılâbı sonrasında olan biten, Derrida'nın biraz şüphelle biraz da naifçe iddia ettiğinin aksine görece ciddi bir değerlendirmeden, hatta yüzleşmeden uzaktır. Üstelik inkılâbın arka planına baktığımızda Derrida'nın diliyle söylersek ucube imler, karşıtlıklar dizgesi hazırlanıp icra

<sup>29</sup> Jacques Derrida, “İstanbul Mektubu”, çev. Elis Simson, *Cogito* 47-48, (2006): 19-20.

edildikten sonra gelip kurulmamıştır sofralarımıza. Aksine kurgunun başından itibaren geleneğin iz'ine dair bir ucubeleştirme iş başındadır:

Aslında Derrida'nın dediği gibi inkılâbın mimarı görünürde Mustafa Kemal'dir. Halide Edip Adivar, henüz 1. Dünya Savaşı esnasında onunla Latin harflerinin kabulü üzerine konuştuklarını söyler.<sup>30</sup> 1928'de inkılâbın nasıl gerçekleştirileceğiyle ilgili "Dil Encümeni" kurulur. Kurul üyelerinden Faliş Rifkî Atay verdiği teklifte, Arap alfabesinden Latin alfabesine geçiş ve dilde sadeleştirme çalışmalarının 5 veya 15 yıl içinde aşamalı olarak gerçekleştirilmesinin önemine dikkat çeker. Ancak Mustafa Kemal'in cevabı serttir: "Bu ya üç ayda olur ya da hiç olmaz." Atay, epey radikal bir inkılapçı olmasına rağmen Ata'nın yüzüne bakakaldığını aktarır.<sup>31</sup>

Mustafa Kemal'in dava arkadaşlarını hayrete düşüren bir hız ve kararlılıkla uygulamaya çalıştığı Türk Harf İnkılâbı ile ilgili niyeti oldukça açıktır aslında: "Osmanlıca'yı yeneceğiz. Türk dili, Türk ulusu gibi özgür ve başına buyruk bir dil olacak ve biz onunla uygarlık acununa birden gireceğiz."<sup>32</sup> Onun 1932'de 1. Dil Kurultay'ının sonunda sarf ettiği bu sözler aslında harf inkılâbı ve öz Türkçeye dönüş hareketinin vardığı -varacağı- boyutun bir özeti olarak da okunabilir. Sonuçta Arap harfleri, 1928'de Latin alfabesinin kabulüyle eş zamanlı olarak yasaklanır. 1929 itibariyle okullarda eski alfabeye eğitim verilemeyecektir.<sup>33</sup>

Yeni alfabenin öğretimi için her şey seferber edilir; devlet görevlileri için kurslar açılır, üniversite hocaları, doktorlar, öğretmenler, memurlar ve daha nice okuma yazma kurslarına yazılarak kendi dilinin alfabesini yeniden öğrenirler. Akabinde dil reformuyla ilgili çalışmalar hızlandırılır. Öz Türkçe olmayan her kelime tasfiye edilecektir. 1. Dil Kurultayı bu amaçla halk dili edebiyatına ait kitapları incelemeye başlar. Ancak Kurultay sonunda yayınlanan öncelik verilecek görevlerde, kitaplardan sonra ikinci sırayı "söz yaratma yolları" alır. Böylece herhangi bir Türkçe kökten şimdiye değin hiç kullanılmamış kelimeler türetililecektir. Ama bu sonuna kadar götürülemeyeceğinden başka bir yöntem başvurulur. Aslında dile mal olmuş "sebep", "hüküm" vb. kelimelerin terk edilmesine gerek yoktur. Çünkü tarih boyunca önemli işler başarmış bütün halklar aslında Türk'tür. Dolayısıyla bütün diller köken itibariyle Türkçeden türemiştir. Böylece hüküm kelime-

30 Akt. Bilal Niyazi Şimşir, *Türk Yazı Devrimi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 56.

31 Akt. Geoffrey Lewis, *Trajik Başarı: Türk Dil Reformu*, çev. Mehmet Fatih Uslu. (İstanbul: Çeviribilim, 2015), 55.

32 Lewis, *Trajik Başarı*, 76.

33 Mehmet Şakir Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi* (İstanbul: Cumhuriyet, 1998), 75-76.

sinin Türkçe “ük” ve “üm” köklerinin birleşmesi sonucu türediği iddia edilir.<sup>34</sup> Atatürk’ün bizzat kendisi rota kelimesinin “yürütmek” fiilindeki “rüt” kökünden türediğini iddia edecektir.<sup>35</sup>

Bu hal, Viyanalı dilbilimci Hermann F. Kvergic’in Türkçedeki zamirlerden hareketle ilk dilin jestlerden oluştuğunu kanıtlamaya çalışan makalesinin keşfedilmesiyle taçlanır ve böylece Güneş-Dil Teorisi dönemi başlar.<sup>36</sup> Öz Türkçe köklerden yeni kelimeler türetilmeye devam edilecek, bu mümkün olmadığında ise zaten bütün dillerin Türkçeden neşet ettiğini ispatlayan Güneş-Dil Teorisi’ne başvurulacaktır. Böylece yabancı kelimelerin Türkçe olduğunu ispatlamaya girişen yazıların arkası kesilmez. Dil kurultaylarında konuyla ilgili bildirimler arkeolojik keşifler gibi sunulur. İngilizce *God* kelimesi Türkçe kut sözünden türemiştir. Filozof, elektrik, danışman kelimeleri ve daha nice çeşitli kök uyarlamalarıyla öz Türkçe olur. Mustafa Kemal ismindeki “Kemal” bile öz Türkçedir ve kale anlamında *kamâl* kelimesinden türemiştir.<sup>37</sup>

Her ne kadar işin başında Mustafa Kemal olsa da tasfiye hareketi, modernleşme ya da Batılılaşma yanlısı Türk aydınının ortak ürünüdür. Halide Edip Adıvar, Falih Rıfkı Atay, Hüseyin Cahit, Nurullah Ataç, Hasan Ali Yücel gibi isimler bir şekilde hareketin içinde olmuşlardır. Nitekim Atatürk 1936’dan itibaren tüm dünya dillerinin Türkçeden türediği iddiasından dönmesi ve en azından dile mal olmuş Arapça ve Farsça kökenli kelimeleri konuşma ve yazılarında sakınmadan kullanmaya başlamasına rağmen, yol arkadaşları eski bir mümin sadakatiyle onun bu tavrını bir şekilde dil reformu lehinde aklamaya çalışmışlardır.<sup>38</sup>

Aslında Latin harflerine geçmeye yönelik girişimlerin tarihi, Ahmet Cevdet’in 1851’de hazırladığı *Darulmuallimin Nizamnamesi* ile birlikte dilin sadeleştirilmesine yönelik çabalarına kadar götürülebilir. Ardından Enver Paşa ve Şemseddin Sami’nin pek ses getirmeyen yeni alfabe denemeleri gelir. Örneğin, Şemseddin Sami’nin Arnavutça için hazırladığı Latin ve Yunan harflerinden oluşan alfabe, Hüseyin Cahit tarafından bir modernleşme girişimi olarak övülür. Diğer taraftan bu değişiklik için fetva isteyen Arnavutların talebi, Müslüman okullarında Latin alfabesi öğretilmesinin şeriata uygun olmayacağı gerekçesiyle reddedilir.<sup>39</sup>

34 Lewis, *Trajik Başarı*, 82.

35 Lewis, *Trajik Başarı*, 68.

36 Muhammet Emin Yıldızlı, “Güneş Dil Teorisi Üzerine Bir İnceleme,” (Yayınlanmamış Doktora tezi, Gazi Üniversitesi 2017), 71-82.

37 Lewis, *Trajik Başarı*, 84.; Yıldızlı, “Güneş Dil Teorisi Üzerine Bir İnceleme”, 88-89.

38 Lewis, *Trajik Başarı*, 106-109.

39 Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, 38-44.

1910 yılındaki alfabe değişikliğiyle ilgili bu ön denemeye verilen tepkiler, yaklaşık 20 yıl sonra Türk Harf İnkılâbı ile neredeyse aynen tekrarlanır. Dolayısıyla bu muhtemelen tarihin ilkler hanesine yazılacak olan devasa iz silme hareketi ya Batıya intisabın bir nişanesi olarak alkışlanacak ya da İslam'dan uzaklaşmanın bir ifadesi olarak lanetlenecektir. Birkaç düşünürün bireysel tepkileri hariç, zamanın toplumunda bin yıllık bir tarihin, kültürün, edebiyatın, felsefenin, bilimin vb. kaydının tutulduğu alfabe ne yapıldığına dair yükselen bir ses yoktur. Dahası adı geçen tepkiler de hızlıca İslam ve Arap kültürüne olan bağlılık başlığına aktarıldığından konuyla ilgili ciddi bir tartışma zemini oluşmaz. Örneğin, 1923'ten itibaren artan Latin harflerine geçiş üzerine yapılan tartışmaları tehlikeli bulan Kazım Karabekir "Latin Harflerini Kabul Edemeyiz" isimli demecinde -metin genel olarak İslam geleneğinden kopmanın tehlikeleri üzerine kurulu olmasına rağmen- "Bu kabul edildiği gün memleket herc-ü merce girer. Her şeyden sarf-ı nazar bizim kütüphanelerimizi dolduran mukaddes kitaplarımız, tarihimiz ve binlerce cilt asarımız bu lisanla yazılmış iken"<sup>40</sup> sözleriyle bu devasa iz silme hareketinin kültürel tehlikelerine dikkat çeker. Ancak demeciyle ilgili üzerinde durulan nokta, İslam medeniyetiyle kurulan bağın kopmasının tehlikeleridir. Benzer bir şekilde Yakup Kadri'nin harf inkılâbı ile ilgili "Yeni şeraite göre Türk dilinin henüz ne bir grameri ne de bir lügatı vardır. (...) Bizi mazi an'anelerine bağlayan bağlar çözüldükçe bu asil dil gitgide yalnız konuşulan ve fakat, okunup yazılamayan birtakım soysuz lehçeler derekesine düşecektir,"<sup>41</sup> cümlesinde özetlenebilecek eleştirisi dönemin aydınları arasında ciddi bir yankı bulmaz.

Verilen tepkiler bugün de benzer bir zeminin ötesine geçemez çoğu kere. Kazım Karabekir'in demecini aktaran Bilal Şimşir onu tanzimat geleneğine hapsolmakla, çağın gereklerini kavrayamamakla suçlar ve "felaket" ibaresini epey bir abartılı bulur. Dahası Türk Harf İnkılâbının kahramanlarına adanmış kitabın ilk başlıklarından biri "Latin harflerinin evrenselliği"dir ve bu evrensellik vurgusunu Latin harflerinin Yunan alfabesinden türeyen 2500 yıllık "köklü geçmiş" üzerinden temellendirmeye çalışır. Yunan alfabesinin Sami kökenli Fenike alfabesinden türediği bilgisiyyle birlikte düşünüldüğünde -herhangi bir yazı sistemiyle ilgili evrensellik vurgusunun ironikliği bir yana- bu "köklü geçmiş" vurgusunun Güneş Dil Teorisi ile paylaştığı gerçeklik zemini dikkat çekicidir.<sup>42</sup> Nitekim bir diğer örnekte adı geçen akade-

40 Akt. Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, 57-59.

41 Akt. Birol Çaymaz, "Bir Politik Mücadele Süreci Olarak Türkiye'de Harf Devrimi", *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 65/17, (2019): 110.; Karaosmanoğlu, Yakup Kadri; *Atatürk* (İstanbul: İletişim, 2003).

42 Şimşir, *Türk Yazı Devrimi*, 30-34.

mik etik de iptal olur: “Türk Harf Devriminin Kültürel Temelleri”<sup>43</sup> isimli makalede harf inkılâbının tarihsel ve kültürel arka planının bir serimlesi yapılır. Ancak bu serimleme konuyla ilgili süregelen tartışmaları aktarırken bazen ele aldığı metni daha tekin bir zemine çeker, özellikle yabancı yazarların görüşlerini aktarırken. Örneğin Geoffrey Lewis’in başlığından itibaren (Trajik Başarı: Türk Dil Reformu) inkılâbın problematikliğine adanan metni “Oysa Yeni Türk alfabesi, kusursuz olmamakla birlikte, Türk dilinin yazımında şimdiye kadar kullanılan alfabelerin en uygunudur. Okuma yazma bilenlerin oranının 1924 yılında %9’dan, 1975 yılında %60’a yükselmesinde bu değişikliğin büyük bir katkısı olduğu kesindir”<sup>44</sup> sözleriyle özetler. Örnekler çoğaltılabilir elbette, fakat Sevan Nişanyan’ın “YanlıŞ Cumhuriyet”, Geoffrey Lewis’in “Trajik Başarı: Türk Dil Reformu ve Ekrem Saltık’ın “Devrim Yarası: Travma Sosyolojisi, Harf İnkılâbı ve Toplumsal Hafıza”<sup>45</sup> kitapları ve Süleyman Kocabaş’ın “Harf İnkılâbı”<sup>46</sup> isimli makalesi dışında -ulaşabildiğim kadarıyla- yayınlanan metinler harf inkılâbını eleştirel bir zeminde ele almaktan uzaktır.

Bütün bunlarla söylemek istediğim elbette ne Arap harflerinin olduğu gibi kalması gerektiği ne de Arapça ve Farsça terkiplerle kendine münhasır bir dil olmaklığı olabildiğince aşındırılan Osmanlı dönemi Türkçesinin bir savunusunu yapmak. Her ne kadar ilköğrenim dönemimiz boyunca kulaklarımıza fısıldanan Arap harflerini öğrenmenin zor olması nedeniyle Osmanlı dönemi boyunca okuma yazma oranının düşük olduğu iddiası Platon’un güzel yalanlarını andırmak dışında bir gerçekliğe sahip olmasa da -çünkü bugün dünya üzerindeki hemen bütün Arap dili enstitülerinde alfabe öğretimi süresi yaklaşık olarak iki haftadır- Arap alfabesi, Türkçe seslere pek de uygun değildir. Öncelikle Arapçada bulunan birçok harf Türkçede olmadığı gibi Türkçede olan bazı harfler de Arapçada yoktur. Sonra ve daha önemlisi Arap alfabesinde sesli harfler yoktur. Dolayısıyla Araplar kelimelerin sadece sessiz harflerini yazar -örneğin sebep kelimesi *sbb* şeklinde yazılır- okurken harflerin kendisine göre dizildiği kalıp ve cümle içindeki bağlama göre onlara ses verirler. Ancak bu eklenen sesli harfler sadece üç tanedir. Türkçede ise sekiz sesli harf vardır. Arapçada sessiz harflere nasıl ses verileceği çoğu kere belli kalıplarla düzenlenmiş olduğundan bu yazım tarzı, dili bilen biri için çok fazla sorun oluşturmaz. Ama Türkçede böyle kalıplar olmadığı gibi

43 Tülin Arseven. “Türk Harf Devriminin Kültürel Temelleri”, *Folklor/Edebiyat* 90/23, (2017): 163-178.

44 Arseven. “Türk Harf Devriminin Kültürel Temelleri”, 173.

45 Ekrem Saltık, *Devrim Yarası: Travma Sosyolojisi, Harf İnkılâbı ve Toplumsal Hafıza* (Ankara: Liberte Yayınları, 2021).

46 Süleyman Kocabaş, “Harf İnkılâbı”, *Atatürk ve İnkılaplar Dönemi 1923-1938* içinde, (Kayseri: Vatan Yayınları, 2006), 336-357.

sesli harfleri olmayan bir alfabeyle sekiz sesliden hangisinin kastedildiği çoğu kere şüphelidir. Örneğin ölü, avlu, evli kelimeleri aynı harflerle yazılır. Bunlardan hangisinin kastedildiği çoğu kere cümle içindeki bağlama göre anlaşılabilir ama bazen işler o kadar kolay olmaz. Özel isimler, yer adlarının tespiti ise ayrı bir muammadır.<sup>47</sup>

Dolayısıyla değişim açık bir şekilde gereklidir. Çünkü çağın insanının Orta Asya'da bir yer adı olan Kençek Sengir'in *kençek* mi *kinçik* mi *künçik* mi olduğu tartışmasına gömülmesi muhaldir. Ancak değişim bütün bir tarihi yok edercesine böyle geri dönüşsüz mü olmalıdır? Arap alfabesinin Enver Paşa'nın önerdiği gibi daha açık bir şekilde yeniden düzenlenmesi ya da Latin alfabesiyle birlikte öğretilmesi neden söz konusu olmamıştır?

Türkolog Jean-Paul Roux, Türklerin Sibiryaya ormanlarından Orta Asya bozkırlarına göç etmeye başladığı o uzak tarihten itibaren uzunca bir dönem göçebe hayatı sürdüğünü söyler. Ona göre göçebeler, tahmin edildiğinin aksine bozkırda rast gele göç etmezler. Aksine belirli bölgeler arasında gidip gelirler. Böylece izleri takip edilebilir. Ancak bu dağınık boylar aralıklarla federasyonlar biçiminde bir araya gelir ve boylardan biri federasyonun başına geçer. Ancak bir süre sonra tespit edilemeyen bir nedenle bir anda dağılırlar. Böylece büyük bir kargaşa dönemi de başlamış olur. Bu süreçte boylar dağınık ve aynı göç yollarını kullanmayarak adeta izlerini kaybettirmeye çalışırlar. Bir süre sonra başka bir adla yeniden ortaya çıkarlar ve elbette bu defa başka bir boyun yönetimindedirler.<sup>48</sup>

Görünüşe göre federasyonun dağılmasına neden olan olaylar dizisi ve sonuçlarının dehşeti, boyları böyle bir önleme yönlendirmiştir. Nitekim Roux, işler yolunda olduğunda boyların izini takip etmenin kolay olduğunu söyler. Onları böyle bir şeye sevk eden sebepler arasında boylar arasında devam eden çatışmalar vs. türünden birçok şey öne sürülebilir. Ama arkeologların bir şekilde olayın gerçek sebebini keşfetmesi bile bizleri asıl soruya yaklaştırmaz. Aksine geldiğimiz noktada soru ya da sorun, tam da bu izini kaybettirme arzusunun bir şeklide tekrar etmiş/ediyor oluşunda gibi görünmektedir; Cumhuriyet, Osmanlı ve Selçuklu dönemlerini birbirine bağlayan tuhaf bir kör nokta, her dönemde farklı bir şekilde uyanan bir hayalet gibi.

47 Benzer bir durum Yunanlılar Fenike alfabesini kullanmaya başladığında yaşanmıştır. 22 harften oluşan Fenike alfabesinde sesli harf yoktur –Nitekim Arap alfabesi, onun görece dönüşmüş bir formu kabul edilir. Ancak Yunanlılar, Osmanlılardan farklı olarak Fenike alfabesini kendileri için uygun bir forma dönüştürmüş, her şeyden önemlisi ona sekiz sesli harf eklemiştir. Çünkü Yunancada tıpkı Türkçede olduğu gibi sesli harfler önemli bir yer işgal eder. Bülent İplikçiöğlü, *Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat, 2007), 26.

48 Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, çev. Aykut Kazancıgil ve Lale A. Özcan. (İstanbul: Kabalcı, 2015), 25.

Dolayısıyla bu kör noktada, iz silme hareketinde, yeni Cumhuriyet Osmanlı'dan kurtulmak bir yana tam da onun kucağına düşmüştür. Cumhuriyet dönemi Türkleri de tıpkı ataları Selçuklular ve Osmanlılar gibi kültür, dil ve gelenek onlara artık eski gücü vermediğinde onu göçbelerin, tehlike anında yüklerini bırakıp hızlıca başka ve bilinmeyen bir yöne doğru hareket etmesini andırır bir biçimde eskiye ait olanı terk etmişlerdir. Nitekim Selçuklu döneminde Farsça resmi dildir. Şemseddin Mehmet'in resmi dairelerde Türkçe konuşulmasına yönelik çabası onunla birlikte toprağa karışmıştır. Âşık Paşa *Garibname*'de bu tutumu şöyle eleştirir:

Türk diline kimesne bakmaz idi  
Türlere herkiz gönül akmaz idi  
Türk dahi bilmez idi bu dilleri  
İnce yôlû, ol ulû menzilleri<sup>49</sup>

Osmanlı Devleti kurulduğunda, geçmişi terk ederek kültürel düzlemde bir *kend'oluş*<sup>50</sup> inşasının mümkün olamayacağı gerçeği görece daha açıktır. Çünkü Osmanlı, Türkçe konusunda Selçuklu Devleti'ni takip etmez. Türkçe bütün Osmanlı Dönemi boyunca resmi dildir. Ancak yine de zamanla Arapça ve Farsça tarafından aşındırılıp yutulmaktan kurtulamaz. Her şeyden önce Arap alfabesi Türkçenin yapısına uyup uymadığına bakılmaksızın olduğu haliyle kabul edilmiş, adeta Türkçe seslere Arap harfleri zorla giydirilmiştir. Ayrıca bazen fiiller dışında cümleyi kuran unsurların tamamı Arapça ve Farsçadır. Aslında halk dilinde dile giren yabancı kelimeler zamanla dilin dokusuna eklendiği, dile sindiği için eğreti bir görünüm arz etmez. Üstelik çoğu kere kelime, alındığı dildeki anlamı bile tam olarak karşılamaz, farklılaşır, hatta adeta Türkçeleşir. Örneğin, Arapçada büro, çalışma masası anlamında kullanılan *mektep* kelimesi, Türkçede *ilkokul* anlamına gelmektedir. Bir tür alkollü içki anlamında kullanılan *şarap* kelimesi, Arapçada herhangi bir içecek anlamında; halk edebiyatındaki olağanüstü hikâyeler için kullanılan *masal* kelimesi ise Arapça atasözü anlamında kullanılmaktadır. Örnekler çoğaltılabilir ama halk dili çoğu kere edebiyatın, şiirin, düşüncenin dili değildir. Dolayısıyla entelektüel olarak işlenmez ve aşınma devam eder.

Yine Cumhuriyet döneminde harf inkılâbı ve dilde sadeleştirme çalışmalarına verilen tepkiler, Batı medeniyetine dâhil olmanın bir övüncü ya da İslam medeniyetinden kopmanın bir yerincinden öteye gitmez. Böylece her iki tutumda da yazıya, dile ve bunların bir medeniyetin var olabilmesindeki

49 Aktaran Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976), 234.

50 Kend'oluş, kendiliğın sabit ve tözsü bir antite olarak değıil de, oluş üzere tasavvurunu ifade eder. Bu tabirin açılımı için: Özkan Gözel, *Öznenin Hakikat Kaygısı* (İstanbul: İz, 2017), 16-20.

önemine dair sorunun bir şekilde üzerinden atlanır. Ama tam da ize, onun nasıl dönüştürüleceğine dair soru hiç sorulmadığında o, bir hayalet gibi aile üyelerini takip ederek başka bir yükünden kurtulma hareketini ufak ufak dokumaya devam eder.

## Sonuç Yerine

Peki, Türklerin uzun Anadolu tecrübesi boyunca işler yolunda gitmediğinde bu kendine ait olandan arınma çabası, iz silme uğraşı, tipik bir göçebe tavrı olarak mı değerlendirilmelidir? Her ne kadar yazıya yönelik tutumları bakımından Yunan ve Mezopotamya medeniyetleri arasındaki fark, göçebe ve yerleşik kavramları üzerinden değerlendirilmekte ise de aslında göçebelik, her zaman ve mekânda aynı özellikleri gösteren statik bir kavram değildir.<sup>51</sup> Aksine farklı göçebe toplumlar, içinden sadır oldukları coğrafi koşullar ve karşılaştıkları farklı toplumlar nedeniyle farklı özellikler gösterirler. Örneğin, göçebe Araplar için yazı dâhil kendilerine, sevdiklerine ve kabilelerine ait herhangi bir iz adeta kutsaldır. Cahiliye şiirinde, kasidenin giriş bölümü yola çıkan bedevinin sevgilisinden kalanlara ağzına ayrılır ve bu ağıt şiire biçimini veren nefestir adeta. Üstelik bu şiir, İslam'a geçildikten sonra da öneminden bir şey yitirmemiştir. Müslüman Araplar, ataları pagan Arapların şiirine Kur'an-ı Kerim'i daha iyi anlamak için hep başvurmuşlardır. Nitekim Taha Hüseyin'in Cahiliye şiirinin sözlü olarak nakledildiği ve oldukça geç bir dönemde yazıya aktarıldığı için problemli olduğuna dair yazdığı metin, farklı ideolojik yönelimleri olan birçok yazar ve eleştirmenin tepkisini çekmiştir.<sup>52</sup>

Benzer bir şekilde yazıya ve onunla birlikte her türden ize tahammülsüzlüğüyle göçebe geleneklerini bir şekilde sürdüren Antik Yunanlılar, onu maddi dünyanın bir kopyası olduğu ve böylece ideal olandan bir kez daha uzaklaştığı için mahkûm etmelerine rağmen terk etmek bir yana Derrida'nın işaret ettiği üzere *arkhon*'ların koruması altına alırlar. Böylece bir bakıma maddeyle kurdukları onu hem yadsıyıp hem de kontrol altında tutma tavrını bir şekilde sürdürerek, Batı metafizik geleneğinin temellerini de atmış olurlar. Ama böylelikle yazının ya da bir kültüre ait olan herhangi bir imgenin, izin kolayca terk edilemeyeceğine dair bir farkındalığı da faş ederler.

Peki, bu iz silme uğraşı ortak bir Türk göçebeliği özelliği midir? Karahanlıların tecrübesi farklı bir hikâye anlatır. İlk Müslüman Türk devleti olarak addedilen Karahanlılar, haleflerinden farklı bir şekilde ne Arap al-

51 Kırtay, "Derrida'da Logosmerkezcilik Eleştirisi", 5-20.

52 Kenan Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi – 1: Cahiliye Dönemi* (Erzurum: Fenomen, 2009).; Taha Hüseyin, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş. (Ankara: Ankara Okulu, 2012).



fabesine geçerler ne de Arapça ya da Farsçayı resmi dil olarak benimserler. Kaşgarlı Mahmut'un Hakaniye Türkçesi dediği Doğu Türkçesini konuşmaya ve Uygur alfabesiyle yazmaya devam ederler. Üstelik Kaşgarlı Mahmut'un *Divanu Lügati't-Türk*'ü, Yusuf Has Hacıp'in *Kutadgu Bilig*'i ve Ahmet Yesevi'nin *Divan-ı Hikmet*'i gibi Türk edebiyatının ilk önemli örnekleri hep bu dönemde vukua gelmiştir.<sup>53</sup>

Karahanlıların Uygurlar ve onlar üzerinden ilk Türk siyasi birliği adedilen Hiong-nular'la ilişkisi ve böylece yerleşik hayata Oğuz Türklerinden önce geçmiş olmaları da soruyu biteviye harlamaktan başka bir işe yaramaz. Çünkü Oğuz Türkleri, yaklaşık bin yıllık medeniyet tecrübeleri sonucunda yine aynı yöneme başvurmuşlardır.

Elbette bu göçebelik vurgusuyla kastedilen Oğuz Türklerinin göçebe kökleri nedeniyle medeni hayata gerçekten dâhil olamadıkları türünden bir şey ima etmek değil. Aksine tam da Derrida ile birlikte tekrar edildiği gibi kendinde mutlak bir kökün olmadığına, dolayısıyla göçebeliğin herhangi bir tezahürünün herhangi bir toplulukta sonsuza değin mühürlenmiş kökensele bir kod olmadığına işaret etmek. Çünkü her yerleşik topluluğun farklı bir göçebe tarihi vardır. Herhangi bir topluluk bir medeniyete dönüşürken bazı göçebe unsurlarını korur bazılarını ise terk eder. Zamanla bu oran yerleşik hayat lehine artar. Dolayısıyla soru ya da sorun kendisine artık eski gücü vermeyen parçalarını biteviye terk eden bu göçebe tavır üzerine düşünmek, Türklerle ilgili daha kökensele bir incelemenin, bir soykütüğünün çıkarılmasının zorunluluğuna işaret etmekten ötesi ya da berisi değil.

53 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 143-144.

## Öz

Bu çalışma Derrida'nın dekonstrüksiyon kavramını Batı medeniyeti mirası ile ilişkisi içerisinde ele almakta ve onun miras almanın 'iki yanlı bir buyruk' olduğuna dair okumasını Türk Harf İnkılâbına yönelik bir eleştiriye dönüştürmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışma, Derrida'nın Batı felsefe geleneğinde logos, töz, varlık, idea ve ousia gibi kurucu kavramların zamanla mutlak imlenenlere, dolayısıyla mevcudiyet metafiziğine kaynaklık edişinin problematikliğine odaklanan dekonstrüksiyon kavramını nasıl bir zeminde ele aldığını irdelemekte ve ilgili zeminin Batı düşünce mirasını koruma kaygısıyla ilişkisine odaklanmaktadır. Dolayısıyla bir yandan dekonstrüksiyon kavramının yaygın kanaatin aksine Batı medeniyetine yönelik bir alaşağı etme çabası olmadığını, aksine Derrida'nın sıklıkla vurguladığı üzere onu içinde donduğu sınırları aşındırarak ve böylece yenileyerek geleceğe taşımayı hedeflediğini arke, köken ve iz silme eleştirisi üzerinden göstermeye diğer yandan bu iz silme hareketinin problematikliğini Türk Harf İnkılâbı tecrübesi üzerinden okumaya çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dekonstrüksiyon, logos, yazı, miras, arke, Türk Harf İnkılâbı.

## Abstract

### Derrida and Turkish Alphabet Reform

This study aims to address Derrida's concept of deconstruction in relation to the legacy of Western civilization and to turn his reading of inheritance into "a bilateral imperative" into a critique of Turkish alphabet reform. In this context, Derrida's concept of deconstruction, which focuses on the problematic of the founding concepts such as logos, substance, existence, idea and ousia in the Western philosophical tradition, which is the source of the absolute signifiers, hence the metaphysics of existence, is investigated and the relation of this investigation with the concern of preserving the Western thought heritage is discussed. Therefore, on the one hand, the concept of deconstruction is not an attempt to overthrow Western civilization, as opposed to the common belief, on the contrary, as Derrida frequently emphasizes, it aims to carry it to the future by eroding the boundaries that it freezes and thus renewing it; arche, attempts to show the critique of origin and trace removal, on the other hand, to read the problematicness of this trace removal movement through Turkish alphabet reform experience.

**Keywords:** Deconstruction, logos, writing, heritage, arche, Turkish alphabet reform.

## Kaynakça

- Arseven, Tülin. “Türk Harf Devriminin Kültürel Temelleri”. *Folklor/Edebiyat* 90/23, (2017): 163-178.
- Çaymaz, Birol. “Bir Politik Mücadele Süreci Olarak Türkiye’de Harf Devrimi”. *Eğitim Bilim Toplum Dergisi* 65/17, (2019): 92-112.
- Delacampagne, Christian. 20. Yüzyıl Felsefe Tarihi. çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2016.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi – 1: Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Fenomen, 2009.
- Derrida, Jacques. “Archive Fever: A Freudian Impression”. çev. Eric Prenowitz, *Diacritics* 2/25, (1995): 9-63.
- Derrida, Jacques. “Geschlecht II: Heidegger’s Hand”. *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jaques Derrida içinde*, ed. John Sallis, Chicago: Chicago University, 1987.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: John Hopkins University, 1997.
- Derrida, Jacques. *Gramatoloji*. çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu, 2014.
- Derrida, Jacques. *Gün Doğmadan: Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*. çev. Kenan Sarılioğlu, İstanbul: Dharma, 2006.
- Derrida, Jacques. “İstanbul Mektubu”. çev. Elis Simson, *Cogito* 47-48, (2006): 17-37.
- Derrida, Jacques. “Japon Bir Dosta Mektup”. çev. Meda Atıcı ve Mehveş Omay, *Toplumbilim Dergisi* 10, (1999): 187-190.
- Derrida, Jacques. *Khora*. çev. Didem Eryar, İstanbul: Kabalıcı, 2008.
- Derrida, Jacques. *Marx’ın Hayaletleri*. çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001.
- Derrida, Jacques. *Monolingualism of the Other or The Prosthesis of Origin*. çev. Patrick Mensah, California: Stanford University, 1998.
- Derrida, Jacques ve Mustafa Şerif. *İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma*. çev. Sümeyye Kavuncu, İstanbul: Timaş, 2016.
- Glendinning, Simon. *Derrida*. çev. Nursu Öрге, Ankara: Dost, 2014.
- Gözel, Özkan. *Öznenin Hakikat Kaygısı*. İstanbul: İz, 2017.
- Hazard, Paul. *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. çev. Erol Güngör, İstanbul: Ötüken, 1981.
- Hüseyin, Taha. *Cahiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş, Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- İplikçioğlu, Bülent. *Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat, 2007.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Atatürk*. İstanbul: İletişim, 2003.
- Kırtay, Hayriye. “Derrida’da Logosmerkezcilik Eleştirisi.” *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2018.

- Kocabaş, Süleyman. Atatürk ve İnkılaplar Dönemi 1923-1938. Kayseri: Vatan Yayınları, 2006.
- Köprülü, Fuat. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976.
- Lewis, Geoffrey. Trajik Başarı: Türk Dil Reformu. çev. Mehmet Fatih Uslu, İstanbul: Çeviribilim, 2015.
- Lucy, Niall. Derrida Sözlüğü. çev. Sabri Gürses, Ankara: Bilgesu, 2012.
- Nişanyan, Nişanyan. Yanlış Cumhuriyet. Propaganda Yayınları (e-kitap), <https://anarcho-copy.org/free/yanlis-cumhuriyet.pdf>
- Norris, Christopher. Deconstruction: Theory and Practise. Luisville: Presbyterian Publishing Corp, 2002.
- Norris, Christopher. Derrida. Harvard University, Cambridge, 1987.
- Platon. Phaidon. çev. Hamdi R. Atademir ve Kemal Yetkin, İstanbul: Sosyal, 2001.
- Roux, Jean-Paul. Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl. çev. Aykut Kazancıgil ve Lale A. Özcan, İstanbul: Kabalcı, 2015.
- Saltık, Ekrem. Devrim Yarısı: Travma Sosyolojisi, Harf İnkılabı ve Toplumsal Hafıza. Ankara: Liberte Yayınları, 2021.
- Şimşir, Bilal Niyazi. Türk Yazı Devrimi. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.
- Ülkütaşır, Mehmet Şakir. Atatürk ve Harf Devrimi. İstanbul: Cumhuriyet, 1998.
- Timur, Taner. Felsefi İzlenimler. İstanbul: İmge, 2005.
- Yıldızlı, Muhammet Emin. "Güneş Dil Teorisi Üzerine Bir İnceleme." Yayınlanmamış Doktora tezi, Gazi Üniversitesi, 2017.