

Self-Oryantalizm Penceresinden Kemalizm'in Taşrasına Bakmak*

Resul BABAĞLU*

Özet

Self-oryantalizm kavramsallaştırması ile Cumhuriyet modernleşmesini açıklamaya dönük bir çalışmanın karşılaşıcağı en büyük tenakuzlardan biri, hiç şüphesiz Cumhuriyet idealinin sınıfsız ve kaynaşmış toplum ile eşit yurttaşlık tasavvuru olacaktır. 1978'de yayımlandığında akademik çevrelerde ciddi etkiler uyandırmış olan Edward W. Said'in *Oryantalizm* adlı çalışması, sosyal bilimlerde yeni araştırmalara kapı aralamıştır. Örtük ve açık oryantalizm kavramsallaştırmalarına ek olarak içselleştirilmiş oryantalizm ya da self-oryantalizm yaklaşımları Batı-dışı modernleşme deneyimlerinin daha etraflı analizlerle incelenmesine olanak sağlamıştır. Devamlılık ve kopuş paradigmasının her zaman için bir yanıyla eksik bıraktığı Osmanlı-Türk modernleşmesinin anlaşılmasında verimli bir tartışma imkânı da yaratan oryantalist görüş, Cumhuriyet modernleşmesinin temel karakterinin etüt edilmesi için özgün bir yaklaşım olarak kabul edilebilmektedir. Bu çalışmada, Cumhuriyet'in kurucu ricalinin modernleşme programı ile taşra tasavvurlarının tam olarak hangi olgusal gerçekliklere tekabül ettiği meselesi, self-oryantalizm yaklaşımı ile incelenerek yasa koyucu/nomotetik yargılardan kaçınan yorumlamalara yer verilecektir.

Abstract

One of the biggest discrepancies that a study seeking to explain Republican modernization through the conceptualization of self-orientalism will undoubtedly encounter is the Republican ideal of a classless and fused society and the ideal of the equal citizen. Edward Said's *Orientalism*, which had a serious impact on academic circles when it was published in 1978, opened the gates to new research in social sciences. In addition to the conceptualizations of implicit and explicit orientalism, the concepts of internalized orientalism or self-orientalism have allowed for a more thorough analysis of non-Western modernization experiences. The orientalist view, which also creates a fruitful discussion opportunity in understanding Ottoman-Turkish modernization, which has always been left incomplete by the paradigms of continuity and rupture, can be accepted as a unique approach to the study of the basic character of Republican modernization. In this study, the issue of the modernization program of the founding officials of the Republic and their conceptions of the provinces will be examined with the approach of self-orientalism, and interpretations that avoid legislative/nomothetic judgments will be given.

Anahtar Kavramlar: Oryantalizm, Kemalizm, Taşra

Keywords: Orientalism, Kemalism, Province

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü, resul.babaoglu@ikc.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8726-904X

Giriş

Merkeziyetçi ve monarşik bir yapı olarak Osmanlı yönetim sistemi genellikle Batılı teorisyenlerin geliştirdikleri “doğu despotizmi” veya “patrimonyalizm” tezleri ile açıklanmıştır. Buna göre, merkezi otoriteye karşı herhangi bir ideolojik/iktisadi yayılma ihtimali her zaman için merkezin lehine sonuçlanan müdahaleleri doğurmuştur. Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecinde *Tanzimat* deneyimi ve *Islahat Fermanı* gibi öne çıkan gelişmeler yerel güç odakları ile merkezi idare arasındaki rekabetin dışavurumu olarak okunabilir. Osmanlı siyasal düzeninde merkez ve taşra arasındaki rekabeti açıklamayı hedefleyen merkez-çevre (Mardin, 2011) ve merkez-kenar (Heper, 1980) ilişkisi belirgin bir sorunsal işaret etmekle birlikte her iki yaklaşım, siyasal sistemin anlamlandırılmasında farklı tonlarda olsa da taşraya belirleyici bir rol atfetmektedir. Her ne kadar Şerif Mardin'in Türk siyasetini açıklayacak bir anahtar kavram olarak gördüğü merkez-çevre ilişkisi bağlamında “çevre” merkeze yürüyen tepkisel bir muhalif odak iken, Heper'in geliştirdiği bir kavram olan “kenar” ise etkisiz ve edilgen bir odak olarak görülmüştür. Reyhan'a göre, merkezin uzantısı ve onu etkileme gücüne sahip “taşra” kavramı ise Osmanlı siyasal hayatını açıklayabilecek temel bir kavram olarak kabul edilebilir (Reyhan, 1992: 269). Osmanlı yönetim düşüncesine ve pratikte görülen uygulamalarına bakıldığında ise merkez ve periferi arasında yerel eşraf ve merkezi bürokrasinin bazı üyeleri arasındaki paylaşım anlaşmalarına rağmen iki odak arasındaki rekabetin hiçbir durağında kalıcı bir uzlaşmadan bahsedilemez (Heper, 1980: 97). Çatışma durumlarında merkezi otorite elindeki yasal olanakları kullanma konusunda şüpheye düşmez. Buraya kadar anlatılanlar, Osmanlı-Türk siyasal düşüncesinde taşranın ifade ettiği anlamın ortaya çıkarılmasında birbirinden farklı yaklaşımları ortaya koymaktadır. Diğer yandan, Osmanlı iktisadi düzenini ve toplumsal yapısını inceleyen yerli ve Batılı araştırmacıların üzerinde uzlaşamadıkları konuların başında gelen feodal toplum yapısının Osmanlı iktisadi ve toplumsal düzenine uyarlanması meselesinde görüldüğü gibi, taşranın konumlandırılmasında çoğunlukla genelleyici yaklaşımlar benimsenmiştir. 1960'lı yıllarda Yön-Devrim Hareketi ile Marksist tarihçilik arasındaki ideolojik gerilimin uç verdiği konular arasında dolaylı da olsa taşra da yer almaktaydı. Bu dönemde sınıfsız toplum tasavvuru ya da burjuvazi, sömürenler ve sömürülenler arasındaki çelişkiyi öne çıkaran fikri cereyanlar da taşraya odaklanmışlardır (Akkurt, 2020; Gencer, 2021).

Merkez/metropolün nüfus yoğunluğu, idari ve siyasi ağırlığı ile iktisadi avantajları periferi ile arasındaki olağan ayrıma denk düşerken Türkiye'de tarihsel ve toplumsal süreçlerin açıklanmasında taşra

bambaşka bir boyut kazanmaktadır. Merkezin mütehakkim rolü taşra üzerinde Osmanlı geçmişinde olduğu gibi erken Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Modern Türkiye'nin oluşumunda merkezin taşraya olan duygusal ve düşünsel uzaklığı kitlelerin siyaset sahnesinde yer almaya başlayacağı 1940'ların sonlarına kadar devam edecektir. Yaygın kabulün aksine, Türkiye'de halkın siyasal arenaya dâhil olması 1950'li yıllardaki siyasal dönüşümün bir sonucu değil, 1940'lı yıllarda merkezi siyasal iktidarın taşraya nüfuz etme niyet ve çabalarının bir ürünüdür. Bu nedenle, taşra kavramı Türkiye'nin siyasal ve toplumsal tarihinin seyrini analiz ederken başvurulması gereken anahtarlardan biridir (Laçiner, 2005:15).

Kurtuluş Savaşı'ndaki liderliği sayesinde Anadolu'daki işgallerin sona ermesi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde içine düşülen iktidar mücadelesinde *primas inter pares* konumuna yükselen Mustafa Kemal Atatürk'ün elde ettiği itibar ve siyasal güç halk nazarında karşılık bulmuştur. Kurtuluş Savaşı sürecinde taşrada önde gelen zümrelerin mücadeleye dâhil edilmeleri ve Mustafa Kemal'in önderliği altında yeni rejimin kuruluşunda yer almaları o dönem için merkezin taşra ile uzlaşma arayışlarını yansıtmaktadır. Ancak bu durum, taşrayı merkeze taşıyacak bir siyasal örgütlenme konusunda Cumhuriyet'in kurucu elitlerinin benzer bir noktada oldukları anlamına gelmemektedir. Mustafa Kemal Paşa'nın "Bu millet partilerden çok çekti" ifadeleri analiz edildiğinde, II. Meşrutiyet döneminin canlı, çok sesli, ancak o ölçüde de kaotik siyasal atmosferinin kurucu hafızadaki canlılığı anlaşılmaktadır. Diğer yandan, Cumhuriyet'in siyasal ufkunu çizen bu sözler sınıfsız, mütecanis bir toplum telakkisinin de dışavurumudur (Öz, 2019: 38). Tek parti döneminde merkezi öne çıkaran bürokratik yapının modernleşme hareketini üst yapısal reformlarla sürdürmesi Türk devriminin önemli vasıflarından biri olarak kabul edilebilir. Kemalizm'in halkçılık ilkesi uyarınca her biri diğerinin lazım ve melzumu olan ve aralarında çatışmadan ziyade uyum olan meslek zümrelerinden oluşmuş bir toplum tasavvuru kurucu elitlerin topluma ve taşraya bakışını da belirlemiştir. Bu toplumsal tahayyülde çatışan sınıfların yokluğunun siyasal partilerin varlığını da gereksiz kıldığı siyasal dizge, merkez ve taşra arasında süregelen rekabeti canlı kılmıştır. Türk modernleşmesinin "yukarıdan aşağı modernleşme modeli" şeklinde tezahür etmesi kaçınılmaz olmuştur (Sevil, 1999: 115).

Kurucu elitlerin taşraya yaklaşımlarını örnekleyen nispeten geç tarihlerde ortaya çıkan bir gelişme de Demokrat Parti'nin kuruluş sürecinde yeni partinin destek bulmak maksadıyla taşra kasabalarında ya da köylerinde siyaset yapmasının istenmediğinin açıklanmasıdır. Taş-

radaki temel grupların siyasal parti hüviyeti ile siyasal süreçlerde yer alması ulusal birliği sabote edici bir ihtimal olarak değerlendirilmiştir. Tek Partili Dönemde taşranın potansiyel bir muhalefet odağı olarak görüldüğü için çevre, merkez tarafından sıkıca gözetiminde tutulmuştur. Karpat'a göre, 1923-1950 arasındaki dönemde siyasal iktidarı elinde bulundurmamak bir otorite ve asayiş sorunu olarak görülüyordu (Karpat, 2014). Gerçekten de Cumhuriyet Halk Fırkası'nın özellikle doğu bölgelerindeki örgütlenmesini son derece geç bir tarihte tamamlaması bir yana, Şeyh Sait isyanında Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın doğudaki teşkilatlarının potansiyel şüpheli olarak görülmesi siyasal elitlerin taşrayı hangi kategoride konumlandıklarını açıklamaktadır. Mardin'e göre, bu gerilime rağmen Cumhuriyet Halk Partisi'nin saflarında taşra eşrafının önemli bir ağırlığa sahip oluşu, Jön Türkler Döneminde ve daha önceki devirlerde yaşanan uzlaşmanın bir benzeri niteliğindedir. Yerel araçlar kullanılarak köylünün çıkarı için çalışmak konusundaki Osmanlı deneyimi Kemalist Türkiye'de de siyasal düşüncenin açığa çıkan unsurları arasında yer almıştır (Mardin, 2011: 62). Yine Mardin'in ifadelerine başvuracak olursak kuruluş yıllarında Halk Fırkası, taşrada yaşayan kitlelerle ilinti kuramıyordu. Ankara'nın ilk yıllarında heyecanlı ideolojik söylemlerde yer bulan "halka doğru" hareketi, yalınkat ve Cumhuriyet idaresinin getirdiği sistemsel olanaklara rağmen hükümet ile köylüler arasında yeni ilintiler kurma konusunda başarısız olmuştur (Mardin, 2011: 63). İşte bu olgusal gerçeklik siyasal bir sistem olarak Kemalizm'in tanımlanması ve bir kalıba yerleştirilmesini de olanaksız kılıyordu.

Kemalizm'in merkezde öbekleşen bürokratik eliti önceleyen modernist tutumunun yanında halkçılık ideolojisi, aydınlanma düşüncesi ve anti-emperyalist söylemi Türkiye'de tarihsel uzamda farklı Kemalizmlerin boy göstermesine yol açmıştır. Bu farklı Kemalizm yorumlarına göre muhafazakâr Kemalizm, self-oryantalist Kemalizm, anti-emperyalist, elitist ve modernist Kemalizm gibi uçtan uca savrulan Kemalizm tanımlamaları yapılabilmektedir. Bu derin ayrışmalar Türkiye'de akademik çevreler arasında yüksek duvarlar örmekte, verimli akademik tartışma zeminleri yaratmaktan ziyade popüler alana yansıyan bölünmeleri de beraberinde getirmektedir (Esen, 2014: 602). Bu çalışma kapsamında Cumhuriyet'in kuruluş ideolojisi olarak Kemalist ideolojinin taşra ile kurmuş olduğu ilişki, oryantalist yaklaşımın bir biçimi olan içselleştirilmiş ve örtük oryantalizm ile elitizm yaklaşımları üzerinden anlamlandırılmaya çalışılacaktır. Kemalist seçkinlerin taşraya yönelik geliştirdikleri idari pratikler uzunca bir dönem post-Kemalist literatürün genelleyici yaklaşımlarının en önemli konu başlıklarından birini oluşturmuştur. Türkiye'de sosyal bilimlerin Cumhuriyet'in yü-

züncü yılında kat ettiği mesafe düşünüldüğünde sözü edilen konuda hatırı sayılır bir birikime ulaşıldığı görülmektedir. Mevcut literatürün sunduğu olanaklar ölçüsünde erken Cumhuriyet döneminin taşrası ile merkezi elitler arasındaki gerilimli ilişkinin tarihsel bir devamlılık neticesinde mi yaşandığı, yoksa dönemin bir ürünü olan tek partili siyasal sisteme mahsus bir olgu olarak mı değerlendirilmesi gerektiği konusu bu metnin temel meselelerinden biri olacaktır.

Kemalist Cumhuriyet'in Taşrası: Bir Açıklama Modeli Olarak Oryantalizm

1978'de yayımlanmasının ardından Batı'daki sosyal bilimler çalışmalarına yeni bir pencere açan *Şarkiyatçılık* adlı eseriyle Edward Said, dünyayı kültürel bir bakışla Doğu ve Batı olarak ikiye ayırmıştır. Oryantalizm kavramı, Batılıların Doğu tahayyüllerini ifade etmesinin yanında oldukça parçalı yorumlamalarla anlam genişlemesine uğratılmıştır. Edward Said'in *Şarkiyatçılık* adlı eserinde açık ve örtük şarkiyatçılık şeklinde tarif ettiği iki farklı şarkiyatçılık Doğu imgelerinin dolaylı bir üslup ya da açık söylemlerle dile getirilmesine tekabül etmekteydi. 19. yüzyıla kadar Doğu için kullanılan yoz, sapkın, zorba, geri kalmış ve şehvet düşkününü vs. gibi yaklaşımlar örtük oryantalizmde açıkça ifade edilmek yerine bilinçaltında örtük ön kabuller olarak var olabilmektedir (Balci, 2013). Batı dünyasının Doğuyu domine etme, yeniden yapılandırma ve tahakküm altına alma arzularını dayandırdığı felsefi bir söylem olan oryantalizm, Orta Doğu ve Güney Batı Asya'ya yönelik zihinsel imajlarını yüzyıllarca şekillendirmiştir. Batılı devletlerin Doğu Asya'da kurdukları koloniler yoluyla kültürel yayılmalarını genişletmelerinde, Batı-dışı toplumları tanımlamalarında sıklıkla oryantalizm kavramına ve bu kavramın sağladığı konformizme dayanmışlardır. Konumuz gereği burada üzerinde duracağımız husus, Doğulu toplumların bu yaklaşıma karşı oryantalizmin eleştirisinin eleştirisi olarak geliştirdikleri oksidentalizm Batı'nın kültürel hegemonyasına karşı bir itiraz olarak öne çıkması, bu yönüyle de oryantalizmin asimetrisi olarak iş görmesidir (Aksakal, 2023: 19). 20. yüzyılın ortalarından itibaren sosyal bilimlerde giderek hâkim konuma yükselen oryantalizm literatürü farklı bakış açılarıyla türetilen kavramlarla Batı-dışı toplum ve kültürlerin anlamlandırılmasında işe koşulmuştur. Doğuya ait bir kültür dairesi olan Japonya'nın oryantalist söyleme karşı geliştirdiği tepki, bir çalışmada da vurgulandığı gibi, *içselleştirilmiş oryantalizm* olarak ifade edebileceğimiz *internal orientalism* şeklinde zuhur etmiştir. Bu kavramın açıkça ortaya koyduğu bir gerçeklik olarak oryantalizm düşüncesi bir zaman sonra Doğuluların da kendilerine yönelik tasavvur-

larını şekillendirmeye başlamıştır. Japon mizah basını üzerine yapılan araştırmada da görüldüğü gibi, Japonya'ya ilişkin zihinsel temsiller egzotik, spiritüel ve duygusal yaklaşımlarıyla öne çıkan ve bizatihi oryantlizmin bütün bir Asya Kıtası'nı "Doğu" olarak resmetmesinde olduğu gibi çarpık temsilleri işaret etmektedir (Suter, 2012: 239).

Oryantalizm kavramının Osmanlı-Türk tarihine uyarlanması ise 2002 yılında Usama Makdisi tarafından yayınlanan makalenin izhar ettiği tarihsel olguların yorumlanmasına dayanmaktadır. Osmanlı oryantlizmi kavramsallaştırması ile konuyu ele alan Usame Makdisi, Osmanlı reformistlerinin modernleşmemiş topluluklara olan yaklaşımının Avrupalı koloni yönetimlerinin koloni unsurlarına karşı sergiledikleri tavırlara yakın olduğu iddiasıyla yola çıkmaktadır. Osmanlı reformistlerinin bu tavırları, Osmanlı Türk ulusunun imparatorluğunun geri kaldığı varsayılan halklara modernleşme konusunda liderlik etmesi gerektiği söylemi ile zirveye çıkmaktadır. Makdisi'ye göre, Osmanlı oryantlizmi, Osmanlı modernleşmesini durağan bir manzara olarak resmeden ve Osmanlı'yı uyuşuk bir topluluk olarak temsil eden Batı oryantlizmini reddederek, aynı zamanda imparatorluğu bir çeşit oryantlizm yorumuyla de-oryantalize etmektedir (Makdisi, 2002: 772). Osmanlı oryantlizmi kavramını analiz eden Eldem, Avrupa'nın üstünlüğünün kabul edilmesinin doğal olarak Osmanlı oryantlizmi fenomenini doğurduğunu belirterek, bu kavramın Batılılaşma arzusu ile kendi kültürünü oryantlizme etmenin biçimsiz kombinasyonu anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Bunun örtük mantığına göre, Batılıların Osmanlı algısının düzeltilmesi için Batılı medeniyet dairesine entegre olunmalıydı. Ayrıca, Merkezi Osmanlı elitlerinin Doğulu köklerle anılmayacağı yeni bir kimlik inşa edilmeliydi. Türklük birçok Batılıya göre Osmanlı taşra nüfusundan ayrı bir yere oturtularak tanımlanıyordu. Bu yönüyle Arap/oryantal köklerden de arındırılmış oluyordu (Eldem, 2015: 95). Osmanlı olmak İslam metaforlarını tekellemek ve Sultan ile kulları arasında emperyal bir mesafe koymayı ve farklılık yaratmayı gerektiriyordu. Bu farklılık dinî, etnik, mekânsal terimler doğrultusunda anlamlandırılıyordu ve padişahın himayesi de Osmanlı emperyal kimliğinin çok dinli ve multi etnik yapısının savunulmasının biricik şartı olarak görülüyordu. Osmanlılar için İstanbul, Dersaadet/abode of felicity ise çeperde kalan alanlar ise bunun anti-tezi olarak sapkınlığın kök saldıdığı, komik, garipliklerin başgösterdiği bölgeler olarak kabul ediliyordu. Bu durum devletin İslamî kimliğini vurgulayan etnik çeşitlilik esasına dayalı bir konfederasyon gerçeğine tekabül ediyordu. Örneğin Evliya Çelebi, patronaj ilişkisiyle bağlı olduğu Melek Ahmet Paşa'nın Yezidi Kürtleri cezalandırmasını anlattığı bölümde, bu topluluğu kâfirlerden de daha kötü olan köpeğe

tapan sapkın ve çöl gulyabanisine benzeyen insanlar olarak ifade etmiştir (Makdisi, 2002: 772). Makdisi'ye göre, 1774'te Kırım'ın kaybedilmesi, 1798'de Napolyon'un Mısır'a kadar ilerlemesi ve Yunan isyanının başlaması Osmanlı Devleti'ni yöneten-yönetilen ilişkilerinin yeniden anlamlandıracağı hızlı bir modernleşme programını başlatmaya itmiştir. Daha da önemlisi, Osmanlı Devleti kendisini Osmanlı oryantalizmine sürükleyecek Avrupalı söylemin belirleyici olduğu Avrupalı bir zamanda bulmuştur. Tanzimat döneminde doruğa çıkan Osmanlılık politikasına göre Osmanlı Devleti medeni devletler arasındaki yerini almaya başlarken Tuna'daki prenslikler, Arap çölleri, Suriye kentleri ve Cebel-i Lübnan'daki halklar ise medeniyet dairesinin dışında kalanlar olarak telakki edilmişlerdir. Babıali'ye göre Avrupa, modernite metaforunu oluşturarak medeniyetin son noktasına erişmiş ve uygarlığın en uç noktasını meydana getirmiştir. Bunun yanında, Tanzimat ise İstanbul'u imparatorluğun en Batılılaşmış kenti halinde yeniden yaratmıştı. Bundan sonra İstanbul'da başarılan her şey, Anadolu kentlerine, Balkanlara ve Arap vilayetlerine doğru yaygınlaştırılacaktır (Makdisi, 2002: 772-779).

Tanzimat Döneminden itibaren Osmanlı politik kültürünün hâkim temalarından birini oluşturan içselleştirilmiş oryantalizm, kendi içinde tutarsızlıkları ve tenakuzları olan bir tema olarak Cumhuriyet Türkiye'sine tevarüs edecektir. Siyasal toplumsallaşmalarını ve eğitim hayatlarını Osmanlı Devleti'nin çözülme döneminde geçiren Cumhuriyet'in kurucu seçkinleri son derece canlı bir politik hafıza ile reform programlarını uygulamışlardır. Osmanlı Devleti'nin son döneminde aydınların fikir dünyasını kuşatan *bu devlet nasıl kurtulur?* sorunsalı erken Cumhuriyet'in leitmotifi olmaya devam etmiştir. Bir yandan emperyalist ve işgalci Batı medeniyetine karşı devleti ayakta tutmak için çaba sarf ederken diğer yandan da *âlem-i medeniyetin terakkiyat-ı hazırasına* ya da daha bilindik haliyle *muasır medeniyetler seviyesine* ulaşma hedefleri Osmanlı-Türk aydınının düşünsel rezervuarının en baş köşesinde yer bulmuştur. T. Z. Tunaya'nın ifadeleriyle aktaracak olursak Osmanlı garpçı cereyanının savunucuları arasında Batı'nın bir mürebbi ve mürşid olarak görülmesi (Oktay, 2017: 51) ya da benzer şekilde Ali Birinci'nin Türk siyasi düşüncesinde "İngilizperestliği" sorguladığı yazısı (Birinci, 1999) başlı başına Batı oryantalizmine karşı Osmanlı-Türk devlet ve düşünce hayatında kendiliğinden gelişen "counterfactual" anlamıyla bir karşı aydınlanmaya tekabül etmektedir. Bu fikri duruş, Batı'yı muhasım olarak görürken aynı zamanda oryantalist söylemin iddia ve tasavvurlarını boşa çıkarmak için Batı'nın medeniyet dairesine dâhil olmayı da zaruri görüyordu. Kahraman'a göre, Kemalizm bir yönüyle Batı'yı reddeden, hatta onu mahkûm eden bir ideolojidir. Öte yandan Kemalizm, Batı'yı soyut bir hedef olarak

belirlemekle kalmamış, aynı zamanda bütün bir toplumu o hedefi ele geçirmek üzere örgütlemeye başlamıştır (Kahraman, 2002: 161).

Kemalist Cumhuriyet'in söylemsel stratejisi büyük ölçüde Halkçılık ilkesine dayanmakta, toplumun ilerlemesi ve kalkınması için "doğru" yolu ortaya koyma hedefi bu söylemin temelini oluşturmaktaydı. Bunun yanında, siyasal sistemin millî egemenlik boyutu bütün gücün halktan alınacağı düşüncesine dayandırılmıştır. Romantik halkçı söylem, devlet, halk, parti ve lider arasında dolaysız bir örtüşmeye zemin hazırlayarak halk egemenliği kavramının türdeş, birleşmiş ve uyumlu bir toplum tasavvuruna da denk düşmekteydi. Kemalizm'i hegemonik bir söylem olarak inceleyen bir araştırmada bu siyasal projenin ulusal egemenlik ülküsünü Cumhuriyet ile en iyi özdeşleştiren bir niteliğe sahip olduğu, ancak aynı zamanda da Cumhuriyet'i her türlü tehdide karşı korumak adına halkın karar alma süreçlerine katılımını engelleyen politikalara meyyal olduğu vurgulanmıştır (Çelik, 2015: 78). 1930'lu yıllarda bu felsefi zemine oturtulan Halkçılık ilkesinin gerek kurgulanmasında gerekse de hegemonik hale gelmesinde içselleştirilmiş bir oryantalizm motifinin yöneten ve yönetilenler arasında uç verdiği gözlenebilmektedir. Hiyerarşik ve otoriteryen bir tavra denk düşen bu ayrılık erken Cumhuriyet ricalinin taşraya olan yaklaşımlarını şekillendiren temel düsturlardan biri olmuştur (Kahraman, 2002: 166).

Cumhuriyet'in ilk yıllarında oryantalizmin doğulu kimliğe yakıştırdığı bütün olumsuzluklar Osmanlı-İslam geçmişine atfedilerek Anadolu'daki Türklerin uzak geçmişlerini ortaya çıkarmaya dönük tarih ve dil çalışmalarına ağırlık verilmiştir. Aslında 1930'lu yılların Türk Tarih Tezi ve dil çalışmaları oryantalist tezlere bir cevap olarak tedavüle sokulmuştu. Burada ilginç olan husus, Türklük temelindeki oryantalizm reddedilirken Osmanlı-İslam geçmişi ise oryantalist motiflerle mahkûm edilmiştir. Yerli oryantalizm ya da Aksakal'ın tanımlamasıyla Türk oryantalizmi (Aksakal, 2023) şeklinde zuhur eden kültürel tahayyülde Batılı oryantalistlerin Osmanlı-İslam geçmişine yönelik güzellemeleri Kemalist cenahta karşılık bulmayacaktır. Dahası, Pierre Loti gibi romantik oryantalistlerin suçu Türkleri doğunun egzotizmi ile irtibatlandıran betimlemeleri idi (Ayas, 2014: 191).

II. Mahmut döneminin yeniliklerinden beri süregelen "sivilizasyon" davası Cumhuriyet ricalinin de uygarlığı kitlelere aktarmayı, öğretmeyi veya toplumu terbiye etmeyi içeren *demopedi* eğilimi modern okulların yaygınlaştırılması, Halkevleri ve Köy Enstitüleri eliyle hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Cumhuriyet ricali, Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet hareketi çerçevesinde kurumsallaşan muhalefet hareketinin beslendiği fikri kaynaklardan büyük ölçüde etkilendiği için bu dönemde halk

ile kurulan ilişkide de benzer motivasyonlara rastlamak olasıdır. Halk egemenliği, katılım ve temsil gibi konularda Batılı teorisyenlerde olduğu kadar Osmanlı aydınlarında da Rousseau'nun görüşleri genel kabul görmüştür. Buna göre, halkın siyasal süreçlerde ve kamusal alanda varlık gösterebilmesi için ne şekilde eğitileceği konusunda geniş kapsamlı değerlendirmeler yapılmıştır. Sıradan halk kitlelerinin kamusal görevler için yetkinlik, muhakeme ve kamu yararının üstün tutulması gibi hasletler ile donatılmaları için politik bir eğitim sürecinden geçirilmeleri Aydınlanma dönemi ve Fransız-Amerikan Burjuva devrimlerinden sonra gündeme gelmiştir (Villa, 2017: 4). 1870 Prusya-Fransa Savaşı, III. Napolyon'un ölümü ve kısa süren Paris Komünü deneyiminin ardından halka olan güven azalmış buna mukabil elitist düşünce itibar kazanmıştır (Taştan, 2013: 30). Fransa'da yeni yönetici seçkinlerin eğitilmesi için kurulan *Ecole Libre des Science Politiques*'in kurulduğu yıllarda Osmanlı Devleti'nde de *Mekteb-i Fünûn-ı Mülkiye*'nin kurulmasında gözlenen eşzamanlılık Osmanlı devlet adamları ve düşünürlerinin Batı etkisine olan gönüllü açık olma durumunu ortaya koyar.

Heper'e göre, Atatürk, cumhuriyetçi devletin temel görevini halkı çağdaş medeniyet seviyesine çıkartmak olarak görmüştü. Halkın gelişme potansiyelini harekete geçirmek konusundaki zafiyeti, uzun asırlar boyunca padişahların kişisel yönetimleriyle yönetilmeleri sonucunda inisiyatifini kendi eline alma kabiliyetini yitirmesinden kaynaklanıyordu (Heper M. , 2018: 94). Dolayısıyla halkı terbiye ederek medenileştirmek Kemalist modernleşme projesinin yöntemi olarak belirlenmiştir. Topyekûn Batılılaşmaya olan "kendinden gönüllülük" değişiminin aktörü olan Batılı sömürgecilerin yokluğunda, halk karşısında yönetici elitlerin self-kolonizatör rolünü benimsemeleri sonucunu doğurmuştur. Kemalist seçkinlerin geri kalmışlık problemlerine yaklaşımlarının incelendiği bir çalışmada Frantz Fanon'dan ilhamla, sömürgeleştirilen aydınının Avrupa kültürünü kendi kültürü haline getirmesi çabaları ile Türkiye'de kurucu seçkinlerin taşraya yaklaşımları arasında bir paralellik görülebileceği değerlendirilmesinde bulunmaktadır (Yıldız, 2016: 117). 1927 yılında İngiltere Büyükelçisi ile bir mülakat gerçekleştiren Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü (Aras)'ın "Amerikan yerlileri" (Hindus of America) ile Kürtler arasında kurduğu benzerlik, diplomatik yazışmalara konu olacak kadar aykırı bir yaklaşım olarak görülmüştür (Dolbee, 2023: 214). Bu anlamda, Kemalist seçkinlere teşmil edilen internal/dâhili oryantalizm ya da içselleştirilmiş oryantalizm esasen Ortadoğu, Çin ve hatta Avrupa'da örneklerine rastlanan "oryantalizm"ler ile benzerlikler taşımaktadır. Etraflı bir incelemeye tabi tutulduğunda Kemalist oryantalizmin yalnızca Batı'ya karşı bir tepki olarak doğma-

dığı anlaşılmaktadır. Bu bakışın içselleştirilmesi, daha ziyade kurucu elitlerin “Yeni Türkiye”yi tanımlamalarına ve uygulamalarını meşrulaştırmaya yardımcı olan esnek söylemsel ve temsili imajlar dizisiydi (Szurek, 2015: 105).

Cumhuriyet'in Kurucu Seçkinleri ve Taşra

Esasen Kemalist devrimin taşra tasavvurları medeniyetçi söylem ile bağlantılı olarak okunabilir. Bu dönemde köycülük söylemi Cumhuriyet'in siyasal elitleri ve literatisinin yoğun bir şekilde işlediği bir tema olmuştur. Halkçılık ideolojisi doğrultusunda köye yönelen Cumhuriyet rejimi köylünün kalkındırılmasını temel hedef olarak belirlemiş ve bu söylem dönemin hâkim propaganda başlıklarından biri olmuştur. Türk Ocakları ve akabinde kurulan Halkevlerinde köycülük etkinliklerinin yapılması, köy edebiyatı türünde yaygın bir şekilde eserler verilmesi söz konusu politikanın uzantılarıdır (Karaömerlioğlu, 2021). Kemalist seçkinlerin taşra ve merkez arasındaki mesafeyi tamamen kapatmaya dönük bir politika olarak mı halkçılık ideolojisi kapsamında köycü söylemlere başvurdukları, ya da başlı başına bir köy romantizmine mi kapıldıkları konusunda birbiriyle çelişen yorumlamalar yapılmıştır. Tek partili dönemde köylü eğitime verilen ağırlık düşünüldüğünde, özellikle Köy Enstitülerinin yaygınlaştırılmasıyla beraber yüksek kültür unsurlarının kırsal alanlarda kurumsallaştırılması modernleşmenin kararlı bir irade ile sürdürüldüğünü ortaya koysa da Meşrutiyet döneminden beri sür git devam eden bir köylü eğitimi sorunun devam etmesi bir çelişki olarak görülebilir. Dolayısıyla, köylü eğitiminin gerçekten bir terbiye unsuru mu yoksa bir ittifak arayışı mı olduğu konusu tartışmalı bir meseledir. Ancak bu belirsizliğe rağmen, ulus-devlet modernleşmesinin ya da Kemalist reformların merkezi elitler ve alt tabakalar tarafından aynı hız ve meşrulukla içselleştirildiği üzerindeki şüpheler konusunda genel bir oydaşmadan söz edilebilir (Ateş, 2021: 77).

Dönemin köycülük politikasının ne denli tartışmalı olduğu ile ilgili Niyazi Berkes'in tanıklığına başvurmak konuyu somutlaştırması bakımından oldukça önemlidir. Orta Anadolu'da bulunan bir köye gerçekleştirdikleri gezide yaşananları pejoratif ifadelerle aktarma yoluna giden Berkes konuyla ilgili eleştirel tavrını şu sözlerle açıklamaktadır (Berkes, 1997: 89-90):

Kutsal ağacı geçtikten sonra köy gözüksü. Bir Orta Anadolu köyünü ilk kez görmüş olmanın duyguları içindeydim. Halkevindeyken herkes bayrak, direk, golf pantolon gibi şeyleri hazırlarken (Ülkü dergisini yöneten, Kolej mezunu ve çok iyimser bir genç olan Nusret Köymen

şık bir golf pantolon ve çoraplarla geliyordu. O zamanın en medeni “köycüsü” oydu. Adından da belli) ben de aklımca orada incelemenin nasıl yapılacağını düşünüp duruyordum.

Köye girmeden önce duruldu. Bayrak direği konmuş. Bir küme köylü toplanmış, ayrı bir yerde, korku içinde bize bakıyorlardı. Program gereği marş söylenerek bayrak çekildi. Behçet Kemal mahut şiirlerinden birini okudu ve ondan sonra da heyecanlı nutuklar söylendi. Köylü, “bu işten bakalım başımıza ne gelecek” der gibi bakıyor, ya da içlerinde dünya görmüş olanları ortaoyunu seyrederek gibi bakıyordu. Bu aşamada benim programımın hiçbir yeri yoktu. Köylünün “efendileri” köyü gezmek istedilerse de gördükleri pislik, hayvan leşleri kokusu karşısında bu köy gezisinin bir tadı olmadığını anlayarak otobüse doldular, bize de “eyvalah” diyerek gittiler. Ünlü “şair” ne demiştir, biliyorsunuzdur herhalde:

Orada bir köy var uzakta

O köy bizim köyümüzdür

Gitmesek de görmesek de

O köy bizim köyümüzdür

“Şair” utanmadan böyle dizeler yazmış! İnanılır gibi değil. Bu zırva sözlere “şiir” diye hayran olanlar var hala.

Cumhuriyet reformlarının Ankara merkezli elitler üzerinde oluşturduğu şekilsel dönüşüm ile sınırlı kalan ve bariz bir dejenerasyon manzarası oluşturan modernleşme deneyimine rağmen merkezin dışındaki sınıfların bu değişimin dışında kaldığı modernleşme vasatının yarattığı farklılığa *Ankara* romanında yer veren Yakup Kadri, romanın kahramanlarından Neşet Sabit üzerinden konuya değinmektedir. Baloların, dans ve çay partilerindeki kahkahaların onların ruhundaki sefaleti örtmediğini belirten Neşet Sabit, yerli Ankara kadınlarını idealize ederek Türk kadınlarında bir çözüme yarattığına inandığı bu manzarayı bir alt üst oluş olarak yansıtmıştır (Yetim, 2023: 60).

Georgeon, erken Cumhuriyet döneminin önemli kültür kurumlarından biri olan Türk Ocakları çatısı altında kendi üstünlüğünden emin, küçük seçkinler grubunun tek görevinin etrafına medeniyet taşımak olduğunu vurgulayarak bu seçkinlerin halkla kurdukları ilişkinin biraz “kolonyal” niteliği görmezden gelinemeyecek kadar çarpıcı olduğunu belirtmektedir (Georgeon, 2013: 55). Hamdullah Suphi’nin “Biz yenilseydik Avrupalılık mağlup olacaktı. Biz kazandık, Avrupalılara karşı Şarkta garp fikirlerini, garp esaslarını muzaffer kıldık” şeklindeki sözleri, Kemalist entelijansiyanın modernleşme vizyonunu göstermektedir (Atalay, 2022: 125). Cumhuriyet’in medenileştirme mis-

yonu 1930'lu yılların başlarında mütevazı kaynaklarla Türk Ocakları tarafından yürütülürken Halkevlerinin kurulmasıyla daha sistematik bir boyut kazanmıştır. Atalay'ın "medeniyet mabetleri" olarak tanımladığı Halkevlerinde medeni yaşam tarzının halka benimsetilmesinde görev alanlar, o dönemin aydınlarının ifadeleri ödünç alınarak "havari ruhlu insanlar" olarak görülmüştür (Atalay, 2022: 126). Hanioglu'nun *içselleştirilmiş inkılapçı oryantalizm* olarak gördüğü bu misyonu taşıyan kurucu kadroyu oluşturan zümrenin, geri kaldığını düşündüğü tabakalara yönelik, Kipling ve Jules Ferry'nin söylemlerini anımsatan bir dâhili medenileştirme görevi yüklenmiştir (Hanioglu M. Ş., 2023: 646).

İçselleştirilmiş oryantalizm olarak tarif edebileceğimiz duyuş ve kavrayış biçiminin erken Cumhuriyet aydınları arasındaki en ödünsüz ismi kuşkusuz Falih Rıfki Atay'dır. Atay, imparatorluğun dağılma döneminde Osmanlı oryantalizminden belirgin etkiler taşıyan *Batış Yılları*, *Zeytindağı* ve *Ateş ve Güneş* adlı yapıtlarında Osmanlı Devleti'nin Türk olmayan unsurlarına karşı geliştirdiği tavrı, Cumhuriyet'in ilanından sonra yayımlayacağı *Çankaya* adlı eserinde bu kez Anadolu'nun taşrasındaki halklar için işletmiştir. Bu eserlerinde Atay, sürekli olarak sof-talık-yobazlık üzerine durur. Bu yaklaşımın tamamlayıcısı olan taassup kavramı Batı uygarlığının bir karşıtı olarak resmedilerek Batı medeniyet ve kültürü dışındaki Müslüman topluluklar bir kültür krizi içinde gösterilir (Kahraman, 2002: 164). Tanzimat döneminin Osmanlı Devleti'nde bir aşağılık kompleksine dönüştüğü görüşünde olan Atay, Osmanlı toplum yapısında hakir görülen dini toplulukların Batılılaştıkları için Müslüman Türklerin efendisi konumuna yükseldiklerini, bu nedenle aşağılık duygusunu Türk milliyetçiliğini meydana getiren sebeplerden biri olarak kabul eder (Yardımcı, 2022: 133). Falih Rıfki Atay'ın Cumhuriyet'in kurucu seçkinleri ile halk yığınları arasında ilerici, seküler, milliyetçi ile geri kalmış, yobaz ve sapkın temaları üzerinden oluşturduğu gerilim, Szurek'in tanımlamasına uygun bir şekilde içselleştirilmiş oryantalizmin dışavurumu olarak görülebilir (Szurek, 2015: 105). Atay'ın *Çankaya* adlı eserinde şapka inkılabını anlattığı kısımdaki ifadeler bu anlamda üzerinde düşünmeyi hak etmektedir (Atay, 2009: 503-504):

Yemek hazmetmek değildir: şapkanın benimsenmesi, giyilmesinden çok uzun sürdü. Pek iyi hatırlıyorum: Ekim ayı sonlarına kadar fötr ve melon biçimlerine alışan iç sokaklar halkı, bizi ilk defa silindir şapka ile gördükleri vakit peşimize takılmışlardı. Bazı pencerelerin arkasından "Gâvurlar! İltifatını da işittik. Tassup ve din istismarcılığı pek ağır bir darbe yemişti. Asırların nice milyonda bir yetiştirmediği büyük inkılapçı her şeyden önce ve her şeyin üstünde büyük Türk ve şüph-

siz son çağ Müslümanlığının en hayırlı adamı, Harunlar ve Memun'lar devrinde eski Yunan ayarı bir medeniyet yaratan İslamı kafasından boğa boğa, karanlığa sürükleye sürükleye, nihayet yirminci asırda-Mustafa Kemal Türkiye'sinin on üç on dört milyon Türkü müstesna yüzlerce milyonluk geri bir kölelik sürüsüne çeviren taassubu yere çarpmakta devam ediyordu.

... Mustafa Kemal geri bir memlekette medeniyet meselesi halledilmedikçe hiçbir meselenin halledilemeyeceğini biliyordu. Şarklı-Garplıya inanmıyordu. Ya Şark, ya Garp vardır. Garp medeniyetinin temeli, hür tefekkürdür. Şapka bir başlık taklidi değil, tefekkür inkılabının bir sembolü idi.

Dünyayı Doğu-Batı ayrımı üzerinden kültüralist bir okumayla çözümlenmeye çalışan oryantalist düşünceden derin izler bulabileceğimiz bu satırlar, kurucu seçkinlerin Cumhuriyet'in taşrasını anlama ve konumlandırma çabalarına yön veren temel motivasyonu da ortaya koyuyordu. Kemalist devrimin kurucu seçkinleri ile taşra arasındaki zihinsel farklılaşmanın örneklerine erken Cumhuriyet literatüsünün yazı ve söylemlerinde sıklıkla rastlamak olasıdır. Mütareke döneminde Anadolu Hareketi'ne katılan Falih Rıfki'nin Anadolu ile ilgili gözlemleri de hiç iç açıcı bir manzara sunmaz. I. TBMM'nin kompozisyonundan rahatsızlığını belirttiği bu satırları Falih Rıfki'nin yaşadığı hayal kırıklığını göstermektedir: Kuva-yı Milliye Meclisi koyu gerici idi. İçki yasağı kanunu bir şeriat kanunu olarak çıkmıştır. Dört yüze yakın yeni medrese açılmıştı. Milletvekillerinin pek çoğu kravatsız ve poturlu ya da getirli idi. 1923'te milletvekili seçildiğim vakit İstanbullu kılığı ile nasıl yadırgandığımızı hala hatırlarım... Kurucu entelijansiyanın Anadolu'da devraldığı insan sermayesi konusunda yaşadığı hoşnutsuzluğu Falih Rıfki'nin aynı yazıda yer verdiği şu cümleler özetlemektedir: Kuva-yı Milliye Anadolu'su, Tanzimat İstanbul'undan elli yıl geride idi (Atay F. R., 1969: 69). Kemalist seçkinlerin taşra tasavvurlarını belirleyen önemli kıstaslardan biri de Cumhuriyet'in mekânsal modernleşmesinin merkezini teşkil eden yeni başkent Ankara'nın aynı zamanda merkez ve periferi arasında sahip olduğu konumdu. Ankara Valisi Nevzat Tandoğan'ın "sahne dekorunu" bozacağı endişesiyle kılık kıyafet kanununa uymayanlar kadar kılık kıyafetini beğenmediği köylü takımının da Ankara'da rahatça boy göstermelerine izin vermemesi yönetici elitler ile alt tabakalar arasındaki zihinsel ayrımı belgelemektedir (Atalay, 2022: 129; Hanoğlu M. Ş., 2023: 749). Ankara'nın başkent olma sürecinde geçirdiği dönüşüm konusunda dönemin tanıkları ile yapılan röportajlardan birinde oldukça dikkat çekici ifadeler yer almaktadır. Tandoğan'ın Bulvar'ı cazip kılmak için aldığı bu önlemleri minnetle anan görüşmeci,

yerliler ve köylüler Bulvara çıkmadığı için, Tandoğan döneminde Kızılay'a çıktıklarında büyük bir rahatlık duyduklarını anımsamaktadır (Cantek, 2020: 220). Başkent olma sürecinde Ankara'daki elitlerin taşraya dönük bu tasavvurları yalnızca Anadolu köylülerine yönelik geliştirilen bir algıdan ziyade kentli sınıfa girmeyen diğer topluluklar için de geçerliydi. Osmanlı yönetici elitlerinin merkez ve çeper ayırımına dayanan kavrayışlarının bu algının sosyo-politik hafızasını oluşturduğu söylenebilir. Cumhuriyet'in kurucu bürokratik elitlerinden önemli bir isim olan Hasan Ali Yücel'in çocukluğuna dair anılarında yer verdiği bir tanıklık bu durumu örneklemektedir. "Muhacire kayan İstanbul gönlü" başlığı altında Bulgaristan göçmeni Hayriye ile ilgili yer verilen şu ifadeler: Oğlan bununla evlenmek istemiş, fakat anası, bilhassa telgrafhanede memur olan babası evlenmelerine razı olmamış. – Ben gelin diye böyle bir muhacir kızını evime sokamam! demiş kentsoylu nüfusun taşraya bakışı, Cumhuriyet'in kurucu kuşağına bir zihniyet mirası olarak tevarüs etmiştir (Yücel, 2019: 76).

Oldukça dikkat çekici bir diğer konu da Makdisi'nin kavramsallaştırdığı biçimiyle Batı'nın hâkimiyetindeki modernleşme tiplerinde her milletin kendi "şark"ını yarattığı genellemesi ve kurucu elitlerin Batılı bir temsil çerçevesi dâhilinde taşra tasavvurlarına yön vermesidir. Bu siyasal diskur Hüsrev Gerede'nin anılarında da gözlenmektedir. Kemalist Cumhuriyet'in önemli diplomatları arasında sayabileceğimiz Hüsrev Gerede, Türkiye'nin İran'da yapması gereken propaganda faaliyetleri arasında; matbuatı kazanmak, radyoda İran'da Türkçe konuşan ve anlatan halk için ayrı bir saat tahsisi ile münasip neşriyat yapmak, muhtelif şehirlerin sinemalarında ucuz fiyatla Türkiye'yi iyi tanıttak kültürümüze; sanayimize, sporlarımıza, kara, deniz ve hava kuvvetlerimize, musikimize ait filmleri göndermek, devlet tiyatro ve operalarını, Tahran için filarmoni orkestrasını Tahran da dâhil, diğer şehirler için daha ziyade alaturka saz takımını, artistlerimizi, konferansçılarımızı münasip mevsimlerde dolaştırmak, konsoloshanelerimizde doktora ihtiyaç olmayan kinin, aspirin, öksürük şurubu kuvvet şurubu... ilahare hazır ilaçları meccanen fukara halka dağıttırmak... Erken Cumhuriyet'in kültürel diplomasi faaliyetleri arasında sayılabilecek bu faaliyetler bir yönüyle de hariciye bürokrasisinin doğu imgelemine yansıtılmaktaydı. Gerede, o dönem için köhne ve geri kalmış Tahran'a medeniyetin temel unsurlarını ihraç etmenin diplomatik ilişkileri de güçlendireceğini düşünmektedir. Kültürel diplomasinin kapsamında değerlendirilebilecek bu faaliyetler, aynı zamanda Kemalist seçkinlerin Doğu'ya ilişkin algılarına yön veren oryantalist motifleri de yansıtılmaktaydı (Ünal, 2023: 254).

1920'li ve 1930'lu yıllarda Kemalist Türkiye, yüzyıl başından beri tartışılan her meseleye daha sistematik yaklaşımlar geliştirmiştir. Osmanlı

geçmişiyile karmaşık bir ilişki kurulduysa da 1920'li yıllardan itibaren devletin Osmanlı bağları kopartılmaya çalışılmış, imparatorluk geçmişi bir *ancient régime* olarak kabul edilmiş ve toplum "şarklı" özelliklerinden arındırılmaya çalışılmıştır (Zerman, 2022: 251). Atay'ın Medeni Kanun'un yıldönümünde kaleme aldığı yazısında yer verdiği şu ifadeler şarklı-garplı farklılaşmasının bu anlamda bir örneğini oluşturmaktadır:

Cemiyet ve tefekkürü şarklı bırakarak, yalnız mektep programlarındaki hendese ve hesap, fizik ve şimi dersleri ile yeniden hayat bulacağını zanneden saltanat, yalnız şarklı bir devlet olarak değil, şarklı olduğu için battı. Kurtuluş yolu garblılaşmakta, ve Türk milletinin, şark alemi içindeki eski şahsiyetini ve kudretini garb alemi içinde yeniden fethetmesinde idi.

İlk garbçılar arasında bu hakikati sezmiş olanlar yok değildi. Fakat hodbin ve despot saray, medrese ve softalığı vasıta ve kuvvet olarak kullanmağı tercih etmiştir. İlk mektepten üniversiteye kadar, tefekkürü yoğuracak olan dersler, medrese esaslarına bağlı kalmıştı. Cemiyet bünyesini ilgilendiren kanunlar için de vaziyet böyle idi. Mukavemet o kadar uzun ve sert olmuştur ki Sultan Mahmud devrinde, tersanede yatsı namazını kıdıktan sonra İngiliz gemisinde baloya giden Osmanlı nazırlarının giyinmesi hakkında söylenen sözler, 1922'de Ankara'daki balo hakkında bazı gazetelerde tekrar edilmiştir. Tefekkür ve cemiyet değişmedikten sonra, üstünkörü yenileşmeler neye yarar?

Hâlbuki zorla tapındırıldığımız bu mukaddeslerin hiçbiri Türk değildi. Öz ve saf milliyi, şark enternasyonallerinden ayıran, arayan ve bulan yoktu. Şarkçılar da, ancak levantenler kadar Türk ve milli idiler. Felsefede şarklı, musikide şarklı, edebiyatta şarklı, cemiyete ait bütün kanunların esaslarında şarklı ve hepsinde tam bir millîsizlik, Osmanlılık bu çıkmazın duvarları arasında çarpınıp çarpınıyordu (Atay F. R., 1936).

Şark ve garp medeniyetleri arasındaki kültürel ve iktisadi farklılaşmaya yoğun bir şekilde mesai harcayan Atay, şark medeniyetini geri kalmış ve sömürülmeye eğilimli resmederken Türk milletinin esasen garplı bir millet olduğunu tarih boyunca hükmeden devlet olmasına bağlamaktadır (Atay F. R., Bizim Davalarımız 2, 1935):

Şark ve garp arasında baş döndürücü bir manzara farkı vardır. İki resmi, iki insanı, iki köyü, iki şehri, iki tarlayı, iki kahveyi, iki kalabalığı yan yana getiriniz: Hiç tereddüt etmeksizin biri hakkında şarklı, biri hakkında garplı hükümlerini verirsiniz. Bu fark en başta, bir kültür farkıdır. Çünkü ayrılığın zengin şarklı ile yoksul garplı arasında da aynı

baş döndürücülükle devam ettiğini görürsünüz. Diğer bir noktaya dikkat ediniz. Şark ya tam bir sömürgeci; yahut yarı sömürgeci; veya sömürülmek üzeredir... Tarihte Türkün erkin olmadığı hiçbir devir yoktur. Bunun manası odur ki Türklük tarih bilindiğinden beri her devirde hüküm süren kültürün sahibi idi. Din ve birçok sebep Osmanlı İmparatorluğu'nun fetih sonlarına kadar süren bir üstünlüğe bir durgunluk getirmiştir... Tarihimizi okuyunuz: Garp kültürünün esas kaynakları bizim olduğunu görmüyor muyuz? Karanlık ara devirin mesuliyetleri milletin olmadığını, milli zekâ ve kabiliyetinin canlılığından ve kuvvetinden hiçbir şey kaybetmediğini, Atatürk Cumhuriyeti'nin her bakımından, 12 yıllık eserleri ile ispat etmiş değil miyiz?

Hasan Ali Yücel'in vekilliği döneminde maarif politikası olarak benimsenen hümanizm ve aydınlanma çalışmaları esaslı bir şekilde desteklenerek tercüme seferberliği başlatılır. Tanıl Bora'nın ifadeleriyle *Batı'dan daha Garplı* bir anlayışla sürdürülen hümanist kültür politikası kapsamında Batı medeniyeti "sıklet merkezini Avrupa'da tutmakta olan medeniyet bütünü" olarak tasvir edilmiştir. Azra Erhat, Cevat Şakir ve Selahattin Eyüboğlu gibi küçük bir aydın grubun başlattığı *Mavi Anadoluculuk* akımı ile paralellik gösteren bu politika doğrultusunda Yunan kültürü medeniyet dünyasının kökü olarak kabul edilir. Eski Yunanca ve Latinceye vâkıf olmak gerektiği kanısı çerçevesinde 1940/1941 ders yılında Ankara Erkek, Galatasaray ve Vefa liselerinde Latince derslerinin verildiği bir şube açılmıştır (Bora, 2021: 293). Antik Yunan ve Roma uygarlıklarının kaynaklarına dönmek ve onları günlük hayatın içinde yeniden üretmek şeklindeki düşüncenin Türkiye'de de yerleştirilmesi çabası Türk hümanizmi olarak kabul edilmektedir. Türk hümanizması olarak tanımlanan bu politikaya göre Avrupa'yı Avrupa yapan toplumsal ve ahlaki değerlerin insancıl ve akılcı ilkelere dayandığı ve bu ilkelerin kaynağının Yunan-Roma evreninde aranması gerektiği için Türkiye'de de Latince ve Yunanca eğitimi yaygınlaştırılmalıdır (Kahraman, 2002: 170).

Mavi Anadolu tezine göre Türk medeniyeti ile Antik Yunan medeniyeti arasında çok sıkı bağlar vardır. Cevat Şakir halk dilinde geçen çeşitli ad ve kelimelerin İyonya kökenlerden geldiğini kanıtlamaya çalışmıştır. Örneğin "zeybek" kelimesi "Bakkhos"tan gelirken, zeybek oyununda atılan ağır adımlar ve yapılan hareketler, şarap üretmek üzere üzüm ezilirken yapılan hareketler ile benzeştirilir. Yine "kible sözcüğünün "kibele"den türediği şeklindeki iddianın söz konusu kelimenin etimolojik olarak Arapça kökünden geldiği gerekçesiyle onaylanması oldukça zordur (Belge, 2009: 320). 1930'lu yılların tarih ve dil

tezlerinin etkisinde kalınarak belli bir aydın çevresinde popülerleşen bu iddialar, Türk medeniyetine Batılı bir kök kazandırma amaçları ile örtüşüyordu. Mavi Anadolu aydınların imgeleminde Anadolu kültürü Antik Yunan ve Roma medeniyetinden derin izler taşımak bir yana o kültürün bir devamı niteliğindedi:

Troya'da, Bergama'da, Efes'te otlarla örtülmüş taşlar arasında yürürken, bu taşlar bize şair Homeros'tan kral Attalos'tan, filozof Herakleitos'tan ve buralarda yaşamış nice nice insanın maceralarından bir şeyler anlatıyor mu? Bu taşların, yüzyıllar boyunca üzerlerinde yaşayan Anadolu köylüsüne bir şeyler söylediklerine ben inanıyorum. İlkçağın bu topraklar ile yoğrulmuş, üst üste tabakalaşmış uygarlıkları bugün orada yaşayan insanların geleneklerini, göreneklerini şüphesiz ki etkilemiştir. Ama izler silinmiş. Biz bu etkileri sezemez olmuşuz, çünkü biz şehir aydınları, onları akıl yoluyla incelemedikçe, göremez, anlayamayız (Erhat, 1969: 9).

Kemalist milliyetçilik bir yandan, Batı oryantalizminin kavram setlerinden olan miskin, yobaz, ilkel, cahil doğu vs. suçlamalarını reddederken bunun Türk kültür ve medeniyetine ciddi bir haksızlık olduğunu savunmuş, öte yandan da bu "Doğu" algısının karşı tezi olarak üretilen Batının parçası toplum ve millet inşası amacıyla yeni tezleri sürmüştür (Hanioğlu, 2012). Kemalist Cumhuriyetin bürokrat, memur ve literatisinin taşraya yaklaşımını belirleyen bu referansın dönemin entelektüel ikliminde yaygın bir etki yarattığı görülmektedir. Yakup Kadri'nin taşrayı tasvir ettiği şu satırlar dönemin entelektüellerinin taşra algısını göstermektedir:

Yıllar yılıdır, geceli gündüzlü haykırıp durduğumuz inkılap kelimesinin daha (i) harfi bile buraya aksedememiş. Kabahat kimde? Bu halkta mı? Hayır, bin kere hayır; kabahat, bir inkılabın plansız, teşkilatsız ve tekniksiz yapılabileceği hayaline kapılanlardadır. İki üç maddelik bir kanun, valiye, polise, jandarmaya birer emir... Her şeyi olmuş bitmiş farz ediyoruz; bu kanunların, bu emirlerin-kafaların içi şöyle dursun hatta dışını bile değiştiremediğini görmek istemiyoruz. Umumi müfettiş Bey, halkı -Avrupalı yaşayışa alıştırmak için-misafirlerini akşam yemeğine smokinle kabul ediyor; bizim lisenin müdürü ise, bütün gün mektebin içinde ökçesiz terliklerle dolaşiyor; biri, yeni sosyal nizamı kurmak, öbürü kafaları işlemek gibi iki çetin vazifeyi üzerlerine almış bulunan bu adamların her ikisi de bence, başka başka bakımlardan inkılap metodumuzdaki aynı 'axiome' (aksiyom, önerme) hatasının kurbanıdır. Ne o, ne de bu bir şey yapmaya muvaffak olamayacak; her ikisi de, ağır bir çarkı, boşlukta döndürüp duracak (Oral, 2017: 137).

Kemalist devrimin taşraya doğru yayılmadığı ve halkta bir karşılık bulamadığı konusu erken dönemlerden itibaren dile getirilen bir husus olmuştur. *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri* başlıklı eserinde Yümni Sezen, erken Cumhuriyet döneminde halkın vatandaş seviyesine bile erişemediği şeklindeki uç iddiasını temellendirmek için Halkevlerinde yönetici olarak görev alacak kimselerin memur veya Cumhuriyet Halk Fırkası'na mensup olmaları gerektiği yönündeki yasal düzenlemeyi göstermektedir. Sezen'e göre, köye de aynı zihniyetle yönelen Cumhuriyet seçkinlerin eğitim seviyesini yükseltmek ve köyü fakirlikten kurtarmayı devrimlerin hayat bulması için bir araç olarak gördüğünü vurgulamaktadır (Sezen, 1997: 257). Gerçekten de 1940'lı yıllarda bile Anadolu taşrasının insan sermayesinde gözle görülür bir ilerlemeden söz edilemezdi. Kemalist Cumhuriyet'in 1930'lu yıllarda başlattığı harf inkılabı, Medeni Kanun'un kabulü, dil devrimi, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve kültür devriminin diğer bileşenlerine rağmen Anadolu'da keskin bir dönüşüm yaşanmamıştır. 1940'lı yıllarda Anadolu köyleri üzerine yaptığı alan araştırmalarındaki izlenimlerini kaleme alan Mediha Esen'in şu aktarımları oldukça dikkat çekicidir:

Zaman zaman bana İkinci Dünya Savaşı hakkında sorular sordukları olurdu. Örneğin: "Gâvurlar hep birbirleriyle savaşıyorlarmış. Arada Müslüman yoksa ne demeye savaşırlar?" Başka bir soru: "Acep bu dünyada biz mi çokluğuz, yoksa gâvurlar mı çokluk?" Ben nasıl cevap vereceğimi düşünürken buna başka bir genç kadın cevap verdi: "Elbette biz çokluğuz, bak buralarda bunca köy var, bir de Ankara şehri var, üstelik bir koskoca İstanbul var, elbette biz çokluğuz!" dedi. Bir başka gün bir genç kız, "Bizim şimdiki padişahımız kim?" diye sorup beni büsbütün şaşırttı. Ona yanıt verebilmek için hayli uğraştım, ama başaramadığımı sanmıyorum. Oysa köy erkekleri öyle sorular sormazlardı. Aralarında konuşur, arada bir gazete okur, haritadaki yerini bilmeseler bile Almanlar, Moskoflar diye adlarını söylerlerdi... İşte 1940'ların başında, Ankara'ya oldukça yakın yaşayan kadınların durumu buydu. 1928'de yapılan harf devrimi, Atatürk'ün bütün çabasına karşın, köylerdeki okuma yaşını geçmiş kadınlara kadar erişememişti. Oysa İstanbul şehrinde, örneğin annem gibi eski harfleri az çok bilen vatandaşlar için halk okulları açılmış, pek çok kişi sanırım iki ayda okuyup yazmasını öğrenerek diploma almışlardı. İçinde yaşadığı toplumla bile yeterli bir temas kuramayan kadının durumuna karşılık, erkeklerin hayatı daha canlı, dünya ile bütünleşme olanakları daha fazlaydı (Esenel, 1999).

Anadolu köylüsünün eğitim durumu ve kültür seviyesini gösteren pek çok başka örnekten de anlaşılacağı gibi, Kemalist devrimin

eğitim hamlesi merkezden uzaklaştıkça etkisiz ve sonuçsuz kalmıştır. 1939 senesinde Kastamonu Halkevi'ne bir ziyaret gerçekleştiren Cumhurbaşkanı İnönü'nün Taşköprü'de halkla gerçekleştirdiği sohbette bir köylünün kendisine; "Atatürk" diye hitap etmesi bu durumu örnekleemektedir. "Atatürk'üm! Senin emrinde Çanakkale'de harb ettim. Sen emr et gine gider döğüşürüm" sözleriyle konuşmasına devam eden köylünün durumu taşrada hâkim kültür ortamı konusunda bir fikir vermektedir (Gülen, 2023: 9). 1930'lu yıllarda Anadolu köylüsünün dünyayı kavrayış düzeyini açıklayan bu durum başka örneklerle desteklenebilir. Milliyetçi muhafazakâr entelijansiyanın önde gelen isimlerinden biri olan Osman Yüksel Serdengeçti, bir yazısında Atatürk'ün bir köylüyle diyalogunu aktarmıştır. Buna göre, köylünün Mustafa Kemal'i tanıdığını söylemesi ve onu "ak sakallı nurani yüzlü, kimseyi incitmez, beş vakit namazında niyazında bir zat! diye tanımlaması karşısında Atatürk; "Dokunmayın adamcağıza, varsın öyle bilsin. Köylünün hayalini bozmayın" şeklinde bir yaklaşım sergilemiştir. Serdengeçti'nin incelik olarak gördüğü bu cevap ve diyalog, devrimci seçkincilik ve Anadolu köylüsü arasındaki mesafeyi de örnekleemektedir (Meşe, 2023: 241). Aslında bu durum, Kemalist devrimin taşrayı domine etme kapasitesinin son derece sınırlı olduğu gerçeğini de ortaya koymaktadır. 1930'lu yıllarda laiklik ilkesi doğrultusunda alınan kararların ve gidilen uygulamaların taşradaki yansımaları üzerine yazılmış dikkat çekici bir çalışma, otoriter ve icracı bir siyasal iktidarın hüküm sürdüğü yönündeki yaygın kanaatin aksine taşradaki yaşamın merkezdeki politik atmosferin çok uzağında olduğunu kanıtlayan tanıklıklara dayandırılmıştır (Özdemirci, 2023: 96).

Kemalist rejimin eğitim ve kültür reformlarının yüzeysel ve kent merkezli olduğuna dair ilk tanıklıklar Cumhuriyet'in erken dönemlerinden itibaren Batılı entelijansiyanın üzerinde durduğu bir mesele olmuştur (Ter-Matevosyan, 2023: 74). Daha önce de belirtildiği gibi, Cumhuriyet modernleşmesi üst yapısal alanlarda radikal ve ödünsüz reformlara girerken taşrada daha evrimci bir metot benimsemiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında taşradaki siyasal kültürün Osmanlı geçmişine büyük paralellikler göstermesi bu durumu işaret etmektedir. Merkezi siyasal elitlerin bu dönemde Anadolu taşrasında takip ettikleri metot, yerel egemenliklerini sürdürmek isteyen otoriteler ile uzlaşarak yörenin kontrol altında tutulması şeklindeydi. CHP ve bu partinin içinden çıkan diğer siyasal örgütlenmelerin taşradaki teşkilatlanmalarında bu miras, büyük bir değişikliğe uğratılmadan devam ettirilmiştir. Diğer yandan, Cumhuriyetçi kuşağın kalkınma ütopyasının en önemli yönünü teşkil eden toprak reformu konusunda da yol ka-

tedilememesi Anadolu insanını içinden çıkılmaz bir yoksulluğa sevk etmiştir. Falih Rıfkı'nın 10 Aralık 1930 tarihinde *Hâkimiyet-i Milliye*'de kaleme aldığı bir yazısında yer alan ifadeler dönemin taşrasındaki hâkim iktisadî koşulları gözler önüne sermektedir (Çavdar, 2008: 145):

Bir gün Ankara adliyesinin koridorları köylü, kasabalı, kadın erkek, bir yığın halk ile dolu idi. Niçin toplandıklarını sordum; hapis olacaklar cevabını aldım. Ağalar yüzde iki yüz, bin bu kimseleri borca boğmuşlar, şüphesiz sermayelerini ve üstünü almışlar. İhtikâr payının bir kısmını da koparmak için hapse yollamışlardır. Bir iki asır evvel olsaydı, kendi samanlıklarına kapayacaklardı. Şimdi o zahmetleri de yoktur.

Cumhuriyet'in ilanından sonra başlayan idari ve kültürel modernleşmenin merkez ve taşrada aynı ritimlerde karşılık bulduğu konusundaki şüpheleri besleyecek emareler, Cumhuriyet'in ilk kuşağının tanıklıkları ile daha da somutlaşmaktadır. O yıllarda yaşamış olanların anlatımlarındaki en belirgin vurgu, subay/asker ve öğretmen olmak şeklindeydi. Cumhuriyet elitinin esas olarak bu meslek kollarından oluşması subay ve memur olmanın çekiciliğini göstermektedir (Tan, Şahin, Sever, & Bora, 2007: 36). Cumhuriyet'in ilk kuşağının çocukluk yıllarındaki tanıklıklarına ilişkin yapılmış bir projenin çıktılarına bakılırsa bulguların önemli farklılıklar oluşturduğu görülmektedir. Görüşme yapılan kişilerin kentli-köylü, varıl-yoksul, Ankara'ya uzak ve yakın olmak gibi parametrelerin bu anlatımlardaki farklılıkların kaynağını oluşturduğu tahmin edilebilmekle birlikte, Cumhuriyet'in Anadolu'da hiçbir şeyi değiştirmedeğini düşünen görüşmecilerin aktarımları (Tan, Şahin, Sever, & Bora, 2007: 479), Cumhuriyet'in modernleşme tecrübesine izafe edilen radikal ve köktenci gibi tanımlamaların yeniden düşünülmesi gerektiğini belgelemektedir.

Sonuç

20. yüzyılın önemli düşünürlerinden Edward Said tarafından yayımlandıktan sonra tarih ve sosyoloji araştırmalarında yeni alanlar açan oryantalizm kavramsallaştırmaları Osmanlı-Türk modernleşmesinin farklı perspektiflerden ele alınması için de yeni bir olanak yaratmıştır. Osmanlı modernleşmesi ile Kemalist inkılâp arasında kurulan devamlılık ve kopuş paradigmalarına bağlı kalınan sığ yorumlamaların oluşturduğu vasat uzun dönemler boyunca hâkim tema olmayı sürdürse de post-Kemalist algının aşılmasıyla beraber sosyal bilimlerde canlı bir entelektüel hava oluşmaya başlamıştır. Yakın dönem tarih yazıcılığında farklı bakış

açılarının oluşturduğu zenginliğe paralel bir şekilde, tarihsel olguların geniş açılardan yorumlanmasının da önu açılabilmiştir.

Bir kavram olarak oryantalizmin tarihsel serencamına bakıldığında, Batılı entelektüel çevreler ve siyasal elitlerin “Doğu”ya ilişkin algı, kanaat ve duyumsamalarının farklı şekillerde zuhur etmesi olarak anlaşılabilir gibi, oryantalizm esasen modern Batı toplumlarının Doğu’ya ilişkin egzotik motif ve temalarla şekillenen zihinsel durumlarıydı. Bunun Doğu entelijansiyasındaki simetrisi olarak tecessüm eden oksidentalizm ya da garbiyatçılık ise basit anlamıyla Doğuluların Batı toplumlarına ilişkin reaksiyon niteliğindeki klişelere ilişkin kanaatleri ifade etmektedir. Avrupa merkezci bilgi-iktidar ilişkisine dayanan oryantalizm düşüncesinin Batı dışı toplumları anlamlandırma bir model olarak kullanıldığı bir başka yönü de kavramın anlam genişlemesine uğratılarak yeni yaklaşımlara olanak sağlayan bir şekle büründürülmesiydi. Said’in örtük ve açık oryantalizm tanımlamalarına ek olarak süreç içerisinde içselleştirilmiş oryantalizm, dâhili oryantalizm, self-oryantalizm, Osmanlı oryantalizmi, Türk oryantalizmi ve Kemalist oryantalizm gibi her biri etraflı yorumlamalara kapı aralayan araştırma alanlarına tekabül eden oryantalizmler türetilmiştir. Kemalist modernleşmenin bir burjuva devrimi olduğu ya da sınıfsal bir yönünün bulunup bulunmadığı üzerindeki uzun dönemli tartışmaların sonuçsuz kaldığı tarih araştırmalarına kıyasla Cumhuriyet modernleşmesinin oryantalist yönüne ilişkin yorumlamalar ise teorik bir kavramın sağladığı alt yapıya dayandırılan bir uyarılma olarak kabul edilebilir. Cumhuriyet’in kurucu elitlerinin davranış patenleri ve taşra algısı üzerine yapılan değerlendirmeler, araştırmacıyı belirli konularda bir kanaat sahibi olmaya sevk etmektedir. Döneme ilişkin edebiyat üretimleri, fikir yazıları ve tanıklıklar değerlendirildiğinde Şerif Mardin’in çevre-merkez dikotomisi ile açıklamaya çalıştığı farklılığın daha derin yorumlamalara kapı araladığı görülmektedir. Self-oryantalizm kavramı ile döneme dair yapılan analizler, Osmanlı-Türk modernleşmesinin değişmeyen dinamiğini ortaya koyan değerlendirmeleri mümkün kılmaktadır. Buna göre, Batı’yı merkeze alan ve bunu yaparken de içselleştirilmiş bir Batılılaşmayı zaruri gören modernleştirici anlayışın 200 yıllık tarihsel uzamda diriliğini koruduğu anlaşılabilir. Doğu’yu Batı’nın penceresinden görerek girişilen modernleşme serüveninde belli ölçüde yaşanan yabancılaşma olgusu, Kemalist modernleşmenin elit teorisi çerçevesinde etraflı analizini elzem kılmaktadır. Cumhuriyet’in kurucu elitlerinin modernleşme telakkileri ile taşra sınıflarının zaman ve uzam algılarının ne ölçüde örtüştüğüne hasredilen bu çalışma, Cumhuriyet modernleşmesinin

mekânsal farklılıklar taşıdığı kadar, yöneten ve yönetilenler arasında zihinsel kopuklukların da varlığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Akkurt, H. (2020). *Türkiye Solunda Osmanlı Toplum Yapısı Tartışmaları 1960-1980*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Aksakal, H. (2023). Avrupa'da Bir Cevelan Daha: Peyami Safa'nın Avrupa Gözlemleri Ve Türk Oksidentalizminin Doğası Üzerine. P. Safa, & S. Atay (Dü.) içinde, *Büyük Avrupa Anketi* (s. 11-49). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Atalay, O. (2022). *Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, F. R. (1935, İkinciteşrin 7). Bizim Davalarımız 2. *Türk Dili*.
- Atay, F. R. (1936, Şubat 21). Yıldönümü. *Ulus*.
- Atay, F. R. (1969). *Atatürkçülük Ne idi?* İstanbul: Ak Yayınları.
- Atay, F. R. (2009). *Çankaya*. İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Ateş, A. E. (2021). *Kazma-Kürek, Defter-Kitap, Köy Enstitüleri, Sekülerizm ve Romantik Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Ayas, O. G. (2014). Kemalist Oryantalizm ve Osmanlı-Türk Müziği. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 10(40), 189-211.
- Balcı, E. N. (2013). Metnin Bilinçaltı: Edward Said'de Örtük Şarkiyatçılık. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(2), 151-167.
- Belge, M. (2009). *Genesis "Büyük Ulusal Anlatı" ve Türklerin Kökeni*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes, N. (1997). *Unutulan Yıllar*. (R. Sezer, Dü.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Birinci, A. (1999). Türk Siyasi Düşüncesinde İngilizperestlik. P. Graves içinde, *İngilizler ve Türkler: Osmanlı'dan Günümüze Türk-İngiliz İlişkileri (1789-1939)* (s. 177-186). Ankara: 21. Yüzyıl Yayınları.
- Bora, T. (2021). *Hasan Âli Yücel*. İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Cantek, L. F. (2020). *"Yaban"lar ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çavdar, T. (2008). *Bir İnkılabın Günbatımı 1908-2008*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Çelik, N. B. (2015). Kemalizm: Hegemonik Bir söylem. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* (Cilt 2-Kemalizm, s. 75-80). içinde İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Dolbee, S. (2023). *Locust of Power: Borders, Empire and Environment in the Modern Middle East*. Cambridge&New York: Cambridge University Press.
- Eldem, E. (2015). *The Ottoman Empire and Orientalism: An Awkward Relations-*

- hip. F. P.-L.-C. Vatin içinde, *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations* (s. 89-103). Leiden&Boston: Brill.
- Erhat, A. (1969). *Mavi Anadolu*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Esen, B. (2014). Nation Building, Party Strength, and Regime Consolidation: Kemalism in Comparative Perspective. *Turkish Studies*, 15(4), 600-620.
- Esenel, M. (1999). *Geç Kalmış Kitap: 1940'lı Yıllarda Anadolu Köylerinde Araştırmalar ve Yaşadığım Çevreden İzlenimler*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Gencer, T. (2021). Doğan Avcıoğlu (1926-1983): Devrime Adanmış Bir Ömür. H. Akkurt içinde, *Siyasal ve Entelektüel Tarihimizden Portreler* (s. 310-343). İstanbul: Tarihçi Kitabevi.
- Georgeon, F. (2013). *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gülen, A. (2023). *Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün Seyahatleri (1939-1950)*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Hanioglu, M. Ş. (2023). *Atatürk. Entelektüel Biyografi*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Hanioglu, Ş. (2012, Şubat 12). Kemalist Milliyetçilik. *Sabah*.
- Heper, M. (1980). Center and Periphery in the Ottoman Empire: With Special Reference to the Nineteenth Century. *International Political Science Review*, 1(1), 81-105.
- Heper, M. (1980). Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez Kenar İlişkisi. *Toplum ve Bilim*, 9(10), 3-35.
- Heper, M. (2018). *Türkiye'de Devlet Geleneği*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2002). İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm. *Doğu-Batı*(20), 153-181.
- Karaömerlioğlu, A. (2021). *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karpat, K. H. (2014). *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*. 2014: Timaş Yayınları.
- Laçiner, Ö. (2005). Taşra(lar) ve Merkez(ler) Dönüşürken. T. Bora içinde, *Taşraya Bakmak* (s. 13-37). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Makdisi, U. (2002). Ottoman Orientalism. *The American Historical Review*, 107(3), 768-796.
- Mardin, Ş. (2011). Türk Siyasasını Açıklayabilecek Anahtar Bir Kavram: Merkez-Çevre İlişkileri. Ş. Mardin içinde, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (s. 35-79). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meşe, E. (2023). *Mukaddesatçı Anti-Kemalizm: İslamcıların Atatürk ve Cumhuriyet Algılarının Sosyolojisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oktay, C. (2017). *Siyasi Kültür Okumaları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Oral, M. (2017). *İktidar Odaklı Aydınlar*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- Öz, E. (2019). *Serbest Cumhuriyet Fırkası ve Muhafif Ege*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdemirci, İ. C. (2023). *Fötr Şapkalı Şih: Cumhuriyet Sekülerleşmesi ve Taşra*. İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Reyhan, C. (1992). Taşranın Osmanlı-Türk Siyasal Hayatına Etkisi. *Toplum ve Bilim*(83), 267-292.
- Sevil, M. (1999). *Türkiye'de Modernleşme ve Modernleştiriciler*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Sezen, Y. (1997). *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Suter, R. (2012). Orientalism, Self-Orientalism, and Occidentalism in the Visual-Verbal Medium of Japanese Girls' Comics. *Literature & Aesthetics*, 22(2), 230-247.
- Szurek, E. (2015). "Go West": Variations on Kemalist Orientalism. F. Pouillon, & J.-C. Vatin içinde, *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations* (s. 103-121). Leiden&Boston: Brill.
- Tan, M. G., Şahin, Ö., Sever, M., & Bora, A. (2007). *Cumhuriyet'te Çocuklar*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Taştan, Y. K. (2013). Giriş. F. Köprülü, & Y. K. Taştan (Dü.) içinde, *Vakıfların Hukukî Mahiyeti*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü.
- Ter-Matevosyan, V. (2023). *Komünizm Gözünden Kemalizm: Türkiye'nin Dönüşümüne Sovyet Yaklaşımları*. (G. Yılmaz, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ünal, M. E. (2023). *Cumhuriyetin Diplomatı Olmak: Erken Cumhuriyet Dönemi Büyükelçileri Üzerine Prosopografik Bir İnceleme*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Villa, D. (2017). *Teachers of the People: Political Education in Rousseau, Hegel, Tocqueville and Mill*. Chicago&London: The University of Chicago Press.
- Yardımcı, H. Ç. (2022). *Cumhuriyet ve Hissiyat: Falih Rıfkı Atay'da Modernlik, Ulus ve Duygular*. İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Yetim, F. (2023). *Türkiye'nin Değişim Serüveni (Entelektüel-Aydınlardan Seçmeler)*. Ankara: Tezkire Yayınları.
- Yıldız, A. (2016). "Ne Mutlu Türküm Diyebilene" Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yücel, H. A. (2019). *Geçtiğim Günlerden*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Zerman, E. (2022). Erken Cumhuriyet Türkiye'si'nin Maddi Kültüründe Oryantalist Bakışla Baş Etmek: "Bedii Milliyetçilik". N. Clayer, F. Giomi, & E. Szurek içinde, *Kemalizm: Osmanlı Sonrası Dünyada Uluslaşır Siyaset* (B. Özkul, Çev., s. 249-288). İstanbul: İletişim Yayınevi.