

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Der. Nathalie Clayer, Fabio Giomi, Emmanuel Szurek • KEMALİZM

DERLEYENLER

Nathalie Clayer - Fabio Giomi  
Emmanuel Szurek

# Kemalizm

Osmanlı Sonrası Dünyada  
Uluslararası Siyaset



iletişim

*Kemalism. Transnational Politics in the Post-Ottoman World*

© 2019 Nathalie Clayer, Fabio Giomi and Emmanuel Szurek

Bu kitabın yayın hakları Akçalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla

Bloomsbury Publishing Plc.'den alınmıştır.

**İletişim Yayınları 3118 • Araştırma-İnceleme Dizisi 517**

ISBN-13: 978-975-05-3258-0

© 2022 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2022, İstanbul

**EDITÖR** Ahmet İnel - Ömer Laçiner

**DİZİ KAPAK TASARIMI** Ümit Kıvanç

**KAPAK** Suat Aysu

**KAPAK GÖRSELİ** *La Turquie Kamâliste*, sayı 16, 1936, İstanbul, ön kapak.

**UYGULAMA** Hüsnü Abbas

**DÜZELTİ** Remzi Abbas

**DİZİN** Berkay Üzüm

**BASKI** Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 45030

Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11

Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

**CİLT** Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

**İletişim Yayınları** · SERTİFİKA NO. 40387

Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,

Harbiye Mahallesi, Elmadag, Şişli 34367 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler  
NATHALIE CLAYER - FABIO GIOMI  
EMMANUEL SZUREK

# Kemalizm

Osmanlı Sonrası Dünyada  
Uluslararası Siyaset

*Kemalism*  
*Transnational Politics in the Post-Ottoman World*

ÇEVİREN *Barış Özkul*







*Post-Osmanlı araştırmalarına öncölük eden  
ve varlığıyla daima içimizi ısıtan  
Alexandre Popovic'e...*



# İÇİNDEKİLER

|               |    |
|---------------|----|
| TEŞEKKÜR..... | 11 |
|---------------|----|

## GİRİŞ

### **KEMALİZMİ ULUSAŞIRI BİR BAĞLAMA OTURTMAK: DOLAYLI BİR YANSITMA İLİŞKİSİ**

|                                                      |    |
|------------------------------------------------------|----|
| NATHALIE CLAYER - FABIO GIOMI - EMMANUEL SZUREK..... | 13 |
|------------------------------------------------------|----|

#### **"Yine" mi Kemalizm?**

|                                        |    |
|----------------------------------------|----|
| Teorik ve tarihyazımsal görüşler ..... | 13 |
|----------------------------------------|----|

#### **Oluşum aşamasında Kemalizm:**

|                                                 |    |
|-------------------------------------------------|----|
| Çok-anlamalı bir terimin ulusaşırı dokusu ..... | 21 |
|-------------------------------------------------|----|

#### **Ulus aşırı Kemalizm: Dolaylı bir**

|                                            |    |
|--------------------------------------------|----|
| yansıtma ilişkisinin mekânsal boyutu ..... | 46 |
|--------------------------------------------|----|

## **1 KEMALİZM VE ARNAVUTLUK'TA MEDENİ KANUN'UN KABUL EDİLMESİ (1926-1929)**

|                       |    |
|-----------------------|----|
| NATHALIE CLAYER ..... | 53 |
|-----------------------|----|

#### **"Yeni Türkiye"yi İsviçre Medeni Kanunu'nu kabul ederek taklit etmek.....**

57

#### **İsviçre Medeni Kanunu'nu (Türk versiyonu üstünden) kabul etme yolunda Arnavutluk.....**

62

#### **Reddedilen İsviçre modeli miydi Türk modeli mi? .....**

71

|                                                                                               |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Batılılaşmanın terimlerine referansla meşrulaştırma:<br>Zogizm bir Kemalist model miydi?..... | 83 |
| Sonuç: Kemalizmin post-emperyal<br>ve ulusaşırı bir süreç olarak inşası.....                  | 96 |

|                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>2 SINIRLAR ARASINDA KEMALİZM:<br/>BULGARİSTAN'DA YENİ TÜRK<br/>ALFABESİYLE İLGİLİ TARTIŞMALAR</b> |     |
| ANNA M. MIRKOVA .....                                                                                | 101 |
| Geç Osmanlı İmparatorluğu ve<br>erken Türkiye Cumhuriyeti'nde dil reformları .....                   | 102 |
| Bulgaristan'da alfabe değişikliği politikası .....                                                   | 105 |
| "Sadık" ve "sadakatsiz" yurttaşlar .....                                                             | 114 |
| Sonuç .....                                                                                          | 126 |

|                                                                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>3 KIBRIS'TA OSMANLI ALFABESİNDEN<br/>TÜRK ALFABESİNE: "KEMALİST REFORM"UN<br/>KOLONYAL BİR ARKA PLANDA<br/>TASAVVUR EDİLMESİ VE UYGULANMASI</b> |     |
| BEATRICE HENDRICH .....                                                                                                                            | 127 |
| Harf inkılabı yeni bir çağın müjdecisi miydi?.....                                                                                                 | 137 |
| Türktopluluğun perspektifi.....                                                                                                                    | 145 |
| Britanya açısından idari bir prosedür olarak<br>alfabe reformu .....                                                                               | 153 |
| Geç kalanlar .....                                                                                                                                 | 159 |
| Alfabe reformu ve kültürel geçiş.....                                                                                                              | 163 |

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>4 ŞAPKADAN ÇIKAN ULUSAŞIRI TARİH:<br/>İKİ SAVAŞ ARASI DÖNEMDE MİSİR VE KEMALİZM</b> |     |
| WILSON CHACKO JACOB .....                                                              | 167 |
| Kemalizm: Osmanlı sonrası<br>zaman-mekânda bir tire .....                              | 171 |
| "Erkekliğin kemale ermesi" mi<br>yoksa zamana uygun giyinmek mi? .....                 | 184 |
| Hisleri giydirmek.....                                                                 | 192 |
| Sonuç .....                                                                            | 203 |

|          |                                                                                                                                                    |     |
|----------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>5</b> | <b>CİNSİYET KORPORATİZMİYLE BAŞTAN ÇIKMAK:<br/>YUGOSLAVYA'DA İKİ SAVAŞ ARASI DÖNEMDE<br/>MÜSLÜMAN KÜLTÜR GİRİŞİMCİLERİ<br/>VE KEMALİST TÜRKİYE</b> |     |
|          | FABIO GIOMI.....                                                                                                                                   | 205 |
|          | Yugoslav Müslümanları ve Türk kadını örneği .....                                                                                                  | 210 |
|          | Yugoslav feminizmini ehlileştirmek .....                                                                                                           | 226 |
|          | Cinsiyet erozyonunu önlemek.....                                                                                                                   | 235 |
|          | Sonuç: Üçüncü bir özgülleşme yolu olarak Türkiye .....                                                                                             | 246 |
| <b>6</b> | <b>ERKEN CUMHURİYET TÜRKİYESİ'NİN<br/>MADDİ KÜLTÜRÜNDE<br/>ORYANTALİST BAKIŞLA BAŞ ETMEK:<br/>"BEDİİ MİLLİYETÇİLİK"</b>                            |     |
|          | ECE ZERMAN .....                                                                                                                                   | 249 |
|          | "Marazî bir muhabbet"e verilen yanıt:<br>"Şarklıların" gözünden Şarkiyatçılar .....                                                                | 256 |
|          | Şarkılılaşarak "Avrupalılaşmak" .....                                                                                                              | 265 |
|          | "Türk üslûbu" arayışı ve "bedîî Türkçülük" .....                                                                                                   | 269 |
|          | Millî imgenin sergilenmesi: "Bir millet<br>turistleri memnun etmek için var olmaz!" .....                                                          | 279 |
|          | Sonuç.....                                                                                                                                         | 288 |
| <b>7</b> | <b>AVRUPA'DAN ÖTÜRÜ HASTA ADAM:<br/>KEMALİST BİLİMİN ULUSAŞIRI TARİHİ</b>                                                                          |     |
|          | EMMANUEL SZUREK .....                                                                                                                              | 291 |
|          | Oryantalizmle milliyetçilik arasında salınırken:<br>Siyasi şizofreninin lokal koşulları .....                                                      | 295 |
|          | Avrupa biliminin uzun gölgesi altında Türkler .....                                                                                                | 300 |
|          | Aryanlar ve Ural-Alтайlar.....                                                                                                                     | 301 |
|          | İrk biliminin sevgili sarışın evlatları<br>ve şu haydut Türkler.....                                                                               | 305 |
|          | Güneşte bir yer: Kemalist epistemik hıncın çeşitleri .....                                                                                         | 313 |
|          | İtiraz: "Hint-Avrupacılığa" yönelik Kemalist eleştirisi .....                                                                                      | 314 |
|          | Tashih: "Türk-Hint-Avrupa ailesi" ve "Türk-Aryan ırkı" .....                                                                                       | 321 |

|                                                                                                                   |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Reddediş: Brakisefal en iyisidir, brakisefal güzeldir .....</b>                                                | <b>329</b> |
| <b>Kemalistlerin kendine özgülüğünü araştırırken:<br/>Güneş-Dil Teorisi'nin içkinci bir tefsirine doğru .....</b> | <b>335</b> |

|                       |            |
|-----------------------|------------|
| <b>KAYNAKÇA .....</b> | <b>339</b> |
| <b>YAZARLAR.....</b>  | <b>365</b> |
| <b>DİZİN .....</b>    | <b>369</b> |

## TEŞEKKÜR

Paris'te 8-9 Aralık 2011'de EHESS'te düzenlenen "Osmanlı-Sonrası Türkiye Harici Mekânlarda Kemalizmin Ulusaşırı Bir Tarihine Doğru" başlıklı seminerin toplanmasına imkân sağlayan şu kurumlara teşekkür borçluyuz: Türk, Osmanlı, Balkan ve Orta Asya Araştırmaları Merkezi (EHESS-CNRS-Collège de France), İslâmiyet ve Müslüman Topluluklar Araştırma Merkezi (IISMM-EHESS-CNRS) ve Ulusal Araştırma Ajansı TRANS-TUR Programı (ANR-08-GOUV-0045). Seminer elinizdeki kitapla neticelenen diyalogların ilk adımıydı. Argüman ve analizlerimizi geliştirmemize yardımcı olan seminer katılımcıları ve tartışmacılarına minnettarız: Hamit Bozarslan, Güldem Baykal Büyüksaraç, Nicolas Camélio, Anne-Laure Dupont, Howard Eissenstat, Burak Eskiasmacı, Falma Fshazi, François Georgeon, Elise Massicard ve Bernard Heyberger. Kitabın birçok bölümüyle ilgili faydalı yorumlarda bulunan İlker Aytürk'e teşekkür ederiz. Ulusal Araştırma Ajansı TRANSFAIRE Programı (ANR-12 - GLOB-003), bilhassa programın ana koordinatörü Marc Aymes'e kitabın tanıtımıyla ilgili verimli bir tartışmaya evsahipliği yaptıkları ve CETOBAC'la birlikte çeviri ve editörlük sürecini finanse ettikleri için teşekkür etmek isteriz. I. B. Tauris'teki editörümüz Arub Ahmad ile birlikte bu süreci idare



eden Andromeda Tait ve Adrian Morfee'ye teþekkür ederiz. Son olarak, elinizdeki Türkçe kitapla ilgili olarak, çeviriyi yapan Barış Özkul'a, çeviriyi okuyan Remzi Çağatay Çakırlar'a, kitabın yayımlanmasını kabul ederek Türkçe okura ulaştırılmasını sağlayan Ahmet Insel'e ve İletişim Yayınları'na teþekkür ederiz.

# KEMALİZMİ ULUSAŞIRI BİR BAĞLAMA OTURTMAK: DOLAYLI BİR YANSITMA İLİŞKİSİ

NATHALIE CLAYER - FABIO GIOMI - EMMANUEL SZUREK

## “Yine” mi Kemalizm?

### Teorik ve tarihyazımsal görüşler

Kemalizmi tanımlamak zordur; Kemalizm terimi bir parti üyeliği, bir dizi kültürel yakınlık, bir siyasal ideoloji ya da erken dönem Türkiye Cumhuriyeti'ne özgü (genellikle “pragmatik” addedilen) bir yönetim tarzını anlatabilir. Kemalizmin dönemlendirilmesi de muğlaktır: “Kemalist Türkiye” terimi daima iki savaş arası dönemi tanımlamak için kullanılsa da Kemalizmin esasen Birinci Dünya Savaşı öncesinin Jön Türklüğünün bir devamı olduğu giderek daha çok öne sürülmektedir.<sup>1</sup> Diğer taraftan, 1930'ların “ilerici” Kemalizminin 1980 sonrasının “muhafazakâr” Atatürkçülüğünden ayrı tutulması gerektiğine dair bazı yorumları hâlâ okuyabiliyoruz – her ne kadar bir ulusal fetiş olarak Kemalizmin Mustafa Kemal'in kendisinden ziyade 1940'lar ve 1950'lerde cumhurbaşkanlığı yapan halefleri İsmet İnönü ve Celal Bayar'ın eseri olduğu vurgulansa da.<sup>2</sup> Son ola-

1 Hamit Bozarslan, *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours*, Paris, Taillandier, 2015, s. 339-343.

2 Ahmet İnsel, “Giriş”, *Kemalizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 2, İstanbul, İletişim, 2004, s. 17-27.

rak hâlâ birçok araştırmacı Kemalizm kelimesini 21. yüzyıl başındaki Türkiye siyasetine referansla rutin biçimde kullanıyor.

Dolayısıyla “Kemalizm”in birçok entelektüel prosedüre tâbi olması şaşırtıcı değildir. Siyasetbilimciler ve siyaset tarihçileri Kemalizmin tutarsızlık<sup>3</sup> değilse bile içkin bir belirsizlik taşıdığını zaman zaman kabul etmekle birlikte onu genellikle alt kategorilere (“sol-kanat”, “sağ-kanat”, “liberal”, “otoriter-yan” Kemalizm)<sup>4</sup> ya da kronolojik kümelere (“birinci”, “ikinci”, “üçüncü” ya da “yüksek” Kemalizm)<sup>5</sup> bölmektedir. Ayrıca Kemalizmin karmaşık soyağacının da izi sürülmektedir (Osmanlıcılık, pozitivism, tesanütçülük, korporatizm, Sosyal Darwinizm, Narodnizm, Batı karşıtlığı, anti-emperyalizm vb.).<sup>6</sup> Bazıları bir ideoloji ya da Parti ve devlet aktörleri arasında bir koa-

- 3 Erik Jan Zürcher, *Turkey: A Modern History*, Londra ve New York, I. B. Tauris, 2004 [1993], s. 181; Sinan Ciddi, *Kemalism in Turkish Politics: The Republican People's Party, Secularism and Nationalism*, Londra ve New York, Routledge, 2009, s. 6.
- 4 Temuçin Faik Ertan, *Kadrocular ve Kadro Hareketi (Görüşler, Yorumlar, Değerlendirmeler)*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Başvuru Kitapları, 1994, s. XIII. Kemalizmin farklı versiyonlarına dair birkaç örnek için bkz. Yeşim Arat, “Women's Movements of the 1980s in Turkey: Radical Outcome of Liberal Kemalism?”, Fatma Müge Göçek ve Shiva Balaghi (ed.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity and Power*, New York, Columbia University Press, 1994, s. 100-112; Ertan Aydın, *The Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: the Ülkü Version of Kemalism, 1933-1936*, yayımlanmamış doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2003; Sena Karasipahi, *Muslims in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals*, Londra ve New York, I. B. Tauris, 2009.
- 5 Hamit Bozarslan, “Kemalism, Westernization and Anti-liberalism”, Hans Lukas Kieser (ed.), *Turkey Beyond Nationalism. Towards Post-Nationalist Identities*, Londres, I.B.Tauris, 2006, s. 28-34; Soner Çagaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk?*, Londra ve New York, Routledge, 2006.
- 6 Paul Dumont, “The Origins of Kemalist Ideology”, Jacob Landau (ed.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Boulder, CO, Westview Press, 1984, s. 25-44; Selim Deringil, “The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namik Kemal to Mustafa Kemal”, *European History Quarterly*, 23, 2, 1993, s. 165-191; Andrew Davison ve Taha Parla, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 2004; Hans-Lukas Kieser, “An Ethno-Nationalist Revolutionary and Theorist of Kemalism: Dr. Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943)”, Hans Lukas Kieser (ed.), *Turkey Beyond Nationalism...*, s. 20-27; Şükrü Hanioglu, *Atatürk. An Intellectual Biography*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

lasyon olarak kavradıkları Kemalizmi iki savaş arası dönemde Avrupa'nın diğer otoriter rejimleriyle (faşist İtalya, SSCB, Nazi Almanyası) veya "Küresel Güney" in kalkınmacı rejimleriyle (Meksika, Mısır, Endonezya, Hindistan, Çin) mukayese etmektedir.<sup>7</sup> Sosyal tarihçiler, dönüştürücü bir hareket olduğunu açıkça ilan eden Kemalizmin yerel düzeylerde (seçim bölgeleri, Parti şubeleri, Millet Mektepleri ve Halkevleri) nasıl temsil edildiği ve Anadolu'nun "sıradan vatandaşları" tarafından cinsel, etnik ya da sınıfsal mensubiyetlerine göre nasıl "müzakere edildiğini" araştırmaktadır.<sup>8</sup> Son olarak, sosyologlar, tarihçiler ve kültürel antropologlar altın çağında Kemalizmin "Batı"yla kurulmuş bir dizi sembolik ilişki olduğunu ortaya koymaktadır: Bu bağlamda sınıf çatışmasından ziyade "modernlik", "Oryantalizm" ya da "içsel kolonyalizm" in terimleri çerçevesinde akıl yürütülmektedir. Ayrıca yeni hegemonik söylemler (hem neo-liberal hem de muhafazakâr), pratikler ve yeni bir estetik 21. yüzyıl sonu Türkiye'sinin atmosferini belirlemeye başlarken gi-

7 Stefan Plaggenborg, *Ordnung und Gewalt: Kemalismus-Faschismus-Sozialismus*, Münih, Oldenbourg, 2012; Berk Esen, "Nation-Building, Party-Strength, and Regime Consolidation: Kemalism in Comparative Perspective", *Turkish Studies*, 15, 4, 2014, s. 600-620.

8 Yigit Akın, "Reconsidering State, Party and Society in Early Republican Turkey: Politics of Petitioning", *IJMES*, 39, 3, 2007, s. 435-457; Murat Metinsoy, "Fragile Hegemony, Flexible Authoritarianism, and Governing from Below: Politician's Reports in Early Republican Turkey", *IJMES*, 43, 4, 2011, s. 699-719; "Everyday resistance to unveiling and flexible secularism in early republican Turkey", Stephanie Cronin (ed.), *Anti-Veiling Campaigns in the Muslim World. Gender, Modernism and the Politics of Dress*, Londra ve New York, Routledge, 2014, s. 88-117; Gavin D. Brockett (ed.), *Towards a Social History of Modern Turkey*, İstanbul, Libra, 2011; Hale Yılmaz, *Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey, 1923-1945*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 2013; Emmanuel Szurek, "Dil Bayramı. Une lecture somatique de la fête politique dans la Turquie du parti unique", Nathalie Clayer ve Erdal Kaynar (ed.), *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie. Etudes réunies pour François Geogon, Peeters, Louvain*, 2013, s. 497-523; Alexandros Lamprou, *Nation-Building in Modern Turkey: The 'People's Houses', the State and the Citizen*, Londra ve New York, I. B. Tauris, 2015; Nathalie Clayer, "An Imposed or a Negotiated Laiklik? The Administration of the Teaching of Islam in Single-Party Turkey", Marc Aymes, Benjamin Gourisse ve Elise Massicard (ed.), *Order and Compromise. Government Practices in Turkey from the Late Ottoman Empire to the Early 21st Century*, Leiden ve Boston, Brill, 2015, s. 97-120.

derek zayıflayan Kemalizmin bazı Türk evlerinde nasıl bir “modernist nostaljinin” adı haline geldiğini araştıranlar da vardır.<sup>9</sup>

Bizce Kemalizm sorunlu bir kategoridir: Her yerde varolabilmesi esasen 1930’ların başında başlatılan propaganda kampanyasının bir sonucudur; Türk devleti o tarihlerde terimin monolitik bir tanımını dayatmaya ve “Kemalist Türkiye” gibi tabirleri doğallaştırmaya çalışmıştır. İyi bilindiği üzere, bu kampanya halihazırda sağlam temellere oturtulmuş olan Mustafa Kemal kültürle yakından bağlantılıydı. Bu kült çeşitli kitle iletişim araçları (siyasî söylevler, yazılı basın, fotoğrafçılık, heykeller ve büstler, posterler, banknotlar, ders kitapları ve üniversite ders materyalleri) aracılığıyla geliştirilmişti ve etkisi “Devrim”in bir tek adamın icraatıyla özdeşleştirilmesiydi. Fransız Türkolog Jean Deny daha 1934’te “Türk Halkının Psikolojisi” başlıklı yazısında (esasen Paris Ahlâki ve Siyasal Bilimler Akademisi’nde verilmiş bir söylevdir) Türkiye’deki propaganda kampanyasını yürütenlerin modern Türkiye tarihini liderin hayatı ve icraatıyla özdeşleştirmeye çalıştıklarını fark etmiştir:

Öncelikle bunun sıradan bir devrimden ziyade *belirli bir çerçeveye dayalı [une révolution encadrée], disiplinli* (yine disiplin, hep disiplin!) ve *yönlendirilen* bir devrim olduğunu söylüyorlar. Ayrıca devrim, bir tür mistisizmle, Mustafa Kemal Paşa’nın şahsiyetiyle birleşiyor ve kendi bireysel şahsiyetini ulusun kolektif şahsiyetiyle özdeşleştiren birçok konuşmasından anlaşılabilceği üzere Mustafa Kemal’in kendisi de bu mistisizmden muaf değil.<sup>10</sup>

---

9 Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 1996; Esra Özyürek, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Durham, NC, Duke University Press, 2006; Meltem Ahıska, *Occidentalism in Turkey. Questions of Modernity and National Identity in Turkish Radio Broadcasting*, Londra ve New York, I. B. Tauris, 2010; Gavin D. Brockett, *How Happy to Call Oneself a Turk: Provincial Newspapers and the Negotiation of a Muslim National Identity*, Austin, University of Texas Press, 2011, s. 53; Emmanuel Szurek, “Go West: Variations on Kemalist Orientalism”, François Pouillon ve Jean-Claude Vatin (ed.), *After Orientalism. Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations*, Leiden, Brill, 2014, s. 103-120.

10 Jean Deny, “La psychologie du peuple turc”, *Séances et travaux de l’Académie*

Bu büyük adam kültü Türkiye’de genellikle “resmî tarihyazımı” olarak adlandırılan –ve AKP rejiminde de kesinlikte ayakta kalan– bir şey tarafından daha da pekiştirilmiştir. Diğer yandan, resmî tarihyazımının ötesinde, bir bireyin hayatı ve icraatının bütün bir milletin kaderi ve tarihiyle özdeşleştirilmesi birçok Batılı gözlemci ve tarihçinin de 20. yüzyıl boyunca görünür hale gelmesine katkıda bulunduğu bir faaliyettir. Kuşkusuz araştırmacılar günümüzde bu mirasın pekâlâ farkındadır. Ancak soru hâlâ yerli yerinde durmaktadır: “Kemalizm”, “neo-Kemalizm”, “post-Kemalizm”, “Kemalist Türkiye”, “Kemalist Cumhuriyet”, “Kemalist reformlar”, “Kemalist milliyetçilik”, “Kemalist devrim”, “Kemalist parti”, “Kemalist elit”, “Kemalist burjuvazi”, “Kemalist epistemoloji” değilse bile “Kemalist ideoloji” gibi nosyonlar Türkiye araştırmaları alanında niçin hâlâ bu kadar yaygın? Mustafa Kemal kültü etrafındaki sözcük havuzu Türkiye’nin siyasi, toplumsal ya da entelektüel tarihini yazdığımız sırada metinlerimizi gelişigüzel süsleyen bir havuza nasıl dönüşmüştür? Analitik söylemimiz eleştirel biçimde yeniden yorumlama iddiasında olduğumuz anlatının bize dayattığı kavramsal *coup de force*’u yeniden yürürlüğe koymaya niçin devam ediyor? Akademik çalışmalarda bu nosyonların sürekliliğine bakılırsa, araştırmacıların Mustafa Kemal’in ifadesiz bakışının etkisinden hâlâ tam anlamıyla kurtulamadıkları ve metaforik olarak kendilerini hâlâ 1930’ların başındaki kız öğrencilerin (bkz. Görsel I.1) konumunda buldukları söylenebilir: Artık ulu önderi bizzat göremeseler de onun varlığından mahcup bir okul çocuğu gibi etkilenmeye devam ediyorlar.

Dolayısıyla “Atatürk” kültünün artık çok geride kalmış bir döneme ya da “resmî” ve “geleneksel” addedilen bir bilim anlayışına ait olmadığı, tersine –o zamana kadar Jön Türkler tarafından kullanılan ve Ankara rejiminin 1925’te (eğer daha önce değilse) resmî bir slogan olarak sahiplendiği– “Türk Devrimi”<sup>11</sup> anlatısıyla tarihyazımında başvurulmuş motifler arasın-

---

*des sciences morales et politiques, doksan üçüncü yıl, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934, s. 116-127.*

11 Karş. Mustafa Kemal’in Ankara Hukuk Mektebi’nin açılışındaki konuşması, 5



**Görsel 1.1.** İstanbul'daki bir ortaokulda üniformalarıyla kız öğrenciler, 1930 civarı.  
Kaynak: Jean Weinberg, *New York Times*'a yayımlanması için sunulmuştur. ABD Ulusal Arşiv ve Kayıtlar İdaresi (NARA), College Park, Maryland (306-NT-1246-J).

da görüldüğünden çok daha fazla süreklilik olduğunu öne sürüyoruz. “Tarihyazımsal Kemalizm”<sup>12</sup> ya da “Mustafa Kemal merkezli tarih anlatısı”<sup>13</sup> akademik çevrelerde gerçekten etkisini kaybediyor olabilir. Ama nasıl ki milliyetçi metodoloji hiçbir şekilde yok olmadıysa, Kemalist metodoloji de hâlâ varlığını sürdürüyor. *Metodolojik Kemalizm*’le kastımız Türkiye tarihini kendiliginden dönemselleştirme ya da kavramsallaştırmanın bir aracı olarak Mustafa Kemal’e –ya da onun adına– referans yapma pratiğidir. Başka deyişle dönemleri, fikirleri ve şahsiyetleri Türk lidere referansla adlandırma pratiğinin Kemalist rejimin altın çağındaki propaganda kampanyasıyla yakın-

Kasım 1925. Tam metin için bkz. [www.law.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/238/2013/07/Ataturkunkonusmasi.pdf](http://www.law.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/238/2013/07/Ataturkunkonusmasi.pdf).

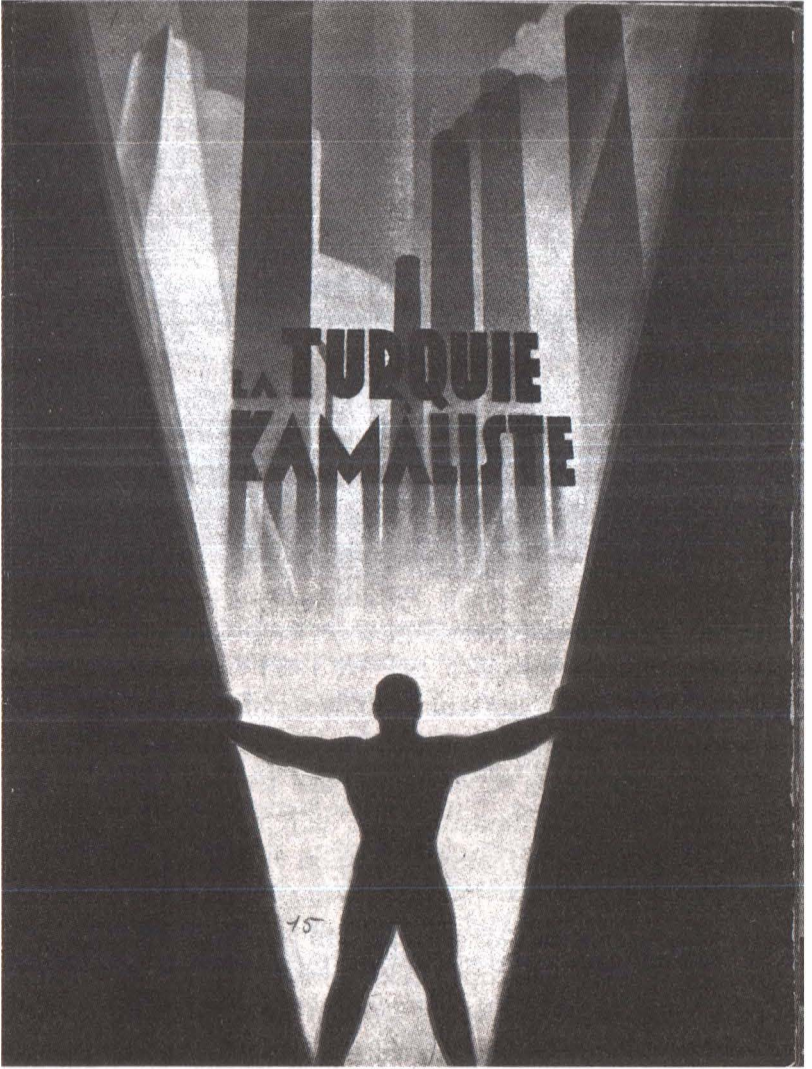
12 Bu tabir Marc Aymes’c ait. “Transfaire” başlıklı seminer konuşmaları, EHESS, 2013-2014.

13 Hale Yılmaz, *Becoming Turkish ...*, s. 221. Ayrıca bkz. Gavin D. Brockett, *How Happy...*, s. XI-XVII.

dan alakalı olduğunu öne sürüyoruz – ve bu pratik hâlâ etkili olmayı sürdürüyor. İster sadece sözcük düzeyinde isterse saf gelenekler aracılığıyla olsun, “ulu önder” metinlerimize ve kolektif bilincimize musallat olmaya devam ediyor (halen teleolojik biçimde “Atatürk” adını taşıyan biyografiler kalıcı başarılar elde ediyor). Türkiye’nin hâlâ Atatürk’ün mermer büstleri ve atlı heykelleriyle dolu olması gibi akademik çalışmalarımızın sözvarlığı da fiilen aynı üst-anlatıyla tıka basa dolu – o kadar ki bazen “Kemalist” kelimesinin yerine koyacak bir terim bulamıyoruz.

Bu örtük vesayetin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilecek faydalı bir deney Kemal kelimesindeki “e” harfinin “a” harfiyle değiştirilmesidir. Türk lider, kariyerinin bir noktasında (Şubat 1935) –Türkçenin “yabancı” olduğu iddia edilen öğelerden arındırılmasını ifade eden ünlü “dil devrimi” sırasında– kendi adının *Kemal* (Arapça tamlik, yetkinlik, kusursuzluk) değil *Kamâl* (bir varsayıma göre eski Türkçede “istihkâm”) olarak yazılması gerektiğine –Ankara’da 1944 ve 1953 yılları arasında inşa edilen görkemli mozolesi Anıtkabir’de sergilenen pasaportunda görüldüğü üzere– karar vermiştir. Devlet başkanının bu fantezisi çok uzun sürmemiş ve Mustafa Kemal 1937’de özgün *lakabı*na (soyadına) geri dönmüştür. Yine de rejimin elçileri Mustafa Kemal adını taşıyan herhangi bir şeyi iki yıl boyunca bu imlayla yazmışlardır: Resmî öğreti Kemalizm değil Kamâlizm haline gelirken Matbuat Umum Müdürlüğü’nün genellikle Fransızca yayımladığı uluslararası propaganda neşriyatı *La Turquie kémaliste*, *La Turquie kamâliste* olarak yeniden isimlendirilmiştir (bkz. Görsel I.2). Elbette bugün “Kamâlist Türkiye”, “Kamâlist Cumhuriyet” ya da “Kâmalist parti” gibi nosyonlar bize kulak tırmalayıcı geliyor. Ama mesele tam da budur: Bunlar tarihsel ve çağdaş kurumlardan oluşan bir toplamı (bir parti, bir dönem, bir dizi toplumsal reform ve bir ülkenin kendisi) –1930’ların başında Türk yetkililer tarafından yürürlüğe konan propaganda programına hâlâ teşekkür borçluymuşuz gibi– seksen yıl önce vefat etmiş bir otoriter liderin adıyla anmanın ne kadar keyfi olduğunu ortaya koymaktadır.





**Görsel 1.2.** Yeni "Kamalist" İnsanı resmetmek. Kaynak: *La Turquie Kamâliste*, 13 Haziran 1936, ön kapak.

## **Oluşum aşamasında Kemalizm: Çok-anlamli bir terimin ulusaşırı dokusu**

Bu kitabın amacı Kemalizmin entelektüel bir tarihini yazmak değil. Daha ziyade, tek bir tabirin –bu durumda Kemalizm– ve-rili bir alanda (Osmanlı sonrası uzam) muhtelif fakat birbirine bağımlı siyasal ve kültürel pratiklerin geliştirilmesinde nasıl ortak bir platform olarak hizmet ettiğini ortaya koymayı amaçlıyoruz. Dolayısıyla Ke/amalizm terimi etrafındaki yorumbilgisel döngüyü kırmak, ama aynı zamanda Kemalizmin alternatif bir tarihsel tanımını yapmak hem sosyo-semantik bir yaklaşımı hem de ulusaşırı bir perspektifi zorunlu kılıyor. Sosyo-semantik bir yaklaşım çerçevesinde, Kemalizme atfedilmiş olan ontolojiye bel bağlamak yerine terimin farklı kullanımları ve semantik muhtevalarını şekillendiren çok farklı (hem lokal hem de küresel) toplumsal ve siyasal dinamikleri ve olumsuzlukları araştırmak zorundayız. Ulusaşırı bir perspektif dâhilinde ise nasıl ki sadece ulusal bir çerçeve toplumların uluslaşma süreçleri ve milliyetçiliğin açıklanabilmesi için yegâne elverişli analiz ölçeği değilse,<sup>14</sup> Türk ulusal merceğinin de Kemalizmin kökeni ve evriminin anlaşılması için en kusursuz mercek olmadığını öne sürüyoruz. Başka deyişle, Mustafa Kemal'in kendisinin popülerleştirdiği “biz bize benzeriz” şiarının (1 Aralık 1921 - Meclis konuşması) ötesini düşünmek zorundayız. Bu kolektif kitapta göstermeye çalıştığımız üzere, Kemalizm Türk entelektüelleri tarafından yeniden sahiplenilmeden çok önce ilk olarak Türk siyaset sahnesinin dışındaki aktörler tarafından şekillendirilmiştir. Ve Türkiye dışında, eski Osmanlı topraklarındaki (Müslüman dünya ve ötesindeki) gözlemciler, ama aynı zamanda aktörler tarafından da şekillendirilmeye ve kullanılma-

14 Bkz. Annc-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe, XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 2001; “National Identities. A Transnational Paradigm”, Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot (ed.), *Revisiting Nationalism. Theories and Processes*, Londra, Hurst & Company, 2005, s. 123-143; “Zionism”, Aki-  
ra Iriye ve Pierre-Yves Saunier (ed.), *The Palgrave Dictionary of Transnational History From the mid-19th century to the present day*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009.

ya devam etmiştir. Dolayısıyla Kemalizmi totolojik bir biçimde Türkiye (Türkiye = Kemalizm = Türkiye) üzerinden açıklamak yerine kavramın birçok farklı görüş açısından ve özgül uzamsal konfigürasyonlarda neyi temsil ettiğini göstermeyi umuyoruz.

Kemalizmin inşa edilmesi ulusaşırı ve kolektif bir teşebbüstü: 1920'lerden itibaren Kemalizm muhtelif yabancı ve yerli, resmî ve gayriresmî kurumun yanı sıra birbirleriyle bazen farklılaşan bazen de örtüşen gündemlere ve etkilere sahip bireyler tarafından (defalarca) şekillendirilmiştir. Elbette 20. yüzyıl boyunca "Kemalist" kelimesi etrafında yapılan birçok kavram-sallaştırmayı kapsamlıca incelemek bu kitabın sınırlarının çok ötesindedir. Vaka incelemelerimizi iki savaş arası dönemle sınırlı tutarak, semantik-ulusaşırı bir yaklaşımın Kemalizm kelimesinin ardındaki (ve onun aracılığıyla gün ışığına çıkartılan) faktörlere ilişkin daha karmaşık bir anlayış sunabileceğini göstermeyi amaçlıyoruz. "Dolaylı bir yansıtma ilişkisi" ifade eden nosyonları kullanarak, çok katmanlı sınırlara sahip (örneğin siyasi ama aynı zamanda dilsel, dinsel ve cinsiyetlendirilmiş) muhtelif toplumsal dünyalara odaklanmanın önemli olduğunu ve bu sınırların hem birbirine tercüme edilebilir hem de dönüştürücü bir güce sahip olduklarını öne sürüyoruz. Son olarak, şunu da akılda tutmak gerekir ki Türk devleti kelimesinin anlamını sabitlemekte temel bir rol oynamış olsa da Kemalizmin bu farklı anlamları daima bir arada varolmuştur. Terimin tarihçiler ve sosyal bilimciler için bir analiz aracı olarak şimdiye kadar varlığını sürdürmesine imkân tanıyan şey bu kalıcı çokanlamlılık olabilir. Dolayısıyla tarihsel olarak katmanlaşmış ve bazen kendisiyle çelişmiş olsa da kelimenin aşağıda inceleyeceğimiz farklı kullanımları "K-kelimesi"nin birbiriyle daima örtüşen yorumları olarak düşünülmelidir.

### *Partizan bir grup olarak "Kemalist"ten bir İslâmo-milliyetçilik olarak Kemalizme*

Bir sıfat olarak Kemalist, ilk olarak, yabancı yazarların kaleminde genel anlamda olumsuz bir terim olarak boy göster-

miştir. Özellikle Britanyalı, Fransız ve Sovyet diplomatlar, gazeteciler ve siyasetçiler Anadolu'daki Müslüman isyanının başına geçen kıdemli Osmanlı subayının destekçilerini adlandırmak üzere bu tabiri kullanmaya başlamışlardır. Örneğin, Fransız yüksek komiseri Defrance, Mayıs 1920'de, İstanbul'daki birçok grubun Anadolu'daki isyana husumet beslediği bilgisini Paris'e aktarmıştır: "Memnuniyetsizlerin hepsini bir grup haline getirip yönlendirmek mümkün olsa, Kemalistlerin hakkından gelmek çok kolay olur."<sup>15</sup> Bir yıl sonra sahadaki durum değişmiştir: "İstanbul hükümeti hiç olmadığı kadar namevcut görünüyor... İstanbul'un Müslüman nüfusu şu anda samimiyetle Kemalist."<sup>16</sup> O sırada Ankara rejimi Jön Türk hareketinin bir devamı olarak algılanmış ve Kemalist terimi genellikle –gözden düşmüş– İttihatçıları adlandırmak için başvurulmuş bir kılıf gibi görülmüştür. Fransız gazeteci Michel Paillarès şu açıklamayı yapmıştır: "İttihat ve Terakki Merkez Komitesi hem etiket hem de lider değiştirmek zorunda kaldı; [ve] İttihatçılık eskidiği ve itibar kaybettiği için milliyetçilik öne çıkarılıyor. Enver'in gücü tükendiği ve yıldızı söndüğü için Mustafa Kemal'in bayrağı altında toplanılıyor." Ardından şunu ilave etmiştir: "Kemalizm Envercilğin yerini alıyor."<sup>17</sup> İlginçtir ki Anadolu'daki isyana ve Jön Türk hareketine muhalif Osmanlı-Türkleri de yurtdışındaki yayınlarında, Ömer Kâzım'ın 1921'de Paris'te yayımlanan ve tumturaklı bir başlığa sahip yazısında görüldüğü üzere, kelimeyi olumsuz bir manada kullanmıştır: "*L'aventure kemaliste. Elle est un danger: pour l'Orient, pour l'Europe, pour la*

- 15 Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivi, E-Levant 1918-1940, Genel Türkiye Dosyası, c. 93, Yüksek Komiser Defrance'tan Paris'e Telgraf, n8 794, İstanbul, 11 Mayıs 1920. Aktaran Pınar Dost-Niyego, "L'image de Mustafa Kemal Atatürk en France (1919-1938)", yüksek lisans tezi, Institut d'études politiques, Paris, 2003, s. 111. Ayrıca bkz. Pınar Dost-Niyego, *Le bon dictateur. L'image de Mustafa Kemal Atatürk en France (1919-1938)*, İstanbul, Libra, 2014.
- 16 Fransa Dışişleri Bakanlığı, *Bulletin périodique de la presse turque* (Ağustos-Eylül 1921), 17, s. 1.
- 17 *Le Kémalisme devant les Alliés*, Paris, Editions du Bosphore, 1922, s. 40, aktaran Pınar Dost-Niyego, *L'image ...*, s. 34. Başka örnekler için (aktaran Pınar Dost-Niyego), bkz. E. Nicol, *Angora et la France. Une réponse à M. Franklin Bouillon*, Paris, Société Générale d'Imprimerie et d'Édition, 1922, s. 28, ve René Pinon, *La Cilicie et le Problème ottoman*, Paris, Gauthier-Villars, 1921, s. 103.

paix.”<sup>18</sup> [“Kemalist sergüzeşt: Doğu’ya, Avrupa’ya ve barışa yön-  
nelik tehlike”]

Ankara yönetimi hem yurtiçinde hem de yurtdışında güç-  
lenip kabul gördükçe, Anadolu’daki her Müslüman, potansi-  
yel bir Kemalist haline gelmiştir. Bu, özellikle Paris Barış Kon-  
feransı ve Türk-Yunan Savaşı sırasında böyleydi. İyi bilindi-  
ği üzere, o yıllarda geçmişte Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yer alan farklı etnik ve dinî grupların “ulusal hakları”nı sa-  
vunan geniş bir literatür yayımlanmış; Anadolu’da devam eden  
çatışmanın bir uzantısı olarak Anadolu dışında da bir “metinler  
savaşı” yaşanmıştır. Örneğin, Atina ve İstanbul’da Rumları ve  
Ermenileri desteklemek amacıyla Fransızca ve İngilizce yayımla-  
nan broşürlerde Anadolu’da “les Turcs de Kémal” (Kemal’in  
Türkleri) olarak anılan insanların yaptığı “Kemalist katliamlar”  
kınanmıştır.<sup>19</sup> Benzer şekilde, 1920 yılında *Journal de Genève*’de  
yayımlanan bir dizi imzasız yazıda Hristiyanların “ülkeyi terö-  
rize etmeye çalışan Mustafa Kemal taraftarları”ndan<sup>20</sup> korun-  
ması için bir seferberlik çağrısı yapılmıştır. Dolayısıyla, çatış-  
ma sırasında, Kemalizm kelimesi Batılılar ve gayrimüslim Os-  
manlılar tarafından Anadolu nüfusunun Arap olmayan Müslü-  
man kesimini tanımlamak için kullanıldığında genellikle dinî  
çağrışımlar ve anlamlar kazanmıştır. Kelimenin bu anlamı Mi-  
sak-ı Milli (Ocak 1920) için yapılan “Türk” vatandaşlığı tanı-  
mıyla da uyumluydu.

Bu sekte vatandaşlık yorumunun Müslüman dünyada da  
hâkim olması kayda değerdir. François Georgeon ve İskender

---

18 Ömer Kiazim, *L’aventure kémaliste. Elle est un danger: pour l’Orient, pour l’Eu-  
rope, pour la paix*, Paris, L’édition Universelle, 1921. Ayrıca bkz. Ömer Kiazim,  
*Ankara et Berlin. Le complot germano-kémaliste contre le traité de Versailles*, Pa-  
ris, L’édition Universelle, 1922.

19 Krş. S.n., *Les atrocités kémalistes dans les régions du Pont et dans le reste de  
l’Anatolie*, Constantinople, Patriarcat oecuménique, 1922; C. Faltait, *Voilà les  
Turcs! Récits des massacres d’Ismid*, Atina, Imprimerie Française du Progrès,  
1922 (çev. Georges Savakis).

20 İmzasız, “Les persécutions des Arméniens”, *Journal de Genève*, 1920, s. 3, akt.  
Caroline Montebello, Eugène Pittard, *un anthropologue genevois en Turquie na-  
tionaliste (1910-1950): idéologie d’exclusion, corruption intellectuelle et logiques  
sociales*, yüksek lisans tezi, EHESS, Paris, 2016, s. 23.

Gökalp'in öncü çalışmalarında altı çizildiği üzere, Mustafa Kemal 1920'lerin başında harp sahnesinde belirlediğinde Müslüman nüfus, "özellikle Fransız sömürge yönetimine tâbi Cezayir ve Tunus'taki kentli nüfus arasında Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik ... paradoksal olmakla birlikte geleneksel ve... yapısal<sup>21</sup> empatiden"<sup>22</sup> hemen istifade edebilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu 1908'den beri yaşadığı sorunlar ve çalkantılara rağmen Müslüman nüfus tarafından hâlâ "Avrupa emperyalizmiyle baş edebilen son bağımsız Müslüman devleti"<sup>23</sup> olarak görülmüştür. "İstiklal Harbi"nden sonra Mustafa Kemal, Gazi unvanıyla, (muharebe meydanında gayrimüslim güçlere karşı önemli bir zafer elde eden Müslüman savaşçılara verilen onurlandırıcı bir dinî unvan) İslâm'ın Batı emperyalizmi ve dolayısıyla Hıristiyanlık karşısında uzun süredir beklenen "intikam"ı olarak coşkuyla tebrik edilmiştir. Müslümanların bu kitlesel takdirinin nedeni 1918'den sonra dünyadaki her on Müslüman'dan dokuzunun fiilen kolonyal tahakküm altında yaşıyor olmasıydı.

Tüm dünyada Müslüman basın Mustafa Kemal etrafında erken bir kişi kültünün oluşturulmasında hayati bir rol oynamıştır. Bu kahramanlaştırma süreci Sakarya Muharebesi'nden (Eylül 1921) sonraki haftalarda başlamıştır. Yunanistan Krallığı'nın aldığı ağır yenilgi güçlü hamisi Büyük Britanya'nın bir yenilgisi olarak görülmüştür: Londra artık yenilmez değildi. Örneğin Suriye ve Tunus'taki Müslüman basın tüm Müslümanları muzaffer Mustafa Kemal'in ve Halife'nin etrafında toplanmaya çağırarak coşkusunu açıkça ifade etmiştir.<sup>24</sup> Oryantalist İtalyan neşriyatı *Oriente Moderno*'da belirtildiği üzere, İzmir'in/Smyrna'nın "kurtuluşu" (Eylül 1922) gerçek bir trans-

---

21 François Georgeon, "Kémalisme et monde musulman (1919-1938): Quelques points de repères", Iskender Gökalp ve François Georgeon (ed.), *Cahiers du Groupe d'Etudes sur la Turquie Contemporaine*, 3, 1987, s. 4.

22 Carmel Sammut, "L'impérialisme capitaliste français et le nationalisme tunisien (1881-1914)", Paris, Publisud, 1983, s. 257-260; Gibert Meynier, "L'Algérie révélée. La guerre de 1914-1918 et le premier quart du XXe siècle", Cenevre, Librairie Droz, 1981, s. 621-622.

23 François Georgeon, "Kémalisme", s. 5.

24 A.g.e., s. 14.

İslâmi coşkuyla karşılanmış ve Filistin, Şam, Tunus'un yanı sıra Yemen, Addis Ababa ve en kalabalığı Hindistan'da olmak üzere toplantılar, mitingler ve gösteriler düzenlenmiştir.<sup>25</sup> Elbette bu reaksiyon sadece Müslümanların lokal coşkusunun bir ürünü değildi; Ankara'daki milliyetçiler de Hristiyan Avrupa'ya karşı kavgalarının Müslümanlığını ve kutsallığını hevesle vurgulamışlardı. Örneğin, Millet Meclisi'nin resmî açılış günü (23 Nisan 1920 Cuma) "bol bol dua ve takva için"<sup>26</sup> bir vesileydi; vekiller Hacı Bayram Camii'nde dua etmek için bir araya gelmiş ve ardından Meclis'in toplanacağı binaya (İttihat ve Terakki'nin eski şubesinin ofisleri) törenle yürüyüp orada başka dinî metinler ve konuşmaların yanı sıra Kur'an tilaveti dinlemişlerdi. Dolayısıyla, Türk olsun ya da olmasın, birçok Müslüman için "Yeni Türkiye"yi yaratan askerî ve diplomatik kazanımlar daha geniş bir anlama bürünmüş; Müslüman halkların özgürleşmesinin miladı olarak algılanmıştır.

Bu erken coşku sonraki yirmi-otuz yılda istikrarlı bir başarı elde eden iki yazınsal türü yaygınlaştırmıştır: Biyografi ve portre. Görünen o ki ilk Mustafa Kemal biyografisi 1922'de Kahire'de iki gazeteci (Suriyeli Emin Muhammed Said ve Mısırlı Kerim Halil Sabit) tarafından Arapça yazılmıştır. Bu kitapta Mustafa Kemal, "İslâm'ın ve Doğu'nun kahramanı" olarak selamlanırken, Sevr Antlaşması'nın "Kemalistlerin (*al-kemâliyyin*) kılıçlarıyla paramparça edildiği"<sup>27</sup> belirtilmiştir. Aşağı yukarı aynı dönemde Mustafa Kemal portreleri Müslüman dünyasında dolaşıma girmeye başlamış ve özel evlerde ve kulüplerde görece alışıldık bir meta haline gelmiştir.<sup>28</sup> Ve yıllar içinde anlamları belirgin biçimde değişse de bu nesneler ortadan

25 "Ripercussione delle vittorie kemaliste nei paesi di lingua araba", *Oriente Moderno*, II, 1922-1923, s. 290-291.

26 Paul Dumont, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Brüksel, Editions Complexe, 2006 [1983], s. 70.

27 Zekerîya Kurşun (ed. ve çev.), Emin Muhammed Said ve Kerim Halil Sabit, *Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Hayatı. Anadolu'da Türk Milli Mücadelesi*, İstanbul, Doğan Kitap, 2011, s. 45. İngilizce çeviri için bkz. Cem Akas: *The Life of Mustafa Kemal Pasha. The Turkish National Struggle in Anatolia by Amin Muhammad Said and Karim Khalil Thabit*, İstanbul, Doğan Kitap, 2011.

28 Şükrü Hanioglu, *Atatürk...*, s. 64-65.

kaybolmamıştır: 1960’larda sosyalist Saraybosna’daki Müslüman evlerinin duvarlarını Mareşal Tito ve o dönemin en popüler Boşnak Müslümanı Cemal Biyediç’in portreleriyle birlikte Mustafa Kemal’in portrelerinin süslediği anlatılır.<sup>29</sup> Ve bugün hâlâ “Pakistan’daki evlerin aile yadigarları arasında Mustafa Kemal’in 1920’lerin başındaki fotoğrafları ve çeşitli gravürleri bulunur.”<sup>30</sup>

Özetle, 1920’lerin başında Kemal ismi etrafında iki ayrı ancak alabildiğine iç içe geçmiş anlatı varolmuştur: birincisi Anadolu’daki Hristiyan topluluklarını katleden bir liderin karalanmasına, diğeri ise Anadolu’yu düşmandan kurtaran ve Batı Asya’da emperyalizmi yok eden Müslüman liderin kahramanlaştırılmasına dayanmıştır. Daha o tarihlerde seküler yorumların gölgesi altında kalmaya başlayan bu iki anlatı zamanla hâkimiyetini yitirmiştir.

### *“Seküler” bir Kemalizm anlayışının ortaya çıkışı*

Anadolu’daki hadiseleri radikal biçimde yeni bir olgu olarak yorumlayanlar arasında başı çekenler Sovyet gözlemcilerdi. Vahram-Ter Matevosyan’ın ortaya koyduğu üzere, 1920’lerin başında Sovyet diplomatları –örneğin Ankara’daki Sovyet Basın Bürosu başkanı (1922-1923) Georgi Astakhov– süregiden dönüşümü “Türk devriminin dönüm noktalarından biri” olarak tanımlamış ve rejimin “teorik temelleri” üzerine düşünmüştür.<sup>31</sup> “Kemalizm ideolojisini” kavramaya yönelik bu erken çaba, 1920’de Bakü’de düzenlenen Doğu Halkları Kongresi’nden de anlaşıldığı üzere, Sovyetler’in Asya’da anti-emperyalizmi yaymaya yönelik küresel çabasının bir parçasıydı. Aynı zamanda Ankara’daki liderlerin kendilerini “İslâmo-Bolşevik” değilse bile Batı karşıtı olarak lanse etme (ya da öyle lanse edil-

29 Filandra, Šaćir, “Bošnjaci između kemalizma i panislamizma” (The Bošnjaks Between Kemalism and Panislamism), *Odjek*, 1 (2007): 17-21.

30 M. Naeem Qureshi, *Ottoman Turkey, Atatürk, and Muslim South Asia: Perspectives, Perceptions and Responses*, Karaçi, Oxford University Press, 2014, s. 143.

31 Vahram Ter-Matevosyan, “Kemalism and Communism: From Cooperation to Complication”, *Turkish Studies*, 16, 4, 2015, s. 510, 26: 512.



meze izin verme) becerilerinin bir sonucuydu ve gönderdiği altın rubleler, mühimmat ve siyasi destekle Anadolu'daki savaşın farklı aşamalarında son derece önemli bir rol oynayan bir müttefikin beklentilerine uygundu.<sup>32</sup> Son olarak, jeopolitik stratejilerin karşılıklı etkileşimi ötesinde Sovyet ve Türk rejimleri retorik ve hatta ideolojik ortaklıklara sahipti (örneğin "gericilik" ve "emperyalizm"e karşı ortak kavgaları gibi).<sup>33</sup>

Diğer yandan bir dizi erkek ve –daha da önemlisi– kadın gazeteci, seyyah ve romancının "isyan halindeki Anadolu"yu ziyaret etmesiyle 1921 yılında Batı'da/Avrupa'da bir Mustafa Kemal hayranlığı ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu kişilerin çoğu Türk liderle görüşmüş ve onun hakkında apolejetik portreler yayımlamıştı. Timour Muhidine'in belirttiği üzere bu lirik, hatta –Mustafa Kemal'e– hayran literatür sadece orayla sınırlı olmamakla birlikte büyük ölçüde Fransızca konuşulan ülkelerde ortaya çıkmış bir olguydu.<sup>34</sup> Bu hayranlığın bir açıklaması Türk liderin yabancı ziyaretçilerin Ankara'da tam da aradıklarını (Fransız Aydınlanması'nın uzun süredir beklendiği üzere Doğu'da cisimlenişi) bulmalarına izin verme becerisiydi.<sup>35</sup> Emperyalizme karşı verilen kutsal İslâmi savaş ve mücadeleyi ondan ibaret olmamakla birlikte esasen bir egemenlik ve parlamenter demokrasi davası olarak sunan Türk liderliği sadece "halkların

---

32 George S. Harris, *The Communists and the Kadro Movement. Shaping Ideology in Atatürk's Turkey*, İstanbul, The Isis Press, 2002; Şükrü Hanioglu, *Atatürk...*, s. 105-109.

33 Samuel J. Hirst, *Eurasia's Discontent: Soviet And Turkish Anti-Westernism In The Interwar Period*, doktora tezi, Pennsylvania Üniversitesi, 2012.

34 Timour Muhidine, "Les voyageuses d'Anatolie: journalistes et reporters françaises dans la Turquie de Mustafa Kemal (1921-1936)", Güneş İşiksel ve Emmanuel Szurek (ed.), *Turcs et Français. Une histoire culturelle 1860-1960*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, s. 213-224; sırasıyla İngiltere ve Yugoslavya'dan benzer örnekler için bkz. Grace Ellison, *An Englishwoman in Angora*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014 (1. baskı 1923), Grace Ellison, *Turkey To-day*, Londra, Hutchinson, (1928) ve Mirjana Teodosijević, *Mustafa Kemal Atatürk u jugoslovenskoj javnosti*, Belgrade, NEA, 1998, s. 16-17.

35 18. yüzyıl sonlarına kadar uzanan bir saplanu. Örneğin bkz. Antoine Lilti, "'Et la civilisation deviendra générale': L'Europe de Volney ou l'orientalisme à l'épreuve de la Révolution", *La Révolution française*, Dire et faire l'Europe à la fin du XVIIIe siècle. <http://lrf.revues.org/290>, erişim 25 Şubat 2013.

kendi kaderini tayin ilkesi”ne dayalı Wilsoncu dili konuşmakla kalmıyor, bunu yaparak aynı zamanda –Mustafa Kemal’in Türk Meclisi’nde Rousseau ve Montesquieu’yü her zaman isabetli göndermelerle olmasa bile samimiyetle anmasından anlaşılabilirleceği üzere– Fransızların evrenselcilik arzusunu okşuyordu.<sup>36</sup>

Buna karşılık Fransızlar Anadolu’daki isyanı giderek daha çok “İhtilâl-i Kebir’in bir tekrarı” olarak yorumlamıştır.<sup>37</sup> İki ülke arasındaki Barış Antlaşması (Ekim 1921) daha imzalanmadan önce Paris’teki haber merkezlerinde Türkiye ile Jakoben model arasında benzerlikler kurmak yaygın bir tavidir. Ankara’daki rejim otoriter bir sekülerizm biçimine yöneldiğinde bu eğilim daha da önem kazanmıştır. Fransa’nın ilk İstanbul elçisi Albert Sarraut (1924) ve gazeteci Paul Gentizon gibi kanaat önderleri (1929’da yayımlanan *Mustapha Kemal ou l’Orient en marche* [*Mustafa Kemal ya da Doğu’nun Yürüyüşü*] adlı kitabı 1923’ten sonra Türk devletinin uyguladığı reformist politikalara dair ilk kapsamlı araştırmalardan biriydi) bu hususta mutabık kalmış ve “Yeni Türkiye”nin Üçüncü Cumhuriyet’in adımlarını takip ettiğine dair bir standart belirlenmiştir. Dolayısıyla laiklik 1937’de rejimin resmî ilkelerinden biri haline gelmeden önce “Türk laikliği” (“laïcité turque”) nosyonu Fransızca Kemalofil literatürde geniş bir kabul görmüştür. İki savaş arası dönemde Fransa’da “Yeni Türkiye”yi ve onun “karizmatik lideri”ni övmekte birbirini tekrar eden otuzdan fazla kitap ve düzinelerce gazete yazısı yayımlanmıştır.<sup>38</sup>

Bu konuda erken davranırsa da Fransa, hiçbir şekilde, Türk rejimini yücelten tek ülke değildi. Örneğin Stefan Ihrig şunu

---

36 Mete Tunçay, “Atatürk’e Nasıl Bakmak”, *Toplum ve Bilim*, 1, 4, 1977, s. 86-92.

37 Kuşkusuz Jön Türk devrimi sırasında bu bağdaştırma çok yaygın biçimde yapılıyordu. Hamit Bozarslan, “Révolution française et Jeunes Turcs (1908-1914)”, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 52, 1 (1989), s. 160-172; ve François Georgeon (ed.), “L’ivresse de la liberté”. *La révolution de 1908 dans l’Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 2012.

38 Pınar Dost-Nyego’nun kaynakçasında bunlar listelenmiştir, *Le bon dictateur ...*, s. 259-267; Édouard Herriot’un özel durumu için bkz. Jean-François Pérouse, “Édouard Herriot, un pédagogue laïc en Turquie (1934): la bonne foi et la méprise”, Véronique Schiltz (ed.), *De Samarcande à Istanbul: étapes orientales. Hommages à Pierre Chuvin - II*, Paris, CNRS Éditions, 2015, s. 319-329.

yazmıştır: “...Türkiye dışında dünyanın hiçbir yerinde Atatürk ve Yeni Türkiye hakkında Almanya’da iki savaş arası dönemde olduğu kadar çok sayıda kitap yayımlanmamıştır.”<sup>39</sup> Birçok Batılı gözlemci Ankara rejiminin “modernleşme” ile “Batılılaşma” arasında kurduğu paralellikleri kendi uygarlaştırıcı misyonlarını doğrulayan bir gelişme olarak onaylamaya hazırdı. İsviçre, İtalya ve Fransa’daki benzerlerinden ilhamla benimsenen kanunlar ya da “şapka devrimi” –ve hepsinden öte son derece sembolik bir uygulamayla Arap alfabesinden Latin alfabesine geçilmesi– gibi reformlar Avrupa ve ABD’de övgü dolu ve bazen aşırı coşkulu tepkilere yol açmıştır.<sup>40</sup> Türkiye’de ise 1927’den beri devlet destekli bir Mustafa Kemal kültü oluşturulmuştur.<sup>41</sup> Öte yandan bu Kemalomani hızla Batı’daki resmî ve gayriresmî aktörlerin ortak desteğini almış ve 1920’lerin sonuna gelindiğinde “Yeni Türkiye”yi incelemek bir ulusaşırı hobi, yazınsal bir alt-tür ve henüz başlıca iştirakçilerinin Türk yazarlar ve yetkililer olmadığı gerçek bir Pan-Avrupa niş pazarı haline gelmiştir. Oldukça apolojetik bir içeriğe sahip birçok biyografi ve makale uluslararası kariyerlerine başlamıştır. Bu bağlamda bir örnek *Gasi Mustafa Kemal, zwischen Europe und Asien* (Avrupa ile Asya arasında Gazi Mustafa Kemal Paşa) adlı eseri muhtemelen bir Avrupalı yazara ait ilk Mustafa Kemal biyografisi olan Dagobert von Mikusch’tur. Mikusch’un kitabı birkaç ay içinde Kopenhag, Stockholm, Helsinki, Paris, New York, Londra, Milan, Budapeşte ve Bükreş kitapçılarında satılırken Danca, İsveççe, Fince, Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Macarca ve Rumenceye tercüme edilmiştir.<sup>42</sup>

39 Stefan Ihrig, *Atatürk in the Nazi imagination*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2014, s. 151.

40 Örneğin bkz. Maynard Owen Williams, “Turkey Goes to School”, *The National Geographic Magazine*, Ocak 1929, XV, 1, s. 95-108.

41 Aylin Tekiner, *Atatürk ve Heykelleri*. Kült, Estetik, Siyaset, İstanbul, İletişim, 2010, s. 50.

42 *Gasi Mustafa Kemal, zwischen Europa und Asien*, Paul List, 1929; *Mustafa Kemal. Et verdensriges undergang. En nationalstats fødsel*, Kopenhag, Reitzel, 1930; *Gasi Mustafa Kemal. Ett världsrikes undergång En nationalstats födelse*, Stockholm, Natur och kultur, 1930; *Ghazi Mustapha Kemal (La résurrection d'un peuple)*, Paris, NRF-Gallimard, 1931; *Mustafa Kemal: Uuden turkin*

LA PETITE ILLUSTRATION (Général Babinet) : Samedi 24 février 1923. 100 Francs, 500 M. Courty, Bruxelles - 13.

# L'ILLUSTRATION

RENÉ BASCHET, Directeur.

SAMEDI 24 FÉVRIER 1923

100 Francs - 500 M. Courty

Gaston SORRETS, Rédacteur en Chef.



UNE SÉANCE DE LA GRANDE ASSEMBLÉE NATIONALE DE TURQUIE, A ANGORA

Moustapha Kemal, à la tribune, lit une déclaration.

Photo L. Courty, 1923.

Vakam

YAKAM VE KİTAPLARI İSTİFSA MÜDÜRLÜĞÜ

KİTAP KİTAP

Kitap No: 19281-

Kitap Adı: 5054-1

Kitap No: 5054-1

Kitap No: 5054-1

Görsel 1.3. Ankara'daki Büyük Millet Meclisi'nin Fransız basınında dolaşımda olan fotoğrafı. Kaynak: L'illustration, 24 Şubat 1923, ön sayfa.



**Görsel 1.4.** Dagobert von Mikusch'un Mustafa Kemal biyografisinin İtalyanca çevirisi.  
Kaynak: Dagobert von Mikusch, *Gasi Mustafa Kemal. Il fondatore della nuova Turchia*,  
Milano, Treves, Treccani & Tumminelli, 1932, ön kapak.

Harold Courtenay Armstrong'un<sup>43</sup> 1950'lere kadar Türkiye'ye sokulması yasak olan<sup>44</sup> ünlü kitabı *Grey Wolf: Intimate Study of a Dictator* (Bozkurt: Bir Diktatörün Samimi Portresi) gibi çok daha az olumlu tanıklıklar dahi geniş bir okur kitlesine ulaşmış; Armstrong'un kitabı Londra'da dört ayda dört baskı yaptığı gibi bir yıl içinde New York, Paris ve Berlin'de yayımlanmıştır. Bu eserlerin elde ettiği yayıncılık başarısı Mustafa Kemal ve "Yeni Türkiye"yi çağrıştıran herhangi bir şeyin küresel Batı'da hayranlıkla alınıldığının göstergesidir.<sup>45</sup> Dolayısıyla Anadolu'nun her yerinde meydanlar ve okul bahçeleri "Gazi"nin büstleriyle dolmaya başlarken Avrupa'nın her yerinde yayımlanan kitaplar ve makaleler de –tam boy portreleri çoğu zaman görkemlice sergilenen– Mustafa Kemal'i sadece parlak bir komutan değil aynı zamanda "ülkenin babası" ve "Türk devrimi"nin gözüpek mimarı olarak selamlamıştır. Sonuç olarak Kemalizm, bir Türk kurgusu haline gelmeden önce Sovyetler ve Batı'nın söylemsel bir kurgusu olarak varolmuştur.

---

luoja. *Elämäkerta*, Helsinki, WSOY, 1930; *Mustapha Kemal. Between Europe and Asia. A Biography*, New York, Doubleday, Doran & Co., 1931; *Mustapha Kemal. Between Europe and Asia. A Biography*, Londra, William Heinemann, 1931; *Gazi Mustafa Kemal: il fondatore della nuova Turchia*, Milano-Roma, Treves-Treccani-Tumminelli, 1932; *Kamál Atatürk (Gázi Musztafa Kemal). Fél évszázad Törökország történelméből*, Budapeşte, Horváth Bela, 1937; *Gazi Mustafa Kemal. Intre Asia și Europa*, Craiova, Scrisul Românesc, 1944. Türkçe basımı çok daha sonra yapılmıştır: *Gazi Mustafa Kemal: Avrupa ile Asya Arasındaki Adam*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1981.

43 Harold Courtenay Armstrong, *Grey Wolf. Mustafa Kemal: An Intimate Study of a Dictator*, Londra, Arthur Barker, 1932.

44 Mustafa Yılmaz, "Harold C. Armstrong'un 'Grey Wolf Mustafa Kemal, An Intimate Study of a Dictator (Bozkurt-Mustafa Kemal)' Kitabı Üzerine", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 11, 1995, s. 721-756. Kitap Peyami Safa tarafından Türkçeye kısmen tercüme edilse de (Bozkurt, İstanbul, Sel Yayınları, 1955) "tartışmalı kısımları ve irrite edici alt başlığı yayımlanmamıştır" (M. Naeem Qureshi, *Ottoman Turkey ...*, s. 189-215: 211). Bir başka örnek Philippe de Zará'nın biyografisidir, *Mustapha Kemal, Dictateur*, Paris, Fernand Sorlot, 1936, bu kitap da Türkiye'de bakanlar kurulu kararıyla yasaklanmıştır (Başbakanlık Arşivleri, Ankara, 030.18.1.2/069.086).

45 "Küresel Batı"yla sadece Batılıları değil Batı dışındaki ülkelerde yaşayan Batılılaşmış elitleri de kastediyoruz. Örneğin bkz. Londra'da sürgünde iken Bozkurt'u büyük heyecanla okuyan Cinnah'ın durumu. Qureshi, *Ottoman Turkey ...*, s. 189.



## *Müslüman dünyanın içinde ve dışında kutuplaştırıcı bir figür olarak Mustafa Kemal*

Türk liderle ilgili algıların bu şekilde değişmesi Müslümanların algılarını da etkilemiştir. Halifeliğin kaldırılması (Mart 1924), fesin yasaklanması (Eylül 1925) ve harf inkılabı (Kasım 1928) gibi reformlar Müslümanlar arasında dehşet, kırıngılık ve şaşkınlık yaratıp Mustafa Kemal'i son derece bölücü bir figür haline getirmiştir. Böylece yaygın bir anti-Kemalist söylem Müslümanların kamusal alanlarında sesini duyurmaya başlamış ve bu söylemin yoğunluğu bölgesel, toplumsal ve siyasi aidiyetlere bağlı olarak değişmiştir. Örneğin 1880'lerden beri pan-İslâmî emellerin beslendiği Hindistan'da Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra mağlup Osmanlı İmparatorluğu'nu desteklemek için kitlesel gösteriler düzenlenmiştir. Ancak 1920'de Türk milliyetçileri Halife'nin artık Müttefikler'in esiri olduğu ve herhangi bir hareket serbestisinin olmadığını iddia ettiklerinde Hint Müslümanları İstanbul'a bağlılıklarını terk edip yeni milliyetçi liderliğin karargâhı olan Ankara'yı hatırı sayılır bir mali yardımla birlikte desteklemeye başlamışlardır. Hatta bazı Hint aktivistler Türklerle omuz omuza ve Halifelik adına savaşmak için bir "Ankara Alayı" tertip etmeyi bile düşünmüştür. 1922'deki zafere ardından en sonunda Hindistan'daki Hilafet hareketinin önderleri tarafından Mustafa Kemal'e *seyfülislâm* (İslâm'ın kılıcı) ve *müceddid-i hilafet* (halifeliği yenileyen) unvanları verilmiştir.<sup>46</sup> Bu insanların hilafet gibi çok kadim ve saygın bir kurumun ortadan kaldırılışını apaçık bir ihanet olarak görmeleri doğaldır.

İslâmî erkân genel olarak Halifeliğin kaldırılmasına karşı çıkmıştır. Müslüman dinî elitin bir bölümü yeni bir halifeliğin tesisi için bir dizi toplantı düzenlese de (1925 Kahire, 1926 Mek-

46 Qureshi, *Ottoman Turkey ...*, s. 148. Bu çalışma haklı olarak "Kemalist reform ve ona ilişkin algıların 'Batılı olmayan bir perspektiften tartışıldığı' ender eserlerden biri olarak" selamlanmıştır. (Vahram Ter-Matevosyan, "Turkish transformation and the Soviet Union: Navigating Through the Soviet Historiography on Kemalism", *Middle Eastern Studies*, 53, 2017, s. 281-296.) Öte yandan kitap bazı yönleriyle sorunludur zira Türk perspektifini onayladığı gibi Türk resmî tarih yazımının en kritik bazı tezlerini de tekrar eder. Örneğin Giriş bölümünde Ermeni Soykırımından "sözde Ermeni katliamları" diye bahsedilir. Bkz. s. XX.

ke, 1931 Kudüs toplantıları) gerçek bir başarı elde edilememiştir.<sup>47</sup> Türkiye'den Bulgaristan, Yunanistan ve Mısır'a kaçan muhalif sesler de küresel Müslüman arenada yeni bir anlatının yayılmasına katkıda bulunmuştur – buna göre Mustafa Kemal din karşıtı bir liderdi ve yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti Hristiyan Batı'yı taklit etme çabalarıyla esasen İslâm karşıtıydı. Bulgaristan'da Türkçe, Kahire'de ise Arapça yayımlanan yazılar yaygın biçimde dolaşıma sokulup tercüme edilmiş; bir azınlık olarak yaşayan Müslüman topluluklara da ulaştırılmıştır. Örneğin Yugoslavya'da iki muhafazakâr din görevlisi tarafından kurulan *Hikjmet* (*Hikmet*) adlı etkili dergi *Al-Fath*, *Al-Muqattam*, *İntibâh* gibi Arapça gazetelerde yayımlanan Kemalizm karşıtı yazıları düzenli olarak tercüme etmiştir.<sup>48</sup> Dürzi entelektüel ve siyasetçi Şekip Arslan'ın (1869-1946) yazıları en az ateizm ve Bolşevizm kadar tehlikeli olan Mustafa Kemal ve maiyetinin *protuislamski* ("İslâm karşıtı"), *bezvjerski* ("imansız"), *farmasonski* ("mason") ve *satanski* ("şeytani") projelerinin iç yüzünü sergilemek üzere sıklıkla tercüme edilmiştir.<sup>49</sup> Beklenileceği üzere, Mustafa Kemal ve Selanik kökenli diğer birkaç figüre atfedilen İslâm düşmanlığının sebebi olarak güya dönme (kripto-Yahudi) olmaları gösterilmiştir.<sup>50</sup> Bu dinci muhalifler bazı du-

---

47 Martin S. Kramer, *Islam Assembled: the Advent of the Muslim Congresses*, New York, Columbia University Press, 1986.

48 A. Jahić, *Hikjmet*, a.g.e., s. 175.

49 Fabio Giomi, "Entre local et transnational. Penser la laïcité chez les musulmans de Bosnie-Herzégovine", Amin Elias, Augustin Jomier ve Anaïs-Trissa Khatchadourian (ed.), *Laïcités et musulmans, débats et expériences*, Berne, Peter Lang, 2014, s. 241-258. Aynı konuyla ilgili bkz. Nathalie Clayer ve Eric Germain (ed.), *Islam in interwar Europe*, Londra, Hurst & Co, 2008; Anne-Laure Dupont ve Catherine Mayeur-Jaouen (ed.), "Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, s. 95-98, 2002; ve Michel Bozdemir ve Jean-Louis Bacqué-Grammont "Mustafa Kemal et le Califat", *Les Annales de l'Autre Islam*, 2, 1994, s. 81-105.

50 Rıza Nur, "Phisionomie [sic] ancienne et actuelle de la langue turque", *Revue de turcologie*, 2, 1932, s. 32-40, 38-39; ve Rıza Nur, *Hayatım ve Hatıratım*, İstanbul, Alundağ Yayınları, 1967, c. 3, t. IV, s. 1476-1480, 76 (aktaran Emmanuel Szurek, *Gouverner par les mots. Une histoire linguistique de la Turquie nationaliste*, doktora tezi, Paris, EHESS, 2013, s. 347-350). Modern Türkiye'de Mustafa Kemal'in bir "gizli Yahudi" olduğuna dair iddialar ve genel anlamda dönme mitolojisi hakkında bkz. Marc Baer, *The Dönme. Jewish Converts, Mus-*



rumlarda tam da Mustafa Kemal'in İslâm dünyasındaki popülarlığının pekâlâ farkında oldukları için bir alternatif figürü yüceltmeye çalışmışlardır. Örneğin o tarihlerde Arap Yarımadası'nda iktidarını pekiştiren Abdülaziz Bin Suud'a (1876-1953) ilgi gösterilmiştir. Yukarıda bahsedilen *Hikmet* dergisi, yine Şekip Arslan'dan alıntıyla, Mustafa Kemal'in aksine bin Suud'un "Kur'an'dan, hadisten ve İslâmi ilimlerden asla uzaklaşmadığını", "modern olmadığını ve asla da olmayacağını" yazmıştır.<sup>51</sup>

Öte yandan Mısırlı âlim ve nazır Ali Abdurrazık gibi Müslüman din adamları ve dinî yönelimlere sahip entelektüeller Mustafa Kemal'in reformlarını, hatta Halifeliğin kaldırılmasını, din alanıyla siyaset alanının birbirinden ayrılması ve reformizm adına desteklemişlerdir. İlginçtir ki Abdurrazık'ın 1925'te yayımlanan *Al-Islam Wa Usul Al-Hukm (İslâmiyet ve Hükümet)* adlı kitabı çok ünlü bir şair ve entelektüel olan Mehmet Akif Ersoy'un damadı Türk entelektüel ve gazeteci Ömer Rıza Doğrul tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Hem Ömer Rıza hem de Mehmet Akif Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve savaş sırasında *Sebilürreşad* dergisi etrafında faal olan İslâmcı ve anti-emperyalist çevrelere mensuptu. 1927'de yayımlanan tercüme yazdığı önsözde Ömer Rıza, Abdurrazık'ın eserinin "büyük Türk devriminin bilim ve felsefe dünyasında açtığı yeni ufukları aydınlatan bir meşale"<sup>52</sup> olduğunu belirtmiştir. Halifeliğin kaldırılmasının bir Mısırlı âlim tarafından böyle onaylanması Ankara'nın sekülerist politikalarının Türk din görevlileri ve onların takipçileri arasında meşrulaştırılmasına kesinlikle yardımcı olmuştur. Bunun yanı sıra Balkanlar'daki birçok din görevlisi Türk yönetiminin yürürlüğe koyduğu reformlara yönelik açıkça olumlu bir tutum takınmıştır. Önemli bir örnek 1914-1930 arasında Bosna-Hersek İslâm Cemaati'nin reis-i uleması olan Mehmed Džemaludin Čaušević'tir (1870-1938). İstanbul'da Mek-

---

*lim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanford, Stanford University Press, 2010, s. ix.

51 William L. Cleveland, "Atatürk Viewed by his Arab Contemporaries: the Opinion of Sati' al-Husri and Shakib Arslan", *International Journal of Turkish Studies*, ii/2, 1981, s. 21.

52 Hanioglu, *Atatürk...*, s. 139.

teb-i Hukuk'ta eğitim alan Čaušević, Kahire'de derslerine katıldığı Muhammed Abduh'un İslâmi modernist öğretisinin bir takipçisiydi. 1928'de birçok alandaki Türk politikalarına; özellikle dinî vakıfların yönetimi, fes ve sarık yasağı, kadınların örtünmekten vazgeçmeye teşvik edilmesi gibi reformlara sempatisini açıkça ifade etmiştir. Bosnalı âlim, Türk yönetiminin 1920'lerde gerçekleştirdiği reformların dinî kaidelerle kusursuz biçimde bağdaştırıldığını kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>53</sup>

En önemlisi, Müslüman dünyadaki ladinî elitlerin sözünü esirgemeyen bir kesimi bağımsız ve sekülerleşmiş ulus-devletlerin oluşumunu kaçınılmaz bir sonuç olarak görmüş ve dolaşısıyla Halifelik'in kaldırılmasını Müslüman toplumların ulusallaşması ve son kertede bir bütün olarak "Müslümanların özgürleşmesine" yönelik bir adım olarak olumlu karşılamışlardır. Doğrusu, onların gözünde Mustafa Kemal, Müslümanlara yol gösteren ve icabında onları "ilerleme yoluna" zorla sevk eden cesur bir reformcuydu. Bu bakımdan büyük bölümü Ankara'daki görevlilerin çoğuyla benzer bir Batılı eğitim geçmişine sahip olan Hindistan'daki Müslüman elitin ladinî kesimi bir örnektir. Muhammed İkbal gibi önde gelen entelektüellerin örneklediği üzere, bu insanlar Hint-Müslüman nüfusun büyük kısmı arasında gitgide popüler olan Türkiye deneyinin uygulanmasını desteklemiştir.<sup>54</sup>

Dolayısıyla, Müslümanlar arasındaki bir nevi ulusaşırı Mustafa Kemal sevgisinin geç 19. yüzyılda kâh açıkça siyasi hedeflerle (Abdülhamid'in stratejik İslâm yönetiminin örneklediği üzere)<sup>55</sup> kâh daha entelektüel kaygılarla (Cemaleddin Afgani)<sup>56</sup> "İslâm'da reform yapmaya" ve küresel bir Müslüman öz-bilincinin terim-

---

53 Fabio Giomi, "Domesticating Kemalism. Conflicting Muslim Narratives on Turkey in Interwar Yugoslavia", Catharina Raudvere (ed.), *Nostalgia, Loss and Creativity in South East Europe. Political and Cultural Representations of the Past*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2018, s. 151-187.

54 Qureshi, *Ottoman Turkey ...*, s. 151-155.

55 François Georgeon, *Abdulhamid II. Le sultan calife*, Paris, Fayard, 2003, s. 192-212.

56 Moazzam Anwar, *Jamal al-Din al-Afghani: A Muslim Intellectual*, Concept, Yeni Delhi, 1984.

lerini yeniden tanımlamaya yönelik çabalara katkıda bulundu-  
ğu ve bu tür çabaları daimi kıldığı pekâlâ öne sürülebilir. Bu ba-  
kımdan ulusaşırı Kemalizm 19. yüzyılın kültürel pan-İslâmcılı-  
ğının bir başkalaşımı olarak görünür. Sonuçta Mustafa Kemal bir  
dizi çığır açıcı sekülerleştirici reformun ardından “Gazi” olarak  
kalmaya devam etmiştir. Örneğin, ünlü bir seküler entelektüel  
ve Belgrad Parlamentosu mebuslarından olan Bosna Müslüma-  
nı Mustafa A. Mulalić, 1936 yılında Osmanlı sonrası Yugoslav-  
ya’da Slav-Müslümanlarının kaderini değerlendiren ve onları Ba-  
tı medeniyetine dâhil olmaya davet eden *Orijent na Zapadu (Ba-  
tı’daki Doğu)* adlı kitabını yazmıştır. Bu kitabın son bölümünde  
Mulalić, *kemalizam*’ı (Kemalizm) Yugoslav Müslümanlarının ör-  
nek alması gereken kusursuz bir model olarak sunar ve Musta-  
fa Kemal’i “Türkiye’nin kurtarıcısı” ve “büyük İslâmcı reformist  
Gazi Mustafa Kemal Atatürk”<sup>57</sup> olarak tanımlar. Başka deyişle,  
Mustafa Kemal’in süregiden İslâmi meşruiyeti onun seküler bir  
reformcu olarak prestijini baltalamak şöyle dursun, tüm dünya-  
daki Müslüman gözlemciler arasında hem bir Müslüman hem de  
seküler bir rol modeli olarak otoritesini pekiştirmiştir.

Buna karşılık Yeni Türkiye’nin Müslüman ve gayrimüslim  
dünyada din dışı nedenlerle de popüler hale geldiği gerçeği-  
nin altı çizilmelidir. Zira seküler bir İslâmo-milliyetçilik (ya da  
Müslümanlar arasındaki ulusaşırı bir Mustafa Kemal sevgisi)  
kisvesi altında gerçekleşen şey siyasal algıların Avrasya kıtası  
boyunca geçirdiği çok daha geniş bir dönüşümün parçasıydı.<sup>58</sup>  
Japon donanmasının Tsushima’daki Rus sefer birlikleri karşı-  
sında elde ettiği zaferle (1905) perçinlenen Batı emperyalizmi-  
ne karşı küresel meydan okuma, Rus Devrimi ve Birinci Dün-  
ya Savaşı’nın ardından yayılmaya devam etmiştir: Japon pan-  
Asyacı ve İslâmbilimci Shūmei Ōkawa 1922’de bunu “beyazla-  
rın küresel üstünlüğüne karşı renkli halkların yükselen dalga-

57 Mustafa A. Mulalić, *Orijent na Zapadu: savremeni kulturni i socijalni problemi muslimana jugoslovena*, Belgrad, Skerlić, 1936, s. 433.

58 Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia. Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York, Columbia University Press, 2007, s. 127-160.

sı,” olarak tanımlamıştır.<sup>59</sup> Ancak “medenileşmiş Batı”nın sıkı hayranı oldukları için Türk milliyetçileri, Marksist-Leninistlerden farklı bir Batı-karşıtı milliyetçilik biçimini temsil etmiştir. Örneğin Kemalizmin “Altı Ok”unun ilan edilmesiyle (aşağıda bu konuya döneceğiz) Sun Yat-sen’in “Üç Halk İlkesi”ni geliştirmesi eşzamanlı olduğu gibi Türk deneyi büyük ihtimalle Çan Kay Şek’in daha sonra ifade ettiği Çin milliyetçiliğini de etkilemiştir.<sup>60</sup> Son olarak, *La Turquie kémaliste*’te yayımlanan birçok makalede görüldüğü üzere,<sup>61</sup> 1930’ların Türk sözcülerinin bazıları Avrupa’nın Müslüman ülkelerdeki tahakkümünü besleyen kültürel alt tabakaya (başka deyişle “Oryantalizm”)e erken –kimi yönleriyle pre-Saidyen– eleştiriler yöneltmişlerdir.

### *Post-Liberal bir dünyada Kemalizmi yerlileştirmek*

1925, Şeyh Said İsyanı olarak adlandırılan isyanın gerçekleştiği tarihi. Kürt isyanı belli ölçüde bir “dinî reaksiyon” olarak sunulmuş ve yeni doğan Cumhuriyet’in “ilerici ilkeleri” aleyhine değil bilakis o ilkeleri korumak için başarıyla bastırıldığı öne sürülmüştü (ve Fransızlar Türkiye’nin bir *nouvelle Vendée* ile karşı karşıya olduğu fikrini hevesle kabul etmişlerdi). Ancak sonraki yıllarda tek parti sistemi kurulurken Türkiye’nin uluslararası referansları da değişmiştir. En az Paris ve Cenevre kadar Roma ve Moskova da rejimin ana ilham kaynakları haline gelmiştir. Kuşkusuz, Türkiye böyle yaparak, Avrupa ve dünyada liberalizmi gitgide “romantik” ve “köhne” bulup itibarsızlaş-

59 Aktaran a.g.e., s. 150. Ayrıca bkz. Michael Adas, “Contested Hegemony: The Great War and the Afro-Asian Assault on the Civilizing Mission Ideology”, *Journal of World History*, 15, 1, 2004, s. 31-63.

60 Mao’nun Kuomintang milliyetçiliğinden küçümseyici bir ifadeyle “Kemalizm” diye bahsetmesi kayda değerdir. Earl Swisher, *Review: China’s Destiny. By Chiang Kai-shek, Wang Chung-Hui, Lin Yutang*, New York, Mac Millan, 1947; Philip Jaffe, *China’s Destiny and Chinese Economic Theory*, New York, Roy Publishers, 1947; Mao Tse-tung, *China’s New Democracy*, New York, Workers Library Publishers, 1944, *The Far Eastern Quarterly*, 10, 1, 1950, s. 89-95.

61 Emmanuel Szurek, “Go West: Variations on Kemalist Orientalism”, François Pouillon ve Jean Claude Vatin (ed.), *After Orientalism. Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations*, Leiden, Brill, 2015, s. 103-120.

tıran baskın bir eğilimi takip etmiştir. Bu eğilimin erken bir örneği birçok yönüyle ulusaşırı bir eser olan *Le monde turc et sa mission historique*'te (Türk Dünyası ve Tarihsel Misyonu, 1928) mevcuttur. Esasen Cumhuriyet gazetesinde yayımlanan bir yazı dizisinden oluşan bu kitap daha sonra Fransızcaya çevrilip Leipzig'de basılmıştır. Yazarı Basri Güntekin (Dukagjin Zadeh veya Dukakinoglu)<sup>62</sup> kendini bir Türk olarak tanımlamakla birlikte muhtemelen bir Arnavut'tu ve kitabında kendi deyimleriyle iki "Mus" a hayranlığını ifade ediyordu: Mustafa Kemal ve Benito Mussolini. Güntekin, erken bir tarihte, "Faşist İtalya" ile "Kemalist Türkiye" arasında bir uzlaşma çağrısında bulunurken "Kemalizmin zaferiyle Roma'ya Faşist Yürüyüş aynı tarihe denk geldiği" (1922 sonbaharı) için iki ülkenin yörüngeleri arasında geriye dönük olarak bazı paralellikler saptıyordu. 19. yüzyıl idealizminin aksine her iki ülkenin de "radikalizm" ve "realizm" yolunda ilerlediğini öne sürüyordu. Güntekin'e göre tüm milletler en sonunda –açıkça "seküler bir din" olarak tasavvur edilen– bu yolda tavizsiz bir milliyetçilikle ilerleyecekti.<sup>63</sup> Arnavutluk'ta aynı yıllarda Kemalizmin kamusal bir tartışma aracılığıyla yaygın bir kelimeye dönüştüğü düşünülürse, Güntekin'in katkısı daha da ilginç görünür. Nathalie Clayer'in kendi bölümünde gösterdiği üzere, Arnavutluk'ta Türk etkisi İtalya'nın artan hegemonyasına karşı bir alternatif olarak görülmüştü. Bir başka örnek Dagobert von Mikusch'un yukarıda bahsedilen ve 1935 yılında onuncu baskıya ulaşan Atatürk bi-

62 Bu şahsiyetle ilgili çok az bilgi mevcuttur. Osmanlı'nın Arnavut vilayetlerinden birinde doğmuş ve 1908 Meclisi'ne Debre/Deber/Dibra mebusu seçilmiştir.

63 Bu bakımdan Güntekin, Emilo Gentile'nin klasik değerlendirmesine (*Fascism in Il culto del littorio La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma, Laterza, 1993) birebir uyan bir örnektir. Güntekin'e ait orijinal metin şöyledir: "Les adeptes des théories chères aux libéraux du XIXème siècle, héritiers de la révolution française, hésitent. Mais le mot d'ordre du kemalisme et du fascisme leur répond en comparant les résultats. Et il n'y a aucun doute que le patriotisme universel suivra le même chemin salutaire. C'est à la religion des vivants; car l'avenir n'appartient pas aux morts ..." ["19. Fransız ihtilalinin mirasçısı 19. yüzyıl liberallerinin kıymet afevükleri kuramların takipçileri tereddüt içindeler. Ama Kemalizmin ve faşizmin şiarı, ortaya çıkan sonuçları kıyaslayarak onlara cevap veriyor. Ve hiç kuşku yok ki evrensel yurtseverlik de aynı selamet yolunu izleyecektir. Bu hayatta olanların dinidir, zira gelecek ölümlere ait değildir."]



yografinin “Türk nasyonal sosyalizmi”nin Almanya açısından makul bir modele dönüşmesine ve hatta Mustafa Kemal’in bir “Türk führeri” haline gelmesine katkıda bulunduğu Nazi Almanyası’dır. Zira “Naziler için Türkiye, kadim Doğu’yu temsil etmekten ziyade Almanya’ya getirmek istedikleri modern, milliyetçi ve totaliter siyasetin standart bir temsilcisiydi.”<sup>64</sup>

1930’ların başları tam da Kemalizmin Türkiye’de (ve Türkçede) yerli bir kavram olarak yeniden icat edildiği bir zamandı. Kemalizm terimini ilk kullanan kişinin yeni alfabeyi hazırlamakla görevli komisyonun üyelerinden, önde gelen eğitimci ve oto-didakt dilbilimci Ahmet Cevat Emre olduğu rivayet edilir (Temmuz 1930). Gazeteci Ali Naci aynı yıl *İnkılap* dergisinde bir dizi makale yayımlamıştır ve bunlardan birisi şu başlığı taşır: “Rusya’da Komünizm, İtalya’da Faşizm Olduğu gibi Bizim de Bir Kemalizmimiz Olmalı!” (Aralık 1930).<sup>65</sup> Dolayısıyla 1930’ların başına gelindiğinde Türk siyasi eliti tarihsel konumunu salt burjuvaziyle akrabalığı üzerinden düşünmeyi bırakıp kendini giderek post-liberal devletin öncü tezahürlerinden biri olarak sunmaya başlamıştır. Kuşkusuz Kemalizm nosyonunun cazibesi o tarihlerde yabancı gözlemciler arasında hâlâ bir parça yapaydı. Örneğin Edirne mebusu avukat Mehmet Şeref Aykut, Ağustos 1932’de *Milliyet* gazetesinde “Kemalizm Nedir?” sorusuna cevap arayan bir yazı dizisi yayımlamış ve bunun üzerine ABD konsolosu Charles Allen Washington’a bir miktar kuşkuculukla şunu aktarmıştır: “[Yazı dizisi] Lincoln, Roosevelt ve Wilson’un icraatlarıyla ilgili anlatıların çoğundan daha hoş değil... Lenin, Mussolini ve Hitler’den hiç bahsetmeyelim.”<sup>66</sup> Ulus-aşırı bir tarihsel perspektiften görüldüğü haliyle Kemalizmin küresel bir siyasal kavram olarak yayılması liberal ve liberal olmayan yönetim tarzları arasındaki ayrımı aşan bir liderlik kültürü ve yönetimle yakından ilgiliydi

64 Ihrig, *Atatürk...*, s. 7, 151.

65 Bir özet için bkz. Hakkı Uyar, “1930’lar Türkiye’sinde Kemalizm Algılamaları”, *Atatürkçü Düşüncenin Bilimsel ve Felsefi Temelleri*, Gazi Üniversitesi Yay., Ankara, 2007, s. 1-8.

66 NARA, College Park, Maryland. *Records of Foreign Service Posts, Diplomatic Posts, Turkey*, c. 442, Ağustos 1932.

ve otorite kavramının siyaset alanını da aşan uzun vadeli (*longue-durée*) bir dönüşümüne dayanıyordu.<sup>67</sup>

Ancak şurası kesin ki 1930'ların başlarında herkesin kendi "izm"ine sahip çıkması savaş sonrasının otoriter rejimlerinin envanterinde zorunlu unsurlardan biri haline gelmişti. 1932 yılında filozof Giovanni Gentile ve Benito Mussolini'nin biz-zat kendisi tarafından *Dottrina de Fascismo* (*Faşizmin Doktrini*) yayımlanırken,<sup>68</sup> eşzamanlı olarak Türk devrimcileri de Kema-lizmi hem yurtiçinde hem de yurtdışında kendi amiral gemileri olarak yeniden sahiplenmekle meşguldü. Dolayısıyla 1930 yı-lından itibaren –post-Marksist *Kadro* grubundan sağ-kanat Ül-kü ekibine, sağ-kanat Türkçü ve eski Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt'tan Yahudi, Jakoben, Fransa-yanlısı Tekin Alp'e (Moiz Kohen)– çeşitli entelektüeller Kemalizmin istikrarlı bir tanımını yapmaya girişmişlerdi.<sup>69</sup> Örneğin 1916-1923 arasın-da Berlin'de sosyoloji ve mimarlık eğitimi alan gazeteci ve eski Marksist Burhan Asaf, Türkolog Ettore Rossi'nin İtalya'da *Gior-nale di Politica e di Litteratura*'da yayımlanan bir yazısında "in-kılabımızı" tanımlama biçimine *Kadro*'da şöyle itiraz etmişti:

67 Yves Cohen, *Le siècle des chefs. Une histoire transnationale du commandement et de l'autorité, 1890-1940*, Paris, Amsterdam, 2012.

68 Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris, Éditions du Seu-il, 2001, s. 124-136.

69 Mustafa Kemal'in ölümünden önceki yıllarda yoğun bir teorikleştirme faaliye-tinin yürütüldüğü kesindir. Landau'ya göre Tekin Alp'in *Kemalizm* kitabı "Ke-malizm hakkında Türkçede ya da Fransızcada yayımlanan ilk detaylı analizdir" (Jacob M. Landau, *Tekinalp, Turkish Patriot. 1883-1961*, İstanbul, Hollanda İs-tanbul Tarih ve Arkeoloji Enstitüsü, 1984, s. 12). Aynı yıl yukarıda bahsettiği-miz Mehmet Şeref, "Türk devrimi" hakkında coşkulu bir elkitabı olan ve "Ke-malizm dini"ne hürmetlerini sunan *Kamalizm*'i yazmıştır (*Kamalizm: C.H. Par-tisi Programının İzahı*, İstanbul, Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1936). Bir baş-ka göz ardı edilen örnek, pedagog Mehmet Saffet Engin'in yazdığı ve insanlık tarihinde "Türk ırkı"nın özelliklerini değerlendirmeye çalışan gerçek bir ansik-lopedik ve karşılaştırmalı girişim olduğu gibi Kemalizmin bir öğreti olarak fel-sefe tarihindeki benzersizliğini de kanıtlamaya çalışan eseridir (*Kemalizm İnki-labının Prensipleri. Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Met-hal*, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1938, 3 cilt). Son olarak, Cafer Tayyar'ın yeni Kemalist felsefenin özgünlüğünü ("l'originalité de la nouvelle philosop-hie kamaliste") kanıtlamaya çalışan eseri zikredilmelidir: *Étude philosophique et analyse psychologique sur les origines de I, l'ultra-popularisme, philosophie mo-derne de Kamal Atatürk, II, la civilisation turque actuelle, III, l'émancipation de la femme turque*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1935.



Filvaki, Dr. Ettore Rossi, bazı Türk muharrirlerinin de düştükleri hatalardan kurtulamıyarak, inkılâbımızı sadece “garplılaşma” hareketi diye vasıflandırdıktan sonra irtibatsız olarak onun muhtelif ânâtını saymaktadır: Padişahlık ve hilâfetin ilgası, İtalya ceza kanunu ile İsviçre kanunu medenîsinin kabulü, din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması, Latin harflerinin kabulü ve saire. Eğer inkılâbımızın mevzuu, basit bir “garplılaşma” olsaydı, onun inkişaf seyri de, garp müessesatı içtimaiye ve siyasesini ve garp mevzuatı medenîyesini muhtelif garp memleketlerinde tetkik ederek en iyisi nerede ise, onu alıp memlekete getirmekten ibaret olurdu. Ve Türk inkılâbının başlıca tanıtıcı vasfı, garbı eklektik bir görüşle taklitten ibaret olurdu. Dr. Rossi, hakkımızda böyle bir tetkik yaparken ve bu esnada bu gibi hükümlere varırken bilmeli idi ki, böyle bir görüş, bizde “Tanzimat” ile başlamış, İttihat ve Terakki rejimi ile devam etmiş ve nihayet serbest fırkanın İzmir macerası ile mutlak surette tarih arşivimize havale edilmiştir. Türk İnkılapçıları, taklit devresinin kapandığını... peşinen ilân etmişlerdir.<sup>70</sup>

Ne Fransız İhtilâli’nin bir taklidi ne de Faşizm’in veya Sovyet dönüşümünün bir kopyası olan Kemalizm, Burhan Asaf’a bakılırsa, kendi başına bir tarihsel modeldi: bir bakıma post-kolonyal gündemin ve onun muğlak arzusu olan “Avrupa’nın taşralaştırılmasının” habercisi olan bir akıl yürütme tarzı. Mayıs 1935’te “Altı Ok”un (Mayıs 1931’den itibaren Cumhuriyet Halk Fırkası’nın programı olan cumhuriyetçilik, laiklik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, inkılapçılık) o tarihe kadar epey müphem olan bir kavramın resmî tanımı olarak benimsenmesiyle Kemalizm nihayet Parti-Devlet tarafından da tasdik edilmişti.

Son olarak Kemalizmin müstakil ve yerli bir kurgu hali-ne getirilmesi ideolojik ve tarihyazımsal bir teşebbüs (Türkiye Cumhuriyeti’ni kendi geçmişinden ayıran) olduğu gibi stra-

70 Burhan Asaf (Belge), “Faşizm ve Türk millî kurtuluş hareketi”, *Kadro*, 8, 1932, s. 36-37. İzmir’deki “serbest fırka” kısa süreliğine faaliyet gösteren Serbest Cumhuriyet Fırkası’na bir göndermedir. Kasım 2016’da EHESS’te düzenlenen “Türkiye Cumhuriyeti’nin Sosyal Tarihi” başlıklı seminerde sunduğu tebliğinde bu alıntıya yer veren Avi Mizrahi’ye alıntıyı kullanmamıza izin verdiği için teşekkür ederiz.

tejik bir hamleydi de. Kemalizmin jeopolitik gerilimin yükseldiği bir devirde –ve o devrin gereklerine uygun olarak– biçimlendirildiğini belirtmek zorundayız: Osmanlı İmparatorluğu’nun eski Arap vilayetlerinde halen devam eden Batı kolonyalizmine karşın Nazi Almanyası’nın yükselişi (Türk resmî basını tarafından hem korkuyla hem de hayranlıkla takip edilen bir olgu); faşist kolonyalizmin olumlanması (1912’den beri On İki Ada’yı işgal altında tutan İtalya, 1932 yılına gelindiğinde “Roma İmparatorluğu”nu ıslah etmiş ve üç yıl sonra Etiyopya’ya acımasız bir savaş açmıştır); ve Karadeniz’in Ukrayna kıyılarında Soyvet idaresindeki nüfusların acımasız muamelelere maruz kalması döneme damgasını vurmuştur. Bu bağlamda Kemalizmin tesisi Yeni Türkiye’nin saygınlığını ve uluslararası meşruiyetini güvenceye almanın bir başka yolu olduğu gibi ülkenin varoluşuna potansiyel tehditler olarak algılanan başka “izm”leri de uzakta tutmak anlamına gelmiştir. Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreteri Recep Peker bunu partinin Mayıs 1935’teki 5. Kongresi’nde açıkça ifade etmiştir:

Türkiye’nin öyle bir coğrafi konumu var ki ister kuzeyden ister güneyden isterse doğudan veya batıdan essin, bütün rüzgârlar Türkiye topraklarından geçiyor. Siyaset alanı ve fikir propagandası için de aynı durum söz konusu. Anarşist, faşist, Marksist, enternasyonalist, Hilafetçi vs. her türden propagandaya açığız. Dolayısıyla Türkiye kendini derin bir milliyetçi inançla sarmalayıp birbirini besleyen ve birbirine canlılık kazandıran bu zararlı akımlardan kendisini koruyacaktır.<sup>71</sup>

Peker’in Türkçe verdiği bu söylev Fransızcaya tercüme edilip tüm elçiliklere dağıtılmıştır ve bir yandan Türkiye’nin küresel sembolik satranç tahtasındaki yerini değerlendirirken öte yandan onun benzersiz konumunu vurgulayarak ülkeyi dünyadan soyutlamaya çalışan Kemalizmin (ve onun oluşumunun) içerdiği çelişkiyi başarıyla özetlemektedir. Kısacası, 1930’ların başında Türk elitler tarafından yüceltildiği haliyle Kemalizm hem

71 Recep Peker, Cumhuriyet Halk Partisi Beşinci Büyük Kongre konuşması, 13 Mayıs 1935 (Fransızca çeviri resmî kaynaklar tarafından yapılmıştır).

rejimin uluslararası tanıtımına uygun olması amaçlanan bir marka hem de ülkeyi dışa kapatması umulan bir ideolojik deli gömleği idi. Ancak Türkler tarafından her seferinde yeniden icat edilmesine rağmen Türkiye'nin içinde ve dışında zamana ve mekâna bağlı olarak başkalaşmaya devam edecekti.

## **Ulus aşırı Kemalizm: Dolaylı bir yansıma ilişkisinin mekânsal boyutu**

Türkiye'nin dışında Kemalizm çoğu zaman Türkiye'nin (ya da Ankara'nın) yayıcı merkez, "geri kalan" ülke veya şehirlerin ise alıcı çevre olarak konumlandığı bir yayılmacı perspektifle değerlendirilmiştir. Bu araştırmalar genellikle çeşitli ülkelerdeki "Atatürk" ve "Yeni Türkiye" imajına odaklanırken<sup>72</sup> araçlar ve kurgularla fazla ilgilenmemiştir. Burada, resmî ve gayri-resmî Türk aktörlerin Kemalizmin küresel bir sembolik ürün haline gelmesindeki önemini yadsımadan, Türkiye'nin içinde ve dışında Kemalizmin çok daha karmaşık dolaşım örüntüleri (iç içe geçmiş, üçgensel, çift yönlü, döngüsel) üzerinden geliştirildiğini göstermeyi amaçlıyoruz. Vaka incelemelerimiz ulusal sınırların Kemalist terimini nasıl farklı şekillerde ve dolaylı bir biçimde yansıttığını ve dönüştürdüğünü gösteriyor. Dolaşısıyla dolaşıma giren nesnelerin tam da dolaşım sürecinde nasıl dönüştüklerine ve çeşitli zaman-mekân konfigürasyonlarında farklı anlam ve biçimlere nasıl büründüklerine odaklanıyoruz. Bu amaçla, bu kitapta Osmanlı geçmişine sahip altı farklı coğrafyada (Türkiye, Bulgaristan, Kıbrıs, Arnavutluk, Yugoslavya ve Mısır) iki savaş arası döneme özgü altı farklı meseleyi (dil, alfabe, kadın, hukuk, giyim-kuşam ve Oryantalizm) araştırıyoruz. Kuşkusuz Kemalist adı verilen modele duyulan hayranlık küresel bir olguydu ve Japonya'dan –Avustralya ve Çin kanalıyla– ta Arjantin'e kadar yayılmıştı.<sup>73</sup> Ancak bu ilgi Türki-

72 Mustafa Kemal ve Cumhuriyet Türkiye'si'yle ilgili belli başlı yabancı yayınlar için bkz. Asmi Süslü (ed.), *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Konusunda Yurtdışında Yayınlanmış Kitaplar Bibliyografyası*, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi, 2000.

73 Gökalep ve Georgeon, *Kemalizme*.

ye'nin Eski Rejim'le (*Ancien Régime*) tüm bağlarını koparma iddiasına rağmen hâlâ doğrudan Osmanlı'nın varisi olarak görüldüğü post-Osmanlı coğrafyasında özellikle güçlüydü. Bu alanda dolaşım sadece Türkiye'den dışarıya değil aynı zamanda dışarıdan Türkiye'ye yönelikti. Bunu göz önüne alarak, bu kitapta okuru teferruata boğmak yerine ulusaşırı Kemalizmin bir dizi farklı mekân ve zamandaki dokusuna dair yeni içgörüler sunmayı amaçlıyoruz.

### ***Kemalizmi mekânsallaştırmak***

Mekân, tarihsel süreçlerin gerçekleştiği bir arka plandan ibaret değildir; bunun yanı sıra tarihin yapılmasında doğrudan etkilidir. Bu nedenle, bilimsel bilginin üretimine yönelik çalışmasında Christian Jacob'un yaptığı üzere, Kemalizmi mekânsallığın terimleriyle düşünmek; yörüngeleri, dinamikleri ve konfigürasyonları fiziksel, siyasal, dilsel ve kültürel boyutlarıyla birlikte coğrafi mekânla bağlantılı olarak çözümlemek gerekir. Bu, yerelliğe, sınırlara, iletişim kanallarına, ölçeğe, ağlara, uzaklık ve yakınlığa, ara ve yan yollara önem vermek anlamına gelir.<sup>74</sup> Elinizdeki kitabın farklı bölümlerinden, her ulusun zaman ve mekândaki konfigürasyonunun Kemalizmin yerel ölçekte anlaşılma ve yeniden şekillendirilme biçiminin kavranması bakımından temel önemde olduğunu; ayrıca bu sürecin farklı arenalarda farklı tip aktörleri ve kurguları açığa çıkaran, farklı yönelimlere ve doğalara sahip dolaşımlara tâbi olduğunu görüyoruz.

Yerellik kesinlikle belirleyici bir faktördü: Kitapta incelenen vakalar bunu gösteriyor. Emmanuel Szurek ve Ece Zerman, Güneş Dil Teorisi'nin benimsenmesi ve Oryantalizm'in yeniden tanımlanmasına dayalı bir “bediî miliyetçiliğin” ortaya çıkışında yerel koşulların önemini vurguluyorlar. Yerel toplumsal ve siyasi iktidar dengeleri Bulgaristan'da Kemalizmin anlaşılması ve biçimlendirilmesinde temel önemdeydi. Bulgaris-

---

74 Christian Jacob, *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir*, Paris, OpenEdition Press, 2014, s. 55 (genel olarak “Mekânsal dönüş” bölümü).

tan'da (Anna Mirkova'nın bölümünde açıklandığı üzere) Kemalizm kavramının yeniden sahiplenilmesi; farklı dünya görüşleri arasındaki rekabet, vatandaşlık meselesiyle ilgili tartışmalar ve yerel Müslüman nüfusun sahip olması –ya da ona verilmesi– gereken haklar çerçevesinde gerçekleşmişti. Béatrice Hendrich, Türk milli(yetçi) anlatısının aksine Kıbrıs'ta Latin alfabesinin yürürlüğe konmasının hem kolonyal (Britanya-lı) bir mercekten hem de –özellikle “Rum Sorunu”nun etkisi altında olan– yerel bir perspektiften anlaşılması gerektiğini ortaya koyuyor. Kıbrıs'ta Latin alfabesinin kullanılmasına dair herhangi bir yasak ya da teşvikin olmaması Türkiye'ye kıyasla daha yavaş ve heterojen bir Latinizasyon sürecine yol açmıştır. Wilson Chacko Jacob'ın bölümünde Mısır'da Kemalizmin modernlikle, ama aynı zamanda yerel kimlikler etrafındaki tartışmalarla iç içe geçtiği ortaya konuyor. Fabio Giomi'nin gösterdiği üzere, Kemalizmin Yugoslavya'nın erkek eşrafı tarafından tahayyül edilme ve uygulanma tarzı Yugoslav toplumunun Müslüman nüfus arasında bir paternalist toplumsal cinsiyeti yüceltme ve dinsel ayrımı sona erdirmeye ihtiyacıyla bağlantılıydı. Son olarak Nathalie Clayer, Arnavutluk'ta 1928'de –Türkiye'de iki yıl önce benzer bir kanunun kabul edilmesinden sonra– bir Medeni Kanun'un kabul edilmesiyle bağlantılı olarak *Qemalism*'in Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim alan ve siyasi elite mensup olan farklı hukukçular arasındaki gerilimler nedeniyle tartışmalı bir kavram haline geldiğini ortaya koyuyor.

Kemalizmin mekânsal boyutu araçların ve kurguların çoklu dolaşımıyla şekillenmiştir. Araçlar arasındaki siyasetçiler kamu politikalarının Kemalizm adına düzenlenmesinde temel bir rol oynamıştır. Ancak mevzuya başka meslekler de dâhil olmuştur: Gazeteciler, diplomatlar, öğretmenler ve araştırmacılar. Bilim kongreleri, kurultaylar ve diğer kısa süreli toplantıların yanı sıra dernek ve kulüp gibi daha kalıcı organizasyonlar da Kemalizmin dolaşımında ve dolaylı biçimde yansıtılmasında temel önemdeydi. Öğretmen, spor ve gençlik örgütleri Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yaygınlaşırken 1930'lu yıllarda da dinî dernekler çoğalmıştır. Ulusal meclisler, okullar ve

tiyatrolar bu sürecin gerçekleştirdiği farklı arenalardı. Anna Mirkova'nın incelediği vakada, Bulgaristan-Türkiye sınırı boyunca hareket eden "sıradan insanlar" Kemalizmin ulusasıırı bir boyut almasında rol oynamıştır. Yugoslavya'da ise aile ve akrabalık bağları, Türkiye'de tatil yapan veya Türkiye'deki akrabalarını ziyaret eden aktörler ön plana çıkmıştır. Hem profesyonel bir organizasyon hem de bir dizi maddi araç (matbaa, baskı makinesi vb.) olarak düşünülebilecek olan basın bu süreçte hayati bir rol oynamış; yazı ve baskı makineleri bu yüzden önem kazanmıştır. *La Turquie kémaliste* gibi propaganda yayınları, *Türk Dili* gibi bilimsel dergiler, ayrıca *New York Times*'tan *Al-Muqattam*'a günlük gazeteler önemli bir rol oynamıştır. Dil de önemli bir mesele haline gelmiştir: Türkiye, Balkanlar ve Kıbrıs'taki (hatta Arnavutluk ve Bosna'daki) eski merkezî Osmanlı vilayetlerinin elitlerini birleştiren Türkçe ve hâlâ uluslararası *lingua franca* konumunda olan Fransızca. Bu açıdan alfabe merkezî bir gösterendi ve gerek İslâm alfabesini oluşturan eski Arap harfleri gerekse "modernliğin" karizmasına sahip yeni Latin harfleri birçok aktörün gözünde kutsal ve büyümlü bir güce sahipti. Ulusasıırı Kemalizmi (ya da anti-Kemalizmi) somutlaştıran diğler görsel kurgular da yaygın biçimde dolaşımdaydı: Mustafa Kemal portrelerinin yanı sıra yeni binaların, şehirlerin, okulların, kadınlar ve kızların, gençlerin fotoğrafları. Fabio Giomi, Wilson Chacko Jacob ve Ece Zernan'ın bölümlerinde gösterildiği üzere, kıyafet ve mobilya gibi nesneler de bir o kadar önemliydi.

### *Ulusasıırı bir kurgunun çoklu coğrafyası*

Vaka incelemelerimiz çift yönlü diplomatik ilişkilerin evriminden Kemalist teriminin farklı biçimlerde etkilendiğini ortaya koyuyor. Anna Mirkova'nın incelediği Bulgaristan'ın durumunda 1937'den sonra Türkiye'yle ilgili Bulgar dış politikasının değişmesiyle birlikte (Britanya dış politikasından esinlenen bir değişim), genellikle, Türkçe konuşan yerel nüfusun milliyetçiliği ve irredantizmiyle ilişkilendirilen Kemalist Latin

alfabesinin Türkçe eğitim yapan devlet okullarında öğretilmesinin Bulgar devleti tarafından resmen desteklenmeye başladığı görülüyor. Kıbrıs'ta ise 1930'ların sonunda Britanya'nın kolonyal politikalarındaki değişimin sonucunda Müslüman topluluğun üyeleri siyaseten kendilerini yeniden konumlandırmıştır. Fabio Giomi; 1930'larda Yugoslavya ile Türkiye arasında yeni bir ilişkinin kurulmasının Türkiye'yle ilgili yerel entelektüel metinlerin üretimini nasıl etkilediğini ortaya koyuyor. Şubat 1934'te Romanya, Yugoslavya, Yunanistan ve Türkiye Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra belirlenen sınırları tanımayı ve tüm irredantist emellerinden vazgeçmeyi kabul ettikleri bir Balkan Paktı imzalamışlardı. Vaka incelemelerimizin çoğunda ulusal sınırlar, devlet egemenliği, toprak bütünlüğü, bağlılıklar ve azınlıklar gibi meseleler Kemalizmi (ya da anti-Kemalizmi) biçimlendiren gelişmelerin merkezinde yer alıyor. Bulgaristan'da Latin alfabesinin yerel aktörler (Bulgar yetkililer ve Türk azınlığın üyeleri) dışında Türkiye'den gelen aktörler tarafından da desteklendiği veya reddedildiğini gösterirken Anna Mirkova'nın belirttiği üzere, nesnelerin dolaşım biçimi karmaşık ulus inşa süreçlerinin bir parçasıydı. Arnavutluk'un durumunda, her ne kadar ülkede bir Türk azınlık olmasa da Kemalizmin kavramsallaştırılma biçimi –Türkiye ve İtalya, Arnavutluk'ta siyasi nüfuz elde etmek amacıyla rekabet ettikleri için– egemenlik meselesiyle ve Arnavutluk'un Türkiye'yle olan bağlarıyla iç içe geçmişti. Wilson Chacko Jacob, Mısır'da kültürel sınırlar (bu örnekte insanın kafasına giydiği şeyin anlamı) etrafındaki tartışmaların egemenliğin oluşumunda ve uluslararası ilişkilerde eşit ölçüde önemli momentler olduğunu ortaya koyuyor.

Kemalizmin coğrafyası genellikle –eğer daha karmaşık değilse– üçlü bir ilişki örüntüsü arz etmiştir. Emmanuel Szurek'in bölümünde gösterildiği üzere, Güneş Dil Teorisi'nin inşası teorik kurguların büyük ölçüde Batı Avrupa, ama aynı zamanda Orta Avrupa ve Rusya'da dolaşımının bir sonucuydu. Teorik kurgular eski Osmanlı coğrafyasının kalan kısımlarına ulaşmadan önce genellikle ilk olarak Türkiye'den Batı Avrupa'ya

intikal etmiştir. Örneğin bazı Arnavut hukukçular ve gazeteciler bir Medeni Kanun'un kabul edilmesini Türk modelini örnek göstererek savunmuşlardı. Ancak bu argümanlarını Türkiye'deki reformla ilgili söylemlerin Fransız basınına yansımalarından almışlardı. Fabio Giomi, bir başka bölümde, Kemalist kurguların Yugoslavya'ya Batı Avrupa'dan gelen kitaplar ve yazılı materyallerle ulaştığını ve "İslâmi bir Kemalizm" in şekillenmesinin bu literatürün çürütülmesi ve Kemalist reformlara ilişkin Avrupa yanlısı bir vizyonun reddedilmesiyle gerçekleştiğini ortaya koyuyor. Kemalist model Yugoslavya'da Batı'daki kadın özgürlüğü modeline zıt bir model olarak algılanmıştı. Başka Bosnalı aktörler ise Kemalizmi "İslâm karşıtı bir beşinci mezhep" olarak tanımlayıp reddetmiş ve kendi argümanlarını Bulgaristan ve Mısır'daki Kemalizm muhaliflerinin makaleleriyle desteklemişlerdi.<sup>75</sup> Wilson Jacob'ın araştırmasında Kemalizmin, daha genel olarak, bütün bir post-Osmanlı coğrafyasında Batı'nın siyasî ve iktisadi aracılığıyla dolaşıma giren bir söylem olduğunu görüyoruz.

Kemalizm ayrıca sektörel alanlara göre bir süzgeçten geçirilmiş ve dolaylı biçimde yansıtılmıştı. Béatrice Hendrich'in Kemalist kurguların farklı kamu sektörlerinde (eğitim, adalet, gündelik hayat) eşzamanlı olarak dolaşıma girmediğini gösterdiği Kıbrıs bunun bir örneğidir. Arnavutluk'ta da yeni Medeni Kanun'a ilişkin model tercihi farklı kısıtlılıklar ve imkânlardan ötürü hukuk ve siyaset alanlarında farklı biçimde algılanmıştır. Ayrıca Arnavutluk'ta Türk Medeni Kanunu siyasal alanda reddedildikten sonra bile başka alanlarda bir model olmayı sürdürmüştür.

Son olarak, aktarım araştırmalarının yaygın kabul gören şemalarının aksine, Kemalizmi ulusaşırı kılan kurguların dolaşımının çok yönlü güzergâhları takip ettiğini öne sürebiliriz: Sadece A noktasından B noktasına –yahut A'dan C aracılığıyla B'ye– değil aynı zamanda B'den A'ya (veya B'den C aracılığıyla A'ya). 1930'lar Türkiye'sinde gazeteler sıklıkla Avrupa ve ABD'de Türkiye hakkında söylenenleri sayfalarına taşımış ve

75 Giomi, *Domesticating Kemalism*.



köşelerinde Türkiye'yle ilgili fikirlerini ifade eden yabancılara yer vermişlerdir. Ancak bu, bir süre sonra çift-yönlü bir etkileşime dönüşmüştür. 1930'larda Ankara, Batı'ya (1929'da Leipzig'de Türk devletinin fonlarıyla yayımlanan *Nutuk*'un Fransızca, İngilizce ve Almanca çevirileriyle başlayarak) giderek daha fazla miktarda metinsel ve ikonografik kaynak sağlamıştır; diğer taraftan "Yeni Türkiye" ve Mustafa Kemal'i onaylayan herhangi bir Batılı kaynak rejimin yurtiçi propagandası açısından elverişli bir malzeme olarak görülmüştür. Mustafa Kemal kültür kesinlikle bir uluslararası ortak teşebbüstü. Doğrusu, 1920'lerin sonuna gelindiğinde –ve 1930'lar boyunca– Ankara'nın öncülük ettiği her reform Avrupa'da "Türklerin modernlik yolunda" attığı bir başka adım olarak övülürken Batılı aydınların Türk rejimini onaylaması da Türkiye'de hemen yankı bulmuştur. Kitabın birçok bölümü Kemalizmin oluşumunun altında yatan karmaşık, çok yönlü, yansıtıcı ilişkileri ve Kemalizmin çoğul (ve bazen çelişkili) doğasını örnekliyor. Örneğin Emmanuel Szurek'in incelediği Güneş Dil Teorisi'nin şekillenmesinde ret ve hayranlık; kınama, kültürel asimilasyon ve kültürel asimilasyonun reddi birleşirken aktarımın kendisi ve aktarımın yadsınması arasında gerilimler baş gösterir. Ece Zerman'ın çalışmasında ise Batılı bakışın merkeziliği, ama aynı zamanda reddedilmesi ve Türk aktörler tarafından başka bir mecraya kanalize edilmesi ön plandadır. Keza Arnavutluk'taki durum da bir kanunun –Türk ve/veya İsviçreli, Batılı ve/veya Şarklı olarak farklı biçimlerde nitelendirildiği için– reddiyle kabulü arasında ortaya çıkan gerilimleri sergilemektedir. Kemalizm, bu bakımdan, fiziksel ve sembolik coğrafyalar arasındaki yerleşik sınırları bulanıklaştıran ayna oyunlarını yansıtmıştır.

# KEMALİZM VE ARNAVUTLUK'TA MEDENİ KANUN'UN KABUL EDİLMESİ (1926-1929)

NATHALIE CLAYER

Dönemin bazı yazarlarının görüşleri göz önüne alınırsa, Arnavutluk'ta 1928-1929 yılında kabul edilen Medeni Kanun'la Türkiye'de 1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun (ve Türk Medeni Kanunu'nun büyük ölçüde dayandığı İsviçre Medeni Kanunu) arasında bir benzerlik yok gibi görünür. Örneğin Cezayir Üniversitesi'nden profesör Georges-Henri Bousquet, Arnavutluk Medeni Kanunu'nun (neredeyse) benzersiz bir kurgu olduğunu ve Türkiye'deki kanundan her halükârda çok farklı olduğunu vurgular:

Ancak Arnavutluk Medeni Kanunu oldukça ilginç ve dikkat çekici bir çalışmadır ve Türk Medeni Kanunu'ndan çok daha özgündür. Çok az sayıda ve çok önemli olmayan birkaç maddede haricinde Türk Medeni Kanunu basit bir tercümesi olduğu İsviçre Medeni Kanunu'nu yeniden üretirken Arnavutluk yasama meclisi o kadar çok farklı kaynaktan beslenmiştir ki sonuçta ortaya çıkan kanun –bu kanundaki belirli sayıda maddenin Arnavutluk'a özgü olduğu hesaba katılmasa bile– kendi başına özgün bir çalışmadır.<sup>1</sup>

1 G.-H. Bousquet, "Un exemple de laïcisation du droit musulman. Le code civil albanais", *Introduction à l'étude du droit comparé*, Recueil d'études en l'honneur d'Edouard Lambert, 3ème Partie. Le droit comparé comme science juri-

Daha sonra özellikle Arnavutluk'ta bu kanunun aslında Fransız Medeni Kanunu'na dayandığı (bazılarına göre Fransız Medeni Kanunu ödünç alınmış ve İtalyan Medeni Kanunu çerçevesinde yeniden yorumlanmıştı) ya da önem sırasıyla Fransız, İtalyan ve İsviçre medeni kanunlarının bir bileşimi olduğu öne sürülmüştür.<sup>2</sup>

Öte yandan yeni kurulan Arnavutluk Cumhuriyeti'nde medeni kanunun kabulüyle ilgili arşiv malzemeleri ve basın kaynakları incelendiğinde,<sup>3</sup> Türkiye'nin kısa süre önce İsviçre Medeni Kanunu'nu kabul, tercüme ve adapte etmesinin<sup>4</sup> –tam da bunu yapan Türkler olduğu için– Arnavutlar tarafından dikkate alındığı çok daha karmaşık bir süreç görülür. Bu seçenektен son aşamada vazgeçilse de, Kemalist Kanun'un (bir başka deyişle Türk modelinin) lehinde ve aleyhinde olanlar arasında sert bir mücadele yaşanmıştır – her ne kadar tartışmalar Türk Medeni Kanunu'ndan ziyade İsviçre Medeni Kanunu ve İsviçre kanunuyla onun Türkiye'deki adaptasyonu arasındaki farklara odaklansa da.<sup>5</sup> Peki, niçin böyle olmuştur? Türk modelin-

---

dique moderne, 4ème Partie. Le droit comparé comme science internationale moderne, Paris: 1938, Librairie de la société anonyme du recueil Sirey-Librairie générale de droit et de jurisprudence, s. 643-646 (cf. 644).

- 2 Krş. Kastriot Dervishi, *Historia e shtetit shqiptar. 1912-1925*, Tirana, Shtëpia e botuese '55', 2006, s. 285; Arben Puto, *Shqipëria politike*, Tirana, Toena, 2009, s. 470. Bousquet, Fransız Medeni Kanunu'ndan (1925 ve 1926 versiyonlarından) ya doğrudan ya da İtalyan Medeni Kanunu vasıtasıyla alıntılar yapıldığını gösterir; ayrıca İtalya Medeni Kanunu'ndan da doğrudan alıntılar yapılmıştır. İsviçre ve Alman Medeni Kanunları ikinci plana atılırken başka kaynaklardan da tuhaf sayılabilecek alıntılar yapılmıştır: Mısır'a ait bir kararname ya da 1920 tarihli Fransız kanunu gibi (a.g.e., s. 644).
- 3 Arnavutluk Devleti Merkez Arşivleri ve Tiran'da bulunan Ulusal Kütüphanedeki belgelere erişmeme yardımcı olan herkese, özellikle kıymetli yardımlarını benden hiç esirgemeyen Maks Gjina'ya teşekkür ederim.
- 4 Türkiye'de medeni kanunun kabulüyle ilgili diğer analizler için özellikle bkz. Hans-Lukas Kieser, Astrid Meier ve Walter Stöckel (ed.), *Revolution islamischen Rechts. Das Schweizerische ZGB in der Türkei*, Zürich, Chronos Verlag, 2008, ve Ruth Miller, "The Ottoman and Islamic Substratum of Turkey's Swiss Civil Code", *Journal of Islamic Studies*, 11, 3, 2000, s. 335-361.
- 5 Bu konuda bkz. Ruth Miller. Miller, Türk resmî söylemi ve tarih yazımında iddia edilenin aksine İsviçre Kanunu'nun tıpatıp tercüme edilmekten ziyade, çeşitli kısımlarda, özellikle İslâm hukukuna uygun aile kanunuyla ilgili maddelerde bazı değişikliklerle uyarlandığını ortaya koyar. Bu uyarlamayı yapmak-

den vazgeçilmesi Arnavutluk'taki hukuk ve siyaset alanındaki güç dengesiyle mi alakalıydı? Yoksa Kemalist Türkiye'nin o dönemde benimsediği modelle ilgili daha genel bir sessizliğin ağır basmasından ve başka modellerin tercih edilmesinden mi kaynaklanmıştı? Arnavut aktörler Kemalist modeli hangi terimlerle düşünmüştü? Türkiye ile Arnavutluk arasında akamete uğramış bu aktarımı incelerken, bir tarafta reformun temelindeki ilke (bir siyasi eylem aracı olarak reformun aksiyolojisi) ile diğer tarafta çeşitli reformların –bu durumda medeni kanunun– somut içeriği arasında bir ayrım yapmak gerekmez mi? Politika aktarımları araştırmaları aktarılan nesneyi, onun doğasını, sâiklerini ve modelin seçilme tarzını belirleyen aktörleri özel olarak araştırmak gerektiğini öne sürer.

Bu süreçleri incelemeden önce 19. yüzyıldan itibaren hukuk reformunun, özellikle medeni kanunla ilgili reformların ne kadar spesifik olduğunu belirtmek gerekir. Jean-Louis Halpérin'e göre 19. yüzyıl özel hukuk kanunlarının çeşitli kıtalara yayılımına sahne olmuştur.<sup>6</sup> Bu süreç, ilk olarak, Napolyon Medeni Kanunu'ndan güçlü bir biçimde etkilenmiştir. Fransız Medeni Kanunu birçok Avrupa ülkesinin yanı sıra Kuzey ve Latin Amerika'da bir model olarak kabul edilmiştir zira bir devrimci sembol, muhafazakâr devletlerin elinde bir araç ya da bir ülkenin kanunlarını modernleştiren bir iksir olarak algılanmıştır. Öte yandan 19. yüzyıl sonuna gelindiğinde, Napolyon Kanunu'na rakip çeşitli kanunlar vardı (1896'da hazırlanan Alman Medeni Kanunu ve 1907'de formüle edilen İsviçre Medeni Kanunu gibi). Türkiye ve Arnavutluk'un 1920'lerin ortasında birer medeni kanunu kabul etmeleri özel hukukun düzenlendiği –ya da özel hukuku düzenleme arzusunun duyulduğu– bu daha genel olgunun bir parçasıydı ve kanunun sihirli modernleştirici boyutu da bu olguya dahildi.

---

la görevlendirilen hukukçular yeni kavramların varolan pratiği sekteye uğratmadan yürürlüğe konmasına özen göstermiştir (Miller, "The Ottoman and Islamic Substratum").

6 Jean-Louis Halpérin, "Code civil", Akira Iriye ve Pierre-Yves Saunier (ed.), *The Palgrave Dictionary of Transnational History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, s. 655-656.

Aynı zamanda Arnavutluk'un Kemalist Türkiye karşısında ki durumunun özgül tabiatına da dikkat etmek gerekir. Arnavutluk o tarihlerde kısa süre önce kurulmuş (ufak)<sup>7</sup> bir devletti; 1913'te Balkan Savaşları'ndan hemen sonra Osmanlı'dan ayrılıp bağımsızlığını kazanmıştı. Ancak bu bağımsızlık hassastı; Birinci Dünya Savaşı sırasında ülke çeşitli yabancı güçlerin işgaline uğradığında sorgulanmış ve 1920-1921'de Milletler Cemiyeti'ndeki farklı devletler nezdinde yeniden tanındıktan sonra komşuları (İtalya, Yunanistan ve Yugoslavya) tarafından yine tehdit edilmişti. Arnavutluk toprakları eski Osmanlı vilayetlerinden oluşuyordu ama diğer Balkan devletlerinin (Yunanistan, Bulgaristan, Yugoslavya ve Romanya) aksine Arnavutluk anadili olarak Türkçe konuşan bir nüfus barındırmıyordu ve dolayısıyla "ulusal" Türkçü ya da pan-Türkçü politikaların (örneğin yeni alfabenin kabulü gibi) konuşlandırılabilceği bir coğrafya değildi. Özellikle Osmanlı okullarında eğitim almış olan bazı Arnavutluk sakinleri Türkçe konuşuyordu. Ama başlıca anadiller Arnavutça, Yunanca, Ulahça, Romanca ve muhtelif Slav dilleriydi. Eski kültür dilleri olan Türkçe, Yunanca, –daha az ölçüde– İtalyanca ve muhtelif Slav dilleri aleyhine Arnavutça resmî dil olarak empoze edilmişti. Ancak Arnavutluk'taki nüfusun çoğunluğu (o tarihlerde yaklaşık yüzde yetmişi) Türkiye'de olduğu üzere Müslüman'dı. Bunun yanı sıra çoğu Kemalist Türkiye'dekilerle aynı hamurda yoğrulmuş olan Arnavut liderler Kemalist Türkiye'nin "medeniyet takıntısı"nı<sup>8</sup> paylaşıyordu ve bu amaçla birtakım reformlara girişmişlerdi.<sup>9</sup> Bu reformların arasında hukuk reformu büyük bir sembolik öneme sahipti. Yeni kanunların –ve özellikle medeni kanunun– kabulü o tarihlerde Arnavutluk'un "medeni" ülkeler halkasına dahil

7 28 bin kilometrekarelik yüzölçümüyle büyüklük bakımından Belçika'ya yakındır.

8 Hamit Bozarslan, "La Laïcité en Turquie", *Matériaux pour l'Histoire de notre temps*, 78, 2005, s. 42-49.

9 Krş. Nathalie Clayer, "The Albanian students of the Mekteb-i Mülkiye. Social networks and trends of thought", Elisabeth Özdalga (ed.), *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy*, Londra, New York, Routledge Curzon, 2005, s. 289-339.

olması ve egemenliğini tasdik etmesi için bir zorunlu önkoşul olarak görülüyordu.

Burada –bir tarafta Arnavutluk, diğer tarafta Türkiye ve çeşitli Batı Avrupa ülkelerinin olduğu karmaşık aktarım mekanizmalarını barındıran– bu süreci inceleyeceğiz. Bir başka amacım da Kemalizmin ya da Kemalist modelin kısmen bu süreçler tarafından inşa edildiğini ortaya koymak olacak. Bunun için dört yıllık bir kısa döneme yayılan üç evre arasında ayırım yapacağım. Birinci evrede (1926) yeni kabul edilen Türk Medeni Kanunu’nu Arnavutluk’a aktarmayı amaçlayan bir proje yürürlüğe konmuştur. 1927’nin ilk aylarında başlayan ikinci evrede bu proje –sadece tartışmalara odaklanırsak– teoride Fransız Kanunu’nu esas alan bir aktarım (aslında birçok modele dayalı bir ince eleyip sık dokuma) lehine reddedilmiştir. Üçüncü evrede (1928-1929) ise Devlet Başkanı Zogu’nun eseri olarak tanımlanan yeni kanun meşrulaştırılmıştır. Bu son evrede Kemalist model –bazen şartlar göz önüne alınarak bazen de şartlardan bağımsız olarak– yeniden tanımlanmıştır.

## **“Yeni Türkiye”yi İsviçre Medeni Kanunu’nu kabul ederek taklit etmek**

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan itibaren “Yeni Türkiye”yi taklit etme fikri Arnavutluk kamusal alanında etkili olmuştur. Hukuk alanında, Türkiye’de yapılan reformlar –göreceğimiz üzere– önce iç tartışmalara konu olmuş, ardından insanlar ve metinlerin Türkiye’yle Arnavutluk arasındaki dolaşımından kaynaklanan bir mimetik isomorfizm (eşyapı) ve Arnavut hukukçuların Osmanlı’da eğitim almalarından kaynaklanan bir normatif isomorfizme dayalı bir projeyi doğurmuştur.<sup>10</sup> Bu süreçte Türkiye’yle benzer olan ya da öyle olduğu dü-

10 Eşyapı (isomorfizm) kavramı Paul DiMaggio ve Walter Powell’a aittir. Krş. Thierry Delpeuch, “L’analyse des transferts internationaux de politiques publiques: un état de l’art”, *Questions de Recherche / Research in Question*, 27, 2008, Paris, Centre d’études et de recherches internationales, Sciences Po, [www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/qdr27.pdf](http://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/qdr27.pdf), s. 10 ve devamı, erişim 1 Ekim 2013. Eşyapı, verili bir alandaki organizasyonlar arasındaki kurumsal

şünülen tutumların taklit edilmesi (Avrupa kanunlarını kabul eden Türkler) ve kayda değer bir meşrulaştırıcı sermayesi olan modellerin (Batılılaşma saplantısı nedeniyle İsviçre modeli) kopyalanması söz konusu olmuştur. Arnavutluk'taki aktarım projesi Arnavut devletinin egemenliğinin hassaslığından kaynaklanan aciliyet ve belirsizlik hissine verilmiş açık bir tepkiydi<sup>11</sup> ve bir kanunu tercüme etme fikri bu bağlamda doğmuştu. Türk modelinin seçilmesi (bu, İsviçre Kanunu'nun kabulü anlamına geliyordu) özel olarak dilsel ve kültürel yakınlıklarla ve Osmanlı coğrafyasında daha önce kurulmuş ilişkilerle bağlantılıydı.<sup>12</sup> Osmanlı okullarında okuyan birçok Arnavut eliti Türk gazetelerini ve Türkçe kitapları okumayı sürdürüyordu.<sup>13</sup> Türkiye'den ithal edilen ve 1926'da orada kabul edilen İsviçre Medeni Kanunu'nun tercih edilmesinin bir başka nedeni siyasal alandaki aktörlerin Arnavutluk'taki bu ilk evrede model tercihinin, göreceğimiz üzere, hukuk alanındaki aktörlere bırakmasıydı.

### *Batılılaşmanın referans modeli olarak "Yeni Türkiye"*

1920'lerin başında Arnavutluk'un egemenliği daha sağlam temellere oturtulurken bir yandan yerel yetkililer ülkenin yönetimini organize etmek için çeşitli önlemler almış, öte yandan siyasetçiler ve gazeteciler yeni devletin nasıl kurulacağını ve bunun için ne tür faaliyetlerin gerekli olduğunu tartışmış-

---

rekabet ve meşruiyet çabaları sonucunda ortaya çıkan bir kesişim kümesidir. Delpeuch'un açıkladığı üzere üç tip eşyapı arasında ayırım yapılmıştır: Dikey ve genellikle iradi yayılım modellerine (normların dayatılması ve siyasi bağımlılık) işaret eden zorlayıcı eşyapı; yatay yayılım olgusuna işaret eden taklitçi eşyapı (insanlar ve bilgilerin dolaşımı); eğitim kurumları ve profesyonel kurumların normatif eşyapısı. Balkanlar'daki hukuksal çerçevelerin inşasına ilişkin mukayeseli analizinde bu kavramlara başvuran Constantin Iordachi'nin çalışması için bkz. "The Making of Citizenship in the Post-Ottoman Balkans: State Building, Foreign Models, and Legal-Political Transfers", Alina Mungiu-Pippidi ve Win van Meurs (ed.), *Ottomans into European*, Londra, Hurst, 2010, s. 181-222.

11 Delpeuch, "L'analyse des transferts", s. 34.

12 A.g.e., s. 47.

13 Bazıları Türkiye'deki aile fertleri ve tanıdıklarıyla irtibat halindeydi.

tır. 1923 ve 1924'te Ahmet Zogu'nun taraftarları ile muhalifleri arasındaki siyasi rekabet arka planda giderek sertleşirken “yeni Türkiye” ve Türk devletinin aldığı önlemler Arnavut entelektüeller arasında bir referans noktası haline gelmiştir. Adalet, eğitim, din, kadınların durumu, ordu ve siyaset arasındaki ilişkiler gibi farklı sahalarda bu eğilim gözlemlenmiştir. Gerek parlamentoda gerekse basında reform yanlıları radikal bir değişimin olduğunu ileri sürdükleri “yeni Türkiye” ile adaletsizliğe mahkûm “eski Arnavutluk”u kıyaslamıştır.<sup>14</sup> 1925'ten sonra, Ahmet Zogu'nun zorla iktidar olmasıyla<sup>15</sup> birlikte rejim hızla otoriterliğe savrulmuştur. Ancak Türkiye'nin kanunları ve yönetimini Arnavutluk'a uyarlama arzusu bazı yetkililer ve genç entelektüeller arasında yineleyen bir tema olmayı sürdürmüştür. Mustafa Kemal ve yönetiminin yürürlüğe koyduğu yeni kanunlar takip edilmesi gereken örnekler olarak sunulmuştur. Türkiye Doğu'da olmasına karşın kendi vaziyetini değiştirdiği halde Arnavutluk'un Batı'da olmasına karşın pinekleme ve Doğulu olarak kalmaya devam etmesi bir utanç olarak görülmüştür.<sup>16</sup>

Türkiye'nin 1926'da İsviçre Medeni Kanunu'nu kabul etmesinden/uyarlamasından önce Arnavutluk'ta adalet ve kanunlar bağlamında özel olarak mecelleyi (Arnavutçasıyla *mexhele*)<sup>17</sup>

- 
- 14 Örneğin bkz. “Turqia e Re dhe Shqipëria e vjetër”, *Politika* 34, 1924, s. 1; “Turqi e Re”, *Shqiptari i Amerikës*, 10, 1922, s. 5-6 ve 11, 1923, s. 5-6; *Ku vemi?*, 1924, s. 1; *Bisedimet e keshillit Kombetar*, 3, 1923, s. 48 ve 4, s. 49-56; “Vendimet e komisionit arsimuer n'Angara”, *Revista pedagogjike*, 1923, s. 306-312. Ayrıca bkz. Tayfun Atmaca'nın bazı referansları, *Krallik'tan Cumhuriyet'e tarihte iz bırakan dostluğun mimarları Zogu ve Atatürk*, Ankara, Laser Ofset, 2007, s. 142-147.
- 15 Ahmet Zogu, Arnavutluk'un orta bölgesindeki Mat'ın nüfuzlu ailelerinden birindendi. 1920'de çeşitli bakanlık görevleri ve askeri makamlarda bulunduğundan sonra, 1922'de devlet başkanı olmuş; 1924'te Yugoslavya'nın desteğiyle yeniden iktidara gelmiştir.
- 16 Örneğin bkz. Namik Selim, “Një vështrim për mbi Turqi e re”, *Dajti*, 90, 1925, s. 1-2; “Një përgjigje e duhur 'Dajtit'”, *Independenca shqiptare*, 1925, s. 2-3; “Merhumja Turqi dhe Shqipëri e re”, *Independenca shqiptare*, 39, 1925, s. 2; “Turqia dhe neve”, *Labëria*, 23, 1925, s. 1; “Turqia dhe reformat”, *Zëri i Korçës* (Korçe), 1925, s. 2. Ayrıca bkz. Atmaca, *Zogu ve Atatürk*, s. 147-148.
- 17 Türkiye'de 1923'ten beri faal hukuk komiteleri vardı ama bunların amacı öncelikle mecelleyi, bilhassa aile hukukuyla ilgili düzenlemeleri iyileştirmek ve çok yavaş bir ilerleme kaydedilmişti. 1925'te Adalet Bakanı Mahmut Esat Boz-



değiştirmek ya da iyileştirmek konusunda –özellikle 1924’ün “devrimci”<sup>18</sup> hükümeti döneminde– hararetli bir tartışma yaşanmıştır. 1869-1876 yılları arasında İstanbul’da hazırlanan mecelle o sırada yürürlükte olan kanundu ve şahıs hukukuyla aile hukukunu kapsamıyordu. Esas itibarıyla İslâm hukukunu temel alıyordu.<sup>19</sup> Basına yansıdığı şekliyle bu tartışma ilk olarak hukukla medeniyet (veya din) arasındaki bağlantıları, ardından hukuk alanındaki toplumsal statü ve meşruiyet sorunlarını konu etmiştir. Gazetelerde yayımlanan yazılar kanunların içeriği hakkında teknik analizler içerdiği gibi ticaret, şahıs ve aile hukukunu (kadınların hakları dahil) hesaba katmak gerekip gerekmediği sorusuna da yanıt aramıştır.

Mecellenin değiştirilmesinden yana olanlar –genellikle Agjah Libohova<sup>20</sup> gibi genç hukukçular– mecellenin farklı alan-

kurt, İsviçre Medeni Kanunu’nu tercüme etmekle görevlendirilen yeni bir komisyonun kurulmasını emretti; muhtemelen bu tercihinin nedeni kendisinin İsviçre’de okumuş olmasıydı. Bu konuda bkz. Gottfried Plagemann, “Die Einführung des ZGB im Jahre 1926. Das neue ZGB als Bedingung eines säkularen und souveränen Nationalstaates”, Kieser, Meier ve Stoffel (ed.), *Revolution*, s. 21-34. Arnavut gazetelerinde 1924’ten itibaren Batı ve Türk gazetelerindeki haberlere referansla Türkiye’de mecellenin kaldırılacağını iddia eden yazılar yayımlanmıştır. Örneğin bkz. “Mexheleja në rezik”, *Bashkimi*, 9, 1924, s. 1.

- 18 Ahmet Zogu, Haziran 1924’te bir ihtilalin arifesinde iktidardan devrilmiştir. Bkz. Bernd Fischer, *King Zog and the Struggle for Stability in Albania*, New York, Columbia University Press, 1984; Michael Schmidt-Neke, *Entstehung und Ausbau der Königsdiktatur in Albanien (1912-1939)*, Münih, Oldenbourg, 1987; Robert C. Austin, *Founding a Balkan State: Albania's Experiment with Democracy 1920-1925*, Toronto, University of Toronto Press, 2012.
- 19 Kanunun hazırlık aşamasında İmparatorluk’ta Fransız kanununu destekleyenlerle fıkıh esaslı bir kanuna taraftar olanlar arasında tartışma çıkmıştır. Bkz. Osman Berat Gürzumar, “Die Überhahme westlichen Rechts in der Türkei vor 1926. Ein hinkender Versuch der Modernisierung”, Kieser, Meier ve Stoffel (ed.), *Revolution*, s. 35-47.
- 20 Birçok yazı imzasız yayımlandığı için tartışmaya kaulanların kimliğini saptamak zordur ancak anlaşılan o ki yazarların tamamı hukukçuydu. Agjah Libohova, Güney Arnavutluk’taki Gjirokastër’e bağlı Libohovë’de 1886’da doğmuştu ve bir kadı ailesinin ferdiydi. Yanya, Sclanik ve İstanbul’da okuduktan sonra İstanbul hukuk mektebinden 1908’de mezun olmuş; ayrıca yine İstanbul’da kadılık eğitimi almıştı. Balkan Savaşları’na kadar Osmanlı vilayetlerindeki hukuk kurumlarında çalışmıştı. 1913’te yeni kurulan Arnavut devleti için çalışmaya başlamış; bir yandan hukuk alanında çeşitli görevler üstlenip avukatlık yaparken öte yandan siyaset alanındaki entelektüel tartışmalara dâhil olmuştur. Bkz. Uran Asllani, *Agjah Libohova. Jeta dhe vepra e tij*, Tiran, 2008.

lardaki noksanları ve boşluklarına işaret etmiştir. Mecelleyi ilk olarak Şark'la özdeşleştiren bu kişiler onu fanatik hukukçuların savunduğu teokratik bir Arap hukuku olarak sunmuş ve hem mecelleyi hem de mecellenin takipçilerini gayrimeşru ilan etmiştir.<sup>21</sup> Kendilerini benim "Batılı Gelecek" olarak adlandırdığım kampa dahil ederken rakiplerini ise "Şarklı Geçmiş"e ötelemişlerdir. Kadılık eğitimi alan Behçet Şapati<sup>22</sup> gibi rakip kamptakiler ise kendilerini eğitilmiş ve deneyimli olma avantajına sahip "köklü vatanseverler" olarak sunarken toy görüşlere sahip olmakla suçladıkları diğer kampı gayrimeşru ilân etmişlerdir. Mecellenin kalmasını isteyenler kendi konumlarını bu Doğu-Batı/Geçmiş-Gelecek çiftlerini terse çevirerek savunmuş ve rakiplerinin Napolyon dönemine dek uzanan bir Fransız Kanunu'nu desteklediğini iddia etmişlerdir.<sup>23</sup>

Türkiye'ye referans yapılmasa da (ya da çok az sayıda referans yapılsa da) Arnavutluk'taki tartışma ve hadiselerin seyri Türkiye'nin Şubat-Nisan 1926'da yeni bir medeni kanunla birlikte yeni bir ceza kanunu ve yeni bir ticaret kanununu da kabul etmesiyle değişmiştir. Bu gelişme, tam da Arnavutluk'un iç vaziyetinin böyle bir hamleye daha elverişli olduğu bir dönemde, yeni kanunların kabul edilebileceği Türkiye'dekine benzer bir süreç için hatırı sayılır bir itici güç sağlamıştır. Ahmet Zogu önderli-

21 Özellikle bkz. A.[gjah] L.[ibohova], "Reforma në ligj", *Politika*, 19, 1924; "Një intervistë me min. e drejtësisë", *Bashkimi*, 8, 1924, s. 2; "Mexheleja në rezik", *Bashkimi*, 9, 1924, s. 1; Një avokat i ri, "Reformat e drejtësisë", *Bashkimi*, 10, 1924, Nji avokat, "Cila është mexheleja", *Bashkimi*, 16, 1924, s. 1-2; Nji Avukat, "Përgjigje", *Bashkimi*, 30, 1924, s. 3.

22 O devirde kendi imzasıyla mecelleyi destekleyen tek kişi olan Behçet Şapati hakkında çok az bilgi mevcuttur. Vlorë doğumludur ve İstanbul'da kadılık eğitimi almasına rağmen yeni kurulan Arnavutluk devletinde avukatlık yapmıştır. 1924'teki bir taslak kanunla hakimlerin kadılık eğitimiyle birlikte akademik bir hukuk eğitimi de alması zorunlu kılınmıştır.

23 Özellikle bkz. "Nji bashk-fjalim me nji gjykatës të naltë", *Dajti*, 44, 1924, s. 1-2; B. Shapati, "Letër e hapur ministrit drejtësiës", *Dajti*, 46, 1924, s. 2; Një Gjygtar, "Z. Stavro Vinjaut Ministri i drejtësiës", *Dajti*, 47, 1924, s. 1-2; "Mexheleja e mexhelexhit", *Dajti*, 47, 1924, s. 4; "Fort të ndrrshmit drejtorit gazetës Dajti", 49, 1924, s. 1-2; B. Shapati, "Të drejtat e femniës në një barasim të mexheles me kodër të Francës dhe Italis", *Dajti*, 50, 1924, s. 2; nji avokat, "Përgjigje", *Dajti*, 50, 1924, s. 2; B. Shapati, "Mexheleja është kjo", *Dajti*, 53, 1924, s. 4 ve 54, s. 2.

gindeki otoriter iktidarın gayretleriyle siyasi durum iyi kötü istikrarlı hale gelmiştir. Zogu çeşitli komşu ülkeler ve Türkiye'yle antlaşmalar imzalamıştır ve Kasım 1926'da İtalya'yla bir antlaşma imzalamak için hazırlıklara başlamıştır. Bu aşamada Arnavutluk'ta Türkiye'dekine benzer bir sürecin tahayyül edilmesinden ziyade Türkiye'deki kanunların doğrudan tercüme edilmesine dayalı gerçek bir aktarım fikri söz konusuydu.

## **İsviçre Medeni Kanunu'nu (Türk versiyonu üstünden) kabul etme yolunda Arnavutluk**

Kasım 1925'te Arnavutluk adalet bakanı eskimiş ve kullanışsız bulduğu kanunların yerine yeni kanunlar hazırlamakla görevli bir komitenin kurulması için kabineye teklifte bulunmuştur.<sup>24</sup> Ancak yeni kanunları hazırlama süreci birkaç ay sonra, Türkiye Büyük Millet Meclisi yeni kanunları kabul ettikten sonra fiilen başlayabilmiştir. Türkiye'deki hadiseler hem Türkiye'yle Arnavutluk arasında doğrudan birtakım kanalların kurulmasına hem de daha genel olarak bilgilerin, konuşmaların ve hukuk metinlerinin dolaşımına zemin hazırlamıştır. Bu da, mimetik isomorfizm yoluyla, Arnavutluk'ta da Türkiye'de olduğu üzere İsviçre Medeni Kanunu'nun kabul edilmesi fikrini güçlendirmiş, reform sürecini hızlandırmış ve yeniden şekillendirmiştir.

Türkiye'deki reformlara dair haberleri yayanlar öncelikle basında yazan –ve birçoğu muhtemelen hukukçu olan– kimselerdi.<sup>25</sup> Şubat-Mart 1926'da ülkenin güneydoğusundaki Görice'de çıkan iki Arnavut gazetesinde Türk modelini öven ve Arnavut yetkilileri bu modeli örnek alarak yeni bir kanun hazırlamaya çağıran makaleler yayımlanmıştır.<sup>26</sup> Bu imzasız makalelerden birisinin yazarı daha spesifik bir öneride bulunup bir yandan Avrupa okullarında eğitim alan genç hukukçular, diğer yandan geç-

24 AQSh (Arkivi Qendror i Shtetit-Tiran Merkezî Devlet Arşivleri), koleksiyon 155 (Adalet Bakanlığı), 1925 yılı, dosya numarası II-172, folyo 3-4 ve 5-8.

25 Yazıların birçoğu imzasızdır.

26 "Reformat ne Turqi. Ligjet e re. Ne ç'po bëjme", *Gazeta e Korçës*, 267, 1926, s. 1; "Kodet e rinj të Turqisë", *Zëri i Korçës*, 62, 1926, s. 2; "Bisedimet në Parlament dhe Ligjet", *Zëri i Korçës*, 70, 1926, s. 2.

mişte Osmanlı'da eğitim alan ve Türkçeyi iyi bilen eski kuşak arasında makul bir çözüm olarak İsviçre Medeni Kanunu'nun kabul edilmesini istemiştir. Yazıda değinilmeyen bir husus olarak, İsviçre Medeni Kanunu'nun Türk versiyonu dışında Fransızca, Almanca ve İtalyanca versiyonları (en azından adaptasyonları) da mevcuttu. Sonraki tartışmalarda Kemalist Kanun'dan ziyade İsviçre Kanunu gündeme alınmıştır zira "Batılılaştırıcı" zihniyet açısından İsviçre Kanunu çok daha meşruydu; tıpkı Türkiye'de de yerel bağlama uyarlanmış yeni bir kanundan ziyade İsviçre Kanunu'nun kendisinin gündeme alınmış olması gibi.

Bahsedilen ilk makalenin yazarı kendi argümanını desteklemek için Türk gazetelerinden bilgiler toplamış, diğer meslektaşlarının yaptığı üzere Türkiye'de bir süre vakit geçirmiş ve Batı basınına yansıyan Türkiye'deki reformlarla ilgili haberlerden yararlanmıştır.<sup>27</sup> Türk reformunun devrimci doğası ve düpedüz sihirli "Batılılaştırıcı" etkisini izah edebilmek için Fransız gazetesi *Le Matin*'de yayımlanan bir makalenin başlığı ve ilk bölümünü çevirmiştir.<sup>28</sup>

### **Yeni Türkiye maziyi gömüyor ve Batılılaşıyor.**

Bir ülkeyi Türk devrimi kadar esaslı ve hızlı biçimde dönüştüren başka bir devrim daha önce muhtemelen olmamıştır. Bunun yalnızca yönetim tarzını değiştirdiğini düşünmek ciddi bir yanılgı olur. Gerçekte ulusun zihniyet çerçevesini ya da en azından zalimce hasar gören ülkelerini yeni ve büyük bir yazgıya yöneltmek isteyen aydın sınıfın zihniyetini de değiştirmiştir.

Bunun önemli bir kanıtı dün Ankara'da sunuldu ve Büyük Millet Meclisi tüm Türkiye'de Medeni Kanun'un kabul edilmesine oybirliğiyle karar verdi.

Üç yüzü zoraki uygulanabilen, yaklaşık iki bin maddelik eski ve köhne bir kanun olan mecelleden vazgeçen Türkiye, açık ve adil formülasyonlar için Batı'ya yöneliyor.

27 Gazetelerin Türkiye muhabirleri de vardı.

28 Söz konusu yazı şudur: "La Turquie nouvelle faisant litière du passé s'occidentalise", 27 Şubat 1926, s. 1.

Bu, son derece önemli bir hadisedir. Vaktiyle müsamaha edilen çokeşlilik tek hamlede tamamen kaldırılmıştır. Resmî nikâh yürürlüğe konmuştur. Artık tüm dinlerin mensupları aynı kanuna uymak zorundadır. Erkeklerin geçmişte istediklerinde boşayabildikleri kadınlar şimdi kanun tarafından korun-dukları gibi kocalarına boşanma davası da açabilirler. Medeni mülkiyet sistemi yürürlüğe kondu. Çocukların hepsi artık eşit veraset hakkına sahip.

Kısacası Türkiye’de aile yeniden yaratılmış ve aynı hamleyle Türk kadını Batılı kadının bütün haklarına kavuşmuştur.

Kemalistlerin kendilerine ve “Türk devrimi”ne dair ürettikleri söylem Batı gazetelerinde bu şekilde yer bulmuş ve Arnavutlar için meşrulaştırıcı bir otorite işlevi görmüştür. Ancak Arnavut gazeteleri bu meşrulaştırıcı söylemi sahiplendikleri gibi onu bir yandan da uyarlamışlardır. Yazar ilk olarak *Le Matin*’deki makaleden –kendi amacı açısından önemsiz bulduğu– Türkiye ile Fransa arasındaki yeni uzlaşıyla ilgili kısmı çıkarmıştır. Daha da önemlisi, Arnavutça çeviriye “tüm Türkiye’de” kabul edilen kanundan bahsedilirken –özgün Fransızca metinde böyle bir şey olmadığı halde– “İsviçreli” kelimesi eklenmiştir. *Le Matin*’deki makalenin yazarı muhtemelen Türk liderlerin Fransız modelini tercih etmediğini vurgulamaktan kaçınmıştı. Arnavut yazar ise o tarihlerde Türkiye’deki hâkim eğilime uygun olarak kanunun İsviçre kökenli olduğuna işaret eder.

Batılı bakış açısına referansla meşrulaştırma sık rastlanan bir özellikti ve genellikle belli ölçüde uyarlama içerirdi. Dönemin Arnavut gazeteleri Türkiye medeniyetinin geçirdiği devrimci dönüşümleri, kadınlarla ilgili toplumsal dönüşümleri ve bunlarla doğrudan alakalı olduğu düşünülen kadın-erkek ilişkilerindeki değişimi öven Türk resmî devlet retorikine yapılan –uluslararası basın da şişirdiği– çeşitli referanslarla doluydu.<sup>29</sup> Ayrıca Gazi Mustafa Kemal ve “arkadaşları”na<sup>30</sup> muhalif olan “gerici” hareketleri itibarsızlaştırmayı amaçlayan makale-

29 Örneğin bkz. *Gazeta e Korçës*, 268, 20 Mart 1926, s. 1 ve s. 4, ve “Turqia e re”, *Zëri i Korçës*, 74, 1926, s. 1.

30 *Gazeta e Korçës*, 272, 3 Nisan 1926, s. 1.

ler yayımlanıyordu. Bazı Arnavut gazeteler daha da ileri gidip, her türlü muhalefeti bastırmaya yönelik diktatoryal rejimleri alkışlıyordu. Milletin kurtarıcısı olarak görülen Ahmet Zogu'ya Mussolini ve Mustafa Kemal'in yolundan ilerleme çağrısı yapıyordu.<sup>31</sup> Türkiye'de olduğu üzere Arnavutluk'ta da milletin iyiliği adına reformların dayatılması gerektiği düşünülüyordu.

Türkiye'deki hukuk reformları Arnavutluk'ta gazeteler dışında ikinci bir kanal olarak diplomasi yoluyla da tüm detaylarıyla öğrenilmişti. Arnavutluk'un yeni Türkiye konsolosu Rauf Fico iki ülke arasında kurulan resmî ilişkilerin ardından Mart 1926'da Türkiye'ye ulaşmıştı. Rauf Fico, Mekteb-i Mülkiye'den mezundu ve yeni kurulan Arnavutluk devletinde çalışmaya başlamadan (1912) önce Balkanlar ve Doğu Anadolu'da kaymakam olarak farklı görevlerde bulunmuştu.<sup>32</sup> İmparatorlukta eğitim alan ve Osmanlı idaresinde devlet işlerini öğrenen Fico, Türkiye'de olanları takip etmekte ve Arnavutluk devleti açısından yararlı bulduğu şeyleri seçmekte hiç zorlanmamıştır. Yeni Türk başkentine vardiktan bir ay sonra Türkiye'deki yeni ceza kanunu ve kanunla ilgili bir dizi gazete yazısını –bir dışişleri bakanlığı temsilcisi vasıtasıyla– adalet bakanına göndermiştir. Ayrıca yayımlandıktan hemen sonra medeni kanunu da gönderme sözü vermiştir. Türk devletinin yeni kanunları hazırlarken benimsediği tutumu açıkça ortaya koyduğunu öne sürdüğü adalet bakanı Mahmut Esat Bozkurt'un gazetede yayımlanan bir mülakatı üzerinde özellikle durmuştur.<sup>33</sup>

Bu malzemenin Arnavutluk adalet bakanı tarafından da ciddiye alındığı kesindir. Arnavutluk'ta hukuk mesleği bazen bu kanallarla bazen doğrudan kurulan temaslarla bazen belirli bir

---

31 Örneğin bkz. "Të tjerët dhe na", *Rilindja shqiptare*, 11, 1925, s. 1, ve 12, 1925, s. 1; "Fashisma dhe Vatrata Turke", *Demokratia*, 54, 1926, s. 2, ve *Demokratia*, 73, 1926, s. 1.

32 Krş. Clayer, "The Albanian students of the Mekteb-i Mülkiye", s. 289-339. Ayrıca bkz. Shyqyri Hysi, *Rauf Fico. Shtetar dhe diplomat i shquar*, Tiran, Mësonjëtorja, 2007.

33 AQSh koleksiyonu, no. 155 (Adalet Bakanlığı), 1926 yılı, dosya numarası VII-76, folyo 1, Dışişleri Bakanlığı'ndan Adalet Bakanlığı'na, Tiran, 1926, folyo 2, Rauf Fico'dan Dışişleri Bakanlığı'na, Ankara, 1926, ve folyo 4, 1926.

amaca yönelik olarak çıkartılan gazetelerden edinilmiş bilgilerle bazen de Türkiye’de vakit geçiren kimselerin anlattıklarıyla Türkiye’deki hadiselerden genel olarak etkilenmiştir. İnsanlarla nesnelerin (hukuk metinleri, kitaplar, uzmanlık dergileri ve yazılı yorumlar) bu dolaşımının sonraki tartışmaları nasıl beslediğini göreceğiz.

Haziran 1926’da konu bakanlık nezdinde resmen gündeme alınmış ve Adalet Bakanı, “hukuk muhakemeleri yönetmeliği ve sulh hâkimlikleriyle başlayarak kanunları iyileştirme” kararı vermiştir. Bakan ayrıca alanın uzmanlarından yararlanmaya karar verip vilayetlerdeki cumhuriyet savcılarına gönderdiği resmî yazıda “hukuk alanında yapılması tasarlanan iyileştirmeler hakkında avukatlar ve hâkimlerin görüşlerinin alınmasını istemiştir.”<sup>34</sup> Reform sürecinin gerçekten ilerlemeye başlaması ise Ağustos ayında yeni bir bakanın tayininden sonra olmuştur. Dokuz ay önce kurulması tasarlanan yasama komitesi Ağustos ayındaki bir resmî açıklamayla ve “kanunları iyileştirmek ve modernleştirmek” maksadıyla kurulmuştur. Komite beş üye yer almıştır: Bakanlık genel sekreteri Faik (Şatku) Dibra,<sup>35</sup> Yargıtay hâkimleri Avni Dabulla ve İdriz Minga, avukatlar Agjah Libohova (1924-1925’in tartışmalarında aktif bir rol oynamıştır) ve Thoma Orolloga.<sup>36</sup> Dolayısıyla bu, bir uzmanlar komitesiydi. 1924 gibi erken bir tarihte Arnavutluk yönetimine katılmak için Türkiye’den ayrılan Faik Dibra, İstanbul’da hukuk eğitimi almıştı. (Agah Libova ve diğer iki Yargıtay üyesinin durumu da muhtemelen aynıydı.) Komitedeki tek gayrimüslim (Ortodoks-Hristiyan) olan Thoma Orolloga ise Atina ve Paris’te hukuk eğitimi almıştı.<sup>37</sup>

34 AQSh koleksiyonu, no. 155 (Adalet Bakanlığı), 1926 yılı, dosya no. II-273, folyo 7, Adalet Bakanlığı’nın savcılara genelgesi, 1926 yılı.

35 Dibër/Debar doğumluydu ve daha sonra “Shatku” soyisini almıştır.

36 Fletorja Zyrtare, 122, 1926, s. 1, ve 127, 1926, s. 1. Ayrıca bkz. Kabine’nin 1926 yılındaki kararı: AQSh, koleksiyon no. 155 (Adalet Bakanlığı), dosya no. II-273, folyo 23.

37 Agjah Libohova hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. 20 numaralı not. Faik Shatku Dibra, 1889 Dibër/Debar doğumluydu. Selanik’teki Fransız İşletme Okulu’na başladıktan sonra ailesinin yerleştiği İstanbul’da hukuk okumuştur. 1924 başında Arnavutluk’a yerleşmeden önce İstanbul’da avukatlık sertifikası

Yeni adalet bakanı üç hafta sonra valiliklere bir resmî yazı gönderip valilerden de hukuk komitelerine daha fazla yardımcı olmalarını istemiş ve hukuk uzmanlarının katkısına daha fazla bel bağlamıştır. “Kanunların iyileştirilmesi” hakkında hâkim ve avukatların görüşlerini almak isteyen bakanın amacı hukuk uzmanlarının bu konudaki otoritesini tanımaktır.<sup>38</sup> Buna paralel olarak Arnavutluk’un Viyana, Ankara ve Cenevre temsilciliklerinden ilgili ülkelerin kanunlarını istemişti.<sup>39</sup> Almanya, Fransa ve İtalya kanunlarının ise halihazırda bakanın elinde olduğu anlaşılıyor. Buna rağmen Bakanlık ve komite sadece Türk kanununu değil Batı ve Orta Avrupa ülkelerinin kanunlarını da incelemeyi uygun bulmuştur.

Peki hukukçuların bu konuyla ilgili fikirleri neydi? Bakanlığın yaptığı anketin sonuçları o aşamada ağır basan kanaatin tam da Türkiye bu kanunu kabul ettiği için İsviçre Kanunu’nu tercüme etmek yönünde olduğunu gösterir.<sup>40</sup> Bunun altında yatan mantık “medenileşmiş ülkeler”in kanunlarını kabul etmenin şart olduğu ama Arnavut hukukçuların kültürünün de bir normatif isomorfizm sorunu olarak dikkate alınması gerektiği yönündeydi. Dolayısıyla çözüm başlıca iki özelliğe sahip olduğu düşünülen İsviçre Medeni Kanunu’nu kabul etmekten

---

almıştır. Elbasan ve Korçë mahkemelerinde görev yaptıktan sonra Tiran mahkemesinde çalışmıştır. Mart 1925’te Adalet Bakanlığı genel sekreterliğine tayin edilmiş, 1929 yılına kadar bu görevde kalmıştır. Bkz. S. Shatku, “Faik Shatku përfaqësues i shquar i Jurisprudencës Shqiptare”, *Rilindja demokratike*, 4905, 2008, s. 19. Thoma Orolloga, ya da Orollogaj, 1888 Korçë doğumluydu ve Atina’daki bir Fransız ortaokulunda okumuştur. Atina ve Paris’te hukuk eğitimi aldıktan sonra memleketi Korçë’de avukatlık yapmıştır. Bkz. Robert Elsie, *A Biographical Dictionary of Albanian History*, Londra, I. B. Tauris, 2012, s. 343. Avni Dabulla veya Idriz Minga hakkında Dabulla’nın 1916-1918 Avusturya-Macaristan işgali sırasında adalet genel direktörü olması dışında bir bilgiye sahip değiliz. Bkz. Sejfi Vllamasi, *Ballafaqime politike në Shqipëri (1897-1942)*, Tiran, Neraida, 2000, s. 138.

38 AQSh, koleksiyon no. 155 (Adalet Bakanlığı), 1926 yılı, dosya no. II-273, folyo 34, Adalet Bakanlığı’nın 1926 yılında savcılara gönderdiği genelge.

39 AQSh, koleksiyon no. 155 (Adalet Bakanlığı), 1926 yılı, dosya no. II-273, folyo 35, 36, 38, 54 ve 55.

40 Arşivdeki dosyada o tarihlerde İslâm dininin önemli bir rol oynadığı ve muhtemelen hâkim görüşle yerel görüşün uyuşmadığı Kuzey Arnavutluk ve Orta Arnavutluk’ta ortaya çıkan herhangi bir tepkiden bahsedilmez.



geçiyordu: Birincisi, İsviçre kanunu, hazırlanan en yakın tarihli medeni kanundu; ikincisi, Türkiye tarafından kabul edilmişti. Örneğin ülkenin güneyindeki Libohove'nin kaymakam yardımcısının verdiği tepki genel olarak böyleydi; kaymakam yardımcısı aynı zamanda Arnavutluk'a özgü birtakım uyarlamaların yapılmasını istiyordu:

[Yerel] avukatlar heyeti şu görüştedir: Arnavutluk Cumhuriyeti, Batılı ilkeleri özümseyerek kendi vatandaşlığını geliştirmelidir. [Heyet] yabancı ülkelerle iş ilişkilerinin her gün daha çok arttığı ve yürürlükteki kanunların ihtiyaçları ve zorunlulukları karşılamaktan uzak olduğunu göz önünde bulundurarak, en ileri devletlerin kanunlarını kabul etmekten yanadır. Bunların arasında tüm muhakeme usulleriyle birlikte İsviçre Medeni Kanunu, İtalyan Ceza Kanunu ve Alman Ticaret Kanunu tercih edilmelidir. Bu kanunların şu nedenlerden ötürü Arnavutluk'a daha faydalı olacağını ilave etmek isteriz: Arnavut hukukçuların çoğu bu kanunların benimsendiği ve kabul edildiği Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Türk üniversitelerinde eğitim almıştır ve bu nedenle işlerin yürütülmesi daha kolay olacaktır; ancak kanunların modernleştirilmesi ve yukarıda bahsedilen medeni kanunun tamamen kabul edilmesi gündeme geldiğinde, İdare, Tapu Sicili gibi alanlarda birtakım kanunlar hazırlamak gerekecektir zira bu kanunlar idarenin teşkilatlanma biçimiyle doğrudan alakalıdır. Keza Arnavut halkının psikolojisi göz önüne alındığında, aile hukukuyla ilgili kanun da münasip değildir. [...] Dolayısıyla bazı değişikliklerin yapılması gereklidir.<sup>41</sup>

Meselelerin bu şekilde değerlendirilmesine karşı çıkan ve azınlıkta olan bir grup uzman da vardı. Bu hukukçular “medeni dünyadan kanunlar” almak gerektiğini kabul etmekle birlikte mecellenin birtakım iyileştirmelerle muhafaza edilmesinden yanaydı.<sup>42</sup> Görüş ayrılıkları bir süre sonra basına yansımış ve

41 AQSh, 155 no.lu koleksiyon (Adalet Bakanlığı), 1926 yılı, dosya no. II-273, folyo 57.

42 Bu özellikle Vlorë ve Delvin'e'den gönderilen raporlarda böyledir (AQSh, koleksiyon no. 155 (Adalet Bakanlığı), 1926 yılı, dosya no. II-273, folyo 53 ve 58-59).

komite üyesi Thoma Orolloga'nın da aralarında olduğu birçok hukukçunun makaleleri gazetelerde yayımlanmıştır.<sup>43</sup> Orolloga, komitenin çoğunluğun kanaatine uygun bir hüküm verdiğini vurgulayarak daha önce ileri sürülen argümanları tekrar etmiştir:

Arnavutluk Cumhuriyeti'nin devlet başkanı kanunları iyileştirme ve modernleştirme arzusunu *Resmi Gazete*'de ifade etmişti zira varolan kanunlar artık halkın ihtiyaçlarına uygun değildi ve ülkenin ilerlemesine mani idi. Bunun üzerine yeni adalet bakanı Kedhi'nin önerisiyle bir komisyon kurulmuş ve komisyondan değişimin gerekleriyle ilgili görüşlerini sunması talep edilmişti. Komisyon raporunu sunmuş ve ilk olarak yürürlükteki kanunların noksanlarını ortaya koyduktan sonra yapılması gereken değişiklikleri açıklamıştır. Bununla bağlantılı olarak adalet bakanı tarafından avukat ve hâkimlerden görüşlerini isteyen bir resmî yazı gönderilmiş ve gelen cevaplardan hareketle hukukçuların çoğunun kanunların genel olarak iyileştirilmesinden yana oldukları sonucuna varılmış ve komiteye kanunları modernleştirme ve iyileştirme görevi verilmiştir. **Komite hangi esasları kabul etmiştir?** Komite raporunda ceza kanununun İtalyan Kanunu'nu, ticaret kanununun ise Alman Kanunu'nu esas almasını önermiştir. **Peki ya medeni kanun?** Medeni kanunun (*mexhele*) şahıs hukuku (özel hukuk), aile hukuku ve miras hukukuna tahsis edilmiş bölümleri yoktur. Bu yüzden halkımızın örf, âdet ve ihtiyaçlarına uygun değişikliklerle İsviçre Medeni Kanunu'nun kabul edilmesi önerilmiştir. **Neden diğerleri değil de bu kanunlar seçilmiştir?** Komite bunların en kusursuz kanunlar olduğunu düşündüğü gibi Türkiye'nin de bahsi geçen kanunlar temelinde yeni kanunlar yaptığı göz önüne alınırsa hâkimlerimizin işi kolay-

43 "Mbi lëvizjen rrëth ndryshimit Ligjvet", *Gazeta e Korçës*, 307, 1926, s. 1; Një avokat, "Ligjet dhe Drejtësia", *Demokratia*, 63, 1926, s. 2; "Drejtësia", *Shqypnija*, 5, 1926, s. 1; B. Shapati, "Rrëth ligjeve", *Demokratia*, 66, 1926, s. 1; "Shënime", *Gazeta e Korçës*, 315, 25/9/1926, s. 2; "Mejtimi i avokatëve të Korçës mbi modernizimin e ligjeve", *Gazeta e Korçës*, 317, 1926, s. 1-2; Ymer Berati, "Modernizimi i ligjeve dhe kundërshtimet", *Shqypnija*, 15, 1926, s. 1; "Modernizimi i ligjeve e veprimi i komisionit", *Shqypnija*, 19, 1926, s. 1.

laşacak ve birçok hâkim ve avukat Türkçe hukuk kitapları ve tefsirlerini kullanabilecektir.<sup>44</sup>

Arnavutluk adalet bakanı devlet başkanının arzusuna uygun olarak “kanunları iyileştirme ve modernleştirme” hamlesini başlatırken anlaşılan o ki daha sonra uzmanlar arasındaki tartışmalar sırasında alternatif değişmiş ve iki kavramı (modernleşme ve iyileşme) bir arada kullanmak yerine birbirleriyle zıtlastıran bir görüş ağır basmıştır. Modernleşme İsviçre Medeni Kanunu ve Türkiye’nin benimsediği diğer kanunların kabulüyle eşanlamlı hale gelirken iyileşme mecellede birtakım değişikliklerin yapılması anlamına gelmiştir.

Her iki durumda da Türkiye örneğine merkezî bir rol biçilmiştir. Tartışmanın her iki tarafının da Türkiye’de vuku bulan, daha doğrusu halen devam eden kamusal tartışmaya doğrudan referans yaptıkları açıkça görülür. Mecellede basit değişikliklerin yapılmasını savunan Vlorëli avukat Behçet Şapati (Behxhet Shapati), Türk basınına ve özel olarak *İkdam* gazetesinde çıkan makalelere referans yapmıştır.<sup>45</sup> Şapati’ye karşı çıkan ve doktorasını İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nde yapan Ymer Berati ise Türk adalet bakanının mecellenin kaldırılması ve yeni medeni kanunun kabulü hakkında hazırladığı Açıklayıcı Rapor’a ve bir Ankara yolculuğu sırasında özel sohbetlerinde aynı bakanın İzmir’deki bir konuşmasını ona nakleden Arnavutluk Türkiye elçisi Rauf Fico’ya referansla kendi tezini savunmuştur.<sup>46</sup>

Aktarım sürecinin nasıl tasarlanacağı hususunda genel olarak belli ölçüde bir muğlaklık ağır basmıştır. Sorun, Türkiye’nin yaptığı üzere İsviçre Kanunu’nu (bazı uyarlamalarla) tercüme etmek miydi? Yoksa, İsviçre Kanunu’nun Türk hukukçular tarafından kabul edilmiş ve uyarlanmış halini Türkçeden Arnavutçaya tercüme etmek mi gerekirdi? Ya da Arnavut hukukçuların Türkçedeki tercümeleri (özellikle muhake-

44 “Ligjet e re. Intervistë me z. Th. Orolloga”, *Gazeta e Korçës*, 317, 1926, s. 1. Vurgular orijinal belgede mevcut.

45 Bkz. 43 no.lu dipnot.

46 Bkz. 43 no.lu dipnot.

me usulleriyle ilgili maddeler ve çeşitli yorumların tercüme-lerini) kullanmalarına izin mi verilmeliydi? Yazılarda kullanılan kelimelerden tüm bu farklı seçeneklerin gündeme alındığı, hatta bazı kimselerin (örneğin Ağustos 1926'da Gjirokaster gazetesi *Demokratia*'ya (*Demokrasi*) yazan bir avukat) Türkiye'de tercüme edilip yayımlanan kanunu devleti masraftan ve Arnavutça tercüme zahmetinden kurtarmak için noktası virgölüne dokunmadan kabul etmeyi önerdikleri anlaşılır.<sup>47</sup>

Her ne olursa olsun, böyle bir aktarım hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Şaşırtıcı bir gelişmeyle, 1926 sonları ya da 1927 başlarında, –Türkiye'de olduğu üzere İtalyan Ceza Kanunu'nu esas alan– yeni ceza kanunu kabul edildikten sonra Arnavut siyasi otoriteler İsviçre Medeni Kanunu'ndan farklı bir standardın benimsenmesi fikrini empoze etmişlerdir. Tartışma Batılı kanunları Arnavutluk'a uyarlamayı hedefleyen iki proje arasında bir rekabete ve en sonunda sıklıkla Türk modelinin bir parçası olarak görülen İsviçre Kanunu'nu reddetmek ya da benimsemek arasında bir çekişmeye dönüşmüştür.

## **Reddedilen İsviçre modeli miydi Türk modeli mi?**

Bu değişimi nasıl anlamak gerekir? Değişime ne sebep olmuştur? Değişim (Arnavut devletinin önlemlerinin ne derece kısıtlayıcı olduğunu değerlendirmek mümkün olduğu ölçüde) iradi miydi yoksa gayri iradi mi? İsviçre modeli mi Türk modeli mi reddedilmişti ve yeni tercih başka ne tür kaygılarla meşrulaştırılmıştı? Bu sorulara cevap verebilmek için öncelikle sürece dahil olanlara bakmak gerekir. Burada görünen o ki bir şahsiyetin sürece dahil olması özellikle belirleyici olmuştur: Mehdi Frashëri. Cenevre'deki Milletler Cemiyeti etrafında yoğunlaşan uluslararası ağlarla temasları ve hem adalet bakanına hem de devlet başkanı Ahmet Zogu'ya yakınlığı sayesinde Frashëri komitenin tercihi- ni değiştirebilmiş ve hukuk alanına siyasi ve idari bir otoriteyi empoze edebilmiştir. Bu değişim bazı kimselerin giderek Türk ve “Doğu” medeniyetini tercih etmekle bir tuttukları önceki

47 Një avukat, “Ligjet dhe Drejtësia”, *Demokratia*, 63, 1926, s. 2.

tercihi (Türk modeli) gözden düşürmeleriyle sonuçlanmıştır. Son olarak, bu kararın Arnavut aydınlar ve yetkililerin Kemalist Türkiye'yi örnek bir model olarak görmelerini daha geniş anlamda etkileyip etkilemediğini de göreceğiz.

### *İlgili kişilerdeki değişmeler ve komitede bir yarılma*

Görünen o ki daha önce planlananın aksine İsviçre Medeni Kanunu'ndan vazgeçilmesinin başlıca mimarı bir hukukçu değil Arnavut yönetimindeki üst düzey bir yetkili olan ve bakanlık bünyesinde birçok görevde bulunan Mehdi Frashëri idi. Frashëri, Adalet Bakanlığı genel sekreteri ve kanunları modernleştirmekle görevli komitenin başkanı Faik Shatku'ya yakındı. Frashëri'yi komiteye katılmaya davet eden de anlaşıldığı kadarıyla Shatku'ydu.<sup>48</sup> Frashëri'nin komiteye katıldıktan sonra farklı bir çözüm sunma olanağına mı kavuştuğu yoksa zaten yeni bir çözüm önerisi olduğu için mi komiteye dâhil edildiğini tespit etmek zordur. Mevcut göstergeler komitenin yeniden oluşturulmasına ilişkin tartışmalar göz önüne alındığında,<sup>49</sup> görüleceği üzere, ikinci ihtimalin daha kuvvetli olduğunu gösteriyor.

Ama öncelikle Mehdi Frashëri'nin kim olduğuna bakalım. Rauf Fico gibi o da Mekteb-i Mülkiye'de okumuş ve –yine Fico gibi– Balkanlar'da ve Anadolu'da Osmanlı kaymakamı ve valisi olarak görev yaptıktan sonra 1913'te Arnavutluk yönetimine katılmıştır. İsviçre ve İtalya'daki bir sürgün döneminin (1916-1918) ardından çeşitli bakanlık görevlerinde bulunmuş ve en sonunda medeni kanunun kabulüyle ilgili sürece dahil olmuştur. Fransızcaya hâkimiyetinden dolayı yeni kurulan devletin uluslararası kuruluşlardaki temsilcisi olarak tayin edilen Frashëri, 1914'te yeni Prenslığın yönetimini denetleyen Uluslararası Denetim Komisyonu'nda Arnavutluk delegesi olmuştur. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Barış Konferansı'ndaki Arnavutluk temsilcilerinden biri de oydu. Ayrıca 1922 Lozan Kon-

48 Mehdi Frashëri, *Kujtime (Vitet 1913-1933)*, Tiran, Omsca-1, 2005.

49 Tarihyazımında komitenin yeni bileşiminden bahsedilmediği gibi meselenin çatışmalı doğasına da değinilmez.

feransı'nda Arnavutluk'u temsil etmiş ve Arnavutluk-Yunanistan ve Arnavutluk-Yugoslavya sınırlarını çizen komisyonda yer almıştır. Önemli bir gelişme olarak 1922'de Milletler Cemiyeti delegesi sıfatıyla Cenevre'ye gönderilmiştir.<sup>50</sup>

Hatıratına bakılırsa<sup>51</sup> Frashëri, Cenevre'deki konumu ve Milletler Cemiyeti'nin işleyiş tarzından kaynaklı beynelmilel girişkenliği sayesinde Fransız ve İtalyan hukukçularla temas kurabilmiştir. Muhtemelen ülkesinde tasarlanan hukuksal değişimler hakkında sohbetleri esnasında bu uzmanlar ona medeni kanunun kısa süre önce bir karma komite tarafından hazırlanan ve henüz iki ülkenin de (Fransa ve İtalya) kabul etmediği yükümlülüklerle ilgili kısmında Fransız-İtalyan projesini benimsemeyi önermişlerdir. Tiran'a döndükten sonra Frashëri, bu öneriyi komiteye –büyük ihtimalle Bakanlık Genel Sekreteri Faik Shatku'ya– sunmuştur. Hatıratında komitenin öneriyi kabul ettiğini ve kanunun geri kalan kısmı için İtalyan Kanunu'nun tercih edildiğini açıklar – Fransız Kanunu'nun esas alındığı boşanmayla ilgili kısım hariçtir ve bazı maddeler için diğer kanunlar (Alman, İsviçre, Mısır ve hatta Osmanlı kanunları) tercih edilmiştir.<sup>52</sup>

Mehdi Frashëri'nin anlatımı medeni kanunda model tercihinin değiştiği 1926 sonlarının siyasi bağlamındaki önemli bir unsur es geçer. İtalya'yla varılan uzlaşısı ve birinci Tiran Paktı'nın imzalanması her iki ülkenin kanunlarını benzeştiren bir çözümün tercih edilmesine yönelik kararı pekâlâ etkilemiş olabilir. Mehdi Frashëri, kendi hesabına, İtalyan Kanunu'nu daha güncel olduğu için tercih ettiğini söylese de komite tek bir kanunun kullanılmasına karşıydı. Buna rağmen, her ne kadar İtalyan diplomasi çevrelerinin bir dış teşvikinin olup olmadığını belirlemek mümkün olmasa da Arnavutluk'un yeni medeni kanunu İtalyan Kanunu'ndan birçok şey ödünç almıştır.<sup>53</sup> Bu konu etrafındaki

50 Bkz. Clayer, "The Albanian students", s. 316-318.

51 Frashëri, *Kujtime*, s. 218-223.

52 A.g.e., s. 221-222.

53 Bununla birlikte, daha sonra 1932'de kabul edilen ticaret kanununun Alman Kanunu'na değil İtalyan Kanunu'na dayandırıldığı ve bu bakımdan 1926'da kabul edilen Türk ticaret kanununun izinden gittiğini belirtmekte fayda vardır.

kamusal tartışma İtalyan Kanunu ile İsviçre Kanunu arasındaki karışıklıktan ziyade Fransız Kanunu ile İsviçre Kanunu arasındaki karışıklığa odaklanmıştır zira o tarihlerde İtalyan Kanunu muhtemelen Fransız Kanunu ile bağlantılandırılıyordu.

Bundan daha da önemli bir husus olarak Mehdi Frashëri'nin anlatımında olayların çatışmalı doğası göz ardı edilir. Model değişikliği birçok hukukçuya ve komiteye empoze edilmişti ve bu değişimin gerisinde Frashëri'nin siyasi ve idari alanda yürürlüğe koyduğu değişimler ve sahip olduğu otorite konumu vardı. Mahmut Esat Bozkurt'un kararından sonra Türkiye'de olanlara benzer şekilde Arnavutluk'ta da yeni model birçok açıdan otoriter bir tutumla empoze edilmiş ve büyük gerilimleri tetiklemişti. 1926 yılında hâlâ İsviçre Kanunu'nu destekleyen Faik Shatku Dibra ve iki avukatın (Agjah Libohova ve Thoma Orolloga) yeni projeyi destekler gibi göründükleri doğrudur. Ancak Yargıtay'dan gelen iki komite üyesi İdriz Minga ve Avni Dabulla muhtemelen –göreceğimiz üzere– dilsel nedenlerle yeni projeye karşıydı. Bu kişiler, bundan bağımsız olarak, Yargıtay'daki meslektaşlarıyla beraber hazırladıkları bir raporda komite üyeleri arasında iki projeyi (bir yanda İsviçre öbür yanda Fransız ya da Fransız-İtalyan kanunu) destekleyenler arasında bir denge olduğu için İsviçre Kanunu'nun değil Fransız Kanunu'nun tercih edilmiş olmasının tamamen Bakanlığın kararı olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>54</sup> Bu açıklamaları komiteden ihraç edilmelerine ve yerlerine Mehdi Frashëri'nin tayin edilmesine sebep olmuştur.

İdriz Minga ve Avni Dabulla'nın tepkisi dışında hukuk alanında da güçlü bir tepki ortaya çıkmıştır. Yargıtay üyelerinin devlet başkanına yönelttikleri tahkim talebinin yanı sıra bir önceki yıl görüşlerine başvurulmuş ve İsviçre Kanunu'nu (Türkiye onu kabul ettiği için) destekleyen diğer hukukçular devlet başkanına dilekçe yazıp İsviçre projesi olarak adlandırdıkları modelin kabul edilmesi için çağrıda bulunmuşlardır.<sup>55</sup> Dilekçele-

54 AQSh, koleksiyon no. 155 (Adalet Bakanlığı), 1926 yılı, dosya no. II-273, folyo no. 103-109.

55 AQSh, koleksiyon no. 155 (Adalet Bakanlığı), 1926 yılı, dosya no. II-273, folyo 125 ve 127, avukatlar Ferid Nepravishta, Fevzi Ruli ve Ali Vasi'den A. Zogu'ya, 4 Şubat 1927; ve avukatlar Ali Gabeci, Veis Jaho, Sami Kokalari, Lame

re cevap yeni komiteden gelmiştir.<sup>56</sup> Adalet Bakanı birçok tepkinin ardından bir toplantı davetinde bulunmayı gündemi-  
ne almıştır. Ancak Mart 1927’de, Fransız Kanunu’nu destekle-  
yen Yargıtay Başkanı Terenç Toçi, resmî bir tartışma önerisini  
kesin bir şekilde reddetmiş ve geriye tek tartışma mecrası ola-  
rak gazeteler kalmıştır. Terenç Toçi, muhtemelen hukukçula-  
rın çoğunun İsviçre Kanunu’nu, yani Kemalist Kanunu destek-  
lediklerini bildiği için bu şekilde davranmıştır. Onun argüma-  
nı komitenin kanuni ve meşru otoritesinden güç almıştır. Buna  
rağmen Toçi, muarızlarını “geçmişin Türkiye’si’ne”<sup>57</sup> ait oldu-  
ğu söylenen bir Türk modelinin taraftarları olarak takdim edip  
onları gayrimeşru ilan etmekten geri kalmamıştır.

### *İsviçre Kanunu tartışmalı bir Türk modeliyle bağlantılandırıldığında*

1927 yılı boyunca komisyon tüm bu kanunlar, özellikle Na-  
polyon Kanunu’ndan hareketle geliştirilen İtalyan Kanunu üze-  
rinde çalışırken tartışma Fransız Kanunu’yla İsviçre Kanunu  
arasındaki karşıtlığa odaklanmıştır. Peki, niçin böyle olmuş-  
tur? İlk olarak, Kemalist modelin taraftarları Türkiye’nin ka-  
bul ettiği kanun bu olduğu için İsviçre Kanunu’nu destekliyor-  
du. İkincisi, Arnavutluk devleti –1926 sonundaki paktla tescil-  
lendiği üzere– iki ülke arasındaki uzlaşmadan kısa süre sonra Ad-  
riyatik kıyısındaki komşusuna fazla açıktan bağımlı görünmek  
istemiyordu ve bu da İtalyan modelinden ziyade Fransız mode-  
line arka çıkmasına yol açmıştı.

Bu yeni durum karşısında Arnavut hukukçular üç gruba ay-  
rılmıştı: Mecellenin muhafaza edilmesi ve “iyileştirilmesi”nden  
yana olanlar; İsviçre Kanunu’nu esas alan bir medeni kanunun

---

Dilo, Leonidha Dhima, Apostol Dhima, Emin Kokalari ve Qazim Kurti’den  
devlet başkanı Gjirrokastër’e, 17 Şubat 1927 tarihli telgraf.

56 AQSh, koleksiyon no. 155 (Adalet Bakanlığı), 1926 yılı, dosya no. II-273, fol-  
yo 110-122 (komitenin cevabı 5 Şubat 1927’de Adalet Bakanlığı tarafından  
resmî kayıt altına alınmıştır).

57 AQSh, koleksiyon no. 155 (Adalet Bakanlığı), 1926 yılı, dosya no. II-273, folyo  
137-138, Terenç Toçi, Yargıtay başkanından Adalet Bakanlığı’na, 9 Mart 1927.



hazırlanmasından yana olanlar ve Fransız modelini destekleyenler. Doğrusu, birçoğu kadı olmak üzere eğitilmiş ve güçlü dinî-Müslüman hassasiyetlere sahip hukukçulardan oluşan ilk grubun sesi giderek daha az işitilmiştir. 1926'da bu seçeneği savunan Behçet Shapati, güya mecelleden vazgeçilmesinin kayıtlara geçmesini istediği için, kültürel mirasın çok hassas bir konu olduğuna işaret ederek öbür iki grubu yeni kanun kapsamında hazırlanan her maddeyle ilgili kusursuz argümanlar üretmeye davet eden bir makale yazmış tek kişiydi.<sup>58</sup> Shapati'ye göre tartışma –İsviçre Kanunu'nu destekleyen Yargıtay üyelerinin de aralarında olduğu– birçok hukukçu ile birden fazla kanun üzerinde titiz biçimde çalışırken Fransız Kanunu'nda karar kılan (yeni) komiteyi karşı karşıya getirmişti.

Devlet başkanına İsviçre Kanunu'nun lehine müdahale etmesi için çağrıda bulunanların profiline bakıldığında (tabii bunu bilmek mümkün olduğunda) grubun Yargıtay'dan birçok hâkim (Mehmet Karagjozi, Salih Toro, Harilla Theodhosi, Derviş Sulo) ve komiteden istifa eden meslektaşları Idriz Minga ve Avni Dabulla'yı içerdiği görülür.<sup>59</sup> Bu kişiler ülkenin hukuk hiyerarşisinin en tepesindeydi. Bir Ortodoks olmasına karşın birçok meslektaş gibi Osmanlı kurumlarında (Manastır İdadisi) eğitim alan Harilla Theodhosi dışında hepsi Müslüman'dı ve İstanbul'daki okullarda okumuşlardı.<sup>60</sup> Yeni Arnavutluk devletinin adalet sisteminin kurulmasında belirli bir rol oynamışlardı; örneğin Mehmet Karagjozi ve Derviş Sulo avukatların faaliyetlerini düzenleyen mevzuatı hazırlamışlardı.<sup>61</sup> Ayrıca grupta ülkenin güneyindeki Gjirokaster'den Ali Gabeci, Veis Jaho, Sami Kokalari, Lame Dilo, Leonidha Dhima, Apostol Dhima, Emin Kokalari ve Kazım Kurti gibi Müslüman ve Ortodoks-Hristiyan avukatlar vardı; bu kişiler Adalet Bakanlığı'nın 1926 yılında yaptığı ankete cevaben

58 Av. B. Shapati, "Rreth ligjeve", *Demokratia*, 91, 1927, s. 1. Behçet Shapati, 1929'da Arnavutluk İslâm Müesseseleri başkanlığına tayin edilmiştir.

59 AQSh, koleksiyon no. 155 (Adalet Bakanlığı), 1926 yılı, dosya no. 11-273, folyo 103-109.

60 Buna bir gazete yazısında değinilir. Bkz. Harilla Theodhos, "Dogmatizma dhe Kodi Civil i ri", *Zëri i Korçës*, 178, 1927, s. 1-2.

61 Uran Asllani, *Juristët libohovitë*, Tiran, 2010, s. 195.

daha modern buldukları İsviçre Kanunu'nu destekledikleri gibi Ahmet Zogu'ya kendi uzmanlık görüşlerinin doğruluğunun sorgulanmasını protesto eden bir dilekçe de yazmışlardı.<sup>62</sup> Aralarında Derviş Sulo gibi 1880'li yıllarda kadı ailelerine doğan ve Ferid Nepravishta, Fevzi Ruli ve Ali Vasfi gibi Osmanlı başkentinde hukuk okuyan avukatlar da vardı.<sup>63</sup> Bu üç hukukçu, İsviçre Kanunu'na desteklerini açıkladıkları dilekçelerini devlet başkasına arz etmeden birkaç ay önce, kadılık eğitimi alanların barolarla kabul edilmesi için kadı diplomasının bir hukuksal yeterlilik belgesi sayılmasını talep etmişlerdi.<sup>64</sup> Daha önce bahsedilen Harillo Teodosi'yle birlikte Görice'den diğer iki avukat (Petraq Kondi ve Sabri Qyteza) da gazete sayfalarında İsviçre Kanunu'nu savunmuşlardı.<sup>65</sup> Kondi, bir Ortodoks Hristiyan'dı; 1880'lerde doğan ve Osmanlı başkentinde hukuk okuyan kuşağa mensuptu.<sup>66</sup> Qyteza da benzer bir profile sahip bir Müslüman'dı: 1882'de doğmuş ve İstanbul'da hukuk eğitimi almıştı. 20. yüzyıl başında her ikisi de siyasete atılırken Qyteza, 1912'de Osmanlı Meclisi'ne seçilmiş, Kondi ise Birinci Dünya Savaşı sırasında Fransız işgal altındaki Görice Cumhuriyeti Konseyi'ne tayin edilmişti. Daha sonra her ikisi de yeni Arnavutluk devletinde hâkim ve avukat olarak çalışmaya devam etmiştir.<sup>67</sup>

Bu insanların hepsi Türk kamusal alanından ödünç referanslara başvurmuştur: Türkiye'de medeni kanunun kabul edilmesini gerekçelendiren rapor; profesör Mişon Ventura'nın<sup>68</sup> bir çalışması; Türk adalet bakanının konuşmaları ve yazıları; Hali-

62 Krş. 55 no.lu dipnot ve AQSh, koleksiyon no. 155 (Adalet Bakanlığı), 1926 yılı, dosya no. II-273, folyo 49.

63 Krş. 55 no.lu dipnot.

64 Uran Asllani, *Juristët libohovitë*, s. 186.

65 Av. Petraq D. Kondi, "Reth modernizimit të ligjave dhe aplikimit të tyre", *Zëri i Korçës*, 170, 1927, s. 1-2; Av. Sabri Qyteza, "Modernizimi i ligjeve. Kodi civil i Helvetisë apo i Francës duhet marrë?", *Gazeta e Korçës*, 365, 1927, s. 2-3; "Modernizimi i ligjeve. Anëtarët e Kodit frances pa arësye", *Gazeta e Korçës*, 4 Mayıs 1927, s. 2, ve 8 Mayıs 1927.

66 <http://mobile.gazetastart.com/index.php?cat%418&hid%422326>, erişim 2013.

67 [www.gazetarepublika.al/2012/09/kush-ishin-drejtuesit-e-partise-nacionaliste/#](http://www.gazetarepublika.al/2012/09/kush-ishin-drejtuesit-e-partise-nacionaliste/#), erişim 2013.

68 1914'te yayımlanan mukayeseli hukuk çalışması da muhtemelen ona aitti (*Felsefe-yi hukuk*, İstanbul, Hukuk Matbaası).

de Edip gibi ünlü yazarların Türk basınında çıkan yazıları; ismi açıkça belirtilmemekle birlikte İstanbul'da yayımlanan bir hukuk araştırmaları dergisi.<sup>69</sup> Bütün bu malzemeden Türkiye'de geçerli iki argümanı savunmak üzere yararlanmışlardır: İlk olarak, İsviçre Kanunu "üç farklı unsur"un<sup>70</sup> birleştirilmesini mümkün kılacak ve böylece ulusun birliğine yardımcı olacaktı; ikincisi, Fransız Kanunu çok daha eski olduğu ve bu yüzden tercümesi ya da adaptasyonu esnasında birçok değişiklik yapmak gerekeceği için İsviçre Kanunu kadar elverişli değildi. Türkiye'nin İsviçre Kanunu'nu tercih etmiş olması –Türk uzmanların yetkinliği ve ülkenin Arnavutluk'tan daha üstün olduğu kabul edilen "medeniyet seviyesi" göz önüne alındığında– bu kanunun üstünlüğünü kanıtlıyordu.

Öte yandan satır aralarından anlaşılan, bu kişiler için en önemli mesele kendileri gibi Osmanlı kurumlarında okuyan kimselelerin hukuk alanındaki konumları ve hukuk pratiğini sürdürmelerinin mümkün olup olmayacağı idi. Türkiye'de yürürlükte olan bir kanunun bütün yorumlarıyla beraber kabul edilmesi, bu kişilere göre, kanunun Arnavutluk'ta da uygulanabilmesini sağlayacak ve hukuk eğitimlerini ve meslekteki ilk tecrübelerini Osmanlı'da edinen hukukçuların otoritesini koruyacaktı.<sup>71</sup>

Fransız Kanunu'ndan yana olanların konumları ise tartışmanın altında yatan toplumsal ve mesleki meseleleri daha da fazla aydınlatır. Sayısı itibarıyla daha ufak olan ve çok nadiren açık beyanatlar veren bu grubu tanımlamak daha zordur. Mart 1927'de Görice'den bir grup avukat Fransız modeline desteklerini açıkladıkları halde isimlerini gizli tutmayı tercih etmiştir.<sup>72</sup> Sadece iki avukat; daha önce bahsedilen Mehdi Frashëri, öbür üç komite üyesi (Faik Shatku Dibra, Thoma Orolloga ve Agjah Libohova) ve Terenc Toçi'nin (Güney İtalya/Arbireş kökenliydi) konumunu destekleyen makaleler yazmışlardır. Bu iki ki-

69 Muhtemelen *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*.

70 Burada muhtemelen farklı dil gruplarına referans yapılmıştır ve Arnavutluk'ta üç değil aralarında Romanşçanın da olduğu dört dil vardı.

71 Bkz. 54, 55 ve 65 no.lu dipnotlar.

72 Disa avokate, "Oportuniteti i pranimit të Kodit civil Frances", *Zëri i Korçës*, 174, 1927, s. 1-2.

şi hukuk doktorasını İstanbul'da yaptığı bilinen Ymer Berati ve 1921'de Roma Üniversitesi'nden mezun olan İşkodralı genç Katolik hukukçu Kol Dhimitri idi.<sup>73</sup> Bu grubun daha fazla sayıda gayrimüslim, özellikle Katolik içerdiği, üyelerinin biraz daha genç olduğu, bazılarının İstanbul dışında bir yerde eğitim aldığı ve Fransızca ya da İtalyanca konuşabildiği anlaşıyor. Öte yandan gruptaki bazı kimseler tıpkı muarızları gibi Osmanlı başkentinde okumuştular ve Agjah Libohova örneğine bakılırsa aralarında hem kadı hem de çağdaş bir hukukçu olmak üzere eğitilenler vardı. Bu aktörlerin muhtemelen bir ya da birden çok toplumsal ve siyasi ağıla ilişkileri olsa da elimizdeki veriler bunu kanıtlamak için yeterli değil.

Sosyolojik profil meselesinin dışında ve ötesinde, Roger Chartier'in de belirttiği üzere, tartışmanın 1927'de vuku bulduğunu ve ifade ettiği temsil mücadelelerinin "toplumsal yapının düzenlenmesinde" etkili olduğunu hatırlatmalıyız. Sembolik stratejiler "konumları ve ilişkileri belirlerken her sınıf, grup ya da sosyal çevre [bu stratejilerle] kendi kimliğinin parçası haline gelen bir 'algılanan-ben'i inşa eder.'<sup>74</sup> Yaptıkları tercihi Batılılaşmanın terimlerine referansla meşrulaştıran Fransız Kanunu taraftarları İsviçre Kanunu taraftarlarını yeni bir kategoriye yerleştirmeye ve İsviçre ya da "yeni Türkiye"den ziyade dille, "Doğulu" bir dille ve muhafazakârlıkla ilişkilendirilen bir yer olarak "eski Türkiye"yle özdeşleştirmeye yönelmişlerdi. Örneğin Kol Dhimitri bu kişileri İstanbul'daki üniversitede ya da kadı mektebinde okuyan hukukçular olarak sunmuş ve Batı üniversitelerinden mezun olan hukuk uzmanlarının aksine hiçbir teorik bilgiye sahip olmadan Osmanlı hukukunu icra eden ikinci sınıf hukukçular olarak görmüştü.<sup>75</sup> Fransız Kanunu taraftar-

73 Dr Ömer Berati, "Reth Kodit Civil", *Shqipnija*, 42, 1927, s. 1; Kol Dhimitri, "Rreth polemikes per kodin civil te ri", *Shqipnija*, 51, 1927, s. 1-2. On Ymer Berati, bkz. Dilaver Xhelili, "Juristi i trëndafilëve të zinj të janarit: Jeta e ish - prokurorit Ymer", *Kohajone*, 249, 2002, s. 15, Kol Dhimitri hakkında bkz. [www.facebook.com/StudioLigjoreVishaj/posts/747479158601293](http://www.facebook.com/StudioLigjoreVishaj/posts/747479158601293), erişim 2013.

74 Roger Chartier, *Au bord de la falaise*, Paris, Albin Michel, 2009, s. 91.

75 Dr Ömer Berati, "Reth Kodit Civil", *Shqipnija*, 42, 26 Ocak 1927, s. 1; Kol Dhimitri, "Rreth polemikes per kodin civil te ri", *Shqipnija*, 51, 1927, s. 1-2.

ları özellikle Türkçe argümanına sarılıp bunu rakiplerine karşı kullanmışlardı. Türkçe bilmenin eksik bir hukuk bilgisi anlamına geldiği söylenmiştir.<sup>76</sup> Türkçenin geçmişe ait bir dil olduğunu düşünen Göriceci avukatlar şunu ifade etmişti: “Türkçe geleceğin ve araştırmaların dili değildir. [Arnavutluk’taki] okulların müfredatından çıkarılmıştır ve ticarete herhangi bir faydası olamaz.” Ayrıca İsviçre Kanunu’nu benimsemenin Türkçeye ister istemez bir ayrıcalık kazandıracığı ve bunun gelecek nesilleri de ilgilendiren bir durum olacağı ima edilmiştir: “Avrupa medeniyetini bize getiren okulları kapatacak mıyız? Fransızcanın yerini Türkçe mi alacak? Bu kurumlarda okuyan gençlerin kariyerlerine engel mi olacağız?” Dolayısıyla Türkçe eski nesille, geçmişle ve Doğu’yla özdeşleştirilmiştir: “Arnavut milleti Batı hukukunun ışığını Doğulu dile sahip bir ülkeden mi alacak?”<sup>77</sup> Yargıtay başkanı Terenc Toçi’ye göre Türk dili ve kültürü Avrupa kültürüne tersti: “Bu zihniyetin çok sorunlu bulduğum bir tarafı var zira Avrupa kültürü yerine Türk kültürünü örnek almaya çalıştıklarına bakılırsa, bu zihniyete sahip olanların Arnavutluk’ta asla bir kültürel ‘homojenliğin’ olmaması için çabaladıkları ve mücadele ettikleri anlaşıyor.”<sup>78</sup>

Fransız Kanunu taraftarları Türkiye ve Türkçe taraftarlarını Doğu’ya hapsedebilmek için onları geçmişe, mecellenin zamanına ötelemişlerdir. Dolayısıyla Osmanlı başkentinde okuyan, yetersiz bir teorik bilgiye sahip olan ve Türkçenin kullanılmasını savunan İsviçre Kanunu taraftarlarının geçmişin Türkiye’si ve geçmişin mecellesinden yana oldukları söylenmiştir. Bu yüzden Kol Dhimitri şöyle bir ironi yapmıştır: “Dün mecellerden yana olanların bugün bir medeni kanundan yana olduklarını söylemek gibi bir niyetim asla yok.”<sup>79</sup> İsviçre modelini destekleyenlerin akıldan ziyade inanç rehberliğinde hareket ettikleri söylenmiştir – bu kişiler geçmişte mecelleyi kutsarken şim-

76 A.g.e.

77 Disa avokate, “Oportuniteti i pranimit të Kodit civil Frances”, *Zëri i Korçës*, 174, 1927, s. 1-2.

78 Bkz. 57 no.lu dipnot.

79 Dr Ömer Berati, “Reth Kodit Civil”, *Shqipnija*, 42, 26 Ocak 1927, s. 1; Kol Dhimitri, “Rreth polemikes per kodin civil te ri”, *Shqipnija*, 51, 1927, s. 1-2.

di herhangi bir gerekçe sunmadan İsviçre Kanunu'nu savunuyorlardır. Bu muhakemeye Türk hâkimleri de geçmişe hapsedilmiştir: Göriceli avukatlar Türkiye'de İsviçre Kanunu'nun "yeni kanunlarla ilgili tecrübesi olmayan ve aldıkları eğitim Batı kanunlarının prensiplerinden tümüyle farklı prensiplere dayanan mecellenin hükümleriyle sınırlı hâkimler"le nasıl olup da uygulanabildiğini merak etmişlerdir. Ayrıca "[Türkiye'de] yeni İsviçre Kanunu'nun kabulünden sonra Türk öğretisiyle verilebilecek hizmetlerin Fransa'da ya da Fransız Kanunu'nu kabul etmiş başka ülkelerdeki üniversite profesörleri ve hukukçuları dinleyerek elde edilebilecek faydayla asla kıyaslanamayacağı"<sup>80</sup> öne sürülmüştür.

Görüldüğü üzere medeni kanun tartışmasında İsviçre Kanunu neticede reddedilmesi gereken ve Batılı modellerle bağdaşmayan bir Kemalist modelle özdeşleştirilmiştir. Ancak hukuk tartışmasının ötesine geçip Arnavutluk'un ihtiyaç duyduğu reformlar etrafında eşzamanlı olarak yürütülen tartışmayı incelediğimizde, 1927 yılı boyunca Türk modeline başvurulmaya devam edildiğini ve bunu yapanların yalnızca İsviçre Kanunu taraftarları olmadığını görürüz. Bundan böyle belirli bir alandaki tek bir güncel reformdan ziyade tutarlı bir bütünün parçası olarak yapılan bir dizi reform (eğitim, giyim kuşam, kadının toplumdaki yeni konumu, "dinî fanatizm"le mücadele gibi) vurgulanmıştır.<sup>81</sup> Bunun yanı sıra, bu bir dizi reformun taraftarları "eski kuşağa" karşı "yeni kuşağın" bu reformlardan yana olduğunu öne sürmüştür.<sup>82</sup> Daha özel bir durum olarak, Mustafa Kemal'in etrafında onu sembolik lider sayan bir grup ortaya çıkmıştır.<sup>83</sup> Dolayısıyla göreceğimiz üzere bir kişileştirme süreci halen devam ediyordu.

---

80 Disa avokate, "Oportuniteti i pranimit të Kodit civil Frances", *Zëri i Korçës*, 174, 1927, s. 1-2.

81 Örneğin bkz. Myntaz Zyhdî, "Shvillimi i Turqisë. Çudirat e një klase të organizuar. Poligamia. Liria e gruas dhe fanatizmi fetar. Vendi e çallmës dhe te festes e zuri Kapelloja. Patrikana është bërë si nuse", *Gazeta Korçës*, 362, 1927, s. 1.

82 Myntaz Zyhdî, "[okunamadi] e Republikës Turke. Lufta në mes të breziut të vjetër dhe të breziut të ri", *Gazeta Korçës*, 1927, s. 1.

83 Kr. 78 no.lu dipnotta bahsedilen makale Mustafa Kemal'in bir fotoğrafıyla birlikte yayımlanmıştır.

Diğer yandan Arnavutluk'ta "Kemalistler" terimi 1927 yılında Mustafa Kemal'in taraftarlarını tanımlamak için kullanılsa da Mustafa Kemal'in reformcu politikaları ve rejimini tanımlamak üzere Kemalizmin bahsini eden kimse yoktu. Bu gözlemi belli ölçüde doğrulayan bir istisnadan söz edilebilir. "Kemalizm" terimi bu dönemde reformcu bir ideolojiye referansla değil Mustafa Kemal'e verilen siyasal desteği ifade etmek için olumsuz ve küçümseyici bir manada ve sadece bir kez kullanılmıştır. Haziran 1927'de *Telegraf* gazetesinde "Şu 'Anadolu Türkleri'" başlıklı yazıda bir Arnavut yazar, İtalyan bir gazetesinin Tiran muhabirinin Arnavutluk başkentindeki Türk Elçiliği'nin etkinliklerine dair yazdıklarına tepki göstermiştir. İtalyan gazete, Türk Elçiliği'nin Arnavutluk'ta Kemalizmin (*Qemalism*) yayılması için birçok gösterişli davet verdiğini aktarmıştır. Arnavut gazeteci, İtalyan meslektaşının elçiliğin etkinliklerini tanımlamak için tam olarak bu terimleri kullanmadığını, ama yorumunun "Kemalizm" terimine atıf yapıp yapmadığına ilişkin bir belirsizlik olduğunu ifade eder. Makalenin yazarı her halükârda İtalyan meslektaşının gözlemlerine üç argümanla sert bir tepki gösterir:

Ancak İtalyan muhabirin dolaylı olarak vardığı sonucun doğru olduğu ve bu davetlerin Arnavutluk'ta Kemalizmi yaymak için verildiği söylenemez.

Misafir muhabirin dolaylı hükümleri yanlıştır.

Zira,

1) Birisi ona Kemalizmi sorsa Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın kendisi bile böyle bir "izm" yoktur," diyecektir.

2) Kendi başına hayranlık verici olan bir şeye hayranlık uyandırmak için partilere, davetlere, çaya ya da şampanyaya ihtiyaç yoktur. Birisini bu tür davetlerle aklına yatmayan bir fikre, sisteme ya da -izm'e ikna edemezsiniz.

3) Herhangi bir İtalyan muhabirden çok daha uzun süredir burada olan ve görevi her türlü propagandanın ortaya çıkışını tespit etmek olan bizler "Kemalizm", "Türkçülük" veya -onlardan daha da az olmak üzere- "İslâmcılık" biçiminde bir propaganda eğilimi ne görebildik ne de saptayabildik.

[...]

Yürüttüğü olağanüstü faaliyet için Türkiye Cumhuriyeti'nin herhangi bir propagandaya ya da tanıtıma ihtiyacı yoktur.

İnsanlık tarihinde eşi benzeri görülmedik bu anıtsal faaliyet kendi başına –en azından– bizlerde büyük bir hayranlık uyandırmaya yetiyor.

Aydınlık bir sabah, asırların uykusundan uyanıp ilkel ve barbar dönemin kalıntılarından kurtulan bir halk ve millet başkalarına bir örnek ve model olarak gösterilmeyi hak ediyor.<sup>84</sup>

Öyleyse burada reddedilen “Kemalizm”, kişisel menfaatlerinden dolayı yeni Türkiye'nin nüfuz alanına girme fikrine ikna olmuş Arnavut aydınlar ve siyasetçilerle Mustafa Kemal'in Türkiyesi arasında kurulabilecek potansiyel bir siyasi bağı ifade eder. Bu yazıda “Kemalizm” fikri o tarihe kadar hem Türkiye'de hem de başka yerlerde Mustafa Kemal'in yol arkadaşları ve destekçilerini tanımlamak için kullanılan “Kemalist”le aynı anlamdadır. Dolayısıyla siyasi fikirlerden ziyade siyasi nüfuzla alakalıdır. Bu nedenle Arnavut devletinin yürürlüğe koyduğu politikalar bağlamında değil İtalyan nüfuzunun giderek arttığı bir dönemde dış siyasi etkileri değerlendiren bir İtalyan gözlemci tarafından ileri sürülür. Tartışma ancak yeni medeni kanunun kabul edildiği 1928-1929 evresinde gerçekten siyasi alana kaymıştır.

## **Batılılaşmanın terimlerine referansla meşrulaştırma: Zogizm bir Kemalist model miydi?**

Tartışma önceki evrelerde kısmen gazete sayfalarında yürütülür ve yeni medeni kanun meselesi bu yoldan kamusal alana taşınırken, tartışmanın büyük kısmı sadece hukuk alanındaki görevliler ve profesyoneller arasında gerçekleşmişti. Komitenin çalışmaları da sadece bu iki alandan insanları içermiştir. Komitenin hazırladığı yeni kanunun kabul sürecinde ise mesele bir kez daha kamusal alana taşınmıştır. Ancak bu kez tartış-

84 “Kêta ‘Turquit e Anadollit’”, *Telegraf*, 33, 1927, s. 2.



manın mecrası gazetelerle sınırlı kalmamıştır zira kanun metninin Devlet Başkanı tarafından resmen hükme bağlanması ve yürürlüğe girmesinden önce Parlamento ve Senato tarafından onaylanması gerekmiştir. Yeni kanunun meşrulaştırıldığı süreç artık sadece hukukçuları değil uluslararası kamuoyunun ve kanunla ilgili şüpheleri olan halk temsilcilerinin görüşlerini de hesaba katmıştır. Ve Arnavut devletinin, rejimin ve Devlet Başkanı Ahmet Zogu'nun meşruiyeti de bu meşrulaştırma sürecinin bir parçası olmuştur. Dolayısıyla kanun, adı her zaman zikredilmeyen bir Batı ülkesinden yapılmış bir aktarım ya da bizzat Zogu'nun esinlediği bir kanun olarak sunulmuştur. Bu süreçte, o sıralar kendini kabul ettirmeye başlayan Zogizm'in inşasıyla Batılılaşmacı bir eğilimin nasıl bağlantılandırıldığını ve halen inşa edilen yeni bir modele, yani Kemalizme zaman zaman nasıl başvurulduğunu göreceğiz.

### *Yeni kanunun gerekçelendirilmesi olarak Batılılaşma*

Meclis üyelerine önceki yılın sonunda gönderilen kanuna son şeklinin verilmesiyle birlikte komitenin hazırladığı Açıklayıcı Rapor,<sup>85</sup> Mart 1928'de Millet Meclisi'ne ve Senato'ya sunulmuştur. Mesele artık uzmanlar arasında bir tartışma ya da hukukçularla üst düzey bir yetkili arasındaki güç ilişkisi olmaktan çıkıp siyasal alana dahil olmuştur. Peki, bu uzun metin (Açıklayıcı Rapor) model tercihinin sebeplerini ve yeni kanunun farklı kısımlarının hazırlanıp halkın seçilmiş vekillerine sunulmasını açıklarken hangi terimleri kullanır?

Rapor, komitenin çalışmalarına esasen Batılı bir modeli benimseme kararının yön verdiğini vurgular:

Tüm bunlardan ve [burada] ele alınması imkânsız başka kusurağlardan dolayı yürürlükteki kanunları iyileştirmek mantıklı olmayacaktı ve mecelleye modern kanunlar esasında hazırlanması şart olan bir medeni kanunun başka kısımlarıyla uyum-

85 "Raport-Justifikues", *Fletorja zyrtare*, 46, 1928, s. 5-8; 48, 1928, s. 1-8; 50, 1928, s. 1-4. Dibace kısmı için bkz. I-XXX no.lu makaleler.

lu eklemeler yapmanın imkânsızlığına hükmedilmişti. Bu yüzden Komite Batılı devletlerin kanunlarından birine dayanarak yeni bir medeni kanun hazırlama zorunluluğu duymuştur.<sup>86</sup>

Rapor, 1927 yılının kanunların ruhu ve biçimine ilişkin tartışmalarını tekrar eden; medeni durum, aile hukuku, miras ve mülkiyetle ilgili meseleleri açıklığa kavuşturan ve yükümlülüklerle ilgili bölümü revize eden bir dizi uzun ve karmaşık teknik argüman içerir. Ancak dibace bölümünde ideolojik argümanlara ağırlık verilir ve eski kanunun gayrimeşru, elverişsiz, değişime kapalı, din esaslı ve eşitlikçilikten uzak olduğu vurgulanır.<sup>87</sup> Dolayısıyla şöyle denir:

Maalesef uzun süre Osmanlı tahakkümü altında kalan Arnavut milleti, halkın sosyal ve iktisadi yaşamını geliştirmek amacıyla kullanılması imkânsız bir mevzuatla yönetilmiştir zira dışarıdan empoze edildiği ve Arnavut milletinin kanunları, görevleri ve ruhuna yabancı olduğu gibi günümüz medeniyetiyle bağdaştırılması da imkânsızdır.<sup>88</sup>

86 Bkz. XXXI no.lu paragraf, *Fletorja zyrtare*, 48, 1928, s. 3. Bu rapor Alman ya da İsviçre modelinden ziyade “Fransız-İtalyan” modelinin tercih edildiğini doğrular. İtalyan Kanunu’nun Fransız Kanunu’na kıyasla rasyonel bir tasnif sistemine dayandığı düşünülmüş ve aynı zamanda “Fransız modeli”nin bir parçası olduğu ileri sürülmüştür. Öte yandan rapordan da anlaşıldığı üzere kanunun hazırlanması karmaşık bir süreçte yayılmıştır; yazarlar başka metinlerden yararlanmış, gerektiğinde bu metinleri uyarlamış, hatta kendi yazdıkları paragrafları ilave etmişlerdir. Mehdi Frashëri ve onunla birlikte kanun metni üzerinde çalışan üç hukukçu –Faik Shatku, Thoma Orolloga ve Agjah Libohova– Fransız ve İtalyan medeni kanunlarından uzaklaşma gerekçelerini şöyle açıklamıştır: “Buna rağmen ve makale dizininden de anlaşılacağı üzere komitemiz kanun metnini (Fransız Kanunu ve onun İtalya’daki adaptasyonunu) tercüme etmekle yetinmeyip projenin tamamlanması için gerekli gördüğü alıntıları yaparken temel kaidelerden uzaklaşmamaya ve bir uyumsuzluğa mahal vermemeye özellikle özen göstermiştir. Kanun taslağı ülkenin örf ve adetleriyle ilgili bazı meseleleri de kapsamaktadır ve örneğin nişan ya da evliliğin sona erdirilmesiyle ilgili örf ve adetlere uygun bazı hükümler eklenmiştir” (XXXI no.lu paragraf, s. 4). Ayrıca Fransız Medeni Kanunu yerine İtalyan Kanunu, İsviçre Kanunu ya da başka bir kanundan alıntı yapmanın uygun görüldüğü durumların her seferinde nasıl gerekçelendirildiğini görmek için bkz. XXXII-LXV no.lu paragraflar.

87 Bkz. rapordaki II-XXX no.lu paragraflar.

88 “Raport-Justifikues”, *Fletorja zyrtare*, 46, 1928, s. 5.

Burada kuşkusuz Batı medeniyetiyle bağdaştırılması imkânsız bir kanun olduğu düşünülen mecelleye referans yapılır:

Değiştirilmesi ve medeniyetin gerekleriyle bağdaştırılması mümkün olmayan bir dinî esasa dayandığı için, temelindeki öğretilerin değiştirilmesi imkânsızdır. Bu nedenlerden ötürü Türkiye, tümüyle Müslüman bir devlet olduğu halde, bu kanunu radikal biçimde değiştirmek ve bu öğretilerden uzaklaşmak zorunda kalmıştır.<sup>89</sup>

Bunun ardından Arnavut siyasi otoriteler Parlamento'da ve basında başlayan tartışmaları kısıtlayan bazı önlemler dayatmıştır. Parlamento üyeleri, senatörler ve gazetecilerin neredeyse hepsi –boşanmayla ilgili maddeye itiraz eden Katolik aktörler ve miras hukukundaki yeni maddeleri kabul etmeyen dinî kurumlarla bağlantılı bazı Müslüman figürler dışında– bu yeni kanunu meşrulaştırmak için çabalamıştır.<sup>90</sup> Din-devlet ilişkisi<sup>91</sup> hakkında daha kapsamlı bir tartışmaya sebep olan bu hususlar dışında tartışma komitenin İsviçre modeli (başka deyişle Türk modeli) yerine Fransız modelini tercih etmesinden ziyade mecellenin terk edilmesine odaklanmış ve böylece 1926'nın tartışmalarına geri dönmüştür. Ana fikir Arnavutluk'un Avrupalı karakterinden ötürü böyle bir kanunu kabul etmek zorunda olduğu gerçeği üzerinde yoğunlaşmıştır. Senatör Nafiz Dervişi bu nedenle şu açıklamayı yapmıştır:

Dolayısıyla Avrupa'nın kalbinde yer alan ve Avrupa'yla gitgide daha yakın ilişkiler kuran biz Arnavut milleti, [Avrupalılar arasında] hayatımızı ve geleceğimizi güvenceye almak, ilerlemeye zemin oluşturmak, ayrıca kendi içimizde daha genel bir eşitliği sağlamak için bu kanunu kabul etmek zorundayız zira bu kanun insanlığın gereksinimleriyle ilgili her şeyi kapsıyor.<sup>92</sup>

89 A.g.e.

90 Senatörler Gjon Çoba ve Salih Vuçitern'in *Fletorja zyrtare*'deki beyanatları için bkz. 40, 1928, s. 7-8, ve 41, 1928, s. 1-8.

91 Bkz. *Fletorja zyrtare*, 41, 1928, s. 8; no. 42, 1928, s. 1-5.

92 *Fletorja zyrtare*, 40, 1928, s. 7.

Hazırlık aşamasından itibaren yeni kanunun “medeniyete uygun olduğu” düşünölmüş ve Arnavutluk’u “medeni ölkelerin büyük ailesine” dâhil ederek egemenliğini güvence altına alacağına inanılmıştır – tam da Türkiye’de medeni kanunun ölkenin bağımsızlığı için zorunlu sayılması gibi. Millet Meclisi hukuk komitesi başkanı Petro Poga’nın raporu belirli bir modelin normlarının dayatılmasıyla aşağıya doğru yayılmasına yol açan bu zoraki öykünmeciliğin bir örneğidir:

Yeni medeni kanun aynı zamanda çok önemli bir yarayı iyileştiriyor zira bugüne kadar böyle bir kanunun yokluğu yabancıların haklı nedenlerle [Arnavutluk’a] itimat etmemesine sebep olmuştur. Yabancı sermayeye kapılarımızı kapatarak ilerlememize mani olduğu gibi yargı bağımsızlığına da bir tehdit teşkil etmiştir.

Yabancılar bazı durumlarda Arnavutluk’a kendi haklarını korumak için müdahale ederek yargı bağımsızlığını tehdit edebildikleri için, eski kanunla devam etmek tehlikeliydi.

Yargı bağımsızlığına yönelen tehdit devletin maneviyatını da etkilemiştir zira siyasi bağımsızlık yargı bağımsızlığıyla iç içe ve ona bağımlıdır. Bugün onca fedakârlıkla elde ettiğimiz bağımsızlığımızın tehdit altında olmasını isteyebilecek tek bir Arnavut bile olmadığından hiç şüphemiz yok.

Dolayısıyla yeni kanun Arnavutluk’un konumunu Batı’nın konumuyla uyumlu kılıp yabancıların bizimle ilgili tüm şüphelerini ortadan kaldırarak Arnavut toplumunun hem dış ilişkilerinde hem de toplumsal hayatında bedenini ve maneviyatını kemiren bir yarayı iyileştiriyor.<sup>93</sup>

Yeni kanun burada sunulduğu şekliyle iktisadi-toplumsal ilerleme ve Batı’yla eşanlımlı olarak algılanırken<sup>94</sup> Açıklayıcı

93 AQsh, koleksiyon no. 146 (Parlamento), 1928 yılı, dosya no 87, folyo 76.

94 Yeni kanunun iktisadi modernleşme hedefiyle uyumlu olduğu belirtilmiş ve yabancı yatırımcıyı teşvik etmesi ümit edilmiştir. Eshref Frashëri şunun altını çizmiştir: “Arnavut milleti diğer milletlerle iktisadi ilişkiler kurmaya başlamıştır ve bu nedenle ölkelerdeki mevzuatla uyumlu bir kanuna ihtiyaç vardır.” Son olarak yeni kanun, aile ilişkilerini yeniden düzenlemeyi, kadına toplumda uygun bir statü vermeyi ve çeşitliliği yasaklayıp kadınlara erkeklerle

Rapor'un dibacesinde eski kanun "eski Türkiye"nin geçmişine, öncelikle –ve tipik olarak– Doğu'yla bağlantılı bir Osmanlı/Türk mazisine hapsedilmiştir. Bu konumla, milletvekili Kristo Floqi'nin yaptığı üzere, Doğu'yu İslâm'la bağlantılandırmak arasında fazla mesafe yoktu: "Yeni kanunla şeriatın ve fetvaların dayatmasından kurtulduk."<sup>95</sup> Ancak en açık ifadeler basında yer bulmuştur. Örneğin 9 Mart 1928 Cuma tarihli nüshasında *Telegraf* gazetesi Meclis'teki tartışmaları ön sayfadan kalın harflerle ve şu terimlerle sunmuştur:

Türkiye'den devralınan ve Doğu'nun dinî ilkelerinden esinlenen *Mecelle* 7 Mart Çarşamba günü öğleden sonra saat üçte yapılan Meclis oturumunda hitabet kılıcını yeni medeni kanun adına kınından çıkartan vekiller tarafından öldürölüp gömülmüştür.

Dolayısıyla yeni kanunun kabulü Türkiye, İslâm ve Doğu'yu bir blok halinde reddetmenin bir yoluydu. Okur belki ikna olmaz diye aynı fikir birkaç satır aşağıda tekrar edilip Türklük ve İslâmiyet "Türko-dini" terimiyle birbirine daha sıkı bağlanmıştır:

Bu raporda ülkenin toplumsal ve iktisadi hayatını kesintiye uğratması, dinî esaslara dayalı kanunlarından ötürü Batı medeniyetiyle uyuşmaması, Türko-dini kanunlarıyla kadına toplumda düşük bir konum vermesi ve Arnavutluk'un bugüne kadar Müslüman, Ortodoks ve Katolik mahkemeler arasında bölünmesinden de anlaşılabilirce üzere Millet'in gelişimine mani olduğu için eski Türko-dini mevzuat hedef alınmaktadır. Yeni kanunla birlikte hepimizin hakları birleşmiştir.

Dolayısıyla Arnavut Medeni Kanunu'nu meşrulaştırmak üzere başvurulmuş araçlar hem Batı'yı hem de Doğu'yu –din, kadının statüsü, iktisadi gelişme gibi– oldukça geleneksel çizgilerle klişeleştiren bir Oryantalizm'den geniş şekilde istifade etmiştir.<sup>96</sup> Ar-

---

eşit haklar tanımayı vaat etmiştir (*Fletorja zyrtare*, 42, 1928, s. 1).

95 *Fletorja zyrtare*, 50, 1928, s. 5-7.

96 Bkz. Emmanuel Szurek, "Go West. Variations sur le cas kémaliste", François Pouillon ve Jean-Claude Vatin (ed.), *Après l'orientalisme: l'Orient créé par l'Orient*, Paris, Karthala, 2011, s. 303-323.

navutluk'un kendi toplumsal mekân ve zamanına atfedilebilecek daha özgül bir unsur ise ülkenin Osmanlı geçmişinden kaynaklanan ve 19. yüzyıldan bu yana Arnavutları Avrupalı, Türkleri ise Asyalı olarak konumlayarak Arnavut egemenliğinin Osmanlı egemenliğine yönelttiği tehdidi meşrulaştıran bir milliyetçi söylem çerçevesinde Türkiye'nin ve Türklerin Müslüman dünyayla ve Doğu'yla ilişkilendirilmesiydi.<sup>97</sup> Türk modeliyle ilgili tartışmalar bu yüzden belli ölçüde müphemdi zira başından itibaren mecelleden uzaklaşan Türkiye örneğine referans yapılmıştır. Bu müphemlik "eski Türkiye" ile "yeni Türkiye" arasında net bir ayırım yapılamamasından kaynaklanmıştır.

Arnavutların Batı'nın medenileştirici bir güç olduğuna yönelik saplantılı inançlarından doğan bu Oryantalizm belirli bir modelle zorunlu olarak bağlantılı değildi ve yeni kanunun mucidi ve mimarı olarak ilan edilen Ahmet Zogu'nun otoritesini onaylama ihtiyacıyla uyumluydu.

### *Zogizm, otorite ve kuruculuk*

Yeni medeni kanunun kabulü Arnavutluk yönetimi tarafından yabancı gazetelere Mart 1928'de şu terimlerle ilan edilmiştir:

Yeni medeni kanun Senato'da coşkuyla kabul edilmiş ve onaylanmak üzere devlet başkanına gönderilmiştir.

Kanunun onaylanmasıyla, başka maddelerin yanı sıra, resmi nikâh da yürürlüğe girmiş ve farklı inanç öğelerinin –Müslüman, Katolik, Ortodoks– birleşmesinin önündeki son engel ortadan kaldırılarak Arnavutlar arasında ulusal birlik fikrine büyük fayda sağlanmıştır.

Arnavutluk tarafından kabul edilen ve muhterem devlet başkanı A. Zogu'nun titizliği ve çalışkanlığından ilham alan modern kanunlar –çokeşliliği yasaklayan ceza kanunu ve şimdi de medeni kanun– Arnavut ulusuna parlak bir gelecek va-

97 Bkz. Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais*, Paris, Karthala, 2007; Enis Sulstatova, *Arratisje nga Lindja, Orientalizmi shqiptar nga Naimi te Kadareja*, Tiran, Pika pa sipërfaqe, 2013.

at ettiği gibi Arnavutluk'un şu an içinde bulunduğu büyük ve tarihsel dönemin bir başka kanıtı olmuştur: Arnavutluk bugün sadece tarihsel antlaşmalarla ve bölgesel konumuyla değil kültür ve ilerleme arzusunu paylaşmasıyla da Batı milletleriyle birleşmiştir.<sup>98</sup>

Bu basın açıklamasının merkezinde Oryantalist bir tema vardır. Diğer yandan medeni kanunla bağlantılı olarak vurgulanan tek referans noktası kanunun ilham kaynağı olarak sunulan Ahmet Zogu figürüdür. İstanbul Üniversitesi'nde hukuk eğitimi alan ve Ahmet Zogu'nun en sadık destekçilerinden biri olan Adalet Bakanı Hikmet Delvina'nın Parlamento'daki konuşmasında da yeni kanun devlet başkanının eseri olarak sunulur:

Değerli meslektaşlarım ve sayın Meclis Başkanı, bildiğiniz üzere, bu kusurları göz önüne alarak ve Arnavut halkının diğer medeni milletlerle aynı şekilde yaşaması gerektiğine uzun süredir kani olarak Arnavutluk'u geliştirme ve yüceltme arzusu duyan Ulusumuzun Sevgili Kurtarıcısı, sonbahar oturumunun açılış konuşmasında ilgili kişilere medeni kanunu mümkün merteye hızlı biçimde hazırlamaları için talimat verdiğini açıklamıştı. Arnavut ulusunu yüceltmekten başka amacı olmayan diğer sözleri gibi bu sözünü de tuttuğunu bugün somut biçimde görüyoruz.<sup>99</sup>

Dolayısıyla Hikmet Delvina, şunu görev bildiğini açıklıyordu:

Daima tek uğraşı Arnavut ulusu ve halkının saygınlığını arttıracak kanunları yapmanın bir yolunu bulmak ve Arnavut halkını 20. yüzyıl medeniyetinin nimetlerinden yararlandırma hakkı ve fırsatına kavuştuğu bir seviyeye taşımak olan Büyük Kurtarıcımız'a teşekkürü bir borç bilirim.<sup>100</sup>

Hikmet Delvina kanunun önemli değişiklikler getirdiği farklı alanlardan (vatandaşlık, medeni durum, aile, kadın-erkek eşit-

98 *Gazeta e Korçës*, 472, 29 Mart 1928, s. 1.

99 *Fletorja zyrtare*, 50, 1928, s. 4.

100 *A.g.e.*, s. 5.

liği, miras ve mülkiyet) bahsettikten sonra yeni kanunun oybirliğiyle onaylanmasında meslektaşları diğer vekillerle birlikte hareket etmiştir.<sup>101</sup>

Öyleyse yeni kanunun desteklenmesi sadece ulus inşa sürecini ilerletmenin değil aynı zamanda –otoriter bağlam göz önüne alındığında– Zogu figürünü bir “kurtarıcı” olarak yüceltmenin de bir yoluydu. Ahmet Zogu’nun otoritesi kanunun onaylandığı süreçle iç içe geçmişti. Diğer yandan Delvina’nın tavsiyelerine rağmen bazı vekiller –Parlamento’daki sınırlı hareket alanlarından ötürü son derece kısık sesle de olsa– kaygılarını ifade etmiştir. Din kardeşleri adına önemli bir husus olarak boşanma meselesine itiraz eden Katolik vekiller kanunun kabulünü oybirliğiyle desteklemekle birlikte sorunlu buldukları ve ileri bir tarihte tartışmak istedikleri –fakat ne olduğunu açıkça ifade etmedikleri– bir meseleye işaret etmişlerdir. Katolik cemaatin temsilcileriyle yapılan bir resmî görüşmede bu mevzu Zogu’nun bizzat kendisiyle de tartışılmıştır.<sup>102</sup> Ancak bundan dolayı ne Devlet Başkanı’nın ne de hükümetin kararı değişmiş ve önerilen kanun Senato’da oybirliğiyle kabul edilmiştir.<sup>103</sup>

Başkent gazetelerinden birinde “Yeni kanun ve Arnavut ulusunun kusursuz rehberi” başlığıyla yayımlanan bir makaleden anlaşıldığı üzere, yeni kanunun övölmesi Zogu’nun “olağanus-tü” vasıflara sahip bir rehber olarak sunulması için bir fırsat yaratmıştır:

Yeni kanun hukukun modernleştirilmesi, yeni çağa uyum sağlanması, halkımızın gündelik hayattaki çeşitli ihtiyaçlarının karşılanması ve daha genel olarak toplumsal ve entelektüel hayatı açısından ileriye doğru atılan çok büyük bir adımı simgeliyor.

Halkımıza bir şey dayatmak [...] ya da eski, ilkel kıyafetlerini çıkartıp ona tümüyle yeni kıyafetler giydirmek hiç kolay değildir. Bu iş büyük bir cesaret istiyordu. Ama cesaret ken-

101 A.g.e., s. 4-5.

102 Krş. “Komision nga Shkodra për çështjen e divorcit u prit n’Audiençë prej Presidentit”, *Telegraf*, 1928, s. 1.

103 *Fletorja zyrtare*, 50, 1928, s. 5-7.



di başına yeterli değildi, ayrıca sıradışı bir beceri gerekiyordu – yeni bir devletin iskeletinin ancak sağlıklı temellere oturtulabileceği ve bu sağlıklı zeminin sadece modern, dörtköşe taşlardan oluşabileceğini anlamak ve bunu başkalarına da anlatabilmek derin bir düşünürü, bu koşullar altında bir dehayı gerektiriyordu.

[...]

Modernizmin temel ilkesi doğrultusunda hareket eden bu derin düşünme yetisi, bu sıradışı beceri, bu deha bağımsızlığın ilk yıllarından itibaren devlet bahçesini zararlı otlardan temizlediği için başlı başına övgüyü hak eden O kişide; ülkemizde dört-beş yıl devam eden sahte isyanlara son veren; Arnavutların siyasi bağımsızlığa muktedir olup olmadıkları sorusunun sıklıkla diplomasi oyunlarının bir parçası haline gelmesine sebep olan devletteki o kargaşayı demir yumruğuyla bitiren O kişide mevcuttur.

Arnavut Ulusu'nun kusursuz rehberi sadece bu kusursuz eseriyle bile “ulusun kurtarıcısı” unvanına layıktır. Evet, Arnavut ulusunun sadece hukukun modernleştirilmesini değil daha genel olarak toplumsal, kültürel ve entelektüel hayatını da kendi “kurtarıcısı”na borçlu olduğunu iddia ediyoruz.<sup>104</sup>

O sıralar Arnavutluk İtalyan vesayeti altındaydı ve iktidarın açıkça kişiselleşmesi cumhuriyet rejiminin bir monarşi rejimi haline gelmesiyle (1 Eylül 1928) bir aşama daha kaydetmişti. Bu kişiselleşme sürecine koşut olarak Arnavut liderin adı başka siyasi liderlerle, özellikle Mussolini ve Mustafa Kemal’le birlikte anılmaya başlamıştı. Örneğin yukarıda alıntılarladığımız makale şu satırlarla noktanılır:

Ancak [ulusun kurtarıcısı] bu çabasıyla [medeni kanunla] iktifa etmemiş ve başka birçok durumda [aynı çabayı] sergilemiştir. [...] Mustafa Kemal, Mussolini, Ahmet Zogu gibi sıradışı devlet adamları kimilerinin iddia ettiği gibi bazı koşulların ürünü değildir. Onlar daha ziyade kendilerine önceden ve-

---

104 S. Harizi, “Kodi civil i ri dhe udhëheqësi i shkelqyer i kombit”, *Kombi shqiptar*, 18, 1928, s. 2.

rilen halklarını kurtarma misyonunu gerçekleştirmek üzere dünyaya gelirler ve halklarını modern reformun kurtuluş yoluna, kusursuz kurtuluşun Tapınağı'na ve ilerlemenin tahtına sevk etme misyonlarını tamamlamadan önce bu tarikten ayrılmazlar. Reform yolunda yürürken hiçbir modern güç onların önünü kesemez, hiçbir insani güç onları hayranlık ve sarsılmaz bir sevgiyle bağrılarına basan halklarından koparamaz.<sup>105</sup>

Medeni kanunun mimarı olmaktan ziyade onun arkasındaki ilham kaynağı olarak sunulsa da Zogu, doğuştan sahip olduğu reformcu misyonuyla, hem Mussolini'ye hem de Mustafa Kemal'e benzetilir. Peki bu benzetme dışında, Zogu'nun reformcu inisiyatiflerinin Türkiye'de yeni ortaya çıkan "Kemalizm" modelinden esinlenmeye çalıştığı söylenemez mi?

### *Reformlardan Tanrı'nın kuluna: Zogizm Kemalizmi mi örnek almıştı?*

Arnavutluk monarşisi hakkında yakın geçmişte yayımlanan apolojetik bir eserdeki bir fotoğrafta Zogu bir masanın arkasında dikilirken görülür ve masada Mustafa Kemal'in faaliyetleriyle ilgili bir kitap vardır – en azından altyazıda belirtildiği kadarıyla.<sup>106</sup> Kitabın Mustafa Kemal'in kazanımlarıyla ilgili olup olmadığını bilmek mümkün olmasa da fotoğraf bir Fransız gazeteci ve dış ilişkilerde uzman bir yazar olan Albert Mousset'nin 1930'da yayımlanan *L'Albanie devant l'Europe* adlı kitabındaki şu iddiayla örtüşür: "Ahmet Zogu kendi ülkesinde Kemal Paşa'nın tarihsel rolünü oynamak istiyor"... "ancak o, Mustafa Kemal'in ne özverisine ne de tutarlılığına sahip."<sup>107</sup>

Bu fotoğraf yeni medeni kanunun kabul edildiği ve Arnavutluk monarşisinin kurulduğu 1928 dönemine damgasını vu-

---

105 A.g.c.

106 Patrice Najbor, *Histoire de l'Albanie et de sa maison royale* (5 cilt), c. 2, Paris, JePublie, 2008.

107 Albert Mousset, *L'Albanie devant l'Europe. 1912-1930*, Paris, Delagrave, 1930, s. 49. Albert Mousset bu kitabında özellikle İtalya'nın Arnavutluk'taki himayeci konumunu eleştirir.

ran gerçekliğe ne ölçüde tekabül ediyordu? Rejime yakın entelektüellerin sözcülüğünü yapan dönemin Arnavut gazetelerine baktığımızda şu manzarayla karşılaşırız: Kral ve destekçileri, “Zogizm” ve “yeni-Arnavutçuluk” (*neoshqiptarizm*) gibi başka yeni düşünce akımlarını inşa ederken, Türkiye örneğine çok sıklıkla referans yapmaya ve Kemalistler diktatörlük nosyonunu reddetseler de kendilerini gençliğin ve bir tür “aydınlanmış diktatörlüğün” destekçileri olarak sunmaya yönelmiştir.<sup>108</sup> Ancak bu Türk örneği tam olarak neleri kapsıyordu ve “Kemalizm” fikriyle bağlantısı kurulmuş muydu?

Zogu ve yönetiminin bir dizi reforma (medeni kanun, ülkenin komünler adıyla bilinen bir dizi idari bölgeye ayrıştırılması, gençlik örgütlerinin oluşturulması, monarşinin kurulması, dinî cemaatlerle ilgili kanun ve tarım reformu gibi) öncülük ettiği bu dönemde Arnavut basınında Türkiye’deki reformlar (özellikle hukuk, din, kadınlar ve eğitimle ilgili olanlar) hakkında yazılar yayımlanmaya devam etmiştir. Önceki dönemlerde olduğu üzere, bu makalelerden bazıları yabancı basından alınmıştır – Kont Leon Ostrorog’un Türkiye’de İsviçre Medeni Kanunu’nun da aralarında olduğu bir dizi reform esasında yeni bir rejimin kurulmasına dair konferanslarının aktarılması<sup>109</sup> ya da Türkiye’yi Avrupalılaştırmak üzere yapılan ve ülkenin Avrupa’dan bağımsızlığını güvenceye alan reformların önemini vurgulayan Friedrich Wallisch’in makalesi<sup>110</sup> gibi. Doğrusu “Kemalizm” terimi, Arnavutluk’ta ilk ortaya çıktıktan bir yıl sonra, benzer bir makalede bu kez tümüyle farklı bir anlamda yeniden boy göstermiştir: Metin, İtalyan gazetesi *Giornale d’Italia*’dan (*İtalya’nın Gazetesi*) alınmış ve gazetenin İstanbul muhabiri milli eğitim bakanıyla yaptığı bir mülakata dayanarak Kemalist Türkiye’de eğitim ve kültür üstüne yazmıştır. Makalenin tanımına göre Kemalizm, Osmanlı devrinden sonra eğitim ve kültürde bir devrim yapmıştır: “Kemalizmin gelişiyile Türkiye’de eğitimde ve kültürde bir devrim olmuştur.” Görünen o ki

108 Bu noktaya dikkatimi çektiği için Emmanuel Szurek’e teşekkür ederim.

109 “Reformat e Turqisë”, *Gazeta e Korçës*, 472, 1928, s. 1.

110 Friedrich Wallisch, “Turqia e re”, *Gazeta e Korçës*, 549, 16 Ekim 1928, s. 2.

terim makalede iki kez geçen “Kemalist rejim”le eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla artık Mustafa Kemal destekçiliğini ifade etmekten ziyade tanımlayıcı özelliği reform programı olan bir rejimi anlatmak için kullanılmıştır.<sup>111</sup>

Kral Zogu’nun tahta çıkışından sonra model aktarımını terse çevirmek amacıyla Türkiye’de monarşinin tekrar kurulma ihtimali bir söylenti olarak gündeme getirilse de<sup>112</sup> Kemalist model 1928 yılında siyasi tartışma alanında itici bir güç haline gelen bir grup genç entelektüelin kendilerini meşrulaştırmalarında önemli bir rol oynamıştır. “Ahlâki Fetih için Seferberlik” başlıklı bir yazısında Branko Mexhani (babasının yaşadığı Türkiye ile Arnavutluk arasında vakit geçiren bir Ortodoks Hristiyan’dı) Arnavut gençliğine şu terimlerle seslenmiştir: “Düne kadar bize düşman ve emirler yağdıran bir millet olan Türkiye [...] bugün bize dersler verebilen bir örnek haline gelmeyi başarmıştır.”<sup>113</sup> Mexhani, Batı gazetelerinin köşelerini Türkiye’deki toplumsal reformlara hayranlık duyan yazıların süslediğine dikkat çekerek devam eder – bunlar vaktiyle yeniçerilerin, isyanların ve istilaların haberleriyle dolu olan gazetelerdir. Mexhani’ye göre bu değişimin nedeni tek kelimeyle Mustafa Kemal’dir. Ancak Mexhani “kurtarıcı”nın ortaya çıkışının tümüyle tesadüfi olmadığını zira Mustafa Kemal’in 19. yüzyıl yazını, şiiri ve çeşitli düşünce metinlerine (özellikle İbrahim Şinasi, Şemseddin Sami/Sami Bey Frashëri ve Ziya Gökalp vurgulanır) uzanan “ahlâki fetih seferberliği”nin bir parçası olduğunu öne sürmüştür. *Shekulli i ri* (Yeni Asır) dergisinin ilk sayısında genç aydınları bu örneği takip etmeye ve “ahlâki değerler”, bir “toplumsal ideal” ve “ulusal arzu”yla uyumlu biçimde hareket etmeye teşvik etmiştir.<sup>114</sup>

Türk modelinin gücü ve meşruiyeti burada bir kez daha Batılıların Türkiye’yle ilgili görüşlerine dayandırılmıştır. Daha son-

---

111 W. Y., “Shkolla e kultura në Turqin Qemaliste”, *Shekulli i ri*, 101, 1928, s. 1.

112 “Turqia transformohet në Monarhi me mbret M. Qemalin?”, *Shekulli i ri*, 114, 1928, s. 1.

113 B. Mexhani, “Mobilizim për pushtime morale”, *Shekulli i ri*, 1, 1928, s. 2.

114 A.g.e.

ra parlak zekâsıyla “neo-Arnavutçuluğun” entelektüel meşalesi haline gelen ve medeni kanun ve “komünler” kanununun kabulünden sonra din alanında da reformlar yapılması için çağrıda bulunan Mexhani’nin bir başka yazısında<sup>115</sup> bu husus yeniden gündeme getirilmiştir. Mexhani, bir kez daha, bir Müslüman devletin Avrupa medeniyetinin seviyesine ulaşabileceğini kanıtlayan Türk modelinde ısrar etmiştir:

Türkiye bugün tüm gerici girişimleri ezme gücüne sahip olarak mucizeler yaratmıştır. Türkiye bugün bir Müslüman devletin silkinip şahlanabileceğini ve Avrupa medeniyetinin yanında yerini alabileceğini mükemmel biçimde kanıtlamıştır.<sup>116</sup>

Mexhani bu iddiasını desteklemek için 1928 yılında eski (Osmanlı devrinde ders verdiği) bir öğrencisi tarafından bölgedeki eğitim sistemini değerlendirmek ve konferans vermek üzere İzmir’e davet edilen İsviçreli eğitimbilimci Adolphe Ferrière’in “bilimsel” görüşlerine referans yapar. Türkiye’de olanları gözlemleyen Ferrière’in şunu söylediği aktarılır: “Türk devleti gelecekte bir gün kadim medeniyetten pek çok halkın büyük ihtimalle gıpta edeceği bir model olacaktır.”<sup>117</sup> Dolayısıyla Türk modelini örnek almak gerektiği fikri ulusaşırı bir boyuta sahipti ve yalnızca Türkiye ile Arnavutluk arasında değil Türkiye’den Avrupa’ya, Avrupa’dan Arnavutluk’a da uzanan birçok farklı dolaşımın sonucuydu.

## **Sonuç: Kemalizmin post-emperyal ve ulusaşırı bir süreç olarak inşası**

Cumhuriyetçilik, halkçılık, laiklik, inkılapçılık, milliyetçilik ve devletçilikten meydana geldiği açıklanan Altı Ok’uyla, bir başka deyişle temel ilkeleriyle Kemalizm, 1931 yılına ka-

---

115 “Reformat”, *Demokratia*, 1928 (makale şurada yeniden yayımlanmıştır: Branko Merxhani, Vepra, Aurel Plasari ve Ndriçim Kulla (ed.), Tiran, Plejad, 2003, s. 16-18).

116 A.g.e., s. 17-18.

117 A.g.e., s. 18.

dar Türkiye’de resmen tanımlanmış bir öğreti değildi. Ancak kavramın tarihi bundan daha geriye uzandığı gibi 1931 yılından sonra herkesin bu yeni tanımı kabul edip etmediği de belirsizdi. Doğrusu burada incelediğimiz vaka (Arnavutluk) Kemalizm fikrinin –o tarihte halen çok az kullanılmakla birlikte– ilkin 1927’de ortaya çıktığını ve İtalyan meslektaşlarını takip eden Arnavut gazetecilerin yazılarında boy gösterdiğini ortaya koyar. Başlangıçta hem Türkiye’de hem de Türkiye dışında Mustafa Kemal’in destekçileri ve onların siyasi yandaşlığını tanımlamak üzere kullanılan Kemalist terimiyle bağlantılandırılmasına rağmen Kemalizm görünen o ki 1928 yılında büsbütün farklı bir anlama bürünerek reformcu inisiyatifleri ve bir reformcu rejimi –ve dolayısıyla birbiriyle bağlantılı bir dizi reformu– tanımlamak için kullanılmıştır. Kemalizm kavramından daha eski bir Türk modeli ya da Kemalist model fikri terimin ikinci (reformcu) anlamıyla bağlantılıyken birinci anlam öncelikle egemenlik meselesi ve jeopolitik etki alanıyla bağlantılıydı. Mustafa Kemal’in destekçilerini ifade eden birinci anlam, medeni kanunla ilgili tartışmalardan görülebileceği üzere, hiçbir zaman tümüyle ortadan kaybolmamıştır. Hatta Türkçe konuşan Müslüman azınlıkların olduğu diğer Balkan devletlerinde de hâkimiyetini sürdürmüş ve oralarda Kemalist reformları destekleyenlerin Kemalist Türkiye’ye siyasi destek verdikleri ve bağlı bulundukları devletlerin egemenliğini sorgulama eğiliminde oldukları düşünülmüştür.<sup>118</sup>

Bu çalışma “Kemalizm” ve “Türk modeli” fikirlerinin sadece Türk liderler tarafından formüle edilmediğini, aynı zamanda dış aktörler tarafından da biçimlendirildiğini ortaya koyuyor. Bu süreçte Batı’nın kanaati de merkezî bir rol oynamıştır. Bahsedilen dönemde “medeniyet saplantısı” –Arnavutluk’un Türk modelini örnek alıp almaması meselesi dahil– Avrupa’yı bir referans noktası olarak gören Türk ve Arnavut lider ve entelektüellerin ortak bir özelliği idi. Dolayısıyla tercih edilen modeli meşrulaştırmak için Batılıların açıklamalarına sıklıkla başvurulmuştu. Bu bağlamda, Arnavutluk kendi medeni kanunu-

118 Bkz. Anna M. Mirkova ve Béatrice Hendrich’in bu kitaptaki bölümleri.

nu kabul ederken uluslararası ve ulusaşırı dolaşımların İsviçre modelini Türk modeli ile, Fransız modelini de diğer Balkan ülkelerinin modelleriyle bağlantılandığı ve Doğu/Batı uzam-zamanındaki akışın terse çevrildiği görülebilir.

Bu durum Kemalizm bahsinde tümüyle yayılcı bir modeli benimsemenin imkânsızlığını kanıtlar, zira “Türk modeli”nin –hatta “Kemalizm”in– kısmen Türkiye dışında inşa edildiği görülür. Türk modeli başka modellerle (özellikle Batılı modellerle) ilişkili olarak inşa edilmiştir ve İsviçre modeliyle benzeştirilmesi açısından özellikle müphem bir modeldi. Esas itibarıyla nesnelerin, uzmanlık becerilerinin ve temsillerin (gazete yazıları, uzmanlık makaleleri, hukuk metinleri, hukuk bilgileri, politikalar, Türkiye, İslâm ve Avrupa temsilleri vb.) ulusaşırı dolaşımından oluşan karmaşık bir bütün tarafından inşa edilen bu model aynı zamanda farklı alanlarda (hukuk mesleği, idare ve siyaset) konumlanan lokal aktörlerin kendi içlerindeki ve lokal aktörlerle yabancı aktörler arasındaki iktidar ilişkilerinden oluşan bir karmaşık bütün içinde inşa edilmiş ve bu ilişkiler sürecin çeşitli aşamalarında (model tercihi, kanunun hazırlanması ve meşrulaştırılması esnasında) değişmiştir.

Roger Chartier’in de belirttiği üzere eserler, temsiller ve pratikler toplumsal dünyadaki ayrışmaları hem ortaya koyup hem de inşa ederler.<sup>119</sup> Ve yeni kurulan devletin egemenliği meselesi dışında, Arnavutluk’ta medeni kanunun kabul edildiği ve Kemalizmin inşa edildiği süreç İtalya’yla Türkiye’nin Arnavutluk’taki siyasi nüfuz mücadelelerinin de yansıdığı ve gerçekleştiği alanlardan biriydi; tıpkı hukuk-siyaset, din-devlet ilişkisinin yeni kanunun uygulanma sürecinin merkezinde yer alması gibi. En önemlisi de becerileri –[sosyolojik] profilleri, dinleri ve kuşaklarına göre– Türkçeyi kullanmaları ya da kullanamamalarına bağlı olan toplumsal meslek grupları arasındaki ilişkiler sürecin merkezindeydi ve bu da sürece bir post-emperyal boyut katmıştı. Son olarak devlet başkanı Ahmet Zogu ve yönetiminin otoritesi bir o kadar önemliydi.

119 Chartier, *Au bord de la falaise*, s. 98.

Buna rağmen Arnavutluk'ta Kemalizmin ve bir Türk modelinin inşası bir medeni kanunun hazırlanmasına eşlik eden hadiselerle indirgenemez zira İsviçre modeli bile aslında bir Türk modeli olduğu için reddedilirken Türk modeli başka alanlarda örnek gösterilmeye ve çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede "reformcu bir rejim"ın genel modeli olarak algılanmaya devam etmiştir. Kemalizm Arnavutluk'ta en azından medeni kanun alanında dolaysız bir politika aktarımına yol açmasa da giderek güçlenmiş ve bir model vasfı kazanmıştır.





## **SINIRLAR ARASINDA KEMALİZM: BULGARİSTAN'DA YENİ TÜRK ALFABESİYLE İLGİLİ TARTIŞMALAR**

**ANNA M. MİRKOVA**

Bu bölümde Türkiye'de Kemalizm adıyla bilinen ulus inşa ve modernleşme projesinin Bulgaristan'da iki savaş arası dönemde (1920'lerin sonu ve 1930'larda) Müslümanlar, özellikle Müslüman Türkler tarafından alınılması ve yeniden sahiplenilmesi üzerinde duruyoruz. Bu süreci Bulgaristan'da Türkçeyi Arap-Fars alfabesi yerine Latin alfabesiyle yazmaya yönelik çabalar etrafında ortaya çıkan çatışmaya odaklanarak inceliyoruz. Bu özgül mesele Kemalist fikirlerin iki savaş arası dönemde Bulgar ulus-devletindeki Müslümanlar tarafından modern kimlik etrafındaki rakip görüşlerle bağlantılı olarak nasıl yorumlandığı, adapte edildiği ya da reddedildiği sorusuna bir açıklama getirir. Yeni alfabe taraftarları Türk milliyetçiliğinin hem Türkçe hem de Slav dili konuşan Müslümanlar (Pomaklar) arasında bir kimlik olarak benimsenmesi açısından alfabeyi çok önemli bulmuşlardı. Latin alfabesine karşı çıkanlar ise Türk milleti yerine Bulgar-Müslüman toplumuyla özdeşleşme gereğini savunarak Kemalist projeyi ve onun Osmanlı sonrası dünyadaki yayılımını baltalamaya çalışmışlardı. Bu sırada Bulgar yetkililer özellikle 1934 yılındaki sağcı darbeden sonra irredantist Türk milliyetçiliğinin Bulgar egemenliğine yönelttiği tehdidin bir kanıtı olarak gördükleri Kemalist fikirlerin yayılımını endişeyle takip

etmiş ve engellemeye çalışmışlardı. Kısacası, erken Cumhuriyet'teki ulus inşa sürecinin bir devamı olarak Türkiye'de 1928 yılında Arap-Fars alfabesinden tadil edilmiş bir Latin alfabesine geçilmesi<sup>1</sup> Bulgaristan'daki Müslüman-Türkleri şu soruyu sormaya sevk etmiştir: Hristiyanların çoğunlukta olduğu Bulgar devletinde modern bir Müslüman-Türk olmak neyi gerektirir?

## Geç Osmanlı İmparatorluğu ve erken Türkiye Cumhuriyeti'nde dil reformları

Arap-Fars alfabesini ıslah etme ya da tadil edilmiş bir Latin alfabesiyle değiştirme çabaları, tıpkı Osmanlı Türkçesini basitleştirme girişimleri gibi, 19. yüzyıl (1839-1876 Tanzimat devri) ve erken 20. yüzyıldaki Osmanlı reformları dönemine kadar uzanır.<sup>2</sup> Osmanlı Türkçesi; Türkçe, Arapça ve Farsçanın bir bileşimiydi ve bu haliyle hem imparatorluk yönetimi ve yönetici elitlerin hem de edebiyatın diliydi. Birçok reformcu aydın ortak bir Osmanlı-Türk kimliğini öne çıkarabilmek için yazılı ve sözlü dil arasındaki uçurumu kapatmayı hedeflemişti (yöntemler ve sonuçlar konusunda genellikle fikir ayrılıkları yaşansa da).<sup>3</sup> Bu gelişme halk eğitim sistemlerini yaygınlaştırmak için ulusal dillerin standardize edilmesi ve öğretilmesinin modern milletin oluşumunda temel unsurlardan biri olduğu Avrupa ve Asya'daki devlet inşa süreçlerinin daha geniş tarihsel bağlamı içinde gerçekleşmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dilbilgisi kitapları, sözlükler ve gazete makaleleri aydınların Türkçenin anahatlarını şekillendirmeye dönük bilinçli çabalarını açtı-

- 1 "Yeni Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun", 1 Kasım 1928'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde kabul edilmiş, iki gün sonra yürürlüğe girmiş ve yıl sonundan itibaren Arap-Fars harfli gereçlerin okullarda kullanımı yasaklanmıştır. Bkz. Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, Oxford ve New York, Oxford University Press, 1999, s. 37-38.
- 2 Lewis, *The Turkish Language Reform*, s. 13-15, 28-30.
- 3 Bkz. Masami Arai, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Leiden, E. J. Brill, 1992, özellikle bkz. 2, 3 ve 4. bölümler. Rusya'dan göç eden Müslüman Türklerin başlattığı tartışmaların etkisini araştıran Arai, "Türk milliyetçiliğinin Türkoloji araştırmalarının mücavir alanında ve bu disiplinin yükselişinin bir neticesi olarak doğduğunu" ileri sürer (s. 66).

ğa vurmuş ve bu sayede elitlerin “halk”la iletişiminin kolaylaşacağı, hatta belki de Namık Kemal’in umduğu üzere Osmanlı halkının Sultan’ın despotizminden kurtulup bir ulusal birliğe kavuşacağı düşünülmüştür.<sup>4</sup> Bazı yazarlar Türkçe konuşanları Farsçanın gramatik yapıları ve Arapça-Farsça kelimelerden daha az yararlanmaya çağırmıştır.<sup>5</sup> Şemsettin Sami (1850-1904) kendi sözlüğünü 1901’de *Kamus-ı Türki* adıyla yayımlamadan önce 1881 yılında şunu ifade etmiştir:

Osmanlı lisanı ta’birini pek de doğru görmüyoruz... Asıl bu lisanla mütekellim olan kavmin ismi “Türk” ve söyledikleri lisanın ismi dahi lisân-ı Türkî’dir. Cühelâ-yı avam indinde mezmum addolunan ve yalnız Anadolu köylülerine ıtlak edilmek istenilen bu isim, intisabıyla iftihar olunacak bir büyük ümmetin ismidir...<sup>6</sup>

Bundan on altı yıl sonra, 1897 Türk-Yunan Savaşı sırasında, Şair Mehmet Emin klasik aruz vezni yerine serbest vezinle yazdığı bir şiirinde kendisinden bir Türk olarak bahsetmiştir.<sup>7</sup> Bazı aydınlar onunla alay etse de<sup>8</sup> Mehmet Emin’in hamlesi yeni bir dili yeni bir Türk milletinin ortaya çıkışıyla bağlantılandırmaya yönelik bir eğilime işaret eder. 1911 yılında Ömer Seyfettin (Ziya Gökalp’le birlikte Yeni Lisancılar edebiyat grubunun yazarı ve üyesiydi) ulusal bir edebiyatın ancak “yazı lisanı ile konuşma lisanını”<sup>9</sup> birleştiren yeni bir ulusal dille ortaya çıkabileceğini, öte yandan bu dilin bilindik Arapça ve Farsça kelimelerin yanı sıra belirli gramer kuralları ve şiirsel konvansiyonları da muhafaza etmesi gerektiğini vurgulamıştır. Benzer şekilde, bazılarına göre, alfabe değiştirilmese bile yazım kurallarının tadilatı ve basitleştirilmesi eğitimin ve okur-yazarlığın artmasıyla eşanlamlıydı ve bunun modernleşen geç Osmanlı top-

4 Arai, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Leiden, E. J. Brill, 1992, s. 1-3.

5 Lewis, *The Turkish Language Reform*, s. 9-10, 14-15, 16, 18-21.

6 Aktaran a.g.e., s. 17.

7 A.g.e., s. 18.

8 A.g.e., s. 19.

9 Aktaran a.g.e., s. 23.

lumunu güçlendireceği düşünülüyordu. 1913 yılında ordudaki telgraf operatörlerinin işlerini kolaylaştırmak için yazım kurallarında değişiklikler yapılmış, hatta bu değişiklikler bir süreliğine diğer resmî yazışmaları da kapsamıştı.<sup>10</sup>

Osmanlı reformları ve geç Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk milliyetçiliğinin gelişimiyle bağlantılı bütün bu fikirler ve dildeki değişimler Türkiye Cumhuriyeti (1923) kurulduktan sonra bir bakıma aciliyet kazanmış ve Türk ulus-devletinin inşası ve modernleşmenin merkezî unsurlarından biri olarak Mustafa Kemal'in kararlı önderliğinde Arap-Fars alfabesinin terk edilmesi ve radikal bir dil reformunun yapılmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>11</sup> Tadil edilmiş Latin alfabesi 1928'de kabul edilmiş ve bunu birkaç yıl boyunca Türkçeyi Arapça ve Farsçadan arındırmakla meşgul olan dil kurultayları izlemiştir.<sup>12</sup> Aktarıldığı kadarıyla, 1932 yılındaki Birinci Türk Dil Kurultayı'nın sonlarına doğru Mustafa Kemal şunu demiştir: "Osmanlıca'yı yeneceğiz. Türk dili Türk ulusu gibi özgür ve başına buyruk bir dil olacak ve biz onunla uygarlık acununa birden ve toptan gireceğiz."<sup>13</sup> Türkleri Batı medeniyetine yerleştirmeye çalışan Mustafa Kemal, tadil edilmiş Latin alfabesinin tanıtımına bizzat yatırım yapmıştır.<sup>14</sup> Bu projeye dair ünlü görüntüler elinde tebeşirle kara tahta önünde köylülere yeni alfabe öğretmek için yurdu dolaşan Mustafa Kemal'in fotoğrafları ve hikâyeleridir.<sup>15</sup> Bu kapsamlı dil reformlarıyla Cumhuriyet Türkleri emperyal Osmanlı edebiyatı, tarihi ve kültüründen koparılmış ve Osmanlı geçmişi ni mahkûm eden Kemalist anlatıların eğitim, kültür, ekonomi ve siyaset alanında yapılan diğer modern reformları meşrulaştırması daha da kolaylaşmıştır. Sınırın öbür tarafında gerçekleşen gerçek Kemalist devrimden ilham alan Bulgaristan'daki

10 Lewis, *The Turkish Language Reform*, s. 28-29.

11 M. Şükrü Hanioglu, *Atatürk: An Intellectual Biography*, Princeton, Princeton University Press, s. 175.

12 Lewis, *The Turkish Language Reform*, s. 43-49.

13 Aktaran a.g.e., s. 49.

14 Hanioglu, *Atatürk*, s. 172-179, 215-217; Lewis, *The Turkish Language Reform*, s. 43-46.

15 Lewis, *The Turkish Language Reform*, s. 35.

Müslüman Türkler diğer Müslüman Türk hemşehrilerini Türkiye'nin siyasi ve entelektüel elitleri tarafından öne sürülen seküler Türk ulusal kimliğini sahiplenmenin erdemlerine ikna etmek için çabalamışlardır. Bu çabanın nedeni Bulgaristan'da o dönemde Kemalizmin hem yerli muhaliflerinin hem de çoğu Bulgaristan başmüftüsü Hüseyin Hüsnü'nün etrafında toplanan göçmen Türk muhaliflerin gerek Türk gerekse Türk olmayan Müslümanları İslâm'ın ve Osmanlı kültürünün önemi-ne odaklanmış bir gündem etrafında seferber etmek için büyük çabalar harcamalarıydı. Bu sırada Bulgar yetkililer de Pomaklar arasında kendi modernleştirici fikirlerini yayarak Pomakların kendilerini Türk değil Bulgar olarak tanımlamaları için bir ikna kampanyası yürütmüştür. Aşağıda göreceğimiz üzere, Bulgaristan'daki bu ideoloji ve iktidar mücadeleleri esnasında Kemalizm ulusaşırı bir modern Müslüman kimlik formasyonu projesi olarak ifade edilmiş ve çok farklı amaçlarla kullanılmıştır.

## **Bulgaristan'da alfabe değişikliği politikası**

Türk ve Türk olmayan Müslümanlar, ilk olarak, Rus ve Osmanlı imparatorlukları arasındaki kısa süreli savaşı resmen sona erdiren 1878 Berlin Barış Antlaşması'yla Bulgar Prensligi'nin uyrukları olmuştur. Düvel-i Muazzama bu antlaşmayla muzaffer Rus ordularının başlangıçta Osmanlılara başarıyla empoze ettiği ve Osmanlı Makedonyası ile Trakya'nın büyük kısmını özerk Bulgar Prensligi'ne veren Ayastefanos Antlaşması'nda kayda değer değişiklikler yapmıştır. Berlin Antlaşması, Makedonya'yı yeniden Osmanlı İmparatorluğu'na verirken Rusların Osmanlı Balkanları'nda fethettiği diğer toprakları iki yeni siyasi birime bölmüştür: Osmanlı sultanının sadece *de jure* (kâğıt üstünde) süzereni olduğu Bulgar Prensligi ve Osmanlı sultanı egemen güç olmaya devam etse de Bulgar-Hıristiyan bir valinin seçilmiş bir meclisle yönettiği Rûmeli-i Şarkî (Doğu Rumeli) Vilayeti. 1885 güzünde Doğu Rumeli'deki bir isyanın ve darbenin ardından Bulgar Prensligi, Vilayet'i ilhak etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu, topraklarını genişleten Bulgar Prensligi ve Dü-

vel-i Muazzama'nın temsilcileri 1886 yılında bu birleşmeyi resmen onaylamış ve 1908 Jön Türk Devrimi'nden sonra Bulgaristan tam bağımsız bir anayasal monarşi olmuştur.

Müslümanlara ilk olarak Dragan Tsakno önderliğindeki liberal Bulgar Prensliği hükümeti tarafından 1880 yılında dinî pratikler ve mülkiyet alanında yapılan bir dizi düzenlemeyle özel bir hukukî özen gösterilmiştir.<sup>16</sup> Osmanlı'nın gayrimüslimleri idare yöntemleri üzerine bina edilen bu düzenlemeler Ortodoks Hristiyanları ve Yahudileri de kapsamıştır.<sup>17</sup> Öte yandan Müslümanlarla ilgili düzenlemelerden oluşan ikinci paket 1895 yılında gündeme geldiğinde, Bulgar hükümetleri Müslümanların idaresiyle Ortodoks Hristiyanlar ve Yahudilerin idaresini birbirinden ayırmıştı. Yine muhtemelen Osmanlı pratiğine referansla (Sünni) Müslümanlar; Prenslik hükümeti ve Vilayet idaresi tarafından onaylanan şehir müftüleri önderliğinde bir dinî cemaat olarak teşkilatlandırılmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nda müftüler İslâm hukukunu ilgilendiren herhangi bir konuda yetkili ve güvenilir görüşlere sahip hukuk danışmanları olarak görev yaparken Doğu Rumeli ve Bulgaristan Prensliği'nde tıpkı Ortodoks-Hristiyan ruhbanın Osmanlı İmparatorluğu'nda yaptığı üzere Müslümanlarla ilgili idari görevler de üstlenmişlerdi. Osmanlı elçisinin çabalarıyla Doğu Rumeli'ye tüm müftüleri

---

16 "Ustav za dukhovnoto ustroistvo", II. bölüm; "Privremenni Pravila za dukhovnoto ustroenie na khristiianite, na miusiulmanite, i evreite" (Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudilerin Dinî Teşkilatlanmaları Hakkında Geçici Düzenlemeler), *Dŭrzhaven Vestnik*, 56, 1880.

17 Kısacası, Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslümanlarla bir anlaşmazlık yaşamadıkları sürece Ortodoks Hristiyanlara ve Yahudilere cemaat içi ilişkileri ve kişisel statüleri kapsayan bir dinî özerklik tanınmıştır. Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ihtilaflar ise kadılık mahkemelerine taşınmıştır. 1870 yılında Bulgar Egzarklığı'nın İstanbul'daki Ekümenik Patrikhane'den özerk bir yapı olarak kurulmasından sonra dinî mensubiyet ulusal bir renge bürünüp giderek politikleşmiştir. Bkz. Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System", Benjamin Braude ve Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (1.cilt: The Central Lands), New York, Holmes & Meier Publishers, 1982, s. 69-88; Richard Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire", *a.g.e.* içinde, s. 185-207; Zina Markova, *Bŭlgarskata Ekzarhiia 1870-1879*, Sofya, BAN, 1989; Duncan M. Perry, *The Politics of Terror: the Macedonian Liberation Movements, 1893-1903*, Durham, NC, Duke University Press, 1988.

denetleyen ve İstanbul'daki Şeyhülislâm'ın da onayıyla bir Başmüftü tayin edilmişti.<sup>18</sup> 1919'da Bulgar hükümeti *Bulgar Krallığı'ndaki Müslümanların Dinî Teşkilatlanması ve İdaresi Hakkındaki Kanun*'u yürürlüğe koymuş ve ayrıca Müslümanlara Ait Dinî Teşkilatları (MDT) kurmuştu.<sup>19</sup> Bulgaristan'ın Türkçe ve Slavca konuşan Müslüman vatandaşlarının tüm kamusal ve özel meseleleriyle ilgilenmesi talep edilen MDT'ler Müslümanlara ait dini, kültürel, eğitimsel ve iktisadi sorunları halletmekle görevliydi. MDT yöneticilerinin yetişkin ve okur-yazar (Bulgarca ya da Türkçede) Müslüman erkekler olması ve yine yetişkin ve okur-yazar Müslümanlar tarafından seçilmesi zorunlu kılınmıştı. Seçilen adayların Dış İşleri ve Din İşleri Bakanlığı tarafından da onaylanması gerekiyordu. Bu kanun geçmişteki düzenlemelerden hareketle hazırlansa da Birinci Dünya Savaşı sonrasına özgü kaygıları yansıtıyordu. Barış antlaşmalarını hazırlayan galip devletler kolektif güvenliği –başka önlemlerin yanı sıra– çok etnisiteli ve çok dinli Osmanlı ve Avusturya-Macaristan imparatorluklarının küllerinden doğacak istikrarlı ulus-devletlerle sağlamak istemişlerdi ve istikrar ulusların homojenliğiyle eşanlamlı hale gelmişti. Sınır düzenlemeleri ya da nüfus mübadeleleriyle bunu sağlamanın mümkün olmadığı durumlarda, şiddete başvurmak için herhangi bir bahaneleri olmasın diye azınlıklara vatandaşlık hakları ve siyasal haklar verilmişti.<sup>20</sup> Bu nedenle Bulgaristan'daki Müslümanlar, Kemalist fikirleri reddetmeyi, kabul etmeyi ya da Bulgaristan'a uyarlamayı tercih ettiklerinde, göreceğimiz üzere, Bulgar vatandaşı olarak sahip oldukları azınlık haklarını kullanmışlardı.

Türkçenin yazımında Latin alfabesinin kabul edilmesi ya da reddedilmesiyle ilgili tartışmalar ve alfabeye ilgili bu anlaş-

---

18 Bulgar Prensliği hakkında bkz. Zhorzheta Nazûrska, *Bûlgarskata Dûrzhava i Neinite Maltsinstva (Bulgar Devleti ve Azınlıkları)*, Sofya, LİK, 1999, s. 14-25; Doğu Rumeli'yle ilgili bkz. Mahir Aydın, *Şarkî Rumeli Vilâyeti*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992, s. 205-208.

19 *Dûrzhaven Vestnik*, 65, 1919. Müslüman çingeneler özellikle dışlanmıştı.

20 Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan azınlık rejimleriyle ilgili bkz. C. A. Macartney, *National States and National Minorities*, New York, Russell & Russell, [1934] 1968, özellikle bkz. 7, 8, 11 ve 13. bölümler.



mazlıklardan kaynaklanan diğer meseleler Kemalist fikirlerin Bulgaristan'da bir Müslüman olmanın anlamını tanımlayan bir araç teşkil ettiğini gösterir. Bulgaristan Türk Öğretmenler Sendikası, tadil edilmiş Latin alfabesini onaylayıp bir an önce uygulanmasını savunmuştur.<sup>21</sup> O sırada Bulgaristan'ın en etkili Müslüman-Türk kamusal figürlerinden birisi olan Başmüftü Hüseyin Hüsnü, Bulgaristan'daki Türk okullarında yeni alfabeyle eğitimin yasaklanması için Eğitim Bakanlığı'nda lobi yapmaya başlamıştır.<sup>22</sup> Ancak Sofya'daki Türkiye elçisi Hüseyin Bey'in baskısı ve Bulgaristan Türk Öğretmenler Sendikası'nın talepleri üzerine Bulgar Eğitim Bakanlığı Latin alfabesiyle Türkçe eğitim ve yayın yapılmasına izin vermiştir – ama Türkiye'nin yeni alfabeyle hazırlanan kitapları Bulgaristan'a göndermesine izin verilmemiştir.<sup>23</sup> Eğitim Bakanlığı 1930 yılında Arap-Fars alfabesini yasaklayacak kadar ileri gittiye de<sup>24</sup> bu yasak uygulanmamış ve birçok Türkçe gazete Arap-Fars harflerini kullanmaya devam etmiştir. Latin harfli dizgi malzemelelerinin Türkiye'den Bulgaristan'a sürekli olarak gizlice sokulması da yeni alfabeyle ilgili tartışmaları şiddetlendirmiştir. Bunun yanı sıra Türkiye'deki reformlara sempati duyan *Deliorman*<sup>25</sup> ve *Turan*<sup>26</sup> gibi gazeteler Türk devletinden sık sık mali destek ve Latince harf stilleri<sup>27</sup> temin etmiştir. *Turan* gazetesi neredeyse daima Latin alfabesiyle yayımlanmıştır. Türk elçisi, *Halkın*

21 Bilal Şimşir, *The Turks of Bulgaria (1878-1985)*, Londra, K. Rustem & Brother, 1988, s. 96.

22 Ebru Boyar ve Kate Fleet, "A Dangerous Axis: 'The Bulgarian Müftü', the Turkish Opposition and the Ankara Government, 1928-1936", *Middle Eastern Studies*, 44, 5, 2008, s. 776; Şimşir, *The Turks of Bulgaria*, s. 98-100.

23 Şimşir, *The Turks of Bulgaria*, s. 102-103.

24 A.g.e., s. 103.

25 Bulgaristan'ın kuzeydoğusunda birçok Müslüman Türk'ün yaşadığı dağlık bölge.

26 Gazetenin ismi geç Osmanlı/erken Cumhuriyet aydını Ziya Gökalp'in (1876-1924) pan-Türkist vizyonunu akla getirir. Gökalp, Turan anlayışı çerçevesinde Anadolu ve Orta Asya Türkleri arasında kültürel ve dilsel bir birlik tasavvur etmiştir ve Orta Asya Türkleri o tarihlerde Rus-Sovyet egemenliği altındaydı. 1911 yılında Selanik'teki *Rumeli* gazetesinde Gökalp'in "Turan" başlıklı bir şiiri yayımlanmıştır.

27 Boyar ve Fleet, "A Dangerous Axis", s. 783-784.

Sesi gazetesini (gazetenin sahibi Mustafa Kemal'den gazetenin başına geçmesini istemişti) "büyük ihtilalimizin mütevazı bir hizmetkârı"<sup>28</sup> olarak tanımlamıştır.

Anlaşıldığı kadarıyla Bulgar Eğitim Bakanlığı Türkçenin nasıl yazıldığını fazla önemsemezken tüm Müslümanların denetiminden sorumlu Dış İşleri ve Din İşleri Bakanlığı (DDB) ve İçişleri Bakanlığı (özellikle polis) yeni alfabeye karşı mücadelesinde Başmüftülük Makamı'nı en azından 1930'ların sonuna kadar desteklemiştir. Merkez ve vilayet yetkilileri Müftülük Makamı ve onun destekçilerini müttefik olarak görürken Müftülüğün faaliyetlerinin Müslüman Türklerin Kemalist Türkiye'den uzaklaşmasına yardımcı olduğuna inanmıştır.<sup>29</sup> Ancak 1934 yılındaki sağcı darbeden sonra Eğitim Bakanlığı okulların da Kemalist propaganda kanalları olduğuna inandığı için Türk okullarındaki müfredatın ve eğitimin denetlenmesiyle daha çok meşgul olmuştur.<sup>30</sup> Bulgar yetkililer Türkiye'deki ulus inşasını ve modernleşmeyi destekleyen ve bu değişimleri taklit etmeye çalışan Müslüman Türklerin ülkenin toprak bütünlüğünü tehlikeye atan sadakatsiz Bulgar vatandaşları olma ihtimalinden endişelenmiştir.<sup>31</sup>

Kemalist fikirlerin Bulgaristan'daki dolaşımının siyasi arka planı budur. Tarafların her biri Kemalist fikirleri belirli bir gündeme uyacak şekilde biçimlendirmiştir. Örneğin Başmüftü, tadil edilmiş Latin alfabesinin kabulünü kınayarak bunun Müslümanları İslâm medeniyetinden uzaklaştırıp ateizme teşvik ettiğini ileri sürmüştür.<sup>32</sup> Esasen Başmüftülük Makamı'nın sözcüsü olan *Medeniyet* gazetesinde Mayıs 1934'te yayımlanan bir makale Müftü'nün konumunu gayet iyi yansıtır. Makalenin başlangıcındaki ifadeyle "Tahripkâr Kemal", yabancıların uygulamaları ve fikirlerini "taklit etmiş" ve Kur'an, Ha-

28 Aktaran a.g.e., s. 783.

29 Mila Mancheva, "Image and Policy: the Case of Turks and Pomaks in Inter-war Bulgaria, 1918-1944 ", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 12, 3, s. 357.

30 Mancheva, "Image and Policy", s. 367-369.

31 TsDIA (Merkezî Devlet Arşivi), f. (koleksiyon) 166 k, os. (katalog) 2, a. e. (giriş no.) 121, l. (sayfa) 67.

32 TsDIA, f. 471k, os. 1 1, a. e. 41, l. 117-118.

dis ve İslâm hukukunun temel kaideleri Arapça yazıldığı halde Arap harflerini diktatörce yasaklamıştır.<sup>33</sup> Oysa Türkçe konuşan Müslüman yazarlar yüzyıllar boyunca bu Arap-Fars alfabesini kullanmıştır. Daha da kötüsü, makalenin devamına bakılırsa, “yazı inkılabı milyonlarca insanı şanlı tarihlerinden ve ulusal edebiyatlarından kopartmıştır.”<sup>34</sup> Bu makale Mustafa Kemal’in Türkiye’deki modernleşme reformlarını ve bunların Osmanlı sonrası dünyada Müslümanlar için taşıdığı anlamları tartışan ve Mayıs-Haziran 1934’te *Medeniyet*’te yayımlanan bir tefrikanın ikinci kısmıdır.<sup>35</sup> Gazete, “Bir Tarihi Mukayese” başlığı altında peş peşe beş sayısını Mustafa Kemal’i Cen-giz Han’ın torunu ve İlhanlı Hanedanı kurucusu Moğol imparatoru Hülâgû Han’a benzeten bir makale dizisine ayırmıştır.<sup>36</sup> “Hülâgû Han-Mustafa Kemal Paşa” başlıklı makaleler her iki adamı da İslâmiyet’i, Müslüman toplulukları ve İslâm medeniyetini tahrip eden kimseler olarak sunmuştur. İki liderin özgül eylemlerine dair analizlerle açıklığa kavuşturulan ana argümana göre “İslâm dini/Müslüman dünya”, “ilerleme”yle uyumluydu ve “medeniyet” üretme vasfına sahipti – bütün dünyada santsal ve bilimsel bilgileri ve kazanımlarıyla ünlüydü. Dolayısıyla sonuç olarak Türkiye’deki Kemalist modernleşme projesi ve onun Bulgaristan’daki sempatizanları ne ilerleme iddiası açısından bir ilkti ne de kendilerini üreten medeniyetin devamlılığının ne kadar önemli olduğunu takdir edebilecek kadar biliyordu. *Medeniyet* gazetesine göre Bulgaristan’daki Müslümanlar İslâmiyet’in içinde yer alan, bir başka deyişle Osmanlı İmparatorluğu’nun da ait olduğu evrensel İslâm medeniyetinin parçası olan “şanlı tarihleri ve ulusal edebiyatları”yla bağlarını koparmamaya özellikle dikkat etmeliydi. Bu evrensel medeniyetin parçası olmaya özen gösterilmediği takdirde, bir azınlık olarak özel statülerinin ötesine geçmeleri mümkün olmayacaktı.

33 *Medeniyet*, 23, 24 Mayıs 1934.

34 *A.g.e.*

35 *Medeniyet*, 22 Mayıs-16 Haziran 1934.

36 Reuven Amitai, “Hulagu Khan”, *Encyclopaedia Iranica*, online edisyon, 15 Aralık 2004, bkz. [www.iranicaonline.org](http://www.iranicaonline.org).

İmparatorluğun çöküşüyle Mustafa Kemal ve destekçileri son kertede İslâmiyet'i değiştirmeyi hedeflemişlerdi ve daha da beteri, makalelerden birinin de ima ettiği üzere,<sup>37</sup> hedeflerine İslâm'ın ve İslâm medeniyetinin bekçisi ve dolayısıyla değişime önderlik edebilecek yegâne grup olan ulemanın otoritesini bertaraf ederek ulaşmaya çalışmış olmalarıydı.<sup>38</sup>

Bulgaristan'daki Müslüman Türkleri şekillendirme ve onlara önderlik etmenin bir yolu olarak küresel bir medeniyete referans yapmak Kemalizm sempatizanlarının da tam olarak savunduğu bir şeydi. Ancak onların referans yaptığı medeniyet modernist, milliyetçi ve sekülerdi ve kendine has tezahürü Kemalistleri diğer Türki medeniyetlerle bağlantılandıran Türk milli kimliğiydi. Dolayısıyla yeni alfabeyi destekleyenler alfabede bir kopuştan ziyade yeniden bağlanma, aynı zamanda Türklerin İslâmiyet öncesi kültürünü tanıma imkânı buluyorlardı. Tadil edilmiş Latin alfabesini ulusal kültürle bağlantılandıran ve Türkiye'de Latin alfabesi kanunla yürürlüğe konmadan iki ay önce (1928 yılında) Arap-Fars harfleriyle *Rehber* gazetesinde yayımlanan, "Yeni Yazı" başlıklı bir başyazı yeni harflerle kaleme alınmış bir koşukla noktalanıyordu. Koşuk aslında geç Osmanlı devrinin gazeteci ve yazarlarından Kemalpaşazade Sait'e aittir:

*Arapça isteyen urbana gitsin  
Acemce isteyen İrana gitsin  
Frengiler frengistana gitsin  
Biz Türküz bize Türki gerektir.*<sup>39-40</sup>

Bir sonraki sayfada kitap basımında yeni harfleri kullanmak için hazırlıklara başladığını duyuran Terakki adlı bir yayıncı ve

37 *Medeniyet*, 23, 1934.

38 Bu formülasyon için Muhammad Qasim Zaman'a teşekkür borçluyum. Bkz. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002. Bu eserde ulemanın modern dünyada değişimin muhafızlığı rolünü üstlenip siyasi bir önem kazandığı anlatılıyor.

39 *Rehber*, 34, 1928.

40 Geoffrey Lewis'in *The Turkish Language Reform* kitabındaki çeviriyi kullanıyorum, s. 25.

kitapçının ilanını görürüz. Okuru hem okumak hem de yazmak için yeni alfabeyi hızla öğrenmeye teşvik eden yayıncı bu amaç doğrultusunda başlangıç seviyesindekiler için geliştirilen bir yöntemi tanıtır. Aşağıda Türk gazetelerinin Sofya'daki caminin (muhtemelen şehir merkezindeki Banya Başı Camii) bitişiğindeki bir büfeden satın alınabileceğini duyuran bir başka ilan mevcuttur. Kemalist fikirlere aşinalık kazanan bir Müslüman topluluk inşa etme çabaları açıktır.

Görünen o ki yeni alfabenin kabulü modern dünyaya uyum sağlamak için bir umut vaat etmiştir. *Rehber*'in yayımlanmasından bir yıl sonra kuzeyin iç kesimlerindeki Rusçuk'tan ve batıdaki Preslav şehrinden üçer Parlamento üyesi gazeteye Latin alfabesinin İslâm'ı ilgilendiren herhangi bir tarafı olmadığını açıklayan bir mektup yazmıştır.<sup>41</sup> Bu kişilere göre asıl mesele gençliğin istikbaliydi. Yeni harflerle Türkçe okuma-yazmayı öğrenmeden mezun olan öğrenciler yanlış bir tutumla bir "perde arkasına" hapsediliyor ve kendi hayatlarını modern çağın değişimleri ışığında şekillendirmek için ihtiyaç duydukları araçlardan mahrum kalıyorlardı.<sup>42</sup> *Deliorman* gazetesine göre modern gençliği ilgilendiren olumlu gelişmeleri sahiplenmek Müslüman Türklerin yararınaydı. *Deliorman*, "Türk Gençliği, Birleş!" başlıklı bir makaleyle, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bedensel ve zihinsel gelişimi için spora büyük önem verip dünyaya uyum sağlayan Türk gençlerini tebrik etmişti.<sup>43</sup> Müslüman Türk spor kulüpleri de önemli siyasi fikirleri tartışmak için bir sıçrama tahtası işlevi görmüş ve Türkleri modernlik yoluna hazırlayan sağlıklı, ahlâklı ve canlı bir ortam sağlamıştı: "Bugün bizim istediğimiz gençlik, çağdaş ihtiyaçlarımızı kavrayan bilgili, sağlıklı ve idealist bir gençliktir... Girdikleri temiz ve masum yolda gençlerimizi cesaretlendirmek görevimizdir."<sup>44</sup>

Diğer yandan *Deliorman*, Türk gençlerinin ilerlemeyle özdeşleşerek kendi kültürlerinden utanmaya başladıkları gerçe-

---

41 *Rehber*, 59, 1929.

42 A.g.e.

43 *Deliorman*, 141, 25 Haziran 1925.

44 Şimşir, *The Turks of Bulgaria*, s. 72.

ğinden dert yanan yazılara da yer vermiştir.<sup>45</sup> Bir yazarın uyarısına bakılırsa, Türkçe konuşan Müslümanlar bu yozlaşmış yola girip, “ana-babalarını ayaklar altına almış ve hemşehrilerine kötü davranmıştır”; bu da “istikamet”<sup>46</sup> ihtiyacının acı bir kanıtıdır. Resmî ve gayriresmî eğitim alanlarında –dine saygılı– yetkin öğretmenlerin rehberliğinde edinilen seküler bilgiler ve sürekli çalışmayla istikamet ihtiyacını gidermek mümkündür. Bu mektup Bulgaristan’da Kemalist modernleşme projesine sempati duyan Müslüman-Türklerle has bir endişeyi açığa vurur: “Kendini davaya adamamış” Müslümanlar dışlanırken daha da kötüsü “davaya adanmış” Müslümanların Avrupa karşısında aşağılık duygularına kapılmasıdır. Bu, özel olarak Türklerin ihtiyaçlarına uygun bir modernleşme yolu tarif eden ve böylece Batı karşısında aşağılık kompleksi duyulmasını önleyen Ziya Gökalp’in geç Osmanlı’daki makalelerine dek uzanan köklü bir endişeydi.<sup>47</sup>

Yeni alfabe etrafındaki çatışmalar hızla Türkçe gazetelerin dışına taşmıştır zira bunlar son kertede bir hayat tarzı ve dünya görüşünün belirlenmesi ve Müslüman Türklerin bu hayat tarzını şekillendirmek üzere başvurdukları kaynakların denetlenmesiyle ilgili çatışmalardı. Bu yüzden alfabe vatandaşlık haklarıyla ilgili bir meseleye dönüşürken Bulgar yetkililer de çatışmaya dahil olmuştur. 1931’de Kırcaali’den (Bulgaristan’ın güneydoğusunda, Türk sınırına yakın ve çoğunlukla Müslüman nüfusa sahip bir şehir) sekiz kişi Bulgaristan Eğitim Bakanlığı’na, Başmüftü’ye ve bölgenin parlamentodaki temsilcilerine endişeli bir telgraf çekmiştir. Telgraf Arap-Fars alfabesini, Kur’an ve ilahiyat derslerini yasakladığı; ayrıca üst sınıflarda kız-erkek karma eğitime müsaade ettiği için Kırcaali’deki Türk okulunun yönetimini kınamıştır.<sup>48</sup> Ricacılar yeni alfabenin uygulanmasını “Bulgar vatandaşlarının her birinin sahip

45 *Deliorman*, 122, Şubat 1925.

46 *A.g.e.*

47 Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, Leiden, E. J. Brill, 1985, s. 27-29, 38.

48 TsDIA, f. 471k, os. 1, a. e. 41, l. 117.

olduğu dinî ve anayasal hakların ihlali”<sup>49</sup> olarak nitelendirmiştir. Başmüftü, okul yönetimini “Türk hükümetinin bir enstrümanı olmakla” suçlayıp ateist olarak damgalamış ve “dinî nazardan” kesinlikle azledilmesi gerektiği sonucuna varmıştır.<sup>50</sup> Birkaç gün sonra Bulgar Eğitim Bakanlığı’na okul yönetiminin görevden alınacağı ve olağan seçimlere kadar geçici bir yönetimin tertip edileceği bildirilmiştir. Başmüftü üç isim önermiş ve talep üzerine Bakanlığın da onayını almıştır.<sup>51</sup> Aynı yıl güneydoğudaki Hasköy bölgesindeki iki köyden ve kuzeydoğudaki Provadı bölgesindeki bir başka köyden insanlar Türkçenin taddil edilmiş Latin alfabesiyle yazılmasına yönelik girişimlere itiraz etmiştir.<sup>52</sup> Bu kişiler öfkelerini Bulgar ulus-devletinin Müslüman vatandaşları olarak sahip oldukları hakları da hatırlatarak ifade etmiştir.

## **“Sadık” ve “sadakatsiz” yurttaşlar**

Bu Müslümanlar ve Başmüftü’nün kendisi –bunu açıkça ifade etmeseler de– Bulgar Krallığı’ndaki Müslümanlara ait Dinî Teşkilatlanma ve Idare Kanunu’nun otoritesinden yararlanmışlardır. Okul yönetimleri ve diğer Müslüman teşkilatların üye seçim prosedürleri bu kanunla tanımlanmıştır. Kanun, Müslümanların din, dinî mülkiyet ve eğitim alanında özerkliğini yeniden vurgulayıp Müslümanların dili olarak Türkçeye ayrıcalık tanımıştır. Aynı zamanda, en azından kâğıt üstünde, Müslüman Dinî Teşkilatları’nın (MDT) seçim süreçleri demokratik esaslara dayandırılmıştır. Müslüman erkeklerin hepsinin kendi oturdukları yerdeki MDT’ye katılımı zorunluydu ve MDT’nin farklı ofislerinin başkanlık seçimlerinde oy kullanma hakları vardı. Öte yandan seçilen adayların Başmüftülük ve Dış İşleri ve Din İşleri Bakanlığı tarafından onaylanması gerekiyordu ve bu madde çoğu zaman seçim sürecinin özgür doğasına zarar veri-

49 TsDIA, f. 471k, os. 1, a. e. 41, l. 115.

50 TsDIA, f. 471k, os. 1, a. e. 41, l. 117-118 (22 Ekim 1931).

51 TsDIA, f. 471k, os. 1, a. e. 41, l. 120 (28 Ekim 1931).

52 TsDIA, f. 471k, os. 3, a. e. 10.

yordu. Dolayısıyla MDT'ler topluluk liderliğine soyunan Müslümanlar arasında kesintisiz ideolojik –ve bir o kadar önemli– kişisel çatışmaların alanı haline gelmişti.<sup>53</sup>

Bunun bir örneği 1934'te Yanbolu şehrinde yaşanan bir ihtilaftır. MDT-Yanbolu şubesinin eski başkanı Hüseyin Hüseyinov, Dış İşleri ve Din İşleri Bakanlığı, Burgaz Valiliği ve Yanbolu Belediye Başkanı'na hitaben şunu yazmıştır:

Teşkilatımız [MDT-Yanbolu] dinî niteliktedir ve Turancılar ya da diğer cahillerden ziyade zeki insanlara ihtiyaç duymaktadır. Türkler arasında inancımızı ve iyi ahlakımızı belediyemiz sayesinde koruyoruz. Ayrıca idare edilmesi gereken mülklerimiz var. Bunun için dürüstlüğünü ve dine bağlılığını kanıtlamış, eğitilmiş insanlara ihtiyacımız var.<sup>54</sup>

MDT liderliği de birkaç gün sonra Dış İşleri ve Din İşleri Bakanlığı, Burgaz Valiliği ve Başmüftülük Makamı'na bir mektup yazmıştır.<sup>55</sup> MDT-Yanbolu şubesi sorumlusu İsmail Saidov tarafından yazılan mektupta Hüseyinov ve önceki liderliğin mali yolsuzluklardan dolayı insanların güvenini kaybettiği iddia edilmiştir. Saidov, partizanlık yapmak gibi bir niyetinin olmadığını vurgulamış ve neticede mevcut liderliğin “vatandaşlarımızın [*sûnarodnitsi*] iyiliği ve Bulgar devletine hizmet için yönetimde olduğunu”<sup>56</sup> belirtmiştir. Başmüftülük Makamı ise Dış İşleri ve Din İşleri Bakanlığı'yla yazışmıştır. Müftülük Makamı bu yazışmada “MDT'nin mali durumunun çok kötüleştiğini ve daha da kötüye gitmekte olduğunu”<sup>57</sup> açıklamıştır. Meseleyi daha da kötüleştiiren bir durum olarak Yanbolu-MDT yönetimi Müftülüğe ödemesi gereken aidatları ödememiş ve Müftülüğün emirlerine itaatsizlik etmiştir. Başmüftülük Makamı bu sorunları MDT liderliğinin “ülkedeki Kemalistlerin etkisi altında

53 Kemalizm sempatanları arasında başka kişisel çatışmalar için örneğin bkz. TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 423, l. 49, 58-61.

54 TsDIA, f. 471k, os. 1, a. e. 115, l. 11 (7 Ağustos 1934).

55 TsDIA, f. 471k, os. 1, a. e. 115, l. 10 (10 Ekim 1934).

56 TsDIA, f. 471k, os. 1, a. e. 115, l. 10 (10 Ekim 1934).

57 TsDIA, f. 471k, os. 1, a. e. 115, l. 1 (8 Mart 1935).



olması”na bağlamıştır.<sup>58</sup> Ardından Müftülük, Bakanlık’tan Saidov’un başında olduğu MDT liderliğini azletmesi ve yerlerine Hüseyinov’un da aralarında olduğu başka insanları tayin etmesi için izin istemiştir.

Hüseyinov’un başarısı büyük ölçüde hem Başmüftülük Makamı hem de Dış İşleri ve Din İşleri Bakanlığı’nın korkuları ve çıkarlarını başarıyla idare edebilmesinden kaynaklanıyordu zira bu iki kurum Bulgaristan’daki Kemalizm sempatizanlarıyla Türk Müslümanlar arasında etkili olabilmek için rekabet halindeydi. Hem Hüseyinov hem de Saidov sadık Bulgar yurttaşları olduklarını vurguluyordu ama Saidov gibi adamlar Bulgar hükümetini, özellikle sağcı bir militarist ve milliyetçi grubun önderlik ettiği (Bulgar Kralı III. Boris’in gizli onayıyla gerçekleştirilen) bir darbeye 19 Mayıs 1934’te iktidar olan hükümeti giderek daha çok endişelendiriyordu. Darbe, dört gün önce istifasını sunan ve iç çatışmalarla sarsılan merkezdeki bir koalisyon hükümetini devirmişti – bu hükümet yönetimdeki Narodnı Blok (Ulusal Koalisyon, 1931-1934) içinden kısmen parti bünyesindeki çatışmaları bitirmek ve yolsuzluk iddialarını bastırmak için 1933 başlarında kurulmuştu.<sup>59</sup> Narodnı Blok iktidarına küresel Büyük Bunalım’ın sebep olduğu iktisadi zorluk damgasını vururken, bu gelişme sosyalist ve tarımsal reform yanlısı hareketlerin cazibesini arttırmış, ama ayrıca demokrasiye karşı bir kayıtsızlık hissini beslemiş ve otoriter yönetim anlayışlarına verilen desteğin hızla artmasına yol açmıştır. Bu dönemde Makedonya ve Trakya’nın Türkiye, Yunanistan ve Yugoslavya sınırları içinde kalan kısımlarına yönelik irredantist emelleri olan Bulgar milliyetçi örgütleri genişleyip radikalleşmiştir.<sup>60</sup> Ordu mensuplarıyla yakın ilişkileri olan bu örgütler kendi ideallerinin darbenin liderleri tarafından temsil edildiğini düşünseler de 19 Mayıs’tan kısa süre sonra siyasi partiler yasaklanmış ve katı bir sansür uygulanmıştır. Aynı zamanda ül-

58 TsDIA, f. 471k, os. 1, a. e. 115, l. 1 (8 Mart 1935).

59 Elena Statelova ve Stoicho Grıncharov, *Istoriia na Nova Bălgariia 1878-1944*, (Yeni Bulgaristan Tarihi 1878-1944 (3. cilt)), Sofya, Anubis, 1999, s. 500-507.

60 Statelova ve Grıncharov, *Istoriia na Nova Bălgariia*, s. 490-498.

kenin idari teşkilatlanmasında İçişleri Bakanlığı'nın tayin ettiği valilerin otoritesini arttırmaya ve idareyi merkezileşmeye yönelik değişiklikler yapılmıştır.<sup>61</sup> Çar III. Boris bir yıla kalmadan başbakanları değiştirmeye başlamış ve İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle monarşist bir sağcı rejim iyice pekişmiştir.<sup>62</sup>

Mayıs darbesinden sonra hükümetler birkaç yıl boyunca, Başmüftülük Makamı sayesinde Müslüman Türklerin daha kolay idare edilebileceği beklentisiyle, Başmüftü Hüseyin Hüsnü'yle ilişkilerini sürdürmüştür. Hüsnü'nün hükümetten büyük destek gördüğü, Eğitim Bakanlığı'nın Latin alfabesini kabul eden Türk okullarını yeniden Arap-Fars alfabesine geçmeye zorlamasından bellidir.<sup>63</sup> Buna ilaveten Başmüftülük Makamı tüm ülkede İslâmiyet'i Koruma Dernekleri'nin kurulmasına destek vermiştir. Bu kararlar Kemalist propaganda olarak algılanan şeyle mücadele etmek amaçlanmıştır. Bulgar yetkililerin ülkedeki Müslüman nüfus arasında Kemalist fikirlerin yayılmasıyla nasıl mücadele etmeleri gerektiği hakkında samimi bir değerlendirmede bulunan kuzeydoğudaki Şumnu vilayeti-nin Polis Müfettişi Bay Kostov, Ekim 1935'te İçişleri Bakanlığı'na şunu yazmıştır:

Türk okullarını kendi okullarımızın seviyesine ulaştırmak için çabalamaktan vazgeçmeliyiz zira bu çabamızı sürdürürsek hiç kimse bizim Türk azınlığın haklarını çiğnediğimizi iddia edemez ama şunu unutmamalıyız ki bu okulların sorgulayıcı (*subudeni*) ve eğitilmiş Türkler yetiştirmesi bizim aleyhimizedir. Türk kitleler ne kadar cahil olursa, bizim için o kadar iyidir. Onları eğitip ulusal bilinç kazanmalarına izin verirsek, problemlerimiz daha da artacaktır.<sup>64</sup>

Kostov, Şumnu'daki genç ve zeki öğretmenlerin Türkiye'nin rehberliğinde Müslümanlar arasında Türk milliyetçiliğini ge-

61 A.g.e., s. 521.

62 A.g.e., s. 551-76.

63 Evgeniia Ivanova, *Othvürlenite "Priobshteni" ili Protsesa Narechen Vüzroditelen ("Asimile Edilenlerin" Reddi ya da Sözde Diriliş Süreci)*, Sofya, Institut za Iztoknoevropeiska Khumanistika, 2002, s. 25.

64 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 423, l. 24.

liştirmek amacıyla bıkmadan usanmadan çalıştıklarını iddia etmiştir.<sup>65</sup> Tartışmasız anti-Kemalist oldukları için “fanatik din-dar eski hocalar”ın öğretmen olarak tercih edilmesini önermiştir.<sup>66</sup> Ayrıca hukukçu ve doktor gibi eğitilmiş Müslüman Türklere dikkat edilmesi için uyarıda bulunmuştur; öğretmenlerle birlikte bu kişilerin çoğu Turan örgütünün üyeleri, liderleri ve Bulgaristan’daki Kemalist propagandanın araçlarıydı.<sup>67</sup>

1927’de İçişleri Bakanlığı’nın bir spor ve eğitim derneği olarak resmen kayıt altına aldığı<sup>68</sup> Turan, 1926’ya gelindiğinde, Bulgaristan’ın Müslüman Türk nüfusunu modernleştirmeye çalışan birçok Türk kulübünü birleştiren bir çatı örgütüydü.<sup>69</sup> Kostov, Turan’ın bazı önde gelen üyelerinin Türk gazetesi *Cumhuriyet*’in Bulgaristan muhabiriyle İstanbul’a seyahat ettikleri ve –hatırlanabileceği üzere– Başmüftü’nün sözcülüğünü yapan ve Bulgar yetkililerin de desteğini alan *Medeniyet* gazetesinin kapatılması için bir komplo hazırlandığı istihbaratını paylaşmıştır.<sup>70</sup>

Müslümanların yoğun olduğu Türkiye sınırındaki güney bölgelerinde polis, ordu ve bürokrasi mensupları iki ülke arasında Kemalist fikirleri yayarak seyahat eden herkesten kuşulanmıştır. Bulgaristan demokrasisinin 19 Mayıs 1934 darbesinden önceki aylardaki siyasi krizi esnasında İçişleri Bakanlığı, Müslüman Türklerin “şovenist hedeflerine” ulaşmak için parti kavgalarından istifade ettikleri bilgisini paylaşmıştır.<sup>71</sup> Bakanlığın raporunda belirtildiği kadarıyla “dikkatli bir göz için şu açıktır ki” Şumnu, Mestanlı, Paşmaklı, Petriç ve diğer bölgelerdeki Türk okulları “Kemalist propagandanın yuvaları haline

65 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 423, l. 24.

66 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 423, l. 24.

67 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 423, l. 24.

68 Mikhail Gruev, “Bûlgarite miusiulmani i kemalistkoto dvizhenie v Rodopite (1919-1939)”, K. Grozev ve T. Popnadelev (ed.), *Modernizat Istorik: Vûobrazhenie, Informiranost, Pokoleniia*, Sofya, “Daniela Ubenova”, 1999, s. 218-227.

69 Gruev, “Bûlgarite miusiulmani”, s. 218-227.

70 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 423, l. 25 (6 Eylül 1935).

71 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 427, l. 100 (21 Mart 1934).

gelmiştir. Bu nüfus...” özellikle Müslümanların elinde Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı’ndan kalma silahlar olduğu için “...ülkedeki herhangi bir kanunun üstesinden gelinebileceği inancına sahiptir.”<sup>72</sup> Raporun devamında “pasaportsuz hocaların” Türkiye’yle Bulgaristan arasındaki seyahatlerinden ve bu yörelerde Müslüman-Türk nüfusu seferber etmek ve onlara Bulgar karşıtı hisler aşılacak için dolaşan “şifacılar” ve “sah-te tüccarlardan” söz edilerek “bir şeylerin kışkırtıldığı”<sup>73</sup> belirtilir.<sup>74</sup> 1934 sonbaharında Bulgaristan’ın en büyük güney şehri Filibe’nin valisi Bay Katskov hem İçişleri Bakanlığı’na hem de Polis Müdürlüğü’ne gönderdiği şifreli bir telgrafla Filibe’deki *Rodopski Novini* (*Rodop’tan Haberler*) gazetesinin Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş yıldönümü kutlama törenlerine katılmak üzere Türkiye’ye gidecek potansiyel ziyaretçilerin isimlerini not ettiğini bildirmiştir.<sup>75</sup> Kutlama törenleri için halihazırda 357 kişi kayıt yaptırmıştır ve Katskov bunların tümünün Bulgaristan’ın güneydoğusundan, çoğunlukla Müslüman Türklerin yaşadığı Kırcaali şehrinden olduklarını endişeyle bildirmiştir.<sup>76</sup> Gezi Kemalist propagandanın amaçlarına hizmet ettiğinden, Katskov’un açıklamasına göre, yetkililerin onu yasaklaması şarttı.<sup>77</sup> Bu kutlama törenlerine katılmak isteyenlerin engellenmesinde ne kadar başarılı olunduğu belirsizdir.

Bunun dışında Bulgar yetkililerin ülkedeki Müslümanlar arasında Türk milliyetçiliğinin yayılması nedeniyle teyakkuza geçmesine sebep olan dış siyaset kaynaklı kaygılar (özellikle yeni bir dünya savaşı ihtimali) vardı. Savaş durumunda geniş bir Müslüman Türk nüfusun yaşadığı toprakların kaybedilmesinden korkuluyordu ve bu korkunun muhtemel nedeni bütün Bulgarları tek bir çatı altında toplama mantığına dayalı teritoryal emellerin varlığıydı. Hem 1913’teki İkinci Balkan Sava-

72 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 427, l. 100 (21 Mart 1934).

73 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 427, l. 100 gr. (21 Mart 1934).

74 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 427, l. 100 gr. (21 Mart 1934).

75 TsDIA, f. 264k, os. 7, a. e. 748, l. 1 (16 Ekim 1934).

76 A.g.e.

77 A.g.e.

ş'ını hem de Birinci Dünya Savaşı'nı kaybeden Bulgaristan top-  
rak düzenlemeleri yapılmasını, Bulgar ordusuna yönelik kısıt-  
lamaların kaldırılmasını ve tazminat yükünün hafifletilmesini  
talep eden revizyonist bir devletti.<sup>78</sup> Bu karşılıksız irredantiz-  
min kökleri Rus-Osmanlı Savaşı'ndan sonra (1877-1878) Rus-  
ların kurmayı tasarladığı büyük Bulgar devletinin –“Ayaste-  
fanos Bulgaristan'ı”– Berlin Barış Antlaşması'yla önemli ölçü-  
de ufaltıldığı Bulgaristan'ın kuruluş yıllarına kadar gidiyordu.  
1930'ların ortalarından itibaren Kemalist fikirlerin Türkçe ko-  
nuşan Müslüman nüfus ve özellikle Pomaklar arasında yayıl-  
masını engellemeye dönük ısrarlı çabaların temel nedeni muh-  
temelen buydu. Bulgar sınır yetkilileri bu gerilimli dönemde  
Kemalist aktivistlerin hareketleri ve eylemlerini artan bir endi-  
şeyle takip etmişlerdi. Türk-Müslüman ağırlıklı Gledka köyün-  
den (Kırcaali'nin güneyinde, Türk sınırına 40, Yunan sınırı-  
na ise 50 kilometre mesafededir) iki “tehlikeli Kemalist”in ka-  
ranlıkta ellerinde fenerlerle Mors alfabesiyle Türk sınırına ba-  
zı mesajlar gönderdiği tespit edilmiştir.<sup>79</sup> Yunanistan sınırla-  
rı içindeki Batı Trakya'nın Müslüman-Türk nüfusu da (Türkçe  
konuşanlar dışında Slavca, yani Pomakça konuşanlar da mev-  
cuttu) Türkiye'deki modernleşme reformları nedeniyle kendi  
içinde bir hayli kutuplaşmıştır.<sup>80</sup> Bulgar sınır yetkilileri özelli-  
kle 1930'ların sonunda Pomakların sadakatinden kuşkulanma-  
ya başlarken onların Yunan-Bulgar sınırındaki hareketlerini de  
endişeyle takip etmiştir.

Filibe valisi T. Ivanov, Kasım 1935'te Genelkurmay Başkan-  
lığı'na Kırcaali bölgesindeki Müslüman nüfusla ilgili –bir nü-  
hasını İçişleri Bakanlığı'na da gönderdiği– gizli bir mektup yol-  
lamıştır.<sup>81</sup> Ivanov, Türk tütün tüccarları vasıtasıyla Kemalist  
propagandanın sınır bölgesine başarıyla nüfuz ettiğini; tütün

78 Stelova ve Grıncharov, *Istoriia na Nova Bŭlgariia*, s. 586-587.

79 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 917, l. 47 (26 Mayıs 1938).

80 Bkz. Yannis Bonos, “The Turkish Spelling Mistakes Episode in Greek Thra-  
ce, June 1929: Beyond Modernists Versus Conservatives”, Nathalie Clayer ve  
Eric Gernain (ed.), *Islam in Inter-War Europe*, New York, Columbia University  
Press, 2008, s. 362-386.

81 TsDIA, f. 264k, os. 1, a. e. 31, l. 3.

yaprağı toplamak ve fiyat biçmek için en ücra köylere kadar giden tüccarların beraberlerinde Türk milliyetçisi fikirleri götürdüklerini iddia etmiştir.<sup>82</sup> Tütün üreticileri tütün tüccarlarının insafına kalmıştır. Pomaklar hayatlarını esasen tütün ekiminden kazanıyordu ve tütün yapraklarını ucuza bile olsa satmadıkları zaman bazen güneyden Yunanistan'a bazen de doğudan Türkiye'ye doğru sınırı aşır keçilerini satmak zorunda kalıyorlardı.<sup>83</sup> Osmanlı devrinde Pomaklar özellikle çobanlık yaparak yaz mevsimlerini Bulgaristan'ın Rodop yöresinde, kışları ise Yunanistan'ın Ege bölgesinde geçiriyorlardı. Ancak bu hayat tarzı ulus-devletler dünyasında sürdürülemez hale gelmişti. Bulgar yetkililer Birinci Dünya Savaşı'ndan dolayı Bulgar ekonomisi zayıfladığı ve 1930'ların başında Büyük Bunalım'ın yayılmasından birçok Balkan devleti gibi Bulgaristan da kötü etkilendiği için Pomakların Ege Trakyası'na ulaşır ulus-öncesi ekonomilerini canlandırma imkânı buldukları sürece Kemalizm dahil her türlü siyasal ideolojiyi ya da devleti destekleyebileceğinden endişeleniyordu.<sup>84</sup>

Bulgar yetkililer ayrıca öğretmenleri de özel bir endişeyle takip ediyordu zira öğretmenler genç kuşak Bulgar Müslümanlarını Türkiye'deki Kemalist projenin vaatleri ve dinamizmiyle tanıştırıyordu. Türk devleti her yıl Müslüman Türkler arasında en başarılı üç ortaokul mezununa eğitimlerini Türkiye'de sürdürmeleri için burs veriyordu.<sup>85</sup> Kazananlar Türk elçiliğinin düzenlediği bir ulusal yarışmayla ve Bulgaristan'daki Türk okullarında görevli öğretmenlerin yardımıyla belirleniyordu. Yarışmacı öğrencilere verilen kompozisyon konuları arasında Mustafa Kemal'in bir reformcu olarak yüce nitelikleri ve Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihiyle ilgili sorular yer alıyor ve sadece yeni Latin alfabesini okuyup yazabilen adayların yarışmaya katılmasına izin veriliyordu.<sup>86</sup> Anlaşılan yalnızca ebe-

82 TsDIA, f. 264k, os. 1, a. e. 31, l. 4.

83 TsDIA, f. 264k, os. 7, a. e. 751, l. 2.

84 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 427, l. 119.

85 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 423, l. 86.

86 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 423, l. 86.

veyinleri “Türkiye tarafından güvenilir bulunan” öğrenciler ter-  
cih ediliyordu.<sup>87</sup>

Vali Ivanov, Kırcaali'deki Müslüman Türk öğretmenler ve  
Kemalist aktivistleri, özellikle Kırcaali'deki Türk okulunun  
müdürü Feyzi Ahmedov'u fişlemiştir.<sup>88</sup> Ivanov, eski bir öğ-  
retmenin yasadışı Türk milliyetçi örgütü Altın Ordu üyesi ol-  
masından özellikle endişelenmiştir.<sup>89</sup> Kuzeydoğu şehri Şum-  
nu'daki Türk okullarında görevli öğretmenler bir hocayla bir-  
likte güneydoğudaki Pomak köylerini dolaşıp Kemalist fikirleri  
yaymıştır.<sup>90</sup> Savaş Bakanlığı'nın raporuna göre Türkiye'den ge-  
len hocalar güneydoğu ve güneybatı Bulgaristan'ın sınır bölge-  
lerindeki Pomak köylerini dolaşarak yöre halkından para top-  
luyordu.<sup>91</sup> Kemalist fikirleri savunan yöresel gruplar toplantı-  
ları, faaliyetleri ve üyeleri hakkında yazılı kayıtlar tutmasa da  
Ivanov, Edirne'den dönüşünde iki kez sorguladığı Mümin Acı-  
kov'dan onların amaçlarını öğrenmişti: “Propagandanın amacı  
Türkler ve Pomaklar arasında canlı bir ulusal ruhu muhafaza  
etmek, Mustafa Kemal'in fikirlerini ve bu toprakların Türk ol-  
duğu ve bir süre sonra bir isyanla yeniden Türkiye'yle birleş-  
ceği inancını yaymaktır.”<sup>92</sup>

Ivanov buna rağmen temkinli bir iyimserlikle şunu yazıyordu:  
“Türklerin planlarının pratikte gerçekleşmesinin çok zor oldu-  
ğunu düşünüyorum zira yerel Türk nüfus öyle kolay ikna olmu-  
yor ve Kemalizme muhalefet [*reakciata*] hâlâ çok güçlü.”<sup>93</sup> Gü-  
neybatudaki Paşmaklı bölgesinden yetkililer de yöredeki Pomak-  
lar ve Türklerin İslâmiyet'e çok bağlı olduğunu ve Turan ve Al-  
tın Ordu örgütlerinin yerel hocalar ve imamlar vasıtasıyla Müs-  
lûmanlar arasında Türk milliyetçiliğini yayma çabalarının başa-  
rıyla engellendiğini aktarmışlardır.<sup>94</sup> Ancak Ivanov, yine de, Kır-

87 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 423, l. 86.

88 TsDIA, f. 264k, os. 1, a. e. 31, l. 4 (22 Kasım 1935).

89 TsDIA, f. 264k, os. 1, a. e. 31, l. 4 (22 Kasım 1935).

90 TsDIA, f. 264k, os. 6, a. e. 751, l. 1 (29 Mayıs 1934).

91 TsDIA, f. 264k, os. 6, a. e. 751, l. 1, 2.

92 TsDIA, f. 264k, os. 1, a. e. 31, l. 4.

93 TsDIA, f. 264k, os. 1, a. e. 31, l. 4.

94 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 427, l. 119, 119 gr. (27 Mart 1934).

caali'deki Türklerin "bir kitlesel coşku anı"nda devlete bir tehdit yöneltebileceğini, zira özellikle bazı belediyelerde "hepi topu 5-6 Bulgar'ın olduğunu ve hiç kimseye itimat edilemeyeceğini",<sup>95</sup> bu yüzden dikkatli olmak gerektiğini belirtip yetkilileri uyarmıştır. Dağıtımı polis tarafından yasaklanan bir makalesinde bir Bulgar gazeteci, Kırcaali bölgesindeki Türklerin "tembel" olduğu ve "Kemalist Türkiye'nin Türklere yönelik propagandasına kolaylıkla ikna olduklarını" ve "siyasete karışukları"nı ifade etmiştir.<sup>96</sup> Ivanov'a göre bu tehlikeli ve istikrarsız durumu "Kırcaali bölgesinde Türkçe konuşan ve Pomak olan Müslümanları yavaşça asimile ederek [*priobshtavane*]" ortadan kaldırmak mümkündü.<sup>97</sup> Ivanov'un yaklaşımı iki halk (Pomaklar ve Türkler) açısından da benzerdi; Bulgarca eğitimin önemi, Bulgar okullarının artırılması, bölge ekonomisinin iyileştirilmesi ve sıkılaştırılmış polis gözetimi vurgulanıyordu.

İlginçtir ki Türklerin Bulgar Müslümanlarına yönelik milliyetçi seferberliği ve modernleşme çabaları 1930'ların sonunda Latin alfabesinin açıkça onaylanması ve Hüseyin Hüsnü'nün 1936'da Baş Müftülük görevinden azledilmesiyle aynı tarihlere denk gelmiştir. Bu, dış siyasetle ilgili daha önce bahsettiğimiz bazı kaygılardan ötürü böyle olmuştur. Ufukta beliren bir başka savaş tehlikesi Bulgaristan'ın Trakya ve Makedonya'da toprak düzenlemeleri yapma emellerini tehlikeye atmıştır zira Bulgar liderleri öbür Balkan ülkelerinin Bulgaristan'ı izole etmeye çalıştığını düşünmüştür. Eylül 1933'te Yunanistan ve Türkiye, Trakya'daki ortak sınırlarını güvence altına almıştır. Türkiye bu sırada ayrıca Romanya ve Yugoslavya'yla da saldırmazlık antlaşmaları imzalamıştır. Şubat 1934'te Romanya, Yugoslavya, Yunanistan ve Türkiye Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra çizilen sınırları tanıdıkları ve bölgedeki toprak iddialarını askıya almayı kabul ettikleri bir Balkan Paketi imzalamışlardır.<sup>98</sup> Türkiye, savaşı

95 TsDIA, f. 264k, os. 1, a. e. 31, l. 4.

96 TsDIA, f. 370k, os. 6, a. e. 423, l. 11 (20 Mart 1935).

97 TsDIA, f. 264k, os. 1, a. e. 31, l. 5, 6.

98 William Hale, *Turkish Foreign Policy 1774-2000*, Londra; Portland, OR, Frank Cass, 2000, s. 61.



Balkanlar'dan uzak tutma ya da bir savaş halinde ortak bir tepki verebilme politikasının bir parçası olarak Bulgaristan'ı Pakt'a ısrarla dahil etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Bulgaristan'ın Pakt'a katılmayı reddetmesi Türkiye açısından bir sorun teşkil etmiştir.<sup>99</sup> Ancak bu, iki ülke arasında açık bir diplomatik çatışmaya yol açmamıştır. Türkiye'nin Bulgaristan elçisi 1935'te Bulgar Din İşleri ve Dış İşleri Bakanlığı'ndan Baş Müftülük Makamı'na "muhafazakâr değil ilerici insanların"<sup>100</sup> tayin edilmesini istemiştir. Hüseyin Hüsnü Efendi 1936'da Müftülük makamından azledilmekle birlikte Latin alfabesine geçen okulları cezalandırma gücüne sahip olduğu bir görevle Türk okullarına Dinî Eğitim Müfettişi tayin edilmiştir.<sup>101</sup> 1938'de ise, yeni tayin edilen Başmüftü Abdullah Sıdkı Devcioğlu, Hüsnü'nün tam tersi bir tutumla, tadil edilmiş Latin alfabesini desteklemiştir. Başmüftülüğe tayin edilmeden önce Rusçuk ve Razgrad'da müftülük yapan Devcioğlu, aynı zamanda Turan örgütünün Razgrad'daki bir şubesinin kurulmasına yardımcı olmuştur.<sup>102</sup> Devcioğlu'nun tayin edilmesi Bulgar hükümetinin Kemalist Türkiye'yi karşısına almak istemediği ve yeni alfabeyi alenen desteklemeye başladığını gösterir. "Şumnu'daki Müslüman vatandaşlar"ın 1938'de çocuklarının ana dillerini iki farklı alfabeyle yazabilecek kadar güçlü bir psikolojiye sahip olmadığı ve yeni alfabenin ateizmi teşvik ettiğine dair şikâyetlerine kimse kulak asmamıştır.<sup>103</sup>

Bu değişimin gerisinde Büyük Britanya'nın, 1937 gibi erken bir tarihte, Almanların Balkanlar ve Akdeniz'de yayılmasını önlemek için Bulgaristan, Yunanistan ve Türkiye arasında bir uzlaşmayı teşvik etmesi yatıyordu. Türkiye ve Büyük Britanya ayrıca Bulgaristan ile Yunanistan arasında bir anlaşmaya aracılık etmişti<sup>104</sup> ve Türkiye olası bir İtalyan veya Alman saldırısı dışında Suriye'deki

99 Brock Millman, "Turkish Foreign and Strategic Policy 1934-42", *Middle Eastern Studies*, 31, 3, 1995, s. 489-490.

100 Şimşir, *The Turks of Bulgaria*, s. 115.

101 A.g.e., s. 117; Boyar ve Fleet, "A Dangerous Axis", s. 786.

102 Osman Kesioğlu, *Bulgaristan'da Türkler: Tarih ve Kültür*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 166-167.

103 TsDIA, f. 471k, os. 3, a. e. 10.

104 Stelova ve Grüncharov, *Istoriia na Nova Bŭlgariia*, s. 588.

Fransız mandasının gelecekte talep edebileceği toprak düzenlemelerine karşı da Britanya'yla yakın ilişkiler kurmak istiyordu.<sup>105</sup>

Türkiye'nin yeni alfabenin desteklenmesi ve Kemalist Türkiye'ye daha yakın bir Baş Müftü'nün tayin edilmesi yönündeki taleplerini Bulgaristan'ın kabul etmesi Bulgar yetkililere Türkiye'yi Pomaklar adına bir başka "Kemalist savaş" açma fikrinden uzaklaştırma imkânı sağlamıştır. Bulgar devleti ve Ortodoks Kilisesi, Bulgarlarla ortak bir dili konuştukları ve güya zorla Müslüman yapıldıklarına dair milliyetçi mitler temelinde –en azından Balkan Savaşları'ndan (1912-1913) bu yana–<sup>106</sup> Pomakları Bulgarlaştırmaya ve kimi zaman da Hristiyanlığa döndürmeye çalışmıştır.<sup>107</sup> Pomakları Müslüman Türklerden farklı olarak potansiyel Bulgarlar olarak gören bu resmî görüş Bulgaristan'ın kuruluşundan beri yürürlükteydi.<sup>108</sup> Kemalist fikirlerin iki Müslüman grup (Pomaklar ve Türkler) arasında yayılması Bulgar yetkilileri özellikle endişelendirmiştir. 1935'te Ivanov, üstlerine Bulgarların Pomakların dinî duygularını incitmekten kaçınmaları ve Pomakları kendi asıl kimliklerine ihanet eden bir halk yerine koyup onlara kötü davranmamalarını tavsiye etmiştir.<sup>109</sup> Ivanov'a göre "ulusal [*narodni*] hakikatler temkinli bir bi-

105 Millman, "Turkish Foreign", s. 490. Türkler ve Fransızların Iskenderun vilayetiyle ilgili ihtilafları için bkz. Sarah D. Shields, *Fezzes in the River: Identity Politics and European Diplomacy in the Middle East on the Eve of World War II*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2011.

106 Bu süreçle ilgili belgeleri derleyen bir eser için bkz. Velichko Georgiev ve Stanko Trifonov, *Pokrústvaneto na Búlgarite Mokhamedani, 1912-1913 (Bulgar Müslümanların İhtidası)*, Sofya, Marin Drinov, 1995.

107 Bkz. Antonina Zheliazkova, "Formirane na Miusiulmanskite Obshtnosti i Kompleksite na Balkanskite Istoriografii" ("Müslüman Toplulukların Oluşumu ve Balkan Tarihyazımında Aşagılık Kompleksleri"), Antonina Zheliazkova, Bozhidar Aleksiev ve Zhorzheta Nazúrska, *Miusiulmnskite Obshtnosti na Balkanite i v Búlgaria: Istoriчески Eskizi (Balkanlar ve Bulgaristan'da Müslüman Toplulukların Oluşumu)*, Sofya, IMIR, 1997, s. 11-57; ve Bozhidar Aleksiev, "Rodopskoto Naselenie v Búlgarskata Humanistika" ("Bulgar Beşeri Bilimlerinde Rodop Nüfusu"), Zheliazkova, Aleksiev ve Nazúrska, *Miusiulmnskite Obshtnosti na Balkanite i v Búlgaria: Istoriчески Eskizi*, s. 57-113.

108 Bkz. Valeri Stoianov, *Turškoto Naselenie v Búlgaria mezdu Poliusite na Etnicheskata Politika (Etnik Siyasetin Kutuplaştırmacı Bağlamında Bulgaristan'daki Türk Nüfusu)*, Sofya, LIK, 1998.

109 TsDIA, f. 264k, os. 1, a. e. 31, l. 5.

çimde ortaya konduğunda” Pomaklar gerçek kültürel miraslarının farkına varacaklardı. Sonuçta 1937’de bir avuç Pomak tarafından, Bulgar devletinin aktif desteğiyle, Pomak kültürü ve hayat tarzını modernleştirmeyi amaçlayan Rodina (Bulgarca “anatavan”) adında bir örgüt kurulmuştu. Merkezî ve yerel yetkililer Rodina’nın en sonunda Pomakları Türklerden koparacağını umuyordu.<sup>110</sup> Başka deyişle, Kemalist propagandanın gerçek ve muhayyel başarılarından endişelenen Bulgar yetkililer bir yandan Türkiye’den ülkeye gelen milliyetçi ve modernleşmeci değerlerin cazibesini azaltmak öte yandan Müslümanların bölünmesini teşvik etmek için Müslüman Pomaklarla ilgili politikalarında “modern bir değişim”e gitmişlerdi.

## Sonuç

Bulgaristan’daki Müslüman Türkler, iki savaş arası dönemde gücünü arttıran Bulgar ulus-devletinin içinde bir etno-dini azınlık olarak kendi kaygılarına yanıt ararken komşu Türkiye’deki Kemalist ulus inşa ve modernleşme projesini yorumlayıp uyarlayarak modern Müslüman kimliklerini tartışmış ve şekillendirmişlerdir. Bu süreç aynı zamanda Bulgar devletini inşa edenlerin bir ulus yaratma kaygılarının ve İkinci Dünya Savaşı öncesinde Kemalist Türkiye’yle olan ilişkilerinin de ayrılmaz bir parçasıydı. Bunun yanı sıra Bulgaristan’da Türkçe öğretiminde **tadil edilmiş Latin alfabesinin** kullanımını kabul ettirmeye yönelik çabalara Türk elçisi ve Türk hükümetinin de dahil olması **Kemalizmin Türkiye’de yerleşmesinde Osmanlı sonrası dönemin Müslüman topluluklarının ne kadar önemli olduğunu** gösterir. Bu bakımdan Bulgaristan’da Türkçe öğretiminde **tadil edilmiş Latin alfabesinin** kabul edilmesi etrafındaki **çatışmalar Balkanlar’daki ulus inşa projelerinin birbirleriyle ne denli iç içe geçtiğini ortaya koyar.**

---

110 Rodina’nın modernleşme girişimleri için bkz. Mary Neuburger, *The Orient Within: Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2004; ayrıca bkz. Gruev, “Bulgarite miusiulmani”, s. 218-227.

# KIBRIS'TA OSMANLI ALFABESİNDEN TÜRK ALFABESİNE: "KEMALİST REFORM"UN KOLONYAL BİR ARKA PLANDA TASAVVUR EDİLMESİ VE UYGULANMASI

BEATRICE HENDRICH

Kemalist devlet mühendisliğinin karakterini tartıştığı bir makalesinde Mete Tunçay, gerçekleşmemiş tarihsel olaylar hakkında düşünmenin anlamsızlığına dair bir vecize aktarır: "Olmuş bir şeyin olmamış olmasına imkân olmadığı gibi, olmamış bir şeyin de olmuş olmasına imkân yoktur."<sup>1</sup> Ancak bütün tarihçiler "ya öyle olmasaydı" (karşı olgusal tarihsel) sorularına o kadar katı yaklaşmazlar.<sup>2</sup> Atatürk inkılapları söz konusu olduğunda seyrek rastlanan bir fırsat olarak siyasi koşullar "ya öyle olmasaydı" sorusunu ihtiyatlı biçimde (*cum grano salis*) sormamıza imkân tanır. Belirleyici kültürel reformlar ve inkılaplar devlet iktidarı tarafından dayatılmak yerine onlardan doğrudan etkilenen insanlar tarafından derinlemesine tartışılmalı ve bu tartışmaların sonuçları ışığında yürürlüğe konsaydı tarihin seyri nasıl olurdu?<sup>3</sup>

- 1 Tunçay, Mete, "İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)", *Kemalizm (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 2), İstanbul, İletişim, 2001, s. 96.
- 2 "Öyle olmasaydı?" sorusuna ilişkin kapsamlı bir analiz için bkz. Demandt, Alexander, *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...?*, Neuausg. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- 3 Bu araştırma 7. Avrupa Topluluğu Çerçeve Programı dâhilinde Marie Curie Avrupa İçi Araştırma Bursu tarafından desteklenmiştir. Kıymetli yorumları ve önerileri için kitabın editörlerine ve Ruth Bartholomä'ya (Freiburg) teşekkür ederim.

Kıbrıs'ta Osmanlı alfabesinden Latin alfabesine geçilmesi heyecan verici ya da şaşırtıcı olmayan, ufak bir mesele gibi görünür. İleriki bölümlerde tartışıp göstereceğim üzere, hâkim söyleme göre Kıbrıs Türkleri daha önce “anavatan”daki (anavatan anlamındaki anahtar bir terimdir) Türklerin de yaptığı üzere harf inkılabını samimiyetle desteklemiş ve koloni yönetimini değişikliği süratle kabul etmesi için zorlamıştır. Bu varsayıma göre değişim Türk topluluğu içinde önemli bir çatışmaya yol açmamıştır.

Türk ulusal tarihinin bir parçası olarak olayların böyle tek boyutlu bir okumaya konu edilmesi, Kıbrıs'taki alfabe değişiminin Türkiye'den tamamen farklı siyasi, hukuki ve toplumsal koşullarda gerçekleştiği ve bize bir karşılaştırma imkânı sunduğu gerçeğinin üzerini örter.

Bu makale Kıbrıs'taki sürecin teknik ve idari boyutlarını Britanya belgeleri ışığında aydınlatmayı ve Türk topluluk içindeki söylemi Kıbrıs gazetelerine ve bazı başka belgelere yansıdığı haliyle incelemeyi amaçlıyor. Tarihsel süreci tartışabilmek için öncelikle harf inkılabı ve özellikle Kıbrıs'taki bu süreçle ilgili (akademik) metinler hakkında genel bir değerlendirme yapmak zorundayız. Ancak bu bölümün odağında ağırlıkla Kıbrıs'ta konumlanan aktörler olacak – Türk devletinin bu konuyla ilgili faaliyetlerini ya da Kıbrıs'taki alfabe değişiminin Türkiye Cumhuriyeti'ndeki ilgili çevreler tarafından nasıl algılandığını konu etmeyeceğiz. Kıbrıs Türk topluluğunun tarihini daha geniş bir Türk (ulusal) tarihinin bir parçasından ziyade Britanya kolonyal tarihinin bir parçası ve kendi başına bir tarih olarak okumanın önemi devrimden ziyade geçiş dönemi özellikleri taşıyan bu süreç yeniden yorumlandığında daha da aşikâr hale gelir.

### *Tarihsel ve siyasal arka plan:*

#### *Britanya Kraliyet kolonisi olarak Kıbrıs*

Kıbrıs Türkçesi aşağı yukarı 1928-1932 arasında Arap harflerinden Latin harflerine geçmiştir. Alfabe reformunun uygulanması genç Türkiye Cumhuriyeti'nin politikası, Britanya İmpa-

ratorluğu'nun kolonilerin idaresine yönelik yaklaşımı ve Müslüman ya da Türk topluluk içinde erken bir siyasi kimlik arayışı tarafından belirlenen özgül bir siyasi arka planda gerçekleşmiştir.<sup>4</sup> Dolayısıyla, alfabe değişimine dair daha ayrıntılı bir analize geçmeden önce Kıbrıs ve Kıbrıs'la bağlantılı siyasi durum hakkında çok kısa bir değerlendirme yapacağım.

Kıbrıs Türk topluluğunun tarihi Osmanlı'nın Kıbrıs'ı fethine (1571) kadar uzanır. Osmanlı askerleri ve devlet memurları, yeni vilayete yerleşmeye zorlanan ya da ikna edilen çiftçiler, zanaatkârlar, yasaklı suçlular ve ihtida etmiş Hristiyan Kıbrıslılar, Kıbrıs'ın tamamı değilse bile birçoğu Türkçe konuşan Müslüman *milletini* oluşturmuştur.<sup>5</sup> Bu topluluğun nüfusa oranı siyasi, iktisadi ve doğal etkilerin bir sonucu olarak değişse de hiçbir zaman % 35 ile % 40'ı geçmemiştir.<sup>6</sup> Britanya idaresinin yaptığı bir nüfus sayımına göre Ada'daki Türklerin nüfusu 1931'de 64 bin 238 idi (% 18,5).<sup>7</sup>

1878-1914 arasında Kıbrıs, kâğıt üstünde Osmanlı İmparatorluğu'nun parçası olmakla birlikte Britanya tarafından "idare edilmiştir." Kasım 1914'te Britanya Osmanlı'ya savaş ilan etmiş ve aynı gün Kıbrıs'ı ilhak etmiştir. Ancak Türk Kurtuluş Sava-

- 
- 4 Bu bölümde "Müslümanlık" ve Türklük" terimlerini Osmanlı Kıbrıs'ında Müslüman milletini oluşturan toplulukla bağlantılı olarak ele almıyoruz. Koloni yönetimi döneminde topluluk kimliğinin ve siyasi kimliğin yeniden formüle edildiği süreçler için bkz. Nevzat, Altay, *Nationalism amongst the Turks of Cyprus. The First Wave*, doktora tezi, Oulu Üniversitesi, 2005. Online erişim için bkz. <http://herkules oulu.fi/isbn9514277511/isbn9514277511.pdf>, erişim 3 Ekim 2013 ve Eleni Bouleti, "Early Years of British Administration in Cyprus. The Rise of Anti-Colonialism in the Ottoman Muslim Community of Cyprus, 1878-1922", *Journal of Muslims in Europe*, 4, 1, 2014, s. 70-89.
  - 5 Ronald C. Jennings, "Forced Population Transfers and the Banishment of Undesirables", Ronald C. Jennings (ed.), *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York, NYU Press, 1993, s. 212-239.
  - 6 Mete Hatay, *Is the Turkish Cypriot population shrinking?: An overview of the ethnodemography of Cyprus in the light of the preliminary results of the Turkish-Cypriot census* (= PRIO report), Oslo, Uluslararası Barış Araştırmaları Enstitüsü, 2007, s. 17. Online erişim için bkz. [www.prio.org/Global/upload/Cyprus/Publications/Is%20the%20Turkish%20Cypriot%20Population%20Shrinking.pdf](http://www.prio.org/Global/upload/Cyprus/Publications/Is%20the%20Turkish%20Cypriot%20Population%20Shrinking.pdf).
  - 7 C. H. Hart-Davis, *Report of the Census of 1931*, Lefkoşa, Kıbrıs Devleti Basın-Yayın Ofisi, 1932.

ş'ndan (1919-1922) sonra Türkiye-Britanya ilişkileri tedricen düzelmeye başlamıştır. Lozan Antlaşması'nda (1923) Türkiye Cumhuriyeti Kıbrıs'taki tüm haklarından feragat etmiş ve Britanya'nın Ada'yı ilhakını tanımıştır (20. madde). Aynı antlaşmanın 21. maddesi ise vatandaşlık meselesini düzenlemiştir: 1924-1926 arasında Kıbrıs Türkleri ya Britanya vatandaşı olup Kıbrıs'ta kalmak ya da Türk vatandaşlığı almak için Türkiye'ye göç etmek tercihinə zorlanmıştır. 1925'te Kıbrıs Türk konsolosluğu açılmış; 1930'da Britanya'yla Türkiye arasında bir Ticaret ve Seyrisefain Muahedesi imzalanmıştır ve daha sonra Mussolini'nin revizyonist politikaları Türkiye'yle Britanya'nın güvenlik meselelerinde işbirliği yapmasına yol açmıştır.<sup>8</sup> Türkiye'nin yayılmacı olmadığı gibi son derece pragmatik olan dış politikası kendi topluluklarının yeni Türk devleti tarafından desteklenmesini bekleyen Kıbrıs Türklerini hayal kırıklığına uğratmıştır.<sup>9</sup> Türk devleti iki savaş arası dönemde Kıbrıs'la ilgili meselelere aşırı talepkâr ya aleni bir biçimde müdahale etmekten kaçınmıştır. McHenry'nin deyiimiyle "Kıbrıs Kraliyet Kolonisi'nin karmaşık gerçeklikleri Türkiye'nin karşısına ince bir diplomatik imtihan olarak çıkmıştır."<sup>10</sup>

Diğer yandan Britanya, Ada'daki Rum topluluğun anti-kolonyal faaliyetlerine karşı bir denge olarak Kıbrıs Türklerinin desteğine ihtiyaç duymuştur. Bu nedenle Britanya'nın Türk topluluğa uyguladığı denetimin ve sansürün derecesi yıllar içinde siyasi parametrelere ve idari ya da hukuki önlemlere bağlı olarak değişmiş ve Britanya --daha sonra göstereceğimiz üzere-- Kemalist fikirlerin etkisini özel olarak azaltmayı hiçbir zaman amaçlamamıştır.<sup>11</sup> Kıbrıs Türkleri Türkiye'de gerçekle-

8 James A. McHenry, *The Uneasy Partnership on Cyprus, 1919-1939. The Polit. and Diplomatic Interaction Between Great Britain, Turkey, and the Turk. Cypriot Community*, New York ve diğ., Garland, 1987, s. 58-59.

9 Hüseyin Mehmet Ateşin, *Kıbrıs'ta İslâmî Kimlik Davası*, İstanbul, Marifet Yayınları, 1996, s. 161-165.

10 McHenry, *The Uneasy Partnership on Cyprus*, s. 226.

11 Birçok yazar Britanyahların Kıbrıs'taki denetimine ve Kemalist faaliyetlerin bastırılmasına dikkat çekmiştir. Bu görüşü yeniden değerlendirmek gerekir: Kıbrıslı Türkler sansür yıllarında bile toplantılar yapıp siyasi meseleleri konuşabilmiş, eleştirel yazılar yazabilmiş, hukuki haklarının ve genel durumları-

şen siyasi ve kültürel değişimleri kişisel temasları ve gazeteler vasıtasıyla yakından takip etmiştir. Jön Türk yönetiminden bu yana öğretmenler (iş bulmak için Kıbrıs'a gelen Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları yanı sıra Türkiye'de mezun olup Kıbrıs'a dönen Kıbrıslılar) yeni siyasi fikirlerin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.<sup>12</sup> Kemalistlerin Kurtuluş Savaşı'ndaki (1919-1922) zaferinin ardından öğretmenler öğrencileriyle birlikte Kemalizm taraftarı etkinlikler düzenlemeye başlamıştır; bu kapsamda toplantılar yapılmış, milliyetçi tiyatro oyunları sahnelenmiş ve Türkiye'deki yeni milli bayramlar topluca kutlanmıştır. Türk okulları<sup>13</sup> Kıbrıs'ta Kemalizmin yuvası haline gelmiştir.<sup>14</sup> Diğer yandan, Jeanette Choisi'nin açıkça ortaya koyduğu üzere, Kıbrıs Türkleri Türkiye Cumhuriyeti'ndeki değişimleri merak edip bu konudaki siyasi tartışmalara dahil olsalar da 1920'lerin sonuna kadar "Kıbrıs-Türk üst sınıfının büyük bölümü kamu personeli kariyeri yapmış ve Kıbrıs Rum elitinin Enosis (Kıbrıs'ın Yunanistan'la birleşmesi) emellerine karşı koloni yönetimiyle ittifak yapmıştır."<sup>15</sup>

1925 yılında Kıbrıs resmen bir Britanya Kraliyet Kolonisi yapılmış ve Kral'ın tayin ettiği bir vali tarafından yönetilen bir Britanya İmparatorluğu toprağı haline gelmiştir. Ancak Kıbrıs'ın ilhak edilmiş bir toprak olmaktan çıkıp resmî bir koloni

---

nın iyileştirilmesini talep edebilmiştir. Kıbrıs'ta 1920'li ve 30'lu yıllardaki ifade ve basın özgürlüğü Türkiye Cumhuriyeti'ndeki durumla kıyaslanırsa, eleştirel tutumları olanlar açısından Türkiye'nin çok daha tehlikeli bir yer olduğu kesindir. McHenry, *The Uneasy Partnership*, s. 134-142.

- 12 Nevzat, *Nationalism amongst the Turks of Cyprus* Kıbrıs'ta siyasi etkiye sahip birçok Türk öğretmeni örnek gösterir.
- 13 Koloni yönetimi dînt cemaatlerin farklı okullara sahip olduğu Osmanlı sistemini değiştirmedığı için eğitim sistemi esas itibarıyla dînt ve etnik aidiyetler etrafında yapılandırılmıştır (Ayrıca bkz. Nevzat, *Nationalism amongst the Turks of Cyprus*, s. 188-189). Bu sistem bugüne kadar büyük ölçüde muhafaza edilmiştir.
- 14 Jeanette Choisi, *Wurzeln und Struktur des Zypernkonfliktes, 1878 bis 1990. Ideologischer Nationalismus und Machtbehauptung im Kalkül konkurrierender Eliten*, Stuttgart, F. Steiner, 1993, s. 177; Nevzat, *Nationalism amongst the Turks of Cyprus*, s. 302.
- 15 Jeanette Choisi, "The Turkish Cypriot Elite - Its Social Function and Legitimation", *Cyprus Review* 5, 2, 1993, s. 10.



haline gelmesi sıradan insanların gündelik hayatları şöyle dursun idari ve siyasi sistemi bile çok az etkilemiştir.<sup>16</sup> Dönemin Kıbrıs Türk gazetelerinde bu değişime şöyle bir değinilip geçilmiş, üzerinde uzun boylu durulmamıştır.

Ancak koloni yönetimi 1931'de Kıbrıs'ın siyasi ve idari yapısında –o tarihe kadar Kıbrıslıların özerk kararları ve siyasal katılımlarına imkân tanıyan kamusal alanı da ilgilendiren– kapsamlı bir revizyona girdiğinde gerçek bir değişim hissedilmiştir. 1930'daki Yasama Konseyi seçimleri bu siyasi değişimin başlangıcı olmuş ve Türk seçmen on yıllardır statükoyu destekleyen muhafazakâr siyasetçilerden uzaklaşıp Kemalist ve Britanya karşıtı adaylara oy vermiştir. Nisan 1931'de bir Türk delege hükümetin sunduğu dengesiz bütçeye karşı Rum delegelerin safında oy kullanmıştır. Aynı yıl Kasım ayında Yasama Konseyi kaldırılmış, siyasi partiler yasaklanmış, Türk ve Rum tarihi müfredattan çıkarılmıştır. “Sonraki on yıl boyunca Kıbrıs açıkça diktatoryal ve despotik biçimde yönetilen bir koloni haline gelmiştir.”<sup>17</sup>

Bu hadiselerle ilişkin yaygın kabul gören yoruma göre söz konusu önlemler 1931 Rum isyanlarına yönelik bir tepkiydi. Koloni yönetimiyle Rum topluluk arasında tırmanan gerilim Ekim 1931'de Ada'nın geneline yayılan bir isyanla ve valinin Lefkoşa'daki evinin yakılmasıyla sonuçlanmıştı.<sup>18</sup> Öte yandan Choisi'ye bakılırsa, Britanya “kolonyal barış”ı muhafaza edebilmek için siyasi haklar ve vatandaşlık haklarını feshetmek zorunda kalmış,<sup>19</sup> Rum ve Türk muhalefetin birbirleriyle işbirliği yapmadıkları istikrarlı bir koloni yönetimi kurmayı hedef-

16 Paulos Tzermias'a göre Kıbrıs'la ilgili sorumluluk Dışişleri Ofisi'nden Koloni Ofisi'ne aktarıldığında 1880 gibi erken bir tarihte Ada, bir Osmanlı adası olmaktan çıkıp Britanya kolonisi olarak yeniden yapılandırılmıştır. Bkz. *Geschichte der Republik Zypern. Mit Berücksichtigung der historischen Entwicklung der Insel während der Jahrtausende*, Basel, Francke, 2004, s. 27.

17 Hubert Faustmann, *Divide and Quit? The history of British colonial rule in Cyprus 1878-1960: including a special survey of the transitional period, February 1959-August 1960*, doktora tezi, Mannheim Üniversitesi, 1999, s. 49.

18 McHenry, *The Uneasy Partnership on Cyprus*, s. 97-202; Faustmann, *Divide and Quit?*, s. 46-49.

19 Choisi, “The Turkish Cypriot Elite”, s. 20.

lemiştir. Choisi, 1931'in yukarıdaki değişimlerin bir bahanesinden ibaret olduğunu öne sürer.<sup>20</sup> Yerleşik sisteme son vermenin sebepleri ne olursa olsun Türk topluluğu açısından bu, sonraki birkaç yılda bütün alanlarda siyasal gerileme ve durgunluk anlamına gelmiştir.

Kıbrıs açısından bir sonraki siyasal ve iktisadi gerileme dönemi İkinci Dünya Savaşı yıllarıydı. Savaş yılları belirli siyasal haklar ya da maddi standartlarda bir düzelme talep etmek için doğru zaman değildi. Britanya'yla birlikte Mihver güçlerine karşı savaşmak gerekiyordu. Türkiye 1938'den itibaren açıkça Britanya yanlısı bir yol izlemiş ve birçok Kıbrıs Türk'ü de berbat ekonomik durumdan kurtulabilmek için (birçok Kıbrıs Rum'u gibi) Britanya ordusuna katılmıştır.<sup>21</sup> Aşağıda göstereceğimiz üzere, bu koşullar Latin harflerinin daha fazla yayılmasına mani olunmasına da katkıda bulunmuştur.

### *Kıbrıs'ta "Kemalizm" ve uygarlık misyonuna dair görüşler*

Alfabe reformunun kendisine geçmeden önce terminoloji konusunda bir noktaya açıklık getirmek gerekir: "Kemalizm" ve "Kemalist" terimleri bu makale boyunca kullanılıyor. Bu terimleri kapsamlı biçimde tanımlamak, bu kitabın Giriş bölümünde etkileyici biçimde yapıldığı üzere, kendi başına bir iştir. Bu makalede bu terimler ya çok genel anlamda (erken) Türkiye Cumhuriyeti'ne hâkim siyasi bağlama ya da özel olarak kolonyal Kıbrıs'taki Türk topluluğun bazı kesimleri ve temsilcilerinin söylem ve pratiklerine referans yapıyor. İkinci durumda, aktörlerin kendilerini nasıl tanımladıklarını dışarıdan onlar hakkında yapılan değerlendirmelerden ayırmak gerekir: Kime

---

20 1929'da dünya çapındaki iktisadi bunalım Birleşik Krallığı da vurmuştur. Bu nedenle artan vergileri de kapsayan bütçe önerisi Britanya'nın krizi bertaraf etme girişiminin bir parçasıydı. 1931'deki çatışma nihayet 1960'ta koloni yönetimini Kıbrıs'ta sona erdiren anti-kolonyal faaliyetlerin başlangıcı olarak görülebilir.

21 Jan Asmussen, 'Wir waren wie Brüder'. *Zusammenleben und Konfliktenstehung in ethnisch gemischten Dörfern auf Zypern*, Berlin, Lit Verlag, 2006, s. 185-195.

niçin Kemalist ya da daha önemlisi anti-Kemalist dendiği Kıbrıs'la ilgili tartışmanın dününü ve bugününü belirlemiştir.

Kıbrıs'ın siyasi ve tarihsel durumu "Kemalist" olmanın anlamıyla ilgili iki temel ayrım yaratmıştır. Türkiye'deki Kemalistlerle Kıbrıs'taki çağdaşları arasındaki ilk temel fark şudur: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kemalist olmak toplumsal açıdan elverişli bir vatandaşlık normuydu ve Kemalist proje devlet tarafından uygulamaya konduğu için Kemalizm geçerli argüman ve eylem çerçevesiydi. Kıbrıs'ta ise Kemalist olmak öncelikle bireysel bir karardı ve kolonyal bağlamdan ötürü büyük ölçüde sembolik faaliyetlerle, hayat tarzı ve moda tercihleriyle ve Türkiye'deki değişimleri (bunları benimsemek mümkün olsa da olmasa da) açıkça sahiplenmekle sınırlıydı. Öte yandan siyasi sistemde değişiklikleri zorunlu kılan Cumhuriyetçilik ve Devletçilik gibi fikirlerin Koloni Yönetimi tarafından kuşkuyla ve tepkiyle karşılanması muhtemeldi.

İkinci ayrım Kemalizm ve onun uygarlık misyonu ile bağlantılıdır: "... Kemalist elitlerin bir uygarlık istemi olarak ifade ettikleri modernlik... modernliğin Batı aklı ve rasyonalitesinin uygulanması ve yaygınlaştırılması yoluyla ... ilerlemeyle özdeşleştirilmesine dayalı bir modernlik projesi olarak uygarlık..."<sup>22</sup> Christoph Ramm'ın ortaya koyduğu üzere Kıbrıs eşzamanlı olarak birçok uygarlık misyonunun etkisi altında kalmıştır: Britanya'nın kolonyal projesi; Kıbrıs'ı "Osmanlı boyunduruğu"ndan kurtarmayı amaçlayan Rum milliyetçiliği; geç Osmanlı'nın uygarlık arayışı ve nihayet Kemalist proje.<sup>23</sup> Kolonyal Kıbrıs Batılı hayat tarzı ve siyasi kavramlara elverişli olduğu gibi elitlere kamu görevlisi olarak ve Britanya vatandaşlığına hak kazanarak "kazanan takımdan olma" fırsatı da sunmuştur. Dolayısıyla Kıbrıs'ta belirli bir uygarlık anlayışından yana olmak aynı zamanda siyasi çatışma potansiyeli taşıyan bir siyasi karardı.

22 Fuat Keyman, "Articulating citizenship and identity: the 'Kurdish Question' in Turkey", E. F. Keyman ve A. İçduygu (ed.), *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences*, Routledge, Londra, 2005, s. 274.

23 Christoph Ramm, *Turkish Cypriots, Turkish 'Settlers' and (Trans) National Identities between Turkish Nationalism, Cypriotism and Europe*, doktora tezi, Ruhr-University Bochum, 2009, s. 51-79.

Kıbrıs tarihyazımındaki hâkim bir anlatıya göre 1920'ler ve 1930'larda Türk topluluğu iki fraksiyona bölünmüştür. Bunlardan birincisi "eski moda" ve statükoya bağlı, ikincisi ise devrimci ve Britanya karşıtıdır. İlk fraksiyonun içinde Dinî Vakıflar İdaresi'ni destekleyenlere *Evkafçılar*, geleneklere bağlı olanlara *gelenekçiler*, Britanya yönetimini destekleyenlere *hükümetçiler* denilmiştir. Devrimci fraksiyon Atatürkçü ya da Kemalist olarak adlandırılmıştır.<sup>24</sup> Bu anlatı, anakronistik bir yaklaşımla, kendi savlarını –yukarıda bahsedilen 1930-1931 yıllarının siyasi tartışmaları ve isyanına,<sup>25</sup> ayrıca 1906'dan beri koloni idaresinin hizmetindeki bir Kıbrıs Türk'ü olan Mehmed Münir Efendi gibi ünlü karakterlere–<sup>26</sup> dayandırır. Münir Efendi birçok makamı aynı anda işgal etmiştir; Evkaf Genel Müdürlüğü ve –1931'e kadar– Yasama Konseyi delegeliği yaptığı gibi başka birçok heyete ve komiteye de başkanlık etmiştir. Ayrıca Türk elitinin bir mensubu ve bir Britanya uyruğu olarak 1940'ların sonuna kadar koloni yönetimine danışmanlık yapmıştır. Evkaf, Türk topluluk içinde en önemli iktisadi aktör olduğu için tarafların hepsi bu kurumu kontrol etmeye çalışmıştır. Evkaf'ın adım adım koloni yönetimiyle bütünleşmesi Türk topluluğun dolaysız kontrolünü azaltmış<sup>27</sup> ve Genel Müdür Münir Efendi muhaliflerinin gözünde kolonyal tahakkümün kişisel sembolü haline gelmiştir. Frapan görünümü, fes giymesi ve şık bir bastonla yürümesi –fesin Kemalist uygarlığa açık bir hakaret olarak görüldüğü bir zamanda– devrimci fraksiyonun Münir Efendi'ye yönelik nefretini iyice arttırmıştır.<sup>28</sup>

24 Bu iddiayı savunan birçok tarihçi vardır. Örneğin bkz. Ulvi Keser, (2007), "Genç Türkiye Devleti'nin Cumhuriyet Kazanımları ve Bunların Kıbrıs Türk Toplumuna Yansımaları", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* (ÇT-TAD), VI, 14, s. 41-84. 1930'larda çatışan fraksiyonlarla ilgili detaylar için bkz. Alexis Rappas, *Cyprus in the 1930s: British Colonial Rule and the Roots of the Cyprus Conflict*, Londra, I. B. Tauris, 2014, s. 94-96.

25 20. yüzyılın başında terimin siyasi anlamda kullanılması için bkz. Ramm, *Turkish Cypriots*, s. 88.

26 Münir Bey hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Asmussen, "Wir waren wie Brüder", s. 172; Choisi, *Wurzeln und Struktur des Zypernkonfliktes*, s. 169-170.

27 Rappas, *Cyprus in the 1930s*, s. 18.

28 1947'de çekilen bir kısa belgeselde Münir Bey ofisinin önünde başında fesiy-

Öte yandan, Münir Efendi örneği ve diğerlerinin de gösterdiği üzere Kıbrıs'ta muhafazakârlık, Müslüman-Türk bilinci, Britanya ya da Kemalizm taraftarlığı ve en önemlisi belli bir “uygarlık seviyesi” aynı kişilerde farklı biçimlerde varolabilmiştir. Yukarıda bahsedilen iki fraksiyon arasında kesin bir ayrım yapmak bu yüzden imkânsızdır. Fes giyen Britanya beyefendisi Münir Efendi kuşkusuz iyi eğitilmiş ve uygar birisiydi. Ayrıca, Ramm'ın belirttiği üzere, Münir Efendi'nin motivasyonu “koloni yönetimiyle yakın işbirliği sayesinde Müslüman topluluğun çıkarlarını güvenceye almaktır.”<sup>29</sup> Siyasi görüşlerin olağanüstü çeşitliliğinin bir başka ilginç örneği *Birlik* gazetesi yazarı ve editörü Hacıbulgurzade Ahmet Hulusi Efendi'dir. Hulusi Efendi, Kemalist Türkiye Cumhuriyeti tarafından kurtarılmaya umuduna bel bağlamak yerine Kıbrıs Türklerinin kötü yaşam koşullarına, kendi deyimiyle “uygarlık seviyeleri”ni yükseltmeye ve bir Kıbrıslı kimliği geliştirmeye odaklanmıştır. Ayrıca kadınlar ve erkekler için “modern bir yaşam tarzı”nı (eğitimi, örtünmenin sona ermesini ve tekeşliliği) ısrarla savunmuştur.<sup>30</sup> Diğer yandan Kıbrıslı Kemalistler topluluk kimlikleri ve siyasi nüfuzlarının bir parçası olarak geleneksel İslâmi kurumların da devamlılığını savunmuştur.<sup>31</sup> 1951'de yürürlüğe giren seküler Aile Kanunu bile Müslüman kadınlara özel –İslâmi aile hukukuna dayalı– hükümler içermiş ve Müslüman kadınların gayrimüslimlerle evlenmesi yasaklanmıştır.

1951'de Britanyalı bir kamu görevlisi Kıbrıs Türklerinin siyasi yönelimini tam anlamıyla kategorize etmenin zorluğunu şöyle özetlemiştir: “Kemalist terimi daha iyi bir terim olmadığı için bu anlamda kullanılıyor zira Kıbrıs'taki Türk ‘parti’lerinin

---

le görülmektedir. ([www.britishpathe.com/video/turkish-dervish-dancingcyprus/query/Cyprus](http://www.britishpathe.com/video/turkish-dervish-dancingcyprus/query/Cyprus)).

29 Ramm, *Turkish Cypriots*, s. 96.

30 Béatrice Hendrich, “‘Yüz Açmak Meselesi’ - The Matter of Opening One's Face. Unveiling as an Element of ‘Civilizational Progress in the British Colony of Cyprus’”, Michalis Michael (ed.), *Archivum Ottomanicum, Special Issue: From Muslims to Turks: The Turkish Cypriot Community (1856-1931)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2018, 35.

31 Ramm, *Turkish Cypriots*, s. 100.

Türkiye'deki Cumhuriyet Halk Partisi ya da Demokrat Parti'yle gerçek anlamda bir ilgisi yok."<sup>32</sup>

Bu tarihi ve siyasi arka planda Kıbrıs'ta Latin harfleri Arap harflerinin yerini almıştır. Bir sonraki bölümde hem Türkiye'de hem de Kıbrıs'ta alfabe reformuyla ilgili bazı genel meseleleri tartışacağım.

## Harf inkılabı yeni bir çağın müjdecisi miydi?

Kıbrıs'taki alfabe değişimini tartışabilmek için temel nitelikteki en azından dört meseleye temas etmek zorundayız:

- 1) Cumhuriyet devrinde yapılan Türk diline yönelik planlama daha önce Osmanlı devrindeki faaliyetlerin bir devamı mıydı yoksa bir devrim miydi?
- 2) Alfabe değişimini Türkçeye yönelik planlamanın genel alanı içinde nereye konumlandırmak gerekir?
- 3) Kıbrıs (retrospektif) tarihyazımı kolonyal Kıbrıs'ta Kemalist İnkılapların uygulanması hakkında ne anlatır?
- 4) Alfabe değişikliğinin özellikle Kıbrıs'taki genel kültürel ve toplumsal sonuçları nelerdi?

### *Türkçenin planlanması ve harf inkılabı*

Bir dili değiştirmek için alınmış önlemlerden bahsetmek için kullanılan standart bir terminoloji olmadığından, burada Ruth Bartholomä'nin tanımını esas alacağım.<sup>33</sup> Bartholomä'ya göre, geniş anlamıyla "dil planlaması" çok çeşitli aktörlerin (akademik, eğitimsel, bireysel inisiyatiflerin ve devlet kurumlarının) bir dilin statüsü ve "korpus"unu etkileyen faaliyetlerini içerir.<sup>34</sup> Bir dilin korpusu onun alfabesi, dilbilgisi ve sözdağarcığından

32 CO 67/368/2, "Note on the activities of the Mufti of Cyprus May 1951".

33 Ruth Bartholomä, *Tatarische Terminologie im Wandel. Lexikalische Umbrüche durch Kultur- und Sprachkontakt vom ausgehenden Zarenreich bis zum postsowjetischen Russland*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012.

34 Bartholomä, *Tatarische Terminologie im Wandel*, s. 34-35.

oluşur. Bu bölümde özel olarak Kıbrıs'ta alfabe değişikliğinin uygulanması üzerinde duruyoruz.

Uzun bir hikâyeyi basitçe özetlemek gerekirse, genel olarak Osmanlıca-Türkçeye yönelik etkin bir planlamanın ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında ulus-devleti modernleştirme, sekülerleştirme ve inşa etme amacı taşıyan bir dizi Kemalist reform kapsamında yapıldığı kabul edilir.<sup>35</sup> Ancak Osmanlı dilinde değişiklik yapma gereği halihazırda Tanzimat devrinde de (1839-1876) hissedilmiştir. Dilin sözdağarcığı ve gramerini modernleştirmek ve daha da Türkçeleştirmek için farklı çözümler siyasi konjonktüre bağlı olarak tartışılmıştır.<sup>36</sup> Ama dil planlamasının tutarlı bir şekilde savunulması ancak Jön Türk iktidarında mümkün olmuş<sup>37</sup> ve o dönemde Arap alfabesini Türkçenin ses sistemiyle uyumlu kılmaya yönelik çabalar sarf edilmiştir. Enver Paşa 1913'te ordudaki telgraf operatörlerinin ve Harbiye Nezareti'nin iç yazışmalarını yapan memurların huruf-u munfasıla kullanmalarını emretmiştir. Eşzamanlı olarak çeşitli askerî ve entelektüel çevrelerde tümüyle Latin harflerine dayanan bir alfabeye geçme fikri tartışılmıştır. Latin harfleri Arap harflerinin yerini aldığı anda, buna uygun yazım kurallarını da belirlemek gerekecekti. Yeni alfabe Fransız örneğini mi esas alacaktı (Türkçe konuşabildiği halde Osmanlıca yazamayan yabancılarla Osmanlı vatandaşları arasındaki yazışmalarda uygulanan bir pratik) yoksa yeni bir "Türk alfabesi" mi yaratmak gerekecekti?<sup>38</sup>

Bu konuda bir karar verilmesi ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan beş yıl sonra mümkün olmuştur. 1353 sayılı "Yeni Türk harflerinin kabulü ve tatbiki hakkında kanun" katı bir mevzuatla birlikte en sonunda 3 Kasım 1928'de yü-

---

35 Jens Peter Laut, *Das Türkische als Ursprache. Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, s. 23.

36 Laurent Mignon, "The Literati and the Letters: A Few Words on the Turkish Alphabet Reform", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 20, 1, 2010, s. 24.

37 Laut, *Das Türkische als Ursprache*, s. 19-22.

38 Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform. A Catastrophic Success*. Oxford ve New York, Oxford University Press, 1999, s. 28-31.

r rl ge konmuştur. Doğrusu, Türkiye'deki alfabe değişimine damgasını vuran gelişme Latin harflerinin kabul edilmesi değildi. Osmanlı'da ve dünyanın modernleşen birçok yerinde o tarihlerde Romanizasyon, yani Latin harfleriyle yazmak tartişılmakta, denenmekte, uygulanmakta veya reddedilmekteydi.<sup>39</sup> 1928 alfabe reformunun ayırt edici özelliği yukarıdan aşağı işleyen bir eğitim diktasının parçası olarak –ve ülke çapında bir  ğretim seferberliğinin desteğiyle– tüm devlet kurumlarında ve yayın dünyasında süratle uygulanmasıdır.

Ne var ki hükümet politikası bunun tam aksini iddia etse de tüm çabalara rağmen yeni alfabenin uygulamadaki karşılığı ne kusursuz ne de çok hızlıydı. Hale Yılmaz 1928'den sonra okumayı (yeniden)  ğrenmek zorunda kalan kişilerin toplumsal deneyimlerini araştırmıştır.<sup>40</sup> Yılmaz'ın araştırması “(yeni harflerle) okumak ve yazmak konusunda şaşırtıcı derecede farklı deneyimler” olduğu gibi azımsanamayacak sayıda insanın “Osmanlı alfabesinde inat ettiğini” de ortaya koyar.<sup>41</sup> Yeni harfleri  ğrenemeyenler arasında eğitimi insanlar bile vardı ve bu insanların gazeteleri,  ağdaş edebiyatı ve resmî belgeleri okuması evlatlarının insafına kalmıştı.<sup>42</sup> Ayrıca onu başarıyla öğrenenlerin tamamı yeni alfabeyi kullanmıyordu. Osmanlı alfabesi yirmi-otuz yıl boyunca kişisel yazışmalar ve notlarda kullanılmaya devam ettiği gibi Yılmaz,  ğretmenler ve kamu görevlilerinin bu değişimin ardından eski yazıyı halen kullanmaya devam ettikleri durumları belgelemiştir.<sup>43</sup> Bu kararlı reformun bir başka vaadi de okuma-yazma bilmeyenlerin sayısını büyük oranda azaltmaktı. İhsan Yılmaz Bayraktarlı farklı yazı sistemlerine sahip olan  lkelerdeki okuma-yazma oranlarını karşılaştırmış

---

39 Horng-Luen Wang, “Romanization Movements in Japan and China: Reforming National Language, or Universalizing ‘Tokens of Exchange’?”, *Tamkang Review* 37, 2, 2006, s. 121-125.

40 Hale Yılmaz, “Learning to Read (Again): The Social Experiences of Turkey's 1928 Alphabet Reform”, *International Journal of Middle East Studies*, 43, 4, 2011, s. 677-697.

41 A.g.e., s. 677.

42 A.g.e., s. 688.

43 A.g.e., s. 687, 690.



ve bunun sonuçlarından hareketle, Latin harflerini kullanmanın okuma-yazma oranını arttırmanın en etkili aracı olmadığını ileri sürmüştür.<sup>44</sup>

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra yürürlüğe konan diğer değişimler ve reformlar gibi bunun da gerçekten bir devrim mi yoksa kökleri Osmanlı'ya uzanan bir reform mu olduğu sorusu sorulabilir. Nur Betül Çelik'in belirttiği üzere, Atatürk ilkelerinden biri olan inkılapçılık, terim icat edildiği tarihte, iki katmanlı bir anlam ve işleve sahipti. Geleneksel kurumların alaşağı edilmesi itibarıyla devrimci bir boyuta sahipti ama muhafazakâr bir boyut da içeriyordu zira yeni güçlü devlet ve onun kurumlarını muhafaza etmek gerektiği gibi toplumsal ve ekonomik kalkınma halkın kendi inisiyatifine dayalı devrimci özerk faaliyetleri dışlayan, tepeden inme bir proje olarak tasavvur edilmişti.<sup>45</sup> Bu kaygılardan ve –her ne kadar kısa ömürlü olsa da– Cumhuriyet öncesinde alfabeyi değiştirme çabalarından hareketle bu bölümde alfabe reformu terimini kullanacağız.

1928 Türk alfabe reformuna dair bu kısa analizden sonra *harf inkılabıyla ilgili Kıbrıs'taki paralel söylemi özetleyerek devam edelim.*

### *Kıbrıs'ta alfabe reformuyla ilgili yayınlar*

Atatürk, 1928'de Türkçenin yazımıyla ilgili reformu yaptığında, yeni Latin alfabesi Kıbrıs-Türk topluluğu tarafından hemen kabul edilmiş ve öğretmenler vakitlerini çocuklar ve yetişkinlere özel okuma-yazma dersleri vermeye ayırmıştır.<sup>46</sup>

Birçok yazar Kıbrıs'ta yeni Türk alfabesinin uygulanmasının Türk topluluk içinde ya da koloni yönetimiyle Kıbrıs Türkleri

44 İhsan Yılmaz Bayraktarlı, *Die politische Debatte um die türkische Schrift- und Sprachrevolution von 1928*, Freiburg, Br, Maurer, 2008, s. 78.

45 Nur Betül Çelik, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", Murat Belge, Mehmet Ö. Alkan, Ahmet Insel, Uygur Kocabaşoğlu, Tanıl Bora, Ahmet Çiğdem ve dig. (ed.), *Kemalizm (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, 2)*, İstanbul, İletişim, 2001, s. 87-88.

46 McHenry, *The Uneasy Partnership*, s. 134.

arasında bir gerilime yol açmadığı konusunda mutabıktır. Kemalizme eleştirel yaklaşan merhum Hüseyin Ateşin gibi bir yazar bile aynı görüştedir: “Kemalist reformlar arasında alfabe değişikliği hiçbir zorlukla karşılaşmadan hızlıca kabul edilen tek reformdur.”<sup>47</sup> Bir tek önde gelen Kemalist gazetelerden *Söz*’ün kurucusunun kızı Beria Remzi Özoran (1916-1992) ve birçok eserinde Özoran’dan kopya çeken Ali Nesim, koloni yönetimini alfabe reformuna mani olmakla suçlamıştır: “Doğrusu, yetkili konumdakiler yeni harf reformunun uygulanmasına mani olmak için son derece sıkı bir şekilde çalışmışlardır.”<sup>48</sup>

Alfabe reformunun araştırmacıların çok fazla ilgisini çekmemiş olmasının bir nedeni bu “çatışma eksikliği” olabilir. Alfabe reformuna –bahsi geçtiğinde– basın tarihi<sup>49</sup> gibi diğer konularla bağlantılı olarak ya da dil planlamasının tali bir boyutu<sup>50</sup> ve –aşağıda görüleceği üzere– Kıbrıs’ı Kemalistleştirme anlatısının bir unsuru olarak<sup>51</sup> kısaca değinilmiştir. Daha ziyade, akademik bir yaklaşımı olmayan bazı kısa makalelerde

- 
- 47 Hüseyin Mehmet Ateşin, “The Process of Secularisation of the Turkish Community 1925-1975”, Hubert Faustmann ve N. Peristianis (ed.), *Britain in Cyprus. Colonialism and Post-colonialism, 1878-2006*, Mannheim, Bibliopolis, 2006, s. 341.
- 48 Beria Özoran, “Cumhuriyet İnkılapları ve Kıbrıs Türkleri”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, 7-10, 1970, s. 76; Nesim, 1989.
- 49 Bekir Azgin, “The Turkish Cypriot Mass Media”, Klaus Detlev Grothusen, Winfried Steffani ve Peter A. Zervakis (ed.), *Zypern*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, s. 646, Martin Strohmeier, “The Ottoman Press and the Turkish Community in Cyprus (1891-1931)”, Horst Unbehaun (ed.), *The Middle Eastern Press as a Forum for Literature*, Frankfurt, Peter Lang, 1994, s. 163; Martin Strohmeier, “Economic issues in the Turkish-Cypriot Press, 1831-1931”, Gisela Procházka-Eisl ve Martin Strohmeier (ed.), *The Economy as an Issue in the Middle Eastern Press. Papers of the VIth Meeting “History of the Press in the Middle East”*, Wien, LIT (Neue Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes), 2008, s. 173.
- 50 Niyazi Kızılyürek ve S. Gautier-Kızılyürek, “The Politics of Identity in the Turkish Cypriot Community and the Language Question”, *International Journal of the Sociology of Language*, 168, 2004, s. 44; Xenia Hadjioannou, Stavroula Tsiplakou ve Matthias Kappler, “Language policy and language planning in Cyprus”, *Current Issues in Language Planning*, 12, 4, 2011, s. 544-545.
- 51 Özoran, “Cumhuriyet İnkılapları”, s. 76; Nesim, 1989, Dilek Yigit Yüksel, “Kıbrıs Türk Milli Mücadelesi”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi (ÇTTAD)*, 18-19, 2009, s. 161-184.

reformun üzerinde durulmuştur.<sup>52</sup> Özgün araştırmaların azlığı Kıbrıs Türklerinin hepsinin Kemalizme (ve anavatan Türkiye'ye) duydukları sınırsız bağlılıktan dolayı alfabe reformunu coşkuyla ve hızla kabul ettiklerine ilişkin hâkim anlatıyı daha cazip kılar.<sup>53</sup> Bu bölümün başındaki alıntıdan görülebileceği üzere, başka açılardan kusursuz bir çalışma olan James A. McHenry'nin eseri<sup>54</sup> de bu anlatıyı tekrar eder. Bunun sadece birkaç istisnası vardır: Strohmeier bazı gazetelerde "1934 gibi geç bir tarihte"<sup>55</sup> hâlâ Osmanlı harfli makaleler yayımlandığını belirtir ve gazetelerin yetersiz dağıtımından dolayı reformun "Kıbrıs Türklerinin çoğuna İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki döneme kadar erişemediği" sadece Kızılyürek/Gautier-Kızılyürek'in çalışmasında vurgulanır – ancak onlar da fazla detaya inmezler.<sup>56</sup>

Bu konu hakkındaki en erken metinlerden biri olan ve daha önce sözü edilen Özoran'ın makalesi<sup>57</sup> fazla nesnel olmamakla birlikte önemli bazı birincil kaynaklar sunar;<sup>58</sup> Özoran'ın babasının gazetesi Sözd'ün yapılan alıntılar Osmanlıcadan Türkçeye çevrilir.<sup>59</sup> Daha sonra yayımlanan başka makaleler ise birincil kaynaklara başvurmadan ziyade birbirlerinden alıntı yaparlar.

52 Naşit Hakkı Uluğ, "Gazi'nin Emri", Derviş Manizade (ed.), *Kıbrıs Dün Bugün Yarın*, İstanbul, Yaylacık Matbaası, 1975, s. 15-18; Ali Galip Alçitepe, "Harf İnkılabı'nın Kıbrıs'taki Yankıları", İsmail Bozkurt, Hüseyin Ateşin ve M. Kansu (ed.), *İkinci Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi, 24-27 Kasım 1998*, Gazimağusa, Doğu Akdeniz Üniversitesi Basımevi (Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları 7), 1999, s. 183-191; Harid Fedai, "Dil Devriminin İlk On Yılında Kıbrıs'tan Saptamalar", Harid Fedai (ed.), *Kıbrıs Türk Kültürü*, Bildiriler 1, Ankara, Özyurt Matbaası, 2002, s. 104-148.

53 Özoran, "Cumhuriyet İnkılapları", s. 23-82, Nesim, 1989.

54 McHenry, *The Uneasy Partnerships*.

55 Strohmeier, "Economic issues in the Turkish-Cypriot Press", s. 173.

56 Kızılyürek, "The politics of identity", s. 44.

57 Özoran, "Cumhuriyet İnkılapları", s. 23-82; Nesim, 1989.

58 Beria Özoran'ın kaynaklarını kullandığım yerlerde Osmanlıca özgün metni bizzat kontrol ettim.

59 1920'li ve 1930'lu yıllarda Kıbrıslı Türk-Müslümanların sorunları ve meselelerine dair yayın eksikliği Beria Özoran, Hüseyin Ateşin ve diğerlerinin vefatından sonra ciddi bir boyuta ulaşmıştır. Osmanlı tarihçilerinin çoğu bu kadar geç bir dönemin toplumsal ve kültürel meselelerine ilgi duymazken sosyologların çoğu da Osmanlıca metinleri okuyamıyor.

Burada aynı söylemi övüp tekrar eden yayın faaliyetinin etkilerini ortaya koyabilmek için “Atatürk’ün Latin harfleriyle hazırladığı ilk baskı makinesini Kıbrıs’a armağan ettiği”ne ilişkin anlatının kaynağına ineceğim. İlk olarak, Almanya’da Kıbrıs’la ilgili referans kitap olarak kabul edilen *Zypern. Südosteuropa Handbuch VII*’ta yayımlanan, “Kıbrıs Türklerinin Kitle İletişim Araçları” başlıklı ve daha yakın tarihli bir makaleden yapılan bir alıntıya bakalım: “Daha sonra, 1930 yılında Latin alfabeli bir baskı makinesi Türk anakarasından ona [Mehmet Remzi’ye] gönderilmiştir.<sup>60</sup> Bu, Mustafa Kemal Atatürk’ün şahsi emirleriyle Türk hükümetinin verdiği bir hediye idi.”<sup>61</sup> Hikâyenin kaynağı olan Azgın, bu bilgiyi Naşit Uluğ’un kısa bir anlatımından almıştır. Uluğ’a göre 1926-1928 arasında Ada’daki Türk gazetelerini desteklemek amacıyla Ankara’dan Lefkoşa’ya düzenli olarak para gönderilmiştir. Uluğ o tarihlerde Türk gazetesi *Hâkimiyeti Milliye*’de çalışıyordu ve bu sıfatla Mehmet Remzi’nin “Türk harfleri” almak için Ankara’ya geldiğine tanıklık etmişti. Uluğ’un söylediğine göre Atatürk, Remzi’nin faaliyetlerinden fazlasıyla memnun kalmış ve ona iletilmesi için bir kapalı zarf vermiştir. O sırada Atatürk’ün şunu söylediği aktarılır: “Kıbrıs’ta Türk dilini yaşatmak zorundayız.”<sup>62</sup> 1970 yılında Beria Özoran, daha sonra Uluğ’un anlatımını yayımlayan Derviş Manizade ile özel bir sohbetlerine referansla benzer bir hikâye anlatır. Özoran’a göre Manizade kendi anlatımında Uluğ’un sözlü anlatımını kaynak gösterir ancak olayın bu versiyonunda Mehmet Remzi Türk harflerini bir Alman şirketine sipariş etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti devleti de aynı şirketten sipariş vermeye alışkın olduğu için şirket faturaları karıştırmış ve Mehmet Remzi’nin sipariş ettiği harfler için kesilen fatura yanlışlıkla Ankara’ya gönderilmiştir. Özoran’ın deyişiyle “Ulu Önder” bunu işitince Remzi’nin faturasını da ödemeye ka-

60 Mehmet Remzi [Okan] (1885-1942) öğretmen, gazeteci ve Söz’ün sahibiydi. Alenen Britanya karşıtı bir tutum aldığı için hayatının son yıllarını Türkiye’de geçirmek zorunda kaldı.

61 Azgın, “The Turkish Cypriot Mass Media”, s. 646.

62 Naşit Hakkı Uluğ, “Gazi’nin Emri”, Derviş Manizade (ed.), *Kıbrıs Dün Bugün Yarın*, İstanbul, Yayılcık Matbaası, 1975, s. 15.

rar vermiştir: “Hay hay, Söz gazetesinin siparişi de bizim tarafımızdan ödensin. Kıbrıs’ta Türk sesi sönmesin!”<sup>63</sup>

Bu olayla ilgili tek çağdaş referans Mehmet Remzi’nin kendi gazetesinde yazdığı bir yazıdır: “Öteden beri büyük milletimizin açtığı ve yürüdüğü yoldan gitmemiz lazım geldiğini terviç ediyoruz... Bu düşünce ile Yeni Türkçe harfler getirttik.”<sup>64</sup>

Dilek Yiğit Yüksel bu mitin bir başka versiyonunu aktarır ve burada anlatıcı (1983-2005 yılları arasında) Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nin “kurucu başkanı” olan Kıbrıslı avukat ve siyasetçi Rauf Denктаş (1924-2012) olduğu için bu versiyonu burada alıntılatabiliriz:

İngilizlerin baskısına rağmen Türkiye’de ne reform olduysa burada kendiliğinden oldu. .... Harf reformunda Remzi Bey, kendi parasıyla Çankaya’ya giderek, orada Atatürk’ün yaverini görür ve şunları söyler: “Biz hasbelkader Misak-ı Milli sınırları dışında kaldık. Biz Türk’üz. Ada da Türk adasıdır. 70 bin şehit vardır. Şimdi eğer biz de harf inkılabı yapmazsak, kültür açısından sizden kopacağız. O zaman büsbütün bizi kaybedeceksiniz. Ben gazeteciyim, param yok ama Latin harflerini almak istiyorum”. Bir hafta sonra kendisini otelden aratıyorlar. Atatürk’ün yaveri, Remzi Bey’e bir zarf veriyor ve şunları söylüyor: “Gazi Paşa sizi alnınızdan öpüyor. Doğru yoldasınız. Bu parayla bu adresten harflerinizi alınız ve devam ediniz.” Kıbrıs’a dönen Remzi Bey’e, Türkiye’ye bağlılığı unutturmasın diye Konsolosluk aracılığıyla her ay veya üç ayda bir para gönderiliyor.<sup>65</sup>

Bu bölümde amacım Türk alfabe reformunun genel tarihini anahatlarıyla özetlemek, meseleyle ilgili bazı temel hususları vurgulamak ve Kıbrıs’taki alfabe reformuyla ilgili en yeni araştırmaların bir dökümünü vermektir. Bölüme son noktayı Hadji-oannou’nun Kıbrıs’taki dil planlamasına dair makalesinden bir alıntıyla koymak istiyorum. Yazar alfabe reformuna geçmişten kopmanın bir aracı olarak büyük bir önem verir:

63 Özorun, “Cumhuriyet İnkılapları”, s. 79.

64 Söz, 24 Ocak 1929, Özorun, “Cumhuriyet İnkılapları”, s. 81.

65 Yüksel, “Kıbrıs Türk Milli Mücadelesi”, s. 173.

Türkçenin modern dönemi 1928'de Mustafa Kemal Atatürk'ün dil reformu programıyla başlamıştır; bu, Türkiye'yi Osmanlı geçmişinden koparmaya dönük tutarlı bir çabaya dayanmıştır ve Latin alfabesinden oluşan fonetik bir yazı sistemi lehine Arap alfabesinden vazgeçilmesi anlamına gelmiştir.<sup>66</sup>

Ancak Kıbrıs'ta, daha önce belirtildiği üzere, koşullar Türkiye'den çok farklıydı; Osmanlı hegemonyası çok daha önce sona ermişti; kolonyal yöneticilerin alfabesi Latin harflerinden oluşuyordu ve alfabe reformu başarıyla uygulansa da siyasi bağlam hiç değişmemişti. Dolayısıyla Kıbrıs'taki durumda Latin harflerinin uygulamaya konmasının Türk topluluk açısından benzer bir radikal kopuşu müjdeleyip müjdelemediği sorusu sorulabilir.

### **Türk topluluğun perspektifi**

Alfabe reformuyla bağlantılı olaylar zinciri ve Türk topluluğun söylemine dair başlıca kaynaklar Kıbrıs-Türk gazeteleridir (*Birlik, Hakikat, Söz* ve 1931'den sonra *Masum Millet*).<sup>67</sup> Bu gazeteler Türkiye'deki gazetelerde yayımlanan yazıları kopya ettikleri gibi muhabirlerden, haber ajanslarından ve Türkiye'ye gelip giden ziyaretçilerin getirdiği haberlerden de istifade etmiştir. Önemli yazılar çoğu zaman gazetenin sahibi tarafından yazılmış ve onun kanaatini yansıtmıştır. Maalesef alfabe reformunu yorumlayan mektup veya günlük gibi kişisel belgeler yok; bunun tek istisnası aşağıda değineceğimiz meşhur bir ilahiyatçının mektuplarıdır – bu mektuplar koloni idaresi arşivlerinde mevcuttur.<sup>68</sup>

66 Hadjioannou, Tsiplakou ve Kappler, "Language Policy and Language Planning in Cyprus", s. 5.

67 Bu gazeteleri siyasi kamplarla eşleştirmek imkânsızdır zira siyasi konumları yayın hayatları boyunca değişirken gündemdeki meseleye göre bazen koloni yönetimiyle bazen de Kıbrıs Türk muhalefetiyle beraber hareket etmişlerdir. Bazen de başyazıların içeriğini belli bir ideolojiden ziyade gazete sahipleri arasındaki rekabet belirlemiştir. Yine de, *Hakikat* gazetesinin genellikle Evkaf etrafında öbekleşmiş muhafazakâr elite destek vererek *Söz* gazetesiyle rekabet ettiği söylenebilir (Nevzat, *Nationalism amongst the Turks of Cyprus*, s. 307).

68 SA1 1320/1928; SA1/912/1930.

Kıbrıs Türk gazeteleri Türkiye'deki durumu yakından takip etmiştir. Yazılardan açıkça anlaşıldığı üzere, koloni yönetimi idari önlemler almayı düşünmeye başlamadan çok önce bu mesele Türk topluluk içinde tartışılmıştır. *Hakikat* gazetesi 1928 başlarında yeni alfabenin gelecekte Türkiye'de yürürlüğe konacak olmasını biraz gönülsüzce şöyle yorumlamıştır:

Dil encümeni<sup>69</sup> teşkil eden zevatın fikr ve mütala'alarını bilenler Latin hurufatının bazı tadilat ve ıslahatıyla kabul olunacağına muhakkak nazariyle bakmaktadırlar. Mamafih tatbikat cihetinin hükümet muamalatına teşmili için uzun bir istihzar devresi geçirilecektir ki bu hususu mekteplerimiz te'min edecektir.<sup>70</sup>

Kolonyal Kıbrıs'taki eğitim sistemi, koloni yönetiminden tümüyle bağımsız olmasa da, siyasi ve kültürel tartışmanın yuvası olacak kadar bağımsızdı:

1895'te çıkan Eğitim Kanunu, Hristiyan Heyeti ve Müslüman Heyeti'ni sırasıyla Rum ve Türk topluluklar nezdinde politika-yapıcı otoriteler haline getirmiştir. Ancak koloni yönetiminin kontrolü dolaylı olarak sürmüştür.<sup>71</sup> 1923'te çıkan Eğitim Kanunu'yla koloni yönetiminin dolaylı kontrolü daha da artmış; 1929 ve 1933'teki eğitim kanunlarıyla ise dolaylı olmaktan çıkıp doğrudan hale gelmiştir (Persianis, 1978).<sup>72</sup>

Kıbrıs Türk topluluğu arasında yeni fikirleri yayanlar öğretmenler, gazeteciler, hukukçular ve doktorlardan meydana gelen modern elitti. Gazeteciler siyasi gelişmeleri ve yeni fikirleri okurlarına tanıtır ve tartışırken öğretmenler öğrencileriyle doğrudan etkileşime geçerek, onlara milliyetçi şiirler ve piyes-

69 Dil Encümeni 1926'da kurulmuştur.

70 *Hakikat*, 28 Ocak 1928.

71 Panayiotis Persianis, *Church and State in Cyprus Education*, Lefkoşa, 1978.

72 Panayiotis Persianis, "The British Colonial Education 'Lending' Policy in Cyprus (1878-1960): An intriguing example of an elusive 'adapted education' policy", *Comparative Education*, 32, 1, 1996, s. 52. Yunan milliyetçiliğinin Kıbrıs'ta yayılmasında eğitim sisteminin rolüne ilişkin bkz. Nevzat, *Nationalism amongst the Turks of Cyprus*, s. 108.

ler öğreterek<sup>73</sup> ya da Türkiye Cumhuriyeti'nin ulusal bayramlarındaki törenlere öncülük ederek coşkularını paylaşmıştır. Bazı öğretmenler gazetelere yazarken yukarıda bahsedilen Mehmet Remzi gibi bazıları ise kendi gazetelerini kurmuştur. Arka planda bunlar olurken hem gazeteciler hem de öğretmenler Latin harflerinin hızlı ve genel olarak yürürlüğe konması için bir seferberlik başlatmıştır. Gazetelerin hiçbirisi alfabe reformunu eleştirmeden tek farklılık alfabe değişiminin sonucuna ilişkin beklentilerle alakalı olmuştur. Sürecin kronolojisini kısaca inceledikten sonra bu hususa geri döneceğiz.

Beria Özoran, Kıbrıs'taki Müslüman okullarından sorumlu komitenin yeni harflerin kabulü konusundaki pasifliğini eleştiren babası Mehmet Remzi'nin bir makalesinden şu kısmı alıntılar: "Şimdiye kadar bu mehafilde bu mevzua temas edecek yolda fikirlere hatta şayialara tesadüf edemedik."<sup>74</sup> Kıbrıs Türk Muallim Cemiyeti, Ağustos ayında, yeni alfabeyi okullarda kullanmaya karar vermiştir.<sup>75</sup> Eylül 1928'de ise Canon Newham'ın başkanlığındaki eğitim komitesi öğretmenlerden Türkiye'den gönderilen yeni harfli kitapların Müslüman okullarında (mekâtib-i Islâmiye)<sup>76</sup> kullanılmaya başlanacağı, 1929'a kadar yeni alfabeyi öğrenmelerini istemiştir. Ancak bu durumla 1353 sayılı kanunun 1929 yılından itibaren tüm kamusal iletişim alanlarında yeni alfabenin kullanımını zorunlu kıldığı Türkiye'deki durumu karıştırmamak gerekir. Kıbrıs'ta 1928'deki kararlar daha ziyade bir imkânın önünü açan gevşek niyet bildirimleriydi; yeni alfabede ustalaşan öğretmenlerin Eylül 1928'de başlayan yeni eğitim-öğretim yılında okullarda yeni alfabeyi öğretmelerine izin verilmişti.<sup>77</sup> Gazeteler Türk topluluktaki bu değişimi aktarırken esnaf, dükkânlarındaki tabe-

---

73 A.g.e., s. 109.

74 Söz, 19 Temmuz 1928, aktaran Özoran, "Cumhuriyet İnkılapları", s. 75.

75 A.g.e., s. 76.

76 Harid Fedai, "Dil Devriminin İlk On Yılında Kıbrıs'tan Saptamalar", Harid Fedai (ed.), *Kıbrıs Türk Kültürü*, Bildiriler 1, Ankara, Özyurt Matbaası, 2002, s. 105, *Hakikat*, 22 Eylül 1928.

77 SA1 1320/1928, 10 Nisan 1929.



# Tarihîin Gayd itdiyi en Büyük Zafer ALTI Sene Evvel bu Gün GAZANILDI

Görsel 3.1. 1928 yılında *Hakikat* gazetesinden bir detay: "Tarîhin kayıt ettiği en büyük zafer altı sene evvel bugün kazanıldı." Yeni alfabenin kullanımıyla ilgili yaygın belirsizlikler dışında Kıbrıs-Türk telaffuzunun seslendirme özellikleri de aşık rdır ("kazanıldı" yerine "gazanıldı" yazılması gibi). Kaynak: *Hakikat*, 1 Eylül 1928,  n sayfa. [Kıbrıs Türkçesinin bu özelliğiyle ilgili yardımları için Matthias Kappler'e (Venedik  niversitesi) teşekkür ederim.]

laları yeniden boyamış;<sup>78</sup> Birlik Ocağı gibi dernekler ve g n l ler akşam kursları düzenlemiş; kadın ilkokul  ğretmenleri "Türk harfleri"ni öğrenmek için kendi aralarında ayrı bir toplantı yapmış;<sup>79</sup> Kız Ortaokulu, eğitim- ğretim yılı resmen başlamadan önce okuma-yazma dersleri açmış; Müftü bile yeni alfabeyi öğrendiğini açıklamıştır.<sup>80</sup> Gazeteler, Atatürk'ten motive edici alıntılar eşliğinde, yeni harfleri basmış ve okurlarına izah etmiştir.

Gazete sahipleri yeni alfabeyi kullanmaya meraklı olsalar da maddi koşullar öyle hızlı ve kusursuz bir değişime elvermemiştir. Gazeteler okurların alfabeyle tanışıklığının çok yavaş bir tempoyla arttığı gerçeğine alışmak zorunda kalmıştır. İlk ayların coşkusuna rağmen okuma-yazma bilen herkesin Latin harf-

78 *Birlik*, 10 Kasım 1928.

79 *Birlik*, 15 Eylül 1928.

80 *Birlik*, 22 Eylül 1928.

lerini öğrenmesi yıllar almıştır. Gazetelerde sadece Latin harfleri kullanılmaya başlamadan önce Latin harfleriyle Osmanlı alfabesini bir arada kullanmak gibi farklı stratejilere başvurulmuştur. Genellikle, ilk adım olarak gazetenin adı yeni harflerle basılırken ikinci adım ya tüm makaleleri (*Birlik*) ya da tüm manşetleri (*Söz*) Latin harfleriyle yazmak olmuştur. *Masum Millet* ilk olarak Nisan 1931’de yayın hayatına başladığında, gazetenin ismi her iki alfabeye de yazılmıştır ve ön sayfada Osmanlı harfli Türkçe makaleler ve koloni yönetimine hitaben yazılan uzunca bir İngilizce makale yer almıştır. 1933’te *Masum Millet* düzenli nüshalarının yanı sıra yeni harflerle hazırlanmış beş ek çıkartmıştır. *Hakikat*, 1933’e, *Masum Millet* ise 1934’e kadar Osmanlı alfabesi kullanmıştır.

Bu gazetelerin hiçbirisi toplumsal ve iktisadi modernleşmeye karşı çıkmamış, aksine hepsi bir Türk (ve Müslüman) ulusal kimliğini yüceltmıştır. Ancak Türklük anlayışları aynı tarihlerde Türkiye Cumhuriyeti’nde mevcut olan Türk milliyetçiliğinin çeşitli versiyonlarından farklıdır. Bu farklılık alfabe reformuyla ilgili yorumlarında açıkça ortadadır. Gazetelerin hepsi “dünyanın en kolay yazımı”<sup>81</sup> sayesinde okuma-yazma oranının artacağı ve daha yüksek bir uygarlık seviyesine ulaşılacağına duydukları umudu ifade etmiştir. Ne var ki bu argüman dışında farklı coğrafyalara odaklanan ve Türk topluluğun geleceğiyle ilgili farklı yol haritaları sunan başka perspektifler tespit etmek de mümkündür.

*Birlik* gazetesi yeni alfabenin avantajlarını “YAZIINKILABI” [orijinalinde böyle] başlığı altında şu argümanlarla açıklamıştır: Nerede yaşıyor olursa olsun, bir Türk İstanbul Türkçesinin hoş telaffuzuna aşinalık kazanacaktır; yabancılar bundan böyle Türkçenin yazılışıyla ilgili sorunlar yaşamayacaktır; Türkiye’deki ekalliyetlerin –Yahudi ve Hristiyan vatandaşlar– kendi topluluklarını (Türk devleti ve halkı karşısında) temsil etmeleri çok daha kolaylaşacaktır zira yeni alfabeyi onlar da kullanabilecekler. Doğu’yla Batı’nın anlaşması çok daha kolay olacaktır ve iki taraf bundan fayda sağlayacaktır. Kurtuluş Savaşı’nın

81 *Birlik*, 29 Eylül 1928.

bir sonucu olarak Doğu'nun kâbusu sona erecektir ("YAZIIN-KILABI").<sup>82</sup> Makalenin ulusaşırı yaklaşımı,<sup>83</sup> gazetenin sahibi Hacıbulgurzade Ahmet Hulusi Efendi'nin (1937'de vefat etmiştir) başyazılarında ifade edilen liberal dünya görüşüyle gayet uyumludur. Hulusi Efendi'ye göre, halk Batı modernliğini ve aydınlanmayı sahiplendiğinde, Kıbrıs Türk topluluğunun kendi dinî ve kültürel, Müslüman ve Türk geçmişini inkâr etmeden (kültürel ve ekonomik) "gerilikten" kurtulması pekâlâ mümkündü. Sefaletten kurtulmanın yolu aranırken, Kıbrıslı Rum komşuların "medeniliği" ve Britanya'nın siyasi sistemi homojenleştirilmiş bir Türk dünyası uğruna mücadele etmekten çok daha cazip görünmüştü.<sup>84</sup> Yukarıdaki alıntıda öne sürülen argüman, başka deyişle Arap harflerinin yerini Latin harfleri aldığı anda Türkçe yazmanın kolaylaşacağı ve bunun Doğu'yla Batı'nın, Türkçe konuşanlarla Türkçe konuşmayanların daha iyi anlaşmasını sağlayacağı fikri Ahmet Hulusi Efendi'nin tutumunun bir başka kanıtı olarak görülebilir.

Söz gazetesi ise yeni alfabenin farklı ülkelerdeki Türkleri birleştirici gücüne odaklanmıştır; yeni alfabenin kabulü anavatanındaki gelişmeleri detaylıca takip edebilmek için çok önemli olduğu gibi<sup>85</sup> bu lütuftan Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında yaşayan milyonlarca Türk de yararlanabilecektir: "On sene sonra yeryüzündeki Türkler inşallah hep aynı şekilde düşünecektir. Bu ne büyük saadet olacaktır!"<sup>86</sup>

Bu bölümün başında, bir ilahiyatçının koloni yönetimine aktardığı şikâyetlerden bahsetmiştim. Yusuf Ziya Bey (ya da Yusuf Ziyaeddin) adındaki ünlü şahsiyet o sıralar emekli bir okul müdürü ve altmışlı yaşlarında bir imamdı. Koloni yönetimi tarafından Mustafa Kemal Atatürk'e sürekli hakaret etmesiyle,<sup>87</sup>

82 A.g.e.

83 Gazeteye bakılırsa, yazı "seyyar muharrir" tarafından yazılmıştır.

84 Hendrich, "Yüz Açmak Meselesi", s. 14-15.

85 Söz, 19 Temmuz 1928; transliterasyon için bkz. Özoran, "Cumhuriyet İnkılapları", s. 75.

86 Söz, 13 Eylül 1928; transliterasyon için bkz. Özoran, "Cumhuriyet İnkılapları", s. 78.

87 SA1 912/1930.

İslâm karşıtı kararlarında koloni yönetimiyle işbirliği yaptıkları için Münir Bey ve diğer Türk hemşehrilerini sert biçimde eleştirmesiyle ve koloni hükûmetine şikâyet ve nasihat mektuplarını göndermesiyle tanınıyordu.<sup>88</sup> Yusuf Ziya, yeni alfabenin kabulüne şiddetle karşıydı ve koloni valisine yazdığı bir mektupta şunu öne sürmüştü: “Kemalizm [Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra] Bolşevizm ve Komünizm’in ardından ... Muzaffer güçlerin izniyle yaratılmıştır...” Ayrıca Yusuf Ziya, “dinin koruyucusu” Britanya’ya “Müslümanların harfleri, din dersleri ve dinî âdetlerini yasaklamaması”<sup>89</sup> için çağrıda bulunmuştu. Yusuf Ziya’nın iddiasına göre ilahiyatçılardan bir heyet oluşturulmuş ve bu heyet Kıbrıs Müslümanlarının sadece yüzde birinin “Kemalizm dini”ne inandığını ortaya koymuştur. Yusuf Ziya bu heyetin hazırladığı bir rapordan söz etse de bu belge ne dosyada yer alır ne de başka bir yerde mevcuttur. Yusuf Ziya’ya göre, koloni yönetimi tavrını değiştirmedığı sürece, Kıbrıs Müslümanlarının sessiz kalması imkânsızdır. Ne var ki koloni yönetimi Yusuf Ziya’yı ciddiye almamıştır: “Çevrede Mustafa Kemal’e, onun politikalarına ve genel olarak Jön Türkler’e şiddetle muhalif, biraz aksi ve kavgacı birisi olarak tanınıyor. Kayda değer bir ağırlığı ya da bilgisi yok.”<sup>90</sup> Daha önce de vurguladığımız üzere, elimizdeki bilgilerle Yusuf Ziya’nın değişime karşı muhalefetine yalnız olup olmadığını tespit etmek mümkün değildir. Ancak Yusuf Ziya’nın konumu kesinlikle aşırıydı zira samimi bir anti-Kemalist olan ve fes ya da eski alfabe gibi Osmanlı kültürüne ait unsurlardan vazgeçmek istemeyen Evkaf Müdürü Münir Bey gibi kişilere bile hakaret etmiştir.

1928 yılı ve 1929 başlarının ilk coşkusundan sonra yeni alfabenin kabulü uzatmalı bir teşebbüse dönüşmüştü. Koloni yönetimi alfabenin uygulanma sürecine engel olmasa da onlar açısından bu mesele çok da önemli değildi. (Türk öğretmenler köylülere alfabeyi öğretmeye hazırsa, bu çok iyiydi. Ama

88 Britanyalılara ait dosyada bu mektupların orijinali değil yalnızca İngilizce çevirileri yer alıyor.

89 SA1/1320/1928, 21 Nisan 1930.

90 SA1/912/1930, 28 Mayıs 1930.

bunun anlamı ekstra masraf olacaksa, meseleyi yeniden değerlendirmek gerekirdi.) 1931 sonuna gelindiğinde, alfabenin resmen yürürlüğe konmasından önce “Köylerdeki Müslüman görevlilerin birçoğu yeni Türk harflerini kullanamıyordu.”<sup>91</sup> Lefkoşa yetkilisi de aynı görüşteydi ve şunu ilave etmişti: “Köylerin hepsinde değilse bile çoğunda yeni harfleri okuyabilen sadece bir-iki kişi var [...] elyazısıyla yapılan yazışmaların Arap alfabesiyle ya da halihazırda yapıldığı üzere her iki alfabeye yürütülmesi gerektiği kanısındayım.”<sup>92</sup>

1932'den sonra bile Osmanlı alfabesinin birçok kalıntısına rastlanması ve okur-yazarlığın beklendiği gibi artmamasının bir nedeni ekonomik ve siyasi zorluklar olabilir. Arapça harflerin varolmaya devam etmesinin bir başka nedeni ise Kıbrıs'ta Türkiye'den farklı olarak Arap alfabesinin kullanımının hiçbir zaman yasaklanmaması ve herhangi bir yaptırıma tâbi olmamasıdır. Söz gazetesi Türk topluluğun yeni alfabenin ve genel olarak okur-yazarlığın yayılımının yetersiz oluşundan duyduğu memnuniyetsizliği yansıtır ve halkı eğitmek üzere fedakârlık yapmadıkları için aydınları suçlar:

Harf inkilâbını tatbik kararını verdiğimiz şu mes'ut günlerde münevver tabakaya da düşen vazifeler vardır. Münevverlerimizdir ki halk kitlelerini okutacak, onların tenviri efkârına çalışacak ve onların hakiki rehberi olacaklardır. İşte bu yapılmadıkça halk kitlesinin inkilâp hareketlerine uyabilecekleri kat'iyetle beklenmemelidir.<sup>93</sup>

Bir sonraki bölümde “Britanya perspektifi”ne odaklanıp koloni yönetiminin Türklerin alfabe reformu taleplerine verdiği tepkiyi değerlendireceğiz. Kıbrıs'taki kamu görevlilerinin bazıları Türk olduğu için, bu bölümde “baskıcı yönetim”le “Kemalist Kıbrıs-Türk muhalefeti” arasında yaygın biçimde yapılan ayrımı da sorgulayacağız.

91 SA1/1320/1928, 24 Aralık 1931, Gazimagusa yetkilisinden Koloni Sekreterliği'ne.

92 SA1/1320/1928, 23 Aralık 1931.

93 “Larnaka Mektubu”, Söz, 1 Ocak 1931.

## Britanya açısından idari bir prosedür olarak alfabe reformu

Koloni Yönetimi 11 Nisan 1930'da "Yeni Türk Harfleri"yle ilgili kararını *Cyprus Gazette*'de yayımlamıştır.<sup>94</sup> Geriye dönüp baktığında, kararı yürürlüğe koymak için belirlenen program oldukça iddialı görünür. Kararnamenin formüle ettiği düzenlemelerden sadece bazıları yürürlüğe konurken bazıları ise tehriya da iptal edilmiştir.

Kolaylıkla erişilebilir bir metin olmadığından ve ilan edilenlerle uygulananlar arasında bir karşılaştırma yapmak anlamlı olacağından burada metni büyük bölümüyle alıntılatabiliriz:

### Yeni Türk Harfleri:

- 1) İşbu maddeyle ilan edildiği üzere... Koloni Yönetimi Türkiye Cumhuriyeti'nde bir süre önce kabul edilen yeni Türk harflerinin Kıbrıs Kolonisi'nde Ocak 1932 itibariyle genel olarak uygulamaya konmasını önermektedir.
- 2) 1 Haziran 1930 tarihinden itibaren Koloni Yönetimi tarafından yayımlanan tüm kanunlar, kanun teklifleri, konsey emirleri, iç tüzük maddeleri, kurallar ve düzenlemeler sadece yeni harflerle basılacaktır.
- 3) 1 Haziran 1930 tarihinden itibaren ya da mümkün olan en kısa sürede Koloni Yönetimi'nin tüm duyuruları, belgeleri ve resmî formları hem eski hem de yeni harflerle basılacak ve 1 Ocak 1932 tarihine kadar bu şekilde basılmaya devam edecektir.
- 4) 1 Haziran 1930 tarihinden itibaren veya mümkün olan en kısa sürede Koloni Yönetimi Birimleri'ndeki tüm yazışmalar hem eski hem de yeni harflerle yapılacak ve 1 Ocak 1932'ye kadar bu şekilde devam edilecektir.
- 5) Koloni Yönetimi, yeni harfleri öğrenmek isteyen herkes için Koloni'nin genelinde özel öğrenim kurslarının açılmasına ilişkin bir teklifi gündemine almıştır.
- 6) Koloni Yönetimi'yle resmî temas kuran tüm Müslüman Koloni Memurları, Muhtarlar, İmamlar ve diğer şahıslara

94 *Cyprus Gazette*, 11 Nisan 1930, anons no. 387, s. 324.

1 Ocak 1932'ye kadar yeni harflerle yazmayı öğrenme şartı getirilecektir.

- 7) Genel Diyanet İşleri, Tapu-Kadastro Müdürlüğü ve Güm-rük-Tekel Bakanlığı'nda görevli tüm Müslüman kâtiplere 1 Ocak 1931'e kadar... yeni harflerle yazmayı öğrenme şartı getirilecektir.

Britanya yönetimi "Latin Harfleriyle yazılan Türk Alfabesi"ne SA1/1320/1928 numaralı ilave bir dosya ayırmıştır.<sup>95</sup> Dosyadaki tutanaklar, mektuplar ve Türkçe gazete kupürlerinin çevirileri neredeyse tamamen Latin harflerinin uygulamaya konmasının idari, teknik ve maddi boyutlarıyla ilgilidir. Dosyada muhafaza edilen ve meselenin kültürel yönlerini tartışan yegâne metinler yukarıda bahsettiğimiz Kıbrıs Türk'ü Yusuf Ziya tarafından yazılmıştır. Ancak Britanya yönetimi Yusuf Ziya'nın itirazları hakkında yorum yapma gereği duymamıştır.

Dosyadaki en erken tarihli tutanaklar Ekim 1928 başına aittir. O tarihte İsmet Paşa'nın yeni harflerin uygulanmasına dair konuşması<sup>96</sup> Kıbrıs gazetelerinde yayımlanmıştır: "Bugün memleket baştan başa dersane olacak!"<sup>97</sup> Dosya bir Türkçe çevirmeninin mektubuna referansla (mektup dosyada yer almaz) şöyle başlar: "Bu meselede [alfabe reformu] büyük olasılıkla yerel Türk eğitim görevlileri başı çekecektir."

Doğrusu Britanyalı-Kıbrıslı kamu görevlisi Münir Bey yeni harflerin kabulünde isteksiz davranmaya 1944 yılına kadar devam etmiştir! Münir Bey'in Ekim 1928'deki ilk tepkisi şöyledir: "Kıbrıs'ta böyle esaslı yenilikler karşısında yeterince yavaş hareket etmek ve projenin nasıl ilerlediğini görmek zorundayız!"<sup>98</sup> Koloni yönetimi de, Türkiye'den tutanakların

95 Aksi belirtilmediği sürece bu bölümdeki bütün Britanya belgeleri bu dosyaya aittir.

96 İsmet [İnönü] Paşa (1884-1973) 13 Eylül 1928'de Malatya'daki konuşmasında Türkiye'yi Atatürk'ün okul müdürü olduğu bir sınıfa benzetmiştir (İnönü, İsmet, *İsmet Paşanın Siyasal ve İctimai Nutukları 1920-1933*, Ankara, Başvekâlet Matbaası, 1933, s. 213).

97 Söz, 4 Ekim 1928.

98 Bütün tutanaklar İngilizcedir. Münir Bey'in beyanatları ise dosyada kendi el yazısıyla yer almaktadır.

daha kısa aralıklarla gelmeye başladığı Nisan 1929'a kadar, bu bekle-gör tavrını izlemiş ve yeni harfleri genel olarak yürürlüğe koymanın en iyi yönteminin ne olabileceği üzerine düşünmüştür. 10 Nisan 1929'da şu satırları okuruz: "Latin alfabesinin Türkiye'ye artık kesin olarak yerleştiği anlaşıyor ve buradaki okullarda kabul edilmesini gündeme almanın da vakti geldi."

1929 ve 1930'un tutanakları maddi ve mali sorunlarla ilgilidir: Resmî mektuplar, karnameler, idari formlar ve kanunlar –*Cyprus Gazette*'de ilan edildiği üzere– geçici bir süreliğine her iki alfabeye mi basılacaktır? Türkçe tercümanı bu konuda olumsuz görüş bildirmiştir: "Tek elle" yazdığı için bütün bu işi tek başına yapması imkânsızdır. Ofiste yeterince yer olmadığı gerekçesiyle Matbuat Ofisi de olumsuz görüş bildirmiştir. İkinci bir baskı ekipmanı getirildiğinde ofisteki fiziksel koşullar daha da katlanılmaz hale gelecektir. Bu fikirden neticede vazgeçilmiştir.<sup>99</sup> Yeni Türk daktilolarının satın alınması da bütçe aşımına yol açacağı için hararetli bir tartışmaya konu olmuştur. Bir sonraki soru köylülere ve yaşlılara alfabenin nasıl öğretilmesiyle ilgiliydi: Öğretmenler ek ders verebilirdi ama bunun için onlara ek bir maaş ödemek gerekir miydi? Yeni harfli posterler (her biri 1 kuruşa) basılıp polisler tarafından kahvehanelere asılabilirdi. Alfabe Eylül 1929 itibarıyla ilkokullarda öğretildiği ve çocuklara yeni okuma kitapları verildiği için köylülere başka kitap vermek gerekmiyordu. 1930 yılının geçerli argümanına göre, köylüler kendi çocuklarının kitaplarını kullanabilirdi. Bir başka sorun köylerdeki ilkokullarda görev yapan otuz iki "hanımefendi"nin ek okuma dersleri vermekte başarısızlığıydı (Nisan 1930). Dosyada belirtilmese de bunun nedenini Beria Özoran açıklamıştır: "O dönemde kadın öğretmenlerin tamamı, erkek öğretmenlerin ise çoğu Latin alfabesine yabancı idi."<sup>100</sup> Koloni yönetiminin önerisi "erkek ve kadın öğretmenleri belli aralıklarla değiştirmek"ti; o esnada –Latin harflerini kullanabilen yeni bir öğretmenin gelmesini beklerken– köylüler posterler yardımıyla yeni alfabeyi öğrenebilirdi.

99 Nisan 1930'da *Cyprus Gazette*'de aktarılan bir tutanakta da bundan bahsedilir.

100 Özoran, "Cumhuriyet İnkılapları", s. 77.



Okullar yeni alfabenin geniş ölçekte uygulandığı ilk yerlerdi – ancak uygulamanın ölçüsü öğretmenlerin kişisel becerilerine göre değişiyordu. Koloni yönetiminin sürece müdahalesine gelirsek, yeni harflerin resmen uygulanması 1930'da yapılan duruya uygun olarak ancak 1932 başlarında mümkün olmuştu. Aralık 1931'de Koloni Sekreterliği Kıbrıs'taki tüm yüksek yetkililere yeni harfleri daha fazla geciktirmek için bir neden olup olmadığını resmî yazıyla sormuştu. Koloni Yüksek Komiserleri kendi adlarına değişimi onaylamakla birlikte “Müslüman köylerindeki görevlilerin çoğunun yeni Türk harflerini hâlâ kullanmadıkları” ya da “köylerdeki Müslümanların çoğunun yeni Türk harflerini okumakta hâlâ zorlandıkları”nı<sup>101</sup> ifade etmişlerdi. “Geç Kalanlar” bölümünde göreceğimiz üzere okumaya yazma sorununu sona erdirmek ve Arap harflerinin yerine Latin harflerini koymak uzun yıllar almıştı.

Koloni yönetimi yeni alfabenin genel olarak idare ve hukuk alanında yürürlüğe konması hakkında bağımsız karar verme yetkisine sahipti. Ancak buna rağmen Türk şahsiyetlerin ve kuruluşların görüşlerine birçok kez başvurulmuştu. Bu kuruluşlar arasında Maarif Encümeni ve Mart 1930'da dört önde gelen Türk'ün alfabe meselesiyle ilgilenmek için kurdukları bir komite vardı.<sup>102</sup> Komite, kuruluş amacına uygun olarak, Latin alfabesinin genel olarak uygulamaya konması yönünde görüş bildirmiş ve yazılı kararına köylerde eşrafa özel kursların açılması ve her iki alfabenin bir süreliğine beraber kullanılması gibi ilave öneriler eklemişti.<sup>103</sup>

Bu belgelerde koloni yönetiminin alfabe reformunu engellemek istediğini düşündüren herhangi bir bilgi yer almaz. Daha önce bahsedilen Özoran'ın koloni yönetimine yönelttiği eleştiri şu satırların yazarı Altay Nevzat tarafından yanlıştır: “[Britanyalılar] koloni memurlarına modern Türkçeyi öğrenme şartı getirerek Kıbrıs'ta benzer değişimlerin gerçekleşmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Niçin bu tavrı benimzedikleri ise pek

101 SA1 1320/1928, 23 Aralık 1931.

102 Bu konuda birçok belge mevcuttur. Bkz. SA1/1320/1928.

103 SA1/1320/1928, 24 Mart 1930.

açık değildir.”<sup>104</sup> Nisan 1929 tarihli bir idari tutanakta ise şu yazılıdır: “Buradaki Türk topluluğun da aynı şeyi yapması [Türkiye’deki gelişmeyi örnek alması] şarttır.”<sup>105</sup> Koloni yönetiminin harflerin yayılması ya da öğretilmesi için ekstra para harcamak istemediği ise doğrudur. Bu, “idarenin masraflarını mümkün mertebe azaltma”ya<sup>106</sup> dayanan genel yaklaşımla uyumluydu. Ama, uzun vadede, yeni harfler ve Kıbrıs’ın Türkiye’deki duruma uyum sağlaması işleri kolaylaştırıp ucuzlatacaktı. Türkiye’den gönderilen Latin harfli ders kitapları 1929’dan sonra Kıbrıs’ta kullanılacak ve başarılı lise öğrencileri Kıbrıs’ta bir yükselme eğilimi olmaması için çalışmalarını Türkiye’de sürdürdükleri amacıyla yeni alfabede ustalaşma gereği duyacaktı.

Dosyada veya başka bağlantılı belgelerde 1931 isyanlarına değinilmez. Siyasi gerilimler bu Kemalist inkılabın –ne kadar yavaş biçimde olsa da– hayata geçirilmesine mani olmamıştır. Koloni yönetimi Rum toplulukla zaten yeterince büyük bir sorun yaşadığı için Türk toplulukla daha fazla gerilim istememiş ve alfabe reformunda bazen tarafsız bazen de destekleyici bir tutum almıştır.<sup>107</sup> Britanya’nın, kendi kolonyal uyruklarının “uygarlık seviyesi”ni yükseltmekte bazı çıkarlarının olduğu gerçeği bu tutumun altında yatan bir başka nedendir:

Koloni yönetiminin ana görevlerinden birisi olan ilköğretim eğitime özen göstermenin temel gerekçelerini burada hatırlatma gereği duymuyorum ve bana öyle geliyor ki Kıbrıs’ın durumu bu görevi özellikle gerekli kılan bazı özellikler taşıyor.<sup>108</sup>

Diğer yandan Fransızların kültürel uygarlık anlayışı ve misyonu ile kıyaslandığında Britanya’nın kolonilerdeki kültürü İngilizleştirme ya da “ihya etme” arzusu o kadar belirgin değildi.

104 Nevzat, *Nationalism amongst the Turks of Cyprus*, s. 349.

105 SA1 1320/1928, 10 Nisan 1929.

106 Faustmann, *Divide and Quit?*, s. 31.

107 Niyazi Kızılyürek, “Modernity, Nationalism and the Emergence of the Ethnic Conflict in Cyprus”, Giampiero Bellingeri ve Matthias Kappler (ed.); *I quaderni di Merfor. Cipro oggi*; Bologna, CeiP, 2005, s. 26.

108 Kimberley Kontu’ndan Yüksek Temsilci Sir R. Biddulph’a, 10 Haziran 1881, aktaran Persianis, “The British Colonial Education”, s. 53.

Kenya, Malezya ve Pakistan'da yürütülen dil planlamasıyla ilgili makalesinde Richard Powell, imparatorluğun kolonilere yönelik ilk hedefinin Britanya kültürünü yaymaktan ziyade kendi ekonomik çıkarlarını korumak olduğunu vurgular. İşlerin dolaylı bir idareyle yürütülmesi ve gelenekçiliğin desteklenmesi siyasi istikrarı korumak için doğru araçlar olarak görülmüş ve bu sayede minimum yatırımla maksimum ekonomik sömürünün mümkün olabileceği düşünülmüştür.<sup>109</sup> Clive Whitehead, Britanya'nın Afrika'daki kolonilerinde de benzer bir tutum aldığını tespit eder.<sup>110</sup> "Dolayısıyla açık bir dil ve kültür planlamasının çok nadiren yapılması bizi şaşırtmamalıdır."<sup>111</sup> Eğitim alanına yapılan yatırımın 1930'lardan itibaren artması ise Britanya'nın "küresel ekonomik statüsünü korumak" içindi.<sup>112</sup>

Britanya'nın Kıbrıs-Rum eğitim kurumlarına yönelik politikasının sonuçlarını araştıran Panayiotis Persianis, "eğitimi kendi siyasi amaçları için kullanma sırasının koloni yönetimine geldiği"<sup>113</sup> 1931 yılından sonra gerçekleşen bir politika değişiminden bahseder. 1937 tarihli bir mektubunda Münir Bey'in "çocukları Türkiye'deki üniversitelere kaptırmak yerine Kıbrıs'ın çalışma hayatına hazırlamak için"<sup>114</sup> daha fazla İngilizce dersi verilmesi ve erkek çocukların eğitiminin daha fazla desteklenmesini önermesi de aynı eğilimin bir kanıtıdır.

Bunlar göz önüne alındığında, Britanya'nın yeni alfabenin yürürlüğe konmasında ilk başlarda sergilediği –Münir Bey'in argümanlarıyla desteklenen– isteksizliğin kolonileri gelenekçilik ve "koşullara uygun eğitim"<sup>115</sup> yoluyla denetlemeye dayanan daha eski politikadan kaynaklandığı öne sürülebilir. Alfabenin kabu-

---

109 Richard Powell, "Language Planning and the British Empire: Comparing Pakistan, Malaysia and Kenya", *Current Issues in Language Planning*, 3, 3, 2002, s. 270.

110 Clive Whitehead, "The historiography of British Imperial education policy, Part II: Africa and the rest of the colonial empire", *History of Education*, 34, 4, 2005, s. 442.

111 Powell, "Language Planning and the British Empire", s. 209.

112 A.g.e., s. 271.

113 Persianis, "The British Colonial Education", s. 64.

114 CO 67/281/14, 12 Ağustos 1937.

115 Persianis, "The British Colonial Education", s. 45-68.

lünü destekleyen ilk argümanlar bu “yerli kültür” paradigmasıyla hâlâ uyumluydu: Türkiye’de Türkler alfabelerini değiştirdiğine göre Kıbrıs’taki Türklerin de bunu yapmasında bir sakınca yoktu. Diğer yandan Türkiye’de alfabe reformu birçok konjektürel faktörün yeni bir şekil almak üzere olduğu bir dönemde ivme kazanmıştı. Britanya İmparatorluğu bir yandan kolonilerinin kültür ve eğitim hayatında etkili olarak iktisadi hâkimiyetini ve siyasi denetimini arttırmayı amaçlıyordu. Diğer yandan, Türkiye ve Kıbrıs Türkleri Britanya’nın müttefikleri olarak gitgide önemli hale geldikleri için onların taleplerini kabul etmek ve yeni alfabeyi yürürlüğe koymak mantıklı görünüyordu.

## Geç kalanlar

Daha önce değinildiği üzere, Kıbrıs-Türk gazeteleri 1928’den itibaren Latin harflerini kullanmaya başlasa da, Osmanlıca makalelerin yer aldığı gazeteler 1934 ortalarına kadar yayımlanmıştır. Kızılyürek/Gautier-Kızılyürek, 1936’dan sonra belirli bir dönem “hiçbir Türkçe gazetenin çıkmadığını”<sup>116</sup> tespit eder. Sonuç olarak “dil reformu [alfabe reformu] İkinci Dünya Savaşı’ndan sonrakı döneme kadar Kıbrıs Türklerinin çoğuna ulaşmamıştır.”<sup>117</sup>

Doğrusu, Kıbrıs’ta Osmanlı alfabesi 1950’li yıllara kadar farklı alanlarda kullanılmıştır. Bunun bir örneği Rıza Tevfik Bölükbaşı’nın Osmanlı harfleriyle hazırladığı bir şiir antolojisinin 1934’te yayımlanmasıdır. Osmanlı politikacısı ve şairi Rıza Tevfik [Bölükbaşı], Sevr Barış Antlaşması’nın (1920) imzacılarından biriydi ve bu yüzden 150’liklerden birisi olarak 1922’de Türkiye’den sürülmüş ve 1943’e kadar Ortadoğu’da kalmıştı.<sup>118</sup> Kıbrıslı yazar Bener Hakeri’ye göre Rıza Tevfik 1934’te Kıbrıs’ı ziyaret edip arkadaşı İsmet Hikmet Ertaylan’ın yardımıyla yeni antolojisi *Serab-ı Ömrüm*’ü Osmanlı harfleriyle bastırmış-

116 Cemalettin Ünlü, *Kıbrıs’ta Basın Olayı: 1878-1981*, Ankara, Başarı Matbaası, 1981, s. 92.

117 Kızılyürek, “The Politics of Identity”, s. 44.

118 Rıza Tevfik’in [Bölükbaşı] renkli şahsiyeti hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Syed Tanvir Wasti, “Feylesof Rıza”, *Middle Eastern Studies* 38, 2, 2002, s. 83-100.

tır. Ertaylan'ın o sırada Lefkoşa'daki Türk lisesinin müdürü ve Kıbrıs'ın ünlü Kemalistlerden<sup>119</sup> biri olduğu gibi 1928'den beri Türkiye'deki Dil Encümeni'nin üyesi<sup>120</sup> ve Kıbrıs okullarında ders kitabı olarak okutulan *Kıbrıs Kiraat Dersleri*'nin<sup>121</sup> yazarı olduğu düşünülürse bu daha da ilginçtir.

Siyaseten daha da önemli bir başka örnek ise Osmanlı harflerinin Şerî Mahkemeler'de kullanılmaya devam etmesiydi.<sup>122</sup> 1954'e kadar Kıbrıs-Türk topluluğunun mülkiyet (Evkaf malları), aile ve miras meseleleriyle ilgili davalarına bakan bu özel mahkemenin artık devrini doldurduğu düşünülüyordu ve varlığı hararetli bir tartışma konusuydu. Ancak nedense 1928-1932 alfabe reformu bu mahkemenin prosedürlerine dokunmamıştır. Bu bağlamda koloni yönetiminin 1928-1937 arasında bu mahkemenin yazışmaları ve kararlarını Türkçe ya da Rumcaya tercüme ettirmekten kaçınması dikkate değerdir.<sup>123</sup> Dolayısıyla Britanya yönetimi yeni alfabenin uygulanmasında daha fazla ileri gitmeyi pek anlamlı bulmamıştır.

Bunun yanı sıra, belirtilen siyasi gerilimler ve ekonomik zorluklar Türk topluluğun 1930'larda daha kapsamlı kültürel girişimlerde bulunmasına ya da toplumsal değişimi devam ettirmesine mani olmuştur. Koloni yönetimi ancak İkinci Dünya Savaşı başladıktan sonra Türk ve Rum topluluklarla ilişkilerini iyileştirmeye yönelmiştir. 1941 yılında topluluk seçimlerinin yeniden yapılacağı ilan edilmiş (seçimler 1943'e kadar ertelenmişti) ve Türklerle Rumların yeni siyasi dernekler kurmalarına izin verilmiştir. 1943'te KATAK (Kıbrıs Adası Türk Azınlığı Kurumu) kurulurken onu 1944'te KTMHP (Kıbrıs Türk Milli Halk Parti-

119 Bener Haker, "Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Kitabı", *Kıbrıs Gazetesi* 8 Ağustos 2009, [www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/?col/113/art/12102](http://www.kibrisgazetesi.com/index.php/cat/?col/113/art/12102), erişim 4 Şubat 2013.

120 Laut, *Das Türkische als Ursprache*, s. 25.

121 *Kıbrıs Kiraat Dersleri*, Lefkoşa, 1934. Laurent Mignon, 150'liklerden biri olarak Türkiye'den sürülen ve 1930'lı yıllarda eserleri Osmanlı harfleriyle Halep'te basılan Refik Halit Karay'ın (1888-1965) da benzer bir durumda olduğunu anlatır (Mignon, "The Literati and the Letters", s. 20).

122 Achilles C. Emiliamides, *Religion and Law in Cyprus*, Alphen aan den Rijn: Wolters Kluwer, 2011, s. 46-47.

123 CO 67/303/10.

si) izlemiştir. Bu iki kurum daha sonra Kıbrıs'ta Cumhurbaşkanını Yardımcılığı yapan Fazıl Küçük tarafından kurulmuştur. Haziran 1944'te KATAK, koloni yönetiminden şunu talep etmiştir:

Kıbrıs'taki Şeri Mahkemeler'e yeni Türk harflerini kullanma talimatı verilmelidir ... Bu mahkemeler hâlâ eski harfleri kullandığı için adalet utanç verici bir durumdadır zira davalı tarafların çoğu eski harfleri okuyamamaktadır. Bahsedilen mahkemelerde kayıt altına alınan tapu senetlerini birkaç yıl sonra Ada'da hiç kimse okuyamaz hale gelecektir.<sup>124</sup>

Ne var ki Koloni Yönetimi bu değişikliği büyük bir mesele olarak görmemiştir. Şeri Mahkemeler'in hâkimlerinden bir mektupla görüşleri istendiğinde hâkimlerin bu değişikliğe razı oldukları ortaya çıkmıştır:

Muhterem Yönetim'den bir talimat gelmediği için... bir farklılık ya da değişiklik ihtiyacı duymadık ve eski harfleri hâlâ kullanıyoruz... Ancak yeni harflerin kullanımını tavsiye ettiğimizi belirtmek isteriz. Eski Türkçeyle basılı olan malzemelerin zamanla değiştirilmesi ekonominin ihtiyaçlarıyla uyumlu ve faydalı olacaktır...<sup>125</sup>

Bu konuda yalnızca Münir Bey hâlâ gönülsüzdü ve “yeni harfler”e geçilmesini prensipte onaylasa da, “içinde bulunduğumuz geçiş aşamasında...” ve “sadece Şeri Hâkimlik kararının yeni harflerle tebliğini isteyenlere bu hizmet verilmelidir,”<sup>126</sup> gibi ifadelerde ısrar ediyordu. Koloni Yönetimi'nin ise –1944 gibi geç bir tarihte bile!– bu konuda üzerinde durduğu tek detay yeni harflere uygun bir ad bulmaktı: “Yeni Türk harfleri” mi yoksa “Latin” harfleri mi denecekti? En sonunda Latin harflerinde karar kılındı.<sup>127</sup> Ağustos 1944'ün son günlerinde tüm hâkimlere Latin harflerini kullanma ve “ihtiyaç hasıl olduğunda” baskı malzemesini değiştirme tavsiyesi verildi.

---

124 SA1/1320/1928.

125 SA1/1320/1928, 27 Temmuz 1944.

126 SA1/1320/1928, 5 Ağustos 1944.

127 SA1/1320/1928, 22 Ağustos 1944.

Diğer yandan bir şikâyet mektubuna bakılırsa –en azından– Müslümanların dinî kurumlarında görevli kâtiplerin yıllar sonra Osmanlı alfabesini kullanmaya devam ettikleri görülür. 1952 yılında kaleme alınan mektup Osmanlıca elyazısıyla yazılmış ve imamlarla müezzinler tarafından imzalanmıştır. Bu kişiler şikâyetlerini Kıbrıs Türk Kurumları Federasyonu'na iletmış ve şikâyet mektubu orada yeni alfabeyle çevrilip ilgili dosyada muhafaza edilmiştir.<sup>128</sup> 1945'te Türk Ticaret Odası köy muhtarlarının mühürleri ve banknotlardaki Arap harflerinin değiştirilmesini talep etmiştir.<sup>129</sup> Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla, Osmanlı alfabesiyle hazırlanmış en eski mühür örneği 1953 yılına aitken<sup>130</sup> Osmanlı yazısının yer almadığı ilk banknotlara ondalık sistemin yürürlüğe konduğu 1955 yılında rastlanır.<sup>131</sup>

Daha yakın tarihli araştırmalar 1928'deki zoraki alfabe reformundan sonra Osmanlı alfabesinin Türkiye'de bile –Kemalizmin ve laikliğin desteklenmesi ya da desteklenmemesinden bağımsız olarak– yirmi otuz yıl boyunca kişisel notlarda ve mektuplarda kullanılmaya devam ettiğini ortaya koymuştur.<sup>132</sup> Kıbrıs'tan –bu gerçeğin altını çizen– bir örnek 1949-1957 yılları arasında Kıbrıs Türk Kurumları Federasyonu başkanlığı yapan Faiz Kaymak'ın daha önce bahsettiğimiz Cumhurbaşkanı Yardımcısı Fazıl Küçük'e 1952'de gönderdiği bir kısa nottur. Osmanlı harfleriyle yazılan bu kısa not “yayımlanmadan kalması daha hayırlı”, “hayati ve çok önemli bir mesele”ye fazla detay vermeden değinir.<sup>133</sup>

---

128 “Federation of Cypriot Turkish Associations” (Kıbrıs Türk Dernekleri Federasyonu) koleksiyonu, 17 Aralık 1952.

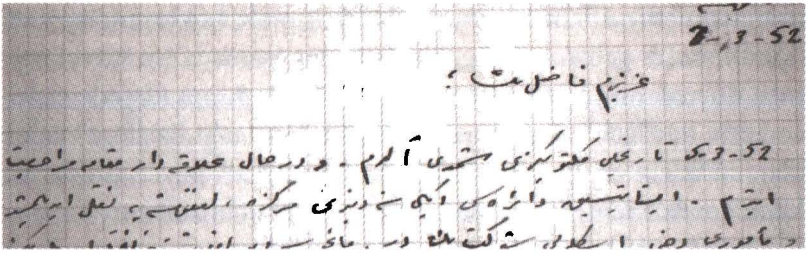
129 Dimitra Karoulla-Vrikki, “Language and Ethnicity in Cyprus Under the British: A Linkage of Heightened Salience”, *International Journal of the Sociology of Language*, 168, 2004, s. 28-29.

130 Gökhan Şengör, *Osmanlı'dan Günümüze Kıbrıs Türk Arşivciliği* (Yüksek Lisans Tezi, Lefkoşa Yakın Doğu Üniversitesi), Lefkoşa, 2004, s. 38.

131 Tarihsel örnekler için bkz. [www.atnotes.com/catalog/banknotes/cyprus.html](http://www.atnotes.com/catalog/banknotes/cyprus.html).

132 Mignon, “The Literati and the Letters”, s. 11-24; Yılmaz, “Learning to Read (Again)”, s. 677-697.

133 “Federation of Cypriot Turkish Associations” koleksiyonu, 7 Mart 1952. Bu notu okumama yardımcı olduğu için Hüseyin Ağuçıenoğlu'na teşekkür ederim.



**Görsel 3.2.** Kıbrıs Türk Dernekleri Federasyonu başkanı Faiz Kaymak'tan aynı teşkilatın başkan yardımcısı Fazıl Küçük'e Osmanlı alfabesinin kullanımıyla ilgili kısa not, 1952. Kaynak: "Kıbrıs Türk Dernekleri Federasyonu" Koleksiyonu, 7 Mart 1952.

## Alfabe reformu ve kültürel geçiş

Bu makalenin amacı Türk alfabe reformunun kolonyal Kıbrıs'ta teknik ve idari olarak yürürlüğe konmasını açıklamak; temel aktörlerin savunduğu başlıca argümanların kaynağına inmek ve Kıbrıs'taki durumun kendine özgü yönlerini vurgulamaktır. Burada ele alınan tarihsel dönemde Kıbrıs, Türkiye Cumhuriyeti'yle hukuksal ya da idari bağı olmayan bir Britanya Kraliyet Kolonisi olduğu için alfabe reformunun uygulanması Türkiye'den tamamen farklı bağlamsal faktörlere tâbiydi. Bu nedenle Kıbrıs'taki alfabe reformunu hem Kemalist inkılapların merceğinden hem de başlı başına Kıbrıs-Türk tarihinin bir meselesi olarak değerlendirmek gerekir.

Alfabe değişikliği Kıbrıs-Türk topluluğunun Türkiye Cumhuriyeti'ndeki kültürel değişimleri takip etme arzusuyla gerek Türkiye gerekse Britanya tarafından izlenen bir pragmatik politika arasına sıkışmıştır. Belgeler Kıbrıs-Türk entelektüelleri, öğretmenler, gazeteciler ve tüccarlardan oluşan kentli kesimin Arap harflerinden Latin harflerine hızla geçmekten yana olduğunu, köylerde ise maddi zorlukların geçiş sürecini zorlaştırdığını gösterir. Mevcut belgelere dayanarak, dinî kurumların yayınlarının 1944 yılına kadar neden Osmanlı alfabesiyle basıldığını açıklamak mümkün değildir. Britanya koloni yönetimi reformun uygulandığı sürecin erken aşamalarında aktif bir rol oynamamıştır; buna karşılık, yeni harflerin kamusal ya da özel yazışmalarda ve eğitim kurumlarında kullanılmasına herhangi bir şekilde ma-



ni olmamıştır. Alfabe reformunun Türkiye’de kökleşmiş ve geri dönülmez bir gelişme gibi görüldüğü bir aşamada ise süreci resmen düzenlemeye karar vermiştir. 1932’den sonra idarede sadece Latin harfleri kullanılmıştır; öte yandan “eski harflere” vakıf olan kâtiplere en azından 1934’e kadar yeni alfabeyi bildiklerini kanıtlamaları için ek sınavlara girme imkânı tanınmıştır.

1950’lerden bazı örnekler Osmanlıca elyazısının yirmi-otuz yıl sonra bile kullanıldığını gösterir. Britanya tarafı da Osmanlı alfabesini Kıbrıs’taki banknotlarda 1954’e kadar –paranın değerini gösteren Yunanca ve İngilizce ibarelerle birlikte– kullanmaya devam etmiştir.

Kıbrıs’taki Türkçe alfabe reformu bir alfabe reformuyla kültürel değişim arasındaki bağıntının tartışılması açısından elverişli bir fırsattır. Alfabe değişiminin alfabeyi kullanan kişinin kültürel kimliğinde ve tarihsel bilincinde kaçınılmaz bir değişime yol açtığına dair yaygın fikir ancak görsel göstergelere içkin bir kültürel güç atfedildiğinde doğru olabilir. Bir yazı sistemine kültürel anlam ve önemini veren yürürlükteki hegemonik kültürel söylemdir. Horng-Iuen Wang bir alfabe değişiminin nasıl ve neden “değerlerle yüklü bir harekete” dönüştüğünü sorgular: “İnsanlar neden bir alfabeyi diğerinden üstün tutar? Bu nasıl olmuştur ve sonuçları nedir?”<sup>134</sup> Devlet teşvikinden ziyade Türk topluluğa mensup elitlerin desteğiyle yürütüldüğü için Kıbrıs çok seyrek rastlanan bir örnektir. Alfabe değişiminin destekçileri Latin harflerine adeta sihirli bir güç atfetmiştir. Bu kişilere göre Kıbrıs-Türkleri Oryantal kâbustan öbür Kemalist inkılaplarla birlikte uyanacak ve Anavatan’la bağlarını koruyacaktı. Yeni alfabenin Kıbrıslı Müslümanlara uygun olup olmadığını sorgulayan tek belge yaşlı imam Yusuf Ziya Bey’in mektuplarıdır.

Kıbrıs adasının tarih boyunca birçok din ve dille birlikte birçok alfabeye de evsahipliği yaptığı unutulmamalıdır. İletişime mani olmak ve “kültürel uyuşmazlığı” kanıtlamak üzere kullanıldığında, bir ülkedeki (ya da bir millet veya bölgedeki) farklı alfabelerin etnisiteleri ya da dinî toplulukları birbirinden ayıran

134 Wang, “Romanization Movements in Japan and China”, s. 105.

bir dışlama aracına dönüşebildiği doğrudur. Ancak “çok-alfa-belilik” Kıbrıs’ta, birçok Avrupa ülkesinde olduğu üzere,<sup>135</sup> bir istisna değil kuraldı. Kolonyal dönem Kıbrıs basınında yayımlanan ilanlarda genellikle Rumca, İngilizce ve Türkçe sloganlar (her biri kendi alfabelerinde yazılı olarak) bir arada yer almıştı. Ayrıca alfabeler arası geçiş örnekleri de mevcuttur: Kıbrıs Türkçesinin konuşma diliyle okunan şiirler Yunan harfleriyle<sup>136</sup> ya da Rum ve İngiliz şirket isimleri Arap harfleriyle yazılmıştır.

Christoph Ramm birçok yayını inceleyerek Kıbrıslı Türkler açısından “uygarlığın” önemini ortaya koymuş ve Kıbrıs Türklerinin kendilerini “uygarlık”tan mahrum oldukları için eleştirdiklerini göstermiştir.<sup>137</sup> Kıbrıslılar Latin harfleri aracılığıyla hem yeni Türk dünyasıyla hem de Batı uygarlığıyla aynı seviyeye gelmeyi umuyorlardı; en azından daha önce bahsettiğimiz Eylül 1928 tarihli *Birlik* gazetesinde çıkan yazıda görüldüğü üzere, gazete yazılarında dile getirilen umut buydu. Söz gazetesi Türk topluluğunu “bu amansız düşmandan”dan kurtulduğu için tebrik etmişti.<sup>138</sup> Söz konusu düşman, koloni yönetimi ya da Yunan milliyetçiliği değil “cehalet”ti. “Kıbrıs Türk topluluğunun tüm felaketlerinin ana sebebi cehalet olduğu için, bu büyük ve acımasız düşmandan mümkün mertebe çabuk biçimde kurtulmak isteyenler dikkatlerini okullara yöneltip umutlarını yeni nesle bağlamıştır.”<sup>139</sup> *London Times* da benzer bir görüşü ifade etmiştir: “Yüzyıllardır Avrupa tarafından tuhaf ve izole bir halk olarak kabul edilen Türkler bu adımla [Latin harflerinin kabulüyle] Batı’ya her zamankinden çok yaklaşmıştır.”<sup>140</sup> (Öte yandan Britanya koloni yönetimi 1930’lara kadar Britanya

---

135 Tomasz Dominik Kamusella, “Scripts and politics in modern Central Europe”, *Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft*, 154 (1), 2012, s. 9-42.

136 Harid Fedai, “Rumca Bir Destan”, Harid Fedai (ed.), *Kıbrıs Türk Kültürü. Bildiriler 1*, Ankara, Özyurt Matbaası, 2002, s. 1-18.

137 Ramm, *Turkish Cypriots*.

138 “Mektep ve Muallimler”, *Söz*, 4 Eylül 1930.

139 A.g.e.

140 *The Times*, 31 Ağustos 1928, aktaran Geoffrey Lewis, *The Turkish language reform*, s. 38.

kültürü ya da uygarlığının kolonilerde yayılması için fazla bir çaba sarf etmemiştir.)

Alfabe reformunun Kıbrıs'taki Müslüman kimliği üstünde herhangi bir etkisi olmuş mudur? Mete Tunçay, haklı olarak, alfabelerin din alanında büyük bir sembolik önem taşıdığını öne sürer. Tunçay'a göre İslâm dininde harfle muhteva arasındaki ilişki özellikle güçlüdür zira Allah'ın kelamı Arapça vahye-dilip Arap dili ve alfabesiyle yazılmıştır.<sup>141</sup> İlginçtir ki Kemalizmi destekleyen *Söz ve Masum Millet* gibi gazetelerde de dinin ve Müslüman kimliğinin Türk topluluğu açısından önemi vurgulanmıştır. Bu gazetelere göre Kemalizm, kesinlikle İslâm'a yönelik bir tehdit değildi; Atatürk inkılapları ve Gazi'nin ruhu İslâm'ın bekası ve güçlenmesinin teminatıydı. Yeni Türk harflerinin –din alanı da dahil– uygulamaya konması ve dinî hizmetlerin Türkçe verilmesi Kıbrıslılara kendi dinlerini doğru biçimde anlama imkânı verecekti.

Camiler ve dinî tatillerin aksine fazla sevilmeyen Şeri Mahkemeler ise hiçbir zaman Müslüman Türk Kıbrıslı kimliğinin bir sembolü olmamıştır. Bu mahkemelerde Osmanlı alfabesinin kullanılmaya devam etmesi dinî ve ulusal kimliğin gelişiminde fazla etkili olmamıştır. “İslâmiyet’i Türkleştirme”<sup>142</sup> arayışı Türk milliyetçiliğinin önemli bir unsurudur; ancak Türkiye Cumhuriyeti’nde din tek parti yönetiminin sonuna kadar kamusal alandan ve siyasi söylemden giderek dışlanırken Kıbrıs’ta İslâm 1946 yılında siyasi söylemde ve kimlik inşasında temel bir rol oynamaya halen devam ediyordu.

Yeni alfabe Kıbrıs Türk topluluğu tarafından Türk topluluğunu kültürel ve siyasi “yok oluş”tan<sup>143</sup> kurtaracak bir araç olarak görülürken Kıbrıs Türk milliyetçiliği nezdinde ise daha kapsamlı Türk ulusal projesinin bir unsuru olarak önem taşımıştır.

---

141 Tunçay, “İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)”, s. 93.

142 A.g.e., s. 94.

143 Kıbrıs-Türk yayınlarında *yok olma* endişesi Britanya idaresinin Kıbrıs’ta kuruluş tarihinden modern zamanlara kadar devam eden bir tema ve sıklıkla ifade edilen bir korkudur.

## ŞAPKADAN ÇIKAN ULUSAŞIRI TARİH: İKİ SAVAŞ ARASI DÖNEMDE MISIR VE KEMALİZM

WILSON CHACKO JACOB

Kemalizm eşzamanlı olarak tepeden dayatılmış dinamiklerle yürütülen bir toplumsal ve siyasi yenilenme, bir reform ve göstergelerle gösterenlerin denetlenemez bir akışıydı. Bu kitaba yapılan çeşitli katkılarda bazılarına göre esasen bilinçli devlet aktörlerinin inşa ettiği bir ideolojiden ibaret olan Kemalizmin bu ikili karakteri ortaya konuyor. Kemalizmin öznesi, muhtemelen kendisine rağmen ve üretildiği tarihsel koşullardan dolayı, bir siyasi hükümranın hesaplı eylemleriyle en baştaki uygulama alanının sınırlarını aşan bir söylemin hesaplanmamış sonuçları arasında bölünmüştür. Bu bölümde çok-yönlü ve üst-belirlenmiş “ulusaşırı” akışların görece yakın tarihinin tamamlayıcı bir unsuru olarak Kemalizmin sınır aşımının bazı koşullarını inceliyoruz.

29 Ekim 1932’de Ankara Palas’ta Cumhuriyet Bayramı onuruna büyük bir balo tertip edilmiş ve Mustafa Kemal Atatürk baloya yabancı devletlerin temsilcileri ve Ankara elitlerini davet etmişti. Meşhur davetliler arasında Mısır elçisi Abdülmalik Hamza Bey de vardı. Resmî kıyafetiyle baloya katılan Abdülmalik Hamza’nın başında Mısır’da (1925’e kadar Türkiye’de de) memur sınıfının sembolü olan tarbuş vardı.<sup>1</sup> Mısır’da tarbuş adı

1 İki savaş arası dönemde tarbuşun üretimi, farklı tarzları ve kullanımı için bkz. Nancy Young Reynolds, *Commodity Communities: Interweavings of Market Cul-*

verilen başlık daha ziyade Faslı kökenlerine referansla fes olarak bilinir. Kırmızı keçeli yünden, tepesi düz, silindirik, kıvrımsız ve püsküllü bir başlıktır. Dönemine göre farklı boylarda, ölçülerde ve muhtelif püsküllerle üretilmiştir. Osmanlı'da Sultan II. Mahmud'un 1829'da yaptığı daha kapsamlı kıyafet reformunun bir parçası olarak ulema dışındaki Müslüman erkeklerin fes giymesi zorunlu tutulmuştur. Mısır'da da Kavalalı Mehmet Ali Paşa kendi emrindeki askerlere Kuzey Afrika'ya has bir fes giydirmiştir.

Atatürk, baloya katılan Mısır elçisini soğuk biçimde selamlamış ve ondan huzurunda tarbuşunu çıkarmasını emretmiştir. Hamza Bey duraksayınca, Atatürk hizmetkârlarından birine konuğunun başından tarbuşunu almasını emretmiştir. Hamza Bey, diplomatik bir hadise çıkmasını istemediği için Gazi'nin isteğine uymuştur.<sup>2</sup>

Ancak Mısırlı diplomat hadise çıkartmak istemese de görünen o ki Britanya basınının provokasyonu ile bir hadise çıkmıştır. İki hafta sonra *Daily Herald* gazetesinde Ankara'daki Mı-

---

tures, Consumption Practices, and Social Power in Egypt, 1907-1961, doktora tezi, Stanford Üniversitesi, 2003, s. 344-359. Osmanlı'da 1829 yılına kadar yapılan reformların kıyafet kanununun merceğinden yeniden yorumlanması için bkz. Donald Quataert, "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829", *International Journal of Middle East Studies*, 29, 1997, s. 403-425. 1829'da fesi zorunlu kılan kararname ve 1925'te fesi yasaklayan kararnamenin kültürel önemi hakkında bir karşılaştırma için bkz. Patricia L. Baker, "The Fez in Turkey: A Symbol of Modernization?", *Costume*, 20, 1986, s. 72-85. Baker'in analizi fes taraftarı ve aleyhtarı hareketleri modernleşme ve milliyetçilik çerçevesine oturturken Osmanlı-Türk tarihindeki bu iki momenti açıklamak üzere dîni-seküler ve Doğu-Batı karşıtlıklarına başvurur. Burada erkeklerin kıyafetle ilgili endişelerinin cinsiyetlendirilmiş özellikleri üzerinden değerlendirdiğimiz Mısır örneğinde tarbuşun çok daha karmaşık ve ulusaşırı bir kültürel anlam alanının olduğunu görüyoruz.

- 2 Arapça gazi terimi epey eskidir ve İslâm yurdu sınırlarında ikamet eden ve 11. yüzyıl başlarında Anadolu'dan Bizans'a akınlar düzenleyen Türkmen kabile savaşçıları anlatır. Kullanım konusunda bir not: Mustafa Kemal, ancak 1934'teki soyadı kanunundan sonra Atatürk adıyla tanınmıştır. Bu kanunun amaçlarından biri Arapça (Müslüman tınısı taşıyan) adlar yerine Türkçe adların öne çıkartılmasıydı. Öte yandan münhasıran Türk ve seküler bir kültürel düzenin kurucusu ve simgesi olarak Mustafa Kemal imajı çok daha önce doluşma girmiştir; bu nedenle burada teknik bakımdan hatalı olsa da 1934'ten önceki dönem için de Atatürk adını kullanıyoruz.

sır elçisinin uğradığı hakareti detaylarıyla anlatan bir haber yayımlanmıştır. Mısır basını ve kamuoyu “tarbuş hadisesi”ni ancak bu haberden sonra öğrenebilmiştir. Birdenbire Mısır devletinin derhal harekete geçmesi için çağrı yapanlar ve Türkiye’yle ilişkilerin tamamen askıya alınmasını isteyenler ortaya çıkmıştır. Hadise derhal Mısır’ın milli onurunu ilgilendiren bir sorun haline getirilmiştir.

Merhum Mısırlı tarihçi ve İngilizce yayımlanan *Al-Ahram Weekly*’nin köşe yazarlarından Younan Labib Rizk, tarbuş hadisesini meşhur Arap gazetelerinden *Al Ahram*’da aktarıldığı haliyle incelemiştir.<sup>3</sup> Rizk, “Mısır’da farklı kanaatlere sahip kesimlerin” –tarbuş taraftarları ve aleyhtarları– varlığına işaret etse de bu konumların olası kültürel anlamları Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Mısır’la Türkiye arasındaki uluslararası ilişkilerin daha kapsamlı ve önemli görünen hikâyesi tarafından yutulmuştur. İki savaş arası dönemde devletler arası siyasi angajmanların somut çerçevesi olarak uluslararası unsur bu tarihin önemli bir parçası olsa da bizim buradaki amacımız kıyafet meselesini sadece neyi simgelediğiyle değil aynı zamanda birbirlerine rakip ya da benzer ulusal öznelerin yeni bir kültürel düzenin performatif oluşumuna nasıl dahil oldukları üzerinden incelemektir – bu kültürel düzen inşa halindeki bireysel ve sosyal toplulukları belirlemiştir. “Uluslararası” unsur bu perspektiften eşzamanlı olarak yeni bir hukuki-siyasi yapılanmaya ve somut üyelik kriterlerine (kıyafetten fiziksel görünüşe kadar) sahip yeni bir kültürel formasyona işaret eder.<sup>4</sup> Rizk’in tarbuş hadisesiyle ilgili anlatımı modern kıyafet söylemini önceleyen ya da bu söylemin dışında kalan bir “Türkiye” ve “Mısır”ı var sayarken aynı momentle ilgili daha verimli bir okuma Mısır ve Türkiye’nin bu söylemler tarafından bilfiil oluşturulduğunu göz önüne alacaktır.

3 “The Ambassador’s Tarboush”, *Al-Ahram Weekly On-Line* 650, 7-13 Ağustos 2003, <http://weekly.ahram.org>, erişim 10 Aralık 2003.

4 Bu temaları ve kültürel yapıda uluslararası unsurun önemini şu kitabımda çok daha detaylı bir biçimde değerlendiriyorum: *Working Out Egypt: Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940*, Durham, Duke University Press, American University in Cairo Press, 2011.

Başka deyişle, 20. yüzyılda kıyafet rakip ve birbirleriyle bazen çatışan mekânsal ve zamansal sınırlar boyunca (İslâmî, ulusal, uluslararası, geleneksel, modern vb.) yayılan bir moda meselesi haline gelirken metinlerle temsil edilen birtakım kültürel gerilimler ve endişeler yaratmış; bu da tarihçilere erkeklik meselesinde yeni duygulanımsal vektörlere ve başkalık ilişkilerine dayanan ve en doğru tabirle ulusaşırı olarak adlandırılacak yeni bir perspektif sağlamıştır.<sup>5</sup> Kamuoyunda tarbuşla ilgili farklı görüşlerin varlığı kimliğin verili bir şeyden ziyade tartışmaya açık olduğuna işaret eder. Türkiye'deki Atatürk figürü ve Kemalist politikaların Mısır'da belirli bir tartışmayı alevlendiren bir kıvılcım işlevi görmesi ve tartışmanın referanslarının daha sonra Paris ve Milano'daki moda evlerine, Fas'taki Rif Savaşı'na, Britanya'nın örtük bir emperyalizm biçimi olarak yürüttüğü serbest ticaret faaliyetine kadar uzanması Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kültürel ve siyasi normların yeniden müzakere edildiği bazı ulusaşırı çizgilere ışık tutar.<sup>6</sup>

5 "Ulusaşırı" burada bir analitik kategori olarak kullanılıyor. Görece yeni bir alan olan "ulusaşırı tarih"in tanımlayıcı özelliği ulusal, bölgesel ve uluslararası tarihlerin akışlar ve bağlantılar üzerinden yansıtmayı başaramadığı şeyleri yansıtmasıdır. 19. yüzyıl ortalarından itibaren nesneler, fikirler ve insanların dolaşımındaki olağanüstü artış kendine mahsus anlamların üretildiği bir alan yaratmıştır (yakın geçmişe kadar bu alanın adı konulmamıştır). David Armitage gibi yazarlara göre bu alan daima varolmuştur: "Are We All Global Historians Now?", *Itinerario*, 36, 2, 2012, s. 7-28. Ortadoğu'nun ulusaşırı tarihini yazmaya yönelik güncel girişimlere birkaç örnek için bkz. Keith Watenpugh, "Being Middle Class and Being Arab: Sectarian Dilemmas and Middle Class Modernity in the Arab Middle East, 1908-1936", A. Ricardo Lopez ve Barbara Weinstein (ed.), *The Making of the Middle Class: Toward a Transnational History*, Durham, NC, Duke University Press, 2012 ve Cyrus Schayegh, "The Many Worlds of 'Abud Yasin; or, What Narcotics Trafficking in the Interwar Middle East Can Tell Us about Territorialization", *American Historical Review*, 116, 2, 2011, s. 273-306.

6 Örneğin Erez Manela, Woodrow Wilson'ın 14 İlkesi'nin ve Milletler Cemiyeti'nin savunduğu enternasyonalizmin aslında ulusaşırı bir boyut taşıdığı ve Mısır'dan Kore'ye milliyetçi projelerce sahiplenildiğini ortaya koyar. Bkz. Erez Manela, *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, New York, Oxford University Press, 2007. Uluslararası alanı esas alan kurumsal ve teşkilatlandırılmış siyasetin tarihöncesi için bkz. David Armitage, *Foundations of Modern International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, *The Declaration of Independence: A Global History*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2007.

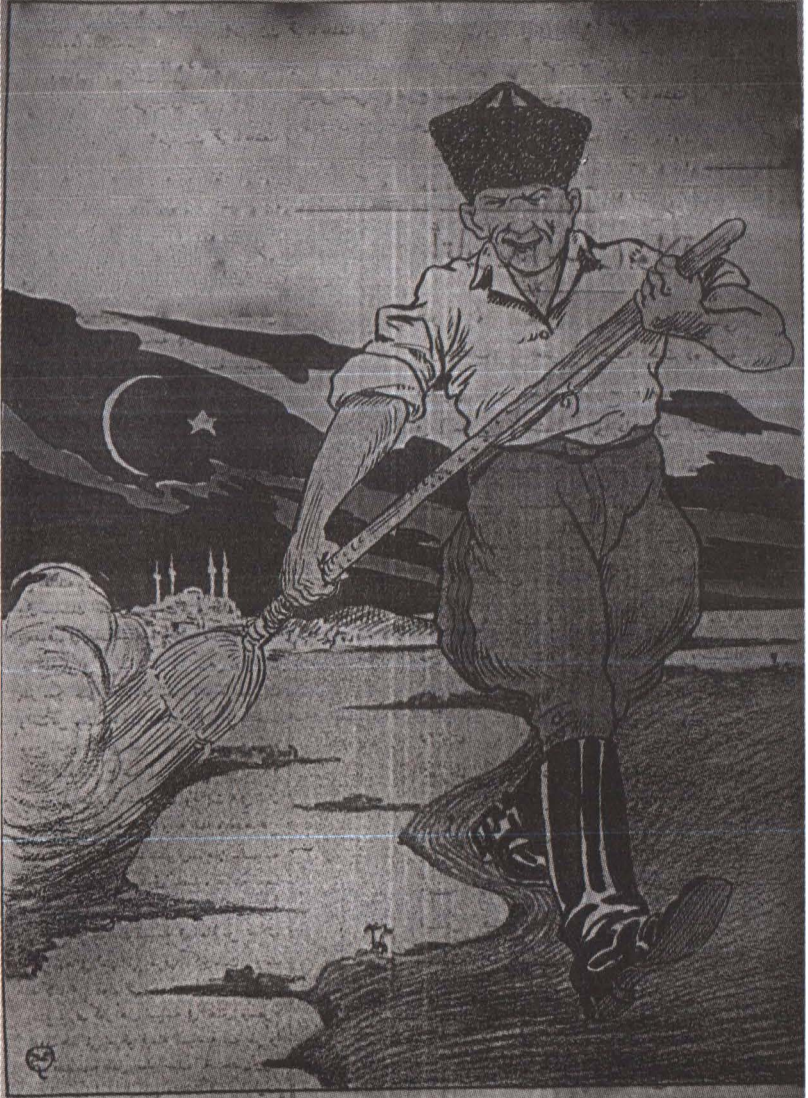
## Kemalizm: Osmanlı sonrası zaman-mekânda bir tire

Görünürde tarbuş hadisesinin kışkırtıcısı olduğu için hikâyeyi Mustafa Kemal figürüne odaklanarak başlatabiliriz. Mustafa Kemal'in Türkiye'yi zorla Batılılaştırma çabaları herkesin malumudur.<sup>7</sup> Bu kitabın farklı bölümlerinde Kemalizmin bir ideoloji ve pratik olarak ne kadar geniş kapsamlı ve erimli olduğu açıkça ortaya konuyor.<sup>8</sup> Türkiye Cumhuriyeti'nin oluşumundaki en meşhur uygulamalardan biri seküler bir devletin kanunlarla kurulması ve genellikle yanlış anlaşılan peçe "yasağı"ydı.<sup>9</sup> Daha az bilinen bir başka uygulama ise Kasım 1925'te tarbuşun yasaklanmasıydı.<sup>10</sup> Bu yasak Mısır'da tarbuşun faziletleri ve kusurlarına dair zaman zaman alevlenerek yaklaşık on yıl süren bir dizi hararetli tartışmayı fitillemiştir.<sup>11</sup>

- 7 Burada tarihsel bir olgu olarak "Batılılaşma" teriminin kullanışsızlığı tartışmaya açılabilir: Avrupa kolonyalizminden ve onun yarattığı taklit sürecinden ayrı bir yere konumlandığında "Türk" Batılılaşmasını Osmanlı'nın 14. yüzyılda Balkanlar'da tuttuğu ilk köprübaşlarına kadar götürmek mümkündür. Avrupa'yla Asya'yı ayıran ve Bizans'ı Batı medeniyetinin bir devamı olarak gören muhayyel sınırları göz ardı edersek, kronolojiyi daha da geriye sarabiliriz.
- 8 Kemalizm terimi bir söylem olarak Kemalizmin doğasına özgü dağınıklığı anlatmak için küçük harfle yazılabilir. Kemalizmin Mustafa Kemal'in ölümünden sonra uzun süre devam eden mirası ve bazen hiç beklenmedik yörüngelerde ortaya çıkışı da bu kullanımı meşrulaştırır. Bu kitabın ilham kaynağı olan EHESS atölyesinin ilk oturumunda Jacques Derrida egemenlik üstüne seminerini (2001-2002 yılları) verirken konuya giriş babında Mustafa Kemal'in mirasından eşzamanlı olarak "baba" ve "kurt" kelimelerini kullanarak söz etmiştir. Derrida, *The Beast and the Sovereign*, c. 1, çev. Geoffrey Bennington, Chicago, University of Chicago Press, 2009, s. 17.
- 9 Kemalist projenin övgülerle dolu bir tarihi için bkz. Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, Oxford University Press, 1961; daha eleştirel bir değerlendirme için bkz. Taha Parla ve Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey. Progress or Order?*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 2004.
- 10 Türkiye'de fes kanun yoluyla yasaklanırken tesettür ise devlet okulları ve devlet kurumlarında idari düzenlemelerle kısıtlanmıştır.
- 11 Bu tartışmaların bazılarını aşağıda detaylı biçimde ele alıyoruz ancak Al-Ahram'daki raporlar ışığında faydalı bir genel değerlendirme için bkz. Yunan Labib Rizk, "Demise of the Red Headgear", *Al-Ahram Weekly On-Line*, 525, 15-21 Mart 2001, <http://weekly.ahram.org>, erişim 29 Haziran 2007.



AFTER THE ALLIES' EVACUATION FROM CONSTANTINOPLE



MUSTAFA KAMAL- You see how I speed the parting unwelcome guests.

**Görzel 4.1.** Müttefikleri İstanbul'dan süpüren Atatürk karikatürü. Kaynak: Ulusal Arşivler, Birleşik Krallık. (FO 371/8963/E10383)

Çağdaş Türkiye'nin kültürel ve siyasi hayatına bazı yönlerden hâlâ canlılık katmaya devam eden Mustafa Kemal'in devasa eylemleri başka büyük dünya-tarihsel hadiselerin hemen ardından gerçekleşmiştir.<sup>12</sup> Geç Osmanlı tarihi ve eski vilayetler perspektifinden değerlendirildiğinde, Kemalizmin ideolojik iddiaları bazı açılardan daha sallantılı bir zemine oturur ve bir yer-tutucu gibi görünür. Peki, Mısır gibi bir yerde savaştan sonra Kemalizm tam olarak neyin yerini tutmuştur? Mazide kalmış bir topluluğun mu, altüst olmuş bir bugünün mü yoksa mümkün (ya da imkânsız) bir geleceğin mi?

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Britanya ve Fransa, Osmanlı İmparatorluğu'nun daha önce işgal edilmeyen Arap vilayetlerini kendi aralarında bölüşmüştür: Suriye ve Lübnan Fransa'ya, Filistin ve Irak ise Britanya'ya kalmıştır.<sup>13</sup> 1920'deki Sevr Antlaşması esasen savaştan mağlup ayrılan Osmanlı Devleti'nin egemenliğinin yavaşça ortadan kaldırıldığı bir sürecin son halkası olmuştur.<sup>14</sup> Bu esnada Anadolu'daki gerilla birlikleri Sevr'de yapılan taksimata tepki göstermiş ve Mustafa Kemal, Anadolu'nun göbeğinde bir ulusal direniş ordusu kurmuştur. Sonraki üç yılda Mustafa Kemal önderliğindeki muhalif fraksiyon askerî iradenin ortaya konması ve diplomatik müzakere-

---

12 Çağdaş Türkiye hakkında bkz. Nilüfer Göle'nin çığır açıcı eseri *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 1997; ayrıca bkz. Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002. Mustafa Kemal'i geç Osmanlı'da yaşamış bir dizi reformcu arasına konumlayan tarihsel yaklaşım için bkz. Michael Meeker, *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, Berkeley, CA, University of California Press, 2002 ve Erik Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, New York, I. B. Tauris, 2010.

13 Bu kritik dönemin siyasi ve askerî tarihine yönelik kusursuz bir değerlendirme için bkz. William L. Cleveland, "World War I and the End of the Ottoman Order", William L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, Boulder, CO, Westview Press, 2000, s. 146-167.

14 Tarihçiler Osmanlı'nın hikâyesini revize edip modern dünyanın şekillenmesinde onun oynadığı aktif rolü ortaya koysa da, İmparatorluğun egemenliği ve toprak bütünlüğünün 18. yüzyıldan itibaren tehlike altında olduğu kesindir. Eğer yıkılmasaydı, Osmanlı'nın modern dünyada ne kadar kalıcı olabileceğine yönelik iyimser bir değerlendirme için bkz. Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, New York, Cambridge University Press, 2000.

lerle Türkiye'nin ulusal egemenliğini ve 1920'de kaybettiği toprakların büyük kısmını geri almasını onaylayan Lozan Antlaşması'nı (24 Temmuz 1923) imzalamıştır.

1914'ten 1920'lere kadar savaş sahnesinde gelişen ve uluslararası ilişkiler alanını yeniden yapılandıran hadiseler; özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilmesi, parçalanması ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla alakalı olanlar Mısır'daki hayatın kültürel ve siyasi alanları açısından geniş kapsamlı ve birbiriyle çatışan anlamlar taşımıştır. Geniş bir tanıtım kampanyasıyla iddia edildiği üzere Atatürk'ün Türkiye'nin bağımsızlığını yabancı işgalcilerin elinden çekip almasından farklı olarak, Britanya'nın 22 Şubat 1922'de müzakerelerin ortasında tek taraflı bir deklarasyonla Mısır'a verdiği bağımsızlık nispeten koftu. Antlaşmadaki boşluklar (Britanya'nın kontrolündeki stratejik çıkar alanları) otuz yıl boyunca bir huzursuzluk ve gerginlik kaynağı olmaya devam edecekti. Bu dönemde Mısır'ın siyasi durumu genellikle başlıca üç taraf –Wafd, Kral ve Britanyalılar– arasındaki kesintisiz bir mücadele olarak nitelendirilir. Siyasi alandaki mücadeleler bu üç kutup arasında salınırken erkeklerin giymeleri gereken başlık gibi önemsiz görünen meseleler etrafındaki diğer mücadeleler bağımsız görünen bir kültür alanında cereyan etmiştir.<sup>15</sup>

Bilinçli olarak uluslararası bir biçime bürünen bir siyasi düzen ve Mısır'ın varolmayan ulusal egemenliği bağlamında gerçekleşen bu tartışmalarda tarbuş farklı kültürel tavırlara bağlı olarak bazen desteklenmiş bazen de eleştirilmiştir.<sup>16</sup> Kültürün

15 Kıyafetin fuzuli bir mesele gibi görünmesi geçmişte kalan bir önyargı değildir. Philippe Perrot'nun tarihçilere yönelik eleştirisi için bkz. *Fashioning the Bourgeoisie: A History of Clothing in the Nineteenth Century*, çev. Richard Bienvenu, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994. Sağ siyasetçilerin ona attığı aşırı değere rağmen kültürün önem kaybetmesinin tehlikeleriyle ilgili olarak bkz. Lisa Duggan, *The Twilight of Equality?: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Boston, Beacon Press, 2003.

16 Martti Koskenniemi'nin eseri *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870-1960* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001) uluslararası hukukun mimarları açısından hukukun hem bir disiplin hem de mesleki bir pratik olarak kültürle iç içe geçtiğini kusursuz biçimde gösterir. Avrupa merkezli yaklaşımda medeniyet sahasında bir ilerleme olarak görülen kültür, modern bir uluslararası hukuki-siyasi düzenin teorikleş-



**Görsel 4.2.** John Bull için dans eden Sa'd Zaghlul karikatürü. Kaynak: *Al-Kashkul*, 12 Ekim 1923. Ulusal Arşivler, Birleşik Krallık. (FO 371/8963/E10383)



hermetik ve ontolojik olarak Mısır'a özgü ve benzersiz bir olgu olarak tanımlandığı durumlarda tarbuş ulusal kimliğin zorunlu bir parçası sayılırken, kültürün bir farklılık ve melezlik alanı olarak tasavvur edildiği durumlarda ise şapka/tarbuş reformu desteklenmiştir. Kültür konusunda alınan üçüncü bir tavır ise onu melankolik bir biçimde –daha sonra etik anlamlar da yüklenen– çağdaş bir distopya olarak kavramış ve bir kopuş olarak tasavvur edilen zamanın akışı giyilen başlığın değişmesi gibi yüzeysel meseleler karşısında bir kaygı ve endişe konusu haline gelmiştir. Kültürü mekânsal olarak kavrayan ilk iki kurum uluslararası unsuru ve uluslararası kabulü bir ulusal Mısır'ın ve onun olağan uzantısı olan öznenin inşasında temel bir etken olarak görmüştür.<sup>17</sup>

Mısır perspektifinden uluslararası unsur bir hukuk pratiği alanını belirlemekten çok daha öteye giderek Milletler Cemiyeti'nin kurumsal yapısına ve Mısır'ın temsil imkânı aradığı ve bulduğu sayısız teşkilata, komisyona ve konferansa katılmak anlamına gelmiştir.<sup>18</sup> Uluslararası unsur ulusal değeri belirleyen altın stan-

tilirilmesi ve organize edilmesinde merkezî bir yere sahipti. Her ne kadar Koskenniemi'nin eseri bu konuyu kapsamasa da, genel olarak yorumlandığında, eski Osmanlı coğrafyasında ortaya çıkan toplulukların temsilcileri "milletler ailesi"ne dâhil olabilmenin koşulu olarak birbiriyle örtüşen hukuki, siyasi ve kültürel ölçütlerin pekala farkındaydı.

17 Bu argüman siyaset teorisyenlerinin egemenlik kavramını geleneksel liberal sözleşme kuramının ötesinde farklı bir düzlemde yeniden yorumlama çabalarına bir tarihsel nüansı ilave eder. 1648 Vestfalya Barış'ından sonra ortaya çıkan uluslararası devletler sisteminin merkezî önemini vurgulayan siyaset teorisyenleri birbirine bağımlı ve eşitsiz vatandaşlık ve egemenlik biçimlerini küresel emperyal ilişkiler ağına konumlamıştır. Örneğin bkz. Barry Hindess, "Citizenship and Empire", Thomas Blom Hansen ve Finn Stepputat (ed.), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005, s. 241-256; ve David Strang, "Contested Sovereignty: The Social Construction of Colonial Imperialism", Thomas J. Biersteker ve Cynthia Weber (ed.), *State Sovereignty as Social Construct*, New York, Cambridge University Press, 1996, s. 22-49. Kültürel sınırlarla ilgili çatışmaların egemenliğin ve uluslararası alanın oluşumunda en az öbürleri kadar etkili ve önemli bir etken olduğunu ifade ederek bu analizlerden ayrı bir yerde duruyoruz.

18 1922'de ilan edilen bağımsızlığın koşullarını ycniden müzakere eden 1936 İngiliz-Mısır Antlaşması'nın ardından Mısır, Milletler Cemiyeti'nin daimi bir üyesi olmuştur. Arapça konuşan bir Mısırlı'nın Uluslararası Olimpiyat Komitesi'ne dâhil olmak için verdiği mücadeleyle ilgili tartışmalara dair bir ana-

darda dönüşürken uluslararası kabul, ulusal bilincin kaçınılmaz uğraklarından biri haline gelmiştir.<sup>19</sup> 19. yüzyılın son çeyreği gibi erken bir tarihte bile Mısır'ın kültürel orta sınıfı *efendiyya*, ülkenin kendi belirleyemediği standartlarla değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>20</sup> Bu eğitilmiş ve meslek sahibi sınıf, modern-burjuva Mısır'ı uluslararası standartlara göre şekillendiren kültürel ve siyasi tartışmalarda temel bir rol oynamıştır.

İki savaş arası dönemin kıyafet tartışmalarında uluslararası unsur egemen ulus-devletlerin olağan siyasal düzenleri haline geldiği gibi kültürel özneleri biçimlendiren bir ulusaşırı süreç görünümü de arz etmiştir.<sup>21</sup> Bu görüş çerçevesinde uluslararası unsur devletler ve hukuk düzeyinde formel olarak egemen birimlerin oluşmasına tekabül ederken bağımsız ya da birbirine benzer kültürel formasyonları belirleme gücüne bakılırsa ancak ulusaşırı terimlerle anlaşılabilir hale gelmiştir. Kültürel farklılıkların belirlendiği bu süreç paradoksal bir biçimde –ulusal kimlik ve ulusal egemenliğin anahtarı olarak– Ben ve

---

liz için *Working Out Egypt*'in 6. bölümüne bakınız. Mısır'ın 1927'de düzenlenen Uluslararası Coğrafi Birlik, Nüfus Komisyonu ve Dünya Nüfusu Konferansı'na katılımı için bkz. Omnia el-Shakry, *The Great Social Laboratory: Subjects of Knowledge in Colonial and Postcolonial Egypt*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2007; uluslararası kadın gruplarına katılımı için bkz. Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995. Mısır'ın 1930'lu ve 40'lı yıllarda daha geniş Arap ve İslâm dünyasının bir parçası olarak tahayyül edildiği yeni bir çerçeveyi ifade eden “supra-Mısırcılığın” kapsamlı bir analizi için bkz. Israel Gershoni ve James Jankowski, *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*, New York, Cambridge University Press, 1995.

- 19 Kurzman'ın şu makalesinde “ulusalın içindeki küresel” öğeler İran bağlamında incelenir: “Weaving Iran into the Tree of Nations”, *International Journal of Middle East Studies*, 37, 2005, s. 137-166. Bu kaynak için Setrag Manoukian'a teşekkür ederim. Ayrıca bkz. Manela, *The Wilsonian Moment*.
- 20 Uluslararası unsurun ulusal formasyonlardaki önemine dair farklı bir analiz için bkz. Kris Manjapra, “The Illusions of Encounter: Muslim ‘Minds’ and Hindu Revolutionaries in First World War Germany and After”, *Journal of Global History*, 1, 2006, s. 363-382. Ayrıca bkz. İlham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, Berkeley, CA, University of California Press, 2010.
- 21 Post-kolonyal dönemle ilgili benzer bir argüman için bkz. Andrew Ivaska, *Cultured States: Youth, Gender, and Modern Style in 1960s Dar es Salaam*, Durham, NC, Duke University Press, 2011.

Öteki'yi, içeriyle dışarıyı birbirine bağlayan bir ulusaşırı karşılıklı kabul çerçevesinde mümkün olabilmıştır.<sup>22</sup>

Kabul görmenin en iyi yönteminin ne olduğu sorusu her zaman bol miktarda fikir ayrılığına yol açmıştır. Buna uygun olarak, tarbuş 1920'li yıllarda eşzamanlı olarak modern ve geleneksel, uygar ve barbar, ulusal ve yabancı, eril ve efemine'nin bir simgesi olmuştur. Bu bölümün kapsamı dışında kalan 1930'lu yıllarda tarbuşun milliyetçi anlamı tüketim kültürünün genişlemesi ve yeni bir gençlik politikasının ortaya çıkışıyla bir artı-değer kazanmıştır.<sup>23</sup> Mısır'a içişlerinde görece daha fazla denetim hakkı tanıyan 1936 İngiliz-Mısır Antlaşması imzalandığında, tarbuş bir yandan basit giyim eşyalarından biri iken diğer yandan yeni bir siyasi aktivist kuşağının –İsrail Gershoni ve James Jankowski'nin deyiimiyle yeni bir *effendiyya*'nın– ortaya çıkışıyla Mısır'ın eksik bağımsızlığı ve derinleşen toplumsal sorunları karşısında ulusal sembollerin temel anlamına dair tartışmaları yeniden canlandırmıştır.

*Ruz al-Yusuf* adlı popüler bir dergide yayımlanan bir dizi karikatür, liberal eğilimlere sahip *effendiyya*'nın kritik on yılda (1930'lar) değişen siyasal ufukları genel olarak nasıl algıladığı hakkında fikir vericidir.

Kısa süre önce Kahire'den Ankara'ya atanan Britanya elçisi Percy Lorraine ile Mustafa Kemal arasındaki bir görüşmeyi betimleyen ilk karikatürde ulusal onur, iktidar ve erkeklik arasındaki yakın fiziksel bağlar resmedilmiştir. Büyük ya da en azından gerçek bir adamın yönettiği Türkiye, cesaret ve erkeklik gibi özelliklerden yoksun olduğu ima edilen kişilerin yönettiği Mısır'ın aksine ulusal onurunu zedeleyebilecek saldırılara ma-

22 Buna benzer bir kültürel yakınlık daha önce Avrupalılar arasında imparatorluk coğrafyasında ortak bir hukuk alanının ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. Lauren Benton, *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires, 1400-1900*, New York, Cambridge University Press, 2010.

23 Bkz. Reynolds, "Commodity Communities". Kaynaklarımız ve analizlerimiz belli ölçüde örtüşse de hem tartışmalı bir kültürel anlamlandırma sahası olarak hem de uluslararası alandaki ulusaşırı akışlar tarafından belirlenen bir cinsiyetlendirilmiş özne formasyonu olarak tarbuşu odağa almamız Reynolds'un tarbuşun maddiliğini üretim ve tüketim akışlarıyla vuku bulan dolaşım ışığında okuyan yaklaşımını tamamlar.

ruz kalmamıştır. Bu eleştirinin siyasi arka planında İsmail Sıdkı'nın otoriter yönetiminin yükselişi (1930) vardır.<sup>24</sup>

İkinci ve üçüncü karikatürlerde açıkça ifade edildiği üzere Sıdkı halk arasında pek popüler olmayan hükümetini iktidarda tutabilmek maksadıyla Britanya'nın desteğini almak için Britanya yüksek komiserine yaltaklanmıştır. Bu cinsiyetlendirilmiş ve seksüalize edilmiş eleştirinin amacı kendini güçlü bir adam gibi gösteren ve böyle bir şöhrete sahip olan Sıdkı'nın zayıflığını teşhir etmektir. Daha genel olarak, karikatürlerin ve tarbuş hadisesi etrafındaki patırtının ortaya koyduğu üzere Mısır'da ulusal egemenlik sorununun erkeklik değerlerine –öncelikle namusa– sahip olmakla ilgili bir kimlik sorunu olması söz konusudur.

Bu imge-metinler ne söylediklerinden ziyade ne yaptıkları bakımından yorumlanırsa, Hamza Bey, Sıdkı, Atatürk ve Lorraine gibi figürlerin –ve onlarla ilgili haber ve karikatürlerin– dolaşımında olması farklı bir anlam kazanır. Başka bir yerde burjuva erkekliği, ulusal erkeklik ve *efendi* erkekliği olarak değişik biçimlerde adlandırdığım yeni bir cinsiyet normunun oluşumuna yardımcı olan şey tam da hareket imkânı ve ona imkân tanıyan –ulusal özne formasyonunun ulusaşırı sahnesi olarak adlandırılabilir– bir alanın varlığıdır. Daha kapsamlı çalışmamda öne sürdüğüm üzere, üç söylem alanı farklı ama örtüşen soyağaçlarına sahip olmuştur ve bu soyağaçları sermayeyle imparatorluk arasında tarihsel açıdan değişiklik gösteren karşılıklı ilişkilere tâbi olmuştur. Mısır bağlamında efendi erkekliği zamansal ve mekânsal bir gerilim ilişkisi içinde olan diğer iki alanın (burjuva erkekliği ve ulusal erkeklik) bir yoğunlaşmasıydı.<sup>25</sup> Burjuva erkekliğinin terimleri Avrupa'nın kolonyal genişlemesinin ikinci dalgasına denk düşen uzun bir dönemde geliştirilmişti; ulusal erkeklik ise kolonyalizmin ülke içindeki siyasi projesi ve ülke dışında farkında olmadan yol açtığı sonucun bir yansımasıydı (ve muhalif bir kılığa bürünmüştü).<sup>26</sup>

24 Bu karikatür yayımlandıktan bir ay sonra Sıdkı hükümeti düşmüştür.

25 Jacob, *Working Out Egypt*.

26 Örneğin bkz. Robert Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, Berkeley, University of California Press, 1998 ve Mrinalini Sinha, *Co-*





**Görsel 4.3.** Atatürk tarafından haddi bildirilen Britanya elçisi Percy Lorraine karikatürü.  
Kaynak: *Ruz al-Yusuf*, 28 Ağustos 1933, arka kapak.

Karikatürler ve diplomatik hadise ise anlaşılması ve yeniden üretilmesi uluslararası kabulün örtük bir biçimde de olsa olumlanmasına dayanan farklılaşmış bir modern erkeklik alanına işaret ediyordu. Bu türden erkeklik aynı zamanda çevrenin belirleyiciliğinin inkârına dayanıyordu; uluslararası unsurun iki savaş arası dönemdeki tasavvuru tarihsel farklar, coğrafi özgülükler ve siyasal-iktisadi asimetrilere bağımsız olarak modern kültürün kamusalılığına ilişkin müşterek bir uluslaşırn algı yaratmıştı.<sup>27</sup> Bu uluslaşırn algı aynı zamanda siyasal be-

---

*lonial Masculinity: The 'manly Englishman' and The 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, Manchester ve New York, Manchester University Press, 1995.

27 Kamusalılığın modern kültürde özbilincin oluşumundaki küresel rolüyle ilgili literatür burada ele alınamayacak kadar geniştir. Kelimeyi burada hem insan-



**Görsel 4.4.** Yüksek Komiser Lorraine ve Başbakan İsmail Sıdkı arasında bir aşk ilişkisi tertipleyen John Bull karikatürü. Kaynak: *Ruz al-Yusuf*, 9 Mayıs 1932, ön kapak.

yanatların ortak bir gramerinin olabileceği ve siyasi öznelere farklı bağlamlara uyarlanabileceğini ima ediyordu. Ne var ki kamusal ve erkekliğin bu jenerik biçimi ulusal, dinsel ve bireysel hislerle kaynaştığında modern kültürün anlamı evrensellikten tamamen uzaklaştı.

Örneğin Atatürk'ün Osmanlı sonrası dünyada erkekliğin, modernleşmenin ve milliyetçiliğin kusursuz bir örneği sayılmasına karşı çıkanlar olmuştu. Kemalizmin Mısır'daki alımlanışı ikircikli ve açıkça cinsiyetlendirilmiş bir modernlik meselesine işaret eder – bazı Mısırlılar Kemalizmi arzulanabilir bazıları ise son derece sorunlu bulmuştur. Kemalizmin örnek bir

---

ların ilgisini çeken bilgilerin dolaşımını ifade eden yaygın anlamıyla hem de o kadar yaygın olmamakla birlikte bilgi tarafından üretilen kamusal anlamında kullanıyoruz.



**Görsel 4.5.** Lorraine tarafından teselli edilen bir hasta Sıdkı karikatürü. Kaynak: *Ruz al-Yusuf*, 13 Haziran 1932, ön kapak.

model olup olmadığı tarihsel konjonktüre bağlı olarak terimleri radikal biçimde ve sürekli olarak değişen bir sorundu.<sup>28</sup>

Esasen *efendi* sınıfından erkeklerin giydiği bir başlık olarak tarbuş, gelenegın ya da modernliğin terimleriyle ifade edilen müphem bir burjuva erkekliği göstergesiydi. Kültürel anlamın üretimine katılan karakterlerin sayısı artarken tarbuşun da tartışmalı bir alana dönüşmesi bir tesadüf değildi. Dönemin diğer örneklerine bakılırsa, spor gibi yeni kültürel pratiklerin çoğalması daha geniş bir toplumsal tabana ait aktörlerin –Mısır modernliğinin cinsiyetlendirilmiş öznesinin yeniden anlamlandırıldığı– iki savaş arası döneme özgü bir kamusal kültüre dahil olmasını sağlamıştır.

28 Yoav Di-Capua, *Gatekeepers of the Arab Past: Historians and History writing in Twentieth Century Egypt*, Berkeley, University of California Press, 2009.

Günümüzde özerk ve bağımsız bir cumhuriyet olan Mısır ile vaktiyle onun emperyal lordluğunu yapan ülke arasındaki siyasi ve kültürel ilişkilerin yeniden tanımlanması, ister istemez, ulusal egemenlik için verilen uluslararası ve lokal mücadelelerin farklı sonuçlarıyla yüklüydü ve bu mücadeleler Osmanlı erkekliğine özgü tarihsel sembollerin yeniden değerlendirilmesi ni de içeriyordu.<sup>29</sup>

Batı'nın siyasi ve ekonomik arabuluculuğu (Britanya'nın 1840'ta Mısır'ın aşırı hırslı valisi Mehmet Ali'yi hizaya getirmek için Osmanlı adına Mısır'a müdahale etmesine kadar uzanır) 20. yüzyılda sessiz sedasız bir kültürel arabuluculuk biçimini alırken geçmişte Kahire ve İstanbul'u birbirine bağlayan eksenin yerini Kahire-Paris-Londra eksenini –önce araya girip sonra tümüyle gasp ederek– almıştı.<sup>30</sup> Tarbuş hadisesi hem eskinin kaybolan ufkunu hem de yeni ve müphem bir Kemalist/Batı modernliği imkânının ortaya çıkışını simgelemiştir.

1932'deki tarbuş hadisesiyle ilgili bir başka anlatıma göre Abdülmalik Hamza Bey'e daha rahat edebilmesi için Mustafa Kemal tarafından tarbuşunu çıkarma izni verilmiştir. Balo salonu o akşam çok sıcaktır ve Mustafa Kemal Mısır'ın diplomasi kuralları gereği o davet etmediği sürece konuğunun tarbuşunu asla çıkartmayacağını bilen düşünceli ve nazik bir evsahibi gibi davranmıştır. Bu yeni versiyon en sonunda tarbuşla ilgili uluslararası hadiseye noktayı koyan resmî anlatı olmuştur.

Mısır'da Türkiye'yle tüm temasların askıya alınmasını isteyenlerin seslerinin işitildiği ilk fevranın ardından tarbuşla ilgili tutumlar beş yılda ortaya çıkan iki farklı kutbun görüşlerini yansıtmıştır: Tarbuş taraftarı ve aleyhtarı kamplar. Türk modernleşme modeline hayranlık duyan, aynı zamanda genel olarak tarbuş aleyhtarı olan kişiler diplomatik hadiseyle ilgili farklı bir açıklama beklemiştir. Birinci Dünya Savaşı sırasında Britanya'ya kamusal alandaki muhalefetin belirgin bir göstergesi

29 Sarıklıların temsil ettiği erkeklik biçimini kendi kitabımda inceliyorum.

30 4.6 no.lu görseldeki mizahi karikatürden de anlaşılabilceği üzere Birinci Dünya Savaşı sona erip, Osmanlı'dan kalma halifelik ortadan kaldırıldıktan sonra doğan boşluğun sonucunda Kahire-Kabil eksenini ve Müslüman dünyadaki benzer eksenler yeniden belirlenmiştir.

ve Mısır'ın milliyetçi sembollerinden biri olarak yeniden kodlanan tarbuşun destekçileri ise hadiseyi Mısır'ın Türk kanı taşıyan liderlerinin ulusal onurdan taviz verdikleri bir başka örnek olarak görmüşlerdir.<sup>31</sup>

Kabul etmek gerekir ki tarbuşla ilgili farklı tutumları özetleyen bu şema çok basittir ve çok daha karmaşık bir alanı oluşturan tartışmalar, siyasi yapılar ve özne formasyonlarını tanımlamak üzere başvurulmuş kısa bir anlatım olarak okunmalıdır. Örneğin Batı tarzı şapkanın giyilmesini destekleyenler daima tarbuş aleyhtarı olmadığı gibi tarbuşu savunanlar da daima şapka aleyhtarı değildi; sarık giyenler de retçi, belirsiz, büsbütün bihaber ya da tarafsız olarak adlandırabilecek konumlar işgal ediyordu. Bireylerin diğer bireylerle, estetikle ve ahlâkla kurdukları bir ilişki olarak indirgenemez bir alana tekabül eden özne formasyonu ancak bireylerin başlık politikasına yönelik bağlılıklarının detaylarına inildiğinde hem küresel hem de lokal bir performans olarak anlamlı hale gelir.

## **"Erkekliğin kemale ermesi" mi yoksa zamana uygun giyinmek mi?**

Mısır'ın önde gelen kültür dergilerinden *Al-Musavver*'in editörü Fikri Abaza, 1925 yılında Mustafa Kemal'in sosyal politikalarının içerimlerini değerlendirme kararı aldığını açıklamıştır.<sup>32</sup> Abaza, Mustafa Kemal'in politikalarının Mısırlıların

---

31 Bazıların ironik bulduğu bazıların ise beklediği bir gelişme olarak tarbuş 1952 devriminden sonra feodal, aristokratik ve milliyetçilik karşıtı hislerin simgesi olduğu için "emekli edilmiştir."

32 Fikri Abaza, toprak sahibi zengin bir ailenin ferdiydi ve Batılılaşmış görünümü dışında seküler dünya görüşüyle de tanınıyordu. O tarihlerde, Mısır milliyetçisi Mustafa Kamil'in kurduğu Watani Partisi'ne üyeydi. Tasavvur edilmiş anlamına gelen *Al-Musawwar* iki savaş arası dönemde Mısır modernliğinin yayın dünyasındaki kusursuz temsilcilerinden biriydi. Fotoğraflarla dolu sayfalarında en son kültürel ve teknolojik yenilikler tanıtılırdı. Görece ciddi bir yayın sayılabilecek *Al-Hilal* mecmuasının popüler eki olarak Emile ve Şükrü Zaydan tarafından kurulmuştur. Arap basınının tarihiyle ilgili araştırmasında Ami Ayalon, *al-Musawwar*'ı apolitik yayınlar arasında sayarken onu tek partiye bağlantılı siyasi yayınlarla ve mizah yayınlarıyla karşılaştırır. Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East: A History*, New York, Oxford University Press, 1995, s. 78.

çok yakından ilgilendirdiğini zira “Mısır’ın hâlâ birçok bakımdan (din, akrabalık, Doğulu gelenekler vb.) Türkiye’ye bağlı olduğunu”<sup>33</sup> iddia etmiştir. Abaza’nın tesettürü ve tarbuşu yasakladığı ve Avrupai kıyafetlerin giyilmesini yasayla zorunlu kıldığı için Atatürk’e yönelttiği eleştiride modernliğin anlamının daha derinden kavranmasına yönelik bir çağrıda bulunan 19. yüzyıl sonu eleştirmenlerinin tezleri –detaylarda farklılaşmakla birlikte– yankılanmıştır. *Efendi* sınıfından erkeklerin sayısı giderek artarken Batı kültürünün yüzeysel yönlerinin “körü körüne taklit edilmesine” yönelik eleştiriler ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>34</sup> Bu eleştirmenler kendileri gibi olan başkalarının durumunu iyileştirmeye odaklanırken Abaza, ulusal uyanışın kitlesel eğitime ve diğer temel toplumsal reformlara inanç ve bağlılık gerektirdiğini vurgulamıştır. Liderlere ve entelektüellere seslenerek şu sonuca varmıştır:

Önemli olan temel yaşam koşullarını düzeltmektir. Ne ilerlemeye ne de yavaşlamaya yol açan giyim-kuşam gibi dışsal göstergeler yeniden doğan ulusun kendi geleneksel imajı ve özel karakterini muhafaza ettiğinin kalıcı bir göstergesi olarak başlarda ve gövdelerde kalabilir. Dolayısıyla mesele başı ya da gövdeyi neyin örttüğü değil içlerinde ne olduğudur.<sup>35</sup>

Başka deyişle, modernlik yabancıların kıyafetini taklit etmek ya da yerel gelenekleri reddetmekten çok daha karmaşık bir süreçti.

Abaza’nın modernliğin oluşumu ve gelenekle ilişkisine dair fikirlerinin arka planında yeni Türkiye Cumhuriyeti’nde 1924 yılında halifeliğin kaldırılmasıyla Mısır’da alevlenen özgül bir siyasi mücadele vardı. Mısır ulemasının büyük çoğunluğu ve

33 Fikri Abaza, “Mustafa Kemal: His Triumphs in the World of Fashion”, *al-Musawwar*, 11 Eylül 1925, s. 2.

34 En popüler eleştiri Abdullah Nadim’den gelmiştir. Bkz. “Arabi tafarruj”, *al-Tankit w-al-Tabkit*, 6 Haziran 1881, s. 7-8; ayrıca bkz. İmzasız, “Blind Imitation”, *al-Ajyal*, 3 Temmuz 1897, s. 36. Nadim’e dair kapsamlı bir analiz için bkz. Michael Gasper, *The Power of Representation: Publics, Peasants, and Islam in Egypt*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2009.

35 Abaza, “Mustafa Kemal”, *a.g.e.*

saray taraftarları Kral Fuad'ın yeni halife ilan edilmesi ve İslâm'ın bu yüksek makamının yeniden ihdas edilmesi gerektiğini savunuyordu. Wafd'ın başını çektiği siyasi partiler ise Mısır'ın dinî kurumlarında (hukuk pratiğinin bir kaynağı olan şeriatın müftülük makamına kadar farklı meselelerde) bir reform yapılmasını destekledikleri halde halifelik tartışmasına katılmaktan ilk başta imtina etmişlerdi.<sup>36</sup> Bu şartlarda Abaza'nın konumu Saray'ı kendi sekülerist bakış açısını sergilemesi için modernlik tartışmasına dahil etmeye yönelik bir kandırma çabası olarak görülebilir.

Abaza'nın Türklerin modernliğe ulaşmak için benimsedikleri modelle sorunu açıkça cinsiyet eksenliydi. Abaza, Mustafa Kemal'in kadınlar ve erkekler için Avrupalı kıyafet giyme yükümlülüğü getirme kararına itiraz etmesine rağmen iki cinsiyet için itiraz nedenleri çok farklıydı. Bunu açıkça ifade etmemekle birlikte kendisi de takım elbise giyen birisi olarak, Kemalistlerin erkek giyim kuşamında yaptıkları değişikliğe itirazı geleneksel erkek kostümünün muhafaza edilmesine yönelik güçlü bir kararlılıktan ziyade reformların temelindeki anti-demokratik önlemlere vurgu yapıyordu. Kadınlar ve *hijab* (burada hem yüzün örtülmesi hem de inziva anlamında) söz konusu olduğunda ise argümanı farklı bir kanala yöneliyordu: "Eskiden 'aşırı muhafazakâr'dım; ama 'cins-i latifin hücumları mukaddes maziye duyduğum tutkulu bağlılığı çok zayıflattı."<sup>37</sup> (Bunun ardından ifade ettiği görüşler "aşırı muhafazakâr" olduğu dönemde Abaza'nın kadınlar hakkında ne düşündüğünü merak ettirecek cinstendir.) Abaza'nın Kemalist kadın özgürlüğü programına yönelik ilk salvosu şahsiydi. Mustafa Kemal'i Avrupa kültürünün timsali olan karısı Latife Hanım'la başarısız evliliğine dikkat çekerek ikiye bölünmüşlüğü suçluyordu. Abaza'ya göre halk karşısında yaptığı konuşmaların aksine Mustafa Kemal'in

36 Panayiotis J. Vatikiotis'e göre, (*The History of Egypt*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986, s. 303) Wafd ulemayı kralın saflarına iterek kralı güçlendirmek istemediği için tarafsız kalmayı tercih etmiştir.

37 Abaza'nın cins-i latifin keskin saldırılarından bahsettiği tarihsel dönem Mısır feminizminin 19. yüzyıl sonundaki yükselişine tekabül eder. Abaza, "Mustafa Kemal: His Triumphs in the World of Fashion", s. 2.



karısından boşanmasının nedeni Latife Hanım'ın yüzünü örtmekten vazgeçmesi ve Paşa'ya kadın-erkek karışık gruplarla refakat etmesiydi.

Abaza'nın bir sonraki hamlesi "kadınlara müsamahakâr bir özgürlük tanınmaması" için uyarıda bulunan Avrupalı aydınların bir listesini vermektir. Oscar Wilde'in bu listede George Bernard Shaw ve Arthur Schopenhauer'le birlikte yer alması bazılarına ilginç gelebilir. Abaza bu yazarların açıklamalarının coğrafi ve kültürel özgüllüğünün altını çizerek uyarıların işaret ettiği korkunç sonuçların önemini vurgulamıştır. Başka deyişle, eğer Batı Avrupa'da kadınlara daha çok özgürlük tanınmasının sonucu olarak bir toplumsal hezimet yaşanmasından endişe duyuluyorsa, Doğulu Türkiye'nin heybesinde kimbilir neler vardı.<sup>38</sup>

Anlaşılan o ki Abaza, Saray taraftarı kampın tepkisini çekmeyi başarmıştır. Abaza'nın Türklerin modernleşme izleğiyle ilgili görüşleri *Al-Nil Al-Musavver*'in editörü tarafından gerici ve dar görüşlü bulunmuştur.<sup>39</sup> *Al-Nil* editörünün kadın kıyafeti sorununu açıkça gündeme getirmemesi ise Saray'ın yeni Türkiye Cumhuriyeti'ni kendi dinci taraftarlarını incitmeden desteklemek istemesiyle ilgili olabilir.<sup>40</sup> Öte yandan –Abaza'nın yazısının muhtevası göz önüne alındığında– bu yazının örtük biçimde Abaza'nın kadınlar ve hijabla ilgili savlarını hedef aldığı açıktır.

*Al-Nil* editörü Türk reformcuların değişen dünyayı kavrayabildiklerini öne sürerek Türk projesini tasvip etmiştir: Türkler zamana uygun giyinme gereğini anlamışlardır: Yeni ve hızlı yaşam tarzına ayak uydurabilmek için yeni kıyafetlere ihtiyaç

---

38 Abaza'nın coğrafya anlayışında Doğu ile Batı arasında modernlikle ilişkileri bakımından bir zamansal uçurum vardır. Abaza'ya göre bu uçurumu kapatmak için hızlı bir çaba sarf etmek toplumun (Türk toplumunun) çöküşüyle sonuçlanabilirdi.

39 Editör, "Between the Turban and the Tarbush", *al-Nil al-Mussawar*, 25 Şubat 1926, s. 7. Tespit edebildiğim kadarıyla, *al-Nil al-Musawwar* Saray taraftarı bir mecmuaydı. *Al-Musawwar*'da Abaza'nın yazısı yayımlanmadan bir gün önce *al-Nil al-Mussawar*'da Mustafa Kemal'in radikal reformlarını haberleştiren tarafsız bir yazı yayımlanmıştır. Bkz. 10 Eylül 1925, s. 24.

40 Kral Fuat o tarihlerde Ezher Hilafet Komitesi'nin Wafd'in emellerine karşı Kahire'de bir İslâm kongresi düzenleme çabalarını maddi olarak destekliyordu.



vardı. Batılı kıyafetlerin olanak sağladığı verimlilik ve üretkenliğin yanı sıra yazar bu kıyafetlerin hava koşullarına da uygun olduğuna dikkat çekiyordu. Takım elbise ve kenarlı şapka insanı Mısır'ın ikliminden kadim tellabiya ve tarbuşa kıyasla daha iyi koruyabilirdi.

Yazar aslında Avrupa'nın bir parçası olan Mısır'ın kültürel reformlar yapmakta Türkiye'den daha önce davranması gerektiğini vurgulayarak Mısırlı reformcuları (*müceddidun*) utandırmaya çalışıyordu. Ardından çelişkili sayılabilecek bir tutumla –Mısır'ı yeniden coğrafyada konumlandırarak– şunu ifade ediyordu: “Doğu maalesef hâlâ kendi eski yolunda aheste aheste ilerliyor.” En sonunda Türk modelinden bir adım daha uzaklaşıp kıyafet sorununu bir seçim yapma özgürlüğü meselesi olarak tanımlıyordu.

*Al-Nil* editörü, Abaza'ya şahsen hitap ettiği bir son notta, geleneksel kıyafetlerden *baladi*'nin fiyatının Abaza'nın Avrupalı takım elbiselerinden iki kat pahalı olduğunu belirtmiştir. Ardından Abaza'ya şu soruyu sorarak son noktayı koymuştur: “Neden insanların tasarruf yapmasına mani olmak istiyorsun?”<sup>41</sup> Bu alaycı sorunun amacı Abaza'nın Mısır toplumuna kültür alanındaki yüzeysel meseleleri tartışmadan önce temel toplumsal sorunlarla ilgilenme tavsiyesini hükümsüz kılmaktır. *Al-Nil* editörünün ortaya koyamadığı ve Abaza'nın kendi argümanında çelişkili bir husus olduğunu fark edemediği şey kıyafet sorununun tam da vahim toplumsal sonuçları olduğu inanılan derin bir siyasi mesele olduğu için bir sorun olmasıydı; bağımsızlık öncesi devrin Mısırlı eleştirmenleri bu sorunun daha fazla bilincindeydi.

İslâmcı basını temsil eden bir dergi olan *Al-Fath* ise sarıktan vazgeçilmesine karşı çıkmış ama Batı tarzı şapkaları savunanlara karşı tarbuş taraftarı kampta yer almıştır. Çabalarıyla Şekib Arslan, Ahmed Zaghlul ve Ahmed Taymur gibi kişilerin takdirlerini

41 *Al-Nil al-Musawwar*, 25 Şubat 1926, s. 7. Bu pahalılık oranının nasıl tespit edildiği belli değildir ancak elitlerin giydiği türban, kaftan ve cübbe gibi geleneksel kostümlerin miktarı, kalitesi ve işçiliğini hesaplamak mümkündür ve özellikle piyasadaki azalan talep göz önüne alındığında, bunlar bir bütün olarak fabrika yapımı takım elbiselerden daha pahalıydı.

toplamıştır.<sup>42</sup> Sarık ve tarbuşu kusursuz ve tek bir İslâm tarihinin hizmetine koşan *Al-Fath*, Arap ve Osmanlı geçmişi sahiplenirken eşzamanlı olarak seküler bir modernlik tasavvurunu reddeden bir ulusal kimliği benimsemiştir. Başlık tartışması Mısır modernliğiyle ilgili özgül savların daha geniş bir kamuoyuna aktarılabilirdiği aktif bir platform haline gelmiştir. *Al-Fath*'ın durumunda bu, ulusal ve eril bir özelliğin terimlerinin farklılaşmış bir İslâmi-Arap anlatım tarzıyla (Kemalist Türkiye'nin iki yıl önce halifeliği kaldırmasından sonra müphemleşen bir anlatım tarzıyla) yeniden ifade edilmesini gerektirmiştir.

Arsalan'ın yazısı Fas prensi ve anti-kolonyal aktivist Muhammed bin Abdülkerim el-Hattabi'nin Avrupa ziyaretini Mısırlılara geleneksel kıyafetlerin değeri hususunda bir ders vermek için kullanmıştır.<sup>43</sup> Arsalan, bir kişinin ülkesinin geleneksel kıyafetlerinden duyduğu gurur ya da utancı kolonyalizmin nüfuz edişine ama ayrıca insanın kendini inşa ettiği bir sürece bağlamıştır. Başka deyişle, Mısır'ın zayıflamasının nedeni Mısırlı elitlerin kolonyal tahakküm karşısında Avrupa kültürüne bütünüyle boyun eğmesiydi.

Arsalan, Prens Muhammed bin Abdülkerim'in bedeni aracılığıyla, erkekliğin kaybının genellikle insanın kendi yarattığı bir sonuç olduğunu ortaya koymuştur. Arsalan'ın iddiasına göre, bazı insanların beklentilerinin aksine Prens ve maiyeti Fas'ın

---

42 Fransız mandası tarafından sürgüne gönderildikten sonra Cenevre'de yaşamaya başlayan Arsalana (1869-1946), Lübnanlı elit bir Dürzü ailenin ferdiydi. Pan-İslâm birliğini emperyalist saldırılara karşı bir direniş yöntemi olarak savunuyordu ve yazdıkları epey okunuyordu. Osmanlı'ya sempati duyduğu halde Atatürk'ün modernleşme projesi nedeniyle Türkiye Cumhuriyeti'ni şiddetle kınamaya başlamıştı. Zaghul, Sa'd'ın yeğeni ve 1914'te vefat eden Fathi Zaghul'un oğluydu. Taymur (1871-1930), seçkin bir Mısırlı ailedendi. Ünlü edebiyatçılar Muhammed ve Mahmut Taymur'un babaları olduğu gibi kendisi de önemli bir yazardı. Başlıca iki eserinden biri 19. yüzyıl eşrafının yaşamöykülerini kaleme aldığı *Tarajim 'ayan*, diğeri ise Mısır atasözlerini derlediği *al-Amthal al-'ammiyya*'dır.

43 Shakib Arsalan, *al-Fath*, 30 Haziran 1926, s. 14. Amir Abdülkerim, 1920'lerin başında İspanyollara karşı başarılı bir savaş vermiştir. İspanyollar ve Fransızlar Kerim'in kalkışmasını bastırabilmek için güçbirliği etmek zorunda kalmıştır. Bu kalkışma Arsalan'ın yazısından bir ay kadar önce bastırılabilmiştir. Söz konusu Avrupa seyahatinde Prens Abdülkerim büyük ihtimalle Hint Okyanusu'ndaki sürgün yeri Réunion Adası'na gidiyordu.

Rif bölgesine özgü İslâmi modaya uygun giyindikleri için (sarık ve İslâmî usul kapüşonlu kıyafet) Avrupalılar tarafından tebrik edilmiş ve onurlandırılmıştır: “Kendilerini Avrupalıların yanında eksik hissetmedikleri gibi şapka ve pantolonu otorite belirtisi ya da üstünlük alameti olarak da görmemişlerdir.”<sup>44</sup> Kendileriyle ve ait oldukları kültürle gurur duymaları tam tersine kabul ve saygı görmüştür. Arsalan, Prens ve yanındakilerin kıyafetinin modern dünyada ilerlemeye ya da faaliyet göstermeye mani olmadığını ileri sürmüştür.

Doğrusu insanın kendi kültürel mirasından (kılık kıyafet ve diğer öğeler) vazgeçmeden modern dünyaya uyum sağlamak istemesi (uyum sağlamak burada “bilgi edinmek” anlamında) sahici ve kusursuz bir erkekliğin anahtarı olarak görülmüştür: “Erkekliğin kemale ermesi [*kamal al-muruwwa*] tüm araçlardan bilgi edinerek ve tüm yönlerden bilgeleşerek, ulusal karakteri ve yerli kıyafeti [*al-musakhkhisat al-qawmiyya wa al-aziya’ al-asliyya*] muhafaza ederek, böylece efendilerini aşkla taklit eden kölelerin durumuna düşmeyerek olur.”<sup>45</sup> Ayrıca Arsalan İslâmi geleneklere (geleneksel kıyafetlere) saygıyla mümkün olabilen daha fiziksel ya da savaşkan bir erkekliğe ulaşma ihtimalinden de bahsetmiştir. Güçlü İspanyol ve Fransız ordularını yenmelerine geleneksel kıyafetleri mani olmayan Rifli Faslıların muharebe meydanındaki yiğitliği bu bakımdan örnek gösterilmiştir. Arsalan düşman ordularının gücünü küresel bir jeopolitik ölçeğe yerleştirerek başarının önemini vurgulamıştır: “Fransa ve İspanya; Yunanistan veya Bulgaristan gibi ikinci sınıf devletler değildir.”<sup>46</sup>

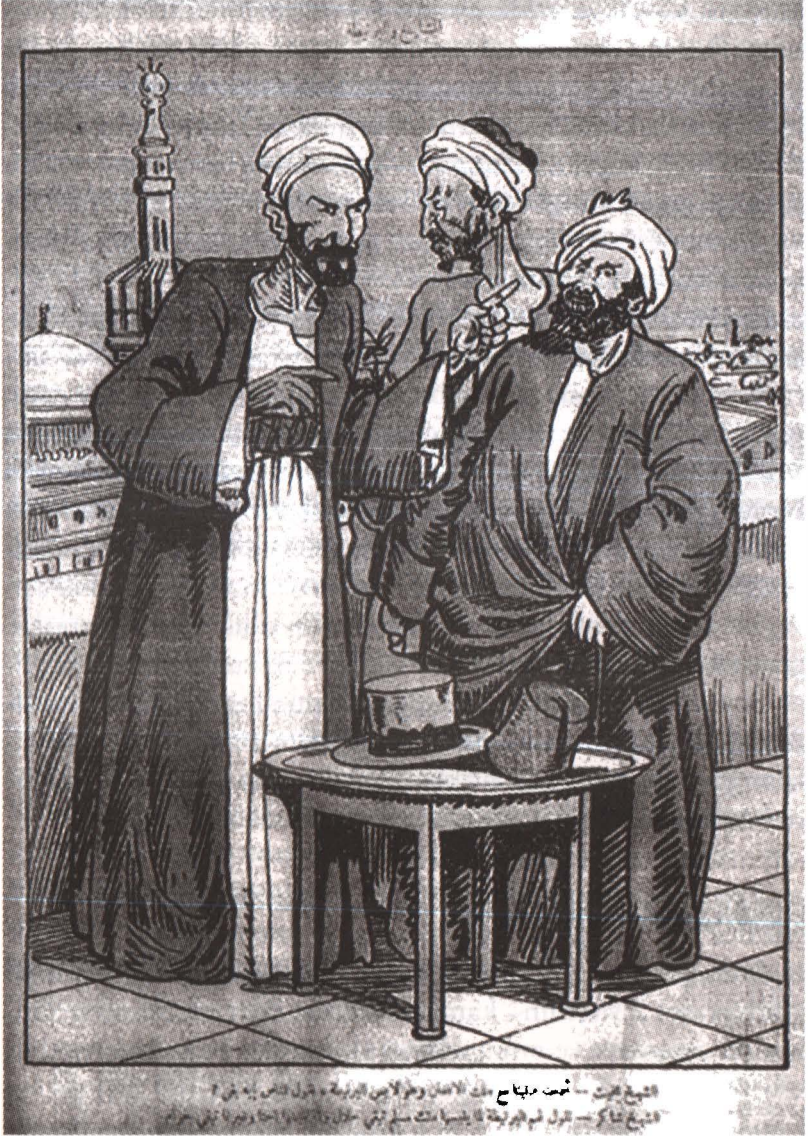
Arsalan’a göre kıyafet tartışmasının terimleri gururlu ve savaşçı bir Arap-İslâm kültürü karşısında tuhaf oluşumlar gibi

---

44 A.g.e.

45 A.g.e.

46 A.g.e. Anlaşılan Arsalan, en sonunda böyle büyük güçlerin elinde yenilgiye uğramakta utanılacak bir şey olmadığını düşündüğü için bir açıklama yapma gereği duymamıştır. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu’nun eski vilayetleri Yunanistan ve Bulgaristan’a yaptığı referans, Anadolu’yu Yunan ordularından kurtaran büyük komutan ve tavizsiz sekülerist Mustafa Kemal etrafında oluşturulan kişi kültürünün etkisini azaltmaya dönük bir çaba olarak da yorumlanabilir.



**Görsel 4.6.** Bir şapka giyen Afgan kralıyla ilişki kurmanın meşru olup olmadığını tartışan Şeyh Bakhit ve Şeyh Şakir karikatürü. Kaynak: *Al-Kashkul*, 1 Ocak 1928, s. 20.

görünen ulusal toprakların sınırlarını aşmıştır. Öte yandan Arsalan Kemalizmin her-ne-pahasına-olursa-olsun-modernleşme modelini kılıçla reform yapmayı kabul edilemez bulduğundan reddetmiştir. Azmi ve *Al-Nil* editörü içinse tartışma daha ziyade Osmanlı İmparatorluğu'nun geçmişteki bir parçası olarak Britanya işgali altında olan ve savaş sonrası dönemde yeni bir yapılanmayla karşılaşan Mısır'ın yakın tarihinin özgül terimleriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Çağdaş yazarların genellikle yorum yapmaya değmeyecek kadar önemsiz buldukları kıyafet meselesi yine de hararetli bir tartışmaya konu olmuştur zira bu mesele modernliğin kendi damgasını vurduğu ve kültürel bağımlılık ve bağımsızlığın eşzamanlı olarak ifade edildiği önemli bir yüzeydi. Dolayısıyla Mısır'a özgü bir başlığın belirlenmesi diğer ulus-devletlerden aynı anda hem farklı hem de onlarla benzer olması gereken Mısır ulus-devletinin Osmanlı sonrası düzendeki cinsiyetlendirilmiş oluşumu açısından temel önemdeydi. Öte yandan kıyafet, öznenin esraren-giz ve daha derin bir düzeyinin yüzeye vuruşundan ibaret değildi. Son bölümde mahrem benliğin kamusallığını hem *efendi* sınıfının erkekliğini yeniden icra ettiği hem de kıyafet aracılığıyla sergilenen toplumsal yarıkların dikilmesine dayalı zorunlu bir emeğin sarfedildiği bir örnek alan olarak inceleyeceğiz.

## Hisleri giydirmek

Mahremiyetin –bu bağlamda önde gelen figürlerin modayla ilgili bireysel hislerinin– kamusal alanda ifade edilmesiyle toplumsal gerçeklik ve onun dönüştürülmesi sorunu ertelenebilmiştir. Kamusal mahremiyetin icra ettiği kültürel faaliyet en azından üç katmanlıydı: Ayrı toplumsal sınıfları tek bir duygulanımsal uzamda bir araya getirmişti; Mısır'ın kolonyal ve kapitalist modernliğinin çoğaltma ve yoğunlaştırma sürecinde olduğu sınıfsal farkları silmişti ve efendi erkekliğini performatif olarak ulusun merkezine yeniden yerleştirmişti.<sup>47</sup>

47 Kamusal mahremiyet/yakınlık, popüler kültür ve siyasi değişim arasındaki ilişkiyi inceleyen en önemli eserlerden birisi Laurent Berlant'a aittir: *The Que-*

Şapka/tarbuş tartışması sırasında Paris'te olan Ali Abdülrazık (1888-1966) Mısır'daki kıyafet tartışmalarına *al-Siyasa al-Uşbu'iyya* mecmuasına yazdığı etkileyici bir yazıyla katkıda bulunmuştur.<sup>48</sup> Abdülrazık, üyeleri Liberal Anayasa Partisi'nde çok etkili olan köklü bir toprak sahibi ailenin ferdiydi. El-Ezher'de ve aynı zamanda Oxford'da eğitim almış bir şeyhti. 1915'te Mısır'a döndükten sonra bir şeriat mahkemesine hâkim olarak tayin edilmişti. 1925'te yayımlanan *al-Islam wa usul al-hukm (İslâm ve Yönetim İlkeleri)* adlı kitabıyla Kral'ı ve ulemayı öfkeliendirmiş ve bunun sonucunda El-Ezher diploması iptal edilmişti.<sup>49</sup> Abdülrazık'ı susturma girişimlerinin sebep olduğu siyasi çalkantı esnasında Liberal Partili bakanlar hadiseleri protesto ederek istifa etmiş ve sadece Saray yanlısı bakanlardan oluşan yeni bir kabine kurulmuştu. Abdülrazık'ın Fransa'ya kaçması belki de bu badireyi atlatabilmek içindi. Ülkeye döndükten sonra avukatlık ve ilk olarak *Majlis al-Nuwwab'da* (Halk Meclisi), daha sonra *Majlis al-Shuyukh'da* (Senato) görev yapmış, ayrıca Kahire Üniversitesi'nde yirmi yıl boyunca fıkıh öğretmişti.

Abdülrazık "Sarığa Elveda" başlıklı yazısına dünyada birçok kişi için kıyafetin en az içki ve yemek kadar, hatta onlardan daha önemli olduğu iddiasıyla başlamıştır. Ona göre kıyafet meselesini büsbütün önemsiz addedenler sadece bir azınlıktı. Abdülrazık yazının başından itibaren kıyafetin sadece temel ihtiyaçların karşılanması açısından değil tartışmalı bir kültürel alan olarak da daima ilgi çektiğini ifade eder.

---

*en of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*, Durham, NC, Duke University Press, 1997; Berlant, 1980'lerde Amerika'daki saga dönüşü başka alanlarla birlikte fantezi alanında da gerçekleşmiş bir "vatandaşlığın özelleşmesi" olgusu olarak görür.

48 Ali Abd al-Raziq, "Farewell to the Turban", *al-Siyasa al-Uşbu'iyya*, 1926, s. 17. Bu haftalık mecmua, 1922'de kurulan ve editörlüğünü Muhammet Hüseyin Haykal'ın yaptığı liberal anayasacı gazete *al-Siyasa'nın* bir devamıydı.

49 Bu eserde İslâm'da hilafet kavramı ve ihtiyacıyla ilgili bazı sorular yöneltip siyasi otoritenin temelleri sorgulanır. Kitabın öncülük ettiği tartışmanın entelektüel ve siyasi bağlamına dair kapsamlı bir analiz için bkz. Gershoni ve Jankowski, *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, 3. Bölüm, New York, Oxford University Press, 1986.

Kıyafetin modern zamanlarda kazandığı toplumsal, iktisadi ve siyasi anlamlardan bazılarını açıklığa kavuşturarak devam eden Abdülrazık, “modern hayata özgü kurumlar”ın farklı kıyafet tarzlarının önemini bir önkoşul haline getirdiğini öne sürmüştür. Başka deyişle her toplumsal bağlam kendi kıyafet imgesini belirlemiş ve buna karşılık bu imge de özgül bir toplumsal bağlamı yansıtmıştır. Abdülrazık’a göre dünya başkentlerindeki “moda evleri”ni (*buyut al-moda*) ve “bunların iktisadi hayatımız, karakterimiz ve geleneklerimize olan etkilerini”<sup>50</sup> bilenler açısından bu hiç şaşırtıcı değildir. Elbette modaya hayatlarında merkezî bir rol biçen bu *madhhaba*<sup>51</sup> (mezhep) mensup “her yaştan, sınıftan ve renkten” kadınlar vardır. Aralarında kıyafetlerin dışı dokunur bir değerinin olmadığını düşünen bir azınlığı barındıran erkeklerin durumu ise biraz daha farklıdır.

Abdülrazık’a göre azınlık görüşü daha önce kıyafetle ilgili ortaya atılan tüm siyasi ve toplumsal iddiaları reddetmiş ve başkalarının kıyafette bulduğu dönüştürücü gücü inkâr etmiştir: En temelde çirkin çirkindi, şedit şedit, cahil cahil ve kıyafetin bu konuda yapabileceği hiçbir şey yoktu. Ayrıca bu azınlık milliyetçilikle moda arasında kurulan bağlantılara da karşıydı zira moda gelip geçici bir şeyken (“zamanın akışıyla dalgalanan bir biçim”) millet ebedi bir güzelliğe ve istikrara sahipti. Abdülrazık son olarak kıyafete verilen dinî önemi de sakıncalı ve yanlış buluyordu.

Abdülrazık’ın bu bir grup kimliği belirsiz insanı<sup>52</sup> ve onların kıyafetle ilgili görüşlerini retorik amaçlı olarak kullanması toplumsal ve kültürel temellerinden kopuk bir siyasi konuma işaret eden, metaforik bir tavidir. Abdülrazık hakikatin iki uç konum arasında olabileceğini ve iki konum açısından da kabul edilebilir olması gerektiğini vurgulamıştır. Ancak –kıyafe-

50 Abdülrazık, “Farewell”, s. 17.

51 Mezhep, İslâm fıkhrındaki belirli bir ekolü ifade eder, Sünni İslâm’ın dört mezhebi vardır. Abdülrazık’ın burada moda gibi seküler bir olgunun belli bir yönünü tanımlamak için bu kelimayı kullanması meseleye verdiği önemi gösterir.

52 Bu kişilere atfedilmiş yegâne ayırt edici özellik orta yaşlı olmalarıdır.

ti temel önemde bir mesele olarak görenler ve onu büsbütün önemsiz sayanlar arasındaki– ara zemin şaşırtıcı biçimde kategorik bir yasağa tekabül ediyordu. Erkeklerin kıyafet meselesini tartışmaları, bu konuda faaliyette bulunmaları hatta düşüncelerine izin verilmemeliydi. Dolayısıyla Abdülrızık, bir ara konum adına, kendi siyasi ve ahlâki savlarını kıyafetin bir sorun olmadığı fikrine dayandırıyor ve çoğunluk kıyafete büyük bir önem verse de erkeklerin başka, daha acil meselelerle ilgilenmesi gerektiğini savunuyordu. Bu meselelerin ne olduğu ya da nasıl ve kimler tarafından belirleneceğine dair ise herhangi bir açıklama yapmıyordu.

Yazının geri kalanında Abdülrızık sarıkle vedalaştığı bir kişisel tanıklık sunar. Bu söyleminin kıyafetle ilgili daha önceki beyanatlarıyla çeliştiğini kabul eden Abdülrızık yine de İslâm tarihindeki özel konumu ve “ruhumuzdaki sevgili yerinden” dolayı sarığın resmî bir ağıtla uğurlanmayı hak ettiğini belirtir.<sup>53</sup> “Merhum Şeyh Muhammed sarıktan nefret edip onu kötülese de”, Abdülrızık’a göre, sarığın bir toplumsal ve dinî erdemi ifade ettiği bir dönem olmuştur.<sup>54</sup> Ayrıca sarık yazarın ve ailesinin hayatında “önemli bir yer” tutmuştur.

Bu aşamada sarığın önemli sembolik göstergelerinden biri olduğu büyük kültürel mirasın açıklanması için Abdülrızık ailesinin “soylu geleneği” (*turath karim*) kısaca anlatılır. Abdülrızık, mazide kalan bu zamanı nostaljiyle hatırlayıp atalarının ona miras bıraktığı sarığı kendi evlatlarına miras bırakamayacağı için üzülse de sarığın emeklilik zamanının geldiğini kabul etmiştir.

53 Abdülrızık modayla ilgili karmaşık fikirleri ve ikircikli tutumunda yalnız değildi. *Pasajlar Projesi* ve başka eserlerinde bu konuyu detaylı bir biçimde değerlendiren Walter Benjamin modayı bir yandan “meta kültürünün bir dışavurumu”, öte yandan “uzun süredir basurulan ve bir tarihsel uyanış anında yeniden canlanmayı bekleyen ütopyacı arzunun dışavurumu” olarak yorumlamak arasında kalmıştır. Peter Wollen, “The Concept of Fashion in The Arcades Project”, *Boundary 2*, 30, 1, 2003, s. 131-142, alıntı için bkz. s. 131.

54 A.g.e. Abduh’un 1903’te Güney Afrika’ya (Transvaal) ilişkin fetvasından bahsediyor olabilir. Güney Afrika Cumhuriyeti’ndeki Müslümanların Avrupa şapkalarının giyilmesiyle ilgili sorularına cevaben Abduh, toplumsal bağlam ve iklim bunu gerektiriyorsa şapkanın haram olmadığını söylemiştir. Marius Canard, “Coiffure européenne et Islam”, *Annales d’Institut d’études orientales*, 8, 1950, s. 205; aktaran Baker, “The Fez in Turkey” içinde.



Bu, kısmen doğrudur zira değişen zamanlar soylu sarık gele-  
neğini artık arkaik kılmıştı; ayrıca halihazırda sarığın taşıyıcısı  
olan kesim Abdülrazık'ın cahil ve şiddete yatkın tiplerden oluş-  
tuğunu söylediği bir sınıftı. Bu yüzden Abdülrazık hasret do-  
lu bir tonla ağıtını sona erdirip “sevgili sarığı”na veda etmiştir.

Şeyh Ali Abdülrazık'ın kıyafetle ve sarığın ortadan kaybolu-  
şuyla ilgili yazısı Mısır toplumu ve onun gibilerin bu toplum-  
daki yerine dair bir dizi farklı kaygı ve endişeyi ifade etmiştir.  
Bu meselelerin analizine geçmeden önce, farklı bir perspektif-  
ten sunulan bir başka kişisel tanıklığa bakmak öğretici olabi-  
lir. Mahmud Azmi, *al-Siyasa* gazetesinde efsanevi kalem erbabı  
Muhammed Hüseyin Haykal'la çalışmış, ünlü bir gazeteciydi.  
Onun tarbuştan şapkaya geçiş hikâyesi Abdülrazık'ın yazısın-  
dan bir yıl sonra 1927'de *Al-Hilal* dergisinde yayımlanmıştır.<sup>55</sup>  
Azmi ilk olarak derginin onu şapka giymeye başlaması hakkın-  
da bir kişisel tanıklık sunmaya davet ettiği konusunda okuru  
bilgilendirir. İlginçtir ki Azmi'nin anlatımı okura tarbuş/şapka  
tartışmasının yüzyıl başından Azmi'nin devrine kadar uzanan  
erken tarihine dair bir versiyon sunar.

Azmi kıyafetin toplumsal ve siyasi önemini ilk olarak ergen-  
lik yıllarında, ortaokul öğrencisiyken fark ettiğini yazmıştır. O  
tarihlerde herkesin Kasım Amin'in bir süre önce kadınlar ve te-  
settür konusunda yayımladığı kitaplar hakkında konuştuğunu  
hatırlar. Amin'in kitapları hakkında birçok görüşü dinledikten  
ve kendisi de kitapları okuduktan sonra Azmi sıkı bir tesettür  
aleyhtarı olmuştur. Tesettüre esasen dış kaynaklı olduğu ve fe-  
tihlerle Mısır'a getirildiği için karşı çıktığını anımsar. Bu konu-  
daki düşüncelerine iki soru yön vermiştir: 1) Mütevazı kıyafet  
nelerden oluşur? 2) Hangi kıyafet, malzemesi ve yapımı itibarı-  
yla Mısırlıdır?

Yüzyıl başında, Savaş'tan önce, doğru ulusal kıyafete ilişkin  
aynı kaygılar bazı kişileri tarbuş karşıtı olmaya sevk etmiştir.

---

55 Mahmud Azmi, “Why I Wore the Hat”, *al-Hilal*, Kasım 1927, s. 52-56. Bu ya-  
zıdan yapılmış bir alıntı yaklaşık on yıl sonra yayımlanan bir başka yazıya ek-  
lenmiştir. Bkz. “The Hat as a Symbol of Culture: The Issue of the Tarbush and  
the Unity of Fashion”, *al-Majalla al-Jadida*, Kasım 1936, s. 17-20.

Azmi'ye göre bazı kişiler tarbuşun yabancı ve sağlıksız olduğunu ifade edip kadim Mısır başlığına geri dönülmesi için çağrıda bulunmuştur. Azmi kendisinin de benzer nedenlerden ötürü tesettüre ve tarbuşa karşı çıktığını ve bunu yaparken güçlü milliyetçi hisler duyduğunu hatırlar. Ancak Paris'te eğitim aldığı sırada milliyetçilik anlayışıyla birlikte kıyafete yönelik tavrı da değişmiştir.

Tabii tam tersi de olmuş olabilir: Azmi'nin modayla ilgili değerlendirmesi değiştiği için milliyetçilikle ilgili tavrı değişmiş olabilir. Azmi'nin tanıklığını farklı giyinme deneyiminin, bu oldukça "yüzeysel" eylemin entelektüel ve siyasi bir değişime kaynaklık ettiğine dair bir itiraf olarak okumak mümkündür. Diğer yandan, Batı tarzı şapkaya geçmeye yönelik tartışmalı kararını meşrulaştıran retrospektif anlatımında Azmi'nin açıklamasının milliyetçi terimlerle sarmalanmış olması önemlidir. Azmi, Fransa'da milliyetçiliği insanın ruhunun derinlerinde olması "ve asla yüzeyde kalmaması gereken"<sup>56</sup> bir "gurur hissi" olarak görmeye başlamıştır. Sonuç olarak, kıyafetin sembolik anlamını yeniden değerlendirmiş, ama bu anlamı Abdülrâzık'ın önerisinden farklı olarak büsbütün silmemiştir. Azmi için kıyafet ve moda modernliğin beynelmilelliğinin göstergeleri olarak yeni bir anlam kazanmıştır. Yazdıklarından anlaşılan Azmi o tarihlerde çok ağır basan "uyum sağlama ruhu"<sup>57</sup>nden esinlenmiş ve bu yeni tavrı ifade eden en görünür alanlardan birinin kıyafet olduğunu fark etmiştir.

Azmi'ye göre bu tür bir kültürel kaynaşma Mısır'da daima belirgin olmuştur. Popüler bir düzeyde Mısırlılar farklı hâkim kültürlerden her çeşit kıyafeti ödünç almışlardır. Gelgelelim, Osmanlı tiranlığının simgesi olduğu için halkın onaylamadığı

56 Azmi, "Why I wore the Hat", s. 53.

57 Azmi burada kapsamak/içermek anlamında *al-tadamun* kelimesini kullanır, aynı kökten türeyen *al-tadamun* ise dayanışma ve birlik anlamına gelir. Bu bağlamda Azmi'nin Birinci Dünya Savaşı öncesindeki yıllarda bazı çevrelerin evrensel bir modernlik ülküsü etrafında oluşturduğu ve kültürel-barışçıl bir kesişim kümesi olarak tahayyül ettiği yeni bir kozmopolitanizmin doğuşuna referansını en iyi aktaran kelime "uyum"dur. Bu konuda ilginç bir analiz için bkz. Leela Gandhi, *Affective Communities: Anti-Colonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Durham, NC, Duke University Press, 2006.

tek bir yabancı kıyafet vardı – “Kahire’nin gücünün ve otokratik Sultan’ın simgesi”<sup>58</sup> tarbuş.

Ancak tarbuş da her zaman hakir görülen bir sembol olmuştur. Azmi’ye göre tarbuş Savaş esnasında tam tersi bir anlamla yeniden kodlanmıştır. Britanya 1914’te Mısır’a bir protektorat empoze ettiğinde tarbuşa yeni bir anlam yüklenmiş ve tarbuş yeniden politikleştirilmiştir. Mısır’ın Osmanlı’yla savaştan Britanya’yı ansızın ve mecburen desteklemesinin halk arasında şaşırtıcı sonuçları olmuştur. Azmi, bu dönemde Britanyalılar tarafından Mısır’ın kaynakları ve emeğinin sömürülmesinin yol açtığı büyük insani acılardan bahsetmemiştir ama bu, siyasi manzaranın radikalleşmesi ve “Türk” despotizminin daha popüler bir Mısır milliyetçiliğinin belirgin bir sembolü olarak yeniden sahiplenilmesinde temel bir faktördü.

Azmi, Mısırlıların savaş esnasında Osmanlı-Çerkes elitini<sup>59</sup> değerlendirme tarzıyla şapkaya yapıştırılan etiket arasında bir bağlantı kurmuştur. Tarbuştan şapkaya geçenlerin “Osmanlılıktan kaçmaya”, Mısır’ın koruyucu devleti Britanya’ya yaklaşmaya, bir diğer deyişle Avustralya askerlerinin husumetinden kurtulmaya çalıştıklarını öne sürmüştür.<sup>60</sup> Ayrıca yönetici sınıf üyelerinin gerçekleştirdiği bu kıyafet değişikliğinin kitleler nezdinde bir korkaklık olarak algılandığını ima etmiştir. Azmi açıkça Osmanlı ve Mısır yanlısı bir simge olan tarbuşun sahici halk iradesinin bir göstergesi haline gelip sembolik bir dönüşümden geçmesinin iki ana nedeni olarak temel bir erkeklik erdemi olan cesaretin yokluğunun aristokrasinin Protektorat’la işbirliğiyle birleşmesini gösterir. Başka deyişle, kamusal alanda tarbuş giyenler işgalci güçlere açıkça meydan okuma, maruz

58 Azmi, “Why I wore the Hat”.

59 Azmi bu grubun ismini hiçbir zaman açıkça ifade etmese de çağdaş okur kastedilen sınıfın hangisi olduğunu bağlamdan kolaylıkla çıkarabilir.

60 Birinci Dünya Savaşı esnasında Mısır’da konuşlanan “Avustralya”lı birlikler Mısırlılara zulümleriyle hatırlanır. Müttefiklerin 1915’te Çanakkale’de Mustafa Kemal karşısında uğradığı hezimet çoğu Avustralyalı ve Yeni Zelandalı olan binlerce askerin ölümüne yol açmış ve askerler Mısır’a nakledildikten sonra Osmanlı’ya sadakat gösteren tüm sembollere büyük bir intikam arzusuyla saldırmıştır. Azmi, “Why I wore the Hat”, s. 54.

kaldıkları “aşağılanma”yı kabul etmeme ve Mısır’ı Doğulu milletler arasındaki tarihsel konumuna yeniden kavuşturma iradesi sergilemiştir.

Azmi savaş sonrası dönemden bir *nahda* olarak bahsetmiştir. 1919 halk isyanında yükselen yeni milliyetçi bilincin imkân sağladığı bu yeniden uyanışla Mısırlılar genel olarak tarbuşu yeniden doğmakta olan bir ulusun simgesi; modern, “Doğulu ve Mısırlı” olmanın temel bir aksesuarı olarak görmeye başlamıştır. Diğer yandan tam da *nahda* gündelik hayatın olağan bir özelliği haline gelip (Mısır’ın yeni anayasası ve temsili hükümetinde kurumsallaşmış bir özellik) “özgürlük” herkes açısından temel bir ilke olurken ve Britanyalılarla bir çeşit uzlaşuya varılırken ılımlı kamusal söyleme olanak sağlayan yeni bir alan doğmuştur. Azmi artık kendi yazı sahnesinden bahsetmektedir.

Azmi tam da bu alanda bazılarının modern kültür sorunu-na yeniden eğilmeye başladıklarını ve tarbuşun böylece bir kez daha tartışmalı bir sembol haline geldiğini ifade etmiştir ve bu tartışmaların cereyan ettiği iklimi geçmişten belirgin biçimde farklı olarak betimlemiştir. Ne kadar büyük bir değişimin olduğunun anlamlı bir örneği “kutsala saygısızlık” suçlamalarının ortadan kaybolmasıydı.<sup>61</sup> Değişim doğrusu her yere yayılmıştı. Azmi kadınların konumundaki ilerlemeye dikkat çekmiş ve bunun en iyi örneğinin “tesettürden vazgeçmeleri” olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Türkiye’de bir dinî muhalefetle karşılaşmadan kaydedilen ilerlemelere dikkat çekmiştir. Arap memleketlerinde de *nahda* ve bağımsızlık hareketleri başlamıştır.

Diğer yandan Arap dünyasında Azmi’nin Araplıkla modernlik arasında bir medeniyet tercihi olarak tanımladığı bir ayrışma da ortaya çıkmıştır. Bazıları İslâm toplumlarının geçmişiyle bugünü arasındaki derin yarılmadan ötürü ortak bir zemin bulma çabalarının faydasızlığına kanaat getirmiştir. Azmi bunun üstünde uzun boylu durmasa da modern toplumun büyük

---

61 Azmi’nin potansiyel bir sansür aracı olan “kutsala saygısızlık” ithamının ortadan kaybolduğunu düşünmesi ilginçtir zira dînt düzenin taraftarları yabancı-lara ve isyancılara karşı kendilerini korumak için bu ithama başvurmaya devam etmiş, bazen de onu iktidardaki monarşinin hizmetine sunmuşlardır.

bir hızla ilerlediğini vurgulamıştır. Muhtemelen böyle bir değişim hızıyla geçmiş bağdaştırmanın imkânsızlığına inanıyordu. Azmi kendisinin modern medeniyete bağlanmayı tercih ettiğini, toplumun da bir bütün olarak aynı tercihi yapması gerektiğini yazmıştır.

Azmi tarihsel bağlamı betimleyip kıyafetin toplumsal ve siyasi anlamını açıkladıktan sonra son olarak tarbuştan şapkaya geçiş kararı aldığı anı detaylarıyla anlatmıştır. Bu tür otobiyografik metinler o dönemde seyrek ve gayet sembolikti. Bir kişinin bilinçli olarak değişmeye karar verip kendini yeniden biçimlendirmeye başladıktan sonra mahrem düşüncelerini kamuyla paylaşması tam anlamıyla modernist bir girişimdi. Bu türden otobiyografi 1920'ler Mısır'ında seyrek olmasa da iki şapka arasında seçim yapmak gibi basit ve sıradan görünen bir eylemin bile ne kadar meşakkatli bir süreç olabileceğine ilişkin olağanüstü canlı bir resim sunmasıyla Azmi'nin anlatımı benzersizdi. Başka deyişle, insanın kendi içsellliğini kamuyla paylaştığı, kendine ilişkin bir anlatım sunması tamamen yeni olmasa bile o tarihte hâlâ bir yenilikti.<sup>62</sup>

Azmi modernlikle ilgili görüşlerini 1925 yazında sınama kararı aldığını yazmıştır. Arkadaşlarına ve ailesine 1 Temmuz'da melon şapka giymeye başlayacağını açıklamıştır. Bu tarihi önceden belirtmesinin nedeni olarak duruma alışabilmeleri için onlara biraz zaman tanımak istediğini söylemiştir.

Ardından yeni şapkaya geçme günü nihayet gelip çatığında duyduğu endişeyi detaylı biçimde anlatmıştır. Qasr al-Nil Sokakı'ndaki şapka mağazasına yaklaştığında adımlarının ağırlaştığını ve yürümekte giderek zorlandığını hissetmiştir. Mağazanın önüne geldiğinde ise donakalmış ve içeri girmek bir yana

62 "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts", *Representations*, 37, 1992, s. 1-26 ve s. 9-10'da Chakrabarty 19. yüzyıl ortalarından itibaren Hindistan'da yazılan otobiyografilerde benzer bir farklılık tespit eder. Hint romanı, biyografisi ve otobiyografisinde burjuva bireyciliğine ait pek çok süs olsa da bu eserlerde Avrupa'ya özgü "kendi içine dönük özne"den eser yoktur. Chakrabarty örneğini 1932 Bengal'inden almıştır. Diğer yandan Chakrabarty'nin argümanı genel olarak "Avrupa'nın "sessiz gönderge" işlevi gördüğü tarihsel durumlarda kültürel farklılığın nasıl tercüme edildiğiyle ilgilidir.

kapıyı bile açamamıştır. En sonunda geri dönüp geldiği yönden geri yürümüştür: “Korkaklığımdan ve hâlâ *al-akhta’ al-wirath-  
hiyya*’nın etkisi altında olduğumdan kendimi suçlamaya baş-  
ladığımı fark ettim.”<sup>63</sup> *Al-akhta’ al-wirath-  
hiyya* “tevarüs edilen kusurlar ya da zaaflar” anlamına gelir ama bu bağlamda “gerici gelenekler” olarak da tercüme edilebilir.

İnsanın kendi içinden ve toplumdan “tevarüs ettiği kusurlar”ı temizlemesi modernlik yolunda atılan önemli ve zorunlu bir adım olarak görülmüştür. Gelenegin ataletinden kurtulma ve geçmişi silmeye dönük bu proje Mahmud Azmi’nin koca bir yılına mal olmuştur. Mısır Tıp Derneği’nin 1926 yazında açıkladığı tarbuş meselesiyle ilgili karar onu cesaretlendirmiştir: “Ertesi sabah –1926 Temmuz’unun üçüncü Cumartesi günü– doğrudan şapka mağazasına gittim ve kendime bir yazlık şapka satın aldım... O günden bugüne şapka giyiyorum, mevsimine göre farklı tiplerini deniyorum.”<sup>64</sup>

Azmi’nin aktardığı iki tepkiden Batı tarzı şapka giymesinin memnuniyetle karşılandığı, hatta alkışlandığı anlaşılır. Önde gelen bir Arap yazarı ve entelektüeli olarak tanımladığı arkadaşlarından biri ona şöyle demiştir: “Doğulular nihayet kafalarıyla düşünmeye başlıyorlar!”<sup>65</sup> Bir başka arkadaşı ise Azmi’den ilhamla şapka meselesindeki görüşlerini *al-Siyasa*’ya yazmıştır. Azmi arkadaşının yazısından bazı alıntılar yapmıştır: “Mücadele sarık, tarbuş ve şapka arasında değil daha ziyade her biri hâkim olmak isteyen farklı düşünce ve zevkler arasındadır (*suwar mukhtalifa min al-tafkir wa al-dhawq*).”<sup>66</sup> Bunu söyledikten sonra Azmi’nin arkadaşı Batı tarzı şapkaya desteğini açıklamış ve sarıkla tarbuşun demode başlıklar olduğunu –köhne düşünce ve zevkleri simgelediğini– savunmuştur.

Ali Abdülrızık ve Mahmud Azmi’nin kişisel tanıklıkları iki savaş arası dönemde Mısır’ın kamusal alanında *efendiyya* sını-

63 Azmi, “Why I wore the Hat”, s. 56.

64 A.g.e. Azmi’nin itirafnamesinden bu alıntı Kasım 1936’da *al-Majalla al-Jadi-  
da*’da yayımlanmıştır ve burada noktalanmaktadır.

65 Azmi, “Why I wore the Hat”.

66 A.g.e.

fının kıyafet meselesini karmaşık biçimlerde müzakere ettiğini gösteren zengin anlatımlardır. Aynı zamanda bu tanıklıklar evrensel bir deneyim olarak modernliğe yönelik bilinçli bir bağlılığa işaret etmektedir. Tikelle evrensel arasındaki gerilimin en belirgin olduğu yer bu iki yazarın kıyafetle ulusal kimlik arasındaki ilişkiyi müzakere etme tarzıdır. Kıyafet meselesindeki konumları ne kadar farklı olsa da her iki yazar biçimle içerik arasındaki ilişki açısından kıyafetin kültür alanındaki öneminin pekâlâ farkındaydı. Abdülrızık artık erdemli bir hayatı simgelemediği için sarığın yok oluşunu kabullenmişti ve Azmi artık tarbuş bir özgürleşmeyi simgelemediği için şapka giymeye hazırdı. Abdülrızık'ın muhakemesi İslâm hukuku ve geleneğine dair derin bir bilginin süzgecinden geçmiştir ve her iki yazar da varoluşsal meselelerin gündemde olduğu bir tarihsel momentte modernist benlik, topluluk ve zaman nosyonlarını eleştirel biçimde yorumlamıştır. Erkeklik, ulus olmak, ilerleme ve hatta etik bir hayat imkânı o sıralar Mısır'da tartışılmıştır.

Ali Abdülrızık'ın sarığa düzdüğü resmî ağıt dinî eğitim almış kişilerin ahlâki –ve bunun aracılığıyla siyasi– otoriteyi temsil ettikleri bir dünyanın yok oluşunun bir kayıdır. Abdülrızık Paris'ten “sürgün”de incelediği kültürel manzaradan sarık giyme arzusunu kovmak zorundaydı zira Mısır'ın son yirmi-otuz yıldaki toplumsal ve siyasi dönüşümleriyle birlikte sarığın soyu tükenmişti. Abdülrızık soylu bir geleneğin sembolü olan bu giysiyi çocuklarına miras bırakmak istese de, sarığın simgelediği eril insanlık artık arzulanabilir bir ideal değildi. Abdülrızık'ın kendisini büyük bir kavganın ortasında bulduğu siyaset bu melankolik vaziyeti daha da depreştirmiştir: Abdülrızık'ın İslâm, gelenek ve otoriteyle ilgili düşünceleri anlamını artık kaybetmiş olan sarığın simgelediği can çekişen bir ahlâki düzenin –şahsi çıkarlarının peşindeki– muhafızları tarafından itibarsızlaştırılmıştır.

Mahmud Azmi'nin Batı tarzı şapka giyme kararıyla ilgili itirafı ise iki savaş arası dönemde şekillenen “uluslararası” unsura özgü kozmopolitanizmin birçok terimini tekrar etmiştir. Bu çerçevede tahayyül edilen bireysel özne ve vatandaş, modern-

liğı gelecekteki bir ütopyaya yönelik düzenli bir ilerleme olarak kavrayan –ve daha eski tarihlere uzanan– burjuva ve liberal bir anlayışın genişletilmesi ve derinleştirilmesini temsil etmiştir. Azmi'nin kişisel dönüşüm hikâyesinde geçmiş kayıp bir alandan ziyade ileriye dönük bir teleoloji ve yörünge olarak yer almıştır. Azmi'nin anlatımında arzulanan özne konumu kendi kendini inşa eden bireydir. Bu, bilimin onayladığı ve Doğulu irrasyonel zihniyetin karşı çıktığı bir özne konumuydu. Azmi'nin hem toplumsal çevresinin muhafazakârlığını hem de kendi içselleştirdiği ketlenmeyi aşmakta gösterdiği cesaret geleneksel zevklerin ve zihniyet çerçevelerinin değişebileceğine dair bir tanıklık olarak sunulmuştur. Dolayısıyla şapka sadece modernliğin ve modern bireyin değil imkân dahilindeki bir geleceğin de sembolü olmuştur.

## Sonuç

Mustafa Kemal'in sebebiyet verdiği tarbuş hadisesi 1932 sonlarında Mısır kamuoyunun gündemine geldiğinde, kültürel alan bir bakıma 1920'lerden beri bu tür hadiselerle alışkındı. Kasım sonunda büyük tepkilere sebep olan tartışmanın Aralık ayında hem diplomaside hem de kamusal söylemde sönüp gitmesinin nedeni bu olabilir.<sup>67</sup> Modernlik ve tarbuşun Mısırlı erkeklerle uygun olup olmadığına dair kültürel tartışmalar daha önce yapılmış ve tarbuşun bir milliyetçi ikon olarak konumu iç saldırılara karşı güvenceye alınmıştı. Birbirinden ayrı toplumsal formasyonlar olan Mısır ve Türkiye yeni uluslararası düzene farklı geçmişleri ve bağımsız gelecekleri olan iki ülke olarak sağlam bir biçimde dahil olmuştu. Ve tarbuş hikâyesinin son bölümü yirmi yıl sonra Mısır monarşisinin ortadan kaldırılmasıyla yazılacaktı.<sup>68</sup>

67 Aralık ayında iki ülkenin dışişleri arasında gidip gelen gizli notların ardından Kahire'den başkaca bir cevap gelmemesi üzerine Ankara meselenin kapandığına kanaat getirmiştir.

68 Mısır'daki kültürel hayatı kozmopolit cemaatlerin gözünden konu eden ve tarbuşa merkezi bir metafor olarak yer veren ilginç bir anlatı için bkz. Robert Solé, *Le Tarbouche*, Paris, Seuil, 1992.



Tarbuş hadisesi bir başka düzeyde Kemalizmi Türkiye sınırları dışında Osmanlı geçmişine sahip coğrafyada dolaşıma giren ve bazen cinsiyetlendirilmiş bir Atatürk figürüyle görünür hale gelen bir üst-belirlenmiş söylem olarak yeniden konumlandıran, yeni bir ulusaşırı ekonomi ve göstergeler siyasetini gün ışığına çıkarır. Bir ulus-devlet bağlamına konuşlandırılan ideolojik bir formasyon olarak Kemalizm, Mısır'da ulusal kimlik ve modernlik tartışmalarına sızan Kemalizmden hem farklıydı hem de onunla bir bakıma aynıydı. 1920'ler ve 1930'ların Mısır'ında Kemalizmin öne çıkabilme koşulu birbiriyle kesişen üç tarihsel yörüngeye oturmuştu.

Bunlardan birincisi geçmişteki müşterek Osmanlı reformları ve uzun 19. yüzyılda özne formasyonunun yeni normlarını (yeniden) üreten hırslı burjuva kültürünün yarattığı küresel modellerdi. İkincisi, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan yeni uluslararası düzendeki farklı egemenlik ve tanıma iddialarının daha doğrudan gerçekliği idi. Üçüncüsü tarihi yok ederek geleceği özgürleştirmeyi vaat eden ulusaşırı kültürel pratiklerin gitgide hızlanan akışıydı.

Kemalizm, amaçladığı alandan çok daha öteye uzanabilmiştir zira bu üç varolma biçimiyle kurulan başarılı bir ilişkiyi temsil etmiş ve sadece yeni Türk ulusal kimliği değil yeni Mısır, İran, Suriye ve Arnavut ulusal kimlikleri açısından da zamanın akışını doğru bir biçimde kavrayabilmiştir. Bu yeni ulusal özne eşzamanlı olarak tarihi hem fethetmeyi hem aşmayı hem de geçmişten bağımsız bir geleceğe sıçramayı arzulamıştır. Fiziksel bedenin görüntüsünün en ufak detaylarına dahi temas edebilen Kemalizmin radikal politikaları *bazılarına göre* başarılı bir modernlik iddiasını simgeleyen bu üç zamansallığa da hizmet etmiştir.

# **CİNSİYET KORPORATİZMİYLE BAŞTAN ÇIKMAK: YUGOSLAVYA'DA İKİ SAVAŞ ARASI DÖNEMDE MÜSLÜMAN KÜLTÜR GİRİŞİMCİLERİ VE KEMALİST TÜRKİYE**

**FABIO GIOMI**

Cinsiyetin yeniden şekillendirilmesi... eskinin itibarsızlaştırılması dışında yeninin desteklenmesini de içeren, yeni erkeklik ve kadınlık imajları yaratmak anlamına gelir. Toplumun farklı kesimleri bu imajlar ve tarzları seçici bir biçimde sahiplenir ve cinsiyet tartışmalı ve çok-değerli bir sınıf, toplumsal soyağacı ve kültürel tercih göstergesi haline gelir.<sup>1</sup>

İki savaş arası dönemde Yugoslav toplumunda Türkiye Cumhuriyeti'ne giderek artan bir ilgi söz konusuydu. 1920'ler ve özellikle 1930'larda gazeteciler, diplomatlar ve akademikler yeni kurulan Türk devletinin siyasi, iktisadi ve toplumsal dönüşümlerine en fazla ilgi duyan meslek kategorileriydi. Bu ilgi farklı biçimlerde belirgin hale gelmiştir. İki savaş arası dönemde çok yaygın karizmatik siyasi lider kültüründen etkilenen birçok yazar Türkiye'de 1923'te kurulan siyasi düzenin başlıca mimarı olduğu düşünülen Mustafa Kemal'e odaklanmıştır. 1934'te –sahip olduğuna inanılan “yaratma” gücüne hürmeten– Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Atatürk ismi verilen Mustafa Kemal giderek artan ve vefat ettiği 1938 yılın-

1 Deniz Kandiyoti, “Some awkward questions on women and modernity in Turkey”, Lila Abu-Lughod (ed.), *Remaking women. Feminist and modernity in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press, 1998, s. 284.

da zirveye ulaşan bir ilginin nesnesi olmuştur. Yugoslav kültür girişimcileri –özellikle vakitleri ve kültürel sermayelerini gerek metinleri gerekse sivil toplum örgütlerindeki etkinlikleriyle kamusal alana yatıran ve toplumsal meşruiyetlerini bu yatırıma dayandıran kişiler– aynı zamanda –güçlü bir propaganda formülüne göre– Osmanlı İmparatorluğu’nun küllerinden doğduğu öne sürülen Türk milleti ve onun bir dışavurumu olduğu düşünülen Türkiye Cumhuriyeti devletine de ilgi duymuşlardı. 1930’ların başından itibaren birçok Yugoslav yazar Mustafa Kemal’in çevresindekilerin o tarihlerde hızla Kemalizmle özdeşleştirilen bir sentetik ideolojik formül olarak “altı ok”la sistematikleştirdiği ilkelere de ilgi göstermiştir. Türkiye’yle ilgili metinlerin üretildiği bu sürece Yugoslavya’daki hemen bütün etno-dinî gruplar katılmış ve zamana yayılan bir heterojen yoğunluk ortaya çıkmıştır. Halihazırda birçok araştırmacının ortaya koyduğu üzere, Yugoslavya ve Türkiye’deki siyasi dönüşümler, Ankara’yla Belgrad arasındaki uluslararası ilişkilerin evrimi ve Yugoslavya sınırları dışında üretilen Kemalizm taraftarı ya da aleyhtarı metinlerin dolaşımı bu yerli (Yugoslavya içi) üretimin kaderini belirlemiştir.<sup>2</sup>

Toplam nüfusun yaklaşık % 10’unu temsil eden; çoğu Sırpça-Hırvatça konuşan ve ülkenin güney bölgelerinde yaşayan Müslümanlar bu meselede en çok yazan dinî gruptu.<sup>3</sup> Bu olgu

---

2 Yugoslav coğrafyasında Kemalizm taraftarı ve aleyhtarı söylemlerin inşası için sırasıyla bkz. Mirjana Teodosijević, *Kemal Atatürk u jugoslovenskoj javnosti*, Belgrad, NEA, 1998 (aynı yazarın Türkçe eseri için bkz. “Yugoslav Basın ve Yayınında Mustafa Kemal Atatürk. Bir Bibliyografya Denemesi”, *Uluslararası Türk Dili Kongresi 1988*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996, s. 11-27); Hırvatistan için bkz. Anđelko Vlašić, “The perception of Turkey in Croatian Press, 1923-1945”, yayımlanmamış makale; Yugoslavya Müslümanları hakkında bkz. Fabio Giomi, “Domesticating Kemalism. Conflicting Muslim Narratives on Turkey in Interwar Yugoslavia”, Catharina Raudvere (ed.), *Nostalgia, loss and creativity. Political and cultural representations of the past in South East Europe*, Basingstoke, Palgrave Macmillan (2018), s. 151-187.

3 İki savaş arası dönemde Yugoslav coğrafyasındaki Müslüman nüfus için özellikle bkz. Alexandre Popovic, *L’Islam balkanique: les musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1986, s. 311-336 ve Nathalie Clayer ve Xavier Bougarel, *Europe’s Balkan Muslim: A New History*, Londra, Hurst & Co, 2017.

sadece Yugoslavya'ya özgü değildi; François Georgeon ve Iskender Gökalp'in ortaya koyduğu üzere dünyanın farklı yerlerindeki Müslümanlar, Türkiye Cumhuriyeti'ndeki siyasi dönüşümleri yakından takip etmiştir.<sup>4</sup> Tarihçiler Yugoslav Müslümanlarının bu özel ilgisini Osmanlı İmparatorluğu'nun Güneydoğu Avrupa'da yüzlerce yıl devam eden egemenliğinin ve Türkiye Cumhuriyeti'nin doğrudan Osmanlı İmparatorluğu'nun varisi olmasının sonucu olarak değerlendirmiştir. Bosnalı tarihçi Šaćir Filandra'ya göre Yugoslav Müslümanları açısından Mustafa Kemal “şanlı sultanın bir yadigarı ve tüm dünyadaki Müslümanların hamisi ve rehberi”ydi.<sup>5</sup> Bu muhakemeyi takip ederek Mustafa Kemal'i bir vekil sultan olarak kabul edersek, Türkiye'nin Yugoslav Müslümanları arasındaki tartışmalara yön vermekteki gücü esasen Osmanlı sonrasına özgü bir hikâyeye ışık tutar.

Türk modelinin sıklıkla başvurulduğu alanlardan biri cinsiyet ilişkileriydi. Türk devleti iki savaş arası dönemde çok-eşitliği yasaklamış; boşanma ve çocuğun velayetinde iki tarafa eşit haklar tanımış; kadınların daha fazla eğitim ve maaşlı iş imkânı edinebilmeleri için bir seferberlik başlatmış ve kadınları örtünmekten vazgeçmeye teşvik etmiştir. Kadınlar 1930'da oy hakkına kavuşmuştur (1930'da yerel seçimlerde, 1934'te ise genel seçimlerde). Yugoslavya'daki Müslüman kültür girişimcileri bu gelişmeleri büyük bir ilgiyle takip etmiştir.<sup>6</sup> Birçok araştırmacıya göre, kendilerini *naprednjaci* (“ilericiler”) olarak adlandıran Müslüman kültür girişimcileri Türkiye'yi doğru biçimde kurulmuş cinsiyet ilişkilerinin bir cenneti olarak hayal etmiştir. Bu kişilere göre Türkiye'de –kendi ifadeleriyle– “kadın özgürlüğü” (*emancipacija zena*), “kadın-erkek eşitliği” (*ravnopravnost*) ve “feminizm” (*feminizam*) Batı Avrupa'dan çok daha er-

4 François Georgeon ve Iskender Gökalp (ed.), *Kemalizme et monde musulman*, Paris, Maison des Sciences de l'homme, 1987.

5 Šaćir Filandra, “Bošnjaci između kemalizma i panislamizma”, *Odjek*, 1, 2007, s. 17-21.

6 Kadınlarla ilgili Kemalist politika üstüne genel bir değerlendirme için bkz. Nilüfer Göle, *Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 1996, s. 63-78.

ken bir tarihte ve çok daha başarılı bir şekilde tesis edilmiştir. Türkiye, Osmanlı sonrasına özgü Müslüman kadının Yugoslavya'da nasıl inşa edilebileceği meselesinde en iyi örnek olarak görülmüştür.

Bu makale iki savaş arası dönemde Yugoslavya'da yazılmış Sırpça ve Hırvatça metinler ışığında Müslümanların Kemalist cinsiyet rejimine duydukları hayranlığın nedenleri ve muhtevasını incelemeyi amaçlıyor. Başlığından da anlaşılabilceği üzere, ilhamını Taha Parla ve Andrew Davison'ın meşhur tezinden alıyor: "Mustafa Kemal Atatürk ve partisinin siyasi düşüncesi, pratiği ve Türkiye Cumhuriyeti'nin uzun süredir resmî, yarı-resmî ve hegemonik ideolojisinin adı olarak"<sup>7</sup> Kemalizm, korporatizmin bir varyasyonu olarak değerlendirilmelidir. Latince *corpora* (beden) kökünden türeyen (çoğulu *corpus*) korporatizmle burada "karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde varolan ve işlevleri birbirini tamamlayan parçalardan oluşmuş bir organik bütün"<sup>8</sup> olarak toplum algısına dayalı özgül bir siyasi örgütlenme modelini kastediyoruz. Korporatizmde bireylerden ziyade meslek grupları "toplumun siyasal vizyonunun yapıtaşlarıdır."<sup>9</sup> Korporatizmin –birey, toplum ve devlet ilişkisiyle ilgili yorumları birbirinden farklılaşan– birçok tanımı olsa da siyasetbilimi analizlerinde yer bulan korporatizmin bütün versiyonlarında ortak özellik toplumda bölünmenin ve ayrışmanın reddedilmesidir. Devletin koordinasyonu altındaki farklı gruplar bu organik ve çatışma içermeyen toplumun muhafazası ve geliştirilmesi için uğraşırken bireyler çatışkı (*anomi*) riskine, başka deyişle endüstriyel kapitalist işbölümünün yol açtığı ahlâki yön kaybına karşı korunurlar.<sup>10</sup>

Bu bölümde ortaya attığımız teze göre Yugoslavya'daki Müslüman kültür girişimcileri Kemalist Türkiye'yi cinsiyet *korpora-*

7 Taha Parla ve Andrew Davison, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey. Progress or Order?*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 2004, s. vii.

8 Parla ve Davison, *Corporatist Ideology*, s. 28.

9 A.g.e., s. 12.

10 Kavram hakkında tarihsel bir değerlendirme için bkz. Howard J. Wiarda, *Corporatism and comparative politics: the other great "ism"*, Armonk, New York ve Londra, M. E. Sharpe, 1997, s. 27-46.

tizmi dolayısıyla kabul ve takdir etmişlerdir. Bununla kastettiğimiz şey cinsiyet ilişkilerini devletin öncülüğünde dönüştürmeye çalışan ve belli başlı üç özelliğe sahip olan bir yaklaşımdır:

- a) Toplumunu oluşturduğu varsayılan iki temel cinsiyet grubu (erkekler ile kadınlar) arasında hukuksal eşitliği sağlama çabası,
- b) Bölücü bir etken olarak görülen özerk kadın hareketi ve feminist seferberliğin engellenmesi,
- c) Kadının özgürleşmesi ve özellikle cinsiyet ve din ayrımcılığının sona erdirilmesinden kaynaklı (çoğu eril) kaygıların azaltılması.

İki savaş arası dönemde Avrupa’da ve Akdeniz’de tesis edilen ve dayatılan birçok cinsiyet rejimi arasında Kemalist model hem bir Müslüman nüfusta modern cinsiyet ilişkilerinin tesis edilmesi hem de aynı zamanda ulusun ve topluluğun çatışmasız, organik bütünler olarak kalması açısından en iyi araç olarak görülmüştür.<sup>11</sup> Kadın bedeniyle toplumsal beden arasında türdeş bir ilişki tahayyül eden Yugoslavya’daki Müslüman kültür girişimcileri toplumu bir bütün olarak yeniden inşa etmek ya da en azından yeniden tahayyül etmek için kadın bedenine başvurmuşlardır.

Bu bölümü üç alt-bölüm etrafında yapılandırdık. Bunlardan birincisi Yugoslav coğrafyasında “Müslüman kadın sorunu” ve “Kemalist Türkiye” hakkındaki tartışmaların gelişimini inceliyor ve söz konusu tartışmaların iki savaş arası dönemde birbiriyle nasıl iç içe geçtiğini gösteriyor. Diğer iki alt-bölüm Müslüman kültür girişimcilerinin Kemalizm taraftarı söylemine odaklanıyor ve “ilericiler”in Kemalist cinsiyet rejimine atfettiği iki temel özelliği inceliyor: [Kemalist cinsiyet rejiminin] kadın özgürlüğünü özerk kadın eylemine izin vermeden sağlama be-

---

11 20. yüzyılın ilk yarısında İtalya, Rusya, Türkiye, Almanya ve İspanya’daki cinsiyet politikaları hakkında karşılaştırmalı ve isabetli bir değerlendirme için bkz. Paul Ginsborg, *Family Politics. Domestic Life, Devastation and Survival, 1900-1950*, Yale, Yale University Press, 2016.

cerisi ve kadın özgürlüğünün arzulanmayan sonuçlarını (özellikle erkeklerin kadın bedeni üzerindeki kontrolünün kaybolmasını) azaltmakta etkili olması. Bu bölümde üç amacımız var: İlk olarak Yugoslav coğrafyasında “Müslüman kadın sorunu” ve “Kemalist Türkiye” hakkındaki söylemlerin fikirler, mallar ve insanların yerel ve ulusal sınırlar arasındaki ulusaşırı/uluslararası dolaşımı sonucunda üretildiğini göstermek. İkincisi, Yugoslavya’daki Müslüman “ilericiler”in siyasi projelerine, özellikle de önerdikleri kadın özgürlüğünün anlamları, biçimleri ve sınırlarına yeni bir açıklama getirmek. Son olarak Yugoslavya’daki Müslüman gözlemcilerin bakışını inceleyip, iki savaş arası dönemde Türkiye’de yerleşik somut cinsiyet politikaları ve bunların resmî Kemalist söylemdeki gerçekliğine ilişkin daha derin bir bilgi edinilmesine katkı yapmak.

## **Yugoslav Müslümanları ve Türk kadını örneği**

Yugoslav coğrafyasında cinsiyet, İslâm ve modernlikle ilgili düşünceler ortak bir Yugoslav devletinin kurulmasından on yıllar önceye, en azından 19. yüzyıl sonuna kadar uzanır. Bu tartışmanın en çok geliştiği yer dört yüz yıllık Osmanlı egemenliğinden sonra Habsburg İmparatorluğu’nun önce işgal (1878) ardından Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar ilhak ettiği Bosna-Hersek’tir. Osmanlı sonrası Bosna’da Müslümanlar çok kalabalık<sup>12</sup> (toplam nüfusun % 39’unu oluşturan Müslümanlar, Ortodokslardan sonra en büyük dinî gruptu) olduğu gibi iktisadi ve dinî eşrafın hâlâ Osmanlı hâkimiyetinde olan topraklara göç etmesinden (*muhadzir* - muhacir) Balkanlar’daki diğer Müslüman topluluklara kıyasla daha az etkilenmişlerdi. Habsburglu yetkililer Bosna-Hersek’te etnik dengeyi 1878’deki haliyle korumaya çalışmış ve bilhassa Sırp nüfusun mutlak çoğunluk olmasına mani olmaya çalışmışlardı (böyle bir şey Belgrad’ın bölgeyle ilgili iddialarına daha fazla haklılık kazandırabilirdi). Viyana bu nedenlerden ötürü hem Müslüman din görevlilerine (*ilmija*) hem de toprak sahiplerine (*begovat*) oldukları yerde

12 Popovic, *L’islam balkanique*, s. 271 (1879 nüfus sayımından).

kalınmaları için baskı yapmış ve onları yeni kurulan Habsburg vilayet yönetimine dahil etmeye çalışmıştır.<sup>13</sup>

Cinsiyet ilişkileriyle ilgili tartışmanın aktörleri ufak ve sosyolojik bakımdan çeşitlilik arz eden bir grup Müslüman eşraftan oluşmuştur. Bir tarafta Tanzimat devrinin kültürel ikliminde yetişen Mehmed Kapetanović Ljubusak (bir kamu görevlisi olarak Habsburg idaresiyle işbirliğini kabul eden Hersekli bir Osmanlı yetkilisi ve toprak ağası, 1839-1902) ve Hasan Spaho (İstanbul'da okuyup Osmanlı Balkanları'ndaki birçok *ruždije*'de (rüştiye) öğretmenlik yapan ve daha sonra Saraybosna'daki Habsburg lisesinde Arapça öğretmenliği ve Saraybosna şeri hâkimler okulunda müdürlük yapan bir öğretmen, 1841-1915) gibi kişiler vardı.<sup>14</sup> 20. yüzyıl başında, aralarında öğretmen ve okul müfettişi Edhem Mulabdić (1862-1954), Bosna parlamentosu vekili doktor Hamdija Karamehmedović ve öğretmen Šemsudin Sarajlić (1887-1960) gibi kişilerin de olduğu, farklı bir Müslüman eşraf kuşağı bu çevreye dahil olmuştu. Bu insanların birçoğu lise ve üniversiteyi Habsburg okullarında okumuş ve genellikle yerel idarelerde beyaz-yakalı olarak görev yapmıştı.<sup>15</sup> *İlmi-ja ve begovat*'ın büyük çoğunluğu Bosna'daki Habsburg idaresine itimat etmezken (hatta muhalefet ederken) bu çevre onu açıkça desteklemiştir. 1880'lerin sonundan itibaren bir hayli aktif olan bu çevre, temel amacı Bosnalı Müslüman çocuklar arasında okuma-yazmayı yaygınlaştırmak ve çocukların Habsburg okul sistemine erişimine yardımcı olmak olan dergiler, matbaalar, okuma kulüpleri ve kültür dernekleri kurmuştur. Bu Müslüman kültür girişimcileri dil becerileri (Sırpça-Hırvatça dışında birçoğu Osmanlıca ve Almancayı –bazıları da Arapçayı– iyi biliyordu) ve Viyana-İstanbul-Zagreb-Budapeşte arasında açıkça mekik dokumaları sayesinde

13 Clayer ve Bougarel, *Europe's Balkan Muslim*, s. 76-85.

14 Mehmet Beu Kapetanović Ljubušak hakkında bkz. Esad Zgodić, *Bosanska politička misao. Austro-ugarsko doba*, c. I, Saraybosna, DES, 2003, s. 39-68. Hasan Spaho hakkında bkz. M. E. Dizdar, "H. Hasan ef. Spaho", *Kalendar Narodne Uzdanice*, 1940, s. 243-246.

15 Zgodić, *Bosanska politička misao*, s. 39-68.



hem Osmanlı hem de Habsburg kültür alanlarında dolaşımda olan tartışma ve fikirlere aşinalık kazanmıştı.<sup>16</sup>

Müslüman kültür girişimcileri Habsburg coğrafyasındaki birçok gayrimüslim yazarın Müslüman topluluğu hedef alan ve giderek artan saldırılarını da göğüslemek zorunda kalmıştı. 1886'da Leipzig'de imzasız olarak yayımlanan *Bosniens, Gegenwart und nächste Zukunft*<sup>17</sup> (Bugünü ve Yakın Geleceğiyle Bosna) ya da 1892'de Novi Sad'da bir Sırp profesörün yazdığı *Islam i njegov uticaj na duševni i kulturni napredak naroda mu* (İslâm ve İslâm'ın Müslüman Halkların Manevi Hayatı ve Kültürel İlerleyişine Etkileri) gibi metinler Güneydoğu Avrupa Müslümanlarının toplumsal bakımdan "geri" (zaostao) olduklarını ve bunun sorumlusunun İslâm olduğunu açıkça ifade etmiştir.<sup>18</sup> Müslümanların kaderi Osmanlı sonrası bağlama uyum sağlayamadıkları için ya "Asya"ya (burada Anadolu anlamında) göçmek ya da yok olma (*prestajanje, odumiranje*) ihtimaliyle yüzleşmekti.<sup>19</sup> Yazarlar bu teoriyi kanıtlamak üzere sıklıkla yinelenen bir *topos*'a başvurmuştur: Müslüman kadının statüsü. O tarihte Avrupa'da yaygın bir biçimde dolaşımda olan güçlü Oryantalist repertuvara dönersek, –yaygın tasvire göre haremde kölelik eden, erkeklerin cinsel arzularına hizmet eden, örtünmeye zorlanıp toplumdan ve eğitimden izole edilen– Müslüman kadın bedeni Müslümanların geriliği ve Osmanlı sonrasına uyum sağlamakta başarısızlığının bir metaforu ve en güçlü kanıtıydı.<sup>20</sup>

16 Fikret Karčić, *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Saraybosna, Islamski Teološki Fakultet, Saraybosna, 1990; Fikret Karčić, *The Bosniaks and the Challenges of Modernity*, Saraybosna, El-Kalem, Saraybosna, 1999; Enes Karić, *Prilozi za povijest islamskog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća*, Saraybosna, El-Kalem, 2004.

17 *Imzasız, Bosniens, Gegenwart und nächste Zukunft*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1886.

18 Milan Nedeljković, "Islam i njegov uticaj na duševni i kulturni napredak naroda mu. Kulturno-istorijske studija", *Letopis Matice Srpske*, 175, 1893, s. 98.

19 Batılı araştırmacılar arasında benzer bir söylemin doğuşu hakkında bkz. Clayer ve Bougarel, *Europe's Balkan Muslim*, s. 52-57.

20 Meyda Yegenoglu, *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Daha önce bahsettiğimiz Müslüman kültür girişimcileri dergilerini bu savlara karşı çıkmak ve sosyal Darwinist bir retorikle süslü bir alternatif söylem önermek için kullanmıştır. Müslümanların “geri” olduğu fikrini genel anlamda kabul etmekle birlikte bunun sorumlusunun İslâm olduğu varsayımını şiddetle reddetmişlerdir. Müslümanların “hayatta kalabilmek” (*ops-tati*) ve “uyum sağlayabilmek” (*prilagoditi*) için topluluk hayatlarında bir dizi reform yapmak gerektiğini; örneğin okuma-yazmanın ve devlet okullarında eğitimin yaygınlaştırılması; dergiler ve derneklerin kurulması; vakıf, mektep, medrese gibi dinî kurumların ıslah edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Müslümanlar ancak bu şekilde gayrimüslimlerle aralarındaki mesafeyi kapatabilecek ve yüzlerce yıl geriye düştükleri “ilerleme” (*napredak*) yoluna yeniden dönebileceklerdi.<sup>21</sup> Bu uyum sağlama süreci açıkça cinsiyetlendirilmiş bir karakter taşıyordu; Müslüman kadınların devletin öncülüğünde ev dışında, esas olarak pedagoji, hijyen ve el işlerinden ibaret olan bir temel eğitim almaları zorunlu görülüyordu. 1910 yılında Saraybosna’da çıkan ilerici bir Müslüman dergide belirtildiği üzere:

Birçok kişi namaz kılmak, oruç tutmak, abdest almak gibi bazı yükümlülükleri öğrendiğinde dinî vecibelerini [farz] yerine getirdiğini düşünüyor. Bu yüzden dinî vecibelerinin yanı sıra kendi zanaatlerinin temel bilgilerini, ilmiyelerini de öğrenmek zorunda olduklarını unutuyorlar. Dinî ilimler dışında bir demirci kendi mesleğini de dinen öğrenmek zorundadır; yine İslâmiyet’e göre esnaf, esnaflığın nasıl yapılması gerektiğini bilmelidir; kadı kadılığı, müftü müftülüğü, köylü köylülüğü bilmelidir, zira bunlar onun ilmiyalıdır. Sonuç olarak herkes kendi statüsünün [*stanje*] zorunlu kıldığı becerilerde ustalaşmak zorundadır ve kadınlarımızın ilmiyali de nasıl iyi ev hanımı ve anne olunacağını öğrenmektir.

Kadının eğitiminin insan hayatındaki önemi lokomotifin trendeki önemine benzetilebilir. Lokomotif zayıfsa ve hareket edemezse, tren de hareket etmez. İnsan ruhuna inanç, ahlâk

21 Enes Karić, “Islamic Thought in Bosnia-Herzegovina in the 20th Century”, *Islamic Studies*, 41, 3, 2002, s. 391-444.

ve insan olma bilincini üfleyen ilk varlıklar olan annelerimizin durumu da aynıdır. Annelerimiz bu vazifelerini yerine getiremezse başka alanlardaki ilerleme de tavsar.<sup>22</sup>

Müslüman ilericilerin amacı yeni kuşak Müslüman çocukları yetiştirecek daha iyi eşler, tecrübeli ev hanımları ve becerikli anneler yaratmaktır. Kadının özel alandan çıkıp devlet okuluna gitmesi kamusal hayata erişim imkânından ziyade geçici bir ara dönem olarak görülüyordu. Ne ilginçtir ki aynı tarihlerde diğer Müslüman bölgelerde –özellikle Mısır’da– olanların aksine savaştan önceki bu tartışmada örtünmeye (Bosna’da giyiliş tarzına göre *feredza* ya da *zar* adı verilirdi, bkz. Görsel 5.1 ve 5.2) yönelik ciddi bir itiraz gündeme gelmemiştir.<sup>23</sup>

1918’den önce Müslüman kültür girişimcilerinin ürettiği “Müslüman kadın sorunu”yla ilgili literatüre –makaleler, broşürler ve kitaplara– bakıldığında birbirine tamamen zıt entelektüel ve siyasi referanslar tespit edilebilir. Kız çocuklarının eğitimi tezine destek olarak Batılı yazarlara, özellikle Immanuel Kant, Jean-Jacques Rousseau ve Auguste Comte’a düzenli referanslar yapılmıştır. 20. yüzyılın başından itibaren bu filozofların teorilerinden yapılan alıntılar ve –daha sıklıkla– sentezler Müslümanların kamusal alanında farklı araçlarla dolaşıma sokulmuştur. Bosnalı öğretmenlere yönelik resmî Habsburg pedagoji dergisi *Skolski vjesnik*, (*Okul Dergisi*) 1894’ten itibaren Avrupalı araştırmacıların Fransızca, Almanca ve İngilizce yayınlarından Sırpça-Hırvatçaya düzenli tercümeler yapmıştır.<sup>24</sup> Aynı zamanda Habsburg üniversitelerindeki Bosnalı öğrenciler Bosna Müslümanlarının dergilerinde Batılı yazarlardan tercümeler yapmıştır. Örneğin Göttingen’de okuyan Salih Kazazovic (1873-1943) 19. yüzyılın belli başlı Alman filozofların bazı

22 Hazim Muftić, “Z`enska naobrazba ili izostavljeni farz”, *Gajret*, 5, 1910, s. 73-74.

23 Habsburg devri Bosna-Hersek’inde Müslüman kadın sorununun özgül boyutları için bkz. Fabio Giomi, “Forging Habsburg Muslim girls: gender, education and empire in Bosnia and Herzegovina (1878-1918)”, *History of Education*, 44, 3, 2015, s. 274-292.

24 Maida Vuković, *Doprinos časopisa Školski vjesnik razvoju pedagoške misli u Bosni i Hercegovini*, yüksek lisans tezi, Saraybosna Üniversitesi, 2013.



**Görsel 5.1.** Bosna-Hersek'in Mostar şehrinden Müslüman kadınlar, 1904. Kaynak: Franjo Topić'in çektiği fotoğraf, Zmajski Muzeji, Sarajbosna (ZM-SPFT-499).



**Görsel 5.2.** Bosna-Hersek'in Sarajbosna şehrinden Müslüman kadınlar reis-ül ulema Mehmed Dzermaludin Causevic'in 1938'deki cenaze töreninde. Kaynak: Adnan Jahić, Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije (1918-1941), Zagreb, BNZH ve IZH, 2010, s. 554.

alıntıları tercüme ettiği gibi aynı filozoflarından metinlerinden sentezler de üretmiştir.<sup>25</sup> Öte yandan “Müslüman kadın sorunu” literatüründeki entelektüel referanslar Batılı düşünürlerle sınırlı değildi. Doğrusu Müslüman kültür girişimcileri Osmanlı ve daha genel olarak İslâm coğrafyasındaki sosyal reformculara düzenli olarak referanslar yapmıştır: Mehmet Akif Ersoy (1873-1936), Kırım-Tatar entelektüellerinden Gaspıralı İsmail (1851-1914) ve özellikle Mısırlı hukukçu Muhammed Abduh (1849-1905) gibi. Bu yazarların eserleri hem tam metin halindeki tercümelerle (Muhammad Farid Wajdi'nin [1875-1954] *Almar'a almuslima* [*Müslüman Kadın*]<sup>26</sup> adlı kitabı İstanbul ve Zagreb'de okuyan Bosnalı yazar Musa Cazim Catic<sup>27</sup> tarafından 1915'te Arapçadan tercüme edilmiştir) hem de daha sıklıkla alıntılar ve sentezlerle dolaşıma girmiştir. Habsburg ve Osmanlı kültürel alanlarındaki yazarlara yapılan referanslar genellikle tek yazarın aynı metninde bir arada varolmuştur.

1905'ten itibaren eserlerini kamuoyuyla ürkekçe paylaşan ilk kadın yazarın<sup>28</sup> da eşlik ettiği bu Müslüman aydınlar grubu başlangıçta Müslümanların kamusal alanında adeta mutlak bir tekel kurmuştu. Müslüman Mektepleri Muallimleri Cemiyeti (kısa *Muallim*) etrafında toplanan bir Müslüman eşrafın hem İmparatorluğun emellerine hem de Müslüman seküler eşrafın maneviyatına karşı olduklarını ifade etmesi ve Müslüman kızların okula gitmekten men edilmesi gerektiği fikrini savunmaları ancak 1911 yılında mümkün olmuştur. Din öğretmenlerine göre çözüm Osmanlı devrinin uygulamalarına sadık kalmaktı; kadınların evde ya da en iyi ihtimalle *mektep*'te sözlü ve dinî bir eğitim almaları yeterliydi. Müslüman kadınları yozlaşma, ahlâksızlık ve cinsel sapkınlıktan koruyabilmek için bedenlerini hem örtünmeyle hem de evin duvarlarıyla korumak gerekirdi. Kadınla-

25 Zgodić, *Bosanska politička misao*, s. 293-303 ve s. 317-319.

26 Muhamed Ferid Vedzdi, *Muslimanska zena*, Mostar, *Prva muslimanska naklad-naknjizara i štamparija*, 1915.

27 Musa Ćasim Ćatić'in bir biyografisi için bkz. Dubravko Jelčić, *Povijest hrvatske književnosti*, c. II, Zagreb, Naklada Pavičić, 2004, s. 329.

28 Fabio Giomi, “Daughters of two Empires. Muslim Girls and Public Writing in Habsburg Bosnia Herzegovina”, *Aspasia*, 9, 2015, s. 1-18.

rın eğitimine karşı çıkan bu söylemin belirgin biçimde ulus-aşırı bir ögesi de vardı; bu kişiler yalnız İslâm hukukuna değil o tarihlerde Yugoslav coğrafyasında dolaşımda olan eğitim karşıtı metinlere de referans yapıyordu – özellikle Sofija Pletikosic adlı bir Sırp kadın yazarın *Pisma u obranu muslimanskog zenskinje* (Müslüman Kadınları Müdafaa Mektubu) başlıklı risalesine.<sup>29</sup>

O tarihe dek “Müslüman kadın sorunu tartışması” öncelikle kadınların eğitiminin sınırları, içeriği ve farklı alanlarına odaklansa da Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Yugoslav coğrafyasının birleşik bir siyasi birime dönüşmesiyle (Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı ve 1929’da Yugoslavya) radikal bir dönüşüm yaşanmıştır. Savaş esnasında ülkenin güney vilayetlerini vuran kıtlık, sonra 1920’lerdeki tarım reformu ve 1930’ların Büyük Bunalım’ının etkileri kentlerdeki Müslüman ailelerin hayatlarını çarpıcı biçimde etkilemiştir. Bu toplumsal kriz esnasında belirli sayıda Müslüman erkek ve kadın, ilk kez, Müslüman kadınların ev dışında maaşlı işlerde çalışmaları gerektiğini ifade etmiştir. 1918’de kadınlar kanunla üniversiteye girme hakkı elde ettiğinde, Müslüman kadınların eğitiminin annelikle sınırlı bir bilimsel yaklaşımın öğretilmesinden ibaret olup olmaması da tartışılmıştır. O tarihe kadar kentli Müslümanların hayatına damgasını vuran cinsiyet ve din temelli ayrımcılık pratikleri ilk kez açıkça sorgulanmıştır.<sup>30</sup>

“Müslüman kadın sorunu” etrafında 1918’den sonraki bu tartışmaya savaştan sonra görünür hale gelen yeni bir Müslüman girişimci türü öncülük etmiştir. Açıkça Batıcı olan ve Müslümanların geleceğinin kurulmakta olan Yugoslav toplumuna daha derinden entegre olmaktan geçtiğine samimiyetle inanan bu kişiler Müslüman nüfusun ulusallaşmasına büyük bir önem ver-

---

29 Safiye hanım [Sofija Pletikosic’in müstear ismi], *Pisma u obranu muslimanskog zenskinje*, Saraybosna, Izdanje uredništva Muallima, 1911. Bu ilginç tartışma hakkında daha detaylı bilgi için özellikle bkz. Fatima Zutić, “Sofija Pletikosic, Safijja-hanum, i rasprava o emancipaciji i školovanju zene muslimanke”, *Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice Bosne i Hercegovine*, 7-8, 2009, s. 664-675.

30 Fabio Giomi, *Entre genre, classe, confession et nation: la ‘question de la femme musulmane’ et la culture associative en Bosnie-Herzégovine (1903-1941)*, doktora tezi, Bologna Üniversitesi ve EHESS, 2011.

miştir. Slavca konuşan Müslümanlara kendilerini salt dinî terimlerle –hem özel hem de kamusal alanda genellikle yaptıkları üzere *muslimani* (“Müslümanlar”) olarak– tanımlamayı bırakıp bunun yerine “Müslüman Sırplar”, Müslüman Hırvatlar” veya basitçe “Yugoslavlar” olarak gayrimüslim hemşehrileriyle ortak bir ulusal topluluğun parçası oldukları hissini “keşfetme”ye ya da bu hissi canlandırmaya davet etmişlerdir. Sırp, Hırvat ya da Yugoslav yanlısı yönelimlerin dışavurumunu genellikle insanların eğitim aldıkları yerler belirlese de (Zagreb’de okuyan Müslüman öğrenciler kendilerini Hırvat olarak, Belgrad’da okuyanlar ise Sırp olarak tanımlamaya meyilli olmuştur) siyasi hassasiyetler, arkadaşlık ve aile ağları da belirleyici olmuştur.<sup>31</sup> Müslümanların daha geniş bir siyasi gövdeyle bütünleştikleri bu süreç cinsiyet ilişkileriyle ilgili tartışmayı da etkilemiş ve Müslümanların farklılığının dışsal ve görünür bir göstergesi olarak kabul edilen örtü ve fes utanç verici bir gerilik, cehalet ve ulusal bölücülük sembolleri olarak ilerici yayınlar tarafından açıkça hedef alınmıştır. Her iki cinsiyetten Müslümanların bedenlerine dinî farklılıklarının damgasını vuran bu giysilerin Müslümanların daha geniş ulusal toplulukla başarıyla bütünleşmesinin önünde bir engel teşkil ettiği düşünülmüştür.

Müslüman kültür girişimcileri cinsiyet ve din ayrımcılığının sona erdirilmesine destek amacıyla kendi metinlerinde farklı kadın modellerine başvurmuş ve İslâm tarihinin ilk asırlarındaki (Dört Halife devrindeki) eğitilmiş Müslüman kadınlara; Kafkaslar, Mısır ve Osmanlı’nın erken 20. yüzyıldaki eğitilmiş kadınlarına ve Batı’da, özellikle Fransa, İngiltere ve ABD’deki eğitilmiş ve ekonomik açıdan faal kadınlara yönelmişlerdir. Ancak Cumhuriyet dönemi Türk kadını (*turska zena* ya da *turkinja*) en çok referans yapılan ve en elverişli bulunan Müslüman kadın modeli haline gelmiştir. Bu modelin halihazırda 1920’lerin ortasında belirgin olan başarısı önlenemez görünmüş ve Türk kadını Müslüman gazetelerin sayfalarına bir ilham kaynağı olarak girip dedikodu yazılarından eleştirel makalelere kadar on-

31 Xavier Bougarel, *Survivre aux empires. Islam, identité nationale et allégeances politiques en Bosnie-Herzégovine*, Paris, Karthala, 2015, s. 59-93.

larca metnin kahramanı haline gelmiştir. Müslüman kültür girişimcileri şehirlerde ve köylerde halk karşısında yaptıkları konuşmalarda Türk kadınının erdemlerini övmüş ve hatta birkaç din görevlisi Türk kadınına –açıkça desteğini değilse bile– sempatisini ifade etmiştir.

Türk kadınına ilişkin ortak bir algının inşası farklı kaynaklardan beslenmiştir. Müslümanların kaleme aldığı “Türk kadını”yla ilgili metinlerin kaynakçaları, giriş kısımları ve dipnotları söz konusu modelin inşasına katkıda bulunan yörüngeleri açıkça ortaya koyar. Yugoslav coğrafyasındaki birçok Müslüman’ın Türkiye Cumhuriyeti’nde de akrabaları olduğu için Türk kadınına dair yorumlar bazen dolaysız gözlemlerin sonucuydu. Türkiye’ye giderek artan turistik seyahatler de üst orta sınıf Müslümanların Türk toplumuyla doğrudan temas kurmasını sağlamıştır.<sup>32</sup> Öte yandan, dolaysız deneyimler sınırlı sayıda kişinin ayrıcalığıydı ve Müslüman kültür girişimcileri Türk kadınına ilişkin tasvirlerini büyük ölçüde Yugoslav coğrafyasında dolaşımda olan basılı kaynaklar aracılığıyla geliştirmişti. Tabii doğrudan Türk resmî kurumları tarafından gönderilen kaynaklar da vardı; Türk İçişleri Bakanlığı’nın 1934’ten itibaren çoğu zaman Fransızca, bazen de İngilizce ve Almanca olarak yayımladığı *La Turquie kémaliste* (Kemalist Türkiye) dergisi hem metinleri hem de ikonografik malzemesiyle düzenli bir kaynak olarak kullanılmıştı (bkz. Görsel 5.3, 5.4, 5.5 ve 5.6).<sup>33</sup>

32 Türk kadınıyla ilgili fikirlerini doğrudan Türkiye seyahatlerinden edinen Müslüman kültür girişimcileri arasında katkılarından ileride söz edeceğimiz profesör Vehbija Imamović de vardır. Philippe Gelez’in Safvet-beg [Saffet Bey] Başagić (Philippe Gelez, *Safvet-beg Başagić (1870-1934). Aux racines intellectuelles de la pensée nationale chez les musulmans de Bosnie-Herzégovine*, Atina, École française d’Athènes, Mondes méditerranéens et balkaniques, 2010) veya Enes Karić ile Mujo Demirović’in Mehmed Dzermaludin Čaušević (Enes Karić ve Mujo Demirović (ed.), *Reis Dzermaludin Čaušević: Prosvjettelj i reformator*, Saraybosna, Ljiljan, 2002) gibi önde gelen Müslüman şahsiyetleri konu alan eserleri Yugoslav Müslümanlarının Osmanlı’daki ve daha sonra Türkiye Cumhuriyeti’ndeki arkadaşları, öğretmenleri ve aile fertlerini ziyaret etmeye devam ettiklerini gösterir.

33 Tanju İnal ve Mümtaz Kaya, “La Turquie Kamaliste: voie/voix francophone(s) pour une Turquie kémaliste”, *Documents pour l’histoire du français langue étrangère ou seconde*, 38/39, 2007, <http://dhfles.revues.org/336>, erişim Temmuz 2018.





Weibliche Jugend  
beim Aufmarsch

günstige Lage, dass etwa 80 % der Bevölkerung dem Bauerstand angehört. Wohnungsnot u. Landmangel, wie dies bei manchen westlichen "Völkern ohne Raum" zu einer Geburtenbeschränkung geführt hat, gibt es hier ebenfalls nicht. In den vielfach dünn besiedelten Bezirken wird jeder Zuwachs an Menschenleben als ein Glück betrachtet u. das Ansehen einer Familie hängt von ihrer Kinderzahl ab. So ist das Schicksal der Türkei untrennbar verbunden mit dem Nachwuchs des Landes, der wichtigsten Quelle der Erneuerung u. der Kraft. Aus dem Schosse des Bauerngeschlechtes, aus seinem Kindersegen wächst die künftige Generation, voll Lebenskraft u. Endschnere, von Wind u. Wetter gehärtet, von Sonne durchglüht, vom Lebenskampf gestählt, selber ein Teil der ewigen Muttererde, der Wiege eines tausendjährigen Menschengeschlechtes.

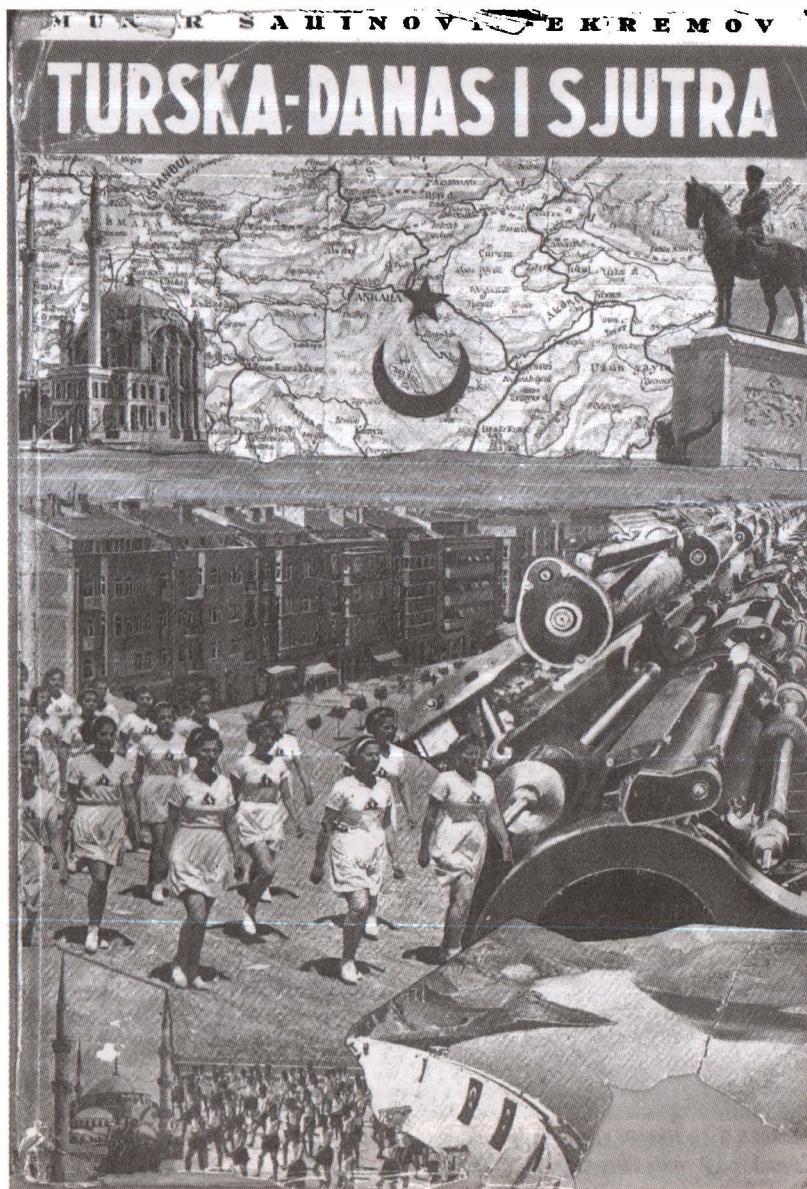
Dieses Fundament wirkt sich auch im späteren Leben aus. Wer wie ich Gelegenheit hat, ununterbrochen mit Kindern zusammen zu kommen, mag sich auf diese Weise erklären, dass der Widerschein der Erlebnisse der frühen Jugend ein stolzes Geschlecht entstehen lässt, das mit einer ausserordentlichen Anmut, ohne jede Befangenheit gegenüber Erwachsenen u. mit einer inneren Freiheit aufwächst, die mit einer sympathischen Bescheidenheit verbunden ist. Die politische Entwicklung des Landes hat viel dazu beigetragen. Während im ottomanischen Reich die Zahl der Analphabeten noch erdrückend war, hat die kemalistische Türkei es als ihre dringende Aufgabe betrachtet, Lesen u. Schreiben zum Allgemeinut des Volkes zu machen, um es so auf seine kulturellen Aufgaben vorzubereiten. Es liegt in der Natur der Dinge, dass in erster Linie die Kinder den Nutzen daraus ziehen konnten. Diese Umstellung hat zwar bis zu einem gewissen Grad den Abstand der Generationen ver-

tieft, doch wird dies wieder ausgeglichen durch die vielfach geradezu patriarchalischen Bindungen in der Familie. Verständlicher Weise entsteht aber doch so eine gewisse natürliche Ueberlegenheit der Jugend, die dazu beiträgt, das Gesicht der jungen Generation in der Türkei zu formen. Die Verbreitung des Sports, die Umstellung u. Modernisierung der Schulen, die Erziehung zur Kameradschaft zwischen Knaben u. Mädchen u. noch vieles, was die Hebung des Standard of life mit sich bringt, haben hier Entwicklungsmöglichkeiten geschaffen, wie man dies noch vor wenigen Jahrzehnten nicht erhoffen durfte. Wenn auch die gesellschaftliche Stellung der Frau, wie sie sich vielfach in der Phantasie des Westens gespiegelt hat, mehr in das Gebiet der Fabel gehört, wie dies schon *Moltke* vor 100 Jahren betont hat, so ist der Schritt zu der heutigen Freiheit, die auch den Frauen alle Wege geöffnet hat, doch ein enormer. Dass sich eine solche Umstellung auch in der Erziehung der Kinder auswirken muss, ist selbstverständlich. Das Kind ist der grösste Exponent dieser politischen u. geistigen Revolution. Dass es sich dieses grossen Glückes bewusst ist, wird jedem fühlbar, der einmal am Nationalfeiertag die Pfadfinder beiderlei Geschlechtes an ihrem Staatspräsidenten vorbeimarschieren sah. Man wird diesen Eindruck nicht vergessen u. sich eine Vorstellung davon machen, welche gebundene Kraft sich in den Kindern verkörpert.

Dass der Lebensbaum des türkischen Volkes mit seiner vieltausendjährigen Kultur so sichtbar blüht, dass vor allem derartige kulturelle Fortschritte in einer so erstaunlich kurzen Zeit möglich waren, ist das Geheimnis der Staatsführung. Es würde zu weit führen, alle die kulturellen Massnahmen anzuführen, die in den Jahren seit der Revolution verwirklicht wurden. Es sei nur hervor-

30

Görsel 5.3. La Turquie kémaliste'te jimnastik yapan Türk kızlarının fotoğrafı.  
Kaynak: La Turquie kémaliste, 18, 1937, s. 30.



**Görşel 5.4.** Jimnastik yapan Türk kızlarının olduğu aynı fotoğraf Saraybosna'da Šahinović Ekremov tarafından kitabının kapağındaki kolajın bir parçası olarak kullanılmıştır. Kaynak: Munir Šahinović Ekremov, *Turska, danas i sjutra. Prosjek kroz život jedne države*, Saraybosna Muslimanska Svijest, ön kapak.



tion sont à l'étude pour doubler la bâtisse déjà existante.

Le Lycée de Commerce d'Ankara se base sur un système d'enseignement moderne à tous les points de vue. Ce système, élaboré suivant les plus récentes données des programmes d'études analogues dûment étudiés dans ce but, correspond étroitement aux tendances et aux vues progressistes de la nouvelle Turquie. C'est pourquoi il peut être considéré comme étant de nature essentiellement active et dynamique. La conception didactique qui prévaut dans tout le système tant théorique que pratique de l'école est telle que l'élève, loin de rester un élément passif et inerte entre les mains de l'éducateur, acquiert au contraire sa personnalité et se sent de plus en plus apte à conduire des recherches personnelles. Les professeurs et les pédagogues étrangers qui, jusqu'à présent, ont visité le Lycée, n'ont pas manqué de signaler les succès de son enseignement dans le fait

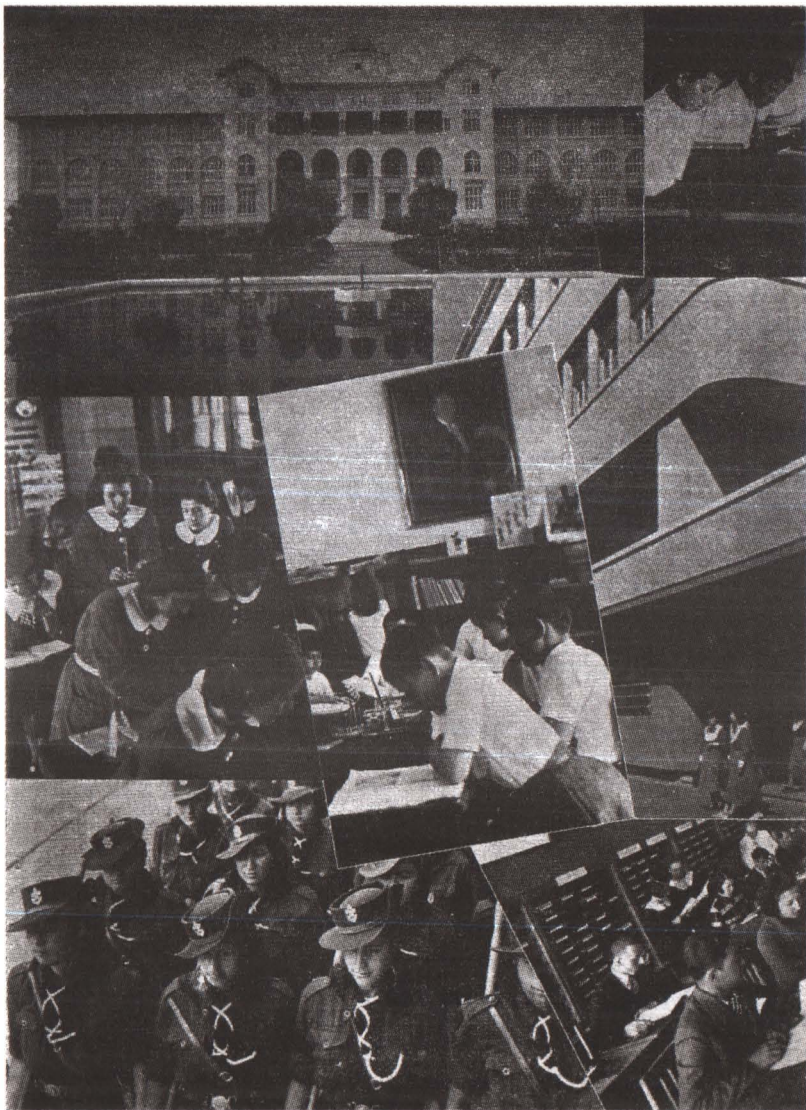
de donner, à l'étudiant, les vraies aptitudes du travailleur et du chercheur.

Le Lycée de Commerce d'Ankara est le premier établissement scolaire de la Turquie qui commença à adopter l'enseignement mixte. L'enseignement mixte est, il est vrai, un fait acquis pour notre pays depuis déjà assez longtemps. Mais il n'en reste pas moins que ce système qui, chez nous, a donné d'excellents résultats, a trouvé là son premier terrain d'essai.

Notons encore, en passant, que tous les autres principes qui sont intégralement appliqués dans toutes les écoles turques — tels que principe de laïcité, d'éducation démocratique et d'éducation gratuite — trouvent également leur place ici. L'on sait, par exemple, que l'éducation démocratique a — peut-être plus que dans les écoles de tous les autres pays — été largement appliquée. Le peuple turc,



Au laboratoire



**Görsele 5.6.** Aynı fotoğraf bir Yugoslav Müslümanı'nın kitabına dâhil edilmiştir.  
Kaynak: Edhem Bulbulović, *Turcl i razvítak turske države sa uvodom u kulturnu i političku povijest islama*, Štamparija bosanska pošta Sarajevo, 1939.

İçişleri Bakanlığı'na bağlı Matbuat Umum Müdürlüğü'nün 1937 yılında yayımladığı *Turkish Woman in History*<sup>34</sup> (*Tarihte Türk Kadını*) adlı eser gibi başka resmî yayınlar da Yugoslav yazarların kitaplarının kaynakçalarında zikredilmiştir.

Türk kadını Yugoslavya'daki Müslüman kadınlara bir özgürlük modeli olarak sunanlar ilerici Müslüman eşrafla sınırlı değildi. Tersine bu figür 1920'lerden itibaren Yugoslavya'da yaygın biçimde dolaşıma girmişti. Yugoslav Sosyal-Demokrat Parti'nin kurucusu Sırp yazar ve tarihçi Dragiša Lapčević (1867-1939) 1925'te *O našim Muslimanima* (*Bizim Müslümanlar*) adlı kitabını yayımlamıştı.<sup>35</sup> Yugoslavya'daki Müslümanlarla ilgili "bir dizi sosyolojik ve etnografik not" olarak tasarlanan bu kitap Türkiye'ye ve özellikle Türk kadınına ayrılan bir bölümle noktalanır. Kitabın sonunda Mustafa Kemal'in eşi Latife'yi, Mustafa Kemal ve İsmet Paşa'yla birlikte gösteren bir fotoğraf yer alır (bkz. Görsel 5.7). Baş ve yüzü tamamen açık olan Latife bu metinde Yugoslavya'nın Müslüman kadınlarına özgür kadının en iyi örneği olarak sunulur. Saraybosna'daki Hırvat gazeteci Maksim Svava da 1931'de *Emancipacija muslimanke u svjetu i kod nas* (*Yurtiçindeki ve Yurtdışındaki Müslüman Kadınların Özgürleşmesi*)<sup>36</sup> adlı kitabında aynı şeyi yapmıştır. Rusya doğumlu gazeteci, yazar ve ressam Ana Delijanić Mirit, 1930'ların ortasında Sırp gazetesi *Ilustrativni list nedelja'nın* (*Resimli Pazar Gazetesi*) muhabiri olarak İstanbul'da olduğu sırada toplumsal cinsiyetle ilgili Kemalist reformları haberleştirirken Türk kadını Yugoslavya'daki Müslüman kadınlar için en faydalı örnek olarak göstermiştir.<sup>37</sup> Bu Kemalizm yanlısı yerel metin üretimi birçok Batılı metinden, özellikle H. C. Armstrong'un İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Yugos-

34 *The Turkish woman in History*, İçişleri Bakanlığı Basın Birimi, Ankara, 1937, aktaran Zoran Sv. Tomić, *Kamal tvorac nove Turske*, Kaynakça, Belgrad, yayıncı bilgisi yok, 1939.

35 Dragiša Lapčević, *O našim Muslimanima: sociološke i etnografske beleške*, Belgrad, G. Kon, 1925.

36 Maksim Svava, *Emancipacija muslimanke u svjetu i kod nas*, Saraybosna, Komisiona naklada J. Studnička i dr., 1931.

37 Delijanić Mirit hakkında bkz. Teodosijević, *Ataturkova Turska*, s. 216-217.



## ПОГЛАВАРИ ТУРСКИ И ЊИХОВО ЖЕНСКИЊЕ.

Београд, 29 августа 1924

Да поглавари турски и преставници муслиманске  
вере правилно тумаче Коран и незабулавају своје жен-



скиње, као потпуни и непоречни доказ служе ове две  
фотографије.



**Görsel 5.7.** Yugoslav Müslümanlarına kadın özgürlüğünün bir modeli olarak sunulan Latife'nin yüzü açık bir fotoğrafı. Yanındakiler kocası Mustafa Kemal Paşa ve İsmet Paşa. Kaynak: Dragiša Lapčević, *O našim Müslimanima: sociološke i etnografske beleške*, Belgrad, G. Kon, 1925, s. 63.

lavya'da tercüme edilen ve en az iki baskı yapan dünyaca ünlü *Grey Wolf: Mustafa Kemal, An Intimate Study of a Dictator*'ü<sup>38</sup> (Bozkurt: *Mustafa Kemal - Bir Diktatörün Yakın İncelemesi*) ve Walter Lierau'nün 1923'te yayımlanan *Die neue Türkei*'i<sup>39</sup> (Yeni Türkiye) gibi kitaplardan beslenmiştir. Dolayısıyla Türk kadını ve onu üreten cinsiyet politikalarının tahayyül edilmesi ulusaşırı bir girişimdi.

## Yugoslav feminizmini ehlileştirmek

Cinsiyet ilişkileriyle ilgili tartışmada Kemalist modelin elde ettiği başarı Yugoslav kamusal alanında gerçekleşen birçok değişimle bağlantılıydı. İki savaş arası dönemde "Müslüman kadın sorunu"nu kamuoyunda tartışmak ve Müslüman kadının özgülleşmesi için en azından kâğıt üstünde bir yol haritası belirlemek konusunda Müslüman eşraf artık yalnız değildi. Birleşik bir Yugoslav devletinin kurulmasından sonra ülkenin farklı alanlarında faal olan kadın dernekleri birbirleriyle koordinasyon sağlamak ve Yugoslav kızkardeşliği adına bir federasyon kurmak için ilk çabaları sarf etmeye başlamışlardı. Çoğunlukla dini, hayırsever ya da milliyetçi nitelikteki kadın derneklerinin geniş galaksisi içinde Belgrad, Zagreb ve Ljubljana merkezli bazı örgütler açıkça feminist bir gündeme sahipti. Kadın mücadelesinin devlet sınırlarını aşması gerektiğini bilen Yugoslav feministler, 1909'da Berlin'de kurulan ve temel amacı kadın-erkek eşitliğini ve kadınların siyasi haklarını eksiksiz biçimde sağlamak olan bir küresel teşkilata (Uluslararası Kadınlara Oy Hakkı Birliği – daha sonra Uluslararası Kadın Birliği - IAW) çok geçmeden katılmıştır.<sup>40</sup> Doğrusu, ilk Yugoslav anayasası,

38 H. C. Armstrong, *Grey Wolf. Mustafa Kemal, An Intimate Study of a Dictator*, Londra, Arthur Baker LTD, 1933, s. 249-250.

39 Lierau'nün kitabı, Šemsudin Sarajlić'in eserini her yönden (başlığıyla bile) etkilemiştir, bkz. *Nova Turksa: sa više tabela i 1 kartom Sarajevo*, Hrvatska tiskara d. d., 1926.

40 İki savaş arasında Yugoslavya'daki kadın hareketi ve feminist örgütler için özellikle bkz. Jovanka Kecman, *Zene Jugoslavije u radničkom pokretu i zenskim organizacijama 1918-1941*, Belgrad, Institut za Savremenu Istoriju, 1978.

feminist aktivistlere iyimser olmak için bazı nedenler sunmuştur; 1921'de kabul edilen anayasa metni kadınların oy hakkını açıkça yok saymak yerine bu meselenin gelecekte bir seçim kanunuyla karara bağlanacağını ima etmiştir. Belgrad ve Saraybosna'da 1919'da çoğunlukla ortaokul öğretmenleri tarafından kurulan feminist Ženski Pokret (Kadın Hareketi) derneği, o yıllarda Yugoslav Krallığı'nın belli başlı siyasi partilerini bu meselede bir tutum belirlemeye ve büyük oranda kadınlara oy hakkı verilmesini desteklediklerini açıklamaya çağırıyordu.<sup>41</sup>

Savaşın sonra Yugoslavya'nın her yerinde feminist aktivistler "Müslüman kadın sorunu"na açıkça ilgi göstermiştir. *Žena i Svet* (Kadın ve Kelam) ve –bahsedilen kadın derneğinin gazetesi– *Ženski Pokret* gibi yayınlarda sıklıkla "Müslüman kızkardeşler" diye anılan kadınlara ithaf edilmiş birçok yazı yayımlanmış; Müslüman kadınların özgürleştirilmesi ve Yugoslav feminist hareketine katılması için çağrılar yapılmıştır. 1920'de *Ženski Pokret*, "bundan böyle derginin Müslüman kadın meselesine [müslimansko žensko pitanje] katkı yapan makaleleri düzenli olarak yayımlayacağı"nı<sup>42</sup> ilan etmiş ve bunu yapmıştır da.<sup>43</sup> Dolayısıyla tartışmanın yegâne efendileri artık Müslüman eşraf, özellikle Müslüman ilericiler değildi. Feministlerin Müslüman kadınlara yönelik ilgisi görünen o ki karşılıksız kalmamıştır; özellikle Saraybosna ve Banja Luka'daki bir grup feminist dernek kendi saflarına Müslüman kadınları dahil etmiştir. Haziran 1920'de Rasema Bišić' adlı Saraybosnalı bir ilkokul öğretmenin ilk kez Zagreb'de bir feminizm konferansına ka-

41 Ženski Pokret'in ortaya çıkışı ve erken dönem faaliyetleri için bkz. Krivokapić-Jović, "Društvo za prosvetivanje zene i zaštita njenih prava - Radikali i žensko pravo glasa posle prvog svetskog rata", Latinka Perović (ed.), *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka*, II, Belgrad, Institut za Noviju Istoriju Srbije, 1998, s. 299-308 ve Thomas A. Emmert, "Ženski Pokret: The Feminist Movement in Serbia in the 1920s", Sabrina S. Ramet (ed.), *Gender Politics in the Western Balkans*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1999, s. 33-50.

42 Hasan Rebac, "Pojava Muslimanke među sestrama jugoslovenkama", *Ženski pokret*, 4-5, 1920, s. 26.

43 1920'lerde feminist yayınlarda çıkan bazı metinler için bkz. Hamza Humo, "Naša nova muslimanka", *Žena i svet*, 12, 1926, s. 12-13, Sonja Feter-Čuk, "Za slobodu muslimanke zene", *Ženski Pokret*, 1-2, 1924, s. 48-51.



tılması feminist aktivistler arasında büyük bir ilgiyle karşılanmıştır.<sup>44</sup>

Müslüman kadınlarla gayrimüslim kadınlar, özellikle gayrimüslim feministler arasında bir uzlaşa sağlamaya yönelik benzer girişimler Müslüman erkek eşraf tarafından soğukluk ve husumetle karşılanmıştır. Basına yansıdığı kadarıyla Bişić'in Zagreb'deki konferansa katılımına Saraybosna'dan gönderilen bir telgraf eşlik etmiştir; isimlerini açıklamayan "muhafazakâr"lar Bişić'e halkın önünde konuşmaması ve bir an önce Saraybosna'ya dönmesini tembih etmiştir.<sup>45</sup> Aynı aylarda, dinî yönelimli en büyük parti olan ve iki savaş arası dönemde Müslümanların büyük çoğunluğunun oyunu alan Jugoslovenska Muslimanska Organizacija (JCO, Yugoslav Müslümanları Örgütü) *Ženski Pokret*'in feminist gündemle ilgili fikir beyan etme çağrısına cevap dahi vermemiştir.<sup>46</sup> Epey ilginç bir durum olarak, Müslüman topluluk içinde feminist gündeme en açık desteği İstanbul ve Kahire'de okuyan ve İslâmcı modernist düşünür Muhammed Abduh'un fikirlerinden derinlemesine etkilenen Mehmed Dzermaludin Čaušević (1970-1938) adlı âlim vermiştir. Habsburg devrinde birçok dergiyi ve derneği destekleyen Čaušević 1914'ten beri Bosna-Hersek'teki Müslüman din görevlileri hiyerarşisinin en tepesinde yer alan reis-ül ulemalık makamındaydı. 1919'da *Ženski Pokret* aktivistleriyle Saraybosna'da görüşmeyi kabul etmiş ve kadınların oy kullanması lehinde açıklamalar yapmıştı. Ancak Čaušević'in sözlerinin diğer İslâmi yetkililerin görüşlerini temsil ettiğini düşünmek bir hata olur: Reis-ül ulema seçiminden sorumlu organ 1928'de kendi başındaki kişinin İslâm-karşıtı tutumlarını kınamış ve Čaušević emekliye ayrıldıktan sonra İslâmi yetkililer feminist teorileri feminizmin İslâm'la bağdaşmadığını gerekçe göstererek mahkûm etmiştir.<sup>47</sup>

44 Rebac, "Pojava Muslimanke", s. 26.

45 A.g.e.

46 Emmert, "Ženski Pokret", s. 33-49.

47 Čaušević'in fikirlerinin mahkûm edilmesiyle son bulan 1928 yılındaki tartışma için bkz. Xavier Bougarel, "Le Reis et le voile: une polémique religieuse dans la Bosnie-Herzégovine de l'entre-deux-guerres", Nathalie Clayer, Benoit

Feminist ağırlara ve fikirlere yönelik itimatsızlık JMO etrafında toplanan Müslüman politikacılara ve din görevlilerine (Casevic hariç) özgü bir ayrıcalık değildi. Bazı Müslüman kültür girişimcileri de feminist gündemle uyuşamıyordu. Elbette feministlere sempatisini açıkça ifade eden Müslüman entelektüeller de vardı – “Müslüman kadın sorunu”na radikal bir yanıt olarak kadınların oy kullanmasının önemini sürekli olarak vurgulayan Hırvat yanlısı romancı ve oyun yazarı Ahmed Muradbegović (1898-1972) gibi.<sup>48</sup> Ancak Muradbegović gibi kişiler azınlıktaydı; Müslüman “ilericilerin” çoğu, görünen o ki, feminist taleplere burun kıvrımış, hatta Müslüman ve gayrimüslim kadınlar arasında özerk bir uzlaşuya varılmasına dahi karşı çıkmıştır. Örneğin 1920’de kadınlar ülkenin dört bir yanında benzersiz bir harekette coşkuyla bir araya gelirken, o sıralar Sırp yanlısı yazar ve siyasal aktivist Šukrija Kurtović’in yönettiği *Budućnost* (Gelecek) dergisi şunu vurgulama gereği duymuştur: [İlerici Müslümanlar olarak bizler] “kadınlarımızın İngiliz süfrajetlerini [sifredžetkinje] model olarak kabul etmesini istemiyoruz, ama modern bilim kurumlarının kapılarının onlara açılmasını istiyoruz.”<sup>49</sup> Aynı yıl –1941 öncesindeki dönemde Müslümanların en önemli kültür derneği olan Gajret’in (Azim) bir süre sonra başına geçecek olan– Sırp yanlısı Avdo Hasanbegović’in yönettiği *Domovina* (Anavatan) dergisi Narodni Ženski Savez’in (Ulusal Kadın Konseyi - ülkedeki yüzlerce kadın derneğini birleştiren Belgrad merkezli çatı örgütü) Müslüman kadınları kendi saflarına dahil etme planlarına açıkça karşı çıkmıştır. 1921’de *Domovina*’da yayımlanan imzasız bir makaleye göre “Müslüman kadınlarımızın başka dinlere mensup daha kültürlü bacılarından öğrenecek hâlâ çok şeyleri vardır” ama bu, dinler arasılık esasında faaliyet gösteren kadın derneklerine doğrudan katılarak olacak bir şey değildir. “Müslüman kadınlar henüz olgunlaşmamıştır [još nije dorasla] ve Dernek’e aktif bir üye olacak

---

Fliche ve Alexandre Papas (ed.), *L'autorité religieuse et ses limites en terre d'islam*, Leiden, Brill, 2013, s. 109-157.

48 Bougarel, “Le Reis et le voile”, s. 107-157.

49 Dr Bećir Novo, “Muslimansko žensko pitanje”, *Budućnost*, 2-3, 1920, s. 22.

durumda değillerdir.”<sup>50</sup> Müslüman kadınlara yönelik bu pater-nalist tutum ve feminist harekete yönelik itimatsızlık kadınları oy kullanma hakkından mahrum bırakan seçim kanununun ila-nından sonra da devam etmiştir.

“İngiliz Sûfretleri” uygun bir özgürlük modeli olarak gö-rülmemişti ama özgürlüğe giden farklı yollar, özellikle Kema-list yol, Müslüman kültür girişimcileri nezdinde gitgide ca-zip hale gelmiştir. Cinsiyet ilişkilerini dönüştürmenin Türk-lere has yoluyla ilk ilgilenenlerden birisi savaştan önce edebi-yat dergisi *Biser*’in (*İnci*) editörü olarak faaliyet gösteren, Hır-vat yanlısı Saraybosnalı yazar Şemsudin Sarajlić’ti (1887-1960). Sarajlić’in 1926’da Saraybosna’da yayımlanan *Nova Turska* (*Ye-ni Türkiye*) adlı kitabı Türkiye’nin ekonomi, dış siyaset ve eği-tim politikalarını analiz eder.<sup>51</sup> Kitabın eğitimle ilgili bölümü yazara Kemalist özgürleşme sürecinin kendine has yönlerine odaklanmak için bir fırsat sunar:

Günümüz [Türk] elitinin hanımefendileri iyi eğitilmiştir ve gündelik meselelerde aktif bir rol oynamaktadır. Birçoğu, tale-beliklerinde, ünlü Alman okullarında eğitim almıştır ve Alman-cayla Fransızcayı akıcı biçimde konuşmaktadır. Buna rağmen, son derece önemli bir şeyden yoksun oldukları kesindir: Kendi pratik hayatlarına ilişkin net bir vizyon. Geçmişte özgürleşmek için sarf ettikleri özerk çabalar başarısız olmuştur. İlerici [*nap-redni*] Enver Paşa bile, görünen o ki, onların davranışlarına kar-şıydı. Enver Paşa kadın sorunuyla ilgili tamamen modern [*mo-deran*] bir görüşe sahip olmakla birlikte arkadaşlarıyla sohbet-lerinde kendi fikirlerini savunmakta tereddüt etmemiş ve Türk-lerin diğer İslâm halklarına saygı göstermek zorunda olduğ-u-nu zira fiili bir örnek teşkil etmeleri gerektiğini öne sürmüştür. Mustafa Kemal ise kadın özgürlüğü konusunda tamamen fark-lı bir yola girmiştir. Bugün bir kadın partisi olsa da bunun sûf-rajelerin fikirleriyle hiç ilgisi yoktur. Partinin temel amacı ka-dınlarla erkekler arasındaki toplumsal eşitliği evlilik hukukuyla

50 “Jedan apel Narodnog zenskog Saveza”, *Domovina*, 100, 1921, s. 1-2.

51 Sarajlić, *Nova Turska*.

sağlamaktır. Ve kadınların seçimlerde oy kullanma hakkı olmasa da yeni seçim kanununa göre mebus seçilme hakları vardır.<sup>52</sup>

Sarajlić bu metninde Kemalizm öncesi dönemle Kemalist dönem arasında bir kopuş olduğunu savunur. Bosnalı yazara göre Türk kadınının 1923'ten önce kamusal alana erişim tarzı son kertede faydasızdı; kadınlar yabancı okullarda aldıkları eğitimle görüşlerini gelişigüzel ifade ederek gerçeklikten ne kadar kopuk olduklarını gösteriyordu. Sarajlić'in fikirlerinde o tarihlerde Türk kadın örgütlerine yöneltilen bir eleştiri yankılanır; bu eleştiriye göre Türk kadın örgütleri –Kathryn Libal'ın ifadesiyle– “tarlalarda ve evlerde emek harcayan, fabrikalarda uzun saatler çalışan veya kocaları savaşta ölmüş fedakâr dullar olarak ailelerini geçindirmek için mücadele eden Türk toplumundaki birçok kadının kaygılarından uzak ve bölücü”ydü.<sup>53</sup> Elbette Sarajlić, Cumhuriyet devrinde Türk kadınının kamusal alanda görünür ve aktif hale geldiği gerçeğini inkâr etmez. 1926'da yayımlanan kitabında “süfrajeterle... hiç ilgisi yoktur,” diye kısaca bahsettiği parti, muhtemelen, geç Osmanlı'daki kadın hareketinin merkezî figürlerinden biri olan Nezihe Muhiddin'in 1923'te kurduğu ve fazla uzun ömürlü olmayan Kadınlar Halk Fırkası'dır. Sarajlić'in kitabının yazıldığı tarihte bu parti deneyi sona ermişti; Cumhuriyet liderliği 1924'te ayrı bir kadın partisinin varlığından rahatsızlığını ifade ettiğinde Nezihe Muhiddin; yazar, doktor, hukukçu ve öğretmenlerden oluşan İstanbul merkezli gönüllü bir dernek olarak Türk Kadın Birliği'ni kurmuştu. Muhiddin'in önderliğinde Türk Kadın Birliği Türkiye'nin en önde gelen kadın örgütü haline gelmişti.<sup>54</sup> Ne ilginçtir ki Sarajlić'in Türk kadın partisi, hatta Türkiye'de kadınların siyasi haklarının geliştirilmesi konusunda kafası karışıktır; femi-

52 A.g.e., s. 48 (vurgu bana ait).

53 Kathryn Libal, “Staging Turkish Women's Emancipation, Istanbul 1935”, *Journal of Middle East Women's Studies*, 4, 1, 2008, s. 31-52.

54 Nezihe Muhiddin hakkında bkz. Serpil Çakır, “Muhittin, Nezihe (1889-1958)”, Francisca de Haan, Krassimira Daskalova ve Anna Loufi (ed.), *A biographical dictionary of women's movements and feminisms: Central, Eastern, and South Eastern Europe, 19th and 20th centuries*, Budapeşte ve New York, CEU Press/Central European University Press, 2006, s. 356-359.

nistlerin talepleriyle siyasi gerçekliği birbirine karıştırarak Türk kadınının halihazırda 1926'da siyasi haklarına sahip olduğunu iddia etmiş ve böylece tarihi neredeyse on yıl geri sarmıştır. Bu tür hataları dışında Sarajlić, güncel akademik araştırmaların onayladığı bir yorumla, Kemalist dönemin önceki yıllara oranla güven verici ve olumlu bir yön değişikliği olduğunu vurgular.<sup>55</sup>

Kemalist özgürleşme sürecine ilişkin bu algının Yugoslavya'da Edhem Bulbulović gibi birçok Müslüman kültür girişimcisi arasında yaygın olduğu görülür. İstanbul'da okuyan, savaştan önce Selanik'te hem Jön Türkleri hem de Sırp milliyetçilerini destekleyen Bulbulović, Birinci Dünya Savaşı'nda Rusya'da hapis yatmış ve orada komünist olmuştu. Yugoslav kurucu meclisine komünistlerin safında katılan Bulbulović, parti yasaklandıktan sonra siyasi faaliyetlerinden uzaklaşıp özellikle Türkiye hakkında yazmaya odaklanmıştı. Hem bir Sırp hem de "büyük bir Türkofil ve Kemalist"<sup>56</sup> (*veliki turkofil i kemalist*) olduğunu açıklayan Bulbulović, 1920'lerde ve 30'larda halka açık birçok konferans, kitapçık ve Müslüman gazetede (özellikle 1928'de Saraybosna'da yayımlanan *Reforma*'da) Kemalist Türkiye'yi popüleştirmek için büyük bir enerji harcamıştır.<sup>57</sup> 1938'de Saraybosna'da yayımlanan ve Müslüman gençlerin<sup>58</sup> büyük ilgi gösterdiği *Turci i razvitak turske drzave* (Türk-

55 "1911-1918 arasında gerçekleşen bir dizi savaş esnasında kadın örgütleri hızla gelişirken Kurtuluş Savaşı'ndan ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra Osmanlı'daki tüm kadın örgütleri ortadan kaybolmuştur." Nicole A. N. M. Van Os, "Ottoman Muslim and Turkish Women in an International Context", *European Review*, 13, 3, 2005, s. 459-479 (alıntı s. 465). Aynı meseleyle ilgili bkz. Çağla Diner ve Şule Toktaş, "Waves of feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish women's movements in an era of globalization", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 12, 1, 2010, s. 47-57; Deniz Kandiyoti, "End of Empire: Islam, nationalism and women in Turkey", Deniz Kandiyoti (ed.), *Women, Islam & the state*, Philadelphia, Temple University Press, 1991, s. 41-42.

56 Edhem Bulbulović, *Turci i razvitak turske drzave: sa uvodom u kulturnu i političku povijest islama*, Saraybosna, Bosanska pošta, 1939, Giriş bölümü.

57 Fabio Giomi, "Reforma - The Organization of Progressive Muslims and its Role in Interwar Bosnia", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 29, 2009, s. 495-510.

58 Kitap pedagojik işlevi dolayısıyla Narodna Uzdanica'nın ülkedeki tüm öğrenci yurtlarına dağıtılmıştır. Bkz. *Historijski Arhiv Sarajevo - Narodna Uzdanica - 96* (1939) [Narodna Uzdanica - Saraybosna Tarihi Arşivi], Edhem Bulbulović bölümü (6 Mart 1939).

ler ve *Türk Devletinin Gelişimi*) adlı kitabında Kemalizmin cinsiyet politikalarını değerlendirmiştir:

Türkler, kadınların cesur ve müşfik olduğunu Kurtuluş Savaşı'ndan itibaren anlamıştır. O savaşta Türk kadını haremdeki köleler gibi efendilerine sadakat ve bağlılık göstermiştir. Erkekleri yorulmadan desteklemiş, onlara gıda ve mühimmat temin etmiş, savaş kurbanlarının bakımını üstlenmiş, kendisi ve evlatları içinse çok az çaba sarf etmiştir. Bu çabası sayesinde zaferin kazanılmasına yardımcı olmuş ve Mustafa Kemal'in takdirini kazanmıştır. Türk kadınının bu hizmeti [zatluga] Ankara'daki devasa bağımsızlık anıtıyla ölümsüzleştirilmiştir. Bu hizmetlerinin ödülü olarak Türk kadını erkeklerle aynı haklara sahip olmuştur ve böylece *Türk erkekleri evlerindeki mahpusların dışarı çıkıp, ışık ve özgürlük dolu büyük dünyaya adım atmalarına izin vermiştir*. Bu sayede Türk kadını çabaladığından hatta umduğundan çok daha fazlasına kavuşmuştur. Dolayısıyla Türk kadını haklarını ve özgürlüklerini bir kavgayla kazanmaktan ziyade vatana hizmetleri ve bu doğrultudaki çabalarıyla kendini kurtarmıştır. Ve bütün bunlar *Türkiye henüz bir kadın hareketine sahip olmayı başarmadan önce* gerçekleşmiştir.<sup>59</sup>

Sarajlić'in eserinin yazıldığı tarihle Bulbulović'in eserinin yazıldığı tarih arasındaki 12 yılda Türkiye'de birçok değişim yaşanmıştır: Latife Bekir'in Türk Kadın Birliği başkanlığına seçilmesiyle, Türkiye'nin en yaygın feminist örgütünün gündemi 1927'den itibaren değişmiş; siyasi haklar mücadelesi zayıflarken etkinlikler daha ziyade yardımseverlik alanına kaymıştır. Yine de Birlik, kadınların 1930'daki Belediye Seçimleri'ne katılma ve 1934'te Meclis'e girme haklarının elde edilmesinde bir rol oynamıştır. Türk Kadın Birliği 18-25 Nisan 1935'te İstanbul'da düzenlenen 12. IAW Kongresi'nde ilgi odağı haline gelmiştir. Kathryn Libal'in belirttiği üzere, "Kongre'nin organizasyonu Türkiye'deki ulusal dönüşümün takdire şayan olduğunu Batı'ya kanıtlamış; Türk reformlarının ve Türkiye'nin uluslara-

59 Bulbulović, *Turci*, s. 145 (vurgu bana ait).

rası kurumlara ve süreçlere katılma kararlılığının ciddiyetini ortaya koymuştur. Gelgelelim Türkiye'nin renkli mizah gazetelerinin yazarları Türk feministleri ve kadın örgütlerini bölücü ve Türk kadınların çoğunun gerçekliğinden 'kopuk' olmakla eleştirmiştir."<sup>60</sup> Kongrenin ardından Türk Kadın Birliği –gazetelere göre “kendi isteği”yle, yakın tarihli araştırmalara göre ise Mustafa Kemal'in yakın çevresinin baskılarıyla– kapatılmıştır. Libal, “bu adımın 1930'larda öbür özerk ve yarı-özerk örgütlerin kapatılmasıyla aynı tarihlere denk düştüğünü” belirtir: “Kemalist rejim korporatist birliğin güçlü bir toplumun zeminini olacağını ve bu dünya görüşü çerçevesinde cinsiyet, sınıf, etnisite ya da din esaslı bir 'bölünme'ye devletin asla müsamaha göstermeyeceğini vurgulamıştır.”<sup>61</sup>

Bulbulović'e göre Kemalist cinsiyet politikası Türk kadınına sağladığı kazanımların yanı sıra Türk kadınını yoksun bıraktığı şeylerle de önemliydi. Türk devleti, daha doğrusu “Türklerin Atası” Mustafa Kemal, kadınları savaşta çabalarından ötürü ödüllendirmişti. Kadınlara hakları eril bir siyasi elit tarafından lütufkâr ve paternalist bir biçimde verildiği için bağımsız bir siyasi harekete dahil olmalarına gerek kalmamıştı. Dolayısıyla Türk kadınının özgürlüğü özerk bir kadın seferberliğini gereksiz –fuzuli, yararsız, hatta tehlikeli– kılacak biçimde bahsedildiği için olumlu bir gelişme olarak kabul edilmişti.

Müslüman ilericilerin kadın aktörlüğü konusundaki sessizliği Yugoslavya'nın başka yerlerinde de gözlemlenir, özellikle –temel işlevi Müslüman erkek ve kız çocuklarının eğitimi burslarla desteklemek ve Müslüman nüfus arasında bir ulusal hissi pekiştirmek olan– iki savaş arası dönemin en yaygın iki Müslüman kültür derneği Gajret ve Narodna Uzdanica'nın (Halkın Umudu) yapıları buna örnektir.<sup>62</sup> İki savaş arası dönemde Yu-

60 Libal, *Staging Turkish Women's emancipation*, s. 33.

61 A.g.e., s. 45.

62 Bu iki dernek ve faaliyetleri hakkında bkz. İbrahim Kemura, *Uloga Gajreta u društvenom životu Muslimana Bosne i Hercegovine 1903-1941*, Saraybosna, Veselin Masleša, 1986 ve İbrahim Kemura, *Značaj i uloga Narodne Uzdanice u društvenom životu bošnjaka (1923-1945)*, Saraybosna, Bošnjački Institut, fondacija Adila Zulfikarpašića i Institut za Istoriju u Sarajevu, 2002.

goslavya'nın her yerinde binlerce erkek ve kadını seferber eden bu derneklerin iç örgütlenmesi bir anlamda Müslüman kültür girişimcilerinin kadınlara atfettiği konumu simgeler. Hem Gajret'te hem de Narodna Uzdanica'da kadınlar sadece erkeklerden oluşan "lokal branşları" desteklemek üzere kurulan "yerel kadın branşları"na dahil edilmiştir. Derneklerin hepsi karar alma sürecinde mutlak bir denetime sahip olan Saraybosna'daki bir Merkez Branş tarafından yönetilmiştir. Bu Merkez Branşlarda sadece erkekler (kadın özgürlüğünü talep eden, daha önce bahsettiğimiz kültür girişimcileri) yer almıştır. Gajret'in merkez komitesinde kadınların temsil edilmesine yönelik münferit bir girişim olmuştur. 1929 yılında yapılan mevzuat değişikliğinden sonra Gajret derneği kadın üyelerin temsil edilmesi için merkezî karar alma organına bir kadının dâhil edilmesine ilişkin bir düzenleme yapmıştır. Bir sonraki yıl derneğin yıllık toplantısında bir doktor ve gayrimüslim olan Halka Hasanbegović'in dernek kadınlarını temsil eden makama aday gösterilmesine ilişkin bir öneri sunulmuştur. Hasanbegović'in en büyük meziyeti hem bir Gajret aktivisti hem de esasen başkan Avdo Hasanbegović'in karısı olarak sahip olduğu statüsüydü. Ancak bu fikir daha fazla ileri götürülmemiş ve 1932'de dernek mevzuatında yapılan bir başka değişikliğin ardından dernekte kadınların temsiline olanak sağlayan düzenleme iptal edilmiş ve Müslüman kadınlar karar alma sürecinden dışlanmışır.<sup>63</sup>

## Cinsiyet erozyonunu önlemek

1929'da, birinci Yugoslav devletinin kuruluşundan yaklaşık on yıl sonra, Saraybosna'daki bir Müslüman gazete "Prodirante sveya u zivot Müslimanke" ("Dünya, Müslüman Kadınların Hayatına Nüfuz Ederken") şeklinde belagatli bir başlıkla bir makale yayımlamıştır. Makale şöyle başlar:

Bu yazının başlığını önce "Müslüman Bir Kadın Dünyaya Ayak Basıyor" yapmayı düşündüm ama kararımdan kısa sürede vaz-

63 Kemura, *Uloga Gajreta*, s: 266.



geçip çok daha uygun bulduğum yukarıdaki başlıkta karar kıldım. Bir Müslüman kadının kendi yolunda yürürken sahip olduğu bilinç ve kendisi için belirlediği hedefler dünyanın hem bu kadının yürüyeceği yollara hem de kadının kendisi için belirleyeceği hedeflere karar vermek üzere seferber ettiği güçler tarafından neredeyse tümüyle erozyona uğratılmıştır.

Peki, bu dünya neye benziyor ve bahsettiğim o güçler ne kadar kuvvetli?

Dünya büsbütün iğrenç ve çürümüş durumda ve seferber ettiği güçler bir morfin müptelası için morfinin gücüne denk. İğrençlik ve çürüme beynelmilel; bu güçlerin yozlaştırmadığı tek bir millet dahi yok. Dünya derken filmlerin, caz gruplarının, gazeteciliğin, lüks arabaların, plajların, kadın bacaklarıyla dolu magazin dergilerinin dünyasını kastediyorum; kısacası, insanlığın bu ufak tabakası herkesin ruhunu ve etni hararetle kemirip dünyayı mutlak bir güçle yönetiyor ve her gün daha çok semiriyor. Bu efendilere karşı savaşmak beyhude. Görünmez silahları ve her şeye muktedir olmalarını sağlayan imkânları var. İnsanları bölmeye devam eden ırksal, ulusal ve dinsel fikirleri aşan ve hâkimiyetlerinin amacı olan birleştirici bir sloganları var: Ne bedel veya fedakârlık pahasına olursa olsun, hayvani haz.

Aydınlanmış Müslüman kadınlarımızın sayısı bir elin parmaklarını geçmiyor. Bugün bir ortaokulu bitiren Müslüman kadınlarımızdan on kat fazla sayıda kısa saçlı, dudakları boyalı, ipek çoraplı ve dekolteli Müslüman kadınıımız var. Bugün hatırı sayılır miktarda Müslüman fahişemiz olmasına rağmen bu toplumsal illetin geriletilmesi için mücadele eden tek kişi yok. İşkillendirici gece kulüplerine giden çok sayıda Müslüman kadın olmasına rağmen sosyal faaliyetler için tavrı alan tek kişi göremiyoruz. Çeşitli plajlarda ve termal otellerde başka dinlerden insanlarla [*inoverni svet*] kolayca ve istekle etkileşim kuran çok sayıda kadın olmasına rağmen diğer dinlerden kadınların kültürel ve sosyal derneklerinde rol almak isteyenlerin sayısı bir düzine bile etmiyor.<sup>64</sup>

64 Dzevad Sulejmanpašić, "Prodiranje sveta u zivot Muslimanke", *Gajret*, 10, 1929, s. 285-286.

Cinsiyet ilişkilerinin evrimine dair bu karamsar görüş münferit değildi. Muhafazakâr yönelimlere sahip Müslüman din görevlileri, en azından 1928'den beri, seslerini duyurmaya ve kadınların hayat pratiklerindeki dönüşümleri, özellikle kent toplumunda cinsiyet ve din esaslı ayrımlaşmanın zayıflamasını açıktan eleştirmeye başlamıştı. Yine de yukarıda alıntılarımız makale belli başlı iki gelenekçi Müslüman dergiden (Tuzla'da yayımlanan *Hikmet* veya Saraybosna'da yayımlanan *El-Hidaje/Doğru Yol*'da)<sup>65</sup> birinde değil kuruluşundan beri Batı standartlarına uygun bir kadın özgürlüğünü coşkuyla savunan *Gajret* dergisinde yayımlanmıştır. Yazarının Bosna'nın en zengin toprak sahibi ailelerinden birinden gelen ve Viyana ve Zagreb üniversitelerinde okuyan gazeteci Dževad Süleymanpašić (1893-1976) olduğu düşünülürse, makale daha da ilginç hale gelir. Süleymanpašić, 1918'de Yugoslavya'nın Müslüman kadınlarının derhal ve icabında zorla örtünmekten vazgeçirilmesi ve yeni kurulan Yugoslav devletinin eğitimsel, ekonomik ve ulusal hayatına entegre edilmeleri için çağrıda bulunan *Jedan prilog rješenju našg muslimanskog ženskog pitanja* (Müslüman Kadın Sorunumuzun Çözümüne bir Katkı) başlıklı risalesini yayımladıktan sonra Bosna'da bir şöhret olmuştu (çok kişinin gözünde kötü bir şöhret).<sup>66</sup> Saraybosna'nın başlıca camisinin avlusunda toplanan öfkeli bir kalabalığın başını çeken din adamları tarafından yakılan bu metin, Süleymanpašić'i Bosna'da Müslüman kadınların özgürlük davasının kahramanı haline getirmişti – bu görüş bugün bile tarihyazımında savunulur.<sup>67</sup> Ancak bu ilk metninden on yıl sonra Süleymanpašić,

---

65 Hikmet hakkında bkz. Adnan Jahić, *Hikmet, Riječ tradicionalne uleme u Bosni i Hercegovini*, Tuzla BZK Preporod and Općinsko društvo 2004 ve *El-Hidaje* hakkında bkz. Muharem Dautović, *Uloga El-Hidaje u društvenom i vjersko-prosvjetnom zivotu bošnjaka* (1936-1945), yüksek lisans tezi, Saraybosna Üniversitesi, 2005.

66 Dževad beg Sulejmanpašić, *Jedan prilog rješenju našeg muslimanskog ženskog pitanja*, Saraybosna, Daniel ve A. Kajon, 1918. Bu metin şurada yeniden yayımlanmıştır: Enes Karić (ed.), *Bosanske muslimanske rasprave*, c. III, Saraybosna, Sedam, 2003, s. 9-39.

67 Evelin Memić, "Politička i socijalna misao Dževada Sulejmanpašića", *Godišnjak Preporod*, 4, 2004, s. 109-124.

görünen o ki, cinsiyet ve din esaslı ayrımlaşmanın bitirilmesi konusunda daha karmaşık görüşler edinmişti. Artık Müslüman kadınları, onları lüks malların tüketicisi olarak gören küresel bir sürecin pençelerinde kıvranan aciz varlıklar olarak tasvir ediyordu. Kadınlar ayrımcılığın sona ermesini okullarda, derneklerde ve ailede toplumun ortak iyiliği yönünde çalışmak için bir avantaj olarak kullanmak yerine bir dizi yeni kurumun ve faaliyetin esiri olmuşlardı. Aradan geçen on yılda Müslüman kadınlar dünyaya erişim sağlayacağı yerde tam tersi olmuştu: “İğrenç ve yozlaşmış” dünya Müslüman kadınlara nüfuz etmişti. İki savaş arası dönemde özgür kadın bedeniyile ilgili kaygılarını ifade edenler sadece Yugoslavya’nın Müslüman kültür girişimcileri değildi. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne erkekliğin dönüşümünü incelediği kitabında Ayşe Saraçgil ilerici erkekler arasında çok benzer kaygılara dikkat çeker.<sup>68</sup> Yugoslavya örneğinde olduğu üzere, Avrupa okullarında ya da en azından Batı tarzı okullarda okuyan Müslüman erkeklerin oluşturduğu bu kuşaklar Müslüman topluluğun hem Yugoslavya’da hem de küresel düzeyde yaşadığı yozlaşmanın metaforu –daha doğrusu mecazı mürseli– olarak Müslüman kadın bedenine işaret eden Oryantalist varsayımı sahiplenmiştir. Dolayısıyla Batı’nın beklentilerine uygun bir yeni cinsiyet rejiminin benimsenmesi hem bir beka meselesi haline gelmiş hem de toplumun yozlaşmaya karşı nasıl korunacağı ve gayrimüslim halklarla aynı yolda nasıl yürüneceğine ilişkin bir soruna dönüşmüştür. Fikirler düzeyinde ve (Türkiye örneğinde) siyaset alanında yüksek sesle savunulan Osmanlı sonrasına özgü bu yeni cinsiyet ilişkileri modelinin sonuçlarından birisi sürekli yinelenen bir dizi endişeydi ve bunların en önemlisi kadın bedeni üstündeki denetimin kaybolacağı korkusuydu. Bu korkular anahatlarıyla daima erotikti; cinsiyet ilişkilerinin dönüşümünün kadınları ahlakî yozlaşmaya sürüklerken erkekleri de köleliğe ve kontrol kaybına mahkûm eden –dolayısıyla hem aileyi hem de toplu-

68 Ayşe Saraçgil, *Il maschio camaleonte: strutture patriarcali nell’Impero ottomano e nella Turchia moderna*, Milan, Mondadori, 2001.

mu tahrip eden– sınırsız bir kadın cinselliği üretebileceği düşünüüyordu.

Türkiye örneğinde olduğu üzere, kadın özgürlüğünü kontrollsüz dişil şehvet ve yozlaşmayla (bireysel ve kolektif) birleştiren bu tür endişeler Müslüman-Boşnak edebiyatında da yineleyen temalardır. Müslüman yazar Ahmet Muradbegović'in evin sınırlarından çıkıp Avrupai bir hayat tarzı benimseyen ve kontrollsüz şehvetine yenik düşen Selma adlı bir Bosnalı kadının hikâyesini anlattığı romanı *Iza žaluzija (Kıskançlığın Perde Arkası)* bunun iyi bir örneğidir.<sup>69</sup> Kadını özgürleştirme arzusuyla özgür kadının erotizminden duyulan korku arasında ki bu yakınlığın en çarpıcı örneklerinden birisine Mustafa A. Mulalić'in (1896-1983) bir eserinde rastlanır; yazarlığı dışında milliyetçi dernekler ve eğitim derneklerindeki aktivizmiyle de tipik bir ilerici Müslüman kültür girişimcisi olan Mulalić bir dönem Yugoslav meclisinde vekillik de yapmıştır.<sup>70</sup> *Orijent na zapadu. Savremeni kulturni i socijalni problemi muslimana jugoslovena (Batı'daki Doğu: Yugoslav Müslümanlarının Çağdaş Kültürel ve Toplumsal Meseleleri)* adlı kitabı 1936'da Belgrad'da yayımlanmıştır. O tarihlerde Müslüman yazarların başka metinleri gibi bu kitap da ana tezi itibarıyla –bir Avrupa devletindeki azınlık statülerine referansla “Batı'daki Doğu” olarak adlandırılan– Müslümanların Yugoslav toplumuna kusursuz biçimde entegre olmalarını ve –“Doğu'daki Batı” olarak adlandırılan– Kemalist Türkiye örneğini takip edip Osmanlı'ya has kıyafet kodlarından, özellikle örtünmeden vazgeçmelerini savunmuştur. Mulalić'in kitabı yazarın bir araya getirdiği birçok montaj resimle zenginleştirilmiştir ve bunlardan birisi kadın özgürlüğüyle ilgilidir (bkz. Görsel 5.8). Resimde kolaj tekniğiyle kesilmiş ve birbirinin üstüne yapıştırılmış farklı kadın bedeni fotoğrafları sergilenir. Sayfanın karşılıklı iki köşesine asılan metinde şu satırlar okunur:

69 Enita Kapo, “Likovi zena u djelima bošnjačkih pisaca od Edhema Mulabdića do Ahmeda Muradbegovića”, *Godišnjak Preporod*, 9, 2009, s. 323-340.

70 Mustafa Mulalić'in bir biyografisi için bkz. Alija Nametak, *Sarajevski nekrologiji*, Saraybosna, Biblioteka Dani, 2004, s. 311-312.



**Görsele 5.8.** Avrupalı ve Müslüman kadınlar. Kaynak: Mustafa A Mulalić, *Orijent na zapadu: savremeni kulturni i socijalni problemi muslimana Jugoslovena*, Belgrad, Štamparija Grafički institut knjižare Skerlić, 1936, s. 249.

Avrupalı kadınlar [*evropljanka*] plajlarda sere serpe güneşlenirken Müslüman kadınlarımız feraceleri [*feredža*] içinde esirler. Bugün bile bir Müslüman kadın gayrimüslim bir erkekle sokakta karşılaştığında veya o erkek ona seslendiğinde –korkudan– yüzünü örtüyor.<sup>71</sup>

Resmin tahayyül ettiği Avrupalı kadın (*evropljanka*) arka planda iki geniş fotoğrafla ve farklı pozisyonlarda betimlenir. Müslüman kadın (*muslimanka*) ise Osmanlı sonrası Bosna'nın farklı örtüleri içindeki kadınların daha küçük fotoğraflarıyla betimlenir. Fotoğraflar iki nedenle ilginçtir: İlk olarak, özgür (ve dolayısıyla olumlu olduğu düşünülen) kadın modeli kısa ve dalgalı saçlı, rujlu ve makyajlı, etekli ve külotlu çoraplı, yarı çıplak bir kadının görüntüleriyle resmedilir. Kadının alenen erotik pozu Mulacić'in bu iki fotoğrafı erotik bir dergiden almış olma ihtimalini akla getirir. İkincisi, Avrupalı kadının bedenindeki en erotik kısımlar –saçlar, memeler, kalçalar, bacaklar– örtülü Müslüman kadınların fotoğrafları ve *mahallalar*'la (Osmanlı şehrinin yarı-mahrem meskûn mahalleri - mahalleler) kısmen kapatılır. Fotoğrafların ironi maksadıyla mı bu şekilde düzenlendiğini bilmiyoruz. Ancak açıkça görünen o ki kadın bedeninin olumlu olduğu düşünülen bir biçimde özgürleştirilmesi onun seksüelleştirilmesiyle at başı gitmiştir.

Kadın özgürlüğüyle erotizm arasındaki bu muğlak ilişkiyi göz önünde bulunduran Müslüman kültür girişimcileri 1920'lerin sonlarından itibaren doğru ve yanlış özgürlük arasında bir ayrım yapma ihtiyacı duymuştur. Özellikle Müslüman kültür girişimcilerinin öncülük ettiği Müslüman kültür dernekleri pozitif özgürlüğün nasıl olması gerektiğini Müslüman nüfusa anlatma vazifesini üstlenmiştir. 1932'de *Emancipovana zena* (Özgür kadın) adında eğitim amaçlı bir oyun, Gajret derneğinin lokal branşlarında sahnelenmek üzere yazılmıştır. Küçük bir Bosna şehrinde geçen bu oyunda özgürleşmenin “doğru” ve “yanlış” türleri iki karakter üzerinden sergilenmiştir: Bir tarafta “uzun

71 Mustafa A. Mulalić, *Orijent na zapadu: savremeni kulturni i socijalni problemi muslimana Jugoslovena*, Belgrad, Štamparija Grafički institut knjižare Skerlić, 1936, s. 249.

kollu iş kıyafetleri giyen, asla dekolte giyinmeyen ve makyaj yapmayan genç bir eğitimli kadın”<sup>72</sup> olarak tanımlanan Suada adında bir ilkokul öğretmeni; öbür tarafta “kısa kolsuz ve dekolte bir bluzla ve modern bir saç stiliyle dolaşan, bolca makyaj yapan hiper-modern bir kentli kız”<sup>73</sup> (*hipermoderna gradska djevojka sa modernom frizurom*) olarak tanımlanan [Suada’nın] kuzeni Fadila vardır. Oyunun sonunda Suada genç ve istikbal vaat eden bir Müslüman doktorla evlenir ve bu birliktelik köyün iki geleneksel gücünü temsil eden yerel *bey* ve *ulema* tarafından da onaylanır. Oyun süresince karşılaştığı her erkeği baştan çıkartmaya çalışan Fadila’nın “cezası” ise yapayalnız kalmak ve bir aile kuramamaktır. 1931’de Mostar’da yapılan ve aynı yıl derneğin dergisinde yayımlanan *Prava i loša emancipacija* (*Doğru ve Yanlış Özgürleşme*) başlıklı konferansta daha da net bir tablo sunulur.<sup>74</sup> Bir ortaokul öğretmeni ve Gajret aktivisti olan yazar dinleyicilerin dikkatini şuna çekerek sözlerine başlamıştır:

İki fotoğraf. Size doğru biçimde özgürleşen kadının tüm özelliklerine sahip bir özgür ve ilerici kadın [*emancipovana i napredna žena*] fotoğrafı sunacağım ve [ikinci olarak] özgürleştiğini zanneden ama gerçekte öyle olmayan, zira Batı medeniyetinin yalnızca negatif yönlerini benimseyen bir kadın fotoğrafı sunacağım.<sup>75</sup>

Yazara göre, “evde, ailede, dernekte, sokakta ya da herhangi bir yerde”<sup>76</sup> karşılaşılan bütün durumlarda bu ikiliğe rastlamak mümkündür. Konuşmacı ilk olarak “negatif özgürlüğün” fotoğrafına odaklanır:

Özgürleşme *zar* ve *peca*’yı [Müslüman kadınların başları ve yüzlerini örten iki geleneksel kadın kıyafeti] çıkartmak, saçını kısa kestirmek, şapka takmak, tırnaklarını boyamak, alkol-

72 Mustafa Alikalifić ve Vehbija Imamović, *Emancipovana žena*, Saraybosna, Vlasništvo i naklada Gajreta, 1932.

73 A.g.e.

74 Prof. Vehbija Imamović, “Prava i loša emancipacija”, *Gajret*, 4, 1931, s. 84.

75 A.g.e.

76 A.g.e.

l  içkiler içmek ve modern kadının artık gündelik bir ihtiyaç olan makyaj yapmak anlamına gelmiştir. Maalesef aynı zamanda şu anlama da gelmiştir: Fiyatının uygun olup olmadıĝına bakmadan en pahalı ipekten bluzlar ve eşarplar giymek artık bir zorunluluktur. Çocukları bir bakıcıya teslim etmek, hatta onları bazen evde yalnız bırakmak;  ingene müzikleri dinlemek için yaz bahçelerine gitmek ve geç saatlere dek dışarıda kalmak gibi başka anlamları da vardır. “ zg r kadın” kendisi son modaya uygun giyinirken babası, aĝabeyi ya da kocasına  zen göstermeyen, onların sokaklarda sefil ve yırtık pırtık kıyafetlerle dolaşmasından rahatsızlık duymayan, o vaziyette yanlarında hiç yüzü kızarmadan yürüyebilen kadındır. Isl mi kaidelerin hiçbirine saygı duymayan, daha da beteri onlarla alenen alay eden... kadındır. Bu  zg r kadın, ilkel ve geri bir kadının (*primitivna i zaostala şena*) atalet, tembellik, dedikoduculuk, iftiracılık, hasetlik, hořĝ r s zl k gibi bütün özelliklerini taşır ve bunlardan henüz  zg rleşmemiştir.<sup>77</sup>

Yanlış biçimde özgürleşmiş beden burada açıkça erotik ögelerle tanımlanır: Makyaj, kısa sa  ve son moda kıyafetler. Vehbija İmamovi ’e göre bu özgürleşme tarzı sadece kadının ahlâk hayatını deĝil dayanışmanın merkezde olduĝu aileyi de tahrip etmiştir; yanlış özgürleşmenin cazibesine kapılan kadın, ailenin müşterek iyiliĝi için diĝer aile fertleriyle dayanışmaktan vazgeçmiş ve her şeyini lükse ve bireysel hazza feda etmiştir. “Babası, aĝabeyi ve kocası”nı uluorta rezil edip ařaĝılamıřtır. Ekonomik olarak atıl (*nerad*) kadınlara yapılan vurgu ise Büyük Bunalım’ın sonuçlarının Yugoslavya’yı etkilemeye bařladıĝı 1930’larda önemi giderek artan bir temaydı.

Peki “pozitif özgürlük” nerede bulunabilirdi? Konferans metnini yazarlara göre pozitif  zg rl k Türkiye Cumhuriyeti’nde ydi. Türkiye kadın özgürleşmesinin en münasip şeklinin vatani haline gelmiş; kadın  zg rl ĝ  Türk milletinin yeniden doĝuř sürecinin en güçlü metaforu olmuştu. Yazar şöyle devam eder:

---

77 A.g.e.



Geçen yıl Türkiye’de tatildegdim. Türkiye’ye gitmeden önce modern Türk kadını [moderna turkinja] doğal olarak çok merak ediyordum. Dürüst olmak gerekirse, ahlâken hoş bir manzarayla karşılaşabileceğimi hayal etmemiştim. Türkiye’de günlerce kaldım ve yalnız İstanbul’u değil daha ufak şehirleri de gördüm ve gerçekten çok şaşırdım. Türk kadını her durumda, insanların arasında, sokakta, işyerinde, erkeklerin olduğu her yerde gözlemledim. Gittiğim her yerde ciddiyet, tevazu, coşku, çalışkanlık, gayret ve görevine eksiksiz bir bağlılıkla karşılaştım. Hiçbir ahlâksızlık ya da işgüzarlık görmedim ve beni en çok şaşırtan şey burada her adımda karşımıza çıkan aşırı makyajlı ya da ölçüsüz kıyafetlerin Türkiye’de hiç izine rastlamamam oldu.<sup>78</sup>

Osmanlı sonrası cinsiyet ilişkilerinin kusursuz örneğini Türkiye’de bulan bu yazar yalnız değildi. Müslüman kadın sorunuyla ilgilenen belli başlı ilerici yazarlar Müslüman kadının en parlak örneği olarak “Türk kadını”nı göstermiştir.<sup>79</sup> Dahası, beklenmedik ve prestijli bir gelişme olarak, Kemalist özgürleşme tarzı Bosna-Hersek reis-ül uleması Mehmed Džemaludin Čaušević (1870-1938) tarafından da onaylanmıştır. Dinî kurumlardaki kariyerini Bosna’nın belli başlı dergileri ve dernekleriyle yaptığı yakın işbirliğiyle birleştiren Čaušević, seküler ve dinî eşraf arasındaki mesafeyi ortadan kaldırabilen bir figür haline gelmişti. 1927’de Gajret aktivistleriyle ortak bir konferansa katılan ve Kemalizmin cinsiyet politikalarını desteklediğini beyan eden Čaušević, gazetecilere bir süre önce Türkiye’yi ziyaret ettiğini ve orada Müslüman kadınlar hakkında “çok iyi izlenimler” edindiğini aktarmıştır. Čaušević’e göre “sokakta yüzleri açık yürüyen ve geçimlerini bir ticaret kolundan ya da vasıflı bir işten dürüst biçimde sağlayan Müslüman kadınlar yüzlerini örtüp caddede yürüyen ya da geceleri kafelerde averelik eden kadınlardan çok daha sempatik”ti.<sup>80</sup> 1945 öncesi Yugosl-

78 A.g.e., s. 85.

79 Sulejmanpašić ve Bulbulović’in Kemalist cinsiyet rejimini tercih etmeleri için bkz. “Reforma”, s. 495-510.

80 “Vazne izjave Reis-ul-uleme”, *Jugoslavenski list*, 282, 1927, s. 3.

lavya tarihinde Müslüman kadın meselesi etrafında en hararetli tartışmalardan birine yol açan bu beyanat<sup>81</sup> genel örüntüyü teyit eder: Türk kadını pozitif biçimde özgürleşmiş, ağırbaşlı ve aktif bir kadın örneği idi ve cinsiyetler arası eşitlik ancak kadın cinselliğinin denetim altına alınmasıyla sağlanabilirdi.<sup>82</sup>

Yugoslav erkek yazarların metinlerinde, özgürleşmiş Türk kadınının deseksüalize edilmesine başka bir süreç daha eşlik etmiştir: Bireysellikten arındırma. Yugoslav coğrafyasındaki Müslüman yazarlar, 1920'lerin ortalarına kadar, savaş öncesi dönemle güçlü bir süreklilik kurarak özellikle Nigar binti Osman (1856-1918) ve Fatma Aliye (1862-1936) gibi Türk kadın yazar ve şairlere övgüler düzmüş ve bu kişilerin eserlerini genellikle Sırpça-Hırvatçaya tercüme etmiştir. Kocası Mustafa Kemal'in ulusal diriliş projesinin tutkulu bir destekçisi ve bir milliyetçi olduğu için övülen Latife'nin<sup>83</sup> yanı sıra dönemin en ünlü Türk kadını, bekleneneği üzere, Halide Edib'di (1884-1964). Halide Edib'in kariyeri yükseköğrenim, ulusa bağlılık, kusursuz kamusal ahlak ve tüm bunları annelikle bağdaştırma becerisini birleştirdiği için örnek alınıyordu.<sup>84</sup> Birçok Müslüman erkek yazar tarafından Sırpça-Hırvatçaya tercüme edilen Halide Edib'in eserlerinin<sup>85</sup> Yugoslavya'daki Müslüman kadınlar açısından özellikle ilham verici olduğu düşünülüyordu: "Umarız kadınlarımız bir Türk kadınının kendi halkını ve devletini nasıl tutkuyla sevebildiğini görür ve uğruna onca kan döktüğümüz halkımızı ve devletimizi aynı tutkuyla sever."<sup>86</sup> Türk devleti 1930'ların ikinci yarısında feminizmin özerkliğini önce kısıtlayıp sonra tamamen ortadan kaldırdıktan sonra bireysel özellikleriyle öne çıkan Türk kadınları Yugoslavya'daki Müslüman gazetelerin sayfalarından kaybolmuş ve yerlerini toplu olarak Türk milletini tem-

81 Bu tartışma hakkında kıymetli bir analiz için bkz. Bougarel, "Le Reis et le voile", s. 109-158.

82 Göle, *Forbidden Modern*, s. 81-84.

83 "Brak Kemal Paše, Emancipovana Latifa Hanuma", *Gajret*, 19-20, 1925, s. 318.

84 Rašida R. "Jedna turska Djevice orleanska", *Gajret*, 18, 1924, s. 286-287.

85 Hadiba Elid hanuma, "Molitva", *Gajret*, 3, 1925, s. 41.

86 A.g.e.

sil eden ve ona hizmet eden isimsiz Türk kadınları (genellikle öğretmenler ve öğrenciler) almıştır.

## Sonuç: Üçüncü bir özgürleşme yolu olarak Türkiye

Kemalist cinsiyet politikasını ve onun vitrine çıkan en önemli ürününü –Türk kadını (turkinja)– tahayyül etmek Yugoslav coğrafyasındaki Müslüman kültür girişimcileri açısından farklı pratikleri uygulamak anlamına gelmiştir. Bu bölümde anlatıldığı üzere, bu konuda yazan kültür girişimcileri seyahat ederek, çeşitli metinleri okuyarak, resimlere bakarak, konferanslar vererek ya da başkalarının verdiği konferansları dinleyerek kendi düşüncelerini beslemiştir. Kemalist cinsiyet rejimine dair bakışları farklı diller ve coğrafyalarda üretilen fikirleri ve anahtar kelimeleri bir araya getirerek zaman içinde gelişmiştir. Bu yaratıcı süreç büyük ölçüde mallar, fikirler ve insanların Belgrad-Ankara ekseninin ötesine geçen bir dolaşımına sahne olmuştur; Kemalist cinsiyet rejiminin tahayyülü Batı, Orta ve Güneydoğu Avrupa arasındaki alışverişlere dayanmıştır.

Giriş'te öne sürüldüğü üzere, Müslüman kültür girişimcilerinin Kemalist Türkiye'ye duydukları özel ilginin elbette Osmanlı sonrasına özgü bir boyutu vardı. Osmanlı İmparatorluğu dağıldıktan sonra kurulan yeni devlette hukuken bir azınlık konumuna gerileyen Yugoslav Müslümanları Ankara'yı özel bir referans olarak algılamıştı. Mustafa Kemal ve yol arkadaşlarının Osmanlı geçmişinden tamamen uzak bir yeni devlet kurma çabalarına<sup>87</sup> rağmen sultanların devriyle Mustafa Kemal devri arasında bir süreklilik olduğu algısı Yugoslav Müslümanları arasında çok güçlüydü ve muhtemelen eski Osmanlı coğrafyasındaki birçok Müslüman için de aynı şey geçerliydi. Türkiye Cumhuriyeti (Sırpça-Hırvatçadaki adıyla *Turska*) Müslümanların Osmanlı zamanında kurdukları duygusal bağlardan başarıyla istifade edebilmiştir. Türkiye'de fesin kaldırılması ve kadınların örtünmek-

87 Emmanuel Szurek, "Go west. Variations on Kemalist Orientalism", François Pouillon ve Jean-Claude Vatin (ed.), *After Orientalism. Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations*, Leiden, Brill, 2014, s. 103-120.

ten vazgeçmeye teşvik edilmesini yorumlayan Saraybosna'daki ilerici bir dergide yayımlanmış bir makalede (1928) şu vurgulanır: "Bu reformlar geçmişte İslâm'ın beşiği olan bir memlekette yapılıyor; tüm bu reformlar İslâmiyet'i bizim memleketimize [Yugoslavya'ya] getiren ve bizlere öğreten insanlar tarafından uygulanıyor."<sup>88</sup> Diğer yandan meselenin Osmanlı geçmişiyle ilgili boyutu Kemalist Türkiye'nin iki savaş arası dönemde Müslümanlar arasında elde ettiği başarıyı tümüyle açıklamaz.

Kemalist Türkiye Avrupa devletlerine karşı kurtuluş savaşında kazandığı askeri başarı ve 1923'ten sonraki bir dizi etkileyici reformla Müslüman olmanın modern olmakla uyuşabileceği, hatta Müslümanların belirli bir kesiminin ulusal kimliklerini (yeniden) keşfettikleri takdirde Avrupa medeniyetinin seviyesini aşabileceklerinin tarihsel bir kanıtı olarak görülmüştür. Dolayısıyla ilerici Müslümanların Mustafa Kemal sevgisi aynı zamanda Osmanlı'yı aşan bir boyuta sahipti; Ankara'nın iki savaş arası dönemde uyguladığı politikalarla ve Yugoslav Müslümanlarının spesifik konumları ve ihtiyaçlarıyla bağlantılıydı.

Türkiye'ye özgü cinsiyet korporatizmi Batı-Doğu, ilerleme gerilik, modernlik-gelenek gibi zıt kategoriler arasında katı biçimde kutuplaşmış bir kültürel alandan bir çıkış imkânı sağlamıştır. Klasik siyasetbiliminde korporatizmin genellikle liberal-çoğulculuk ve sosyalizmden farklı bir istikameti amaçlayan bir üçüncü yol ideolojisi olarak görüldüğü düşünülürse,<sup>89</sup> cinsiyet korporatizmi bir *tertium genus* (üçüncü kategori) rolü de oynayıp kadınları köhne geleneklerden uzaklaştırırken onları aynı zamanda Batı tarzı özgürleşmenin tehlikelerinden koruyan bir yola girilmesini mümkün kılmıştır. Yugoslav Müslümanlarının esinlendikleri kaynaklara ilişkin bu analizde Türkiye tipi özgürleşme formülü esasen iki nedenle cazip görünür: Kadın-erkek arasında hukuksal eşitliğin yanı sıra Müslüman kadının eğitim ve çalışma hayatına ve siyasal haklara erişimi sağlanmış ve özerk kadın (özellikle feminist) inisiyatifleri etkisiz kılınp ilerici Müslüman eşrafın kadın bedeni ve kadın özgürlüğüne yö-

88 "Jedna korisna reforma u Turskoj", *Reforma*, 2, 1928, s. 5.

89 Wiarda, *Corporatism*.

nelik denetiminin sürmesine izin verilmiştir. Peki, Kemalizmin Yugoslavya’da tahayyül edilen bu versiyonunun Türkiye’deki “gerçek” Kemalizmle bir ilgisi var mıydı? Parla ve Davison’ın metnine geri dönersek, şunu kabul etmek makul görünüyor:

Mustafa Kemal... başpatriarktı... Patriarkiyeye özgü otorite ilişkilerini hedef almanın ona sağlayabileceği açık bir çıkardan bahsetmek zordur. Onun rejimi kadınlara bazı özgürlükler sağlasa da, bu [patriarkinin hedef alınması] Kemal’in zihniyetine yakın bir hedef değildi. Patriarkal zincirlerin gevşetilmesiyle sonuçlanan reformların sadece kısmen özgürleştirici olduğunu söylemeliyiz. Kemalizmin ideolojik vurgusu haddizatında bireyseli ve katılımcı değil tesanütçü ve işbirlikçidir. Bireysel gelişme ya da öngörülemez toplumsal kalkınmadan ziyade solidarist bir bütünü meydana getiren meslek grupları arasındaki uyum ilişkiler vurgulanır. Bunun yanı sıra erkekler için tüm toplumsal alanlarda, kadınlar içinse sadece kamu ve devlet kurumlarında kılık kıyafet yükümlülükleri ilan edilmiştir. Özgürlüğü, en geniş anlamda, erkek ya da kadın herkese sağlamaya yönelik açıkça ifade edilmiş daha kapsamlı bir çaba söz konusu olsaydı, kültürel reformları farklı biçimde yorumlamak mümkün olabilirdi. Ancak dil, takvim, kılık kıyafet reformları, hatta soyadı kanunu bile Türkleri siyaseten daha özgür yapmaktan ziyade “medeni”leştirmeyi hedefleyen, ideolojik olarak net ve bilinçli bir kültürel reform stratejisinin parçalarıydı.<sup>90</sup>

Kemalist cinsiyet korporatizmi Yugoslavya’nın Müslüman ilericileri açısından güven tazeleyici bir paradigmaydı; hem Müslüman nüfus arasında cinsiyet ve din esaslı ayrımlaşmanın sona erdirilmesine olanak sağlıyor hem de bununla bağlantılı endişeleri ortadan kaldırıyordu. Kemalist Türkiye ayrıcalıklı bir model olarak tercih edilmişti zira Müslüman erkek eşrafa modernliği patriarkiden arındırmaktan ziyade patriarkiyi modernleştiren bir paternalist özgürlük biçimi sunuyordu.

---

90 Parla ve Davison, *Corporatist Ideology*, s. 139.

# ERKEN CUMHURİYET TÜRKİYESİ'NİN MADDİ KÜLTÜRÜNDE ORYANTALİST BAKIŞLA BAŞ ETMEK: "BEDİİ MİLLİYETÇİLİK"\*

ECE ZERMAN

Murathan Mungan "Sadrazamın gözleri (Bir karşı pencere hikâyesi)" başlıklı yazısında hikâyelerinden "Ulak ile Sadrazam"ın yazılış sürecine dair bir anı anlatır. Mungan, bu hikâyeyi yazdığı sırada karşı apartmanda Ara Güler oturmaktadır.<sup>1</sup> Mungan o dönemde ünlü fotoğrafçının kendisini tanıyıp tanımadığından emin değildir. Hikâyesiyle uğraşırken sıkıntılı bir anda başını kaldırdığında Ara Güler'in pencereden kendisine bakmakta olduğunu görür. Bunun üzerine hikâyesine döner ve Ulak'ın kendisini Sadrazam'ın gözünden görmeye çalıştığı bölümü yazar.<sup>2</sup> Hikâyeye göre ulak bir gün sadrazamın odasında yalnız kaldığında pencereden, karşıdaki kendi odasına bakar:

Bir gün bir sebeple odanızda yalnız kaldığımda, çekinerek pencereye kadar gitmiş, her zaman gözlediğim o pencereden, bu kez de sizin gözlerinizle kendi pencereme bakmış, o pence-

(\*) Bu bölümün Türkçe çevirisi yazar tarafından gözden geçirilmiştir, İngilizce metinle ufak farklılıklar içerebilir – yay.haz.n.

- 1 Bu bölümle ilgili kıymetli yorumları için Hamit Bozarslan, Nathalie Clayer, Yeliz Çavuş, Fabio Giomi, Edhem Eldem, Ahmet Ersoy, Avi Mizrahi, Nilay Özlü, Irvin Cemil Schick, Emmanuel Szurek, Andromeda Tait ve Mercedes Volait'e teşekkür ederim.
- 2 Murathan Mungan, "Sadrazamın gözleri (Bir karşı pencere hikâyesi)", *Stüdyo Kayıtları*, İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s. 202-203.

rede kendi yüzümü aramışım. [...] Kendimi karşı pencerede görememiştim. Bomboştu pencere. Hayal bile edememiştim. Sizin gözlerinizle kendimi düşünemediğimi, hiç düşünmemiş olduğumu o zaman anlamışım.<sup>3</sup>

Bu bölümde erken Cumhuriyet Türkiye'sinden buna benzer "karşı pencere hikâyeleri"nin izini süreceğiz. Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi yazarlarının, entelektüellerinin kendilerine yönelen Oryantalist bakışı nasıl algıladığını<sup>4</sup> ve "ötekiler"in (bu durumda, onlar için Avrupalılar ve Oryantalistler) gözünden nasıl göründükleri hakkındaki fikirlerini ele alıyoruz. Böylelikle, bu bakışla mütemadiyen etkileşim halinde –ve ona tepki olarak– kendi imgelerini nasıl temsil ettiklerini tartışacağız. Bu bölüm Kemalizmin ulusaşırı tarihini konu eden bir kitapta bu çerçeve dolayısıyla yer alıyor.

Bu bölümde Kemalizmi Erik J. Zürcher'in tanımına referansla, hem ulusal hem de ulusaşırı düzlemde birçok mekanizmanın iç içe geçmesiyle gelişen "esnek bir kavram"<sup>5</sup> olarak ele alacağız. Öncelikle Zürcher'in "devlet yapısının değiştiği ve tekparti devletinin yeniden tesis edildiği" dönem (1922-1926) ve "Kemalizmin altın çağı" (1926-1945) olarak adlandırdığı evreden örneklerle odaklanacağız. Öte yandan, 20. yüzyılın ilk yirmi yılından bazı örneklerle de yer vereceğiz. 1920'li ve 1930'lu yıllarda görülen durumların birçoğu aslında 20. yüzyılın başla-

3 Murathan Mungan, *Lal Masallar*, İstanbul, Metis Yayınları, 2004 [1989], s. 117.

4 Paulette Dellios, "Reframing the Gaze" (Bakışı yeniden çerçevelemek) başlıklı makalesinde benzer bir olguyu başka bir bağlamda ele alır. Dellios'un Türkiye'den üç çağdaş kadın sanatçının (Gülsün Karamustafa, Selma Gürbüz ve Reyhan Somuncuoğlu) Oryantalist sanata yaklaşımları konusundaki çalışması için bkz. Paulette Dellios, "Reframing the Gaze: European Orientalist Art in the Eyes of Turkish Women Artists," *Studia Universitatis Petru Maior*, 9, 2010, s. 619-631.

5 Erik J. Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner, İstanbul, İletişim Yayınları, 4. baskı, 2020, s. 215: "1930'larda ortaya çıkan Kemalizm ya da Atatürkçülük kavramlarını birlikte oluşturan düşünceler ya da ülküler bütünü, bir süreç içerisinde doğal şekilde ve yavaş yavaş gelişti. Kemalizm asla tutarlı ve her şeyi kapsayan bir ideoloji halini almadı. Kemalizm bir tutum ve kanılar bütünüydü. Bu tutum ve kanıların ise ayrıntılı bir tanımı hiçbir zaman yapılmadı. [...] Sonuçta Kemalizm, esnek bir kavram olarak kaldı ve dünya görüşleri çok farklı olan insanlar kendilerine Kemalist diyebildiler."

rındaki tartışmalara da konu oluyordu. Ancak Kemalist rejim zamanla iktidarını sağlamlaştırıp kendi devlet aygıtlarını güçlendirirken bu örüntülerin etki derecesi ve kapsamı da değişiyordu. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun<sup>6</sup> 1934'te yayımlanan *Ankara* romanında bu fikir açıkça ifade edilir; romanın kahramanı, geç Osmanlı döneminde doğan kendi kuşağı ile Cumhuriyet döneminde doğanlar arasındaki farkı şöyle tarif eder: "Evet biz düşündük. Biz tahayyül ettik, biz istedik. Fakat bizim düşüncemiz onlarda vaka; bizim hayalimiz onlarda hakikat; bizim istediğimiz onlarda irade oldu."<sup>7</sup>

1920'li ve 30'lu yıllarda Kemalist Türkiye, yüzyıl başından beri tartışılan –ya da Yakup Kadri'nin kurmaca karakterinin ifadesiyle "hayal edilen"– birçok konuya daha sistematik, somut ve kurumsal bir biçim kazandırmaya çalışıyordu. Her ne kadar Osmanlı geçmişiyle karmaşık bir ilişki kurulsa da, genel anlamda 1920'lerden itibaren Osmanlı rejimiyle olan bağları kopartmayı, Osmanlı İmparatorluğu'nu bir *Ancien Régime* olarak sunmayı ve yeni devleti "Şarkî" özelliklerden arındırmayı amaçlayan radikal dönüşümler gerçekleşti. Ankara'nın başkent yapılması, halifeliğin kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, şapka ve kıyafet inkılabı, resmî binalardan Osmanlı tuğrası ve sultanlara methiyeler içeren kitabelerin kaldırılması,

6 Yakup Kadri [Karaosmanoğlu] (1889-1974), bu bölümde sıkça bahsedeceğimiz *La Turquie kémaliste*'e katkılarının dışında 1930'lu yılların başında Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör, Burhan Asaf Belge ve İsmail Hüsrev Tökin gibi entelektüellerle birlikte Kadro Hareketi'ne zemin hazırlayan *Kadro* dergisinin (1932-34) de kurucuları arasındadır. Esasen çoğu Marksist kökenli aydınların başını çektiği bu hareket Kemalizmle örtüşen bir ideolojik çerçeve formüle etmeye çalışsa da bir aşamada Mustafa Kemal'in tepkisiyle karşılaştı ve Yakup Kadri, 1934'te diplomat olarak Tiran'a gönderildi. Yakup Kadri'nin ilk eserleri Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet Türkiye'si'ne geçiş bütünü açıklığıyla yansır ve bu döneme damgasını vuran temel konu ve çatışmaları göz önüne serer: *Kıralık Konak'ta* (1922) imparatorluğun dağılmasının özel ve kamusal alandaki toplumsal etkilerinin; *Nur Baba'da* (1922) tekkelerle ilgili tartışmaların; *Sodom ve Gomora'da* (1928) İstanbul'un işgali ve Batılılaşma sorununun; *Yaban'da* (1932) Cumhuriyet rejiminin köy ve Anadolu köylüsü ile ilişkisinin, *Ankara'da* (1934) yeni Cumhuriyet'in getirdiği yaşam tarzının izini sürmek mümkündür.

7 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ankara*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014 [1934], s. 218.



alfabenin değiştirilmesi gibi radikal reformlarla bir yandan yeni devletin modernleşmesi ve sekülerleşmesi hedeflenirken öte yandan Türkiye'nin Osmanlı ve "Şarklı" geçmişiyle bağlarının mümkün mertebe kopartılmasına çalışıldı. Falih Rıfkı Atay bu durumu şöyle ifade eder: "Bizi şarklı olmaktan uzaklaştıran şey Türk olmaya, millî olmaya yaklaştırdı."<sup>8</sup> Şarklı olmak vaktiyle Türklüğe aykırı sayılmıyordu belki, ancak Kemalist Türkiye'de bu iki kimlik birbirini dışlayan biçimde kurgulanmıştı. Falih Rıfkı'nın ifade ettiği yönelim 1920'li ve 30'lu yılların fikrî tartışmalarına damgasını vurmuştur: Osmanlı'ya ve Şark'a ait öğeleri Türklüğün içinde eriterek yeni bir "millî öz" arayışı. Bu arayış, mimariden dekorasyona, sanattan zanaat dallarına, maddi kültüre ilişkin alanlarda da kendisini göstermişti. Bu alanlardaki tartışmalar, mevcut eserlerin ve formların millileştirilmesi ve "folklorikleştirilmesi"<sup>9</sup> yoluyla ulusal bir kültür mirası yaratma çabası etrafında toplanmıştı. Bu çaba, yüzyıllardır süregelen Oryantalist önyargılarla dolu Batılı bakışın Türkiye'ye attığı "öteki" imajını da yeni bir mecraya yöneltmeyi hedefliyordu. Kemalist entelektüeller kendi imajlarını inşa ederken, Türkiye'ye yönelen bu Oryantalist bakışı da göz önünde bulunduruyordu.

Edward Said'in 1978'de yayımlanan çığır açıcı eseri *Şarkiyatçılık*'ın ardından bu alanda birçok tartışma, eleştiri ve yeni çalış-

---

8 Falih Rıfkı Atay, "Bir Temsil Karşısında Bazı Düşünceler", *Güzel Sanatlar*, Ekim 1941, s. 30.

9 "Folklorikleştirme" (*folklorisation*) genellikle folklor, antropoloji ve etno-müzikoloji disiplinlerinde kullanılan bir terimdir. Ekvador'da folklorikleştirmeye ilgili bir makalesinde folklor araştırmacısı McDowell şu tanımları yapar: "Günümüzde en yaygın kullanımıyla 'folklorikleştirme', geleneksel dışavurumcu kültürün, asıl olarak üretildiği noktadan koparılıp uzaktaki bir tüketim ortamına yeniden yerleştirilmesi anlamına gelir." John H. McDowell, "Folklorization in Ecuador: Multivocality in the Expressive Contact Zone", *Western Folklore*, 69, 2, 2010, s. 182. Türkiye'nin maddi kültüründeki kimi öğelerin "folklorikleştirilmesi" analiz edilirken, bir tüketim kültürü ya da sergileme düzeni içerisinde "uzaklaştırma" ve "yeniden yerleştirme" kavramları üzerine düşünmek anlamlı olur. ("Sergileme düzeni" terimini Timothy Mitchell'a referansla kullanıyorum: Timothy Mitchell, "Orientalism and The Exhibitionary Order", Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 1992, s. 289-317.)

ma ortaya çıktı.<sup>10</sup> Bu literatürde, “aktif Garp-pasif Şark” karşıtlığına dayalı Oryantalizm algısı ayrıntılandırılıp derinleştirilirken çoğul ve muhtelif Oryantalizm’lerden bahsedilir oldu. Osmanlı ve Türkiye araştırmaları alanındaki çalışmalara genel olarak bakacak olursak, bir yandan Oryantalistlerin Osmanlı’yı temsil etme biçimleri ele alındı.<sup>11</sup> Öte yandan ise, meseleye toplumsal cinsiyet boyutu dâhil edilip Oryantalist kadınlar ve erkekler arasındaki algı farklarına işaret eden ve cinsiyet kategorilerinin kullanılış tarzını çözümleyen araştırmalar<sup>12</sup> yapıldı. “Şarklıların” kendi “Şark”larını temsil biçimlerini konu alan araştırmalar ise mevcut resmi daha da karmaşıktırdı. Bu araştırmalar, “Osmanlı Oryantalizmi”,<sup>13</sup> “ödünç alınmış kolonyalizm”,<sup>14</sup> “alatur-

- 10 Edward W. Said, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978. Türkçesi: Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Yıldırım, İstanbul, Metis Yayınları, 1999. Bu bölümdeki araştırmanın temelleri, 2011 yılında Paris'te EHESS'te gerçekleştirilen bir atölye çalışmasına dayanıyor. Makalenin yazıldığı zamanda bu zamana dek bahsi geçen konular üzerine olan akademik literatür oldukça genişledi. Türkçe çeviriye bunları dâhil etmemiz mümkün olmasa da Zeynep Çelik'in çalışmasını not düşelim: Zeynep Çelik, *Avrupa Şark'ı Bilmez. Eleştirel Bir Söylem (1872-1932)*, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2020.
- 11 Bu konudaki çok sayıda çalışma arasından şu eserleri sayabiliriz: Jill Beaulieu ve Mary Roberts (ed.), *Orientalism's Interlocutors*, Durham ve Londra, Duke University Press, 2002; Semra Germaner ve Zeynep İnankur, *Oryantalistlerin İstanbulu*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2002; Jocelyn Hackforth-Jones ve Mary Roberts (ed.), *Edges of Empire: Orientalism and Visual Culture*, Malden, MA, Blackwell Pub., 2005; Zeynep İnankur, Reina Lewis ve Mary Roberts (ed.), *The Poetics and Politics of Place: Ottoman Istanbul and British Orientalism*, İstanbul, Pera Müzesi, 2011; Mary Roberts, *Intimate Outsiders: The Harem in Ottoman and Orientalist Art and Travel Literature*, Durham, Duke University Press, 2007.
- 12 Irvin Cemil Schick, *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alteritist Discourse*, Londra ve New York, Verso, 1999; Reina Lewis, *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem*, Londra, I. B. Tauris, 2004.
- 13 Ussama Makdisi, “Ottoman Orientalism,” *The American Historical Review*, 107, 3, 2002, s. 768-796. Analizinde Osmanlı'nın Arap toplumlarını nasıl Batılı bir temsil çerçevesi içinde ele aldığını tartışan Makdisi'ye göre “Batı hâkimiyetindeki modernite çağında her millet kendi Şark'ını yaratır” (Makdisi, s. 768).
- 14 Selim Deringil “Geç Osmanlı İmparatorluğu ve postkolonyal tartışma”lara değindiği makalesinde Dietrich Geyer'in geç imparatorluk Rusya'sı için kullandığı “ödünç alınmış emperyalizm” (*borrowed imperialism*) kavramından yola çıkarak “ödünç alınmış kolonyalizm” (*borrowed colonialism*) ifadesini kulla-

ka Şarkiyatçılık”,<sup>15</sup> “kültürel miras performansı”,<sup>16</sup> Kemalist Oryantalizm<sup>17</sup> ve Türk Oryantalizmi<sup>18</sup> gibi teorik kategorilerle geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet’te çeşitli “Oryantalizm” biçimlerinin nasıl kurgulandığını inceliyordu.

Sözü edilen literatürün açtığı teorik perspektiflerden beslenen bu bölüm, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet entelektüellerinin Şarkiyatçılık ve Şarkiyatçılara dair algılarına odaklanıyor. Kemalist entelektüellerin, Şarkiyatçı bakışla ilişkilerini

---

nır (Dietrich Geyer, *Russian Imperialism: The Interaction of Domestic and Foreign Policy 1860-1914*, Hamburg ve New York, Leamington Spa, 1987, s. 124). Deringil, bu teorik çerçevede, 19. yüzyıl Osmanlı elitinin kimi zaman kendi periferisindeki toplumları “ödünç alınmış bir kolonyalizm”le tasavvur etmeye başladığını belirtir. Selim Deringil, “They Live in a State of Nomadism and Savagery: The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate”, *Comparative Studies in Society and History*, 45, 2, 2003, s. 311-342.

- 15 Christoph Herzog ve Raoul Motika, “Orientalism ‘alla turca’: Late 19th/Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim ‘Outback’”, *Die Welt des Islams*, 40, 2, 2000, s. 139-195.
- 16 Julia Phillips Cohen, Osmanlı Yahudilerinin “kendi kendilerini Şarklılaştıran” (self-orientalizing) temsil biçimleriyle ilgili analizinde, bunların “hızla dönüşen bir dünyada bir çapa olarak folklorik milliyetçiliğe tutunulduğu bir dönemde, Osmanlı İmparatorluğu’ndan onlara kalan mirası kimliklerinin bir parçası haline getirme” çabaları içinde yorumlanabileceğini belirtir. Makalesinin başlığındaki “[kültürel] miras performansı” (performance of heritage) ifadesi bu analitik çerçevede anlam kazanır. Julia Phillips Cohen, “Oriental by Design: Ottoman Jews, Imperial Style, and the Performance of Heritage”, *American Historical Review*, 119, 2, 2014, s. 368.
- 17 Emmanuel Szurek “Kemalist Oryantalizm” ifadesiyle Cumhuriyet Türkiye’sinde Doğu/Batı ikiliği üzerine kurulmuş iktidar mekanizmalarını tartışır. Emmanuel Szurek, “Go West’: Variations sur le cas kémaliste”, François Pouillon ve Jean-Claude Vatin (ed.), *Après l’orientalisme. L’Orient créé par l’Orient*, Paris, IISMM/Karthala, 2011, s. 303-323.
- 18 “Doğuyu Tüketmek” sergisi vesilesiyle yayımlanan kitabında Edhem Eldem, Batı’nın Şark tasvirlerini tüketim nesneleri üzerinden incelerken bu karmaşık olgunun kapsamlı bir resmini sunar. Tarihçiye göre 19. yüzyıl ortasından itibaren geç Osmanlı ve daha sonra Cumhuriyet Türkiye’si, Oryantalizmi seçici bir yaklaşımla kavramış ve kullanmıştır. Burada farklı biçimlerde kendini ortaya koyan birçok tutum söz konusudur: Oryantalizm karşıtlığı ve ret, farklı nedenlerle kendi kendini Şarklılaştırma ya da Osmanlı/Türk Oryantalizmi gibi. Edhem Eldem, *Consuming the Orient*, İstanbul, Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2007, s. 15 (“The Turkish case”, s. 214-261). Ayrıca bkz. Edhem Eldem, “Les Ottomans, un empire en porte-à-faux”, François Pouillon ve Jean-Claude Vatin (ed.), *Après l’orientalisme: L’Orient créé par l’Orient*, Paris, IISMM/Karthala, 2011, s. 285-302.

ve kendi ulusal kimliklerini bu bakışı göz önünde bulundurarak inşa etme çabalarını ele alacağız. Bu çerçevede, tartışmaya Ziya Gökalp'in 1923'te yayımlanan ve hem Türk milliyetçiliğinin kurucu metni sayılan hem de Kemalist kültür politikalarını etkileyen *Türkçülüğün Esasları*'nın ilk satırlarını alıntılarla başlıyoruz.<sup>19</sup> Ziya Gökalp'in Avrupa'daki *Turquerie* (Türk hayranlığı-Türkseverlik) modasını tasvir ettiği bir alıntıdan yola çıkarak, öncelikle geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet yazar ve aydınlarının Batılı –ve bilhassa Şarkiyatçı– yazarları nasıl gördüğünü anlamaya çalışacağız. Ardından, dönemin yazarlarının “Şark/Türk odası/salonu” olarak adlandırdıkları mekânları nasıl temsil ettiklerini analiz edeceğiz. Üçüncü bölümde “millî öz” ve “Türk usûlü” arayışları üzerinde duruyoruz. Maddi kültüre ait kimi öğelerin, folklorikleştirme ve kültürel mirasa dönüştürme yoluyla Türkleştirilme sürecini tartışacağız. Ziya Gökalp'in öne sürdüğü ve bu bölümün başlığında atıfta bulunduğumuz kavram, “bediî Türkçülük”<sup>20</sup> (“estetik Türkçülük”) tam

19 Halil Inalcık, Ziya Gökalp'in “öğretilerinin Türkiye'nin modernleşmesi yolunda fikrî bir kaynak sağladığı”nı belirtir (Halil Inalcık, “Ziya Gökalp”, *Türk Yurdu*, 103, Mart 1996, s. 4). Orhan Koçak, “Ziya Gökalp'in 'Millî Hars ve Garb Medeniyeti Sentezi' fikriyle bütün bu dönemler [1923-1950] boyunca kültür politikaları üzerinde etkili olduğu”nu ifade eder (Orhan Koçak, “1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları,” *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İstanbul, İletişim, 2009, s. 371). Öte yandan Koçak, 1923-1950 yılları arasında iki farklı evre olarak ele alır: 1923-1938 arası dönemi “din vurgusu kısmen kaldırılmış Ziya Gökalp' formülü”, 1938-1950 arası dönemi ise “Ziya Gökalp artı Hasan Âli Yücel formülü” ile tanımlar (A.g.e., s. 370) Ziya Gökalp ve Kemalizm hakkında ayrıca bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.

20 Bu kavramı bu bölüm boyunca Ziya Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları*'nda kullandığı şekliyle, “bediî Türkçülük” olarak kullanacağız. (Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul, Varlık Yayınevi, 7. baskı, 1968.) Bu bölümün başlığına yansıyan “bediî milliyetçilik” ifadesi de buradan türetilmiştir. “Bediî” kelimesine en yakın karşılık olarak, “güzel, güzellik ölçülerine uyan, estetik” ifadelerini kullanabiliriz. “Estetik milliyetçilik” (*aesthetic nationalism*) kavramıyla Japonya'daki Meiji dönemine ilişkin bir analizde karşılaşırız. Bkz. John Clark, “Okakura Tenshin and Aesthetic Nationalism”, *East Asian History*, 29, 2005, s. 1-38. Clark, Japon sanatına ve sanat tarihine katkılarıyla bilinen Okakura Kakuzo'yu (Okakura Tenshin, 1862-1913) ele aldığı çalışmada “ulusal öz” (*national essence*) olarak tanımladığı *kokusui* kavramına da değinir ve bunun estetik milliyetçilikle bağlantısını kurar. Bu bağlamla erken Cumhuriyet Türkiye'sindeki “bediî Türkçülük” kavramı arasındaki paralellik entere-

da bu noktada devreye giriyor. Dördüncü ve son bölümde ise millî kültür mirası yaratılırken ortaya çıkan söylem değişimini kimi örnekler üzerinden analiz edeceğiz. Bu bölümde, yurtiçi ve yurtdışında, Avrupalılara sunulan ulusal imaj üzerinde dururken Şarkiyatçı bakışın yeni bir mecraya yöneltilme çabalarını inceleyeceğiz.

## **“Marazî bir muhabbet”e verilen yanıt: “Şarklıların” gözünden Şarkiyatçılar**

Türkçülüğün memleketimizde zuhurundan evvel, Avrupa’da Türklüğe dair iki hareket vücuda geldi. Bunlardan birincisi Fransızca’da *Turquerie* denilen Türkperestlik’tir.<sup>21</sup> Türkiye’de yapılan ipekli ve yün dokumalar, halılar, kilimler, çiniler, demirci ve marangoz işleri, mücellitlerin [ciltçilerin], tezhipçilerin yaptıkları teclitler [ciltler] ve tezhipler, mangallar, şamdanlar gibi Türk sanatının eserleri, çoktan Avrupa’daki nefâis-perestlerin [güzel sanatları sevenlerin] dikkatini celbetmişti. Bunlar, Türkler’in eseri olan bu güzel eşyayı binlerce liralar sarfederek toplarlar ve evlerinde bir Türk salonu yahut Türk odası vücuda getirirlerdi.<sup>22</sup>

Türk milliyetçiliğinin babası olarak bilinen Ziya Gökalp’in (1876-1924) ünlü eseri *Türkçülüğün Esasları* böyle başlar. Gökalp devamında *Turquerie* kategorisine “Avrupalı ressamların Türk hayatına dair yaptıkları tablolarla, şairlerin ve filozofların Türk ahlâkını tavsif [betimleme] yolunda yazdıkları kitapları”<sup>23</sup> da dâhil eder. Bunlara örnek olarak Lamartine, Comte, Lafayette, Loti ve Farrère’in “dostane” olarak adlandırdığı yazılarını gösterir. Milliyetçiliği konu alan bir kitabın halı,

---

sandır. Estetik ve milliyetçilik arasındaki ilişki hakkında ayrıca bkz. Marc Redfield, *The Politics of Aesthetics: Nationalism, Gender, Romanticism*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

21 “Avrupa’da zuhur eden ikinci harekete de Türkiyat (Türkoloji) namı verilir.” Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 5.

22 A.g.e.

23 A.g.e.

kilim gibi ufak tefek dekoratif öğeler ve Türk salonundan bahsederek başlamasını nasıl yorumlayabiliriz? 20. yüzyılın başlarında maddi kültüre ait bu öğeler ve onların hem uluslararası hem de ulusal düzlemde kullanımı bir Türk milliyetçisi için ne ifade ediyordu? Türk milliyetçiliğinin oluşumunda maddi kültüre ve sanatsal objelere hangi rol atfedilmişti? Bu soruları tartışmaya geçmeden önce geç Osmanlı yazarlarının ve entelektüellerinin Batılı yazarlar –bilhassa Gökalp’in de bahsettiği kimi Oryantalistler– ile ikircikli ilişkisine bakalım. O yıllarda, Gökalp’in Oryantalistlerin algıları ve “dostane” eserleriyle ilgili fikirlerine herkes katılmıyordu.

19. yüzyıl sonlarından itibaren kimi Osmanlı yazarları, Oryantalist sanat ve edebiyat eserlerinin son derece farkındaydı ve kendi yazılarında, bu eserlerde üretilen imgelere karşı bir tavır alıyorlardı. Bu Oryantalist “görme biçimlerine”<sup>24</sup> ilişkin farkındalığı özellikle geç Osmanlı yazarlarının Avrupalı karakterlerine atfettikleri bakışta gözlemleyebiliriz. Halid Ziya Uşaklıgil’in 1899’da yayımlanan *Aşk-ı Memnu*’sundaki Fransız mürebbiye Matmazel de Courton’un tutumu ya da Yakup Kadri Karasoğan’ın hayalî İngiliz seyyahı Miss Chalfrin’in 1911 ve 1919’da kaleme aldığı kurmaca mektuplardaki tavırları bunun bir örneği. Bu yazarlar, Avrupalı karakterleri daha inandırıcı kılmak için onları Oryantalist bir görme biçimi atfederek kurmuş ve kimi zaman kendi konumlarından anlatıya müdahale etmişlerdir. Örneğin Halid Ziya, Matmazel de Courton’un hayalindeki Türk evini şöyle betimler:

O, mermer mefruş azîm bir sofa; taştan sütunlar üzerine kondurulmuş bir kubbe; cabeca, sedef işlenmiş, şark halılarıyla döşenmiş sedirler; bunların üzerinde elleriyle, çıplak ayakları kınalı, gözleri sürmeli, başları daima yaşmaklı, sabahtan akşama kadar zencilerin darbukalarıyla uyuyan yahut bir kenarda küçük gümüş mangaldan amber kokuları etrafa dağılırken

24 Bu terimi John Berger’a borçluyuz. Bkz. John Berger, *Ways of Seeing*, Londra, British Broadcasting Corporation; New York, Penguin Books, 1972. Türkçesi için: John Berger, *Görme Biçimleri*, İstanbul, Metis Yayınları, çev. Yurdanur Salman, 1999.

elmastraş nargilelerinin yakutlara zümrütlere müstağrak marpuçlarını ellerinden bırakmayan çifte çifte kadınlar tahayyül etmiş[ti].<sup>25</sup>

Burada Oryantalist bir dekor olarak adlandırılabilcek belli başlı klişeleri görürüz: mermer bir sofa, bir kubbe, şark halılarıyla döşenmiş sedirler, elleriyle ayakları kınalı, uyuklayan kadınlar... Bu muhayyel betimlemenin öncesinde anlatıcı, Matmazel de Courton'un odaya ilişkin hayalini boşa çıkartmıştır bile. Ev aslında hiç de Matmazel de Courton'un hayal ettiği gibi değildir; duvarlardan birini boydan boya bir kitaplık kaplar, öbüründe ise bir hat koleksiyonu vardır. Resim çerçeveleri ve yelpazeler gibi muhtelif nesneler odayı süsler. Anlatıcı doğrudan müdahale ederek şöyle der: “[Matmazel de Courton] bütün o garp muharrirlerinin, ressamlarının şarka dair hurafe ve efsanelerinden hâtırasında kalan uzak yadigarlarla bir Türk evinin başka bir şey olabileceğine ihtimal vermemişti.”<sup>26</sup> Matmazel de Courton'un önyargılarının kaynağının “bütün o garp muharrirlerinin şarka dair hurafe ve efsaneleri” olarak tanımlanması dikkat çekicidir, zira anlatıcı burada bir yandan açıkça Avrupa'daki Oryantalist edebiyata atıfta bulunur, öte yandan ise bunların “hurafe ve efsane” olduklarını söyleyerek geçerliliklerini sorgulayan bir değer yargısı ifade eder.

Yakup Kadri ise 1919'da eleştiri oklarını bu kez gerçek bir kişiye, Pierre Loti'ye yöneltir.<sup>27</sup> Loti'ye karşı olan tutumunu, kurmaca karakteri Miss Chalfrin'in İstanbul'u sevmeye biçimiyle

---

25 Halid Ziya Uşaklıgil, *Aşk-ı Memnu*, İstanbul, Özgür Yayınları, 2014 [1899-1900], s. 86.

26 A.g.e.

27 1930'lı yıllarda *La Turquie kémaliste* sayfalarında Pierre Loti eleştirileri sıklıkla boy gösteriyordu. Buradan bir dizi makaleyi analiz eden Edhem Eldem şu sonuca varır: “Türkiye bağımsızlığını kazanıp daha da önemlisi Osmanlı geçmişiyle bağlarını koparmaya başladıktan sonra Loti'nin Oryantalist üslubu bir yüke dönüştü. Aziyade artık modern Türklerin özdeşleşmek ya da bağdaştırılmak istedikleri bir karakter değildi.” Eldem, *Consuming the Orient*, s. 223. Türk yazarların Loti'nin Türkler hakkındaki görüşlerini nasıl algıladıklarına dair kapsamlı bir inceleme için bkz. İnci Enginün, “Loti'nin Türklere Bakışı ve Edebiyatçıların Yorumu”, *Araştırmalar ve Belgeler*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2000, s. 400-416.

Loti ve Farrère'inki arasında bir benzerlik kurarak dile getirir: "O zaten İstanbul'u 'Loti'ler, 'Farrère'ler gibi marazî bir muhabbetle seviyordu."<sup>28</sup> Bu bağlamda bir parantez açarak, aşk/muhabbet/sevda meselesinin<sup>29</sup> –bilhassa marazî olarak tanımlanan aşkın– 19. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı toplumunda kafa kurcalayan, tahripkâr ve zararlı bir güç olarak görülen bir konu olduğunu söyleyelim. Bu konudaki tartışmalara hem romanlarda hem de dönemin tıp söyleminde sıkça rastlanır. Yakup Kadri 1920'de yazdığı bir kısa hikâyesinde de bu temaya odaklanır: "Her şeyi inkâr eden bir asırdayız; içimizde aşka bile inanan kalmadı. Zamane çocukları bunu şiddetli bir cinsî temayül veya sinirlerin az çok marazî bir hâleti olarak telâkkî ediyorlar."<sup>30</sup> Nâzım Hikmet de Loti'ye verip veristirdiği bir şiirinde (1925) benzer bir gönderme yapar:

*Fransız zabiti sen  
o üzüm gözlü Azadeyi  
bir orospudan daha çabuk unuttun!  
Kalbimize diktğin  
Azadenin taşını  
bir tahta hedef gibi topa tuttun!*<sup>31</sup>

Siyasi tutumları farklılaşsa da Yakup Kadri ve Nâzım Hikmet bu konuda benzer bir motife başvurur: Gelip geçici ("bir orospudan daha çabuk unuttun") ve tahripkâr ("bir tahta hedef gibi topa tuttun!") bir sevgi. Avrupa'daki edebiyat ve sanat eserlerini ne denli yakından takip ettikleri düşünülürse, Oryantalist bakış açısına yönelik eleştirilerin birçoğunun edebiyat çevrelerinden gelmesi tesadüf değildir. Bu eserlerin Şark kavram-

28 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Alp Dağları'ndan ve Miss Chalfrin'in Albümünden*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 104 (ilk olarak 1919'da *İkdam* gazetesinde yayımlanmıştır).

29 Bu konuyla ilgili bkz. Alan Duben ve Cem Behar, *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013, s. 102-135.

30 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Bir Aşk Cilvesi", *İkdam*, 8368, 1920; yeniden basım Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Hikâyeler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 99.

31 Nâzım Hikmet, *835 Satır: Şiirler 1*, İstanbul, Adam Yayınları, 1995, s. 20.



sallaştırmasını Nâzım Hikmet şöyle yorumlamıştı: “İşte frenk şairinin gördüğü şark! / İşte dakikada 1.000.000 basılan kitapların şarkı!”<sup>32</sup>

1922 yılında *Yeni İnci* dergisinde yayımlanan “Kadınlara Dair” başlıklı bir makalenin alt başlığında şu soru sorulur: “Haremlerimiz ve Avrupa/Avrupalılar Haremlerimizi Nasıl Tasvir Ediyorlar?” Avrupalı yazarların Şark algısı bu yazıda daha dolaysız bir üslupla eleştirilir:

Bizim de Avrupa’da olduğu gibi Darûl-fünuna devam eden, resmî hayata iştirak etme hakkını haiz olan; hatta kimyagerlik, doktorluk gibi serbest mesleklere hazırlanan hanımlarımız olduğunu bilmeyen Avrupalı muharrir ve romancılar haremlerimiz hakkında esrarengiz efsaneler icad etmişlerdir.<sup>33</sup>

Bu ifadelerin hemen ardından, Pierre Loti’nin *Mutsuz Kadınlar* (*Les Désenchantées*) romanı yayımlandıktan sonra Avrupa kamuoyunda bu konuya dair bir ilgi olduğu, bu ilgi karşısında gazete ve dergilerde “harem yaşamı”yla ilgili yazıların çıktığı aktarılır. Yazının büyük kısmı ismi zikredilmeyen bir Avrupa dergisindeki harem tasvirlerinin çevirisine ayrılmıştır. Yazar bu mecmuadan alıntılanan bölümleri şöyle nitelendirir: “O zaman neşr olunan bir mecmuadan iktibas ettiğimiz ber ve ch-i ati [aşağıdaki] malumat Avrupalıların şimdikinden farklı olmayan hakkımızdaki cehaletini pek bariz bir surette tasvir etmektedir.”<sup>34</sup> Alıntılanan kısımlar arasında Şarklı hayat tarzının bir parçası olduğu düşünülen ev dekorasyonuna dair tasvirler de vardır. Tipik bir Şark evi atmosferi oluşturmak için minder ve halılarla döşenmiş bir oda, (asılı resim olmadığını vurgulayan) boş duvarlar, sedir ve kafesli pencereler gibi detaylar kullanılmıştır. Evde nargile içen, lokum ya da şekerleme yiyen, gümüş aynalarda sürekli kendini izleyen kadınlar tasvir edilir. Bu motiflerle Halit Ziya’nın Fransız mürebbiyesi-

32 A.g.e., s. 18.

33 “Kadınlara Dair: Haremlerimiz ve Avrupa/Avrupalılar Haremlerimizi Nasıl Tasvir Ediyorlar”, *Yeni İnci*, 1, 1338 [1922], s. 13.

34 A.g.e.

nin Türk evine ilişkin algısı arasında benzerlikler vardır. “Avrupalı muharrir ve romancılar[ın] haremlerimiz hakkında esrareniz efsaneler icat et[tikleri]” tespiti de Halit Ziya’nın “bütün o garp muharrirlerinin, ressamlarının şarka dair hurafe ve efsaneler” uydurduğuna dair şikâyetini akla getirir.

Bu metinleri tercüme edip alıntılarla yetinmeyen yazar, kendi argümanını pekiştirmek için birtakım görsel kanıtlar da sunar. Makalede kullanılan illüstrasyonlardan birinde sedire uzanmış bir kadın fotoğrafı yer alır; bu, dönemin kartpostallarında da rastlanan bir görüntüdür (bkz. Görsel 6.1). Fotoğrafın altında şu ifade bulunur: “Şalvarlı, cepkenli bir elbise, elinde nargile, Türk hanımı kafes arkasında istirahat ediyor. İşte bizi tanımayanlar Türk hanımını böyle tasvir ediyorlar.”<sup>35</sup>



**Görsel 6.1. “Kadınlara Dair: Haremlerimiz ve Avrupa/Avrupalılar Haremlerimizi Nasıl Tasvir Ediyorlar?”, *Yeni İnci*, 1, Haziran 1338 [1922], s. 13.**

“Bütün o garp muharrirlerinin, ressamlarının şarka dair hurafe ve efsaneleri”nin Oryantalist imgelerin yayılmasındaki rolü aşikârdır; bu edebiyat eserlerinin ve resimlerin yanına fotoğraf ve kartpostalları da eklemek gerekir. 1934 yılında *La Turquie kêmaliste*’te Fransızca yayımlanan bir yazısında Burhan Bel-

ge de bu konuya değinir. Belge, kimi seyyahların Türkiye algısını Halid Ziya'nın Fransız karakterini anımsatacak şekilde tasvir eder. Örneğin, kahve satın alan bazı yabancıların şöyle bir sahne hayal ettiğini ileri sürer:

Mangalın başına entarisiyle çömelmiş bir Türk kadını karşısındaki sedirde uzanan beyine kahve pişiriyor. Tahta döşeme üzerine halılar serili; duvarlarda halılar var, yerde ufak Arap tabureleri... Uzun lafın kisası, bütün kartpostallarda görülen geleneksel dekor.<sup>36</sup>

Burada, Belge'nin "geleneksel dekor" olarak adlandırdığı Oryantalist imgenin (mangal, sedir, halılar, Arap tabureleri vb.) yayılmasından kartpostallar sorumlu tutulur. Belge'ye göre bu tasvir yeni Türkiye'nin gerçeklerini yansıtmaz: "evlerimizde kahveyi artık böyle pişirmiyoruz," der. Tıpkı Matmazel de Courton'un Şark evi hayaline Halit Ziya'nın Batılılaşmış bir ev betimlemesiyle yanıt vermesi gibi, Burhan Belge de Ankara'da yüzlerce kiloluk kahvenin elektrikli cihazlarda öğütüldüğünü, evlerde artık mangal bulunmadığını, onun yerine "Junker" marka ocakların kullanıldığını, kahvenin modern kap kacakla ve modern yöntemlerle pişirildiğini anlatır.

Yeni İnci'deki yazıda da benzer bir yaklaşım hâkimdir: Yazıda "İnci'nin gayelerinden biri de Türk kadınlarını Avrupa'ya tanıtmak, hakkımızdaki yanlış ve garip telakkileri mümkün mertebe tashihe medar olma"dır,"<sup>37</sup> denir. Osmanlıca yayımlandığı ve dar bir Osmanlı okur kitlesine hitap ettiği düşünülürse, Yeni İnci mecmuasının amaçlarına pek de ulaşamamış olması muhtemeldir. Ama en azından, dergi takipçileriyle sınırlı yerel Osmanlı okuru üzerinde Batılıların gözündeki kendi imgelerine dair bir farkındalık yaratmış olabilir. Bir başka biçimde

---

36 Burhan Belge, "Qu'importe... Restez tels que vous êtes!" ["Her neyseniz... Olduğunuz gibi kalın!"], *La Turquie kémaliste*, 3, 1934, s. 1. "Une femme turque, revêtue de son 'entari', accroupie près du 'mangal' prépare le café du bey, étendu sur le sofa. Sur le plancher, des tapis; aux murs, des tapis; de petits tabourets arabes; bref le décor traditionnel que l'on retrouve sur toutes les cartes postales".

37 "Kadınlara Dair: Haremlerimiz ve Avrupa/Avrupalılar Haremlerimizi Nasıl Tasvir Ediyorlar?", *Yeni İnci*, 1, 1338 [1922], s. 13.





Sarık, kavuk, şalvar, pötor, yatağan, cellat, hadımağası... hep bunlar Türkiyeden kalkalı çok oldu; fakat Avrupa tiyatrolarından ayrılmaz. Bu resim 'Asriî ve Akif' isiminde çocuklara mahsus kukla tiyatrosunda Berline oynanıyor.

Görsel 6.2. Resimli Uyanış, no. 1687-2, 1928, s. 29.

şekilde tanıtmak ve kimi geç Osmanlı entelektüellerinin bir süredir mücadele ettiği Batılı önyargıları kırmaktı.<sup>40</sup> Genellikle Fransızca yazılardan oluşan dergide daha geniş bir Avrupalı okur kitlesine ulaşabilmek için bazen İngilizce ve Almanca yazılara da yer veriliyordu.

Türk halkına dostluğu ve sempatisinden ötürü Pierre Loti gibi yazar ve sanatçıları övenler her zaman olsa da, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Oryantalistlerin Türklerle ilgili tasvirlerini eleştirenlerin sayısı artmış görünüyor.<sup>41</sup> Mustafa Kemal Atatürk'ün kendisi Pierre Loti'yle ilgili –özellikle Loti'nin Türk halkına verdiği siyasi destekten dolayı– olumlu görüşler ifade etse de Yakup Kadri, Mustafa Kemal Atatürk'le ilgili biyografik çalışmasında şunu ileri sürer:

40 Edhem Eldem'e göre "ilerleme ve modernlikle ilgili imajları yayımlamasının yanında *La Turquie kemaliste*'in belirgin bir özelliği de Türkiye'nin ve Türklerin imajını uzun zamandır lekeleyen Oryantalist klişelere meydan okuması ve onları çürütme çabası"ydı. *Consuming the Orient*, s. 222.

41 Daha önce de belirtildiği üzere bu tarz eleştiriler Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla başlamadı. Loti'nin Türk yazarlarca nasıl algılandığı üzerinde duran Enginün "Özellikle Türkçülük akımının sistemli bir şekilde ortaya çıkmasından sonra yazarlarımızın edebiyat eserlerinde bu tavra tepki gösterdikleri dikkati çekmektedir," der ve Ömer Seyfettin ile Ahmet Haşim'i örnek gösterir. Bkz. İnci Enginün, "Loti'nin Türklere Bakışı ve Edebiyatçıların Yorumu", *Araştırmalar ve Belgeler*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2000.

Ne Loti, ne de Loti gibi bizi acayip ve zavallı bularak seven frenk muharrirleri, Mustafa Kemal'in itibarını asla kazanamamışlardır. O, kendisini bir "Yeni Adam" hissettiği ve Türk milletinden bir canlı ve ileri cemiyet çıkacağını bildiği için, memleketimizi bir müze halinde görmek isteyenlere karşı, bize doğrudan düşmanlık edenlerden ziyade kızıyordu.<sup>42</sup>

Cumhuriyet Türkiye'sinin ihtiyacı yalnızca "yeni insan"ı inşa etmek değildi, aynı zamanda kendisine yönelen bakışları kontrol altına alma ihtiyacı da duyuyordu. Bu ise, "Yeni Türkiye"nin inşa edilip bu yeni imajın kendi vatandaşları arasında yaygınlaştırılmasından daha fazlasını gerektiriyordu: Kemalist Türkiye, kendisini "geri kalmış, gelişmemiş, ilkel, saf, Şarklı, öteki" gibi stereotipler çerçevesinde görmekte ısrar eden yabancıların bakışını da yönlendirme gereği duyuyordu. Bir yandan radikal toplumsal ve siyasal reformlar yapılırken, öte yandan Avrupalıların gözündeki imajın değişip değişmediği göz ucuyla kontrol ediliyordu. Başka bir deyişle, bir yandan toplumdaki "Şarklı" özellikleri yeniden şekillendirmek, toplumun "yüzünü Batı'ya çevirmek" ve "muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak" için uğraş verilirken, öte yandan Oryantalist bakışla da mücadele etme ihtiyacı duyuluyordu.<sup>43</sup> Bu mücadele yalnızca Avrupalılara dönük değildi; bazı durumlarda, Batı'nın "görme biçimlerini" içselleştiren ve Şarkiyatçı tavırlar sergileyen kendi vatandaşları da buna dâhil oluyordu. Bir sonraki bölümde bu konu üzerinde duracağız.

## Şarklılaşarak "Avrupalılaşmak"

Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet'te "Şark odası" ya da "Türk salonu" olarak adlandırılan mekânlar, bunların kullanımı ve tasvir ediliş tarzı, "kendine dönük Şarkiyatçılığın" (*self-Orien-*

42 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk: Biyografik Tahlil Denemesi*, İstanbul, İletişim, 2000 [1946], s. 95-96.

43 Bkz. Emmanuel Szurek, "'Go West'. Variations sur le cas kémaliste", François Pouillon ve Jean-Claude Vatin (ed.), *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Orient*, Paris, IISMM/Karthala, 2011, s. 303-323.

talism) incelenmesi için verimli bir bağlam sunar. Şarklı bir üslubu belirli sınırlar içinde muhafaza eden mekânlar kapsamında bu tür “otantik” odalar yaratma modasının tam olarak ne zaman ortaya çıktığını saptamak zor. İngiliz gazeteci Grace Ellison’ın 1915’te yayımlanan *An Englishwoman in a Turkish Harem* (Türk Haremindedir bir İngiliz Kadını) adlı kitabında bahsettikleri, bu tür bir mekân kurgusuna örnek teşkil ediyor. Ellison, seyahat anlatısında, konuk olduğu evin hiç de Batılı yazarların betimlediği Türk eviyle ilgisi olmadığını, bu evlerde uzun yıllardır Avrupalı mobilyaların kullanıldığını anlatıyor. Öte yandan, yazar, yeni bir modanın başladığını ifade ediyor. Bu modaya uygun olarak ev sahibesi Fatma Hanım, Ellison’ın bir sonraki İstanbul ziyaretinde ona tahsis edilecek “gerçek bir Türk odası”na yaraşır mobilyalar, süsler ve nakışlar hazır edecek, böylece Ellison “onca yolu Batılı tarzda bir divan, koltuklar ve masalarla dolu [...] bir odada uyumak için tepmiş olmanın hayalkırıklığına yaşamayacaktır.”<sup>44</sup>

Romanlarda rastladığımız “Şark odaları” genellikle gündelik hayatta kullanılagelen, yerel mekânlar olarak anlatılmaz. Bu mekânlar çoğunlukla Avrupalı bir kurguya atıfta bulunularak anlatılır. Yakup Kadri, *Sodom ve Gomore* romanında İstanbul lokantalarından birindeki hususi bir odayı şöyle betimler:

Burası tavanı basık, loş ve kuytu bir köşe idi ve frenklerin Şark usûlü dedikleri tarzda döşenmişti. Her tarafa halılar serilmişti. Derin ve yumuşak sedirler kurulmuştu. Bu sedirlerin önünde sedef kakmalı alçacık masalar duruyor ve tavanın çeşitli yerlerinden birtakım saçaklı, koyu renkli kandiller sarkıyordu.<sup>45</sup>

Burada anlatıcı, “frenklerin Şark usûlü dedikleri tarzda döşenmiş” bir köşeden söz ederken gerçek “Şark usûlü”yle –tabii eğer böyle bir usûl varsa– “frenklerin Şark usûlü dedikleri” tarz arasında bir ayrım yapar. Anlatıcının tasvirinden apaçık

44 Grace Ellison, *An Englishwoman in a Turkish Harem*, Londra, Methuen & Co., 1915, s. 20.

45 Yakup Kadri Karaosmanoglu, *Sodom ve Gomore*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014 [1928], s. 79.

anlaşıldığı üzere, bu ikinci “usûl” icat edilmiş bir tarzıdır. Şark’la şu ya da bu şekilde bağdaştırılmış ve eklektik bir biçimde bir araya getirilmiş halı, sedir, sedef kakmalı masa, kandil gibi bu bağlamda klişeleşmiş dekoratif unsurlardan meydana geliyordu. Bir başka “Şark işi salon” a ise, aynı romanın karakterlerinden Major Will’in evinde rastlarız: Major Will, “sinemalardaki Şark estetiğini tamamıyla uygulamak hevesiyle” salonuna buhurdanlar koymuştur. Ayrıca misafirlerine, Boğaz’a bakan, güya bir Türk kahvehanesi haline sokulmuş büyük bir verandayı zevkle gösterir. Burası romanda şöyle tasvir edilir:

Üzerleri Buhara ve Acem seccadeleriyle örtülü birtakım sedirler, bunların önünde muhteşem marpuçlu nargileler, sedef kakmalı sigara iskemleleri, yuvarlak gümüş tepsiler, içlerinde çubuklar, lüleler ve tavanda birtakım kuş kafesleri hep bir arada anlaşılabilir bir bütün teşkil etmekte idi.<sup>46</sup>

“Sinemalardaki Şark estetiğini tamamıyla uygulamak hevesiyle” ya da “Frenklerin Şark usûlü dedikleri tarzda” gibi tespitler Yakup Kadri’nin “Şark odaları” nı Batı’ya özgü bir kurgu olarak gördüğünün altını çizer.

1925 yılında *Milli Mecmua*’da Ahmet Süheyl Ünver’in<sup>47</sup> “Şark Odası” başlıklı bir yazısı yayımlanır. Ahmet Süheyl de, tıpkı Yakup Kadri gibi, Şark odasının “garblı nazarıyla görülen ve garblı zevkiyle düşünülen bir odadan başka bir şey”<sup>48</sup> olmadığını apaçık ifade eder. Ahmet Süheyl bir yandan Şark odasının Batılı kökenlerini vurgularken öte yandan Türkiye’deki duruma odaklanıp Şark odalarının yerli “taklitleri” ne dikkat çeker:

---

46 A.g.e., s. 101.

47 Ahmet Süheyl Ünver, Medresetü’l-Hattatın’da okumuş, İslâmi sanatlarla uğraşan bir tıp doktoruydu. Ünver’in bahsi geçen yazısını Caryl Bertram Türk evi imgesi üzerine olan çalışmasında tartışır. Bkz. Caryl Bertram, *Imagining the Turkish House: Collective Visions of Home*, Austin, University of Texas Press, 2008, s. 89-90. Türkçesi: Caryl Bertram, *Türk Evini Hayal Etmek. Eve Dair Kolektif Düşler*, çev. Mehmet Ratip, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012. Julia Phillips Cohen de makalesinde Bertram’a referansla Ahmet Süheyl Ünver’in bu yazısından bahseder. Cohen, *Oriental by Design*, s. 382.

48 Ahmed Süheyl, “Şark Odası”, *Milli Mecmua*, 38, 1341 [1925], s. 626.



Bizde yanlış telakkiye uğrayan işlerimizden birisi de şark tarzında oda tanzimidir. [...] Pek çoklarımızın şark tarzında döşediklerini zannettikleri, Bedesten dükkânlarına benzeyen odaları tam şarklı olmak sıfatıyla bizi alakadar etmez.<sup>49</sup>

Süheyl'e göre çağdaşları, Batı'nın "görme biçimleri"ni sahiplenmiştir. Bu durumda aslında, Şarkiyatçı bakışı kendi üzerlerine doğrultup kendi kendilerini Şarklılaştıran (*self-orientalising*) tavırlar sergilemekten ziyade Batı'yla aynı mekânı ve bakışı paylaştıklarına inandıkları söylenebilir.

Şark odasıyla ilgili bir başka örnek de Midhat Cemal Kuntay'ın 1938'de yayımlanan *Üç İstanbul*<sup>50</sup> romanında bulunur. Romanın kahramanı Adnan, Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcından beri Berlin'de bulunan ve bir süre önce İstanbul'a dönen Moiz ile karşılaşır. Şaibeli yollardan<sup>51</sup> zenginleştiği düşünülen Moiz kendisine bir "Şark odası"<sup>52</sup> satın almıştır. Bu tam da Adnan'ın mezatta satın almak isteyip de alamadığı odadır. Anlatıcı, odanın ne denli sahici görüldüğünü "bu şark odasının tavanından ay doğabilirdi,"<sup>53</sup> sözleriyle dile getirir. Moiz'in karısı Raşel ise şöyle tasvir edilir: "Raşel, siyah terlikleriyle Süleymaniye camiinde dolaşıyor gibi, Şark odasında büsbütün Avrupalılaşmıştı."<sup>54</sup> Burada neyin kastedildiğini anlamak için Raşel'in başka bir yerde söylediği sözlere bakalım:

Zaten bütün eşyalarımız Avrupa'dan, Amerika'dan... Yalnız Şark odasını İstanbul'dan aldık. Buna da Şark odası den-

49 A.g.e.

50 Handan İnci Elçi, Türk romanında evle ilgili çalışmasında Mithat Cemal Kuntay'ın *Üç İstanbul*'undaki Şark odasını inceler. Elçi, bu Şark odasını "geleneksel Türk evinin Batılılaşmasının" bir sonucu olarak değerlendirir. Aynı yazıdaki bir dipnotta Yakup Kadri'nin *Sodom ve Gomora*'si ile Halide Edip'in *Sinekli Bakkal*'ındaki "Şark odaları"na da değinilir. Handan İnci Elçi, *Roman ve Mekân: Türk Romanında Ev*, İstanbul, Arma Yayınları, 2003, s. 133-134.

51 Romanda şaibeli biçimde servet edindiği ima edilen Yahudi bir karakterin varlığı tarihsel bağlam içinde düşünülmelidir. Kuntay'ın kitabı anti-Semitizm'in yükseldiği 1938 yılında yayımlanmıştır.

52 Mithat Cemal Kuntay, *Üç İstanbul*, İstanbul, Sander Yayınları, 1983 [1938], s. 407-408.

53 A.g.e.

54 A.g.e.

mez ya! Neyse! ... Siz Şark salonunu gidin de Paris'te Camondo'nun evindeki hususi müzesinde görün.<sup>55</sup>

Kısacası Şark odası romanda “aşırı batılılaşmış”<sup>56</sup> bir evin parçası olarak tasvir edilir.

1920'li ve 30'lu yılların romanları ve yazılarındaki Şark odası tasvirleri objektif olmaktan ziyade olumsuz çağrışımlarla yüklüdür. Doğrudan bir eleştirinin yöneltmediği durumlarda dahi kullanılan dil ve sözcükler yazarların Şark odalarına ilişkin olumsuz tavrına işaret eder. Bu noktada Ahmet Süheyl Ünver'in yazısına dönecek olursak, Süheyl'in Şark odalarını bedesten dükkânlarına benzettiğini görürüz. Benzer bir karşılaştırmının Halide Edip Adıvar'ın *Sinekli Bakkal*'ında da bulunması dikkat çekicidir. Romanda anlatıcı bu odayı şöyle tasvir eder: “Hatta Zâti Bey'in ‘Eski Türk odası’ diye özenip bezenip döşediği oda bile, antikacı Hayim'in dükkânının bir köşesine benziyor.”<sup>57</sup> Şark odaları tasvir edilirken bu tür benzetmelerin yanı sıra taklit, kabalık, zevksizlik, karışıklık gibi öğeler de kullanılmıştır; örneğin Ahmet Süheyl'e göre, “Birçok taklitler ve kaba birtakım ilaveler bu zevksizliği ifade eder.”<sup>58</sup>

### “Türk üslûbu” arayışı ve “bedîî Türkçülük”

Ahmet Süheyl bu eleştirinin ardından okura “asıl Türk tarzında” döşenmiş odaların bazı resimli örneklerini sunar. Bir yandan bu odaların nasıl “asrî” biçimde döşenebileceğini ([gele-neksel] sedirin [modern] iskemle seviyesine yükseltilmesi gibi detaylarla) tartışırken, diğer yandan çiçek motifli halı ya da yerli kumaşlarla kaplı sedir gibi kimi “yerel” öğeleri ön plana

55 A.g.e.

56 Bu terimi Şerif Mardin'den alıyoruz. Bkz. “Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century”, Benedict Peter, Erol Tümertekin ve Fatma Mansur (ed.), *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, Leiden, Brill, 1974. Türkçesi için bkz. Şerif Mardin, “Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, *Türk Modernleşmesi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.

57 Halide Edib Adıvar, *Sinekli Bakkal*, İstanbul, Can Yayınları, 2015 [1935], s. 188.

58 Ahmed Süheyl, s. 626.

çıkartır, bunlar, kendi deyimiyle “buraya girenlerin zevk-i millisini okşa[r]”.<sup>59</sup>

Bu noktada Ziya Gökalp’in Şark’ı ve Şarkiyatçılığı ele alış biçimini incelemek üzere *Türkçülüğün Esasları*’na dönebiliriz. Gökalp, Osmanlı ve Şark’a özgü nesnelere yöneltilen eleştiriler karşısında “bediî Türkçülük” (estetik Türkçülük) olarak kavramsallaştırdığı bir çerçeveye önerir. *Şecere-i Türkî* ve *Lehçe-i Osmanî* gibi eserleriyle Ahmet Vefik Paşa, Ziya Gökalp için dönemin önemli figürlerinden biriydi. Gökalp’e göre Ahmet Vefik Paşa “ilmî Türkçülük”le birlikte “bediî Türkçülüğü” de uyguluyordu:

[Ahmet Vefik Paşa’nın] evinin bütün mobilyeleri, kendisinin ve aile fertlerinin elbiseleri umumiyetle Türk mamulâtındandı. Hatta çok sevdiği kerimesi Avrupa tarzında bir terlik almak için çok ısrar gösterdiği halde, “evime Türk mamulâtından başka bir şey giremez” [demişti].<sup>60</sup>

Ahmet Süheyl de, benzer bir çerçevede, Şark odasına alternatif olabilecek formları geçmişte arar ve bu eski odalarda Osmanlı kültüründen ziyade “asıl Türk tarzı”nı görür. Yazısında “Türklük heyecanı”, “zevk-i millî”, “Türk üslûbu”, “millî duygu ve zevk” gibi ifadeler kullanarak bu bakış açısını vurgular.

1931’de *Resimli Şark*<sup>61</sup> dergisinde yayımlanan bir yazı bu yaklaşımın bir başka örneğini sunar. Artık bahsedilen oda, “Şark odası” değil “Türk odası”dır. Yazar Fehmi Razi bu noktayı vurgulamak için kasten yanlış bir şey söylemiş gibi yapar:

Büyük şark salonunda, hayır, tabiri yanlış kullandım. Bu salona “Türk odası” diye Ay hanımefendi ad koymuştu. Ve onun bütün seçme, kibar davetlileri Türk odası derler, bu salona.<sup>62</sup>

Kemalist rejimin, kendisine miras kalan Osmanlı geçmişinin “Şarklı” özelliklerini silmeye çalıştığı bir dönemde, bir mekâ-

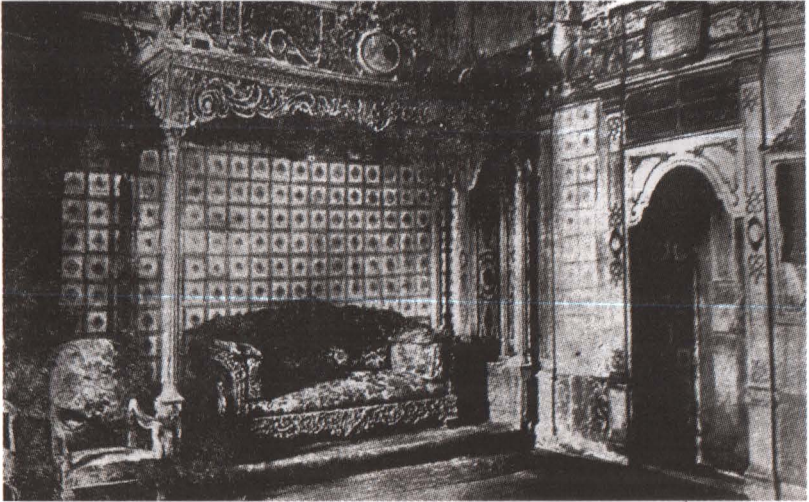
59 A.g.e.

60 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 7.

61 Fehmi Razi, “Ay Hanımefendi”, *Resimli Şark*, 11, Teşrin-i sani [Kasım] 1931, s. 19-21. Bu yazıyla ilgili bir analiz için ayrıca bkz. Bertram, s. 71-74.

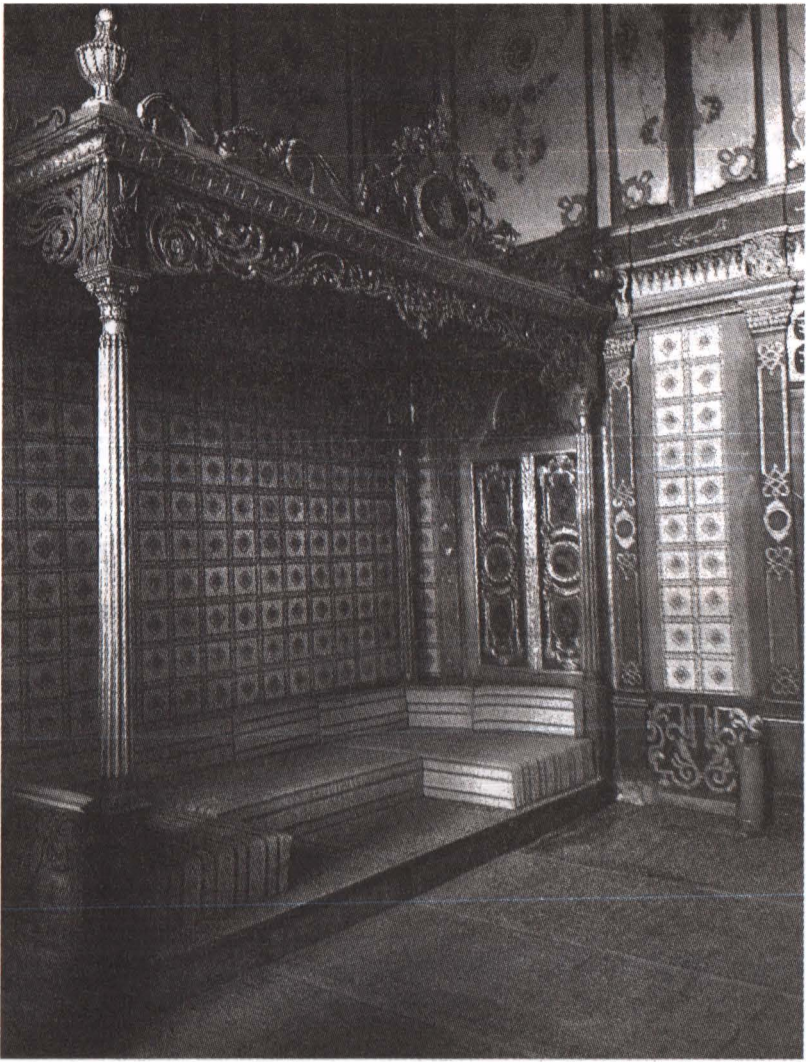
62 Razi, s. 19.

na “Şarklı” yakıştırması yapılması hoş karşılanmazdı. Bu yüzden bu odaya bütün “seçme, kibar davetliler” Türk odası demeyi tercih ederler; ya da tersinden söylecek olursak, seçkin ya da kibar görünmek, yeni Cumhuriyet’in gözde vatandaşları arasında olabilmek, buraya Türk odası demeyi gerektiriyordu. Bourdieu’nün deyiimiyle “ayrım/seçkinlik/temayüz” (*distinction*), bu örnekte yeni millî söyleme uyum sağlamakla iç içe geçirilmiştir. Aynı makaleye eşlik eden ve resim altı yazısında “Ay Hanımefendi’nin ‘Türk odasından’ bir köşe”yi betimlediği iddia edilen illüstrasyonda aslında Topkapı Sarayı’nın harem dairesinden bir görüntünün yer alması ironiktir<sup>63</sup> (bkz. Görsel 6.3 ve 6.4). Bu örnekte görüldüğü gibi, geçmişten kopuş yalnızca söylem düzeyindedir; maddi kültür öğeleri aynı kalırken, onlara atfedilen anlamlar, kimlikler ve söylemler değişir. Yazının ilk sayfasında “Türk” kelimesinin en az on kez kullanılma-



**Görsel 6.3.** “Ay Hanımefendinin ‘Türk Odasından’ diğer bir köşe.” Kaynak: Fehmi Razi, “Ay Hanımefendi”, *Resimli Şark*, 11, 1931, s. 20.

63 Mart 2016’da Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi’nde (ANAMED) düzenlenen ““Reviving Previous Times and Expanding Horizons: Islam and Modernity in Global Historical Perspective” (“Geçmiş Zamanları Canlandırmak ve Ufukları Genişletmek: Küresel Tarih Perspektifinden İslâm ve Modernlik”) temalı atölye çalışmasında bu hususa dikkatimi çeken Nilay Özlü’ye teşekkür ederim.



**Görsel 6.4.** Topkapı Sarayı, Harem bölümü, İstanbul. Kaynak: Nilay Özlü'nün fotoğrafı.

sı, makalede kullanılan dil ve sözcük seçimi konusunda fikir verir: Yazarın deyimiyle “burada gözünüze ilişen en küçük şeyler bile, hatırinıza getirir Türklüğünüzü”; “o kadar halis Türk-tür, bu salon”; “rengi, eşyası [...] zarif ve kibar süsler Türktür hep.” Yere “nefis bir Türk halısı” serilmiştir; etrafta “Türklüğe ait tarihî eşya durur.” Kısacası, “bu odanın her şeyi Türk’tür.”

Celal Esad Arseven'in 1928'de yayımlanan *Türk Sanatı* eserindeki betimleme de aynı hissiyatı yansıtır:

Bugün bir binâ yapacağımız vakit “Türk üslûbunda olsun”u istemekle beraber ne istediğimizi bilmiyoruz... Bir Avrupalı bir Türk'ü nasıl sarık, şalvar ve çubuksuz düşünemezse bir Şark binâsını da kubbe ve minâresiz tasavvur edemez. Fakat garibi şu ki Avrupa şu düşünüşünü bize bile sirâyet ettirdi. Ecdadımızın sanatını yabancı gözle, yabancı zevkle görmeye başladık. Mâziyi ihyâ için yaptığımız “Lâle Gecesinde” bile sarıklı ve şalvarlı kadınlara verdiğimiz vaziyet bir *Illustration* kapağını andırıyor. Millî mimari diye yaptığımız binalar, lüzumsuz kubbeleri, mânâsız kemerleriyle Avrupa sergilerindeki Şark mahalleri binalarına benziyor.<sup>64</sup>

Bu alıntının ilk kısmında Arseven “Türk üslûbu”nu tanımlamakta çekilen güçlüğü vurgularken, ikinci bölümde başka bir meseleye değinir: Avrupalıların Türkiye'yi görme biçimlerinin Türkler'in kendilerini algılama biçimlerini etkilemesi. Bu çerçevede, yazara göre, erken Cumhuriyet vatandaşları “ecdadı[nın] sanatını yabancı gözle, yabancı zevkle görmeye başla[mıştı]”. Erken Cumhuriyet döneminde sadece “Şarklı” öğelerle değil, Avrupa'nın “görme biçimleriyle” de mücadele etme ihtiyacı duyuluyordu. Burada bir ikilem söz konusudur: Kemalist rejim, bir yandan ülkeyi modernleştirmeyi amaçlarken öte yandan büsbütün Avrupa'ya benzemekten imtina ediyordu; Türkiye'nin çağdaş milletler arasında yerini alabilmesi için millî özelliklerini muhafaza etmesi gerektiği düşünülüyordu. Bu özelliklerin, Avrupalıların düşündüğü gibi Şarklı ya da Osmanlı geçmişinde bulunması mümkün görünmüyordu zira bu referanslar onlar için yeterince “modern” ya da “medeni” değildi. Sibel Bozdoğan, modernizm ve ulusun inşasını mimari üzerinden çözümlediği kitabında bu durumu şöyle ifade

64 Celal Esad [Arseven], *Türk Sanatı*, İstanbul, Akşam Matbaası, 1928, s. 181, aktaran Yavuz Sezer, *The Perception of Traditional Ottoman Domestic Architecture as a Category of Historic Heritage and a Source of Inspiration for Architectural Practice (1909-1931)*, Boğaziçi Üniversitesi, yüksek lisans tezi, 2005, s. 8-9.

eder: “Cumhuriyet aydınlarının çoğu [...] bir yandan ülkenin Osmanlı ve İslâmi geçmişini yeni ulusun ‘medeniyet bakımından öteki’si olarak reddederlerken, bir yandan liberal, kozmopolit ve bireyci Batı toplumu imajı da onların vatansever ve homojen Türk ulusu anlayışlarını aynı ölçüde tehdit ediyordu.”<sup>65</sup> O halde yeni ulusal kimliğin inşasında karşılaşılan bu ikilem nasıl çözümlenecekti?

Ziya Gökalp’in ünlü medeniyet-hars ayrımı bu ikilem karşısında ortaya konulan çerçevelerden biridir. Gökalp, Osmanlılık ve Türklük arasında bir ikilik saptayıp şunu sorar: “Niçin bu ülkede yaşayan bu iki enmuzec [tip], Türk tipi ile Osmanlı tipi, birbirine bu kadar zıttır? Niçin Türk tipinin her şeyi güzel, Osmanlı tipinin her şeyi çirkindir?” Buna yanıtı şöyledir: “Osmanlı tipi Türk’ün harsına ve hayatına muzır olan emperyalizm sahasına atıldı, kozmopolit oldu, sınıf menfaatini millî menfaatin fevkinde gördü.” Gökalp, Osmanlı-Türk ayrımından kaynaklanan ikiliğin görüldüğü dil, müzik ve edebiyat gibi bir dizi alandan bahsettikten sonra “bu içtimai ikilikler[in] yalnız fikrî faaliyetlere mahsus” olduğunu ve kimi alanların ve tekniklerin “Türk” sayılabileceğini açıklar:

O zamanlar el işi avama mahsus sayıldığından, havas sınıfı tekniklerin bütün nevilerinden uzak duruyordu. Bu sebeple, mimarlık, hattatlık, hakkâklık, mücellitlik, tezhipçilik, marangozluk, demircilik, boyacılık, halıcılık, çulhacılık, ressamlık, nakışçılık gibi ameli tekniklerin yalnız bir şekli vardı. O da halk tekniği idi. Demek ki umumiyetle yüksek ve beditliği hâiz olan bu sanatlara münhasıran Türk sanatı namını verebiliriz. Bunlar Osmanlı medeniyetinin unsurları değil, Türk harsının unsurlarıydı.<sup>66</sup>

Bir başka bölümde ise “sair sanatlarımız tamamiyle halk tarafından vücuda getirildikleri için, tamamiyle millîdirler,” dedikten sonra bunu şöyle açıklar: “Osmanlı havası, bedene taal-

65 Sibel Bozdoğan, *Modernizmin ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiye’sinde Mimari Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 260.

66 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 33.

lük eden yahut el vasıtasıyla yapılan bu işleri âmiyâne telâkki ettiği için, avama bırakmıştır.”<sup>67</sup> Tam da bu bağlamda, yüzünü “halk”a, “folklor”e<sup>68</sup> ve “köy”e<sup>69</sup> çevirmek, millî “öz”ü bulmanın ve inşa etmenin yollarından biri olarak görülüyordu. Celal Esad’ın 1928 yılında mimarlık alanındaki şikâyetleriyle ortaya koyduğu gibi, aslında, “Türk üslubu”nun ne olduğu tam olarak anlaşılmıyordu. Köy ise Kemalistlere “Türk üslubu”nun illaki –Avrupalıların düşündüğü gibi– Osmanlı ya da Şark formlarından geçmek zorunda olmadığını gösteren bir alan açıyordu.<sup>70</sup> Artık başka bir alternatif daha vardı: Yakup Kadri’nin deyimiyile Türk “öz”ünün,<sup>71</sup> Celal Esad’ın deyimiyile “Türk üslubu”nun beşiği, kendi toprakları, Anadolu köyleriydi. Ahmet Süheyl’in Şark odasına yönelik eleştirisinde ressam Hoca Ali Rıza’nın Anadolu’daki bir köy evini betimleyen bir resmini kullanmasını da bu bağlamda anlamlandırabiliriz.

Peki, millî kültürün beşiğinin keşfedildiği varsayılırsa, bu aşamadan sonra Ziya Gökalp’in sorusuyla “millî harsın şuurlu bir hale gelip yükselmesi ne gibi teşkilâtlara muhtaçtır?” Gökalp bu soruyu millî müze, etnoğrafya müzesi, millî hazine-i

67 A.g.e., s. 131.

68 Bu konuda bkz. Arzu Öztürkmen, *Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.

69 Geç Osmanlı devrinde Anadolu’da tarım politikaları hakkında bkz. Donald Quataert, *Anadolu’da Osmanlı Reformu ve Tarım, 1876-1908*, çev. Nilay Özok Gündoğan ve Azat Zana Gündoğan, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008. Erken Cumhuriyet dönemi için bkz. Asım Karaömerlioğlu, *Orada bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

70 Edhem Eldem, *Doğuyu Tüketmek* eserinde Anadolu köylüsünün folklorik temsil biçimlerini de değerlendirir. Eldem, *Consuming the Orient*, s. 224, 240-243.

71 Yükselen milliyetçilik, ulusun özünü köylerde ararken, köye ve pastoral sahnelere yönelik bir tür romantizmin arttığı gözlemlenir. 1938 yılında *La Turquie kémaliste*’te yayımlanan “Anatolische Dorfkinder” (“Anadolu’nun Köylü Çocukları”) ya da “Anatolische Reiseerinnerungen” (“Anadolu Seyahatlerinden Hatıralar”) gibi yazılar bu durumu oldukça iyi örnekler. Bu çerçevede, köylerde bulunan güzellikler ve toprağın verimliliği vurgulanırken, köylüler, öküzlerin çektiği kara sabanlar, tarım ürünleri, buğday tarlaları ve pastoral manzaralar yeni ulusun görsel dağarcığına eklenir. Bkz. Albert Ecstein, “Anatolische Dorfkinder”, *La Turquie kémaliste*, 23-24, 1938, s. 10-14; Gunnar Jarring, “Anatolische Reiseerinnerungen”, *La Turquie kémaliste*, 28, 1938, s. 6-13.



evrak, millî tarih kütüphanesi gibi kurumları sıralayarak yanıtladıktan sonra şu durumdan yakınıır:

Türk halkının bedîî dehâsına canlı şahitler bulunan ve fakra düşen eski Türk evlerinden parça parça çıkarılıp bedestenlerde satılan perdeler, halılar, şallar, ipekli kumaşlar, eski marangozlar ve demirci işleri, çiniler, hüsnü hat levhaları, müzehheb kitaplar, güzel ciltler, güzel yazılı Kuran-ı Kerimler, millî tarihimizin vesikaları olan meskûkât ve saire ve saire hep ecnebiler tarafından satın alınarak Avrupa'ya, Amerika'ya taşınmaktadır.<sup>72</sup>

Gökalp'e göre maddi kültürün bütün bu öğeleri, "millî bediiyat âşıklarının nazarlarına arz ed[il]ebilecek millî bir müzede"<sup>73</sup> sunulmalıydı. İnşaatına 1925'te başlanan ve mimarı Arif Hikmet Koyunoğlu olan Ankara Etnoğrafya Müzesi'nin tam da bu amaca hizmet etmesi amaçlanıyordu. *Hayat* mecmuasında müzeyle ilgili yayımlanan bir makalede, yazar müzenin "iptidaî kavimler"e ayrılan dairesinden sonra ikinci bir daireye girdiğini anlatır; burası, kendi ifadesiyle "tamamen millî"dir – tıpkı *Resimli Şark*'taki yazıda odadaki her şeyin Türk olduğunun vurgulanması gibi. Müzenin "tamamen millî" bölümünde ev eşyası, çini koleksiyonu, halk işleri olarak adlandırılan çeşitli el işleri bulunur. Yazar, renk ve ahengiyle göz alıcı olarak tanımladığı bu nesnelerin "Türk milletinin güzelliğe tapan ruhunun yarattığı san'at eserleri" olduğunu belirtir ve hayranlığını şu sözlerle ifade eder: "Türk zevki bunların üzerinde o kadar hoş ve bedîî bir imtizaç kabiliyeti gösteriyor ki!"<sup>74</sup>

Ziya Gökalp'in kitabında "Bedîî Türkçülük" başlıklı bölüm "eski Türklerde bedîî zevk çok yüksekti,"<sup>75</sup> tespitiyle başlar. Gökalp bu savını doğrulamak üzere Fransız sosyolog Gaston Richard'a atıf yapar:

---

72 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 86.

73 A.g.e.

74 "Ankara'daki Müesseseleri Ziyaret: Etnoğrafya Müzemiz", *Hayat*, 108, 20 Aralık 1928, s. 9-14.

75 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 125.

Gaston Richard, Türkmen kızlarının bir harika nevinden olarak yaptıkları nefis hahlardan bahsederken, Mihailof'un şu sözlerini naklediyor: "Hiçbir alete, hiçbir modele, teknik mahiyette hiçbir tahsil ve terbiyeye malik olmayan Türkmen kızının, nâkabilî taklit nakışlarla müzeyyen çok nefis hahlar vücudunda getirebilmesi, ancak bir sanat sevk-i tabiîsine malik olmasıyla izah olunabilir."<sup>76</sup>

Söz konusu "sanat sevk-i tabiîsi" [içgüdüğü] daha sonra, "Türklerin bedîiyat sahasında büyük bir kabiliyete malik" olduğu fikriyle desteklenir. Gaston Richard'dan yapılan alıntı, Hikmet Turhan Dağlıoğlu'nun *Resimli Şark*'ta yayımlanan "Türklük ve Medeniyet" başlıklı yazısında da karşımıza çıkar; Richard'ın görüşleri Gökalp'e referansla aktarılır. Milliyetçi fikirleri desteklemek için, Avrupalı düşünürlerin Türk uygarlığının "olumlu" özelliklerine dair görüşlerine yer vermek yaygın olarak başvuru bir yöntemdi. Öte yandan, Hikmet Turhan şunu önerir:

Şimdi bize düşen en büyük vazife kültür ve medeniyetimizi yorulmak bilmeyen bir çalışma ile âleme tanıtmaktır. Bundan sonra kendi medeniyetimizi başkalarının gözü ile değil, kendi görüş ve sezişimizle, kendi muhakeme ve mantığımızla tetkik edecek, bu yolda uğraşacağız.<sup>77</sup>

"Kendi medeniyetimizi başkalarının gözü ile değil, kendi görüş ve sezişimizle [...] tetkik etme" çağrısı Ahmet Süheyl'in Şark odasının "garb nazarıyla görülen ve garblı zevkiyle düşünülen bir odadan başka bir şey olmadığı" yönündeki saptamasıyla ve Celal Esad'ın "ecdâdımızın sanatını yabancı gözle, yabancı zevkle görmeye başladık," şeklindeki sitemiyle paralellik taşır. Bir nesneye yönelen bakışın, bakış sahibine bir otorite atfettiği düşünülebilir. Kemalist entelektüellerin, kendilerine yönelen bakışlardan kurtulup kendi bağımsız bakışlarını geliştirme ve böylelikle bu otoriteye sahip çıkma istekleri de bu bağlamda anlaşılabilir.

76 A.g.e.

77 Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "Türklük ve Medeniyet", *Resimli Şark*, 34, 1933, s. 4.

Bu noktada, Gökalp'in Batılı yazarların Türkiye'ye dair algılarını nasıl değerlendirdiğine bakmak faydalı olabilir. Gökalp'in Avrupa'daki *Turquerie* hareketini Türkiye'deki Türkçülük akımından eski ve "Türkperest" bir akım olarak tanımladığını görmüştük. Gökalp *Turquerie* kavramı içerisinde bir yandan Avrupalıların oluşturduğu Türk sanat eserleri ve el işi koleksiyonlarını, öte yandan Türklerin hayatına dair resimleri ve Loti ve Farrère'inkiler gibi kitapları dâhil eder. Gökalp'in bu yazarlarla ilgili görüşleri, bölümün başında bahsettiğimiz bazı geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet yazarlarının son derece eleştirel görüşlerinden farklılaşıyordu. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın bu konudaki görüşleri bu farklılığı ortaya koyar. Tanpınar, 1934 tarihli "Şark ve Garb" yazısında şunları söylüyordu:

Maurice Bedel'in meyus hiddetinin sebebi acayip kıyafetler seyredermemesi veya sonu çınarlı bir meydan kahvesinde biten pis ve dar sokakların arasından geçememesi değildir. Bir *inferiorité*'yi bizzat görmenin vereceği mütereddi hazzardan onu mahrum bırakmamızdır. Halbuki Pierre Loti ne bahtiyardı, ne güzel günlerdi o günler, geliyorlar içimizde geziyorlar ve Avrupalı olmaktan bahtiyar, faikiyetin gururu içinde dönüyorlardı.<sup>78</sup>

Tanpınar, Avrupalıların Türklere kendi deyimiyle bir *inferiorité* atfettiğini, yani onları aşağıda gördüğünü düşünürken, Gökalp, tam aksine, bir üstünlük atfettikleri kanısındaydı. *Turquerie* tanımının hemen ardından şu sonuca varmıştı: "Avrupa'daki bu hareket, tamamiyle Türkiye'deki Türklerin, bedii [güzel] sanatlarda ve ahlaktaki yüksekliklerinin bir tecellisinden ibarettir."<sup>79</sup> Bir başka bölümde ise şunları ifade eder:

Avrupa'nın hakikî mütefekkir ve sanatkarları, mesela Lamar-tine'leri, Auguste Comte'ları, Pierre Lafayette'leri, Misemer'leri, Pierre Loti'leri, Farrère'leri Türk'ün samimi sanatına, mah-

78 Ahmed Hamdi Tanpınar, "Şark ve Garp: II. Görüşme", *Yeni Adam*, 18, 1934, s. 8. Tekrar baskı için bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Mücevherlerin Sırrı: Derlenmemiş Yazılar, Anket ve Röportajlar*, İlyas Dirin, Turgay Anar ve Şaban Özdemir (ed.), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 36-37.

79 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 5.

viyetli ve gösterişsiz ahlâkına, derin ve taassubsuz diyanetine, hülâsa kanaat ve teslimiyetle beraber daimî bir nikbinlik ve mefkûrecilikten ibaret olan fakirâne, fakat mesudâne hayatına meftundurlar. Lakin bunların aşık oldukları şeyler, Osmanlı medeniyetine dahil olan usûlî ve taklidî eserler değil, Türk harsına mensup olan ilhamî ve orjinal eserlerdir.<sup>80</sup>

Gökalp, Avrupalı yazarların hayranlığını, Osmanlı ya da Şark kültüründen ziyade *Türk* kültürüne yönelik olarak yorumlayarak aslında bir söylem ya da paradigma değişimi gerçekleştirir. Böylelikle, kendi Türkçülük anlayışını inşa ederken Batılıların Türkiye hayranlığını pragmatik bir biçimde kullanabilmiştir. Bir sonraki bölümde bu söylem değişikliğine ilişkin örneklerle ve bahsettiğimiz prensiplerin Avrupa’da millî bir imajı yaymak maksadıyla nasıl uygulandığına bakacağız.

### **Millî imgenin sergilenmesi: “Bir millet turistleri memnun etmek için var olmaz!”**

Bu bağlamda, Yakup Kadri’nin kurmaca karakteri Miss Chalfrin’e yaptırdığı bir özeleştiri bilhassa ilgi çekicidir. Miss Chalfrin, 1919 yılında, sekiz yıl önce söylediklerini şu şekilde yorumlar:

Size bundan sekiz yıl evvel bu şehre ve bu şehirde oturanlara dair yazdığım küfürler hatırıma geldikçe tüylerim ürperiyor. Demiştim ki Türkler bu şehirde asırlarca bir yabancı gibi yaşamışlar ve ona kendilerinden bir şey katmamışlar. Hâlbuki şimdi her yerde, şimdi teneffüs ettiğim havada bile Türklük âleminin azametli melâlinden, mağrur kaygısızlığından ve sessiz sedasız kuvvetinden başka bir şey hissetmiyorum. Şu tepelerdeki kubbeleri nasıl olmuş da görmemişim? Havaları yararak, bir küreden diğer küreye geçen bir devrin kuburundan dökülmüş mehip okları andıran şu minareler nasıl olmuş da gözlerime batmamış?<sup>81</sup>

80 A.g.e., s. 33-34.

81 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Alp Dağları’ndan ve Miss Chalfrin’in Albümünden*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 110.

Bu satırlar, varolan bir kültürel forma farklı zamanlarda nasıl yeni anlamlar yüklenebileceğini göstermesi açısından manidardır. Başka bir deyişle, değişen şey maddi kültür –bu örnekte kubbeler ve minareler– değil, ona bakan kişinin –romanda yabancı seyyah– “görme biçimi”dir. Yakup Kadri’nin kurmaca seyyahının İstanbul’u yeni bir biçimde algılamasına sebep olan ve sekiz yıl önce hissetmediğini ona hissettiren şey aslında bir tarihsel olgudur: Milliyetçiliğin yükselişi. Milliyetçi çerçeve maddi dünyanın unsurlarından her birine yüklenen anlamı değiştirmiştir. Miss Chalfrin, bir başka bölümde şöyle der: “Bu camilerden biri Türk üslûbunun şahane bir örneğidir. Dünyanın hiçbir tarafında ihtişam ve saltanat fikrini bu bina kadar belâgatla ifade eden bir şey görmedim.”<sup>82</sup> Camiler, kubbeler, minareler... Osmanlı başkentinde yüz yıllardır bulunan tüm bu yapılar “Türk üslûbu”nun örnekleri olarak yeniden yorumlanmıştır. Şehir, yükselen milliyetçiliğin merceğinden yeni bir anlam kazanırken Osmanlı mirasının bazı parçaları da Türklerin millî kültürel mirasına dönüştürülmüştür.<sup>83</sup>

Yabancı bir seyyahın Türkiye’yi nasıl gezmesi ve görmesi gerektiği sorusu toplumsal ve kültürel modernleşme çabası içindeki geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet entelektüellerinin zihnini epeyce meşgul ediyordu. Yakup Kadri 1911 gibi erken bir tarihte, Avrupalı seyyahlara yönelik eleştirisini kurmaca karakteri Miss Chalfrin’in İstanbul’da karşılaştığı ve mektuplarında bahsettiği Türklerin ağzından aktarır. Örneğin Miss Chalfrin, 1911 yılında İstanbul’a ilk kez geldiğinde tanıştığı bir Türk’ün kendisine söylediği iğneleyici sözleri şöyle aktarır:

---

82 A.g.e., s. 115.

83 Ulusal kültür mirasını inşa etme çabaları Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuyla birdenbire ortaya çıkmamıştır; Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde de bir kültür mirası arayışı mevcuttur. Bkz. Wendy M. K. Shaw, *Possessors and Possessed: Museums, Archaeology, and the Visualization of History in the Late Ottoman Empire*, Berkeley, University of California Press, 2003. Zainab Bahrani, Zeynep Çelik ve Edhem Eldem (ed.), *Geçmişe Hücum Osmanlı İmparatorluğu’nda Arkeolojinin Öyküsü, 1753-1914*, İstanbul, SALT, 2011. Mimarlık alanı için bkz. Ahmet A. Ersoy, *Architecture and the Late Ottoman Historical Imaginary: Reconfiguring the Architectural Past in a Modernizing Empire*, Londra, New York, Routledge, 2015.

İstanbul'u görmeye, Türkleri öğrenmeye mi geldiniz? Bu pek kolay! Bir gün arabaya biner camilerin etrafında dolaşırsınız; diğer bir gün Mevlevî ve Rûfâî dergâhlarını ziyaret edersiniz ve nihayet "Büyük pazar"ı bizim, sizce pek meşhur olan çarşımızı görürsünüz, işte bu kadar... Buraya gelen her Avrupalı böyle yapar ve memleketine avdetinde bizim hakkımızda ciltlerle kitap yazar.<sup>84</sup>

Yazar ve gazeteci Yaşar Nabi Nayır yaklaşık yirmi yıl sonra *Ülkü*'de çıkan bir yazısında benzer bir eleştiriyi dile getirir:

Eskiden memleketimizin pitoresk bakımından daha zengin olduğunu inkâr edemeyiz. Ahşap binaları, acaip serpuşlu ve kıklıklı erkekleri, çarşafli kadınları, garip renkli çarşıları ile şark pitoreskinin her çeşidine memleketimizde rastlamak mümkündür. Fakat inkılap Türkiye'si, üstünde küme küme köpekler yatan dar ve tozlu sokakları, gülünç kıyafetleriyle bir sefalet manzarasını ticari metağ olarak satmaya tenezzül etmeyecek kadar medenî haysiyet sahibi bir millet sıfatıyla, mazinin bütün acaip taraflarını aramızdan söküp atmıştır.<sup>85</sup>

Vedat Nedim Tör ise 1936'da *La Turquie kémaliste*'te yayımlanan "Les ânes et les photographes étrangers" (Eşekler ve yabancı fotoğrafçılar) başlıklı yazısında Türkiye'yi ziyaret eden yabancı fotoğrafçıların özellikle -Tör'ün bir yoksulluk sembolü saydığı- eşek fotoğrafları çekmelerine "Sırf bir eşek fotoğrafı çekmek için Türkiye'ye gelmeye değmez!"<sup>86</sup> sözleriyle tepki gösterir. Bu örneklerde görüldüğü gibi, erken Cumhuriyet Türkiye'si'nin kimi entelektüelleri, Oryantalistlerin Türkiye'yi ısrarla yaşlı, atıl ve geri kalmış bir Şark ülkesi olarak görmesinden ve bu ürettikleri imgeden büyük rahatsızlık duyuyorlardı. 1930'lu yıllarda, romanlardaki kurmaca karakterlerin dışında artık gerçekten onların tarafında yazan Batılı yazarlar da vardı.

84 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Alp Dağları'ndan ve Miss Chalfrin'in Albümünden*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015 [1911], s. 95.

85 Yaşar Nabi, "Turizm Meselesi ve Türkiye", *Ülkü*, 2, 67, 1938, s. 57.

86 Vedat Nedim Tör, "Les ânes et les photographes étrangers", *La Turquie kémaliste*, 15, 1936, s. 1.

Örneğin, Amerikan Kız Koleji ve Robert Kolej müdürü Walter L. Wright'ın 1936'da *La Turquie kémaliste*'te yayımlanan "Romans ve Devrim" yazısı şöyle başlıyordu:

Amerikalılar Türkiye'yi bir romans memleketi gibi görüyorlar. Pera'daki otel odasından günbatımında İstanbul silüetini seyreden, metropolün eşsiz sanat ve mimarlık hazinesine tanıklık eden turistler şehirden asla unutamayacakları bir ihtişam hissiyle ayrılıyorlar... Ama bir millet turistleri memnun etmek için var olmaz.<sup>87</sup>

Walter L. Wright'ın görüşleri geç Osmanlı edebiyatında rastladığımız bazı yabancı karakterlerin tepkileriyle neredeyse aynıdır. Tek fark burada ifade edilen eleştirinin Türk bir yazarın kurmaca karakterine değil gerçek bir Batılıya ait olmasıdır.

Bu noktada Vedat Nedim Tör'ün eşek fotoğrafı çekmeyi seven yabancı fotoğrafçılardan şikâyet etmesine ve "sırf bir eşek fotoğrafı çekmek için Türkiye'ye gelmeye değmez," demesine dönebiliriz. Peki, Türkiye'nin fotoğraf çekmeye değer yönleri nelerdi? Kemalistler "pitoresk Şark"ın yerine ne koymayı öneriyordu? İ. Sefa'nın *La Turquie kémaliste*'te yayımlanan "The Enchanting Bosphorus"<sup>88</sup> ("Büyüleyici Boğaziçi") başlıklı bir yazısı 1930'lar Türkiye'sinde bir yazarın yabancılara sunmak istediği Türkiye imajı konusunda bir fikir verir. Sefa'nın yazısına, daha önce bahsedilen "Şark odalarını Türkleştirme" örneklerine benzer bir perspektif hâkimdir. Bu örneklerden farklı olarak Sefa'nın yazısı İngilizce yazılmış ve İngilizce konuşan bir kitleye ulaşmayı hedeflemiştir.

Sefa'nın yazısında "Osmanlı sultanlarının eski sarayı" olarak tanımlanan Topkapı Sarayı'na özel bir yer ayrılır. Sefa, ilk olarak "Osmanlı sultanları" ifadesini kullandıktan sonra "Türk sultanları", "Türk hamamları", "altın ve mavi renkli tasarımlarıyla nadide Türk çinileri", "Türk sanatkârları" gibi tabirlerle Türk kimliğini vurgular. Bu ifadeler tarihin Türk tarihi olarak yeni-

87 Walter L. Wright, "Romance and Revolution", *La Turquie kémaliste*, 14, 1936.

88 İ. Sefa, "The Enchanting Bosphorus", *La Turquie kémaliste*, 25-26, 1938, s. 18-21.

den yazıldığı, bazı öğeler ulusal söylemden çıkartılırken bazılarının yeniden sahiplenildiği ve ülkenin kültürel mirasının seçici biçimde yorumlandığı bir tarihsel bağlamda anlam kazanır. Bir yandan Osmanlı sanatı ve mimarisine özgü bazı öğeler, özellikle turistlerin dikkatine sunulmak üzere methedilirken diğer yandan bazı öğeler de tipik Oryantalist bir yaklaşımla ele alınmıştır.

Turizm ülkenin coğrafi sınırları dahilinde Türkiye'ye ilişkin isabetli bir imajın aktarılması için elverişli bir kanal olarak görülürken uluslararası sergiler de bu imajın yurtdışında yayılması için bir fırsat olarak görülüyordu. Sergiler yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin Oryantalist klişelerin ve yüzlerce yıllık Osmanlı/Şark mirasının ötesine geçebileceği ve kendi ulusal öz-imgesini uluslararası kamuya sunabileceği bir platform teşkil ediyordu. "Bedîî Türkçülük" bu bağlamda Türk maddi kültürüne özgü öğelerden oluşan bir ulusal kültür mirasının tohumlarının atılması için elverişli bir teorik zemin sağlamıştır. Ziya Gökalp tarafından ortaya konulan bu teorik çerçevenin pratikteki karşılığını daha iyi anlamak için bir örnek olaya odaklanabiliriz: 1925'te Paris'te düzenlenen Milletlerarası Sanayi-i Tezyiniye Sergisi'ne Türkiye Cumhuriyeti'nin katılımı. Bu sergi, yeni Türkiye'nin kendi imajını uluslararası arenada sergilemesi açısından oldukça önemliydi (bkz. Görsel 6.5 ve 6.6). Türk pavyonunun küratörü Faik Sabri [Duran]<sup>89</sup> sergi için, kısıtlı bir zaman diliminde ve mütevazı bir bütçeyle, bir dizi nesne seçmişti. Bunların arasında Kütahya çinileri; Bursa'dan hamam takımları; "Türk kızlarının" ürettiği el işleri; sedef kakmalı eşyalar, İzmir'den bir hat ve tezhip çalışması; Hereke fabrikalarından ipek kumaşlar ve halılar; Antep'ten bir masa örtüsü; kehribar, tütün ve lokum vardı.<sup>90</sup> Serginin tanıtım yazılarından birinde "her tarafta sevgili Türkiye'den bir parça" bulunduğu anlatılıyordu. Aslında bu

89 Faik Sabri [Duran] (1882-1943) 1908-1912 yılları arasında Paris'te öğrenim gördükten sonra Türkiye'ye dönmüş ve coğrafyacı olarak birçok atlas ve kitap yayımlamıştır.

90 Bu bilgiler sergideki Türk Pavyonu'yla ilgili detaylı tasvirler içeren iki yazıdan alınmıştır. Bkz. "Paris Sergisinde Türk Pavyonu", *Servet-i Fünun*, 44-1518, 17 Eylül 1341 [1925], s. 138 ve "Paris Sanayi-i Tezyiniye Sergisi", *Servet-i Fünun*, 46-1520, 1 Ekim 1341 [1925], s. 307-310.





پارس سرکینده تورک پاو یوننک مدخلی  
قېو اوزوندە چینی لوحه کوتاهیہ معمولاندند

Görsel 6.5. "Paris sergisinde Türk pavyonunun medhali. Kapı üzerinde çini levha Kütahya mamulatındandır." Kaynak: "Paris Sergisinde Türk Pavyonu", *Servet-i Fünun*, 44-1518, 17 Eylül 1341 [1925], s. 281.



پاریس سرکسینده تورک پاییونونک داخلی

**Görsel 6.6.** "Paris sergisinde Türk paviyonunun dahili." Kaynak: "Paris Sergisinde Türk Paviyonu," *Servet-i Fünun*, 44-1518, 17 Eylül 1341 [1925], s. 281.

"birlik içinde çeşitlilik"<sup>91</sup> sergileme fikri yeni bir anlayış değildi ve mazisi Osmanlı İmparatorluğu'nun temsil edildiği birçok Dünya Fuarı'na kadar uzanıyordu. Ancak 1925 Paris sergisinde çeşitlilik imparatorluk sınırları dahilindeki Osmanlı kültüründen ziyade ulusal Türk kimliği üzerinden tanımlanmıştı.

*Servet-i Fünun* dergisi 1925 Paris sergisini ele alan bir dizi makale yayımlamıştır. Burada kullanılan sözdağarcığı analiz edildiğinde, sürekli olarak Türklüğe referans yapan bir örüntü tespit edilebilir. Örneğin, derginin Paris muhabirinin gönderdiği sergi fotoğraflarının "Türklüğü müftehir eyll[lediği]" söy-

91 Zeynep Çelik, bu ifadeyi Osman Hamdi Bey'in Marie de Launay ile birlikte hazırladığı *Les Costumes populaires de la Turquie* (1873) eserine referansla kullanır. Zeynep Çelik, *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-century World's Fairs*, Berkeley, University of California Press, 1992, s. 42. Türkçesi için: Zeynep Çelik, *Şark'ın Sergilenişi: 19. yüzyıl Dünya Fuarlarında İslam Mimarisi*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2005.

lenir. “Türk salonu”, “Türk pavyonu”, “Türk köyü” gibi farklı isimlerle anılan “Türk şubesi”nde, “Türk mamulâtı”, “Türk halıları” ve “Türk sanatı” ürünleri sergilenmiştir. El işlerini “Türk kızları” üretmiştir. Türk pavyonunda “zevk-i millî” ve “millî hüviyet” sergilendiği gibi “şan-ı millî”nin de muhafaza edildiği vurgulanır. Bu ulusal kimlik vurgusu elbette yalnızca Türkiye’ye özgü değildir. Türkiye Cumhuriyeti sergide yer alan diğer ülkeler gibi ulusal bir dil ve söylem kullanarak aslında kendisini uluslararası güçler arasında konumlandırır. Bu durum sergi hakkındaki bir diğer yazıda şöyle ifade edilir:

Bir Türk, bütün dünyanın hesapsız milyonlarla, namütenahi vasıtalarla iştirak ettiği bu sergide, bu müsabaka meydanında, parası pek bol olmayan Türkiye’yi, hak olduğu vechiyle en büyük devletlerle bir sınıfta bulundurmaya muvaffak olmuş! “İşte Yeni Türkiye” dedim.<sup>92</sup>

Sergiyi ziyaret eden Türkler kendi imajlarının Batılıların gözünde nasıl görüldüğü meselesiyle de meşgul oluyordu. *Servet-i Fünun*’daki bir başka yazıda bu durum şu şekilde dile getirilir:

Şubemizin gerek resmî küşadında ve gerek bi’l-ahire tevâlî eden ziyaretler dolayısıyla Fransız matbuatında intişar eden fikirleri gördüm. Türk şubesinin inşaat ve tertibat itibarıyla millî zevk ve hüviyyeti tecelli ettirdiğini beyanda cümlesi mütefiktir.<sup>93</sup>

Diğer yandan Türk gazetecinin ifade ettiği görüşle Paris’te yayımlanan bir rehber kitaptaki değerlendirme arasında bir uyumsuzluk göze çarpar. Bu değerlendirme “Türk pavyonunun oldukça geleneksel bir görünüme sahip olduğu”<sup>94</sup> bilgisiy-le başlayıp şöyle devam eder:

92 “Paris Sanayi-i Tezyiniye Sergisi”, *Servet-i Fünun*, 46-1520, 1 Ekim 1341 [1925], s. 310.

93 “Paris Sergisinde Türk Pavyonu”, *Servet-i Fünun*, 44-1518, 17 Eylül 1341 [1925], s. 138.

94 *Paris Arts Décoratifs 1925: Guide Pratique du Visiteur de Paris et de l’Exposition*, Paris, Librairie Hachette [1925], s. 266.

Jön Türkler'in kendi milli sanatlarını modernleştirme arzusu-na rağmen, yöntemler ve teknikleri birkaç yıl içinde değiştire-meyecekleri aşikârdır. Dolayısıyla, halıların ve bakır işlerinin yeni bir zihniyeti ortaya koymasını bekleyemeyiz.<sup>95</sup>

Sergilenen nesneler dışında yazar, Seine kıyısına kurulan ve içinde bir Türk orkestrası ile Türk usulü bir bahçenin bulundu-ğu Türk restoranını da kayda değer bulmuştur. Hatta, yazara gö-re, kayıkla gezinti yapılabilen Seine Nehri kıyıları, bu kurgu içe-risinde Boğaziçi'ni temsil etmektedir. Yazarın gözünde bütün bu ögeler, *Servet-i Fûnun*'daki iddiaların aksine, saf "millî zevk ve hüviyeti" temsil etmekten uzaktı. Son tahlilde, oldukça ironik bir biçimde, rehber kitabın yazarı "Loti'nin nefis biçimde tahay-yül ettiği şiirsel bir atmosferde"<sup>96</sup> oldukları izlenimini edinmiş-ti. Türk tarafının ulusal kimliği öne çıkarmak ve Oryantalist algı-lardan kurtulmak için sergilediği tüm çabalara rağmen Avrupalı-lar Türkleri alışkın oldukları şekilde, Oryantalist sanat ve edebi-yat eserlerinin (bu sergi özelinde Pierre Loti'nin çok okunan ki-taplarının) sunduğu perspektifte görmeye ısrarla devam etmişti.

Türk kamuoyu da *Servet-i Fûnun*'daki makalenin yazarıyla ve onun "Türk pavyonunun milli zevk ve hüviyeti" yansıttığı iddiasıyla tamamen mutabık değildi. Altı yıl sonra 1931'de bu kez Budapeşte'deki bir uluslararası sergiye yeni bir Türk pavi-yonu inşa edilmesi vesilesiyle Paris Sergisi'ndeki Türk paviyo-nuna ilişkin tartışmalar yeniden canlanmıştı:

1925 Paris sergisinin muvaffak olamamasının en mühim sebe-bini pavyon binası teşkil ediyordu. Bina bir ecnebi tarafından ve dolayısıyla yanlış hissedilmiş bir Türk camii üslûbunda ya-pılmıştı. Bundan dolayı sergide teşhir edilen eşyanın yeni Tür-kiye hakkında vermesi lâzım olan fikre teşhir tarzı ve binası zarar veriyordu.<sup>97</sup>

95 A.g.e., s. 310. "Il est certain que malgré le désir des jeunes Turcs de moderniser leurs arts nationaux, les formules et les techniques ne sauraient se modifier en quelques années. Nous ne pouvions donc nous attendre à ce que les tapis et les cuivres fussent la révélation d'un nouvel état d'âme."

96 A.g.e., s. 266. "nous voici dans l'atmosphère poétique évoquée si délicieusement par Loti."

97 "Peşte sergisinde Türk pavyonu", *Mimar*, 6, 1931, s. 187.

Sergi kitabından öğrendiğimiz kadarıyla Türk pavyonunun mimarı Fildier, dekoratörü ise Alexandre Raymond'du ve ikisi de İslâm sanatına ilişkin derin bilgileriyle tanınıyordu.<sup>98</sup> Ancak Türk pavyonunun Batılı mimarlar tarafından tasarlanması ve inşa edilmesi “yeni Türkiye”nin zayıf bir anlayışla temsil edildiği yönünde eleştirilere yol açmıştı, mimarların “yanlış hissedilmiş bir Türk camii üslubu” seçtiği düşünülüyordu. Fransa'daki yansımalarına bakılırsa pavyon Kemalistlerin uzaklaşmak istediği Oryantalist bakış açısına rahatsız edici derecede yakındı. Bu sergide yapılan hataların üzerinde durulmasının temel nedeni geçmişte ülkenin başarısız temsiline yol açtığı düşünülen hatalardan ders çıkartma arzusuuydu. 1931 Budapeşte sergisini düzenleyenlere göre, bu yeni sergideki Türk pavyonunun Türk zevkini doğru biçimde yansıtabilmesi için mimarın Türk olması gerekiyordu. Bu amaçla, tertip heyeti, 1931 sergisi için “bir Türk mimarına müracaat edilmesine [ve] şimdiki Türkiye'yi daha iyi temsil edebilecek bir mimarî üslub[a]”<sup>99</sup> başvurulmasına karar verdi.

## Sonuç

“Bu satırların muharriri tek bir Şark mevcut olmadığını, binanaleyh ne Şark ne de Şark medeniyeti sözlerinin tek başlarına muayyen bir mânaları olamayacağını bilir.”<sup>100</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar 1934'te yazdığı “Şark ve Garb” başlıklı yazısında bunları dile getiriyordu. Ne var ki yazısının devamında Şark terimi-

---

98 *Paris Arts Décoratifs 1925 Guide Pratique du Visiteur de Paris et de l'Exposition*. Paris, Librairie Hachette, s. 266.

99 “Peşte sergisinde Türk pavyonu”, *Mimar*, 6, 1931, s. 187-192. Budapeşte'deki Türk pavyonunu inşa etme görevi verilen mimar Sedat Hakkı [Eldem] idi. Sedat Eldem'le ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Edhem Eldem, Ugur Tanyeli ve Bülent Tanju, *Sedad Hakkı Eldem I: Gençlik Yılları*, İstanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2008; ve Ugur Tanyeli ve Bülent Tanju, *Sedad Hakkı Eldem II: Retrospektif*, İstanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2009.

100 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Mücevherlerin Sırrı: Derlenmemiş Yazılar, Anket ve Raporajlar*, İlyas Dirin, Turgay Anar ve Şaban Özdemir (ed.), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.

ni kullanmasını şu şekilde gerekçelendiriyordu: “Zaten [yazarın] bu hususta fazla titizliğe de hakkı yoktur. Çünkü Şark ve Garb terkibi kendisinden çok evvel bu mukayeseyi yapanlar tarafından kullanılmış bulunuyor.”<sup>101</sup> Tanpınar’ın tespiti bu makale açısından da geçerlidir ve aslında bu tür çalışmalarda karşılaşılan bir metodolojik zorluğa işaret eder. Bu zorluğu aşabilmek için mümkün mertebe geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet entelektüellerinin Şark ve Şarkiyatçılık algılarına ve bunları yeniden yorumlama, yeni bir biçimde sahiplenme çabalarına odaklandık. Radikal dönüşümler yaşanırken, Şarkiyatçılığın yeniden yorumlanması oldukça karmaşık bir süreç içinde gerçekleşiyordu; bu durum entelektüel çevrelerin aldığı görece akışkan tavırları ve kimi zaman çelişkili olabilen tutumları anlamamıza yardımcı olur. Bu makalede tartıştığımız süreçler kronolojik bir şema içerisinde anlaşılamaz: maddi kültür öğelerinin Türkleştirilmesiyle sonuçlanan çizgisel bir ilerleme söz konusu değildi. Aksine, ulusal kimliklerin inşası esnasında birçok farklı durum ve strateji bir arada var oluyordu. Tüm bu hızlı dönüşümler ve karmaşık süreçler kimi zaman bir denge arayışına, kimi zaman da bir tedirginlik hissine yol açıyordu.

Söz konusu tedirginliği mütemadiyen birbirine çevrilen bakışlar üzerinden takip edebiliriz. Kemalist entelektüeller uygun bir Türk kimliği yaratmak isterken, Türk imajının uluslararası düzlemde, özellikle Avrupalılar arasında nasıl algılandığı meselesi zihinlerini sürekli meşgul ediyordu. Erken Cumhuriyet döneminde kendilerine yönelen ve onlarda “egzotik, romantik ve pitoresk bir öteki” görmekte ısrar eden Batılı bakışa daha doğrudan müdahale etmeye çalıştılar. Kendilerine dönük Oryantalist bakışla bir şekilde baş etmeleri gerekiyordu: bunu, reddetme, karşı çıkma, yeniden çerçevelendirme ya da yeni bir mecra-ya yönlendirme gibi farklı mekanizmalarla yaptılar. Kemalist Türkiye projesi aynı zamanda yabancı bakışları yeni bir mecra-ya yönlendirerek, bakışların yalnızca nesnesi değil, öznesi olma iktidarını kazanma çabasıydı. Bu mütemadiyen birbirine çevrilen bakışlar –yazının başında bahsettiğimiz karşı pencereden

kendi penceresinin nasıl göründüğünü izleme– ulusunşa süreçlerinin ulusaşırı ağlar, fikirler ve algıların ne denli parçası olduğunu, “biz”in “öteki”(nin bakışları/aynası) olmadan var olmayacağını gösterir. Bu kitabın başlığı ve temel meselesiyle de (*Kemalizmin Ulusaşırı Tarihi*) bu bağlamda ilişkilendir.

“Çağdaş Türkiye’nin doğru şekilde temsil edilmesi”, çok-kültürlü bir imparatorluktan ulus-devlete geçiş ve modernleşme sürecinde özellikle zor bir meseleydi. Bir yandan Osmanlı İmparatorluğu ve mirasının bir *Ancien Régime*’e dönüştürülmesi ve dil ya da tarih gibi alanlardaki kimi “Şarklı” öğelerin ayıklanması için uğraş veriliyordu. Öte yandan ise, aynı mirasın parçası olan kimi maddi kültür öğeleri seçici bir yaklaşımla, en azından söylem düzeyinde, “Türk” ulusal kültürüne mal ediliyordu. Başka bir deyişle, Türkiye toplumu ulusal-kültürel bir mirasa ihtiyaç duyduğu için, Osmanlı-“Şark” mirasının bazı öğeleri –özellikle yabancılara sunulabileceği düşünülenler– Türk kimliği çerçevesinde yeniden sahipleniliyordu.

Ziya Gökalp’in “bedîî Türkçülük” anlayışına bu noktada geri dönebiliriz. Gökalp birçok sanat dalını ve el işlerini, yapay bir alışım olarak ele aldığı Osmanlı kültüründen ziyade Türk halk kültürünün bir parçası olarak görür. Gökalp’e göre “yüksek ve bedîîliği haiz olan bu sanatlar [...] Türk Sanatı namı” verilebilirdi. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş sürecinde de birçok tartışma, mimari yapılardan sanat eserlerine, içinde “ulusal öz”ün arandığı maddi kültür öğeleri üzerine odaklandı. Başladığımız noktaya geri dönecek olursak, bu bölümün başlığında, Ziya Gökalp’in kavramlarından biri olan “bedîî Türkçülüğe” referansla, “bedîî milliyetçilik” ifadesini kullandık, zira bu kavram Kemalist entelektüellerin ulusal öz, ulusal zevk ve ulusal üslup arayışları dâhilinde, maddi kültür öğelerinden bir ulusal-kültürel miras yaratma çabalarını anlamak için elverişli bir teorik çerçeve sunuyor.



## AVRUPA'DAN ÖTÜRÜ HASTA ADAM: KEMALİST BİLİMİN ULUSAŞIRI TARİHİ

EMMANUEL SZUREK

Ayrıca herkesin her şeyin kendi dilinden ya da sevdiği dilden türemesini istediğini görmek eğlendirici: Goropius Becanus ve Rodornus aşağı Almancadan (yeni çekimlerle eski dilden gelenler arasında bir ayrım yapmadan); Rudbeckius İskandinavcadan; Otroski diye biri Macarcadan, Abbé François (bize ulusların kökenini öğretmeyi taahhüt eder) aşağı Bretonca ya da Kambia dilinden; *Orbis Gothicus*'un yazarı Praetorius Lehçe ya da Slavcadan; başka birçok kişinin ve hatta Bochart'ın izinden giden Thomassin İbranice ve Fenike dilinden; Venedik'te yaşayan Alman Ericus ise Yunancadan. İnanıyorum ki Türkler ve Tatarlar da bir gün bizim gibi kültürlü olurlarsa, kendi dilleri ve ülkelerinde bazı kelime ve göndermeleri bulacak ve bunlarla Argonotlar, Herkül, Ulysses ve diğer kahramanların vaktiyle kendi ülkelerinde olduğunu ve Tanrıların kendi ülkeleri ve uluslarından çıktığını Mösyö Rudbeckius gibi büyük bir haklılıkla kanıtlayacaklardır.

Leibniz'den Johann Gabriel von Sparfvenfeldt'e mektup  
7 Nisan 1699<sup>1</sup>

1 Harald Wieselgren (ed.), *Leibniz' bref till Sparfvenfeldt*, Stockholm, Antiquarisk Tidskrift för Sverige, VII, 3, 1884-1885, s. 40.



Türkiye’de Güneş-Dil Teorisi’ni (bundan sonra GDT) popülerleştirme çabası Kasım 1935’te başlamış ve en başından itibaren hararetli bir milliyetçi coşkuyla ırkçı, emperyalist ve Türkofobik olarak mahkûm edilen “Avrupa bilimi”ne yönelik bir tepki olarak “Türk bilimi” adı altında Türk halkına sunulmuştur.<sup>2</sup> GDT, tarihsel dilbilim, fiziksel antropoloji, dinler tarihi ve dil felsefesinden beslenir ve üç temel önermeye indirgenebilir:

- 1) İnsanlık, çağımızdan binlerce yıl önce güneş üzerine düşünürken ilk kez net ve anlaşılır sesler çıkarmış ve bunun ardından dil ilkel insanlar arasında güneş kültü üzerine inşa edilmiştir.
- 2) Dilin gelişimi Orta Asya’da yaşayan ve “Alpin brakisefal Türkler” olarak adlandırılan bir üstün ırk arasında gerçekleşmiş ve orada “proto-Türkçe” adı verilen bir rafine dille birlikte parlak bir medeniyet doğmuştur.
- 3) Bu ırk büyük bir iklim felaketinin ardından dünyaya yayılıp insanlığa medeniyetin faydaları ve kendi diliyle birlikte genel olarak konuşma yetisini de armağan etmiştir. Dolayısıyla Türkçe tüm “medeni dil”lerin kökeni ve muhtemelen insanlığın anadilidir.

GDT, Türkiye’de çeşitli kitle iletişim araçlarının desteğini almıştır. Bu, önemli bir husustur zira GDT’nin çok yaygın olduğu gerçeği hem Türkiye’de hem de dünyada çoğu zaman göz ardı edilir. GDT, fildişi kulelerine kapanmış bir avuç araştırmacının basit bir hobisi olmaktan ziyade üç yıl boyunca bir resmî hakikat statüsündeydi. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi’nde ayrı bir ders olarak okutulmuş; radyo, ulusal-yerel basın ve “Dil Bayramları”nda yapılan halka açık konuşmalarla kamuya aktarılmış ve Anadolu’nun en ücra ve ufak kasabalarına kadar ulaştırılmıştı.<sup>3</sup> Ayrıca İstanbul ve Bükreş’te

2 İlker Aytürk, “Turkish linguists against the West: the origins of linguistic nationalism in Atatürk’s Turkey”, *Middle Eastern Studies*, 40, 2004, s. 1-25.

3 Ankara’daki Başbakanlık Arşivi’ndeki geniş belge koleksiyonundan da bu anlaşılır. Bkz. Emmanuel Szurek, “Dil Bayramı. Une lecture somatique de la fête politique dans la Turquie du Parti unique”, Nathalie Clayer ve Erdal Kay-

düzenlenen iki akademik konferans ve birçok Fransızca yayınlara uluslararası akademiye aktarılmıştır.

Ancak entelektüel semalarda yıldızı parlarsa da GDT fazla kalıcı olamamıştır. Başlıca siyasi destekçisi ve en coşkulu iştirakçilerinden biri olan Mustafa Kemal'in ölümünden sonra, sahneye çıkışından çok daha sessiz bir biçimde ortalıktan kaybolmuştur. Sonra da "nazikçe unutulmuş" (Bernard Lewis).<sup>4</sup> Nicolas Vatin'e göre "Bu konuyu fazlaca kurcalamak acımasız ve lüzumsuz bir tavır olacaktır. GDT'ye göre çoğu dünya dilinin Türkçeden türediğini söylemek yeterlidir."<sup>5</sup> Türkologlar "yüz kızartıcı Güneş-Dil Teorisi"nin<sup>6</sup> bahsini etmek istememiş ve GDT uzun yıllar akademik bir utanç konusu olarak kalmıştır. Ancak GDT'nin Türkiye'de resmen reddedildiği bir dönem olmamıştır; ulusal basın bazı durumlarda onu hâlâ ulusal mirasın bir parçası ve gerçek bir tarihsel önemi olmasa da büyük "devrim" anlatısının sıradışı bir sayfası olarak görmektedir. Ve kimi tuhaf akademik yayınlar ona gerçek bir bilimsel değer atfetmeye ve böylece "dâhi Atatürk" kültürünü sürdürmeye devam etmektedir.<sup>7</sup> Son otuz yılda on küsur araştır-

---

nar (ed.), *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie. Études réunies pour François Geogon*, Leuven, Peeters, 2013, s. 497-523.

- 4 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford: Oxford University Press, 1961, s. 429. Ayrıca bkz. Fransız Türkolog Jean Deny'nin yazıları, "Publications about the 'Sun-Language' (güneş dil) Theory were also eliminated", Jean Deny, "L'osmanli moderne et le turk de Turquie", Jean Deny ve dig. (ed.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1959, c. 1, s. 182-239: 220. Öte yandan György Hazai'de GDT'ye herhangi bir atıf yapılmaması ilginçtir, bkz. "Linguistics and Language Issues in Turkey", *Current Trends in Linguistics*, 6, 1970, s. 183-216.
- 5 Nicolas Vatin, "De l'osmanli au turc de Turquie. Les aventures d'une langue", *Revue d'études du monde musulman et de la Méditerranée*, 50, Aix-en-Provence, 1989, s. 68-80: 79.
- 6 Bernt Brendemoen'e ait bu ifadeyi Murat Ergin şurada analiz eder: "Is the Turk a white man?" Towards a theoretical framework for race in the making of Turkishness", *Middle Eastern Studies*, 44-46, 2008, s. 827-850.
- 7 Yeni Kıta'daki Türk izleriyle ilgili bir monografi için bkz. İsmail Doğan, *Mayalar ve Türklük*, Ankara, Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2007; ayrıca Türk Genelkurmay'ının yayımladığı, Mustafa Kemal'e ait taslak metinler için bkz. T. C. Genelkurmay Başkanlığı, *Atatürk'ün 'Dil Yazıları' I. (Sözlük Çalışmaları)*, Ankara, Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 2011; son olarak alfabe reformunun sekseninci yılında İstanbul'da düzenlenen bir

macı bu konuyu ciddiyle incelemiş<sup>8</sup> ve GDT'nin soyağacını aydınlatan yeni kaynaklar yayımlanmıştır.<sup>9</sup> Kemalist entelektüellerin "Avrupa" bilimine yönelik husumeti ve 1930'lar Türkiye'sinde entelektüel fantezilerin giderek artan gücünü anlamak istiyorsak, Batı'daki çeşitli bilim geleneklerinde Türklerin nasıl olumsuz bir şekilde tasnif edildiğini akılda tutmalıyız. Bu makale bu bakış açısıyla İlker Aytürk'ün 2004 yılında yayımlanan bir makalesinde yürütülen çığır açıcı araştırmayı sürdürüyor. Aytürk, Türkiye'deki akademik fantezinin belirgin hale gelmesinde öncelikle Batı dilbiliminin rolünü vurgulamıştır.<sup>10</sup> Ben de Türkiye'deki akademik fantezinin –emperyalist ve Türkofobik olarak algılanan– Avrupa'nın reddiyle –modern ve medeni olarak görülen– Batı'ya hayranlık arasında sıkıştığını ve dolayısıyla "Türk bilimi"nde 19. yüzyıl Avrupası'nın akademik üretimi-ne tepki gösteren gelişmelerin ortaya çıktığını düşünüyorum. Metodolojik olarak bu, farklı dünyaları birbirine bağlayan nesnel aktarımlar (Batı Avrupa, Orta Avrupa ve Rusya'dan Türkiye'ye yönelen aktarımlar) ve söylemsel gelişmelerin (epistemik

---

konferansta sunduğum tebliğ için bkz. Emmanuel Szurek, "Le recteur, le professeur et le Büyük Önder. La théorie de la langue-soleil sous l'oeil de Jean Deny", *Turcica*, 42, 2010, s. 279-303 ve devamı.

- 8 Bkz. Erik Jan Zürcher, "La théorie du 'langage-soleil' et sa place dans la réforme de la langue turque", Sylvain Auroux ve diğ., *La linguistique fantastique*, Paris, Denoël, 1985, s. 83-91; İsmail Beşikçi, *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, Ankara, Yurt Kitap Yayınevi, 1991; Geoffrey Lewis, "The Turkish Language Reform: The Episode of the Sun-Language Theory", *Turkic Languages*, 1, 1997, s. 2540; Jens Peter Laut, *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit erwachenden türkischen Nationalismus*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000; Ayşe Tetik, "Der sowjetische Linguist N. Ja. Marr und die türkische Sonnensprachtheorie", *Archivum Ottomanicum*, 20, 2002, s. 231-267; Mehmet Uzman, "La Théorie de la Langue-Soleil: une entreprise sans espoir aux marges de la science", *Cahiers de l'ILSL*, 17, 2004, s. 301-314.
- 9 Jens Peter Laut, *Das Türkische als Ursprache?*, s. 95-149; aynı yazar, "Noch einmal zu Dr. Kvergić", *Turkic Languages*, 6, 2002, s. 120-133; Hamit Bozarslan, "Jean Deny et le Troisième Congrès de la langue turque (Istanbul, 1936)", *Turcica*, 39, 2007, s. 201-252; İlker Aytürk, "H. F. Kvergić and the Sun-Language Theory", *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, 159, 1, 2009, s. 2344; Emmanuel Szurek, "Jean Deny. Rapport au recteur Charléty sur le 3e kurultay de la langue (1936)", *Turcica*, 42, 2010, s. 305-328.
- 10 İlker Aytürk, "Turkish linguists against the West." Bu çığır açıcı makaleye çok şey borçlu olduğumu burada söylemeliyim.

küçümseme ve hınç mekanizmaları) beşerî ve sosyal bilimlerin ulusaşırı bir tarihi çerçevesinde ele alınmasını zorunlu kılar.

Bu bölümde araştırma alanını başka kaygılarla genişletmek istiyorum: İlk olarak, GDT'nin ifade ettiği rahatsızlığı 1930'ların ortalarında özellikle kaotik bir boyut alan Kemalist dil reformlarının yerel siyasal bağlamında yeniden konumlandırmak; ardından bütün bir GDT'ye en az dilbilim geleneği kadar büyük ölçüde nüfuz ettiği için radikal antropolojiyi analize dahil etmek ve son olarak üç farklı yaklaşım ((1) Avrupa mirasının açıkça mahkûm edilmesi; (2) kısmen özümseyip Türk kültürüne uyarlanması; (3) kültürel uyarlamanın reddi, bir başka deyişle kusurun Batı'ya yüklenmesi) arasında salınan Kemalist dil ve antropoloji bilimine dair yeni bir yorum önermek. Birbirlerini dışlamak şöyle dursun, bu üç tutum (itiraz, tashih ve kabahati karşıya yükleme) çoğu zaman bir arada varolmuştur. Bu bakımdan, "Batı etkisi"ne referansla ancak kısmen açıklanabilecek kendine özgü bir siyasi şizofreninin semptomlarıdır.

## **Oryantalizmle milliyetçilik arasında salınırken: Siyasi şizofreninin lokal koşulları**

Bu kitabın girişinde "Kemalist devrim"i'n bir parçası olarak gerçekleşen olayların ne ölçüde "uluslararası", başka deyişle esasen Avrupai normların ithal edilmesi ve uyarlanması ilkesine dayandığını belirtmiştik. Türk toplumunun uluslaşması ve Batılılaşması çelişkili olmak bir yana birbirine bağımlı iki süreçti. Kemalist uygarlaşma/uluslaşma misyonu esasen Oryantalist bir söylemle desteklenmiş ve bu söylem çerçevesinde İlerleme, Aydınlanma ve Bilgi Batı'yı aydınlatırken Gericilik, Fanatizm ve Cehalet'in ise Doğu'da yaygın olduğu ileri sürülmüştür. Dilsel malzeme de eşzamanlı olarak hem milliyetçi hem de Oryantalist nitelikte bir değerler öğretisine tabi kılınmıştır.<sup>11</sup>

---

11 Kemalist Şarkiyatçılık/Garbiyatçılık tartışması için bkz. Emmanuel Szurek, "Go West. Variations sur le cas kémaliste", François Pouillon ve Jean-Clau-  
de Vatin (ed.), *Après l'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Karthala,  
2011, s. 303-323.

Türk devleti, ilk olarak 1928-1930 arasındaki dönemde, Arap alfabesinin yerine Latin alfabesinin kabulünü dayatmış; Latin alfabesinin Türkçe ses yapısına daha uygun olduğu için genel okuma-yazma oranının artmasına faydalı olacağı ve muhtemelen Türkiye'nin "medeni [başka deyişle Batılı] milletler halkası"yla bütünleşmesini hızlandıracığı düşünülmüştür. Arap alfabesi on dokuz ayda yayın dünyasından ve kamusal alandan silinmiştir. 1932'den 1935'e kadar devam eden ve "dil devrimi" olarak adlandırılan bir sonraki aşamada Türkçenin sözdağarcığını özleştirmeyi hedefleyen kapsamlı bir faaliyet yürütülmüştür. Bu faaliyetin amacı Türkçenin sözvarlığının hâlâ yarısından fazlasını oluşturan Arapça ve Farsça kelimeleri sistematik biçimde tasfiye etmek ve yerlerine Türkçe etimolojiye sahip (gerçek ve hayali) kelimeleri koymaktı. Bu görev kâğıt üstünde özerk bir dernek olmakla birlikte aslında iktidardaki gruba çok yakın olan (1932'de kurulan) Türk Dili-ni Tetkik Cemiyeti'ne verilmişti. Bu cemiyetin üyeleri birkaç yıl içinde farklı edebiyat eserlerine ve lehçelere dayanan kelime köklerinden birçok sayıda yeni kelime türettikleri gibi bazı kelimeleri de kendileri uydurmuştu. Bu yeni kelimeler gündelik hayatın tüm alanlarına temas etmiştir. Bunun yanı sıra teknik, felsefi ve bilimsel alanlarda "uluslararası" (tercihan Fransızca) terminolojileri kabul etme eğilimi ortaya çıkmış ve bu terimler resmî sözvarlığında yerini almıştır.<sup>12</sup> Kısacası, öztürkçe adı verilen bu yeni Kemalist dil, "Türk devrimi"ne bir bütün olarak yön veren iki ilkenin (uluslaşma ve Batılılaşma) kesiştiği bir başka örnektir.

Bu yeni Türkçenin kullanılması yönetim kademesinde, yazılı basında, okullarda ve tek partiyle bağlantılı kültür cemiyetlerinde güçlü bir biçimde teşvik edilmiş, hatta bazen empoze edilmiştir. Elitlerden bu konuda örnek olmaları, konuşmalarında ve yazılarında "yabancı" kelimelerden mümkün mertebe kaçınmaları istenmiştir. Ancak bu ikinci operasyonda kesin

12 Bu ve bir sonraki paragrafta bahsi geçen dil meseleleriyle ilgili standart kaynak olarak bkz. Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform. A Catastrophic Success*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

bir başarı elde edilememiştir. Bir yandan, 1920'lere kadar kullanılan çok sayıda Arapça ve Farsça kelimenin Latin alfabesinin kabulünden sonra hızla eskidiği kesindir. Ama öte yandan Kemalistlerin yabancı unsurlardan tümüyle arınmış bir dil yaratma hayali iletişim ve düşünce alanında bir ucubeye yol açmıştır. Arapça ve Farsça kelimeler her gün devlet taarruzuna karşı direnirken halk genel olarak kelime piyasasına akın eden sayısız yeni kelimeyi benimsemeye çalışmış ve bu yüzden iletişim gitgide kakofonik bir hal almıştır.<sup>13</sup>

Türk devleti dolayısıyla projeden tümüyle vazgeçmemekle birlikte özleştirme sürecine 1935'te ara vermek zorunda kalmıştır. Tam da bu noktada Güneş-Dil Teorisi ilgi odağı haline gelmiştir. Doğrusu, GDT'nin ortaya çıkışına ilişkin hâkim yoruma göre teori, devlet başkanının dil politikasındaki yavaşlama hatta gerilemeyi meşrulaştırmak için tasarladığı bir taktik geri adımdı, zira Türkçenin tüm dillerin atası olduğu ve Arapça veya Farsça kökenli oldukları için resmî yeni söylemin\* yasakladığı yaygın kelimelerin aslında uzak bir proto-Türk etimolojiye sahip oldukları kanıtlandığında bunları yasaklama lüzumu da ortadan kalkıyordu. Bu yoruma göre Türk dilbilimcilerin yaptığı keşif dilin özleştirilmesindeki yavaşlamayı bir siyasi zikzaktan ziyade "bilimsel ilerleme"yle açıklayarak yönetimdeki grubu açık bir inkârın utancından kurtarmıştı. Aynı zamanda Mustafa Kemal figürünü de genel bir ayıptan korumuş, hatta yaptıklarının daha çok övülmesi için bir başka fırsat yaratmıştı zira bu yeni durumda Mustafa Kemal'in bir entelektüel sahtekârlığın kurbanı olarak değil bütün gerçekleri bilerek ve ülke bir iletişim felaketinin eşiğine geldikten sonra durumu yeniden kontrol altına almak maksadıyla GDT'yi desteklediğini savunmak mümkün hale gelmişti.

Belirli koşulları, tek-parti Türkiye'sinde yürürlükteki spesifik siyasi gerekçeleri temel alan ve dilde özleştirmenin kontrolünden çıktığını kabul eden bu açıklama GDT ile ilgili yapılabile-

13 Lewis, *The Turkish Language Reform*, s. 50.

(\*) George Orwell'in 1984 romanında Parti yönetimine tabi totaliter bir kurgusal devlet olan Okyanusya'nın resmî dilinin adı - ç.n.

cek yorumlardan biridir. GDT fantezisinin Türkiye’de o tarihlerde neden resmen kabul edildiğine dair gayet makul bir açıklama olduğu da yadsınamaz. Güneş Dil Teorisi teorisyenlerinin profiline bakıldığında, Türkiye’de entelektüel gündemin otoriter bir yönetimin stratejik çıkarlarına tabi olduğu fikri güçlenir. Eğitimli dilbilimcilerden ziyade bürokrat ve subaylardan oluşan GDT teorisyenlerinin birçoğu oto-didaktı ve bu kişiler 1920’lerin sonundan itibaren devlet başkanı etrafında toplanıp bilimsel tahrifat yapmak anlamına gelse bile dilde özleştirmeyi ve Güneş Dil Teorisi’ni savunmaya hazır olan, zira yıllardır kolay ve yüksek maaşlı işlerde çalışmak, devlet başkanının Dolmabahçe Sarayı’nda verdiği akşam yemeklerinde ağırılanmak, Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde mebusluk yapmak gibi her çeşit maddi ve sembolik ödülünden yararlanan bir entelijansiyanın parçasıydı.<sup>14</sup>

Ancak GDT teorisyenlerini iktidarın gönüllü enstrümanları olarak gören bu sinik yorum tam da açıklanması gereken şeyi, yani GDT fantezisini açıklamaktan acizdir. Ayrıca teorinin mimarı olan ve kendilerini dilbilimci olarak lanse eden birçok kişinin yanı sıra Mustafa Kemal’in kendisinin de GDT’ye doğrudan katkı yaptığı ve ondan sahiden esinlendiğini gösteren sayısız delille de çelişir. Burada Türk entelektüellerinin genel olarak Batı’ya, özel olarak da “Avrupa bilimi”ne yönelik derin epistemik hınç ve kırgınlıklarını göz önüne alan başka bir açıklama yapılabilir. Zira Kemalistler bir yandan Batıcı olmakla birlikte aynı zamanda Rönesans’tan beri birçok Batılı bilginin metninde ve genel olarak Avrupa söyleminde Türklerin neredeyse sistematik bir biçimde aşağılandığını –haklı olarak– hisseden ve milliyetçilik ve anti-emperyalizm adına bununla mücadele etmeye çalışan coşkulu vatanseverlerdi.<sup>15</sup>

14 Kemalist rejimin organik entelektüelleri için bkz. Erik Jan Zürcher, “La théorie ...”, s. 90; Szurek, “Le recteur ...”, s. 290-291; ayrıca bkz. Szurek, “The linguist and the politician. The Türk Dil Kurumu and the field of power in single-party period”, Marc Aymes, Benjamin Gourisse ve Elise Massicard (ed.), *Order and Compromise: Government Practices in Turkey from the Late Ottoman Empire to the Early 21st Century*, Leiden, Brill, 2015, s. 68-96.

15 Batı’da modern dönemdeki Türkofobinin kültürel tarihini özel olarak inceleyen bir eser yoktur. Erken modern dönem için bkz. Clarence D. Rouillard, *The Turk in French History, Thought and Literature (1520-1660)*, Paris, Boivin, 1941;

Başka deyişle, geri bir Türkiye'nin Avrupa milletleriyle arasındaki mesafeyi kapatması gerektiği fikrinin evrimci ve Ortantalist çağrışimleri bir zaman sonra Kemalist milliyetçiliğin derinlerindeki kurtuluşçu ve şoven eğilimle çatışmıştır. Her konuda Batı'yı taklit etmek Türklerin aşağı konumunu kabul etmek; emperyalist ve Türkofobik Avrupa'nın Türk milletine saldırısını onaylamak anlamına gelmeye başlamıştı. Öte yandan Batı'yı büsbütün itibarsızlaştırmak da Kemalist reform projesini sekteye uğratmak anlamına geliyordu. "Türk devrimi"ni meşrulaştıran söylemin Batı'yla olan iki farklı ve çelişkili ilişkisi (Batı'ya hayran dışa dönük vizyon ve Türkiye'nin kuşatıldığına inanan öfkeli ve kırgın vizyon) bir süre sonra siyasi ve kültürel şizofreni olarak adlandırılabilir bir durumun önkoşullarını yaratmıştı.<sup>16</sup>

---

John W. Bohnstedt, *The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1968; Mustafa Soykut, *Image of the 'Turk' in Italy. A History of the 'Other' in Early Modern Europe: 1453-1683*, Berlin, Klaus Schwarz, 2001; Aslı Çırakman, *From the 'Terror of the World' to the 'Sick Man of Europe'. European Images of the Ottoman Empire and Society From the Sixteenth Century to the Nineteenth*, New York, Peter Lang, 2002; Nedret Kuran-Burçoğlu, *Reflections on the Image of the Turk in Europe*, Istanbul, Isis, 2009; James G. Harper (ed.), *The Turk and Islam in the Western Eye, 1450-1750*, Burlington, VT, Ashgate, 2011; Gilles Veinstein, "La question du despotisme ottoman. La polémique Tott-Peyssonnel", Basch, S. ve. dig. (ed.), *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman de la fin du XVIIIe à la fin du XXe siècle*, Paris, Académie des inscriptions et belles lettres, 2011, s. 187-203; Rémy Labrusse, "Théories de l'ornement et 'Renaissance orientale': un modele ottoman pour le XIXe siècle?", a.g.e. içinde., s. 145-172; Özlem Kumrular, *Avrupa'da Türk Düşmanlığının Kökeni. Türk Korkusu*, Istanbul, Dogan Egmont Yayıncılık, 2011. Modern dönemle ilgili analizler için bkz. Alexandrine N. St Clair, *The Image of the Turk in Europe*, New York, Metropolitan Museum of Art, 1973; John Van der Lippe, "The 'Terrible Turk': the Formulation and Perpetuation of a Stereotype in American Foreign Policy", *New Perspectives on Turkey*, 17, 1997, s. 39-57; Erdal Kaynar, "Les Jeunes Turcs et l'Occident", François Georgeon (ed.), "L'ivresse de la liberté". *La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Paris, Peeters, 2012, s. 27-64; 59; Stéphane Yerasimos, "Quel bonheur de se nommer Turc!", Stéphane Yerasimos (ed.), *Les Turcs: Orient et Occident, islam et laïcité*, Paris, Autrement, 1994, s. 1654; Nedret Kuran-Burçoğlu (ed.), *The Image of the Turk in Europe from the Declaration of the Republic in 1923 to the 1990s. Konferans Kitabı*, 5-6 Mart 1999, CE-CES, Boğaziçi University, Istanbul, Isis, 2000.

16 Bu gerilim yalnızca Türkiye'ye özgü değildi. Bkz. Daryush Shayegan, "Le décalage ontologique", *Itinérances*, 1, tekrar baskı *Le regard mutilé. Schizophrénie*



Kemalist organik entelektüellerin Türklerin Avrupa'yla ve "doğru" uygarlık biçimiyle sembolik ilişkisini tersyüz eden bir düşünsel anlatıyla ortaya çıkmış olmaları bir söylemsel tutarlılık, hatta belki bir psikolojik rasyonalizasyon çabasının bir aracı olarak yorumlanabilir. Bu çabanın görünürdeki ilk aşamasının bir hayli tartışmalı olan –ileride daha uzun boylu bahsedeceğimiz– Türk Tarih Tezi olması kayda değerdir. Şimdilik 1929'dan itibaren geliştirilen ve devlet okullarında öğretilen bu teze göre medeniyetin atalarının Türkler –daha doğrusu Orta Asya'nın brakisefal, Alpin ve proto-Türk ırkı– olduğunu söyleyelim. Güneş Dil Teorisi, Kemalist fantezinin ikinci ögesidir ve proto-Türk Alpin ırkın insanlığa medeniyeti armağan etmekle kalmayıp dili de lütfettiğini teyit etmektedir. Bu anlatı Kemalist meşruiyet söylemine özgü iki çelişik eğilimin (bir yandan modern Batı'nın taklit edilmesi, öte yandan Türk olarak doğmanın gururu) uzlaştırılmasını sağlar: Türkler Batılılaşmakla aslında bir zamanlar Avrupalı barbarlara armağan ettikleri şeyi geri almakta, daha da önemlisi kendi asıl kimliklerine dönmektedir. Kısacası GDT, 1920'lerin sonundan itibaren görünür hale gelen ve Türkiye'de beşeri bilimlere Kemalist kimlik projesinin çelişkilerini çözümüyle vazifesi veren sürece bir kutsallık kazandırmıştır.

## Avrupa biliminin uzun gölgesi altında Türkler

Biri dilbilim diğeri antropolojide olmak üzere Türkler ve Türkçeyle ilgili özellikle önemli iki düşünce geleneği vardır.<sup>17</sup> Bunlardan birincisi 19. yüzyıl başında Hint-Avrupa filoloji gelene-

---

*culturelle: pays traditionnels face à la modernité*, Paris, Albin Michel, 2008 (ilk basım 1989), s. 114 ve devamı. Öte yandan Türk dilinin geçirdiği topekün dönüşümün radikallığının bu kültürel şizofreniye siyasi bir boyut kattığı açıktır.

- 17 Foucault'nun gelenek fikrinin aşırı savruk bir biçimde kullanılmasına karşı bir uyarı için bkz. Paul Sériot, "À quelle tradition appartient la tradition grammaticale russe?", *Langages*, 2007/3, 167, s. 5369. Bu bölümde Kemalist entelektüellerin başvurduğu kültürelci terimler yerine disiplin ("dilbilim" ve "antropoloji"), epistem ("karşılaştırmalı" ya da "ırkçı") ya da sosyo-politika ("Kemalist") alanlarına özgü terimleri kullanacağız.

ğinde ortaya çıkan mukayeseli yaklaşımdır. Diğer, 19. yüzyıl ortalarından itibaren geliştirilen fiziksel antropolojidir. Aryan ırkçılığı büyük ölçüde bu iki düşünce geleneğinin 19. yüzyılın son çeyreğinde birleştirilmesinden doğmuştur.

## Aryanlar ve Ural-Altaylar

1818'de August Wilhelm von Schlegel (1767-1845), erkek kardeşi Friedrich'in (1773-1829) çalışmasını esas alarak dünya dillerine ilişkin üçlü bir sınıflandırma (tek heceli, eklemeli ve çekimli diller) önermiş; ardından Wilhelm von Humboldt (1767-1835) Schlegel'in bu önerisini benimsemiş ve geliştirmiştir.<sup>18</sup> En başından itibaren hiyerarşik bir boyut içeren bu üçlü sınıflandırmanın tarihsel<sup>19</sup> ve biyolojik<sup>20</sup> bir evrimci perspektife oturtulması ancak 19. yüzyıl ortasında August Schleicher ile (*Die Sprachen Europas in systematischer Uebersicht, Systematik bir Bakışla Avrupa Dilleri* - 1850) mümkün olmuştur. Bir dilin çekimli olmasının eklemeli olmasına kıyasla daha yüksek bir "beyinsel" (serebral) olgunluğun göstergesi olduğu söylenirken eklemeli dillerin de tek heceli dillerden daha yüksek bir gelişme düzeyine tekabül ettiği ileri sürülmüştür. Bir başka deyişle, Hint-Avrupa ve Sami dilleri hiyerarşinin en tepesine yer-

- 
- 18 Sylvain Auroux, "Introduction. Émergence et domination de la grammaire comparée", Sylvain Auroux (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, c. 3, Brüksel, Mardaga, 2000, s. 9-22; Piet Desmet, "Abel Hovelacque et l'école de linguistique naturaliste: de l'inégalité des langues à l'inégalité des races", Claude Blanckaert (ed.), *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratique en France*, Paris, L'Harmattan, 2001, s. 55-93. İlker Aytürk, "Turkish linguists against the West", s. 3.
- 19 Schleicher'in Hegelciliği hakkında bir analiz için bkz. Otto Jespersen, *Language, its Nature, Development and Origin*, Londra, George Allen & Unwin, 1949 (birinci baskı 1922), s. 77 ve devamı.
- 20 Örneğin "morfolojik" terimini doğa tarihinden dilbilimine uygulayan kişi Schleicher'di. Schleicher'in natüralizminin Darwinci evrimden ziyade Lamarck'taki aşamalı dönüşüm fikrinden etkilendiği de söylenmelidir. Bkz. August Schleicher (ed.), *Die Sprachen Europas in systematischer Uebersicht*, Konrad Koerner (ed.), Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1983 (1. baskı 1850), s. xxv-xxxı; Piet Desmet, *La linguistique naturaliste en France (1867-1922). Nature, origine et évolution du langage*, Leuven, Peeters, 1996, s. 65 ve 77.

leştirilmiş; –Türkçenin sūratle arketipi haline geldiği– eklemeli diller de daha arkaik düşünce biçimleriyle bağlantılandırılmıştır. Çincenin temsil ettiği tek heceli diller ise hiyerarşinin en alt basamağına yerleştirilmiştir. Dolayısıyla “bilimsel ırkçılığın bir ögesi olan dilsel ırkçılığı kapı aralanmıştır.”<sup>21</sup>

Oxford Üniversitesi profesörlerinden Max Müller de, August Schleicher gibi, “her çekimli dilin vaktiyle eklemeli ve her eklemeli dilin vaktiyle tek heceli olduğunu”<sup>22</sup> düşünmüştür. 1861’de verdiği *Dilbilim Dersleri*’nde Müller, Hazar Denizi ile Maveraünnehir arasında bir yere konumlandığı medeniyetin kökenlerinin birbirine indirgenemez iki topluluk (tarımsal Aryanlarla göçebe Ural-Altaylar/Turanlar) arasındaki temel bir zıtlıktan doğduğunu öne sürmüştür. Bu ikilik bir çelişki üzerine temellendirilmiştir: “Görünen o ki Aryanlar bu ismi göçebe ırklardan olan *Turanlar*la zıtlıklarından dolayı seçmiştir; *Turan*’ın başlangıçtaki ismi *Tura*, at binicisinin çevikliği anlamını taşır.” Buna karşılık “Turan adı da Aryan’a zıt olarak kullanılır ve tarımla uğraşan Aryan ırklarından farklı olarak göçebe ırkları tanımlar.”<sup>23</sup> Max Müller’in betimlediği şekliyle ilkel Aryanlar bir tür tarihsel arketiptir ve toprağı sürmekte, yollar yapmakta, madenleri işlemekte ve hayvanları evcilleştirmekte ustalaşmıştır. Hint-Avrupa hipotezinin ardından başka birçok 19. yüzyıl yazarının çalışmaları da mütevazı kökenlerine rağmen tanı vergisi yetileri olan ve dünya çapında başarılı olmaya yazgılı bir halkın tasvirleriyle dolmuştur.<sup>24</sup>

Max Müller’in düşüncesinin kendine özgü tarafı daha önce bahsedilen antropolojik sınıflandırmayı (Turan’a karşı Aryan) August Schleicher’den ödünç aldığı –eklemeli dillerden

21 Marina Yaguello, *Les langues imaginaires. Mythes, utopies, fantasmes, chimères et fictions linguistiques*, Paris, Seuil, 2006, s. 99. Ayrıca bkz. Sylvain Auroux, Gilles Bernard ve Jacques Boule, “Le développement du comparatisme indo-européen”, Sylvain Auroux (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, s. 155-171.

22 Max Müller, *Lectures on the Science of Language: Delivered at the Royal Institution of Great Britain in April, May, and June 1861*, Londra, Longmans, Green, and Co., 1861, s. 317-318.

23 A.g.e., s. 226, s. 276.

24 Maurice Olender, *Les langues du paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, önsöz Vernant, J. P., Paris, Gallimard-Le Seuil, 1989.

çekimli dillere doğru ilerleyen– dilsel evrimcilikle bağlantılan-  
dırma biçimidir. Müller bu iki ayrı sürecin bir morfolojik fark-  
lılaşma ilkesi sağladığını kabul eder: bir tarafta “Ural-Altay/Tu-  
ran dilleri”ne özgü ekli kelime yığınları, diğer tarafta “[Aryan  
dillerinde] neyin kök neyin ek olduğuna karar vermeyi bir sü-  
re sonra imkânsız kılan fonetik dönüşümler:”

Bir Aryan diliyle Ural-Altay dili arasındaki fark güzel ve çirkin  
bir mozaik arasındaki farkla aşağı yukarı aynıdır. Aryan ke-  
limeleri tek parça görünürken Ural-Altay kelimeleri dikiş ve  
çatlakları açıkça ortaya koyar.<sup>25</sup>

*Ethnosun düzeniyle dillerin düzenini birleştirme nedenini*  
açıklarken Müller dilsel malzemenin korunmasında edebiyat  
ve siyasetin rolüne işaret eder. Ancak bunlar bu işlevi “sadece  
tarihleri tek bir ana akım içinde ilerleyen ve dilin yürürlükte-  
ki kullanımının etrafına din, hukuk ve şiir aracılığıyla başarıyla  
tanımlanmış sınırların çekildiği halklar arasında” yerine getire-  
bilirler. Müller şöyle devam eder:

Göçebe Turanlar arasında böyle bir siyasi, toplumsal ya da  
edebi karakter taşıyan bir çekirdek oluşmamıştır. İmparator-  
luklar kurulduktan bir süre sonra çöldeki toz bulutları gibi da-  
ğılmıştır; herhangi bir kanun, şarkı ya da hikâye, yazarından  
daha uzun ömürlü olamamıştır.<sup>26</sup>

Dolayısıyla –Fransa’da yaşayan Alman filolog Louis Benlo-  
ew’un<sup>27</sup> (1818-1900) da gözlemlediği üzere– eklemeli Turan  
dilleri; Aryan çekimleriyle Turan eklemeleri arasındaki farkı  
kalıcı kılan ve sürekli tekrar eden son-ek alma süreçleri nede-  
niyle tam anlamıyla bir atalet içinde *birbirlerine tutkallanmıştır*  
ve buradan “Türkçe’nin bir Turan diyalekti ve Türkçe dilbilgi-  
sinin tümüyle Tatar ya da Turan olduğu” anlaşılır. Max Müller

25 Müller, *Lectures on the Science of Language*, s. 279.

26 A.g.e., s. 277. Kendi makalesinde bu kısma yer vererek meseleye dikkatimi çe-  
ken İlker Aytürk oldu.

27 Louis Benloew, *De quelques caractères du langage primitif. Lu à l’Académie des  
inscriptions et belles lettres le 30 octobre 1861*, Paris, Librairie A. Franck, 1863,  
s. 47.

Türkçe *bakmak* fiilinin çekimlerini ek alma olgusunun konuşma dilindeki varyasyonlarına bir örnek olarak gösterir.<sup>28</sup>

Max Müller'in *Dersler*'i bir süre sonra 1864'te Fransızcaya tercüme edilmiş; kütüphaneci ve *Grimm Kardeşler Masalları* çevirmeni Frédéric Baudry'nin (1818-1885) eserinden anlaşıldığı üzere geniş kabul görmüştür. Baudry'ye göre "Türkçe tarihin geniş ölçeğinde önemli bir rolü olmayan, edebiyatsız, meçhul ve kısır Asya dilleriyle mukayese edilebilir. Bu diller bizim klasik dillerimizle karşılaştırıldığında klasik diller hakkında doğrudan bir bilgi sunmazken büyük biraderleri Sanskritçe ise klasik dillerin bütün sırlarını açığa vurur."<sup>29</sup> Baudry kendi etno-dilsel sınıflandırmasını yapar:

Halklar ne kadar barbarsa dilleri o kadar düzenlidir. [Barbar halklarda] içgüdüler kelimeleri inşa eder, düşünceler ise kelimeleri bozar. [...] Senegal'de konuşulan Wolof gibi Afrika dilleri Türkçeden bile daha şeffaftır. [...] Dilin bir halkın zihnini kusursuz bir ayna gibi yansıttığını kabul edersek, Amerika vahşilerinin dili kuşkusuz en ilkeldir zira göçebe avcılar olarak onların konumu merdivenin en alt basamağındadır. Ekleme ve sentez yöntemiyle inşa edilen birçok Amerikan dili fikirlerin olağanüstü sefaleti ve çok sıklıkla yinelenişinin bir göstergesi olarak kendi özgül karakterleriyle öne çıkarlar.<sup>30</sup>

Emperyalizm çağında Çince artık Schleicher'in onu koyduğu yerde, merdivenin en alt basamağında değildi. Sömürgeleştirilmeye mahkûm halkların dili Çinçenin yerini almıştı: "Son olarak, gerçek ilkeller (başka dillerin yanı sıra Kızılderili ve Afrika dillerini de içeren) eklemeli dilleri konuşan halklardır."<sup>31</sup>

28 Müller, *Lectures on the Science of Language*, s. 71-72, 280.

29 Baudy, özellikle Max Müller'de "Turan dillerinin" bir taksonomik keşmekeş olarak sunulmasına itiraz eder. Bu itirazı birçok çağdaşı da paylaşmıştır. Bkz. Fransız filozof Barthélemy Saint-Hilaire (Piet Desmet, *La linguistique naturaliste*, s. 144) ve Yale Üniversitesi Sanskritçe profesörü William Dwight Whitney (William Dwight Whitney, *Language and the Study of Language*, Londra, N. Trübner & Co. 1867, s. 325).

30 Frédéric Baudry, *De la science du langage et de son état actuel*, Paris, Auguste Durand, 1864, s. 7, 21 ve devamı.

31 Yaguello, *Les langues imaginaires*, s. 100.

Ve daima bu kadar sert biçimde değerdendirilmemekle birlikte Türkçe de bir eklemeli dilin kanonik örneği olarak görölmüşdür. Dolayısıyla Aryan-Sami<sup>32</sup> “tanrısal çifti”ne yönelik akademik ilgi Aryan-Turan çiftine tarihyazımında ister istemez ikincil bir rol verilmesine, hatta bazen tarihyazımından büsbütün çıkartılmasına katkıda bulunmuştur. Diğer yandan Aryan-Turan çifti emperyal Avrupa epistemogonilerinin 19. ve 20. yüzyıllarda nasıl yapılandırıldığının anlaşılması açısından son derece önemlidir.<sup>33</sup>

## **İrk biliminin sevgili sarışın evlatları ve şu haydut Türkler**

### *Şu sınıflandırılmayan Türkler (1850’ler-1870’ler)*

Türkçe bir süre sonra arketipik eklemeli dil statüsüne terfi etse de “Türk ırkı” Batı’nın antropolojik tahayyülüne daha sonraki bir tarihte yerleşmiştir. 1850’lerde Arthur de Gobineau (1816-1882) ve Adolphe Pictet (1799-1875) gibi Aryanizm’in başlıca savunucuları Türkleri ne idüğü belirsiz kabilelerden oluşan bir guruh olarak görmüştür. *İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine*’nin<sup>34</sup> yazarı Gobineau, “Oğuzların esasen bir Aryan kavim olduğu”nu göz ardı etmeyip “bununla ilgili söylecek bir şey olduğunu,” belirtmiştir. Ancak Gobineau “Türkler gibi karma ırktan oluşan bir halkın tarihinden” çıkarılabile-

32 Léon Poliakov, *Le mythe aryen: essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Brüksel, Éditions Complexe, 1987 (1. baskı, 1971); Maurice Olender, *Les langues du paradis*.

33 “Epistemogoni”yle kastım akademik kozmogonilerin dünyayı açıklamak için inşa ettikleri belirli sistemik kategorilerdir. Bu terimle kendini saf bilimsel kurgular olarak sunan rasyonel düşünce tarzlarının altında yatan inançları ve mitleri aydınlatmayı amaçlıyorum. Bu konuyla ilgili temel bir kaynak olan Jean-Paul De-moule’un kitabı için bkz. *Mais où sont passés les Indo-Européens? Le mythe d’origine de l’Occident*, Paris, Seuil, 2014.

34 *Essai sur l’inégalité des races humaines* (1853) 1856’da Henry Hotze tarafından İngilizceye tercüme edilip ilk olarak *The Moral and Intellectual Diversity of Races*, sonra da *Essay on the Inequality of Human Races* adıyla yayımlanmıştır. Çev. Adrian Collins, Londra, Heinemann, 1915 (Kont Joseph Arthur de Gobineau, *The Moral and Intellectual Diversity of Races*, Bristol, Thoemmes Press, 2002).

cek herhangi bir sonuç olmadığı düşüncesiyle bu konuyu daha fazla deşmemiştir:

Turan güruhların ilk ortaya çıktığı zamandan Konstantinopolis şehrinin efendileri oldukları güne kadar asırlar geçmiş ve bu dönemde birçok hadise yaşanmıştır. Batı Türklerinin inişli çıkışlı bir talihi olmuştur. Bazen fatih bazen fethedilen, bazen efendi bazen köle olarak, farklı milletlerle karışmışlardır, [...] Osmanlılar o zaman mevcut değildi ve ataları Selçuklular İslamiyet'i benimseyen ırklarla büyük ölçüde karışmıştı. [...] 13. yüzyıla gelindiğinde kadim Oğuz boyunun Sami kaniyla güçlü bir biçimde karıştığına inanmak için birçok sebep vardır.<sup>35</sup>

Adolph Pictet ise, 1859'da, kendi hesabına, ilkel Aryanların gözünde "barbar"ların kimler olduğuna ilişkin belli belirsiz bir formülasyon öne sürmüştür:

Kendi kanlarından olmayan ve kendi dillerini paylaşmayan herkes barbardı; bu da komşu ırklar karşısında güçlü bir üstünlük hissine sahip olduklarını kanıtlamıştır. İlk başlarda yaşadıkları Ermenistan'ın çeşitli bölgelerinden Mezopotamya'ya inmeden önce bu komşu ırklar büyük ihtimalle Kuzey'deki Finliler-Tatarlar ve belki de Batı'daki Samiler'den oluşuyordu.<sup>36</sup>

Paul Broca'nın Paris'te kurduğu Antropoloji Okulu'nun başkanı Paul Topinard'ın (1830-1911) yazılarında da benzer bir tereddüt görülür:

Dolayısıyla Türk olarak adlandırılan ve Turanlar adıyla bilinen Moğol ırkının bir parçasına ait belirli bir grubun gerçekten varolduğu kesindir. Ancak bunlardan geriye herhangi bir şey kalmış mıdır ve tipleri neye benzemektedir? Bahsettiğimiz Çuvaşlar bir Tatar dili konuşmakla birlikte fiziksel açıdan Finlidirler. Yakutlar kesinlikle Tunguz'dur; Türkmenler, Özbekler ve Kırgızlar çeşitli derecelerde Moğol'dur. Os-

35 Arthur de Gobineau, *The Moral and Intellectual Diversity of Races*, s. 354-357.

36 Pictet, A., *Les origines indo-européennes ou les Aryas primitifs. Essai de paléontologie linguistique*, Paris, Joël Cherbuliez, 1859, s. 55.

manlılar ise Çerkesler ve Rumlarla o kadar çok karışmıştır ki bir aşamada Avrupalı oldukları söylenebilir. Kaşan ve Kırım Tatarları fizyonomi itibarıyla aradadır. Özetle, bir ilkel Türk gerçekten varolmuştur ama bunun hangi dönemde olduğunu saptamak imkânsızdır. Tipi de muhtemelen Moğol tipine benliyordu.<sup>37</sup>

Kısacası 19. yüzyılın büyük bölümünde Türklerin nasıl kategorize edileceğine ilişkin büyük bir belirsizlik vardı. Turanlar ve ardından Türklerin brakisefal Alpin ırk sıfatıyla ırksal antropolojinin ufkunda belirmesi için 19. yüzyılın son yirmi yılına kadar beklemek gerekmişti.

### *Kafatasından anlaşılan Türk ırkı (1880-1900)*

1930'lar Türkiye'sinde muazzam bir kariyeri olan bu kategorinin nasıl ortaya çıktığını görmek için biraz geriye gidelim. Fiziksel antropoloji 18. yüzyıl ortalarından itibaren uygulanmış ve *Mémoire sur les formes du crâne chez les habitants du Nord*'un (Kuzey Sakinlerinin Kafatası Şekilleri Hakkında Tez, 1846 - Almanca ilk baskı 1845) yayımlanması temel bir dönüm noktası olmuştur. İsveçli doğabilimci Anders Adolf Retzius (1796-1860) bu eserinde türlerin çeşitliliğini kavramak üzere yeni bir epistemik araç önermiştir: Sefalik endeks (bu adlandırma daha sonra Paul Broca tarafından icat edilmiştir), yani kafatasının maksimum en ve boy oranı. Bedensel farklılaşma için başvurduğu bu yeni araçla Retzius dolikosefal (uzun kafalı) ile braki-sefal (kısa kafalı) arasında ayrım yapmıştır. Ayrıca farklı çene pozisyonlarını değerlendirmiş ve ortognat (düzgün hizalanmış çene) ile prognat ayrımı yapmıştır. O tarihlerde Retzius'un insanlığa ilişkin sınıflandırmasını benimseyen bir metinden bir alıntı yapalım:

İlk sınıftaki uzun kafalı ve kartal suratlı *Ortognat dolikosefal* milletler arasında Kelt ve Germen kavimleri vardır; uzun bir

37 Paul Topinard, *L'anthropologie* (1876), İngilizce çev. Robert Bartley, *Anthropology*, Londra, Chapman and Hall, 1878, s. 469-470.



kafaya rağmen çıkıntılı bir alt çeneye sahip olan ikinci sınıftaki *prognat dolikosefal* milletler Zenciler, Avustralyalılar, Okyanusyalılar, Grönlandlılar, Karayipliler ve Azteklerdir; üçüncü sınıftaki kısa kafalı ve kartal suratlı *ortognat brakisefal* milletler Laponlar, Finliler, Slavlar, Türkler ve Farslardan oluşur; kısa bir kafaya ve çıkıntılı bir alt çeneye sahip olan dördüncü sınıftaki halklar Tatarlar, Moğollar, Malaylar, İnkahılar, Perulular ve Papua kabileleri vb.'dir.<sup>38</sup>

Retzius'un tipolojisi kısa sürede "milletlerin fiziksel antropolojisine yoğunlaşan öncü araştırmacılar arasında tartışmasız bir bilimsel saygınlık"<sup>39</sup> kazanmıştır.

Ancak Alman yazarlar Theodor Poesche (1824-1899) ve Karl Penka'nın (1847-1912) Retzius'un dolikosefal ve Gobineau'nun Aryan terimlerini birleştirip tek bir terim (sarışın dolikosefal Aryan) haline getirmesi 1870'lerin sonunu bulmuştur. Bu yeni epistemik yaratığın (sarışın dolikosefal Aryan) karşılaştırmalı tarihçilerin Hint-Avrupalıların doğum yeri olarak saptadıkları Asya'da değil Kuzey Avrupa'da doğduğu söylenmiştir. Ve "Poesche ve Penka'nın çalışmalarından sonra hızla genişleyen bir araştırmacı çevresinde Baltık sarışınlarının Yunanlar, Romalar ve hatta başka halklar arasında bir aristokratik azınlık oluşturduğunu iddia etmek moda haline gelmiştir."<sup>40</sup> Buna karşılık, asıl mesleği avukatlık olan, Fransız kütüphaneci Georges Vacher de Lapouge, "uzun kafatasları"yla "yuvarlak kafatasları" (ya da "kısa kafatasları") arasındaki ayrımı sistematikleştirmiştir. Lapouge'a göre Avrupa nüfusu iki temel gru-

38 Kolektif, *Biographie universelle (Michaud) ancienne et moderne*, 2. basım, Paris, Leipzig, Desplaces-A. Brockhaus, tarihsiz, c. XXXV, s. 481.

39 Claude Blanckaert, *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*, Paris, L'Harmattan, 2009, s. 209; "L'indice céphalique et l'ethnogenie européenne: A. Retzius, S. Broca, F. Pruner Bey (1840-1870)", *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, nouvelle série, I: 34, 1989, s. 165, 166, 202.

40 Frank H. Hankins, *The Racial Basis of Civilisation*, New York ve Londra, Alfred Knopf, 1926, s. 59. Krş. Theodor Poesche, *Die Arier, ein Beitrag zur historischen Anthropologie*, Jena, H. Costenoble, 1878; Karl Penka, 'Origines ariacae', *linguistischethnologische Untersuchungen zur ältesten Geschichte der arischen Völker und Sprachen*, Viyana, Teschen, K. Prochaska, 1883.

ba ayrıştırılabilir: *Homo Europaeus* ve *Homo Alpinus*.<sup>41</sup> Lapouge'un *Europaeus*'u (başka deyişle Aryan doliko-sarışın) Poesche ve Penka'ninkilerle aynıdır ve Kuzey Avrupa'dan gelir. Lapouge'un kendi icadı olan *Homo Alpinus* ise brakisefal, koyu saçlı ve kısa boyluydu; dağlık bölgelerde yaşadığı söyleniyordu ve bu bölge Fransa'da Massif Central ile –Avrupa'nın yerlisi olmasa da adını borçlu olduğu– Alpler civarındaydı. Bu fizyolojik farklılaşmaya psikolojik ve sosyolojik bir farklılık eşlik etmiştir: *Europaeus* özgüvenli, dominant ve hırslıydı; iyi bir savaşçıydı ve özellikle üst sınıflar arasında yaygındı. *Alpinus*'a gelince, o “atıl ve vasattır ama iyi bir besicidir. Sabrının sınırı yoktur; boyun eğen bir uyruktur; pasif bir askerdir ve itaatkâr bir küçük memurdur.”<sup>42</sup>

İki grup arasındaki ilişki hasmaneydi. Dolayısıyla tarih brakisefal unsura fayda sağlayan “ırklar arasındaki bilinçsiz bir kavga” olarak yeniden yazılabilir. Lapouge örneğin Fransız İhtilali'ni “Turan nüfusun” (yani brakisefal ırkın) esas itibarıyla dolikosefal aristokrasi karşısında “üstün ve muzaffer çabası” olarak yeniden yorumlar.<sup>43</sup> Son olarak, Aryan unsurun aksi takdirde kaçınılmaz olan zayıflamasına karşı koymak için Lapouge, Alman araştırmacı Otto Ammon'la<sup>44</sup> ortak bir çalışmayla “antropo-sosyoloji” adında, “sosyal seleksiyon”<sup>45</sup> ola-

41 Georges Vacher de Lapouge, *Les sélections sociales, cours libre de science politique professé à l'Université de Montpellier, 1888-1889*, Paris, Albert Fontemoing, 1896, s. 13. Bu eserde Lapouge Linneaus'un *Systema Naturae*'sında (1735) öne sürülen kategoriler tekrar adlandırılır. Ayrıca Lapouge'un dolikosarışından farklı olarak *Homo contractus* ya da *Mediterranensis* adıyla, dolikosefal, esmer ve kısa saçlı bir üçüncü tipi tanımladığını da belirtelim.

42 A.g.e., *L'Aryen, son rôle social, cours libre de science politique, professé à l'Université de Montpellier (1889-1890)*, Paris, Albert Fontemoing, 1899, s. 481.

43 A.g.e., Lapouge daha sonra “Turan” kelimesinden vazgeçip Avrupalı ve Asyalı brakisefallerin ortak bir kökenden geldiği fikrini reddetmiştir. *Les sélections sociales*, s. 20 ve devamı.

44 Otto Ammon, *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen*, Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1896.

45 Toplumla biyoloji arasındaki bağının kanıtlandığı varsayımından hareketle toplumun bir tür kalımsal denetimle yönetilmesi gerektiğini savunan öjenist Darwinci öğretinin sofistike örneklerinden biridir bu. Krş. Pierre-André Taguieff, *La couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Paris, Mille et une nuits, 2002, s. 199-326; Benoît Massin, “L'anthropologie raciale comme

rak da bilinen (ve birazdan göreceğimiz üzere Kemalist bilim insanlarının da referans yaptığı) yeni bir bilimin kurulmasını önermiştir. Kısacası Lapouge, Aryanlarla Turanlar arasındaki kadim zıtlığa bu kez modern ırkçılıktan esinlenerek ve “dolikosefal”le “brakisefal” karşıtlığını bahane ederek geri dönmüştür ve bu çerçevede “Turan”la eşitlenen “brakisefal” terimi 19. yüzyılın son yirmi yılında giderek “Türk”le eşanlamlı hale gelmiştir.<sup>46</sup>

Antropo-sosyoloji adında yeni bir bilimsel disiplin kurma projesi akademik açıdan bir başarısızlık olsa da Lapouge’un “Alpin”, “Turan” ve “brakisefal” sıfatları arasında kurduğu –mutlak eşitlik değilse bile– kavramsal yakınlık 20. yüzyıl başında Türk’ün Anti-Avrupalı arketipi (yeniden) haline gelmesinde etkili bir faktör olarak ana akıma dahil olmuştur. Örneğin, Columbia Üniversitesi’nde antropoloji okutmanı olan (1901’de Harvard’a tayin edilmiştir) Amerikalı William Zebina Ripley’nin 1899’da yayımlanan kapsamlı çalışması *The Races of Europe*’da (*Avrupa Irkları*) “Alpin ırk” kavramına rastlanır. Ripley, Lapouge’un Kuzeyli Aryan’la (“Töton” diye yeni bir isim verilmiştir) Türkler ve Türkmenlerin temsil ettiği Alpin ırkı arasındaki ayrımını ödünç alır:

Gerçek şu ki günümüzün Osmanlı Türklerinin atası olan Asyalı Türkmenler oldukça karma bir tiptir. Bileşimlerindeki çok önemli bir unsur brakisefal Himalaya halkları Galçalar ve Taciklerdir ve bunlar hangi açıdan bakılırsa bakılsın Batı Avrupa’nın Alpin tipiyle özdeştir. [...] Bu ilişki o kadar yakındır ki [...] bu tipin Batı Asya’da zuhur edişi Avrupa’daki Alpin ırkın

---

fondement de la science politique. Vacher de Lapouge et l’échec de ‘l’anthroposociologie’ en France (1886-1936)”, Claude Blanckaert (ed.), *Les politiques de l’anthropologie*, s. 269-334; Jean-Marie Augustin, *Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), juriste, raciologue et eugéniste*, Toulouse, Presses de l’université Toulouse 1 Capitole, 2011, s. 287-304.

- 46 Fransız yazar Joseph Deniker’in “bu terimin kapsamı gereğinden çok genişletilmiş olmasaydı Türk ırkına kesinlikle Turan derdik,” yorumu Turan’la Türk kavramları arasındaki ilişkiyi negatif bir yaklaşımla ortaya koyar. Joseph Deniker, *Les races et les peuples de la terre. Éléments d’anthropologie et d’ethnographie*, Paris, Librairie C. Reinwald, 1900, s. 348.

Asyalı bir kökene sahip olduğunu savunan argümanların temel dayanağıdır.<sup>47</sup>

Türkler karma bir ırksal tip oldukları halde burada Avrupalı brakisefallerin kökeninin Asya'da olduğu hipotezinin temel dayanağı olarak sunulurlar.

Ancak tüm brakisefaller aynı kefeye konmaz; Anadolu Türkleri, Balkan Türklerine kıyasla daha brakisefaldir ve dolayısıyla Avrupa'dan uzaklaştıkça brakisefallik derecesinde bir kayma olduğu tespit edilir.

Boğaz'ın batısında Türkler kafa şekli itibarıyla çevredeki Slavlardan çok az farklılaşır. Burada Anadolu'da hâlâ büyük ölçüde hâkim olan, önceki dönemin aşırı brakisefallikinden daha düşük bir brakisefallik düzeyine intikal edilmiştir.<sup>48</sup>

Kitabıyla ABD'deki beyaz ırkçılığın savunucularına ilham veren Ripley, meseleyi açıklığa kavuşturmuştur: Türkler tam olarak Batı'nın antropolojik tahayyülünde brakisefallik simgesi ve somut örneğiydi.<sup>49</sup> Ve dolayısıyla Northamptonlı (Massachusetts) profesör Frank Hankins, 1926'da Nordik düşünce ekolünün tarihine dair eleştirel değerlendirmesini yayımladığında, *Alpinus*'u, Vacher de Lapouge'dan beri "tipleştirildiği" haliyle, "Türkler ve Auvergnatlar [Auvergneliler]"<sup>50</sup> olarak tanımlamakta gayet haklıydı.

47 William Z. Ripley, *The Races of Europe. A Sociological Study*, New York, D. Appleton & Co., 1899, s. 417.

48 A.g.e., s. 418.

49 "Türklerin hiperbrakisefal" oldukları fikri ilk olarak 1900'de özellikle Josep Deniker'in eserlerinde ortaya konmuştur (her ne kadar Deniker'de *Alpinus* terimine sınırlı bir yer ayrılrsa da), *Les races et les peuples de la terre*, s. 390 ve 439. "Alpin ırk" kavramının gitgide yaygınlaşan kullanımlarından biriyle "askerlik bilim"i alanında bir Fransızca eserde karşılaşırız. A. Constantin, *Le rôle sociologique de la guerre et le sentiment national*, Paris, Félix Alcan, 1907, s. 12 ve 23.

50 Frank H. Hankins, *The Racial Basis of Civilisation*, s. 107. Faşizm ve Nasyonal-Sosyalizm'e ilham veren Kuzey Avrupalı ırkçı teorisyenlerin eserlerinde de *alpinus*la karşılaşırız. Bkz. Britanyalı yazar George H. L. F. Pitt-Rivers (*The Clash of Cultures and the Conflict of Races*, 1927) ve Alman teorisyen Hans F. K. Günther (*Rassenkunde des deutschen Volkes*, 1922); bu yazarlara göre *Alpinler* "Nordikliğin ezeli düşmanıydı." Pitt-Rivers hakkında bkz. Elazar Barkan,

İncelediğimiz mukayeseli ve antropometrik gelenekler Türk ve Turan olan her şeyi –hem kelimeleri hem de insanları– ya insanlığın büyük Dil kitabındaki ara aşamalar olarak ya da *homo sapiens*’in türsel çeşitliliğine özgü bir kalıtsal kretinizm (zihinsel donukluk) olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla geç Osmanlı ve yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti’ndeki Türk milliyetçilerinin bunların tamamını neden “Avrupa bilimi” olarak adlandırdıkları ve nefret ettikleri tek bir epistemik kategoriye doldurduklarını anlamak zor değildir. Burada Batı biliminin karmaşıklığı ve çok sesliliğinden bahsetmek lüzumsuz olacaktır.<sup>51</sup> Zira dilbilimsel ve ırkbilgisel sınıflandırmaların bağdaşmazlığı aksiyomu aslında yarım yamalak uyulan bir ilkeydi ve ancak 19 yüzyıla erken 20. yüzyılın tahsilli ve yarı tahsilli yazarlarının eserlerinde büyük çabalarla kabul görmeye ve sözünü geçirmeye başlamıştı.<sup>52</sup> Bu, Kemalist rejimin organik entelektüellerine hınçlarını beslemek için gereğinden fazla vakit vermişti. Artık bu hıncın farklı biçimlerdeki tezahürlerini inceleyebiliriz.

---

“Mobilizing Scientists against Nazi Racism”, George Stocking (ed.), *Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthropology*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1988, s. 180-205: 193. Günther hakkında bkz. Christian Ingrao, *Croire et détruire. Les intellectuels dans la machine de guerre SS*, Paris, Fayard, 2010, s. 106. Hankins’in “zencilerin geriliği... genel anlamda beden ve beyin yapısındaki farklarda aranmalıdır,” görüşüyle ilgili olarak bkz. Stanford M. Lyman, *Militarism, Imperialism, and Racial Accommodation. An Analysis and Interpretation of the Early Writings of Robert E. Park*, Fayetteville, The University of Arkansas Press, 1992, s. 144.

- 51 Vacher de Lapouge gibi birisinin fikirlerinin Fransız akademisinde çok az kabul gördüğü ya da örneğin Oxford konferansları yayımlandıktan otuz yıl sonra Max Müller’in ünlü uyarısı burada hatırlanabilir: “Bence Aryan ırkı, Aryan kanı, Aryan gözleri ve saçından bahseden bir etnolog, dolikosefal bir sözlük ya da brakisefal bir gramerden bahseden bir dilbilimci kadar büyük bir günahkardır. Dillerin birbirine karıştığı Babil efsanesi bile bu kadar kötü değildir; bu, basbayağı hırsızlıktır. Dilleri sınıflandırmak için kendi terminolojimizi ürettik; bırakalım da etnologlar kafatasları, saç ve kanla ilgili kendi sınıflandırmalarını yapsınlar.” Max Müller, *Biographies of Words and the Home of the Aryas*, Londra, Longmans, 1888, s. 120-121.
- 52 Irklar ve diller arası bu tür bir eşleşmeyi zorunlu olarak olumlamasa da Schleicher’in evrimciliğinin Fransız dilbiliminin bazı alanlarında 1920’lere kadar etkili olduğunu belirtelim. Desmet, *La linguistique naturaliste*, s. 77.

## Güneşte bir yer: Kemalist epistemik hıncın çeşitleri

1930'lar Türkiye'sinde tarih ve dilbilim disiplinleri "Türk bilimi" olarak bilinen tek bir binanın ikiz sütunları olarak görülmüştür. 1931 ve 1932'de Ankara'da iki "kardeş cemiyet" in kurulması buna işarettir: sırasıyla Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti (daha sonra Türk Tarih Kurumu - TTK) ve Türk Dili Tetkik Cemiyeti (daha sonra Türk Dil Kurumu - TDK).<sup>53</sup> Bu iki cemiyet Üniversite'den bağımsız olmakla birlikte onunla güçlü bağlara sahipti ve rejimin dilsel ve tarihyazımsal dogmasını inşa etmekle görevlendirilmişti. Antropolojiye gelince, onun da her iki kurumda yeri vardı zira "Türk tarih ve dilbilim disiplinleri, bu ikiz kardeşler, Türk antropolojisini inşa etmekle görevlendirilmişti."<sup>54</sup>

Dolayısıyla TTK ve TDK tarafından düzenli olarak tarih kongreleri ve dil kurultayları düzenlenmiştir. Entelektüel, bürokratik, askerî ve iktisadi elitlerin yanı sıra Türkiye'nin her yerinden yüzlerce kişinin katılımıyla günlerce devam eden ve rejimin siyasal dogmasının kutsandığı bu sempozyumlar radyodan yayınlanmıştır. TDK ve TTK tarafından yapılan akademik yayınlar (konferans bildiri kitapları, dergiler ve makaleler) "Kemalist bilim" olarak adlandırılabilen bir literatür oluşturmuştur. Burada üç temel eğilim tespit edilebilir: İtiraz, kültürel adaptasyon ve kültürel adaptasyonun reddi. İtiraz, tashih ve redde dayalı bu üç tutum Kemalizmin entelektüel girişimi çerçevesinde birbirlerini dışlamaktan ziyade çoğu zaman bir arada varolmuş ve söylemsel dolaşım ve sahiplenme örüntülerinin ne kadar karmaşık olduğunu ortaya koymuştur. Doğrusu, meseleyi basitçe Türkiye'nin Batı'ya karşıtlığı olarak değerlendirmek indirgemeci olacaktır zira fikirlerin Türkiye, Batı Avrupa, Doğu Avrupa ve Sovyet Rusya arasındaki üç, hatta dört yönlü dolaşımını hesaba katmak gerekir.

53 TDK'yla ilgili bir analiz için bkz. Szurek, "The linguist and the politician".

54 Hasan Reşit Tankut, "Le mot 'Alp' et le foyer de la race alpine", *Türk Dili*, 27-28, Şubat 1938, s. 149-165.

## İtiraz: “Hint-Avrupacılığa” yönelik Kemalist eleştiri

### *Kemalist bir ırkçılık karşıtlığı mı?*

Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti’nin Temmuz 1932’de Ankara’da yapılan ilk kongresinden itibaren Avrupa biliminin açıkça kınanmasına dayanan bir itiraz tavrını tespit etmek mümkündür. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi dekanı ve tarihçi Köprülüzade Mehmet Fuat (1890-1966), Avrupalı bilim adamları arasında baş gösteren ve “XIXuncu asır Avrupa emperyalizminin inkişafı”yle derinden bağlantılı olan “bir nevi Hint-Avrupaîlik taassubu”nun “Avrupa mütefekkirleri arasında” hüküm sürmesini eleştirmiş; bu taassubun Gobineau’nun icadı olduğu ve “bilhassa Almanya’da pek çok muakkipler”<sup>55</sup> bulduğunu vurgulamıştır. Aynı kınama 1934 yılındaki dilbilim kurultayında da ifade edilmiş ve Türk Dili Tetkik Cemiyeti dilbilgisi şubesi başkanı Ahmet Cevat Emre (1876-1961) Batı’daki dilbilim yayınlarına yansıyan 19. yüzyıl Avrupa emperyalizmi zihniyetini eleştirmiştir: “Yalnız eski mektep, aryanist ve *germanist* mektep, Avrupalıların on dokuzuncu asır imperyalizmi duyularıyla işleyen bir zihniyet gösterir.”<sup>56</sup> Emre’nin tebliği Avrupa üniversitelerindeki “muhafazakâr dogma”ya yönelen dolaysız ve sistematik bir hücumdur:

Bugün Avrupa üniversitelerinde vaziyet son derece muhafazakârdır. Geçen asrın büyük üstadlarından miras kalan dil bilimi çıraklarının elindedir; tuttukları tümse (kürsü)leri yeni mekteplere karşı *barikad*<sup>57</sup> gibi kullanıyorlar; bunlar bilime yeni bir şey katamıyorlar ve yeni buluşlara bıyık altından<sup>58</sup> gülüyorlar, *şarlatanlık*<sup>59</sup> diyorlar.

55 Köprülüzade Mehmed Fuad, “Türk tarihi hakkında bazı umumî meseleler”, *Türk Tarih Tetkik Cemiyeti, Birinci Türk Tarih Kongresi. Konferanslar, Mûzakere Zabıtları*, İstanbul, T. C. Maarif Vekâleti, 1932, s. 42-47.

56 Ahmet Cevat Emre, “Türkçenin HintAvrupa diliyle mukayesesi”, *Türk Dili*, 11 Haziran 1935, s. 2, 34, 120.

57 İtalikler orijinalinde mevcut.

58 Türkçe bir deyim.

59 İtalikler orijinalinde mevcut.

Muhafazakâr “dogma”nın mümessilleri dillerin mahut tas-  
rifi “flexionnelles”, iltisakî “agglutinantes”, tecridî “isolantes”  
bölümlemesinin akrabalık ispatında hiçbir değeri kalmadığı-  
nı söylemeğe mecbur oluyorsa da aryancılık ve germancılık  
ateşi de gönüllerinde sönmek bilmiyor.<sup>60</sup>

Tıp doktoru Saim Ali Dilemre’nin (1880-1954) tebliği ise  
mukayeseli dilbilimcilerin “ırkçılığı”na odaklanmıştır ve üslu-  
bu daha açıksözlü olsa da fikirleri aynı telden çılmaktadır:

Acaba bu familiyalardan veya (systèmes linguistiques)lerden<sup>61</sup>  
hangi daha eskidir? Bazı müellifler bu mesele halledilemez  
derler. Bazı müellifler ise isolant olanlar en eskidir, flexionnel  
olanlar en yenisidir. Agglutinant olanlar ikisinin ortasıdır. Ve  
bu sistemler birbirlerinin temadisidir. Bunlar ancak neşvüne-  
ma devirleridir. Bütün diller bir familyadandır ve fleksiyon sis-  
temi en yenisi olduğundan bir terakki alâmetidir derler ve *bu  
dil meselesini fleksiyon sistemile yüksek bir kabiliyet eseri adde-  
derler. Ve fleksiyon ile konuşan milletler ırkan daha müttekâmil,  
daha müteşebbistir derler. Ve bu kitapların mütaleasında nasıl si-  
yaset yapıldığına, nasıl rasistlik yapıldığına insan hayret kalır.*<sup>62</sup>

İskandinavya dildileri en eski edebiyatlarından, (saga)la-  
rından bahsederken (Viking)leri methederler. Büyük profesör  
Meillet Hint-Avrupa dillerinden bahsederken (bu kahraman  
Hint-Avrupalılar fikrî teşebbüsleri ve kendilerine hassolan ce-  
saretleri sayesinde en iptidai kayıklarla İslanda adasını keşfet-  
tiler) gibi, adeta her sayfada buna mümasil ırk mefahiri yazar.  
Ve nerede fleksiyon eseri varsa onu konuşanlar hâkim zümre  
olur. (Classe dirigeante)<sup>63</sup> olur. Her Avrupalı böyle düşünür.<sup>64</sup>

60 A.g.e., s. 3 ve devamı. İlker Aytürk’ün “Turkish linguists against the West”  
başlıklı makalesi sayesinde bu referanstan ve Saim Ali Dilemre’yle Abdülkadir  
İnan’ın yayınlarından haberdar oldum.

61 Orijinalinde Fransızca.

62 “Rasistlik” kelimesinin ilk olarak 1920’lerin sonunda ve 1930’larda özellikle  
Fransızcada, daha ziyade “Hitlerciliği” tanımlamak için kullanıldığı düşünül-  
ürse bu formülasyon daha da ilginçtir. İtalikler orijinalinde mevcut.

63 Orijinalinde Fransızca.

64 Saim Ali Dilemre, “Dr. S. A. Dilemre’nin Tezi: Eski Dil Mefhumu”, *Türk Dili*,  
12 Haziran 1935, s. 73-83.



Son olarak, 1936'da Devlet Basımevi tarafından yayımlanan ve Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde okutulan Güneş-Dil Teorisi ders kitabındaki Leninist süvari akınına bakalım:

Indo-Öropeen dil ve tarih ekolünün meydana gelmesindeki âmillerin müstemlekecilik, maddî menfaat ihtirasları ve papas zihniyeti olduğunu artık bugün itiraf etmeyen ciddi bir len-güist ve tarihçi kalmamıştır.<sup>65</sup>

Türkoloji profesörü Abdülkadir İnan'a ait şu kelimeler adeta UNESCO'nun ırkçılık-karşıtlığının ve Lévi-Strauss'un 1950'lerdeki öğretilerinin<sup>66</sup> habercisidir:

Indo-Öropeen dil ekolü bükülgen (flexionelles) tesmiye ettiği Indo-Öropeen veyahut Indo-Cermen dilini dünyanın en mütekâmil ve kültür yaratan bir dili olarak ileri sürdü. Gûya bu dille konuşan ırk çok yüksek bir ruha malik olup belîğ ilâhiler terennüm ede ede Hindistandan kalkmış ve Avrupaya kültür ve dil getirmiş imiş... bu indoöropeenizmin siyasetle karışmış romantik tarafıdır. İlmi tarafı ise bu romantizmle taban tabana zıttır: evvelâ dilleri tek heceli, bitişik ve bükülgen diye tasnifin, son tetkikler neticesinde esassız olduğu görülmüştür. İptidaî dil zümresinden sayılan ve "tek heceli" olduğu kabul edilen Indo-Çinî dillerden Tibet dilinde agglutination'la yan yana dahili flexion da görülmüştür. En iptidaî sayılan Malay-Polinez dilinde ise préfixe (önek) mevcut olan lehçeler bulunduğuna anlaşılmıştır.<sup>67</sup>

Tek amacı Güneş-Dil Teorisi'ni övmek ve açıklamak olsa da yazarın eleştirdiği "Hint-Avrupa romantizmi"nden şoven tonu itibarıyla neredeyse farksız olan bir üniversite ders kitabında yer alması, bu alıntıyı daha da anlamlı kılar. Ancak bu, "Türklerin entelektüel çabası"nın "Avrupalıların entelektüel

65 Afet İnan, *Güneş Dil Teorisi Üzerine Ders Notları. Türkoloji. II*, Ankara, Devlet Basımevi, 1936, s. 53.

66 Krş. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris: UNESCO, 1952, kitabın İngilizcesi aynı yıl *Race and History* ismiyle yayımlanmıştır.

67 İnan, *Güneş Dil Teorisi Üzerine Ders Notları*, s. 55.

çabası”yla, “Türk ekolü”nü “klasik ekol”le, “Türk dilbilimi”ni “Hint-Avrupa dilbilimi”yle, “Türk etimoloji bilimi”ni “Avrupa’nın etimoloji bilimi”yle sistematik biçimde zıtlastıran Kemalist meta-dil söyleminin bilim dünyasına dair antagonist bir vizyonla inşa edildiği gerçeğinin ayan beyan ortaya çıkmasını önleyemez. Burada *Türk* ve *Avrupalı* (daha doğrusu Batı Avrupalı) retorik ve düşünsel ilhamını Karadeniz, Rusya ve Orta Avrupa’dan alan bir mutlak çatışkının (*antinomi*) iki yüzünü oluşturur.

### *Epistemik ulusalcı Bolşevizm*

Prag Dilbilim Çevresi’nin sürgündeki entelektüelleri 1920’lerden itibaren “Rus bilimi”ni (Roman Jakobson) “Avrasya bilimi” (Nikolay Trubetskoy) ve “Roman-Cermen bilimi”yle mukayese ediyordu.<sup>68</sup> St. Petersburg’daki Doğu Dilleri Fakültesi’nin (1911-1918) Gürcü dekanı Nikolai Marr (1865-1934) ise kendi hesabına Avrupa’daki mukayeseli dilbilimcilerin “emperyalizmi” karşısında “ufak diller”in canlandırılmasını savunuyordu. Birinci Dünya Savaşı arifesinde Marr, “Yafes” dilleri olarak bilinen Kafkas dillerinin “Aryan-Avrupa dilleri”nden daha eski olduğunu öne sürüyordu.<sup>69</sup> Bolşevik Devrimi’nden sonra –o tarihe kadar Kafkas milliyetçiliğinin damgasını taşıyan– “Yafes dilleri teorisi” Marr tarafından Marksist-Leninist kanona uygun biçimde yeniden yorumlandı. Bu, Marr’ın öğretilerinin Sovyetler Birliği’nde resmî gerçek statüsüne yükselmesini sağlayan bir dönüm noktası olurken Marr’ın kendisi de Sovyet Maddi Kültür Tarihi Devlet Akademisi başkanlığına tayin edildi ve 1919’dan ölümüne kadar bu görevde kaldı. Marr’a göre “Hint-Avrupa dilbilimi, Avrupa’nın katliamcı bir sömürge politikasının boyunduruğu altındaki Doğulu halklara yönelik tahakkümüne dayalı dekadan bir burjuva toplumunun en saf

68 Paul Sériot, “Eurasistes et marristes”, Sylvain Auroux (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, s. 473-497.

69 Lawrence L. Thomas, *The Linguistic Theories of N. Ja. Marr*, Berkeley, University of California Press, 1957, s. 32.

ifadesi”ydi.<sup>70</sup> Batı’daki “burjuva dilbilimi”ne bir alternatif olarak Marr, “yeni proleter bilim teorisi”ni ortaya atmış ve 1925’te bunu “yeni dil teorisi” olarak yeniden adlandırmıştı.<sup>71</sup> Mart 1933’te İstanbul ve Ankara’yı ziyaret eden Marr, Ankara’daki dilbilimciler için de temel bir ilham kaynağıydı.<sup>72</sup> Bu bağlamda Abdülkadir İnan’a Marr’ın “Türk lehçelerinin doğuşu”yla ilgili bir metnini TDK’daki meslektaşları için Rusçadan çevirme görevi verilmişti.

Abdülkadir/Fethülkadir İnan (1889-1976), Başkurdistanlı bir Tatar imamın oğluydu ve kariyerine bir öğretmen olarak Çarlık Rusyası’ndaki ortaokullarda başlamıştı. Birinci Dünya Savaşı başladıktan bir süre sonra Rus Müslümanlarının bağımsızlık mücadelelerine katılmıştı. Ancak Bolşeviklerin zaferinden sonra ilkin 1924’te Hindistan’a, ardından Marsilya, Paris ve Berlin’e sürgüne gitmek zorunda kalmıştı.<sup>73</sup> Anadolu topraklarında bağımsız bir Türk Cumhuriyeti kurma hayalinin gerçekleştiğini gören, Rus İmparatorluğu’nda doğmuş başka birçok Müslüman-milliyetçi militan gibi<sup>74</sup> Abdülkadir Bey de 1925’te Türkiye’ye göçmüş ve orada tarihçi Köprülüzade Mehmet Fuat’ın asistanı olmuştu. Bundan kısa süre sonra Türk Dili Tetkik Cemiyeti’ne katılmış ve 1936’da –yeni kurulan– DTCF Türko-  
loji bölümünün başkanlığına tayin edilmişti. Abdülkadir İnan, Rusçayı kusursuz konuşurdu ve esasen Karadeniz’in iki yakası arasında fikirlerin taşınmasına katkıda bulunmuştu. İnan, Marr’ın metinlerinin Türkçe çevirisine yazdığı önsözde, Sovyet dilbilimiyle Kemalist dilbilim arasındaki örtüşme noktalarını şöyle açıklar:

---

70 Akt. Yaguello, *Les langues imaginaires*, s. 152 ve devamı.

71 Bu öğreti değişikliğinin analizi için bkz. Lawrence, *The Linguistic Theories of N. Ja. Marr*, s. 83-90.

72 Özellikle dilin doğuşunda totemizme önemli bir rol biçen, leksikal paleontoloji adıyla bilinen yöntemle karşılaştırmak için bkz. Ayşe Tetik, “Der sowjetische Linguist N. Ja. Marr”.

73 Bkz. Süleyman Tülüçü, “Prof. Abdülkadir İnan Üzerine Bazı Notlar”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 15, 2000, s. 201-211.

74 Howard Eissenstat, “Turkic Immigrants/Turkish Nationalism: Opportunities and Limitations of a Nationalism in Exile”, *The Turkish Studies Association Bulletin*, 25/2-26/1, 2001-2002, s. 25, 47, 50.

Marr'ın dil sahasındaki büyük hizmeti klâsik İndo-öropeen ekolünün taassubuna ve lâtîn, grek ve sanskrit dillerinden türediğini kabul ettiği dillerden başka dillere üvey evlât gibi bakıp ihmal ettiğine karşı isyanıdır. “İndo-öropeenizm” Marr'ın nazarında orta asırlardaki katolik papaslarının taassubu gibi ilmin inkişafına mani olan bir hastalıktır.<sup>75</sup>

Bu pasajda –genellikle Doğulu olduğu kabul edilen şeylere yöneltilen– alışıldık “fanatizm” ve cehalet ithamları Avrupalılara yöneltilir ve Ortaçağ papazlarıyla çağdaş entelektüeller bir tutulur. Diğer yandan İnan, Kemalist bilimle (güncellenmiş) Marrist ortodoksi arasında temel bir farklılıktan bahseder. Kemalistler –“Hint-Avrupacılığın” aşırılıklarına dönük eleştirilerine rağmen– irkbilgisel sınıflandırmanın keşif değerini esasen kabul etmiştir; Nikolay Marr'ın, tarihsel materyalizm postülasına uyarlanmış “evrensel dil teorisi” ise kendi epistemik ufkunda tüm insanlığı kucaklamaya çalışmıştır. Abdülkadir İnan, Marr'ın “ırkçılık karşıtlığı”na ilişkin çekincelerini gizlemez ve bunu Sovyetler Birliği'nde bilimin artık siyasete bağımlı olduğunu gösteren ve dolayısıyla bilimsel fakirleşmenin habercisi olan bir değişim olarak görür:

Marr son senelerde “Yafesiloji nazariyesi”ni bugünkü Rusya'nın resmî devlet prensiplerine uydurmağa ve Marxisme propagandasına âlet etmeğe çalıştı. Bilhassa Almanyada ırkçılık cereyanı alevlendiği gibi Rus komunistleri ırkçılık ve milliyet cereyanlarına karşı Yafesiloji nazariyeleriyle silahlandılar. Antropoloji, maddî kültür tarihi, folklor ve etnografya ilimleriyle uğraşan bütün âlimleri seferber haline koyarak ırkçılığa karşı amansız mücadele açtılar. [...]

Yafesiloji[nin] bu “nazariye”leriyle Alman ırkçılığı[na] karşı birşey yapabileceği şüphelidir. Fakat Rusyada yaşıyan gayri Rus milletlerde ırk ve milliyet vahdeti, kan ve dil kardeşliği fikirlerini iyice zehirliyeceği aşikârdır.

75 Afet İnan (çeviri ve önsöz), “Akademisiyen N. Marr. Dillerin ve Ulusların Ayrılması ve Türk Şivelerinin Ana Vatanı Meselesi”, tarihsiz [muhtemelen 1936], s. v, yayımlanmamış elyazması TDK kütüphanesi (Ankara).

Marr'ın çok mühim nazariyesi son zamanlarda aldığı şekli ve istikameti neticesinde ilmi kıymetinden çok şeyler kaybetmiştir.<sup>76</sup>

Ne ilginçtir ki bu pasajda Bolşeviklerin ırkçılık karşıtlığı sadece Alman ırkçılığının kaidelerine yönelik bir stratejik tepki olarak değil aynı zamanda aralarında asimilasyona zorlanan Türki halkların da olduğu, Sovyet İmparatorluğu'nda yaşayan Rus olmayan halklara karşı bir silah olarak da yorumlanır. Başka deyişle, Abdülkadir İnan'a göre Türklerin tek bir ulusaşırı etno-millet olarak özgürleşebilmesinin ideolojik aracı "ırkçılık karşıtlığı"ndan ziyade ırkçılık yapmaktır.

Marrizm'in ve Avrasyacılığın –Rus dilini konuşan– destekçilerinin tavırları Slavbilimci Patrick Sériot tarafından otuz yıl önce "Batı karşıtı üçüncü dünyacılık" olarak tanımlanmıştı.<sup>77</sup> Daha yakın bir tarihte ise siyasetbilimci Marlène Laruelle, Avrasyacılık taraftarlarını bir ulusalcı-Bolşevik aydınlar kümesiyle bağlantılandırmıştır. "Ulusalcı-Bolşevizm" nosyonu Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Almanya'da ortaya çıkan ve hızla Orta Avrupa ve Sovyet Avrupası'na yayılan, birbiriyle örtüşen bir dizi fikir ve siyasi aktöre işaret eder. Ulusalcı-Bolşevikler, Marksist sınıf mücadelesi motifinin yerine liberal ve emperyalist Batı karşısında "proleter uluslar"ın müdafaasını bir yana koyup bir "muhafazakâr devrim" (özellikle Almanya'da) projesine bağlanmış ve ulusal kimliklerin yeniden etnikleştirilmesine önayak olmuşlardır.<sup>78</sup>

Kemalist dilbilimcilerin nihai amacı tam olarak Batı'nın sömürgeleştirdiği ya da hakir gördüğü halklara itibarlarını yeniden kazandırmak değildi. Kemalistlerin etrafında toplandı-

76 A.g.e., s. xii ve devamı.

77 Sériot, "Eurasistes et marristes", s. 478.

78 Marlène Laruelle, "La triangulaire 'Russie', 'exil russe', 'culture d'accueil': le prisme occidental inassumé de l'eurasisme", *Actes des Premières rencontres de l'Institut, ENS-LSH*'de 2-4 Aralık 2004 tarihinde düzenlenen konferans, online erişim için bkz. [http://russie-europe.ens-lsh.fr/article.php3?id\\_article%51](http://russie-europe.ens-lsh.fr/article.php3?id_article%51) (erişim 8 Ağustos 2012); ulusal Bolşevizm fikrinin analizi için bkz. Louis Dupeux, *National-bolchevisme: stratégie communiste et dynamique conservatrice*, Paris, H. Champion, 1979, 2 cilt.

ğı ortak amaç daha ziyade Türk ırkının yüceliğini yeniden vurgulamaktı. Dolayısıyla Kemalist entelektüellerin saldırgan anti-emperyalizmleri ve Avrupa dilbiliminin “ırkçılığı”na yönelik itirazları İkinci Dünya Savaşı sonrasına özgü Üçüncü Dünyacılığın bir öncüsü olmaktan ziyade Alman muhafazakâr devrimini çağrıştırıyordu. Kemalist dilbilim muhalif tutumu itibarıyla esasen bir “epistemik-ulusalcı Bolşevizm” çeşididir. Dolayısıyla Kemalistler açısından mesele sadece Hint-Avrupacılık anlatısını tartışmak değil ayrıca onu tashih etmek ve böylece Türkleri ve Türkçeyi medeniyet tarihinde hak ettiği konuma yerleştirmekti.

### **Tashih: “Türk-Hint-Avrupa ailesi” ve “Türk-Aryan ırkı”**

Dolmabahçe Sarayı’nda Eylül-Ekim 1932’de düzenlenen birinci “Türk Dili” Kurultayı’nda tıp profesörü ve Türk Dili Tetkik Cemiyeti azası Saim Ali [Dilemre] şunu itiraf etmiştir: “Türk dilinin mevkiini anlamak için sureti kat’iyede Avrupa’daki filoloji metotlarını taklit etmek ve oradaki usul ve kavaide riayet etmek lâzımdır.”<sup>79</sup> Göreceğimiz üzere, Kemalist entelektüellerin benimsediği tashihçi tutum sadece mukayeseli ve ırk-bilgisel Avrupa geleneğinden alınan epistemik formlara başvurulmasına değil aynı zamanda bu geleneğin öğretisel içeriğinin –Türlere atfedilen özelliklerden dolayı şu veya bu şekilde yapılan ufak ve tuhaf tashihlerle– büyük ölçüde kabul edilmesine dayanmıştır.

Dolayısıyla Kemalist dilbilimciler örneğin dil “aileleri” ve insan “ırkları” fikrine geçerlilik kazandırmıştır. Keza bu kategorilerin nasıl kullanılacağını belirleyen öğretiler de (dilsel evrimcilik, ırklar arası eşitsizlik doktrini ve sosyal Darwinizm gibi) benimsenmiştir. Son olarak, bahsedilen geleneklerin (çekimli dillerin en çok evrimleşen diller ve Aryan ırkının en üstün ırk

79 Saim Ali [Dilemre], “Türk Filolojisi - Türk dili bir Hint Avrupa Dilidir”, TDK, *Birinci Türk Dili Kurultayı 1932. Tezler, Müzakere Zabıtları*, İstanbul, Devlet Matbaası, 1933 s. 65-81.

olduğu gibi) temel dogmalarına bağlı kalınmıştır. Farklılaşılın nokta ise Türkçenin Hint-Avrupa dil grubuna, Türklerin de Ar-yan ya da beyaz ırka mensup olduğunun ifade edilmesi olmuştur. Türkleri beyazlaştırmaya (ya da Türkçeyi Hint-Avrupalılaştırmaya) dönük bu kaygı daha önce bahsettiğimiz ret tutumuyla taban tabana zıttı. Kemalist entelektüellerin Batı'nın mukayeseli geleneginden isteyerek ya da istemeden ne ölçüde yararlandıklarını göstermeden önce Kemalist dilbilimcilerin *epistemik zihniyetini* incelemek üzere bir parantez açalım.

### **Epistemik Kemalist Zihniyete İlişkin Bir Uyarı Notu**

2004'te yazdığı makalesinde İlker Aytürk, 19. yüzyılın son otuz yılı itibarıyla bazı Osmanlı araştırmacılarının (ayrıca İstanbul'da yaşayan ve çoğu İslâmiyet'e geçen bazı Avrupalıların) Türkçenin Batı dilleriyle bağlantılı olduğunu kanıtlamaya çalıştıklarını ve Türkiye Cumhuriyeti'ndeki bazı entelektüellerin de bu çabayı sürdürdüğünü açıkça ortaya koyar. Aytürk, Kemalist meta dil söyleminin yörüngeleri arasında açıkça farklı iki tutum saptayarak bu gözlem esasında önemli bir ayırım yapar:

Birincisi, çekimli ve eklemeli kategorileri birbirinden ayıran sınırı belirsizleştirme ve Türkçenin bir Hint-Avrupa dili olduğunu vurgulama çabasıydı. İkincisi, birincisinden daha da cüretkârdı. Türkçeyi *Ursprache*, yani tüm insanlığın orijinal ana dili haline getirmeyi hedefliyordu. İkinci akımın doruk noktası 1936'nın meşhur Güneş-Dil Teorisi'ydi.<sup>80</sup>

Bu iki kümeli ayırma iki detay ilave etmek isterim. İlk olarak, çekimli dil grubuyla eklemeli dil grubunu ayıran sınırı belirsiz kılınırken *bir yandan da* Türkçenin Hint-Avrupa dil grubuna ait olduğunu ileri sürmek ancak mukayeseli dilbilimin morfolojik ölçütlere dayanan taksonomik eşdeğerliğinden (Hint-Avrupa dilleri = çekimli diller) uzaklaşmakla mümkün olabilir. Ve alternatif bir taksonomi için yönelenebilecek tek yer ırk aksiyolojisiydi (Hint-Avrupa dilleri = beyaz ırk ya da Ar-yan ırkının dilleri). Başka deyişle, ırksal kategorilerin yüceltilmesine oldukça elverişli olan 1930'lar Türkiye'si'nin genel siyasi bağlamına ilave-

80 Aytürk, "Turkish linguists against the West", s. 7-8.

ten ve ondan bağımsız olarak, Schlegel'in üç kümeli sınıflandırmasının doğrudan itibarsızlaştırılması Kemalist dil düşüncesinin ırksallaşmasında içsel ve katı biçimde entelektüel bir faktördü.

İkinci olarak, Aytürk'ün sunduğu alternatif (Türkçenin Hint-Avrupa dil "ailesine" dâhil edilmesi ya da tüm insanlığın ana dili yapılması) iç-riden değil dışarıdan yapılmış bir ayrımdır; yani Kemalist bilim insanların *olay mahallinde (in situ)* ürettikleri bir ayrımdan ziyade analizcinin *olaydan sonra geriye dönük olarak (ex post)* yaptığı bir değerlendirmedir. Dönemin Kemalist bilim insanları böyle ayrımlarla pek meşgul değildi. Ve en önemlisi bu ikisinin antagonist epistemik düzenlere ait olduğunu dahi fark edememişlerdi. Oysa, ilk beyanat ("Türkçe, Hint-Avrupa dillerine aittir") 19. yüzyıla, mukayeseli dilbilgisinin polijenik epistemine bağlanırken, ikinci beyanat ("Türkçe insanlığın anadilidir") Foucault'nun "klasik" epistem adını verdiği şeyi hareket noktası olarak alır ve proto-milliyetçi olmakla birlikte hâlâ monojenik olan teorilerle bağlantılıdır; söz konusu monojenik teoriler, 16. yüzyıldan 18. yüzyıla dek, insanlığın başlangıçtaki dilinin İbranice'nin Kitab-ı Mukaddes'teki öncelleri olduğu tezini hükümsüz kılmaya çalışmış ve onun yerine -bu makalenin epigrafında Leibniz'in alay ettiği teorilere geri dönersek- aşağı Almanca, Macarca, aşağı Bretonca, Lehçe vb. dilleri geçirmeye çalışmıştır.

Foucault, "şunu hatırlatmak yeterlidir," diye yazar: "18. yüzyıla dek gayet makul olan başlangıçtaki dil arayışı 19. yüzyılın ikinci yarısında bir söylemi, yanlışa demeyelim de, Schumacher'e özgü bir dünyaya ve keşmekeşe, saf ve katıksız bir dilsel ucubeye sürüklemeye yetmiştir."<sup>81</sup> Ancak Kemalist dilbilim şaşırtıcı ölçüde bir epistemik değişkenlik sergilemiştir ve dolayısıyla Aytürk'ün tahayyül ettiği iki tutum kronolojik açıdan birbirini izlemekten ziyade büyük ölçüde bir arada varolmuştur. Güneş-Dil teorisyenleri çok sık olarak Türkçenin sadece "uygar dilleri" (yani Avrupa dillerini) yarattığını iddia etmiş ve "Türk dil ekolünün monojenik olmadığını"<sup>82</sup> savunacak kadar ileri gitmiştir. Ama aynı zamanda Türkçenin insanlığın başlangıçtaki dili olduğu da açıkça öne sürülmüştür.<sup>83</sup> Bu hayli çelişik beyanatların birlikte varolması, teorik ek-

81 Michel Foucault, "Orders of discourse", çev. Rupert Swyer, *Social Science Information*, Nisan 1971, 10, 2, s. 7-30. Ayrıca bkz. Daryush Shayegan, "Le décalage ontologique", s. 114 ve devamı.

82 Hasan Reşit Tankut, "Les études étymologiques au point de vue 'GüneşDil': avant-propos", *Türk Dili*, 27/28, Şubat 1938, s. 133-136.

83 Buna karşılık İlker Aytürk, TDK başkanı Samih Rifat'ın Türkçenin tüm dille-



lektizmi ve farklı disiplinlerden sökün eden (epistemik savurganlığa yatkın) birçok yazarıyla birlikte Güneş Dil Teorisi'nin bir çeşit ortak ve birikimsel rasyonalitenin kılavuzluğunda hazırlanan birleşik bir teori-den ziyade düzensiz ve çelişkili akıl yürütmelerin bir toplamı olduğunu kusursuz biçimde gösterir. Başka deyişle, "Güneş-Dil Teorisi"nin göz boyayıcı adıyla tutarlı bir söyleme işaret ettiğine inanmakta ısrar etmek nominalist bir yanlıgı olacaktır.

### *Dili Hint-Avrupalılaştırmak*

"Türki dilleri Hint-Avrupalıların, yani Aryan adı verilen halkların konuştuğu dillerle bağlantılandırmaya yönelik en eski çabayı"<sup>84</sup> Constantin Borzecki (Mustafa Celaledin Paşa) sarf etmiştir. Borzecki, bu yönüyle, Kemalist organik entelektüellerin tashihçi tutumunun habercisidir. Borzecki, 1848 isyanı bastırıldıktan sonra ülkesinden kaçan bir Polonyalı göçmen-di; önce Paris'e, ardından İstanbul'a gitmiş ve İstanbul'da İslâmiyet'e geçip Mustafa Celaledin adını almıştı. Mekteb-i Harbiye'de öğretmenlik yapmış ve Sultan Abdülmecid tarafından paşa unvanıyla taltif edilmişti. 1869'da Türkologların yakından bildiği ve Türk milliyetçiliğinin köşetaşı olarak kabul edilen *Les Turcs anciens et modernes*'i (*Eski ve Modern Türkler*) yayımlamıştı. Bu çalışmanın ikinci bölümü *L'Europe et le tour-aryanisme* (*Avrupa ve Turo-Aryanizm*) başlığını taşır. Yazarın daktilo metninin başına yerleştirdiği ve orijinali Fransız Milli Kütüphanesi'nde bulunan niyet beyanı alıntılanmaya değerdir:

Türk milleti hakkında önceki sayfaları yazarken bazı sınırlar içinde kalmak istedim. Bununla birlikte Sayın Casimir Delamarre yakın zamanda Fransız İmparatorluğu Senatosu'nda yaptığı konuşmada, tarih eğitimi için önerdiği programda, Türklerle Moskofların Avrupa'nın Aryan ırk ailesinden çıkar-

---

rin atası olduğu bir monojenik teoriyi daha 1923 yılında savunduğunu ortaya koymuştur. Bkz. Aytürk, "Turkish linguists Against the West", s. 13 ve devamı.

84 A.g.e., s. 8.

tılıp, Asya'nın barbarlığını temsil eden ırk içinde sayılmasını önerdi. Bunun üzerine birkaç şey söylemeye mecbur kaldım.\*

Bu birkaç satırın üstü çizilmiş ve yerine elyazısıyla şu giriş satırları eklenmiştir:

Turan ırklarını Avrupa Aryanları ailesinden dışlayan ve Asya dilleriyle ilgili cehaletini sergileyen çağdaş etnoloji teorisi Türklerin insanlığın belli başlı kolları arasındaki yerlerinden dolayı sahip oldukları tarihsel hakları da ihlal etmektedir. Tarihsel veriler ve mukayeseli filolojinin verilerinden hareketle hazırlamaya giriştiğim tez şöyledir.<sup>85</sup>

“Türk dilinin karakteristik Aryanizmi”ni<sup>86</sup> ortaya koymak ya da insanlığı medeniyetle tanıştıran büyük bir “Turo-Aryan ırk”ın varlığını ispatlamak Avrupa Kalesi’nin kapısının Türklerin içeri girmesi için zorlanmasına dayalı tashihçi yaklaşımın tipik örnekleridir – tabii bu, bilimsel tanımın temelindeki morfolojik savunma hatlarının (Schelegel’den ödünç alınmış tek heceli, eklemeli, çekimli dillere dair eski kategorizasyon) tahrip edilmesi ve irksal kategorilerin alternatif bir taksonomi olarak benimsenmesi anlamına da gelir.

Bu, bizi meselenin püf noktasına getiren bir husustur: Türkiye’de dil söyleminin irksallaştırılması sadece 1935’te Güneş-Dil Teorisi’nin keşfedilmesiyle başlamaz zira ırk, hali hazırda 1932 sonbaharındaki birinci Türk dili kurultayında dilin “özleştirilmesi” ve “ulusallaştırılması”yla birlikte temel bir saplantıydı. Bu, daha önce bahsettiğimiz “araçsalci varsayımı” kısmen geçersiz kılar zira GDT, barındırdığı ırkçılık boyutuyla, “dil devrimi” esnasında karşılaşılan zorlukların çözümünü amaçlayan kısa vadeli bir siyasi stratejinin ifadesi olmaktan ziyade uzun bir entelektüel sürecin nihai sonucudur. Birinci kurultayın programı bu açıdan açıktır zira katılımcılar “Türk di-

(\*) Mustafa Celalettin Paşa, *Eski ve Modern Türkler*, çev. Güven Beker, s. 179, Kaynak Yayınları, 4. basım, Eylül 2015.

85 Mustafa Celalettin, *L’Europe et le touro-aryanisme*, typescript, daktilo metni, s. 229 [1].

86 A.g.e., s. 229 [2], 236 [9].

linin eskiliği ve a) Indo-Européen dillerle, b) bütün beyaz ırklar dilleriyle, c) Asya ve Avrupanın başka dilleriyle münasebetleri üzerine”<sup>87</sup> farklı konuları değerlendirmeye davet edilmiştir.

Daha önce Avrupalıların “ırkçılığı”na nişan alırken karşılaştığımız Doktor Saim Ali [Dilemre] İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi üroloji (bevliye) bölümünde çalışıyordu. 1932’deki kurultayda ilk tebliğlerden birini sunmuştu ve Türk-Hint-Avrupa dillerinin birliği fikrini savunduğu tebliğinin başlığı konuya doğrudan giriyordu: “Türk Filolojisi - Türk dili bir Hint-Avrupa dilidir.” Saim Ali’ye göre şuna şüphe yoktur:

Avrupada neolitik devrin vürudu ile bir olan Brakisefal istilası, yani Alplıların zuhuru eski Türk dili olan Ortaasya dilinin Avrupa’ya girmesini mucip olmuştur; birçok alpen mevceleri Türran dilini Avrupa’ya yaymıştır; bugün Altay dili köklerinin aynı zamanda Avrupalı olması bundandır.<sup>88</sup>

Saim Ali’den sonraki konuşmacılar da meslekten dilbilimci değildi. Ürolog-Türkolog Emre’nin ardından ilkokul öğretmeni Mehmet Saffet, “Türk dilinin kıdemi ve âlemşümül hâkimiyeti ve Türkçe ile Aryan dilleri arasındaki münasebet”i<sup>89</sup> irdellemek üzere kürsüye çıkmıştı. İstanbul Ticaret Odası Kalkınma Ofisi müdürü, “Türkçenin diğer dillerle alâka ve münasebeti, Türkçenin menşei hususiyeti ve Hint-Avrupa ana lisanı”<sup>90</sup> hakkında bir tebliğ sunmuştu. Türk aktivist Raifpaşazâde Fuat (soyadı kanunundan sonra Fuat Köseraif) muhtemelen biraz daha mütevazı bir üslupla –başka şeylerin yanı sıra– “Hindu Avrupa dilleri ve Türkçemiz arasında birlikler ve ayrılıklar”<sup>91</sup> hakkın-

87 “Birinci Türk Dili Kurultayının Müzakere Programı”, TDK, *Birinci Türk Dili Kurultayı 1932*, s. viii.

88 [Dilemre] S. A., “Türk Filolojisi”, s. 73.

89 Mehmet Saffet, “Türk dilinin kıdemi ve hâkimiyeti - Türkçenin Âri dillerle münasebeti”, *a.g.e.*, s. 110-124.

90 Hakkı Nezihi, “Türkçenin diğer dillerle alâka ve münasebeti - Türkçenin menşei hususiyeti - Hint-Avrupa ana lisanı”, *a.g.e.*, s. 129-147.

91 Raifpaşazade, F., “Hindu Avrupa Dilleri ve Türkçemiz arasında birlikler ve ayrılıklar”, *a.g.e.*, s. 226-231.

da konuşmuştu. İstanbul'daki Katolik Ermeni okulunda öğretmen olduğu anlaşılan Artin Cebeli'nin tebliği de dikkatlerden kaçmamıştı. Cebeli, Hint-Avrupa soybiliminde Sanskritçenin yerini Türkçenin almasını önerip Mustafa Celaleddin Paşa'dan altmış yıl sonra "Türklerle Avrupalıların akraba olduğu" fikrini yeniden icat ediyordu:

Türk dilinin Türko-Europeen dillerle, bütün beyaz ırklar dilleriyle aynı familyadan olduğu izah edildi. Etimoloji Türk dilinin hazinesini güneş aydınlığına çıkaracaktır. Ariya familyasından olan dillerin anası Sanskrit değil, Türk dilidir.<sup>92</sup>

### *İrki beyazlaştırmak*

İrkbilgisi konusuna geri dönersek, Türk ırkının beyazlaştırılması, başka deyişle Türklerin "sarı" ırktan ya da "Moğol" ırkından ayrılmasında da aynı tavırla karşılaşırız. Tarihçi Köprülüzâde (daha önce belirtildiği üzere genel olarak Hint-Avrupa geleneğine ve özel olarak Gobineau figürüne açık bir düşmanlık duyuyordu) Temmuz 1932'de tarih kongresindeki tebliğini "Türk ırkının güzelliğine" saygılarını sunarak sona erdirirken tepkisel ve öfkeli bir ırkçılık karşıtlığıyla ırkçılık arasındaki sınırların geçişkenliğini ortaya koymuştur:

Hakikaten benim şimdiye kadar görebildiğim birçok tarihi ve edebî vesikalar, Türk ırkının, bazı antropoloji kitaplarında yazıldığı veçhile bir çirkinlik nümunesi değil, bilâkis güzellik timsali olduğunu sarahaten anlatmaktadır. Antropoloji kitaplarının hattâ en son neşredilenlerinde Türk oldukları inkâr edilemeyen, meselâ Anadolu, Rumeli Türklerinin Mongol veya Mongoloide denen ırka mensup olmadığı görülüyor.<sup>93</sup>

92 Artin Cebeli, "Türk dilinin umumî tarihi - Türk yazıları - Türkçenin etimolojisi", *a.g.e.*, s. 125-129.

93 Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Türk tarihi", s. 47. Kongredeki farklı tebliğlerde çeşitli vesilelerle bahsedilen Gobineau'ya herhangi bir eleştiri yöneltilmez: Afet [İnan], "Tarihten Evel ve Tarih Fecrinde", *a.g.e.* içinde., s. 18-41; Reşit Galip, "Türk İrk ve Medeniyet Tarihine Umumî bir Bakış", *a.g.e.* içinde., s. 99-161.

Mustafa Kemal'in manevi kızı Afet Inan (1908-1985) da 1930'larda hayli faal bir entelektüeldi ve Lozan'da Lozan Üniversitesi profesörlerinden İsviçreli antropolog Eugène Pittard'ın gözetiminde tamamladığı tezini 1941 yılında yayımlamıştı. Inan'ın tezi 1930'ların sonunda Anadolu'da güya 64 bin kişiyle yapılan bir antropometrik araştırmaya dayanıyordu.<sup>94</sup> Tez bir çocukluk hatırasıyla başlar:

Kendi hesabıma, beni bu araştırmalara sevk eden şey Türk halkının bazen ve giderek daha sık olarak tarih ve coğrafya kitaplarında sarı ırkın bir temsilcisi olarak sunulmasına okul yıllarımdan itibaren duyduğum tepkiydi. Bunun doğru olmadığını biliyor ve düşünüyordum.

Atatürk'ün tarih konusundaki fikirlerinden aldığım ilham beni tarihte hak ettiği yüksek merteye için Türk halkı adına hak iddiasında bulunmaya teşvik etti.

Bu yeni mezun Kemalist antropolog, Georges Cuvier'nin erken 19. yüzyıldaki çalışmalarından beri devam eden yaklaşıma itiraz etmek için gerekli silahlara sahipti:

Türkler Moğollar arasına ya da Sarı ırk arasına veya (en azından Deniker'de) sarıya çalan beyaz tenli insanlar arasına yerleştirilmiştir. [...] Ancak Türkler kendilerine bazen atfedilen bu Moğol özelliklerinin hiçbirini sergilemezler; onlar kesinlikle beyaz ırktandır. Göçler, fetihler ve insan nüfuslarını birbirine karıştıran çeşitli vasıtalar yüzünden Türkler arasında Moğol kökenli bireylere rastlanabilir. Örneğin bazı Tatarların durumu böyledir ama şunu ısrarla vurgulamak gerekir ki bu sadece bazıları için geçerlidir zira birçoğu herhangi bir Moğol özelliğine sahip değildir.<sup>95</sup>

Dolayısıyla Kemalistlerin tashihçi tutumu mevcut ırk tasniflerini itibarsızlaştırmak ve yeni bir tasnife gitmek anlamına gel-

94 Inan, bu çalışması için muhtelif bakanlıklardan lojistik destek ve insangücü yardımı almıştır – buna rağmen aktarılan istatistik şaşırtıcıdır.

95 Afet Inan, *L'Anatolie, le pays de la "race" turque. Recherches sur les caractères anthropologiques des populations de la Turquie (enquête sur 64 000 individus)*, önsöz Eugène Pittard, Cenevre, Georg et Cie, 1941, s. 46, 49 ve devamı.

miştir ve bu yeni tasnifte ırklar kişinin isteğine göre dilsel bir perspektiften (“Hint-Avrupalı”, “Türk-Avrupalı”, “Türk-Hint-Avrupalı”) ya da biyolojik bir perspektiften (“beyaz” ya da “Aryan”) tanımlanabilmiştir. Şimdi, Avrupalı dilbilimci ve antropologların ırkçılığına verip veriştirirken bir yandan da aynı entelektüel hamlenin bir parçası olarak Türkçeye Hint-Avrupa dil kümesinde ya da bu “aile”nin bağrında bir yer verilmesi ya da Türklerin beyaz “ırk”ın bağrındaki yerlerini alması için çağrı yapmanın şizofrenikliğini değerlendirebiliriz. Kemalist dilbilim aslına bakılırsa tam anlamıyla bipolar (çift kutuplu) değil tripolardı (üç kutuplu).

### **Reddediş: Brakisefal en iyisidir, brakisefal güzeldir**

Kemalist bilim insanlarının üçüncü tavrı Avrupa’daki mukayeseli ve irkbilgisel geleneklere özgü tasnif sisteminin yeniden üretilmesine ve böylelikle öykünmeciliğin bir aşama daha ileri götürülmesine dayanıyordu. Zira bu geleneklerin içeriğiyle bir şekilde uzlaşmak yerine tesis ettikleri hiyerarşiler ters çevrilmişti. Dolayısıyla kültürel uyarlama artık tashihçi değil retçi bir nitelik taşıyordu. Amerikan antropolojisinin standart bir ayırımına başvurursak, düşmanın “silahları”nın yine düşmana çevrildiği bir karşı kültürel uyarlama söz konusuydu. Türk devletinin Türk “tarih tezi” adıyla bilinen tarihyazımı öğretisi kabahatin Avrupalılara yüklendiğini gösteren sayısız örnekle doludur ve daha sonra “Türk dilbilimi” bu örüntüyü tekrarlayarak Güneş-Dil Teorisi’yle doruk noktasına ulaştırmıştır.

#### ***Türk Tarih Tezi***

1929’dan itibaren Kemalist organik entelektüeller tarafından geliştirilen ve 1930’lar boyunca rafine edilen Türk Tarih Tezi Türklere dünya tarihinde merkezi bir rol veren bir çeşit başlangıç anlatısıdır. Şimdi tezi kısaca özetleyelim. Çağımızdan çok önce, tarihöncesi zamanlarda Orta Asya’nın merkezinde Büyük Türk Denizi olarak adlandırılan devasa bir deniz vardı. İç

kısımlardaki bu okyanusun ortaya çıkış tarihi ve coğrafi konumu hakkında çok farklı bilgiler olsa da haftalık çocuk dergisi *Afacan*'da 1938'de yayımlanan bir yazının Büyük Türk Denizi'nin ortaya çıkışını 22 milyon yıl önceye tarihlediği ve coğrafi konum olarak Gobi ve Taklamakan çöllerinin bulunduğu –Moğolistan ve Doğu Türkistan boyunca uzanan– bölgeyi gösterdiğini belirtelim.<sup>96</sup>

Kemalist araştırmacılara göre bu iç denizin kıyıları insanlığın geri kalanına kıyasla çok ileri düzeyde bir nüfusa, başka deyişle brakisefal Alpinlere ya da “brakisefal Türk Alpin ırkı”na evsahipliği ediyordu. Ardından, zamanımızdan yaklaşık sekiz bin yıl önce –Eski Taş Devri'ne gelindiğinde– büyük bir iklim değişikliği Büyük Türk Denizi'ni hızla kurutup proto-Türkleri dağılmaya mecbur bıraktı. Bu gelişme Türkleri Çin, Güney Asya, Avrupa, Kuzey Afrika ve hatta Amerika'ya kadar sürükledi. O tarihlerde dünyanın geri kalanında oldukça arkaik biçimde yaşayan farklı ırklar vardı. Alpinlerin dünyaya dağılması bu ilkel ırklara birçok fayda getirdi. Çeşitli ırklar Alpinler sayesinde terkerleği edindi; arpa yetiştirmeyi, atları evcilleştirmeyi ve metal işlemeyi öğrendiler – kısacası bir Neolitik devrim yaşadılar.<sup>97</sup>

Bundan bir parça daha az ırkçı ve daha fazla alegorik olsaydı, Türk Tarih Tezi doğrudan Yunan mitolojisinden fırlamış bir şey gibi görünebilirdi. Keza bu yayılma hikâyesinin anlatı yapısıyla Kızıl Deniz'in ikiye bölünmesi ve Mısır'dan Çıkış gibi Kutsal Kitap motifleri arasında bugüne kadar bir karşılaştırma yapılmamış olması da şaşırtıcıdır. Kuşkusuz, Mısır'dan Çıkış açıkça bir eve dönüş anlatısıdır. Ama kendisi de paradoksal bir Atlantis avatarı olan Türk Tarih Tezi'nin tersyüz ettiği mitolojik referanslar ondan ibaret değildir: Asya kıtasının ortasın-

96 İmzasız, “Dil Bayramı ve Türk Dili”, *Afacan*, 201, 22 Eylül 1938, yeniden baskım için bkz. Yetiş, K. (ed.), *Atatürk ve Türk Dili* 3, c. II, Ankara, TDK, 2005, s. 1554.

97 Tarih teziyle ilgili bir analiz için bkz. İsmail Beşikçi, *Türk Tarih Tezi*; Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul, Afa Yayınları, 1992; ve Étienne Copeaux, *Espaces et temps de la nation turque: analyse d'une historiographie nationaliste (1931-1993)*, Paris, CNRS Éditions, 1997; *Une vision turque du monde à travers les cartes de 1931 à nos jours*, Paris, CNRS, 2000.

da kuruyan deniz, yapısal olarak, Atlantik Okyanusu'nun ortasına gömülü kıta motifinin öbür yüzüdür: okyanusun derinleri ve çöl steplerinin çoraklığı başlangıçtaki aynı felakete işaret eder. Proto-Türklerin gelişi resmî anlatıya göre en parlak medeniyetlerin doğuşuna yol açmıştır (piramitleriyle Nil medeniyeti; yazıyı icat eden Sümer medeniyeti; Ege, Minoen, Frigya, Etrüsk medeniyetleri; diğer yandan Orta Afrika'daki Maya medeniyeti de başlangıçtaki büyük dağılma sırasında kopan bir grup olarak sunulur).

Natüralist bilimciliğin doruk noktasındaki bu Kemalist anlatı kadim Platoncu kozmogoninin<sup>98</sup> –Kemalist organik entelektüellerin epistemik istikrarsızlığının bir başka örneğini teşkil eden– modern bir kopyası olarak yorumlanabilir. Son olarak, Asya kıtasının ortasında tarihöncesi devirlerin çobanlarından oluşan –ancak doğal yetileriyle insanlığa hükmetmeye yazgılı– bir ırka dair pastoral motifin 1830'lardan beri proto-Hint-Avrupalıları Baktriya'daki huzurlu bir vadiye ya da Hindukuş'un eteklerine yerleştiren Aryanist epistemogonilerin kusursuz bir replikası olduğunu da ekleyelim.<sup>99</sup> Dolayısıyla Türk “tarih tezi” Batı'da inşa edilen ırkçı dogmanın yine Batı'ya yöneltilmesi-ne dayalı mantığın arketipik örneğidir.

### *Türk Dil Tezi*

“Türk dil tezi” olarak da bilinen Güneş-Dil Teorisi, “tarih tezi”nin doğrudan bir devamıdır. Eylül 1937'de Bükreş'te düzen-

---

98 Bkz. Pierre Vidal-Naquet, *The Atlantis Story: A Short History of Plato's Myth*, çev. Janet Lloyd, Exeter, University of Exeter Press, 2007 (birinci basım 2005). Rejimin organik Kemalist dilbilimcileri bu mitin bir başka avatarı olan Pasifik'in ortasına gömülü Mu kıtasına da ilgi duymuştur. Britanyalı albay James Churchward (1851-1936) bu mit etrafında bugün “çocuk edebiyatı”, “spiritüaliste” veya “bilimkurgu” kulvarına sokulan birçok kitap yazmıştır.

99 Adolphe Pictet ilkel Aryanların tam da orada diğer ırklarla karışmaksızın cihan hakimi olacakları bir geleceğe doğal bir yatkınlık geliştirdiklerini iddia eder: “Tarihsel kayıtların henüz olmadığı ve zamanın sisinde kaybolup gitmiş bir çağda Tanrı'nın lütfuyla tüm dünyaya egemen olmaya yazgılı bir ırk, tam da doğduğu yerde kendisini bekleyen parlak geleceğe hazırlanmaktaydı.” Adolphe Pictet, *Les origines indoeuropéennes ou les Aryas primitifs*, s. 1.



lenen Onsekizinci Prehistorik Arkeoloji ve Antropoloji Kongresi'nde Türkiye'yi temsil eden Türk Dili Tetkik Cemiyeti Merkez Komite azası Hasan Reşit Tankut, "Türk bilimi"nin bu iki boyutu arasındaki düşünsel birliği kusursuz biçimde ifade etmiştir:

Türk dil tezi ve Türk tarih tezi elbirliğiyle faaliyet gösterir ve ana ilkeleri kısaca şöyle özetlenebilir:

Türk tarih tezi Yüksek Kültür'ün Türk topraklarında (Orta Asya ve daha sonra Ön Asya'da) doğduğunu ve kültürü ilk yaratan ve tüm dünyaya yayan milletin Türkler olduğunu savunur.

Dil tezimiz ise şunu ifade eder: "Asya'dan sonra bu halk, yarattığı kültür eserlerinin adları ve bunlarla bağlantılı fikir sistemlerini Avrupa, Amerika ve dünyanın her yerine götürmüş ve ayak bastığı yerdeki milletler arasında yaymıştır."<sup>100</sup>

Benzer bir uzaklara yayılma fantezisi her iki disiplinde de mevcuttur. Agop Dilâçar'a (1895-1979) göre Güneş Dil Teorisi özetle "Türk dilinin dünya kültürüne hâkimiyeti ilkesi"ni meşrulaştırır. Bu İstanbul Ermenisi savaştan önce Robert Kolej'de okumuş ve 1920'lerde Sofya'da öğretmenlik yapmıştı. Türk dilinin kökeni hakkında Kemalist aydınların dikkatini çeken birçok araştırması vardır. 1934'te Türk Dil Kurumu tarafından "uzman" tayin edilmiş ve engin bilgisini Kemalist fantezinin hizmetine sunmuştur.<sup>101</sup> TDK belleteninde yayımlanan "Güneş-Dil Teorisi'nin biyo-psikolojik temeli" başlıklı bir yazısında şu satırlar yer alır:

Sümer dilleri ve Ural-Altay grubuna ek olarak Türkçe şu dillerle de bağlantılıdır: Hint-Avrupa, Hint-Aryan, Yunan, Galler, Alman, Ermeni, Iskit, Dravid, Elam, Hitit, Etrüsk, Bask, Mısır, Bantu, Kızilderili... Başka deyişle, dünyanın tüm dilleri.<sup>102</sup>

100 Hasan Reşit Tankut, "Tracé linguistique en direction de la préhistoire et l'explication de la théorie 'Güneş-Dil' (Soleil-Langue)" [Bükreş On Sekizinci Uluslararası Tarihöncesi Arkeoloji ve Antropoloji Kongresi'nde sunulan tebliğ (1937)], *Türk Dili*, 27-28, Şubat 1938, s. 8, 120 ve devamı.

101 Kaya Türkay, A. Dilâçar, Ankara, TDK, 1982.

102 Agop Dilâçar, "Les bases biopsychologiques de la théorie güneşdil", *Türk Dili*, 21-22 Şubat 1937, s. 80, 83, 92.

TDK genel sekreteri, edebiyat ve dilbilim profesörü İbrahim Necmi Dilmen (1889-1945) ise *Türk Dili* dergisinin aynı sayısında bu dilsel akrabalığı daha net bir biçimde formüle etmiştir: “Türk tarih tezinin kardeşi olan Türk dil tezi bilim dünyasına tüm dillerin kaynağı ve atasının Türkçe olduğunu göstermiştir.”<sup>103</sup>

Bu karşı-kültürel uyarlamanın mantığı Avrupa’daki ırk tasniflerinin eleştirilmesi ve tam da bu tasnifleri yapanlara yöneltilmesine yansımıştır. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti Genel Sekreteri Reşit Galip’in Temmuz 1932’deki tarih kongresinde dile getirdiği sözlerini alıntılayalım:

İrkımızın siması, boyu, güzelliği veya çirkinliği meselesi de Avrupa müelliflerini az meşgul etmemiştir. Antropolojik vasıflar noktasında son ve kat’i tetkiklerin bizim medeniyetler atası brakisefal Alpliler çocukları olduğumuzu tespit ettiğini daha ilk kısımlarda söylemiştim. Avrupa ilminin bu husustaki an’anevî hataları üstünde de bir lâhza durmak eğlendirici olacaktır.<sup>104</sup>

Kemalist entelektüellerin Avrupa’daki bilimsel ırkçılığın pınarlarından kana kana içtiği konusunda şüpheleri olanlar Agop Dilâçar’ın kendi öğretisini izah ettiği şu satırları okuyabilirler:

Otto Ammon’un “sosyal antropoloji”sini (*Sozialanthropologie*) ve “sosyal seleksiyonizm” ilkesini kabul ediyoruz. Bizce insan elitini doğal ve toplumsal olarak meydana getiren ırk, farklı adlar ve sıfatlarla anılan [...] brakisefal ırktır. Ripley’den G. Montandon’a brakisefallerin doğum yeri olarak Asya kabul edilmiştir. [Oxford Üniversitesi’nden] Dudlex Buxton, Alpin Türklerle Alpin Avrupalılar arasında temel bir ayrım yapmaz.<sup>105</sup>

Brakisefal halklar burada elit bir tür iken dolikosefal halklar ise Akdeniz’in ya da Afrika kıtasının aşağı ırklarıdır. Bu fikir

103 İbrahim Necmi Dilmen, “Les lignes fondamentales de la Théorie ‘GüneşDil’”, *Türk Dili*, 21-22, Şubat 1937, s. 30, 55.

104 Reşit Galip, “Türk İrk ve Medeniyet”, s. 157.

105 Dilâçar, “Les bases biopsychologiques”, s. 82.

Eylül 1932'deki dil kurultayında Doktor Saim Ali [Dilemre] tarafından bir kez daha savunulur:

Daha eski zamanlarda ve neolitikten evvel Akdeniz ırklarının ve Afrika ırklarının Avrupadaki (Dolikoları) yaptığı ve şimal dolikolarının yine bunlardan olduğu fakat tarihî hadisat ile şimalde kaldıkları kabul edilmektedir.

Brakisefallerin Ortaasyadan bir dil beraber getirdikleri elbette bu dilin ve şubelerinin Avrupa dillerinin eskilerinden olduğu kendiliğinden anlaşılır.<sup>106</sup>

Dört yıl sonra Ağustos 1936'daki kurultayda aynı hikâyeyi bu kez İbrahim Necmi Dilmen tekrar eder:

Tarih, en eski insan medeniyetinin Orta Asya'nın brakisefal Türkleri arasında ve onların Avrupa, Afrika, Amerika ve Avustralya'ya göçüyle birlikte doğduğunu kanıtıyor. Bu insanların dolikosefal Afrikalılardan çok daha üstün bir medeniyet aşamasında olduğu gözlemleniyor. [...] Dolayısıyla Orta Asya'nın brakisefal Türkleri dolikosefallerin kültüründen çok daha üstün kültürleriyle yeryüzüne yayıldıklarında bu kültürün yarattığı yeni kelimeleri de kesinlikle yanlarında götürmüştür.<sup>107</sup>

Retçi olarak adlandırdığımız üçüncü tutum, tashihçi tutum gibi, Hint-Avrupacılık ve Aryanizm'in başlıca öğretileri ve kategorilerinin kabul edilmesine dayanır. Kemalist dilbilimciler bu bağlamda formları taklit etmeyi epistemik araçların (kafatası endeksi gibi) ve bazı anlatısal motiflerin (pastoral başlangıçlar ve büyük felaket) benimsenmesine kadar götürmüştür; diğer yandan Avrupa'daki mukayeseli yaklaşıma özgü hiyerarşiyi büsbütün alaşağı edip bir başlangıç figürü olarak proto-Hint-Avrupalı'nın yerine Kemalist proto-Türk'ü geçirmişlerdir. Böylece Alpin brakisefal Türk, sarışın dolikosefal Aryan'ı medeniyet tahtından indirmiştir. Bundan sonra "Turo-Aryan bir ırk" ya da "Türk-Hint-Avrupalı" bir aile esasında üstünlüğün Avrupalılarla paylaşılması söz konusu olmamıştır. Avrupalılar ken-

106 [Dilemre], "Türk Filolojisi", s. 76.

107 Dilmen, "Les lignes fondamentales", s. 38.

dini Afrikalıların yanında insanlığın alt basamakları arasında bulurken medeniyet sadece Türklere mahsus bir şey haline gelmiştir.

## **Kemalistlerin kendine özgülüğünü araştırırken: Güneş-Dil Teorisi'nin ikinci bir tefsirine doğru**

Hem “tarih tezi” hem de Güneş Dil Teorisi kültürel dışa dönüklükle kendini yüceltmek arasında birleştirici bir yol sağlar.<sup>108</sup> Dille kültürü Batı'ya armağan eden Türkler olduğu için, Türkiye'nin ve Türkçenin Batılılaşması (Latin alfabesi ve Batı terminolojilerinin kabulü) artık bir yabancılaşma biçiminden ziyade ulusun kendi köklerine dönmesinin bir yolu haline gelmiştir. Ayrıca Orta Asya'da yaşanmış bir pastoral altın çağı aslı doğasına yeniden kavuşan bir ırkın parlak geleceğiyle birleştiren Kemalist uygarlık misyonu kelimenin tam anlamıyla kendini bir tarihsel devrim olarak sunmuştur. “Kemalist Prometheusçuluk” olarak adlandırabileceğimiz şey burada Kutsal Kitap, antik Yunan ve çağdaş dönemden çeşitli mitlerin (Atlantis, Mısır'dan Çıkış, pastoral başlangıç idili vb.) yeniden inşa edildiği ve yeni bir anlam kazandığı oldukça özgün ve yaratıcı bir siyasi mitoloji biçimidir.

Kemalizmin antropolojik ve dilsel ırkçılığı bütün bunların ışığında yakından analiz edildiğinde basit bir kopyalama mantığını esas almaktan çok daha öteye geçtiği görülür. Avrupa'nın mukayeseli ve ırksal tasnif sistemlerinde Türkçenin ve Türklerin sistematik bir biçimde aşağılandığı gerçeğiyle yüzleşen “Türk dilbilim ekolü” tutarlı bir karşı söylem üretememiştir. Bunun yerine, gerçek bir seçim yapmadan, birbirini dışlayıcı nitelikte olmakla birlikte sıklıkla bir arada varolan ve Freudyen *kettle* (*chaudron freudien*) mantığının bir örneği olarak çok sayıda tutarsız argümana dayalı olan üç farklı inkâr biçimi arasında salınmıştır. Kemalist entelektüeller bazen mukayeseli dilbilimin Avrupa'nın emperyalist ve misyoner çıkarlarının yarattığı ırkçı bir ürün olduğunu öne sürüp Avrupa modellerine kar-

108 Aytürk, “Turkish linguists against the West”, s. 19.

şı çıkmıştır. Bazen de Türk ve Hint-Avrupa dillerinin, Türkler ve Aryanların dünyanın geri kalanına hükmetmeye yazgılı aynı dilsel ve biyolojik ailenin kardeş fertleri olduğunu iddia edip bu mirasa belli ölçüde uyum sağlamıştır. Ancak çoğu zaman Türkleri dünyaya medeniyet götüren ve paleolitik çağda Avrupa'da yaşayan Barbarları (Afrikalılar ve Akdenizliler) uygarlaştıran hâkim ırk, Türkçeyi ise tüm dillerin atası olarak sunarak durumu Avrupalıların aleyhine çevirmiştir.

Dolayısıyla Kemalistlerin Avrupa'daki ırksal terminolojiyi yeniden kurgulamasını "Türklerin ırkçı bir yaklaşımla mahkûm edilmesini aynı jargonla hükümsüz kılmaya yönelik bir çaba"<sup>109</sup> olarak yorumlamak indirgemecidir. Güneş-Dil Teorisi sadece ırksal saflık heyulasının değil doğrudan Jön Türk devri politikalarının bir devamı olarak –elbette eskiye göre daha yumuşak bir biçimde– yürütülen etnik mühendislik politikalarının da yürürlükte olduğu 1930'lar Türkiye'si'ne dayanır.<sup>110</sup> İkincisi, Kemalistlerin ırksal saflığa hayranlığını doğru düzgün anlayabilmek için bunun dili özleştirmeye yönelik saplantılı bir faaliyet çerçevesinde vuku bulduğunu görmek gerekir. Ve dolayısıyla ırkçılığı –dili özleştirme faaliyetinin aşırılıklarına bir son verme ihtiyacı ya da milliyetçi Türkiye'nin Batı'yla ilişkisinde nükseden

---

109 Bu alıntının bağlamı tam olarak şöyledir: "Dönemin dil/dilbilim metinlerinde etnisite ve ırk temelli bir terminolojinin ortaya çıkmış olması akademik elitin topyekûn ırkçı bir ideolojiye savrulduğunu göstermez. Bu terminolojinin kullanılması esaslı bir zihniyet değişiminin sonucu olmaktan ziyade Türklerin ırkçı bir yaklaşımla mahkûm edilmesini aynı jargonla hükümsüz kılmaya yönelik bir çabaydı." İlker Aytürk, "Turkish Linguists against the West", s. 19.

110 Güncel araştırmalar Kemalistlerin toplumsal dünyaya ilişkin görüşlerinin ırk paradigmaları içinde olgunlaştığını ortaya koymuştur. Bkz. Copeaux, *Espaces et temps de la nation turque*; Ahmet Yıldız, "Ne Mutlu Türküm Diyebilene". *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul, İletişim, 2001; Howard Eissenstat, "Metaphors of race and discourse of nation: racial theory and the beginnings of nationalism in the Turkish Republic", Paul Spickard (ed.), *Race and Nation: Ethnic Systems in the Modern World*, New York, Routledge, 2005, s. 239-256; Nazan Maksudyan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Cephesi, 1925-1939*, İstanbul, Metis, 2005; Murat Ergin, "Is the Turk a white man?"; "Biometrics and anthropometrics: the twins of Turkish modernity", *Patterns of Prejudice*, 42, 3, Temmuz 2008, s. 281-304; Emmanuel Szurek, "To Call a Turk a Turk: Patronymic Nationalism in Turkey in the 1930s", online erişim için: [www.cairn-int.info](http://www.cairn-int.info).

kimlik çelişkilerini çözümleme çabası gibi– dışarıdan dayatılmış gerekçeler temelinde *meşrulaştırmaya* devam etmek yerine farklı bir şey tahayyül etmek zorundayız: Güneş-Dil Teorisi kendi mitlerine inanmış ve entelektüel inançları siyasi etkilerinin gelip geçiciliğiyle orantılı olan ufak bir grup “fanatiğin” köpürttüğü otantik bir kolektif glossomani devri olarak izah edilmelidir. Avrupa ırkçılığının çocuksu ve taklitçi bir biçimde yine Avrupa’ya yöneltilmesinden çok daha öteye geçen Kemalist ırkbilimini anlayabilmek için –onu uygulayanların iyi bildiği üzere– yapılması gereken tek şey vardır: Avrupa’dan ötürü hasta olursa da hastalığın kendisini ciddiye almak.



# KAYNAKÇA

## Arşivler

Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivleri, Paris.

Sofya Merkez Devlet Arşivleri.

Tiran Merkez Devlet Arşivleri.

Saraybosna Şehri Tarih Arşivi

Londra Ulusal Arşivleri.

Saraybosna Bosna-Hersek Ulusal Müzesi

Ankara Başbakanlık Arşivleri

ABD Ulusal Arşivler ve Kayıtlar İdaresi (NARA), College Park, Maryland.

## Kitaplar

Adivar, Halide Edib, *Sinekli Bakkal*, İstanbul, Can Yayınları, 2015 [1935].

Alikalifić, Mustafa ve Imamović, Vehbija, *Emancipovana žena, Vlasništvo i naklada Gajreta*, Saraybosna, 1932.

Ammon, Otto, *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen*, Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1896.

Armstrong, Harold Courtenay, Grey Wolf, *Mustafa Kemal: An Intimate Study of a Dictator*, Londra, Arthur Barker, 1932.

[Arseven], Celal Esad, *Türk Sanatı*, İstanbul, Akşam Matbaası, 1928.

Aykut, Mehmet Şeref, *Kamalizm: C.H. Partisi Programının İzahı*, İstanbul, Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1936.

Baudry, Frédéric, *De la science du langage et de son état actuel*, Paris, Auguste Durand, 1864.

Benloew, Louis, *De quelques caractères du langage primitif. Lu à l'Académie des inscriptions et belles lettres le 30 octobre 1861*, Paris, Librairie A. Franck, 1863.



- Bosniens, *Gegenwart und nächste Zukunft*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1886.
- Bousquet, G.-H., "Un exemple de laïcisation du droit musulman. Le code civil albanais", *Introduction à l'étude du droit comparé, Recueil d'études en l'honneur d'Edouard Lambert*, 3. bölüm. Le droit comparé comme science juridique moderne, 4. bölüm. Le droit comparé comme science internationale moderne, 1938, Paris, Librairie de la société anonyme du recueil Sirey-Librairie générale de droit et de jurisprudence, s. 643-646.
- Bozarslan, Hamit, "Jean Deny et le Troisième Congrès de la langue turque (Istanbul, 1936)", *Turcica*, 39, 2007, s. 201-252.
- Bulbulović, Edhem N., *Turci i razvitak turske države: sa uvodom u kulturnu i političku povijest islama*, Bosanska pošta, Saraybosna, 1939.
- Constantin, A., *Le rôle sociologique de la guerre et le sentiment national*, Paris, Félix Alcan, 1907.
- De Gobineau, Joseph Arthur, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, 1853.
- Deniker, Joseph, *Les races et les peuples de la terre. Éléments d'anthropologie et d'ethnographie*, Paris, Librairie C. Reinwald, 1900.
- Deny, Jean, "La psychologie du peuple turc", *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 93. yıl, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934, s. 116-127.
- Ellison, Grace, *An Englishwoman in Angora*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014 (1. basım 1923), [Ankara'da Bir İngiliz Kadını, Bilgi Yayınevi, 1999].
- , *An Englishwoman in a Turkish Harem*, Londra, Methuen & Co., 1915 [İstanbul'da Bir Konak ve Yeni Kadınlar, Dergâh Yayınevi, 2009].
- , *Turkey To-day*, Londra, Hutchinson, s.d., 1928.
- Engin, Mehmet Saffet, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri. Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Methal*, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1938, 3 cilt.
- Faltats, C., *Voilà les Turcs, récits des massacres d'Ismidt*, Athènes, Imprimerie Française du Progrès, 1922 (çev. Georges Savakis).
- Frashëri, Mehdi, *Kujtime (Vitet 1913-1933)*, Tiran, Omsca-1, 2005.
- Gökâlp, Ziya, *The Principles of Turkism*, çev. (ve notlayan) Robert Devereux, Leiden, E. J. Brill, 1968 [*Türkçülüğün Esasları*, 1923].
- Hankins, Frank H., *The Racial Basis of Civilisation*, New York ve Londra, Alfred Knopf, 1926.
- Hart-Davis, C. H., *Report of the Census of 1931*, Lefkoşa, Kıbrıs Yönetimi Basım Ofisi, 1932.
- İnan, Afet (çev. ve önsöz), "Akademisiyen N. Marr. Dillerin ve Ulusların Ayrılması ve Türk Şivelerinin Ana Vatanı Meselesi", tarihsiz [1936 civarı], yayımlanmamış elyazması TDK Kütüphanesi, Ankara.
- , *Güneş Dil Teorisi Üzerine Ders Notları. Türkoloji. II*, Ankara, Devlet Basımevi, 1936.
- , *L'Anatolie, le pays de la "race" turque. Recherches sur les caractères anthropologiques des populations de la Turquie (enquête sur 64 000 individus)*, önsöz Eugène Pittard, Cenevre, Georg et Cie, 1941.

- Jespersen, Otto, *Language, its Nature, Development and Origin*, Londra, George Allen & Unwin, 1949 [1922].
- Kamál Atatürk (Gâzi Musztafa Kemâl). *Fél évszázad Törökország történelméből*, Budapest, Horváth Bela, 1937.
- Karaosmanoglu, Yakup Kadri, *Alp Dağları'ndan ve Miss Chalfrin'in Albümünden*, İstanbul, İletişim, 2015 (birinci basım, İkdâm, 1919).
- , *Ankara, İstanbul, İletişim Yayınları*, 2014 [1934].
- , *Atatürk: Biyografik Tahlil Denemesi*, İstanbul, İletişim, 2000 [1946].
- , *Hikâyeler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985.
- , *Sodom ve Gomora*, İstanbul, İletişim, 2014 [1928].
- Kiazim, Ömer, *Ankara et Berlin. Le complot germano-kémaliste contre le traité de Versailles*, Paris, L'Édition Universelle, 1922.
- , *L'aventure kémaliste. Elle est un danger: pour l'Orient, pour l'Europe, pour la paix*, Paris, L'Édition Universelle, 1921.
- Kuntay, Mithat Cemal, *Üç İstanbul*, İstanbul, Sander Yayınları, 1983 [1938].
- Lapčević, Dragiša, *O našim Muslimanima: sociološke i etnografske beleške*, G. Kon, Belgrad, 1925.
- Les atrocités kémalistes dans les régions du Pont et dans le reste de l'Anatolie*, Constantinople, Ekümenik Patriklik, 1922.
- Merxhani, Branko, *Vepra*, Aurel Plasari ve Ndrçim Kulla (ed.), Tiran, Plejad, 2003.
- Mikusch, Dagobert von, *Gasi Mustafa Kemal. Ett världsrikes undergång En nationalstats födelse*, Stockholm, Natur och kultur, 1930.
- , *Gasi Mustafa Kemal: il fondatore della nuova Turchia*, Milano, Roma, Treves-Treccani-Tumminelli, 1932.
- , *Gasi Mustafa Kemal, zwischen Europa und Asien*, Leipzig, Paul List, 1929.
- , *Gazi Mustafa Kemal: Avrupa ile Asya Arasındaki Adam*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1981.
- , *Gazi Mustafa Kemal. Intre Asia și Europa*, Craiova, Scrisul Românesc, 1944.
- , *Ghazi Mustapha Kemal (La résurrection d'un peuple)*, Paris, NRF-Gallimard, 1931.
- , *Mustafa Kemal. Et verdensriges undergang. En nationalstats fødsel*, Kopenhag Reitzel, 1930.
- , *Mustafa Kemal: Uuden turkin luoja. Elä mää nkerta*, Helsinki, WSOY, 1930.
- , *Mustapha Kemal. Between Europe and Asia. A Biography*, Londra, William Heinemann, 1931.
- Ministère des Affaires Étrangères, *Bulletin périodique de la presse turque* (Aoŭstos-Eylöl 1921), 17.
- Mousset, Albert, *L'Albanie devant l'Europe. 1912-1930*, Paris, Delagrave, 1930.
- Mulalić, Mustafa A., *Orijent na zapadu: savremeni kulturni i socijalni problemi muslimana Jugoslovena*, Belgrad, Štamparija Grafički institut knjižare Škerlić, 1936.
- Müller, Max, *Lectures on the Science of Language: Delivered at the Royal Institution of Great Britain in April, May, and June 1861*, Londra, Longmans, Green, and Co., 1861.
- , *Biographies of Words and the Home of the Aryas*, Londra, Longmans, 1888.

- Mustafa Kemal'in Ankara Hukuk Mektebi açılış konuşması, 5 Kasım 1925. [www.law.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/238/2013/07/Ataturkunkonusmasi.pdf](http://www.law.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/238/2013/07/Ataturkunkonusmasi.pdf).
- Nicol, E., *Angora et la France. Une réponse à M. Franklin Bouillon*, Paris, Société Générale d'Imprimerie et d'Édition, 1922.
- Paris, *Arts Décoratifs 1925: guide pratique du visiteur de paris et de l'exposition*, Paris, Librairie Hachette, 1925.
- Pictet, Adolphe, *Les origines indo-européennes ou les Aryas primitifs. Essai de paléontologie linguistique*, Paris, Joël Cherbuliez, 1859.
- Pinon, René, *La Cilicie et le problème ottoman*, Paris, Gauthier-Villars, 1921.
- Ripley, William Z., *The Races of Europe. A Sociological Study*, New York, D. Appleton & Co., 1899.
- Rıza Nour [sic], "Phisionomie [sic] l'ancienne et actuelle de la langue turque", *Revue de turcologie*, 2, 1932, s. 32-40.
- Rıza Nur, *Hayatım ve Hatıratım*, İstanbul, Altındağ Yayınları, 1967, c. 3, t. IV.
- Safa, Peyami, *Bozkurt*, İstanbul, Sel Yayınları, 1955.
- Safije-hanum [Sofija Pletikosić'in takma adı], *Pisma u obranu muslimanskog ženskinje*, Izdanje uredništva "Muallima", Saraybosna, 1911.
- Šahinović, Ekremov, Munir, *Turska, danas i sutra. Prosjek kroz život jedne države, Muslimanska svijest*, Saraybosna, 1939.
- Sarajlić, Šemsudin, *Nova Turska: sa više tabela i 1 kartom*, Saraybosna, Hrvatska tiskara d.d., 1926.
- Schleicher, August ve Koerner, Konrad (ed.), *Die Sprachen Europas in systematischer Uebersicht*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1983 [1850].
- Solé, Robert, *Le Tarbouche*, Paris, Seuil, 1992.
- Sulejmanpašić, Dževad beg, *Jedan prilog rješenju našeg muslimanskog ženskog pitanja*, Daniel & A. Kajan, Saraybosna, 1918.
- Svara, Maksim, *Emancipacija muslimanke u svijetu i kod nas*, Saraybosna, Komisiona naklada J. Studnička i dr., 1931.
- Swisher, Earl, "Review: China's Destiny. By Chiang Kai-shek, Wang Chung-Hui, Lin Yutang, (New York, Mac Millan, 1947); *China's Destiny and Chinese Economic Theory*, By Philip Jaffe (New York, Roy Publishers, 1947); *China's New Democracy*, By Mao Tse-tung (New York, Workers Library Publishers, 1944)", *The Far Eastern Quarterly*, 10, 1, 1950, s. 89-95.
- Szurek, Emmanuel (ed.), "Jean Deny. Rapport au recteur Charléty sur le 3e kurultay de la langue (1936)", *Turcica*, 42, 2010, s. 305-328.
- T. C. Genelkurmay Başkanlığı, *Atatürk'ün 'Dil Yazıları' I. (Sözlük Çalışmaları)*, Ankara, Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, 2011.
- The Turkish Woman in History*, İçişleri Bakanlığı Basın Departmanı, Ankara, 1937.
- Tomić, Zoran Sv., *Kamāl Atatürk: tvorac nove Turske*, Zbirka Mustafa Kemal Atatürk, Beograd, s.n., 1939.
- Topinard, Paul, *Anthropology*, Londra, Chapman and Hall, 1878.
- Türk Dil Kurumu, *Birinci Türk Dili Kurultayı 1932. Tezler, Müzakere Zabıtları*, İstanbul, Devlet Matbaası, 1933, s. 65-81.

- Türk Tarih Tetkik Cemiyeti, *Birinci Türk Tarih Kongresi. Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, İstanbul, T. C. Maarif Vekâleti, 1932.
- Uşaklıgil, Halid Ziya, *Aşk-ı Memnu*, İstanbul, Özgür Yayınları, 2014 [1899].
- Vacher de Lapouge, Georges, "L'anthropologie et la science politique", *Revue d'anthropologie*, 16, 2, 1887, s. 135-157.
- , *L'Aryen, son rôle social, cours libre de science politique, professé à l'Université de Montpellier (1889-1890)*, Paris, Albert Fontemoing, 1899.
- , *Les sélections sociales, cours libre de science politique professé à l'Université de Montpellier, 1888-1889*, Paris, Albert Fontemoing, 1896.
- Vedždi, Muhamed Ferid, *Muslimanska žena*, Mostar, Prva muslimanska nakladna knjižara I štamparija, 1915.
- Vllamasi, Sejfi, *Ballafaqime politike në Shqipëri (1897-1942)*, Tiran, Neraida, 2000.
- von Mikusch, Dagobert, *Gasi Mustafa Kemal. Il fondatore della nuova Turchia*, Milano, Treves, Treccani & Tumminelli, 1932.
- Whitney, William Dwight, *Language and the study of language*, Londra, N. Trübner & Co., 1867.
- Williams, Maynard Owen, "Turkey Goes to School", *The National Geographic Magazine*, 1, 15, 1929, s. 95-108.
- Yetiş, Kemal (ed.), *Atatürk ve Türk Dili 3*, Ankara, TDK, 2005, 3 cilt.
- Zara, Philippe de, *Mustapha Kemal, Dictateur*, Paris, Fernand Sorlot, 1936.

#### Sürelî Yayınlar

- al-Ajyal (Nesiller)*, Kahire.
- al-Fath (Açılık)*, Kahire.
- al-Hilal*, Kahire.
- al-Majalla al-Jadida (Yeni Dergi)*, Kahire.
- al-Musawwar (Musavver)*, Kahire.
- Al-Nil al-Musawwar (Musavver Nil)*, Kahire.
- al-Siyasa al-Uşbu'iyya (Haftalık Siyaset)*, Kahire.
- al-Tankit w-al-Tabkit (Tenkit ve Takbih)*, İskenderiye.
- Bashkimi (Birlik)*, Tiran.
- Birlik, Lefkoşa.*
- Bisedimet e këshillit Kombtar (Milli Konsey Tartışmaları)*, Tiran.
- Budučnost (Gelecek)*, Saraybosna.
- Cumhuriyet (Republic)*, İstanbul.
- Cyprus Gazette (Kıbrıs Gazetesi)*, Lefkoşa.
- Dajti (Dajti Dağı)*, Tiran.
- Deliorman, Razgrad.*
- Demokratia, Gjirokaştër.*
- Domovina (Anavatan)*, Saraybosna.
- Dürzhaven Vestnik (Resmi Gazete)*, Sofia.
- Fletorja Zyrtare (Resmi Gazete)*, Tiran.

Gajret (Gayret), Saraybosna.  
 Gazeta e Korçës (Korçë gazetesi), Korçë.  
 Güzeli Sanatlar, İstanbul.  
 Hakikat, Lefkoşa.  
 Hayat, İstanbul.  
 Ikdam, İstanbul.  
 Independenca shqiptare (Arnavut Bağımsızlığı), Tiran.  
 İstanbul Üniv. Hukuk Fakültesi Dergisi, İstanbul.  
 Journal de Genève, Cenevre.  
 Jugoslavenski list (Yugoslavya gazetesi), Saraybosna.  
 Kadro, Ankara.  
 Kalendar Narodne Uzdanice (Halkın Umudu Birliği Yıllığı), Saraybosna.  
 Kombi shqiptar (Arnavut Milleti), Tiran.  
 Ku vemi? (Nereye gidiyoruz?), Elbasan.  
 L'Illustration, Paris.  
 La Turquie kémaliste/Kâmaliste (Kemalist/Kamalist Türkiye), Ankara.  
 Labëria, Gjirokastrë.  
 Les Annales de l'Institut d'études orientales (Doğu Çalışmaları Enstitüsü Yıllığı), Cezayir.  
 Letopis Matice Srpske (Sırp Ana Kraliçe Dergisi), Novi Sad.  
 Medeniyet, Sofya.  
 Millî Mecmûa, İstanbul.  
 Oriente Moderno (Modern Doğu), Roma.  
 Politika, Vlorë.  
 Reforma (Reform), Saraybosna.  
 Rehber, Sofya.  
 Resimli Şark, İstanbul.  
 Resimli Uyanış, İstanbul.  
 Revista pedagogjike (Pedagoji Dergisi), Tiran.  
 Rilindja shqiptare (Arnavut Uyanışı), Tiran.  
 Ruz al-Yusuf, Kahire.  
 Servet-i Fünun, İstanbul.  
 Shekulli i ri (Yeni Asır), Durrës.  
 Shqipnija (Arnavutluk), Tiran.  
 Shqiptari i Amerikës (Amerikalı Arnavutlar), Korçë.  
 Söz, Lefkoşa.  
 Telegraf, Tiran.  
 Türk Dili, Ankara.  
 Ülkü, Ankara.  
 Yeni Adam, İstanbul.  
 Yeni İnci, İstanbul.  
 Zëri i Korçës (Korçë'nin Sesi), Korçë.

## Araştırmalar

- Ahiska, Meltem, *Occidentalism in Turkey. Questions of Modernity and National Identity in Turkish Radio Broadcasting*, Londra ve New York, I.B.Tauris, 2010 [*Rad-  
yonun Sihirli Kapısı*, Metis Yayınları, 2005].
- Akın, Yigit, "Reconsidering State, Party and Society in Early Republican Turkey: Politics of Petitioning", *IJMES*, 39, 3, 2007, s. 435-457.
- Alçıtepe, Ali Galip, "Harf İnkılabı'nın Kıbrıs'taki Yankıları", İsmail Bozkurt, Hüseyin Ateşin ve M. Kansu (ed.), *İkinci Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi 24-27 Kasım 1998*, Gazimağusa, Doğu Akdeniz Üniversitesi Basımevi (Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları 7), 1999, s. 183-191.
- Anwar, Moazzam, *Jamal al-Din al-Afghani: A Muslim Intellectual*, Concept, New Delhi, 1984.
- Arai, Masami, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Leiden, E.J. Brill, 1992 [*Ön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, İletişim Yayınları, 2003].
- Arat, Yeşim, "Women's Movements of the 1980s in Turkey: Radical Outcome of Liberal Kemalism?", Fatma Müge Göçek ve Shiva Balaghi (ed.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity and Power*, New York, Columbia University Press, 1994, s. 100-112.
- Armitage, David, "Are We All Global Historians Now?" *Itinerario* 36, 2, 2012, s. 7-28.
- , *Foundations of Modern International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- , *The Declaration of Independence: A Global History*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2007.
- Asllani, Uran, *Agjah Libohova, Jeta dhe vepra e tij*, Tiran, 2008.
- , *Juristët libohovitë*, Tiran, 2010.
- Asmussen, Jan, "Wir waren wie Brüder", *Zusammenleben und Konfliktenstehung in ethnisch gemischten Dörfern auf Zypern*, Berlin, Lit Verlag, 2006.
- Ateşin, Hüseyin Mehmet, "The Process of Secularisation of the Turkish Community 1925-1975", Hubert Faustmann ve N. Peristianis (ed.), *Britain in Cyprus. Colonialism and post-colonialism, 1878-2006*, Mannheim, Germany, Bibliopolis, 2006.
- , *Kıbrıs'ta İslâmî Kimlik Davası*, İstanbul, Marifet Yayınları, 1996.
- Atmaca, Tayfun, *Krallık'tan Cumhuriyet'e Tarihte İz Bırakan Dostluğun Mimarları Zogu ve Atatürk*, Ankara Laser Ofset, 2007.
- Augustin, Jean-Marie, *Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), juriste, raciologue et eugéniste*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse I Capitole, 2011.
- Auroux, Sylvain, "Introduction. Émergence et domination de la grammaire comparée", Auroux Sylvain (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, c. 3, Gessinger, J. ve Von Rahden, W. (ed.), Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1989, s. 9-22.
- (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, c. 3, Gessinger, J. ve Von Rahden, W. (ed.), Berlin ve New York, Walter de Gruyter, 1989, s. 155-171.
- Auroux, Sylvain, Berbard, Gilles ve Boule, Jacques, "Le développement du comparatisme indo-européen", Sylvain Auroux (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, c. 3, Gessinger, J. ve Von Rahden, W. (ed.), Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1989, s. 155-171.

- Austin, Robert, C., *Founding a Balkan State: Albania's Experiment with Democracy 1920-1925*, Toronto, Ontario, University of Toronto Press, 2012.
- Ayalon, Ami, *The Press in the Arab Middle East: A History*, New York, Oxford University Press, 1995.
- Aydın, Cemil, *The Politics of Anti-Westernism in Asia. Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York, Columbia University Press, 2007.
- Aydın, Ertan, *The Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: the Ülkü Version of Kemalism, 1933-1936*, yayımlanmamış doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2003.
- Aydın, Mahir, *Şarkı Rumeli Vilâyeti*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Aytürk, İlker, "Turkish Linguists Against the West: The Origins of Linguistic Nationalism in Atatürk's Turkey", *Middle Eastern Studies*, 40, 2004, s. 1-25.
- , "H. F. Kvergiç and the Sun-Language Theory", *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, 159, 1, 2009, s. 23-44.
- Azgin, Bekir, "The Turkish Cypriot Mass Media", Klaus Detlev Grothusen, Winfried Steffani ve Peter A. Zervakis (ed.), *Zypern*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, s. 641-659.
- Badran, Margot, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995.
- Baer, Marc, *The Dönme. Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
- Bahrani, Zainab, Çelik, Zeynep ve Eldem, Edhem (ed.), *Scramble for the Past: A Story of Archaeology in the Ottoman Empire, 1753-1914*, İstanbul, SALT, 2011.
- Baker, Patricia L., "The Fez in Turkey: A Symbol of Modernization?", *Costume* 20, 1968, s. 72-85.
- Barkan, Elazar, "Mobilizing Scientists against Nazi Racism", George W. Stocking (ed.), *Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthropology*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1988, s. 180-205.
- Bartholomä, Ruth, *Tatarische Terminologie im Wandel. Lexikalische Umbrüche durch Kultur- und Sprachkontakt vom ausgehenden Zarenreich bis zum postsowjetischen Russland*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012.
- Bayraktarlı, İhsan Yılmaz, *Die politische Debatte um die türkische Schrift- und Sprachrevolution von 1928*, Freiburg, BR, Maurer, 2008.
- Beaulieu, Jill ve Roberts, Mary (ed.), *Orientalism's Interlocutors*, Durham ve Londra, Duke University Press, 2002.
- Belge, Murat, Alkan, Mehmet Ö., Insel, Ahmet, Kocabaşoğlu, Uygur, Bora, Tanıl, Çiğdem, Ahmet ve diğ. (ed.), *Kemalizm*, İstanbul, İletişim Yayınları (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, 2), 2001.
- Benton, Lauren, *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires, 1400-1900*, New York, Cambridge University Press, 2010.
- Berger, John, *Ways of Seeing*, Londra, British Broadcasting Corporation, New York, Penguin Books, 1972.
- Berlant, Lauren, *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*, Durham, NC, Duke University Press, 1997.

- Beşikçi, İsmail, *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, Ankara, Yurt Kitap Yayınevi, 1991.
- Blancaert, Claude, "L'indice céphalique et l'ethnogénie européenne: A. Retzius, P. Broca, F. PrunerBey (1840-1870)", *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 1, 3-4, 1989, s. 165-202.
- , *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Bohnstedt, John W., *The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1968.
- Bonos, Yannis, "The Turkish Spelling Mistakes Episode in Greek Thrace, June 1929: Beyond Modernists Versus Conservatives", Nathalie Clayer ve Eric Geman (ed.), *Islam in Inter-War Europe*, New York, Columbia University Press, 2008, s. 362-386.
- Bougarel, Xavier, "Le Reis et le voile: une polémique religieuse dans la Bosnie-Herzégovine de l'entre-deux-guerres", Nathalie Clayer, Benoit Fliche ve Alexandre Papas (ed.), *L'autorité religieuse et ses limites en terre d'islam*, Brill, 2013, s. 109-157.
- , *Survivre aux empires. Islam, identité nationale et allégeances politiques en Bosnie-Herzégovine*, Paris, Karthala, 2015.
- Bouleti, Eleni, "Early Years of British Administration in Cyprus. The Rise of Anti-Colonialism in the Ottoman Muslim Community of Cyprus, 1878-1922", *Journal of Muslims in Europe*, 4, 1, 2014, s. 70-89.
- Boyar, Ebru ve Kate Fleet, "A Dangerous Axis: The 'Bulgarian Müftü', the Turkish Opposition and the Ankara Government, 1928-1936", *Middle Eastern Studies* 44, 5, 2008, s. 775-789.
- Bozarslan, Hamit, "La Laïcité en Turquie", *Matériaux pour l'Histoire de notre temps*, 78, 2005, s. 42-49.
- , "Kemalism, Westernization and Anti-Liberalism", *Turkey Beyond Nationalism. Towards Post-Nationalist Identities*, Hans Lukas Kieser (ed.), Londra, I. B. Tauris, 2006, s. 28-34.
- , "Révolution française et Jeunes-Turcs (1908-1914)", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 52, 1, 1989, s. 160-172.
- , *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours*, Paris, Taillandier, 2015, s. 339-343 [*Türkiye Tarihi, İletişim Yayınları*, 2015].
- Bozdemir, Michel ve Bacqué-Grammont, Jean-Louis, "Mustafa Kemal et le Califat", *Les Annales de l'Autre Islam*, 2, 1994, s. 81-105.
- Bozdoğan, Sibel, *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, Seattle ve Londra, University of Washington Press, 2001 [*Modernizm ve Ulusun İnşası*, Metis Yayınları, 2002].
- Bozhidar, Aleksiev, "Rodopskoto Naselenie v Bŭlgarskata Humanistika", *Miusiulmnskite Obshtnosti na Balkanite i v Bŭlgariia: Istoricheski Eskizi*, Sofya, IMIR, 1997, s. 57-113.
- Braude, Benjamin, "Foundation Myths of the Millet System", Benjamin Braude ve Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York, Holmes & Meier Publishers, 1982, s. 69-90.



- Brockett, Gavin D. (ed.), *Towards a Social History of Modern Turkey*, Istanbul, Libra, 2011.
- Brockett, Gavin, *How Happy to Call Oneself a Turk: Provincial Newspapers and the Negotiation of a Muslim National Identity*, Austin, University of Texas Press, 2011.
- Çağaptay, Soner, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk?*, Londra ve New York, Routledge, 2006 [*Türkiye’de İslâm, Laiklik ve Milliyetçilik. Türk Kimdir?*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010].
- Carel, Bertram, *Imagining the Turkish House: Collective Visions of Home*, Austin, University of Texas Press, 2008 [*Türk Evini Hayal Etmek*, İletişim Yayınları, 2012].
- Chakrabarty, Dipesh, “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts”, *Representations* 37, 1992, s. 1-26, 9-10.
- Chartier, Roger, *Au bord de la falaise*, Paris, Albin Michel, 2009.
- Choisi, Jeanette, “The Turkish Cypriot Elite - Its Social Function and Legitimation”, *Cyprus Review* 5, 2, 1993.
- , *Wurzeln und Struktur des Zypernkonfliktes, 1878 bis 1990. Ideologischer Nationalismus und Machtbehauptung im Kalkül konkurrierender Eliten*, Stuttgart, F. Steiner, 1993.
- Ciddi, Sinan, *Kemalism in Turkish Politics: The Republican People’s Party, Secularism and Nationalism*, Londra ve New York, Routledge, 2009.
- Çırakman, Aslı, *From the ‘Terror of the World’ to the ‘Sick Man of Europe’. European Images of the Ottoman Empire and Society From the Sixteenth Century to the Nineteenth*, New York, Peter Lang, 2002.
- Clark, John, “Okakura Tenshin and Aesthetic Nationalism”, *East Asian History*, 29, 2005, s. 1-38.
- Clayer, Nathalie, *Aux origines du nationalisme albanais*, Paris, Karthala, 2007.
- Clayer, Nathalie ve Bougarel, Xavier, *Les musulmans de l’Europe du Sud-Est. Des Empires aux États balkaniques*, Paris, Karthala ve IISMM, 2013.
- , “The Albanian Students of the Mekteb-i Mülkiye. Social Networks and Trends of Thought”, *Late Ottoman Society. The Intellectual Legacy*, Elisabeth Özdalga (ed.), Londra ve New York, Routledge Curzon, 2005, s. 289-339.
- , “An Imposed or a Negotiated Laiklik? The Administration of the Teaching of Islam in Single-Party Turkey”, Marc Aymes, Benjamin Gourisse ve Elise Massicard (ed.), *Order and Compromise. Government Practices in Turkey from the Late Ottoman Empire to the Early 21st Century*, Leiden-Boston, Brill, 2015, s. 97-120 [*Devlet Olma Zanaatı. Osmanlı’dan Bugüne Kamu İcraatı*, İletişim Yayınları, 2016].
- Clayer, Nathalie ve Germain, Eric (ed.), *Islam in Interwar Europe*, Londra, Hurst & Co, 2008.
- Cleveland, William L., “World War I and the End of the Ottoman Order”, *A History of the Modern Middle East*, Boulder, CO, Westview Press, 2000, s. 146-167.
- , “Atatürk Viewed by his Arab Contemporaries: the Opinion of Sati’ al-Husri and Shakib Arslan”, *International Journal of Turkish Studies*, 22, 1981-1982, s. 15-23.
- Clogg, Richard, “The Greek Millet in the Ottoman Empire”, Benjamin Braude ve Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York, Holmes & Meier Publishers, 1982, s. 185-207.

- Cohen, Julia Phillips, "Oriental by Design: Ottoman Jews, Imperial Style, and the Performance of Heritage", *American Historical Review*, 119, 2, 2014, s. 368-397.
- Cohen, Yves, *Le siècle des chefs. Une histoire transnationale du commandement et de l'autorité, 1890-1940*, Paris, Amsterdam, 2012.
- Copeaux, Étienne, *Espaces et temps de la nation turque: analyse d'une historiographie nationaliste (1931-1993)*, Paris, CNRS Éditions, 1997.
- , *Une vision turque du monde à travers les cartes de 1931 à nos jours*, Paris, CNRS, 2000.
- Çakır, Serpil, "Muhittin, Nezihe (1889-1958)", Francisca Haan, Krassimira Daskalova ve Anna Loufi (ed.), *A Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminisms: Central, Eastern, and South Eastern Europe, 19th and 20th Centuries*, Budapeşte, New York, CEU Press/Central European University Press, 2006, s. 356-359.
- Çelik, Nur Betül, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", Murat Belge, Mehmet Ö. Alkan, Ahmet Insel, Uygur Kocabaşoğlu, Tanıl Bora, Ahmet Çigdem ve diğ. (ed.), *Kemalizm*, İstanbul, İletişim (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, 2), 2001, s. 87-88.
- Çelik, Zeynep, *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-century World's Fairs*, Berkeley, University of California Press, 1992 [Şark'ın Sergilenişi: 19. Yüzyıl Dünya Fuarlarında İslâm Mimarisi, Tarih Vakfı Yayınları, 2005].
- Dautović, Muharem, *Uloga El-Hidaje u društvenom i vjersko-prosvjetnom životu bošnjaka (1936-1945)*, yüksek lisans tezi, Saraybosna Üniversitesi, 2005.
- Davison, Andrew ve Parla, Taha, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse, Syracuse University Press, 2004.
- Dellios, Paulette, "Reframing the Gaze: European Orientalist Art in the Eyes of Turkish Women Artists", *Studia Universitatis Petru Maior*, 9, 2010, s. 619-631.
- Delpeuch, Thierry, "L'analyse des transferts internationaux de politiques publiques: un état de l'art", *Questions de Recherche / Research in Question*, 27, Aralık 2008, Paris, Centre d'études et de recherches internationales, Sciences Po, [www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/qdr27.pdf](http://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/qdr27.pdf) (erişim 1 Ekim 2013).
- Demandt, Alexander, *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn...?*, Neuausg., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Demoule, Jean-Paul, *Mais où sont passés les Indo-Européens? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris, Seuil, 2014.
- Deny, Jean, "L'osmanli moderne et le turk de Turquie", Deny, Jean ve diğ. (ed.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1959, c. 1, s. 182-239.
- Deringil, Selim, "'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", *Comparative Studies in Society and History*, 45, 2, 2003, s. 311-342.
- , "The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namik Kemal to Mustafa Kemal", *European History Quarterly*, 23, 2, 1993, s. 165-191.
- , "The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909", Londra ve New York, I.B.Tauris, 1998 [İktidarın Sembolleri ve İdeolojisi, Doğan Kitap, 2014].

- Derrida, Jacques, *The Beast and the Sovereign*, c. 1, çev. Geoffrey Bennington, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- Dervishi, Kastriot, *Historia e shtetit shqiptar. 1912-1925*, Tiran, Shtëpia botuese '55', 2006.
- Desmet, Piet, "Abel Hovelacque et l'école de linguistique naturaliste: de l'inégalité des langues à l'inégalité des races", Blanckaert, Claude (ed.), *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France*, Paris, L'Harmattan, 2001, s. 55-93.
- , *La linguistique naturaliste en France (1867-1922). Nature, origine et évolution du langage*, Leuven, Peeters, 1996.
- Di-Capua, Yoav, *Gatekeepers of the Arab Past: Historians and History-Writing in Twentieth Century Egypt*, Berkeley, University of California Press, 2009.
- Diner, Çağla ve Toktaş, Şule, "Waves of Feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish Women's Movements in an Era of Globalization", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 12, 1, 2010, s. 41-57.
- Dost-Niyego, Pınar, "L'image de Mustafa Kemal Atatürk en France (1919-1938)", yüksek lisans tezi, Institut d'études politiques, Paris, 2003.
- , *Le bon dictateur. L'image de Mustafa Kemal Atatürk en France (1919-1938)*, İstanbul, Libra, 2014.
- Duben, Alan ve Behar, Cem, *Istanbul Households: Marriage, Family, and Fertility, 1880-1940*, New York, Cambridge University Press, 1991 [*Istanbul Haneleri. Evlilik, aile ve doğurganlık*, İletişim Yayınları, 1996].
- Duggan, Lisa, *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Boston, Beacon Press, 2003.
- Dumont, Paul, "The Origins of Kemalist Ideology", *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Jacob Landau (ed.), Boulder, CO, Westview Press, 1984, s. 25-44.
- , *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Brüksel, Editions Complexe, 2006 [1983].
- Dupeux, Louis, *National-bolchevisme: stratégie communiste et dynamique conservatrice*, Paris, H. Champion, 1979, 2 cilt.
- Dupont, Anne-Laure ve Mayeur-Jaouen, Catherine (ed.), "Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 95-98, 2002.
- Eissenstat, Howard, "Metaphors of Race and Discourse of Nation: Racial Theory and the Beginnings of Nationalism in the Turkish Republic", Paul Spickard (ed.), *Race and Nation: Ethnic Systems in the Modern World*, New York, Routledge, 2005, s. 239-256.
- , "Turkic Immigrants/Turkish Nationalism: Opportunities and Limitations of a Nationalism in Exile", *The Turkish Studies Association Bulletin*, 25-26, 2001-2002, s. 25-50.
- Elçi, Handan İnci, *Roman ve Mekân: Türk Romanında Ev*, İstanbul, Arma Yayınları, 2003.
- Eldem, Edhem, "The Ottoman Empire and Orientalism: An Awkward Relationship", François Pouillon ve Jean-Claude Vatin (ed.), *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Reappropriations*, Pouillon, François ve Vatin, Jean-Claude (ed.), Boston ve Leiden, Brill, 2015, s. 89-102.

- , *Consuming the Orient*, Istanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2007.
- , "Les Ottomans, un empire en porte-a-faux", François Pouillon ve Jean-Claude Vatin (ed.), *Après l'orientalisme: L'Orient crée par l'Orient*, Paris, Karthala, 2011, s. 285-302.
- Eldem, Edhem, Tanyeli, Uğur ve Tanju, Bülent, *Sedad Hakkı Eldem I: Gençlik Yılları*, Istanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2008.
- el-Shakry, Omnia, *The Great Social Laboratory: Subjects of Knowledge in Colonial and Postcolonial Egypt*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2007.
- Emiliamides, Achilles C., *Religion and Law in Cyprus*, Alphen aan den Rijn, Wolters Kluwer, 2011.
- Emmert, Thomas A., "Ženski Pokret: The Feminist Movement in Serbia in the 1920s", Sabrina P. Ramet (ed.), *Gender Politics in the Western Balkans*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1999, s. 33-50.
- Enginün, İnci, "Loti'nin Türklere Bakışı ve Edebiyatçıların Yorumu", *Araştırmalar ve Belgeler*, Istanbul, Dergah Yayınları, 2000.
- Ergin, Murat, "Is the Turk a White Man? Towards a Theoretical Framework for Race in the Making of Turkishness", *Middle Eastern Studies*, 44-46, 2008, s. 827-850.
- , "Biometrics and Anthropometrics: the Twins of Turkish Modernity", *Patterns of Prejudice*, 42, 3, 2008, s. 281-304.
- Ersanlı, Büşra, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Istanbul, Afa Yayınları, 1992.
- Ersoy, Ahmet, *Architecture and the Late Ottoman Historical Imaginary: Reconfiguring the Architectural Past in a Modernizing Empire*, Burlington, Ashgate, 2015.
- Ertan, Temuçin Faik, *Kadrocular ve Kadro Hareketi (Görüşler, Yorumlar, Değerlendirmeler)*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Başvuru Kitapları, 1994.
- Esen, Berk, "Nation-Building, Party-Strength, and Regime Consolidation: Kemalism in Comparative Perspective", *Turkish Studies*, 15, 4, 2014, s. 600-620.
- Faustmann, Hubert, *Divide and Quit? The History of British Colonial Rule in Cyprus 1878-1960: Including a Special Survey of the Transitional Period, February 1959 - August 1960*, doktora tezi, University of Mannheim, 1999.
- Fedai, Harid, "Dil Devriminin İlk On Yılında Kıbrıs'tan Saptamalar", Harid Fedai (ed.), *Kıbrıs Türk Kültürü. Bildiriler 1*, Ankara, Özyurt Matbaası, 2002, s. 104-148.
- , "Rumca Bir Destan", Harid Fedai (ed.), *Kıbrıs Türk Kültürü. Bildiriler 1*, Ankara, Özyurt Matbaası, 2002, s. 1-18.
- Filandra, Şacir, "Bošnjaci između kernalizma i panislamizma", *Odjek*, 1, 2007, s. 17-21.
- Fischer, Bernd, *King Zog and the Struggle for Stability in Albania*, New York, Columbia University Press, 1984.
- Foucault, Michel, "Orders of Discourse", çev. Rupert Swyer, *Social Science Information*, 10, 2, 1971, s. 7-30.
- Gandhi, Leela, *Affective Communities: Anti-Colonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Durham, NC, Duke University Press, 2006.
- Gasper, Michael, *The Power of Representation: Publics, Peasants, and Islam in Egypt*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2009.

- Gelez, Philippe, *Safvet-beg Bašagić (1870-1934). Aux racines intellectuelles de la pensée nationale chez les musulmans de Bosnie-Herzégovine*, Atina, École française d'Athènes, 2010.
- Gentile, Emilio, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma, Laterza, 1993.
- Georgiev, François (ed.), *"L'ivresse de la liberté". La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 2012.
- , *Abdulhamid II. Le sultan calife*, Paris, Fayard, 2003 [Sultan Abdülhamid, İletişim Yayınları, 2012].
- Georgiev, Velichko ve Trifonov, Staiko, *Pokrû stvaneto na Bûlgarite Mokhamedani, 1912-1913*, Sofya, Marin Drinov, 1995.
- Germaner, Semra ve İnankur, Zeynep, *Oryantalistlerin İstanbulu*, İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2002.
- Gershoni, Israel ve Jankowski, James, *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*, New York, Cambridge University Press, 1995.
- , *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Geyer, Dietrich, *Russian Imperialism: The Interaction of Domestic and Foreign Policy 1860-1914*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 1987.
- Ginsborg, Paul, *Family Politics. Domestic Life, Devastation and Survival, 1900-1950*, New Haven, Yale University Press, 2016.
- Giomi, Fabio, "Daughters of two Empires. Muslim Girls and Public Writing in Habsburg Bosnia-Herzegovina", *Aspasia*, 9, 2015, s. 1-18.
- , "Domesticating Kemalism. Conflicting Muslim Narratives on Turkey in Interwar Yugoslavia", Catharina Raudvere (ed.), *Nostalgia - Loss and Creativity. Political and Cultural Representations of the Past in South East Europe*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2018, s. 151-187.
- , "Entre genre, classe, confession et nation: la 'question de la femme musulmane' et la culture associative en Bosnie-Herzégovine (1903-1941)", doktora tezi, Bologna Üniversitesi ve EHESS, 2011.
- , "Forging Habsburg Muslim Girls: Gender, Education and Empire in Bosnia and Herzegovina (1878-1918)", *History of Education*, 44, 3, 2015, s. 274-292.
- , "Reforma - The Organization of Progressive Muslims and its Role in Interwar Bosnia", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 29, 2009, s. 495-510.
- , "Entre local et transnational. Penser la laïcité chez les musulmans de Bosnie-Herzégovine", Amin Ellas, Augustin Jomier, Anals-Trissa Khatchadourian (ed.), *Laïcités et musulmans, débats et expériences*, Bern, Peter Lang, 2014, s. 241-258.
- Gökalp, Iskender ve Georgiev, François (ed.), *Özel Sayı, Cahiers du Groupe d'Études sur la Turquie Contemporaine*, 3, 1987.
- Göle, Nilüfer, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
- Gruev, Mikhail, "Bûlgarite miusiulmani i kemalistkoto dvizhenie v Rodopite (1919-1939 g.)", K. Grozev ve T. Popnedelev (ed.), *Moderniziat Istorik: Vûobrazhenie, Informiranost, Pokoleniia*, Sofya, "Daniela Ubenova", 1999, s. 218-227.

- Gürzumar, Osman Berat, "Die Übernahme westlichen Rechts in der Türkei vor 1926. Ein hinkender Versuch der Modernisierung", Hans-Lukas Kieser, Astrid Meier ve Walter Stoffel (ed.), *Revolution islamischen Rechts. Das Schweizerische ZGB in der Türkei*, Zürich, Chronos Verlag, 2008.
- Hackforth-Jones, Jocelyn ve Roberts, Mary (ed.), *Edges of Empire: Orientalism and Visual Culture*, Malden, MA, Blackwell Pub, 2005.
- Hadjioannou, Xenia, Tsiplakou, Stavroula ve Kappler, Matthias, "Language policy and language planning in Cyprus", *Current Issues in Language Planning*, 12, 4, 2011, s. 503-569.
- Hale, William, *Turkish Foreign Policy 1774-2000*, Londra; Portland, OR, Frank Cass, 2000 [Türk Dış Politikası, 1774-2000, Mozaik Yayınevi, 2003].
- Halpérin, Jean-Louis, "Code civil", Akira Iriye ve Pierre-Yves Saunier (ed.), *The Palgrave Dictionary of Transnational History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, s. 655-656.
- Hanioglu, Şükrü, *Atatürk. An Intellectual Biography*, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- Harper, James G. (ed.), *The Turk and Islam in the Western Eye, 1450-1750*, Burlington VT, Ashgate, 2011.
- Harris, George S., *The Communists and the Kadro Movement. Shaping ideology in Atatürk's Turkey*, İstanbul, The Isis Press, 2002.
- Hatay, Mete, *Is the Turkish Cypriot Population Shrinking? An Overview of the Ethno-Demography of Cyprus in the Light of the Preliminary Results of the Turkish-Cypriot Census*, Oslo, International Peace Research Institute, 2007.
- Hazai, György, "Linguistics and Language Issues in Turkey", *Current Trends in Linguistics*, 6, 1970, s. 183-216.
- Hendrich, Béatrice, "Yüz açmak meselesi" - The Matter of Opening One's Face. Unveiling as an Element of Civilizational Progress in the British Colony of Cyprus", Michalis Michael (ed.), *Archivum Ottomanicum Special Issue: From Muslims to Turks: The Turkish Cypriot Community (1856-1931)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 35.
- Herzog, Christoph ve Motika, Raoul, "Orientalism 'alla turca': Late 19th/Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'", *Die Welt des Islams*, 40, 2, 2000.
- Hikmet, Nâzım, *835 Satır: Şiirler 1*, İstanbul, Adam Yayınları, 1995.
- Hindess, Barry, "Citizenship and Empire", Thomas Blom Hansen ve Finn Stepputat (ed.), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005, s. 241-256.
- Hirst, Samuel J., *Eurasia's Discontent: Soviet And Turkish Anti-Westernism In The Interwar Period*, doktora tezi, Pennsylvania Üniversitesi, 2012.
- Hysi, Shyqyri, *Rauf Fico. Shtetar dhe diplomat i shquar*, Tiran, Mësonjëtorja, 2007.
- Ihrig, Stefan, *Atatürk in the Nazi imagination*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2014.
- İnal, Tanju ve Kaya, Mümtaz, "La Turquie kémaliste: voie/voix francophone(s) pour une Turquie kémaliste", *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, 38/39, 2007, <http://dhfiles.revues.org/336>

- Inalcık, Halil, "Ziya Gökalp", *Türk Yurdu*, 103, 1996, s. 3-4.
- Inankur, Zeynep, Lewis, Reina ve Roberts, Mary (ed.), *The Poetics and Politics of Place: Ottoman Istanbul and British Orientalism*, İstanbul, Pera Müzesi, 2011.
- Ingrao, Christian, *Croire et détruire. Les intellectuels dans la machine de guerre SS*, Paris, Fayard, 2010.
- İnönü, İsmet, *İsmet Paşanın Siyasal ve İçtimai Nutukları 1920-1933*, Ankara, Başvekâlet Matbaası, 1933.
- Insel, Ahmet, "Giriş", *Kemalizm, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce*, c. 2, İstanbul, İletişim, 2004, s. 17-27.
- Iordachi, Constantin, "The Making of Citizenship in the Post-Ottoman Balkans: State Building, Foreign Models, and Legal-Political Transfers", Alina Mungiu-Pippidi ve Win van Meurs (ed.), *Ottomans into European*, Londra, Hurst, 2010, s. 181-222.
- Iriye, Akira ve Saunier, Pierre-Yves (ed.), *The Palgrave Dictionary of Transnational History From the mid-19th century to the present day*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009.
- Ivanova, Evgeniia, *Otvŭrlenite "Priobshteni" ili Protsepa Narechen Vŭ zroditelen*, Sofya, Institut za Iztocnoevropeiska Khumanistika, 2002.
- Ivaska, Andrew, *Cultured States: Youth, Gender, and Modern Style in 1960s Dar es Salaam*, Durham, NC, Duke University Press, 2011.
- Jacob, Christian, *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir*, Paris, Open Edition Press, 2014.
- Jacob, Wilson Chacko, *Working Out Egypt: Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940*, Durham ve Londra, Duke University Press; American University in Kahire Press, 2011.
- Jahić, Adnan, *Hikmet, riječ tradicionalne uleme u Bosni i Hercegovini*, Tuzla, BZK Preporod - Općinsko društvo Tuzla, 2004.
- , *Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini za vrijeme monarhističke Jugoslavije (1918-1941)*, Zagreb, BNZH i IZH, 2010.
- Jeličić, Dubravko, *Povijest hrvatske književnosti*, C. II, Naklada Pavičić, Zagreb, 2004.
- Jennings, Ronald C., "Forced Population Transfers and the Banishment of Undesirables", Ronald C. Jennings (ed.), *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York, NYU Press, 1993, s. 212-239.
- Kamusella, Tomasz Dominik, "Scripts and politics in modern Central Europe", *Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft* 154, 1, 2012, s. 9-42.
- Kandiyoti, Deniz, "End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey", Deniz Kandiyoti (ed.), *Women, Islam & the State*, Philadelphia, Temple University Press, 1991, s. 22-47.
- , "Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey", Abu-Lughod ve Lila Princeton (ed.), *Remaking women. Feminist and modernity in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press, 1998, s. 270-287.
- Kapo, Enita, "Likovi žena u djelima bošnjačkih pisaca od Edhema Mulabdića do Ahmeda Muradbegovića", *Godišnjak Preporod*, 9, 2009, s. 323-340.
- Karaömerlioğlu, Asım, *Orada bir Köy var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

- Karaosmanoglu, Yakup Kadri, *Alp Dağları'ndan ve Miss Chalfrin'in Albümünden*, İstanbul, İletişim, 2015.
- Karasipahi, Sena, *Muslims in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals*, Londra ve New York, I.B.Tauris, 2009.
- Karčić, Fikret, *Društveno-pravni aspekt islamačkog reformizma*, Saraybosna, Islamski Teološki Fakultet, 1990.
- , *The Bosniaks and the Challenges of Modernity*, Saraybosna, El-Kalem, 1999.
- Karić, Enes (ed.), *Bosanske muslimanske rasprave*, C. III, Saraybosna, Sedam, 2003.
- , "Islamic Thought in Bosnia-Herzegovina in the 20th Century", *Islamic Studies*, 41, 3, 2002, s. 391-444.
- , *Prilozi za povijest islamačkog mišljenja u Bosni i Hercegovini XX stoljeća*, Saraybosna, El-Kalem, 2004.
- Karić, Enes ve Demirović, Mujo, *Reis Džemaludin Čaušević: Prosvjetitelj i reformator*. Saraybosna, Ljiljan, 2002.
- Karoulla-Vrikki, Dimitra, "Language and Ethnicity in Cyprus Under the British: A Linkage of Heightened Salience", *International Journal of the Sociology of Language*, 168, 2004, s. 28-29.
- Kaynar, Erdal, "Les Jeunes Turcs et l'Occident", François Georgeon (ed.), *L'ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Paris, Peeters, 2012, s. 27-64.
- Kecman, Jovanka, *Žene Jugoslavije u radničkom pokretu i ženskim organizacijama 1918-1941*, Beograd, Institut za Savremenu Istoriju, 1978.
- Kemura, Ibrahim, *Uloga Gajreta u društvenom životu Muslimana Bosne i Hercegovine 1903-1941*, Saraybosna, Veselin Masleša, 1986.
- , *Značaj i uloga Narodne Uzdаницe u društvenom životu bošnjaka (1923-1945)*, Saraybosna, Bošnjački Institut, fondacija Adila Zulfikarpašića i Institut za Istoriju u Sarajevu, 2002.
- Keser, Ulvi, "Genç Türkiye Devleti'nin Cumhuriyet Kazanımları ve Bunların Kıbrıs Türk Toplumuna Yansımaları", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi (ÇTTAD)*, 6, 14, 2007, s. 41-84.
- Keskioglu, Osman, *Bulgaristan'da Türkler: Tarih ve Kültür*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Keyman, Fuat, "Articulating Citizenship and Identity: the 'Kurdish Question' in Turkey", E. F. Keyman ve A. İçduygu (ed.), *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences*, Routledge, Londra, 2005, s. 267-288.
- Khuri-Makdisi, Ilham, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, Berkeley, CA, UC Berkeley Press, 2010.
- Kieser, Hans-Lukas, Astrid Meier ve Walter Stoffel (ed.), *Revolution islamischen Rechts. Das Schweizerische ZGB in der Türkei*, Zürich, Chronos Verlag, 2008.
- , "An Ethno-Nationalist Revolutionary and Theorist of Kemalism: Dr. Mahmut Esat Bozkurt. (1892-1943)", Hans Lukas Kieser (ed.), *Turkey Beyond Nationalism Towards Post-Nationalist Identities*, Londra ve New York, I.B.Tauris, s. 20-27.
- Kızılyürek, Niyazi, "Modernity, Nationalism and the Emergence of the Ethnic Conflict in Cyprus", Giampiero Bellingeri ve Matthias Kappler (ed.), *I quaderni di Merfor. Cipro oggi*, Bologna, CeiP, 2005, s. 13-32.



- Kızılyürek, Niyazi ve Gautier-Kızılyürek, Sylvaine, "The Politics of Identity in the Turkish Cypriot Community and the Language Question", *International Journal of the Sociology of Language* 168, 2004, s. 37-54.
- Koçak, Orhan, "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İstanbul, İletişim, 2009, s. 370-418.
- Koskenniemi, Martti, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Kramer, Martin S., *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*, New York, Columbia University Press, 1986.
- Krivokapić-Jović, Gordana, "Društvo za prosvetćivanje žene i zaštitu njenih prava - Radikali i žensko pravo glasa posle prvog svetskog rata", Latinka Perović (ed.), *Srbija u modernizacijskim procesima 19. i 20. veka*, 11, Belgrade, Institut za Noviju Istoriju Srbije, 1998, s. 299-308.
- Kuran-Burçoğlu, Nedret (ed.), *The Image of the Turk in Europe from the Declaration of the Republic in 1923 to the 1990s. Proceedings of the Workshop Held on 56 March 1999*, CECES, Boğaziçi University, İstanbul, Isis, 2000.
- , *Reflections on the Image of the Turk in Europe*, İstanbul, Isis, 2009.
- Kurşun, Zekeriya (ed. ve çev.), Emin Muhammed Said ve Kerim Halil Sabit, *Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Hayatı. Anadolu'da Türk Milli Mücadelesi*, İstanbul, Doğan Kitap, 2011; İngilizce çev. Cem Akaş: *The Life of Mustafa Kemal Pasha. The Turkish National Struggle in Anatolia by Amin Muhammad Said and Karim Khalil Thabit*, İstanbul, Doğan Kitap, 2011.
- Kurzman, Charles, "Weaving Iran into the Tree of Nations", *International Journal of Middle East Studies*, 37, 2005, s. 137-166.
- Labrusse, Rémy, "Théories de l'ornement et 'Renaissance orientale': un modele ottoman pour le XIXe siècle?", Sophie Basch ve diğ. (ed.), *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman de la fin du XVIIIe à la fin du XXe siècle*, Paris, Académie des inscriptions et belles lettres, 2011, s. 145-172.
- Lamprou, Alexandros, *Nation-Building in Modern Turkey: The 'People's Houses', the State and the Citizen*, Londra, New York, I. B. Tauris, 2015.
- Landau, Jacob M., *Tekinalp, Turkish Patriot. 1883-1961*, İstanbul, Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te İstanbul, 1984 [*Tekinalp. Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, İletişim Yayınları, 1996].
- Laruelle, Marlène, "La triangulaire 'Russie', 'exil russe', 'culture d'accueil': le prisme occidental inassumé de l'eurasisme", *Actes des Premières rencontres de l'Institut*, 2-4 Aralık 2004 tarihli ENS-LSH konferansı, online erişim için bkz. [http://russie-europe.ens-lsh.fr/article.php3?id\\_article/451](http://russie-europe.ens-lsh.fr/article.php3?id_article/451) (erişim 8 Ağustos 2017).
- Laut, Jens Peter, *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit erwachenden türkischen Nationalismus*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000.
- , "Noch einmal zu Dr. Kvergić", *Turkic Languages*, 6, 2002, s. 120-133.
- Lawrence, L. Thomas, *The Linguistic Theories of N. Ja. Marr*, Berkeley, University of California Press, 1957.
- Lévi-Strauss, Claude, *Race et histoire*, Paris, UNESCO, 1952 [*İrk ve Tarih*, Metis Yayınları, 1985].
- Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, Oxford University Press, 1961 [*Modern Türkiyenin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998].

- Lewis, Geoffrey, "The Turkish Language Reform: The Episode of the Sun-Language Theory", *Turkic Languages*, 1, 1997, s. 25-40.
- , *The Turkish Language Reform*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Lewis, Reina, *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem*, Londra, I. B. Tauris, 2004 [*Oryantalizmi Yeniden Düşünmek*, Kapı Yayınları, 2006].
- Libal, Kathryn, "Staging Turkish women's Emancipation, İstanbul 1935", *Journal of Middle East Women's Studies*, 4, 1, 2008, s. 31-52.
- Lilti, Antoine, "'Et la civilisation deviendra générale': L'Europe de Volney ou l'orientalisme à l'épreuve de la Révolution", *La Révolution française*, Dire et faire l'Europe à la fin du XVIIIe siècle. <http://lrf.revues.org/290> (erişim 25 Şubat 2013).
- Lippe, John M. V., "The 'Terrible Turk': the Formulation and Perpetuation of a Stereotype in American Foreign Policy", *New Perspectives on Turkey*, 17, 1997, s. 39-57.
- Lyman, Stanford M., *Militarism, Imperialism, and Racial Accommodation. An Analysis and Interpretation of the Early Writings of Robert E. Park*, Fayetteville, The University of Arkansas Press, 1992.
- Macartney, Carlile Aylmer, *National States and National Minorities*, New York, Russell & Russell, [1934] 1968.
- Makdisi, Ussama, "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review*, 107, 3, 2002, s. 768-796.
- Maksudyan, Nazan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Cephesi, 1925-1939*, İstanbul, Metis, 2005.
- Mancheva, Mila, "Image and Policy: the Case of Turks and Pomaks in Inter-war Bulgaria, 1918-1944 (eğitime yönelik özel referansla birlikte)", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 12, 3, 2001, s. 355-374.
- Manela, Erez, *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, New York, Oxford University Press, 2007.
- Manjapra, Kris, "The Illusions of Encounter: Muslim 'Minds' and Hindu Revolutionaries in First World War Germany and After", *Journal of Global History*, 1, 2006, s. 363-382.
- Mardin, Şerif, "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century", Peter, Benedict, Tümtürkün, Erol ve Mansur, Fatma (ed.), *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, Leiden, E. J. Brill, 1974, s. 135-163.
- Markova, Zina, *Bulgarската Ekzarhiia 1870-1879*, Sofya, BAN, 1989.
- Massin, Benoît, "L'anthropologie raciale comme fondement de la science politique. Vacher de Lapouge et l'échec de 'l'anthroposociologie' en France (1886-1936)", Claude Blanckaert (ed.), *Les politiques de l'anthropologie. Discours et pratique en France*, Paris, L'Harmattan, 2001, s. 269-334.
- McDowell, John H., "Folklorization in Ecuador: Multivocality in the Expressive Contact Zone", *Western Folklore*, 69, 2, 2010, s. 181-209.
- McHenry, James A., *The Uneasy Partnership on Cyprus, 1919-1939. The Political and Diplomatic Interaction Between Great Britain, Turkey, and the Turk. Cypriot Community*, New York, Garland, 1987.

- Meeker, Michael, *A Nation of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, Berkeley, CA, UC Press, 2002 [*İmparatorluktan Gelen Bir Ulus*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005].
- Memić, Evelin, "Politička i socijalna misao Dževada Sulejmanpašića", *Godišnjak Preporod*, 4, 2004, s. 109-124.
- Metinsoy, Murat, "Fragile Hegemony, Flexible Authoritarianism, and Governing from Below: Politician's Reports in Early Republican Turkey", *IJMES*, 43, 4, 2011, s. 699-719.
- , "Everyday Resistance to Unveiling and Flexible Secularism in Early Republican Turkey", Stephanie Cronin (ed.), *Anti-Veiling Campaigns in the Muslim World. Gender, Modernism and the Politics of Dress*, Londra ve New York, Routledge, 2014, s. 88-117.
- Meynier, Gibert, *L'Algérie révélée. La guerre de 1914-1918 et le premier quart du XXe siècle*, Cenevre, Librairie Droz, 1981.
- Mignon, Laurent, "The Literati and the Letters: A Few Words on the Turkish Alphabet Reform", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 20, 1, 2010, s. 11-24.
- Miller, Ruth, "The Ottoman and Islamic Substratum of Turkey's Swiss Civil Code", *Journal of Islamic Studies*, 11, 3, 2000, s. 335-361.
- Millman, Brock, "Turkish Foreign and Strategic Policy 1934-42", *Middle Eastern Studies* 31, 3, 1995, s. 483-508.
- Mitchell, Timothy, "Orientalism and The Exhibitionary Order", Nicholas Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 1992, s. 289-317.
- Montebello, Caroline, *Eugène Pittard, un anthropologue genevois en Turquie nationaliste (1910-1950): idéologie d'exclusion, corruption intellectuelle et logiques sociales*, yüksek lisans tezi, EHESS, Paris, 2016.
- Muhidine, Timour, "Les voyageuses d'Anatolie: journalistes et reporters françaises dans la Turquie de Mustafa Kemal (1921-1936)", Güneş Işıksel ve Emmanuel Szurek (ed.), *Turcs et Français. Une histoire culturelle 1860-1960*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, s. 213-224.
- Mungan, Murathan, "*Sadrazamın Gözleri* (Bir Karşı Pencere Hikâyesi)", *Stüdyo Kayıtları*, İstanbul, Metis, 2011, s. 202-203.
- , *Lal Masallar*, İstanbul, Metis, 2004 [1989].
- Najbor, Patrice, *Histoire de l'Albanie et de sa maison royale*, c. 2, Paris, JePublie, 2008.
- Nametak, Alija, *Sarajevski nekrologiji*, Saraybosna, Biblioteka Dani, 2004.
- Navaro-Yashin, Yael, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002.
- Nazırska, Zhorzheta, *Balgarskata Dărzhava i Neinite Malsinstva*, Sofya, LIK, 1999.
- Neuburger, Mary, *The Orient Within: Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2004.
- Nevzat, Altay, *Nationalism amongst the Turks of Cyprus*. The First Wave, doktora tezi, Oulu Üniversitesi, 2005.
- Nye, Robert, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, Berkeley, University of California Press, 1998.

- Olender, Maurice, *Les langues du paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel*, önsöz Vernant, J. P., Paris, Gallimard-Le Seuil, 1989.
- Özoran, Beria, "Cumhuriyet İnkılapları ve Kıbrıs Türkleri", *Türk Kültürü Araştırmaları*, 7-10, 1970, s. 23-82.
- Öztürkmen, Arzu, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.
- Özyürek, Esra, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Durham, NC, Duke University Press, 2006 [*Modernlik Nostaljisi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008].
- Parla, Taha, Ziya Gökalp, *Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.
- , *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, Leiden, E. J. Brill, 1985.
- Parla, Taha ve Davison, Andrew, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey. Progress or Order?*, Syracuse, Syracuse University Press, 2004.
- Pérouse, Jean-François, "Édouard Herriot, un pédagogue laïc en Turquie (1934): la bonne foi et la méprise", Véronique Schiltz (ed.), *De Samarcande à Istanbul: étapes orientales. Hommages à Pierre Chuvin - II*, Paris, CNRS Éditions, 2015, s. 319-329.
- Perrot, Philippe, *Fashioning the Bourgeoisie: A History of Clothing in the Nineteenth Century*, çev. Richard Bienvenu, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994.
- Perry, Duncan M., *The Politics of Terror: the Macedonian Liberation Movements, 1893-1903*, Durham, NC, Duke University Press, 1988.
- Persianis, Panayiotis, "The British Colonial Education 'Lending' Policy in Cyprus (1878-1960): An Intriguing Example of an Elusive 'Adapted Education' Policy", *Comparative Education*, 31, 1, 1996, s. 45-68.
- Plagemann, Gottfried, "Die Einführung des ZGB im Jahre 1926. Das neue ZGB als Bedingung eines säkularen und souveränen Nationalstaates", Hans-Lukas Kieser, Astrid Meier ve Walter Stoffel (ed.), *Revolution*, s. 21-34.
- Plaggenborg, Stefan, *Ordnung und Gewalt: Kemalismus – Faschismus – Sozialismus*, Münih, Oldenbourg, 2012.
- Poliakov, Léon, *Le mythe aryen: essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Brüksel, Éditions Complexe, 1987 [1971].
- Popovic, Alexandre, *L'Islam balkanique: les musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1986.
- Powell, Richard, "Language Planning and the British Empire: Comparing Pakistan, Malaysia and Kenya", *Current Issues in Language Planning*, 33, 2002, s. 205-279.
- Puto, Arben, *Shqipëria politike*, Tiran, Toena, 2009.
- Quataert, Donald, "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829", *International Journal of Middle East Studies*, 29, 3, 1997, s. 403-425.
- , "Ottoman Reform and Agriculture in Anatolia, 1876-1908", doktora tezi, Kaliforniya Üniversitesi, 1973 [*Anadolu'da Osmanlı Reformu ve Tarım*, İş Bankası Yayınları, 2008].
- , *The Ottoman Empire, 1700-1922*, New York, Cambridge University Press, 2000, [*Osmanlı İmparatorluğu, 1700-1992*, İletişim Yayınları, 2002].

- Qureshi, M. Naeem, *Ottoman Turkey, Atatürk, and Muslim South Asia: Perspectives, Perceptions and Responses*, Karaçi, Oxford University Press, 2014.
- Ramm, Christoph, *Turkish Cypriots, Turkish 'Settlers' and (Trans)National Identities between Turkish Nationalism, Cypriotism and Europe*, doktora tezi, Ruhr Üniversitesi, Bochum, 2009.
- Rappas, Alexis, *Cyprus in the 1930s: British colonial rule and the roots of the Cyprus conflict*, Londra, I.B. Tauris, 2014.
- Redfield, Marc, *The Politics of Aesthetics: Nationalism, Gender, Romanticism*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Reuven, Amitai, "Hulagu Khan", *Encyclopaedia Iranica*, online erişim için bkz. [www.iranicaonline.org](http://www.iranicaonline.org)
- Reynolds, Nancy, *Commodity Communities: Interweavings of Market Cultures, Consumption Practices, and Social Power in Egypt, 1907-1961*, doktora tezi, Stanford University, 2003.
- Rizk, Yunan Labib, "Demise of the Red Headgear", *Al-Ahram Weekly On-Line*, 525, 15-21 Mart 2001, <http://weekly.ahram.org> (erişim 29 Haziran 2007).
- Roberts, Mary, *Intimate Outsiders: The Harem in Ottoman and Orientalist Art and Travel Literature*, Durham, Duke University Press, 2007.
- Rouillard, Clarence Dana, *The Turk in French History, Thought and Literature (1520-1660)*, Paris, Boivin, 1941.
- Said, Edward W., *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978 [Oryantalizm, İrfan Yayinevi, 1998].
- Sammut, Carmel, *L'impérialisme capitaliste français et le nationalisme tunisien (1881-1914)*, Paris, Publisud, 1983.
- Saraçgil, Ayşe, *Il maschio camaleonte: strutture patriarcali nell'Impero ottomano e nella Turchia moderna*, Milano, Mondadori Bruno, 2001.
- Schayegh, Cyrus, "The Many Worlds of 'Abud Yasin; or, What Narcotics Trafficking in the Interwar Middle East Can Tell Us about Territorialization", *American Historical Review*, 116, 2, 2011.
- Schick, Irvin Cemil, *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alteritist Discourse*, Londra ve New York, Verso, 1999.
- Schmidt-Neke, Michael, *Entstehung und Ausbau der Königsdiktatur in Albanien (1912-1939)*, Münih, Oldenbourg, 1987.
- Şengör, Gökhan, *Osmanlıdan Günümüze Kıbrıs Türk Arşivciliği*, yüksek lisans tezi, Lefkoşa Yakın Doğu Üniversitesi, Lefkoşa, 2004.
- Sériot, Patrick, "À quelle tradition appartient la tradition grammaticale russe?", *Langages*, 167, 3, 2007, s. 53-69.
- , "Eurasistes et marristes", Auroux Sylvain (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, c. 3, Berlin ve New York, Walter de Gruyter, 1989, s. 473-497.
- Sezer, Yavuz, *The Perception of Traditional Ottoman Domestic Architecture as a Category of Historic Heritage and a Source of Inspiration for Architectural Practice (1909-1931)*, yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2005.
- Shatku, S., "Faik Shatku përfaqesues i shquar i Jurisprudencës Shqiptare", *Rilindja demokratike*, 4905, 7 Şubat 2008, s. 19.

- Shaw, Wendy M. K., *Possessors and Possessed: Museums, Archaeology, and the Visualization of History in the Late Ottoman Empire*, Berkeley, University of California Press, 2003.
- Shayegan, Daryush, "Le décalage ontologique", yeniden basım *Le regard mutilé. Scizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*, Paris, Albin Michel, 2008 [1989] [Yaralı Bilinç. Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni, Metis Yayınları, 2000].
- Shields, Sarah D., *Fezzes in the River: Identity Politics and European Diplomacy in the Middle East on the Eve of World War II*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.
- Şimşir, Bilâl, *The Turks of Bulgaria (1878-1985)*, Londra, K. Rustem & Brother, 1988 [ *Bulgaristan Türkleri*, Bilgi Yayınevi, 2009].
- Sinha, Mrinalini, *Colonial Masculinity: The 'manly Englishman' and The 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, New York, Manchester University Press, 1995.
- Soykut, Mustafa, *Image of the 'Turk' in Italy. A History of the 'Other' in Early Modern Europe: 1453-1683*, Berlin, Klaus Schwarz, 2001.
- St. Clair, Alexandrine N., *The Image of the Turk in Europe*, New York, Metropolitan Museum of Art, 1973.
- Statelova, Elena ve Grıncharov, Stoicho, *Istortia na Nova Bălgaria 1878-1944*, c. III, Sofya, Anubis, 1999.
- Stoianov, Valeri, *Turskoto Naselenie v Bălgaria mezdu Poliusite na Etnicheskata Politika*, Sofya, LIK, 1998.
- Strang, David, "Contested Sovereignty: The Social Construction of Colonial Imperialism", Thomas J. Biersteker ve Cynthia Weber (ed.), *State Sovereignty as Social Construct*, New York, Cambridge University Press, 1996, s. 22-49.
- Strohmeier, Martin, "Economic Issues in the Turkish-Cypriot Press, 1831-1931", Gisela Prochazka-Eisl ve Martin Strohmeier (ed.), *The Economy as an Issue in the Middle Eastern Press, Papers of the VIth Meeting "History of the Press in the Middle East"*, Viyana, LIT, 2008.
- , "The Ottoman Press and the Turkish Community in Cyprus (1891-1931)", Horst Unbehaun (ed.), *The Middle Eastern Press as a Forum for Literature*, Frankfurt, Peter Lang, 2004, s. 249-274.
- Sulstatova, Enis, *Arratisje nga Lindja, Orientalizmi shqiptar nga Naimi te Kadareja*, Tiran, Pika pa sipërfaqe, 2013.
- Süslü, Azmi (ed.), *Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Konusunda Yurtdışında Yayınlanmış Kitaplar Bibliyografyası*, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi, 2000.
- Szurek, Emmanuel, "Go West': Variations on Kemalist Orientalism", François Pouillion ve Jean-Claude Vatin (ed.), *After Orientalism. Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations*, Leiden, E. J. Brill, 2014, s. 103-120.
- , "Le recteur, le professeur et le Büyük Önder. La théorie de la langue-soleil sous l'oeil de Jean Deny", *Turcica*, 42, 2010, s. 279-303.
- , "The Linguist and the Politician. The Türk Dil Kurumu and the Field of Power in Single-Party Period", Marc Aymes, Benjamin Gourisse ve Élise Massicard (ed.), *Order and Compromise: Government Practices in Turkey from the Late Ottoman Empire to the Early 21st Century*, Leiden, Brill, 2015, s. 68-96.

- , “To Call a Turk a Turk: Patronymic Nationalism in Turkey in the 1930s”, 2014, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, online erişim: [www.cairn-int.info](http://www.cairn-int.info).
- , “Dil Bayramı. Une lecture somatique de la fête politique dans la Turquie du parti unique”, Nathalie Clayer ve Erdal Kaynar (ed.), *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie. Etudes réunies pour François Georgeon*, Louvain, Peeters, 2013, s. 497-523.
- , *Gouverner par les mots. Une histoire linguistique de la Turquie nationaliste*, doktora tezi, EHESS, 2013.
- Taguieff, Pierre André, *La couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Paris, Mille et une nuits, 2002.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Mücevherlerin Sırrı: Derlenmemiş Yazılar, Anket ve Raporajlar*, İlyas Dirin, Turgay Anar ve Şaban Özdemir (ed.), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Tanyeli, Uğur ve Tanju, Bülent, *Sedad Hakkı Eldem II: Retrospektif*, İstanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2009.
- Tekiner, Aylin, *Atatürk ve Heykelleri. Kült, Estetik, Siyaset*, İstanbul, İletişim, 2010.
- Teodosijević, Mirjana, “Yugoslav Basın ve Yayınında Mustafa Kemal Atatürk. Bir Bibliyografya Denemesi”, *Uluslararası Türk Dili Kongresi 1988*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996, s. 11-27.
- , *Mustafa Kemal Atatürk u jugoslovenskoj javnosti*, Belgrad, NEA, 1998.
- Ter-Matevosyan, Vahram, “Kemalism and Communism: From Cooperation to Complication”, *Turkish Studies*, 16, 4, 2015, s. 510-526.
- , “Turkish Transformation and the Soviet Union: Navigating Through the Soviet Historiography on Kemalism”, *Middle Eastern Studies*, 53, 1, 2017, s. 281-296.
- Tetik, Ayşe, “Der sowjetische Linguist N. Ja. Marr und die türkische Sonnensprachtheorie”, *Archivum Ottomanicum*, 20, 2002, s. 231-267.
- “The Ambassador's Tarboush”, *Al-Ahram Weekly On-Line* 650 2003, <http://weekly.ahram.org>, erişim 10 Aralık 2003.
- Thiesse, Anne-Marie, “National Identities. A Transnational Paradigm”, Alain Dieckhoff ve Christophe Jaffrelot (ed.), *Revisiting Nationalism. Theories and Processes*, Londra, Hurst & Company, 2005, s. 123-143.
- , *La création des identités nationales. Europe, XVIII<sup>e</sup> XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 2001.
- Traverso, Enzo, *Le Totalitarisme. Le XX e siècle en débat*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- Tülücü, Süleyman, “Prof. Abdülkadir İnan Üzerine Bazı Notlar”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 15, 2000, s. 201-211.
- Tunçay, Mete, “Atatürk'e Nasıl Bakmak”, *Toplum ve Bilim*, 1, 4, 1977, s. 90-91.
- Türkay, Kaya, A. *Dilâçar*, Ankara, TDK, 1982.
- Tzermias, Paulos N., *Geschichte der Republik Zypern. Mit Berücksichtigung der historischen Entwicklung der Insel während der Jahrtausende*, Basel, Francke, 2004.
- Uluğ, Naşit Hakkı, “Gazi'nin Emri”, Derviş Manizade (ed.), *Kıbrıs Dün Bugün Yarın*, İstanbul, Yaylacık Matbaası, 1975, s. 15-18.
- Ünlü, Cemalettin, *Kıbrıs'ta Basın Olayı: 1878-1981*, Ankara, Başarı Matbaası, 1981.
- Ursinus, Marius, “Ottoman Travels and Travel Accounts from an Earlier Age of Globalization”, *Die Welt des Islams*, 40, 2, 2000, s. 133-138.

- Uyar, Hakkı, "1930'lar Türkiye'sinde Kemalizm Algılamaları", *Atatürkçü Düşünce- nin Bilimsel ve Felsefi Temelleri*, Ankara, Gazi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Uzman, Mehmet, "La Théorie de la Langue-Soleil: une entreprise sans espoir aux marges de la science", *Cahiers de l'ILSL*, 17, 2004, s. 301-314.
- Van Os, Nicole A. N. M., "Ottoman Muslim and Turkish Women in an International Context", *European Review*, 13, 3, 2005, s. 459-479.
- Vatikiotis, Panayiotis Jerasimof, *The History of Egypt*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986.
- Vatin, Nicolas, "De l'osmanlı au turc de Turquie. Les aventures d'une langue", *Revue d'études du monde musulman et de la Méditerranée*, 50, 1989, s. 68-80.
- Veinstein, Gilles, "La question du despotisme ottoman. La polémique TottPeysonnel", Sophie Basch ve dig. (ed.), *L'orientalisme, les orientalistes et l'Empire ottoman de la fin du XVIII<sup>e</sup> à la fin du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Académie des inscriptions et belles lettres, 2011, s. 187-203.
- Vidal Naquet, Pierre, *The Atlantis Story: A Short History of Plato's Myth*. çev. Janet Lloyd, Exeter, University of Exeter Press, 2007 [2005].
- Vlašić, Anđelko, "The Perception of Turkey in Croatian Press, 1923-1945", yayımlanmamış tebliğ.
- Vuković, Majda, *Doprinos časopisa Školski vjesnik razvoju pedagoške misli u Bosni i Hercegovini*, yüksek lisans tezi, Saraybosna Üniversitesi, 2013.
- Wang, Hornɡ-luen, "Romanization Movements in Japan and China: Reforming National Language, or Universalizing 'Tokens of Exchange'?", *Tamkang Review*, 37, 2, 2006, s. 103-140.
- Wasti, Syed Tanvir, "Feylesof Riza", *Middle Eastern Studies*, 38, 2, 2002, s. 83-100.
- Watenpugh, Keith, "Being Middle Class and Being Arab: Sectarian Dilemmas and Middle Class Modernity in the Arab Middle East, 1908-1936", A. Ricardo Lopez ve Barbara Weinstein (ed.), *The Making of the Middle Class: Toward a Transnational History*, Durham, NC, Duke University Press, 2012, s. 267-287.
- Whitehead, Clive, "The historiography of British Imperial education policy, Part II: Africa and the rest of the colonial empire", *History of Education*, 34, 4, 2005, s. 441-454.
- Wiarda, Howard J., *Corporatism and Comparative Politics: The Other Great "ism"*, Armonk, NY ve Londra, M. E. Sharpe, 1997.
- Wollen, Peter, "The Concept of Fashion in The Arcades Project", *Boundary 2*, 30, 1, 2003, s. 131-142.
- Yaguello, Marina, *Les langues imaginaires. Mythes, utopies, fantasmes, chimères et fictions linguistiques*, Paris, Seuil, 2006.
- Yegenoglu, Meyda, *Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Yerasimos, Stéphane, "'Quel bonheur de se nommer Turc!'", Stéphane Yerasimos, (ed.), *Les Turcs: Orient et Occident, islam et laïcité*, Paris, Autrement, 1994, s. 16-54 [*Türkler. Doğu ve Batı, İslam ve Laiklik*, Doruk Yayınları, 2002].
- Yıldız, Ahmet, "Ne Mutlu Türküm Diyebilene". *Türk Ulusal Kimliğinin Ethno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.



- Yılmaz, Hale, "Learning to Read (Again): The Social Experiences of Turkey's 1928 Alphabet Reform", *International Journal of Middle East Studies*, 43, 4, 2011, s. 677-697.
- , *Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey, 1923-1945*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 2013.
- Yılmaz, Mustafa, "Harold C. Armstrong'un 'Grey Wolf Mustafa Kemal, An Intimate Study of a Dictator' (Bozkurt-Mustafa Kemal) Kitabı Üzerine", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 11, 1995, s. 721-756.
- Yüksel, Dilek Yiğit, "Kıbrıs Türk Milli Mücadelesi", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 18-19, 2009, s. 161-184.
- Zaman, Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002.
- Ze'evi, Dror, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley, University of California Press, 2006.
- Zgodić, Esad, *Bosanska politička misao. Austro-ugarsko doba*, c. I, Saraybosna, DES, 2003.
- Zheliazkova, Antonina, "Formirane na Miusiulmanskite Obshtnosti i Kompleksite na Balkanskite Istoriografii", *Miusiulmanskite Obshtnosti na Balkanite i v Bŭlgaria: Istoricheski Eskizi*, Sofya, IMIR, 1997, s. 11-57.
- Zürcher, Erik J., *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, New York, I.B. Tauris, 2010 [Bir Ulusun İnşası: Jön Türk Mirası, Akılçelen Kitaplar, 2015].
- , "La théorie du 'langage-soleil' et sa place dans la réforme de la langue turque", Sylvain Auroux (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, c. 3, Berlin ve New York, Walter de Gruyter, 1989, s. 83-91.
- , *Turkey: A Modern History*, Londra ve New York, I. B. Tauris, 2004 [1993], [Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, İletişim Yayınları, 1995].
- Žutić, Fatima, "Sofija Pletikosić, Safijja-hanum, i rasprava o emancipaciji i školovanju žene muslimanke", *Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice Bosne i Hercegovine*, 7-8, 2009, s. 664-675.

**NATHALIE CLAYER** Türkiye, Osmanlı, Balkanlar ve Orta Asya Araştırmaları Merkezi'nde (CNRS-EHESS-College de France, Paris) profesör ve kıdemli araştırmacı. Başlıca araştırma konuları Osmanlı ve Osmanlı-sonrası mekânlarda, özellikle Arnavutluk, Balkanlar ve Türkiye'de din, milliyetçilik ve ulus inşa sürecidir. Yayınları arasında şu eserler yer almaktadır: *Aux origines du nationalisme albanais - La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe* (Arnavut milliyetçiliğinin kökenleri - Avrupa'da ağırlıklı Müslüman bir milletin doğuşu, 2007), *Conflicting Loyalties in the Balkans* (Balkanlar'da Çatışan Sadakatler, Hannes Grandits ve Robert Pichler ile birlikte, I. B. Tauris, 2011) ve *Europe's Balkan Muslims* (Avrupa'nın Balkan Müslümanları, Xavier Bougarel ile birlikte, 2017).

**FABIO GIOMI** Türkiye, Osmanlı, Balkanlar ve Orta Asya Araştırmaları Merkezi'nde (CNRS-EHESS-College de France, Paris) araştırmacı. Araştırmaları Güneydoğu Avrupa'nın geç 19. yüzyıl ve 20. yüzyıldaki toplumsal ve kültürel tarihine, özellikle Yugoslavya bölgesine yoğunlaşmaktadır. Hâlihazırdaki araştırma konuları gönüllü dernekler ve toplumsal hareketler, kadın ve toplumsal cinsiyet tarihi, Balkan Müslümanları ve ulusaları çalışmalarıdır. *Making Muslim Women European: Voluntary Associations, Gender and Islam in post-Ottoman Bosnia and Yugoslavia* (Müslüman Kadınları Avrupalı Yapmak: Osmanlı Sonrası Bosna ve Yugoslavya'da Gönüllü Dernekler, Toplumsal Cinsiyet ve İslâm) adlı bir kitabı vardır.

**EMMANUEL SZUREK** EHESS-Paris'te doçent. Araştırmaları "modern Türkçe"nin ulusaşırı dilbilim ve oryantalizm bağlamında eğitimsel ve ideolojik bakımdan tasarlanması ve iki savaş arası dönemde Türkiye'de dil politikalarının uygulanışına yoğunlaşmaktadır. Halihazırda "Governing with Words - A Linguistic History of Nationalist Turkey" (Kelimelerle Yönetmek - Milliyetçi Türkiye'nin Dilsel bir Tarihi) başlıklı doktora tezinin revizyonu üzerinde çalışmaktadır. *Turcs et Français - une histoire culturelle 1860-1960* (Türkler ve Fransızlar: bir Kültürel Tarih 1860-1960, Güneş Işıksel'le birlikte, 2014) ve *Transturkology - A Transnational History of Turkish Studies* (Transtürkoloji - Türkiye Araştırmalarının Ulusaşırı bir Tarihi, Marie Bossaert ile birlikte, 2017) adlı eserleri yayına hazırlamıştır.

**WILSON CHACKO JACOB** Montreal-Concordia Üniversitesi'nde tarih doçenti. İlk kitabı *Working Out Egypt: Effendi Masculinity and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940* (Mısır'ı Çözümlemek: Kolonyal Modernlikte Efendi Erkekliği ve Özne Formasyonu - 1870-1940) Mısır tarihini emperyal ve küresel çerçeve içine yerleştirir. İkinci kitabı *Sovereignty in Times of Empire: The Life of Sayyid Fadl b. Alawi'de* (İmparatorluk Zamanında Egemenlik: Seyyid Fadıl bin Alevi'nin Yaşamı - yayına hazırlanıyor) ise imparatorluklar, tasavvufi düzenler ve yerel topluluklar arasında bir etkileşim alanı olarak Hint Okyanusu dünyasına odaklanıp küresel tarihe yönelik ilgisini sürdürmektedir.

**ANNA M. MİRKOVA** Uzmanlığını geç Osmanlı ve Osmanlı sonrası dönemde Balkanlar üstüne yapmıştır. Tarih doktorasını Michigan Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra ABD ve Bulgaristan'daki üniversitelerde ders vermiştir. *Muslim Land, Christian Labor: Transforming Ottoman Imperial Subjects into Bulgarian National Citizens 1878-1939* (Müslüman Vatanı, Hristiyan Emegi: Osmanlı Emperyal Uyruklarını Bulgar Ulusu Vatandaşlarına Dönüştürmek - 1878-1939) adlı eseri 2017 yılında yayımlanmıştır. Bir sonraki araştırma projesi Osmanlı sonrası Bulgaristan'da vakıflara odaklanırken, bu projesinde özellikle şu soruyu sormaktadır: Güneydoğu Avrupa ve Türkiye'de Osmanlı sonrası dönemin seküler milliyetçilikleri arasında belirlenen siyasi coğrafyada ne tür bir modern Müslüman öznelliği doğmuştur ve Osmanlı sonrası dönemin Müslümanlarının bir siyasi topluluk olarak dinî tasavvurları nelerdir?

**BÉATRICE HENDRICH** Köln Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Kürsüsü'nde doçent. Araştırmaları Türk romanında geleneksel dini temalar ve edebi stratejiler, Türkiye'nin dini manzarası ve geç kolonyal dönemde Kıbrıs Türk topluluğuna odaklanmaktadır. Son olarak EJTS'nin Türkiye Cumhuriyeti'nde tasavvufi içeriğin yayılmasında medyanın karakteri ve önemi üzerine, "The Message has to be Spread" ("Mesaj yayılmalıdır", 2017) başlıklı tematik bir sayısının editörlüğünü Dilek Sarımsız'la birlikte yapmıştır. Yayına hazırladığı son kitap *Muslims and Capitalism - An Uneasy Relationship?* (Müslümanlar ve Kapitalizm - Huzursuz bir ilişki mi?, 2018) Müslüman entelektüellerin ve İslami hareketlerin kapitalizm eleştirisini konu etmektedir.

**ECE ZERMAN** Paris'te Ulusal Sanat Tarihi Enstitüsü'ne bağlı InVisu'de (CNRS-INHA) doktora sonrası araştırmacıdır. Boğaziçi Üniversitesi'ndeki yüksek lisans tezinden yola çıkarak SALT'ta "Arşivi Parçalamak: Bir Osmanlı Ailesinde Temsil, Kimlik Hafıza" başlıklı bir sergi hazırladı. Doktora tezini EHESS'te Türk, Osmanlı, Balkanlar ve Orta Asya Araştırmaları Merkezi'nde (CNRS-EHESS-College de France, Paris) tamamladı. INALCO ve Strasbourg Üniversitesi'nde dersler verdi. Geç Osmanlı İmparatorluğu ve erken Cumhuriyet dönemi sosyal ve kültür tarihi üzerine olan araştırmalarında kişisel anlatılar, görsel ve maddi kültür üzerine yoğunlaşıyor. Çalışmalarında şu sıralar kişisel defterler (ajanda, hatıra defteri), aile albümleri ve ev içi fotoğrafları üzerine odaklanıyor.



- II. Abdülhamid 37  
 II. Mahmud 168  
 III. Boris 116, 117
- 19 Mayıs 1934 Darbesi (Bulgaristan Darbesi) 116, 118
- Abaza, Fikri 184-188  
 ABD 30, 42, 51, 218, 311  
 Abduh, Muhammed 37, 195, 216, 228  
 Abdülaziz, Bin Suud 36  
 Abdülmecid 324  
 Abdülrzık, Ali 193-197, 201, 202  
 adaptasyon 54, 63, 78, 85, 313  
 Addis Ababa 26  
 Adıvar, Halide Edip 269  
*Afacan* (dergi) 330  
 Afgani, Cemaleddin 37  
 Ahlak 95, 112, 115, 184, 195, 202, 208, 213, 216, 238, 243-245, 256, 278, 279  
 Ahmet Vefik Paşa 270  
 aile hukuku 59, 60, 68, 69, 85, 136  
 aktarım 51, 52, 55, 57, 58, 62, 70, 71, 84, 95, 99, 294  
*Al-Ahram Weekly* 169, 171  
 alfabe 30, 42, 46, 48-50, 56, 101-105, 107-114, 117, 120, 121, 123-129, 133, 137-160, 162-166, 252, 293, 296, 297, 335  
*Al-Fath* 35, 188, 189  
*Al-Hilal* 184, 196  
 Alman, Almanya, Germen 15, 30, 42, 45, 54, 55, 67-69, 73, 85, 124, 143, 209, 214, 230, 263, 291, 303, 307-309, 311, 314, 319-321, 332  
*Al-Muqattam* 35, 49  
*Al-Musawwar* 184, 187, 188  
*Al-Nil* 187, 188, 192  
*al-Siyasa* 193, 196, 201  
 Alu Ok 39, 44, 96, 206  
 Altın Ordu 122  
 Amerika, Amerikalı 55, 193, 268, 276, 282, 304, 310, 329, 330, 332, 334  
 Ammon, Otto 309, 333  
 Anadolu 15, 23, 24, 27-29, 33, 65, 72, 82, 103, 108, 168, 173, 190, 212, 251, 275, 292, 311, 318, 327, 328  
 anavatan 128, 142, 150, 164  
*Anavatan (Domovina)* 229  
 anayasa 106, 114, 193, 199, 226, 227  
 Ankara 17, 19, 23, 24, 26-31, 34, 36, 37, 46, 52, 63, 67, 70, 143, 167,

168, 178, 203, 206, 233, 246, 247,  
251, 262, 276, 313, 314, 318  
Ankara Üniversitesi 292  
anne, annelik 213, 214, 217, 245  
anti-emperyalist, anti-emperyalizm 14,  
27, 36, 298, 321  
anti-Kemalizm 49, 50  
anti-kolonyal 130, 133, 189  
Arap, Arapça 19, 24, 26, 30, 35, 36,  
45, 49, 61, 101-104, 108, 110, 111,  
113, 117, 128, 137, 138, 145, 150,  
152, 156, 162, 163, 165, 166, 168,  
169, 173, 176, 177, 184, 189, 190,  
199, 201, 211, 216, 253, 262, 296,  
297  
Armstrong, Harold Courtenay 33  
Arnavut, Arnavutluk 40, 46, 48-62,  
64-78, 80-99, 204  
Aryan, Aryanizm 301-303, 305, 306,  
308-310, 312, 314, 315, 317, 321,  
322, 324-326, 329, 331, 332, 334,  
336  
Astakhov, Georgi 27  
Asya, Asyacı, Asyalı, Asyatik 27, 30,  
38, 89, 102, 108, 171, 212, 292,  
300, 304, 308-311, 325, 326, 329-  
332, 334, 335  
*ayrıca bkz. Orta Asya*  
Atatürk, Atatürkçülük 13, 17, 19, 30,  
38, 40, 46, 127, 135, 140, 143-145,  
148, 150, 154, 166-168, 170, 172-  
174, 179-181, 185, 189, 204, 205,  
208, 250, 264, 293, 328  
Atay, Falih Rıfkı 252  
ateist, ateizm 35, 109, 114, 124  
Ateşin, Hüseyin 141, 142  
Atina 24, 66, 67  
Atlantis 330, 335  
Avrasya, Avrasyacılık 38, 317, 320  
Avrupai, Avrupalı 30, 86, 89, 94, 178,  
185-188, 190, 214, 239-241, 250,  
256, 257, 260-266, 268, 273, 275,  
277-281, 287, 289, 295, 300, 307-  
311, 314-317, 319, 322, 324, 326,  
327, 329, 331, 333, 334, 336  
*ayrıca bkz. Batı Avrupa; Doğu  
Avrupa; Güneydoğu Avrupa;*

Orta Avrupa  
Avustralya, Avustralyalı,  
Avustralyalılar 46, 198, 308, 334  
Avusturya-Macaristan 107  
*ayrıca bkz. Habsburg*  
Ayastefanos (Antlaşma) 105, 120  
Aydınlanma 28, 150, 295  
Aytürk, İlker 11, 294, 303, 315, 322,  
323, 336  
azınlık, azınlıklar 35, 50, 68, 97, 107,  
110, 126, 193, 194, 229, 239, 246,  
308  
bakan, bakanlık 43, 59, 62, 65-67, 69-  
77, 90, 94, 107-109, 113-120, 122,  
124, 154, 160, 193, 219, 224, 267,  
280, 328  
bakış 17, 52, 64, 186, 210, 246, 250,  
252, 254-257, 259, 265, 268, 270,  
277, 288-290, 294  
Balkan Paktı 50, 123  
Balkan Savaşları 56, 60, 119, 125  
Balkanlar 36, 49, 58, 65, 72, 105, 124,  
126, 171, 210, 211  
*ayrıca bkz. Güneydoğu Avrupa*  
Banja Luka 22  
Barış Konferansı (Paris) 24, 72  
Baş Müftü 123-125  
Başkurdistan 318  
Batı, Batılı, Batılılaşma, Batılılaştırma  
14, 15, 17, 24, 25, 27, 28, 30, 33-  
35, 37-39, 45, 50-52, 57-61, 63, 64,  
67, 68, 71, 79-81, 83-90, 95, 97,  
98, 104, 113, 120, 134, 149, 150,  
165, 168, 171, 183-185, 187, 188,  
197, 201, 202, 207, 212, 214, 216-  
218, 224, 233, 237-239, 242, 246,  
247, 251, 253-255, 257, 262-269,  
274, 278, 279, 281, 282, 286, 288,  
289, 294-296, 298-300, 305, 306,  
310-314, 317, 318, 320, 322, 331,  
335, 336  
*ayrıca bkz. Batı Avrupa*  
Batı Avrupa 50, 51, 57, 187, 207, 294,  
310, 313, 317  
Batı karşıtı 27, 320  
Baudry, Frédéric 304

- Belge, Burhan 262, 263  
 Belgrad 38, 206, 210, 218, 226, 227, 229, 239, 246  
 Benjamin, Walter 195  
 Benloew, Louis 303  
 Berati, Ymer 70  
 Berlin 33, 43, 105, 120, 226, 263, 268, 318  
 Birinci Dünya Savaşı 13, 34, 36, 38, 48, 50, 56, 72, 77, 107, 112, 119-121, 123, 151, 169, 170, 173, 183, 197, 198, 204, 210, 217, 232, 268, 317, 318, 320  
 Birlik (gazete) 136, 145, 148, 149, 165  
 Birlik Ocağı (dernek) 148  
 Biser (dergi) 230  
 Bišić, Rasema 227  
 Biyediç, Cemal 27  
 biyografi (Mustafa Kemal biyografileri) 26, 30, 32, 264  
 Bolşevizm 35, 151, 317, 320, 321  
 Bosna-Hersek, Boşnak 27, 36, 210, 214, 215, 228, 239, 244  
 boşanma 64, 73, 86, 91, 187, 207  
 Bousquet, Georges-Henri 53, 54  
 Bozkurt (Harold Courtenay Armstrong'un kitabı) 33, 226  
 Bozkurt, Mahmut Esat 43, 65, 74  
 Bölükbaşı, Rıza Tevfik 159  
 Brendemoen, Bernt 293  
 Britanya, Britanyalı 23, 25, 48-50, 124, 125, 128-136, 143, 150-152, 154, 156-160, 163-166, 168, 170, 173, 174, 178-180, 183, 192, 198, 199, 311, 331  
 Broca, Paul 306, 307  
 Budapeşte 30, 211, 287, 288  
 Budućnost (gazete) 229  
 Bulbulović, Edhem 223, 232-234, 244  
 Bulgar Krallığı'ndaki Müslümanların Bulgaristan Dini Teşkilatlanması ve İdaresi Hakkındaki Kanun 107, 114  
 Bulgaristan, Bulgarlar 35, 46, 47, 49-51, 56, 101, 102, 104-111, 113, 116, 118-126, 190  
 Bulgaristan Türk Öğretmenler Sendikası 108  
 burjuva, burjuva kültürü, burjuvazi 17, 42, 177, 179, 182, 200, 203, 204, 317, 318  
 Buxton, Dudley 333  
 Bükreş 30, 292, 331, 332  
 Büyük Bunalım 116, 121, 217, 243  
 Büyük pazar (Kapalıçarşı) 281  
 cami(ler) 26, 112, 166, 237, 268, 280, 282, 287, 288  
 Cebeli, Artin 327  
 cehalet 165, 218, 260, 295, 319, 325  
 Cenevre 39, 67, 71, 73, 189  
 Cezayir 25  
 Cezayir Üniversitesi 53  
 Chartier, Roger 79, 98  
 Choisi, Jeanette 131  
 cinsiyet 22, 48, 168, 178, 179, 181, 182, 186, 192, 204, 205, 207-211, 213, 217, 218, 224, 226, 230, 233, 234, 237, 238, 244-248, 253  
 ayrıca bkz. erkekler; erkeklik, eril  
 Columbia Üniversitesi 310  
 Comte, Auguste 214, 256, 278  
 Cumhuriyet (gazete) 40, 41, 118  
 Cumhuriyet, cumhuriyetçilik 13, 17, 19, 29, 35, 39, 44-46, 54, 57, 59, 66, 68, 69, 77, 83, 92, 96, 102, 104, 108, 119, 121, 128, 130, 131, 133, 134, 136-138, 140, 143, 144, 147, 149, 150, 153, 163, 166, 167, 171, 174, 183, 185, 187, 189, 195, 205-208, 218, 219, 231, 232, 238, 243, 246, 250, 251, 254, 255, 263-265, 271, 273-275, 278, 280, 281, 283, 286, 289, 290, 312, 318, 322  
 Cuvier, Georges 328  
 Çan Kay Şek 39  
 Çanakkale 198  
 çeviri, tercüme 22, 26, 30, 32, 33, 35, 36, 45, 52-54, 58, 60, 62, 64, 67, 70, 71, 78, 85, 111, 151, 154, 160, 200, 201, 214, 216, 226, 245, 249, 253, 260, 261, 263, 304, 305, 318  
 çocuk, çocuklar, çocukluk 64, 124, 140, 155, 158, 202, 211, 214, 234,



243, 259, 263, 275, 328, 330, 331,  
333, 337  
çokeşlilik 64  
çürüme 236  
Dabulla, Avni 66, 67, 74, 76  
Daily Herald (gazete) 168  
Davison, Andrew 208, 248  
Defrance (Fransız yüksek komiseri)  
23  
Delijaniç Mirit, Ana 224  
Deliorman (gazete) 108, 112  
Delvina, Hikmet 90, 91  
Delvinë 68  
demokrasi, demokratik 28, 114, 116,  
118, 186  
Demokratia (gazete) 71  
Deniker, Joseph 310, 311, 328  
Denktaş, Rauf 144  
Deny, Jean 16, 293  
ders kitapları 16, 157  
Derviş, Nafiz 86  
Devcioglu, Abdullah Sıdkı 124  
devletçilik 44, 96, 134  
devrim, devrimci 16, 17, 19, 27, 29,  
30, 33, 36, 38, 43, 55, 60, 63, 64,  
94, 104, 106, 128, 135, 137, 140,  
184, 282, 293, 295, 296, 299, 317,  
320, 321, 325, 330, 335  
Dhima, Apostol 75, 76  
Dhima, Leonidha 75, 76  
Dhimitri, Kol 79, 80  
Dibra, Faik (Shatku/Şatku) 66, 72-  
74, 78, 85  
diktatör, diktatörlük, diktatoryal 33,  
94, 110, 226  
Dil Encümeni 146, 160  
dilbilim 42, 292, 294, 295, 297, 298,  
300-302, 312-315, 317, 318, 320-  
323, 326, 329, 331, 333-336  
Dilaçar, Agop 332, 333  
Dilemre, Saim Ali 315, 321, 326, 334  
Dilmen, İbrahim Necmi 333, 334  
Dilo, Lame 75, 76  
din, dinî 24-26, 34-40, 43, 44, 48, 59,  
60, 64, 67, 76, 79, 81, 85, 86, 88,  
91, 94, 96, 98, 106, 107, 109, 110,

113-116, 124-126, 131, 135, 150,  
151, 162-164, 166, 168, 185-187,  
194, 195, 199, 202, 206, 209, 210,  
213, 216-219, 226, 228, 229, 234,  
236-238, 244, 248, 255, 292, 303  
ayrıca bkz. İslâm, İslâmî; Hristiyan,  
Hristiyanlık; Katolik; Ortodoks  
(Hristiyan); Yahudi(ler)  
diplomasi, diplomatik, diplomatlar 23,  
26, 27, 48, 49, 65, 73, 92, 124, 130,  
168, 173, 180, 183, 203, 205  
ayrıca bkz. elçi, elçiler, elçilik  
Doğrul, Ömer Rıza 36  
Doğu, Doğulu 24, 26-29, 38, 42, 59,  
61, 65, 71, 79, 80, 88, 89, 98, 105-  
107, 149, 150, 168, 185, 187, 188,  
199, 201, 203, 239, 247, 254, 295,  
313, 317, 319  
ayrıca bkz. Şark, Şarklı  
Doğu Avrupa 313  
Doğu Halkları Kongresi (Bakü, 1920)  
27  
Doğu Rumeli 105-107  
dolaşım 26, 31, 35, 46-51, 57, 58, 62,  
66, 96, 98, 109, 168, 170, 178, 179,  
181, 204, 206, 210, 212, 214, 216,  
217, 219, 224, 246, 313  
Dolmabahçe Sarayı 298, 321  
Domovina (gazete) 229  
dönme(ler) 35  
Duran, Faik Sabri 283  
edebiyat 102-104, 110, 139, 189, 230,  
239, 257-259, 261, 264, 274, 282,  
287, 296, 303, 304, 314, 315, 331,  
333  
effendiyya 178  
egemenlik 28, 50, 57, 58, 87, 89, 97,  
98, 101, 108, 171, 173, 174, 176,  
177, 179, 183, 204, 207, 210  
eğitim 37, 42, 43, 48, 50, 51, 56-63,  
65-68, 76-79, 81, 90, 94, 96, 102-  
104, 107-109, 113-115, 117, 118,  
121, 123, 124, 131, 136, 137, 139,  
146-148, 154, 157-159, 163, 177,  
185, 193, 197, 202, 207, 212-214,  
216-218, 230, 231, 234, 237, 239,

- 241, 242, 247, 298, 324  
*ayrıca bkz.* okul, okullar  
ekonomi, ekonomik, iktisadi 51, 85, 87, 88, 104, 107, 116, 121, 123, 129, 133, 135, 140, 149, 150, 152, 158-161, 180, 183, 194, 204, 205, 210, 218, 230, 237, 243, 313
- Elbasan 67
- elçi, elçiler, elçilik 19, 29, 45, 70, 82, 106, 108, 121, 124, 126, 167-169, 178, 180
- El-Ezher 193
- El-Hidaje* (gazete) 237
- elit(ler) 17, 33, 34, 37, 42, 45, 48, 49, 58, 102, 103, 105, 131, 134, 135, 145, 146, 164, 167, 188, 189, 198, 230, 234, 254, 296, 313, 333, 336
- Ellison, Grace 266
- Emin Muhammed Said 26
- emperyalizm, emperyalist 14, 25, 27, 28, 36, 38, 170, 189, 253, 274, 292, 294, 298, 299, 304, 314, 317, 320, 321, 335  
*ayrıca bkz.* anti-emperyalist, anti-emperyalizm
- Emre, Ahmet Cevat 42, 314
- Enosis 131
- entelektüel(ler) 14, 17, 21, 35-38, 43, 50, 59, 60, 91, 92, 94-97, 105, 138, 163, 185, 193, 197, 201, 214, 216, 229, 250-252, 254, 257, 264, 277, 280, 281, 289, 290, 293, 294, 297, 298, 300, 312, 313, 316, 317, 319, 321-325, 328, 329, 331, 333, 335, 337
- enternasyonalizm, enternasyonalist 45, 170
- Enver Paşa, Envercilik 23, 138, 230
- erkekler 64, 87, 107, 114, 136, 168, 174, 182, 185, 186, 194, 195, 203, 209, 210, 212, 230, 233, 235, 238, 244, 248, 253, 281  
*ayrıca bkz.* erkeklik, eril
- erkeklik, eril 170, 178-180, 183, 189, 198, 202, 205, 209, 234
- Ermenistan, Ermeniler 24, 306
- erotik, erotizm 238, 239, 241, 243
- Ersoy, Mehmet Akif 36, 216
- Ertaylan, İsmail Hikmet 159, 160
- eşitlik 85, 86, 207, 209, 226, 230, 245, 247, 310
- etik 176, 202
- etnik, etnisite 15, 24, 107, 131, 210, 234, 320, 336
- Evkafçılar 135
- evlilik 85, 186, 230
- Fars, Farsça 101-104, 108, 110, 111, 113, 117, 296, 297, 308
- Fas, Faslı 168, 170, 189, 190
- faşizm, faşist 15, 40-45, 311
- Fatma Aliye 245
- felsefe, filozof, filozoflar 36, 43, 214, 216, 256, 292, 304
- feminist, feminizm 186, 207, 209, 226-230, 233, 234, 245, 247
- ferace 241
- Ferrière, Adolphe 96
- fes 34, 37, 135, 136, 151, 168, 171, 218, 246  
*ayrıca bkz.* tarbuş
- fıkıh 60, 193
- Fico, Rauf 65, 70, 72
- Filandra, Şacir 207
- Filistin 26, 173
- Floqi, Kristo 88
- folklor, folklorikleştirme 252, 254, 255, 275, 319
- fotograf, fotoğrafçılık 16, 27, 49, 81, 93, 104, 184, 224, 239, 241, 242, 249, 261, 281, 282, 285
- Foucault, Michel 300, 323
- Fransız, Fransızlar 16, 23, 25, 28, 29, 31, 39, 40, 44, 51, 54, 55, 57, 60, 61, 63, 64, 66, 67, 73-81, 85, 86, 93, 98, 125, 138, 157, 189, 190, 257, 259-261, 276, 286, 293, 304, 308-310, 312, 324
- Fransız Milli Kütüphanesi 324
- Frashëri, Eshref 87
- Frashëri, Mehdi 71-74, 78, 85
- Frashëri, Şemseddin Sami 95
- Fuad (Kral) 186

- Gabeci, Ali 74, 76  
*Gajret* (dergi) 237  
*Gajret* (dernek) 229, 234, 235, 241, 242, 244  
 Gaspıralı, İsmail 216  
 gayrimüslim, gayrimüslimler 24, 25, 38, 66, 79, 106, 136, 212, 213, 218, 228, 229, 235, 238, 241  
*ayrıca bkz.* Hristiyan, Hristiyanlık; Katolik; Ortodoks (Hristiyan)  
 gazeteci, gazeteciler, gazetecilik 23, 26, 28, 29, 36, 42, 43, 48, 51, 58, 82, 86, 93, 97, 111, 123, 143, 144, 146, 147, 163, 196, 205, 224, 236, 237, 244, 266, 281, 286  
 Gazi (Mustafa Kemal) 25, 30, 33, 38, 64, 82, 144, 166, 168  
 gelenek, geleneksel, gelenekçi 17, 19, 25, 88, 135, 136, 140, 158, 170, 176, 178, 185, 186, 188-190, 201-203, 237, 242, 247, 252, 262, 268, 269, 286, 294, 300, 312, 321, 329  
 Gentile, Giovanni 43  
 Gentizon, Paul 29  
 Georgeon, François 11, 24, 207  
 Gershoni, Israel 177, 178, 193  
*Giornale d'Italia* 94  
 Gjirokastër/Gjirokaster 60, 71, 75, 76  
 Gobineau, Arthur de 305, 308, 314, 327  
 Gökalp, İskender 24, 207  
 Gökalp, Ziya 95, 103, 108, 113, 255-257, 270, 274-279, 283, 290  
 Göttingen 214  
 Güneş Dil Teorisi 47, 50, 52, 292-294, 297, 298, 300, 316, 322, 324, 325, 329, 331, 332, 335-337  
 Güney Afrika 195  
 Güneydoğu Avrupa 207, 212, 246  
*ayrıca bkz.* Balkanlar  
 Güntekin, Basri (Dukagjin Zadeh veya Dukakinoglu) 40  
 Habsburg 210-212, 214, 216, 228  
 Hacıbulgurzade Ahmet Hulusi Efendi 136, 150  
*Hakikat* (gazete) 145, 146, 148, 149  
*Hakimiyeti Milliye* (gazete) 143  
 Halep 160  
 halılar 256-258, 260, 262, 266, 276, 277, 283, 286, 287  
 Halide Edip 268  
*ayrıca bkz.* Adivar, Halide Edip  
 Halife, halifelik 25, 34, 36, 37, 183, 185, 186, 189, 218, 251  
*Halkın Sesi* (gazete) 108  
 Halpérin, Jean-Louis 55  
 Hamza Bey, Abdülmalik 167, 168, 179, 183  
 Harem 212, 233, 260, 261, 266, 271, 272  
 Harvard Üniversitesi 310  
 Hasanbegović, Avdo 229, 235  
 Hasanbegović, Halka 235  
 hat 258, 276, 283  
 hayat tarzı 113, 121, 126, 134, 239, 260  
 Haykal, Muhammed Hüseyin 193, 196  
 hayranlık 33, 45, 46, 52, 82, 83, 93, 95, 183, 294  
 Helsinki 30  
 Hristiyan, Hristiyanlık 24-27, 35, 66, 76, 77, 95, 102, 105, 106, 125, 129, 146, 149  
*ayrıca bkz.* Katolik; Ortodoks (Hristiyan)  
 Hırvat yanlısı, Hırvatça, Hırvatlar 206, 208, 211, 214, 217, 218, 224, 229, 230, 245, 246  
 hijab 186, 187  
*Hikmet* (dergi) 35, 36  
 Hikmet, Nâzım 259, 260  
 Hikmet Turhan 277  
 Hindistan, Hint 15, 26, 34, 37, 189, 200, 300-302, 308, 314-319, 321-324, 326, 327, 329, 331, 332, 334, 336  
 Hoca Ali Rıza 275  
 hoca(lar) (Müslüman öğretmenler) 118, 119, 122  
 hukukçu(lar) 48, 51, 55, 57, 60-62, 67-70, 72-79, 81, 84, 85, 118, 146, 216, 231

- Humboldt, Wilhelm von 301  
Hüseyin Hüsnü Efendi 105, 108, 117, 123, 124
- Ihrig, Stefan 29  
*Ilustrativni list nedelja* (dergi) 224  
ırkçılık 292, 300-302, 310, 311, 314-316, 319-321, 325-327, 329-331, 333, 335-337  
ırksal antropoloji 307
- ideoloji, ideolojik 34, 14, 17, 27, 28, 44, 46, 82, 85, 105, 115, 121, 145, 167, 171, 173, 204, 206, 208, 247, 248, 250, 251, 320, 336
- İkbal, Muhammed 37  
*İkdam* (gazete) 70, 259  
İkinci Dünya Savaşı 117, 126, 133, 142, 159, 160, 224, 321  
ilerleme, ilerici(ler) 13, 37, 39, 59, 65, 66, 69, 86, 87, 90, 93, 110, 112, 124, 134, 174, 185, 190, 199, 202, 203, 207, 209, 210, 213, 214, 218, 224, 227, 229, 230, 234, 238, 239, 242, 244, 247, 248, 264, 289, 295, 297  
iletişim 16, 47, 103, 143, 147, 164, 292, 297  
ilmihal 213  
imam(lar) 122, 150, 153, 162, 164, 318  
İnan, Afet 327  
İngiliz-Mısır Antlaşması 176, 178  
İnönü, İsmet 13, 41, 154  
*İntibah* (gazete) 35  
İran, İranlı 111, 177, 204  
irredantist, irredantizm 49, 50, 101, 116, 120  
İslam, İslami 25, 26, 28, 34-38, 49, 51, 54, 60, 67, 82, 88, 98, 105, 106, 109-112, 117, 122, 136, 151, 166, 168, 170, 177, 186-190, 193-195, 199, 202, 210, 212, 213, 216-218, 228, 230, 243, 247, 267, 271, 274, 288, 306, 322, 324  
İslamo-Bolşevik 27  
İspanya, İspanyol 189, 190, 209
- İstanbul 18, 23, 24, 29, 34, 36, 60, 61, 66, 76-79, 94, 106, 107, 118, 149, 172, 183, 211, 216, 224, 228, 231-233, 244, 251, 258, 259, 266, 268, 280-282, 292, 318, 322, 324, 327, 332  
İstanbul Üniversitesi 70, 90, 314, 326  
İsviçre, İsviçreli 30, 44, 52-55, 57-60, 62-64, 67-81, 85, 86, 94, 96, 98, 99, 328  
İtalya, İtalyan 15, 25, 30, 40-45, 50, 54, 56, 62, 63, 67-69, 71-75, 78, 79, 82, 83, 85, 92-94, 97, 98, 124, 209  
İttihat ve Terakki, İttihatçı 23, 26, 44  
İzmir 25, 44, 70, 96, 283
- Jacob, Christian 47  
Jaho, Veis 74, 76  
Jakobson, Roman 317  
Jankowski, James 177, 178, 193  
*Journal de Genève* (gazete) 24  
Jön Türk, Jön Türkler 13, 17, 23, 29, 106, 131, 138, 151, 232, 287, 336  
Jugoslovenska Müslimanska Organizacija (JCO, Yugoslav Müslümanları Örgütü) 28
- kadın, kadınlar, kadın özgürlüğü 28, 37, 46, 49, 51, 59, 60, 64, 81, 87, 88, 90, 94, 136, 148, 155, 177, 186, 187, 194, 196, 199, 205, 207-210, 212-219, 224-248, 250, 253, 258, 260-263, 266, 273, 281  
kadın sorunu 209, 210, 214, 216, 217, 226, 227, 229, 230, 244  
ayrıca bkz. feminist, feminizm  
Kadınlar Halk Fırkası 231  
*Kadro* (dergi) 43, 251  
Kadro (hareket) 251  
Kafkas 218, 317  
Kahire 26, 34, 35, 37, 178, 183, 187, 198, 203, 228  
Kahire Üniversitesi 193  
kahve, kahvehane 155, 262, 267, 278  
kamu, kamuoyu, kamusal, kamusal alan, kamusalılık 34, 40, 48, 51, 57,

70, 74, 77, 83, 84, 103, 107, 108,  
131, 132, 134, 136, 139, 147, 152,  
154, 163, 166, 169, 170, 180-183,  
189, 192, 198-201, 203, 206, 211,  
214, 216, 218, 226, 231, 245, 248,  
251, 260, 283, 287, 292, 296  
Kant, Immanuel 214  
Kapetanović, Mehmed (Ljubušak) 211  
Karagjozi, Mehmet 76  
Karamehmedović, Hamdija 211  
Karaosmanoglu, Yakup Kadri 251, 257  
karikatür 172, 175, 178-183, 191  
Kasım Amin 196  
KATAK (Kıbrıs Adası Türk Azınlığı  
Kurumu) 160, 161  
Katolik 79, 86, 88, 89, 91, 319, 327  
Kazazovic, Salih 214  
Kedhi, Josif 69  
Kemalizm, Kemalist(ler) 11, 13-19,  
21-24, 26, 27, 33-35, 38-52, 54-57,  
63, 64, 72, 75, 81-84, 88, 93-99,  
101, 104, 105, 107-113, 115-127,  
130-138, 141, 142, 151, 152, 157,  
160, 162-164, 166, 167, 170, 171,  
173, 181, 183, 186, 189, 192, 204,  
206-210, 219, 224, 226, 230-234,  
239, 244, 246-248, 250-252, 254,  
255, 265, 270, 273, 275, 277, 282,  
288-290, 294-300, 310, 312-315,  
317-324, 328-337  
kendi kaderini tayin 28  
Kıbrıs 46, 48-51, 127-138, 140-148,  
150-154, 156-166  
Kırcaali 113, 119, 120, 122, 123  
kıyafet, kıyafet kodları 49, 91, 167-  
170, 174, 177, 185-190, 192-198,  
200, 202, 239, 242-244, 248, 251,  
278, 281  
ayrıca bkz. fes; örtü, örtünme,  
tesettür; sarık; şapka(lar), şapka  
reformu; tarbuş  
kimlik, kimlikler 48, 101, 105, 125,  
126, 129, 136, 166, 177, 179, 202,  
204, 247, 252, 254, 255, 271, 286,  
289, 300, 320, 337  
kişi kültü 25, 190  
kitleler 117, 152, 198

Kokalari, Emin 75, 76  
Kokalari, Sami 74, 76  
kolonyal, kolonyalizm 15, 25, 44, 45,  
48, 50, 128, 130, 132-135, 137,  
145, 146, 157, 163, 165, 171, 177,  
179, 189, 192, 253, 254  
komünizm, komünist 42, 151, 232  
ayrıca bkz. Bolşevizm  
Kondi, Petraq 77  
Kont Leon Ostrorog 94  
Kopenhag 30  
Korçe 67  
korporatizm 14, 208, 247, 248  
Koyunoglu, Arif Hikmet 276  
kozmopolit, kozmopolitanizm 197,  
202, 203, 274  
Köprülüzade, Mehmed Fuad 314,  
318, 327  
köylü(ler) 103, 104, 151, 155, 213,  
251, 275  
Kudüs 35  
Kuntay, Midhat Cemal 268  
Kur'an 26, 36, 109, 113  
Kurti, Kazım 75, 76  
Kurtović, Šukrija 229  
Kurtuluş Savaşı 131, 149, 232, 233,  
247  
Kuzey Afrika 168, 330  
ayrıca bkz. Cezayir; Fas, Faslı;  
Tunus  
Küçük, Fazıl 161-163  
Kürt 39  
*La Turquie kémaliste* (dergi) 19, 39,  
49, 219, 220, 222, 251, 258, 261-  
264, 275, 281, 282  
laiklik 29, 44, 96  
Laruelle, Marlène 320  
Latife Bekir 233  
Latife Hanım (Mustafa Kemal'in  
karısı) 186, 187  
Latin 30, 44, 48-50, 55, 101, 102, 104,  
107-109, 111, 112, 114, 117, 121,  
123, 124, 126, 128, 133, 137-140,  
143-150, 154-157, 159, 161, 163-  
165, 296, 297, 319, 335  
*Le Matin* (gazete) 63, 64

- Leibniz 291, 323  
 Leipzig 40, 52, 212  
*Les Turcs anciens et modernes* 324  
 Lewis, Bernard 293  
 Libal, Kathryn 231, 233, 234  
 Liberal Anayasa Partisi 193  
 Libohova, Agjah 60, 66, 74, 78, 79, 85  
 Lierau, Walter 226  
 Ljubljana 226  
 Londra 25, 30, 33, 183  
 Lorraine, Percy 178, 180  
 Loti, Pierre 256, 258-260, 264, 265, 278, 287  
 Lozan 72, 328  
 Lozan Anlaşması 130, 174  
 Lübnan 173, 189
- maddi kültür 252, 255, 257, 271, 276, 280, 283, 289, 290, 317, 319  
 mahkeme(ler) 67, 88, 106, 160, 161, 166, 193  
 Mahmud Azmi 196, 201, 202  
 mahremiyet 192  
 Majlis al-Nuwab 193  
 Majlis al-Shuyukh 193  
 Makedonya 105, 116, 123  
 Manastır 76  
 Marksist 39, 43, 45, 251, 317, 320  
 Marr, Nikolaï 317-320  
 Marrizm 320  
 Marsilya 318  
*Masum Millet* (gazete) 145, 149, 166  
 mecelle 59-61, 63, 68, 70, 75, 76, 80, 81, 84, 86, 88, 89  
 meclis, meclisler 21, 26, 29, 31, 40, 48, 53, 62, 63, 77, 84, 87, 88, 90, 102, 105, 193, 205, 232, 233, 239, 298  
 ayrıca bkz. parlamento  
*Medeniyet* (gazete) 109, 110, 118  
 Mehmed Dzermaludin Čaušević 36, 215, 219, 228, 244  
 Mehmed Münir Efendi 135  
 Mehmet Ali Paşa 168  
 Mehmet Emin 103  
 Mehmet Şeref Aykut 42  
 Meillet, Antoine 315
- Mekteb-i Mülkiye 65, 72  
 meşruiyet 38, 45, 58, 60, 84, 95, 206, 300  
 Mezopotamya 306  
 Mısır, Mısırlı 15, 26, 35, 36, 46, 48, 50, 51, 54, 73, 167-171, 173, 174, 176-179, 181-186, 188, 189, 192, 193, 196-204, 214, 216, 218, 330, 332, 335  
 Mısır Tıp Derneği 201  
 Mikusch, Dagobert von 30, 32, 40  
 Milano 170  
 millet 15, 17, 26, 31, 40, 56, 62, 63, 65, 71, 73, 80, 83-88, 90, 95, 101-103, 106, 129, 144, 145, 149, 164, 166, 170, 176, 194, 199, 205, 206, 236, 243, 245, 253, 265, 273, 276, 281-283, 296, 298, 299, 306-308, 315, 319, 320, 324, 332  
 Milletler Cemiyeti 56, 71, 73, 170, 176  
*Milliyet* (gazete) 42  
 milliyetçilik 17, 23, 38-40, 44, 96, 168, 184, 194, 197, 255, 256, 275, 290, 298  
 mimar, mimarlar, mimarlık 43, 72, 89, 93, 174, 205, 252, 273-276, 280, 282, 283, 288, 290, 298  
 Minga, Idriz 66, 67, 74, 76  
 miras (ulusal, kültürel) 17, 40, 69, 76, 85, 86, 91, 126, 160, 171, 190, 195, 202, 252, 254-256, 270, 280, 283, 290, 293, 295, 314, 336  
 Misak-ı Milli 24, 144  
 mit(ler), mitler 125, 144, 305, 331, 335, 337  
 mobilya 49, 266  
 moda 134, 135, 170, 190, 192, 194, 195, 197, 243, 255, 266, 308  
 model(ler) 29, 38, 42, 44, 46, 51, 54, 55, 57, 58, 62, 64, 71-76, 78, 80, 81, 83-87, 89, 93, 95-99, 182, 183, 186, 188, 192, 204, 207-209, 218, 219, 224-226, 229, 230, 238, 241, 248, 277, 299, 335  
 modernlik, modernleşme, modernizm 15, 30, 48, 52, 70, 87, 92, 101, 104, 109, 110, 112, 113, 120, 123, 126,

- 134, 149, 168, 181, 183, 185-187, 189, 192, 197, 199-201, 203, 204, 210, 247, 252, 255, 264, 271, 273, 280, 290
- Mogol, Mogollar 110, 306-308, 327, 328
- monarşi 92-94, 106, 117, 199, 203
- Montandon, Georges 333
- Montesquieu 29
- Moskova 39
- Mostar 215, 216, 242
- Mousset, Albert 93
- muhacir 210
- muhafazakâr, muhafazakârlık 13, 15, 35, 55, 79, 124, 132, 136, 140, 145, 186, 203, 228, 237, 314, 315, 320, 321
- Muhammed bin Abdülkerim 189
- Muhiddin, Nezihe 231
- Muhidine, Timour 28
- Mulabdić, Edhem 211
- Mulalić, Mustafa 38, 239, 240
- Muradbegović, Ahmed 229, 239
- Musa Cazim Catic 216
- Mussolini, Benito 40, 42, 43, 65, 92, 93, 130
- Mustafa Celaleddin (Constantin Borzecki) 324, 327
- Mustafa Kamil 184
- Mustafa Kemal 13, 16-19, 21, 23-26, 28-30, 33-38, 40, 42, 43, 46, 49, 52, 59, 64, 65, 81-83, 92, 93, 95, 97, 104, 109-111, 121, 122, 143, 145, 150, 151, 167, 168, 171, 173, 178, 183, 184, 186, 187, 190, 198, 203, 205-208, 224-226, 230, 233, 234, 245-248, 251, 264, 265, 293, 297, 298, 328
- ayrıca bkz. Atatürk, Atatürkçülük; Gazi (Mustafa Kemal)*
- müftü 105-109, 113-118, 123-125, 148, 186, 213
- Müller, Max 302-304, 312
- mûze 265, 269, 275-277
- nahda* 199
- Namık Kemal 103
- Napolyon 55, 61, 75
- Naroden Blok (parti) 116
- Narodna Uzdanica 232, 234, 235
- Narodni Ženski Savez (Konsey) 229
- Nazi Almanyası 15, 42, 45
- ayrıca bkz. Alman, Almanya, Germen*
- Neolitik 326, 330, 334
- Nepravishtha, Ferid 74, 77
- New York 30, 33
- Nigar binti Osman 245
- Novi Sad 212
- Nutuk 52
- Okan, Mehmet Remzi 143
- kawa, Sh mei 38
- okul, okullar 17, 18, 33, 48-50, 56, 58, 62, 66, 67, 76, 80, 102, 108, 109, 113, 114, 117, 118, 121-124, 131, 147, 148, 150, 154-157, 160, 165, 171, 196, 211, 213, 214, 216, 222, 227, 230, 231, 236, 238, 242, 296, 300, 306, 318, 326, 328
- okur-yazar 103, 107, 152
- Oriente Moderno* (dergi) 25
- Orolloga, Thoma 66, 67, 69, 74, 78, 85
- Orta Asya 11, 108, 292, 300, 329, 332, 334, 335
- ayrıca bkz. Asya, Asyacı, Asyalı, Asyatik*
- Orta Avrupa 50, 67, 294, 317, 320
- Ortadoğu 159
- Ortodoks (Hristiyan) 66, 76, 77, 88, 89, 95, 106, 125, 210
- Osmanlı(lar), Osmanlı İmparatorluğu 11, 14, 21, 23-25, 34, 38, 40, 45-51, 56-58, 60, 63, 65, 72, 73, 76-80, 85, 88, 89, 94, 96, 101-108, 110, 111, 113, 120, 121, 126, 128, 129, 131, 132, 134, 137-140, 142, 145, 149, 151, 152, 159, 160, 162-164, 166, 168, 171, 173, 174, 176, 181, 183, 189, 190, 192, 197, 198, 204, 206-208, 210-212, 216, 218, 219, 231, 232, 238, 239, 241, 244, 246, 247, 250-255, 257-259, 262-

265, 270, 273-275, 278-280, 282,  
283, 285, 289, 290, 306, 310, 312,  
322  
Osmanlılık 14, 198  
otobiyografi 200  
otoriter, otoriteryan 14, 15, 19, 29, 43,  
59, 62, 74, 91, 116, 179, 298  
Oxford Üniversitesi 193, 302, 312,  
333  
Ömer Kâzım 23  
Ömer Seyfettin 103, 264  
örtü, örtünme, tesettür 37, 136, 171,  
185, 196, 197, 199, 207, 212, 214,  
216, 218, 237, 239, 241, 244, 246  
özellik 189  
Paillarès, Michel 23  
pan-İslâm, pan-İslâmî, pan-İslâmci  
38, 189  
Paris, Parisli 11, 16, 23, 24, 29, 30, 33,  
39, 66, 67, 170, 183, 193, 197, 202,  
253, 269, 283-287, 306, 318, 324  
Parla, Taha 208, 255  
parlamento 38, 59, 84, 86, 87, 90, 91,  
112, 113, 211  
ayrıca bkz. meclis, meclisler  
parti, partiler 13-15, 17, 19, 39, 44,  
45, 82, 116, 118, 132, 136, 137,  
160, 166, 184, 186, 193, 208, 224,  
227, 228, 230-232, 250, 296, 297  
pasaport(lar) 19, 119  
paternalist 48, 230, 234, 248  
patriarki, 248  
peçe 171  
Peker, Recep 45  
Penka, Karl 308, 309  
Pictet, Adolphe 305, 306, 331  
Pittard, Eugène 328  
Platon 331  
Pletikovic, Sofija 217  
Poesche, Theodor 308, 309  
Poga, Petro 87  
polis 109, 117-119, 123, 155, 306  
Polonyalı, Lehçe 291, 323, 324  
Pomak, Pomaklar 101, 105, 120-123,  
125, 126

portre(ler) (Mustafa Kemal'e ait) 26-  
28, 33, 49  
poster(ler) 16, 155  
pozitivizm 14  
propaganda 16, 18, 19, 45, 49, 52, 82,  
83, 109, 117-120, 122, 123, 126,  
206, 319  
Qyteza, Sabri 77  
radyo 292, 313  
Raifpaşazade Fuat 326  
Ramm, Christoph 134-136, 165  
reform(lar), reformcu, reformcular 17,  
19, 29, 30, 34, 36-38, 51, 52, 55-  
57, 59, 61-63, 65, 66, 81, 82, 93-  
97, 99, 102-104, 108, 110, 111,  
116, 120, 121, 127, 128, 133, 137-  
142, 144, 145, 147, 149, 152, 154,  
156, 157, 159, 160, 162-165, 167,  
168, 173, 176, 185-188, 192, 204,  
213, 216, 217, 219, 224, 233, 247,  
248, 252, 265, 293, 295, 299  
Reforma (gazete) 232  
Rehber (gazete) 111, 112  
Reis-ül ulema 215, 228, 244  
ressam(lar), resim 200, 224, 239, 246,  
256, 258, 260, 261, 263, 269, 271,  
274-278  
Retzius, Anders Adolf 307, 308  
Richard, Gaston 276, 277  
Rif 190  
Rif Savaşı 170  
Ripley, William Zebina 310, 311,  
333  
Rizk, Yunan Labib 169, 171  
Robert Kolej 282, 332  
Rodina (örgüt) 126  
Roma 39-41, 45  
Roma Üniversitesi 78  
romantik, romantizm 39, 275, 289,  
316  
Romanya 50, 56, 123  
Rossi, Ettore 43, 44  
Rousseau, Jean-Jacques 29, 214  
Ruli, Fevzi 74, 77  
Rus-Osmanlı Savaşı (1877-1878) 120



Rusya 42, 50, 102, 209, 224, 232, 253,  
294, 313, 317-319  
Ruz Al-Yusuf (dergi) 178, 180, 182  
Sabit, Kerim Halil 26  
Said, Edward 252  
Sakarya (Muharebe) 25  
sanat, sanatçı, sanatsal 110, 250, 252,  
255-257, 259, 264, 267, 273, 274,  
277, 278, 282, 283, 286-288, 290  
sansür 116, 130, 199  
Saraçgil, Ayşe 238  
Sarajlić, Šemsudin 211, 226, 230-233  
Saraybosna 27, 211, 213, 221, 224,  
227, 228, 230, 232, 235, 237, 247  
sank 37, 183, 184, 188-190, 195, 196,  
201, 202, 263, 273  
Saraut, Albert 29  
Schlegel, August Wilhelm von 301, 323  
Schleicher, August 301, 302, 304, 312  
Schopenhauer, Arthur 187  
Sebilârreşad (dergi) 36  
seküler, sekülerleşme 27, 37, 38, 40,  
105, 111, 113, 136, 138, 168, 171,  
184, 189, 194, 216, 244, 252  
Selanik 35, 60, 66, 108, 232  
Senegal 304  
sergiler (yurtiçi ve yurtdışı) 273, 283  
Sériot, Patrick 300, 320  
Servet-i Fünun (dergi) 285-287  
Sevr (Antlaşma) 26, 159, 173  
Shatku, Faik 66, 67, 72-74, 78, 85  
Shatku, Faik (Dibra) 66, 74, 78  
Shaw, George Bernard 187  
Shekulli i ri (dergi) 95  
Sıdkı, İsmail 179, 181  
sınırlar 22, 46, 47, 50, 52, 73, 116,  
120, 123, 144, 150, 167, 168, 170,  
171, 176, 192, 204, 206, 210, 217,  
226, 239, 266, 283, 285, 303, 324,  
327, 336  
Sırp, Sırpılar, Sırpça-Hırvatça 210, 212,  
217, 218, 224, 229, 232  
Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı 217  
ayrıca bkz. Yugoslav, Yugoslavya  
Sırpça-Hırvatça 206, 208, 211,  
214, 245, 246

siyaset, siyasetçi(ler) 14, 21, 23, 35,  
36, 42, 43, 48, 50, 51, 55, 58-60,  
77, 83, 98, 104, 119, 123, 132, 144,  
170, 176, 202, 204, 208, 230, 238,  
247, 248, 303, 315, 316, 319, 320  
Skolski vjesnik (dergi) 214  
Slav(lar), Slavca 38, 56, 101, 107, 120,  
218, 291, 308, 311, 320  
Sofya 108, 112  
Sosyal Darwinizm 14  
Sovyet Rusya 313  
ayrıca bkz. Rusya  
Söz (gazete) 141-145, 149, 150, 152,  
165, 166  
Spaho, Hasan 211  
spor(lar) 48, 112, 118, 182  
St. Petersburg 317  
Stockholm 30  
Sulo, Derviş 76, 77  
sultan(lar) 103, 105, 168, 198, 207,  
246, 251, 282  
Sun Yat-sen 39  
Suriye, Suriyeli 25, 26, 124, 173, 204  
süfrajeter(ler) 229-231  
Süleymanpasîc, Dževad 237  
Svara, Maksim 224  
Şam 26  
Şapati, Behçet 61, 70  
şapka(lar), şapka reformu 30, 176,  
184, 188, 190-193, 195-198, 200-  
203, 242, 251  
Şark, Şarklı 52, 61, 252-255, 259, 260,  
262, 263, 265-270, 273, 275-279,  
281-283, 288-290  
ayrıca bkz. Doğu, Doğulu  
Şark odası 265, 267-270, 275, 277  
Şarkiyatçı, Şarkiyatçılık, Kendine  
Dönük Şarkiyatçılık 254-256, 265,  
268, 270, 289, 295  
Şekib Arslan 188  
Şemseddin Sami/Sami Bey Frashëri  
95, 103  
şerî mahkeme 160, 161, 166, 211  
şeriat 88, 186, 193  
Şeyh Said (isyan) 39  
Şinasi, İbrahim 95

- taklit 35, 44, 57, 58, 109, 171, 185,  
190, 267, 269, 277, 299, 300, 321,  
334, 337
- Tankut, Hasan Reşit 332
- Tanpınar, Ahmet Hamdi 278, 288, 289
- Tanzimat 44, 102, 138, 211, 269
- tarbuş 167-171, 174, 176, 178, 179,  
182-185, 187-189, 193, 196-204  
ayrıca bkz. fes
- Tatar(lar), Kırım Tatarları 216, 291,  
303, 306-308, 318, 328
- Taymur, Ahmed 188, 189
- Tekin Alp (Moiz Kohen) 43
- Telegraf (gazete) 82, 88
- Ter-Matevosyan, Vahram 34
- Tetkik Cemiyeti 296, 313, 314, 318,  
321, 332, 333
- Theodhosi, Harilla 76
- Tiran 54, 67, 73, 82, 251
- Tiran Paktı (1926) 73
- Tito 27
- Toçi, Terenc 75, 78, 80
- Topinard, Paul 306
- Topkapı Sarayı 271, 272, 282
- topluluk, topluluklar 27, 35, 110,  
112, 115, 126, 128-130, 132, 135,  
136, 140, 145-147, 149, 157, 160,  
164, 169, 176, 202, 210, 213, 218,  
228, 302
- toprak sahipleri 210
- Toro, Salih 76
- Trakya 105, 116, 120, 121, 123
- Trubetskoy, Nikolay 317
- Tsakno, Dragan 106
- Tunçay, Mete 127, 166
- Tunus 25, 26
- Turan (gazete) 108
- Turan (örgüt) 118, 122, 124
- Turan, Turancılık, Turancı(lar) 108,  
115, 302-307, 309, 310, 312, 325,  
326
- turistler 219, 282, 283
- tüketim, tüketim kültürü 178, 252,  
254
- Türk Dil Kurumu/Türk Dili Tetkik  
Cemiyeti/TKDK 313, 314, 318, 321,  
323, 332, 333
- Türk Kadın Birliği 231, 233, 234
- Türk Tarih Kurumu/Türk Tarihi  
Tetkik Cemiyeti/TTK 313, 314, 333
- Türk Tarih Tezi 300, 329, 330
- Türkçü, pan-Türkçü 43, 56, 82, 255,  
256, 264, 270, 276, 278, 279, 283,  
290
- Türkofobi 292, 294, 298, 299
- Türkoloji, Türkolog(lar) 16, 43, 102,  
256, 293, 316, 318, 324, 326
- Türkperestlik 256, 278
- Türk-Yunan Savaşı (1897) 24, 103
- tütün 120, 121, 283
- ulema 36, 111, 168, 185, 186, 193,  
215, 228, 242, 244
- ulusaşırı 11, 13, 21, 22, 30, 37, 38, 40,  
46, 47, 49, 51, 96, 98, 105, 150,  
167, 168, 170, 177-180, 204, 210,  
226, 250, 290, 291, 295, 320
- uluslararası, beynelmilel 19, 30, 39,  
45, 46, 49, 50, 52, 64, 71-73, 84,  
98, 169, 170, 174, 176-178, 180,  
183, 197, 202-204, 206, 210, 226,  
236, 257, 283, 286, 287, 289, 293,  
295, 296
- Uşaklıgil, Halid Ziya 257, 262
- Ülkâ (gazete) 43, 281
- üniversite, üniversiteler 16, 53, 68, 70,  
79, 81, 90, 158, 193, 211, 214, 217,  
237, 313, 314, 316
- Ünver, Ahmet Süheyl 267, 269, 275,  
277
- Vacher de Lapouge, Georges 308-  
310, 312
- Vasfi, Ali 74, 77
- vatandaş, vatandaşlık 15, 24, 48, 68,  
90, 107, 109, 113-115, 124, 130-  
132, 134, 138, 149, 176, 193, 202,  
265, 271, 273
- Vatin, Nicolas 293
- Vehbija İmamoviç 219, 243
- Ventura, Mişon 77
- Viyana 67, 210, 211
- Viyana Üniversitesi 237

Wafd (parti) 174, 186, 187

Wallisch, Friedrich 94

Watani Partisi 184

Wilde, Oscar 187

yabancı, yabancılar, dış politika 19,  
22, 28, 42, 46, 49, 52, 56, 68, 85,  
87, 89, 94, 98, 109, 130, 138, 149,  
155, 167, 174, 178, 185, 197-199,  
231, 262, 265, 273, 277, 279-282,  
289, 290, 296, 297, 335

Yahudi(ler) 35, 43, 106, 149, 254, 268  
ayrıca bkz. dönme(ler)

Yemen 26

Yeni Lisancılar 103

Yeni Türkiye, Yeni Türkçe 26, 29, 30,  
33, 38, 45, 46, 52, 57-59, 63, 79,  
83, 89, 144, 185, 187, 226, 230,  
262, 265, 283, 286-288, 296

Yugoslav, Yugoslavya 28, 35, 38, 46,  
48-51, 56, 59, 73, 116, 123, 205-  
210, 217-219, 224, 226-228, 232,  
234, 235, 237-239, 243, 245-247,  
248

Yunan(lar), Yunanistan 24, 25, 35, 50,  
56, 73, 103, 115, 116, 120, 121,  
123, 124, 131, 146, 164, 165, 171,  
190, 291, 308, 330, 332, 335

Zaghlul, Ahmed 188, 189

Zagreb 211, 215, 216, 218, 226-228

Zagreb Üniversitesi 237

Žena i Svet (dergi) 227

Ženski Pokret (dergi) 227, 228

Ženski Pokret (dernek) 227

Zogizm 83, 84, 89, 93, 94

Zogu, Ahmet (Zog) 57, 59-62, 65, 71,  
74, 76, 77, 84, 89-95, 98



modern Türkiye'nin kurucu ideolojisi Kemalizm'in ancak ulusaşırı bir olgu olarak analiz edildiğinde anlaşılabilirliğini öne süren *Kemalizm – Osmanlı Sonrası Dünyada Ulusaşırı Siyaset*, Kemalizm'in iki savaş arası dönemde Türkiye, Arnavutluk, Bulgaristan, Kıbrıs, Mısır ve Yugoslavya'daki çok yönlü etkileşim ve alışverişlerle inşa edildiğini ortaya koyuyor. Bir parti mensubiyetinden bir dizi kültürel sembole, bir siyasi doktrinden belirli bir yönetim tarzına birçok farklı anlamda kullanabilen ve Türkiye toplumunun kolektif bilincini etkilemeye devam eden Kemalizm teriminin alternatif bir tarihsel tanımını yapıyor.

Bu kavramın eski Osmanlı coğrafyasına ait farklı ülkelerdeki çeşitli kültürel ve siyasal pratiklerin analizi için ortak bir platform teşkil ettiğini gösteriyor. Kemalizm'in doğuşu ve evrimini kapsamlı bir ulusaşırı perspektife yerleştirmesi ve geniş bir coğrafyayı taramasıyla alanında bir ilk olma özelliği taşıyor. ■

***“Bu kolektif kitapta göstermeye çalıştığımız üzere, Kemalizm Türk entelektüelleri tarafından yeniden sahıplenilmeden çok önce, ilk olarak Türk siyaset sahnesinin dışındaki aktörler tarafından şekillendirilmiştir. Ve Türkiye dışında, eski Osmanlı topraklarındaki (Müslüman dünya ve ötesindeki) gözlemciler, ama aynı zamanda aktörler tarafından da şekillendirilmeye ve kullanılmaya devam etmiştir. Dolayısıyla Kemalizm'i totolojik bir biçimde Türkiye (Türkiye = Kemalizm = Türkiye) üzerinden açıklamak yerine, kavramın birçok farklı görüş açısından ve özgül uzamsal konfigürasyonlarda neyi temsil ettiğini göstermeyi umuyoruz.”***

