T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

YENİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI

MİLLÎ KİMLİĞİN İNŞASINDA EDEBİYATIN ROLÜ (1911-1920)

DOKTORA TEZİ

MEHMET SÜMER

İSTANBUL 2015

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

YENİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI

MİLLÎ KİMLİĞİN İNŞASINDA EDEBİYATIN ROLÜ (1911-1920)

DOKTORA TEZİ

MEHMET SÜMER

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. BÂKİ ASİLTÜRK

İSTANBUL 2015

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

Doktora öğrencisi Mehmet SÜMER'in "Milli Kimliğin İnşasında Edebiyatın Rolü (1911-1920)" konulu tez çalışması jürimiz tarafından Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı doktora tezi olarak oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile başarılı bulunmuştur.

		İmza
Tez Danışmanı Üniversitesi	: Doç. Dr. Baki ASİLTÜRK Marmara Üniversitesi	.....
Üye Üniversitesi	: Prof. Dr. Muhammet GÜR Marmara Üniversitesi	.....
Üye Üniversitesi	: Prof. Dr. Süleyman BEYOĞLU Marmara Üniversitesi	.....
Üye Üniversitesi	: Prof. Dr. Emel KEFELİ 29 Mayıs Üniversitesi	.....
Üye Üniversitesi	: Prof. Dr. Yakup ÇELİK Yıldız Teknik Üniversitesi	.....

ONAY

Yukarıdaki jüri kararı Enstitü Yönetim Kurulu'nun ...06.../...11.../ 2015 tarih ve ...2015/18-4..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof.Dr. Gülşen SEYHAN ALIŞIK
Müdür

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER I
ÖN SÖZ III
ÖZET VII
ABSTRACT VIII
GİRİŞ: TÜRK MİLLÎ KİMLİĞİNİN İNŞASINDA EDEBİYATIN ROLÜ 1
Millet Nedir?: Millet (*Nation*) Kavramı Üzerine Bir Giriş Açıklaması 2
Milletler Ne Zaman Ortaya Çıktı? 10
İnşa Edilen Bir Süreç Olarak Millî Kimlik 16
Millî Kimliğin İnşasına Eşlik Eden İki Araç: Roman ve Gazete 21
"Türk"ün Keşfi: Millî Kimliğin İnşasına Doğru İlk Hamleler veya Türk Milliyetçiliğinin Ön Tarihi 32
1. BÖLÜM: MİLLÎ KİMLİĞİN İNŞASI YOLUNDA MİLLÎ EDEBİYATIN DOĞUŞU .. 52
1.1. *Genç Kalemler* Dergisi ve Yeni Lisan Hareketi 58
2. BÖLÜM: BİTMEYEN BİR TARTIŞMA: MİLLÎ EDEBİYAT NEDİR? 76
2.1. Yeniden Alevlenen Savaş 93
2.2. Yeni Şartlar, Yeni Anlayışlar 102
2.3. "Bize Bir Rus Edebiyatı Lâzım" 112
3. BÖLÜM: İBN-İ ARABÎ MÜRİDİ VE DURKHEIM ŞAKİRDİ BİR İDEOLOG: ZİYA GÖKALP 115
3.1. Gökalp, İttihat ve Terakki'nin İçinde 120
3.2. Millî Kimliğin Peşinde Bir Entelektüel 125
3.3. Mefkûre için Sanat 132
3.4. Gökalp Ankara Döneminde 148
4. BÖLÜM: İDEOLOJİ VE SANAT İKİLEMİNDE BİR YAZAR: ÖMER SEYFEDDİN 152
4.1. Askerlikten Yazarlığa 157
4.2. Kimlik İnşa Aracı Olarak Edebiyat 163
4.3. Ömer Seyfeddin ve İttihat ve Terakki: Ne İçinde Ne de Büsbütün Dışında 174
5. BÖLÜM: BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI YILLARI: EDEBİYAT VE PROPAGANDA 180
6. BÖLÜM: MEHMED EMİN (YURDAKUL): ŞİİRİNDEN BÜYÜK ŞAİR 198
6.1. 1920 Sonrası Mehmed Emin: Yeni Dönemin Yeni Şairi 216

7. BÖLÜM: HALİDE EDİB ADIVAR: HÜMANİST BİR MİLLİYETÇİLİK ARAYIŞI 220
7.1. *Seviye Talip* ... 223
7.2. *Harab Mabedler* ve *Handan* ... 228
7.3. *Yeni Turan*: Türkçü Bir Ütopya ... 231
7.4. *Son Eseri* ve *Mev'ud Hüküm* ... 242
7.5. Halide Edib ve İttihatçılar ... 245
8. BÖLÜM: EDEBÎ TURANCILIĞIN İKİ TEMSİLCİSİ: MÜFTÜOĞLU AHMED HİKMET VE MÜFİDE FERİT ... 254
8.1. Müftüoğlu Ahmed Hikmet ... 258
8.2. Kayıp Köklerin İzinde: *Gönül Hanım* ... 269
8.3. Müfide Ferit ve *Aydemir* Romanı ... 274
SONUÇ ... 282
KAYNAKLAR ... 288
ÖZGEÇMİŞ ... 306

ÖN SÖZ

Ahmet Hamdi Tanpınar, bir makalesinde "modern Türk edebiyatı bir medeniyet kriziyle başlar" der. Aslında bu sözü, modern Türk edebiyatı bir kimlik kriziyle başlar diye anlamak da mümkündür. Zira Osmanlı aydını XVIII. yüzyıldan itibaren Batı'yla karşılaştığı anda kendisinin kim olduğunu sorgulamaya başlar. Buradaki kimlik sorunu bireysel değil, temsilcisi olduğu medeniyeti ve değerler dünyasını işaret eden kolektif bir aidiyet sorunudur. Bugün araştırmalar gösteriyor ki bireysel veya kolektif olarak kişi, kimliğini ötekiyle karşılaştığında fark eder. O halde Osmanlı aydını Batı'yla karşılaştığında kendisini hangi değerlerle ötekinden ayırt ediyorsa o gün için o kimlik tasavvurunun egemen olduğunu kabul etmek gerekir. Hiç şüphesiz o devirler için bu ayırıcı vasıflar Müslümanlık ve Osmanlılıktı. Elbette kimliğin diğer bir yüzü de ötekinin seni nasıl gördüğüdür. Öteki, yani Batı ise Osmanlı aydınını bu iki kelimeyi ifade eden bir tek kelimeyle tanımlıyordu: Türk. Uzun müddet, kendini Müslüman Osmanlı olarak tanımlayan Osmanlı aydını, yaşanan süreçlerin sonunda kendini Türk olarak tanımlamayı daha "doğru" bulmaya başladı. Zira bir taraftan düşüncelerinin referans merkezi artık Batı olmuştu, diğer taraftan da dünya siyasetini 1789 Fransız İhtilali'nden beri dinî farklılıklar veya hanedanlık ayrımları değil millet farklılıkları belirliyordu.

Kimlik sorunu, araştırmaların da gösterdiği gibi XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı düzeninin varlığını devam ettirebilmekte sorunlarla karşılaşması üzerine başlamıştır. Devlet savaşlarda yenildikçe düzenini korumakta zorluk çeker. Bunun yanında devletin gayrimüslim unsurları da Batı'daki ulusal hareketlerin etkisiyle bağımsızlık mücadelesine girişirler. Devletin muhafazasına dönük kaygıların doğduğu bu süreçte Osmanlı, kendi etnik kökenleri üzerine düşünmeye başlar. Böylece uzun müddet, Türkler olarak kim olduklarını, nereden geldiklerini, hangi kavimlerle akraba olduklarını, dillerinin hangi dil ailesine mensup olduğunu araştırır. Bütün bu kendini bulma çabası, modernleşme denilen Osmanlı düzeninin her alanında görülen birtakım düzenlemelerle birlikte yürür ve beraberinde bir zihniyet değişimini de kaçınılmaz hâle getirir. Nitekim XIX. yüzyılın ortasına gelindiğinde modernleşme, düşünce sahasında ilk ürünlerini vermeye başlar. Eski kavramlar yeni-Batılı anlam yükleriyle kullanılmaya başlanır. Gazetenin ve çevirilerin yarattığı bir okur zümresi ortaya çıkar. Bu nedenle araştırmacılar, 1850'lerin sonunda bir edebiyatı destekleyecek kadar bir okur kitlesinin oluştuğunu söylerler. Aynı sıralarda "millet", "vatan", "hürriyet" gibi

kavramlar da eski anlamlarından çıkarak Batılı anlamlara karşılık kullanılır. Bu bakımdan Hans Kohn'un ifadesiyle XIX. asrın ortasına kadar bir Orta Çağ devleti niteliğini muhafaza etmiş olan Osmanlı, bu tarihlerden itibaren Avrupa ruhunun tesiri altında siyasî düzen ve zihniyet bakımından ulus-devletleşme sürecinin hazırlık safhasına girer. Bu hazırlık safhasında gelişen zihniyet değişiminde Batılı anlamıyla kullanıma giren kelimelerden bir diğeri de "Türk"tür. "Türk" kelimesi Osmanlı'nın çok çeşitli etnik kültürlerinden biri olmaktan çıkarak bir millet anlamını kazanacak ve Osmanlı-Türk aydınının yavaş yavaş oluşan millî kimliğini ifade edecektir. Böylece Türklük, Osmanlılığın yanı başında ilkin bilimsel bir kavram, ardından bir fikir ve nihayet facialarla sınanmış bir millî kimlik olarak Osmanlı-Türk aydınının en güçlü aidiyet bağını teşkil edecektir. Kuşkusuz yarım asırdan fazla süren bu düşüncenin teşekkülü sürecinde edebiyat ise zaman zaman bir şahit veya makes fakat bir yerden sonra en güçlü bir vasıta hâlini almıştır. Bu açıdan denebilir ki bu çalışmada, toplumun meselelerine *ayna tutan* edebiyat değil, toplumu *inşa eden* edebiyat üzerinde durulmuştur. Zira Anthony Smith'in benzetmesini kullanarak söylersek entelektüeller, toplumun rahminde oluşan her düşünceye ebelik ettikleri gibi kimlik fikrinin ortaya çıkmasına da edebiyat yoluyla ebelik etmişlerdir. Nitekim otuz yıldan fazla süren Abdülhamid saltanatının bir tür kuluçka devresinden her fikir gibi Türkçülük de entelektüellerin yardımıyla güçlenerek çıkmış ve kısa sürede kurumsallaşmıştır.

II. Meşrutiyet dönemi ise üst üste gelen savaşlar, toprak kayıpları, birbiri ardına değişen kabineler gibi bir yığın siyasî ve sosyal istikrarsızlığın yanıbaşında yoğun entelektüel tartışmalara sahne olur. Bu tartışmaların en önemlisini hiç tereddütsüz millî kimlik meselesi oluşturur. Zira XIX. yüzyılın ortasından itibaren bir "tahayyül" olarak ortaya çıkmış olan Türklük, Osmanlı Devleti'nin varlığını unsurlarıyla birlikte sürdürecek ihtimallerden yalnızca biriyken Balkan Harbi onu ihtimallerin en güçlüsü yapar. Bu bakımdan denebilir ki millî kimlik meselesi, yıkılmakta olan değerlerin ve fikrî yapıların yerine geçecek ve böylece toplumun kendini içinde güvende hissedeceği yeni bir tanım inşa etme süreci olarak tüm II. Meşrutiyet devrini meşgul eden bir entelektüel meseledir. Neticede devlet, bütün siyasî ve idarî kurumlarıyla birlikte yıkılsa da o devir entelektüellerinin on yıl gibi kısa bir sürede inşa ettikleri fikrî yapılar, sonraki devirlere kalacak ve Cumhuriyet, bu düşünce mirası üzerine kurulacaktır.

Bu tezde, millî kimliğin Türklerce nasıl idrak ve inşa edildiği tespit edilerek edebiyatın bu inşa sürecindeki rolü incelenmeye çalışılmıştır. Hiç şüphesiz edebiyat, bütün modernleşme süreci boyunca Osmanlı-Türk düşünce tarihinin en önemli bir mecrası olarak işlev görmüştür.

II. Abdülhamid devrindeki kısa bir fasıla istisna sayılırsa modern Türk edebiyatı daima fikrin egemen olduğu sosyal ve siyasî işlevi güçlü bir edebiyat olmuştur. Bu düşünceden yola çıkarak millî kimlik inşasının bu edebiyatın önemli bir parçası olarak nasıl işlendiği araştırılmıştır.

Çalışmanın Giriş bölümünde, millet kavramı, kavramın XIX. yüzyıldan itibaren nasıl bir anlam değişikliğine uğradığı, bununla paralel olarak milliyetçiliğin çıkış ve yükseliş süreci incelenerek millî kimlikle ilgili teorik bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Bu teorik çerçeveden sonra gelen tezin Birinci Bölümünde, millî edebiyat kavramının nasıl ortaya çıktığı, Millî Edebiyat hareketinin çıkış süreci ve bunun teorik zemini ayrıntılı olarak araştırıldı. Bu bölümde edebiyatın millîleşmesi gerektiği düşüncesinin aslında millî kimlik sorunuyla doğrudan ilgili olduğu, zira bu tarihten itibaren edebiyata yüklenen misyonun toplumu milliyetçilik etrafında birleştirerek millî kimliğin inşası olduğu tespit edildi.

İkinci Bölümde millî edebiyat tartışmasının nasıl başladığı, dönemin edebiyatçılarının bu kavrama ve onunla ilişkili edebiyat anlayışına nasıl itiraz ettikleri tahlil edildi. Dönemin şartlarının da etkisiyle millî edebiyatçıların lehine sonuçlanan bu tartışmaların toplumsal duyarlılığı gelişmiş bir edebiyat arzusunu doğurduğu ortaya koymaya çalışıldı.

Bu teorik ve kavramsal tartışmalardan sonra devrin öne çıkan edebî şahsiyetleri ayrı ayrı söz konusu süreç içinde yazdıkları bütün eserleriyle birlikte incelendi. Bu meyanda başta Ziya Gökalp olmak üzere, Ömer Seyfeddin, Mehmed Emin, Halide Edib, Müftüoğlu Ahmed Hikmet ve Müfide Ferit'in eserleri ve onların millî kimliğin inşası bağlamında üstlendikleri rol ayrıntılı olarak tahlil edildi. Bu bölümde ele alınan isimler tahlil edilirken, kimliklerinin farkına nasıl vardıkları, onları milliyetçiliğe sevk eden entelektüel ve çevresel etmenler üzerinde durularak eserlerinde bu bilincin nasıl şekillendiği gösterilmeye çalışıldı. Böylece edebî eserlerin dünyası yanında devrin sosyal ve siyasî olaylarının da bir fotoğrafı ortaya çıkmış oldu.

Devrin en önemli tartışmaları olan dilde sadeleşme, aruz-hece, millî edebiyatın ne olduğu, Türklerin tarihi, yaşadıkları coğrafya, destan ve mitleri, Turan ideolojisi gibi temel tartışmaların bu eserlerde nasıl sunulduğu sekiz bölüm halinde ayrıntılı olarak tartışıldı. Ayrıca edebiyatçıların siyasal iktidarla ilişkileri ve bu ilişkilerin eserlerine tesiri üzerinde tahlilî olarak duruldu.

Uzun ve yorucu bir sürecin sonucunda hazırlanan bu tezin her safhasında paha biçilmez katkılarını gördüğüm danışmanım Doç. Dr. Bâki Asiltürk'e çok teşekkür ederim. Onun öneri ve ikazları bana en ihtiyaç duyduğum zamanlarda yol göstermiştir. Bunun yanında tezimle ilgili araştırma yapmak üzere bir yıl süreyle bulunduğum Arizona Üniversitesi Orta Doğu ve Kuzey Afrika Çalışmaları Merkezi'nin çok değerli hocaları Prof. Dr. Scott Lucas, Prof. Dr. Kamran Talattof ve Christian Sinclair'e her konuda gösterdikleri ilgi ve yardımlarından dolayı şükran borçluyum. Onların bana sağladıkları çalışma ortamı tezin teorik çerçevesini şekillendirmemde çok önemli katkılar sundu. Ayrıca tezimi teslim sürecinde okuyarak gözden kaçan bazı konularda uyarılarda bulunan değerli arkadaşım Arş. Gör. Zeynep Ağdaş'a da çok teşekkür ederim. Son olarak bu uzun çalışma süresince bana her türlü desteği veren eşim Şeyma'yı anmadan edemem. Bu çalışmanın tamamlanabilmesini, bütün bu isimlerin yardımlarına borçlu olduğumu şükranla ifade etmek isterim.

ÖZET

Bu tez, Yeni Lisan hareketinin başlamasından hükûmet merkezinin Ankara'ya taşındığı 1920 yılına kadar geçen zamanda edebiyatın Türk millî kimliğinin inşasındaki rolünü incelemektedir. Tanzimat döneminden başlayarak Osmanlı-Türk aydını Türklüğü keşfetmiş ve bu kimlik giderek onun kolektif kimliğinin en güçlü tarafı olmuştur. Asırlar boyunca dünyayı dinler temelinde birbirinden ayıran Osmanlı aydını, Tanzimat'la birlikte millet kavramını siyasî birliklerle özdeş olarak kullanmaya başlamıştır. Daha sonra siyasî birliklerin de dağılmaya başlamasıyla kavram doğrudan etnik kültürler üzerine inşa edilecek modern toplumsal yapıları ifade eder hale gelir. Bu süreçte gazetenin ve başta roman olmak üzere edebî türlerin bir kamuoyu yaratmaya başladığı ve giderek okur zümrelerinde kimlik duygusunu güçlendirdiği görülür. II. Meşrutiyet döneminde ise siyasî ve kültürel birtakım gelişmeler sonucunda edebiyatçılar bütün gayretlerini Türk kimliğinin inşasına sarf ederler. Bu dönemde yazılan edebî metinleri kimlik söylemi perspektifinden inceleyen bu tez, edebiyatçıların II. Meşrutiyet'e kadar genel olarak toplumu Batılılaştırmak arzusuyla yazdıkları halde bu tarihlerden sonra millî kimliği inşa etmek üzere yazdıklarını göstermektedir. Ziya Gökalp, Ömer Seyfeddin, Mehmed Emin, Müftüoğlu Ahmed Hikmet ve Müfide Ferit gibi yazar ve şairlerin eserleri siyasal iktidarla ilişkileri, bu ilişkilerin eserlerine tesiri, eserlerinde işledikleri tezlerin dönemin şartları içerisinde nasıl değerlendirildiği, dönemin tartışma konuları ve bu isimlerin bu tartışmalara katkıları gibi ana hatlar etrafında incelenmiştir. Böylece 1920 sonrası başlayan dönemin hangi entelektüel birikim üzerine şekillendiği görülebilecek ve bu birikimin günümüze kadar gelen etkileri anlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk millî kimliği, edebiyat, millet inşası, milliyetçilik

ABSTRACT

This dissertation is examining the role of literature in Turkish national identity construction from the New Language movement in 1911 till 1920, when the government center moved to Ankara. From Tanzimat period on, Ottoman Turkish intellectuals have discovered Turkishness and adopted this identity as the strongest part of their collective identity. Ottoman intellectuals, who had distinguished the world in base of religions for centuries, started to use the concept of nation synonymously to the political unities with Tanzimat. Afterwards, with the dissolution of political unities, the concept directly denoted social structures which would construct on ethnic cultures. In this process it is seen that newspaper and in the first instance novel and the other literary genres started to create a public opinion and strengthen the feeling of identity among reader groups. In the Second Constitution period, after some political and cultural developments, men of letters endeavored to construct Turkish national identity. This dissertation, which is analyzing the literary texts of this period in perspective of identity discourse, is showing that Ottoman Turkish men of letters have written with the aim of constructing the national identity after this date while they had written with the desire of westernizing the society until the Second Constitution. Literary works of writers and poets like Ziya Gökalp, Ömer Seyfeddin, Mehmed Emin, Müftüoğlu Ahmed Hikmet and Müfide Ferit were examined around main lines such as relations of these writers with the political power, effect of these relations to their literary works, and how the theses in their works were evaluated within the conditions of the period, the discussion subjects of the period and contributions of these writers to these subjects. Thus, it will be possible to see on which intellectual acquisitions the period after 1920s were formed, and the effects of these acquisitions on today will be understood.

Key words: Turkish national identity, literature, nation-building, nationalism

GİRİŞ: TÜRK MİLLÎ KİMLİĞİNİN İNŞASINDA EDEBİYATIN ROLÜ

Milletlerle ve millî kimliklerle ilgili her araştırma kaçınılmaz bir biçimde milletin ne olduğu sorusuyla başlar. Bu soruya verilen cevaba göre araştırmanın yönü ve içeriği de şekil kazanır. Hiç tartışmasız millet ve milliyetçilik XIX. ve XX. yüzyılların en etkili iki kavramıdır. Millet nedir, milliyetçilik nedir, milletler nasıl ortaya çıktılar gibi pek çok soru, gerek ideolojik ve gerekse akademik düzeylerde son iki yüzyılın en önemli soruları olarak bugüne kadar gelmiştir. Milletlerin nasıl ortaya çıktığı konusunda hemen hemen bütün araştırmacılar Aydınlanma ve sanayi devriminden sonra gelişen ekonomik ve sosyal gelişmelere dikkat çekseler de bu ortaya çıkışın nasıl tanımlanması gerektiği konusunda kullandıkları kavramlara da yansıyan (*icad, tahayyül* vs.) birbirinden farklı teoriler ileri sürmüşlerdir. Milliyetçilik teorileri olarak incelenen bu farklı görüşler, çok geniş ve süren bir gerçekliğin farklı cephelerine ışık tutmakta fakat hemen daima bütün ülkelerin deneyimlerini yansıtmaktan yoksun kalmaktadır. Bu bakımdan her ülkenin veya her ulusun kendine özgü milliyetçilik deneyimini ayrıntılı bir biçimde incelemek zorunluluk haline gelmiş ve bu konuda hemen her ülke için de geniş bir literatür ortaya çıkmıştır.

Milliyetçiliğin bir süreç halinde en yakın hedefi, bir millî kimlik inşa etmek olmuştur. Bunun için dil, tarih, toprak veya din gibi bağlarla bağlı olduğu belirli bir kitleyi millet bilinciyle uyandırması ve çeşitli biçimlerde onu örgütleyerek millî bir kimlik etrafında toplaması ve nihayet ulus-devlet gibi daha güçlü organizasyonlara ulaşması son iki yüzyıl boyunca hemen her ülkede çeşitli değişikliklerle izlenen süreç olmuştur. Kimlik olgusu son onyılların dünyada en çok çalışılan ve üzerinde en çok yayın yapılan konularından biridir. Kuşkusuz kimlik sadece milliyetçilikle ve millî kimlikle ilgili değildir. İçerisinde çeşitli alt kimliklerin veya eşzamanlı olarak farklı kimliklerin bir arada veya karşı karşıya şekillenebildiği, sosyolojiden psikolojiye, teolojiden edebiyat ve sanata kadar pek çok disiplinin araştırma alanına giren geniş bir sahadır. Bu bakımdan bu geniş literatür içerisinde millî kimliğin ne olduğu ve nasıl inşa edildiği üzerinde durulacak ve bu inşa süreçlerinde edebiyatın rolü incelenecektir. Fakat öncelikle konunun kavramsal temellerini ve tarihsel arka planını oluşturan milletin ne olduğu ve millet fikrinin nasıl doğduğu üzerinde durmakta yarar var.

Millet Nedir?: Millet (*Nation*) Kavramı Üzerine Bir Giriş Açıklaması

Milliyetçilik, literal olarak "millet" kelimesinden türemektedir. Hiç şüphesiz millet (*nation*) kelimesinin bugün anladığımız anlamda kullanımı modern çağın ürünüdür. Fakat gerek Doğu ve gerekse Batı dillerinde bugünkü anlamda olmasa bile çeşitli bağlarla birbirine bağlı insan topluluklarını ifade eden bazı kelimeler vardı ve millet (*nation*) kelimesi ve bugün Türkçede ona karşılık kullanılan diğer kelimeler de başka anlamlar ifade ediyordu. Guido Zernatto, *nation* kelimesinin tarihî gelişimini incelediği makalesinde, kelimelerin madenî paralar gibi değişik zamanlarda onu kullanan toplumun hayatındaki değişimlerle paralel olarak farklı değerler taşıdığını ve günün birinde de tedavülden kalktığını belirtir. Zernatto, Latince *natio* kelimesinin *natus* kelimesiyle aynı kökten geldiğini ve her iki kelimenin de kökeninin *nascor*, yani "ben doğdum" olduğunu söyler. Bu nedenle *natio* Romalılara göre *doğan* bir şeydir. Nitekim, "Cicero'da *natio*'yu doğum tanrıçası olarak kişileştirilmiş buluruz." [1] Zernatto'nun verdiği bilgilere göre sıradan konuşmada *natio* doğumlarındaki benzerlikten dolayı birbirlerine ait olan bir grup olarak anlaşılırdı. Şartların bu benzerliği, çoğunlukla bir *natio*'nun üyelerinin aynı şehirde veya aynı bölgede doğmuş olmaları gerçeğinde görülürdü. Bu grubun sayısı sınırlıydı fakat bir aileden de genişti. Bir klandan (*stirps*) ve bir halktansa (*gens*) küçüktü. Nitekim Romalılar hiçbir zaman kendilerini bir *natio* olarak adlandırmadılar. Bu nedenle Zernatto, "*populus Romanus* vardı fakat hiçbir zaman bir *natio Romanorum* yoktu" der.[2]

Natio, bir ülkede doğmuş büyümüş *yabancılar* topluluğuydu. Cicero, bir keresinde Yahudilerden ve Suriyelilerden *nationes natae servituti*, yani "hizmet etmek için doğmuş insanlar" diye söz eder. Kelimenin bu kullanımlarından asıl anlamının aşağılayıcı bir çağrışım taşıdığının açık olduğunu söyleyen Zernatto, "bir *natio*, köken benzerliğiyle birbirine bağlı bir grup yabancı insandı" der. Bu üstün bir köken değil, bir şekilde dışarıda duran, eğer gerçekten Roma toplumunun aşağısında değilse bile ona yabancı insanlardı. Zira Roma İmparatorluğunun büyük şehirlerinde, yoğun limanlarında, sömürge yerleşimlerinde pek çok yabancı yaşıyordu. Bu insanlar, bugün de dünyanın büyük metropollerinde alışık olunduğu gibi, birbirleriyle kendi dillerini konuşmak ve miras aldıkları âdetlerini geliştirmek için bir araya toplanırlardı. Bu meskenlerin insanları *nationes* olarak adlandırılırdı. Zernatto, *natio*'nun mensuplarını yabancılar olarak düşünme âdetinin kelimenin hemen kazandığı aşağılayıcı ve küçümseyici anlamında çok yalın olarak görüldüğünü vurgular. Bütün

[1] Guido Zernatto, "Nation: The History of a Word", *The Review of Politics*, Vol. 6, No. 3 (Temmuz 1944), s. 351-352. Zernatto değinmese de "doğa" anlamındaki "nature" kelimesinin kökeni de bu Latince "natus" kelimesidir.
[2] A.g.e, s. 352

memleketlerde ve muhtemelen bütün zamanlarda yabancılar komik bir sevimlilik olarak çok egzotik değillerdir. Dili anlamayan veya doğru konuşamayan, alışılmıştan biraz farklı giyinen, yerli ürünlerden farklı şeyler yiyen ve içen ve belki âdetten farklı bir davranış sergileyen yabancılar tuhaf ve komiktir. Dili katleden bir yabancı sahneye çıktığında bütün izleyiciler gülmekten kırılırlar. Yabancı mutlak bir gülme üreticisidir. Bu bakımdan *natio*'nun mensupları daima biraz tuhaf ve komik görülür. Eski Roma'da kendisiyle dalga geçilen insan grubuna *natio* deniliyordu.[3]

Bu belli başlı anlamların yanında, Zernatto'nun bildirdiğine göre kelimenin pek çok anlamı daha vardır. Farklı dillerde en geniş farklı şeyler *nations* [milletler] olarak nitelendirilmiştir. Edmund Spenser'a göre hayvan türleri birer millettir. *The Faerie Queene*'in bir yerinde "kuş milleti"nden söz eder. Montesquieu keşişleri *nation paresseuse* [tembel millet] diye adlandırır ve Boileau ise şairlerden *connais-tu la nation dévote?* [samimi milleti biliyor musun?] diye söz eder. Sonunda Goethe kelimenin alt anlamını daraltarak dişi cinsine taşır.

Orta Çağ'da üniversitelerin kurulduğu görece küçük şehirlerde öğrenim görmek için pek çok ülkeden öğrenciler geliyordu. Üniversite şehirlerinin garip toprağında bu yabancı öğrenciler, bir zamanlar nüfusun Romalı merkezlerindeki göçmenler gibi yabancıydılar. Tıpkı antik dönemdeki selefleri gibi kendi lehçelerinde kendilerini ifade etmek, yerli yiyecekler yemek ve yerel âdetlerini korumak için bir araya gelmeleri gerekiyordu. Bu çok anlaşılır ihtiyaçları görmek için birliklerini, aynı ülkeden olan gruplarını kurdular ve kendilerini antik zamanlardaki benzer topluluklar için kullanılan adla adlandırdılar. Kendilerine *nationes* dediler. Bu öğrenci grupları aynı ülkeden olmaları ve benzer görüşlere sahip bulunmalarından dolayı ortak düşünce ve ilgilerin temsilcileri olma özelliğini taşıyordu. Her *Natio*'nun üyeleri bağlı bulundukları yapının görüşlerini savunuyordu. Böylece kelime ortak kökene dayanan basit bir topluluk anlamının ötesine geçti. Bir köken topluluğu, bir amaç birliği ve bir görüş cemaati (*community of opinion*) anlamı kazandı. Kuşkusuz bunu bugünkü milliyetçiliğin çekirdeği gibi düşünmemek lazım. Zira bu, sadece yabancı oldukları yerlerde geçerliydi. Ülkelerine döndüklerinde, hiçbir öğrencinin *nation*'la oynama isteği yoktu.[4]

Kelimenin diğer bir anlam kanalı da Hristiyanlığın içerisinde gelişiyordu. Zernatto'nun bildirdiğine göre, kiliselerin içerisinde bir tür dinî cumhuriyet (*ecclasiastical*

[3] A.g.e, s. 353
[4] A.g.e, s. 354-355

republic) denilebilecek konsüller oluşmuştu ki bunlar "nationes" adını taşıyorlardı.[5] Kısaca Zernatto'nun verdiği bu ayrıntılı bilgilerden kelimenin olumsuz çağrışımlı yabancılar topluluğu, kendisiyle dalga geçilen komik kişiler, aynı türden canlılar, yabancı öğrenci grupları ve kilise konsülleri gibi değişik zamanlarda değişik anlamlar taşıdığı anlaşılmaktadır.

Greenfeld'e göre bu semantik değişiklikler, zaman zaman millet kavramında bir grup yabancıdan üniversite tartışmalarında bir "niyet ve görüş topluluğu"na ve daha sonra konsüllerde "kültürel ve siyasi otoritenin temsilcileri" veya bir elite doğru değişiklikler olarak yorumlanmaktadır.[6]

Kelimenin Batı dillerindeki serüvenini inceleyen Miroslav Hroch ve Jitka Maleckova ise milletle ilgili hiçbir şeyin kolay ve sorunsuz olmadığını, terminolojinin de bunun dışında kalmadığını vurgularlar. Onlara göre milletin tanımlarında görülen farklılıklar, sadece teorik düşüncelerin ve politik ideolojilerin ürünü değil, fakat aynı zamanda kökleri belirli sosyal, politik ve kültürel bağlamlarda olan dillerin gelişimlerinin sonucudur. Bu nedenle milliyetçiliğin tipolojileriyle uğraşırken farklı dillerde "millet" kavramının ima ettiği semantik farklılıkları dikkate almanın yararlı olabileceğini düşünürler.[7]

Hroch ve Maleckova'nın da vurguladığı gibi bütün bu anlam değişikliklerine rağmen bugün kullanıldığı anlamda millî dillerdeki yeni terminolojinin temeli Latince "*natio*" terimidir. Bu terimler ya Fransızca veya İngilizcedeki *nation* gibi Latinceden alınmış kelimelerdir ya da Çekçedeki "*národ*" veya Macarcadaki "*nemzet*" gibi "doğma" demek olan orijinal Latince anlamının çevirisi veya örnek alınmasıyla türetilmiştir. Sık sık da öykünme kelime ve alınmış kelime en azından geçici olarak, Lehçedeki "*národ*" ve "*nacja*" ve Rusça'daki "*narod"* ve "*natsiya"* gibi eşzamanlı kullanılmıştır.[8]

XVI. ve XVII. yüzyıllara kadar ve hatta bazı örneklerde daha erken, Latince terim "natio" pek çok Avrupa dilinde eşdeğerine sahipti. Fransızcadaki "*nation*" (veya *nascion*) kelimesi daha XII. yüzyılda ortaya çıkmıştı. Buna rağmen XVII. yüzyıla kadar kesin olarak tanımlanmamış ve Orta Latincede olduğu gibi özellikle üniversite bölümleri veya yabancı tüccarlar için kullanılmaktaydı.[9]

---

[5] A.g.e, s. 357
[6] Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, s. 8-9
[7] Miroslav Hroch ve Jitka Maleckova, "'Nation': A Survey of the Term in European Languages", *Encyclopedia of Nationalism*, (ed. Athena S. Leoussi), New Brunswick: Transaction Publishers, 2001, s. 203
[8] A.g.e., s. 204
[9] A.g.e., s. 204

Kuşkusuz Orta Çağ'ın hemen her Avrupa dilinde bir türevine sahip bu yaygın kavram giderek bugünkü kullanımına yakın bir anlama erişti. Nitekim Hroch ve Maleckova'nın da belirttikleri gibi erken modern dönem yeni doğan siyasî topluluklarla millet kavramının tanımlanmasına tanık oldu. Bu anlamda İngiltere sıklıkla "millet" teriminin egemenliğin ve siyasî dayanışmanın kaynağı olarak halk anlamını kazandığı ilk ve tek örnek olarak zikredilir. Erken XVII. yüzyıla kadar "millet", bir ülkenin bütün insanlarını ifade ediyordu. Aynı zamanda ortak köken ve hatta kan dâhil olmak üzere diğer yorumlar da yaşadı.[10]

Umut Özkırımlı, "nation" ve "halk" kavramlarının eşitlenmesinin ve "nation" kelimesinin yaygın kullanıma girmesinin tam olarak ne zaman gerçekleştiği konusunun milliyetçilik araştırmacıları arasında derin anlaşmazlıklara neden olduğunu söyler. Çünkü bu konu kuramlaştırma ve dönemlendirme sorunlarıyla yakından ilgilidir. Özkırımlı, *nation* kelimesinin XVIII. yüzyıldan beri yaygın kullanıldığını, fakat "*nationalism*" [milliyetçilik] kelimesinin doğuşunun daha yakın tarihli olduğunu bildirir. Özkırımlı'nın aktardığına göre Hence Walker Connor, milliyetçilik kelimesinin ilk olarak edebiyatta, 1798'de ortaya çıktığını, Peter Alter ise terimin ilk olarak Herder'in yazdığı bir metinde, 1774'te kullanıldığını iddia etmektedir.[11]

Günümüze gelindiğinde ise, kelimenin giderek egemenliğin kaynağı halk yerine daha çok devletle eşanlamlı kullanıldığı görülmektedir. Bu durum belki de dilin düzdeğişmeceye olan eğiliminin yarattığı bir yanılsamadır. Kelimenin günümüzdeki kullanımı hakkında Bernard Lewis, bugün modern Amerikan İngilizcesindeki kullanımında kelimenin açık bir toprak ve egemenlik çağrışımı kazandığını söyler. Millet kelimesi bu anlamda "Milletler Cemiyeti" ve "Birleşmiş Milletler"de kullanılmaktadır. Yeni bağımsız olmuş bir devlet, nasıl kurulduğu ve millî kimliğinin ne kadar eski olduğuna bakılmaksızın "yeni bir millet" olarak tarif edilir. Hatta New York'tan Kaliforniya'ya seyahat etmek isteyen Amerikalılar, İngilizlerin kulağına çok sayıda kişinin kitlesel kötü muamelesi gibi gelecek bir ifadeyle "ülkenin [*nation*] bir boyundan bir boyuna araba sürmek" diye bahsedeceklerdir.[12]

Kelimenin Türkçe'deki tarihi ise daha farklı bir seyir izlemiştir. Bugün *nation* karşılığı olarak kullanılan "millet" kelimesi, İbranice ve Aramicede "konuşmak, söylemek" manasına gelen "melel" ve "kelime, söz" anlamındaki "mille"den gelmektedir. Arapçada "ezberden yazdırmak, dikte etmek" anlamındaki "imlâl" kökünden türeyen *millet*, işitilen ve okunan bir

[10] A.g.e., s. 204
[11] Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar: Eleştirel Bir Müdahale*, (Çev. Yetkin Başkavak), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s.14
[12] Bernard Lewis, *The Multiple Identities of the Middle East*, New York: Schocken Books, 1999, s. 80

şeye dayanması veya dikte edilmesi bakımından "din" karşılığında kullanılmıştır.[13] Redhouse sözlüğünde (1890) "millet" karşılığında "inanç, din" ile beraber "milliyet", "halk", "özellikle ortak bir inançla birleşmiş halk, mezhep" anlamları verilmektedir.[14] Bu da kelimenin 1890'da eski "din, şeriat" anlamıyla beraber bugünkü anlamı da kazandığını göstermektedir. Şemseddin Sami'nin daha geç tarihli *Kamus-ı Türkî*'sinde (1901) kelime "din, mezheb, kîş [din, mezhep]" anlamlarıyla karşılanmıştır. Devamında "din ve millet ikisi birdir" diyen Şemseddin Sami, ayrıca "bir din ve mezhebde bulunan cemaat" anlamını da vermiştir. Bu karşılıklardan sonra parantez içinde şöyle bir açıklama yapmıştır: "Lisânımızda bu lügat sehven ümmet, ve ümmet lügatı millet yerine kullanılıp, meselâ 'milel-i İslâmiye' ve 'Türk milleti' ve bil'akis 'ümmet-i İslâmiye' diyenler vardır; hâlbuki doğrusu 'millet-i İslâmiye' ve 'ümem-i İslâmiye' ve 'Türk ümmeti' demektir; Zîrâ millet-i İslâmiye bir, ümem-i İslâmiye yani din-i İslâm'a tâbi akvâm ise çoktur. Tashîhan isti'mâli elzemdir."[15]

Bernard Lewis, "millet" kelimesinin Türkçedeki gelişimini anlatırken kelimenin, İslam ümmeti, Osmanlı'daki Rum ve Ermeni Hristiyanlar ile Yahudiler gibi örgütlü ve kanunen tanınmış dinî cemaatler ve daha da genişletilerek Frenklerin farklı milletleri için kullanıldığını fakat bütün bu kullanımlarında başlangıçtaki dinî anlamını yitirmediğini söyler. Bu nedenledir ki İmparatorlukta bir Müslüman millet vardı; fakat Türk, Arap veya Kürt milletleri yoktu. Rum, Ermeni ve Yahudi milletleri vardı, fakat etnik milletler olarak değil, dinî cemaatler olarak der.[16] Lewis, kelimenin "vatan" kelimesiyle beraber 1839 Gülhane Hattında eski İslamî bağlılıkla yenisi arasındaki fikir karışıklığını ve eksik benimsenmiş vatancılığı dikkati çekici bir şekilde belli eder tarzda kullanıldığını belirtir. Zira metinde "devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti" gibi dinine bakılmaksızın bütün Osmanlı tebaasına atıfta bulunan yeni kullanımı yanında "ahali-i İslam ve milel-i saire"den söz edilir.[17] Millet kavramı, 1860'larda Şinasi ve Namık Kemal'in yazılarında daha güçlü bir şekilde modern anlamına yaklaşır.

İlginç bir biçimde kelimenin Türkçede geçirdiği değişim, aslında dinin esas olduğu bir değerler dünyasının milliyetçiliğin esas olduğu başka bir değerler dünyasıyla yer değiştirmesini, diğer bir deyişle milliyetçiliğin aynı kelime üzerinden dinin yerini almasına

[13] Recep Şentürk, "Millet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Aniklopedisi*, İstanbul: 2005, c. 30, s. 64
[14] Sir James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Beyrut: Librairie du Liban, 1890
[15] Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 1317. Bugün Arapçada "ümmet" kelimesi, Birleşmiş Milletler için kullanılan "El-Ümemü'l-Müttehide" ifadesinde olduğu gibi Türkçedeki "millet" anlamında kullanılmaktadır. Bu bakımdan Şemseddin Sami'nin uyarısı kelimenin fesahati bakımından daha doğrudur. Fakat açık ki dil fesahat kurallarından çok halkın kullanımına tabidir.
[16] Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (çev. Metin Kıratlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991, s. 333
[17] A.g.e., s. 333

paralel olarak bütün siyasî ve sosyal hayat içerisinde de dinin yerine geçtiğini göstermektedir.[18]

Timothy Brennan, bir terim olarak "millet"in hem modern ulus-devlete hem de daha antik ve nebula halinde bir şeye göndermede bulunduğunu söyler. Brennan, *natio* kelimesinin yerel bir topluluk, ikametgâh, aile ve ait olma hali gibi anlamlarını hatırlatarak ayrımın, kendi ülkelerini keyfiliğinin sorgulanamayacağı 'hatırlanmayacak kadar uzak bir geçmiş'e yerleştirmek isteyen milliyetçiler tarafından sıklıkla belirsizleştirildiğini söyler.[19]

Görüldüğü gibi "millet" kelimesi, modernleşmeyle beraber değişen dünyada dinin belirleyici olduğu bir değerler dünyasının gerilemesi ve geniş halk kitlelerinin merkeze kayması sonucu gerek Batı ve gerekse Doğu dillerinde eskiden farklı anlamlarda kullanılan kelimelerin köklü bir anlam değişimine uğramasıyla bugünkü anlamına kavuşmuştur. Millet kelimesinin Doğu ve Batı dillerindeki bu anlam değişiklikleri bize yalnızca değişen değerler dünyası hakkında ipuçları verebilir fakat terminolojik olarak kavramın bütün dillerde tanımlanması zor ve anlam kaypaklığına sahip bir terim olduğu gerçeğini değiştiremez. Üstüne Türkiye'nin iki medeniyet arasına sıkışmış olmasının verdiği birbirini tasfiye ve temyiz edemeyen öztürkçe ve Osmanlıca kavramların birlikte kullanılmasından kaynaklanan ve hemen her konuda yaşanan ciddî bir terminoloji sorunu da eklendiğinde bu tür bir kavramsal izah kaçınılmaz hâle gelmektedir. Nitekim bu sorun bugün her ikisi de yaşayan ve kullanımında ciddi bir karmaşa yaratan "millet" ve "ulus" kelimeleri arasında en bariz haliyle görülmektedir.

Kelimenin bu etimolojik seyri taşıdığı anlam çerçevesinin şekillendirilmesinde bir ölçüye kadar yardımcı olsa bile bugünkü kavramsal tanımı, hâlen milliyetçilikle ilgili çalışmaların önemli sorunlarından biri olarak kalmaya devam etmektedir. Nitekim Avusturyalı yazar Otto Bauer, "her kim millî ideolojiyi anlamak ve eleştirmek istiyorsa milletin özünün ne olduğu sorusundan kaçınamaz"[20] der. Sonra da Bagehot'tan alıntıyla milletin, sorulmadığı müddetçe anladığımız fakat kısa ve öz ifadelerle açıklayamadığımız o pek çok fenomenden biri olduğunu söyler. Fakat bilimin böyle bir cevaba razı olamayacağını

[18] Kuşkusuz bu, Osmanlı'ya mahsus bir durum değildir. Avrupa için de Gaetano Mosca'nın belirttiği gibi milliyetçilik dinin yerini almaya başlamıştır. Aktaran: Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2008, s. 56. Öyle ki ilginç bir biçimde çok sonraki tarihlerde Gökalp "Türk Kimdir?" başlıklı bir yazısında Türklüğün hangi şartlarda gerçekleşeceğini söylerken dinde imanın gerçekleşmesine benzeterek şöyle der: "Milliyet de din gibi 'kalben tasdik ve lisanen ikrar' şartlarına bağlıdır. Lisaniyle 'Türküm' deyen ve samimi olarak kalbinde bu kanaatı taşıyan her fert Türktür." Bkz. Ziya Gökalp, "Türk Kimdir?", *Makaleler IX*, (Haz. Şevket Beysanoğlu), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s. 37

[19] Timothy Brennan, "The National Longing For Form", içinde Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*, London ve New York: Routledge, 1991, s. 45

[20] Otto Bauer, "The Nation", *Mapping the Nation*, (ed. Gopal Balakrishnan), London ve New York: Verso, 2012, s. 39

ve eğer ondan söz etmek istiyorsa millet kavramı sorusunu terk edemeyeceğini de ekler.[21] O yüzden millet kelimesinin etimolojik ve kavramsal tanımıyla ilgili bu girişte, kavramın pek çok tanım denemesinden birkaçı üzerinde durmakta yarar var.

Milletin ne olduğu sorusunu ilk soranlardan biri Ernest Renan'dır. Renan, 11 Mart 1882'de Sorbonne'da verdiği "Millet Nedir?" başlıklı meşhur konferansında, "görünüşte açık" olmasına rağmen "en tehlikeli yanlış anlamalara" yardım eden bir fikri analiz edeceğini bildirir. Renan'a göre Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından veya daha doğrusu Charlemagne'ın imparatorluğunun dağılmasından beri Batı Avrupa, bize kimisi belirli dönemlerde diğerleri üzerine kalıcı başarı keyfi süremeden hüküm sürmeyi arayan milletlere bölünmüş görünür. O da milletlerin tarihte oldukça yeni bir şey olduğunu, antikitenin milletlere aşina olmadığını söyler. Renan ilginç bir biçimde bir unutmanın, hatta biraz daha ileri giderek "tarihsel hata"nın bir milletin yaratılışında çok önemli bir faktör olduğunu, bir milleti oluşturan esasın bütün fertlerin ortak pek çok şeyi yanında unuttukları pek çok şeylerinin olmasıdır der ve bu yüzden tarih araştırmalarının milliyet (*nationality*) için tehlike oluşturduğunu düşünür.[22] Renan milleti kuran faktörler üzerinde dururken ırkı, dili, dini ve coğrafyayı tek tek ele aldıktan sonra bunların hiçbirinin tek başına yeterli olmadığını kanıtlar ve nihayet şöyle der: "Sadece maddî olan hiçbir şey yeterli değildir. Bir millet spiritüel bir esastır, tarihin derin komplikasyonlarının bir çıktısıdır; millet, spiritüel bir ailedir, yerin şekli tarafından belirlenen bir topluluk değildir."[23] Renan, milletin bir ruh olduğunu, spiritüel bir esas olduğunu düşünür. Ona göre iki şey, ki hakikatte birdirler, bu esası oluşturur. Biri geçmişte yatar, diğeri şimdiki zamanda. İlki zengin bir hatıralar mirasına ortak sahip oluştur, ikincisi ise bugünkü günün rızası, birlikte yaşama arzusu, bölünmemiş bir biçimde kabul edilen mirasın değerini sürdürme iradesidir. Renan bu nedenle milleti "her gün yapılan bir plebisit [halk oylaması]" olarak niteler. Özetle Renan, milleti var kılan şeyin dilden, dinden, ırktan ve coğrafyadan öte birlikte yaşama iradesi ve geçmiş hatıralar olduğunu düşünür. Eğer bir millet birlikte yaşama arzusuna sahip değilse onları hiçbir kanun ve gücün bir arada tutamayacağını, egemenliği altına alamayacağını ileri sürer.

[21] A.g.e., s. 39
[22] Ernest Renan, "What is a Nation?", (çev. Martin Thom), içinde Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*, London ve New York: Routledge, 1991, s. 8-16. Şu cümlesi bu bağlamda önemlidir: "Hiçbir Fransız vatandaşı bir Burgundian mı, Alan mı, Taifale mı veya Vizigot mu olduğunu bilmez ve her Fransız vatandaşı Saint Bartholomew katliamını veya on üçüncü yüzyılda Midi'de gerçekleşen katliamları unutmuş olmak zorundadır."
[23] A.g.e., s. 18-19

Renan'dan yaklaşık çeyrek yüzyıl sonra, Benedict Anderson'ın "Ernest Gellner'in habercisi"[24] olarak nitelediği, sosyalizmle demokrasinin uyumunu savunan Avusturyalı yazar Otto Bauer, şimdiye kadar bilimin milleti neredeyse sadece şairlere, gazetecilere ve halk toplantılarındaki, parlamentodaki ve bodrum birahanelerindeki hatiplere bıraktığından yakınır. Ona göre büyük millî mücadeleler çağında, nadiren milletin özüne dair tatmin edici bir teori gördüğümüzü söyler ve böyle bir teoriye ihtiyaç olduğunu belirtir. Ona göre millî ideoloji ve millî romantizm hepimizi etkilemektedir, öyle ki çok az kimse millî kelimesini ona dikkat çekici bir duygusal ton vermeden Almanca telaffuz edebilir.[25] Bauer, çeşitli sorularla milleti oluşturduğu düşünülen ırk, dil, ortak mensubiyet bilinci gibi birtakım nesnel kriterlerin hep başka örneklere uymadığını gösterir. Sonunda millet sorununa ancak "millî karakter" kavramıyla yaklaşılabileceğini düşünür. Milli karakter ise, Bauer'e göre "bir ulusu diğerlerinden ayıran fiziksel ve zihinsel karakteristiklerin karışımı"dır.[26]

Bu erken çalışmalardan sonra milletin ne olduğuna ve milliyetçiliğe dair esas çalışmalar daha yakın tarihlerde Ernest Gellner, Eric Hobsbawm, Athony D. Smith ve Benedict Anderson tarafından yapılır. Tek tek bu teorisyenlerin bu konudaki görüşlerini ele almak uzun ve çalışmamız için gereksiz olacaktır. Ancak temelde, Eric Hobsbawm'ın da eserinde ortaya koyduğu gibi milletin biri nesnel, diğeri öznel olmak üzere iki grup tanımı olduğu görülmektedir. Nesnel tanımlar genellikle dil, etnik köken gibi tek bir kritere ya da dil, ortak topraklar, ortak tarih, kültürel özellikler gibi bir kriterler kümesine dayanmaktadır. Hobsbawm'ın da hatırlattığı gibi bu tür tanımların en iyi bilinen örneği Stalin'in tanımıdır.[27] Stalin, 1913 gibi erken sayılabilecek bir tarihte milleti, "tarihi olarak evrilmiş, ortak dil, toprak, ekonomik hayat ve ortak kültürde açığa çıkan psikolojik oluşum üzerine biçimlenmiş istikrarlı insanlar topluluğu"[28] şeklinde tanımlamaktadır ve bu karakteristiklerin hiçbirisinin ayrı olarak milleti tanımlamaya yeterli olmadığını, dahası bu karakteristiklerden bir tekinin eksikliği halinde bir milletin millet olmaktan çıkacağını öne sürer.[29] Fakat yine Hobsbawm'ın vurguladığı gibi istisnalarla daima karşılaşılması gibi açık bir nedenden dolayı bütün nesnel tanımlar bir noktada tıkanmışlardır. Zira tarihsel açıdan yeni olan, gelişen, değişen ve bugün dahi evrensel olmayan birimleri kalıcı bir çerçeveye sokmaya çalıştığımızı göz önüne getirmemiz gerekir.

[24] Benedict Anderson, "Introduction", *Mapping the Nation*,s. 3
[25] Otto Bauer, "The Nation", *Mapping the Nation*, s. 39
[26] A.g.e., s. 40
[27] Eric J. Hobsbawm, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit ve Gerçeklik*, (çev. Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 19
[28] Joseph Stalin, "The Nation", *Nationalism*, (ed. John Hutchinson ve Anthony D. Smith), Oxford: Oxford University Press, 1994, s. 20
[29] A.g.y., s. 20

Öznel tanımlara gelince, burada kilit unsur "kendi varlığının farkında olma"dır. Yani bir milletin üyeleri, birbirlerini aynı topluluğa ait olarak gördüklerinde ve paylaştıkları ortak özellikler olduğuna inandıklarında var olurlar.[30] Özkırımlı'nın da vurguladığı gibi bu tür öznel tanımlar, hangi insan grubunu millet olarak adlandıracağımız ve neden aynı türden bağlılıkların bulunduğu aile, dinsel gruplar ya da gönüllü teşekküller değil de millet olarak adlandırdığımız gibi birtakım itirazları yükseltmektedirler.[31] Dolayısıyla denilebilir ki millet ancak oluştuğunda hangi etkenlerin etkili olduğu açıkça anlaşılabilir yoksa teorik olarak öne sürülen her faktörler dizisi eksik kalmakta veya başka bir örneğe uymamaktadır. Bu da milletin tanımını zorlaştırmaktadır. Nitekim Hobsbawm'ın haklı olarak vurguladığı gibi milliyeti ister politik, ister kültürel, isterse başka temelde tek bir boyuta indirmek mümkün değildir. Bu nedenle ne nesnel ne de öznel tanımlar tatmin edicidir, her ikisi de hem yetersiz hem yanıltıcıdır.[32]

Son olarak Ernest Gellner'in toparlayıcı görüşlerine yer vermek yerinde olur. Gellner, bu iki grup tanımı kapsayan iki tanımla milletin ne olduğu sorusuna cevap verir: "İki insan ancak ve ancak aynı kültürü paylaşıyorlarsa aynı ulustan sayılırlar. Burada kültür, bir düşünceler, işaretler ve çağrışımlar, davranış ve iletişim biçimleri sistemi anlamına gelmektedir."[33] Gellner'in ikinci tanımı ise şöyledir: "İki insan ancak ve ancak birbirlerini aynı ulusun üyesi olarak *kabul ediyorlarsa* aynı ulusa mensup demektirler. Bir başka deyişle, *ulusları insanlar yaratır*; uluslar insanların kendi inanç, sadakat ve dayanışmalarının ürünüdür." [34] Sonuçta Gellner, milletlerin aslında değişmez, doğal ve tarihî kategoriler olmadığını, oluşumunda tarihsel süreç içinde büyük oranda yapaylık, icat ve sosyal mühendislik olduğunu belirtir.

Milletler Ne Zaman Ortaya Çıktı?

Milliyetçilikle ilgili temel tartışmalardan bir diğeri de milletlerin kadim mi yoksa modern mi oldukları hakkındadır. Gerek milliyetçi yazarların düşüncelerinde ve gerekse konuyla ilgili erken akademik tartışmalarda milletlerin kadim oldukları fikri güçlüyken, bu fikir özellikle 1950'lerden sonra yerini milletlerin modern çağın ürünü oldukları görüşüne bırakmıştır. Bu tarihlerden itibaren bilimsel çevrelerde ana eğilim olarak literatürde "modernist" diye nitelenen yaklaşım benimsenmiştir. Bu yaklaşımı benimseyen çalışmaların

[30] Özkırımlı, *Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar: Eleştirel Bir Müdahale*, s. 17-18
[31] A.g.e., s. 18-19
[32] Hobsbawm, a.g.e., s. 22-23
[33] Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, (çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan), İstanbul: Hil Yayınları, 2008, s. 78
[34] A.g.e., s. 78

ortak paydası, milliyetçiliğin modern çağa ait yapılardan biri olduğu görüşünü oluşturmaktadır. Söz konusu görüşe göre milletler ve milliyetçilik; kapitalizm, sanayileşme, merkezi devletlerin kurulması, kentleşme ve laikleşme gibi modern süreçlerle birlikte veya onların ürünü olarak ortaya çıkmıştır.[35] Yani milletler, milliyetçiliği değil, milliyetçilikler milletleri yaratmıştır. Fakat Craig Calhoun'un da vurguladığı gibi milliyetçiliğin asıl başarısı, bize sanki milletler hep varmış ve siyaseten hep özerkmiş gibi gelmesidir. Öyle ki vatandaşlığın ve pasaportların düzenlenişinde, tarihe bakışımızda, edebiyat ve sinemayı sınıflandırma biçimimizde veya olimpiyat oyunlarında yarışma şeklimizde hayatımızın içine işlemiş milliyetçiliği görmezden gelmeye çalışırız, ta ki devletlerle onların sınırlarını değiştirmeye çalışanlar arasındaki çatışmalarda yeniden ortaya çıkana kadar.[36]

Modernist araştırmacılar, milliyetçiliğin modern çağın ürünü olduğu konusunda hemfikir olmakla beraber ne zaman ve nerede başladığı konusunda değişik görüşler ileri sürmektedirler. Örneğin Greenfeld, İngiliz İç Savaşı'na yol açan gerginliklerde; Anderson, Latin Amerika'daki bağımsızlık hareketlerinde; Geoffrey Best ve Peter Alter, Fransız devriminde, John Breuilly ve Elie Kedourie ise Alman tepki ve romantizminde milliyetçiliğin ilk örneklerinin ortaya çıktığını söylerler.[37] Fakat Anthony D. Smith'in de belirttiği gibi, milliyetçiliğin doğuşunun dakik bir şekilde tespit edilebileceği bırakın bir an sabit bir evre bile yoktur. Bu bakımdan Smith, bu tür tartışmalar, bize olsa olsa adı geçen yazarların farklı milliyetçilik teorileri hakkında bir şeyler söyler, milliyetçiliğin doğuşu hakkında değil der. Çünkü bu tür bir tartışma, milliyetçiliğin dil ve sembolizm, bilinç ve iştiyak düzeyinde çok uzun sürmüş "kuluçka dönemi"ni ihmal etmektedir.[38] Craig Calhoun, bu tartışmayı bir kenara koyacak şekilde özetle, bizim için XVIII. yüzyılın sonunda, Fransız Devriminde ve uyanışında söylemsel oluşumun gerçekleştiğini bilmenin yeterli olduğunu söyler.

Milletlerin modern çağla beraber sahneye çıktıklarını savunan görüşün en önemli temsilcilerinden biri olan Eric Hobsbawm, milliyetçiliğin icat edilmiş bir "gelenek" olduğunu öne sürer. Ona göre millet ve milliyetçilikle ilgili pek çok fenomen toplumsal mühendislik ürünüdür. Kimi grupların, özellikle de seçkinlerin çıkarları doğrultusunda bilinçli olarak

[35] Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, s. 105. Gerçi bu görüşe Anthony D. Smith gibi etno-sembolcü araştırmacılar etnik kültürlerin daima var olduğunu, fakat bunların milliyetçilikle birlikte uluslaştıklarını söyleyerek ilavede bulunurlar. Yine Miroslav Hroch, milletleri tarihsel orijine sahip toplumsal realitenin bir unsuru olarak kabul eder ve böylelikle kendi ifadesiyle "modern ulusun orijinini temel realite ve milliyetçiliği sözkonusu ulusun varlığından türetilmiş bir olgu olarak" alır. Aktaran: Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s. 244. Gellner'ın ifade ettiği biçimiyle Hroch milletlerin gerçekten var olduklarını ve kendilerini milliyetçi kavga vasıtasıyla ifade ettiklerini düşünür. Fakat Gellner bu görüşe karşı çıkar ve milletlerin kendi başlarına var olduklarının söylenemeyeceğini, milletlerin ulusal hareketler aracılığıyla yaratıldığını savunur. Bkz. A.g.e., s. 230-231

[36] Craig Calhoun, *Milliyetçilik*, (çev. Bilgen Sütçüoğlu), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 1

[37] Bkz. Calhoun, a.g.e., s. 14

[38] Anthony D. Smith, *Millî Kimlik*, (çev . Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 137

ürettikleri, şekil verdikleri olgulardır. Örneğin modern "Fransa" ve "Fransız" kavramları, sergiler göründükleri tarihsel sürekliliğe karşın "kurgulanmış" (*constructed*) ya da "icat edilmiş" kavramlardır.[39] Hobsbawm'ın da sıklıkla başvurduğu Ernest Gellner, milliyetçiliği şu ifadelerle belirtir: "Özlerinde taşıdıkları, ancak uzun süre ertelenmiş kaderlere sahip, doğal, Tanrı vergisi insan sınıflamaları olarak uluslar birer mittir. Bazen önceden var olan kültürleri alıp onları ulusa dönüştüren ulusçuluk, bazen de ulusları kendi icat eder ve çoğu kez de önceden var olan kültürleri ortadan kaldırır."[40]

Bir başka araştırmacı Anthony D. Smith ise literatürde etno-sembolcü olarak bilinen yaklaşımıyla modernistlerin aksine milletlerin milliyetçilik çağıyla beraber yaratılmadığını, tarih içerisindeki etnik köklere, kendi ifadesiyle "etnik çekirdek"lere (*ethnic core*) dayandığını savunur. Milli kimliğin oluşumu üzerine yaptığı çalışmada, bu yaklaşım üzerine inşa ettiği görüşlerini çeşitli millet oluşum biçimlerini inceleyerek açıklar. Ona göre milletin oluşumuna zemin hazırlayan iki tip etnik topluluk vardır: yatay etniler (*lateral ethnies*) ve dikey etniler (*vertical ethnies*). Yatay etnik topluluklar, zaman zaman içlerine bürokratlar, yüksek askeri görevliler ve zengin tüccarlar dahil olsa da genellikle aristokratlardan ve yüksek din adamlarından oluşurlar. Bu tür topluluklara yatay denmesinin nedeni, aynı anda hem toplumsal olarak üst tabakayla sınırlanmış hem de komşu yatay etnilerin üst tabakalarıyla yakın bağlar kurmak üzere "coğrafi olarak yayılma eğiliminde" olmalarından ileri gelir.[41] Smith, bu tür etnilerin "bürokratik dahil etme" (*bureaucratic incorporation*) yöntemiyle milletleştiğini ve bu dahil edişin esas amilinin de bürokratik devlet olduğunu söyler: "Askerî, idarî, malî ve hukukî aygıtlarıyla bu bürokratik devlet, hâkim aristokratik etnik çekirdeğin mirasını oluşturan değerlerden, sembollerden, mitlerden, geleneklerden ve anılardan mürekkep sermayeye çekidüzen verdi ve onu yaydı. Pratikte egemen ve periferik etnik kültürler arasında hâkim çekirdeğin tayin ettiği parametreler dahilinde belli bir intibak gerekmişse de, bu sayede aristokratik etnik devlet nüfus için yeni ve daha geniş bir kültürel kimlik tanımlamaya muktedir olmuştur."[42] Smith, yatay etnilerde devletin esas amil olmasına rağmen İngiltere ve Fransa gibi bu modelin ilk örneklerinde milletlerin yaratılmasının sanıldığı gibi sadece devlete mal edilemeyeceğini düşünür. Tersine bunun birincisi ekonomik ve ikincisi kültür-eğitim alanlarında olmak üzere iki devrim sayesinde mümkün olduğunu savunur. Bu devrimler sayesinde uzak diyarlar, buralardaki etniler ve orta ve alt sınıflar

[39] Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, *Geleneğin İcadı*, (çev. Mehmet Murat Şahin), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006, s. 17
[40] Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, s. 128
[41] Smith, a.g.e., s. 90
[42] A.g.e., s 92-94

bürokratik devlet vasıtasıyla egemen durumdaki yatay etnik kültüre dahil edilmişlerdir. Smith, söz konusu süreci şöyle tasvir eder:

> "Kamusal, kitlesel bir eğitim sistemiyle yürütülen yoğun siyasî toplumsallaşma programının nihai sonucu, laik, kitlesel milletlerin yaratılması oldu. Ama bundan çok daha uzun bir zaman önce aristokratik bir etnik kültür daha tedrici bir biçimde yayılmaya ve daha gerçek anlamda, etnik olduğu kadar sivil ve aynı zamanda da medeni ve yasal hakların krallığın daha geniş kesimlerine genişlemesiyle uyarlı olarak toplumsal bakımdan kapsamlı bir millî kültüre dönüşmeye başlamıştı."[43]

Smith'in söz konusu ettiği ikinci etnik topluluk tipi dikey etnilerdir. Bu tür etnik topluluklarda milletleşme süreci yerliliğin seferberliğiyle (*vernacular mobilization*) sağlanmaktadır ve entelijansiya büyük bir rol üstlenmektedir. Entelijansiyanın temel görevi etnik topluluğu keşfettikleri etnik kültürün etrafında birleştirerek harekete geçirmek ve böylece onları bir millet oluşturmaya ikna etmektir. Bunun içinse halkı iki şeye çağırırlar, vatan toprağı ve doğa ile tarihî altın çağ. Bu yüzden vatan duygusu ve etnik tarih, milliyetçi söylemde önemli bir yer tutar.[44]

Smith'in bu iki millî kimlik inşa örneğinden ikincisi, Türkiye örneğine daha çok uymaktadır. Yani Türk millî kimliği, çoğunlukla entelektüellerden oluşan küçük bir elit topluluk tarafından ayıklanarak seçilmiş Türk etnik kültürünün belirli yönlerinin yerliliğin seferberliği yoluyla yaygınlaştırılarak dominant hale getirilmesiyle inşa edilmiştir.

Milliyetçiliğin bu şekilde etnik bir çekirdeğe dayansa bile modern çağın ürünü olduğu yaygın olarak kabul görürken onun daima aynı kalmadığı, çeşitli safhalardan geçtiği de inkâr edilemeyecek bir diğer noktadır. Edward H. Carr, *Milliyetçilik ve Sonrası* (1945) kitabında modern anlamda milletlerin Orta Çağ Hristiyanlık âleminin uluslararası düzeninin bozulmasının ürünü olduğunu ve terimin çağdaş anlamıyla uluslararası savaşların yapılmaya başlandığı ve modern uluslararası hukukun ilk şekillendiği XVI. ve XVII. yüzyıllara dayandığını kabul eder. Ona göre modern uluslararası ilişkiler tarihi, siyasal bir varlık olarak millete ilişkin görüşlere ayrılabilen üç ayrı döneme ayrılmaktadır. Birinci dönem Fransız devrimi (1789) ve Napolyon savaşlarıyla (1800-1815) sona erdi. İkinci dönem, asıl olarak Fransız devriminin ürünüydü ve temelleri 1870'den sonra ciddi olarak sarsılmakla beraber 1914'e kadar sürdü. Ana özellikleri 1870'ten sonra şekillenmeye başlayan üçüncü dönem ise en üst noktasına 1914-1939 yılları arasında ulaştı. Carr, üçüncü dönemden sonra dördüncü bir

[43] A.g.e., s. 102
[44] Bkz. Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, s. 216-225

döneme geçip geçmediğimizi söylemek için erken olduğunu söyler.[45] Edward Hallett Carr, kitabını dünya tarihinin dönüm noktalarından biri olan İkinci Dünya Savaşı sırasında yazdığı için henüz milliyetçiliğin dönmekte olduğu yolu berrak bir biçimde göremiyordu ama hiç şüphesiz o tarihten sonra milliyetçilik yeni bir safhaya geçmiş ve gerek Avrupa'da gerekse Asya ülkelerinde farklı görünümlerle tekrar tekrar sahneye çıkmıştır. Diğer taraftan Ernest Gellner, Carr'ın kitabını incelediği bir yazısında onun milliyetçiliği uluslarasılığın karşıtı olarak konumlandırdığını ve bunun yeterli olmadığını, daha zengin bir alternatifler kümesiyle çalışmak gerektiğini söyler. Bu bakımdan onun izleğinin milliyetçilikten çok "evrensel ya da uluslarası bir düzenin parçalanışı" olduğunu öne sürer.[46] Bu son derece haklı bir eleştiridir. Zira milliyetçiliğin safhalarını uluslararası ilişkilerdeki millet paradigmasına indirgemek millet gibi çok yönlü ve geniş bir olguyu eksik açıklamayı netice verecektir. Buna rağmen Carr'ın sınıflandırması genel kabul görmüş gibidir.

Edward Hallett Carr, kitabında milliyetçiliğin doğuşuyla ilgili olarak da görüşlerini açıklar. Ona göre, 19. yüzyılda biçimlenmeye başladığı şekliyle modern milliyetçiliğin kurucusu, "ulusun tek bir hükümdarın kişiliğinde ya da yönetici sınıfta somutlanmasını reddeden, 'ulus' ile 'halk'ı cesaretle özdeşleştiren Rousseau'ydu". Carr, bu özdeşleştirmenin Fransız ve Amerikan devrimlerinin her ikisinin de temel bir ilkesi olduğunu söyler ve bu terminolojideki "halk"ın daha sonraki dönemde "işçiler" ya da "sıradan insanlar" olarak bilinecek insanları anlatmadığını, çünkü Rousseau da dâhil bütün 18. yüzyıl düşünürlerinin bizim anladığımız genel oy hakkına karşı olduklarını, onun yerine yalnızca mülk sahiplerine oy hakkı tanıdıklarını söylemektedir.[47] Carr, aralarında yarım asırdan daha az bir zaman olduğu halde keskin biçimde birbirlerinden ayrılan iki asker fatihin, Büyük Friedrich ile Napolyon'un kendi tebaalarına tam da bu yeni dönemin eski dönemden farkını gösteren bir şekilde davrandıklarını söyler. Büyük Friedrich hâlâ tebaasına kendi ihtiraslarını elde etmenin araçlarıymış gibi davranan, yerli dilini ve kültürünü hor gören, Prusya'yı millî bir varlık olarak değil de kendi ailesinin nüfus alanı sayan meşrutî monarşi çağına aittir. Oysa Napolyon, kendisini kurtuluşunu elde etmiş Fransız milletinin vekili saymakta ve bu şekilde modern milliyetçiliğin baş misyoneri haline gelmektedir. Bu nedenle Carr, "Friedrich'ten Napoleon'a geçiş[in], entelektüel alanda Gibbon'dan Burke'e, ya da Goethe ve Lessing'ten Herder ve Schiller'e geçişle paralel gelişti[ğini]" savunur. Böylece Aydınlanma düşüncesinin

[45] Edward Hallett Carr, *Milliyetçilik ve Sonrası*, (çev. Osman Akınhay), İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 11-12
[46] Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, (çev. Simten Coşar vd.) İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s. 45-46
[47] Carr, a.g.e., 20

kozmopolitliğinin yerini Romantik hareketin milliyetçiliği alır.[48] Bu aşamadan sonra milletler, monarkların mülkiyeti olmaktan çıkmış ve tarihin öznesi haline gelmiştir.

Benedict Anderson ise milliyetçilik literatüründe çığır açan eseri *Hayali Cemaatler*'de (1983) milliyetçiliğin, bilinç biçimindeki köklü bir değişiklikten kaynaklandığını ve eski çağların din ve hanedanlıklarının yerine geçtiğini söyler. Anderson, Ernest Gellner ve Miroslav Hroch'la birlikte milliyetlerin yaşanan sosyo-kültürel dönüşümün sonucu olduğunu düşünen literatürün en etkili birkaç isminden biridir.[49] Anderson, milliyetçilik kadar milliyetin de "özel bir kültürel yapım türü" olduğunu ve bu "kültürel yapımlar"ın 18. yüzyıl sonuna doğru yaratılmalarının, farklı tarihsel güçlerin kesiştiği noktada meydana gelen "bir kendiliğinden damıtım sürecinin ürünü olarak" gerçekleştiğini ve bir kez yaratıldıktan sonra da "modüler" hale geldiklerini söyler. Dolayısıyla çok farklı toplumsal coğrafyalara, farklı bilinçlilik dereceleriyle aşılanabilir, farklı siyasal ve ideolojik kümelenmeleri içerebilir ya da onlar tarafından içerilebilir.[50] Bu noktada Benedict Anderson milletin ne olduğunu şu çarpıcı cümlelerle tanımlar: "Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur –kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir. Hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder."[51] Anderson, daha da somutlaştırarak "[a]slında yüz yüze temasın geçerli olduğu ilkel köyler dışındaki bütün cemaatler (ve hatta belki onlar da) hayal edilmiştir" der.[52] Fakat bu hayal, bütün insanlıkla kendisini özdeşleştirecek kadar sınırsız değildir ve aynı zamanda bir başka cemaate tabi olacak kadar da iktidar istencinden vazgeçmiş değildir. Daima "ötesinde başka uluslara mensup insanların yaşadığı, esnek de olsa" sınırları olacak biçimde *sınırlı* ve elbette *egemen* olarak tahayyül edilir.[53]

Anderson, milliyetçiliğin liberalizm veya faşizm gibi ideolojilerle değil din ve akrabalık gibi olgularla birlikte düşünülürse daha kolay anlaşılabileceğini düşünür. Çünkü milliyetçilik, ideolojilerden farklı olarak dinlerin ilgilendiği ölüm ve ölümsüzlük gibi bir dizi mukadderatla ilgilenmektedir. Diğer taraftan Anderson, Batı Avrupa'da XVIII. yüzyılın

[48] A.g.e., 21
[49] Bkz. Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, s. 180-196
[50] Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (çev. İskender Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları, 2004, s. 18-19
[51] Anderson, a.g.e., s. 20
[52] A.g.e., s. 21
[53] A.g.e., s. 21

yalnızca milliyetçiliğin doğum çağı değil, aynı zamanda dinî düşünce tarzının da günbatımı olduğunu belirtir.[54]

Milliyetçiliğin dinî düşüncenin yerine geçmesini sağlayan birkaç etmen vardır. Birincisi coğrafi keşiflerdir. Bu keşifler, Auerbach'ın ifadesiyle "kültürel ve coğrafi ufku ve dolayısıyla da insan hayatının alabileceği mümkün biçimler hakkındaki fikirleri aniden genişletti." [55] Yani denizaşırı yolculuklar yapmaya başlayan insanların tahayyül ufku genişledi. İkincisi ise kutsal dilin, yani Latince'nin itibar kaybetmesi ve yerini küçük halk dillerine bırakmasıdır. Son gelişme ise zaman tasavvurunda yaşanan değişimdir. Hatta Anderson, "kutsal cemaat"in (dindaşların hayal ettiği geniş dini cemaat, ümmet), dil ve soyların gerilemesinde, dünyayı kavrama tarzında meydana gelen köklü değişimin yattığını ve ulusun "tasavvur edilmesi"ne en çok bu değişimin katkıda bulunduğunu düşünür.

Dolayısıyla kaba bir özetle Anderson, milleti hayal etmenin ancak din, hanedanlıklar ve zaman tasavvurunda yaşanan değişimlerle mümkün olduğunu ve bu üç değişimin diğer sosyal ve iktisadî alanda yaşanan değişimlerle ve buluşlarla birlikte yeni bir zihniyet dünyası yarattığını belirtmektedir. Bu yeni zihniyet dünyasıdır ki milletler, dinlerin yerini almakta ve geniş kitleleri bir mensubiyet bağıyla birleştirip onu bir kimliğe dönüştürmektedir. Öyle ki ortaya çıkan bu yeni yapının, Anderson'ın deyişiyle, "hayalî cemaat"in kendi içerisinde taşıdığı bütün sınıfsal, bölgesel ve lehçesel değişiklikler önemsizleşmekte, yine Anderson'ın ifadesiyle fiilen geçerli olan eşitsizlik ve sömürü ilişkileri ne olursa olsun, millet daima "derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlan[maktadır]." [56] Benzeri bir şeyi Tom Nairn de vurgulamakta ve millet gibi "temsili mekanizmalar"ın "gerçek sınıfsal eşitsizlikleri, yurttaşlar arasındaki soyut eşitliğe, bireysel bencilliği de gayri şahsi bir kolektif iradeye dönüştürdü[ğünü]" söylemektedir.[57]

İnşa Edilen Bir Süreç Olarak Millî Kimlik

İnsanlar, tarihin hemen her döneminde kendilerini eşzamanlı olarak farklı kimliklerle tanımlamışlardır. Kimlik, basitçe insanı tanımlayan veridir. Bir ortamda kim olduğu sorusuyla karşılaşan her bireyin verdiği cevap, bir ölçüde kimliğini açıklar. Zaten kelimenin Türkçedeki ifadesi de (*kim-lik*, yani "kim oluş") bunu gösterir. Eski dilde "kimlik" karşılığı kullanılan kelime "hüviyet"tir. Hüviyet, yani "hüve"ye (üçüncü tekil şahıs zamiri, o) ilişkin bilgi, durum. Hüviyet insana özgüdür, nesnenin ise ancak mahiyetinden söz edilebilir. Dolayısıyla insanın

[54] A.g.e., s. 24-25
[55] Aktaran: Anderson, a.g.e., s. 30
[56] A.g.e., s. 22
[57] Aktaran Anderson, a.g.e., s. 50

var olduğu tüm tarih boyunca kendini tanımladığı bir kimliği olmuştur. Zira insan, kim olduğunu bilmek ister. Kimliğini bilmeyen kişi, tıpkı Sophokles'in *Kral Oedipus* oyununda olduğu gibi büyük bir karmaşa ve çelişki içinde yaşar ve nihayet bir yıkıma sürüklenebilir. Bu nedenle Anthony D. Smith, Sophokles'in bu oyununun bir kimlik sorunu üzerine kurulu olduğunu ve oyunun motorunun "Kim olduğumu bilmeliyim" düşüncesi olduğunu söyler.[58] Fakat Oedipus'un yaşadığı kimlik bunalımı, bugün anladığımız manada bir millî kimlik sorunu değildir. O, basitçe kimin oğlu, kimin kocası, kimin babası ve nereli olduğu gibi daha bireysel sorunlarla uğraşır. Fakat kimlik, bu tür bireysel sorunlar kadar kolektif sorunlarla da ilgilidir. Bu noktada Sophokles, henüz o tarihlerde ortaya çıkmamış bir kolektif kimlik türü olan millî kimlikle ilgili bize bir şey sunmaz. Zira Smith'in de değindiği gibi Sophokles'in oyunları kolektif kimlik bakımından kentler arasındaki çatışma ekseninde dönüp dururlar ama asla millî kimlik meselesini ortaya atmazlar. Örneğin Oedipus'un pek çok kimliği vardır fakat aralarında "yabancı"lık yani Yunan olmamak yoktur. Çünkü Smith'in de dediği gibi, henüz o tarihlerde "Eski Yunan'da siyasi anlamda 'millet' değil, her biri kendi egemenliğine tutkuyla bağlı kent-devletlerinden oluşma bir topluluk" vardır. "Başka bir deyişle eski bir Yunan 'millet'inden değil ama bir Yunan etnik ve kültürel cemaatinden söz edebiliriz."[59]

Kuşkusuz kimlik, çeşitli durum ve zamanlarda farklılaşsa ve değişik dönemlerde biri diğerinin önüne geçse de hemen daima çoğul bir şey olagelmiştir. Hepimiz aslında çoğul kimlikler taşırız, yani aynı zamanda erkek veya kadın gibi cinsel; Türk, Kürt, Laz, Çerkez vs. gibi etnik; Müslüman, Hristiyan, Yahudi vs. gibi dinî bir kimlik taşımak veya toplumsal bir sınıfa ait olmak veya bütün bu geniş kimliklerin içerisinde Ankaralı, Konyalı, Karadenizli, Doğulu, Batılı vb. bir yerlerden olmak kaçınamayacağımız bir şeydir. Milliyetçilik, bu çoğul kimlikleri seçip ayıklayarak ve bir merkezde birleştirip diğerlerini önemsizleştirerek tek bir kimlik yaratmayı amaçlamış, bunu da başarmıştır. Ortaya çıkan yeni kimliğin adı millî kimliktir. Millî kimlik enerjisini milliyetçilikten alır. Milliyetçilik ise belli bir toprak parçası üzerinde aslında farklılıkları belki benzerliklerinden çok daha fazla olan geleneksel bir topluluğu ortak bir temel üzerinde bir araya getirerek mobilize etmeyi amaçlar. Milliyetçiliğin nihai misyonu, Jusdanis'in ifadesiyle bir ulus-devletin kurulması ve pekiştirilmesidir. Ama devletin kendisini bir arada tutacak, birbirleriyle bağlantılı bir değerler ve duygular ağına ihtiyaç vardır. Bu bakımdan millet inşa etme, kolektif anlatılar uydurmayı, etnik farklılıkların homojenleştirilmesini ve muhayyel bir cemaatin ideolojisini yurttaşlara benimsetmeyi

[58] Anthony D. Smith, *Millî Kimlik*, (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 16
[59] Smith, *Millî Kimlik*, s. 23-24

gerektirir.[60] Burada siyasal güç ve kültür kurumu önem kazanır. Bu nedenle Smith, Kral Oedipus örneğinden yola çıkarak "millî" kimlikle kastedilen şeyin zayıf da olsa belirli bir siyasi topluluk gerektirdiğini ileri sürer. Yani "topluluğun bütün fertleri için en azından belli ortak kurumların, hak ve görevlere dair tek bir yasanın varlığını ima eder. Yine topluluk mensuplarının kendilerini özdeşleyecekleri, aidiyet hissi duyacakları belli bir toplumsal mekân, az çok hatları kesin ve sınırlanmış bir toprak parçasını da akla getirmektedir."[61]

Bütün bu hususları dikkate alan Smith, bugün büyük ölçüde kabul görmüş değerler olarak millî kimliğin temel özelliklerini şöyle sıralar:

1. Tarihî bir toprak/ülke ya da yurt
2. Ortak mitler ve tarihî bellek
3. Ortak bir kitlesel kamu kültürü
4. Topluluğun bütün fertleri için geçerli ortak yasal hak ve görevler
5. Topluluk fertlerinin ülke üzerinde serbest hareket imkânına sahip oldukları ortak bir ekonomi.[62]

Smith, bu temel özellikleri birleştirerek bir millet tanımı yapar: "Millet, *tarihî bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihî belleği, kitlevi kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adı* olarak tanımlanabilir."[63]

Bu tanımda da görüldüğü gibi milli kimlik çeşitli diğer kimlikleri birleştirir veya diğerlerini önemsizleştirerek kendisini öne çıkarır. Böylece belli bir toprak üzerindeki bütün halkı, Anderson'ın ifadesiyle tasarlanmış "derin ve yatay bir yoldaşlık"ta bir araya getirir.[64] Smith millî kimliğin temelden çok boyutlu olduğunu ve milliyetçilerin belirli bir hizbi tarafından bile olsa asla bir tek unsura indirgenemeyeceğini söyler.[65] Sonra da millî kimliğin bu birden çok unsurun birleşimiyle vücuda gelen yapısını şöyle özetler:

> "Millî kimlik ve millet, birbiriyle ilişkili etnik, kültürel, teritoryal, ekonomik ve yasal-siyasî pek çok unsurdan oluşan karmaşık yapılardır. Kendi devletlerinde ifadesini bulsun ya da bulmasın, müştereken paylaşılan anılar, mitler ve geleneklerin bir araya getirdiği topluluk fertleri arasındaki

[60] Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcad Edilişi*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları, 1998, s. 53
[61] A.g.e., s. 24
[62] A.g.e., s. 31-32
[63] A.g.e., s. 32. Smith'in tanımını şu şekilde çevirmek daha doğru olur: "Millet, tarihî bir toprağı, ortak mitleri ve tarihî hatıraları, kitlesel bir halk kültürünü, ortak bir ekonomiyi ve bütün üyeler için ortak yasal hakları ve görevleri paylaşan adı konulmuş (*named*) insan topluluğudur." Bkz. Anthony D. Smith, *National Identity*, Nevada: University of Nevada Press, 1991, s. 14. Buradaki "adı konulmuş" veya "adı olan" (*named*) ifadesi önemlidir. Zira bir topluluğun adı da onu millet olarak tanımlamanın bir parçasıdır.
[64] Anderson, s. 22
[65] Smith, s. 32

> dayanışma bağlarını gösteren bu kavramlar, devletin tamamen yasal ve bürokratik nitelikli bağlarından tümüyle farklıdır. (...) Millî kimliği modern yaşam ve siyasada böylesine esnek ve daimi bir güç haline getiren ve kendi özelliğini yitirmeksizin diğer güçlü ideoloji ve hareketlerle etkili birleşimlere girmesini sağlayan tam da bu çok boyutluluğudur."[66]

Milletin modernist imgesine göre millî kimliği yaratanın milliyetçilik olduğunu tekrar eden Smith'e göre önceden mevcut etnik kimlik ne denli güçlü ve inatçıysa bu kimliğe dayanarak bir milletin doğabilme ihtimali de o denli fazladır. Ona göre bir ideoloji ve dil olarak XVIII. yüzyılın sonlarına doğru siyasi arenada ortaya çıkan milliyetçilik görece modern bir fenomendir. Fakat bununla beraber milliyetçilik, "çağın ruhu"nun bir parçası olduğu kadar aynı ölçüde daha eski motif, tahayyül ve fikirlere de bağlıdır. Zira milliyetçilik pek çok düzeyde faaliyet gösterir ve bir siyasi ideoloji ve toplumsal hareket türü olduğu kadar bir kültür biçimi olarak da görülebilir.[67]

Smith, milliyetçiliğin kazanılmasını ve idamesini amaçladığı kavramlardan biri olan kimlikle ilgili şunları söyler: "[K]imlik, (ayniyet) kavramının düz bir şekilde 'aynılık' olarak anlaşılması söz konusudur. Özel bir grubun mensupları, sadece grubun dışındakilerle farklılıkları bakımından benzerlik arzederler."[68] Bir gruba mensup insanlar, benzerliklerini, yani kimliklerini, ötekilerden farklılıkları üzerinden tanımlamakta ve böylece Smith'in vurguladığı gibi bu benzerlik-benzemezlik örüntüsü, millî kimliğin anlamlarından biri olmaktadır. [69] Kuşkusuz bu nokta, farklı bir açıdan Freud'un benliğin inşası teorisini hatırlatmaktadır. Freud, bebeğin belli bir müddet kendisini annesinden ayrı bir varlık olarak algılamadığını söyler. İlk defa annesini ayrı bir birey/varlık olarak algılayan çocuk, kendi benliğini de böylece keşfeder. Öyle ki Lévi Strauss'un "ötekilere karşı ben" (*ego versus autre*) şeklinde ifade ettiği bu gerçeklik, benliğin inşasında evrensel olduğu gibi millî kimliklerin inşasında da o oranda evrenseldir. O kadar evrensel ya da işlevsel ki ötekiler olmasaydı kendi kimliğini bulmak, tanımlamak ve korumak için kişi onları yaratır, onların karşısında yer alırdı.[70]

Milli kimlikle ilgili ilk kavramlar XVII. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlamıştır. Smith'in verdiği bilgilere göre, daha XVII. yüzyılda "millî karakter" ve "millî deha" fikrine

---

[66] A.g.e., s. 34

[67] A.g.e., s. 117-118. Smith'in bu tespitlerden yola çıkarak yaptığı milliyetçilik tanımı da dikkat çekicidir: "[H]âl-i hazırda ya da potansiyel olarak bir 'millet'i kuracağı bazı mensuplarınca farzedilen bir halk adına özerklik, birlik ve kimlik edinmek ve bunu sürdürmek için oluşturulan ideolojik bir hareket." Ona göre milliyetçilik esasında kültürel bir doktrindir veya daha doğrusu "odağında kültürel bir doktrin olan siyasî bir ideoloji"dir. Bkz. ag.e., s. 121

[68] A.g.e., s. 122

[69] A.g.e., s. 123

[70] Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994, s. 7

giderek artan bir ilgi görülmektedir. Örneğin Lord Shaftesbury'nin yazılarında görülen İngilizlerle ilgili dile getirdiği "millî deha" fikri ve daha sonraki yüzyılda Montesquieu ile Rousseau'nun yazılarında Fransız milleti için kullandıkları "millî karakter" kavramı hep millî kimliğe ilişkin düşünülmesi gereken kavramlardır. Rousseau, bir yazısında şöyle der: "[İ]zlememiz gereken ilk kural millî karaktere aittir; her halkın bir kişiliği vardır ya da olması gerekir; eğer bundan yoksunsa, ona bunu kazandırmak için işe koyulmamız gerekir."[71] Bu dil, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Amerika'ya, Almanya'ya ve diğer Batı ülkelerine yayılır.[72] Böylece Fransız İhtilali'nden sonra kristalize olan milliyetçiliğin uzun "kuluçka dönemi"[73] yavaş yavaş tamamlanır. Smith'in bildirdiğine göre millî deha fikri benzeri bir biçimde Herder'de görülür. Herder için her milletin kendine özgü bir "deha"sı, yani düşünme, davranma ve iletişim tarzı vardır ve bizim bu biricik dehayı ve bu özgül kimliği hasıraltı edildiği veya yitirildiği yerde yeniden keşfetmek için çalışmamız gerekir. Böylece tarihin tozları altında kaybolmaya yüz tutan "otantik kimliği" ortaya çıkarmak için filoloji, tarih ve arkeoloji eliyle bir "kolektif kendi"nin yeniden keşfi, köklerin etnik geçmişte aranması önem kazanır.[74]

Nitekim daha sonra milliyetçilik günümüzdeki anlamıyla yaygınlaştığı gibi bu kavramlar da etki ve gücünü yitirmezler. Çok sonraki dönemlerde de aydınlar, milletlerin benliklerinden, karakterlerinden veya dehalarından söz etmeye devam ederler. Bütün bu söylemin ana amacı kültürel farklılıklarla çeşitlilik sergileyen bir etnik topluluğu kendilerini ruhu, aklı ve karakteri olan bir varlık olarak tahayyül etmeye sevk etmektir. Böylece bütün kültürel çeşitlilik millî kültür içinde eritilecek, bütün lehçe ve şive farkları bir tek ortak şivede standartlaştırılacak ve bir kamuoyu etrafında halk bir araya getirilecektir. Seçilmiş standart bir dil ve resmî bir kültür etrafında halk birleştirilirken dışarıda bırakılmış kültürel çeşitlilikler ve şiveler de kaybolmaya mahkûm edilmeyecektir. Onlar da "folklor" adı verilen yeni bir bilim dalı aracılığıyla korunacak ve zararsız nesneler gibi müzeye kaldırılacaktır. Fransız İhtilali'nden itibaren milliyetçiliğin ilkin Batı Avrupa'da ve ardından dalga dalga yayıldığı ülkelerde daima izlediği doğrultu bu olmuştur. Öyle ki bugün uzun milliyetçilik süreçlerinden geçerek millî kimliklerini inşa etmiş milletlere bakıldığında onların daima standart bir dile sahip, kendilerini bir kimlikle tanımlayan, farklılıkları düşünce ve kanaatlerle sınırlı topluluklar olarak görmek yanılsamasına kapılmamak mümkün değildir. Oysa bugün millî kimlikleri konusunda tartışmaların en az olduğu toplumlar milliyetçilik öncesi süreçte çok

[71] Aktaran: Smith, a.g.e., s. 123
[72] A.g.e., s. 138-39
[73] A.g.e., s. 137
[74] Bkz. Smith, a.g.e., s. 123

farklı yapılardaydı. Örneğin 1789'da Fransa'da millî bilince sahip pek kimse yoktur ve nüfusun sadece yarısı standart Fransızca konuşabilmektedir. Diğer yarısı Fransızcayı hiç konuşamamaktadır. Fransızca konuşanların da yalnızca yüzde 12-13'ü "doğru olarak" konuşabilmektedir. Keza İtalya 1861'de birleştiğinde halkın yüzde 10'undan az bir kısmı, diğer bir bilgiye göre yalnızca yüzde 2.5'i İtalyanca konuşabilmekte, geri kalanlar çeşitli lehçeleri kullanmaktadır.[75] Kentleşme, zorunlu eğitim, askerlik ve kitle araçları yoluyla yavaş yavaş "millî" bir dil oluşturulmuştur. Böylece ilkin sadece bir rüya olarak var olan milletlerin, kültür kurumu aracılığıyla başlangıçtaki rüya durumu korunarak yeniden canlandırılmıştır.[76] Bu açıdan İtalyan devlet adamı Massimo d'Azeglio'nun (1798-1866) İtalya'nın birliğinden sonra söylediği "İtalya'yı yarattık, şimdi de İtalyanları yaratmalıyız"[77] sözü, millî kimliğin inşa edilen bir süreç olduğu gerçeğini çok açık ifade etmektedir. Bu nedenle, millet inşasının başlangıç aşamasında milliyetçiliğin taşıyıcıları, bir milli bilinç belirleyip kodlayacak kurumlar kurmak isterler. Edebiyat da bu kurumlardan biridir ve Jusdanis'in ifadesiyle bütün sanatlar arasında millet oluşumuna en güçlü bir biçimde edebiyat iştirak eder.[78]

Millî Kimliğin İnşasına Eşlik Eden İki Araç: Roman ve Gazete

Millî kimliğin inşası için öncelikle milliyetçiliğin bir milleti ortak bir bilinç veya tahayyülde bir araya getirmesi gerekmektedir. Bunun için de edebiyat, sanat, tarih, coğrafya, antropoloji gibi pek çok disiplinin devreye sokulması ve bunların tasarlanan veya tahayyül edilen yeni kimliği beslemesi ve inşa etmesi beklenir. İşte millî kimliğin inşasında edebiyatın işlevinden söz ettiğimiz vakit söz konusu edilen şey, bir "ulus tahayyülü"nün ortaya çıkması ve bir yerden sonra edebiyatın bu tahayyülün kurumsallaşmasına hizmet etmesidir.

Benedict Anderson, Walter Benjamin'den hareketle modern çağda insanın eşzamanlı olarak diğer insanları tahayyül etmeye ve onların geçmişten gelerek geleceğe doğru ilerlediklerini düşünmeye başladığını söyler. Bunu sağlayan iki şey ise gazete ve romandır. İnsanlar, gazete okuyarak veya roman okuyarak toplumdaki diğer insanları farklı bağlarla aynı toplum içerisinde eşzamanlı olarak tahayyül imkânı elde eder. Örneğin bizi dört karakterden oluşan bir roman düşünmeye davet eder Anderson. Adamın birinin (A), bir karısı (B) ve bir metresi (C) var, metresin de başka bir sevgilisi (D) var. A ile D'nin hiç karşılaşmadığına, hatta birbirlerinin varlıklarından bile haberdar olmayacaklarına dikkat edin der Anderson ve şu soruyu sorar: O halde A ile D'yi birbirlerine bağlayan nedir? Bir kere

[75] Jusdanis, a.g.e., s. 68 ve Hobsbawm, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit ve Gerçeklik*, s. 80-81.
[76] Jusdanis, a.g.e., s. 68
[77] Aktaran: Hobsbawm, a.g.e., s. 62
[78] Jusdanis, a.g.e., s. 68

Wessex, Lübeck veya Los Angeles gibi birtakım toplumlar içinde yer alıyorlar. Bu toplumlar o kadar sağlam bir gerçekliğe sahip sosyolojik varlıklar ki üyelerinin (A ve D) birbiriyle hiç tanışmadan sokakta karşılaştıkları ve aralarında böylesi bir bağlantının var olduğu bile düşünülebilir. İkincisi, A ve D, tıpkı Tanrı gibi hepsini birden gören ve bilen okurların zihinlerinde yer alıyorlar. Bağlantıları görenler yalnızca onlar. Anderson, bu işlerin her birinin aynı şekilde takvimlenmiş bir zamanda ama birbirlerinden büyük ölçüde habersiz olabilen kişiler tarafından yapılabiliyor olmasını, yazarların okurlarının zihinlerinde yarattığı bu hayali dünyanın yeniliğini gösterdiğini belirtir ve şöyle tamamlar: "Homojen ve içi boş bir zamanda takvim boyunca ilerleyen bir sosyolojik organizma fikri, tarihte aşağı (ya da yukarı doğru) ilerleyen kütlesel bir cemaat olarak tasarlanan modern ulus fikrinin çok açık bir benzeşidir."[79]

Anderson, daha sonra verdiği birkaç roman örneğiyle, romanın, iç zamanındaki karakterleri ve dış zamanında kitabı okuyan bütün okurları tek bir toplulukmuş gibi hayal ettirdiğini ve bunun geçmiş zamanlarda olmayan bir yenilik olduğunu söyler. Böylece yazarların geçmiş yüzyıllardan farklı olarak ulus tahayyülüne başladıklarını ve okurlarını bu tahayyülü paylaşmaya sevk ettiklerini gösterir. Örneğin Endonezyalı bir yazar tarafından yazılan bir romanda geçen "bizim genç adamımız" ifadesinin Endonezyaca okuyabilen okurlar topluluğunu ve dolayısıyla örtük bir şekilde Endonezya hayali cemaatini işaret ettiğini belirtir.[80]

Kuşkusuz Anderson'ın burada söz konusu ettiği tahayyül, romanın yaratılmasında dolaylı olarak etkide bulunduğu bir şeydir. Yani roman okuru, kendisiyle aynı özellikleri taşıyan, aynı duyguları paylaşan ve birtakım olaylar karşısında –bunlar roman gibi kurmaca da olsa– benzer tepkiler veren bir kitlenin varlığını düşünür ve bilir. Oysa romanın bir de doğrudan üstlendiği bir rol vardır. Romanın doğrudan rolü, özellikle milliyetçi dünya görüşüne sahip veya en azından millî bilinç taşıyan yazarların, ait oldukları milletin tarihine, vatanına ve kaderine dönük birtakım olaylar anlatarak okurlarını bir millet bilincine uyandırmak ve bu millet tasavvuru etrafında birleştirerek harekete geçirmek esasına dayanır. Türk edebiyatında böylesi bir doğrudan rolün romanda ortaya çıkması için İkinci Meşrutiyet sonrası başlayan Millî Edebiyat hareketini beklemek gerekecektir. Fakat şiirde Mehmed Emin'in 1897 Osmanlı-Yunan savaşı üzerine yazdıkları böylesi bir doğrudan rol üstlenir.

Kuşkusuz roman ve gazete daha geniş toplumsal değişim dalgalarının sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Bu geniş toplumsal değişim dalgalarının ideolojik olarak doğurduğu en

[79] Anderson, a.g.e., s. 30-41
[80] A.g.e., s. 46-47

önemli sonuçlardan biri de milliyetçiliktir. Milliyetçilik, yaşanan toplumsal ve kültürel alanı ideolojik olarak domine etmeye başlar ve diğer bütün sonuçları araçsallaştırarak kendi egemenliğine almaya çalışır. Bu noktadan sonra roman ve gazete, milliyetçilikle iç içe ve birbirini besleyen etmenler hâlini alır. Kuşkusuz bu, milliyetçiliği bir ideoloji olarak yorumladığımız zaman söz konusu edilebilecek bir durumdur. Bu manada Anthony D. Smith'in söyledikleri yol göstericidir. Smith, milliyetçiliğin Avrupa Aydınlanmasının rahminde geliştiğini ve ona doğumunda ebelik edenin entelektüeller olduğunu söyler. Smith'e göre, "[m]illiyetçilik, bir siyasi doktrin ve siyaset üslubu olmaktan ziyade tınısını yerküreye yaymış bir *kültür* –bir ideoloji, bir dil, mitoloji, sembolizm ve bilinç– *biçimi* ve millet de anlam ve önceliği bu kültür biçimi tarafından önvarsayılan bir kimlik tipidir. Bu anlamda millet ve millî kimlik milliyetçiliğin ve taraftarlarının bir yaratısı olarak görülmelidir."[81]

Smith'e göre bu durum, sanatların milliyetçilik içindeki rolünü açıklamak için bir yol sunar. Milleti övmek ya da anmak arzusundaki milliyetçiler, zanaatların yanısıra resim, heykel, mimari, müzik, opera, bale ve sinema gibi sanatsal araçlar ve ortamların sunduğu dramatik ve yaratıcı olanakların cezbesine kapılırlar. Bu aracı ortamlar eliyle, milletin görüşünü, sesini bütün somut belirliliği içinde ve "arkeolojik" andırım yoluyla doğrudan ya da hatırlatmak suretiyle "yeniden inşa" etme olanağını bulurlar.[82] Dolayısıyla bir ideoloji olarak güçlenen milliyetçilik, kısa sürede kitleselleşmek için elindeki bütün sanatsal olanakları da kullanır. Bu noktada hiç şüphesiz Smith'in andığı sanatlar içerisinde bu rolün icrasında en çok başvurulan sanat belki de edebiyattır. Özellikle de modern çağın yeni gelişmiş edebî türü olan roman.

Roman, Latince gibi büyük "kutsal cemaat" dillerinin yerini millî dillerin alması, matbaanın icadıyla kitaba erişimin aristokratlara mahsus bir ayrıcalık olmaktan çıkması ve buna paralel okur yazarlığın artması gibi bir dizi toplumsal değişimden sonra ortaya çıkmış bir türdür. Nitekim Ian Watt'a göre roman türünün ortaya çıktığı yer olan İngiltere'de XVIII. yüzyılda okur kitlesi önemli değişiklikler geçirmiştir. Okur kitlesinde görülen değişikliğin en önemli nedeni roman ve gazetenin atbaşı yükselişidir. Watt, XVIII. yüzyılda yıllık ortalama yeni kitap basımınında neredeyse dört katlık bir artış yaşandığını söyler ve bunu birtakım ekonomik ve sosyal nedenlere bağlar. Matbaanın yaygınlaşması ve sanayileşmenin toplumun bir kesimine, özellikle kadınlara yarattığı boş zaman, bunun nedenleri arasındadır. Watt, birçok ihtiyaç maddesinin imal edilmesi ve market veya pazardan alınabilmesiyle kadınların

[81] Smith, a.g.e., s. 147
[82] A. g. e., s. 147-148

zamanlarını alan pek çok ev işinin zorunlu olmaktan çıktığını söyler.[83] Dolayısıyla henüz erkeklerin uğraşlarına da dahil olamadığı için kadına kitap okuyacak geniş bir zaman açılmış olur. Pek çok romanda, roman okuyan kadın karakterlerin karşımıza çıkması biraz da romanın doğuşunda görülen bu tür sosyolojik bir gerçekten kaynağını almaktadır.[84]

Romanın ortaya çıkışını besleyen bir diğer neden de eski patrimonyal düzenin bozulmasıdır. Ian Watt'ın kitabında gösterdiği gibi eskiden aristokrat bir hâmi tarafından korunan yazar, hâminin beğenisine hitap ederdi. Kitap işi ticari bir faaliyete dönüştükten sonra hâminin yerini kitap satıcısı alır ve bu durumda yazarın kitap satıcısını memnun etmesi gerekmiştir. Kitap satıcısı ise ancak bastığı kitabın çok satması halinde memnun olacaktır. Böylelikle ana hedef, geniş okur kitlesi olur. Watt, yazarın başlıca amacı bir kez hâmisinin ve edebiyat seçkinlerinin standartlarının karşılanması olmaktan çıkınca bu sefer diğer kaygıların önem kazanmaya başladığını ve bu kaygılardan en az ikisinin yazarı sözü gereksiz yere uzatmaya teşvik ettiğini söyler: Birincisi oldukça açık ve hatta totolojik bir şekilde yazmak, eğitim seviyesi görece düşük okurların yazarı anlamasına yardımcı olabilirdi; ikincisi, kendisini ödüllendiren kişi hâmisi değil, kitap satıcısı olduğundan, hızlı ve çok yazmak en üstün ekonomik değerler haline gelecektir.[85] Böylece her ikisi de XVIII. yüzyılda ortaya çıkmış iki yeni tür olan roman ve gazete, geçici bir okuma zevki vermiştir. Zira her ikisi de "hızlı, dikkatsiz ve neredeyse bilinçsiz diyebileceğimiz türde bir okuma alışkanlığını teşvik et[mektedir]." Artık edebiyatta "yeni güç dengesi", "kolay zevk alma" yönündeydi.[86]

Kalabalık halk kitlelerinin okuma zevkleri de hiç şüphesiz aristokratların zevklerinden farklı olacaktı. Günün çoğunu çalışarak geçiren bir işçi, yüksek zümre edebiyatından ne kültürel olarak ne de estetik olarak zevk alabilirdi. Roman, bir tür olarak en erken köklerinde halka ve ona ait olan değerlere dayanır. Nitekim Türkçeye Fransızcadan geçen "roman" kelimesinin etimolojisinde bile böyle bir gerçeklik vardır. Orta Çağ'da yüksek kültür dili Latince olduğu için bir kilise veya manastır raflarında kendine yer bulacak her eserin *Kitab-ı Mukaddes* dili olan Latince ile yazılması şarttı. Latince okuyup yazan din adamlarına mukabil halk, meramını Latince kırması olan ve Roman dili denen bir dille anlatıyordu. Bu dilde yazılan şeylerin hemen hepsi de hikâye mahiyetinde olduğundan, roman kelimesi de git gide

[83] Ian Watt, *Romanın Yükselişi: Defoe, Richardson ve Fielding Üzerine İncelemeler*, (Ferit Burak Aydar), İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 39-50

[84] Madame Bovary roman okuyan bu kadın karakterlerin en tipik örneğidir. Türk edebiyatında da özellikle erken dönem romanlarında, roman okuyan kadın motifi, Nurdan Gürbilek'in gösterdiği gibi o kadar çok tekrar eder ki "erken romanın neredeyse türsel özelliğine dönüşmüş" bir ayrıntıdır. Ahmed Midhat Efendi'dan Peyami Safa'ya kadar yaklaşık yarım yüzyılı aşkın bir süre boyunca yayımlanmış romanların birçoğunda kadın kahramanların elinde roman vardır. Bkz. Nurdan Gürbilek, *Kör Ayna, Kayıp Aşk: Edebiyat ve Endişe*, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 19-50

[85] Watt, *Romanın Yükselişi: Defoe, Richardson ve Fielding Üzerine İncelemeler*, s. 63-64

[86] A.g.e., s. 55-56

hikâye manasına gelmeye başladı. Böylece halk dilinin adı, zamanla, halkın en çok hoşlandığı ve benimsediği bir edebiyat türüne alem oldu.[87]

İşte bütün bu gelişmelerin sonucu ortaya çıkan roman, elbette ki Batı Avrupa dışındaki toplumlara ihraç olunurken de kendisini üreten sosyal ve siyasi koşullardan bağımsız hareket etmiyordu. Romanın doğuşu nasıl eski bir dünya düzeninin ve değerler dünyasının yıkılıp yerini yeni bir varlık ve gerçeklik bilincinin almasıyla mümkün olduysa geçtiği ülkelerde de bu tür bir epistemoloji gerektiriyordu. Nitekim Gregory Jusdanis'in de belirttiği gibi milliyetçiliğin Batı Avrupa'dan komşu ülkelere geçmesi Avrupalı düşünce ve değerlerin yayılmasıyla el ele yürümüştür. Bir ulus devletin kurulması arzu edilen bir şey olarak konumlandırıldığından millet oluşturma planları hazırlayanlar doğal olarak Avrupalıların kendi millî birliklerini pekiştirmek için geliştirdikleri kurumların peşine düşmüşlerdir: dil, edebiyat, sanat.[88] Benzer bir görüşü Haşim Ahmedzade de Orta Doğu edebiyatları ile ilgili dile getirir. Ona göre romanın Ortadoğu'da görünmeye başlaması, modernleşme sürecinin bir sonucudur. Zira roman Ortadoğu edebiyatlarında görünmeye başladığında Avrupa'da neredeyse üç yüz yaşındadır.[89] Romanın yükselişi bu manada dönemin en güçlü akımı milliyetçilikle ve millî kimliklerin inşasıyla eşzamanlı bir fenomendir.

Roman ile millî kimliklerin inşası arasındaki eşzamanlılığı bir başka şekilde vurgulayan Timothy Brennan, şu çarpıcı tespiti yapar:

> "Geç on sekizinci ve erken on dokuzuncu yüzyıllarda modern ulus-devletin Avrupa'da yükselişi, yaratıcı (*imaginative*) edebiyatın konuları ve biçimlerinden ayrı tutulamaz. Bir taraftan modern milliyetçiliğin politik görevleri, edebiyatın gidişatını 'halk karakteri' ve 'milli dil' gibi Romantik kavramlar aracılığıyla büyük ölçüde yanıltıcı olan edebiyatın bölümlerine öncülük ederek onları ayrı 'milli edebiyatlar'a doğru yönlendirmiştir. Diğer taraftan ve aynı zamanda temelden olarak edebiyat, 'ulusal basın' –gazete ve roman– yaratmak suretiyle ulusların inşasına katıldı."[90]

Brennan edebiyat ile millet arasındaki bağların iki grup düşünür tarafından iki türlü ele alındığından bahisle, bazılarının edebiyat ile millet arasındaki bağları izlerken millet kavramının kendisinin kurmaca niteliğine başvurduklarını söyler. Zira ırk, coğrafya, gelenek, dil, büyüklük veya bunların bir kombinasyonu sonuçta millî özün belirlenmesinde yetersiz kalırlar ama insanlar yine de milletler için ölür, onlar için savaşlara girer ve onlar adına kurmacalar yazarlar. Diğerleri ise, çoğunlukla kuru, kindar politik bir olgu olarak muamele

[87] Sabri Esat Siyavuşgil, *Roman ve Okuyucu*, İstanbul: Kenan Matbaası, 1944, s. 106. (ayrı basım)
[88] Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcad Edilişi*, s. 69
[89] Haşim Ahmedzade, *Ulus ve Roman*, (Azad Zana Gündoğan), İstanbul: Peri Yayınları, 2004, s. 10
[90] Timothy Brennan, "The National Longing for Form", içinde Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*, London ve New York: Routledge, 1991, s. 48

gören şeyin kültürel önemini ileri sürerek millet inşasının *yaratıcı* tarafını vurgularlar. Brennan, bu sonuncu grup için Gellner'in şu cümlesini alıntılar: "Milliyetçilik, ulusların özbilinçlerine uyandırılması değildir, milliyetçilik ulusların olmadığı yerlerde ulusları *icad eder*."[91]

Daha sonra Brennan, bu yeni edebi türün, 1820'den sonra devlet dilleri gibi kurumlar ve edebiyatın Alman Romantikleri tarafından XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başında değişik "millî" edebiyatlara ayrılması aracılığıyla özellikle Avrupalı yerel dillerin yükselişine eşlik ettiğini söyler. Brennan, milletlerin, varlıklarını içinde yaratıcı edebiyatın belirleyici bir rol oynadığı kültürel kurmacaların bir aygıtına dayandıran imgesel yapılar olduğunu ifade eder ve şu çarpıcı tespitte bulunur: "Avrupa milliyetçiliğinin yükselişi, özellikle edebiyatın bir formuyla aynı zamana tekabül eder: Roman."[92] Brennan, romanın ulusun inşasına nasıl eşlik ettiğini şu cümlelerle ifade eder:

> "Tarihsel olarak milletlerin yükselişine 'bir, fakat pek çok' olan milletin yaşamını somutlaştırarak, açıkça sınırlandırılmış diller ve üsluplar halitasi olan milletin yapısını taklit ederek eşlik eden *roman*dı. Toplumsal olarak roman, dili standartlaştırmak, okur-yazarlığı teşvik etmek ve ortak anlaşılmazlığı kaldırmakta millî basılı medyanın başat aracı olan gazeteye katıldı. Fakat o, bundan fazlasını yaptı. Onun sunum tarzı insanların özel bir cemaati, yani milleti düşünmelerine fırsat verdi."[93]

Brennan'ın burada ortaya koyduğu görüşler üzerinde ayrı ayrı durmak gerekir. Gerçekten de milliyetçiliğin, millî edebiyatların ortaya çıkışı ile romanın yükselişi eşzamanlı olgulardır. Fakat bütün bunlar yukarıda bir nebze açıkladığım sosyolojik sürecin bir süreği olarak ortaya çıkmış olgulardır. Yani matbaanın icadıyla büyük miktarlarda basılan kitap, ticari bir metaya dönüştükten sonra müşterisini de bulmak zorundaydı. Diğer taraftan sanayileşme, işçilerin asgari okur yazar olmasını talep ediyordu. Nihayet öncelikle ticaret yolları ve limanlarla ilgili haberler vermek üzere basılan gazetenin de yaygınlaşmasıyla bu dönüşüm tamamlanmış oluyordu. Bütün bu gelişmeler, okur kitlesinde de büyük bir değişim yaratmış ve daha kolay ve daha çok okunacak "halkçı" bir edebî türün yükselişini beraberinde getirmiştir: Roman. Bu yüzden Brennan, romanın yükselişinin başlangıcında, edebiyatın milli edebiyatlara ayrılmasının, Avrupa yerel dillerinin kutsal emperyal "hakikat-dili" Latinceye karşı erken zaferini yansıttığını söyler.[94]

---

[91] A.g.e., s. 48-49
[92] A.g.e., s. 49
[93] A.g.e., s. 49
[94] Brennan, a.g.e., s. 50

Görüldüğü gibi roman, gerek gerçeklik anlayışı ve gerekse sunduğu estetik nitelikler bakımından tamamen yeni bir dünyanın ürünüdür. Nitekim Walter Benjamin, romanı hikâyeden ve daha dar anlamda destandan ayıran şeyin onun esas olarak kitaba bağımlı olması olduğunu düşünür. Çünkü romanın yaygınlaşması ancak matbaanın icadıyla mümkün olmuştur. Benjamin'e göre romanı diğer düzyazı türlerinden ayıran şey, sözlü edebiyattan gelmiyor ve ona dönmüyor oluşudur. Zira geleneksel anlatıcılar, hikâyesini kendi deneyimlerinden veya kendisine anlatılan deneyimlerden çekip alırlar. Romancı ise kendisini tecrit etmiştir.[95]

Üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise şudur: Edebiyatın milliyetçilikle evliliği daha çok Romantik bir nitelikte olmuştur. Nitekim Brennan da söz konusu makalesinin girişinde Avrupa ve Amerika'da milliyetçiliğin büyük oranda egemen edebî tasvirinin Romantik olduğunu söyler.[96] Bu nokta önemlidir, zira milliyetçilikle ilgili "milli deha", "milli karakter" gibi kelimelerin ilk kullanıldığı yer olan Almanya, aynı zamanda romantizmin de "milliyetperver bir cereyanı tavsif eden ihtilâlci bir kelime olarak" Avrupa'ya yayıldığı yerdir.[97] Özellikle Almanya'da *Sturm und Drang* (1770-1780) adı verilen ve Rousseau'dan beslenerek Aydınlanmacı akla karşı toprağa ve tarihe dönmeyi amaçlayan bir romantizm hareketi başlamıştır. Bu hareket, I. Napoléon'un Almanya'yı işgali altında geliştiği için İngiliz ve Fransız romantizm akımlarına göre lirizm bakımından daha aşağı sayılırdı fakat folklorun ve Germanistik'in doğuşunu sağlayarak ilmi ve felsefi bir hamle başlatmıştır.[98] Brennan, Rousseau'nun "halk"ın kolektif kişiliği kavramının Herder (1744-1803) tarafından Almanya'da *Volk*'a dönüştürüldüğünü ve bu ikinci kavramın öneminin, Rousseau'nun medenî erdemi vurgulayan Aydınlanmasından ayırıcı bir özellik olarak milliyetin ilksel ve kaçınılmaz kökleri üzerinde gösterilen daha duygusal Romantik bir ısrara dönüşmesi olduğunu söyler. Böylece her halk, dilin "doğal" karakteristikleri ve özel bir *Volkgeist*'ın soyut niteliğiyle ortaya çıkarıldı.[99] Herder, Alman romantik milliyetçiliğine ilham veren görüşler ortaya koymakla kalmaz aynı zamanda folklor çalışmalarını da başlatır. Gençlik yıllarından itibaren halk şiirlerini toplamaya başlar. Bunları 1778-1779 yıllarında *Volkslieder* [Halk Türküleri] adıyla yayımlar. Ardından onun yazılarından etkilenen David Gräter ve Christian Gottfried Böckh, *Braguer* adlı halk kültürünü derlemeye ve yayımlamaya mahsus bir dergi kurarlar.

[95] Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, (Haz. Nurdan Gürbilek), İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s. 80-81
[96] Timothy Brennan, "The National Longing for Form", içinde Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*, London ve New York: Routledge, 1991, s. 44
[97] Cevdet Perin, *Fransız Edebiyatına Toplu Bir Bakış*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1943, s. 94
[98] A.g.e., s. 99-100
[99] Brennan, a.g.e., s. 53. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Rüdiger Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, (çev. Ali Nalbant), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013

Bunu peşpeşe gelen çalışmalar izler. Nihayet 1812 ile 1815 yılları arasında Jacob ve Wilhelm Grimm kardeşler, meşhur *Grimm Masalları*'nı yayımlarlar.[100]

Almanya'da "halkın ruhu"nu yakalamak düşüncesiyle derlenmeye başlanmış bu halk masalları ve halk şarkıları, Bakhtin'e göre romanın prototiplerini oluşturur. Bu nedenle o, "romanın kökleri, sonunda folklorda aranmalıdır" der. Zira bu folklorik derlemeler, edebiyat çalışmasını, ihlal edilemez ve mutlak olarak düşünülen dilsel farklılıklar temelinde değişik "millî" edebiyatlara ayıran modern filoloji çalışmasına güç katmıştır. Nitekim çağdaş edebiyat çalışması, hâlâ ilk olarak Avrupalı ulus inşasının başlangıç döneminde yapılan bu ayrımlar üzerinde temellenmiştir.[101]

Bütün bu tarihsel-sosyolojik gelişmelerle birlikte romanın yapısı ve işleyişi ile ulusun yapısı arasında da bir korelasyon vardır. Öyle ki Benedict Anderson, kitabında bizlerin romanda, içindeki dünya ile dışındaki dünyayı kaynaştıran sabit sosyolojik bir manzara boyunca ilerleyen bir kahramanın hareketinde ulusal muhayyileyi işbaşında gördüğümüzü söylüyordu. Ona göre hastaneler, hapishaneler, uzak köyler, manastırlar, yerliler, zenciler gibi pek çok şeyi bize gösteren bu pikaresk, bir dünya turu değil bir ufuk gezisidir, çünkü ufuk açıkça sınırlandırılmıştır. [102] Romanda daha evvel yabancı olan diller aynı toprakta birbirleriyle tanışmakta, oturmamış bir fikirler ve üsluplar karışımı oluşturarak ve kendi kendilerini temsil ederek daha evvel ayrı olan insanlar şimdi rasyonal bir ortak yaşam yaratmaya zorlanmaktadır. Brennan'a göre Bakhtin'in roman hakkındaki yazılarında kullandığı *heteroglossia* ve *dialogism* kavramları romanın bu durumunu çok güzel açıklamaktadır. Çünkü Brennan'a göre eğer roman Bakhtin'e göre diğer türleri parodi etmeye meylediyorsa epik de romanın ulus-inşa etme rolünde parodisini yaptığı türdür. Zira Hobsbawm'ın milliyetin retoriği tarifi, Bakhtin'in epik tarifinde bulunabilir ki orda kullandığı "başlangıç", "ilk", "kurucu", "ata", "daha erken gerçekleşen" vesair kelimeler geçici kategorilerin 'bir türevin saygın bakış açısı'yla bağlantısına göre değenrlendirilirler.[103]

Brennan, romanın ulusun kompozit doğasını somutlaştırarak kendi asıl biçiminde birtakım sorulara dolaylı yoldan cevap verdiğini yazar. Örneğin sınıfa ilişkin görünüşteki

[100] William A. Wilson, "Herder, Folklore and Romantic Nationalism", *The Journal of Popular Culture*, v. 6, issue 4, Spring 1973, s. 828-829
[101] Brennan, A.g.e., s. 53
[102] Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, s. 45
[103] Bakhtin'in epik hakkındaki ifadeleri şöyle: "Epiğin dünyası, ulusal kahramanlık geçmişidir: Ulusal tarihteki 'başlangıçların' ve 'zirve dönemler'in dünyasıdır, babaların ve aile kurucularının dünyasıdır, 'ilkler'in ve 'en iyiler'in dünyasıdır. Buradaki önemli nokta, geçmişin epiğin içeriğini oluşturması değildir. Bir tür olarak epiğin biçemsel açıdan kurucu özelliği daha çok, temsili bir dünyanın geçmişe aktarılması ve bu dünyanın geçmişe katılma derecesidir." Bkz. Mikhail Bakhtin, *Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, (der. Sibel Irzık, çev. Cem Soydemir), İstanbul: 2001, s. 177

farklı üslup seviyelerinin bir karışımı; bir şiir, tiyatro, gazete haberi, hatıra ve nutuk halitası; ırkların ve etnisitelerin jargonlarının bir karışımı.[104] Yani ulus, bir milletin çeşitli kültürel farklılıklarını, lehçe ve ağızlarını ve diğer inanç ve kan değişikliklerini ulus gibi geniş ama sınırlı bir çerçevede bir araya getirdiği gibi roman da edebî türlerin kurulu düzenini yıkarak onları tek, geniş ama yine de sınırlı bir türün egemenliğinde birleştirmiştir.

Diğer taraftan romanın hayali dünyası, takvimsel tesadüflerle (*calendrical coincidences*) ve Anderson'ın Benjamin'den sonra 'zikzaklı, geçiş zamanı' dediği şeyle dolu, tek ve tanımlanabilir bir toplumda eşzamanlı olarak gerçekleşen çok çeşitli eylemlere izin verir. Yalnız başına okunan roman yine de bir kitle seremonisidir. Bir insan aynı zamanda başka milyonların da okuduklarına kani olarak yalnız başına roman okuyabilir. Böylece Brennan, romanın 'yüksek' ve 'düşük' olanı –şans eseri değil fakat özel ulusal nedenlerle– ulusal bir çerçevede bir araya getirdiğini söyler.[105]

Romanla ilgili söylenmesi gereken son husus ise romanın kişi yaşamının örf, âdet, gelenek, kanun gibi realiteler tarafından kısıtlandığı geleneksel toplumlarda başka türlü tahayyül etme imkânı vermesidir. Öyle ki çoğu zaman bir şeyi yalnızca başka türlü tahayyül etmek bile onun sınırlarını yıkmanın ilk adımı olur. Nitekim Tevfik Fikret'in "Romanların Te'sîri" başlıklı bir yazısında dediği gibi roman da tıpkı bir mikrop gibi müsait bünyelerde tesirini icra eder. Örneğin *Aşk-ı Memnu*'un kahramanı Bihter, Fikret'e göre bütün ihtiyar kocalı genç kadınları arkasında sürüklemese de onun "Bihter mizacında, onun terbiyesinde, onun ahlâkında yahut ahlâksızlığında, onun serbestliğinde, hâsılı onun mevkiinde bulunan kadınlara" "pek meş'um bir rehber, pek zehirli bir misâl-i sukut" olacağına şüphe yoktur. Bu nedenle Fikret, romanın hayatı yalnızca yansıtmadığını, fakat aynı zamanda hayatı biçimlendirdiğini ifade etmektedir.[106] Bu açıdan bugün XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başı Türk romanlarını okuyanlar, kadın erkek ilişkilerinin o zamanlar bu romanlarda anlatıldığı şekilde olduğunu düşünebilir. Gerçekte örneğin o romanları yazan kadın yazarlar dahi kadınların toplumsal hayatına ilişkin anlattıkları türden bir hayattan çok uzaktılar. Ama romanın insanî halleri içinde anlattığı karakterler ve onların geleneğe aykırı tavırları, okurun zihninde giderek normalleşmeye başlamış ve son tahlilde mümkün hale gelmiştir.

Gazeteye gelince; gazete, birbiriyle ilgisiz bir yığın olayı aralarındaki hayali bir bağla okura sunmaktadır. Anderson'ın verdiği örneği tekrarlarsak *The New York Times*'ın birinci

[104] Brennan, A.g.e., s. 51
[105] Brennan, a.g.e., s. 52
[106] Tevfik Fikret, *Dil ve Edebiyat Yazıları*, (Haz. İsmail Parlatır), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993, s. 136

sayfalarından herhangi birine baktığımızda, Sovyet muhalifleri hakkında birtakım hikâyeler, Mali'de kıtlık, iç bulandırıcı bir cinayet, Irak'ta bir darbe, Zimbabwe'de ender bir fosilin bulunması ve Mitterand'ın yaptığı bir konuşma hakkında haberler görürüz. Bütün bu olayları bir araya getiren bağ nedir? Anderson bu bağı sağlayan iki şey olduğunu söyler. Birincisi yalnızca bir takvim rastlantısıdır. Yani sırf aynı gün gerçekleştikleri için birbiriyle ilgisiz bir dizi olay gazetede yan yana durmaktadır. Bu, gazeteye "romansı" bir nitelik katar. Yani tıpkı roman gibi bir dizi olay birbiriyle ilişkisi gevşek de olsa bir çerçeve içerisinde –gazetede çerçeve takvimsel zamandır– bir arada durmaktadır. Örneğin bu olaylardan biri bir müddet gazetede görünmese onun yok olduğunu düşünmez, tıpkı bir romanda bir müddet görünmeyen bir karakter gibi onun bir yerlerde ilerlemekte olduğunu biliriz. İkincisi ise, Anderson'a göre gazetenin piyasa ile ilişkisidir. Bir gazetenin yarattığı hayali dünya, onu günün belli bir diliminde veya çoğunlukla belli bir saatinde, örneğin sabahleyin, bir ayin gibi okuyan binlerce hatta milyonlarca insanın kendi gerçekliğine sızar ve giderek bir ulus tahayyülünü besler.[107]

Anderson gazetenin ilk ortaya çıkışındaki işlevlerinden hareketle ulus tahayyülünü nasıl beslediğini başka bir yerde şöyle tarif eder:

> "Kuzey'deki ya da Güney'deki ilk Amerikan gazetelerinin özellikleri neydi? İşe asıl olarak pazarın eklentileri olarak başladılar. İlk gazeteler, metropol haberlerinin yanı sıra ticari haberler (gemilerin ne zaman gelip gittiği, hangi limanlarda hangi malların hangi fiyatlardan satıldığı), sömürgeye yapılan siyasal atamalar, zenginlerin düğünleri vesaire hakkında haberler içeriyordu. Başka bir deyişle, *şu* düğünle *o* gemiyi, *bu* fiyatla *şu* piskoposu aynı sayfada bir araya getiren, sömürge idaresinin yapısı ile bizzat Pazar sisteminin kendisiydi. Bu yoldan Caracas'ın gazetesi çok doğal, neredeyse apolitik bir tarzda, belli bir aynı gazeteyi okuyanlar topluluğu arasında, *bu* gemilerin, gelinlerin, piskoposların ve fiyatların ait olduğu bir hayali cemaat yarattı. Tabii zaman içinde buna siyasal unsurların da katılacağını beklememek olmazdı."[108]

Gazetenin aslında bu şekilde ilkin ticarî ve sonra siyasî çeşitli olay ve durumları bir arada göstererek ulusların inşasına nasıl katıldığı konusunda, Osmanlı-Türk deneyimi bize ilginç sonuçlar vermektedir. Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'da Arap gazetelerin yayınlarından haberdar olmak için çevirttirip belli peryotlarla bastırdığı bir bülteni yeterli görmeyerek 1828'de yayımladığı *Vakayi-i Mısriye* sayılmazsa ilk Türkçe gazete, 1831'de yayınlanan *Takvim-i Vekâyî*'dir. Gazete, sade bir dil kullanıyordu, zira gazeteyi çıkarttıran Sultan II. Mahmud, dilinin herkesin anlayabileceği bir şekilde olmasını istiyordu.[109] Fakat Tanpınar bu gazetenin devlet eliyle çıktığını, içeriğinin de daha çok beyanname, tevcihat ve teşrifat gibi

[107] Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, s. 47-50
[108] Anderson, a.g.e., s. 78-79
[109] Hıfzı Topuz, *II. Mahmut'tan Holdinglere Türk Basın Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003, s. 15-16

resmî birtakım yayınlar olduğunu ve her resmî gazete gibi bu gazetenin de bazı meselelerde önemli bir belge değeri taşısa da ufkunun kendiliğinden dar olduğunu söyler. Oysa *Ceride-i Havadis* ilimle, ahlakla, sanat ve edebiyatla ilgili birtakım yayınlar yapmakta ve ilk defa Batılı manada kullandığı "vatan" sevgisi gibi birtakım meseleleri yazarak bir tür protomilliyetçiliği beslemektedir. Yine Tanpınar'a göre Türk okuyucusunun dünya hareketlerine alaka ve merakı biraz da bu gazete ile uyanmıştır. Diğer taraftan kullandığı dil de sadedir.[110]

Kuşkusuz bir sanayi ürünü haline gelen kitabın ve giderek yaygınlık kazanan gazetenin gerçekleştirdiği en önemli hamlelerden biri dilin sadeleşmesiydi. Dilin sadeleştirilmesi meselesi, günümüze kadar çeşitli açılardan milliyetçilerle İslamcılar veya Batıcılarla milliyetçiler arasında bir gerilim hattı yaratacaktı. Fakat bu mesele, o yıllarda henüz bu tür bir ideolojik bağlamdan çok pragmatik birtakım amaçlara dönük bir meseleydi. Çünkü aristokratların veya dinî kurumların kütüphanelerinde yer bulan her kitap uzun süreli saklanmak ve okunmak üzere yazılıyordu. Fakat halk zevkini esas alan roman ve günübirlik bilgi edinmek üzere okunan gazete bu tür ağdalı bir dille üretilemezdi. Zira kısa sürede tüketilen bu metinlerin okuru yormaması ve olabildiğince geniş okura ulaşması amaçlanıyordu. Orhan Okay, Türkçenin Batı edebiyatından yapılan ilk çevirilerinden, ikisi de roman türünde olan ve 1862 yılında yayımlanan *Tercüme-i Telemak* ile *Mağdûrîn Hikâyesi*'ni karşılaştırırken gazetenin nasıl bir etki yarattığını da gösterir. Okay, *Tercüme-i Telemak*'ın eski inşânın hemen tam manasıyla devamından başka bir şey olmadığını ve bu yüzden Türk edebiyatının modernleşmesinde fazla bir etkisi olduğunun söylenemeyeceğini belirtir. Fakat aynı yıl *Ceride-i Havadis* gazetesinde tefrika edilen *Mağdûrîn Hikâyesi, Tercüme-i Telemak*'a göre eski inşâdan epey uzaklaşmış ve daha kolay anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. Bu dil konuşma Türkçesi değilse de yayımlandığı gazetenin özellikle zabıta haberlerindeki dile oldukça yakındır. Okay, bunun dilde sadeleşmeye, netice olarak da halktan gelen okuyucu sayısını arttırmaya doğru önemli bir adım olduğunu belirtir.[111] İki metin arasındaki sadeleşmeyi ve kolay anlaşılma arzusunu gazete gibi kısa süreli ve çoğu zaman kitap gibi saklama zorunluluğu hissedilmeyen bir yerde tefrika edilmiş olmasına bağlamak gerekir. Bu manada gazetenin gerek yayımladığı gündelik hayattaki zabıta hikayeleri ve gerekse tefrika ettiği edebî eserlerle bir roman dilinin kuruluşuna etki ettiği açıktır.

[110] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 2003, s. 146-147
[111] Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s. 89-92

Gazetenin millî kimliğin inşasına etkisi bağlamında değinilmesi gereken bir diğer nokta da okurlara aşıladığı gizli bir milliyetçilik duygusudur.[112] Anderson'ın yukarıda söz konusu ettiği farklı pek çok olayı belli bir takvim çerçevesinde birleştirerek aralarında hayalî bir bağ yaratması yanında, gazete, haberleri tasnifinden sunumuna kadar fark edilmeyen bir biçimde ulus tahayyülüne yardım eder. Michael Billig, milliyetçiliğin modern çağın günlük yaşamı içerisinde görünmeyen yüzünü incelediği eserinde, gazete üzerinde uzun uzun durmakta ve gazetenin işlevini tarif etmektedir. Ona göre gazete "iç haberler"i "dış haberler"den ayırarak, "ülkemiz", "yurdumuz", "devletimiz" gibi "biz"e, yani kolektif kimliğe işaret eden ve her gün binlerce insanın ortak bir algıda buluşarak okuduğu gizli bir milliyetçilik aşılayıcısıdır.[113]

Billig'in söz ettiği haberlerin "biz"e ve "onlar"a ait haberler olarak tasnifi, millete ilişkin kimi kelimelerin iması ve benzeri sunumlar, ilk Osmanlı gazetelerinden itibaren görülebilmektedir.

"Türk"ün Keşfi: Millî Kimliğin İnşasına Doğru İlk Hamleler veya Türk Milliyetçiliğinin Ön Tarihi

Prag doğumlu Yahudi-Amerikan araştırmacı Hans Kohn'un milliyetçilik alanında ilk akademik çalışmalardan biri sayılan *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background* [Milliyetçilik Düşüncesi: Kökleri ve Arka Planı Hakkında Bir Araştırma, 1944] adlı eserinden beri milliyetçilik araştırmacıları, Doğu milliyetçiliği ile Batı milliyetçiliğini birbirinden ayırmaktadırlar. Kohn, Batı milliyetçiliğini rasyonel ve kurumsal bulurken, Doğu milliyetçiliğini ise organik ve mistik bulmuştur. Kohn'a göre İngiltere, Fransa ve Amerika'da ortaya çıkan Batılı model, XVIII. yüzyılın sonunda bu devletlerde burjuva sınıfı iktidara geldiği için milleti, aynı yönetim ve yasalar altında ortak bir ülkede yaşamakta olan insanların birliği/kurumsallığı olarak görmüştür. Burjuva sınıfı eliyle ortaya çıkan bu modelin rasyonelliğinin aksine, Doğu Avrupa'da (Ren'in doğusunda) ve Asya'da önemli bir orta sınıf gelişmemişti. Onun yerine bir avuç entelektüel, milliyetçiliğin başını çekiyordu. Sayıları önemsiz, iktidardan da dışlanmış oldukları için milliyetçilikleri kaçınılmaz olarak keskin ve otoriterdi. Aynı nedenlerle de milleti mistik bir ruh ve misyon sahibi organik bir birlik olarak görüyorlardı.[114]

---

[112] Benedict Anderson'dan çok önce gazetenin milliyet duygusunu uyandırdığını öne süren kişi, Fransız sosyolog Jean Gabriel de Tarde (1843-1904) olmuştur. İlk döneminde Tarde'dan büyük ölçüde yararlanan Ziya Gökalp, ileride ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz üzere *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (1918) adlı eserinde Tarde'ın bu görüşünü aktarır.
[113] Michael Billig, *Banal Milliyetçilik*, (çev. Cem Şişkolar), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002, s. 133-138
[114] Aktaran: Smith, a.g.e., s. 131

Anthony D. Smith bu tipolojiyi çeşitli açılardan eleştirse de bu ayrımın sonraki pek çok tipolojiye esin verdiği anlaşılmaktadır. Kohn'dan çok sonra, literatürde etno-sembolcü olarak bilinen teoriye kaynaklık eden Louis Armstrong da etnik kimlikler bağlamında benzeri bir ayrıma gider. Armstrong, Avrupa'da etnik kimliklerin "yerleşik" düzene göre şekillenmiş olduğunu ve dolayısıyla kendilerini toprağa, doğulan/yaşanılan yere göre tanımladıklarını söyler. Semboller ve mitler, toprağa bağlılık ilkesini yansıtır. Oysa İslamî Orta Doğu'da ve Akdeniz çevresinde egemen hayat tarzı göçebeliktir. Bu ise şecereyi (soyağacını), kan bağını ön plana çıkaran etnisite anlayışını doğurmuştur.[115] Armstrong'un etnik kimliklerin kalıcılığını sağlayan etkenlerden biri olarak gördüğü bu görüş, Araplar ve diğer Müslüman toplumlar arasında soy ağaçlarının, nesep bilgisinin önemi düşünüldüğünde yerine oturmakta ve sonraki süreçte inşasına girişilen millî kimlikler için de geçerliliğini korumaktadır. Teorisinin pek çok noktasında Armstrong'a dayanan Anthony D. Smith de bu konuda benzer biçimde Batı milliyetçiliğinin "sivil-teritoryal", Doğu milliyetçiliğinin ise "etnik-jeneolojik" olduğunu söyler. Ona göre birincisinde, yani Batı milliyetçiliğinde hukuk, ikincisinde ise kültür, genellikle de dil ve âdet önem kazanmıştır. Smith'e göre lugatçilerin, dilbilimcilerin ve halkbilimcilerin Doğu Avrupa ile Asya milliyetçiliklerinin ilk evrelerinde merkezî bir rol oynamalarının nedeni budur.[116]

Kuşkusuz gerek Kohn'un, gerekse Armstrong ve Smith'in bu konudaki görüşleri bize Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkan milliyetçilikleri anlamak konusunda bir hayli yararlı görünmektedir. Zira milliyetçiliğin bir altyapıdan ve belirli kurumlardan mahrum olduğu Osmanlı'da öne çıkan en önemli unsur dil ve kültür olmuştur. Türk milliyetçiliği yolundaki ilk çalışmalar, dilin sadeleştirilmesi ve Türk kültürünün kozmopolit niteliklerinden arındırılıp millîleştirilmesine dönüktür. Burada Türk milliyetçiliğinin ön tarihini ele alırken değineceğimiz isimlerin hemen hepsinin dil ve kültür üzerine odaklanmaları bu manada anlamlıdır. Anthony D. Smith aynı eserinde daha çok Doğu milliyetçiliklerinde görülen bu özelliğin nedenleri üzerine de ufuk açıcı bazı yorumlarda bulunur. Smith, milliyetçiliğin XVIII. yüzyılda ideoloji, dil ve hissiyat olarak doğuşundan önce Batı Avrupa'da milletlerin niyet ve amaçları açısından elverişli bir durumda olduğunu söyler. Batı dışında ise milletler, milliyetçiliğin yayılmasını takiben oluşmuşlardır. Bu nedenle Batı Avrupa'da milletlerin biçimlenmesi büyük bölümüyle planlanmış bir gelişim iken Batı dışında genellikle milliyetçi

[115] Bkz. Özkırımlı, a. g. e., s. 215
[116] Smith, a.g.e., s. 29

amaç ve hareketlerin sonucuydular. Smith bu anlamda şöyle der: "Batı milletlere neredeyse tesadüfen vardı; dünyanın öteki yerlerinde ise milletler tasarlanarak yaratıldılar."[117]

Smith'in görüşüne göre milliyetçilik Batı Avrupa'da ekonomik, politik ve kültürel pek çok bakımdan gelişimini sağlamış topluluklar tarafından başlatıldı, fakat Batı dışındaki ülkelerde bu sürecin önkoşulları sağlanmadığı için, entelektüel düzeyde yaşanan bir tesirle entelektüellerin başını çektiği küçük milliyetçi hareketler, milleti inşa etmeye çalıştılar. Dolayısıyla Smith, Doğu milletlerinin inşa süreçlerinde bu türden bir sosyo-politik hazırlığın olmadığını, yalnızca entelektüel düzeyde başlayan milliyetçiliğin bir avuç entelektüel tarafından Batı milliyetçilikleri model alınarak milletlerin "tasarlandığını" söyler. Fakat buna rağmen bu tesirin yalnızca entelektüel düzeyde kaldığını öne sürmek ve Doğu toplumlarının, örneğin Osmanlı'nın, her ne kadar yeterli ve Batı modelleriyle eş olmasa da kendine özgü bir kurumsallaşmaya girmediğini savunmak da pek olası görünmemektedir.

III. Selim'den başlayarak Osmanlı sultanlarının orduda ve toplumsal yaşamda gerçekleştirdiği birtakım değişiklikler, lokal ve gerekli ekonomik ve ideolojik zeminden mahrum olsa da yavaş yavaş bir zihniyet değişimine zemin hazırlamıştır. Nitekim Batılılaşma olarak adlandırılan bu zihniyet değişimi, kısa sürede yaşama sirayet etmiş ve nihayet Tanzimat Fermanı'yla devletin esas politikası haline gelerek Batılı modeller düzeyinde olmasa da Ahmed Vefik Paşa, Ali Suavi, Süleyman Paşa ve Mustafa Celaleddin Paşa gibi entelektüellerin çalışmalarından çok önce milliyetçilik için belirli bir altyapı sağlamıştır. Nitekim orduda ve idari yapıda başlayan bu ıslahatın Osmanlı devletinin merkezîleşmesi yolunda önemli değişiklikler olduğu ve monarşik merkezîleşme ve homojenleştirme süreçlerinin ise bazı açılardan milliyetçiliğe temel sağladığı söylenebilir. Örneğin Fransız milliyetçiliğinin gelişiminde İhtilal öncesi yaşanan monarşik merkezileşmenin ve homojenleştirmenin etkisi pek çok yazar tarafından vurgulanmaktadır. Nitekim Ernest Gellner'in Miroslav Hroch'un kitabı dolayısıyla söylediği gibi "merkezileşme, bürokratikleşme ve tektipleştirmeyle milliyetçiliğin temellerinin atılmış olması mümkündür."[118] Yine Gellner'in vurguladığı gibi günlük dilin kulanılması ve okur yazarların yaygınlaşması ve Batı örneğinde iman sahiplerinin anlaşılır bir dille kutsal metinlerini okuyabilmesinin milliyetçiliğin toplumsal profiliyle açık bir ilgisi vardır.[119] Bu türden bir ön aşama, Osmanlı modernleşme süreciyle başlayan idari merkezileşme çabaları için de söz konusu edilebilir. Örneğin Türkçenin ilk olarak resmî devlet dili oluşu, II. Abdülhamid

[117] A. g. e., s. 158-159
[118] Gelner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, s. 234
[119] A.g.e., 234

tarafından kabul edilen 1876 anayasası iledir. Yine II. Abdülhamid tarafından 1894 yılında okullara bir genelge gönderilerek "Arapça ve Acemce kelimelerden a'zamî nisbette kurtulmuş sâde bir lisan" öğretilmesi ve bu hususta İstanbul şivesinin esas kabul edilmesi istenir.[120] Fakat bunlar, gerek Türk unsurunun yeterli ölçüde sosyo-ekonomik bir gelişme yaşamamış olması ve gerekse bir yıkılış sürecine giren devletin çok milletli bir imparatorluk olması gibi nedenlerle Türk milliyetçiliği, politik ve ekonomik anlamda egemen bir Türk eliti yaratmaya çalışan İttihat ve Terakki iktidarına kadar kültürel anlamda değilse de kurumsal anlamda varlık bulamamıştır. Yine de Osmanlı toplumunda modernleşmeyle milliyetçilik aslında birbiriyle ilgisiz gibi görünseler de birbirinden beslenen ve atbaşı yürüyen süreçlerdir.

Kuşkusuz Smith'in Doğu milliyetçilikleriyle ilgili olarak öne sürdüğü görüşler, yukarıda da kısmen değindiğim gibi pek çok noktada Türk milliyetçiliğine de uymaktadır. Nitekim Smith, millî kimliklerin etnik temelini incelerken "etnik kategoriler" ile "etnik topluluklar"ı birbirinden ayırır. Birincisi ayrı bir kültürel ve tarihî grup oluşturduğu düşünülen insan nüfuslarıdır. Bir biçimde adlandırılan bu nüfüslar, bazen çok az bir öz-bilince (*self-awareness*), ayrı bir kolektif oluşturdukları yolunda belirsiz bir bilince sahip olabilirler. Smith, bu şekilde olan etnik kategorilere örnek olarak 1900'den önce Anadolu'daki Türkleri gösterir. Zira hakim Osmanlı veya kuşatıcı İslamî kimliklerinden ayrı bir Türk kimliğinin bilincinde değillerdir. Bunun yanında köy ya da bölge olarak yerel akrabalık kimlikleri de çoğu zaman daha büyük önem taşımaktaydı. Yani Smith'in deyişiyle, "ortak kökene dair bir mit, ortak tarihî anılar, seçilmiş bir yurtta birlik ya da dayanışma duygusundan eser yoktur neredeyse."[121] Oysa etnik topluluklarda, etnik kategorilerin tam tersine, kolektif özel bir ad, ortak bir soy miti, paylaşılan tarihî anılar, ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur, özel bir yurtla bağ, nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu vardır. Smith, bu unsurların belirtilerine rastlandığı yerde ortak bir kimlik duygusuna sahip tarihsel kültürü olan bir toplulukla karşı karşıya olduğumuzu söyler.[122]

Çalışmamızın merkeze aldığı zaman diliminin dışında kaldığı için ayrıntılı olarak inceleyemeyeceğimiz bu erken dönem milliyetçilik çalışmalarına yalnızca temas edecek ve

[120] Köprülü millî edebiyatın ön tarihini araştırdığı makalesinde, Bursalı Tahir'in kendisine vermiş olduğu 19 Mayıs 1894 tarihli Manastır İdadisi Müdürlüğüne gönderilmiş bu vesikayı aynen dipnotta aktarır. Bkz. Fuad Köprülü, "Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri", *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986, s. 313-315. Bundan başka Nihad Sami Banarlı, Abdülhamid'in aynı yıl içinde Maarif Nezareti'ne mektep muallimleri aracılığıyla halk dilinde yaşayan Türkçe kelimelerin toplanması emrini verdiğini bildirir. Banarlı'nın yayımladığı bir vesika, bu teşebbüsün mahallerinde "kaabil-i icra" görülmediğini ve bu nedenle akim kaldığını gösteriyor. Banarlı, bunda Maarif Nazırı Zühdü Paşa'yı sorumlu tutar ve onun bu teşebbüse gereken ehemmiyeti vermemesini "çok acı ve basiretsiz bir hareket" olarak niteler. Bkz. Nihad Sami Banarlı, "Sultan Hamid'in Türkçeciliği", *Hayat Tarih Mecmuası*, yıl: 3, c. 2, Sayı 11, Aralık 1967, s. 5-9.

[121] Smith, *Milli Kimlik*, s. 41

[122] A.g.e., s. 41-42

sonra da İkinci Meşrutiyet sonrası gelişmelere değineceğiz. Fakat bütün bunlardan önce Türk milliyetçiliği yolunda yaşanan ilk gelişme, yani "Türk'ün keşfi" üzerinde durmak gerekir. Zira ilginç bir biçimde bu çalışmaların ilk uyandırdığı şey "Türk"ün keşfi olmuştur. Bilindiği gibi "Türk" kelimesi, Osmanlı döneminde pek de olumlu sayılamayacak çağrışımlar uyandırmaktadır. Öyle ki David Kushner'in de vurguladığı gibi "Türk" ve "Türkiye" kelimeleri, Avrupa literatüründe yaygın olmakla birlikte, XIX. yüzyıla kadar Osmanlı metinlerinde modern anlamında görülmemiştir. Türk terimi arada sırada "cahil Anadolu köylüsü" anlamıyla küçük düşürme yahut "Türkçe konuşan Osmanlı" ile "diğer dilleri konuşan Osmanlı"yı ayırdetmek için kullanılmıştı.[123] Bernard Lewis'in de vurguladığı gibi Türk kelimesi sadece Anadolu göçebelerini ya da köylülerini ifade etmek üzere kullanılıyordu. Lewis'in aktardığına göre Koçi Bey 1630'da Yeniçeri birliklerini dışardan gereksiz kimselerin kapladığından yakınırken "Türkler, Çingeneler, Tatarlar, Lazlar, katırcılar, deveciler, hamallar, eşkıya ve yankesiciler"den söz eder. Yine 1802'de Paris'e giden Osmanlı elçisi Halet Efendi bile kendisine "Türk elçisi" denmiş olmasından üzülmüş görünür ve bunu "cahil köylü" şeklinde anlar.[124] Kuşkusuz "Türk" kelimesinin taşıdığı bu olumsuz anlamlar tarihi belge mahiyetindeki bu tür metinlerle sınırlı değildir, dönemin edebi metinlerinde de görülmektedir. Nitekim Fuad Köprülü'nün bir makalesinde çok değişik örneklerle gösterdiği gibi Nef'î, Vahîd Mahtûmî, Bâkî, Nevâî gibi pek çok Osmanlı şairi "Türk" kelimesini son derece olumsuz anlamlarda kullanmaktadırlar.[125] Örneğin hicri onuncu asır şairlerinden Fakirî'nin, *Risale-i Ta'rifât*'ında geçen bir parça, Türk'ün "kaba, köylü" anlamlarında kullanıldığını teyid etmektedir:

"Nedir bildin mi sen âlemde Türk'ü

Ola eginde kürkü başında börkü

Ne mezheb bile ne din ve diyânet

Yumaz yüzün ne abdest ve tahâret

[123] David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)*, (çev. Şevket Serdar Türet vd.), İstanbul: Kervan Yayınları, 1979, s. 3. Bernard Lewis de aynı noktayı vurgulamakta ve İstanbullu bir beyefendi için bunu kullanmanın bir hakaret olarak algılanacağını söylemektedir. Bkz. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 1

[124] A.g.e., s. 330-31. Anlaşılan o ki kendilerini Osmanlı sayan aydın ve yönetici zümre, genellikle köylü ve okuma yazması olmayan sıradan vatandaşı "Türk" diye aşağılarken, sıradan Anadolu halkı da yönetici zümreyi "Osmanlı" diye kötülemektedir. Nitekim Faruk Sümer'in ifade ettiğine göre Anadolu Türkleri kendisine Osmanlı adı veren yönetici zümreye "âdeta yabancı ve müstevlî bir zümre" gözü ile bakıyorlardı. Osmanlı sınıfının mensupları, Anadolu halkına göre mağrur, haşin, hilekâr, sözünde durmaz, vefasız ve gayri âdil insanlardı. Nitekim Sümer'in aktardığı bir şiir, bütün bu olumsuz imajı göstermektedir: "Şalvarı şaltak Osmanlı / Eğeri kaltak Osmanlı / Ekende yok, biçende yok / Yemede ortak Osmanlı" Bkz. Faruk Sümer, *Oğuzlar: Tarihleri, Boy Teşkilatları- Destanları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1972, s. XXV.

[125] Fuad Köprülü, "'Âşık Tarzı'nın Menşe' ve Tekâmülü", *Edebiyat Araştırmaları*, s. 197-199.

Meseldir bunu dirler ehl-i mezheb

Avam-ı çoban şerrinden sakla ya Rab"[126]

Fakirî'nin yazdıklarından anlaşıldığına göre kaba, köylü anlamlarına gelen "Türk"e karşılık şehirli ve medenî anlamında da "Rumî" kullanılmaktadır.[127]

"Türk" kelimesi Divan şiirinde bir kavmin adı olarak bu şekilde daima olumsuz anlamlar taşısa da bir mazmun olarak zaman zaman güzel anlamlar taşıdığı da görülür. Örneğin Nesimî divanında geçen "Bu ne âdettir ey Türk-i perî-zâd / Gamından olmadım bir lahza âzâd" dizeleri bu türdendir.[128]

Kelimenin bu şekilde çoğunlukla olumsuz anlamlarda kullanılmasının nedenlerini İslamiyetin kavim duygusunu önemsizleştiren kozmopolit niteliğinde ve Türklerin Müslümanlıktan önceki tarihlerine ilgi duymamasında aramak gerekir. Nitekim Lewis, Türklerin İslamiyeti kabulünden sonra halk şiiri ve soy efsanesinden birkaç parça dışında, İslamiyet öncesi bütün Türk tarihinin unutulmuş olduğunu söyler.[129] Bu unutma, varlığını ve tarihini İslamiyet'le başlatma veya öncesini unutma fikri ilk Müslüman olan Türk boylarından itibaren görülür. Örneğin Karahanlılar, Lewis'in bildirdiğine göre Türk geçmişlerini unutup kendilerini İran efsanesinden alınan bir adla, Efrasyab Hanedanı olarak adlandırmışlardır. Türk ifadesi giderek İslamiyetle daha güçlü bir şekilde bağlantılı kullanılır; örneğin etnik ve dilsel olarak Türk olmalarına rağmen dinleri İslamiyet olmayan Gagavuz ve Çuvaşlar için veya İstanbul Hristiyan ve Yahudileri gibi Türk vatandaşı olanlar için bile hiçbir zaman kullanılmamıştır.[130] Ardı ardına gelen göçlerle Anadolu'ya gelen Türk boyları Lewis'in de gösterdiği gibi Anadolu'daki milletlerle kaynaşarak ve kendi ırkî özellikleri ile bu milletlerden aldıkları etkilerin karışımı yeni bir Müslümanlık anlayışına eriştiler. Bir yönüyle de İslam coğrafyasının ucunda ve Hristiyan Batıyla karşı karşıya olan Türklerin Müslümanlık anlayışları büyük oranda sürekli bir cihadla şekil aldı. Bu şekilde o çağlarda kültürler arası etkileşimin çok az olduğu bir zamanda Batının Müslüman olarak bu savaşçı kavimle karşılaşmaları Batı algısında bu bahsettiğim Türk-Müslüman özdeşliğini beslemiş olmalıdır.

[126] Köprülüzade Mehmed Fuad, "Türkçülük Tarihine Dair Bazı Notlar," *Hayat*, Ankara, 5 Mayıs 1927, sayı: 23, c. 1
[127] A.g.y.
[128] Bu konuda daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Muhsin Kalkışım, "Klasik Türk Şiirinde 'Türk' Kavramı", *Milli Folklor*, Sayı: 50, Yaz 2001, s. 58-69 ve M. Fatih Köksal, "Divan Şiirinde 'Türk'", *Journal of Turkish Studies*, vol. 30/II, 2006, Harvard University, s. 231-269.
[129] Kuşkusuz Türklerin Orta Asya'dan gelen bir kavim olduklarını tamamen unuttuklarını öne sürmek mümkün değildir fakat belki İslamiyet öncesi tarihlerini Arapların İslam öncesi tarihlerine "Cahiliye devri" deyip dikkate değer bulmadıkları gibi dikkate değer bulmuyorlardı. Zira Selim Deringil'in de vurguladığı gibi son araştırmalar, Osmanlı'nın altın çağı sayılan 16. ve 17. yüzyıllarda bile yönetici elitin Orta Asya Türk miraslarına dair açık bir nosyona sahip olduğunu gösteriyor. Bkz. Selim Deringil, "From Ottoman to Turk: Self-Image and Social Engineering in Turkey", *The Ottomans, The Turks, and The World Power Politics*, İstanbul: The Isis Press, 2000, s. 165
[130] Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 8

Lewis bu durumu şu çarpıcı cümlelerle ifade etmektedir: "Türk sözcüğü Türkiye'de hemen hemen kullanılmaz iken, Batıda Müslüman'ın eşanlamı haline gelmesi ve Müslüman olmuş bir batılıya, olay İsfahan'da veya Fas'ta olsa bile, 'Türk olmuş' denmesi ilginçtir."[131]

Türk kelimesi, entelektüeller tarafından Türklerin bir millet olarak tahayyülüyle birlikte, yani XIX. yüzyılın ortalarında bugünkü anlamını kazanmaya başlamıştır. Kushner, "'Türk' kelimesine yeniden itibar kazandırılması" dediği bu durum için Türklerin temel ilham kaynağının Avrupalılar olduğunu söylüyor. Zira Türkler, "Türk" ve "Türkiye" terimlerini kullanmazlarken Avrupalılar, Osmanlılardan ve Osmanlı İmparatorluğunda yaşayan Müslümanlardan söz ederken "Türkler" ve "Türkiye" kelimelerini kullanıyorlardı. Kushner'in de vurguladığı gibi aslında bu terimler sadece Türkçe konuşanları değil, imparatorluk sınırları içinde yaşayan diğer Müslümanları da içine alıyordu. Türk devlet adamları ve entelektüelleri, Avrupa'yla gelişen ilişkiler sonucu bu terimlere alıştılar.[132]

Kuşkusuz Batılıların yüzyıllar boyunca kimi zaman olumsuz kimi zaman nötr anlamda kullandığı bu kelimelerin Türkler tarafından keşfi milliyetçilik çağına denk düştü. Zira artık eski değerler dünyasının kavram ve bağlılıkları, gelişmekte olan hak arayışlarını ve bununla paralel karşı karşıya kalınan siyasi ve ekonomik kayıpları karşılamaya yetmiyor, dışarıdan kendini dayatan yeni gerçeklik,[133] Batılı kavram ve değerlerin de vaziyetin tahkimi adına kullanılmasını zaruri kılıyordu. Bu anlamda Bernard Lewis'in çeşitli makalelerinde gösterdiği gibi "vatan", "millet", "adalet", "hürriyet", "müsavaat" gibi pek çok kavram, eski içeriklerini büyük ölçüde yeni anlamlarla değiştirerek güncelleniyor ve Batıyla bir şekilde temasa girmiş Osmanlı aydınlarının "maşuka-yı hayal"leri haline geliyordu. Böylece gelişen yeni dengeler eski değerlerin belli bir düzen içerisinde egemen olduğu ortamı bozuyor ve bu değerlerin eski düzen üzere sürmesini imkânsız kılıyordu. Bu değerler bütünüyle terk de edilemediği için yeni değerlerin boş bir sahada ikamesine imkân olmuyor ve böylece her iki değerler dünyasının birbirini malûl bıraktığı bir halita veya daha doğru ifadesiyle bir "yaralı bilinç" ortaya çıkıyordu.

---

[131] A.g.e., s. 13. İlginç bir biçimde Gabriel García Márquez'in (1927-2014) *Kırmızı Pazartesi* (1981) romanından anlaşıldığına göre bugün dahi Kolombiya'da ve diğer Güney Amerika ülkelerinde yaşayan ve kendi aralarında Arapça konuşan Arap göçmen ailelere yerliler tarafından Türk denmektedir. Öyle ki muhtemelen Batılılar nezdindeki bu algıya dayanan şair İsmet Özel, 2005 yılında yayımlanan bir röportajından beri Türk kelimesini bu anlamda kullanarak ilginç bir milliyetçilik örneği sergilemektedir.

[132] A.g.e.,, s. 11-12. Nikki R. Keddie, "Türkiye" kelimesinin tamamen bir Batılı icadı olduğunu ve Türkler tarafından Batı'dan ödünç alındığını söyler. Bkz. Nikki R. Keddie, "Pan-Islam as Proto-Nationalism", *The Journal of Modern History*, March 1969, Vol. 41, No: 1, p. 17.

[133] Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar Türk devlet adamı ve aydınlarının kimi zaman olumlu kimi zaman olumsuz çeşitli metaforlarla niteledikleri ve genellikle önünde durulamayacağını savundukları bu gerçeklik daha geniş manada "medeniyet" olarak kabul edilmiştir.

Türk'ün keşfi, devletin ıslahat hareketlerinin sağladığı altyapıdan çok Batılı düşüncenin ülkeye taşınmasına yol açan birtakım etmenlerden kaynaklanmaktadır. Bu etmenleri şöyle sıralamak mümkündür:

a. Osmanlı-Türk yazarlarının, Batılı araştırmacı ve seyyahların Türkler hakkında yazdıkları seyahatname, hatıra türü yazılarla karşılaşması. Bu yazıları, Türkleri tahripkâr barbarlar olarak gösteren olumsuz metinler ve onları öven olumlu metinler olarak ayırmak mümkündür. Her ikisinin de Türk kolektif kimliğinin oluşmasına katkıda bulunduğu inkâr edilemez. Birinci grup yazıların yarattığı öfke ve ikinci grup metinlerin yarattığı özgüven, farklı şekillerde bu kolektif kimliğin biçimlenmesine yardımcı olmuştur.
b. Batılı oryantalistlerin başlattıkları Türkoloji çalışmaları.
c. Özellikle Rusya'dan Anadolu ve İstanbul'a gelen Türk göçleri. Bu göçler sayesinde Türkiye dışında da Türklerin yaşadığının farkına varılmış ve bu bilinç, Türk kimliğinin kolektif olarak tahayyülüne imkân sağlamıştır.
d. Rusya'da panislavizmle karşılaşan ve ona karşı tepki duyarken garip bir paradoksla kendi ırkları için de benzeri bir birlik tahayyülüne kapılan ve bu fikirlerini İstanbul'a geldikten sonra ülkedeki aydınlara da sirayet ettiren Rusyalı Türk aydınlar.
e. Son olarak buna Avrupa'daki Türk sürgünleri ve Türkiye'deki Avrupalı sürgünleri de katarsak aşağı yukarı Türk'ün nasıl keşfedildiğine dair bir çerçeve ortaya koymuş oluruz.[134]

Türk'ün keşfi, çok kısa sürede dönemin bazı aydın ve yazarlarının bilimsel nitelikli çalışmalarına yansır. İlk olarak Mustafa Celaleddin, Ahmed Vefik, Süleyman Paşa ve Ali Suavi çalışmalarında Osmanlı kelimesi yerine Türk kelimesini tercih ederler. Fakat bu faaliyetler, Türk milliyetçiliğinin ilk defa güçlü ve kitlesel bir karaktere dönüşme eğilimi gösterdiği 1897 Yunan Savaşı'na kadar münferit kalmıştır.

Ziya Gökalp, Türkçülüğün tarihini anlatırken, Türkçülüğün Türkiye'de ortaya çıkmasından önce Batı'da gelişmiş iki hareketin Osmanlı-Türk entelektüellerine etki ettiğini söyler. Bunlardan biri Fransızların *Turquerie* dedikleri Türk yapımı halıların, kilimlerin, ciltlerin, şamdanların, mangalların vs. elyapımı eşyanın yarattığı Türk hayranlığıdır. İkincisi

[134] Bu konuda bkz. Kushner, a.g.e., s. 9-20 ve Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 2. İlk iki maddede belirtilen yabancıların izlenim ve çalışmaları dahilinde sayılacak Harold Bowen'in küçük fakat kıymetli bir etüdü var: *Türkiye Hakkında İngiliz Tetkikleri*, (çev. Orhan Burian), (yay. Haz. Zeki Arıkan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011

ise Türklerin tarihini, dilini, kültür ve arkeolojisini bilimsel olarak araştıran Türkolojidir. Türkoloji dahilindeki çalışmalarıyla Türk aydınlara etki etmiş iki isimden söz eder Gökalp: Fransız tarihçi Deguignes[135] ve Sir Davids Lumley.[136] Bu iki isim, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren proto Türk milliyetçiliğinin Osmanlı-Türk öncülerine etki etmişlerdir. Örneğin Ziya Gökalp, Türkçülüğün Osmanlıdaki öncüleri arasında saydığı Süleyman Paşa'nın Türkçülüğünde De Guignes'nin etkili olduğunu ve onun *Tarih-i Âlem* adlı kitabında kaynak olarak De Guignes'yi kullandığını söyler.[137]

Gökalp'ın söylediklerinden Türkçülüğün ortaya çıkışını iki devreye ayırdığı anlaşılmaktadır. Gökalp, birinci devrede Ahmed Vefik Paşa ve Süleyman Paşa'nın isimlerini anar, fakat pekâlâ bu gruba Mustafa Celaleddin Paşa ile Ali Suavi de dahil edilebilir. Abdülhamid'in son devrinde tekrar uyanmaya başladığını söylediği Türkçülüğün ikinci devresinde ise Rusya'dan gelen Mirza Fethali Ahundzade ve Gaspıralı İsmail gibi Türkçülerin etkinliklerini önemli görür. Türkiye'de de Mehmed Emin (Yurdakul), Emrullah Efendi, Veled Çelebi (İzbudak), Ahmed Cevdet (Oran) ile Necib Asım (Yazıksız) isimlerini sayar. Bu

---

[135] Joseph de Guignes (1721-1800), *Histoire generale des Huns, des Mongoles, des Turcs et des autres Tartares occidentaux* (1756-1758) kitabında ilk defa Hunların Türklerin atası olduğu tezini ortaya atan Fransız tarihçi. Bu eser, Hüseyin Cahit Yalçın tarafından *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Tatarların Tarih-i Umumisi* adıyla sekiz cilt hâlinde Türkçeye çevrilerek 1923-1925 yılları arasında yayımlanmıştır. Eser, Süleyman Paşa'dan çok daha sonraki bir tarihte Mustafa Kemal Paşa'yı da derinden etkilemiştir. Bkz. M. Şükrü Hanioğlu, "Türkçülük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, cilt 41, 2012, s. 552

[136] Sir Arthur Lumley Davids (1811-1832) çok erken yaşta koleradan ölmüş Yahudi kökenli bir Türkologtur. Tek eseri *A Grammar of The Turkish Language: with A Preliminary Discourse* (*Kitâbü'l İlmü'n-Nâfi' Fi Tahsîl-i Sarf ve Nahv-i Türkî/Türk Dilinin Grameri: Bir Başlangıç Nutkuyla)*'u 1832 yılında vefatından üç hafta önce basılmıştır. Ziya Gökalp, Lumley'in kitabının İngilizce orijinalini III. Selim'e ithaf ettiğini söylemekte ise de bu bilgi doğru değildir. Zira III. Selim, Lumley'in doğumundan iki yıl önce vefat etmiştir. Doğrusu Davids kitabını o tarihte tahtta bulunan II. Mahmud'a ithaf etmiştir. Zaten kitabın ilk iki sayfasında ilkin Osmanlıca ve ardından İngilizce olarak bu ithaf yer almaktadır. Kitap daha sonra yazarın annesi tarfından Fransızcaya çevrilmiştir ve daha çok bu Fransızca çeviri Osmanlı-Türk aydınları üzerinde etkili olmuştur. Bernard Lewis, bu kitabın başındaki 78 sayfalık "Nutuk"un Batılı okura Türkler, başarıları ve tarihteki yerleri hakkında makul bir açıklama getiren ve böylece onlara dair geçerli bayağı yanlışları ve önyargıları düzelten türünün ilk girişimi olduğunu söyler. Lewis, özellikle bu "Nutuk"un David Urquhart gibi Türk hayranı Batılı yazarları çok etkilediğini, fakat asıl etkisinin bunlardan çok Türklerin kendileri üzerinde olduğunu söyler. Ona göre bu "Nutuk", Türklere yeni bir "kimlik bilinci" ve bir başarı gururu getirmiştir. Lewis'in bildirdiğine göre Fuad ve Cevdet Paşalar ilk modern Türkçe gramerlerinde Davids'in eserinden yararlandılar. Yine diğer bir Türk yazar Ali Suavi, 1869'da Türk ırkının geçmiş ihtişamlarını göklere çıkaran bir makale yazdı ki bu makalede tek kaynağı Davids'in "Başlangıç Nutku"ydu. Lewis'e göre Suavi'nin bu makalesi Osmanlı Türkleri arasında bütünüyle yeni bir eğilimin, yani milliyetçiliğin en erken ifadelerinden biridir. Bkz. Bernard Lewis, "The Pro-Islamic Jews", *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*, Illinois: Open Court, 2002, s. 145

[137] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (Haz. Mehmet Kaplan), İstanbul MEB Yayınları, 2004, s. 5-6. Süleyman Paşa'nın tarihini yazarken kullandığı tek kaynak De Guignes değildir elbet. Johann Strauss'un belirtiği gibi Süleyman Paşa (1838-1892) *Tarih-i Âlem* adlı dünya tarihini yazarken çok geniş bir bibliyografyadan yararlanmaktadır. Kaynakları arasında İbnü'l Esîr, İbn-i Haldûn, Mes'ûdî gibi klasik Arap tarihçileri, 17. yüzyıl Osmanlı tarihçileri, Ebulgazi'nin *Şecere-i Türkî*'si, 19. yüzyıl Osmanlı tarihçileri, Bouillet gibi Avrupalı yazarlar ve onun *Dictionnaire universal d'histoire et de géographie* adlı eseri, Victor Duruy ve D. Lévi Alvares'in dünya tarihleri, *Univers pittoresque*'in çeşitli ciltleri, Maspéro'nun *Histoire ancienne des peoples de l'Orient*'i ve ilginç bir şekilde Mikael Çamcıyan'ın *Ermeni Tarihi* bile vardır. Bunların dışında Ahmed Hilmî'nin *Ta'rih-i umumî'si* Alexander Constantinidi'nin 'History of Ancient Greece', Abdullah Bey'in 'Jeoloji'si gibi Batılı kaynaklara dayanan veya bunların çevirisi olan Türkçe kaynaklar ya da *İskender Tarihi* ve antik çağlar hakkında bilinmeyen Batılı bir kaynaktan derlenmiş Arapça bir kitap olan *Bidâyetü'l-kudemâ ve hidâyetü'l-hükemâ* gibi Bûlâk basımları da yer almaktadır. Bkz. Johann Strauss, "Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th centuries)?" *Arabic Middle Eastern Literatures*, Vol. 6, No. 1, 2003, pp. 39-76. Ayrıca bu makelnin Türkçe çevirisi için bkz. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kimler, Neleri Okurdu (19.-20. Yüzyıllar)?, (çev. Günil Ayaydın Cebe), *Kritik* dergisi, 2009 Bahar, Sayı 3, s. 205-265

devrede etkili olmuş en önemli Batılı Türkolog ise Léon Cahun'dür. Nitekim kendisi de Türkçülüğün ilk devrinde De Guignes'nin tarihinin, ikinci devrinde de Léon Cahun'ün *Asya Tarihine Giriş* kitabının büyük tesiri olduğunu söylemektedir.[138]

Léon Cahun, Türk milliyetçiliğinin yükselişinde etkisi büyük olan ilginç bir isimdir. 1908'den sonraki dönemde Türkçülüğün en etkili ismi Ziya Gökalp, kendi fikir dünyası bakımından –elbette kendi kuşağı için de söz konusu edilebilecek– Cahun'ün etkisini şöyle açıklar: "Daha on beş yaşında iken, Ahmed Vefik Paşa'nın *Lehçe-i Osmanî*'si ile Süleyman Paşa'nın *Târih-i Âlem*'i bende Türkçülük temayüllerini uyandırmıştı. 1896'da İstanbul'a geldiğim zaman, ilk aldığım kitap Léon Cahun'ün tarihi olmuştur. Bu kitap, âdetâ, Pan-Türkizm mefkûresini teşvik etmek üzere yazılmış gibiydi."[139] Cahun'ün tarih çalışmaları yanında Türk milliyetçiliğine bir diğer etkisi olarak da Necib Asım tarafından Türkçe'ye *Gök Bayrak* adıyla çevrilip basılan tarihî romanını eklemek gerekir.

Milliyetçi bir ideolog olan Gökalp'ın bu konudaki gözlem ve düşünceleri diğer başka araştırmacıların savlarıyla da örtüşmektedir. Nitekim Fuad Köprülü, millî edebiyatın kuruluşunu anlattığı makalesinde, konuyu modern anlamda milliyetçi düşüncenin ürünü olan kimlik arayışı ile mahallî birtakım eğilimleri birbirine karıştırdığı için XIV.-XV. yüzyıllara kadar götürse de Türk kimliğinin dolaylı ve doğrudan yollarla nasıl inşa edildiğini şu şekilde açıklamaktadır: "Şinâsî - Ziya Paşa - Nâmık Kemâl mektebi mensupları, Fransız fikirlerinin te'siri altında, bilhassa eski edebî an'anelere karşı bir aksül'amel yapmak için *lisânın sâdeleşmesi* fikrini münâkaşa ederlerken, meşhur Ahmed Vefik Paşa başta olmak üzere, Süleyman Paşa, Ali Suâvî gibi bir takım mütefekkirler de –yine Fransız filologlarının ve târihçilerinin te'siri altında–*Türk milliyetçiliği*'nin esâsını kurmaya çalışıyorlardı."[140]

Köprülü, Türk edebiyatını modernleştirmeye çalışan isimlerle, milliyetçi bir söylem inşa etmeye çalışan isimleri iki ayrı grup olarak değerlendirmekte ve birincilerin daha halkçı ve modernleştirici bulduğu faaliyeti ile ikincilerin Türk milliyetçiliğini esas alan faaliyetlerini ayrı düşünmektedir. Bu doğru bir düşüncedir, fakat temelde denebilir ki birincilerin doğrudan olmayan faaliyetleri de dolaylı olarak bir ölçüde milliyetçiliği besliyordu. Nitekim Hilmi Ziya

[138] A.g.e., s. 7-10
[139] A.g.e., s. 13. David Léon Cahun (1841-1900), Alsaslı bir Yahudidir. Kahramanları Türk ve Müslüman olan bir dizi romantik tarihî roman, coğrafi ve etnografik kitaplar, makaleler ve İslam ve Asya tarihi hakkında pek çok kitap ve makaleler yazmıştır. Fakat en çok bilineni *Introduction générale à l'histoire de l'Asie* (1896), Lewis'in ifadesiyle, "Türk halklarının büyüklüğünün ve Asya ve gerçekte dünya tarihindeki yoğun yaratıcı rollerinin sürekli bir övgü ilahisidir." Nitekim 1899'da kitabın bir Türkçe adaptasyonu yayımlandı ve birbirini izleyen Türk okur nesilleri üzerinde güçlü bir etki yarattı. Bu nedenle modern Türk tarihçileri bu kitabı Türk milliyetçiliğinin ve pan-Türkizmin gelişmesinde yaratıcı etkilerden sayarlar. Bkz. Lewis, "The Pro-Islamic Jews", a.g.e., s. 146. Kitabın "Türkçe adaptasyonu"nu yayımlayan kişi Necip Âsım'dır.
[140] Fuad Köprülü, "Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri", *a.g.e.*, s. 311

Ülken; Namık Kemal, Ziya Paşa ve arkadaşlarının Türk olduklarının şuurunda olduklarını bununla birlikte Osmanlıcı olduklarını söyler[141] ki gerek Şinasi'nin, gerek Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın yazılarında milliyetçi zihnin yavaş yavaş oluşmaya başladığı açıkça görülür. Belki en doğrusu Nikki R. Keddie ve Şerif Mardin gibi bazı araştırmacıların nitelendirmesine uyarak bu şair ve yazarların faaliyetlerini bir önmilliyetçilik (*protonationalism*) saymaktır.[142] Her ne kadar bu şair ve yazarlar kendilerini doğrudan milliyetçi olarak nitelemese ve daha çok İttihad-ı İslamcı görünseler bile her iki düşüncenin etkisel veya tepkisel olsun modern Batı düşüncesinin ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Nikki R. Keddie, İttihâd-ı İslam'ın, İslamî düşünürlerin sıklıkla inananların birliğinden, gayri İslami dünyaya karşı ortak hareketten ve en azından klasik dönemde ortak bir halifeye bağlılıklarından söz etmelerinden dolayı ilk bakışta geleneksel duygunun devamı gibi görünse de daha yakından incelendiğinde "eski İslamî duygulardan çok modern milliyetçi hareketlere benze[diğini]" söyler. Çünkü ona göre İttihâd-ı İslam o zamanlar gelişen Batı tecavüzleri ve fetihlerine karşı geniş ölçüde yerli bir tepkiydi ve bu manada kolonyal veya boyun eğdirilmiş ülkelerdeki milliyetçi hareketlere benzemektedir.[143] Kuşkusuz bu noktada o dönemde bütün İslam ülkelerini dolaşarak Müslüman milletlerin uyanışını teşvik eden ve değişik düşünceleriyle bugün dahi araştırmacıların tam olarak aydınlatamadığı bir kişilik olan Cemaleddin Afganî (1838-1897) akla gelebilir. Afganî, "İslam birliğinin gerçekleşmesi için her Müslüman milletin ayrı ayrı uyanması ve millî şuuru kazanması lâzım geldiğini" savunuyor ve görüştüğü bazı isimlere Türkçülüğü tavsiye ediyordu.[144] Nitekim ileride üzerinde duracağımız Mehmed Emin Yurdakul'u çok etkileyen Afganî, aynı zamanda Yurdakul'u sâde halk diliyle ve hece vezniyle şiirler yazmaya teşvik eden kişidir.[145]

Yukarıda doğrudan milliyetçi bir söylem inşasına çalışan ve "Türk"ün keşfini sağlayan isimler olarak andığımız yazarların kısaca faaliyetlerine değinmekte yarar var. Gerek yaşı ve gerekse faaliyetleri dolayısıyla ilk olarak Ahmed Vefik Paşa'yı ve onun bu yoldaki öncü girişimlerini anmak gerekir.

---

[141] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1992, s. 76

[142] Bkz. Nikki R. Keddie, "Pan-Islam as Proto-Nationalism", *The Journal of Modern History*, March 1969, Vol. 41, No: 1, p. 21. Şerif Mardin ise Abdülhamid'in Pan-İslamizm siyasetini "bütün Müslümanları birleştirme hayali olmaktan çok, halkını İslamî-İmparatorluk düşüncesi çevresinde birleştirmek için bir çeşit ön-ulusalcılık kurmak amacıyla harcadığı bir çaba" olarak niteler. Bkz. Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler I,* (der. Mümtaz'er Türköne–Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 41

[143] Keddie, a.g.m., s. 22

[144] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 211-212

[145] Bkz. Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Emin Yurdakul'un Eserleri I: Şiirler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989, s. xvi

Ahmed Vefik Paşa (1823-1891), küçük yaşta babasının görevi dolayısıyla Fransa'ya gitmiş ve orada eğitim görme imkânı yakalamış şanslı Osmanlı aydınlarından biridir. Bu bakımdan o devirde yenilik hareketlerinin bir bakıma olmazsa olmaz şartı sayılan Fransızcaya tam manasıyla hâkimdir. Hilmi Ziya, onu "Türkçülüğü ciddî bir çığır haline getiren" kişi sayar.[146] Köprülü ise "Anadolu Türkleri'nin, büyük Türk milletinin bir şûbesi olduğunu – Avrupa Türkiyatçıları'nın tedkiklerine dayanarak– önce şuurlu sûrette öğrenen ve herkese öğretmiye çalışan ilk Türk mütefekkiri, Ahmed Vefik Paşa'dır." der.[147] Nihad Sâmi Banarlı da lise tahsilini Fransa'da yaptığı için Batı'daki Türkoloji faaliyetlerini yakından görmek fırsatı bulan Ahmed Vefik Paşa'yı "milliyetçi çalışmaların ilk mühim sîmâsı" sayar.[148] Vefik Paşa asıl şöhretini Moliére oyunlarını Türkçeye adapte etmesiyle kazanır. Fakat *Lehçe-i Osmanî* (1876) adlı sözlüğü Türkçe kelimelerin de alındığı ilk sözlük olması itibariyle önemlidir.[149] Vefik Paşa bu manada Türkçeyi Osmanlıcadan ayrı düşünerek bir bakıma dil düzeyinde bir millî bilinç sergilemiş ve "Türk"ün keşfi yolunda önemli bir atılım gerçekleştirmiştir. Bunun dışında Darülfünûn'un kurulduğu sene (1863) kısa süreliğine verdiği derslerin notlarından oluşan *Hikmet-i Tarih* başlıklı çalışması, Ebu'l-Gâzî Bahadır Han'dan çevirdiği *Evsal-i Şecere-i Türkî* adlı eseri ve diğer çalışmalarıyla Ahmed Vefik Paşa, Türk tarihini Osmanlıyla başlatmak yerine Orta Asya tarihine uzanan bir tarih görüşünü savunmuş ve dil ile ilgili çalışmalarıyla da Şinasi'nin başlattığı çığırı milliyetçilik bakımından daha bilinçli bir şekilde ilerletmiş, bir bakıma tamamlamıştır.

Köprülü'nün andığım makalesinde değinmediği, fakat kronolojik olarak Ahmed Vefik Paşa'yla aynı dönemde bu yolda faaliyet gösteren bir diğer isim de **Mustafa Celaleddin Paşa** (1826-1876)'dır. Asıl adı Konstanty Polklozic-Borzêcki olan Polonya asıllı Mustafa Celaleddin, 1869'da İstanbul'da yayımladığı *Les Turcs Anciens et Modernes* adlı Fransızca eserinde, eski Yunan ve Latin kaynaklarına dayanarak ilkçağ kavimleri arasında Türklerin çok geniş bir yeri olduğunu iddia ediyordu.[150] Dahası Cumhuriyet döneminde çok daha geniş çaplı bir resmî tarih görüşü olarak sunulacak ilkçağın kökleri bilinmeyen birçok kavimlerinin Türk kökeninden geldikleri tezini ilk defa olarak savunuyordu. Hilmi Ziya, Mustafa Celaleddin Paşa'nın bu savlarında çok cüretli davrandığını, zira etimoloji yoluyla yaptığı birkaç yakıştırmadan ve sathî birkaç kanıttan başka elinde bir bilgi olmamasına rağmen eski kavimlerin Türklüğünü savunması için bunları yeterli bulduğunu söyler. Nitekim bu nedenle

[146] Ülken, a.g.e., s. 208
[147] Köprülü, "Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri", *a.g.e.*, s. 311
[148] Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004, s. 1067
[149] Bkz. Ahmet Topaloğlu, Mustafa S. Kaçalin, "Sözlük", *DİA*, c. 37, s. 405
[150] Bu kitap, yakın zamanda Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Mustafa Celâlettin Paşa, *Eski ve Modern Türkler*, (çev. Güven Beker), İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014

eseri bazılarınca alayla karşılanmıştır. Fakat buna rağmen Hilmi Ziya bu eserin birçokları tarafından sevinçle karşılandığını da söylemekte ve şunu eklemektedir: "Önemli olan nokta, içlerinde doğru tarafları olan bu filolojik fantazilerin çevrildiği hedef, yani Türklerin kendi kendilerini küçük görmemeleri, büyük bir kavimler ailesinden gelmiş olduklarını hatırlatmasıydı."[151] Bütün bunlara rağmen Nihad Sâmi, Mustafa Celaleddin'i aslen Türk olmadığı ve eserini Fransızca yazdığı için milliyetçiliğin öncü isimlerinden saymanın doğru olmadığını savunur. Ona göre "Tanzimat yıllarındaki ilmî Türkçülük cereyanına karıştırılmak istenilen" Mustafa Celâleddin'i tam bir Türk milliyetçisi olarak değil, "Türk'e çok yaklaşmış Avrupalı bir Türkolog olarak karşılamak" daha doğrudur.[152]

Yaşça daha küçük olmasına rağmen faaliyeti aynı yıllara rastlayan **Ali Suavi** (1839-1878) dönemin önemli milliyetçilerinden sayılır. 1868'de Londra'da *Saturday Review* gazetesinde yayımlanan ve Anadolu'da tahmin edildiği kadar Türk bulunmadığı, Anadolu'ya gelen ailelerin zamanla başka kavimler tarafından asimile edildiği yolundaki bir yazı üzerine Ali Suavi aynı yılın Haziran ayında *Muhbir* gazetesinde "Türk" başlıklı ilk makalesini yazar. Bu yazıda Türklerin soyu ve tarihi hakkında birtakım bilgiler verir ve Hunları, Moğolları ve Macarları Türk olarak tanıtır.[153] Bir sene sonra, 1869'da, *Ulûm* gazetesinde aynı başlıkla başka bir yazı yayımlar. Bu makalesinde, Türklerin Avrupalılarca "mesâî-yi zihniyyeden ârî, yalnız bir kaba kahraman gibi mütâlââ" edilmesine itirazlarını dile getirir. Fakat bu arada onun Türkleri etnik kökenleri Orta Asya'ya kadar uzanan ve Tatar, Kazak, Hazar, Uygur, Kırgız ve hatta Macar gibi başka etnik topluluklarla akraba gördüğünü öğreniriz. Daha evvel Batı'da yayınlanmış kitaplarda bu tezler dile getiriliyordu fakat Osmanlı'da devri açısından bu görüş yeni sayılır. Suavi, makalenin bir yerinde Türklerin ilim ve felsefede üstün bir millet olduğunu belirtmek için Lumley Davids'in önsözüne başvurur. Davids, Suavi'nin alıntısında Türklerin ilimdeki olgunluklarının Avrupalıların mevcut olan görüşlerinin aksine yüksek olduğunu vurgulamaktadır. Suavi daha sonra İtalyan Toderini'ye[154] atıfta bulunur. Suavi'nin Türklerin edebiyat alanındaki yeteneklerini anlatırken atıfta bulunduğu kaynak ise Mösyö Galland'tır.[155] Suavi'nin yararlandığı diğer Batılı isimler, Mösyö Brisebarre ve Boyé'dir.[156]

[151] Ülken, a.g.e., s. 77
[152] Banarlı, a.g.e., s. 1070
[153] Bkz. *Muhbir*, Sayı: 38, 12 Haziran 1868.
[154] Gian Battista Toderini (1728-1799), 1781-1786 yılları arasında İstanbul'da bulundu ve o yılların semeresi olarak *Letteratura Turchesca*'yı yazdı. Suavi'nin atıfta bulunduğu eser budur. Bu eser Türkçeye çevrilerek yayımlandı. Bkz. Giambattista Toderini, *Türklerin Yazılı Kültürü: Türklerin Edebiyatı*, (çev. Ali Berktay), İstanbul: YKY, 2012.
[155] Antoine Galland (1646-1715) daha çok *Binbir Gece Masalları*'nın Fransızca çevirisiyle meşhur olan Fransız oryantalist. Muhtemelen Suavi'nin yararlandığı kitabı, çok sonra Nahid Sırrı Örik tarafından Türkçeye çevrilen *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar 1672-1673* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000) olmalıdır.
[156] Bkz. Ali Suavi, "Türk", *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II 1865-1876*, (Haz. Mehmet Kaplan vd.), İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993, s. 497-505

Görülüyor ki Ali Suavi, Türk kelimesini eski anlamlarından ayırarak bir kavmin adı anlamında bilimsel şekliyle ilk defa kullananlar arasına dahil olurken asıl kaynağı Batılı araştırmacılardır. Fakat hakkındaki çalışmaların da gösterdiği gibi onun bu konuda Türk entelektüel hayatı içerisinde en erken isimlerden olması en bilimsel olduğu anlamına gelmemektedir.

Ali Suavi'nin Türk kelimesini bugünkü anlamına en yakın bir manada kullanırken kelimenin Batılı kullanımının etkisinde kaldığı bizzat kendisinin değişik ülkelerde yayımlanan yazılarından da takip edilebilmektedir. Nitekim hakkındaki bir araştırmada da ifade edildiği gibi İstanbul'da yayınlanan *Muhbir* nüshalarında "Türk" kelimesine çok nadir rastlanırken, Londra *Muhbir*'inde "Türk" bazen Müslüman, bazen Osmanlı ve bazen de gerçek anlamında kullanılır. Öyle ki Londra *Muhbir*'inde Osmanlı Devleti'nden söz ederken, Osmanlı'ya "Turkey", "Turquie" diyen Batılılardan esinle "Türkistan" kelimesini kullanır.[157] Yine Yeni Osmanlılar için Batılıların o devirde kullandıkları "Jeune Turquie", "Young Turkey Party" ifadelerinin etkisiyle "Türkistan'ın Erbâb-ı Şebâbı" terkibini kullanır. Hüseyin Çelik, bütün bunlara ve Suavi'nin Yeni Osmanlılar arasında Türk ve Türklük kavramlarını en çok kullanan kişi olmasına rağmen onun siyasî bir ideoloji olarak Türkçülüğü güttüğünü söylemenin mümkün olmadığını ileri sürer.[158] Öyle ki Ali Suavi, sonraki yıllarda yazdığı yazılarda bu iki makaledeki görüşleriyle yer yer çelişen görüşler sergiler. Örneğin 1875'te Paris'te bir seri halinde yayımlanan *A Propos de L'Herzégovine* kitaplarının birincisinde Türklerin Anadolu'ya yerleşmeden önce zengin ve medeni olduklarını ve hiçbir zaman kendilerinin gayr-i medeni anlamına gelen Türk diye anılmalarına tahammül etmediklerini söyler. Bunu en büyük hakaret saydıklarını, Anadolu'ya geldikten ve Bursa'yı hükûmet merkezi yaptıktan sonra kendilerine "Osmanlı" dediklerini ve İstanbul'un fethiyle beraber de barbarlarla ilgilerini kesmek için kendilerine has bir şive yarattıklarını öne sürer. Sonra başka bir yerde "Bir Müslümana Türk, Bulgar yahut Arnavut demek ona ağır surette hakaret etmek demektir" diyecek kadar ilk görüşleriyle çelişir. En son, ölümünden önce Galatsaray Lisesi'nde verdiği bir nutukta Türk kelimesini olumsuz anlamlarını kabul eder ve Türk isminin kullanılmasını onaylamaz.[159]

Suavi'deki bütün bu fikrî karmaşayı hakkındaki çalışmaların da ayrıntılı olarak gösterdiği gibi onun tutarsız, yer yer megaloman ve narsisist mizacına ve entelektüel

[157] Osmanlı İmparatorluğu'na, büyük ihtimalle Batılıların kullandığı "Turkey" kelimesinin karşılığı olarak "Türkistan" kelimesini Namık Kemal de kullanır. Bkz. "Türkistan'ın Esbâb-ı Tedennîsi", *Hürriyet*, 27 Temmuz 1868, Sayı: 5
[158] Hüseyin Çelik, *Ali Suavî ve Dönemi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 618-625
[159] Bkz. A.g.e., s. 630-634

bakımdan sağlam olmayışına bağlamak mümkündür. Fakat buna rağmen onun milliyetçilik dahil bazı meselelerde sonraki kuşaktan Cemaleddin Afganî gibi pek çok konuda öncü olduğu inkâr edilemez. Nitekim Tanpınar, onun öncülüğünü şu ifadelerle teslim eder: "Onun, cemiyetimizin hayatıyla ilgili birtakım meseleleri ortaya attığı, zamanla gelişecek bazı tohumları serptiği, yahut da hiç olmazsa bu meselelere tekrar dönüldüğü zaman, kendisinin bir yol açıcı gibi hatırlandığı inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Fakat bu fikirlerin gerek doğuşunda, gerek gelişmelerinde tesadüften gelme ve aceleci taraflar, noksanlar daima üstündür."[160]

Bu tarihlerde 1868'de İstanbul'da neşredilmeye başlanan *Terakkî* gazetesinin başlığının altına "Menâfi-i şarkıyye ve umûr-ı düveliyyeye dâir Türk gazetesi" yazılmıştı.[161] Daha sonra başlayan Abdülhamid döneminde ise Kushner'in de vurguladığı gibi kelime küçültücü anlamlarından uzak olarak yaygın bir biçimde kullanılmaya başlanmıştı. Bu devrede zaman zaman bazı makalelerin altında "Bir Türk" şeklinde imza olarak da görülen kelime zaman zaman da Ahmed Midhat Efendi'nin *Paris'te Bir Türk* (1877) kitabında olduğu gibi bir kitap ismi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çok geçmeden *İkdam*, *Mizan* ve *Basiret* gibi gazetelerde çok daha yaygın olarak kullanılacaktır.[162]

Burada bir noktaya daha değinmekte yarar var. Edebiyat tarihi kitaplarındaki genel kanıya göre II. Abülhamid, İslamcılık ideolojisini savunduğu için bu ideolojinin dışındaki ideolojileri engellemiş, bu nedenle onun döneminde Türkçülük gelişmemiştir. Abdülhamid'in Müslüman ülkeleri sömürgeleştiren İngilizlere karşı ve hatta bir ölçüde Almanların da teşvikiyle İslamcılık düşüncesini savunduğu bir gerçektir. Fakat Türkçülüğün onun döneminde gelişmediği fikri doğru değildir. Yukarıda da değinildiği gibi öncelikle milliyetçilik, modernleşme hareketlerinden büyük ölçüde etkilenen bir ideoloji olduğu için Abdülhamid döneminde yapılan okul reformu ve bu amaçla sayıları çok artan ilk ve orta okullar milliyetçiliğin gelişimine dolaylı olarak etki etmiştir. Bunun yanında Türkçülüğün ikinci kuşağı sayılan isimlerden Veled Çelebi, Bursalı Mehmed Tahir, Necip Asım gibi isimlerin ilmî faliyetleriyle ivme kazanmış, özellikle Orhun Yazıtları'nın o tarihlerde okunması, Vambery'nin Sultan'la olan dostluğunun etkisi ve o dönemde çıkan *İkdam* ve *Basiret* gibi Türkçü gazeteler, Türkçülüğün daha da güçlendiğini ortaya koymaktadır. Kaldı ki Abdülhamid'in siyaset dışında kalan bütün kültürel ve entelektüel faaliyetleri desteklediği bilinmektedir. Nitekim Ahmed İhsan Tokgöz'ün anılarında Sultan'ın *Servet-i Fünûn*'a nasıl

[160] Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 2003, s. 240
[161] Kushner, a.g.e., s. 30-31 ve Hanioğlu, "Türkçülük", s. 552
[162] Kushner, a.g.e., s. 30-31

yardım ettiği, derginin modern bir teknikle çıkması için ne tür imkânlar sağladığı açıkça anlatılmaktadır.[163] Bu tür kültürel gelişmelere binaen tarihçi Kemal Karpat, Osmanlı'da en büyük değişimin Batı ile ilişkilerin soğuduğu bir zamana, Sultan Abdülhamid dönemine rastladığını söyler. Çünkü Sultan, siyasî tartışmaları baskılamışsa da diğer alanları serbest bırakmıştır. Zira sosyal, entelektüel değişmenin ihtiyacını kabul etmiştir. Bu bakımdan Karpat'a göre onun İslamcılığının ana amacı politik ve kültürel savunma idi.[164]

Aynı yıllarda **Süleyman Paşa** (1838-1892), henüz kimsenin Hunlar, Göktürkler, Avarlar gibi sonraki yıllarda Türklerin ataları oldukları iddia edilen kavimler hakkında bir bilgi sahibi olmadığı bir dönemde, Türk millî tarihini başında bulunduğu askerî okulların ders kitaplarına koyan ve böylece milliyetçilik bilincini uyandırmaya çalışan ilk kuşak Türkçülerden biri olarak ortaya çıkacaktır. Askerî Mektepler Nâzırı bulunduğu sıralarda bu okullarda okutulacak ders kitaplarını tercüme yoluyla hazırlatan Süleyman Paşa, tarihin millî bir konu olduğunu düşündüğü için onu tercüme etmek yerine yazmak gerektiğini düşünmüş ve en önemli eseri sayılan *Tarih-i Âlem*'ini (1876) yazmıştır. Doğu'dan ve Batı'dan pek çok kaynaktan yararlanan bu kitap, ilk olarak eski Türk tarihine ayrıntılı olarak yer vermiştir. Süleyman Paşa, "Osmanlı" kelimesinin "Türk" kelimesine karşılık gelmediğini düşünmekte, gerek tarih ve gerekse dil ile ilgili çalışmalarında "Osmanlı" yerine "Türk" kavramını tercih etmektedir. Nitekim Recaizade Mahmud Ekrem'in *Ta'lîm-i Edebiyat*'ının (1879) yayımlanması münasebetiyle Ekrem'e yazdığı bir mektupta, Ekrem'in kitabında kullandığı Osmanlıca tabirinin "sahih" olmadığını, Türkçe denmesi gerektiğini, zira "Osmanlı"nın bir tâbiyeti bildirdiğini söyler. Sonra da şunu sorar: Eğer Osman Gazi, Osmanlı devletini kurmasaydı da şimdiye kadar Selçuklu devleti devam etseydi Türkçenin adı "Selçukiye" mi olacaktı? Süleyman Paşa, askeri okullarda okunmak üzere yazdığı kitaba da sırf bu nedenle *Sarf-ı Türkî* adını verdiğini söyler.[165]

"Türk"ün bu şekilde yavaş yavaş bilimsel metinlerde Osmanlı kelimesi yerine kullanılmaya başlandığı sıralarda, bir kısmı Türkçü düşüncenin tarihinde ismi dahi okunmayan bazı yazarların da bu yıllarda yazdıklarında Osmanlı yerine Türk kavramını tercih ettiklerini görmek şaşırtıcıdır. Bu manada örneğin Orhan Okay, Emin Nihad Bey'in 1872-

[163] Bkz. Ahmed İhsan Tokgöz, *Matbuat Hatıralarım*, (Haz. Alpay Kabacalı), İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 56-65
[164] Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 55
[165] Bkz. Hüseyin Namık Orkun, *Büyük Türkçü Süleyman Paşa: Hayatı ve Eserleri*, Millî Kalemler Serisi 2, Ankara: Güneş Matbaacılık T.A.O., 1952, s. 28-31

1875 yılları arasında yayımlanan *Müsameretname*'sinde Osmanlı yerine Türk kelimesini kullanmasını dikkat çekici bulur.[166]

Buraya kadar saydığım isimlerin çalışmalarından da anlaşıldığı gibi erken dönem Türk milliyetçiliğinin üzerinde yoğunlaştığı en önemli iki alan dil ve tarihtir. Bu iki alan, aslında bütün dünyada milliyetçi hareketlerin en çok üzerinde durduğu konulardır. Bu manada bu erken dönem milliyetçi hareketlenmenin tarih ve dil hakkındaki tezleri, milliyetçilik tarihi bakımından detaylı olarak incelenebilir fakat bu görüşlerin edebiyata yansıması ikinci kuşak Türkçüler tarafından gerçekleştirilmiştir. Yukarıda saydığım isimler arasında Türk kavramını edebiyatta ilk olarak gür bir biçimde kullanan en dikkat çekici isim, **Mehmed Emin Yurdakul** (1869-1944)'dur. Mehmed Emin, Türk milliyetçiliğini ilk olarak tarih ve dil araştırmalarından alıp edebiyata taşıyan kişidir. Kuşkusuz ondan önce de bilinçli olarak saf Türkçeyle yazanlar, hece veznini kullananlar vardı, fakat bunlar, Fevziye Abdullah Tansel'in vurguladığı gibi halkın his, fikir ve hayâllerini, hayatlarının muhtelif safhalarını aksettirmekten uzaktı. Diğer taraftan saf Türkçe şiirlerin konuları da genellikle aşktı, vezni aruzdu ve bütün bunlar bir tecrübeden ibaret kalmıştı. Mehmed Emin ise bu münferid tecrübelerden de faydalanarak, bunları terkib ederek hem vezin, dil, hem de fikir ve mevzu bakımından Türk olan millî şiir çığırını açtı.[167]

Mehmed Emin, 1897'de Osmanlı Devleti'yle Yunanlılar arasında patlak veren ve yaklaşık beş ay süren Teselya Savaşı münasebetiyle yazdığı ve bir yıl sonra 1898'de yayımladığı *Türkçe Şiirler* kitabında hem Türkçü hareketin sanatına dair bir program çizmeye çalışıyor hem de edebiyatta ilk olarak açıktan açığa Türk kimliğiyle gurur duyduğunu ilan ediyordu. Kitaptaki "Anadolu'dan Bir Ses Yâhud Cenge Giderken" başlıklı şiirinde "Ben bir Türk'üm dînim, cinsim uludur" diyerek "Türk"ü eski olumsuz çağrışımlarından kurtarmak istemekte veya hiç olmazsa kelimeyi sonraki dönemde kökleşecek anlamıyla kullanmaktadır.[168] Nitekim Nüzhet Haşim, 1918'de yayımladığı *Millî Edebiyata Doğru* kitabına Mehmed Emin'le başlar ve onu "ilk defa olarak Türk edebiyatında kendi milliyetini i'lân etmiş bir zât" olarak tanımlar.[169] Mehmed Emin'in *Türkçe Şiirler*'i "Biz Nasıl Şiir İsteriz" adıyla bir tür poetik önsöz sayılabilecek şiiriyle birlikte toplam dokuz şiirden oluşmaktadır. Fakat kitap yayımlanmadan önce Recaizâde Mahmud Ekrem, Abdülhak Hamid,

[166] Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s. 104
[167] Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Emin Yurdakul'un Eserleri I: Şiirler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1969, s. XX
[168] Biyografisi ve şiirlerinin edisyon kritikli basımı için bkz. Tansel, *Mehmed Emin Yurdakul'un Eserleri I: Şiirler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1969.
[169] Nüzhet Haşim, *Millî Edebiyata Doğru*, İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1918, s. 21. Ayrıca Nüzhet Haşim, *Millî Edebiyata Doğru*, (Haz. Recep Duymaz), İstanbul: Akademik Kitaplar, 2013, s. 16.

Şemseddin Sâmi, Rıza Tevfik gibi devrin edebî otoriteleri ile *Asır* gazetesi sahibi Fazlı Necib'e bizzat şair tarafından şiirlerini nasıl buldukları yolunda görüşleri sorulmuş ve onlardan alınan takrizler kitabın başına konulmuştur. Kitap, bu takrizlerle ve Abdülhamid'in hususî ressamı Zonaro'nun resimleriyle birlikte o dönem için hayli nadir olan en kaliteli kâğıda renkli olarak basılmıştır. Gelen takriz yazılarının hepsi övgülerini belirtmişlerdir. Fakat övgüler, biraz da şairin hatrını kıramamakla açıklanabilecek bu takrizlerle sınırlı kalmamıştır.[170] Çok geçmeden kitap, dönemin diğer bazı büyük edebiyatçılarının ve Batılı Türkologların da ilgi ve övgülerini kazanmıştır. İsmail Gaspirinski gibi Rusya Türklerinden ve Vambéry, E. J. W. Gibb, Vladimir Minorsky ve Friedrich Giese gibi Batılı Türkologlardan önemli isimler, Mehmed Emin'in kendilerine gönderdiği kitabı için övgü dolu mektuplar yazmışlar, bunların bir kısmı sonraki çalışmalarında bu şiirlerin tercümelerine yer vermiş veya bu şiirlerden bahsetmişlerdir.[171] Özellikle oryantalistlerden ciddî övgüler alan Mehmed Emin, "hakikî Türk şiiri budur" diye selamlanmıştır. Rıza Tevfik onun şiirlerinin Türkçeye kazandırdığı itibarı Dante'nin İtalyancaya kazandırdığı itibara benzetirken Theodor Noeldeke (1836-1930) gibi meşhur bir oryantalist de onun Martin Luther'in *İncil*'i Almancaya tercüme ederkenki ideali takip ettiğini öne sürmüştür.[172] Bütün bu ölçüsüz övgüler Mehmed Emin'i de etkilemiş olmalı ki sonraki yıllarda "Martin Luther" ve *Dante'ye* başlıklı iki eser yazmıştır. Hakkındaki övgü ve eleştiriler ve şiirlerinin gerçek değeri, başka bir bahsin konusudur. Fakat denebilir ki İstanbul'un boğaz köylerinden birinde bir halk çocuğu olarak yetişmiş Mehmed Emin, doğru dürüst bir eğitim görememiş ve Batı dillerini bilmediği için de Batı edebiyatlarıyla temas kuramamıştır. Bütün bunların ve halk kültürüne duyduğu sevginin

[170] Mehmed Emin, daha yirmi iki yaşında yazdığı küçük bir risale olan ilk eseri *Fazilet ve Asâlet*'i (1891) de bastırmadan önce devrin edebî otoriteleri olan Recaizade, Said Bey, Abdülhak Hamid ve Muallim Naci'den kitapla ilgili görüşlerini istemiştir. Bu yazarların hepsi bir gencin basit bir ilk eseri olan bu kitap için övgüler yazmaktan geri durmamışlardır. Bu da gösteriyor ki Mehmed Emin devrin edebiyatçılarının övgülerini almanın önemine inandığı gibi söz konusu edebiyatçılar da bu tür isteklere olumlu cevap verme itiyadında idiler. Nitekim Hamdullah Suphi bu yorumu güçlendiren şu sözleri sarfetmektedir: "İlk kitabın, Türk şiirlerinin başındaki resmî düşünceler, takdirler inançtan, ümitten ziyade, yine eski usul üzre az çok takriz kaidelerine göre yazılmıştı. Onu en ziyade anlayan doktor Riza Tevfik Bey bir tarafa bırakılırsa, diğerleri yeni şairin dünyaya nasıl bir iş için geldiğini anlamamış, alnındaki yıldızı görememiş, seçememişlerdi." Bkz. Hamdullah Suphi, *Günebakan*, Ankara: Türk Ocakları İlim ve Sanat Heyeti Neşriyatı, 1929, s. 57

[171] Daha geniş bilgi için bkz. Tansel, *Mehmed Emin Yurdakul'un Eserleri I: Şiirler*, s. XV-LXXIV. Mehmed Emin'den ilk söz eden oryantalist olan Osmanlı şiiri ile ilgili hacimli bir kitabın yazarı olan Gibb, Mehmed Emin'e yazdığı Türkçe mektupta "sizi altı asır beklemiştir" der. Bkz. Fethi Tevetoğlu, *Mehmet Emin Yurdakul*, Ankara: Kültür ve Turzim Bakanlığı, 1988, s. 126. Daha sonra çokça alıntılanan Gibb'in bu övgüsüne atıfta bulunan Süleyman Nazif, Ruşen Eşref'e verdiği mülakatta şöyle der: "Mister Gibb şarkın âdetlerine, duygu ve düşüncelerine herhalde vakıf idi. Ve bilirdi ki buralardaki muztarip milletler, böyle kendilerini kurtaracak, bir değil birçok ihtilâlciyi dört gözle beklemektedirler. Birtakımını ümit, birtakımını da korku ile beklemektedirler: Mehdi, İsa, Deccal, Ye'cuc Me'cuc, dabbetilarz..." Bkz. Ruşen Eşref Ünaydın, *Diyorlar ki*, (Haz. Şemsettin Kutlu), İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1972, s. 109

[172] Rıza Tevfik, çok sonra bir dergiye verdiği bir röportajda, bu kitabın haddinden fazla övüldüğünü, içindeki "dört beş parça manzumeden ibaret" bu küçük kitabın yarısından fazlasının onu korumak için yazdığı mukaddime ile "bu meseleye kâmilen lakayt olan Abdülhak Hâmid'in ve Ekremin sudan takrizleri[nden]" oluştuğunu söylemekte ve özellikle "Ben bir Türk'üm" diye başlayan şiirinin övülmesinin ise Yunan muharebesindeki parlak muzafferiyetimizden kaynaklandığını ifade etmektedir. Fakat yine de Rıza Tevfik, bu şiiri beğendiğini hatta *Çocuk Bahçesi* dergisinde "Ey kahraman bir milletin südü temiz evlâdı / Hakikaten sen bir Türksün! Dinin, cinsin uludur!.." diye başlayan bir şiir yazdığını da ekler. Bkz. Rıza Tevfik, "Hece mi Aruz mu?", *Çınaraltı* dergisi, sayı: 124, 5 Şubat 1944'den aktaran: Abdullah Uçman, *Türk Dilinin Sadeleşmesi ve Hece Vezni Üzerine Bir Münakaşa*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997, s. 176-177

ürünü olan şiirleri, milliyetçi edebiyatın ilk ciddî hamlesi olarak sonraki süreçte de ona büyük bir ilgi ve saygınlık kazandırmıştır.

Mehmed Emin'in kitabından birkaç yıl sonra Mısır'da *Türk* adlı bir gazete çıkacak ve bu gazetenin 24-34'üncü sayılarında Yusuf Akçura "Üç Tarz-ı Siyâset" başlıklı yazısıyla milliyetçiliğin Türkler için yegâne kurtuluş yolu olduğunu iddia edecektir.[173] Böylece "Türk"ün en azından belirli bir aydınlar zümresi arasında bütün eski olumsuz çağrışımlarından kurtarıldığı, hatta övünç kaynağı bir kimliğe dönüşmeye başladığı görülür. Akçura'nın tezi, Tanzimat'tan beri neredeyse bütün Osmanlı aydın ve devlet adamlarının kafasındaki Osmanlı milleti fikrini birden bire parçalamış, adeta Osmanlı-Türk aydınlarının kendilerine itiraf etmekten çekindikleri bir arzulanan zaruret gibi Türk milleti fikrinin birdenbire güçlenmesine neden olmuştur. Masami Arai, Osmanlı aydın ve devlet adamlarının Yusuf Akçura'nın bu manifestosundan sonra Türk milliyetçiliğini kolayca benimsemelerinin nedeninin bugüne dek gerçekten açıklığa kavuşamadığını söyler.[174]

Bütün bu faaliyetlerden sonra ve 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte Türkçülüğün geçeceği siyasî ve edebî yeni dönemden önce, sözü edilmesi gereken son etkinlik, 1905'de yayımlanan *Çocuk Bahçesi* ve onun devamı olan *Bahçe* dergileridir. Bu dergilerin her ikisi de Selanik'te yayımlanmıştır ve etrafında şekillenen edebî tartışmalar ve öne sürdüğü görüşlerle 1912 Balkan Savaşı sonunda Selanik'in düşmesine kadar burayı bir merkez haline getirmiştir. Zira o sıralarda İstanbul'daki sıkı sansürden bunalan ve hiçbir şey bastıramayan gençler, daha özgür bir ortamda edebî faaliyetlerde bulunmak istiyorlardı. İşte Selanik, gençlere böyle bir ortam sunuyordu.[175] Nitekim Selanik'in sağladığı özgürlük ortamı ve değişik milletlerden pek çok insanın yarattığı görece hoşgörü ortamı burasının daha sonra İstanbul'un ve bütün Türkiye'nin kaderini etkileyecek pek çok siyasî ve edebî faaliyetin doğuş yeri olmasını sağlayacaktır. Kuşkusuz *Çocuk Bahçesi* dergisini sıradan bir talebe

[173] Bu gazeteyi çıkaran kişilerden biri de meşhur gazeteci Ali Kemal'dir (1867-1922) ve Yusuf Akçura'nın yazısına da "Cevabımız" adıyla kendi gazetesinde ilk eleştiriyi yazan kişidir. Aslında Ali Kemal, Jön Türklere ve onların devamı olarak gördüğü İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne karşıdır. Hatta İttihatçıların devamı saydığı için Milli Mücadeleye bile karşı çıkmıştır. Nitekim ölümü de bütün bu muhalif duruşundan dolayı linç edilmek suretiyle feci olmuştur. Ali Kemal'in Türkçülük ideolojisine de sempati beslemediği halde neden gazetesinin adını "Türk" koyduğu sorulduğunda sanırım en doğru cevap onun bu kelimeyi o yıllarda uzun süre kaldığı Batılı yazarların kullandığı anlamda kullandığıdır. Şükrü Hanioğlu bu gazeteden söz ederken siyasî Türkçülük ideolojisini yaymak için Kahire'de neşredilen ilk gazete olduğunu söyler ve Şerefeddin Mağmûmî, Necmeddin Ârif, Celâleddin Ârif, Ali Kemal ve Esad beyler tarafından 5 Kasım 1903 tarihinde yayımlanmaya başladığını bildirir. Hanioğlu gazetenin ilk sayısındaki "Türk" makalesinde, mecmuanın "Türkler'in muhâfaza-i hukuku, tehzîb-i ezhânı, tenşît-i efkârı için te'sis olunduğu"nun belirttikten sonra Türkler'in Macarlar gibi kavimlerle akrabalığını ve diğer Doğu kavimlerine üstünlüğünü vurguladığını söyler. Hanioğlu daha sonra Yusuf Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyâset" makalesinin bu gazetede yayımlanmış olmasının bir tesadüf olmadığını vurgular ve Zaven ve Vartouhie Nalbandyan'ın bu makaleyi Türkçülük alanında komünist manifestonun Marksizm üzerindeki rolüne benzer bir etki yaptığını söylemelerini yerinde bir tespit olarak görür. Bkz. Hanioğlu, "Türkçülük", s. 552-553

[174] Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, (Tansel Demirel), İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 20

[175] İ. Necmi Dilmen, "Türkçe Şiirler Cereyanına Bir Bakış ve 1905 Edebî Hareketi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi 1940-1941*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1944, s. 49-71.

dergisinden tartışma yaratan yenilikçi bir dergiye dönüştüren, Mehmed Emin'in şiirlerini burada yayımlamaya başlamasıdır. Fevziye Abdullah Tansel'in tespitine göre Mehmed Emin, sanat hayatının en verimli yılı olan 1905 yılında bu dergide yirmi yedi kadar şiirini yayımlamıştır.[176] Bu sıralarda Rıza Tevfik'in Mehmed Emin'i öven bir mektubu ve buna cevap mahiyetinde Ömer Naci'nin bir yazısı yayımlanınca dergi, edebî bir tartışmanın merkezi hâline gelir. Mehmed Emin'in *Türkçe Şiirler*'i hakkında övgülerle başlayan bu açık mektuplar, birden bire Rıza Tevfik ile Ömer Naci arasında aruz-hece tartışmasına dönüşür. Rıza Tevfik, Mehmed Emin'i ve hece veznini savunurken Ömer Naci *Türkçe Şiirler*'i ve dolayısıyla onun tuttuğu hece veznini ve halk için şiir yolunu eleştirir.[177] Daha sonra Râif Necdet ile Hüseyin Cahid'in de katılmasıyla tartışma uzun süre devam eder. Nihayet Ömer Naci'nin cevabî yazısında geçen bir cümle, saray tarafından o sıralarda gündemde olan Balkan kaynamasıyla ilgili olarak anlaşılınca *Çocuk Bahçesi* dergisi henüz bir yılını doldurmadan kapatılır. Tartışma da son bulmuş olur.[178] Kuşkusuz Mehmed Emin'le ilgili bir övgüyle başlayan bu yazıların birden bire hece-aruz, sanat halk için mi yoksa seçkinler için mi tartışmasına dönüşmesi, millî edebiyatın nasıl anlaşıldığı ve tartışmaların hangi noktalarda yoğunlaşacağı konusunda önemli bir ipucu taşımaktadır. Nitekim burada nüvesi görülen bu hususlar, ileride Millî Edebiyat döneminde, eski ile yeni veya Osmanlı ile Türk olan arasında şiirin en önemli iki çatışma noktasını oluşturacaktır.

[176] Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Emin Yurdakul'un Eserleri I: Şiirler*, s. XXIX

[177] İ. Necmi Dilmen'in de dediği gibi Meşrutiyet tarihinde bu iki adamın karşılıklı rollerine bakılırsa, bu kavgada âdeta birbirlerinin yerlerini değiştirmişe benzerler. Çünkü Meşrutiyet'ten sonra Ömer Naci, İttihat ve Terakki'nin heyecanlı bir hatibi kesilmiş, halkı nutuklarıyla canlandırmak istemiş ve nihayet İran'da can vermiştir. Rıza Tevfik ise ilk günlerdeki heyecanını çabuk kaybederek yavaş yavaş İttihatçılardan ayrılmış, onlara karşı kurulan muhalefet partilerine karışmış, nihayet Mütareke'de hükûmete girerek Sevr Antlaşması'nı imzalamakla kendi adını yüzellilikler arasına sürüklemiştir. Bkz. Dilmen, a.g.m., s. 65.

[178] Hasan Kolcu-Fatih Kıran, "Mehmed Emin Yurdakul", içinde Mehmed Emin, *Türkçe Şiirler*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007, s. XXVI-XLV. Söz konusu sözler şöyledir: "Fakat, bakınız bir kere ve insâf ile bakınız azîzim, ortada insâniyeti tahrîb eden tırnaklar, vicdanları inleten fâciâlar, bütün bir tarih-i şân ve şerefin ebediyen topraklara karıştığı saatler, evet, bütün bunlar sessiz ve sedâsız bir sûrette ağlayarak, hiçbir imdâd ve teselli bulamayarak, takrîr-i âlâm ederken sizinle ben, karşı karşıya neler düşünüyor ve neler müdâfaa ediyoruz." Bu tartışmayla ilgili söz konusu dergide yayımlanan yazıları ve tartışma ile ilgili Abdurrahman Medhî'den Rıza Tevfik ve Mehmed Emin'e; Rıza Tevfik'ten Abdurrahman Medhî'ye ve Ömer Nâci'den Rıza Tevfik'e gönderilmiş mektupları da içeren bir çalışma için bkz. Abdullah Uçman, *Türk Dilinin Sadeleşmesi ve Hece Vezni Üzerine Bir Münakaşa*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.

1. BÖLÜM: MİLLÎ KİMLİĞİN İNŞASI YOLUNDA MİLLÎ EDEBİYATIN DOĞUŞU

Osmanlı-Türk düşünce hayatında en kritik dönüm noktalarından biri olan II. Meşrutiyet'in ilanından (1908) sonra, Türk milliyetçiliğinin de niteliği değişmiş ve etki alanı genişlemiştir. Fuad Köprülü, yukarıda adı geçen makalesinde Türkçülüğün bu tarihten önce filoloji ve tarih tedkikleri şeklinde kendini gösterdiğini söylemektedir. Kendi içinde ikiye ayırdığı bu dönemden sonra Türk milliyetçiliğinin "1908'den sonra inkişaf eden asıl kuvvetli, şuurlu ve sistemli"[179] üçüncü bir devresi olduğunu söyler, fakat "millî edebiyat cereyanının ilk mübeşşirleri"ni araştırdığı için bu üçüncü devre üzerinde durmaz. Köprülü'nün bu üçlü tasnifi, Türk milliyetçiliğinin tarihi gelişimini anlamak bakımından önemlidir. Nitekim daha sonra bu yolda başka tasnifler de olacaktır. Örneğin Yusuf Akçura, Türk Ocakları tarafından 1928 yılında ansiklopedik bir mahiyette yaklaşık 700 sayfa halinde basılan *Türk Yılı 1928* adlı yıllığın Türkçülüğün tarihini yazdığı kısmında –ki Bernard Lewis bu yazıyı Türkçü hareket hakkında "paha biçilmez inceleme" olarak niteler[180]– daha değişik ve kapsamlı bir tasnif yapar. Buna göre Akçura; Şinasi, Ziya Paşa, Ahmed Vefik Paşa ve Mustafa Celaleddin Paşa'yı birinci devre Türkçüler olarak görür. Bundan sonra Türkçülüğün ikinci devresi olarak Süleyman Paşa, Buharalı Şeyh Süleyman Efendi, Ahmed Midhat Efendi, Ahmed Cevdet Paşa isimlerini anar. Akçura, Türkçülüğün "üçüncü faal devresi" olarak da II. Abdülhamid dönemindeki Türkçü faaliyetleri ele alır. Bu dönemde saydığı isimler ise Şemseddin Sami, Necib Asım, Veled Çelebi ve İkdamcı Ahmed Cevdet Bey'dir. Sonra bu devre içerisinde belki ikinci bir alt devre olmak üzere Türkçülük hareketine katılan Emrullah Efendi, Bursalı Tahir Bey, Raif Fuad Bey, Necib Bey ve Ahmed Hikmet Müftüoğlu ile Mehmed Emin'in adlarını ekler. II. Meşrutiyet sonrası dönem üzerinde ise fazla ayrıntılı durmaz, fakat "Türkçülükte taazzî [organlara ayrılma] devresi" olarak nitelediği bu dönemde, Türk milliyetçiliğinin çok genişlemiş, dal budak salmış olduğunu söyler. Öyle ki 1908'den 1928'e kadar geçen yirmi yıllık dönemin evvelki yarım asırlık devreden "daha çok, karışık ve mühim vâkıaları ihtiva ettiğin[i]" ileri sürer.[181]

Kuşkusuz Türkçülük hareketinin başlangıçtan itibaren çok değişik başka tasnifleri de yapılabilir. Fakat her hâlükârda 1908 sonrası dönemin Türkçülüğün kurumsallaşma dönemi

[179] Köprülü, "Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri", a.g.e., s. 313
[180] Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 324
[181] Bkz. Akçuraoğlu Yusuf, "Türkçülük", *Türk Yılı 1928*, (Haz. Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgör), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009, s. 303-480.

olduğu açıktır. Nitekim 25 Aralık 1908'de (veya diğer bir bilgiye göre 6 Ocak 1909'da)[182] Yusuf Akçura'nın başını çektiği ve içlerinde dönemin pek çok yazar ve şairinin bulunduğu geniş bir kadro tarafından Türk Derneği kurulmuştur. Dernekle aynı adı taşıyan derginin üçüncü sayısında Türk Derneği'nin üye listesi yayımlanır ve bu listede Necip Asım (Yazıksız), Veled Çelebi (İzbudak), Ahmed Midhat, Müftüoğlu Ahmet Hikmet, Bursalı Mehmet Tahir, Akyiğitzâde Musa, Rıza Tevfik (Bölükbaşı), Mehmed Emin (Yurdakul) gibi tanınmış Türk şair ve yazarların yanında Boyacıyan Agop, Vasili Vasiliyeviç, Antvan Tıngır ve Vladimir Gordlevski gibi gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarıyla yabancı Türkologların isimleri dikkat çeker.[183] Bu kısa ömürlü dernek ve dergiden bir müddet sonra, 31 Ağustos 1911'de, Mehmed Emin (Yurdakul), Müftüoğlu Ahmet Hikmet, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali (Turan), Akçuraoğlu Yusuf ve Dr. Âkil Muhtar (Özden) gibi Türkçülük hareketinin bilinen isimleri tarafından Türk Yurdu Cemiyeti kurulmuştur. Asıl uzun süre etkili olan Türk Ocağı ise 12 Mart 1328'de (25 Mart 1912) kurulur.[184] Türk Ocağı kurulduktan sonra adeta bir şemsiye dernek gibi diğer Türkçü organizasyonları ve onların üyelerini kendi bünyesinde birleştirir. Bu arada Türkçülüğü savunan daha başka dernekler kurulur ve çok değişik pek çok dergi yayımlanır. Bütün bu faaliyetler, Türkçülüğün II. Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte yoğun bir kurumsallaşma ve yaygınlaşma faaliyeti aşamasına geçtiğini göstermektedir.

Elbette bu kurumsallaşma sürecinin ilk kuşak Türkçülere kadar uzanan ideolojik zemini yanında 20-30 yıllık bir örgütlenme geçmişi vardır. Çünkü II. Abdülhamid döneminde okullaşma oranı artmış ve çok sayıda genç, askerî veya sivil modern okullardan mezun olarak ve sayısı gün geçtikçe artan süreli yayınları takip ederek Batı düşüncesiyle önceki kuşaklarda olmayan bir temasa girmişti. Siyasî koşulların elverişsizliğine rağmen (veya bundan dolayı) bu geniş genç aydın kitlesi, gizli yollarla örgütlenmeye başlamıştı. Dolayısıyla gizli cemiyetler, komiteler veya değişik kültürel hareketlilikler etrafında toplanan bu genç aydınların çalışmaları, dönemin en büyük küresel akımı olan milliyetçilikle de buluşunca hızlı bir kurumsallaşma sürecine girmiştir. Kuşkusuz bu kurumsallaşma, ancak 1908 sonrası özgürlük ortamında mümkün olabilmiştir. Zira II. Meşrutiyet sonrası yıllar, yayın ve örgütlenme bakımından Osmanlı tarihinin en hareketli yıllarıdır. Sadece İstanbul'da hemen her alanda olağanüstü bir hareketlilik vardır.

[182] Derneğin nizamnamesi 25 Aralık 1908'de basılır. Bkz. Fethi Tevetoğlu, *Büyük Türkçü Müftüoğlu Ahmed Hikmet,* Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1951, s. 28. Fakat, derneğin merkezindeki mührün üzerinde derneğin adının altında 13 Zilhicce 1326 tarihi görülmektedir. Bu nedenle kuruluş tarihi 6 Ocak 1909 olarak da kabul edilmiştir. Bkz. Arai, ag.e., s. 23.
[183] Derneğin kuruluşu ve tam üye listesi için bkz. Masami Arai, a.g.e., s. 23-28
[184] Füsun Üstel, *İmparatorluktan Ulus Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s. 15-55.

Bu bakımdan Türkçülüğün tarihi üzerindeki bütün çalışmaların bir tür sözbirliği ile gösterdiği gibi Türkçülük, ilkin Türklüğün tarihi, dili, etnik kökleri gibi bir ilmî araştırma sürecinden sonra politik örgütlenmelere ve nihayet 1908'den sonra da kurumsallaşmaya ve peyderpey iktidara ulaşmıştır. Bu tarihî süreç, milliyetçilik araştırmacılarının dünyanın değişik pek çok bölgesinde gözlemledikleri milliyetçiliğin gelişme safhalarına da aşağı yukarı paralel bir süreçtir. Fakat unutmamak gerekir ki sosyal süreçler genel çizgileriyle benzer olsa da milliyetçiliklerin gelişimi her ülkenin koşullarına uygun olarak kendine özgü özellikler taşır. Bu hususu gözden uzak tutmadan başka ülkelerdeki milliyetçi süreçlerle Osmanlı-Türk deneyimi arasında karşılaştırmalara gidilebilir.[185]

[185] Örneğin Erol Köroğlu, Macar araştırmacı Miroslav Hroch'un Doğu Avrupalı "küçük milletler"in millet-inşa süreçlerini karşılaştırmalı olarak incelediği teorisinin Türk millî kimliğinin inşası için de aydınlatıcı bir model olduğunu düşünür. Bilindiği gibi Hroch, Doğu milliyetçilikleri için daha evvel söz konusu ettiğimiz toplumsal ve ekonomik altyapısının hazır olmadığı toplumlarda milliyetçiliğin bir avuç entellektüelin eliyle ve yerliliğin seferberliğiyle dikey olarak harekete getirildiği fikrinin tersine millet-inşasının belirli nesnel toplumsal koşulları gerektirdiğini öne sürer. Hroch, her biri eşit derecede önemli ekonomik, politik, dilsel, kültürel, dinsel, coğrafî ve tarihsel "nesnel ilişkiler"in rol oynadığı sürece "ulusal akım" demekte, bununla "milliyetçilik" arasında bir ayrıma gitmektedir. Ona göre "milliyetçilik", bu hareketler sırasında doğan millî bilincin pek çok biçiminden yalnızca biridir. Köroğlu'nun da alıntıladığı makalesinde Hroch şöyle der: "Millî düşüncelerin yayılması ancak özgül toplumsal koşullarda mümkün olabilirdi. Ulus inşası hiçbir zaman hırslı ya da narsisist entelektüellere ait bir proje olmamıştı ve düşünceler sadece kendilerine ait ilham gücüyle Avrupa'yı kat edemezdi. Entelektüeller, bir ulus oluşumunun belirli nesnel ön koşulları mevcut olduğunda millî cemaatleri 'icat' edebilirler." (Bkz. Miroslav Hroch, "From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation-building Process in Europe", *Mapping the Nation*, (ed. Gopal Balakrishnan), Verso: London, New York, 2012, s. 79.) Hroch, Doğu Avrupa'daki "ulusal akım" örneklerinin karşılaştırması sonucunda millet-inşa süreçlerinin üç ana aşaması olduğu görüşüne varır. Buna göre, birinci aşamada (A aşaması), etnik grubun dilsel, kültürel, toplumsal ve bazen tarihsel özelliklerinin bilimsel olarak araştırılması ve bunlara yönelik bir bilincin yayılması söz konusudur. Ardından gelen B aşamasında, dâhil oldukları etnik grubun millî bilincini "uyandırmak" ve mümkün olduğunca çok sayıda kişiyi müstakbel bir millet oluşturma projesine dâhil edebilmek için "vatanseverlik ajitasyonu" yaparlar. C aşamasında ise, hareket kitleselleşir ve tam bir toplumsal yapı belirmeye başlar. Bu aşamada ulusal akım ayrışmaya, her biri kendi programına sahip muhafazakâr, liberal, demokratik vb. kanatlara ayrılmaya başlar. Erol Köroğlu, Hroch'un bu aşamalardan oluşan millet inşa sürecine yaklaşımını Türk ulus inşası sürecine de uygulayarak aslında Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin bir ulus inşası süreci olduğunu söyler. Ona göre birbiriyle çatışan muhalif hareketler olarak görünen Batıcılık, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük aslında hepsi de bir "ulusal akım"ın içerisinde yer almaktadır. Bu nedenle örneğin Batıcı Abdullah Cevdet'le İslamcı Mehmed Akif aslında Türk milliyetçiliğine karşı durmalarına rağmen bu ulusal akımın içerisindedirler. Hatta Köroğlu'na göre XIX. yüzyılın başından 1920'lere kadar uzanan dönem, bütün ampirik ve kuramsal çekinceleri göz ardı etmeksizin bir "Osmanlı-Türk ulusal akımı" açısından değerlendirilebilir. Köroğlu, yüzyılı aşkın bu dönemin Hroch'un aşamalarına da uygun bir gelişim sergilediğini ileri sürer. Buna göre 1908'e kadar uzanan dönem A aşaması, 1908-1923 arası dönem B aşaması ve 1923'ten 1940'lara uzanan dönem C aşamasına uygun düşmektedir. Çünkü Tanzimat'tan itibaren başlayan modernleşme denemeleri Türk millî kimliğinin ilmî araştırılmasına yöneliktir. 1908'den sonra ise yavaş yavaş oluşan izlerçevre, nitelik ve nicelik açısından gelişme göstermiş ve dönemin savaşları gibi olağanüstü koşulları nedeniyle "vatanseverlik ajitasyonu" mümkün olabilmiş, hatta zorunlu hâle gelmiştir. 1923 sonrasında ise milliyetçilik yeni rejimin politikaları doğrultusunda kitlelere taşınmıştır. (bkz. Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Millî Kimlik İnşasına*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 101-103). Kuşkusuz, bu teori yalnızca yukarıda vurguladığımız hususlar dikkate alındığında Türk milliyetçiliği deneyimini anlamak için yararlı olabilir. Zira Köroğlu'nun da belirttiği gibi Hroch'un yaklaşımı Türk millî kimliğinin inşası tarihinde sorunsuz işleyen bir teori değildir. Çünkü öncelikle bu kuram Doğu Avrupalı "küçük milletler"in baskın uluslardan bağımsız bir millî kimlik inşa etme süreçlerini ele almaktadır. Nitekim Hroch, bu teoriyi ortaya koyan kitabına 1997'de yazdığı önsözde, teorisinin millet-inşa sürecinin iki temel tipinden yalnızca birine, yani "küçük milletler" olarak adlandırdığı gruba ait nesneleri karşılaştırmayı seçtiğini, bu tipi "egemen olmayan etnik grubun şartları altında başlamış ve modern bir millete doğru ilerlemiş bir gelişme olarak" nitelemeyi tercih ettiğini söyler. Hroch, sonra da bu noktanın gözardı edilmesini eleştirerek bazı yazarların bu terminolojik değişikliğe aldırış etmeksizin araştırmanın temelinin tipolojik olarak sınırlı olduğunu gözardı ettiklerini, genellemelerini millet-inşa sürecinin ulus-devlet şartlarında oluşan birinci tipiyle ilgiliymiş gibi yanlış anladıklarını söyler. Hroch, "egemen olmayan etnik gruplar"ın kendi soylu zümreleri ya da hakim sınıfları olmaması, devletlerinin yokluğu, kendi dillerindeki edebiyat geleneğinin eksik ya da kesintiye uğramış olması gibi hususlarda ulus-devletlerden ayrıldığını söyler. (bkz. Miroslav Horch, *Avrupa'da Millî Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi*, (çev. Ayşe Özdemir), İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 10-11). Bu gibi nedenlerden dolayı Köroğlu'nun Türk milliyetçiliğini tarihi gelişim safhalarına uyguladığı Hroch'un teorisinin bu sürece bazı noktalarda uygun olmadığını göz önünde tutarak yaklaşmak gerekir.

II. Meşrutiyet'in ilanı, otuz yıl boyunca toplum içerisinde gizliden gizliye filizlenen, dal budak salarak genişleyen ve pek çok değişik görüşlerle temasa girerek geniş bir enerji biriktiren Osmanlı düşünce hayatı açısından da bir patlamadır. Birbiri ardına çeşitli dillerde yüzlerce gazete ve dergi yayımlanmaya başlar. Adı sanı duyulmamış pek çok şair ve yazar piyasaya çıkar. Yeni çıkan bu gazete ve dergiler ve onların etrafında toplanarak örgütlenen değişik görüşlü pek çok insan Yakup Kadri'nin o günlerin yayın hayatı için kullandığı tabirle "tam mânasıyla bir yayın furyası" içindedir.[186] Bütün bu yayın faaliyeti arasında, dönemle ilgili hemen bütün eserlerde de ortaya konulduğu gibi anaakım hâlinde dört düşünce hareketi dikkati çeker. İmparatorluğun yıkılışını durdurmaya yönelik birer kurtuluş reçetesi olarak sunulan bu fikir hareketleri, yıkılış seslerinin iyice duyulmaya başladığı bir sırada ve bir tür anomi halinde ortaya çıkmış ve değişik mahfillerde kendilerini yüksek sesle ifade imkânı bulmuş Batıcılık, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük'tür. Ele alınan ölçütlere göre zaman zaman birbirlerine yakın veya uzak olarak değişik görüntüler sunan bu hareketler, aslında dönemin bütün fotoğrafını çekmekten uzaktırlar. Örneğin milliyetçilik esas alındığında bazı İslamcıların, Osmanlıcıların hatta Batıcıların paralel görüşleri bulunabilir veya Batıcılık değişik biçimlerde hemen bütün akımların karşı çıkamadığı bir gerçeklik olarak görünür. Erol Köroğlu bu tür tasniflerin sağlıksızlığını, örneğin Osmanlıcılık, İslamcılık ve Batıcılığı milliyetçilik karşıtı, Türkçülüğü de milliyetçilik yanlısı olarak adlandırarak işin içinden çıkamayacağımızı, halbuki önceliği eşzamanlı bir milliyetçi-milliyetçi olmayan ayrımı yerine, artzamanlı bir "ulus inşası süreci"ne vermenin daha doğru olduğunu söyler.[187] Bu bakımdan yukarıda özetlediğimiz Hroch'un teorisini geniş çaplı bir "ulusal akım"ı işaret ettiği için yararlı bulur.

Bu manada denebilir ki, eğer milliyetçilik bu dönemde geniş ve kurumsal bir biçimde yeniden gündeme gelmiş olmasaydı muhtemelen birinci bölümde anlatılan Türkçülüğün erken faaliyetleri de önceki yüzyıllarda görülen mahallileşme ve dilde sadeleşme hareketleri gibi tesirsiz faaliyetler olarak kalacaktı. Zira aradaki bağlantı çizgisini kıran Servet-i Fünûn edebiyatı (1896-1901), edebiyatın beğeni yönünü de Batıcı bir elitizm istikametinde değiştirmişti. Oysa çok güçlü bir biçimde gündeme gelen Millî Edebiyat hareketi, kısa sürede yaygınlaşmış ve kendi anlatısını inşa etmek üzere uzak geçmişe dönerek bu çizginin "ilk mübeşşirler"ini aramaya koyulmuştur. Böylece aslında Türkçülüğün tarihi olarak inşa edilen anlatı, Millî Edebiyat hareketinin güçlü basıncı dolayısıyla geriye doğru bir tarih inşasıdır. Bu

[186] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 253
[187] Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Millî Kimlik İnşasına*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 99

bakımdan Millî Edebiyat hareketinin kuruluşu ve ortaya çıkışı üzerinde ana hatlarıyla durmakta yarar var.

"Millî edebiyat" kavramının ilk olarak ne zaman kullanıldığı bir tartışma konusudur. Bugün Millî Edebiyat dönemi olarak adlandırılan dönemin başlangıç ve bitiş tarihleri de benzer biçimde tartışılmaktadır. Kenan Akyüz'e göre "1911 yılı Nisan'ında Selânik'te çıkmağa başlayan *Genç Kalemler* dergisi ile, milliyetçilik cereyanı edebiyatta da başlamış" olur ve "bu dergi, 'Millî Edebiyat' deyimini ilk defa ortaya atarak, böyle bir edebiyat yaratma görevini de üzerine alır."[188] Kimi araştırmacılar daha somut olarak "millî edebiyat" terimini Türk kültür tarihinde ilk kullanan kişinin "Âti-i Edebîmiz" başlıklı yazısıyla Ali Canib Yöntem olduğunu ileri sürerler.[189] Ali Canib, söz konusu yazısında, "Bizim bir edebiyyât-ı milliyyemiz yoktur; bu bir ihtiyaçtır ki mazhar olmazsak çok yazık olur."[190] der.

Orhan Okay, millî edebiyat kavramının fikir olarak çok defa aynı yılların Türkçülük ideolojisiyle karıştırıldığını, fakat bütün bunlara rağmen "Millî Edebiyat akımı"nın 1910-1923 arasındaki edebî faaliyetlerin odak noktasını oluşturduğunu, bu tarihten sonra ise az çok farklılaşarak uzun süre gündemde kaldığını söylemektedir.[191] Fakat edebî eserler hakkında "millî" kavramının kullanılmasının daha 1880'li yılların bazı yayınlarında eser adlarının altında "millî oyun, millî dram, millî roman" şeklindeki açıklamalarda görüldüğünü ifade etmektedir. Okay'a göre buradaki "millî" kavramının tercüme veya adapteye karşılık yerliliği ifade ettiği veya konusunun Osmanlı dışında yahut azınlıklar arasında geçmediği manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.[192] Aynı şekilde Okay'ın belirttiğine göre "millî edebiyat"

---

[188] Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923)*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1995, s. 167

[189] İsmail Parlatır ve Nurullah Çetin, *Genç Kalemler Dergisi*, Ankara: TDK Yayınları, 1999, s. 26-27

[190] Ali Canip, "Âtî-i Edebîmiz", *Genç Kalemler*, cilt 1, sayı 11-(3), Aralık 1910, s. 116

[191] M. Orhan Okay, "Millî Edebiyat Akımı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 30, 2005, s. 72

[192] A.g.e., s. 72. Namık Kemal'in *Celâleddin Harzemşah* adlı tiyatro kitabı için 1882'de (1300) Midilli'de yazdığı ve "Mukaddime-i Celâl" olarak meşhur olan önsözde edebî eserler için "millî" sıfatını kullandığı görülür. Nitekim bu mukaddimede bizde hikâye olmadığından yakınırken şöyle der: "Lisanımızda lezzetle okunacak belki üç hikâye bulunamaz. Elsine-i garbiyyeden aldığımız romanlar ekseriyet üzere fena tercüme olunmuş, *âsâr-ı milliye*den ma'dûd olan hikâyeler ise ne kadar fena yazılmış ise birkaç kat fena düşünülmüştür. (...) Türkçemizde bir de efâ'îl ve tefâ'îl kaydından berî parmak hesâbı dediğimiz vezin mevcud olarak, *millî eş'arımız* o kaideye tevfîk olunmak lâzım geleceğinde şüphe yoksa da..." Bkz. Namık Kemal, "Mukaddime-i Celâl", *Nâmık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, (Haz. Kâzım Yetiş), İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1996, s. 350 ve 373 (Vurgu benim. M.S.). Kuşkusuz ondan önce de "millî" sıfatını kullananlar vardı. Örneğin Ali Suavi'nin çıkardığı *Muhbir* gazetesinde çıkan bir okuyucu mektubunda, gazetenin kullandığı dil için "vatanımızın lisan-ı millîsi" ifadesi kullanılmaktadır. Yine Ziya Paşa, Namık Kemal'le birlikte Londra'da çıkardıkları *Hürriyet* gazetesinde yayımladığı "Şiir ve İnşa" başlıklı yazısında "kitabet-i milliye o dur ki, eli kalem tutan, zihnindeki muradını iyi kötü kâğıt üstüne koymalı" demektedir. Bkz. Agâh Sırrı Levend, "Türkçülük ve Millî Edebiyat", *Belleten*, 1961, s. 164-165. Kelimenin bu şekilde "yerlilik" veya "yerli hayatı anlatmak" şeklindeki anlamı, bazı gayri müslim Osmanlı vatandaşları tarafından yazılan eserler için bile kullanılır. Örneğin Johann Strauss'un verdiği bilgiye göre İstanbullu Sefarad Yahudisi olan Jacques Loria (1860-1948), 1897'de Fransızca olarak bastırdığı 932 sayfalık *Les Mysteres de Péra* [Beyoğlu Esrarı] adlı romanından on iki yıl sonra 1909'da bu sefer Türkçe olarak *Topkapı Hazine-i Hümayunu* adlı romanını yayımlar. Strauss'un Fransızca, Yahudi İspanyolcası ve Türkçe eserler kaleme alan "tipik bir Osmanlı edebiyatçısı" olarak nitelediği Loria'nın yeni romanı "milli roman" olarak okura sunulur. Bkz. Strauss, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kimler, Neleri Okurdu (19.-20. Yüzyıllar)?, s. 249. Fakat zaman zaman "millî" kelimesinin Orhan Okay'ın da yukarıda vurguladığı

kavramı da bu tarihlerden çok önce Edebiyat-ı Cedide döneminde (1896-1901), *Servet-i Fünûn*'a karşı *Ma'lûmât* dergisi etrafında toplanan isimlerden Mehmet Zîver'in "İcmâl-i Edebî" başlıklı dizi yazılarının birinde "biz bugün hakikaten millî bir edebiyata muhtacız" şeklinde kullanılmıştır.[193] Yapılan son bir araştırma, bu kavramın Mehmet Zîver'den ve elbette *Genç Kalemler* dergisinden çok önce Recaizade Mahmud Ekrem'in *Ta'lîm-i Edebiyat*'ının (1882) "hatime"sinde kullanıldığını göstermektedir.[194]

Kuşkusuz başka araştırmalar, bu kavramın daha eski kullanımlarını da tespit edebilir. Zira öyle anlaşılıyor ki "millî edebiyat" kavramı, "millet" kavramının dinî anlamını Batılı "nation" anlamıyla değiştirmesi ve aydınlar arasında millî kimlik bilincinin oluşmaya başlamasıyla birlikte millete ait görülen dil, kültür ve sanat gibi değerlere edebiyatın da dahil edilmesi sürecinin bir sonucudur. Dolayısıyla dilin adının Osmanlıca değil de Türkçe, ve milletin adının Osmanlı değil Türk olduğunun ileri sürüldüğü tarihlerden itibaren edebiyatın da millî bir değer olduğu fikrinin uyandığını varsayabiliriz ve bu kavram, şimdilik kullanımı tespit edilemese bile, *avant la lettre* olarak Ali Suavi ve Ahmed Vefik Paşa'nın erken dönem çalışmalarına kadar götürülebilir. Fakat buna rağmen "millî edebiyat"ın bir tanımlama veya niteleme olarak değil, bir grup edebiyatçı tarafından güçlü bir dava şeklinde ortaya konularak savunulması ve –dönemin koşullarının da böyle bir harekete elverişliliği nedeniyle– planlı programlı başlaması, bir başka ifadeyle teoriden pratiğe topluca geçiş ancak 1911'de ikinci cildi yayımlanmaya başlayan *Genç Kalemler* dergisiyle mümkün olmuştur.

Bu tarihten sonra millî edebiyat meselesi, edebiyatçılar arasında yoğun bir tartışma konusu olacaktır. Zira bu tarihten itibaren milliyetçilik, ilk defa yaygın biçimde bir edebî üretime dönüşmüş ve edebiyat, bir araç olarak Türk millî kimliğinin inşasına katılmıştır. Diğer taraftan edebiyat, milliyetçilikle buluşmakla kalmamış, ilk defa bir grup yazar bir partinin (İttihat ve Terakki Cemiyeti) desteğini alarak adeta bir proje halinde edebiyat

---

bu anlamlarının tam aksine anlamlarda kullanıldığı da görülür. Örneğin Abdülhak Hâmid, *Duhter-i Hindu*'nun hatimesinde, bir tiyatro eserine "millî" denilebilmesi için o eserin, ya milletin geçmişte yaşanmış övünülecek bir macerasını ve büyüklerinden birinin hayatını anlatması yahut da Lazlar, Arnavutlar, Kürtler gibi millet-i Osmaniye efradından olup da âdet ve tabiatları Türklerce etraflı olarak bilinmeyen kavimlerin hallerini tasvir etmesi gerektiğini söyler. Bunun dışında milletin bildiği bugünkü halini anlatan eserlere tiyatro değil ancak "ahlak risalesi" adı verilebileceğini söyler. Bkz. Bkz. Agâh Sırrı Levend, "Türkçülük ve Millî Edebiyat", *Belleten,* 1961, s. 167-168. Bu nokta, Hâmid'in "millî" kavramını bugün anlaşıldığı gibi Türklerle ilgili, Türklere mahsus gibi anlamlarla sınırlamadığını, tam tersine Türklerin pek bilmediği Osmanlı'nın diğer unsurlarını anlatan eserler şeklinde anladığını göstermektedir. Bu da Hâmid'in millet kavramının içine Osmanlının diğer unsurlarını da dahil ettiği anlamına gelir.

[193] *Ma'lûmât,* sayı 94, 25 Temmuz 1896'dan aktaran Okay, "Millî Edebiyat Akımı", s. 72

[194] Hakan Sazyek, "Talim-i Edebiyat'ın 'Hatime'si Üzerine", *Turkish Studies*, v. 8, winter 2013, s. 2227-2239. Ekrem'in söz konusu ifadesi şöyledir: "İşte müellif-i hakîr bu hakikati daima der-hâtır eylemesinden dolayıdır ki -şu hatime ile kısm-ı evveli rehîn-i tamâm olan- eser-i nâçizânesine derc ettiği kavâ'id-i edebiyyeyi, âsâr-ı kalemiyyeleri *edebiyât-ı milliyyemize* bihakkın şeref veren, e'âzım-ı üdebâmızın âsâr-ı bedî'asından ahz ve vaz' eder gibi yazmağa çalışmıştır."

ortamını domine etmeye başlamıştır. Bu bakımdan millî edebiyatın doğum yeri olan *Genç Kalemler* dergisinin çıkış hikâyesi üzerinde kısaca durmakta yarar var.

1.1.Genç Kalemler Dergisi ve Yeni Lisan Hareketi

Millî Edebiyat hareketi, bilindiği gibi Ömer Seyfeddin (1884-1920) başta olmak üzere Ali Canib [Yöntem] (1887-1967) ve Ziya Gökalp'ın (1876-1924) başlattıkları bir harekettir. Hareketin ilk tohumu Ömer Seyfeddin'in Ali Canib'e yazdığı 28 Ocak 1911 tarihli bir mektupla atılır.[195] Fakat bu sadece genç bir edebiyatçının bir tasarısından ibarettir. Söz konusu mektupta, "Geliniz Canib Bey, edebiyatta, lisanda bir ihtilâl vücuda getirelim."[196] diyen Ömer Seyfeddin, Ali Canib'in meseleyi Ziya Gökalp'a da açmasıyla hareketin en güçlü desteğini bulmuş olur. Böylece bir tasarıdan ibaret bu sözler, gerçekleşme yoluna girmiş olur. Mektubun yazıldığı tarihte Ömer Seyfeddin sınır kasabası Yakorit'te askerdir. Ali Canib 1902'den beri Selanik'tedir. Ziya Gökalp ise yaklaşık bir buçuk yıl önce İttihat ve Terakki Cemiyeti Merkez-i Umumî üyesi olarak Selanik'e gelmiş ve o tarihte orada bulunmaktadır. Bu mektuptan yaklaşık iki buçuk ay sonra, 11 Nisan 1911 tarihli *Genç Kalemler* dergisinin ikinci cildinin ilk sayısındaki "Yeni Lisan" makalesiyle, Millî Edebiyat hareketi de başlamış olur. Fakat hiç şüphesiz bu hareket birden bire veya tesadüfen başlamış değildi. Öncelikle derginin nereden bu noktaya geldiğine bakmakta yarar var.

---

[195] Bu mektubun tarihi, hataen Ali Canib Yöntem tarafından 1910 olarak verilmiştir. Rumi takvimde yılbaşı Mart'tan başladığı halde Miladi takvimde Ocak'tan başlamaktadır. Bu noktayı gözden kaçıran Ali Canib, Miladi seneyi de Rumi takvim gibi düşünerek Mart'tan başlattığı için Ocak ayını 1910'a ait saymıştır. Ali Canib'den yola çıkan Tahir Alangu da 28 Ocak 1910 tarihini tekrar edince bu son kaynağı tekrar eden sonraki kaynaklar tarafından bu hata tekrar edilip durulmuştur. Oysa Ali Canib, mektubun tarihini 1910 verdikten sonra İttihat ve Terakki genel merkezinden "aradan çok zaman geçmeden" gelen 12 Mart 1327 tarihli kararnamenin senesini 1911 olarak gösterir. Bkz. Ali Canib Yöntem, *Ömer Seyfeddin: Hayatı, Karakteri, Edebiyatı, İdeali ve Eserlerinden Nümuneler*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1947, s. 11-12. İsmail Parlatır ve Nurullah Çetin, mektubun tarihini 15 Kânunusânî 1326, yani 28 Ocak 1911 olarak göstermektedirler ki doğrusu da budur. Bkz. *Genç Kalemler Dergisi*, Ankara: TDK Yayınları, 1999, s. XXII.

[196] Mektubun tamamı şöyledir: "Sevgili Canib Bey, Cevabınızı almadan işte ben yazıyorum. Size bir teklifim var. *Kanaatlerinize pek yakın olduğu için* hemen kabul edeceksiniz sanırım. Bakınız ne! Biraz izah edeyim: *Edebiyattan nefret ettiğimi ve bu nefretimin iğrenç, tiksindirici bir nefret olduğunu yazmıştım*. Bu nefretim edebiyata olmaktan ziyade lisanadır. Bizim lisanımız *–her zaman düşündüğümüz gibi–* berbad, perişan, fenne, mantığa muhalif bir lisandır. Garp edebiyatını biraz tanıyan, mümkün değil bu nefretten kurtulamaz. Bu lisanı zaman ve vakıfane bir sây tasfiye eder. *Ben işte edebiyattan vazgeçtikten sonra* tetebbu edeceğim fenlere, ilimlere çalışırken bu tasfiyeye de yardım edeceğim '…' ve '…' gibi, nura, hakikate muhtaç Türkleri Asya'nın karanlıklarına götürmeğe çalışmayacağım. Sâyimin esasını teşkil edecek noktalar pek basit: arapça, farsça terkiplerin hiç lüzumu yoktur. Bunlar ancak süs içindir. Kimin gösterecek, teşhir edecek fikri yoksa onları çok kullanmıştır. Eğer terkipler terk olunursa tasfiyede büyük bir adım atılmış olmaz mı? Bunu yalnızca başaramam. Geliniz Canib Bey, edebiyatta, lisanda bir ihtilâl vücuda getirelim. Ah büyük fikir, sây, sebat ister." Bkz. Yöntem, *Ömer Seyfeddin: Hayatı, Karakteri, Edebiyatı, İdeali ve Eserlerinden Nümuneler*, s. 11. Bu mektupta italik olarak vurguladığım yerler, dilde sadeleşme meselesinin daha evvel Ömer Seyfeddin ile Ali Canib arasında konuşulduğunu ve bu konuda birbirlerine yakın düşündüklerini göstermektedir. Fakat Ömer Seyfeddin, bu işi edebiyat yoluyla değil de bilimsel çalışmalarla yapmak istediğini söyler. Bu şekilde aslında amacının bir edebiyat hareketi değil bir dil hareketi başlatmak olduğu anlaşılır. Ömer Seyfeddin'in mektubu, bir proje olarak yeterince olgunlaşmış bir düşünce taşıdığını göstermektedir. Zaten ilk yazıyı onun yazması da bu konuyu en detaylı düşünen kişinin o olduğunu göstermektedir. Fakat bu düşünce, gerçekleşmesi için ihtiyaç duyduğu kıvılcımı Gökalp'in desteğinde bulmuştur. Dolayısıyla Gökalp, hem hareketin gerçekleşmesini hem de istikametinin belirlenmesini sağlayan kişidir. Nitekim mektupta Ömer Seyfeddin'in üç nokta ile gösterilen kişilerin aksine o zamanlar Turancılık fikrinden uzak olduğu görülmesine rağmen, hikâylerinde o devrin bu büyülü kelimesini sık sık kullanması ve Gökalp'ın aynı adlı şiirine atıfta bulunması Gökalp'ın hareketin hem gerçekleşmesinde hem de istikametini tayinde etkili olduğunu göstermektedir.

Genç Kalemler, İttihatçı Dr. Nâzım'ın o sıralarda Selanik'te hukuk okuyan iki yeğeni H. Hüsnü ve İsmail Suphi[197] tarafından ilkin Manastır'da, sonra Selânik'te çıkarılan *Hüsn ve Şiir* dergisinin devamı olarak çıkmıştır. On beş günde bir on altı sayfa hâlinde çıkan *Hüsn ve Şiir*, sekiz sayı olarak bir cilt çıkarılmıştır.[198] *Hüsn ve Şiir*'in ilk sayısının ilk sayfasındaki "Birkaç Söz" başlıklı ve Hey'et-i Tahrîriye imzasıyla çıkan çıkış bildirgesinde, ne tür zorluklara rağmen bu işe soyunduklarını ifade eden birkaç sözden sonra derginin "netice-i âmâli"nin, "gâye-i efkârı"nın iki noktada toplandığı söylenir: "Refah-ı vatan, terakki-yi millet". Sonra da "menafi'-i millete müteallik her şey"in derginin ilgisine dâhil olduğu, yalnızca siyasetten anlamadıklarını beyan eder. Sonra da derginin tamamıyla yeni olan bu haftaki ilk sayısının "pek pejmürde olduğunu kendisi de tasdik eder" diyerek aslında çok profesyonel bir dergi olarak çıkmadığını ifade eder. Ancak ikinci formada meşhurların resimleriyle daha muntazam bir sayı meydana getirmek için çalıştıklarını ilave ederek "Fakat ne yapsın ki bulunduğu muhit onun her arzusunu yerine getirecek kadar vasi' değil.. O şimdi yine o muhitten gördüğü iltifata, teşvikata istinaden çalışıyor. Müşkülata göğüs geriyor, işte en vecd-aver bir hülya-yı saadeti.."[199] sözleriyle devam eder. Bu çıkış bildirgesinde, siyasî bir kararla veya destekle çıktıklarını gösteren bir vurgu yoktur. Aksine siyasetten anlamadıklarını

[197] Derginin kapağında derginin kurucuları olarak H. Hüsnü ile İ. Suphi isimleri görülmektedir. Fakat nedense başta Ali Canib olmak üzere ve ondan yararlanan Tahir Alangu ve diğer pek çok kaynak, derginin kurucuları olarak H. Hüsnü ile Hâmid isimlerini zikretmektedir. Hâmid'in ismi daha sonra *Genç Kalemler* dergisinin ön kapağında dergi adının hemen altındaki şu notta görülür: "Gerek umûr-u idâreye gerek umûr-u tahrîriyeye âid bi'l-cümle evrâk Hamîd Bey nâmına gönderilmelidir." H. Hüsnü ismine ise ilk defa, 1905'de Selânik'te çıkan *Çocuk Bahçesi* dergisinde Mehmed Emin etkisinde yazılmış şiirleriyle rastgeliriz. Fakat gerek H. Hüsnü ile İ. Suphi'nin ve gerekse Hamid Bey'in Dr. Nazım'ın yeğenleri oldukları şeklindeki bilgi için de birbirini tekrar eden bir cümleden başka bir bilgi yoktur.

[198] Derginin 3. sayısında çıkış hikâyesini de açıklayan Ali Canib'in "Bir Hatıra" başlıklı bir yazısı yayımlanır. Yazıda Ali Canib, "1323 senesinin kış gecelerinde, "Romanya mektebinin sakf-ı sıyanetkârı altında Cavid'in [Dr. Cavid Bey] onları toplayıp iktisatla, matematikle ve özellikle 'zavallı Türkiye'nin durumuyla ilgili konferanslar düzenlediğini, bu toplantıları daha sonra kendi aralarında da devam ettirdiklerini söyler. Bu toplantılarda en evvel İsmet'in 'hüsn meselesi'ni ortaya attığını, daha sonra Âkil'in, kendisinin ve Rasim'in de dahil olduğunu ve nihayet Cavid'e danıştıklarını anlatır. Cavid, uzmanı olmadığı konuda konuşamayacağını, fakat bununla beraber okuduklarından hüsnün nisbî olduğuna inandığını söyler. Bu sözle yetinmeyen genç edebiyatçılar, bir yerde toplanıp büyüklere danışmaya karar verirler. Bunun üzerine Canib, Tevfik Fikret'e, Mehmed Rauf'a, Ahmet Şuayb'a; Âkil ise Hüseyin Cahid'e ve Rıza Tevfik'e hitaben 'Selâniklilere mahsus bir üslûb-u merâsim'le birer mektup yazarlar. Fikret, 'Rübabımın şu kırık tellerinde vaktiyle...' diye başlayan ve 'Güzellik işte şu çirkin hayata bir ziynet, ve bir tesellîdir' diye biten büyük bir şiirle cevap verir. Canib, hemen Akil'i, Rasim'i ve İsmet'i bulur ve şiiri okurlar. Fakat Akil tatmin olmaz ve Fikret'e tekrar yazmaya karar verir. Bunun üzerine Âkil manzum bir mektup yazarak gönderir. Fikret'ten gelen cevabî şiir, daha sonra yayımlanan *Hüsn ü Şiir* dergisinin ilk sayısında yayımlanır. Birkaç gün sonra Mehmed Rauf'tan cevap gelir. En son Rıza Tevfik'in 'muazzam müşkil' mektubu gelir, tam yetmiş bu kadar sayfadır. Fakat hepsinin zihnindeki karışıklığı gideren bu mektup olur. Kalan üç kişi cevap vermezler. Daha sonraları Hüseyin Cahid'den *Sarf-ı Türkî* adlı bir kitap gelir Akil'e ve ayrıca gelen mektupta da bu kitapla meşgul olduğu için cevap veremediğini söyler. Fakat güzellikle ilgili görüşleri için Servet-i Fünunlara bakmalarını tavsiye eder.

Bu hüsn meselesinden sonra "Türkçe Şiirler" meselesi başlar. Bunu tek savunan Rasim Haşmet, Mehmed Emin'in Türkçeye yaptığı hizmetlerden açtığı edebi ekolden uzun uzun söz eder. Ali Canib dayanamaz, bunun üzerine ikisi arasında "müdhiş bir münakaşa" başlar. Çünkü Ali Canib'e göre birinin kalkıp da o günkü dile saldırması karşısında sabretmesi mümkün değildir. Arkadaşları bir hafta boyunca Rasim'le Canib'in tartışmalarını dinlemeye mecbur kalırlar. Canib, kendisinin Naci'nin söylediği bir söze bir kelime daha ilave ederek tartışmayı ifrata vardırdığını söyler: "Bu akordsuz kaval terânesi hiçbir zaman lisan-ı edebimiz için bir safha-i tekâmül husule getiremez." Canib bu grubun sonradan, yani bu hatıraların yazıldığı zamanlarda dağılmış olduğunu, herkesin bir yerlede olduğunu, kendisinin de Rasim ve İsmet'le beraber Selanik'te olduğunu söyler. Bkz. Ali Canib, "Bir Hatıra", *Hüsn ve Şiir*, sayı 3, 1325. Burada en dikkat çekici nokta, Ali Canib'in bu sıralarda Mehmed Emin'in milliyetçi edebiyatına karşı çıktığı gibi onun sade dille şiirler yazmasını da eleştirdiği gerçeğidir.

[199] *Hüsn ve Şiir*, sayı 1, 1325

ifade eder. Fakat derginin "gaye-i efkârı" olarak vatanın refahı ve milletin terakkisinin bildirilmesi, en azından dergiyi çıkaranların milliyetçi düşüncede olduklarını gösterir.

Bu her bakımdan sıradan ve II. Meşrutiyet sonrası pek çok örneğine rastlanabilecek derginin "müdür-i mes'ûlü" dördüncü sayıya kadar İsmail Hakkı iken, dördüncü sayıdan itibaren Abdullah Feyzi olur. Derginin bütün sayılarında kapak sayfasında adının hemen altında 1325 tarihi okunmasına rağmen dördüncü sayıya kadar tarih konulmamıştır. İlk defa bu sayıyla beraber dergi tarihli yayımlanır ve dördüncü sayıdan itibaren sayfa numaraları da önceki sayının devamı olarak numarlanır. Böylece 5. sayı yeniden 1'den başlayarak değil 4. sayının devamı olarak 17, 18.. diye numaralandırılır. Derginin son sayısının son sayfası 80 ile bittiği için *Genç Kalemler*'in ilk sayısı da sayfa 81'le başlar. Masami Arai, *Hüsn ve Şiir* dergisinin bundan sonraki sayılarının tarihlerini şu şekilde tespit etmiştir: 4. sayı: 23 Temmuz 1910, 5. sayı: 14 Ağustos 1910, 6. sayı: 29 Ağustos 1910, 7. sayı: 16 Eylül 1910, 8. sayı: 4 Ekim 1910.[200]

8. sayının Ekim başlarında yayımlanmasının ardından ikinci cildin hazırlıkları yapılırken Âkil Koyuncu'nun önerisiyle adı *Genç Kalemler* olarak değiştirilmiştir. Böylece *Hüsn ve Şiir*'in dokuzuncu sayısı olarak *Genç Kalemler*'in birinci sayısı 1910 yılının son aylarında yayımlanmıştır. Nitekim *Genç Kalemler*'in bu ilk sayısının birinci sayfasında "Müdüriyet" imzasıyla yapılan açıklamada derginin önceki adının düşünce yazıları için pek uygun olmayan fazla estetik bir ad olduğu belirtilmektedir.[201]

Hüsn ve Şiir yukarıda da belirtildiği gibi ilkin Manastır'da çıkmaktadır ve bu tarihlerde Ömer Seyfeddin Pirlepe, Köprülü, Cumayıbâlâ ve Yakorit gibi sınır boylarındadır. Fakat öyle anlaşılıyor ki Ömer Seyfeddin istifa edip Selanik'e gelmeden önce de zaman zaman Selanik'e gelip gitmekteydi. Nitekim Tahir Alangu da bu bilgiyi doğrulamakta ve Ömer Seyfeddin'in istifa edip Selanik'e yerleşmeden önce de ara sıra fırsat bulup ordu merkezi Selanik'e izinli olarak gelmiş olabileceğini ve bazı Selanikli aydın ve yazarlarla olan tanışıklığının da bu ziyaretlerle ilgili olabileceğini söylemektedir.[202]

---

[200] Arai, a.g.e., s. 50

[201] Bkz. "Sevgili Karilerimize", *Genç Kalemler*, 1. Cilt, Sayı 9-1, s. 81-82. Ayrıca bkz. Masami Arai, a.g.e., s. 49-51.

[202] Alangu, a.g.e., s. 161. *Hüsn ve Şiir* dergisinin ilk sayısının arka sayfasında daha evvel Ömer Seyfeddin'e ait bir müstear isim olarak bilinen M. Enver Perviz'e hitaben bir not vardır. Notta, "Selanik'te M. Enver Perviz Bey'e, 'Kadınlar ve Maarif' gelecek nüshada intişar edecek... Muavenet-i maarifperveranenize beyan-ı minnetdari.. Böyle ciddî, müfid eserlerinize de ateşîn terakkublar.." ifadeleri okunur ve sözü geçen yazı da derginin sonraki sayılarında tefrika edilir. Nitekim Hülya Argunşah da hazırladığı Ömer Seyfeddin'in bütün eserlerine hem bu yazıları hem de aynı imzaya ait şiirleri almıştır. Bu nottan hareket edilirse Ömer Seyfeddin'in o tarihlerde Selanik'te bulunduğu düşünülebilir. Bu bilginin kaynağı olan Fevziye Abdullah Tansel, yazarın arkadaşı Bezmi Nusret Kaygusuz'un verdiği bir bilgiden hareketle bu imzanın ona ait olabilceği ihtimalini öne sürmüştür. Fakat yine de Ömer Seyfeddin'in sayısı bir düzineyi geçen müstear isimlerinden biri olabileceğini

Genç Kalemler'in "Yeni Lisan" hareketini başlatan ikinci cildinin yayımlanmasına kadar ilk cildi ebat ve kalite bakımından da *Hüsn ve Şiir*'den farklı bir dergi görünümünde değildir. Nitekim sayfa numaraları bile *Hüsn ve Şiir*'den devam eder.[203] Derginin 1910'un son aylarında yayımlanan ilk sayısında en dikkat çekici yazı Ali Canib'in "Edebiyat-ı Müstakbelemiz" başlıklı yazısıdır. Bu yazıda Ali Canib, eski edebiyatın birtakım ahlak kuralları veya uydurulmuş şartların kuru çizgilerinden (*şerâit-i mevzu'anın hutût-ı kadîdelerinden*) ibaret olduğunu ve insana temas etmediğini söyler. Ona göre Tanzimat'la birlikte edebiyatta bir yenilik başlamış fakat yine de duyulan sesler "beşerî" olmamıştır. Nihayet Servet-i Fünûn'la edebiyat "beşerî" olmuş fakat bu sefer de "şahsî ve vicdanî" olamamıştır. Yani Doğu'nun kendine mahsus havasına temas bile etmeden nerdeyse doğrudan doğruya Batı'dan gelmiş gibi bir kanaat vermiştir. Ali Canib'e göre bugün artık gençler ne ahlaka bağlı ne de kuru birtakım çizgilerden ibaret bir edebiyat istiyorlar, onun yerine "vicdanî" bir edebiyat istiyorlar.[204]

Bu yazı, o sıralarda bir yenilik arayışı içerisinde olduklarını göstermektedir. Hatta Masami Arai'ye göre Ali Canib, bu yazısında gelecek edebiyattan ayırt edici bir bilinç beklediğini, bu bilincin de Türklük bilinci olduğunu söyler.[205] Gerçekte yazıda "Türk" kelimesi hiç geçmez ama ne eski edebiyatın ne de yeni edebiyatın (Servet-i Fünun) geleceğin edebiyatı olamayacağını söylerken açık bir biçimde yeni bir hareket başlatmak arzusunu vurgular. Hatta, "edebiyatımızda bir inkılab-ı mahsusun fatihası başladı lakin bunu herkes şimdi göremiyor" diyerek böyle bir inkılabın başlamış olduğunu da ileri sürer. Buna rağmen Masami Arai'ye göre derginin asıl dönüm noktası dördüncü sayıdır. O sayıya kadar derginin giriş yazısı olan "Siyasi Notlar" yerine bu sayıda ilk defa daha sonra savunulacak dilde sadeleşmeyle ilgili Kâzım Nâmi'nin "Türkçe mi, Osmanlıca mı?" başlıklı yazısı yayımlanır. Bu yazı, Osmanlıcanın sadeleştirilmesini ve arılaştırılmasını savunan, dilde milliyetçiliğin

---

yalnızca bir ihtimal olarak göstermiş ve bu konuda emin olmadığını söylemiştir. Bkz. Fevziye Abdullah Tansel, "Ömer Seyfeddin'in Kullandığı Ad, Mahlas ve Remizler", *Türk Kültürü*, Aralık 1984, s. 772-783. Fevziye Abdullah'ın temkinle yaklaştığı ve ihtimal olarak gördüğü bu bilgiyi doğru kabul eden araştırmacılardan Nâzım H. Polat, bu imzaya ait şiirleri Ömer Seyfeddin'in şiirlerini topladığı kitabına aldığı gibi daha sonra yazarın bütün eserlerini toplayan Hülya Argunşah da aynı imzaya ait bütün yazı ve şiirleri hazırladığı külliyata almıştır. Yakın zamanda Nâzım H. Polat'ın yaptığı bir araştırma gösteriyor ki bu imza Ömer Seyfeddin'e ait olmadığı gibi Ömer Seyfeddin'in istifa edip Selanik'e geliş tarihi ise 1911 Temmuz'unun başlarıdır. Dolayısıyla bu tarihten önceki tarihlerde yazılış yeri olarak altına "Selanik" kaydının konulduğu metinlerin Ömer Seyfeddin'e ait olma ihtimali zayıftır. Bkz. Nâzım H. Polat, "Bir Yanılgının Vahim Sonuçları", *Türk Edebiyatına Açılan Pencere: İnci Enginün Armağanı*, (ed. Hülya Argunşah), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2014, s. 403-404.

[203] Hem eski derginin devamı hem de yeni bir dergi olması nedeniyle *Genç Kalemler*'in sayı yerinde iki sayı birlikte yer almıştır. Örneğin *Genç Kalemler*'in birinci sayısı 9-1 şeklinde ikili olarak numaralandırılmıştır. Bunlardan "9" *Hüsn ve Şiir*'in, "1" ise *Genç Kalemler*'in sayı numarasıdır. Bu durum, derginin 11 Nisan 1911'de çıkan 2. cildine kadar sürmüştür. 2. ciltten itibaren yalnızca *Genç Kalemler*'in sayı numarası gösterilmiştir.

[204] Ali Canib, "Edebiyat-ı Müstakbelemiz", *Genç Kalemler*, 1. Cilt, Sayı 9-1, s. 84-85

[205] Arai, a.g.e., s. 51

organı diye tanınan *Genç Kalemler*'de Türk dili üzerine yayımlanan ilk yazıdır.[206] Nitekim derginin dördüncü sayısının yayımlandığı bu sıralarda, Ömer Seyfeddin, Ali Canib'e söz konusu mektubu yollar ve derginin hemen sonraki sayısında Ali Canib'in "Sanat ve Mahiyeti" başlığıyla yayımlanan yazısı adeta bu mektuba bir karşılıktır.[207] Fakat bütün bunlara rağmen derginin "Yeni Lisan" hareketini başlatan yeni formatında çıkması için politik iktidarın güdümüne girmesi gerekecektir ki bu da ancak Ziya Gökalp'ın katılmasıyla gerçekleşir. Gökalp, derginin 6. sayısında (7 Mart 1911) Tevfik Sedat imzasıyla "Turan" başlıklı şiirini yayımlamıştır. Bu şiir yayımlandığında Gökalp, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin merkez-i umumi üyesidir. Şiirinin yayımlanmasından birkaç gün sonra Ziya Gökalp ile Ali Canib görüşürler ve Ali Canib, ona Ömer Seyfeddin'in mektubunu gösterir. Gökalp hemen planlarını onaylamış, onlara destek vermek istediğini söylemiştir. Bu görüşmeden bir müddet sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Merkez-i Umumî'sinden (ki o tarihlerde henüz Selanik'tedir) Ali Canib'e bir mektupla bir tayin kararnamesi gönderilir. Mektupta Ali Canib'in Talebe-i Hariciye Encümeni genel sekreterliğine ve *Genç Kalemler* dergisinin başyazarlığına atandığı ve bunun için kendisine on lira tahsis edildiği bildirilir. Derginin sorumlu müdürü de cemiyetin merkez-i umumi kâtibi Nesimî Sarım olmuştur. Dolayısıyla dergi ile İttihat ve Terakki Cemiyeti arasında, güçlü bir ilişki kurulmuş olur. Bunun üzerine Ali Canib, müdahalesiz çalışmak istediği şartını bildirdiğini Ömer Seyfeddin'e yazarak ilk sayının başyazısını göndermesini ister. Bir hafta sonra Ömer Seyfeddin'den uzun bir mektupla "Yeni Lisan" adındaki meşhur yazı gelir. Aldıkları karar uyarınca bu başyazı imzasız ve altında büyükçe bir soru işareti ile çıkar. "Yeni Lisan" davasının bir şahsa değil gruba ait olduğunu göstermek amaçlanmaktadır. Böylece *Genç Kalemler*'in ikinci cildinin ilk sayısı yeni bir formatta ve 11 Nisan 1911'de yayımlanır.[208]

Bu noktada Ömer Seyfeddin'in görevli bulunduğu Yakorit köyünde ifa ettiği askerlik görevinden istifa ederek Selanik'e gelmesi olayı üzerinde durmak gerekir. Zira Tahir Alangu'nun da belirttiği gibi Ömer Seyfeddin'in askerlikten ayrılıp Selânik'e gelişi, *Genç Kalemler* dergisinin yeni düzende çıkarılışı ile sıkı sıkıya ilgilidir.[209] Alangu, M. Nermi Bey'le 1963 yılında yaptığı görüşmelerden Ömer Seyfeddin'in on iki yıllık askerî hizmetinin ancak yedi yılını doldurduktan sonra istifa ettiğini, Ziya Gökalp'ın araya girmesiyle geriye

[206] Arai, a.g.e., s. 56
[207] A.g.e., s. 59. Ali Canib, söz konusu yazısında sanatın ne olduğunu anlatır. Buna göre sanatın yegâne konusu tabiattır, fakat sanat sadece tabiatı taklit etmekten ibaret değildir. Sanat, esaslı bir mizacı göstermek ve seçkin bir şahsiyetle mecz etmek suretiyle tabiatı taklit etmektir der. Bkz. "Sanat ve Mahiyeti", *Genç Kalemler*, cilt 1, Sayı: 13-5, s. 144-145. Ayrıca bkz. *Genç Kalemler Dergisi*, (haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014, s. 47-48.
[208] Alangu, a.g.e., s. 156-160. Alangu kitabında derginin bu ilk sayısının, 11 Nisan değil, 18 Nisan'da yayımlandığını söylese de bu doğru değildir.
[209] Alangu, a.g.e., s. 156

kalan beş yıllık sürenin tazminatının Merkez-i Umumi'den ödendiğini ve ancak böylelikle ordudan ayrılmasının sağlandığını aktarmaktadır.[210] Gerçekten de Ömer Seyfeddin 1909 yılına ait günlüklerinden yararlanarak yazdığı "İrtica Haberi" (1911) adlı hikâyesinde, on iki senelik askerlik hizmetini doldurup istifa etme ve tarih öğretmenliği yapma düşleri kurar.[211] Bu arzusu İttihat ve Terakki'nin araya girmesiyle beş yıl erken gerçekleşmiştir.

Bu noktada o tarihlerde Selanik'te bulunan Merkez-i Umumi üyesi Ziya Gökalp'tan söz etmek gerekir. Zira Ziya Gökalp, *Genç Kalemler*'in yeni bir hareketin odağı olmasını sağlayan kişidir. Bu hareketin belki de en önemli parçası olan Gökalp, cevval zekâsı ile yatağını bulamamış bir ırmak gibi ordan oraya koşarken 1909 yılı sonbaharında "Diyarbekir temsilcisi" olarak Selanik'teki İttihat ve Terakki kongresine davet edilir.[212] Merkez-i Umumi üyesi seçilir. Gökalp'a verilen görev, "gençleri cemiyetin idealine bağlamak"tır.[213] Ziya Gökalp'ın İttihat ve Terakki'deki görevi mütareke sonunda (1918) fırka feshedilinceye kadar devam edecektir. Bu dönemde hiç şüphesiz İttihat ve Terakki üyesi olmak büyük bir nüfuz ve imkân kapısıydı. Çünkü Cemiyet, Jön Türk idaresi boyunca perde arkasından devletin bütün işlerini bilfiil idare etmekte, üyeleri nâzır gibi hareket etmektedir. Böyle bir dönemde Selanik'e yerleşen Gökalp, artık millî bir simadır. Selanik'teki entelektüel ve Avrupalı çevrelerle temas kurar. Onun düşünce hayatında Türk milliyetçiliğinin ilk işaretleri de o yılların yazılarında görülebilir.[214]

Ziya Gökalp, bu Batı muhitinde Avrupa felsefe ve sosyolojisine merak sarar ve dost çevrelerinde Fouillée, Tarde ve Le Bon gibi Fransız düşünürleri üzerine konferanslar verir. 1911-12 yıllarında Selanik'te İttihat Terakki Sultanisi'ne felsefe ve sosyoloji hocası tayin edilir. Aynı zamanda parti gençlik kolunun da başına geçer. Konferansları sayesinde özellikle gençlerden oluşan kalabalık bir çevreye etki eder ve parti içerisinde nüfuzu artar. Öyle ki parti liderleri onu hareketin başlıca entelektüel kuvveti kabul ederler. Nüfuzu ve entelektüel çevresi genişlemiş Gökalp, o dönemde Selanik'te çıkan en seçkin dergi *Genç Kalemler*'le temasa

[210] Alangu, a.g.e., s. 165
[211] Hikâye, Köprülü'de görevli Ömer Seyfeddin ve diğer askerlerin –ki o zamanlar nerdeyse hepsi İttihat ve Terakki üyesidir– İstanbul'da patlak vermiş 31 Mart Vakası'nı nasıl haber aldıkları ve sonraki iki günde gerçekleştirilen miting ve toplantılar anlatılır. Daha sonra İstanbul'a gönderilen Hareket Ordusu'na Ömer Seyfeddin de katılacaktır. Ömer Seyfeddin'in zorunlu hizmetini tamamlayıp askerlikten istifa etme arzusu ise hikâyede şu şekilde geçer: "Ben belki onuncu defa ona [Âkil Koyuncu'ya] emellerimi anlattım. On iki sene askerlik ettikten sonra istifa edecek ve hoca olacaktım. Gençliğimi orduda geçirdikten sonra ihtiyarlığımı mektepte, dershanelerde geçirmek istiyordum. En birinci emelim tarih okutmak, muhakeme etmesini öğretmek; mütebeddil ve fâni hakikatleri kati bir surette ihsas ve talim etmekti." Bkz. Ömer Seyfettin, "İrtica Haberi", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 1*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 201
[212] Şevket Beysanoğlu, Gökalp'ın Selanik'e gitmek üzere Diyarbakır'dan ayrılışının tam tarihini Diyarbakır'da çıkan *Peyman* gazetesinin bir haberinden hareketle 24 Ağustos 1325 (6 Eylül 1909) Pazartesi olarak tespit etmiştir. Bkz. Şevket Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'ın İlk Yazı Hayatı*, İstanbul: Diyarbakırı Tanıtma Derneği Neşriyatı, 1956, s. 16
[213] Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 68
[214] Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, (çev. Cemil Meriç), İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980, s.24-25

girer ve daha evvel halk diliyle şiirler yazmış kendisinin görüşlerine de uygun olan "kültür kalkınması için bir Türk millî dilinin yaratılması" amaçlarına destek verir. Fakat Gökalp için yalnız dilde reform kâfi değildir. Hayatın tüm sahalarında sosyal reformlara ve millî dirilişe ihtiyaç vardır. Böylece Gökalp'ın Osmanlıcılık mefkûresi yerini Türk milliyetçiliğine bırakır.[215] Belki de Ömer Seyfeddin'le Gökalp'ın buluşmasını kolaylaştıran husus, onun *Genç Kalemler*'de yayımladığı "Turan" manzumesidir. Derginin birinci cildinin 6. sayısında yayımlanan bu şiirde Gökalp, millî kimliği duyumsayan ve onu bütün tarihselliğiyle benimseyen bir portre çizer. Tarih kitapları, Sezar ve İskender gibi tarihi şahsiyetleri şerefle gösterirken kendi ırkını zaferleriyle yücelten Attila ve Cengiz gibi isimlerse iftiralara uğramakta, kirli ve şermende gösterilmektedir. Bu nedenle ilmin doğrulukla gösteremediği bu şahsiyetleri kalbinde hissettiğini ve ırkının zaferlerini nabzında vuran duygularla okuduğunu, anladığını ve yücelttiğini söyler. Fakat şiirin asıl olarak şu beyitleri meşhur olmuştur:

Vatan ne Türkiya'dır Türkler'e, ne Türkistan;

Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Tûrân...[216]

Selanik, o tarihlerde gerçekten hareketli, Batı menşeli yayınların kolaylıkla bulunabildiği, çok çeşitli milletlerden insanların bulunduğu eğitim imkânları gelişmiş bir kültür ve siyaset merkezidir. Alangu, "Balkanlardaki milliyetçi ihtilâl hareketlerinin hazırlık merkezi Selânik olduğu kadar, çeşitli komitaların ve gizli derneklerin merkezleri ve malî kaynakları da Selânik'te bulunuyordu." demektedir.[217] Ziya Gökalp, böyle bir muhitte tam aradığını bulmuş ve kısa sürede tebarüz etmiştir. Alangu, onun bu şartlar içinde az zamanda güçlü bir aydın çevresi derleyebildiğini, birçok öncü gençleri bir araya getirebildiğini söyler ve bunu şöyle açıklar: "Öte yandan böyle bir aydın çevresinin toplanmasında, hem Ziya Bey'in kişiliğinde artık iyice belirmeğe başlıyan bazı özelliklerin, hem de onun siyâsî bir

[215] Heyd, a.g.e., s. 25-26

[216] Gökalp'ın bu şiirinin kaynağının Hüseyinzâde Ali Turan'ın (1863-1942) "Turan" şiiri olduğu anlaşılmaktadır. Yaklaşık 1892'de yazılan ve tam metni elimizde bulunmayan bu şiirin şu beyitleri meşhur olmuştur: "Sizlersiniz ey kavm-i Macar bizlere ihvan / Ecdadımızın müştereken menşei Turan / Bir dindeyiz biz, hepimiz hakperestân / Mümkün mü ayırsın bizi İncil ile Kur'an?" bkz. İnci Enginün, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, s. 582. Ali Canib'in dediğine göre Gökalp, Türkçülük feyzini Hüseyinzade Ali Bey'in Baku'da çıkardığı *Hayat* ve *Füyuzat* gazetelerini okuyarak kazandığını söyler ve Ali Bey'e aşırı hürmet ve muhabbet gösterirdi. Bu şiiri içinse Ali Canib, "Bu manzumedeki ruhu Ziya Gökalp, kendine Turan soy adını veren Hüseyinzade Ali Beyden almıştır." demektedir Bkz. Ali Canib Yöntem, "Ziya Gökalp'e Türkçülüğü Aşılayan Adam", *Yakın Tarihimiz*, cilt: 1, sayı: 9, 26 Nisan 1962, s. 259-260.
Hilmi Ziya'nın verdiği bilgiye göre "Turan" kelimesi ilk defa Türkiye'de Hüseyinzade Ali tarafından ifade edildi. Bu fikir adamı daha sonra 'Turan'ı kendisine soyadı aldı. Türkçülüğü en geniş ve hayali şekliyle 'Turan' olarak anlıyordu. Böylece Turan onda bir gerçek değil sırf intellectual bir ideal olarak kalıyor ve asıl gerçek olan Türkiye ile karşıtlık oluşturmuyordu. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1992, s. 217

[217] Alangu,a.g.e., s. 168

gücün gençlere câzip gelebilecek bazı imkânlarının temsilcisi olarak ortaya çıkmasının da elbette büyük etkisi olacaktır."[218] Sonra şöyle devam eder:

> "Gençler, onun, İttihat ve Terakki Partisi'nin Merkez-i Umumî üyesi olduğunu, bunun neleri ifâde ettiğini biliyorlardı. Kendilerine iş, cep harçlıklarile çıkardıkları dergilere ödenek bulabilir, gide gide ilerlemelerinde yararlı desteklemeleri olabilirdi. 'Genç Kalemler'in kuruluşu hikâyesi, Ömer Seyfeddin'in öğrenim ücretinin ödenerek askerlikten ayrılması, Ali Cânip'in 'Talebe-i Hariciye Kâtib-i Umumîsi' oluşu, bu gelişmelerin itici gücünün nereden geldiğini açıkça ortaya koyuyor. Sonra başka gelişmeler de kendini gösterdi. 'Genç Kalemler' ve 'Merkez-i Umûmî' çevresinde toplanan gençlerden bir bölümü parti hesabına Avrupa merkezlerine okumak üzere gönderildiler. M. Nermi Bey de bunlardan biriydi."[219]

Alangu'nun ifade ettiği gibi derneğin devrimci bir parti haline gelmesi için geniş bir gençlik kadrosuna, gençleri bir araya getirmek için de bir ülküye ihtiyacı vardı.[220] İşte Ali Canib, Ziya Gökalp'a Ömer Seyfeddin'in mektubundaki projeyi ve onun bu yolda yazdıklarını gösterdiğinde Ziya Gökalp aradığı şeyi bulmuştu. Bundan sonra Ziya Gökalp, Ali Canib ve Ömer Seyfeddin başta olmak üzere Selanik'teki gençler, sürekli bir biçimde İttihat ve Terakki Kulubü, İttihat ve Terakki Mektebi ve diğer başka bazı kulüp ve gazinolarda görüşmekte, konferans ve seminerler düzenlemektedirler. Ömer Seyfeddin'den başka İstanbul'dan çağrılan Mehmet Ali Tevfik ve Ziya Gökalp gibi biraz daha öne çıkmış simalar konferanslar vermekte ve gençlere milliyetçilik aşılanmaktadır.

Kuşkusuz partinin kültür politikası mektep açmak, örgüt merkezinde dersler, konferanslar vermekle de sınırlı değildi. *Genç Kalemler* örneğinde olduğu gibi dergi çıkarttırmak veya patronize etmek, hatta çeviriler yaptırmak, ders kitapları hazırlatmak ve yurtdışına eğitim için öğrenci göndermek de bu faaliyetlerin arasındaydı. Nitekim Parti tarafından yurtdışına gönderilen gençlerden biri olan M. Nermi Bey'in Tahir Alangu'ya anlattığı şu cümleler, İttihat ve Terakki'nin o yıllarda Selanik'te ne tür faaliyetlerde bulunduğunu açıklamaktadır:

> "… Genç Kalemlerin anlattığı Türkçeyi yaymak için başka çârelere de baş vurduk. Enver Paşa'nın başkanlığında toplantılar yapıldı. Sonradan Hasan Âli Yücel'in yaptığı gibi, Avrupa klasiklerinin yeni lisânla çevrilmesi için hazırlanıyorduk. Aramızda bir de iş bölümü yapmıştık. (...) O sırada bir seri propaganda risâlesi de çıkarmıştık. Ben Merkezi Umumî tarafından Paris'e tahsile gönderilmeden önce, bunlardan çeşitli isimler altında 18 kadarı çıkmıştı. İşte bu risâlelerin hepsini

[218] A.g.e.,s. 168
[219] A.g.e.,s. 168-169. Yahya Kemal de 1903'den beri bulunduğu Paris'te 1908'den sonra şahsî dostları olan İttihatçılar vasıtasıyla –bilhassa Doktor Nazım'ın himmetiyle– Cemiyetin resmî tahsisatlı talebeleri arasına girmiştir. Bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001, s. 66
[220] Alangu, a.g.e., s. 169

> Ömer Seyfeddin yazmıştı. Bunların her biri dil, tarih, politika konularında, *bir millet yaratma amacına yönelmiş* risâlelerdi. (...) Biz diyorduk ki, bir Osmanlı devleti var, ama desteği nedir? Nereye dayanıyor? Desteği olan, olması gereken bir halk var, ama maneviyat, imân, ideal bakımlarından ortada varlığı yok. İşte Genç Kalemler'in, kimselerin farkına varmadığı, ama o sırada bizim başlıca meşgalemiz olan dâvâsı da, devletin istinâd edeceği milleti canlandırıp ortaya çıkarmaktı. Ona çağdaş milletler sırasında bir biçim vermeliydik. Herşey, dergi ve yeni lisân, edebiyat, bizi bu amaca götürecek vâsıtalardı."[221] (Vurgu benim. M.S.)

Görüldüğü gibi İttihat ve Terakki, "bir millet yaratma" olarak özetlenebilecek bu kültür politikasını gerçekleştirebilmek için başta dil olmak üzere, edebiyat, sanat, basın ve yayın gibi pek çok alanda birtakım faaliyetlerin içine girmiştir. Yine Tahir Alangu'nun M. Nermi Bey'den aktardığı bilgilere göre o tarihlerde *Genç Kalemler* çevresinde toplanan gençler, dilde sadeleşme, aruz ve heceyle ilgili vezin meseleleri gibi konularda iş bölümü yaparak Merkez-i Umumi'de seminer tarzı toplantılar düzenlemektedir. M. Nermi, Yeni Lisan hareketinin de bu gece dersleri ve konferanslar sırasında araştırılmış, iyice örgütlenmiş bir konu olduğunu belirtmektedir.[222] Gerçekte dilde sadeleşme meselesi ta Şinasi'ye kadar uzanan Batı değerlerini tanıyan bütün Osmanlı-Türk yazarlarının yarım yüzyıllık bir arzusuydu. Hatta daha evvel bu yolda *İkdam* gazetesi çevresinde aşırıya kaçan tasfiyecilik gibi girişimler de görülmüştü. Dolayısıyla bu dil meselesi birden bire bulunmuş bir şey değildi. Nitekim bunu kendileri de itiraf ederler. Örneğin *Genç Kalemler*'in sonraki tarihlere ait üçüncü cildinin birlikte yayımlanan 17-18. sayısında, Fuad Köprülü'yle yaşanan polemikle ilgili bir yazıda şu ifadeler görülür: "[B]elki de Selanik gençleriyle Mehmed Fuad Bey henüz dünyaya gelmeden evvel yeni lisanın esaslarını anlatan bir zat vardır ki o da hakikî bir lisan âlimi olan merhum Şemseddin Sami Beydir."[223] Yine aynı yazıda, dilde sadeleşme hareketinin eski bir hakikat olduğunu ve Selanik gençlerinin Şinasi'den beri malum olan bu hakikati benimseyerek lisana tahakküm etmek istediklerini öne süren Köprülü'ye şu cevap verilir:

> "Yeni lisancılar Türkçenin Şinasî'den beri sadeliğe temayül gösterdiğini inkâr etmediler; bu temayül içtihatlarının isabetini müeyyid olduğu için bilakis davalarına delil olarak uzun uzadıya bahs bile ettiler. Yeni lisancılar 'biz lisanla yoktan var olmuş bir yenilik koyuyoruz' demiyor ki eski bir hakikati benimsemiş olsunlar, onlar yalnız bu yeniliği 'usulî' bir surette tervic ettiler. 'Lisana tahakküm'

[221] A.g.e., s. 429-430
[222] A.g.e., s. 165
[223] Kâzım Nami, "Yeni Lisan ve Hasta Bir Mantığın Psikolojisi", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı 17-18, Mart 1328, s. 132. Ayrıca bkz. Parlatır-Çetin, a.g.e., s. 404. Derginin 19. sayısında ise Şemseddin Sami'nin "Lisan ve Edebiyatımız" makalesi başyazı olarak şu notla yayımlanır: "Aşağıdaki makale merhum Şemseddin Sami Bey'indir. Lisaniyat esaslarına istinad eden yeni lisanın ilk defa olarak tahrîr heyetimizce müdafaa edilmediğini bu makale pek güzel ispat ediyor." Bkz. "Yeni Lisan: Lisan ve Edebiyatımız", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı: 19, Nisan 1328, s. 153. Ayrıca bkz. Parlatır-Çetin, a.g.e., s. 421.

> lakırdısına gelince bu gülünç bir sayıklamadan başka bir şey değildir. Osmanlı hükûmeti siyasetçe 'Tanzimat' uknumlarını tatbik ettiği bir sırada bu teceddüt lisanda ve edebiyatta Şinasi hareketini doğurmuştu. (...) Osmanlılığın teceddüdü milletin ruhî tefeyyüzünde değil, şeklî tekemmülünde aranıyordu. Avrupa'nın medenî şekilleri kabul edilmekle bütün hastalıklarımız şifa bulacaktır, zannolunuyordu. Bu hal aynıyla Şinasi'nin lisanında da tecelli etti. (...) O devirde lisanın dahilî intibakı düşünülmemek, yalnız haricî intibaka ehemmiyet verilmek zarurîydi. Çünkü siyasî ve içtimâî teceddüdümüz de aynı uknumu takip ediyordu. Tanzimat lisanı olan Şinasi dili 'içtimâî muayyeniyyet kanunu' mucebince Tanzimat ruhundan ayrılamazdı. (...) Tanzimatın esası 'haricî intibak' olduğu için lisan ve edebiyatta Fransızcayı taklitten başka bir feyz gösterememişti. 'İnkılab'a gelince o, dahilî intibakı gaye ittihaz ettiği için inkılap lisanında, inkılap hayatında da 'enamî temayüller', 'kavmî iştiyaklar' görülmesi şüphesiz ve tabiîdir. İşte bu saydığımız sebeplerden dolayıdır ki Şinasi lisanındaki sadelikle yeni lisandaki samimiyet arasındaki fark devlet adamlarının düşündüğü 'tanzimat' hareketiyle, millet mücahidlerinin hissettiği 'inkılap' hamlesi arasındaki tefavütün aynıdır."[224]

Ömer Seyfeddin ile Ali Canib'in daha evvel düşünüp belli ölçülerde formüle ettikleri Yeni Lisan düşüncesi, Ziya Gökalp'ın aynı yoldaki fakat daha geniş kapsamlı ideolojisiyle karşılaşınca yerini bulmuş olur. Gökalp'a göre "yeni lisan", "yeni hayat" olarak formüle ettiği daha geniş bir yaşam görüşünün yalnızca ilk basamağıdır. Fakat dil, bu "yeni hayat"ı anlatacak ve yaygınlaştıracak araç ve aynı zamanda millî kimliğin en önemli parçası olduğu için bu sistemin de en önemli parçası hâline gelir. Nitekim sonraki süreçte en çok tartışılan konu da bu dil meselesi olacaktır.

Genç Kalemler'in "Yeni Lisan" başlıklı seri yazılarının Ömer Seyfeddin tarafından yazılan ilkinde "Yeni Lisan", özetle dilin eski yapay süslerden arındırılarak halkın anlayacağı doğal ve konuşma dilini esas alan bir yazı dili yaratmak şeklinde savunulur. Derginin yeni döneminin ilk sayısında ve ön sayfada yayımlanan bu "Yeni Lisan" bildirisiyle başlayan hareket, öncelikle eski dil ve edebiyatı eleştirir. Buna göre Türkler, Orta Asya'dan batıya doğru göç edip Anadolu'ya geldiklerinde, Arap ve Fars kültürleriyle karşılaşmışlardır. Biri din dili, diğeri edebiyat dili olan bu iki kültürün dillerinden Türkçeye pek çok kelime geçmiştir. Yeni Lisancılara göre bunun bir zararı yoktur, ama ne zamanki Arapça ve Farsça'dan kaideler de geçmeye başlamıştır Türkçe dengesini kaybetmiş ve ortaya bugün Latince ve İbranice gibi yalnızca kendisiyle meşgul olanların zevk ve anlayışına hitap eden bir şey çıkmıştır. Türkçenin yaşadığı bu dengesizlik içinde bağımsızlığını koruyan yalnızca fiiller olmuştur. Fillerin bağımsız kalabilmiş olmaları, aynı zamanda Türkçeyi eski saflığına döndürmek için de ümit kaynağıdır.

[224] Kâzım Nami, "Yeni Lisan ve Hasta Bir Mantığın Psikolojisi", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı 17-18, Mart 1328, s. 137-138. Ayrıca bkz. Parlatır-Çetin, a.g.e., s. 407-408.

Eskiye dönük ikinci eleştiri, edebiyat meselesindedir. Makaleyi yazan Ömer Seyfeddin'e göre Türk edebiyatı, iki devreye ayrılmaktadır. Birinci devrede Türk edebiyatı "Şarka doğru", yani İran'a gitmiştir, ikinci devrede ise "Garba doğru", yani Fransa'ya gitmiştir. Ona göre eski Türk şair ve yazarları, Türkçe yazdıkları divanlarının yanına şöhret ve iktidarlarını teyit etmek için bir de Farsça divan yazarlarmış tıpkı bugünkü gençlerin Fransızca şiir ve piyesler yazıp övünmeleri gibi.[225] İşte böyle bir tarihî sürecin sonunda Ömer Seyfeddin'in koyduğu teşhis bir millî edebiyatın yokluğudur. Fakat Ömer Seyfeddin, bu tarihî çözümlemenin sonunda bir Türk millî edebiyatının olmayışını, birden bire kadınların tesettür nedeniyle sosyal hayattan çekilmelerine ve böylece bir erkek tarafından sevilme imkânının ortadan kaldırılmasına bağlayarak sorunu geleneklere yüklemek ister.[226] Ona göre kadınların sosyal hayatta yer almayışları, "Şarka doğru" gidilen devrede yazılan şiirlerin gerçekçilikten uzak tamamen hayal ürünü olması sonucunu doğurmuştur. "Garba doğru" evresi ise eski sanatın son kalesi Muallim Naci'nin ölümünden sonra meydan almış ve Servet-i Fünuncular eliyle tamamen Batı taklidi bir niteliğe bürünmüştür. Ömer Seyfeddin, "bugünküler" dediği Fecr-i Âti edebiyatını da Servet-i Fünûn'un kötü bir taklidinden başka bir şey olarak görmez. Ama "dünküler"i taklit etmekten vazgeçtikleri vakit "hakikî bir fecir olacak" ve "yeni bir lisanla terennüm olunan 'millî bir edebiyat'" doğacaktır.[227]

Ömer Seyfeddin'in ortaya koyduğu sonuç, "yeni bir hayata, bir intibah devresine giren Türklere yeni, tabiî bir lisan" gerektiğidir. Bu yeni lisan, millî bir edebiyat yaratmanın ilk şartıdır. Bunun için de dildeki Arapça Farsça kurallarla yapılan cem'ler, terkîb-i izafî, terkîb-i tavsîfî ve terkîb-i vasfîler atılmalıdır. Ömer Seyfeddin, aşırı tasfiyeciliği de reddeder. Ona göre "menus" Arapça-Farsça kelimeler atılamaz ve aruz vezni terk edilip "Mehmed Emin Bey'in hecâî vezinlerini hiçbir şair kabul etmez." Yapılması gereken, yazı dili ile konuşma dilini birleştirmektir. Bunun için de İstanbul Türkçesinin esas alınması gerektiğini söyler. Bunun dışında üç madde halinde sıraladığı dille ilgili görüşleri şunlardır: 1. "Fevka'l-âde", "hıfzı's-sıhha", "darb-ı mesel" gibi klişe olmuş terkipler dışında bütün Arapça ve Farsça terkiplerin terk edilmesi. 2. "Kâinât", "inşaât", "ahlâk", "Müslümân" gibi klişe haline gelmiş kelimeler dışında bütün Arapça-Farsça çoğul edatlarının kullanılmaması. 3. Son olarak

[225] Bu noktada Ömer Seyfeddin'in kendisinin de Fransızca şiirler yazıp yayımlattığını hatırlatmak gerekir.
[226] Yazarın aynı sorunu "Aşk Dalgası" başlıklı hikâyesinde de işlediği görülür. Bkz. Ömer Seyfettin, "Aşk Dalgası", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 1*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 267-277
[227] ?, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, 2. Cilt, sayı: 1, 29 Mart 1327, s. 1-3. Ayrıca bkz. *Genç Kalemler Dergisi*, (haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014, s. 75-81. (Makalenin sonunda "?" bulunsa da "Yeni Lisan" hakkındaki bu ilk makalenin Ömer Seyfeddin'e ait olduğu bilinmektedir. Bu nedenle değerlendirirken doğrudan Ömer Seyfeddin adını anarak değerlendirmekte bir beis görmedik.)

"şayed", "şey", "kâşki", "lâkin", "hemân", "hem", "henüz", "bari", "yani" gibi edatlar dışında bütün Arapça Farsça edatların atılması.[228]

Ömer Seyfeddin'in bu hususta takip ettiği ilke, "doğallık" ve "içerik"tir. Yani süslü ifadeler, terkipler, teşbihler yalnızca cılız bir içeriğin örtülmesi için icat edilen yapaylıklardır. Oysa yapılması gereken, içeriğe, yani fikir ve manaya yer açmak ve doğal olmaktır.

Makalesinin sonunda da gençleri harekete geçmeye çağıran Ömer Seyfeddin, etraftaki Bulgar, Sırp, Karadağ, Yunan hükûmetlerinin Türk milletinin yok olmasını beklediklerini bunun için harekete geçip Türk milletini kurtarmak gerektiğini söyler.[229]

Büyük bir kısmı Ömer Seyfeddin ile Ziya Gökalp ve az bir kısmı da Ali Canib tarafından yazılan Yeni Lisanla ilgili makaleler, *Genç Kalemler*'in on beş sayısı boyunca devam eder. Birlikte basılan 17-18. sayıda da bu konuda Gökalp'ın yazdığı bir yazı görülür. 19. sayıda ise Şemseddin Sami'nin yukarıda sözü edilen "Lisan ve Edebiyatımız" yazısı aynen yayımlanır. Sonraki sayılarda da konuyla ilgili birtakım tartışmalar, konferans ve eleştirilere cevaplarla yeni lisan meselesi sürekli olarak gündemde tutulur.

Yeni Lisan, aslında en yakıcı sorun olan imparatorluğun yıkılışını durdurmak ve medeniyet hamlesinden geri kalmış bir milleti ileriye taşımak için ilk başlanması gereken yerdi ve edebiyatçılar olarak Ömer Seyfeddin ve arkadaşları buradan başladılar. Fakat lisanın sadeleştirilmesinin asıl gayesi, ilim ve fennin geniş halk kitlelerine yayılmasıdır. İlmin ve fennin yayılması ise terakki demekti. Nihayet terakki ise menhus talihi geri çevirecekti. Nitekim bu formülasyonu Ömer Seyfeddin "Yeni Lisan" makalesinde şöyle açıklar: "Türkler ancak kuvvetli ve ciddî bir terakki ile hâkimiyetlerini, mevcudiyetlerini muhafaza edebilirler. Terakki ise ilmin, fennin, edebiyatın hepimizin arasında intişarına vâbestedir. Ve bunları neşir için evvelâ lâzım olan millî ve umumî bir lisandır."[230] Kuşkusuz yaygınlaşması arzulanan bilgi, toplumu bir amaç doğrultusunda bir araya getirecek, onlarda millî duygular uyandıracak ve böylece bir "millet" olarak birlikte hareket etmesini sağlayacak olan bilgidir. Yalnızca seçkin kesime ait olmaktan çıkıp halka yayılacak bilgi, ortak bir duyarlılık yaratacaktır. Yani dil, yalnızca bu bilgiyi ulaştırmanın en temel aracı olduğu için önem kazanmaktadır. Nitekim tanınmış Macar Türkolog Dr. Kunos Ignaz'ın Yeni Lisancılara gönderdiği ve derginin üçüncü

[228] ?, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, 2. Cilt, sayı: 1, 29 Mart 1327, s. 3-4. Ayrıca *Genç Kalemler Dergisi*, (haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014, s. 75-81.
[229] ?, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, 2. Cilt, sayı: 1, 29 Mart 1327, s. 6-7. Ayrıca *Genç Kalemler Dergisi*, (haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014, s. 75-81.
[230] ?, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, 2. Cilt, sayı: 1, 29 Mart 1327, s. 6. Ayrıca bkz. *Genç Kalemler Dergisi*, (haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014, s. 81.

cildinin on dördü sayısının baş sayfasında yayımlanan mektubunda da bu husus vurgulanmaktadır: "[M]alûmdur ki milliyet hissini uyandırmak için en evvel millî bir lisan olması lâzımdır. Macarcada bir atalar sözü vardır: 'Millet lisanında yaşar.' Öyle olduğu halde Türk lisanı da millî bir lisan olursa hem millet hissi uyandırılır. Hem de bütün Türkler tarafından anlaşılır bir lisan olur."[231] Kunos, bunun için de öncelikle kendilerinin, yani Macarların takip ettikleri yolu tavsiye eder: "Biz Macarlar kırk elli sene evvel nasıl yaptık? Ecnebî sözlerini kaldırıp Macar lisanındaki lugatleri kullanmaya başladık. Siz de öyle hareket etmelisiniz."[232]

Ziya Gökalp, Ali Canib'le görüşmelerinde onların dille ilgili görüşlerini öğrenmişti. Kendisi de terkipli dilin halk arasında kullanılmadığını biliyordu. Taşkışla'da hapisteyken askerlerin "mülâzım-ı evvel"e "evvel mülâzım", "mülâzım-ı sani"ye "sani mülazım", "Trablusgarb"a "Garp Trablusu" dediklerine dikkat etmişti. Ali Canib'e her dilde başka dilden kelime olabileceğini fakat dilin bağımsız bir dil olabilmesi için aldığı kelimeleri kendi grammer kurallarına uydurması gerektiğini söyledi. Bu şekilde onların fikirleriyle tam bir muvafakat içindeydi. Fakat Gökalp'a göre yeni lisan yeterli değildi, her alanda yeni bir hayat lazımdı. Yani iktisattan siyasete, felsefeden sanata, ahlaktan aileye kadar eski değerler dünyasının yerine yeni bir değerler dünyası getirilmesi gerektiğini savunuyordu. Fakat bu değerlerin somut olarak ne olduğunu söyleyemeyiz diyordu. Çünkü hiç beklemediğimiz, ümit etmediğimiz sonuçlar da çıkabilir. Ama her halükârda yeni değerler arayışıyla yola çıkanlar gayelerine ulaşamasa bile vardıkları yerin bir ilerleme olduğunu bilmeleri gerektiğini düşünür ve bunun için de bir örnek verir: Madenleri altına çevirmek idealiyle çalışan simyacılar emellerine ulaşamadılar ama kimyayı buldular.[233]

Gökalp, bu fikirlerini daha sonra Demirtaş imzasıyla *Genç Kalemler*'de yayımladığı "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" adlı makalesinde ayrıntılı olarak anlatır. Gökalp, makalesine şu cümleyle başlar: "Biz siyasî inkılâbı yaptıktan sonra ikinci bir vazifenin önünde kaldık: İctimâ'î inkılâbı hazırlamak!.."[234] Gökalp'a göre siyasî inkılap, meşrutiyet mekanizmasının

[231] Kunos Ignaz, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı 14, 13 Kanunusani 1327, s. 29. Ayrıca bkz. *Genç Kalemler Dergisi*, (haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014, s. 333
[232] Ignaz, "Yeni Lisan", *a.g.e.*, s. 30. Ayrıca bkz. *Genç Kalemler Dergisi*, (haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin), s. 333
[233] Erişirgil, a.g.e., s. 74-79
[234] Demirtaş, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", *Genç Kalemler*, 10 Ağustos 1911, cilt 2, sayı: 8, s. 138. Ayrıca bkz. Demirtaş, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", *Genç Kalemler Dergisi*, (Haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014, s. 236-239. Gökalp'ın burada öne sürdüğü görüş, aslında yeni değildir. Fuad Köprülü, 1910'da henüz yirmi yaşındayken bastırdığı ilk kitabı *Hayât-ı Fikriyye-Tetebbuât-ı İlmiye*'nin önsözünde, Türk toplumunun gerçekleştirilen siyasî inkılaptan başka "büyük bir fikrî ve içtimaî inkılaba da muhtaç" bulununduğuna işaret etmiş ve bunun da ancak memleketin fikir hayatında bir uyanış meydana getirmekle mümkün olacağını söylemiştir. Bkz. Ömer Faruk Akün, "Mehmed Fuad Köprülü", *DİA*, 2003, cilt 28, s. 473. Celal Sakıb müstear ismiyle *Genç Kalemler*'in 20. sayısında yayımlanan "Tetebbu Karşısında Mehmed Fuad Bey" başlıklı yazısında Ziya Gökalp, Köprülü'nün bu kitabından "bugün elime geçen" diye söz

hükûmete tatbiki demek olduğu için başarılması çok kolaydı ama içtimaî inkılap, mekanik bir eylemle değil organik bir tekâmülle hasıl olabileceği için gayet güçtür. Bundan sonra içtimaî inkılap, bütün kuvvetleriyle çalışacakları en güç ve en uzun mücahede olacaktır. Peki "ictimâ'î inkılâb" nedir? Gökalp, bunu şöyle tarif eder: "Eski hayatı beğenmeyerek yeni bir hayat ibdâ etmek... Bilirsiniz ki hayat tabiri gayet umumî bir manaya delâlet eder. Bu kelimede iktisâdî, ailevî, bedîî, felsefî, ahlâkî, hukukî, siyâsî bütün hayatlar da mündemiçtir. Yeni hayat demek 'yeni iktisad, yeni aile, yeni bedâet, yeni felsefe, yeni ahlâk, yeni hukuk, yeni siyâset' demektir."[235] Gökalp, sonra eski hayatın kendine mahsus kıymetleri olduğunu, yeni hayatın da kıymetleri olduğunu söyler. Fakat bu kıymetlerin ne olduğunu şimdiden bilemediğini çünkü bunların bilinmesinin ancak hakim olması anlamına geleceğini belirtir. Aksi takdirde yeni bir hayata ve yeni kıymetlere ihtiyaç olmayacaktır. Ona göre insanlığı yücelten biricik etken, "mefkûre"lerdir. Mefkûreler ise birtakım gayelerdir ki insanları ancak müphemiyetlerindeki cazibeyle, mechuliyetlerindeki sihirle sürüklemişlerdir. Hatta bazen bu gayeler, aranılmayan, hatıra getirilmeyen sonuçlar da doğurmuşlardır. Nitekim simyayı arayanlar kimyayı bulmuş, astrolojiyle uğraşanlar astronomiye ait hakikatleri keşfetmişlerdir. Haçlılar mukaddes toprakları zabtetmek isterken Arap medeniyetini talan etmişlerdir. Bu yüzden yeni hayat, müphem ve mütemevviç bir harekettir. Bu hareketin hangi hedefe ulaştıracağı, ne gibi neticeler doğuracağı şimdiden bilinemez. İşte Gökalp, yeni hayatın ne olduğu ve getireceği tam olarak bilinemediği için bir programı yoktur ama muntazam bir usûlü vardır der.[236]

Gökalp, yeni hayatı ve yeni kıymetleri mümkün olduğunca seyyal ve müphem bırakır ama bunlara nasıl ulaşılacağı konusunda da monografiler yazmak/yazdırmak, kitapçıklarla yeni kıymetlerin yaygınlaşmasını sağlamak ve yeni hayata ait bu araştırmaları en yeni felsefî teorilere dayandırmak gibi birtakım pratik öneriler de sunar. Bununla da kalmaz, Türklerin yeni hayata ulaşmaları halinde kokuşmuş Avrupa medeniyetinin karşısında genç ve dinç bir medeniyet oluşturacağını söyler ve sözlerini şu cümleyle tamamlar: "Alman filozofu Nietzsche'nin tahayyül ettiği fevka'l-beşerler Türklerdir. Türkler her asrın 'yeni insanları'dır. Bundan dolayıdır ki, yeni hayat bütün gençliklerin anası olan Türklükten doğacaktır."[237]

Kuşkusuz Ziya Gökalp'ın bu romantik hatta fantastik arzuları bir yana bırakılırsa, "yeni hayat"ın nihaî amacı bir millet, Türk milleti inşa etmekti. Bunun için halkın

---

eder ve yazarını ağır bir biçimde intihalle suçlar. Yazının başlığının altında 25 Nisan 1912 tarihi olduğuna göre Gökalp'ın "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" yazısından çok sonra Köprülü'nün kitabını gördüğünü söylemek gerekir.

[235] Demirtaş, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", a.g.y., s. 138.

[236] A.g.y., s. 139.

[237] A.g.y., s. 141.

uyandırılması, ona hayatın her alanında kendini tanımlayabileceği bir kimlik yaratılması gerekiyordu. Nitekim 1918'de *Yeni Hayat* adıyla yayımladığı şiir kitabında Gökalp, her alanda bir reform arayışında olduğunu gösterir. Kitabın önsözünde şuur devrinde şiirin, şiir devresinde de şuurun sustuğunu söyleyen Gökalp, içinde bulundukları zamanın şuur devresi olduğunu söyler ve dolayısıyla bir bakıma yazdıklarında şiir aranmaması gerektiğini vurgulamak ister. Zaten aynı cümlelerin devamında çocuk terbiyesinde birtakım derslerin oyun tarzında verilmesi gibi halk terbiyesinde de bazı fikirlerin vezin kisvesinde verilmesinin fena olmayacağını ekler.[238] Başlıklarıyla bile Gökalp'ın hangi alanlarda yeni bir hayat arzuladığını gösteren bu şiirler, söz konusu alanlarda "yeni hayat"ın nasıl olması gerektiğini sunan küçük bildiriler gibidir. Bu alanlar, şiirlerin başlıklarına da yansıdığı şekliyle şunlardır: din, din ile ilim, vatan, millet, ahlâk, vazife, vefâ, köy, lisân, kadın, ev kadını, seciye, medeniyet, dehâ, kavm, sanat, İslam ittihadı, aile vs. Bu bakımdan Ziya Gökalp'ın şairliği çokça dile getirildiği gibi aslında onun fikir adamlığının bir yan kolu, belki de daha doğrusu bu fikirlerin formüle edilmeye çalışıldığı bir araçtır.

Kuşkusuz Gökalp, sadece yukarıda ana hatlarıyla ortaya konulan dil meselesinde değil, edebiyatın İttihat ve Terakki güdümüne girdiği 1911 yılı başlarından Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar asıl yönlendirici güçtü. Öyle ki sadece *Genç Kalemler* kadrosu üzerinde değil, dönemin bütün entelektüel ortamı üzerinde güçlü bir etkiye sahipti. Kuşkusuz onun geniş çevrelerce tanınması da İttihat ve Terakki üyesi olması ve *Genç Kalemler*'deki rolüyle mümkün olmuştur. Nitekim Ziya Gökalp'ın dönemin milliyetçi aydın ve yazarları üzerindeki etkisinin boyutlarını, Halide Edib'in anılarında anlattığı bir anekdot açıkça göstermektedir. Söz konusu anekdotta Çanakkale Savaşı sırasında İstanbul'daki bütün milliyetçi aydınların İstanbul işgal edilirse ne yapacaklarını tartışmak üzere Türk Yurdu binasına davet edildiğini anlatır. Tartışmada herkese yazarların İstanbul'da kalıp kalmamaları meselesi başta olmak üzere Türk milliyetçiliğinin en önemli unsurlarının hangileri olduğu sorulur. Herkes değişik bir fikir öne sürdüğü için anlaşamamakta ve epeyce muğlak cevaplar verilmektedir. Bu muğlaklığın sebebini o sıralarda Halide Edib'in evine sık sık giden Ömer Seyfeddin şöyle açıklar: "Bu sahada Ziya Gökalp ne derse biz de onu kabul ederiz. Bundan dolayı bilhassa Ziya Gökalp'ın İstanbul'da olmaması bize sarih bir şey söylemek imkânını vermedi." Ömer Seyfeddin'in Halide Edib'e söylediğine göre Ziya Gökalp da millî benliğin

[238] Ziya Gökalp, *Ziya Gökalp Külliyatı 1: Şiirler ve Halk Masalları*, (Haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989, s. 97

esasları hakkında fikir değiştirmektedir. Bu nedenle gençler sık sık kendilerini nakzeden ifadelerde bulunmak mecburiyetinde kalıyorlar.[239]

Gerçekten de Gökalp, şartlara ve yeni ulaştığı kaynaklara göre düşüncelerini sürekli revize eden bir entelektüeldir. Fakat belki de asıl bu yüzden dönemin çok hızlı şartlarına kendini uydurabilmekte ve sürekli ilgi ve merak çekmeyi başarabilmektedir. Birinci Dünya Savaşı sürecindeki edebî hareketliliğe ileride daha ayrıntılı değinilecektir fakat burada özetle *Genç Kalemler* hareketini başlatan üç kişiden Ziya Gökalp'ın iktidar imkânlarına sahip bir teorisyen, Ömer Seyfeddin'in İttihat ve Terakki'nin ideolojisine halisane inanmış bir edebiyatçı ve Ali Canib'in ise bu iki kişiyi buluşturan bağlama hattı olduğunu söylemek mümkündür. Zira bunlardan biri eksik olsaydı hareketin bu güç ve etkinlikte olması mümkün olamayacaktı.

1912'de Balkan Savaşı patlak verince *Genç Kalemler* yayınına son vermek zorunda kalır ve İttihat ve Terakki genel merkezi de Selanik'ten İstanbul'a taşınır. Askerlikten istifa ederek ayrılmış olan Ömer Seyfeddin ise yeniden askere alınır. Bundan sonra gerek İttihat ve Terakki'nin ve gerekse Selanik'te onun etrafında oluşmuş genç entelektüellerin hayatında yeni bir merhale açılır. Ömer Seyfeddin, Balkan Savaşı'nın sonuna doğru esir düşer. 1913'ün Ocak ayından itibaren aynı yılın Aralık ayına kadar süren yaklaşık bir yıllık esaret hayatında, hatıralarında da ayrıntılı olarak anlattığı gibi Balkanların düşüşünü en yakın bir surette görmüş, yaşamıştır.

Yeni Lisan hareketi, özellikle İstanbul basınında Süleyman Nazif ve Cenab Şehabeddin gibi tanınmış Servet-i Fünûn yazarlarından ve onların sürdürücüsü Fecr-i Âticilerden şiddetli tepkiler alırken, hareketi alkışlayan tebrik sesleri ise Fransa'dan gelir. 16 Ağustos 1912 tarihli *Mercure de France* adlı tanınmış Fransız dergisi, P. Risal imzasıyla "Les Turcs a la recherche d'une âme national" başlıklı otuz beş sayfalık bir yazı yayımlar. Bu yazı *Genç Kalemler* ve diğer Türkçülük hareketleri hakkında belki de iç ve dış basında yazılmış ilk ciddî yazıydı. Yazıyı yazan kişi Moiz Kohen'dir (1883-1961). Daha sonra Tekin Alp veya Munis Tekinalp ismiyle meşhur olacak bu Serezli Yahudi yazar, kendi hal tercümesinde belirttiği üzere yazı hayatına 1908'de, eğitim gördüğü ve uzun süre bulunduğu Selanik'te çıkan *Yeni Asır* gazetesinde başlamıştır. Yine kendi ifadesiyle Selanik'te İttihat ve Terakki umumî merkezinde Ziya Gökalp'ın idaresi altında başlayan Türkçülük, Yeni Hayat ve Yeni Lisan cereyanlarına "büyük bir gayretle iştirak et[miştir]." Hal tercümesinden takip ediyoruz:

[239] Halide Edib Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul: Özgür Yayınları, 2003, s. 218-219

"Ziya Gök Alp'ın ilhamı ile 'Türkçülük' hakkındaki dağınık fikirleri ilk defa olarak sistemleyerek 1912 tarihinde 'Türkler bir ruhu millî arıyorlar' namı altında Paris'in en maruf mecmuası olan *Mercure de France* mecmuasında neşrettim. Bu teşebbüs merhum Yusuf Akçora tarafından Türkçeye tercüme olunarak *Türk Yurdu*'nda Türkçülüğün ilk esasları olmak üzere neşrolunmuş ve bundan sonra bu mevzu üzerine Avrupa müellifleri tarafından neşrolunan bütün eserlerde dahi bu tetebbu yegâne mehaz teşkil etmiştir."[240]

Kohen'in o zamanlar Osmanlı Türkleri arasında çok itibar gören bu ciddî Fransız dergisinde yayımlanan yazısı, kendi yazı kariyerinin ilk önemli ürünü olduğu gibi aynı zamanda Jacob Landau'nun dediğine göre bir Pantürkçünün bakış açısından yazılmış ve bir Avrupa dilinde uzmanlık dergisi olmayan bir dergide yayımlanmış ilk detaylı çalışmaydı.[241] Moiz Kohen'in bu yazısı, daha sonra *Türk Yurdu* dergisinde "Türkler Bir Ruh-ı Millî Arıyorlar" başlığıyla Yusuf Akçura tarafından çevrilip yayımlanır.[242] Yazıda Moiz Kohen, özetle Türklerin hep mağdur, hep mazlum oldukları ve devletin her türlü sıkıntısını çektikleri halde bütün refah kaynaklarının başında hep gayr-i Türklerin bulunduğunu söylemekte ve Türklerin millî duygularını harekete getirmeye çalışmaktadır. Yazıda dikkat çekici bir diğer nokta da P. Risal imzasıdır. Tekin Alp hakkındaki en ciddî çalışmanın sahibi Jacob M. Landau, bu takma ismin çıkışına baktığımızda "Risal"in *L'asir* kelimesinin tersi olduğunun görülebileceğini, *L'asir*'in de Tekinalp'ın çalıştığı gazetenin isminin Fransızca belirtme sıfatıyla yazılışı olduğunu söyler.[243] Tekinalp, Selanik'in 1912'de düşmesinden sonra İstanbul'a gelir ve burada faaliyetlerini hız kesmeden sürdürür. Osmanlı'nın büyük savaşa girmesi gerektiğini savunan ve İttihatçı çevrelerin sevilen bir ismi olan yazar, Almanca yazdığı *Turkismus und Panturkismus* kitabını Tekin Alp imzası ile bastırırken, kitabın Türkçe baskısını ise M. Kohen imzasıyla yayımlar. Dolayısıyla Batılı okura Türkiye'deki milliyetçi düşüncenin ahvalinden haber veren bir Türk imajı verirken Türk okura da Batılı bir araştırmacı intibaı verir.

---

[240] Bkz. "Hal Tercümesi (1939)", içinde Jacob M. Landau, *Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, (çev. Burhan Parmaksızoğlu vd.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 372-373

[241] Jacob Landau, *Pan Turkism: From Irredentism to Cooperation*, Indiana: Indiana University Press, 1995, s. 35

[242] Bkz. *Türk Yurdu*, c. 2, sayı 21-22-23-24-25 ve cilt 3, sayı: 1-2-3-4. Çevirmen Yusuf Akçura ve muhtemelen yazıyı büyük bir iftihar ve memnuniyetle karşılayan Türkçü çevreler, yazarın zaten daha 1908'den evvel İttihad ve Terakki çevresinde bulunan Tekin Alp olduğunu bilmiyor görünüyorlar. Zira Akçura çevirinin başına koyduğu notta P. Risal'i "mecmuanın daimî muharrirlerinden" biri olarak tanıtır. "Ashab-ı Kehfimiz" hikâyesinde Ömer Seyfeddin de bu yazıdan söz eder. İleride ayrıntılı olarak ele alacağımız bu hikâyede, kahraman Ermeni Dikran Hayikyan'ın günlükleri aracılığıyla yazıdan şu şekilde söz edilir: "Dün, Ermeni arkadaşlarımdan biri Fransızca *Mercure de France* risalesinin 16 Ağustos 1912 tarihli nüshasını verdi:

-Mutlaka oku...

dedi. Kurşun kalemle işaret ettiği şey gayet uzun, Risal imzalı bir makaleydi. Makalenin serlevhası: 'Türkler millî bir ruh aramakta...' Şimdi bitirdim. İşte şimdi acı bir hoşnutsuzluk hissediyorum. Eğer bu Mösyö Risal'in haber verdiği şeyler sahih ise, berbat... Türkler de bir millet oluyor demek... Ötede beride birtakım adamlar varmış, bir Türk ruhu ararlar, Osmanlıca namı altında devam eden Arapça, Acemce, iskolastik, karışık lisanı bırakmaya, konuşulan, tabii halk lisanıyla edebiyat yapmaya çalışırlarmış." Bkz. Ömer Seyfeddin, "Ashab-ı Kehfimiz", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 3*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 143

[243] Jacob M. Landau, *Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, s. 26

Yazı hayatında, kendisinin de daima ifade ettiği üzere "Ziya Gök Alp'ın ilham ve irşadile resmî makamların direktiflerini takip ederek hars ve kültür sahalarında mühim vazifeler der'uhte" eden bu hızlı Türkçü, sonraki yıllarda tütün ticaretiyle uğraşmış ve tütün ihracatıyla ilgili Türkiye'deki en yüksek bir kurumun başına geçecek kadar bu işte ilerlemiştir. Cumhuriyet devrinde de hızlı bir Kemalist olarak karşımıza çıkan Tekinalp, Kemalist ideolojinin tanıtımı amacıyla çeşitli dillerde yayınlar yapmıştır. Nihayet faaliyetini yurtdışına yönelik tanıtıcı yayınlar ile de sınırlamadığından Türkiye'deki gayr-i Türk unsurların asimilasyonu için de *Türkleştirme* (1928) adıyla bir kitap yazmıştır.[244] İçinde Necmeddin Sadık, Yusuf Akçura, Celal Sahir gibi devrin tanınmış Türkçülerinin takrizleriyle yayımlanan bu kitap, 1928 alfabe inkılabından hemen önce yayımlandığı için beklenen ilgiyi görmediği gibi, son sayfasında ümidinde olduğu ikinci baskıyı da gerçekleştirememiş olarak kalmıştır.[245]

[244] Aynı yıl Tekin Alp'ın bir diğer dindaşı olan Avram Galanti'nin *Vatandaş! Türkçe Konuş!* kitabı yayımlanmıştır. Bkz. Avram Galanti, *Vatandaş: Türkçe Konuş! Yahut Türkçe'nin Ta'mîmi Meselesi, Tarihî, İctimaî, Siyasî Tedkîk*, İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1928, 68 s. Bu kitabın çevrimyazısı için bkz. Avram Galanti, *Vatandaş Türkçe Konuş!,* (Haz. Ömer Türkoğlu), Ankara: Kebîkeç Yayınları, 2000

[245] Bkz. Tekin Alp, *Türkleştirme*, İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1928

2. BÖLÜM: BİTMEYEN BİR TARTIŞMA: MİLLÎ EDEBİYAT NEDİR?

"Hayat, şiiri yaptığı kadar ve belki daha ziyade şiir hayatı yapıyor."

Ali Canib

Genç Kalemler dergisindeki "Yeni Lisan" bildirisiyle başlayan Yeni Lisan hareketi, sadece bir dil hareketi değil aynı zamanda bir edebiyat hareketidir. Bu hareket, dil alanındaki amacını Arapça-Farsça kurallardan ve tamlamalardan arındırılmış yeni bir dil yaratmak olarak belirlerken edebiyat alanındaki amacını da millî edebiyatın inşası olarak belirlemiştir. Zira onlara göre henüz millî bir edebiyatımız yoktur. Nitekim bildirinin yazarı Ömer Seyfeddin, "millî edebiyat"ın yokluğunu şu cümlelerle ifade eder: "Millî edebiyatımız yokmuş. Hâlâ da yok. Olanlar da muharebe ve tasavvuf tasvirlerinden, ibtidaî şarkılardan ibarettir. Bu niçin? Niye bizim millî edebiyatımız yok?"[246]

Bu kritik soruya, Ömer Seyfeddin'in "çünkü henüz ortada kimlik bilinci taşıyan bir Türk milleti yok" şeklinde cevap vermesi beklenirken, konuyu kadınların toplumsal hayata çıkmalarının ve dolayısıyla aşkın yasak oluşuna bağlaması, üzerinde ayrıca durulması gereken bir hususdur.[247] Fakat asıl olarak bu yazıda en çok dil meselesi üzerinde durulur ve eski edebiyatın özellikle dilinden dolayı millî olamadığı ileri sürülür. Dolayısıyla millî bir edebiyat meydana getirmek için de öncelikle yeni bir dil gerektiği savıyla Yeni Lisan hareketinin dil ile ilgili görüşleri sıralanır. Son tahlilde bu makale, hem Yeni Lisan hem de Millî Edebiyat hareketinin miladı olarak kabul görmüş ve edebiyat tarihine de böyle geçmiştir. Türk edebiyat ve fikir tarihinde yeni olan bu tamlama da o tarihten başlamak üzere büyük tartışmaların odağı haline gelmiştir. Bu bakımdan Türk millî kimliğinin oluşumuna katılan Millî Edebiyat hareketinin hangi zihinsel dönüşümlerden geçtiğini anlamak için bu tartışmaları başlatan ana soruya, "millî edebiyat nedir?" sorusuna dönmekte yarar var.

Bu soru, söz konusu bildirinin yayımlanmasından hemen sonra hararetli tartışmaların konusu olmuş ve yaklaşık yirmi beş yıl sonra aynı soruyu merkeze alan yayınlar yapıldığına bakılırsa uzun süre gündemden düşmemiştir. Fakat buna rağmen "millî edebiyat" terkibinin manası, ne savunucuları ne de muarızları tarafından açık bir biçimde izah edilebilmiştir.

---

[246] "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, cilt 2, Sayı 1, sayfa 2. Ayrıca bkz. Parlatır-Çetin, a.g.e., s. 76. Daha evvel derginin birinci cildinin üçüncü sayısında "Âtî-i Edebîmiz" başlıklı yazısında Ali Canib de bir millî edebiyat oluşturulmasının gerekliliğine şu cümlesiyle işaret etmişti: "Bizim bir edebiyat-ı milliyemiz yoktur; bu bir ihtiyaçtır ki mazhar olmazsak çok yazık olur!" Bkz. *Genç Kalemler*, cilt 1, sayı: 11-3, s. 116. Fakat Ali Canib'in bu vurgusu, o tarihlerde henüz bir hareket hüviyetine erişmediği için bir yokluk tespitinden öteye geçememişti.

[247] Yazarlığının Selanik dönemine ait hikâyelerinde de bu kadın ve aşk meselesi üzerinde çokça duran Ömer Seyfeddin, öyle anlaşılıyor ki bir müddet için bunu kendisine sorun edinmiştir. Özellikle kadınların toplumsal hayata çıkamamalarının sonuçlarını anlatan bir hikâyesi için bkz. "Aşk Dalgası", *Hikâyeler I,* s. 267

Millî edebiyat görüşü ilk olarak Ali Canib ile Ömer Seyfeddin tarafından vurgulanır ve Ali Canib'in değişik dergilerde yayımladığı yazılarında konu etraflı bir şekilde ele alınır. Fakat meselenin milliyetçilikle ve millî kimlikle alakası dolayısıyla hakîkî mihverine oturması ancak Ziya Gökalp'ın çok sonraki görüş ve yazılarında mümkün olur. Diğer taraftan Gökalp'ın da pek çok meselede olduğu gibi bu konudaki ilk yazılarında da gerek kavramsal düzeyde ve gerekse içerik düzeyinde açık bir görüşe sahip olmadığı anlaşılır. Gökalp daima her meselede olduğu gibi bu meselede de yolda düzülen kervan gibidir. Öyle ki ilk yazılarındaki kavramsal tutarsızlık nedeniyle zaman zaman hareketin onun etkisi altındaki diğer savunucuları arasında "millî edebiyat" kavramının mı yoksa "kavmî edebiyat" kavramının mı daha doğru olduğu konusunda birtakım tereddütler doğmasına sebep olur. Örneğin *Genç Kalemler*'in ikinci sayısında Ali Canib'le birlikte yazdığı "Yeni Lisan" başlıklı başmakalenin kendisi tarafından yazılan "Eskiliğin Mukavemeti" altbaşlıklı bölümünde, Bekir Fahri adlı bir okurun "millî yahut kavmî edebiyat olamayacağını, edebiyatın ancak beynelmilel, 'âlem-şümul' olabileceğini" iddia eden itirazlarına cevap verirken şöyle der:

> "Bizce millet siyasî bir nüfuza, yani bir 'devlet kuvveti'ne malik bir cemaattir. Binaenaleyh 'Osmanlılık' mutlaka bir millettir. Fakat Türk, Rum, Kürt, Arnavut, Bulgar, Ermeni unsurları gibi Osmanlı milletinin içtimâî bünyesine dahil olunan heyetler birer millet değil, bir 'kavim'den ibarettir. Osmanlı siyaseti bir millî siyasettir; kavmiyyet esasına müstenit bir siyaset takibi bir cürm, bir cinayettir. Lisan ve edebiyata gelince bunlar ancak 'kavmî' olabilirler. (...) Edebiyat beynelmilel olmadığı gibi millî de olamaz, edebiyat ancak kavmî olabilir."[248]

Gökalp bu ifadelerinde hareketin temel tezleriyle çelişir ve hareketin yegâne ideologu olarak bir kavram kargaşasına da sebebiyet verir. Nitekim Ali Canib'in sonraki yazılarında, bir müddet için "kavmî" ve "millî" kelimelerini zaman zaman eşanlamlı, zaman zaman da "millî" yerine "kavmî" kelimesini kullandığı görülür.

Bütün araştırmacıların ortak görüşüne göre Selanik'te başlayan Yeni Lisan ve Millî Edebiyat hareketine ilk itiraz Fuad Köprülü'den gelmiştir.[249] Ömer Faruk Akün, bu hükme "İstanbul basınında" ibaresini ekleyerek daha ihtiyatlı davranır. Fakat gerçekte Köprülü'nün itirazının ilk olmadığını, *Genç Kalemler*'in ikinci sayısındaki "Yeni Lisan" başlıklı başyazının Gökalp tarafından yazılan "Eskiliğin Mukavemeti" bölümünde, Gökalp'ın cevap verdiği Bekir Fahri adlı okurdan gelen eleştirilerin "ilk itiraz" olduğunu Ali Canib isim vermeden

[248] ?, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 2, 12 Nisan 1327, s. 28. Ayrıca bkz. Parlatır ve Çetin, a.g.e., s. 108.
[249] Bkz. Akün, "Mehmed Fuad Köprülü", *DİA*, 2003, cilt 28, s. 473; Arai, a.g.e., s. 70; Bilge Ercilasun, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Tenkit*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 97.

söylemektedir.[250] Gökalp'ın yazdıklarından bu konuda birden fazla mektup yazdığı anlaşılan Bekir Fahri, tek romanı *Jönler* ile tanınan Bekir Fahri İdiz (1876-1938)'dir. Nitekim bir yazısında bu konuya değinen Bekir Fahri şöyle demektedir:

> "Kendilerine bu fikr-i teceddüdün pişvası nazarıyla bakmak isteyenlere vaktiyle hususî bir mektup göndererek onları biraz ifrattan vikayeye gayret etmek safdilliğinde bulunduğumuz zaman, mektubu gazetelerine dercetmeden mazmunundan mühmel bir parçayı aleniyete vurarak nâbecâ bir ta'rize uğramıştım. Bittabi bu kabil-i infiâl hâlet-i rûhiyyede bulduğum zevâtın er geç davalarını kaybederek kendilerinin de bihakkın dûçâr-ı ta'riz olacaklarını düşünmüş ve zaten elimde o zaman onlara cevap vermeğe müsait bir gazete bulunmadığından sükûta mecbur olmuştum. Yalnız *Servet-i Fünûn*'da kendilerine bîtarafâne verilen bir cevap gönlüme biraz su serpmiş, bana bir şemme-i tesliyet bahşetmişti."[251]

İşte Bekir Fahri'nin gönlüne su serpen bu "bîtarafâne" cevap, Köprülü'nün yazısıdır. Bu bakımdan Köprülü'nün itirazı ilk değilse bile *Genç Kalemler*'in neredeyse bütün sayılarında değişik imzalar tarafından bu mesele dolayısıyla daima kendisine hücum edildiğine de bakılarak ilk güçlü ve uzun süreli itiraz olduğu söylenebilir. O tarihlerde henüz yirmi bir yaşında olan Köprülü, o dönemde Fecr-i Âtî hareketinin yayın organı olan *Servet-i Fünûn* dergisinde yayımlanan "Edebiyat-ı Milliye" başlıklı bu söz konusu yazısında, edebiyat gibi zevke taalluk eden ve bu nedenle fazlasıyla müşkil olan meselelerde "mutlakiyet" ve mahdudiyet"in mümkün olmadığını söyler. Köprülü, millî edebiyat meselesinin de böyle olduğunu, fakat "henüz fikirlerini izah edemedikleri cihetle 'edebiyat-ı milliye' taraftarlarının bu terkip ile ne demek istediklerini nasıl bir nokta-i nazar takip ettiklerini layıkıyla bilem[ediğini]" ifade eder. Ona göre belki kendileri de ne olduğunu bilmedikleri halde "edebiyat millî olmalı, bizde edebiyat-ı milliye yoktur, Fransız yahut İskandinav edebiyatı

[250] Ali Canib'in söz konusu ifadeleri şöyledir: "İkinci sayımızdaki başmakale gene öyle imzasız çıktı: Bunun yarısını ben, yarısını Ziyâ kaleme almıştık. Benim yazdığım kısım, devrin gençliğine hitap ederek 'Öyleyse birleşiniz, yeni lisanı kabul ediniz. Çünkü yaşamak isteyen bir millet içinde mâziye merbût kalmak kadar büyük bir cürüm, büyük bir cinayet olmaz!' diye bitiyor. Ziyâ'nınki de 'Eskiliğin Mukavemeti' diye başlıyordu. Bunda, Yeni Lisan davasına ilk defa itiraz eden bir zâta cevap verildikten sonra Yeni Lisan'ın 'mekteplere tatbiki'nden bahsediliyor." Bkz. Ali Canib Yöntem, "Ziya Gökalp'in Matbuat Âleminde İlk Görünüşü Genç Kalemler ve 'O', *Çınaraltı*, Sayı 12, 25 Birinciteşrin 1941, s. 7-10.

[251] Bekir Fahri, "Hareket-i Edebiye", *Terbiye ve Oyun*, sayı 21, 24 Mayıs 1328, s. 362. Ayrıca hem bu yazı, hem Bekir Fahri'nin romanı da dahil diğer bütün yazıları için bkz. Murat Koç, *Natüralist Bir Yazar Bekir Fahri (İdiz): Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2011. Bekir Fahri, millî edebiyat konusuyla ilgili olarak ise şöyle der: "Edebiyatımızı millîleştirelim diyenler, kabil-i inkâr olmayan bir hiss-i necibânenin ilka'at-ı vakurânesinden mülhem olduklarına asla şüphe edilemez. Lâkin bu mesele-i azîmenin halli masasına oturulduğu zaman, onun öyle her türlü kuyûddan âzâde bir şey olmadığını kolaylıkla anlarlar. Siz artık ona ister millî ve ister ibdâî deyiniz; edebiyat da lisan gibi kendi kendine büyür, kendi kendine millîleşir. Zira zeminin bütün alâikıyla münasebetdar olan bir milletin tekâmül-i edebîsini mücerred bir şey zannetmek hata-ender-hatadır. Zaten biz şimdiye kadar tercümeden başka yazılan eserlerde gayr-i millî bir şey görmedik ki. Hâmid'e hangi lisan cesaret edeip gayr-i millî diyebilir; Eşberler ve Tarıklar başka bir kavme ait vukuat ve menakıbı ihya etmekle Hâmid'in kalbini gayr-i millîleştirir mi? Ve sonra onlar bir Türk şairinin serâpâ ibdâları değil midir? Anatole France *Thais* yazmakla Fransız edebiyatını gayr-i millîleştirmiş mi acaba? Yoksa Fransız milliyetini kabiliyet-i ibdâiyyesini arttıran fevkalâde nefis bir şeyler mi yapmıştır. Ve sonra edebiyatımızı millîleştirelim demek mevzularımızı ait olduğumuz milletin sinesinden alalım demekse, Cize ehramlarının bana ilka' ettiği fikr-i ebediyyeti tasvir etmeyi gayr-i millîdir diye reddetmek akla nasıl sığar, zaten gayr-i şahsî yazı olamadığı gibi gayr-i millî edebiyat da olamaz. Bir Türk ne yazsa mutlaka onu bidayeten millî bir ruhla yazar. Zaten o ruhun haricinde bir şey duyamaz.". Bkz. a.g.y. s. 362-363. Ayrıca Koç, a.g.e., s. 74.

gibi millî bir edebiyata malik olmalıyız" gibi sözlerle ortada boş bir gürültü dolaşmasına sebep olmaktadırlar. Köprülü'ye göre "edebiyat-ı milliye" ile "bir ırkın hususiyat-ı ruhiyesini, tahassüsat-ı samimiyesini musavver bir edebiyat" murat etmek isteyenler, hâlâ Hippolyte Taine'in "ırk, muhit, an" teorisine inananlardır. Kendisi bu teorinin kısmî bir değeri olduğunu her zaman itiraf etmekle beraber ırk meselesi ve netice olarak milletlerin psikolojisi (*ilm-i ruh-ı milel*) hakkında çağdaş düşünürlerin önemli eleştirilerinin dikkatten kaçırılmaması gerektiğini söyler. Köprülü o zamana kadar millî bir edebiyattan yoksun oldukları iddiasını da reddeder. Ona göre edebiyattan ırkların psikolojisine ulaşmak ve sonra da ulaşılan sonuçları kesin nitelikler olarak görmek "bir nişane-i belahet"tir. Çünkü ırklar istilalar ve fetihler gibi olaylarla birbirine karışmıştır. Bu nedenle eski devirlerin belirsizlik ve bilinmezlik içinde yaşayan milletleri için yanlış ve çelişkili fikirlerden başka bir şey meydana çıkaramayan "ilmi'r-ruh-ı akvam" çağdaş milletler hakkında da aynı sonucu vermektedir.[252]

Köprülü, Taine'in "edebiyatı bir milletin belirli bir devirdeki psikolojisinin göstergesi" olarak kabul eden görüşünü, birtakım başka araştırmacıların görüşleriyle çürütmeye çalışır. Ona göre bir kavmin psikolojisini öğrenmek için onun ruhunda kat'i ve sabit bazı özelliklerin mevcut olması gerekir. Oysa kavimlerin ruhunda bu türden sabit birtakım kesin seciyelerin varlığına inanmak büyük bir hatadır. Eğer kavimlere birtakım hasletler atfedilecekse bile bunlar ancak belirli bir zamanla sınırlandığı takdirde kısmen doğru olabilir. Bu nedenlerle Köprülü, kavimlerin psikolojisinde asıl etkili olanın ırkın etkisi değil toplumun ve coğrafyanın etkisi olduğunu düşünür. Diğer taraftan iletişim ve ulaşım imkanlarının artması ve yayıncılık araçlarının gelişmesiyle birlikte milletler arasındaki sınırların ortadan kalktığını ve fikir ve sanat eserlerinin her yere ulaştığını söyler. İlişkilerin bu kadar arttığı bir dönemde, Köprülü'ye göre Türklerin eserlerinde medenî milletlerin "alaim-i intibâ'"ını terk etmesini istemenin onlara dokuma bir şalvar giyerek su başında yanık destanlar inşadından başka bir yol göstermemek olduğunu söyler. Bütün bu noktaları göz önüne getiren Köprülü, millî, daha doğrusu ırkî bir edebiyattan söz etmenin doğru olmadığını düşünür. Zira medenî milletler, beynelmilel karakterde bir edebiyata sahiptirler.[253]

Köprülü'nün görüşü, temelde Bekir Fahri'nin itirazıyla paraleldir ve modern çağda edebiyatın tıpkı diğer sanatlar gibi evrensel olduğu tezine dayanır. Dolayısıyla Köprülü'nün millî edebiyat kavramını, milletlerarası bir karakteri haiz olan medeniyetle henüz temasa geçmemiş eski etnik kültürlerin ürettiği edebiyat olarak anladığı ve uluslararası ilişkilerin

[252] Köprülüzade Mehmed Fuad, "Edebiyat-ı Milliye", *Servet-i Fünun*, c. 41, sayı 1041, 5 Mayıs 1327, s. 3-5
[253] Köprülüzade, "Edebiyat-ı Milliye", *a.g.y.*, s. 5-7

arttığı bir çağda da eski etnik kültürlere dönmenin doğru olmadığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüş, Köprülü gibi imparatorluğun çokuluslu siyasî ve kültürel atmosferi içerisinde doğmuş ve yetişmiş başka yazarlar tarafından da sonraki yıllarda dile getirilmiş ve etnik kültürlere dönmeyi savunan her düşünce, bu nedenle daima bir tür geriye dönüş olarak yorumlanmıştır.

Köprülü'nün yazısından hemen bir gün sonra yayımlanan *Genç Kalemler*'in üçüncü sayısında, Ali Canib'in bu meseleyi ilk defa bağımsız olarak ele alan –aynı zamanda bu konuda dergideki ilk bağımsız yazıdır– "Millî Lisan ve Millî Edebiyat" başlıklı yazısı yayımlanır. Ali Canib yazısında, şartların değişmesiyle toplumsal organların (*içtimâî müteazzıv*) da değiştiğini, Fransız İhtilali'nden önceki Fransa ile ihtilalden sonraki Fransa'nın aynı olmadığını söyler. Dolayısıyla hürriyetin ilanından sonra eski "müteazzıv"ların sabit kalamayacağını, dilin de değişmek zorunda kaldığını belirtir. Buna, biri Mehmed Âkif'in *Safahat* adlı kitabı, diğeri de Halide Salih'in (Halide Edib Adıvar) *Harab Mabedler* adlı eseri hakkında yazılmış iki yazıda yeni bir dil ve ifade ihtiyacının belirtilmiş olmasını örnek verir. Ali Canib, bunu eski dile karşı bir sorgulama, dahası eski dilin miadını doldurduğuna bir işaret sayar. Fakat bu durumun eski zihniyetli insanlara anlatılamayacağını, çünkü henüz onları yeni dile ve millî edebiyata ikna edecek kadar çok fazla ürün verilmediğini söyler. Oysa eski dille yazılmış yüzbinlerce manzûme vardır. Dolayısıyla yeni lisanın güçsüzlük ve fenalığına örnek olarak gösterilen/gösterilecek olan eserlerin henüz bu dille yazılmış iki üç parçadan ibaret olduğunu ifade eder.[254]

Ali Canib'e göre millî edebiyatın ayırıcı vasfı, yeni lisanla yazılmış olmasıdır. Yeni lisanın gerekliliğini ise dilde genişçe hissedilen bir yenilik ihtiyacına dayandırır. Nitekim yeniliğin aynı zamanda sanattaki en önemli unsur olduğunu da belirtir: "Sanatta güzellik ne kelimenin, ne terkibin bünyesine dahil değildir. En âdi kelime, bir söz sırf isti'mâlinin başkalığıyla güzel olur; çünkü san'atta güzelliğin en mühim unsuru nedir bilir misiniz? 'Yenilik'tir!"[255]

Ali Canib'in bu yazılarında, dil görüşü dışında her ne kadar eleştirse de teorik olarak o dönemde hâkim olan Servet-i Fünûn estetiğinin dışına çıktığı söylenemez. Nitekim "[a]rkadaşlarımın içinde 'sanat fâide içindir.' diyecek kadar dar düşünceli kimse yoktur. Hepsi san'at perisinin istiklâlini müdâfaa eden gençler ve an'ane bilmez ruhlardır. Pek iyi

[254] Ali Canib, "Millî Lisan ve Millî Edebiyat", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı: 3, 6 Mayıs 1327, s. 47-52 . Ayrıca bkz. Parlatır ve Çetin, a.g.e., s.132-133.
[255] A.g.y., s. 51; Parlatır ve Çetin, a.g.e., s.134

bilirler ki bir şiirin sihrini, ulviyetini otuz milyon halk takdir edemez. San'at şimdiye kadar 'aristokrat: asil' yaşamış ve şimdiden sonra da yine öyle yaşayacaktır"[256] derken kendisinin – ve herhalde arkadaşlarının– henüz eski estetik anlayıştan çok fazla kopmadığını gösterir. Fakat sonra asıl millî edebiyat tartışmasıyla ilgili şu cümleleri kurar:

> "Millî edebiyat meselesine gelince: Bu da o kadar yanlış anlaşılıyor ki yine anlatamayacağımdan korkarım. Edebiyat deyince yalnız şiiri hatırlamamalı. O esasen kalbî ve vicdanîdir. Bu meselenin idraki için hikâye kısmına bakmalı. *Aşk-ı Memnû*'da yaşar gibi görünen şeyler bu muhitin adamları değildir. Hele Bravo Maestro ve Mösyö Kanguru gibi mevzuların Türk edebiyatıyla hiçbir münasebeti yoktur. Bunlar kozmopolit bir edebiyatın malıdır. Teesssüs edecek millî edebiyatı derk edebilmek için mesela Refik Halid'in 'Hakk-ı Sükût'unu, 'Nebbaş'ını okumalıdır. Bunların kahramanları içimizde yaşıyor. Türk'tür, hâlis Türk'tür. Biraz Fransız, biraz İngiliz, biraz bilmem ne değildir."[257]

Bu ifadelerinde ise Ali Canib'in millî edebiyatı dille beraber aynı zamanda karakterlerin yerli olması ve eserin yerli hayatı yansıtması şeklinde anladığı görülür. Fakat buna rağmen bu ifadeler, Millî Edebiyatçıların da bu meselede henüz açık bir fikre sahip olmadıklarının itirafı gibidir. Zira henüz yalnızca bazı örnekler göstermek ve yeniliğe ve yeni dile vurgu yapmak suretiyle millî edebiyatı izaha çalışmaktadırlar. Yenilik konusunu aslında en fazla Edebiyat-ı Cedidecilerin vurguladıklarına bakılırsa bu noktada da Ali Canib'in tutumunu yine Servet-i Fünun'a, özellikle de Cenab Şehabeddin'in bu yöndeki görüşlerine bağlamak mümkün olabilir.[258] Fakat hareketin temel tezleri dilde yeniliğe dayandığı için millî edebiyat meselesi de daha çok bu çerçevede düşünülür.

Köprülü ilk yazısından bir hafta sonra "Halk ve Edebiyat" başlıklı başka bir yazı yazar. Bu yazısında da millî edebiyat taraftarlarının dayanağı olarak gördüğü Hippolyte Taine'e yönelik eleştirilerine devam eder ve şöyle der: "Diyorlar ki: 'Edebiyat cemiyetin ifadesidir. Nesg-i hayatîsini ruh-ı milletten almayan âsâr ve sanat, tıpkı köksüz bir çiçek gibi mahkûm-ı fenâ olur.'"[259] Köprülü, "pek az bir cüz'-i hakikat ihtiva" ettiğini söyleyerek büsbütün reddedemediği Taine'in bu görüşünün edebî eserleri sırf bir tarihî belge olarak görenler için makbul olabileceğini, fakat sanata tarihî belge olmaktan daha yüksek bir mana atfedenler için bu görüşün abartılı ve hatalı olduğunu belirtir. Köprülü, doğa bilimcilerin

[256] A.g.y., s. 52; Parlatır ve Çetin, a.g.e., s.134
[257] Ali Canib, "Millî Lisan ve Millî Edebiyat", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı: 3, 6 Mayıs 1327, s. 52. Ayrıca bkz. Parlatır ve Çetin, a.g.e., s.132-133.
[258] Nitekim derginin "Yeni Lisan" başlıklı seri yazılarının ikincisinin başında –ki bu ilk kısmı Ali Canib tarafından yazılmıştır– Cenab'ın şu sözü okunur: "Eski şeylerle ancak güzel bir harabe yapılır, bâhusus edebiyatta eski bir şey yıkılmaksızın yeni bir şey yapılamaz."
[259] Köprülüzade Mehmed Fuad, "Halk ve Edebiyat", *Servet-i Fünun*, c. 41, sayı 1042, 12 Mayıs 1327, s. 29

"muhit-i tetabuk" adını verdikleri temel bir kaidenin fikrî eserlere de basit ve müfrit bir uygulamasından başka bir şey olmayan bu görüşe millî edebiyat taraftarlarının büyük bir ilmî nitelik isnat ettiklerini söyler ve millî edebiyat taraftarlarının bu teoriden yola çıkarak yürüttükleri mantığı şöyle özetler: Madem ki edebiyat toplumun ifadesidir, o halde her sanatkâr içinde yaşadığı toplumun psikolojik özelliklerini, samimi duygularını terennüme mecburdur. Zira milletin hissiyatıyla kendi hisleri arasında derin bir uçurum bulunduracak sanatkârlar, eserlerinin çevresine uyum sağlayamayan bir bitki gibi solup çürüdüğünü göreceklerdir.

Köprülü, daha sonra Taine'in yanlış bir dayanak noktası olduğunu göstermek üzere onun meşhur "ırk, muhit, ân" nazariyesine eleştiriler yöneltir. Köprülü'ye göre tıpkı Taine'in *İngiliz Edebiyatı Tarihi*'ni eleştiren Saint Beuve'ün dediği gibi fikrî eserler doğal ürünler gibi ortaya çıkmaz, asıl olan aniden ortaya çıkan dehalardır. Örneğin on sekizinci yüzyılda Bernardin de Saint-Pierre çıkıp da *Paul ve Virginie*'yi yazmış olmasaydı o asrın hayhuy-ı efkârı arasında böyle bir sanat eserinin meydana gelemeyeceği pek çok mantıkî delille izah edilebilir. Köprülü, edebiyatın "bir kitle-i mütecanise" olmadığını, her devirde birbirinden farklı üç-dört edebiyatın var olduğunu söyler. Bu bakımdan muhtıralar, aile mektupları, küçük gazeteler, risaleler ve ibtidai romanlar gibi toplumun büyük çoğunluğunun arzuladığı basit ve âdi edebiyatın bir ölçüde toplumun ifadesi olarak kabul edilmesi mümkün olsa da hakiki edebiyat denilen yüksek edebiyatın hiçbir zaman "basit düşünceli, âdi zevkli" halk kitlesinin hislerinin ifadesi olamayacağını ifade eder. Köprülü halkın zevki ile sanatkârların zevkinin her zaman her memlekette farklı olduğunu ve hiçbir zaman aynı seviyeye gelemeyeceğini düşünür. Dolayısıyla bazı eleştirmenlerin bazı yüzyıllara birtakım genel çizgiler isnat ederek o genel çizgilerin toplumun bütün unsurlarında görülebileceğini iddia etmelerinin doğru olmadığını belirtir. Örneğin Corneille ve Racine gibi XVII. yüzyıl yazarları o devrin Fransız halkının ruhunu değil, dar bir saray çevresindeki seçkin zümrenin duygu ve yaşantısını anlatmışlardır. Yine Nedim, çağının bütün Osmanlı milletinin değil yalnızca Damad İbrahim Paşa'nın sefahat devrindeki zengin bir zümrenin, daha doğrusu Sadabad'ın ifadesidir. Bu bakımdan Köprülü, doğrudan doğruya halka hitap eden dramatik edebiyat haricindeki bütün edebî türlerin halkın ruh halinden çok onları vücuda getiren büyük şahsiyetlerin ve onlardan zevk duyan küçük bir zümrenin ruh halini yansıttığını düşünür. Bu durumun XVI. yüzyılda ve daha eski çağlarda da böyle olduğunu ekler. Dahası, halkın çoğu zaman büyük şahsiyetler tarafından yakılan "meş'a'il-i irfan ve hakikati" söndürmeye çalıştığını ve ancak o meşalenin yakılmasından birkaç asır sonra ilgi gösterdiğini ekler.

Köprülü özetle eğer yüksek bir edebiyattan söz ediliyorsa, bir devrin edebiyatını o devrin özel fikrî halinin bir ifadesi saymanın çok yanlış ve hatalı bir yol olduğunu söyler. Sonra da Taine'in zannettiği gibi "bir edebiyatın tarihini yazarken bir milletin ahval-i ruhiyesini taharrî etme[nin]" mümkün olmadığını belirtir.

Köprülü halkın ilgi gösterdiği, yukarıda sayılan çağdaş edebî ürünlerden başka tarihsel olarak yazarı belli olmayan destanlar, anonim şarkılar gibi folklorik eserlerin de milletin hislerinin ifadesi olabileceğini, fakat bunların da yüksek edebiyat sayılamayacağını söyler.

İşte bütün bu hususlardan hareketle Köprülü, Taine'in yaptığı gibi sanatkârları "ırk, muhit, ân" ile izaha çalışmanın "Auguste Comte'un ve Darwin'in nazariyatını tenkide tatbik fikrine düşmek" olduğunu ve bunun "elyevm tamamiyle mevki-i itibardan düş[tüğünü]" ifade eder. Bu nedenle edebiyatın toplumun ifadesi olduğu görüşünün bugün hiçbir yerde kabul görmediğini belirtir.[260]

İlginçtir ki Köprülü, bir hafta arayla yayımlanan bu makalelerinde, bütünüyle iki yıl sonra benimseyeceği ve ondan sonra ömrünün sonuna kadar uygulamasına çalışacağı edebiyatın medeniyet tarihinin bir kolu olduğu tezinin tam aksi görüşler ileri sürmektedir. Nitekim iki yıl sonra Darülfünun hocalığına tayin edilmeden bir ay evvel yayımladığı "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" başlıklı makalesinde, edebiyatı incelerken "bir kavmin ruhiyatını aramıya teşebbüs etti[ğini]" belirterek daha önce şiddetle karşı çıktığı Taine ve Lanson gibi araştırmacıların görüşlerine bağlanır. O kadar ki burada eleştirmek üzere Taine'den aktardığı ibare ve metaforlara o makalesinde kendi görüşlerinin ifadesi olarak yeniden başvuracak ve bu sefer onları daha evvel reddettiği teorinin ispatı için kullanacaktır.[261]

Köprülü'nün iki hafta üst üste yayımlanan yazılarına cevap, ancak *Genç Kalemler*'in dördüncü sayısında Ali Canib'in Yekta Bahir imzasıyla yayımladığı "'Millî', Daha Doğrusu 'Kavmî' Edebiyat Ne Demektir?" yazısıyla gelir. Ali Canib, dil meselesinin öncelikli bir hal alması nedeniyle henüz millî edebiyat kavramını açıklamaya fırsat bulamadıklarını, Köprülü'nün yazısında millî edebiyat savunucularının fikirlerini açıklayamadıkları için bu kavramla ne demek istediklerini anlayamadığını söylemesine dayanarak kendilerinin bu konudaki görüşlerini bilmediğini itiraf etmiş olduğunu söyler. Sonra da "bizim fikrimizin ne olduğunu öğrenmeden kendi zihniyetinde köklenmiş olduğu anlaşılan 'mutlakiyet' ve 'ırk' mefhumlarına şiddetle tehacüm gösteriyor ki bu biraz budalalık, biraz şımarıklık, daha sarih

[260] Köprülüzade Mehmed Fuad, "Halk ve Edebiyat", *Servet-i Fünun*, c. 41, sayı 1042, 12 Mayıs 1327, s. 29-31
[261] Bkz. Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", *Bilgi Mecmuası*, cilt 1, sayı: 1, Teşrinisani 1329, s. 3-52. Ayrıca bkz. Fuat Köprülü, "Türk Edebiyatı Tarihi'nde Usûl", *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.

bir tabirle halis Don Kişotluktur!"[262] diye eleştirir. Ali Canib, Köprülü'nün savunduğu edebiyatın beynelmilel olduğu tezine karşı çıkar. Ona göre estetik, sanat kuralları ve ilim gibi beynelmileldir. Fakat edebiyat, diğer sanatlar gibi "kavmiyetten tecerrüd edemez, çünkü ancak kavmî bir mahiyeti haiz bulunan bir lisan vasıtasıyla tecelli edebilir. Ne zaman edebiyat 'Esperanto'yu umumî bir lisan olarak kabul edip de kavmî lisana ihtiyaç arz etmezse o vakit belki 'beynelmilel' olabilir" der.[263] Ali Canib, Yeni Lisan hareketinin gerekliliğini açıklarken de daha evvelki yazısında olduğu gibi durumu oluşan yeni siyasî ve sosyal şartlara bağlar. Ona göre Meşrutiyet hayatı, Osmanlı milletlerini/unsurlarını kendi aralarında toplumsal bir yarışmaya (*içtimâî bir müsabaka*) zorlamıştır ve böyle bir durumda edebiyat, Türkçenin demokratik bir şekle girmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla bir müstebit gibi Türkçenin demokratikleşmesinin karşısında durulamayacağını söyler.[264]

Ali Canib'in bu yazısında bariz bir biçimde Gökalp'ın kavramsal tasnif ve tahlillerine dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim tıpkı onun gibi Osmanlı unsurlarının "mezhebî cemaatler"le "lisanî cemaatler"den oluştuğunu, lisanî cemaatlere "kavim", mezhebî cemaatlere ise "ümmet" kelimesinin hususiyetine dayanarak "mezhebiyyet" dendiğini söyler ve sözlerini şöyle sürdürür: "Bunların hepsini hukukî bir devlet nüfuzu altında tutan bir de 'Osmanlılık' vardır ki buna da 'millet' ismini vermekteyiz."[265] Bu durumda "Osmanlı milleti" ve "Türk kavmi" demek gerekmektedir ki o da bu yüzden "millî edebiyat" yerine "kavmî edebiyat" demeyi daha doğru bulur.

Bundan sonra Yeni Lisancıların "Türkleri Karakurum'a götüreceğini" söyleyen Köprülü'ye "Korkmayınız Fuad Bey" diyen Ali Canib, Yeni Lisancıların gençleri yeniliklere, yeni hayata davet ettiklerini söyler. Köprülü'nün de mugalatayı bırakarak *Genç Kalemler*'i anlamaya çalışmasını önerir. Zira *Genç Kalemler*, "kavmî edebiyat"tan, yeni lisanla, yeni hayatın sanat eserlerinde tecellisini murat etmektedir. Sonra da "fazlaca çalıştığı için İstanbul gençleri içinde en çok sevdiklerimizden olan genç sosyolog" diye tarif ve taltif ettiği Köprülü'yü saçmalamakla suçlar.

Edebiyatın kavmî olmasını istemekle, Köprülü'nün iddia ettiği gibi başka kavimlere mensup şair ve yazarların okunmamasını kastetmediklerini, arzuladıkları şeyin "Garbın bütün hazinelerini iktitaf ettikten sonra bunları kendi idealimize göre terkip" ederek ibdâ' etmek

[262] Yekta Bahir, "'Millî', Daha Doğrusu 'Kavmî' Edebiyat Ne Demektir?", *Genç Kalemler*, c. 2, sayı 4, 26 Mayıs 1327. Ayrıca Parlatır-Çetin, s. 163
[263] Parlatır-Çetin, a.g.e, s. 163
[264] Parlatır-Çetin, a.g.e, s. 163
[265] Parlatır-Çetin, a.g.e, s. 164

olduğunu söyler. Her Osmanlı unsurunun kavmiyetini yüceltmeye çalıştığı bir devirde Türk gençlerinin şahsî gururu bırakarak kavmî gurur duyması gerektiğini söyleyen Ali Canib, yazının sonunda Köprülü'yü Selanik'e davet eder: "Biz hususiyle kendisi gibi 'anlamak' isteyen gençleri severiz. Buraya gelsin, biraz gezsin. 'Muhit'ini anlasın, sonra elini kalbinin üstüne koyarak bir çok düşünsün. Görecektir ki 'kozmopolit'lik bu zavallı vatan için müthiş uçurumlar hazırlıyor!..."[266]

Ali Canib'in yazısından bir hafta sonra bu sefer Köprülü'nün "Edebiyatlar Arasında" yazısı yayımlanır. Köprülü bu yazısında, "yalnız 'şem' ve pervane'den ve 'gül ve bülbül'den bir nefha-yı milliyet duydukları için bütün asar-ı cedid-i edebiyemizi, bütün sanatkârlarımızı milliyetsizlikle, Frenk mukallidliğiyle itham eden, ve bunun izalesi maksadıyla Garb ile aramıza bir sedd-i Çin çekmek isteyen edebiyat-ı milliye taraftarları"na Ernest Renan'ın Avrupa milletlerini büyük yeşil bir ağaca benzeten ve onunla temasa girmeyen dalların kuruyacağını söyleyen sözünü düşünmelerini tavsiye eder. Edebiyatın hiçbir zaman "münzevi ve mücerred" kalamayacağını, milletlerin siyasî ve ekonomik ilişkileri arttıkça fikir değiş tokuşunun da arttığını söyler. Köprülü, buna karşı çıkan kişileri, "asrın icabat-ı zaruriyesinden gâfil, 'an'ane-perver ve muzır birtakım dimağlar" olarak niteler. Sonra da bugün her edebiyatın diğer medenî edebiyatların sürekli tesirleri altında kaldığı için bir milletin bir devirdeki edebiyatını tetkik ederken o devrin muhtelif milletlere ve edebiyatlara mensup büyük şahsiyetlerini de gözden uzak tutmamak gerektiği belirtir. Bu bakımdan Türk edebiyatının otuz kırk seneden beri Fransız edebiyatından mülhem olmasını, öncelikle Rousseauların, Fenelonların, Lamartinelerin, Hugoların, Corneillelerin tesiri altında bir ilerleme mecrası takip ederek sonra Fikret ve Halid Ziya nesliyle natüralistlerin, parnasyenlerin ve yeni nesille de Nietzschelerin, Ibsenlerin, sembolistlerin etkisi altında kalmasını millîliğe karşıt görenleri "beşeriyetin mübadelat-ı fikriyesinden tegafül göster[enler]" olarak niteler. Zira ona göre çağdaş Türk edebiyatı, bütün varlığını bu tesirlere borçludur. Aksi takdirde Türk edebiyatı hâlâ Vasıf-ı Enderuni'nin ve Nergisi'nin taklitlerinden kurtulamazdı.[267] Bundan sonra Fransız edebiyatında yabancı edebiyatların etkilerini ve bunun yankılarını anlatan Köprülü, bütün bu tesirlerin altındaki Fransız edebiyatının "sedd-i Çin ile muhat, anane-perver, millî" bir edebiyat olmaktan çok uzak olduğunu söyler. Üstelik bunun Fransız edebiyatına mahsus olmadığını, Rus, Norveç, Alman, İngiliz ve diğer bütün gelişmiş edebiyatların birbirlerinden çok etkilendiklerini belirtir. Bu nedenle Türk edebiyatının diğer milletlerin edebiyatlarıyla münasebetini kesmeye çalışmanın

[266] Parlatır-Çetin, a.g.e, s. 166-167
[267] Köprülüzade Mehmed Fuad, "Edebiyatlar Arasında", *Servet-i Fünun*, c. 41, sayı 1043, 19 Mayıs 1327, s. 54

bir "irtica-ı edebî" olduğunu ve böyle bir hareketin Batı'nın "nesg-i füyuzuyla canlanmaya başlayan" zihinleri soldurup kurutmaktan başka hiçbir sonuç vermeyeceğini söyler. Sonra da Fikret ve Halid Ziya neslinin yalnızca Fransız edebiyatından ilham aldıklarını, fakat Türk edebiyatının geleceği bakımından bununla yetinilmeyip Almanların, İngilizlerin, Rusların ve İskandinavyalıların sanatından da yararlanılmasını ister. Bu nedenle çerçeveyi dar tutan millî edebiyat taraftarlarını şöyle eleştirir:

> "Edebiyat-ı milliye perestişkârları, kendi ruhlarıyla ruh-ı asr arasında bir uçurum kazmaktan, edebiyatımızı tesirat-ı ecnebiyeden tasfiye için Hotanto edebiyatı derecesine indirmekten artık fariğ olmalıdır. Çünkü Comte de Vogue'nin dediği gibi, elyevm bütün hududların ve milletlerin fevkinde, sunuf-ı münevvereye has ve umumî bir Avrupa halet-i fikriyesi bir Avrupa zevk-i edebîsi vücud bulmaya başlıyor, eğer biz bunun haricinde kalacak, Garbın meşail-i terakkiyatına karşı gözlerimizi kapayacak olursak kemâl-i teessürle itiraf etmeli ki bu, bütün heyet-i ictimaiyemizin mebde-i zevâli olacaktır."[268]

Ali Canib, *Genç Kalemler*'in altıncı sayısında "Millî Edebiyat Meselesi" başlıklı bir yazıyla Köprülü'nün eleştirilerine cevap verir. Yine Yekta Bahir imzasıyla kaleme aldığı bu yazısında, "millî edebiyat" kavramını başından itibaren iyi açıklayamadıkları için birtakım itirazların çıktığını söyler. Kavramı açıklasa bile bir kısım insanların anlamamakta direttiklerini belirterek bundan sonra *Genç Kalemler* dergisinde "millî edebiyat" kelimelerini silmeye karar verdiklerini, bunun yerine "ibdâî edebiyat" terkibini kullanacaklarını ifade eder. Sonra da o zamana kadar kullandıkları "millî" tabiriyle anlatmak istedikleri "ibdâî edebiyat"ın ne olduğunu izah eder. Buna göre Türk edebiyatı, Arap-Acem eserlerini veya Batılı yazar ve şairleri taklit etmekten vazgeçmelidir. Çünkü edebiyat, taklitle bütün canlılığını ve şahsiyetini kaybeder. Öyleyse Türk edebiyatı taklidi terk ederek şahsiyet kazanmalı ve yaratıcı (*ibdâî*) bir karaktere kavuşmalıdır. Ancak bu şekilde edebiyatın hayat üzerinde etkisi olabilir. Çünkü "[y]aşadığımız asrın hadiseleri pek güzel gösteriyor ki, artık hayat şiiri yaptığı kadar ve belki daha ziyade şiir hayatı yapıyor" der.[269] Bu son cümle, edebiyatın toplumsal yarar için kullanılmasına dair görüşlerinin ifadesi olarak asıl arzuladıkları edebiyatın işareti ve aynı zamanda millî edebiyat hareketinin Servet-i Fünun estetiğinden ilk ciddî teorik kopuşu olarak okunabilir.[270]

---

[268] A.g.e., s. 55-58

[269] Yekta Bahir, "Millî Edebiyat Meselesi I", *Genç Kalemler,* cilt 2, sayı 6, 19 Haziran 1327. Parlatır-Çetin, a.g.e, s. 195-197.

[270] Her ne kadar Servet-i Fünûn'un üç büyük kurucu isminden biri olan Halid Ziya da roman için "Evet, hiç şüphe yok! Hayat romanları değil, romanlar hayatı yapıyor!" (Bkz. Tevfik Fikret, *Dil ve Edebiyat Yazıları,* s. 135-138) demişse de onun bu ifadeyle romanın toplumu biçimlendiren bir araç olmasını değil, gerçekçiliğinden kaynaklı toplum üzerindeki olumlu-olumsuz tesirini kastettiği anlaşılmaktadır. Yoksa "sanat için sanat" ilkesine çok sıkı bağlı bu Servet-i Fünûn yazarının romanı toplumu biçimlendirme aracı olarak gördüğü düşünülemez. Nitekim bu sözü aktaran Fikret de yazısının sonunda

Ali Canib, Köprülü'nün edebiyatlar arasındaki etkileri ve taklidi çağdaşlığın kaçınılmaz ve zaruri bir göstergesi sayan yazısına verdiği ilk cevaptan sonra bu konuyu etraflıca tartışan ikinci bir yazı yazar. Yine Yekta Bahir imzasıyla yayımladığı "İbtidâiyet (*Originalité*)" başlıklı bu yazısında, Batılıların Sırplar ve Bulgarlar gibi küçük milletlere kadar ilgi gösterip onların eserlerini tercüme etmelerine rağmen niçin Türklere ilgi göstermediğini sorgular. Ali Canib, bu soruya cevap olarak Leon Cahun'ün bir sözünü aktarır. Cahun, Türklerin hiçbir zaman orijinal (*ibtidâî*) bir medeniyet yaratamadıklarını, ekonomik hayatta başka mamurelerin servetlerini gasp ederek yaşadıkları gibi fikrî hayatta da başka milletlerin felsefelerini, edebiyatlarını, hukuk ve ahlaklarını öyle aldıklarını söylemektedir. Cahun'e göre Türklerin medeniyet tarihindeki yeri de yarattıkları hususî bir medeniyet olmasından değil, Çin medeniyetini İran'a, İran medeniyetini Çin'e nakletmelerinden ileri gelmektedir. Ali Canib, oysa Mısır mimarisini Yunanistan'a taşıyan Yunanlıların ürettikleri hiçbir eserin Mısır eserlerine benzemediğini, çünkü bunların mensup oldukları kavmin mefkûresini tercüme ettiklerini söyler. O halde Yunanlılar Mısırlılardan hiçbir şey almadılar mı diye sorar. "Hayır" der, onlar Mısırlılardan iki şey almışlardı: metot ve teknik. Zira her millet, diğerinden bunları almak hakkına sahiptir. Fakat Türkler şimdiye kadar böyle yapmamışlardır. Başka kavimlerden bu iki vasıta ile beraber onların ilim ve sanatta buldukları hakikat ve bediaları da eski çapulcular gibi yağmalamakla yetinmişlerdir ve hâlâ da böyle yapmaktadırlar. Ali Canib' e göre işte bu yüzden sanatta, felsefede, edebiyatta ve bilimde bütün milletlerin sesi işitildiği halde Türklerin sesi işitilmemektedir. Zira Türkler, "tıpkı hamam kubbesi gibi" kendilerine hangi ses aksederse onu tekrarlamaktadırlar.[271]

Ali Canib'in bu yazısından sonra bir müddet durmuş gibi görünen tartışma da yeniden canlanır. İlk yazılarından aylar sonra konu her seferinde gelip dil meselesinde odaklandığı için Köprülü "Yeni Lisan" başlığıyla bu sefer doğrudan yeni lisan hareketini eleştirir. Yazısında aradan aylar geçmesine ve büyük bir gürültü koparmasına rağmen "Yeni Lisan" denilen şeyin aslında eski lisanın biraz bozuk bir halinden başka bir şey olmadığını esefle gördüğünü söyler. Köprülü, daha Yeni Lisan hareketi ortaya çıkmadan önce kendi neslinin edebiyatının Halid Ziya-Fikret neslinin edebiyatından "tarz-ı tebliğ ve tefekkür itibariyle" ayrıldığını iddia etmiş

romancıların kişiler üzerinde yarattığı etkilerden sorumlu olup olmadığını sorgularken Halid Ziya gibi yazarların şu sonuca vardıklarını belirtir: "Biz sanatımızın samimiyyetiyle müftehiriz; kimseyi aldatmıyoruz. Hayatta ne varsa bizde de o var... Hem bizim romanlarımız olmasa hayatta iyilik, fenalık olmayacak mı?" bkz. a.g.e., s. 138. Oysa Ali Canib'in kastı, edebiyatın toplumu bir ideal yolunda biçimlendirecek bir araç olduğudur. Yani birinci örnekte edebiyatın etkileme gücünün okuyucu üzerinde gerçekleştirdiği bireysel ve kendiliğinden oluşan bir hususa vurgu yapılırken, ikinci örnekte edebiyatın birey üzerindeki bu etkileme gücünü fark eden yazarın bu gücü eline alarak toplumu kitlesel olarak belli bir hedefe doğru biçimlendirme arzusu söz konusudur. Böylece ilkinde istemsiz ve bireysel olan etkile(n)me, ikincisinde istemli ve kitlesel bir tür dizayn aracına dönüşmüştür.

[271] Yekta Bahir, "İbtidâiyyet-Originalité" *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı 14, 13 Kanunusani 1327, s. 35-37. Ayrıca bkz. Parlatır-Çetin, a.g.e, s. 337-339

olduğunu hatırlatır. Hatta şimdiki yenilikçilerin çoğunun o zaman ona ve arkadaşlarına karşı eskiyi savunduklarını belirtir. Bugün de yeni edebiyatın eski neslin edebiyatından farklı olduğu konusunda ısrarlı olduğunu, fakat bu yeniliği meydana getirenler arasında Yeni Lisancılardan kimseyi göremediğini ekler. Köprülü, "Türkçe olmayan terkipleri lağvederek bazen Altun Destan'lar, bazen de marazî aşk neşideleri yazmakla yeni bir lisan ve millî bir edebiyat vücuda getirdikleri zannına düşenler, öyle düşünüyorum ki serâb-âlud bir uykunun bakiye-i ezvâkıyla sermesttirler" der. Köprülü, "ilm-i elsineye iddia-yı vukûf etmediğim için Yeni Lisancıların bu hususstaki birtakım müddealarına karşı muhâfaza-i sükût edeceğim" dedikten sonra, dillerin bu şekilde üç-beş kişinin keyfiyle meydana gelmeyeceğine ve "yeni" sıfatını alabilecek kadar da değişmeyeceğine inandığını söyler. Köprülü'ye göre dile etki eden ve ona gelişme mecrasını çizen sadece büyük edebiyatçılardır. Bu noktadan hareket ettiğinde ise Yeni Lisan'ın boş bir gürültüden başka bir şey olmadığını anladığını belirtir. Zira ona göre Türkçe, Şinasi'den beri zaten sadeleşmekte olduğu gibi Yeni Lisancılar arasında da onu büsbütün farklı bir merhaleye getirecek büyüklükte bir edebiyatçı yoktur. Bu yüzden "lisan-ı nazmımız, Selanik gençleri bir *Makber*, bir *Zemzeme*, *Rübab-ı Şikeste*, bir *Fani Teselliler* vücuda getirmedikçe meşy-i hâzırını değiştiremez" der. "Yeni Lisan taraftarları kendi lisanlarıyla yazılmış muvaffak bir eser gösterdikleri takdirde onu kemal-i hararetle alkışlamaktan hiçbir vakit çekinme[yeceğini]" de ekler.[272]

Köprülü'nün Millî Edebiyat hareketine yönelik eleştirisinden nerdeyse bir yıl sonra yazılan bu yazısında, ilginç bir biçimde aslında Yeni Lisan hareketine karşı görüşlerinin yavaş yavaş yumuşamaya başladığı görülür. Nitekim "lisanımız, mecra-yı tekâmülünü takiben sadeliğe doğru ilerlediği bir sırada, tabii Cenab Şehabeddin'in, Halid Ziya'nın nesrini istikbalin lisan-ı nesri addeyleyemeyiz; ve tabii Şehabeddin Süleyman Bey'in vasf-ı terkibîlerle vücuda getirdiği muakkad, sahte ve gürültülü lisanı bugünün lisan-ı nesrine bir nümûne olarak telakki edemeyiz" der.[273] Bu görüşlerinde aslında onun dile dışarıdan müdahale edilmesine karşı olduğu yoksa dilin kendi mecrası içerisinde zaten Şinasi'den beri izlediği sadeleşme eğilimine karşı olmadığı görülür.

Bu yazıdan sonra *Genç Kalemler* ile Köprülü arasındaki polemiğin mahiyeti değişmeye başlar ve tartışma giderek şiddetlenir. Zira Köprülü'nün itirazları ilmî bir itiraz olmaktan çok şahsî bir saldırı gibi algılanmıştır. *Genç Kalemler*'in birlikte basılan 17-18. sayısında hem "Yeni Lisan ve Hasta Bir Mantığın Psikolojisi" başlıklı makalede, hem de "Tıp

[272] Köprülüzade Mehmed Fuad, "Yeni Lisan" *Servet-i Fünun*, c. 42, sayı 1082, 16 Şubat 1327, s. 365-370.
[273] *A.g.y.*, s. 370.

Fakültesinden altmış efendi nâmına" imzalanan ve doğrudan "Köprülüzâde Fuad Bey'e" notuyla yayımlanan bir bildiride Köprülü'ye hücum edilir. Bunlardan Kâzım Nami imzasıyla Köprülü'nün "Yeni Lisan" başlıklı yazısına cevap olarak yayımlanan ilk yazıda, "daima yukardan atarak her şeyden dem vuran bu garip huylu çocuk" diye nitelenen Köprülü, Yeni Lisancıları tezyif etmekle suçlanır. Tartışma iyice şahsiyat vadisine girdiği için Köprülü "yalnız birsamlarıyla mücadele eden zavallı", "onun hiçbir fennî esasa istinad etmek şanından olmayan 'davul kadar gürültülü, fakat boş sözleri'" "hasta mantığının sayıklamalarına kapıla[n]" "hasta" şeklinde ağır sözlerle eleştirilir.[274] Yazıda tartışma millî edebiyat değil de yeni lisan hakkında olduğu için burada ayrıntılandırmaya lüzum görmüyoruz. Fakat şu kadarını söylemeli ki Yeni Lisan hareketinin en güçlü muarızlarından biri olan Köprülü bundan sonra karşısında sadece Ali Canib'i değil geniş bir cephe bulmuştur. Derginin aynı sayısında çıkan ve Tıp Fakültesinden altmış öğrenci adına altı kişinin imzasıyla çıkan "Bir Ta'rize Cevap"ta ise Köprülü, Türk dünyasının uyanışına kayıtsız kalmak ve Türklüğe saldırmakla suçlanır.[275]

Köprülü ile *Genç Kalemler* arasındaki tartışmanın millî edebiyat tartışmasından ve bir ölçüde yine ilmî bir konu olan Yeni Lisandan çıkarak Türklük meselesine dönüşmesi ve neticede şahsiyat vadisine dökülmesi karşısında Köprülü de soğukkanlılığını koruyamayarak aynı ölçüde şiddetli bir cevap yazar. "Türklük ve Yeni Lisan" başlıklı bu cevabî yazısında Köprülü şöyle der:

> "Yeni Lisan hakkında *Servet-i Fünûn*'un geçenlerdeki nüshalarından birinde münderic makaleme, Selanik gençleri hadid ve heyecanlı bir cevap verdiler. Bu cevabı, yeni lisan hakkındaki düşüncelerime bir mukabele olmaktan ziyade şahsıma aid bir hücum şeklinde telakki ediyorum; çünkü cerh edilmek istenen mütaalalarımın birçokları unutulduğu halde, şahsiyat ciheti asla ihmal edilmemiş. Kâzım Nami Bey yeni lisan hakkındaki makalemi biraz daha itidal-i demle okusalardı verdikleri cevabı o kadar mâlâmâl-ı tenâkuz bulundurmaktan ve kendi ifadeleri vechiyle 'Don Kişot gibi rüzgârlarla mücadele' vaziyetinde kalmaktan kurtulurlardı. Ne yazık ki karşılarındakine hasta bir mantık izafesi lütfunda bulunanlar kendi mantıklarının derece-i selameti hakkında pek yanlış bir zan besliyorlar."[276]

Köprülü daha sonra, "lisan meselesine girişmeden evvel, şahsıma aid hücumlara zaruri bir mukabelede bulunmak isterim" diyerek kendisine yönelik suçlamaları reddeder. Dil meselesiyle ilgili olarak da Yeni Lisancıların dilin sadeleşmesini aristokrasinin egemenliğine karşı demokratikleşmenin bir parçası olarak görmelerine karşı, bu meselenin Şinasi'den beri

[274] Kâzım Nami, "Yeni Lisan ve Hasta Bir Mantığın Psikolojisi", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı 17-18, Mart 1328, s. 152. Ayrıca bkz. Parlatır-Çetin, a.g.e., s. 417-418.
[275] "Bir Ta'rize Cevap", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı 17-18, Mart 1328, s. 128-139.
[276] Köprülüzade Mehmed Fuad, "Türklük ve Yeni Lisan", *Servet-i Fünun*, cilt 42, sayı: 1091, 19 Nisan 1328, s. 579

devam eden bir süreç olduğunu ve bu şekilde sosyal olaylarla ilişkilendirmenin garip ve yanlış olduğunu belirtir. Sonra da bu konudaki eski görüşlerini tekrarlar. Tıp Fakültesinden altmış öğrencinin imzasıyla çıkan yazıya ise yazısının sonunda şu şekilde cevap verir:

> "Genç Kalemler nüsha-i mümtazesinde, tıp fakültesinden bazı efendiler, benim yeni lisan hakkındaki mütalaatıma açık bir mektup ile cevap veriyorlar. Selanik gençlerinin, mümtaz bir sınıfına, 'fikrî bir aristokrat sınıfına' hitap eden terkipsiz marazî neşideleri, hikâyeleri sayesinde Türklüğün uyanabileceğini iddia eden bu efendiler şunu bilmelidirler ki, Mehmed Fuad bütün vicdanıyla, bütün mevcudiyetiyle merbut olduğu Türklüğün nâçiz, fakat samimî ve fedakâr bir hâdimidir. Mensup olduğu aile itibariyle, Türklüğün, Osmanlılığın mefâhir ve an'anatına doğrudan doğruya merbut olan bir adamın, vatan ve milletine derece-i nisbeti pek çoklarından daha fazladır. Ecdadı, bu vatanın yalnız topraklarında medfun değil, şehnâme-i mefâhirinde de zîhayat olan bir adamın sözüne bu efendiler emin olsunlar; ve bilsinler ki; bu satırları istemeyerek yazmaya mecbur olan adam, sırf Türklüğün teâlisi emeliyle, her şeye hatta iftiralara bile kemâl-i metanet ve fedakâriyle katlanabilir. Yalnız, vatanın gençleri, büyük ve ulvî Türklük cereyanını ufak bir 'Yeni Lisan' cereyanından ibaret addedecek derecede küçük ve mahdud düşünmesinler!"[277]

Köprülü'nün bu yazısında aslında Yeni Lisan hareketinin başından itibaren olumlu gördüğü bazı yönlerine karşı tasvip çerçevesini biraz daha genişlettiği, fakat kişiliğine yönelen saldırı karşısında kendini müdafaya mecbur kaldığı için bunu açıkça ifade edemediği hissedilir. Nitekim yazısının sonunda daha soğukkanlı ve nesnel bir tavırla bu hareketin sadece Türkçenin içinde bulunduğu sadeleşme sürecini hızlandırdığını ve bu bakımdan aslında bu harekete muarız bulunmasına rağmen "samimi bir nazar-ı takdirle temaşa et[tiğini]" açıklar.[278] Ömer Faruk Akün, bu yazının, Köprülü'nün "başından beri estetik endişelerin tesiri altında ısrarla sürdürdüğü görüşlerini içine girmekte olduğu Türkçü atmosferin de tesiriyle terk etme arifesinde bulunduğu bir sırada milliyetçi bir nefis müdaafasını" ifade ettiğini söyler.[279] Gerçekte Köprülü'nün bu tartışmada ilmî olarak değil siyasî olarak ve nüfuz gücüyle ikna edildiği düşüncesinde olduğumu yukarıda da izah etmiştim. Fakat Köprülü'nün bu son yazıları tam manasıyla bir "nefis müdafaası" şeklindedir. Nitekim bu son yazısında uzattığı barış dalı daha şiddetli bir hücumla geri çevrilir. Ziya Gökalp'ın Celâl Sakıb imzasıyla yayımladığı "Tetebbu Karşısında Mehmed Fuad Bey" başlıklı yazısında, zaten bir müddetten beri millî edebiyat meselesinden çıkmış olan tartışma, bu sefer yeni lisan meselesinden de tamamen çıkarak Köprülü'nün başka alanlardaki

[277] A.g.y., s. 582
[278] A.g.y., s. 582
[279] Ömer Faruk Akün, "Mehmed Fuad Köprülü", *DİA*, 2003, cilt 28, s. 473.

yazılarına kayar. Bu yazıda Köprülü, Hüseyin Cahid'in çevirilerinden intihal yapmakla suçlanır.[280]

Köprülü'nün *Genç Kalemler*'le tam bir yıl süren tartışması onun son yazısıyla biter. "Bir Müdhike-i Edebiye" adlı bu son yazısı, Ömer Faruk Akün'ün ifadesiyle "kendisine karşı yürütülen ve iyiden iyiye bir şahsiyat davası halini almış olan tenkit ve ithamlara karşı son cevabı, fakat o zamana kadar da verdiği cevapların en şiddetlisi oldu."[281] Köprülü, bu yazısında şöyle der: "*Genç Kalemler*'in son nüshasında hakkımda yazılan ve her satırından mâlâmâl-i redâ'et sefil hislerin mevcudiyeti istişmam olunan iki sahifelik şetm-âlûd makaleyi okuyup bitirdiğim zaman, yaptığı şeyin maskaralığını anladığından dolayı imza-yı hakikisini bile izhardan çekinen korkak ve şayan-ı terahhum bir kimse karşısında bulunduğumu pek iyi anladım."[282] Köprülü bu şekilde muhatabını mert ve açık yürekli olmaya davet ettikten sonra bir sene evvel yayımladığı "Edebiyat-ı Milliye" yazısından itibaren her fırsatta kendisine saldıran "Selanik gençleri"nin tuhaf bir biçimde hep isimlerini gizleyerek yazdıklarını söyler. Sonra da aslında bu yazının ara sıra Celâl Sakıb imzasını kullanan zat tarafından değil, Kâzım Nami'nin makalesini tahrif ederek yayımlayan eller tarafından yazıldığını "pek namuskâr ve mutemed" bazı dostlarına dayanarak iddia eder. Köprülü, bu zatın Ali Canib olduğunu ima etmektedir. Nitekim *Genç Kalemler*'in ilk yayımlandığı anda kendisinden şiddetle yazı yardımında bulunmasının istenildiğini belirtip kendisinin millî edebiyatla ilgili makalesine ilkin saldırmakla beraber sonra yazısının tesiriyle "millî edebiyat" tabirini "ibda'î edebiyat"a dönüştürmeye mecbur olan kimselerin şahsiyat vadisine daha fazla dalacak olmaları halinde kendisinin de o vadiye girmeye mecbur kalacağı uyarısında bulunurken Ali Canib'i kasteder. Hüseyin Cahid'den intihalde bulunduğu iddiasına da benzerliğin birkaç cümleden ibaret olduğunu ve bunun da her ikisinin aynı kaynaktan iktibas yapmasından kaynaklandığını ifade eder.[283]

Köprülü'nün *Genç Kalemler*'in hücumuna karşı son cevabı bu olsa da Köprülü'ye yönelik eleştiriler *Genç Kalemler*'in sonraki sayılarında da devam eder. Fakat Köprülü bundan sonra bu yazılara cevap vermez. Zaten bir müddet sonra da *Servet-i Fünun*'dan *Türk Yurdu*'na transfer olarak şaşırtıcı bir dönüşle Türkçü cepheye katılır. Diğer taraftan *Genç Kalemler* karşıtı cephenin de kalabalıklaştığı görülür. Yakup Kadri, "Netâyic" başlıklı yazısında Yeni Lisancıları ironik bir üslupla ve sert bir biçimde eleştirir:

---

[280] Celâl Sâkıb, "Tetebbu Karşısında Mehmed Fuad Bey", *Genç Kalemler*, cilt 3, Sayı: 20, 27 Nisan 1328 [10 Mayıs 1912], s. 191-194. Ayrıca *Genç Kalemler*, s. 446-448.
[281] Ömer Faruk Akün, "Mehmed Fuad Köprülü", *DİA*, 2003, cilt 28, s. 473.
[282] Köprülüzade Mehmed Fuad, "Bir Mudhike-i Edebiye", *Servet-i Fünun*, cilt 43, sayı: 1095, 17 Mayıs 1329, s. 51
[283] A.g.y., s. 51

"Yeni... Satıyorlar. Kaça? Nasıl? Bilmiyorum. Fakat satıyorlar. İki senedir gazetelerde ilânlarını görmediniz mi? 'Yeni lisan', 'yeni fikir', 'yeni hayat'. Ey görgüsüz çocuk ruhlu kimseler eğer yeni köprülerin, yeni evlerin, yeni bayramlık elbiselerin vakit-be-vakit size temin ettiği zevki, saadeti, dudaklarınıza verdiği hande-i neşatı daha ziyade genişletmek isterseniz –şüphesiz ki istersiniz– gidiniz, koşunuz, satıyorlar. Selanik'de 'yeni fikir', 'yeni hayat', 'yeni lisan'. (...) Yalnız bir şey var ey görgüsüz çocuk ruhlu kimseler, yalnız bir şey var ki tatbiki sizin için biraz güç olacak. Yeni fikri kalıplı bir fes gibi başa giymek kolay, fakat yeni lisan... 'Yeni Lisan' sizin için muhakkak kullanması pek güç bir ziynet olacaktır. Dilinizi ırsî, kisbî bütün itiyatlarından tecrit edeceksiniz, yeni lehçeniz olacak. Mesela 'millet' kelimesi bilmem nasıl bir istihale ile 'budun'a inkılap edecek; 'yaşasın millet' diyemeyeceksiniz, 'yaşasın budun' diyeceksiniz. Boğazınız uzun bir müddet, uygur, turfur, gurgur ilh. misüllü kelimelerin dikenleriyle yırtılacak. Filvâki onlar size diyecekler ki her gülün bir dikeni vardır; fakat aldanmayınız efendiler, bu gül değil, bu kâmilen dikendir. İş bu kadarla kalsa iyi, fakat icabında dilinizi tersine de çevireceksiniz. Nazar-ı dikkat yerine dikkat gözü, nefha-i ümid yerine ümit üfürüğü, sadr-ı azam yerine âzam sadr... ilh demeğe mecbur olacaksınız ve daha sonra fart-ı gayretle muhakkak hiç olmazsa bir kere 'intikam şiirleri'ni okumak zahmetine katlanacaksınız. Bütün bu müşkilâtı iktiham ettikten sonra korkmayınız artık meydan, yeni hayat meydanı sizindir."[284]

Genç Kalemler dergisi bu alaycı ve sert yazıya cevap vermekte gecikmez. Genç Kalemler Tahrir Heyeti imzasıyla yayımlanan "Pespaye Bir Hicive Ciddî Bir Cevap" başlıklı yazıyla, Yakup Kadri'ye aynı sertlikte bir cevap verilir. Bu yazıda, Yakup Kadri Yeni Lisana saldırmak ve bütün Türk gençliğini tahkir etmekle suçlanır.[285] Derginin sonraki sayılarında da yine Yeni Lisan meselesi etrafında başta Fuad Köprülü ve Yakup Kadri olmak üzere Cenab Şahabeddin ve Süleyman Nazif ile diğer bazı isimlerin eleştirilerine cevaplar yer alır.[286]

Bütün bu yazılar gösteriyor ki *Genç Kalemler*'in esas meselesi Yeni Lisan davasıdır. Millî edebiyat konusu, Yeni Lisan meselesiyle birlikte gündeme gelmiş, fakat gerek bu konuda hareketin savunucularının yeteri kadar berrak düşüncelere sahip olmayışı ve gerekse kısa süre içinde "Millî Edebiyat"ın örnek ürünleri olarak gösterebilecekleri çok fazla edebî ürün ortaya koyamayışları nedeniyle tartışma daha çok dil meselesi etrafında dolaşmıştır. "Millî Edebiyat"a örnek olarak gösterilen Halide Edib, Yakup Kadri ile Refik Halid gibi genç kuşak isimlerin hikâyeleri de gençler arasında Yeni Lisan hareketinden bağımsız olarak dilde sadeleşme yönünde bir eğilimin başladığını göstermektedir ki bu da *Genç Kalemler*'in işlevini

[284] Bkz. Yakub Kadri, "Netâyic", *Rübab*, sayı: 14-19, 19 Nisan 1328, s. 143-145, 201-202. Ayrıca bkz. Enginün-Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 3, Nesir 2*, s. 904-905.
[285] G. K. T. H., "Pespaye Bir Hicive Ciddî Bir Cevap", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı: 20, 27 Nisan 1328 [10 Mayıs 1912], s. 200. Ayrıca *Genç Kalemler*, s. 452-453.
[286] Bkz. "Yeni Lisan ve Muarızlarından Bir Nümune", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı: 21, 16 Mayıs 1328, s. 202-207. Ayrıca bkz. Parlatır-Çetin, a.g.e., s. 455-458; M. Nermi, "Yeni Lisan İstilası Karşısında", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı: 22, 6 Haziran 1328, s. 226-251. Ayrıca bkz. Parlatır-Çetin, a.g.e., s. 471-489; Perviz [Ömer Seyfeddin], "Yeni Lisan ve Çirkin Taarruzlar", *Genç Kalemler*, cilt 4, sayı: 24-25, s. 39-50. Ayrıca bkz. Parlatır-Çetin, a.g.e., s. 531-537. Dille ilgili bu tartışmalar, başka dergi ve gazetelerde de devam eder. *Zekâ*, *Hak*, *Şehbal* ve *Rübab* gibi dönemin dergi ve gazetelerinde Süleyman Nazif, Yakup Kadri, Cenab Şahabeddin ile Ali Canib ve Ömer Seyfeddin arasında dil konulu tartışmalar yaşanır.

sorgulamaya neden olmaktadır.[287] Kuşkusuz diğer taraftan doğrudan hareketin içinden çıkmadıkları halde dönemin en yetenekli genç yazarları olan bu isimlerin yazdıkları el yordamıyla başlayan sadeleşme hareketine hız ve ivme kazandırmıştır.

*2.1.***Yeniden Alevlenen Savaş**

Özelde Ali Canib'in ve genelde *Genç Kalemler* dergisi yazarlarının Köprülü'yle yaptığı polemik, Köprülü'nün bir müddet sonra Yeni Lisancıların safına geçmesiyle biter. Fakat Köprülü'nün teslim-i silah etmesinden kısa müddet sonra Genç Kalemler karşıtı cephenin hiç de zayıf olmadığı anlaşılır. Bu sefer de bir önceki kuşaktan iki güçlü kalem, Cenab Şehabeddin ile Süleyman Nazif sahneye çıkarlar. Dolayısıyla *Genç Kalemler*'in kapanmasıyla sönmüş gibi görünen tartışma bir müddet sonra Ali Canib ile Cenab Şahabeddin arasında yeniden alevlenir ve uzun süre devam eder. Ali Canib'in Cenab Şahabeddin'e doğrudan ilk eleştirisi *Hak* gazetesindeki bir açık mektubudur. Bundan hemen sonra *Genç Kalemler*'in son sayısı olan yirmi yedinci sayıda ikinci bir yazısı yayımlanır. Ali Canib bu yazısında, hangi şartlar altında Yeni Lisan hareketine giriştiklerini ve Yeni Lisanın aslında hem çağın gereklerine uygun hem de daha tabii olduğunu ileri sürer.[288] *Hak* gazetesindeki açık mektupları altı sayı sürer. Nihayet bu mektupları millî edebiyatla ilgili *Türk Yurdu*'nda üst üste üç sayı yayımlanan yazılarıyla birlikte *Millî Edebiyat Meselesi ve Cenab Bey'le Münakaşalarım* (1918) adlı kitabında toplar.[289] Bu kitaba *Genç Kalemler*'deki millî edebiyat yazılarını almamıştır. Muhtemelen bunun bir nedeni bu yazıların bir taraftan Köprülü'ye yönelik ağır bir polemik havasında yazılmış olmaları ve şahsiyete yönelik ifadelere sahip bulunmaları ise diğer ve kanaatimce asıl nedeni, Ali Canib'in bu yazılarında gerek kavramsal düzeyde ve gerekse içerik düzeyinde henüz berrak bir düşünceye sahip olmayışıdır. Bu bakımdan Ali Canib'in millî edebiyat meselesiyle ilgili asıl yazıları *Genç Kalemler*'in kapanmasından sonra *Türk Yurdu*'nda üst üste üç sayı yayımladığı yazılardır. Ali Canib, bu yazıları tartışmanın başladığı tarihten birkaç sene sonra yazdığı için fikirlerinin biraz daha berraklaştığı görülür. Bu yazılarda Ali Canib bir taraftan "millî edebiyat"ın ne olduğunu açıklarken diğer taraftan da Cenab Şahabeddin ile Süleyman Nazif'in itiraz ve eleştirilerine cevap verir. Dolayısıyla artık *Genç Kalemler*'de millî edebiyatın muarızı olan Fuad Köprülü

[287] Yakup Kadri'nin anlattıklarına göre Gökalp, Süleyman Nazif ve Cenab Şehabeddin'le görüştüğünde nasıl bir edebiyat istediklerini anlayamadıklarını, örnek olarak okunabilecek bir eserlerinin olmadığını söyleyen Cenab'a Yakup Kadri'yi göstererek "İşte bu!" demiştir. Gökalp, yeni lisanla yazılmış millî edebiyat örneği olarak Yakup Kadri'yi gösterirken Yakup Kadri ise aslında "ben sadece o sıralarda halk edebiyatından aldığım zevkin ve biraz da içgüdünün tesiri altında yazıyordum; yoksa herhangi bir çığırın nazariyelerine uymak için değil" diyerek aslında Genç Kalemler hareketinden bağımsız olarak bu yola girdiğini açıklar. Bkz. Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları,* s. 167-168

[288] Ali Canib, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, cilt 4, sayı: 27, 2 Teşrinievvel 1328, s. 72-86. Ayrıca bkz. Parlatır-Çetin, a.g.e., s.559-562.

[289] Ali Canib, *Millî Edebiyat Meselesi ve Cenab Bey'le Münakaşalarım,* İstanbul: Kanaat Matbaası, 1918

ve Yakup Kadri'nin yerini Cenab Şahabeddin ile Süleyman Nazif almıştır ve tartışma da sonuna kadar Servet-i Fünun edebiyatının bu iki güçlü kalemiyle sürdürülür.

Ali Canib, *Türk Yurdu*'ndaki yazılarına dil meselesi dolayısıyla Cenab Şahabeddin ve Süleyman Nazif'i eleştirerek başlar. Ona göre Yeni Lisan'ı anlayamayan Cenab ve Nazif gibi isimler meseleyi karikatür bir şekle koyarak çürütmeye çalışmaktadırlar. Oysa Cenab ile Nazif birtakım tutarsız ve çoğu küçümsemeyle dolu mizahi eleştiriler getireceklerine, kibri bırakarak "[h]er teşekkül etmiş dimağ gibi biz de –ister edebî ister içtimâî– yeni esasları kabul edemeyiz" demeliydiler. Ali Canib'e göre Cenab ile Nazif arasında bu konuda takındıkları tutum bakımından bir tek fark var: "Biri tehzîl ediyor, öteki tahkîr..."[290]

Ali Canib bu girişten sonra "Edebiyat ve Halk" başlıklı birinci yazıda, "edebiyat millî hayatın bir manzarasıdır" diyen Lanson'dan hareketle "edebiyatın içinde bir taraftan içtimâî ve siyasî vak'alarda mündemiç his ve fikir hareketleri, öte taraftan fiil âlemine çıkmayan hülya ve meşakkatlerin gizli ve dâhilî hayatı"nın göründüğünü söyler. Bu bakımdan edebiyatın "halka doğru" gitmesi, yani halkın ruhundan kaynağını alması gerektiğini belirtir. Oysa o zamana kadarki Türk edebiyatı orijinallikten ve ilham ürünü kendiliğindenlikten (*hâcislik, spontanite*) mahrum olduğu için halkın ruhuna inememiş, kendi içinde aristokratik bir kısır döngü içinde kalmıştır. Bu bakımdan Türk edebiyatının bu devrelerini Yunan edebiyatının çöküş devri olan İskenderiye edebiyatına benzetir. Ali Canib'e göre bunun nedeni, Türk aydınlarının bir "mefkûre"den, "içtimâî vicdan"dan mahrum oluşları ve kendilerinde milliyet hissinin uyanmamış olmasıdır. Bu yüzden kendi halkının ruhunu anlatmak yerine taklidî bir edebiyata yönelmişlerdir. Ali Canib'e göre ne zaman halkın hafızasında yaşayan "Türk ruhiyyeti" toplanırsa Türkler o zaman lisan ve edebiyatlarını yapabileceklerdir. Fakat bunun halka doğru gitmesi gereken edebiyatın taraftarlarının çoğu tarafından bile yanlış anlaşıldığını söyler. Zira "halka doğru edebiyat" yapmaları gerekirken "halk için edebiyat" yapmaktadırlar. "Halka doğru edebiyat" demek, edebiyatı halkın idraki için aşağı bir seviyeye indirmek değil, konunun bünyesine kadar her şeyi halkın ruhunda yaşayan Türk ruhiyyet ve lisanından alarak yüksek bir edebiyat çıkarmak demektir.[291]

Ali Canib'in bu yazıda artık Lanson'un görüşlerinde teorik bir zemin bulduğu görülmektedir. Lanson ve Hippolyte Taine isimleri, asıl olarak Köprülü ile yaptıkları

[290] Ali Canib, *Prof. Ali Canip Yöntem'in Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*, (Haz. Ahmet Sevgi, Mustafa Özcan), Konya: Tablet Yayınları, 2005, s. 342-343
[291] *A.g.e.*, s. 344-347

polemikte gündeme gelmişti, fakat Köprülü bu kuramcıların görüşlerinin ancak kısmen doğru olabileceğini yukarıda açıkladığımız gibi söylemiştir.

Derginin sonraki sayısında "Edebiyat ve Hads" başlıklı başka bir yazı yayımlayan Ali Canib, edebiyatın büyük dâhilerin eserlerinden çıkarılan birtakım kurallara bağlanması ve ancak o kurallara uygun yazılması gerektiği şeklindeki bir anlayışla klasik edebiyatın oluştuğunu söyler. Böylece edebiyat, dogmatik bir biçimde o eserlerin taklidine indirgenir. Oysa o kurallar, büyük eserlerin şartı değil, ancak neticesidir. Bir zaman gelir ki bazı yazarlar bu kurallara karşı çıkarak klasik çemberinden çıkarlar. İşte bu isyanın nedeni *hads,* yani sezgidir. Sezginin yarattığı isyanın maksadı edebiyatı birtakım soyut kavram, ifade ve tasvirlerden kurtararak ona hayattaki ve tabiattaki gerçeklikleri canlı bir şekilde gösterme, somut tasvirler yaptırmaktır. Bu bakımdan Osmanlı edebiyatının tamamı böyle dogmatik olduğu gibi, Süleyman Nazif, Cenab Şahabeddin ve Ahmet Haşim gibi eskiye bağlı yazar ve şairlerin eserleri de böyledir. Oysa sanat hayat için olmalıdır. Yani "bir sanatkârın vazifesi ruh, hayat ve tabiata ait şe'niyyetlerden hangisini istiyorsa bunları sahîh ve samîmî bir ifade ile kâğıda aksettirmektir."[292] Yani bir yazar veya şair, edebiyatı "bu hayat ve bu tabiat için yapmalıdır, süs ve âlâyiş için değil..."[293] Ali Canib, bu tür eserlere de Ömer Seyfeddin'in "And" hikâyesi ile Halide Edib'in *Yeni Turan* romanından örnekler verir. Sonra da her dilin değişen hayat şartları karşısında birtakım ilmî veya teknik kelimeler almak veya türetmek zorunda kaldığını, fakat edebiyatçıların vazifesinin halkın kullandığı sade ve alışılmış kelimelerle en karışık duyguları aktarabilmesinde yattığını söyler. Bunun için de ümitli olduğunu belirtir. Zira "Türklerde –bazı vefasız çocuklarının inatlarına mukabil– milliyet hissi tamamen uyanmıştır ki bu, bütün ârızaları ve bütün ârızaları cerîhâlaştırmak isteyen elleri kurutacak, kaldıracaktır" der.[294]

Ali Canib'in *Türk Yurdu*'ndaki üçüncü yazısı "Edebiyat ve Milliyet" başlıklıdır. Bu yazıda Ali Canib, medeniyetin zannedildiği gibi "insaniyet"in değil, milletlerin eseri olduğunu, hangi kitle milliyetinden mahrum ise, şimdiye kadar Türklerin olduğu gibi, o kitle ne medeniyete küçük bir ışık verebileceğini ne de yaşayabileceğini söyler. Sonra da milliyetin lisanla bir olduğunu, bir millet istiklâlini yitirse bile dili ve edebiyatı durdukça var olmaya devam edeceğini belirterek Afganî'nin Türkçüler arasında çok yaygınlaşmış bir görüşüne isim vermeden referansta bulunur.

[292] *A.g.e.*, s. 351
[293] *A.g.e.*, s. 351
[294] *A.g.e.*, s. 354

Ali Canib, bu yazısında tekrar "halka doğru edebiyat" ile "halk için edebiyat" arasındaki farka değinir. Ona göre bu nokta, edebiyatçıların çok yanıldığı bir husustur. Zira edebî eserleri milliyet his ve fikirleriyle doldurmak tek başına yeterli değildir. Çünkü bu eserler bazen "milletin ruhundan ve ruhun derinliklerinden ilhamlar toplayan bir sanat" ortaya koyarken bazen de milliyetçi düşüncelerle dolu olduğu halde "şiir ve sanatla alâkası olmayan 'öğüt' kitapları" şeklinde ortaya çıkabiliyor. Bu bakımdan tek başına halk için yazmak fikriyle ortaya konan eserlerin bir kıymeti yoktur. Önemli olan "yüksek hâcis ve ibtikârî bir edebiyat yapmak"tır. Yani orijinal ve sezgiye dayalı ürünler ortaya koyabilmektir. Ali Canib, yenileşme devrelerinde edebiyatın bir müddet yolunu bulmakta zorlanabileceğini ama sonunda kendi "şahrah"ını bulup "ibtikâri ve hâcis" bir ruh kazanarak yükseleceğini söyler. Bu manada hakîkî sanatkârın ekol veya akım tanımadığını ekler.

Özetle Ali Canib, millî edebiyatın gerçek manasının "hâcis ve ibtikârî bir edebiyat" demek olduğunu ve bunun da "müşterek vicdandan mahrum, kalbde millî gurur taşımayan fertlerden mürekkep milletlerde" bulunamayacağını söyler. Yazısının sonunda ise, Türklerin hakikî millî bir edebiyata sahip olacaklarını, çünkü millî vicdanlarının doğmuş olduğunu ifade eder.[295]

Konunun karşı cephesinde yer alan Süleyman Nazif ile Cenab Şahabeddin'in itirazları daha çok dil meselesiyle ilgilidir. Nazif, daha 1898 yılında, Mehmed Emin'in *Türkçe Şiirler*'i kendisine yollaması münasebetiyle Bursa'dan gönderdiği mektupta, bu halk dilinin ve hece vezninin bütün duygu ve düşünceleri ifadeye elverişli olup olmadığı konusunda tereddütleri olduğunu bildirmiştir.[296] Süleyman Nazif hakkında kapsamlı bir araştırma yapmış olan Muhammet Gür, onun mensup olduğu Servet-i Fünûn ekolünün dil ve sanat anlayışını âdetâ taassupla savunduğunu, asırlardan beri işlenerek gelişip zenginleşen, yüksek bir ahenk ve ifade kabiliyeti kazanan Osmanlıcanın bırakılmasını, hele bazı yeni kelimeleri yerleştirebilmek için "bizim altı asırlık kedd-i yemîn ve hem-derd-i vefâ-karînimiz" olan kelimelerin "tensikata uğratılması"nı insaf ve mantıkla bağdaştıramadığını söyler.[297] Nazif, Türkçenin Şinasi'den itibaren pek çok yazar ve şairin ve özellikle Servet-i Fünuncuların emekleriyle Batı düşünce ve hissiyatını karşılayabilecek bir olgunluğa eriştiğini, bu konuda yapılacak bir tasfiye hareketinin bu emekleri yok etmek anlamına geleceğini düşünür. Fakat halkı eğitmek ve bilinçlendirmek üzere yazılacak eserlere karşı olmadığını, aksine bu tür eserlerin nicelik olarak seçkinler için yazılan eserlerden daha çok olması gerektiğini söyler. O,

[295] *A.g.e.*, s. 356-360
[296] Bkz. Tansel, *Mehmed Emin Yurdakul'un Eserleri: Şiirler*, s. XXIII
[297] Muhammet Gür, *Kendi İçinde ve Kendine Göre Süleyman Nazif*, s. 209

sadece "lisan-ı edebi, avamın dereke-i beyanına tenzil etmek" isteyenlerin Türk dili ve edebiyatını basit, kupkuru ve tatsız bir duruma düşürmesinden korkmaktadır.[298]

Süleyman Nazif'in bu düşünceleri henüz Genç Kalemler hareketi başlamadan birkaç yıl önce Mehmed Emin'in girişimi ve Türk Derneği'nin başlattığı tasfiye hareketi dolayısıyla yazdığı görüşlerdir. Fakat Genç Kalemler hareketiyle birlikte bu mesele bireysel bir girişim olmaktan çıkıp toplu bir hareket halini alınca siyasî ortamın da desteğiyle Nazif ve emsalinin düşünceleri giderek marjinalleştirilir. Fakat Nazif, başından itibaren savunduğu düşünceyi değiştirmez ve ömrünün sonuna kadar da aynı düşüncede kalır.

Süleyman Nazif, "terakki ve tekâmül[ün], basitten mürekkebe intikal" ettiğini, Yeni Lisan ve Millî Edebiyat'la başlayan hareketin ise "asırların terekküp ettirdiği şeyleri büyük tehâlükle besâtete irca' etti[ğini]" söyler. Şekle aşırı derecede bağlı kalan Süleyman Nazif'e göre aruz gibi mükemmel bir vezni bırakıp tekrar "parmak hesabı"na dönmek bir tekâmül değildir ve bunun acı sonuçları çok geçmeden görülecektir. Zira avamı havas derecesine çıkaramayanların havası avam derekesine indirmek istemelerinin açık ve çirkin bir zulüm olduğunu söyler. Çünkü ona göre halkın aydınlarda anlamadığı şey lafızlar, ibareler ve terkipler değil fikirlerdir. Bu bakımdan dil ne kadar sadeleştirilirse sadeleştirilsin anlayış ufku tarlasının sınırlarını geçemeyen bir köylü, bilgi sahibi bir şehirliyi anlayamaz der.[299] Fakat tarihî süreç Nazif'in tam karşı cephesinden yana ilerleyecek ve süreç ilerledikçe de sadeleşme ve hece vezni eğilimi giderek güçlenecektir. Nazif gibi sürecin dışında kalan diğer kalemler ise ya susmak ya da yeni şartları kabul etmek zorunda kalacaklardır. Fakat o, sürecin kendi çizgisinin aleyhinde giderek güçlenmesi karşısında sonuna kadar direnç göstermeye devam eder.

Ali Cânib'in *Millî Edebiyat Mes'elesi ve Cenab Bey'le Münakaşalarım* kitabının yayımlanması üzerine Nazif, uzun süre aralarında tartışma konusu olan meselelere tekrar dönerek bu konudaki görüş ve üzüntülerini yeniden açıklar. Bu yazıda Ziya Gökalp'ın kendisini bu işe Allah tarafından görevlendirilmiş zannettiğini, onun çağrısına ilk cevap verenlerin ise Ali Canib, Köprülüzade Fuad ve Suphipaşazâde Hamdullah gibi kişiler olduğunu söyler. Fakat Nazif'e göre Gökalp'teki halis niyet bunlarda yoktur. O kendisini Allah tarafından bu işe mebus zannetmişti. Oysa bunlar Gökalp tarafından memur olduklarını menfaat arayarak takdir ettiler. Nazif, altı yüz senelik gösterişli bir varlıktan damla damla sızan maddî ve manevî müktesabatımıza bir anda baltalarla ve kalemlerle hücum edildiğini,

[298] A.g.e., s. 209-210
[299] A.g.e., s. 210-212

dil, edebiyat, sanat, âdet, mektepler, medreseler hasılı önlerine ve akıllarına ne gelirse yıkmak istediklerini söyler. Ötede vilayetler, kıtalar birbirini koşarak takip eder gibi devrilirken, beride Türk Ocağı denilen "müessese-i menhûse ile şûbelerinde" "yeni lisan" ile yazılmış ve "yeni musıkî" ile bestelenmiş "Turan" ilahileri okunduğunu belirtir. Sonra da sözlerini şöyle sürdürür:

> "Ve bu Ali Cânib Bey, bu Mehmed Fuad Bey, bu Hamdullah Subhi Bey o orkestraları aşk u şevk ile idâre ettiler!.. Güzel lisanımıza "Enderun argosu" lâkabını bigayri hakkın ve bî-edebâne lâyık görüyorlardı. İçlerinde maatteessüf bir de Diyarbekirli bulunan bu Selânik yârânının lisan-ı tezlîline bu suretle düştüğü güne kadar 'Enderun'un bir 'hümâyûn' sıfatı var idi. Ve bu Enderûn-ı Hümâyûn'dan binlerce ekâbir-i devlet ü millet yetişmişti. 'Argo' lehçesini icad ve istimal edenler ise padişah sarayından değil Merkez-i Umumî'den câize-i temelluk alan esâfil arasında bulunur."[300]

Bu ifadelerinde Süleyman Nazif, Türkçü yazar ve şairlerin iktidardan para ve makam aldıklarını ve menfaatleri gereği bu işe kalkıştıklarını ima etmektedir. Nitekim başka bir yerde tekrar aynı imada bulunur ve Ziya Gökalp ile Köprülü gibi Millî Edebiyatçıların bu işe "mansıb ü nukûd verip almakla" giriştiklerini, oysa manevî ataları olan Patrona Halil'in bu işi "sopa ile bir hamlede ve daha kabadayıca ika' etmiş olduğu"nu söyler.[301]

Sonuna kadar bir Osmanlıcı olarak kalan Süleyman Nazif'in temel tezi, Türklerin yaklaşık bin yıldır yaşadıkları Anadolu'da artık Orta Asya'dan hem kültürel hem de ırken çok değişik bir terkip haline geldikleridir. Türkler, geldikleri coğrafyada Araplarla, Kürtlerle, Ermenilerle, Rumlarla ve diğer Osmanlı kavimleriyle geniş ölçüde etkileşime girmişler ve artık bunlar arasındaki yakınlık Orta Asya'daki Türklerle olan yakınlıktan daha esaslı bir hal almıştır. Bu bakımdan yeniden Orta Asya kültürüne dönmeyi son derece yanlış bulur. "Biz oradan ne fikren, ne cismen bir daha avdet etmemek azmiyle çıktık. Buradaki hatırat ve hayatımız daha esaslı ve daha kuvvetlidir" der.[302]

Diğer taraftan aynı zamanda Musul, Bağdat ve Basra gibi uzak vilayetlerde valilik de yapmış bir Osmanlı devlet adamı olan Nazif, o yıllarda Osmanlı devletinin muhafazası gibi bir motivasyonla hareket etmektedir. Bu nedenle Orta Asya'daki ırkdaşlardan söz eden ve oradaki Türklerle birleşme hülyası kuran Türkçülerin düşüncelerini "muhal-alûd hayaller" olarak nitelendirir. Kanuni Sultan Süleyman'ın bile ordusuyla gidemediği yerlere bugün

[300] A.g.e., s. 211
[301] A.g.e., s. 388
[302] A.g.e., s. 382

Osmanlı ordusunun en perişan bir halinde gitme hülyalarını dile getirmenin basiretsizlik olduğunu düşünür.[303]

Başından itibaren Servet-i Fünûn estetiğine ve Osmanlı düşünce ve coğrafyasına bağlı kalan Nazif, Meşrutiyet'ten sonra İttihatçıların iktidar olmasıyla birlikte zaman zaman bu düşüncelerinin bedelini de ödemeye mecbur kalır. Örneğin daha Meşrutiyet'ten yaklaşık bir yıl sonra yazdığı "yeni lisan" veya "tasfiye-i lisan" hareketine yönelik eleştirileri yüzünden 1909 Eylül'ünde İstanbul'dan uzaklaştırılmak maksadıyla Basra'ya gönderildiğini görürüz. Ahmed Agayef'le olan ve uzun süren tartışmasından sonra ise, yani 1913 Eylül'ünde, bu sefer de Musul valiliğine yollanır. Bu görevi bir müddet sonra Bağdat'a nakledilmiştir. İstanbul'a ancak 1915 senesi ortalarında dönebilen Nazif, savaşın verdiği fırsatla İttihat ve Terakki'nin basın üzerindeki sansür ve baskısının en katı hale geldiğini görür. Baskı, sansürle de kalmaz, Nazif, ülkenin kötü gidişinden sorumlu tuttuğu için eleştirmekten geri durmadığı Türkçüler tarafından fiilî saldırıya uğrar.[304]

Nazif'in uzun yıllar değişik vesilelerle Türkçülerle yaşadığı tartışmalar, onun burada çizilen dünya görüşü çerçevesinde kendine yer bulur ve farklı cevaplarla karşılanır. Dil ile ilgili eleştirilerine ise çeşitli tartışmalar içinde cevap verilmişse de özellikle *Şehbal* dergisinde çıkan bir yazısına, Yeni Lisan hareketinin üçlü kurucu isminden Ömer Seyfeddin dikkat çekici bir cevap verir. "Yeni Lisana Dair" başlıklı bu cevabî yazısında Ömer Seyfeddin, dünyada her şeyin değiştiğini, dilin de sadeliğe doğru değiştiğini öne sürer. Ona göre eski lisanın anası "milliyetsizlik"tir, insanlarda millî bilinç uyandıkça Yeni Lisan da güçlenecektir. Süleyman Nazif gibilerin aslında eski lisanın yapmalığını, akla ve mantığa aykırılığını bilmelerine rağmen Yeni Lisana karşı çıkmalarının sebebi alışkanlıklarını değiştirememeleridir.[305]

Bu tartışmaların Süleyman Nazif'le aynı cephede duran bir diğer önemli figürü ise Cenab Şehabeddin'dir. Cenab'ın Ali Canib'in yazılarına cevapları, çoğunlukla *Hak* gazetesinde yayımlanmıştır. Cenab, Yeni Lisan ve Millî Edebiyat meselesiyle ilgili olarak yeniliğe karşı olmadığını, hatta tıpkı Wagner gibi "yeni, yine yeni, daima yeni!" diyenlerden olduğunu söyler. Sonra da "eğer Hâmid'in, Fikret'in, Nazif'in lisanı, te'min-i medeniyet için yıkılmak ve çiğnenmek icab eden mani'a ise ilk yumruk ve ilk tepme benden!" diyerek

[303]Bkz. A.g.e., s. 367

[304] Bu durumu anlatan bir yazısında şöyle der: "'Edebiyat-ı İraniyyenin Edebiyatımıza Tesiri' hakkındaki bir konferansımda hiç kimsenin şahsına ait tek bir kelime söylememişken namını yukarıda tefevvüh ettiğim eşhastan biri, başına topladığı evbaş ile Bayezid meydanında üzerime evbaşane hücum etmek cüretinde bulunmuş ve bittabi daha zelil ve müzmahil olmuştu." Bkz. A.g.e., s. 384-386

[305] Ömer Seyfettin, "Yeni Lisana Dair", *Makaleler 1*, s. 164-167

yeniliğin dili yıkmakla olamayacağını söyler. Ona göre, öncelikle Yeni Lisan'ın ciddî bir şey mi yoksa bir gençlik oyuncağı mı olduğunu anlamak gerekir. Sonra da "aramızdaki esbâb-ı hazıra-i nifak kâfidir, buna bir de münafere-i lisan ilâve etmeyelim" der ve şöyle devam eder. "Ben 'tarih-i edebiyatımız' diyorum, sen 'edebiyat tarihimiz' diyorsun. İkisi arasında ancak yanındaki arkadaşın sağ veya sol koluna girmek kadar bir fark varken biri niçin haşlanıyor, öteki neden alkışlanıyor?" diye sorar. Yaşanan karmaşa içinde "Biz hangi peygamber-i lisana ümmet olacağımızı anlayamadık ki..." diye dil konusunda bir birlik sağlanamamasından şikâyet eder. Ali Canib'in Osmanlı lisanına "Enderun Argosu" demesine karşılık Cenab da "Yeni Lisan"a Selanik'in Yalılar semtinde ortaya atıldığı için "Yalılar Argosu" der. Ona göre Türkistan-ı Çinî'de anlaşılsın diye dilimizi cascavlak bırakmanın manası yoktur.[306] Kuşkusuz Cenab'ın meseleyi biraz da demagojiye çektiği açıktır. Zira dil konusunda nerdeyse *Genç Kalemler*'in bütün sayılarında İstanbul Türkçesi esas tutulmak suretiyle vazıh bir program çizildiği görülmektedir.

Başta dilde sadeleştirme olmak üzere Türkçülükle ve süren savaşla ilgili başka siyasî ve sosyal meselelerle içiçe tartışılan millî edebiyat tartışması uzun süre dinmez. Fakat burada geniş bir özetini vermeye çalıştığımız bu tartışma etrafında, dönemin edebiyatçılarını bu harekete karşı çıkanlar, bir müddet direnç gösterdikten sonra katılanlar ve nihayet sonuna kadar direnenler şeklinde üçe ayırabiliriz. Bu sınıflandırmada millî edebiyat, aynı zamanda İttihat ve Terakki idaresince arzulanan "makbul" edebiyat olduğundan ona karşı takınılan tavır, partinin politikalarına karşı da tavır almak anlamına gelmektedir. Buna göre birinci grubu partinin edebiyat misyonunu yüklenmiş veya benimsemiş yazarlar; ikinci grubu "kazanılmış" yazarlar ve üçüncü grubu ise "merdud" yazarlar olarak nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Birinci grubu *Genç Kalemler* dergisi etrafında bir araya gelmiş başta Ziya Gökalp, Ömer Seyfeddin ve Ali Canib üçlüsünden oluşan çekirdek kadro oluşturur. Bu çekirdek kadronun etrafında, içlerinde Kâzım Nami, Mustafa Nermi, Âkil Koyuncu, Mehmed Ali Tevfik, Rasim Haşmet, Aka Gündüz gibi pek çok ismin bulunduğu kalabalık bir Selanik gençleri grubu vardır. İkinci grubu Yakub Kadri ve Fuad Köprülü gibi ilkin bu harekete şiddetle karşı çıktıkları halde sonradan hareketin düşüncelerini benimseyerek dahil olan "kazanılmış" kişiler oluşturur. Aslında bu grup da giderek kalabalıklaşır. Örneğin çok güçlü bir direnç göstermeden erken bir tarihte katılan Celâl Sahir veya 1917'de *Yeni Mecmua*'nın kuruluşu esnasında "kazanılan" Refik Halid gibi isimleri de bu gruba dahil etmek gerekir.[307]

[306] Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Celal Tarakçı, *Cenab Şehabeddin'de Tenkid*, Samsun: Eser Matbaası, 1986, s. 27-30
[307] Biri Yakup Kadri'ye, diğeri Refik Halid'e ait iki kazanılma hikâyesi bu sürecin nasıl işlediği hakkında fikir vermektedir. Yakup Kadri anılarında, Ziya Gökalp'la tanışma ve onun kendisini Türkçülerin safına çekmeye çalışmasını şöyle anlatır:

Üçüncü grupta ise başından itibaren değişik nedenlerle Yeni Lisan hareketine karşı çıkan ve o andan itibaren talihleri, Türk edebiyatındaki şöhret ve kabiliyetlerine bakılmaksızın tersine dönen Süleyman Nazif, Cenab Şehabeddin ve Rıza Tevfik gibi isimler vardır.[308] Gerçi Rıza Tevfik, İttihatçıların çok uzağında sayılmaz ama o da kozmopolitizme ve imparatorluk kültürüne inanan biri olarak hiçbir zaman makbul bir kişi olamamıştır. Bu isimler, bu tarihten itibaren aynı zamanda İttihatçılığın da muarızları olarak görülmüş ve peyderpey edebiyat kurumundan dışlanmıştır. Bu dışlanma, 1920 sonrası dönemde ise edebiyat kanonuna dahil edilmemeleriyle sonuçlanmış ve böylece adeta "merdud" yazarlar muamelesi görmüşlerdir. Nihayetinde edebî tartışmalardaki pozisyonlarını siyasî meselelere de taşıyarak muhalefetlerini genişletmişler ve bunun sonucunda gelişen yeni siyasî şartlar karşısında

---

Cenab Şehabeddin, bir gün yolda rastladığı Yakup Kadri'yi de Tokatlıyan'daki yazar ve şairler toplantısına götürür. Tokatlıyan'a gittiklerinde Süleyman Nazif'in yanında iki kişiyle oturduğunu görürler. Bu iki kişiden biri Ziya Gökalp, diğeri ise Diyarbakır mebusu Pirinççizade Feyzi Bey'dir. Cenab Şehabeddin, Yakup Kadri'nin "o sıralarda hem edebiyat, hem fikir, hem de siyaset âlemimizin en yüksek burcu" olarak tarif ettiği Gökalp'ın adını işitir işitmez saygıyla eğilip elini sıkar ve hürmet gösterir. Sonrasını Yakup Kadri şöyle anlatır: "Cenap Bey'in: 'Üstadım, öteden beri Arabî ve Farisî kaidelere göre yapılan terkiplerin lisanımızdan atılmasını istiyorsunuz. Fakat, şimdiye kadar bu yolda bir edebî eser meydana koymuş olan var mıdır?' sorusu üzerine: 'Var!' dedi ve parmağının ucuyla beni göstererek ilave etti: 'İşte bu!' Ziya Gökalp, sanki ortaya bir bomba atmıştı; o bombanın içindeki patlar madde de sanki bendim. Böylece Ziya Gökalp, dil davasındaki muarızlarını sindirmek için beni bir âlet olarak kullanmış oluyordu." Bkz. Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları,* s. 165-167. Geri dönerlerken yolda Cenab, Arapça-Farsça kurallara göre yerleşmiş bir sürü tabir olduğunu, bunları atarak dili altüst edeceklerinden söz eder. Ziya Gökalp'ın Yeni Lisan cereyanıyla kendilerini nereye götüreceğini anlayamadığını söyler. Yakup Kadri şöyle devam eder: "Doğrusunu söylemek lazım gelirse, itiraf ederim ki, o zamanlar benim de bu cereyan hakkında açık bir fikrim yoktu. Hattâ, 'Yeni Lisan' tabiriyle alay edenlerden biri de bendim." Bkz. a.g.e., s. 167. Yakup Kadri bu olayın üstünden yıllar geçtikten sonra ikisinin de TBMM'de milletvekili olarak bulundukları bir dönemde Pirinççizade Feyzi Bey'in kendisine "Bilir misiniz o gün sizden ayrıldıktan sonra yolda giderken rahmetli Ziya Bey bana ne söylemişti? Ellerini sevinçle oğuşturarak demişti ki: Yakup Kadri'yi onlar bizim elimizden almaya çalışırken ben onların elinden aldım." Bu olayı aktaran Yakup Kadri şöyle devam eder: "'Biz' ve 'Onlar'. Yani Türkçecilerle, Osmanlıcacılar. Tahminimde yanılmamıştım: Ziya Gökalp, Cenap Bey'e parmağının ucuyla beni göstererek, 'İşte bu!' derken her iki fikir cereyanı arasındaki çarpışmada beni bir silah olarak kullanmıştı. Fakat, bununla ne büyük bir zafer kazanmış, ne de benimle onların arasını açmış olduğunu söyleyebilirim. Gerçi bir gün gelecek, gerek Cenap Şahabettin'e, gerek Süleyman Nazif'e karşı bir mücadele cephesi açacaktım, ama, bunun sebebi edebî olmaktan ziyade siyasi idi." Bkz. a.g.e, s. 165-168.

İkinci olay da Refik Halid'in İttihat ve Terakki'ye çekilmesi veya en azından bir biçimde gerek kültürel ve gerek siyasal muhalefetten uzaklaştırılarak kazanılmasıdır. Gökalp, *Yeni Mecmua*'nın kuruluşu sırasında Refik Halid ve Ali Kemal gibi edebî açıdan güçlü muhalifleri İttihat ve Terakki'ye çekmek istiyordu. Derginin kuruluş hikâyesi hakkında bkz. Köroğlu, Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Millî Kimlik İnşasına*, s. 218-224. Refik Halid, anılarında yazdığına göre Talat Paşa'yı hicvettiği için 1913 yılında Sinop'a sürgüne gönderilmiştir. Savaş sırasında ilkin Çorum'a, ardından Ankara'ya ve en son Bilecik'e yollanır. 1917'de *Yeni Mecmua*'nın kuruluşu sırasında Gökalp, dilinin sadeliği dolayısıyla çok beğendiği bu yazarı da İttihatçı iktidar çevresine çekmeye ve böylece onu da bir biçimde kazanmaya çalışır. Nitekim sonunda da başarır ve *Yeni Mecmua*'nın 14 Şubat 1918 tarihli sayısında "Sarı Bal" hikâyesi ve ardından da *Memleket Hikâyeleri*'nde yer alan hikâyeleri art arda yayımlanır. Refik Halid, ölümünden bir yıl evvel Tahir Alangu'ya şunları söylemiştir: "Ben, o zaman Bilecik'te sürgündeydim. Celâl Sahir aracılığı ile benden *Türk Yurdu*'na hikâye göndermemi istediler. 'Boz Eşek'i gönderdim. Sadrazam Tâlât Paşa'ya arzetmişler, izin istemişler. Çünkü 'Kirpinin Dedikleri'nde onun aleyhine yazılarım vardı. Kendiliklerinden koymağa cesâret edememişler. Paşa, 'olmaz öyle şey' deyince, tutup hikâyeyi ona okumuşlar. Çok hoşuna gitmiş. 'Koyun ama, imzasını koymayın' demiş. Onlar da 'hiç olmazsa R. T. remzini koyalım' demişler. Nitekim hikâye öyle çıktı. Mütârekeden bir yıl önceydi. Bu hikâye Ziya Gökalp'ın dikkatini çekmiş. Ömer Seyfettin'le aralarında konuşmuşlar. Benim o günlerde Türkçeyi en iyi kullanan yazar olduğumda birleşmişler. Ömer Seyfettin, beni hiç tanımadığı hâlde Bilecik'e mektup göndererek, *Yeni Mecmua* için benden hikâye istedi. Sadrazam ve dâhiliye nâzırı Tâlât Paşa, o sırada Brest-Litovsk toplantısındayken *Yeni Mecmua*'da ilk hikâyem çıktı. Ondan sonra Ziya Gökalp'ın aracılığı ile İstanbul'a getirtildim, *Yeni Mecmua*'nın sürekli yazarlarından oldum." Bkz. Alangu, a.g.e., s. 366-367.

[308] Burada belki Şehabeddin Süleyman (1885-1919), Yahya Kemal ve Reşat Nuri gibi Yeni Lisan ve Millî Edebiyat hareketinin ne karşısında ne de yanında yer almayan, biraz bu meselelerden uzak durmak isteyen bağımsız bir yazarlar grubundan da söz etmek mümkündür. Nitekim hareketin başlangıcında "Yeni Lisan ve Bir İstimzac" adlı dönemin tanınmış yazar ve şairlerine gönderilen bir ankette, *Genç Kalemler*'in başlattığı hareket hakkındaki görüşleri sorulur. Âdeta yeni bir dinin tebliği gibi bir havayla gönderilen bu ankete cevap veren çok az kişiden biri de Şehabeddin Süleyman'dır. Şehabeddin Süleyman, özetle Yeni Lisancıların tezlerini doğru bulmakla beraber hislerine bağlı bir insan olduğu için eskiyi bırakamayacağını söylemiş ve takdirlerini iletmiştir.

büsbütün dışlanmaktan kurtulamamışlardır. Yanı sıra, dil ve edebiyatın sadelikten yana gelişmesi Yeni Lisan muarızlarının dönem içinde giderek ikinci plana düşmelerine yol açmıştır.

*2.2.*Yeni Şartlar, Yeni Anlayışlar

Kazanılmış kişiler grubunun en dikkat çekici simalarından olan Fuad Köprülü, birkaç yıl sonra Ziya Gökalp'ın kurduğu *Yeni Mecmua*'nın ilk sayısında tekrar millî edebiyat konusuna dönerek bu meseleyi uzun müddet yanlış anladıklarını söyleyerek eski görüşlerinden vazgeçtiğini gösterir. Köprülü yazısında, bazılarının millî edebiyatı kavimlerin eski seciyelerini gösteren edebiyat şeklinde anlayarak destan ve koşma tarzına döndüklerini; bazılarının mahallî renkleri aksettiren edebiyat sanarak eski 'gül, bülbül, lâle, piyâle, ney, mey' mefhumlarından tekrar ilham almak istediklerini; millî edebiyatın gazelden ve koşmadan ibaret olduğuna bir türlü inanamayanların da büsbütün makus bir düşünceyle hareket ederek yeryüzünde tek bir medeniyet varken medenî milletlerin edebiyatları arasına Çin'dekini hatırlatan yeni bir sed çekilemeyeceğini iddia ettiklerini söyler.[309] Bu son görüşü öne süren kuşkusuz Köprülü'nün kendisidir. Nitekim yukarıda uzun uzun izah edilen görüşlerinde milletler arası ilişkilerin artmasıyla paralel olarak edebiyatlar arası ilişkilerin de arttığını, bunun son derece çağa uygun bir durum olduğunu, Türk edebiyatıyla Batı medeniyeti arasında bir Çin seddi çekilemeyeceğini öne sürmüştü.

Köprülü, millî edebiyat tartışmasının üzerinden seneler geçtiğini, fakat hâlâ bu meselenin halledilemediğini ve yukarıda sıraladığı görüşlerin her birinin hâlâ temsilcileri olduğunu söyler. Köprülü daha sonra her ilmin kendi etki alanındaki meseleler hakkında en son ve en kesin hüküm olduğuna inananlara hitap edeceğini söyleyerek edebiyatın mahiyetini ve millî edebiyatın niteliğini anlatır. Köprülü'ye göre tıpkı dil, ahlak ve din gibi en ilkel topluluklardan bugünkü en yüksek milletlere kadar her toplumda, o toplumun zevkini ve edebî vicdanını yansıtan bir edebiyatı vardır. Sonra da bu basit ve genel kuralı göz önünde tutarsak "her edebiyat, kendisini vücuda getiren milletin ifadesi olmak itibariyle millîdir" der. Zira her milletin edebiyatı her ne kadar şekil itibariyle diğer milletlerin edebiyatlarına benzese de zevk ve ruh itibariyle diğerlerinden farklıdır. "Tolstoy'un yahut Gorki'nin romanları, hikâyeleri şekilce herhangi medenî bir millet romancısının eserlerine benzemekle beraber, ifade ettiği hayat, aksettirdiği ruh itibariyle tamamiyle Rus'tur" diye görüşünü açıklar.[310]

[309] Köprülüzade Mehmed Fuad, "Edebiyat Musahabeleri: Millî Edebiyat", *Yeni Mecmua*, cilt 1, sayı 1, 12 Temmuz 1917, s. 4
[310] A.g.y., s. 5

Köprülü burada çerçevenin oldukça geniş tutulmasından dolayı "madem ki her milletin yeni edebiyatı millîdir, o halde bizim son romancılarımızın ve son şairlerimizin eserleri şekilce Avrupa edebiyatlarının en son mahsullerinden farksız olduğu halde neden millî değildir" şeklinde yükselebilecek bir itiraza ise şöyle cevap verir:

> "Sanatkârların kıymetini şahsiyetlerinin derecesiyle ölçmek lüzumu, bugün bedî'iyâtın bedâhetlerinden birini teşkil eder. Müstakim hatların diğer hatlardan kısa olduğu nasıl hendesenin müteârifelerindense, bu da bedî'iyât için öyledir. Biz bu müddeâyı aynı kuvvetle herhangi bir milletin edebiyatına tatbik edebiliriz. Bir şair, bir romancı, hülasa ferdî bir edebiyat şahsiyeti nasıl 'kısmî bir terkib' ise, bir milletin edebî zevkine en yüksek derecede makes olan muhtelif şahsiyetlerin mecmu'u da ictimâî bir edebiyat şahsiyeti yani 'tam bir terkib' demektir. O halde ferdî şahsiyetler arasındaki kıymet derecelerini ictimâî şahsiyetler demek olan edebiyatlar arasında da arayabilir ve diyebiliriz ki, en yüksek edebiyat, en ziyade şahsî olan yani en çok kendine benzeyendir."[311]

Köprülü bu görüşüne dayanak olarak Hippolyte Taine'in *İngiliz Edebiyatı Tarihi* adlı eserinin meşhur mukaddimesinde Latin edebiyatıyla İngiliz edebiyatını karşılaştırarak İngiliz edebiyatının İngiliz zevkini ve ruhunu bütün tamlığıyla ifade ettiği için yüksek olduğunu söylediğini aktarır. Sonra da bu karşılaştırmayı bütün edebiyatlar hakkında yaptığımız takdirde, kuvvetli bir şahsiyeti olan edebiyatların zayıf şahsiyetli yahut taklidî mahiyetli edebiyatlara her halde üstün olduğunu ve beynelmilel bir mevkii olan sanatkârların ancak bu çok şahsî edebiyatlardan çıktığını anlayacağımızı söyler. Köprülü'ye göre roman, tiyatro, hikâye gibi türler "şekil", onların ürünü oldukları milletin zevkini ve ruhunu yansıtması ise "esas"tır. Aynı medeniyet dairesine mensup milletlerin edebiyatlarında "şekil", yani eserin teknik boyutunun değişmediğini fakat eserlerin esasının şekillerin birliğine rağmen o derece "şahsî", daha doğrusu "millî"dir ki başka milletlerin edebî ürünlerinden derhal ayrıldığını ifade eder. Bu şekilde edebiyattan anlayan bir kimsenin onun hangi millete ait olduğunu belirlemekte hiç güçlük çekmeyeceğini ekler. Sonra da "işte bizim son nesil edebiyatının, Avrupa şekillerini tamamen almağa çalıştığı halde millî bir mahiyet alamaması, Fransız edebiyatının bir gölgesi olmasından, yani hususî bir ruhu, bir şahsiyeti bulunmamasından ileri gelir" der. Sonra da "eğer bizim son romancılarımız, son şairlerimiz Garb tekniğini alırken Fransız maneviyetini de beraber getirmemiş olsalardı, bugünkü Türk romanı, yalnız isimleri Türk isimine tebdil edilmiş acemi bir Fransız romanı şekline girmezdi" diye ekler. Köprülü'ye göre "millet" kavramının "medlûlü" bizde henüz pek yeni anlaşıldığı için şimdiye kadar millî edebiyat ihtiyacı ve bunun ne demek olduğu zaruri olarak anlaşılamamıştır. Sonra sözlerini şöyle sürdürür: "'Millet' nasıl yeni bir telakki ise, 'millî edebiyat' da aynı suretle yeni bir

[311] A.g.y., s. 5

telakkidir; ve ‘millet’ nasıl asrî bir cemaat demekse ‘millî edebiyat’ da ‘asrî edebiyat’ yani millî şahsiyeti en yüksek derecede gösteren ‘ibdâ’î edebiyat’ demektir.”[312]

Köprülü, meseleyi bu şekilde kavimlerin tarihsel gelişme safhalarına uygun olarak açıkladıktan sonra Türk edebiyatının eski devirlerde hece vezniyle ve kopuz eşliğinde ürettiği edebiyatın millî edebiyat olmadığını, zira o devirlerde henüz Türklerin bir millet olmadıklarını söyler. Bu bakımdan millî edebiyatın “ibtidaî bir edebiyat” değil, “asrî bir edebiyat” olduğunu vurgular. Fakat bu ilk devir edebiyatının kavmin ruhuna bütün samimiyetiyle makes olması ve yabancı tesirlerden azamî derecede uzak bulunmasından dolayı millî edebiyatı teşkil edecek dil, vezin, esatir ve bazı aslî şekilleri ihtiva ettiğini belirtir. Bundan sonra Türklerin İslamiyet’i benimseyerek “ümmet medeniyeti” içerisine girdiklerini ve böylece hukuk, ahlak, dil ve zevk gibi kurumlarda bir değişim yaşandığını, eski törenin yerine fıkhın, eski Türkçenin yerine Arap ve Acem kaideleriyle karışık bir Türkçenin, hece vezni yerine aruzun, Türk esatiri yerine Arap ve Acem esatirinin geçtiğini söyler.

Köprülü’ye göre ümmet devrinin aksine Tanzimat’la birlikte girilen medeniyet dairesinin esası teknikte ve ilim telakkisinde bir birliktir. Ona göre Şinasi ve Namık Kemal kuşağı Batı’nın usul ve şekillerini iktibasa çalışmış, Tevfik Fikret ve Halid Ziya nesli ise Garp şekillerini eskilerden daha büyük bir başarıyla almak ve uygulamak için bütün kuvvetlerini sarf etmişlerdir. Fakat bu kuşakların her ikisi de hakikî bir ilim telakkisi getiremedikleri gibi edebiyatı da tasannu sanarak hakiki manada başarılı olamamış ve taklitte kalmışlardır. Köprülü bundan sonra meselenin aslında doğrudan millî kimlik bilinciyle ilişkili olduğunu açıkça şöyle ifade eder: “Bir defa ‘millet’ yani bugünkü manasıyla ‘asrî bir cemiyet’ mevcud olmayınca millî edebiyat vücuda gelemez.”[313] Sonra da bir millet vücuda getirebilmek için onun bütün kurumlarının bütün özellikleriyle ortaya çıkarılarak diğer muasır milletlerde olduğu gibi tanzim ve ıslah edilmesi gerekir. Ona göre bugün ictimâî hayatın her sahasında büyük ve tabiatıyla sarsıntılı inkılaplar geçirilmektedir. Dinde, hukukta, ahlakta ve âdetlerde, iktisatta hülasa bütün kurumlarda eski değerler yavaş yavaş yıkılmakta, ortaçağ devlet yapısı değişmekte ve toplum git gide “asrî bir millete” benzemektedir. Ne kadar büyük sarsıntılara mal olursa olsun bu toplumsal sarsıntılar yeni ve millî hayatın müjdecileri sayılabilir. “Artık bu umumî cereyan ile hem-ahenk olarak lisanda ve edebiyatta da kat’î adımlarla yürümek, edebiyatımızı bir kurun-ı vusta edebiyatına benzeten muzır ve cansız an’anelere hücum ederek onları devirmek icap ediyor” diyen Köprülü, bununla da kalmaz, dili sadeleştirmek,

[312] A.g.y., s. 5-6
[313] A.g.y., s. 6-7

Türk zevkine uymayan aruz vezninden kurtulmak ve kaynağını millî duygulardan almak şeklinde üç esas sayarak millî edebiyatın programını çizer.[314]

Köprülü'nün burada açıkladığı esaslar ve millî edebiyatın tarihsel ve sosyal çerçevesi ve millî kimliğin inşasında rolü olan diğer pek çok kurumla birlikte edebiyatın da rolü hakkında verdiği bilgiler, bu konuda şimdiye kadar açıklanmış en tutarlı ve en geniş bilgilerdir. Fakat bu bilgilerin biraz ileride üzerinde duracağım Ziya Gökalp'ın aynı tarihlere denk gelen görüşleriyle paralelliği dikkat çekmektedir. Bu fikirlerin Gökalp'a mı, Köprülü'ye mi ait olduğunu tespit etmek pek mümkün değil. Ama bu tarihsel tasnifin Gökalp gibi sistematik düşünen bir sosyologa ait olması ve onun İttihat ve Terakki Merkez-i Umumi binasındaki odasında aydınlarla yaptığı sohbetlerde konuşulmuş olması ihtimal dahilindedir.

O yıllarda uzun süre gündemden düşmeyen bu konuya yazılarıyla Reşat Nuri, Cenab Muhyiddin ve Hüseyin Rahmi gibi isimler de katılırlar. Bunlardan Reşat Nuri, *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası*'nda üç sayı süren yazılarında, bu tartışmayı ele alır. İlk yazısında edebiyatın millî olmasına kimsenin karşı olmadığını, fakat edebiyatta millîliğin ne olduğu konusunda uzlaşılması gerektiğini söyleyen Reşat Nuri, tartışmanın taraflarının dil ve vezin konularında anlaşamadıklarını tespit ederek bu konulardaki görüşlerini açıklar. Reşat Nuri, vezin konusunda, hecenin yerli bir vezin olduğunu ve giderek güç kazandığını kabul etmekle beraber aruzu heceye üstün görür.[315]

İkinci yazısında ise dil meselesini ele alır. Bu meselenin vezin meselesinden de eski olduğunu söyleyen Reşat Nuri, "lisan gibi şekil ve hayatını ihtiyar ve tasarrufumuz haricinde bî-nihaye müessirlerden alan mürekkep uzviyetlerde" müdahele olamayacağını ifade eder. Fakat *Genç Kalemler*'in Yeni Lisan girişimini, dilde sadeleştirme meselesinde "en makul ve ilmî cereyan" olarak niteler. Sonra da Şinasî'den itibaren dilde yaşanan değişmeleri anlatan Reşat Nuri, Yeni Lisan hareketine gelinceye kadar dilde bir sadeleşme eğiliminin bulunduğunu ve er geç dilin tamamıyla sadeleşmesi sonucuna varacağını söyler. Bu bakımdan Yeni Lisan hareketinin yeni bir akım yaratmadığını, aksine var olan bir cereyanı kuvvetlendirdiğini ileri sürer. Fakat doğru bulduğu bu anlayışın, yeni neslin bazı seçkin kalemleri tarafından tasfiyecilikle karıştırılarak yanlış anlaşıldığını belirtir. Bunlardan biri –ki dilin sadeleşme eğilimini "rengin ve sade yazılarıyla bilfiil ispat edip dururken"- itiraza kalkışarak ahenklerine alıştığımız kelimeleri bırakıp yerlerine tozlu sözlüklerdeki Uygur,

[314] A.g.y., s. 7
[315] Reşat Nuri, "Edebiyat-ı Millîye Meselesi", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası,* cilt 1, sayı: 4, 12 Haziran 1332, s. 94-96.

Çağatay kelimelerini kullanmayı bir türlü anlayamadığını söylemiştir.[316] Reşat Nuri'nin burada kastettiği kişi, herhalde Yakup Kadri'dir.

Fakat bütün bu olumlu yönlerine rağmen Reşat Nuri'ye göre Yeni Lisan'ın yanlış anlaşılmasının nedeni, onu uygulamaya kalkışanların fazla gayretkeşliğidir. Zaten pek kuvvetli olmayan bu kalemlerden çıkan yazılar, hem alışkanlıklara dokunmak hem de "bir tasannu' ve ca'liyet kokusu" taşımak itibariyle insanların zevkini tatmin edemiyordu.[317]

İlham meselesini ele alan üçüncü yazısında ise Reşat Nuri, daha evvelki iki yazısını, "dil ve vezin gibi araçlar, amaç mevkiinden araç mevkiine (*gaye mevkiinden vasıta mevkiine*) iniyor" şeklinde özetleyerek ilham meselesine geçer. Yazma ediminin gerçek hayattan beş duyu organıyla edinilen duyum ve deneyimlerden hareketle oluştuğunu söyleyen Reşat Nuri, insanın beş duyusuyla algılamadığı, yani görmediği veya duymadığı şeyler hakkında bir fikre, kavrama sahip olamayacağını, dolayısıyla tahayyül edemeyeceğini öne sürer. Sonra da bu tespitlerini Cenab Şehabeddin'in bir şiirinde uygulamaya çalışır. Reşat Nuri, her yazar ve şairin doğduğu, yetiştiği, gördüğü ve yaşadığı çevreyi anlattığını, onların imgeleminin de bu çevreye göre şekillendiğini söyler. Sonra da millî edebiyatla ilgili olarak, yakın çevresini ve yakın geçmişini gurbet sayarak eski Türk tarihine ve Orta Asya'ya özlem duyanların yanıldığını belirtir. Çünkü ona göre, Türk edebiyatı tıpkı Türklerin hayatları gibi Doğu'dan ve Batı'dan pek çok etki altında şekillenmiş karışık bir edebiyattır, ama bir gün bugünkü ruha, zevk ve yaşayışa uygun millî bir edebiyat doğacaktır. Fakat bu, kuram ve kurallarla değil, yol açıcı edebiyatçılarla olacaktır.[318]

Kozanzâde Cenab Muhyiddin (1893-1972) aynı dergide bu konuyu ele alan iki yazı yayımlar. Bunların birincisinde Kozanzâde, Hâmid'le başlayıp Fikret'le yerleşen bir "hükûmet-i edebiye" olduğunu ve bu hükûmetin arasıra "nankörce muamelelerle kazan kaldırmalara maruz kal[dığını]" söyler. Bir kısım gençliğin her ne olursa yeni bir şeye sahip olmak hevesinden vazgeçmeyerek bu hükûmet-i edebiyeden bir derebeyliği teşkil edip adına da "millî edebiyat" dediklerini ifade eder. Ona göre Fikret, "Hâmid'e büyük bir muavin sıfatıyla Garp'ten getirdiği feyizlerle esasen mevcûd olması lâzım gelen millî edebiyatı tevsî'den başka hiçbir şey yapma[mıştır]." Bu bakımdan Fikret, "icab-ı temeddün" olarak

[316] Reşat Nuri, "Edebiyat-ı Millîye Meselesi 2: Lisan", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası,* cilt 1, sayı:9, 17 Kanun-ı evvel 1332, s. 169-171
[317] A.g.y, s. 172
[318] Reşat Nuri, "Edebiyat-ı Millîye Meselesi 3: İlham", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası,* cilt 1, sayı:17, 11 Şubat 1332, s. 289-295

Garp kisvesine bürünmüş asil bir Türk şahsiyetidir, onda bir Fransız temessülü görülemez.[319] Kozanzâde, cansız varlıklar bile çevrelerinden soyutlanamazken Fikret gibi bir şairin çevresinden ve milletinden soyutlanarak gayr-i millî olduğunu öne sürmenin imkânsız olduğunu söyler ve bu yüzden millî edebiyat adı altında yeni bir edebiyat tanıtmayı anlamsız bulur. Sadece çağdaş şairler için de değil tarihî yazar ve şairler için de bunun böyle olduğunu düşünür. Örnek olarak Fuzûlî'yi veren Kozanzâde, Fuzûlî'nin bütün gazelleri gözden geçirildiğinde "Ben Türk'üm" dediğinin görüleceğini söyler. Dahası onun Farsça şiirlerini bile o döneme ait millî edebiyat ürünlerinden sayar.[320]

Konuyu sürdüren ikinci yazısında ise Kozanzâde, millî edebiyat adıyla ortaya çıkanların ne "garamiyat" ne de "vataniyat ve hamasiyat" vadisinde yeni bir şey söylemediklerini öne sürer. Zira bunlardaki şekil, dil ve edayı Türk ruhuna yabancı bulur. Kullandıkları "eşkâl-i nazm"ı tamamıyla Batı'ya ait görür. Dil konusunda ise "eskiden bozma ve bugünün Türkçesine garip duran topu elli-altmıştan ibaret kelimeleri nazmın mümkün oldukça şurasına burasına sıkıştırma[yı]", "gayet mahsur bir çenber dahilinde dönüp dolaşan eskiden bozma kelimeler"i tenkide bile değer bulmaz. Fakat yine de doğru bir yoldan yavaş yavaş yürümek şartıyla Arapça-Farsça terkiplerin kaldırılmasını doğru bulur. Kozanzâde, Yeni Lisancıları bir taraftan Arapça-Farsça terkipleri kaldırırken diğer taraftan Arapların bile bugün menus olmadıkları Arapça kelimeleri lügatlerden bulup kullanmalarını garip bulur ve şöyle der: "Mefkûreler, zihniyetler, ferdiyetler, an'aneler filan falanda en sonunda bir de 'hars!' bilmem bu ne oluyor? 'Hars'ın Turancasını bulsalardı kullanmasak bile öğrenmiş olurduk" [321] Bu bakımdan Kozanzâde, millî edebiyatın sadece millî duygularla yazılamayacağını aynı zamanda şekil, dil ve edanın da millî olması gerektiğini öne sürer. Nitekim tamamıyla samimî millî duygularla yazan Mehmed Emin, Anadolu'nun hiçbir yerinde tanınmadığı halde, şekil itibariyle de millî şiirler yazan Rıza Tevfik, Anadolu'nun her yerinde, köylerde bile tanınmaktadır. Öyle ki Kafkasya'ya yaptıkları bir yolculuk sırasında Niğde'ye yakın misafir kaldıkları bir köyde, köyün âşığı Rıza Tevfik'in bir koşmasını okumuş, dinleyenler de Rıza Tevfik hakkında evliyalık gibi yüceltici sıfatlarla söz etmişlerdir.[322]

[319] Kozanzâde Cenab Muhyiddin, "Millî Edebiyat Hakkında", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası,* cilt 3, sayı: 73-42, 22 Haziran 1918, s. 806-807.
[320] A.g.y., s. 807-808
[321] Kozanzâde Cenab Muhyiddin, "Millî Edebiyat Hakkında", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası,* cilt 3, sayı: 75-44, 6 Temmuz 1918, s. 840-841
[322] A.g.y., s. 841-842

Görüldüğü gibi Kozanzâde, Milli Edebiyat hareketi savunucularının yeni bir şey ortaya koyamadıklarını öne sürmekte ve millî edebiyatın da sınırını Fuzulî'nin Farsça şiirlerini bile içine alacak kadar geniş tutmaktadır. Bu hususlar itibariyle onun edebî eserleri biraz keyfî ölçütlerle değerlendirdiği ve milî edebiyat tartışmasına bir katkı sunamadığı söylenebilir.

En son 1920 yılında yazdığı bir yazıyla bu meseleye dahil olan Hüseyin Rahmi ise kendi zaviyesinden millî edebiyattan ne anladığını izah eder. Ona göre milletlerin kendi ruhuyla doğan hikâyeleri vardır ve her milletin zihniyeti, nesilden nesile miras kalan geleneksel sözlü anlatılarıyla anlaşılır. Örneğin bir Çerkez dadının kucağında büyümüşseniz, saf ufukları, yüksek heybetli dağları, çağlayan nehirleri, dereleri arasında dolaştırıldığınız Kafkasya'nın tatlı güneşini, serin havasını içerek Abaza, Kabartay, Hatiköy, Şabsıh ve Ibıh hikâyeleri dinlemiş ve gece karanlıklarında Moskof baskınının gülleleri Çerkez köylerinin üstünde nasıl gümlediğini dadınız gözleri sulanarak anlatırken onunla beraber içinizi çeke çeke siz de ağlamışsınızdır. Bir zenci dadının kucağında büyümüşseniz bu sefer onun hatt-ı üstüva güneşinin alevleri altında yanan vahşi Afrika'nın müthiş hikâyeleriyle titremiş olduğunu hatırlarsınız. Çocukların nasıl oyun oynarken çalınıp esir pazarlarında boynunda zincirlerle satıldıklarını dinlersiniz. Sizi büyüten kadın Anadolulu ise Anadolu'ya ait cin, şeytan, evliya, hortlak, sırtlan, ayı, kurt, tilki masalları dinlersiniz. Lalanız Arap, Arnavut, Laz ise o milletlerin mahsusâtına ait şeyler bilirsiniz.[323]

Yazılı ve sözlü edebiyat ile milletlerin ruhu arasında bu şekilde bir ilişki olduğu tespitini yapan Hüseyin Rahmi, sözü çağdaş Türk edebiyatına getirerek var olan Türk edebiyatının milletin ruhunu yansıtamadığını, yani millî olamadığını söyler. Bunun için de Parisli bir yayıncının dünyada mevcut her milletin çağdaş edebiyatının en tanınmış yazarlarından o milletin kültür dünyasını yansıtacak eserlerden oluşan bir külliyat yayımlamak istediğini fakat Türk edebiyatında orijinal bir şey bulamadığı için Sivas'ta yaşayan Necdet adlı bir yazardan "Tılsım" adlı bir hikâye aldığını bildirerek kanıt gösterir. Zira İstanbullu tanınmış Türk yazarları Fransız edebiyatının birer kopyasından başka bir şey değilken, Necdet halkın içinde yaşayan gelenekleri ve hikâyeleri batıl bile olsalar toplayıp yeniden anlatmaktadır. Hüseyin Rahmi, yazarların taklide daldıklarını ve bütün marifetlerinin falanca veya filanca Batılı yazara benzemekten ibaret olduğunu söyler.[324] Böylece millî

[323] Hüseyin Rahmi, "Edebiyatta Milliyet", *İleri*, sayı 712, 1 Ocak 1920. Ayrıca bkz. İnci Enginün, Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 3, Nesir 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, s. 405-409

[324] Hüseyin Rahmi, "Edebiyatta Milliyet", *İleri*, sayı 712, 1 Ocak 1920. Ayrıca bkz. İnci Enginün, Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 3, Nesir 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, s. 407-408

edebiyatı tıpkı Ali Canib ve Köprülü gibi milletin hayatını, ruh dünyasını ve estetik eğilimlerini yansıtan özgün edebiyat şeklinde anladığını gösterir.

Kuşkusuz bütün bu tartışmalar, her alanda görülen ideolojik öncülüğü düşünüldüğünde en açık ve en pratik çözümünü Ziya Gökalp'ın düşüncelerinde bulur. İttihat ve Terakki döneminin bütün kültür politikalarının belirleyici ismi olan Gökalp, bu meseleyi de tipik tasnifçi ve kavramcı düşünce sistematiği içerisinde çözümler. Sonraki yıllarda bu dönemde üretilen edebiyata zaman zaman "Ziya Gökalp edebiyatı"[325] denildiğine bakılırsa Gökalp'ın bu belirleyici gücüne dönemin bütün yazarlarının da bir biçimde şahitlik ettikleri anlaşılır. Bu bakımdan millî edebiyat tartışmasına onun cephesinden de bakmak yerinde olacaktır.

Ziya Gökalp, 1917 yılında Ruşen Eşref'le yaptığı röportajda, bu konudaki görüşlerini açıklar. Ruşen Eşref'in *Türk Yurdu* dergisinde ve *Vakit* gazetesinde dönemin en tanınmış şair ve yazarlarıyla yaptığı röportajlar bir yıl sonra *Diyorlar ki* adıyla kitap halinde yayımlanır. Bu kitapta millî edebiyat tartışması konusunda da önemli bilgiler yer alır. Gökalp, burada yer alan röportajından anlaşıldığına göre bütün kavimlerin, yani etnik kültürlerin üç devreden geçtiğine inanır: "Kavim devri", "ümmet devri" ve "millet devri". Ona göre bütün cemiyetler bu devrelerden geçmiş ve geçeceklerdir. Kavim devrinde cemiyet, dil ve ırk birliği ile birbirine bağlıdır, müşterek âdet ve müesseseleri vardır. Ümmet devrinde beynelmilel dinler bu şahsiyeti siler. Millet devrinde cemiyetler tekrar şahsiyetlerini kazanırlar. Fakat bu, yüksek bir medeniyet seviyesindeki ictimaî "marifet-i nefis" olduğu için çok kıymetlidir. Gökalp'ın millî şuuru uyandırmak ve Türklerin ümmet devrini aşarak millet devrine ulaşmaları için gösterdiği çaba, İslam'dan evvelki Türk medeniyetine, folklora, eski Türk mitolojisine verdiği ehemmiyet bundan ileri gelir.[326]

Gökalp, bu tasnifine uygun olarak edebiyatın da üç devreye ayrıldığını düşünür. Ona göre birinci devre olan kavim devrinde ortaya çıkan edebiyat "kavmî edebiyat"tır. Bu ilk devrede halk edebiyatıyla yüksek edebiyat birbirinden ayrılmamıştır. İkinci devre olan ümmet devrinde ortaya çıkan "ümmet edebiyatı"dır. Bu devirde "kavmî hars"ın yerini "ümmet harsı" aldığı için dünyayı din gözüyle gören bir edebiyat oluşur. Ona göre İslam ümmetinin edebiyatı, İran edebiyatının özelliklerini taşıyan bir şekilde, Avrupa'daki ümmet sanatı da Gotik sanat şeklinde ortaya çıkmıştır. Gökalp, ilginç şekilde mimarlıkta kullanılan bu gotik kelimesini edebiyat için de kullanarak ortaçağ Avrupa edebiyatına "Gothique Edebiyat" der. Ona göre bu devrede ayrıca halk edebiyatıyla yüksek edebiyat birbirinden ayrılır. Üçüncü

[325] Bkz. N. Ahmet Özalp, "Müebbet Bir Tartışma: Edebiyatta Millilik", *Kaşgar*, sayı: 16, Temmuz 2000, s. 25-37
[326] Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, t.y., s. 24

devre ise millet devri olduğu için Gökalp'ın bu tasnifine göre bu devrin edebiyatı da "millî edebiyat" olacaktır. Fakat bu sözlerini söylediği 1918 yılında henüz buna uygun bir edebiyat üretilemediğini söyler.[327]

Bu noktada millî edebiyatın, tarihî süreç içerisinde çeşitli aşamalardan geçen toplumların millet olması için önemli bir belirleyen veya daha doğrusu önemli bir parametre olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Kuşkusuz bu açıklamaların Köprülü'nün açıklamalarıyla paralleliği, hatta nerdeyse birbirinin aynısı olduğu yadsınamaz. Nitekim aynı röportaj dizisinde, Gökalp'tan sonra Köprülü'yle görüşen Ruşen Eşref, onun Gökalp'ın görüşlerini nerdeyse aynen tekrar etmesi üzerine "Ziya Gökalp Bey de hemen tıpkı sizin gibi söylüyordu" der. Bunun üzerine Köprülü, "Evet. Biz ondan yalnız eski edebiyat meselelerinde ayrılırız. O eskiye klasik demiyor. Tanzimat'a klasik diyor; bense eskiye klasik diyorum" diye cevap verir.[328] Köprülü 1917 yılına ait bu görüşlerini yirmi yıl sonra da aynen tekrarlar. Nusret Safa Çoşkun'un yaptığı bir röportajda Köprülü *Yeni Mecmua* dergisinin ilk sayısında yayımlanan yukarıdaki görüşlerini özetleyerek şöyle der: "Bir defa 'millet' yani bugünkü manasiyle asrî bir cemiyet mevcut olmayınca millî edebiyat vücude gelemez."[329]

İşte bu akıl yürütmeye göre eğer henüz bir Türk milleti yaratılamamışsa doğal olarak millî bir Türk edebiyatı da henüz oluşmamıştır. O halde bir Türk milletinin yaratılabilmesi ve onun kendine mahsus şahsiyetini (Gökalp'ın tabiriyle *marifet-i nefs*, "kendilik bilgisi") kazanabilmesi için bütün araçların seferber edilmesi şarttır. Bu bakımdan millî edebiyatın en öncelikli görevi ve aynı zamanda hakikî manada "millî" olabilmesinin şartı, bir Türk kimliğinin inşasına çalışmak olacaktır.

Adı geçen kitapta Ruşen Eşref'e röportaj veren isimlerden biri de Mehmed Emin'dir. Mehmed Emin, millî edebiyatın ne olduğunu kendi bakış açısından şöyle açıklar:

> "-Evvelâ size Rus şairlerinden Mayekov'un bir levhasını hatırlatacağım: Mayekov, bir gün bir izbeye gitmiş. Ocakta çam kütükleri yanıyormuş. Alevleri odayı aydınlatıyormuş. Bu ocağın önünde bir küçük çocuk, eline bir kitap almış, parmaklarını satırların üzerinde yürüterek heceleye heceleye okuyormuş. Bunun karşısında uzun saçlı, uzun sakallı Rus köylüleri, kucaklarında çocukları uyuyan

[327] Ruşen Eşref Ünaydın, *Diyorlar ki*, s. 189-190. Gökalp'ı "nazarî ve kitabî" olmak, yani realiteleri yeteri kadar göz önünde tutmamakla eleştiren Tanpınar, onun birtakım kelimelere, bir kısmı benzetme yoluyla kendi buluşu olan sınıflandırma ve hükümlere lüzumundan fazla güvendiğini, bunlardan birinin de onun Auguste Comte'un insanlık tarihini teolojik, metafizik ve müspet ilim devirleri olarak tasnif etmesine benzeterek milletlerin tarihini kavim devri, ümmet devri ve millet devri olarak tasnif etmesi örneğinde görüldüğünü söyler. Tanpınar, Gökalp'ın "gotik edebiyat" tabirini doğru bulmadığı gibi "ümmet devri" ifadesini ve bunun etrafında geliştirdiği mütalaaları da sağlıklı bulmaz. Bu son kavramla ilgili olarak, dinin devlete hakim olması, millet şuurunun yokluğuna ne dereceye kadar delâlet eder diye sorar. Bkz. Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 93-97.
[328] Ruşen Eşref Ünaydın, *Diyorlar ki*, s. 217
[329] Nusret Safa Coşkun, *Millî Bir Edebiyat Yaratabilir Miyiz?*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1938, s. 12-13

> Rus kadınları, can kulağıyla bu kızı dinliyorlar ve başlarını sallıyorlarmış. Şair diyor ki: 'Bu kitap, halkın diliyle yazılmış, onun yurdunun güzelliklerini, büyüklerini, ecdadının efsanelerini, hatıralarını, kalplerinin aşklarını, elemlerini, hayatlarının ümitlerini ve rüyalarını söylüyor. Bu kitabın, isterse hecelene hecelene bir kız çocuğu tarafından okunsun, kulübelere girmesi ve halkın karanlıkta kalmış ruhlarına bir ışık, heyecansız yüreklerine bir titreme vermesi, Rusya'nın istikbâlinin ufuklarında büyük ve ilâhî bir güneş doğacağını müjdeliyor…' İşte size, millî edebiyatın ne olduğunu; onun gerek şekilce ve gerek ruhça nasıl olması lazım geleceğini anlatacak en açık ve seçik bir ifade."[330]

Mehmed Emin, daha sonra verdiği bu örnekten hareketle millî şiirin "dil", "vezin" ve "mevzu" ölçütüyle belirlenebileceğini savunur.[331] Daha açık söylemek gerekirse dilin sade ve halk tarafından anlaşılacak şekilde olması, veznin "millî vezin" olan hece vezni olması gerekir. Mevzu, yani konu hakkında ise konuların memleketin hayatından olması gerektiğini söyler. Oysa Ömer Seyfeddin aynı şekilde, 1918'de Ruşen Eşref'e verdiği mülakatta millî edebiyatı şöyle tarif eder:

> "Bakınız ben millî edebiyattan ne anlarım: Vezinle dilin tam Türkçe, yani tabiî olması... Zira yaratıcı bir sanatkârın duygularına sınır çizilemez. Bu sanatkâr karakterine, aldığı terbiyeye, nelere karşı bir meyil duyuyorsa onlara göre yazar. Hem, zannetmem ki, bir adam mademki bir topluluğun içinde yaşıyor; duyuşu, tarzı millî anlayışı dışında olsun."[332]

Görüldüğü gibi Ömer Seyfeddin, Mehmed Emin'in aksine millî edebiyatın olmazsa olmaz şartı olarak yalnızca vezin ve dili görür. Ona göre konuya sınır çizilemez ve konu nasıl olsa millîdir. Bu durumda veznin şiire mahsus olduğu düşünülürse, düzyazı türleri için millîliğin yegâne şartı olarak geriye dil kalır. Bu bakımdan onun için millî edebiyat meselesi yalnızca bir dil meselesidir demek yanlış olmayacaktır.

Sonuç olarak denebilir ki millî edebiyat, *Genç Kalemler*'i çıkaran kadro açısından ilk önce bir dil sorunu olarak anlaşıldığı için bu isimler bütün mesaisini dilin sadeleşmesine hasretmişti. Dolayısıyla edebiyatın millî olup olmadığının onlar için birinci şartı, dilinin sade olup olmadığıydı. Fakat çok geçmeden dilin onlara göre sadeleşmiş olmasının tek başına yeterli olmadığı anlaşıldığından, edebiyatın Türk milletinin hayatını yansıtması gerektiği ileri

---

[330] Ruşen Eşref Ünaydın, *Diyorlar ki*, s. 145-146
[331] A.g.e, s. 146
[332] Ruşen Eşref Ünaydın, *Diyorlar ki*, s. 223. Ömer Seyfeddin'in bir millî edebiyatçı/şair tipini anlatan hikâyesi "Fon Sadriştayn'ın Oğlu"nda yazar, kahramanını tarif ve tasvir ederken kafasındaki millî edebiyatçı tipinin de nasıl olması gerektiğini açıklamış olur. Söz konusu hikâyede, Orhan adlı "millî şair" hakkında yazılar yayımlamış gazetelerden biri onu şöyle tanıtır: "...Orhan asrımızın en büyük dâhisidir. O, devirlerden beri gaflet kâbusuyla uyumuş bir millete yüksek vicdanını duyurdu. Lisanını öğretti. Ondan evvel Türklerin umumi bir lisanı yoktu. İstanbul'da 'tabii Türkçe' tahkir olunuyor, birtakım şair, birtakım edip taslakları 'Servet-i Fünun'un, mahut Frenk mukallitliklerini taklit ederek Arapça, Acemce terkip düzmeyi bir marifet, bir sanat sanıyorlardı. Yahut 'Tasfiyeciler'in suni lisanını millî Türkçe zannediyorlardı. Orhan Bey, ilk darbeyi bu gafillere indirdi. Ebedî şaheserlerindeki tabiiliğin olanca büyüklüğüyle demek istedi ki: -Edebiyat, sanat bir zümre için, bir sınıf için, birkaç kişinin marazî keyfi için değildir. Sanat bütün bir milletindir!" Bkz. *Hikâyeler 2*, s. 322

sürülmüştür. Vezin meselesi bir müddet için gündeme gelmez ve geldiğinde de hece vezni tasvip görmez. Örneğin Ömer Seyfeddin "Yeni Lisan" bildirisinde, "Hele aruzu atıp Mehmed Emin Beyin hecaî vezinlerini hiçbir şair kabul etmez"[333] diyerek hece veznini reddeder. İsmail Çetişli'nin tespitine göre hece vezninin Millî Edebiyat teorisyenleri tarafından gündeme getirilmeye başlanması 1913'lerden itibarendir. Ömer Seyfeddin'in hece veznini Millî Edebiyatın temel değerlerinden biri olarak kabulü, ilk defa 12 Mart 1914'te *Zekâ* dergisinde yayımlanan "Millî Şiirler" başlıklı yazısıyladır. Bir müddet sonra da zaten Ziya Gökalp "Aruz sizin olsun hece bizimdir" diyecektir.[334]

2.3."Bize Bir Rus Edebiyatı Lâzım"

Üzerinde durulması gereken diğer bir husus, Millî Edebiyatçıların edebiyatta yeni bir gerçekçilik anlayışı ikame etmek istemeleridir. Nitekim Divan edebiyatını ve Tanzimat sonrası edebiyatı eleştirirken onları taklitçi olmak ve gerçekçi olmamakla suçlarlar. Örneğin Ömer Seyfeddin, eski edebiyatı bütünüyle bir Fars edebiyatı, Tanzimat sonrası edebiyatı ise tamamen Fransız edebiyatının taklidi olarak gördüğü için bu edebiyatlarda neredeyse orijinal, millî hiçbir şey bulmaz. Onun bu görüşü hikâyelerine de yansımıştır. Örneğin "Aşk Dalgası" adlı hikâyesinde, "Eski edebiyata Acemistan'dan, yeni edebiyata Fransa'dan gelen aşk masalları, şiirler ve hikâyeler"in toplumsal gerçeklikle ilgisi olmayan uydurma şeyler olduğunu söyler.[335] Ömer Seyfeddin'in burada eski ve yeni Türk edebiyatına yönelttiği eleştiri, İran'dan kaynaklanan birincilerin insanî realiteyle ilgisi olmayan bir edebiyat ürettikleri yönündedir. Gerçekçi olduğu iddia edilen ikincilerin ise (burada özellikle Servet-i Fünûn edebiyatının kastedildiği anlaşılıyor) toplumsal gerçeklikle ilişkisiz olduğunu savunur. Kuşkusuz birincisine yönelik eleştiriler yeni değildir. Zira Namık Kemal'den başlayarak eski edebiyata gerçekçilik yönünden eleştiriler yöneltilmiştir. Fakat Ömer Seyfeddin'in Servet-i Fünun'a yönelik eleştirileri, millî edebiyatın nasıl bir gerçekçilik anlayışına sahip olduğunu anlamak bakımından dikkate değerdir. Servet-i Fünun edebiyatının Halid Ziya, Mehmed Rauf ve Hüseyin Cahid gibi gerçekçiliğin Türk edebiyatında kurucu isimleri olan romancıların

---

[333] ?, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 1, 29 Mart 1327, s. 3. Ayrıca bkz. Parlatır-Çetin, a.g.e., s. 78. Oysa üç yıl sonra 1914'te Ömer Seyfeddin şöyle diyecektir: "Şüphesiz istikbal veznimiz hece vezinleridir. Ve Emin Bey bir kahraman, bir müceddit, büyük, pek büyük bir adamdır. " bkz. *Makaleler 1,* s. 298

[334] İsmail Çetişli, "Ömer Seyfettin'in Şiir ve Mensur Şiirleri Örneğinde 'Yeni Lisan' ve/veya 'Millî Edebiyat' Hareketinin Sonuçları", *100. Yılında Yeni Lisan Hareketi ve Millî Edebiyat Çalıştayı Bildirileri*, s. 84. Hece-aruz tartışmaları 1920'lere kadar sürer. Mütareke ve Millî Mücadele yıllarında hece vezni giderek aruza karşı bir üstünlük sağlar. "Beş Hececiler" olarak nitelenen devrin genç şairleri, Gökalp'ın telkinleri ve o yıllarda süren tartışmalar sonunda heceye mutlak galibiyetini kazandırırlar. Nitekim bunlardan biri olan Hâlid Fahri (Ozansoy), epey bir müddet hece ile aruz arasında gidip geldikten sonra 1921 yılında Faruk Nafiz'e ithafla yayımladığı "Aruza Vedâ" başlıklı şiiriyle hem kendisinin hem de kuşağının hece veznine kesin dönüşünü ilan eder. Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Hasan Kolcu, *Türk Edebiyatında Hece-Aruz Tartışmaları*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.

[335] *Bütün Eserleri: Hikâyeler 1*, s. 272

eserlerinde toplumsal gerçekçilikten uzak durdukları görüşü, gerçekçiliğin Osmanlı-Türk romanındaki durumunu irdeleyen araştırmacılar tarafından da değişik bir biçimde vurgulanmıştır. Nitekim Taner Timur, ilk Osmanlı yazarlarının, toplumu "çirkin bir çıplaklık" içinde sergilemelerine imkân olmadığı için Emile Zola tarzı doğalcılık yerine Paul Bourget tarzı psikolojik doğalcılığı tercih ettiklerini ve doğalcılığın psikolojik versiyonunu, anlatmak istedikleri ve anlatabilecekleri şeylere daha uygun bulduklarını söyler. Fakat Timur'a göre bu Bourget tipi psikolojizm ise onları tanığı oldukları toplumun gerçeklerinden uzaklaştırmıştır.[336]

İşte tam da bu nedenle, yani içinde yaşadıkları toplumu arzu ettikleri biçimde ve geniş bir ölçekte yansıtamadıkları için II. Meşrutiyet sonrası yazarlar, gerçekçiliğin hatta doğalcılığın Türk edebiyatında en önemli birkaç örneği verilmiş olmasına rağmen kendilerinden evvelki Türk edebiyatını gerçekçi bulmazlar. Yani II. Meşrutiyet sonrası yazarların arzu ettikleri gerçekçilik, Taner Timur'un yukarıda kullandığı ayrımı kullanarak söylersem "psikolojik gerçekçilik" değil "toplumsal gerçekçilik"tir. Nitekim bu arzunun eseri olarak bu dönem yazar ve şairlerinin pek çoğu Türk edebiyatının Rus edebiyatı tarzı bir edebiyata ihtiyacı olduğunu savunurlar. Nitekim Mehmed Emin'in yukarıda alıntılanan cümlelerinde arzuladığı edebiyatın Rus edebiyatı gibi bir edebiyat olduğu görülür. Başka bir örnek de aslında Millî Edebiyat hareketinin içinde olmamakla beraber benzer biçimde toplumsal gerçekçi bir edebiyat arzulayan Mehmed Âkif'in "Süleymaniye Kürsüsünden" başlıklı şiirinde görülür. Âkif, bu şiirinde Türk edebiyatını İran ve Batı edebiyatının taklidi, felsefesiz ve realitesiz olmakla suçlar. Ardından da Rus edebiyatını över ve abartılı bir yaklaşımla ülkedeki bütün edebiyatçıların boyunlarına "bah-nâmesini" taktırarak sınırdışı etmek ve ondan sonra sözleşmeyle Rusya'dan on-on beş edebiyatçı getirmek istediğini söyler.[337] Yine Refik Halid, Ruşen Eşref'e verdiği mülakatta "edebiyatımızın tekemmülü

[336] Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Tolum ve Kimlik*, İstanbul: Afa Yayınları, 1991, s. 44-45. Servet-i Fünun yazarlarının gerçekçiliği ile Ömer Seyfeddin ve Refik Halid tarzı gerçekçiliği karşılaştıran Erol Köroğlu, bu iki grup arasındaki farkı anlatıcıda arar. Ona göre Türk edebiyatının 1870 sonrasında Namık Kemal, Ahmed Midhat, Nabizade Nazım gibi öncülerinin ürettikleri ilk kurmaca eserlerde hâkim anlatıcı tipi "müdahil anlatıcı"dır. Bu yazarların anlatılarında, anlatıcının doğrudan metne müdahale ettiğini, okuru eğitmek adına açıktan açığa metne yerleştiğini görürüz. Oysa özellikle Uşaklıgil'den itibaren, gerçekçi kurmacaların anlatıcı tipi olan 'Tanrısal anlatıcı'yla karşılaşırız. Bu anlatıcı, anlatıda görünmez, yorumlar yapmaz ama her yerde hâzır ve nâzırdır. Köroğlu'ya göre Refik Halid ve Ömer Seyfeddin gibi yazarların gerçekçiliğinin özgüllüğü, millî kimliği oluş halinde yakalama ve bunun aracılığıyla toplumu millet olmaya ikna etme niyetlerinden kaynaklanır. Bkz. Erol Köroğlu, "Ulusu Sokaktan Tahayyül Etmek: Ömer Seyfettin'in Öykülerinde Milliyetçilik, Gündelik Hayat, Duygular", *Ömer Seyfettin'i Yeniden Okumak: Ölümünün 85. Yılında Ömer Seyfettin'i Anma Toplantısı Bildirileri*, 2005, s. 144. Gerçekte söz konusu farkın anlatıcı tiplerinde değil, yukarıda izah ettiğimiz gerçekçilik anlayışlarında olduğu açıktır.

[337] Âkif sözkonusu şiirinde şöyle der:

"O benim en ebedî hasmım olan Rusya bile,
Hakkı teslim edelim! Hiç de değildir böyle.
Mütefenninleri tâ keşfe kadar tırmanıyor;
Edebiyyâtı anıldıkça zemin çalkanıyor.

sizce nasıl olmalı?" sorusuna şu cevabı verir: "Biz lisanı bulduk, şimdi halkı öğreneceğiz ve adîleşmeden kendimizi halkla meşgul edeceğiz. Bize bir Rus edebiyatı lâzım. Yani halkın acılarına iştirak eden, ihtiyaçlarını duyan, emellerimize şekil veren bir edebiyat..."[338]

Edebiyat anlayışlarında aslında çok farklı cephelerde duran Âkif, Mehmed Emin veya Refik Halid gibi isimlerin bu "Rus edebiyatı gibi bir edebiyat" arzusu, Ömer Seyfeddin'de de vardır ve hiç kuşkusuz bu özlem, daha evvel Recaizâde Mahmud Ekrem ve Servet-i Fünûn yazarlarıyla Türk edebiyatında kurulmuş olan psikolojik gerçekçiliğe karşı bir toplumsal gerçekçilik ya da yerlilik arzusunu açığa vurmaktadır. İşte Millî Edebiyatın bir yönüyle aslında böyle bir arzunun eseri olarak kurulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hiç şüphesiz bu arzunun temelinde ise edebiyatın toplumu yansıtmanın yanı sıra biçimlendirmede daha güçlü bir araç olarak kullanılması isteği yatmaktadır.

Kudretim yetse eğer, on yedisinden yukarı,
Üdeba namına kim varsa, huduttan dışarı
Atarım taktırarak boynuna bah-nâmesini;
Okuyan yaftayı elbette çıkarmaz sesini.
Sonra bir tarz-ı telâfi bulurum: -gerçi garib-
Konturat akdederek Rusya'dan on onbeş edib,
Getirir, yazdırırım millet için birçok eser!" Bkz. *Safahat*, s. 169

[338] Ruşen Eşref Ünaydın, *Diyorlar ki*, s. 237

3. BÖLÜM: İBN-İ ARABÎ MÜRİDİ VE DURKHEIM ŞAKİRDİ BİR İDEOLOG: ZİYA GÖKALP

Babasının verdiği isimle Mehmed Ziya, bir Hafız-ı Şirazî *Divan*'ının ilk sayfasına düşülen "Oğlum Ziya'nın târih-i vilâdeti fî Safer 1293, fî 11 Mart 1292 Perşembe" notuna bakılırsa 23 Mart 1876 tarihinde Diyarbakır'da doğmuştur.[339] Gökalp'ın doğduğu 1876 yılı, II. Abdülhamid'in tahta çıktığı ve I. Meşrutiyet'in ilan edildiği tarihtir. Fakat iki yıl sonra Meclis kapatılıp Meşrutiyet lağvedildiğinde, yaklaşık otuz yıl sürecek İstibdad devri de açılmış olur. 1909'a kadar toplam otuz üç yıl süren II. Abdülhamid dönemi, değişik pek çok sosyal ve siyasî olayın yaşandığı uzun ve hareketli bir devirdir. Ziya Gökalp, 1908'de II. Meşrutiyet ilan edildiğinde otuz iki, Abdülhamid hal edildiğinde ise otuz üç yaşındadır. Bu demektir ki onun çocukluk, gençlik ve ilk olgunluk dönemi ile eğitimi hep bu yıllar içinde geçmiş, sosyal ve siyasal meselelere ilgisi ise yine bu dönemin şartları içinde uyanmıştır. Gökalp'ın babası Diyarbakır vilâyet matbaasının müdürlüğünü ve resmî vilâyet gazetesi *Diyarbakır*'ın başmuharrirliğini yapan Mehmet Tevfik Efendi'dir. 1884 tarihli *Diyarbakır Salnamesi*'ni de çıkarmış olan Tevfik Efendi, birçok gazetelerde I. Meşrutiyet hakkında hararetli yazılar yazmış, bilgi ve düşünceyi seven bir insandır. Ölümünden bir süre önce de vilâyet nüfus müdürlüğü yapmıştır.[340] Gökalp'ın dönemin fikirleriyle ilk teması babasının çalıştığı vilayet matbaasına gelen dergi ve gazeteleri okumak suretiyle olur.

Gökalp, Ermeni milliyetçilerinin yeraltı örgütleri aracılığıyla bağımsızlık peşinde koştukları, Kürt aşiretlerinin sürekli başkaldırdıkları Diyarbakır gibi bir taşra kentinde doğmuş ve büyümüştür. Uriel Heyd'in deyişiyle onda Türk milliyetçiliği duygusu, birbiriyle çatışan bu millî gelenekler ve emeller arasında doğmuş olmalıdır. Nitekim Heyd, sınır ahalisinin genellikle çok mücadeleci bir milliyetçilikle dolu olduklarını Türk millî hareketini zafere ulaştıran Mustafa Kemal'in de Osmanlı devletinin başka bir sınır bölgesinden (Makedonya) geldiğini söyler.[341]

---

[339] Nihad Gökalp, "Merhum Ziya Gökalp Beğ'in Doğumu ve Ölümü", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, İstanbul: Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı, 1956, s. 168.

[340] Enver Behnan Şapolyo, *Ziya Gökalp İttihadı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, İstanbul: Güven Basımevi, 1943, s. 10-11

[341] Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, (çev. Cemil Meriç), İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980, s. 15. Kaynakların Gökalp'ın etnik kökeni hakkında öne sürdüğü değişik rivayetler ve kendisinin bu yolda tatmin edici olmayan açıklamaları bize etnik olarak Türklerle ve Kürtlerle karışık bir soydan ve çevreden geldiğini gösterir. Fakat gerek basın yoluyla takip ettiği İstanbul Türk kamuoyu ve gerekse okuduğu kitaplar, irfanının Türkçe olarak şekillenmesi ve kendisini Türk hissetmesi sonucunu doğurmuş ve o da bu yolda etnik kökenin değil kültür ve terbiyenin esas olduğunu söyleyerek kendisinin Türk olduğunu belirtmiştir. "Millet Nedir" başlıklı yazısında bu konuya değinen Gökalp, doğrudan bu konuyla ilgili şunları söyler: "[B]abamın iki dedesinin birkaç batın evvel Çermik'ten yani bir Türk muhitinden geldiklerine nazaran ırken de Türk neslinden olduğumu anladım. Mamaafih dedelerimin bir Kürt yahut Arap muhitinden geldiğini anlasaydım, yine Türk olduğuma hüküm vermekte tereddüt etmeyecektim. Çünkü, milliyetin yalnız terbiyeye istinat ettiğini de içtimaî tetkiklerimle anlamıştım." Bkz. *Küçük Mecmua*, sayı 28, 25 Aralık 1922, s. 1-6. Ayrıca bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler VII*, (Haz. M. Abdülhalûk Çay), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, s. 226. Yine Malta'da sürgündeyken gazeteci Ali Kemal onun

Ziya Gökalp'a hürriyet ve vatan mefkûresini aşılayan, babası Tevfik Efendi'dir. "Babamın Vasiyeti" başlıklı yazısında anlattığına göre Namık Kemal'in öldüğü gün babası kendisine bu haberi büyük bir üzüntüyle vermiş ve "Sen bu adamın arkasından gideceksin, onun gibi vatanperver, onun kadar hürriyetperver olacaksın!" demiştir. Gökalp'ın ifadesine göre bu sözler, ruhunu yaratıcı bir hamleyle birdenbire değiştirmiş ve ruhunda o zamana kadar hissetmediği mefkûre melekesini yaratmıştır.[342] Tevfik Efendi'nin en büyük arzusu Ziya'nın İslamiyete sadık kalarak Batılı bir terbiye almasıdır. Zira o dönemde eğitim kurumları arasında belirgin bir ayrılık başgöstermiştir. Medreseler müspet bilimlerden habersiz klasik Doğulu insan tipini yetiştirirken Batılı mekteplerse din ve geleneği sorgulayan, yahut daha hafif bir ifadeyle din ve gelenek karşısında bir iç çatışmaya sürüklenen pozitivist insanlar yetiştirmektedir. Tevfik Efendi yeni düşünceleri takip etmektedir fakat Ziya'nın Doğu kültüründen de uzaklaşmasını istemez. Nitekim kendisinin anlattığı bir anekdot babasının bu kaygılı vaziyetini açıklar: Mehmed Ziya henüz bir ilk okul öğrencisidir. Eve babasının bazı dostları gelir. Tevfik Efendi'ye "oğlunu Avrupa'ya gönder de tahsilini orada tamamlasın" derler. Tevfik Efendi cevap verir: "Korkarım ki Avrupa'da gâvur olur." Misafirlerden biri sorar. "Ya burda kalırsa?" Tevfik cevabı basar, "o zaman da eşek olur."[343] Ziya Gökalp, bu kadar çeşitli ve orijinal bilgiyi nasıl edindiğini soran bir arkadaşına bu anekdotu anlattıktan sonra "İşte ben, gâvur olurum endişesiyle Avrupa'ya gidemedim. Fakat eşek olmamak için de kendi kendime Fransızcaya çalıştım."[344]

Ne yazık ki babası Tevfik Efendi çok yaşamaz. Daha Gökalp on dört yaşındayken 1890 yılında vefat eder. Tevfik Efendi'nin vefatından sonra Diyarbakır'a yerleşerek kardeşinin çocuklarını himayesine alan amcası Hasip Efendi, ona asıl Doğu medeniyetinin kapılarını açar. Ziya Gökalp amcasından Arapça ve Farsça ile Gazalî, İbn-i Sina, Farabî, İbn-i Rüşd gibi büyük İslam filozoflarını ve İbn-i Arabî, Celaleddin Rûmî gibi mutasavvıfların eserlerini öğrenir.[345] Denebilir ki hakîkî Doğu irfanıyla amcası sayesinde tanışır. Sonraki yıllarda, çağdaşlarının tanıklık ettiği İslam fıkhıyla ilgili meselelerdeki vukufiyetini bu yıllardaki okumalarına borçlu olmalıdır. Gökalp, amcasından yoğun bir İslamî eğitim alırken aynı zamanda bir idadî öğrencisidir ve okulda da doğa bilimlerini tahsil etmektedir.

Kürt olduğunu iddia edince, "Ali Kemal'e" başlıklı bir şiirle cevap vermiştir. Bu şiirde geçen şu ifadesi bu konuda aydınlatıcıdır: "Türk olsam, olmasam ben Türk dostuyum." Bkz. Fevziye Abdullah Tansel, *Ziya Gökalp Külliyatı 1: Şiirler ve Halk Masalları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989, s. 278.

[342] Ziya Gökalp, "Felsefî Vasiyetler I: Babamın Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, sayı 17, 25 Eylül 1922, s. 1-3. Ayrıca bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler VII*, (Haz. M. Abdülhalûk Çay), Ankara: Kültür Bakalnlığı Yayınları, 1982, s. 96.

[343] Heyd, a.g.e., s. 16

[344] Hasan Âli Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989, s. 250

[345] Heyd, a.g.e., s. 17

Amcasından aldığı dinî terbiye ile okulda öğrendiği bilimsel gerçekler arasında sıkışır. Henüz ne bunlarla çarpışacak ne de bunları telif edebilecek gücü vardır.

"Felsefî Vasiyetler" üst başlığıyla yayımladığı üç yazıda, babasından sonra kendisini etkileyen ikinci kişi olarak Dr. Yorgi'yi anarken bu dönemki iç çatışmalarına da değinir. Dr. Yorgi, Ziya'nın 1891'de sınavla girdiği Diyarbakır Mülkî İdadîsinde Tabiiyye öğretmenliği yapmaktadır. Aynı zamanda belediye doktoru olan Yorgi, Ziya'ya Fransızca, Yunan mitolojisi ve felsefe öğretir.[346] İdadi öğrencisi iken bir taraftan okuduğu doğa bilimlerinin ve diğer taraftan gördüğü kelam derslerinin onda nasıl bir iç çatışmaya sebep olduğunu şu cümlelerle ifade eder: "Mâneviyat nokta-yı nazarından, biri müsbet, diğeri menfî elektriğe malik iki makûs cereyan, ruhumun fezasında her müsademe ettikçe, hakikat şimşekleri yerine reybîlik yıldırımları fırlamaya başladı."[347] Kuşkusuz bu sadece okulda gördüğü dersler arasındaki uyumsuzluğa bağlanmamalıdır. Zira yukarıda da temas ettiğim gibi diğer taraftan da amcası Hasip Efendi onda İslam itikadını yerleştirmek ve onu tam bir âlim hâline getirmek üzere İslamî ilimleri öğretiyordu. Bu şekilde bir taraftan okul dışında takip ettiği süreli yayınlar ve okulda gördüğü doğa bilimleri ve diğer taraftan yine okulda gördüğü kelam dersleri ve amcasından aldığı İslamî ilimler bu çatışmanın derinleşmesine neden oluyordu. Gökalp, büyük bir fikrî buhran içerisine girmiştir. Böyle bir buhran sırasında tanıdığı Dr. Yorgi, Ziya'nın yazdığı ödevlerden fışkıran bu elemli düşüncelerde "bir felsefe şemmesi bul[maktadır]."[348] Bu da muhtemelen onun iç çatışmasını bir kat daha arttırmakta ve onu dipsiz uçurumlara sürüklemektedir. Bir müddet sonra Diyarbakır'a gelen Abdullah Cevdet ise bu buhranı bir kat daha derinleştirir. Abdullah Cevdet, tanınmış bir materyalist ve ateistti. Haeckel, Buchner, Spencer ve Le Bon düşünceleriyle dolu idi. İstanbul Tıbbiyesinde okurken gizli bir teşkilatın kurulmasında etkin rol oynamıştı. Bu teşkilat 1908 devrimini yapacak İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin siyasî çekirdeğidir. Heyd'in dediğine göre muhakkak olan şu ki Ziya'nın dikkatini sosyal ve siyasî konulara, bilhassa Fransız sosyolojisine çeken de Abdullah Cevdet'tir.[349] Bu derin buhranları fazla taşıyamayan genç Ziya intihara teşebbüs eder. Bereket versin ki kurşun beynini zedelememiştir ve gerçekleştirilen ameliyatla kısa sürede iyileşir. Daha sonraki tarihlere ait bir yazısında intiharın sebebinin "mefkûre"sizlik

[346] Rıza Filizok, *Ziya Gökalp*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005, s. 15
[347] Ziya Gökalp, "Felsefî Vasiyetler II: "Hocamın Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, sayı 18, 2 Ekim 1922, s. 1-5. Ayrıca bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler VII*, (Haz. M. Abdülhalûk Çay), Ankara: Kültür Bakalnlığı Yayınları, 1982, s. 98.
[348] Gökalp, "Felsefî Vasiyetler II: "Hocamın Vasiyeti", A.g.e, s. 99.
[349] Heyd, s. 18. Abdullah Cevdet, 4 Temmuz 1310 (1894) tarihinde Mekteb-i Tıbbiye'den mezun olduktan dört ay sonra kolera salgını nedeniyle 1 Kasım 1310'da (1894) Diyarbakır'a geçici görevle gönderilmiştir. Abdullah Cevdet Diyarbakır'da yaklaşık üç ay kalmıştır. Hanioğlu'na göre Gökalp bu sırada Abdullah Cevdet tarafından Diyarbakır'da Cemiyet'e kaydedilmiştir. Bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, ty. s. 29. Öyle anlaşılıyor ki Gökalp, Abdullah Cevdet tarafından Diyarbakır'da Cemiyet'e üye yapılmıştır fakat bunun resmiyet kazanması için yapılan yemin töreni (*tahlif*) Diyarbakır'da değil, İstanbul'da gerçekleşmiştir.

olduğunu, intihar ile mefkûrenin ters orantılı (*makûsen mütenasib*) olduğunu söyler. "Mefkûre"nin insanlar ile hayvanlar arasındaki bir ayrım ölçütü olduğunu, zira maddî ihtiyaçların hayvanlar, bitkiler ve insanlar arasında ortak olduğunu oysa manevi ihtiyaçların yalnızca insanlara mahsus olduğunu ifade eder. Çünkü insanın refah da aramakla birlikte asıl aradığının saadet olduğunu düşünür.[350]

Ziya Gökalp bu intihar teşebbüsünden sonra Diyarbakır'da duramaz. Kardeşinin yardımıyla ve eğitimini sürdürebilmek ümidiyle İstanbul'a gelir. İstanbul'a gelen Gökalp'ın hemen hiç parası olmadığından parasız yatılı okuma imkânı veren tek okul olan Mülkiye Baytar Mektebi'nin giriş sınavlarına katılır ve 1895-1896 öğretim yılında bu okula yerleşir.[351] Bu sırada Diyarbakır'dan İstanbul'a gelmiş bulunan eski hocası Dr. Yorgi'yi bir-iki arkadaşıyla birlikte ziyaret eder. Hocası, kendisine Genç Türklerin bir inkılap yapmak istediklerini, fakat taklitle inkılabın olmayacağını söyler. Dr. Yorgi, Türkiye'deki bir inkılap için Türk milletinin sosyal psikolojisinin ve sosyolojisinin incelenmesi gerektiğini belirtir.[352] Böylece Gökalp, aradığı saadeti de nerede bulacağını anlamıştır. Sonraki süreçte kendisini Türk milletinin sosyolojisini ve psikolojisini araştırmaya vakfeder. Nitekim söz konusu yazının sonunda dediği gibi Gökalp, babasının vasiyeti gibi hocasının bu vasiyetini de hiç unutmaz ve o günden itibaren Türk milletinin sosyolojisiyle psikolojisini tetkik edebilmek için evvelemirde bu ilimlerin umumî esaslarını öğrenmeye başlar.[353]

Gökalp'ın ifadelerine bakılırsa babasından ve hocasından sonra en çok etkilendiği üçüncü kişi, "üçüncü gerçek hocam" ve "pîrim" dediği Naim Bey'dir. Naim Bey'le İstanbul'da Taşkışla'daki tutukluluğu sırasında hapishanede tanışır. Siyasî bir meseleden dolayı orada tutuklu bulunan ve yaşlı bir devrimci olan Naim Bey, genç Ziya'ya istibdat idaresinin sona ereceğini ve 1876 Meşrutiyetinin yeniden kurulacağını haber verir. Fakat Naim Bey'e göre bu Meşrutiyet hakikî bir meşrutiyet olamayacaktır. Çünkü meşrutiyeti beş-on kişinin anlaması ve istemesi kâfi değildir. Meşrutiyetin hakikî bir mahiyet alabilmesi için bütün milletin onu anlaması lazımdır. Halbuki millet şimdilik derin bir uyku içindedir. Uykuda olan bir millet, meşrutiyetin kıymetini takdir edebilir mi diye sorar. Bunun için yapılması gereken, milletin uyandırılması ve millî bir şuura eriştirilmesidir.[354]

---

[350] Bkz. "Refah mı Saadet mi?", *Küçük Mecmua,* Sayı 1, 5 Haziran 1922, s. 3-6. Ayırca bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler VII,* (Haz. M. Abdülhalûk Çay), Ankara: Kültür Bakalnlığı Yayınları, 1982, s. 5-8.
[351] Filizok, *Ziya Gökalp,* s. 17
[352] Gökap, "Felsefî Vasiyetler II: "Hocamın Vasiyeti", A.g.e, s. 102.
[353] Gökap, "Felsefî Vasiyetler II: "Hocamın Vasiyeti", A.g.e, s. 102.
[354] Ziya Gökap, "Felsefî Vasiyetler III: "Pîrimin Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, sayı 19, 9 Ekim 1922, s. 1-5. Ayrıca bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler VII*, (Haz. M. Abdülhalûk Çay), Ankara: Kültür Bakalnlığı Yayınları, 1982, s. 204-106.

Öyle anlaşılıyor ki Ziya Gökalp, "pîr"inin bu sözlerinden sonra hakikî toplumsal devrimlerin gerçekleşebilmesinin yalnızca siyasî veya idarî birtakım değişiklikler içeren bir restorasyonla değil topyekûn toplumsal bir reformasyonla mümkün olabileceğini anlamıştı. Bu nedenle öncelikle toplumu uyandırmak ve belirli bir "mefkûre" etrafında harekete geçirmek gerekiyordu. Böylece Gökalp'ın bu vasiyetten yaklaşık on yıl sonra *Genç Kalemler* dergisinde çıkan "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" makalesinin kaynağını nereden aldığı da anlaşılmaktadır. Nitekim bu yazısında "siyasî inkılab" olan Meşrutiyet'i başardıklarını, fakat yeni ve asıl zorlu vazifelerinin "içtimaî inkılab"ı gerçekleştirmek olduğunu söyler. Kuşkusuz kendisine "pîr"inin gösterdiği bu nokta, Ziya Gökap'ı kendisinden önceki reformculardan ayıran husustur. Zira daha evvelki bütün reformcular ya devlet yapısında veya kanun ve tüzüklerde birtakım değişiklikler yaparak ülkede arzulanan inkılabın gerçekleşeceğine inanıyorlardı. Oysa Gökalp, devlet adamlarının göremediği bir noktaya dikkat çekiyordu: Siyasî inkılab kolay olandı. Asıl başarılması gereken toplumsal inkılaptı. Bu da ancak halka erişmek için gayret gösterecekleri bir ideal (*mefkûre*) ve bu ideale göre onları zihnen ikna edecek bir ideoloji inşa etmekle mümkün olabilirdi. Bundan sonra yapılacak iş, bu ideolojiyi kitleselleştirmek olacaktır.

Gökalp'ın bu yazıları eğer geriye doğru inşa edilmiş bir özbenlik anlatısı olarak kabul edilmezse ta o tarihlerden itibaren zihninde Türkçülük düşüncesinin yavaş yavaş şekillenmeye başladığını varsayabiliriz. Fakat buna rağmen "Yeni Hayat" makalesinin yayımlandığı 1911 yılında bile bir müddet topluma gösterilecek "yeni hayat"ın ve dolayısıyla "mefkûre"nin ne olduğunu tam olarak tarif edemez. "Yeni hayat ancak müphem olarak tarif edilebilir, belli bir hedefi de programı da yoktur" diye itiraf eder. Bu dönemde henüz söyledikleri, Uriel Heyd'in ifadesiyle, ilmî metodlarla ve anavatanın hayrı için çalışmak gibi "yuvarlak bir takım lakırdılardan ibarettir." [355] Fakat zaman geçtikçe düşünceleri berraklaşır, bu cereyana Türkçülük adını verir ve anlar ki tahayyül ettikleri "Yeni Hayat", aslında "Millî Hayat"tır.[356]

Böylece onun sonraki süreçte büyük bir hızla tedvinine koyulacağı Türkçülüğü ararken üç tesirin altında olduğu anlaşılmaktadır: Birincisi klasik mektep tahsili ki ona Batı'nın müspet ilimlerini öğretmiştir. İkincisi babası vasıtasıyla tanıdığı ve okuduğu Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi şahsiyetlerdir ki ona vatanseverlik ve hürriyet gibi görüşleri aşılamıştır. Üçüncüsü ise ona Doğu felsefesini ve tasavvufu tanıtan amcası Hasip

[355] Heyd, a.g.e., s. 81
[356] Heyd, a.g.e., s. 81

Efendi'dir.[357] Fakat aslında bu üç ayrı etkiyi bir tarafta amcasının kendisine tanıttığı Doğu irfanı ve diğer tarafta mektep tahsili ile Dr. Yorgi ve Abdullah Cevdet gibi şahıslar aracılığıyla etkilendiği çağdaş Batı düşüncesi şeklinde ikiye ayırmak da mümkündür. Bu anlamda Gökalp'ın yazılarında İbn-i Arabî'den Durkheim'a uzanan geniş dalgalanmanın yarattığı uçurumlar, ancak onun bütün çağdaşlarının ittifakla söylediği güçlü terkipçi zihni ve sistematik düşünme becerisi sayesinde bir uyuma kavuşmuştur.[358]

*3.1.*Gökalp, İttihat ve Terakki'nin İçinde

Buraya kadar ana hatlarıyla çizilen bu entelektüel biyografi, yalnızca Ziya Gökalp'ın milliyetçilik düşüncesine ve millî kimlik inşası gayesine hangi yollardan geçerek ulaştığını anlamaya yardım etmek içindir. Nitekim bundan sonraki süreçte onu Türk milliyetçiliğinin çok boyutlu bir anlatısını inşa faaliyeti içinde görürüz. Bu manada Gökalp'ın hayatındaki asıl değişim noktası, 1909 sonbaharında Diyarbakır temsilcisi olarak Selanik'teki İttihat ve Terakki kongresine davet edilmesi ve Merkez-i Umumî üyesi seçilmesidir. Verdiği dersler ve konferanslar, onu parti yöneticileri ve gençler arasında hayli ilgi gören bir kişilik haline getirir. Hatta parti liderleri Ziya'yı hareketin başlıca entelektüel kuvveti olarak kabul ederler.[359] Fakat Gökalp'ın İttihat ve Terakki ile tanışması, Enver Behnan Şapolyo'ya göre, çok önceye dayanmaktadır. Şapolyo'nun ifadesine göre Doktor Abdullah Cevdet, Diyarbakır'a doktor olarak gidince Gökalp'ı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne dahil etmiştir. Daha sonra Gökalp, İstanbul'a gelince cemiyete esaslı olarak girerek tahlifi yapılır. Burada Ziya Bey'i cemiyete sokanlar ise İbrahim Temo ile İshak Sükûtî'dir. Sonradan Ziya Bey'i Baytar Mektebi'ne de bunlar sokmuşlardır.[360]

Belirtmek gerekir ki Şapolyo'nun burada bahsettiği cemiyet, İttihat ve Terakki Cemiyeti değil ancak onun ilk çekirdeği sayılan ve aralarında Abdullah Cevdet, İshak Sukûtî ve İbrahim Temo'nun da bulunduğu Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane öğrencisi küçük bir grubun 1889'da kurduğu gizli İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'dir. Nitekim Tarık Zafer Tunaya'nın dediği gibi "[b]ir iç dinamik simgesi olarak asıl 'İttihat ve Terakki' 1906'da Selanik'te 3. Ordu subaylarının girişimiyle kurulur. O zaman adı 'Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'dir. İlk kurucular on kişidir. Subaylarla bürokratların oluşturduğu kurucu grup, kısa sürede büyür ve yayılır.

[357] Şapolyo, a.g.e., s. 17
[358] Ortaya koyduğu her düşüncede bu tür güçlü bir terkipçiliğin göründüğünü belki de en çarpıcı biçimde Fazıl Ahmet Aykaç'ın şu sözleri ortaya koymaktadır: "Garp'tan öküzü alır Kayseri pastırması yapardı." Bkz. Hakkı Süha Gezgin, *Edebî Portreler*, (Haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul: Ötüken Neşriyat A. Ş., 2005, s. 326
[359] Heyd, a.g.e., s. 24-25
[360] Şapolyo, a.g.e., s. 50. Gökalp'ın cemiyete resmî kaydının Diyarbakır'da değil de İstanbul'da yapılması ve Şapolyo'nun bu ifadeleri dikkate alındığında, aslında Ziya Gökalp gibi içine kapanık ve atılgan olmayan bir kişiliğin, 18-19 yaşlarında o tarihlerde Diyarbakır gibi bir taşra şehrinden kalkıp İstanbul'a gelmesinin de sadece kardeşinin desteğiyle değil belki de asıl olarak Cemiyet'in yardımıyla mümkün olduğunu düşündürmektedir.

1907 yılında Paris örgütü ile anlaşır. Önce 'Terakki ve İttihat' sonra da 'İttihat ve Terakki' adını alır."[361] Yine Şükrü Hanioğlu da Gökalp'ın da dahil olduğu bu ilk cemiyetin, özellikle 1906'dan sonra meşhur olan İttihad ve Terakki Cemiyet'iyle üyelerinin bir kısmının yeni cemiyette de çalışmaları dışında düşünsel boyutlar açısından hiçbir ilgi bulunmadığını önemle vurgular. Zira Tıbbiye'de kurulan bu ilk örgüt, başta biyolojik materyalizm olmak üzere karmaşık düşünsel etkilerden ve vatanseverlik fikrinden etkilenen bir öğrenci örgütü durumundadır.[362] Araştırmacıların işaret ettikleri bu husus göz önünde bulundurmak kaydıyla Gökalp'ın çok erken bir tarihten itibaren İttihat ve Terakki tarzı devrimci faaliyetlerin içinde olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Gökalp, yukarıda ayrıntılı olarak izah edildiği gibi 6 Eylül 1909 tarihinde İttihat ve Terakki kongresine katılmak üzere Selanik'e gittikten sonra hayatında yeni bir dönemin kapısı aralanmıştır. Burada *Genç Kalemler* hareketinin kuruluşuna katılır ve ciddî bir entelektüel mesaiye başlar. Bu süreci yukarıda ayrıntılı açıkladığımız için tekrar etmeye gerek yok. Fakat şu kadarını söylemeli ki Gökalp bu tarihten itibaren sadece düşünmekle kalmamış aynı zamanda düşündüklerini uygulamaya girişmiştir. Çünkü arkasında ona tam itimad eden İttihat ve Terakki gibi o devirde toplumun büyük kesiminin desteğini kazanmış bir cemiyet vardır. Bu çabası ve cemiyetin desteği sayesinde kısa sürede dönemin aydınları arasında tanınır ve sivrilir. Gökalp'ın açık bir biçimde Türkçülük ideolojisini savunmaya başlaması da burada çıkan *Genç Kalemler* dergisindeki yazıları ile olmuştur. Nitekim Hilmi Ziya'nın da vurguladığı gibi Selanik öncesi ilk dönem yazılarında Gökalp, Osmanlı milliyetçisidir ve bu siyasî düşüncesinde Abdullah Cevdet, Süleyman Nazif ve Faik Ali gibi hemşehrileriyle birleşir. Fakat 1911'den sonraki yazılarında Gökalp'ın değiştiği görüldüğü halde ötekiler sonuna kadar aynı fikirde kaldılar. Hilmi Ziya, Gökalp'taki bu değişimi Selanik'te geçirdiği "şiddetli bir ruhî dönüş (*conversion*)"e bağlar. Ona göre Diyarbakır'daki Ziya ile Selanik'teki Ziya'nın bambaşka iki ayrı kişiliği vardır. Birincisi Tanzimat devrini yaşayan Osmanlı milliyetçisidir, ikincisi ise sarih olarak Türkçüdür. Birinciden ikinciye geçiş uzun zamanda ve ağır ağır olmamıştır, "tam bir ruh devrimi manzarası" göstermektedir.[363] Fevziye Abdullah Tansel de aynı görüştedir. Hatta Tansel'e göre Gökalp'ın yaşadığı köklü fikrî değişim, ancak 1911'de olmuştur. Dahası Tansel, Gökalp'ın II. Meşrutiyet'ten sonra Türkçülük ve Turancılık yolunda çalışmaların kuvvetlendiği sıralarda her bakımdan bu düşüncelerin aleyhinde

[361] Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler cilt 3: İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 27
[362] M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, ty. s. 27
[363] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 304-305 ve 310.

olduğunu, bütün kuvvetiyle Osmanlıcılığı müdafaa etmiş olduğunu da söyler.[364] Fakat ne Hilmi Ziya ne de Fevziye Abdullah, Gökalp'taki bu köklü fikrî değişimi izah edebilir. Yalnızca Hilmi Ziya bu ruhi dönüşümün felsefi tohumlarının Diyarbakır'da atılmış bulunduğunu kabul eder. Nitekim yukarıda bizzat Gökalp'ın ifadelerine dayanarak açıkça gösterdiğimiz gibi Türkçülük konusunda değilse bile reformculuk konusunda kafasında öteden beri ciddî fikirler olduğu bir gerçektir. Kaldı ki reform peşinde olmayan, ülkenin bir biçimde istibdattan kurtularak en azından meşruti bir rejime kavuşmasını arzulamayan bir insanın o dönemde İttihad-ı Osmanî gibi bir cemiyetin içinde bulunması düşünülemez. Belki bunun dışında reformcu bir Osmanlı aydınının Türkçü bir ideologa dönüşmesinin nedenlerini Selanik gibi milliyetçiliklerin kaynadığı bir ortama veya Gökalp gibi itaati esas alan bir düşünürün İttihat ve Terakki yöneticilerinden bu yönde bir telkin almış olmasına bağlamak gerekir ki bunların her ikisi için de elimizde somut deliller bulunmamaktadır. Hilmi Ziya, diğer taraftan onun *Genç Kalemler*'e katıldığında da hareketin diğer üyeleriyle dilde Türkçülük ilkesi dışında henüz hiçbir şeyde oturmuş bir fikir sahibi olmadıklarını, üstelik bu dil meselesinde de asıl öncü kişiliğin Ömer Seyfeddin olduğunu öne sürer. Dahası Gökalp'ın Selanik'te başlayan yeni kişiliğinin kurulmasına da muhtemelen Ömer Seyfeddin'in yardım ettiğini ileri sürer.[365] Bu demektir ki Hilmi Ziya, Gökalp'taki bu değişimde bir ölçüye kadar Ömer Seyfeddin'in etkili olduğunu düşünmektedir. Oysa beri tarafta, Fevziye Abdullah Tansel de Fuad Köprülü'den aktararak Ziya Gökalp'ın başından itibaren Ömer Seyfeddin'i etkilediğini, Gökalp'ın henüz ilmî makalelerini neşretmediği sırada müsveddelerini Ömer Seyfeddin'e verdiğini, Ömer Seyfeddin'in *Genç Kalemler* dergisinde çıkan "Yeni Lisan" makalesi de dahil makalelerini bu müsveddelerden faydalanarak yazdığını öne sürer.[366] Her iki iddianın da bir ölçüye kadar doğru olduğu kabul edilebilir. Zira Ömer Seyfeddin'in dilde Türkçülük konusunda İzmir'de görev yaptığı günlerden itibaren birtakım görüşler taşıdığı bilinmektedir. Fakat bunları daha sistematik bir çerçeveye oturtup sosyal bir programla buluşturansa Gökalp olmuştur.

Nereden kaynaklandığını tam olarak açıklamak güç olsa da Gökalp'ın entelektüel çizgisinde dönüm noktası şüphe yok ki "Turan" şiiridir. Kendisi de çok sonraları bu şiirin yayımlanması ve *Genç Kalemler* hareketine katılmasıyla ilgili şunları söyler:

---

[364] Fevziye Abdullah Tansel, *Ziya Gökalp Külliyatı 1: Şiirler ve Halk Masalları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989, s. XVI-XVII.
[365] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 306-307.
[366] Fevziye Abdullah Tansel, *Ömer Seyfeddin'in Şiirleri*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayınları, 1972, s. 6

"Hülasa, on yedi-on sekiz yıldan beri Türk milletinin sosyolojisini ve psikolojisini incelemek için harcadığım çalışmaların mahsülleri kafamın içinde istif edilmiş duruyordu. Bunları meydana atmak için yalnız bir vesilenin çıkmasına ihtiyaç vardı. İşte, *Genç Kalemler*'de Ömer Seyfeddin'in başlamış olduğu fikir mücadelesi bu vesileyi hazırladı. Fakat ben dil meselesini kâfi görmeyerek Türkçülüğü bütün mefkûreleriyle, bütün programıyle ortaya atmak lâzım geldiğini düşündüm. Bütün bu fikirleri ihtiva eden 'Turan' manzûmesini yazarak *Genç Kalemler*'de neşrettim. Bu manzûme, tam zamanında intişar etmişti."

"Çünkü Osmanlıcılıktan da, İslâm Birliği fikrinden de memleket için tehlikeler doğacağını gören genç ruhlar, kurtarıcı bir mefkûre arıyorlardı. 'Turan' mazûmesi, bu mefkûrenin ilk kıvılcımı idi. Ondan sonra mütemadiyen, bu manzûmedeki esasları açıklamak ve tefsir etmekle uğraştım."[367]

Selanik'te geçirdiği kısa dönemde Gökalp, arkadaşlarının tanıklıklarına bakılırsa ilkin uzun müddet Alfred Fouillée ile meşgul olmuştur. Sonra bir müddet gördükleri yerde etrafını sararak kendisini büyük bir ilgiyle dinleyen gençlere Gabriel Tarde'ın görüşlerini anlatır. Nihayet Durkheim'i keşfedince diğerlerini unutur. Şapolyo'ya göre Durkheim, Gökalp'ın felsefî ve toplumsal mizacına çok uygundu. Artık Gökalp etrafındaki gençlere ömrünün sonuna kadar terk etmeyeceği Durkheim'ı hararetle anlatmaya ve tavsiye etmeye başlar.[368] Gökalp yalnızca ilim için gençleri etrafına toplamaz, bu iş, aynı zamanda parti içerisinde kendisine verilmiş Gençlik İşleri Bürosu şefliği görevinin de gereğidir. Muhtemelen böyle bir işi de Gökalp'ın kendisi istemiştir. Zira sözünü ettiği toplumsal inkılabın ancak gençleri eğitmek ve Türkçülüğü kitleselleştirmekle mümkün olabileceğinin bilincindedir. Bunun için ilkin İttihat ve Terakki'nin Selanik'te kurduğu İttihat ve Terakki Mektebi'nde Türkiye'de ilk defa olmak üzere içtimaiyyat (sosyoloji) derslerini okutur. İhtimal ki Diyarbakır'dan gelmiş ve Selanik gibi Batı kültür ve düşüncesiyle çok sıkı bağları olan bir merkezde bu şekilde Batı'nın en son teorilerinden bahseden biri ilginç bulunmuştu. Nitekim Ruşen Eşref'in hakkında söylediği "bize şarktan garbı getirdi" [369] sözü tam olarak bu noktaya işaret etmektedir.

Bundan sonra Gökalp, İttihat ve Terakki ile ilişkisinin boyutları konusunda araştırmacılar pek anlaşamasa da, bir siyasî kişiliktir. Nitekim Tanpınar, onun bu tarafının diğer bütün taraflarının önüne geçtiğini düşünür: "İttihat ve Terakki Partisi'nin merkez-i umumî azalığı ile işe başlayan ve hemen Selânik kongresinden itibaren hiç olmazsa içtimaî

[367] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 14

[368] Bu bilgileri veren Şapolyo'nun o dönemde Gökalp'ı tanıyan Ali Haydar Bey'in bir yazısından aktardığı küçük bir anekdot, Ziya Gökalp'ın çevresinde nasıl bir entelektüel ortam yarattığını gösterir. Bir gün Gökalp, Ali Haydar Bey'e Durkheim'in usul hakkındaki kitabını hararetle tavsiye edince Ali Haydar Bey Selanik'teki Yahudi bir kitapçıya giderek sipariş verir. Kitapçı hayretle yüzüne bakarak "Bu kitaba ne oluyor? Selanikte o kadar çok okunan kitaplardan değildi. Halbuki bu hafta içinde yedi, sekiz kişiden sipariş aldım" der. Bkz. Şapolyo, a.g.e., s. 74-75

[369] Ruşen Eşref, "Hitabe", *Türk Yurdu*, cilt 15-1, sayı: 164-3, Aralık 1924.

meselelerde bu partinin düşünen başı, hatta resmî filozofu ve ideoloğu addedilebilecek kadar nüfuz kazanan –şüphesiz bir yığın tavizat kabilinde– Ziya Gökalp her şeyden evvel siyasî bir şahsiyetti."[370] Fakat Hasan Âli Yücel'e bakılırsa Gökalp, 1909'da Selanik'e giderek katıldığı İttihat ve Terakki Partisi gibi bir "karışık politika makinesinde" hiçbir zaman "ne motör, ne şoför" olmak istememiş, bunun yerine "akar yakıt" olarak kalmayı tercih etmiştir.[371] Yücel'in bu benzetmesi, onun bütün 1910'lar boyunca fikirleriyle İttihat ve Terakki iktidarını nasıl etkilediğini ve onların siyasî görüşlerine nasıl nüfuz ettiğini açığa vurmaktadır. Yücel, onun bu yolda hareket ettirici üç güç kullandığını ifade eder: bilim, şiir ve felsefe. Gökalp, Türk toplumunun geçmişini ve halini araştırmakla işe başlamıştır. Bu amaçla eski devirlerde Türk dilini, Türk devletini, Türk ahlakını, Türk kültür ve medeniyetini araştırmıştır. Bu çalışmalarında tam bir bilgindir. "Bu araştırmalardan aldığı neticelerle milletin sıkıntılı halini görüp içlendiği, üzüldüğü ve özlediği zaman" idealist bir ruha bürünüp duygularını söylerken ise tam bir şairdir. Bilginliğinin verdiği fikirler ile şairliğinin hazırladığı duyguları birbirine katarak birtakım terkipler yaparken de tam bir filozoftur. Bu bakımdan Hasan Âli Yücel onun ömrünü şöyle hülasa eder: "Düşünüp duydu, düşünüp duyduklarını birleştirerek söyleyip yazdı ve bunları yaptırdı. Şuurdan şiire, şiirden harekete geçti. Bu bakımdan Ziya Bey, *action*'da müteaddidir. Öyle olmasaydı yaptırmaz, yapardı."[372]

Diğer taraftan Gökalp hakkında en önemli çalışmalardan birine imza atmış olan Enver Behnan Şapolyo, Ziya Gökalp gibi bir entelektüelin neden İttihat ve Terakki gibi kirli-temiz bir yığın işe girmiş bir partinin içinde bulunduğu sorusuna şu cevabı verir:

> "Birçok münekkitler Ziya Gökalp'ın siyasete karışmasını yegâne hata olarak gösteriyorlar. Ziya Gökalp bir parti lideri, yahut bir ihtilâlci değildi. O, bu inkılâbın tahakkukunu istiyen bu parti içinde bir fikir adamıydı. İnkılâp tahakkuk ettikten sonra da, memlekette yeni bir hayat yaratmak istiyenlerin de arasından ayrılmayarak, onlara doğru yolu göstermeyi hayırlı gördüğü için, iktidar mevkiinde olanlarla beraber oldu. Yoksa iktidar mevkii için çalışmadı, hiçbir zaman kabineye girmek aklına bile gelmedi. Muharrir ve hoca kaldı. Ziya Bey, siyasî partinin dışında kalmış olsaydı, mefkûrelerini Türkçülüğün esaslarını tahakkuk ettiremeyecekti. Bu gayelerin tahakkuku için, siyasî adamların fikir arkadaşı ve mürşidi oldu, yoksa Ziya Gökalp, poltikacı değildi. Felsefesinin meyvalarını görmek için, siyaset büyüklerinin arkadaşı olmuş ve Merkez-i Umumi'de ancak gençlik teşkilâtına memur edilmiştir. Ne haricî ve ne de dahilî siyasete karışmamıştır. Hoca olarak İttihatçılar arasında yaşadı ve yine hoca olarak öldü."[373]

[370] Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 92
[371] Hasan Âli Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, s. 228
[372] A.g.e., s. 228
[373] Şapolyo, a.g.e., s. 95

Şapolyo'ya göre Gökalp, parti idarecilerinin ve bilhassa Talat Paşa'nın itimadını kazandığı için kendisine verilen "gençlerin fikrî ve millî terbiyesinin yetiştirilmesi vazifesini" tamamen hür bir biçimde yapmıştır. Kendisine bu maksatla da geniş yetki ve istediği kadar da tahsisat veriliyordu. Bu bakımdan onu partinin maaşlı bir memuru vaziyetinde görmenin doğru olmadığını söyler.[374] Kendi yazılarından da anlaşıldığı kadarıyla Gökalp, toplumu yönlendirmek konusunda asıl rol alması gerekenlerin entelektüeller olduğunu düşünür. Fakat entelektüeller, düşüncelerini uygulamaya koyabilmek için iktidardakilerin de gücünü arkasına almalıdır. Nitekim "Halk ve Güzideler" başlıklı yazısında hükûmetin bir "makine" olduğunu, onun ancak uygulayabileceğini, düşünemeyeceğini savunur. Ona göre "asıl manevî hükûmet", "güzideler" dediği aydınlardır.[375] Fakat aydınların otokratik rejimlerde iktidardakilerin kararlarını etkileme şansının çok az, belki de yalnızca sanatsal ve kültürel alanlarla sınırlı olduğunu uzun politik yaşamında en iyi kendisinin görmüş olması gerekir. 1910'larda İstanbul Üniversitesi'nde meslektaşı olan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun aktardıklarına bakılırsa "ben politikaya politikacıların fenalıklarını tahdit için girdim" demiştir.[376] Bu son sözün savaşın kaybedildiği veya en azından bütün çabaların başarısızlığa yüz tuttuğu bir atmosferde söylenmiş olduğu tahmin edilebilir. Yoksa Gökalp, başından beri ideolojisini paylaştığı ve faal bir üyesi bulunduğu bir cemiyetin hatalarını sınırlamak için değil ideallerine ulaşmasını sağlamak için içinde bulunuyordu. Kuşkusuz bütün bu noktalardan bakıldığında onun siyasî yönü dikkate alınmadan durumun anlaşılamayacağı bir gerçektir. Bu itibarla onu gerek en çok mesai harcadığı sosyolojide, gerek edebiyatta ve gerekse milliyetçilik meselesinde değerlendirirken her şeyden evvel onun bu siyasî kişiliğini dikkate almak gerekir. Zira İttihat ve Terakki'yle bağlantısı, onun kuvveden fiile geçirmeyi arzuladığı diğer bütün sahalardaki faaliyetini de anlamlandırmakta, görünür kılmaktadır.

3.2. Millî Kimliğin Peşinde Bir Entelektüel

Ziya Gökalp, Selanik'te tanınmaya başlasa da asıl entelektüel faaliyetini parti genel merkezinin 1912 Balkan Harbi yüzünden taşınmak zorunda kaldığı İstanbul'da gösterir. İstanbul'a geldiğinde bir müddet *Türk Yurdu* dergisinde yazı ve şiirlerini yayımlar. Derginin aynı zamanda idare heyeti azasıdır. Fakat Gökalp, Türkçülüğün İttihat ve Terakki Partisi'nin merkezinde bulunduğu kanadını temsil ettiği için Türk Ocakları'nın temsil ettiği Türkçülükle veya dış Türklere vurgu yapan Yusuf Akçura gibi diğer Türkçü önderlerle aralarında birtakım

[374] Şapolyo, a.g.e., s. 100
[375] Ziya Gökalp, "Halk ve Güzideler", *Tamamlanmamış Eserler*, (Haz. Şevket Beysanoğlu), Ankara: Neyir Matbaası, 1985, s. 176
[376] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Ziya Gökalp", *1964-1965 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları,* İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Neşriyatı, s. 6

anlaşmazlıklar başgösterir. O dönem *Türk Yurdu* dergisinin müdürü olan Yusuf Akçura, Gökalp'tan söz eden bir yazısında Gökalp ile aralarındaki görüş ayrılığına da değinir fakat bunu fıtratlarına ve düşünme biçimlerine bağlamayı tercih eder. Nitekim şu sözleri bu hususu vurgular: "[B]azan fikirlerimizin tetabuk etmediğine şahit olurduk. Asıl ihtilâf-ı nazarı tevlîd eden, mevzulardan ziyade, dimağlarımızın tabiî temayülü idi. Zannederim onun kuvvetli zekâsı, çok terkibî ve akidevî idi; benim çatlak kafam, tahlil ve intikada meyyaldir."[377] Akçura, Gökalp'ın esas gayesinin Durkheim'ın sosyoloji esasları üzerine yeni bir Türk cemiyeti kurmak olduğunu da ekler.[378]

İkisi arasındaki görüş ayrılığının nedenini temayüllerinin farklılığına bağlamak, yalnızca Akçura'nın yazısını Gökalp'ın ölümünden sonra yazmış olmasına ve o tarihte meseleye artık uzak bir mesafeden bakıyor olmasına bağlamak gerekir. Zira Birinci Dünya Savaşı arifesinde bütün fikirlerin en hareretli zamanında aralarında temel bazı noktalarda ayrılık olduğu bilinmektedir. Bir kere Yusuf Akçura, Osmanlı Türklerini ilk defa Rus Türklerinin uyandırdığını, Rus Türklerinin medeniyetçe Osmanlı Türklerinden daha ileride olduklarını iddia etmektedir. Bu ve başka nedenlerle Gökalp'ın savunduğu İstanbul şivesinin üstünlüğünü kabul etmemektedir. Ona göre, eğer Türkler arasında ortak bir şive kabul edilecekse, bütün Arapça ve Farsça kelimelerin Türkçeden atılması ve Türk lehçelerinden kökler alınması gerekir.[379] Diğer taraftan Akçura aristokrat bir aileden geldiği ve uzun süre Paris'te yaşadığı için de Gökalp gibi Diyarbakır'dan gelmiş ve Avrupa görmemiş birine tepeden bakmakta ve onu küçümsemektedir. Gökalp, "Yusuf Bey, ölmüş eski Türk medeniyetini diriltmek istiyor" diyerek *Türk Yurdu*'na gidip gelmekten vazgeçer ve bir müddet sonra da yazıları ve sözleriyle Akçura'ya cephe alır. Zaten sonraki süreçte de Gökalp'ın Darülfünûn'da kendi kadrosunu oluşturması üzerine Akçura'nın Darülfünûn'dan uzaklaştığını görürüz.[380]

---

[377] Akçuraoğlu Yusuf, "Gökalp Ziya Bey Hakkında Hatıra ve Mülâhazalar", *Türk Yurdu*, cilt 15-1, sayı 164-3, Aralık 1924.
[378] A.g.y.
[379] Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 99
[380] Gökalp ile Yusuf Akçura arasındaki gerginlik, Ömer Seyfeddin'in hikâyelerine de yansımıştır. Zaten çoğunlukla Gökalp'ın makaleleriyle örtüşen hikâyeler yazan Ömer Seyfeddin, âdeta Gökalp'ın makalelerinde gündeme getirdiği hususları hikâyelerinde işleyerek açımlar. Daha evvel *Genç Kalemler* dergisinde Celâl Sakıb müstearıyla Rıza Tevfik'in kendisini filozof ve çok yönlü bir kişilik olarak sunmasını eleştiren Gökalp'tan sonra Ömer Seyfeddin'in de "Gayet Büyük Bir Adam" (1914) ve "Şîmeler" (1914) adlı hikâyeleriyle bu eleştirileri estetik plana taşıdığı görülmüştü. Gökalp ile Akçura arasındaki gerginlik de onun Efruz Bey serisindeki "Asilzâdeler" hikâyesine yansır. Bu hikâyede her biri asaletiyle övünen karakterlerden biri olan Kâmuran Bey Kara Tanburin, Yusuf Akçura'yı temsil etmektedir (bkz. Alangu, a.g.e., s. 483). Nitekim hikâyede Kâmuran Bey, Rusya'nın Orenburg beldesindendir. Babası orada küçük bir köyün mescidinde müezzinlik eden, civarda açlıktan ölen "müterakki, medenî Tatarcıkları" yıkayıp kefenleyerek geçinip giden yoksul bir adamdır. Bir gün babası açlıktan ölünce öksüz kalan Kâmuran'ı yedinci defa Hicaz'a gitmek üzere olan katmerli bir hacı, yanına hizmetçi gibi alır. Bu adam da, İstanbul'da hastalanıp ölünce, o vakit ismi Cihanyan olan küçük Kâmuran bir zabıta tarafından Darülaceze'ye konulur. Gayet zeki ve Tatar olduğuna inanılmayacak derecede güzel olduğundan bir öğretmen tarafından Galatasaray'a nakledilir. Bu tarihten sonra ismini Kâmuran olarak değiştirir ve aslında kendisinin kökleri on bin sene

Gerçekten de her ne kadar Yusuf Akçura biraz haksız olarak Gökalp'ı taşralılıkla suçlasa da Diyarbakırlı, yani taşralı olmak, Gökalp'ta pek çok noktada karşımıza çıkan kısıtlılıkları ve sivriliklerden olabildiğince kaçınmaya çalışan itidal ölçüsünü belirleyen hususdur. İlk görüştüğü herkesin dikkatini çeken mahcubiyeti, bir tür psikolojik güven alanı bulmadan zihninin kapılarını açmama tavrı ve ölümüne kadar kurtulamadığı ağır Doğu şivesi ondaki bu taşralılığın en belirgin izleridir. Tanpınar, onun "her şeyden evvel taşrada ve uzlette yetişmiş halk mistiği" olduğunu söyler, iki defa dersinde bulunduğu Gökalp'ın konuşmasını daha ziyade bir monologa benzetir ve "ancak karşısındakilere alıştıktan, daha doğrusu iradesiyle onları zihninden sildikten sonra" asıl konuşmasına başladığını ifade eder.[381] Hakikatte Gökalp, klasik bir Şark terbiyesinden geçer ve Batı'yla ilişkisi kendisinin gayretlerine ve okumalarına dayanır. Yoksa Batılı bir eğitim almadığı gibi iyi okuyup anladığı Fransızca'yı bile sırf böyle bir deneyimi olmadığı için doğru dürüst konuşamaz. Bütün bu hususlar dikkate alındığında denebilir ki onda esas olan Doğu'dur. Batı, ancak çağın gerçekleri doğrultusunda ve ancak belirli alanlarda bir itidal ölçüsünde sahip olunması istenen arzu nesnesidir. Şinasi'den itibaren hep güzel ve baştan çıkarıcı bir kız gibi tasavvur edilen Batı, yaşlı ve akıllı bir erkek olarak tasavvur edilen Doğu için bir yaklaşma-kaçınma ikilemi yaratır. Gökalp'ta da bu ikilemi görürüz, fakat o, sentezini Doğulu "değer"lerle Batılı gerçekler arasında kurar. Nitekim kendisine eğitim için Avrupa'ya gitmek istediğini söyleyen genç Enver Behnan Şapolyo'ya, Avrupa'ya ancak matematik, fizik, kimya, doktorluk, mühendislik için gitmek gerektiğini, fakat "manevî ilimler"den olan tarih, felsefe, sosyoloji için Batı'ya gitmenin doğru olmadığını söyler.[382] Bu noktada Batı'nın yalnızca teknik konularda takip edilmesi gerektiğini savunan Mehmed Âkif'e yaklaşır. Bu bakımdan onda esas olan Doğu olduğu için kimsenin haberdar olmadığı en son Batı sosyoloji kuramlarından söz ederken bile onların Doğulu başka bir düşünceyle bağlantısını kurmakta güçlük çekmez. Çağdaşlarının hakkındaki tanıklıklarında daima bu husus dikkat çeker.[383]

---

evveline giden asil bir soya mensup olduğunu iddia eder. Çift pasaportludur, Rus elçiliği onu Rus zannederken Osmanlı memurları onu Osmanlı vatandaşı Müslüman zannederler. Her sabah başka bir fikirle uyanır ve her an bu fikirlerini değiştirirken değişmeyen tek düşüncesi asaleti olur. Bkz. Seyfettin, *Hikâyeler 4*, s. 172-176.

[381] Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 94

[382] Bkz. Şapolyo, a.g.e., s. 159. Gökalp, bu hususta Mehmed Âkif gibi İslamcı bir şairle de tam muvafakat halinde görünür. Âkif de bir şiirinde "Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini / Veriniz hem de mesâînize son sür'atini. / Çünkü kaabil değil artık yaşamak bunlarsız; / Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin; yalnız." Bkz. *Safahat*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 172. Gökalp ise şöyle diyor: "Asriyyet ihtiyacı bize Avrupa'dan yalnız ilmî ve amelî âletlerle fenlerin iktibasını emrediyor. Avrupa'da dinden ve milliyetten doğan, binaenaleyh bizde de bu menbalardan taharrîsi lâzım gelen birtakım manevî ihtiyaçlarımız vardır ki, âletler ve fenler gibi bunların da Garp'ten istiâresi iktiza etmez." *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, (Haz. İbrahim Kutluk), Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, 1976, s. 12

[383] Örneğin Yakup Kadri, onun Şark'ı iyi bildiğini, Garb'a dair malumatının pek olmadığını, Durkheim'ın fikirlerini alıp kendine yoğurduğunu söylerken bu hususa işaret eder. Bkz. Aktaran: Yücel, a.g.e., s. 234

Gökalp, Selanik'ten gelen İttihat ve Terakki Partisine bağlı Türkçülük kolunu temsil ederken diğer taraftan Türkçülüğün öteden beri İstanbul'da bulunan Türk Ocakları'nın temsil ettiği bir kolu daha vardır. Bunun başında ise Hamdullah Suphi bulunmaktadır. İttihatçı Türkçüler, bir aralık Türk Ocakları'nın idare heyeti seçiminde Gökalp'ı ocağın reisi yapmak istemişlerdir. Hararetli tartışmalar sonunda yapılan gizli oylamada Ziya Gökalp ve arkadaşları yalnız 7 oy alırken Hamdullah Suphi ve arkadaşları 186 (veya 196) oy alırlar.[384] Böylece İttihatçı Türkçülerin en önemli Türkçü organizasyonlardan biri olan Türk Ocaklarını ele geçirme girişimleri başarısız kalır. Fakat Gökalp'ın asıl arzusu kurumları elde etmek ve şahsî bir tür siyasî iktidar kazanmak değildir. Onun asıl ilgilendiği Türkçülüğün çok yönlü ve uzmanlık esasına dayalı olarak kitleselleştirilebilmesidir. Bu amaçla *Genç Kalemler, İçtimaiyat Mecmuası, Millî Tetebbular Mecmuası, İslam Mecmuası, Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, *İktisadiyat Mecmuası* ve *Yeni Mecmua* gibi pek çok derginin çıkmasını doğrudan sağlamış veya *Halka Doğru, Türk Sözü, Türk Yurdu* örneklerinde olduğu gibi pek çoğuna da katkıda bulunmuştur.[385]

Gökalp'ın bu yoldaki çok önemli diğer bir faaliyeti ise Darülfünûn'da gerçekleştirdiği yeniden yapılandırmadır. Gökalp'ın İstanbul'a geldikten sonra herhangi bir üniversite diploması olmadığı halde –ki dönemin pek çok ismi böyledir– Darülfünûn'a İçtimaiyat hocası olarak atanması, ona ülkenin ilim hayatında kalıcı etkiler bırakması yolunda önemli bir imkân açmıştır. Arkasında İttihat ve Terakki Partisi'nin güç ve desteği olduğu için ilkin Darülfünûn'un kadro olarak yeniden yapılandırılması faaliyetine girişir. Genç bir ilim adamı kadrosu oluşturmaya çalışır. İçtimaiyat müderris muavini Necmettin Sadak, istatistik muallimi Ahmet Emin (Yalman), Türk edebiyatı tarihi müderrisi Köprülüzade Mehmed Fuad, terbiye müderrisi İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), felsefe tarihi muallimi Mehmet Emin (Erişirgil), tarihte metod müderris muavini Kâzım Şinasi, Türk tarihi müderrisi M. Şemseddin (Günaltay) hep onun üniversite kadrosuna aldığı isimlerdir.[386] Bunların dışında dünya görüşleri kendisine uymayan Babanzade Ahmed Naim ve Yahya Kemal gibi isimlere de bir müddet üniversitede ders verme imkânı sağlaması, aslında onun her ne kadar bilim, felsefe ve sanatı ancak millî mefkûrelere hizmet ettiği ölçüde değerli bulsa da bir ölçüye kadar ilmî meselelerde geniş düşünceli ve demokrat olduğunu da gösterir. Bu isimler arasında daha evvel kendileriyle ciddî tartışmalara giren, Yeni Lisan ve Millî Edebiyat hareketinin en güçlü muarızlarından biri olan Fuad Köprülü'nün de yer alması, politik iktidarın Gökalp'ın şahsında üniversite üzerindeki

[384] Şapolyo, a.g.e., s. 124-125.
[385] Şapolyo, a.g.e., s. 106-108
[386] Ülken, a.g.e., s. 313

düzenleyici gücü konusunda birtakım kuşkulara da kapı aralamaktadır. Çünkü Köprülü, yukarıda ayrıntılı olarak anlatıldığı gibi Selanik'te başlayan Yeni Lisan hareketine İstanbul basınından ilk eleştiri getiren kişidir. Fakat çok sürmeden Köprülü'nün saf değiştirerek Türkçü cepheye katılmasının onun Darülfunûn'a tayini ile bir ilgisi olmalıdır. Nitekim Gökalp, Darülfunûn'da kendi kadrosunu oluştururken onu da edebiyat tarihi müderrisi olarak alır.

Köprülü'nün kısa sürede yaşadığı bu saf değişikliğini değerlendiren Ömer Faruk Akün, 1912-13 yıllarının Köprülü'nün fikrî hayatında bir geçiş ve dönüm noktası olduğunu söyler. Akün, Köprülü'nün *Genç Kalemler*'le giriştiği tartışmanın ve aynı zamanda Ziya Gökalp'la yakınlaşmasının onun zihniyet ve tutumunda Türkçülük istikametinde bir sarsıntı ve uyanış meydana getirdiğini belirtir. Akün'e göre Köprülü bu tartışma esnasında zaten bir değişimin arifesindedir. Fakat yalnızca dile dışarıdan müdahalenin doğru olmadığını düşündüğü için Yeni Lisan hareketine karşı çıkmıştır. Nitekim daha evvel *Servet-i Fünûn* dergisinde yazan Köprülü, *Türk Yurdu* dergisinin 6 Şubat 1913 tarihli sayısında yayımladığı "Ümid ve Azim" başlıklı yazısından itibaren açık bir biçimde Türkçü cepheye katılmış olur.[387] Bir müddet önce Selanik'teki *Genç Kalemler* kadrosu da şehrin işgali üzerine dağılmış ve İstanbul'a taşınmıştır. Dolayısıyla bu sıralarda başta Gökalp olmak üzere derginin diğer belli başlı isimleri de *Türk Yurdu* kadrosuna katılmışlardır. Ömer Faruk Akün, Köprülü'nün bu tutum ve düşünce değişimini 1912 yılı ilkbaharından itibaren İstanbul'a gelmiş olan Ziya Gökalp'ın tesir alanına girmiş olmasıyla izah eder. İkisi arasındaki bu yakınlaşmaya da "İttihat ve Terakki çevresindeki münasebetlerin sağladığı uygun ortam"ın imkân sağladığını ekler. Zira Gökalp, Selanik'teyken onun yazılarını ve *Genç Kalemler*'le girdiği tartışmayı ilgiyle takip etmiş ve bir ara Selanik'e de gelen Köprülü'yü yakından tanıma fırsatı bulduğunda istidat sahibi gördüğü birçok genç gibi onu da çevresine almakta tereddüt etmemiştir. Böylece Gökalp, Köprülü'ye 20 Kasım 1913 tarihinde Darülfünûn hocalığı payesinin verilmesini sağlar.[388]

---

[387] Ömer Faruk Akün, "Mehmed Fuad Köprülü", *DİA*, 2003, cilt 28, s. 474

[388] Akün, a.g.e., s. 474. Kuşkusuz Köprülü, daha yirmi üç yaşında olmasına rağmen tayininden bir ay önce yayımladığı ve bugün dahi değerinden hiçbir şey kaybetmeyen "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" adlı makalesiyle bu işe liyakati olduğunu göstermişti. Fakat burada, Akün'ün verdiği Gökalp'ın İstanbul'a geliş tarihinin teyide muhtaç olduğunu ve Gökalp ile Köprülü arasındaki ilişkinin farklı boyutları da buluduğunu ifade etmek gerekir. Zira Balkan Savaşı, Mayıs 1912'de Osmanlı'nın yenilgisiyle son bulmuşsa da Selanik'in teslim edilmesi 8 Kasım 1912 tarihinde gerçekleşmiştir. Bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi: İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1908-1918)*, cilt 9, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996, s. 319. Ayrıca İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972, c. 4, s. 393. *Genç Kalemler*'in son sayısı ise 2 Teşrinievvel 1328 (15 Ekim 1912) tarihlidir ve bu son sayıda da Gökalp'ın bir şiiri vardır. Gökalp ile Köprülü arasındaki ilişki konusunda ise üzerinde önemle durulması gereken bir yazıyı atlamamak gerekir. Bu yazı 10 Mayıs 1912 tarihli *Genç Kalemler*'de Celâl Sâkıb imzasıyla yayımlanan "Tetebbu Karşısında Mehmed Fuad Bey" yazısıdır. Söz konusu yazıda, Fuat Köprülü'nün *Hayat-ı Fikriyye* adlı kitabındaki makalelerinde

Fakat rahatlıkla Gökalp'ın bütün bu çabalarının ana amacının bir "orta katman aydınlar" tabakasının yetiştirilmesi ve milliyetçiliğin kitleselleştirilmesi olduğunu söylemek mümkündür. "Orta katman aydınlar", Ziya Gökalp veya Akçura gibi düşüncelerini sistematize edememiş, fakat bunlar tarafından üretilen ideolojiyi hayata geçirmek üzere toplumsal sınıflara yayan aydınlardır.[389] Böylece Türk milliyetçiliği ideolojisi kitleselleşecek ve bir millet inşa edilecektir. Aksi takdirde bütün reform ve tasarılar devlet aygıtı içerisinde bir yap-boz halinde yapılırken asıl halk tabakaları bu gelişmeler için lazım olan bilince sahip olamadıkları için başarısızlığa mahkûm kalınacaktır. Gerçekten de Gökalp'ın tasavvurlarına göre önce bir ideoloji inşa edilmiş, ardından da bu ideoloji doğrultusunda halkı eğitecek ve bu ideolojiyi kitleşelleştirecek bir "orta katman aydınlar" zümresi yetiştirilmiştir. Nitekim sonraki süreçte Türk milliyetçiliğinin topluma nüfuzu ve kitleselleşmesi de bu orta katman aydınlar eliyle mümkün olacaktır.

---

intihalde bulunduğu öne sürülmekte ve Köprülü, yaşına uygun düşmeyen bir üslûpla sanki söz ettiği bütün filozof ve edebiyatçıları okumuş gibi yüksek perdeden konuşmakla suçlanmaktadır. Celâl Sâkıb'ın paragraf paragraf Köprülü'nün Hüseyin Cahid'den nasıl çaldığını gösterdiği yazının sonunda da iki öğüdü vardır: "Herşeyci olmamak", bunun yerine meslek olarak bir şeyi kabul ve yalnız onunla uzun süren bir sabırla meşgul olmak. İkinci öğüdü ise ferdî gururu bırakmak. Zira Köprülü henüz kendisi bir yüksek okulun bilmem kaç senedir birinci yahut ikinci sınıfındayken, Himalaya dağları kadar yüksekten bağırarak gençleri yüksek öğretimlerini bitirmeden başkalarını tenkit etmemeye çağırmaktadır. Böylece gülünç duruma düşmektedir. Celâl Sâkıb, yazısını şu cümlelerle bitirmektedir: "Kâzım Namî Beyin dediği gibi 'bir şey bilmediği halde her şeyden dem vuran ilimsiz âlimleri hiç insaf etmeden yıkacak büyük ve pek yakın istikbale' bırakmayarak muhiti kör zanneden bütün bu cüretkârların bütün irtikaplarını yüzlerine çarpmak, iflas ettirmek lâzımdır." Bkz. Celâl Sâkıb, "Tetebbu Karşısında Mehmed Fuad Bey", *Genç Kalemler*, cilt 3, Sayı: 20, 27 Nisan 1328 [10 Mayıs 1912], s. 191-194. Ayrıca *Genç Kalemler*, s. 446-448. Bu yazının kime ait olduğu konusunda bir ihtilaf var kaynaklarda. Celâl Sâkıb müstearıyla *Genç Kalemler*'in 3. cildinin 15. sayısında yayımlanan "Rıza Tevfik'in Felsefesi" başlıklı yazı, başta Tahir Alangu olmak üzere (bkz. Alangu, a.g.e., s. 280) gerek *Genç Kalemler*'le ve Ömer Seyfeddin'le, gerekse de Rıza Tevfik'le ilgili yapılan araştırmalarda (Örneğin bkz. Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebî Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma*, İstanbul: Kitabevi yayınları, 2004, s. XIV) ittifakla Ziya Gökalp'a ait olduğu kabul edildiği halde bu yazının yazarı tartışmalı kalmıştır. Örneğin *Genç Kalemler* dergisini latin harfleriyle hazırlayan İsmail Parlatır ve Nurullah Çetin, dergideki diğer Celâl Sâkıb imzalı yazının altına Ziya Gökalp notunu düştükleri halde bu yazının altında herhangi bir isim yok. Yine Gökalp'ın *Genç Kalemler*'deki makalelerini külliyat dizisi için hazırlayan Süleyman Hayri Bolay da Cavit Tütengil'e uyarak Rıza Tevfik'le ilgili yazıyı aldığı halde bu yazıyı almamıştır. Kitabın sonuna düştüğü notta ise Gökalp imzası gibi Celâl Sakıb imzasının da bir ara Ali Canib tarafından kullanıldığını söylemektedir. Bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler II*, (Haz. Süleyman Hayri Bolay), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, s. 98. Kanaatimizce bu yazının da tıpkı ilki gibi Gökalp'a ait olması en doğrusudur. Zira o yıllarda *Genç Kalemler* etrafında Gökalp dışında felsefe bilgisi bu ölçüde geniş başka kimse yoktur. Diğer taraftan Fuad Köprülü'ye yönelik öğütleri de Gökalp gibi ömrü boyunca uzmanlaşma ve iş bölümü prensibini öğütleyen birinin söyleyebileceği sözlerdir. Her iki yazının da altında yazılış tarihiyle beraber Berlin notunun yazılması ise Gökalp'ın başka yerlerde de başvurduğu bir taktiktir. Nitekim Gökalp'ın daha önceki bir sayıda (sayı 14) yayımlanan "Altun Destan" şiirinin altında, yazılış yeri olarak "Kazvin" görüldüğü gibi şiir de derginin şu notuyla takdim edilmiştir: "Aşağıdaki Türk an'anelerini havi satırları bugün Asya'nın sakin ve nihayetsiz çöllerinde dolaşan tahrir heyetimizden Gökalp Bey orada, o ana yurdunda yazarak göndermiştir." Halbuki o tarihte Gökalp, Selanik'tedir ve bu sadece şiirin etkisini arttırmak için tasarlanmış bir mizansendir. Dolayısıyla Berlin notunu da bu tür bir mizansen olarak kabul etmek gerekir. Bu hususlar göz önünde bulunduğu takdirde, Gökalp ile Fuad Köprülü arasındaki ilişkinin 1912 yazında bile henüz bir etkisine girme boyutunda olduğunu söylemenin güç olduğunu gösterir. Kaldı ki Genç Kalemler hareketinin doğuşunu ve etrafındaki şahısların Selanik devrini en iyi bilen ve çoğu bilgiyi kendisinden öğrendiğimiz Ali Canib de bu müstearı Gökalp'a kendisinin verdiğini söylemektedir. Bkz. "Ziya Gökalp'in Matbuat Âleminde İlk Görünüşü Genç Kalemler ve 'O', *Çınaraltı*, Sayı 12, 25 Birinciteşrin 1941, s. 7-10.

[389] Bu konuda bkz. Y. Doğan Çetinkaya, "Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleselleşmesi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, c. 4, s. 91-102. Y. Doğan Çetinkaya, bu makalesinde Türk milliyetçiliğinin kitleselleşmesi konusunda şimdiye kadar dikkat çekmeyen bir konuya eğilmektedir. Fakat tezini örneklendirmek üzere verdiği Ali Kemal ve Hüseyin Cahid gibi isimlerdense çoğunun yetişmesinde Selanik'ten başlayarak bizzat Gökalp'ın etkili olduğu Kazım Nami, M. Nermi, Rasim Haşmet, Necmettin Sadak, Mehmet Emin Erişirgil, Tekin Alp, Ahmed Muhiddin veya sonraki kuşaktan Enver Behnan Şapolyo gibi isimler, kanımca "orta katman aydınlar" tanımına daha uygun örneklerdir.

Gökalp, sosyolojiye göre toplumda müşterek fikirlerin şuursuz bir halde var olduğunu, birtakım insanların, yani aydınların, bunları yayarak şuurlu hale getirdiğini söyler. Öyle anlaşılıyor ki onun düşüncesinde halk uyandırılması gereken şuursuz bir kitledir. Halkı uyandıracak olanlar ise fikir adamlarıdır. Fakat Gökalp, bütün fikir adamlarının da bu şuura sahip olmadıklarını düşünür. Nitekim fikir adamlarını da kendilerini bir fikre hasreden "güzideler" ve malumatlı oldukları halde kendilerini bir fikre hasretmeyen şuursuz aydınlar şeklinde ikiye ayırır. Bu ayrıma göre ancak milleti terbiye edenler "güzide"lerdir. Zira Gökalp'a göre aydınların görevi, "şuursuz bir halde olan fikirleri uyandırmak, milleti terbiye etmek demektir."[390]

Gökalp düşüncesi ana hatlarıyla cemiyetçi, idealist ve romantiktir. Tercümeci veya nakilci değil terkipçidir. Basit dikotomik karşıtlıklar üzerinden düşünür. Hars ve medeniyet, fert ve cemiyet, milliyetçilik ve kozmopolitizm gibi pek çok ikili karşıtlık, onun düşünme biçiminden kaynaklanır. Nitekim Hilmi Ziya, onun sistemci zekâsının karşıt kutupları bularak aralarında münasebetler aradığını söyler.[391] Gerçekten de onun en büyük başarısı belki de bu karşıt kutupları sentez yapmakta açığa çıkar. Nitekim Alfred Foulillée'nin "kuvvet-fikir" kavramıyla İbn-i Arabî tasavvufu arasında, Foulillée ve Durkheim gibi Fransız sosyologların solidarizmi ile Osmanlı'daki toplumsal mülkiyet anlayışı ve müsadere usulü arasında, Durkheim'ın korporatizmi ile lonca teşkilatı arasında bağlantı kurarken hep bu terkipçi tarafı öne çıkar. Bu terkipçiliğinin son ve belki de en güçlü örneğini Osmanlı'daki fikir hareketlerini yeni bir kimlikte birleştirmeye çalışırken verir. Türk kimliğini tanımlarken o zamana kadar yapılmış bütün tartışmaları dışlamayan kapsayıcı ve gerçekçi bir formül bulur: "Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak". Bu formül, Batı'nın sömürgeci, kendisi dışındaki kültür ve medeniyetleri hor gören çirkin yüzünün görülmesine, Türkler dışındaki Müslüman etnilerin bağımsızlık arzusunda olduklarının anlaşılmasına ve Anadolu'daki Türklerin milliyetçilik duygusundan büyük ölçüde henüz uzak olduklarının fark edilmesine rağmen bir tür mecburî yoldur. Nitekim Gökalp çevresinde yetişmiş genç Türkçülerden Ahmed Muhiddin (1892-1923), Türk milliyetçiliğinin Osmanlıcılıktan ve İslamcılıktan yana bir hayal kırıklığına düşmüş olmasına rağmen fikirleriyle bütün kültür hayatına nüfuz etmek, bütün kültür hareketini içine almak istediğini söyler. Bu bakımdan Gökalp'ın "Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak" sloganının Türkçülüğün nasıl bir kültür hareketini amaçladığını

[390] Ziya Gökalp, "Halk ve Güzideler", *Tamamlanmamış Eserler*, (Haz. Şevket Beysanoğlu), Ankara: Neyir Matbaası, 1985, s. 175-181
[391] Ülken, a.g.e., s. 327

gösterdiğini düşünür.[392] Ona göre bu ideal, Gökalp'ın "Kızıl Elma" şiirinde ifade edilmektedir. Zira Gökalp'ın bu şiirlerinde ve diğer eserlerinde Türklerin kendilerini keşfetmeleriyle karşılaşırız.[393]

Gerçekten de Gökalp, başlattığı hamlenin çok yönlü bir kültür hareketi olmasını arzuladığı için sloganındaki her bir sac ayağı için adeta bir faaliyet alanı açmıştır. Nitekim yukarıda değindiğim her biri bir alana yoğunlaşan dergicilik faaliyeti bunu gösterir. Fakat bu çok yönlü faaliyetlere rağmen Ahmed Muhiddin, bu üçlü ideal grubundan milliyetçiliğe asıl muhtevasını verenin ilk kısmındaki "Türkleşmek" olduğunu söyler. Diğer iki kısım buna tâbidir. Ahmed Muhiddin'e göre Türkleşmek, "millî özgüvenin, millî zihniyetin (*Gesinnung*) benimsenmesi, kültür hayatına millî fikirlerin nüfuz etmesi ve Türk zihninin yabancı halk ve kültürlerin tesirinden kurtarılmasıdır."[394] Gökalp'ın kendisi de asrın vicdanlar üzerinde en etkili gücünün milliyetçilik olduğunu, "[i]çtimaî vicdanların idaresi ile mükellef olan bir devlet"in bu önemli toplumsal etkeni yok farzetmekle vazifesini ifa edemeyeceğini söyler.[395]

3.3. Mefkûre için Sanat

Gökalp'ın, Hasan Âli Yücel'in yukarıdaki ifadesinde de geçtiği gibi bilimsel çalışmaları da, siyasî faaliyetleri de ve burada üzerinde duracağımız şiirleri de hep bir amaç doğrultusunda yazılmıştır. Zaman zaman yazılarında siyasî ve somut bir hedef gibi görünse de temelde bu amaç, ilkin "yeni hayat" şeklinde muğlak olarak, sonraları "içtimaî vicdan" veya "maşerî vicdan" gibi biraz daha belirgin, ve nihayet "büyük emel" veya "millî mefkûre" şeklinde açıkça ifade ettiği millî kimliğin inşasıdır. Gökalp, toplumda ortak bir şuurun oluşmasına çok önem verir. Bu ortak şuur, bugün yapılan araştırmalar gösteriyor ki milliyetçiliğin bir toplumda başladığının en önemli göstergelerinden biridir. Nitekim Benedict Anderson, modern milletler için "hayal edilmiş cemaat" ifadesini kullanırken bütün bireylerinin ortak bir bilinçle veya vicdanla sahip oldukları millî kimliğe işaret etmektedir. Bunun oluşmasında ise en önemli rolün gazete ve romana ait olduğunu ifade etmektedir ki gerçekten de bu iki tür, millî bilincin uyanmasında ve sürekli olarak güçlendirilmesinde diğer pek çok araçtan daha fazla etkili olmuşlardır. İlginçtir ki Anderson'ın tezinden yıllar önce bu

[392] Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, (çev. Suat Mertoğlu), İstanbul: Küre Yayınları, 2004, s. 106. İttihat ve Terakki'nin yurtdışına eğitim için gönderdiği isimlerden biri olan Ahmed Muhiddin, Almanya'da yazdığı ve 1921 yılında Leipzig Üniversitesi'ne sunduğu doktora tezinde, Ziya Gökalp'ın çalışmaları ve görüşlerinden de geniş olarak söz eder. Türkçeye son yıllarda *Modern Türklükte Kültür Hareketi* adıyla çevrilen ve başında geniş bir inceleme ile yayımlanan bu kitap, aynı zamanda İttihat ve Terakki etrafındaki aydınlardan birinin dönemin Türkçülük faaliyetlerinin kültürel yönden bir okuması olarak içeriden bir ses sayılır.
[393] A.g.e., s. 108
[394] A.g.e., s. 107
[395] *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, (Haz. İbrahim Kutluk), Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, 1976, s. 3-4.

hususu işaret eden Gabriel Tarde'ın görüşleri Gökalp'ın dikkatini çekmiş ve Anderson'ın kitabının çevrilmesinden yaklaşık seksen yıl önce Türkçe'de aynı noktaya şöyle temas etmiştir:

> "Tarde, milliyet fikrinin gazete ile başladığını iddia ve şu suretle izah ediyor: Gazete, aynı lisanda konuşan insanları 'âmme' (*publique*) halinde toplayarak onlara müşterek bir vicdan verir. Gazete, şuursuz ve iradesiz olarak yaptığı bu tesirden maada, sırf revacını temin maksadıyla, kaarilerinin iftihar ve hamiyyet hislerini okşamaya, netice olarak millî an'aneleri, millî mefharetleri hatırlatacak sözleri yazmaya mecburdur."[396]

Bu nedenledir ki Gökalp, dergi ve gazete gibi süreli yayınlarla veya şiir gibi edebî metinlerle halkın millet bilinci etrafında birleştirilmesine çok önem verir. Kuşkusuz bu bakımdan Gökalp'ta şiir, bir araçtır. İlkin parti genel merkezinde veya Türkçü aydınlarla sohbetlerinde sözlü olarak dile getirdiği görüşlerini sonra gazete ve dergilerde makaleler halinde yayımlar. Nihayet makalelerinde açıkladığı görüşlerini, halkın zevkle okuyup anlayacaklarını düşündüğü için manzume haline getirir. Böylece zor bir zamanda ve yoğun bir süreçte sohbetlerle yoğrulan, makalelerle açıklanan ve şiirlerle estetize edilen düşünceleri, bütün bu değişik biçimlerde birbirini besleyerek açımlanır. Bu nedenle yazıları ile şiirleri birbiriyle bakışmakta ve şiirlerinin en doğru açıklamasını bizzat kendi yazıları içermektedir.

Gökalp'ın şiir yazarkenki amacı, estetik bir ürün ortaya koymak değildir. Dahası, "sanat toplum içindir" ilkesine bağlı başka şairler gibi topluma ayna tutarak gerçekliği olduğu gibi aktarmak da değildir. Onun şiirlerinin amacı, toplumu kendisinin "mefkûre" dediği bir amaç doğrultusunda inşa etmektir. En bariz ifadesini *Halka Doğru* dergisi çevresindeki halkçılıkta bulan bu düşünce, halkı cehaleti ve yoksulluğu temsil eden "karanlık"tan bilim ve refahın "aydınlık" dünyasına taşımayı amaçlar. Bu nedenle Gökalp, şiirlerinde daima didaktiktir. Nitekim Fevziye Abdullah Tansel, onun şiirlerinin bu amacını şöyle açıklar: "Gökalp'ın şiir yazmaktaki gâyesi, zengin hayâlleri, derin hisleri, ince fikirleri içine alan san'at eserleri yaratmak değildir. O, şiirde her şeyden önce şuûra kıymet verir." Kuşkusuz burada "şuur", bir milletin varlığı, benliği ve istikbaline dönük bilinç halini işaret eder. Diğer bir deyişle toplumsal kendilik bilgisidir. Nitekim *Yeni Hayat* (1918) kitabının önsözünde

[396] Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, (Haz. İbrahim Kutluk), Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, 1976, s. 2. Milliyetçiliğin başlamasında ve millî kimliğin inşasında romanın rolü konusunda ise Gökalp, ölümünden önce yazdığı "Roman" başlıklı yazısında görüşlerini açıklar. Kendisi hiç roman yazmamış olsa da bu yazısında romancıları çağın "mürebbi"leri olarak niteler ve eğer romancılar ellerindeki kuvveti bilselerdi az zamanda memleketin ahlakını değiştirebileceklerini söyler. Bu bakımdan ona göre bizdeki roman henüz terbiyevî rolünü ifa edememiştir. Zira "gençlere aşılamak istenilen bütün duygular, iradeler, düşünüşler roman vasıtasıyla onlara kolayca telkin olunabilir" der. Bu da onun şiiri, romanı ve gazeteyi, hülasa kamuoyu yaratacak her şeyi yalnızca maksat ve mefkûre yolunda birer araç olarak gördüğünün en açık itiraflarından biridir. Onda asıl olan halkı terbiye etmek ve ona millî bilinç telkin etmektir. Bkz. Ziya Gökalp, "Roman", *Makaleler IX*, (Haz. Şevket Beysanoğlu), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s. 176-177

kendisi de bu "şuur" kelimesini kullanarak şiirlerinin estetiği değil, bilinçlendirmeyi esas aldığını şu şekilde izah eder:

> "Şuûr devrinde şiir susar, şiir devrinde şuûr seyirci kalır. İçinde bulunduğumuz zaman, gâlibâ birinci devreye âittir: Şâirler Muz'larından uzak düşmüş, vezin ile kâfiye, şuûrlu müteşâirler eline geçmiş.. bu hâli, çocukların hâyatında da görürüz: ders saatleri arasında oyun fâsılaları var... Aynı zamanda, çocuk terbiyesinde birtakım dersler, oyun tarzında verilir; bunun gibi, halk terbiyesinde de ba'zı fikirlerin vezin kisvesinde arzedilmesi fenâ mı olur?"[397]

Burada geçen "halk terbiyesinde de ba'zı fikirlerin vezin kisvesinde arzedilmesi fenâ mı olur?" sorusundan Gökalp'ın tıpkı çocukların eğlendirilerek eğitilmesi gibi halkı şiir yoluyla "terbiye" etmek arzusunda olduğu anlaşılmaktadır. Gökalp'ta halk, aydınların terbiye etmek ödevinde oldukları bilinçsiz bir kitledir. Bu bakımdan onun sisteminin can alıcı kavramı "terbiye"dir. Zira henüz millî bir kimliğe sahip çıkabilecek bir öznenin yokluğu terbiyeyi zorunlu kılar.[398] Nitekim bu terbiye düşüncesi 1920'den sonraki şiirlerinde de devam eder.

Tansel, Gökalp'ın yazıları yanında şiirlere neden ihtiyaç duyduğunu şöyle açıklar: "Gökalp, içtimâî eserlerinde, makalelerinde ileri sürdüğü fikirlerini, nazariyyelerini daha geniş bir kitleye, daha çekici, âhenkli bir ifâdeyle ve kolaylıkla anlatabilmek için, şiiri vâsıta olarak kullanan idealist bir şairimizdir."[399] Gökalp'ın, şiiri düşüncelerini yaymanın bir aracı olarak gördüğü için çoğunlukla makalelerinde ortaya koyduğu görüşleri basitleştirerek nazma çektiği gerçeğini Enver Behnan Şapolyo da vurgular. Şapolyo'ya göre, "Ziya Gökalp millî vezin olan hece veznini yaşatmak, millî duygularını, yani Türkçülüğü aşılamak için şair olmuştur. O ferdî aşkları şiirlerinde terennüm etmemiş, maşerî vicdanı, Türk mefkûresini, en yüksek felsefî fikirleri, vatan aşkını, Türklük sevgisini yayarak cemiyetçi bir şair olmuştur."[400] Bu bakımdan Gökalp'ın şiirlerini incelerken, özel mektuplarında geçen lirik birkaç parça dışında bu şiirlerin baştan sona çok cepheli bir ideolojinin kitleselleştirilmesi amacıyla yazıldıklarını unutmamak gerekir.

Gökalp'ın ilk şiiri 1895'te yazdığı ve iki sene sonra basılan "İhtilâl Şarkısı"dır. Bu şiirden sonra, Fevziye Abdullah Tansel'in hazırladığı şiir külliyatının "Dağınık Şiirler" bölümünde bir araya getirdiği değişik zamanlarda yazılmış değişik konularda çok sayıda şiiri vardır. Şiir dünyasını anlamak bakımından çok gerekli olmasa da kitaplarına girmemiş bu

[397] Tansel, a.g.e., s. 97
[398] Yalçın Armağan, *İmkânsız Özerklik: Türk Şiirinde Modernizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 65
[399] Tansel, a.g.e., s. XXXIV
[400] Şapolyo, a.g.e., s. 197

şiirleri, yazıldıkları zaman bakımından Abdülhamid devrinde yazılan şiirler ve sonrasında yazılanlar olarak tasnif etmek mümkündür. Dil bakımından tamamen devrin hakim temayüllerine bağlı Abdülhamid devri şiirlerinden en dikkat çekeni, istibdattan şikâyet eden bir gazeldir. Bu gazelde "Hukuku hıfz içün teşkîl olunmuşken hükûmetler / Neden terkedelim her hakkı bir sultâna bilmem ki // İdâre eylemekten kendini 'âciz midir millet / Neden ruchânı bir nefsin bütün vicdâna bilmem ki"[401] gibi beyitler biraz Şinasi ile başlayan yenileşme dönemi gazellerini andırır.

Gökalp'ın basılan ilk kitabı *Şakî İbrahim Destanı* adlı, Diyarbakır yöresinde Milli aşireti reisi İbrahim Paşa'nın halka yaptığı zulümleri anlatan uzun bir şiirdir. Bu kitap, 1909'da Gökalp Diyarbakır'dan ayrılmadan önce basılmıştır. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Diyarbakır Merkezi yararına basılan bu küçük şiir kitabı, hem toplum önderi bir aktivisti müjdelemekte hem de yer yer Tevfik Fikret'i hatırlatan özgürlükçü bir şair portresi çizmektedir. Gökalp'ın İbrahim Paşa'nın haksız uygulamalarına karşı halkı nasıl harekete geçirdiğini gösteren şu dizeler, aynı zamanda daha o zamandan onun topluma yön verme yeteneği taşıdığını gösterir: "Siz hepiniz yarı-yolda kalsanız / Vazifeye da'vet içün yalınız / Gideceğim Hükûmet'e ben kendim!" (s. 301)

Selanik'e geldikten bir-iki yıl sonra *Genç Kalemler*'in 6. sayısında yayımlanan "Turan" şiiri ise, onun entelektüel hayatında olduğu gibi edebî hayatında da bir dönüm noktasına işaret eder. Dili ve vezni bakımından henüz eski estetik değerlerden ciddî bir kopuş göstermese de bu şiirin ileri sürdüğü görüşler, Osmanlıcı bir entelektüelin Türkçü bir ideologa dönüştüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Bu şiir de dahil olmak üzere Türkçülük ideolojisinin savunucularından biri olarak ortaya çıktıktan sonra yazdığı şiirlerini *Kızılelma* (1914) adıyla yayımlar. *Kızılelma*, Gökalp'ın 1909'da Diyarbakır'da yayımlanan *Şakî İbrahim Destanı* adlı kitapçığı sayılmazsa ilk eseridir. Kitap, Hayriye Matbaası tarafından İttihat ve Terakki partisinin finansmanıyla basılır. Nitekim İstanbul Heyet-i Merkeziyesi'nin gelir ve gider defterinde, "Kızıl Elma nam eserin basılmasına mahsuben Matbaa-i Hayriye'ye" önce 1.000, sonra da 1.500 kuruş verilmiş olduğu bildirilir.[402]

Kızılelma'da "Mukaddes Vücud'a" başlıklı ithaf niteliğindeki küçük düzyazı mukaddimeden başka yirmi yedi şiir yer alır. İlk şiir, Gökalp'ın yeni döneminin eşik metni olan "Turan"dır. Kitap, ayrıksı duran bu şiirden sonra, "Masallar", "Koşmalar" ve "Destanlar"

[401] Tansel, a.g.e., s. 237. (Bundan sonra alıntılanan şiirlerin sonundaki sayfa numarası bu kaynağa referans olacaktır.)
[402] Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler cilt 3: İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, s. 263

şeklinde üç bölüme ayrılır. Masallar bölümünün ilk şiiri, "Kızılelma"dır. Bu şiirde, Ay Hanım adlı, Paris'te pedagoji eğitimi almış Bakülü zengin bir ailenin kızının Turan ülküsü uğrunda yaptıkları anlatılır. Bu şiir, Gökalp'ın tezlerini yansıtması bakımından çok tipik bir metindir. Bir kere kızın Bakülü olması, Turan ülküsü için Anadolu dışındaki Türklerin desteğini ifade eder; zengin olması, o yıllarda çokça tartışılan millî iktisat meselesiyle birlikte düşünüldüğünde arzulanan Türk burjuva sınıfını temsil eder. Kadın olması, müstakbel Türk toplumunda Gökalp'ın hassasiyetle üzerinde durduğu kadının rolünü işaret eder. Nihayet Paris'te eğitim görüp yurduna dönmesi ise arzulanan sentezin nasıl gerçekleştirileceğini gösterir. Ay Hanım, döner dönmez idealini gerçekleştirmek için kızlar ve erkekler için ayrı ayrı "İstiklal Beşiği" adını verdiği iki okul açar. Paris'te eğitim görmüş olan Ay Hanım, bunu yeterli görmediği için İslam'ın ruhunu öğrenmek maksadıyla Bakü'deki meşhur bir İslam âliminden de İslamî eğitim alır, zira "Şark'ı da tanımak lâzım!" der. Ay Hanım, aynı zamanda Gökalp'ın halkla ilgili görüşünü de ifade eden şu dizelerle düşüncesini açıklar:

"Diyordu: Halk bağçe, biz bağçevânız;
Ağaçlar gençleşmez aşıdan yalnız;

Evvela ağacı budamak gerek,
Sonradan aşıyı ulamak gerek." (s. 8).

Bu dizelerde açığa çıkan görüş, halkın bir bahçe, aydınların ise o bahçeyi düzenleyecek birer bahçıvan olarak anlaşıldığıdır. Yapılacak olan, bahçeye Batı medeniyetini aşılamaktır, fakat bunun için öncelikle ağaçların budanması gerekir. Ağacı budamakla kastedilen husus, halkın ve halkın mensup olduğu değerler dünyasının iyi tanınması, yapılacak senteze uygun olan ve olmayan noktaların doğru ayıklanmasıdır.

Ay Hanım bir akşam yanında tüccardan bir zatla kırda dolaşırken sabit gözlerle bakan dalgın ve solgun bir genç görür. Sonraki günler genci zihninden silemez. Âşık olmuştur. Fakat hayatını milletine vakfetmek istediği için böyle "serserî bir aşka" gönül bağlamaktan dolayı kendine kızar. Genç, o gün, Ay Hanım'ın kendisinden ders okuduğu Molla'ya gelerek kendisini tanıtır ve gördüğü bir rüyayı yorumlamasını ister. Gencin adı Turgud'dur ve İstanbullu bir ressamdır. Doğaya olan hayranlığından dolayı yaya olarak seyahat eder. Evvelki gün yürürken ak sakallı bir çiftçi ikiye ayrılan yolun soldaki kolunun Kızılelma'ya gittiğini söylemiştir. Ressam genç, soldaki yolu takip ederek gelirken şehre yakın bir yerde peri gibi güzel bir kız görmüştür. Kız, kendisinin Kızılelma ülkesinin perisi olduğunu söyleyerek kaybolmuştur. Bunun üzerine genç, bu hayalini yorumlatmak ve Kızılelma'nın neresi

olduğunu sormak üzere Molla'ya gelmiştir. Molla, gence "...oğlum, Türk fâtihleri / isterdi istilâ etmek her yeri;" diye başladıktan sonra Türklerin bir "mev'ud ülkeye" ulaşmak için Hind'i, Çin'i, Mısır'ı, Rum'u fethettiklerini fakat Kızılelma'yı bulamadıklarını söyler. Sonra da bunun nedenini şöyle açıklar:

"Bütün pâytahtlara, en son Çinlere
Gitti; fakat aslâ bu meçhûl yere

Yaklaşmadı; çünkü o mev'ûd ülke
Değildi hâriçte bir mevcûd ülke.

Kızılelma yok mu? Şüphesiz vardır;
Fakat onun semti başka diyardır...

Zemîni mefkûre, semâsı hayâl...
Birgün gerçek, fakat şimdilik masal..." (s. 11)

Bundan sonra Molla, o dönem Türkçü söylemin çok yaygın bir argümanına başvurarak Türklerin pek çok yer fethettiklerini, fakat bu yerlerin kültürüne uyarak kendi dillerini ihmal ettiklerini söyler. Tarihte Türk aydınlarının Arapça ve Farsça, şimdi de Fransızca yazdıklarını belirtir. Oysa hakikî dilleri olan Türkçe ilgi görmemiştir. Molla, bütün idealist kişiliklerde olduğu gibi ümidini yitirmediği için de Türklerin "millî vicdan"larını kaybetmediklerini söyler. Bu yüzden "pîr"e "sevgilim hani?" diye soran gence "önce kendini tanı!" diye cevap verir. Molla'nın ağzından anlatılan bu bölümde Gökalp, tasavvufî kavramlarla çağdaş hayatı anlatan kelimeleri bir arada kullanır. Burada "pîr" tasavvuf felsefesine ait görüşlere başvurur. Ona göre varlıktan önce aşk yaratılmıştır, sonra bir nur patlaması halinde varlık yaratılmış ve "müsemmâ" "Esmâ"ya geçmiştir. Sonra insanoğlunun yaratıldığını ve yeryüzünün değişik yerlerine dağıldığını ve insanın bitmek bilmeyen bir güzelliğe âşık olduğu için tekâmülün ortaya çıktığını söyler. Molla bundan sonra tasavvufun bu teorisini Türklük alanına taşıyarak Türklerin de gönüllerini kaptırdıkları güzelliğin Kızılelma olduğunu söyler. "Son arzumuz budur fâni dünyâda: / 'Türk'üz, varacağız Kızılelma'ya...'" (s. 15).

Bu manzûmede Gökalp'ın "pîr" ifadesiyle görüşlerine başvurduğu kişinin Muhyiddin Arabî olduğu düşünülebilir. Fakat burada İbn-i Arabî'nin görüşleri Türkçülük alanına taşınarak başka bir bağlamda araçsallaştırılmaktadır. İbn-i Arabî'nin görüşlerinde Gökalp'ı cezbeden taraf, tekâmülcülüktür. Nitekim *Genç Kalemler* dergisinde yayımlanan "Muhyiddin

Arabî" başlıklı yazısında özelde İbn-i Arabî'ye ve genelde tasavvufa hangi açılardan ilgi duyduğunu gösterir. Söz konusu yazıda Gökalp, İbn-i Arabî'nin tasavvufî görüşleriyle Batı felsefesi ve dahası kendisinin üzerinde düşündüğü "mefkûre", "kuvvet-fikir", tekamül ve yeni kıymetler gibi meseleler arasında bir ilişki kurar. Ona göre tasavvuf, genel manada "mefkûrecilik" dediği idealizmle eşdeğerdir. Çünkü mutasavvıflar tekâmülcü sâliklerdir. Yani bir yol olarak düşündükleri ruhî gelişmeyi çeşitli makamlarla derecelendirmişler ve gayeleri daima ilerlemek olduğu için de hiçbir makamda durmazlar. Muhyiddin-i Arabî, iradenin "olan kemâlleri" beğenmeyerek "olması lâzım gelen kemâlleri" inşaya çalıştığından hareketle eşyanın "olması lâzım gelen kemâller"e "ayan-ı sâbite" demektedir. Bu gaye, genel ilerlemeciliğin (*umumî tekâmül*) teşvikçisi ve sebebidir ve Gökalp'a göre İbn-i Arabî'nin "ayan-ı sâbite" kelimesi "mefkûre" (*ideal*) kelimesiyle eşanlamlıdır. Gökalp, Arabî'nin bu şekilde özetlenebilecek görüşlerinin Batı felsefesinde idealizmin geçirdiği üç yenilik devresiyle tamamen aynı olduğunu söyler. Ona göre Alfred Fouillée, Guyau, Nietzsche ve William James gibi son devir filozofları, mefkûrelerin birer "kuvvet-fikir" (*idée-force*) olduğuna, ümit, irade ve imanın yeni kıymetler ibdâ'ı suretiyle hayatta bülent ve nezîh saadetler husule getirebileceğine dair hakikatleri ilan ettikleri zaman Arabî'nin "kaza eşyaya ancak eşya vasıtasıyla hükmedebilir" düsturunu tefsir etmekten başka bir şey yapmamışlardır. İbn-i Arabî, "ben kulumun zannında mütecellîyim, bana iyi zanda bulunsun" kudsi hadisini mesleğinin bir meşalesi saymıştır. Gökalp'a göre "Zan, fikir, itikat namını verdiğimiz ruhî hadiseler birer âtıl hayalden, birer tesirsiz tasavvurdan ibaret değildir. Bunlarda yaratıcı yahut öldürücü kuvvetler, müspet ve menfî kıymetler meknûzdur." Dolayısıyla her biri birer "kuvvet-fikir"dir. Gökalp, bundan sonra Arabî'nin görüşlerini açıklar. Buna göre Arabî, varlıkları sabit ayınların, sabit ayınları da ilahi isimlerin tecelligâhı telakki etmektedir. Her varlığın sabit ayını ise "mutekat ilah"ının mazharıdır. Zira "mutlak ilah"a ulaşmak mümkün değildir ama "mutekat ilah"a ulaşılabilir. "Mutekat ilah"ı her ferdin kendi hüviyetine mülayim bir surette tahayyül ettiği ferdin zihnindeki hayali tavsif olarak açıklar. Dolayısıyla ferd nasılsa "mutekat ilah"ı öyledir. Tıpkı suyun renginin içinde bulunduğu kabın rengi olması gibi. Son olarak Gökalp şöyle der: "Muhyiddin-i Arabî, Alfred Fouillée'den çok zaman evvel mefkûrelerin tekâmülde yaratıcı âmiller olduğunu ispat ederek bugünkü felsefeyi daha o zaman tesis etmiştir."[403]

"Kızılelma" manzumesinin bundan sonraki bölümünde, Molla'nın irşadından sonra Turgud, Gökalp'ın rolüne girerek adeta onun metindeki temsilcisi olur. Zira onu, Molla'nın

[403] Tevfik Sedad, "Muhyiddin-i Arabî*" Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 4, 26 Mayıs, s. 61-64.

irşadından sonra bütün "Yurdcular"ı çağırarak Kızılelma'ya ulaşmak için irşad ederken görürüz. Böylece Turgud kendini tebliğe vakfederken, Ay Hanım'ın da bütün varlığını bu yolda çalışmaya adadığı görülür. Her ikisi de Gökalp'ın ideal Türk erkek ve kadın tipleridir. Bundan sonra Ay Hanım, Turgud'un sorusu üzerine Molla'nın açıkladığı Kızılelma rüyasını gerçekleştirmek üzere İsviçre'nin Lozan kenti yanındaki bir Türk beldesinde bir okul açar. Gökalp'ın Kızılelma ideali için böyle bir yeri seçmiş olması devrin bazı yazarları tarafından tuhaf bulunmuştur. Zira Türkler hiçbir devirde İsviçre'ye kadar gidememiş ve Lozan'la da yaklaşık on yıl sonra imzalanacak anlaşmanın yeri ve adı olması dışında bir ilişkileri olmamıştır.

Ay Hanım'ın Lozan'da açtığı okula bir zaman sonra Turgud da gelerek resim dersleri vermeye başlar. Fakat Ay Hanım ona görünmez, kendisi yerine yardımcısı Tomris'i gönderir. Turgud da Tomris'i rüyada gördüğü peri sanarak ona âşık olur. Fakat Tomris, deli gibi gördüğü Turgud'u ciddiye almamaktadır. Zaten çok sürmeden de Ertuğrul adlı başka biriyle evlenir. Buna katlanamayan Turgud tam intihar edecekken Ay Hanım onu kurtarır ve kendisini tanıtır. Bunun üzerine Turgud, asıl rüyasının, yani Kızılelma'nın Ay Hanım olduğunu öğrenir ve orada evlenirler. Böylece Kızılelma da gerçekleşmiş olur. Şairin son sözü bizleri de Kızılelma'ya ulaştırsın diye Tanrı'ya ettiği duadır. Dikkat edilirse toplumsal bir rüya olan Kızılelma masalın sonunda iki idealist gencin evlenmesiyle bireyselleşerek masalların mutlu sonlarına bağlanmış olur.

Bu manzume, bazı noktalarda Yahya Kemal'in "Mehlika Sultan" şiiriyle örtüşür. Fakat Yahya Kemal şiirini 1909'da Paris'te yazmasına rağmen o çok bilinen mükemmeliyetçiliğinden dolayı ancak 1919'da yayımlayabilmiştir. Oysa Gökalp, "Kızılelma"yı Fevziye Abdullah Tansel'in verdiği bilgiye göre çok kısa bir sürede yazmış ve 1913'te yayımlamıştır.[404] Dolayısıyla ikisi arasında bir etkileşim olup olmadığını tespit etmek mümkün değildir.

Bundan sonra gelen "Ülker ile Aydın" manzum masalında ise Ülker adlı bir kız ile kardeşi Aydın'ın üvey annelerinin hilesiyle babaları tarafında ormanda terk edilmeleri anlatılır. Aydın susayıp da ablasının bütün uyarılarına rağmen büyülü sudan içince ceylan olur ve sonunda Türk ülkesinin hakanı tarafından ormanda görülüp ablasıyla birlikte saraya götürülürler. Ülker hakanın eşi olmuştur, bir ceylana dönüşmüş kardeşi Aydın da sarayın bahçesindedir. Fakat üvey annelerinin ve onun kızı Zeyneb'in hilesi bitmiş değildir. Hakanın

[404] Tansel, a.g.e., s. 328

sefere çıktığı bir gün pencereden seslenerek Ülker'den kendisini yukarı çıkarmasını ister. Zeyneb, çirkin bir kadındır ve hileyle kendisini Ülker'in odasına çıkardıktan sonra onun elbiselerini giyer ve o sırada hamile olan Ülker'i camdan nehre atar. Ülker suya kapılıp gider. Onu bir balina yutmuştur ve balinanın karnında doğum yapar. Hakan seferden döndüğünde güzel karısının yerine çirkin Zeyneb'i görünce şaşırır. Fakat Zeyneb ona üzüntüsünden bu hale geldiğini söyleyerek hakanı inandırmaya çalışsa da başaramaz. Hakan dere kenarında konuşan ceylanı görünce vaziyeti anlar. Ülker'i oğlu Turan'la birlikte balinanın karnından çıkarırlar. Turan büyüyü bozar ve Aydın tekrar insana dönüşür. Bütün bunları çektiren Zeyneb de kendisini göle atarak boğulur.

Bu anlatı tipik bir masaldır. Fakat masalda Ziya Gökalp'ın bazı hassas noktalarda yaptığı rötuşlar vardır. Örneğin iki küçük çocuk oldukları halde babaları tarafından ormana terk edilen Ülker, kardeşi Aydın'a teselli için şöyle der: "Aydın, ağlama! / (...) / Biz öz Türk'üz, bak sen Aydın, ben Ülker, / Türk Tanrısı öz ilini esirger." (s. 24).

Bundan sonra gelen "Küçük Şehzade" masalında ise üç oğlundan hangisinin başarılı olduğunu sınamak üzere her birine biraz para verip onları gurbete gönderen bir padişahın ve oğullarının başından geçenler anlatılır. Adları Gün Bey, Ay Bey ve Yıldız Tigin olan bu üç şehzadeden en küçüğü olan Yıldız Tigin imtihanı kazanarak babasının tahtına geçer. Sonraki üç masal "Polvan Velî", "Alageyik" ve "Kurt ile Ayı" daha kısa masallardır. Böylece kitabın ilk bölümünde toplam altı manzum masal vardır. Bu masallar manzum olmaktan ve içlerinde geçen birtakım sembolik ayrıntılar dışında alışılmış masal formundan farksızdırlar. Söz konusu ayrıntılar, Yıldız Tigin, Ülker, Aydın, Turan gibi şahıs isimlerinde; kurt, bozkurt, alageyik, geyik gibi Türkçülük mitolojisi açısından sembolik değer taşıyan hayvan karakterlerde veya zaman zaman metnin kendisinde görülen birtakım Türkçü müdahalelerde açığa çıkmaktadır. Bu müdahalelere örnek olarak "Alageyik" masalında geçen "Dedim: Turân meleği! / Türk'ün yüce dileği! // Yüz milyon Türk bu ânda / Seni bekler Turân'da." (s. 53) dizeleri veya "Polvan Velî" masalında geçen "O zamanki bütün Türkler bu pençesi pûlâda / Borçludurlar; çünkü Hızır olmuş idi Turân'a." (s. 51) gibi dizeler gösterilebilir. Bu dizelerde okura masalın geçtiği düşünülen en eski çağlarda bile Türklerin kendilerini bir millet olarak tahayyül ettikleri, Turan'ın bugünkü manada bir ulus devletmiş gibi bir intiba verilmektedir. Dolayısıyla aslında dünyanın her yerinde benzerlerine rastlanabilecek masallar, milliyetçi bir söyleme büründürülerek milliyetçi bir tahayyülün inşasına araç edilmektedir. Oysa gerçek halk masallarında bu tür din-milliyet unsurları yer almaz, çünkü masal ve destanların saf

hallerinde millete dışarıdan bakan bir yazıcının bakış açısı değil, halkın kendi kendine söylemesinden gelen bir kurgu dışılık, doğallık söz konusudur.

Kitabın ikinci bölümü olan "Koşmalar"da ise değişik konularda on dört şiir yer almaktadır. Gökalp'ın tasavvuf ile çağdaşı sosyoloji kuramlarını birleştirme arayışı en belirgin biçimde bu şiirlerden biri olan "Tevhîd"de açığa çıkmaktadır. Şiir, "içtimâî tasavvufa göre" notuyla yayımlanmıştır. Dolayısıyla en başta "içtimâî tasavvuf" lafzının kendisinde bu tür bir arayış söz konusudur. Zira tasavvuf, içtimaî değil, ferdî ruh gelişimine dayalı bir sistemdir. Fakat Gökalp, bu şiirinde "Birden çok vicdan olmaz, / Ortaklı cânân olmaz" dizeleriyle toplumu bir tek fert gibi tahayyül eden milliyetçilik görüşünü yansıtır. Nitekim ilk dize, Gökalp'ın yazılarında sıkça rastladığımız "millî vicdan" veya "maşerî vicdan" kavramını ifade etmektedir. Şiirin Gökalp'ın tezlerini en çarpıcı şekilde dile getiren dizeleriyse şunlardır:

"Gövdelerde kesret var,
Gönüllerde Vahdet var,
Fertler yok, cemiyet var!
La ilâhe illâ'llâh!" (s. 55)

Bu dizeler, Gökalp'ın tasavvufun Tanrı kavramı yerine cemiyeti koyduğu ve sufinin *fenafillah* hedefine karşılık *fenafilcemiyet* olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu görüşü, "Ömer Nâcî" başlıklı, İttihat ve Terakki'nin meşhur hatiplerinden Ömer Naci'yi anlatan şiirinde de karşımıza çıkar: "Halk onun Tanrı'sı o halka yalvaç" (s. 127).

Gökalp'ın bir diğer uyanış hikâyesi ise "Altun Yurt"tur. Bu şiirin konusu, eski Türk tarihinde geçer. Ulutaş adlı bilgi ve yeteneğiyle Çin devletinde Mandarin ünvanı kazanmış ve yıllarca kumandanlık yapmış bir Türk'ün Türk olduğunun bilincine erişmesi anlatılır. Millî bilince eren bu Türk, Turan ülkesine gider ve orada Türklerin dağınık, başıboş ve perişan halini görür. Bunun üzerine bir "kurultay" kurarak Türk ileri gelenlerini toplar. Onlara memleketin halini, Türklerin içine düştükleri gafleti anlatır. Bütün Türk boylarını birleşmeye çağırır. Ulutaş'ı dinleyenler arasında Timuçin adlı bir genç de vardır ki bu genç sonradan Cengiz Han olur.

Gökalp'ın bu şiirinde anlattıkları kurmacadır fakat vermek istediği mesaj bütün Türklerin millî bilince erişerek birleşmeleridir. Bu Turancılık görüşü, I. Dünya Savaşı'nın başlangıcında yayımlanan *Kızılelma* kitabının temel tezidir ve o dönemde diğer Türkçü yazar ve şairler arasında da hararetle tartışılmaktadır. Gökalp'a göre bütün Türkler, başkenti

İstanbul olan "Yeni Turan Hakanlığı" altında birleşmelidir. Nitekim "Akkurum" şiirinde şöyle der: "*Yeni Turan Hakanlığı*, pây-i tahtı: Akkurum!" (s. 72). "Akkurum", bir aralık Türkçülerin "İstanbul" için kullandıkları addır. Nitekim *Kızılelma* kitabının basım yeri bilgilerinde "Hayriye Matbaası - Akkurum" bilgisi dikkat çeker. Fakat Gökalp, bu Turan rüyasından kısa süre sonra uyanacak ve daha gerçekçi fikirlerle ilgilenecektir. Nitekim Fevziye Abdullah Tansel'in de tespit ettiği üzere Gökalp, 1911-1915 yılları arasında, yani "Turan" şiirinin yayımlanmasından *Kızılelma* kitabının yayımlanmasından biraz sonraya kadar yazdıklarında Turan idealinden söz etmekte, 1915'ten sonra yazdıklarında ise böyle bir ideal gütmemektedir.[405] Bu demektir ki Gökalp, aşağı yukarı I. Dünya Savaşı'nın ilk yıllarına kadar Turancılık ülküsünü takip etmiş, fakat sonra bunun ne siyasî ne de sosyolojik gerçeklere uygun olmadığını görerek vazgeçmiştir.

Kitabın "Destanlar" başlıklı son bölümünde ise Gökalp, "Turan", "tigin", "han", "hakan", "ilhan", "ogan", "alp", "yalvaç", "dilmaç" gibi devir için alışılmış olmayan pek çok arkaik kelime kullanır. Öyle ki "Altun Destan"ın *Genç Kalemler*'de (3. cilt, sayı 14, 26 Ocak 1912) yayımlanan ilk halinde şiirde geçen bu tür kelimeler için şiirin altında geniş bir açıklama vardır. Bu kelimelere kitabın aynı bölümünde yer alan "Ergenekon" destanında geçen "sart", "şaman", "soğdak", "Börteçine", "Bozkurt" gibi kelimeleri de eklemek gerekir. O dönemde bu tür kelimelerle dolu şiirler yaygınlaşmış olmalıdır ki dönemin kimi isimleri bunların estetik olmadıklarından şikâyet ederler.[406]

Gökalp'ın *Kızılelma* kitabında, masallar ve destanlar etrafında bir Türk mitolojisi veya diğer bir ifadeyle Türklerin Anadolu öncesi tarihine yoğunlaşan mitik bir anlatı inşa etmeye çalıştığı görülür. Bunda hedef kitlenin geniş halk kitlesi olduğunu tahmin etmek güç değildir. Zira şiirler, hep bir anlatı içerisinden ve son derece sade bir dille yazılmışlardır. Oysa daha

[405] Tansel, *Ziya Gökalp Külliyatı 1: Şiirler ve Halk Masalları*, s. XXII-XXIII

[406] Bunlardan biri de Rıfat Celâl'dir. Rıfat Celâl, Rıza Tevfik'e yazdığı bir mektupta şöyle diyor: "Şinasi, Kemal, Ekrem, Hâmid, Fikret kendi mekteb-i edebîlerini tesise koyuldukları vakit kendilerinden sonra gelecekler için zengin, nermîn, bedîî bir lisan bırakmışlardı. Türkçülerde henüz böyle bir şey, evet, kuru bir taassub-ı lisan-şikenâneden başka bir şey görmeye muvaffak olamadık. Mazalle-i nisyanından şüpheli bir sima-yı garib ile çıkarılan 'Ergenekon' efsanesi âsâsıyla mâlâmâl, yırtıcı kelimât ve tabirât ile müverres-i kelâl olan bu ma'hûd şeyler, müstakbele hiçbir şey ithaf edemeyecek. Hikmet-i bedayi' ile alışı verişi olmadığı için karanlıktan kurtulamayacak." Rıfat Celâl, *Doktor Rıza Tevfik Bey'e*, İslam Kütüphanesi Sahibi Şevki, 1332, s. 7. Bu tür eleştiriler *Genç Kalemler* kadrosundan da gelmeye başlayınca, Ali Canib, Gökalp'ın yine bu tür alışılmamış kelimelerle dolu bir şiirini *Genç Kalemler*'de yayımlamadıklarını şu şekilde anlatır: "Ziya'nın mehcur Türkçe kelimeleriyle kaleme almış olduğu 'Altun Destan' unvanlı bir manzumesi İstanbul'da itirazlara sebep olmuştu; ben ve Ömer Seyfettin de bu tarzda bir yazı diline muârızdık. Ziya'nın bu tarzda ikinci bir manzumesini neşretmedim. Hiçbir şey demedi." Yöntem, "Ömer Seyfettin İçin", *Prof. Ali Canip Yöntem'in Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri,* (Haz. Ahmet Sevgi, Mustafa Özcan), Konya: Tablet Kitabevi, 2005, s. 390. Fuad Köprülü de Yeni Lisancıların çelişkilerini sıralarken bu şiire değinir ve bunun programlarındaki İstanbul Türkçesinin esas alınacağına dair ilkeyle çeliştiğini söyler: "Neşrettikleri programlarında 'Türk Derneği'nin veya sair tasfiyecilerin yaptıkları gibi Çağatayca, Türkmence, yahut yalnız Anadolu ve Rumeli lehçelerine mensup kelimatı İstanbul şivesindeki bedaate göre istimal edeceklerini' söyleyen bu gençler, *Genç Kalemler*'de mütemadiyen neşrettikleri Altun Destanlarda bunun tamamen zıddına hareket, ve hatta -bunu biliyor gibi- onların nihayetlerine birer lugatçe ilave ediyorlar. Bunun garabetini ve manasızlığını izah zannedersem zaiddir." Bkz. Köprülüzade Mehmed Fuad, "Türklük ve Yeni Lisan", *Servet-i Fünun*, cilt 42, sayı: 1091, 19 Nisan 1328, s. 581.

sonra yayımlanan *Yeni Hayat* (1918) kitabı, tam manasıyla makaleleriyle açıkladığı görüşlerinin manzum bir biçimde yeniden ifadesidir. Bu manada *Yeni Hayat,* hemen her konuda sözü olan bir ideologun nazma çekilmiş görüşleri olarak okunmalıdır.

Bu şiirlerde belirtilen pek çok hususun, örneğin Türkçe ezan, Türkçe ibadet ve Türkçe dışındaki dillerin tehlikeli görülmesinin, sonraki yıllarda siyaset alanında uygulamaya konulması şaşırtıcıdır.

Yeni Hayat, sanattan eğitime, ekonomiden aile hayatına ve hukukî meselelere kadar çok boyutlu bir milliyetçilik ideolojisini anlatır. Şiirlerde hemen hiçbir yerde "ben" yoktur. Bireysel bir acı veya sıkıntı söz konusu değildir. Oysa şiir gibi çoğunlukla insanı kalabalıkların dışında kendisiyle başbaşayken yakalayan bir sanat, bu şekilde basit bir ideoloji aracına dönüşerek tam da Gökalp'ın yazılarında söz ettiği özerkliğini yitirmektedir.

Gökalp'ın tek tek makaleleriyle paralel olarak yazılmış bu şiirler, o makalelerle birlikte okunduğunda daha anlamlı bir bütünlük oluşturur. Gökalp'ın bir ölçüde düşünülerek yazılan makalelerine karşılık bu şiirler, nazmın gücünden istifadeyle daha kolay hafızada kalsın diye halk için yazılmıştır. Bu açılardan bakıldığında *Yeni Hayat*, Gökalp'ın görüşlerini en geniş ölçüde yansıtan şiir kitabıdır. Fakat hiç şüphe yok ki bu şiirler, Gökalp gibi siyasî rolü ve Türk milliyetçiliği alanındaki görüşleriyle bilinen birinin değil de yalnız şiirleriyle var olmak isteyen bir edebiyatçının olsaydı, edebiyat tarihi içerisinde bu seviyede bir yeri olmayacağı aşikârdır.

Gökalp'ın en son yayımlanan edebî eseri *Altun Işık* (1923) ise onun yeniden masallara döndüğünü gösterir. "Keloğlan", "Tenbel Ahmed", "Kuğular" gibi mensur ve "Kolsuz Hanım", "Küçük Hemşire" gibi manzum masallarla halk kültürünü yeniden işler. Temleri ve yapıları bakımından çok büyük bir değişiklik göstermeyen bu masallarla *Kızılelma*'daki masal ve destanlar, onun folklorü nasıl işlediğini anlamak bakımından önemlidir. Folklorun başta Ziya Gökalp olmak üzere Fuad Köprülü, Rıza Tevfik gibi ilk folklor çalışmaları yapan devrin aydınları tarafından sırf bilimsel bir kaygıyla değil, milliyetçilikle iç içe araştırılıp işlendiğini yapılan araştırmalar göstermektedir.[407] Türkiye'de halk kültürünün keşfedilip araştırılmaya başlanması, Türkçülük fikriyle eşzamanlı ve birbirinin doğal sonucu olarak gelişmiştir. Halk kültürünün öneminin fark edilmesi aslında Şinasi'ye kadar götürülebilir fakat bunun bilimsel bir biçimde araştırılıp öne çıkarılması ancak adı geçen isimlerin 1910'lu yılların başındaki faaliyetleri ile mümkün olabilmiştir. Osmanlı'da folklor çalışmaları Ignacz Kunos ve George

[407] Bu konuda bir çalışma için bkz. Arzu Öztürkmen, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998

Jacob'un yayınlarıyla başlasa da Osmanlı-Türk aydınlarının bizzat adını koyarak bağımsız bir bilim olarak folklordan bahsetmesi, ancak Ziya Gökalp'ın 1913'de *Halka Doğru*'da yayımlanan "Halk Medeniyeti I, Başlangıç" adlı makalesiyle mümkün olur. Ardından Rıza Tevfik'in 1914'de yayımlanan "Folklor-Folklore" yazısı ve Fuad Köprülü'nün aynı yıl yayımlanan "Yeni Bir İlim: Halkiyat, Folklore" yazısı gelir.[408] Bu bakımdan Gökalp'ı halk kültür ve edebiyatının milliyetçilik açısından önemini ilk kavrayan Türk aydını saymak mümkündür.

Gökalp'ın edebî eserlerinde halk edebiyatı tesirleri üzerine bir araştırma yapmış olan Rıza Filizok, Gökalp'ın manzum ve mensur olarak yazdığı masalların kaynaklarına göre dört kısma ayrılabileceğini söyler:

a. *Dede Korkut Hikâyeleri*'ne dayanan masallar
b. Temelinde belli bir halk masalı bulunan masallar
c. Çeşitli motiflerin birleştirilmesiyle meydana gelen masallar
d. Yabancı kaynaklı masallar.[409]

Rıza Filizok, Gökalp'ın masallarını bu şekilde kaynaklarına göre ve kaynaklarından farklılaşan yönleriyle tek tek inceledikten sonra, sonuç olarak Gökalp'ın halk masallarını veya *Dede Korkut Hikâyeleri*'ni şahsî üslubuyla yazarken masalların ve hikâyelerin konularını hemen aynen korumakla birlikte onlara aile, çocuk, anne, Türklük, vatan, hürriyet, adalet, millet gibi halk edebiyatında modern manasıyla olmayan yeni temler ilave ettiğini söyler. Filizok'a göre Gökalp, "masalların terbiyevî rolünü" göz önünde bulundurarak masallara ilave ettiği bu temler vasıtasıyla çeşitli konulardaki düşüncelerini okuyucuya ulaştırmıştır. Masalların konusunda ise Gökalp'ın yaptığı en önemli değişiklik, şahsî planda gelişen ve sonuçlanan masalları çoğu zaman masalın sonuna yaptığı ilavelerle sosyal plana nakletmesidir. Böylece masaldaki bütün unsurlar mahiyet değiştirir ve masal, tarihî yahut sosyal bir gerçeğin sembolik anlatımı olur.[410] Filizok'a göre Gökalp, böyle bir tekniğe başvurmakla masala aktüel millet hayatını, mefkûreyi, dış siyaseti ve şahsi fikirlerini sokmak fırsatını bulur; yani masal ile yaşanılan hayat arasında münasebet kurar. Bu şekilde Gökalp,

[408] Öztürkmen, a.g.e., s. 24-25
[409] Rıza Filizok, *Ziya Gökalp'ın Edebî Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 107
[410] A.g.e., s. 279

konusuna tamemen bağlı kaldığı masallarda bile ahlakî, pedagojik amaçlarla çağdaş birçok fikre yer verir.[411] Filizok devamla şöyle der:

> "Gökalp'ın masallarında kahramanlar, Türk olmanın şuuruna sahiptirler; Türk töresine uygun hareket ederler ve şahsî meselelerinden çok vatanları ve milletleri için mücadele ederler. Gökalp'ın masallarındaki kahramanlar, ayrıca bir mefkûreye sahip oluşlarıyla dikkatimizi çeker."[412]

Bunların dışında Gökalp, masallarda teknik olarak da birtakım değişiklikler yapar. Bunların yanında halk masallarında olmayıp Şark hikâyelerinde ve fabllarda görülen "kıssadan hisse çıkarma" geleneğini, Gökalp "kıssadan sosyal plana geçiş" haline dönüştürmüştür.[413] Bunun dışında daha pek çok noktada halk masallarına Batılı edebî türlerin tekniklerini aşılayarak bir bakıma "estetik Türkçülük" konusundaki tezinin uygulamasını yapar.

Gökalp, şiirleriyle örneklerini verdiği Türkçülüğün estetik plandaki görüşünü makalelerinde ayrıntılı olarak açıklar. Örneğin bu konuda yazılmış "Dehaya Doğru" başlıklı yazısında, "sanat terbiyesi almak için, ilk iptida müracaat edeceğimiz darülbedayi, halkın samimî yaşayışı, tabiî eserleri"dir der.[414] Fakat halkın "tabiî eserleri"ne başvurmanın yalnızca orijinal olmaya vesile olacağını, "bedii" olmak içinse Avrupa'nın bütün sanat dahilerini okumak, duymak ve yaşamak gerektiğini ileri sürer. Sonra da şu senteze ulaşır: "Bu iki bedîî terbiye birleştikten sonradır ki millî bir san'at vücuda gelebilir."[415]

Gökalp, bu iki kaynaktan ilkine "hars", ikincisine ise "tehzib" der. Bu iki kelime de "kültür" anlamındadır. Fakat "hars", kaynağını halk yaşantısından alan millî kültür demektir. Oysa "tehzib", daha geniş anlamda mensup olunan medeniyet dairesinin kültürüdür. Bundan zevk almak içinse daha eğitilmiş, bilgi ve zevk seviyesi yükselmiş olmak gerekir. Fakat tehzibi yalnızca yabancı kültürlerden hoşlanan bir zevk dejenerasyonu olarak görmemek gerektiğini de vurgular. Gökalp'a göre yabancı kültürler, ancak bir "egzotizm" seviyesinde kaldıkça Türkçülük için makbuldür.[416]

Yine *Türkçülüğün Esasları*'nın başka bir yerinde, estetik sahasında yükselmek isteyen bir milletin her şeyden önce millî zevkini bulmaya çalışması gerektiğini, bunun için de *halka doğru* gitmek, halk sanatlarından uzun uzadıya estetik terbiye almak gerektiğini söyler. Fakat

---

[411] A.g.e., s. 279
[412] A.g.e., s. 279-280
[413] A.g.e., s. 280
[414] Ziya Gökap, "Dehaya Doğru", *Küçük Mecmua*, sayı 3, 19 Haziran 1922, s. 1-5. Ayrıca bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler VII*, (Haz. M. Abdülhalûk Çay), Ankara: Kültür Bakalnlığı Yayınları, 1982, s. 12-16.
[415] Ziya Gökap, "Dehaya Doğru", a.g.e., s. 14
[416] Bkz. "Hars ve Tehzib", *Türkçülüğün Esasları*, s. 104-110

hakikî sanatkâr olabilmek için bunların yeterli olmadığını ekler. Ona göre hakikî sanatkâr olabilmek için güzel sanatların milletlerarası ustaları olan sanat dâhilerinden zevk dersi, zevk terbiyesi almak da gerekir.[417]

Görülüyor ki Gökalp, halk masallarını veya halkın estetik beğenilerine uygun anlatıları işlerken onları iki ana işlemden geçirmektedir. İlk olarak malzemeyi halktan almaktadır. Burada "malzeme" kelimesini yalnızca anlatının omurgası olarak anlamamak gerekir. Metnin içerisindeki birtakım kalıp sözler, halkın o devirdeki inanç ve yaşantısını yansıtan ifadeler, olaylar vs. bütün folklorik ayrıntılar buna dahildir. İkinci olarak ise bu malzemeyi Batılı estetiğin terbiyesinden geçmiş bir yazarın bilinç düzeyinden ve ideolojisi doğrultusunda yeniden düzenlemektedir.

Folklorik ögelerin önemi Gökalp'a göre halkın zihniyet dünyasını yansıtmasından kaynaklanır. Gökalp, "ustureler"in, menkıbelerin, "tandırname ahkâmı, keçe kitap itikatları"nın, masal ve efsanelerin "maşerî vicdan"ın tercümanı olduklarını düşünür. Ona göre gerçekliğe olan mesafelerine göre değişik adlar alan bütün bu türler, "diniyat sahasından bediiyat sahasına" doğru genişleyen bir yelpaze içerisinde toplumun eski mefkûrelerini yansıtmaktadırlar.[418] Bu bakımdan toplumun kolektif şuurunun hangi merhalelerden geçtiğini anlamak ve ona çağının şartları içerisinde millî bir mefkûre belirlemek isteyen Gökalp için bütün bunlar ihmal edilemez birer kaynak niteliğindedir.[419] Bu bakımdan Gökalp'ı masallara ve diğer halk kültürü ürünlerine yönlendiren etken, halkçılık veya demokrasi gibi çağın eğilimlerinden çok bir sosyolog gözüyle halkı anlamak ve bir ideolog olarak ona bir mefkûre belirlemektir. Zira ona göre "bir zümre, fertlerinin müşterek vicdanında şuurlu bir surette idrak olunmadıkça, içtimaî bir zümre mahiyetini alamaz."[420] Aynı şekilde bir halk, millî şuura ulaşmadıkça millet olamaz. Gökalp, bu düşüncesini şu örnekle açıklar: Meşrutiyet'ten önce Türkiye'de ameleler bulunduğu halde bunların müşterek vicdanında "biz amele sınıfını teşkil ediyoruz" fikri olmadığı için Türkiye'de bir amele sınıfı yoktu. Yine Meşrutiyet'ten önce Türkiye'de Türkler olduğu halde, bunların maşerî vicdanında "biz Türk milletiyiz" mefhumu olmadığı için o zaman Türk milleti de yoktu der.[421]

---

[417] A.g.e., s. 149
[418] Ziya Gökalp, "Tarih Usulünde An'aneler", *Küçük Mecmua*, sayı: 14, 4 Eylül 1922, s. 8-10. Ayrıca bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler VII*, (Haz. M. Abdülhalûk Çay), Ankara: Kültür Bakalnlığı Yayınları, 1982, s. 203-206.
[419] Nitekim Gökalp'la aynı dönemde Türk edebiyatı tarihini sosyal şartları içerisinde araştıran Fuad Köprülü de, ondan çok sonra tip tahlilleri yapan Mehmet Kaplan da hep değişik devirlerde üretilen edebi ürünlerin ve tiplerin, o halkın o devredeki kolektif şuurunu yansıttıkları tezinden hareket ederler. Bu konuda bkz. Mehmet Sümer, "Mehmet Kaplan'ın Kuramsal Kaynakları ve Şiir Tahlil Metodu", *Hece*, Sayı 207, Mart 2014
[420] *Türkçülüğün Esasları*, s. 63
[421] A.g.e., s. 63

Gökalp'ın halk kültürüne dönük bütün bu çalışmalarını değerlendiren Ahmet Hamdi Tanpınar, onun "destanlardan ve masallardan çıkarılacak bir Türk romantizminin peşinde" olduğunu söyler.[422] Fakat bu romantizm meselesinde Gökalp'ın bir şeyi unuttuğunu ekler:

> "Romantizm, Avrupa medeniyetine dahil milletlerin müştereken yaşadıkları bir devreydi. Almanların ve İngilizlerin ilk gelme hakkı muhafaza edilmek şartıyla Avrupa'da hemen hemen aynı tarihte fışkırmıştı. Hugo, Puşkin ve Mickievic geçen asrın başında birbirlerinden bir iki sene farkla doğarlar. Eski rejimin zayıflaması, demokrasi fikrinin yayılması, milliyet cereyanlarının uyanması, Hıristiyan dinine karşı öteden beri mevcut bir aksülamelin mahiyet değiştirerek birdenbire bir panteizm şeklinde tecellisi, resmin, musikinin ve felsefenin yaptığı yeni hamleler, arkeoloji ve tarihin şaşırtıcı inkişafı ve hepsinden mühimi eski kalıpların ve çerçevelerin yıkılmasıyla ferdin bütün bir dâvalar ve iddialar silsilesiyle doğuşu gibi medeniyetin bütününe şamil tarihî ve içtimaî değişiklikler yüzünden doğmuştu. Medeniyet değiştirmelerinde, neticesi veya başlangıcı olan teknik değiştirmeleri gibi ana nehre bulunduğu noktadan katılma zarureti vardır. İçine girdiğimiz Avrupa medeniyeti ve kültürü ise romantizmi çoktan aşmıştı. Bu değişikliğin şekilleri olan düşünce ve sanat ikliminde yaşıyordu. Kaldı ki biz romantizmi eskitmiştik."[423]

Tanpınar'a göre Gökalp'tan kırk sene evvel gelen Namık Kemal ve Abdülhak Hamid ile Türk edebiyatı romantizmi tecrübe etmişti. Öte taraftan Tanpınar, Ziya Gökalp'in bütün sistemini tarihe bağlamakla beraber tarihçi olmadığını da söyler. Fakat onun tarihî hakikatin değil, kendi sentezinin peşinde olduğunu vurgular ve sonra da Gökalp'ın başından sonuna kadar zaman zaman kendini revize ederek ama daima aynı noktalar üzerinde işleyen düşüncesini şu veciz sözlerle izah eder: "O bir kere için bulanlardan ve ömrü boyunca bulduğunun peşini bırakmayanlardandı. Bulduğu şey ise medeniyet ve kültür tez ve antitezi idi. Behemehal sentezini yapacaktı. Tarihî vâkıa veya realite, yahut bu adla tanıdığımız şey bu senteze hizmet ettiği nisbette, daha doğrusu hizmet edecek şekle girdikten sonra kıymet kazanırdı."[424] Bu bakımdan "[t]arih onun için tezinin veya sentezinin müdafaasına lâzım olan misaller ve deliller hazinesiydi" der ve bu nedenle, "hakiki milliyetçiliğin mesnedi olması lâzım gelen tarih düşüncesi[ni] bir diyalektiğe kurban e[ttiğini]" ifade eder.[425]

Tanpınar'ın Gökalp'a dönük eleştirileri bununla da sınırlı kalmaz. Ona göre Gökalp, "sistemini yaşayan hayatın müşahadesinden çıkarma iddialarına rağmen nazarî ve kitabî idi." [426] Çünkü birtakım kelimelere, bir kısmı benzetme yoluyla kendi buluşu olan sınıflandırma ve hükümlere lüzumundan fazla güveniyor, hatta âdeta ısrarla asılıyordu. Bu

[422] Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 93
[423] A.g.e., s. 95-96
[424] A.g.e., s. 97-99
[425] A.g.e., s. 99-101
[426] A.g.e., s. 93

yüzden Tanpınar, "Ziya Gökalp bir hadiseye bir kere isim verdikten, onu tasnif ettikten sonra meselenin ebediyen halledildiğine inananlardandı" der ve bunu, Gökalp düşüncesinin pek çok hatasının ilki kabul eder.[427] Bundan sonra medeniyetle kültür arasında yaptığı geniş ve çok şümullü ayırma gelen Tanpınar, Gökalp'ın kültürü bir medeniyet camiasında yaşayan milletlerde o medeniyetin aldığı hususî çehre manasından çok ileriye götürdüğünü, âdeta kültürü medeniyetle karşılaştırdığını söyler. İşte bu noktada Tanpınar'a göre Gökalp'ta mistisizm başlar.[428]

*3.4.*Gökalp Ankara Döneminde

1920'de Millet Meclisi'nin Ankara'da açılmasıyla birlikte Ankara, yeni iktidar ve aynı zamanda kültür-sanat merkezi olarak yavaş yavaş şekillenmeye başlar. Bu arada İstanbul'un işgal altında olması ve aydınlara ümit veren tek hareketliliğin Anadolu'da cereyan etmesi, buradaki çalışmaları daha da önemli hale getirir. Bu sıralarda Ziya Gökalp, diğer bazı aydınlarla birlikte Malta'da sürgündedir. Gökalp, Malta sürgününden döndüğünde ilkin Ankara'ya gelir fakat burada karşılaştığı ekonomik sıkıntılar ona Diyarbakır'a gitmenin daha doğru olacağını düşündürür. Nitekim 1923'te tekrar Ankara'ya gelene kadar bir müddet Diyarbakır'da kalır ve burada Millî Mücadeleyi destekleyen *Küçük Mecmua*'yı çıkarır. Bu mecmua, ömrünün son demlerinde yıllarca düşündüğü meseleleri yaşadığı zamanın şartlarına uygun olarak revize edilmiş şekilde yeniden ele almasına ve büyük bir hızla bunları yazmasına imkân tanır. Haftalık çıkan derginin her sayısında Gökalp'ın bir ya da birden fazla yazısı vardır.

Ankara dönemi, yani 1920'den başlayıp ölümüne kadar süren dört yıllık süreç, onun fikirleriyle yeni döneme de yön vermesine imkân sağlar. Diyarbakır'da çıkardığı dergide ele aldığı meseleler; *Cumhuriyet*, yeniden yayın hayatına başlayan *Yeni Mecmua*, *Yeni Türkiye*, *Yeni Gün* ve *Hakimiyet-i Milliye* dergi ve gazetelerinde yazdığı yazılar, ilk cildini tamamladığı *Türk Medeniyeti Tarihi* ve nihayet fikirlerinin en berrak halini ortaya koyduğu *Türkçülüğün Esasları* (1923), onun yeni dönemde nasıl hummalı bir yayın faaliyeti içerisinde olduğunu gösterir. Bütün bunların yanında doğrudan Cumhuriyet Halk Fırkası'nın programı mahiyetindeki *Doğru Yol* adlı siyasî risalesi de yeni dönemde de belirleyici bir kişilik

[427] A.g.e., s. 93
[428] A.g.e., s. 93

olduğunun kanıtıdır. Bu bakımdan Taha Parla'nın vurguladığı gibi Gökalp, İttihatçıların resmî, Kemalistlerinse gayr-ı resmî ideologuydu.[429]

Gökalp, *Küçük Mecmua*'da yayımlanan şiirlerinde Millî Mücadelenin lideri Mustafa Kemal'e olan hayranlığını açıkça ifade eder. Örneğin "Diyârbekir Dârü'l-eytâmı'nın Sünnet İlâhîsi" şiirinde "İlâhi! Sen mümkün ettin muhâli, / Avrupa'ya alkışlattın Hilâl'i, / Başımızdan eksik etme Kemâl'i" (s. 288) dizeleri ve doğrudan "Gazi Paşa Hazretleri'ne" ithafıyla yayımlanan "İstid'â" ve "İkinci İstid'â" başlıklı şiirleri Mustafa Kemal'e kurtarıcı deha olarak inandığını gösterir. Fakat bunu sadece Mustafa Kemal'e mahsus görmemek gerekir. Gökalp'ın öteden beri büyük adam fikrine inandığını görürüz. O, toplumu birkaç dehanın idare ettiğini ve geride kalanlara düşenin ise kayıtsız şartsız onlara itaat etmek olduğunu düşünür. Nitekim "Vazife" şiirinde sonraları pek çok kimse tarafından eleştirilmiş şu dizelerini bu bağlam içerisinde düşünmek gerekir: "Aklım, gönlüm düşünmezler, duyarlar; / Ondan gelen emirlere uyarlar... // Gözlerimi kaparım! / Vazifemi yaparım!" (s. 103). Yine aynı şekilde *Yeni Hayat* kitabında yer alan "Tal'at Paşa" ve "Enver Paşa" şiirlerinde de bu büyük adam kültünü görmek mümkündür.[430]

Gökalp'a göre aslında kendisine itaat edilen halktır, deha ise onun hamlesidir. Dolayısıyla halk, çeşitli zaman ve zeminlerde, bir hamle olarak içinden dâhiler yetiştirir. Bir devrin dâhileri Enver Paşa ve Talat Paşa gibi insanlardı. Bu yeni devrin dâhisi ise Mustafa Kemal'dir. Bu anlamda "İstid'â" şiirinde Mustafa Kemal'den ülkenin kalkındırılmasını, okulların açılmasını talep ettikten sonra şu dizeleriyle henüz kaldırılmamış olan saltanatın kaldırılmasını ister: "Sürümüzde bir kurt çoban kalmasın, / Tepemizde gizli düşman kalmasın; / Düşmanların dostu hakan kalmasın: / Kurtar bizi bu yaldızlı yılandan!" (s. 291). Bundan sonra yayımlanan "İkinci İstid'â" başlıklı şiirinde, savaştan sonra herkes gibi hür bir fert olmak istediğini söyleyen Mustafa Kemal Paşa'ya "Kimse yarım bırakamaz bir işi, / Eserinin borçlusudur her kişi." diye seslenir. Gökalp, daha sonra Türklerin babası anlamında "Atatürk" soyadını alacak olan Mustafa Kemal'in Türk milletinin babası olduğunu, milletin onun koruma ve yol göstermesi olmadan yaşayamayacağını şöyle anlatır: "Türk çocuktur yaşayamaz babasız, / Karanlıkta kulağuzsuz, lambasız.." (s. 292).

---

[429] Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, (Haz. Füsun Üstel, Sabir Yücesoy), İstanbul: İletişim Yayınları, 1989, s. 26

[430] Halide Edib, ölümü üzerine yazdığı yazıda onun özelliklerini sayarken bu hususa da değinir. Halide Edib'e göre Gökalp'ta Thomas Carlyle'ın dediği kahramana tapma (*hero worship*) düşüncesi çok kuvvetli idi. Hatta ferdiyetçilere hücum ettiği ve "ferd yok cemiyet var" dediği zamanlarda bile bazı büyük adamlara kasideler yazmıştır. Halide Edib, Gökalp'ın iki büyük kahramanının Enver Paşa ile Mustafa Kemal Paşa olduğunu belirtir. Bkz. Halide Edib, "Gökalp Ziya", *Vakit*, sayı: 2454, 27 Teşrinievvel 1924, s. 4.

Bu dizeler, aslında Gökalp'ın başından beri milletle ilgili içinde bulunduğu çelişkili durumu izah eder. Gökalp, bir taraftan halkı bozulmamış saf kültürün yegâne kaynağı görerek yüceltirken (romantizm), diğer taraftan da onu terbiye edilecek bir çocuk gibi görür (masal anlatıcısı). Halka dönük pedagojik yaklaşım bütün 1920'ler ve özellikle 30'lar boyunca Cumhuriyet reformlarının temel yaklaşımını yansıtır. Zira yapılan bütün inkılaplar zaman zaman "halka rağmen" olsa da daima "halk için"dir. Çünkü halk, doğru ile yanlışı ayırt edecek seviyede rüşdüne erişmemiş bir çocuk gibi tahayyül edilmektedir.[431]

Ziya Gökalp, milletlerin tıpkı ipek böceği gibi bir evrim (*istihâle*) içerisinde olduklarını düşünür. İpek böceği nasıl tırtıldan kelebeğe dönüşürse, milletler de çağın koşullarına göre kendilerini değiştirerek yaşamaya devam ederler. Ona göre 1920'den itibaren başlayan yeni dönemde, saltanatın yeri kalmamıştır. Çünkü saltanat, milletin zamanı geçmiş eski bir görünüşüdür. Artık devir, "halkçılık" (Gökalp, henüz o tarihte Cumhuriyet ilan edilmediği için bu kelimeyi kullanır) devridir. Bu bakımdan Türk milletinin de millî kimliğini inşa ettikten sonra hızlı reformlarla kendini çağın koşullarına uyduracağını düşünür.

Gökalp, gerçekte bir edebiyatçı veya şairden çok bir ideologtur. Nitekim kendisi de "Ben şair değilim, millete ait düşünceleri daha kolay anlaşılması için manzum yazıyorum" diye pek çok defa bu hususu vurgulamıştır.[432] Bu bakımdan onun yazdıklarını manzume saymak ve edebî ölçütlere göre değil entelektüel değerine göre değerlendirmek en doğrusudur. Burada ana hatlarıyla göstermeye çalıştığımız gibi onun bütün entelektüel çalışmalarının ana amacının Türk millî kimliğini inşa etmek olduğunu söylemek mümkündür. Bu amaç, yıllarca sürekli geliştirerek yazdığı meselelere ölümünden yaklaşık bir yıl önce son

[431] Bu çelişkili yaklaşım, sonraki yıllarda halk demokratik seçimlerle idareyi ele aldığında bile devam edecek, kurucu zihniyette, ordu eliyle, bisikleti yanlış yola süren çocuk gibi halka müdahale edilmesi gerektiği görüşü baskın çıkacaktır. 1960'tan itibaren neredeyse her on yılda bir uygulamaya konulan askerî müdahalelerin kökeninde halka dönük bu temel yaklaşımın aranması gerekir. Nitekim Ernest Gellner, 1960'lı yıllarda din ve onun sosyopolitik rolü konulu bir konferans için Türkiye'ye geldiğinde Türk aydınlarının içinde bulunduğu bu çelişkili hali gözlemler ve bunu çok çarpıcı şekilde ortaya koyar. Gellner'a göre Batılılaşma yolundaki Kemalist miras hem demokrasiyi hem de sekülerliği içermektedir. Bunun altında yatan tümevarım şöyledir: "Batı seküler ve demokratiktir. Batı güçlüdür. Biz de güçlü olmalıyız. Öyleyse biz de seküler ve demokratik olmak zorundayız. Güçlü olmak için demokratik olmak zorundayız (çünkü demokratik Batı güçlü)." Gellner, buraya kadar akıl yürütmenin çok iyi olduğunu söyler. "Ancak, ya söz konusu ülkenin özel koşulları içinde hem demokratik hem de seküler olunamıyorsa ne olacak?" diye sorar. Ya adil seçimler sonucunda, oyların büyük çoğunluğu dinsel yönü ağır basan bir partiye giderse ve bunu müteakip, zaferi kazanan parti Kemalist mirası tehlikeye atacak işler yaparsa ne olacak? Kısaca, Kemalist demokrasi demokratik biçimde kendi kendini sona erdirecek olursa, o zaman ne yapılacak? Türk aydınların içine düştükleri çelişkili vaziyet budur. Bu soruna teorik bir çözüm de bulunamamıştır. Fakat politik pratikte şöyle bir çözüm bulunmuştur: Adil seçimler yapılacak, eğer sonuçlar Türk elitin aleyhine olursa, yani "dinsel oportunistler"in zaferi onaylanırsa demokrasiye olan sadakat gereği bu karar kabullenilecektir. Ama zaferi kazananlar fazla ileri giderlerse "Kemalist sünnetin bekçisi olan ordu" araya girerek geleneğe ihanet edenleri cezalandıracaktır. Ancak geleneğe olan bağlılık yine sağlam kalacak ve bir süre sonra yeniden sivil düzen ve demokratik seçimler inşa edilecektir. Eğer önceki senaryo tekrarlanırsa onlar da müdahalelerini tekrarlayacaklardır. Bkz. Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s. 116-118. Gellner'in gözlemlediği Türk elitinin bu çelişkili ruh hali, aslında temelde Gökalp'tan beri bir taraftan halkı "Türk" olan tüm değerlerin saf kaynağı olarak yüceltirken, diğer taraftan onu kendi başına karar veremeyecek kadar cahil gören bu temel anlayıştan kaynaklanmaktadır. Bu anlayışın sonucunda ise ortaya çıkan sonuç, yapılan reformların popüler-demokratik olmak yerine bürokratik-didaktik karakterli olmasıdır.

[432] Nüzhet Haşim, *Millî Edebiyata Doğru*, s. 48

halini vererek yayımladığı *Türkçülüğün Esasları*'nda en berrak ifadesini bulur. Bu kitap, aynı zamanda Türkiye'de aydınların sonraki yıllarda başka örneklerini göreceğimiz, eserleriyle dört başı mamur ideolojik bir program oluşturma merakının da ilk örneği sayılır. Nitekim bu eser, aslında bir ideolojinin değil, sanki bütün bir hükûmetin resmî programı veya bir partinin tüzüğü gibidir. Hemen her alanda ayrıntılı bir dünya görüşü sunar. Daha sonraki yıllarda Türk aydınının milletin bütün siyasî ve sosyal hayatını tanzim etme arzusunu yansıtan başka metinler de ortaya çıkacaktır. Gökalp'ın ayrıcalığı daima fikirlerini uygulamaya geçirebilecek bir gücü arkasına alabilmesinde yatar.

4. BÖLÜM: İDEOLOJİ VE SANAT İKİLEMİNDE BİR YAZAR: ÖMER SEYFEDDİN

Asker bir babanın çocuğu olarak Gönen'de doğan Ömer Seyfeddin (1884-1920) eğitimini askerî okullarda tamamlamıştır.[433] Makedonya'da çıkan karışıklıklar yüzünden sınıf arkadaşlarıyla birlikte Mekteb-i Harbiye'den 1903 yılında erken mezun edilmiştir. Bundan sonra 1909'a kadar İzmir'de bulunmuştur. Yaklaşık altı yıl süren bu İzmir yılları onun entelektüel yetişme devresidir. Özellikle burada tanıdığı Baha Tevfik ve Türkçü Necip gibi entelektüeller, onun sonradan gelişen fikirlerine tesir ve kaynaklık etmişlerdir. O yıllarda egemen olan estetik anlayış, Servet-i Fünûn estetiğidir ve gençlerin neredeyse tamamı Servet-i Fünûn yazarlarının etkisindedir. Nitekim Servet-i Fünûn'a karşı çıkarak başlayan Fecr-i Âti hareketinin bile bu estetiğin etkisinden çok fazla çıkamadığı açıktır. Ömer Seyfeddin'in de ilk yazdığı şiirlerde Servet-i Fünûn etkisinde olduğu görülmektedir.[434] Fakat onu bu etkiden kurtarıp millî edebiyat hareketine götüren sebepler, İzmir devresinde beslendiği entelektüel çevrede ve Balkanlarda gözlemlediği toplumsal realitelerde aranmalıdır. Nitekim Tahir Alangu, İzmir'de ve Balkanlarda karşılaştığı şahıs ve olaylar olmasaydı onun Servet-i Fünûn çizgisinden kurtulamayacağını şöyle açıklar:

> "Okuldan ve sonra Harbiye'den çıktıktan sonra, önce İzmir'deki bazı uyanık çevrelerle, sonra da Balkan sınırlarında ihtilâlci-nasyonalist komitacılarla, Selânik'teki devrimcilerle, sonunda da Ziya Gökalp'le temas etmeseydi, bir kurmay subay olarak İstanbul'un seçkin aydınları arasında kalsaydı, onu hiç olmazsa Edebiyat-ı Cedide'cilerin genç kuşakları, belki de Fecr-i Âticiler arasında bulacaktık. Ondaki bu Edebiyât-ı Cedide etkilerinin ne ölçüde güçlü ve köklü olduğunu, hayatının son günlerine kadar yazmaktan kendini alamadığı şiirleri açıkça gösterdiği kadar, hikâyeciliğinde de onların izinden gittiğini gösteren bir ilk devresi olmuştur."[435]

---

[433] Kaynakların "sert bir adam" olarak tanıttığı babasının ve kendisinin asker oluşunun onun milliyetçi ve patriyarkal bir kişilik kazanmasında etkisi olduğu kanaatindeyim. Temelde milliyetçiliğin de patriyarkal (*patria* aynı zamanda vatan, atayurt demek) bir ideoloji olduğu hesaba katılırsa psikolojik karakterinin oluşumu daha kolay anlaşılır. Tarihçi Kemal H. Karpat da bu yolda bir yorum yapmaktadır. Ona göre Ömer Seyfeddin, kişisel değerlerini ve lirizmini annesinden, toplumsal değerlerini ise babasından almıştır. Babasıyla ilgili olarak da "[b]abasının aile ve eğitim hakkındaki dogmatik fikirleri asker oluşuyla birleşince Ömer üzerinde derin bir etkide bulundu" demektedir. Bkz. Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 211

[434] İsmail Çetişli'nin Yeni Lisan hareketinden önceki toplam 52 şiiriyle hareketten sonraki 33 şiiri üzerinde kullanılan dil bakımından yaptığı incelemede gösterdiği gibi 1910'da yayımlanan "Telhî-i Âmâl" şiiri de dahil olmak üzere Yeni Lisan öncesi bütün şiirlerinde Arapça-Farsça kelime ve tamlamalarla dolu bir dil kullanmıştır. Oysa yaklaşık bir yıl sonra, *Genç Kalemler*'in "Yeni Lisan" makalesinin yayımlandığı sayısında yer alan "Kış Hisleri" şiirinden itibaren Ömer Seyfeddin'in dili bütünüyle değişir. Artık Arapça-Farsça tamlamalardan tamamen arınmış, konuşma diline uygun bir dil kullanmaya başlamıştır. Bkz. İsmail Çetişli, "Ömer Seyfettin'in Şiir ve Mensur Şiirleri Örneğinde 'Yeni Lisan' ve/veya 'Millî Edebiyat' Hareketinin Sonuçları", *100. Yılında Yeni Lisan Hareketi ve Millî Edebiyat Çalıştayı Bildirileri*, (haz. Hülya Argunşah-Oğuzhan Karaburgu), İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2011, s.69-71

[435] Tahir Alangu, *Ömer Seyfeddin: Ülkücü Bir Yazarın Romanı*, İstanbul: May Yayınları, 1968, s. 66-68. Buna rağmen Ahmet B. Ercilasun'un isabetle söylediği gibi aslında Servet-i Fünûn olmasaydı Yeni Lisancılar da olmayacaktı. Çünkü

Gerçekte Tanpınar gibi estetik değişimlerin mahiyeti konusunda dikkatli bir yazar bile fikir olarak *Genç Kalemler*'in başlangıcında veya ilk müteşebbislerinin düşüncesinde Edebiyat-ı Cedîde veya Fecr-i Âti'nin yaptıklarını daha sade bir dille devamdan başka bir şey bulmadığını[436] söyleyerek aslında dilin sadeleşmesi dışında önemli bir yenilik olmadığını ifade eder. Kuşkusuz dilin sadeleşmesini küçümsememek gerekir. Zira bir yazarın kullandığı dilin değişmesi, sanatının niteliğine dair de bir kırılmaya işaret eder. Çünkü yazar bu şekilde okur kitlesini ve dolayısıyla yazı faaliyetindeki amaçlarını değiştirmiş olmaktadır ki bu değişimin mahiyeti Ömer Seyfeddin'in sonraki eserlerinde iyice görülecektir.

Ömer Seyfeddin, 1903 yılında Mekteb-i Harbiye'den "mülazım-ı sâni" (asteğmen) rütbesiyle mezun olup Kuşadası'na tayin edilince, bu sakin ve doğal güzellikleriyle bir yazarın muhayyilesine büyük kapılar açan küçük kasabada görevinin de kendisine bahşettiği geniş zaman sayesinde ciddî ve yoğun bir entelektüel mesaiye başlar. Denebilir ki Ömer Seyfeddin'in entelektüel çevrelerle ilk teması İzmir'de mümkün olur. O sıralar memleketi Gördes'te bulunan edebiyat heveslisi genç Hakkı Tarık Us'a Kuşadası'ndan yazdığı mektuplar, bu dönem faaliyetlerini aydınlatmaktadır. Bu mektupların birinde şiirlerini hangi takma adlarla yazdığını bildiren Ömer Seyfeddin, diğer bir mektubunda Fransız edebiyatından en çok Guy de Maupassant'dan hoşlandığını söyler ve onun sade bir dille yazdığı hikâyelerinden büyük bir övgü ve hayranlıkla söz eder. Maupassant'dan basit bir dille ve çarpıcı sonla biten hikâye tekniğini öğrenir ve Türk edebiyatında sonradan herkesçe kabul edildiği gibi bu tarz hikâyenin öncüsü olur.

O yıllarda Avrupalıların ticarî faaliyetlerini sekteye uğratacak kadar İzmir ve çevresinde çoğalan eşkıyalara karşı tedbir almak üzere 1906'da kurulan İzmir jandarma okuluna Ömer Seyfeddin de "ulûm-ı dîniye" öğretmeni olarak atanır.[437] Bu nedenle 1907'nin Ocak ayında İzmir'e yerleşir. Kuşadası'nda kaldığı yıllarda da İzmir'e gidip gelmekte ve oradaki aydınlarla görüşmekte ise de bu tarihten sonra daha yakın ilişkiler kurduğunu görürüz.

Servet-i Fünuncular birbirine zıt iki yönden Yeni Lisancıları etkilemişlerdir: "Birincisi elbette bu külfetli dile karşı doğmuş olan tepkidir. Aydınlar ve genç istidatlar bu kadar külfetli bir dille karşılaşmasalardı sade dile karşı bu kadar büyük bir heyecan duymayacaklardı. İkinci husus, sade dille, fakat edebî değeri yüksek eserler vermek zarureti idi. Artık Ahmed Midhat gibi, edebîliği dikkate almayan eserler veremezlerdi." Ahmet B. Ercilasun, "Modern Türkiye Türkçesinin Doğuşunda Genç Kalemler'in Rolü", *100. Yılında Yeni Lisan Hareketi ve Millî Edebiyat Çalıştayı Bildirileri*, (haz. Hülya Argunşah-Oğuzhan Karaburgu), İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2011, s. 100. Demek ki Servet-i Fünun hareketi estetik beğeni düzeyini yükselttiği için etkisel olarak ve dilde aşırı bir süslülüğe kaçtığı için de tepkisel olarak *Genç Kalemler* hareketinin başlamasına kaynaklık etmiştir. Belki Servet-i Fünûn faktörü yanında, eğer yazı dilindeki sadeleşme meselesi esas alınırsa daha evvel *İkdam* gazetesi etrafında başlayan tasfiyecilik hareketinin ifrat derecesindeki sadeleştirme girişimleri ve bunun yarattığı olumsuz etkinin de Yeni Lisan hareketinin daha makul bir yol bulmasına dolaylı olarak etkide bulunduğu söylenebilir.

[436] Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 90

[437] Tahir Alangu'nun kapsamlı biyografisinde bildirdiğine göre o yıllarda Ege yöresinde, özellikle de İzmir ve dolaylarındaki dağlarda Türk ve Rum eşkıyalar cirit atmaktadır. Ömer Seyfeddin, *Yalnız Efe*'de bu yörede yaygınlaşmış eşkıyalarla ve özellikle de en tanınmışları olan Çakırcalı Efe ile ilgili bilgi ve tecrübelerine dayanır. Bkz. Alangu, a.g.e., s. 93-95

Ayrıca bu okulun, Alangu'nun ifadelerine göre, oldukça rahat ve işsiz çevresinde geçen İzmir günleri, Ömer Seyfeddin'e zamanını edebî çalışmalarına hasredecek en uygun fırsat ve şartları hazırlamıştır. Bu bakımdan İzmir günleri, Ömer Seyfeddin'in yazarlığının biçimlenerek mayalandığı, olumlu bir edebî hazırlık devresi sayılabilir.[438]

Ömer Seyfeddin, İzmir'de Türkçü Necip, Baha Tevfik, Şehabeddin Süleyman ve Yakup Kadri gibi aydınlarla tanışır ve sık sık görüşür. Nitekim Yakup Kadri, ölümü üzerine yazdığı bir yazıda "askerlikten ziyâde fikrî ve bedîî meselelerle meşgûl" bir zabit olarak tanıdığı Ömer Seyfeddin'i "İzmir'in daracık irfân muhitinde epeyce şöhretli bir muharrir" olarak anlatır.[439] Eyüp Sultan'daki Baytar Rüştiyesi'nden başlayıp ölümüne kadar arkadaşı olan Aka Gündüz'ün Tahir Alangu'ya anlattığına göre ise, İzmir'e gidinceye kadar Fransızca bilmeyen Ömer Seyfeddin, orada tanıştığı Baha Tevfik'in kendisine "Azizim, senin edebiyata büyük istidâdın var. Fakat olduğun noktada kalacaksın. Katiyen ilerliyemeyeceksin. Bir ecnebî lisân bilmiyorsun. Mutlaka isim yapabilmek için Fransızca öğrenmelisin. Yoksa harâbât şâirleri gibi kalırsın" demesi üzerine kısa sürede Fransızca öğrenmiştir. Öyle ki çok kısa bir sürede o dilde şiir yazacak kadar Fransızcasını geliştirmiştir.[440] İşte bu noktada sorulması gereken soru şudur: Ömer Seyfeddin'i bir "harabat şairi" olmaktan kurtarıp yeni bir çığırın öncüsü olmaya götüren şey neydi?

Bu sorunun cevabı, kuşkusuz onun ömrünün iki noktasında karşımıza çıkan ve hedefine ulaşıncaya kadar dinmeyen hırs ve azmi ile kısa sürede öğrendiği Fransızca değildir.[441] Bu sorunun cevabı yetiştiği askerî ortamda ve İzmir'de tanıştığı entelektüel çevrede aranmalıdır. Bilindiği üzere Askeriye ve Tıbbiye, reformcu ve milliyetçi hareketlerin Osmanlı'da en erken başladığı kurumlardır. Bunun yanında askerî bir disiplin altında ve daima milliyetçi (belki o gün için bütün Osmanlı vatandaşları anlamında milletçi demek daha

[438] Alangu, a.g.e., s. 95. Hikâyelerini büyük oranda gözlem ve tecrübelerine dayandıran ve hayatının değişik kesitlerini hikâyelerinde sunmayı seven Ömer Seyfeddin'in kendisi de "Bir Hatıra" (1918) adlı hikâyesinde İzmir günlerindeki entelektüel çalışmalarını şöyle anlatır: "Ah gençlik!.. Tıpkı ezeli bir baharın ilk çiçekli günlerine benzer. (...) Ben işte bu hiç bitmez sanılan baharı İzmir'de geçirdim. On dokuz yaşındaydım. Galiba on beş sene evvel... (...) Mersinli'deki minimini evimde, kocaman çınar ağaçlarının hiç durmadan öten ninnileri içinde, kitapların dipsiz girdabına dalmış gitmiştim. Haricî kâinat umurumda değildi. Sözde felsefe feneriyle büyük bir hakikat bulacaktım. (...) Bir kelimeyi, bir satırı, bir sözü haftalarca, aylarca düşünür, bir cümlenin altındaki –var tevehhüm ettiğim– gizli manayı bulmak için birçok geceler uyuyamazdım. (...) Hatta romanlarda rast geldiğim 'ukalalık'lar bile gözümden kaçmazdı. Onları da fişlere yazar, notlarımın arasına kordum." Bkz. Ömer Seyfettin, "Bir Hatıra", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 3*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 9

[439] Aktaran: Alangu, a.g.e., s. 95

[440] Ömer Seyfeddin'in bu konuşmadan sonra sıkı bir şekilde Fransızca çalıştığını, hatta Fransız bir kadının pansiyonunda kalarak gece gündüz Fransızca konuştuğunu ve üç yıl sonra Paris'te çıkan *Mercur de Soleil* adlı dergide Fransızca şiir yayımlayarak bunları Baha Tevfik'e gönderdiğini görüyoruz. Bkz. Alangu, A.g.e., s. 97. Bu olay, ondaki azmin ve başarma hırsının en belirgin örneklerinden biridir.

[441] Bu hırs ve azmin diğer bir örneğini de henüz rüştiyedeyken dayak yediği külhanbeyi tavırlı kendisinden çok kuvvetli bir öğrenciden, spor ve jimnastik yaparak tam altı yıl sonra intikam alması olayında daha önce göstermiştir. Bkz. Alangu, a.g.e., s. 75-79.

doğru olur) bir formasyon altında yetişen bir yazarın başka türlü düşünmesi biraz zordur. İzmir'deki entelektüel çevreye gelince; Tahir Alangu, onun bu İzmir günlerinde "edebiyata yönelmede, Baha Tevfik'le çevresindekilerden, 'sâde lisan' konusunda da, kendi mütevazi çevresinde 'dilde Türkçülük' düşüncesinin öncülüğünü yapan Türkçü Necip Bey'den etkilendiğini" [442] söyler ki bu iki isimden özellikle Türkçü Necip, üzerinde durulmaya değerdir.

Ömer Faruk Huyugüzel'in gösterdiği gibi Necip Türkçü'nün o sıralarda İzmir'de sâde Türkçeyle yazmak konusunda geniş bir faaliyeti vardı ve Ömer Seyfeddin de bu çevrenin içerisinde bir edebiyatçı olarak bu faaliyetlerden geniş ölçüde etkilenmiştir. Hatta sonradan Selanik'te öncülüğünü yaptığı "Yeni Lisan"ın bazı denemelerine bile buradayken giriştiği ileri sürülebilir.[443] Nitekim Necip Türkçü'nün hatıralarında da belirttiğine göre "Türklük fikir ve duygusunu ve dil sevgisini gereği gibi uyandırmak, aynı zamanda yazı dilini sadeleştirmek veyahut da konuşulduğu gibi yazmak veya böyle yazmanın faydasını anlatmak için" faaliyetleri, daha 1900 yılında *Hizmet* gazetesinde bir dizi hâlinde "Türkçe Dilimiz" başlığıyla yayımlanan yazılarıyla başlamaktadır. Bu faaliyet, gazetenin sahibi Tevfik Nevzad Beyin Necip Türkçü'nün yazılarında savunduğu "konuşma diliyle yazma" ilkesini gazetesinin yayın politikası ("yazma yolu") kabul etmesiyle daha da ilerler. Bu ilke, o kadar ilgi ve etki uyandırır ki gazeteye bu şekilde yazılmış pek çok yazı geldiği gibi daha sonra aynı ilkeyi savunan başka gazeteler de çıkar. Böylece Necip Türkçü'nün ifadesiyle "bir cereyan kılığını" alır. Daha sonra *Köylü* gazetesi halk diliyle yayımlanmaya başlar ve Yunan işgaline kadar da yayınına devam eder. Necip Türkçü, 1911'de Selanik'te başlayan Yeni Lisan hareketinin "İzmir'den kapma veya İzmir'den götürülme bir şey olduğunu" ve "buradaki dil hareketinin taklidinden başka bir şey olmadığını" başkalarını tanık göstererek ifade eder. Hatta Necip Türkçü'nün aktardığına göre Selanik'teki hareket başlamadan önce Küçük Talat Bey, Talat Bey'in ve Ömer Seyfeddin'in selamlarını kendisine getirmiş ve Ali Canib adında bir arkadaşıyla Selanik'te de İzmir'de olduğu gibi bir "lisan hareket ve inkılâbı" yapmak istediklerini kendisine bildirmiştir. Bunun yanında Necip Türkçü, *Genç Kalemler*'in sorumlu müdürü Nesimi Sarım'ın da Yeni Lisan hareketini Ömer Seyfeddin'in İzmir'den getirdiğini, fakat Ali Canib'i küstürmemek için bunu yazmadığını söylediğine tanıklık ettiğini söyler.[444]

[442] A.g.e., s. 103
[443] Ömer Faruk Huyugüzel, "Ömer Seyfeddin'in İzmir Günleri", *Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfeddin*, Marmara Üniversitesi Yayınları, 1984, s. 86-88
[444] Necip Türkçü, *Necip Türkçü'nün Hatıraları ve Dil Yazıları*, (Haz. Ömer Faruk Huyugüzel), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003, s. 2-3

Necip Türkçü, buna rağmen Türkçülüğün tarihiyle ilgili kaynaklarda bu hareketten söz edilmeyişini bu çalışmaların İzmir gibi ilmî ve millî merkez olmayan sapa bir yerde yapılmış olmasına ve dergi veya kitap formatında değil de gazetelerde kalmış olmasına bağlar. Ama Ziya Gökalp ve Ömer Seyfeddin gibi Yeni Lisan hareketini başlatan kişilerin İzmir'deki bu hareketten bahsetmeyişini ise gururlarına ve bu yolda mucit gibi davranmak istemelerine yorar.[445] Necip Türkçü, bütün bunların yanında meselenin belki de en kritik noktasını şöyle izah eder: "İzmir'de Türklük ve dil bahsi ortaya atıldığı zaman, arkasından yardımda bulunan bir siyasî kuvvet ve nüfuz olmadığını söylemeye bilmem lüzum var mıdır? Geçmiştekiler de bu cihette bizim hâlimizde idiler. Yalnız biz fazla olarak birtakım sürgünler ve sürgünden gelmiş ve sürülmüş kimselerdik. Bu gibilerini kim arkalayabilir acaba?"[446] İnci Enginün'ün de isabetle vurguladığı gibi, Necip Türkçü arkasında siyasî hâmilerinin bulunmadığını belirterek aslında Yeni Lisan hareketinin arkasında siyasî destek bulunduğuna inanmaktadır.[447]

Kuşkusuz bu dil meselesi, Türkçü Necip'ten de çok önceye, ilk gazetelerin yayımlanmasına ve Şinasi, Ali Suavi ve Ahmed Midhat Efendi gibi ilk dönem Tanzimat yazarlarının çalışmalarına kadar giden eski bir meseledir. Bu dönem yazarlarının toplumun eğitilmesi için edebiyatı bir araç gören anlayışları doğrultusunda yazı dilinde Servet-i Fünûn hareketine kadar süren ciddî bir sadeleşme hareketi olduğu bilinmektedir. Bu hareket, Servet-i Fünûn yazarlarının estetiği önceleyen ve toplum beğenisinin sanat için ölçüt olamayacağı düşüncesinin etkisiyle kullandıkları ağır, süslü dil nedeniyle sekteye uğramıştır. Fakat bütün bu çabaların Yeni Lisan kadar etkili olamayışlarını Necip Türkçü arkalarında siyasî bir kuvvetin olmayışına bağlamak ister. Belki buna Türkçülüğün henüz yeteri kadar kitleselleşememesi ve bu tezleri uygulamaya koyacak edebî ürünlerin verilmeyişini de eklemek gerekir.

Ömer Seyfeddin, 1908 yılı sonlarında rütbesi "mülazım-ı evvel"liğe (teğmen) terfi ettirilerek Balkanlara gönderilir. Selanik'e gelip *Genç Kalemler* hareketine katılmadan önce

---

[445] Necip Türkçü, bu konuda *Türkçülüğün Esasları* eserinde Türkçülüğün tarihini yazarken İzmir'deki çalışmalara değinmeyen Ziya Gökalp'a şu şekilde ağır eleştiride bulunur: "Merhum Ziya Bey İzmir'de eskiden ortaya çıkan dil hareketini faraza öğrenmemiş, öğrenmiş de hatırından çıkmış olsun! Acaba Yeni Lisan'dan iki üç sene evvel İzmir'de neşredilmeye başlayan gündelik *Köylü* gazetesi gözüne hiç ilişmedi mi? Bundaki yazılış ve üslubun sade ve halk diliyle olduğunu görmedi mi? İzmir Selânik'e İstanbul'dan uzak bir yer değil, ikisi de deniz kenarında birbirine karşı iki şehir... Yahut onlar Yeni Lisan'la uğraşırken bir hayır sahibi ellerine bizim *Köylü*'yü tutuşturmadı mı? İzmir, Selânik'e veya İstanbul'a, bizim Türkçülerin de bahsettiği Rusya'dan, Azerbaycan'dan, Kırım'dan çok yakın. Halka doğru, halkla beraber, halk için gibi yazışlar düşünen bu zat, halk diliyle, halk için İzmir'de çıkan *Köylü* gazetesinin varlığından hususiyle siyasî bir fırka merkezi azası olmak sıfatıyla uzun yıllar esnasında bilmem nasıl haberdar olamıyor? Buna ben elan hayret ederim!.." bkz. A.g.e., s. 5.

[446] A.g.e., s. 12

[447] İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*, İstanbul: Dergâh yayınları, 2012, s. 101

Balkanlarda Velmefçe, Pirlebe, Osenova, Pirbeliçe, Serez, İştip, Babina, Demirhisar, Cuma-yı Bâlâ, Razlık gibi sınır yerleşim yerlerinde çete takibiyle uğraşır.[448] Bu yıllarda Balkanlardaki küçük milletlerin milliyetçiliklerini ve Osmanlı birliği düşüncesinin imkânsızlığını gözlemleme imkânı bulur. Zira o sıralarda Meşrutiyet ilan edilmiş (23 Temmuz 1908) olmasına rağmen Balkanlardaki kaynamalar bitmemiş ve çok sürmeden kanlı savaşlara dönecek milliyetçilik kaynaklı toplumsal bir hareketlilik vardır. Gözlem devresi olarak nitelendirilebilecek bu yıllarda ve daha sonra esarette kaldığı yaklaşık bir yıllık sürede, belki biraz da bu yöndeki hareketlere tepkisel olarak Türk milliyetçiliğinin zarureti hakkındaki tezlerini düşünme ve geliştirme fırsatı bulduğunu söyleyebiliriz.

4.1. Askerlikten Yazarlığa

1911 yılı başlarında *Genç Kalemler* dergisinin ikinci cildinin hazırlık sürecinde Selanik'te olmayan Ömer Seyfeddin, birkaç ay içinde askerlikten istifa ederek Selanik'e gelir.[449] Çok sevmediği askerlik mesleğinden istifa edip Selanik'e gelmesi ve *Genç Kalemler*'e katılmasıyla da yazarlığının verimli bir devresine girer. Gerek Yeni Lisan hareketinin İzmir günlerinden beri ilgilendiği bir konu olması ve gerekse Selanik'in sunduğu kültürel canlılık, ona arzu ettiklerini gerçekleştirme imkânı verir. *Genç Kalemler*'in çıktığı iki yıllık süre içerisinde onun bu dergide yedi hikâyesi yayımlanır. Burada çıkan ilk hikâye ise, derginin "Yeni Lisan" hareketinin başlangıcı kabul edilen ikinci cildinin ilk sayısında, "yeni lisanla" notuyla yayımlanan "Bahar ve Kelebekler"dir. Bu hikâyede Ömer Seyfeddin yeni bir değerler dünyasını anlatmaktadır. Nitekim Mehmet Kaplan da yaptığı tahlilde, bu hikâye ile "Yeni Lisan" makalesi arasında bir münasebet olduğunu ve bu münasebetin yalnızca hikâyenin epigrafında yazılan "yeni lisanla" notundan ibaret olmadığını, Ömer Seyfeddin'in hikâyesinde de makalesinde olduğu gibi "yeni bir hayat görüşü"nü müdafaa ettiğini ileri sürer. Kaplan'a göre bu yeni hayat görüşü Türk kültür ve edebiyatına o zamana kadar hâkim olan 'İran' ve 'Batı' taklitçiliğine karşı millî ve çağdaş bir dil, edebiyat ve kültür yaratma gayesine

[448] Nazım H. Polat, "Ömer Seyfeddin", *DİA*, yıl: 2007, cilt: 34, s. 80-82

[449] Ali Canib istifasını, "1910 yılında tedris ücretini vererek askerlikten istifa etti" diye 1910 yılında gösterir. Bkz. Ali Canib Yöntem, *Ömer Seyfeddin: Hayatı, Karakteri, Edebiyatı, İdeali ve Eserlerinden Nümuneler*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1947, s. 9. Fakat Nâzım H. Polat, Ali Canib'in *Servet-i Fünûn*'da 1911 yılında yayımlanan 8 Ağustos 1911 tarihli bir açık mektubundan yola çıkarak bu tarihin "1911 Temmuz'unun başları" olması gerektiğini söyler. Çünkü Ali Canib söz konusu mektupta "Bir ay evvel Ömer Selanik'e geldi." der. Bkz. Nâzım H. Polat, "Bir Yanılgının Vahim Sonuçları", *Türk Edebiyatına Açılan Pencere: İnci Enginün Armağanı*, (ed. Hülya Argunşah), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2014, s. 403-404. Aynı mektupta Ömer Seyfeddin'in Yeni Lisan hareketinin başlangıcı kabul edilen 28 Ocak tarihli mektubu için "Bundan birkaç ay evvel, o zaman Bulgaristan hududunda bulunan Ömer Seyfettin'den bir mektup almıştım" diyen Ali Canib'in yaklaşık yedi ay önceki bir mektup için "birkaç ay evvel" demesi bizi verdiği tarihler konusunda daima temkinli ve şüpheci olmaya sevk etmektedir. Fakat yine de anlaşılan, Ömer Seyfeddin'in istifası ve Selanik'e gelmesi daha evvel kararlaştırılmış ve konuşulmuşsa bile gerçekleşmesi ancak derginin 11 Nisan 1911 tarihli ilk sayısından sonra ve yaz ortasından önce mümkün olmuştur.

yöneliktir.[450] Gerçekten de hikâyede biri doksan yedi yaşında bir kadın ve diğeri kadının on sekiz yaşlarında torununun torunu olan bir genç kız, eski ve yeni Türk nesillerini temsil eden iki tip olarak karşılaştırılır. Genç kız elinde okuduğu *Desenchanté*[451] adlı Fransızca romanla millî benliğine yabancı bir kültürle beslenirken, yaşlı kadın ise, eskiden *Mesnevî*, *Tuhfe-i Vehbî*, Fuzulî ve Bâkî okuduklarını söyleyerek aslında Ömer Seyfeddin'e göre başka türlü bir yabancılaşma içerisindedir. Zaten dışarıdaki doğanın güzelliğine, hayatın canlılığına rağmen her iki karakterin sırtlarını pencereye dönerek kapalı bir odada ümitsiz ve neşesiz oturmaları bile tek başına onların canlılığı temsil etmeyen ümitsiz bir durumda olduğunu gösterir. Dolayısıyla her ikisi de "yeni hayat"ın arzulanan Türk tipleri değildir. Nitekim hikâyenin sonunda, geleceklerine dair uğur getirmesini istedikleri beyaz kelebekleri görmek ümidiyle pencereye giden iki karakterden genç kız siyah, yaşlı kadın ise sarı kelebekler görür. Bu kelebek sembolizmi, hikâyede de belirtildiği gibi her ikisi için ölüm, keder ve bitiş anlamına gelen uğursuz bir anlam taşır. Dolayısıyla Ömer Seyfeddin, biri uzak diğeri yakın geçmişte denenen her iki yolun da Türkler için izlenecek yollar olmadığını göstermiş olur.

Yeni Lisan devresinin ilk hikâyesi olan "Bahar ve Kelebekler", gerek dili ve gerekse taşıdığı mesajla onun edebî hayatında yeni bir dönemin kapısını aralar. Daha önceki hikâyelerinde çoğunlukla kadın, aşk ve evlilik meselelerine yoğunlaşan genç ve bekâr Ömer Seyfeddin, bu hikâyesinden itibaren millî meselelere odaklanmaya başlar. Diğer taraftan bu hikâyesinde Ömer Seyfeddin'in ilk defa kahramanlarını millî bilinç taşıdığını gösteren "Biz.. Türk kadınları" gibi millî kimlik anlamı taşıyan ifadelerle konuşturduğu görülür. Bundan sonraki hikâyelerinde sıkça karşılaşacağımız bu tür ifadeler,[452] onun sanatını millî kimliğin inşası için bir araç olarak görmeye başladığını da işaret eder. Böylece Ömer Seyfeddin hemen "Yeni Lisan" makalesinin yayımlandığı sayıdan başlayarak *Genç Kalemler*'de yayımladığı hikâyelerle Yeni Lisan makalelerinin sadece teorik ilkeler dizisi olmadığını fiilen ispatlamış olur. Belki de onun bu dil görüşlerini kendisinden önceki sadeleşme hareketlerinden ayıran

[450] Mehmet Kaplan, "Bahar ve Kelebekler'in Tahlili", *Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfeddin*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1984, s. 41

[451] *Les Désenchantés* (1906), Pierre Loti'nin Can Kayabal tarafından *Hayal Kadınlar* (İstanbul : Halk El Sanatları ve Neşriyat, t.y.) adıyla Türkçeye çevrilen romanı. Ömer Seyfeddin, 1907'de henüz İzmir'deyken yayımladığı "Erkek Mektubu" adlı, feminist ve Batı hayranı tuhaf bir kadınla evlendiği için hayatı cehenneme dönen bir gencin durumunu anlatan hikâyesinde de bu kitaba değinir: "En nihayet bir okuma çılgınlığı icat etti. Elinde gözü kör olası münasebetsiz Loti'nin *Désenchantés*'i. Bu kitabı okudukça bana o kadar tuhaf, o kadar derin bakarak dalıyor ki bunun garabetini mümkün değil sana yazamam. Sanki her şeye sebep benim, ben olmasam mesut olacak..." Bkz. Ömer Seyfettin, "Erkek Mektubu", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 83. Öyle anlaşılıyor ki Pierre Loti'den hoşlanmayan ve onun Türk milletinin ahlak ve karakterini bozduğunu düşünen Ömer Seyfeddin, onu Nâzım Hikmet'ten çok önce bu şekilde eleştirmiştir. Ömer Seyfeddin'in Pierre Loti'ye karşılık olumlu bulduğu Batılı yazar tipini ise Leon Cahun temsil etmektedir. Nitekim "Primo Türk Çocuğu"nda Türklüğünün bilincine varmış olan Primo, Cahun'ün *Mavi Bayrak* romanını okur. Bkz. "Primo Türk Çocuğu: Nasıl Öldü" *Bütün Eserleri: Hikâyeler 1,* s. 367

[452] Örneğin "Pamuk İpliği"nde Behzat karakteri, Ermeni genç kız Sürpik'le konuşurken "biz Türkler" der. A.g.e., s. 188

nokta da teori ile pratiğin bu birlikteliğidir. Böylece tarihçi Kemal H. Karpat'ın da dediği gibi Ömer Seyfeddin, Türk millî bilincinin oluşmasında dilin ve edebiyatın rolünü yeniden tanımlayarak milliyetçiliğin yeni ve aktif bir safhasına geçmiştir.[453]

Alangu'ya göre ise Ömer Seyfeddin'in *Genç Kalemler* dergisinde yolunu açtığı Millî Edebiyat adlı yeni edebiyat anlayışının asıl öncü hikâyesi "Pamuk İpliği"dir. Alangu'ya göre, "[b]u hikâye, bütün unsurları ve temel yapısındaki düşünce ile onun daha önce yazdığı şiir ve hikâyelerindeki yapıdan tamamile ayrılıyor, Selânik'te, 'Genç Kalemler' çevresinde hazırlanan yeni milliyetçi anlayışın ilkelerine uzun bir süre yön verecek yeni sanat anlayışının uygulamasına geçmiş oluyordu. Bu hikâye ile edebiyat, bir dâvânın hizmetinde, bir ülkünün yayılmasında araç olarak kullanılmaya başlıyordu." [454] "Pamuk İpliği", "Bahar ve Kelebekler"den sonra *Genç Kalemler*'in dördüncü sayısında yayımlanır. Aslında bir piyes de sayılabilecek bu hikâyede, Avrupa'da eğitim görmüş Behzat adlı zengin bir Türk genci ile evlenmek istediği Sürpik adlı Ermeni bir genç kız arasında geçen evlilik konulu bir tartışma anlatılır. Her iki karakterde de mensubu oldukları millete dair kimlik bilinci gelişmiştir. Örneğin Behzat konuşurken "Biz Türkler" der. Türkler arasındaki evlilik âdet ve usulllerini anlatır. Temelde her iki toplumda da bu âdetler din kaynaklı olduğu için tartışma İslamiyet ile Hristiyanlığın evlilik meselesindeki farklılıklarına odaklanır. Kız, Behzat'a İslamiyet çokeşliliğe ve boşanmaya müsaade ettiği için evliliğin Türklerde bir "pamuk ipliği" olduğunu, oysa Hristiyanlıkta evliliğin çok sıkı kurallara bağlı oluşu, çokeşliliğin ve boşanmanın yasak oluşu gibi nedenlerden dolayı "kırılmaz bir zincir" olduğunu söyler.[455] Fakat Behzat'la tartıştıktan ve onu reddedikten sonra gelen Ermeni nişanlısına –kız nişanlıdır bu arada– İslamiyet'in evlilik anlayışının çok mantıklı ve çağdaş bilime uygun olduğunu, çünkü erkeğin doğasında çok eşlilik olduğunu ifade eder. Hristiyanlığı akla, fenne aykırı olmakla suçlar. Burada Ömer Seyfeddin, Türklerin, dille birlikte millî kimliğini oluşturduğuna inandığı ikinci bir unsur olan dini, ona düşman olması beklenen bir karakterin ağzından överek aslında milliyetçi edebiyatın sıklıkla başvurduğu bir yoldan, ötekinin ağzından Türk kültür ve dininin yüceliğini anlatmak ister. Fakat bu hikâyede dilin sadeliği ve karakterlerin taşıdıkları millî bilinç hariç tutulursa Alangu'nun ileri sürdüğü gibi bir öncülükten söz etmek kolay değildir.

Bundan sonra *Genç Kalemler*'in 6. sayısında Ömer Seyfeddin'in "İrtica Haberi" adlı 31 Mart Vakası'nın Rumeli'deki askerler arasında nasıl duyulduğunu ve nasıl karşılandığını

[453] Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*, s. 220
[454] Alangu, a.g.e., s. 178-179
[455] Ömer Seyfettin, "Pamuk İpliği", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 1*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 191-192

günlüklerinden yola çıkarak anlatan hikâyesi çıkar. Nihayet büyük övgüyle karşılanan "Bomba" hikâyesi yayımlanır. Bu hikâyesinde ve daha sonra yayımlanacak "Beyaz Lale" hikâyesinde Bulgar çetelerin halka yaptıkları zulüm ve işkenceler, çarpıcı bir dille ve özellikle "Beyaz Lale"de yazarın psikolojisinden kuşku uyandıracak derecede detaylı olarak anlatılır.

Ömer Seyfeddin'in eserini, yazı hayatının acemilik dönemi sayılabilecek ilk birkaç yılda yazdıkları hariç tutulursa, nerdeyse baştan sona milliyetçilik/Türkçülük ideolojisi yönlendirir. Bu ideolojinin bağlılarının o dönemde İttihat ve Terakki Partisinin iktidar gücüyle siyasetten ekonomiye ve oradan da sanat ve sosyal yaşama kadar her alanda "millî" bir toplum yaratmaya çalıştığı gözlenir. Hatta Kemal H. Karpat'ın ifadesiyle "İttihat ve Terakki dönemi (1908-18) küçük bir mülk sahibi sınıfın ve bilhassa kendi sosyal ve siyasal hegemonyasını kurmak için merkezî devletin genişletilmiş gücünden faydalanan geniş bir entelektüel sınıfın gerçekte bir yönetici sınıf haline gelmek üzere eski bürokratik aristokrasinin ve dinsel elitlerin yerini aldığı bir geçiş dönemi olarak görülebilir."[456] Bu bakımdan Ömer Seyfeddin, İttihat ve Terakki ile birlikte iktidara gelen ve eskiyle bağları koparma siyaseti güden bu yönetici elitin arzu ettiği makbul yazardı.[457] İşte, başını Ziya Gökalp, Ali Canib ve Ömer Seyfeddin'in çektiği *Genç Kalemler* etrafında toplanan kadronun amacı da bu geniş çaplı politikanın sanat ve edebiyat ayağını yürütmekti. Nitekim en yakın arkadaşı Ali Canib'in de vurguladığı gibi Ömer Seyfeddin sadece bir yazar, bir hikâyeci değildi, o söz konusu kadronun en önemli isimlerinden biri olan Ziya Gökalp'ın deyişiyle "yepyeni bir cereyanın tâ başında bir inkılâpçı idi. Bu cereyan dallanarak Türkçülük, halka doğruculuk, millî kültür hareketlerinin doğmasına sebep oldu." [458] Ali Canib, onun hikâyelerinin özellikle bu noktadan tahlil edilmesi gerektiğini söyler. Çünkü ona göre Ömer Seyfeddin, "Piç, Nakarat, Hürriyet Bayrakları gibi nuvelleri, Türk gençliğini gaflet uykusundan uyandırmak için yazmıştır. Bu hikâyeler yayınlandığı yıllarda Osmanlıcılık hâkimdi. Millî gurur, Türkçülük uyuyordu. Penbe İncili Kaftan, Vire, Kütük gibi nuvelleri millî gururun canlanması için tarihin zengin bir kaynak olduğunu göstermek kaygısiyle ortaya konmuştur. Düşünme Zamanı ve emsali nuveller, edebiyat mevzularının halk tabakasına inmesi lüzumunu anlatmıştır. Efruz Bey serisi, millî liyakati bozacak şarlatan tipleri gençlik

[456] Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*, s. 226

[457] Fakat Ömer Seyfeddin'de asıl mesele sınıfsal değil millî olduğu için çok geçmeden iktidara getirilmek istenen bu küçük mülk sahibi Türk sınıfın millî değerlerden çok kâra odaklandığını görmüş ve yönetici sınıfla olamasa bile bu mülk sahibi sınıfla ilişkilerini koparmıştır. Nitekim daha sonra yaratılmak istenen bu sınıfın doğuşu sırasında ve üst üste girilen savaşların da etkisiyle yaşanan ekonomik değişime ayak uyduramayan insanlar (Cabi Efendi hikayeleri) ve haksız kazançla birden bire ortaya çıkan kişiler onun hikâyelerinde çokça işlendiği gibi kendisini rahatsız etmiştir.

[458] Ali Canib Yöntem, *Ömer Seyfeddin: Hayatı, Karakteri, Edebiyatı, İdeali ve Eserlerinden Nümuneler*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1947, s. 5

nazarında kepaze etmek gayesiyle meydana konuyordu."[459] Bu bakımdan ortaya koyduğu eserlerin milliyetçilik, Anadoluculuk, halkın sorunlarını ele alan gerçekçiliği ve dil anlayışı gibi konularda onu 1940'lara kadar sürecek bir edebî hareketliliğin en başında görmek yanlış olmayacaktır. Nitekim Ziya Gökalp da onun "eserlerini çok kıymetli görmeyen daha derin, daha ince sanatkârları, açtığı yoldan yürütebil[diğinden]" [460] söz ederken bu noktayı vurgulamaktadır. Kuşkusuz bu başarı, yalnızca onun kanon koyucu bir edebî kişilik olmasından dolayı değildi, belki daha çok dönemin savaş, bağımsızlık hareketleri ve milliyetçiliğin tırmanışı gibi siyasî şartları ve bir bakıma bu şartların beslediği İttihat ve Terakki iktidarının siyasî desteği ve daha da önemlisi hikâye türüne dil, üslûp ve içerik açısından büyük bir tazelik getirmesiyle mümkün olmuştur. Bu hikâyeler okur nezdinde karşılığını bulmuş olmasaydı böyle bir başarıdan söz etmek mümkün olmayacaktı.

Ömer Seyfeddin'in hikâyeleri, olayların geçtiği döneme göre (çocukluk devresi, Balkan devresi, İstanbul devresi vb.), konularına göre (tarihî hikâyeler, Balkan ve Çanakkale hikâyeleri, çocukluk ve gençlik hatıralarını anlatan hikâyeler, masal ve fanteziler, günlük hayatta rastlanan olay ve kişileri anlatan hikâyeler) veya dil tutumuna göre (Yeni Lisan öncesi ve Yeni Lisan dönemi) gibi kuşkusuz pek çok şekilde tasnif edilebilir ve edilmiştir. Onun hikâyeleri millî kimliğin inşası bağlamında ise üç kategoriye ayrılabilir:

a. Doğrudan doğruya okuru uyandırarak Türk olduğunu ve millî kimliğinin diğer bütün kimliklerinden daha önemli ve öncelikli olduğunu göstermek üzere yazılmış hikâyeler ki "Primo Türk Çocuğu", "Hürriyet Bayrakları", "Nakarat" ve "Ashab-ı Kehfimiz" gibi hikâyeleri bu türdendir. Bu hikâyeler doğrudan doğruya vermek istedikleri mesajı açık ve kimi zaman komik sayılabilecek şekilde abartılı olarak sunmaktadırlar. Bu tür hikâyelerde Türklüğü temsil eden bir beyaz karakter ile onun karşısında siyah bir karakter (siyah, bu metinlerde millî kimliğinden habersizlik veya bilinçsizlik hâlidir) karşılaştırılır. Bazen de bu tür karakterler, bir uyanış hikâyesi içerisinde Türk milliyetçiliğine uyanırlar.

b. Tarihî bir olayı ve o devirlerdeki olumlu kişilerin meziyetlerini göstererek bugünkü okura kim olduğunu hatırlatmak veya günümüzdeki kozmopolit/hümanist kişiliklerin çelişkilerini sunarak birinci gruba nazaran daha dolaylı denebilecek bir surette kimlik bilinci geliştirme amacında olanlar. "Bahar ve Kelebekler", "Pamuk İpliği", "Piç", "Boykotaj Düşmanı" ve "Şîmeler" gibi çağdaş insanları anlatan hikâyelerle "Ferman", "Kütük", "Vire", "Penbe İncili Kaftan", "Başını Vermeyen Şehit" ve "Forsa" gibi tarihî hikâyeler bu türdendir.

[459] A.g.e., s. 5
[460] Aktaran: Yöntem, a.g.e., s. 6

Tarihî kişi ve olayları anlattığı hikâyelerinde Ömer Seyfeddin hemen daima okura bir "kıssadan hisse" çıkartır. Bu hikâyelerde en dikkat çekici hisse, bir Türk yaptığıyla övünmez mesajıdır. "Penbe İncili Kaftan"da, "Büyücü"de, "Başını Vermeyen Şehit"te, "Teke Tek"te ve diğer pek çok tarihî hikâyesinde makbul Türk'ün kendisine verilen görevi aklına yatmasa, hatta "Ferman"da olduğu gibi bu görev, kendi canının alınması emri bile olsa itaat ederek yerine getirmesi gerektiğini söyler. Bu görüşler aslında Ziya Gökalp'in eserlerinde de karşımıza çıkan ve temelde Gökalp kaynaklı görüşlerdir. Nitekim *Türkçülüğün Esasları*'nda, Türk ahlakını anlatırken Kaşgarlı Mahmud'un *Divan-ı Lügati't-Türk*'te Türk'ü "Türkte böbürlenme ve övünme yoktur. Türk, büyük kahramanlıklar ve fedakârlıklar yaptığı zaman, bir fevkalâdelik yaptığından habersiz görünür." şeklinde tarif ettiğini ve Türk'ün ahlakının bu olduğunu söyler.[461] Verilen görevi sorgulamadan yapmak gerektiği görüşü de Gökalp'ın "Vazife" adlı şiirinde şöyle ifade edilir: "Hikmetini sormam, ince elemem, / Âmirimdir ona karşı gelemem! / Haklığına eylemişim kanâat, / Benden ona kaydsız, şartsız itâat! // Gözlerimi kaparım! / Vazifemi yaparım!"[462] Yine Ömer Seyfeddin'in Osmanlıcılık, kozmopolitizm, hümanizm veya dünya vatandaşlığı gibi düşüncelerle Türklük bilincinde olmayan aydınları eleştiren Efruz Bey hikâyeleri de bu ikinci gruptan sayılabilir.

c. Doğrudan millî kimlikle ilgili bir mesaj vermemekle birlikte dolaylı olarak da bu tür bir bilinç aşılamaya çalışan daha sanatsal ve mesajın dolaylı ve örtük olduğu hikâyeler. Bu tür hikâyeler çocukluğuyla ilgili "Kaşağı", "And" gibi bireysel hikâyeler olabileceği gibi "Fon Sadriştayn'ın Karısı", "Düşünme Zamanı", "Mermer Tezgâh" "Cesaret", "Külah" gibi bazı toplumsal tiplerin anlatıldığı hikâyeler de olabilir.[463] Görünüşte bu hikâyeler millî kimlikle ilgili görünmese de millet bilincine veya makbul Türk'ün nasıl olması gerektiğine dair mesaj, metnin ikinci veya üçüncü tabakasında gizlenmiştir. Ömer Seyfeddin'in "tarihsel ve siyasal olaylara eğilmeyen, sıradan insanları, özellikle de kabadayı ve külhanbeyleri" ele alan bu tarz hikâyelerinin de "ulus tahayyülü alanına" girdiğini söyleyen Erol Köroğlu, bu türden hikâyelerden ikisini "Çakmak" ve "Külah"ı inceleyerek söz konusu tahayyülün nasıl oluştuğunu göstermeye çalışır. Bu hikâyelerden "Çakmak"ta ikisi de Balkan göçmeni olan Mıstık ile İboş'un Anadolu'da karşılaşmaları ve eski günlerini yad ederlerken İboş'un kaybolan çakmağı yüzünden mahkemeye düşmeleri anlatılır. Sonuçta Mıstık'ın çakmağı almadığına dair Kur'an'a el basarak davayı kazanması üzerine hakim mahkeme masrafı olan

[461] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (Haz. Mehmet Kaplan), İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004, s. 35
[462] Tansel, *Ziya Gökalp Külliyatı 1: Şiirler ve Halk Masalları*, s. 103
[463] Tanpınar, Ömer Seyfeddin'in "sonradan bir çeşit popülizmde ve içtimaî hicivde istidadını tüket[tiğini]" öne sürer ki bu, Tanpınar'ın Ömer Seyfeddin'in bu tarz kabadayı, külhanbeyi tiplerini veya Efruz Bey hikâyelerinde olduğu gibi aydınları iğneleyen hikâyelerini sanatsal bulmadığını gösterir. Bkz. *Yahya Kemal*, s. 90

on kuruşu Mıstık'tan ister. Mıstık da "altmış paralık şey için on kuruş veremem" diyerek çakmağı İboş'un suratına fırlatır.[464] Diğer hikâye "Külâh"ta ise Bulgaristan'dan göç etmiş Mıstık adlı başka bir karakterle Molla adlı Kayserili bir hayvan tüccarının birbirlerinin başına külah geçirmek için yaptıkları hileler anlatılır. Molla'yı kandırmak için uğraşan Mıstık, Molla tarafından başına külah geçirilince nasıl bir oyuna getirildiğini anlar. Her iki hikâyede de milliyetçilikle ilgili açık bir mesaj olmadığı hâlde Erol Köroğlu, ulus tahayyülünün incelikli bir biçimde işlendiğini söylemektedir. Köroğlu, Anne Norton'un "eşiktekilik" kavramına başvurarak bu tür olumlu olmayan karakterlerin olumsuzluklarından arındırılarak (*traitstripping*) ulusa dahil edileceğini, yani aslında bir yönüyle asimile edileceklerini söyler. Erol Köroğlu'nun bu cümleden olmak üzere incelediği diğer hikâyeler "Düşünme Zamanı"nda Badik Ahmet'le Ödlek Murat; "Hatiften Bir Seda"da Hacı İmadeddin Efendi ile oğlu Kötü Tahsin; "Keramet" hikâyesinde ise Çiroz Ahmet gibi bütün bu olumsuz özellikli karakterlerin olumsuzluklarından soyutlandırılarak olumlu yönleriyle ulusa dahil edilmesi amaçlanır. Böylece Köroğlu, Ömer Seyfeddin'in "en milliyetçilikten uzak öykülerinde bile hayali cemaatin en son akla gelecek unsurlarını ulusal tahayyülün sınırları içine çek[tiğini]", "[b]u açıdan bakarsak, Ömer Seyfeddin'in öykücülüğünde ve ideolojisinde tam bir uyum bulunduğunu söyleyebil[eceğimizi]" ifade eder.[465]

*4.2.*Kimlik İnşa Aracı Olarak Edebiyat

Burada bu üç kategori içerisinde Ömer Seyfeddin'in millî kimlik inşasına odaklanan ve açıkça bir ulus yaratma amacıyla yazdığı birinci gruba dâhil hikâyelerini inceleyerek onun Türk millî kimliğinin inşasına nasıl katıldığını göstermeye çalışalım. Ömer Seyfeddin'in bu yolda yazılmış ilk önemli hikâyesi "Primo Türk Çocuğu"dur. İlk bölümü "Yeni lisanla hikâye" notuyla *Genç Kalemler*'de yayımlanmıştır. İkinci bölümü ise "Millî hikâye" notu, dipnotta birinci bölümünün kısa bir özeti ve "Nasıl Öldü" alt başlığıyla 1914 yılında *Türk Sözü*'nde tefrika edilerek yayımlanmıştır. Hikâye bir uyanış hikâyesidir. Paris'te öğrenim görmüş Kenan adlı Bursalı Türk bir mühendis, İzmir'de tanıştığı Grazia adlı İtalyan bir kadına âşık olarak onunla evlenir. Kızın babası, Kenan'ın Batı kültürüne sahip zengin bir

[464] Ömer Seyfettin, "Çakmak", *Eserleri: Hikâyeler 2*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 203 . Bu hikâyenin yayımlanmasından sonra Ömer Seyfeddin'e Yusuf Ziya tarafından yöneltilen eleştirilerden biri de bu hikâyede yazarın mahkeme masrafını kazanana ödetmesidir. Oysa mahkeme masrafı kazanana değil kaybedene ödetilir. Dolayısıyla Yusuf Ziya'nın tabiriyle "kanûnî bir hakikat hikâye hatırı için tahrif olunamaz." Anılarında bu eleştiriye değinen Ömer Seyfeddin, "Yusuf Ziya şüphesiz câhildir. Daha edebiyatta mizâh nevinin ruhiyâtını bilmiyor. Hâkim, tuhaf olmak için, gülünç olmak için böyle usûle muhâlif bir suistimal yapıyor." diye cevap verir. Bkz. Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri: Şiirler, Mensur Şiirler, Fıkralar, Hatıralar, Mektuplar*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000, s. 263

[465] Erol Köroğlu, "Ulusu Sokaktan Tahayyül Etmek: Ömer Seyfettin'in Öykülerinde Milliyetçilik, Gündelik Hayat, Duygular", *Ömer Seyfettin'i Yeniden Okumak: Ölümünün 85. Yılında Ömer Seyfettin'i Anma Toplantısı Bildirileri*, 2005, s. 150-154

mühendis olduğunu öğrenince biraz da Türkiye'deki işlerini takip eder ümidiyle evlenmelerine izin verir. Fakat Kenan'ın ailesiyle görüşmemek ve doğacak çocukları İtalyan terbiyesiyle büyütmek koşuluyla. Bu koşullarda gerçekleşen evlilikte baskın kültür, kızın kültürü, yani İtalyan kültürüdür. Kenan, yazarın deyişiyle "[e]cnebi ve Levanten mahfillerinde, taassup ve hayvanlık denilen Türklükten" nefret ettiği, "Türklüğe yani medeniyetsizliğe karşı" garaz beslediği ve Avrupa muaşeretini iyi bildiği için kendi kültürünü değil kızın kültürünü benimser. Ömer Seyfeddin, Kenan karakterini başka pek çok hikâyesinde de eleştirdiği ve o dönem Osmanlı entelektüel hayatında örnekleri çok olan hümanist, evrenselci görüşlerin bir temsilcisi olarak da eleştirilerinin odağına yerleştirir: "O hiç harbi sevmezdi. 'Harp, hayattır!' diyen feylesofun kırmızı bir canavardan başka bir mahluk olamayacağını iddia eder, uzviyattaki 'mücadele' fiilinin içtimaiyatta, insanlıkta da lazım ve mecburi bulunduğunu fenle, tecrübe ile gösteren Darwin'den nefret ederdi. Hakikate dokunmayarak daima hayal içinde yaşayan o tembel, korkak ve hasta mütefekkirlerin müşterek şiiri, 'insaniyet' hülyası onun mezhebi idi."[466] Burada Ömer Seyfeddin'in açıkça savaşı bir toplumun hayatta kalabilmesinin yegâne yolu olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu bakımdan canlı türleri arasında bir savaş olduğunu ve ancak güçlü türlerin hayatta kalabildiklerini iddia eden Darwin'in teorisinin sosyal hayatta da geçerli olduğunu söyleyen sosyal Darwinizme inanır. Gerçekte bu sosyal Darwinizm fikri savaşarak bağımsızlık elde etmeye çalışan veya irredentist bütün milliyetçiliklerin ortak kaynaklarından biridir. Zira temel felsefesi "yaşamak için mücadele" ve "en iyinin hayatta kalması" gibi popüler sloganlarla ifade edilen bu düşünce, Ahmed Midhat Efendi, Beşir Fuad ve Abdullah Cevdet gibi isimlerin yazılarıyla Osmanlı düşünce dünyasına da girmişti.[467] Özellikle de Darwinizmi vulgarize ederek sosyal hayata taşıyan Alman felsefeci Ernst Haeckel (1834-1919), doğal ayıklanma teorisiyle doğadaki değişikliklerin Tanrının düzenlemesi sonucunda değil, "kör bir kontrol edici" eliyle gerçekleştiğini kabul eder. Haeckel evrensel tarihi "doğal ayıklanma" kaidesiyle açıklamakta ve bunu fiziksel-kimyasal bir süreç kabul etmektedir. Böylece bireylerin alınyazısının mekanik nedenler tarafından dışında kalınması mümkün olmayan "demir gereklilik" ile idare olunduğu gibi milletlerin ve ırkların kaderinin de bütün organik dünyanın tarihinde olduğu gibi aynı "ölümsüz demir yasalar" tarafından belirlendiğini söylemektedir. [468] Böylece sosyal Darwinizm, ırkçılık, öjenizm ve emperyalizmi meşrulaştırmakla kalmayacak, iç ve dış savaşlarla yarım yüzyıl içinde dünyada yaklaşık yüz

[466] Ömer Seyfettin, "Primo Türk Çocuğu", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 1*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 233
[467] Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 147-185
[468] A.g.e., s. 54-55

seksen milyon insanın ölümüne sebep olacak küresel bir insankırımının da düşünsel dayanaklarından birini oluşturacaktır. Fakat Ömer Seyfeddin'in bu tür sosyal Darwinist görüşlerinden değilse bile en azından savaşın gerekli olduğu fikrinden vazgeçtiğini Mütareke yıllarında yazdığı hikâyelerde görürüz. Hatta bunlardan birinde savaşı "insanların hayvanlıklarına ait bir nevi hasletleri", "bir vahşet", "behimî bir galebe hırsı, bir kazanç hissi" olarak niteler.[469] Primo'nun babası Kenan, ayrıca masondur ve ne gelenek, ne tarih, ne vatan ve kavmiyet tanır, "ırk ve muhit nazariyesini, ruhu ve fikri hasta bütün zavallılar gibi inkâra kalkardı."

Görüldüğü gibi yazar için Kenan herhangi bir karakter değil, ırk ve vatan duyguları gelişmemiş, Batı kültürüne hayran, Türklük bilinci olmayan bir tipin temsilcisidir. Bu bakımdan hikâyede onun kişisel tarafları değil, temsil ettiği tipin karakteristik vasıflarının eleştirisi esastır. Kenan bütün bu "gaflet" ve "bilinçsizlik"ten İtalyanların Trablusgarp'ı işgal etmesi üzerine uyanır. Hikâye, işte İtalyanların bu işgali ve Selanikli Müslüman halkın işgale karşı protestolarıyla sarsılan Kenan'ın bir krize girmesiyle başlar. Çok inandığı Avrupalıların faziletten, insanlıktan ve medeniyetten söz ederken sömürgeleştirdiği Asya'da, Afrika'da, Çin ve Hindistan'da işledikleri cinayetler, suçlar, katliamlar onda derin bir hayal kırıklığı yaratmıştır. Trablusgarp'ın işgaliyle uyanışını anlatıcı, "uyurken hançerlenen bir adamın uyanarak, lakin ne olduğunu anlamayarak ölmesi gibi, his ve muhakemesini birden kaybetmiş" olarak tarif eder. İşte tam bu noktada, Kenan'ın uyanışına şu cümlelerle tanık oluruz:

> "Bütün hayatında ne kadar yanlış ve çürük fikirlerle aldandığını, kavmiyetsizliğin, milliyetsizliğin, 'beynelmileliyetçilik ve masonluk' hülyasının biraz düşünebilen bir adamı hüngür hüngür ağlatacak derecede gülünç bir budalalık olduğunu anlıyor, istemeyerek, içinden:
>
> -Ben neyim?..
>
> diye kendi kendine soruyor, fakat:
>
> -Türk'üm!..
>
> demeye cesaret edemiyor".[470]

Burada Ömer Seyfeddin'in masonluk üzerinde özellikle durması önemlidir. Nitekim bu hikâyenin yazıldığı ortamı anlatan Ali Canib bu konuda şunları söyler:

[469] Bkz. "Acaba Ne İdi?", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 3*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 201
[470] Ömer Seyfettin, "Primo Türk Çocuğu", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 1*, s. 237

"İttihat ve Terakki Cemiyeti, Meşrutiyetten önceki faaliyetinde Mason kulüplerinden çok faydalanmıştı. O zaman ve sonra masonluk şehirde pek yaygın bir halde idi. Öyle ki arkadaşlar içinde Ziya'dan, Ömer'den, benden başka mason olmadık kimse kalmamıştı. Biz, masonluğun insaniyetperverlik süsü altındaki kozmopolit temayülüne muhaliftik. *Genç Kalemler* dergisinden başka on paralık broşürler de neşretmeyi düşünmüştük. Onlardan biri olarak kaleme aldığımız 'Vatan, yalnız vatan' adlı broşür 'insanlık', 'beynelmileliyetçilik' zihniyetine ve bu arada 'masonluk'a şiddetle hücum ediyordu. İşte bu sırada İtalyanlar Trablusgarb'a saldırdılar. Selânik'te en kuvvetli mason locası İtalyan locasıydı. Bizim 'insanlık', 'beynelmileliyetçilik' fikirlerine hücum edişimizi müteakip İtalyanların şehre ateş saçmaları, kasabaya girer girmez de masum halktan yakaladıklarını darağacına çekmeleri, mason geçinen arkadaşlarımızı şaşırttı. Ömer Seyfeddin büyük bir yeis ve ıstırap içinde (Primo)yu yazdı. Genç kalemlerin 13üncü sayısında çıkan bu hikâye, millî duygularla dolu güzel bir eser olduğu kadar, 'beynelmileliyet' fikrine nasıl ve nereden darbe vurulursa daha amansız olacağını kestiren usta bir propagandacı muharrir mahsulü olduğunu gösteriyordu: Halbuki o zaman Ömer, henüz yirmi yedi yaşında idi."[471]

Hikâyenin kahramanı Kenan, bu uyanıştan sonra, karısıyla eskisi gibi İtalyan uyruğunda yaşayamayacağını düşünür. Karısı da Selanik'te çıkan kargaşa üzerine ve babasından aldığı bir mektubun isteği doğrultusunda bir an önce Selanik'ten ayrılmaları gerektiğini söyler. Kenan Selanik'ten ayrılmak istemez. Fakat İtalyan âdeti üzerine ilk doğan çocukları olduğu için Primo adını verdikleri oğlunun ne olacağı zihnini meşgul eder. Grazia ile Kenan, sert bir tartışmadan sonra ayrılmaya karar verirler. Primo'nun durumunu ise kendisine soracaklardır. Kimi tercih ederse onunla kalacaktır. Bu arada Primo da babasıyla aynı gün, yani bu tartışmadan önceki gün, okul arkadaşlarından Orhan'ın kendisine Türk olduğunu söylemesi ve Türklerin meziyetlerini anlatması üzerine Türklüğünün bilincine varmıştır. Dolayısıyla Grazia ve Kenan onu odaya çağırıp kiminle kalmak istediğini sorduklarında, zaten tezli ve yüzeysel olan hikâye, beklenmedik şekilde basitleşir. Primo, "Ben.. Turko çocuk... Ben, yok İtalyano... ben burda... Ben çocuk Türk..." diyerek sandalyeyi kapar ve kanepeden kanepeye sıçrayarak duvarlardaki İtalyan resimlerini parçalar. Kenan, "yükseklerden, pek yükseklerden kendisine bakan bu Türk çocuğunu kucakla[yarak]" alnından öper. Grazia ise "muzaffer, genç, kavi ve uyanık Turan'ın muhakkak galebesi altında ezilecek olan zayıf, hasta ve miskin garbın korkak ve kadından bir timsali gibi hıçkıra hıçkıra ağlıyordu..."[472] Böylece yazar, Türkleri uyanmış, güçlü ve genç bir erkek olarak sembolize ederken Batı milletlerini ise ağlayan zavallı kadın figürüyle sembolize eder. Hikâyenin başından sonuna Kenan'ın gözüyle sokakta, otelde, tramvayda, hatta yaşadığı evinde

[471] Yöntem, *Ömer Seyfeddin: Hayatı, Karakteri, Edebiyatı, İdeali ve Eserlerinden Nümuneler*, s. 22.
[472] Ömer Seyfettin, "Primo Türk Çocuğu", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 1*, s. 258

karşılaştırılan "Türk" ve "Türk olmayan" ikilisi bu şekilde Türk'ün üstünlüğüyle sonuçlandırılmış olur.

Bu hikâyenin üç yıl sonra 1914'te yayımlanan ikinci bölümünde ise, Selanik'in savaşılmadan Yunanlılara terk edilmesinin ızdırabı anlatılır. Hikâyenin başlangıcında adını Oğuz olarak değiştiren Primo, "ecnebi kadın", "düşman" dediği annesinin Türk ve Müslüman olmayı kabul etmeyerek İtalya'ya gitmesine sevinir. Babası ona yavaş yavaş Türkleri, tarihini ve âdetlerini anlatır. Balkan olaylarının nasıl gerçekleştiğini, Balkan milletlerinin nasıl Türk devletini yıkmaya çalıştıklarını anlatan babası, böylece Primo'yu uyanışından sonra ideolojik bir formasyondan geçirmeye başlar. Aslında bu formasyon, aynı zamanda okura yöneliktir. Çünkü işgal edilen ve parça parça koparılan bir ülkenin insanları olarak okurun bütün bu olaylardan sonra eski fikirlerinden kurtulmuş ve bir tür "tabula rasa"ya dönüşmüş olması beklenen zihninin milliyetçi/Türkçü bir bilinçle yeniden inşa edilmesi gerekmektedir. Nitekim yazar, zihni boşalmış olması gereken okura kim olduğunu ve ne yapması gerektiğini ve bunun için milliyetçiliğin gerekliliğini basit bir örnekle açıklamaya çalışır: "Bahçede kiraz ağacının içindeki serçeler bile diğer kuşlara karışmıyorlar, bir cins, bir millet olarak geçinmiyorlar mıydı? Bir serçe var mıydı ki kendi kümesini bıraksın da, gitsin kargalara, yahut güvercinlere karışsın?"[473] Gerçekten de Ömer Seyfeddin'in zihninde değişik pek çok milletten oluşan ve bir zamanlar adeta bir kuş cenneti olan Osmanlı devletinin yapısı mantıkî görülmez. Pek çok hikâyesinde görüldüğü gibi Osmanlı milletlerinin bir arada yaşayamayacaklarını göstermeye çalışırken bu şekilde basit bir analojiye başvurur. Kuşkusuz bunda yakından tanıklık ettiği kanlı Balkan ayaklanmalarının etkisi büyüktür. Nitekim imparatorluklar devrinin tarihe karıştığı bir dönemde Osmanlılığın imkânsızlığını anlatırken de bu tecrübelerine dayandığı için Doğulu milletlerden değil daha çok Balkan milletlerinden örnekler verir.

Hikâyenin devamında, evin hizmetçisi Emine Hanım'ın asker oğlunun, yüzbaşının silahını saklaması için annesine verdiğini görürüz. Bütün Türk ordusu teslim olacaktır ve Primo da babasıyla birlikte İstanbul'a gidecektir. Fakat Primo'nun bir devletin savaşarak aldığı ve beş yüz sene elinde tuttuğu bir şehri savaşmadan teslim etmesini aklı almamaktadır. Hele cepheden kaçıp Selanik'e gelen ve tekrar başka cephelere gönderilmesinler diye Selanik'ten de ayrılmayan askerleri görünce daha da şaşırır. Oysa anlatıcı-yazar, bu askerlerin bir kabahati olmadığını söyler. Çünkü zavallıların kavmiyetlerini idrak edemediklerini, Türk olduklarından, Türklüğün ne olduğundan haberleri olmadığını vurgular. Turan'ın ne olduğunu bilmeyen bu askerlere karşı düşmanlar kendi milliyetlerinin ruhundan aldıkları mefkûrelerle

[473] A.g.e., s. 371

ileri atılmaktadırlar.[474] Ömer Seyfeddin burada "mefkûre" kelimesiyle sonraki hikâyelerinde çokça başvuracağı Gökalp kavramlarından birini kullanır. Bu mefkûre yokluğundan dolayı Türk askerlerinin hususi ve ferdî hayatlarının kıymetlendiğini, canlarını kolaylıkla feda edemediklerini savunur. Nitekim hikâyenin sonunda Primo, mefkûresi için kendini feda etmeye karar verdiğinde, ferdî hayatın önemsiz olduğunu, asıl önemli olanın cemiyet olduğunu düşünür. Ona göre insanı bitki ve hayvanlardan farklı kılan şey, toplumsal bir mefkûre uğruna ölmesidir. Aksi halde kişi atlar, eşekler ve köpekler gibi doğup, yaşayıp, ölecek ve ölümüyle beraber de tıpkı adı geçen bu hayvanlar gibi unutulacaktır.[475]

Primo bu düşüncelerle işgal edilmiş Selanik'te gezerken kendini mefkûre uğrunda feda etmeye karar verir. Ona göre "bütün dünya Türklüğünü bilir bir Türk'ün, bir Türk çocuğunun vatanından sağ çıkmayacağını, ölümünü ne kadar pahalıya satacağını, yurdunun, babasının intikamını bırakmayacağını anlayacaktı."[476] Kuşkusuz bu ve benzeri pek çok cümlelerde anlatıcı-yazarla henüz bir çocuk olan karakterin sözleri birbirine karışır. Açıktır ki bu tür cümlelerde konuşan yazardır ve okuyucuda farkındalık yaratmayı ve onu harekete geçirmeyi amaçlamaktadır. Hikâyenin sonuna doğru Primo, evlerinde saklanan esir Türk subayına ait silahı gizlice çıkarır ve adeta patolojik bir ruh haliyle öper: "Rövelveri çekti. Mekanizma sessiz ve donuk bir aydınlıkla parlıyordu. İnce dudaklarını uzattı; öptü, öptü, öptü. Bu o kadar tatlı idi ki... Emdi, emdi. Dudaklarının arasından dilini çıkardı, namluya dokundurdu. Ekşi ve serin bir tat duyuyordu."[477]Yazarın bir tür fetiş gibi tasvir ettiği bu silah sevgisi, pek çok hikâye veya romanda görülen ve işlevi öldürmek olan âdi bir araç olmaktan çıkmış, savaşın ve savaş araçlarının kültleştirilmesi halini almıştır. En sonunda Primo, silahını hazırlar Yunan askerlerini eve çağırıp onlara pusu kurmak üzere yatar. Hikâye bitmediği için Primo'nun bütün planlarını, hayallerini gerçekleştirip gerçekleştiremediğini öğrenemeyiz. Fakat hikâyede kısaca verilen mesaj, Türklerin kahramanca savaşması ve gerekirse toplumsal mefkûreleri uğruna kendilerini feda etmesi gerektiğidir.

Ömer Seyfeddin'in "Primo Türk Çocuğu"nda olduğu gibi bir karakterin uyanışına odaklanmayan hikâyelerinin çoğunda da Osmanlılık düşüncesinin yanlışlığı vurgulanır. Bu tür hikâyelerden biri de "Hürriyet Bayrakları"dır. 1914 yılında *Türk Yurdu*'nda yayımlanan bu hikâyede, II. Meşrutiyet'in ilanının ikinci yıldönümünde Cumayıbâlâ'dan Razlık'a gitmek

[474] A.g.e., s. 381
[475] Ömer Seyfeddin'de ayrıca incelenmeye değer bir konu olan bu mefkûre meselesi, daima insanlarla hayvanlar veya modern toplumlarla vahşiler arasında bir ayrım ölçütüdür. O, mukaddes, yüksek, âli bir ideale bağlanmayan bir toplumun birleşemeyeceğini, bir araya gelemeyeceğini düşünür.
[476] Seyfettin, "Primo Türk Çocuğu", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 1*, s. 388
[477] A.g.e., s. 389

üzere yola çıkan biri Osmanlılık düşüncesini diğeri de Türklüğü savunan iki karakterin görüşleri karşılaştırılır. Yazarı temsil eden ve dolayısıyla Osmanlılık düşüncesinin boş bir hayal olduğuna inanan karakter, Cumayıbâlâ'da tanık olduğu gösterileri, resm-i geçitleri manasız bulur. Yolda kendisine eşlik eden ve II. Meşrutiyet'e "mukaddes milli bayramımız" diye inanan zabit, bu bayramın Osmanlı milletinin bayramı olduğunu söyler. Yazarı temsil eden karakterin Osmanlılar kimlerdir diye sorması üzerine bütün Osmanlı unsurlarını sayar. Fakat bunların tamamının ayrı ayrı birer millet olduklarını da itiraf etmek zorunda kalır. Yazar, burada da pek çok milletten oluşan Osmanlılığın imkânsızlığını basit bir analojiye başvurarak açıklar:

> "Bir cinsten olan şeyler cemolunabilir. Mesela on kestane, sekiz kestane, dokuz kestane! Hepsi yirmi yedi kestane eder, değil mi? (...) Bir cinsten olmayan şeyler cemedilemez. Mesela on kestane, sekiz armut, dokuz elma... Nasıl cemedeceksiniz. Bu mümkün değildir. Ve bu imkânsızlık nasıl riyazî ve bozulmaz bir kaide ise birbirinden tarihleri, ananeleri, meyilleri, müesseseleri, lisanları ve mefkûreleri ayrı milletleri cemedip hepsinden bir millet yapmak da o kadar imkânsızdır. Bu milletleri cemedip 'Osmanlı' derseniz, yanılmış olursunuz "[478]

Sonra da Ömer Seyfeddin âdeta her milletin kendi kaderini tayin hakkını tanıyan veya onları kendi idealleri peşinde koşmakta mazur gören bir görüş belirtir: "Birçok misaller getiriyor, 'Osmanlılık' kelimesinin düveli bir tabirden başka bir şey olmadığını, Rumların, Bulgarların, Sırpların, bütün o eski esirlerimiz olan bugünkü uyanık milletlerin Türklerden intikam almak ve kendi öz kardeşleriyle, Balkan hükûmetleriyle birleşmekten daha tabii, daha makul, daha mantıkî, daha haklı mefkûreleri olmayacağını anlattım."[479]

Bu tartışmada birbirlerini ikna edemeyen iki asker yollarında bir müddet ilerledikten sonra uzakta bir Bulgar köyü görürler. O köyde sallanan kırmızı hürriyet bayraklarını işaret eden zabit, hikâyenin kahramanının fikirlerini çürütmüş olduğu için sevinir. Çünkü o kırmızı bayraklar, bir Osmanlı millî bayramı olan On Temmuz'u alkışlamak üzere asılmışlardır. Bunun üzerine zabit, kahramanı, bütün unsurların Osmanlıya olan sadakatlerini göstermek üzere köye götürür. Fakat köyde karşılaştıkları şey, zabiti hayal kırıklığına uğratır. Zira uzaktan gördükleri sallanan kırmızılıklar hürriyet bayrakları değil hava aldırmak için asılmış kırmızı biber dizileridir.

[478] Ömer Seyfettin, "Hürriyet Bayrakları", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 1*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 309-310
[479] A.g.e., s. 310

Ömer Seyfeddin'in aynı tezi savunan bir diğer hikâyesi de "Nakarat"tır.[480] Arkadaşı Aka Gündüz'ün başından geçen bir anıya dayanan bu hikâyesinde, Bulgar köylerinde çete takibi yapan bir Türk zabitinin yaşadığı bir olay anlatılır. Babina adlı köyde bir ay bekleyen ordunun başındaki subay, kaldığı küçük odanın camından dikkatini çeken ve kendisine bakarak sürekli "Naş, naş Çarigrad naş" diyen bir Bulgar kızına romantik hülyalarla âşık olur. Yalnızca nakaratını duyabildiği bu şarkının bir aşk şarkısı olduğunu, kızın kendisine aşk neşideleri söylediğini düşünür ve kızı kaçırıp evlenmeyi, hatta beraber Amerika'ya gitmeyi hayal eder. Fakat bir ayın sonunda ordu köyden ayrılırken, zabit, bu sözlerin "Bizim olacak, bizim olacak, İstanbul bizim olacak" anlamına geldiğini öğrenir ve tıpkı "Hürriyet Bayrakları"ndaki Osmanlılık yanlısı asker gibi büyük bir hayal kırıklığı yaşar. Hikâyenin sonunda Ömer Seyfeddin kahramanına yine bir ideali, "mefkûre"si olmayan kişilerin hayvanlardan farksız olduğunu şöyle söyletir:

> "Evet, ne büyük bir buhran geçirdim. İnsan olmadığımı, hayvandan farksız bir budala, bir ahmak, bir sefil olduğumu birdenbire anlamak... (...) İnsanın hayvandan farkı ne? Mukaddes, âli, yüksek bir fikre sahip olması değil mi? İşte anladım; bende şimdiye kadar böyle insani bir fikir yokmuş. Her şeyi uzviyetimle tadarak, şehvetimin hayaliyle sezerek, hayvanî temayüllerimle arzu ederek yaşamışım."[481]

Nihayet bu tezi en ayrıntılı şekilde tartıştığı hikâyesi "Ashab-ı Kehfimiz"i 1918 yılında yayımlar. Hikâye, bir Ermeni gencinin günlüğünden Osmanlılık fikrinin nasıl aşama aşama dağıldığını ve iflas ettiğini anlatır. Ermeni genç Dikran Hayikyan'ın günlüğü, aynı zamanda Osmanlılığa inanan bir Osmanlı vatandaşının geçirdiği fikrî istihaleyi yansıtır. Ömer Seyfeddin'de bu manada fikrî değişim önemlidir. Örneğin Primo'da bu değişim bir uyanış şeklinde karşımıza çıkar. Yine "Hürriyet Bayrakları" ve "Nakarat"ta da burdaki değişim sürecine göre kısa sürmekle beraber bir dönüşüm vardır. Bu hikâyelerde fikrî istihaleyi sağlayan şey çoğunlukla eski fikirleri çürüten bir tecrübedir. Bu tecrübenin sonunda kahraman birden bire aydınlanır. "Ashab-ı Kehfimiz" hikâyesinde ise 1908'den 1925'e kadar süren daha uzun bir değişim süreci görülür. Hikâyenin kahramanı Ermeni genç, bir dizi hadiselerden sonra Osmanlılık fikrinin tarihî realitelere hiç uygun olmadığını anlar.

Yazarın "küçük roman" diye nitelediği bu hikâyenin başındaki önsözde de açıkça belirttiği gibi bu hikâyeyi yazmaktaki asıl amacı aydınların "garip düşünüşlerini içtimai

[480] Ömer Seyfettin, "Nakarat", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 3*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 52-71
[481] A.g.e., s. 65

hakikatle karşılaştırmak"tır.[482] Söz konusu "içtimai hakikat", milletin ve milliyetçiliğin çağdaş bir gerçeklik, hatta bir zaruret olduğudur. Dolayısıyla bu gerçekliğe uygun bir bilinç ve tavır geliştirmeyen milletler diğer milletler tarafından yok edilir.[483] Bu amaçla hikâyenin kahramanı Ermeni genç Hayikyan, Osmanlılığın tarihî realitelere uygun olmayan bir hayal olduğunu göstermek için bir araç olarak seçilmiştir. Ömer Seyfeddin böylece Türk milliyetçiliğinin masumiyetini ve şartların dayatması sonucu başka yol kalmadığı için milliyetçiliğe yöneldiğini bir Ermeni'nin ağzından tasdik ettirmiş olacaktır. Fakat hikâyede yazar, onun da Ermeni milliyetçisi olmasını yadırgamaz görünür. Hikâyenin günlük tarzında olmasının da bir nedeni vardır. Hikâyenin girişinde Hayikyan'ın öğretmeni onlara günlük tutmalarını salık verir. Çünkü günlük, ruhî ve fikrî değişimleri kayda geçirdiği için insandaki gelişmeyi görünür hâle getirir. Bu tavsiye aslında Ömer Seyfeddin'in bir gencin şahsiyetinde Osmanlı unsurlarının geçirdiği değişimi sergilemek için bir gerekçedir. Hocanın günlük tutmayı salık verirken kullandığı ifadelerse Ömer Seyfeddin'in göstermek istediği şeyi açığa çıkarır: "[İ]draksiz, şuursuz geçen günleriniz için teessüf edeceksiniz."

Ömer Seyfeddin'in bu hikâyesinde, Ermeni gencin tanıştığı Niyazi Bey adlı bir Türk genci tarafından dönemin tersinden bir eleştirisini okuruz. Aslında Osmanlıcı olan bu genç, durduğu yanlış yerden Türkçülerin eleştirdiklerini savunarak aslında onları doğrulamış olur. Yani dönemin şair ve yazarlarının Türkçülükten ne kadar uzak olduklarını anlatırken aslında yazar tarafından nasıl boşa çıkarıldığını hikâyenin sonunda göreceğimiz için aslında söyledikleri kendi duruşunun, Osmanlıcılığın, Türkçü eleştirisi olarak okunabilir. Örneğin Hayikyan'la ilk tanışmalarında Niyazi Bey, Osmanlılıcılığın neden mümkün olduğunu şöyle açıklar:

> "Her milletin şairleri kendi milletlerini, tarihlerini, an'anelerini terennüm ederler. Bizim şairlerden ne yenisi, ne eskisi, Türklüğe dair bir kelime yazmadıkları gibi, kendi milliyetlerinden bahis icap edince 'Etrâk-i bî-idrak' demişlerdir. Memleketimizin son şairi Tevfik Fikret, meşhur '*Rübab-ı Şikeste*'sinde, ilaç için olsun, bir 'Türk' kelimesi geçirmemiştir. Mehmet Emin Bey, Osmanlılarca bir fantezistten başka bir şey değildir."[484]

[482] Ömer Seyfettin, "Ashab-ı Kehfimiz", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 3*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 115

[483] Sosyal Darwinizmin tipik tezi olan bu görüş, Ömer Seyfeddin'de de çeşitli yerlerde karşımıza çıkar. Kuşkusuz yaşadığı dönem bakımından Ömer Seyfeddin'in böyle bir korku duymuş olması anlayışla karşılanabilecek bir durumdur. Nitekim Balkan savaşları, I. Dünya Savaşı ve özellikle Kurtuluş Savaşı sırasında bu korku şiddetle hissedilmiş ve pek çok aydın bunun bir milletin varlık-yokluk mücadelesi olduğunu belirtmişlerdir.

[484] Seyfettin, "Ashab-ı Kehfimiz", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 3,* s. 127

Hikâyenin bir yerinde 31 Mart vakasında isyan çıkaran askerlerin liderlerinden biri olan Hamdi Çavuş ile Ermeni genç arasında geçen diyalog Ömer Seyfeddin'in pek çok hikâyesinde vurguladığı milletimizin daha bir adı bile yok yakınmasını gösterir.

Ermeni genç sorar:

"-Pekâlâ efendim, siz Türk müsünüz?

-Hayır, Türk falan değilim…

-Arnavut musunuz?

-Hayır, hiçbir şey değilim…

-Ya nesiniz?

-Müslüman…"

Bunun üzerine Ermeni genç şöyle der: "Dinin başka, milliyetin başka bir şey olduğu bu çavuşa anlatılamazdı."[485]

Başını Niyazi Bey'in çektiği çeşitli Osmanlı milletlerinden bir grup hoca ve entelektüel Osmanlı Kaynaşma Kulübü adlı bir dernek kurarlar. Bu derneğin toplantılarında sürekli olarak Osmanlılığın mümkün olduğu konuşulur. Bütün Osmanlı milletleri için ortak bir dil ve bütün semavî dinlerin kökeni olan İbrahimî bir din kabul edilecektir. Dil konusu aralarında tartışma yaratır. Var olan dillerden ortak bir dil yaratılamayacağını anlayınca Esperanto gibi uydurma, yapay bir dil oluşturmak isterler. Fakat ne Rumlar ne Ermeniler dillerinden vazgeçmek istemez. Zaten çok geçmeden derneğin Türk üyeleri ile hikâyenin kahramanı Hayikyan dışındaki bütün üyeleri teker teker ayrılırlar. Bu durum, aslında Osmanlılık fikrine bir tek Türklerin hâlâ inandıklarını ima eder. Bu üyeler "bilâ tefrik-i cins ü mezheb" ve "vatanım rûy-ı zemin milletim nev'-i beşer" gibi o dönemin Türkçüler tarafından çok eleştirilen slogan ilkeleri etrafında birleşir ve hatta bir dergi bile çıkarırlar. Dergide yayımlanan yazılar arasında diğer üyelerin en beğendiği yazı, Hayikyan'ın yazısıdır. Bu yazıda Hayikyan, "Memalik-i Osmaniye'de ırken, cinsen bir tane olsun Türk yoktur!" demektedir. Balkan Savaşlarının en şiddetli haliyle devam ettiği ve işgalin kapıya dayandığı bir sırada yazılan bu yazılar ve kulüp üyeleri arasında geçen konuşmalar, onların toplumsal realitelerden ne kadar uzak olduklarını göstermiş olur. Hikâyeye "Ashab-ı Kehfimiz" adının verilmesinin nedeni de böylece anlaşılmış olur. Çünkü bu insanlar, kendilerini bir mağaraya

[485] A.g.e., s. 123

tıkamış ve dışarıda cereyan eden olaylarlardan habersiz yaşamaktadırlar. Nitekim halk bu yazılara katlanamaz ve büyük mitinglerle kulübü protesto eder. Hikâyenin sonunda Hayikyan'ın karısı, onun günlüğüne Türkçe bir şeyler yazdığını görünce ağlayarak niçin Ermenice yazmadığını sorar. Böylece Hayikyan'ın da Ashab-ı Kehf mağarasından çıktığını ve milliyetçi olduğunu öğrenmiş oluruz.

Ömer Seyfeddin'in, aslında konusu itibariyle 1911-1914 yıllarında yazdığı hikâyelere dâhil edilmesi gereken bu hikâyesi, Osmanlıcılık fikrinin fiilî olarak bittiği bir dönemde, 1918'de yayımlanmıştır. Nitekim önsözde kendisinin de ifade ettiği gibi bu hikâyeyi Balkan Savaşı'ndan sonra yazmıştır. Hikâyede Ermeni genç Hayikyan, Osmanlılık fikrinin aslında Türklerin aleyhine olmasına rağmen onların samimiyetle ortak haklar için kendi milliyetlerinden vazgeçtiğini söyler. Hatta bu amaçla ne okulda okuttukları kitaplarda, ne tarihlerinde ne gazetelerinde ağızlarından bir tek Türk kelimesi geçmediğini belirtir.[486] Ömer Seyfeddin bu görüşü daha inandırıcı kılmak için gayr-i Türk unsurlardan bir karakterin ağzından itiraf ettirir ve böylece Türk milliyetçi tezlerini tasdik ettirir. Çünkü II. Meşrutiyet'ten sonra hızla gelişen ve güçlenen Türkçülük, çoğu milliyetçi aydının kafasında kendisini bir mazeret veya şartların gerektirdiği bir tür kaçınılmaz durum olarak sunuyordu. Söz konusu mazeret, bütün unsurların milliyetçilik yaptıkları, geriye bir tek milliyeçilik yapmamış Türklerin kaldığı, bu yüzden Türklerin de *mecburen* milliyetçi oldukları tezine dayanıyordu. Nitekim "Ashab-ı Kehfimiz" hikâyesinde Ermeni genç "biz Ermeniler, Rumlar, hatta Araplar, Arnavutlar milliyetimizde taassup göstermesek, Türkler 'Osmanlılık' namını verdikleri kozmopolitlikten ayrılmayacaklar, bütün varlıklarını unutacaklar" diyerek Türk milliyetçiliğini azınlık milliyetçiliklerinin doğurduğunu söyler. Bu tez, haliyle Türkçülüğü şartların kaçınılmaz kıldığı ve mazur görülmesi gereken bir durum olarak sunarken, esasında milliyetçiliğin de özünde iyi bir şey olmadığını ima etmektedir.

Bu mazur milliyetçiliğin gösterdiği diğer bir şeyse, aslında Türkçülüğü savunanların egemen Osmanlı entelektüel kamuoyu tarafından gizli bir bölücülük suçlamasıyla karşı karşıya kaldıklarıdır. Bu nedenle Ömer Seyfeddin, hemen hemen bütün hikâyelerinde bu kadar milletin bir arada yaşayamayacağını savunur ve bunların ayrılması gerektiğini öne sürerken, okuru ikna etmek için sık sık mantıkî ispatlamalara girişir. Fakat ilginçtir ki Ömer Seyfeddin bu kadar milletin bir arada nasıl yaşayamayacağı konusunda bir çözüm de sunamaz. Yani ya ülkeyi unsurlar arasında bölüşmek gerekecektir ya da ülkedeki gayr-i Türk

[486] A.g.e., s. 120

unsurları bir biçimde yok etmek.[487] Kuşkusuz Ömer Seyfeddin, bu sorunlarla meşgul olmaz. Çünkü bu tür sorunlar politik elitin çözüm bulması gereken sorunlardır. Onun meşgul olduğu şey, geniş halk kitlelerinin uyandırılması ve milliyetçi bilinçle bilinçlendirilmesidir. Yazara göre bu, aslında bütün Türk yazar ve şairlerin millî kimlik inşası için ilgilenmeleri gereken bir konudur. Nitekim "Hürriyet Gecesi" adlı hikâyesinde Meşrutiyet'in ardından hümanizm ve evrensellik gibi fikirlere inanan Osmanlı aydın ve yazarlarını, mürşid tavırlı ihtiyar bir adamın dilinden şöyle uyarır:

> "Ey genç muharrir! Gel, sen bir kahraman ol! Nefsini düşünme. Boş gururu, menfaatperverliği bırak. Milletini uyandır. Senin milletin daha kendi ismini bilmiyor, kendi lisanını bilmiyor. Zaman yürümüş, o uyumuş, geride kalmış! Dost sandığı, bağrına bastığı gizli düşmanları bütün servetini, bütün saadetini yağma etmiş! Senin milletin kendi vatanında bir köle, bir esir, bir bekçi, bir fakir... Ona ilim, servet, saadet, duygu, ideal ver!..."[488]

Bu görev, yukarıda da değinildiği gibi onun tek başına kalkıştığı ve tek başına yüklendiği bir sorumluluk değildir. Belki daha doğrusu, bu görev, millet inşa etmek olarak ifade edilebilecek geniş politik planın yalnızca edebiyat koludur. Bu geniş planın başında da hiç şüphesiz İttihat ve Terakki Partisi vardır.

*4.3.*Ömer Seyfeddin ve İttihat ve Terakki: Ne İçinde Ne de Büsbütün Dışında

Ömer Seyfeddin'in İttihat ve Terakki ile ilişkileri ölümüne kadar geçen on iki yıllık süre içerisinde gel-git halindedir. Kuşkusuz askerlikten istifa edip Selanik'e geldikten sonra başında Gökalp'ın bulunduğu İttihatçıların kültür politikasının en güçlü ayaklarından biri Ömer Seyfeddin'dir. Nitekim "Balkan Harbi Hatıraları"nda Yunanistan'da esirken arkadaşı Ali Canib'e gönderdiği bir mektupta bu ilişkilerin boyutunu gösteren ifadeler vardır. Döndükten sonra ne iş yapacağıyla ilgili konuşurken artık askerlikten çıktığını, fakat asla memur da olmak istemediğini, hocalık da yapamayacağını söyler. Geriye bir tek yazarlık kalmaktadır. *Tanin*'de yazarlık yapmayı planlar ve eğer bu da mümkün olmazsa, "[y]apacak bir şey kalıyor. Cemiyetin vilâyetlerdeki gazetelerine başmuharrirlikle gitmek…" der. Mektubun devamında şu cümleler okunur:

---

[487] Bu soruna yalnızca "Memlekete Mektup" (1918) adlı İstibdat zamanında İstanbul'da üniversite okumuş birisinin on beş sene sonra Mütareke zamanı geldiği İstanbul'da karşılaştığı ekonomik çöküntüyü, ahlakî bozulmayı, siyasî çıkmazı ve edebî tıkanmayı anlatan hikâyesinde değinir. Gençliğini Türkçülük ülküsüne feda etmiş bir kişinin yaşadığı hayal kırıklığının muhasebesi olarak okunabilecek bu hikâyede "Arabistan'a, Suriye'ye istiklallerini vermek istemeyen dünyada hiçbir Türk milliyetperveri[nin] bulunmayacağını, gayri Türk havaliye kendi millî mevcudiyetlerini vermek arzu eden Türkçülerden kimsenin Mısır'ı zapt etmeye kalkmayacağını" söyler. Bkz. "Memlekete Mektup", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 3*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 231-232

[488] Ömer Seyfettin, "Hürriyet Gecesi", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 2*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 79

[488] A.g.e., s. 310

> "İzmir'de Anadolu vesaire var. Her hâlde …'den iyi ve açık yazacağımı ümit ediyorum. Bunun için Ziya Bey'in delâletine müracaat lâzım. Sen benim için çalış. Yahut İzmir'deki …'a yaz. Başka muharrir aramasın. Ben gideyim. Anadolu'nun muharriri varsa yeniden tesis olunacak gazetelerden birisini benim için sen angaje et. Muharebeden evvel ben Ziya Bey'e yazmış, askerlikten istifa ettirilerek Diyarbekir gazetesine muharrir gönderilmekliğimi rica etmiştim. Bu ricamda hâlâ musırrım, sen tekrar et."[489]

Ömer Seyfeddin'in bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İttihat ve Terakki, o dönemde yoğun bir kültür faaliyetine girişmiş, çeşitli vilayetlerde dergiler, gazeteler çıkarttırmaktadır. Bu yayınların başına ise İttihat ve Terakki'ye yakın isimler atanmıştır. Ömer Seyfeddin'in de Selanik'teki *Genç Kalemler* dergisi ve Yeni Lisan hareketinden beri İttihat ve Terakki'yle güçlü bir angajman ilişkisi içinde olduğu bilinmektedir. Öyle ki gerek Selanik'te ve gerekse daha sonra İstanbul'da partinin etrafındaki aydın ve yazarlar, genel merkezde bu kişilerin toplantılarına tahsis edilmiş odada toplantılar yapmakta ve sürekli görüş alış verişinde bulunmaktadırlar. Ömer Seyfeddin'in de sürekli gidip geldiği bu odada Ziya Gökalp'ın yönlendirdiği çeşitli projeler ve partinin kültür politikasıyla ilgili meseleler konuşulmaktadır. Bu yakın ilişkisi zaman zaman yazdıklarını gölgeleyecek kadar etrafında kuşku ve dedikodulara sebebiyet verir. Öyle ki Selanik günlerinden kalma bazı nedenlerden dolayı arasının iyi olmadığı Rıza Tevfik, 1918'de Ruşen Eşref'e verdiği mülakatta Ömer Seyfeddin'in "ısmarlama hikâye" yazdığını söyler.[490] Ömer Seyfeddin bu durumdan rahatsızdır ama İttihat ve Terakki'yle yakınlığını sürdürür.[491]

Fakat zaman zaman sanatçılık, yazarlık özelliği baskın çıkan Ömer Seyfeddin'in bu angajman ilişkisinden kurtulmak istediği de anlaşılmaktadır. Nitekim esirliğinin sonlarına doğru yine Ali Canib'e gönderdiği 14 Teşrinisani 1329 tarihli bir mektupta, "Gene eskisi gibi kendimci olalım, şahsi olalım. Birer köşeye çekilerek çalışalım. Lisan hakkındaki mefkûremizi gölgede, uzaklarda, tenha yerlerde husule getireceğimiz büyük eserlerle halka kabul ettirelim. Yani hakikî sanatkâr olalım." dedikten sonra "Ben arkadaşlarımıza karşı

[489] Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri: Şiirler, Mensur Şiirler, Fıkralar, Hatıralar, Mektuplar*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000, s. 330-331.
[490] Bkz. Ünaydın, *Diyorlar ki*, s. 135. Ömer Seyfeddin ise 18 Ocak 1917 tarihli günlüğünde, Rıza Tevfik'in bu eleştirisini tekrarlayan Ahmet Hidayet adlı henüz matbuat âleminde ismi duyulmamış birinden söz eder ve bu eleştiriyle ilgili olarak da şunları söyler: "Bu sözü mülakatta Rıza Tevfik de söyledi. Ismarlama hikâye!... Düşünüyor, düşünüyor, bunun ne olduğunu anlıyamıyorum. Ben her şeyden, en ehemmiyetsiz bir fıkradan, bir cümleden bir hikâye çıkarabilirim. Sanat, o hikâyeyi, romanı çıkardığım ehemmiyetsiz şey değil, benim o şey etrafında canlandırdığım hayattır! Bunu nasıl anlatmalı?" Bkz. Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri: Şiirler, Mensur Şiirler, Fıkralar, Hatıralar, Mektuplar*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000, s. 264
[491]

dargın değil, fakat müstağni kalmak istiyorum" der.[492] Fakat buna rağmen İttihat ve Terakki'yle büsbütün ilişkisini kesmediği/kesemediği için böyle bir istiğna mümkün olmaz.

Aynı mektupta İttihat ve Terakki çevresinden şu satırlarla yakınır: "Ben –Ziya Bey müstesna– onların hangisiyle bir arada bulunsam kendimi penceresiz ve kapısız bir ahırda sanıyor, âdeta gübre ve fışkı kokuları duyar gibi oluyorum. Onlarla bir arada yaşadıkça adî, aşağı ve ihtiraslı politika, ruhlarımızı lekeliyor, kalemimizin, hayalimizin, fikrimizin serbestliğini bozuyor, hâsılı, lâfın kısası, bizi akim ve ibdadan mahrum bırakıyor."[493] Bu satırlarda sığ politikanın onu nasıl rahatsız ettiğini, aynı ideallere inansa bile sanat dışında işlerle uğraşmaktan mutsuz olduğunu görüyoruz. Nitekim esaret hayatı bitip de İstanbul'a döndüğünde Çanakkale'deki Ali Canib'e yazdığı mektupta Merkez'e ve Türk Yurdu'na uğradığını, Cuma olduğu için kimseyi bulamadığını söyler. Bir taraftan da aslında Merkez'deki veya Türk Yurdu'ndaki İttihatçılarla görüşmek istememektedir ki "Ben gene mi ahıra gireceğim?.. Yazılarımdan başka ne sözlerim var ki" der.[494] Sonraki tarihlerde, muhtemelen dönüşünden beş altı ay sonra, yani 1914 yazında Ali Canib'e yazdığı bir başka mektupta parasızlıktan ve çevresinden yakınır. İttihat ve Terakki çevresiyle ilgili "Muhitim bir cehennem, bir ahır..." diye dert yanar. Sonra Türkçülüğün geldiği vaziyeti de eleştirir: "Türkçülük hareketi de ağırlaştı. İşin dış yüzüne aldanmamalı... İç yüzü iyi olmaktan çok uzak..."[495]

Ömer Seyfeddin, esirlikten döndüğü 1913 yılında 9 hikâye yayımlamıştır. Savaşın başladığı 1914'ten 1917 yılına kadar hiçbir hikâye yayımlamamıştır. Onun asıl verimli devresi 1917 yılından ölümüne (6 Mart 1920) kadar süren üç yıllık dönemdir. Elimizdeki hikâyelerin pek çoğu bu dönemin ürünleridir. Nitekim Alangu'nun verdiği bilgiye göre külliyatındaki 135 hikâyenin 27 tanesini 1908-1914 yılları arasında yayımladığı hâlde, 1917-1920 arasındaki devrede 91 hikâye yayımlamıştır. Alangu 1915-16 yıllarındaki boşluğu onun bütün zamanını Merkez-i Umumi'ye hasretmiş olabileceğine yorar veya Teşkilat-ı Mahsusa görevlisi olarak sessizce bir yerlere görevlendirilmiş olabileceğinden dolayı olduğunu düşünür.[496] Gerçekten de Ömer Seyfeddin'in elimizdeki külliyatında onun bu iki yılda yazdığı

[492] A.g.e., s. 331-332
[493] A.g.e., s. 332
[494] A.g.e., s. 334
[495] A.g.e., s. 335
[496] Bkz. Alangu, s. 329-330 ve 337. Ömer Seyfeddin, Teşkilat-ı Mahsusa üyesi miydi? Alangu, kitabının başka bir yerinde bu iddiayı yeniden gündeme getirir. Alangu, bu iddiayı savunan kişilere rastladığını, fakat o zamandan beri İttihat ve Terakki hakkında pek çok yayın yapıldığı ve gizli kapaklı ne varsa ortaya döküldüğü halde bu konuda tek satır çıkmadığını söyler, sonra da şu kanaate varır: "[P]arti içinde ancak çok güvenilir kimselere verilen böyle bir işte çalışabilmesi için, İttihat ve Terakki ile, daha gizli bir dernek safhasındayken ilişki kurması gerekiyordu. Ömer Seyfeddin'in böyle bir ilişkisinin bulunduğunu arkadaşlarından öğreniyoruz. Partinin üst kademelerinde bulunmadığı hâlde itibârlı bir kimse olması, bu gizli

hemen hemen hiçbir şeyle karşılaşılmaz. Üstelik tam da ustalığını kanıtlamış, okur kitlesi artmış ve en verimli dönemine girmişken. Biyografisinde karanlık kalan bu iki yılın araştırılması gerekmektedir.

Ömer Seyfeddin ancak 1918 Eylül'ünde İttihat ve Terakkî Merkez-i Umumî'sinden ayrılabilmiş ve kendisini bütünüyle çalışmalarına verebilmiştir. Alangu, onun bu tarihten sonra yazdığı hikâyelerin temalarını genellikle yaşadığı günlerin toplum olaylarından ve sorunlarından aldığını söyler. 1918 ve 1919 yıllarında bu çeşit taşlama ve toplum eleştirisi yapan eserlerinin birden bire çoğalmasının "partiye bağlı, misyon yüklenmiş kadro adamı disiplininden kurtuluşu" anlamına geldiğini söyler.[497] Bu demek oluyor ki Ömer Seyfeddin 1918'de savaşın bitmesine kadar zaman zaman şikâyetçi de olsa İttihat ve Terakki partisinin arzu ettiği kültür politikasından sapmamıştır. Nitekim Alangu, en son *Yeni Mecmua*'nın kadrosuna dahil olurken yazdıklarıyla, derginin ve Ziya Gökalp'ın amaçlarına uygun bir yönde oluşunun açıkça belli olduğunu belirtmektedir. Alangu, onun 1917'de yayın hayatına başlayan *Yeni Mecmua* dergisinde çıkan hikâyelerinden "Hürriyet Gecesi" ve "Çanakkaleden Sonra"nın partinin aldığı kararlara ve çağın sorunlarına doğrudan doğruya değindiğini ifade eder. Özellikle de "Hürriyet Gecesi"nin *Yeni Mecmua*'nın daha ilk sayılarındaki yön verici makalelerle ortaya koyduğu anlayışı ve Ziya Gökalp'ın milliyetçiliğe ve edebiyata çizdiği yeni gelişme yolu üzerindeki görüşlerini de yansıttığını düşünür. Böylece Ömer Seyfeddin'in "tâ Selânik'ten beri benimsediği bu 'güdümlü edebiyat' anlayışında" zaman zaman değişik görüşleri, kişileri eleştirdiği görülür.[498]

Ömer Seyfeddin, Selânik devresinden itibaren İttihat ve Terakki Partisiyle sıkı ilişkiler içerisinde, partinin propaganda, basın-yayın gibi işlerinde önemli faaliyetlerde bulunmuş ve Mütareke yıllarına kadar da partinin en güvenilir adamlarından seçtiği kâtiplerinden biri olarak görev yapmıştır. Fakat onun daha 1913 yılında görülen sığ politika adamına karşı duyduğu tiksintinin, Mütareke yıllarına doğru bütün partiden ve partililerden soğumaya dönüştüğünü görürüz. Öyle anlaşılıyor ki partiyle ilişkileri ilkin bir ideal birliği şeklinde gönüllü başlamış, fakat parti güçlendikçe ve yeniyetme hızlı politikacılar çoğaldıkça veya eski liderlerin müdahaleleri arttıkça Ömer Seyfeddin, biraz da Yakup Kadri'nin "zoraki diplomat"ı gibi siyasetten soğumaya başlamıştır. Arkadaşlarından Süreyya Saltuğ, Ömer Seyfeddin'in

---

teşkilâtın sonradan ortaya çıkan ileri gelenleri ile dostluğu, onun, rastgele bir partili olmadığını göstermekle birlikte, Teşkilat-ı Mahsusa mensubu olduğunu da göstermez kanısındayız. Onun parti ile olan bağlantılarının 'kültür politikası' dolayısı ile olduğu, diğer konulardaki çalışmalarla doğrudan doğruya ilgilenmediği, bir yandan anı defterindeki notlardan, öte yandan da üzerinde anılarını nakleden kimselerin sözlerinden anlaşılmaktadır." Bkz. Alangu, a.g.e., s. 427

[497] Alangu, a.g.e., s. 332 ve 339-340

[498] Alangu, a.g.e., s. 348-350

İttihat ve Terakki içerisinde yalnızca edebiyatla meşgul olanlarla beraber olduğunu, partinin sekter takımıyla hiçbir zaman beraber olmadığını, bu yüzden onun "politikacı olmıyan bir İttihatçı" olduğunu söyler.[499]

Alangu'ya göre onun partiden soğumasının nedenlerinden biri partinin henüz gizli bir dernek halindeyken "millî burjuva yaratma" olarak özetlenebilecek "sakat bir ekonomi politikası"nı gütmesi ve bu politikanın ortaya çıkardığı sefalet ve sosyal yaraların Ömer Seyfeddin gibi namuslu aydınları incitmesidir. Hele savaş yıllarında bu "devlet eliyle zengin yetiştirme" politikası bir talancı zenginler zümresi ortaya çıkarmıştır. Bu da halkın sefaletini gören ve yakından bilen Ömer Seyfeddin'i çok rahatsız etmiştir.[500] Öyle ki parti ileri gelenleriyle dostluğunu sürdürdüğü hâlde sokakta, halk arasında onlarla görünmeyi istemediğini arkadaşı Ali Canib'in anlattıkları göstermektedir.[501]

Ömer Seyfeddin, savaşın mağlubiyetle sonuçlandığı ve memleketin tarihinin en kötü ekonomik sıkıntılarından birini çektiği Mütareke yıllarında, İttihatçıları eleştiri bombardımanına tutan basına katılır. O da gerek bu sırada yayımladığı hikâyelerinde gerekse yazılarında doğrudan doğruya isim vererek İttihatçıları memleketin içine düştüğü halden sorumlu tutar ve ağır biçimde eleştirir. Özellikle "Niçin Zengin Olmuş" ile "Memlekete Mektup" hikâyelerinde bu eleştirilerini açıkça görmek mümkündür. Alangu onun "bütün angaje yazarlarda olduğu gibi" küçük ve gündelik takılmalardan sıyrılıp, yer yer parlıyan umutlanmalardan kurtulup, aldatıcı görüntülerin arkasındaki büyük gerçeği seçmekte ve dönmekte "hazin şekilde geç kalmış" olduğunu söyler.[502]

Fakat bütün bunlara rağmen birtakım politik uygulamalar ve partili bazı şahısların kişilikleri bakımından kendisini partiye yakın hissetmese ve onu eleştirse de Ömer Seyfeddin'in başından sonuna kadar ilke ve ülkü bazında partiyle uyumlu olduğu açıktır. Nitekim savaşın kaybedildiği ve ülkenin siyasî ve ekonomik olarak çöküş çizgisine geldiği sıralarda bile partinin kendini feshedip Teceddüt Fırkası adıyla yeniden örgütlenmesini önerecek kadar partiye bağlıdır. Başlangıçta siyasî olmanın yanı sıra kültürel bir ideal olarak gördüğü Türklük düşüncesine kalemiyle hizmet eden Ömer Seyfeddin, zamanla için partinin sadece siyasal çekişmeler içine girdiğini görerek edebiyata ve yazarlığa daha çok ağırlık

[499] Aktaran: Alangu, a.g.e., s. 432
[500] Bkz. Alangu, a.g.e., s. 432-433
[501] Ali Canib, bir gün Kadıköy'de Altıyol ağzından aşağı doğru iskeleye indiklerini, Ömer Seyfeddin'in birden telaşa düşerek 'aman bir fayton içinde Talat Paşa geliyor. Şu sokağa sapalım' dediğini aktarıyor. Fakat o zaman sadrıazam olan Talat Paşa onları çoktan görmüştür. Arabadan 'Ömer!.. Canib!.. nereye kaçıyorsunuz gelin buraya!' diye bağırır. Ömer Seyfeddin'le Ali Canib çaresiz geri dönerler ve herkes de onlara bakar. Ömer Seyfeddin'in de en istemediği manzara budur. Bkz. Ali Canib Yöntem, "Benim Bildiğim Talat Paşa", *Yakın Tarihimiz*, cilt 1, sayı: 6, 5 Nisan 1962, s. 161-162.
[502] Alangu, a.g.e., s. 532

vermeye başlamış, son tahlilde de hikâye yazarlığında karar kılmıştır. Tezli hikâyelerinde bile yakaladığı başarı onu bugün siyasal eğilimlerinden çok sanatçı yönüyle yaşatmaya yetmiştir. Fakat İttihatçılarla gel-git halinde yürüyen ilişkisinde ve yazdıklarında onun daima halis edebiyatçılıkla ideoloji arasında bir ikilemde kaldığını da göstermektedir.

5. BÖLÜM: BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI YILLARI: EDEBİYAT VE PROPAGANDA

Bilindiği gibi Birinci Dünya Savaşı, savaşı tetikleyen olaydan, yani Avusturya-Macaristan veliahtının 28 Haziran 1914`te Sarayova`da bir Sırp genci tarafından öldürülmesinden tam bir ay sonra resmî olarak başlamıştır. Başta tarafsız olması beklenen Osmanlı Develeti'nin savaşa girmesi ise savaşın hem Avrupa'yla sınırlı kalmayıp bir dünya savaşına dönüşmesine hem de uzamasına neden olmuştur. Aslında Osmanlı Devleti, Balkanlarda üst üste aldığı yenilgiler, İtalya`nın Trablusgarb`ı işgal etmesi ve Girit`in Yunanistan`a dahil olmaya karar vermesi gibi siyasî kayıplara İstanbul`daki politik istikrarsızlığın da eklenmesiyle zaten kendi problemleri içerisinde yeterince boğulmuş bir durumdadır. Buna rağmen savaşa girmek biraz da başta Enver Paşa olmak üzere İttihat ve Terakki`nin hem Balkan yenilgisinin verdiği prestij kaybını silmek hem de iktidarı savaş koşullarında tam ele geçirebilmek arzusuyladır. Enver Paşa psikolojik olarak da kayıplarını telafi etmek için daha büyük risklere giren "bir kumarbaz halet-i ruhiyesi"ndedir.[503] Paşa'nın savaşa girmeden önce Mısır'ın ve Azerbaycan`ın fethi gibi ümitler beslemesi, savaş sırasında da Sarıkamış`ta donanım bakımından yeterli olmayan askerleri sırf Kafkasya`yı istila gibi bir planın kendi başarısı olarak tarihe geçmesi için uzun karlı bir yolda yürümeye mecbur bırakarak 70-80 bin askerin ölümüne neden olması, onun bu kaybeden kumarbaz psikolojisine işaret etmektedir.[504] Bu bakımdan Osmanlı`nın savaşa girmesi tarihçi İsmail Hami Danişmend`in dediği gibi üç perdelik bir "facia" şeklindedir:

> "Birinci perdede, hiç kimsenin haberi olmadan dört kişi tarafından Almanya ile gizli bir ittifak akdedilmiş, ikinci perdede gene kimsenin haberi olmadan tek bir kişi tarafından devletin bîtaraflığı ihlâl edilerek Akdeniz`deki Alman zırhlıları Çanakkale boğazından içeri alınmış ve nihayet üçüncü perdede de gene kimsenin haberi olmadan Türkiye harb ateşine atılıverilmiştir."[505]

İsmail Hami Danişmend`in bahsettiği ilk dört kişi Enver Paşa (1881-1922), Sadrazam Said Halim Paşa (1863-1921), Talat Paşa (1874-1921) ve Meclis-i Mebusan başkanı Halil Bey (Menteşe) (1874-1948)`dir. İkinci perdedeki tek kişi ise Enver Paşa`dır. Üçüncü perdede geminin Karadeniz`e açılıp Rus kıyılarını bombalaması kararı ise Alman amiral Souchon`un

[503] Erol Köroğlu bu ifadeyi İttihatçı seçkinler için kullanıyor ve savaşın daha başında aslında durumun çok iç açıcı olmadığını bildikleri halde Enver Paşa`ya inanarak devleti riske attıklarını söylüyor. Bkz. Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Millî Kimlik İnşasına*, s. 176.

[504] Yahya Kemal`in aktardığına göre savaş kaybedildikten sonra yurdu terkeden Enver Paşa şöyle bir not bırakmış: "Burada şahsım için emniyyet kalmadı, yeni bir devlet-i islâmiyye kurmaya çalışmak için hârice çıkıyorum!" Bkz. Yahya Kemal Beyatlı, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1976, s. 128

[505] İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972, c. 4, s. 411.

(1864-1946) ısrarı ve Enver, Talat ve Cemal Paşa`ların onayıyladır. Dolayısıyla toplamda devletin savaşa girmesi gibi bir kararı veren kişi sayısı beştir ve Danişmend`e göre bu, Osmanlı'nın en katı mutlakiyet devirlerinde bile görülmemiş bir "facia"dır. Çünkü o zamana kadar bütün savaşlar olağanüstü meclislerin kararıyla verilmiştir.[506] Eklemek gerekir ki kuşkusuz savaşa girmenin bir "facia" olması, bugünden yaptığımız bir değerlendirmedir. Nitekim Abdülhak Hâmid'in Çanakkale savaşı üzerine yazdığı *Yadigâr-ı Harb* adlı tiyatrosunda karakterlerden birinin dediği gibi "bir harbe girmekte isabet olup olmadığı onun neticesinde taayyün eder. Önceden ne söylenilse doğru gibi telakki olunamaz." Bu açıdan savaşa girmenin isabetsiz olduğu, neticesi başarısızlık olduğu için bugünden kolayca söylenebilmektedir, oysa o gün için bu, sadece bir ihtimaldir. Fakat buna rağmen Hâmid'in adı geçen piyesinde, yukarıdaki söze karşı diğer bir karakterin şu sözü, sanırım o gün için de olması beklenen bir şeydi: "Fakat bazı ricâl-i devletin istikbali görür dürbünleri vardır; bir kehânet-i siyasiyye ile netice-i harbi önceden keşfederler."[507] Neticede İttihatçılar "netice-i harbi" önceden göremedikleri için gemilerin Karadeniz kıyılarını bombalamasıyla birlikte Osmanlı Devleti`nin tarafsızlığı ihlal edilmiş ve 29 Ekim 1914`te Osmanlı Devleti savaşa girmiştir. Osmanlı Devleti'nin savaşa giriş hikâyesi özetle budur. Hiç kuşkusuz süreç bu kadar basit ve kısa değildir. Perdenin arkasında pek çok neden, gizli anlaşmalar ve sözleşmeler vardır. Bunlar tarihin konusudur. Fakat bu üç olay, Osmanlı`nın savaşa girmesi sürecindeki en önemli olaylardır.

Diğer taraftan bu ilk büyük dünya savaşı, Osmanlı Devleti'nin kalan son enerjisini tüketerek yıkılışını getiren son darbe olmuşsa da aslında Osmanlı vatandaşları için savaş, o tarihte başlamış değildir. Çünkü 1912 Balkan savaşlarından beri ülke fiilen savaş içerisindedir ve parça parça kaybedilen Balkanlardan Anadolu'ya doğru yoğun bir göç yaşanmaktadır. Nitekim Ömer Seyfeddin'in hikâyelerinde sık sık karşımıza çıkan Balkan göçmeni tipler, bu yıllarda Anadolu içlerine doğru göç etmek zorunda kalmış Müslüman Türk nüfusunun yoğunluğunu gösterir. Bu açıdan Zafer Toprak'ın da vurguladığı gibi savaşa katılan devletler arasında en uzun Birinci Dünya Savaşı, Türkiye'nin savaşıdır. Çünkü diğer savaşan ülkeler çeşitli antlaşmalarla dört yılın sonunda barışa ulaşmışlardır. Oysa Türkiye bir anlamda Balkan Harbi'yle başladığı Cihan Harbi'ni ancak Millî Mücadele ile sona erdirmiştir. Bu bakımdan varlık-yokluk mücadelesi veren Türkiye'nin Cihan Harbi on yıl sürmüştür.[508]

---

[506] A.g.e., s. 411-412

[507] Bkz. Abdülhak Hâmid Tarhan, *Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Tiyatroları 1*, (Haz. İnci Enginün), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, s. 284

[508] Zafer Toprak, "Cihan Harbi'nin Provası Balkan Harbi," *Toplumsal Tarih*, sayı 104, Ağustos 2002, s. 45.

Kuşkusuz, her bitiş aynı zamanda başka bir doğumun sancısını içinde taşır. Yani Osmanlı'nın yıkılışı açısından düşünüldüğünde, 1912, yıkılışın fiilen başladığı tarihtir ve yıkılış 1922'de sona ermiştir. Ama Türkiye'nin doğuşu açısından düşünüldüğünde ise 1912 tarihi, siyasî olarak Osmanlı kimliğinin terk edilip Türk millî kimliğinin benimsenmesinin başlangıcı kabul edilebilir. Bu bakımdan Zafer Toprak'ın ifadesiyle, "[t]üm bu savaşları sürdürecek ulusal kimlik Balkan Harbi ile birlikte gündeme gelmiştir. Balkanlar'ın yitirilişi Osmanlı kimliğinin bir yana bırakılmasına, yeni bir ulusal kimlik olarak Türk milliyetçiliğinin ön plana çıkarılmasına neden olmuştur."[509]

Dünyanın hemen bütün büyük güçlerinin tüm kaynaklarını seferber ederek girdiği bu ilk dünya savaşına, Osmanlı Devleti de kalan son enerjisiyle girmiştir. Askerî cephelerin yanı sıra ekonomik ve sanatsal alanlarda da süren bu topyekün savaş sırasında, devletin mutlak iktidarı İttihat ve Terakki Partisi'ndedir. İttihat ve Terakki'nin 1908'de Meşrutiyet'in ilanıyla başlayan iktidar süreci, 1918'e kadar yaklaşık on yıl sürmüştür. İsmail Hami Danişmend, İttihat ve Terakki'nin bu on yıllık iktidar sürecini üç devreye ayırır: Birinci devre, II. Meşrutiyet'in 23 Temmuz 1908'deki ilanından başlayıp 31 Mart Vakası (13 Nisan 1909) üzerine Hareket Ordusu'nun 27 Nisan 1909'da İstanbul'a gelmesine kadar süren 9 ay 5 günlük süredir. Bu devrede İttihat ve Terakki erkânı hükûmete iştirak etmemiş olduğu gibi padişahın nüfûzunu da tamamıyla kıramamıştır. Fakat buna rağmen kabinelerin oluşturulmasından taşrada vali ve mutasarrıfların tayinine kadar her meselede etkili olmuştur. Muhalifler sindirilmeye çalışılmış ve parti üyelerinin telkiniyle valilerle mutasarrıflar ve kaymakamlar İttihat ve Terakki şubelerinin talimatına göre hareket etmiştir. İsmail Hami Danişmen bu birinci devreye "tahakküm devri" demektedir. İkinci devre, II. Abdulhamid'in 27 Nisan 1909'da hal'inden 16 Temmuz 1912'de Said Paşa kabinesinin düşmesine kadar sürmektedir. İttihad ve Terakki'nin artık devlete tamamıyla hakim olmaya başladığı bu devreye İsmail Hami, "ilk hâkimiyyet devri" demektedir. Üçüncü devre ise 23 Ocak 1913'te gerçekleşen Bâb-ı Âli baskınından 14 Ekim 1918'de Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesi üzerine Talat Paşa kabinesinin istifasından dolayı İzzet Paşa kabinesinin kurulmasına kadar geçen devredir. Bu son devre, İsmail Hami'ye göre "'İttihad ve Terakki' komitesinin Osmanlı imparatorluğunu yele verdiği 'Son hâkimiyyet devri'dir."[510] Başka bir araştırmacı Sina Akşin, İttihat ve Terakki'nin 1908'de Meşrutiyet'in ilanından Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar süren on yıllık iktidar döneminin 1908-1913 yılları arasını kapsayan dönemini "İttihat ve Terakki'nin denetleme iktidarı", 1913 Bab-ı Âli baskınından 1918'e kadar süren dönemi ise

[509] A.g.y, s. 45-46
[510] İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, s. 364-365

"İttihat ve Terakki'nin tam iktidar dönemi" olarak adlandırmaktadır.[511] Bu dönemlendirmelerin ortak olarak gösterdikleri gibi 1913 yılı İttihat ve Terakki tarihinde önemli bir dönemeçtir. Bu tarihten sonra asıl rolünü oynamaya başlar. Nitekim Tarık Zafer Tunaya da 1913 yılının İttihat ve Terakki için önemli bir yıl olduğunu söyler. Zira bu yıl içinde toplanan kongresinde cemiyet kendisini bir siyasal parti ilan eder. Böylece cemiyet bir kitle partisine dönüştürülmüş, muhaliflerinden de kurtulduğu için tek parti konumunda tam bir iktidar partisi olmuştur.[512] Fakat cemiyet ve parti tartışmaları, 1909 yılına kadar geriye gitmektedir. Cemiyet, 15 Mart 1909'da, yani 31 Mart Olayı'ndan kısa süre önce Pera Palas'ta verdiği bir yemekte, artık parti olduğunu açıklamıştı.[513] Bu tartışmalar ve ikilik, İttihat ve Terakki içerisinde, cemiyet ve fırka halinde, biri siyasetin içinde bir parti, diğeri siyasetin dışında bir cemiyet görünümünde bir ikili yapı halinde 1913'e kadar devam etmiştir. Cemiyetten partiye nihaî dönüşüm, ancak 1913 kongresiyle mümkün olabilmiştir.[514]

Dolayısıyla 1918'e kadar süren edebiyat hareketlerini de bu geniş çaplı iktidar partisinin etkisinden ve neredeyse baştan sona süren savaş koşullarından bağımsız düşünmemek gerekir. Kuşkusuz bu uzun sürede İttihat ve Terakki'nin edebiyat meselelerine yaklaşımı değiştiği gibi onun yazar ve şairler arasındaki algısı da değişmiştir. Nitekim 1908'de Meşrutiyet'in ilanını sağladıktan sonra başlayan ilk devresinde, dönemin her görüşten özgürlükçü aydınları arasında ilgi odağıdır. Meşrutiyetin ilanını sağladığı için âdeta herkesin kendisini üye olmak borcunda hissettiği bu "Mukaddes Cemiyet"e Mehmed Âkif gibi sonradan İslamcılığıyla tanınacak bir isim bile Meşrutiyet'in ilanından dört gün sonra on bir arkadaşıyla birlikte üye olmuş, hatta cemiyetin okullarında muallimlik yapmıştır.[515] Fakat bir müddet sonra cemiyete küserek gitmemeye başladığını da aynı kaynaklar aktarmaktadır. Buna rağmen savaş yıllarında cemiyetin (o yıllarda artık parti olmuştur) en gizli yapılanması olan Teşkilat-ı Mahsusa'nın görevlendirmesiyle Almanya'ya ve Hicaz bölgesine oralardaki Müslümanlar arasında propaganda yapmak üzere gönderildiğini biliyoruz.[516] Âkif'in ve diğer pek çok aydının cemiyete üye olduğu dönem, cemiyetin Meşrutiyet'in ilanından sonra gerçekleştirilen ilk seçimin ardından görünürde sorumluluk mevkiinde olmamasına rağmen seçilmiş Kâmil Paşa kabinesi üzerinde kurduğu vesayetin hissedildiği ve bunun yarattığı

[511] Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
[512] Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, cilt 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 255-257
[513] Feroz Ahmad, *İttihat ve Terakki: 1908-1914*, (Nuran Yavuz), İstanbul: Kaynak Yayınları, 2004, s. 77
[514] Tunaya, a.g.e., s. 255
[515] Mithat Cemal Kuntay, *Mehmed Akif: Hayatı-Seciyesi-Sanatı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 85-86.
[516] Bkz. Emin Erişirgil, *İslamcı Bir Şairin Romanı: Mehmet Akif*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986, s. 241-265

rahatsızlıkların iyice göründüğü ilk iktidar devresidir.[517] Bu ilk iktidar devresinde olabildiğince değişik iktidar güçlerini ve aydın çevrelerini ürkütmemeye çalışan cemiyet, henüz otoriter görünmek istemese de elindeki imkânlarla etrafında bir basın ve aydın gücü yaratmaya çalışır. Nitekim daha 1911 yılından itibaren İttihat ve Terakki'nin sanat ve edebiyat ortamını domine etmeye başladığını, şair ve yazarlara çeşitli "rica"larda bulunduğunu ve bu ricaları yerine getirenleri çeşitli armağanlarla taltif ettiğini biliyoruz. Ziya Gökalp ve Ömer Seyfedin gibi cemiyetin ilkelerini benimsemiş resmî mensupları dışında başka pek çok isim, bir şekilde cemiyetten iltifat görmüştür. Örneğin genel merkezin henüz Selanik'te olduğu dönemde şair Emin Bülent'in (Serdaroğlu, 1886-1942) "Garbın cebîn-i zâlimi affetmedim seni, / Türküm ve düşmanım sana kalsam da bir kişi" beytiyle biten "Kin" şiiri, Selanik'te genel merkez etrafında toplanan gençler arasında çok beğenilmiş ve şaire armağan olarak bir altın saat gönderilmiştir.[518] Kuşkusuz bu küçük örnek, daha evvel yazar ve şairleri baskılayarak iktidarını korumak isteyen Abdülhamid saltanatına karşı yeni dönemin şair ve yazarları kendine çekerek iktidarını pekiştirmek istediğini gösteren tipik bir nümunedir.

İttihat ve Terakki genel merkezi, 1912 Balkan Harbi'nden sonra İstanbul'a taşınınca Ziya Gökalp'in isteği üzerine genel merkezde "zengin ve güzel" bir kitap odası kurulur. Burada eski yeni pek çok kitap bulunduğu gibi çeşitli bilimler üzerine de binlerce kitap vardır. Bu kütüphane herkese açıktır. Gökalp, misyonunun ne olduğunu kararlaştırmış, programını çizmiştir. Dilde sadeleşme hamlesi ve Türkçülük faaliyeti ilerlemektedir. Gökalp, Genel Merkez'de etrafına topladığı gençler arasından uygun gördüklerini Türklük/Türkçülük bilincinin uyandırılıp yaygınlaştırılması için çeşitli faaliyetleri yürütmekle görevlendirmektedir. Bu amaçla Halim Sabit'e *İslâm Mecmuası*'nı, Tekinalp'a *İktisadiyat Mecmuası*'nı çıkarttırır. Kendisi de bir müddet sonra *Yeni Mecmua*'nın çıkarılmasına ön ayak

[517] Bkz. Feroz Ahmad, *İttihat ve Terakki: 1908-1914*, (Nuran Yavuz), İstanbul: Kaynak Yayınları, 2004, s. 50

[518] Bkz. Kâzım Nami Duru, *Ziya Gökalp*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1949, s. 5. Bu hediye meselesi, *Genç Kalemler* dergisinin 4. sayısında, Genç Kalemler Tahrir Heyeti imzasıyla yayımlanan küçük bir notta da görülmektedir. Söz konusu notta şunlar yazılıdır: "Emin Bülent Beye, Genç Türkler, an'aneleri yıkan, taklitlerden nefret eden zinde ve kuvvetli bir hayata müştaktırlar. Siz, muhterem şair, ekser eserlerinizde ve hususiyle "Kin" unvanlı büyük ve kıymettar şiirinizde bu ruhu, Türklüğün bu istikbal ruhunu terennüm ettiğinizden, biz Rumeli'deki kardeşleriniz ihtiramlarımızla birlikte kendilerini arasıra hatırlamanız için heyetimiz azasından Rıfkı Necdet Bey vasıtasıyla mahsusan gönderdiğimiz naçiz hediyemizin kabulünü istirham ederiz. Baki ihtiramlar..." bkz. *Genç Kalemler*, cilt 2, say 4, 13 Mayıs 1327. Emin Bülent'in Victor Hugo'nun Yunana Bağımsızlık Savaşı üzerine yazdığı "Mavi Gözlü Yunan Çocuğu" şiirine cevaben yaklaşık doksan yıl sonra yazdığı bu şiirinin bu dizeleri o devirde çok şöhret kazanır. Öyle ki Ömer Seyfeddin'in "Primo Türk Çocuğu" hikâyesinin ikinci bölümü olan "Nasıl Öldü" kısmında hikâyenin kahramanı Primo işgalci askerlerin yanından geçerken "Türk'üm ve düşmanım size kalsam da bir kişi" diye mırıldanacaktır. Bkz. Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri: Hikâyeler 1*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 388. Mustafa Kemal Paşa da 1923 yılında Konya gençleriyle yaptığı bir konuşmada yine bu dizeleri tekrarlayacaktır. Bkz. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, c. 4, s. 1002

olacaktır.[519] Nitekim Kâzım Nami, Ziya Gökalp'ın bu yönlendirici vasfını *İttihat ve Terakki Hatıralarım* kitabında şu şekilde belirtir:

> "İttihat ve Terakki memleket içinde İslâmlığı, Türk milliyetçiliğini, Türk iktisadını kurmağa, kuvvetlendirmeğe, gayret ediyordu. Ziya Gökalp *Yeni Mecmua*'da Türk tarihine, Türk edebiyatına, Türk sanatına arkadaşlariyle birlikte çalışıyordu. Ankara'da Diyanet işlerinde müşavir iken Tanrı'nın rahmetine kavuşan Halim Sabit'e *İslâm Mecmuası*'nı çıkarttığı gibi, Selânik'ten kendisine, İttihatçılar için arkadaşlık eden Moiz Kohen'e Tekinalp adını vererek İktisadiyat Cemiyeti'ni kurdurmuş, *İktisadiyat Mecmuası*'nı neşrettirmişti."[520]

Gökalp, partinin kültür bakanı gibidir. Öyle ki kültür ve sanatla ilgili konularda bazı kararlar almakta ve bu kararlar hükûmet tarafından kanun tasarısı haline getirilmekte ve Meclis-i Mebusan'da onaylanarak yasalaşmaktadır.[521] Dolayısıyla bu tür girişimler, Gökalp'ın yalnızca bir entelektüel olarak kültür konularıyla değil, daha geniş çaplı toplumsal bir reformla ilgilendiğini ortaya koymaktadır.

İttihat ve Terakki, II. Meşrutiyet'ten sonra bir yayın patlaması halinde başlayan çok kültürlü çok hareketli bir hava içerisinde iktidara gelmişti. Fakat zamanla bir tür kargaşa haline dönüşen bu özgürlük ortamı, İttihatçıların merkeze doğru kaymaları ve üstüste patlayan savaşlarla peyderpey daralmaya başlamıştır. Nitekim Birinci Dünya Savaşı, yayın ve özgürlükler bakımından bu daralmanın zirveye ulaştığı dönemdir. Araştırmaların gösterdiğine göre Meşrutiyet`in ilanından sonraki ilk bir buçuk ay içerisinde gazete imtiyazı alanların sayısı iki yüzü geçmiştir ve bu miktar gün geçtikçe çoğalmaktadir.[522] Daha önceden yayımlanmaya devam eden ve imtiyaz almadan yayına başlayanları da katarsak Meşrutiyet`le nasıl bir yayın faaliyetinin başladığı aşağı yukarı anlaşılır. Fakat bunların bir kısmının ilk günlerin heyecanı içerisinde başladığını ve birkaç sayı çıkıp bir müddet yayın yaptıktan sonra kapandığını hatırlatmak gerekiyor. Buna rağmen 1908 ve 1909 seneleri zarfında sadece İstanbul`da çıkan gazete ve dergi sayısı 353`tür. Fakat Cihan Harbi'nin olağanüstü şartları içinde İttihat ve Terakki`nin artan denetimi ve baskısıyla bu sayı giderek azalmıştır. Nitekim savaşın ikinci senesi olan 1915`te Harbiye Nezareti`nin çıkardığı *Harb* dergisiyle beraber yayın yapan toplam dergi ve gazete sayısı yalnızca 6`dır.[523] Kuşkusuz sayının bu kadar

[519] Kâzım Nami Duru, *Ziya Gökalp*, s. 20
[520] Kâzım Nami Duru, *İttihat ve Terakki Hatıralarım*, İstanbul: Sucuoğlu Matbaası, 1957, s. 71
[521] Bunlardan bir tanesinin, Kazım Nami, şer'î mahkemelerin Meşihat'tan alınarak Adliye Nezareti'ne bağlanması olduğunu söyler. Çünkü Meşihat, yani Şeyhülislamlık makamı fetva makamıdır. Gökalp'e göre burada dünya işlerinin konuşulmaması gerekir. Halbuki şeriat mahkemelerinin gördüğü işler, dünya işleridir. Meşihat dünya işleriyle değil din işleriyle uğraşmalıdır der. Bkz. Kâzım Nami Duru, *İttihat ve Terakki Hatıralarım,* s. 75.
[522] Server İskit, *Türkiye`de Matbuat İdareleri ve Politikaları*, Başvekalet Basın ve Yayın Umum Müdürlüğü Yayınları, 1943, s. 144
[523] A.g.e., s. 159-178

azalmasının tek nedeni kısıtlamalar olmayıp bunun ardında bir kısmı ekonomik olmak üzere çeşitli nedenler vardır. Fakat İttihat ve Terakki`nin 1909`dan itibaren ve giderek artan muhalif basını susturma veya en azından zararsız hâle getirme arayışında olduğu da bir gerçektir. Diğer taraftan İttihatçılar, savaş koşullarında, savaşan bütün ülkelerde de görüldüğü gibi basının cephedeki askerlerin ve cephe gerisindeki insanların moral ve motivasyonunu düşürmemesi için kontrol altına alınması gerektiğini düşünürler. Bu amaçla sansür kanunu Ağustos 1914`te yürürlüğe girmiş ve 1918`e kadar sürmüştür. Neredeyse bütün bu dönem boyunca, yani 1914`ten 1918`e kadar dönemin Matbuat Müdür-i Umumisi Hikmet Nazım Bey`dir (1876-1932). Yakup Kadri anılarında sansürün o dönemki baskısını şöyle tasvir eder:

> "Askerî ve sivil iki yanlı bir sansür, en basit görünen havadislerden bile "tahdîş-i ezhânı mûcib" nitelikleri buluyor ve bu yüzden ikide bir ya matbuat, ya da emniyet umum müdürlüklerine çağrıldığım oluyordu. Matbuat Umum Müdürü o devirde Nâzım Hikmet`in babası Hikmet Bey'di. Komşum ve ahbabım olduğu halde bana yapmadığı gözdağı kalmazdı. Emniyet Umum Müdürü ise beni saatlerce ayakta sorguya çekerdi.[524]

Savaşın sonunda Osmanlı Devleti yenildiğinde sansür de kaldırılmıştır. Fakat çok geçmeden bu sefer de savaştan galip çıkıp İstanbul`u işgal eden devletler tarafından sansür tekrar yürürlüğe konulur. Bu bakımdan İkinci Meşrutiyet`in ilan edildiği 1908`den Kuvva-yı Milliye ordusunun İstanbul`u tekrar aldığı 1923'e kadar geçen 15 senelik sürede İstanbul`daki matbuat ancak bir buçuk iki sene serbest kalabilmiş ve kalan zamanın tamamı şiddet ve sansürle geçmiştir.[525] Elbette bu anılan yılların sürekli işgal, direniş ve savaşlarla geçtiği düşünülürse matbuattaki zayıflamanın önemli nedenlerinden birinin de bu sert koşullar olduğu anlaşılır.

Basının bu şekilde denetim altına alındığı sıkı bir savaş ortamında, halkı ve askerleri motive edecek yayınların eksikliği sorunu baş gösterir. Zira Birinci Dünya Savaşı, savaşan ülkelerin bütün kurumlarını topyekûn seferber ettikleri geniş çaplı bir savaştı. Nitekim Almanya, İngiltere ve Fransa gibi büyük devletler olağanüstü bir propaganda faaliyeti yürütüyorlardı. Osmanlı yönetici kadroları da bazı altyapı sorunlarına rağmen sahip oldukları bütün kurumları bu iş için seferber etmeye karar verirler. Bu kurumların arasında edebiyat da vardır. Dolayısıyla savaş, edebiyat cephesinde de yürütülmektedir. Bu nedenle İttihat ve Terakki Partisi, savaşan askerlerin moral gücünü yükseltmek üzere edebiyatçılardan da yararlanmaya karar verir.

---

[524] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 66-67.
[525] *Türkiye`de Matbuat İdareleri ve Politikaları,* s. 195. Ayrıca bkz. Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Millî Kimlik İnşasına*, s. 59-66

Bu amaçla Harbiye Nezareti, Osmanlılar açısından savaşın daha sonra kazanılacak Kutu'l-Amare gibi küçük çaplı bir galibiyetinden başka tek ciddî zaferi olan Çanakkale'ye bir gezi düzenlemeye karar verir. Bu geziyle ilgili ayrıntılı bilgiler veren İbrahim Alâaddin [Gövsa], katılımcılardan biri olarak gezinin nasıl gerçekleştiğini *Çanakkale İzleri* adlı kitabının önsözünde açıklar.[526] Buna göre 1915 Haziran ayı içerisinde Karagâh-ı Umumî İstihbarat Şubesi müdürlüğünden genç yaşlı yaklaşık yirmi otuz sanatkâra bir tezkere gönderilir. Bu tezkerede Başkumandan Vekâleti (Genelkurmay Başkanlığı), sanatkârlara Çanakkale savaş alanlarını ziyaret etmelerini ve "hasıl edecekleri tahassüsleri halka, tarihe ve müstakbel nesillere tasvir ve tebliğ eylemelerini teklif ed[er]." Bu bir emir değil, bir tekliftir. Bu nedenledir ki İbrahim Alâaddin'in de özellikle belirttiğine göre, tezkerede, ortaya konulacak eserlerde şahıslara veya makamlara övgüler değil askerin cevherine ve milletin kabiliyetine dair hakikî ve gerçek tasvirler istenmiştir. Nitekim İbrahim Alâaddin, böyle olmasa oraya gitmesinin ve *Çanakkale İzleri*'ndeki şiirleri yazmasının mümkün olmayacağını söyler.[527]

Davet edilen yirmi otuz kişinin tamamının kimler olduğunu bilmiyoruz, ama kendisine davet ulaşanlardan on sekiz kişi, 28 Haziran 1331 (11 Temmuz 1915) Pazar günü sol kollarında çift yeşil defne dalından işaretli hâki keten elbiseleriyle Sirkeci garında toplanır. Davetliler arasında Tevfik Fikret'in ve muhtemelen başka tanınmış büyük şair ve yazarların da olduğu İbrahim Alâaddin'in şu sözlerinden anlaşılmaktadır: "Refakatleri haberiyle sevindiğimiz zevâttan bir kısmı son günlerde kararlarından vazgeçmiştiler. Bazısının resmî işleri, bir kısmının seyahatteki yorgunluğu ve tehlikeyi düşünmeleri bu tarihî fırsatı kaybetmelerine sebep olmuştu. Tevfik Fikret merhumun da bilhassa davet edildiğini duymuş ve hülya-yi refâkatiyle müteheyyic olmuştuk ki o zaman arzu etse de icâbet edemeyecek kadar hasta idi."[528]

Sonuçta çoğu gençlerden oluşan on sekiz kişilik bir sanatkâr heyeti 11 Temmuz'da Sirkeci garında buluşur ve sabah saat sekizde yola çıkarlar. Katılan isimler şunlardır: Müfit Ratıb, Ağaoğlu Ahmed, Orhan Seyfi (Orhon), Enis Behic (Koryürek), Celal Sahir (Erozan), Hıfzı Tevfik (Gönensay), Hakkı Süha (Gezgin), Hamdullah Suphi Tanrıöver, Ressam Çallı İbrahim, Ressam Nazmi Ziya, Selahaddin (Darüleytamlar müdürü), Ali Canib (Yöntem), Ömer Seyfeddin, Mehmed Emin (Yurdakul), Muhyiddin (*Tanin* gazetesi yazarı), Musikişinas

[526] İbrahim Alâaddin, *Çanakkale İzleri*, İstanbul: Kitabhane-i Hilmi, 1926, s. 4-7. Ayrıca bkz. Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Millî Kimlik İnşasına*, s. 198-204; Beşir Ayvazoğlu, "Edebî Heyet, Çanakkale'de", *Türk Edebiyatı*, Sayı 492, Ekim 2014, s. 12-18
[527] İbrahim Alâaddin, *Çanakkale İzleri*, s. 4
[528] A.g.e., s. 5

Yekta (Ahmed Yekta Madran), Yusuf Razi ve İbrahim Alâaddin (Gövsa). Erkan-ı harb binbaşı Edib Bey'le Yüzbaşı Hulusi Bey'in ev sahipliğinde gerçekleşecek geziye sağlık sorunlarıyla ilgilenmek üzere bir de doktor Fikri Bey eşlik etmektedir. Bir fotoğrafçı ile bir sinemacı da geziyi kaydetmek üzere heyette bulunanlar arasındadır. Bu şekilde geniş bir grup halinde yola çıkan heyetten Müfid Ratıb, Uzunköprü'ye kadar geldiği halde rahatsızlandığı için dönmeye mecbur kalır ve böylece heyetteki sanatkâr sayısı on sekizden on yediye düşer. Uzunköprü, Keşan, Bolayır ve Gelibolu'dan geçerek Beşinci Ordu karargâhına gelen heyet, oradan Arıburnu, Seddülbahir savaş alanlarını gezer. Sonra da Çanakkale'ye geçerek oradaki savunma araçlarını görür. Heyet, 22 Temmuz 1915'te İstanbul'a döner ve böylece yolculuk süreleri de dahil olmak üzere gezi toplam 11 gün sürer.

Anlattıklarından geziyi bu şekilde takip edebildiğimiz İbrahim Alâaddin, bundan sonra orada gördüğü acı savaş manzaralarını ve Osmanlı ordusunun cephedeki durumunu anlatır. Sonra da cümlelerini şöyle sürdürür: "Çanakkale ziyaretine iştirak edenler ona dair yazı yazmak borcunu deruhde etmiş demektiler. Ben oradan avdeti müteakib tahassüslerimi tesbit ve neşre başladım. Ondan sonra İsviçre'ye döndüm."[529] Sonra da Çanakkale muharebesinin üzerinde çok derin izler bıraktığı için kitabına bu adı verdiğini ve bu şiirlerin sanattan nasibi azsa da samimiyetten hissesinin çok olduğunu söyler.[530]

Aynı grup içerisinde bulunan bir diğer isim olan Hamdullah Suphi, *İkdam* gazetesindeki yazılarında daha ayrıntılı izlenimler ve bilgiler verir. Daha sonra *Günebakan* kitabına da aldığı bu yazılarında Hamdullah Suphi, yolculuğun kimler tarafından tertip edildiği ve kimler tarafından ne tür araçlarla gerçekleştirildiği gibi somut bilgilerden çok yol boyunca ve savaş alanında gördüklerini ayrıntılı edebî izlenimler halinde verir.[531]

Edebî heyetin Çanakkale'yi ziyaret ettiği sıralarda şair Ahmet Haşim de ihtiyat zabiti olarak cephededir. Yakup Kadri'nin anlattığına göre döndükten sonra kendisine Çanakkale`yle ilgili anılarını soran arkadaşlarına birkaç küçük komik olaydan başka bir şey anlatmayan Haşim, "Canım, Çanakkale'de gördüklerin yalnız bundan mı ibaret?" diye sorulunca da şu cevabı verir: "Benden bir kahramanlık neşidesi mi bekliyordunuz? Onu da her şey olup bittikten sonra izzet ve ikram ile Çanakkale`ye davet edilen şairlerden dinlersiniz.

[529] A.g.e., s. 6
[530] A.g.e., s. 6
[531] Hamdullah Suphi, *Günebakan*, Ankara: Türk Ocakları İlim ve Sanat Heyeti Neşriyatı, 1929, s. 81-123

Şimdi, burada sizinle konuşan sadece ihtiyat zabiti Haşim Efendi`dir."[532] Bu olayı aktaran Yakup Kadri, bu sitemin nedenini şöyle izah eder:

> "Öyle ya, hükümet, harbin devamı müddetince top seslerini ancak uzaktan uzağa işitmiş birtakım şair ve yazarları zafer destanları yazsınlar diye Çanakkale'ye gönderirken, aynı vazifeyi, bu zaferin ne pahasına kazanıldığını tâ içinden görmüş ve ateş hatlarının nice tehlikeli saatlerini bizzat yaşamış olan Ahmet Haşim adında bir şaire de vermek kimsenin hatırından geçmemişti. Belki, geçmişti de, onun Bağdatlı, yani Arap oluşu yüzünden, çoğunu Türkçü ve milliyetçilerin teşkil ettiği o heyete katılması münasip görülmemişti. Nitekim, Süleyman Nazif de Namık Kemal tarzında vatansever bir büyük yazar olduğu halde, Türkçü ve milliyetçi vasıflarını taşımadığı için Çanakkale'yi ziyarete davet edilmemişti ve bundan dolayı gerek hükûmet erkânına, gerek Başkumandan Vekili Enver Paşa'ya karşı ateş püskürüyordu."[533]

Anlaşılan Haşim o sırada zaten cephede olduğundan davet edilememiş, sonraları da Arap kökenli olup Türkçü olmadığından dolayı kendisine bu yolda bir şeyler yazması teklifinde bulunulmamıştı. Her ne kadar İbrahim Alâaddin "-belki bana öyle geliyor- teklifte hiç mensubiyet aranmamıştı" dese de Haşim ve Süleyman Nazif dışında isimleri geçmeyen Cenab Şehabeddin, Refik Halid, Rıza Tevfik ve Ali Kemal gibi devrin tanınmış yazarları da muhtemelen aynı şekilde milliyetçi görüşe mesafeli, hatta muhalif oldukları için davet edilmemişlerdi. Gerçi Refik Halid o sırada sürgündedir ve ancak 1918'de İstanbul'a dönebilecektir. Tevfik Fikret ise davet edildiği hâlde rahatsızlığından dolayı katılamamıştır. Zaten daha başından beri Osmanlı'nın bu savaşa katılmasına karşı duran Fikret, bu gezinin üzerinden çok geçmeden de 19 Ağustos 1915'de vefat eder.[534]

Genel anlamda heyet, arzu edildiği şekilde edebî eserler üretememiştir. İçlerinden savaşla ilgili en çok yazan kişi Mehmed Emin'dir. Diğerleri doğru dürüst bir edebî eser üretiminde bulunmazlar. Fakat buna rağmen Çanakkale'yle ilgili en çok yankı uyandıran ve hâlen de okunan eseri ("Çanakkale Şehitlerine"), o sıralarda büyük bir ihtimalle Teşkilat-ı Mahsusa görevlisi olarak Tunuslu Şeyh Salih ve diğer birkaç teşkilat üyesiyle birlikte Ceziretü'l-Arab'ta bulunduğu için heyette bulunmayan Mehmed Âkif yazmıştır. İbrahim Alaaddin'in kitabı ise heyetin yolculuk esnasında çeşitli yerlerde çekilmiş bazı fotoğrafları ve katılımcıların imzalarıyla birlikte ancak 1926'da basılabilmiştir.[535]

---

[532] Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, s. 99-100
[533] A.g.e., s. 100
[534] M. Selim Gökçe, "Harp Sırasında Kim Ne Yapıyordu?", *Türk Edebiyatı*, Sayı 492, Ekim 2014, s. 20-25
[535] Söz konusu gezinin izlenimleriyle yazılmış on yedi şiirden ve kitabın sonuna eklenmiş tek perdelik "Harb ve Sulh" başlıklı bir piyesten oluşan kitap, "Anafartalar'ın müebbed kahramanına" notuyla Mustafa Kemal'e ithaf edilmiştir.

Heyette bulunan Ömer Seyfettin ise Tahir Alangu'nun belirttiğine göre bu ziyaretten sonra "Eski Kahramanlar" dizisi gibi bir seri hikâye yazmaya niyetlendiği halde epey gecikerek "Yeni Kahramanlar" başlığı altında "umutsuz ve şevksiz bir hava içinde yazıldıkları belli olan" üç tane hikâye yayımlamıştır: "Kaç Yerinden?", "Aleko: Bir Çocuk" ve "Müjde".[536] Bunlara bir de nispeten daha umutlu bir hikâye olan "Çanakkale'den Sonra"yı da eklemek gerekir. Bunlardan 1918'de *Yeni Mecmua*'da yayımlanan "Müjde" hikâyesi, bu yolculuktan izlenimler taşır. Hikâyede heyetin sessizce arabalarıyla endişe içinde siperlere giderken sabaha doğru gökyüzünde gördükleri ve "fethün karîb" (zafer yakındır) ayetine benzettikleri bir dumanı zafer müjdesi olarak anlamaları anlatılır. Bu küçük kesitte yansıtılan ruh hâli, bütün bir ordunun ve milletin nasıl bir mucize veya ilahî yardım beklediklerini göstermesi bakımından dikkate değerdir. "Çanakkale'den Sonra"da ise ümitsiz, ölümle yaşam arasında bir yerde karamsar bir çevre ve ruh hâli içinde yaşayan pasif/eylemsiz bir adamın Çanakkale zaferinden sonra nasıl canlandığını, evini, elbiselerini yenilediğini, bahçesinin kuş sesleriyle cıvıl cıvıl olduğunu görürüz. Nihayet hikâyenin sonunda bir de çocuğu olur ve "Mefkûre" adını koyar. Hikâyedeki eylemsiz karakterin Türk milletini temsil ettiğini ve yazarın Çanakkale'den sonra Türklerin millî bir "mefkûre"ye kavuştuğuna inandığını söylemek mümkündür. Hikâyede geçen bir pasaj, Ömer Seyfeddin'in aynı zamanda bütün sanatının ana amacını özetler gibidir: "Uyanınız! Kendinizi biliniz. Hayvanlar gibi gayesiz, teşkilatsız, medeniyetsiz yaşamayınız. Bir millet olunuz..."[537]

Dönemin dergi ve gazetelerinde yankı uyandıran bu geziden sonra, edebiyat çevrelerinde yolculukla ilgili yazılan yazı ve şiirlere büyük paralar ödendiği şeklinde bir dedikodu dolaşır. Alangu'nun Vâlâ Nureddin'le bir görüşmesinden aktardığı ve sonra dedikoduların odağı olan dönemin genç şairi Yusuf Ziya Ortaç'la bizzat görüşerek ulaştığı bilgiler, meselenin mahiyetini de izah etmektedir. Yusuf Ziya, Çanakkale ziyaretinden yaklaşık kırk yıl sonra, 1956'da gerçekleştirilen bu görüşmede Tahir Alangu'ya şunları söyler:

> "Celâl Sâhir, bana geldi. Enver Paşa'nın, askeri savaşa teşvik yolunda yazarlardan eserler beklediğini, benim de bu kampanyaya katılmamı istediklerini söyledi. Ben *Akından Akına* kitabını hazırladım. İçinde 20 kadar şiir vardı, epik türünde. Götürdüm verdim. Sonra beni Tâlât Paşa dâvet etti. Yanaklarımdan öptü. Çünkü bu dâvete ilk icâbet eden bendim. 'İstediğin cins kâğıda, istediğin kadar bassınlar' dedi. Tarihçi Efdâlettin Bey'i çağırdı. Bu işlere o bakıyormuş. Aldı, beni Hilâl Matbaası'na

[536] Alangu, a.g.e., s. 362
[537] Ömer Seyfeddin, "Çanakkale'den Sonra", *Bütün Eserleri: Hikâyeler 2*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 93

götürdü. En iyi kâğıdı seçtik. 10.000 bastılar. Üzerine yüz paradan fiyat koymuşlar. Bana 250 altın verdiler. Sonradan bir nüshasını ciltletip imzâladım, Tâlât Paşa'ya götürdüm. Bir müddet geçti, Celâl Sâhir, bana kitapların satış bedeli olarak ikiyüz lira daha verdi. Böylece 450 altın oldu. Çanakkale heyetine ben katılmadım, ama böylece 'Savaş Edebiyatı' kampanyasına katılmış oldum."[538]

Yusuf Ziya, aynı olayı daha sonra *Bizim Yokuş* kitabında biraz farklı olarak tekrar anlatır: Yusuf Ziya, Türk Ocağı'nda Orhan Seyfi ve Enis Behic'le beraber otururken Celâl Sahir, Harbiye Nâzırı Enver Paşa'dan bir mesaj getirir. Mesajda Harbiye Nâzırının savaş şiirleri istediğini bildirir. Yusuf Ziya, birkaç ay içinde *Akından Akına* kitabını yazar. Celâl Sahir, gidip Dahiliye Nezareti mühürdarı Fuat Bey'i görmesini söyler. Yusuf Ziya gidip Fuat Bey'i ziyaret eder. Görüşmelerinden sonra Fuat Bey çıkıp Dahiliye nazırıyla görüşür ve gelip nâzır beyin kendisini beklediğini bildirir. O dönem Dahiliye Nazırı, sonradan paşa olacak olan Talat Bey'dir. Yusuf Ziya'nın heyecandan bir "uğultu içinde" dinlediğini söylediği Talat Bey, genç şairin omuzunu okşayarak kitabı için ne lazımsa Efdalâddin Bey'in yapacağını söyler. Dahiliye Nezareti müdürlerinden olan tarihçi Efdalâddin Bey, görüşme esnasında ellerini, bütün düğmeleri iliklenmiş ceketinin önünde kavuşturmuş emir beklemektedir. Talat Bey'in emriyle hemen orada Bab-ı Âli yokuşundaki Hilâl Matbaası'na giderler. Matbaanın sahibi Esat Bey, Yusuf Ziya'ya harf örnekleri gösterir, hangisini beğenirse şiirler onunla dizilecektir. Hangi kâğıdı beğenirse kitap ona basılacaktır. Fakat o sıralarda henüz yirmi yaşında olan ve o zamana kadar hiç kitabı basılmamış Yusuf Ziya, doğal olarak bütün bu işlerin acemisidir. Ne harflerin puntolarını bilir, ne de kâğıtların cinsini. Kitabı kaç tane bastırmak istediklerini sorduklarında büsbütün afallar ve en doğrusunun, işi Esat Bey'e bırakmak olacağını düşünür. Esat Bey baskı için öyle bir kâğıt seçer ki, Yusuf Ziya'nın ifadesiyle "kaymağı sütle yoğurup yufka yufka açmışlar sanki..." Buna rağmen yazar şöyle der: "Şimdi, masamın üstünde yılların sararttığı bir *Akından Akına* var, kâğıdına, mürekkebine, kartonuna imrenerek, şiirlerine iğrenerek bakıyorum!"[539]

Neticede kitap, on bin tane basılır. Şair, o derece sevinç duyar ki, kendi ifadesiyle "[s]okağa çıktığım zaman ayaklarım bir çift kanattı!" der. Kitap basıldıktan sonra Yusuf Ziya, kitapları alıp Cemiyet Kütüphanesi'ne götürür ve yirmi lira karşılığında hepsini verir. Aradan bir iki gün geçmeden Harbiye Nezareti'nden gelen bir mektupta şaire teşekkür edildikten sonra kitaplarının cephelerde dağıtılmak üzere satın alınacağı bildirilir. Yusuf Ziya hemen Cemiyet Kütüphanesi'ne koşar ve sattığı kitapları elli liraya, yani otuz lira zararla geri alır. Kitapları hamallara yükleterek götürüp Harbiye Nezareti'ne teslim eder. Karşılığında tam

[538] Aktaran: Alangu, a.g.e., s. 364
[539] Yusuf Ziya Ortaç, *Bizim Yokuş*, İstanbul: Akbaba Yayınları, 1966, s. 43

olarak iki yüz yirmi lira almıştır ve bu parayla şairin ifadesine göre o zaman dört odalı bir ev alınabilmektedir.[540]

Yusuf Ziya'nın Tahir Alangu'ya anlattıkları ile aradan on yıl geçtikten sonra basılan anılarında anlattıkları biraz farklılık göstermektedir. Aradaki farklılık, alınan paranın miktarı ve birtakım ayrıntılarla ilgili olsa da Alangu'nun aktardıklarının, yazarın biraz abartılı bir havada anlatılan anılarına göre doğruluk payının daha yüksek göründüğü söylenebilir. Fakat her halükârda henüz yeterince tanınmayan ve hiç kitabı basılmamış genç bir şaire bir-iki ay gibi kısa bir sürede yazdığı şiirler için verilen paranın hayli yüksek bir meblağ olduğuna şüphe yoktur.

Harbiye Nezareti'nin askerleri cesaretlendirmek için edebiyatçılardan yararlanma girişimleri daha sonra da devam eder. Yusuf Ziya'nın anlattığı tarzda tekil örneklerle, bütün savaş süresince karşılaşılır, fakat Çanakkale gezisi gibi geniş çaplı bir başka kampanya için 1917 yılını beklemek gerekecektir. Nitekim 1915 Temmuz'unda Çanakkale'ye düzenlenen ve anlaşıldığı kadarıyla daha çok parti çevresindeki isimlerin davet edildiği propaganda kampanyasından sonra 1917 yılında, daha kapsayıcı bir başka kampanya yapmaya karar verilir. Bu amaçla kimisi Türkçü düşünceye muhalif de olan dönemin en tanınmış isimlerinden Abdülhak Hamid Tarhan, Süleyman Nazif ve Cenab Şehabeddin gibi yazar ve şairler, Harbiye Nezaretine davet edilerek kendilerine "zâbitân ve asâkiri teşvik ve teşcî' edecek âsâr-ı edebiye yetiştiriniz" diye ricada bulunulur. 1949 yılında, yani sürgünden döndükten beş yıl sonra şiirlerini *Serab-ı Ömrüm* adıyla toplayan Rıza Tevfik, kitabının önsözünde şiirlerinin zamanında nasıl kıymet gördüğünü anlatırken önemine binaen 11 Temmuz 1333 tarihinde (24 Temmuz 1917) Cenab Şehabeddin'den aldığı konuyla ilgili bir mektubu da nakleder. Mektup şöyledir:

> "Muhterem üstat,
>
> Dün bendenizle Hâmid ve Nazif Beyefendileri Harbiye Nezaretine çağırdılar. Nâzır Paşanın selâmı ile birlikte şu ricasını tebliğ ettiler: zabitan ve asakiri teşvik ile teşci' edecek âsârı edebiye yetiştiriniz. Bu sırada zatıâlilerinin de dâstân vadisinde bir silsile-i nefais yetiştirmeniz nâzır paşaca pek ziyade bâis-i şükran olacağı söylendi ve bunun zatı üstadânelerine iblâğı bendenize havale olundu. Dâstânlar hamasiyyata aît olacak.
>
> Yazılacak âsara gayet vâsi, amma vâsi ücretler! vaat buyuruluyor. Tarafı alilerinden dirigi inayet buyurulmayacağı hepimizin cümeli tahminatından oldu. Bâki meveddet ve hörmet üstadım efendim."[541]

[540] A.g.e., s. 41-45

Rıza Tevfik, bu mektubu aldığında, savaşın bütün dünya devletleriyle beraber Osmanlı'yı da perişan ettiğini ve dönemin Harbiye Nazırı olan Enver Paşa'nın maddî manevî her vasıtaya başvurarak hiç olmazsa insaflı bir barışla şerefini kurtarmak peşinde olduğunu söyler. Bu amaçla askerleri cesaretlendirmek için değerli değersiz birçok şair ve yazara "külliyetli paralar" bağışlandığını ve kendisinin de bu işlerden epeyce haberi olduğunu da ekler. Çünkü bu mesele üzerine, ağızdan ağıza dolaşan dedikodulardan herkesin kafası dolmuştur. Kendisi de bir müddet düşündükten sonra ısmarlama şiirler yazmaya kalkışmanın kendisi için çok gülünç olacağını, hatta maksat ne kadar ulvî olursa olsun böyle kârlı bir alış verişe girişmenin mizacına hiç uymayan bir iş olacağını düşünür. Nitekim durumunu şu cümleyle açıkça ifade eder: "Halbuki ben, hiçbir zaman şiirlerimin bir mısraını dahi ısmarlanmış bir mal gibi telâkki ederek yazmış değilim." Bu nedenle Cenab'ın mektubuna cevap vermez. Fakat sonra bu sessizliğinin nezaketsizliğe yorulabileceğini düşünerek hemen ertesi gün öğleden evvel Harbiye Nezaretine gider. Nazır Paşayı sorar. Evvelki gün Gelibolu'ya gittiğini öğrenir, fakat Harbiye Nezareti muhasebat müdür-i umimisinin orada olduğunu, eğer önemli bir iş varsa onunla görüşebileceğini öğrenir. Bunun üzerine görüştüğü Muhittin Bey, Cenab'ın mektubundaki bilgileri aynen tekrar ettikten sonra "bütün şiirlerinizi verirseniz on bin nüsha bastırırız ve her nüshasına iki lira veririz" der.[542] Rıza Tevfik, şiirlerinin dağınık olduğu, hiç hamasî şiir yazmadığı gibi mazeretler beyan ettikten sonra teşekkür ederek ayrılır. Bu olayı aktaran Rıza Tevfik, sözlerini şöyle bağlar: "Şiirlerime karşı taliimin bu hande-i istihzasına, ben de lâkayt bir tebessümle mukabele ettim ve şiir bastırmak hevesinden vaz geçtimdi."[543]

Görüldüğü gibi İttihat ve Terakki Partisi, arzu ettiği sonuçları elde edemese de dönemin koşullarında edebiyatı propaganda aracı olarak kullanmak üzere çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Savaşın yarattığı ekonomik çöküş içinde bile bu yolda ciddî paralar harcadığı görülmektedir. Kuşkusuz bunu sadece İttihat ve Terakki Partisi'yle de sınırlamak doğru değildir. Bizzat padişah Sultan Reşad'ın bile Abdülhak Hamid gibi dönemin en meşhur bir şairinden bu yolda ricada bulunduğu ve Hâmid'in Çanakkale zaferiyle ilgili "İlham-ı Nusret" başlıklı şiirini bu rica üzerine yazdığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hâmid, şiirin altına düştüğü "a'dâ-yı vatanın Çanakkale'den hâib ü hâsir çekilmeleri üzerine ve şeref telakki olunan irâde-i

[541] Rıza Tevfik, *Serabı Ömrüm*, İstanbul: Kenan Matbaası, 1949, s. 11

[542] Her nüsha için iki lira verildiğinde toplam telif ücreti 20.000 lira olmaktadır. Fakat Rıza Tevfik, bu olayı anlattığı başka bir yerde, miktarı 30.000 lira olarak göstermektedir. Bkz. Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım*, (Haz. Abdullah Uçman), İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 140. Konuyu bir yazısında ele alan Kayahan Özgül, Rıza Tevfik`in yanlış hatırladığını, bu miktarın 3.000 lira olması gerektiğini belirtir. Bkz. Kayahan Özgül, "Milli Edebiyat, `Güdümlü Edebiyat` mıdır?", içinde Bahriye Çeri (ed.), *1908 Meşrutiyeti, Sanat ve Edebiyat*, Paris: IJT Publication, 2008, s. 81. Doğrusu, Yusuf Ziya`ya ödenen miktarı hatırlayınca Özgül`e hak vermemek mümkün değildir.

[543] Rıza Tevfik, *Serabı Ömrüm,* s.

seniyyeye binaen tanzim ve takdim olunan neşide" şeklindeki notta bunu izhar eder.[544] Hâmid, *Servet-i Fünûn* dergisinin Aralık 1915 sayısında yayımladığı bu şiiri, daha evvel 93 Harbi'nden başlayarak o zamana kadar yazdığı savaş ve millî mefharet konulu şiirlerine ekleyerek 1916 yılında *İlham-ı Vatan* adıyla yayımlar. 1917 yılında da *Yadigâr-ı Harb* adlı tiyatro oyununu yayımlayarak propaganda edebiyatına katılır. *Yadigâr-ı Harb*'in konusu doğrudan Çanakkale zaferidir. Hâmid, burada Ömer Seyfeddin ve Ziya Gökalp gibi Millî edebiyat taraftarlarının aksine meseleyi bir millî direniş veya bir milletin (Türklerin) var olma-yok olma meselesi olarak anlamaz. Onda mesele tıpkı Namık Kemal'de olduğu gibi bir vatan meselesidir. Nitekim piyesin karakterlerinden biri de vatandır ve "peri-i vatan" olarak konuşur. Oyunun bir yerinde İngiliz Hariciye Nazırı Çanakkale savaşıyla ilgili olarak Hâmid'in bakış açısını da yansıtan şöyle bir cümle kurar: "Din ve devleti uğrunda ölmeğe hazır bulunan millet-i Osmaniyye vatanı için yaşamağa azmetmiştir!.."[545] Burada geçen iki kelime "millet-i Osmaniye" ile "vatan" kelimeleri ve piyesin genelinde verilen ayrıntılar, Hâmid'in bu eserinden en az kırk yıl önce meseleyi bu şekilde ortaya koyan Namık Kemal'den farklı bir yerde olmadığını göstermektedir. Nitekim piyesin Osmanlı karakterlerinden bir genç kıza "[v]atan muhabbeti neden erkeklere mahsus bir imtiyaz olsun?.." dedirtirken başka bir açıdan da Namık Kemal'in *Vatan Yahut Silistre*'sine bağlanır. Ömer Seyfeddin ve Ziya Gökalp'ın eserlerinde sadece "millet-i Osmaniye" ile "vatan" kelimelerinin izi sürülerek bile bu eserin yazıldığı yıllarda yazan bu iki taraf arasındaki farklılığın boyutları göz önüne serilebilir.

Hâmid, *Yadigâr-ı Harb*'de asıl olarak Çanakkale zaferini işlemekteyse de Kutu'l-Amare ve Galiçya cephesinden de sahneler yansıtır. İlkinde Osmanlı kumandanı Halil Paşa'nın İngiliz kumandan Townshend'i esir edişi; ikincisindeyse Osmanlı askerinin Galiçya cephesinde geri çekilmeye başlamış müttefik ordusunun arasından saldırıya geçip nasıl kahramanlık gösterdiği anlatılır.

Oyunda genel manada Osmanlı ordusunun İtilaf devletleri ordusunu nasıl perişan ettiği onların ağızlarından yansıtılırken İttifak devletleri cephesindense Osmanlı ordusunun nasıl fedakârane çarpıştığı anlatılır. Hatta oyunun bir sahnesinde birlikte savaşan Alman, Avusturya ve Bulgar zabitleri hep bir ağızdan "Yaşasın Osmanlılar!" diye tezahürat yaparlar. Hikâyenin içinde bir de aşk vardır. Çerkez Osman adlı bir Türk askeriyle bir Rus generalinin kızı arasında yaşanan bu aşk hikâyesinde, her ikisinin de vatanları düşman cephelerde savaşta

[544] Ali Şükrü Çoruk, "Abdülhak Hâmid Yahut 'Zoraki Propagandist'", *Türk Edebiyatı*, Ekim 2014, Sayı 492, s. 28-33
[545] Abdülhak Hâmid Tarhan, *Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Tiyatroları 1*, (Haz. İnci Enginün), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, s. 290

olduğu için ayrılmaya ve vatanlarını tercih etmeye mecbur kalırlar. Bu konuda her ikisi de birbirine anlayış gösterir ki bu da vatan sevgisinin aşktan daha yüce ve daha güçlü olduğu mesajını taşır. Hikâyenin bir yerinde Rus kız, Çerkez Osman'a aslen Çerkez olduğu halde nasıl oluyor da Türk milliyeti iddia edebildiğini sorar. Osman'ın cevabı -aynı zamanda bu Hâmid'in cevabıdır-, Tanzimat'tan sonra Batıdaki anlamıyla Osmanlı yazarları tarafından da kullanılmaya başlayan "Türk" anlamını yansıtan Yeni Osmanlıcı bir cevaptır: "Bizim milliyetimiz İslâmiyettir; vatanımız âlem-i İslâm, padişahımızsa halifedir."[546]

Neticede Hâmid'in bu son eseri 5000 nüsha basılarak orduya dağıtılmış ve Hâmid'e de 1000 lira verilmiştir.[547] Kuşkusuz Hâmid'in devlet hazinesinden aldığı paralar bununla sınırlı değildir. Savaş yıllarında devletin örtülü ödeneğinden ("tahsisat-ı mestûre") yararlanan yazarlarla ilgili 7-8 Eylül 1920 tarihinde İstanbul gazetelerinde çıkan haberlerde, Abdülhak Hâmid'in de ismi geçer. Bu haberlere göre Hamid'e 1918 senesinde Sadaret tarafından 30.000 kuruş, 1916 yılında Maarif Nezareti tarafından Külliyât-ı Âsâr'ının telif bedeli olarak 100.000 kuruş, yine aynı yıl yayımlanan ve yukarıda sözü edilen *İlham-ı Vatan* için 15.000 kuruş verilmiştir.[548] Hâmid, hakkında çıkan bu haberler üzerine 9 Eylül 1920 tarihli *Peyam-Sabah* gazetesine bir açıklama gönderir. Açıklamada, haberlerin doğruluğunu kabul eder, hatta eksik kaldığını düşünerek bu konuda ek bilgiler verir. Bu bilgilere göre aldığı 30.000 kuruş, savaş sırasında Türkiye ile Almanya arasında iki milleti birbirine yakınlaştırmak amacıyla girişilen bir projeyle ilgilidir. Külliyât-ı Âsâr'ı için Maarif Nezareti'nden aldığı para ise gazetelere yansıdığı şekliyle 100.000 değil 110.000 kuruştur. *Yadigâr-ı Harb* için ise Harbiye Nezareti'nden 100.000 kuruş aldığını ilave eder. Ayrıca bir de hükûmet tarafından kendisine bir ikametgâh tahsis edileceğini, fakat bu tasarının gerçekleşmemesi üzerine kendisine iki yıllık kira bedelinin de ödendiğini bildirir. Fakat Hâmid, açıklamasının sonunda saydığı bütün bu meblağların onun kaleminin mahsulü olduğunu söyleyerek bu konuda dedikodu yapılmamasını ister.[549]

Elbette Hâmid'in aldığı ödenek, bu savaş ve propaganda edebiyatının yalnızca bir parçasıdır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin, genel merkezinin Selanik'te bulunduğu zamanlardan beri gençlere, sanat ve edebiyat erbabına ilgi gösterdiği ve bunları cemiyetin ideolojisi doğrultusunda yetiştirmeye veya yönlendirmeye önem verdiği görülmektedir. Bu ilgi, savaş sırasında zarurî bir ihtiyaç halini almış ve propaganda amacıyla edebiyatçıların

[546] Tarhan, *Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Tiyatroları 1*, s. 326
[547] İnci Enginün, "Hâmid'in Tiyatroları", *Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Tiyatroları 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, s. 15
[548] Ali Şükrü Çoruk, "Abdülhak Hâmid Yahut 'Zoraki Propagandist'", *Türk Edebiyatı*, Ekim 2014, Sayı 492, s. 28-33
[549] Çoruk, a.g.m, s. 28-32

kullanılması için bir dizi resmî girişimde bulunulmuştur. Burada açıkladığımız Çanakkale gezisi, daha sonra Harbiye Nezareti'nin dönemin tanınmış edebiyatçılarından istediği edebî eserler, bu savaş ve propaganda edebiyatı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bir de bir biçimde hükûmetin örtülü ödeneğinden veya partinin maddî desteğinden yararlanan tekil örnekler vardır. Abdülhak Hâmid bu tekil örneklerin en çarpıcı olanı ve belki de en çok ödenek alanıdır. Fakat kaynaklarda rastlayamadığımız İttihat ve Terakki'nin başka "rica"ları ve bunun karşılığında ödenmiş başka "tahsisat-ı mestûre"lerin bulunduğunu tahmin etmek güç değildir. Bu da İttihat ve Terakki Partisi'nin savaş yıllarında edebiyat ortamını nasıl yönlendirdiğini açıkça göstermektedir. Nitekim Süleyman Nazif, bu devir edebiyatını anlatan bir yazısında biraz da muhalif kimliğiyle şu sert sözleri sarf eder:

> "Karargâh-ı umumî harp, merkez-i umumî de edebiyat yapıyordu. Evet mana-yı kadîm-i mevzuundan son seneler pek ziyade inhiraf ettirilen "yapmak" mastarına mukarin olabilecek surette ve âdeta eşya-yı mamûle gibi, sipariş üzerine edebiyat!... Zavallı musıkî de bu tahribâttan hisse-i musîbetini aldı. O çılgın hükm ü kararın icra-yı mübaşirliklerini deruhde edenler arasında, hakikati anlayamayacak kadar gabî olmayanlar da vardı. Hele birkaç tanesini bilirim ki, hırs-ı nukûd ü câh gözlerini bürümeseydi, hal ve istikbalimiz bunlardan zarar yerine faide de görecekti. Bir kısmı da askere alınmamak ve cepheye sevk olunmamak için gönüllü ve ücretli şâir kayd olundular. Ve meziyyat-ı ilmiyye ve edebiyyece kendilerine kat kat fâik olan hem-sinleri cephelerde hayatlarını dumanlara savururken, bunlar soğuk nevâlar ve a'sab-geza edâlarla sözüm ona manzumeler, yâveler yazıyorlardı."[550]

Savaşın bittiği sene Ruşen Eşref'e röportaj veren Cenab Şehabeddin ise kendisine yöneltilen "son edebiyat hareketleri hakkında, yani Servetifünun edebiyatından sonra yazan gençler hakkında ne düşünüyorsunuz?" sorusuna şu cevabı verir:

> "-Son edebiyat hareketleri, son cereyan (…) hesapla kitapla 'Genç Kalemler'in Selânik'ten salıverdiği balondur. Bence edebî cereyanlar kendiliğinden doğar ve ortaya çıkar; yoksa durup dururken, hadise çıkarır gibi, ortalığa atılmaz. Bu son cereyan ise, bir hadise çıkarır gibi ortaya atmak şeklinde bile değil de adeta zorla, yangın çıkarır gibi çıkarıldı. Bunu son derecede zorlamalı ve yapmacık bir hareket olarak görüyorum. (…) Bence bu, sadece 'propaganda' mahiyetinde bir harekettir. Belki tecrübesiz ve yeteri kadar yetişmemiş gençleri bir müddetçik kendine çeker: Çünkü resmi mekteplerin programlarına zorla sokturuldu; öğretmenler için bir terfi, bir ilerleme çaresi oldu. (…) Şimdi görüyorum ki eser yok, propaganda çok."[551]

Bu değerlendirmeler, siyasal iktidar tarafından dışlanmış iki şairin eleştirileri olarak görülse dahi İttihat ve Terakki'nin edebiyatı nasıl yönlendirdiğini inkâr edilemeyecek bir

[550] Süleyman Nazif, "Harb ve Edebiyat", *Hâdisât*, 1 Haziran 1919. Ayrıca Gür, a.g.e., s. 391-392
[551] Ünaydın, *Diyorlar ki*, s. 81-82

açıklıkta göstermektedir. Verilen bu örnekler ve bu değerlendirmeler ışığında denebilir ki İttihat ve Terakki'nin bu girişimleri siyaset tarihi bakımından bir ölçüye kadar dönemin olağanüstü koşullarıyla[552] açıklanmaya çalışılsa bile edebiyat tarihi açısından eldeki pek çok edebî metnin daha realist ölçülerle değerlendirilmeye muhtaç olduğunu göstermektedir.

[552] İttihat ve Terakki de bu olağanüstü koşullar söylemine sıklıkla başvurur. Bu nedenle partinin bu söylemini Tarık Zafer şöyle değerlendirir: "İttihat ve Terakki olağanüstü zamanların partisiydi. Sürekli olarak da bu 'nazik zaman' edebiyatı ve koşulları içinde çalışmıştır." Bkz. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, cilt 3, s. 268

6. BÖLÜM: MEHMED EMİN (YURDAKUL): ŞİİRİNDEN BÜYÜK ŞAİR

Mehmed Emin (1869-1944), İstanbul'da Terkos civarındaki Zekeriyaköy'de balıkçılıkla geçimini sağlayan Salih Reis ile Edirne çevresinde yaşayan köylü bir ailenin kızı Emine Hanım'ın çocuğu olarak Beşiktaş'ta doğmuştur. Bir süre Hukuk Mektebi'nde okumuşsa da devam etmeyip memurluğa geçmiştir. Sadaret Evrak Kalemi'nde başlayan, ardından Rüsûmât Emaneti Evrak Kalemi'yle süren memurluk hayatında gittikçe ilerleyerek Erzurum ve Trabzon Rüsûmât Nazırlığına, Bahriye Nezareti Müsteşarlığına; oradan da Hicaz, Sivas ve Erzurum valiliğine kadar yükselmiştir. Sonraki dönemlerde Musul, Şarki Karahisar, Urfa ve en son İstanbul milletvekilliği yapmıştır.[553]

Mehmed Emin'in edebî şahsiyetini şekillendiren iki önemli kaynak vardır: İçinde doğup büyüdüğü dar gelirli ailesi ve ileriki yaşlarında tanıştığı Cemaleddin Afganî. Bunların ilki, onun şiirinin halkçı ve faydacı yönünü oluşturan duygusal kaynaklarından biridir. İkincisi ise onun şiirlerini adeta düzyazıdan farksız olarak bir düşünce aracına dönüştürürken beslendiği entelektüel kaynaktır. Nitekim Hamdullah Suphi, Mehmed Emin'in *Türk Sazı* kitabı dolayısıyla yazdığı bir yazıda, dönemin diğer şairlerinin zerre kadar millî ve içtimai olmadıkları halde Mehmed Emin'in acaba neden onlardan büsbütün ayrı bir şair olarak tecelli ettiğini sorar. Ona göre bunun sebeplerini ona ilk eğitimini veren Beşiktaş Askeri Rüştiyesi'nde, Mülkiye Mektebi'nde veya Hukuk Mektebi'nde aramak faydasızdır. Babasının bir balıkçı olduğunu ve okuma yazma bilmediği halde oğluna okuttuğu şeyleri geçmişe özlem duyarak dinlediğini ve son devir için yerindiğini söyler. Böylece Mehmed Emin'in ruhu, Hamdulluh Suphi'ye göre "bozuk bir Frenk terbiyesiyle fesada uğramamış[tır.]"[554]

Mehmed Emin'in kendisi de aile şartlarının ve özellikle babasının ilgi ve ihtiyaçlarının, kendisini bağlı bulunduğu halkçı/Türkçü sanata yönlendirdiğini şöyle açıklar:

> "Babam kanca baş ırıpçısı Salih Reis'tir. Anam Uzuncaova Hasköylü Emine Hatun'dur. Babam ümmî idi. Çocukken bana *Battal Gazi, Kerem ile Aslı* gibi halk masallarını okutur ve dinlerdi. Sonraları Namık Kemal'in *Evrak-ı Perişan*'ını okudum. Çatımız ak günler gördüğü gibi kara günler de gördü. Halkın ıztırabını bu çatının altında anamın halk ninnileriyle büyüdüğüm gibi, bu çatının altında

[553] Hayatı hakkında bkz. Fethi Tevetoğlu, *Mehmet Emin Yurdakul: Hayâtı ve Eserleri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 4-122.
[554] Hamdullah Suphi, *Günebakan*, Ankara: Türk Ocakları İlim ve Sanat Heyeti Neşriyatı, 1929, s. 58.

halk öğütleriyle yetiştim. Bu çatının altında anladım ki halk kendi hayatını, kendi ruhunu, kendi aşkını, kendi ıztıraplarını kendi diliyle anlatacak kitaplara muhtaçtır."[555]

Hamdullah Suphi, halktan bir aileye mensup olmasının yanında, Mehmed Emin'in on yıl boyunca resmî görevleri dolayısıyla Anadolu'da gezdiğini ve oralarda Türk insanının acılarını ve sıkıntılarını gözleme fırsatı bulduğunu da ekler. Öyle ki Mehmed Emin, bir köyde misafir olduğu evde, kendisini ağırlayan kadına duvarda asılı sazı göstererek "Bacı, vakit vakit bu sazı çaldığınız olur mu?" diye sorar. Kadın, şairin sorusuna şöyle cevap verir: "Sel köyümüzü alıp kötürdü, el malımızı alıp götörüyor, gönül şen değil ki saz çalalım, kerem söyleyelim, saz orada toz toprak içinde kurtlanıp gidecek."[556] İşte Hamdullah Suphi'ye göre Mehmed Emin'in başka bir Cenab Şehabeddin veya Tevfik Fikret olmayışının nedenini biraz da Anadolu'da geçirdiği bu yılların gözlemlerinde aramak gerekir.

Şüphesiz Mehmed Emin'in sanatının duygu kaynağını oluşturan bu gözlemler, entelektüel bir kaynakla buluşunca mecraını bulur: Cemaleddin Afganî. Hamdullah Suphi, Mehmed Emin'in fikrî gelişiminde etkili olan Afganî'yle ilişkisini şöyle açıklar: "Tanrı tarafından biri dinin yenilenmesine, diğeri milletin yenilenmesine memur edilmiş olan bu iki harika, yan yana dört senelik bir müddet yaşadılar, düşündüler."[557] Hamdullah Suphi'ye göre Afganî, İslam âlemini aydınlatan âlimler yetiştirdi, Mehmed Emin ise Türk âlemi üzerindeki ailelerde, okullarda yer tutmuş düzmece şairleri genç nesillerin ruhunu çürütmekten men etti. Fakat Hamdullah Suphi, bu sanatsal aydınlanmanın, daha evvel olması gerektiğini düşünür ve Mehmed Emin evvel gelmiş, Köprülüler, Sokullular ve Reşit Paşalar sonra gelmiş olsalardı Türkiye büsbütün kurtulmuş olurdu der. Çünkü "[b]üyük sanatkârlar bir millet vücude getirmeyince hakiki manasile bir hükûmet kurmanın imkânı yoktur."[558]

Bu bakımdan Mehmed Emin'in duygusal gelişiminde en çok ailesinin ve mensubu olduğu sosyal sınıfın etkisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fikrî gelişiminde ise en etkili kişi, hiç şüphesiz Cemaleddin Afganî'dir (1838-1897). Afganî, İslam'ın modernleşme karşısında hayatın her cephesinde kendini yenileyerek inşa etmesi düşüncesi demek olan İslamcılık akımının kurucusu, bütün İslam dünyasında etkili olmuş bir din âlimidir. Nerdeyse bütün İslam memleketlerini ve belli başlı Avrupa başkentlerini dolaşmış ve oralarda ciddî siyasî ve entelektüel dalgalanmalara sebep olmuş bu ilginç simanın, doğduğu yerden başlayarak hangi millete ve mezhebe mensup olduğuna, büyük bir müceddid mi yoksa gizli

[555] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Mehmet Emin Yurdakul ile Görüştüm", *Yeni Adam*, 16 Ağustos 1943, sayı 452, s. 6-11.
[556] Hamdullah Suphi, *Günebakan*, s. 59-60
[557] A.g.e., s. 60
[558] Hamdullah Suphi, *Günebakan*, Ankara: Türk Ocakları İlim ve Sanat Heyeti Neşriyatı, 1929, s. 58-61

bir din tahripçisi mi olduğuna kadar hakkında onca yayına rağmen bir yığın tartışma vardır. İslam âleminde yaptığı propagandaların amacı, Müslüman memleketlerini Avrupalıların siyasî nüfuz ve iktisadî istismarından kurtararak bu ülkelerde liberal siyasî idareler kurmak suretiyle, onların dâhilî gelişmelerini sağlamak ve böylece, Şiî İran da dahil olarak, bütün İslâm âlemini bir tek halifenin idaresi altında toplayıp, Avrupa'nın müdahalesine direnecek kuvvetli bir İslam devleti vucuda getirmektir.[559] İlki 1870 yılında ve ikincisi 1892'de olmak üzere iki defa Türkiye'ye gelen Afganî, dönemin pek çok aydınını olduğu gibi Mehmed Emin'i de etkilemişti. Haftada iki gün, Cuma ve Pazar günleri, ziyaretçi kabul eden Afganî'yi sürekli ziyaret eden Mehmed Emin, "beni o yoğurmuştur" diyecek kadar onun görüşlerinden etkilenmiştir. Osman Keskioğlu, Afganî'yle ilgili makalesinde ondan şu sözlerle bahseder:

> "Cemâleddin vardığı yerde millî uyanış fikrini aşılardı. Her millet uyanmalıdır, diyordu. Bu da millî benliğini duymakla olur. Millî duygulardan yoksun millet ölü demektir. Millî cereyanlar İslâm'ı sarsmaz, bilakis kuvvetlendirir. Kuvvetli parçalardan teşekkül eden İslâm camiası elbette kuvvetli olur. Onun için millî cereyanlara karşı gelmedi, onları destekledi. Bu, şarkın uyanışında bir âmil oldu. Bazı kimseler aleyhinde bulunduğu halde o millî şâirimiz Mehmed Emin'i takdir ediyor, onu millî şiirler yazmağa teşvik ediyordu. Mehmed Emin'e imzalayarak resmini vermişti. Bu, takdirinin bir nişanesidir."[560]

Afganî'nin "İslam birliğinin gerçekleşmesi için her Müslüman milletin ayrı ayrı uyanması ve millî şuuru kazanması lâzımdır"[561] görüşü, ilginç bir biçimde İslamcılarla milliyetçiler arasında bir anlaşma noktası sağlıyordu.[562] Nitekim milliyetçilikle ilgili görüşleri Türkçüler tarafından *Türk Yurdu* gibi dergilerde, İslamcılıkla ilgili görüşleri de *Sebilü'r-Reşad* gibi İslamcı dergilerde yayımlanıyordu. Öyle ki Mehmed Akif gibi Afganî hayranı bir şair, şiirleriyle onu savunduğu gibi yazılarında da Afganî'nin İstanbul'da Darülfünûn'un açılışı münasebetiyle verdiği ve çıkan dedikodular sebebiyle ülkeyi terke mecbur kaldığı konferansının yanlış anlaşıldığını yazıyordu.[563]

Afganî, 1912'de tercüme edilip *Türk Yurdu*'nda yayımlanan bir yazısında, dilin önemini anlatırken onu bütün yeniliklerin ilk basamağı sayar. Afganî makalesinde özetle bedenin etki ve biçimleri birbirine zıt organlardan meydana geldiği halde bunların birliğini

---

[559] Ignaz Goldziher, "Cemâleddin Efgânî", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1977, c. 3, s. 82
[560] Osman Keskioğlu, "Cemâleddin Efgânî", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sayı: 1, 1962, s. 97
[561] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1992, s. 212
[562] Ziya Gökalp, "İslâm İttihadı" adlı şiirinde, Afganî'nin bu görüşünü şöyle tekrar eder: "İslâmlar'ın birliği: Bunun için ibtidâ, / Kazanmalı istiklâl her Müslüman memleket; / Sonra bunlar umûmen halifeye ıktidâ / Eyleyerek, kurmalı sırf siyâsî bir vahdet." Bkz. Fevziye Abdullah Tansel, *Ziya Gökalp Külliyatı 1: Şiirler ve Halk Masalları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989, s. 112
[563] Âkif'in söz konusu yazısı için bkz. "Cemaleddin Efganî", *Mehmed Âkif Ersoy'un Makaleleri*, (Haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu ve Nuran Abdulkadiroğlu), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 32-35. Ayrıca bkz. *Safahat*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 404-405.

(*vahdet-i şahsiye*) sağlayan şeyin "ruh-ı hayat" olduğunu ve her birine bir görev vererek onları ortak bir amaç doğrultusunda hareket eden organlardan oluşan bir birey haline getirdiğini söyler. Vahdet-i şahsiye'den sonra Afgani, aile vahdetinin (*vahdet-i beyniye*) geldiğini belirtir. Ona göre değişik huy ve mizaçlarda insanları bir ailede bir araya getiren şey, özel yakınlık (*karabet-i hassa*)'dır.

Yakınlığı biraz genişlettiğimizde bu sefer aşiret vahdeti görülür. Afganî'ye göre değişik aile ve ocaklardan oluşan bir aşireti birleştiren şey, umumî menfaati elde etmek ve zararı def etmek üzere diğer aşiretlerle yaşanan rekabet, şan ve şeref kazanma ve üstün olma arzusudur. Nihayet birer aşiretten ibaret olan bu birlikler bir ırk/millet birliğini (*vahdet-i cinsiyye*) meydana getirirler ki bir milleti birleştiren bağ, Afganî'ye göre dildir. Dil hayret verici bir bağdır. Ona göre kapsamı daha geniş insanlar topluluğunu iki bağ birleştirir: Ya dil birliği, ya da din birliği. Bunlardan dil birliği, Afgani'ye göre din birliğinden daha güçlü ve daha kalıcıdır. Çünkü dil birliği az zamanda kolay kolay değişmez. Ona göre bir millet, bin yılda dilini değiştirmediği halde iki üç defa dinini değiştirebilir. Bu nedenle Hristiyan bir Yunanlının putperest Platon ve Aristo ile iftihar ettiği halde Hristiyan bir Hindlinin din birliğinden dolayı Hristiyan Newton veya Galileo ile iftihar etmediğini söyler.

Afganî'ye göre bir milletin millî birliği, ancak "tabakat-ı muhtelifenin ifade ve istifadesini temin ede[n]" bir dil birliğiyle mümkün olabilir. Afganî, bir milletin değişik ekonomik sınıf ve zümrelerden oluştuğunu ve onların konuştukları dilin ihtiyaçlarına cevap verecek durumda olmaması halinde o milletin dağılacağını öne sürer. Yani millî ekonomi bile ancak millî dil ile mümkün olur. Bunun için ırkî sonuçları takdir eden bilginlerin ilk işinin dillerinin genişletilmesinden ibaret olduğunu söyleyen Afganî, bu iş içinse mümkün mertebe o dilin öz imkânlarının kullanılması gerektiğini, ama bu mümkün olmadığı takdirde yabancı kelime alınabileceğini ekler.

Afganî, kendi dilleriyle eğitim ve öğretim gören bir milletin siyaseten bozulsa bile yıllar sonra tekrar toparlanabileceğini, fakat yabancı bir dille eğitim-öğretim yapan bir milletin kısa zamanda yok olup gideceğini söyler. Bu yüzden dil meselesinin her şeyden önemli olduğunu belirtir.

Sonra Afganî, millî birliğin devamı ve güçlendirilmesi için toplumun yüksek kesimlerinin sahip olduğu ilim ve sanattan alt kesimlerin de nasipsiz olmaması gerektiğini

söyler[564] ki bu son görüşü ondan etkilenen Mehmed Akif ve Mehmed Emin gibi şair ve yazarların neden toplum için yazdıklarını anlamamıza yardım eder.

Afganî'nin bu görüşlerinin Meşrutiyet sonrası bütün Türkçülerin faaliyetlerinde etkisi vardır. Başta Ziya Gökalp'in "yeni lisan"ı "yeni hayat"ın ilk basamağı gören düşüncesi olmak üzere, ekonominin millîleştirilmesi ve edebiyatın geniş halk kitlelerini Türklüğe uyandırmak amacında olması gerektiği yönündeki kültür politikalarında hep bu düşüncelerin etkisi görülebilir. Kuşkusuz bu tür düşüncelerin, Afganî etkisinden bağımsız olarak da milliyetçi hareketlerin ortak olarak üzerinde en çok durdukları konular olduğu öne sürülebilir. Fakat bu milliyetçi programa Afganî gibi dinî bir şahsiyetin destek vermiş, hatta ön ayak olmuş olmasının onlara büyük bir motivasyon sağladığı da bir gerçektir. İşte bütün bu nedenlerden dolayı Mehmed Emin'in "beni o yoğurmuştur" demesi daha rahat anlaşılabilir.

Cemaleddin Afganî, 1892'den öldüğü yıl olan 1897'ye kadar ömrünün son yıllarını İstanbul'da Abdülhamid'in ilgi ve kuşku karışımı gözetimi altında geçirirken Mehmed Emin de genç bir şair olarak sık sık onun ziyâretine gider. Bu ziyaretlerin birinde, onu edebiyat âlemine yeni bir ses olarak tanıtan "Anadolu'dan Bir Ses Yahud Cenge Giderken" şiirini Afganî'ye okumuş, Afganî "İşte, asıl sizin edebiyatınız budur!" diyerek kendisini teşvik etmiştir.[565]

Mehmed Emin, sanatı hakkında geniş bilgiler verdiği 1909 tarihinde yayımlanan bir yazısında, iki noktada eski edebiyattan ayrıldığını söyler: yazış, yani üslup ve vezin. Vezin konusunda söylemek istediklerini, hece vezninden başka bir yolda söylemeye dilinin varmadığını ifade eder. Üslubunun niteliğini, yani nasıl yazdığını ise şöyle açıklar:

> "Gözleri ilk açılışta bir balıkçı kulübesinin isli çatılarına ilişen ve ninesinin söylediği ninni seslerini dalgaların uğultuları boğan bir balıkçı oğluna nasıl yazı yazmak yaraşırsa işte öyle! Ahalinin düşüncelerini kendi beyninde, duygularını kendi yüreğinde duyan ve o cahil ana baba arasında eline alıp okumak için bir kitap bulamayan ve yüzünü okşamak için uzanmış bir el ve za'f-ı ruhuna kuvvet vermek için karşısında bir kuvvet bulup göremeyen bir avam evlâdına nasıl yazı yazmaksa işte öyle... Vatanının kendisine öğrettiği şeyleri öğrenemeyenlere öğretmek ve elindeki çerağı, onu elde edemeyip karanlıkta kalanlara göstermek kendisinin borcu olan, vel-hasıl kendi kanını taşıyan ve kendi diliyle konuşan, kendi düşüncesi ve kendi duygusuyla yaşayan, bütün hemşehrilerine karşı bir iş görmek

[564] Cemaleddin Afganî, "Vahdet-i Cinsiye (Irkiye) Felsefesi ve İttihad-ı Lisanın Mahiyet-i Hakikiyesi", (çev. Resulzâde Mehmed Emin), *Türk Yurdu*, yıl 2, sayı: 26 (1328). Latin harleriyle basımı: *Türk Yurdu,* c. 2, sayı: 26, Ankara: Tutibay Yayınları, 1999, s. 38-42.
[565] Yurdakul'un Afganî hakkındaki görüşleri için bkz. Baltacıoğlu, a.g.y., s. 7.

isteyen bir Türk'e nasıl yazmak lâzım gelirse işte öyle... Madem ki aşağıda bulunanları yukarıya doğru çıkaracağız, o halde onların bulundukları yere inmekliğimiz lâzımdır."[566]

Mehmed Emin, açtığı şiir yolu için Almanların uyanış devrini, özellikle de Martin Luther'in *İncil*'i millî dil olan Almancaya tercüme etmesini kendine rehber ettiğini söyler ve sözlerini şöyle sürdürür: "Luther Hristiyanlık'ta ne yaptıysa, işte ben de memleketimin edebiyatında onu yapmak istiyorum."[567] Kuşkusuz Luther'in tercümesinin maksadı, *İncil*'i, yani ilim ve dini, dar bir zümrenin tekelinden çıkarıp geniş halk kitlelerinin de nasipleneceği bir hâle getirmekti.

Mehmed Emin'in şiirlerinin edisyon kritikli yayınını başında şair hakkında geniş bir etüdle yayımlayan Fevziye Abdullah Tansel, Mehmed Emin'in konuları bakımından yadırganmadığını söyler. Çünkü onun yazdığı konularda, örneğin Türk-Yunan harbi hakkında başta Tevfik Fikret olmak üzere Recaizade Ekrem ve Ali Ekrem gibi başka şairler de şiirler yazmıştır. Nitekim halkın ızdıraplarını anlatan manzum hikâye türü de Servet-i Fünûn edebiyatının başlıca özelliklerinden biridir. Fakat Mehmed Emin'i çağdaşı diğer şairlerden ayıran husus, onun şahsî konularda bir tek şiir bile yazmamış olmasıdır. Yani Fevziye Abdullah'ın ifadesiyle "ilk manzûmesinden başlayarak ömrünün son yıllarına kadar daima millî felâket ve zaferleri, millî mefharetleri, halkın ıztıraplarını, onları fikren terbiye edip yükseltici mevzûları işlemesidir."[568] Kuşkusuz bu yorumda üzerinde en çok durulması gereken nokta, Mehmed Emin'in halkı terbiye ederek yükseltmek gerektiğini düşünen bir şair olduğu hususudur. Nitekim Luther'i kendine rehber edinişinde de bu husus öne çıkar. Mehmed Emin'in bu tutumu, özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra Osmanlı-Türk düşünce hayatına girmiş olan halkçılık hareketinin erken bir örneği sayılabilir. Nitekim Meşrutiyet'in ilanından sonra Rus Narodnik hareketinden ve onun Balkanlarda uzantısı olan halkçılık (*populism*) ve köylücülük (*peasantism*)'ten etkilenmiş Türkçü aydınlar, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Çarlık Rusyasında gelişen Narodnik hareketinin temel şiarı olan "halka doğru" ilkesini esas alan faaliyetlere girerler.[569]

[566] Mehmed Emin, "Türkçe Şiirler: Mehmed Emin Bey Kendi Ağzından",*Bağçe*, c. II, sayı: 28, 27 Kanunusani 1324/9 Şubat 1909, s. 24-25
[567] A.g.y., s. 25
[568] Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Emin Yurdakul'un Eserleri I: Şiirler*, s. LIV
[569] Zafer Toprak, "Osmanlı Narodnikleri: 'Halka Doğru' Gidenler", *Toplum ve Bilim*, sayı 24, Kış 1984, s. 69.

Fevziye Abdullah, onun halk şiiri formunda şiirler yazmasına rağmen gerek nazım şekilleri ve gerekse kullandığı hece vezni kalıplarıyla halk şairlerinden ayrıldığını söyledikten sonra şu önemli tespiti yapar: "Emin Bey bir halk şâiri değil, halkın şâiri idi".[570]

Gerçekten de ilk şiir kitabı *Türkçe Şiirler*'de baskın olan iki tem vardır: Millî duygulardan beslenen kahramanlık ve sosyal merhamet. Kahramanlık temi, Yunan savaşı dolayısıyla yazdığı savaşan askerleri anlatan şiirlerinde, merhamet temi ise yetim veya yoksul çocukları anlatan şiirlerinde görülür. Örneğin "Yetim Çocuk Yâhud Ahmed'in Kaygusu" ile "Âh Analık Yâhud Zeyneb'in Duâsı" şiirlerinde bu sosyal merhamet temi işlenir. Bu iki tem, şiirinin iki ana damarı halinde ileride yayımlanacak ikinci şiir kitabı *Türk Sazı: Yaralar ve Sargılar*'da (1914) da aynen devam eder. Gerçekte ne bu kahramanlık temi ne de merhamet temi yenidir. Özellikle Türk edebiyatına Ara Nesil yazarları tarafından sokulan ve Tevfik Fikret'in François Copée'nin şiirlerinde görülen fakirlere, çocuklara, düşmüş kadınlara acıma temini şiirlerinde işleyerek yaygınlaştırmasıyla yaygınlaşan merhamet temi[571], Mehmed Emin'in yazmaya başladığı yıllarda çok yaygındır. Bu nedenle onun bu tür şiirlerinde tamamen dönemin etkisinde olduğu ve gerçekte konuları ve temleri bakımından yeni bir şey söylemediği görülür. Fakat yeni olan, kitabın ilk şiirinde açığa çıkan poetik görüşü ve dilidir. Nitekim "Biz Nasıl Şiir İsteriz" başlıklı bu ilk şiirdeki şu dizelerde söz konusu poetik görüşünü şöyle ifade eder: "Biz o şi'ri isteriz ki çifte giden babalar, / Ekin biçen genç kızlarla, odun kesen analar, / Yanık sesin dinlerlerken gözyaşlarını silsinler."[572] Diğer taraftan daha evvel olmayan millî kimlik bilinci de bu şiirlerde açık bir biçimde görülür. Örneğin "Yunan Sınırını Geçerken" başlıklı şiirinde bu bilinç şu dizelerde açığa çıkar: "En güzel yüz bize çirkin; biz severiz Türk yüzü. / En iyi öz bize fenâ; biz isteriz Türk özü. / Milletimiz alkışlarız; anıldıkça Türk sözü. / Biz Türkler'iz; biz bu kanla, biz bu adla yaşarız!" (s. 24). Dolayısıyla denebilir ki Mehmed Emin'i yeni kılan şey, işlediği temler değil beslendiği milliyetçilik düşüncesidir. Bu düşünce dolayısıyladır ki hece vezninde ve basit bir Türkçeyle yazmakta ısrar eder ve bu özelliğiyle II. Meşrutiyet'ten sonra egemen olacak olan Millî Edebiyat hareketinin öncüsü vasfını kazanır.

Mehmed Emin'in ilk çıkışı 1898'de basılan *Türkçe Şiirler*'ledir. Bu kitabın adeta bir tesadüf gibi yakaladığı şöhrette, dönemin meşhur isimlerinin biraz hatır için yazdıkları takrizlerin, kitabın "ressam-ı hümayun" Zonaro'nun şiirlere uygun çizdiği resimlerle ve son

[570] Tansel, a.g.e., s. LV
[571] Zeynep Kerman, "Mehmet Akif Ersoy'un Şiirlerinde Merhamet Temi", *Türk Dili*, Aralık 1998, cilt II, sayı 564, s. 505-511
[572] Tansel, a.g.e., s. 21

derece kaliteli bir kâğıda basılmış olmasının veya dönemin saygın oryantalistlerinin biraz da şüphe uyandıracak kadar abartılı bir biçimde şairi taltif etmiş olmalarının payı aranabilir. Kuşkusuz şairin bu kadar büyük bir gürültüyle sahneye çıkmasında bütün bunların bir oranda etkisi vardır. Fakat Mehmed Emin'in çıktığı döneme dikkat etmediğimizde bu çıkışı anlamak zorlaşacaktır. Nitekim edebî metinlerin dönemleri içinde ancak anlaşılabileceği tezini savunan Fuad Köprülü, bu hususa dikkat çeker. Köprülü'ye göre Teselya Savaşı'yla birlikte Türk milletinin millî bir ruha muhtaç olduğu anlaşılmış ve ne Divan edebiyatı ne de Tanzimat dönemi edebiyatı millete muhtaç olduğu bu ruhu verememiştir. İşte Mehmed Emin, tam da milletin o zamana kadar gelen şairlerden başka türlü bir şaire muhtaç olduğu böyle bir dönemde ortaya çıktığı için herkes tarafından alkışlanmıştır.[573]

Mehmed Emin'in *Türkçe Şiirler*'le kazandığı şöhretten ve 1905 tartışmalarından sonra tekrar edebiyat ortamına katılması, II. Meşrutiyet'ten sonra olmuştur. 1914'de, Osmanlı'nın patlak veren I. Dünya Savaşı'na dahil olduğu sıralarda, ilkin *Ey Türk Uyan* ve ardından da *Türk Sazı: Yaralar ve Sargılar* adlı kitapları yayımlanır.[574] Birincisini "Ey Türk ırkı, ey demir ve ateşin evlâdı, / Ey binlerce yurt kuran, ey yüzlerce tac giyen, / Ey dünyâya efendi olmak için doğan sen! / Tanrı senin alnına bir kara baht yazmadı!.." epigrafıyla başlatan Mehmed Emin, böylece Türk ırkının üstünlüğü düşüncesini ilk şiir kitabından yaklaşık on altı yıl sonra "Ey dünyâya efendi olmak için doğan" ifadesiyle tekrar vurgulamış olur. Bu arada *Türkçe Şiirler*'de "cins" kelimesini tercih eden Mehmed Emin'in bu kitaplarda ise "ırk" ve "millet" kelimelerini tercih ettiği ve gerçekte dönemin başka yazılarına da bakıldığında "kavim" kelimesi de dahil olmak üzere bütün bu kelimeler arasında henüz bir ayrımın oturmamış olduğu anlaşılmaktadır.[575]

---

[573] Fuad Köprülü, "Mehmed Emin Bey", *Turan*, 29 Muharrem 1332/5 Kanunıevvel 1330/18 Aralık 1914. Ayrıca bkz. *Köprülü'den Seçmeler*, (Haz. Orhan F. Köprülü), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Kültür Yayınları, 1972, s. 7-11.

[574] Genelde *Türk Sazı*'nın daha evvel bastırıldığı bilgisi yaygındır. Fevziye Abdullah'ın dikkat çektiği gibi *Türk Sazı*'nın arka kapağındaki ilanda "*Ey Türk Uyan* (manzum), onbeşinci bini basılmıştır" denildiğine göre *Ey Türk Uyan*'ın daha evvel basılmış olması gerekir. Bkz. Tansel, a.g.e., s. XXXVIII. Nitekim Nüzhet Haşim de şairin eserlerini sayarken *Ey Türk Uyan*'ı daha önce basılmış gösterir. Bkz. Nüzhet Haşim, *Millî Edebiyata Doğru*, İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1918, s. 21. Ayrıca Nüzhet Haşim, *Millî Edebiyata Doğru*, (Haz. Recep Duymaz), İstanbul: Akademik Kitaplar, 2013, s. 15-16. Fakat *Türk Sazı*, şairin *Türkçe Şiirler*'den sonra yazdığı ve 1900'den 1914'e kadar geniş bir peryotta değişik dergilerde yayımlanmış şiirlerini içerdiği için kronolojik olarak onu ilk defa 1914'de tek şiirden ibaret bir kitap olarak basılan *Ey Türk Uyan*'dan önce almak daha doğrudur.

[575] Örneğin 1914'de çıkan *Türk Sazı*'nın ithafında da "Büyük ırkıma" ifadesini kullanır. Genç Kalemler'in 2. sayısında "Yeni Lisan" başlıklı başyazının Ziya Gökalp tarafından yazılan ikinci kısmında bu kavramların o devirde henüz netleşmediğini gösteren şu cümleler dikkat çeker: "Millî tabirinden bazı lisan bilmez gazetecilerin, politikacıların anladığı manayı murat etmiyorum. Onlar millet kelimesini 'kavim' manasında kullanıyorlar. Rum Patrikhanesi bu tabir-i galata kapıldığı içindir ki 'Osmanlı milleti yoktur, Osmanlı milleti bir tabir-i lisanîdir' suretinde bir mugâlata yapmıştı. Bizce millet siyasî bir nüfuza, yani bir 'devlet kuvveti'ne malik bir cemaattir. Biaenaleyh 'Osmanlılık' mutlaka bir millettir. Fakat Türk, Rum, Kürt, Arnavut, Bulgar, Ermeni unsurları gibi Osmanlı milletinin içtimâî bünyesine dahil olunan heyetler birer millet değil, bir 'kavim'den ibarettir. Osmanlı siyaseti bir millî siyasettir; kavmiyyet esasına müstenit bir siyaset takibi bir cürm, bir cinayettir. Lisan ve edebiyata gelince bunlar ancak 'kavmî' olabilirler. (...) Edebiyat beynelmilel olmadığı gibi millî de olamaz, edebiyat ancak kavmî olabilir." Bkz. ?, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 2, 12 Nisan 1327, s. 28. Ayrıca

Her iki kitabını Ahmed Hikmet Müftoğlu'na gönderen Mehmed Emin, Ahmed Hikmet'ten övgü dolu bir mektup alır. Mektupta Ahmed Hikmet, şairin Türk milletinin ruhuna hitap ettiğini söyler. *Ey Türk Uyan*'la ilgili olarak şunları ifade eder:

> "*Ey Türk Uyan*, bence birkaç orduya bedeldir; bize o kadar kuvvet verecek, benliğimizi o kadar bildirecektir. Ben, hükûmetin yerinde olsam, bu kitabı resmen köylere dağıtırdım; *Mevlid* gibi, her bucakta okunması esbâbına tevessül ederdim."[576]

Mehmed Emin'in kitabı Ahmed Hikmet'in arzu ettiği gibi köylülere dağıtılmaz ama önce 15.000, sonra 10.000 basılarak Enver Paşa'nın emriyle askerlere dağıtılır ve aynı zamanda okullarda okutulur. Kitap, kısa süre sonra başında eser ve şairi hakkında övücü bir mukaddimeyle Almancaya da tercüme edilir.[577] Tanınmış oryantalist Martin Hartmann da kitabı Türkleri gaflet uykusundan uyandıran bir eser olarak selamlayan övücü bir yazı yazar. Fevziye Abdullah'ın belirttiğine göre 1914 yılı Emin Bey'in şöhretinin en yaygın bulunduğu zamandır. Fakat bu şekilde geniş alaka uyandırmasında, Tansel'e göre kitabın I. Dünya Savaşı sırasında ve Turancılık cereyanının Türkiye'de en hararetle savunulduğu zamanda yayımlanmasının etkisi vardır.[578] Kuşkusuz bu ilginin özellikle Alman müsteşrikler tarafından gösterildiğini, şiirlerinin çoğunun nerdeyse yayımlanır yayımlanmaz Almancaya tercüme edildiğini görmek, ister istemez bunun Osmanlı ile Almanya arasındaki yakınlaşmayla ve Almanya'nın öteden beri Rus genişlemesine karşı Turancılık politikasına verdiği destekle ilişkili olabileceği kuşkusunu uyandırmaktadır.

İki kitabının yayımlandığı ve şöhretinin en parlak noktasına eriştiği bu sıralarda, *Ey Türk Uyan* ve *Türk Sazı*'nın yayımlanmasından sonra 17 Aralık 1914'te Türk Ocağı'nda Mehmed Emin'in şerefine dönemin Türkçü aydınlarının katıldığı bir gece düzenlenir. Gecede, Mehmed Emin'e, aralarında Ziya Gökalp, Ağaoğlu Ahmed, Fuad Köprülü ve Celal Sahir gibi devrin önemli şair ve yazarları olan katılımcılar, Mehmed Emin ve eserleri hakkında düşüncelerinin yazıldığı bir defter hediye ederler.

Bir yıl sonra *Tan Sesleri* (1915) de 20.000 nüsha basılarak askere dağıtılır.[579] Aynı yıl içinde önce *Çanakkal'a Gâzileri* adını verdiği ve 28 Eylül 1915'de tamamladığı eserini *Ordu'nun Destanı* ismiyle, "Çanakkal'a Kahramanları'na" ithafıyla yayımlar. 1918'de

---

bkz. Parlatır ve Çetin, a.g.e., s. 108. Daha sonraları yazdığı "Millet Nedir" başlıklı yazısında Ziya Gökalp, "millet" kelimesi ile "ırk", "kavim", "ümmet" ve "halk" gibi kelimeler arasında fark bulunduğunu belirterek bütün bu kelimeleri bugünkü kullanıma yakın bir biçimde birbirinden ayırır. Bkz. "Millet Nedir?" *İçtimaiyat Mecmuası*, sayı 3, Haziran 1917.

[576] Aktaran: Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmed Emin Yurdakul'un Eserleri I: Şiirler*, s. XXXIX

[577] Tansel, a.g.e., s. XXXIX

[578] Tansel, a.g.e., s. XL-XLI

[579] Tansel, a.g.e., s. XLV

"Ordu'ya Selam" şiirini de ilave ederek ikinci baskısını yaptırdığı kitap, toplam 43.000 nüsha basılarak orduya dağıtılmıştır.[580] Savaşın başlaması ve giderek en önemli gündem olmasıyla birlikte Mehmed Emin'in eserlerinin ithaflarında da millet yerine ordu veya savaşta orduya destek olan hanımlar yer alır. Böylece en aktif olduğu bu devresinde, onun sanatının eksenini millî kimlik bilincinden çok savaş propagandasına doğru kaydırdığı görülür.

Mehmed Emin, *Türk Sazı*'na "Benim Şiirlerim" başlıklı "Zavallı ben, elimdeki şu üç telli saz ile / Milletimizn felâketli hayatını söyleyim / Dertlilerin gözyaşını çevrem ile sileyim" diyen bir şiirle başlar. Şiir görüşünü bir tür poetik mukaddime olarak sunan bu şiirden sonra gelen şiirler, birer manzum hikâyedir. Birbirinin devamı olan "Zavallılar", "Kaynana ile Dâmat" ve "Ana ile Kızı" şiirlerinde, kızını köyün zengin muhtarının oğluna veren yoksul ve dul bir annenin, kızın üstüne kuma getirilmesi ve evinden kovulması ve sonunda ölmesi üzerine yaşadıkları anlatılır. Bunlardan sonra gelen "Ahretlik" şiirinde de İstanbul'da çalışarak Bolu'daki babasına öküz almaya çalışan bir Anadolu kızının yoksulluğu anlatılır. Tem olarak Servet-i Fünûn edebiyatından farkı olmayan bu manzum hikâyeleri takip eden "Anadolu" şiiri, Mehmed Emin'in en dikkat çeken şiirlerinden biridir. Bu şiir, ancak 1920'den sonra hükûmet merkezinin Ankara'ya taşınmasıyla edebî ilginin odağı olacak olan Anadolu'yu, Mehmed Emin'in çok daha önce gündeme getirdiğini gösterir. Şiirde genç yaşta kocasını uzun süren savaşlarda kaybetmiş bir kadının acıları dile getirilir ve kadın şu sözlerle bütün Anadolu halkı adına söz alır: "Âh, efendi, bize karşı İstanbul / Neden böyle bir sert, yalçın taş gibi? / Taşraların hayvanlık mı nasibi?"[581] Şiirin sonuna doğru anlatıcı şair, Anadolu'ya şöyle seslenir:

> Ey mübârek Anadolu toprağı!
> Hani senin bahtiyarlık hukûkun,
> Hür düşüncen, millî duygun, kânûnun?
> Hani senin yeni ruhlu çocuğun,
> Sevgin, neş'en, çalgın, türkü'n oyunun?
> Ey dertliler yatağı,
> Ne vaktedek gençliğine hakâret,
> Bu ayrılık, bu gözyaşı, bu ölüm?
> Ne vaktedek kızlarına esâret,
> Bu sert demir, bu ağır yük, bu zulüm?" (s. 55)

[580] Tansel, a.g.e., s. XLVI
[581] Tansel, a.g.e., s. 54. Bundan sonra alıntılanan şiirlerin sonundaki parantez içerisindeki rakamla bu kaynağa referans yapılacaktır.

Bu şiirleri, muhtemelen şairin Anadolu'daki görevleri sırasında gördüğü yoksul, çetin tabiat şartlarıyla mücadeleye mecbur kalmış, devletin uzun süren savaşlarda sürekli kendisinden mal ve asker talep ettiği düşkün insanları anlatan yine bazı manzum hikâyeler takip eder. Sonra geçimi için çalışmaya mecbur kalan çocukların sıkıntıları, annesine zulmeden vicdansız bir oğul karşısında annenin merhametini yitirmemesi, fırtınaya yakalanmış bir balıkçının feryat ederek can vermesi, terk edilmiş kadınlar, hastalar ve çocukların dramları anlatılır. Hepsi o devrin yaygın sosyal merhamet temi içerisinde değerlendirilmesi gereken bu şiirlerden sonra Mehmed Emin, insanlık tarihinde yaptıkları buluş veya keşiflerle büyük çığırlar açmış Gutenberg, Martin Luther ve Kristof Kolomb gibi dünya tarihinin bu üç öncü ismi hakkındaki duygu ve düşüncelerini aynı adlardaki şiirleriyle anlatır. Şiirlerini daima bir isme ithaf etme itiyadında olan Mehmed Emin'in bu üç şiirini ithaf ettiği isimler de dikkat çekicidir. Matbaanın kurucusu kabul edilen Gutenberg'i anlatan şiirini Osmanlı matbaacılığının babası İbrahim Müteferrika'ya, dinde reform hareketini başlatan Martin Luther'le ilgili şiirini reformcu kimliğiyle bilinen İslam bilgini Musa Carullah Bigiyef'e ve Amerika kıtasının kâşifi olarak bilinen Kristof Kolomb'la ilgili şiirini de Ziya Gökalp'a ithaf etmiştir ki bu sonuncusu, Mehmed Emin'in Ziya Gökalp'ın Türk entelektüel dünyasının gündemine taşıdığı "kızıl elma" veya "Turan" fikrini keşfedilmiş bir kıta gibi önemsediğini gösterir.

Bu şiirlerden sonra Mehmed Emin "Bırak Beni Haykırayım" şiiriyle birden bire vatan şiirlerine döner. Bu şiir, Mehmed Emin en hacimli kitabı olan *Türk Sazı* içerisinde âdeta yeni bir kitabın mukaddimesi gibidir. Şiirin meşhur olmuş şu dizeleri Mehmed Emin'in kendi şiirine biçtiği rolü de ortaya koyar: "Bırak beni haykırayım susarsam eğer sen mâtem et; / Unutma ki şâirleri haykırmayan bir millet / Sevenleri toprak olmuş öksüz çocuk gibidir;" (s. 71). Bundan sonra II. Abdülhamid ve istibdat dönemine yönelik eleştiriler, istibdadın vatan için oluşturduğu tehlikeler, hürriyet arzusu, Meşrutiyet'in ilanıyla duyulan sevinç anlatılır. "10 Temmuz" başlıklı Meşrutiyet'in ilanını kutlayan şiirde Mehmed Emin, sürekli kullandığı bir düşünceye şu dizelerinde tekrar başvurur: "Esir millet yaratmayan 'Âdil Allah / Bize dahî, 'Kalkın!' dedi" (s. 77). Daha evvel "Bende esir yaratmayan bir Tanrı'ya îmân var" (s. 71) şeklinde ve daha sonra "zindan ve zincir yaratmayan Tanrı'nın" (s. 145) dizesiyle karşımıza çıkan bu düşünce, büyük bir ihtimalle Hz. Ömer'in "Analarından hür doğan insanları nasıl köle yaparsınız" sözüne bir referans olarak okunmalıdır.

"Yaşamak Kavgası" başlıklı şiirinde, Ömer Seyfeddin gibi dönemin pek çok yazar ve şairinde de görülen milliyetçiliğin sosyal Darwinist yönünü yansıtan şu dizeler dikkat

çekicidir: "Seni yerler, yemez isen sen onu; / Böyle doğar, böyle ölür mahlûkât". Bu şiirden sonra devrin kılıç devri değil ilim ve demir devri olduğunu söyleyerek modernleşmenin ve sanayileşmenin gerekliliğinden söz eder. Bunun için yine devrin pek çok yazarında görüldüğü gibi Japonya'yı örnek gösterir. Çalışmayı över. Para kazanmanın, asrın gereklerine uygun olarak sanayileşmenin öneminden bahseder, fakat çiftçiliğin de terk edilmemesi gerektiğini söyler. Bu tür sosyal konularda ve modernleşme meselesinde bütünüyle Mehmed Âkif ve Tevfik Fikret'e yakınlaşır.[582] Birbirini takip eden "Bize Diyorlar ki" şiirinden başlayarak "Örs Başında" şiirine kadar on dört şiirde bilimsel ilerlemeyi, haksızlık yapmadan para kazanmayı, sanayileşmeyi, hakkaniyetli olmayı, çiftçiliğin ve demirciliğin geliştirilmesi gerektiğini, ağaçların kesilmemesi, durmadan çalışılması ve bütün bunlarla ilişkili olarak nüfusun arttırılması gerektiğini söyler. Kısaca çalışmak ve modernleşmek fikri etrafında birleşen bu şiirler, şu dizeyle tamamlanır gibidir: "Önce çekiç, alın teri; ondan sonra eğlence!..." (s. 89). Fakat bu şiirlerden sonra gelen "Bırak Yapma" şiiri, biraz da bu durmadan ilerlemek felsefesinin zararlarına odaklanan eleştirel bir şiirdir. Şiirde elindeki ucu sivri demiri döven birisine şair-anlatıcı sorar: "Ne olacak şu döğdüğün ucu sivri demirden?". Şiirdeki muhatap hançer yapacağını söyleyince sözlerinin şöyle sürdürür: "Bırak, yapma onu sen! / Elvermez mi akreplerin, zakkumların zehiri? / Elvermez mi kaplanların, sırtlanların dişleri? / Elvermez mi ellerdeki bunca kanlı âletler / Ki herbiri cana kıyar, yara açar, kan döker." (s. 89). Mehmed Emin, şiirin devamında adeta ilkesiz ve insanî bir amaç olmaksızın modernleşmenin yalnışlığını anlatan bu dizelerden sonra nasıl bir modernleşme arzusunda olduğunu şu dizelerle gösterir: "Elindeki demirden orak yap; / Şunlardan da sapan, keser, nacak yap; / Kazma, kürek, her şey.. Döğsün çekicin; / Yalnız bunu, yalnız bunu döğmesin!..." (s. 89). Bundan sonraki "Ne Zaman" şiirinde de modernleşmenin, o günkü ifadeyle medeniyetin, her zaman insanlığa iyilik getirmediğini, ümitlerle beklenen şeyin "şu kan selli bahar" olmadığını söyler. Asrın felsefesinin birbirini yemek olduğunu söyledikten sonra milliyetçiliğin de farkında olmadan dayandığı sosyal Darwinizm'e eleştiri getirir: "İşte çekiç örs üstünde: Kîne hizmet ediyor; / Kürsülerin nutukları: 'Kuvvetindir hak!' diyor; / Hâlâ Sezar târihini okuyoruz demektir!..." (s. 90). Bu dizeler, bir yönüyle medeniyet adı altında dünyayı sömürgeleştiren Avrupa emperyalizmine karşı bir eleştiri olarak okunabilirse de diğer şiirlerindeki modernleşmeci, hatta "Seni yerler, yemez isen sen onu" gibi dizelerinde iyice belirginleşen sosyal Darwinist tutum içinde tekil kalmaktadır.

[582] Bu konuda bir makale için bkz. Bilge Ercilasun, "Mehmet Âkif, Mehmet Emin ve Tevfik Fikret Arasında Bir Mukayese", *Yeni Türk Edebiyatı Üzerine İncelemeler 1*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, s. 67-75.

Türk Sazı'nın bundan sonraki şiirlerinde zaman zaman çalışmak fikri tekrar görülse de millî duyguları uyandırmaya yönelik şiirler çoğunluktadır. Türklerin tarihteki kahramanlıklarını hatırlatan, vatanın kutsal, şehitlik ve gaziliğin onur olduğunu anlatan bu şiirler, okuyucuyu savunma savaşına teşvik etmeye yöneliktir. Bu şiirlerden "Irkımın Türküsü", Türklerin üstünlüklerini anlatırken tarihte insan soyunun başardığı bütün ilklerin aslında Türkler tarafından yapıldığını anlatan fazla abartılı mitik bir tarih anlayışını yansıtır. Örneğin "İlk sapanla sert toprağa tohum atan, / İlk ocağa temel koyan hep biziz" (s. 108) dizeleri veya "Biz devlerin, fillerin / Diz çöktüğü kuvvetiz; / Eski, yeni dillerin / Anlattığı milletiz!..." şeklindeki nakarat bu tür abartılı bir tarih ve milliyetçilik görüşünü ifade eder. Kitabın son şiirleri, aynı yıl içinde vefat eden Recaizade Mahmud Ekrem ve İsmail Gaspirinski için yazılmış iki şiir ile "Şair" başlıklı kendi şairliğini anlatan bir şiirdir.

Türk Sazı, aslında Mehmed Emin'in yaklaşık on dört yıllık şiirlerini içeren bir derlemedir. Dolayısıyla bu uzun süreçte, dönemin siyasî ve sosyal olaylarına göre şairin duygu ve düşüncelerinin değiştiği gözlemlenir. Fakat temelde kitabın ilk şiirleri, Ara Nesil şairlerinden itibaren görülen ve Servet-i Fünûn şairleriyle yaygınlaşan sosyal merhamet konulu manzum hikâyelerdir. Mehmed Emin'in bu tarz şiirlerinde farklı olan husus, onun bu konuyu Türkçü bir dünya görüşü içinden yorumlaması ve çözümü de bireysel yardımda değil millî dayanışmada aramasıdır. İkinci kısımda Mehmed Emin'in çalışmak fikri etrafında yazdığı çiftçilik, balıkçılık, demircilik gibi çeşitli meslekleri öven, nüfusun arttırılmasını teşvik eden şiirleri yer alır. Bunları Mehmed Emin'in modernleşme ve sanayileşme arzusunun yansımaları olarak okumak gerekir. Bundan sonra ilk şiir kitabından itibaren onun asıl şahsiyetini oluşturan milliyetçilik düşüncesinin şiirleri gelir. Bu şiirlerde Türk milletinin tarihini, gücünü, kahramanlığını anlatarak okurda millî kimlik bilinci uyandırmak ister. Böylece en hacimli kitabı olan *Türk Sazı*'nın aslında üç farklı odak üzerinde yoğunlaşan şiirlerden oluştuğu söylenebilir.

Mehmed Emin'in aynı yıl içinde yayımlanan diğer kitabı *Ey Türk Uyan* ise bu son temin ele alınarak tek bir manzume halinde bütün kitap boyunca işlendiği daha küçük bir kitaptır. "Ey kardaşlar uyanın, / Şu Türklük'e can verin; / her arılar kovan'ın; / Turan-ili Türkler'in!.." dizeleriyle başlayan manzume, Altaylardan başlayarak Türklerin o günkü durumuna kadar panoramik bir epiktir. Şaire göre Türkler, beş bin yıl önce Altaylarda yaşarken Tanrı onlara şöyle seslenmiştir: "... Ey Türk ırkı, bu yerden / Güneşlere süzülen kartal gibi uç, yüksel! / Senin her bir kuvveti râm edici ellerin / Bütün mağrur başlara yıldırımlar saçacak; / Sana Çin'in, İran'ın, Hind'in, Mısr'ın, her yerin / Er isteyen tahtları

kollarını açacak!" (s. 129). Türkler bu sesi duyar duymaz rüzgâr gibi Alpler'i, Kafkaslar'ı, Nil ve Arasları dolaşır. Karahanlar, Oğuzlar, Attilalar, Cengizler, Timurlenkler ve Yavuzlar hep bu "her yerde fütûhat türküleri çağır[an]" ırkın ecdadıdır. Manzume daha sonra Türklerin tarih boyunca tahtları yıksa da mihraplara kol gerdiğini, taçları alsa da milletlere hak verdiğini, tarihinde karanlık, kirli hiçbir olay olmadığını anlatır. Bu şekilde Mehmed Emin, fütuhatçı yönleriyle tanıttığı Türklerin tarih boyunca dinlere ve milletlere değil zalim yöneticilere karşı savaştıklarını ifade etmek ister.

Bundan sonra Mehmed Emin, Farabî, İbn-i Sina, Mevlana, Zemahşerî, Buharî ve daha pek çok âlimin Türk olduklarını ve bunların "Muhammed'in yurdunda medeniyet kurdu[klarını]" anlatır. Böylece Türklerin medenî olmadıkları tezine karşı çıkar. Sonra da "Pençen gibi kafan da / İlinkinden üstündür; / Aşkın kadar zekân da / Medeniyet içindir." (s. 131) der. Fakat tarihte bu kadar parlak işler yapmış bu milletin son üç yüz yıldan beri "ülker bahtı"nın "dönük" olduğunu "o alevli şehirlerin, kulelerin sönük" ve "[h]er bucağın bir mezarlık ve bir yangın yeri" olduğunu söyler. Sonra da bu harabe olmuş yurtlardaki fakirliği ve cehaleti anlatır: "Şu köylerde hayvan gibi ot yiyenler Türk'türler; / Şu inlerde yaşayanlar, post giyenler Türk'türler" (s. 131). Bugün her yerde Türklerin ırzının, hakkının çiğnendiğini, adının horlandığını söyleyen şair, sorar: "Söyle bana, senin fâtih altun ordun ne oldu? / O tahtların, som yaldızlı sarayların ne oldu? / O fütûhât şenliklerin, alayların ne oldu? / Ufkunda gün kararmayan geniş yurdun ne oldu?" (s. 132). Sonra da Türklerin millî gururlarını tahrik etmek üzere "Âh, ne oldun? O göğsünde çırpınan / Pulad kalbin yaşamaktan kaldı mı? / Sana ateş, alev veren asîl kan / Artık bu gün bir irinli pıhtı mı?" (s. 134). Fakat şair, halkı büsbütün ümitsizliğe de düşürmek istemediği için düşmenin ölmek sayılmadığını, Türklerin bugün de diri ve sağlam bir ırk olduğunu söyler. Sonra da şöyle seslenir: "Çık meydana, kurtulmaya bir yol bul!" (s. 134). Mehmed Emin, tarihini, ırkını hatırlamasını istediği Türklerin isterlerse o eski ihtişamlı geniş ülkenin, Turan'ın sınırlarına gireceğini ve bir Türk birliğinin oluşacağını söyler. Manzumenin bundan sonrası gelecek zaman kipiyle yazılmış parlak bir istikbal müjdesidir. Öyle ki bir yerde şair, "Büyük Turan-ili'nde zengin Asya'n, Avrupa'n / Birer yeni Japonya, Amerika olacak" der. Fakat bütün bunları yaratacak olan "millî duygudur" (s. 137).

Mehmed Emin, aslında kendi şiiriyle de bu duyguyu uyandırmak peşindedir. Zira ona göre Prusya bu duyguyla uyanmış, bir zamanlar Tatarlara haraç veren Rusya bu duyguyla canlanmış, İtalya, Eski Roma hayalini bu millî duyguyla parlatmıştır. Sonra da şu dizeleri söyler: "Milliyetler, asırlardan akıp gelen sellerdir; / Önlerine ne çıkarsa sürür, yıkar, devirir."

(s. 139). Böylece Mehmed Emin, tıpkı Ziya Gökalp ve Ömer Seyfeddin gibi devrin milliyetler/milliyetçilik devri olduğunu, bir milletin kendine ait bir ideali/mefkûresi yoksa o milletin yok olacağı fikrini tekrarlar. Sonra Doğu'dan da örnekler veren Mehmed Emin, artık Hindistan'da, Afganistan'da, İran'da herkesin din birliğine bile aldırış etmeksizin ötekinin varlığının aleyhine maksatlar güttüğünü söyler:

"Bak, Zerdüşt'ün toprağında diz çöken
Bu gün bur'da başka ateş istiyor;
Muhammed'in mihrâbına yaş döken
Bu gün bur'da başka duâ ediyor" (s. 139)

Şiirin sonunda Mehmed Emin, kitabın adına da uygun olarak baştaki uyanış çağrısını yineler:

"Artık uyan! Necat günü gelmiştir;
Şu Türklük'ü felâketten kurtarmak,
Onu yine selâmete çıkarmak
Senin için en mübarek bir iştir." (s. 141)

(...)

"Haydi yürü! Medeniyet, şeref, şan
Genç alnında millî ru'yâ görenin!
Eski, yeni, hür ve mes'ud Türkistan,
Bütün Asya ve istikbâl hep senin!.." (s. 142)

Mehmed Emin'in estetik bakımdan, yani şiirin öz değerleri bakımından başarılı kabul edilemeyecek bu kitabı tamamen basit bir fikir etrafında kurulmuş, şiirsellikten uzak, epik bir manzumedir. Manzumenin temel fikri şudur: İçinde bulunduğumuz devir, milliyetçilik devridir. Geçmişin esir milletleri bile bugün millî bir ideal etrafında ayağa kalkmış ve kalkınmışlarken tarihi kahramanlıklarla dolu Türklerin bu şekilde zillet ve yoksulluk içinde yaşaması kabul edilemez. Bu nedenle Türklerin bir an önce uyanması ve millî benliğine kavuşması gerekir. Modern çağda artık eski anlayışlarla yaşanamayacağı fikri, o dönem için başka yazar ve şairlerin de üzerinde sıklıkla durdukları bir konudur. Namık Kemal ve Ziya Paşa'dan başlamak üzere Tevfik Fikret ve Mehmed Âkif gibi toplumsal gerçekçi bütün şairler bir biçimde Osmanlının eski ihtişamlı günlerine nazaran kabul edilebilecek bir yerde olmadığını ileri sürerler. Fakat Mehmed Emin, meseleyi İslam veya Osmanlı eksenli bir

modernleşme sorunu olarak değil, Türk eksenli bir millî kimlik meselesi olarak düşündüğü için onlardan ayrılır ve çözümü de eski düzene dönmek yerine yeni çağın gereklerine uymakta bulur.

Mehmed Emin'in bu iki kitabından bir yıl sonra, 1915'te, "Aç Bağrını Biz Geldik" ve "Ey İğnem Dik" başlıklı iki manzumeden oluşan *Tan Sesleri* basılır. "Aç Bağrını Biz Geldik" şiiri, Rus egemenliğinde yaşayan Türklerin yaşadıkları zulmü ve Turan idealini odak almaktadır. Mehmed Emin, Rus egemenliğindeki Türklere "Aç bağrını Oğuz'un / Toprakları can bulsun; / Evlatların Moskof'un / Zincirinden kurtulsun." (s. 146) diye seslenir. Şair, "Turan-ili"nde yaşayan Türklere, Türklerin Turan'ı kurtarmaya koşturduğu müjdesini verir ve bilsinler ki Türkiye'deki "elmas taçlı sultandan / Yirmi evli köydeki rencberedek her insan / Onlar için en derin mahabbetler duymakta" der (s. 149). Bu bakımdan şaire göre artık kurtuluş zamanı yaklaşmıştır. Saltanat en kısa gelecekte yine "bu kahraman ırkın" olacaktır. Kuşkusuz bunları, şairin arzu ettiği Türk toplumu şeklinde çizilmiş muhayyel bir tablo olarak okumak gerekir. Yoksa kitabın basıldığı sene, Birinci Dünya Savaşı'nın ortasında olan Anadolu halkının değil Turan rüyaları görmek, ne o zaman ne de ondan çok sonra Türk olduğunun dahi bilincinde olmadığını dönemin başka metinleri göstermektedir. Bilinen bir örnek olmak üzere Yakup Kadri'nin Yaban romanında köylülerin Turan hayali bir yana, Millî Mücadeleden bile bîhaber oldukları hatırlanabilir.

Diğer taraftan "Aç Bağrını Biz Geldik" manzumesinde dikkat çekici bir diğer husus da o devrin Türkçü metinlerinde bütün Türkî kavimlerin övülmesine rağmen Kazakların kötülenmesidir. Aynı durum Ömer Seyfeddin'de de görülür.[583] Bu şiirde ise Mehmed Emin, Ruslara dair şöyle der:

> "Şu kadar ki bu kuvvet
> Kalbim gibi kalblerin huzûrunda baş keser;
> Irkım gibi bir millet
> Onun zâlim bin Kazak alayını mahveder" (s. 150)[584]

[583] Ömer Seyfeddin, "Çanakkale'den Sonra" adlı hikâyesinde, ümitsiz kahramanını şöyle anlatır: "Vahşi Kazaklarıyla Rus ordularının hücumunu görüyorum zannediyor, gözü kapalı koşarken görmediği bir uçuruma ansızın yuvarlanmış gibi titriyordu." Bkz. *Hikâyeler 2*, s. 92. Yine "Kaç Yerinden?" adlı hikâyesinde şu ifadeler okunur: "Kafkas cephesinde bir gece istikşâfında baskına uğrattığı Kazakların kılıç yaralarıyla benim hastahaneme gelmişti." Bkz. *Hikâyeler 2*, s. 131. Müfide Ferit Tek'in *Aydemir* romanında da romanın kahramanı idealist Demir'i ve on dört öğrencisini idam edilecekleri meydana getirenler "süngülü Kazaklar"dır. Bkz. Müfide Ferit Tek, *Aydemir*, (Haz. Recep Duymaz), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002, s. 119.

[584] "Ordu'nun Destanı" şiirinde "Ve o zâlim Kazaklar'ın pençesinde pâk kadınlar, / Türk ve İslâm gelinleri saç yolsunlar, hıçkırsınlar?.." (s. 181) şeklinde geçen Kazaklar, "İntikam Perisi" başlıklı *Turan'a Doğru* kitabında yer alan başka bir

Turan ütopyası için yazılmış bu manzume, şu dizelerle en belirgin biçimde ana fikrini açığa vurur:

> Türk birliği: Bu benim bir mübârek îmânım,
> Bu mukaddes aşkı ben
> Bize ayrı yurt veren, ayrı dille söyleten
> Allah'ımın birliği gibi yüce tutanım." (s. 152)

Yine başka bir yerde bütün Türk boylarını birleşmeye şöyle çağırır: "Ey kardaşlar! Bizler ki ayni ırkın oğluyuz; / Kızıl, Sarı, Kara, Gök, Ak Hanlar'ın soyuyuz. / O ihtiyar Nuhlar'dan evvel yine hep birdik; / Büyük Turan rûhıyle Türk'e fâtih dedirdik." (s. 153).

Tan Sesleri'nin ikinci şiiri, Türk kadınları Biçki Yurdu'na ithaf edilmiş "Ey İğnem, Dik"tir. Bu şiir, kadınların da savaşta aktif rol almasını teşvik için yazılmıştır. "Kılıçların yanında iğneler de parıldar" dizesi şiirin tekrar eden şu dizeleriyle anlam kazanmaktadır: "Ey iğnem, dik! Elimde teyellenen şu gömlek, / Bir kahraman genç Türk'ün vücûdunu örtecek!" (s. 156). Şiirde anlatıcı genç bir kızdır ve evlilik, gençlik hülyaları yerine Turan rüyası görür. Güzel Kafkasları, kırk saraylı Kazanları, yüz kubbeli Heratları, bin sütunlu Turfanları, Ceyhun sularını, Tebriz bağlarını, gümüş Baykal göllerini ve zümrüt Altay dağlarını düşler. Mehmed Emin'in adeta masaldaki Kaf dağı gibi anlattığı bu yerler, Turan ülkesinin değişik mekânlarıdır. Anlatıcı, bu düşü her Türk kızının en büyük görevi sayar ve "Her kız Büyük-Turan'a ya sırmalı bir sancak, / Ve yâhut ki kendine kanlı kefen yapacak..." (s. 163) der. Bu uzun manzumenin sonuna aynı başlıkla, manzumenin daha şiirsel kısımlarının alınarak doldurma parçalarının çıkarılması suretiyle kısa ve asıl şiir kısmı eklenmiştir ki manzume bundan ibaret olsa daha etkili olacağına şüphe yoktur. Bu kitap, bütünüyle o yıllarda Türkçülük akımı içerisindeki hemen herkesin Tanpınar'ın ifadesiyle bir "sıtma"[585] hâlinde bağlandığı Turan ideali için yazılmıştır. Zaten kitabın başındaki Halide Edib'ten alınan "Ey yeni Turan, sevgili ülke, / Söyle sana yol nerede?" epigrafı ve kitabın bir kısmının 1918'de *Turan'a Doğru* adıyla yeniden basılması da bunu ortaya koymaktadır.

Mehmed Emin'in bundan sonra basılan *Ordu'nun Destanı* (1915), *Dicle Önünde* (1916), *Hasta Bakıcı Hanımlar* (1917), *Turan'a Doğru* (1918) ve *İsyan ve Dua* (1919) kitapları gerek temleri ve gerekse edebî dil ve araçları bakımından neredeyse hiçbir değişiklik

---

şiirinde ise "Can evinden vurulmuş asker gibi inliyordum; / Gülüyordu karşımda Melikof'un Kazaklar'ı." (s. 247) şeklinde geçer.

[585] Tanpınar, *Yahya Kemal*, s. 91

göstermez. Bu nedenle bundan sonra bunları ayrı ayrı tahlil etmek yerine genel bir değerlendirmesini yapmak daha doğru olacaktır.

"Çanakkal'a Kahramanlarına" ithafıyla yayımlanan *Ordu'nun Destanı*, Çanakkale savaşıyla ilgilidir. Bu kitabında yine Türklerin tarihteki kahramanlıklarını hatırlatan Mehmed Emin,

"Ey Osman'ın asil nesli!
Kanımızla yuğurulan bu mübârek, güzel ili..
İstanbul'a kilit olan
Bu sevgili toprakları düşmanlara çiğnetmeyin!
Her dağından, kumsalından
Tekbîr gelen bu yurtları Avrupa'ya terk etmeyin.
İstanbul'un, memleketin ümidleri bütün sizde;
Şark'ın, Garb'ın istikbâli bugün sizin elinizde!" (s. 180)

Yine aynı şiirde Batı'nın bütün dünyaya insanlıktan, medeniyetten hak ve hukuktan bahsederken memleketleri işgal edip sömürmesinin nasıl bir hayal kırıklığı yarattığını şu dizelerinde açıklar: "İnsaniyet, bu bir hayâl! O dilleri yaldızlayan / Medeniyyet dâvâları.. / O düzenci kürsülerin hak, adâlet sadâları / Hepsi dessas Judalar'ın sözü gibi birer yalan!" (s. 185).

Bundan sonra yayımlanan *Dicle Önünde* ise Osmanlı ordusunun Çanakkale'den sonra muzaffer olduğu ikinci cephe olan Kutu'l-Amâre zaferi dolayısıyla yazılmıştır. Kitap, uzun bir Irak övgüsüyle başlar. Irak'ın Sümerlerin Akadların Babil ve Asur'un toprağı, Abbasi halifelerinin başkenti olduğu tasvir edildikten sonra Irak Araplarının Osmanlı orudusuna nasıl destek verdikleri övgüyle anlatılır. Örneğin "İki ırkın kardaş sesi / Yine bugün parıldadı / Muhammed'in mu'cizesi" (s. 211) dizeleri, milliyetçiliğin sonraki dönemlerde Türkiye'de inşa ettiği Arap anlatısından çok farklıdır. Arapları övgüyle anlatan bu dizeler kitabın ilerleyen sayfalarında daha da ayrıntılandırılır. Örneğin şu dizelerde Araplarla Türkler karşılaştırılır: "Arap kavmi gökü gören nur dağıdır, / Yıldızların esrârıyle Rabb'i söyler. / Türk ırkı da Şark'ın Kızıl-ırmak'ıdır, / Dalgaların âhengiyle kalbi söyler." (s. 214). Mehmed Emin, Kutu'l-Amâre cephesinin kuandanı Halil Paşa'yı da unutmaz: "Saygılarla anılsın bu îmanlı nesiller; / Selâmlansın her dilde şanlı Kûtü'l-'Amâre, / Ölmezlere karışsın o kahraman Haliller!.." (s. 220).

Bundan sonra yayımlanan *Hasta Bakıcı Hanımlar* kitabı, savaşlarda yaralanan askerlerin yaralarını saran hemşirelerin övgüsüdür. Bu küçük kitapta Mehmed Emin, "kanadsız melekler"e benzettiği hemşirelerin askerleri nasıl büyük bir şefkat ve merhametle tedavi ettiklerini anlatır. 1918 yılında yayımlanan *Turan'a Doğru'*da ise Mehmed Emin, Turan hayalinin karşısında Ruslar olduğu için yeniden değişik yönlerden Rusları eleştirir. "İntikam Perisi" başlıklı şiirde 93 Harbi'nden (1877-1878) beri Rusların işgal ettikleri Kars'ta yaptırdıkları mimarî yapılardan biri olan Kars Heykeli'nin yıktırılmasını ister. Böylece aslında Ruslardan intikam alınmış olacaktır. Gerçekten de 1918'de Osmanlı ordusu Kars'ı tekrar aldığında bu heykel yıktırılmıştır.

Bu dönemin son kitabı olan *İsyan ve Dua*'da ise şairin savaşın sonunda yaşanan mağlubiyetten ve İstanbul'un işgalinden doğan büyük bir ümitsizlik içinde olduğu görülür. "Zîrâ yıkılmış bir vatanın üstündeyim" dizesi ve onu takip eden dizeler, şairin artık halkı başkaldırmaya çağıran kahramanlık söyleminden vazgeçtiğini, içine dönmüş karamsar bir ruh halinde olduğunu açığa çıkarırlar. Kitapta geçen "Bana öyle bir duygu geliyor ki bir köleyim", "Buna karşı ben neyim?.. Zayıf, fânî bir mahlûkum", "Sazlıktaki yaralı kamış gibi inliyorum" ve "Ben alnımı taşlara dayayarak ağlayayım" gibi dizeler, bu ümitsizlik ve karamsarlığın Mehmed Emin gibi daima savaş meydanında bayrak açmış gibi coşkulu bir kahramanlık diliyle yazan bir şair için ne boyutlarda olduğunu göstermektedir. Kitabın adındaki "isyan" kelimesini de kaderin neden her şeyi zalimlerin lehine çevirdiğine, mazlumların neden sahipsiz ve yenik düştüklerine dair bir sitem, bir bocalama olarak anlamak gerekir. Nitekim kitabın ikinci bölümü olan "Duâ"da bir kadın suretinde tasvir ettiği Doğu'nun her şeyini kaybettiğini, açlık, hastalık ve işgal ile perişan düştüğünü anlattıktan sonra Allah'a bir yakarış halinde sorar: "Başka Allâh var mı ki âhı gitsin bu mazlumun" (s. 268). Böylece Mehmed Emin, İstanbul'un işgal günlerinde yaşanan ekonomik, ahlakî ve psikolojik çöküş günlerinde yazdığı bu kitabında, yaşanan perişanlığı bitirmesi için Allah'a dua eder.

*6.1.*1920 Sonrası Mehmed Emin: Yeni Dönemin Yeni Şairi

Mehmed Emin, hükûmet merkezinin Ankara'ya taşınmasından kısa süre sonra zaten uzun müddet Erzurum ve Trabzon gibi yerlerde görev yapmış ve karısının Şebinkarahisarlı olması nedeniyle defalarca oralarda kalmış, Anadolu'yu seven bir şair olarak Ankara'ya gitmekte gecikmez. Yeni hükûmet kurulur kurulmaz 1921'de İstanbul'dan yola çıkıp Ankara'ya giden Mehmed Emin, daha Ankara'ya varmadan İnebolu'dayken kendisine

Mustafa Kemal'in gönderdiği bir telgraf ulaşır.[586] Bu telgrafta Mustafa Kemal tarafından "milletimizin mübarek babası" olarak selamlanan Mehmed Emin, yeni dönemin parlak bir köşesinde yerini almıştır. Böylece yalnızca İttihat ve Terakki döneminin makbul sanatçısı olarak kalmamış, 1920'de Ankara'da başlayan yeni devrin de en arzulanan sanatçısı olmayı başarmıştır. O da bunun karşılığını eserleriyle verecek, bu amaçla olsa gerek ki 1921'de bastırdığı *Aydın Kızları* adlı eserinden sonra *Mustafa Kemal* (1928) adlı manzum mensur karışık bir eser yazacaktır. Mehmed Emin, bu eserinden uzun zaman sonra 1939 yılında, yani ölümünden beş yıl önce yeni devletin başkenti ve elbette onu kuranlar hakkında, Fevziye Abdullah'ın "en zayıf eseri" olarak nitelediği *Ankara* adlı başka bir eser daha yayımlar.

Mehmed Emin'in daha evvel basılmış ve Cumhuriyet döneminde yeni baskı için kendisi tarafından üzerinde çeşitli değişiklikler yapılarak hazırlanan fakat ancak ölümünden sonra basılabilen eserlerinde, şiirlerini ciddî bir tashih veya otosansür işleminden geçirdiği görülmektedir. Metinlerde yapılan bu düzeltme/değiştirmeler, zaman zaman şairin edebî kaygılarla metnin aksayan yerlerini düzeltmesi şeklinde olsa da önemli ekleme ve çıkarmaların tamamı bunun dışında temelde üç noktada toplanmaktadır: Eski rejimi çağrıştıran "hilâfet", "saltanat" gibi kelimeler; dinî kelime ve kavramlar ve son olarak Cumuriyet döneminde Mustafa Kemal tarafından Türkiye Cumhuriyeti vurgusu amacıyla daire dışı bırakılan Turan ülküsü etrafındaki *irredentist* (yayılmacı) görüşler. Nitekim şairin yaptığı bu tashihleri de göstermek suretiyle şiirlerinin tenkitli bir basımını gerçekleştiren Fevziye Abdullah Tansel, "Emin Bey'in metinler üzerindeki tashihlerinin mühim kısmı, memleketimizin siyâsî, içtimâ'î, fikrî hayâtındaki değişmelerle alâkalıdır" dedikten sonra bu değişikliklerin eski rejimi ifade eden kelimeler yerine "hürriyet", "millet", "Türkiye" gibi doğrudan idarî değişimle ilgili ifadeler ve bazen de dinî kelimeler yerine millî kelimelerin kullanılması biçiminde olduğunu söyler. Örneğin "ma'bed", "resûller", "Muhammed'in ümmeti", "Tanrı" kelimeleri kaldırılıp bunlara karşılık sırasıyla "dünyâ", "kahramanlar", "Oğuz'un milleti", "ecdâd" kelimeleri konulmuştur.[587] Kuşkusuz değişiklikler bu birkaç kelimenin yer değiştirmesinden ibaret değildir. Doğrudan dönemini anlatan şiirler yazmış olan Mehmed Emin, ülkedeki siyasî ve idarî şartlar topyekün değişince şiirlerini yeni dönemin şartlarına uygun hale getirmek için çok fazla değişikliğe uğratmıştır. İlginç şekilde bu değişikliklere eski Turancı görüşlerin de şiirlerden silindiğini eklemek gerekecektir. Belki de Mehmed Emin'in 1910'lu yılların ateşli ortamında yazdığı eserlerinin Cumhuriyet döneminin

[586] Bu telgrafın tam metni için bkz. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri: Tamim ve Telgrafları V*, (Haz. Sadi Borak, Utkan Kocatürk), Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1972, s. 131
[587] Tansel, a.g.e., s. LXIX.

en saygı gören şairlerinden biri olmasına rağmen tekrar basılamaması biraz da eserlerinin neredeyse baştan sonra bu tür ifadelerle dolu olmasında aranmalıdır. 1910'lardan 1920 ve 30'lara kadar geçen yirmi-yirmi beş yıllık sürede, şartlar o kadar hızlı değişir ki Türkçülük ideolojisi içinde hece vezni ve sade dille yazdığı şiirleriyle tanınmış bir şairin bile yeniden bastırabilmek için eserlerini tashihten geçirmesi, onları yeni dönemin şartlarına uygun hâle getirmeye yetmemekte, eserlerinde neredeyse yeniden yazmak denilecek kadar büyük değişiklikler yapmasını gerektirmektedir.

II. Meşrutiyet'ten sonra Türkçülüğün geniş bir kitle tarafından benimsendiği döneme kadar başlattığı Türkçü edebiyat çizgisinde âdeta yalnız kalan Mehmed Emin, bu tarihten sonra özellikle Türk Ocağı tarafından büyük bir alkışla karşılanmıştır. "Altı asırdan beri beklenen" Mehmed Emin'in belki de Cezmi Ertuğrul'un ifadesiyle "dehâ-yı şairiyetinin füsunundan ziyade yeni cereyandaki kıdemi itibariyle kazandığı bu mevki", ocağın hevesli gençleri tarafından destekleniyor ve daha da yüceltiliyordu.[588] Zira o devirde Türkçülüğe doğru gençler arasında hararetli bir meyil başladığını söyleyen Ertuğrul, "bunlar arasında tashîh-i iman ederek 'Quartier Latin'den Semerkand'a göçen şair'ler de vardı" demektedir[589] ki bunların Fuad Köprülü, Celal Sahir ve Yakup Kadri gibi ilkin hücum ettikleri halde sonradan milliyetçiliğin hararetli savunucuları olan kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Nüzhet Haşim ise Mehmed Emin'i, müesses hiçbir edebiyata dahil ve müntesip olmayan, eserlerinde ne Şark mektebinin ne Garb mektebinin izleri bulunmayan "[k]endi kendine yetişmiş, Arap'tan, Acem'den, Frenk'ten, Türk'ten, hiç kimseden istifade etmeksizin eser vücuda getirmiş"[590] bir şair olarak tanıtsa da bunun çok abartılı, onu bir tür deha sanatçı konumuna yükseltme çabasında bir yorum olduğu açıktır. Zira dikkatli bir okur, onun eserlerinde hem Fikret ve Hâmid gibi zaman zaman devrin siyasî ve sosyal meselelerine dokunan kimselerin hem de geniş olmamakla beraber Batı edebiyatının etkisini görebilir. Her şeyden evvel kullandığı sonnet, terza rima, serbest müstezad gibi nazım şekilleri bile Servet-i Fünûn'la birlikte Türk edebiyatına girmiş Batılı nazım şekilleridir. Bu bakımdan Nüzhet Haşim'in yargılarının şaire karşı fazla sempati yüklü olduğunu söylemek gerekir. Nitekim Mustafa Nihat Özön de Mehmed Emin'in aslında edebî bakımdan büyük bir sanatkâr sayılamayacağını söylerken, onun ilk şiirlerini yayımlarken sanat anlayışları hiç uygun olmadığı halde *Servet-i Fünun* dergisinde kendine yer bulmasını da "sırf halkın ızdırabını anlatmak gibi temiz bir maksada" bağlar. Özön'e göre Mehmed Emin'in dilinde yabancı kelime ve terkipler

[588] Ertuğrul, *Lisan ve Edebiyatımız*, İstanbul: Hukuk Matbaası, 1917, s. 153
[589] A.g.e., s. 153
[590] Nüzhet Haşim, *Millî Edebiyata Doğru*, İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1918, s. 21.

bulunmamakla birlikte canlı, yaşayan dilin zevki de yoktur. Hece vezniyle yazarken bu veznin halk edebiyatı mahsullerinde asırlarca kullanıla kullanıla almış olduğu mahiyeti göz önünde bulundurmamıştır. Kullandığı hece vezinleri de bu veznin en işlek vezinleri değil, değişmez sesler çıkaran vezinleridir. Bu bakımlardan Mustafa Nihat, onun bütün iyi niyetine rağmen Türk şiirinde yeni bir cereyanın hakiki başı olamadığını söyler.[591]

Şiirlerinde çok fazla "ey" hitabını kullanan Mehmed Emin, yer yer hiç de estetik olmayan imajlar kurar. Örneğin "Ey vatanın ufkunda ıslık çalan baykuş ses! / Lanet sana, sus, boğul; kahkahanı artık kes!.." (s. 106) veya "Ey Petro'nun beldesi, Katerin'in mel'un şehri! / Bir boz-ayı gözüdür hırsla bakan her penceren" (s. 251) gibi dizeleri şiirin estetik terbiyesinden az buçuk geçmiş kimsenin beğeneceği türden şeyler değildir. Onun bütün enerjisini *şiirde bir fikrin ifadesine harcadığını* ve gerçekte şiirde fikrin ifadesinin bile yoğun bir işçilik gerektirdiğini görmezden geldiğini söylemek mümkündür. Öyle ki çoğu zaman aynı fikrin birbirini takip eden pek çok örnekle gereksiz yere uzatıldığını görmek, onun daha kısa yazsa belki daha başarılı olabileceği düşüncesini doğurmaktadır. Nitekim "Ey İğnem Dik" şiirinin bestelenmek üzere bu şekilde kısaltılmış bir versiyonunun metnin aslından çok daha başarılı olduğunu yukarıda ifade etmiştim. Fakat bütün bunlara rağmen Yusuf Ziya Ortaç'ın dediği gibi "Mehmet Emin Yurdakul, bahtiyar insandır", çünkü "[b]üyük şair olduğuna inanarak yaşadı, Millî Şair olduğuna inanarak öldü."[592] Bu cümlede ömrü boyunca ölçüsüzce övülmüş bir şairin gerçekte eserinin hakikî değerini bilmeden yaşadığı ifade edilmektedir ki gerçekten de Mehmed Emin için doğrusu budur. Yani onun ismi ve şiiri etrafında yaratılmış mit, şiirinden çok büyüktü.

[591] Mustafa Nihat Özön, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Maarif Vekilliği Neşriyatı, 1941, s. 97-98
[592] Yusuf Ziya Ortaç, *Portreler*, İstanbul: Yeni Matbaa, 1960, s. 115

7. BÖLÜM: HALİDE EDİB ADIVAR: HÜMANİST BİR MİLLİYETÇİLİK ARAYIŞI

Türkiye'de romancılığının yanısıra daha çok kadın hareketlerinin tarihi ve feminizm söz konusu olduğunda gündeme gelen ve bu yönleriyle incelenen Halide Edib, aynı zamanda milliyetçiliğin yükseliş döneminde yazı hayatına girmiş bir yazar olarak millî kimlik konusundaki bir çalışmanın dışında tutulamayacak bir kişiliktir. Onun Meşrutiyet dönemi eserlerinde, milliyetçiliğin ve kimlik meselesinin önemli bir yer tuttuğu görülür.

Halide Edib, imparatorluğun çöküş ve yeni bir devletin kuruluş sancılarına şahitlik etmiş bir kişi olarak pek çok olay ve şahısla karşılaşmıştır. Ama temelde onun kişiliğini şekillendiren ve bu çok çeşitli ve karmaşık dönemlerde gösterdiği entelektüel tepkileri belirleyen üç önemli etki kaynağının bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan biri okuduğu Üsküdar Amerikan Kız Koleji'dir ki bu okulun o zamanlar ilk Türk öğrencisidir. Sonraki yaşamında, Amerikancılıkla suçlanmasına sebep olacak kadar ilgi duyduğu Amerika idealinin kökeninde bu okulda aldığı eğitimin etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira burada aldığı eğitim, ömür boyu önünü açtığı gibi o yıllarda tanıdığı pek çok kişiyle de ölümüne kadar dostluğunu sürdürmüştür. İkincisi, özel dersler aldığı hocası ve sonradan eşi olan Salih Zeki'dir (1864-1921). Salih Zeki pozitivizme inanan ve matematikçi olarak önemli çalışmalar yapmış devrin en tanınmış bilim adamlarından biridir. Halide Edib'in bir dönem hayatında önemli etkilerde bulunmuş Salih Zeki, onu geleneksel çevresinin etkisinden kurtarıp bilimsel düşüncenin yarattığı güç ve güvene ulaştırmıştır. Diğer taraftan onun siyasi ve entelektüel çevrelerle ilk temasını da Salih Zeki sağlamıştır. Halide Edib'in entelektüel kişiliğini şekillendiren üçüncü etmense özel hocası olan Rıza Tevfik'tir. Rıza Tevfik, tasavvufla ilgilenen ve Türk edebiyatında mistisizmle halk edebiyatını birleştirerek yeni bir duyuş tarzı geliştirmeye çalışan bir şairdir. Halide Edib'in aile ortamından ve bilhassa anneannesinden aldığı mistik ruhun Rıza Tevfik'le modern bir hüviyete kavuştuğunu söylemek mümkündür ki *Sinekli Bakkal* romanında buna tanık oluruz. Dolayısıyla okuduğu kolej, Halide Edib'i Anglo-Amerikan kültüre bağlarken ders aldığı hocalardan biri pozitivizmi diğeri de bunun tam tersi olan tasavvufu ona ilham etmekle onda başından itibaren inkârı güç gerçeklikleri sentezleme kabiliyetini geliştiriyordu. Daha sonra tıpkı kendisi gibi pozitivizmle tasavvufu meczetmeye çalışan başka bir düşünür olan Ziya Gökalp'la karşılaşınca, Gökalp'ın sentezci anlayışını kolaylıkla benimsemisini de biraz bu benzer tecrübelerde aramak gerekir.

Halide Edib'in ilk eseri Amerikalı tarihçi, papaz ve eğitimci John S. C. Abbott'un (1805-1877) *The Mother at Home* (Evdeki Anne) adlı eserinin *Mâder* (1897) adıyla çevirisidir.[593] "Ceyb-i hümâyûn-ı cenâb-ı mülûkâne kâtib-i sânisi Mehmed Edib Bey'in kerîmesi Hâlide" açıklamasıyla imzaladığı ve önsözün sonunda da "Halide binti Edib" ismini kullandığı bu eseri, kendisinin hem sonraki yıllarda kadın hakları ve eğitimi konusuna ilgisini hem de bu erken yaşta İngilizceye vukufiyetini göstermesi bakımından önem taşır. Bu tür eserlerde âdet olduğu üzere kitaba bir takriz yazan "hazine-i celile-i maliye hukuk müşaviri" Mahmud Esad, o yıllarda yaygın bir söylem olan çocukların eğitimi için öncelikle annelerin ve anne adayı olan kızların eğitimiyle işe başlanması gerektiği hususu üzerinde durur ve Halide Edib'in çevirdiği bu eseri bu yolda atılmış bir adım olarak över.[594] Fakat bu ilk eser, Halide Edib'in anılarında ifade ettiği gibi hem bütünüyle kendi "eser"i olmadığı hem de bir yazı tecrübesi olarak tek örnek kaldığı için onun yazı hayatına girişi olarak tanımlanamaz.[595]

Ancak II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihatçıların yayın organı olan *Tanin* gazetesindeki yazılarıyla yayın hayatında tanınmaya başlayan Halide Edib, aynı zamanda dönemin en önemli tartışma konularından biri olan milliyetçiliğe de bu yıllarda ilgi duyar ve kısa sürede Türkçü çevreler içerisinde yerini alır. Bu arada 1910 yılına kadar Halide Salih imzasını kullanan yazarın, bu tarihten itibaren yazılarında Halide Edib ismini kullanmaya başladığı görülür.[596]

Eğitim-öğretimle ilgili faaliyetleri ve siyasî aktivizmi bir kenara bırakılırsa edebî olarak başından itibaren roman ve hikâyede sabit kalır. Öyle ki Tanpınar'ın ifadesiyle "yeni

---

[593] Fethi Erden'in Halide Edib'e dair anılarını anlattığı yazısında bildirdiğine göre Halide Edib'e ilk eserinin hangisi olduğunu sormuş, o da 13 yaşındayken yazdığı "Çingene Kızı" olduğunu söylemiştir. Fakat Fethi Erden'in de belirttiği gibi bu esere dair şimdiye kadar hiçbir bilgiye rastlanılmış değildir. Bkz. Fethi Erden, "Halide Edib Hanımın Bilinmeyen veya Az Bilinen Tarafları ve Türk Ocağı ile Alâkalı Hatıraları", *Türk Yurdu,* cilt III, sayı 305-306, Kasım 1964, s. 17 ve 28. Muhtemelen bu, Halide Edib'in yazıp da yayımlamadığı bir kalem tecrübesi olmalıdır.

[594] Mahmd Esad, "Kerime-i Maneviyemiz İffetli Halide Hanımefendiye", *Mâder*, İstanbul: Karabet Matbaası, 1314/1897, s. 3.

[595] Halide Edib, hatıralarında bu kitabı evlerinde kalan ve ona İngilizce dersleri veren bir İngiliz kadın hoca vasıtasıyla tanıdığını, kadının kendisine bu kitaptan tercümeler yaptırdığını söyler. Bu tercümeleri Mahmud Esad Efendi'nin de tashih ettiğini, daha doğrusu o zamanın olgun eski Türkçesiyle yeni baştan yazdığını ifade eder. Devamında bu tercümeyi ve basılma hikâyesini şöyle anlatır: "Mahmut Esat Efendi bu eseri o kadar beğenmişti ki benim ismimle basılmasını teklif etmiş, babam da derhal kabul etmişti. 1897'de Yıldız'da Türk-Yunan Harbi şehitlerinin aileleri menfaatine açılan sergiye göndermişti. Oradaki komisyon *Mâder* adını taşıyan bu küçük esere bir kıymet vermiş olacak ki bana bir şefkat nişanı verdiler. Bu, beni hiç de memnun etmedi. Evvelâ, eser benim değil, Mahmut Esad Efendi'nindi, sonra da Abdülhamid, o yaşta dahi bende öyle kötü bir his uyandırmış idi ki onun tarafından taltif edilmek bana bir şereften ziyade bir zillet gibi geldi." Bkz. Halide Edib Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul: Özgür Yayınları, 2003, s. 119-120

[596] "Halide Salih" ismi, ilk kocası ünlü matematikçi Salih Zeki dolayısıyladır. 1910 yılında Salih Zeki'den ayrılması üzerine babası Mehmed Edib Beyin ikinci adını alarak Halide Edib ismini kullanır. 1917'de Dr. Adnan'la evlenir ve daha sonra soyadı kanunu çıkınca ikisi birlikte Adıvar soyadını alırlar. Adıvar soyadıyla ilgili doğruluk derecesini tespit edemesek de şöyle bir hikâye anlatılır: 1934'de Soyadı Kanununun çıkması üzerine herkesin bir soyadı alması mecburi olur. Halide Edib ve eşi Dr. Adnan, kendilerinin zaten çevrelerinde tanınan, bilinen adı sanı malum insanlar olduğunu, soyadı almanın adı sanı belli olmayan kişilere uygun düşeceğini söyleyerek soyadı almaya itiraz ederler. Atatürk'ten gelen ikaz sonucu bir soyadı alırlar ama kızgınlıklarını da belirtmek amacıyla, "bizim adımız, şöhretimiz malumdur" anlamına gelen Adıvar soyadını seçerler. Bkz. Emine Gürsoy Naskali, *Cumhuriyet Tarihi Soyadı Hikâyeleri*, İstanbul: Doğan Kitabevi, 2013, s. 9

Türk romanını 1908-1920 yılları arasında tek başına temsil e[der].”[597] İlk telif eseri *Heyula*’yı 1909 yılında *Musavver Muhit* dergisinde tefrika etmiştir. Fakat bu ilk romanı, uzun yıllar derginin sayfalarında kalmış ve ancak yazarın ölümünden sonra kitap olarak basılabilmiştir.[598] Bu ilk romanında Halide Edib, karşılıksız bir aşk hikâyesini anlatır. Romanın kahramanı Ziya, arkadaşı Haşim’in karısı Selma’ya âşık olur. Fakat Selma, Haşim’in komşusu heykeltraş Şahap’la birbirlerini sevmektedirler. Şahap, sonunda Selma’yı yüzüstü bırakır. Selma buhranlar geçiren, ruh sağlığı yerinde olmayan bir kadındır. Aslında son derece güzel olan Selma, geçirdiği buhranlar ve mutsuz aile hayatı yüzünden etrafta bir heyula gibi dolaşır. Romanın sonunda Selma’nın gayri meşru yollarla edindiği çocuğunu doğururken kaybettiğini ve bu kayıpla birlikte de büsbütün ruh sağlığını yitirerek öldüğünü görürüz. Hem fazlasıyla melodram özelliği taşıması ve hem de toplumsal realitelere uymaması nedeniyle bu ilk romanın hiçbir bakımdan başarılı olduğu söylenemez.[599] Kimlik meselesi de kitabın hiçbir yerinde geçmez. Karakterlerin bu tür toplumsal ve siyasî sorunlarla ilgileri yoktur.

Ardından yine bir dergide tefrika halinde yayımlanan *Raik’in Annesi* gelir. Bu roman, aslında 1908’de, yani *Heyula*’dan evvel *Demet* degisinde tefrika edilmeye başlandığı halde yarım kalmıştır. Daha sonra *Resimli Roman Mecmuası*’nda neşredilir,[600] 1924 yılında da kitap olarak basılır.

Raik’in Annesi’nde yazar, romanın kahramanı Siret yoluyla evlilik için doğru kişiyi seçme sorununu ele alır. Bu konu, aslında sadece bireysel ve duygusal bir konu gibi görünür fakat kahramanın seçeceği kişide millî vasıflar araması, sorunun aynı zamanda milliyetçiliğin bir parçası olarak ele alındığını gösterir. Romanın başında Siret, komşu kızı Necibe’nin kendisiyle evlenmek istediğini ve kızın ailesinin de kendisinden haber beklediğini öğrenmesi üzerine İstanbul’u terk ederek Heybeliada’ya kaçar. Burada Halki Palas otelinde kışa kadar kalmayı düşünür. Kafasında evlilik konusu olan Siret, adada dolaşırken çocukların annelerine “mama” diye seslenmelerini rahatsız edici bulur. “Sanki, ‘mama’ kelimesi ‘anne’ kelimesinden daha sevimli, daha samimi mi? İşte kendimi daima sakınmak istediğim bir Türk kadını!” der.[601] Sonra da evlenmek istediği kadını hayalî bir konuşmada şöyle tanıtır: İstediği kadar dil bilsin, fakat Beyoğlu’nda Fransızca pazarlık yapmasın. Fransız kadınlarını taklit

[597] Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler,* (Haz. Zeynep Kerman), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000, s. 123
[598] Halide Edib Adıvar, *Heyulâ*, İstanbul: Atlas Kitabevi, 1974.
[599] Kitapta toplumsal realitelere uygun olmayan husus, evlilik ve aşk meselelerindeki ölçüsüzlüktür. Örneğin Haşim, karısı Selma’nın bilgisi dahilinde evdeki pek çok hizmetçiyle onu aldatırken, Selma da komşusuyla kocasını aldatır. Üstelik kocası bunu öğrendiğinde de büyük bir tepki vermez. En kötüsü, yakın arkadaşı Ziya’nın da karısı Selma’ya âşık olduğunu bilir ama sürekli onunla yalnız görüşmesine müsaade eder. Hatta zaman zaman onunla ilgilenmesi için karısının yanına gönderir. Kadın-erkek ilişkilerindeki bu ölçüsüzlüğün toplumsal realitelerle uyuşmadığı ortadadır.
[600] İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar’ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007, s. 83
[601] Halide Edib Adıvar, *Yeni Turan – Raik’ın Annesi*, s. 138. (Alıntılar bu baskıdandır.)

etmesin. Hayretini Fransızca ifade etmesin. Tanrıya inansın ve ara sıra camiye gitsin. Sonra da kültürümüzü özümsemiş ve onu çocuklarına aşılayacak bir kadın olsun. (s. 139). Bu esnada Raik'in annesi Refika'yla karşılaşır. Refika, tam da Siret'in tahayyül ettiği kadındır. Kendisine ihanet eden kocası Rauf'u terk ederek çocuğuyla birlikte adaya gelmiştir. Refika, Rauf'un onurunu incitmiş olmasına nispetle Mansur adlı hasta bir gençle görüşmekte ve böylece o da Rauf'un onurunu zedelemek istemektedir. Siret, tam da arzu ettiği millî hasletlere sahip bir kadın olan Refika'ya âşık olur. Fakat kadının babası ve çocuğuyla dost olup yaşadıklarını öğrenince onu kocasıyla barıştırmaya çalışır. Zira "tek annelerin en saygıdeğeri, kadınların en yükseği diye kabul ettiğim kadın alçalmasın!" der. (s. 194). Sonunda da onları barıştırmaya muvaffak olur ve kendisi de kaymakamlıkla Erzurum'un bir ilçesine gider.

Kitapta kimlik bilincini ihsas ettiren satırlar, "Türk kadını nasıl olmalı?" sorusunun cevabı olarak verilmiş gibi tasvir edilen özelliklerden ibarettir. Buna göre Türk kadını, kendi kültürünün ve dilinin farkında olmalı, Batılı kadının taklitçisi olmamalıdır. Bu satırlarda, Halide Edib'in millet bilincini kültürel değerlerin muhafazasında ve sonraki nesillere aktarılmasında gördüğü anlaşılır.

7.1.Seviye Talip

Halide Edib'in *Raik'in Annesi*'nden sonra yayımlanan üçüncü romanı *Seviye Talip*'tir. İlk iki eseri uzun yıllar tefrika halinde dergi sayfalarında kaldığı için aslında bu kitap, kitap olarak basılan ilk romanıdır. 1910 yılında Halide Edib'in gerek siyasî ve gerek ideolojik olarak Türkçülüğe yakınlaştığı bir sırada yayımlanır. Bu kitabın öncesinde yazar, bir dizi talihsiz olay yaşar: 13 Nisan 1909'da 31 Mart olayları patlak verdiğinde büyük bir tehlike atlatır. Hem kocasının ve babasının İttihatçı olarak bilinmeleri ve hem de 1908'de kurulduğundan beri İttihatçıların gazetesi olan *Tanin*'de yazması nedeniyle isyancılar tarafından kara listeye alındığını öğrenir. Öldürülme korkusuyla bir müddet Amerikan Koleji'nde saklansa da buranın yeteri kadar güvenlikli olmadığını düşünerek iki çocuğuyla birlikte Mısır'a kaçar. Bu sırada kendisine İngiliz feminist Isabel Fry tarafından yazılmış bir davet mektubu ulaşır. Fry, Halide Edib'i İngiliz gazetelerinde çıkmış yazılarından tanımış ve bu olaylardan birkaç ay önce de İstanbul'a üç haftalık bir gezi için gelmiştir. Bu gezi sırasında Halide Edib'in evsahipliğinde çeşitli ziyaretlerde bulunmuştur. Halide Edib, Mısır'dayken Fry'dan aldığı bu davet üzerine İngiltere'ye gider. Burada kaldığı birkaç ay müddetinde Henry Nevinson, John Masefield, E. G. Browne ve Bertrand Russell gibi dönemin saygın entelektüelleriyle tanışır. Feminizm, fikir özgürlüğü, parlamento fikri ve kızların eğitimi gibi

konularda İngiltere'deki ortamdan çok etkilenir.[602] 1909 Ekim'inde yurda döndüğünde tifoya yakalanan oğlunun baş ucunda *Seviye Talip*'i yazar ve eser, 1910 yılında Bursa'da Salih Zeki'nin oğlu Malik'in [Sayar] yardımıyla basılır.[603] Bu bakımdan *Seviye Talip,* Halide Edib'in İngiltere gözlemleri ile yakından ilgilidir. Nitekim İnci Enginün'ün dediği gibi bu kitabın başında yer alan Fahir'in İstanbul'a dönerken İngiltere hakkında söylediği sözler ve yaptığı mukayeseler, Halide Edib'in bu çok taze izlenimleriyle bağlantılıdır.[604]

Seviye Talip, İngiltere'de eğitim görmüş, Batılı düşünceler taşıyan Fahir adlı bir gencin karısı Macide'ye ve küçük oğlu Hikmet'e karşı taşıdığı sorumluluklarla kendi anlayış ve beğenisine uygun Seviye'ye beslediği aşk arasında yaşadığı çatışmayı anlatır. Roman, Fahir'in üç sene boyunca İngiltere'de zamanını inceleme ve araştırmaya vererek sade ve sakin bir dönem geçirdikten sonra Meşrutiyet'in ilanı üzerine Türkiye'ye dönmesiyle başlar ve 31 Mart olaylarıyla biter. Dolayısıyla 31 Mart olaylarından sonra yazılmışsa da romanın konusu 1908 yazı ile 1909 baharı arasındaki 8-9 aylık zaman içerisinde geçer. Tren Sirkeci garında durunca Fahir, ülkenin durumunu, karısını ve İngiltere'ye gidişinden altı ay sonra doğmuş olan çocuğunu düşünerek eve gelir. Karısının ve halasının kötü kıyafetlerle kendisini karşılamaya geleceklerini düşündüğünden kimseye haber vermemiştir. Eve vardığında da arkası dönük olan karısı Macide'nin ilk olarak kıyafetine dikkat eder ve üzerindeki basma entariyi beğenmez. Ertesi sabah uyandığında da karısına ilk söylediği şey, gidip Beyoğlu'nda alışveriş yapma teklifi olur. Böylece Fahir'in İngiltere'den bambaşka bir zihniyetle döndüğü, geleneksel ailesiyle bir anlayış farkı yaşadığı hissedilir. Nitekim bu farklılık kısa sürede açığa çıkar. Fahir, Macide'ye yakın arkadaşı "biraz fazla frenkleşmiş" Numan'ın düğününe gitmeyi teklif ettiğinde Macide şu cevabı verir: "-Bak sana söyleyeyim Fahir! Ben Türk kızıyım. Senin gibi İngiltere'de bulunmadım. Frenk karıları gibi öyle açık saçık yabancı erkeklerin yanına çıkamam."[605] (s. 21). Fahir'in Numan'ın kendi kardeşi gibi olduğunu, hem onun karısının da kendisinin yanına çıkacağını söylemesi üzerine Macide şöyle der: "O isterse çıksın. Kim bilir nasıl şıllık şey! Yeni hürriyet kadınlarından olacak... Ben Türk kızıyım, Müslüman kızıyım. Öyle şeylere gelemem." (s. 21). Fahir ile Macide arasındaki anlayış farkı bu diyalogda açıkça görülür ve Fahir ilk defa Macide'ye karşı "kine benzer bir şey" duyar.

Macide, dünyayı geleneksel manada dinî inançlara göre Müslüman-Hristiyan olarak ikiye ayırır ve din ile millet arasında bir eşanlamlılık kurar. Oysa Fahir, ona vatan ile dinin

[602] Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, s. 154-171
[603] Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, s. 172.
[604] İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007, s. 40-41
[605] Halide Salih, *Seviyye Talib*, Hüdavendigâr Vilayeti Matbaası, 1326. Ayrıca Latin harfli baskısı için bkz. Halide Edib Adıvar, *Seviyye Talip*, İstanbul: Atlas Kitabevi, 1973. (Alıntılar bu baskıdandır.)

birbiriyle ilgili olmadığını, bir Rum veya Ermeni Osmanlının, bir Türk ve/veya Müslüman Osmanlı kadar vatanını sevebileceğini söyler. (s. 19). Bu görüş, Namık Kemal'den başlayarak II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonraki birkaç seneye kadar süren Osmanlıcılık görüşüdür. Bu anlayışa göre millet, dinden ayrı modern siyasî bir birliktir. Bu satırlarda Halide Edib'in de henüz Osmanlıcılık fikrinden kuşku duymadığı anlaşılır. Nitekim Osmanlı'nın Türk, gayr-i Türk veya Müslüman, gayrimüslim bütün unsurlarıyla ortak devlet ve ortak vatan olduğu görüşü Meşrutiyet'in ilk bir iki yıllık balayı sürecinde bütün unsurlarca paylaşılır. Öyle ki sokaklarda imamlarla papazlar öpüşür, herkes birbirine sarılarak "hürriyet, müsavaat, uhuvvet" ilkelerine bağlılığını ilan eder. Halide Edib de vatan kavramına sevgi ve bağlılıkta Türklerin diğer Osmanlı unsurlarından bir önceliği olmadığı görüşünü savunan bu satırlarda, ileride Genç Kalemler hareketiyle ortaya çıkacak olan Osmanlı diye bir millet olamayacağı görüşünden henüz çok uzaktır.

Aslında Macide'yi ve onun şahsında bütün yeni nesli Batılılaştırmak gereğinden söz eden Fahir de büsbütün Batı taklidi bir hayat istemez. Nitekim Numan'ın evindeki ziyafette davetlilerin Fransızca kelimelerle karışık bir Türkçeyle daima kıyafetlerden, terzilerden vs. söz etmeleri Fahir'in hoşuna gitmez ve Macide'nin gelmeyişine sevinir. Zira "benim Batı hayatı diye onun bakışlarını çekmek istediğim hayatın bu kadar boş bir taklidini ona göstermek iyi bir şey olmayacaktı" diye düşünür. (s. 25). İşte Seviye Talip adını da Fahir bu davet sırasında duyar. Sonra Seviye Talip'in aslında on-onbeş sene önce Feneryolu'nda komşuları bir kız olduğunu ve Talip Bey adında Galatasaray Lisesi'nde bir öğretmenle evlenip gittiğini hatırlar.

Fahir, zamanla Macide'yi arzu ettiği yaşama ikna edince bu sefer de annesinin tepkisini çeker. Macide'nin annesi Fahir'e "sen bir mösyö olsan da ben kızımı madam yapamam" diye çıkışır. Böylece gelenek, yeniliğe karşı hep bir direnç noktası gösterir ve Fahir bu şekilde dirençle karşılaştıkça bilincinin arka taraflarında gizli bir aşkla bastırılmış Seviye de yavaş yavaş sahneye çıkar. Fahir geleneği temsil eden karısından ve onun annesinden direnç gördükçe bütün geleneği karşısına almak bahasına modern hayatı cesaretle yaşayan Seviye'ye yaklaşır. Zira Seviye, on altı yaşında evlenip on iki yıl evli kaldığı, ama sonunda sevmediğini anladığı kocası Talip Bey'den ayrılıp piyano hocası Cemal'le evlenmek istemiştir. Fakat kocası onu boşamamıştır. O da sevdiği adama giderek nikahsız da olsa beraber yaşamaya başlamıştır. Kocası onları cezalandırmak için haklarında dedikodular çıkararak gittikleri her mahalleden onları kovdurmuştur. Bu şekilde Halide Edib, Seviye

karakterini kendi kararlarını kendisi veren, erkek egemenliğine karşı eşit hakları savunan bir bakıma feminist bir kişilik olarak öne çıkarır.

Fahir bir süre sonra Macide üzerinde etkili olur. Fahir'in düşüncelerini dinleyen Macide'de yeni bir merak uyanır. Bütün vaktini okumaya harcar. İngilizce öğrenmeye başlar ve ne bulursa okur. Bir müddet sonra da o dönemde Batılılaşmanın en sembolik objelerinden biri olan piyano devreye girer ve Macide piyano dersleri almak ister. Ona bir piyano alınır ve ders vermesi için iyi bir öğretmen olan Cemal tutulur. Böylece Seviye de hikâyeye dahil olmuş olur. Nitekim bir akşam Cemal karısıyla birlikte onlara şarkı söylemek istediklerini söyleyerek evine davet edince romanın baht dönüşü de gerçekleşir. Fahir orada Seviye'yi görüp büyülü sesini dinleyince ona çocukluğundan beri âşık olduğunu anlar.

Romanın bundan sonraki kısmı Fahir tarafından değişik zamanlarda yazılmış günlük notlarından ve mektuplardan oluşur. Bu günlüklerden anlaşılır ki aslında Fahir, Macide'ye âşık olduğu için değil sırf hasta annesi ölmeden önce öyle istediği için evlenmiştir. Evlendiğinden beri de hayatında hep bir eksiklik, bir boşluk hissetmektedir. Seviye ile ilişkileri arttıkça, onunla görüştükçe yaşadığı iç çatışması artan Fahir, kimseye açamadığı karşılıksız bir aşkla hasta gibi yaşar. Seviye, kendi deneyiminden Fahir'in yaşadıklarının aşk olduğunu anlar. Fakat tutulduğu bu aşkın kendisine değil, Numan'ın karısı Samime'ye yönelik olduğunu zanneder. Fahir aşktan hasta düşünce doktorlar seyahat etmesini tavsiye ederler. O da arkadaşı Numan'la Mısır'a gitmeye karar verir.[606] Gidecekleri akşam Seviye ve kocası Cemal onları veda için evlerine davet ederler. Bu davette Seviye ve Macide de dahil olmak üzere herkes Fahir'in Seviye'ye âşık olduğunu anlar.

Fahir, Mısır'da Seviye'yi unutmaya çalışır. Çok meşhur bir İngiliz primadonnası ile tanışır. Evelin adlı bu İngiliz kadın, Fahir'e âşık olur. Oysa Fahir'in aklı da gönlü de Seviye'dedir. Nihayet İstanbul'a dönmeye karar verirler. Daha evvel İngiltere'den İstanbul'a gelişi hürriyetin ilanından hemen sonraydı ve memleket büyük bir yenilik ümidindeydi. Fakat bu ikinci gelişinde, İttihatçılardan duyulan rahatsızlık iyice artmış ve memleket 31 Mart olaylarının arefesindeki fırka ihtilaflarıyla çalkalanmaktadır. Fahir, kendi durumuyla memleketi değiştirmek isteyen yenilikçilerin (İttihatçıların) durumunu mukayese ederek bazı tespitlerde bulunur:

[606] Kahramanın başka yere değil de Mısır'a gitmesi, Halide Edib'in biyografisiyle yakından ilgilidir. Nitekim bu romanı yazmadan önce 31 Mart vakası sırasında isyancıların tehditleri üzerine öldürülme korkusuyla Mısır'a kaçmak durumunda kaldığını yukarıda açıklamıştım.

> "O vakit, şu memleket ne yeni istekler, ne yüksek hayallerle çırpınıyordu. Herkes, hayatını yeniden düzenleyen yeni Türkiye'nin temellerini atmakla uğraşıyordu. Bugün kendimle memleket arasında bir ruh ilgisi buluyorum. Ben de, o zaman, anlaşılır bir programla hayata başlamıştım. Şimdi, fırka kavgaları, temizlenmeyen eski kirli unsurun çevreye yayılan fitneleri, manevî yıkıntılarıyle memleket, bir çatışma sahnesi havasında ürkütücü bir homurtu dolaşıyor, ahali azgın; olağanüstü bir şey yapmak istidadını gösteriyor... (...) Sanırım ki memleketin ruhunu, manevî sağlığını düzene sokacak olan bizler, pek fena, pek acı bir başarısızlığa uğradık. Herhalde ben kendimi küçük bir ölçü diye alıyorum. Avrupa'dan, çevreme yenilik ve mutluluk vermek düşüncesiyle gelmiştim! Macide'nin hayatını değiştirecek, bilgi seviyesini yükseltecektim. Yazık! Hayatını değiştirdim, fakat yeni bir mutluluk vererek değil. Aksine, eski sessizliğini, inanışını aldıktan sonra yerine de bir şey vermeyerek, onu, elleri boş, halinden memnun olmayan, başıboş, şaşkın bir keder ile hasta bıraktım. Nasıl olurdu da artık bana, yeni hayatın temsilcisi adama inanırdı. Bütün memleketi, bizim hayatımızın büyük çapta bir örneği olarak görüyorum. Halbuki suç ne bende, ne de memleketin yenicilerinde idi. Hepimizin iyi niyeti, çabası, fedakârlığı toplum zaaflarının, insanlığın yenemediği suçların önünde darmadağın oluyordu." (s. 116-118)

Fahir bir akşam Seviye'nin evine gider ve Cemal'in evde olmadığını öğrenince âdeta bir cinnet halinde Seviye'ye sahip olur. Ertesi gün 31 Mart olayları başlamıştır. Fahir de olaylar sırasında öldürülür.

Seviye Talip romanı, zaman zaman gerçekliğini yitirerek melodramatik bir hâl alır. Bilhassa romanın ikinci yarısında Fahir'in bir genç kız gibi aşktan hastalanması, düşüp bayılması, gözyaşlarına boğulması hep biraz melodram özellikleridir. Kuşkusuz gerek bir erkek karakter olan Fahir'in kadın kıyafetinin detaylarına ilişkin dikkatleri ve gerekse bu tür melodramatik özellikler biraz yazarın kadın kimliğine bağlanabilir.

Seviye Talip'te kimlik sorunu, Genç Kalemler hareketiyle başlayan ve Balkan savaşlarından sonra yaygınlaşan manasıyla Türklük meselesi olarak anlaşılmaz. Bu romanda Halide Edib, o sıralarda yeterince yakınlaşmış bulunduğu İttihatçılar gibi sorunu henüz yeteri kadar modernleşememiş, Batılılaşamamış olmakta görür. Nitekim Macide, Fahir'e annesi ve bir ölçüde bağlı bulunduğu gelenek ile kocası ve yenilik arasında yaşadığı çatışmayı anlatınca Fahir ona bunun bütün ulusumuzun yakalandığı hastalık, yani yeni ile eski çatışması olduğunu söyler (s. 40). Sonra da yeniliğin doğru anlaşılması gerektiğini şöyle açıklar: "[Y]eniliği kabul edecek bir kadın, bir Fransız veya İngiliz kadınının kopyası, erkekler de Paris erkeklerinin modeli olacak değil; biz maymun gibi bir başka uluslara benzeyecek değiliz. Biz olgunlaşmış, insancıl görünüşleri hayatına uygulamış, Batının ilerleyişini kabul etmiş uygun ve bütün anlamıyla ırkının eğilimlerine bağlı yeni Türkler olacağız." (s. 40-41). Bu ifadelerinde Türklerin çağın icaplarına göre yenilenmesi, yeniliği takip etmesi gerektiğini ama bunun

geleneklerine ve geçmişlerine karşı hürmetsiz olmaları anlamına gelmediğini ifade eder. Fakat tıpkı Fahir'in başarısızlığı gibi patlayan olaylar da İttihatçıların çabalarını boşa çıkarmış, muvakkat bir ümitsizliğe neden olmuştur. Ümitsizlik muvakkattır, zira sonraki kitaplarında Halide Edib'in yeniden ümitli ve idealist karakterler yaratarak toplumsal reform fikrinden vazgeçmediği görülür.

Seviye Talip, Halide Edib'in de anılarında ifade ettiği gibi çok tenkide maruz kalır. Bunlardan biri de Bekir Fahri'ye aittir. Bekir Fahri Piyano dergisinde yayımlanan eleştirisinde romanı Mehmed Rauf'un *Eylül*'üne benzetir. Hatta sadece konusu ve okura verdiği duygular bakımından değil, karakterler bakımından da romanı *Eylül*'e benzeten Bekir Fahri, *Seviyye Talip*'i ruh tahlilleri bakımından *Eylül*'den geri bulur. Romanın gerçekçilik açısından da sorunlu olduğunu söyleyen Bekir Fahri, örneğin Fahir'in Seviye'yi görür görmez düşüp ölecek kadar aşka susamış olmasını "ciddî bir münasebetsizlik" sayar ve sonraki yapma fedakârlığının bile bunu mazur gösteremediğini belirtir.[607] Bu gibi hususlar, *Seviye Talip*'in Halide Edib romancılığında önemli bir basamak olduğu gerçeğini değiştirmese de onu gerek roman tekniği ve gerekse tartıştığı sosyal ve siyasî sorunlar bakımından sonraki romanlarının gerisine düşürür.

7.2.Harab Mabedler ve *Handan*

Halide Edib'in *Seviye Talip*'ten sonra basılan ve özellikle dili açısından *Genç Kalemler* yazarlarının övdüğü eseri *Harab Mabedler*'dir.[608] *Harab Mabedler*, "Mensur Şiirler", "Hikâyeler" ve "Aşk Fesaneleri" başlıklı üç bölümden oluşur. Aslında 1903 ile 1906 arasında yazılmış kısa birkaç hikâye hariç tutulursa çoğunluğu 1908 ile 1910 aralığında ve aslında üç değişik türde yazılmış bu metinlerin tamamı hikâye olarak okunabilir. Zira hem mensur şiirlerde, hem de "fesane" (efsane) olarak anlatılan anlatılarda hep bir hikâye havası egemendir.

Halide Edib bu kitabında, yoğun tasvirleri ve insanî durumlara yoğunlaşan bakış açısıyla sonraki eserlerinde yöneleceği toplumsal amaçlardan uzak, estetik duyguların öne çıktığı halis bir edebiyatçı tavrı gösterir. Edebiyatı bireysel duygulanmaların ürünü olarak gören bir kadın yazarın eseri olarak bu kitap, Servet-i Fünûn estetiğine bağlanabilir. Nitekim Yahya Kemal de "bu eser şâirâne bir nesirle alafranga hassâsiyetler ifâde eden Edebiyât-ı

[607] Murat Koç, *Bekir Fahri*, s. 53-54
[608] Halide Salih, *Harab Mabedler: Mensur Şiirler, Hikâyeler*, İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası, 1326. Kitabın Latin harfli baskısı diğer eserleri gibi Atlas Kitabevi tarafından sadeleştirilerek yapılmıştır.

Cedîde'nin daha yontulmuş bir devâmı[dır]" diyerek aynı hususa dikkat çeker.[609] Bu kitabın en dikkat çekici yönü, değişik konulu anlatılarda anlatıcının gösterdiği farklılıktır. Kimi zaman denizin, kimi zaman gölün, kimi zaman da musiki makamlarının anlatıcı veya karakter olarak canlandırıldığı bu metinler, Halide Edib'in konu ve üslup üzerinde değil anlatım teknikleri üzerinde de düşündüğünü gösterir.

Hikâyelerin bir diğer dikkat çekici yönü ise bütün ilk dönem eserlerinde olduğu gibi Halide Edib'in kendi biyografisinden belirgin izler taşımasıdır. Özellikle "Feridun Hikmet'in Jurnalinden" ile "Ana Hisleri" hikâyeleri Halide Edib'in kendisi gibi annelerini yitirmiş ve babalarının başka kadınlarla evlenmesine tanık olmuş çocukların duyguları veya üvey annenin bu tür bir durumda çocuğa karşı yaşadığı duygusal zorlukları anlatmak suretiyle hep biraz Halide Edib'in çocukluğunu ve ilk evliliğinde yaşadıklarını hatırlatır.

Kimlik ve ulus bilinci konusuna gelince, mensur şiirlerde yer yer karşımıza çıkan vatan sevgisi, Türklük duygusu gibi hususlar dışında hikâyelerde bu konuya özel bir vurgu görülmez. Bu temlerin de o zamanlar için çok ayırıcı belirgin bir milliyetçi karakteri yoktur. Zira Namık Kemal'den beri vatan sevgisi yeni edebiyatın en önemli konularından biridir.

Harab Mabedler'den sonra Halide Edib'in yine biyografisinden önemli izler taşımakla beraber yavaş yavaş toplumsal meselelere yöneldiği eseri *Handan* yayımlanır. *Handan*, asıl tezli romanı olan *Yeni Turan*'la birlikte 1912 yılında yayımlanmıştır.

Handan, Halide Edib'in yazarlık serüveninde önemli bir aşamadır. Nitekim İnci Enginün, Halide Edib'in romancılığındaki üç devrenin birincisini *Handan*'ın (1912), ikincisini *Ateşten Gömlek*'in (1922) ve üçüncüsünü de *Sinekli Bakkal*'ın (1936) temsil ettiğini söyler.[610] Romanda, aslında ikisi de birbirini seven, birbirlerine âşık Handan ile ihtilâlci Nâzım'ın aşk ve ideal arasında kendilerince koydukları bir hiyerarşi yüzünden anlaşamayıp ayrılmaları ve sonunda Nâzım'in intiharı ve Handan'ın da mutsuz bir evlilikten sonra hastalanıp ölmesiyle sonuçlanan acıklı hikâyesi anlatılır. Nâzım son derece eğitimli, entlektüel ve toplumda devrim yoluyla bir değişim yapmak isteyen bir sosyalisttir. Handan ise onu yetiştirmiş olan Nâzım'dan farklı olarak devrime değil toplumsal evrime inanır. Fakat yine de ayrılmalarına sebep olan şey, bu düşünce ayrılıkları değil, Nâzım'ın aşkını idealinin gerisine koyması ve Handan'ın kendisiyle amacı için evlenmesini istemesi olur. Nihayetinde Nâzım yaşadığı kalp kırıklığıyla ülkeden kaçarken yakalanıp hapse konulur ve orada intihar

[609] Yahya Kemal, *Siyâsî ve Edebî Portreler*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1986, s. 30
[610] İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986, s. 78.

ederek hayatına son verir. Handan da dejenere bir tip olan Hüsnü Paşa'yla mutsuz bir evlilik yaparak geçmişini unutmaya çalışır fakat sonunda kocası ona ihanet etmeye başlayınca bir sinir buhranı geçirir. Ardından bu buhran menenjite dönüşerek hafızasını kaybetmesine sebep olur. Nihayetinde onun, suçluluk, pişmanlık, aşk ve nefret gibi karmaşık duygular içinde Paris'te bir hastane odasında can verdiğini görürüz.

Bütün bu hikâyenin yanıbaşında bir bakıma anlatıcı konumundaki Refik Cemal'in yaşadıklarına da tanık oluruz. Refik Cemal'in Handan'la tanışması ve onun hikâyesini öğrenmesi, karısı Neriman sayesinde olur. Romanda Neriman ile Handan iki ayrı kadın tipini temsil ederler. Neriman, memleket meselelerine ilgisizdir. Refik Cemal onun bu ilgisizliğini şöyle tasvir eder: "Anaları, büyük anaları gibi burada sessizce yaşayıp ölürken çevresinde büyük bir ırkın, bütün bir mülkün döküldüğünü duymuyor bile!"[611] Diğer taraftan Handan memleket meselelerine ilgili, kadınlardan çok erkeklerle konuşan, duyarlı, bilgili, ideal kadın tipini temsil eder. Fakat buna rağmen romanda siyasî veya sosyal meseleler değil, Handan'ın yaşadığı sonuçsuz aşkı, aldatılması ve sonra yaşadığı ümitsiz ikinci aşk girişimi gibi tamamen iç dünyasına ait olaylar sergilendiği için bu sosyal ve siyasî yönü öne çıkmaz. Bu bakımdan romanda millî kimlik meselesine dair ayrıntılar görülmez. Romanda sosyal meselelere en duyarlı karakter Nâzım'dır. Fakat o da Namık Kemal'in "Vaveylâ"sını okuyan, vatan ve millet konularında Adülhamid karşıtı Jön Türkler'den farksız düşünen bir aydındır. Bu bakımdan onda da henüz doğrudan Türk kimliğine değil Osmanlı kimliğine ilişkin bir kimlik tasavvurundan söz edilebilir.

Kuşkusuz bu sıralarda Halide Edib, dönemin aydınlarıyla ilişkisi olan ve gazetelerde yazılar yazan biri olarak zaten yeteri kadar sosyal ve siyasî olayların içerisinde bir kişiliktir. Fakat bu romanında henüz bu tür bir soruna değinmemesi, onun o yıllarda tıpkı Handan gibi kocası Salih Zeki'yle yaşadığı sorunlara ve sonuçta ayrılıkla sonuçlanan çalkantılı duygusal hayatına bağlanabilir. Nitekim otobiyografik yönleri olan romanda, Handan değişik pek çok açıdan Halide Edib'in kendisini akla getirirken romanın erkek karakterleri olan Nâzım, Hüsnü Paşa ve Refik Cemal de değişik yönleriyle Salih Zeki'yi anımsatırlar. Örneğin Nâzım'ın bir hoca olarak Handan'ı eğitmesinde ve onun kişiliğine yaptığı etkide, Handan'ın Londra'da Refik Cemal'le kitap okurken Refik Cemal'in sürekli olarak determinizmi savunmasına karşılık Handan'ın mistisizmi savunmasında Salih Zeki'nin değişik zamanlardaki cephelerini görmek mümkündür. En son, kocası Hüsnü Paşa'nın bir erkeğin bir kadına tamamıyla bağlanamayacağını söyleyerek onu başka kadınlarla aldatması ise Halide Edib'in Salih

[611] Halide Edib Adıvar, *Handan*, İstanbul: Özgür Yayınları, t.y., s. 25-26

Zeki'yle ayrılıklarına sebep olan sorunu, Salih Zeki'nin eve ikinci bir eş getirme girişimini hatırlatır. Bütün bu karakterlerde sanki Halide Edib, parça parça Salih Zeki'yi anlatmıştır. Öyle ki Yakup Kadri de kitap hakkında yazdığı bir yazıda "bu bir romandan çok otobiyografyaya benziyor" diyerek aynı noktaya temas etmiştir.[612]

7.3.Yeni Turan: Türkçü Bir Ütopya

İnci Enginün'e göre Halide Edib'in Türkçülerle temasa geçmesi 1910-1912 yılları arasında olur ve *Yeni Turan* adlı "yegâne ideolojik romanını" Gökalp'ın ve Türkçülerin tesiriyle yazar.[613] Nitekim kendisi de 1910'da Salih Zeki'den boşandıktan sonra bir hastalık geçirdiğini ve bu yılın sonunda tekrar derslerine ve konferanslarına başlayarak aktif hayatına döndüğünü anlatırken Türkçülükle temasını da açıklar: "Bu devir içine Türk Ocağı, Ziya Gökalp ile yakından tanışmak, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Hamdullah Suphi, *Genç Kalemler* vesaire de girer."[614] Bu yıllarda Ziya Gökalp, sık sık ziyaretine gelir ve Halide Edib onun konuşmalarından etkilenir. Ayrıca Gökalp vasıtasıyla o yıllarda Türkçü organizasyonlar arasında oluşmuş olan Türkçü kamuoyunun düşünce ve teorilerinden de haberdar olur. Zaten kendisi de gazetelerde yazılar yazmakta ve bir zamandır bu kamuoyunun bir parçası olmuş bulunmaktadır. Halide Edib, Gökalp'ın kendi üzerindeki etkisini "Onun, başta Yeni Turan olmak şartıyla ilk eserlerimin üzerinde tesiri vardır" diyerek açıkça ifade eder. [615]

Türkçülüğün Esasları'nda Gökalp da bu etki konusuna değinir. Kendi ifadesine göre, "Türkçülüğü bütün mefkûreleriyle, bütün programıyla" ortaya koymak düşüncesinin ürünü

---

[612] Bkz. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 259. Fakat Halide Edib, bu yazıdan dolayı Yakup Kadri'ye kırılır. Nitekim Yakup Kadri, bu cümlelerin devamında şöyle der: "[Ç]ok geçmeden kulağıma değen dedikodulardan anlayacaktım ki, bu sözü kullanmakla, farkına varmaksızın, bir pot kırmışımdır: Meğer, Halide Hanım ilk evlilik hayatında Handan gibi bedbaht olmuş, aynı ruh krizlerini geçirmiş ve çok bağlı olduğu kocasından ayrılmak zorunda kalmış ve hâlâ da bu durumun acılıkları içindeymiş." A.g.e., s. 259. Yakup Kadri'nin söz konusu yazısı, romanın yayımlanmasından hemen sonra *Rübab* dergisinde çıkmıştır. Bu yazısında kitaba çeşitli açılardan yer yer ağır eleştiriler yönelten Yakup Kadri, romanın karakterlerini sunî ve yabancı romanlardan alınmış tipler olarak görür. Örneğin Nâzım hakkında "başlı başına Rus romanlarından çalınmış bir simadır. Ben bin kere yemin ederim ki bizim içimizde henüz bu kadar 'tabir mazur görülsün ideolog' bir kimse yetişmemiş ve Beethoven'in sarsar-ı ahengiyle Kant'ın ehram-ı efkârını hazm ve temsil edecek beyinler nihayet bir ve ikiye münhasır kalmıştır." Diğer taraftan Yakup Kadri, romanın bazı yerlerde *Macbeth*'i okuyormuş gibi bir his verdiğini söyler ve şöyle devam eder. "Handan'ın sayıklamalarının, Lady Macbeth'in mecnun tiradlarından hiç farkı yok, işte bu da romanın gayet ölçüsüz, biçimsiz olmasını intaç eden esbabdan biridir." Bkz. Yakup Kadri, "Halide Edib Hanım'ın Son Kitabı *Handan* Hakkında", *Rübab*, sayı: 40, 11 Teşrin-i evvel 1328. Ayrıca bkz. İnci Enginün-Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 4: Eser Tanıtma ve Önsözler (1860-1923)*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, s. 561-565

[613] Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, s. 42. *Yeni Turan*, İstanbul: Tanin Matbaası, 1329. Almanya o yıllarda Türkçü ve Turancı ideolojiye destek verdiği için diğer başka bazı eserlerle birlikte bu kitap da Almancaya çevrilir. Kitabın çevirisi Friedrich Schrader tarafından yapılır ve Türkçe baskısından üç yıl sonra 1916 yılında yayımlanır.

[614] Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, s. 179-180

[615] A.g.e., s. 181. Daha evvel İngilizce yayımlanan anılarında bu konuya değinir. *Handan* yayımlandıktan sonra büyük başarı kazanır fakat Gökalp, Halide Edib'e romanı beğenmediğini söyler. Gülümseyerek Handan'ın çok fazla Avrupa'da yaşadığını ekler. Handan'ı hemen *Yeni Turan* takip eder ve Halide Edib'in ifadesiyle bu roman, sadece olayların ve o günün yaygın düşüncesinin ürünü değildi, aynı zamanda Gökalp'ın "havari samimiyetinden ve sadeliğinden" de çok etkilenmişti. Bkz. Halide Edib, *Memoirs of Halide Edib*, London, 1926, s. 319

olan "Turan" manzumesini *Genç Kalemler* dergisinde yayımlar yayımlamaz bir "kıvılcım" gibi başka bazı yayın ve faaliyetlere de yol açmış olur. Bunlardan biri de Halide Edib'in *Yeni Turan* romanıdır.[616] Ne var ki Halide Edib'in ne bu romanında ne de sonraki yazı ve faaliyetlerinde hiçbir zaman Gökalp'ın düşündüğü manada bütün Orta Asya Türklerini içine alan bir Turancılık fikrine bağlanmadığı görülür. Onda Türkçülüğün en fazla realiteden koptuğu ve bir ütopya haline dönüştüğü bu romanda bile meseleyi daima Osmanlı Devleti sınırları içinde düşünme esastır. Hatta anılarında, aslında Ziya Gökalp'ın da yanlış yorumlandığını, çünkü onun Panturanizmi siyasî olmaktan ziyade kültürel olarak telakki ettiğini söyler[617] ki bu, onun Gökalp'ı nasıl anladığını ve ondan hangi ölçülerde etkilendiğini anlamak bakımından önemlidir.[618] Gerçekten de Gökalp,Türkçülüğün "yakın mefkûresi" olan Oğuz Türklerinin birleşmesinden söz ederken bunun "yalnız kültürel birleşme" olduğunu söyler. Fakat buna rağmen Türkçülüğün "uzak mefkûresi" olan "Turan"ın gerçekleşme ihtimali söz konusu olduğunda Hunları, Avarları, Cengiz Han ve Timur'u örnek göstererek aslında siyasî bir birliği de hariç tutmadığını gösterir. Bu bakımdan Yahya Kemal, *Yeni Turan*'ı Gökalp'ın anladığı manada Turan düşüncesinden çok başka, "baştan aşağıya Tanzîmât'ın netîcesi bir teceddüdden" ayrı görmez.[619]

Gökalp, Türkçülüğün ancak kadınlar tarafından da benimsenmesi ve aktif olarak savunulmasıyla toplumsallaşabileceğinin farkındadır. Bu bakımdan Halide Edib'in o yıllarda ideal Türk kadını prototipi olarak ortaya çıkmış olmasını önemser. Kuşkusuz Halide Edib'den önce de yazar veya eğitimci olarak öne çıkmış başka kadınlar vardı. Fakat Halide Edib, hem aktif kişiliği hem de siyasete olan ilgisi dolayısıyla Gökalp'ın ideal Türk kadın tipini temsil eder. Bu açıdan İnci Enginün'ün de ifade ettiği gibi Halide Edib, Gökalp'ın *Kızılelma* adlı

---

[616] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: MEB Yayınları, 2004, s. 14

[617] Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, s. 180

[618] Halide Edib, *Yeni Turan*'da ileride ayrıntılı olarak görüleceği gibi Gökalp'ın Turan düşüncesinden başka bazı noktalarda da ayrılır. Gökalp, Turan kelimesini bütün Türkî kavimlerin ortak adı ve amacı olarak kullanır. Ona göre Türk kelimesi yalnızca Türkiye Türkleri için kullanılmaktadır. Oysa Tatar, Özbek ve Kırgız gibi diğer Türk kavimlerine Türk denilmediği gibi onlar da kendi dil ve kültürlerini yaratmaya çalışmakla gelecekte ayrı milletler haline geleceklerdir. Bu bakımdan Türkçülüğün yakın mefkûresi Oğuz birliğidir. Yani Türkiye Türkleri ile Azerbeycan, İran ve Harzem ülkelerindeki Türkmenlerin birleşmesidir. Fakat bu, "şimdilik" yalnız kültürel bir birleşmedir. "Turan" ise Türkçülüğün uzak mefkûresidir. Bu da bütün Tatar, Özbek, Kırgız gibi Türk boylarını ihtiva eden "Büyük Türkistan" demektir. Fakat Gökalp, yakın mefkûrelerde gerçekleşme ciheti aransa bile uzak mefkûreler için böyle bir şey aranmadığını, dolayısıyla bunun yalnızca "ruhlardaki vecdi sonsuz bir dereceye yükseltmek için, ulaşılmak istenilen çok cazibeli bir hayal" olduğunu söyler. Bkz. *Türkçülüğün Esasları,* s. 24-27. Oysa Halide Edib, Türk olup olmamalarına bakılmaksızın Osmanlı'ya bağlı müslim veya gayr-i müslim bütün kavimlere kendi yurtlarında lokal milliyetçilik ve yurtseverlik hakkı tanınarak ortak vatandaşlık şemsiyesi altında bir Osmanlı konfedarasyonu oluşturulmasını ister. Nitekim anılarında "Yakın Şarkda bir nev'i birleşmiş milletler şeklini istihdaf eden bir Türkiye bu kitabın baş gayesi idi" diyerek bu hususu açıklar. Bkz. Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, s. 186. Böylece Türkler, bütün güç ve kaynaklarını kendilerine bağlı diğer milletlerin güvenlik ve refahı için harcamak yerine kendi yurtlarının ıslah ve refahıyla ilgileneceklerdir. Bu fikrin bir benzerini de Cemaleddin Afganî öne sürmüştür. Fakat Afganî daha önce ayrıntılı olarak üzerinde durulduğu gibi bunu Osmanlı'ya bağlı kavimler eksenli değil bütün Müslüman kavimleri içine alan bir İttihad-ı İslam düşüncesi olarak tasavvur etmiştir.

[619] Yahya Kemal Beyatlı, *Edebiyâta Dâir*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1971, s. 171

eserinin kahramanı Ay Hanım'ın o günkü Türk toplumunda somut bir örneğidir.[620] Nitekim Ay Hanım da tıpkı Halide Edib gibi Batı eğitimiyle donanmış ve yurdunda okullar açarak halkı bir ideal yolunda uyandırmaya çalışan aktif bir kadındır.

Diğer taraftan Gökalp etkisi, Halide Edib'de bu eserle de sınırlı değildir. Gökalp'ın "Ergenekon" destanında işlediği demirden dağı delerek çıkma ve bu çıkışa rehberlik eden kurt motifi, dönemin Ömer Seyfeddin, Yakup Kadri gibi pek çok ismini etkilediği gibi Halide Edib'i de etkilemiştir. Halide Edib'in sonraki yıllarda Mütareke ve Millî Mücadele yıllarında yaşananları anlatmak üzere yazdığı hikâyelerini topladığı kitabına *Dağa Çıkan Kurt* (1922) ismini vermesi de bu etkiye bağlanmalıdır.[621] Bu bakımdan İnci Enginün'ün, "Gökalp'ın formüller hâlinde ifade ettiği görüşler Halide Edib'in romanlarında hayat bul[muştur]"[622] ifadesi yerinde bir tespittir.

Kuşkusuz Halide Edib'de milliyetçi duyguların uyanması bu etkilerin her birine belirli ölçülerde bağlı ise de herhalde en önemli etken Balkan Harbi sırasında yaşanan acı olaylardır. Zira Bulgar ordularının İstanbul kapılarına dayandığı Balkan hezimetinde, Trakya'daki binlerce Türk ve Müslüman öldürülmüş, hayatta kalanlar da bin bir güçlükle İstanbul'a iltica etmişlerdir. Bu olaylar sırasında Halide Edib'in İstanbul'da gördüğü göçmenlerin ve yaralı askerlerin görüntüleri onda milliyetçilik fikrini güçlendirmiştir. Nitekim anılarında bu sıralarda yaşadıklarını anlatırken "[m]illetime ve memleketime herhangi bir vaziyet içinde kalbimdeki muhabbetin hakikî mahiyetini o günlerde anladım" der.[623] İnci Enginün de Balkan Savaşı'nın Halide Edib'in ferdî problemlerini arka plana atmasına, millî duygularını ön plana geçirmesine sebep olduğunu söyler.[624] Bu bakımdan Balkan Savaşı'nın o dönemdeki pek çok yazarda görüldüğü gibi Servet-i Fünûn ve Fecr-i Âti estetiği ile yazan bir kadın yazarı milliyetçi edebiyat saflarına çeken asıl kırılma noktası olduğunu söylemek mümkündür.[625]

Yeni Turan, kitabın yazıldığı tarihten yaklaşık yirmi yıl sonra yaşanmış bazı olayları anlatan ütopik bir romandır. Temelde Türkçülüğü savunan ve İttihat ve Terakki'nin devamı sayılan Yeni Turan Partisi ile Yeni Osmanlılar Partisi arasındaki siyasal rekabeti anlatır. Bu

[620] İnci Enginün, "Ziya Gökalp ve Halide Edib Adıvar", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları I*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 89
[621] Hülya Argunşah, "Millî Kimlik Oluşturmada Edebiyatın Rolü ve Ziya Gökalp", *Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp*, (Haz. Ünver Günay, Celaleddin Çelik), İstanbul: Kesit Yayınları, 2010, s. 140-141
[622] Enginün, "Ziya Gökalp ve Halide Edib Adıvar", *a.g.e*, s. 91
[623] Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, s. 189
[624] Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, s. 344
[625] Kuşkusuz daha evvel yaşanan Bosna-Hersek'in Avusturya tarafından ilhakı (1908), Girit yerel meclisinin Yunanistan'a katılma kararı (1908), Arnavutluk isyanı (1909-1911) ve Trablusgarb savaşı gibi bir dizi olay, Osmanlı-Türk kamuoyunda yoğun bir toplumsal duyarlılık yaratmıştı. Halide Edib bütün bu olayların yarattığı ve kademeli olarak yükselen toplumsal duyarlılıktan sonra Ziya Gökalp'ın fikrî ve Balkan savaşının fiilî etkisiyle kendini milliyetçi bir çevrenin içinde bulmuş ve bu fikre samimi olarak bağlanmıştır.

hikâyeyi çerçeveleyen üst anlatı ise Asım'ın olayların yaşandığı 1347 yılından yıllar sonra ölüm döşeğindeyken kendisiyle birlikte mezara götürmekten korktuğu bazı gerçekleri anlatması üzerine kurulur.[626] Anlatıcı Asım, Yeni Osmanlılar adlı muhalif partiye mensup Hamdi Paşa'nın yeğenidir. Karşı cephede ise Hamdi Paşa'nın arkadaşı Lütfü Paşa vardır. Lütfü Paşa o zaman İttihat ve Terakki denilen Yeni Turan partisine mensuptur ve Hamdi Paşa'nın evine sık sık gelen Samiye'nin babasıdır. Fakat bu karakterler, yalnızca olayların mantıksal zeminini oluşturmak üzere tanıtılırlar. Zira bir zaman sonra Yeni Turancılar iktidardan düşüp de mensupları ortadan kaybolunca Samiye'nin ve romanın asıl kahramanlarının bambaşka kişiliklerde ortaya çıktıklarına şahit oluruz. Yeni Turancılar ülkenin her yerinde çeşitli dernekler ve okullar açarlar. Özellikle Yeni Turancılar tarafından kurulan kadın dernekleri, yoksullar ve köylüler başta olmak üzere bütün halka temel eğitim ve sağlık gibi alanlarda ders verirler. Ders veren bu kadınlar arasında ilkin Erzurum ve ardından da İstanbul'daki faaliyetleriyle meşhur olan Kaya'nın çok geçmeden genç kızlığında Hamdi Paşa'nın evine gidip gelen Lütfü Paşa'nın kızı Samiye olduğu anlaşılır.

Bu arada Yeni Turan'ın sadece siyasî bir parti olmadığını, hayatın her alanında Türkçü olarak yaşayan insanlardan oluşan örgütlü bir topluluk olduğunu görürüz. Kadınlar, kurşunî cübbeler ve çarık giyerler ve her yerde adeta yeni bir dine davet eder gibi vaaz verirler. Parti mensupları yalnızca her tarafta açılmış Turan berberi, Turan lokantası ve Turan ocağı gibi yerlere gider, yalnızca Türk mamullerini kullanırlar. Örneğin romanda belirtildiğine göre bir Yeni Turanlı yemek yiyecekse Tokatlıyan'da değil, Yeni Turan kır veya şehir lokantasında sade bir parça et ve pilav yer, kımızını içer gider. (s. 22). Yine Asım Erenköy'deki Yeni Turan Yurduna gittiğinde oradaki her şeyin Türk mamulü olduğunu görür. Bütün bu ayrıntılar, roman formatı içinde Yeni Turancıların sahip olduğu milliyetçilik anlayışını gösteren ayrıntılardır.[627]

[626] Roman, 1328 (1912) yılında tefrika edildiğine göre 1347 (1931) o tarihten yaklaşık yirmi yıl sonraki bir tarihe tekabül eder. Bu husus da romanın ütopik karakterini güçlendirir. Diğer taraftan romandaki olaylar 1347 (1931) senesinde gerçekleşir ama Asım'ın bunları anlatması çok daha sonraki bir tarihtedir. Dolayısıyla romanın yazma zamanı 1328 (1912), kurmaca zamanı 1347 (1931) iken anlatma zamanı ise anlatıda belirtilmemiş çok daha ileriki bir tarihtir.

[627] Başka ülkelerin mamullerini kullanmamak eylemi, aslında çeşitli dönemlerde yaşanan olaylar üzerine yükselen toplumsal dalganın muarız devletleri cezalandırma araçlarından biri olarak gündeme gelmiş bir tür tepkidir. Bunun en bariz örneği Avusturya'nın Bosna-Hersek'i 1908 yılında ilhak etmesi üzerine başlayan Avusturya'dan ithal edilen fesleri boykot hareketidir. Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Y. Doğan Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004. Bu boykot hareketleri daha sonra da devam eder. Nitekim 1913-14 yılında da Balkan Savaşının kaybedilmesine sebep olan Averof zırhlısının Osmanlı vatandaşı bir Rum tarafından Yunan hükûmetine hediye edildiği gerekçesiyle gayrimüslim vatandaşların mallarına karşı bir boykotaj kampanyası başlatılır. Averof zırhlısı, Osmanlı donanmasını Marmara'ya hapsederek İzmir'den veya Beyrut'tan Rumeli'ne asker sevkiyatının yapılmasına engel olmuş ve böylece Balkan harbinin kaybedilmesine sebebiyet vermiştir. Bu olayın tetiklediği kampanyaya göre, Osmanlı topraklarında ticaret Rumların elindedir. Alışverişi Rum vatandaşlar düzenlerler. Böylece "zavallı, şaşkın ve gafil Müslümanlar" kendi elleriyle Yunanistan'ın topunu tüfeğini, zırhlısını finanse etmektedirler. Bunun üzerine İttihat ve Terakki'nin öncülüğündeki bu kampanyayla gayrimüslim dükkânları boykot ederek Müslüman dükkânlardan alışveriş

Bu yurtta, romanın asıl karşı cephedeki kahramanını, yani Yeni Turan Partisi başkanı Oğuz Bey'i de tanırız. Asım, muhalif partiden olmasına rağmen onu görür görmez Attilaların, Cengizlerin sert ve ciddî tabiatını görmüş gibi olur ve kendisini Turan'ın gerçek bir çocuğu gibi hisseder. (s. 30). Bu karşılaşma ânı, başından itibaren Asım'ın gözünden hazırlanan bir tür uyanış sahnesidir. Ondan önceki bütün ayrıntılar Asım'a ve dolayısıyla okura Türk olduğunu hatırlatmak ve onda millî gurur yaratmak üzere yerleştirilmiş hazırlayıcı unsurlardır. Fakat yazar, okurun bu kadar kolayca kani olmayacağını bildiğinden "bu his ve heyecanın etkisine kapılarak" inancını sarsmamak için Asım'ı bir iç direnişe sürükler. Böylece okuru ikna edebilmek için daha fazla argüman ve ayrıntı sunma fırsatı bulur. Bundan sonra kürsüye çıkmış olan Oğuz, söz alır ve Yeni Turan düşüncesini anlatmaya başlar. Oğuz, yani aslında Halide Edib'in romandaki erkek sözcüsü, Turan'a sadece Türkleri değil Rumları, Ermenileri ve Arapları da çağırır. Ama Türklerin yani "Turan'ın asıl çocuklarının" diğer bütün unsurları iplikleri kaçmış çorap örgüsü gibi dağılmaktan koruyacak kadar sorumlu ve güçlü olması gerektiğini söyler. (s. 31).

Yeni Turan Partisinin programı, asıl olarak Osmanlı İmparatorluğunun her unsurunun kendini belli bir ölçüye kadar idare edeceği bir federasyon modelidir. Romanda "adem-i merkeziyet" olarak da geçen bu programa göre bütün unsurlar Yeni Turan devletinin bir parçasıdır, ama kendi içlerinde belli ölçüde bir özerklik sağlanarak milliyetçiliklerine imkân tanınır. Zira Türkler yüzyıllar boyu sınır boylarında, savaş meydanlarında devleti korurken veya Arabistan'da, Kürdistan'da oradaki halkları idare etmekle uğraşırken kendi ırkının eğitimi ve ıslahıyla ilgilenememiştir. Bu nedenle Oğuz, "[a]rtık bırakmalı, herkes kendi ilinin, herkes kendi ırkının, tarlasının ve kişiliğinin uygarlık ve ilerlemesinden sorumlu olsun. Artık bırakmalı, herkes kendi küçük memleketini ve ırkını bir ortak yurt düşüncesi çevresinde idareye alsın." (s. 38). Halide Edib, bu tür adem-i merkeziyetçi bir devlet modeline de Amerika'yı örnek gösterir.

---

yapılması ve bu şekilde yerli ticaret erbabını destekleyerek Müslüman-Türk unsurunu ticarete özendirmek amaçlanır. Bkz. Zafer Toprak, "İslam ve İktisat: 1913-1914 Müslüman Boykotajı", *Toplum ve Bilim*, sayı 29-30, Bahar-Yaz 1985, s. 179-199. Bu boykot hareketleri dönemin edebî metinlerine de yansır. Örneğin Ömer Seyfeddin, Mayıs 1914'de yayımladığı "Boykotaj Düşmanı" adlı hikâyesinde o sıralarda Nev-Yunanîlik tezini savunan Yahya Kemal ve Yakup Kadri'yi boykotu ihlal etmekle suçlar. Yine dönemin çocuk şiirleri yazan bir şairi Nâzım Hürrem'in şu dizeleri Türk kamuoyunun psikolojini anlamak bakımından yararlıdır: "Fabrika yok, hocamızın sarığını yapacak / Bir İslam yok, ölümüzün kefenini satacak / Kefen sarık paramız hep Avrupa'ya gidiyor, / Sonra bunlar silah olup bizi helâk ediyor." Bkz. "Ticaret", *Çocuk Dünyası*, sayı 41, 19 Kanunuevvel 1329/1 Ocak 1914. Fakat boykot gibi siyasî kampanyaların dışında, yalnızca Türk mamullerini kullanmak fikrinin milliyetçiliğe eşlik eden bir düşünce olduğu da açıktır. Nitekim Gökalp, Ahmed Vefik Paşa'dan söz ederken onun evinin bütün mobilyaları, kendisinin ve aile fertlerinin elbiselerininin umumiyetle Türk mamulü olmasını övgüyle anar ve bunu "sanatta türkçülük" içerisinde değerlendirir. Hatta Vefik Paşa'nın çok sevdiği kızının Avrupa tarzı bir terlik almak için ısrar ettiği halde "evime Türk mamulâtından başka bir şey giremez" diyerek bu arzusuna engel olduğunu aktarır. Bkz. *Türkçülüğün Esasları,* s. 7

İnci Enginün, Halide Edib'in bu görüşünü yetişme tarzındaki Anglo-Sakson tesirinden ve o devirde çok etkili olan Prens Sabahattin'in adem-i merkeziyet fikrinden kaynaklandığını düşünür.[628] Osmanlı ile Amerika arasında yapılan bu tür bir mukayese fikri, Halide Edib'in en erken yazılarında bile görülür. Örneğin *Tanin* gazetesinde çıkan "İstikbâl İçin" başlıklı yazısında, Amerika'dan gelen bir dostunun anlattıklarından yola çıkarak Osmanlı unsurlarının da eşit haklar ve eşit eğitim-öğretimle tıpkı Amerika gibi birleşeceğini ümit eder.[629] Gerçekten de Amerika modeli, Osmanlı Devleti'nde o yıllarda çokça konuşulan bir görüştür. Zira birçok milletten oluşan Osmanlı Devleti'ni bir arada tutmanın ve modern güçlü bir devlet olarak yaşamasını sağlamanın yollarını arayanlar, karşılarında Amerika'yı görüyorlardı. Oysa dikkatten kaçan birkaç husus vardı: Evet, Amerika birçok milletten oluşuyordu ama bu milletler orada kendilerini yeni bir siyasal birliğin içinde ve yeni bir kimlikle yeniden tanımlamışlardı. Yani Avrupa'dan ve Asya'dan gelen Fransız, İngiliz, Rus, Ermeni vs. bütün göçmenler orada Amerikan olmuşlardı. İkincisi ise değişik milletlerden bu göçmenler, ırklarına göre belirli yerlerde toprak temelli yerleşmiyorlardı. Dolayısıyla Osmanlı'da olduğu gibi değişik ırkların öteden beri yerleşik bulundukları tarihî vatanlardan söz edilemezdi. Nitekim bu hususları az çok göz önünde bulundurması gereken Halide Edib de romanında Yeni Turan Partisinin adem-i merkeziyetçiliğine karşı çıkan Hamdi Paşa'ya şunları söyletir:

> "Amerika'da hangi İngiliz, Amerika'yı kuran İtalyan, İspanyol vesair kavimlere karşı 'İngiliz, İngiliz unsuru' diye bir davada bulunmuştur? Bugün ne Anglo-Sakson, ne Latin olmayan bir Amerika

[628] Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, s. 124-125. Kuşkusuz Halide Edib'in Amerika'yla ilişkisi bundan ibaret değildir. Gerek onu Amerikancılıkla suçlanmaya kadar götüren Amerikan siyasetine duyduğu yakınlık ve gerekse eserlerinde sık sık görülen Amerikalı tipler, onda "Amerikan tesirleri"nin ömrünün sonuna kadar etkili olduğunu göstermektedir. Eserlerinde Amerika imajını ve Amerikalı tipleri inceleyen bu tür bir çalışma için bkz. İnci Enginün, "Halide Edib'in Eserlerinde Amerikalılar", *Mukayeseli Edebiyat*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, s. 182-204. Fakat bütün bu hususların dışında, belki kendisinin de pek farkında olmadığı bir şekilde ve özellikle ilkin İngilizce yazdığı eserlerine bir biçimde Amerikan zihniyetinin sindiği görülmektedir. Nitekim anılarında bu Amerikan zihniyetinin öteki ırklara ve renklere yaklaşımının izlerini bulmak mümkündür. Örneğin Şayeste adlı esmer bir çocukluk arkadaşından söz eden satırlarda o yıllarda Amerikalılarda egemen olan beyazlık düşüncesine veya o zihniyetteki okura bağlanır. Bkz. *Mor Salkımlı Ev*, s. 41. Yine çocukluğunda kendisini Galata Köprüsünden Süleymaniye'ye doğru kucağında taşıyan bir Kürt hamalından söz ederken kullandığı sıfatlar ve bir Ramazan gecesi evinde misafir kaldığı siyahî Nevres Bacı'nın koynunda yatmasını anlatırken kullandığı kelimeler hep o yıllarda temasta olduğu Anglosakson zihniyetinin kendisine etkileri olarak okunabilir. 1909 yılında Mısır'a kaçarken gemide tanıştığı zenci bir şarkıcı kadını İskenderiye'de konsoloslukta görünce tanımazlıktan gelmesini daha sonra affedemediği bir hatası olarak anar fakat diğer noktaların farkında bile görünmez. Kendisini zenci şarkıcıyı tanımazlıktan gelmeye sevk eden sebepleri sayarken "ömrüm boyunca kurtulmaya çalıştığım, fakat kurtulamadığım sınıf muhafazakârlığı"nın buna sebep olmuş olabileceğini itiraf eder. Bkz. A.g.e., s. 165. Oysa yine anılarında görüldüğü gibi Halide Edib'in çocukluğu, imparatorluğun bütün unsurlarını temsil eden Çerkez, Rum, Kürt pek çok insanla iç içe geçer. Örneğin kendisiyle hiç yaşamasa da üvey babası Kürt Bedirhani Ali Şamil Beydir ve bir müddet beraber yaşadığı üvey annesi ise Çerkezdir. Komşuları Rum ve Ermenidir. İlk gittiği çocuk yuvası Rumlarındır ve kendi ifadelerine bakılırsa burada Rumca da öğrenmiştir. Böyle çok dilli, çok kültürlü bir ortamda yetişen bir çocuk olan küçük Halide, o yıllarda yine kendi ifadeleriyle "insanları birbirinden ayıran din, dil, ırk farkları hâkim olan ve insanları birbirini boğazlamaya sevkeden yola henüz ayak basmamıştır." Bkz. *A.g.e.*, s. 34. Fakat bu kadar çok kültürlü ve çok dilli bir ortamda yetişmiş olmasına ve sonraki yıllarda Amerika'yla ilgili yazdığı yazılarda Amerikalıların siyahîlere bu şekilde ikinci sınıf insan muamelesi yapmasını kabul edemediğini söylemesine rağmen eserlerinde görülen bu yer yer seçkinci dili onun etkileşimde olduğu Anglo-Amerikan kültüre ve yazarken belki de farkında olmadığı yabancı okur beklentisine bağlamak gerekir. Halide Edib'in eserleri üzerine bu okur beklentisi yönünden yapılacak bir inceleme ilginç sonuçlar verebilir.

[629] Halide Salih, "İstikbâl İçin", *Tanin*, sayı 86, 12 Teşrin-i evvel 1324/25 Ekim 1908, s. 6

hükümeti ve Amerikan ulusu, özel milliyetlerin ortadan kalkması ile genel bir milliyet altında bir 'Amerika milleti' yapmış değil midir?" (s. 83).

Romanın ilerleyen sayfalarında Oğuz, iktidardaki Yeni Osmanlılar Partisince tehlikeli görüldüğü için ilkin halka hitap etmekten men edilir. Fakat Oğuz bunu gayr-i hukuki bulup halka hitap etmeye devam edince tutuklanır ve idamla yargılanır. Hamdi Paşa, Kaya'ya eğer kendisiyle evlenirse Oğuz'u serbest bırakacağını vaad eder. Böylece hem eskiden beri sevdiği Kaya'ya kavuşacak hem de Yeni Turan Partisinin en etkili bir kişisini kendi safına çekerek rakiplerine moral üstünlük sağlayacaktır. Kaya, aslında Oğuz'a âşık olmasına rağmen davasının selameti için kendini ve aşkını feda ederek Hamdi Paşa'yla evlenir ve parti çalışmalarından uzaklaşarak bir sessizliğe bürünür. Eskisi gibi sade ve süssüz giyinmeye devam eder. Kocasının aldığı elmasları, pırlantaları takmaz. Parti çalışmalarından kopsa da topluma hizmet etmeye devam eder. Nitekim kısa süre sonra mahalledeki yoksulları tespit eder ve onlara yardımcı olmaya çalışır. Yoksul çocuklara fanilalar diker. Giderek kapalı bir hayat yaşayan Kaya, kapalı hayatına "sadece insancıl ve iyiliksever bir kadın" amacı verir. (s. 62)

Fakat partisinden koptuğu bu dönemde bile davasından kopmaz. Eski ilkelerine bağlılığını sonuna kadar sürdürür. Örneğin kocası Hamdi Paşa biraz açılsın diye müzikle uğraşmasını istediğinde, taşra okullarında Yeni Turan şarkıları çaldığı için klasik müziği unuttuğunu bahane göstererek reddeder. Yine bir gün biraz rahatsızlandığında Hamdi Paşa yalnız yatmamasını, odasında evin hizmetçisi Sofi'nin de kendisine refakat etmesini ister. Fakat Kaya "Sofi falan istemem Paşa. Fakat eğer hasta olacaksam, rica ederim başucuma bir Türk hizmetçi getiriniz." diyerek hizmetçi dahi olsa yanında Türk dışında kimseyi istemez (s. 65). Kuşkusuz burda romanın tezi bakımından başka türlü bir çelişki de ortaya çıkmaktadır. Bir taraftan ABD'ye benzer federatif bir modelle Osmanlı'nın bütün unsurlarını kucaklayan bir ideolojinin savunuculuğunu yapması, diğer taraftan yanında hizmetçi bile olsa başka bir unsuru görmek istememesi ciddî bir çelişki yaratır.

Kaya'nın Türklüğe yaptığı vurgu, hayatındaki her şeyi Türk kültürüne göre yaşama ilkesi, hastayken doktorun ona "mümkün olduğu kadar çokça ayran içirin" tavsiyesine bile karşı çıkmasına neden olur. Kaya ayran yerine kımız içmek istediğini söyleyerek doktora itiraz eder. Nitekim o günden sonra Hamdi Paşa her akşam meclisten dönerken elinde iki şişe kımızla eve gelir. Romanın bu tür ayrıntılarında Kaya'nın milliyetçilikten çok ırkçılığa meylettiğini görürüz. Oysa Halide Edib ne o yıllarda ne de sonraki yıllarda ırkçılığı hiçbir zaman tasvip etmez. Hatta İttihat ve Terakki'yle ileride aralarında baş gösterecek ayrışmanın

da onun hep daha fazla enternasyonel ve hümanist bir milliyetçilik arayışında olmasında yattığını söylemek mümkündür.

Romanda edebî kaygılardan çok, mesaj verme endişesi ağır bastığı için tasvirler, tahliller veya kurgusal ayrıntılardan çok karakterlerin, özellikle de Yeni Turan ütopyasının romandaki sözcüsü olan Oğuz'un nutukları yer alır. Oğuz, Yeni Turan Partisinin savunduğu adem-i merkeziyetin Osmanlı İmparatorluğunun dağılmasına sebep olacağını ileri süren muhaliflerine bunun yanlış olduğunu, adem-i merkeziyetin bölünme getirmeyeceğini savunur. Çünkü ona göre milliyetçilik on dokuzuncu yüzyıldan beri her milletin kaçınamadığı tarihî bir süreçtir. Bunu bireyin benliğini keşfedip kendi gelişmesine öncelik vermesiyle kıyaslar. Nasıl ki bireyselcilik toplumda anarşi doğurmuyor, milliyetçiliğin de devletin dağılmasına sebep olmayacağını düşünür. Bu bakımdan ona göre milliyetçilik, fertte doğan şeyin toplum halinde kaçınılması mümkün olmayan bir devamıdır. (s. 84).

Oğuz'un Yeni Turan Partisi meclisten adem-i merkeziyet kanunlarını geçirince Hamdi Paşa büyük bir yıkılış yaşar. Kaya ise bunun bütün Türklerin zaferi olduğuna inanır. Hamdi Paşa ile Kaya arasında bu konu üzerine yaşanan bir tartışmada şu ifadeler geçer:

> "-Oğuz politikası, Türklük maskaralığı altındaki gençliği körü körüne yıkılışa sürüklemek komedyası!
>
> -Sizin hangi ulustan olduğunuzu söyler misiniz?
>
> -Osmanlı!
>
> -Ben Türk'üm Hamdi Paşa ve bir Türk'ün başka ulusu hor görmek terbiyesi içinde olmadığı için susuyorum. Fakat ulusun hor görülmesine katlanamayacağımı lütfen unutmayınız.
>
> -Ulusunuz, ulusunuz ha ha ha!" (s. 90).

Bu diyalog, pek çok eserde işlenen Osmanlıcılık ile Türkçülük arasındaki çekişmenin sembolik bir ifadesidir. Kuşkusuz Osmanlıcılık da modernleşmeyle birlikte Batı'daki millet fikrinden esinle kurgulanmış bir ortak kimlik tasavvurudur. Modernleşmeyle temasa girmemiş geleneksel bir vatandaş, "siz hangi millettensiniz?" sorusuna "Müslümanım" diye cevap verecektir ki bu sembolik diyalogun bu türlü versiyonlarına da *Yaban* vb. çeşitli metinlerde rastlamak mümkündür.

Bu arada bütün bu gelişmeleri okuru temsilen bir gözlemci gibi izleyen anlatıcı Asım'ın da içten içe bir dönüşüm yaşadığına, Türklüğünün bilincine vardığına tanık oluruz.

Nitekim amcasının yaptıklarının haksızlık olduğunu, hatta Yeni Osmanlı partisinin de en önemli unsurlarının Türk olduğunu unutmasına damarlarındaki ırk kanının baş kaldırdığını söyler (s. 90).

Romanda, Türkçülük ideolojisinin yanı başında kadın hakları sorunu da işlenir. Kaya, hem Türkçü hem de kadın haklarını savunan feminist bir kişiliktir. Nitekim Yeni Turan Partisinin kadının erkeklerle eşit öğrenim hakkına dair bir kanun çıkarmak istemesi ve bunu muhalefet partisi yüzünden çıkaramaması üzerine Kaya, kocası Hamdi Paşa'yla odasını ayırır. Yahya Kemal de kitabın yayımlanmasından sonra yazdığı yazıda, Oğuz Kağan Destanını bir kadın dâhiyenin doğmuş bir çocuğu at sırtında gezdirerek açması gibi "*Yeni Turan* destanını yine bir kadın açıyor" diyerek biraz ironik bir biçimde kadının bu romandaki rolüne değinir.[630] Gerçekte milliyetçilik ve feminizm, Halide Edib'in daima birlikte gördüğü ve ikisi arasında parallelik kurduğu iki sorunsaldır. Çünkü ona göre kadın özgürleşmesi ile milliyetçiliğin evrimi ve somutlaşması iç içe geçmiş durumdaydı.[631]

Romanın sonuna doğru bir gün Oğuz, Fatih Camii'nden çıkarken bir mutaassıp tarafından vurulur. Kaya, Oğuz'un vurulduğunu Asım ile Hamdi Paşa'nın eve gazeteleri sokmayarak saklaması nedeniyle ancak bir gün sonra öğrenir. Öğrenince de Hamdi Paşa'yı suçlar. Hamdi Paşa'ya "[b]elki elinle vurmadın, fakat onu taassup deliliği ile vuran senin kadar katil mi?" diye sorar (s. 123). Böylece bütün yaşananlardan Hamdi Paşa'yı sorumlu tutan Kaya, Oğuz'un hayatı karşılığında anlaştıkları evlilik sözleşmesine Hamdi Paşa'nın sadık kalmadığını haykırarak evi terk eder. Hamdi Paşa, Kaya'nın ayaklarına kapanarak kendisini affetmesini dilese ve bundan böyle Yeni Turan için çalışacağını söylese de Kaya onu affetmez. Roman, Kaya'nın karlı bir kış günü üzerindeki ince elbiseyle evi terk etmesiyle son bulur.

Yeni Turan, politik/ideolojik bir tezli romandır. Roman, aslında biri sosyal, diğeri siyasî iki sorunsal üzerinde durmaktadır. Sosyal mesele, toplum içinde kadın hakları ve kadının yeri sorunudur. Siyasî mesele ise Halide Edib'in bütün Osmanlı unsurlarının bir arada yaşadığı ama Türklerin azınlıklara oranla ekonomik kalkınmadan mahrum kaldıkları düşünülerek pozitif ayrımcılık göreceği Türkçü ve federasyona dayalı bir devlet idaresi özlemini yansıtır. Romanda bu programı savunan Yeni Turan Partisi ile Yeni Osmanlılar Partisi arasında siyasî çekişme görülür. Fakat yazar, tarafsız kalmaz, açıkça Yeni Turan Partisinin tarafını tutar. Kuşkusuz o günün koşulları içinde adem-i merkeziyetçilik dahil

[630] Yahya Kemal Beyatlı, *Edebiyâta Dâir*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1971, s. 167
[631] Frances Kazan, *Halide Edip ve Amerika*, (çev. Bernar Kutluğ), İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995, s. 13

edilmezse bu görüşlerin bir yönüyle İttihat ve Terakki'nin de savunduğu görüşler olduğu söylenebilir. Fakat sonraki tarihî gelişmelerin de gösterdiği gibi bu tür bir siyasî projenin uygulanabilirliği de yoktur. Bu bakımdan yazarın hayatının bir döneminde Osmanlı Devletinin kurtuluş reçetesi olarak gördüğü bu siyasî projesini bir tarafa koyarsak asıl üzerinde durulması gereken nokta, romanın uyandırdığı Türkçülük duygusu ve fikridir.

Halide Edib, bu romanında o yıllarda yaygınlık kazanmaya başlamış Türkçülüğü adeta bir din gibi misyon edinmiş insanları anlatır. Romanda bu misyonu taşıyan insanlar yarı mistik bir ruh hali içinde toplumdan ayrı hareket ederler. Tamamen Türk mamulü tuhaf elbiseler giyer, yine sadece Türk mamulü eşyalar kullanırlar. Sadece Türk lokantalarında yemek yer ve ayran gibi geleneksel bir içeceği bile reddederek onun yerine kımız içerler. Karakterler asıl geleneksel isimlerini terk edip Kaya, Oğuz, Sungur, Ertuğrul gibi isimler kullanırlar. Böylece sonraki yıllarda örnekleri artacak bir milliyetçilik düşüncesinin öncüleri olarak ortaya çıkarlar. *Türk Yurdu* dergisinde imzasız yayımlanan bir değerlendirme yazısında belirtildiği gibi "Yeni Turan kadını, milliyet mezhebinin fevkalbeşer bir resulü gibidir."[632]

Halide Edib yıllar sonra yayımlanan anılarında *Yeni Turan*'la ilgili olarak şunları söyler:

> "*Yeni Turan* hiç şüphesiz bir ütopya idi ve ütopyalar gibi tahakkuk ettirilmesi mümkün olmayan gayeleri vardı. Bu eser, kadınların rey sahibi olacağı, hayat ve insan münasebetleri makul ve muntazam olabileceği bir devri tahayyül ediyordu. Bilhassa Türk kadını, kafa ve kalbindeki itidal ve cemiyete karşı muhabbetle dolu olduğu bir zamanın hasretini çekiyordu. Bilhassa, Osmanlı devrinin Bizanslaşan intihap devrinde, süs, israf, gösterişe kaçan kadın sınıfını şiddetle tenkit ediyordu. Liberal ve demokratik Türkiye, emek ve sadeliğe doğru giden idare sisteminde şovenliğe yer vermeyen, Yakın Şarkda bir nev'i birleşmiş milletler şeklini istihdaf eden bir Türkiye bu kitabın baş gayesi idi. Tabiî aşk hikâyesi, sırf roman diye oraya sokulmuştur."[633]

Yukarıdaki itirafta da görüldüğü gibi *Yeni Turan* ideolojik bir romandır ve bu romanın en insanî tarafı olan aşk bile yazarın ifadesiyle "sırf roman diye oraya sokulmuştur." Dolayısıyla bireysellikten uzak, idealist, örgütlü ve yazarın "şovenlikten uzak" demesine rağmen yer yer koşullar gereği şovenizme yaklaşan bir topluluğu işler.

Diğer taraftan Halide Edib, romandaki bu Türkçü tipleri yazarken bir müddet aralarında yaşamış olduğu Quaker'lardan etkilendiğini ve bazı noktalarda onlardan ilham aldığını da itiraf eder. Nitekim İngiltere'de ziyaret ettiği ve oradaki faaliyetlerini gözlemlediği

[632] "Edebî Yıl", *Türk Yurdu*, cilt 6, sayı 1, 1330, s. 20.
[633] Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, s. 186

Isabel Fry da bu mezhebe mensup bir ailenin kızıdır. Isabel Fry'ın babasının malikânesini bırakıp Londra'da küçük bir okul açarak kızlara "cemiyetsever, basit ve ciddî bir hayat terbiyesi" vermeye çalışması[634] ile romandaki Kaya'nın Erenköy'deki eğitim faaliyetleri arasında bir ilişki olduğu açıktır. Yine romanda yazarın her mahallede açılmış dediği Cuma mekteplerinin de bu mezhep mensuplarının açtıkları Sunday school'lardan alınmış olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bu mezhep mensuplarının sade kıyafetleri ve kendilerini misyonlarına adamış sade yaşamları ile *Yeni Turan*'daki karakterlerin yaşamları arasında da ilişki olduğu görülür. Nitekim Halide Edib, Isabel Fry'ın ailesiyle ilgili gözlemlerini anlatırken bunu da itiraf eder: "*Yeni Turan*'daki gri giymeleri, yüzleri açık, fakat başlarındaki beyaz örtüler galiba biraz buranın ilhamı ile olmuştur."[635]

Quakerizm, 1650'lerde İngiltere'de ortaya çıkmış ve "Dinî Dostlar Topluluğu" (veya kısaca "Dostlar") olarak da bilinen bir Protestan cemaatidir. Hareketin kurucusu George Fox (1624-1691) yeni bir misyonun ilhamını aldıktan sonra dolaştığı çeşitli yerlerde geniş bir takipçi kitlesine erişir. Temelde barışçı ve kadınların cemaat içerisinde aktif olmalarını isteyen bu topluluk, özellikle kadınları kendine çekmeyi başarır. Öyle ki bu yeni dini benimseyenlerin % 40-50'si kadınlardan oluşur. Hareketin başlangıcından itibaren Quakerizm kadınları ibadete, seyahate, vaaz vermeye ve yazmaya davet eder. Böylece kadınlar, hareketin içerisinde doğuran ve sonra da "Tanrı'nın söz sütü"yle "ışığın çocukları"nı besleyen "spiritüel anneler" olarak yetkili roller alırlar.[636]

Doğrudan Halide Edib'in de itiraf ettiği gibi bu Protestan cemaatiyle yeni bir misyonu vaaz edermiş gibi davranan Yeni Turancılar arasındaki benzerlikler daha da tespit edilebilir. Nitekim kitabın yayımlandığı yıl hakkında bir yazı yazan Yahya Kemal de bu romanın destanlara ve masallara özgü birtakım gerçekdışılıklar taşımasına rağmen bir masaldan çok coşkulu bir hutbeyi andırdığını söyler. Roman, anlatıcı Asım'ın kendisiyle birlikte götürmek istemediği bir sırrı anlatmasına dayandığı için Yahya Kemal'e göre aynı zamanda bir "itirafname"dir: "Bir mezhebden bir mezhebe geçen vicdanların tuğyanını duyan bir mu'terif eski fikirlerine, eski âmâline karşı pür-kîn, bir zaman yıktığı fikre başı açık, yalın ayak, bir günahkâr gibi dönüyor."[637]

Halide Edib'in Amerikan yanlısı düşüncelerinin kökenlerini inceleyen Frances Kazan da bu konuda şöyle der:

[634] A.g.e., s. 186-187
[635] A.g.e., s. 187
[636] Pink Dandelion, *An Introduction to Quakerism*, New York: Cambridge University Press, 2007, s. 36
[637] Yahya Kemal Beyatlı, *Edebiyâta Dâir*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1971, s. 167-168

> "Ortadoğu'ya gelen Protestan misyonerler, ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren sadeliği, disiplini ve çalışmayı ilke edinen bir ahlak anlayışını destekleyip yaygınlaştırmayı amaçlayan eğitim kurumları oluşturmuşlardı. Edip'in heyecanla benimsemiş olduğu bu ahlaki ilkeler, onun kuruluşuna yardımcı olduğu pek çok okulun işleyişindeki temel prensipler oldu."[638]

Nitekim kendisi de Amerika'ya 1928 yılında ilk gidişinde *New York Times* gazetesine yazdığı bir yazıda, hayatının aktif olduğu dönemlerin pek çoğunda Amerikalı kadınlarla bir şekilde temas içinde olduğunu söyler.[639] Bu temasın çarpıcı bir örneği onun sosyal sorumluluk duygusuyla yaptığı faaliyetlerinde de görülür. Öyle ki Frances Kazan'a göre onun yoksullar yararına özveride bulunma eylemine duyduğu hayranlık, daha sonraları onu ilk Protestan misyonerler tarafından yaratılmış geleneğin mirasçısı olan Ortadoğu'daki Amerikan topluluğuyla yakınlık kurmaya yöneltmiştir.[640] Bu ve başka nedenlerden dolayı Frances Kazan, Halide Edib'in Amerika'yı idealleştiren bir bakışa sahip olduğunu düşünür.[641]

Bütün bu hususlar göz önüne alındığında Ömer Seyfeddin'in "Türk milliyetperverliğinin bir İncil'i"[642] olarak nitelediği *Yeni Turan*'ın ilhamını Orta Doğu'daki Protestan misyonerlerinden alan Türkçü bir ütopya olduğu söylenebilir.

7.4.Son Eseri ve *Mev'ud Hüküm*

Son Eseri, Harap Mabetler'de bulunan bir hikâyenin daha geniş bir planda tekrarıdır.[643] Orada geçen "Feridun Hikmet'in Jurnalinden" başlıklı üç bölümden oluşan bir hikâyenin bu romanın temelini oluşturduğunu görürüz. Nitekim o hikâyede Feridun Hikmet'in ve kardeşi İbrahim Hikmet'in çocukluktan başlayarak mezun olmalarına ve ardından Feridun Hikmet'in Mediha'yla evlenmesine kadarki dönemi anlatılmıştır. Oysa bu romanda Feridun Hikmet, artık evli barklı bir adam ve şöhret kazanmış bir romancı olarak karşımıza çıktığını görürüz. İbrahim Hikmet'inse o hikâyede evi terk ederek gitmesinden sonra Amasya'da evlenip yerleşmiş olduğunu öğreniriz. Bu bakımdan bu roman, o hikâyenin bıraktığı yerden geliştirilmiş bir devamıdır.

Roman, 1913 yılının sonlarına doğru *Tanin* gazetesinde tefrika edildiği halde kitap olarak basılması ancak 1919 yılında mümkün olmuştur.[644] Kitap, meşhur bir romancı olan Feridun Hikmet'in yaşadığı duygusal çalkantıları ve bilhassa Kâmuran adlı yetenekli ve genç

---

[638] Frances Kazan, *Halide Edip ve Amerika*, (çev. Bernar Kutluğ), İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995, s. 33
[639] Halide Edib, "A Turkish Feminist Views Women Here", *New York Times*, October 7, 1928
[640] Kazan, *Halide Edip ve Amerika*, s. 21
[641] A.g.e., s. 10
[642] Ömer Seyfeddin, "İnkılâplarda Kadın", *Bütün Eserleri: Makaleler 2, Tercümeler*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001, s. 236
[643] Mustafa Nihat Özön, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941, s. 267
[644] Bkz. Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, s. 152

bir ressam kıza olan aşkını anlatır. Aslında Mediha'yla evli olan Feridun Hikmet, Mediha'nın kocası Asım'dan ayrılması üzerine onunla evlenir, fakat bir müddet sonra onu entelektüel dünyasına fazlasıyla bigâne, sığ bir kişilik olarak görmeye başlar. Tam bu sıralarda kültürlü ve her bakımdan onun fikrî ihtiyaçlarına karşılık verebilecek bir kız olan Asım'ın ressam kızkardeşi Kâmuran'la tanışır. Kâmuran, İnci Enginün'ün de vurguladığı gibi seçmiş olduğu uğraş itibariyle yenidir. Eski Türk cemiyetinde ve yaşayışında ressam hanım düşünülemezdi. Halide Edib kitabın ikinci baskısına koyduğu önsözde bu kitabı genç yaşta ölen ressam Müfide'ye ithaf ettiğini söyler ki bu Müfide, ilk Türk kadın ressamı olan Müfide Kadri'dir (1890-1912).[645] Dolayısıyla Kâmuran'ın Müfide Kadri'nin hayatından esinlenmiş olduğu açıktır. Nitekim Malik Aksel de bu ressam kızın eserlerinin nerede olduğunun bilinmemekle beraber hazin hayatı hatıralarının Halide Edib'in *Son Eseri* romanını süslediğini söyler.[646]

Kitap, bu şekilde yaşanmış bir hayat öyküsüne dayandığı için veya Halide Edib'in bundan önceki eserlerinde biyografi meselesinin kendisini çok meşgul etmiş olması nedeniyle romanda, sanatçının hayatının eserine ne ölçüde kaynak olabileceği sorunu tartışılır. Özellikle kitabın başında kurmaca-gerçeklik ilişkisi ve yazarın biyografisinin ne ölçüde eserlerine kaynak olabileceği konusunda söyledikleri çarpıcı tespitlerdir.

Bununla birlikte romanın kimlik sorunu konusunda dikkate değer bir söz söylediği ileri sürülemez. Zaten kitapta sosyal ve siyasî meselelerle ilgilenen tek karakter İbrahim Hikmet'tir. İbrahim Hikmet, kardeşi Feridun Hikmet'in karısı Mediha ile aralarındaki bir yakınlaşma üzerine Feridun Hikmet'le tartışmış ve bunun üzerine İstanbul'u terk ederek Amasya'ya gitmiştir. Orada karısı öldükten sonra Manastır'a gider ve Meşrutiyet ihtilalini hazırlayan askerlere katılır. Daha sonra da avcı taburları arasında İstanbul'a gelir. Kendisini bütünüyle İttihat ve Terakki'nin amaçlarına adamıştır. Öyle ki Feridun Hikmet onu "bugünkü, daha doğrusu yarınki dünya ile ilgisi olmayan her şeyi hafızasından silmiş", İttihat ve Terakki'nin "fedai"lerinden biri olarak tasvir eder. (s. 92). Görevini de "yepyeni bir memleket yaratmak" olarak açıklar. (s. 93). İbrahim Hikmet, bu yönüyle *Handan*'daki Nâzım'ı hatırlatır. Tıpkı onun gibi her şeyinden vazgeçmiş ateşli bir ihtilalcidir. Nitekim Feridun

[645] Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, s. 159

[646] Malik Aksel, "İlk kadın Ressam: Müfide", *Sanat ve Folklor*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971, s. 247. Nitekim romanda Kâmuran'ı tasvir eden şu cümleler sanki Müfide Kadri'nin hayatından alınmıştır: "Bir pnömoni geçirdi. Bunun sonucu ile göğsünde bir zayıflık meydana geldi. Maalesef bu zayıflık esnasında resim için önüne geçemeyeceğimiz bir merak meydana geldi. Malum ya, göğsü zayıf olanlara boya çok zararlıdır. Son iki yıl hemen hiç ateşten kurtulamadı. Fakat yatakta olmadığı zaman hep resim yaptı. Yaşasaydı süphesiz kendisine büyük bir ün yapacaktı." Bkz. Halide Edib Adıvar, *Son Eseri*, İstanbul: Atlas Kitabevi, 1971, s. 147. Malik Aksel de Müfide Kadri'yi anlatan bir yazısında ressamı şöyle tasvir eder: "Son zamanlarda resme olan düşkünlüğü büsbütün iptilâ derecesine varmış... boyanın verem hastalığı üztünde amansız, zehirleyici tesirlerini bildiği halde, aldırış etmeyen Müfide, âdeta anlaşılmayan bir hissin tesiri altında şövalesinden ayrılmıyor; vaktinin pek az olduğunu anlamış gibi, bir an evvel eserlerini vermek istiyor." Bkz. Malik Aksel, "İlk kadın Ressam: Müfide", *Sanat ve Folklor*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971, s. 246

Hikmet'e, "siz Frenklerin deyimiyle yumurta kırmadan omlet pişebilir sanıyorsunuz" diyerek toplumda kan dökecek bir ihtilal olmadan maksada ulaşılamayacağı düşüncesini ima eder. Öyle ki bu özelliğinden dolayı Feridun Hikmet kardeşini anlatan bir roman yazar ve "Maksat Adamı" adını verir ki bu bile Nâzım'ın "maksat"ını düşündürür. Fakat bu noktada tıpkı Handan gibi Halide Edib'in kendisini temsil eden Feridun Hikmet de bu görüşleri eleştirir. Romanın tek siyasî tipi olan İbrahim Hikmet'in de millî bir bilinçten çok partisel bir ideolojik bağlılıktan dolayı bu görüşleri savunduğu görülür.

Halide Edib, araya giren I. Dünya Savaşı ve o sırada gerek İstanbul'da gerekse Suriye'de yürüttüğü eğitim faaliyetleri yüzünden uzun süre yeni bir roman yazamaz. Bundan dört-beş yıl sonra natüralist bir roman denemesi olarak yazılan *Mev'ud Hüküm*, ancak 1917 yılında tefrika halinde ve ardından 1918'de de kitap olarak basılır. Balkan Savaşı yıllarında geçen *Mev'ud Hüküm*, idealist bir doktorun toplumsal duyarlılığını ve yaşadığı iç buhranları anlatır. Romanın kahramanı Kasım Şinasi, İstanbul'un en zengin Müslüman tüccarının oğlu, Avrupa'da tıp eğitimi almış ve döndükten kısa süre sonra mesleğiyle şöhret kazanmış çalışkan ve idealist bir doktordur. Kasım, Şehzadebaşı'nda amcası, yengesi ve babasıyla birlikte kalabalık bir konakta yaşar. Romanın diğer karakterleri ise Kasım'ın yengesi Behire'nin güzel ve hastalıklı kardeşi Sara ve onun çapkın kocası Sururi'dir. Romanın ortalarına doğru Sururi'nin ölmesiyle birlikte onun yerini dolduran ve yine Kasım gibi doktor olan Mustafa Kâmi girer. Böylece roman Kasım, Behire, Sara ve Kâmi arasında yaşanan aşk ve kıskançlık çatışmalarına sahne olur.

Romanın sonuna kadar Kasım'ın şahsî bir hayatı yoktur ve duygularını bilmeyiz. Zihni daima etrafındakilerin meseleleriyle meşguldür. Hiçbir meselede en küçük bir ihtiras göstermez. Yoksulların tedavisiyle ve onların ekonomik sorunlarıyla ilgilenir. Adeta gece gündüz başkalarını düşünür, başkaları için yaşar. Bu bakımdan romanın sonuna kadar onun ruh dünyasında bir değişiklik olmaz. Son derece durgun ve dalgasız bir deniz gibidir. Sururi'nin ölümünden sonra karısı Sara'ya âşık olan ve onunla evlenmek isteyen Kasım, bir şahsiyet olarak varlık göstermeye başlar. Fakat karşısına meslektaşı ve aynı zamanda iş arkadaşı Kâmi çıkar. Kasım, Sara'yla evlendikten biraz sonra Balkan Savaşı patlar ve cephede bir doktor olarak kendisine ihtiyaç duyulacağını düşünürek savaşa gider. Sara, onun memeleket savaşa girince ilk koşanlardan biri olmasına şaşırır. Zira eğer hizmet etmek istiyorsa bunu merkezde de yapabileceğini düşünür. Oysa Kasım, Balkanlıların düzenli ve bilgili örgütlenmelerine karşılık Türk ordusunun örgüt acemiliklerini bildiğinden en önde

yaralananların kendisine en muhtaç olacaklarından emindir. Bu yüzden evini, mutlu ailesini bırakıp savaşa gider. Onun bu tavrinin anlatıcı/yazar asıl milliyetçilik olarak niteler:

> "Devrimden hemen biraz sonra gelen millî gösterişlerden o kadar uzak görünüyordu ki, onun insancıllığında, çevresine toplumculuk hissi veren bir şey vardı. Halbuki haykırmadan, yazmadan, gürültü etmeden, Türk mahallelerine, Türk hasta ve fukarasına hayatını harcamak en derin ve içten bir milliyetçilik değil miydi? Bunu Kasım söylemediği için, her şeyin hatta duygu ve inançların hareketle değil, davul zurna ile ilânına alışan çevre, Kasım'da milliyet üzerine kurulmuş bir insaniyetçilik tasarlayamadı."[647]

Kasım'ın bu tavrı, yani "milliyet üzerine kurulmuş bir insaniyetçilik", Halide Edib'in milliyetçilik görüşünün de bir tür ifadesi olarak okunabilir.

Kasım, bir yönüyle Namık Kemal'in İslam Bey'idir. İkisi de sevdiklerini vatan için terk ederek cepheye koşarlar. İslam Bey asker olduğu için savaşmaya giderken, Kasım doktor olarak mesleğiyle cephedekilere yardım eder. Bu bakımdan onu romandaki bütün duygusal ve ferdî meselelere, adeta Servet-i Fünun romanı çatışmalarına rağmen milliyetçi edebiyata eklemek yanlış olmayacaktır.

*7.5.*Halide Edib ve İttihatçılar

Halide Edib'in anılarında ayrıntılı olarak anlattığı ve bizim de bu bölümün başında değindiğimiz gibi 31 Mart Vakası'nda İttihat ve Terakki'ye karşı yükselen muhalefet dalgası kendisini de tehdit etmiş ve bir süreliğine ülkeyi terk etmeye mecbur kalmıştır. Fakat bu sıralarda *Tanin*'de yazmaktan ve ülkenin kadın hakları konusu başta olmak üzere Batılılaşmasını savunmak gibi bazı konulardaki fikrî örtüşmeden başka İttihatçılarla bir ilişkisi yoktur. Trablusgarp'ın işgali sırasında uyanan kamuoyuyla beraber onun da milliyetçiliğe uyandığı ve aynı sıralarda Yusuf Akçura ve Gökalp gibi Türkçülüğün iki lideriyle tanışmasının onu milliyetçiliği siyasî ideolojisi haline getiren İttihatçılara yaklaştırdığı görülmektedir.

Halide Edib'in İttihatçıların entelektüel ayağını temsil eden Gökalp'la kişisel olarak tanışması kendi ifadesine göre Yusuf Akçura vasıtasıyla 1910 senesinde olur. Halide Edib, Gökalp'ın "Altın Destan" manzumesinin dilinden, vezninden, ahenk ve anlamından çok etkilendiğini ve kendisini *Yeni Turan*'ı yazmaya sevk eden işaretlerden birinin de bu manzume olduğunu söyler.[648] Ona göre Gökalp, İttihatçı rejimin büyük düşünürlerinden biriydi. Panturanizmin politik bir ideale dönüşmesinin onun mu yoksa lider politikacıların mı

[647] Halide Edib Adıvar, *Mev'ut Hüküm*, İstanbul: Atlas Kitabevi, 1976, s. 174-175
[648] Halide Edib, "Gökalp Ziya", *Vakit*, sayı: 2454, 27 Teşrinievvel 1924, s. 4.

eseri olduğunu tespit etmenin zor olduğunu söyleyen Halide Edib'e göre Gökalp'ın bunu başta sadece kültürel bir ideal olarak başlattığı açıktır. Zira Gökalp, Osmanlı Türkleriyle Turanî ataları arasında bir köprü kuracak yeni bir Türk mitolojisi yaratmak istiyordu ve bütün çabası bu yönde kültürel ve entelektüeldi.[649]

Fakat çok sürmez, ikili arasındaki ilişki 1915'te yerini bazı konulardaki fikir ayrılığına bırakır. Halide Edib'e göre kendisiyle Gökalp'ı ayrı düşüren nedenler, eğitimle ve politikayla ilgili prensiplerdeki farklılıktır.[650] Gökalp'ın ölümü üzerine yazdığı yazıda Halide Edib, eğitimle ilgili görüş ayrılığının nedenlerini anlatır. Buna göre Maarif Nazırı Şükrü Bey'in Halide Edib'in başında bulunduğu vakıf okullarının tevhid-i tedrisat kanunuyla eğitim sistemine katılması kararına Gökalp da destek verince ikisi arasında ilk ayrılık başlar. Halide Edib, Gökalp'ın aile hukuku kararnamesi ve yargı birliği için çıkarttırdığı kanunları doğru bulduğu halde bütün okulların sıkı bir merkeziyetle bakanlığa bağlanmasına karşı çıkar. Bu sorun nedeniyle araları açılır ve uzun süre görüşmezler.[651] Fakat sorunun bununla sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıdaki ifadesinde geçen ikinci husus, yani "politikayla ilgili prensiplerdeki farklılık" bunu işaret etmektedir. Kendi hatıraları ve başta Yahya Kemal olmak üzere dönemin tanıklarının yazdıklarından anlaşıldığına göre özellikle Ermeni sorunundan dolayı da aralarında bir anlaşmazlık çıkar. Anılarında, Ermeni tehcirinin yaşandığı 1915 yılında, İttihatçı Türkçülerle ve bilhassa Gökalp'la fikir ayrılığına düştüğünü şöyle ifade eder: "1915'den sonra milliyetçilik sahasında görüşlerimizdeki başkalık bir zaman için bizi ayırdı."[652] Halide Edib, neden 1915 yılını aralarındaki ayrılığın başlangıcı olarak gösterdiğini söylemez, fakat başka yerlerde anlattıklarına bakılırsa onun en çok Ermeni tehciri ve Ermeni aydınlarına yönelik politikalar yüzünden İttihatçılardan uzaklaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Yahya Kemal de bunu destekler mahiyette bir hatırasını anlatır. Yahya Kemal'in anlattıklarına göre Çanakkale Savaşı sırasında Bilgi Derneği'nde yapılan ve gizli tutulması istenen toplantıların birinde Merkez-i Umumi'ye bağlı İttihatçı Türkçülerle bağımsız Türkçüler arasında bir tartışma çıkar. Bu toplantıda Halide Edib ile Ahmed Ağaoğlu arasında geçen şiddetli tartışmada Ağaoğlu, "İttihadcı olmayan bir insanın milliyetperver ve Türkçü

[649] Halide Edib, *Memoirs of Halide Edib*, London, 1926, s. 316
[650] A.g.e., s. 317
[651] Halide Edib, "Gökalp Ziya", *Vakit*, sayı: 2454, 27 Teşrinievvel 1924, s. 4. Daha sonra o dönemki eğitim faaliyetlerini değerlendirirken bu vakıf okulları meselesine de değinir: "Çok hayırlı bir teşebbüs de Şeyhülislam Hayri Efendi tarafından ortaya tılmıştı. İstanbul'daki Vakıf mektepleri ıslah edilmiş, asrileştirilmiş, bir kısmı Maarif mekteplerinin seviyesini aşmıştı. Bundan başka da hakikî modern bir medrese tesisine de girişilmişti. Eski Vakıf mektepleri hocaları tasfiyeye tâbi tutulmadan, hususî kurslar vasıtasiyle yetiştirilmişti. O devrin maarifinin, bütün tedrisatı merkezleştirmek esasına gitmesiyle bütün bunlar Maarife devredildi ve Hayri Efendi istifa etti. Mütarekede bu modern medrese kapatıldı. Mekteplerin esas itibariyle Hükûmetin murakebesi altında olması esasını mâkul görmekle beraber, sırf merkeziyetçi bir zihniyete tâbi tutularak, hepsinin Maarife devrinin zararlı olduğuna inanıyorum." Bkz. Halide Edib Adıvar, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1956, s. 103-104.
[652] Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, s. 180

olamıyacağını" söyler. Bunun üzerine Yahya Kemal toplantıyı terk eder. Fakat en az üç-dört gün süren bu toplantılardan, Yahya Kemal'e göre, anlaşamayan iki Türkçü grubunun olduğu ortaya çıkar: Birinci grubun içinde Halide Edib ile Yusuf Akçura ve Mehmed Emin gibi isimler vardır. İkinci grup ise Ziya Gökalp'ın tesiri altındaki İttihatçı Türkçülerdir. Yahya Kemal'in anlattığına göre Genel Merkez, özellikle Ermenilere ve Amerikalılara olan ilgisi dolayısıyla Halide Edib'i takip ettirmekte ve o çevrede bahsi geçince daima kötü sözlerle anılmaktadır.[653]

Halide Edib'in anıları da Yahya Kemal'in bu anlattıklarını destekleyen ayrıntılar içerir. Örneğin anılarının 1913-14 ile 1914-16 arasını anlatan bölümlerinde, Türk Ocağı'nın başlangıçta Türk veya gayr-i Türk bütün Osmanlı vatandaşlarının halkın kültürünü genişletecek kültürel etkinliklerine açık olduğunu, burada Ermeni bestekâr Komitas Vartabet'in de Anadolu halk türkülerini Ermenice seslendirdiğini söyler. Fakat kısa sürede Ocak mensupları bu konuda ikiye bölünür. Bir kısmı yalnızca Türk eserlerini ve bunların Türkler tarafından sunulmasını isterken diğer taraf da başka milletlerin eserlerini tanıtmanın da Türk kültürünü genişleteceği fikrini savunur. Halide Edib, özellikle bu gayr-i Türk Osmanlı unsurlarına yaklaşım bakımından Türkçüler arasında Yahya Kemal ve Mehmed Emin'i ayırır ve onları, milliyetçiliklerinde "daima insanî bir ruh taşıyan" kişiler olarak tarif eder.[654]

Bu ifadeler, onun başta İttihatçılar olmak üzere dönemin bütün Türkçü çevrelerinin Türk olmayan unsurlara karşı gösterdikleri yaklaşımdan rahatsızlık duyduğunu gösterir. Dolayısıyla vakıf okullarının merkezi eğitime bağlanması kanunuyla başlayan anlaşmazlığın Ermenilere yönelik İttihatçı politikalarıyla birlikte iyice alevlendiğini söylemek mümkündür. Nitekim bu yıllara ait anılarında geçen şu ifade kendisinde rahatsızlık uyandıran bu milliyetçilik anlayışıyla ilgili olmalıdır: "Ben milliyetçiliği, muhabbetle, karşılıklı bir anlayışla dolu bir ülke yaratacak zannetmiştim. Fakat milliyetçilik ölçüsünü kaçırdığı zaman yer yer insanları birbirini boğazlamaya, yeryüzünü bir salhaneye döndürdüklerini gördüm."[655]

Halide Edib, İttihatçılarla arasında soğuk rüzgârlar eserken Cemal Paşa tarafından Suriye'de okullar açmak üzere davet edilir. O da İstanbul'da yaşadığı tatsız olaylar ve İttihatçı çevrelerin kendisine karşı gösterdikleri tutumdan uzaklaşmak arzusuyla olsa gerek bu daveti kabul eder ve bir tür gönüllü sürgün gibi Suriye'ye gider. Arada İstanbul'a bir müddetliğine

[653] Yahya Kemal, *Siyasî ve Edebî Portreler*, s. 31-37
[654] Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, s. 213-214
[655] A.g.e., s. 216

dönse de Suriye'den tamamen ayrılması yaklaşık iki yıl sonra 4 Mart 1918 tarihindedir ve tekrar İstanbul'a döndüğü zamana kadar Gökalp'ı görmemiştir. Nihayet 1918 yılında Gökalp'ın diğer İttihatçılarla birlikte yargılandığı günlerde, Halide Edib onu bir arabada iki süngülü asker eşliğinde götürülürken görür ve çok üzülür. Bundan epey sonra Gökalp'ın Malta sürgününden dönmesi üzerine Ankara'da tekrar görüşürler ve aralarında ülkenin Doğu'ya mı yoksa Batı'ya mı yönelmesi gerektiği konusunda bir tartışma yaşanır.[656]

Halide Edib, yıllar sonra İttihat ve Terakki dönemini eğrisi doğrusu bütün faaliyetleriyle değerlendirirken objektif bir tutumla İttihatçılara karşı yaklaşımını da ifade eder. İttihatçıları Tanzimatçıların devamı olarak görür. Fakat aralarında birtakım bariz farkların olduğunu da ekler. Halide Edib'e göre Tanzimatçılar, Fransız İhtilali'nden sonraki liberal ve oldukça idealist cereyanların mahsulü idiler. Onların zamanında insan hakları Batı'da kudretli bir ideal olarak görünüyordu. Halbuki İttihatçılar, 1908'e doğru çok kuvvetlenen bir materyalizm ile karşılaşmışlardı. Batı dünyası da Birinci Dünya Savaşı'nın malzemesini hazırlamakla meşguldü. Bunun dışında Tanzimatçılarla İttihatçılar, yetişme tarzı ve mensup oldukları sınıf bakımından da birbirlerinden ayrı idiler. İster muharrir, ister devlet adamı olsun, Tanzimatçılar umumiyetle yüksek bir kültüre sahip ve müreffeh bir sınıfın evladı idiler. İdeallerine kavuşmak için seri neticeler almaktan ziyade istikrarlı bir vaziyet içinde değişmek istiyorlardı. Radikal metodlara pek taraftar değildiler. Oysa İttihatçılar umumiyetle orta sınıftan, asker veya memur çocuklarıydı. Aralarında yeni ile eskiyi mukayese ederek, en muvafık unsurlardan bir terkip yapabilecek geniş görüşlü ve kafalılar pek azdı. Ama bütün farklılıklarına rağmen İttihatçılar, 1909'da hükûmeti ellerine aldıkları zaman kendilerini Tanzimat'ın halefi telakki ediyorlardı.[657]

Halide Edib'e göre İttihatçıların büyük bir destek ve dayanışma ruhuyla başardıkları Meşrutiyet'i yeni bir rejim olarak yerleştirememelerinin birkaç nedeni vardır. Bunların bir kısmı kendi radikal politikalarından ve tecrübesizliklerinden kaynaklansa da bir kısmı da var olan siyasî, sosyal ve ekonomik vaziyetin bu tür bir rejimin yerleşmesine imkân tanımayışındandır. Buna rağmen Halide Edib, İttihatçıların Abdülhamid'in "uyuşturucu, geriye götürücü" idaresinin Osmanlı İmparatorluğunu "hasta adam" adını alan vaziyetini bir darbeyle sarstığına ve milleti gençleştirdiğine şüphe olmadığını söyler. Fakat aynı zamanda imparatorluk idaresinin elzem kıldığı terkipli görüşe ve tecrübeli, sabırlı devlet adamı

[656] Halide Edib, "Gökalp Ziya", *Vakit*, sayı: 2454, 27 Teşrinievvel 1924, s. 4.
[657] Adıvar, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*, s. 87-88

tecrübesine de sahip olmadıklarının bir hakikat olduğunu ekler.[658] Bütün bunlara rağmen Halide Edib, Birinci Dünya Savaşı'ndan evvel ve savaşın devamı müddetince gerek ekonomik alanda, gerek eğitim alanında bir hayli inkılaplar yaptıklarına, devletin idarî cihazını az çok başarıyla işletebildiklerine inanır.[659]

Kuşkusuz bunlar, yıllar sonra bir tarihçi soğukkanlılığıyla yapılmış değerlendirmelerdir. Yoksa İttihatçıların iyi kötü pek çok faaliyetinin içinde bizzat Halide Edib'in de bulunduğu bir gerçektir. Kuşkusuz Halide Edib, sadece o zamanki siyasî iktidar olan İttihat ve Terakki'yle değil, dönemin milliyetçi bütün organizasyonlarıyla bir biçimde ilişki içindedir. Türk Yurdu Cemiyeti ve yayın organı *Türk Yurdu* dergisinin en faal destekçilerinden biridir örneğin. Öyle ki cemiyetin 1910'da Cenevre'de kurulan şubesi kendisine "Türklerin Anası" ünvanını veren bir karar çıkarır.[660] Diğer taraftan Türk Ocaklarıyla da çok yakın ilişki içindedir. Ocağın 1912'deki genel kongresinde ilk kadın üye olarak seçilir.[661] Resmî olarak ocağın idare heyetine seçilmesi ise ocağın 11 Temmuz 1334 (24 Temmuz 1918) tarihinde yapılan kongresinde olur. Ocağın kuruluşundan itibaren ve Birinci Dünya Savaşı sıralarında yazıları, sohbetleri ve devamlı konferanslarıyla milliyetçilik noktasından Ziya Gökalp ve diğer milliyetçi aydınlara çok yardımı dokunur. Aynı zamanda ocakta her hafta İngiliz edebiyatı dersleri verir.[662]

Halide Edib'in başka ırklara ve kültürlere karşı gösterdiği ve onun İttihatçılarla arasının açılmasına neden olan duygudaşlığı, savaş sonrası dönemde de azınlıklardan kalan malların Türk Ocakları tarafından kullanılmasına karşı çıkmasında görülür. O, ocakların özerkliğini koruyabilmek adına ne azınlıklara ne de hükûmete ait terk edilmiş binaların istenmemesi gerektiğini savunur.[663]

Fakat Ahmet Haşim gibi devrin en şiddetli sancılarını çekmiş bir şair, Halide Edib'in Türk veya Müslüman olmayan azınlıklara karşı gösterdiği bu tutumunda samimi olmadığını düşünür. "Halide Edib Hanımefendiye" başlıklı bir yazısında, Halide Edib'in *Vakit* gazetesinde yazdığı ve Ermeni kıtali dolayısıyla İttihatçılara yönelttiği suçlamaları eleştiren Haşim, onun neden Cemal Paşa'yla düğüne gider gibi Suriye'ye gittiğini sorar. Sonra da sözlerini şöyle sürdürür:

---

[658] A.g.e., s. 88-95
[659] A.g.e., s. 101
[660] Halide Edib, *Memoirs of Halide Edib*, London, 1926, s. 321
[661] A.g.e., s. 325
[662] Fethi Erden, "Halide Edib Hanımın Bilinmeyen veya Az Bilinene Tarafları ve Türk Ocağı ile Alâkalı Hatıraları", *Türk Yurdu* III, Kasım 1964, s. 19-20
[663] Fethi Erden, a.g.y., s. 21

"*Vakit*'teki makalenizde Ermeni kıtalinden bahsediyorsunuz ve ağır, vakur ve itâbkâr bir sesle, bir kürsünün bâlâsından bu işin şenaatini ilân ediyorsunuz. Ne iyi! Bu hâlinizle bir kanlı ovanın ufku üzerinden yükselen beyaz 'şefkat'e ne kadar benzeyecektiniz, eğer sesiniz, bütün seslerin sustuğu ve insan boğazlarından akan son kırmızı ırmakların kaybolmak üzere topraklara doğru koşup gittiği sırada bugün gibi işitilmiş olaydı! Fakat siz o sırada başka bir mezbahayı seyre gitmiştiniz. Paşanız sizi dumanlı ve parıltılı otomobillerle, bir Neron eğlencesini seyir için Suriye'ye davet etmişti. O zaman ben Konya'da idim. Sizi, hemşirelerinizi, maiyyetinizi ve sırmalı genç mihmandarlarınızı götüren trene orada tesadüf etmiştim. Vahşi bir Afrika'ya giden misyonerler gibi gururlu ve bir düğüne gidenler gibi süslüydünüz ve neşeliydiniz. (...) O sırada Suriye'de insanlar öldürülüyordu. Paşanın askerleri, insanları bağlıyor, mahkemeleri bunları mahkûm ediyor, cellatları bunları asıyor ve genç kâtipleri altın kalemlerle bu vakayii kasideler haline koyuyor ve paşa, memnun, mağrur, maktullerin yetimlerine verdirdiği ziyafetlerde sarhoş olup sakalı içinde sızarak hülyalarını kızıl gözlerle dumanlar içinden seyre dalıyordu."[664]

"Siz o zaman orada ne yapıyordunuz?" diye soran Haşim, Halide Edib'in "Suriye'yi temdîne gitmiş" olduğunu söylediklerini, bununla beraber Cemal Paşa'dan sonra bir gün bile durmayarak aynı maiyetiyle oralardan kaçıp gelmesini vazifesinin pek insanî bir şey olduğuna kendisinin de inanmadığının delili olduğunu söyler. Sonra da Halide Edib'in oraya gittiğini, fakat yapılan zulümlere isyan edip dönecek yerde veya bugün haykırdığı gibi "o katil"i durduracak yerde o kanlı gurûbları bir sene seyrettiğini ileri sürer. Bütün bu nedenlerden dolayı Haşim, Halide Edib'in Ermenilere dair yazdıklarının bir kıymeti olması için onun Suriye'de Arapların öldürüldüğü günlerde Suriyeli kadınların gizlice ağladıkları damlara bakan mutantan otel teraslarında gülmemiş olması gerektiğini söyler. Sonra da geçen dört senenin işleri hesaplanırken Halide Edib'i merhamet adına söz söylemekten meneden bir Suriye dönemi olduğunu belirtir.[665]

Kuşkusuz Haşim'in bu ağır cümlelerinin o zor şartlar altında kendisine gösterilen ilgisizliğin bir aksi olarak daima ilgi gören Halide Edib'e yöneltilmiş acı oklar olduğunu söyleyebiliriz. Yoksa Halide Edib'in çok etnili ve çok kültürlü bir ortamda yetiştiği ve Balkan Savaşı sırasında Bulgarlara karşı gösterdiği çok sert milliyetçi tepkiler hariç tutulursa yazı hayatının başından itibaren daha ılımlı bir milliyetçilik görüşü taşıdığı bir gerçektir. Bu bakımdan denebilir ki Halide Edib'in İttihatçılarla yaşadığı bütün bu anlaşmazlıkların temelinde birtakım şahsî meseleler olsa bile temelde milliyetçilik anlayışlarının farklılığı

[664] Ahmet Haşim, "Halide Edib Hanımefendiye", *İctihad*, sayı 129, 7 Teşrin-i sani 1918, s. 2781-1782. Ayrıca bkz. Ahmet Haşim, *Bütün Eserleri III: Gurabahane-i Laklakan ve Diğer Yazıları*, (Haz. İnci Enginün, Zeynep Kerman), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991, s. 102-104

[665] Ahmet Haşim, "Halide Edib Hanımefendiye", *İctihad*, sayı 129, 7 Teşrin-i sani 1918, s. 2781-1782. Ayrıca bkz. Ahmet Haşim, *Bütün Eserleri III: Gurabahane-i Laklakan ve Diğer Yazıları*, (Haz. İnci Enginün, Zeynep Kerman), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991, s. 102-104

yatar. Zira Halide Edib, milliyetçiliği daha çok şartların getirdiği bir tür zorunluluk olarak görür ve milliyetçi duygularının hümanist düşüncelerini bastırmamasına çalışır. Nitekim milliyetçiliğin milletlerarasıcılıkla insanlığın refahını elde etmeyi umanlar tarafından dar bir görüş olarak düşünülmesinden dolayı yabancı arkadaşları tarafından kendisine sık sık serzenişte bulunulduğunu söyler. Fakat kendisinin insanlığın mutluluğu için çalışmaktan geri durmadığını ve Türk olmayanlara veya uzun vadede milletler ailesine olsun zarar verse bile dürüstçe milliyetçiliğin iç anlamını analiz etmeye çalıştığını bildirir. Ona göre milliyetçilik, ferdin veya milletin hemcinsi olan insanları veya milletleri tanımak, güzellik yaratıp kişiliğini ifade etmek üzere samimi bir biçimde gerçekleştirdiği varlığının kökenlerini araştırma süreci ve bunun sonucudur. Fakat Halide Edib, bu kendini tanıma sürecinin milletlerarası anlayış ve sevginin de ilk basamağı olduğunu düşünür. Ona göre bu olumlu milliyetçiliğin yanında bir de dünyada kendisini yalnızca bir milletin idaresi altındaki diğer halkları kırarak ve baskı altına alarak veya etrafındaki milletleri fethederek ve zapt ederek gelişebileceği inancıyla aldatmış "dar, negatif ve yıkıcı" milliyetçilik vardır. Halide Edib, bu yanlış anlaşılmış milliyetçilikleri şovenizm ve emperyalizm olarak niteler ve bunları denemiş milletlerin maddi ve manevi olarak zarar vermek istedikleri milletlerden çok kendilerine zarar verdiğini ekler.[666]

Frances Kazan da Halide Edib'in Türkçülükle milliyetçiliği ayrı şeyler olarak gördüğünü, Türkçülüğü bir milliyetçilik biçimi değil, bir ulusun karakteristiğinin tanımlanmasına yönelik bir çabanın ifadesi olarak anladığını söyler. Oysa milliyetçilikler, Halide Edib'e göre ayrımcı ve baskıcı bir niteliğe sahiptir.[667] Halide Edib, böylece Türkçülüğü, Türklerin kendi ulusal karakterlerini, bugün uygarlıkla etkileşimlerini sağlayan doğal bir yatkınlık halinde sahip oldukları özelliklerini tanımaları olarak düşünür. Bugün için modası geçmiş de olsa devrin ırklarla ilgili çalışmalarından ve yeni yeni gelişen psikoloji biliminden etkilenen bu görüşünün verilerini de *Naima Tarihi*'nde bulur. Ona göre Naima'nın eseri "tarihimizin erken dönemlerinin pek çok tarihsel anının psikolojik önemine" belli bir yorum getiren bir kaynaktır.[668]

Bu nedenle Halide Edib, en ateşli milliyetçi olduğu zamanlarda bile realiteden kopmaz. Örneğin en acı olayların yaşandığı Balkan Savaşı sıralarında yazdığı *Yeni Turan* romanında bile İttihatçıların anladığı manada bir Turan idealine inanmamıştır. O daima Osmanlı sınırları içerisinde kalarak bir şeyler yapılması gerektiğini düşünmüştür. 1916 yılında Cemal Paşa'nın daveti üzerine Suriye'ye giderken yolda gördüğü manzaralar ise ona asıl

[666] Halide Edib, *Memoirs of Halide Edib*, London, 1926, s. 325-326
[667] Frances Kazan, a.g.e., s. 56-57
[668] Kazan, a.g.e., s. 54-56

hizmete ve ilgiye muhtaç olanın Anadolu insanı olduğu gerçeğini göstermiştir. Nitekim Ekim 1917 devriminden sonra Soveyt Rusya'nın çekilmesi üzerine Azerbaycan 28 Mayıs 1918'de bağımsızlığını ilan etmiş ve yeni kurulan hükûmet ülkenin kalkınması için Osmanlı hükûmetinin yardımını talep etmiştir. Askerî alanda destek isteyen yeni hükûmet, eğitim alanında da yardım alabilmek maksadıyla öğretmen gönderilmesini ister. İşte o günlerin atmosferi içerisinde basında bu konu tartışılırken Halide Edib, belki de Suriye tecrübesinin verdiği bilinçle asıl ilgiye muhtaç olanın Türkiye olduğunu vurgular. Nitekim "Evimize Bakalım" başlıklı yazısında ırkların birer nazariye, fakat milletlerin birer hakikat olduğunu belirten Halide Edib, her milletin yaptığı gibi Türkçülüğün de faaliyet sahasının memleket hududuyla sınırlanması gerektiğini savunur. Zira kurulan yeni Türk devletinin Anadolu köylerinin perişan vaziyetini öğrendikten sonra kendi hasta memleketini bırakıp giden doktora, muallime, mühendise, mülkiye memuruna muhabbet ve itimat değil istihfaf hissedeceğini söyler. Halide Edib'e göre kendi evini imar edemeyen, kendi evini alt üst bir halde bırakan adama hiçbir ev sahibi emniyet edemez. Genç Türkiye'nin haricine kudretini, hizmetini götüren her genç Türk kendi anasının, evinin hakkından almış götürmüş demektir.[669] Halide Edib'in bu yazısına çeşitli eleştiriler gelir. Bunlardan biri de Azeri asıllı Ağaoğlu Ahmet'in eleştirisidir. Ağaoğlu Ahmet, Halide Edib'in bir zamanlar Turancı olduğunu, neden şimdi bu görüşünden döndüğünü sorgular. Halide Edib, bu yazıya verdiği cevapta, hâlâ Turancı olduğunu ama kendi evimiz harap iken başkalarının evini yapmaya kalkışmanın gülünç olacağını söyler. En son bütün bu tartışmaların yapıldığı konuyu teorik bir çerçeveye oturtarak bağlayan Gökalp ise şöyle der: "Evimize bakacak vakit bulabilmek için etrafımızda kardeş Türk evlerinin yerleşmesi lâzım."[670]

On yıl sonra, 1928 yılında, bu tartışmaların bir ölçüde güncelliğini kaybettiği bir dönemde Halide Edib, Amerika'da verdiği Williamstown konferansında, Türkiye'nin modernleşme sürecini ve sorunlarını anlatırken milliyetçilik meselesine de değinir. Bu konfranslarını genişçe değerlendiren Frances Kazan'a göre Halide Edib burada yaptığı konuşmalarında milliyetçiliğin modernleşme sürecinde oynadığı rol konusuna geniş yer ayırmış olmakla birlikte, siyasi bir ülkü olarak milliyetçilik kavramı onu tedirgin etmiştir. Halid Edib'e göre milliyetçiliğin "olumsuz ve dar" yanları şovenizmi yaratmış ve sonuçta baskıya ve kitlesel kıyıma yol açan yanlış bir gururun doğmasına neden olmuştur. Ona göre milliyetçilik en olumlu anlamda kendine dönük bir çözümleme biçimiydi. Yani bir ulusun

[669] Halide Edib, "Evimize Bakalım: Türkçülüğün Faaliyet Sahası", *Vakit*, 30 Haziran 1918
[670] Bu tartışmanın geniş bir değerlendirmesi için bkz. Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918)*, s. 237-246

akraba ulusları tanıyabilmek ve kendi kişiliğini ifade edebilmek için kendi benliğinin kökenlerini araştırmak zorundadır. Dolayısıyla milliyetçilik bu şekilde bir kendini tanıma çabasının kendisi ve sonuçlarıdır. Fakat bu yolda elde edilmiş bulguların toplumu enternasyonel bir anlayışa götürmesi gerekir.[671]

Halide Edib'in II. Meşrutiyet'in ilanından Kurtuluş Savaşına kadar yazdıklarında zaman zaman *Yeni Turan*'da olduğu gibi ırkçılığa varacak kadar Türk merkezli ifadeler görünse bile onda daima diğer etnik unsurların da kendilerine yer bulabildiği çok kültürlü bir toplum hayali vardır. Fakat Kurtuluş Savaşı'yla birlikte yazdıklarında, örneğin *Ateşten Gömlek*'te Osmanlı derken artık Ermeni ve Rumları anmaz, onlar daha çok ihanetleriyle anılırlar.[672] Dolayısıyla yaşanan sürecin sonucu olarak, gayrimüslimlerin çıkarıldığı bir millî kimlik tasavvuru söz konusudur. Fakat bu tasavvur, *Zeyno'nun Oğlu* (1926) ve *Kerim Ustanın Oğlu* (1958) gibi sonraki dönemlere ait eserlerinde görüldüğü gibi Kürtler ve Çerkezler gibi Anadolu'da yaşamaya devam eden diğer Müslüman unsurların Türk kimliği içinde kendilerine yer bulabilmelerini ve bir ölçüde etnik kültürlerini koruyarak millî kimliğe katılmalarını öngörür.[673]

Bütün bu hususlar göz önünde tutularak denebilir ki Halide Edib, Meşrutiyet devrinin en üretken ve en faal yazarlarından biridir. Dili yer yer pürüzlü, sendeleyen bir dil olmasına rağmen gerek toplumsal duyarlılığı ve gerekse tutkulu şahsiyeti sayesinde çok okunmuş ve beğenilmiştir. Nitekim dili hakkında söylenen "leziz, fakat kılçığı çok bir sardalye gibi"[674] ifadesi bu hususa dikkat çeker. Yine de Mustafa Nihat Özön'ün de ifade ettiği gibi az terkipli diliyle, millî edebiyat ve Türkçe münakaşalarının olduğu sıralarda, acemi ve kudretsiz bir şekilde örnekler verenlerin yanında bu iddianın canlı ve güzel örneklerini vererek bu dil yeniliğinin zafer bulmasında en büyük rolü oynamış bir şahsiyettir.[675] İttihat ve Terakki devri edebiyatı incelenirken onun keskin milliyetçilik tartışmalarının yaşandığı zamanlarda bile daima hümanist bir milliyetçilik arayışında olduğu görülecektir.

[671] Kazan, a.g.e., s. 71
[672] Zeynep Uysal, "Bir Toplum Projesinin Peşinde Halide Edip Adıvar", *Doğu Batı*, sayı 35, 2006, s. 93
[673] Uysal, a.g.y., s. 93-94
[674] Mustafa Nihat Özön, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Maarif Matbaası, 1941, s. 268
[675] A.g.e., s. 267

8. BÖLÜM: EDEBÎ TURANCILIĞIN İKİ TEMSİLCİSİ: MÜFTÜOĞLU AHMED HİKMET VE MÜFİDE FERİT

"Turan" kelimesi *Avesta*'da geçen "Tûra" kelimesiyle ilişkilendirilmekte ve bir İran efsanesinden kaynaklanmaktadır. Firdevsi, *Şehname*'sinde *Avesta*'dan aldığı bu efsaneyi farklı bir biçimde anlatır. Buna göre hükümdar Feridun'un üç oğlundan ikincisinin adı Tur'dur. Ülkesini üç oğlu arasında paylaştıran Feridun, Tur'a Turan ülkesini verir ve onu Türklerin ve Çinlilerin padişahı yapar. Eserinde Turan ile İran arasındaki savaşları anlatan Firdevsi, bazılarına göre aslında ikisi de İranlı olan iki topluluğun mücadelesini anlatmaktadır. Buna göre "Turan"la göçebe Şarkî İranlıları, "İran"la ise yerleşik İranlıları kastetmektedir.[676] Kelimeye *Şehname*'den dolayı aşina olan Osmanlı şairleri, kelimeyi zaman zaman İran-Turan karşıtlığı şeklinde şiirlerinde kullanmışlardır. Öyle ki kelime, edebî metinlerle sınırlı kalmamış, siyasî yazışmalara da geçmiştir. 1786 yılında Buhara hükümdarı Seyyid Ebülgazi Han'a Ruslara karşı işbirliği teklif eden Osmanlı hükümdarı, hana "ferman-fermâ-yı Turan-zemîn celâdetlü Esseyid Gâzi Han" diye hitap etmektedir.[677] Minorsky'ye göre kelimeyi Avrupa'ya tanıtan d'Herbelot'nun *Bibliothéque Oriental*'i (1697) olmuştur.[678]

Kelimenin irredentist ve modern bir milliyetçilik mefhumu olarak ortaya çıkması, 1839'da Macaristan'da olmuştur. Ferencz Pulszky (1814-1897) adlı bir Macar yazar ve politikacısı, 1839'da yayımladığı bir makalesinde Macarların kökenini Asya'ya bağlarken Turan kavramını yine İran karşıtlığı üzerinden kullanmayı yeğlemiş ve Turan'ı Türkistan-Toharistan olarak tanımlamıştır. Ardından XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Rusya'nın Orta Asya'yı işgale girişmesiyle birlikte kavram, bu coğrafî anlamını da muhafaza ederek daha çok dilsel ve etnik bir kategoriyi ifade eder hale gelmiştir. Bunda Avrupalı dilbilimciler Fin M. A. Castren (1813-1852), Alman C. C. J. Bunsen (1791-1860) ve İngiliz F. Max Müller'in (1823-1900) etkisi büyüktür.[679] Böylece Turan kavramı, Sami ve Aryan ırksal ve dilsel kategorilerinin dışında kalan Uzak Asya ve Ural-Altay dil ve ırklarını ifade eden bir kavrama dönüşür.

Jacob M. Landau, Pan-Türkçülük ile Turancılık (zaman zaman Pan-Turancılık olarak da adlandırılıyor) arasında bir fark olduğunu söyler. Landau'ya göre Turancılık, ana amacı

[676] Bkz. Vladimir Minorsky, "Tûrân", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB, 1988, c. 12/2, s. 107-108. Ayrıca bkz. Nizam Önen, *İki Turan: Macaristan ve Türkiye'de Turancılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 38-39.
[677] Önen, a.g.e., s. 39
[678] Minorsky, a.g.y., s. 109
[679] Önen, a.g.e., s. 40-42

kökenleri Orta Asya bozkırlarında Şangri-La[680] gibi belirlenmemiş düşsel bir topraktan olan tüm halkların nihai birliği olarak ifade edilir. Turancılık sonuç itibariyle Macarlar, Finliler ve Estonyalıları da kapsayan Pan-Türkçülükten çok daha geniş bir kavram.[681] Landau'nun bildirdiğine göre Turancılığın Slav tehdidine bir karşılık olarak popülerleşmesi 1913'te Macaristan'da *Turan* mecmuasının çıkmaya başlamasıyladır.[682] Kavramı en çok popülarize eden kişi de görünüşe göre Macar Yahudisi seyyah ve şarkiyatçı Arminus Vambery idi. Vambery, ilk kez 1868'de basılan *Orta Asya Eskizleri* adlı kitabının bütün bir bölümünü Turanlılara ayırdı. O, tüm Türkî grupların fiziksel özellikleri ve geleneklerine göre alt bölümlere ayrılmış bulunan tek bir ırka ait olduklarını ileri sürdü.[683] Landau, Vambery'nin bazı Jön Türk liderleriyle yakın ilişkisinin Jön Türklerin Pantürkizmin ilkelerini benimsemelerinde araç rolü oynamış olabileceğinden söz eder.[684] Vambery, daha sonra 1910 yılının son günlerinde kurulan Turan Cemiyeti'nin de Kont Béla Széchenyi ile birlikte onursal başkanlığını yürütür.[685]

Turancılığın bu cenahında da Macaristan'dakilere benzer faaliyetler yürütülür. Daha evvel değinildiği gibi bir Azeri Türkü olan Hüseyinzade Ali (sonradan Turan soyadını alacaktır) tarafından ilk defa Turan kelimesi siyasi bir anlam yüklenerek bir şiirde kullanılır:

Sizlersiniz ey kavm-i Macar bizlere ihvân
Ecdâdımızın müştereken menşei Turan
Bir dindeyiz biz, hepimiz hakperestân;
Mümkün mü ayırsın bizi İncil ile Kur'an?

Hüseyinzade Ali (1864-1940), Bakû'da dünyaya gelmiş ve üniversite tahsili için Petersburg'a gitmiştir. Petersburg Üniversitesi'nde okurken milliyetçilik, panslavizm gibi fikir hareketlerinin çok canlı olduğu bir ortamda yaşamıştır. Daha sonra 1889'da İstanbul'a gelerek Osmanlı vatandaşlığına geçmiş ve Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye'nin âli kısmına kayıt yaptırmıştır. Hüseyinzade burada tanıdığı Abdullah Cevdet, İbrahim Temo, Cenab Şehabeddin, Rıza Tevfik, Baha Şâkir, Dr. Nâzım gibi sonradan meşhur olacak arkadaşlarına

[680] Şangri-La, Britanyalı yazar James Hilton'un 1933 tarihli *Lost Horizon (*Türkçeye *Yitik Ufuklar* adıyla çevrilmiş) adlı romanında tasvir edilen kurmaca bir yer.
[681] Jacob M. Landau, *Pantürkizm*, (çev. Mesut Akın), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999, s. 10
[682] Minorsky de Birinci Dünya Savaşı'nda Macaristan'da kurulan Turan Cemiyeti'nin (*Turanische Gesellschaft*) ve çıkarılan *Turan* (1913) mecmuasının akraba milletlerin tarihini ve kültürünü araştırmayı amaçlamasını bu hususta önemli sayar. Bkz. Minorsky, agy., s. 110. Dergi, 1944 yılına kadar aralıklarla yayınına devam eder.
[683] Jacob M. Landau, *Pantürkizm*, s. 10
[684] A.g.e., s. 11
[685] Önen, a.g.e., s. 59. Bu iki onursal başkandan Kont Béla Széchenyi'nin ileride ayrıntılı olarak incelenen Müftüoğlu Ahmed Hikmet'in *Gönül Hanım* romanındaki Macar karakter Kont Béla Zichy'le isim benzerliği dikkat çekicidir. Bu ismin Kont Béla Zichy karakterinin ilham kaynağı olduğu düşünülebilir. Nitekim Müftüoğlu uzun yıllar görev yaptığı Macaristan'da büyük bir olasılıkla kendisiyle tanışmış olmalıdır.

Türklerin yalnız Türkiye'de değil, Rusya'da, İran'de, Çin'de ve diğer Orta Asya ülkelerinde de yaşadıklarını söyleyerek onlarda Türklük bilinci ve Turancı düşünceler uyandırmaya başlıyordu.[686] Öyle ki Abdullah Cevdet, daha sonra yazdığı bir yazıda Hüseyinzâde'den şu sözlerle bahseder:

> "Doktor Ali Bey, 1889 tarihlerinde İstanbul'a geldiği ve Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriyeye kaydolduğu zaman ulûm ve fünûn-ı âliyeyi Petersburg Darülfünûnu'nda görmüş tamam bir sâhib-i ilm ü kemâl idi. Biz, Ali Bey'i Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye'nin ilk sınıfında tanıdık. Onun hayatı bu zamandan itibaren bizce malûmdur. (...) Ali Bey sâkit, mütefekkir hâliyle esrârengiz vaz'-ı uzletperverisiyle üzerimizde bir resûl tesiri icra ederdi. Evet o resûlullah değildi, fakat resûlü'l-hak idi. Hakka, hakikate perestiş ve merbûtiyet hiss-i bülendi onu Türkiye'ye mürsel kılmıştı."[687]

Bundan sonra "Turan" başlıklı bir şiir yazan Gökalp'ın bu düşünceyi muhtemelen 1895 yılında İstanbul'a ilk geldiği sıralarda tanıştığı Hüseyinzade Ali Beyden aldığı anlaşılmaktadır. Gökalp'ın ele aldığı her konuyu kısa sürede teorize ederek popülerleştirmesi bu konuda da gerçekleşir ve kısa süre sonra Turancılığın edebî olarak pek çok eserde işlendiği görülür. Kuşkusuz bunun yaygınlaşmasını sadece bu tür bireysel gayretlere bağlamak da doğru değildir. Dünya siyasetinin getirdiği yeni konjonktür, Osmanlı'yı değişik ittifak arayışlarına sokmuştu. Bu amaçla o sıralarda Almanya'yla yakınlaşan İttihatçıların Rusya'nın Orta Asya politikasına karşı Turancılık konusunda Almanlardan destek gördüğü açıktır. Nitekim savaşın bitimine kadar Türkiye'de Türkçülükle ilgili veya doğrudan Turan başlıklı her metnin çok kısa sürede Almancaya çevrilip Almanya'da yayımlandığı görülür. Buna o yıllarda Macaristan'da gittikçe popülerleşen Turancılığın siyasî temaslarla veya o sırada başşehbenderlik göreviyle Budapeşte'de bulunan Müftüoğlu Ahmed Hikmet gibi bazı Türkçü yazarların gayretleriyle Türkiye'ye etkileri de eklenebilir. Bu bakımdan 25 Aralık 1908'de kurulan Türk Derneği'nin ilk yurtdışı şubesinin Budapeşte'de açılması bir tesadüf değildir.

Bu ve benzeri nedenler, Turancılığın kısa sürede Osmanlı'da da yaygınlaşması sonucunu doğurur. Nitekim çok geçmeden Halide Edib, Mehmed Emin, Ömer Seyfeddin, Mehmed Ali Tevfik, Müftüoğlu Ahmed Hikmet ve Müfide Ferit gibi pek çok yazar, Turan ülküsünü işleyen eserler kaleme alırlar. Halide Edib, *Yeni Turan* romanında aslında Turan kelimesini kullanmasına ve kitapta Türkçü motifleri işlemesine rağmen daha çok Osmanlı birliğini esas alan bir ideali işler. Mehmed Emin ise Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında Turancılığın edebiyatçılar arasında çok yaygınlaştığı sıralarda bu konuyu şiirlerinde işler.

[686] Ali Haydar Bayat, *Hüseyinzâde Ali Bey*, Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1998, s. 9-12

[687] Abdullah Cevdet, "İhyâ-yı Lâyemût: Hakîm-i Edîb Ali Bey Hüseyinzâde" *İctihad*, sayı 5, yıl 2, Kanunusâni 1908, s. 294-295

Savaşın sonlarına doğru Rus Çarlığının yıkılmasıyla Orta Asya Türklerine bağımsızlık yolunun görünmesiyle birlikte bu konu yeniden gündeme geldiğinde, Mehmed Emin yeniden bu konuya döner. Hatta *Turan'a Doğru* (1918) kitabı bu yeni şartların doğurduğu imkânların ürünüdür ve bütünüyle Rusya karşıtlığı üzerine kuruludur.

Ömer Seyfeddin ise birkaç yerde değinmek dışında hikâyelerinde bu konuyu işlemezken yazdığı kimi yazılarla Turancılık idealini ayrıntılı olarak irdeler. *Yarınki Turan Devleti* (1914) başlıklı kitapçığında milletlerin canlı organizmalar gibi büyüyüp genişlediklerini ve harplerin ve işgallerin bu yüzden ortaya çıktığını savunur. Ona göre "mefkûre" de milletlerin içtimaî vicdanlarının eseridir ve "tedafüî" değil "taarruzî"dir. Bu bakımdan milleti bir lisan, bir din, bir terbiye ve maarifle birbirine merbut insanların mecmuu olarak tanımlayan Ömer Seyfeddin, onu canlı bir organizma gibi birlikte duyup hareket etmeye sevk edecek şeyin ise mefkûre olduğuna inanır. Bu hususlara dayanarak Türklerin mefkûresinin de Turan devleti, yani "Asya'da birbirine bitişik olarak yayılmış olan Türk illerini Osmanlı bayrağının gölgesine toplayarak büyük ve kuvvetli bir 'ilhanlık' teşkil etmek" olduğunu söyler.[688]

Fakat bütün bu Turancı düşünceler, Turancılığın Macaristan'da aldığı şekil ile Türkiye'de kazandığı şeklin aynı olmadığını da önemle vurgulama mecburiyetini doğurmaktadır. Bu iki ülke Turancılığı arasındaki belirgin fark şudur: ister kültürel ister siyasal bir birlik projesi olarak kurgulansın, Osmanlı ülkesinde pantürkçülük ya da Turancılık, Türk olmayan halkları kapsayacak biçimde genişletilmemiştir. Buna yukarıda Hüseyinzade Ali Beyden aktarılan ve Türkiye'de Turancılığı ilk dile getiren metin olarak kabul gören şiiri hariç tutmak gerekir. Zira burada doğrudan doğruya *İncil* ile *Kur'an*'ın, yani Hristiyanlık ile Müslümanlığın Turani kavimleri birbirinden ayıramayacağı söylenir. Bu şiirin aksine Osmanlı'daki pantürkçü hareket, Macarlar ve diğer Turanî halklarla Türklerin köken birliği ya da dil akrabalığını kabul etmekle beraber, kültürel ya da siyasal birlikten söz ettiklerinde yalnızca Türklerin birliğini kasteder.[689] Kuşkusuz bunda, devrin Türkçüleri arasında Macaristan'ı en iyi bilen Müftüoğlu Ahmed Hikmet'in *Gönül Hanım* romanında vurguladığı gibi Macarların Balkan Savaşları sırasında Türklere karşı takındıkları kayıtsızlığın da etkisi olmalıdır. Nitekim Gökalp da bunu açıkça şöyle ifade eder:

[688] Ömer Seyfeddin, "Yarınki Turan Devleti", *Bütün Eserleri: Makaleler I,* (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001, s. 319-324
[689] Önen, a.g.e., s. 112

> "Trablusgarp, Balkan muharebeleri esnasında Türklerin felâketine iştirak edenler Macarlar, Moğollar, Mançular olmadı; bilakis Çin'in, Hind'in, Cava'nın, Sudan'ın ismini bilmediğimiz müslim kavimleri matemimize ortak oldular; manevî yardımlarını esirgemediler. Bundan dolayıdır ki Türkler, lisanca 'Ural ve Altay' şubesine mensup olmakla beraber, kendilerini İslâm milletlerinden addederler."[690]

Bu isimler arasında iki kişi, konuyu hem işleyiş biçimleri, hem de şahsiyetleri bakımından değişik bir görüntü sunarlar: Müftüoğlu Ahmed Hikmet ve Müfide Ferit Tek. Burada edebî Turancılığın bu iki temsilcisi üzerinde durmakta yarar var.

8.1. Müftüoğlu Ahmed Hikmet

Müftüoğlu Ahmed Hikmet'in (1870-1927) soyu, Mora yarımadasının çeşitli yerlerinde uzun yıllar müftülük yapmış Moralı Hafız Hacı Ahmed Efendi'ye ve onun oğlu yine müftü olan Abdülhalim Efendiye dayanır. Bu nedenle ailenin sonraki kuşakları "Müftîzâde" veya "Müftüoğlu" diye anılmıştır. Ahmed Hikmet'in büyükbabası Abdülhalim Efendi, Yunan bağımsızlık savaşı sırasında (1820) Müslüman halkla birlikte Mora'nın işgaline direnirken feci bir biçimde yakılarak öldürülmüştür. Basılmamış bir divanı bulunan Abdülhalim Efendi'nin ölümünden sonra eşi ve oğlu Yahya Sezai, Hamdullah Suphi'nin dedesi Sami Paşa'nın himayesinde İstanbul'a göç etmişlerdir. Ahmet Hamdi Tanpınar, ailesinin bilfiil şahit olduğu Rumeli Türklüğü inhitatının, Ahmed Hikmet'in sanatına tesir ettiğinin muhakkak olduğunu söyler ki bu husus, onun Türkçü duygularının kaynaklarını anlamak bakımından dikkate değerdir.[691]

Ahmed Hikmet'in babası Yahya Sezai Efendi de tıpkı babası gibi tasavvufî şiirlerden oluşan basılmamış bir divan sahibi şair bir kişiliktir. Çeşitli yerlerde memurluk görevinde bulunduktan sonra 1877'de, henüz Ahmed Hikmet yedi yaşındayken vefat etmiştir. Bu tarihten sonra ailenin yükünü Ahmed Hikmet'in ağabeyi Ahmed Refik Bey omuzlamıştır. Ahmed Hikmet'in eğitimiyle de o ilgilenmiştir. Nitekim Ahmed Hikmet, ağabeyinin fedakârlığıyla Galatasaray'a yazılır ve bundan sonra hakikî irfanını oluşturan çevrenin içine de böylelikle girmiş olur.[692] Ahmed Hikmet, Galatasaray'da ağabeyi Refik Beyin kayınbiraderi olan Tevfik Fikret'le (1867-1915) tanışır.[693] Edebiyata ilgisi de bu okulda

---

[690] *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, (Haz. İbrahim Kutluk), Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, 1976, s. 10

[691] Ahmed Hamdi Tanpınar, "Ahmed Hikmet", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978, cilt 1, s. 184

[692] Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fethi Tevetoğlu, *Büyük Türkçü Müftüoğlu Ahmed Hikmet*, Ankara: MEB Basımevi, 1951, s. 10-15

[693] Fevziye Abdullah Tansel, Fikret'i Ahmed Hikmet'in ağabeyi Refik Bey'in bacanağı olarak ifade etse de (s. 2) bu doğru değildir. Zira Refik Bey, Fikret'in kızkardeşinin kocası, yani eniştesidir. Nitekim yazının ilerleyen sayfalarında doğru bilginin düşülen bir dipnotta görülmesi (dipnot 55) bu bilginin yanlışlık eseri olduğunu düşündürmektedir. Bkz. Fevziye Abdullah Tansel, "Ahmed Hikmet Müftüoğlu, Hayatı ve Sanatı", *Türkiyat Mecmuası*, cilt IX, 1951, s. 2 ve 18. Fikret'in kız

başlamıştır. Nitekim lisenin son sınıfındayken Namık Kemal'in ölümü üzerine "Namık Kemal'e Mersiye" başlıklı bir şiir yazarak hem edebiyata kabiliyetini, hem de vatanî konulara ilgisini ortaya koymuştur. Bu şiir, elimizde bulunan en eski manzumesidir.[694] Kendi ifadelerine göre Galatasaray'da okurken Beyoğlu mağazalarının rengârenk camekânları ilgisini çeker ve her birinin önünde dakikalarca durup seyreder. Biraz da edebiyatın o zamanlar muteber bir iş görülmesi ve belki ırsî bir temayül onu edebiyata yönlendirir.[695]

Ahmed Hikmet'in sanat hayatını üç devreye ayırmak mümkündür. Birinci devre onun öğrencilik yıllarından başlayarak Servet-i Fünûn hareketi içerisinde en mükemmel şeklini bulan romantik ve estetikçi devresidir. 1890 ile 1900 tarihleri arasını içine alan bu devrenin ürünleri *Hâristan ile Gülistan*'da bir araya getirilmiştir.[696] İkinci devresini, *Hâristan ile Gülistan*'ın yayımlanmasından ve *Servet-i Fünûn*'un kapatılmasından itibaren II. Meşrutiyet'in ilanına kadar süren ve genel olarak bütün edebiyat ortamının içinde bulunduğu bir sessizlik ve hazırlık devresi teşkil eder. Üçüncü ve onun asıl şahsiyetini oluşturan devresi ise II. Meşrutiyet'in ilanından başlayarak vefatına kadar süren Türkçülük devresidir. Bu devrenin en önemli ürünleri onun *Çağlayanlar* kitabı ile *Gönül Hanım* romanında görülür.

İlk edebî eseri, Galatasaray Lisesi'nin dördüncü sınıfında yaptığı uzunca bir ödevin okul müdürü İsmail Bey'in takdirini çekmesi üzerine bastırdığı kırk sayfalık *Leyla yahut Bir Mecnunun İntikamı* (1308/1891) başlıklı küçük bir hikâyedir. Bu küçük eserin bastırılması üzerine aldığı telif onu çok sevindirir. Fakat daha sonra bu konuyu ödev olarak veren öğretmenin hikâyenin esasını o sırada yayımlanan bir romandan aldığını öğrenir.[697] Bu küçük eserden önce Fransız bir eczacı olan Parmentie'den tercüme ettiği *Patates* (1890) adlı çevirisi basılmıştır. Hem o yıllarda kamuoyunda fennî meselelere duyulan ilgi hem de Abdülhamid devrinin sosyal meseleleri yansıtan eserlere müsait olmayışı, diğer pek çok yazar gibi Ahmed Hikmet'i de bu tür bir kitap çevirisine yönlendirmiştir. Bu ilk çalışmaları kadınların giyimiyle ilgili *Tuvalet yahut Letafet-i Âzâ* (1892) adlı başka bir çeviri izler. Bundan sonra ise

---

kardeşi Sıdıka Hanım Refik Bey'le evlidir. Sıdıka Hanımın ölümü üzerine Fikret bu ölümü Refik Bey'den ve Müftüoğlu ailesinden bilir. Nitekim kızkardeşi için yazdığı "Hemşirem İçin" şiirinde Müftüoğlu ailesi için "Zarîf ve 'âkil idin, düşmesen bu âileye, / Kalırdı belki kadınlıkta bir büyük yâdın, / Yaşardı belki onun gölgesinde ahfâdın. / Sen inmedin, seni indirdiler o mezbeleye; / Sen ölmedin, seni öldürdüler, zavallı kadın!" dizelerinde ağır ifadeler kullanmış bu da Ahmed Hikmet ile arasında bir kırgınlığa sebep olmuştur. Öyle ki II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Fikret'in Galatasaray'a müdür olarak getirilmesi üzerine Ahmed Hikmet buradaki öğretmenlik görevini bırakmıştır. Bu dargınlık hakkında bkz. Kenan Akyüz, *Tevfik Fikret*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayımları, 1947, s. 80-83.

[694] Tevetoğlu, *Büyük Türkçü Müftüoğlu Ahmed Hikmet*, s. 86-87. Ayrıca bkz. Fevziye Abdullah Tansel, "Ahmed Hikmet Müftüoğlu, Hayatı ve Sanatı", *Türkiyat Mecmuası*, 1951, cilt IX, sayı 2, s. 3

[695] "Ahmed Hikmet Bey", *Nevsal-i Millî*, Dersaadet: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1330, s. 64

[696] Kitabın 1901 tarihinde yapılan ilk baskısında adı bu şekilde iken 1908'de yapılan ikinci baskısında ise adı yalnızca *Hâristan* olarak değiştirilmiştir.

[697] A.g.y., s. 64-65. Fevziye Abdullah, konusu Sivas'ın bir köyünde geçen ve aynı kıza aşık biri zengin diğeri yoksul iki gencin mücadelelerini anlatan bu hikâyeyi içinde geçen hece vezinli şiirlerden ve "halkçılık temayülünü de müjdelediğinden" dolayı kayda değer bulur. Bkz. Tansel, "Ahmed Hikmet Müftüoğlu, Hayatı ve Sanatı", s. 7-8

Alexander Dumas Fils'den *Bir Riyazinin Muaşakası yahut Kâmil* (1892) başlıklı bir roman çevirir ve böylece yayın dünyasına biri telif ve üçü tercüme olmak üzere dört kitapla giriş yapmış olur. Fethi Tevetoğlu, kadınların giyim kuşamıyla ilgili ikinci çevirisine Ahmed Hikmet'in Türklerin giyinişlerinden bahseden bir bölüm ekleyerek yayımlamasını onun Türklüğe ilk teması olarak nitelendirir.[698] Fakat hiç şüphesiz Ahmed Hikmet'e Türk edebiyatı tarihinde tuttuğu yeri kazandıran bir-iki tercüme eseri, sınırlı sayıda şiirleri, makale ve musahabeleri değil, gerek konu ve tertip ve gerekse dil bakımından nev'i şahsına münhasır, içtimaî, bilhassa vatanî hikâyeleridir.[699]

Ahmed Hikmet, Galatasaray'dan mezun olduktan sonra Hariciye Nezareti'ne girerek memuriyet hayatına atılır. Görevli olarak bulunduğu değişik yerlerden bilhassa Kafkasya'daki Poti ile Kırım'daki Kerç şehirleri onu dış Türkler mefhumuyla karşılaştırır. Bu iki görev yeri onda Türkçülük düşüncesinin kuvvetlenmesine sebep olur. *Çağlayanlar* kitabında yer alan Türk'ün yüceliğini ifade eden metinler ile *Türk Derneği* ve *Türk Yurdu* dergilerindeki ateşli neşriyat, Tevetoğlu'na göre hep Kafkasya ve Kırım'da taşan bu coşkun kaynaktan gelmektedir.[700] 1896'dan Peşte başşehbenderliğine atandığı 1912 yılına kadar İstanbul'da kalan Ahmed Hikmet, bu süreç içerisinde dergilerde yazılar yazmak ve Galatasaray ve Darülfünun hocalığı gibi faaliyetlerini sürdürür. Uzun süren hocalık döneminde Türkçenin üzerinde düşünme fırsatı bulur.[701] Böylece İsmail Hikmet'in ifade ettiği gibi şahsiyetinin üç yönü ortaya çıkar: yazarlığı, hariciyeciliği ve hocalığı. Yazarlığı onu edebiyat âlemine götürür. Hariciyeciliği onda Türkçülüğü uyandırır, hocalığı ise bu gayesine bir sistem vermesine vesile olur.[702]

1893 yılından itibaren başta *Hazine-i Fünûn* ve *Servet-i Fünûn* dergilerinde Ahmed Hikmet ismine rastlanır. Bilhassa *Servet-i Fünûn*'da daha sonra *Hâristan ve Gülistan*'da (1901) toplayacağı küçük hikâyelerini yazar. Bu hikâyelerinde daha çok aşk ve aile hayatı konularını işleyen Ahmed Hikmet henüz tam manasıyla Türkçü bir karakterde karşımıza çıkmaz. Bu hikâyeler arasında yalnızca "Nakıye Hala", "Yeğenim" ve "Bir Damla Kan" onun sonraki karakterini müjdeleyen konu itibariyle farklı hikâyelerdir. Millî ve realist konuları işleyen bu üç hikâye, kendisinin de vurguladığı gibi onun bütün muasırları gibi realizm ile romantizm karışımına eğilimli olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Sonraki

[698] Tevetoğlu, *Büyük Türkçü Müftüoğlu Ahmed Hikmet,* s. 16
[699] Tansel, "Ahmed Hikmet Müftüoğlu, Hayatı ve Sanatı", s. 1
[700] Tevetoğlu, *Büyük Türkçü Müftüoğlu Ahmed Hikmet,* s. 17-18
[701] Nitekim hikâyelerinde yer yer yabancı kelimelere karşılık Türkçe kelimeler önerir. Örneğin "esir" karşılığı "tutsak", "ümit" yerine "umut", "münacaat" karşılığı "yakarış", "tayyare" karşılığı "uçkun", "millet" yerine zaman zaman kullandığı "ulus" ve "Boğaziçi" yerine önerdiği "maviş" onun kimisi kabul görmüş kimisi de kabul görmemiş kelime önerileridir.
[702] İsmail Hikmet, *Ahmet Hikmet*, Kanaat Kütüphanesi, 1933, s. 8

kariyerini işaret eden bu birkaç örneğe rağmen Türkçülük, bir ideoloji olarak ancak onun 1908'den sonra, bir başka ifadeyle Meşrutiyet sonrasında yazdıklarında açığa çıkar. Nitekim bu tarihten sonra çoğu *Tasvir-i Efkâr*'da yayımlanmış hikâyelerini *Çağlayanlar* adıyla 1922 yılında bastırır. Bu kitabı onun Türkçü bir yazar olarak asıl şöhretini sağlayan eseridir.[703]

Ahmed Hikmet, Servet-i Fünun kuşağından bir yazardır, fakat başından itibaren ipuçları görülen toplumsal meselelere ve milliyetçiliğe duyarlı tavrını ancak II. Meşrutiyet döneminde yazdıklarında açığa çıkarmıştır. Onu Mehmed Emin'in şiirde gerçekleştirdiklerinin benzerini düzyazıda gerçekleştirmek isteyen bir nesildaşı saymak yanlış olmayacaktır. Nitekim kendisi de Mehmed Emin'e *Türk Sazı* ve *Ey Türk Uyan*'ın yayımlanması vesilesiyle gönderdiği mektubunda, "Yakında ben de *Çağlayanlar*'ımla size demsâz olmak küstahlığında bulunmak arzu ediyorum. Benim masallarım sizin şiirleriniz karşısında ne kansız, ne uyutucu kalacak. Fakat gönül isterdi ki *Çağlayanlar*'ın yanında otursun da *Türk Sazı*'nı ağlatsın, çınlatsın."[704] Hatta mektubun haşiyesinde, Mehmed Emin'in *Ey Türk Uyan* kitabının bir şiirinde geçen "Türküleri olarak steplere gidecek" dizesindeki "step" kelimesinin Türkçesinin "bozkır" olduğunu söyleyerek kendisinin de Türkçe'nin yabancı kelimelerden arındırılması konusunda hassas olduğunu göstermektedir.[705] İkisi arasındaki bu edebî amaç birliğini Mehmed Emin de çok sonraki bir tarihte ifade eder. Mehmed Emin Yurdakul'la ölümünden bir yıl önce 1943 yılında bir mülakat yapan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, şaire "Sizden sonra Türklük idealine hizmet edenler kimlerdir?" diye sorar. Mehmed Emin, şu cevabı verir: "Ahmet Hikmet Bey! Altın Ordu'su ve Yakarış adlı münacaatı ile, benim nazımda yapmak istediğimi nesirde yaptı."[706] Nihad Sâmi Banarlı da bu hususa değinerek şöyle der: "[D]enilebilir ki, Mehmed Emin'in şiirde yaptığı işi nesirde ve hikâyede yaparak devrinin millî heyecanına kuvvetli bir tercüman olmuştur."[707]

Ahmed Hikmet, II. Meşrutiyet'in ilanından sonra başlayan yayın ve örgütlenme patlaması içerisinde faal olarak rol alır. 31 Ağustos 1911'de kurulan Türk Yurdu Cemiyeti'nin kurucu ve yöneticileri arasında Müftüoğlu Ahmed Hikmet ismi dikkat çeker.[708] Türk

[703] Fethi Tevetoğlu, "Müftüoğlu Ahmed Hikmet ve Çağlayanlar", *Çağlayanlar*, (Haz. Fethi Tevetoğlu), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971, s. IV. Ayrıca Tansel, "Ahmed Hikmet Müftüoğlu, Hayatı ve Sanatı", s. 13-15. Tansel'in Hüseyin Cahid ve Halid Ziya gibi yazarın arkadaşı olan dönemin Servet-i Fünun yazarlarından aktardığı gibi kitaba adını veren "Hâristan ve Gülistan" hikâyesi ise Fransız yazar kardeşler J. H. Rosny'lerin *Elem d'Asie* hikâyesinden hemen hemen aynen alınmıştır. Dolayısıyla intihal olduğunda şüphe bulunmayan "Hâristan ve Gülistan" hikâyesi onun yazarlığına da leke düşürmektedir. Bu konuda bkz. agy, s. 17.

[704] Tevetoğlu, *Büyük Türkçü Müftüoğlu Ahmed Hikmet*, s. 39

[705] Bkz. A.g.e., s. 39

[706] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Mehmet Emin Yurdakul ile Görüştüm", *Yeni Adam*, 16 Ağustos 1943, sayı 452, s. 6-11.

[707] Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târihi II*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004, s. 1082

[708] Bu cemiyet ve diğer kurucu ve yöneticilerinin listesi için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s. 441-442

Derneği'nin de her ne kadar kurucular listesinde adı geçmese de derneğin üyeleri listesinde yine Ahmed Hikmet de bulunmaktadır.[709] Bu hususlar onun Meşrutiyet dönemi Türkçülük hareketleri içerisinde aktif bir kişilik olduğunu göstermektedir. Nihad Sami Banarlı *Çağlayanlar*'ı 1908'den sonraki Türkçülük hareketlerinin, millî kültür ve millî heyecanla yoğurulmuş zengin verimlerinden biri olarak niteler.[710]

Çağlayanlar, 1911-1922 yılları arasında yazılmış kısa hikâyelerden oluşan bir kitaptır.[711] Yazarının ölümünden sonra kitabı Latin harfleriyle hazırlayıp yeniden bastıran Fethi Tevetoğlu, kitabın sonuna yayımlanmamış altı adet hikâye daha eklemiştir. Kitap, "Türkeli Zeybeklerine" başlıklı ithaf şeklindeki bir önsözle başlar. Burada Ahmed Hikmet, okura şöyle seslenir: "Ey Türk! Bu satırlarda mâzinin destanlarını, hâlinin hicranlarını söylemek ve inlemek istedim. Bir keman gibi... bu kemanı ana vatanın sînesinden yonttum. Tellerini kalbinin damarlarından çıkardım. İstedim ki bu sazın âhengini yalnız sen duyasın. Bu acıklı iniltiler yalnız sana dokunsun. Cihânın târihi, vatanı uğrunda senin kadar uğraşan, kanını döken bir millet daha gösteremez. Senin kadar kimse kendi vatanına sâhib olmağa hak kazanmamıştır. Bu vatan ya senindir, ya kimsenin!..."[712] diyerek önce okura Türk olduğunu duyurmak ve sonra da Türklerin tarih boyunca neler çektiklerini hatırlatarak onun gurur ve onurunu harekete geçirmek ister. Nitekim sonra da ona tıpkı "vaktiyle Çin ve Hind'in medeniyetleriyle İran feyzini birleştirdiğin gibi, bugün de Avrupa'nın irfanını Asyaya ileteceksin" diyerek bir amaç ve yol haritası çizer. Eski dilde "hamiyet" olarak ifade edilen "gurur" kelimesi kitap boyunca önemli bir anahtar işlevindedir. Ahmed Hikmet, önsözün sonuna doğru bunu açıkça ifade eder: "Bu satırları yazarken masallarımı süslemedim. Senin rûhun gibi sâde olmasını istedim. Ötesinde, berisinde, eğer varsa, göreceğin özentiler sana beğendirmek, gururunu okşamak içindir. Gurur! O, her Türk'ün yaradılışındadır. Biz, birbirimizi bundan tanırız, değil mi?..."[713]

Çağlayanlar'ın ilk hikâyesi "Alpaslan Masalı" bir çeşit türeyiş efsanesidir. Çinliler tarafından kocası ve çocukları parçalanmış bir kadın, tek başına muhacir olmuştur. Yolda doğurduğu erkek evladını da bir kartal kapıp götürür. Kartal bebeği parçalayıp yemek üzere bir kayanın üstüne bırakmak isterken çocuk çalılığın arasındaki bir aslan yuvasına düşer.

[709] Bkz. Masami Arai, a.g.e., s. 27
[710] Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târihi II,* s. 1082
[711] Tansel'in bildirdiğine göre 1940 yılında Arkadaş Basımevi tarafından basılan *Çağlayanlar*, ırkçılık vâhimesiyle toplattırılmıştır. Yine aynı sebepten Gökalp'ın bir devrin anıt eseri kabul edilen *Türkçülüğün Esasları* da satıştan kaldırılmıştır. Bkz. Tansel, "Ahmed Hikmet Müftüoğlu, Hayatı ve Sanatı", s. 20
[712] Müftüoğlu Ahmed Hikmet, *Çağlayanlar*, (Haz. Fethi Tevetoğlu), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971, s. 3. (Alıntılar bu baskıdandır.)
[713] A.g.e., s. 6

Aslan diğer yavrularıyla birlikte bu garip yavruyu da besler, büyütür. Fakat bu çocuk kendini hayvanlar âleminde yalnız ve garip hisseder. Bir gün aslanların saldırısına uğrayan bir grup insanla karşılaşır. İnsanları kurtarır ve onlardan ilk insanî hareketleri görür. Örneğin ilk defa güler, ilk defa öpülür. Grup içindeki bir kızı severerek ilk defa âşık olur. Gruptaki insanlar günün belirli vakitlerinde güneşe ve aya tapmaktadırlar. Bu eski Türklerin inandıkları düşünülen Gök Tanrı inancıdır. Kızın teşvikiyle yıkanır, traş olur. Grupla beraber ilkin garba doğru göç ederler. Bu, Türklerin hem somut hem de kültürel anlamda "ilerleme" yönünü gösterir. Daha sonra o grubun ve Alpaslan'ın geçmişini öğrenmek, bir bakıma köklerini "hatırlamak" üzere şarka doğru ilerlerler. Yolda yanmış, yıkılmış yerler görürler. Grubun içindeki ihtiyar bütün bunları Alpaslan'a anlatır. Sonra bir köye varırlar. Köylüler onları pîrin otağına götürürler. Pîr, onlara ak ayının onların kutsal bildikleri Türkân Hatun'un türbesini işgal edip yıllardan beri köyün yiğitlerini, öksüz ve yetimlerini boğup öldürmekte olduğunu bildirir ve kendilerini bu beladan kurtaracak bir bahadır beklediklerini haber verir. Bu arada Türkan Hatun'un kim olduğunu da öğreniriz. Bu kadın oğlu bir kartal tarafından kaçırılmış, Alpaslan'ın annesidir. Kadın oğlunun yaşadığına ve zayıflayan Türk-Tatar neslinin sayesinde tekrar türeyeceğine ve dünyanın her tarafına kök salacağına inanmıştır. Alpaslan hikâyeyi dinledikten sonra huzursuz olur, bir müddet uyuyamaz. Sabaha karşı rüyasında annesi Türkân Hatun'un yakasından tutarak sarstığını ve şöyle seslendiğini görür:

"-Uyan!... Yeryüzü seni ve oğullarını bekliyor... Cihâna kan ver, can ver... Yürü ve âlemi arkandan sürü!..." (s. 19)

Bu seslenme aslında yazarın bütün Türk okurlarına bir çağrısıdır. Tıpkı Mehmed Emin gibi o da Türk'e uyanması gerektiğini hatırlatır. Zulüm görmüş, öldürülmüş atalarının dilinden ak ayının esaretine girmiş soyunu kurtarmasını vasiyet/nasihat eder. Ak ayının esaretinin, o gün için Rus esareti altındaki Orta Asya Türklerini sembolize ettiği düşünülebilir.

Alpaslan, ayıyı öldürür ve yurdun hâkimi olur. Alpaslan bir ağacın üstünde dinlenirken bir ışık hüzmesi içinde göğe yükseldiğini görür ve yanında annesi Türkân Hatun vardır. Annesi uzun bir hitabe şeklinde şöyle seslenir:

> "Oğul!... Ey Türk oğlu!... Alnını yükselt, göğsünü ger, etrafına gurur ile bak!... Ayağının altında görünen şu geniş cihanın hâkimi sensin, senin neslin olacaktır. Kâinâtın en büyük kahramanları, cihangirleri bütün senden doğacaktır. Maşrıktaki Çin'in pâyitahtından, magribteki Septe Boğazı hizasına kadar olan yol senin atlarının ayaklarının altında çiğnenecektir. (...) Asya'da, Avrupa'da, Afrika'nın bir kısmında pençenin altında kıvranmayan hiç bir millet kalmayacak." (s. 22-23)

Bu şekilde sürüp giden uzun bir nasihat/vasiyet/müjdeden sonra annesinin hayali kaybolur. Alpaslan köye döndüğünde kızların şarkılar söyleyerek dans ettikerini görür. Bir oğlu olmuştur ve adını "Tuğrul" koyar.

"Yarayı Kanatan" başlıklı hikâyede Müftüoğlu bir Macar masalı aracılığıyla Türklerin asıl sorunun milletine inanmayan insanlar olduğunu söyler. Söz konusu Macar masalına göre katili bulunmayan maktullerin cesetleri önünden zanlılar geçirildiği takdirde cesedin yarası kanarmış. Masalda kalbinde hançerle ölü bulunmuş bir Macar asilzadesinin bu yönteme göre katili arandığı halde bir türlü bulunamamış, nihayet gencin sevdiği kız geçince yara kanamaya başlamış. Müftüoğlu, Türklerin yarasını kanatanların onu beğenmeyip, ona itimat etmeyenler olduğunu düşünür. Yani asıl sorun, kimlik bilinci gelişmemiş, kendi milletine güvenmeyen, onun da büyük işler başaracağına inanmayan Türklerdir. Nitekim bu mesajı vermek üzere anlattığı hikâyede, anlatıcı-kahraman, arkadaşı Turgud'un daveti üzerine evindeki bir müzik faslına katılır. Orada Pertev Bey adlı Paris'te kalmış bir doktorla müzik hakkında konuşurlar. Pertev Bey, Türk musikisini sevmeyen, onu her türlü sorunun kaynağı gören biridir. Oysa anlatıcı, Garp musikisini de Türk musikisini de sever. "Birini duyduğum, diğerini anladığım için beğenirim" der. Yani biri gönlüne, diğeri aklına hitap eder. Aralarındaki bu konuşma üzerine meclisteki herkes bir tartışmaya tutuşur. Pertev Bey bizde raks da yoktur deyince, ona Türklerde raksın olduğunu göstermek üzere Gülistan'ı getirirler. Pertev Bey, Türk müziğinin fenle de ıslah edilemeyeceğine inanır. Daha sonra Türklerin ırksal karakteristiği olarak o gün de bugün de yaygın olan bir düşünceyi şöyle ifade eder:

> "Çünkü Türkler hiçbir vakit şahsî dehâlarını gösterir ne bir hüner, ne bir felsefe, ne bir edebiyat ihdas etmemişlerdir. Hep taklid ile vakit geçirmişlerdir. Bunun sebebi: Bunların hakikî dehâları durup düşünmekte değil, çarpışıp iş görmekte idi. Bunlar maddî ilerlemekten mânevî yükselmeğe vakit bulamamışlar. Tûrânîler her şeyden evvel askerdiler." (s. 30)

Pertev Bey, Türklerin daima savaştıklarını, savaş bitince de oymakların dağıldığını, cemiyetlerinin süreksiz olduğunu, dolayısıyla düşünceleri birleşik, fikirleri de sâkin olmadığından ne musikiye ne edebiyata ne mimariye dair "şahsî ve temelli eserler" bırakamadıklarını öne sürer. Bunun üzerine Pertev Bey'e Sivas, Konya ve Bursa gibi çok fazla tesir görmemiş Türk sanatını yansıtan şehirler ile Sibirya'nın güneydoğusunda bulunan heykelleri görüp görmediği sorulur. Zira buralardaki eserler, Pertev Bey'in iddiasını çürütmektedirler. Ahmed Hikmet'in ilk defa Orhun Abideleri'nden söz eden eseri *Gönül Hanım*'dan (1920) yaklaşık on yıl önce yazılmış bu hikâyesinde "Sibirya'nın şark-ı

cenûbîsinde kâin Turfan harâbelerinde yapılan hafriyatta çıkan heykeller" diye Orta Asya Türk tarihine ait kalıntılardan söz ettiğini görmek ayrıca dikkate değerdir.

Fakat Pertev Bey, bu tür örneklerle ikna olacak gibi değildir. Ona göre Türklerin manevî alanlardaki taklitçilikleri din alanında da geçerlidir. Örneğin Araplar ve İranlılar arasında tartışmalar sonucunda değişik mezhepler ortaya çıktığı halde Türklerde böyle bir şey olmadığını öne sürer. Yine edebiyat alanında da tıpkı Ömer Seyfeddin gibi Türklere özgü orijinal bir edebiyatın olmadığını, zira Türklerde kadınların hep çirkin, aşka istidadı olmayan varlıklar olduğunu söyler. En son da "[b]en vatanımı beğenmiyorum, ne yapayım beğenmiyorum" diyerek Türk'e Türklüğe dair üstün hiçbir vasıf göremediğini belirtir. Bundan sonra Gülistan ile Yavuz kalkıp raks edince Pertev Bey şaşkınlık ve hayranlıkla izler. Sonra oynayanların ellerini öperek cehaletini itiraf eder. Bunun üzerine meclisteki bir bey memleketin yarasını kanatan asıl sizin gibi onu beğenmeyenlerdir diyerek hikâyenin mesajını verir.

Bundan sonra gelen "Padişahım Alınız Menekşelerimi, Veriniz Gülümü" başlıklı hikâyede babası ve nişanlısı Trablusgarp'a savaşa giden genç bir kızın ızdırabı anlatılır. Kocası cephede olan Samime Hanım ile hem babası ve hem nişanlısı cephede bulunan Ayşe, cephe gerisinde kalmış iki yalnız kadın olarak birbirlerine dayanırlar. Bu iki kadın cepheden gelen mektupları, günlük gazeteleri büyük bir hassasiyetle okur, daima bir haber beklerler. Ahmed Hikmet, Trablusgarp'ta yaşanan savaşı anlatırken ne düşmanın ne de orada savaşan yerli insanların kimliği üzerinde ayrıntılı olarak durmaz. Doğrusu Türkiye'den gidenlerin de aidiyetleri çok silik kalır. Fakat o, asıl olarak cephe gerisinde yaşayan kadınların metanetine vurgu yapmak ister. Öyle ki Ayşe gördüğü bir rüya üzerine bahçeden derlediği bir buket menekşeyi padişaha götürürken sarayın kapısında tereddüte düşer. Yazar, Ayşe'nin yaşadığı tereddütten sonra kendisini toparlamasını şöyle anlatır: "Düşündü, düşündü. Nihayet damarlarındaki Türk kanı birden kaynadı, 'kim bilir Allah büyüktür!' dedi" (s. 51). Bu ifade, cephe gerisindeki kadınların aslında bir vatan ve millet şuuruyla hareket ettiklerini gösterir. Hikâyede Trablusgarp'ın yerlileri de vatandaşlar/hemşehriler olarak nitelendirilir. Nitekim Ayşe'nin nişanlısı Tosun, rüyada Ayşe'ye şöyle der: "Hemşehrilerimin bağrını düşman kurşunu delerken nasıl ben seni sîneme çekerim?" (s. 47).

"Altın Ordu" hikâyesi, Türklerin büyük dalgalar halinde Orta Asya'dan göç etmelerini anlatır. Yazar, hayvanları ve mal varlıklarıyla birlikte yüklenmiş büyük bir kalabalık halinde göç eden bu kafilelere "Türk tufanı" der. Ona göre bu, dünya tarihini değiştirmiş, eski

Avrupa'yı yıkarak dönüştürmüş bir güçtür. Müftüoğlu bu hikâyesinde göç efsanesini canlı bir tablo halinde sunar: Türklerin ilk hanı olan Kara Han ölmüş ve onun yerine Oğuz Han geçmiştir. Fakat Oğuz han da yaşlıydı ve göç etmeye gücü yoktu. Bu yüzden göç kafilelerinin başlarına Oğuz Han'ın altı oğlu Gün Han, Ay han, Yıldız Han, Gök Han, Dağ Han ve Deniz Han geçerler ve yolda rastladıkları Gol, Moğol, Tatar, Macar, Bulgar, Kırgız, Başkır, Uygur, Yakut, Özbek, Türkmen gibi "kardeşlerini" de kafilelerine katarlar. Yazar bu şekilde Türklerin ortak bir ideale doğru birlikte hareket eden heterojen bir topluluk olarak tasavvurunu sağlarken diğer Turanî ırkları da "kardeşler" olarak niteler. Böylece Panturanizm idealini diri tutmak ister. Bundan sonra bu kafilelerin nerelere vardıklarını ve nerelerde yerleşerek dünya tarihinde büyük medeniyet hareketlerine kaynaklık ettikleri ifade edildikten sonra hepsinin ortak bir kökenden geldiklerini hatırlamaları istenir: "Acaba bunlar bir gün olup da damarlarında hâlâ, kımız ile beslenen atalarının kanı mevcut olduğunu ve dedelerinin, torunlarının hâlâ Türkistan ovalarında, Sibirya çöllerinde, Ural eteklerinde sefil ve kimsesiz süründüklerini anlamayacaklar mı? Anlaşamayacaklar mı? Yoksa gafil, câhil birbirlerini yiyip gidecekler mi?" (s. 60).

Müftüoğlu, Nuh tufanından sonra dünya tarihini değiştirecek olan bu ikinci tufana "Türk tufanı" der ve bu göç tufanının nedenini ilahî bir emre bağlar. Hikâyeye göre her hafta Cuma sabahı tan yerinden sıyrılan bir bulut göğün ortasına gelip nurdan bir insan şekline girer ve üç defa "Göç! Göç! Göç!" diye gürler. "Ağul"un ululları bir "kurultay" kurarak müzakere ederler. Zaten bozkır senenin sekiz ayı kar ve buz altındadır. "Yer pek, gök ıraktır!" Tanrı herhalde bu emri onları kurtarmak için vermiştir. Fakat nereye göçeceklerini bilmezler. Kısa zaman sonra ilahi emir yönü de gösterir.: "Batıya!"

Müftüoğlu böylece göç teorisini eski destanlardaki ruha bir saygı duruşu gibi, ilahî bir kaynağa dayandırır. Fakat kuraklığın da bunda etkili olduğunu düşünür. Bu mesele, I. Türk Tarih Kongresi'nde de (1932) Dr. Reşit Galip ile Zeki Velidi Togan arasında şiddetle tartışılmış ve iki ayrı görüş ortaya çıkmıştır. Devletin resmî tarih görüşü olan kuraklık teorisini savunan Dr. Reşit Galip'e göre tarih öncesinde olduğu gibi tarih devirlerinde de Orta Asya'da sürekli kuraklık olmuş ve Batıya doğru göçler dolayısıyla Türklerin Batının her yönüne yayılması ve uygarlık götürmesi kanıtlanmıştır. Bu teze karşı çıkan Zeki Velidi Togan ise Orta Asya'da daimî bir kuraklık değil, Anadolu'da olduğu gibi birkaç senelik bir açlık yaşandığını savunur. Fakat ona göre göçün asıl nedeni bu kuraklık veya kısa süreli açlık değil siyasaldır ve yer yer nüfus yoğunluğuyla ilgilidir. Oysa siyasal iktidarca istenen açıktı: Batıya

doğru göçün güvenilir olmayan rakamlarla çok yoğun olduğunun kanıtlanması.[714] Nihayetinde Togan bu kongrede siyasal ktidarın tezlerine karşı olan tutumu üzerine ülkeyi terke mecbur kalmıştır. Fakat burada üzerinde durulması gereken husus, Müftüoğlu'nun hikâyesinden anlaşıldığına göre bu göç meselesi, Cumhuriyet'in resmî tarih görüşünden çok daha önce Meşrutiyet devrinde Türkçüler arasında bir ölçüde kabul görmüştür.

"Turhan Nasıl Çıldırdı" da Manisalı Karamemişoğlu Süleyman'ın oğlu olarak Kazan'da doğan ve Paris'te tahsil gördükten sonra bütün Avrupa müzelerinde Türkleri ve Müslümanları araştıran Turhan'ın yaşadıkları anlatılır. Turhan, Hristiyan Batı'nın Müslümanlara ve Türklere tarih boyunca neler yaptığını gördükçe Müslümanların ve Türklerin nasıl doğrulması gerektiğine dair bir azim duyar içinde. Kısa sürede yetişir, şuurlanır ve bu şuurla dolu olarak İstanbul'a gelir. Fakat İslam'ın ve Türklüğün başkenti olan bu şehri şuursuz, hiçbir şeyin farkında olmayan bir yer olarak görmekle çok üzülür. Türk Ocağında konferanslar verir, okullarda ilkin fahri, ardından muvazzaf olarak öğretmenlik yapar. Herkese Türk olduğunu, ticarette, sanatta, memuriyette ve sokakta Türk olarak yaşamaları ve Türkçe konuşmaları gerektiğini öğütler. Ama resmî dairelerde Türkçenin Rumca, Fransızca ve İngilizcenin gerisine düşürüldüğünü görünce üzülür. En sonunda konferanslarına katılan Zehra adlı bir kıza âşık olur. Zehra'yla evlenip Anadolu'ya gitmek ve orada konferanslar vererek halkı uyandırmak hayalleri kurar. Fakat Zehra bir yabancı mektebinden mezun olduğu için Turhan'ın bu hassasiyetlerini yersiz bulur. Bunun üzerine Turhan da Zehra'ya yazdığı mektupta Türklüğün düşmanı olan bir kızdan nefret ettiğini, Zehra gibilerin yaşamalarındansa gebermelerinin evla olduğunu söyleyerek ondan ayrılır. Hikâyenin sonuna doğru Müftüoğlu'nun Turhan'a söylettiği şu cümleler, onun hikâyeleri aracılığıyla millî kimlik bilincini uyandırmak istediğinin en açık ifadesidir:

> "Bak!... Pencereden dışarı başını çıkar. Şu evlerin yapılışındaki duygusuzluğa, milliyetsizliğe, biçimsizliğe bak! Benliksizliğe bak! Artık yetişir! Herkese benliğini öğreteceğim. Benlik olmayınca varlık olmaz. Millet san'atkâr olacak, san'atında Türk damgasını, Türk usûlünü, benliğini gösterecek!... Millet tezgâhtar olacak, mâmulâtında Türk düşünüşünü, Türk benliğini satacak!... Millet zengin olacak, çalışmasında benliğini rehber edecek!... Dağlardan, yaylalardan, derelerden, denizlerden, sokaklardan, saraylardan, konaklardan, evlerden, kulübelerden, döşemelerden, halılardan, libaslardan, yüzlerden bir Türk benliği, İslâm benliği parlayacak. Bir İslâm, Türk san'atı, medeniyeti taşacak, bir İslâm, Türk ruhu, zihni görünecek." (s. 94-95)

[714] Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937),* İstanbul: Afa Yayınları, 1996, s. 142-149.

Hikâyenin sonunda Turhan'ın sokakta Türkçe konuşmayan Türklere saldırdığını, Türkçe olmayan tabelaları ve yazıları söktüğünü görürüz. Nihayet çıldıran Turhan, Sultan Selim Camii'nin minaresinden atlayarak intihar eder.

"Ayşe Kızla Vato" hikâyesinde hiçbir eğitim almadan içgüdüsel bir kabiliyetle halı dokuyan Ayşe adlı muhayyel bir Türk kızının sanatını Fransız ressam Antoine Watteau'nun resimlerinden daha üstün gösterir. Türk ırkının "icazkâr feyz"inden kaynağını alan bu eserler, Türk kadının yüceliğini göstermektedir. Zira bir taraftan ölüme asker yetiştirmekte, diğer taraftan da ebediyete sanat sunmaktadır. Fakat Türk kadınının bu kabiliyetini takdir edenlerse kendi ırkdaşları değil, Watteau gibi ressamların vatandaşlarıdır. Böylece Müftüoğlu, "Üzümcü" hikâyesinde olduğu gibi Türk'ün yaratılışından gelen bir sanatkâr ruhu ve üstünlük taşıdığı fikrini okura vermek ister. Bu da okurda bir millî gurur uyanmasına sebep olacaktır.

"Yatağan"da Elena adlı "milleti belirsiz" bir kadınla evli olan Tuğrul'un karısından gördüğü ihanet anlatılır. Elena üç yıl evli bulunduğu Tuğrul'un yatağanını alarak gitmiştir. Bıraktığı notta Müslümanların ve Türklerin artık Hristiyanların ve Avrupalıların kölesi olduğunu, bundan böyle efendilerini memnun etmek için Türklerin silahla oynamamaları gerektiğini söyler. Hatta yazar okurun hamiyet duygularını biraz daha kabartmak için bu notu şu cümleyle etkili kılmak ister: "Artık belinize kılıç kayışı değil, boynunuza esaret zinciri yakışır." Çalınan yatağan üç asırlık bir tarihi bir silahtır. Tuğrul bu kadınla üç sene gaflet içinde yaşadığını söyler. Tuğrul'un arkadaşı olan hikâyenin anlatıcısı şöyle der: "-Tuğrul! Sen Türkiye'nin küçük bir nümûnesisin. Senin kısa ömrüne göre başına gelen bu felâket, onun altı asırlık târihinde def'alar ile gelip geçmiştir. İşte Macarlar, Sırplar, Ulahlar, Bulgarlar, Hırvatlar, Rumlar!... Bu gayrı tabiî sevgililerimizden ne tahkirler görerek ayrıldık." (s. 109). Böylece Müftüoğlu'nun Türklerin gayri Türk veya gayri Müslim unsurlarla ilişkisini evin en değerli bir eşyasını çalarak ihanet eden bir kadına benzettiği anlaşılır. Nitekim Müftüoğlu'nun hikâyedeki temsilcisi anlatıcı da Tuğrul'a şöyle der: "Kapatman ne mühim mahlûkmuş. Bu kadın değil, bir vak'a, bir millet, bir tarih, bir insaniyettir. Sen vakarın, gafletin ve salâbetinle Şarkın nümûnesi, o riyası, adâveti ve fazâhatıyle Garbın timsâli!..." (s. 110).

Müftüoğlu bundan sonra doğrudan okura seslenir: "Ey sen, ey saf Türk, ey esir Müslüman, geçmiş ile geleceği bir düşün. Boynun lâlede, ellerin kelepçede, ayakların bukağıda olduğu hâlde bu nedâmet ve me'yûsiyet zincirlerini sürükleyerek gözlerinden, yaralarından akan kanların kızıl çamurları içinde sürün!" (s. 111). Hikâyenin ikinci yarısı Tuğrul'un Gustave Le Bon'un *Medeniyet-i Arabiye* kitabından ve diğer bazı kaynaklardan

okuduklarını aktarmasından oluşur. Bu nedenle zaten gevşek olan kurgu dağılarak bir siyasî nutuğa dönüşür.

Genel hatlarıyla Müftüoğlu hikâyelerinde Türklüğü vurgular. Okurda atalarının geldiği Orta Asya'yı ve ordan çıkan diğer kavimlerle bir yakınlık duygusu yaratmak ister. Bunun yanında Türklük bilinci, millî gurur gibi duyguların dinamik olmasını arzular. Hikâyelerinde daima bu hususları işler. Fakat geriye doğru döndüğünde Müslümanlığı, Doğululuğu da Türk kimliğiyle bir arada tasavvur eder. Dolayısıyla sırf Türklere yapılan zulümleri değil, diğer Müslüman kavimlere yapılanları da anlatarak Hristiyan Avrupa karşısında bu kimlikler arasında bir fark görmediğini belirtir. Bu husus önemlidir. Zira bu, ne Genç Kalemler hareketinin temsilcilerinde ne de Mehmed Emin'de görülen bir hususiyettir. Bu nedenle Müftüoğlu, Batı'nın vahşetlerini anlatırken Haçlıların Irak'ta, Endülüs'te ve diğer İslam beldelerinde işlediklerini de anlatır ve aynı dönemde eser veren milliyetçilerin pek çoğundan ayrı bir özellik gösterir.

*8.2.*Kayıp Köklerin İzinde: *Gönül Hanım*

1917 yılı Eylül'ünde başlayan roman, 1. Dünya Savaşı başlangıcında Ruslara esir düşmüş bir Türk subayı Mehmed Tolun Efendi'nin esaret günlerinde tanıdığı iki Tatar kardeş Bahadır Bey ve Gönül Hanım ile yine kendisi gibi esir olan Macar Kont Béla Zichy'nin Orta Asya'daki Türk kitabelerini incelemek için yaptıkları geziyi anlatır. Roman, Mehmed Tolun'un bu gezi sırasında tuttuğu seyahat notlarından oluşur. Hikâye şöyle başlar: Mehmed Tolun, bir gün alışveriş yapmak üzere kamptan çıkınca Türkolojiyle ilgili bazı kitaplar da alır ve bunları oturduğu bir lokantada incelemeye koyulur. O sırada Ali Bahadır Kaplanof ve kardeşi Gönül Hanım'la tanışır. Onlara soyadlarının neden Kaplanof yerine Kaplanoğlu olmadığını sorar. Bu sözüne Paris'te edebiyat okumuş Gönül Hanım hak verir ve taklide gerek olmadığını, kendilerinin de büyük bir milleti ve tarihi olduğunu söyler. Bu ilk tanışmada Orta Asya Türk kalıntıları üzerine yapılan Radloff, Thomsen ve Le Coq gibi Batılı uzmanların araştırmalarından söz ederler ve birlikte bu bölgelere bir seyahat düzenleme kararı alırlar. Daha sonra bu gruba, yazarın ifadesiyle "Tûrânî milletlerin büyüklüğüne has olan vakar ve kalb yüksekliği" her halinden açıkça görülen bir Macar asilzadesi olan Kont Zichy de katılır. Grup, kendisine "Gönül Hanım Sefer Heyeti" adını verir.

Hazırlıklar tamamlandıktan sonra sahte pasaportlarla ve tüccar kılığında Moskova'dan trenle yola çıkarlar. Ahmed Hikmet, romanda bir bakıma kendisinin temsilcisi olan Mehmet

Tolun vasıtasıyla Turancılık konusundaki görüşlerini de açıklar. Örneğin kitabın ilk sayfalarında bu konuda Müftüoğlu şunları söyler:

> "Bence Türk Birliği, hatta İslâm Birliği demek Türk kültürünün, İslam ilminin birliği demekdir. Biz yabancı ülkeler fethetmek değil, yerli üniversiteler açmak istiyoruz. O sûretle ki Berlin'de, Viyana'da, Zürih'de, Hollanda'da 'Niebelungen" efsâneleri ne te'sir bırakıyorsa, 'Ergenekon', 'Alparslan' masalları da Tebriz'de, Bakû'da, Kazan'da, Budapeşte'de, Türkistan'da, Sibirya'da o te'siri yapmalıdır. Bunun için Almanya, Avusturya'yı, doğu İsviçre'yi istilâ etmedi ve bu ülkeler hakkında da hiçbir hırs beslemedi. Amerika ve İngiltere aynı kültüre sahip oldukları halde birbirlerini mahva çalışmıyorlar. Türklerin milliyetperver bir zümresi istiyor ki, medniyet âleminde nasıl bir Latin medeniyeti, bir Anglo-Sakson terbiyesi varsa bu medeniyet ve terbiye nasıl cihanda bir refah âmili olmuşsa, bir Türk medeniyeti, Türk kültürü de er ve geç Doğuda, o suretle bir terakki vasıtası olsun."[715]

Bu ifadeler, tıpkı Gökalp'ın Turan mefkûresi gibi ilk ve asıl planda kültüreldir. Yani bütün Turanî kavimlerin ortak bir tasavvur ve tahayyül etrafında dilsel ve kültürel olarak birbirine yaklaşmasını öngörür. Fakat hiç şüphesiz bu tasavvur, siyasî birliği de bütünüyle hariç tutmaz. Nitekim Gökalp'ın daha evvel ifade ettiği gibi siyasî birlik uzak bir mefkûredir.

Kitabın sonraki kısmı Mehmet Tolun'un düzensiz tutulmuş günlükleri şeklindedir. Fakat burada üzerinde durulması gereken dikkat çekici bir diğer husus da yolculuğun Türk, Tatar ve Macar üç farklı milletten kişilerle yapılmasıdır. Bu üç kavim, sembolik olarak Turan birliğini temsil ederler. Hikâyenin en soluk karakterlerinden biri olan Bahadır Bey'in sırf Gönül'ün bir kız olarak tek başına bir grup erkekle uzun bir seyahata çıkmasının dinî ve örfî birtakım mahzurlarını önlemek için katıldığını düşünebiliriz. Nitekim bu sembolik birliği muhafaza etmek için Kont kan kardeşi olmayı teklif eder ve bunun üzerine Gönül Hanım hariç diğer üçü kan kardeşi olurlar. Aynı sembolik birlik romanın ilerleyen sayfalarında Kont'un ecdadından kalma iki yüzükle Tolun'un yine ecdadından kalma iki yüzüğü erittirip dört ayrı halka çıkarmaları ve her kişiye bir tane vermeleri olayında da görülür. Bu tür küçük ayrıntılar, geniş Turancılık idealinin anlatı düzeyindeki sembolik örnekleridir.

Develerle ve atlarla Orta Asya'ya Moğolların yaşadığı Urga şehrine ve ardından da ilkin Karakurum'a, oradan da "eski Türklerin ulu yurdları olan Orhun vadisine" giderler. Yazar, Moğolların bozkırdaki durumunu tembellik, yoksulluk ve pislik içinde tasvir eder.

[715] Müftüoğlu Ahmed Hikmet, *Gönül Hanım*, (Haz. Fethi Tevetoğlu), İstanbul: Millî Eğitim Yayınları, 1971, s. 19-20 (Alıntılar bu baskıdandır.)

Bunu Moğolların inandığı Budizme bağlar. Nitekim "Moğolların birâderleri Türkler"i din değiştirerek ve göç ederek bu miskinlik tehlikesinden kurtulmuş sayar. (s. 32).

Yolculuk esnasında birtakım gönül işleri de ortaya çıkmaya başlar. Kont, âşık olduğu Gönül Hanım'a evlenme teklifinde bulunursa da Gönül Hanım tarafından reddedilir. Fakat diğer bütün tezli romanlarda olduğu gibi bu romanda da ideal karakterler davalarını şahsî meselelerin üzerinde tutarlar. Burada da Gönül Hanım, Kont'u reddederken şahsî gerekçeler yerine millî ve siyasî birtakım nedenler ileri sürer. Kont'a Macarlarda Turanî köklere dair bilincin olmadığını söyler. Bosna-Hersek'in Osmanlı'dan koparılışı sırasında Macarlarda hiçbir "ırk gayreti"nin görülmediğini, üstelik Berlin Kongresi sırasında Avusturya'yı temsil eden üç murahhastan ikisinin Macar olduklarını belirtir. Yine Balkan savaşında Macarlar, Türkler lehine hiçbir canlılık göstermemişlerdir. Bununla da kalmayıp çıkarlarına tamamen aykırı olarak İslav politikası izlemişlerdir. Bütün bu nedenlerle Gönül Hanım, Kont'a şöyle der: "[Macarlar] cellâdlarını öptüler: Sırbları, Bulgarları korudular. Türk, Macar yurdunun kapıcısı idi, bekçisi idi. Bekçiyi ısırdınız, hırsızı okşadınız. Türkiye vatanınızın duvarı, kapısı idi. Kapıcıyı boğdunuz. Dıvarı yıktınız. Hazinenizi düşmanlara açtınız ve... neticenin ne olduğunu gördünüz." (s. 49) Oysa Gönül'e göre Macarlara macarlığını iade eden Türklerdi. Kont'un "[t]asavvurlarınızı bütün siyasî esaslar üzerine kuruyorsunuz, pek maddî düşünüyorsunuz" şeklindeki itirazına ise şöyle cevap verir: "Maddî düşünüyorsun demeyin, doğru ve sağlam düşünüyorsun deyin." (s. 50).

Gönül Hanım'ın bu sözleri, onun kişiliğini Turan tahayyülünde kaybettiğini ve kendisini adeta bu Turan kimliğiyle özdeşleştirdiğini gösterir. Konuşmanın ilerleyen yerlerinde Gönül Hanım, biraz daha kendisine dönerek Kont'un dinî ve millî konulardaki farklılığı karşısında idealizmini yitirebileceği endişesini dile getirir ve milletinin kendisi gibi aydın kadınlara ihtiyacı olduğunu söyler. Burada kastettiği milletin Macar, Türk ve Tatarları kapsayan daha geniş bir tasavvur olduğu anlaşılır. Bu nokta da Müftüoğlu'nun millî kimlik tasavvurunu gösteren bir husus olarak dikkat çeker.

3 Temmuz günü Orhun nehri vadisine varırlar. Vadide kendilerine doğru bakan bir geyik görürler. Ali Bahadır Bey çiftesiyle vurmaya kalkışınca itiraz ederler. Bunun bir Ergenekon ve geyiğin de Alageyik olabileceğini söylerler (s. 53). Bu motif, Gökalp'ın destanlarından alınmıştır ve onun devrin neredeyse bütün Türkçü yazarlarına uzanan etkisini gösterir.

Bu hususların dışında Müftüoğlu, dini, millî kimliğin en temel bir birleşeni olarak görür. Onun milliyetçilik görüşünde İslamiyet esaslı bir yer tutar. Gerek hikâyelerinde ve gerekse *Gönül Hanım*'da dine dair vurgular görülür. Bu romanda, Müftüoğlu dinin sadece Türklerde veya Turani kavimlerde değil aslında bütün milletlerde çok belirleyici bir unsur olduğunu ifade eder. Nitekim bütün dünyada hünerin/sanatın koruyucusunun din olduğunu, mesela ressamlık ve heykeltraşlığın mabedlerine resim kabul etmeyen Almanya, İngiltere ve Amerika gibi Protestan ülkelerde değil de resim ve heykel âşığı Katolik memleketler olan Fransa, İtalya ve İspanya'da ileri gitmiş olmasını buna bağlar (s. 56). İslamiyet konusunda da Müftüoğlu'nun bütün eserlerinde bir hassasiyet taşıdığı görülür. Örneğin Kont'un Béla olan adını Bilâl olarak değiştirdiği gibi onun Hristiyan oluşunu Gönül Hanım'la evlenmesine mani olarak gördüğünden din değiştirmesini gündeme getirir. Fakat romanın işleyişi bakımından Gönül Hanım'la evlenmesi mümkün olmadığından Kont'un kendi rızasıyla dinin değiştirmesini istemesine rağmen bunu doğru bulmaz. Bu ve diğer başka bazı ayrıntılar, Müftüoğlu'nun milliyetçilik görüşünün Halide Edib veya Gökalp'a nazaran daha dinî tonlar taşıdığını gösterir. Kuşkusuz bunu bir ölçüde uzun yıllar müftülük yapmış dindar bir aileye mensup oluşuna bağlamak mümkünse de asıl olarak Balkanlar'da ve Macaristan'da gördüklerine bağlamak daha mantıklı olur. Zira buralarda Türkleri sadece dil ve kültür değil, belki esas olarak din farklılığı diğer milletlerden ayırmaktadır.

Kafile Karakurum'a, oradan da Uygurların başkenti Karabalgasun'a gider. Burada Batılı bilim adamlarının keşfettikleri üç dilde yazılı Orhun Abideleri'ni görmek isterler. Müftüoğlu, "Turan ve ilmî deyimiyle Ural-Altay kavimleri, ırk ve dil bakımından ancak Macar profesör Vamberi'den yani otuz, kırk yıldan beri araştırılmaya, incelenmeye başlanmıştır" (s. 76) diyerek Turan ideolojisinin kuruluşunda Vambery'nin yukarıda tasvir edilen rolünü ifade eder. Müftüoğlu'na göre "Bugün Avrupa'da ve Asya'nın batısında oturan Macarlar, Finler, Türkler ile Uzakdoğu'da, Gobi çöllerindeki Mançu ve Moğollar ve daha kuzeydeki Çuvaş ve Kırgız ve Başkırtlar arasındaki gelenek ve yaşayış bakımından rastlanacak ayrılıktan ürkmemelidir." (s. 76). Müftüoğlu sırf kaderin sevkiyle Türklerin dünyanın değişik yerlerine göç ederek dağıldıklarını ve anayurtlarında yalnızca dökuntülerin kaldığını ve gidenlerin de tanınmayacak derecede değiştiğini düşünür. Fakat ona göre bu değişme görünürdedir. Görünürdeki yaldızı kazıyacak âlimler bulunduğu takdirde aradaki yapmacık fark kendiliğinden kalkacak ve "70 milyon soydaş" bir anda birbirini tanıyacaktır (s. 77). Anlaşılan görünürdeki yaldızı kazıyıp bütün Ural-Altay kavimlerinin birliğini sağlayacak âlimlerin en güzel örneği Vambery'dir.

Romanın asıl önemli tarafı ise ayrıntılı olarak tasvir edilen Orhun Abideleri'dir. Müftüoğlu yazıtların o günkü durumunu, boyutlarını, yazıların vaziyetini ve bulundukları yeri ayrıntılı bir biçimde anlatır. Bundan sonra abidelerin metnini roman türünün şartlarıyla uyuşmayacak bir biçimde bütünüyle alıntılar. Bilge Ercilasun bunu Orhun Abideleri'nin "bir roman içinde de olsa, Türkçeye yapılan ve yayımlanan ilk tercümesi" olarak niteler.[716] Fakat bu bilgi doğru olmasa gerektir. Nitekim ilkin W. Radloff'un 1894'te Rusça ve ardından V. Thomsen'in 1896'da Fransızca yayımladıkları çalışmalardan birkaç yıl sonra Türkçede Orhun Abideleriyle ilgili ilk bilimsel çalışma Necip Asım (Yazıksız) tarafından *En Eski Türk Yazısı* (1899) adıyla yayımlanır.[717] Daha sonra Necip Asım'ın Darülfünûn "Elsine-i Turaniye" dersinin Ulûm-u Edebiye şubesi talebelerinden Hamid Sadi tarafından temize çekilmiş *Orhun Abideleri* (1914) adlı notlarında da bu abidelerin çevirisine yer verilmiştir. Fakat açıktır ki Müftüoğlu'nun böyle bir roman yazmakla maksadı, siyasî bakımdan gerçeklik imkânını en kaybettiği bir zamanda Turan idealini diri tutmak ve daha da önemlisi okura Orta Asya coğrafyasını ve Orhun Abidelerini tanıtmaktır. Abide metinlerinin kendisi de Turan birliğini tahayyül düzeyinde de olsa mümkün kılar. Nitekim bu metin vasıtasıyla okurun hayalinde bütün Türklerin bir ve beraber bir cemaat olarak tasavvur edilmesi sağlanır. Böylece aslında tarihsel şartları içerisinde bir boyun liderinin tâbilerine hitabı şeklinde algılanması gereken bu metin ortak atanın bütün Turanî kavimlere hitabı şeklinde okunarak bir tür vasiyet veya ilahî emir bağlayıcılığıyla bütün Türklerin tarihî bir temelde birleştirilmesi amaçlanmaktadır. Nitekim tarihin derinliklerinden başını kaldırıp Macar, Tatar ve Türk halklarını temsil eden dört karakterin şahsında adeta bütün Turanî kavimlere seslenen Kül Tigin ve Bilge Kağan abidelerinin okunmasının yarattığı duygusal atmosferden sonra Kont, arkadaşlarına şöyle seslenir:

> "-Efendiler! Bilirsiniz ki cihan milletleri içinde en çok eziyet ve mahrumluk çeken Turan kavimleridir. Bu ardı arkası kesilmemiş azabın izleri, acıları hâlâ kanlarında Macar, Türk ve Tatarların birbirlerinin durumlarına kayıtsız kalmaları ve birbirlerine karşı fedakârlıkta bulunmamaları mümkün değildir. Milletimizin rumuzu ve başarımızın sırrı şu iki üç kelimede saklıdır: 'Eza çekmek ve fedakâr olmak!' İsterseniz bu remzi ve bu sırrı siz 'tahammül ve gayret sevgisi' hasletleriyle belirtiniz ve değerlendiriniz. Milletin bu feyzini bugünkü evlâdları da yaşatmaktadırlar." (s. 96)

[716] Bilge Ercilasun, "Ahmet Hikmet Müftüoğlu'nun Orhun Âbideleriyle İlgili Romanı: 'Gönül Hanım'", *Türk Roman ve Hikâyesi Üzerine*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 49

[717] Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa S. Kaçalin, "Orhon Yazıtları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 33, 2007, s. 393-393

Abidelerin kopyalarını aldıktan ve okuduktan sonra Kont, Tolun Beyle Gönül Hanım'ın nişanlanmalarını önerir ve böylece birbirlerini zaten seven bu ikili orada nişanlanırlar.

Daha sonra İran üzerinden Tolun Bey'le Kont İstanbul'a gelirler. Bahadır Bey'le Gönül Hanım da Rusya'ya dönerler. Kitabın sonunda Tolun Bey, okurlara verilen bir tür görev şeklinde şöyle der:

> "Vakıa iş, bizim bu küçük seyahatımızla bitmedi. Bizden sonra yetişecek Türk, Macar ve Tatar gençleri, Çin'in ve Çin Türkistanı'nın, Afganistan'ın, Belucistan'ın ve Hindistan'ın büyük şehirlerindeki mabed, manastır ve kütüphanelerinde bulunan ve saklanan Türklere aid eserleri incelemek için buralara daha uygun şartlar içinde seyyahat etsinler ve bilhassa Türkler, genç üniversite mezunları Petersburg, Helsingfors (Helsinki), Berlin, Paris, Viyana ve Londra müze ve kütüphanelerindeki eserleri tedkik etsinler. Çalışsınlar... Bizim bu kısa seyyahatimizi öğrenecek ciddi gençlerde birazcık olsun ilim ve fen yolunda bir macera hevesi, merakı uyandırmağa muvaffak olursak vazifemizi başarı ile yerine getirmiş sayılırız." (s. 125-126)

Bu sözler aynı zamanda kitabın amaçlarından da birini, yani gençleri kendi milletleri hakkında araştırma yapma yolunda heveslendirmeyi ifade eder. Romanın sonunda Kont, Macaristan'a gider. Tolun da Trabzon'a görevlendirilir. Fakat rahatsızlığı yüzünden istifa eder. Bahadır Bey'den gelen bir mektupla ticarete atılır. Kısa sürede Bahadır Bey'in Rusya'dan gönderdiği malları satarak büyük bir servet kazanır. Bebek'te bir yalı alır. Bolşevik devriminden kaçanlar arasında Bahadır Bey'le Gönül Hanım da İstanbul'a gelince Tolun'un evine taşınırlar. İkili evlenirler. Kısa süre içinde Gönül Hanım, yatılı bir kız öğretmen okulu açma girişiminde bulunur. Tolun da seyahatnamesini bastırır ve seyahatinden getirdikleri eserleri Müze-yi Hümayun'a bağışlar.

*8.3.*Müfide Ferit ve *Aydemir* Romanı

Müfide Ferit Tek (1892-1971), *Aydemir* (1918) romanıyla milliyetçilik ve kimlik tartışmalarına katılmış Meşrutiyet dönemi kadın yazarlarındandır. Çocukluğunu babasının sürgün olarak bulunduğu Bağdat ve Trablusgarp gibi uzak vilayetlerde geçiren Müfide Ferit, Trablusgarp'ta Yusuf Akçura ve bir zaman sonra evleneceği Ahmet Ferit gibi genç Türkçü aydınlarla tanışır. Müfide Ferit'in siyasi birikiminin gelişmesi ve düşünce dünyasının şekillenmesinde babası Şevket Bey'den sonra Ahmet Ferit ve Yusuf Akçura'nın büyük etkisi olmuştur.[718]

[718] Cemal Demircioğlu, *Müfide Ferit Tek ve Romanlarındaki Milliyetçilik*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1998, s. 1-4

Aydemir, I. Dünya Savaşı başlarında uyanan ve 1918 yılında Azerbaycan'ın bağımsızlığı üzerine yeniden canlanan Turancılık düşüncesiyle yazılmıştır. Ondan evvel Halide Edib, *Yeni Turan*'la bu ülküye farklı bir bakış açısı getirmişti. Fakat Ömer Seyfeddin'in de vurguladığı gibi Halide Edib, "romanlarındaki ihtirasa, heyecana rağmen daima realist"tir. O, "hakikate pek uymayan büyük mefkûreye, büyük Turan hulyasına kapılmıyor. Yalnız içinde bulunduğu Türklerle uğraşıyor."[719] Halide Edib'in bu realist, kendi sınırları içindeki insanlarla ilgilenmeyi daha zarurî ve gerçekçi bulan tavrına karşın Müfide Ferit, Anadolu odaklı bir bilinçlendirmeyi öncelikli bulmaz. Nitekim *Aydemir* romanının başlarında romanın kahramanı Demir Bey, Türkistan'a gitmek istediğini söylediğinde romanın diğer kahramanlarından olan Hazin ona Türkistan'a gitmektense İstanbul'da veya Anadolu'da Türklüğün yükselmesine çalışmanın daha elzem olduğunu söyler. Yazarın görüşlerinin temsilcisi olan Demir'in buna cevabı aynı zamanda Müfide Ferit'in bu görüşe itirazı olarak okunabilir. Demir şöyle olur:

> "Evet, Hazin Hanım, Türklerin birliğini doğuracak milletin uyanışı burada, Türkiye'de başlayacak, doğru! Bunun için de İstanbul'un fikir sefaletini, Anadolu'nun duygu sefaletini tedavi etmek lâzım... Gayet doğru! Lâkin bu mesele zannettiğiniz gibi yalnız bir cehalet, bir maarif meselesi değil, Hazin Hanım. Bu daha ziyade bir sermaye meselesidir. Ben, bütün bu millî sefaletlerin kökünü, kaynağını fakirlikte buluyorum; cehalet de ondan geliyor, hastalık da, ziraatın ibtidai bir şekilde kalışı da ve bunun neticesi olarak köylünün borçlanması, faiz altında ezilmesi de!.. (...) Fakirlik fakirlik! Anadolu'nun öldürücü hastalığı budur ve buna çare bulmak da, maalesef, sizin, benim elimizde değil, Hazin Hanım. Bu, hükumetin vazifesidir."[720]

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Müfide Ferit, Anadolu Türklerinin fakirlikten kurtulduğu vakit Türklüğünün bilincine varacağına inanır. Zira ne kadar sefalet çekse de Anadolu Türkleri kendi hükûmetleri altında yaşamaktadır. Türkiye'de millî uyanış "biraz geç olsa da nasıl olsa olacak"tır. Oysa Şark ve Şimal Türkleri koruyucu bir hükumet elinde değil, yok edici bir düşman ayağı altında ezilmektedirler. Onları ezen düşman, onları mantıkla, hesapla ve asimilasyon (yazar, aslında "temessül" kelimesiyle ifade edilen bu kavrama karşılık "temsil" kelimesini kullanıyor) gayesiyle ezmektedir. Bu bakımdan Müfide Ferit onların kurtarılmasını daha önemli görür.

Ömer Seyfeddin, adı geçen yazısında Müfide Ferit hakkında sözlerini şöyle sürdürür: "Onda, erkeklerin pek güç anlayabilecekleri, yahut anlayamayacakları romantik bir ruh var. O

[719] Ömer Seyfeddin, "İnkılâplarda Kadın", *Bütün Eserleri: Makaleler 2, Tercümeler*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001, s.237
[720] Müfide Ferit Tek, *Aydemir,* (Haz. Recep Duymaz), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002, s. 14-15 (Alıntılar bu baskıdandır.)

da mefkûresini *Aydemir* romanında terennüm ediyor. Demir Bey âdeta bir milliyet misyoneri!" Bu ifadelerinden sonra Ömer Seyfeddin devrin bu iki kadın yazarını, Halide Edib ile Müfide Ferit'i ise şöyle mukayese eder: "sanat sahasında birisi Türklük mefkûresinin hakikatine bir hudut, bir program çizdi. Diğeri bu mefkûrenin hayalî genişliklerini, romantik kısımlarını tasvir etti."[721] Kuşkusuz Ömer Seyfeddin'in de ifadelerinden kolaylıkla anlaşıldığı gibi Müfide Ferit, romantizmin etkisinde ve Türkçülük konusunda bu romantizmin etkisiyle bazı siyasî ve sosyal gerçeklikleri gözardı ederek romanını yazmıştır.

Aydemir, bir tür Hristiyan misyoneri gibi kendisini Orta Asya'daki insanların hayatlarını iyileştirmeye adamış Demir'in hikâyesini anlatır. Demir, İstanbul'daki müreffeh köşk hayatını, sevdiği kız Hazin'i bırakarak Orta Asya'ya gider ve on yıl boyunca orada insanların eğitimsizlik, hastalık, anlaşmazlık, yoksulluk gibi her türlü sorunuyla gece gündüz uğraşır. Nihayetinde kendisine düşmanlık besleyen bir Türk'ün kurtuluşu ve uyanışına vesile olmak için kendisi ve on dört öğrencisini feda ederek idam sehpasına yürür. Bütün bu fedakârlıklardaki amacı Orta Asya Türklerinin Rus hakimiyetinden kurtularak Osmanlı Türkleriyle birleşmesi ve Turan hülyasının gerçekleşmesidir. Bu idealizm yönüyle roman Halide Edib'in *Yeni Turan*'ına çok benzer. Fakat bu romandaki romantik tasvirler, gerçeklikle uyuşmayan aşırı duygusallıklar onu çok daha başka bir kategoriye düşürür.

Roman, Türkistan'dan yeni gelmiş Demir'in Hazin ve Nevin'le görüştüğü romantik bir İstanbul akşamı tasviriyle başlar. Hazin ve Nevin, bir saray adamı olan Nedim Paşa'nın öksüz kızlarıdır. Hazin, Paris'te konservatuar eğitimi almış, keman çalan yetenekli bir kızdır. Kardeşi Nevin de Paris'te tıp eğitimi almaktadır. Nedim Paşa ise açık sözlülüğü ve eleştirel tavrıyla padişahla yakınlık kurmuş halkçı, idealist bir devlet adamıdır. Fakat padişah milletin refah ve hürriyetinden çok istikrar ve devletin bekasına çalıştığı için Nedim Paşa başka arayışlara girer ve neticede Jön Türklerle temasa geçer. Bunun öğrenilmesi üzerine Ankara valiliğiyle uzaklaştırılır. Bu arada Hazin, padişahın iradesiyle sevmediği Neyyir'le evlenmek zorunda kalır. Oysa Demir ve Hazin arasında karşılıklı bir aşk vardır ve sık sık görüşmeleri biraz da bu duygusal yakınlıktan kaynaklanmaktadır. Demir, Hazin'e ve kardeşi Nevin'e sürekli olarak Türkistan'daki Türklerin uyanışından söz eder. Nevin "anlaşıldı siz bu adamları ayaklandırarak ikinci bir Cengiz İmparatorluğu kurmak istiyorsunuz" der. Bu söz, aslında Müfide Ferit'in amaçladığı ütopik Turan devletinin de mahiyetini ifade eder. Müfide Ferit, her kişinin bu hedef yolunda elindeki imkânları birer enstrüman olarak kullanmasını ister. Nitekim yazarın düşüncelerinin romandaki temsilcisi Demir, Hazin'e şöyle der: "siz sanatların

[721] Seyfeddin, "İnkılâplarda Kadın", *a.g.e.*, s.237

kuvvetiyle çalıştıkça her gün elinizin altında bir ruh uyanacak; her uyanan ruh ile milletinizin kalbi daha kuvvetli çarpacak.. ve bir gün Türklük dirilecek...” (s. 19). Bu söz üzerine Nevin, ablası Hazin’e Demir Bey’in kendisinden eline kemanını alıp kör Homeros gibi Türk köylerinde dolaşarak Türk kahramanlıklarını terennüm etmesini istediğini söyler. Demir, “mübalağa müstesna, benim istediğim de bundan başka bir şey değildir; sanat ve aşk ile Türklüğü diriltmek...” diyerek aslında bir bakıma romanın da maksadını ifşa eder (s. 19).

Bu arada Meşrutiyet ilan edilir ve romana birdenbire bir yığın yeni sima katılır. Bütün bu simaların arasında Demir, “başka maneviyatta”, Madam D. M.’nin ifadesiyle “bir *ermite* [keşiş], bir *apotre* [havari]”dir (s.27). Demir Bey, Meşrutiyet’ten bir ay evvel oralardaki Türkleri tanımak için Azerbaycan ve Mazenderan’a gitmiştir. Nafiz Bey ona Osmanlı politikasına muhalif mi olduğunu sorar. Demir, “evet” der ve bunda azınlıklara kötü örnek olma tehlikesinin bulunmadığını, zira Osmanlı azınlıklarının zaten bütün kurumlarıyla milliyetçilik ideolojisine bağlı bulunduklarını söyler. Bu arada Nevin doktorasını vermek üzere Paris’e gitmeye karar verir. Hazin de onunla gidecektir. Demir’e de kendileriyle birlikte gelmesini teklif ederler. Fakat Demir Orta Asya’ya gidecektir. Bu önemli bir tercihtir. Zira bütün gençlerin Paris’e gitmek istediği bir devirde Demir, idealleri uğruna her türlü sıkıntıya katlanmak pahasına Türkistan’a gitmek ister. Demir’in amacı “Türkleri uyandırmak”tır. Gittiği her yerde bir ocak kurarak milliyetçiliğin Türkistan’da yayılmasını sağlayacaktır. Aslında Hazin, Demir’e duyduğu aşktan dolayı gitmesini istemez ya da onunla birlikte gitmek ister. Fakat evli ve başka sorumluluklarla kayıtlı olduğu için buna imkân yoktur. Neticede Demir, trenle Türkistan’a gider ve yolda hayatını, Türkçülük fikrinin kendisinde nasıl uyandığını anlatan uzun bir mektup yazar.

Bir müddet sonra Trablusgarp savaşı çıkar ve Hazin’in kocası Neyyir de savaşa gider. Neyyir yalnız kalınca her gün Demir’i ve onun misyonunu düşünmeye başlar. Sonunda onu anlatan bir eser yazmaya karar verir ve kendisini Türkçülük faaliyetlerine verir. Böylelikle anlatıcının ifadesiyle “Demir’e veremediği hayatını, onun emeline veriyordu” (s. 57).

Romanın ikinci yarısı Demir’in Türkistan’daki faaliyetlerini anlatır. Bir tür Mesih gibi karşılanan Demir’i (zaman zaman Aydemir veya Han Demir diye de anılır burada) Türkistanlılar birbirlerine şöyle anlatırlar:

> “Duydunuz mu? Dedi. Hakan’ın memleketinden bize bir elçi gelmiş. Bize, kardeşlerimiz Osmanlıların selâmını getirmiş. Köyleri dolaşarak herkese iyilik ediyormuş. İşsizlere iş buluyor,

okumayanlara okumak öğretiyor, fakire para, açа ekmek, kitapsıza kitap, cahile ilim veriyor; herkesi düşünüyor, herkesi seviyormuş... Ve kurtuluş gününün yaklaştığını müjdeliyormuş." (s. 66)

Yazar, sahne sahne değişik kesimlerden insanların, çobanların, kabile reislerinin, ustasından korkan çırakların ve daha pek çok insanın yeni zuhur etmiş bir peygambere imana koşar gibi ona nasıl ittiba ettiklerini anlatır. Bu husus, romanın başında bir Türk olarak tanıtılan ve yer yer adı geçen Buda'nın misyonuna benzetilir.

Demir'e Türkistan'da Hazin'den bir mektup gelir. Mektupta kocası Neyyir'in öldüğü bildirilmektedir. Demir, bir an Hazin'e duyduğu aşkı, onun kendisinin olabileceği ihtimalini düşünür ve bırakıp İstanbul'a dönmeyi hayal eder. Ama hemen bunu reddeder. Kendisini milletinin davasına adadığını düşünür ve böyle şahsi meselelerde iradesizlik göstermemelidir. Bu nedenle mektubu parçalayarak atar ve gitmekte olduğu köye doğru davası için arkasına bakmadan hızla yürümeye devam eder.

Hazin'in mektupları olmasa roman tamamen hayali bir yerde geçen ve gerçeklikle bağı olmayan romantik bir anlatıdan ibaret kalacaktır. Hazin'in mektupları, Trablusgarp'ın işgali, Balkan harbinde İstanbul kapısına dayanan Bulgar ordusunun yarattığı acı gibi yer yer tarihî olayları bildirirek romanın gerçeklikle bağını kurmaya vesile olur. Bunlardan biri de Demir'in gidişinden dört sene sonra gelir ve Balkan harbinin yarattığı azap ve elemi anlatır. Fakat bütün bu felaketlerin sonunda fıtratlarının derinliklerinde yatan milliyet mefkûresi bütün millette uyanmıştır. Bu sırada Demir, "ırk birliğinin ilk ocağını yakmak" üzere Orta Asya'da dolaşıyor, "ırk vahdetinin saadetini" anlatıyordur. Yazar onu bir "insaniyet resulü" olarak niteler.

Demir gittiği her yerde büyük bir ilgi ve sevgiyle karşılanır. Ona bir kurtarıcı muamelesi yapılır. Kendi aralarında konuşan iki kişiden biri "Ben onu gördükçe Luther'i hatırlıyorum" der (s. 86). Demir'in bağlıları ve öğrencilerinin de sayısı artar. Kendisine neden memleketini bırakıp da buralara geldin diye soranlara "Benim memleketim Türk olan her yer; sevgilim, ailem üzüntüde her insan" diye cevap verir (s. 86). Kendisini takip eden bir öğrencisi ona nasıl bağlandığını anlatır: Taşkent'te bir kolera salgını başlamıştır. Birden bire hastalık artınca doktorlar önünü alamazlar ve kaçarlar. Aileler de bir ferdi hastalanınca bırakıp kaçar. Fakirlerin cesetleri evlerde çürümeye başlar. İşte böyle bir durumda Demir çıkagelir ve hastadan hastaya koşarak onlara ilaç verir, başlarında bekler, banyosunu yapar. Sonuçta çoğunu iyileştirir. Bunun üzerine insanlar onu gökten inmiş bir melek görürler. Bu olayı anlatan kişi devamla şöyle der: "O zamandan sonra Han Demir'i kendime hem hoca, hem

efendi, hem rehber her şey tanıdım. Oradaki mücellithanemi, evimi sattım ve annemle birlikte Han'ın arkasına düştük. Onunla birlikte bütün Türkistan'ı dolaştık.." (s. 87).

Fakat bütün bu sevgi ve hayranlık ifade edenlerin içinde kötü niyetli ve hainler de vardır. Ahunt Ömer, Demir'i medresesini modernleştirmek üzere kullandıktan sonra Demir'in başka bir medreseyi daha ıslah etmesine tahammül edemez ve ona karşı nefret besler. Doktor olan Hasan, hasta olduğu halde Demir'i tedaviye gelmez. Ruslar giderek takip ve teftişe başlarlar. Ahunt Ömer camide vaaz verirken Demir'in "muzır teşebbüslerle" ahaliyi doğru yoldan çıkardığını söyler. Cemaatin içinden ona karşı çıkanlar da olsa bile bu Demir için işlerin iyiye gitmediğini gösterir. Nitekim Demir bir taraftan hastalığı diğer taraftan bu tür olaylar yüzünden ümitsiliğe düşer. Hazin'e duyduğu aşk da direncini kırar ve acaba İstanbul'a dönse veya Hazin'i oraya çağırsa mı diye düşünür. Hazin'e bir mektup yazarak öleceğini fakat "büyük emel"in sürdürülmesi gerektiğini söyler ve onu kendi yerine çalışmaya davet eder. Demir'in mezun olan yirmi öğrencisi diplomalarını aldıktan sonra hasta yatan hocalarını ziyarete giderler. Ona bir sürprizleri vardır. Hepsi isimlerinin önüne "Aydemir" ismini ekleyecektir. Böylece Demir ismini yaşatacak ve onun yarım bıraktığı işi sürdüreceklerdir.

Bir müddet sonra hasta yatarken öğrencileri ve halk kötü bir haberle gelir. Rusya Türklerle savaşa girmiştir ve Şeyhülislam cihat ilan etmiştir. Ruslarla birlikte Osmanlılara karşı savaşamayacaklarını ve savaştan kaçarak isyan edeceklerini söyleyen halka Demir biraz daha sabretmelerini söyler. Aksi halde Rusya onları kolayca ezebilir. Fakat çok geçmeden halk onu dinlemeyip isyan eder. Burada romanın kurgusu bakımından teknik bir sorun dikkati çeker. Demir, Meşrutiyet'in ilanından sonra Türkistan'a gitmiştir. Orada "on senedir" (s. 102) çalıştığını söyler. Ama ardından halk, Osmanlı'nın savaşa girdiğini, yani I. Dünya Savaşı'nın başladığını haber verir. Oysa Meşrutiyet'in ilanı ile I. Dünya Savaşı'nın başlaması arasında yalnızca altı yıl vardır.

Neticede halk isyan edince hükûmet isyanın teşvikçisi olarak Ahunt Ömer'i tutuklar. Ömer'in karısı çocuklarıyla birlikte gelip Demir'den yardım ister. Demir, ağlayan çocukların yetim kalmaması için kendisine çok sıkıntılar çektirmiş olmasına rağmen kendisini Ahunt Ömer'in yerine feda etmeye karar verir. Asıl isyana teşvik eden kişinin kendisi olduğunu söyler. Bunun üzerine mahkeme Ahunt Ömer'in beraatına ve Demir ile on dört Aydemir'in idamına karar verir. Demir ve on dört öğrencisi, kendilerini aslında hain olan bir Türk'e feda ederek çarmıha yürüyen Hz. İsa gibi ölüme yürürler. Böylece Türkleri ve Türklüğü her şeyin üstünde tuttuklarını gösterirler.

Romanın bundan sonrası biraz fazla abartılı görünse de yaklaşık iki bin Türk'ün toplandığı bir meydanda Demir ve arkadaşları gösterdikleri fedakârlığın son derecesi olarak halkın gözü önünde teker teker idam edilirler. Bu sırada Ahunt Ömer'in de pişmanlık duyarak öğrencilerine Demir'i gösterdiğini görürüz. Demir idam edilecekken son sözü "Yaşasın Türkler!" olur. Diğer fedailer de idam edildikten sonra meydanda toplanan halk hep bir ağızdan "Yaşasın Han Demir, yaşasın Türkler, Yaşasın Turanlılar!.." diye bağırır. Bu acı veren idam olayından birkaç gün sonra Hazin gelir ve Demir ile arkadaşlarının mezarlarını ziyaret eder. Demir'in ideallerini yaşatmak ve ölümüne kadar bu yolda çalışmak üzere kendi kendine söz verir. Böylece Turan ideali sönmeden başka bir idealist eliyle yaşatılmaya devam eder.

Aydemir romanı, gerçeklik esasına bağlı bir roman olmaktan çok Hristiyan misyonerleri veya azizlerinin hikâyelerine benzeyen bir tezkiredir. Kitap hakkında yayımlandıktan bir müddet sonra yazdığı bir eleştiri yazısında Reşit Süreyya şöyle der: "Görülüyor ki hikâye Gustave Flaubert devrinden geriye gitmiş, fakat romantik de olamamıştır. Çünkü onlar, maksatlarını güzel müdafaa ederlerdi. (...) Anlaşılıyor ki bu roman, *a thése* bir eser de değil. Nedir ya? Bendenizin anladığıma göre Müfide Hanımefendi, Lord Byron'lardan, Corneille'lerden daha eski devre ricat ederek bir *İncil* hikâyesi yazmak hevesinde bulunmuşlar."[722] Fuad Köprülü de yine kitap hakkında yazdığı değerlendirmede şu cümleleri kurar:

> "Aydemir, maddî ve manevî varlığını mefkûresi içinde eritmiş mistik bir kahraman, daha doğrusu, bir 'fevkalbeşer'dir. İnsanlara karşı beslediği şefkatin derinliğiyle, başkalarına, hatta düşmanlarına karşı fedakârlığıyla pek büyük görünen bu sima, şüphesiz, çok mübalağalı bir tiptir; lâkin Türk mefkûreciliğini en geniş ve en yüksek bir şekilde yaşatmak isteyen Müfide Hanım, bir kadın, bir Türk kadını şefkatiyle, mefkûrenin ilk beşaretçisini, resulünü bundan başka bir şekilde tasavvur edemezdi."[723]

Müfide Ferit'in Aydemir karakterini yazarken çocukluğundan beri tanıdığı Yusuf Akçura'dan ilham aldığını kızı Emel Esin söylemektedir.[724] Sadece Aydemir karakteri değil, diğer karakterleri kurgularken de Müfide Ferit'in otobiyografisinden ve çevresinde gördüğü idealist insanlardan etkilendiği ve bir ölçüye kadar onları anlattığı anlaşılmaktadır. Nitekim

[722] Reşit Süreyya, "Aydemir", *Şair Nedim*, cilt 1, sayı 5, 13 Şubat 1919, s. 71. Ayrıca bkz. Reşit Süreyya, "Aydemir", içinde Müfide Ferit Tek, *Aydemir*, (Haz. Recep Duymaz), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002, s. 141

[723] Köprülüzade Mehmed Fuad, "Aydemir", *Büyük Mecmua*, sayı 2, 13 Mart 1919, s. 28. Ayrıca bkz. Köprülüzade Mehmed Fuad, "Aydemir", içinde Müfide Ferit Tek, *Aydemir*, (Haz. Recep Duymaz), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002, s. 148

[724] Bkz. Emel Esin, "Emel Esin'le Mülakat", (Söyleşiyi yapan: Mehmet Kaplan ve İnci Enginün), *Kaynaklar*, sayı 3, Bahar 1984, s. 59. Bu konuda Emel Esin şöyle demektedir: "*Aydemir*'deki kahraman Yusuf Akçura'dır. Annem romanını onun tesiri ile yazmıştır."

Hazin ile Nevin'in kişilikleri Müfide Ferit ile kızkardeşleri Selma (Akçura) ve Fahire (İnhan)'nin hayatından büyük izler taşıdığı gibi Nedim Paşa'nın da büyük ölçüde babası Şevket Paşa'ya benzerliği dikkat çekmektedir.[725]

Aydemir, bütün eksikliklerine ve roman sanatı bakımından affedilemeyecek kusurlarına rağmen hem bir kadın yazarın kaleminden çıkmış olması, hem de Turancılık düşüncesini bir edebî eserde bu kadar ayrıntılı olarak işlemiş olması bakımından dikkate değerdir. Romanın devrinde genç nesil üzerinde güçlü etkiler uyandırdığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şevket Süreyya Aydemir, anılarında soyadını bu kitaptan dolayı aldığını ifade etmektedir.[726]

[725] Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Demircioğlu, *Müfide Ferit Tek ve Romanlarındaki Milliyetçilik*, s. 41-53
[726] Bkz. Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1965, s. 136

SONUÇ

Millî kimlik, bir kolektif kimlik biçimi olarak milliyetçilikle gündeme gelmiştir. Millî kimlik, etnik bir çekirdeğe dayanan bir topluluğun kendilerini bir millet olarak tahayyül etmesiyle doğar ve bu tahayyül sanat, edebiyat, tarih ve dil gibi birtakım araçlar vasıtasıyla şekillendirilir. Hiç şüphesiz edebiyat bu araçların arasında çok önemli bir yer tutar. Edebiyatın bu rolü ancak modernleşme süreciyle ortaya çıkmış yeni bir roldür. Sanayi devrimiyle aristokrasinin yıkılıp burjuvazinin yeni bir sınıf olarak ortaya çıkması, edebiyatı eski hâmilerinden mahrum bırakmıştır. Artık edebiyatın yeni muhatap kitlesi, yani hâmisi geniş halk kitleleri olmuştur. Bu geniş halk kitleleri içinde bilhassa sanayi ürünlerinin artması ve ev işlerinin daha az zaman almaya başlamasıyla kadınlar en önemli okur grubunu teşkil ederler. Böylece roman, başta kadınlar olmak üzere boş zaman mefhumu içerisinde kolay okunan, hedefi de okudukları üzerinde fazla kafa yormak istemeyen kişiler olan bir tür şeklinde algılanmaya başlar. Kuşkusuz bu, sonuçları sonradan görülecek olan önemli bir gelişmedir. Zira roman ve onunla birlikte gazete, aynı dilde okuyan insanları kısa süre sonra kendilerini bir cemaat olarak tahayyül etmeye sevk eder. Böylece aynı şeyleri okuyanlar, birbirlerini görmese ve duymasalar da bir "biz tahayyülü" etrafında birleşirler. Buna Benedict Anderson "hayalî cemaatler" demektedir ki bu, Orta Çağ'da olmayan "millet"tir.

Millet, bir yönüyle siyasî ve ekonomik birtakım gelişmelerin getirdiği kendiliğinden bir sonuç, diğer yönüyle de karakterinde büyük oranda yapaylık ve mühendislik bulunan bir olgudur. Devlet yapısının merkezîleşme yönünde gösterdiği gayretler, eğitimin yaygınlaşması, ekononominin daha çok kitleleri içerisine çekmesi ve bilim ve sanatta yaşanan gelişmeler, toplum yapılarını kendiliğinden eski gevşek bağların yerini alacak daha güçlü dayanışmalara sevk etmiştir. Bu gelişmelerin sonucunda devletler ve toplumlar arasında başgösteren yıkıcı rekabet ise artık halkı millet fikriyle bir araya getirmek, daha doğru bir deyişle onu inşa etmek şeklinde sürecin yapay kısmını oluşturmuştur. Osmanlı gibi milletin önkoşullarının oluşmadığı veya kısmen oluştuğu yerlerde, Anthony D. Smith'in ifade ettiği gibi millet inşası daha çok bir avuç entelektüelin yerliliğin seferberliği (*vernacular mobilization*) yoluyla mümkün olabilmiştir. Kamuoyu yaratma ve geniş halk kitlelerini seferber etme konusunda entelektüellerin ondokuzuncu yüzyıl boyunca en kullanışlı araçları ise hiç şüphesiz Osmanlı'nın yeni tanıdığı iki tür olan roman ve gazete olmuştur.

Türk edebiyatında romanın ve gazetenin ortaya çıkması Batı'da olduğu gibi çok sayıda insanın okuyabilmesi amacını gün geçtikçe güçlendirmiştir. Diğer bir deyişle, çok sayıda insanın bilgilendirilmesi ve haberdar edilmesi zarureti roman ve gazeteyi Osmanlı dünyasına taşımıştır. Öyle ki Namık Kemal *Bahar-ı Daniş* çevirisinin önsözünde, vaktiyle "hüccet-i bülega" ve "mucize-i kübra" sayılan *Hamse-i Nergisî* gibi eserlerin basılıp yüz paraya satışa sunulduğu halde yüz elli nüsha satılamadığını, halbuki çocuk elinden çıkmış hikâyelerin bin-bin beşyüz müşteri bulduğunu söyleyerek artık üstün edebiyatın değil halka hitap eden edebiyatın önem kazandığını vurgular. Nitekim Namık Kemal bunun sebeplerini sorgularken eski eserlerin "havas" için yazılmış olması üzerinde durur. Kemal'e göre bir fenne dair olmamak şartıyla havas için yazmak kadar dünyada abes bir şey yoktur. Zira çağın hedef kitlesi artık halk olmuştur. Gerçekten de halk, ülkelerin hızla sanayileşerek kalkınmasında da, art arda gelen büyük savaşlarda da daima gücüne ihtiyaç duyulmuş olan kaynaktır. Halkının topyekûn modernleşerek kalkınamadığı ülkeler, yeni çağın şartlarına uyum sağlayamadıkları için sömürgeci ülkelerin merhametine teslim olmaya mahkûm olmuşlardır. Hindistan bunun en çarpıcı örneğidir. Bu bakımdan halkın giderek önem kazandığı bir süreçte, geniş halk kitlelerinin mobilizasyonunu sağlayan edebiyat, entelektüel sınıfın en gözde araçlarından biri hâlini almıştır. Kuşkusuz Osmanlı'da edebiyatın halk için yapılmaya başlanması, sadece hâmilik meselesi veya modernleşme sorunu ile ilişkili olarak düşünülemez. Çok etnili ve çok kültürlü imparatorluğun giderek yükselen yıkılış sesleri ortak bir hafıza ve ortak bir gelecek etrafında toplumun bir araya getirilmesi zaruretini doğurmuştur. Bunun Araplar, Arnavutlar ve ülkeye tâbi diğer unsurlarla Türkler arasında sağlanamayacağı açıktı. O halde Türkler arasındaki kültürel ve dilsel farklılıkların bir çizgide birleştirilerek homojenleştirilmesi gerekmiştir. Böylece kültür kurumu önem kazanmış ve "millî kültür"ün biçimlendirilmesi arzusu bunun en etkin aracı olarak edebiyata gereksinim göstermiştir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyılın ilk yarısı hakkında yapılan çalışmalarda edebiyat, daha çok toplumu yansıtan, toplumun bir devrine ait sosyal ve siyasî meselelere ayna tutan bir alan olarak kabul edilir. Böylece edebiyatın rolü bir tür pasif yansıtma olarak görüldüğü için okur kitlesi üzerindeki etkisi ihmal edilir. Oysa edebiyat, bihassa roman, aynı zamanda topluma şekil veren veya onu etkileyerek yazarların muhayyilesindeki dünyaya yaklaştıran bir araç işlevi görmüştür. Nitekim Ziya Gökalp'ın romanla ilgili yazılarında önemle vurguladığı bu husus, genel manada edebiyatın toplumu yönlendiren bir araç olarak önemine işaret etmektedir. Türk edebiyatında roman, tiyatro, şiir gibi edebî türler, Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadar Batılılaşmanın aracı olarak kullanılır. Örneğin sosyal ve

siyasî tonu en yüksek olan Namık Kemal de dahil olmak üzere Ahmed Midhat Efendi, Recaizade Ekrem ve sonraki kuşaktan Halid Ziya, Mehmed Rauf gibi belli başlı temsilcilerin tamamında edebiyat halkı Batılı bir hayata kavuşturmak veya hiç değilse aşina kılmak arzusundadır. Fakat II. Meşrutiyet'ten sonra yaşanan birtakım siyasî tecrübeler, siyasî ve entelektüel elite azınlık milliyetçiliklerine ve emperyalist saldırılara karşı halkı uyandırmayı ve millî kimlik inşasını bir zaruret olarak dayatır. Böylece millet inşa faaliyetine katılan aydınlar, edebiyatın bu işlevine bigâne kalmaz, onu siyasî görüşlerinin aracı haline getirirler. Nitekim bu kimlik inşa sürecinin entelektüel cephesini yürüten Ziya Gökalp, meşrutiyetin ilanını bir siyasî inkılap olarak görür, fakat bunun yeterli olmadığını düşünür. İnkılabın tamamlanabilmesi, ona göre ancak bir sosyal inkılapla mümkün olacaktır. Bunun için topluma gelişen yeni şartların getirdiği yeni değerleri anlatmak ve böylece "yeni hayat"ı inşa etmek gerekir. Bu noktada ilk olarak halkın anlayabileceği düzenli/modern bir Türkçe kullanmak ihtiyacı doğar. Gökalp ve arkadaşları, bu dile "yeni lisan" derler ve onu millî edebiyatın ilk şartı sayarlar. Bu husus, önemlidir. Zira dilin standartlaştırılması, dünyadaki bütün millet inşa süreçlerinde en öncelikli konu olmuştur. Halkın anlayamayacağı bir dille yazan aydınların modernleşme düşüncelerini pratik bir biçimde geniş halk kitlelerine ulaştırmaları mümkün olmadığı gibi aynı dili konuşmayan veya aynı dilin değişik lehçelerini kullanan insanların da güçlü bir millî kimliğe erişmeleri mümkün değildir.

Modernleşme düşüncelerini taşıyacak standart ve kolay anlaşılır "millî" bir dilin üretmesi beklenen en öncelikli hedef ise millî edebiyattır. Millî edebiyat meselesi, Türk edebiyatında kavramın ne zaman kullanıldığından başlayarak ne olduğu, hangi eser veya yazarların millî, hangilerinin millî olmadığı gibi pek çok soruyu doğurmuş uzun bir tartışmadır. Fakat, meselenin asıl olarak Yeni Lisan hareketiyle ortaya çıktığı ve savunucularının değişik görüşlerine rağmen üç temel noktada odaklandığı görülür: Sade ve "millî" bir dil, hece vezni ve yerli Türk hayatını anlatmak. Bu üç husus, arzulanan makbul edebiyatın niteliğini de belirlemiş ve neticede diğer edebiyat çizgileri giderek kanon dışı kalmıştır. Böylece edebiyat, halkın anlayacağı bir dilde, onların sorunlarına odaklanan ve aynı zamanda nasıl vatandaşlar olmaları gerektiği konusunda onlara bilinç veren bir "terbiye" aracı olur. Diğer taraftan edebiyat, kurmaca düzeyinde de olsa saldırıya uğramış mazlum milletlerin bir iyileşme ve dayanışma aracı işlevi görmüştür. Mehmed Emin'in 1897 Teselya Harbi sırasında Yunanlıların Türkleri tahkirine karşı söylediği "Ben bir Türk'üm dinim cinsim uludur" dizesiyle başlayan şiirinin veya Emin Bülent'in "Garbın cebîn-i zâlimi affetmedim

seni, / Türküm ve düşmanım sana kalsam da bir kişi" beytiyle biten "Kin" şiirinin örselenen Türk gururunu okşadığı ve ona özgüven aşıladığı açıktır.

Edebiyatı millî kimliğin inşasında başat bir araç olarak kullanan en önemli yazar, şüphesiz Gökalp'tır. O, hem Meşrutiyet sonrası kurumsallaşan milliyetçiliğin hem de onunla paralel yürüyen millî edebiyatın ideologudur. Gökalp'ın Türk kimliğinin bileşenlerine dair geliştirdiği formül üç ayaklıdır: Türkleşmek, İslamlaşmak ve muasırlaşmak. Zaman zaman muasırlaşmak İslamlaşmayı bastırsa bile bu üçlü sac ayağı sonraki süreçte de Türk kimliğinin kurucu bileşenleri olarak bugüne kadar gelmiştir. Diğer taraftan bu üç ilke, aynı zamanda millî edebiyatın çalışma sahalarını gösterir. Gökalp, kurduğu veya kurdurduğu değişik dergilerle bu üç sahada ilmî ve edebî bir faaliyetin yürütülmesine ön ayak olur. Gökalp'ın Türkleşmeyi yeniden kurgulayarak anlattığı halk masalları ve destanlar, millî kimliğin kültür ve hafızasını ortaklaştırma amacını taşır. "Ergenekon", "Kızılelma" ve "Altın Işık" gibi pek çok masal ve destan, devrinde ve sonrasında pek çok Türkçü yazarın eserlerinde hiç olmazsa bir motif olarak yer etmiştir.

Gökalp, birtakım şiirler, manzum masal ve destanlar yazsa da asıl olarak bir edebiyatçı değildir. O, millî bir edebiyatın nasıl kurulması gerektiği konusunda teorik bazı tezler ortaya koyar ve bir perspektif geliştirir. Onun millî edebiyatla ilgili geliştirdiği bu tezlerin en güzel uygulayıcısı ise şüphesiz Ömer Seyfeddin'dir. Ömer Seyfeddin, Balkanlarda ifa ettiği askerlik görevi sırasında ve Balkan harbinde yaşadıklarıyla edebiyatın millîleşmesi ve milleti uyandırması zaruretini bütün açıklığıyla görmüştür. O, *Genç Kalemler*'in meşhur "Yeni Lisan" bildirisinin de yazarı olarak dil ve edebiyat konusundaki istikameti görmüş ve bunu hem edebî hem de sosyal-siyasî meselelerle ilgili yazı ve broşürlerinde göstermiştir. Nitekim söz konusu bildiride söylediği edebiyatın daha evvel Şark'a doğru, yani İran'a gittiği, şimdi ise Garb'a doğru, yani Fransa'ya gittiği şeklindeki tesbiti, asıl gidilecek yolu da gösterir: Halka doğru. Bu şekilde edebiyatın halk diliyle ve halkı uyandırmak maksadıyla yapılması gereğini belirtir ve kendisi de bunun en yetkin örneklerini verir. Ömer Seyfeddin, hikâyelerinde Osmanlılığın artık mümkün olmadığını, yaşayan tarihsel süreç sonunda Osmanlı diye bir birliğin kalmadığını önemle vurgular. Onun hikâyelerinin çoğunun tezi budur: Türkler uyanmalı ve bir millet olduklarının farkına vararak harekete geçmelidir.

Hiç şüphesiz Meşrutiyet devri edebiyatı, aynı zamanda devrin sosyal ve siyasî meseleleri üzerine çıkan tartışmaların yürütüldüğü bir mecradır. Milliyetçilik, savaş, imparatorluğu dağılmaktan kurtaracak ve yeniden yapılandıracak milletin inşası gibi

meseleler, o yıllarda verilen edebî ürünlerin de başlıca konularını teşkil eder. Bunlardan Mehmed Emin'in şiirleri ve Halide Edib'in romanları bilhassa dikkate değerdir. Mehmed Emin, edebî olarak bugünün okuyucusunun beklentilerine cevap verecek bir şair değilse de devrin en üretken şairidir. Şiirlerinde, savaşan askerlerin, cephe gerisindeki kadınların ve bütün savaşların insan kaynağını teşkil eden genel Anadolu insanın acılarını işleyen Mehmed Emin, sanatını Gökalp gibi programlı olmasa da milliyetçiliğin hizmetine koşmuş bir şairdir. Bu bakımdan onun devri içinde Türklük bilincinin teşekkülünde büyük katkısı olduğu açıktır. Mehmed Emin, bir kitabının adıyla belirtecek olursak "ey Türk uyan" diyerek Türk insanında kimlik bilinci oluşturmaya çalışır. Bunun için Atilla'yı, Cengiz'i ve diğer eski güçlü hükümdarları hatırlatan Mehmed Emin, bilhassa savaş yıllarında yılgınlığa düşen okura motivasyon vermeye çalışır. Fakat savaş koşullarında siyasal iktidarın beklentileri ve günün ihtiyaçları doğrultusunda üst üste eserler yazan Mehmed Emin, bu nedenle yazdıklarında daha çok propaganda edebiyatı seviyesinde kalmıştır.

Halide Edib ise romanlarında zaman zaman milliyetçilik konusuna değinse de esas olarak görüşlerini ideolojik bir roman olan *Yeni Turan*'da işler. Bu kitapta, İngiliz Quakerizm mezhebine mensup misyonerler gibi hayatını bütünüyle Turan idealine adamış bazı karakterleri tasvir ederek aslında her Türk'ün bu şekilde Türkçülüğe adanmış olması gerektiğini ima eder. Halide Edib'in daha sonraki romanlarında milliyetçilik bu kadar geniş yer tutmaz, fakat bu devirde gerek yazılarıyla ve gerekse içinde bulunduğu Türkçü organizasyonlarla bütün mesaisini halkta kimlik bilinci yaratmaya hasreder. Bütün bu faaliyetlerinde onun dışlayıcı değil, hümanist bir milliyetçilik arayışında olduğu görülür.

Halide Edib'le yaklaşık olarak aynı yıllarda yazan, fakat onun kadar üretken olamasalar da Türkçü düşünceye eserleriyle iştirak eden yazarlar arasında Müftüoğlu Ahmed Hikmet ile Müfide Ferit de dikkat çeker. Bu iki yazar, o yılların en hararetli tartışma konularından biri olan Turancılık konusunu romanlarına taşımışlardır. Her ikisinin de roman kahramanları Orta Asya'ya giderek oradaki köklerini araştırır ve Türkî halklarla temas kurarlar. Bir farkla ki Müftüoğlu'nun *Gönül Hanım* romanı bilimsel bir maksatla yapılan bir araştırmayı anlatırken, Müfide Ferit'in *Aydemir*'i oradaki halkı bilinçlendirerek örgütlemeyi ve böylece vakti geldiğinde Turan birliği için savaşmayı hedefleyen bir kahramanı işler. Bu romanların de temel düşüncesi, okuru Türk olduğunun bilincine erdirmek ve atalarının Orta Asya'dan geldiğini hatırlatmaktır. Fakat daha sonraki süreçte, Turan düşüncesinin siyasî ve sosyal realitelerle uyuşmadığı görüldüğünden bu düşünce devlet eliti katında bir rağbet görmemiştir.

Ana çizgileriyle bu şekilde bir tablo çizen Meşrutiyet devri Türk edebiyatının Celâl Sahir, Aka Gündüz, Âkil Koyuncu ve Kâzım Nami gibi burada ele alınan isimler kadar öne çıkmamış daha pek çok ismi vardır. Bu isimlerin çalışmaları da incelenerek devrin daha ayrıntılı bir tasvirini yapmak mümkündür fakat bu, buradaki edebî fotoğrafta büyük değişiklikler yaratmayacaktır. Diğer taraftan sonraki süreçte edebî değerleriyle öne çıkacak edebiyatı özerk tutmaya çalışan birkaç bağımsız isim de sessizleştirildiği için bu devir edebiyatının tek renkli bir hâl aldığını söylemek mümkündür. Böylece edebiyatı araçsallaştırma eğilimi yaşanan siyasî ve sosyal felaketlerin de etkisiyle giderek güçlenmiş ve anaakım edebiyat bu tür ideoljik dozu yüksek metinlerin egemenliğine girmiştir. Neticede kimlik bilinci uyandırmak ve aydınlar arasında ortaya çıkan tartışmalara çözüm arayan bu devir edebiyatının 1920 yılında hükûmet merkezinin Ankara'ya taşınmasıyla birlikte Millî Mücadele, Anadolu'nun kalkınması ve yeni rejimin benimsetilmesi gibi konulara odaklandığı görülür. Bu bakımdan incelediğimiz Meşrutiyet devri edebiyatının daha çok bir tür kendinin farkına varış edebiyatı olduğunu, oysa sonraki süreçte asıl ihtiyaçlara odaklanıldığı söylenebilir.

Büyük çalkantılara sahne olan XX. yüzyıl başları, sadece Osmanlı Devleti'nin çöküşü paralelinde değil, milleti ayakta tutacak ve hür yaşamasını sağlayacak yeni bir kimlik arayışında da dikkate değer gelişmelere sahne olmuştur. Devrin politik ruhunun edebiyatı yönlendirdiği, edebiyatın da millî kimliğin oluşturulmasında büyük işleve sahip olduğu Meşrutiyet ve sonrasında görülen odur ki edebiyatçılar millî kimliği hemen her şeyin önüne koymuşlardır. Bunun sonucu olarak dönem içinde adı öne çıkan edebiyatçıların büyük bölümü ortak bir duyarlık çevresinde birleşmiş ve ortak hedef olan millî kimliğin inşasına çalışmıştır. Bu çalışmalar kimi zaman sanatsal kaygılar ihmal edilmese de genellikle ideolojik boyutun belirginliği ile öne çıkar. Pek çoğu halkın içinden gelen edebiyatçıların yaşanan siyasî çalkantılara kayıtsız kalması beklenemezdi. Kayıtsız kalmamak bir yana, siyasal gelişmeler paralelinde edebiyatçılar millî kimliğin inşasında doğrudan rol almayı seçmiş, tarihsel-mitolojik verileri güncel hassasiyetle birleştirerek eserlerinde işlemişlerdir. Edebiyatın gazete, hikâye, manzume aracılığıyla halka yaklaşması, halk ile edebiyat arasındaki mesafenin daralması yazar ve şairlerin başarısında pay sahibidir. Halkın diliyle halkın meselelerini işleyen millîliği öne çıkaran edebiyatçılar, adeta birer yol gösterici gibi halkı millî değerlere yöneltmiş, yeni kimliğin oluşturulmasında ciddî rol oynamıştır.

KAYNAKLAR

ADIVAR, Halide Edib, *Son Eseri*, İstanbul: Atlas Kitabevi, 1971

ADIVAR, Halide Edib, *Mev'ut Hüküm*, İstanbul: Atlas Kitabevi, 1976

[ADIVAR], Halide Edib, *Yeni Turan*, İstanbul: Tanin Matbaası, 1329.

[ADIVAR], Halide Edib, "Gökalp Ziya", *Vakit*, sayı: 2454, 27 Teşrinievvel 1924, s. 4.

ADIVAR, Halide Edib, *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1956

[ADIVAR], Halide Edib, *Memoirs of Halide Edib*, London, 1926

[ADIVAR], Halide Edib, "Evimize Bakalım: Türkçülüğün Faaliyet Sahası", *Vakit*, 30 Haziran 1918

[ADIVAR], Halide Edib, "A Turkish Feminist Views Women Here", *New York Times*, October 7, 1928

[ADIVAR], Halide Salih, "İstikbâl İçin", *Tanin*, sayı 86, 12 Teşrin-i evvel 1324/25 Ekim 1908

ADIVAR, Halide Edib, *Heyulâ*, İstanbul: Atlas Kitabevi, 1974.

ADIVAR, Halide Edib, *Yeni Turan – Raik'ın Annesi*

Halide Salih, *Seviyye Talib*, Hüdavendigâr Vilayeti Matbaası, 1326.

ADIVAR, Halide Edib, *Seviyye Talip*, İstanbul: Atlas Kitabevi, 1973.

Halide Salih, *Harab Mabedler: Mensur Şiirler, Hikâyeler*, İstanbul: Ahmed İhsan Matbaası, 1326.

ADIVAR, Halide Edib, *Handan*, İstanbul: Özgür Yayınları, t.y.

ADIVAR, Halide Edib, *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul: Özgür Yayınları, 2003

AHMAD, Feroz, *İttihat ve Terakki: 1908-1914*, (Nuran Yavuz), İstanbul: Kaynak Yayınları, 2004

Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketi*, (çev. Suat Mertoğlu), İstanbul: Küre Yayınları, 2004

Ahmet Haşim, *Bütün Eserleri III: Gurabahane-i Laklakan ve Diğer Yazıları*, (Haz. İnci Enginün, Zeynep Kerman), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991

Ahmet Haşim, "Halide Edib Hanımefendiye", *İctihad*, sayı 129, 7 Teşrin-i sani 1918, s. 2781-1782

Akçuraoğlu Yusuf, "Gökalp Ziya Bey Hakkında Hatıra ve Mülâhazalar", *Türk Yurdu*, cilt 15-1, sayı 164-3, Aralık 1924.

AKSEL, Malik, "İlk kadın Ressam: Müfide", *Sanat ve Folklor*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971

AKŞİN, Sina, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.

AKÇURAOĞLU, Yusuf, "Türkçülük", Türk Yılı 1928, (Haz. Arslan Tekin, Ahmet Zeki İzgör), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2009, s. 303-480.

AKÜN, Ömer Faruk, "Mehmed Fuad Köprülü", *DİA*, 2003, cilt 28.

AKYÜZ, Kenan, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923),* İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1995.

AKYÜZ, Kenan, *Tevfik Fikret*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayımları, 1947

"Ahmed Hikmet Bey", *Nevsal-i Millî,* Dersaadet: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1330

ALANGU, Tahir, *Ömer Seyfeddin: Ülkücü Bir Yazarın Romanı*, İstanbul: May Yayınları, 1968

Ali Suavi, "Türk", *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II 1865-1876*, (Haz. Mehmet Kaplan vd.), İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993, s. 497-505

ALP, Tekin, *Türkleştirme*, İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1928

ARAI, Masami, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, (Tansel Demirel), İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 20

AHMEDZADE, Haşim, *Ulus ve Roman*, (Azad Zana Gündoğan), İstanbul: Peri Yayınları, 2004

ANDERSON, Benedict, "Introduction", *Mapping the Nation*, (ed. Gopal Balakrishnan), Verso: London, New York, 2012

ANDERSON, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (çev. İskender Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları, 2004, s. 18-19

ARGUNŞAH, Hülya, "Millî Kimlik Oluşturmada Edebiyatın Rolü ve Ziya Gökalp", *Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp*, (Haz. Ünver Günay, Celaleddin Çelik), İstanbul: Kesit Yayınları, 2010.

ARMAĞAN, Yalçın, *İmkânsız Özerklik: Türk Şiirinde Modernizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri: Tamim ve Telgrafları V, (Haz. Sadi Borak, Utkan Kocatürk), Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1972

Avram Galanti, *Vatandaş: Türkçe Konuş! Yahut Türkçe'nin Ta'mîmi Meselesi, Tarihî, İctimaî, Siyasî Tedkîk*, İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1928

Avram Galanti, *Vatandaş Türkçe Konuş!,* (Haz. Ömer Türkoğlu), Ankara: Kebîkeç Yayınları, 2000

AYDEMİR, Şevket Süreyya, *Suyu Arayan Adam*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1965

AYVAZOĞLU, Beşir, "Edebî Heyet, Çanakkale'de", *Türk Edebiyatı*, Sayı 492, Ekim 2014

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Mehmet Emin Yurdakul ile Görüştüm", *Yeni Adam*, 16 Ağustos 1943, sayı 452, s. 6-11.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Ziya Gökalp", *1964-1965 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları,* İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Neşriyatı

BANARLI, Nihad Sâmi, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004, s. 1067

BANARLI, Nihad Sami, "Sultan Hamid'in Türkçeciliği", *Hayat Tarih Mecmuası*, yıl: 3, c. 2, Sayı 11, Aralık 1967.

BAKHTIN, Mikhail, Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar, (der. Sibel Irzık, çev. Cem Soydemir), İstanbul: 2001.

BAYAT, Ali Haydar, *Hüseyinzâde Ali Bey*, Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1998

BAUER, Otto, "The Nation", *Mapping the Nation*, (ed. Gopal Balakrishnan), London ve New York: Verso, 2012

BEHAR, Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937),* İstanbul: Afa Yayınları, 1996

BENJAMIN, Walter, Son Bakışta Aşk, (Haz. Nurdan Gürbilek), İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

BEYATLI, Yahya Kemal, *Edebiyâta Dâir*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1971

BEYATLI, Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1976

BEYATLI, Yahya Kemal, *Siyâsî ve Edebî Portreler,* İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1986

BEYSANOĞLU, Şevket, *Ziya Gökalp'ın İlk Yazı Hayatı*, İstanbul: Diyarbakırı Tanıtma Derneği Neşriyatı, 1956

BILIG, Michael, *Banal Milliyetçilik*, (çev. Cem Şişkolar), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.

"Bir Ta'rize Cevap", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı 17-18, Mart 1328, s. 128-139.

BOWEN, Harold, *Türkiye Hakkında İngiliz Tetkikleri*, (çev. Orhan Burian), (yay. Haz. Zeki Arıkan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011

BÖLÜKBAŞI, Rıza Tevfik, *Serabı Ömrüm*, İstanbul: Kenan Matbaası, 1949

BÖLÜKBAŞI, Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım*, (Haz. Abdullah Uçman), İstanbul: İletişim Yayınları, 1993

BRENNAN, Timothy, "The National Longing For Form", içinde Homi K. Bhabha, *Nation and Narration,* London ve New York: Routledge, 1991

CALHOUN, Craig, *Milliyetçilik*, (çev. Bilgen Sütçüoğlu), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

CARR, Edward Hallett, *Milliyetçilik ve Sonrası*, (çev. Osman Akınhay), İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Celâl Sâkıb, "Tetebbu Karşısında Mehmed Fuad Bey", *Genç Kalemler*, cilt 3, Sayı: 20, 27 Nisan 1328 [10 Mayıs 1912].

Cemaleddin Afganî, "Vahdet-i Cinsiye (Irkiye) Felsefesi ve İttihad-ı Lisanın Mahiyet-i Hakikiyesi", (çev. Resulzâde Mehmed Emin), *Türk Yurdu*, yıl 2, sayı: 26 (1328).

Cemaleddin Afganî, "Vahdet-i Cinsiye (Irkiye) Felsefesi ve İttihad-ı Lisanın Mahiyet-i Hakikiyesi", *Türk Yurdu,* c. 2, sayı: 26, Ankara: Tutibay Yayınları, 1999

COŞKUN, Nusret Safa, *Millî Bir Edebiyat Yaratabilir Miyiz?*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1938.

ÇELİK, Hüseyin, *Ali Suavî ve Dönemi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

ÇETİNKAYA, Y. Doğan, *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

ÇETİNKAYA, Y. Doğan, "Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleselleşmesi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, c. 4.

ÇETİŞLİ, İsmail, "Ömer Seyfettin'in Şiir ve Mensur Şiirleri Örneğinde 'Yeni Lisan' ve/veya 'Millî Edebiyat' Hareketinin Sonuçları", *100. Yılında Yeni Lisan Hareketi ve Millî Edebiyat Çalıştayı Bildirileri*, (haz. Hülya Argunşah-Oğuzhan Karaburgu), İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2011

ÇORUK, Ali Şükrü, "Abdülhak Hâmid Yahut 'Zoraki Propagandist'", *Türk Edebiyatı*, Ekim 2014, Sayı 492

DANDELION, Pink, *An Introduction to Quakerism*, New York: Cambridge University Press, 2007

DANİŞMEND, İsmail Hâmi, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972.

DAVIDS, Sir Arthur Lumley, *A Grammar of The Turkish Language: with A Preliminary Discourse* (Kitâbü'l İlmü'n-Nâfi' Fi Tahsîl-i Sarf ve Nahv-i Türkî/Türk Dilinin Grameri: Bir Başlangıç Nutkuyla)

DEMİRCİOĞLU, Cemal, *Müfide Ferit Tek ve Romanlarındaki Milliyetçilik*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1998.

Demirtaş, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", *Genç Kalemler*, 10 Ağustos 1911, cilt 2, sayı: 8

DERİNGİL, Selim, "From Ottoman to Turk: Self-Image and Social Engineering in Turkey", *The Ottomans, The Turks, and The World Power Politics*, İstanbul: The Isis Press, 2000, s. 165

DİLMEN, İ. Necmi, "Türkçe Şiirler Cereyanına Bir Bakış ve 1905 Edebî Hareketi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi 1940-1941*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1944, s. 49-71.

DOĞAN, Atila, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

DURU, Kâzım Nami, *İttihat ve Terakki Hatıralarım*, İstanbul: Sucuoğlu Matbaası, 1957

[DURU], Kâzım Nami, "Yeni Lisan ve Hasta Bir Mantığın Psikolojisi", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı 17-18, Mart 1328.

DURU, Kâzım Nami, *Ziya Gökalp*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1949

"Edebî Yıl", *Türk Yurdu*, cilt 6, sayı 1, 1330

ENGİNÜN, İnci, "Halide Edib'in Eserlerinde Amerikalılar", *Mukayeseli Edebiyat*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999

ENGİNÜN, İnci ve Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 3, Nesir 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011

ENGİNÜN, İnci ve Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 3, Nesir 2*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011

ENGİNÜN, İnci, -Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 4: Eser Tanıtma ve Önsözler (1860-1923)*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011

ENGİNÜN, İnci, *Yeni Türk Edebiyatı Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*, İstanbul: Dergâh yayınları, 2012

ENGİNÜN, İnci, "Hâmid'in Tiyatroları", *Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Tiyatroları 1*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998

ENGİNÜN, İnci, *Halide Edib Adıvar*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986

ENGİNÜN, İnci, "Ziya Gökalp ve Halide Edib Adıvar", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları I*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012

ENGİNÜN, İnci, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007

ERCİLASUN, Bilge, "Mehmet Âkif, Mehmet Emin ve Tevfik Fikret Arasında Bir Mukayese", *Yeni Türk Edebiyatı Üzerine İncelemeler 1*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997

ERCİLASUN, Bilge, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Tenkit*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

ERCİLASUN, Bilge, "Ahmet Hikmet Müftüoğlu'nun Orhun Âbideleriyle İlgili Romanı: 'Gönül Hanım'", *Türk Roman ve Hikâyesi Üzerine*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013

ERCİLASUN, Ahmet B., "Modern Türkiye Türkçesinin Doğuşunda Genç Kalemler'in Rolü", *100. Yılında Yeni Lisan Hareketi ve Millî Edebiyat Çalıştayı Bildirileri*, (haz. Hülya Argunşah-Oğuzhan Karaburgu), İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2011

ERDEN, Fethi, "Halide Edib Hanımın Bilinmeyen veya Az Bilinen Tarafları ve Türk Ocağı ile Alâkalı Hatıraları", *Türk Yurdu,* cilt III, sayı 305-306, Kasım 1964

[ERSOY], Mehmed Âkif, "Cemaleddin Efganî", *Mehmed Âkif Ersoy'un Makaleleri*, (Haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu ve Nuran Abdulkadiroğlu), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990

ERSOY, Mehmed Âkif, *Safahat*, (Haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987

ERİŞİRGİL, Mehmet Emin, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984

ERİŞİRGİL, Mehmet Emin, *İslamcı Bir Şairin Romanı: Mehmet Akif,* Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986

Ertuğrul, *Lisan ve Edebiyatımız*, İstanbul: Hukuk Matbaası, 1917

ESİN, Emel, "Emel Esin'le Mülakat", (Söyleşiyi yapan: Mehmet Kaplan ve İnci Enginün), *Kaynaklar*, sayı 3, Bahar 1984

FİLİZOK, Rıza, *Ziya Gökalp'ın Edebî Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991

FİLİZOK, Rıza, *Ziya Gökalp*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005

G. K. T. H. (Genç Kalemler Tahrir Heyeti), "Pespaye Bir Hicive Ciddî Bir Cevap", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı: 20, 27 Nisan 1328 [10 Mayıs 1912]

GEZGİN, Hakkı Süha, *Edebî Portreler*, (Haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul: Ötüken Neşriyat A. Ş., 2005.

GREENFELD, Liah, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge: Harvard University Press, 1992

GELLNER, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, (çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan), İstanbul: Hil Yayın, 2008

GELLNER, Ernest, *Milliyetçiliğe Bakmak*, (çev. Simten Coşar vd.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1998

GOLDZIHER, Ignaz, "Cemâleddin Efgânî", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1977, c. 3

GÖKALP, Nihad, "Merhum Ziya Gökalp Beğ'in Doğumu ve Ölümü", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, İstanbul: Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı, 1956

GÖKÇE, M. Selim, "Harp Sırasında Kim Ne Yapıyordu?", *Türk Edebiyatı*, Sayı 492, Ekim 2014

[GÖVSA], İbrahim Alâaddin, *Çanakkale İzleri*, İstanbul: Kitabhane-i Hilmi, 1926

[GÜNTEKİN] Reşat Nuri, "Edebiyat-ı Millîye Meselesi", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası,* cilt 1, sayı: 4, 12 Haziran 1332

[GÜNTEKİN] Reşat Nuri, "Edebiyat-ı Millîye Meselesi 2: Lisan", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası,* cilt 1, sayı:9, 17 Kanun-ı evvel 1332

[GÜNTEKİN] Reşat Nuri, "Edebiyat-ı Millîye Meselesi 3: İlham", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası,* cilt 1, sayı:17, 11 Şubat 1332

GÜR, Muhammet, *Kendi İçinde ve Kendine Göre Süleyman Nazif*

GÜRBİLEK, Nurdan, *Kör Ayna, Kayıp Aşk: Edebiyat ve Endişe*, İstanbul: Metis Yayınları, 2007

[GÜRPINAR], Hüseyin Rahmi, "Edebiyatta Milliyet", *İleri*, sayı 712, 1 Ocak 1920.

GÜVENÇ, Bozkurt, *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994

HANİOĞLU, M. Şükrü, "Türkçülük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, cilt 41, 2012.

HANİOĞLU, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, ty.

HEYD, Uriel, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, (çev. Cemil Meriç), İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980.

HOBSBAWM, Eric J., *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit ve Gerçeklik*, (çev. Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.

HOBSBAWM, Eric ve RANGER, Terence, *Geleneğin İcadı*, (çev. Mehmet Murat Şahin), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

HROCH, Miroslav ve MALECKOVA, Jitka, "'Nation': A Survey of the Term in European Languages", *Encyclopedia of Nationalism,* (ed. Athena S. Leoussi), New Brunswick: Transaction Publishers, 2001, s. 203

HROCH, Miroslav, "From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation-building Process in Europe", *Mapping the Nation,* (ed. Gopal Balakrishnan), Verso: London, New York, 2012

HROCH, Miroslav, *Avrupa'da Millî Uyanış: Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi*, (çev. Ayşe Özdemir), İstanbul: İletişim Yayınları, 2011

Hüsn ve Şiir, sayı 1, 1325

HUYUGÜZEL, Ömer Faruk, "Ömer Seyfeddin'in İzmir Günleri", *Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfeddin*, Marmara Üniversitesi Yayınları, 1984.

[İDİZ], Bekir Fahri, "Hareket-i Edebiye", *Terbiye ve Oyun*, sayı 21, 24 Mayıs 1328

İsmail Hikmet, *Ahmet Hikmet*, Kanaat Kütüphanesi, 1933

İSKİT, Server, *Türkiye`de Matbuat İdareleri ve Politikaları*, Başvekalet Basın ve Yayın Umum Müdürlüğü Yayınları, 1943

JUSDANIS, Gregory, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcad Edilişi*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

KAÇALİN, Mustafa S., "Orhon Yazıtları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 33, 2007.

KALKIŞIM, Muhsin, "Klasik Türk Şiirinde 'Türk' Kavramı", *Milli Folklor*, Sayı: 50, Yaz 2001, s. 58-69

KAPLAN, Mehmet, "Bahar ve Kelebekler'in Tahlili", *Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfeddin*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1984

KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi: İkinci Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1908-1918)*, cilt 9, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.

KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003

[KARAOSMANOĞLU], Yakup Kadri, "Halide Edib Hanım'ın Son Kitabı *Handan* Hakkında", *Rübab*, sayı: 40, 11 Teşrin-i evvel 1328.

[KARAOSMANOĞLU], Yakub Kadri, "Netâyic", *Rübab*, sayı: 14-19, 19 Nisan 1328

[KARLIDAĞ], Abdullah Cevdet, "İhyâ-yı Lâyemût: Hakîm-i Edîb Ali Bey Hüseyinzâde" *İctihad*, sayı 5, yıl 2, Kanunusâni 1908.

KARPAT, Kemal H., *Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011

KAZAN, Frances, *Halide Edip ve Amerika*, (çev. Bernar Kutluğ), İstanbul: Bağlam Yayınları,

KEDDIE, Nikki R., "Pan-Islam as Proto-Nationalism", *The Journal of Modern History*, March 1969, Vol. 41, No: 1, p. 17.

KERMAN, Zeynep, "Mehmet Akif Ersoy'un Şiirlerinde Merhamet Temi", *Türk Dili*, Aralık 1998, cilt II, sayı 564

KESKİOĞLU, Osman, "Cemâleddin Efgânî", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sayı: 1, 1962

KOÇ, Murat, *Natüralist Bir Yazar Bekir Fahri (İdiz): Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2011.

KOHN, Hans, *Türk Milliyetçiliği*, (çev. Ali Çetinkaya), İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1944.

KOLCU, Hasan ve KIRAN, Fatih, "Mehmed Emin Yurdakul", Mehmed Emin, *Türkçe Şiirler*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007

KOLCU, Hasan, *Türk Edebiyatında Hece-Aruz Tartışmaları*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.

Kozanzâde Cenab Muhyiddin, "Millî Edebiyat Hakkında", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası,* cilt 3, sayı: 73-42, 22 Haziran 1918

Kozanzâde Cenab Muhyiddin, "Millî Edebiyat Hakkında", *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası,* cilt 3, sayı: 75-44, 6 Temmuz 1918

KÖKSAL, M. Fatih, "Divan Şiirinde 'Türk'", Journal of Turkish Studies, vol. 30/II, 2006, Harvard University, s. 231-269.

Köprülüzade Mehmed Fuad, "Halk ve Edebiyat", *Servet-i Fünun*, c. 41, sayı 1042, 12 Mayıs 1327, s. 29

Köprülüzade Mehmed Fuad, "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", *Bilgi Mecmuası*, cilt 1, sayı: 1, Teşrinisani 1329, s. 3-52.

KÖPRÜLÜ, Fuad, "Türk Edebiyatı Tarihi'nde Usûl", *Edebiyat Araştırmaları,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.

Köprülüzade Mehmed Fuad, "Edebiyat-ı Milliye", *Servet-i Fünun*, c. 41, sayı 1041, 5 Mayıs 1327, s. 3-5

Köprülüzade Mehmed Fuad, "Edebiyatlar Arasında", *Servet-i Fünun*, c. 41, sayı 1043, 19 Mayıs 1327, s. 54

Köprülüzade Mehmed Fuad, "Türklük ve Yeni Lisan", *Servet-i Fünun*, cilt 42, sayı: 1091, 19 Nisan 1328

Köprülüzade Mehmed Fuad, "Yeni Lisan" *Servet-i Fünun*, c. 42, sayı 1082, 16 Şubat 1327, s. 365-370.

Köprülüzade Mehmed Fuad, "Türklük ve Yeni Lisan", *Servet-i Fünun*, cilt 42, sayı: 1091, 19 Nisan 1328, s. 579

Köprülüzade Mehmed Fuad, "Bir Mudhike-i Edebiye", *Servet-i Fünun*, cilt 43, sayı: 1095, 17 Mayıs 1329

Köprülüzade Mehmed Fuad, "Edebiyat Musahabeleri: Millî Edebiyat", *Yeni Mecmua,* cilt 1, sayı 1, 12 Temmuz 1917

KÖPRÜLÜ, Fuad, "'Âşık Tarzı'nın Menşe' ve Tekâmülü", Edebiyat Araştırmaları, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.

KÖPRÜLÜ, Fuad, "Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri", Edebiyat Araştırmaları, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986.

KÖPRÜLÜ, Fuad, *Köprülü'den Seçmeler*, (Haz. Orhan F. Köprülü), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Kültür Yayınları, 1972

Köprülüzade Mehmed Fuad, "Mehmed Emin Bey", *Turan,* 29 Muharrem 1332/5 Kanunıevvel 1330/18 Aralık 1914.

Köprülüzade Mehmed Fuad, "Türkçülük Tarihine Dair Bazı Notlar," *Hayat,* Ankara, 5 Mayıs 1927, sayı: 23, c. 1

Köprülüzade Mehmed Fuad, "Aydemir", *Büyük Mecmua*, sayı 2, 13 Mart 1919, s. 28.

KÖROĞLU, Erol, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Millî Kimlik İnşasına*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010

KÖROĞLU, Erol, "Ulusu Sokaktan Tahayyül Etmek: Ömer Seyfettin'in Öykülerinde Milliyetçilik, Gündelik Hayat, Duygular", *Ömer Seyfettin'i Yeniden Okumak: Ölümünün 85. Yılında Ömer Seyfettin'i Anma Toplantısı Bildirileri,* 2005

KUNOS, Ignaz, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı 14, 13 Kanunusani 1327

KUNTAY, Mithat Cemal, *Mehmed Akif: Hayatı-Seciyesi-Sanatı*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011

KUSHNER, David, Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908), (çev. Şevket Serdar Türet vd.), İstanbul: Kervan Yayınları, 1979, s. 3.

LANDAU, Jacob M., *Pantürkizm*, (çev. Mesut Akın), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999, s. 10

LANDAU, Jacob M., *Pan Turkism: From Irredentism to Cooperation*, Indiana: Indiana University Press, 1995

LANDAU, Jacob M., *Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, (çev. Burhan Parmaksızoğlu vd.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

LEVEND, Agâh Sırrı, "Türkçülük ve Millî Edebiyat", *Belleten*, 1961

LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (çev. Metin Kıratlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991

LEWIS, Bernard, "The Pro-Islamic Jews", *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*, Illinois: Open Court, 2002

LEWIS, Bernard, *The Multiple Identities of the Middle East*, New York: Schocken Books, 1999

M. Nermi, "Yeni Lisan İstilası Karşısında", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı: 22, 6 Haziran 1328

Mahmud Esad, "Kerime-i Maneviyemiz İffetli Halide Hanımefendiye", *Mâder*, İstanbul: Karabet Matbaası, 1314/1897

MINORSKY, Vladimir, "Tûrân", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB, 1988, c. 12/2.

Müftüoğlu Ahmed Hikmet, *Çağlayanlar*, (Haz. Fethi Tevetoğlu), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971

MARDİN, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler I,* (der. Mümtaz'er Türköne–Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, c. 4

Mustafa Celâlettin Paşa, *Eski ve Modern Türkler*, (çev. Güven Beker), İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014

Muhbir, Sayı: 38, 12 Haziran 1868.

Müftüoğlu Ahmed Hikmet, *Gönül Hanım*, (Haz. Fethi Tevetoğlu), İstanbul: Millî Eğitim Yayınları, 1971

Namık Kemal, *Nâmık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, (Haz. Kâzım Yetiş), İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1996

Namık Kemal, "Türkistan'ın Esbâb-ı Tedennîsi", *Hürriyet*, 27 Temmuz 1868, Sayı: 5

NASKALİ, Emine Gürsoy, *Cumhuriyet Tarihi Soyadı Hikâyeleri*, İstanbul: Doğan Kitabevi, 2013.

Nâzım Hürrem, "Ticaret", *Çocuk Dünyası*, sayı 41, 19 Kanunuevvel 1329/1 Ocak 1914.

Nüzhet Haşim, *Millî Edebiyata Doğru*, İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1918.

Nüzhet Haşim, *Millî Edebiyata Doğru*, (Haz. Recep Duymaz), İstanbul: Akademik Kitaplar, 2013.

OKAY, M. Orhan, "Millî Edebiyat Akımı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 30, 2005

OKAY, Orhan, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005

ORKUN, Hüseyin Namık, *Büyük Türkçü Süleyman Paşa: Hayatı ve Eserleri*, Millî Kalemler Serisi 2, Ankara: Güneş Matbaacılık T.A.O., 1952.

ORTAÇ, Yusuf Ziya, *Portreler*, İstanbul: Yeni Matbaa, 1960

ORTAÇ, Yusuf Ziya, *Bizim Yokuş*, İstanbul: Akbaba Yayınları, 1966

Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri: Hikâyeler 1*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri: Hikâyeler 2*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014

Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri: Hikâyeler 3*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri: Hikâyeler 4,* (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007

Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri: Makaleler 1,* (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001

Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri: Makaleler 2, Tercümeler*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001

Ömer Seyfettin, *Bütün Eserleri: Şiirler, Mensur Şiirler, Fıkralar, Hatıralar, Mektuplar*, (Haz. Hülya Argunşah), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000

Ömer Seyfeddin, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 1, 29 Mart 1327 (Dergide imzasız yayımlanmıştır.)

Ömer Seyfeddin, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 2, 12 Nisan 1327 (Dergide imzasız yayımlanmıştır.)

ÖZALP, N. Ahmet, "Müebbet Bir Tartışma: Edebiyatta Millilik", *Kaşgar*, sayı: 16, Temmuz 2000.

ÖZKIRIMLI, Umut, *Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar: Eleştirel Bir Müdahale*, (Çev. Yetkin Başkavak), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s.14

ÖNEN, Nizam, *İki Turan: Macaristan ve Türkiye'de Turancılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005

ÖZGÜL, Kayahan, "Milli Edebiyat, `Güdümlü Edebiyat` mıdır?", içinde Bahriye Çeri (ed.), *1908 Meşrutiyeti, Sanat ve Edebiyat*, Paris: IJT Publication, 2008

ÖZTÜRKMEN, Arzu, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998

ÖZÖN, Mustafa Nihat, *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Maarif Vekilliği Neşriyatı, 1941

PARLA, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, (Haz. Füsun Üstel, Sabir Yücesoy), İstanbul: İletişim Yayınları, 1989

PARLATIR, İsmail ve ÇETİN, Nurullah, *Genç Kalemler Dergisi*, Ankara: TDK Yayınları, 1999.

PERİN, Cevdet, *Fransız Edebiyatına Toplu Bir Bakış*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1943.

Perviz [Ömer Seyfeddin], "Yeni Lisan ve Çirkin Taarruzlar", *Genç Kalemler*, cilt 4, sayı: 24-25

POLAT, Nâzım H., "Bir Yanılgının Vahim Sonuçları", *Türk Edebiyatına Açılan Pencere: İnci Enginün Armağanı*, (ed. Hülya Argunşah), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2014.

POLAT, Nâzım H., "Ömer Seyfeddin", *DİA*, yıl: 2007, cilt: 34

REDHOUSE, Sir James W., *A Turkish and English Lexicon*, Beyrut: Librairie du Liban, 1890

RENAN, Ernest, "What is a Nation?", (çev. Martin Thom), içinde Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*, London ve New York: Routledge, 1991.

Reşit Süreyya, "Aydemir", *Şair Nedim*, cilt 1, sayı 5, 13 Şubat 1919

Rıfat Celâl, *Doktor Rıza Tevfik Bey'e*, İslam Kütüphanesi Sahibi Şevki, 1332

SAFRANSKI, Rüdiger, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, (çev. Ali Nalbant), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013

SARINAY, Yusuf, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihî Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1994

SAZYEK, Hakan, "Talim-i Edebiyat'ın 'Hatime'si Üzerine", *Turkish Studies*, v. 8, winter 2013.

"Sevgili Karilerimize", *Genç Kalemler*, 1. Cilt, Sayı 9-1, s. 81-82.

STRAUSS, Johann, "Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th centuries)?" *Arabic Middle Eastern Literatures*, Vol. 6, No. 1, 2003, pp. 39-76.

STRAUSS, Johann, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kimler, Neleri Okurdu (19.-20. Yüzyıllar)?, (çev. Günil Ayaydın Cebe), *Kritik*, 2009 Bahar, Sayı 3, s. 205-265

STALIN, Joseph, "The Nation", *Nationalism*, (ed. John Hutchinson ve Anthony D. Smith), Oxford: Oxford University Press, 1994, s. 20

SMITH, Anthony D., *Millî Kimlik*, (çev . Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 2010

SİYAVUŞGİL, Sabri Esat, *Roman ve Okuyucu*, İstanbul: Kenan Matbaası, 1944, s. 106. (ayrı basım)

Süleyman Nazif, "Harb ve Edebiyat", *Hâdisât*, 1 Haziran 1919

SÜMER, Faruk, *Oğuzlar: Tarihleri, Boy Teşkilatları- Destanları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1972.

SÜMER, Mehmet, "Mehmet Kaplan'ın Kuramsal Kaynakları ve Şiir Tahlil Metodu", *Hece*, Sayı 207, Mart 2014

ŞAPOLYO, Enver Behnan, *Ziya Gökalp İttihadı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, İstanbul: Güven Basımevi, 1943

Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 1317

Şemseddin Sami, "Yeni Lisan: Lisan ve Edebiyatımız", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı: 19, Nisan 1328.

ŞENTÜRK, Recep, "Millet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Aniklopedisi*, İstanbul: 2005, c. 30.

TANPINAR, Ahmet Hamdi, *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 2003

TANPINAR, Ahmet Hamdi, "Ahmed Hikmet", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978, cilt 1

TANPINAR, Ahmet Hamdi, *Yahya Kemal*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001

TANPINAR, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, (Haz. Zeynep Kerman), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.

[TANRIÖVER], Hamdullah Suphi, *Günebakan*, Ankara: Türk Ocakları İlim ve Sanat Heyeti Neşriyatı, 1929

TARAKÇI, Celal, *Cenab Şehabeddin'de Tenkid*, Samsun: Eser Matbaası, 1986.

TİMUR, Taner, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Tolum ve Kimlik*, İstanbul: Afa Yayınları, 1991

TİMUR, Taner, *Osmanlı Kimliği*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 1998

TOPRAK, Zafer, "İslam ve İktisat: 1913-1914 Müslüman Boykotajı", *Toplum ve Bilim*, sayı 29-30, Bahar-Yaz 1985, s. 179-199.

TOPRAK, Zafer, "Osmanlı Narodnikleri: 'Halka Doğru' Gidenler", *Toplum ve Bilim*, sayı 24, Kış 1984

TOPRAK, Zafer, "Cihan Harbi'nin Provası Balkan Harbi," *Toplumsal Tarih*, sayı 104, Ağustos 2002

TARHAN, Abdülhak Hâmid, *Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Tiyatroları 1*, (Haz. İnci Enginün), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998

TÜRKÇÜ, Necip, *Necip Türkçü'nün Hatıraları ve Dil Yazıları*, (Haz. Ömer Faruk Huyugüzel), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003

TANSEL, Fevziye Abdullah, *Ömer Seyfeddin'in Şiirleri*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü yayınları, 1972

TUNAYA, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler cilt 3: İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000

TUNAYA, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998

TEVETOĞLU, Fethi, "Müftüoğlu Ahmed Hikmet ve Çağlayanlar", *Çağlayanlar*, (Haz. Fethi Tevetoğlu), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971

TANSEL, Fevziye Abdullah, *Mehmed Emin Yurdakul'un Eserleri I: Şiirler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

TANSEL, Fevziye Abdullah, *Ziya Gökalp Külliyatı 1: Şiirler ve Halk Masalları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989

TANSEL, Fevziye Abdullah, "Ömer Seyfeddin'in Kullandığı Ad, Mahlas ve Remizler", *Türk Kültürü*, Aralık 1984, s. 772-783.

TANSEL, Fevziye Abdullah, "Ahmed Hikmet Müftüoğlu, Hayatı ve Sanatı", *Türkiyat Mecmuası*, 1951, cilt IX, sayı 2

TEK, Müfide Ferit, *Aydemir*, (Haz. Recep Duymaz), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002

TEVETOĞLU, Fethi, *Büyük Türkçü Müftüoğlı Ahmed Hikmet*, Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1951

TEVETOĞLU, Fethi, *Mehmet Emin Yurdakul*, Ankara: Kültür ve Turzim Bakanlığı, 1988

Tevfik Fikret, *Dil ve Edebiyat Yazıları*, (Haz. İsmail Parlatır), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993.

Tevfik Sedad, "Muhyiddin-i Arabî*" Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 4, 26 Mayıs, s. 61-64.

TOKGÖZ, Ahmed İhsan, *Matbuat Hatıralarım*, (Haz. Alpay Kabacalı), İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 56-65

TOPALOĞLU, Ahmet ve KAÇALİN, Mustafa S., "Sözlük", *DİA*, c. 37, s. 405

TOPUZ, Hıfzı, *II. Mahmut'tan Holdinglere Türk Basın Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.

UÇMAN, Abdullah, *Türk Dilinin Sadeleşmesi ve Hece Vezni Üzerine Bir Münakaşa*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.

UÇMAN, Abdullah, *Rıza Tevfik'in Şiirleri ve Edebî Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma*, İstanbul: Kitabevi yayınları, 2004

UYSAL, Zeynep, "Bir Toplum Projesinin Peşinde Halide Edip Adıvar", *Doğu Batı*, sayı 35, 2006

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1992.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Ziya Gökalp*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, t.y.

ÜNAYDIN, Ruşen Eşref, *Diyorlar ki*, (Haz. Şemsettin Kutlu), İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1972.

[ÜNAYDIN], Ruşen Eşref, "Hitabe", *Türk Yurdu*, cilt 15-1, sayı: 164-3, Aralık 1924.

ÜSTEL, Füsun, *İmparatorluktan Ulus Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997,

WILSON, William A., "Herder, Folklore and Romantic Nationalism", *The Journal of Popular Culture*, v. 6, issue 4, Spring 1973.

[YÖNTEM], Ali Canib, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, cilt 4, sayı: 27, 2 Teşrinievvel 1328

[YÖNTEM], Ali Canib, *Millî Edebiyat Meselesi ve Cenab Bey'le Münakaşalarım,* İstanbul: Kanaat Matbaası, 1918

YÖNTEM, Ali Canib, *Prof. Ali Canip Yöntem'in Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*, (Haz. Ahmet Sevgi, Mustafa Özcan), Konya: Tablet Yayınları, 2005

[YÖNTEM], Ali Canib, "Âtî-i Edebîmiz", *Genç Kalemler*, c. 1, sayı 11 - (3), Aralık 1910.

[YÖNTEM], Ali Canib, "Bir Hatıra", *Hüsn ve Şiir*, sayı 3, 1325.

YÖNTEM, Ali Canib, *Ömer Seyfeddin: Hayatı, Karakteri, Edebiyatı, İdeali ve Eserlerinden Nümuneler*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1947

YÖNTEM, Ali Canib, "Benim Bildiğim Talat Paşa", *Yakın Tarihimiz*, cilt 1, sayı: 6, 5 Nisan 1962

YÖNTEM, Ali Canib, "Ziya Gökalp'e Türkçülüğü Aşılayan Adam", *Yakın Tarihimiz,* cilt: 1, sayı: 9, 26 Nisan 1962.

YÖNTEM, Ali Canib, "Ziya Gökalp'in Matbuat Âleminde İlk Görünüşü Genç Kalemler ve 'O', *Çınaraltı*, Sayı 12, 25 Birinciteşrin 1941, s. 7-10.

YÖNTEM, Ali Canib, "Ömer Seyfettin İçin", *Prof. Ali Canip Yöntem'in Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri,* (Haz. Ahmet Sevgi, Mustafa Özcan), Konya: Tablet Kitabevi, 2005

[YÖNTEM], Ali Canib, "Edebiyat-ı Müstakbelemiz", *Genç Kalemler*, 1. Cilt, Sayı 9-1, s. 84-85

[YÖNTEM], Ali Canib, "Sanat ve Mahiyeti", *Genç Kalemler*, cilt 1, Sayı: 13-5, s. 144-145

[YÖNTEM], Ali Canib, "Millî Lisan ve Millî Edebiyat", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı: 3, 6 Mayıs 1327

[YÖNTEM], Ali Canib, "Millî Lisan ve Millî Edebiyat", *Genç Kalemler,* cilt 2, sayı: 3, 6 Mayıs 1327

Yekta Bahir, "'Millî', Daha Doğrusu 'Kavmî' Edebiyat Ne Demektir?", *Genç Kalemler*, c. 2, sayı 4, 26 Mayıs 1327.

Yekta Bahir, "Millî Edebiyat Meselesi I", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 6, 19 Haziran 1327.

Yekta Bahir, "İbtidâiyyet-Originalité" *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı 14, 13 Kanunusani 1327, s. 35-37.

"Yeni Lisan ve Muarızlarından Bir Nümune", *Genç Kalemler*, cilt 3, sayı: 21, 16 Mayıs 1328

[YURDAKUL], Mehmed Emin, "Türkçe Şiirler: Mehmed Emin Bey Kendi Ağzından", *Bağçe*, c. II, sayı: 28, 27 Kanunusani 1324/9 Şubat 1909.

YÜCEL, Hasan Âli, *Edebiyat Tarihimizden*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.

WATT, Ian, *Romanın Yükselişi: Defoe, Richardson ve Fielding Üzerine İncelemeler*, (Ferit Burak Aydar), İstanbul: Metis Yayınları, 2007

ZERNATTO, Guido, "Nation: The History of a Word", *The Review of Politics*, Vol. 6, No. 3 (Temmuz 1944), s. 351-352

Ziya Gökap, "Dehaya Doğru", *Küçük Mecmua*, sayı 3, 19 Haziran 1922.

Ziya Gökalp, *Makaleler VII*, (Haz. M. Abdülhalûk Çay), Ankara: Kültür Bakalnlığı Yayınları, 1982.

Ziya Gökalp, "Roman", *Makaleler IX*, (Haz. Şevket Beysanoğlu), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

Ziya Gökalp, "Türk Kimdir?", *Makaleler IX*, (Haz. Şevket Beysanoğlu), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

Ziya Gökalp, "Tarih Usulünde An'aneler", *Küçük Mecmua*, sayı: 14, 4 Eylül 1922, s. 8-10.

Ziya Gökalp, *Makaleler II*, (Haz. Süleyman Hayri Bolay), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982.

Ziya Gökalp, "Felsefî Vasiyetler II: "Hocamın Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, sayı 18, 2 Ekim 1922.

Ziya Gökalp, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 2, 12 Nisan 1327 (Dergide imzasız yayımlanmıştır.)

Ziya Gökalp, "Refah mı Saadet mi?", *Küçük Mecmua*, Sayı 1, 5 Haziran 1922

Ziya Gökap, "Felsefî Vasiyetler III: "Pîrimin Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, sayı 19, 9 Ekim 1922

Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, (Haz. İbrahim Kutluk), Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, 1976

Ziya Gökalp, "Felsefî Vasiyetler I: Babamın Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, sayı 17, 25 Eylül 1922

Ziya Gökalp, "Millet Nedir" *Küçük Mecmua*, sayı 28, 25 Aralık 1922.

Ziya Gökalp, "Halk ve Güzideler", *Tamamlanmamış Eserler*, (Haz. Şevket Beysanoğlu), Ankara: Neyir Matbaası, 1985.

Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, (Haz. Mehmet Kaplan), İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004

Ziya Gökalp, "Millet Nedir?" *İçtimaiyat Mecmuası*, sayı 3, Haziran 1917.

ÖZGEÇMİŞ

1984 yılında Adıyaman'ın Besni ilçesinde doğdu. İlk öğrenimini Besni'de, orta öğrenimini Adıyaman'da tamamladı. 2002 yılında girdiği Marmara Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bölümünü 2007 yılında bitirdi. Aynı yıl Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde Yeni Türk Edebiyatı alanında yüksek lisans programına kabul edildi. Bu programı 2010 yılında *Turgut Uyar Şiirinde Anlatımcı Teknik* başlıklı teziyle bitirdi. 2010 yılında aynı enstitüde doktora programına girdi. 2012-2013 eğitim-öğretim yılını Amerika'da Arizona Üniversitesi'nde Milli Kimliğin İnşasında Edebiyatın Rolü (1911-1920) başlıklı doktora teziyle ilgili araştırma yaparak geçirdi. 2007 yılından beri araştırma görevlisi olarak ilkin Adıyaman Üniversitesi'nde, ardından da Marmara Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. Hece Yayınları'ndan çıkmış *Göz Gürültüsü* (2014) adlı bir şiir ve *Büyük Saat'in Vuruşu: Turgut Uyar Şiirinde Anlatısallık* (2015) adlı bir inceleme kitabı bulunmaktadır.