

1030

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ZİYA GÖKALP'TE
«TÜRKÇÜLÜK-İSLÂMCILIK ve MEDENİYETÇİLİK»
ANLAYIŞI

(SOSYOLOJİ YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Etem ÇALIK

02008

Yükseköğretim Kurulu
Dokümantasyon Merkezi

Temmuz, 1985

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	
BİRİNCİ BÖLÜM: 19. ASRIN İKİNCİ YARISINDA OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN SİYASÎ, İKTİSADÎ VE SOSYAL VAZİYETİ.....	
BİRİNCİ BAŞLIK: Siyasî Vaziyet.....	3
1. Dış Siyaset.....	3
2. İç Siyaset.....	6
İKİNCİ BAŞLIK: İktisadî Vaziyet.....	10
ÜÇÜNCÜ BAŞLIK: Sosyal Vaziyet.....	15
İKİNCİ BÖLÜM : TÜRKÇÜLÜK HAREKETİ	
BİRİNCİ BAŞLIK: Doğuşu, Gelişmesi ve Bel- li Başlı Öncüleri.....	18
İKİNCİ BAŞLIK: Türkçülüğün İkinci Safhası: Siyasî Türkçülük.....	25
1. Hüseyinzâde Ali.....	27
2. Akçuroğlu Yusuf.....	29
3. Tunalı Hilmi.....	35
4. Ağaoğlu Ahmed.....	36
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM : ZİYA GÖKALP VE FİKRİYATI	
BİRİNCİ BAŞLIK: Hayatı ve Eserleri.....	39
İKİNCİ BAŞLIK: Gökalp ve Türkçülük.....	46
1. Gökalp Nasıl Türkçü Oldu?.....	46
2. Türkçülüğün Fikrî Temelini Hazır- layan Bazı İzahlar.....	48
a. Cemiyetlerin Tarihi Tekâmülleri.....	55
b. Milliyetçilik ve Halkçılık Arasındaki Münasebet.....	58
3. Gökalp'e Göre Türkçülüğün Mahiyeti.	61

a. Türkçülüğün Tarihi.....	61
b. Türkçülük Nedir?.....	68
c. Türkçülüğün Programı.....	73
I) Lisanî Türkçülük.....	74
II) Bediî Türkçülük.....	81
aa- Edebiyatımızın Tahrir ve Tehzibi.....	82
bb- Millî Musikî.....	84
cc- Millî Zevk ve Tehzib Olunmuş Zevk.....	85
III) Ahlâkî Türkçülük.....	85
aa-Ahlâkın Mahiyeti.....	85
bb- Vatanî Ahlâk.....	88
cc- Meslekî Ahlâk.....	88
dd- Aile Ahlâkı.....	90
ee- Medenî Ahlâk ve Şahsî Ahlâk.....	91
ff- Rahtî(Cinsî) Ahlâk.....	92
gg- Beynelmilel Ahlâk.....	93
IV) Hukukî Türkçülük.....	94
V) Dinî Türkçülük.....	96
VI) İktisadî Türkçülük.....	964
VII) Siyasî Türkçülük.....	104
VIII) Felsefî Türkçülük.....	105
ÜÇÜNCÜ BAŞLIK: Gökalp ve İslâmcılık.....	108
1. Genel Olarak İslâmcılık Cereyanı.....	108
2. Gökalp'te İslâmcılık.....	118
a. Gökalp'in "Din" Anlayışı.....	118
b. İslâm ve İslâmcılık Anlayışı.....	125
I) Ümmet Dini Olarak İslâm.....	125
II) İslâmın İçtimai Fonksiyonu.....	127
III) Hukuk Açısından İslâm.....	130
aa- İslâm Fıkhnının Unsurları.....	130
bb- İslâm Fıkhnının Sosyal Tekâmülâe Münasebeti.....	134

IV) İdeolojik Açıdan İslâm..... 135

DÖRDÜNCÜ BAŞLIK: GÖKALP VE MEDENİYETÇİLİK

1. Gökalp'e Göre Medeniyet Nedir?..... 145
2. Hars ve Medeniyet Arasında Nasıl Bir
Münasebet Vardır?..... 146

NETİCE..... 163

DİPKOTLAR..... 166

BİBLİYOGRAFYA..... 178



GİRİŞ

Bu çalışma, 4'ya Gökalt'le Türkçülük-İslâmcılık ve Medeniyetçilik anlayışı üzerine sosyolojik bir yaklaşım denemisiidir.

Çalışmanın ortaya çıkarmak istediği asıl problem Gökalt fikriyatının nasıl ortaya çıktığı ve Gökalt'ın halihazır şartların icap ettirdiği hall yollarını ne suretle gör-bildiğidir.

Gökalt fikriyatına geçmeden evvel, bu fikriyatın maddî ve fikrî zeminini hazırlayan iç ve dış hadiseler-den bahsedeceğiz. Ancak bir peşin hüküm olarak, bu fikriyatın maddî zemini olarak memleketin o günkü ekonomik vaziyetini ve iç isyanları, fikrî zemini olarak da o devrede ortaya çıkan ve bütün Avrupa'da tesirleri şiddetle görülen milliyetçilik cereyanını temel saik kabul ettik. Bu şartlardan birincisi devletin sınırları içerisinde meydana gelmekle beraber, milliyetçilik cereyanının bir neticesiydi. Tabii ki, milliyetçilik cereyanlarını doğuran ve bir ideoloji haline getiren de 1789 Fransız ihtilâli'ydi. Ancak bu şartların varlığı neden böyle bir senteze yol açmıştı? Meselâ Batı'nın ilim ve teknikteki üstünlüğü tartışılmaz bir nisbette olduğuna göre neden ilim ve teknik hayranlığı ve taraf-tarlığı mahiyetin'e bir doktrin ortaya çıkmamıştı?

Yukarıdaki endişelerle bu çalışmayı yaparken, Gökalt'ı maddî ve mane'vî "zemin"den koparmamaya dikkat ettik. Gökalt'ın ayırdedici ideolojisinin "Türkçülük" olduğunu farzederek, Türkçülüğe İslâmcılık cereyanından fazla yer verdik ve müstakil bir bölüm altında inceledik.

Medeniyetçilik için ayrı bir bölüm açmadık. Çünkü Gökalp'e kadar, medeniyetçilik bir ideoloji olarak mevcut değildi. Sadece Batıcılık vardı ve bunun güd-
deti de Batı'dan alınacak olan müessese ve tekniklerin mahiyetine göre değişiyordu. Medeniyetçiliği ilk defa sistemleştirerek, daha geniş bir çerçeveye oturtan ve asıl büyük düşünce sisteminin tamamlayıcı bir vüzu haline getirmeye çalışan Gökalp oldu. "Ma bu gaye ne ölçüde gerçekleşmiştir? Ayrıca sistemin tamamlayıcı diğer unsuru olan "İslâmcılık" bu iki düşünceyle nederece telif edilebilmiştir? Bu suallere cevap aranacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM : 19. ASRIN İKİNCİ YARISINDA OSMANLI
İMPARATORLUĞU'NUN SİYASÎ, İKTİSADÎ
VE SOSYAL VAZİYETİ

BİRİNCİ BAŞLIK : S i y a s î V a z i y e t

1- Dış Siyaset

19. Asrın ikinci yarısı Osmanlı devleti için ağır bir buhran dönemi olmuş, Kavalalı Mehmed Ali Paşa meselesinin hallinden beri geçen 12 yıllık sulh devri 1854 yılında başlayan Kırım Savaşı ile sona ermişti. Hz. İsa'nın doğduğu yer olan ve hristiyanlarca mukaddes sayılan Kudüs'te çıkan hâdiseleri bahane eden Rusya, ortodoks tebaa üzerinde hâkimiyet kurma gayesiyle harekete geçti. 5 Mayıs 1853'te İstanbul'a gelen Prens Mençikof şu teklifte bulundu: "Osmanlı Devleti ile Rusya bir daimî ittifak antlaşması imzalayacaklar ve Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisindeki bütün ortodoks uyrukların himayesi Rusya'ya bırakılacaktı(r)(1)." Bu şartlar elbette ki kabûl edilemezdi.

İsteklerinin reddi üzerine Mençikof İstanbul'u tehditler savurarak terketti.

Mençikof'un istekleri, o güne kadar soğukkanlı davranmaya çalışan İngiltere'nin tutumunu sertleştirdiği gibi, Rusya'ya karşı itidalle hareket edilmesini isteyen Fransa'ya da İngiltere'nin yanına itti.

Mençikof'un İstanbul'dan eli boş dönmesi üzerine Rusya, Savaş ilân etmeksizin askerlerini Prut

nehirinden geçirerek Boğdan'a soktu.

İngiltere ve Fransa'da 27 Mart 1854'de Rusya'ya savaş ilân ettiler. Ruslar Sivastopol'da Osmanlı, İngiliz ve Fransız kuvvetlerinden oluşan müttefik donanmasına mağlûp olurken, Kafkas cephesinde de Ömer Paşa kuvvetleri karşısında bozuldular. Rusların barışa razı olmaları ile 25 Şubat 1856'da Paris Konferansı toplandı. Antlaşma 30 Mart'ta imzalandı.

Paris Konferansı'ndan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun dış siyasetinde en mühim hâdise, 93 Harbi diye bilinen 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı'dır. Bu savaş Osmanlı Devleti'nin hudutlarını hâyli daraltmış olduğu gibi, dış politikası bakımından da bir dönüm noktası olmuştur.

93 Harbi'ne kadar İngiltere, Rusya'ya karşı devamlı olarak bir muvazene politikası takip ediyor ve Osmanlı Devleti'ni himaye ediyordu. Bununla, Rusya'nın Osmanlı Devleti'ni yıkarak Balkanlar'a ve Anadolu'ya yerleşmesine ve böylece Orta-Doğu'da kilit rolü oynamasına mâni olmak istiyordu. Bunu gerektiren, İngiltere'nin anılan muntıkadaki büyük menfaatleri idi.

İngiltere'yi Osmanlı Devleti'ni himaye politikasına sevkeden hâdiseler silsilesini Fahir Armaoğlu şöyle anlatır: "İngiltere (1756-1767) yedi yıl savaşları sonunda Fransa'dan Hindistan sömürgesini ele geçirmişti. Bu büyük sömürge İngiltere'nin ekonomik hayatında önemli bir yer tutmaya başladı. İngiltere'nin bu sömürgesi ile bağlantısı ise Mısır, Akdeniz ve Cebeli Tarık Boğazı'ndan geçmekte idi ve buna İngiltere'nin 'İmparatorluk Yolu' deniyordu(2)"

Bu sırada Rusya'nın pozisyonu İngiltere'nin Orta-Doğu'daki bu çıkarlarını baltalayacak mahiyette idi. İki devletin de menfaatleri aynı bölge üzerinde çakışmaktaydı. Armaoğlu, İngiltere'nin Rusya karşısında duyduğu endişeyi şöyle ifade eder: "Bu sırada kuzey Karadeniz kıyılarına iyice yerleşen Rusya, Boğazlar'ı ele geçirip Akdeniz'e inecek olursa, bu İngiltere'nin imparatorluk yolunun bu devlet tarafından tehdit edilmesi ve hattâ kesilmesi demek olabilirdi. Şu halde İngiltere için, şimdi Rusya'nın Boğazlar'dan Akdeniz'e inmesini önlemek önem kazanıyordu. Bunu nasıl yapabilirdi? İngiltere şunu açıkca anladı ki; Osmanlı Devleti'nin varlığı ve devamı, Rusya'nın Boğazlar'dan güneye yani Akdeniz'e inmesini önlemede önemli bir engel teşkil ediyordu. Bu sebepten 1791 yılından itibaren İngiltere, Rusya'nın Akdeniz'e sarkmasını engellemek için, Osmanlı İmparatorluğu'nun bağımsızlık ve toprak bütünlüğünü koruma politikasını benimsedi(3)."

İngiltere'nin bu tavrı, 1878'e kadar devam etmiştir. Ancak bu tarihten sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasını mukadder gören İngiltere politikasını değiştirerek karşı cephede yer alacaktır. Zîra Osmanlı Devleti, 93 Harbi'nin ardından toplanan Berlin Konferansı'nda Ayastefanos Antlaşması'nın öngördüğü statü epeyce tâdil edildiği halde yine de son derece ağır hükümlerin altına imza koymuştu. İngiltere artık Rusya'nın güneye sarkmasını engelleme hedefine başka yollardan ulaşmaya çalışacaktı. İngiltere'nin bu maksatla başvurduğu yollardan biri, Osmanlı İmparatorluğu toprakları üzerinde kendi himaye ve kontrolü altında, Rusya'ya karşı tampon vazîfesi görecek devletçiklerin doğmasına yardım etmek diğeri ise doğrudan doğru-

ya İmparatorluk topraklarının stratejik noktalarına bizzat yerleşmekti. Bunun içindir ki Berlin Kongresi'nin ardından zoraki olarak Doğu ve Güneydoğu Anadolu havalisinde bir Ermeni meselesi ortaya çıkarılmış ve İngiltere devamlı bir surette Ermeniler'e arka çıkmış, maddî-mânevî destek vermiştir. Yine, Berlin Kongresi'nde, Ayastefanos Antlaşmasının getirdiği hükümlerin değiştirilerek yumuşatılmasına yardımcı olmak ve Rus aleyhtarları bir tavır izlemek şartına bağlı olarak Kıbrıs Adası'na yerleşmesi de aynı politikanın bir parçasıdır. Kıbrıs'a yerleşmekle hem Ege Denizi'nin Akdeniz'e açılan kısmını, hem Süveyş kanalını ve hem de biraz daha ilerideki Doğu Anadolu topraklarını kontrol etme maksadını güdüyordu.

Dış politikada İngiltere'nin desteğini bu suretle kaybeden Osmanlı İmparatorluğu bir başka batılı destek arama gayretlerine düşmüştü. Bu destek, İngiltere ile dış politikada bir dizi ihtilâfı olan ve onun gibi Orta-Doğu'ya açılmanın yollarını arayan, millî birliğini yeni tesis etmiş bulunan genç ve dinamik Almanya olabilmeydi. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu yıkılincaya kadar dış politikasının temelini, artık, Orta-Doğu üzerinde emelleri olan İngiltere ve Almanya arasındaki rekabetten dikkatli bir biçimde istifade etme stratejisi üstüne bina edecektir.

2- İç Siyaset

Bu devrenin en mühim iç siyasî hâdiselerinden birisi "Islahat Fermanı"nın ilânıdır.

Paris Konferansı devam ederken, Fransa'nın teklifi üzerine, Osmanlı Devleti sınırları içerisinde

yaşayan müslüman ve hristiyan tebaa arasındaki farkların, pâdişahın bir fermanı ile ortadan kaldırılması ve bu durumun da barış antlaşmasında yer alması kabûl edildi.

Pâdişah Abdülmecid, 28 Şubat 1856'da, Paris Konferansı'nın toplantı halinde bulunduğu bir sırada Islahat Fermanı'nı ilân etti. Islahat Fermanı, hristiyanların mevcut hak ve imtiyazlarını aynen teyid etmiştir. Tanzîmat Fermanı'nda sayılan bu hak ve imtiyazlar böylece milletlerarası bir antlaşma ve resmî belgede de zikredilecekti. Zîra Paris Antlaşması'nda Islahat Fermanı'nda sayılan hak ve imtiyazların korunması hükmü getirilmiştir.

Islahat Fermanı siyasî, sosyal ve iktisadî ihtiyaçlardan doğmamış, Osmanlı Devleti'nin kendi i-redesi dışında ortaya çıkmıştır. Çünkü Osmanlı Devleti bu Fermanı büyük devletler ve bilhassa Fransa'nın isteklerine uyarak yayınlamıştı. Ayrıca bir eşitlik fermanından çok, âdeta hristiyanları korumak için çıkarılmış bir ferman niteliğinde idi. Osmanlı Devleti, hristiyan tebaayı koruyacağına dair bir hükmü, devletler-arası bir antlaşma çerçevesinde kabûl ediyordu ki devletin şahsiyet ve îtibarın asıl zedeleyen de bu nokta idi.

1856'dan 1876'ya kadar uzanan devre Osmanlı tarihinde bu Ferman'ın ilânı ile başlamış oldu. Bu dönemin esas özelliği Antlaşma metninde yer alan **hususlarda**, büyük devletlerin türlü bahanelerle devletin iç işlerine karışma fırsatını bulmuş olmalarıdır.

Ferman'ın müslüman ve hristiyan tebaanın eşitliğini ilân etmesine ve bu hususun Paris Antlaşması'nda yer almasına rağmen devleti sarsan azınlık faaliyetleri devam etmekte idi. 1858'de Cidde'de ve 1860'da Suriye'de meydana gelen mezhep kavgalarının sebebi dürzî ve marunîlerin hristiyan halk karşısında korumasız kalmaları idi. Ayrıca müslüman tebaa hristiyanların kazandıkları imtiyazlı mevki karşısında ister istemez tepki duymaya başlamışlardı.

Cidde ve Suriye hâdiselerinden sonra 1861'de Eflâk ve Boğdan, Alexandre Căusa'nın önderliğinde birleştiler. Bu Romen birliğinin kurulması demekti.

Daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun iç siyasî gelişmeleri bakımından en mühim hâdise; Abdülaziz'in tahtından indirilerek önce V. Murad'ın ve onun ardından da Abdülhamid'in başa getirilip Mithat Paşa liderliğindeki hizip tarafından ilk Meşrutiyetin ilan edilişidir.

Meşrutiyetin fikrî zemini, 1865'de kurulan Yeni Osmanlılar Cemiyeti etrafında hazırlanmıştır. Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa'nın önderliğinde kurulan bu gizli cemiyetin gayesi, Osmanlı İmparatorluğu'nda meşrutî bir idare tarzına geçilmesiydi. Onlara bu fikri ilham eden İmparatorluğun gittikçe kötüleşen siyasî vaziyeti idi. 1860-64 yılları arasında Lübnan, Romanya, Karadağ ve Sırbistan'da milliyetçi isyanlar meydana gelmişti. Gerçi iç isyanlar yeni bir hâdise sayılmazdı ama bunların Islahat Fermanı'nda hristiyan unsurlara tanınan hakların garanti edilmesine rağmen ve ondan kısa bir zaman sonra meydana gelişi Osmanlı münevver ve devlet adam-

larını yeni bir operasyonun gerekliliğine inandırmıştı.

Yeni Osmanlılar, devleti bu buhranlı vaziyetten kurtarmak için, Batı Avrupa ülkelerinde olduğu gibi anayasalı bir rejim kurmanın şart olduğunu düşünüyorlardı. Sina Akşin, onların meşrutiyet idaresini niçin istediklerini ve bu idareden neler beklediklerini şöyle açıklıyor: "Kendilerince, bu durumda yapılacak şey, halka siyasal haklar tanımak olarak göründü. Böylece müslüman olmayan halkın Osmanlı Devleti'nden ayrılmak istemesi için ya da büyük devletlerin azınlıklardan yana müdahalesi için bir neden kaçırmayacaktı. Çünkü böyle bir düzende halk, yalnız Tanzîmat'ın getirdiği nimetlerden yararlanmakla kalmayacak, kendi siyasal kaderini de tayin edecekti.(...)Demek ki meşrutiyeti istemekle, bu gençler hem devleti kurtarmakta olduklarına, hem de daha demokratik bir siyasal düzen uğrunda mücadele ettiklerine inanıyorlardı(4)."

Bu inançla faaliyetlerini devam ettiren Yeni Osmanlılar, 1875'de Bosna ve Hersek'te ayaklanmaların başlaması, 6 Mayıs 1876'da Selânîk'te Fransız ve Alman konsoloslarının öldürülmesi ve nihayet 10 Mayıs 1876'da medrese talebelerinin ayaklanması gibi peşpeşe gelen hâdiseler üzerine artık vaktin geldiğine iyice kanaat getirdiler. Mutlakiyet taraftarı Abdülaziz asker-sivil bir kadronun yaptığı darbe ile tahtından indiriliyor ve yerine akli dengesi bozuk ama anayasa ve meşrutiyet taraftarı V. Murad geçiriliyor. V. Murad'ın ruh sağlığının yerinde olmayışı yüzünden 93 günlük saltanatı yine aynı kadro tarafından sona erdiriliyor ve kendisinden meşrutiyet ve anayasayı ilân edeceği hususunda söz alınan II.Ab-dülhamid tahta çıkarılıyor. Hemen ardından, 23 Aralık

1876 tarihinde, Mithat Paşa'nın başkanlık ettiği, Namık Kemal ve Ziya Paşa'dan oluşan bir heyetin hazırladığı Kânun-u Esasî yürürlüğe konularak Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk defa olmak üzere anayasaya dayalı meşrutî idare tarzına geçiliyordu. 19 Mart 1877'-de II. Abdülhamid Meclis-i Mebusan'ı bizzat ve resmen açtı.

24 Nisan 1877'de başlayan Osmanlı-Rus Savaşı'nın doğu ve batı cephelerinde mağlûbiyetle neticelenmesini müteakip, II. Abdülhamid Meclis-i Mebusan'ı kapatmış ve böylece I. Meşrutiyet devri fiilen sona ermişti. "II. Abdülhamid, irade-i seniye ve Bakanlar Kurulu (Meclis-i Vükelâ) kararıyla Meclis'i ancak tatile sevk etmiş, meşrutiyeti ve onun dayandığı 93 Anayasasını ilgaya lüzum görmemişti(5)."

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra imzalanan Ayestefanos Antlaşması ile Bulgaristan muhtariyet kazanıyor, Romanya, Sırbistan ve Karadağ tamamen müstakil oluyordu.

19. Asrın sonları yaklaştığı sıralarda Osmanlı Devleti'nin iç siyaset bakımından arzettiği manzara ve yaşadığı hâdiseler işte böylesine karanlık bir tablô çiziyordu.

İKİNCİ BAŞLIK : İktisadî Vaziyet

19. Asrın ikinci yarısında Osmanlı iktisadî hayatı, 1838 İngiliz Ticaret Sözleşmesi'nin başlattığı serbest pazar olma vasfının ülke aleyhine yeni boyutlar kazandığı bir manzara gösterir. Batı Avrupa ülkeleri sanayi inkılâbını gerçekleştirerek ucuza îmal ettikleri malları Osmanlı pazarlarına sürmek suretiyle ülkenin iç piyasasını ele geçirirken, onlarla rekabet

1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Sözleşmesi, kapitülûsyonlarla başlayan ticarî sömürüyü alabil-
diğine hızlandırmıştır. Bu Sözleşme'nin hükümleri-
ne göre, "iç ticaretteki tekel (yed-i vâhit) kalka-
caktı. İngiliz tüccarı ülkenin her yanında her çe-
şit tarım yahut sanayi ürününü alıp satabilecekti.
Ödeyeceği vergi ve resimler en imtiyazlı islâm teba-
adan fazla olmayacaktı. Dışardan getirdiği mal için
% 3 gümrük resmine tabi olacaktı(6)."

Bu anlaşmanın getirdiği imkânlardan da faydalanan
İngilizler, Osmanlı İmparatorluğu'nu hammadde
alıp mamûl madde sattıkları bir açık pazar haline
koydular.

Stefanos Yerasimos'un A.Ubicini'den naklet-
tiğine göre "eskiden yalnız Osmanlı İmparatorluğu'nun
tüketimini karşılamakla kalmayıp, tüm Doğu Akdeniz
pazarlarının ve Avrupa'daki birçok ülkenin ihtiyaç-
larını da karşılayan çeşitli ve çok sayıda imalât-
haneler artık mevcut değildir ya da tam bir çöküş ha-
lindedir. 1812 yılında Tırnova'da 2000 muslin tezgâ-
hı varken 1841 yılında bunların ancak 200'ü kalmış-
tır. Beş yıl önce Selânik 25 ilâ 28 ipek dokuma tez-
gâhına sahipken şimdi yılda aşağı yukarı 88 bin lib-
re üretim yapan 18 tezgâhı kalmıştır. Anadolu'da ise
kadifeleri, satenleri, ipeklileri onca ün yapmış olan
Diyarbakır ve Bursa, bundan otuz kırk yıl önce üret-
tiklerinin artık onda birini bile üretmemektedirler(7)."

Osmanlı imalât sanayiinde bu üretim düşüşü
olurken ülkeye giren yabancı mamûl de o nisbette ar-
tıyordu. "1825 yılında İngiltere Osmanlı İmparator-
luğu'na 8318 İngiliz Lirası değerinde yünlü ihraç e-
derken, bu miktar 1855 yılına kadar 17 misli artarak

14772 İngiliz Lirasına ulaşıyordu(8)."

19. Asrın ikinci yarısında Osmanlı ticareti hemen hemen Rum ve Ermeni azınlıkların eline geçmiş ve bu da Türk unsurunun elinde sanayiın kuruluşu için gerekli olan birikimin mevcudiyetini engellemişti. Rum ve Ermeni tüccarlar, ülke ekonomisi için fazla bir faydası olmayan ama kendileri için büyük kârlar getiren ziraî madde ve sanayi hammaddesi ticaretini alabildiğine arttırdılar. Öyle ki, "1825 yılında Osmanlı İmparatorluğu toplam olarak 490413 İngiliz liralık (sterlin) pamuk ipliği ve pamuklu dokuma ithal ederken, 1855 yılında burakkam 3.722.983 İngiliz Lirasına yükselir. Aynı zaman kesiti içinde İngiltere'nin bu maddeler alanında yaptığı toplam ihracat 18.788.016 İngiliz Lirasından 34.763.792 İngiliz Lirasına varır. Öyleyse toplam ihracatta iki misli bir artış olurken, Türkiye'ye yapılan ihracat 7,5 katına çıkar ve toplam ihracatın dokuzda birine ulaşır(9)."

1853 yılında Ruslar'la başlayan Kırım Harbi, ekonomik durumu daha da sarsmıştır. Harbin getirdiği külfetler, harpten sonra meydana gelebilecek sıkıntılar Osmanlı ekonomisinin altından kalkabileceği bir iş değildi. Osmanlı Devleti, hem seferberliğin gerektirdiği masrafları karşılayabilmek, hem de savaştan sonra ortaya çıkabilecek problemleri halledebilmek için, 1854 yılında İngiltere ile Londra'da ve Fransa ile de Paris'te bir istikraz sözleşmesi yaptı."Toplam 3 Milyon Sterlin tutan istikraza karşılık teminat olarak Mısır'dan alınan yıllık vergi gösterildi(10)."

Bu, Osmanlı Devleti'nin yaptığı ilk istikraz olmak bakımından da dikkate şayan bir sözleşmedir. Ancak yapılan istikraz bütçe açığını ve yeni masrafları karşılayabilmekten uzaktı. A.Du Velay'ın verdiği rakamlara göre, "bütçe açığı 1853'ten 1855'e kadar 5 Milyon 800 Bin sterline baliğ olmuştu. 1855-56 bütçe açığının da 2 Milyon 850 Bin sterline baliğ olacağı tahmin edilmekteydi. Şu hale nazaran harp dolayısıyla 1856'ya kadar bütçede hâsıl olan ve kapatılması icap eden açık cem'an 8 Milyon 500 Bin sterlinlik bir yekûn teşkil etmekteydi(11)."

Hükümet bu vaziyette yeni bir borçlanmaya gitmek zorunda kaldı. " Beş milyon tutarındaki yeni istikrazı garanti etmeyi kabûl ederken Londra ve Paris hükûmetleri, istikraz hâsılatının tamamen harp masraflarına hasr ve tahsis edileceğini tasrih etmişlerdir(12)."

27 Haziran 1855'te her iki devletle yapılan anlaşmaya göre, verilecek para 5 Milyon olarak belirleniyor, faiz ve amortismanı ödeme şekli de 3. Madde'de şöyle ifade ediliyordu: "Mezkûr istikrazın faiz ve amortismanı, Osmanlı İmparatorluğu'nun umumî varidatından ve bilhassa Mısır cizyesinden ilk istikraza tahsis edilen miktarın tenzilinden sonra kalan meblâğdan ve bundan maada İzmir ve Suriye gümrükleri hâsılatından temin olunacaktır(13)."

Bundan sonra Osmanlı Devleti, biri 1858 ve diğeri 1860 yılında olmak üzere iki kere daha istikrazda bulundu. Birinci istikraz İngiltere'den ikincisi Fransa'dan temin edilmişti. Bütün bu borçlanmalara rağmen, devlet ekonomik açıdan fazla rahatlığa kavuşamamış, problemler azalacağına artmıştır. Bunun sebebi, giri-

şilen borçlanmalarla kalkınma yolunda bir faaliyet-
te bulunulmayıp, ancak harp masraflarının karşılanma-
sı için harcama yapmak zarureti idi.

Abdülaziz zamanında sanayileşme yolunda bazı teşebbüsler görülmektedir. İlber Ortaylı'nın ver-
diği bilgiye göre "1860'lardan itibaren sanayileş-
me konusunda bazı yeni projeler ortaya kondu. Bu söz-
de programı yürütmek için bir 'Islah-ı Sanayi Komis-
yonu kurulduğunu görüyoruz. Sultan Abdülaziz devrinin
sanayileşme konusunda belli başlı tek eylemi sayılabi-
lecek bu komisyon, Meclis-i Vâlâ âzasından bazıları-
nın üyeliğine tayini ile kuruldu(14)." Komisyon mem-
leketin çeşitli vilâyetlerinde sanayi mekteplerinin
de açılmasını çalışma programına koymuştu. Yine aynı
yazarın belirttiğine göre, "sanayi mektepleri İstan-
bul, Edirne, Tuna Vilâyetinde çok sonraları açıldı ise
de mezunlarına iş sahası bulunamadığından dumura uğ-
radılar(15)."

Osmanlı ekonomisi bu borçlanmalara, küçük
de olsa sanayileşme teşebbüslerine rağmen herhangi bir
iyileşme yoluna girememiştir. Şevket Pamuk'un yazdı-
ğına göre,"alınan borçların saraylar yapımı vs. için
kullanılmayan bölümleri, ya cari harcamaları karşıla-
mak ya da eski borçların faiz ve ana paralarını öde-
mek için harcandı(16)." Pamuk, Osmanlı ekonomisinin
âkibetini tayin eden bir dış faktörden de bahseder:
"Avrupa'da 1873 yılında başlayan krizle birlikte borç-
lanma imkânı da ortadan kalkınca ekonomi iflâsa sürük-
lendi(17)."

Osmanlı ekonomisinin iflâsı, Avrupalı devletlere, ekonomik hayatı kontrol altına alma fırsatı verdi. Bâbıâli, 1881 yılı Muharrem ayında yayınladığı bir kararname ile devletin bazı gelirlerini borçlarına karşılık olmak üzere alacaklıların garantisine bıraktı. Düyun-u Umumîye İdaresi kuruldu ve hükûmetin de murakabesi altında olmak üzere borçların ödenmesi işi ile vazifelendirildi.

ÜÇÜNCÜ BAŞLIK : S o s-y-a-l V-a-z-i-y-e-t

19. Asrın ortalarında Osmanlı Devletinin sosyal yapısı hızlı bir değişme vetîresi içine girmiştir. Yükseliş devirlerindeki sosyal hiyerarşi realite olarak artık mevcut değildi. Sosyal tabakalaşmadaki değişikliğin en büyük sebebi, memleketteki hâkim zihniyette aransa yeridir. Bu zihniyet en âtibarlı meslekler olarak askerlik ve memurluğu görüyor ve ticarete onların altında bir değer atfediyordu. Yükseliş devirlerinde büyük zaferler neticesinde elde edilen zengin ganimetler ve fethedilen toprakların tımar olarak verilmesiyle iktisadî güce de sahip olan kul-idareci (askerî) zümre, bu devrin kapanması ve İmparatorluk sınırlarının daralması neticesinde bu güçlerini büyük ölçüde kaybetmişlerdi. Ayrıca, 18. Asrın sonlarına kadar cemiyette ikinci sınıf vatandaş sayılan gayrimüslim azınlıklar, ticarî sahaya hakim olarak zenginleşmişler ve iktisadî hayatı büyük ölçüde ellerine geçirmişlerdi. Eskiden orta tabakayı meydana getiren müslüman Türk esnaf ve zenaatkâr zümresi ise Avrupa sanayiinin rekabeti karşısında bütün mukavemetini kaybetmişti. Daha ziyade 1839 Ticaret Sözleşmesinin hazırladığı bu vaziyeti, ticareti ellerinde

tutan azınlıkların tavrı daha da ağırlaştırmıştı. Memleketteki hammaddeyi Avrupa'ya satarak onların ucuza îmal ettikleri sanayi mamulünü piyasaya süren bu sınıf, kendisi oldukça zenginleşirken, bol ve ucuz sürüm karşısında dayanamayan yerli imalât sanayii çökmüştü.

Şimdi orta sınıf rolünü bu tüccar azınlıklar ve Anadolu'da meydana gelen zengin, toprak sahibi aristokratik unsurlar ve Ermeni sarraflar üstleniyordu.

Bürokrasi, üst sınıf olma vasfını muhafaza etmekle beraber mahiyet değişikliğine uğramıştı. Artık itibarî yönden yine en yukarı tabakayı oluşturduğu halde, iktisadî bakımdan en güçlü sınıf olma vasfını kaybetmişti. Üstünlüğünü, klâsikleşmiş bürokratik kültür değerleri manzumesinin her şeye rağmen sosyal hayatta devam etmesi vâkıâsından ve buna ilâveten, iktidar olması hasebiyle güç kullanma tekeli elinde bulunurmuş olmaktan alıyordu. Yoksa, daha evvelki devirlerde olduğu şekliyle, hem meşrû otorite anlayışı, hem devletin zenginliği sayesinde ortaya çıkmış en vâridatlı sınıf; hem de güçlü bir tedristen geçmiş en bilgili ve kabiliyetli sınıf değildi. Bürokratik kadro bu sayılan tarihî-kültürel vasıflarından yalnız manevî tarafı daha ağır basan özelliklerini muhafaza edebiliyordu.

Bunların yanında, itibarî bakımdan orta sınıfa, ama iktisaden daha alt sosyal tabakaları oluşturan esnaf-zenaatkâr ve köylüler mevcuttu. İmalât sanayiinin hem barındırdığı iş gücü, hem de üretim kapasitesi olarak büyük ölçüde gerileyip zayıfladığı bu dönemde, esnaf ve zenaatkârların büyük kısmı için çareyi, küçük ^{bir} memuriyet olarak devlete kapılan-

Köylülerin veziyeti ise daha kötü idi. Daha evvel merkezin kuvvetli olduğu dönemlerde onun himayesi altında olan köylüler, mültezim zulmünün yanı sıra âyanların büyük topraklara tasarruf etmeleri netîcesinde bu yönden de sömürü ve baskı altına girmişlerdi. Sürekli savaşlar ve iç isyanlar netîcesinde asırlarca dış îtibarı ile birlikte iç otorite ve kontrolü de zayıflayan devletin mütegalibeye söz geçirememesinin bedelini fakir -bilhassa Anadolulu- köylü tebaa ödüyordu.

Bütün bu faktörlerin yanında, müslüman-Türk tebaanın durumunu ağırlaştıran bir diğer faktör de bazen uzun seneler alan askerlik mükellefiyeti idi. Devamlı savaş ve dış tehditler karşısında bulunan devlet, ordunun teknik ve silâh gücü yönünden zayıf oluşunu lüzumundan fazla insan gücü ile telâfi etmeye çalışıyordu. Gerek içeride emniyetin azalması ve gerekse dış güçlerin mütemadîyen baş gösteren fiilî müdahaleleri kalabalık bir ordu besleme ihtiyacını mecburiyet mertebesine çıkarıyordu. Gayrimüslimler askerlik mükellefiyeti taşımadıklarından ve harp halinde kendilerine zaten itimad da edilemeyeceğinden ötürü bu ağır yük tamamen müslümanların omuzlarına binmişti.

Kısacası, İmparatorluk bünyesinde yaşayan insanlar arasında, aslî unsur olan müslüman-Türk tebaa aleyhine devamlı olarak büyüyen bir sosyal ve ekonomik mesafe mevcuttu. Cemiyet her ne kadar sınıf temeli üzerine bina edilmemiş ve hiç bir vakit de bir sınıf ideolojisi yahut idaresinin hakimiyeti, sistematik şekilde görülmemişse de fiilî bakımdan sosyal ve ekonomik dengesizlik gittikçe barizleşiyordu.

İKİNCİ BÖLÜM : TÜRKÇÜLÜK HAREKETİ

BİRİNCİ BAŞLIK : D o ğ u ū u , G e l i ū m e s i v e B e l l i - b a ū l l ı ö n c ü l e r i

Türkçülük hareketini dēğuran faktörler Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları dışında geliūti. Fransız İhtilâli'nin yaydığı milliyet fikri ve milletlerin kendi kaderlerini tayin etmeleri gerektiğı düşüncesi, millet mefhumunun da aydınlanmasını ve açıklanmasını gerektirdi. Ancak milliyet fikrinin ilk tezahürü Türkler'de görülmedi. Zaten imparatorluğun kurucusu ve idarecisi olan Türk unsurun bu fikre itibar etmesi de -ne kadar doğru görünürse görünsün- pratik yönden mahzurlu idi. İhtilâlin yaydığı fikirler ilk te'sirini Osmanlı himayesindeki gayrî müslim tebaada gösterdi. 1806'da Sırp'lar'la başlayan istiklâl hareketleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılıūına kadar devam etti.

Belki Fransız İhtilâli'nin te'siri bu kadar çabuk ve kolay hissedilmeyecekti. Bu vetireyi hızlandıran, içerdeki milliyetçi fikir ve hareketleri kışkırtan daha ziyade büyük devletlerin faaliyetleri olmuştur. Böylece Osmanlı İmparatorluğu dışarıda yaptığı savaūlardan başka içerde de isyanlarla uğraūacak ve iki türlü gaile karşısında kalarak, parçalanıp yıkılması kolaylaūacaktı.

Osmanlı Devleti'ni milliyetçi hareketlerle, milli devletler kurdurmak suretiyle parçalama faaliyetinin ilk miselini Napolyon Bonapart vermiştir: "Mısır seferini kolaylaūtırmak için Osmanlı Devleti'nin başına bir Mora ayaklanması çıkarmak istemiş ve komutanlarına verdiği

emirlerde, halkı kazanmak için elinizden geleni yapınız. Eğer Balkan hakimiyetini eğilimini yaparsanız, başınıza ilk düşman olan 'Ürî' düşmanı çıkarırsınız." (18)

Napolyon'dan sonra da kışkırtma faaliyetleri devam etti. Aslında kendisi de bir millet kombinezonu olan Rusya tarihi emellerine ulaşmak için kilit bölge saydığı Balkanlar'da nüfuz kurmak için bu bölgedeki milliyetçilik cereyanlarını tahrik ediyordu. Napolyon'un Mısır seferi dolayısıyla Osmanlı Devleti ile ittifak eden Rusya, kışkırtmalarını yürütebilmek için aradığı fırsatı bulmuş oldu. Rusya bir yandan Napolyon ile savaşırken, bir yandan Balkan milletleri arasındaki milliyetçi kışkırtmalarına devam etmiş ve aynı zamanda bu kışkırtmaların alanlarını da genişletmiştir. Kara Yorgi idaresinde 1816'ya kadar Osmanlı Devleti'ni uğraştıran Sırp ayaklanmasında Rus parmağı olduğu gibi, Ruslar 1812 Bükreş barışında, Sırp lar için bağımsızlığa varabilecek müphem hükümler de koydurmışlardı.

Diğer büyük devletlerden olan Avusturya ve İngiltere henüz Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünden yana idiler. Fransa da Viyana Kongresi'nden sonra kendi problemlerine dönmüştü. Onun için Rusya bu tarihten itibaren tek başına kışkırtma faaliyetlerine devam etti. Buna hem gayrî müslim tebaayı, ayrı milletler oldukları yönünde tahrik ederek fikri yönden hem de onları parayla ve çoğu kere silâh gücüyle destekleyerek fiili olarak devam etti.

Rusya'nın Osmanlı Devleti'ni parçalama yönündeki bu teşebbüslerinin Osmanlı Türkleri'ndeki ilk reaksiyonu: siyasi bakımdan 'meşrutiyet' ve kültürel bakımdan 'Osmanlıcılık' oldu. 1865 yılında Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi ve başka arkadaşları 'Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ni kurarak ilk defa olarak bu fikir etrafında teşkilatlandılar.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Yeni Osmanlılar teşkilâtını kuranlar, siyasi nokta-i nazardan Osmanlıcı idiler. Siyasi bir Türkçülük ve İslâmcılık henüz fikir sahasında mevcut değildi. Yeni Osmanlılar'ın istediği meşrutî bir rejim kurmaktan ibaretti. Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışmaları, böylece önlenecek ve Osmanlı Devleti'ndeki parçalanma duracaktı. Onların düşüncesi buydu. Yalnız tarihi, filolojik yönden ilmi bir Türkçülük de bu sıralarda doğmak üzereydi.

İkinci manâda yani ilmi Türkçülüğün ortaya çıkması da yine ilk olarak Osmanlı sınırları dışında gerçekleşmişti. "Bazı Avrupalı araştırmacılar Türk kavimlerinin dil, tarih, edebiyat, etnoğrafya ve folkloru hakkında ilgi çekici eserler yarattılar. Bu eserler Türkiye bilgisinin hızla gelişmesini sağladı. Türklerin, Hunlar'dan itibaren XIX. yüzyıla kadar olan kültür tarihlerini ortaya çıkaran ve XX. yüzyıldaki araştırmalara temel olan bilimsel çalışmalar yapıldı. Başlıca Rus, Danimarka, Alman ve Fransız kökenli bilginlerin çeşitli eserleri yayınlandı(19)." Türk dilinin gramerine ait ilk eser 1832 yılında Londra'da Arthur Lumley Davids'in yazdığı "A Grammer of the Turkish Language (Türk Dili Grameri) isimli eseri olmuştur. Daha sonra Polonyalı bir muhtedi olan Mustafa Celâleddin Paşa'nın 1869 yılında İstanbul'da "Les Turcs Anciens et Modernes (Eski ve Modern Türkler" isimli eseri Türk Medeniyet Tarihi yönünden büyük bir ehemmiyet taşır. Mustafa Celâleddin Paşa'nın eseri esasen siyasi bir maksat taşıyordu. Türkler ve Avrupalılar'ın aynı büyük Touro-Aryan ırkının üyeleri olduğunu iddia eden paşa, "Türkler ve Avrupalılar arasında ırkî bir bağ olduğunu ispat suretiyle Balkanlar'daki isyanları bertaraf etmek, Türkler'i Batı kültürüne karşı daha uyanık tutmak ve Avrupa'nın Türkler'e karşı duyduğu an'anevî düşmanlığı azaltmak istiyordu(20)".

Bunlardan başka, Sultan 11.Abdülhamid'in dostu, Macar alimi Arminius Vambery "Macar alimleri tarafından geliştirilen teorilere dayanarak Türkler, Çinliler, Macarlar, Estonyalılar ve diğer toplulukları "Turan" grubu altında toplamıştır(21)".

"XIX. yüzyılın ortalarında lise tahsilini Fransa'da yapan Ahmed Vefik Paşa, Batıdaki Türkçülük çalışmalarından milletine haber verdi. Onu Süleyman Paşa, Ali Suavi ve Şemseddin Sami gibi Tanzimat yazarları izlediler(22)". "1877 yılında Süleyman Paşa tarafından yazılan meşhur umumî tarih, Türkler'e geniş bir bölüm ayırıyor, Avrupalı şarkiyatçıları, bilhassa J.de Guignes'in History, of the Turks and Mongols" (Türkler'in ve Moğollar'ın Tarihi)unu kaynak olarak kabul ediyordu(23)". Bundan başka, Türk tarihiyle alâkadar olan bir başka münevver Ahmed Mithat Efendi oldu. Kushner'e göre "Osmanlılar'ın Türk soyundan geldiğini ilk defa açık ve kuvvetli bir şekilde ortaya koyan, belki de 1887 yılında yayımlanan Mufasssal Tarih-i Kurûn-ı Cedîde adlı kitabıyla Ahmed Mithat Efendi'dir(24)".

Osmanlı hudutları dışındaki ilk Türkçü İsmail Gaspıralı'dır. Kırım'ın Gaspıra Köyü'nden olduğu için bu ismi alan Gaspıralı, dilde Türkçülük hareketinin önderlerinden idi. Türk dünyası arasında bir kültür birliği fikrini müdafaa ederek mekteplerde "Usul-i Cedîd" namıyla bir program tatbik edilmesini tavsiye etmektedir. Yusuf Akçura'nın naklettiğine göre, bu mekteplerdeki program şöyle olacaktı: "Mekteplerde dil birliğiyle beraber aynı gaye, fikir ve işbirliği de öğretilecek ve telkin olunacaktı. Gaspıralı'nın ümid ve emeline göre, Kuzey ve Doğu Türklüğü'nde bir taraftan mektepler, diğer taraftan hayır, ilim ve edebiyat cemiyetleriyle millî yardımlaşma kurumları sayesinde dilde, fikirde, işte birlik, ideali tahakkuk edebilecekti...(25)".

Osmanlı münevverlerini Türk tarihi, dili ve folkloru ile böyle yakinen alâkadar olmaya sevkeden en büyük amil, yukarıda bahsettiğimiz müsteşriklerin bu yöndeki faaliyetleri oldu. Yani ilk ve en büyük amil, ilmi bir endişeydi. Ancak bu yöndeki faaliyetleri teşvik eden bir de siyasî sebep vardır. Bu da Osmanlılar'la Orta Asya Türkleri arasında^{ki} siyasî münasebetlerdir. Kushner'e göre, "bunu Türkistan'daki Türk hanlıklarının yabancı (Çin ve Rus) baskılardan kurtulup bağımsızlıklarını istemeleri hazırlamıştır. Rusya'nın Güney ve Doğu'ya yayılması ve İngiltere'nin bu hareketin Hindistan'a kaymasını önleme çabaları ile 1860 ve 1870'lerde patlama noktasına varan uluslararası bir ihtilâf özelliğini gösterdi. İslâm birliği adı altında yapılan yardım talepleri, birbiri ardında ve ısrarlı bir şekilde İstanbul'a gelmeye başladı(26)". Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıf bir durumda bulunması ve o sırada Azerbaycan ile olan münasebetleri sebebiyle bu yardım taleplerine pek fazla ilgi gösterilmedi.

İlmi Türkçülüğün dil, tarih ve folklor sahalarına yayılmasına rağmen, siyasî Türkçülüğün henüz benimsenmemesine sebep, Osmanlı İmparatorluğu'nun iç siyasî vaziyetiydi. Sırplar ve Yunanlılar gibi bazı tebaanın istiklâl kazanmasına rağmen, Osmanlı sınırları dahilinde halâ yine hristiyan unsurlardan bazıları ve birçok müslüman millet yaşıyordu. Yani Osmanlı Devleti çok-milletlilik vasfını korumakta idi. Ve bu yüzdendir ki Osmanlılığın da korunması lâzımdı. Siyasî bir Türkçülüğün, yabancı unsurlarda da millî hisleri tahrik edeceği aşîkârdı. Bunun için, onlardaki "Osmanlılık" anlayışı pratik bir sebebe dayanıyordu. Yusuf Akçura onların bu yöndeki endişelerini şöyle ifade etmektedir: "Osmanlı milleti vücuda getirmek arzusu, pek yüksek bir hayalî gayeye,

pek yüksek bir ümide doğru yücelmüyordu, asıl maksat Osmanlı memleketindeki müslim ve gayrîmüslim ahaliye aynı siyâsî hakları tanımak ve vazifeleri yüklemek, böylece aralarında tam müsavât husule getirmek; fikirlerine ve dince tam serbesti vermek; bu müsavât ve serbestiden faydalanarak söz konusu ahaliyi aralarındaki din ve soy ihtilaflarına rağmen yekdiğerine karıştıtararak ve temsil ederek, Amerika Birleşik Hükümetlerindeki Amerikan milleti gibi müşterek vatanla birleşmiş yeni bir milliyet, Osmanlı Milleti meydana çıkarmak ve bütün bu zor ameliyatın neticesi olarak da, "Devlet-i Aliyye-i Osmaniye"yi aslî şekliyle yani eski hudutlarıyla muhafaza etmekte(27)".

Pratik endişelerle bir Osmanlı Milleti vücuda getirmek düşüncesinde olan "Yeni Osmanlılar", bunun ideolojik kılıfını da hazırlamışlardı; Fransız İhtilâli'nin yaydığı milliyetçilik fikri ve millet şuuru o günlerde Osmanlı Devleti için -çok milletli olması dolayısıyla- en büyük tehdit kaynağıydı. Yeni Osmanlılar da bir Osmanlı milleti vücuda getirmek isterlerken "millet" mefhumuna değişik bir manâ vermek istediler. Aynı ırk ve dillerden hatta ayrı dinlerden mürekkep bir Osmanlı cemiyetini millet olarak vasıflandırmak için, muhakkak ki dil veya kültür birliğine dayanılamazdı. Meşruiyeti başkanoktalarda aramak lâzımdı. Bunun için de dayanılacak tek bir esas kalıyordu. "Osmanlılık". Yani uzun yıllar bir arada, bir padişahın idaresinde yaşamış, memleketin idaresini beraberce yürütmüş olmaktan doğan bir "birlik" şuuru... Yusuf Akçura bu düşüncenin zamanın fikri havasına uygunluğunu ifade ederek, "milâdi ondokuzuncu asır başlangıç ve ortalarında bu siyasetin Osmanlı ülkelerinde itibar kazanması, kabili tatbik zannolunması tabîî idi.

O zamanlar Avrupa'da milliyet düşünceleri, Fransız Büyük İhtilâli'yle soy ve ırktan çok vicdani isteğe dayanan Fransız kaidesini milliyet esası kabul ediyordu(28)".

Türkçülük, yukarıda izah etmeye çalıştığımız şekilde, yani ilmî mahiyette 1.Cihan Harbi'ne kadar yaşama-ya devam etmiş, bu tarihe kadar Osmanlı münevverinin dünya görüşü umumiyetle "Osmanlıcılık" olarak kalmıştır. Gerçi siyasî Türkçülük daha evvel başlamıştı. Ancak siyaseten Osmanlıcılık düşüncesi 1.Cihan Harbi'ne kadar bazı münevverler tarafından müdafaa edilmeye devam etmiş, siyasî Türkçülükle yan yana yaşamıştı. Türk unsurun istiklâlinin tehlikeye düşmesi ve yine sadece Türkler'in bu ihtilâle sahip çıkarak kurtarmasından sonradır ki, Osmanlıcılık da hayatîyetini kaybetti. "Osmanlıcılık"ın da iki devresi vardır: Birinci devre yaklaşık Berlin Muahedesi'nin yapıldığı 1878'lere kadar devam eder. Bu devredeki Osmanlıcılık Osmanlı hudutları dahilindeki bütün tebaayı bir arada tutmak ve yaşatmak hedefini güdüyordu. Balkanlarda Osmanlı himayesinde olan geniş bir hristiyan nüfusunun bulunması, bu görüş sahiplerinin başlıca dayanağıydı.

Berlin Antlaşması'ndan sonraki devre Osmanlıcılığın ikinci devresidir. Berlin Antlaşması hükümlerince Balkanlar'da Osmanlı himayesinde olan gayri müslim tebaa hemen tamamen Osmanlı hakimiyetinden çıkarak istiklâl kazanmış ve bu "Osmanlılık" idealini yerleştirmek yolundaki hevesleri büyük ölçüde söndürmüştür. Bu yüzden bu ikinci devre münevverlerine artık müslümanlara münhasır bir Osmanlılık düşüncesi hakim olmuştu. Bu yüzden yeni Osmanlılar'ın bundan sonraki siyaseti "Osmanlıcılık" değil, "İslâmcılık" olarak temayüz etti.

"Osmanlıcılık" fikrinin Berlin Antlaşması'ndan sonra eski gücünü kaybetmesi ile tabii ki bu fikrin taraftarları da tamamen tükenmiş değildi. Henüz Osmanlı sınırlarında yaşamakta olan gayri müslim bir kısım tebaa mevcuttu. Yani kurtarılacak birşeyler mevcuttu yine... Ancak dediğimiz gibi Berlin Antlaşması bu fikre ilk darbeyi vurmuştu. 1908'te 11.Meşrutiyet'in ilânı ile hastalığın tedavi edildiği zannedilmiş, ancak meselenin rejim değişikliğiyle halledilecek bir "müsavi haklar meselesi olmadığı çok geçmeden anlaşılmış, Osmanlıcılık, ikinci ve daha büyük darbeyi, Balkan Savaşları ile yemişti. Bu savaş münevverler açısından bu fikre son verdi. Renzi Oğuz Arık'a göre de, "Balkan Harbi, Osmanlılık ideoline ilk kesin darbeyi vuran korkunç bir imtihan oldu. Son iki yüz yılda, Türklük aleyhine gelişen, yerli, fakat Türk olmıyanların, ecnebî kuvvetlerle açıktan açığa elele vermeleri demek olan Balkan Harbi, denilebilir ki, bizim gözümüzü açmak için deprem vazifesi gördü(29)". Osmanlıcılık, İslâmcılık'ya yanyana olarak artık sadece bir devlet politikası olarak kaldı. Türkçülük ise, ne ilmî ne desiyasî manâda hiçbir zaman bir devlet politikası olmadı. Onun devlet politikası olması - o da yalnız tarihi, filolojik manâda- ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra Atatürk'le başladı.

İKİNCİ BAŞLIK : Türkçülüğün İkinci
safhası: Siyasî
Türkçülük

Osmanlı Devleti'nde siyasî Türkçülüğün kaynağı da, ilmi ve edebî Türkçülük gibi Osmanlı sınırları dışındadır. İlk siyasî Türkçülük Hüseyinzâde Ali Bey, Akçuraoğlu Yusuf Bey, Ağaoğlu Ahmet Bey ve Tunalı Hilmi Bey'dir.

"Hüseynzade Ali Bey, 1864 yılında Bakü vilayetinin Sahyan kasabasında doğmuştur. Validesinin babası, o zaman Kafkasya Şeyhülislâmı idi. Kendi babası Tiflis müslüman mektebinde muallimlik ediyordu. İlk önce babasının mektebinde, sonra Tiflis Rus Jimnazında daha sonra Petesburg Ulûm-ı Tıbbiye Fakültesi'nde tahsil ile 1889'da Dârülfünun diploması almıştır. Diplomasını alır almaz, Rusya'yı terkedip Türkiye'ye gelmiş ve Mekteb-i Tıbbiye'yi Askeriye'ye kayıt ve kabul olmuştur(30)". Tıbbiyeden mezun olduktan sonra Osmanlı-Yunan Harbine Askeri Tıbbiye Yüzbaşısı sıfatıyla iştirak etti. Onun Tıbbiyedeki faaliyetleri, görüş ve düşünceleri hakkında tam bir mutabakat yoktur. Uriel Heyd, Hüseynzâde'nin daha 1890'larda Mekteb-i Tıbbiye'de iken "öğrenci arkadaşları arasında sosyal reform ve Turancılık fikirlerini yaymaya başladığını(31)". belirtmektedir. Yusuf Akçura ise onun Mekteb-i Tıbbiye'de iken Türkçülük yahut Turancılık yolunda herhangi bir faaliyet gösterdiğine dair kâfi miktarda delil olmadığından bahsederek, "Hüseynzade'nin asıl milliyetperverlik faaliyeti, Azerbaycan'a dönüşünden sonra ortaya çıkmıştır(32)". demektedir.

Türk-Yunan Savaşı'nda (1897) katıldıktan sonra takip altında bulunduğunu zannederek 1900'de Azerbaycan'a gitti. "Rus Azerbaycan'ından Bakû'ya geçerek Sünnilerle Şiileri birleştiren ulusçu akımı başlatmış ve Osmanlı Türk kültürünün yayılması ve Türkiye ile bağların güçlendirilmesi yönünde çalışmalar yapmıştır(33)".

Bakû'de, Rusya'nın ilk günlük gazetesi olan "Hayat"ı'nda arkadaşlarıyla beraber kurduktan sonra iki sene kadar bu fazetenin müdürlük ve baş muharrirliğini yaptı. Gazete kapandıktan sonra "Füyûzât" isimli bir mecmua çıkar-

miş ve burada da 1906'dan 1907'ye kadar başmuharrirlik etmiştir. Osmanlı Devleti'nin meşrutî bir idare tarzına kavuşmasından sonra, 1910 yılında Türkiye'ye geldi.

Hüseyinzâde, İttihat ve Terakki'nin kurucularından olduğu için Türkiye'ye dönüşünde partinin "merkez-i umumi" üyeliğine getirildi.

1- Hüseyinzâde Ali

Hüseyinzâde, İslâm-Türk kavimlerinin kalkınması ve modernleşmesinde üç düstura göre hareket edilmesi gerektiğini söyler ki bu üç düstur daha sonra Gökâlp tarafından da telif edilmeye çalışılan "Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Avrupalılaşmak"tır. Ancak, Avrupalılaşmak yerine muasırlaşmak tabirini koyar ki aslında onunda muhtevası aynıdır.

Hüseyinzâde yalnız ilk siyâsî Türkçülerden olmak yönünden değil, düşüncelerinin orijinalliği yönünden de büyük ehemmiyet taşır. Onunla Türkçülüğün de mahiyeti değişmiş, belirlilik kazanmıştır. Hilmi Ziya Ülken, bu değişikliği şöyle anlatır: "Türkçülerden hiçbiri henüz Batı Medeniyeti önünde durumumuz eskiden beri bağlı olduğumuz İslâm Medeniyeti ve dini ile bu yeni hareketin münasebeti, ilim terimleri konuları üzerinde düşünmüş değildi. Vakıa, daha Türkçülük hareketi doğmadan önce batılılışma, modernleşme hareketi uyanmıştı. Fakat ilk batıcılar aynı zamanda Osmanlıcıydılar. Yalnız Ali Suavi'de bu üç akımın yolları arasında görülen çatışmaların görünüşte olduğu, her üç akımın birbiriyle uzlaşabilecekleri hakkında bir sezgi uyanmaya başlamıştı. Fakat sarayın, arkadaşlarının hücumuna uğrayan bu fikir adamı sonraki nesillerde unutulmuştu(34)".

Hüseyinzâde Ali Bey böylece, hem Batılaşacağımızı (yani modernleşeceğimizi, hem İslâmı muhafaza edeceğimizi hem de bütün bir Türk alemini birleştireceğimizi söylemek istemektedir. Ali Bey, kültür, lisan ve edebiyat sahasında olduğu gibi siyasî birlik sahasında da Türkçüdür. Ali Bey'e göre Türk birliğinin nüvesi Osmanlı Türklüğü olacaktır. Akçura'nın dediğine göre, "bütün Türkler arasında Osmanlı Türkçesinin yayılmasını, bütün Türklerin edebî lisanının Osmanlı Türkçesi olmasını ister ve kendisi yazılarını oldukça temiz Osmanlı edebî Türkçesiyle, o zamanlar İstanbul'da muteber yeni Edebiyat-ı Cedîde üslûbuyla yazar. Siyaseten Osmanlı Devleti'ni Osmanlı Türklüğünü müstakil Türklüğün nüvesi telâkki eder. Bu cihetle, bütün Türklük meselesinde nazarı, "Üç Tarz-ı siyaset'in "Türkçülük fikrine yakın demektir(35)".

Nüvesi Osmanlı Türklüğü olan müstakil Türklük ilk defa kendisinin kullandığı bir ifadeyle, bir "Turan" topluluğu olacaktı. Ülken, "Turan" mefhumunun Hüseyinzâde Ali Bey tarafından nasıl yorumlandığını şöyle anlatır: "Önce, içinde bir ırkın yaşadığı sınırlar, belirsiz yurdun adı olarak ortaya çıkan "Turan" kelimesi, sonradan Türk kavimleri birliğinin en son hedefi gibi siyasî bir anlam almaya başladı. İlk defa Türkiye'de Hüseyinzâde Ali tarafından ifade edildi. Buhzât "Turan"ı kendisine soyadı aldı. Türkçülüğü en geniş ve hayalî şekliyle "Turan" olarak anlıyordu. Böylece Turan onda bir gerçek değil, sırf intellectual bir ideal olarak kalıyor ve asıl gerçek olan Türkiye ile tezat teşkil etmiyordu. "Millet-i Osmaniye" birliğine karşı konan "İttihad-ı İslâm" ile "Turan" aslında onunla çatışmıyorlar, fakat ona yeni dayanaklar getiriyorlardı.(36)".

Hüseyinzâde Ali Bey, fazla aydınlık olmamakla birlikte, Akçuraoğlu Yusuf Bey'in de işaret ettiği gibi, "İlk Turanî", yani "Pan-Turanist"tir(37). Ancak Turancılık-taki gevşekliğine de işaret eden Yusuf Bey, "lâkin şunu-da ilâve etmeliyiz ki, daima hayatta anlaşma ve sükûn arayan Ali Bey, Turanîliğini şiddet, katiyet ve ısrarla müdafaa etmiş değildir. Mâmafih onun şairâne Turancılığı, 1908'den sonra İstanbul'da diğer Türkçüleri, ezcümle Gökalp Ziya'yı yaratmıştır(38)" demektedir.

2- Akçuraoğlu Yusuf

Hilmi Ziya Ülken'in verdiği bilgiye göre, Akçuraoğlu'nun hayat hikâyesi kısaca şöyledir: Kazanlı bir sülâleden gelme olan Akçuraoğlu, 1879'da Simbir Vilâyeti'nde (bugünkü Olyonovsk) Akçurun'in oğlu olarak dünyaya geldi. Babası çuha fabrikaları olan zengin bir zattı. Ancak erken yaşta ölümünden sonra fabrikaya haciz konmuş ve Yusuf annesi tarafından İstanbul'a getirilmişti. Yusuf ilk tahsilini yaptıktan sonra askeri rüştiyeye, daha sonra Harbiye'ye girdi. Harbiye'den sonra İttihatçılarla sıkı teması yüzünden Fizan'a sürüldü. Orada Kolor-du Kumandanı Abdurrahman Paşa tarafından himaye edilen Yusuf, Binbaşı Şevket Efendi'nin yardımıyla, yanında iki arkadaşı da olmak üzere Tunus'a kaçtı. Oradan üç arkadaş Fransa'ya geçtiler. Yusuf, Fransa'da "Ecole de" sciences Politiques"te okudu.

Yusuf bir taraftan mektebe devam ederken, diğer taraftan da genç Türkler'le irtibatını devam ettiriyordu. Ahmed Rıza Bey tarafından çıkarılan Şura'yı Ümmet'te ilk yazılarını neşretti(39)

Bundan sonraki hayat hikâyesini kendisinden dinleyelim: "Paris'te ilk görüştüğü Türk mültecilerinden Doktor Şerefeddin Mağmumî merhum, kendisine Osmanlılık fikrinin çürüklüğünden, çeşitli unsurların anlaşmasını temin etmenin imkânsızlığından, Türk milliyetperverliğinden gayrî hiçbir sâlim fikir bulunmadığından, Batılıların umumiyetle Doğu ve Türk düşmanlıklarından, medenîlerin dillerine doladıkları adalet ve insaniyet sözlerine inanmak tam bir ahmaklık olacağından ve bütün bu hakikatleri ona Paris'teki gözlemleri telkin etmiş bulunduğundan bahseylemişti. Doktor Şerefeddin Mağmumî'nin mevcut sözleri milliyetçiliğin izleri zaten dimağında biraz mevcut olan Akçuraoğlu'na çok derin bir tesir icra ettiğini halâ hatırlarım(40)".

1903 yılında Paris'teki Serbest Ulûm-ı Siyasiye Mektebi'ni (kendi tabiriyle) bitiren Yusuf, mezuniyet tezini (France travail) Osmanlı Saltanatı Müesseseleri Tarihine Dair Bir Tecrübe" ismiyle hazırladı. Ta o zamanlar, bir "Osmanlı Milleti" teşkil etmenin imkansızlığına inanıyor ve "milliyet fikrinin bu kadar inkişafından ve muhtelif milliyetler arasında ve bilhassa iki din arasında bu derece husûmetin tahsilinden sonra, İmparatorluğun unsurlarını birleştirecek ve kaynaştıracak bir millet teşkil etmek mümkün değildir(41)".

Muhafazakârların istediği şekilde kuvvet zoruyla da böyle bir bütünlüğün imkânsızlığını belirttikten sonra, "bana öyle geliyor ki müslüman olmayan milliyetlerin 'otonomi'leri mukadderdir. Eğer Osmanlı Devleti bu milletler için kendiliğinden hemen hemen müstakil "self gouvernement"ler teşkiline razı olmazsa, onlar kuvvet ve şiddetle 'otonomi'lerini koparıp alacaklardır.(42)".

Daha 1903 yılında, milli devletlerin kurulmasını mu-

kadher görmesi, Akçuraoglu'nun ileriye çok iyi gören, bir mütefekkir olduğunu göstermektedir. Ancak, ileriye görmek bakımından çok isabetli olan Akçuraoglu pratik çareler getirmek bakımından aynı derecede muvaffak değildir. Osmanlı Devleti'nin böyle bir akıbete uğramamak için, bu sonu daha zararsız bir şekilde kendisinin hazırlaması gerektiğine işaret ederek, "hasılı Osmanlı İmparatorluğu, varlığını, koruyabilmek için bir birleşik devlete (etat federatif) şekle dönüşmelidir(43)". demektedir. Halbuki İttihat ve Terakki fırkası, gerek bu tarihlerde, gerekse 1908'de iktidarı ele geçirip, meşrutiyeti ilân ettirdikten sonra, Akçuraoglu'nun ileri sürdüğü fikre hiçbir zaman iltifat etmedi. İttihatçılar, Meşrutiyet inkılâbını bile, gayrî müslim tebaayı Osmanlı Devleti'ne daha sıkı bağlamayı ve aradaki rabıtaı daha da kuvvetlendirmeyi düşünerek istediler. Yoksa, hiçbir zaman onlarda milliyet fikrinin uyanmasını istemediler ve hepsini Osmanlı milleti namı altında birleştirerek, sadece ferdi haklar vermekle yetindiler.

Akçuraoglu bu mealdeki görüşlerinden daha sonra kendisi de sarfınazar etmişti. Ona göre, "Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan, meselâ Makedonya, Sırb, Bulgar ve Romanler'in millî otonomilerini kazanmakla, Osmanlı İmparatorluğu birliğinde yaşamaya razı olacaklarını tasavvur meselenin mühim unsurlarından olan Sırb ve Yunan Krallıklarıyla Bulgar Prenslüğünü ve büyük devletlerin Balkanlar'daki tesirlerini hiç nazara almamak demekti.(44)".

Akçuroğlu, Paris'teki tahsilini bitirdikten sonra, Rusya'ya gitti. Orada "Üç Tarz-ı Siyaset" isimli makalesini yazdı. Akçuraoglu'nun fikren en olgun ve mütekâmil eseri sayılan bu makalede ilk defa olarak siyasî Türkçülük

yönündeki görüşlerini -biraz muğlak ve tereddütlü de olsa- açıklar.

Yazar bu kamalesinde evvelâ "üç tarz-ı siyaset"in muvaffakiyet şanslarını tahkik etmektedir. Yalnız bunlardan "Osmanlıcılık" idealinin muvaffak olmasından bile tatmin olmayacak gibi görünmektedir. Böyle bir idealin gerçekleşmesi halinde, devletin hakim, kurucu unsuru olan Türkler'in sıradan tebaa durumuna düşeceğini belirterek, "Osmanlı milletinin ortaya çıkması halinde, devletin farklı din ve cinslere mensup tebaasından, serbestlik ve hukuki müsavat üzerine kurulmuş karma bir millet hasıl olacak bunlar sırf vatan (Osmanlı ülkesi) ve millet (Osmanlı Milleti) fikriyle birleşerek, dir ve kavimlerin hayatlarından doğma ihtilaflar ve kavgalar kalmayacak, ve bu esnada Rumlar, Ermeniler gibi Türkler, Araplar da eriyecek....(45)". demektedir.

Böyle bir birleşmenin Türkler'e boş bir gururdan başka birşey bırakmayacağına dikkati çeken yazar "Osmanlı Devleti'nin kurucuları olan Osmanlı Türkleri, ancak ilk önderleri Osman Bey'in namını vatana ve millete vermenin ve bilhassa analarının, babalarının himmetiyle vücuda gelen imparatorluğun daha ziyade parçalanmadığını görmenin manevi faydaları ile yetinecekler. Belki Osmanlı namından da uzak kalacaklar. Ekseriyeti hakimiyet altındaki eski milletlerden (müslim ve gayri müslim) meydana gelmiş bu serbest devlette, ekseriyetin arzusuyla eski mehkûmiyeti gösteren Osmanlı namı bile ortadan kaldırılabacak....(46)".

Daha sonra, gayri müslim tebaanın istiklâl kazanma gayretlerinden, Rusya ve Fransa'nın bu hareketlerin teşvikçi ve tahrikçisi olduklarından ve devletin yanlış siyaseti yüzünden müslümanlar ve gayri müslimler arasındaki

zıddiyetin artarak, bu yolu büsbütün kapattığından bahsederek, "binaenaleyh, zannımca, artık Osmanlı milleti meydana getirmekle uğraşmak, beyhude bir yorgunluktur(47)" denmektedir.

Akçuraoglu'nun islâmcılık hakkındaki düşüncelerine daha sonraki "İslâmcılık" bahsinde temas edeceğimiz için bu bahsî burada geçiyor ve sadece İslâmcılık idealinin, ideal olarak çok iyi ve faydalı, ancak tatbikinin mümkün olmadığını söylemektedir.

Bunlardan sonra Türk birliği siyasetine geçerek, bu siyasetin faydalarını sayıp dökmekte ve "Osmanlı ülkesindeki Türkler hem din, hem ırkî bağlar ile pek sıkı yalnız, dini olmaktan sıkı birleşecek ve esasen Türk olmadığı halde bir dereceye kadar Türkleşmiş sair müslüman unsurlar daha ziyade Türklüğü benimseyecek ve hânüz hiç benimsememiş unsurlar da Türkleştirilebilecekti(48)".

Akçuraoglu Yusuf Bey, Türk birliğini Osmanlı sınırlarından dışarıya çıkarmaktadır. Yukarıda bu birlik Osmanlı sınırlarındaki Türkler ve Türk olmayan müslümanlar için mevzu bahis edilirken bir sonraki paragrafta, "lâkin asıl büyük fayda; dilleri, ırkları, adetleri e ve hatta ekseriyetinin dinleri bile bir olan ve Asya kıtasının büyük bir kısmıyla Avrupa'nın şarkına yayılmış bulunan Türkler'in birleşmesine ve böylece diğer büyük milliyetler arasında varlığını muhafaza edebilecek büyük bir siyasî milliyet teşkil eylemelerine hizmet edilecek ve işbu büyük toplulukta Türk toplumlarının en güçlü ve en medenileşmiş olduğu için Osmanlı Devleti en mühim rolü oynayacaktı(49)". Şu hale göre, yazar, Türk birliğini idealize etmekle beraber, Osmanlı'yı bir türlü feda

edememektedir. Osmanlı Devleti içinde Türk olmayan unsurları da peşin bir faraziye ile Türkleşebilir farzetmektedir.

Tabiî bütün muarızları gibi Akçuraoglu Yusuf Bey'in bu düşüncesinde pratik endişeler rol oynuyorlardı. Osmanlı Devleti'ni düştüğü kritik halden kurtarmak için hangi çareye hangi itici güce başvurulmalıydı? Ama bu öyle bir itici güç olmalı idi ki, Osmanlılığı da zarar vermemeli idi...

Türk birliğinin zararlarına da temas eden yazar, bu vaziyette Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarının daralacağını ileri sürerek şu açıklamada bulunur: "Bu faydalara mukabil, Osmanlı ülkelerinde meskûn, müslim olup da Türk olmayan ve Türkleştirilmesi de mümkün bulunmayan kavimlerin Osmanlı Devleti elinden çıkması ve İslâmiyetin Türk ve Türk olmayan kısımlarına ayrılarak, artık Osmanlı Devleti'nin Türk olmayan müslümanlar ile ciddi bir münasebeti kalmaması mahzurları vardır(50)".

Türkleri birleştirme siyasetinin karşılaşacağı müşkülleri de hesaba katan Akçuroğlu, bunları, dahili ve harici müşküller olarak ikiye ayırmakta ve dahilî müşkülâtın, İslâmcılık siyasetindekine göre daha fazla olduğu kanaatindedir. Bu müşkülâtın daha ziyade bu yolda bir gayenin olmamasına bağlayan Akçuroğlu, şu görüşe yer vermektedir: "Her ne kadar, garbın tesiriyle Türkler arasında milliyet fikirleri girmeye başlamış ise de, yurarda söylenildiği gibi bu vaka henüz pek yenidir. Türklük fikirleri, Türk edebiyatı Türkler'i birleştirmek hayâlî henüz yeni doğmuş bir çocuktur. İslâmiyette gördüğümüz o kuvvetli teşkilâttan, o gür hayat ve gür heyecan

hissiyatından, hülâsa sağlam bir ittihadı meydana getirebilecek madde ve hazırlıktan hemen hiçbirisi Türklükte yoktur. Bugün ekseri Türkler, mazilerini unutmuş bir halde bulunuyorlar(51)". Demek ki Türk birliğinin kurulmasındaki dahili müşkilât iç'dinâmik unsurların zayıflığıdır.

Dahilî müşkülâtтан başka bir de harici müşkülât olduğunu iddia ediyor demiştik. Ona göre bu harici müşkülât, İslâmcılığın karşılaşacağından daha zayıftır. Bu müşkülâtın Rusya'dan dolayı olduğunu, diğer devletler cihetinden herhangi bir müşkülâtla karşılaşmayacağını iddia ederek, bu iddiasını şu şekilde delillendirmeye çalışır: "Haricî engeller ise, İslâmiyet siyasetine nispetle daha az kuvvetlidir. Çünkü hristiyan devletlerden yalnız birisinin, Rusya'nın müslüman Türk tebaası vardır. Bu cihetten menfaatleri gereği, Türkler'in birleşmemesine çalışacak yalnız bu devlettir. Başka hristiyan devletlere gelince, ihtimal ki bazıları, Rusya menfaatlerine zararlı olduğu için bu siyaseti desteklerler bile(52)"

Akçuraoglu bu üç tarz-ı siyasetten "Osmanlıcılık"ın tatbik sahası olmadığından imkânsızlığını gösterdikten sonra, "İslâmcılık" ve "Türkçülük"ün müsavi şartlara sahip olduğu aynı fayda ve mahzurlar taşıdığı kanaatine ulaşıyor. Ama en sonunda yine, "bu halde Hângisinin tatbikine çalışılmalıdır? سوالini soruyor ve artık zaman ve şartları hesap eden, aydın kafalı bir mütefekkir edasıyla cevap veriyor: "gördüm ki, hukuku muhafaza olacak, zihinleri temizlenecek, fikirleri sevindirilecek Türk, sandığım gibi şimdi bile Hanbalık'tan Karadağ'a, Timur Yarımadasından Karalar iline kadar Asya, Avrupa ve Afrika'nın mühim birer kısmını kaplayan büyük ırkın efradından herhangi bir Türk olmayıp, ancak Osmanlı Devleti

tebaası olan bir Garp Türküdür..... Türk için Türklüğün askerî, siyasî ve medenî geçmişi yalnız Hüdaven-digârlarından, Fatih'lerden, Selim'lerden, İbni Kemal-lerden, Nefr'lerden, Baki'lerden, Evliya Çelebi'lerden, Kemal'lerden teşekkül ediyor; Oğuzlar'a, Cengizler'e, Timur'lara, Uluğ Beğ'lere, Farabi'lere, İbni Sina'la-ra, Teftazani ve Nevai'lere kadar varamıyor(53)".

Akçuraoğlu Yusuf Bey, bütün bu tefsilâttan sonra tekrar başa dönüyor ve soruyor: "Müslümanlık, Türklük siyasetlerinden hangisi Osmanlı Devleti için daha yararlı ve kabil-i tatbiktir?(54)".

3-Tunalı Hilmi

Tunalı Hilmi Bey, eski Tuna vilâyetinin Eski Cuma kasabasında Ağustos 1871 tarihinde doğmuştur. Kantarcıoğullarından İsmail Ağa'nın oğlu Hilmi, altı yaşlarında muhacir oldu. İbtidai ve rüşdi tahsillerinden sonra Kuleli Tıbbiye İdâdesine yazıldı. Genç Türkler hareketine karıştığı için, 1896'da İsviçre'ye kaçtı; ve orada neşriyata, siyasî faaliyete başladı. 1902'de Kahire'ye yerleşen Hilmi Bey, Meşrutiyet'in ilânını müteakip İstanbul'a döndü. Mütareke devresinde İstanbul Meclis-i Mebusanı'na Ereğli'den mebus seçildi. Gazi'nin davetine uyarak Ankara'ya gelip "Büyük Millet Meclisi"ne aza oldu. İkinci ve üçüncü Büyük Millet Meclislerine "Cumhuriyet Halk Fırkası" tarafından Zonguldak meb'usu seçtirildi. Millet Meclisi azası iken 1928 yılında İstanbul'da vefat etti.

Cumhuriyet döneminde, Büyük Millet Meclisi'nde Zonguldak meb'usu olarak bulunan Hilmi Bey ilk devirlerinde Meşrutiyet ilânının birçok mes'eleyi halledeceğine inanan

bir "Osmanlıcı"dır. " O da Midhat Paşa Kânun-ı Esasîsi'nin uygulanmasını isteyen meşrutiyetçi ve hürriyetçidir; o da unsurların birleşmesi sayesinde "Osmanlı milleti"nin terakki edeceğine iman edenlerdendir.(55)".

Tunalı Hilmi Bey, istikrarlı bir fikir adamı değildir. İlk zamanlarda Osmanlıcı olan Hilmi Bey'in Siyasî Türkçülüğe temayülü daha sonraki yıllarda meydana gelir. Bu da bazı hadiselerin zuhuru neticesinde olur.

Yusuf Akçura'nın belirttiğine göre, "başta çeşitli Osmanlı unsurlarına, kendi lisanlarında, yani Arnavutça, Arapça, Bulgarca, Rumca, Ermenice ilh. hitabelerde bulunmak isteyerek bazı hitabelerini tercüme de ettirdi, fakat kendisine kulak asıp dinleyenlerin hemen münhasıran Türk olduğunu anlayınca, unsurların birleşmesi hayalinden uzaklaşmaya başladı; nihayet vak'aların uyarmasıyla siyasî Türkçülüğe kadar ilerledi. Lâkin Tunalı bu son olgunlaşma noktasına Meşrutiyet'in ilânından bir hayli zaman sonra ulaşabilmiştir(56)".

4- Ağaoğlu Ahmet

11.Meşrutiyetten Cumhuriyet'e ve Cumhuriyet'ten sonrasına kadar geçen fikri ve içtimaî hayatımıza büyük te'sirlerde bulunan Ahmet Bey'in hayat hikâyesi kısaca şöyledir:

"Ahmet Bey, 1869'da Azerbaycan'ın Şuşa şehrinde doğmuştur. XVIII. yüzyılda Erzurum'dan Karabağ'a hicret eden bir ailedendir. Mirza Hasan, Ağaoğlu Ahmet Bey'in babasıdır. Küçük Ahmet, evvelâ bir mahalle mektebinde

okumuş, sonra bir Rus mektebine girmiş, oradan liseye giderek 1887'de burayı bitirince yüksek tahsilini yapmak üzere Petersburg'a hareket etmiştir. Fakat gözleri Fakat gözleri ağırdığı için burada tahsile devam edememiş, gözleri iyileşince de tahsilini ikmal için Paris'e gitmiştir(57)".

Paris'te tarih, filoloji ve hukuk tahsil eden Ahmet Bey, 1894'te Azerbaycan'a döndü. Bu sıralarda gazetelerde milli istiklâl hareketi lehine yazılar yazıyordu. Azerbaycan'da "İrşad" isimli bir gündelik gazete çıkaran Ağaoğlu bu gazetede yazdığı yazılarla, Azerbaycan'ın istiklâlini ve siyasî Türkçülüğü teşvik ediyordu. Bizzat kendi ifadesine göre, bu gazete şu gayeye hizmet edecekti:

"Bir taraftan Rus hükümetine karşı mücadele ederek her nevi umumî ve siyasî haklardan mahrum olan Türk unsuruna bu hakları dahi temin etmekten, diğer taraftan Türk unsurunun kendisinde birlik fikrini temin maksadıyla mezhep ayrılığını ve bilhassa sünni-şii düşmanlığını kaldırmaya çalışmaktan ibaretti. Bununla beraber halkçı ilim ve irfana ısındırmak, Türkçe mektep vesâir irfan müesseseleri vücuda getirmek için uğraşmak lâzımdır.(58)".

Ağaoğlu Ahmet Bey'in Rusya'daki faaliyetleri fikir sahasına münhasır değildi; Ülken'in belirttiğine göre, "Difaî" adında siyasî bir dernek kurarak Türk halkının hukukunu savunmaya girişti.(59)".

1909 yılında Türkiye'ye gelen Ahmet Bey "Hikmet", "Sebilürreşat", gibi gazetelerde ve "Türk Yurdu" gibi mecmualarda yazılar yazıyordu. 1912 yılında İttihat ve Terakki Partisi'nin merkez-i Umumi azalığına seçildi ve yapılan o seçimde Karahisar meb'usu oldu.'

1917 Rus İhtilâli'yle Rus hakimiyetindeki Türkler birer birer istiklâl ilân ediyorlardı. Ahmet Bey siyasî Türkçülük yolunda filen çalışmak istiyordu. Bu devredeki hayat ve faaliyetini Hilmi Ziya şöyle anlatır: "1918'de bağımsız Azerbaycan'ın yardımına koşan Türk ordusu kumandanı yanında Ağaoğlu müşavir idi. Bu sıfatla kısa bir süre Azerbaycan'da kaldıktan sonra yine İstanbul'a döndü ve 1919'da Malta'ya sürüldü. 1921'de sürgünden Ankara'ya döndü. Matbuat Umum Müdürü, Hakimiyet-i Milliye'nin başyazarı oldu. Dumlupınar zaferinden sonra mebus seçildi, aynı zamanda Ankara Hukuk Fakültesi'ne Esasî Hukuk Profesörü olarak tayin edildi(60)". 1931 yılına kadar bu kürsüde kalan Ahmet Bey, siyasî faaliyetleri yüzünden İsmet İnönü'yle bozuştı; mebus da seçilmedi ve bunun üzerine İstanbul'a gitti. İstanbul'da da fikir ve siyaset mevzularında yazmaya devam etti. 1939'da öldü.

Hayatını ve bazı fikirlerini yukarıda hülâsa ettiğimiz Ahmet Bey'in "medeniyet" hakkındaki görüş ve düşüncelerini "Gökalp'te medeniyetçilik" bahsinde anlatmaya çalışacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM : ZİYA GÖKALP VE FİKRİYÂTI

BİRİNCİ BAŞLIK: H a y a t ı v e E s e r l e r i

Mehmed Ziya Gökalp, 23 Mart 1876'da Diyarbakır'da doğdu. "Ziya'nın soyu XVIII. asırda Çermik ilçesinden Diyarbakır'e gelen Hacı Ali Efendi'ye kadar götürülebilir; bunun ticaretle uğraşan ve orduya yardımından dolayı kendisine tımar suretiyle birkaç köy verilen oğlu Abdullah Efendi'den doğan torunları medrese tahsili görmüş, kadı ve müftülüklerde bulunmuş ilim adamları olan Hacı Hüseyin Sabir ve Şair Sıdkî Efendi'lerdi. Sıdkî Efendi'nin oğlu Tevfik Efendi, Divânî ve Tuhfe-i Lutfî adlı Farsça-Türkçe lügati bulunan Diyarbakır Müftüsü Hoca Mes'ud Lutfi Efendi'nin kızı Hacı Fatma Hanım'la evlenmiştir; işte, altı kardeşinin en büyüğü olan Ziya bu evlenmenin mahsûlü olup, 23 Mart 1876 (11 Mart 1292/26 Safer, 1293)'da Diyarbakır'de, 23 Mart 1956'dan beri kendi adına müze haline getirilen konakta doğdu(61)".

Beysonoğlu Ziya'nın ilk terbiyesini fikren yüksek ve ahlâklı bir zat olan babasından aldığını belirttikten sonra, tahsil hayatı hakkında şu malûmatı verir: "Ziya ilk tahsilini, Mercimekörtmesi ilkokulunda Hâfız Ömer Efendi'den yapmıştır. Sonra kapısı yakınında bulunan (şimdiki yeni okul) Diyarbakır Askeri Rüstiyesi'ne devamı başlamıştır. Okul müdürü Kolağası İsmail Hakkı Bey (sonradan Amasya mebusu olan İsmail Hakkı Paşa) uyanık ve değerli bir öğretmendi. Talebelerine, bulunduğu devrin fenalıklarını anlatıyor, istibdadın kötülüklerini izahla gençlere hürriyet aşkını aşılamaya çalışıyordu. Ziya

üzzerinde ilk büyük te'sir edenlerden birisi de bu İsmail Hakkı Beg'dir(62)".

Askerî Rüştiyeyi bitiren Ziya 1891 senesinde Diyarbakır Mülkî İdadisi'ne girdi.

Ziya'nın İdadi'deki fikir faaliyetini Mehmet Emin Erişirgil şöyle anlatır: "Mehmet Ziya'nın İdadi'de edebi eserlere merakı büsbütün arttı. O devrin birçok gençleri gibi Ahmet Mithat Efendi'nin yazılarını zevkle okuyordu. Geniş hayali vardır. Eline kalem aldıkça manzum yazılar yazmayı severdi(63)". Ziya İdadi'de hem müsbet ilimleri hem de manevî ilimleri tahsil etmektedir. Bu sıralarda bilhassa tabiiye hocası Doktor Yogi'nin tesiri kuvvetli olmuştur. Ziya'ya müsbet ilim aşkını aşıllayan daha çok bu zattır. Ama Ziya tasavvufa ve İzlâm düşüncesine de meraklıdır. Erişirgil, ondaki bu merakı ve okuma zevkini şu sözlerle anlatır: "Amcası Hasip Efendi, Arapça ve Farsçayı öğretiyordu. Bu dillerdeki bilgisini ve İslâm filozof ve mutasavvıflarının eserlerini okuma merakını Hasip Efendi'ye borçludur Ziya. İslâm filozoflarını, genellikle metafizikçiler gibi en çok meşgul eden mesele, onların diliyle mebd ve maad, yani alemin ilk nedeni ve amacıydı. Ziya'nın da o sıralarda en çok düşündüğü meseleler de bunlardır. Amcasıyla da Gazali'nin eserlerini okumaya başladı. Bu islâm düşünürünün, insanın din inançlarında şüpheyi düşebileceğini ve bu şüpheden kurtulma yollarını anlatan yazıları düşünce hayatına çok etkili olmuştur. Sonraları Gazali'nin Fransız filozofu Descartes'tan çok önce aklî hakikatleri arama yolunu bulduğunu söylerdi ve kaç defa bunu yazmıştır(64)".

Bu çok yönlü okuyup araştırma Ziya'daki buhranı arttırdı. Çünkü o, imparatorluğun can çekişmekte olduğu bir zamanda idi ve okuduklarından manevi bir iç huyundan zi-

yade, bir ümit, bir çare bekliyordu. Halbuki ne tasavvuf ve İslâmî ilimler, ne de müsbet li ilimler mucizevi bir kurtuluş reçetesi vermiyorlardı. Ziya "Hocanın Vasiyeti" başlıklı yazısında o sıradaki halet-i ruhiyesini ve içine düştüğü buhranı şöyle dile getirir:

"İdadi'de bir taraftan Tabiî ilimler okumağa, diğer cihetten Kelâm dersleri almağa başladık. Maneviyat nokta-i nazarından, biri müsbet, diğeri menfi elektrikiyete sahip malik olan bu iki ma'kûs cereyan ruhumun fezasında her müsademe ettikçe, hakikat şimşekleri yerine reybîlik yıldırımları fırlamağa başladı. Ruhumun içinde müsbet hakikatlerle sevgili mefkûrelerim, hergün daha büyük birşiddetle çarpışıyorlardı. Kalbin ve cismin yegâne menbaı olan faziletli ve kahraman insanın, asaletsiz pespaye, esir ve aciz "madde"den yapılmış, ihtiyarsız ve istiklâlsiz bir makine olmasına bir türlü kail olamıyordum. Bütün emelim, bin türlü tehlikelerle tehdit olunan fakat istibdadın uyuşturucu macunıyla vaziyetten bihaber olan milletin mucizevi birhamle ile kurtulması mümkün olup olmadığını bilmekti. Bana, bir ümit felsefesi bir necat nazariyesi lâzımdı. Eğer insan bir makinadan ibaretse, eğer onda bu tabiatın fevkine fırlayabilecek mucizevi bir kudret yoksa, milletim tehlikelerden kurtulamıyacaktı. İnsaniyet de sonuna kadar vahşetler içinde çırpınacaktı. Ne Kelâm, ne Tasavvuf bana böyle bir ümid felsefesi kurtuluş nazariyesi veremedi(65)".

"Geçirdiği bütün bu buhranlar, Ziya'yı intihara sürükledi. 1895 senesi yazında beynine sıkıldığı kurşun da ölü öldürmedi. O sıralarda Diyarbakır'da bulunan Dr. Abdullah Cevdet kendisini tedavi etti. Ancak kafasındaki kurşun çıkarılamadı.

Ziya'nın iyileştikten sonraki hayatını Şevket Beysan'dan dinleyelim: "Ziya iyileştikten sonra kendisini büsbütün okumaya verdi. Amcası Hacı Hasip Efendi'den aldığı Arapça ve Farsça derslerle öğrendiği bu lisanları çok ilerletti. Fransızca'yı da kendi kendine öğrenmişti. Bir taraftan Muhyiddin Arabi, İmam Gazali gibi şark filozoflarının, diğer taraftandan Gustave Le Bon, Tarde gibi garp mütefekkirlerinin eserlerini kaynaklarından incelemeye koyuldu. Bilhassa garp kültürü Ziya'nın ruhunda yeni yeni ufuklar açıyordu. Bilgisini arttırmak, çalışmalarını daha müsbet ve verimli bir hale koymak için yüksek tahsil görmeye karar verdi(66)".

Ziya'nın yüksek tahsil için İstanbul'da gider. Yıl 1895'dir. Parasızlık yüzünden baytar mektebine girdi. Çünkü parasız yatılı talebe alan yalnız bu mektepti. O zamanki ismi "Mülkiye Baytar Mektebi Ali'si" olan bu mektepte okurken bir taraftan da meşrutiyet ve Hürriyet için faaliyetlerde bulunuyordu. İbrahim Olgun, onun bu devredeki hayatını şöyle anlatır: "Daha Diyarbakır'da iken Dr. Abdullah Cevdet'ten, İstanbul'da tıbbiyelilerin önderliğinde özgürlük ve meşrutiyeti elde etmek için gizli bir dernek kurulmuş olduğunu ve bu derneğin bir ihtilâl hareketi hazırlamakta bulunduğu öğrenmişti. Dr. İbrahim Temo ve hemşerisi İshat Sükûtî ile görüştü. Bunların aracılığıyla ihtilâl komitesine o da girdi." Ziya'nın İstanbul'daki bu faaliyetleri üç yıl böylece devam ettikten sonra ilk defa, Diyarbakır'a dönüşünde siyasî sebepten mahkûmiyet aldı. Bu hadisenin oluş ve hazırlanışı yine İbrahim Olgun'dan dinleyelim: "1898 yılı yazında sıra için Diyarbakır'a gitti. Arkadaşlarını, keyfî ve haksız davranışları, yolsuzlukları ile halkı kendinden soğutmuş olan v Vali Halit Bey'le mücadele halinde buldu. O da bu mücadeleye katıldı. Vali hakkında çeşitli makamlara birçok şikâyetler yapıldı.

Vali Halit Bey, Ziya ve arkadaşlarının çalışmalarından az çok haberliydi. Özgürlük yanlısı olduklarını meşrutiyet için yanıp tutuştuklarını, geceleri Ziya Bey'in evinde, gündüzleri kimi vakit Şeyhanlızade Mehmet Mıhrî kimi vakit de Attar-zade Hakkı Bey'in dükkanlarında toplanmalarını, yasaklanmış yayınları izlediklerini biliyordu. Kendisi için yapılan şikâyetlerin asılsız birer yakıştıрма olduğunu kanıtlamak ve onlardan öç almak için Mabeyn'e jurnal etti"... "Ziya ve arkadaşları 14 Temmuz 1898 günü tutuklandılar(67)". Bir müddet sonra bırakılan Ziya tekrar İstanbul'a döndü. Ancak Baytar Mektebi'ne alınmadı. Ziya bu arada devam eden siyasî faaliyetleri yüzünden tekraryakalanarak tevkif edildi ve Taşkışla hapishanesine kondu. Hükümlülük müddetini dolduran Ziya, sürgün olarak Diyarbakır'a gönderildi. 1900 yılında amcasının kızı Vefiye Hanım'la evlendi. Bu sırada rejim aleyhtarı kişi ve cemiyetlerle irtibatını devam ettiriyor ve siyasî faaliyetlerine devam ediyordu. 1904-1907 arasında Meclis-i İdare-i Vilâyet Kalemî Kâtipliğinde bulundu.

1908 yılında Meşrutiyet'in ilânı üzerine Diyarbakır'da arkadaşları ile 'Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti Diyarbakır Şubesi'ni kurdu. Aynı yıl içinde İttihat ve Terakki Merkez-i Umumisi tarafından Diyarbakır, Van, Bitlis örgütünü teftiş ile vazifelendirilir.

Bu sıralarda resmi vilâyet gazetesi olan Diyarbakır Gazetesi'ne ve kendi çıkardığı Peyman Gazetesi'ne çeşitli konularda ve değişik takma adlarla yazılar yazıyordu. Bu ilk devre yazılarında Osmanlı milliyetçisidir. "Çeşitli unsurlardan mürekkep ve Müslümanlıktan kuvvetini alan Osmanlı milleti, tıpkı bir Amerikalı milleti gibi gerçek olabilir, diyor(68)".

Ziya, 18 Eylül 1909'da İttihat ve Terakki Fırkası kongresine Diyarbakır il delegesi olarak katılmak üzere Selânik'e gitti. Kongreden sonra İstanbul'a geçen Ziya Bey, daha sonra 1910'da Diyarbakır'e, oradan Fırkanın kongresine katılmak üzere tekrar Selânik'e geldi. Bu kongreden sonra Fırkanın Merkez-i Umûî Üyeliğine seçildi.

Ziya Bey'in Selânik'teki hayatı, onun fikir ve düşüncelerinde de bir dönüm noktası oldu. Ondaki bu değişikliği Hilmi Ziya şöyle ifade ediyor: "Diyarbakır'daki Ziya ile Selânik'teki Ziya'nın bambaşka iki ayrı kişiliği vardır. Birincisi Tanzimat devrini yaşayan Osmanlı milliyetçisidir; ikincisi sarıh olarak Türkçüdür. Birinciden ikinciye geçiş uzun zamanda ve ağır ağır olmuştur. Tam bir ruh devrimi manzarası gösteriyor(69)".

Bu dönemde Ziya Bey, gerek fikir gerekse politika sahasında mîessir olarak rol oynamaktaydı. "Selânik'te bir yandan politik alanda çalışırken bir yandan da Genç Kalem, Yeni Felsefe dergilerinde, Rumeli gibi gazetelerde değişik imzalarla yazdığı şiir ve yazılarında Türkçülük ve dilde özleşme akımlarını yönetiyor, gençlere verdiği konferanslarda bu akımların önem ve gereğini anlatıyordu. Selânik'te açılan İttihat ve Terakki İdadîsî programına ilk kez sosyoloji dersini koydurdu. Bu dersi okutmayı dakendi üzerine aldı(70)".

1912 yılında İttihat ve Terakki Fırkası Genel Merkezi, İstanbul'a taşınınca Ziya Gökalp' da İstanbul'a geldi.

Gökalp'in hayatını beş devre ayıran ve 1912-1920 arasını dördüncü devre olarak zikreden Fındıkoğlu Gökalp'in bu devredeki hayat ve faaliyetini şöyle anlatır:

"Bu devrede Ziya, Durkheim sosyolojisinin esaslarını Üniversite gençliğine tedris etmeye başladı. Üniversite har'cinde de neşrettiği 'Yeni Mecmua' ile telkinlerini arttırıyordu. Neşriyatının melîkezini teşkil eden Türklük ve Türkçülük fikri, belki o zamanın siyasî vukuat icâbı faha geniş bir Türklük ve Türkçülüğe münkalip oldu. Bu geniş Türkçülüğe Turancılık dendiğini biliyorsunuz". Fındıkoğlu, Ziya'daki Türkçülük idealini genişletip, Turancılığa inkılâp ettiren hadiselerden bahsederken "Almanya Rusya ile çarpışıyordu. Rusya'nın idaresinde milyonlarca Türk bulunmaktadır. Türkiye de Almanya'nın müttefikidir. Görüyorsunuz ki hadiseler de kendiliğinden alelâde Türkçülük idealini geniş Türkçülüğe bütün Türkleri bir arada toplamakhissine kalp etti. Fakat 1918 bu ümidi suya düşürdü. Ziya Malta'ya sürüldü(71)".

Gökalp'in sürülmesi had'sesi 1919'da vukubulur. İki yıldan biraz fazla bir zaman Malta'da kalan Ziya 1921'de İstanbul'a döndü. İstanbul'dan Ankara'ya geçti ve oradan da Diyarbakır'a geldi.

Ziya'nın Diyarbakır'a geldiği 1921 senesi İstiklâl Harbinin bütünsiddetiyle devam ettiği birzamana rastlıyordu. İstiklâl Harbini desteklemek gayesiyle "Küçük Mecmua"yı çıkardı.

"1923 Mart'ında Ziya Gökalp Tel'if ve Tercüme Heyeti Reisliğine getirilerek Ankara'ya gitti. 33 sayı çıkmış bulunan Küçük Mecmua da kapanmak zorunda kaldı(72)".

Ziya Gökalp'in artık bir yıllık ömrü kalmıştır. Ama bu son bir yılı hayatının en mes'ut devridir. Çünkü Türklüğün kurtuluşunu ve Türkçülük idealinin tahakkukunu gör-

müştür. Türk Töresi, Türkçülüğün Esasları Altın Işık adlı eserleri bu dönemde basıldı. Bunlardan daha evvel Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı?(1913), Kızıl Elma(1915), Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak(1918), Yeni Hayat(1918) isimli eserleri basılmıştı.

11 Ağustos 1923'te Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 11.dönemine Diyarbakır'dan milletvekili seçildi. Ancak uzun ve yorucu çalışmalar Gökalp'i hasta düşürmüştü. Bu sıralarda Türk Medeniyeti Tarihini yazıyordu. İstanbul'da tedavi altına alınmış, ancak kurtarılamıyarak 25 Ekim 1924'te ölmüştü.

İKİNCİ BASLIZ: G ö k a l p v e T ü r k ç ü l ü k

1- Gökalp Nasıl Türkçü Oldu?

Gökalp'le Türkçülüğün bir diğer safhası başlamıştır. Bu "sistematik ve doktriner Türkçülük"tür. Gökalp'e kadar Türkçülük ya ilk ortaya çıktığı şekilde ilmi, tarihi, filolojik olarak, ya da daha sonra olduğu şekilde devletin parçalanmasına yol açabilecek bir ırk birliği, "Turancılık" şeklinde anlaşılmıştı. İlk defa olarak Gökalp, Türkçülüğün geniş bir tahlilini yapmış onu sistemleştirmiş ve Türk cemiyetinin manevî dayanağı olan "İslâmiyet"le irtibatlandırarak aralarındaki bağlılık ve münasebeti dile getirmiştir.

Burada hemen şunu belirtelim ki, Gökalp fikir hayatının ilk yıllarında Türkçü değildir. Türkçü olması ve bunu sistemleştirmesi daha sonradır. Diyarbakır'da bulunduğu sıralarda Osmanlı milliyetçisidir. Bu sıralarda Namık Kemal gibi düşünmektedir ve henüz onun tesirinden çı-

kamamıştır. "Çeşitli unsurlardan zîrekkep ve Müslümanlıktan kuvvetini alan Osmanlı milleti tıpkı bir Amerikan milleti gibi gerçek olabilir(73" demektir.

1909 yılında Selânik'teki İttihat ve Terakki kongresine Diyarbakır bölge üyesi olarak geldi. Gökalp'in Türkçülüğü işte ondan sonra başlar. Hayatının bu iki devresi fikri yönden büyük değişiklik arzeder. Ülken, ondaki bu değişikliği şöyle anlatır: "Diyarbakır'daki Ziya ile Selânik'teki Ziya'nın bambaşka iki ayrı kişiliği vardır. Birincisi Tanzimat devrini yaşayan Osmanlı milliyetçisidir; ikincisi sarîh olarak Türkçüdür. Birinciden ikinciye geçiş uzun zamanda ve ağır ağır olmamıştır. Tam bir ruh devrimi manzarası gösteriyor(74)".

Gökalp'in Selânik'te Türkçülük fikrini benimeemesinde, bu şehrin bir Balkan şehri olmasının büyük rolü olmuştu. Devletin tebaası sayılan ve devlete bağlamak istedikleri gayrimüslim unsurların milliyet davaları için nasıl çalıştıklarını görmüştü. Bu insanlar bu şekilde milliyet davası güderlerken, kendilerinin Türklüklerini inkâr etmeleri neye yarardı?

Gökalp, Osmanlıcı olduğu zamanlardaki gibi yine pratik endişelerle hareket etmiş ve milli bir ruh aşilayarak iç ve dış tehditlere karşı hiç olmazsa Türkler'in bütünlüğünü sağlamak lüzumuna inanmıştı. Selânik'te bu inançla çalışmaya başlayan Gökalp, Ahmet Hikmet ve Ömer Seyfettin'le beraber "Genç Kalemler" mecmuasının çıkardı. Aynı yıl İstanbul'da "Türk Ocakları" kurulmuş ve "Türk Yurdu" mecmuası çıkarılmıştı. İttihat ve Terakki merkezî komitesi Selânik'i terk edip İstanbul'a geldikten sonra Gökalp'de İstanbul'a gelerek komitenin merkez-i Umumî üyesi

olmuştu. Türk Ocağı'nda faaliyetleri başlamış ve mecmualarda Türkçülük fikrini sistemleştirmeye girişmişti.

2-Türkçülüğün Fikri Temelini Hazırlayan Bazı İzahlar

Gökalp Türkçülük fikrini sistemleştirirken, "Türk"ün tarifini verir ve Türk'ten ne anladığını izah eder.

"Türk kimdir? Kimlere Türk denir? Kendi tabiriyle "yedi atası Türk olanlara" mı Türk denir? Gökalp bu suali soruduktan sonra meseleyi tahkike girer.

Türk Kimdir? başlıklı yazısında bu yolda tafsilât verir ve "meselâ bugün Arap mefkûresi için, Arnavud mefkûresi için çalışan Türkler var. Tunus'ta Turgut Reis'in torunları, Trablusgarp'te Karamanlı ailesi Araplık için çalışmıyorlar mı? Merhum Ali Paşa Hamba, yedi atası Türk olma'la beraber müfrit bir Tunus milliyetperveri değil mi(75)" şeklinde suallerden sonra kendi cevabını verir: "Görülüyor ki, Türk olmak için, yalnız Türk kanı taşımak, Türk ırkından olmak kâfi değildir. Türk olmak için herşeyden evvel Türk harsı ile terbiye görmek ve Türk mefkûresi için çalışmak şarttır. Bu şartları haiz olmayanlara, kanca ve ırkça Türk olsalar bile "Türk" ünvanını veremeyiz(76)".

Bu izahatı yaptıktan sonra yeni bir soru soruyor: "Maden ki Türk olmanın esas şartları Türk harsiyle terbiye görmek ve Türk mefkûresi için çalışmaktır, kanca ve ırkça başka bir ırka mensup olduğu halde, bu iki şartı haiz bulunanlar da Türk sayılmak lâzım gelmez mi(77)" Yine bu suale de kendisi cevap verir ve "Filhakika milliyet için kabul ettiğimiz esas şartlara göre, bu gibi kimseleri de Türk addetmek iktiza eder(77)". Demek ki, yal-

nız başına Türk harsı ile yetişmek de Türk olmak için kâfi değil... Aynı zamanda Türk mefkûresi için de çalışmak lâzım.

Gökalp Türk mefkûresi derken neyi kasdetmektedir? Nasıl bir mefkûre anlamaktadır? Bunun için ilkin mefkûrenin ne olduğunu bilmek lazımdır... Gökalp, mefkûreyi, sosyoloji (İçtimâiyat) nokta-i nazarından izah ediyor. O'na göre mefkûre (kendisi 'içtimaiyat ilmine göre' diyor) istikbalde vasıl olacağımız gaye, bir hedef demek değildir. Mefkûre, müstesna anlarda yaşanılmış ve yine o anlarda yaşanabilen bir hayat tarzıdır. Bu müstesna anlar cemiyetin buhranlı dakikalarıdır. Adi zamanlarda, fertler ferdi hayatlarıyla meşgul olduklarından cemiyetin hayatı gayet zayıftır. Fertlerin uyanık bulunduğu bu adi zamanlarda cemiyet uykuya dalmış gibidir(78)".

Mefkûre hakkında bu kısa tarif ve izahattan sonra buhranlı zamanla mefkûre arasındaki münasebete temas eder. Mefkûre müstesna anlarda yaşanılmış ve yine o anlarda yaşanabilen bir hayat tarzı olduğuna göre bu müstesna zamanlar cemiyetlerin bünyesinde ne gibi değişiklikler meydana getirirler?

Gökalp bu hususu şöyle açıklar:

"Milletin hayatı büyük bir tehlike ile tehdit olduğu, cemiyet büyük bir hamle ile kendini kurtarmaya azmettiği galeyanlı dakikalarda, cemiyet bu derin uykudan birdenbire uyanır. Fertler bu esnada kendi menfaatlerini, şahsî arzularını, gailelerini unuturlar, hepsinin ruhunda yalnız müşterek bir heyecan, müşterek bir ihtiras hüküm sürer(79)".

Böyle hallerde ma'seri şahsiyetin ferdî şahsiyete

nasıl tesir ettiğini açıklamakta ve bu galeyanlı dakikalarda fertler ferdi şahsiyetlerini kaybetmişlerdi. Hepsinin ruhunda hüküm süren yalnız mâşerî şahsiyetti(80)"demektedir.

Gökalp'in bu gelişmenin, harekete geçmenin asıl saiki olarak cemiyeti görmesi, daha ziyade Durkheim'den müphem bir anlayıştır. Ancak Gökalp Durkheim'e her zaman sadık kalmamaktadır. Gökalp'in görüşlerinin Durkheim'le çakışan ve ayrışan yönleri hakkında Tahir Çağatay'ın verdiği şu izahat dikkate değerdir:

"Meselâ içtimai görüşünde mâşeru şuur' mefhumuna büyük ehemmiyet atfolunmaktadır. Bu mefhumu DURKHEIM sisteminden benimsemekte olduğunu söylemek de mümkündür. Fakat, kullanışındaki farklılığı görmemezlikten gelmek de olmaz. Bunun gibi, Ziya Bey'in üniversitedeki sosyoloji öğretiminin, içtimai morfoloji ile başlamış olması onun, Durkheim usûlünü takip ettiğine bir işaret olarak benimsenmektedir. Fakat, onun sisteminde cemiyet şekilleri yerine, cemiyetin tabiatla olan münasebeti mefhumunun konmuş olması, oldukça mühim bir farklılaşmayı ifade eder(81)".

Gökalp'in Durkheim'den bilhassa "mâşerî şuur mefhumunu alması, onun ferdî şuurların üzerinde ve dışında tesir icra ettiği inancında olması, Osmanlı İmparatorluğu'nun o felâketli günlerinde böyle galeyânî bir silkinişe duyulan ihtiyacın ifadesidir, dense herhalde yanlış olmaz. Çünkü devleti dağılmaktan ve neticede yıkımdan kurtarabilecek olan gerçekten böyle bir "topyekûn kıyam" hareketi olabilirdi. Böyle bir hareket ona göre, "müstesna hallerde yaşanan bir müstesna hayat tarzı"dır ve o buna mefkûre adını vermektedir.

Mezkûre, millet hayatında ortaya çıktığına göre "millet" ne olduğu, cemiyetinin nelerden ibaret bulunduğu da ehemmiyet arz etmektedir. Millet nedir?

Gökalp, milletin ne olduğunu açıklarken, ilkin milletin ne olmadığını izah etmektedir. 'Ona göre millet, 1.: evvelâ, coğrafi bir zümre değildir. Mesalâ İran dediğiniz zaman, bu memleketin yalnız İran milletini muhtevî olduğunu zannetmemelidir. Orada, İranîlerden başka birçok Türkler vardır. Anadolu'da birçok Türkler ve Kürtler de vardır. Bunun gibi Arabistan'da da bütün nüfusun Arap olduğunu zannetmek hatalıdır"... dedikten sonra Türkler'den örnek verir ve "Gerek Suriye'de, gerek Irak'ta birçok Türkler vardır. Anadolu'da birçok Kürt aşiretleri ve köyleri bulunduğ gibi, ekseriyeti Kürt olan mahallerde de, unumen Türk bulunan şehirlerden başka birçok Türk köyleri de vardır. O halde, hiç kimse mensup olduğu ilkeye nisbetle milliyetini tayin edemez(82)"

Gökalp "millet" ırk ve kavimden de ayrı telâkki etmektedir. Bunun için de sebep, ona göre hiçbir ırk saf olamayacağı onun için de millet hususunda ölçü alınamayacağıdır. Gökalp, bu yoldaki iddiasını şöyle ispatlamaktadır:

"Cemiyetler, kableltarih zamanlarda bile ırkan saf ve kavmiyetçe halis değildiler. Muharebelerde esir alma, temsil ve temessül" muhaceratlar, kız alıp vermeler daima milletleri birbirine karıştırmıştır. Kableltarih zamanlarda bile saf bir ırk mevcut bulunmazsa, tarihî devirlerdeki kavmî herc-ü merclerden sonra, artık saf bir kavmiyet aramak abes olmaz mı?(83)".

Demek ki tarih evvelî çağlarda, yani insanların nadi-

ren y uzak yerlere göç ettikleri ve karışmanın yok de-
necek kadar az olduğu zamanlarda dahi ırklar saflığını
koruyamamakta idi. Hal böyle olunca tarihî devirlerde-
ki büyük karışmalardan sonra artık saf bir ırk bulma-
nın imkânsızlığına dikkati çeker. Ayrıca ona göre ırk(vare)
kelimesi mevaşi (dört ayaklı hayvanlar) ilmine ait bi-
yolojik bir kelime olduğunu, at nev'inden Arap ırkı, Ma-
car ırkı, İngiliz ırkı gibi türlerin bulunduğunu söy-
ler(84)".

Gökalp, millet mefhumunu, ümmet, halk ve devlet mef-
humlarından da ayırmaktadır. Ümmet kelimesinin Fransız-
cadaki "eglise" kelimesinin mukabili olduğu görüşünde-
dir. "Eglise" kelimesi Fransızca'da ve Batı dillerinde
"hristiyanlık alemi" olarak kullanılmakta ve bu da İslâm
terminolojisindeki "ümmet"le aynı manaya gelmektedir.
Halbuki "millet" bir din birliği değil "terbiyede, hars-
ta yani duygularda birlik"tir, iştiraktır.

Gökalp "Millet"in ayniyet göstermediği bir topluluk
daha zikreder ki, bu "halk" topluluğudur. Halk kelimesini
tahlil ederken, Fransızcadaki "peuple" karşılığı olarak
kullanılan bu kelimenin bazen bir devletin tebaası ma-
nasında bazen de millet manasında kullanıldığını söyler
ve millet kelimesinden ayırmak için, halk kelimesinin
milletin güzideler (elites) dışında kalan kısmı için
kullanılmasını teklif eder(85)". Bize göre Gökalp, halk
kelimesini Avrupa'daki "avam" karşılığı olarak kullanır.
Bu kelime Arapçada, Gökalp'in "güzideler" (seçkinler)
dediği tabakanın dışında kalan ve idare edilen vasat
kabiliyet sahibi, herhangi bir mevkide olmayan tabakayı
ifade eder ki, güzedi kelimesine karşılık Arapçada "havass"
kelimesi kullanılır.

Gökalp, son olarak millet mefhumunun subjektif bir

yönünden bahseder. Bu, milletin duygu ve fikir yönüdür ve insan iradesinden müstakildir. Ona göre millet, "bir adamın kendisini keyfine ve menfaatine tebean mensup addettiği herhangi bir cemiyet değildir. Filhakika, fert zâhiren kendisini şu yahut bu millete mensup telâkki etmekte hür zanneder. Halbuki fertte böyle bir hürriyet yoktur. Çünkü insandaki ruh, du gularla fikirlerden mürekkeptir(86)".

Millet mefhumunu böylece tahlil eden Gökalp, milletin tarifini de verir. Ona göre millet, necoğrafi, ne ırkî, ne siyasî ne de iradî bir zümre değildir. Millet, lisanen müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan harsî bir zümredir(87)". Ancak, millet kendiliğinden teşekkül etmez. Çünkü insanlar müşterek bir harsa mensup olarak doğmazlar. Bu, insan hayatında sonradan kazanılan şeylerdir. Ama insan bunu yine de kendiliğinden kazanamaz. O halde yetişen nesle bu harsı kazandırmanın yolu nedir? Gökalp, bunun ancak terbiye yoluyla yapılacağını söyledikten sonra harsla terbiye arasındaki münasebeti şöyle izah eder:

"Kıymet hükümleri her cemiyette başka türlü olduğu için millî bir mahiyeti haiz olduğu gibi; onların mecmuu olan hars da millîdir; o halde, harsın çocukların ruhuna zerk edilmesinden ibaret olan terbiyenin de millî olması iktiza eder(87)".

Ancak burada bir problemle karşı karşıyayız. Milli olması lâzım gelen "hars"ın muhtevasını nasıl tesbit edeceğiz? Cemiyette harstan sapmalar da bulunabileceğine göre millete ait olan ve bütün millet için müşterek bir manâ ifade eden bu millî harsı kim ve nasıl tesbit edecek?

Gökalp bu suallerin cevabını şöyle verir:

"Şu teşrihlerden anlaşılıyor ki, fikrî hayatımızda hasta irfanlar hükümları olmakla beraber, milletimizin sağlam ve feyizli bir harsı vardır.

Bu hars yalnız şuursuz bir surette dahiler ile kahramanlarda tecelli etmekle kalmaz; içtimaiyat ilmî, onu usulî bir surette şuurlu olarak meydana çıkarabilir(88)".

Demek ki, hars, milletin ortak kültüründe zaten vardır. Ancak o ilkin, Gökalp'in temsili (representatif) mahiyette olduklarını söylediği dahilerin fikirlerinde ve kahramanların fiillerinde tecelli etmekte ve sonra da içtimaiyat ilmi tarafından keşfedilerek "çocukların ruhuna zerk" edilmektedir.

Ziya Gökalp, "Türk", "millet", "mefkûre", mefhumlarının tarifi ve tahlilini böylece yaparken "Türkçülük"ün fikri zenginini de hazırlamış oluyordu.

Demek ki millet olmak için evvelâ müşterek bir harsa sahip olunması sonra harsta belirliliğin olması için bunun dahilerin fikirlerinde ve kahramanların fiillerinde tecelli etmesi, sonrada içtimaiyatçılar tarafından terbiye yoluyla yeni yetişen neslin ruhuna "zerk" edilmesi lâzım..

"Millet"in bu şekilde teşekkül ettiğini belirten Gökalp'e göre, bugün milletler kendi devletlerini kurma yönünde bir gelişme seyri takip etmektedirler. Yani devletler milletlerin içtimai hudutlarına intibak edeceklerdir. Bunun sebebini cemiyetlerin tarihî tekâmülleri seyrinde aramak gerektiği inancındadır.

a. Cemiyetlerin Tarihi Tekâmülleri

Cemiyetlerin "aşiret" ve "devlet" olmak üzere iki türlü siyasî zümre teşkil ettiğini söyleyen Gökalp'e göre, "ibtidai cemiyetlerde siyasî zümre "aşiret"ten ibarettir. Aşiretlerde ne kavmin ne de fertlerin hukuku yoktur, yalnız semiyelerin hukuku vardır ki kan davası şeklinde tecelli eder(89)".

Cemiyetlerin aşiret halinden devlet haline geçişini ilk alâmeti olarak kan davalarının kalkması ve onun yerine amme hukukunun geçmesini görür.

Cemiyetler aşiret halinden devlet haline geçtikten sonra, birbirini takip eden, üç tip halinde bulunurlar. Bunlardan ilk olarak "kavmi devlet" ortaya çıkar. Kavmî devletten sonra "imparatorluk" teşekkül eder. En son ortaya çıkan devlet tipi "milli devlet"tir.

Gökalp "kavmi devlet"i tahlil ederken, devletin maddi güç olarak kavmî bir orduya dayandığını söyler. Ona göre bu devletin esası kavmî bir halkçılıktır. Devlet ve hükümetin dayandığı manevî temellerden bahsederken şu tarihî malûmatı verir:

"Hükümet bütün kuvvetini kavmî bir dinden, yani kavmî bir harstan alır. Eski Türkler'de "Tanrı" kavmî bir ilâh olduğu gibi, "töre" de kavmî bir harstı. Şirkte "Gök Budun" Garp'ta "Ak Budun" namını alaî hakim kavim devletin esasıydı. Devlet kavmî bir seciyeye, kavmî bir orduya kavmî bir dine kavmî bir efkâr-ı ammeye dayanıyordu. Bu devirde halkçılıkla kavimciliğin birleştiğini görüyoruz(90)"

Kavmî devletten sonraki merhale olan "imparatorluk"-ta devlet kavmî bir ordu yerine, idaresi altına aldığı muhtelif kavimlerden meydana gelen karışık bir orduya dayanır. İmparatorlukların bu hususiyetlerine İslâm dünyasından Abbasi Hilâfeti ve Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nu misâl verir. Kavmî bir devlet olarak telâkki ettiği Emevî Hilâfeti ile Abbasi İmparatorluğu arasında şu mukayeseyi yapar.

"Emevî Hilâfeti, kavmi bir devlet olduğu için yalnız Araplar'dan toplanmış kavmî bir orduya istinat ediyordu. Abbasi Hilâfeti ise bir saltanat mahiyetinde olduğu için, Arap ordusundan başka Horasanlılar'dan, Berberilerden bir ordu teşkil etti. Bundan başka sarayda da beyaz yahut siyah kölelerden kurulu türlü iç ağalarıyla saray askerleri vücûda getirmişti".... Selçuklu saltanatında, muhtelif kavimlerden toplanmış karışık bir orduya dayanıyordu(91)".

İmparatorluk alâmetlerinden diğerleri hakkında da şu malûmatı verir:

"Bundan baş'a bu devirde kavim dini yerine ümmet dini kaim olur. Ümmet dininin esası, cihanşümûl yani beynelakvam olmaktır. Kavim dininin Allah'ı yalnız kendi kavminin hamisi olduğu halde, ümmet dininin Allah Rabbelalemin'dir. Bu haller gösteriyor ki, imparatorluk şeklindeki devlet bir kamu seciyesine, efkâr-ı ammenme, harsına istinad etmez. Askerlikçe halita halindeki bir orduya güvenir, iktisatça halita halindeki bir halka dayanır, kavmî harslara kıymet vermeyerek, yalnız beynelakvam bir mahiyette olan bir irfan ve edebiyata rağbet gösterir(92)".

Bundan sonra devletin üçüncü ve en müttekâmil saf-

hası olan "milli devlet" safhasını izah eder.

Gökalp'e göre milli devletin ortaya çıkışını gerektiren saiklerden ilk olarak ateşli silâhların, bilhassa topun icadını ileri sürer ki bunun böyle olduğu tarihi hadiselerle sabit bir hakikattir. Topun icad edilmesi üzerine piyade askeri zırhlı şövalyeden daha fazla ehemmiyet kazanmıştı. "Bunun neticesi olarak, devletlerden halktan ordular teşkil ederek derebeylerin şatolarını zaptetmeye, bu küçük hükümetleri ortadan kaldırmaya başladı. Hükümdarlarla halkın birleşmesi, derebeylik usûlüne nihayet verdi. Bu suretle, aynı zamanda millî bir ordu teşkil ediyordu(93)".

Gökalp, millî devletler teşekkülüne yol açan bir diğer gelişmenin matbaanın icadı olduğu görüşündedir. O-na göre matbaanın icadı gazetenin çıkması için gereken zemeni hazırlamış ve gazete de halk lisanında yazıldığı ve halka hitap ettiği için halkın milli duygularını uyandırmıştı.

Bunlara paralel olarak meydana gelen gelişmeler hakkında Gökalp şunları söylemektedir:

"Bu zamanda içtimaî işbölümünün kuvvetlenmesi, müşterek duyguların şiddetini azaltarak, ma'şeri vicdanın yanında, meslek vicdanını ve ihtisas ruhunu uyandırıyor-du. Bunun neticesi olarak ferdî şahsiyetler teşekkül edince artık saltanatın huda-ferma şekliyle ümmet ruhununun an'aneci ve fıkıhçı hususiyeti ruhlara ağır gelmeye başladı. Artık ilmin tankide ve siyasetin murakabeye tabiiyeti lüzumu hissediliyordu. Bir taraftan Huda-Şahî hükümet yerine, millet-şahî bir hükümetin kaim olması, diğer cihetten skolastik felsefe yerine tecrübi ve müsbet bir ilmin yerleşmesi lâzım görülmeye başlandı(94)"

Demek ki, Gökalp'in düşünmesine göre millî devletlerin meydana gelişinde ilk faktör, harp tekniğindeki yenileşmelerdir. Daha sonra matbaanın icadıyla bilginin geniş kitlelere yayılması mümkün olmuş, sonra da içtimî işbölümünün gelişmesi ferdî şahsiyetlerin teşekkülüne meydan vermişti. Ferdî şahsiyetlerin teşekkülü bir taraftan müsbet ilmi geliştirirken, diğer taraftan fertlerin temsil edildiği meşrutî b rejime yol açmıştır.

b. "Milletçilik" ve "Halkçılık" Arasındaki Münasebet

Gökalp, "milletçilik"le "halkçılık" arasındaki münasebeti tahlil ederken, ikisi arasında herhangi bir tezat olmayıp, bilâkis kuvvetli bir tesanüd olduğu görülmektedir.

Cemiyetlerin tarihi tekâmülünü anlatırken iki safhadan geçtiğini, ilk safhanın aşiret halinde başladığını ve ikinci safhada "devlet" haline geldiğini iddia etmişti. Halkçılığın tarihî tekâmülünden bahsederken (halkın) da ilk olarak 'semye' (soy, küçük oymak) halinde bulunduğunu, cemiyetin aşiret halinden devlet haline geçmelerine paralel olarak halk da içtimâî teşkilât yönünden semye halinden "kast" haline geçer. Devlet hakim kavim tarafından idare edilirken, halk da "Ak-Halk" ve "Kara-Halk" olmak üzere iki kısımdır. Ak-Halk devletin kurucusu ve idarecisi olan tabakanın, içinden çıktığı halktır. Kara Halk ise bu tabakanın idaresi altında bulunan halktır. Vatandaşlık hukukuna sahip olan halk yalnız bu "halk"tır.

Cemiyetlerin devlet halinde teşkilatlanmalarının

ikinci safhası olan "imparatorluk" halinde içtimâî yapı da değişir. Cemiyetin bu yeni safhasına Gökalp, "Tarik Devri" demektedir. Bu safhaya İslâm tarihinden örnek, İslâm dünyasında kavmî devletten imparatorluk haline geçişin, paralelinde cemiyet yapısını da nasıl değiştirdiğini, "kast" devrinden "Tarik" devrine nasıl geçildiğini izah eder. Kendisini dinleyelim:

"İslâmiyette Abbasîlerde başlayan devir, kast usûlüne nihayet verdi. Mevali yani Arap olmayan müslümanların "Şuubiye" namıyla siyasî fırka teşkil ederek Emeviye hükümetini düşürdüler. Şuubiyelere istinad eden Abbasiye Devleti'nde artık Araplar'la mevali arasında hiçbir fırak farkı kalmadı. Demek ki neseb ve kavmiyet farkından neşet eden (Ak-kemik)-(Kara-kemik) tabakaları artık yoktu. Yalnız dinleri ayrı olan "müslüman", "Ehl-i zimmet" tabakaları kalmıştı. Bununla beraber müslümanlar arasında ye iden "ümera ve ulema" namlarıyla iki tabaka zuhur etti. Bunlara Osmanlı Devleti'nde "seyfiyye", "ilmiye" tarikleri deniliyordu. Bu devirde "Ak-Halk", "Kara-halk"a karışarak hey'et-i mecmuası "reaya" namını almıştı(95)".

Gökalp'in "tarik" namını verdiği bu dönem, -siyasette "imparoturluk" dönemi- artık temelde halkın "Ak-halk", "Kara-halk" diye ayrıştığı bir dönem olmayıp, bütün halkın "reaya" vazîyetine düştüğü ve statü yönünden aşağı yukarı aynı seviyeye gelerek, farklılığın artık, idare eden -idare edilenler arasında meydana geldiği bir dönem olmuştur. Osmanlı Devleti'ndeki ümera-ulema sınıfı bu idare edensınıftı. Bu sınıfın ayırdedici hususiyeti herhangi bir kavime mensubiyet olmayıp, sadece müslüman

olmak ve belli seviyede bir ehliyet ve kabiliyete sahip bulunmaktı. Demektir ki devletin varlık sebebi olarak görülen şey, artık belli bir ırkın muhafazası ve himayesi değildi, bu daha ziyade manevî bir faktördü ki Osmanlı İmparatorluğu'nda bu faktör "müslümanlık"tı.

Gökalp, içtimaî tekâmülün son safhasına "meslek devri" adını verir. Bu siyasî tekâmüldeki "milli devlet" safhasına paralel olarak teşekkül eder. Ancak burada asıl belirleyici gelişme içtimaî gelişmedir. Çünkü, Gökalp'ın yukarıda zikrettiğimiz ifadesiyle, "bu zamanda içtimaî işbölümünün kuvvetlenmesi, müşterek duyguların şiddetini azaltarak, ma'seri vicdanın yanında meslek vicdanını ve ihtisas ruhunu uyandırıyordu. Bunun neticesi olarak ferdî şahsiyetler teşekkül edince artık saltanatın huda-ferma şekliyle ümmet ruhunun an'aneci ve âkîha hususiyeti ruhlara ağır gelmeye başladı... Huda-şahî hükümet yerine, millet-şahî bir hükümetin kaim olması, diğer cihetten skolastik felsefe yerine tecrübî ve müsbet bir ilmin yerleşmesi lâzım görülmeye başladı(96)". Hatta Gökalp'e göre bu gelişme sadece "milli devlet" safhasını değil, siyasî rejim olarak "meşrutiyet" safhasını da başlatan bir faktör oldu.

Milletçilik ve Halkçılık mefhumlarını tarihî teşekkülleri itibarıyla böylece tahlil eden Gökalp, daha sonra bu iki mefhumu birbirine bağlarken şu hükmü verir:

"Halkçılıkla milletçilik, aynı fikrin yani müsavat mefkûresinin iki türlü tecellisinden ibarettir. Cemiyetlerin dahilî müsavatına "halkçılık" haricî müsavatına "milletçilik" namları verilir(97)".

Ziya Gökalp'in "Türk", "Millet", "milletçilik" "mefkufe", "halk", "halkçılık" kelimelerinden ne anladığını gördük. Bunların tarif ve izahıyla kendi fikriyatına ideolojik temel hazırladığını söyleyebiliriz. O halde şim-

di Gökalp düşüncesinin birinci ve en mühim düsturu olan Türkçülük hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

Gökalp, Türkçülük fikriyatını başlıca iki kısımda inceler: 1. Türkçülüğün Mahiyeti, 2. Türkçülüğün Programı.

3. Gökalp'e Göre Türkçülüğün Mahiyeti:

a. Türkçülüğün Tarihi

Gökalp, Türkçülüğün tarihine başlangıç teşkil eden iki hareketten bahseder. Bunların ikisi de dış kaynaklıdır. Yani Avrupa ... Bunlardan birincisi, Türk san'atına dair- tir ki, kendisi buna Fransızca'daki "Turquerie" karşılığı olarak "Türkperestlik" demektedir. Bu cereyanı kendisi şöy- le anlatır:

"Türkiye'de yapılan ipekli ve yün dokumalar, halılar, kilimler, çiniler, demirci ve marangoz işleri, mücellit- lerin, tezhipçilerin yaptıkları teclitler ve tezhipler, manşallar, şamdanlar ilh. gibi Türk sanatının eserleri çoktan Avrupa'daki nefaisperestlerin dikkatini celbetmişti. Bunlar Türkler'in eseri olan bu güzel eşyayı binlerce li- ra sarfederek toplarlar ve evlerinde bir Türk salonu yahut Türk odası vücuda getirirlerdi. Bazıları da bunları başka milletlere ait bedialarla beraber, bibloları arasında teşhir ederlerdi(98)".

Yukarıdaki ifadeden anlaşıldığına göre, Türkçülük ilk önce Avrupa'da bir "Türk hayranlığı" olarak başla- mıştı. Bu hükmü doğru olarak kabul ederek denilebilir ki, daha sonra başlayan "ilmî Türkçülük", bu Türk hayranlı- ının teşvikiyle doğmuştur.

Gökalp, Avrupa'da zuhur eden ikinci bir hareketten de "Türkoloji" olarak bahseder. Türkoloji çalışmalarının belli başlı merkezleri olarak, Rusya, Almanya, Macaristan, Danimarka, Fransa ve İngiltere'yi gösterir. Bu merkezlerde eski Türklere Hunlar'a ve Moğollar"a dair tarihî ve fikriyatî taharriler yapılmaya başlanmış ve Türkler'in geçmiş zamanda büyük bir millet olduğu, büyük devletler kurduğu ve yüksek medeniyetler vücuda getirdiği hakkında vesikalar ortaya konmuştur. Onun verdiği bu izahat bizim "Türkçülük" bahsinin başlangıcında verdiğimiz tafsilâta uygundur. Yapılan çalışmaların daha ziyade "kadim" şark Türkleri'ne ait olduğunu belirten Gökalp, şu malûmatı verir:

"Bilhassa Fransız müverrihlerinden (Deguignes)'nin Türklere, Hunlara ve Moğollara dair yazmış olduğu büyük tarihle İngiliz âlimlerinden (Sir Davids Lowley)'in Sultan Selim-i Sâlis'e ithaf ettiği (Kitab-ı İlmü'n-Nafî) isimindeki umumî Türk safı, mütefekkirlerimizin ruhunda büyük tesirler yaptı(99)".

Gökalp, daha sonra Osmanlı Türkleri'nde başgösteren ilmî Türkçülük hareketinden bahseder. Bu faaliyetlerden bilhassa Ahmet Vefik Paşa'nın Türk diline dair yaptığı çalışmalar üzerinde durur. Bunlardan başka, Ahmet Vefik Paşa'nın Türkçülüğü hususunda, bilinmeyen çok orijinal bir yönünden bahseder. Ahmet Vefik Paşa'nın bu değişik yönü hakkında şu malûmatı verir:

"Ahmet Vefik Paşa'nın bu ilmî Türkçülüğünden başka, bir de bediî Türkçülüğü vardı. Evinin bütün mobilyaları, kendisinin ve ailesi fertlerinin elbiseleri umumiyetle

Türk mamulâtlarındandı. Hatta çok sevdiği kerimesi Avrupa tarzında bir terlik almak için çok ısrâr gösterdiği halde, (evime Türk mamûlâtından başka bir şey giremez) diyerek, bu arzusunun husûlüne mümanaat göstermişti. Ahmet Vefik Paşa'nın başka bir orijinalitesi de Moliere'in müdnikelerini Türk adetlerine adapte etmesi ve şahısların isimlerini ve hâviyetlerini Türkleştirmek suretiyle Türkçeye nakletmesi ve millî bir sahnede oynatması idi(100)".

Ahmet Vefik Paşa hakkında bu malûmatı verdikten sonra ikinci bir Türkçü olarak, Şıpka kahramanı Süleyman Paşa'dan bahseder. Süleyman Paşa'nın ilmî Türkçülüğe yaptığı hizmetleri şöyle anlatır:

"Avrupa tarihlerindeki Hunlar'ın Çin tarihindeki Hiyong-Nular olduğunu ve bunların Türkler'in ilk dedeleri bulunduğunu ve Oğuz Han'ın Hiyon-Nu devletinin mî-essisi (Mete) olması lâzım geldiğini bize ilk defa öğreten Süleyman Paşa'dır. Süleyman Paşa, bundan başka Cevdet Paşa gibi lisanımızın sarfına dair bir kitap da yazdı(101)".

Gökalp, dahasonra, siyasî Türkçülürden Hüseyinzâde Ali Bey'in Türkçülüğe yaptığı hizmetlerden bahseder. Dilde Türkçülük hareketinin önderi olan Ahmed Cevdet Bey, Emrullah Efendi, Veled Çelebi ve Necip Asım Bey'in faaliyetlerinden örnekler vererek, bunların "İkdam Gazetesi"-ni Türkçülüğün bir organı haline koyduklarını söyler.

Türkçülük hareketinin geçirdiği safhaları anlatırken 24 Temmuz hareketinin "Osmanlılık" ideolojisine kuvvet kazandırdığını iddia eder. Ona göre 24 Temmuz inkılâbından

sonra Türkiye'de Osmanlılık fikri hakim olmuştu. Bu esnada, intişara başlayan (Türk Derneği) mecmuası gerek bu sebepten, gerek yine tasfiyecilik cereyanına kapılmasından dolayı hiçbir rağbet görmedi(102)".

Gökalp'in bahsettiği bu hadise "Meşrutiyet"in ilânıdır. 1908'de ikinci bir kere ilân edilen Meşrutiyet gayrî millî ve gayrî müslim tebaayı Osmanlı Devleti'ne bağlamak ve onları "Osmanlılık" şuuru ile bir arada tutmak için girişilmiş bir hareketti. Ancak çok geçmeden bu rejim değişikliğinin, imparatorluk hudutları içindeki millî hareketleri önleyebilmekten uzak olduğu anlaşılabaktı.

Gökalp "Osmanlılık ideolojisinin ilk olarak 31 Mart hareketiyle darbe yediği kanaatindeydi. Devlet henüz heterojen yapısını zayıf bir biçimde de olsa muhafaza etmekte idi. Ama bunun yanında münevverler arasında İslâmî bir ideoloji de kuvvet kazanmaktaydı. Bunu hazırlayan şartları Gökalp şöyle anlatmaktadır:

"31 Mart'tan sonra, Osmanlıcılık fikri eski nüfuzunu, kaybetmeye başladı. Vaktiyle Abdülhamid'e -İslâm İttihadı'ı fikrini vermiş olan Alman kayseri bu fırsattan istifade ederek, Sultan Ahmet Meydanında (İslâm İttihadı) namına bir miting yaptırdı. Bugününden itibaren, memleketimizde gizli (İttihad-ı İslâm) teşkilâtı yapılmaya başladı. Genç Türkler Osmanlıcı ve İttihad-ı İslâmî olmak üzere iki kısma ayrılmaya başladılar. Osmanlıcılar kozmopolit İttihad-ı İslâmîciler ve ultramonten idiler" Bu malûmatı verdikten sonra Gökalp, kendi kanaatini ve o sıradaki tavrını belirtir.

"Her iki cereyan da memleket için muzırdı. Ben, 1326

kongresinde Selânik'te merkez-i umumî azalığına irtihab olunduğun sırada siyasi ahval bu merkezde idi(103)".

Gökalp, Selânik'te Genç Kalemler Mecmuası baş muharriri (Sermuharir) Ali Canip Bey'le tanıştıktan sonra, o da dilde Türkçülük faaliyetine katıldı. O sırada Ömer Seyfettin de bu mecmuada yazıyor ve bu faaliyete önderlik ediyordu. Gökalp'in de mecmuada yazmaya başlaması ile Türkçülük hareketi sadece ilmi olarak değil, ideolojik olarak da sistemleşme yoluna girdi.

Diğer münevverlerin müdafaa ettiği bu fikirler, aslında Gökalp'te daha evvelden de vardı. Ancak kendisinin verdiği bilgiye göre, bu düşüncelerini neşretmeye pek fırsat bulamamıştı. Türkçülük mevzuundaki ilk temayülleri hakkında kendisi şunları söylemektedir:

"Daha onbeş yaşında iken Ahmet Vefik Paşa'nın lençe-i Osmanî'si ile Süleyman Paşa'nın Tarih-i Alem'i bende Türkçülük temayüllelerini doğurmuştu. 312'de İstanbul'a geldiğim zaman ilk aldığım kitap Leon Cahun'un tarihi olmuştu(104)".

Demek ki, Gökalp'in Türkçülüğü açığa vurulmamış bir fikir olarak daha erken başlamıştı. Ancak imparatorluğun o günkü manzarası bu fikrin açığa vurulmasına mani idi. Yalnız Gökalp mi? Denilebilir ki o günkü mütefekkirlerin çoğunda Türkçülük siyasi bir mefkûre olarak istenilen birşeydi. Ama yine hepsi biliyordu ki, imparatorluğun parçalanmasını göze almadan bunu gerçekleştirmek imkânsızdı. Fındıkoğlu'ya göre Türkçülük gerek harsî ve lisanî, gerek siyasi bakımdan dış kaynaklı olmayıp tamamen memleket ve milletin kendi iç dinamiklerinin şekillendirdiği cereyan-

lardı. Ve eski bir geçmişe sahipti. Bunlardan harsî ve lisanî Türkçülüğü tamamen devletin küçülmesi ile tabii olarak ortaya çıkmış cereyanlar olarak gösterir. Bu husustaki düşünceleri şöyledir:

"Harsî bakımdan Türkçülük, milli kültür tarihimizin muayyen bir anında, muayyen sebeplerin te'siri altında kendiliğinden ortaya çıkmıştır XV. asırdan itibaren imparatorluk denen siyasî, şeklin ruhiyatı, büyük bir dinin manevî şekli icabatı, birkaç asır boyunca gayet tabii olarak, Türk'ü, Osmanlı yapmıştı. Bu siyasî, dinî şekiller bozulunca, yani, Osmanlı yapısı içinde harsî Türkçülük tabii bir vetire ile ortaya çıktı. İcabettiği için Türklüğü ve Türkçülüğü unutan veya bilerek, ihmal eden imparatorluk icabettiği zaman, yani coğrafi hudutlarının küçülmesi, bünyesi içindeki kavmî tehâlüflerin çoğalması ile Türklüğe döndü. Modern şekil-sosyolojisi zaviyesinden gayet tabii olan bu dönüştü, esrarlı ecnebî tesirleri aranarak, yahut Türkiye'ye yabancı devletlerden gelmiş Türkler'in izini göstermek manâsızlıklarının en büyüğüdür(105)".

Fındıkoğlu, bu izahatı yaptıktan sonra lisanî sahada Türkçülüğün doğuşunu da aynı mettle izah eder. Lisanî Türkçülüğün doğuşunu açıklarken de,

"Şunu diyelim ki dil Türkçülüğü, bir zamanlar, bir aralık üç ilin mahlutu bir lisanı kullanan Türk imparatorluğunun siyasî şekli parçalanınca, kendiliğinden zuhur etmiş, nihayet büyük muharirlerin kanallaştırması ve garp dillerinin tefekkür ve ifade tarzlarının tesiri ile bugünkü sade Türkçe vücuda gelmiştir(106)".

Şu halde Fındıkoğlu her iki cereyanda da yabancı bir

amil görmemekte, her ikisini de cemiyetin mevcut yapısıyla izah etmektedir. Ona göre bu iki cereyanı başlatan faktör ikisinde de aynıdır: Bünyesinde birçok kültürü barındıran bir imparatorluğun inkırazı ve devletin kendi milli hudutlarına çekilmesi neticesinde, milletin hakim kültürü devletin de temel dayanağı ve kültürel yapısındaki hakim unsur olmuştur.

Mütefekkirin siyasî Türkçülüğü izah tarzı da diğer ikisinden farksızdır. Osmanlı Devleti'nin yükseliş çağlarından itibaren bu politikanın işaretlerini gösteren yazar, bu ereyanı da dahilî faktörlerle izah eder. Siyasî Türkçülüğün gelişmesini tarihi seyri içinde şöyle açıklar:

"Siyasî Türkçülük, Anadolu'daki beyliklerin ortadan kaldırılması hadisesinde görüleceği gibi, i geçen asırlar boyunca Türkleştirme sahasında Rusya'nın kolonizasyon ve Ruslaştırma usûlünü takip eden, Orta Asya ve Türkiye arasında harsî ve siyasî münasebetleri idameye çalışan, bazen bugün bile anlayamadığımız bir enerji ile bu politikaları güden Osmanlı İmparatorluğu'nun muhtelif sebeplerden dolayı açığa vurulmamış politikasındada müşahade olunabilir.... Büyük vatanperver Namık Kemal'in Londra'da bulunduğu sıralarda, büyük Türk kütlelerini esaret altına alan yabancı bir devlete karşı ateş püsküren pek manâlı yazıları, harsî ve edebî Türkçülüğün gâyesini teşkil eden siyasî bir Türkçülük değil de nedir?(107)"

Yazarın bu iddiaları tamamen yanlış olmasa bile, tenkid edilecek noktaları yok değil. Osmanlı Devleti'nde gerek idarecilerin gerekse münevverlerin pratik endişelerle "Osmanlıcı" gröndükleri Türkçü intibasını verecek hareketlerden şuurulu olarak şiddetle kaçındıkları doğrudur. Ancak, bu cereyanın doğmasında dış faktörlerin rolünü

hiçe saymak, bu gelişmeyi tamamen dahilî faktörlerin gelişmesine bağlamak biraz mübalağalı görünmektedir. Hele Avrupa'da başlayan Türkoloji çalışmaları, Türk tarihini o derece aydınlığa kavuşturmasaydı, Batı ile aradaki mesafenin oldukça açıldığı o tarihlerde münevverleri zaten sarmış bulunan aşağılık kompleksinden kurtarmak ve nefis itimadı telkin edebilecek bir muharrik güç bulmak acaba mümkün olabilir miydi? Bu suale müsbet cevap vermek biraz zor görünüyor. Elbette dahilî dinamiklerin tesiri de o nisbette inkâr edilemez bir gerçekliğe sahiptir.

Gökalp'in Türkçülüğün tarihi hakkında verdiği izahatı anlattıktan ve başka görüşlere yer verdikten sonra şimdi Türkçülüğün ne olduğu sualine verdiği cevaba geçebiliriz.

b. Türkçülük Nedir?

Gökalp'e göre Türkçülük, "Türk Milleti'ni yükseltmek demektir(108)". Gökalp'in "millet"ten ne anladığını daha evvelki bahislerde açıklanmaya çalışmıştık. Demek ki millet, "lisana, dince anlakça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümre" olunca, Türkçülük de bu saydığımız hususları "Türk Milleti" açısından bahis mevzuu etmek demektir. Ancak yukarıdaki tarif, "gaye bakımından Türkçülük"ün ne olduğunu gösterir.

Gökalp, Türkçülüğü bir de mahiyeti açısından açıklar. Bu açıklamayı yaparken, ilkin kendi anladığı manadaki Türkçülüğün, yani harsî Türkçülüğün "maddi" ve "sub-

jektif" Türkçülükten farklılığını söyledikten ve bu ikinci ve üçüncü manâdaki Türkçülüklerden ne anladığını açıkladıktan sonra Türkçülük mevzuunda kendi görüş ve düşüncesini belirtir.

Yukarıda bir grup Türkçüden maddi Türkçü olarak bahsettik. Maddi Türkçü ifadesinden kasdettiğimiz bunların temel hareket noktalarının "maddî almalarına yani, "harsî" veya "manevî" olmamalarıdır. .

Gökalp'in bu nevî Türkçüler hakkındaki görüşlerini "millet" bahsinde, onların millet anlayışları hakkındaki tenkitlerini naklederken gördük. Kendi tezini de yine aynı bahis altında inceledik. Zaten Türkçülük'ten Türk Milleti'ni yükseltmeyi kasdettiğini hatırlar ve bu yükseltmenin harsî bakımdan olduğunu düşünürsek onun millet bahsini izah ederken, Türkçülükten ne anladığını da anlamış oluruz.

Gökalp, Türkçülük fikrine açıklık getirmek için Turancılıkla arasındaki farka da işaret eder. İlkin 'Turan'ın ne manâya geldiğini, onun tarihî menşeiini göstererek izah eder. "Turan" kelimesinin Farsça bir kelime olduğunu ve vaktiyle İranlıların Türk Ülkesi için bu kelimeyi kullandıklarını söyler. Daha sonra "Turan" kelimesi (tabiri) hakkında şu açıklamayı yapar:

" halde Turan kelimesi, eski zamanlarda bugünkü "Türkiye" tabirinin ifade ettiği manâya dalâlet ediyordu. Yalnız şu fark var ki, bugün Türkiye'de Türk kavminin yalnız küçük bir kısmı sakin olduğu halde, o zamanki Turan'da bütün Türkler beraber bulunuyorlardı. Binaenaleyh 'Turan' kelimesi bütün Türkleri cami olan büyük bir kavmî zümrenin ismidir. Bu kelime aynı zamanda bu

zîmrenin umumî vatanına yahut bugünkü istilâhla bu büyük vatandaki bütün Türklerin teşkil edecekleri ittihad'a da alen olabilir. 'Turan' kelimesinin şimdiki manâsı bilhassa, bu 'Türk ittihadı' medlûlünden ibarettir(109)".

Gökalp, burada "Turan" kelimesinin iki manâsına işaret etmektedir. Yani, 'Turan' birisi coğrafî, diğeri etnik olmak üzere iki manâya gelmektedir. Ama Gökalp'in idealize ettiği Turancılık, bu iki manânın da dışındadır. Yakın geçmişte Alman ve İtalyanların siyasî ittihadı gerçekleştirmiş olmasının, bazılarında siyasî bir Türk ittihadının da mümkün olabileceğine dair bir kanaat husule getirdiğini ve "Turan"dan bunun anlaşıldığını belirterek şimdilik gerçekleştirilmesi mümkün olan ittihadın ancak harsî bir ittihad olduğunu söyleyen Gökalp, şöyle devam etmektedir:

"Almanların ve İtalyanların teşkil ettikleri siyasî ittihad, bu iki milletin dağınık unsurları arasında asırlarca mukaddem harsî bir vahdetin husûlü sayesinde mümkün olabilmıştır.

Türkler'de henüz bu harsî vahdet mevcut olmadığı gibi, bütün Türk şubelerinin bir devlet idaresinde birleşmesine, bugünkü coğrafi ve siyasî ahval ve şerait de müsaid değildir. Binaenaleyh, bugün tasavvur edilebilecek Türk ittihadı yalnız harsî bir vahdetten ibaret olabilir. Yani bugün bilfiil takip edilebilecek bir mefkûre, ancak, harsî Turan'dır(110)".

Gökalp, "siyasî Turan"a karşı çıkarken, bunun haliha-

imkânsızlığında yola çıkmaktadır. Alman ve İtalyan birliklerinin kuruluşunu da, ısrarlarca evvel bir "harsî birlik" meydana gelmiş olmasına bağlar. Demek ki siyasî birliğin vazgeçilmez ilk şartı, harsî birliktir. Türkler arasında "harsî birlik" gerçekleştikten sonra siyasî bir birlik kurulabilir mi? Gökalp, buna prensip olarak karşı değildir. Yani onun siyasî birlik idéaline karşı çıkması peşin bir hükümden değil, sadece mevcut hal ve şartlardan kaynaklanmaktadır. Aşağıya aldığımız sözleri onun bu mevzudaki düşüncelerini gayet net bir şekilde ifade etmektedir:

"Harsî Turan tahakkuk ettikten sonra, ihtimal ki, 'siyasî Turan' da mümkün olacaktır. Fakat, bu imkân ancak uzak bir istikbale aittir. Bu güzel hayali bu-
fün yalnız bazı büyük ümitli şairler terennüm edebilirler(111)".

Harsî birlik teşekkül etmeden siyasî birlik teşekkül etse bile, bunun bir millet teşkili için yetmeyeceği muhakkaktır. Bu hususta yakın tarihten misal veren bir yazar şöyle demektedir:

"Bu tanımlamaya günümüz ortamında bakarsak Kıbrıs'ta bir Kıbrıs milleti bulunması gerekir. Oysa tanımın gerçeksizliğini kanıtlar bir biçimde yıllarca süren tartışmalara rağmen bugün halâ bir Kıbrıs milletinden söz etmek mümkün değildir(112)".

Gökalp'in "Turan" idealini bu şekilde anladıktan sonra, onun Türkçülük idealindeki mevkiini de anlamaya çalışalım. Gökalp, Türkçülüğü mefkûresinin büyüklüğü noktasından üç dereceye ayırmaktadır: 1) Türkiyecilik, 2) Oğuzculuk yahut Türkmencilik, 3) Turancılık. Yani ilkin Türki-

kiye'deki hars birliği sağlanacak sonra harsî bakından Türkiye Türkleri'ne en yakın olan Oğuz ve Türkmenler bu hars birliğine dahil edilecek, sonra da bütün Türk-lüğün birliğine çalışılacaktır.

Tabii burada řu suali sormak gerekecektir. "Acaba Gökalp, ta başından beri böyle mi düşünmektedir? Yani Türkçü olduğu günden beri Turan'ı hep bir hars birliği olarak mı tahayyül etmiştir? Bu suale müsbet cevap vermek mümkün değildir. Yukarıda görüşlerini zikrettiğimiz şekliyle o, dahe ziyade 1918'den sonraki Gökalp'tir. Birinci Dünya Savaşına kadar bildiğimiz haliyle Gökalp, siyasî bir Turancı'dır.

Uriel Heyd'in de belirttiğine göre "Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu'na karşı savaştığı Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Turancılar, Kuzey, Türkleri'nin çarın boyunduruğundan kurtarılmalarının ve Osmanlı İmparatorluğu ile birleştirilmelerinin zamanının geldiğini ümit etmişlerdir(113)".

Gökalp, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, o yıllarda henüz siyasî Turancılık idealinden ümidini kesmemiştir. Savaşın başlarında yazdığı,

Düşman ülkesi viran olacak,
Türkiye Büyüyüp Turan olacak,

şiiirinde ifadesini bulan Turancılık ideali, bahsettiğimiz o siyasi birlik idealidir.

Gökalp'in "Türk", "Turan" "millet" ve "Türkçülük" mefhumlarından ne anladığını böylece izaha çalıştıktan sonra şimdi Türkçülüğün programına geçebiliriz.

c. Türkçülüğün Programı

Türkçülük, Türk Milleti'nin fertlerini lisanca, dince, ahlâkça ve bediiyatça müsterek kılmak, yani aynı terbiyeyi vermek kısaca "harsta birlik" vücuda getirmek olduğuna göre, Gökalp bu programı tatbik edebilmek hususunda altı düstur ortaya koymaktadır:

1. Lisanî Türkçülük, 2. Bediî Türkçülük, 3. Ahlâki Türkçülük, 4. Hukukî Türkçülük, 5. Dinî Türkçülük, 6. İktisadî Türkçülük, 7. Siyasî Türkçülük, 8. Felsefi Türkçülük.

Bu, Türkçülüğün ilk programı idi. Böylece "Türkçülük"te yeni bir safha başlıyordu. "İlmi", "edebî", "siyasî" Türkçülükten sonra şimdi Gökalp'le başlayan "doktriner Türkçülük". Onun Türkçülük yolunda yaptığı bu yenilik hakkında Fuad Köprülü şu satırları yazıyordu:

"Yaratıcı ve toplayıcı bir kudrete malik olan bu harikulâde insan, bu cereyan içindeki dağınık fikirleri toplamış, onlardan yeni ve umumî bir "terkip" vücuda getirerek millî cereyanın programını ve felsefesini çizmiştir. Hayatın her şubesini ihata eden bu kadar geniş bir terkip vücuda getirebilmek için "Ziya" kadar yüksek felsefi kaabiliyetle mücehhez büyük bir dimağa ihtiyaç vardı. Lisan, bediiyat, hukuk, ahlâk, din, iktisat ve terbiye meselelerini büyük bir nüfuzla ihata ederek Türkçülüğün umumi programını ve felsefesini tesbit eden bu emsalsiz mütefekkir, bütün Türk ve İslâm dünyasının ilk büyük millî filozofudur(114)".

Şimdi bu düsturlardan ilki olan Lisanî Türkçülük hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

I) Lisanî Türkçülük

Gökalp'in Lisanî Türkçülük sahasındaki çalışmaları bu sahadaki ilk faaliyet değildir. Türkçeçilik daha evvel başlamıştı. Ancak Gökalp'in yeniliği bu faaliyeti umumî Türkçülüğün icabı olarak sistemin bir parçası haline getirmesidir.

Bu yöndeki teknik mesele dilin sadeleşmesi idi. Faruk K.Timurtaş dilin sadeleşmesi mevzuunda şunları söylemektedir:

"Dili sadeleştirme akını, Tanzimattan sonra kuvvetlenmiş ve hızlanmıştır. İkinci Meşrutiyet'ten sonra Vedat Çelebi ve Necip Asım gibi Türkçeçiler ve Türkçülerin tesiriyle daha da şiddetlenmiş olan bu akın 1912'de Selânik'te "Genç Kalemler" dergisinin çıkmasıyla ve Ömer Seyfettin, Ali Canip, Ziya Gökalp gibi şahsiyetlerin çalışmalarıyla çok genişleniş ve millî bir mahiyet almıştır(115)".

Ziya Gökalp'in Genç Kalemler Mecmuası'na girişiyle bu hareket umumî bir Türkçülük vasfı kazandı. Türkçeçilik de Türkçülük felsefesine uygun, şuurlu bir faaliyet halini aldı.

Gökalp "Lisanî Türkçülük" bahsinde dili, yazı dili ve konuşma dili olarak ikiye ayırıyor ve bunlardan, İstanbul Lehçesi'nin konuşma dili olduğunu ve konuşulmayıp yazılan 'Osmanlı Lisanının' da yazı dili olduğu söylüyor. Bu izahı yaptıktan sonra da şu suali soruyor: "Acaba millî lisanımız bunlardan hangisi olacaktır?" Bu suale cevap vermeden evvel yaptığı açıklamada yazı dili ve konuşma di-

arasında başkalığın yalnız Osmanlı 'pay-ı taht,ı İstan-
bul'a has olduğunu, başka pay-ı tahtların hepsinde ko-
nuşma ve yazı dilinin aynı olduğunu ve bu halin normal
olmayıp, bir hastalık hali olduğunu belirtir.

Bu hastalığa bir çare olarak ise ya yazı dilini
aynı zamanda konuşma dili haline getirmek, yahut konu-
şma dilini aynı zamanda yazı dili haline koymak.. Bun-
lardan birincisinin yani yazı dilininkonuşma dili haline
getirilmesinin mümkün olmadığını belirterek, "çünkü,
İstanbul'da yazılan lisan, tabiî bir dil değil, Esperanto
gibi sun'î bir dildir. Arapça, Acemce ve Türkçenin ka-
nuslarını, sarflarını, nahivlerini birleştirmekte husu-
le gelen bu Osmanlı Esperantosı, nasıl konuşma dili ola-
bilir(116)"deî.

Faruk K.Timurtaş da dildeki bu ikilikten bahseder-
ken, bunun dili nasıl bir çıkmaza soktuğunu ve geniş halk
kitlelerinin konuştuğu dilin nasıl dar çevrelere sığın-
dığını şöyle anlatır.

"Klâsik Osmanlıca devresinde artık Türkçe sadeli-
ğini ve duruluğunu kaybeder, hakimiyet Arapça ve Farsça-
ya geçer. Bazı metinlerde, bilhassa XVII. yüzyıl ve daha
sonraki nesir eserlerinde Türkçe, bir sayfalık bir ibare
içerisinde bir iki fiile ve gerundium şekline münhasır
kalarak, adeta kaybolur. Bu çağlarda yazı dili konuşma
dilinden tamamiyle uzaklaşır, anlaşılması güç bir zümre
dile mahiyetini alır. Konuşma dili ve sade Türkçe saz şa-
irlerinin ve halk hikâyecilerinin eserlerinde yaşar(117)".

Konuşma dilini yazı dili haline getirmek yolunda Gö-
kalp'in onbir temel umdesi vardır. Ancak bu umdelere geç-
meden evvel, Gökalp'i bu tekliflere götüren görüşlerine
temas etmekte fayda vardır.

Ona göre halkın konuşma dilinde Arapça'dan alınmış birçok kelime vardır. Ancak bu kelimelerin "havas" sınıfından olan alimlerle ediblerin" Osmanlı lisanına almış oldukları kelimelerden olan farkına işaret eden Gökalp, halk lisanına giren kelimenin, aynı karşılığa gelen kelimeyi dilden atarak, yerleştiğini ve dilin tabîî bir parçası haline geldiğini söyler. Buna misâl olmak üzere, "hasta" kelimesini benimseyen halkın "sayru" kelimesini attığını, aynı şekilde "ayna" kelimesini aldıktan sonra "görgü" lafzını, "merdiven" kelimesini aldıktan sonra "baskıç" lafzını tamamen unuttuğunu söylemektedir.

Bazen de Arapça ve Acemceden kelime aldıktan sonra karşılığı olan Türkçe kelimeyi dilinden atmayarak manasında değişiklik yapmıştır. Bu halde müteradiflik kaybolur ve her iki kelime de değişik manâları karşılar. Gökalp, buna misal olarak da "siyah" ve "beyaz" kelimelerini verir. Bu iki kelimeyi aldıktan sonra halk bunlara "maddiyatta", karşılıkları olan "kara" ve "ak" kelimelerini de "maneviyatta" kullanmaya başlamıştır.

Halkın bazen de Arapça ve Acemceden aldığı kelimelerin Türkçesi zaten mevcut olmadığı için, müteradifliğe hiçbir tebepe bulunmadığı hiçbir sebep olmadığını söyler: Abdest, namaz, Kur'an, câmi, ezan kelimeleri gibi. Bu kelimeler millî kültürün değil, beynelmilel kültürün ifadeleri olduğu için, bunların milli kültürü tahrif edici herhangi bir yönü de bulunmamaktadır. ۱۱۶

Gökalp, alim ve ediplerin yabancı kelime alıp kullanmalarının, halkın Türkçeleştirmedeki fonksiyonunu yerine getirmediğini ispat için şu tafsîlâtı verir:

"Alimlere ve ediblere gelince, bunlar hem Türkçe kelimeleri, hem de bunların Arabî ve Farisî mukabillerini

tanamıyla aynı mânâda kullanırlar. Bu suretle, onların Türkçesinde, her hususî mana iç'n, biri Türkçe, biri Arapça ve biri Acemce olmak üzere lâ-akal () üç tabir mevcuttur. Meselâ (su, âb, mâ), (gece, şeb, leyl), (ekmek, nan, hubz), (et, gûşt, lahm) gibi(119)".

Gökalp, yukarıki paragrafta tenki ettiği alim ve ediplere 'fasahatçiler" () adını verir ve bunların zıddı görüşte olanları da 'tasfiyeciler' diye adlandırır. Ona göre Türkçülerin lisan anlayışları fasahatçilere uymadığı gibi, bu lisan inkılâpçıları'nın anlayışlarına da muvafık değildir. Tasfiyecilerin 'bir kelimenin (Türk) olabilmesi için, onun aslen Türk cezrinden() gelmesi gerektiği' inancında olduklarını ve bu anlayıştan hareketle, (Kitap, kalem, abdest, namaz, mektep, cami, minare, imam, ders) gibi Arap veya Acem cezirlerinden gelmiş olan kelimelerin halkın lisanına girmiş olduklarına bakılmayarak Türkçeden atılmaları ve bunların yerine ya unutulmuş olan eski Türk kelimeleri ihya, yahut, Çağataycada, Özbekçede, Tatarcada, Kırgızcada ilh... bulabileceğimiz aslen Türk cezrinden kelimeleri tervic, veyahut Türkçedeki edatlar ve terkip asılları icat ederek bunlar vasıtasıyla yeni Türkçe kelimelerin ibda edilip ikame kılınmaları gerektiği" inancında olduklarını söyleyerek, Türkçülerin bu anlayışa da karşı olduklarını belirtir. Buna delil olarak şu görüşlere yer verir:

"Evvelâ hiçbir Türk cezrinin en eski zamanlara çıkıldıkça, Türk kalacağı iddia olunamaz. Bugün Türk cezrinden geldiğine kani bulunduğumuz birçok kelimele-
rin, vaktiyle Çinçe'den, Moğolca'dan, Tunguzca'dan, hatta

Hindçe'den ve Fârisî'den eski Türkçeye girmiş olduğu ilmen sabit olmuştur(120)".

Kelimelerin bazen geldikleri kökten başka manâlarda kullanıldığına işaret ederek, kelimelerin hangi cezirden geldiğini aramanın lisan sistemi nokta-i nazarından zararlı olabileceğine de dikkati çeker. Bunu Türkçeye yerleşmiş bazı kelimelerden misaller de vererek şöyle der: "Meselâ (yabancı), yabandan gelmiş adam demek değildir. (Kahve-altı) kahveden sonra yenilen yemek manâsına gelmez(121)". Osmanlıcada kullanılan bütün Arapça ve Acemce lâfızları (siga) ve (kelime) olarak iki kısma ayırdıklarını söyleyerek,

Türkçülerin, başka dillerden kelime almalarına -kendi dillerinde müteradifi bulunmamak şartıyla- karşı olmadıklarını ancak "siga" almalarına karşı oldukları görüşündedir. Ona göre, meselâ 'mektup' kelimesi Arapça'da 'ketebe' kelimesinin 'ism-i mef'ul'ûdür. Bu kelime sadece kelime olarak, yani, haberleşme vasıtası olarak "mektup" şeklinde kullanıldığı zaman herhangi bir mahzuru bulunmamakta hatta Türkçesi unutulduğu için gerekli de olmaktadır. Ancak "mektup" lâfzı "ism-i mef'ul" olarak yani "yazılmış" manasında kullanılması Türkçenin yapısını, esprisini değiştirecektir.

Kelimelerin "cem" şekillerinin de, kelime değil siga olduğunu söyleyen Gökâlp, Arapça ve Acemce sigaların da Türk dilinden atılması görüşündedir. Meselâ "zabit" kelimesinin "arapça da çoğullu olan "zabitan" kelimesi, bir sigadır ve Türkçede kullanılamaz. Türkçede "zabit" kelimesinin çoğullu olarak kullanılacak olan kelime "zabitler"dir.

Gökalp bu kaideye bazı istisnalar koyar, Meselâ,

"Mamafih, bazı Arapça ve Acemce cemler vardır ki, lisanımızda cem manâsını, binaenaleyh siga mahiyetini kaybetmişlerdir.... Tahrirat kelimesi bu kabilden olduğu gibi, ahlâk, talebe, amele, edebiyat, yarâr, evlâd gibi birçok tabirler bu kadroya dahildir. Bu kelimelerin, lisanımızda, cem sigasında olmadıklarının bir delili de Türkçenin (ler-lar) edatıyla cem'ilenebilmeleridir: Ahlâklar, talebeler ameleler, edebiyatlar, yârânlar, evlâtlar, tahriratlar gibi(122)".

Ziya Gökalp, Türkçenin "harslaştırılması" ve "tehzibi" gerektiğini de ileri sürer. Ona göre bu lisanî Türkçülüğün müsbet gayesidir. Daha evvel bahsettiğimiz, "Türkçeden yabancı kelime, ek, edat ve sigaları atmanın Türkçülüğün (veya Türkçeçiliğin) menfi gayesi olduğu görüşündedir.

Lisanî Türkçülüğün müsbet gayesi başlıca dilimizdeki eksik kelimelerin bulunup dile eklenmesiydi. Bu eksik kelimeler iki kısımdı: 1. Millî tabirler.. Bu mevzudaki eksikliğimizi ve düşündüğü çareyi Gökalp şöyle ifade etmektedir:

"İstanbul'da ve Anadolu'da kullanılan birçok tabirler, hususî terkipler, galisizimler ve cümleler vardır ki, yazı lisanımıza henüz girmemiştir. Halbuki lisanımızın millî zenginliğini, bediâ hazinelerine bunlar teşkil eder. Her şehrin muallimleriyle Türk Ocakları ve Etnografî Müzesi hususî tabirleri toplamaya çalışırsa, bunlardan birçoğunu elde etmek mümkün olur(123)".

Bu suretle Türkçenin zenginleşeceği görüşünde olan Gökalp, istifade edilecek kaynak eserlerin başında Dede Korkut kitabını tavsiye eder ve bu kitabın Oguzların (İlyadası) olduğunu söyler.

Gökalp, yazı lisanımızda eksik olan ikinci bir kısım kelime daha zikreder ki, bunlar beynelmilel kelimelerdir. Bunlar her millet için, mensup olunan medeniyetin kelimeleridir. O halde bir millet hangi medeniyet zümresine, hangi beynelmileliyet mensupsa onun bütün ilmi mefhumlarını, felsefi görüşlerini, edebî hayallerini ve şiirî duygularını ifade edecek husûsî kelimelere malik olması da lâzımdır. Türkler şimdi Avrupa medeniyetine kat'î bir surette girmeye azmettiklerinden bütün Avrupai mefhumları ve manâları ifade edecek yeni kelimelere muhtaçtırlar(124)". Gökalp burada, daha evvelki fikirleriyle tezada düşmektedir. Daha evvel "dilinizi manâ bakımından müssirleştirmek, ilim kelimeleri bakımından İslâmlaştırmak gerektiği gibi dil bilgisi, imlâ hususlarında Türkleştirmek" gerektiğini "ilim kelimelerinin Fransızca yahut Rusça olacağına Arapça ve Acemce olması daha hayırlıdır"(124) demekteydi.

Gökalp, bunun için en makul ve mükemmel çare olarak Avrupa dillerinde yazılmış olan bütün felsefi ve ilmi monografilerin Türkçeye tercüme edilmesini istemektedir.

Demek ki, kendi ifadesiyle, "yeni Türkçe, evvelâ lisanımızı lüzumsuz Arapça ve Acemce tabirlerle terkiplerden temizlemekle, saniyen onahenüz vucutlarından haberimiz olmayan milli tabirleri ve ifade tarzlarını ve salisen, henüz malik olmadığımız için ibdâna mecbur bulunduğumuz beynelmilel kelimeleri ilâve etmekle husule gelecektir. Bu üç ameliyeden birincisine (temizleme) ikincisine (harslaştırma), üçüncüsüne (Tehzib) namlarını verebiliriz.

II. Bediî Türkçülük

Bediî Türkçülük bahsine Eski Türkler'de bediî zevkin çok yüksek olduğu iddiasıyla başlar. Ona göre "Turfan'da keşfedilen mermer heykeller, hiç de Yunan heykellerinden aşağı değildir. Tolunîlerle Ahşidîlerin Selçuk Türklerinin, Harezm Türklerinin, İlhanlıların, Timurîlerin, Osmanlılar'ın, Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türklerinin Mısır'da, Irak'ta, Suriye'de Anadolu'da, İran'da, Türkistan'da, Hint'te, Afganistan'da yaptırdıkları camiler, saraylar, türbeler, köprüler, çeşmeler dünyanın en güzel eserlerini teşkil eder(125)".

Bu mimarî eserlerden başka edebiyatta da Türk mäsalları ve halk şiirleri büyük bir kaabiyete sahiptir. Ancak Osmanlı san'atkârlarının hatası yüzünden şimdiye kadar bu yüksek san'at kaabiliyeti, Avrupaî bir tehzibden geçmemiştir.

Eski Türkler'de vezin hece vezni idi. Gökalg sonraları Çağatay ve Osmanlı şairlerinin taklit vasıtasıyla Acemlerden aruz veznini aldıklarını belirterek, Türkçülerin terkipli lisan karşısında aldıkları tavrı, aynen aruz vezni karşısında da aldıklarını belirtir. "Türkçüler terkipli lisanla beraber aruz veznini de millî edebiyatımızdan kovmaya karar verdiler(126)". Ancak millî vezinde de bazı ıslahata girişmek gerekiyordu. Bazı şairlerimizin Fransızların (6+6)lık hece vezinlerini aldıklarını söyleyerek, halkın zevkine ters düştüklerini, Türk halkının esas olarak (6+5) vezniyle yazılmış şiirlerden hoşlandığını belirtir. Daha sonra, icat edilen bazı e vezinlerin de halk tarafından tutulmadığını söyleyerek,

"Bu suretle, anlaşıldı ki millî vezinler, halkın eskiden beri kullanmakta olduğu vezinlerle sonradan, kabul edebildiği vezinlere münhasırdır. Halkın hoşlanmadığı vezinler hece tarzında olsa bile, millî vezinlerden sayılamaz(127)".

aa. Edebiyatımızın Tahris ve Tehzibi

Gökalp, edebiyatımız yükseltebilmek için "iki sanat müzesinde terbiye" etmek gerektiği inancındadır. Ona göre bu sanat müzelerinden birincisi Halk edebiyatı, ikincisi Garp edebiyatıdır. "Türkçe şairler ve edipler; bir taraftan halkın bedialarını, diğer cihetten garban şekkârlarını model ittihaz etmelidirler. Türk edebiyatı bu iki çaralık devresini geçirmeden, ne millî ne de mütakâmil bir mahiyet alamaz. Demek ki, edebiyatımız bir taraftan (halka doğru), diğer cihetten (garba doğru) gitmek ıztırapındadır(128)".

Demek ki Gökalp, edebiyatta Batı klâsiklerini model olarak almanın, edebî millileşmenin şartlarından olduğu görüşündedir. Batı klâsiklerini (obuna şekkâr diyor) model almakla millîleşme arasında nasıl bağ kurduğu dikkate değerdir. Daha sonra "hars ve medeniyet" bahsinde de göreceğimiz gibi Gökalp, bir milletin kendi yaratma mahsûlü olan san'at, edebiyat gibi şubeleri "hars" kategorisine sokuyor ve harsın mutlaka "millî" olması gerektiğini iddia ediyordu.

Edebiyatımıza ilham kaynağı olacak olan Halk edebiyatının neler olduğu sualine de şu cevapı verir:

"Evvelâ, masallar, fıkralar, efsaneler, menkıbeler, üstureler, sanîyen darbimeseller, bilmeceler, sâlîsen mâniler, koşmalar, destanlar ilâhîler, rabian Dede Korkut Kitabı, Aşık Kerem, Şah İsmail, Köroğlu gibi hikâyelerle cenâmeler hâmisen Yunus Emre, Kaygusuz, Karacaoğlun, Derdli gibi tekke ve saz şairleri sâdisen Karagöz ve Nasreddin Hoca gibi canlı edebiyatlar(129)".

Gökalp, yazısı ve yazılı edebiyatı olmayan kavimlerin medeniyetinin bu şifâhi an'anelerden ibaret olduğunu söyler ve bunlar "kavmiyat" adını verir. Ancak ona göre, "medeni milletlerin içinde de, halkı namı verilen şifâhi an'anelere malîk bir kısım vardır. Bu zümrenin bütün an'aneleri satırlara geçmemiş, sadırlarda kalmıştır. İbtidâî cem'iyetler gibi bu halk zümreleri de kavmiyetin mevzuunu teşkil ederler(130)". Gökalp, kavmiyatın bunlardan bahseden kısmına "halkiyat" adını vermektedir.

Edebiyatımızın ikinci ilham kaynağını da Homere'le Virgile'den başlayan bütün klâsikler olarak gösterir.

Gökalp, Avrupa edebiyatından feyz alınmasını tavsiye ederken, yalnız klâsiklerde değil, kaynağı Avrupa halk edebiyatı olan "romantizm"den de istifade edilmesi gerektiği görüşündedir. Çünkü ona göre,

"Romantizmin esası halk edebiyatlarıdır. Avrupa'daki bütün romantizm hareketleri, halka doğru gitmek, halk masallarını ve destanlarını model ittihaz etmekle başlamıştır. Demek ki biz, edebiyatımızın tahris, tehzibini yaparken, (klâsisizm) ve (romantizm) devirlerini beraber yaşamış olacağız. O halde Garp edebiyatını ruhumuzla

massa çalışırken garp romantiklerinin halk edebiyatlarından nasıl istifaza ettiklerini de anlamaya çalışmalıyız. Edebiyatımızın garp muhallideleri müzesinde geçirdiği çiraklığa da (milli edebiyatımızın tehzi) diyebiliriz(131)"

Gökalp, edebiyatımızı böylece tahriş ve tehrib namları verilen iki terbiye safhasından geçirdikten sonra, millî ve Avrupaî bir edebiyata sahip olabileceğimize kanidir.

bb- Milli Musikî

Gökalp, musikî bahsine girerken, Avrupa musikîsinin memlekete girişinden evvel Osmanlı Türkleri'nde yaygın olan iki musikîden bahseder: Bunlardan biri Farabî tarafından Bizans'tan alınan şark musikîsi diğeri eski Türk musikîsinin devamı olan (halk melodileri) idi. Ona göre, Şark musikîsi de garp musikîsi gibi eski Yunan musikîsinden doğmuştu.

Ona göre "bugün şu üç musikinin karşısındayız: Şark musikîsi, Garp musikîsi, Halk musikîsi(132)". Bu tasnifi yaptıktan sonra millî musikîmizin bunlardan hangisi olduğunu sonra şu cevabı verir: "Halk musikîsi harsımızın garp musikîsi de yeni medeniyetimizin musikîleri olduğu için, her ikisi de bize yabancı değildir. O halde, millî musikimiz, memleketimizdeki halk musikîsiyle garp musikîsinin intizacından doğacaktır(133)".

Gökalp, burada da kendi kendisiyle tezat halindedir. Bir başka yerde, "ilimde usûl ne kadar elzem ise san'atta a kadar muzırdır. Usûl ile yapılan şiirler, besteler sunîdir. Hakiki san'at ruhundan mahrumdur. Bugün eski şair-

lerinin, eski bestekârların eserleri hoş görünür, egzotik bir zevkle, hoş görünür, fakat millî bir zevk ile değil; onu kaybetmişiz. Bütün büyük sanatkârlar, halktan gelen sanatkârlardır. Bu halktan olan sanatkârların hepsi mübdîdir" demesi böyle bir intizacın zararlı olduğunun itirafıdır. Ayrıca hakikî san'atın usûl ile yapılamıyacağını usûl ile yapılan şiirlerin, bestelerin sunî olduğu hakikî san'at ruhundan mahrum bulunduğu iddiası da böyle bir intizaca inkân görmediğini gösterir(294)".

cc. Milli Zevk ve Tehzib Olunmuş Zevk

Gökalp'e göre, her millette güzellik telâkkisi başkadır. Bir millet için güzel olan, diğer bir millet için çirkin olabilir. Bunun için "zevk"in millî olması gerektiği söyler. Ama bu millî zevk nasıl bulunacaktır?

Gökalp, millî zevki bulmak için, halka doğru gitmeyi teklif eder. Halka doğru gidilmeli ve halk sanatlarından uzun uzadıya bediî bir terbiye alınmalı. Ona göre bu, millî zevki bulmak için yapılacak işti. Ancak sanatî olmak için birşeyler daha lâzımdı. Gökalp'e göre, "hakikî san'atkâr olabilmek için, güzel sanatların beynelmilel ustaları olan sanat dahilerinden zevk dersi, zevk terbiyesi almak da lâzımdır(134)". Gökalp bu terbiyeye "tehzib" namını vermektedir.

III) Ahlâki Türkçülük

aa- Ahlâk'ın Mahiyeti

Gökalp, "ahlâk"ın mahiyetini açıklarken, insana rehberlik eden üç kılavuzdan bahseder ki, bunlar "ilim",

"dehâ" ve "ahlâk"tır. Bunlardan ilim "normal"i, dehâ "orijinal"i, ahlâk da "ideâl"i, "mefkûre"yi tayin eder.

Bu üç unsuru bir meretip sıralamasına tabi tutan Gökâlp, bunlardan en aşağıya "ilm"i koyar. İlimden sonra deha gelir ve kıymetçe ilimden üstündür. Bu üstünlüğün sebebini şöyle açıklar: "Zira ilim, usûl vasıtasıyla yapılır. Herkes çalışarak az çok ilim sahibi olabilir. Fakat deha fitratın bir mevhibesidir. Herkes çalışmakla dahi olamaz. Dahi, usûlden de istifade ederse de, asıl ibda vasıtası ilhamdır. Dahilerin ruhlara verdiği bediî vecdler de ilim adamlarının temin ettikleri menfaatlerden daha yüksektir. Büyük bir şair, büyük bir musikîşinaz bir millete coşkun bir neşe, taze bir hayat verebilirler. İlmin faydaları ise tedricî ve ekseriya maddîdir(135)".

Dehanın ilimden üstün olduğunu iddia eden Gökâlp'e göre, ahlâk da dehadan üstündür. Çünkü ona göre ahlâkın kıymeti, diğer içtimâî kıymetlerle ölçülebilmekten münezzehtir. Ahlâkî bir eksikliğin hiçbir ilmî veya dahiyâne meziyetle telâfi edilemeyeceğini belirten Gökâlp, ahlâkın bu üstünlüğünü şu fonksiyonuna bağlar:

"Bir milletin fertleri arasındaki manevî çimento bediî duygulardaki iştiraktır, demiştik. Bu çimento ne kadar kuvvetli olursa olsun, bir milletin fertlerini birbirine ve milletine hiç ayrılmayacak bir surette bağlayamaz. Bu derecede muhkem bir rabıta vücuda getirecek manevî bağ yalnız ahlâktır(136)".

Ahlâka böyle bir mevki kazandıran, onun "içtimâî bir gerçekçilik oluşudur. Ahlâkın içtimailiğini tayin eden

ise onun iki hususiyetidir. Bunlardan birisi "mecburiyet" diğeri "cazibiyettir" Bu mecburiyet, ahlâki kaidelerin içtimai bir kuvve-i müeyyideye malik olmasıyla sabittir. Bu kaidelere riayet etmediğimiz zaman efkâr-ı amme bizi takbih, riayet ettiğimiz zaman bilâkis takdir eder. Bu kuvve-i müeyyidenin mevcudiyeti gösteriyor ki, ahlâki kaideler sevk-i tabiîlerinizden sadır olmamıştır, onları bize teklif eden cemiyettir(137)". Ahlâki kaidelerin ikinci hususiyetine Gökalp "cazibiyet" adını verir. Ona göre, ahlâki kaideler kuvve-i müeyyâdeli yani mecburî olmakla beraber, ekseriya, biz bu mecburiyeti hissetmeyerek, onlara haiz oldukları cazibeden dolayı uyarız. Bu uymayı sağlayan da ona göre "içtimai vicdan"dır. İçtimai vicdan'ın teşekkülü de içtimaileşmenin tabiî bir neticesidir. Çünkü "biz içtimai bir hayat yaşamaya başladığımız günden beri artık yalnız bir uzviyetten ibaret değiliz, uzviyetle içtimai vicdandan mürekkep bir mahlûküz. Uzviyetiniz sevk-i tabiîlerimize tabiî olduğu halde, içtimai vicdanımız bizi daima ahlâki kaidelere meylettirir. O halde yine sabit oluyor ki, ahlâk, menşe' itibariyle ferdî değil, içtimai-dir().

Ahlâki Bu şekilde tasvir ve tahlil eden Gökalp Türkler'de anlâk bahsini izah ederken, her büyük milletin, medeniyetin hususî bir sahasında ilk sırada yer aldığını, Türkler'in de "ahlâk" yönünden birinciliği kazandıklarını iddia etmektedir. Diğer milletlerin kaabiliyet ve muvafakiyet gösterdikleri sahalardan bahsederken, Eski Yunanlılar'ın bediîyatta, Romalıların hukukta, Beni İsrail'in ile Araplar'ın dinde, Fransızlar'ın edebiyatta, Anglo-Saksonlar'ın iktisatta, Almanlar'ın musikî ile mâbade't-tabiîyede ilk sırada olduklarını söyler.

Ahlâk'ın başlıca beş şubesi olduğunu belirten Gökalp, bunlara 1) Vatanî, ahlâk 2) Meslekî ahlâk, 3) Aile ahlâkı,

4) Medenî ahlâk(şahsî ahlâk), 5)Beynelmilel ahlâk ismini verir. Bu ahlâk şubelerini tahlîlî şöyledir:

bb- Vatanî Ahlâk

Gökalp, vatanî ahlâktan vatan sevgisini anlamaktadır. Eski Türkler'de vatanî ahlâkın çok kuvvetli olduğunu, Orhun Kitabelerinden aldığı cümlelerle ispat etmeye çalışır. Bu kitabelerde, hakan adına yazılan şu cümleleri vatanî ahlâkın kuvvetli olduğuna delil sayar:

"Türk Tanrısı, Türk Milleti yok olmasın diye atalarımı gönderdi ve beni gönderdi. Ben hakan olunca, gündüz oturmadım, gece uyumadım. Türk milleti açtı doyurdum, çıplaktı giydirdim, fakirdi zengin ettim"

Vatanî ahlâkın şimdiden sonra da Türkler için en muteber ahlâk olduğunu ilâve ederek, bunu şu sebeple izah eder:

"Çünkü içtimaî zümreler arasında tam ve müstakil bir hayata malik olan ve bir içtimaî uzviyet mahiyetini ibraz eden ancak (millet) yahut (vatan) namları verilen zümredir(138)".

cc- Meslekî Ahlâk

Gökalp, vatanî ahlâkın yüksek olmasını, milli tesadüdün temeli olarak görür. Çünkü ona göre vatan üstünde oturduğumuz toprak demek değildir. Vatan "millî hars" dediğimiz şeydir ve vatanî ahlâk, millî mefkûnelerden, millî vazifelerden mürekkep olan bir ahlâk demektir.

İngilizler'de vatanî ahlâkın çok yüksek olduğunu be-

lirten Gökâlp, buna sebep olarak, Avrupa'da millet mef-
huru ve mefkûresinin ilkin İngiltere'de doğmuş olduğunu
gösterir(139)".

İkinci bir ahlâk şubesi olarak "mesleki ahlâk"ı
belirten Gökâlp'e göre, Türkler meslekî ahlâk bakımından
da ileri bir millettirler. Türkler'in mesleğe "yol" dedik-
lerini ve 'yol'da büyük olan, soyda büyük olandan makbul
saydıklarını belirtir.

Meslekî ahlâk, "başka meslek zümrelerine mübah ol-
duğu halde yalnız bir meslek erbabına - meslek icabı ola-
rak - memnu olan fiilleri gösterir. Meselâ, bir memle-
kete kolera girdiği zaman, oradan herkes kaçabilir; yal-
nız tabiplerle papaslar kaçamaz. Bunun gibi herkes tica-
retle iştigal edebilir. Resmi nüfuza malik olan devlet
memurları edemez,. Asker sınıfından olanların korkak,
polislerin sefih, hakimlerin tarafçı, muallimlerle mu-
harrirlerin cahil ve mefkûresiz olmaları meslekî ahlâka
münafidir.(140)".

Demek ki meslekî ahlâk, her meslek ehlinin, mesleği-
nin gerektirdiği vazife ve mes'uliyeti müdrik olması ve
diğer meslek erbabına karşı saygılı olmasıdır ki, bu
saygının işareti, kendi mesleğinin sınırlarını aşmaması
ve başka mesleklerde söz hakkını, o mesleklerin ehilleri-
ne bırakmasıdır.

Gökâlp, meslekî ahlâkı millî tesianüdü kuvvetlendiren
amillerden sayar ki, diğer amiller, vatanî ahlâkın ve
medenî ahlâkın kuvvetlenmesidir.

dd- Aile Ahlâkı

Gökalp, Aile ahlâkını anlatırken Türkler'de ailenin, boyun ismini aldığından bahisle, meselâ, "Salur Kazan", "Bügdüz Emen, Kayan Selcük" misallerini verir. Bu isimlerin birinci kelimeleri, boy ismi olup, ikinci kelimeler küçük addır.

Eski Türk ailesinin, büyüklüğünü, meziyetlerini anlatırken, aile ahlâkından ne anladığını da ortaya koymaktadır. Aile ahlâkı denince Gökalp, aile fertlerinin müsaviliğini, fertlerin birbirine saygılı ve birbirinin hak ve hukukuna riayetkâr olmasını anlamaktadır.

Türk aile yapısının "Pederî Aile" olduğundan ve bunun "pederşahî aile" olarak anlaşılmaması gerektiğinden bahsederek, pederî aile hakkında şu malûmatı verir:

"Pederî aileyi de pederşahî aile ile karıştırmamalıdır. Çünkü pederî ailede, aile reisi sulta hakkına malik değildir. Yalnız velâyet hakkına maliktir. Çocuklarla kadınlar ve bilhassa ana cihetinden olan akrabalar büyük haklara maliktir. Yani baba cihetinden olan akrabalarla ana cihetinden olan akrabalar birbirine müsavidir. Bu aile Germanlerle Türkler'e mahsustur(141)".

Geçmiş Türk aile ahlâkının bu derece yüksek olduğunu belirten Gökalp, Türkler'in hâl-î hâzırda bu vasıflarını büyük ölçüde kaybettikleri görüşündedir.

İran ve Yunan medeniyetlerinin tesiriyle kadınların esarete düştüklerini ve hukukca aşağı bir seviyeye indiğini ileri sürer. Bu hale son veren mefkûre, ona göre "milli

bers" mefkûresidir. Bu mefkûre doğunca eski Türkler'in bu güzel kaidesi hatırlanmış ve diriltmek istenmiştir. Bu yüzden Türkçülük mefkûresi doğunca, feminizm mefkûresi de beraber doğmuştu. Gökalp, bu hadiseyi şöyle yorumlamaktadır:

"Türkçüler'in hem halkçı hem de kadıncı olmaları, yalnız, bu asrın bu iki mefkûreye kıymet vermesinden dolayı değildir; eski Türk hayatında demokrasi ile feminizmin iki başlıca esas olması da bu hususlarda büyük bir amildir(142)".

ee- Medenî Ahlâk ve Şahsî Ahlâk

Medenî ahlâk, cemiyetlerin imparatorluk şekline dönüşmelerinden itibaren başlar. İbtidai cemiyetlerde hukuk sahibi olan yalnız o cemiyetin fertleriydi. Cemiyetlerin ibtidaî safhalarda küçük olması sebebiyle fertlerin hukuku mensup oldukları cemiyete (sekiye (klan) aşiret) nisbeten bir değer taşımakta, hukukî şahsiyeti olan yalnız o cemiyetin fertleri olmaktaydı.

Bu cemiyetlerde hukukun gayesi, cemiyet ahlâkını korumaktı.

Cemiyetlerin siyasî bakımdan en geniş şekli olan imparatorlukların teşekkülüyle hukukî şahsiyete sahip fertlerin sayısı artar ve artık hukukun gayesi "ferdî ahlâk"ı korumaktır(143)".

Medenî ahlâkı böyle tefsir eden Gökalp, medenî ahlâkın menfi ve müsbet olmak üzere iki türlü gayesi olduğundan bahseder, "Menfî gayesinde esas (adalet)tir. Adalet

dalet fertlere hiçbir suretle tecavüz edilmemektir. Mûsbet gayesinin esası ise şefkattir. Şefkat, fertlere daima iyilik etmektir. Medenî ahlâkın ikinci bir mûsbet gayesi daha vardır ki o da, yapılan mukavelelere sadık kalmaktır(144)".

Medenî ahlâkın yüksek olmasının şartı fertlerdeki şahsiyetin yüksek olmasıdır.

Gökalp'e göre, "Türkçülüğün mühim bir gayesi de medenî ahlâkı yükseltmektir. Vatanî ahlâktan sonra meslekî ahlâk, meslekî ahlâktan sonra aile ahlâkı geldiği gibi, aile ahlâkından sonra da medenî ahlâk gelir(145)".

Gökalp, Medenî ahlâk'a bazılarının şahsî ahlâk dediklerini de kaydeder.

Medenî ahlâk, millî tesañüdün kuvvetlenmesini için şart kabul eden Gökalp, bunun vatanî ahlâktan sonra millî tesañüdün ikinci temeli olduğu inancındadır. Ona göre, "vatanî ahlâk, kendi milliyetimizi mukaddes tanımaktan ibaret olduğu gibi, medenî ahlâk da milletimizin fertleriyle onlara benzeyen sair fertleri muhterem tanımaktan ibarettir(146)".

ff- Rahtî (cinsî) Ahlâk

Gökalp'e göre, eski Türkler'de 'rahtî ahlâk' da çok yüksekti. Buna eski Türk tarihinden misaller getirerek, Yunanlılar'ın Venüs'üne mukabil, Türkler'in de Velûdiyet ilâhesi olarak kabul ettikleri "ayzit" in var olduğunu gösterir. Bu ilâhe lohusa kadınların yardımına

koşar ve kolayca doğum yapmalarına yardım ederdi. Ancak "Ayzit" in bu yardımı yapmak bir şartı olduğundan bahsedilir ki, Gökalp bunu şöyle ifade eder:

"İsmetini muhafaza etmemiş olan kadınların yardımına, ne kadar tazarrularda bulunurlarsa bulunsunlar ve ne kadar kıymetli kurbanlar ve hediyeler takdim ederselerse etsinler, bir türlü gelmez(147)".

Gökalp rahtî ahlâka eski Türk kadınlarından da örnekler vererek onların hür ve serbest oldukları halde havaî işlerle iştigal etmediklerinden bahsetmektedir.

83- Beynelmilel Ahlâk

Gökalp, beynelmilel ahlâkı şöyle tarif eder:

"Fertlerin birbirine karşı hayırhah ve hayırkâr olması (medenî ahlâk) namını aldığı gibi milletlerin birbirine hayırhah ve hayırkâr olmasına da, (beynelmilel ahlâk) namı verilir(148)".

Bu hususta da yine eski Türkler'den misal veren Gökalp, eski Türkler'in başka milletlerin dinî, siyasî ve harsî mevcudiyetlerine hürmet ettiğinden bahsederek, bunu beynelmilel ahlâkın bir delili sayar.

İngilizler'in vatanî ahlâkının yüksek olmasına karşılık medenî ahlâkının çok düşük olduğunu kaydeder. İngilizler'in başka milletten olan insanlara çok kötü muamele ettikleri şu sözlerle anlatır:

"Bilhassa, memleketimize f gelen veya Malta'da hakim bulunan İngilizler'in medenî ahlâklarını çok düşük bulduk.

Müstemleke ahâlisini soyamak, mağlûplara kul, köle muamelesi yapmak, harb esirlerinin ve hatta sulh esirlerinin parasını, eşyasını çalmak, onlarca tamamiyle helâldir(149)".

Ona göre İngilizler'in medenî ahlâktaki bu geriliği, vatanî ahlâkta çok ileri olmalarının bir neticesiydi. "Çünkü İngilizler, vatanperverliği vatanî bir hodgâmlık, maşerî bir hodbinlik seviyesine çıkarmışlardır. Ferden hodgâm olan bir adam nasıl kendi menfaati için başkalarını zarara sokmaktan çekinmez, emaşerî bir hodgâmlıkla ma'lûl bulunan İngiliz milleti de millî menfaati için başka milletleri mahvetmekten hiçbir vicdan azabı duymazlar. İşte, İngilizler'in beynelmilel sahada son derece ahlâksız olması bu sebeptendir(150)".

İngilizler'in beynelmilel ahlâktaki bu geriliğine karşılık Türkler'in çok ileri olmasını istikbâl için ümid ver bir hadise olarak telâkki eder. "İstikbâlde, milletler cemiyeti, şimdiki gibi yalandan değil, gerçekten teşekkül ederse, bunun en samimi azası, hiç şüphesiz Türkiye devleti ve Türk milleti olacaktır(151)". der.

IV) Hukukî Türkçülük

Gökalp, hukukî Türkçülüğün üç gayesi olduğunu, bunların 1) Türkiye'de asrî bir hukuk vücuda getirmek, 2) Meslekî velâyetleri velâyet-i amme müdahalesinden kurtarmak ve 3) bir "asrî aile" vücuda getirmek olduğunu belirtmektedir.

Birinci gayenin yani asrî bir hukuk vücuda getirmenin ilk şartı da, millî hukukun bütün şubelerini teokrasi ve klerikalizm bakiyelerinden büsbütün kurtarmaktır.

İkinci gaye olan, "meslekî velâyetleri velâyet-i ammenin müdahalesinden kurtarmak" için, Gökalp şu çareyi teklif eder: Mütihassısların selâhiyetine dayanan meslek muhtariyetleri tesis etmek... Bunun için de yine bu esasa dayanan bir medeni kanun ile ticaret, sanayi ve ziraat kanunları vücuda getirmek ve darülfünun, baro, tabipler cemiyeti, muallimler cimeyit, mühendisler cemiyeti gibi teşkilâtların muhtariyetine dair kanunlar yapmak...

Hukukî Türkçülüğün üçüncü gayesi olan "asrî aile" vücuda getirmek için de ailede erkekle kadının müsaviliğine dayanan hukukî düzenlemeler yapılması görüşündedir. Yapılacak olan bu düzenleme ile kadın ve erkek, "nikâhta telâkta, mirasta, meslekî ve siyasî haklarda" müsavî olması temin edilecektir(152)".

Gökalp'in aile hukukunda yapılmasını istediği ve kısmen muvaffak olduğu bu yenilikleri bir "devrim" olarak vasıflandıran Uriel Heyd'e göre,

"Hazırlanmasında Gökalp'in de önemlibir rol oynadığı 1917 Aile Reşformu, onun istemlerini kısmen yerine getirmiştir. Bu yasa ile evliliğe sadece dinsel bir olay gözü ile bakılmasına son verilmiştir. Çokkarılık tamamen kaldırılmamakla beraber, kadınlara evlilik sözleşmelerinde yer alacak özel bir madde ile tekkarılılığı koşut koyma hakkı tanınmıştır. Gökalp'in önerileri ancak Atatürk tarafından tam anlamıyla uygulanabilmıştır(153)".

Gökalp, neticeten, bütün kanunlarımızda hürriyet, müsavat ve adalete aykırı ne kadar kaide ve teokrasi ile Klekalizme ait ne kadar iz varsa hepsinin kaldırılması gerektiği kanaatindedir.

V) Dinî Türkçülük

Gökalp'e göre dinî Türkçülük din kitaplarının ve hutbelerle vaazların Türkçe olması demektir. Buna sebep olarak da, din kitaplarının anlaşıl原因amasının dinin hakikî mahiyetini öğrenmeye manî olacağını ve manasının bilinmediği hutbe ve vaazların da dinin mensubuna zevk vermeyeceğini gösterir. Buna delil olarak da İmam-ı Azam hazretlerinin hatta namazdaki surelerin bile millî lisan-da okunmasına cevap eren fetvasını gösterir.

Türkler'in en ziyade vecd aldıkları ve manevî zevk duydukları dinî ayinin Mevlid-i Şerif kıraati olduğunu bunun da sebebinin, büyük bir kısmının Türkçe şiirlerden meydana gelmesi bulunduğunu kaydeder.

Dinî Türkçülüğün gayesinin, yukarıda kendisinden naklettiğimiz şekilde dinî kitapların anlaşılması, dua ve ayinlerin Türkçe yapılarak daha ziyade vecd ve heyecan duyulması olduğu inancında olan Gökalp, bunun için şu formülü teklîf eder:

"Gerek-tilâvetler müstesna olmak üzere- Kur'an-ı Kerim'in ve gerek ibadetlerle ayinlerden sonra okunan bütün dualarla münaccatların ve hutbelerin Türkçe okunması lâzım gelir(154)".

VI) İktisadî Türkçülük

Gökalp'te "İktisadî Türkçülük" bahsine girmeden evvel, onun iktisattan ne anladığını, iktisadî hayatı nasıl tahlil ettiğini açıklamaya çalışacağız.

İktisat kelimesinin hem bir "ilim" hem de bir "san'at" ismi olduğundan bahseder. Ona göre iktisat ilmi muhtelif kavimlerde cereyan eden iktisadî hadiseleri şey'i (objektif) bir surette tedkik, tasnif ve umunî bir mücerred enmüzedene ircâ' ettikten sonra bu enmuzeceğin tabii bulundukları tabiî kanunları meydana çıkarır(155)".

İktisat sanatının fonksiyonunu ise şöyle izah eder:

"İktisat sanatı (Art économique), iktisat ilminin keşfettiği hakikatlere istinat ederek kavimlerin iktisadî hayatını tanzim yahut istikmâl suretinde sırf ilmi bir gaye takip eder(156)".

İktisat sanatının tanzim ettiği iktisadî hayatın başlıca üç kategori halinde bulunduğuna işaret eden Gökalp, bunları, 1. Aile iktisadî, 2. Şehir iktisadî, 3. Millî iktisat, olarak tasnif eder. Bu kategorilerin, içtimâî tekâmülün muhtelif safhalarına tekabül ettiğini belirten Gökalp, bu safhaları izah ederken, iktisadî faaliyetlerde bulunan topluluğun demografik manâdaki büyüklüğünü ölçü alır.

Aile iktisadî dairesinde, iktisadî faaliyetlerde bulunan topluluk, klân, aşiret veya feodal gruptan ibaret küçük bir zümredir.

Bu zümrede henüz "ücret" ve "fiyat" müessesesi mevcut olmayıp, mübadele hadisesinetesadüf olunmaz. Zümre iktisaden kendine yeten bir haldedir. Bu devirde ne ilmi manâsıyla teşebbüs, ne sermaye, ne ticaret, ne de "kazancın müte-ebbis, sermayedar ve amele arasındaki taksimine benzer" bir servet bölümüşü vardır(157)".

Şehir iktisadî devresinde ahalinin çoğalmasıyla, yalnız kale içinde bulunanların istihisalleriyle yaşamaya imkân kalmadı.(x). Şehir aynı zamanda bir "pazar yeri" mahiyetini aldı. "Hususî bir mütareke sayesinde civarındaki köylüler mahsûllerini şehre getirip müstehliklere satmaya başladılar. Bundan başka şehirde birçok hırfetler de teşekkül etmeye başladı. Fakat bu sanatkârlar da müşterileriyle doğrudan doğruya münasebette bulunuyorlardı(158)".

Bu devrede henüz "emvalin tedavülü, sermaye, teşebbüs, muasır manasıyla gayr-ı menkûl ve meskûl emvalin itibarı gibi müesseseler" mevcut değildi.

Gökalp, bu devrede şehir iktisadının kuvvetli bir şekilde tesisineiki mani göstermektedir:

"Biri mutlakiyet, diğeri hürriyet. Mutlakiyet, gerek zeametleri ve gerek şehirlere mahsus muhtariyetleri kaldırarak bütün memleketi ber merkeze tabi etmeye çalışır. Hürriyet fikirleri de iktisadî mübadeleye mani olan bütün engelleri ref etmeye çalışır. Birbirinin zıddı gibi görünen bu iki âmil, aynı istikamette yürüyerek aile ve şehir iktisatlarına nihayet verirler ve millî iktisadın teessüsüne badi olurlar(159)".

İktisadî devrelerin üçüncüsü olan "millî iktisat" devresinde, iki safha bulunmaktadır. Birinci safhada millî istihsal millî istahlâke tamamiyle tekabül ederek milleti iktisaden kendi kendine kifâyet edecek bir hale getirir. İkinci safhada servet bölüşümü adil birşekil alarak bütün millet fertleri, medeniyetin feyizlerinden faydalanmaya başlar(160)".

Gökalp'e göre, bu üç iktisadî realite birbirinden tamamiyle ayırılmaz. Her kavimde bu üç devreden birisi aslî, diğerleri arızî bir mahiyette mevcut olur.

Demek ki Gökalp'te iktisadî tekâmül, içtimaî tekâmüle paralel olarak meydana gelir. İçtimaî tekâmülde "millet"in meydana gelişi, iktisadî tekâmülde "millî iktisadın" teşekkülüne paraleldir.

İktisadî tekâmülü bu şekilde tahlil eden Gökalp, içtimaî hayatın diğer sahalarındaki gelişmelerde de iktisada büyük bir mevki verir. Ona göre, "meselâ ilmin yükselmesi için büyük kütüphaneler, millî hazine-i evraklar, etnoğrafi ve tarih müzeleri, encümen-i dânişler dârülfünunlar, dârülmesailer, dârüliştigaller lâzımdır. Bunları yaşatabilmek için büyük bir maarif bütçesi ister(161)"

Gökalp'e göre iktisadî hayatın yükselmesi, bediî hayatın gelişmesi üzerinde de müessirdir. Ona göre, "bediîyat için de müzeler, tiyatrolar, dârülelhanlar, dadülbedayiler, sergiler, konserler, lâzımdır. Bunların vücuda gelmesi de zengin bir bütçeye muhtaçtır(162)".

İktisadî hayatın gelişmesine tesir icra ettiği içtimaî sahalardan bunlardan ibaret kalmamaktadır. Ahlâk nokta-i nazarından, milletin harici istiklâlini kurtaracak ordu ve donanma ve dahilî emniyet ve adaleti temin edecek idare ve adliye gibi geniş ve büyük teşkilâtlara ihtiyaç vardır. Bu teşkilâtların milyarlarca masraflara muhtaç olduğu da meydandadır. Ayrıca dinî teşkilât ve ibadetlerin de zengi bir bütçeye muhtaç olduğunu belirten Gökalp, bu sahada da iktisadî hayatın tesirsiz kalamayacağı görüşündedir(163)".

Gökalp, yukarıdaki izahatıyla, iktisadî bir determinizmin var olduğunu söylemek istememektedir. O sadece tekânül etmiş bir iktisadî hayatın diğer içtimaî müesseselere tesirinden bahsetmektedir. İçtimaî hadiselerin de iktisadî hayat üzerinde tesirli olduklarını kabul etmektedir. Ona göre, meselâ, sihir dinden doğduğu gibi, iktisadî tekniklerden birçoğu da sihirden doğmuştur. Ahlâkî, hukukî, siyâkî, bediî felsefî, lisanî, fenni hadiselerin iktisadî hadiseler üzerindeki müessirlikleri, sebeplikleri de hiçbir surette inkâr olunamaz(164)".

Gökalp, iktisadî hadiseleri diğer içtimaî hadiselerin tek sebebi ve belirleyicisi olarak kabul edenlere de cephe almaktadır. Bu hususta Karl Marx ve Emile Durkheim'in görüşlerini karşılaştırmakta ve Marx'ın iktisadî determinizminin karşısına, Durkheim'in mütekabil tesirlilik görüşünü koymamaktadır.

Marxa'a göre iktisadî hadiselerden başka bütün içtimaî hadiseler 'gölge hadiseler'di. Durkheim'in tesis ettiği sosyolojide ise böyle bir inhisara yer verilmiş iktisadî hadiseler diğer içtimaî hadiselerden farksız kılınmıştır.

Gökalp, Durkheim'in bu "mütekabil tesirlilik" yolundaki anlayışı şöyle nakletmektedir:

"Durkheim'in sosyolojisinde, diğer içtimaî hadiseler iktisadî hadiselere sebep olabildiği gibi, iktisadî hadiseler de diğer içtimaî hadiselere sebep olabilirler. Görülüyor ki, Durkheim sosyolojisi hâdiselerin ehemmiyetini inkâr etmiyor. Gittikçe iktisadî hadiselerin cemiyet içindeki kıymetinin arttığını hatta, asrî cemiyetlerde iktisadî hayatın içtimaî bünyeye esas olduğunu ortaya atan Durkheim'dir(165)".

Gökalp, iktisadî faktörün ehemmiyetini mübalâğa eden Edmond Demoulins'i de tenkit etmektedir. E.Demoulins'in, "yarınki cemiyet müstahsillerden mürekkep olmalıdır" şeklindeki düsturunu tenkit ederken istihsalin mana ve muhtevasını mümkün mertebe genişletmektedir. İstihsal sözünden yalnız maddî mahsulleri anlamamak, bütün çalışmalar, istihsal saymak şartı ile bu düsturu kabul etmektedir. Ona göre,

"İstihsalin gayesi refahla beraber saadeti de meydana getirmektir. Refah maddî istihsallere lüzum gösterir. Vatani tehlikeden kurtaran, devlete asrî kanunlar yapan, dinî ve ahlâkî intibahlar vücuda getiren büyük adamlar da birer feyizli müstahsildir. O halde 'yarınki cemiyet mütehassıslardan mürekkep olmalıdır' demek daha doğrudur. Çünkü mütehassıs müstahsildir ve mütehassıs kelimesi iktisatta hususî manâya kullanılan müstahsil kelimesi gibi yanlış anlayışlara yol açmaz(166)".

Gökalp 'in iktisadî ve içtimaî arasındaki münasebette iktisada belirleyici=rol veren Marxist görüşü reddederek karşılıklılık esasını koyan Durkheim'in tezini benimsemesinde de bize göre "Türkçülük" anlayışından yola çıkan pratik bir endişe yatmaktaydı. O, maddî hayatın değişmesi ile değişiklik geçirecek olan ve bütün milletler için ortak hususiyetler gösteren bir "medeniyet" gerçeğini kabul ederken, bunun yanında her milletin hususî damgasını taşıyan ve millî olması gereken bir unsuru daha kabul ediyordu ki buna "hars" adı vermişti. İşte onun iktisadî mutlak belirleyici olarak kabul etmezken düşündüğü şey, belki de Türkçülük anlayışının bir icabı olarak "hars"ın millî kalmasını istemesiydi. İktisad mutlak belirleyici olmayınca, tabii ki bazı yapı ve müesseseler iktisada bağlı olarak değişmeyerek kendi gelişme kanunlarına tabi olacaklardı.

İktisat ve millî iktisattan ne anladığını böylece izah eden Gökalp, "İktisadî Türkçülük" başlığını anlatırken, eski Türkler'de iktisadî hayatın ilk zamanlarda çobanlığa istinat ettiğini, bu zamandaki sinâî hayatın da bu iktisadî faaliyete türünün tabîî bir neticesi olarak, hayvanî mahsûller üzerine kurulduğunu belirtir. Sinâî mahsûllerden misaller veren Gökalp, develerin ayağından "ayak" adı verilen kırmızı kadehleri, öküzlerin ayluk kemiğinden kırmızı sürahileri yapıldığını kaydederek; "hayvanın ne kemiği, ne boynuzu, ne bağırsağı hülâsa hiçbir şeyi atılmazdı. Her nescinden Türk'e mahsus bir sinâî mamule vücûda getirilirdi(167)" demektedir.

Eski Türkler'de ticarete de ehemmiyet verildiğini söyleyen Gökalp,

"İlhanlık devirlerinde devletin en büyük varidat menbaı, Çin'de Avrupa'ya ipek götüren ve Avrupa'dan Çin'e kadife getiren Türk ticaret kervanlarıydı. O zaman Çin, Hind, İran ve Bizans arasındaki büyük ticaret yolları tamamıyla Türkler'in elinde idi(168)" demektedir.

Türkler'in mazide olduğu gibi, istikbalde de iktisadî bir refaha mazhar olmaları gerektiğini belirterek bunun hangi iktisadî-içtimaî sistem sayesinde olacağı hususunda da kanaatini belirtir.

Ona göre, "Türkler hürriyet ve istiklâli sevdikleri için, iştirakçi olamazlar. Fakat, müsavatpeşver olduklarından dolayı, fertçi de kalamazlar. Türk harsına en uygun olan sistem (solidarizm) yani tesanütçülüktür(169)".

Gökalp fertlerin hürriyet ve şahsiyetlerini yok eden

komünizmi (o buna, 'iştirakçilik'diyor) reddettiği gibi, zayıfın ezilmesine yol açan liberalizmi (buna da 'fertilik' diyor) de reddetmektedir. Onun tasavvur ettiği soliderizm denen sistemde fertler mülk sahibi olabilecekler ama bu mülklerini ictimâî tesianüd'in hizmetinde kullanacaklardı. Gökalp, bu ferdî mülkiyet yanında "ictimâî mülkiyet"i de gerekli görmektedir ki bu mülkiyet ona göre "cemiyetin bir fedakârlığı veya zahmeti neticesinde husule gelen ve fertlerin hiçbir emeğinden hasıl olmayan fazla temettülerdir ve bu fazla temettüler cemiyete aittir(170)".

Gökalp, bu fazla temettülerin nerede ve nasıl kullanılacakları hususunu da şöyle açıklamaktadır:

"Fazla temettülerin (plus-value) cemiyet namına toplanmasıyla husule gelecek büyük meblağlar, cemiyet hesabına açılacak fabrikaların, tesis olunacak büyük çiftliklerin sermayesi olur. Bu umumî teşebbüslerden husule gelecek kazançlarla fakirler, öksüzler, dullar, hastalar, kötürümler, körler ve sağırılar için hususî melceler ve mektep açılır; umumî bahçeler, müzeler, tiyatrolar, kütüphaneler tesis olunur. Ameleler ve köylüler için sıhhi evler inşa edilir. Memleket umumî bir elektrik şebekesi içine alınır. Hülâsa, her türlü sefaletle nihayet vererek umumun refahını temin için her ne lâzımsa yapılır(171)".

"Türklerin iktisadî mefkûresi memleketi büyük sanayie mazhar etmektir" diyen Gökalp'e göre, "Türk iktisatçılarının ilk işi, evvelâ Türkiye'nin iktisadî şeniyetini tetkik ve saniyen, bu objektif tetkiklerden millî iktisadımız için ilmî ve esaslı bir program vücuda getirmekteri. Bu program vücuda geldikten sonra, memle-

ketinizde büyük sanayiî vücuda getirmek için her fert bu program dairesinde çalışmalı ve iktisat vekâleti de bu ferdî faaliyetlerin başında umumî bir nâzım vazifesini ifa etmelidir(172)".

VII) Siyasi Türkçülük

Gökalp'e göre Türkçülük siyasî bir fırka değildir. İlmî, felsefî, bediî bir mekteptir. Bu sebeple, Türkçülük, şimdiye kadar bir fırka şeklinde siyasî mücadeleye atılmadı, bundan sonra da atılmayacaktır(173)".

Türkçülüğün siyasî mesleğinin "halkçılık" olduğunu kaydeden Gökalp, Türkçülüğün, ancak asrî cereyanlarla uyuşabileceğini, klerikalizm, teokراسi ve istibdatla itilâf etmesinin mümkün olamayacağı kanaatindedir.

Ona göre, Türkçülük hareketinin en büyük dayanağı Halk Fırkası'dır. Bunun sebebini de izah eden Gökalp, Halk Fırkası'nın devletimize "Türkiye" ve milletimize "Türk Milleti" ismini bahşettiğini ve siyasetimizi mutlakîyetin ve unsurlar siyasetinin son izlerinden kurtardığını belirtir.

Halkçılığın mahiyeti hakkında ise şunları söyler:

"Halkçılığın esası, cemiyet içinde (sekiye, kast, ocak, sınıf) diye bir takım inhisarcı yahut imtiyazlı zümre ve tabakaların bulunmamasıdır(174)".

İstikbâlde de daima Halkçılıkla Türkçülüğün el ele vererek mefkûreler alemine doğru yürüyeceklerini bildirerek,

"Her Türkçü siyaset sahasında halkçı kalacaktır, her halkçı da hars sahasında Türkçü olacaktır. Dinî ilmî halimiz, bize 'akaidde mezhebimiz mâturidilik ve fıkıhta mezhebimiz hanefilik olduğunu öğretiyor. Biz de buna teşbihle, şu düsturu ortaya atabiliriz: 'Siyasette mesleğimiz Halkçılık ve harsta mesleğimiz Türkçülüktür" demek suretiyle, halkçılığı, Türkçülüğün bir parçası haline getirmektedir.

VIII) Felsefi Türkçülük

Gökalp, düşünce ameliyesini ikiye ayırır: Bunlardan birincisine "muakale" adını verir. Bu kelimeyi 'felsefe' karşılığı olarak anlayan Gökalp'e göre muakale "hiçbir faydayı emel edinmeksizin, hiçbir amelî tatbikatı istihdaf etmeksizin, sırf düşünmek için düşündürmek" İkinci tip düşünceye "tedebbür" adını verir ki, bu da amelî ihtiyaçların sevgiyle ve fayda temini maksadıyla yapılan düşündür(175)".

Fen adamlarının yaptığı zihnî faaliyet "tedebbür" türündendir. Filozofların zihnî faaliyeti ise "muakale" türündendir.

Zihnî hayattan başka, ahlâkî ve dinî hayatın bediî ciheti vardır. "En yüksek faziletler, içtimâî intizam için derhal ifası lâzım gelen kaideli ve vücuplu vazifelerin icrası değildir; belki vicdandan kendi kendine kopup gelen ve ekseriya nefsi ibzal mahiyetinde görülen hür ve gayesiz fedakârlıklardır(176)".

Ahlâkî hayatın bu bediî cihetinden sonra dinî hayata geçer ve onun da bediî cihetinden bahseder. "dinî ibadetlerin en yükseği menfaat karşılığı olmayanlardır" dedikten sonra Hz.Ali'nin şu sözüyle bunu delillendirmek ister: "benim Allah'a ibadetim, ne cennet ümidiyle-

dir, ne de cehennem korkusuylaadır. Sırf bu ibadetlerden derunî bir zevk aldığı içindir(177)".

Zihnî, ahlâkî ve dinî hayatın bu madde-üstü yönlerinden bahseden Gökalp, onlara bu yönlerini kazandıran faktörün, eşyanın maddî tabiatından doğmayışları olduğu kanaatindedir. Eşyanın maddî tabiatına değil de onun işaret ettiği manâya, espriye dayanan hükümlere "kıymet hükümleri" adını veren Gökalp, felsefede böyle bir taraf bulmaktadır. Ona göre ilmin hükümleri şe'niyet(x) hükmü olduğu için ilimde millîlik olmaz; fakat felsefe bir yönüyle kıymet hükümlerine dayandığı için, millî bir feysefe mümkündür. Millî felsefe Gökalp, için tabîî Türkçü bir felsefeye da onun değişişyle "felsefî Türkçülük" demektir.

Gökalp'in felsefî Türkçülük anlayışı, yukarıda bahsettiğimiz felsefe anlayışından doğmaktadır. Türk Milleti'nin ferdî hayatı hiçe sayan bir vatan sevgisinin olması ve bunun çok yakın bir geçmişte Çanakkale ve Anadolu muharebelerindeki bariz tecellisi ona göre bu felsefenin çok güçlü olmasındandır. Gökalp buna "halk felsefesi" adını vermektedir. Ancak ona göre halk felsefesi nokta-i nazarından bu derece güçlü olan Türk Milleti'nin "yüksek felsefe" cihetinden geri olması, yani büyük feylesoflar yetiştirememesi, Türk Milleti'nin kaabilâyetsizliğinden değil, iktisadî sebeplerden doğmaktadır.

Felsefeyi "düşünmek için düşünmek" yahut "hasbî düşünce" diye vasıflandıran Gökalp'e göre,

"Bin türlü derdi olan bir millet, yaşamak için, kendini müdafaa etmek için, hatta yemek ve içmek için düşünmeye mecburdur. (Düşünmek için düşünmek) ancak bu

hayatî düşünüş ihtiyaçlarından kurtulmuş olan ve çalış-
madan yaşayabilen insanlara nasip olabilir. Türkler,
şimdiye kadar böyle bir huzur ve istirahatata nail ola-
madıkları için, içlerinde hayatını muakaleye vakfede-
bilecek az adam yetişebildi(178)".

Türkler'de yüksek felsefe zayıf ve buna mukabil halk
felsefesî Türkçülüğün fonksiyonu burada ortaya çıkmaktadır.
Gökalp'e göre felsefî Türkçülük, "Türk halkındaki bu
millî felsefeyi anlayıp meydana çıkarmaktır(179)".



ÜÇÜNCÜ BAŞLIK : GÖKALP VE İSLÂMCILIK

1. Genel Olarak İslâm c ı l ı k C e r e y a n ı

İslâmıcılık, evvelâ siyasî bir gayeden doğdu. Batı Avrupa ile Osmanlı Devleti arasındaki mesafe nasıl Türkçülüğü doğurduysa, Batı Avrupa ile İslâm dünyası arasındaki fark da İslâmıcılığı doğurdu. İslâmıcılık, siyasî manâda bir İslâm birliği (pan-İslâmizm) arzusu olarak ortaya çıkmıştı. Meydan Larousse, İslâm birliğini şöyle tarif eder: "XIX. yüzyıl ikinci yarısında İslâm dünyasını karşılaştığı tehlikelerden kurtarmak amacıyla müslümanların halifenin etrafında toplanarak batı dünyasına karşı kurdukları birlik(180)".

XIX. yüzyılın ikinci yarısı bütün İslâm dünyası için felâketli bir dönem olmuştur. Ruslar Orta Asya'yı işgal etmişler, İngilizler Mısır'ı, Fransızlar Tunus'u himayeleri altına almışlardı. İslâmlığın son müstakil kalesi olarak Osmanlı İmparatorluğu kalmıştı. Müslümanlar için bir kurtuluş çaresi lâzımdı ki o da ancak bir İslâm birliği olabilirdi.

İslâm birliği, siyasî bir doktrin olarak ilk defa Cemaleddin Afgani tarafından ortaya kondu. Afgani(1838-1897)'ye göre, "İslâmın çökmesinin sebebi, İslâmlığı yıkmak peşinde koşan Hristiyan Avrupa'nın saldırgan emperyalizmi idi. Bu yüzden yabancı istilâcıları kovmak, intiyazlarını kaldırmak, gerçek İslâm itikadını eski haline getir-

mek ve bütün müslümanları meşru hükümdarı halifenin idaresinde tek bir devlet halinde birleştirmek gerekiyordu(181)".

Siyasî birlik teşebbüsünden başka, İslâm dünyasında fikrî ve ahlakî yönden de bir ıslahata girişmek fikrî hasıl olmuş ve bu fikrin önderliğini de yine Cemâleddin Afganî yapmıştı. Fazlurrahman, "İslâm" isimli eserinde Afganînin bu yönünü şöyle anlatır: "Batı'nın istilâ hareketini durdurmak gayesiyle fikrî ve ahlâkı standarta tların yükseltilmesi için İslâm toplumuna genel bir çağrıda bulunan ilk hakikî Müslüman Modernist, Cemâleddin el-Afganî olmuştur. O, fikrî bir Modernizm öne sürmemesine rağmen, eğitim kurumlarının müfredat programlarını genişleterek felsefî ve ilmi disiplinlerin işlemesi ve genel eğitim reformlarının yapılması için güçlü teşebbüslere girişti... Afganî, İslâm'ın ana ilkelinde akıl veya ilimle uzlaşmayan hiçbir şey bulunmadığını ateşli konuşmalarla te'yiâ ederken, müslümanları, İslâm'ın Ortaçağ'da oluşturduğu muhtevayı genişleterek Modern toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya çağırıyordu(182)".

Cemâleddin Afganî'nin başlattığı bu fikir hareketi Mısır'da Muhammed Abduh ve Hindistan'da Seyyid Ahmed Han tarafından geliştirildi. Her iki münevver de İslâm'ın anlaşılammamış olmasından şikâyetçiydi. Seyyid Ahmed Han bu mevzudaki tereddütlerini şöyle dile getiriyordu:

"Öncelâri olduğu gibi, bugün de yeni bir Kelâm ilmine ihtiyacımız vardır. Bu Kelâmıla ya modern ilmin doktrinlerini reddeder, onların temellerini sarsar, yahut da onların İslâmıla uzlaştıklarını gösteriniz. Günümüz İslâm'ı ile uzlaşmaktan ne ölçüde uzak olduklarına biraz

önceönce işaret ettiğim bu ilimleri, eğer müslümanlar arasında yayacaksak, bu takdirde -doğru ya da yanlış- elimden geldiği kadar İslâmiyeti savunmak ve onun asıl parlak yüzünü halka göstermek görevin olur. Vicdanım, bana bunu yapmadığım takdirde Allah'ın huzurunda günahkâr olacağımı söylemektedir(183)".

İslâmcılar İslâmı anlaşılır şekilden yeniden yorumlamak, halk arasında İslâm adına yerleşmiş yanlışları düzeltmek yanında, İslâm'ın insan cemiyetlerinin gelişmesine ve medeniyete yaptıkları hizmetleri de ispatlamaya çalıştılar. Bu yolla iki şey yapılmış olacaktı: Hem İslâm dini hurafelerden kurtularak, İslâm cemiyetleri gelişmeye, modernleşme açık hale getirilecek hem de İslâmın geçmişte de insanlığa büyük hizmetleri geçtiğini ispat ederek, müslümanlar aşağılık kompleksinden kurtarılacak ve İslâm dünyasının kalkınıp gelişmesi için manevî bir destek sağlamış olacaktı. Fazlurrahman da bu görüşten hareketle, İslâmcı alimlerin bu yöndeki gayretlerini şöyle dile getirmektedir:

"Yapılmak istenen şey, modern Batı'nın entellektüalizm ve hümanizmini, İslâm medeniyetinin zirve noktasından kaynaklanan ve bu dinin gerçek tebliğinde ortaya konan gelişmeler olarak göstermek ve dolayısıyla onların kabul edilmesi için müslümanları teşvik etmektir(184)".

Yine Fazlurrahman'ın belirttiğine göre, "Çağdaş Batı düşüncesinin, doğrudan doğruya 'Ortaçağ'ın muhteşem İslâm entellektüel kültüründen geldiği ve bu kültürün İspanya ve Sicilya yoluyla Batı'ya yayıldığı Muhammed İkbal (1876-1938) tarafından da oldukça felsefî bir düzeyde, özellikle, İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Kuruluşu adlı eserinde dile getirilmiştir(185)".

İslâmcılığın Osmanlı Devleti'ndeki yayılmasına gelince, bu da "Türkçülük" gibi devletin zaafa uğradığı, içerde isyanlar ve dışarda mağlûbiyetlerle sarsıldığı bir devreye rastlar.

İslâmî temellere dayanan bir devlette İslâmcılık cereyanının böyle geç bir şekilde ortaya çıkması biraz garip görünebilir. Devlet kudretli zamanlarında böyle bu siyasete lüzum mu görmemişti? Evet... Gerçekten kuvvetli zamanlarında devletin böyle bir strateji takip etmesi hem lüzumsuz, hem de zararlıydı. Devlet islâmî temellere dayanmasına rağmen İmparatorluk üzerindeki asıl bağlayıcı ihata edici mefhum "Osmanlılık"tı. Müslümanların tamamı olmasa bile büyük bir ekseriyeti Osmanlı himayesindeydi ve ayrıca resmî bir islâmcılık politikası, bir milletler kombinezonu olan ve birçok din ve mezhebi bir arada bulunduran İmparatorluğun, gayrî müslim tebaasının dinî hislerini tahrik edebilirdi. İslâm birliği o zaman bir hayal veya ideal değil realiteydi, vakaydı. Bu, memleket içinde olduğu gibi, memleket dışında da böyleydi. Türk ve İslâm aynileşmesi daha ziyade Avrupalılar nazarında vaki olmuş'u. Türk veya Müslüman denince Avrupa aynı şeyi anlıyordu(186) Halbuki bu çok geniş topraklarda çok sayıda din ve milliyet mensubunu sulh içinde ve devlette itaatkâr olarak yaşatabilmek için belli bir dinî ve milleti tedai etmiyen 'Osmanlı' mefhumu, her tebaa için aşağı yukarı aynı şeyi ifade ediyordu.

Memleket dışında müslümanların madur edildiği, topraklarının işgale uğradığı, memleket dahilinde gayrî müslim unsurların büyük ölçüde devletten koptuğu, Osmanlılığın tehlikeye düştüğü bir vasatta devlet tebaası olan müslüman milletleri bir arada, devlete bağlı olarak tu-

tabilmek için en sağlam rabita ve tek ortak değer"müslümanlık"tı.

XIX. asrın İslâm dünyası için kötü bir dönem olmuştı. "Hindistan'da çıkan askerî ayaklanmadan (1857-1858) sonra İngilizler, bu ülkede bazı zecrî b tellirler alarak eski hükümdar ailesini dağıttılar, çoğunluğu müslüman olan halkı leadersiz bıraktılar. Öte yandan Ruslar 1868'de Orta Asya'da Semerkant'ı aldıkları ve Buhara emirliğini kendilerine bağlı bir devlet haline getirdikleri gibi 1881'de İngilizler Mısır'ı Fransızlar Tunus'u işgal ettiler, Almanlar da Dârüsselâm'ı himayeleri altına aldılar(187)".

Bütün bu hadiseler İslâm dünyasındaki himaye ihtiyacını arttıran faktörler oldu. O tarihlerde de, bu himaye ve liderlik işini gerek mazideki ihtişam ve azametiyle ve islâma yaptığı hizmetler bakımından, gerekse zayıf zamanları olmasına rağmen yine lahizirdaki en güçlü İslâm devleti olması yönünden, en mükemmel surette Osmanlı Devleti icra edebilirdi. Zaten dünyada, İslâm birliğine taraftar olan Türk ve Müslüman milletler nazarında da bu işe en lâayık görülen Osmanlı Devleti'nde. "Orta Asya'daki Türk Hanları, yardım için Müslüman kardeşlerine başvurdular. Orta-Doğu'ya ajanlar gönderildi ve Padişahla temas sağlandı(188)". Padişah da bu teşebbüsler karşısında hareketsiz kalmadı. O da mukabil teşebbüslerde bulundu. "Cezayir, Mısır, Hindistan, hatta Japonya'da faaliyete geçen özel ajanları, müslüman kamuoyunu tahrik ederek Osmanlı Padişahına yeni destekler sağladılar. 1897 Türk-Yunan savaşının bütün İslâm dünyasında uyandırdığı yaygın ilgi, bu faaliyetin sonucudur. Bu arada Hindistan, Batı Hint adaları, Türkistan, Madagaskar ve Cezayir'deki müslümanlar arasında karışıklıklar ve ayaklanmalar çıktı(189)".

Padişah II.Abdülhamit müslüman dünyasıyla siyasî ve diplomatik münasebetlerde bulunurken, içerde de sosyal ve kültürel yönden keşif bir faaliyet içine girdi. Yusuf Akçura'nın belirttiğine göre, .

"Günümüzdeki hükümdar, sultan, padişah lâkaplar, yerine halife dinî sıfatını koymaya çalıştı; genel siyasetinde din, İslâm Dini mühim bir mevki tuttu. Nizamî mekteplerin terhisatında dinî maddelere ayrılan zaman arttırıldı. Tedrisatın esasî terinleştirilmek istendi".. "Yıldız saray-ı hümayunu hocalar, imamlar, seyyitler, şeyhler, şerifler ile doğdu. Bazı mülki memurluklara sarıklılar tayin edilir oldu(190)".

Daha sonra Arap dünyasıyla müslüman Türkler arasında daha sıkı münasebetler tesisine gisildi. "Hac mevsiminde hilâfet evine uğrayan hacile müslümanların önderinin lütûflarına ve inayetine mazhar edilerek gerek kendilerinin gerekse memleketlerindeki diğer müslümanların hilâfet makamına cep ve kâlpplerinin raptına çalışıldı. Yakın zamanlarda Müslüman ahali kalabalık olan Afrika içlerine Çin diyarına elçiler gönderildi. Bu siyasetin en sağlam icra vasıtası olmak üzere Hamidiye Hicaz Demiryolunun inşasına başlanıldı(191)".

İslâm dünyası ile bu şekilde siyasî, sosyal ve kültürel bağlar güçlendirilir ve içerde gerek eğitim müesseselerinde İslâmî tedrisata ağırlık verilerek, gerekse mülkî memurluklara din adamları tayin edilerek, İslâmcılık bir devlet politikası olarak benimsenirken münevverler arasında da İslâmcılık bir fikir hareketi olarak gelişti.

Osmanlı münvverlerinin İslamcılığı, ilk başlarda daha ziyade kültürel bir "İslâmcılık"tı. İslâm hukuku olan

şeriatı asrın icaplarına göre yeniden yorumlamak, ülke sınırları içindeki müslümanlar arasında İslâmı ortak kültürel değer olarak kabul ettirmek ve hiç olmazsa devletin müslüman olan tebaasını Osmanlısınırları içinde tutmak gayesine yönelik bir İslâmcılık...

Ahmet Cevdet Paşa'nın 1876'da tamamladığı "Mecelle" isimli kitabı, İslâm Hukukunu yorumlayan ilk derli toplu eserdir. "Mecelle, Arapça fıkıh kitaplarının (Hanefî fıkıhına ait olanların) "Muamelât" yeni medenî hayata ait hükümlerine dayanarak yazılmış bir kanun kitabıdır. Mecelle, Osmanlı İmparatorluğu'nun, hukukî ihtiyaçlarını İslâm İmparatorluğu'nun evriminden çıkararak gözönüne almış bir eserdir. Genel hükümler şeklindeki bir önsöz ile, satış, kira, kefillik, havale, rehin, emanet hibe(he-diye), gasp, hacir, ikrah, şirket, vekâlet, sulh, ibra, dava, vb. adları altında 16 kitap olarak hazırlanmıştı(192)".

Ahmet Cevdet Paşa bu teşebbüsüyle, bütün Osmanlı İmparatorluğu dahilinde geçerli olabilecek bir hukukî reform yapmış ve müslümanlar arasında hukukî yönden bir birlik temini yoluna gitmişti.

İslâm tebaa arasında siyasî birlik tesisi yolunda ilk teşebbüs de Namık Kemal, muasır devletlerden örnekler vererek "biri Cumhuriyet, biri saltanat tarzında idare edilen İsviçre ve Belçika'da birçok diller konuşulmaktadır. Amerika'ya her yıl çeşitli diller konuşan insanlar yerleşerek i ertesi yıl kırk yıllık yerli hükmüne girmektedir. İslâm kavimlerinin uzlaşması da bundan dolayı mümkündür(193)".

İslâmcılar, batılılaşıma karşısında da belli bir tavır koyuyorlardı. Onları bu açıdan gruplandıran Peyami Safa,

belli başlı iki görüş tesbit ederek şöyle diyor:

"İslâmcılar ikiye ayrılırlar. Bir kısmı, Şeyhülislâm Musa Kâzım, Mahmut Esat ilâh... gibi koyu şeriatçidirler. Bunlar için, şeriat mahzihikmet mahzı hakikat ve mahzı adalettir. Ahkâmı diniye veşen'iyeden zerre kadar inhiraf caiz değildir. Diğer kısmı da, Mehmet Akif, M.Şemseddin, Said Halim ilâh... gibi, ecnebi bir dil bildikleri için, garb kültürüyle az çok temaslarından kazandıkları bir tenkid ruhuylakaba sofulardan ayrılanlardı. Bunlar için, bab-ı içtihat, kapanmamalıdır. İslâmın inhitatı içtihat kapısı kapandıktan sonra başlar. Terakkimize mani olan İslâmiyet değil, bize öğretilen müslümanlıktır. Yanlış an'aneler ve hurafelerdir(194)".

İmparatorlukteki İslâmcıların faaliyetleri bazıdaş tesirlerle de beslenmekteydi. "Cemaleddin Afganî'nin ikidefa İstanbul'da yaşayışı, Şeyh Muhammed Abdûh'un Suriye'de lise müdürlüğü alması, Meşrutiyet yıllarında Sebilürreşad'da makalelerinin çıkması, daha sonra Ferid Vecdi gibi modernist bir Mısırlı'nın yazıların aynı dergide yayınlanması Batı Medeniyeti'nden haber alan modernist Türk İslâmcılarının faaliyetini kuvvetlendirdi(195)".

Yukarıda dış tesirlerle de beslendiklerini zikrettiğimiz İslâmcılar, "modernist" bir görüşe sahiptiler. Bunlar İslâmı özünde muhafaza etmek istedikleri gibi, nisbî bir Batılılaşmaya da taraftardılar.

Bir diğer İslâmcı grup, Ülken'in tabiriyle "Kaideci

İslâmcılar"dı. Bu grup "Volkan" "Sada-yı Halk" gibi dergilerle fikirlerini yayıyorlardı. Şeyhülislâm'ın da dahil bulunduğu kaideci İslâmcılar resmî ideolojiyi temsil ettiklerinden, modernistlerden daha güçlüydüler. Batılılaşılmaya karşı cephe alıyorlar ve "İslâm, teknik bakımından Batı'ya muhtaçtır, fakat irancî, anlâkı, ruhu kendisinin olmak şartıyla! ^Doğu'yu yenen Batı, yalnızca teknik üstünlüğü olan Batı'dır. Aynı silâhlarla ona hücum etmeli, fakat manevî bakımdan, çöküntü halinde olan Batı'dan hiçbir şey almanalıdır(196)".

Kaideci İslâmcılar, kanunlar bakımından da sert, kaideci görüşler ileri sürüyorlar ve şeriate uygun olmayan kanunların kaldırılmasını istiyorlardı..

İslâmcıların siyasî örüş açısından vardıkları nokta ise, "İttihad-ı İslâm"dı. İslâm birliğini gaye edinen bu grubun lideri "Mizancı Mehmet Murat"tı. Niyazî Berkes, Mizancı Murat siyasî gayesini şöyle anlatmaktadır:

"Murat, liberal ve Meşrutiyetçi birprofesör olmakla birlikte, onu asıl ilgilendiren sorun Abdülhamit'in halifeliği etrafında bütün İslâm dünyasının birleştirilmesi, meşveret usûlünün uygulanmasıyla birlikte, bütün Müslümanların kanunu olan İslâm şeriatı altında büyük bir müslüman'meşrutiyet rejimi' kurulması fikriydi(197)".

Demek ki İslâmcılar, gayrî müslimlerin Osmanlı Devleti'nden kopmasını göze almışlardı. Ya da bu kopmaya muhakkak gözüyle baktıklarından, onları devlete bağlamak gibi bir gayrete lüzum görmüyorlardı. Onların şimdi korktukları şey aynı milliyet davasıyla, müslüman tebaanın da Osmanlı Devleti'nden kopmasıydı. Bu korku iledir ki, kendi milliyetlerininide unutmuş görünerek, bütün müslümanlara

şamil bir stratejinin takib'ini gerekli görüyorlardı. Hilmi Ziya Ülken, onların bu yoldaki gayretlerini şöyle anlatıyor:

"İslâm 'ümme't' birliğini kavmiyet iddiasıyla parçalatmanın büyük bir suç olduğunu söyleyen İslâmcılar fiilde bu birliğin mevcut olmadığını gördükleri için, onu gerçekleştirme çareleri arıyorlardı. Bu bir yandan memleket içinde onların 'kavmiyet' dedikleri gerçek 'milliyet' fikriyle savaşıarak bir yandan da dışarıda İslâm birliğini sağlayacak yardımcılar arayarak olabilirdi(198)". İslâm birliğinin bir zaruret olduğuna inanılıyor, milletlerin müstakil hareketi hoş karşılanmıyordu. Aksekili "hmet Hamdi, "Her kavmin kendi başına hareketi İslâm için felâkettir" diyordu.

İslâm birliği (Fan-İslâmizm) taraftarlarından Sa'it Halim Faşa da, "birgün gelecektir ki, hakaiki İslâmiye -İslümanlığa karşı gelen dalâletlere bir defa daha galebe çalacak, hükümdarı yeryüzündeki Müslümanların halifesi bulunan bu memleket bir defa daha akvam-ı İslâmiyenin başına geçecek, onları semt-i saadete doğru sevkedecektir(199)", diyerek, İslâm birliğine olan inancını dile getirmiştir.

2. G ö k a l p' t e İ s l â m c ı l ı k

a. Gökalp'in Din Anlayışı

Gökalp, dini içtimaî fonksiyonu yönünden ele alır. Bu içtimaî faydayı nazar-ı itibara alırken de hedef aldığı şey, İslâmiyet'in Türkçülük hareketine nasıl faydalı

olacağıydı.

Gökalp'in 'İslâmcılık' daha doğru bir ifadeyle 'İslâmlaşmak' düşüncesi, "din" hakkındaki kanaatlerinin tabii bir neticesidir.

Gökalp, "hars ve medeniyet" isimli makalesinde harsın millî olduğunu ileri sürer ve bir milletin dinî ahlâkî, hukukî, mukalevî, bedîî, iktisadî ve fennî hayatların ahenkdar bir mecmuasıdır(200)"der.

Din, böylece millî bir vasıf kazanınca, İslâmcılığın da ağırlık noktası "Türkçülük" olan bir ideolojinin ayrılmaz bir parçası olacağı muhakkaktı.

Gökalp, yukarıya aldığımız cümlesinde dini, takdirî birşekilde millî bir bütün addettiği "hars"a dahil ederken, ideolojik bir yaklaşımla hareket etmektedir. Burada din, içtimaiî nev'ilerden "millet" şubesine giren Türkçülük fikriyatı için, bu fikriyatı benimseyenlerce ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak, dinin vazgeçilmezliği sadece, ideolojik bir tavrın neticesi değildir. Gökalp, "millet" gerçeğini tahlil ederken, onun cemaatler içtimai gelişmesinin son merhalesi olduğunu ve dolayısıyla millet mefhumunun bir ideal olduğu kadar, bir vakıa da olmak durumunda bulunduğunu iddia ediyordu.

Din hakkındaki düşüncelerinde de Gökalp, yine düşüncelerinin bir ideal vaziyetinde kalmayıp, ilmî birer hakikat olduklarını göstermek istiyordu. O, dinin, ilmin zaruri bir neticesi olduğunu şöyle ifade ediyordu:

"İlîm ma'lûmat-ı nisbiyyesiyle kalplere ilka

eylediği infialât ve ihtiyâcât-ı mübremeyi yalnız kendisine mahsus tedâbîrle teskîn ve tatnîn edebilseydi, fevkal'ilm bir kuvvei mukaddeseye iştikarınız kalmazdı. Halbuki fînûn-ü müsbeteden hiçbirini, yüzde yüz kat'iiyeti haiz bir tedbir irae edemez(201)".

Yani, ona göre ilim, kısmî bilgisiyle insanlara infialler ve kaçınılmazlar ihtiyaçlar telkîn eder. Bu ihtiyaç, herhangi bir eksikliğin çaresinin varlığı ümididir. Eğer burûmîdi ilim tek başına tatnîn edebilseydi, o zaman mukaddes bir kuvvete fazla bir ihtiyacımız kalmayacaktı. Halbuki, müsbet ilimlerin ortaya koyduğu tedbirlerden hiçbirini, ihtiyaçlarımızı tatminde yüzde yüz bir kat'iiyete sahip değildir. Buna "mikrop"un keşfini misal veren Gökalp, bunun keşfedilmesinin, herkesi, mikrobun bulaşır olduğuna dair bir endişeye sürüklediğini, ancak hiç kimseye mikroptan temizlendiğine dair bir çare gösteremediğini belirtir.

Ona göre, "ilim ne kadar terakki eder ise etsin, yine bir itmi'nânı müştereke husule getiremeyecektir. İlim müşahadat-ı mahdûde, tacârib-i ma'dâde, istikrâât-ı nâfia temelleri üzerine müesses bulunduğuna binâen, hayât-ı vicdâniyeye daima gayr-ı-kâfi kalacaktır. İlmin bu za'fını telâfi edecek yalnız bir kuvvet vardır. Bu kuvve-i mukaddese, dindir(202)".

Demek ki, ilim her ne kadar ilerlerse ilerlesin, yine de sınırlı sayıda bir müşahade ve tecrübede bulunacaktır. Bu yüzden de bütün cemiyetin müsterih olmasını temin edemeyecektir. O halde ilmin bu noksanını telâfi edecek bir mukaddes güce ihtiyaç vardır ki, bu

"din"dir. İlmin noksanını dinin ne suretle telâfi edeceğini ise şöyle açıklar:

"İlmin vazifesi, zihinlere tedbir öğretmek, dinin gaayesi kalplere tevekkül ilham etmektir. Te'linin verdiği ümîd-i nâkıs tevekkülün bahşettiği i'tinad-ı kavî ile tamamlanır(203)"

Gökalp, dinin fonksiyonunu, bu şekilde, insanlara tevekkül aşılayarak, kuvvetli bir itimat telkin etmesi olarak gösterir. Yani ilim müşahhas çareyi bulur ama çarenin olmadığı ya da geciktiği yerde din, insanlara tevekkül etmesini öğreterek, ilmin eksik bıraktığı tatmin hissini tamamlar.

Gökalp, dinin mühim olan başka fonksiyonlarından da bahsetmektedir: Ona göre, "bütün hayatlarında kuvvetli bir-seciye gösteren insanlar, umumiyetle çocukluklarında dinî bir terbiye alanlardır. Çocuklukta din terbiyesi almayanlar, ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkûmdur" dedikten sonra bir başka paragrafta, "dinin rolü yalnız fertlere şahsiyet vermekten ibaret değildir, cemiyetlere şahsiyet veren de yine dindir(204)" demek suretiyle, dinin cemiyet hayatı için ne kadar gerekli ve vazgeçilmez olduğunu göstermek istemektedir.

Dinin fonksiyonlarından biri ve Gökalp fikriyatında belki en mühimi, dinin içtimaî hizmetleridir. Dinin içtimaî hizmetleri, cemiyetler muhtelif tiplerine göre değişiklik arzeder. Cemiyetleri "ibtidâî Cemiyetler" ve "Mutaazzi Cemiyet" olarak ikiye ayıran Gökalp, cemiyet türüne göre dinin yaptığı hizmetleri tahlil eder.

Ona göre "içtidaî cemiyetlerde yalnız dinî velâyet vardır, siyasî ve harsî velâyetler -müstakil bir surette- henüz teşekkül etmemiştir". Bunun sebebi, içtidaî cemiyetlerde harsî ve siyasî umumî efkârlarının (o buna "efkâr-ı âmme" demektedir) teşekkül etmemesi olarak gösterir. Çünkü ona göre matbuur velâyeti, tabiin umumî efkârına dayanır.

Mutaazzi cemiyetlerde dinî umumî efkârın başka bu iki umumî efkârın da teşekkül ettiğini belirten Gökalp,

"Bu gibi cemiyetlerde din, siyaset, hars müesseselerinin birbirinden müstakil ve yekdiğerine muavin olarak taayzi etmesi -içtimaî işbölümünün neticesi olarak- üç türlü efkâr-ı umumiyyenin ve bunlara müstenit olmak üzere de üç çeşit velâyetin teşekkül eylesinenden mütevellittir(205)" demektedir.

Görülüyor ki mutaazzi cemiyetlerde dinî umumî efkâr yine vardır. Ancak bu cemiyetlerde bu umumî efkârın mahiyeti değişmiştir. Gökalp, bu değişikliği şöyle izah eder:

"Mutaazzi cemiyetlerde dinî efkâr-ı âmme yine mevcuttur. Fakat yalnız ruhanî ve kudsî bir mahiyette kalması lâzım gelen fikirlere ve duygulara taallûk eder. Dünyevî ve nâsuti mahiyeti haiz olan müesseselere artık dokunmaz. Bu gibi müesseseler nüfuz ve kıymetlerini ya siyasî efkâr-ı ammeden, yahut harsî efkâr-ı ammeden alırlar ve hayatın icabâtına göre tahavvül edebilirler(206)".

Cemiyetleri dinin hizmetleri açısından böylece ikiye

ayırarak Gökâlp, mutasazzi cemîyetlerinde dinin yapacağı içtimaî hizmetleri tahlil eder.

Gökâlp'e göre din, ibadetlerle itikatlardan mürekkep olduğu için, dinî içtimaî hizmetlerini, bunların dünyevî faydalarında aramak gerekir. Ancak, Gökâlp'in burada "dünyevî"den kastettiği "maddî" değildir. Kendisi bu hususu şöyle ifade etmektedir.

"Bazı kimseler de, namazın faydasını jimnastikte, orucun menfaatini midenin hıfzısıhhasında görürler ki dini bu kadar maddileştirmek hatadır. Dinî vazifelerin içtimaî hizmetlerini maddî faydalarda değil, mânevî menfaatlerde aramak iktiza eder. Çünkü içtimaî hadiseler esasen manevî yani ahlâkî ve mefkûrevî hadiselerden ibarettir(207)".

Din bütün mevcutları "mukaddes" ve "zenim" (profan) diye iki cinse ayırır. İbadetin mahiyeti de zenim olan insanın, mukaddes olan mabuduna yaklaştırmaktır. Bunun yanında din, zenim hadiselerin mukaddes haliselere yaklaşmasına mani olur. Çünkü bu iki varlık arasında, itilâfî mümkün olmıyan bir mutlak tezat vardır. Bu iki mevcudiyeti birbirinden uzak tutmak, insan mabuda yaklaştırmak için ilk şarttır. Bunun yapılabilmesi için de ibadet edenin zenimlikten kurtulması lâzımdır. Abid, zenimlikten kurtulup az çok mukaddesleşmelidir ki, mukaddese yaklaşılsin. Bunun da iki devresi vardır. Birincisi menfî âyinler, ikincisi müsbet âyinler().

Gökâlp, dinin müsbet ve menfî âyinlerini İslâm dini açısından inceler. Onun için bu bahsi Gökâlp'in İslâm anlayışı bölümünde inceleyeceğiz. Şimdi Gökâlp'in din anla-

~~yaşının son bahsi olan, "içtimai müesseseler arasındaki~~
~~mütekabil tesirler" hakkındaki görüşlerine geçelim.~~

Gökalp, bu meseleyi Durkheim'ın görüşlerini aktarmak suretiyle tahlil eder.

"Durkheim'in sosyolojisinde, diğer içtimai hadiseler iktisadî hadiselerle sebep olabildiği gibi, iktisadî hadiseler de diğer içtimai hadiselerle sebep olabilirler(208)"

Daha sonra, Durkheim'in iptidai cemiyetlerdeki tesanütten bahsederken, buna, yalnız ma'şerî vicdandan husule gelen mihanikî(mekanik) tesanüt dediğini, ancak mütekâmil cemiyetlerden bahsederken, bu cemiyetlere bir de içtimai işbölümünden doğan bir "uzvî tesanüt" bulunduğunu söylediğini nakleder(209)"

Gökalp, burada "ilk muharrik" olmak hususiyetini içtimai hadiselerle vermektedir. Ama içtimai hayatın birçok şubesi olduğuna göre, acaba bu hadiseler (dinî siyaset, be-diî) arasında asıl muharrik hangisidir?

Gökalp, "üç cereyan" adlı yazısında "bir millette önce din kitapları yazılır; sonra ahlâk, hukuk, edebiyat, ilim, felsefe fihri marifet şubeleri dinden ayrılarak kuruluşunu tamamladıkça bunlara ait kitaplar da yazılmaya başlar(210)" demek suretiyle dinden yana tavır koyar. Gökalp'in bu görüşlerinden hareket eden Orhan Türkdoğan da, "o halde Gökalp sosyolojisinde dinî sistem, bütün sosyal müesseselerin temel (arke) tipini teşkil eder... Bütün müesseseler ahlâktan iktisada kadar kaynağını dinden alır(211) demekle, Gökalp sosyolojisinde dinin ehemmiyetine dikkat çekmektedir.

b. İslâm ve İslâmcılık Anlayışı

I) Ümmet Dini Olarak İslâm

Gökalp, dinleri başlıca iki grupta ele alıyor:

1. Kavin dini, 2. Ümmet Dini. Ümmet dini; aynı zamanda "beynelmilel" dindir. Ümmeti, "dince müşterek olan insanların mecmuu" olarak tarif ettikten sonra, ümmetler hakkında şu malûmatı veriyor:

"Hristiyanlık aleminde, Katolikler ayrıbir ümmet, Protestanlar ayrı bir ümmettir. İslâmiyette de Sünnî ve Şiî farkları varsa da bu ayrılık esasen siyasî bir ayrılıktan ibarettir. Bu iki zümrenin arasında itikat ve ibadetçe büyük farklar yoktur. Bu sebeple İslâmiyette Sünnîler ayrı bir ümmet, Şiîler ayrı bir ümmet olmayıp, bu mezheplerin her ikisi aynı ümmete dahildirler(212)".

Gökalp, burada bir bilgi hatası yapmaktadır. Hristiyanlıktan doğan iki mezhebi (Katoliklik ve Protestanlık) ayrı dinler mevkiine koyarak, her iki mezhebin mensuplarını ayrı ümmetler telâkki ettiği gibi, İslâm'daki, sunnî ve Şiî mezhebi mensuplarının bölünmüşlüğünü de siyasî bir hadise gibi görmektedir. "Bu iki zümrenin arasında itikat ve ibadetçe büyük farklar yoktur" demekle, İslâm tarihini ve şîî akaidini pek iyi bilmediğini ortaya koymaktadır. İslâm tarihi ve akaidi üzerine yaptığı ilmî tetkikleriyle meşhur Fazlurrahman'a göre,

"Şiîlik, Irak'ın karışık nüfusu içinde durumdan memnun olmayan İranlılar'ın işine yaradı ve Abbasîler devrinde aşırı bir İran kültür ve milliyetçilik hareketi olan Şu'ubiye'nin ortaya çıkmasına sebep oldu. Ne var ki temelde siyasî olan bu ilk hareket, Arapların yerini

Arap olmayanların almasıyla kendine has itikadî ve kelâmî görüşleri olan bir dinî fırka haline dönüştü(213)" Yine de asıl itici gücün dinî mahiyette olduğunu ve bunun kaynağını Hz.Âli'nin Fâtama'dan olan oğlu Hüseyin'in 680'de Kerbelâ'da hükûmet kuvvetleri tarafından öldürülmesinden aldığını belirten Fazlurrahman'a göre, 'ihtiras ve öfke unsurunu burada işin içine girmektedir. Ona göre,

"İmamın geri döneceği inancıyla birleşen bu unsur, şiîliğin en belirgin idealini oluşturmuştur. Bu unsura Doğu'nun ilâhî nûrla ilgili eski inançları aşılandı ve Hristiyan Gnostik Yeni-Eflâtuncu fikirler bu inancın metafizik temelini meydana getirdi(214)".

Gökalp ise, bu iki mezhep (şiî ve s'innî) arasında esaslı bir fark görmemekte ve "binaenaleyh bu mezheplere mensup olan bütün İslâm cemaatler; halife hazretlerini dinin büyük imanı tanırlar(215)"demektedir ki bu da Gökalp'in büyük bir yanlışlıdır. Şiî İran Devleti, tarih boyunca, İslâm dairesinin dışında kalmıştır.

Gökalp, 1919 yılında Malta'da verdiği bir konferansta ise, ümmetçilik meselesini şöyle açıklıyordu:

"(Büyük Dinler'de) kavim yerine 'ümmet'i çıkarıyor. (İlk medeniyetlerin) Eski Dinler kavmî dinlerdir. Beynelmilel dinler de, 'câm-i kavmi oluyor; birçok akvâm, bir câmiin içine giriyor. Ve bunların mecmuuna, 'Ümmet' deniyor. Bunun için bir 'Hristiyan, bir 'Müslüman' ve bir de, 'Buda' ümmeti var(216)".

II) İslâm'ın İctimaî Fonksiyonu

İslâmın fonksiyon icra ettiği cemiyet, tabii esas olarak mutaazzi cemiyettir. Bu fonksiyonların neler olduğunu "Gökalp'in din anlayışı" bahsinde anlatmaya çalıştık. Şimdi de Gökalp'in beynelmilel bir din olan İslâmîyet'in bu fonksiyonları nasıl icra ettiği yolunda fikirlerini aktarmaya çalışalım.

Gökalp, fikriyatında İslâmın sosyal fonksiyonlarını "Dinin içtimaî hizmetleri" başlığı altında tetkik etmiştir. İslâm dininin "içtimaî hizmetleri" başlıca iki yolla olur: Bunlardan birincisi menfî ayinler, ikincisi müsbet ayinlerdir.

Gökalp, menfî ayinleri şöyle sıralar:

"1) Gusûl, abdest, necasetten tehâret, hayz ve nifâstan temizlenme, sefr-i avret, oruç almak..

"2) İstikbal-i kible ibadetleri hususî mahallerinde icrâ etmek, hususî vakitlerinde edâ etmek, âyinlere sağ cihetten başlamak...

"3) Dünya kelâmı etmemek, etrafına bakmamak, mikatta ziynet libasını çıkarıp ihrâma girmek, ihram esnasında saçını, tırnağını kesmek suretiyle ziynete meyil etmemek..

"4) Feda-yı nefsin timsali almak üzere kurban kesmek, zekât ve fitre fası ile fedâ-yı mal'da bulunmak, cihad ve hac seferlerine katlanmak(217)".

Denek oluyor ki, menfî âyinlerin gayesi, "fert"i ferdîyetten tecrid etmektir. Ferdîyetten tecrid edilmenin hedefi, içtimaî hayatın teşekkül etmesidir. Ferdîyetten tecrid edilmenin neden gerekli olduğu hakkında Gökalp şu tafsilâtı verir: "İnsan esasen ganiziyyât (fiz-

yoloji) itibariyle hodgâm bir hayattan başka birşey değildir. İctimaî hayatın teşekkül edebilmesi için, evvel emirde bu hodgânlığın, ferdperestliğin hafiflenmesi lâzımdır. Fert, ferdî arzularına, nefsanî ihtiraslarına hâkim olmadıkça, ferdiyetten büyük fedakârlıklar icrasına alışmadıkça (medenî bittab) olamaz. İctimaî hayat, fertlere (kimsenin malına, canına, arzına dokunmamak, tenbel olmayıp işçilik etmek, okuyup yazmak, öğrenmek, ahlâklık ve namuslu olmak, vergi vermek, yol yapmak, muharebede hayatını feda etmek, oğlunu askere vermek, şehit ailelerine ve mecruh gazilere malî fedakârlıklar icra etmek gibi) hodgâmlıkla gayr-i kabil-i telif birçok mühellefiyetler tahmil ediyor. Bu vazifeleri, ifa edebilmek için ferdî ihtirasları yenecek kuvvetli bir inae lazımdır(218)".

Ancak, menfî ayinlerin asıl fonksiyonu bundan sonra başlamaktadır. Menfî ayinler müsbet ayinlere vermek için sadece bir vasıtaadır.

Müsbet ayinler, (beş vakit namaz, teravih, cuma namazı, bayram namazı, haktır) için üç şart vardır: Menfî ayinlerin icrasından sonra eda edilmek, 2.Cemaatle icra kılınmak, 3. Mevkuut olmak(vaktinde icra edilmek(219)".

Gökalp, müsbet ayinlerin cemaatle icra edilmesindeki lüzumu, sosyolojik açıdan izah tetmektedir. Fertlerin bir araya gelerek cemaat halini alma neticesi, müteakbil ruhların tesiriyle yeni bir ruhiyyatın husule geldiğini söyleyen Gökalp, buna "ıctimaî ruh" adını verir.

Gökalp'in sosyolojik düşüncede, Durkheim'den ayrıldığı bir başka husus budur. Ferdî ruhların üzerinde bir

"kollektif ruh" bulunduğu iddiası, Durkheim'den mülhemdir. ~~"nece"~~ bu kollektif ruhun ruhiyeti hususunda Durkheim'den ayrılır. Durkheim sisteminde 'kollektif ruh' fertlerin üzerinde olduğu gibi onların dışındadır da. Ona göre, "sosyal realite 'maddi' 'hayatî' ve 'ruhî' gibi ferdî realitelerden ayrıdır. Bu ayrı oluşunu tabii bir neticesi olarak 'sosyal teşekkül fertlerin ruhî esastaki teşvik ve tahrikiyle doğmuyor. Daha ziyade onlar, yani fertler, aynen bir nehrin yatağından akıp geçen su damlaları gibi sosyal teşekkül mecrasından akıyorlar. İşte bu sosyal formların objektifliği insanlar üzerinde yapılan bir tazvik ve zorlama şeklinde belirir(220)".

Tabiatıyla sosyal teşekkül ve sosyal hadise, fertlerin teşvik, tahrik ve tazyikinden müstakilen meydana gelince, fertlerin onun üzerinde herhangi bir tesir icra etmesi demümkün değildir. Sosyal nizam değişti-recek olan yine sosyal yapının kendisidir.

Gökalp, içtimaî ruhun teşekkülü hususunda Durkheim'den ayrılır. Ona göre, "fertler bir araya gelerek cemaat halini aldığı zaman ferdî ruhların mütakamil tesir ve aksî tesirlerinden yeni bir ruhiyyet husule gelir ki buna 'içtimaî ruh' diyoruz(221)".

İçtimaî realitenin bu şekilde anlaşılmış olması, bu realitenin karşısında münferit gerçeğe aktif bir hüviyet kazandırmaktadır. Durheim'in, cemiyete fertlerin tesirinden müstakil objektif bir hüviyet kazandırıp ferdî onun karşısında seyirci vaziyetinde bırakmasına mukabil, Gökalp, ferde 'aksiyonier' bir mevki vermektedir. Amiran

Hartkan Gökalp'teki bu aksiyoner yönü şöyle ifade etmek-
tedir:

"Cemiyetteki dayanışma bağlarının sadece bir vakıa olarak müşahade etmekle kalmayıp bunların kuvvetlendirilmesi için gerekli politikayı, Türk cemiyetini dikkate alarak bizzat çizdi. Bu tesañit bağlarının esasını teşkil eden duygular, içtimâî vicdan tarafından yaratılan kıymet duygularıdır(222)".

III) Hukuk Açısından İslâm

aa- İslâm Fıkhının Unsurları

Gökalp, İslâm Fıkhının, insan amellerini "iyilik" ve "kötülük" (Gökalp'te "hüs'in ve kubuh) nokta-i nazârin-
dan düzenlediğini söyler. İnsan amelleri fayda ve zarar (nef'u zarar) nokta-inazarından tetkik eden ilme ise "tedbir" adını verir. "Tedbir" ilmi, hıfzısıhha, iktisat, idare manalarını ihtiva eder(223)"

Bunlardan ikincisi, yani "tedbir" ilmi mevzumuzun dışındadır. Bunlardan "fıkıh" adı verilen İslâm hukukunu tetkik edeceğiz.

Gökalp, iyilik ve kötülüğü haiz olan amelleri "dî-nî ibadetler" ve "hukukî muameleler" olmak üzere ikiye ayırır. Fıkhın hem hukukî fiilleri, hem de ibadet yerlerini düzenlediğinden bahisle, fıkhın bazılarının zan-
nettiği gibi münhasıran "İslâm Hukuku" demek olmadığı görülmektedir.

İnsan amellerinin iyilik ve kötülüğünü (hüsün ve kubhunu) İslâm fıkında "nass" ve "örf"ün tayin ettiğine işaret eden Gökalp, amellerin, zihin ve menfaat ölçüsüne vurulamıyacağını ileri sürer. Ona göre, iyilik ve kötülük ile fayda ve zarar başka şeylerdir. L Mütezile mezhebinin zihin melekesine başvurarak, amelleri fayda ve zarar nokta-i nazarından tetkik ettiğine binaen bu mezhebi tenkit eder. Bunu misallerle ispat etmek isteyen Gökalp, vatanperverin vatani için ölürken, 'karnım nerde doyarsa vatanım orasıdır diye düşünmedi-ni' söyler.

Vaktiyle ehl-i sünnet ulemasının kabul ettiği bu hakikatı (iyilik ve kötülüğün nass ve örf tarafından takdir edildiğini) bugünkü felsefe ve içtimaiyatın da kabul ettiğini söyler(224)".

Ehl-i sünnetin hüsün ve kubuhu tayinde akli red-detmediğini ve 'akıl müdrik olmakla beraber şer'i ha-kindir' mantığını yürüttüğünü söyler.

Amellerdeki iyilik ve kötülüğü tayin eden hükümler nassa göre "vacib" ve "haram"dır. Fıkhan nass kısmının bir "tesis-i ilâhî" olduğunu söyleyen Gökalp, bunun bir kemal-i mutlak olduğunu söyler. Ona göre,

"Bu kısım terakki ve tekâmülden münezzehtir. Dinin esasatını sair içtimaî müesseseler gibi tekâmül kanununa tabi telâkki etmek doğru olmaz(225)".

diyen Gökalp, bundaki espriyi şöyle açıklar: "Çünkü, din nezihkâr bir imanla inanıldığı zaman dindir, mutlaka ve mâyetepayyer olduğuna inanılmayan bir din, dinlikten çıkar(226)".

İslâm fıkhrının bir diğer kaynağının "örf" olduğunu söyleyen Cökalp, buna "içtimai şeriat" ismini verir. Fıkhrın "nass" kısmına "nakli şeriat" ismini veriyordu. Ona göre;

"Nakli şeriat tekâmülden mütealidir. içtimai şeriat ise içtimai hayat gibidaimi bir sayruret (devenir) halindedir. O halde fıkhrın bu kısmı İslâm ümmetinin içtimai tekâmülüne tebaan tekâbül etmeye müstait değil, aynı zamanda mecburdur da. Fıkhrın musûsa istinat eden esasatı kıyamete kadar sabit ve lâyetegayiyerdir. Fakat bu esasların nassın örfüne, fakihlerin icmâına müstenit olan içtimai tatbikatı her asrın icabat-ı hayatiyesine intibak zaruretindedir(227)".

Örfün içtimai bir gerçek olduğunu ileri süren Cökalp, örfün ne olduğunu da izah eder. Ona göre örfün nassça makbul olması esaslı birşeydir. Örfün bu hususiyeti onu "adet"ten ayırır. Adetler de selefter kalma içtimai kaidelerdir. Ancak, her adet, örf değildir. Çünkü, "adetlerin her asır için nassça makbul olanı da var, merdûd olanı var. Merdûd olan adetler, geçmiş batınlarda makbul olduğu içindir ki, terbiyetarikiyle intikal şerefine mazhar olur(228)". Yani geçmişte makbul olduğu için, sonraki nesillere intikal eden bir adet, halihazırdaki kıymet hükümlerine göre merdud olabilir, ama yine adettir. Bununla birlikte, nassa uymadığı için örf olamaz. Ne var ki, yeni zuhur eden içtimai bir kaideye adet denilmez, bid'at denilir. Çünkü adetin içtimai olması, atalardan kalmış olmasını gerektirir. Adetten sayılmayan bu kaide, şayet nassa uyuyorsa "örf" olabiliyor. Çünkü örfün de içtimai olması, nassa uygunluğuyla mümkündür.

Örfün adetle farkını bu şekilde açıklayan Gökalp, "Örf", "Örf tâbiri yalnız 'nassca makbul olan kaideler' manasına delâlet etmez. Örf aynı zamanda 'nassca makbul ve merdûd olan kaideleri temyiz ve takdir etmek melekesi(229)" şeklinde tarif eder.

Demek ki, Örf, amellerin maruf veya münker (şeriatce caiz görülen veya reddedilen) olarak ayrılıp, bunlardan ma'ruf olanına delâlet etmez sadece. Örfün bunun yanında subjektif bir manâsı da vardır ki, o da yukarıda zikrettiğimiz "nassca makbul ve merdûd olan kaideleri temyiz ve takdir etmek melekesi"dır.

Gökalp, müslümanların nassların netik olduğu emir ve nehylere sadık kaldıktan başka, ma'rufu emir ve münkeri nehyetmekle de vazifeli olduklarını söyler ve bunu, ma'ruf ve münkerin içtimaî vicdanın tahsin yahut takbih ettiği ameller olmasına bağlar(230)"

Örfün mahiyet ve hususiyetini böylece açıklayan Gökalp, "şu halde fıkıh bir taraftan 'vahy'e, diğer cihetten "içtimaiyyet"e istinat eder. Yani İslâm şeriatı hem ilâhî, hem de içtimaidir(231)" hükmünü verir.

Burada Gökalp, ideolojik bir tayin içerisindedir. Örfü tahlil ederken, onu içtimaî bir kabule dayandırarak nassa bağlamış ve bu milli notifi şeriatin menbaı ve parçası halinde telâkki ederek İslâm bünyesine ithal etmiştir. Dini (dolayısıyla İslâmı) ise ne surette Türkçülüğün hedefi ve ağırlık noktası olan harsa dahil ettiğini görmüştük.

bb- İslâm Fikrinin Sosyal Tekâmülle Münasebeti

Gökalp, cemiyetleri "aşiret" ve "devlet" olarak ikiye ayırdıktan sonra devletleri de hukukî yönleri itibarıyla dörde ayırır. Bunların da dört şekli olduğunu söyler: 1. Müttehide(konfedereration), 2. Ümmet(peuple), 3. Millet(nation), 4. Cemaat (Communaute).

Devleti aşiretten ayıran en büyük hususiyet, hukukî yapısıdır.

Gökalp, "Aşiretlerde velâyet-i amme yoktur, yalnız velâyet-i hassa vardır. Devletlerde ise, hususî velâyetlerin fevkinde bir de velâyet-i amme mevcuttur(232)". dedikten sonra aşiretlerde niçin velâyet-i hassa bulunduğuna dair şu malûmatı verir:

"Aşiretlerde, içtinaî bünyenin esası, semiye(clan)dır. Binaenaleyh, bu cemiyetlerde semiye dini, semiye ahlâkı, semiye hukuku ilhl.. mevcuttur. O halde, aşiret cinsine mahsus kıymet hükümleri birbirine benzediğinden, bu cinste müşterek bir aşiret harsı vardır(233)".

Gökalp, cemiyetlerin aşiret halinden devlet haline geçişine delil olmak üzere mühim saydığı şu hadiseyi gösterir:

"Bir cemiyette kan davasının izleri Müsbütün ortadan kalkmış, bunun yerine velâyet-i amme tarafından yapılan cezalar yerleşmişse, o cemiyetin aşiret halinden devlet şekline geldiğine kat'î bir surette hükmedebiliriz(234)".

Demek ki devlet haline gelişin hukukî alâmeti hukukun, velâyet-i amme tarafında düzenlenmesidir. Yani, semiye hukukunun yerine "amme hukuku"nun kaim olmasıdır. Fakat acaba, her devlet nev'inde bu amme hukuku, kaynakları bakımından aynı şekilde mi tedevv'in eder? Gökâlp bu sorunun karşılığını şöyle verir:

"Devlet cinsinde, semiye hukuku yerine kaim olması lâzım gelen hukuk-u amme, müttehide hükümdarın hukuk-u ilâhiyesi suretinde tecelli ettiği gibi, ümmette de Hakkullah, yani bizzat Allah'ın hukuku şeklinde tecelli eder(235)".

Gökâlp'in bu sosyolojik tahliline göre, cemiyetlerin aşiret halinden, müttehide, oradan da ümmet haline inkılâp etmelerine paralel olarak, hukuk da semiye hukukundan, hukuku ilâhiye ve Hakkullah denen amme hukukuna inkılâp eder.

Devletle hukukun asıl münasebeti de bu noktadadır. Demek ki, Hakkullah mahiyetinde olan şer'î hukukun hakim olduğu Osmanlı Devleti de henüz bir ümmet devletidir.

Ümmet devletinden sonraki safha "millet devlet" (veya millî devlet)dir. Bu değişikliğin hukuka aksediş şekli de Gökâlp'e göre şöyledir: 'Asıl millet nev'indedir ki, saltanat-ı milliye esası tavazzuh ederek, hukuk-u âmme milletin hukuku şeklini alır(236)".

Şu halde, içtimâî tekâmülün son safhası millet, siyasî tekâmül son safhası millî devlet, hukukî tekâmülün son safhası da millet hukukudur.

Bunlardan içtîmâî ve sırasî mânâda millet, imparatorluğun zeval bulması neticesinde, hukukî mânâda millet de ümmet devletinin zevalî neticesinde husule gelir.

IV) İdeolojik Açıdan İslâm

Bu bahiste Gökâlp'in İslâmcılıktan veya onun bir başka deyişle "İslâmlaşmak"tan ne anladığını açıklamaya çalışacağız. Ve göreceğiz ki, Gökâlp'in İslâmcılığı siyasî bir İslâmcılık değildir. Onun İslâmcılığı, Türkçülüğün yardımcısı olan bir mefkûredir. Türkçülüğün millet mefkûresi nasıl Türklükse, ümmet mefkûresi de İslâmcılıktır.

İslâmcılığın Türkçülüğü kuvvetlendirmede fonksiyonu(bizim tesbit ettiğimiz kadarıyla) başlıca üç türdür.

Bir kere bütün Türkler müslüman olduğu için, İslâmcılık, Türkler arasındaki harsî birliği kuvvetlendirir. (Dinin harsa dahil bir unsur olması dolayısıyla)

İkinci fonksiyonu, yabancı unsurların Türkleşmesine yardımcı olarak yine hars birliğine güç katmak ve Türk harsının yayılmasına yardım etmek suretiyle harsî Türkçülüğü kuvvetlendirmektir.

Üçüncü fonksiyonu, örfü kendi hukuk dairesine almak suretiyle hem örfü dinin manevî gücüyle desteklemek, hem de kültürde iştirakî teşvik ederek millî birliği harsî yönden güçlendirmektir.

Görülüyor ki, İslâmın üç fonksiyonu da Türkçülüğü harsî yönden destekler.

Gökalp'in İslâmın "Türkçülüğü" kuvvetlendirmedeki fonksiyonuna duyduğu inanç, o günlerin siyasî hadiseleriyle de pekişmişti. Milliyetçilik cereyanının güçlenmesine, imparatorluktan çözümlüp milli devletlerin kurulmaya başlamasına rağmen, "immet ruhunun halâ sönmediğini görmüştü. O devre siyasî hadiselerinin Gökalp'te yaptığı te'siri Uriel Heyd şöyle açıklamaktadır:

"Gökalp; Balkan savaşları sırasında, Avrupa'nın vicdanının Hristiyan ulusların birliğinden başka bir anlam taşımadığını ve Avrupa'daki uluslararası işbirliğinin sadece bu ilkelerle sınırlı olduğunu acı bir dille yazar. Buna karşı olarak da aynı dönemde Müslüman ulusların manevî akrabalığına önem verir. Trablusgarb ve Balkan Savaşları sonucu ortaya çıkan ulusal yakınlıkta, Türkler'e, Macarlar, Moğollar gibi onlara etnik ve dil yönünden yakın olan uluslardan değil Müslümanlardan ve hatta Hindistan, Java ve Çin gibi uzak ülkelerdeki müslümanlardan moral destek gelmiştir(237)".

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Gökalp'in İslâmîliği, Türkçülük yolunda bir "fayda" temeline dayanıyordu. Onun İslâm akaidine ne derece inanmış olduğunu bilmiyoruz. Müminlik derecesi hususunda olduğu gibi, inkârcı olduğu yolunda da sağlam bir malûmata sahip değiliz. Ancak tetkiklerinden anladığımız kadarıyla o, İslâmiyet'i gaye değil, Türk Milleti'nin yükselmesi yolunda bir vasıta olarak ele almış, onu adeta bir "obje" (şey) gibi incelemiştir.

Onun bütün fikir hayatı, böyle pratik endişelerin

sevkiyle yönlendiştir. Bu belki de Gökalp'in üstün tarafıdır. O, başta münevverlerden farklı olarak, şartlar neyi gerektiriyor, neyin yapılmasını mümkün kılıyorsa onu istemiştir. Bir zamanlar "Osmanlıcı" olmasında olduğu gibi, daha sonraki fikir hayatında da hep pratik şartların izleri görülür. Bu yüzden ta halifeliliğin kaldırılmasına kadar "hilâfet" taraftarı olmuş, bu müessesenin İslâm milletleri arasındaki dayanışmayı güçlendireceğini düşünmüştür. Tabii bu dış birlik de, neticede içindeki birlik ve dayanışmayı güçlendirecek ve Türk Milleti'nin yükselmesini temin edecektir. Denilebilir ki Gökalp'teki asıl ideal düşünce Türkçülüktür. Onun İslâma verdiği ehemmiyet, bu düşüncenin bir icabıydı.

O biryandan Türk örfünü İslâmın bir parçası, düstur haline koyarak Türkleri harsen birleştirmek, öte yandan da dini bu harsın bir parçası haline getirmek ve dinin ilâhî kısmı olan "nass"ın ebedilik ve bozulmazlığına sarılarak; Türk Milletini dini ve sosyal bağlarla yekvücut bir hale getirmek istemişti.

Ümmetçilik hakkındaki düşünceleri de böyle bir endişeden kaynaklanmaktadır. Araplar'ın, henüz Osmanlı tebaası olduğu zamanlarda, ayrı bir devlet halinde teşkilâtlanmalarına karşı çıkıyordu. Buna gösterdiği gerekçe şu idi:

"İslâm milletleri için millî istiklâlden evvel, dinî istiklâlin emin bir halde bulunması lâzımdır. Türkler'le Araplar siyasette ayrıldıkları zaman her ikisinin de evvel emirde dinî istiklâlleri tehlikede kalır. müslüman milletler, millî istiklâli ancak dini istiklâlden sonra nazara almak isterler(238)".

Yani milli istiklâl'in ilk şartı dinî istiklâli el-
de etmektir. Halbuki daha sonra yazdığı Türkçülüğün E-
sasları isimli kitabında,

"Tarih, umumî bir kaide olarak gösteriyor ki her
nereye milliyet ruhu girdiyse, orada büyük bir terak-
ki ve tekâmül cereyanı doğdu. Siyasî, dinî, ahlâkî,
hukukî, bediî, ilmî, felsefî, iktisadî, lisanî hayatla-
rın hepsine gençlik ve samimilik ve taravvet geldi(239)".

Demek ki, dinî hayata canlılık ve kuvvet veren de
milliyet ruhudur. Aynı eserin bir başka yerinde, "İs-
lâm âleminde de artık müstemleke hayatına nihayet ver-
mek için, müslüman kavimlerde millî vicdanı kuvvetlen-
dirmekten başka çare yoktur(240)"denektedir.

Gökalp, bu milletlerin ilk önce siyasî birlik için-
de hareket ederek dinî bir istiklâl sağlamaları gerektiği
ve sonra millî istiklâli kurtarmalarının mümkün olduğu
görüşündedir.

Gökalp'teki bu tavır değişikliğinin sebebi yukarıda
işaret ettiğimiz, hal ve şartların bir icabıydı. 1918'-
lerde Türk-Arap birliğini müdafaa ederken, "raplar Türk
tebaasıydı. Millî vicdanın aynı zamanda dinî istiklâlin de
temeli olduğunda ısrar ettiği sırada ise, Türkiye artık
millî bir devlet olmuş, bütün müslüman Arap dünyası Tür-
kiye sınırları dışında kalmıştır. O halde şimdi yapılacak
şey, "millî vicdanı kuvvetlendirmek suretiyle me'serî şu-
uru devamlı uyanık tutmaktır.

Gökalp İslâm ittihamı derken de uzak hayaller kur-
muyordu. Siyasî bir ittihamın zaten mümkün olamayacağını

o da kabul ediyordu. Daha evvel böyle birhayal kuranların düştükleri çıkmazları şöyle ifade ediyordu:

"Bir zaranlar, ittihad-ı İslâm mefkûresi Müslüman kavimlerin istiklâle nail olmasını, ülkelerinin müstemleke halinden kurtulmasını temin eder zannolunuyordu. Halbuki amelî tecrübeler gösterdi ki İslâm ittihadı bir taraftan teokrasi ve klerikalizm gibi irticaî cereyanları doğurduğundan, diğer cihetten de İslâm aleminde milliyet mefkûrelerinin ve millî vicdanlarının uyanmasına aleyhdar bulunduğundan Müslüman kavimlerin terakkisine mani olduğu gibi, istiklâline de manidir(241)".

Müslümanların siyasî birliğine bu sebeplerle karşı çıkan Gökalp, "Türkleşmek-İslaşmak-Muasırlaşmak" isimli eserinde, içinde bu yüzyılın "milliyet" olduğunu söylüyor ve bu yüzyılın vicdanlar üzerinde : en müessir kuvvetin "milliyet mefkûresi" olduğunu iddia ediyordu(242)".

Milliyet fikrinin gerekliliği hususundaki bu inanç, onun İslâmiyetle 1 alâkası problemini de ortaya çıkarıyordu. İslâm'ın nassları değişmeyeceğine ve Türkçülük de aynı zamanda "İslâmcılık" olduğuna göre, acaba İslâmiyetin milliyet fikri karşısındaki tavrı nasıldı?

Gökalp, İslâmiyetin milliyet fikir ve hareketlerine cevaz verdiğini söylemekte vebu iki mefkûreyi telif etmeye çalışmaktadır. Kur'an'dan naklettiği "her bir kavmin kendine ait bir kurtarıcısı vardır" ayetini bunun için delil saymış ve bir başka ayetin de arada tanışma anlaşma olmak şartıyla kabile ve cemaatlara, yani kavim ve milletlere ayrılmayı tasvip ettiğini ileri sürmüştür(243)".

Bu iki mef'ûre arasında bir zıtlık olmadığı gibi, bir birini tamamlama hadisesi de vardır.

Milliyet fikrinin kuvvetlenmesinin müslümanlar arasında ayrılık çıkarmayacağını iddia eder ve "tersine milliyet fikrî kuvvet buldukça İslâm ümmetçiliği fikri de o derece harslanacağı için mevcut harsı tatviye edecek ve sağlamlaştıracaktır(244)".

İslâmiyetin milliyet fikirleriyle harçlanacağı ve neticede yine millî harsın kuvvetleneceğine işaret eden düşünceleriyle Gökalp bizim yukarıdaki iddiamızı destekleyen bir tavır içindedir. Onun İslâmcılığındaki bu "pragmatizm"e Uriel Heyd de dikkat çeker. Heyd'e göre, Gökalp, panislâmizm duygularını, sadece müslümanların milliyet hareketleri için aralarının'ı dayanışma için temel rolü oynayacak bir unsur olarak görmektedir. Daha sonra devam ederek,

"Dolayısıyla, müşterek bir dinin Türk ve Arapların Osmanlı İmparatorluğu içinde birleştirilmesi ve Türkiye'deki Müslümanlarla bunların Rusya'daki Türk dindaşlarını birbirine bağlamadaki önemi vurgulanmaktadır" diyen Heyd, buradaki esas hedef hususunda da "her iki halde de dinsel bağları, çıkarları onun için İslâmiyetin çıkarlarından çok daha değerli olan Türk ulusunu güçlendirmek için kullanmaktadır(245)" hükmünü verir.

Gökalp'in düşünce sisteminde devlet millî esaslara dayanacağına ve millî bir devlet olacağına göre, bu devletin takip edeceği politikada "İslâmcılığın yeni ne olacaktır?

İslâmcılık Gökâlp sisteminde ümmet mefkûresi oldu-
ğuna göre, müslümanların dinî imamet makamı olan Halife-
liğin durumu ne olacaktır?

Gökâlp, halifelik makamının müslümanların vahdet
ihtiyacından doğduğunu belirtir. Selçukiler zamanında
Bağdad'da ve Kölemenler zamanında Mısır'da milletin
riyasetiyle ümmetin riyasetinin birbirinden ayrıldığını
ve bu devirlerde Halife'nin, yalnız ümmete ait dinî va-
zifelerle iştigal ettiğini, İslâm tarihinin gerek diya-
net ve gerek siyasetçiler en yüksek devirlerinin de an-
cak bu zamanlararastladığını iddia eder.

Bize göre Gökâlp bu nokta da yanılıyor. Bahsettiği
devirlerde hilâfet makamı siyasî meselelerden kendi
insiyafıyla uzaklaşmış değildi. Çarkiyatçı Arnold Toynbee'ye
göre,

"946 senesine doğru halifenin elinde fiilen hiçbir
kudret kalmamış idi ve Bağdat'ta makamından indirilip,
gözlerine mil çekildikten sonra sâneye muhtaç üç sâbık
halife görülebiliyordu. Bu devirden 1055'e kadar zamanın
halifesi, evvelâ Büveyhîler'in sonra Selçuklular'ın e-
linde kukla gibi kalmıştı(246)".

Demek ki halifeliğin siyasî meselelerden uzaklaş-
ması, daha ziyade bu müessesenin fonksiyonunun büyük öl-
çüde kaybetmesinin bir neticesiydi. Siyasî nüfuzunu bü-
yük ölçüde kaybeden bu müessesenin bundan sonraki fonk-
syonu, daha çok teorik seviyede kaldı. Fiilen müstakil
vali ve hükümdarlarhalifeden ünvan ve menşur alarak,
teorik yönden meşruiyet kaynağı olan bu müesseseyikendi
gayeleri için kullanıyorlardı. Yine Toynbee'nin verdiği

bilgiye göre;

"Gazneli Mahmut 997'de Sâmenîler'e bi'attan vazgeçince, halifeden yeni el-davla ve amin al-milli ünvanları ile al-istiklâlinin tasdikini istihzal etti. 1175'te Salâh al-din (Selhaddin Eyyûbî) Mısır ve Suriye hükümdarlığını uhdesine aldığı vakit, halife Mustazi kendisine menşûr ve hil'atler gönderdi(247)".

Halifenin siyasî mevkilere meşruiyet vermesi, dediğimiz gibi, onun teorik olarak İslâm dünyasının başı olduğundandır. İktidarsızlıktan dolayı siyasî işlerden elini çeken halifelik makamihükümdarların saltanatını tasdik etmek gibi, dinen ve siyaseten en mesuliyetli olan birselâhiyeti kullanabiliyordu. Ancak ki o devirlerin İslâm tarihini diyet ciletinden de güçlü devirleri olduğu söylenemez.

Bökealp'in de İslâm tarihinde dinî ve dünyevî otoritelerin ayrılması mevzuunda söyledikleri tarihî gerçeklere aykırı olduğu gibi, iki otoritenin birleşmesini değerlendirdiği tarzı da, yine tarihî gerçeklere uymaz. Ona göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun dinî ve siyasî hayatının inhitata başlaması, bu hadiseden sonradır. Bir kere Yavuz Sultan Selim'le başlayan ve yarım asırdan fazla süren devre, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyaseten en ihtişamli devresidir. Devlet dış münasebetlerinde çok güçlü olduğu gibi, ilim, kültür ve sanat yüzünden de en parlak dönemindeydi. Fetva makamında Zembilli Ali Efendi, mimarîde Sinan, şiirde Bakî, Fuzulî bu devrede yetişmişlerdir. Böyle olmasa bile, bu devrede meydana gelebilecek hiçbir felâketin sebebi, bu iki müessesenin birleşmesi olamazdı.

Çünkü hilâfetin Saltanatla birleşmesi sadece teorik seviyede olmuştu. Padişahlardan hiçbiri halife ünvanını kullanmamış, camilerde hutbeler hep padişahın adına okunmuştu. Padişahın aynı zamanda İslâm halifesi olduğu ise resmî olarak ilk defa Küçük Kaynarca Antlaşmasında mevzuu bahis edilmişti.

Gökalp, bu iki müessesenin birbirine karışmasından ve şimdiye kadar müstakil bir ümmet teşkilâtının kurulamamış olmasından yabınır. Halihazırda nasıl olması gerektiği hususunda ise teklifi şöyledir:

"Ümmet teşkilâtında esas mescitci yani mahalle mescid'dir. Mahalle mescitleri cami'lere, camiler de şehrin cami-i kebîrine merbut olmalıdır. Her cam-i kebîrin başında bir müftü bulunmalıdır. Her devletin müftüleri payitaht müftüsüne yani Şeyhülislâm'a merbut bulunmalıdır. Bütün milletlerin Şeyhülislâmları da hilâfet makamına merbut olmalıdır. Medreselerde tekkeler de dereceleri itibarıyla bu teşkilâta raptedilmelidir(248)".

Ümmetçiliği böyle anlayan ve kabul eden Gökalp, bir de ümmet programı ortaya attı. Daha evvel bahsettiğimiz gibi, Gökalp, Türkçülerin millet mefkûrelerinin Türklük, ümmet mefkûrelerinin ise İslâmlık olduğunu söylüyordu. Bu program başlıca şu esaslara ihtiva ediyordu:

1. Bütün islâm kavimleri arasında ortak olan Arap harflerini değiştirmeksizin muhafaza etmek,
2. Bütün İslâm kavimlerinde ilim kelimelerinin ortak bir hale getirilmesi için İslâm ümmeti arasında ilim - kelimesi kongreleri toplamak ve ilim kelimelerini Türk-

çeden, Arapça'dan ve kısmen de Farsça'dan yapmak. (Bu gayenin vücuda getirilmesi için Paris'te Türk, Mısırlı, Hintli ve İranlı talebeler arasında bir sözleşme olmuştur)

3. Bütün İslâm kavimlerde ortak bir terbiyenin kongreleri toplattırmak,

4. Bütün İslâm kavimlerin müftü teşkilâtları arasında daimî bir bağ vücuda getirmek,

5. İslâm ümmetinin sembolü olan (Hilâl)'in mukaddesliğini muhafaza etmek.



DÜRDÜNCÜ BÖLÜM: GÖKALP VE MEDENİYETÇİLİK

1. Gökalp'e Göre Medeniyet Nedir?

Gökalp, medeniyeti tarif ederken, "medeniyet usûl vasıtasıyla, irade ile yapılan şeylerin mecmuudur"(249)der.

Usûl vasıtası ve insan iradesiyle yapılan şeyler olan medeniyet unsurlarını ise, "objektif bir esâsa sahip olan ilmî hakikatler, sağlığa ait, iktisada ait ve bayındırlığa ait kaideler, ziraata ve ticarete ait aletler, umumiyetle matematiğe ve mantığa ait kavramlar(250)" olarak sıralar.

Medeniyeti yalnız objektif bir esasa sahip olan kaidelere ve maddî aletlere inhisar ettirmek, denilebilir ki onun orijinal bir yönüdür. Bizde Gökalp'e kadar medeniyet objektifliğe inhisar ettirilmediği gibi, Gökalp'ten sonra da böyle bir anlayışa rastlamıyoruz.

Medeniyet hakkındaki bu f görüşü, asrîlik (asriyet) hakkındaki görüşüyle sıkı sıkıya irtibatlıdır.

"(Milliyet) gazeteden ve (beynelmilliyet) kitaptan doğduğu gibi, (asriyet-modernizm) de (âlet-outil)-den doğar" dedikten sonra asrî olmanın veya muasırlaşmanın ölçüsünü de verir: "Bir zamanın muasırları, o zamanda (fen-teknik) bakımından en yüksek olan milletlerin yaptıkları ve kullandıkları bütün aletleri yapan ve kullanabilenlerdir"(251)

Böylece tarif edilen muasırlaşmanın muhtevasının madfî olduğu ve bu muhtevanın değişmez olmadığı da açıktır. Kendi çağı için muasırlaşmanın ne demek olduğunu da Gökalp şöyle açıklar:

"Bugün bizim için muasırlaşmak demek, Avrupalılar gibi zirhlılar, otomobiller, uçaklar yapıp kullanmak demektir; muasırlaşmak, şekilce ve yaşayışça Avrupalılar'a benzenek değildir"(252).

2. Hars ve Medeniyet Arasında Nasıl Bir Münasebet Vardır?

Gökalp, medeniyetin unsurlarını "usûl vasıtasıyla ve insan iradesiyle yapılan şeyler" olarak vasıflandırmıştı. Ana cemiyetlerin, içtimaî, iktisadî, siyasî ve kültürel hayatlarında bütün müesseseler felsefî ve estetik eserler usûl ile vücuda gelmiş g dēgillerdır. Usûl dışında olarak bir de ilham ile meydana gelen mahsuller vardır ki, bu mahsûllerin toplamı da harsı vücuda getirir.

Harsın unsurları da ona göre,

"Halkın an'anelerinde, teamüllerinden, örflerinden, şifahî ve yazılmış edebiyatından, lisanından, musikîsinden, dininden, ahlâkından, bedîî ve iktisadî mahsûllerinden ibarettir(253)".

Hars milletten millîete değişiklik arzeder ve bir milletle harsa dahil olan bir sanat türü, başka bir millete geçince medeniyetin bir unsuru olabilir.

Gökalp bu meselâyî birkaç misalle açıklar. Verdiği misallerden birisi dü-tek' musikîsidir. "Dü-tek musikîsi eski Yunanîler'in harsına dahil idi. Başka milletlere geçince tedris ile alınır. Yunanîler ilham ile alıyorlardı((254)". Şu halde, Yunanlılar'da harsın bir unsuru olan ve ilham ile icra edilen bu musikî türü, başka milletler tarafından tedris yoluyla alınır ve icra edilir. Dolayısıyla Yunanlılar için hars unsuru olan Dü-Tek musikîsi başkaları için bir medeniyet unsurudur.

Demek ki, medeniyet unsuru birden fazla millette müşterek olabiliyor. Burada medeniyetin beynelmillelliği ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle medeniyetin şûmulü harsınkinden daha geniştir. Hars, bir milletin fertleri arasında var olan bir duygu birliği olmasına rağmen, medeniyet, milletler arasında yaşayan mefhum birliğidir.

Medeniyet beynelmillelliği kozmopolitlik değildir. Gökalp, bu iki mefhum arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır:

"Beynelmilleliyetçiliğe gelince, bu tamamen kozmopolitliğin zıddıdır. Çünkü beynelmilleliyetçiler göre, medeniyet zümresi bütün insanların heyet-i mecmuası demek değildir. Zaten medeniyet bir değil müteaddıdır. Her medeniyetin kendisine mahsus bir camiası yani bir medeniyet zümresi vardır. Aynı zamanda, bu medeniyet zümreleri fertlerden değil, milletlerden mürekkeptir. Medeniyet zümresi bir cemiyete benzetilirse, onun fertleri de milletler olur. Medeniyet zümresine milletler cemiyeti denmesi bundandır((255)".

Demek ki beynelmillellik, bir medeniyeti vücuda getirmekteki iştirak olup yine milletlerin eseridir. Bunun için de beynelmillelcilik milliyetçiliğin zıddı

değil, onu temsilleyen bir melkûredir.

Ökâlî, medenîyetin beynelmilel olduğunu söyle-
me ile Batı'dan hehengi bir medenîyet unsuru alıakta-
ki nakşuru la ortadan kaldırmaktadır. Bu beynelmilel-
liğin gerekçesini açıklarken de; "her medenîyeti, sa-
hipleri olan müteaddid milletler, müşterek bir hayat
yaşayarak, vücuda getirmişlerdir(256)".

Şu halde harsla medenîyet arasındaki birinci
fark, harsın ilham ile, medenîyetin usûl ile meydana
getirildiğidir. İkinci fark ise, birincinin millî
ikincinin beynelmilel olduğudur.

Bu ikisi arasında başka farklar da vardır. Bunla-
rı la Ökâlî şöyle sıralar:(257).

1. Medenîyet beynelmilel olduğu halde, hars mil-
lîdir.
2. Medenîyet, bir milletten başka bir millete ge-
çebilir, fakat hars geçemez.
3. Bir millet, medenîyetini değiştirebilir; fakat
hars'ını değiştiremez.
4. Medenîyet, iktisadî, idinî, hukukî, ahlâkî ilh.
fikirlerin mecmûdur.
5. Hars, dinî, ahlâkî, bedâî duyguların mecmuudur.

Bu fârklardan ikinci ve üçüncüsü "harsın millî
ve medenîyetin beynelmilel" oluşunun neticesidir. Ta-
mamen ilham yoluyla meydana gelen ve millî olan bir
unsurun, ne başka bir millete geçmesi, ne de değişmesi
mümkündür.

Dördüncü ve beşinci farklar, aynı zamanda hars ve
medenîyetin müşterek bir noktasıdır. Bu belki de ikisi

arasındaki tek iştirak noktasıdır. İkisi de bütün iç-timaî hayatlar 'camî'dir.

Hars ve medeniyet hadiselerinin her ikisi de insanın belli melekeleriyle alâkalıdır. "Hars hadiseleri fertle (yapılmış kavramları yani kıymetleri değerlendirme ve tasnif etmeyle vazifeli olan) vicdan melekesi, medeniyet hadiseleri ise haber verici kavramları, yani hakikatleri çöme ve birleştirme işine vazifelendirilmiş olan' akıl melekesini meydana getirmiştir(258)"

Bu iki meleke devamlı bir mücadele halindedir. İnsan bazen menfaatini düşünerek aklıyla vicdanını bastırır, bazen de vicdanın esiri olarak, aklın ölçülerini aşar. Ama Gökalp'e göre, "vicdan ile akıl, yakut hars ile medeniyet arasındaki karşılıklı düşmanlık sakınılması mümkün olmayan bir zaruret değildir(259)".

Burada Gökalp kendi metoduyla tezada düşmektedir. Eğer medeniyet, içtimaî, kültürel, iktisadî ve siyasî müesseselerden veya ilmî ve teknik keşif ve icatlardan ibaretse, bunların vicdanla nasıl bir alâkası olabilir? Bunları elde etmek ve kullanmak için çalışmanın vicdanî yönden zararı ne olabilir? Eğer bu zararın mahiyeti, bunların insandaki menfaat hissini tahrik etmesinden ve bu hissi kuvvetlendirmesinden ileri geliyorsa, bu da psikolojik bir hadisedir. Ama menfaat hislerinin ve maddî refah karşısında takınılan tavrın cemiyetten cemiyete farklılık gösterdiğini söylemek istiyorka, bu da manevî-kültürel bir faktördür ki, ancak harsın bir unsuru olabilir.

Hareket noktalarındaki bütün bu farklılığa rağmen, vicdan ile akıl, yahut hars ile medeniyet arasındaki düşmanlık kaçınılmaz bir düşmanlık değildir. Bunun sebebini Gökâlp şöyle izah eder:

"Çünkü vicdanın vazifesi içtinaî bir prestije mâlik olan kıymetleri takdir, aklın vazifesi eşyaya ait (objektif) hakikatleri incelemektir. Birincisi bizim 'niçin yaşamalı?' sorumuza, 'mefkûre için' cevabını verir, ikincisi 'nasıl yaşamalı' sorumuza, 'akla uygun bir şekilde' diye karşılık verir. (....) Birincisi bize gayeleri, ikincisi vasıtaları gösterir(260)".

Gökâlp'in bütün düşüncelerinde, olduğu gibi, kültür-medeniyet hakkındaki fikirlerinde de pratik bir endişe yatmaktaydı. 19 asrın sonları ve 20. asrın başlarında Batı kültürünün, Türk kültürü üzerindeki tazyikine nasıl karşı duracaktık? Batı'nın teknik yönden üstünlüğü ve tekniğin cemiyetlerin gelişmesindeki büyük rolü tartışılmıyacağına göre, bu teknikle beraber Batılı inanç ve adetlerin de cemiyetimize tesirini nasıl önleyecektik?

Gökâlp, bu endişeyle kültürün (harsın) millî ve değişmez olduğunu, değişen kültür unsurlarının yerine alınan başka kültürel motiflerin de millî kültürü kalitesizleştireceğini söyleyerek, bunu ilmen de desteklemek istemiştir. Bu endişe ile ki hars ve medeniyet unsurlarını bazen birbirine karıştırmış, değişmesini istemediği müesseseleri harsa ithal etmiştir, Meselâ hars unsurlarını sayarken bir eserinde "hars halkın an'anelerinden, teamüllerinden, örflerinden, şifahî veya

Yazılmış edebiyatından, lisanından, musikîsinden, dininden, ahlâkından, bediî ve iktisadî malsûllerinden ibarettir" diyor ve dinî harsa (veya kültüre) dahil ediyordu. Bir başka eserinde dinî inançları medeniyetin bir unsuru sayıyordu. Harsa dahil olansa, sadece dinî duygulardır. Halbuki -Türkler'in de henüz dahil bulundukları- beynelmilel dinler, duygulardan ziyade, amelî ibadetlerinde ve dünyaya vermek istedikleri düzen anlayışlarında ayrılırlar. Bundan başka ayrıldıkları bir husus daha vardır ki, dünya görüşleri ve hayatı idrak ediş tarzlarıdır. Ama bunların iktisadî yoluyla meydana gelen harsla bir alâkası olmayıp, dinin, zatında ihtiva ettiği şeylerdir. Bu haliyle din müessesesi Gökalp'in her iki kategorisiyle de tam bir uygunluk arz etmez.

Dinin asıl millî olan ve harsa dahil olan kısmı dinî duygular oluyor ve bu da değişmez olarak kabul ediliyorsa, dinin değişen, inanç ve ibadet kısmı ne olacaktır?

Erol Güngör'ün isabetle sorduğu gibi "Biz Batı Medeniyetini de bir bütün olarak benimseyeceksek bunun içinde Hristiyanlık yok mudur?(261)". Bu suale karşılık, "duygular İslâm kalsın ama fikirler Hristiyanlıktan alınsın" şeklinde cevap verilebilir. Ama bunun adına "din" denir mi o zaman? Yok eğer "din bütün olarak 'İslâm' kalsın, Batı'dan yalnız din-dışı müesseseler alınsın" denirse o zaman da medeniyetin tamamıyeti tehlikeye girmez mi?

Bu iki suale de Gökalp'in, yine kendi fikirleriyle tezat teşkil eden şu sözleriyle cevap verebiliriz:

"Bir millet ya Şarklı olur, ya Garplı olur. İki dinli bir fert olamadığı gibi, iki medeniyetli bir millet de olamaz"(262)".

Gökalp, hars ve medeniyet arasına kat'î bir çizgi çekmekle Türkçülükle medeniyeti ayırdığı gibi, medeniyetin harsa aşılmasını istemekle de, bu iki mefkûreyi birbirine bağlamaktadır. Ona göre, bir medeniyet ancak millî bir harsa aşılırsa, ahenkdar bir vahdet halini alır. Bunun ne şekilde yapılacağını da şöyle açıklar: "Biz Türkler, çağdaş medeniyetin akıl ve ilmiyle donanmış olduğumuz halde bir Türk-İslâm harsı yaratmaya çalışmalıyız(263)".

Gökalp'in buradaki düşüncesi kendisinin bir başka teziyle tezat halindedir. Harsın tahlilini yaparken millî ve değişmez olduğunu, usûl ile, fertlerin iradesiyle vücuda gelmediklerini, gelişmesinin de tıpkı nebatların, hayvanları uzvî hayatı gibi kendiliğinden ve tabîî bir surette mümkün olabileceğini iddia ediyordu(264)" Gökalp'in harsın kendiliğinden teşekkül ettiğini belirtten bu izahıyla, yukarıdaki, "Türk-İslâm harsını yaratmak" gerektiğine işaret eden, ferdî yaratmayla alâkalı düşüncesi de yine tezat halindedir.

Millî harsı meydana çıkarmak ve garp medeniyetini bu harsa aşılamağa gerektiğine göre bu kim yapacaktır? Gökalp'e göre, bunu yapacak olan "güzideler"dir.

Güzidelerin medeniyete sahip olduklarını, buna karşılık harstan nasip almadıklarını söyleyen Gökalp,

bunun için halka doğru gitmeleri gerektiğini belirtir. Halka doğru gitmek suretiyle ondan harsî bir terbiye alacak olan güzideler, halka da medeniyet götüreceklerdir. Böylece harsa medeniyet aşılanmış ve bu ikisi bir millette telif edilmiş olacaktır.

Gökalp, güzidelerin millete götürecekleri medeniyetin ancak Garp medeniyeti olabileceğini söyler, çünkü ona göre, "Osmanlı medeniyeti Türk, Acem, Arap harslarıyla İslâm dinine, şark medeniyetine ve son zamanlarda da garp medeniyetine mensup müesseselerden mürekkep bir halitadır. Bu müessese hiçbir zaman kaynaşarak, intizaç ederek ahenkdar bir manzume haline giremedi(265)".

Görülüyor ki, Gökalp nazarında, Türk, Acem ve Arap harslarıyla birleştirilmek istenen medeniyet, İslâm medeniyeti değil, "Şark medeniyeti"dir. O da esasında Şarkî Avrupa medeniyetidir. Çünkü, İslâm dünyası, Avrupa'dan, bilhassa Bizans'tan aldığı medeniyet unsurlarını, tekemmül ettirememiş, dolayısıyla kendisine mal edememiştir(266)".

Osmanlılar da bu medeniyeti müslüman Araplar'la müslüman Acemlerden almışlar, bu yüzden bu medeniyet İslâm Medeniyeti zannedilmiştir. Ancak yukarıda bahsettiğimiz gibi bu medeniyetin tekemmül ettirilememiş olması ve Osmanlılar'ın da bunu böylece almaları yüzünden Osmanlı cemiyetinde hars ve medeniyetin mümesilleri birbirine zıt vasıfta iki ayrı zümre olmuşlardır. Bu zümrelerden ve temsil ettikleri içtimaî ve kültürel unsurlardan misaller veren Gökalp, bu unsurlar ve mey-

d na getirdikleri mahsûller hakkında şu malûmatı verir:

1. "İki lisan, Osmanlıca ile Türkçe'dir. Osmanlıca Arab, Acem, Türk lisanlarının üç türlü sarfından, üç türlü nahvinden, üç türlü sarfiyyet ve lugaviyâtından usûl tarikiyle vücûda getirilmiş sun'î halîtedir(267)".

Türkçe'nin Osmanlıca'dan üstünlüğünü, böyle bir halita olmamasında, sarf, nahiv, ses ve kelime itibarıyla tabîî ve samimiliğinde bulur.

Türkçe tabîî olarak halkın şuursuz vicdanından doğmuş ve şuursuz bir tekamülle yükselmiştir. Bu yönüyle o harsı vazgeçilmez bir unsurdur. Osmanlıca ise,

Osmanlı medeniyetinin bir unsuru olup, Türk harsına aşıl原因amamıştır.

2. "İki vezin Osmanlı arûzu ile Türk vezinleridir. Arûzu Osmanlılar Acemden, Acem de Arab'dan aldı. İhtimal ki, arûzu bir fen sûretinde tesis eden İmam Halil, bu fennin esas kaidelerini eski Yunanîler'den almıştır. Her ne ise, bu vezinler ne Türkçe kelimelerle, ne de Türk zevkiyle imtizaç edemiyor. Bundan dolayıdır ki, padişahların ve paşaların bu kadar hazineler sarfetmesine rağmen, bu vezinler halk dünyasının içine giremedi ve halk şiirine nüfuz edemedi.

Türk vezinlerine gelince, bunlar ezelden beri Türk'ün millî vezinleridir. Halk, halâ samimî şiirlerini şuursuz ve ilhamî bir surette - bu millî vezinlerle ibdâ' ediyor((268))".

Gökalp, yukarıda arûz vezninin Yunanlılar'dan alınmış olma ihtimalinden bahsediyor. Bize göre bu, Arap ve Fars medeniyetini Doğu Avrupa, oradan da Eski Yunan Medeniyetine bağlamak gibi bir peşin hükümden kaynaklanmış olup, ilmî bir dayanağı yoktur. Arûz vezniyle Türkçede (Osmanlıca'da değil) şiir yazılamaması, bu vezinle dilin yapısı arasında sıkıbir irtibatı akla getiriyor. Bu vezinlerin Türkçe kelimeler ve Türk zevkiyle intizaç edemediğini söylüyor. Bu hüküm, kelimeler bakımından doğru olabilir. Ama Türk zevkiyle intizaç edemediğini söyleyebilir miyiz? Veznin zevkiyle intizaç etmediği bir dil'e, Bâkîler, Fuzulîler, Nedimler yetişebilir miydi? Bu şiirlerdeki kelimelerin bir çoğunun anlaşılmasız bir hale geldiği bugün bile bu şiirleri zevkle dinlememiz bu hükmü şüpheli kılmaktadır. Bu şiirlerin halk dünyasına giremediği iddiası da doğru görünmüyor. Üç dilden kelimelerin terkihiyle yazılan bir manzum eserin, ancak sınırlı sayıda kelimelerle - o da yalnız anadilindeki - konuşan ve okuyup yazan halk tarafından anlaşılamaması ve benimsenmemesi tabii değil mi?

3. "İki edebiyat, Osmanlı edebiyatıyla Türk edebiyatıdır. Osmanlı edebiyatı malûm, Halkın anlamadığı eserler. Türk edebiyatına gelince, bunun bir kısmı yazılmış, diğer kısmı şifahîdir. Yazılmış kısmı Dede Korkut Kitabı, Yunus Emre, Dertli Divanî, Aşık Kerem, Şah İsmail, Köroğlu ile Nasreddin Hoca'dır. Şifahî olan kısım, halk masallarıyla koşmalar, destanlar, maniler, darbimeseller, bilmece, tuhaf fıkralar, efsaneler, menkıbeler, Tandırnâme, yahut Keçe Kitap hurafeleri, Karagöz, ortaoyunu, İncili Çavuş, Bekri Mustafa, Bektâşî

fıkraları, Bektâşî nefesleri, tekke ilâhileri, tekerlemeler, meddahların hikâyeleri ve taklitleri ilh...dir(269)

Gökalp, Osmanlı edebiyatı mahsûllerini tenkit ederken, "halkın anlamadığı eserler" demektedir. Bu tenkidinde ölçü olarak "halkın anlama derecesi"ni almaktadır. Herkesçe malûm olan bir hakikat vardır ki o da ilim ve san'atın kültürlü, yüksek zümrenin iştigal sahası olduğudur. Halkın bu eserleri anlaması mümkün ve şart mıdır? Hep halk seviyesinde, halkın anlayacağı türden san'at eseri vücuda getirilse gelişme nasıl olacaktır? Gökalp'in teklif ettiği formülle yani, Batı edebiyatı millî edebiyata (harsa) aşılsansa ve bunun Türk harsını güçlendireceği farzedilse halk bunu anlayacak mıdır? Bütün bu suallere verilecek cevaplar, Gökalp'in bu iddiasına çürütecek mahiyette olacaktır. Ayrıca Gökalp'in halk edebiyatının, dolayısıyla millî edebiyatın bir mümessili olarak gösterdiği Yunus Emre, tamamen İslâm Tasavvuf kültürü almış bir şairdir. İşlediği mevzular yönünden olsun, kullandığı terim ve istilahlar açısından olsun halkın anlayamayacağı seviyede bir san'at-kârdır. Halk belki kullandığı kelimeleri, dili anlar ama asıl ihtiva ettiği manâ ve muhtevayı anlaması son derece güçtür. O halde Yunus'u da millî edebiyatçılar dairesinin dışında mı telâkki edeceğiz?

4. "İki musîkî Osmanlı musikîsî ile Türk musikîsidir. Osmanlımusikîsi, eski Yunanlılar'dan Bizans'a, Bizans'tan Arab ve Acem'e geçmiş, onlardan Osmanlılar'a intikal etmiş birhavâs musikîsîdir. Şarkın Müslüman câmilerinden başka Rum ve Ermeni kiliselerinde, Yahudî havrasında da terennüm edildiği için şark musikîsi ünvanını da almıştır. (...) Türk musikîsine gelince, bu usûl-

lere ve kailelere malik bir fen değil, ilham tarikiyle halkın bağrından kopan samimî nağmelerden yani millî melodilerden ibarattir(270)".

Gökalp'in bu fikirlerine de iştirak ediyoruz. Osmanlı musikisinde Türk'ün kendine has damgası yok mudur? Mehmet Eröz, Gökalp'in bu husustaki fikirlerine şu itirazda bulunuyor: "Farabî, içinde yetiştigi cemiyetten aldığı ilhamla, bu musikînin temellerini atmıştır. Bu vadede, Abdülkadir Merağî, Hüseyin Baykara Gazi Giray Han, İtrî, Dede Efendi, millî kültürün hoş kokulu, rengârenk çiçeklerini vermişlerdir(271)".

5. "İki bedî, Osmanlı bedi'yle Türk bedi'idir. Osmanlı bedi'inin esası (egzotizm) yani hariçperestliktir. Osmanlı san'atkârları bir zaman Acer sanatını taklit ettiler. Tanzimat'tan sonra da, Fransız san'atını taklide başladılar.

(.....) Türk bedî ise, bilâkis yalnız millî zevkin mahsullerine kıymet vermiştir. Türk halkı, yabancılardan hiçbir eserini beğenmemiş, yalnız kendi zevkinden doğan eserleri beğenmiştir(272)".

Gökalp, burada da tezada düşmektedir. Tanzimat'tan sonra Fransız san'atına taklit ettiğimizi söylemekle Osmanlı Devleti'nin Batı Medeniyetini anlayamadığını bu medeniyetin sadece dışa akseden tezahürleriyle uğraştığını kabul etmektedir. Halbuki bir başka yerde, "Tanzimattan beri resmen mensup olduğumuz medeniyetin garp medeniyeti olduğunu(273)" iddia eder. Bir millet, ancak drama taklit ettiği, kendisine

maledemediği, kendi dangasını vuramadığı bir medeniyetin mensubu nasıl olabilir. Aynı sebeblerle reddedilen Osmanlı Medeniyeti gibi, bunun da reddedilmesi gerekmez mi?

6. "İki ahlâk, Osmanlı ahlâkıyla Türk ahlâkıdır. Osmanlı ahlâkı, mâfevke karşı tabasbus, ma'dûna karşı tecebbür suretinde de tecelli ederdi. Türk ahlâkı müsavilik, samimiyet, doğruluk (loyalisme) esaslarına müstenittir. Türk halkında tasallüf ve tefâhüre hiç tesadüf edilemez. Türk gösterdiği kahramanlıkları, yaptığı fedakârlıkları bilmeksizin düşünmeksizin yapar. Osmanlı münevverlerinde ise tasallüf ve tefâhür hemen umumî gibidir. Yapmadıkları kahramanlıklarla, fedakârlıklarla iftihar ederler(274)".

Gökalp'in yukarıdaki iddiaları, hiçbir tarihî gerçeğe dayanmaz. Osmanlı Tarihî gerek devlet adamları, gerekse münevverler bakımından kahramanlıklar, fedakârlıklarla doludur. Padişahın bir fermanıyla başını cellâda teslim eden, harp meydanında askere şevk ve cesaret vermek için en ön safa atılarak hayatını feda-dan çekinmeyen sadrazamla , OsmanlıDevleti tarihinde rastlanan hadiselerdir. Fethettiği topraklardaki yerli halkın dinine dokunmayıp, ibadetlerinde ve sair işle-rinde serbest bırakarak, onları kendi vatandaşlarıyla aynı haklara sahip kılmak ve üstelik de askerlik hizmetinden muaf tutmak, can emniyetlerini kendi teminatı altına almak, başka devletlerin tarihinde pek görülmüş şeyler değildir.

Osmanlı münevverlerine gelince, bunlar yeri geldiğinde devletin tek büyük otoritesi olan padişahattav-siyelerde bulunmuşlar (Koçi Bey misalinde olduğu gibi), hatta bazı Şeyhülislâmlar padişahların icraatlarına karşı çıkmışlardır.

7. "İki felsefe, Osmanlı felsefesiyle, Türk felsefesidir. Buradaki felsefe, fil zofların felsefesi değil, herkese mahsus olan kıymet telâkkisinden ibarettir. Meselâ, bazı adamlar refahı saadetten mukaddem bilirler, bazıları da saadeti refaha takdim ederler.(.....) Türk halkı ise, refahı ikinci dereceye indirerek, birinci dereceyi saadete hasrediyorlardı(275)".

Bu görüş de tarihî mesnetten mahrumdur. Türk halkının refahı saadete tercih ettiğini söylemekle Gökalp, insan psikolojisinin ters düşmektedir. Saadet, büyük ölçüde refaha bağlıdır. Refahın olmadığı yerlerde insanların inanç ve düşüncelerinden bile feragat ettiklerinin, cemiyette ahlâksızlık ve huzursuzluğun had safhaya ulaştığının tarihî misalleri pek çoktur. Osmanlı tarihindeki "Celâli İsyanları" bunun en güzel misalidir. İmparatorlukta devlet otoritesinin zayıfladığı, adaletsizlik ve geçim sıkıntısının arttığı bir dönemde çıkan bu isyanlar, devletin istikbalini dahi tehlikeye düşürebilecek bir çizgiye gelmiş, isyanı çıkaran Türk unsur, refahı değil, saadeti aramayı düşünmemiştir. Bunu yapabilecek insanlar cemiyetin ancak çok cüz'î bir kısmıdır ki, bunlar da hiçbir cemiyet için ölçü alınamazlar.

Gökalp'in Osmanlı zîmandarları dediği idareci zümreye gelince, Gökalp'in Türk halkına atfettiği hususiyetler, asıl bunlar için mevzuu bahistir. Bu zümrenin en büyük saadeti, "Devlet-i ebed müddet"i dünyaya hakim kılmaktı.

Osmanlı Devleti'nin altıyüz yıldan fazlayaşaması başka türlü mümkün olamazdı.

8. "İki din telâkkisi, de Osmanlı ve Türk telâkkileridir. Osmanlıtelâkkisine göre din iki şeyden ibarettir: Dinî mantık, dinî siyaset. Dinî mantığa göre her ilim, dinin kadrolarına girmelidir. İlim ve felsefe müstahil olamaz. Her muakale batıldır. Dinî siyasete nazaran, her kanun mutlaka bir fetvaya istinat etmelidir. Fetvahânedan geçmeyen kanunlar, kanun sayılamaz.

Türk halkı ise, dinî, mantığın ve siyasetin bir aleti değil, kendi başınabir hayat suretinde görüyordu(276)".

Gökalp'in Osmanlı din telâkkisi hakkında söylediklerinde gerçekpayı vardır. Osmanlı, dinî, sadece bir düşünüş ve bizatihi bir yaşayış şeklinde telâkki etmiyordu. Dinin ibadetler ve itikatlardan başka, siyasî, iktisadî ve sosyal kaidelerden mrekkep doktrinal bir tarafı da vardı. Gökalp, Osmanlı din telâkkisindeki bu iki unsuru görmekle gerçeğe yaklaşmış, ancak dinî telâkkiyi bu iki unsura inhisar ettirmekle dini bütünüyle görememişti. Gökalp'in asıl eksigi dinî telâkkinin bu tarzını teşkil etmesiydi.

Türk halkının dinî kendi başına bir hayat tarzından ibaret görmesi ise gayet tabiidir. Dinin doktrinal yönünü görmek ve onu bu yönde telâkki etmek, ancak belli bir kültür seviyesinden sonra mümkündür.

Gökalp, hars ve medeniyet arasında bir başkalmünasebet daha bulur. Bu da cemiyetlerin tekâmüllerine nisbetle arzettikleri tezahür şeklidir. Ona göre; "her

kavmin ibtida yalnız harsı vardır. Bir kavim, harsen yü seldikçe siyasetçe de yükselerek kuvvetli bir devlet vücuda getirir. Diğer taraftan da harsın yükselməsinden medeniyet de doğmaya başlar(277)"

Demek ki, medeniyet herşeyden evvel belli bir düşünce seviyesini gerektirir. İctimaî hayatın her sahasında meydana gelen bir tavır değişikliği, daha sonra maddî hayata aksederek medeniyeti yaratır.

Gökalp, hars ve medeniyeti böyle uzun bir tahlile tabi tutarken, gayesi kendi kullandığı terimlerle "Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak" arasında sıkı bir münasebet kurmak ve bunun ilmen de tabir bir netice olduğunu göstermektir. Bu pratik endişe sebebiyledir ki, bu tasnifideğişik bir şekilde yapmış, fikirleri medeniyet kategorisi içinde telâkki etmişti. Gökalp sisteminin çıkmaza götüren de asıl bu idi. Çünkü fikirlerle duygular birbirinden ayrı düşünülmez. Hiçbir milletten, hissettiğinden başkatürlü düşünmesi istenemez. Mümtaz Turhan'ın da belirttiği gibi, "hakikatde tek bir cemiyet veya milletin kültürüne ait unsurlarla medeniyetine ait olanlar birbirine o surette sıkı sıkıya bağlanmış, kenetlenmiş, kaynaşmış ve öyle bir bütün teşkil etmişlerdir ki, bu umumî heyet içinde çok defa hangi kısımların medeniyetine ve hangilerinin kültürüne ait olduklarını ayırmak güçtür(277)".

Gökalp'in telif etmeye çalıştığı Türkleşmek-İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak (ki medeniyet bunun ilmi ve teknik yönüydü) cereyanları daha sonra siyasî, ve sosyal şartların bir neticesi olarak birbirinden kop-

muştı. Dr. B. F. Öngör bu üç cereyanı kopmaya götüren sebepleri şöyle açıklar:

"Ziya Gökalp'in Türkleşmek-İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak adını verdiği bu milliyetçilik, İslâmcılık ve Batıcılık cereyanları içinde bir kanesi, siyasî bir realitesi kalmadığı için Cumhuriyetle birlikte gücünü tamamiyle kaybetti. Türkiye artık İslâm dünyasının lideri değildi(.....). Böylece II. Meşrutîyet inkılâpçıları'nın birbiriyle uzlaştıracak yürütmek istedikleri üç görüşten Cumhuriyetçilere sadece ikisi kalmıştı: Batıcılık ve Milliyetçilik(278)".



NETİCE

Çalışmamızın "giriş" kısmında bir faraziye olarak, Gökâlp fikriyatı üzerine tesir icra eden iç ve dış faktörleri belirttik. Bunlardan iç faktörleri dahili isyanlar ve devletin, içinde bulunduğu i ekonomik faktörler, dış faktörleri ise, Fransız İhtilâli'nin yaptığı milliyetçilik cereyanı olarak belirttik.. Ve gördük ki, Gökâlp fikriyatı büyük ölçüde bu şartların bir mahsûlüydü. Bu fikriyatın Gökâlp'te böylesine tecellisinde muhakkak ki Gökâlp'in şahsî vasıflarının bizatihi bir payı vardı. Ne var ki, bu şahsî vasıflar yalnız başına böyle bir neticeyi elde etmede kâfi değildi ve onlar da Gökâlp'i yetiştiren cemiyete birşeyler borçluydular. Gerçi bu hususu ne derecede ortaya koyduğumuz tartışılabilir. Mükemmel olduğu iddiasında değiliz. Ancak kanaatimizin bu yolda olduğu kat'idir.

Gökâlp fikriyatını doğuran şartlar elbette tek bir istikamette, muntazam birseyir takip etmiş değildir. Devletin geçirdiği tahavvülen istikamette Gökâlp'te düşüncesinde bazı değişikliklerde bulunmuş, Türkçülüğü yeni şartlara göre yorumlamıştır.

Onu hakim düşüncesi "Türkçülük"tü. İslâmcılığı ve Medeniyetçiliği, Türkçülüğü desteklemek ve güçlendirmekte kullanmış, aynı zamanda bu iki düşünce tarzına da geçerlik ve aktüalite kazandırmıştır. Harsımedeniyetten ayırmak ve milletin istikbalini, sahip olduğu harsın gücüne, harsla medeniyetin telifine ve bizatihi harsın kendisine bağlamakla hem millet fertlerini sıkı

bir rabıta ile birbirine, hem de milleti bir büt'ın olarak medeniyet caniasına bağlanak istemiştir. Yani hem zaman hem de mekân bağlarıyla korunuyordu millet..

Gökalp, hars ve medeniyet tefrikini ve medeniyetin harsa aşılmasını vaz ederken ideölojik bir tavır içinde bulunduğu gibi, milletin, cemiyetlerin, hars ve medeniyet birliğini sağlamış son ve en mütekâmil şekli olduğunu belirtirken de ilmî bir tavır içinde bulunmaya gayret etmiştir... Demek ki ilmî gerçekler de bu yoldaydı ve kendisine düşen, sadece bu hakikatı dile getirmekten ibaretti.

Gökalp milletin müştereken inandığı ve bid'at sayılan bir fikrin, müştereken kabul ve icra ettiği bir faaliyetin "örf" olduğunu söylemekle, milleti yeni düşünce ve fikirlere açık tutmuş, aynı zamanda "nass"ın da örfe uymayı emrettiğini söylemekle de milleti medeniyete, ve her ikisini birden nassa bağlamak suretiyle bu üç fikir sistemi arasında sıkı bir irtibat kurmuştur.

Gökalp bu telif işinde ne derece muvaffak olmuştur? Bu muvaffakiyet fikri ve yaptığı pratik tesirler yönünden ele alındığında değişik hükümler çıkacaktır ortaya.. Hars ve medeniyetin şamil olduğu sahalardaki belirsizlik kat'iyetten uzaklık dışında Gökalp'in bu telif işinde pragmatik yönden başarılı olduğu söylenebilir. Ancak bu sistemleştirme ve telif hadisesi fikrî planda fazla bir aksisadâ bulmadığı gibi, pratik yönden de itibar edilmedi.

Gökalp'in fikir sistemi şartların bir icabı ve mahsûlû olduğu gibi, bu sistemin pratik hayatta itibardan düşmesi ve değer görmemesi de yine şartlar tarafından tayin edilen bir neticeydi.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İslâm tebaanın Osmanlı Devleti'nden tamamen kopması, İslâmcılık fikrinin maddî dayanaklarını yok etmişti. Gökalp'in anladığı manada, Türkçülüğü ve medeniyetçiliği (bilhassa Türkçülüğü) destekleyen bir İslâmcılık da artık varlık sebebini kaybetmişti. Çünkü İstiklâl Savaşı neticesinde hemen bütün gayri müslim tebaa Osmanlı'dan kopmuş ve nüfusun hemen tamamı Türkler'den ibaret kalmıştı. Böylece İslâmiyet'in örfü ve dolayısıyla millî birliği kuvvetlendirmesine artık ihtiyaç duyulmamıştı.

Türkçülük fikri de berraklığını kaybetmişti. Yeni devletin idarecileri nazarında Türkçülük, artık ne siyasî, ne kültürel, ne dinî, ne de felsefî bir cepheye sahipti. Onların Türkçülüğü, eski medeniyetlerden birçoğuna sahip çıkarak, Türk milletinin medeniyet yolunda yükselmek için kaabiliyetli ve gereken şartlara haiz bulunduğunu göstermekten ibaret kaldı.

Medeniyetçilik ise belki Gökalp'ten geri kalan ve pratik değeri olan tek fikir sistemiydi. Ancak onunda sınırları oldukça genişlemiş ve harsın sahasını da istilâ etmiştir.

Demek ki Gökalp, düşüncesini şekillendiren şartlar ortadan kalkınca, düşünce de fazla taraftar bulamamış ve yeni şartlar yeni düşünce sistemleri gerektirmişti. Gökalp ve sonrası fikir sistemleri arasında belki tek ortak ve benzer nokta da bu idi... Her ikisinin de pragmatik oluşu...

D İ P N O T L A R

- (1) Fahir Armaoğlu, Sivasi Tarih 1789-1960, AÜSBF Yayınları, 2. Baskı, Sevinç Matbaası, Ankara-1973, s.138
- (2) Fahir Armaoğlu, 20.Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914-1980, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı (Tisa Matbaası-Ankara 1984) s.44.
- (3) İbid., s.45
- (5) Sina Akşin, 100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, Gerçek Yayınevi, 1.Baskı (Gül Matbaası, İstanbul-1980), s.15
- (5) Yılmaz Öztuna, Büyük Türkiye Tarihi-Türk Siyasi Tarihi ve Türk Medeniyeti Tarihi, 7.Cilt, Ötüken Yayınevi, (İrfan Matbaası, İstanbul-1978), s.159.
- (6) İsmail Cem İpekçi, Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi, Cem Yayınevi, 7.Baskı, (Bahar Matbaası, İstanbul-1979), s.216
- (7) Stefanos Yerasimos, Aknelişmişlik Sürecinde Türkiye, 2. Cilt, Tanzimattan I.Dünya Savaşına, Çeviren: Babür Kuzucu, Gözlem Yayınevi, 2. Baskı, (Gençlik Basımevi, İstanbul-1977), s.656-657.
- (8) İbid., s.657
- (9) İbid., s.654
- (10) Zikreden: A.Du Velay, Türkiye Maliye Tarihi, Maliye Bakanlığı Tetkik Kurulu Neşriyat, (Danga Matbaası, 1978), s.82.
- (11) İbir., s.82
- (12) İbid., s.83
- (13) İbid., s.83
- (14) İlber Ortaylı, Osmanlı İmparatorluğu'nda Sanayileşme Anlayışına Bir Örnek: Islah-ı Sanayi Komisyonu" Olayı, Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar, Gelişme Dergisi: 1978 Özel Sayısı, ODTÜ-İdari İlimler Fakültesi Yayını, (Ankara-1978), s.123

- (15) İbid.,s124
- (16) Şevket Paşuk, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Sermaye: Sektörlere ve Sermayeyi İhraç Eden Ülkelere Göre Dağılım, 1854-1914, Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar, s.136
- (17) İbid.,s.139
- (18) Armaoğlu, Siyasi Tarih, s.97.
- (19) Aydın Taneri, Türk Devlet Geleneği, AÜDTCE Yayınları, AÜ Basımevi, s.29.
- (20) David Kushner, Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908), Çevirenler: Şevket Serdar Türet, Rekin Ertem, Fahri Erdem, Kervan Yayınları, 1. Baskı (Dilek Matbaası, İstanbul-1979),s.13
- (21) İbid.,s13
- (22) Taneri, Op-Cit.,s.29
- (23) Kushner, Op.Cit.,s.43
- (24) İbid.,s.44
- (25) Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, Türk Tarihi Kurumu Yayınları, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara-1976),s.1
- (26) Kushner, s.15
- (27) Akçura, Op.C'ty.,s.20
- (28) Yusuf Akçura, Yeni Türk Devletinin Öncüleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, (Karayolları Genel Müdürlüğü Matbaası, Ankara-1981), s.74
- (29) Remzi Oğuz Arık, Türk İnkılâbı ve Milliyetçiliğimiz, Kültür Bakanlığı Yayınları, (Eroğlu Matbaacılık Sanayii, Ankara-1981),s.10
- (30) Akçura, Op-Cit.,s.160
- (31) Uriel Heyd, Türk Ulusçuluğunun Temelleri, Çeviren: Kadir Günay, Kültür Bakanlığı Yayınları, (Başbakanlık Basımevi, Ankara-1979),s.126
- (32) Op.Cit.,s.162.
- (33) Heyd,Op.Cit.,s.127
- (34) Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yayınları, 2.Baskı,(Kardeşler Matbaası, İstanbul-1979),s.264.

- (35) Op.Cit.,s.163-164
- (36) Op.Cit.,s.212
- (37) Op.Cit.,s.160
- (38) İbid.,s.160
- (39) Op.Cit.,s.380-381
- (40) Akçura, Op.Cit.,s.139
- (41) İbid.,s.143
- (42) İbid.,s.143
- (43) İbid.,s.144
- (44) İbid.,s.144
- (45) Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, s.27
- (46) İbid.,s.27
- (47) İbid.,s.31
- (48) İbid.,s.33
- (49) İbid.,s.33-34
- (50) İbid.,s.34
- (51) İbid.,s.34
- (52) İbid.,s.35
- (53) İbid.,s.35
- (54) İbid.,s.36
- (55) Akçura, Op.Cit.,s.134-135
- (56) İbid.,s.135
- (57) Hüseyin Namık Orkun, Türkçülüğün Tarihi, Kömen Yayınları, 2.Baskı (Çağ Matbaası, Ankara-1977),s.77
- (58) Zikreden: Akçura, Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri,s.179
- (59) Op.Cit.,s.402
- (60) İbid.,s.402
- (61) N.A.,Türk Ansiklopedisi-Ziya Gökalp Maddesi, Cilt:XVII Milli Eğitim Bakanlığı, (Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, Ankara-1969), s.483
- (62) Şevket Beysanoğlu, Ziya Gökalp'in İlk Yazıları ve Bu Devre Ait Hayatı, Sayı:2, Diyarbakır: Tanıtma Derneği Neşriyatı, (Şehir Matbaası, İstanbul-1956),s.5
- (63) Mehmet Emin Erişirgil, Bir Fikir Adamının Romanı, Ziya Gökalp,Remzi Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, (Evrim Matbaası, İstanbul-1984),s.31

- (64) İbid.,s.32
- (65) Zikreden: Şevket Beysanoğlu, Op.Cit.,s.9
- (66) İbid.,s.11
- (67) İbrahim Olgun, Türkiye'deki Oluşumlar İçinde Ziya Gökalp, Sosyoloji Konferansları, 14. Kitap, İstanbul Üniversitesi Yayınlarından, (İstanbul Matbaası, İstanbul-1976),s.7.
- (68) Ülken, Op.Cit.,s.298
- (69) İbid.,s.304
- (70) Olgun, Op.Cit.,s.10-11.
- (71) Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Ziya Gökalp, Türkiye Muallimler Birliği Neşriyatı, M.Sıralar Matbaası, (İstanbul-1955), s.117.
- (72) Olgun, Op.Cit.,s.13
- (73) Zikreden: Ülken,Op.Cit.,s.298
- (74) İbid.,s.304
- (75) Gökalp, Türk Kimdir? Makaleler IX.,Hazırlayan: Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, (İstanbul-1980),s.32
- (76) İbid.,s.33
- (77) İbid.,s.33
- (78) Gökalp, Mefkûre Nedir? Makaleler VII.,Hazırlayan: M.Abdülhalûk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, DSİ Basım e ve Foto-Film İşletme Müdürlüğü Matbaası, Ankara-1982), s.44
- (79) İbid.,s.45
- (80) İbid.,s.45
- (81) Hans Freyer, İçtimai Nazariyeler Tarihi, Çeviren ve Yazan.,(Ekler): Tahir Çağatay, AÜDTCE Yayınları, 3. Baskı, (İkbal Matbaası, Ankara-1977),s.377
- (82) Ziya Gökalp, Millet Nedir? Makaleler VII,s.226
- (83) İbid.,s.226
- (84) İbid.,s.226

- (85) Gökalp, Millet Nedir? Makaleler VIII, Hazırlayan: Ferit Ragıp Tuncer, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, (Altıncı Matbaası, Ankara-1981), s.151.
- (86) İbid., s.152
- (87) Gökalp, Op.Cit., s.227
- (88) İbid., s.228
- (89) Gökalp, Milletçilik, Yeni Mecmua, 2. Cilt, 33. Sayı, 1918, s.122
- (90) İbid., s.122
- (92) İbid., s.122
- (92) İbid., s.122-123
- (93) İbid., s.123
- (94) İbid., s.123
- (95) Gökalp, Halkçılık, Yeni Mecmua, 2. Cilt., 32 Sayı, 1918, s.103
- (96) Gökalp, Milletçilik, Yeni Mecmua, s.123
- (97) İbid., s.123
- (98) Gökalp, Türkçülüğün Esasları, Hazırlayan, Mehmet Kaplan, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, (Milli Eğitim Basımevi, İstanbul-1976), s.1.
- (99) İbid., s.2
- (100) İbid., s.3
- (101) İbid., s.4
- (102) İbid., s.8
- (103) İbid., s.8
- (104) İbid., s.9
- (105) Fındıkoğlu, Op.Cit., s.50
- (106) İbid., s.51
- (107) İbid., s.51
- (108) Op.Cit., s.12
- (109) Gökalp, Turan Nedir? Yeni Mecmua, 2. Cilt, 31. Sayı 1918, s.82.
- (110) İbid., s.82
- (111) İbid., s.82
- (112) M.Nuri Özdeniz, Ziya Gökalp ve Türklesmek, Sosyoloji Konferansları, 14. Kitap, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınlarından, (İstanbul Matbaası, İstanbul-1976), s.35

- (113) Uriel Heyd, Türk Ulusculuğunun Temelleri, Çeviren: Kadir Güney, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1.Baskı, (Başbakanlık Basımevi, Ankara-1979), s.149
- (114) Fuad Köprülü, Ziya Gökalp, Bilgi Mecmuası, Türkiye Muallimler Birliği Mecmuası, Ekim-Kasım 1954), Sayı:90-91, s.18
- (115) Faruk Kadri Timurtaş, Dil Davası ve Ziya Gökalp, Sosyoloji Konferansları, 5. Kitap, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını, s.84
- (116) Türkcülüğün Esasları, s.106
- (117) Op.Cit., s.76
- (118) Gökalp, Op.Cit., s.107
- (119) İbid., s.108
- (120) İbid., s.113-114
- (121) İbid., s.114
- (122) İbid., s.117
- (123) İbid., s.125-126
- (124) İbid., s.126-127
- (125) İbid., s.133
- (126) İbid., s.134
- (127) İbid., s.135
- (128) İbid., s.136
- (129) İbid., s.136
- (130) Gökalp, Halkiyyat, I.Masallar, Makaleler, VII, s.267
- (131) Gökalp, Op.Cit., s.137
- (132) İbid., s.139
- (133) İbid., s.140
- (134) İbid., s.142
- (135) Gökalp, Ahlâka Doğru, Makaleler VII, s.17
- (136) İbid., s.18
- (137) Gökalp, Ahlâk-ı İctimai nedir? Makaleler VIII, s.147
- (138) Türkcülüğün Esasları, s.148
- (139) Gökalp, İngiliz Ahlâkı, Makaleler VII, s.138
- (140) Türkcülüğün Esasları, s.87
- (141) Gökalp. Aile Enmuzecleri. s.247-248

- (142) Gökalp, Op.Cit.,s.163
(143) İbid.,s.164
(144) İbid.,s.165
(145) İbid.,s.166
(146) Türkcülüğün Esasları, s.83
(147) İbid.,s.160
(148) İbid.,s.166
(149) İbid.,s.82
(150) İngiliz Ahlâkı, s.142
(151) Op.Cit.,s.167
(152) İbid.,s.169
(153) Uriel Heyd, Op.Cit.,s.113-114
(154) Türkcülüğün Esasları, s.171
(155) Millet Nedir. Milli İktisat Neden İbarettir?
Makaleler VIII, s.78.
(156) İbid.,s.78
(157) İbid.,s.79-80
(x) Gökalp'e göre, ilk şehirler sûr ile çevrili kale
halindeydi.
(158) İbid.,s.80
(159) İbid.,s.80
(160) İbid.,s.80
(161) İktisada Doğru, Makaleler VII,s.36
(162) İbid.,s.36
(163) İbid.,s.36
(164) İbid.,s.37
(165) Türkcülüğün Esasları, s.66
(166) Osman Tolga, Ziya Gökalp ve İktisadî Fikirleri,
İstanbul Üniversitesi İktisat ve İctimaiyat Ens-
titüsü Yayını, (Doğan Kardeş Yayınları A.Ş. Ba-
sımevi, İstanbul-1949), s.25.
(167) Gökalp, Op.Cit.,s.172
(168) İbid.,s.172
(169) İbid.,174
(170) İbid.,s.174
(171) İbid.,s.174-175
(172) İbid.,s.176
(173) İbid.,s.177

- (174) Gökalp, Halkçılık, Yeni Mecmua, s.104.
- (175) Felsefeye Doğru, Makaleler VII, s.30
- (176) Ibid., s.30
- (177) Ibid., s.30
- (x) Gökalp, şe'niyet hükümleriyle kıymet hükümleri arasındaki farkı "Terbiye ve Milliyet" isimli makalesinde şöyle izah etmektedir: "Şeker tatlıdır, gül pempedir, karpuz kürevidir" dediğimiz zaman verdiğimiz hükümler şe'niyet hükümleridir. Şe'niyet hükümlerinde hakim olan, ferdî şuur yahut mücerret akıldır. Bundan dolayıdır ki, şe'niyet hükümleri bütün cemiyetlerde birbirinin aynıdır. Bir cemiyetin iyi, güzel, mukaddes tanıdığı şeyleri, diğer cemiyet fena, çirkin, mel'ûn görebilir. (Terbiye ve Milliyet, Makaleler V., s.29)
- (178) Türkcülüğün Esasları, s.180
- (179) Ibid., s.181
- (180) İslâm Birliği, Meydan Larousse, 5.Cilt, s.442,
- (181) Ibid., s.442
- (182) Fazlurrahmen, İslâm, Çevirenler: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, (Fakülteler Matbaası, İstanbul-1981), s.271-272.
- (183) Ibid., s.273
- (184) Ibid., s.278
- (185) Ibid., s.278
- (186) Fransızca'da "müslüman olmak" karşılığı kullanılan kelime "se faire Turc"tür, yani "Türk olmak"
- (187) İslâm Birliği, Op.Cit., s.442
- (188) Ibid., s.442
- (189) Ibid., s.442
- (190) Üç Tarz-ı Siyaset, s.22
- (191) Ibid., s.22-23
- (192) Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdas Düşünce Tarihi,

- (193) İbid., s.198
- (194) Peyami Safa, Türk İnkılâbına Zıtlıklar, Kültür Bakanlığı Yayınları, (Eroğlu Matbaacılık Sanayi, Ankara-1981), s.55
- (195) Ülken, Op.Cit., s.196
- (196) İbid., s.197
- (197) Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Doğu-Batı Yayınları, (İstanbul Matbaası, İstanbul-(?)), s.387.
- (198) Ülken, Op.Cit., s.199
- (199) Sait Halim Paşa, İslâmlaşmak, Sebilürreşad Neşriyatından, s.20.
- (200) Türkçülüğün Esasları, s.25
- (201) Gökalp, Din -İlmin Bir Netice-i Zaruriyesidir, Makaleler I, Hazırlayan: Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, (Milli Eğitim Basımevi, İstanbul-1976), s.99
- (202) İbid., s.100
- (203) İbid., s.100
- (204) Gökalp, Dine Doğru, Makaleler VII, s.24
- (205) Gökalp, Dinin İctimai Hizmetleri I, Makaleler VIII, s.44
- (206) İbid., s.45
- (207) Dinin İctimai Hizmetleri II, Makaleler VIII, s.50
- (208) Türkçülüğün Esasları, s.66
- (209) İbid., s.66
- (210) Gökalp, Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak, Sadeleştiren: Ferhat Tamir, Türk Kültür Yayını, 1. Baskı, (Toker Basımevi, İstanbul-1974), s.10
- (211) Orhan Türkoğlu, Max Weber ve Aliya Gökalp, Türk Edebiyatı, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, (Oğul Matbaacılık, İstanbul-Haziran 1985), s.16
- (212) Gökalp, Ümmet Tesevüdü, Makaleler VII, s.155
- (213) Op.Cit., s.217
- (214) İbid., s.217

- (215) Ümmet Teshâüdü , s.155
- (216) Beynelmilel Büyük Dinler, Ümmet Dini, Malta Konferansları, Hazırlayan: Fahrettin Arzıoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, (Gündüz Matbaası, Ankara-1977), s.47-48
- (217) Dinin İctimai Hizmetleri II, 51-52
- (218) İbid.,s.52-53
- (219) Gökalp, İslâm İctimaiyatı, Dinin İctimai Hizmetleri III, Makaleler VIII,s.55
- (220) Amiran Kurtkan Bilgiseven, Genel Sosyoloji, Kavramlar-Nazarîyeler-Bünye (Türkiye'de Sosyal Tabakalaşma), Değişme ve Sosyal Gelişme, Divan Yayınları, 3. Baskı, (Bayrak Yayıncılık-Matbaacılık Koll.Şti. İstanbul-1982), s.73
- (221) Op.Cit.,s.56
- (222) Op.Cit.,s.75
- (223) Gökalp, Fıkıh ve İctimaiyat, Makaleler VIII,s.16
- (224) İbid.,s.17
- (225) İbid.,s.18
- (226) İbid.,s.18
- (227) İbid.,s.20
- (228) Gökalp, Örf Nedir? Makaleler VIII, s.28
- (229) İbid.,s.29
- (230) Op.Cit.,s.18
- (231) İbid.,s.18
- (232) Gökalp, Milliyet ve Terbiye IV, Makaleler V, Hazırlayan: Rıza Kardeş, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı. (Sevinc Matbaası. Ankara-1981),s.57
- (233) İbid.,s.57
- (234) Millîyetçilik, Yeni Mecmua. s.122
- (235) Op.Cit.,s.57
- (236) İbid.,s.57
- (237) Heyd, Op.Cit.,s.118
- (238) Gökalp, Millîyetçilik ve Beynelmilliyetçilik, Yeni Mecmua, 2. Cilt, 35. Sayı, 1918, s.163
- (239) Türkçülüğün Esasları, s.78

- (240) İbid., s.81
- (241) İbid., s.81
- (242) Türklesmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak, s.7.
- (243) İbid., s.74-75
- (244) İbid., s.76
- (245) Heyd, Op.Cit.,s.120
- (246) Arnold Toynbee, İslâm Ansiklopedisi, Halife Maddesi, 5. Cilt, İstanbul Üniversitesi Ede-Biyat Fakültesi Yayını, (Milli Eğitim Basımevi, İstanbul-1977) s.150
- (247) İbid., s.150
- (248) Gökalp, Hilâfetin İstiklâli, Makaleler VII, s.182-183.
- (249) Gökalp, Hars ve Medeniyet Üzerine Bir Müsahabe, Makaleler IV, Hazırlayan: Ferit Ragıp Tuncor, Kültür Bakanlığı Yayınları, (Gündüz Matbaacılık, Ankara-1977) s.39
- (250) Gökalp, Türklesmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak, s.26
- (251) Gökalp, Türklesmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak,
- (252) İbid.,s.12
- (253) Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.96
- (254) Gökalp, Hars ve Medeniyet Üzerine Bir Müsahabe, Makaleler IV, s.41.
- (255) Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.98.
- (256) Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, Hazırlayanlar: Kazım Yaşar Kepraman-Afşar İsmail Aka, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, (Güneş Matbaacılık T.A.Ş. İstanbul-1976) s.19
- (257) İbid.,s.19
- (258) Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.26-27.
- (259) Gökalp, Türklesmek-İslâmlaşmak, Muasırlaşmak,s.29.
- (260) İbid.,s.29
- (261) Erol Güngör, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Töre Devlet Yayınevi, 1. Baskı, (Emel Matbaacılık Ltd. Şti. Ankara-1980), s.10
- (262) Türkçülüğün Esasları, s.40
- (263) Türklesmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak, s.32

- (264) Türkçülüğün Esasları, s.26
- (265) İbid., s.36-37
- (266) Gökalp, İlmi Sütunlar: Hars ve Medeniyet Üzerine Bir Müsahabe, Makaleler IV, s.42
- (267) Gökalp, Türk Harsı ve Osmanlı Medeniyeti, Makaleler IV, s.45
- (268) İbid., s.45-46
- (269) İbid., s.46
- (270) İbid., s.46
- (271) Mehmet Eröz, İktisat Sosyolojisine Başlangıç, İstanbul Üniversitesi Yayınlarından, 2. Baskı, (Fakülteler Matbaası, İstanbul-1977) s.109..
- (272) Gökalp, Türk Harsı ve Osmanlı Medeniyeti, Makaleler IV, s.46
- (273) Türkçülüğün Esasları, s.101
- (274) Gökalp, Op.Cit., s.47
- (275) Op.Cit., s.37
- (276) Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı (Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul-1972) s.43.
- (277) Erol Güngör, Dünden-Bugünden/Tarih-Kültür ve Milliyetçilik, Mayaş Yayınları, Birinci Baskı, (Ankara-1982) s.98.

BİBLİYOGRAFYA

Eserler:

- Akçura, Yusuf; Üç Tarz-ı Siyaset, Türk Tarihi Kurumu Yayınları, (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara-1976),
- _____ ; Yeni Türk Devletinin Öncüleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, (Karayolları Genel Müdürlüğü Matbaası, Ankara-1981)
- Akşin, Sina; 100 Soruda Jön Türkler ve İttihat Terakki, Gerçek Yayınevi, 1. Baskı (Gül Matbaası, İstanbul-1980)
- Armaoğlu, Fahir; Siyasi Tarih 1789-1960, AÜSBF Yayınları, 2. Baskı, Sevinç Matbaası, Ankara-1973,
- _____ ; 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914-1980, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı (Tisa Matbaası-Ankara 1984)
- Arık, Remzi Oğuz; Türk İnkılâbı ve Milliyetçiliğimiz, Kültür Bakanlığı Yayınları, (Eroğlu Matbaası Sanayi, Ankara-1981)
- Berkes, Niyazi; Türkiye'de Çağdaşma, Doğu-Batı Yayınları, (İstanbul Matbaası, İstanbul-?).
- Beysanoğlu, Şevket; Ziya Gökalp'in İlk Yazıları ve Bu Devre Ait Hayatı, Sayı:2, Diyarbakır: Tanıtma Derneği Neşriyatı, (Şehir Matbaası, İstanbul-1956)
- Bilgiseven, Amirak Kurtkan; Genel Sosyoloji, Kavramlar Nazariyeleri-Bünye(Türkiye'de Sosyal Tabakalaşma), Değişme ve Sosyal Gelişme), Divan Yayınları, 3. Baskı (Bayrak Yayıncılık-Matbaacılık Koll.Şti. İstanbul-1982)
- Erişirgil, Mehmet Emin; Bir Fikir Adamının Romanı, Ziya Gökalp, Remzi Kitabevi Yayınları, 2. Baskı. (Evrin Matbaası, İstanbul-1984).

Eröz, Mehmet; İktisat Sosyolojisine Başlangıç, İstanbul Üniversitesi Yayınlarından, 2. Baskı, (Fakülteler Matbaası, İstanbul-1977)

Freyer, Hans; İctimai Nezariyeler Tarihi, Çeviren ve Yazan., (Ekler): Tahir Çağatay, AÜDTCE Yayınları, 3. Baskı (İkbal Matbaası, Ankara-1977).

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri; Ziya Gökalp, Türkiye Muallimler Birliği Neşriyatı, M. Sıralar Matbaası, (İstanbul-1955)

Gökalp, Ziya; Malta Konferansları, Beynelmilel Büyük Dinler, Ümmet Dini, Hazırlayan: Fahrettin Kırzioğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, (Gündüz Matbaası, Ankara-1977) s.47-48)

_____ ; Türkçülüğün Esasları, Hazırlayan, Mehmet Kaplan, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, (Milli Eğitim Basımevi, İstanbul-1976)

_____ ; Türklesmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak, Sadeleştiren: Ferhat Tamir, Türk Kültür Yayını, 1. Baskı (Toker Basımevi, İstanbul-1974)

Güngör, Erol; Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, s.29.

_____ ; Töre-Devlet-Yayınları, 1. Baskı, (Emel Matbaacılık Ltd. Şti. Ankara-1980) s.10.

_____ ; Dünden-Bugünden/Tarih-Kültür ve Milliyetçilik, Mayaş Yayınları, Birinci Baskı, (Ankara-1982) s.98.

Halim Paşa, Sait; İslâmlaşmak, Sebilürreşad Neşriyatından.

Heyd, Uriel; Türk Ulusçuluğunun Temelleri, Çeviren: Kadir Günay, Kültür Bakanlığı Yayınları, (Başbakanlık Basımevi, Ankara-1979).

İpekçi, İsmail Cem; Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi, Cem Yayınevi, 7. Baskı (Bahar Matbaası, İstanbul-1979)

Fazlurrahman; İslâm, Çevirenler: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları (Fakülteler Matbaası, İstanbul-1981)

Kushner, David; Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)

Çevirenler: Şevket Serdar Türet, Rekin

Ertem, Fahri Erdem, Kervan Yayınları,

1. Baskı, (Dilek Matbaası, İstanbul-1979)

- Orkun, Hüseyin Namık; Türkçülüğün Tarihi, Könen Yayınları, 2. Baskı (Çağ Matbaası, Ankara-1977)
- Öztuna, Yılmaz; Büyük Türkiye Tarihi-Türk Siyasi Tarihi ve Türk Medeniyeti Tarihi, 7. Cilt, Ötüken Yayınevi, (İrfan Matbaası, İstanbul-1978)
- Safa, Peyami; Türk İnkılâbına Bakışlar, Kültür Bakanlığı Yayınları, (Eroğlu Matbaacılık Sanayii, Ankara-1981)
- Töneri, Aydın; Türk Devlet Geleneği, AÜDTCE Yayınları, AÜ Basımevi.
- Turhan, Mümtaz; Kültür Değişimleri, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı (Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul-1972) s.43
- Tolga, Osman; Ziya Gökalp ve İktisadî Fikirleri, İstanbul Üniversitesi İktisat ve İktisadiyat Enstitüsü Yayını, (Doğan Kardeş Yayınları, A.Ş. Basımevi, İstanbul-1949).
- Ülken, Hilmi Ziya; Türkiye'de Çarças Düşünce Tarihi, Ülken Yayınları, 2. Baskı, (Kardeşler Matbaası, İstanbul-1979)
- Velay, A. Du; Türkiye Maliye Tarihi, Maliye Bakanlığı, Tetkik Kurulu Neşriyat, (Danga Matbaası, 1978)

Makaleler:

- Gökalp, Ziya; MAKALELER I,
_____ ; MAKALELER IV,
_____ ; MAKALELER V,
_____ ; MAKALELER VII,
_____ ; MAKALELER VIII,
_____ ; MAKALELER IX,
_____ ; Halkçılık, Yeni Mecmua, 21. cilt. 32. sayı 1918
_____ ; Milletçilik, Yeni Mecmua, 2. cilt. 33. sayı 1918
_____ ; Milletçilik ve Beynelmilelîyetçilik, Yeni Mecmua, 2. cilt 35. sayı 1918.
_____ ; Turan Nedir? Yeni Mecmua, 2. Cilt 31. sayı 1918

Köprülü, Fuad; Ziya Gökalp, Bilgi Mecmuası, Türkiye Muallimler Birliği Mecmuası, Ekim-Kasım 1954)

Olgun, İbrahim; Türkiye'deki Oluşumlar İçinde Ziya Gökalp, Sosyoloji Konferansları, 14. Kitap, İstanbul Üniversitesi Yayınlarından, (İstanbul Matbaası, İstanbul-1976)

Orbaylı, İlber; Osmanlı İmparatorluğu'nda Sanayileşme Anlayışına Bir Örnek: Islah-ı Sanayi Komisyonu Olayı, Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar, Gelişme Dergisi: 1978 Özel Sayısı, ODTÜ-İdari Bilimler Fakültesi Yayını, (Ankara-1978)

Özdeniz, Nuri; Ziya Gökalp ve Türkleşmek, Sosyoloji Konferansları, 14. Kitap İstanbul Üniversitesi Yayınlarından, (İstanbul Matbaası, İstanbul-1976)

Pamuk, Şevket; Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Sermaye, Sektörlere ve Sermayeyi İhraç Eden Ülkelere Göre Dağılım, 1854-1914, Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar.

Timurtaş, Faruk Kadri; Dil Davası ve Ziya Gökalp, Sosyoloji Konferansları, 5. kitap İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını.

Türkdoğan, Orhan; Max Weber ve Ziya Gökalp, Türk Edebiyatı, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi, (Oğul Matbaacılık, İstanbul-Haziran 1985).

Ansiklopediler:

N.A., Türk Ansiklopedisi-Ziya Gökalp Maddesi, Cilt:

XVII Milli Eğitim Bakanlığı, (Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, Ankara-1969),

Meydan Larousse-İslam Birliği Maddesi, 5. cilt.

İslâm Ansiklopedisi- Halife Maddesi (Arnold Toynbee)

5. cilt, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, (Milli Eğitim Basımevi, İstanbul-1977)