

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNDE “SPİRİTÜALİST” YAKLAŞIM: *DERGÂH* DERGİSİ (1921-1923)

(Doktora tezi)

Hazırlayan:
20036128 Efe ARIK

Danışman:
Prof. Dr. Ali AKAY

İSTANBUL-2011

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNDE “SPİRİTÜALİST” YAKLAŞIM: *DERGÂH* DERGİSİ (1921-1923)

(Doktora tezi)

Hazırlayan:
20036128 Efe ARIK

Danışman:
Prof. Dr. Ali AKAY

İSTANBUL-2011

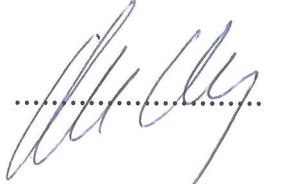
Efe ARIK tarafından hazırlanan Türk Milliyetçiliğinde “Spiritüalist” Yaklaşım :
Dergāh Dergisi (1921-1923) adlı bu çalışma aşağıda adları yazılı jüri üyelerince
Oybirliğiyle / Oyçokluğuyla Doktora Tezi olarak Kabul Edilmiştir.

Kabul (Sınav) Tarihi : 12 / 09 / 2011

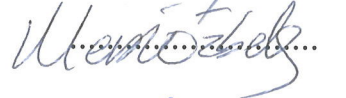
(Jüri Üyesinin Ünvanı , Adı , Soyadı ve Kurumu) :

İmzası :

Jüri Üyesi : Prof.Dr.Ali AKAY (Danışman-Tez İzl.Kom.Üy.)



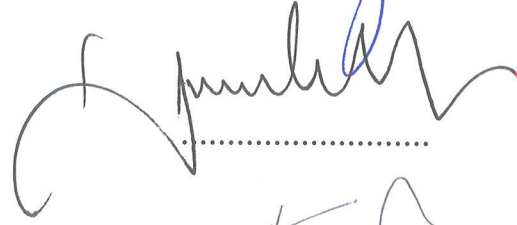
Jüri Üyesi : Prof.Dr.Meral ÖZBEK (Tez İzl.Kom.Üy.)



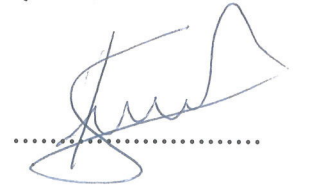
Jüri Üyesi : Doç.Dr.Ahmet KUYAŞ (Tez İzl.Kom.Üy.-Galatasaray Ünv.)



Jüri Üyesi : Prof.Dr.İsmail COŞKUN (İ.Ü.Öğr.Üy.)



Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr.Ender KESKİN



ÖNSÖZ

Öncelikle, derslerinde ve yaptığımız sohbetlerde Devrim Tarihine özgün yaklaşımıyla somut verilere dayalı bir tarihçiliğin önemini göstererek, tezime getirdiği eleştiriler ve sorduğu sorularla, çalıştığım tarihsel döneme ilişkin literatürü eleştirel bir çerçevede değerlendirmemde bana yol gösteren ve bu süreçte dostluğunu esirgemeyen hocam Doç. Dr. Ahmet Kuyaş'a,

Getirdikleri değerli eleştiriler ve önerileriyle tezimin şekillenmesinde önemli bir rol oynayan danışmanlarım Prof. Dr. Ali Akay ve Prof. Dr. Hamit Bozarslan'a,

Yöntem ve kullandığım kavramlar konusunda ince detaylara dikkatimi çeken değerli hocam Prof. Dr. Meral Özbek'e,

Bana zaman ayırarak görüşlerini paylaşan ve cesaret veren Prof. Dr. İsmail Coşkun ve dostum Yrd. Doç. Dr. Ender Keskin'e,

İncelemem gereken literatür konusundaki önerileriyle tezime büyük bir katkı sağlayan Prof. Dr. Abdullah Uçman ve Yrd. Doç. Dr. Seval Şahin Gümüş'e

Özellikle yazma aşamasında kilitlendiğim bunalımlı zamanlarda beni sabırla dinleyen ve fikirlerimi açıklığa kavuşturmamda bana yardımcı olan abim Levent Arık, yakın dostlarım Kıvanç Esen ve Ebru Yetişkin'e, Osmanlıca çevirileri yetiştiremediğimde yardımlarını esirgemeyen Muharrem hocaya ve Nihan Tahtaişleyen'e

Her zaman yanımda olup maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen abim Levent Arık, annem Hülya Arık ve babam Ahmet Arık'a, sevgisi ve enerjisiyle bana hayat veren Nihan Tahtaişleyen'e ve tezim süresince bana destek veren tüm dostlarıma,

Teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

Sayfa no.

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	VI
GİRİŞ.....	1
1. TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNDE “SPİRİTÜALİST” YAKLAŞIMIN ZEMİNİNİ HAZIRLAYAN TARİHSEL KOŞULLAR.....	18
1.1. <i>Türk Yurdu</i> ’nda bir toplantı ve Türkçülüğü açıklığa kavuşturma sorunu.....	18
1.2. Milliyetçi yazarlar arasında yakınlaşma.....	26
1.3. <i>Yeni Mecmua</i> ve Ziya Gökalp.....	42
1.4. Türkçülük-Türkiyecilik polemiği.....	54
1.5. <i>Yeni Mecmua</i> ’dan sonra: <i>Büyük Mecmua</i>	72
1.6. <i>Dergâh</i> ’tan önce: <i>Ümid</i> ve <i>Genç Yolcular</i>	84
2. TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNDE “SPİRİTÜALİST” YAKLAŞIM: <i>DERGÂH</i> DERGİSİ (1921-1923).....	98
2.1. “Spiritüalist” yaklaşım ve yeni bir toplumsal felsefe.....	101
2.1.1. “Spiritüalist” yaklaşımın Bergsoncu temelleri.....	109
2.1.2. “Spiritüalist” yaklaşımın şekillenmesinde Ribot etkisi.....	119
2.1.3. Bilim değil bilimcilik karşıtı bir yaklaşım.....	127

2.1.4. Ziya Gökalp ve Durkheim sosyolojisi karşısında “spiritüalist” yaklaşım.....	139
2.2. Anadolu hareketinin felsefesini yapmak.....	157
2.3. “Milli Ruh”u oluşturan unsurlar: milliyet, medeniyet ve din.....	171
SONUÇ.....	210
EKLER.....	217
KAYNAKÇA.....	251
ÖZGEÇMİŞ.....	264

ÖZET

Bu doktora tezinin amacı, Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımı ve bu yaklaşımın Milli Mücadele döneminin düşünce hayatındaki yansımalarını ortaya koymaktır. Bu yaklaşımın düşünsel temelleri, Birinci Dünya Savaşı’nın hemen ardından Osmanlı-Türk düşünce hayatında büyük bir popülerlik kazanan Bergson felsefesine dayanır. Bergson’un görüşleri, Darwinizm, pozitivizm ve materyalizm gibi bilimsel düşünceyle özdeşleşmiş akımların öne çıktığı İkinci Meşrutiyet döneminde, bilim dışı ve metafizik bir yaklaşımın ürünü olarak değerlendirilmiş, Milli Mücadele döneminde ise, Gökalp’in Durkheimcı toplumsal felsefesine alternatif yeni bir toplumsal felsefenin temel referans noktası haline gelmiştir. Bu felsefe, maddeye karşı ruha, niceliğe karşı niteliğe, tekliğe karşı çokluğa, belirlenmişliğe karşı yaratıcılığa ve hareketsizliğe karşı değişime yaptığı vurguyla, dönemin milli akım yelpazesi içerisinde Türk milliyetçiliğine “spiritüalist” bir karakter kazandırmıştır. Başta Théodule Ribot olmak üzere William James ve Emile Boutroux gibi düşünürlerin çalışmalarıyla desteklenen “spiritüalist” yaklaşım, bilime değil, bilimin toplumu şekillendirmek amacıyla siyasetçiler tarafından keyfe keder kullanılabilmesinin yolunu açan bilimciliğe karşı bir duruşu temsil eder. Bu yaklaşımın sağladığı kavramsal çerçeveden hareketle, Anadolu’da verilen mücadelenin, ruhun, maddenin esaretinden kurtulmak üzere verdiği bir özgürlük mücadelesi ve kazanılan zaferlerin de Türk milletinin “hayat hamlesi” olarak tanımlanması, “spiritüalist” yaklaşıma Anadolu hareketinin felsefesi sıfatıyla siyasi bir meşruluk sağlamıştır. Bazı Darülfünun hocaları ve dönemin tanınmış yazarlarının öncülüğündeki Darülfünun öğrencilerinin temsil ettiği bu yaklaşımın yayın organı, 15 Nisan 1921-5 Ocak 1923 tarihleri arasında onbeş günde bir olmak üzere kırkiki sayı yayınlanan *Dergâh* dergisidir. “Spiritüalist” yaklaşımı, siyaset, sanat, felsefe, edebiyat ve eğitim gibi çeşitli alanlarda yapılan tartışmalarla buluşturan *Dergâh* yazarlarının hedefi, soyut bir bütünleştirme aracı olarak benimsedikleri ruh kavramından hareketle, “milli ruh”u oluşturan milliyet, medeniyet ve din unsurlarının birlikteliğini sağlayarak, Türk milliyetçiliğine yeni bir yön vermek ve dönemin aydınlarını tek bir çatı altında toplamaktır.

Dergâh dergisini temel alan bu tez, “spiritüalist” yaklaşımı öne çıkaran metinlerin, dönemin düşünce hayatındaki yansımalarıyla birlikte ele alınarak yorumlanması aracılığıyla savunulmuştur. Bağlamsallaştırma temelinde bir kültürel tarih yöntemine dayanan bu çalışmada, incelenen metinlerde kullanılan sembolik dil ile döneminin tarihsel bağlamı

arasındaki çok yönlü ilişkinin çözümlenmesine öncelik verilmiştir. Bu doğrultuda, öncelikle İttihat ve Terakki iktidarının diktatörlüğe dönüştüğü 1913 yılından Birinci Dünya Savaşı'nın sona erdiği 1918 yılına kadar olan dönemde ve ardından da *Dergâh* dergisinin yayına girdiği 1921 yılına kadar olan dönemde, Türk milliyetçiliği üzerine yapılan tartışmalar, öne sürülen tez çerçevesinde incelenerek “spiritüalist” yaklaşıma zemin hazırlayan tarihsel koşullar ortaya konmuştur. İkinci olarak, *Dergâh* yazarlarının, Bergson felsefesini yeni bir toplumsal felsefe olarak konumlandırırken izledikleri yol ve bu çerçevede “spiritüalist” yaklaşımdan hareketle dönemin siyasi ve kültürel tartışmalarına ilişkin yaptıkları yorumlar, tarihsel bağlamla ilişkilendirilerek tartışılmıştır. Bu çalışma, söz konusu tarihsel dönemin entelektüel arka planına ilişkin daha kapsayıcı bir yaklaşım ortaya koyabilmek amacıyla, kültür ve siyaset tarihi alanlarının birbirine paralel okumalarla birlikte ele alınabilmesinin olanaklarını araştıran disiplinler arası bir arayışın ürünüdür.

ANAHTAR KELİMELEER: Dergâh, Spiritüalist, Milliyetçilik, Bergson, Ribot, Kültür

ABSTRACT

This dissertation aims to present the “spiritual” approach within Turkish nationalism and the reflections of this approach on the Ottoman-Turkish intellectual life during the period of National Struggle. The intellectual foundations of this approach are based on the philosophy of Bergson, which has gained a great popularity shortly after The First World War. Bergson’s philosophy has been marked as a metaphysical or a non-scientific philosophy (so accused of becoming anti-scientific) by some intellectuals during The Second Constitutional Period in which Darwinism, positivism and materialism were identified with scientific thinking. But in the period of National Struggle, it appeared as an alternative to the social philosophy based on the sociology of Durkheim popularized by Ziya Gökalp. Emphasizing spirit against matter, quality against quantity, plurality against singularity, creativity against determinism and change against stability, the philosophy of Bergson provided Turkish nationalism a “spiritual” character. Spiritualist approach which was supported by the works of certain philosophers like William James, Emile Boutroux and especially Théodule Ribot, represents a stance not against to science, but rather to scienticism which was believed to pave the way for science to be used by politicians as a legitimate instrument for shaping society arbitrarily. By using the conceptual framework of the “spiritual” approach, defining the Anatolian struggle as a struggle of spirit against matter for its liberty and the victories as an “élan vital” (a kind of vital impetus) of Turkish nation, has ensured a political legitimacy to this approach claiming to become the philosophy of Anatolian movement. The medium of publication of this approach represented by some celebrated writers, university professors and their students is a fortnightly journal entitled as *Dergâh*, which was published for forty-two volumes between 15 April 1921 and 5 January 1923. The purpose of the journal writers who problematized the popular debates in certain fields like politics, art, philosophy, literature and education within the conceptual framework of this approach is to give a new direction to the Turkish nationalism by creating a “national spirit” composed of the notions of nationality, civilization and religion and to gather the intellectuals around this movement.

Considering the journal of *Dergâh* as the basic reference point, this dissertation was basically defended by interpreting the literary texts discussing the “spiritual” approach and analyzing the reactions against this approach within the intellectual life of the period. In this

study following a cultural historiographical methodology based on contextualisation, the priority was given to the analysis of the multidimensional relationship between the symbolic language of the texts and the historical context of the period. Accordingly within the proposed thesis, initially, the historical conditions that paved the way for this “spiritualist” approach were discussed by analyzing the political and cultural debates over Turkish nationalism first between 1913 (start of Union and Progress dictatorship) and 1918 (end of the war), and then in the following period in which *Dergâh* started to be published in 1921. Secondly, the way that *Dergâh* writers followed while situating Bergson’s philosophy as a new social philosophy and in this framework their interpretation of political and cultural debates of the period by using “spiritualist” approach were discussed within the historical context. With the objective of presenting a more inclusive approach regarding the intellectual background of the historical period, this study is a product of an interdisciplinary inquiry searching for the possibilities of synchronous analysis between the fields of cultural and political history through parallel readings.

KEY WORDS: Dergâh, Spiritualist, Nationalism, Bergson, Ribot, Culture

GİRİŞ

Literatürde *Dergâh* hakkında bilgi veren kaynakların sayısı oldukça sınırlıdır. Ansiklopedilerde yer alan “Dergâh” maddeleri az farkla birbirinin tekrarı niteliğindedir.¹ Edebiyat tarihi çalışmalarında *Dergâh*, Türk edebiyatının tanınmış isimlerinin uğrak noktalarından biri olarak veya edebiyat toplulukları çerçevesinde ele alınmıştır.² Siyaset tarihi üzerine yapılan bazı çalışmalarda bu derginin temsil ettiği siyasi çizgi, ikincil kaynaklardan hareketle dar bir çerçevede tartışılmıştır.³ Basın tarihi çalışmalarında ise *Dergâh*’ın sadece, İstanbul basınında Anadolu hareketine destek veren sayılı yayın organlarından biri olduğu

¹ Ziya Bakırcıoğlu (1977), “Dergâh”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Cilt: 2, Dergâh Yay., İstanbul, s. 245-246., Atilla Özkırımlı (2004), “Dergâh”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Cilt: 1, İnkılap Kitabevi, İstanbul, s. 382-383., Abdullah Uçman (2004), “Dergâh”, *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 9, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, s. 172-174. Bakırcıoğlu’nun verdiği bilgide bazı hatalar vardır. Yazarın belirttiğinin aksine Yahya Kemal’in her sayıda bir sohbet yazısı bulunmaz. Dergide imzası yer almayan Mehmet Emin Yurdakul ise, dergi yazarlarından Mehmet Emin Erişirgil ile karıştırılarak dergi yazarları arasında gösterilmiştir. Bu ansiklopedi maddeleri arasında en kapsamlı bilgi ve dergi hakkında bilgi edinilebilecek tek kaynakça Abdullah Uçman tarafından verilmiştir. Özkırımlı’nın “Dergâh” maddesinde yer alan açıklamaya ek olarak aynı ansiklopedinin ilk baskısında Cemal Süreyya’nın *Dergâh* hakkında yazdığı kısa bir değerlendirme yazısı bulunur. Bkz. Atilla Özkırımlı (1982), “Dergâh”, *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, Cem Yayınevi, İstanbul, s. 361.

² Edebiyat tarihine ilişkin bu çalışmalar arasında Beşir Ayvazoğlu’nun biyografi çalışmaları öne çıkar. Bkz. Beşir Ayvazoğlu (1999), *Peyami, Hayatı-Sanatı-Felsefesi-Dramı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul., Beşir Ayvazoğlu (1999), *Yahya Kemal, Eve Dönen Adam*, Ötüken Neşriyat, İstanbul., Beşir Ayvazoğlu (2000), *Geleneğin Direnişi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul., Beşir Ayvazoğlu (2000), *Ömrüm benim bir ateşti, Ahmet Hâşim’in Hayatı-Sanatı-Estetiği-Dramı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul. Ayvazoğlu, bu çalışmalar arasında, *Dergâh* hakkında en geniş bilgiyi *Yahya Kemal, Eve Dönen Adam* adlı kitabında vermiştir. Türk edebiyatı üzerine yapılan genel tarih çalışmalarında ise *Dergâh*, satır aralarında ve oldukça dar bir çerevede ele alınmıştır. Şükran Kurdakul, Hilmi Ziya Ülken’in verdiği bilgidен hareketle *Dergâh*’ta Mustafa Şekip’in öncülüğünde Bergsoncu idealizme bağlı bir hareketin geliştiğini ve “Dergâh hareketinden kaynaklanan bu idealist çizgi”nin 1920’lerden 1940’lara kadar uzanan evrede şiir hareketlerinde görülen üç eğilimden biri olduğunu savunur. Dergide imzasına rastlayamadığımız Reşat Nuri Güntekin, Kurdakul’a göre *Dergâh* yazarları arasındadır. Bkz. Şükran Kurdakul (1994), *Çağdaş Türk Edebiyatı I, II, III, IV*, Bilgi Yayınevi, Ankara. Ahmet Kabaklı, *Dergâh*’ı “Millî Edebiyat devri”nde “aynı sanat görüşünü paylaşmak isteyen” edebiyat toplulukları (*Genç Kalemler, Dergâhçılar ve Şairler Derneği*) arasında göstermiştir. Bkz. Ahmet Kabaklı (2002), *Türk Edebiyatı III*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul, s. 373-375. Ayrıca bkz. Öztürk Emiroğlu (2003), *Türkiye’de Edebiyat Toplulukları*, Akçağ Yayınları, Ankara, s. 91-97.

³ Nazım İrem, Türkiye’de Cumhuriyetçi muhafazakar dilin oluşumunu ve bu dilin Batı felsefesiyle ilişkisini incelediği makalesinde, *Dergâh*’ı bu oluşum sürecinin ilk aşamalarına yerleştirir. İrem’e göre Cumhuriyetçi muhafazakar siyasetin Bergsoncu sınırları, Cumhuriyet öncesinde *Dergâh* ile birlikte çizilmeye başlamıştır. Bu doğrultuda Bergsonculuk, *Dergâh* aracılığıyla felsefi-spekülatif bir girişim olmaktan çıkmış, Anadolu’daki direniş hareketinin yeni siyasi eylem ilkelerini tanımlamaya aday bir hareket haline dönüşme eğilimleri göstermeye başlamış ve günün siyasi ve kültürel sorunları üzerine düşünmenin bir aracı haline gelmiştir. Bkz. Nazım İrem (1999), “Muhafazakar Modernlik, ‘Diğer Batı’ ve Türkiye’de Bergsonculuk”, *Toplum ve Bilim*, No: 82, s. 141-179. Muhafazakarlığı, “her türlü doktrine ya da ideolojiye eklemlenen bir “tavır”, “duruş”, “düşünce üslubu” veya “ruh hali” olarak” ele alan Metin Çınar ise, *Dergâh* çevresinin siyasi çizgisinin muhafazakar-gelenekçi bir duruşa karşılık geldiğini savunur. Çınar, bu sonuca, literatürde dergi hakkında verilen genel bir bilgi ile muhafazakar-gelenekçi düşüncenin genel tematiğini belirleyen temel izlekler [akla karşı duygu ve sezgiye verilen öncelik; soyut olana karşı somut/mücessem kavrayış; olayların, hayatın akışı içinde kendiliğinden oluştuğuna/tekevvün ettiğine dair inanış; dine toplumsal bir yapıcı ve bağ olarak verilen önem; inşacı süreçlerden ziyade gelenek içinde yaratıcılığı savunma] arasında kurduğu ilişki çerçevesinde ulaşmıştır. Metin Çınar (2003), “Dergâh Dergisi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Muhafazakarlık*, İletişim Yay., İstanbul, s. 85-91.

vurgulanır.⁴ Son olarak, şimdiye kadar yapılan tez çalışmalarında *Dergâh*, edebiyata ve edebiyat tarihine katkıları çerçevesinde incelenmiştir.⁵ Tüm bu çalışmalarda *Dergâh*'ın siyasi ve kültürel alanda temsil ettiği çizgi üzerine yapılan değerlendirmelerin ortak noktası, derginin yayınlandığı dönemde Darülfünun'da öğrenci olan ve aynı zamanda dergi yazarları arasında bulunan Ahmet Hamdi Tanpınar, Hilmi Ziya Ülken ve Mustafa Nihat Özön tarafından verilen bilgi üzerine kurulu olmasıdır.

Literatürde *Dergâh*'tan bahseden yazarların başvurduğu temel kaynaklardan biri, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Yahya Kemal* adlı kitabıdır.⁶ *Dergâh*'ın yayınlandığı sırada Yahya Kemal'in Darülfünun'daki öğrencilerinden biri olan ve dergide dokuz şiiri bulunan Tanpınar, derginin yazarları ve yayınlandığı düşünce ortamı hakkında önemli bilgiler verir. Fakat literatürde *Dergâh* üzerine yapılan değerlendirmelerde, Tanpınar'ın *Dergâh* anlatısının, Yahya Kemal'in edebi ve düşünsel duruşunu tespit etme amacının bir parçası olduğu göz ardı edilmiştir. Tanpınar, Yahya Kemal'i derginin diğer yazarlarıyla yaptığı karşılaştırmalar aracılığıyla konumlandırırken aynı zamanda dergiye Yahya Kemal'in yön verdiğini belirtir. Böylelikle Yahya Kemal'in öncülüğünde ve Tanpınar'ın Yahya Kemal hakkındaki tespitleriyle birleşen bir *Dergâh* anlatısı ortaya çıkar.

Derginin isim tartışmasının yaşandığı dönemde “Bergson felsefesinin ortada yüzdüğü”nü ve Anadolu'nun “istatistiğe karşı vitalitenin (hayatîyet) harbini” yaptığını belirten Tanpınar'a göre, bu isim tartışmasında ortaya atılan *Zaviye* veya Ahmet Haşim'in kendi edebi duruşunu yansıtan *Haşhaş* önerileri karşısında *Dergâh* isminde karar kılınması, Yahya Kemal'in “İthaf” manzumesinin havasından gelir. Manzumedeki “dergâh” kelimesinin “kaynaklar” olarak tercüme edilebileceğini dile getiren yazarın bununla kastettiği, Yahya

⁴ Hıfzı Topuz (2003), *II. Mahmut'tan Holdinglere Türk Basın Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 141., Hıfzı Topuz (1973), *100 Soruda Türk Basın Tarihi*, Gerçek Yay., İstanbul, s. 124., Server İskit (1943), *Türkiyede Matbuat İdareleri ve Politikaları*, Başvekâlet Basın ve Yayın Umum Müdürlüğü Yay., İstanbul, s. 232., Bülent Varlık (1985), “Mütareke ve Milli Mücadele Basını”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 5, İletişim Yay., İstanbul, s. 1203.

⁵ Yaptığımız literatür taramasında *Dergâh* üzerine bir mezuniyet tezi ve üç yüksek lisans tezi tespit ettik. Bu tezlerde *Dergâh*'ın edebiyata ve edebiyat tarihine katkıları çerçevesinde yapılan incelemeler, seçilen yazarlara veya incelenen alana ait yazıların, konularına veya türlerine göre sınıflandırılmalarının ardından kısaca özetlenmeleri şeklindedir. Bkz. Betül Dinç (1974), *Dergâh Mecmuasının Tedkiki*, Yayınlanmamış mezuniyet tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü, İstanbul., Ekrem Karadişoğulları (1995), *Dergâh Mecmuası (İnceleme-Fihrist-Metin)*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum., Fikret Uslucan (1995), *“Dergâh Mecmuası” Üzerine Bir İnceleme*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun., Sefa Yüce (1995), *Nesir Yönünden Dergâh Mecmuasının İncelenmesi*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar (1962), *Yahya Kemal*, Dergâh Yay., İstanbul, s. 11-45.

Kemal'in bugünü yeniden kurmak için kaynak olarak geçmişi, "eski Şark"ı almış olmasıdır. Bu yaklaşım, eskinin şekil ve içerik olarak tekrarı değil, bir nostalji ve araştırmanın sonucudur. Yahya Kemal, özlemini duyduğu ve manzumesinde geçmişi ve o günüyle ele aldığı "eski Şark"ın, sanattaki idealleşmiş haliyle hiçbir zaman varolmadığını bilmesine rağmen, onu "çılgılığın acısında yeniden ve sadece bir ruh âlemi olarak" diriltir.⁷ Derginin isim tartışması çerçevesinde "İthaf" manzumesi ile Bergson felsefesi ve Anadolu hareketi arasında Tanpınar'ın kurduğu bu ilişki, *Dergâh*'ta Yahya Kemal'in duruşuyla birleşen bir çizginin baskın olduğuna işaret eder.

Abdülhak Şinasi Hisar, Ahmet Haşim, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Mustafa Şekip Tunç, Tanpınar'ın deyimiyle bu nesilden dergiyi en çok benimseyenlerdir. Abdülhak Şinasi'nin İktbal Kıraathanesi'ne gelerek derginin dizgi yanlışlarından yakınmasına ve "eskinin yıkılışının herkes gibi kökünden sarstığı" Falih Rıfkı Atay'ın genç *Dergâhçılar* üzerindeki etkisine kısaca değinen yazar, birlikte en fazla vakit geçiren "üç büyük rüknü"nün, Yahya Kemal, Ahmet Haşim ve Yakup Kadri'nin ayrıldıkları ve birleştikleri noktaları daha geniş bir çerçevede ele alır. *Dergâh*'ın, aralarında büyük düşünce birlikleri bulunan yazarların dergisi olmadığını belirten Tanpınar'a göre, birlikte en fazla vakit geçiren bu üç yazar arasındaki ortak nokta, dönemin tarihsel koşullarının belirgin yansımalarından ibarettir: "Milli Mücadele'nin ve Balkan Harbi'nden beri ardı arası kesilmeyen felaketlerin getirdiği siyasi görüş yakınlığından, zevk üstünlüğünden, bir evvelkilere karşı tabii aksülamelden ve nihayet dil meselesindeki anlaşmalarından başka bir bağ yok gibi"dir.⁸ Bununla beraber bu üç yazar arasındaki farklılıklar, Tanpınar'ın Yahya Kemal'i ve dolayısıyla *Dergâh*'ı konumlandırmasında daha etkin bir rol oynar.

Ahmet Haşim'in ilk sayıda çıkan şiiriyle gazete fkracılarının diline düştüğünü belirten Tanpınar, Ahmet Haşim-Yahya Kemal karşılaştırmasında Yahya Kemal'i daima "ağırbaşlı ve özlünün peşinde" olan bir şair olarak niteler.⁹ Bir çeşit "tarihi nasyonalizm" doğrultusunda hareket eden Yahya Kemal, Ziya Gökalp'in düşüncelerini tadil eder gibi görünmekle birlikte farklı bir hareket noktası olan tarih düşüncesiyle ondan ayrılır. Yahya Kemal, tarih eleştirilerinde yakın zaman üzerine odaklanmasına rağmen, Türk tarihini Malazgirt'ten

⁷ Tanpınar (1962), s. 21-24.

⁸ Tanpınar (1962), s. 40-41.

⁹ Ahmet Haşim'in *Dergâh*'ta yayınlanan şiirlerine dönemin yayın organlarında getirilen eleştirilerle ilgili olarak bkz. Erdoğan Erbay (2003), " 'Bir Günün Sonunda Arzu' Şiirinin Ardından Ahmet Haşim ve Dergâh Mecmuası Yazarlarına Yöneltilen Tenkit ve Tehziller", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, No: 8, Bahar, s. 165-184.

başlatır. Bu anlayışı kabul etmeyen Yakup Kadri'nin *Dergâh*'ta yayınlanan "Erenlerin Bağından" başlığı altındaki mensur şiirleri ise, geçmişe dönüş bağlamında Yahya Kemal'in "İthaf" manzumesinden farklı değildir. Diğer taraftan, Yakup Kadri'nin "sert ve yalnızlığın terbiyesini almış fertçiliği"nin götürdüğü ruhsal yalnızlığı karşısında Yahya Kemal, hasretini duyduğu geçmişi ruhunda yeniden canlandırabilmiştir. Yahya Kemal ve Yakup Kadri gibi geçmişe yönelmesine rağmen bu konudaki endişesi bireysel özleminden öteye geçmeyen Ahmet Haşım'ın ise tarihle alakası yoktur. Yahya Kemal'i derginin diğer tanınmış yazarlarıyla karşılaştırarak konumlandıran Tanpınar, hocasının aynı zamanda dergideki gençlerin de öncüsü olduğunu dile getirir.

Bu dönemde öğrenci olan Necmettin Halil Onan, Ali Mümtaz Arolat, Emin Recep Gürel, Yunus Kazım, Reşat Şemsettin Sırer, Hasan Ali Yücel, Mustafa Nihad Özön, Hüseyin Avni Şanda, Ahmet Muhtar, Cavide Hayri, Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu, Ahmet Kutsi Tecer ve Nurullah Ata Ataç, genç *Dergâhçılar* arasında yer alan isimlerden sadece bazılarıdır.¹⁰ Yazara göre, Necmettin Halil'in *Dergâh*'ta yayınlanan şiirlerinden oluşan *Çakıl Taşları* ve Ali Mümtaz'ın *Bir Gemi Yelken Açtı* adlı şiir kitapları, arkalarında sağlam bir dil anlayışı bırakmışlardır. Ahmet Kutsi'nin koşmaları, Yahya Kemal'in gazelde yaptığına benzer bir yenilik taşır. Maxim Gorki ve Maurice Maeterlinck'in eserlerini çeviren Mehmet Galip, Yahya Kemal'den ilham almıştır.¹¹ Yahya Kemal ve Yakup Kadri'nin arkadaşları olan Nasuh Baydar ise, Anatole France'ın *Thais*'ini çevirmiştir. Tanpınar'a göre, "sert bir polemist" olan Fevzi Lütfi'nin katılımıyla birdenbire kuvvetlenen "İstanbul'un on beş günü" adlı kronik sütunu asıl idare eden yine Yahya Kemal'dir.

Derginin isim tartışması sonucunda ortaya çıkan uzun bir listeye rağmen Tanpınar'ın sadece Ahmet Haşım'ın *Haşhaş* önerisi üzerinde durması, bu önerinin Yahya Kemal ve Ahmet Haşım karşılaştırmasına elverişli bir ortam hazırlamasından kaynaklanır. Samih Rıfat Bey'in manzumesine cevap olarak yazılan ve dergiye *Dergâh* adının verilmesinde önemli bir

¹⁰ Dergide yer alan imzaların bir çoğunun kimlere ait olduğunu henüz tespit edememiş olmakla birlikte, Tanpınar'ın belirttiği Yunus Kazım ve Reşat Şemsettin Sırer'in isimlerine *Dergâh*'ta rastlamadık. Tanpınar, Yahya Kemal ile ilk karşılaşmalarını anlatırken, Yahya Kemal'in derslerini takip eden sınıf arkadaşlarının sonradan *Dergâhçılar* ismini alacağını belirtir. Yazarın bu sınıf arkadaşları arasında yer alan Oğuz isimli kişinin de imzasına dergide rastlamadık. Burada Tanpınar'ın *Dergâhçılar* betimlemesini *Dergâh*'ın yazar kadrosundan daha geniş bir anlamda kullanıyor olması muhtemeldir. Diğer bir olasılık ise, dergide imzaları görülen kişilerin gündelik hayatlarında farklı isimlerle tanınıyor olmalarıdır. Diğer taraftan Tanpınar, *Dergâhçılar* olarak sıraladığı bu isimlerden bazılarını yanlış hatırlıyor da olabilir.

¹¹ Tanpınar, Gorki'nin "Serseri" hikayesinin ve Maeterlinck'in "Evdekiler" piyesinin Yahya Kemal'in ilhamıyla Mehmet Galip tarafından çevrildiğini belirtir. Fakat Gorki ve Maeterlinck'ten çeviriler yapan kişinin ismi dergide Ali Galip olarak geçer.

rol oynayan “İthaf” manzumesi, Yahya Kemal’in edebi ve düşünsel duruşunu ifade etmenin diğer bir aracıdır. Yahya Kemal, tarih anlayışı söz konusu olduğunda Ziya Gökalp, Yakup Kadri ve Ahmet Haşim’den farklı bir konumdadır. Yahya Kemal, derginin sayfa düzenine getirdiği eleştirilerle, kendi yazdığı ve çevresindekilerden iyi bildikleri konularda ısmarladığı yazılarla ve çevirilerle dergiye yön veren isimdir. *Dergâh*’ta yazan diğer tanınmış yazarlar ise, dergiyi zenginleştirmekle birlikte, Tanpınar’ın kurduğu bu anlatı içerisinde Yahya Kemal’in konumuna yakınlıkları ve uzaklıkları çerçevesinde ikinci planda yer alırlar. Dergide yer alan genç yazarların birçoğu için Yahya Kemal, “gençliğin timsali”dir. Yahya Kemal’in dergide açılış yazısı olarak yayınlanan “Üç Tepe” başlıklı yazısı, “yeni bir edebiyatın programını” veren ve derginin çizgisini belirleyen bir “beyanname” niteliğindedir. Hocasının “milli hayat”’a coğrafya ve tarihin bir sentezi olarak yaklaştığını belirten yazara göre, *Dergâh*’ta ve dönemin diğer yayın organlarında yayınladığı yazılarıyla Yahya Kemal’in “teklif ettiği şey”, bir anlamda, Fransa’da Birinci Dünya Savaşı’ndan önce “Barrès’in ve arkadaşlarının yaptığına az çok benzeyen, fakat realitelerimizden gelen mühim farklarla ondan ayrılan yeni ve tarihçi bir milliyetçilik”tir. Sonuç olarak *Dergâh*, Tanpınar’ın deyimiyile, Yahya Kemal’in, öğrencilerini etrafına toplamak için çıkarttığı bir dergidir. Aradan geçen kırk yılın ışığında yazarın anılarının bağlamından seçerek günümüze taşıdığı bu karelerin Yahya Kemal’i konumlandırma amacının bir parçası olması, *Dergâh* hakkında verdiği bilginin sınırlarını belirleyici bir nitelik taşır. Söylenenler ise, tüm öznelliği ve üslubun özgünlüğüyle, Tanpınar’ın belleğinden beslenen “yekpare bir anın parçalanmaz akışında” yansıyanlardır.

Dergâh’ın temsil ettiği çizgi üzerine yapılan değerlendirmelerde, en az Tanpınar’ın *Yahya Kemal*’i kadar yararlanılan diğer bir kaynak da Hilmi Ziya Ülken’in *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*’dir.¹² Mülkiye’yi bitirdikten sonra Milli Mücadele döneminde Darülfünun Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü’nde asistan olduğunu ve aynı zamanda Felsefe Bölümü’ne kaydını yaptırdığını belirten Ülken, *Dergâh*’ın genç yazarları arasındadır.¹³ Yahya Kemal’i merkeze alan Tanpınar’ın anlatısından farklı olarak, derginin,

¹² Hilmi Ziya Ülken (2005), *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, s. 375-382.

¹³ *Dergâh* üzerine yaptığımız literatür taramasında, Ülken’in dergi yazarları arasında olduğunu pek bilinmediğini gördük. *Dergâh*’ta Mehmet Hilmi ismini kullanan Hilmi Ziya Ülken’in, “Türkler ve Moğollar” başlığı altında üç yazısı yayınlanmıştır. Bu bilgi Ülken’in *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı kitabında da vardır. Bkz. Ülken (2005), s. 480. Ülken, Darülfünun öğrencilerinin 1922 yılında bazı öğretim üyelerine yönelik yaptıkları boykotla ilgili Mahmut Goloğlu’na verdiği röportajın satır aralarında, *Dergâh*’ta yazmış olduğunu belirtmenin yanısıra dergiyle ilgili önemli bilgiler de verir: “...Mülkiyeden çıkınca Coğrafya asistanlığı ile Edebiyat Fakültesine girdim. Aynı zamanda Felsefe şubesine de talebe oldum....[İsmail Hakkı Baltacıoğlu], o sırada, Yahya Kemal, Şekip Tunç ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu ile *Dergâh* Dergisini çıkarmaya hazırlanıyorlardı. Yazı işleri Müdürü Edebiyat Talebesi Mustafa Nihad (Özön)’dü. Ben de bu dergide yazdım....Yahya Kemal, Yakup Kadri, İsmail Hakkı, Mustafa Şekip *Dergâh* Mecmuasında, millî hareketin

Bergson felsefesini ilk defa sistemli bir şekilde savunan genç bir profesör ve yazar kadrosu tarafından çıkarıldığını belirten Ülken, kitabındaki “Bergsonizm” başlığının büyük bir bölümünü bu dergiye ayırmıştır. Bu başlık altında ilk olarak Bergson felsefesinin Türkiye’ye hangi kanallarla girdiğine kısaca değinen yazar, *Dergâh* hakkında genel bir analizin ardından, Bergson felsefesinin başlıca temsilcisi Mustafa Şekip’in dergideki bazı yazıları üzerinde durur. Yazarın dergi hakkında verdiği bilgi, Tanpınar’ın *Yahya Kemal*’inde olduğu gibi, takip edilen temel izlekle yani *Dergâh*-Bergsonizm ilişkisiyle sınırlıdır. Ülken’in *Dergâh* hakkındaki ilk tespitleri, derginin önde gelen yazarlarının benimsedikleri ve kendilerini karşısında konumlandıkları felsefe akımlarının tanımlanması eksenindedir:

[Derginin felsefi duruşunu temsil eden İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mustafa Şekip Tunç ve Mehmet Emin Erişirgil] 1905’ten 1918’e kadar kuvvetle hüküm sürmüş olan, pozitivizm ve mekanik evrimcilik akımına... [ve] Ziya Gökalp’in sosyolojik felsefesine tepki halinde Emile Boutroux, William James ve Bergson’a, yani evrimcilik ve zihincilik karşısındaki *anti-entellectualisme*’e dayanıyordu. Her üç filozofun ortak vasfı, zihinciliğe olduğu kadar mekanizme karşı ve plüralist oluşları idi. Genç Türk düşünürleri de bu yeni akım önünde her noktadan birleşik değildiler. Ortak cepheleri yalnız pozitivizme karşı cephe almalarında idi. Her üçü de Türk pozitivizmine hücumda birleşiyorlardı. Fakat bu *anti-intellectualiste* harekette ilerledikçe yönleri ayrılmaya başlıyordu. Emile Boutroux o yılların en belirli ve tesirli düşünürü sayılıyordu, fakat ondan başlayarak yirminci yüzyıl düşüncesinin iki istikameti gençleri de ikiye bölmekte idi. Bunlardan biri yalnız Nietzsche üzerinde yetmez derecede durarak pragmatizmde kalıyor, ikincisi onu aşarak Bergson metafiziğine girmeye çalışıyordu...*Dergâh*’da iki eğilim ayrılmaya başladı: Mustafa Şekip ve İsmail Hakkı’nın temsil ettikleri Bergsonizm, Mehmet Emin’in temsil ettiği pragmatizm.¹⁴

Derginin felsefi duruşuna ilişkin yapılan bu tespitlerde tartışılması gereken bir çok nokta vardır. Dönemin aydınlarının çeşitli felsefe akımlarına aidiyetleri çerçevesinde sınıflandırılması, aynı akım içerisinde yer alan aydınların çeşitli tartışma konularına ilişkin görüşleri arasındaki bazı farklılıkları ve/veya farklı akımları öne çıkaranlar arasındaki kesişme noktalarını gözden kaçırma tehlikesini de beraberinde getirir. Dolayısıyla, farklı felsefe akımlarının ve düşünürlerin dergi yazarları tarafından nasıl anlaşıldığı ve kullanıldığı, gözardı edilmemesi gereken önemli bir noktadır. Bu bağlamda, dergi yazarları ile Bergson felsefesi arasındaki ilişki kapsamlı bir biçimde ele alınmalıdır. Örneğin Ülken, dergide Bergsonizmin öncüsü olarak öne çıkardığı Mustafa Şekip’in düşünsel gelişiminden bahsederken Théodule

felsefesini yapmaya çalışıyorlardı. Bazı farklara rağmen hepsinde kemiyete karşı keyfiyet, maddeye karşı ruh, metafizik kuvvete karşı hayat hamlesi, akla karşı kalp fikrinin savunulması esastı.” Mahmut Goloğlu (1971), *Cumhuriyet’e Doğru*, Goloğlu Yay., Ankara, s. 418-420.

¹⁴ Ülken (2005), s. 375-376.

Ribot'nun da ismini anmasına rağmen, bu düşünürün yazar üzerindeki etkisi veya *Dergâh*'ta Bergsonizm ile ilişkisi hakkında bir bilgi vermemiştir. Bergson'un çağdaşı olan ve onun düşünsel gelişiminde önemli bir rol oynayan Ribot, Fransa'da psikolojinin felsefeden ayrı bilimsel bir alan olarak ortaya çıkışına öncülük eden isimlerden biridir. İsviçre'de psikoloji eğitimi almış olan ve Darülfünun'da psikoloji dersleri veren Mustafa Şekip'in, *Dergâh*'ın "Felsefe" sütunundaki Bergson çevirilerinin yanında, yazılarının büyük bir bölümü "Ruhiyat" (Psikoloji) sütununda yayınlanmıştır. Mustafa Şekip, Ribot'nun, hislerin mantığı ve ihtiraslar üzerine çalışmalarını bu dönemde Türkçe'ye çevirmiş ve *Dergâh*'taki bazı yazılarını da bu çalışmalardan hareketle kaleme almıştır. Bu da, *Dergâh*'ta Bergsonizm ile özdeşleşen yazarın, Ribot'nun sağladığı kavramsal çerçeveden ne ölçüde yararlandığı sorusunu akla getirir. Bununla beraber Ülken'in, Mustafa Şekip, İsmail Hakkı ve Mehmet Emin'in felsefi duruşlarını, derginin yayınlandığı zaman diliminden daha geniş bir aralıkta, Cumhuriyet dönemine uzanan bir süreçte değerlendirmesinden dolayı bazı tespitleri anakroniktir. Örneğin dergide Nietzsche üzerinde durulmamıştır. Mehmet Emin de pragmatizmin temsilcisi değildir. Diğer taraftan Milli Mücadele dönemindeki yazılarında Bergson'la birlikte Ribot ve James'in sağladığı kavramsal çerçeveden de yararlanan İsmail Hakkı, Durkheim sosyolojisini de tamamıyla terketmiş değildir. Bütün bunlar, *Dergâh*'taki "Bergsonizm"ın daha kapsamlı bir biçimde ve tarihsel bağlamla ilişkisi çerçevesinde ele alınmasını gerektiren noktalardan sadece bazılarıdır.

Dergâh'ın felsefi duruşunu tespit ettikten sonra Ülken, dergi yazarlarının, "Gökâlp'e karşı oluş" ve "Kurtuluş Savaşı cephesinde birleşmek" gibi konularda birlik gösterdiğini ve bu birlikte hakim olan görüşün düşünsel zeminini Bergson felsefesinin oluşturduğunu belirtir. Derginin siyasi duruşuyla içiçe geçen bu felsefi çizgi, Ülken'e göre, aynı zamanda yeni bir düşünce hareketinin şekillenmesini sağlamıştır:

Batı istilası karşısındaki direnmemiz büyük bir ölüm-dirim anından ve bunun uyandırdığı son derece şiddetli bir hayat gerginliğinden ileri gelmektedir. Başarımızın sırrı rakam, ölçü ve müspet ilim değildir. Bunların yalnızca vasıta değeri vardır. Başarımızın sırrı canlıların hayat mücadelesindeki hakim güçleri olan içgüdülerden, "hayat hamlesi" (élan vital) nden gelmektedir. Bu ana fikir etrafında toplanan genç nesil Kurtuluş Savaşı'nın zaferini niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferi sayıyorlardı. Yahya Kemal, Yakup Kadri bu fikir hareketinin edebiyat, Fevzi Lütfi tenkit cephesini teşkil ediyorlar ve yazılarında aynı fikirleri savunuyorlardı. Yahya Kemal'in Üç Tepe musahabesi (söyleşi) bu hareketin bildirisi idi. İsmail Hakkı'nın Kerbelâya Giden Derviş'i, Şekip Tunç'un Hakiki Hürriyet, Yakup Kadri'nin Erenlerin Bağından'ı Batı'dan gelen metafizik akımın doğurduğu bu modern mistik

havayı ifade etmektedir.* Yeni akım bundan dolayı Batı felsefesi ile halk ruhunu ve halk s filiğini birleştiriyordu...şekip'in görüşü o günün hâkim görüşü idi. O güne kadar bir yanda doğucular Sebilürreşat, Ceride-i İlmiye gibi ortaçağ zihniyetinde akımlara dayanıyordu. Öte yandan batıcılık, Servetifünun, İctihad, Yeni Mecmua gibi pozitivist akımlara dayanıyordu. Bu yeni  ığırın başlıca karakteri, modern felsefe açısından Doğu'yu aydınlatmak ve onun değerlerini yeni metafiziğe göre meydana çıkarmaktı. (*Bergsonculuk aslında tam bir mistisizm olmadığı ve yeni bir ilim görüşü getirdiği halde, o devrin bir kısım Türk yazarlarınca öyle anlaşılmıştır.)¹⁵

 lken'in *Dergâh* hakkında yaptığı bu genel tespitler, derginin, Bergson felsefesinin sağladığı kavramsal çerçeveden hareketle Anadolu hareketini desteklediği ve Osmanlı-Türk düşünce hayatında “doğucular” ile “batıcılar” arasında yeni bir konumu temsil ettiği yönündedir. Yazar, Bergson felsefesinin güncel tartışmalar çerçevesinde ifade ettiği anlamı ise, Mustafa şekip'in dergide Gökalp'i eleştirdiği bazı yazılarından ve Gökalp'in eski öğrencilerinden Ragıp Hulusi'nin bu eleştirilere verdiği cevaptan yaptığı alıntılarla ifade eder.¹⁶ Fakat sadece *Dergâh*'tan ve *Dergâh*  evresinden de sadece Mustafa şekip'in birkaç yazısından hareketle yapılan bu tespitler, Bergsonizmin veya Mustafa şekip'in görüşlerinin, *Dergâh* yazarları üzerindeki etkisini anlamak için veya bu felsefe akımının dönemin düşünce hayatında “hâkim bir görüş” olduğunu ve “yeni bir çığır” açtığını savunmak için yeterli değildir. Bununla beraber, derginin felsefi ve siyasi duruşunu belirleme noktasında büyük bir önem taşıyan “Gökalp'e karşı oluş” ve “Kurtuluş Savaşı cephesinde birleşmek” gibi noktalar da kapsamlı bir biçimde ele alınmalıdır. Zira bu iki nokta, Türk milliyetçiliğinin eğitim, edebiyat ve siyaset gibi çeşitli alanlardaki hedeflerinde bir zihniyet değişikliğinin yaşandığını savunan dergi yazarlarının temel referans noktalarıdır. Sonuç olarak, Yahya Kemal'i dönemin düşünce hayatında konumlandırırken *Dergâh* ile  zdeleştiren Tanpınar'ın anlatısında olduğu gibi,  lken de Türkiye'nin  ağdaş düşünce tarihinde Bergsonizmi konumlandırma amacının bir parçası olarak *Dergâh*'ı oldukça dar bir çerçevede ele almıştır. Dolayısıyla  lken'in kurduğu anlatıdan yola çıkarak *Dergâh* hakkında edinilebilecek olan bilgi de, Bergsonizm ile dergi arasında kurulan bu dar kapsamlı ilişkiyle sınırlıdır.

Dergâh hakkında bilgi edinebildiğimiz bir başka kaynak, Yahya Kemal'in öğrencilerinden biri ve aynı zamanda derginin sorumlu müdürü Mustafa Nihat  z n ile

¹⁵  lken (2005), s. 376-377.

¹⁶  lken, Ragıp Hulusi'nin *Dergâh*'ın sekizinci sayısındaki bu yazısının başlığının “Bir Mukabele” olduğunu belirtir. Bu yazı için bkz. Ragıp Hulusi [ zdem] (5 Ağustos 1921), “İçtimaiyat: Bir Mukabele ve İstizah”, *Dergâh*, No: 8, , s. 115.

yapılan röportajlardır.¹⁷ 1974 yılında oğlu Nijat Özön'e verdiği röportajda Mustafa Nihat, *Dergâh*'ın planlı bir hareketin sonucu olmadığını dile getirir.¹⁸ İstanbul'da işgal kuvvetlerinin uyguladığı sansür nedeniyle yayın izni almanın güç bir iş olduğunu belirten yazar, derginin imtiyazını Hariciye'de çalışan, Fransızlarla ve sansürle ilişkisi olan Reşat Nuri Darago aracılığıyla almıştır.¹⁹ Onu Reşat Nuri'ye yönlendiren ise, Yahya Kemal'dir. Fakat dergiye Yahya Kemal'in yön verdiğini belirten Tanpınar'ın aksine Özön, kendilerini bırakarak Bulgaristan'a kaçmakla suçladığı hocasının dergideki rolü üzerinde pek fazla durmaz.²⁰ Diğer taraftan, derginin içeriği, yazar kadrosu ve bu kadroda yer alanlar arasındaki ilişkiler ağı hakkında yazarın verdiği bilgiler, tarihsel bağlama ilişkin önemli ip uçları sunar.²¹ İlk sayısı

¹⁷ Verdiği ilk röportajda Mustafa Nihat, “‘Dergâh’ın Öyküsü” başlığı altında derginin çıkış hikayesi, siyasi duruşu ve yazarları hakkında önemli bilgiler verir. Nijat Özön’ün babasıyla yaptığı bu röportaj ilk olarak 1974 yılında *Ulusal Kültür* dergisinde yayınlanmıştır. Bizim kullandığımız kaynak için bkz. Nijat Özön (1993), “Mustafa Nihat Özön’le Konuşma”, *Edebi Mülakatlar*, Yay. Haz. Etem Çalık, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 115-147. Mustafa Nihat’ın verdiği diğer röportajı için bkz. “M. Nihat Özön”, *Milliyet Sanat*, No: 207, Kasım 1976, s. 3, 29. *Dergâh* üzerine yapılan çalışmalarda bahsedilmeyen bu ikinci röportaj, ilk röportaj ile yer yer çelişen bazı yeni bilgiler içerir.

¹⁸ “O vakitler İkbâl Kırathanesi vardı. Çarşıkapı’dan, Nuruosmaniye’den çıkınca sağ kolda. Askerden terhis olmuş iki kardeş açmıştı, orayı ilk kez. Biz de oraya dadandık. Adeta lokantamızdı. Çünkü beş kuruşa simit, çay, işte öğle yemeklerini öyle geçirebiliyorduk. Halil Vedat, Ahmet Hamdi, Kadri Yörüköğlu, işte bütün üniversiteli arkadaşlar. Haşım (Ahmet Haşım) bile dadanmıştı oraya. O zaman Düyun-i Umumiye’de çalışıyordu, çıkınca ilk işi oraya gelmekti. Haşım dolayısıyla Abdülhak Şinasi de (Hisar) gelirdi. Meşhur Farsça öğretmeni Tahir Nadi zaten oranın gedikliydirdi. Eee, işte bizde dergiler ekseriya böyle bir ortamda doğar. Edebiyata, şiire, hikâyeye düşün birkaç kişi bir araya geldi mi, “Haydi bir dergi çıkaralım” derler. Bizimki de aşağı yukarı öyle oldu. Dergi çıkarmayı Halil Vedat ortaya attı. Derginin adı için orada bir sürü ad önerildi, uzun bir liste ortaya çıktı. Sonunda “Dergâh”ta karar kıldık. Derginin sorumluluğu da bana yüklendi.” Bkz. Özön (1993), s. 121-122.

¹⁹ Özön, Anadolu hareketini destekleyen *Dergâh*’ta sansüre takılan bazı yazılar hakkında da önemli bilgiler verir: “O zaman işgal sansürü Altıncı Daire’ydi. Yazıları sansüre ben götürürdüm. Sansürcü bir İstanbul Ermenisiydi, ama İngiliz ordusunda çavuş rütbesiyle görevliydi. Türkçe bildiği için buna vermişler, sansürü. Örneğin bir gün meşhur Arap şairi İmru el-Kays’la ilgili bir yazı götürmüştüm, başlığı “Ankara’da Bir Şair”di. Bana “Neden Ankara’da bir şair, başka bir yer bulamadınız mı?” diye sordu. (N.Ö.: *Yalnız bir şey dikkatimi çekti. Örneğin Dergâh’ta Yahya Kemal’in başyazıları var, o yazılarda bazı çok ağır ifadeler var, Yunanlılar için, onlara dokunmamış sansür...*) Şekerim, sen de bilirsin, bu sansür her zaman her yerde zavallıdır, gülünçtür, ne yaptığını bilmez. Bir de sana söyledim ya, Dergâh’ın sansürünü yapan Ermeni’ydi. İşgal kuvvetlerinin yüksek komutasına gelince, onlar zaten böyle şeylerle uğraşmazlardı, onların uğraşısı yüksek politika.” Bkz. Özön (1993), s. 124.

²⁰ “Yahya Kemal yalnız *Dergâh*’ta değil *İleri* ve *Tevhid-i Efkâr* gibi günlük gazetelerde de yazıyordu. Oradaki yazıları da *Dergâh*’taki o yazı [Üç Tepe] gibi ateşliydi, ama Metris Tepe zaferi günleriydi onlar. Sonra Yunan ordusunun ileri harekâtı başlayınca son derece vehimli, oldukça da korkak olan hocamız, bizi, öğrencileri *Dergâh*’ı bırakıp Bulgaristan’a kaçtı, çünkü tutuklanacağı korkusuna kapılmıştı. Gerçi oradan da yazılar gönderdi bize, işte o “Balkan’a Seyahat” filan gibi, ama o seyahat falan değil düpedüz kaçıştı. Altı ay kadar sürdü bu. Sonra Anadolu’nun ileri harekâtı başlayınca yine yüreklendi.” Bkz. Özön (1993), s. 124-125.

²¹ “...Fevzi Lütfi’yi Ahmet Haşım getirdi, edebiyat meraklısıdır diye. Ama çok yararı dokundu. İşte Yakup’un yazılarını özellikle *Kiralık Konak*’ı o getirdi bize...*Dergâh*’ın ilk sayısı Tanin Matbaası’nda basılmıştı, yönetimi de bir zaman oradaydı. Orada toplanırdık, üniversiteliler olsun, Yüksek Öğretmen Okullular olsun. Ataç’ın ağabeyi o vakit Darülmuallimîn-i Aliyye’nin yani Yüksek Öğretmen Okulu’nun hekimiydi, onun vesilesiyle geldi. Önce şiirler yazdı, sonra tiyatro eleştirmenliğine yöneldi...İdareci güç olan Haşım’dı. Haşım gayetle kiskanç, alıngandı. Evli filan da değildi o vakit. Pansiyonda yaşardı. Esas karargâhı, pansiyonu yani, Kadıköy’deydi. Öbürleri, Falih, Yakup, Yahya Kemal filan bir sosyete oluşturmuşlardı. Ada sosyetesindeydiler. Haşım’i çağırmadılar ya da haber vermediler mi, içerler, öfkelenir, İkbâl Kırathanesi’ne gelirdi. Boğazına kadar dolmuş, o korkunç heccav, şeytan, Mefistefoles zekâsıyla ne tabirler bulurdu...Yani *Gurabahane-i Laklakan*’daki ifade işte...Zaten o Yahya Kemal’e “Nişli Ağâh”, o da Haşım’e “Arap Haşım” derdi...Gıyaplarında ama, bize

Tanin Matbaası'nda, daha sonraki sayıları ise Evkaf Matbaası'nda basılan derginin basım masrafları, Özön'ün büyükbabasından kalan mirasın getirisiyle karşılanmıştır.²² Verdiği röportajın başında Özön, *Dergâh*'ın planlı bir hareketin sonucu olarak ortaya çıkmamış olduğunu belirtmiş olmasına rağmen, daha sonra siyasi ve kültürel alanda yapılan tartışmalar çerçevesinde derginin belirli bir çizgiyi temsil ettiğini belirtir.

İşgal altındaki İstanbul'da "azınlıkların azgınlığı"nın yarattığı rezilliğin yaşanmayınca anlaşılamayacağını belirten yazara göre, tek ümidin Anadolu'da olduğu yönünde yaygın bir kanı vardır. Dergi yazarlarının tümünün "Anadolucu" olması da, İstanbul'un içinde bulunduğu bu duruma karşı bir tepkidir. Bununla beraber *Dergâh*, düşünce ve sanat alanında sadrazam Damat Ferit Paşa'nın yaveri Tarık Mümtaz Göztepe tarafından çıkarılan *Ümid* dergisine karşı bir tepki olarak doğmuştur.²³ *Ümid*, "Damat Feritçi", "padişahçı" ve "İstanbulcu"dur. Bu derginin yazarları arasında yer alan "Hecenin Beş Şairi"ne *Dergâh*'ta yer verilmemesine daha başında karar verilmiştir. *Dergâh*, bir program değil fakat bir ilke doğrultusunda hareket eden bir dergidir: "*Ümit*'e karşı *Dergâh*; *Ümit* kanadı-Üniversite gençliği kanadı, İstanbulcular-Anadolucular..."²⁴ Başlangıçta bin sayı basılan fakat kapanmadan önce satışları ikiyüze kadar düşen dergi, İstanbul'un dışında Bursa'ya ve bazen de kaçak olarak Anadolu'nun diğer şehirlerine gönderilmiştir.²⁵ Asıl ümidi simgeleyen *Dergâh* olduğunu belirten Özön'e göre derginin satışlarındaki düşüşün nedeni, bu ümidin bir ümit olmaktan çıkarak gerçekleşmeye başlamasıyla derginin işlevini tamamlamış olması ve

söylüyorlar...O zaman *Mercure de France* dergisini okuyordum. Onun, biliyorsun. "Revue de la quinzaine" diye bir son bölümü vardır. On beş günlük sanat olaylarından filan bahseder. *Dergâh*'ta da "İstanbulun On Beş Günü" diye bir bölüm vardı, ona benzetilerek yapılmıştır. Hatta orada "M.S." yani "Mülazım-i Sani" kısaltmasıyla askeri kitapların eleştirisini bile yapmıştım." Bkz. Özön (1993), s. 125-127.

²² Derginin basım masraflarının ne ölçüde Mustafa Nihat tarafından karşılandığını bilemiyoruz. Fakat bu masrafların karşılanmasında, üçüncü sayıdan itibaren derginin arka kapağında giderek artan ticari ilanlardan ve dergi satışından elde edilen gelirin önemli bir payı olduğunu düşünüyoruz.

²³ *Ümid* dergisi, 6 Aralık 1919-24 Mayıs 1921 tarihleri arasında 20 sayı yayınlanmıştır. Ağırlıklı olarak askeri bir içeriği olan ilk altı sayının ardından İstanbul'un resmen işgali (16 Mart 1920) sonucunda kapanan ve işgalden bir süre sonra sadrazam Damat Ferit Paşa'nın desteğiyle yedinci sayıdan itibaren yeniden yayına giren *Ümid* dergisi, bu yeni yayın döneminde, tanınmış isimleri bir araya getiren bir edebiyat dergisine dönüşmüştür. Fakat yazı kadrosunun Türkçü ve eski İttihatçı yazarlardan oluşması, derginin, etkili bir propaganda aracı haline gelmesini engellemiştir. Tarık Mümtaz Göztepe'nin anıları ile birlikte bu dergiye ileride daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız için burada çok fazla üzerinde durmadık.

²⁴ Özön (1993), s. 122-123. Mustafa Nihat, "Hecenin Beş Şairi" arasında yer alan bazı şairlerin Anadolu'ya geçmeye çalıştıklarını fakat "seciyesiz" diye geri çevrildiklerini ve bunlardan bir tanesinin "seciyesizim evet" diye övünen bir şiir yazdığını belirtir. Mustafa Nihat'ın bahsettiği bu şair Faruk Nafiz Çamlıbel'dir. Fakat Faruk Nafiz'in ve *Ümid*'in diğer yazarlarının Anadolu hareketine karşı ve İstanbulcu olduklarını söylemek doğru değildir. Zira *Ümid* dergisinin yazı kadrosunda yer alan bir çok isim daha sonra *Dergâh*'ta yer almışlardır. Bu konuyu ileride daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

²⁵ Beşinci sayıdan onuncu sayıya kadar arka kapakta verilen bilgidan anlaşıldığı kadarıyla, derginin Ankara'da da dağıtımı yapılmıştır. Ankara'daki dağıtım yeri olarak, "Taş Hamı altında Sudi Kütüphanesi şubesi" adres gösterilmiştir.

insanların bu ümidin gerçekleşmesini dergilerden değil gündelik gazetelerden takip etmeye başlamasıdır.²⁶

1976 yılında *Milliyet Sanat* dergisine verdiği röportajda Özön, derginin ün kazanmasını ve önemli bir dergi haline gelmesini şaşırtıcı olarak nitelendirir.²⁷ Bu röportajda, birincisinden farklı olarak derginin çıkış hikayesinde daha önce ismi geçmeyen Agâh Sırrı Levend'in ve o dönemde Davutpaşa'daki bir tekke şeyhinin oğlu olan Enver Hoca'nın isimleri de yer alır. Diğer taraftan ilk röportajla çelişkili bir şekilde, *Dergâh*'ın karşı çıktığı "Hecenin Beş Şairi"nden biri olan Necip Fazıl'ın ismi de dergi yazarları arasındadır.²⁸ Bir diğer yeni bilgi ise, derginin isim tartışmasında Tanpınar'ın bahsettiği *Zaviye* ve *Haşhaş* isimlerinin dışında *Yeditepe* isminin de öneriler arasında bulunmasıdır. Yahya Kemal'in hece vezniyle yazdığı ilk ve tek şiir olan *Ok* şiirinin yakın bir zamanda "Yeditepeden" başlığı altında yayınlanmış olması, derginin çıkış aşamasında Yahya Kemal'in öğrenciler üzerindeki etkisini gösteren bir başka ayrıntıdır. *Dergâh*'ın başlangıçta düşünmedikleri bir düşünce hareketine ve bir insan değişimine yol açtığını belirten Özön, yaptığı bazı tartışmalı değerlendirmelere rağmen, röportajlarında, Tanpınar ve Ülken ile büyük ölçüde örtüşen bir anlatı ortaya koyar. Diğer taraftan, bu üç yazarla çağdaş olmasına rağmen onların anlatılarıyla bazı noktalarda çelişen ve *Dergâh* üzerine yapılan çalışmalarda büyükölçüde gözardı edilmiş olan Peyami Safa'nın değerlendirmelerinden de bahsetmek gerekir.

Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*'da Milli Mücadele döneminin düşünce akımlarını ele aldığı "Büyük Harbden Sonra" başlığının önemli bir bölümünü *Dergâh*'a ayırmıştır.²⁹ Safa'ya göre *Dergâh*, milli edebiyat hareketine karşı estetik bir kaygıdan kaynaklanan bir

²⁶ "Onun (*Ümid* dergisinin) yalnız adı "ümit"ti. Aslında "ümit"i ya da bugünkü sözcüğüyle "umut"u simgeleyen *Dergâh*'tı. Yani işte, devlet batmak üzere, büyük bir yenilgiye uğramışız, işgale uğramışız, büyük bir bungunluk havası var her yerde, ama bir noktada üniversiteden bir kısım hocalar, üniversite gençliği umutlarını yitirmiyorlar, yitirmediklerini de bir dergiyle dile getiriyorlar. Eee, bu çevrenin dışında da bir çok insanın böyle bir umuda ihtiyacı var, sönük bir umut da olsa, bir mucize de sayılsa inanmak istiyor. O zamanın aydın sayılan bir çevresinin de böyle bir umudu beslemesi bunların isteklerine uygun düşüyor yani. Ama sonra, artık bu umut yalnızca bir umut olmaktan çıkmaya başladı, gerçekleşmeye başladı, olaylar umudu aştı ve bu insanlar artık bu umudun gerçekleşmesini dergilerden değil, gündelik gazetelerin günlük haberlerinden izlemeye başladılar, dergiye ihtiyaç kalmadı. (N.Ö: *Dergi işlevini tamamlamıştı yani?*) Tamamlaşmıştı. Onun için bence *Dergâh*'ın çıkış noktasında bizim yönümüzden bir önemi yoktu...(N.Ö.: *Yani önem kazanacağı başlangıçta aklınızdan geçmemişti demek istiyorsunuz, ama olaylar onu kendiliğinden...*) Tabii, tabii, olaylar onu o duruma getirdi, koşullar. Ve yine koşullar dolayısıyla işlevini tamamladı." Özön (1993), s. 127-128.

²⁷ Özön (1976), s. 3, 29.

²⁸ Dergide imzaları bulunanlar arasında bu üç isme rastlamamakla birlikte imzaların tamamının kimlere ait olduğunu tespit edemediğimizi hatırlatmalıyız. Özön ve Tanpınar'ın *Dergâh* etrafında toplanan isimler hakkında verdiği bilginin yanı sıra, Tarık Mümtaz Göztepe'nin verdiği isimlerden Sadri Ethem (Sadri Etem Ertem) ve Hatemi Seni (Sarp)'in imzalarına da *Dergâh*'ta rastlayamadık. Bkz. Göztepe (1969), s. 414.

²⁹ Peyami Safa (1994), *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 80-84.

“reaksiyon”dur. Edebiyata “mistik bir ruh getirmek ister” gibi görünen bu derginin mistisizmi, “bir sistem veya akide değil”, ağırlıklı olarak dil tartışmaları üzerinde yoğunlaşan milli edebiyatçıların yüzeysel yazılarının “kuruluşuna” karşı bir tepkinin ve Mustafa Şekip’in tanıttığı Bergsonizmden güç alan bir “derunileşme” arzusunun yansımasıdır. Aynı kaygıyla hareket etmeyen dergi yazarları arasında ise bir birlik yoktur.³⁰ *Dergâh*’ın, milli edebiyat hareketine estetik açıdan bir tepki olarak ortaya çıkışını ve belirli bir edebi çizgiyi temsil edemediğini savunan Safa’nın yaptığı bu değerlendirmelerden farklı olarak, dergi yazarları arasında yer alan Tanpınar, Ülken ve Özön, *Dergâh*’ı dönemin düşünce hayatı içerisinde farklı bir noktada konumlandırırlar. Derginin öncülerinden Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun, birinci yılını dolduran *Dergâh*’ı tebrik ve tanıtım amacıyla yazdığı yazısı da, *Dergâh*’ın temsil ettiği çizgi hakkında yapılan ilk değerlendirmelerden biri olarak bu üç yazarın yaklaşımlarını destekler niteliktedir.

Yakup Kadri, 1922 yılında *İkdam* gazetesinde yayınlanan yazısında, öncelikle yayın hayatının o dönemki zor koşullarında *Dergâh*’ın bir yılını tamamlamış olmasını, bu dergiyi çıkaran gençlerin büyük bir başarısı olduğunu belirtir.³¹ Kendisinin de aralarında bulunduğu

³⁰ “Türk gençliği için islamcılığın da, garbçılığın da artık hiçbir cazibesi yoktu. İslamcılık Mısır’ın fethine giderken Arabistan’ı da vermişti. Garb denilen şeyse, bizim kendisine gitmemize vakit kalmadan, burnumuzun dibine kadar gelerek, Marmara’dan İstanbul’a toplarını diken İtilâf donanmalarının namlu deliklerinde, simsiyah bir tehdit halinde görünüyordu....Milliyetçilik fikri, yalnız büyük ambisyonlarını tasfiye etmiş bir politika ve masum bir edebiyat hareketi halinde yaşıyordu. Celâl Sahir, etrafına Yusuf Ziyaları, Orhan Seyfileri, Faruk Nafizleri ve Nazım Hikmetleri toplamış, seri kitaplar çıkarıyor, *Genç Kalemler*’den başlayan, *Türk Yurdu*’nda ve *Yeni Mecmua*’da devam eden dil tasfiyesini ve millî edebiyat cereyanlarını ileri götürmeğe çalışıyordu...Bu harekete karşı bir Dergâh reaksiyonu peyda olmuştu. Bu mecmua, adının da telkiniyle bir mistik ruh getirmek ister görünüyordu. Yakup Kadri’nin “*Erenlerin Bağından*” adlı nesrinden ve sık sık tekrarladığı “sır”, “sırrılık” sözleri etrafında yeni bir kıymet yaratmağa çalıştığı zannını veren makalelerinden böyle bir mâna sızıyor ve Dergâh mecmuasının adında sarıh bir klişe haline geliyordu. Fakat Dergâh’ın mistisizmi bir sistem veya akide değil, Mustafa Şekip’in gençlik arasında anlaşılmasına ve sevilmesine delalet ettiği Bergsonizmin yepyeni spiritualist görünüşünden de kuvvet alan bir nevi “derunileşme” iştiyakıydı. Milli edebiyatçıların en çok lisana dair iddialarıyla satıhta kalan yazılarının kuruluşuna karşı, ruha aid endişelerden doğma, içli, muammalı ve kibar bir hassasiyet getirmek istiyordu. Fakat bu hava daha ziyade Yakup Kadri’nin nesirlerinden ve Mustafa Şekip’in makalelerinden sızıyor, aynı mecmuanın diğer muharrirlerinde başka neviden endişeler seziliyordu. Falih Rıfkı ve Yahya Kemal mistik olmaktan çok uzaktılar. Yahya Kemal, “edebiyatın yazı denilen cephesi yerine ruh denilen cephesini ikame” etmeği tavsiye etmekle beraber ruhtan kastettiği mânânın deşilmesine müsaide izahlara girmiyordu. Ortada onun “havza edebiyatı” ve “nev Yunanilik” gibi sırf kendine aid görüşlerin rivayetleri vardı.” Bkz. Safa (1994), s. 81-83.

³¹ Yakup Kadri [Karaosmanoğlu] (8 Nisan 1922), “Dergâh Mecmuası”, *İkdam*. Çevirimyazısı için bkz. Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1981), “Dergâh Mecmuası”, *Devrin Yazarlarının Kalemiyle Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal II*, Yay. Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, Necati Birinci, Abdullah Uçman, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1981, s. 828-831. Yakup Kadri derginin çıkışını şu şekilde anlatır: “Geçen yıl bu mevsimde idi; Osmanlı Matbuat Cemiyeti’nde Darülfünun Edebiyat Medresesi gençlerinin bir içtimai olmuştu: Bunlar, sevdikleri muallimlerinden birine bir çay ziyafeti veriyorlardı. Hep edebiyat ve sanat âşığı gençlerdi; kendileriyle birkaç samimî saat geçirdik; şundan bundan konuşuyorduk ve konuştuğukça aramızda birtakım müşterek fikirlerin, müşterek duyguların mevcudiyetini keşfediyorduk; bu bize ayrı bir neşve veriyordu, dakikadan dakikaya daha ziyade samimileşiyorduk. İçimizden birisi dedi ki: “Biz farkına varmaksızın fikrî ve hissî bir grup haline girmişiz; niçin bir mecmuamız olmasın? Bir mecmua ki, mündericâtını biz yazalım, biz

dönemin tanınmış yazarlarının ve Darülfünun hocalarının, derginin genç yazarlarına öncülük ettiklerinden bahsetmeyen yazarın, *Dergâh*'ı ortak duygu ve düşüncelerle hareket eden “sanat ve edebiyat aşığı” bir grup gencin girişimi olarak tanıtması, *Dergâh* ile *Yeni Mecmua* arasında yaptığı karşılaştırma çerçevesinde anlam kazanır:

Harb-i umumi esnasında intişar eden Yeni mecmua ki herkesin bildiği üzere tahsisatlıydı, bu kadar uzun bir ömre nâil olamadı ve sahifelerini dolduran bir çok nâmdar imzalara rağmen âkıbet battı, gitti. Vâkıa *Dergâh* ruhen Yeni mecmua'nın başka bir tarzda devamı demektir, fakat ne kadar daha ziyade asil bir tarzda...Memleketimizde ilk defa olarak mütefekkir ve güzîde gençliğin bütün manevî hasletleri bu mecmuada ayan oldu, burada yazı yazarlar daima mahdud ve müntehab bir amme için yazdılar; ilk nüshadan son nüshaya kadar *Dergâh*'ın manevî çerçevesini teşkil eden meslekî dairenin haricine hiç çıkılmadı; halkın hoşuna gitmek için avam-pesendâne hiçbir gayrette bulunulmadı. Ve baştan nihayete kadar fikrî samimiyet ve fikrî namus denilen kudrete râm olarak çalışıldı. Mecmua bir gençlik mecmuası olmak ve muharripleri ekseriyetle gençlerden müteşekkil bulunmakla beraber temkin ve vakardan asla inhiraf edilmedi. Bu mecmuanın bir senelik koleksiyonunu karıştıranlar göreceklidir ki, bütün yazılara hâkim olan şiar olgun bir zekâ ve bir cehd, bir ruhtur. Yine ilk defa olarak milliyet duygusu ve millî heyecan *Dergâh*'ta kemale erdi; edebî şuurunu orada buldu, orada bedîleşti; bu kudsî heyecan Anadolu'da yüksek ve ulvî bir “fiil” haline girdiği sıralarda *Dergâh*'ta asil bir “fikir” mertebesine erdi. Esasen onun ilk nüshası millî ordumuzun ikinci zafer gününde intişar etmişti...Bu mecmuanın tâliindeki müstesna hâline bakın ki sene-i devriyesini de millî dâvâmızın siyaseten zafere erdiği bir günde tes'id ediyor.³²

okuyalım; küçük bir meslekî aile organı...” Bir diğeri: “Nasıl olur?” dedi. “Ne ile çıkarırız? Ortada ufacık bir sermaye bile yok. Aramızda matbaa işlerine vâkıf kimseyi de göremiyorum. Bir mecmuanın sürümünü temin etmek ne güç şeydir! Kaç defa tecrübe edildi; epeyce mühim sermayelerle mecmualar tesis olundu. Hangisi devam edebildi?” Bir başkası buna cevap verdi: “Kendi aramızda toplayacağımız bir meblâğ ile ilk nüshayı çıkarırız ve bütün Darülfünunlu arkadaşlarımıza bundan birer tane almalarını rica ederiz. Bu suretle sekiz yüz veya bin nüsha da mı satamayız? Zaten böyle bir teşebbüsten bekleyeceğimiz şey maddi bir kâr olmayacaktır. Maksudımız ziyana girmeksizin muayyen bir hisse, muayyen bir fikre tercüman olacak bir mecmuanın teessüs ve devamıdır.”...İşte bugün ilk yılı ikmâl eden *Dergâh* mecmuası böyle teessüs etti.” Karaosmanoğlu (1981), s. 828-829.

³² Karaosmanoğlu (1981), s. 829-830. Yakup Kadri'nin yazısında, *Dergâh*'ı tanıtmanın yanı sıra, bu dergiyi bazı eleştirilere karşı savunma kaygısı taşıdığını da düşünüyoruz. Darülfünun öğrencileri, Türklüğe ve Türk milletine hakaret ettikleri gerekçesiyle bazı hocaların Darülfünun'dan alınması için 1922 yılında bir öğrenci boykotu düzenlemişlerdir. Anadolu hareketine karşı olan Ali Kemal'in *Peyam-ı Sabah* gazetesinin, *Dergâh*'ı bu boykotun azmettiricisi olarak göstermesi üzerine, *Dergâh*'ın 5 Nisan 1922 tarihli yirmi dördüncü sayısında Heyet-i Tahririye imzalı “‘Dergâh’ ve ‘Peyam-ı Sabah’” başlıklı bir yazı yayınlanmıştır. Bu yazıda *Peyam-ı Sabah*'a cevap verildikten sonra, Darülfünun'dan alınması istenen Cenap Şahabettin, Rıza Tevfik (Bölükbaşı) ve Hüseyin Daniş (Pedram) sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu nedenle, Yakup Kadri'nin bu yazıdan üç gün sonra *İkdam* gazetesininin 8 Nisan 1922 tarihli sayısında yayınlanan yazısını, aynı zamanda *Dergâh*'ı savunmaya yönelik bir yazı olarak da değerlendirebiliriz. *Dergâh*'ı Yahya Kemal'in liderliğinde bir araya gelerek Anadolu hareketine destek veren Darülfünun öğrencilerinin çıkardıklarını belirten Tarık Mümtaz Göztepe, Darülfünun'daki öğrenci ayaklanmasından bahsederken, Yahya Kemal'in yanı sıra Falih Rıfkı, Yakup Kadri ve Ahmet Haşim gibi, “gençlik ordusunun büyük erkânı harbiyesini teşkil eden” yazarların, “Nuriösmaniyedeki bir matbaanın mütevazı bir köşesinde kurulan o ‘Dergâh’ı bütün Darülfünuna ve yüksek tahsil gençliğine gizli direktif veren bir savaş karargâhı” haline getirdiklerini belirtir. Bkz. Göztepe (1969), s. 414-415.

Yakup Kadri'ye göre *Dergâh*, öncelikle *Yeni Mecmua* gibi siyasi bir iktidarın güdümünde değil öğrencilerin kendi girişimleri sonucunda yayınlanan bir gençlik dergisidir. Yazarın, *Yeni Mecmua*'nın “ruhen” fakat daha “asil bir tarzda” devamı olduğunu belirttiği *Dergâh*'ı tanıtmak üzere sıraladığı nitelikler, aynı zamanda *Yeni Mecmua* ile aralarındaki süreklilikleri ve kopuşları belirginleştirmeye yöneliktir. “Milliyet duygusu ve millî heyecan”ın *Dergâh*'ta olgunlaşarak edebi bir bilince ve estetiğe kavuştuğunu, Anadolu hareketinin “asil bir fikir mertebesine” bu dergiyle ulaştığını savunan yazarın, iki dergi arasında yaptığı bu karşılaştırma, *Dergâh*'ta “yeni” bir siyasi iktidar ekseninde “yeni” bir milliyetçilik yaklaşımının hedeflendiğine işaret eder. Tanpınar'ın anlatısında Yahya Kemal'in edebi ve düşünsel duruşuyla, Ülken'in anlatısında Bergson felsefesiyle, Özön'ün röportajlarında İstanbul hükümetine, Dama Ferit'e ve Padişaha karşı Anadolu'ya bir tepkiyle, Safa'nın yorumunda milli edebiyat akımının estetik anlayışına karşı bir tepkiyle özdeşleşen *Dergâh*, Yakup Kadri'nin bu yazısında, tüm bu yorumların Türk milliyetçiliğine “yeni” bir yön verme arzusuyla birleştiği bir çizgide tanıtılır.

Türk milliyetçiliğinin entelektüel arka planına ilişkin tarih yazımında, Milli Mücadele döneminin düşünce hayatı, İkinci Meşrutiyet ile Cumhuriyet dönemleri arasında sıkışıp kalmış ve büyük ölçüde ihmal edilmiştir. İktidarın çok başlı bir görünüm kazandığı bu süreçte, düşünce hayatı, iktidarın bu yapısıyla uyumlu bir karaktere bürünmüştür. Yaşanan siyasi bunalım, milli akım yelpazesi içerisinde çatışan yaklaşımları, siyasi mücadelelere paralel olarak geçmişle süreklilikler ve kopuşlar çerçevesinde yeni arayışlara yöneltmiştir. Bu arayışta, tanınmış yazarların ve Darülfünun hocalarının öncülüğünde yayınlanan *Dergâh*, siyasi ve kültürel tartışmalar çerçevesindeki özgün konumuyla büyük bir ilginin odağı haline gelmiştir. Yaptığımız çalışmada, *Dergâh*'ın yazar kadrosunda yer alan ve/veya döneme tanıklık etmiş birçok yazarın dergi hakkında satır aralarında kalan değerlendirmelerini, *Dergâh*'ta ve diğer dergi ve gazetelerde yapılan tartışmalar ve dönemin siyasi ve kültürel tarihi ile ilgili çalışmalar üzerine yaptığımız paralel okumalarla birlikte ele aldık. İkincil kaynaklar üzerine yaptığımız okumalarda ve Osmanlıcadan çevirdiğimiz metinlerde kullanılan sembolik dil ile döneminin tarihsel bağlamı arasındaki çok yönlü ilişkiyi çözümlemeye öncelik verdik.

Milli Mücadele döneminde Türk milliyetçiliğinin entelektüel arka planının şekillenmesinde önemli bir rol oynayan “spiritüalist” yaklaşımı adlandırırken, sadece manevi duyguları öne çıkarmayı hedefleyen mistik bir yaklaşımı ifade ettiğini düşündüğümüz “ruhçu” kavramını değil, arka planda felsefi ve bilimsel bir kavramsal çerçeveye desteklenen ve siyasi

ve toplumsal değişimin felsefesini kurmayı hedefleyen akademik bir yaklaşımı daha iyi yansıttığını düşündüğümüz “spiritüalist” kavramını tercih ettik. Dergide, Bergson’un spiritüalist felsefesi temel alınmış olmasına rağmen, bazı yazarların, bu filozofun kavramlarını çeşitli düşünürlerin çalışmalarıyla birlikte ele alarak farklı şekillerde yorumlamalarından dolayı, “spiritüalist” kavramını tırnak içerisinde kullandık. Çalışmamızın odak noktası olan 1918-1922 yılları arasındaki tarihsel dönemi adlandırırken, ateşkes anlamına gelen Mütareke kavramının yerine Milli Mücadele kavramını tercih ettik. Zira 16 Mart 1920’de İstanbul’un resmen işgali ve Osmanlı Mebusan Meclisi’nin işgal güçleri tarafından basılarak bazı milletvekillerinin tutuklanmasıyla ateşkes sona ermiştir. Bununla beraber, Milli Mücadele döneminin düşünce hayatında tatışılan bir çok konu İkinci Meşrutiyet döneminde sorunsallaştırıldığından, tartışmalarda kullanılan söylemlerin gelişimini izleyebilmek için bu dönemde yayınlanmış olan dergi ve gazetelere de başvurduk.

Bu bağlamda, Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımın zeminini hazırlayan tarihsel koşulları ele aldığımız tezimizin birinci bölümünde, ilk olarak, Çanakkale Savaşı’nın ilk günlerinde hükümetin emriyle *Türk Yurdu* binasında yapılan ve Türkçü veya Türkçülüğe yakın olduğu düşünülen aydınların davet edildiği gizli bir toplantıda yapılan tartışmaları inceledik. Çanakkale’nin düşmesi ve İstanbul’un işgali halinde, Türkçü aydınların ne yönde hareket edeceklerini belirlemek üzere düzenlenen bu toplantının son günlerinde, Türkçülüğü açıklığa kavuşturmak adına yapılan tartışmalar, Türk milliyetçiliğinin hedefleri ve sınırlarına ilişkin farklı yaklaşımlar arasındaki çatışmaların belirginleşmesine ve siyasi ve kişisel anlaşmazlıkların yol ayrımına getirdiği bazı yazarlar arasında kamplaşmalara yol açmıştır. İkinci olarak, savaş propagandası ihtiyacını karşılamak ve savaşla birlikte ivme kazanan millileştirme siyasetine daha geniş bir destek sağlamak amacıyla, İttihatçı ve/veya Türkçü olsun olmasın Osmanlı-Türk aydınlarını kendi çatısı altında toplama çabasına girişen İttihat ve Terakki hükümetinin, bu yönde izlediği siyaseti ve buna paralel olarak Türkçülüğün hedeflerine yönelik uzlaşma arayışlarını ele aldık. Muhalif yazarlarla hükümete yakın yazalar arasında belirli bir yakınlaşmanın sağlandığı bu sürecin ardından, üçüncü olarak, savaş sırasında bu yakınlaşmanın ulaştığı son nokta olan *Yeni Mecmua*’yı ve bu derginin öncüsü olan Ziya Gökalp’in Durkheimcı toplumsal felsefesinin gelişimini inceledik. Zira, *Dergâh*’ta Gökalp ve Durkheim sosyolojisine karşı eleştirel bir tavrın benimsenmesi, *Dergâh*’a öncülük edenlerin *Yeni Mecmua*’nın yazar kadrosunda da yer alması ve *Dergâh*’ın “ruhen” kaydı düşölmek şartıyla bu derginin devamı olarak sunulması gibi elimizde bulunan birçok veri, *Dergâh*’ta savunulan “spiritüalist” yaklaşımın daha kapsamlı bir çerçevede

anlaşılabilmesi için bu incelemenin yapılmasını zorunlu kılmıştır. Dördüncü olarak, henüz Birinci Dünya Savaşı sona ermeden 1918 yılının yaz aylarında, Türkçülüğün faaliyet sahasına ilişkin görüş ayrılıklarını yeniden su yüzüne çıkaran Türkçülük-Türkiyecilik polemiğini inceledik. Halide Edip'in, bu polemik çerçevesinde, Turan'dan Anadolu'ya, kuramdan eyleme ve hayalden gerçeğe geçmek söylemi aracılığıyla Türkçülüğe yeni bir yön verme çabası, Milli Mücadele döneminde, benzer söylemleri “spiritüalist” yaklaşımın sağladığı kavramsal çerçeveye destekleyen *Dergâh* yazarlarının da gündemi haline gelmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından *Yeni Mecmua*'nın kapanmasıyla yayına giren *Büyük Mecmua*, *Yeni Mecmua*'dan *Dergâh*'a giden yolda, milliyetçilik yaklaşımları arasındaki sürekliliklerin ve kopuşların izlenebilmesi açısından incelediğimiz önemli bir geçiş noktasıdır. *Büyük Mecmua*, İttihat ve Terakki iktidarına gösterilen tepkinin ivme kazandığı 1919 yılı boyunca, Gökalt'ın Durkheimci toplumsal felsefesine karşı eleştirel bir yaklaşımın şekillenmeye başladığını ve Türk milliyetçiliğinde Turan idealine karşı Anadolu idealinin güç kazandığını gösteren bir süreci temsil eder. Birinci bölümü bitirirken ele aldığımız son iki dergi ise, Türk milliyetçiliğinde “yeni” bir yaklaşıma duyulan ihtiyacın *Dergâh*'a giden yolda önemli bir yansıması olduğunu düşündüğümüz *Genç Yolcular* ve ardından *Dergâh*'ın müdürü Mustafa Nihat Özön'ün “İstanbulcu”, “Damat Feritçi” ve “Padişahçı” olmakla suçladığı *Ümid* dergileridir.

Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımın temsilcisi olarak *Dergâh* üzerine odaklandığımız ikinci bölümün ilk alt başlığında, yeni bir toplumsal felsefenin dayanak noktası olan “spiritüalist” yaklaşımın düşünsel temellerini, dergide yayınlanan metinlerden hareketle inceledik. İkinci Meşrutiyet döneminde çeşitli yazarların Bergson felsefesine yaklaşımları üzerine yaptığımız bir girişin ardından, “spiritüalist” yaklaşımın Bergsoncu temellerini ortaya koyarken, *Dergâh*'ta Mustafa Şekip'in Bergson'dan yaptığı çevirileri, Fraszca orjinalleriyle karşılaştırmalı bir biçimde ve dergi yazarlarının yararlandıkları temel argümanlara odaklanarak ele aldık. “Spiritüalist” yaklaşımın, dergide çeşitli düşünürlerin çalışmalarıyla desteklenmiş olması nedeniyle, bu düşünürler arasında en çok öne çıkarılan Théodule Ribot'yu, yine bu düşünürün dergideki başlıca temsilcisi olan Mustafa Şekip'in makalelerinden hareketle inceledik. *Dergâh*'ta Bergson, James ve Ribot gibi düşünürler aracılığıyla materyalizm ve entelektüalizme karşı ortaya konan eleştirel yaklaşım, bunu bilim karşıtlığı olarak algılayan bazı aydınlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. “Spiritüalist” yaklaşımın diğer felsefi yaklaşımlar karşısında konumlandırılmasında önemli bir rol oynadığını düşündüğümüz bu tepki ve dergi yazarlarının bu tepkiye karşılık yaptıkları

savunma, üzerinde durduğumuz diğer bir konudur. Ziya Gökalp'in, pozitif bir bilim olarak öne çıkardığı Durkheim sosyolojisini, Bergson felsefesinin de dahil olduğu diğer felsefi yaklaşımlara üstün görmesi, *Dergâh* yazarları tarafından bilimci bir zihniyetin esiri olmakla suçlanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda, Gökalp'in *Küçük Mecmua*'daki yazıları ve *Dergâh*'ta Gökalp ve Durkheim sosyolojisine getirilen eleştiriler, ikinci bölümün ilk alt başlığında ele aldığımız son konudur. İkinci alt başlıkta, "spiritüalist" yaklaşımın sağladığı kavramsal çerçeve aracılığıyla Anadolu hareketine verilen destek ve bu desteğin Türk milliyetçiliğinde "spiritüalist" yaklaşıma sağlamış olduğu siyasi meşruluk tartışılmıştır. Son olarak, üçüncü alt başlıkta, "spiritüalist" yaklaşımı, siyaset, sanat, felsefe, edebiyat ve eğitim gibi çeşitli alanlarda yapılan tartışmalarla buluşturan ve bu yolla Türk milliyetçiliğine yeni bir yön vermeyi hedefleyen *Dergâh* yazarlarının, soyut bir bütünleştirme aracı olarak benimsedikleri ruh kavramından hareketle, "milli ruh"u oluşturan milliyet, medeniyet ve din unsurlarını, yazılarında nasıl biraraya getirdiklerini inceledik.

1. TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNDE “SPİRİTÜALİST” YAKLAŞIMIN ZEMİNİNİ HAZIRLAYAN TARİHSEL KOŞULLAR

1.1. Türk Yurdu’nda Bir Toplantı ve Türkçülüğü Açıklığa Kavuşturma Sorunu

Çanakkale’nin bombardımana tutulduğu 1915 yılının Şubat ayında İstanbul’da bir panik havası hakimdi. Maliye Nazırı Cavit Bey bu sıralarda not defterine, İstanbul’da büyük bir telaş ve heyecan olduğunu, Anadolu’ya geçiş için hazırlık yapıldığını ve Padişah’ın İstanbul’dan gitme ihtimali karşısında endişeli olduğunu kaydediyordu.¹ Boğazların düşmesinden duyulan kaygı nedeniyle, hükümetin geçici olarak İstanbul’dan Eskişehir’e taşınması için hazırlıklara başlanmış ve Padişah da ister istemez bu karara uymak durumunda kalmıştı. Bu dönemde Avusturya-Macaristan İmparatorluğu’nun İstanbul’daki büyükelçiliğinde askeri ateşe olarak görev yapan Joseph Pomiankowski’ye göre, eşyalar, arşivler ve buna benzer değerli evraklar Eskişehir’e, hazine, müzeler ve kutsal emanetler ise, Konya’ya götürülmüştü. Büyükelçilik çalışanlarının ve diplomatların Anadolu’da nerede ikamet edecekleri de belirlenmişti. Eşyaların Anadolu’ya taşınmasına yardımcı olan yabancı elçilikler arasında, Avusturya-Macaristan elçiliği de bulunuyordu.² Müttefik donanmasının

¹ Mehmet Cavit (19 Ocak 1944), “Cavit Bey’in Not Defterinden”, *Tanin*.

² Joseph Pomiankowski (1990), *Osmanlı İmparatorluğu’nun Çöküşü “1914-1918 I. Dünya Savaşı”*, Çev. Kemal Turan, Kayıhan Yay., İstanbul, s. 104. Amerika’nın İstanbul büyükelçisi Morgenthau’nun verdiği bilgiye göre, Mart ayına gelindiğinde İstanbul’dan göç başlamıştı: Kadın ve çocuklar iç kısımlara doğru taşınıyorlardı. Bütün bankalar altınlarını Küçük Asya’ya göndermeye mecbur kalmıştı. Müze müdürü de İstanbul’un en güzel eserlerini bodrumlara gizlemiş veya zarar gelmemesi için paketlemişti. Bkz. Henry Morgenthau (2003), *Ambassador Morgenthau’s Story*, Wayne State University Press, Michigan, s. 138. Hükümetin aldığı kararların, bir panik havasını değil İstanbul’u savunma kararlılığını yansıttığını belirten Bayur ise, Morgenthau’nun anılarında İstanbul’da korku ve panikten bahsetmesini, “onun bilinen Türk aleyhtarlığının bir sonucu” sayar. Bkz. Yusuf Hikmet Bayur (1991), *Türk İnkılabı Tarihi*, Cilt: 3, Kısım: 2, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, s. 72-78. Bayur’un işaret ettiği üzere İstanbul’un savunulması yönünde kararlar alınmış olmasına rağmen, bir korku ve panik havasının varolmadığını söylemek güçtür. Bunu, döneme tanıklık etmiş bir çok yazarın anılarında da görmek mümkündür. Bkz. Ali Fuat Türkgeldi (1984), *Görüp İştiklerim*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, s. 117-118., Ziya Şakir [Soko] (1944), *1914-1918 Cihan Harbini Nasıl İdare Ettik*, Muallim Fuat Gücüyener Anadolu Türk Kitap Deposu, İstanbul, s. 224-229., Ahmet Refik Altınay (1997), *İki Komite İki Kıtal/Kafkas Yollarında*, Yay. Haz. Osman Selim Kocahanoğlu, Temel Yay., İstanbul, s. 136., Süleyman Kani İrtem (2004), *Meşrutiyet’ten Mütareke’ye (1908-1918)*, Yay. Haz. Osman Selim Kocahanoğlu, Temel Yay., İstanbul, s. 61., Muhittin Zeki Birgen (2006), *İttihat ve Terakki’de On Sene: İttihat ve Terakki neydi?*, Yay. Haz. Zeki Arıkan, Kitap Yayınevi, İstanbul, s. 221., Galip Vardar (2003), *İttihat ve Terakki İçinde Dönenler*, Yay. Haz. Samih Nazif Kansu, Yeni Zaman Yay., İstanbul, s. 404-405., Hüseyin Cahit Yalçın (26 Aralık 1936), “Meşrutiyet Hatıraları 1908-1918”, *Fikir Hareketleri*, No: 166, s. 149-150. 1915 yılının Mart ayında Osmanlı Bankası’nın 2.560.000 liralık rezervinin 1.550.000 lirası Eskişehir ve Konya’ya nakledilmiş, Hükümet ve ordunun bazı binalara el koyduğu Eskişehir’de boş ev sıkıntısı yaşanması üzerine, Osmanlı Bankası ayda 40-45 liraya küçük bir ev kiralamaya karar vermiştir. Bkz. Edhem Eldem (1999), *Osmanlı Bankası Tarihi*, Osmanlı Bankası Tarihi Araştırma Merkezi ve Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yay., İstanbul, s. 327. Ayrıca bkz. David

bombardımanıyla Çanakkale dış tabyalarının tahribi sonrasında hükümet, kısa sürede İstanbul'a ulaşabileceğini düşündüğü müttefiklere karşı tedbirler almaya yönelik yoğun bir faaliyet içerisindeydi. İstanbul'da yaşanan bu kargaşa sırasında Türkçü yazarların ne yönde hareket edecekleri ise, hükümetin ele aldığı diğer bir konuydu.

Bu konuya dair elimizdeki bilgi, büyük ölçüde Halide Edip ile Yahya Kemal'in anılarında anlattıklarıyla ve Ahmet Ağaoğlu'nun *Türk Yurdu*'nda yayınlanan yazısıyla sınırlıdır.³ Yahya Kemal ve Halide Edip, bu dönemde aydınların kişisel ve siyasi çekişmelerin de etkisiyle Türkçülüğün hedefleri konusunda bir uzlaşmaya varamadıklarını gösteren bir dizi toplantıdan bahsederler. Birkaç gün boyunca devam eden bu toplantıların ilki, Çanakkale cephesinde henüz deniz savaşının sonuçlanmadığı bir tarihte, muhtemelen 18 Mart 1915 tarihinden birkaç gün önce düzenlenir. Halide Edip, *Türk Yurdu* binasında bir araya gelen yazarların Yusuf Akçura tarafından davet edildiğini belirtir. Toplantının amacı ise, Çanakkale'nin düşmesi ve İstanbul'un işgali durumunda aydınların nasıl bir yol takip edeceklerini belirlemektir. Yazara göre toplantı, Doktor Adnan (Adıvar) Bey'in başkanlığı sayesinde "imkân dairesinde sükûnet içinde" geçmiştir. Fakat toplantı hakkında daha ayrıntılı bir bilgi veren Yahya Kemal, yazarlar arasında kamplaşmaya yol açan bir anlaşmazlığın yaşandığını belirtir.

Yahya Kemal'in anlatımında, İstanbul'u terk ederek Anadolu'ya geçmeyi planlayan İttihat ve Terakki hükümeti, İstanbul halkını siyasete bulaşmamış Türkçü düşünürlere emanet etmeye karar vermiştir. Buna göre Türkçüler, İstanbul'un Türk semtlerine yerleşerek mümkün olduğunca halkı savunmaya çalışacaklardır. Talat Paşa'nın emriyle gizlice düzenlenen bu

Fromkin (1993), *Barışa Son Veren Barış: Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı? 1914-1922*, Çev. Mehmet Harmancı, Sabah Kitapları Ekonomik Yay., İstanbul, s. 143.

³ Yahya Kemal Beyatlı (1986), *Siyâsî ve Edebî Portreler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 30-35., Halide Edib Adıvar (2005), *Mor Salkımlı Ev*, Özgür Yay., İstanbul, s. 218-219 ve Ahmet Ağaoğlu (1 Nisan 1915), "Millî Cereyan", *Türk Yurdu*, No: 80. Çeviriyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 4, s. 92. Yahya Kemal ve Halide Edip'in anılarından yola çıkarak bu konuyu ele alan bir kaynak için bkz. Erol Köroğlu (2004), *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) Propagandadan Millî Kimlik İnşasına*, İletişim Yay., İstanbul, s. 180-186. Burada Halide Edip'in anılarıyla ilgili önemli bir noktayı belirtmemiz gerekir. Halide Edip'in 1918 yılına kadar olan anılarını kapsayan *Mor Salkımlı Ev*, ilk defa İngilizce olarak yayınlanmıştır. *Mor Salkımlı Ev* ile karşılaştırmalı olarak yararlandığımız İngilizce metin için bkz. Halide Edip Adıvar (1926), *Memoirs of Halide Edip*, The Century co., New York, s. 383-385. Halide Edip, *Mor Salkımlı Ev*'i önce İngilizce sonra Türkçe yazdığını ve kitabın bir çeviri olmamakla birlikte "öz itibarıyla" İngilizce baskısıyla aynı olduğunu belirtir. Bkz. Halide Edip Adıvar (2007), *Türk'ün Ateşle İmtihanı*, Can Yay., İstanbul, s. 11. Kitabın Türkçesi ile İngilizcesi arasındaki farklara ilişkin bir makale için bkz. Fevziye Abdullah Tansel (1966), "Halide Edip Adıvar, Hatıralar: Mor Salkımlı Ev", *Belleten*, Cilt: 30, No: 118, Ankara, s. 303-319.

toplantı, Celal Sahir'in evinin alt katındaki Bilgi Derneği'nde gerçekleştirilir.⁴ Yahya Kemal'in toplantıya davet edilmesine Yusuf Akçura ve Halide Edip önyak olmuştur.⁵ Toplantıya katılanlar arasında, Halide Edip, Hamdullah Suphi, Ziya Gökalp, Köprülüzade Fuat, Celal Sahir, Halim Sabit, Hüseyinzade Ali, Doktor Adnan, Yusuf Akçura, Mehmet Ali Tevfik ve Ömer Seyfettin, yazarın aklında kalan isimlerdir. İlk günkü toplantıda, işgal gerçekleştiği takdirde Rumların ve Ermenilerin ayaklanma ihtimaline karşı Türklerin nasıl korunabileceğine ilişkin elle tutulur bir sonuç ortaya çıkmamıştır. Siyasete karışmış olmaları nedeniyle ailesini korumak için Anadolu'ya geçmek isteyenler ile İstanbul'da kalacak olanlar belirlendikten sonra, kalanların halka yapabilecekleri yardımın "ırşattan ibaret olabileceği" anlaşılır.⁶ Boğazdan olumsuz haberlerin geldiği ve aynı konuların tartışıldığı ikinci toplantıda, bir sonraki toplantının, katılımcılar tarafından önerilen ve milliyetçi olmaları itibarıyla güvenilir isimler arasından seçilecek olanların da katılımıyla genişletilmesine karar verilir. Bununla beraber, Yahya Kemal'e göre bu toplantıda, o ana kadar "İttihatçılıkla Türkçülüğü beraber gütmüş" olanlar arasında gizli bir anlaşmazlık olduğu ortaya çıkmıştır. Bu anlaşmazlık, Çanakkale'den olumlu haberlerin geldiği üçüncü gün gerçekleştirilen toplantıda daha da belirgin bir hal alır:

Benim gibi politika ile uğraşmayanlar durup durdukları yerde, kendilerini Merkez-i Umûmî'ye şüpheli bir unsur gösterecek acîb bir vaziyete girmiştiler. Gerginlik, başlarını Merkez-i Umûmî'ye bağlamış olan Türkçülerle, hiç İttihatçı olmamış ve olmaya lüzum görmeyen Türkçüler arasında idi. Halide Edip Hanım Merkez-i Umûmî'den ve hükümetten soğuduğu için ikinci hizbin başına geçmiş bir tavırda bulunuyordu. Kavga şiddetlendi. Ağaoğlu Ahmet Bey, korkunç bir Merkez-i Umûmî lisanı kullanarak Halide Edip Hanım'la çarpışıyordu. Nihâyet Ağaoğlu Ahmet Bey, çirkinliğinin tesiri hâlâ üzerimde olan bir cümle ile, orada hazır bulunanlara ne kadar emniyet edebileceğini bilmediğini çünkü ona göre İttihatçı olmayan bir insanın milliyetperver ve

⁴ Halide Edip, toplantının *Türk Yurdu* binasında olduğunu, Yahya Kemal ise Bilgi Derneği'nde olduğunu belirtir. Her ikisi de aynı binada olduğundan bu noktada iki yazar arasında herhangi bir çelişki yoktur.

⁵ Yusuf Akçura bu toplantı gerçekleşmeden kısa bir süre önce Yahya Kemal'i, düşüncelerini *Türk Yurdu* dergisinde açıklamaya davet etmiştir. Yahya Kemal'in dili ve edebiyatı Türkçeleştirmek, millileştirmek, hayata ve medeniyete bakışı Batılılaştırmak yönündeki isteklerinin "Yurtçular" tarafından da paylaşıldığını belirten Akçura, bunların "Havza edebiyatı", "Nev Yunanilik" ve "Ritim meselesi" ile ilişkisini ise anlayamadığını belirtir. Bkz. A.Y. (4 Mart 1915), "Mektuplar: Yahya Kemal Beyefendi'ye", *Türk Yurdu*, No: 78. Çevirimyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 4, s. 71.

⁶ Halide Edip anılarında, toplantının ilk meselesinin ve ilerleyen satırlarda da son meselesinin milliyetçi yazarların İstanbul'da kalıp kalmamaları olduğunu söyler. Yahya Kemal ise bu meselenin toplantının ilk gününde tartışıldığını belirtir. İstanbul üzerindeki tehlikenin ortadan kalktığı son toplantıda bu meselenin tartışılmasının pek anlamlı olmadığını düşünürsek, bu mesele ilk toplantıda görüşülmüş olmalıdır. Buna ilişkin olarak Halide Edip, Türk milliyetçiliğinin sembolü olan yazarların İstanbul'da kalıp kalmaması konusunda "melodramatik" konuşmalar yapıldığından bahseder. Genç bir gazeteci olan Mehmet Ali Tevfik, bu yazarların İstanbul'da kalmalarının yanı sıra şehit olmanın bir yolunu bulmaları ve milliyetçiliğin kutsal davasını kanlarıyla damgalamaları gerektiğini savunur. Ona göre bu "şahadete layık olanlar" arasında en başta gelen isim ise Mehmet Emin (Yurdakul)'dir.

Türkçü olamayacağını şedîd bir demagoglukla dermeyân etti. Hepsinin arasında ne şedîd, ne de mûtedil, hiçbir zaman İttihatçı olmamış ben vardım; ayağa kalktım: “Efendiler ben İttihatçı değilim, lâkin kendi düşünüşüme göre Türkçüyüm; galiba siz de beni öyle bildiğiniz için, hiç intizâr etmediğim halde, davet ettiniz, geldim. Davet ettiğiniz insanlara emniyet edip etmemek bahsini çıkarmak ne Türk, ne de insan şîârıdır!” dedim ve kapıdan çıktım. ... İçeride de Halide Edip Hanım’la Ağaoğlu Ahmet Bey arasında zehirli bir müsâdeme olmuş.⁷

Ağaoğlu’nun sözlerinin aşırı İttihatçılar tarafından da hoş karşılanmadığını belirten Yahya Kemal, ertesi gün Darüşşefaka’ya kendisini almaya gelen Ömer Seyfettin’in ısrarıyla bir kez daha toplantıya gider. Çanakkale’den gelen olumlu haberler artık herkese rahat bir nefes aldırılmış, İstanbul üzerindeki tehlikenin kalkmasıyla anlamını yitirmiş olan toplantı da yazarın deyiimiyle bir “karga derneği”ne dönüşmüştür. Fakat anlaşılabilir bir hale gelmiş olan ve toplantı dağılmadan önce açıklığa kavuşturulması istenen bir konu vardır: Türkçülük. Bu konudan ayrıntılı bir şekilde bahsetmenin can sıkıcı olacağını düşünen Yahya Kemal, tartışma sırasında önemli bir gelişmenin yaşandığını belirtmekle yetinir: Birkaç yıldan beri “kesif bir Turancılık halinde görünen Türkçülüğe yeni ufuklar” açılmış ve o günkü medeniyet çerçevesinde daha sınırlı bir Türkçülüğün, “doğru tabirle, Turan hayal-i hâmine karşı milliyetperverliğin” tezini savunanlar, ilk defa düşüncelerini dile getirebilmişlerdir. Bu ifadeden anladığımız kadarıyla Yahya Kemal’e göre milliyetçilik, Turancılığı dışarıda bırakan sınırlı bir Türkçülüktür. Yahya Kemal’in de aralarında olduğu bazı Türkçüler, Balkan Savaşları’nın ardından sınırlı bir milliyetçilik anlayışını savunmuşlardır.⁸ Fakat bu dönemde Türkçülük akımı içerisindeki baskın eğilim, hükümetin güdümünde yükselişe geçen

⁷ Yahya Kemal Beyatlı (1986), *Siyâsî ve Edebî Portreler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 33.

⁸ Türk Ocağı’nın ilk başkanı olan Ahmet Ferit (Tek), 1914 yılında *Nevsâl-i Millî* dergisinde yayınlanan “Türk Ocağı: Genç Ocaklıya” başlıklı yazısında Türkçülüğün faaliyet alanını Anadolu ile sınırlar. Yazara göre Osmanlı Padişahlığı, bir Türk hakanlığından başka bir şey değildir. Osmanlılığın aslı Türklerdir. Arap, Kürt, Ermeni ve Rumların hakları ve ayrıcalıkları inkar edilemez. Fakat devletin temelini de, Habsburg İmparatorluğu’nun Almanları gibi, Anadolu Türkleri olduğu itiraf edilmelidir. Osmanlı Devleti’nin devamı, Türklerin gelişmesine bağlıdır. Bu yüzden Türk aydınlarının görevi, Türkleri, içine düştükleri sefaletten çıkarmak, hastalıklardan kurtararak zinde ve faal bir hale getirmek, “tüfengi omzunda serserilik etmekten” üretime yönlendirerek ekonomik açıdan refaha kavuşturmak, okur yazar hale getirmek, nüfusunu artırmak, rekabete hazırlamak olmalıdır. Bunun için de Türk Ocağı, faaliyet sahasını ustalıkla sınırlamayı bilmelidir: “..Türklük ile uğraşanlar da ihtiyat ve basireti asla elden bırakmamalı, hele genç ve delikanlı Ocaklı Şarka mahsus hayalperverlikle birden Nehrin ve Kenân’a, İran ve Turan’a uçuvermemelidir... Edirne, Rize, Rodos, Süleymaniye. Bu dört kale, Türk ili hudutlarının demir kazıklarıdır.” Bkz. Ahmet Ferit [Tek] (1914), “Türk Ocağı: Genç Ocaklıya”, *Nevsâl-i Millî*, s. 188-191. Yahya Kemal’in, Osmanlı Devleti’nin sınırları içerisinde yapılacak reformların faaliyet sahasını, Adana, İzmir ve Konya vilayetleriyle sınırladığı iki yazısı için bkz. Süleyman Sadi (6 Aralık 1913), “Çamlar Altında Musahabe”, *Peyâm-ı Edebî* ve Yahya Kemal [Beyatlı] (12 Temmuz 1914), “Bir Fikir”, *Peyam*. Çevirimyazıları için bkz. Yahya Kemal Beyatlı (1990), *Mektuplar ve Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, s. 240-242 ve 289-293. 1914 yılında İzmir Türk Ocağı’nın başkanı olan Necip Türkçü anılarında, Turancılık idealini çürütmek üzere Ocak’ta konferanslar verdiğini fakat bazı gençlerin bu konferanslara karşı olduğu belirtir. Bkz. İbrahim Olgun (1971), *Necip Türkçü*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, s. 41-42.

Turancılıktır. Dolayısıyla anlaşılmaz bir hale gelmiş olan Türkçülük, bir süre daha anlaşılmaz bir halde kalmaya devam edecektir.

Yahya Kemal'e göre asıl kavga İttihatçı olanlarla olmayanlar arasındadır. Toplantıdan birbirine karşıt iki grup ortaya çıkmıştır. Ziya Gökalp'in başını çektiği birinci grupta, "başlarını Merkez-i Umûmî'ye bağlamış olan" İttihatçılar, ikinci grupta ise, Halide Edip, Yusuf Akçura, Doktor Adnan ve Mehmet Emin vardır. Hamdullah Suphi, ikinci gruba yakın durmakla beraber henüz tarafını belirlememiştir. Bu kamplaşma, asıl olarak kişisel ve siyasi çekişmelerin bir sonucudur. Maarif Nazırı Şükrü Bey'le kavga eden Halide Edip, İttihat ve Terakki Genel Merkezi'nden ve hükümetten "soğuk muamele" görmüş, Yusuf Akçura, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye olmaya gittiği gün "Osmanlılığa ve Kur'ân'a" inanmadığı için yemin edemeyeceğini söylemesi üzerine dışarı çıkarılmış ve Cemiyet'in "gazabına, tehdidine ve takibine" uğramış, Mehmet Emin, "Ermeniler lehinde iltimasları, kabak tadı veren inşadları yüzünden itibardan düşmüş"tür. Kısaca "bir çok hareketler ve sözler bu takımı İttihatçılıktan epeyce ayırmış"tır. Yahya Kemal, kendisinin Darülfünun'a tayin edilmesinde Ziya Gökalp'e minnettar olduğunu, buna rağmen Halide Edip'e karşı bu gruba katılmadığını belirtir. Yazarın bu anlatımını değerlendirmeden önce açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir nokta vardır: İttihatçı olmak ya da olmamak arasındaki fark. İttihatçı olanlar, sadece İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye olanlar değil, asıl olarak İttihat ve Terakki Genel Merkezi'nin üyeleri ve bu merkezin belirlediği siyaset doğrultusunda hareket edenlerdir. İttihatçı olmayanlar ise, yazarın tüm çelişkili ifadelerine rağmen, sadece İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye olmayanlar değil, o zamana kadar Merkez'e yakın durmuş fakat son zamanlarda hükümetin izlediği siyasetten rahatsızlık duymaya başlamış ve/veya Merkez tarafından dışlanmış olanlardır. Dolayısıyla bu kavganın kimler arasında olduğunu belirlemek için Yahya Kemal'in anılarında kullandığı en doğru ifade, o ana kadar "İttihatçılıkla Türkçülüğü beraber götürmüş" olanlar ifadesidir. Bu ifade bize, Yahya Kemal gibi İttihatçılıkla uzaktan yakından alakası olmayanların, bu dönemde İttihatçılık ile Türkçülük akımının homojen bir birliktelikleri olduğunu veya Türkçülüğün, İttihat ve Terakki hükümetinin siyasetini desteklemek üzere varolduğunu düşündüklerini gösterir. Bu şekilde düşünmelerinin nedeni ise, Türkçülüğün, hükümetin siyaseti doğrultusunda Turancılıkla özdeşleşen bir imajı olmasıdır. Bu imaj, İttihatçılıktan ve/veya Turancılıktan uzak duran bazı aydınların, Türkçülükle aralarına mesafe koymalarında önemli bir paya sahiptir. Sonuç olarak bu toplantılar, hem o ana kadar "İttihatçılıkla Türkçülüğü beraber götürmüş" olanlar arasında bir

çatışma olduğunu hem de bunların Türkçülük konusunda aynı görüşleri paylaşmadığını göstermiştir.

Ahmet Ağaoğlu'nun toplantı sırasında yaptığı çıkıştan da anlaşılabilirce üzere, İttihatçıların takındıkları diktatörce tavır ve oluşturdukları baskı ortamı, kişisel ve siyasi çatışmaları tırmandırmandır ve kültürel alandaki sorunların çözümünde önemli bir engel teşkil edecektir. Türkçülüğün açıklığa kavuşturulması isteği üzerine yapılan tartışmada bir sonuca varılamamış olması, bu durumun bir yansımasıdır. Halide Edip, Yahya Kemal'in yüzeysel bir şekilde değindiği bu tartışmayı, 1926 yılında yayınlanan anılarında aydınlatıcı bir tartışma olarak niteler. İlk aşamada, her yazarın milliyetçiliği kendi anlayışına göre ifade etmesi talep edilmiştir. Gökalp'e yakın olan Mehmet Fuat ve Ömer Seyfettin'e göre milliyetçilik, bir milletin "ego"sunu yani benliğini oluşturan unsurları araştırmak, keşfetmek ve sonra da bunları o milletin bireylerine öğretmektir. Fakat milletin benliğini oluşturan ana unsurların nelerden ibaret olduğu sorusuna verilen cevaplar oldukça muğlaktır. Ömer Seyfettin, bunun nedenini Halide Edip'e daha sonra espirili bir dille itiraf eder. Bu konuda Gökalp ne derse onu kabul eden Türkçüler, onun İstanbul'da olmaması nedeniyle sessiz kalmışlardır.⁹ Ömer Seyfettin'e göre gençler, milli benliği oluşturan unsurlar konusunda Gökalp'in sürekli fikir değiştirmesi nedeniyle, daha sonra toplantıda savunduklarından bambaşka bir şey savunmak durumunda kalmak istememişlerdir. Bu konudaki görüşlerini dile getiren Ahmet Ağaoğlu'na göreyse milliyet, dil, din, ırk ve ortak geleneklerden (anane) oluşan ortak bir zihniyeti ifade eder. Toplantıda, bunların hangisinin önce geldiği üzerine hararetli tartışmaların yaşandığını belirten Halide Edip'e göre, bu konu, "o gün için hemen hemen hayati bir mesele"dir. Türk milliyetçiliğindeki siyasi eğilimlerin bu öncelik sırasına bağlı olduğunu düşünen yazar, yapılan tartışmayı da bu bağlamda aydınlatıcı olarak niteler. İlk olarak fikrini söyleyen Hüseyinzade Ali'ye göre milli benliği oluşturan unsurlar arasında ırk, ancak dil ve din unsurlarının ardından gelir. Bu nedenle, Türkçe konuşan, Müslüman olan ve Türküm diyen bir zenci bile olsa, ırkı Türk olan bir Hristiyan Macar'dan daha yakındır. Halide Edip'e göre Hüseyinzade Ali, bu duruşuyla ılımlı Panislamizme yakındır. En az önemi dine veren gençler ise, Panturanist eğilimi ifade eden dil ve ırk üzerinde ısrar etmişlerdir.¹⁰

⁹ Halide Edip, Yahya Kemal'in aksine, Gökalp'in toplantıya katılanlar arasında olmadığını belirtir. Gökalp, büyük bir ihtimalle ilk toplantılara katılmış fakat Türkçülüğün tartışıldığı son toplantıya katılmamıştır.

¹⁰ Toplantıya katılanlar arasında yer alan Halide Edip anılarında, kendisinin hangi siyasi eğilimi savunduğuyla ilgili bir bilgi vermez. Fakat 1918 yazında Ahmet Ağaoğlu, bu tartışmanın devamı olarak niteleyebileceğimiz bir polemikte, büyük bir ihtimalle bizim burada ele aldığımız tartışmayı kast ederek, Halide Edip'in toplantıda Hristiyanları da içine alan bir Turancılığı savunduğunu belirtir. Ağaoğlu'nun kendisi ise, bu kadar ileri gidilmesine karşı çıkarak, milliyette dilden sonra en önemli unsurun din olduğunu savunmuş ve Halide Edip'in

Türkçü yazarlar, milli benliği oluşturan esaslar arasında dil, din, ırk ve gelenekler üzerinde yoğunlaşmakla beraber, bu esasların önem sıralamasında ve dolayısıyla Türkçülüğün siyasi eğilimi konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Bir uzlaşmanın sağlanamadığı bu son toplantının ardından, 1 Nisan 1915 tarihli *Türk Yurdu* dergisinde yayınlanan “Türkçülük” başlıklı bir haberde, “Türk milleti, Türk milliyeti ve millî cereyan” hakkındaki görüşlere açıklık getirmek amacıyla, Türkçülerin konuya ilişkin görüşlerini derginin sayfalarında okuyucuyla paylaşacakları duyurulur.¹¹ Haberde, o sayıda Ahmet Ağaoğlu’nun “Millî Cereyan” başlıklı bir yazısının yer aldığı ve gelecek sayıda da Halide Edip’in “Türkçülük Nedir?” başlıklı yazısının yayınlanacağı belirtilir. Fakat Halide Edip’in yazısı yayınlanmamış ve Ağaoğlu’nun yazısı toplantının ardından bu tartışmaya ilişkin yayınlanan tek yazı olarak kalmıştır.

Milliyetçi yazarlar arasında yapılan tartışmalarda “millî cereyan”ın belirli bir şekil alamadığını dile getiren Ağaoğlu, farklı anlayışların varlığını doğal karşılamakla birlikte, “millî cereyan”ın en azından ana hatlarıyla açıklığa kavuşturulması gerektiği görüşündedir.¹² Ağaoğlu’nun ifadelerinden anlaşılan, son toplantıda “millet nedir?” sorusu sorulmuştur. Bu soruya verilen cevaplarda ise yazara göre ortak bir yanlış vardır: Millet kavramıyla milliyet kavramının karıştırılmış olması. Milliyeti oluşturan unsurların Türkler arasında mevcut olduğunu belirten Ağaoğlu, bu unsurların, henüz milleti meydana getirebilecek bir şekil

sert eleştirilerine maruz kalmıştır. Bkz. Ahmet Ağaoğlu (19 Ağustos 1918), “Türkçülük-Türkiyecilik”, *Tercüman-ı Hakikat*. 1918 yılındaki bu polemikte Halide Edip, 1913’te yayınlanan *Yeni Turan* romanında Turancılığı savunmasına rağmen 1918’de Türkiyecilik yapmakla ve Turancılığa düşman olmakla suçlanmıştır. Buna karşılık “Türkiyeci değil hatta Türkçü ve daha vasi manasıyla Turancı” olduğunu dile getiren Halide Edip ise, kendisinin hiçbir zaman değişmediğini, *Yeni Turan* romanında “Türk Tatar bütün Türk anasının ilk faaliyet sahası”nın Türkiye olduğunu açık bir şekilde ifade ettiğini belirterek kendisini savunur. Bkz. Halide Edip [Adivar] (23 Ağustos 1918), “Türkiyecilik Yoktur”, *Vakit*. Burada Halide Edip’in Türkiye ile kastettiği coğrafi bölgenin, Osmanlı Devleti’nin siyasi sınırları içerisinde kalan bölge olduğu ve 1916 yılında da Suriye’nin Osmanlı Devleti’nin siyasi sınırları içerisinde olduğu hesaba katılacak olursa, eğitim faaliyetlerinde bulunmak üzere 1916 yılında Cemal Paşa’nın yanında Suriye’ye giden Halide Edip’in, Turancılığı savunmakla beraber faaliyete Türkiye’den başlamak konusunda tutarlı bir tavır sergilediği söylenebilir. Yazar, henüz 1913 yılında, *Yeni Turan* dergisinin ilk sayısında yayınlanan yazısında, Meşrutiyet’in ilanından sonra yapılan konuşmalara ve yazılan yazılara rağmen ortada herhangi bir faaliyetin olmamasından yakınarak, eğitim sorunlarını çözmek üzere hemen faaliyete geçilmesi gerektiğini savunmuştur. Bkz. Halide Edip [Adivar] (20 Temmuz 1913), “Hasbıhal”, *Yeni Turan*, No: 1, s. 2-4. 1918 yazındaki Türkçülük-Türkiyecilik polemikini ileride ayrıntılı bir biçimde ele alacağız.

¹¹ “Türk milletinden, Türk milliyetinden, millî cereyandan, Türkçülükten artık epey çok bahsolunmaktadır. Fakat bu kelimelerle ifade olunmak istenen mefhum, hatta bu kelimeleri kullananların bile ekserisince, tamamen sarih ve muayyen değildir. Bazı Türkçüler, ara sıra bir araya toplanıp müzakere ederek, esas fikirlerin tavazzuhuna, taayyününe çalıştıkları gibi, Türkçülük cereyanının ileri gelenlerinden bazıları da, kâh kâh cereyân-ı millîye dair konferanslar vermektedirler. Maksada daha suhûletle ermek için, Türkçülerin millî cereyan hakkında düşündüklerini “Türk Yurdu” karilerine arz ederek, onları da bu bapta mesâî-i fikriyeye davet etmeyi muvafık buluyoruz...” Bkz. Türk Yurdu (1 Nisan 1915), “Türkçülük”, *Türk Yurdu*, No: 80. Çevirimyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 4, s. 91.

¹² Ahmet Ağaoğlu (1 Nisan 1915), “Millî Cereyan”, *Türk Yurdu*, No: 80. Çevirimyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 4, s. 92.

almadığı görüşündedir. Tartışma sırasında, milliyeti tek başına ırkta, dinde veya dilde arayanlara karşı, bunların hiçbirisinin tek başına milliyeti oluşturamayacağını savunan yazara göre, bu unsurlar arasında, önce dil ve dilin edebiyat, sanat ve müzik gibi çeşitli görünüşleri, ardından din ve dinin çeşitli görünüşleri ve son olarak da ırkın bırakmış olduğu izler gelir. Diğer taraftan bu üç unsurun varlığı, milliyeti millet haline getirmez. Bunun için bu unsurların uyumlu ve bilinçli bir şekilde kaynaşmaları gereklidir. Dil, din ve ırktan gelen gelenekler bilinçte ve milli vicdanda yaşamadıkça bir millet meydana gelemez:

Türk dinini bihakkın anladığı ve dini ile hayatını mecz edebildiği andan itibaren Türk vicdan-ı millîsi teessüs edecektir. Nasıl ki Türk vicdan-ı lisanîsi de, yalnız edebî Türkçe lisanının tesisi ve o lisanın taşıdığı edebiyat, musiki ve sair tecelliyâtının Türk kalbini, Türk hayatını, Türk hissiyatını terennüm ettiği andan itibaren teessüs eyleyecektir. İşte yalnız o zaman Türk milliyeti, millet hâline girebilecektir. Yani yalnız edebî bir Türkçenin Türk kalp ve dimağının mahmûlü olarak bütün Türk kitleleri arasında aynı efkârı, aynı hissiyatı, aynı âmâlî uyandırdığı günden ve İslâm dini de Türk hayatı ile mecz olunarak Türk hayatının ihtiyâcât-ı maddiye ve manevîyesini tatmin edebileceği andan itibaren Türklük, Türk milleti teessüs etmiş olacaktır. Demek ki şimdilik bizim vazifemiz, bir taraftan lisanımıza vicdânî ve şuurî bir şekil vermek ve diğer taraftan dinimize millî bir istikamet tâyin eylemekten ibarettir. ... Biz şu yolu yürürken yorulmaz ve daima ileriye doğru hatve hatve gidersek elbette ki bir gün maksadımıza nail oluruz: Ve buradan Altaylara kadar hakikaten kendisini bilir bir Türk milleti teşekkül eder.¹³

Ağaoğlu'nun yazısı, onunla birlikte “başlarını Merkez-i Umûmî'ye bağlamış olan” Ziya Gökalp, Mehmet Fuat ve Ömer Seyfettin gibi İttihatçı Türkçülerin de görüşlerini yansıtır. Buna göre Türkçülüğün amacı, milletin benliğini oluşturan unsurları keşfetmek ve bunları milletin bireylerine öğreterek ortak bir bilincin ve Altaylar'a kadar uzanan Turan coğrafyasında ortak bir milli kimliğin inşasıdır. Fakat Yahya Kemal ile Halide Edip'in anılarından ve Ahmet Ağaoğlu'nun *Türk Yurdu*'nda yayınlanan yazısından anladığımız kadarıyla, Birinci Dünya Savaşı'nın bütün şiddetiyle kendini gösterdiği 1915 yılının ilk aylarında, Türkçülük konusunda henüz bir fikir birliğine varılamamıştır. Milli benliği oluşturan unsurlara ve bu unsurlar arasındaki öncelik sırasına ilişkin farklı görüşleri olan yazarlar, yapılan son toplantıda Panturanizmi, Panislamizmi veya daha sınırlı bir Türkçülüğü savunmuşlardır. Bu toplantının ardından *Türk Yurdu*'nun “millî cereyan”ı açıklığa kavuşturmak üzere Türkçülere yaptığı çağrı ise, sadece Ahmet Ağaoğlu'nun katılımı nedeniyle sonuçsuz bir girişim olarak kalmıştır. Ortak bir Türkçülük tanımı üzerinde uzlaşma arayışı, hükümetin, farklı ideolojik akımlar çerçevesinde milli bir birlik arayışında olan

¹³ Ahmet Ağaoğlu (1 Nisan 1915), s. 92.

aydınları kendi çatısı altında toplama çabalarının bir yansımasıdır. Özellikle Türkçülüğün kültürel alandaki hedeflerine ilişkin tartışmalarda gözlenen bu çabalar, Birinci Dünya Savaşı sırasında sınırlı ölçüde de olsa milliyetçi yazarlar arasında bir yakınlaşmayı beraberinde getirecektir. Milli Mücadele döneminde yayımlanacak olan *Dergâh* dergisinin amacı ise, bu birliği, Misak-ı Milli'den hareketle çizilen siyasi sınırlar yani Anadolu ile sınırlı bir milliyetçilik anlayışı çerçevesinde sağlamaktır. Balkan Savaşları'ndan itibaren yaşanan toprak kayıplarıyla birlikte öne çıkmaya başlayan bu milliyetçilik anlayışının şekillenmesinde, İkinci Meşrutiyet dönemi boyunca kültürel alanda yapılan tartışmalarda ortaya çıkan hassasiyetler de önemli bir rol oynamıştır. Bu hassasiyetlerin edebiyat alanında yarattığı çatışmanın çözümlenmesi, Birinci Dünya Savaşı öncesinde olduğu gibi, savaş sırasında da Türkçüleri meşgul eden öncelikli konular arasındadır. Ağaoğlu'nun Türk milliyetini bir millet haline getirmek için Türkçe'yi, "Türk kalbini, Türk hayatını, Türk hissiyatını" estetik bir şekilde ifade edebilecek bir edebiyat dili haline getirme hedefi, "Altaylara kadar hakikaten kendisini bilir bir Türk milleti" meydana getirme hedefiyle yani Turancılıkla birlikte değerlendirildiğinde, özellikle Osmanlı Türklüğünü öne çıkaran bazı aydınların, Türkçülüğün edebiyat alanındaki hedeflerine şüpheyle yaklaşmalarına neden olmuştur. Bu bağlamda hükümetin, farklı milliyetçilik anlayışlarını savunan aydınları kendi çatısı altında bir araya getirebilmesinin ön koşullarından biri, Türkçülüğün edebiyat alanındaki hedeflerine ilişkin şüpheleri ortadan kaldırmaktır.

1.2. Milliyetçi Yazarlar Arasında Yakınlaşma

1913 yılında Babiali Baskını ve Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesinin ardından yayın alanı üzerinde kurulan baskı ve Birinci Dünya Savaşı ile birlikte bu baskının kağıt sıkıntısıyla da birleşerek şiddetini artırması, kültürel alanda yapılan tartışmaların ve dolayısıyla Türkçülüğün açıklığa kavuşturulmasının önünü tıkamıştır. 1915 yılında *Türk Yurdu* binasında yapılan toplantı ise, ortak bir Türkçülük tanımına ulaştırmamış ve aydınlar arasındaki güven bunalımını daha da belirgin bir hale getirmiştir. Kişisel ve siyasi çekişmeler, savaşın dayattığı koşullar ve İttihat ve Terakki diktatörlüğünün yayın alanı üzerinde kurduğu baskı, sonuç olarak 1915 yılında yazarları büyük ölçüde suskunluğa itmiştir. Diğer taraftan, halkın seferber edilebilmesi için öncelikle onları seferber edecek olan aydınların seferber edilmesi gereklidir. Bu bağlamda, İttihat ve Terakki hükümeti, savaş propagandası ihtiyacını karşılamak ve savaşla birlikte ivme kazanan millileştirme siyasetine daha geniş bir destek sağlamak amacıyla, İttihatçı ve/veya Türkçü olsun olmasın bütün yazarları kendi çatısı altında

toplama çabasına girişmiştir. Bu amaç doğrultusunda, hükümetin bazı muhalif yazarları savaş edebiyatı kampanyalarına dahil etme yönünde gösterdiği çaba ve buna paralel olarak Türkçülüğün hedeflerine yönelik uzlaşma arayışları, savaş sırasında farklı milliyetçilik anlayışlarına sahip Türkçüler arasında belirli bir yakınlaşmayı da beraberinde getirmiştir.

Birinci Dünya Savaşı sırasında hükümetin en çok üzerinde durduğu sorunlardan biri, savaş propagandasının eksikliğidir. Savaş boyunca dergi ve gazetelerde yer alan resmi tebliğlerde, yabancı basından yapılan çevirilerde ve köşe yazılarında, İtilaf devletlerinin yenilgilerinin ve Osmanlı ordusunun zaferlerinin abartılmasına yönelik bir propaganda faaliyeti hakim olmuştur.¹⁴ Fakat bu faaliyetin yetersiz olmasının yanı sıra askerlerin ve halkın duygularına hitabeden bir savaş edebiyatının eksikliği de, 1915 yılından itibaren giderek kendini hissettirmeye başlamış ve hükümeti bu yönde tedbirler almaya yöneltmiştir. İbrahim Alâettin (Gövsa), 1915 yılının Haziran ayında İstanbul'da bazı sanatçı ve şairlerin, “Karargâhı umumî istihbarat şubesi müdürlüğünden” birer tezkere aldıklarından bahseder.¹⁵ Enver Paşa'nın makamı olan “Başkumandan vekâleti” tarafından gönderilen bu tezkerede, yazarların Çanakkale cephesine düzenlenecek olan bir geziye katılmaları ve izlenimlerini halka ve gelecek nesillere anlatmaları teklif edilmiştir.¹⁶ Bu teklifi “ulvî olduğu kadar samimi” bulan İbrahim Alâettin, “teklifte hiçbir mensubiyet” aranmadığını ve ortaya konacak eserlerde “şahıslara veya makamlara ait methiyeler değil, askerin cevherine ve milletin

¹⁴ Ahmet Esenkaya (2003), “Çanakkale Savaşları Sürecinde Türk Basını”, *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı*, No: 1, s. 36-63. Çanakkale Savaşı sırasında herkesin dilinde olan “Çanakkale Türküsü”ne ilişkin bir çalışma için bkz. aynı dergide Ömer Çakır, “Çanakkale Türküsü’nün Öyküsü,” s. 13-35. Çanakkale cephesinde İngilizlerin istihbarat ve propaganda faaliyetlerine ilişkin bir çalışma için bkz. aynı dergide Servet Avşar, “Çanakkale Savaşlarında İstihbarat ve Propaganda”, s. 64-102. Birinci Dünya Savaşı sırasında savaşa katılan diğer devletlerle karşılaştırıldığında Osmanlı Devleti’nin propaganda eksikliğini tespit eden bir çalışma için bkz. Köroğlu (2004).

¹⁵ İbrahim Alâettin [Gövsa] (1932), *Çanakkale İzleri - Anafartalar’ın Müebbet Kahramanına*, Semih Lûtfi-Sühulet Kütüphanesi, s. 5-12. Ayrıca bkz. İbrahim Alâettin [Gövsa] (1966), *Acılar*, İş Bankası Kültür Yay., Ankara, s. 13-15.

¹⁶ İbrahim Alâettin, geziye katılanlar hakkında şu bilgileri verir: “Ağaoğlu Ahmet, Ali Canip, Celâl Sahir, Çallı İbrahim (ressam), Enis Behiç, Hakkı Süha, Hamdullah Suphi, Hıfzı Tevfik, Memet Emin, Muhittin (eski Tanin gazetesi muharriri), Nazmi Ziya (ressam), Orhan Seyfi, Ömer Seyfettin, Selâhattin (eski Darüleytamlar müdürü), Yekta (bestekâr), Yusuf Razi Beyler ve ben...Erkânı harp binbaşısı (sonraları İstanbul meb’usu olan) Edip Servet Beyle yüzbaşı Hulûsi Bey mihmandarlığa, genç doktor Fikri Servet Bey de sıhhi ihtiyaçları istikmale memurdurlar...Müfit Ratip merhum da Uzunköprü’ye kadar gelmiş, fakat hastalandığı için avdete mecbur olmuştu”. Gövsa (1932), s. 8. Bu grubun Çanakkale’ye gidişi ve İstanbul’a dönüşüyle ilgili birer haber için bkz. “Çanakkale Kahramanlığını Yaşatmak İçin” (11 Temmuz 1915), *İkdam*. Çevirimyazısı için bkz. *İkdâm Gazetesi’nde Çanakkale Cephesi 3 Kasım 1914-3 Şubat 1916 Haber-Yorum-Bildiri-Röportaj-Gözlem ve Anılar* (2004), Yay. Haz. Murat Çulcu, Cilt: 1, Denizler Kitabevi, İstanbul, s. 464-465 ve “Türklük Şuûnu: Çanakkale’ye Giden Heyet-i Edebiyenin Avdeti” (29 Temmuz 1915), *Türk Yurdu*, No: 88. Çevirimyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 4, s. 187. Bu geziden kısa bir süre önce Hüseyin Cahit (Yalçın) de bölgeyi gezmiş ve izlenimlerini “Cephe-i Harpte İki Gün” başlığı altında 23-25 Haziran 1915 tarihleri arasında *Tanin* gazetesinde yazmıştır. Bu bilginin verildiği haber için bkz. “Türklük Şuûnu: Çanakkale’deki vaziyetimiz” (15 Temmuz 1915), *Türk Yurdu*, No: 87. Çevirimyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 4, s. 177.

kabiliyetine dair hakikî ve şe'ni tasvirler” istendiğini belirtirken, bunun İttihatçılıkla alakası olmayan bir girişim olduğunu söylemeye çalışır. Zira İttihatçılara karşı olduğu bilinen Tevfik Fikret de bu geziye çağırılmış fakat hastalığı nedeniyle katılamamıştır. Tevfik Fikret’in yanı sıra resmi görevleri nedeniyle veya yolculuğun yorgunluğunu ve tehlikesini düşünerek son günlerde gelmekten vazgeçenler de vardır. Besteci, ressam, edebiyatçı ve gazetecilerden oluşan ve bir fotoğrafçı ile sinemacı bir ekibin de eşlik ettiği grup, Temmuz ayında Çanakkale’ye on günlük bir gezi gerçekleştirir. Geziye katılımın az olması ve katılanların büyük bir bölümünün gezideki izlenimlerini yansıtan eserlerinin geç bir tarihte yayınlanmış olmaları nedeniyle, bu girişimin savaş edebiyatı açısından büyük bir başarı olduğu söylenemez.¹⁷ Tevfik Fikret gibi İttihatçı olmayan başka yazarların da çağırılıp çağırılmadığına ilişkin elimizde bir bilgi olmamasına rağmen, İbrahim Alâettin’in, yapılan “teklifte hiçbir mensubiyet” aranmamış olduğunu belirtmesi anlamlıdır. Zira savaş edebiyatını desteklemek üzere Harbiye Nezareti tarafından açılan kampanyalarda, hükümete yakın olan yazarların yanı sıra muhalif yazarlar da propaganda faaliyetine dahil edilmişlerdir.

Harbiye Nezareti’nin açtığı bir kampanyaya, Rıza Tevfik, Cenap Şahabettin ve Süleyman Nazif gibi, savaş öncesinde İttihatçılar ile yıldızları barışmayan yazarların davet edilmesi, hükümetin bu konuda izlediği siyasetin bir göstergesidir. Rıza Tevfik’e 23 Temmuz 1917 tarihli bir mektupla bu daveti bildiren kişi Cenap Şahabettin’dir.¹⁸ Cenap Şahabettin, Abdülhak Hamit ve Süleyman Nazif ile birlikte Harbiye Nezaretine çağırılmış ve kendilerine Enver Paşa’nın “zâbitân ve asâkiri teşvik ve teşcî edecek âsâr-ı edebiye yetiştiriniz” şeklindeki ricası iletilmiştir. Rıza Tevfik’in iddiasına göre, Enver Paşa’nın ricasının kendisine iletilmesi konusunda, Abdülhak Hamit’in aracılıktan çekinmesi ve hizmetleri karşılığında “vagonlar almış olan (o sırada vagon alım satımı pek kârlı bir ticaret kaynağı idi ve bir vagon almak binlerce lira mükâfat sayılırdı)” Süleyman Nazif’in cesaret edememesi yüzünden, bu görev Cenap Şahabettin’e kalmıştır. Mektubunda Rıza Tevfik’ten “dâsitân vadisinde bir

¹⁷ İbrahim Alâettin, gezi dönüşünde başta *Tanin* olmak üzere çeşitli yayın organlarında şiirler yayınlamış ve bunları ancak 1926 yılında kitaplaştırabilmiştir. Bu kitabın ikinci baskısı için bkz. Gövsa (1932). Hamdullah Suphi, gezi dönüşünde izlenimlerini 28 Temmuz-10 Ağustos 1915 tarihleri arasında *İkdâm* gazetesinde “Gördüklerimiz” başlığı altında yayınlamıştır. Çevirimyazıları için bkz. *İkdâm Gazetesi’nde Çanakkale Cephesi 3 Kasım 1914-3 Şubat 1916 Haber-Yorum-Bildiri-Röportaj-Gözlem ve Anılar* (2004), s. 518-567. Hamdullah Suphi, daha sonra bu yazılarını, yaptığı bir çok değişiklik ve eklemelerle birlikte yeniden yayınlamıştır. Bkz. Hamdullah Suphi [Tanrıöver] (1929), *Günebakan*, Türk Ocakları İlim ve San’at Hey’eti Neşriyatı, Ankara, s. 81-123. Geziye katılanların bazı eserleri, ancak 1918 yılında *Yeni Mecmua*’nın Çanakkale özel sayısında yayınlanabilmiştir. Bu sayının çevirimyazısı için bkz. *Yeni Mecmua Çanakkale Özel Sayısı* (2006), Yay. Haz. Muzaffer Albayrak ve Ayhan Özyurt, Yeditepe Yayınları, İstanbul.

¹⁸ Rıza Tevfik [Bölükbaşı] (1949), *Serâbi Ömrüm*, Kenan Matbaası, s. 10-12. Ayrıca bkz. Rıza Tevfik [Bölükbaşı] (1993), *Biraz da Ben Konuşayım*, Yay. Haz. Abdullah Uçman, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 137-139.

silsile-i nefâis yetiştirme”sinin istendiğini belirten Cenap Şahabettin, “yazılacak âsâra gayet vâsî, amma gayet vâsî ücretler! vaad” edildiğinden de bahseder. Rıza Tevfik, bu sıralarda ağızdan ağıza dolaşan dedikodular nedeniyle, Enver Paşa’nın askerleri cesaretlendirmek için “hamasî” şiir ve yazılar istediğinden ve bu uğurda “değerli değersiz bir çok şairlere ve muharrirlere külliyetli paralar ihsan” ettiğinden haberdardır.¹⁹ Yıllar sonra bu anısını aktarırken, “maksat ne kadar ulvî olursa olsun, böyle kârlı alış verişe girişme”nin mizacına uygun olmadığını belirten Rıza Tevfik, Cenap Şahabettin’in mektubuna cevap vermemiştir. Fakat daha sonra sessizliğinin nezaketsizliğe yorulabileceğini düşünen şair, ertesı gün Harbiye Nezareti’ne gider ve kendisinden istenildiği üzere dağınık bir halde bulunan şiirlerini toplamaya ve “yeniden hamasî şiirler ve destanlar” yazmaya çalışacağını ifade ederek oradan ayrılır. Şair anılarında, şiirlerini toplu halde yayınlamak üzere herhangi bir girişimde bulunmadığını belirtir.

Rıza Tevfik’in bu tutumuna karşın, Cenap Şahabettin, Abdülhak Hamit ve Süleyman Nazif’in savaş edebiyatına katkıları, Harbiye Nezareti’ni ziyaretlerinden çok daha önceki bir tarihte başlamıştır. Bu üç edebiyatçı, Harbiye Nezareti’nin savaş edebiyatı kapsamında, 1915 yılının Kasım ayında yayınlanmaya başlayan *Harp Mecmuası*’nın yazarları arasındadırlar.²⁰ Bununla beraber, Cenap Şahabettin ve Süleyman Nazif, Maarif Nezareti’nin desteğiyle kurulan ve başkanlığını bizzat Maarif Nazırı Şükrü Bey’in üstlendiği Âsâr-ı Müfide Kütüphanesi’nin yayın kurulunda yer alırlar.²¹ Bu kütüphane, Maarif ve Harbiye Nezaretlerinin işbirliğiyle, Abdülhak Hamit’in *İlhâm-ı Vatan* ve *Tarık* gibi “hamâset-i diniye ve hamiyet-i vataniyeyi tasvir ve tehyîc eden” ve Namık Kemal’in “vatanperverlik fikir ve

¹⁹ Enver Paşa’nın isteği doğrultusunda 1916 yılında basılıp orduya dağıtılan eserlerden biri de Yusuf Ziya (Ortaç)’nın *Akından Akına* isimli şiir kitabıdır. Yusuf Ziya’nın anlattıklarına göre, *Türk Ocağı*’ndaki toplantılardan birinde Celal Sahir, orada bulunan genç şairlerden Orhan Seyfi (Orhon), Enis Behiç (Koryürek) ve Yusuf Ziya’ya Enver Paşa’nın savaş şiirleri istediğini söyler. Yusuf Ziya birkaç ay içinde hazırladığı şiirlerini, Dahiliye Nezareti’ne sunar. Talat Bey tarafından kabul edilen şair, bir memur ile birlikte matbaaya gönderilir. Matbaa sahibi tarafından seçilen kağıdı, “amman efendim aman, kaymağı sütle yoğurup yufka yufka açmışlar sanki...” sözleriyle ifade eden şairin anlattıklarından, kitabın baskısı hazırlanırken hiçbir masraftan kaçınılmadığı anlaşılır. On bin kopya basılan kitabı yok pahasına elinden çıkaran Yusuf Ziya, Başkumandanlığın cephelerde dağıtılmak üzere kitapları satın alacağını bildiren mektubu üzerine, bunları dağıttığı kitapçılardan zararına geri alarak Harbiye Nezareti’ne götürür. Genç şair, Harbiye Nezareti’nden cebinde iki yüz yirmi lira ile ayrıldığını ve bu parayla o zamanlar dört odalı bir ev alınabildiğini belirtir. Bkz. Yusuf Ziya Ortaç (1966), *Bizim Yokuş*, Akbaba Yay., İstanbul, s. 41-45.

²⁰ *Harp Mecmuası*’ndan seçme eserlerin toplandığı bir çalışma için bkz. *Harp Mecmuası* (2004), Yay. Haz. Ali Fuat Bilkan ve Ömer Çakır, Kaynak Kitablığı, İstanbul.

²¹ Bu kütüphane tarafından yayınlanan kitapların sonundaki 5 Ramazan 1334 (5-6 Temmuz 1916) tarihli açıklamada, İsmail Hakkı, Mahmut Kemal ve Osman Kemal’in adları da yayın kurulunu oluşturan isimler arasındadır.

hissinin ilk menba-ı telkini” olan eski eserlerini yeniden yayınlamaya yönelmiştir.²² İbrahim Alâettin, 1 Mart 1917 tarihili *Türk Yurdu*’nda yayınlanan ve bir önceki yılın eğitim ve edebiyat alanındaki gelişmelerini ele aldığı yazısında, Âsâr-ı Müfide Kütüphanesi’ni savaş edebiyatında yaşanan kuraklığın bir ürünü olarak değerlendirir.²³ Abdülhak Hamit’in bu kütüphane tarafından basılan *Finten* adlı eserinin yeni yazılmış olsaydı edebiyat alanı için önemli bir gelişme olacağını belirten yazar, Süleyman Nazif’in dilde sadeleşmeye karşı olduğunu düşünmesine rağmen, onun yeni yayınlanan *Batarya İle Ateş* adlı kitabından övgüyle söz eder. İttihat ve Terakki hükümetinin, savaş edebiyatı kampanyalarına Osmanlı bir çizgide destek veren yazarlara yönelik izlediği bu siyaset, bir çok muhalif yazarın hükümetin çatısı altında toplanmasında önemli bir rol oynamıştır. Fakat İbrahim Alâettin’in, Süleyman Nazif’in kitabına ilişkin yaptığı değerlendirmeden de anlaşılacağı gibi, Türkçülük akımının edebiyat alanındaki hedefleri konusunda yaşanan gerilim, Osmanlı kültürel mirasını öne çıkaran Türkçüler ile bu mirasa karşı tavır alan Türkçülerin aynı çatı altında toplanmalarının önünde önemli bir engeldir. Bu bağlamda, *Genç Kalemler*’den beri sert polemiklerin yaşandığı dilde sadeleşme ve vezin tartışmaları, 1916 yılından itibaren edebi üretimdeki düşüşün sorunsallaştırılmasıyla yeniden gündeme taşınmıştır.²⁴ Bu tartışmalarda, bazı Türkçülerin savaştan önceki polemiklerin tersine uzlaşma arayışına girmeleri, farklı siyasi eğilimleri olan yazarları ortak bir Türkçülük tanımı etrafında toplayamamış olmasına rağmen, bu yazarlar arasında sınırlı da olsa bir fikir alverişi ve yakınlaşmanın yolunu açmıştır. Birinci Dünya Savaşı’nın ardından İttihat ve Terakki diktatörlüğünün sona ermesi, bu yakınlaşmanın yerini yeniden kamplaşmalara bırakmasıyla sonuçlanacaktır. Milli Mücadele döneminde yayınlanan *Dergâh* dergisinde, Türkçülüğün edebiyat alanındaki hedeflerine yeni bir yön vermek ve Türkçüleri ortak bir milliyetçilik anlayışı etrafında bir araya getirmek amacıyla ortaya konan görüşler, Birinci Dünya Savaşı sırasında yeniden gündeme taşınan bu tartışmaların ışığında şekillenmiştir.

²² Âsâr-ı Müfide Kütüphanesi tarafından yayına hazırlanan eserlerin giriş kısmında yapılan açıklamalardan, bu kütüphanenin savaş edebiyatı kapsamında önemli bir rol oynadığı anlaşılır: “Harbiye Nezareti (İlhâm-ı Vatan) gibi, (Tarık) gibi hamâset-i diniye ve hamiyet-i vataniyeyi tasvir ve tehyîc eden neşriyatımızdan binlerce nüsha iştirâ ve ordu-yı hümayuna tevzî etmek gibi teşvikat-ı müstahsene ile mesaimizi taltif ettiği gibi, Namık Kemal Bey’in külliyatından ve vatanperverlik fikir ve hissinin halkımıza ilk menba-ı telkini olmak itibariyle, hem edebiyatımızın, hem tarihimizin muhalledâtından olan (Evrâk-ı Perîşan), (Celalettin Harzemşah), (Cezmi), (Kaniye), (Vatan, Yahut Silistre) kitaplarının dahi hemen tab ve neşredilmesini tavsiye etti. Asker kardeşlerimiz metâib-i harbi dinlendirirken bu kitaplar -ruhları bugün kendileriyle iftihar etmekte olan- ecdadın menâkıb-ı harb ve darbını hikaye etmek suretiyle samimi hasbîhaller eden birer refik olacaktır.” Bkz. Namık Kemal (1917), *Kaniye Muhasarası*, Matbaa-i Amire, İstanbul, s. 4.

²³ İbrahim Alâettin [Gövsâ] (1 Mart 1917), “Maarif ve Edebiyat Yılı”, *Türk Yurdu*, No: 129. Çeviriyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 6, s. 22-26.

²⁴ Dilde sadeleşmeye ilişkin yapılan tartışmaların gelişimine ilişkin olarak bkz. Bkz. Ağâh Sırrı Levend (1960), *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara ve Hüseyin Sadoğlu (2003), *Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.

Türk Yurdu'nun 1916 yılında yayınlanmaya başlayan onuncu cildinin ilk sayısında Celal Sahir, edebi üretimde 1915 yılında yaşanan düşüşün nedenlerini “Edebî Yıl” başlıklı yazısında ele alır.²⁵ Başlıca neden, savaş koşullarının yarattığı bunalımdır. Yazara göre “düşüncelerin beyinlerde sarsıldığı, hislerin kalplerde tunçlaştığı” savaş dönemlerinde, sanat ve edebiyat için görece bir cansızlık devri başlar. Bu nedenle, 1915 yılında büyük bir sanat eserinin verilememiş olması doğaldır. Bununla beraber, az da olsa bazı yayınlarda edebiyatın izlerine rastlanabilmiştir. Fakat bunlar da aynı konunun “birbirine yakın makamlardan teraneleri” olmaktan ileriye gidememişlerdir.²⁶ Edebi üretimdeki düşüşün diğer bir nedeni ise, sanat ve edebiyata yönelik bir derginin bulunmayışıdır. Farklı amaçlar doğrultusunda yayın yapan dergiler, edebiyata ancak bir iki sayfa ayırabilmişlerdir. Eskiden Edebiyat-ı Cedîde dergisi olan *Servet-i Fünûn*, artık savaş haberlerinin bulunduğu bir “muharebe albümü” haline gelmiştir. *Harp Mecmuası* da aynı şekilde sadece “kendi mesleğine uygun bir edebiyata” yer vermiştir. *Türk Yurdu* ise, Türkçülük akımının yayın organı olması nedeniyle, eserlerin seçiminde sadece sanat açısından hareket edememiş ve edebiyata oldukça sınırlı bir yer ayırabilmiştir. Bu da Celal Sahir’e göre, şair ve edebiyatçıların yalnız sanat açısından değerlendirildikleri ve eserlerini özgürce yayınlayabildikleri bir “kürsü”nün olmadığını gösterir. Bu imkansızlığın yanında edebiyat alanındaki durgunluğun diğer bir nedeni de, şairlerin, estetik değeri yüksek ve coşkulu şiirler yazmalarına rağmen, “şiirin en zengin zemini olan aşk mıntıkalarında dolaşmaları ve bu günahın gölgesiyle kararan alınlarını herkese teşhire cesaret edemeyişleri”dir. Celal Sahir’in ifadesinde dikkatimizi çeken nokta, savaş edebiyatını dışarıda bırakarak edebi üretimdeki genel düşüşü sorunsallaştırmış olması ve edebiyatçıların, eserlerini özgürce yayınlayabildikleri ve sadece sanat açısından değerlendirildikleri bir edebiyat dergisinin yokluğundan yakınmasıdır. Hükümet çevresi ise, bu dönemde, edebi üretimdeki genel düşüşten ziyade propaganda niteliği taşıyan savaş edebiyatının eksikliği sorununa odaklanmıştır. Yazarın bu iki sorunu birbirinden ayırması,

²⁵ C.S. (23 Mart 1916), “Edebî Yıl”, *Türk Yurdu*, No: 105. Çevirimyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 5, s. 20-22. C.S. imzasının Celal Sahir’e ait olduğunu düşünüyoruz.

²⁶ Celal Sahir’e göre, bunlar arasında Halide Edip’in *Tanin*’deki çevirileri ve Cenap Şahabettin’in *Tasvir-i Efkar*’daki seyahat yazıları iki değerli istisnadır. Diğer taraftan, Halide Edip’in çevirileri, başka milletlerin “nağmeleri” olmaları nedeniyle bir heyecan yaratacak “millî ve şahsî ibdâlar” değildir. Halide Edip’in 1916 yılının Ocak-Mart ayları arasında *Tanin*’de yayınlanan ve bazı “vatanperverâne edebiyat numuneleri”ni de içeren bu çevirilerinin künyeleri için bkz. İnci Enginün (1995), *Halide Edip Adivar’ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, s. 536. Cenap Şahabettin’in 1914-1916 yılları arasında *Tasvir-i Efkar*’da yayınlanan seyahat yazıları için bkz. Cenap Şahabettin (2002), *Âfâk-ı Irak, Kızıl Deniz’den Bağdat’a Hatıralar*, Yay. Haz. Bülent Yorulmaz, Dergâh Yay., İstanbul.

hükümetin propaganda talebinin ve bu çerçevede yayın alanında izlenen kısıtlayıcı siyasetin, edebi üretim üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olduğunu düşündüğünü gösterir.

Celal Sahir'e göre edebi üretimde düşüşe neden olan ve aynı zamanda Türkçülük akımına zarar veren diğer bir konu ise, bazı yazarların edebi üretimdeki düşüşten Türkçülük akımını sorumlu tutarak herhangi bir edebi üretim faaliyetinde bulunmamalarıdır. Bu yazarların iddiaları, dil ve vezin tartışmaları ile propaganda konusunda yapılan baskı üzerine odaklanır:

Bize [Türkçülere] yapılan itirazlar arasında lisana ve vezne vermek istediğimiz şekillerin yüksek fikirleri, ince hisleri, vatanı gök olan hayalleri güzel bir sûrette ifade ve kendilerine lâyük ahenk ile tebliğ imkânını kaldırması ve edebiyat ve sanat hakkındaki esasî fikirlerimizin yalnız cenk türkûleri ve hamiyet mevzeleri gibi şeyler haricindeki eserlere edebî bir kıymet vermeyecek kadar dar ve basit olması en büyük yer tutuyor ve edebiyat âleminin bugünkü yoksulluğu Türkçülük cereyanının, muarızlarımız tarafından âdeta tecebbür ve tahakkümle teessüs etmiş addolunan nüfûzuna atfedilerek bu da iddialarını ispat eden bir delil gibi gösterilmek isteniliyor.²⁷

Yazara göre bu iddialar, Türkçülük akımının, diğer alanlarda olduğu gibi, edebiyat alanındaki hedefleri hakkında atılan iftiralar ve bilerek veya bilmeyerek yapılan yanlış yorumlardan kaynaklanır. Türkçüler, kendilerini sanat tartışmalarında mahkum eden bu iftirayı reddetmelidirler. Türkçülük akımının dilde yapmak istediği şey, içi boş fikirleri örtmek ve sınırlı bir kesimin anlayabileceği faydasız ayrıntıları sergilemek için sözlüklerde aranıp bulunan ve Türkçe'ye sokulan gereksiz kelimelerden dili temizlemek ve "İstanbul'da herkesin konuştuğu sevinçlerine gülüp acılarına ağladığı tabî dile" yaklaşmaktır. Türkçülere göre doğal dilden uzaklaşılmasının temel nedeni, "Arap ve Acem vezni"dir. Bu vezin, Türkçe'nin "hususî ahengine uymayan" ve "kanunlarının çerçevesine sığdırılamayan" birçok Arapça ve Farsça kelimenin alınmasına ve yapay bir dilin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Türkçülük akımının nazımda yapmak istediği şey, "Arap ve Acem vezni" yerine Türkçe'ye daha uygun olan ve uzun bir süredir atıl kaldığı için o günkü şekli biraz "iptidai" olsa bile gelecekte işlene işlene her türlü ilerlemeye açık olan "Türk vezni"nin kullanılmasıdır. Yazar son olarak, Türk edebiyatının, Arap ve Fars edebiyatlarının etkisinden kurtulduktan sonra, ikinci bir çıkmaz yola düşerek Batı düşünce ve duygularının sevimsiz bir yansıması olmaması ve milli zevke yabancı kalmaması şartıyla, Türkçülerin, "sanatın hür ve

²⁷ C.S. (23 Mart 1916), "Edebî Yıl", *Türk Yurdu*, No: 105. Çeviriyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 5, s. 21.

mukaddes saltanatı önünde en derin bir hürmet ve muhabbetle” eğildiklerini açıkça söylemeleri ve hatta haykırmaları gerektiğini dile getirir.

Celal Sahir, edebi üretimdeki düşüşün nedenlerini ortaya koyarken öncelikle savaşın neden olduğu psikolojik travma ve yayın alanında uygulanan siyaset sonucunda yazarların mağduriyetini tespit etmiş ve ardından da Türkçülük akımına yöneltilecek iddiaların doğru olmadığını göstermeye çalışmıştır. Türkçülüğün edebiyat alanındaki hedeflerine ilişkin yanlış anlamalar açıklığa kavuşturulduğu takdirde, Türkçülüğe mesafeli duranların da katılımıyla edebi üretim ivme kazanacaktır. Bazı yazarların Türkçülere düşman kesilmelerinin nedeni, Türkçülüğün dil ve vezin konusundaki hedefleridir. Birinci Dünya Savaşı öncesinde de izi sürülebilen bu karşı söylem, savaş sırasında hükümetin Turan siyasetinden ve sadece propaganda niteliği taşıyan edebi ürünlere pirim vermesinden duyulan rahatsızlıkla daha da genişlemiştir. Celal Sahir’in *Türk Yurdu*’nda yayınlanan yazısı ise, bu söyleme karşı bir uzlaşma arayışını yansıtır. 1916 yılından itibaren edebiyat alanında yapılan birçok tartışmada bu arayış öne çıkacaktır.

Celal Sahir’in yazısından birkaç ay sonra dil ve vezin tartışmalarını yeniden gündeme taşıyan, Hüseyin Cahit’in *Ottomanischer Lloyd* gazetesinde o günkü Türk edebiyatına ilişkin yaptığı değerlendirmedir.²⁸ Yazara göre, edebiyat alanında yaşanan durgunluğu, o günkü savaş koşullarının yarattığı bunalımla açıklamak doğru değildir. 1896 yılında ortaya çıkan ve sansür nedeniyle sona eren Edebiyat-ı Cedîde hareketinden sonra, edebiyat alanında kayda değer bir ilerleme sağlanamamıştır. İkinci Meşrutiyet’in ilanından sonra yayın alanında yaşanan özgürlük, hepsi bir tarafa dağılmış ve sessizliğe gömülmüş olan Edebiyat-ı Cedîde hareketinin temsilcilerini canlandıramamış, bu hareket ile beslenmiş olan genç nesil ise, onu ileriye götürmek yerine yıkmaya çalışmış, kuramsal alandan kurtulamamış ve edebi bir eser meydana getirememiştir.²⁹ Bununla beraber edebiyatçılar, dilde sadeleşme konusunda

²⁸ Hüseyin Cahit’in yazısı, ilk olarak *Ottomanischer Lloyd* gazetesinin 20-21 Temmuz 1916 tarihli sayılarında Almanca ve Fransızca olarak, ardından da bazı kısımları Fransızca’dan çevirilmiş ve yeni yorumlarla genişletilmiş olarak *Tanin* gazetesinin 22 Temmuz 1916 tarihli sayısında yayınlanmıştır. *Türk Yurdu*, Hüseyin Cahit’in görüşlerinin genç edebiyatçılar arasında tartışmalara yol açtığını ve gençlerin bu konu üzerine yazdıkları bazı makalelerin *Türk Yurdu*’nun gelecek sayılarında yayınlanacağını haber verir. Fakat kısmen Hüseyin Cahit’e cevap niteliği taşıyan bu makalelerden önce, “tercümeden tercüme ederek” değil *Ottomanischer Lloyd* gazetesinde yayınlanan metnin aslının yayınlanması uygun görülmüştür. Metnin aslı için bkz. Hüseyin Cahit [Yalçın] (31 Ağustos 1916), “Dilimiz: Edebiyatımıza Dair”, *Türk Yurdu*, No: 116. Çeviriyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 5, s. 173-175.

²⁹ Hüseyin Cahit’in, kendisinin de içinde yer aldığı Edebiyat-ı Cedîde hareketine ilişkin yazısının başında verdiği bilgi, İkinci Meşrutiyet’in ilanının ardından bu harekete getirilen eleştirilere bir cevap ve aynı zamanda bir öz eleştiri niteliğindedir: Yazara göre, Edebiyat-ı Cedîde hareketi içerisinde yer alanların amacı, Avrupa’yı doğrudan doğruya taklit değil onun yöntemlerini edebiyata uygulayarak milli bir edebiyat meydana getirmek

“Türkçe’yi eskisi gibi yazmak” ve “İstanbul Türkçesi denilen şekilde kabul etmek” isteyenler olarak ikiye ayrılmışlardır:

Edebiyatı herkese hitap edebilir bir hale getirmek, lisanı sadeleştirmek isteyenlerden bir kısmı her teşebbüs ve harekette görülebilecek bir ifrata, bir sade-bînliğe kapılarak Türkçe’den Arapça ve Farsî kelimeleri çıkarmaya, eski Türkçe kelimeleri ihya etmeye kalkıştılar. Aruz veznini bırakarak parmak hesabını vezn-i millî diye tercih ettiler. Esas itibarıyla pek doğru ve zarurî olan bu hareket taraftarlarının beceriksiz ve lüzumundan fazla ola gayretkeşliği bittabi bir aks-i amele tevli’ etti. Cenab Şehabeddin, Süleyman Nazif gibi sanatkârların temsil ettiği bu aks-i amele İslâmlık cereyanı nâmı verilmekte hiçbir hikmet yoktur. Onlar Arabî ve Farsî kelimeleri bırakmıyorlar, parmak hesabından zevk almıyorlarsa bu İslâmlık taassubundan değil sanat ve güzellik endişesindendir. Maamafih zannetmiyorum ki, mahirane işlemleriyle fikri ve hayali eğlendiren bu güzel yazılar da istikâlin lisanı olabilsin. Bu lisan şu iki ucun ortasını takip edecek ve bu mücadele şüphe yoktur ki, sadelik cereyanını teshil eleyecektir. Her hâlde Türkçülük nâmıyla hülâsa edilebilen hareket teklif edilen yenilikleri sevdirecek ve o türlü yazılardan bir zevk husûle getirecek bir şaire ve sanatkâra sahip oluncaya kadar pek sönük ve ehemmiyetsiz kalacaktır.³⁰

Hüseyin Cahit, Türkçülerin edebiyat alanındaki hedeflerine temelde katılmasına rağmen, “Türkçe’yi eskisi gibi yazmak” isteyenlerin karşı söyleminin, bazı aşırılıklar ve beceriksizlikler yüzünden bir haklılık payının bulunduğu görüşündedir. Bu yorumun bazı Türkçüler tarafından pek de hoş karşılanmadığı, 23 Ağustos 1916 tarihli *Muallim* dergisinde yayınlanan bir yazıda açıkça görülebilir.³¹ Yazar, lisan konusunda “Edebiyat-ı Cedîde lisanında kalmak” ve “İstanbul lehçesini kullanmak” üzere iki akımın varolduğunu ileri süren Hüseyin Cahit ile aynı görüşte olmadığını belirtir. Bunun en açık kanıtı da, Hüseyin Cahit’in, dilde sadeleşmeye karşı ortaya çıkan tepkinin başında gösterdiği Cenap Şahabettin ve Süleyman Nazif’in o gün kullandıkları dilin bile büyük ölçüde sade bir dil olmasıdır. “İstanbul lehçesi” adı altında ortaya konan ilkelerin, Hüseyin Cahit ve arkadaşlarının *Servet-i Fünun* adına ortaya koydukları ilkelerden farklı bir yanı yoktur.³² “İstanbul lehçesi”ni

olmuştur. Bu hareket ile birlikte, edebiyat araştırmaları, şiir, hikaye, roman ve eleştiri gibi çeşitli türlerde eserler verilmiş ve dil alanında da sadeleşmeye doğru bir eğilim ortaya çıkmıştır. Fakat “milletin ruhunun derinliklerinden” gelmeyen ve “hayat-ı milliye”yi yetirince yansıtamayan bu edebiyat hareketi, yapay bir edebiyat ortaya koymuştur. Bunun nedeni ise, bu hareketin sona ermesinin de nedeni olan sansürdür.

³⁰ Hüseyin Cahit [Yalçın] (31 Ağustos 1916), s. 175.

³¹ *** (23 Ağustos 1916), “Mütâalat: Cahit Beyin Beyanâtı Münasebetiyle”, *Muallim*, No: 2, s. 56-58.

³² Yazar, Hüseyin Cahit’in 1898-1899 yıllarındaki yazılarından yaptığı alıntılardan hareketle dilde sadeleşmeyle ilgili şu iki ilkeye ulaşır: “A) Lisanımızda, Araplara, Acemlere ve Fransızlara doğru gideceğimize kendimize doğru gelelim. B) Lisan bütün mukadderat-ı beşer gibi mecra-ı tabiîsini takip eder. Bu mecra şimdiki halde sadelik mecrasıdır. Lisandan lüzumsuz -yalnız lüzumsuz- Arabî ve Farsî kelimeler kalkıyor, terkipler günden güne azalıyor. Beyan, evvelce Arap ve Acem beyanından, sonra da Frenklikten uzaklaşarak millileşiyor.” Bkz. *** (23 Ağustos 1916), s. 57.

savunanlar, onların öne sürdüğü ilkeler doğrultusunda hareket etmiş ve aradan geçen on yedi yılın ardından dili biraz daha sadeleştirmekten başka bir şey yapmamışlardır. Sonuç olarak, dil konusunda savunulan görüşler “iki değil birdir”. Aşırılıkları, dilin sadeleşmesi gerektiğine inanan herkese atfetmemek gerektiğini düşünen yazar, Gökalp gibi dili sadeleştirme taraftarı olanların da, bu konuda aşırıya gitmenin doğru olmadığını kabul ettiklerini belirtir.

Gökalp, *Muallim* dergisinin bir önceki sayısında yayınlanan yazısında, Türkçülük, İslamcılık ve Avrupacılık akımlarının birbirlerine karşı aldıkları tavrın anlamsız olduğunu, aslında üçünün de bilinçsiz bir şekilde milli kültürü arayış noktasında birleştiklerini göstermeye çalışır.³³ Ona göre, bu akımların dilde sadeleşme konusunda aldıkları tavrın ortak olması, bunun açık bir kanıtıdır. Diğer taraftan, Türkçülük akımı milli kültürü aramak ihtiyacından doğmasına rağmen, bazı Türkçüler bunu yanlış anlayarak eski Türk medeniyetini diriltmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla, milli kültür üzerinde baskı unsuru olan Batı ve İslam medeniyetlerine bir üçüncüsü daha eklenmiştir. Milli vicdana uygun bir şekil almış, milli hayatta canlı bir şekilde yaşayan ve dolayısıyla Türkçe’de kurumsallaşmış (*müessesese-institution*) olan Arapça ve Farsça kelimelerin yerine, milli vicdana uygun bir şekil alamayıp hayattan atılan ve dolayısıyla fosilleşen (*içtimaî müstehaseler-fossiles sociales*) kelimeler konmak istenmiş, ölmüş edatları canlandırarak yeni kelimeler türetmek, Çağatayca’dan, Kazakça’dan, Tatarca’dan yeni kelimeler almak gibi “garip teklifler” ortaya atılmıştır. Fakat Gökalp’e göre “hakikî Türkçüler”, Türkçülük akımının içeriğini açıklığa kavuşturarak doğru yoldan sapılmasına engel olmuşlardır.

Hüseyin Cahit’in yeniden gündeme taşıdığı tartışmaya geri dönecek olursak, ona özellikle vezin tartışması konusunda cevap veren isimlerden biri, “Dilimiz: Aruz ve Hece Vezinleri Hakkında” başlıklı yazısıyla Yusuf Ziya (Ortaç)’dır.³⁴ Yazarın amacı, Türk Ocağı’nda toplanan gençlerin hece ve aruz vezinleri hakkında yaptıkları tartışmalardan hareketle, hecenin “Türk vezni” olduğu gerçeğini ve aruzun terk edilmesinin nedenlerini herkese ve özellikle de her fırsatta gençleri eleştiren aruzculara göstermektir. Yusuf Ziya’ya göre edebiyat alanında gerçekleşen devrimin temsilcileri, işe ilk olarak dili sadeleştirmekten başlamış, Arapça ve Farsça kurallara göre yapılan terkipleri atmış ve “yaşayan dil”in dışında kalan kelimeleri de edebiyatın dışında bırakmaya çalışmışlardır. Fakat bazıları, “ellerindeki

³³ Ziya Gökalp (28 Temmuz 1916), “Terbiye ve Milliyet: Millî Terbiye I”, *Muallim*, No: 1. Çeviriyazısı için bkz. Ziya Gökalp (1981), *Makaleler V*, Yay. Haz. Rıza Kardaş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, s. 29-37.

³⁴ Yusuf Ziya (14 Eylül 1916), “Dilimiz: Aruz ve Hece Vezinleri Hakkında”, *Türk Yurdu*, No: 117. Çeviriyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 5, s. 195-197.

aleti kırmayı”, diğerk bir deyişle, Türkçe’ye hiçbir şekilde uygun olmayan aruzu değıştirmeyi unutmüşlardır. Aruz, Türkçe’nin kendisinden doğmuş bir vezin değıl, “Acem-perestî” döneminde, Arapça ve Farsça kelimelerle beraber İran’ın uzun ahenginin dile girmesi ve dilin “hakikî şivesi”ni bozması sonucunda zorunlu olarak kabul edilmiş bir vezindir. Büyük bir aşırılıkla Farsçalaştırılan Türkçe’de, başlangıçta uzun hecelerle oluşturulan en ağır ahenkli vezinler kullanılmış ve yıllar sonra İran etkisinin azalmasıyla birlikte aruzun kısa heceli şekilleri tercih edilmiştir. Fakat bir süre sonra, aruzun en kısa ahenkli şekli bile, o gün konuşulan dili olduğu gibi ifade edemeyecek kadar uzun heceli kelimelere ihtiyaç duyduğundan, bu vezin tamamıyla terk edilerek hece vezni kabul edilmiştir.

Yusuf Ziya’ya göre aruz vezni, bazı Türkçe kelimeleri kesinlikle kabul etmeyen, bazılarını da bozarak almakta ısrar eden ve “hayat dili”nin dışında kalan birçok eski kelimenin de yaşamasına neden olan bir vezindir. “İstanbul’da konuşulan Türkçe’yi aruz vasıtasıyla kitaba geçirmek için en çok uğraşanlardan” Yahya Kemal ve Halit Fahri’nin son şiirleri, bunun açık birer kanıtıdır. Bu şiirlerde, Türkçe kelimeler arasında yer alan Arapça ve Farsça kelimeler, “pembe ve narin bir dudak arasından sırtan çürük bir diş çirkinliğiyle” ortaya çıkarlar. Bununla beraber, aruzun kullanıldığı şiirlerde, anlam, “düzgün kafiye” ve “düzgün kelime” kullanmak adına büyük ölçüde feda edilir. Aynı zamanda bu şiirlerde, Yahya Kemal’in ritim (nazım) dediğı “derunî” ahenk de veznin önüne geçmeyi başaramaz. Bu noktada, Nedim’in bazı mısralarını istisna kabul eden ve bunların kesinlikle aruzla söylenmediğini savunan Yusuf Ziya, vezin sezilmeden söylenen her aruzla yazılmış şiiri “hecenin malı” kabul eder. Dolayısıyla Yusuf Ziya’ya göre aruzla yazılmasına rağmen “kendisinde şiiriyet bulunan, derunî ahenk hissedilen her mısra”, Türkçe’nin kendisinden doğmuş olan hece veznine, yani milli vezne aittir. O günkü hece vezni de eski hece vezni değildir. Yazar, kendisinin de dahil olduğu genç neslin, bu “kuru ve katı alete bir ruh, bir ahenk” verdiklerini ve artık onu istedikleri gibi kırıp, istedikleri gibi inledebildiklerini savunur.

Yusuf Ziya’nın bu yazısına karşılık, *Türk Yurdu*’nun 9 Kasım 1916 tarihli sayısında, İttihatçıların önde gelen muhaliflerinden ve Osmanlılığın savunucularından biri olan Ali Kemal tarafından gönderilmiş bir mektup ve Yusuf Ziya’nın bu mektuba cevabı yayınlanır.³⁵

³⁵ A. (9 Kasım 1916), “Mektuplar ve Cevaplarımız: Türk Yurdu Müdürü Beyefendiye”, *Türk Yurdu*, No: 121 ve Yusuf Ziya (9 Kasım 1916), “Aruz ve Hece Vezinleri Hakkında 2”, *Türk Yurdu*, No: 121. Çevirimyazıları için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 5, s. 246-249. *Türk Yurdu*’na gönderilen ve “A” harfiyle imzalanan mektubun Ali

Ali Kemal, öncelikle, Türkçe'nin Arapça ve Farsça'daki uzun ve faydasız sözlerden kurtularak sadeleşmesinin önemli bir gelişme olduğu konusunda Yusuf Ziya'ya katıldığını belirtir. “Türklük cereyanı”nın bu konudaki rolünü takdir eden yazara göre, bu çağırı açarak öncülük eden asıl kişi, Arapça ve Farsça'ya düşkünlüğüne rağmen Muallim Ömer Naci'dir. Bu evrim (tekâmül) çerçevesinde kaldıkları sürece Türkçülerle “müttefik” olan yazar, devrim (inkılâp) söz konusu olduğunda bazı arkadaşlarıyla beraber Türkçülerden ayrıldığını dile getirir. Yazarın devrim ile kastettiği, Türkçe'nin iki büyük kaynağı olan Arapça ve Farsça ile bağlantısını tamamıyla koparmaktır. Böyle bir yaklaşım, edebiyatsız kalma tehlikesi taşır. Türkçe, bu iki kaynaktan beslenmesi sayesinde, Rusya'da ve diğer bölgelerde yaşayan Türklerin dilleri seviyesinde kalmaktan kurtulmuştur. Eğer o gün düşüncelerin önemli bir ölçüde ifade edilebildiği bir Türkçe meydan gelmişse, bunda aşağı görülen ve okunmak istenmeyen eski şairlerin büyük bir rolü vardır. Bununla beraber, dil konusunda sadece “avamın” değil “havasın” da ihtiyaçları göz önünde tutulmalıdır. Felsefeyi ve bilimi, Arapça ve Farsça ile bağlantısı tamamıyla kesilmiş bir Türkçe aracılığıyla anlamak mümkün değildir. Ali Kemal, Rıza Tevfik'in yakın zamanlarda yazdığı felsefe sözlüğüne ilişkin *Türk Yurdu*'nda yayınlanan yazısında bazı Arapça ve Farsça kavramları tanımlama çabasını, kendi görüşlerinin doğruluğunu gösteren bir kanıt olarak sunar. Sonuç olarak yazar, dilin sadeleşmesi ve Türkçeleşmesinden yana olmakla birlikte, bu amaç doğrultusunda dilin altüst edilmemesi, eski edebiyatçıların inkar edilmemesi ve onlar hakkında araştırma ve inceleme yapmaktan vazgeçilmemesi gerektiğini savunur.

Ali Kemal'e verdiği cevapta, öncelikle Ali Kemal'in kendisinin fikrini kabul edip etmediğini anlayamadığını belirten Yusuf Ziya, aruz vezni yerine hece veznini istemelerinin nedeni olarak, aruzla yazılmış şiirlerde “haricî” yani veznin ahenginin, “dahilî” yani şiirin

Kemal'e ait olduğunu düşünüyoruz. *Türk Yurdu*, bu mektubu yayınlamadan önce, “üdebâ-yı Osmaniye'den bir zat”a ait olduğunu belirttiği bu imzanın, mektupta kullanılan üsluptan kime ait olduğunun rahat bir şekilde anlaşılabilceği düşüncesindedir. Yusuf Ziya da, mektubun yazarının, yirmi yıl önce Necip Asım'a Türk kelimesini “vav” harfi ile yazdığı için “vavlı Türk” diye hitap ettiğini belirtir. Bu ip uçları, mektubun yazarı olarak Ali Kemal'i işaret eder. Zira İkinci Meşrutiyet'ten önce yapılan dilde tasfiyecilik tartışmalarında Arapça'ya uydurulmuş eski imlayı savunanların başında Ebüzziya Tevfik ve Ali Kemal gelir. Ali Kemal'e göre Türk kelimesi Arapların yazdığı gibi “vav”sız yazılmalıdır. Buna karşılık Necip Asım (Yazıksız) ve Veled Çelebi (İzbudak) tersini savunmuşlardır. Bkz. Ağâh Sırrı Levend (1960), *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, s. 244. Bununla beraber Ali Kemal, 1918 yılında Ruşen Eşref (Ünaydın)'ın edebiyata ilişkin sorularına verdiği yazılı cevapta, İttihatçıları alaycı bir dille eleştirirken *Türk Yurdu*'nda bir makalesinin yayınlandığından bahseder: “Bizde bir kimse sadece medeni haklarından değil, gerekirse, kalemini kullanmak gibi haklarından bile mahrum edilebilirmiş. Türk Yurdu'nu meydana getiren hürriyetin faziletli kahramanları bile, geçen seneye kadar, böyle bir kanaatte ve hükme sahiptiler. Bir iki sahifelik edebî bir yazımı, çıkarmakta olduğu mecmuuda neşrediverdiği için, zavallı Yusuf Akçura Bey'i hayli hırpalamışlardı. Öyle ya; muhalif diye tanınan bir adamın hayat hakkı kendine yeter de artar bile. Öyle siyasetmiş, edebiyatmış gibi yüksek mevzulara kadar uzanmamalıdır.” Bkz. Ruşen Eşref Ünaydın (1972), *Diğerler ki*, Milli Eğitim Bakanlığı Kültür Yay., İstanbul, s. 270.

ahengini geri plana itmesinden kaynaklandığı yönündeki görüşünü tekrarlar. Bununla beraber Türkçüleri eleştirenlerin inatla yanlış anladıkları bir nokta vardır: Dilde tasfiye ile yapılmak istenen, dili Kırım veya Kazan Türkçesi haline getirmek değil, sadece “İstanbul’da konuşulan canlı Türkçe’yi yazıya geçirmektir”. Yusuf Ziya, Türkçüleri “avam” için şiir yazmakla suçlayanlara karşı, “avam” ve “havas” ayrımını reddederek şiirin millet için olduğunu savunur. Yirmi yıl önce Türk kelimesini “vav” harfiyle yazanları eleştiren Ali Kemal’in artık bu kelimeyi “vav” ile yazmış olması ise, yazara göre büyük bir ilerlemedir.

Hece-aruz tartışmasına ilişkin ele alacağımız son yazı, Nüzhet Haşim’in, Ali Kemal ile Yusuf Ziya arasındaki tartışmanın ardından, *Türk Yurdu*’nun bir sonraki sayısında yayınlanan “Nazmın Ahengi (Rythme)” başlıklı yazısıdır.³⁶ Bu tartışmanın muhataplarının başında Yahya Kemal gelir. Zira, Yusuf Ziya, Yahya Kemal’in ritim dediği “derûni” ahengi, aruzla söylenen şiirlerde aradığını belirtir. Bu bağlamda Nüzhet Haşim de Fransızca’da ritim anlamına gelen nazmın ahengini, hece-aruz tartışmasıyla ilişkilendirerek sorunsallaştırır. Yazara göre, son zamanlarda edebiyat alanında “şiir ritimidir” diyen yeni bir akım ortaya çıkmıştır. Fransa’da Leconte de Lisle’nin açtığı yolda Heredia gibi usta şairlerin yetişmesi sonucunda, “şiir ritimidir” fikri, kendinden önceki fikirlerle çarpışmaya başlamış ve şekilsel (*şeklî-plastique*) şiirler ortaya çıkmıştır. Fakat “Fransız ruhunun” her şeyi sezgisellikte (*hads-intuition*) değil mantıksallıkta aramasına rağmen, bu fikir pek fazla yaşayamamıştır. Özellikle Belçikalı şairler, Alman sembolizminden de etkilenerek şiiri “ruhun derin ve müphem hülyalarında” aramaya başlamış ve son yirmi yıldır şekilsel nazımlar Fransa’da hoşa gitmemeye başlamıştır. Dolayısıyla yazara göre, “şiir ritimidir” fikriyle orijinal bir akım kurduklarını iddia edenler, bu fikrin yaratıcıları olmamakla birlikte, bir zamanlar Fransa’da moda olmuş fakat daha sonra bir değerlendirme hatası olduğu anlaşılarak terkedilmiş olan bir fikri öne sürmüşlerdir.

Şiirin ahengini sağlayan bir “derunî” ahengin (*rythme*) varlığını kendisinin de kabul ettiğini belirten Nüzhet Haşim, bunun, “şiir ritimidir” fikrini öne sürenlerin iddia ettiği gibi bir amaç değil bir sonuç olduğunu savunur. Yirminci yüzyılda şiirde şekilselliğin savunulmasını tehlikeli bulan yazara göre, edebiyat çevrelerinde dedikodulara neden olan “şiir ritimidir” fikrinin, “şiirde ritim neticedir” şeklinde ifade edilmesi daha doğrudur. “Derunî” ahengin gereğinden fazla öne çıkarak edebi bir akım haline gelmesi ise, belki de şairlerin, kelimeleri aruzun kalıplarına göre “ölçüp biçerek” yerleştirmesine yani nazmın, aruz nedeniyle maruz

³⁶ Nüzhet Haşim (23 Kasım 1916), “Nazmın Ahengi (Rythme)”, *Türk Yurdu*, No: 122. Çevirimyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 5, s. 258-260.

kaldığı baskıya karşı bir tepkinin sonucudur. Zira konuşma dilini yazı diline yaklaştırmak için çalışan ve hece vezni ile yazan Ali Canip'in, aruzla yazmış olan Tevfik Fikret'in şiirlerindeki şekilsellikten şikayet etmesi ve “derunî” bir ahenk arayışında olması, bu baskının bir yansımasıdır. Dolayısıyla Nüzhet Haşim'e göre “asıl hüner”, aruz gibi bir veznin yardımına sığınmak yerine, milli vezin olan hece vezninin o gün şikayet edilen ritmik yapısını (ittirâdını) düzeltmek ve konuşulan dil ile yapılan edebiyatta herkesin zevkini tatmin edecek “musikili” bir şiir yaratmaktır.

Hüseyin Cahit ve Ali Kemal'in görüşlerine bazı Türkçü yazarların verdikleri bu tepkiler, dilde sadeleşme ve vezin tartışmalarında Türkçülük akımına getirilen eleştirilerin, iftiralarından veya yanlış anlamalardan kaynaklandığını göstererek, aydınları Türkçülük çatısı altında toplamaya yönelik bir çabayı yansıtır. Bu çaba doğrultusunda ortaya konan yaklaşıma göre, Osmanlı kültürel mirasına sahip çıkan Türkçüler ile bu mirasa eleştirel bir tavır alan Türkçüler arasında, dilde sadeleşmeye ilişkin ilkesel bir ayrılık yoktur. Hece veznine gelince, Arapça ve Farsça terkiplerin terk edilmesi ve dilin Türkçeleşmesi konularında varılan uzlaşma, doğal olarak aruzu atıl bir hale getirmiştir. Diğer taraftan, Yusuf Ziya gibi genç şairler her ne kadar hece veznine bir ahenk kazandırdıklarını iddia etseler de, aruzcular kadar hececiler de bu konuda büyük bir yol kat edilememiş olduğunu itiraf ederler. “Dahilî” veya “derunî” kavramlarıyla ifade edilen ve Yahya Kemal'in önemli bir rol oynadığı ritim veya ahenk tartışması da, şiirde eskilik ve yenilik tartışmasına dönüşerek kutuplaşmaya neden olan vezin tartışmasının eksenini kaydırmış ve bunu bir estetik tartışmasına dönüştürerek, şiire sade bir dille “derunî” bir ahenk verebilen şair arayışını öne çıkarmıştır. Fakat bütün bu çabalara rağmen, iki kampa ayrılmış gibi görünen Türkçülerin birbirlerine ne derece yakınlaştıkları da tartışmalıdır.³⁷ 1916 yılının sonuna gelindiğinde edebiyat alanında yapılan tüm bu tartışmalar, artık herkesin ezberlediği bir tiyatro oyunun perdeleri haline gelmiştir.

³⁷ Her iki tarafın da “edebiyatta milliyet taraftarı” olmalarından dolayı temelde bir farklılık olmadığını savunan Reşat Nuri (Güntekin)'nin, bu dönemde Osmanlı kültürel mirasını öne çıkaran yazarların toplandığı *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*'ndaki yazısı, iki kutup arasında kalan edebiyatçıların konuya yaklaşımına güzel bir örnektir: “Son senelerde mevcudiyet-i milliyemizin idrakinden doğan birçok canlı temayüller ve fikirler arasında “edebiyat millî olmalıdır” telakkisi de tabiatıyla doğdu. Her yeni çıkan meslek ve fikir gibi bunun da etrafında tabii mübahaseler, münakaşalar açıldı. Evvelce de, mesela onaltı, yirmi sene evvel, tarz-ı kadim taraftarlarıyla, Edebiyat-ı Cedîde taraftarları arasında uzun münazaralar olmuştu. Fakat bu seferkilerin mahiyeti büsbütün başkadır. Onların zamanında bir taraf “dedelerin yolunu değiştirmeyelim, Arap ve Acem edebiyatını meşk ittihaz etmekte devam edelim” diyorlar, diğerleri de: “Kemal ancak Garb edebiyatındadır.. Onu adım, adım takip etmekten başka kurtuluş yolu yok” diye mukabele ediyorlar ve böylece iki tarafın nokta-i nazarı arasında sarıh, te'lif kabul etmez bir fark bulunuyordu. Halbuki biz bu sefer, esasta bir fark görmüyoruz.. Her iki taraf da, edebiyatta milliyet taraftarı. Yalnız bir kısım her nedense açığözlülük etti, kelimeyi biraz ziyadece kendine mâl etti. Evet, edebiyat millî olmasın diyen yok.. Yalnız “milliyet” kelimesinde, edebiyatta asıl “milliyet” ne olmak lazım geleceği noktasında, uzlaşamıyorlar.. Zaten “milliyet” gibi “millî edebiyat” gibi pek mücerred ve umumi kelimeler, birçok tâli fikirlerin mahfazasıdır. Böyle kelimeleri kullanarak konuşanlar, çok kere aynı şeylerden bahsediyorlar vehmine kapılırlar.. Halbuki mütekellimin bütün gördüklerinin, düşündüklerinin, okuduklarının,

Ruşen Eşref (Ünaydın)'ın 21 Aralık 1916 ve 4 Ocak 1917 tarihlerinde *Türk Yurdu*'nda iki sayı boyunca yayınlanan yazısı, edebiyat alanındaki anlaşmazlıkların sahnelendiği bu oyunun ne kadar kemikleşmiş olduğunun bir göstergesidir.³⁸ Bu yazı aynı zamanda, yazarın 1918 yılında *Diyorlar ki* başlığı altında topladığı edebiyat röportajlarına bir giriş olarak da değerlendirilebilir.³⁹ Zira bu röportajların ilki, *Türk Yurdu*'nun bir sonraki sayısında yayınlanmıştır.⁴⁰ Ruşen Eşref, edebiyatta “eskilik, yenilik” tartışmasını ele aldığı yazısını, ağırlıklı olarak iki kişi arasında geçen bir diyalog şeklinde kurgulamıştır. Bu iki kişiden birincisi, anlaşılması oldukça güç, ağdalı bir Osmanlıca ile konuşan ve “vasf-ı terakibîlerin büyük dostu” olarak Arapça ve Farça'nın önemine vurgu yapan bir yazar, diğeri ise, sade bir Türkçe ile konuşan bir “yeni lisan” taraftarıdır. Bu diyalogda “yeni lisan” taraftarı, gösterdiği tüm çabaya rağmen “vasf-ı terakibî” taraftarını samimiyetine inandıramaz:

-İş öyle değil azizim, öyle değil! Siz maziyi ta kökünden kal' etmeye uğraşıyorsunuz. Ve yaptığınız şeye de “Millî” ismini veriyorsunuz. Eslâf “Millî” çerçevesi dahiline idhal edilmiyor. Hâlbuki millî diye Uygur'un Tatar'ın benim varlığıma uymayan nesi var, nesi yoksa dolduruyorsunuz. Müspet vatani terennüm etmiyorsunuz da “Bozkurt”lara, “Alageyik”lere, “Alanguya”lara koşuyorsunuz. Yahu, bunlar bana ne söyler? Fuzûlî benimdir, Nef'î benimdir. Kusurları da olsa bunlar millîdir. Halid Ziya'nın küçük

hülâsa bütün mazisinin, o pek şahsî müdahharâtını hafî bir cereyan ile dimağından geçirerek tahassüne, tahayyülüne, muhakemesine o andaki revîş ve hususiyetini veren kelime, karşısındakinde büsbütün başka bir silsile-i efkâr ve temâyülât uyandırır. Çünkü aynı kelimenin ihtivâsı muhatap için büsbütün başka müktesebât ve malumatın, başka bir yaşayışın ve anlayışın mevlûdudur ve karşılaştırdıkları büsbütün başka alemlerin etiketlerinin bir olmasından ihtivalarının da bir olmasına hükmederek, bu kadar sade noktalar üzerinde anlaşılamamalarına şaşarlar. Halbuki anlaşmak müşkülâtı sade bunda da değil.. Çünkü her iki taraf sonuna kadar itidal ve sükun ile, içine hakikat endişesinden gayrı bir âmil girmemiş bir gayret ve niyetle çalışsa, amelî bir faide temin edecek kadar olsun anlaşabilirler.. Böyle münâkaşaların bir kanun kuvvetiyle hükümrân bir sıfatı vardır. Mübahese başladığı gibi mevzu ve maksadı unutulur. Herçebad abad karşısında gibi susturmak arzusundan başka bir şey kalmaz. Vasattan, hadd-i itidalden ne kadar ayrılmayalım deseniz, yapamazsınız.” Bkz. Reşat Nuri [Güntekin] (25 Kasım 1916), “Edebiyat-ı Milliye Meselesi”, *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, No: 4, s. 94.

³⁸ R.E. [Ünaydın] (21 Aralık 1916 ve 4 Ocak 1917), “Dilimiz: Bir Mübahese”, *Türk Yurdu*, No: 124 ve No: 125. Çeviriyazıları için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 5, s. 284-289 ve s. 301-305. Bu yazıların Ruşen Eşref'e ait olduğunu düşünmemizin nedeni, isminin baş harfleriyle imzalanmış olmalarının yanı sıra, “On Birinci Cildin Fihristi” başlığı altından Ruşen Eşref'e ait olduklarının belirtilmiş olmasıdır. Bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 5, s. 187.

³⁹ Ruşen Eşref'in 1917-1918 yıllarında siyaset ve edebiyat alanında farklı görüşleri temsil eden tanınmış yazarlarla yaptığı bu röportajlar, Tanzimat Edebiyatı, Servet-i Fünun Edebiyatı ve Milli Edebiyat hakkındaki farklı görüşleri gündeme taşımış ve edebiyatçılar tarafından ilgiyle takip edilmiştir. Bkz. Ünaydın (1972). Bu röportajların yapılışına ilişkin bkz. Ruşen Eşref Ünaydın (2005), *Ruşen Eşref Ünaydın'dan Hasan Ali Yücel'e “Diyorlar ki” İçin Bir Mektup*, Yay. Haz. Nuri Sağlam, Yağmur Yayınları, İstanbul.

⁴⁰ Ruşen Eşref [Ünaydın] (18 Ocak 1917), “Sanatkârlarımız Nezdinde: 1 Abdülhak Hâmid'le Bir Gün”, *Türk Yurdu*, No: 126. Çeviriyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 5, s. 316-320. Abdülhak Hamit, röportaj yapılan ilk kişi olmakla birlikte, *Diyorlar ki*'de yayınlanan röportajlar kronolojik bir sırada ilerlemez. Kitapta yer alan sıra şu şekildedir: Abdülhak Hamit (Tarhan), Nigâr Hanım, Sami Paşazâde Sezai, Halit Ziya (Uşaklıgil), Cenap Şahabettin, Hüseyin Cahit (Yalçın), Süleyman Nazîf, Rıza Tevfik (Bölükbaşı), Mehmet Emin (Yurdakul), Halide Edip (Adıvar), Hamdullah Suphi (Tanrıöver), Ziya Gökalp, Köprülüzade Mehmet Fuat (Köprülü), Ömer Seyfettin, Refik Halit (Karay), Fazıl Ahmet (Aykaç), Ahmet Haşim, Ali Kemal. Bkz. Ünaydın (1972).

hikâyeleri millî değil midir? Millî yalnız top ve tüfekten, cenk ve aşubdan bahseden sayfalar mı olacak? Bugün mevcut zümreye taalluku olan her cüz, milliyetin bir fer'idir! Ondaki bahsetmek de millî bir eser yapmak demektir.⁴¹

Ruşen Eşref'in kurguladığı bu diyalogdan da anlaşıldığı üzere, 1916 yılında edebiyat alanında yapılan tartışmalarda, Türkçülüğü açıklığa kavuşturmak amacıyla birbiriyle mücadele halinde olan iki söylem öne çıkar. Osmanlı kültürel mirasını öne çıkaranlar, Türkçülerin, bu mirası reddederek Türkçülüğü hükümetin Turan siyasetine alet ettiklerini savunurlar, Türkçüler ise, Turan idealinden vazgeçmemekle beraber, kendilerine yöneltilen suçlamaların asılsız olduğunu iddia ederek bir uzlaşma arayışı içerisindeyler. 1917 yılına gelindiğinde Türkçülük akımının Osmanlılığı reddeden ve Turancılık ile birleşen imajı henüz bir tartışma konusu olmaktan çıkmamıştır. Fakat bazı Türkçülerin çabaları sonucunda, bu iki karşıt kamp arasında belirli bir yakınlaşmanın sağlandığı da gözardı edilemez. Yahya Kemal, 1921 yılında *Dergâh*'in açılış yazısı olan “Üç Tepe” başlıklı yazısında, yeni Türk edebiyatının programının, Osmanlı kültürel mirasının bir parçası olan Tanzimat ve Servet-i Fünun edebiyatlarından farkını süreklilik ve kopuş kavramlarından hareketle belirlerken, Birinci Dünya Savaşı sırasında yeniden gündeme taşınan bu tartışmalarda ortaya çıkan hassasiyetler çerçevesinde hareket etmiştir. Bu tartışmalar sayesinde Türkçü yazarlar arasında sağlanan yakınlaşma ise, asıl olarak, 1917 yılında Ziya Gökalp'in öncülüğünde yayınlanmaya başlayan *Yeni Mecmua* ile birlikte önemli bir aşama kaydedecektir. 1922 yılında *İkdam* gazetesinde yayınlanan yazısında “milliyet duygusu ve millî heyecan”ın *Dergâh*'ta olgunlaşarak edebi bir bilince ve estetiğe kavuştuğunu ve Anadolu hareketinin “asil bir fikir mertebesine” bu dergiyle ulaştığını savunan Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), aynı zamanda *Dergâh*'ın, *Yeni Mecmua*'nın “ruhen” fakat daha “asil bir tarzda” devamı olduğunu dile getirir.⁴²

⁴¹ R.E. [Ünaydın] (4 Ocak 1917), “Dilimiz: Bir Mübahese”, *Türk Yurdu*, No: 125. Çeviriyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 5, s. 303. Ruşen Eşref'in ele aldığı “eskilik, yenilik” tartışmasında söze karışan üçüncü bir kişinin dile getirdiği isyan, 1917 yılına girerken bu tartışmanın Türkçüler arasındaki yaygınlığını gösterir: “-Hele şu zamanda, dedi, transition devresinde miyiz, neyiz? Her tarafta müthiş bir aleyhtarlık. Ocaklarda bu, konferanslarda bu, darülfünûnlarda bu, mecmualarda bu, hususî musahabelerde bu, rüyalarda da bu galiba. Celal Nuri'ye, Ahmet Rasim'e varıncaya kadar her yazı yazan çala kalem birbirine vuruşturuyor. Bunun sonu gelmeyecek mi acaba?” Bkz. R.E. [Ünaydın] (21 aralık 1916), “Dilimiz: Bir Mübahese”, *Türk Yurdu*, No: 124. Çeviriyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 5, s. 288.

⁴² Yakup Kadri [Karaosmanoğlu] (8 Nisan 1922), “Dergâh Mecmuası”, *İkdam*. Çeviriyazısı için bkz. Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1981), “Dergâh Mecmuası”, *Devrin Yazarlarının Kalemîyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal II*, Yay. Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, Necati Birinci, Abdullah Uçman, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1981, s. 828-831. Yakup Kadri'nin bu yazısını daha önce bu tezin “Giriş” kısmında ele almıştık.

1.3. *Yeni Mecmua* ve Ziya Gökalp

Yeni Mecmua'nın yayına giriş sürecinin en yakın tanıklarından biri, 1915 yılında Ziya Gökalp'in aracılığıyla Darülfünun'a atanan Yahya Kemal'dir. Yahya Kemal ile Ziya Gökalp arasındaki dostluk, Darülfünun'da hocalık yaptıkları dönemde başlamış ve Yahya Kemal'in ısrarıyla Gökalp'in yaz aylarını Büyükkada'da geçirmeye başlamasıyla daha da güçlenmiştir.⁴³ 1916 yazında, Ada'da bahçeli bir köşk tutan ve ailesini buraya taşıyan Gökalp'in, yaşam tarzında gözle görülür bir değişim vardır. Ada'nın manzarasından, doğayla iç içe sakin ortamından hoşlanan Gökalp, İstanbul'dan davet ettiği arkadaşlarıyla entelektüel tartışmalara girerek hoşça vakit geçirmeye başlamış, Yahya Kemal'in deyimiyle, kitapların içinden çıkarak çağdaş bir yaşam tarzına adım atmıştır.⁴⁴ Gökalp, 1917 yılının bahar aylarında kendisiyle birlikte "milli fikirlerin başında çalışan" arkadaşlarını da adaya sürükler. Bu yıllarda Ada'daki sohbetlere, Ahmet Ağaoğlu, Hamdullah Suphi, Celal Sahir, Mehmet Fuat, Necmettin Sadık, Halim Sabit, Ahmet Refik ve Fazıl Ahmet gibi yazar ve şairler de katılır. Gökalp, yeni bir dergi çıkarma arzusunu da ilk olarak bu ortamda dile getirir. Yahya Kemal, dergiye sadece "Mecmua" adını vermeyi teklif etmiş fakat Gökalp, başlangıçta beğenmesine rağmen, son dakikada bu adın başına "Yeni" sıfatını eklemiştir. Bununla beraber asıl sorun, derginin hükümetten destek almayıp bağımsız bir dergi olmasını isteyen bu yazarların, paralarının olmamasıdır. Bu durum karşısında Gökalp, herkesin vereceği beşer liralık sermaye ile dergiyi çıkarmanın mümkün olduğunu savunur. Mehmet Fuat ve Ahmet Refik gibi basım işlerinde deneyimli olanlar bu teklife gülmüş olsalar da, Gökalp'in ısrarları karşısında kabul etmek zorunda kalmışlardır.

Gökalp, Ada'da toplanan arkadaşlarının yanı sıra Darülfünun'daki genç hocaları da bu derginin kuruluşuna dahil etme çabasıdadır. Darülfünun hocalarından Mehmet Emin (Erişirgil), Gökalp'in bir gün kendisini odasına davet ederek bilimsel çalışmaların yayınlandığı fakülte ve sosyoloji dergilerinin dışında, fikirlerin, herkesin anlayabileceği bir dille ifade edildiği bir dergi çıkarmak istediklerinden bahseder.⁴⁵ Dergide yazacak olanlar, beşer lira vererek aynı zamanda bu derginin sahibi olacaklardır. Böyle bir girişime memnuniyetle katılacağını ifade eden Mehmet Emin, bir süre sonra *Yeni Mecmua*'nın İttihat

⁴³ Beyatlı (1986), s. 11-20.

⁴⁴ Bu dönemde Darülfünun'da genç bir hoca olan Mehmet Emin Erişirgil, Selanik'ten geldiğinden beri İstanbul'un bir kenar mahallesinde oturan ve Batılıların yaşam tarzına uzak olan Gökalp'in giyinişinin değiştiğini, Ada'nın gazinolarında içmekten zevk almaya başladığını, şakaya ve hatta alaya alışmış görüldüğünü belirtir. Bkz. Mehmet Emin Erişirgil (1984), *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, s. 109-110.

⁴⁵ Erişirgil (1984), s.110.

ve Terakki Genel Merkezi'nin üyesi olan Küçük Talât (Muşkara) Bey'in müdürlüğü altında yayınlanacağını ve idare yeri olarak da Merkez'in bulunduğu Pembe Konak'ın (Kırmızı Konak adı da kullanılır) alt katında bir oda ayrıldığını öğrenince şaşırır. Mehmet Emin, bunun nedeni olarak, Gökalp'in arkadaşlarının, para vermek yerine bütün masrafları karşılayacak olan İttihat ve Terakki'den para almak yönündeki ısrarları olabileceğini düşünür. Yahya Kemal ise, maddi imkansızlığın henüz derginin ilk sayılarında kendini gösterdiğini, buna karşılık Küçük Talât Bey'in yazarlara karışmayıp sadece derginin maddi işleriyle ilgilenmeyi teklif ettiğini belirtir. Böylelikle, başlangıçta siyasetten bağımsız bir dergi çıkarma niyetinde olan yazarlar, İttihat ve Terakki Genel Merkezi'nin çatısı altında toplanmaya başlamışlardır.⁴⁶ *Yeni Mecmua*'nın yayına girişine ilişkin Yahya Kemal ve Mehmet Emin'in anlattıkları birbirini tamamlar niteliktedir. Hükümetin desteği olmadan bir derginin ayakta kalmasının mümkün olmadığı bir ortamda, yazarlardan toplanan beş lira ile derginin yayınlanabileceği fikrinin öne sürülmesinin, İttihat ve Terakki'nin, kendisine mesafeli duran yazarları kazanmak amacıyla yıllardan beri uyguladığı siyasetin bir parçası olduğu açıktır. Fakat kesenin ağzını açan hükümetin, *Yeni Mecmua*'da bir araya gelen yazarları bu gibi taktiklerle kandırmış olduğunu düşünmek de saflık olur. Bize göre, karşılıklı çıkarlara dayalı gönüllü bir beraberliğin olduğunu söylemek daha doğrudur.

Yeni Mecmua, 12 Temmuz 1917'den itibaren haftalık olarak yayınlanmaya başlar. Son sayısı ise, Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından birkaç gün önce 26 Ekim 1918'de yayınlanır.⁴⁷ Mehmet Emin'e göre *Yeni Mecmua*, İslamcı, Osmanlıcı ve Turancı görüşlere karşı tam zamanında çıkmıştır. İslamcılık akımının yayın organı olan *Sebilürreşâd*, yazarın iddiasına göre, *Yeni Mecmua*'nın yayınlandığı dönemde gözleri ve gönülleri Mısır'a yöneltmiş, Osmanlıcılık ise, sönmesi gerekirken savaş sıkıntılarıyla birlikte daha da güçlenmiştir. Hepsinden önemlisi de, "bazı Rus Türklerinin türlü şekilde yaydıkları fikirlerle Osmanlı Türklerinin içinden çıkan" akımın yani Turancılık ile Türkçülüğün birbirine karıştırılıyor olmasıdır. *Yeni Mecmua*'nın amacı, milliyetçilik akımının dayandığı fikirleri

⁴⁶ Beyatlı (1986), s. 18.

⁴⁷ Bu tarihler arasında altmışaltı sayı yayınlanan dergi, 1 Ocak 1923'ten itibaren Falih Rıfkı (Atay) tarafından yeniden yayınlanmaya başlamıştır. *Yeni Mecmua*'nın yayın hayatı 20 Aralık 1923 tarihli 90. sayı ile birlikte sona ermiştir. *Yeni Mecmua*'nın ikinci döneminde Türk Ocağı'na dair birçok haber yer almış ve seksendördüncü sayıdan itibaren "Türk Ocağı'nın Nâşiri Efkarıdır" ibaresiyle yayınlanmıştır. Türk Ocağı'nın yayın organı olan ve Birinci Dünya Savaşı'nın ardından kapanan *Türk Yurdu* ise 1924 yılının Ekim ayında yeniden yayına girecektir.

belirlemek ve bazı Rus Türkleri tarafından sokulan ve Osmanlı Türklerinin ulaştığı gelişim seviyesine uymayan fikirlerle mücadele etmektir.⁴⁸

Mehmet Emin'in bu yorumlarının ancak kısmen doğru olduğunu söyleyebiliriz. *Sebilürreşâd*, İttihat ve Terakki hükümetinin siyasetine ters düştüğü için 26 Ekim 1916'da, yani *Yeni Mecmua*'nın yayına girişinden aylar önce örfi idare tarafından kapatılmış ve ancak 4 Temmuz 1918'de, yani *Yeni Mecmua*'nın kapanmasından birkaç ay önce yeniden yayınlanmaya başlamıştır.⁴⁹ Bununla beraber, Turancılığı temsil edenlerin Rusya Türkleri ve Türkçülüğü temsil edenlerin Osmanlı Türkleri olduğunu söylemek, bu akımları savunan yazarlara bakıldığında hiç de anlamlı değildir. Savaş sırasında güçlenen Osmanlılık ise, millet ve milliyetin tanımında Turancılıktan ayrışmasına rağmen, Osmanlı Türklüğüne vurgu yapması nedeniyle Türkçü bir akımdır. Osmanlılık akımı ile bu akımı temsil eden bazı yazarların Turancı olarak etiketledikleri Türkçülük akımı arasındaki gerilim de, 1917 yılına gelindiğinde bazı Türkçülerin, Osmanlı kültürel mirasını reddetmediklerini ve eski Türk medeniyetini canlandırmaya çalışmadıklarını dile getirmeleriyle önemli bir ölçüde azalmıştır. Diğer bir deyişle, Turan'a gitmek isteyen Türkçüler ile Osmanlı kültürel mirasını öne çıkaran Türkçülerin, *Yeni Mecmua*'nın çatısı altında toplanabilmeleri için gerekli koşullar büyük ölçüde olgunlaş(tırıl)mıştır. 4 Kasım 1916'da Celal Nuri (İleri)'nin öncülüğünde haftalık olarak yayınlanmaya başlayan *Edebiyât-ı Umûmiye Mecmuası*'nın, *Yeni Mecmua*'nın yayına hazırlandığı sıralarda sansür tarafından 2 Haziran 1917'den itibaren üç ay boyunca kapatılmış olması da düşündürücüdür.⁵⁰ Zira bu derginin, Turancı bildikleri Türkçülere karşı Osmanlılığı öne çıkaran bazı yazarları, derginin kapatılmasından yaklaşık bir ay sonra yayınlanmaya başlayan *Yeni Mecmua*'ya dahil olacaklardır. İttihat ve Terakki Genel Merkezi ve *Yeni Mecmua*'nın idare merkezi olan Kırmızı Konak'ın üst katında siyasetin, alt katında ise edebiyatın barındığını belirten Ruşen Eşref'e göre, dergi yazarları, sanat ve edebiyat alanında "birlikçi" oldukları sürece siyasi görüşlerinde bağımsızdırlar:

Mecmuanın manasını idare eden Ziya Gökalp ile maddesini idare eden Küçük Talat'ın iki katta da büyük yeri vardı. Hele Ziya Gökalp aşağı katta sanatın ve edebiyatın doktrincisi, yukarı katta da siyasetin inşatçısı ve nazariyecisi idi.

⁴⁸ Erişirgil (1984), s. 110-114.

⁴⁹ Bu dergiyle ilgili genel bir bilgi için bkz. Adem Efe (2009), "Sebilürreşâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 36, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul, s. 251-253.

⁵⁰ 8 Eylül 1917'den itibaren yeniden yayınlanmaya başlayan *Edebiyât-ı Umûmiye Mecmuası*'nın son sayısı 8 Mart 1919 tarihlidir. Bu derginin sansür tarafından kapatıldığını Celal Nuri'nin yine bu dergideki yazısından öğreniyoruz. Bkz. Celal Nuri [İleri] (29 Haziran 1918), "Türkçe'nin Galebe ve Muzafferiyeti", *Edebiyât-ı Umûmiye Mecmuası*, No: 74/41, s. 813-816.

Aşağı katta çalışanların mutlaka yukarı kattaki siyasetle ilgisi olmak şart değildi. Milliyetçi ve garp tekniğine bağlı yerli sanat tarafçısı olması yeterdi. Sanat ülküsünde birlikçi olduktan sonra siyasî kanaatte iştirak serbestliği olabilirdi.⁵¹

Derginin yazı kadrosuna zaman içerisinde dahil olan isimler de, Ruşen Eşref'in anlattıklarını doğrular niteliktedir. Savaşın başlarında İttihat ve Terakki Genel Merkezi tarafından dışlanan ve eğitim çalışmalarında bulunmak üzere Cemal Paşa ile birlikte Suriye'ye giden Halide Edip, dergiye onuncu sayıdan itibaren tefrika halinde yayınlanan *Mev'ud Hüküm* adlı romanıyla katılır.⁵² Ziya Gökalp'in Türkçülük akımına kazandırmaya çalıştığı Yakup Kadri, bir zamanlar yeni lisancılara karşı tavır almış olmasına rağmen, hükümetin desteğiyle tedavi için gittiği İsviçre'den, *Yeni Mecmua*'ya "Merhamet" adlı hikayesini ve ardından da ileride *Büyük Mecmua*'da ve *Dergâh*'ta sürdüreceği "Erenlerin Bağından" adlı mensur şiirlerini gönderir.⁵³ Babıali Baskını öncesinde İttihat ve Terakki muhaliflerine yakın duran ve daha sonra Ziya Gökalp ile dostluğuna rağmen hiçbir zaman İttihatçı olmayan Yahya Kemal, aruzla yazdığı ve herkesin merakla beklediği şarkı ve gazellerini *Yeni Mecmua*'da yayınlamıştır.⁵⁴ İttihat ve Terakki'nin en büyük muhaliflerinden olan Ali Kemal'in bile *Yeni Mecmua*'ya davet edilmesine karar verilmiş ve Ahmet Refik aracılığıyla haber gönderilmesi konuşulmuştur.⁵⁵ İttihat ve Terakki'nin sürgüne yolladığı aydınlar arasında bulunan Refik Halit (Karay) ise, önce hikayeleriyle ve ardından ilk sayfada yer alan "Hafta Musahabesi" başlığı altında yazdığı yazılarıyla dergiye dahil olan tanınmış muhaliflerden biridir.⁵⁶ *Yeni Mecmua*'nın 1918 yılında yayınladığı Çanakkale özel sayısında

⁵¹ Ünaydın (2005), s. 148.

⁵² *Mev'ud Hüküm*, *Yeni Mecmua*'nın 13 Eylül 1917 tarihli onuncu sayısından 20 Haziran 1918 tarihli kırkdokuzuncu sayısına kadar bir kaç sayı hariç düzenli olarak yayınlanmış ve 1918 yılında kitaplaştırılmıştır. Çeviriyazısı için bkz. Halide Edip Adivar (1968), *Mev'ut Hüküm*, Atlas Kitabevi, İstanbul.

⁵³ Yakup Kadri, Ziya Gökalp ile ilk defa Balkan Savaşlarının hemen ardından Cenap Şahabettin, Abdülhak Hamit, Ali Ekrem ve Süleyman Nazif gibi isimlerin bulunduğu bir toplantıda tanışmıştır. Gökalp'in bu toplantıda, aralarındaki bütün anlaşmazlıklara rağmen genç Yakup Kadri'nin Türkçesini takdir edişi, onu Türkçülüğe kazanma çabasının bir parçasıdır. Yakup Kadri, bunu çok sonraları öğrenecektir. Bkz. Hasan Ali Yücel (1989), *Edebiyat Tarihimizden*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 233.

⁵⁴ Yahya Kemal'in "Bulunmuş Sahifeler" başlığı altındaki şiirlerinin ilk ikisi, *Bir Saki* ve *Mahurdan Gazel*, 7 Mart 1918 tarihli otuzdördüncü sayıda yayınlanır. Şairin, *Yeni Mecmua*'da yayınlanan diğer şiirleri şunlardır: *Şeref Abad* (14 Mart 1918-No: 35), *Nazar* (25 Nisan 1918-No: 41), *Şarkılar 1* (2 Mayıs 1918-No: 42), *Şarkılar 2* ve *Telakki* (6 Haziran 1918-No: 47), *Abdülhak Hamid'e Gazel* (13 Haziran 1918-No: 48), *Özleyen* (18 Temmuz 1918-No: 53).

⁵⁵ Refik Halid Karay (1964), *Minelbab İlelmihrab*, Tan Gazetesi Yay., İstanbul, s. 35-38. Beşir Ayvazoğlu, *Yeni Mecmua*'da imzasına rastlamadığımız Ali Kemal'in bu teklifi reddettiğini söyler. Bkz. Beşir Ayvazoğlu (2004), *Bozgunda Fetih Rüyası*, Ötüken Yay., İstanbul, s. 217.

⁵⁶ Refik Halit, yazılarında kullandığı alaycı üslubuyla, Mahmut Şevket Paşa suikastinden önce İttihat ve Terakki'nin önde gelen muhaliflerinden biridir. Sürgüne gönderilmesinin nedeni ise, Edirne ve Selanik'te geleneksel kıyafetlerle dolaşmaktan zevk alan Talat Bey'in Rus elçiliğindeki bir davete frak giyerek katılması üzerine, Refik Halit'in bir yazısında dile getirdiği "hırkaya alışanlar birdenbire frak giyerlerse gülünç olurlar" şeklindeki ifadesidir. Yazarın, beş yıllık bir sürgün hayatının ardından İstanbul'a gelişi, ancak Talat Paşa'nın

biraraya gelen yazarların farklı siyasi görüşlere sahip oldukları, verdikleri edebi eserlerden de anlaşılabilir.⁵⁷ Bu sayıda, hece ile aruz, sade bir dil ile ağdalı bir Osmanlıca, Turan ideali ile Osmanlılık vurgusu yanyana bulunur.

Gökalp, İttihatçı ve/veya Türkçü olsun olmasın dönemin tanınmış yazarlarını *Yeni Mecmua*'nın çatısı altında bir araya getiren ve Ruşen Eşref'in de belirttiği gibi “derginin manasını idare eden” kişidir. Bu “mana”, onun Balkan Savaşları öncesinde Selanik'te yayınlanan *Genç Kalemler* ve *Yeni Felsefe Mecmuası*'ndan itibaren inşa etmeye yöneldiği Yeni Hayat idealine ve ona ulaştıracak bir yöntem olarak benimsediği Durkheim sosyolojisine dayanır. Yeni Hayat'ın manifestosu, Gökalp'in Demirtaş takma adıyla *Genç Kalemler* dergisinde yayınlanan “Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler” başlıklı yazısıdır.⁵⁸ Fakat bu sıralarda Gökalp, Durkheim'dan ziyade Fouillée'nin etkisindedir. Yazara göre, siyasi devrimin yapılması için özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi meşrutiyetin ruhunu temsil eden “kuvvet-fikirlerin” ortaya çıkması yeterliyken, “kuvvet-hislerin” gelişmesi ve yükselmesine bağlı olmasından dolayı toplumsal devrimin gerçekleştirilmesi çok daha zordur. Toplumsal devrim ile kastedilen, eski hayatı beğenmeyip yeni bir hayat ortaya koymaktır. Yeni Hayat ise, yeni iktisat, yeni aile, yeni estetik, yeni felsefe, yeni ahlak, yeni hukuk ve yeni siyaset demektir. Yeni Hayatçıların birinci görevi, edebiyat, bilim ve felsefe aracılığıyla “Osmanlılığın” güçlenmesini ve yükselmesini sağlamaktır. Yeni Hayat'a ulaşmak için izlenmesi gereken çağdaş (asrî-moderne) yöntemlerin kaynağı, yeni bilimler ve yeni felsefedir. Yeni Hayat ile ortaya çıkacak olan Türk medeniyeti, çürük ve hasta olan Avrupa medeniyetinin bir taklidi olmayacaktır. Bu hayatı meydana getirecek olan akım ise, Türkçülüktür. Gökalp başta olmak üzere Türkçülerin *Genç Kalemler* dergisinde Yeni Hayat'tan hareketle öne sürdükleri fikirler, İstanbul'da birçok aydın tarafından tepkiyle karşılanmış ve sert polemiklerin yaşanmasına neden olmuştur. Fakat Balkan Savaşları'nın ardından Selanik'ten İstanbul'a gelen Türkçüler,

İstanbul'da olmadığı sırada Cemal Paşa'nın verdiği on günlük izin sayesinde mümkün olmuştur. Bkz. Karay (1964), s. 35-38. Refik Halit, izninin sona ermesinin ardından tekrar sürgüne gönderilmekten Ziya Gökalp sayesinde kurtulmuştur. Bkz. Refik Halid Karay (1990), *Bir Ömür Boyunca*, İletişim Yay., İstanbul, s. 26-32. *Yeni Mecmua*'da yayınlanan “Harp Zengini” başlıklı yazısı üzerine yeniden sürgüne gönderilmesi istenen Refik Halit, yine Ziya Gökalp tarafından kurtarılmıştır. Anadolu hareketinin zaferle sonuçlandığı 1922 yılının yaz aylarında yazar, *Aydede*'de yayınladığı “Yeni Mecmua'ya Nasıl Çırak Oldum?” başlıklı yazısında, Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp'in sayesinde *Yeni Mecmua*'nın yazarları arasına girişini ve derginin kendisi için “lâtif, serin, sakın bir çınar altı” olduğunu anlatır. Fakat Gökalp, Milli Mücadele sırasında Ankara hükümetine karşı tavır alan yazarı, bir kez daha kurtarabilecek bir pozisyonda değildir. Refik Halit'e ikinci defa sürgün yolları gözükmüştür. Bkz. Hikmet Münür Ebcioğlu (?), *Kendi Yazıları ile Refik Halid*, Semih Lûtfi Kitabevi, s. 44-46.

⁵⁷ *Yeni Mecmua*'nın Çanakkale özel sayısının çevirim yazısı için bkz. *Yeni Mecmua Çanakkale Özel Sayısı* (2006). Bu sayıya ilişkin bir inceleme için bkz. Köroğlu (2004), s. 221-229.

⁵⁸ Demirtaş (23 Ağustos 1911), “Felsefe: Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler”, *Genç Kalemler*, No: 8, s. 138-141. Ziya Gökalp'in kullandığı takma adlar için bkz. Cavit Orhan Tütengil (1954), *Ziya Gökalp'in Yazılarında Görülen Değişik İmzalar ve Takma-Adlar*, Fakülteler Matbaası, İstanbul.

kendilerine karşı tavır alan birçok aydını, İttihat ve Terakki hükümetinin de desteğiyle Türkçülük çatısı altında toplamayı başaracaklardır. Ziya Gökalp'ın öncülüğünde yayınlanan *Yeni Mecmua*, İkinci Meşrutiyet döneminde bu süreçte geline son duraktır.

Genç Kalemler'de Yeni Hayat'ın manifestosunu yayınladığı sıralarda Fouillée'nin etkisinde olan Gökalp, kısa bir süre sonra Durkheim sosyolojisini Yeni Hayat'ın yöntemi olarak benimsemiştir. Durkheim sosyolojisi, onun *Genç Kalemler*'den *Yeni Mecmua*'ya tüm yazılarında görülen sosyolojik yaklaşımı için bir dönüm noktasıdır. Gökalp'ın sosyolojik yaklaşımındaki dönüşüm, Selanik'te *Genç Kalemler* ile aynı sıralarda yayınlanan *Yeni Felsefe Mecmuası* ile birlikte başlar.⁵⁹ Bu dergide, G. Tarde ve A. Fouillée gibi düşünürlerin sosyolojik yaklaşımlarının da tanıtılmış olmasına rağmen, belirleyici olan Durkheim sosyolojisidir.⁶⁰ *Yeni Felsefe Mecmuası*'na göre Tarde'ın taklit kuramıyla ortaya koyduğu anlayıştan farklı olarak Durkheim, toplumsal olayları bireyden bağımsız birer olay olarak kabul eder. Toplumsal olaylarda hakim olan bireysel vicdanlar değil, toplumsal vicdanlar (içtimai vicdanlar-*conciences sociales*) dır. Bireyler, toplumsal olaylar üzerinde hiçbir etki ve iktidara sahip değildirler. Doğru olan, bunun tam tersidir. Bireylerin toplumsal olaylardaki rolleri, toplumsal vicdandaki bilinçdışı (*inconscient*) eğilimleri bilinçli (*conscient*) bir hale getirmekten ibarettir. Durkheim, sosyolojiyi, Spencer ve Huxley gibi psikolojinin bir alt disiplini olarak görenlere karşı, ayrı bir disiplin olarak kabul eder. Durkheim'dan önce gelen sosyologların en büyük hatası, toplumsal olayları psikolojik ve biyolojik (ruhî ve hayatî) olaylardan ayırmamış olmalarıdır. Buna karşın Durkheim, toplumsal olayları diğer olaylardan ayırmış, toplumsal vicdanı hakim kabul etmiş ve sosyolojiye nedenselliği (*causalité*) getirerek onu bir bilim haline getirmiştir.⁶¹ Bu bağlamda Gökalp, *Yeni Felsefe Mecmuası* ile birlikte

⁵⁹ *Yeni Felsefe Mecmuası*, Balkan Savaşları'ndan önce Selanik'te 28 Ağustos 1911-28 Nisan 1912 tarihleri arasında onyediyi sayı yayınlanmıştır. Kurucuları Benizade Ahmet Hamdi ve Mehmet Zekeriya (Sertel)'dir. Bu dergiye ilişkin bir inceleme için bkz. Mehmet Ö. Alkan (1992), "Laik Bir İdeolojinin Doğuşu ya da II. Meşrutiyet'te Türkçülüğün Toplumsal İdeolojisi: Yeni Hayat ve Yeni Felsefe Mecmuası", *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan*, İstanbul Barosu Yay., İstanbul, s. 377-407.

⁶⁰ Fouillée'nin önce Fransızca ve daha sonra Türkçe yayınlanan bir makalesi için bkz. Alfred Fouillée (14 aralık 1911), "L'Approchement des Races Au Point de vue Sociologique", *Yeni Felsefe Mecmuası*, No: 8, s. 1-10. Türkçesi için bkz. Alfred Fouillée (29 Aralık 1911 ve 12 Ocak 1912), "İçtimaiyat Nokta-i Nazarından Irkların Yekdiğerine Takribi", *Yeni Felsefe Mecmuası*, No: 9-10, s. 1-5. Tarde'ın sosyolojik yaklaşımının tanıtıldığı ve taklit kuramının tartışıldığı bir makale için bkz. "İçtimaiyatta Tarde'ın Mesleği" (12 Ocak 1912), *Yeni Felsefe Mecmuası*, No: 10, s. 16-22. Dergide Durkheim'dan tanıtılan ilk kitap *Les règles de la méthode sociologique* (Sosyolojik Yöntemin Kuralları)'tır. Bkz. "Tenkid Sahifeleri: Les réges De La méthode Sociologique" (14 aralık 1911), *Yeni Felsefe Mecmuası*, No: 8, s. 31-32. Durkheim sosyolojisinin farklı sosyolojik yaklaşımlarla karşılaştırılarak tercih edilmesine ilişkin bkz. İ.F. (14 Şubat 1912 ve 29 Şubat 1912), "İçtimaiyatı Nasıl Anlamalıdır?", *Yeni Felsefe Mecmuası*, No: 12-13, s. 11-16 ve s. 24-31.

⁶¹ "İçtimaiyatta Takip Edilecek Usul" (14 Aralık 1911), *Yeni Felsefe Mecmuası*, No: 8, s. 7-14.

öne çıkan Durkheim sosyolojisini, bilimsel bir Türkçülüğe ve Yeni Hayat çerçevesinde belirlenen hedeflere ulaştıracak bir yöntem olarak benimsemiştir.

Gökalp'in öncülüğünde Yeni Hayatçıların amaçladığı toplumsal dönüşüm, taklit yolu ile değil yaratma (ibda') ile olacaktır. *Yeni Felsefe Mecmuası*, İstanbul'da kendisini "milliyet taassupluğu" yapmakla suçlayan çevreleri, Batı'yı körü körüne taklit etmeleri nedeniyle adetçilerden daha zararlı bir taassuba kapılmakla suçlar. Batı'yı "maymunlar gibi" taklit etmek yerine, Batı'nın ilerleme araçları olan yöntemi ve tekniği alınmalı ve bunlar aracılığıyla yaratıcı (ibda'-*originale*) bir toplumsal dönüşüm hedeflenmelidir.⁶² Bu da ancak toplumdaki normal (asli-*normale*) ve patolojik (marazî-*pathologique*) olguların belirlenmesiyle mümkündür. Bir toplumsal olgunun normal veya patolojik olduğunu tespit edebilmek için, o olgunun ortaya çıktığı toplumun ruhunu, toplumsal koşullarını incelemek gereklidir. Her toplumun toplumsal koşullarının farklı olması nedeniyle, bir toplum için normal olan, başka bir toplum için patolojik olabilir. Bu da Yeni Hayatçıların, Batı'nın taklit edilmemesi gerektiği yönündeki fikirlerinin bilimsel dayanağıdır. Yeni Hayatçıların yapmak istediği şey, normal olmaya yüz tutan toplumsal olguların geçirdikleri değişimi hızlandırmak ve yok olmaya başlayan patolojik olguların hızla ortadan kaldırılmasını sağlamaktır. Bu noktada sosyologların görevi, toplumsal vicdanın taleplerini anlamak ve bunları ortaya koymaktır. Toplumsal vicdanı anlayabilmek için, bir topluluktaki vicdanları üç kısımda ele almak mümkündür: İcma, örf ve içtihad. İchtihad, kişiseldir. Her bireyin kendisine ait bir içtihadı vardır. Örf ise, bir sınıfa, bir cemaate, bir şehre has fikir ve inançlardır. Örfün hakim olduğu alan, icmaya göre daha sınırlıdır. İcma, her ikisinin de üstünde çeşitli sınıflara ve bireylere hakim olan inançlar, ilkeler ve fikirler bütünü olduğundan, örfü ve içtihadı sınırlayarak belirli şartlara bağlayabilir. Bu bağlamda icma, toplumsal vicdan olarak da adlandırılabilir. Dolayısıyla, Yeni Hayatçıların başarılı olabilmeleri için hareketlerini icmaya uydurmaları gereklidir.⁶³ *Yeni Felsefe Mecmuası*'nda çoğunluğu tahrir heyeti tarafından veya imzasız olarak yayınlanan çeşitli yazılarda, Durkheim sosyolojisi, Fouillée ve Tard gibi düşünürlerin yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı bir şekilde temel hatlarıyla ortaya konmuş ve Balkan Savaşları'nın ardından arkadaşlarıyla birlikte yayın faaliyetini İstanbul'da devam ettiren Gökalp'in sosyolojik yaklaşımının temellerini oluşturmuştur.

⁶² "Yeni Hayat Etrafında" (28 Eylül 1911), *Yeni Felsefe Mecmuası*, No: 3, s. 6-13.

⁶³ Tahrir Heyeti (29 Aralık 1911), "Yeni Hayat", *Yeni Felsefe Mecmuası*, No: 9, s. 6-13.

İstanbul'a 1912'de dönen Gökâlp, ilk yazılarını *Türk Yurdu*'nda yayınlar.⁶⁴ Derginin kurucusu olan Yusuf Akçura ile aralarındaki bazı anlaşmazlıklar yüzünden kısa bir süre sonra bu dergiden ayrılan yazar, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar yayın faaliyetini, *Halka Doğru*, *Bilgi Mecmuası*, *Türk Sözü*, *İslâm Mecmuası*, *Harp Mecmuası*, *Millî Tettebbûlar Mecmuası*, *İktisadiyat Mecmuası*, *Muallim*, *Dar'ül-fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, *İçtimâiyat Mecmuası* ve son olarak *Yeni Mecmua*'da sürdürmüştür.⁶⁵ Bu dergilerde Gökâlp, Yeni Hayat ideali doğrultusunda din, ahlak, siyaset, sanat, edebiyat ve iktisat gibi birçok alanda sosyolojik bir yaklaşım ile yazdığı yazılar ve bu yazılardaki görüşlerini basit bir dille ifade ettiği şiirler aracılığıyla, Türkçülük akımının hedeflerini belirlemeye ve aydınları bu hedefler etrafında biraraya getirmeye yönelmiştir.⁶⁶ Yaptığı yayınların yanı sıra, Darülfünun'da verdiği sosyoloji dersleri, Türk Ocağı'ndaki konferansları ve Darülfünun'un yeniden yapılandırılması sırasında, karşıt siyasi kamplarda yer alan pek çok ismin akademik kadroya dahil edilmesinde oynadığı rol, Darülfünun'un siyasetten bağımsız olması gerektiğini savunan yazarın etrafında genç ve idealist bir kitlenin toplanmasını sağlamıştır. Gökâlp'in siyasi kimliğinin sağladığı maddi imkanların yanı sıra sentez arayışının getirdiği uzlaşmacı tavrı, farklı milliyetçilik yaklaşımlarına sahip olmalarına rağmen Türkçü yazarların *Yeni Mecmua*'nın çatısı altında biraraya gelmelerinde önemli bir paya sahiptir. Bu tavrın arka planındaki kilit kavram ise, Gökâlp'in Durkheim sosyolojisinden hareketle Türkçülüğün

⁶⁴ Gökâlp *Türk Yurdu*'nda yayınlanan yazılarının büyük bir kısmını, yaptığı bazı değişiklikler ve eklediği bölümlerle birlikte 1918 yılında *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* başlığı altında yayınlamıştır. Bu yazıların, *Türk Yurdu*'nda yayınlanan yazılardan farkına ilişkin verilen dipnotlarla beraber çeviriyazıları için bkz. Ziya Gökâlp (1976), *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Yay. Haz. Nihat Nirun, Hikmet Tanyu, Rıza Kardaş ve Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Ziya Gökâlp Yay., Ankara.

⁶⁵ Gökâlp üzerine yapılmış bir bibliyografya çalışması için bkz. İsmet Binark ve Nejat Sefercioğlu (1971), *Doğumunun 95. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökâlp Bibliyografyası Kitap-Makale*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara.

⁶⁶ Gökâlp'in yazılarının büyük bir bölümünün çeviriyazıları yapılmış, yazarın hayatı ve çeşitli alanlarda dile getirdiği görüşler de şimdiye kadar bir çok yazar tarafından ele alınmıştır. Fakat Gökâlp hakkında farklı yazarlar tarafından verilen bilgilerin çelişmesi ve tarihsel hatalarla dolu olması, karşılaştırmalı bir okumayı zorunlu kılar. Orijinal bilgi ve yorumların yer aldığı düşündüğümüz bazı kaynaklar için bkz. Erişirgil (1984), Enver Behnan Şapolyo (1943), *Ziya Gökâlp İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, İbrahim Berkâlp Kitabevi, İstanbul., Kâzım Nami Duru (1949), *Ziya Gökâlp*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul., Hikmet Tanyu (1981), *Ziya Gökâlp'in Kronolojisi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara., Ali Nüzhet Göksel (1949), *Ziya Gökâlp Hayatı ve Eserleri*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1949., Ali Nüzhet Göksel (1931), *Ziya Gökâlp'in Hayatı*, İkbal Kütüphanesi, İstanbul., Z. Fahri Fındıkoğlu (1955), *Ziya Gökâlp İçin Yazdıkları ve Söyledikleri*, Türkiye Muallimler Birliği Yay., İstanbul., Uriel Heyd (1979), *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Çev. Kadir Günay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara., Taha Parla (1989), *Ziya Gökâlp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yay., İstanbul., Cavit Orhan Tütengil (1956), *Ziya Gökâlp Üzerine Notlar*, Türk Sosyoloji Cemiyeti Yay., İstanbul., Şevket Beysanoğlu (1956), *Doğumu'nun 80. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökâlp'in İlk Yazı Hayatı 1894-1909*, Diyarbakır Tanıtma Derneği Yay., İstanbul ve Şevket Beysanoğlu (1956), *Doğumu'nun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökâlp ve Açılan Ziyagökâlp Müzesi*, Diyarbakır Tanıtma Derneği Yay., İstanbul.

hedeflerine uyarladığı dayanışmacılık (tesanütçülük/*solidarizm*)dir.⁶⁷ Ruşen Eşref'in *Yeni Mecmua*'ya ilişkin anılarında da belirttiği gibi, dergide “sanat ülküsünde birlikçi” olmanın koşul olarak öne sürülmüş olması, dayanışmacı bir toplumsal yapının oluşturulmasında sanat ve edebiyat alanına büyük bir önem atfedilmesinden kaynaklanır.⁶⁸ Fakat aydınlar arasında yapılan bu dayanışmacılık propagandası, 1918 yılından itibaren sansür baskısının azaltılması ve muhalif seslerin yükselmeye başlamasıyla birlikte yerini yeniden kutuplaşmalara bırakacaktır.

Sansürün hafifletileceği haberi, 1918 yılının Mart ayında basının ileri gelen yazarlarının katıldığı bir akşam yemeğinde, Osmanlı Matbuat Cemiyeti başkanı olan Hüseyin Cahit (Yalçın) tarafından dile getirilir.⁶⁹ Yemeğe katılan isimlerden biri olan Necmettin Sadık, 7 Mart 1918 tarihli *Yeni Mecmua*'da yayınlanan yazısında, bu haberi verirken aynı zamanda bunun bir koşula bağlandığını da belirtir.⁷⁰ Bu da, bütün gazetecilerin ve düşünürlerin, “fikir irticama” ve “bu irticam âmili olan kara kuvvete” karşı bir araya gelmeleridir. Türkçüleri ortak bir paydada buluşturma çabasında olan Ziya Gökalp ise, bu konuyu *Yeni Mecmua*'nın iki hafta sonraki sayısında ele alarak, biri dini irtica (kara tehlike) ve diğeri Bolşeviklik (kızıl tehlike) olmak üzere iki tehlikeye karşı, Tanzimatçı veya milliyetçi olsun bütün yenilikçilere birleşme çağrısı yapar.⁷¹ Gökalp'e göre “kara tehlike”, Tanzimat'tan önceki hayata geri dönmeyi isterken, “kızıl tehlike”, medeniyet ve kültür adına ne varsa hepsini yıkma peşindedir. “Tanzimatçılar ile milliyetçiler arasında bazı içtihatlarca esaslı farklar” bulunabileceğini belirten yazar, bu iki akımın, kara ve kızıl tehlikeler karşısında aynı görüşleri paylaştıklarını savunur. Sansürün hafifletilmesinde, Talat, Enver ve Cemal Paşalar arasında yaşanan çekişmelerin de önemli bir rolü vardır.⁷² Suriye'den dönen ve sadrazam olmak isteyen Cemal Paşa'nın, Fatih'te din adamlarına Bahriye Nezareti bütçesinden un dağıttırması sonucunda kuşkuya kapılan sadrazam Talat Paşa, sınırlı bir özgürlük tanıyarak basını Cemal

⁶⁷ Gökalp'in dayanışmacı yaklaşımına ilişkin bir değerlendirme için bkz. Zafer Toprak (2001), “Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Yay.Haz. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., İstanbul, s. 310-327.

⁶⁸ Gökalp'e göre estetik ve onun bir parçası olan edebiyat, Yeni Hayat'ın oluşmasını sağlayacak olan kültürün parçalarıdır. Bkz. Ziya Gökalp (25 aralık 1917), “Türkçülük Nedir? 1”, *Yeni Mecmua*, No: 25, s. 481.

⁶⁹ 1917 yılının Temmuz ayında İttihat ve Terakki hükümeti tarafından kurulan Osmanlı Matbuat Cemiyeti, ilk kongresini 15 Şubat 1918 tarihinde gerçekleştirmiş ve ardından Pera Palas Otel'i'nde bir ziyafet verilmiştir. Hüseyin Cahit'in başkanı olduğu yeni yönetim kurulu da bu sıralarda seçilmiştir. Dönemin bir çok tanınmış yazarı, yönetim kurulu ve haysiyet divanı üyeleri olarak bu cemiyetin çatısı altında toplanmışlardır. Osmanlı Matbuat Cemiyeti'ne ilişkin bkz. Tarık Zafer Tunaya (2007), *Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt 1, İkinci Meşrutiyet Dönemi 1908-1918*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 511-512.

⁷⁰ Necmettin Sadık [Sadak] (7 Mart 1918), “Hafta Musahabesi: İrtica aleyhine...”, *Yeni Mecmua*, No: 34, s. 141.

⁷¹ Ziya Gökalp (21 Mart 1918), “İki Tehlike”, *Yeni Mecmua*, No: 36, s. 181.

⁷² Yusuf Hikmet Bayur (1991), *Türk İnkılâbı Tarihi*, Cilt: 3, Kısım: 4, s. 486.

ve Enver Paşalar'a karşı kendi tarafına çekme çabasındadır. Fakat sonuçta, irticaya saldırmaya çağırılan gazeteciler bununla kalmayıp, savaş vurguncularını eleştirmeye ve daha fazla özgürlük istemeye başlamışlardır.⁷³ Talat, Enver ve Cemal Paşalar arasında yükselen gerilim ve sansür baskısının hafifletilmesi, 1918 yılında bazı yazarlar arasındaki kişisel ve siyasi çatışmaları yeniden tırmandıracak ve *Yeni Mecmua*'da yapay bir şekilde oluşturulmaya çalışılan birlik ve beraberlik havası da yavaş yavaş dağılmaya başlayacaktır. Bunun ilk işaretlerinden biri, savaşın sona ermesinden birkaç ay önce Durkheim sosyolojisinin eleştirilmeye başlamış olmasıdır.

Milli Mücadele döneminde yayınlanacak olan *Dergâh* dergisinde, Bergson felsefesini öne çıkaran dergi yazarları, aynı zamanda Gökâlp ve onun Türkçülük yaklaşımının yöntemi olan Durkheim sosyolojisine karşı eleştirel bir yaklaşım ortaya koyacaklardır. Bu eleştirel yaklaşımın izlerini, 1916-1918 yılları arasında *Muallim* dergisinde ve *Yeni Mecmua*'da Satı Bey ile Gökâlp arasındaki milli eğitim üzerine yapılan tartışmalarda görmek mümkündür.⁷⁴ Fakat Durkheim sosyolojisine karşı eleştirel bir yaklaşım, asıl olarak, 1918 yılında sansürün hafifletilmesinin ardından yayınlanan *Düşünce* dergisiyle birlikte şekillenmeye başlamıştır.⁷⁵ Derginin sadece iki sayı yayınlanmış olması, Durkheim sosyolojisini bir yöntem olarak benimseyen ve hükümete yakın olan Türkçü çevrelerin, derginin kapanmasında bir rolü olup olmadığı sorusunu akla getirir.⁷⁶ *Dergâh*'ın da yazarları arasında olan Mehmet Emin (Erişirgil), *Düşünce* dergisinin birinci sayısındaki “İçtimaiyat ve Kıymet Hükümleri” başlıklı yazısıyla Durkheim sosyolojisine karşı sorgulayıcı bir tavır takınan ilk yazarlardandır.⁷⁷ Mehmet Emin'e göre toplumsal olayların nesnel (şey'i-objective) bir şekilde incelenebiliyor

⁷³ Savaş vurguculuğuna ilişkin bkz. Bayur (1991/C:3/K:4), s. 523-534. Savaşta vagon vurgunculuğunun başında Harbiye Nezareti'nin olduğunu belirten ve bu vurgunculuğun nasıl gerçekleştiğini anlatan Zekeriya Sertel'in anıları için bkz. Zekeriya Sertel (1977), *Hatırladıklarım*, Gözlem Yay., İstanbul, s. 65-70. Savaş vurguncularının eleştirildiği bir yazı için bkz. Refik Halit [Karay] (2 Mayıs 1918), “Harp Zengini”, *Yeni Mecmua*, No: 42, s. 301-302.

⁷⁴ *Muallim* dergisinde Satı Bey ve Gökâlp'in yanı sıra İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) ve Sadrettin Celal (Antel) gibi eğitimcilerin de katıldığı bu tartışmaların sadece eğitim ile ilgili kısmını ele alan bir inceleme için bkz. Ülken (2005), s. 186-192. Gökâlp'in *Muallim* dergisinde ve *Yeni Mecmua*'da yayınlanmış milli eğitime ilişkin yazılarının bir parçası olan sosyolojik yöntemi için bkz. Ziya Gökâlp (1981).

⁷⁵ *Düşünce* dergisi, 15 Temmuz-8 Ağustos 1918 tarihlerinde İsmail Hikmet (Ertaylan)'ın müdürlüğünde iki sayı yayınlanmıştır. Dergide İsmail Hikmet, Emin Bülend, Mahmud Sadık ve İrfan Emin'in şiirlerinin yanı sıra Rıza Tevfik, Mehmet Emin ve Satı Bey'in felsefe ve sosyoloji üzerine yazıları yayınlamıştır.

⁷⁶ Bu derginin kapatılıp kapatılmadığını bilmiyoruz. Eğer kapatılmışsa, bunda belki de Durkheim sosyolojisini eleştirmesinden ziyade derginin ikinci sayısında yayınlanmış olan bir yazının payı vardır. Bkz. *** (15 Temmuz 1918), “Türkçü Olabilmek İçin İyi Türkiyecilik Olmalı”, *Düşünce*, No: 1, s. 41-42. Bakü'yü ele geçirme planları yapılırken, bu yazıda olduğu gibi, milliyetçiliği Anadolu ile sınırlandırma çabası, İttihat ve Terakki diktatörlüğü tarafından bir tehdit olarak algılanmış olmalıdır. Bu yazıyı, ileride “Türkçülük-Türkiyecilik Polemiği” başlığı altında ele alacağız.

⁷⁷ Mehmet Emin [Erişirgil] (15 Temmuz 1918), “İçtimaiyat ve Kıymet Hükümleri”, *Düşünce*, No: 1, s. 30-34.

olması, sorunların çözümü için yeterli olmadığı gibi, toplumsal olayları psikolojik nedenlerinden (ruhî avamılinden) kesin bir şekilde ayırmak da tek taraflı sonuçlara götürür. Yazar, bu doğrultuda şu soruları sorar: Durkheim sosyolojisinin toplumsal olaylara yaklaşımı, tek taraflı ve sınırlı değil midir? Bilimsel denilen sosyolojik inceleme, ahlaki hareketlerin amacının belirlenmesi için yeterli midir? Sosyoloji, doğrudan doğruya mutlu bir toplumun vasıflarını gösterebilir mi? Daha açık bir ifadeyle, sadece toplumsal olayların, kurumların incelenmesi, vasıflandırılması ve sınıflandırılmasından çıkan sonuçlar, mutlu ve sağlıklı bir toplumun ne demek olduğunu, hangi toplumsal tipin diğerine kesin bir şekilde üstün olduğunu, pozitif bilim aracılığıyla gelecekte yaşayacak toplumun ne gibi vasıfları olacağını gösterebilir mi? Söylenildiği gibi nesnel bir sosyolojik inceleme aracılığıyla, doğrudan doğruya pratik hayata geçmek, ahlak, eğitim ve siyaset hakkında idealler meydana getirmek mümkün müdür? Durkheim sosyolojisine karşı eleştirel yaklaşımını bu sorular çerçevesinde ortaya koyan yazar, bu eleştirilerini *Dergâh*'ta Bergson felsefesinden hareketle daha sistemli bir şekilde temellendirecektir. Bu yazıda doğrudan doğruya ele alınmamış olan Gökalp'in görüşleri de, yazarın *Dergâh*'taki hedefleri arasında yer alacaktır.

Düşünce dergisinin ikinci sayısında “Durkheim Hakkında” başlıklı yazısıyla Durkheim sosyolojisini eleştirel bir çerçevede değerlendiren diğer bir isim, Gökalp'in eğitim tartışmalarındaki en büyük rakibi olan Satı Bey'dir.⁷⁸ Gökalp ve çevresindekilerin ismini vermeden Durkheim takipçilerinin görüşlerini ele alan yazar, onun söylendiği gibi gerçekten bir bilim adamı olup olmadığını ve görüşlerinin bilimsel birer bilgi gibi kesinlik ifade edip etmediğini, Durkheim'ın kitapları üzerine yaptığı incelemeler aracılığıyla sorgular. Satı Bey, Durkheim sosyolojisine getirdiği eleştirilerin ardından sonuç olarak kanaatini şu şekilde bildirir:

Bu tenkitlere hatime verirken, şurasını da tasrihe lüzum görüyorum ki: Ben bu mülahazalarım ile Durkheim'ın kıymetini inkar etmek istemiyorum; biliyorum ki, Durkheim, büyük bir içtimaiyatçı ve derin bir mütefekkindir. Yalnız şurasının da bilinmesini istiyorum ki: Onun her sözü mahz-ı hakikat değildir; Durkheim'ı tamamıyla bir ilim adamı addetmek, eserlerini bir ilim kitabı okur gibi okuyarak muhteviyatını müspet ve ilmî birer hakikat olarak kabul etmek katiyen caiz olamaz..⁷⁹

⁷⁸ Satı [El Husri] (8 Ağustos 1918), “Durkheim Hakkında”, *Düşünce*, No: 2, s. 29-42. Yazarın bu dergide Gökalp'e getirdiği kuramsal eleştiriler ve *Yeni Mecmua*'da Gökalp tarafından yöneltilen bir eleştiriye verdiği cevap için bkz. Satı [El Husri] (15 Temmuz 1918), “İlim Şimesi”, *Düşünce*, No: 1, s. 12-23.

⁷⁹ Satı [El Husri] (8 Ağustos 1918), s. 42.

Yeni Mecmua ile oluşturulmaya çalışılan birlik ve beraberlik havasının 1918 yılının ortalarından itibaren dağılmaya başladığını gösteren diğer bir görüş ayrılığı da, Türkçü yazarlar arasında Türkçülüğün faaliyet sahasına ilişkin yaşanan tartışmalarla gündeme taşınır. 1917 yılında Rusya'daki devrimin ardından Turan propagandasının İttihat ve Terakki hükümetinin güdümünde yeniden ivme kazanması, Turan idealini Türkçülüğün önündeki bir engel olarak görenlerin tepkilerine neden olmuştur. Özellikle Çanakkale Savaşı'nın ardından, nüfusunun büyük bir kısmını Türk unsurunun oluşturduğu Anadolu'ya aydınlar arasında daha fazla önem verilmeye başladığı görülür. Turancılıkla özdeşleşen *Türk Yurdu*, yayın siyasetinde Turan idealinden vazgeçmemekle birlikte, özellikle 1916 yılından itibaren aydınların ilgisini Anadolu insanına ve coğrafyasına yönlendirmeye çalışmıştır. Derginin yazı kadrosu yeni yazarların katılımıyla genişlemiş, Anadolu'ya dair yazı ve haberlerde önemli bir artış yaşanmıştır. Yusuf Akçura da, "Anadolumuz: Anadolu'ya Dair" başlıklı yazısında, aydınları Anadolu'nun sorunlarına eğilmeye çağırır.⁸⁰ *Türk Yurdu*'nun yayınlanmaya başladığından beri "memleketin asıl gövdesi olan Anadolu'ya" en büyük önemi verdiğini belirten Akçura'ya göre, Anadolu'nun değeri artık daha iyi anlaşılmıştır. Çanakkale'de kazandığı zaferle İstanbul'u koruyan "Anadolu'nun evlâdı" ve doyuran da "Anadolu'nun kadın [ve] erkek rençberleri"dir. Akçura, Profesör Hartmann'ın da, Anadolu'nun imarı ile ilgili yazısında, İstanbul'daki yazarların "yavaş yavaş Anadolu'yu düşünmeye başladıkları" görüşünde olduğunu belirtir. Hartmann, Türkçe'nin Anadolu'da anlaşılabilir bir şekil alması gerektiğini savunan Ahmet Ağaoğlu'ndan, şiirlerinde Türk köylüsünün durumuna dikkat çeken Mehmet Emin'den ve Anadolu halkının cehaletine son vermek amacıyla *Zulmetten Nura* adlı bir kitap yazan Mehmet Şemsettin'den bahsettikten sonra şu görüşleri dile getirmiştir:

Anadolu köylüsü salgın hastalıklar, mütemadî harpler, zararlı görenekler, halkın iliğini emen vicdansız ve tufeylî bazı unsurlar ve nihayet eski ve kötü idareler yüzünden öyle bir hâle gelmiştir ki, artık çalışmaya ve yaşamaya şevk ve heves kalmamıştır. Hamdolsun son zamanlar İstanbul'da "halka doğru" gitmeye bir arzu ve muhabbet uyanmış, halkın ihtiyaçlarını temin için bazı fedakârlıklar göze aldırılmaya başlamıştır. Lâkin Anadolu halkı söz istemiyor, iş istiyor. Ona işte örnek olmak lâzımdır.⁸¹

Bir ülkenin imarının ve ilerlemesinin nüfusunun yoğunluğuna bağlı olduğunu belirten Hartmann, Anadolu'nun imarı için ülkeye dışarıdan göç sağlanmasını ve Almanya'da imar ile

⁸⁰ T.Y. (4 Mayıs 1916), "Anadolumuz: Anadolu'ya Dair", *Türk Yurdu*, No: 4. Çeviriyazısı için bkz. **Türk Yurdu**, Cilt: 5, s. 59-60.

⁸¹ T.Y. (4 Mayıs 1916), s. 59.

ilgili eğitim almak üzere “Türk milli iktisadı”na bağlı gençlerin gönderilmesini teklif eder. Sözden eyleme geçerek Anadolu’nun sorunlarını çözmekle yükümlü olanlar, Akçura’ya göre öncelikle “Anadolu’nun seçip gönderdiği mebus beyefendilerdir”. Bu bağlamda, Isparta mebusu olan Ispartalı Hakkı’nın “Anadolumuz: Köyümden Geliyorum” başlığı altında o sayıdan itibaren *Türk Yurdu*’nda yayınlanmaya başlayan gezi yazıları, Anadolu’nun sorunlarına parmak basması açısından örnek teşkil edecektir.⁸² Akçura’nın yönetimindeki *Türk Yurdu*’nda, Turancı bir nitelik taşıyan genel yayın siyasetinin yanı sıra Anadolu’ya vurgu yapan bu yeni çizgi, 1918 yazında daha sınırlı bir Türkçülük anlayışını veya faaliyete öncelikle Anadolu’dan başlanması gerektiğini savunanların söylemleriyle güç kazanacaktır. Bu söylemlerin, henüz Birinci Dünya Savaşı sona ermeden Turancı söylemlerle açıktan açığa mücadeleye girişmesi sonucunda ortaya çıkan Türkçülük-Türkiyecilik polemiği, Turan idealinin tarihe karıştığı Milli Mücadele döneminde *Dergâh* yazarlarının Anadolu’lu söylemlerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynayacaktır.

1.4. Türkçülük-Türkiyecilik Polemiği

Enver Paşa komutasındaki Osmanlı ordusunun henüz Birinci Dünya Savaşı’nın başında Rusya’ya karşı Sarıkamış’ta aldığı yenilgi ve Rusların Doğu Anadolu’yu işgali, Turan ideali açısından büyük bir hayal kırıklığıydı. Fakat 1917 yılında Rusya’da gerçekleşen devrim ve bunun sonrasında Kafkasya’da ortaya çıkan iktidar boşluğu, Turan siyasetini yeniden canlandıran bir sürecin de başlangıcı oldu.⁸³ 3 Mart 1918’de Ruslarla yapılan Brest-Litovsk Anlaşması’na göre Osmanlı Devleti, Doğu Anadolu’yu ve bunun yanı sıra 1878’de Ruslara bırakılan Kars, Ardahan ve Batum sancaklarını geri alıyordu. 1918’in yaz aylarına

⁸² Ispartalı Hakkı’nın *Türk Yurdu*’nda yayınlanan gezi yazıları için bkz. “‘Köyümden Geliyorum’ Ne Demek?” (No: 4, 4 Mayıs 1916), “Köyümden Geliyorum’dan: 12 Nazıfa Gelin” (No: 5, 18 Mayıs 1916), “Köyümden Geliyorum’dan: 19 Uzak Hatıralar, Uzak Köyler” (No: 6, 1 Haziran 1916), “Köyümden Geliyorum’dan: 20 Minasin Mesiresi” (No: 7, 15 Haziran 1916), “Köyümden Geliyorum’dan: 21 Minasin’dan Ayzamana’ya Giderken” (No: 9, 13 Temmuz 1916), “Köyümden Geliyorum’dan: 22 Ayzamana ve Ayzamana’da” (No: 10, 30 Temmuz 1916). Çevirimyazıları için sırasıyla bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 5, s. 60-61, 73-75, 87-89, 101-104, 129-131, 143-146.

⁸³ Turancılık, Sarıkamış yenilgisiyle her ne kadar büyük bir darbe almış olsa da, İttihat ve Terakki hükümeti, Turan idealinin savunucularından Hüseyinzade Ali, Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu gibi Kafkas kökenli Osmanlı bürokratları aracılığıyla, Rusya’ya karşı Kafkasya’daki bağımsızlık hareketlerini destekliyordu. 1916 yılında kurulan Rusya’da Sâkin Müslüman Türk Tatarlarının Haklarını Müdafaa Cemiyeti ile ilgili bir belge için bkz. Tarık Zafer Tunaya (2007, I), s. 442-443. Rusya dışındaki Rusya Türklerinin Savaş sırasındaki faaliyetleriyle ilgili olarak ayrıca bkz. Nadir Devlet (1999), *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, s. 225-228., François Georgeon (1986), *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*, Çev. Alev Er, Yurt Yay., Ankara, s. 99-101., Akdes Nimet Kurat (1990), *Türkiye ve Rusya*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, s. 498-505., Serge A. Zenkovsky (2000), *Rusya’da Türkçülük ve İslâm*, Çev. Ali Nejat Ongun, Günce Yay., Ankara, s. 122-125., M. Aydın Turan (1997), “‘Kafkasya Komitesi’ ile ‘Türkiye’deki Kuzey Kafkasya Siyasi Göçmenleri Komitesi” Üzerine Bazı Kaynaklar-Gothard Jaschke’nin Bir Makalesi”, *Tarih ve Toplum*, Cilt: 28, No:165, İstanbul, s. 13-21.

gelindiğindeyse Enver Paşa, kardeşi Nuri ve amcası Halil Paşa aracılığıyla Kafkasya’da askeri bir hareketin hazırlıklarına çoktan başlamıştı. Osmanlı ordusunun Kafkasya’daki ilerleyişi, hükümetin güdümündeki Turancılık propagandası ve İstanbul’a gelen çeşitli Kafkas heyetlerinin temasları, basın aracılığıyla kamuoyunda olumlu bir etki yaratıyordu. Fakat bağımsızlık arzusundaki Kafkas toplumlarının kurdukları çeşitli ittifaklar ve büyük devletlerin Bakü petroleri üzerindeki çıkar çatışmaları, Turancıların bu coğrafyaya dair kurdukları hayallere ilişkin kafalarda bazı soru işaretlerine neden olmuştu.⁸⁴ Büyük bir belirsizliğin hüküm sürdüğü 1918’in yaz aylarında İstanbul’da bulunan Azerbaycan heyetinin İttihat ve Terakki hükümetiyle gerçekleştirdiği temaslar, Azerbaycan’da yapılması planlanan idari reformlara katkıda bulunmak üzere çeşitli meslek gruplarına dahil memurların yanı sıra, buradaki Rus kültürünün nüfuzunu kırmak amacıyla Türk öğretmenlerin gönderilmesi yolunda bir girişimi gündeme getirdi. Bu girişim, kısa bir süre sonra İstanbul’daki Türkçüler arasında Türkçülüğün faaliyet sahasına ilişkin bir tartışmanın fitilini ateşleyecek ve bu tartışma da, Türkçülüğe ilişkin görüş ayrılıklarını yeniden su yüzüne çıkaran bir polemige dönüşecekti.⁸⁵

⁸⁴ 1917’deki devrimin ardından Kafkasya coğrafyasında yaşayan toplumlar ortak çıkarları doğrultusunda birbirleriyle ve büyük devletlerle çeşitli ittifaklara girip çıkıyorlardı. 1918 yılının Şubat ayında Azeri, Ermeni ve Gürcü toplumlarının oluşturduğu Kafkasya federasyonu, Nisan ayında Güney Kafkasya’nın bağımsızlığını ilan etmişti. Bu federasyonun Mayıs ayında dağılmasının ardından üç toplum da birbirlerinden ayrı olarak bağımsızlıklarını ilan ettiler. Azerbaycan Milli Konseyi ile 4 Haziran’da bir dostluk anlaşması imzalayan Osmanlı Devleti, dördüncü madde uyarınca Azerbaycan hükümetine iç güvenliği sağlamak üzere askeri yardım sözü veriyordu. Enver Paşa, kardeşi Nuri Paşa’nın komutasında “Kafkas İslam Ordusu” adı verilen ve görünürde Osmanlı Devleti ile resmi bir ilişkisi olmayan, gönüllülük esası üzerine kurulu bir askeri gücü bölgeye çoktan sevk etmişti. Azerbaycan ile imzalanan dostluk anlaşması ise, Kars, Ardahan ve Batum sancaklarında bulunan Osmanlı ordusunun bölgeye sevk için uygun bir ortam hazırlıyordu. Fakat Rusya, İngiltere ve özellikle Osmanlı Devleti’nin müttefiki olan Almanya’nın Bakü petrolünden vazgeçmeye niyeti yoktu. Brest-Litovsk’a ek olarak yapılan Alman-Sovyet anlaşmasına göre Almanya, Bakü petrolünden pay alacak ve bunun karşılığında nüfuzunu kullanarak Osmanlı Devleti’nin Bakü’ye girmesini engelleyecekti. Bakü’deki Bolşevikler, Osmanlı ordusuna karşı İngiliz ordusuyla işbirliğine yönelmişlerdi. Azeriler ise, Osmanlı Devleti her ne kadar bağımsız bir Azerbaycan istemiyor olsa da, Bakü’yü Bolşevik işgalinden kurtarabilmek için Osmanlılarla birlikte hareket ediyorlardı. 1917 Devriminin ardından Kafkasya’da yaşanan siyasi gelişmeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bayur (1991, C:3, K:4), s. 165-313. Bayur ile karşılaştırmalı bir okuma yapmak için bkz. Firuz Kazemzadeh (1951), *The Struggle For Transcaucasia (1917-1921)*, New York: Philosophical Library., Tadeusz Swietochowski (1988), *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920*, Çev. Nuray Mert, Bağlam Yay., İstanbul ve Vügar İmanov (2003), *Ali Merdan Topçubaşı (1865-1934)*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul. 1918 yılının Haziran ayında bir konferans için İstanbul’a gelen Azerbaycan heyetinin basına verdiği demeçler ve İttihat ve Terakki hükümetiyle temaslarına ilişkin olarak bkz. Vügar İmanov (2006), *Azerbaycan-Osmanlı İlişkileri (1918)*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, s. 67-107. Genel olarak Kafkas heyetlerinin İstanbul’daki temasları ve İstanbul basınına saran Turancılık heyecanı için bkz. Kurat (1990), s. 505-508. Batum’da imzalanan 4 Haziran 1918 tarihli Osmanlı-Azerbaycan anlaşmasının çevirim yazısı için bkz. *Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri: 1575-1918* (1993), Cilt: 2, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yay., Ankara, s. 225-236.

⁸⁵ Türkçülüğün faaliyet sahası üzerine yapılan bu tartışmalar daha önce çeşitli kaynaklarda ele alınmıştır. Bkz. Yusuf Hikmet Bayur (1991, C:3, K:4), s. 405-412., Yusuf Sarınoy (1994), *Türk Milliyetçiliğinin Tarihî Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, Ötüken Yay., İstanbul, s. 138-139 ve 192-197, Füsün Üstel (2010), *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İletişim Yay., İstanbul, s. 94-97., Köroğlu (2004), s. 230-244. Biz bu polemigi, bu kaynaklardan yararlanmanın yanı sıra, dönemin dergi ve

Türkçülüğün faaliyet sahası üzerine yapılan tartışma, Türk Ocağı'nın 1918 genel kongresinde yapılan nizamname değişiklikleri sırasında ortaya çıktı. Savaş nedeniyle beş yıldır toplanamayan Türk Ocağı, kongre süresince dört toplantı gerçekleştirdi.⁸⁶ 14 Haziran 1918 tarihli ilk toplantıda bazı üyelerin verdiği “14 Haziran 334 İçtimai Riyasetine” başlıklı bir önergede, Ocak üyelerinin büyük bir bölümünün cephede olması nedeniyle savaş bitene kadar kongrenin ertelenmesi talep ediliyordu. Fakat bu talep, Hamdullah Suphi'nin yeni bir idare heyetinin seçilmesi gerektiği yönündeki konuşmasının ardından reddedildi. Birinci celse, idare heyeti başkanı Hamdullah Suphi'nin Türk Ocağı faaliyet raporunu okumasıyla sona erdi.⁸⁷ Bu ilk toplantının ikinci celsesinde gündeme gelen son teklif, Ocak nizamnamesinde yapılacak değişiklikler için bir encümenin belirlenmesiydi. Zira “yeni devrin yeni ihtiyaçları”nı karşılamayan eski nizamnamede değişiklik yapılması fikri, iki üç aydan beri Ocak üyeleri arasında konuşulan bir konuydu. Nizamnamenin yapıldığı dönemle o gün arasında büyük bir fark olduğunu dile getiren Haşim Nahid (Erbil)'e göre, Türkçülük bir “tekâmül merhalesi” geçiriyordu. Sonuçta, Mehmet Emin (Erişirgil)'in “nizamnâmenin tadili lâzım gelip gelmediğini, gelirse ne şekilde olması lâzım geleceğini tayin etmek üzere bir encümen teşkil edilmesi” yönündeki önergesi oy birliğiyle kabul edildi. Seçilen oniki kişilik encümen içerisinde yer alan Halide Edip ve Ziya Gökalp, daha sonra, nizamnamede Türkçülüğün faaliyet sahasıyla ilgili yapılmak istenen değişikliğin tetiklediği bir polemğin tarafları olarak öne çıkacaklardı.⁸⁸

Kongrenin 28 Haziran 1918'de gerçekleşen ikinci toplantısında tartışılan başlıca konu, ilk toplantıyı takip eden hafta içerisinde üç defa toplanmış olan encümenin nizamnamede yaptığı değişiklikti. Birinci toplantıda, çoğunluğun cephede olması nedeniyle toplantının

gazetelerinde bulduğumuz yeni yazılarla birlikte daha geniş bir çerçevede ve tezimiz doğrultusunda ele almaya çalıştık.

⁸⁶ 1918 yılında sırasıyla 14 Haziran, 28 Haziran, 5 Temmuz ve 11 Temmuz tarihlerinde gerçekleşen bu toplantılar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Türk Yurdu (30 Haziran 1918), “Türk Ocağı Kongresi”, *Türk Yurdu*, No: 159., “Şuûn: Türk Ocağı Kongresi” (15 Temmuz 1918), *Türk Yurdu*, No: 160. ve “Şuûn: Türk Ocağı Kongresi Üçüncü İçtima-İkinci Celse 3 Temmuz 1334 Cuma” (15 Ağustos 1918), *Türk Yurdu*, No: 161. Çevirimyazıları için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 7, s. 229-232, 250-253 ve 274-275.

⁸⁷ Bu rapor için bkz. “Türk Ocağı İdare Raporu” (30 Haziran 1918), *Türk Yurdu*, No: 159. Çevirimyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 7, s. 215-227.

⁸⁸ Oniki asil ve bir yedek üyeden meydana gelen bu encüme “Halide Hanımefendi [Halide Edip Adıvar] ile Kütahya Mebus-ı Sâbık Ferid [Ahmet Ferit Tek], Ziya Gökalp, Doktor Sabri, Şükrü Eflâton, Doktor Hasan Ferid [Cansever], Doktor Salâhaddin, Doktor Tevfik Remzi [Kazancıgil], Dârülfünûn Felsefe muallimi Mehmed Emin [Erişirgil], Bâyezid Nümûne Mektebi Müdürü Sadullah, Nüzhet Sabit, Dârülfünûn muallimlerinden Hüsnü Hâmid [Sayman] beylerin aslı azalığa Doktor Cemil Şerif Beyin namzet azalığa” seçilmesinin ardından kongrenin birinci toplantısı son bulmuştu. Bkz. Türk Yurdu (30 Haziran 1918), “Türk Ocağı Kongresi”, *Türk Yurdu*, No: 159. Çevirimyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 7, s. 229-232.

ertelenmesi yönündeki önergeyi savunmuş olan Müfit Necdet, ikinci toplantıda da aynı gerekçeyle nizamname değişikliğinin karşısında yer alıyordu. Müfit Necdet'in önergesinin reddedilmesinin ardından encümen tarafından hazırlanan nizamname maddelerinin görüşülmesine geçildi. Birinci madde sorunsuz bir şekilde kabul edildi. Fakat “Ocağın maksadı Türklerin harsî birliğine ve medenî kemaline çalışmaktır. Ocağın faaliyet sahası bilhassa Türkiye’dir” şeklindeki ikinci madde, uzun süren bir tartışmaya yol açacaktı. Başta Hamdullah Suphi olmak üzere bazı Ocak üyeleri, “hakikaten en ziyade muhtac-ı muavenet olan Anadolu’dan işe başlamak lâzım geldiğini tasdik etmekle beraber”, “bilhassa Türkiye” şartının nizamnamede yer almasının, “Türkçülük faaliyeti[ni] garip iki vaziyete” düşürme tehlikesi taşıdığını ve sadece “manevî bir yardım” isteyen dış Türklerin küsmelerine neden olabileceğini öne sürerek bu şartın kaldırılmasını istiyorlardı. Encümenin tasarıyı savunmakla görevlendirdiği Nüzhet Sabit ise, “Anadolu Türkleri[nin] bütün Türk âlemine nazaran daha bedbaht, daha muhtac-ı muavenet bir halde” olması ve “Anadolu için çalışırken aynı zamanda hariç için de çalışmaya” güçlerinin yeterli olmaması nedeniyle, “büyük Turan hayalini ümitlerle karşılamakla beraber”, faaliyetlerin Türkiye ile sınırlandırılması gerektiği görüşündeydi. Sonuçta, Mahmut Nedim (Gündüzalp)’in bu şartın nizamnameden kaldırılması yönünde verdiği önerge oy birliğiyle kabul edildi. Fakat Halide Edip, “umûmî Turan’ın bir ideal olduğunu faal hayatın ancak Anadolu’da olabileceğini diğer fikirlerin nazariyat sahasında kalmaktan kurtulamayacağını ifade ettikten sonra gerçi sergüzeştlik arkasında, büyük hayaller peşinde koşmak emellerini perverde edenler için Kafkas’a Türkistan’a gitmek pek ziyade arzu edilir bir fikir ise de hakikatperest nazarlar karşısında bu isteğin şiirlerle millî bir hayalden fazla bir kıymeti bulunamayacağını” savunarak, bu şartın yeniden oylanmasını teklif etti. Halide Edip’in ısrarlı tutumunun ardından yeniden yapılan oylama, bir kez daha “bilhassa Türkiye” şartının kaldırılmasıyla sonuçlandı. Oylamanın ardından Kâzım Nami (Duru)’nin nizamname kapsamında “Türklerin harsî ve medenî merkezi İstanbul’dur” şeklindeki teklifi ise, bu fikrin doğru olsa bile nizamnamede yer almasının gereksiz olduğunu savunan bazı üyelerin itirazlarına neden oldu. İki tarafın da onayını alarak bu tartışmayı sonlandıran, Edhem Cafer’in “Ocağın faaliyet sahası merkezden itibaren en geride kalmış Türk ilidir” şeklindeki önergesiydi:

Takrir cidden takdire şâyân tavassutkârâne bir fikri ihtiva ediyordu. Tarafeynin bu nokta etrafında toplanması pek mümkündü. Esasen bu meselede ekseriyetin arzusuna tamamen tercüman olan Hamdullah Subhi Bey de tasvipkâr bir tarzda beyanatta bulunmuştu. “Bilhassa Türkiye” fikrinin idare heyeti tarafından nazar-ı dikkate alınması için bunun yalnız zapta geçmesi kabul edildi. Bu sûretle mesele her iki tarafın da arzu ve meramına muvafık bir tarzda

halledilmiş oldu. Mecliste hazır bulunanlardan bir tanesinin bile muhalefeti vukû bulmadan ittifâk-ı ârâ ile bu madde kaydedildi. Elde edilen neticeden memnun olmamak kabil değildi. Mühim bir ihtilâfa yol açması memûl olan bu esaslı meselede her iki tarafın da sırf şekle ait ufak bir noktadan sarf-ı nazar aynı fikirde oldukları meydana çıkıyordu.⁸⁹

Türk Ocağı'nda nizamname değişikliği üzerine yapılan bu tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla, Türkçülüğün faaliyet sahasının “bilhassa Türkiye” olması şartı kaldırılarak “merkezden itibaren en geride kalmış Türk ili” olması yönünde karar alınmıştır. Birçok Türkçünün İstanbul’u “Türklerin harsî ve medenî merkezi”, Anadolu’yu ise “en ziyade muhtac-ı muavenet” bölge olarak gördüğünü hesaba katacak olursak, üzerinde anlaşma sağlanan ibare, Türkçülüğün faaliyet sahasının öncelikle İstanbul ile Anadolu ve ardından da o günkü siyasi sınırların dışında kalan “Türk ili” olduğu anlamına gelir. Bunun da “bilhassa Türkiye” şartından pek de farklı bir anlama geldiğini söylemek güçtür. Fakat ilk ibaredeki Türkiye sözcüğüne yapılan vurgunun ikinci ibarede bazı koşullara bağlanarak “bütün Türk ili”ne kaydırılması herkesçe daha uygun görülmüştür. Encümen üyelerinden Halide Edip’in Turan idealini kuramsal alandan kurtulamayacak bir hayal olarak nitelendirmesi ise, onun bu ideali ikinci plana itmek istediğini ve dolayısıyla “bilhassa Türkiye” şartına karşı çıkanların çekincelerinin kendilerince haklılığını gösterir. Diğer taraftan, bu maddenin Ocak’ta bir tek kimsenin bile muhalefeti olmadan oy birliğiyle kaydedildiğinin belirtilmesine rağmen, üzerinde anlaşmaya varılan ibarenin kongrede kabul edilen nizamnamede kaydedilmemiş olması dikkate değer bir noktadır.⁹⁰ Bununla beraber, kongrede bu ibare üzerinde anlaşmaya varılmış olması ve “bilhassa Türkiye” şartının idare heyeti tarafından dikkate alınması için kayda geçirilmesi, Turan idealinin ikinci plana itilmediğini fakat Türkçülüğün faaliyet sahası olarak önceliğin İstanbul’dan başlayarak Anadolu’ya verilmesi yönünde güçlü bir eğilimin olduğunu gösterir. Ciddi bir anlaşmazlığa yol açabilecek bu tartışmada, her iki tarafın da, sadece şekle ait ufak bir noktanın dışında aynı fikirde oldukları yönünde *Türk Yurdu*’nda yapılan açıklamanın pek de gerçeği yansıtmadığı ise, kısa bir süre sonra bu konunun bazı Türkçü yazarlar arasında bir polemiğe dönüşmesiyle ortaya çıkacaktır.

⁸⁹ “Şuûn: Türk Ocağı Kongresi” (15 Temmuz 1918), *Türk Yurdu*, No: 160. Çevirimyazısı için bkz. *Türk Yurdu*, Cilt: 7, s. 252.

⁹⁰ Nizamnâmenin ikinci maddesi, “Ocağın maksadı Türklerin harsî birliğine ve medenî kemâline çalışmaktır” şeklinde kalmıştır. Bkz. *Türk Ocağı Esas Nizâmı* (1918), Orhaniye Matbaası, İstanbul. Çevirimyazısı için bkz. Füsun Üstel (1997), *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İletişim Yay., İstanbul, s. 105.

Türk Ocağı kongresinin 28 Haziran 1918'deki toplantısında yapılan bu tartışmayı ilk olarak gündeme taşıyan, Halide Edip'in 30 Haziran 1918 tarihli *Vakit* gazetesinde yayınlanan "Evimize Bakalım-Türkçülüğün Faaliyet Sahası" başlıklı yazısıdır.⁹¹ Halide Edip, Birinci Dünya Savaşı'nda yaşanan son gelişmeler çerçevesinde "Türkçülük cereyanının nazari ve amelî" yani kuramsal ve eylemsel eğilimleri üzerinde açık bir şekilde düşünmek ve konuşmak zamanının geldiği görüşündedir. Yazara göre, bütün Türklerin birliğini amaçlayan Türkçülüğün kuramsal kısmında iki farklı eğilim vardır. Bunlardan birincisi, "Türklük âlemini yalnız Müslüman Türklerden ibaret farz eden", ikincisi ise, "Müslüman, gayri Müslüman, Fin, Macar, umum Turan'ı birleştirmeyi düşünen" eğilimdir. "Osmanlı Türkleri"nin bu eğilimlerden hangisini seçmeleri gerektiği meselesini geleceğe bırakan yazar, "Osmanlı Türkiyesi" için "bir hayat meselesi" olarak gördüğü faaliyet sahasının sınırlarını tespit etmeye yönelir:

Muharebeye zabıt, doktor, mühendis vesair sıfatlarla iştirak eden, cepheye memleketimizin ta ortasından geçip giden, memleketimizin ortasında yaşayıp asıl hayatına eliyle, kalbiyle dokunup da bize sağ dönen her genç Türk ideallerin artık yalnız başında bir fikir değil elinde de memleketini, kardeşlerini kurtarmak için bir vasıta olduğuna inanmıştır ki işte bu Türkçülük müsbet bir faaliyet sahası ihtiyacını ortaya atmıştır. Bu sahanın da pek tabii olarak kendi yanık ve harap memleketleri olacağına inandıklarını düşünen birçok evladı vardır. Fakat son zamanlarda Türklük âlemindeki siyasî tahavvüller Türkçülük cereyanının faaliyet sahası için başka emeller ve fikirler doğurmuştur. Birçok Türk cumhuriyetleri, Türk hükümetlerinin teşekkül etmekte olması oraları cazip yeni işler yapılacak bir saha gibi göstermiş ve oralardaki kardeşlerimizin de bize ciddiyet ve muhabbetle kendilerinden yüksek birer medeniyet mümessili gibi müracaatları izzetinefsimizi, muhayyilemizi bu ikinci muhtemel fiiliyat sahasına sevk etmiştir. Demek ki bugün Türkçülük cereyanının iki fiiliyat sahası karşısında ve küçük münevver genç Türk zümresinin de bu iki sahadan birini intihap edeceği anda bulunuyoruz.⁹²

Halide Edip'e göre, Rusya'daki devrimin ardından Kafkasya'da yeni bir faaliyet sahası olarak ortaya çıkan yeni Türk cumhuriyetlerinden gelen cazip teklifler karşısında, nüfus, sağlık, eğitim, tarım, yönetim ve imar gibi bir çok açıdan yokluk içinde bulunan Anadolu'da çalışmak hiç de cazip değildir. Fakat bunlardan "güzel" ve "şiiri" olan birincisi değil "hakikat" olan ikincisi seçilmelidir:

⁹¹ Halide Edip [Adivar] (30 Haziran 1918), "Evimize Bakalım: Türkçülüğün Faaliyet Sahası", *Vakit*. Çeviriyazı için bkz. Köroğlu (2004), s. 452-455.

⁹² Köroğlu (2004), s. 453-454.

Bugün ırklar birer nazariye, fakat milletler birer hakikattir. Meydana çıkmak isteyen her millet fiiliyat sahasını evvela kendi memleketi hududu etrafında çizmiştir. Bugün teşekkül eden Türk kardeşlerimiz bizi istiyor ve bize itimat ediyorlarsa biraz da kendi memleketlerini onlardan çok imar edebileceğimize, onlara faydamız olacağına inandıklarındandır. Bizim konuşkan nazariyeci küçük zümrenin arkasındaki Türkiye denilen acı hakikati görünce bize memleketlerinde iş teslim edeceklerine inanır mısınız? Anadolu köylerini bir görüp yahut işitebilen bir arkadaş yeni Türk cumhuriyeti buradan kendi hasta memleketini bırakıp giden doktora, muallime, mühendise, mülkiye memuruna muhabbet, itimat değil istihfaf hissedecektir. ... Bizim bu kardeş milletler ve hükümetlere en çok yardımımız kendi memleketimizi, kendimizi azamî kudret sahibi etmekle hasıl olacağına umum Türkistan'ın akli erer olduğuna inanalım. Bırakalım siyasiyat ve nazariyat âtînin kardeş bağlarını, faydalarını hazırlasın; fakat biz fiiliyat sahasının kendi memleketimiz olduğuna inanalım ve bunda kendimizi de, başkalarını da aldatmayalım. Genç Türkiye bugün bütün evlatlarının hizmet ve muhabbetine muhtaçtır. Genç Türkiye'nin haricine kudretini, hizmetini götüren her genç Türk kendi anasının, evinin hakkından almış götürmüş demektir.⁹³

Türk Ocağı'ndaki tartışmalar sırasında Turan idealini kuramsal alandan kurtulamayacak bir maceraperestlik olarak nitelendiren Halide Edip, yazısında Türkçülüğün faaliyet sahası meselesine odaklanarak kuramsal bir tartışmaya girmekten kaçınmıştır. Zira Rus Devrimi'nin ardından Kafkasya'da yaşanan gelişmeler, hükümetin güdümündeki Turancılık propagandası ve kamuoyunda Turan idealinin gerçekleşme ihtimaline yönelik olumlu hava, bu ideali sorgulayıcı bir tavır desteklemekten çok uzaktır. Bununla beraber Halide Edip'in Türkçülüğün kuramsal eğilimleri arasına, o dönemde artık gündem dışı olmasına rağmen, Turancılığın en uç şekli olarak bilinen ırk esasına dayalı bir milliyetçilik anlayışını da dahil etmesi, Turancılığı hayalcilik olarak göstermenin bir yoludur. Yazarın gerçeklik betimlemesinin temel dayanak noktası ise, çeşitli meslek dallarından memurların Anadolu'daki tecrübeleridir. Bu bağlamda, Halide Edip'in kuramdan eyleme ve hayalden gerçeğe dönmek söylemiyle Türkçülük akımının eksenini Turan'dan Anadolu'ya kaydırma girişimi, Turancılar arasında pek de hoş karşılanmayacaktır.

Ziya Gökalp, 4 Temmuz 1918 tarihli *Yeni Mecmua*'da yayınlanan "İçtimâiyat: Türkçülük ve Türkiyecilik" başlıklı yazısında, Halide Edip'e cevap vermenin yanı sıra bu konudaki resmi görüşü de dile getirir.⁹⁴ Türk ile Türkiyeli kelimeleri arasında önemli bir fark olduğunu belirten Gökalp'e göre, her Türkiyeli, Türk olmadığı gibi, her Türk de Türkiyeli

⁹³ Köroğlu (2004), s. 455.

⁹⁴ Ziya Gökalp (4 Temmuz 1918), "İçtimâiyat: Türkçülük ve Türkiyecilik", *Yeni Mecmua*, No: 51. Çeviriyazısı için bkz. Köroğlu (2004), s. 460-463.

değildir. Türkiye kelimesi devletin, Türk kelimesi ise milletin ismidir. Kendisini uyruk itibarıyla Türkiyeli ve kültür itibarıyla Türk olarak tanıtan yazar, Türkçülük ile Türkiyecilik akımları arasında ortak noktalar bulunduğunu kabul etmekle birlikte, bunların içeriklerinin birbirinden farklı olduğunu savunur. Bu farklılığı da Alman birleşmesinden önceki Almancılık ile Prusyacılık akımları arasındaki farklılık ile açıklar:

Bugünkü Almanya'nın yerinde, Alman ittifadından evvel, kuvvetli bir Prusya devletiyle beraber muhtelif derecelerde birçok küçük Alman devletleri vardı. Nasıl ki bugün Türk âlemi de yavaş yavaş o zaman ki Almanya'ya benzemektedir. Bugünkü Türkiye, o zamanki Prusya'ya benzediği gibi, yeni teşekkül etmekte olan küçük Türk devletleri de, o zamanki küçük Alman devletlerine benzetilebilir. O halde, o zamanki Prusyacılık, bugünkü Türkiyeciliğin aynı olduğu gibi, o zamanki Almancılık da bugünkü Türkçülüğün aynıdır. Çünkü Prusya bir devletten ibaretti. Prusyalıların mecmuu, bir "Prusyalılar milleti" teşkil etmiyordu. Halbuki bütün Almanların mecmuu bir "millet"ten ibaretti. Eğer feylesof Leibniz'den itibaren Almancılık cereyanı başlamamış, Prusyalılar yalnız "Prusyacılık", Bavyeralılar yalnız "Bavyeracılık", Saksonlar yalnız "Saksonyacılık" gayelerini takip etmiş olsalardı, bugünkü yüksek Alman harsı ve büyük Alman devleti vücuda gelmezdi. Şüphesiz, bir taraftan Almancılık mefkûresi ruhlarda yeni bir güneş gibi nur saçarken, Prusya münevverleri Prusya devletinin tanzim ve takviyesini de ihmal etmiyorlardı. Prusya, askerlikçe olduğu kadar, idare ve adaletçe de yükseliyordu. Yani "Prusyacılık" namını verebileceğimiz gaye hakkıyla ifa olunuyordu. Fakat acaba "Almancılık" mefkûresi bütün feyyaz kuvvetleriyle bu gayeye yardım etmeseydi, Prusya bu derece yükselecek miydi?⁹⁵

Gökalp'in kurduğu bu analogi, onun Türkçülük ve Türkiyecilik arasında nasıl bir ayrım yaptığı noktasında anlamlıdır. Türkiyeciliğin ihmal edilmemesi gerektiği konusunda Halide Edip ile aynı fikirde olan Gökalp'in amacı, bu akımın tek başına yüksek bir Türk kültürü ve büyük bir Türk devleti meydana getiremeyeceğini göstermektir. "Vatancılık" olarak da adlandırılabilceğini belirttiği Türkiyecilik akımını, Namık Kemal ve Tevfik Fikret'in temsil ettiği vatanseverlik idealinin bir uzantısı olarak niteleyen yazara göre, Türkçülerin, Türkçülük akımı çerçevesinde meydana getirdiği yenilik, bu ideale "daha umumi bir mefkûre" eklemektir:

Eğer böyle bir fark olmasaydı, Türkçülerin Namık Kemal ve Tevfik Fikret peyrevleriyle hiçbir ayrılıkları olmayacaktı. Halbuki, sekiz senelik mücadele gösteriyor ki, Türkçülerle eski Jön Türkler arasında büyük bir zihniyet farkı vardır. Fransızların icat ettiği Jön Türk tabiri "Genç Türkiyeliler" mânâsındır. Kemal devrinde bunu "Yeni Osmanlılar" diye tercüme ediyorlardı. Binaenaleyh bunlara "Genç Türkler" denilemez. Jön Türkler, yalnız Türkiyeci

⁹⁵ Köroğlu (2004), s. 461

idiler. Türkçüler, Türkiye ile beraber Türklüğü de düşünenlerdir. Türkçülüğün birinci işi, “devlet”, “ümme”, “millet” kelimelerinin farklarını meydana koymak oldu. “Devlet” tâbiyette, “ümme” dinde, “millet” harsta müşterek olan fertlerin mecmuudur. Bu suretle bizim, Türkiye Devleti’ne, İslâm ümmetine, Türk milletine mensup olduğumuz anlaşıldı. İçtimaiyat ilmi bize tam cemiyetin millettten ibaret olduğunu, milletin de aynı harsa malik fertlerin mecmuu bulunduğunu gösterdi. O halde bizim de milletimizin hududu ne devletin, ne ümmetin, ne de ırkın hudutlarıyla mahdud değildi. Millet bu zümrelerden büsbütün başka bir şeydi; yani harsî bir zümreden ibaretti. Harsın zahir alametleri ise “lisan”la “din” olduğu için, milletimizin Türkçe konuşan Müslümanlardan mürekkep olduğu meydana çıktı. Türkçülerin ilmî usullerle vâsıl olduğu bu tarifi, Anadolu köylüleri asırlardan beri millî selikalarıyla bulmuşlardı. Çünkü bu saf köylüler millettaşlarını “dili dilime uyan, dini dinime uyan” formülüyle tarif ediyorlardı.⁹⁶

Milletin bu tanımı çerçevesinde Gökâlp’e göre Türk milleti, Anadolu’dan itibaren Azerbaycanlılar, Kırımlılar, Kazanlılar, Türkmenler, Sartlar, Özbekler, Kırgızlar ve Kaşgarlılar gibi bütün Türkçe konuşan Müslümanlardan meydana gelir. Türkçülüğün öncelikli amacı olan kültürel Türkçülük ise, birbirlerinden uzak oldukları için ortak bir yazı dili ve edebiyatı bulunmayan bütün “Türk şubeleri”ne, İstanbul Türkçe’sini ve bu Türkçe ile yapılacak edebiyatı kabul ettirmektir. Bu fikir, çeşitli “Türk şubeleri”ndeki aydınlar tarafından da kabul edilmiştir. Almanların birleşmesinde olduğu gibi Türkler de önce kültürel bir birlik ve ardından sırasıyla iktisadi ve siyasi birliklerini sağlayacaklardır. Fakat o gün için Türkçülüğün tek amacı kültürel birliği sağlamaktır. Diğer taraftan hiçbir Türkçünün, Azerbaycan, Kırım veya başka bir “Türk ülkesi”ni “ilhak” düşüncesini taşımadığını iddia eden Gökâlp’e göre, Türkçülerin tek temennisi, bu ülkelerin bağımsız devletler haline gelmeleridir.⁹⁷ Bu bağlamda, kendi başlarına bağımsızlıklarını koruyamayacakları ortada olan bu ülkelere “medeniyet götürecek muallimlerin, mühendislerin, doktorların değil, fakat

⁹⁶ Köroğlu (2004), s. 462.

⁹⁷ 28 Mayıs’ta bağımsızlığını ilan eden Azerbaycan Milli Konseyi’nin hazırladığı bağımsızlık beyannamesinin İstanbul engeline takılması ve “Kafkas İslam ordusu”nun komutanı Nuri Paşa ile onun siyasi danışmanı olan Ahmet Ağaoğlu’nun Azerbaycan Milli Konseyi’ne karşı tutumu, Gökâlp’in bahsettiği bu temenninin herkesçe paylaşılmadığını gösterir. Batum’dan İstanbul’a gönderilen bağımsızlık beyannamesi, ne diğer devletlere iletilmiş, ne de İstanbul basınında bu yönde bir haberin çıkmasına izin verilmiştir. 4 Haziran’da imzalanan Osmanlı-Azerbaycan dostluk anlaşmasında da Azerbaycan hükümeti resmen tanınmamıştır. Bununla beraber Nuri Paşa’nın Azerbaycan Milli Konseyi’ni ve onun atadığı hükümeti tanınaması, Konsey’in faaliyetini durdurması ve yetkilerini yeni kurulan hükümete devretmesiyle sonuçlanmıştır. Bağımsızlık taraftarı olan bazı Azeri ileri gelenlerinin, Milli Konsey’in kapatılmasının ertesi günü İstanbul Konferansı’na katılmak üzere alelacele yola çıkarılan heyete dahil edilmiş olmaları ise, bir uzaklaştırma siyaseti olarak değerlendirilebilir. Kısaca, İttihat ve Terakki hükümeti bağımsız bir Azerbaycan istememiş fakat böyle bir görüntü yaratmaya çalışmıştır. Azerbaycan’ın bağımsızlık beyannamesinin İstanbul engeline takılmasıyla ilgili olarak bkz. İmanov (2006), s. 53-66. Nuri Paşa ve Ahmet Ağaoğlu’nun Azerbaycan Milli Konseyi’ne karşı tutumuyla ilgili olarak bkz. Bayur (1991, C:3, K:4), s. 238-241 ve Swietochowski (1988), s. 179-181.

hürriyet ve istiklâl götürecek gönüllü zabıtların, askerlerin gitmesi” gereklidir.⁹⁸ Bu temenninin gerçekleşmesi ise, Türkçülük ideali için olduğu kadar Türkiyecilik ideali için de büyük bir önem taşır: “Türkiye yaşayabilmek için yalnız fena komşulardan kurtulmaya değil, dost ve hayırhâh komşularla muhât olmaya da muhtaçtır. Evimize bakacak vakit bulabilmek için etrafımızda kardeş Türk evlerinin yerleşmesi lazım”. Gökâlp’in bu ifadesinden anlaşılan, İttihat ve Terakki hükümeti, Kafkasya’da uyguladığı siyasetle Rusya’ya karşı bir tampon bölge oluşturmak amacındadır.

Halide Edip, yazısında Turan-Anadolu, hayal-gerçek ve kuramsal alan-eylemsel alan gibi ikilikler üzerine kurulu bir söylemden yola çıkmış ve millet kavramını mevcut siyasi sınırlar içerisinde yaşayan halka karşılık olarak kullanmıştır. Türk sözcüğünün bir milletin, Türkiye sözcüğünün ise bir devletin ismi olduğunu savunan Gökâlp’e göreyse, kendisi Türkçülük akımına, Halide Edip de Türkiyecilik akımına dahildir. Kendisinin ve Halide Edip’in konumunu yeni bir sınıflandırma çerçevesinde belirleyen Gökâlp, böylelikle Türkçülüğün faaliyet sahasına ilişkin tartışmayı, Türkçülük-Türkiyecilik polemiğine dönüştürerek kuramsal alana taşımıştır. Yazara göre Türkçülüğün kuramsal kısmında Halide Edip’in belirttiği gibi iki eğilim değil tek bir eğilim vardır. Bu da ırk değil dil ve din esasına, yani sosyolojinin, bir milletin dayanağı olarak işaret ettiği kültürel birlik esasına dayalı bir eğilimdir. Bu birlik, Anadolu’dan Çin’e kadar tüm Türkler arasında mevcuttur. Bu bağlamda Türkçülüğün kuramsal sınırları ile eylemsel sınırları arasında bir ayırım yapmak, hem bilimin ortaya koyduğu gerçeğe hem de bütün Türkler arasında varolan kültürel yakınlık düşünüldüğünde var olan gerçekliğe aykırıdır. Türkiyeciliğin amacını Türkçülerin de kutsal saydığını belirten Gökâlp, bu akımı Türkçülüğün mücadele halinde olduğu Osmanlıcılığın bir devamı olarak nitelendirir. Türkiyeciliği bir taraftan sahiplenilen diğer taraftan da hedef gösteren bu yaklaşımın arkasında, yazarın, Türkçüleri hükümetin Kafkasya siyaseti etrafında biraraya getirebilmek için bir denge siyaseti izleme zorunluluğundan kaynaklanır.

Türk memurların Kafkasya’ya gönderilmemesi konusunda iki tarafın da aynı görüşleri paylaşmasına rağmen, Gökâlp’in bu tartışmayı Türkçülük ile Osmanlıcılık arasındaki mücadelenin eksenine taşınması, Halide Edip’in Türkçülüğün eksenini değiştirme girişimine

⁹⁸ Brest-Litovsk Anlaşmasına aykırı hareket ederek Rusya ve Almanya’yı karşısına almak istemeyen Enver Paşa, başlangıçta Kafkasya hareketinin resmî olarak değil gönüllülerden kurulu bir orduyla gerçekleştirilebileceği düşüncesindedir. Bölgede üç yerli tümen ve bir ordu karargâhı kurmak için gönderilen gönüllü subay ve astsubaylar geçici olarak üstün bir rütbe taşıyacak ve daha yüksek bir maaş alacaklardır. Bkz. Bayur (1991, C:3, K:4), s. 209-227. Gökâlp’in gönüllü askerlere ihtiyaç duyulduğunu dile getirdiği bu yazısı ise, hareketin sadece gönüllülerle başlanamayacağını anlaşıldığı ve ordunun bölgeye sevk edildiği bir dönemde yayınlanmıştır.

set çekmiştir. Gökalp'in çizdiği sınırları benimsemiş olan Mehmet Fuat (Köprülü) ise, 16 Temmuz 1918 tarihli *Vakit* gazetesinde yayınlanan “Türkçülüğün Gayeleri” başlıklı yazısında, bu konuda Halide Edip’e karşı daha sert bir tavır almıştır.⁹⁹ Mehmet Fuat’a göre öncelikle, Halide Edip’in dediği gibi, Türkçülüğün kuramsal kısmında iki eğilim yoktur. Türkçülük, dini ve dili bir olan bütün Türkleri bir millet olarak kabul eden ve bunlar arasında kültürel bir birlik oluşturmaya çalışan bir akımdır. Geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Türklerin, çeşitli medeniyetlerin etkisi altında kalmış olmalarından dolayı birçok açıdan birbirlerine benzemiyor gibi görünseler de, kültürel açıdan önemli bir birlikleri vardır:

Etnografyanın, tarihin, lisan tarihinin, edebiyat tarihinin –daha bugünkü iptidâî şeklinde bile- katiyetle meydana koyduğu bir hakikat vardır ki, o da Akdeniz’den Çin serhatlerine ve Sibiryâ içerilerine kadar geniş bir sahaya yayılmış bir Türk milletinin varlığıdır. Türkçüler, siyasî hudutların bir milleti parçalamayacağına kânî oldukları için, hangi tâbiyette olursa olsun Türkler arasında bir fark görmezler; ve kendilerini filan siyasî saha dahilindeki bir cüzün değil, bütün Türk milletinin bir ferdi gibi görürler. Sibiryalı bir gencin Çanakkale’de, Şirvanlı bir mütefekkirin İstanbul’da, bir İstanbul çocuğunun bozkırlarda fedakârâne çalışması işte bundan dolaydır.¹⁰⁰

Halide Edip’in Türkçülük akımı içerisindeki diğer bir eğilim olarak bahsettiği, “Müslüman, gayrı Müslüman, Fin, Macar, umum Turan’ı birleştirmeyi düşünen bir Türkçülük cereyanı”nı reddeden Mehmet Fuat’a göre, Türk sözcüğü, bir ırkın değil bir milletin adı olup toplumsal açıdan bir hayal (mevhume) değil bir gerçek (şeniyet)tir. Türkçülük akımı içerisinde “şeniyette mevcut ve hayatî bir mahiyeti haiz” olan tek bir eğilim vardır. Bu bağlamda, Türkçülüğün gerçeklikten kopuk olmayan kuramsal sınırları ile faaliyet sahasının sınırlarını birbirinden ayırmak, diğer bir deyişle, “Akdeniz’den Çin serhatlerine ve Sibiryâ içerilerine kadar” yayılmış olan Türkler arasında bir ayırım yapmak doğru değildir. Mehmet Fuat’ın Halide Edip’e karşı ortaya koyduğu söylem, bu tartışmayı Türkçülük ve Türkiyecilik kavramları çerçevesinde ele alan Gökalp’in söyleminin bir tekrarıdır. Türkçülüğün bütün Türkler arasında kültürel bir birliği hedeflemesi, Anadolu köylüsünün kendi “millettaş”ını belirlemek için ırk esasından değil dil ve din birliği esasından hareket etmesi, Almanlığın genel çıkarının Saksonyalılığın, Bavyeralılığın ve Prusyalılığın ayrı ayrı çıkarlarından üstün olması gibi Türklüğün çıkarının da tek başına Türkiye’nin çıkarından üstün olması ve Türkiye’ye yönelik Rusya’dan gelebilecek bir tehdit karşısında Kafkasya’nın bir tampon bölge olması, Gökalp ile Mehmet Fuat’ın söylemlerinin kesiştiği noktalardır. Mehmet Fuat’ın

⁹⁹ Köprülüâde Mehmet Fuat (16 Temmuz 1918), “Türkçülüğün Gayeleri”, *Vakit*. Çeviriyazısı için bkz. Köroğlu (2004), s. 456-460.

¹⁰⁰ Köroğlu (2004), s. 457.

Halide Edip'e gösterdiği en sert tepki ise, Osmanlıcılık konusundadır: “‘Faaliyetimizi yalnız kendi hudutlarımız dahiline hasrederek hudutlarımız haricindeki millettaşlarımızı hiç düşünmemek’ fikri, ‘Osmanlıcı’ların pek eskiden beri ortaya sürmüş oldukları bir kanaattir ki, ‘Türkçülük’ bilhassa bu fikrin aleyhine çıkmış ve ona karşı bir ‘aksülamel’ vücuda getirmeye çalışmıştır”. Halide Edip’in görüşlerini bütün “Türk âlemi” için zararlı bir bencillik (hodgâmlık) olarak değerlendiren yazarın üslubu, Gökalp’inki ile karşılaştırıldığında oldukça serttir.

Bu polemikte, Halide Edip ile aynı görüşte olan veya aynı görüşte olmasa bile Gökalp’in görüşlerine katılmayan Türkçülerin büyük ölçüde sessiz kaldıkları görülür. Bu sessizlikte, Kafkasya’da yaşanan gelişmelerin yarattığı olumlu havanın yanı sıra, resmî söylemin karşısında yer almanın taşıdığı risklerin önemli bir payı olduğu söylenebilir. İttihat ve Terakki hükümetinin sözcüsü konumundaki Gökalp’in ve ardından Mehmet Fuat’ın Halide Edip’e gösterdiği tepki, hangi şekilde olursa olsun Turan idealini geri plana itmeye yönelik bir girişimin, hükümet çevresinde Kafkasya siyasetine ve Türkçülüğe karşı bir saldırı şeklinde değerlendirildiğini açık bir şekilde göstermiştir. Dolayısıyla, sansür baskısı bir süredir hafifletilmiş olsa da, bu tartışmada Türkçü yazarlar temkinli davranmışlardır. Durkheim sosyolojisine karşı tavrı alan ve yalnızca iki sayı çıkan *Düşünce* dergisinin, 15 Temmuz 1918 tarihli ilk sayısında yayınlanan “Türkçü Olabilmek İçin İyi Türkiyeci Olmalı” başlıklı bir yazının üç yıldızla imzalanmış olması, bu temkinli duruşun bir göstergesidir. Bu yazı, Turancılığa karşı Halide Edip’in görüşlerini öne çıkaran ender yazılardan biridir:

Halide Edip hanımefendi “Vakit” de intişar eden makaleleri ile hakikaten ciddi ve mühim bir mesele üzerine gençliğin nazar-ı dikkatini celb etti. Öz evimize bakmaksızın, yakın vazifelerimizi görmeksizin parlak mefkûrelere; uzak hayallere kapılmanın tevliid edeceği zararlar hakkında nazar-ı dikkati celb etti. Hakikaten gençlik bugün böyle bir ihtara muhtaçtır. Bizim yüksek emelimiz olabilir. Fakat vatani vazifelerimizi ifa ederken en yakınından başlamak mecburiyetindeyiz yakın ve mübrem vazifelere göz yumar, ihmal eder de yüksek emeller arkasında koşar gibi görünürsek manasız bir hareket yapmış, sahte vatanperverlik göstermiş oluruz.

Vatani vazifelerimiz evvel emirde evimizden başlayarak öz vatanımıza ve sonra bütün Türk iline bizi sevk eder. Yakın ve mütevazi vazifeler ekseriya kimsenin nazar-ı dikkatini celp etmeksizin yapılır, yapanlar alkışlara mazhar olmak ümidini beslemez halbuki uzak emeller arkasında koşmak, yüksek mefkûreleri diline dolamak daha şaşaalı, daha alayışlı, daha parlak görülür. Gençlik yakın vazifelerini unutarak bu parlak hayaller arkasında zihnî ve uzvî kuvvetini sarf etmesi tehlikesi karşısındadır. Bu sıralarda uzak emellerle avutularak ve öz vatan hakkında günden güne az hassas, az vazifeşinas insanlar yetiştirmeye doğru bir faaliyet görülür.

Filhakika azıcık etrafı tahlil edecek olursak bilmeyerek böyle uzun mefkûrelerle kendini avutmaya, fakat en ufak ve yakın vazifelerini yapmamaya mütemayıl olduğumuzu görürüz. Hala bu sıralarda taahhüt ettiği vazifeyi yapmadığı, deruhte aldığı dersi okutmadığı halde mefkûreci görünen, idare ile mükellef olduğu müesseseyi ihmali yüzünden tahrip ettiği halde hamiyetli addolunan bir takım adamlar türedi. Etrafındaki sefaletlere, harabîye karşı bigâne durduğu, hemşehrilerinin açlığı, cehaleti karşısında en ufak yürek sızısı duymadığı halde sahifelerle Turan'ın esaret ve cehaletinden acı acı bahsedenler çoğaldı. Gariptir ki hep bunlar meşhur oluyor, hep bunlar alkışlanıyor. Bu misaller karşısına yarın öyle bir gençlik yetişecek ki yurduna ait vazifelerini unuttuğu halde uzvî, daha doğrusu yalnız hayal kuvvetini uzak bir takım emeller üzerinde sarf edip gidecek, piyasada sürümü olan bu nev'î mefkûrecilik davasına kapılmak mecburiyetini duyacaktır. İcâbâtını değil, hakikati rehber ittihaz etmelidir. Onun için herkesi evvela yakın ve hakiki vazifelerine merbut kılmalı, evvel emirde bundan mesul eylemelidir. İyi mefkûreci vezâifini müdrik olan, iyi Türkçü de hakikî Türkiyecî olabiliriz. [olabilendir]¹⁰¹

Turancılara karşı eleştirel bir yaklaşımdan hareketle Türkçü ile iyi Türkçü arasında bir ayrıma giden yazara göre Turancılık, Türkçülük ile eş anlamlı olmadığı gibi Türkiyeciliğin önünde de bir engeldir. Gökalp'in ortaya attığı Türkiyecilik kavramını kullanan ve bu çerçevede genel olarak Halide Edip'in söylemini tekrarlayan yazar, Gökalp'in bu söyleme getirdiği eleştirilere doğrudan doğruya bir karşılık vermez. Bu karşılığı verecek olan kişi, eleştirilerin muhatabı olan Halide Edip'tir.

18 Temmuz 1918 tarihli *Vakit* gazetesinde yayınlanan “Türkçülüğün Faaliyet Sahası” başlıklı yazısında Halide Edip, daha önce yazmış olduğu yazının yanlış anlaşıldığını belirterek Gökalp'in eleştirilerine dört madde altında cevap vermiştir.¹⁰² Bunlardan birincisinde yazar, Gökalp'in, Türk ile Türkiyeli kelimeleri arasında yaptığı ayırımdan hareketle getirdiği eleştiriye ele alır. Halide Edip'e göre Gökalp, her Türkiyelinin Türk olmadığını vurgularken Türkiye'de çalışmanın Türk olmayanlar için de çalışmak anlamına geldiğini kasteder. Türkiye'de sadece Türkler arasında çalışmak istediğini yazısında açık bir şekilde ifade ettiğini belirten Halide Edip, Türk olmayan vatandaşların Türklerden daha iyi durumda olmaları nedeniyle yardıma ihtiyaçları olmadığı görüşündedir. “Genç Türkçülerin Türkiyeli olanları üzerindeki” gözlemlerinden hareket eden yazara göre, Türkiye'de Türkçülük akımını doğuran sebeplerden biri de, Türk olmayan vatandaşların ulaştığı medeni seviyeyi yakalayabilmektir. Diğer taraftan, Türkçülerin kuramsal ve siyasi idealleri, Gökalp'in sadece dinle çizdiği sınırlardan daha geniş sınırların tanımlanmasını gerektirir. Fakat Halide Edip'in amacı o gün

¹⁰¹ *** (15 Temmuz 1918), “Türkçü Olabilmek İçin İyi Türkiyecî Olmalı”, *Düşünce*, No: 1, s. 41-42.

¹⁰² Halide Edip [Adıvar] (15 Temmuz 1918), “Türkçülüğün Faaliyet Sahası”, *Vakit*.

için “mümkün olan fiiliyat sahası”nın sınırlarını çizmektir. Bu doğrultuda öncelikle hükümetin, Türkiyeli olup da Türk ve/veya Müslüman olmayan tüm vatandaşlara “bayrak ve kanunun verdiği adalet ve hukuku” sağlaması gerekir. Gençler ise, siyaset ile uğraşmak yerine medeni ihtiyaçları karşılamak amacını bir ideal haline getirmelidirler.

İkinci olarak, Türkiyeciliği Namık Kemal ve Tevfik Fikret’in temsil ettiği Osmanlıcılıkla özdeşleştiren Gökalp, büyük bir yanılgı içerisinde: “Eğer Türkçülüğün bir nevi kemal-i tecellisi olarak Anadolu Türkleri arasında çalışmaya Türkiyecilik ismi verilecekse bunlarda Namık Kemal Beylerle Tevfik Fikret Beylerin idealine benzeyen bir şey yoktur.” Halide Edip, çeşitli milletleri barındıran geniş coğrafi sınırların bulunduğu Namık Kemal döneminde Osmanlılık idealinin yüksek bir ideal olduğuna inanmakla birlikte, artık bu ideale “yalnız lüzum değil yer bile” kalmadığını herkes gibi kendisinin de görebildiğini belirtir.

Üçüncü olarak, Alman birleşmesi örneğinden yola çıkarak Türkiyeci değil Türkçü olunması gerektiğini ileri süren Gökalp’in yaptığı benzetme de doğru değildir. Öncelikle Prusya, Bavyera ve Saksonya’da olduğu gibi Türkiye ile Türk cumhuriyetlerini bir millet haline getirecek kültürel birlik yoktur. Güçlü bir Almanya, ayrı ayrı güçlü Prusyacı, Bavyeracı ve Saksonyacı küçük milletlerden meydana gelmiştir. Bunların her biri de o gün bile hala öncelikle kendi milletlerini düşünürler. Bu bağlamda Türkiye’yi Türkler, Kırım’ı Kırımlılar ve Azerbaycan’ı da Azerbaycanlılar düşünürlerse bir ideal etrafında toplandıkları zaman dünyaya karşı bir güç olabilirler.

Gökalp’in de onayladığı üzere, Anadolu’nun kendisine uzanacak her ele ihtiyacı olduğunu tekrar eden Halide Edip, dördüncü olarak, Gökalp’in “evimize bakabilmek için etrafındaki evlere Türk kardeşlerimiz yerleşmelidir” sözüne karşılık başka bir fikir ortaya koyar. Buna göre, sağlık, eğitim, imar ve tarım gibi alanlarda yapılması gereken çalışmaların yanında, Türk olmayan girişimci unsurlar tarafından Anadolu’da iktisadi üstünlük ele geçirilmeden, buradaki nüfus yoğunluğunun Azerbaycan ve Kırım Türkleri ile desteklenmesi gereklidir. Bulgaristan ve Ermenistan’ı birer tehdit unsuru olarak işaret eden ve “etrafımızdaki evlerin hepsine Türk yerleştirme”nin mümkün olmadığını dile getiren yazara göre, “Türk komşularımıza” destek olabilmenin öncelikli koşulu “kendi evimizi” düzeltmektir:

“Edirnesini, Şark vilayetlerini refahı, nüfusu, sıhhati ve umranıyla insan kaleleri haline koyamayan Türkiye Türkçülüğün büyük ve geniş idealine karşı da vazifesini yapmış değildir. Bugün için en lazım ve en mümkünle başlayabilirsek yarının geniş emellerini söz ve nazariyeden başka bir şey yapabileceğimize emniyet edebiliriz.”¹⁰³

Halide Edip, Gökalp’in Türkiyecilik olarak adlandırdığı idealin, toprak kayıplarının ardından anlamsız bir hale gelen Osmanlıcılığın bir devamı değil, Türkçülüğün bir çeşit olgunlaşmış hali olduğunu ve öncelikli amacının Türkiyeli Türklerin medeni seviyesini yükseltmek olduğunu savunur. Bu amacın başarıya ulaşması, Gökalp’in görüşünün aksine, “Türkçülüğün büyük ve geniş idealine” yani Turancılığa yönelmenin koşuludur. Bu da Halide Edip’in, Gökalp nasıl adlandırmış olursa olsun, Türkçülüğün eksenini değiştirme yönündeki tavrını devam ettirdiğini gösterir. Bu bağlamda öncelikle yapılması gereken şey, dış Türklerle kültürel birliği sağlamaya çalışmak yerine mevcut siyasi sınırlar içerisinde güçlenmek ve bir dayanak noktası oluşturmaktır. Fakat kararını çoktan vermiş ve Bakü’ye yönelik askeri bir harekate girişmiş olan hükümetin, bu konuda herhangi bir muhalefete tahammülü yoktur. Bakü’ye yönelik girişilen harekate komuta eden Nuri Paşa’nın siyasi danışmanı Ahmet Ağaoğlu, İstanbul’a geri dönüşünde Halide Edip’e yönelttiği eleştirilerle bu polemiği bir defa daha gündeme taşıyacaktı.¹⁰⁴

19 Ağustos 1918 tarihli *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde yayınlanan “Türkçülük-Türkiyecilik” başlıklı yazısında Halide Edip’i sert bir dille eleştiren Ahmet Ağaoğlu’na göre, kendisi dil ve din esasına dayalı bir birlikteliği savunmasına rağmen, Halide Edip, yakın bir zamana kadar Hristiyanları da içine alan bir Turancılığı savunmuştur.¹⁰⁵ Azerbaycan, Turancılık ve Türkçülük idealinin bir aşaması olmasına rağmen, buraya düzenlenen hareket idealistlikle değil siyasi ve askeri nedenlerle ilgilidir. Bununla beraber, Türkiye’nin hiçbir şekilde maddi yardımına muhtaç olmayan Azerbaycan’ın tek bir ihtiyacı vardır: Kültür.

¹⁰³ Halide Edip [Adıvar] (15 Temmuz 1918), “Türkçülüğün Faaliyet Sahası”, *Vakit*.

¹⁰⁴ Bayur, Ahmet Ağaoğlu’nun Halide Edip’i eleştirdiği yazısından bir gün önce aynı gazetede yayınlanan ve Ali Suat ismiyle imzalanan “Türkçülüğe Dair” başlıklı bir yazıda, Halide Edip’in görüşlerine yer verildiğini belirtir: “Fakat geçenlerde Halide Edip Hanım Efendi buna [Turancılığa] muteriz çıktı. Gayet açık ve toplu fikirlerle anlattı ki şu vatanda kendi nefsimiz, kendi evlâd-ü ensalimiz için hiç değilse bir asır müddet çalışacak, yapacak işlerimiz varken onun haricine çıkmak katıyen caiz değildir. ...Bugün elbette sarsılacak olan Türkçülük gayelerini bazıları lüzumsuz değil, hattâ muzir bile görmeye başlamışlar. Onlar diyorlar ki her türlü noksanımızla öyle büyük, uzakta işlere kâdir görünmek, genç çocuklarımızın huzur ve fikrini ihlâl ediyor; vesait ve edevat-ı medeniyesi pek mükemmel fatih bir milletin, başka bir köşe-i dünyadaki hemcinslerine ilim ve medeniyet, sanat ve servet götürmesi gibi büyük hayallerle o emelperver ve sabırsız, azimli ve genç dimağlara fazla meşguliyetler veriyor.” Ali Suat (18 Ağustos 1918), “Türkçülüğe Dair”, *Tercüman-ı Hakikat*’ten aktaran Bayur (1991, C:3, K:4), s. 406.

¹⁰⁵ Ahmet Ağaoğlu (19 Ağustos 1918), “Türkçülük-Türkiyecilik”, *Tercüman-ı Hakikat*.

Azərbaycan'da hakim olan Rus kültürü T rkleştirilmelidir. Bu da, Türkiye'nin bütün idealistlerinin ve aydınlarının Azərbaycan'a gitmesini gerektirmez: "Bir iki  stadın rehberliği k fidir." Anadolu'ya gitmek isteyen hiçbir idealistin engellenmediğini belirten Ağaoğlu'na göre, Halide Edip'in "Türkçülük mefk resine kapılıp da kuvvetlerimizi, zekâ ve menbalarımızı uzak yerlerde sarfedersek Anadolu batar" şeklindeki görüşü, aldatmaya yönelik bir söylemden başka bir şey değildir.

Ağaoğlu'nun kendisine yönelttiği eleştirilere Halide Edip, 23 Ağustos 1918 tarihli *Vakit* gazetesinde "Türkiyecilik Yoktur-Ağaoğlu Ahmet Beyefendiye" başlıklı yazısıyla karşılık verir.¹⁰⁶ Türkçülük akımını birbiri içine geçmiş "   büyük daire" şeklinde tasvir eden yazar, bunları şu şekilde sıralar: "(1) En evvel ortadaki k  k daire, Osmanlı veyahut yeni Türkiye sahası. (2) Onun dışındaki daireyi kısmen din ve lisanı müşterek Rus  lkesi etrafındaki muhtelif Türk cemiyetler. (3) En hariçteki büyük daire lisan ve dini ayrı Fin ve Macar ve sair gruplar." Bu üç dairenin hepsine aynı şekilde bağlı olduğunu belirten Halide Edip'e göre, içteki ilk iki daire, milliyeti oluşturan esaslar arasında daha büyük bir öneme sahip olan dil ve din esaslarında "müşterek olmak hasebiyle" birbirine daha yakındır. O günkü coğrafı ve siyasi koşulların bu iki daireyi birbirine daha da yakınladıştırmış olması ise memnuniyet vericidir. Fakat artık "lakırdı ve nazariye" dönemine son verilmeli ve Türkçülük "T rk  kurtaracak canlı bir vasıta" haline getirilmelidir. Bu bağlamda bütün faaliyetler, Türk dünyasının dayanak noktası olan Türkiye'den başlamalı ve merkezden çevreye doğru genişlemelidir. Kafkasya'daki Türkler arasında Rus kültürünün hakimiyetini kırabilmek ise, Türkiye'nin kültürel üretimi kendi sınırları içerisinde artırmasına bağlıdır. Tarihte bahsedilen "muhteşem Osmanlı harsının yerinde yeller estiği"ni belirten Halide Edip'e göre, Türk kültürünü "Acemistan" etkisinden kurtararak "daha derunî, daha yeni, daha ırk " bir kültür haline getirebilmek için, öncelikle iktisat, bayındırlık, sağlık ve eğitim gibi alanlarda ülkenin maddi koşullarının iyileştirilmesi gereklidir. Kendisinin Kafkasya'daki Türklere verilecek olan siyasi ve askeri yardımı hiçbir zaman esirgemediğini belirten yazar, Ağaoğlu'nun eleştirilerine karşı şu cevabı verir:

"Türkiyeci değil hatta T rk  ve daha vasi manasıyla Turancıyım. Müşterek idealin geniş yoluna herkes kendi mahallesinden, çorak sokağından yürüyerek gidebilir. Değişmediğimi daha iyi anlamak isterseniz *Yeni Turan*'ı bir daha

¹⁰⁶ Halide Edip [Adıvar] (23 Ağutos 1918), "Türkiyecilik Yoktur-Ağaoğlu Ahmet Beyefendiye", *Vakit*.

okumak zahmetini ihtiyar ediniz. Orada Türk Tatar bütün Türk anasının ilk faaliyet sahası Türkiye'dir.”¹⁰⁷

Halide Edip, Türkçülük-Türkiyecilik polemğine ilişkin bu son yazısında, kendisine getirilen eleştiriler karşısında kuramsal alanda nerede durduğunu ortaya koymak zorunda kalmıştır. Türk Ocağı'ndaki tartışmada Turan idealini kuramsal alandan kurtulamayacak bir maceraperestlik olarak nitelendiren yazar, bu tartışmaya dair *Vakit*'te yayımlanan ilk yazısında, “Osmanlı Türkleri”nin Türkçülüğün kuramsal eğilimlerinden hangisini seçmeleri gerektiği meselesini geleceğe bırakmıştır. Onun, son yazısında merkez-çevre ilişkisi çerçevesinde çizdiği şema ise, daha önceki yazılarında ortaya koyduğu görüşlerin yanı sıra kendisini eleştiren Türkçülerin görüşleriyle de önemli ölçüde uyumlu bir birlikteliğe sahiptir. Bu şemada Türkçülük, Gökalp'in dil ve din temelinde yaptığı tanıma uygun olarak, Türkiyeciliği kapsar. Fakat Gökalp'in Türkçülük tanımı da, ırk temelinde daha geniş bir Türkçülük tarafından kapsanır. Bu dairelerin merkezinde yer alan Türkiye'nin, çevresinden daha üstün bir noktada konumlandırılması, hem Halide Edip'in hem de onu eleştiren Türkçülerin paylaştıkları bir görüştür. Halide Edip'in o günkü koşullarda birbirine daha da yakınlaşan içteki birinci ve ikinci dairelerin dil ve din esaslarında “müşterek” olduklarını kabul etmesi, Türkçülük akımını oluşturan bu üç dairenin üçüne de bağlılığını ve “Türkiyeci değil hatta Türkçü ve daha vasi manasıyla Turancı” olduğunu ilan etmesi, kendisine getirilen eleştiriler karşısında bir geri adım olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak, Türkçülüğün kuramsal ve eylemsel eğilimleri arasında bir uyumsuzluk olduğunu kabul etmeyen Türkçüler karşısında Halide Edip, kendisini kuramsal alanda Turancı olarak konumlandırırken eylemsel alanda da Türkiye'yi öne çıkarmıştır.

¹⁰⁷ Halide Edip [Adivar] (23 Ağustos 1918), “Türkiyecilik Yoktur-Ağaoğlu Ahmet Beyefendiye”, *Vakit*. Mehmet Fuat'ın ve Ahmet Ağaoğlu'nun Halide Edip'e getirdikleri eleştirilerden biri de, onun *Yeni Turan* romanının yazarı olmasına rağmen Turancılığa düşman kesilmiş olmasıdır. 1912 yılında *Tanin* gazetesinde tefrika edilen bu kitap 1913 yılında *Türk Yurdu* kitaplarının ikincisi olarak yayınlanmıştır. Yahya Kemal'in 1913 yılında *Yeni Turan* üzerine yazdığı bir eleştiri yazısında, bu kitapta savunulan görüşün kendilerinin de katıldığı Tanzimat yenilikçiliğinden başka bir şey olmadığı ve dolayısıyla o zamana kadar Halide Edip'in de dahil olduğunu zannettiği Turancılar arasında tam bir fikir birliği bulunmadığı sonucuna varır: “Yeni Turan'ın zaferinden sonra hatıra bir şüphe geliyor. Acaba bu cemiyet ne dereceye kadar Turanlı? Hatta neden Turanlı? Türk yurdcuları arasında ne derece ittifak-ı efkâr var bilmiyoruz. Lakin Halide Hanım'ın kahramanı Oğuz Bey Tatar değil, yeni Türklüğün menşe'lerini ararken, yakan, yıkan Tatar fatihlerinden sonra gelen, hem fatih hem bânî, Türklerde tevakkuf ediyor. Yalnız nazariyede değil, ameliyede de aynı neticeye varıyoruz. Yeni Turan baştan aşağıya kadar Tanzimat'ın neticesi bir teceddüden başka bir şey değil. Türklük havarisi Gökalp'in Turan dâüsilâsından biz büsbütün başka bir şey anlıyorduk.” Bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (22 Aralık 1913), “Yeni Tûran”, *Peyâm-ı Edebi*. Çevrimyazısı için bkz. Yahya Kemal Beyatlı (2005), *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 171. Yahya Kemal'in bu yorumu, yaklaşık beş yıl sonra yaşanacak olan Türkçülük-Türkiyecilik polemğinde Halide Edip'i tutarsızlıkla suçlayanları haksız çıkartacak niteliktedir. Halide Edip'in bu konuda büyük ölçüde tutarlı bir davranış sergilediğine ilişkin düşüncemiz için bu tezde bkz. “Türk Yurdu'nda Bir Toplantı ve Türkçülüğü Açıklığa Kavuşturma Sorunu” başlığı altında verdiğimiz onuncu dipnot.

1918'in yaz aylarında bu polemik çerçevesinde ortaya çıkan kavramsal karmaşa, çeşitli meslek gruplarından memurların Kafkasya'ya gönderilmesi sorunundan ziyade, Türkçüler arasında geçmişten gelen bir uzlaşmazlığın yansımasıdır. İkinci Meşrutiyet dönemi boyunca Osmanlıcılık, İslamcılık ve Batıcılık akımları ile küçük ve/veya büyük Turan idealini temsil eden Türkçülük akımı arasındaki uzlaşmazlık, siyasi ve kültürel alanda önemli bir gerilim noktası olmuş ve bu gerilimin yarattığı çekişmeler, farklı milliyetçilik anlayışlarını benimsemiş olan Türkçülerin ortak bir paydada bir araya gelebilmelerinin önünde büyük bir engel teşkil etmiştir. 1913 yılında Babıali Baskını ve Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesinin ardından birçok muhalifin sürgüne gönderilmesi, Birinci Dünya Savaşı sırasında savaş koşullarının yarattığı kağıt sıkıntısı ve muhalif bir ses istemeyen İttihat ve Terakki diktatörlüğünün yayın alanı üzerinde kurduğu baskıyı artırması, bu uzlaşmazlığın bir tartışma ortamı içerisinde çözülmesine izin vermemiştir. Çanakkale savaşının devam ettiği 1915 yılında *Türk Yurdu* binasındaki toplantıda, kişisel ve siyasi çekişmelerin yarattığı gerginlik ve Türkçülüğün açıklığa kavuşturulamaması, savaşın ilk yıllarında Türkçülüğün hedeflerine ilişkin kültürel alanda yapılan tartışmalarla yeniden gündeme taşınmıştır. 1915 ve özellikle 1916 yılları boyunca, hükümetin, muhalif yazarları savaş edebiyatı kampanyalarına dahil etme çabaları ve bazı Türkçülerin, Türkçülüğün hedeflerine ilişkin uzlaşmacı bir tavır içerisinde olmaları, farklı siyasi eğilimleri olan Türkçüler arasında belirli bir yakınlaşmayı da beraberinde getirmiştir. 1917 yılında yayınlanmaya başlayan *Yeni Mecmua*, Birinci Dünya Savaşı sırasında bu yakınlaşmanın ulaştığı son noktadır. 1918 yılının ilk aylarından itibaren Enver, Talat ve Cemal Paşalar arasındaki gerilimin tırmanması ve Talat Paşa'nın dini irticaya karşı birlik çağrısıyla kendi tarafına çekmek istediği basına tanıdığı özgürlük, İttihat ve Terakki'ye karşı duyulan tepkinin belirli bir ölçüde de olsa dile getirilebilmesine olanak tanımıştır. Savaş vurgunculuğuna gösterilen tepkilere göz yumulmuş, Durkheim sosyolojisi ve bu bağlamda hükümetin kültürel alanda izlediği siyaset dolaylı yoldan ve kısa bir süre için de olsa sorgulanabilmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Türkçülüğün faaliyet sahasına ilişkin yapılan tartışmanın, kısa bir süre sonra Türkçülük-Türkiyecilik polemiğine dönüşmesi, hükümetin Kafkasya siyasetini destekleyen Türkçüler ile Türkçülüğe yeni bir yön vermek isteyen fakat sesini yükseltme imkanı bulamayan Türkçüleri karşı karşıya getirmiştir. Rusya'da gerçekleşen devrimin ardından hükümetin güdümünde yeniden ivme kazanan Turancılığa karşı Halide Edip'in gösterdiği tepki, hükümet çevrelerinde Kafkasya siyasetine bir saldırı olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde basına tanınan özgürlüğün sınırları, Türkçülük konusundaki bazı görüş ayrılıklarını, hükümetin siyaseti ile ilişkilendirerek gündeme taşımaya izin verecek ölçüde geniş değildir.

Halide Edip'in, bu polemik çerçevesinde, Turan'dan Anadolu'ya, kuramdan eyleme ve hayalden gerçeğe geçmek söylemi aracılığıyla Türkçülüğe yeni bir yön verme arzusu, ancak Milli Mücadele döneminde bir hareket haline dönüşebilecektir. Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinin ardından fiili olarak 25 Kasım 1918'de, resmi olarak 18 Mart 1919'da Türk Ocağı'nın bazı üyeleri tarafından kurulan Köycüler Cemiyeti, Halide Edip'in ortaya koyduğu bu söylemi eyleme geçirmeye yönelik önemli bir adımdır.¹⁰⁸ Cemiyetin nizamnamesine göre amacı, "köylüler arasında insaniyetkâr bir tarzda çalışmak ve sıhhat, maârif husûsâtında kendilerine yardım etmek"tir.¹⁰⁹ Resmi olarak Halide Edip'in başkanlığını yaptığı Cemiyet'in fiili öncüsü Dr. Reşit Galip'tir.¹¹⁰ Son derece sınırlı kalmasına ve Milli Mücadele döneminde çalışmalarına ara vermesine rağmen Köycülük hareketi, Türkçülüğe yeni bir yön verme girişiminin önemli bir parçasıdır. 1921 yılında yayına giren *Dergâh* dergisi, bu girişimin düşünsel temellerini oluşturmaya yönelik yeni bir yaklaşım ortaya koyacak ve Türkçülüğü kuramdan eyleme ve hayalden gerçeğe geçirmek şeklindeki söylem, bu yaklaşımın önemli bir parçası haline gelecektir.

1.5. *Yeni Mecmua*'dan sonra: *Büyük Mecmua*

12 Temmuz 1917'den itibaren haftalık olarak yayınlanmaya başlayan *Yeni Mecmua*'nın birinci dönemi, Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından dört gün ve İttihat ve Terakki'nin ileri gelenlerinin ülkeyi terk etmelerinden bir hafta önce 26 Ekim 1918 tarihli altmışaltıncı sayı ile son bulmuştur. Milli Mücadele'nin ardından Falih Rıfkı (Atay)'nın öncülüğünde yeniden yayınlanan dergi, bu ikinci döneminin ilk sayısını saltanatın kaldırılmasından kısa bir süre sonra 1 Ocak 1923 tarihinde yayınlamıştır.¹¹¹ Falih Rıfkı, bu ilk sayının ilk sayfasında yer alan "Musahabe: 1918-1923" başlıklı yazısında, *Yeni*

¹⁰⁸ Köycülük hareketiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Üstel (2010), s. 111-124 ve Sarıncay (1994), s. 158-160.

¹⁰⁹ Üstel (2010), s. 122.

¹¹⁰ "Dr. Reşit Galip hareketin başlamasını şöyle anlatmaktadır: Türk Ocağı'nın konferans ve müsamereler yoluyla fazla bir şey yapamayacağını eleştiren bir grup genç, Ocağın doğrudan doğruya halk içinde ve özellikle fiilî olarak bir müessese haline dönüşmesi gerektiğini, gerçekte milliyet cereyanının ancak bu yolda semereler verebileceği yolundaki düşünceler geliştirilerek köycülük hareketini uygulamaya koymalarına yol açmıştır." Bkz. Reşit Galip (9 Eylül 1923), "Türk Ocakları", *Altın Yurd* dan aktaran Sarıncay (1994), s. 158-159.

¹¹¹ *Yeni Mecmua*, ikinci döneminde onbeş günde bir yayınlanır. Derginin son sayısı olan doksanıncı sayı, 20 Aralık 1923 tarihlidir. *Yeni Mecmua*'nın ikinci döneminde bir çok yeni derginin yayınlanmaya başlamış olması, yayın alanında rekabeti de artırmıştır. *Milli Mecmua*'nın, kendisine rakip gördüğü *Yeni Mecmua*'yı çekiştirdiği ve birinci dönemiyle karşılaştırıldığında derginin ikinci döneminin "yavan ve kuru" olarak değerlendirildiği bir yazı için bkz. Yahya Saim (1 Aralık 1923), "Yeni Mecmua'daki Şûriş", *Milli Mecmua*, No: 3, s. 33-35.

Mecmua'nın ilk döneminin hangi şartlar altında sona erdiğini anlatır.¹¹² Yazara göre, 1918 yılında milliyetçiliği temsil eden iki kurum vardır: Türk Ocağı ve *Yeni Mecmua*. Bu dönemde milliyetçiliğin ve dolayısıyla bu iki kurumun amacı “Osmanlı Saltanatı’nın enkazı arasında vatanını ve Türk milletini” kurtarmaktır. Kurtuluşu Tanzimat’ın devamında gören gelenekçiler (an’aneperestler), Arap milliyetçiliği gibi Türk milliyetçiliğini de saltanatın parçalanmasını istemekle itham etmişlerdir. Saltanat ise, “Türk milletinin canı gibi şuurunu da beyhude hayalâtı uğruna feda etmek” amacındadır. Falih Rıfkı, *Yeni Mecmua*’nın birinci döneminin son sayısı yayınlandığında, derginin imtiyazının kendisinde olduğunu, dergiyi devam ettirmek istemesine rağmen birkaç yazar hariç kimsenin bu “tehlike”ye atılmak istemediğini ve Ziya Gökalp’in de özgürlüğünü kaybetmiş olduğunu belirtir.¹¹³ Zira “saray, hıyanet, irtica, muhalefet, Yunanlılar’dan itibaren vatana giren bütün istilalar *Yeni Mecmua*’nın düşmanı”dır. *Yeni Mecmua* kapandığında, Ziya Gökalp henüz tutuklanmamış olmasına rağmen, İttihat ve Terakki diktatörlüğünün sona ermesiyle nüfuzunu kaybeden Gökalp’in, bir açıdan Falih Rıfkı’nın da dediği gibi, özgürlüğünü kaybettiği söylenebilir. Basının İttihatçılara karşı biriken kini sütunlarına taşımaya başlamasıyla, Gökalp de tutuklananlar arasında yer alacaktır. Birkaç kişiyle dergiyi devam ettirmenin mümkün olmadığını belirten Falih Rıfkı, yazısını bitirirken, *Yeni Mecmua*’nın yayınlanmadığı dört sene içerisinde “her türlü kahra göğüs gererek mukaddes mefkûreyi müdafa eden *Büyük Mecmua* ve *Dergâh*’ın isimlerini hürmetle” anar. *Büyük Mecmua* ve *Dergâh*’ı milliyetçilik bağlamında *Yeni Mecmua*’nın devamı olarak gören Falih Rıfkı’nın kendisi de bu dergilerin yazarları arasındadır.

6 Mart-25 Aralık 1919 tarihleri arasında onyediyi sayı yayınlanan *Büyük Mecmua*’nın ilk sayılardaki müdürü ve imtiyaz sahibi, Mehmet Zekeriya (Sertel)’dir. Mehmet Zekeriya, anılarında *Büyük Mecmua*’nın yayınlandığı dönemi anlatırken, İstanbul’un fiili olarak işgalinin ardından bazı arkadaşıyla birlikte gizli bir örgüt kurmak amacıyla evinde bir toplantı düzenlediklerinden bahseder.¹¹⁴ Fakat üst katta oturan ev sahibi Abdullah Cevdet, Mehmet Zekeriya’nın iddiasına göre, İngilizlerin himayesindedir ve toplantıya katılanları ihbar ederek Bekirağa Bölüğü’ne atılmalarına neden olur. Burası, İttihatçıların eski bakanları ve Genel Merkez üyeleriyle doludur. Savaşa girmenin sorumluluğu üzerine yapılan tartışmalarda,

¹¹² Falih Rıfkı [Atay] (1 Ocak 1923), “Musahabe: 1918-1923”, *Yeni Mecmua*, No: 67, s. 1.

¹¹³ Birinci dönemde haftalık olarak yayınlanan *Yeni Mecmua*, 12 Eylül 1918 tarihli altmışbirinci sayıdan itibaren düzensiz bir biçimde yayınlanmaya başlamış ve son sayılara doğru da yazarlar teker teker dergiyi terk etmişlerdir.

¹¹⁴ Sertel (1977), s. 83-95.

“İttihatçı kodamanlar”, suçu birbirlerine ve en çok da Enver, Cemal, Talat üçlüsüne atmaya başlamışlardır. Savaşın sorumlularını aramanın anlamsız olduğunu düşünen Gökâlp ise, Osmanlı İmparatorluğu’nun çökmeye mahkum olduğunu ve artık “yeni Türkiye”yi düşünmek gerektiğini savunur. Gökâlp’e göre “milli kurtuluş hareketi için bütün koşullar hazır”dır. Fakat “bir öndere” ihtiyaç vardır. Kısa bir süre sonra suçları hafif görülen bazı tutuklularla birlikte serbest bırakılan Mehmet Zekeriya, dönemin tanınmış yazarlarını bir araya getirecek olan *Büyük Mecmua*’yı kurar. Gökâlp’in görüşleri, *Büyük Mecmua*’nın yayın siyasetinin şekillenmesinde önemli bir rol oynayacaktır.¹¹⁵ Sansür nedeniyle dikkatleri üzerlerine çekmemek için ilk başta temkinli davranan yazarlar, İzmir’in işgalinden sonra “isyan bayrağı”nı açarlar. İşgalin ardından yayınlanan sayı, “matem havası veren siyah bir kapak içinde” çıkarılarak, İstanbul’da Sultanahmet meydanında İzmir’in işgalini protesto için düzenlenen mitingde ücretsiz dağıtılır.¹¹⁶ Mütareke’nin ardından siyasetle uğraşmaya ve gizli direniş hareketleriyle ilişki kurmaya başlamış olan Halide Edip, bu mitingde halkın heyecanını artıran bir konuşma yapar. O günden sonra Halide Edip’in *Büyük Mecmua*’daki ağırlığı giderek artacaktır.

Bir çok yazısı sansürlü yayınlanan *Büyük Mecmua*, İzmir’in işgalinden bir süre sonra 19 Haziran 1919 tarihli onuncu sayıdan itibaren üç ay süreyle kapatılmış ve bu tarihten itibaren dergide bazı değişikliklere gidilmiştir. 18 Eylül 1919 tarihli onbirinci sayının iç kapağında verilen bilgiye göre, dergiyi “mükemmel bir şekle” sokmak amacıyla, Halide Edip, Sabiha Zekeriya, Ömer Seyfettin, Mehmet Fuat, Benizade Hamdi, Süleyman Saib ve Mehmet Zekeriya’dan oluşan bir yazı kurulu oluşturulmuştur. Aynı zamanda dergi yazarları arasında bulunan tanınmış isimlerin de bu kurula yardım edecekleri belirtilir. Bunlar arasında, kurulda ismi geçenlerin dışında, Ahmet Rasim, Yahya Kemal, Müfide Ferit Hanım, Şair Mehmet Emin, Fazıl Ahmet, Refik Halit, Hamid Bey, Falih Rıfkı, Ahmet Emin, Necmettin Sadık, Hüseyin Ragıp, Reşat Nuri, Ruşen Eşref, Faik Sabri, İsmail Hakkı, Mehmet Emin, Orhan Seyfi, Adnan Bey ve Hamdullah Suphi’nin isimleri verilir. Derginin “Haftalık Musahabe”si Halide Edip tarafından yazılacak, her sayıda sırasıyla Halide Edip, Ömer Seyfettin ve Reşat

¹¹⁵ *Büyük Mecmua*’da gençliğe “iman ve mefkûre” vermek için açıldığı belirtilen “Büyüklerimiz” sütunu, bir “önder” arayışının yansımasıdır. Bu sütunda tanıtılan isimler arasında, hastalığı dolayısıyla hastaneye kaldırılan Salih Zeki’nin dışında Fahri ve Mustafa Kemal Paşalar da vardır. Bazı kısımları sansürlenmiş bu yazılarda ayrıca Ali İhsan ve Cevat Paşalar da “büyüklerimiz” arasında gösterilir. Bkz. “Büyüklerimiz: Fahri Paşa” (6 Mart 1919), *Büyük Mecmua*, No: 1, s. 5., “Büyüklerimiz: Salih Zeki Bey” (13 Mart 1919), *Büyük Mecmua*, No: 2, s. 25., M.Z. (20 Mart 1919), “Büyüklerimiz: Mustafa Kemal Paşa”, *Büyük Mecmua*, No: 3, s. 44.

¹¹⁶ Mitingde dağıtılan 28 Mayıs 1919 tarihli sekizinci sayının kapağında derginin müdürü ve imtiyaz sahibi olarak Mehmet Zekeriya’nın eşi Sabiha Zekeriya (Sertel)’nin ismi vardır. Bu tarihten itibaren derginin tüm sayılarında imtiyaz sahibi olarak Sabiha Zekeriya’nın ismi geçer.

Nuri'nin birer hikayesi ve bir tefrika yayınlanacaktır. Derginin içeriğinin de daha “canlı” bir şekilde sokulduğu belirtilir. Verilen bu isimlerin dışında, dergide Tekin Alp, Yusuf Ziya, Faruk Nafiz, Ali Canip, Kazım Nami, Celal Sahir, Besim Atalay, Avram Galanti, Mehmet İzzet ve Yakup Kadri gibi yazarların da imzaları vardır. Bu geniş kadro, *Yeni Mecmua*'nın ardından *Büyük Mecmua*'yı Türkçülüğün temsilcisi konumuna getirmiştir. *Yeni Mecmua* abonelerinin genel kanısı da bu yöndedir.¹¹⁷

İlk sayının girişinde yayınlanan “Büyük Mecmua'nın Gayesi” başlıklı yazıda, derginin ilk amacının Mütareke'den beri gençlerin ruhlarına hakim olan kötümserliğin önüne geçmek olduğu belirtilir.¹¹⁸ Aydınlar, kötümserliğe kapılıp etraflarına zehir saçmak veya milletin geleceğine dair ümit kalmadığını savunmak yerine, milleti kültür itibarıyla yükseltmeye ve gerçek bir millet haline getirmeye çalışmalıdırlar. *Büyük Mecmua*, bu amaç doğrultusunda konularını “hayattan” alacak, “memleket ve millet en felaketli dakikalarını geçirirken bu dünyada yaşamıyormuş gibi Lale Devrine yakışan hafif meşrepliklerle sayfelerini doldurmayacaktır”. Bu yazının hemen ardından yayınlanan “Hafta Musahabesi: Mefkûre” başlıklı yazıda, *Yeni Mecmua*'nın yazarları arasında yer almış ve Türkçü olarak tanınmış olduğu belirtilen Ahmet Cevat'ın, “Meş'um Mefkûre” başlıklı yazısı eleştirilir.¹¹⁹ Bu yazıda aynı zamanda, *Büyük Mecmua*'nın nasıl bir Türkçülük yaklaşımı olduğu da ortaya konur. Ahmet Cevat'a göre felaketin nedeni, Turancılık ve İslamcılık -Pantürkizm ve Panislamizm- hayallerinin “imha vahşetleri, Balkan çetecilikleri, Yeniçeri yağmakârlıkları” ile birleşmesi olmuştur. Yapılması gereken, Türkçülük sevdasından vazgeçerek “hakiki Osmanlı ve kavi Müslüman” kalmak ve “kanlı çetenin meş'um mefkûresinden” bir an önce kurtulmaktır. Ahmet Cevat'ın bu sözlerinden hareketle, onu Türkçülük ve Panturanizmi birbirinden ayıramamakla eleştiren yazar, Türkçülüğü, İttihat ve Tereakki'nin “İttihad-ı Anasır”a dayalı Osmanlıcı siyasetinin karşısında konumlandırır:

Türkçülük, köklerini maziden alan milli bir cereyandır ki mensupları içinde yalnız İttihatçılar değil, belki daha fazla bîtaraf, hatta Hürriyet ve İtilafçılar vardır; İttihad'ın şiddetli takibatına uğrayan eski “Millî Meşrutiyet Fırkası” İttihatçıların dar ve emperyalist “İttihad-ı Anasır” siyasetine karşı “liberal

¹¹⁷ Üçüncü sayıda küçük bir çerçeve içerisinde verilen bilgiye göre derginin *Yeni Mecmua* ile bir alakası yoktur: “Eski (Yeni Mecmua) aboneleri de (Büyük Mecmua'yı onun yerine kaim olmuş bir mecmua zannediyorlar. Mecmuamız[in] Yeni Mecmua ile de hiçbir alakası yoktur.” Bkz. *Büyük Mecmua* (20 Mart 1919), No: 3, s. 44. Anlaşılan, dergi yöneticileri abonelik şartlarına ilişkin teknik bir mesele yüzünden böyle bir açıklama yapmak durumunda kalmışlardır.

¹¹⁸ “Büyük Mecmua'nın Gayesi” (6 Mart 1919), *Büyük Mecmua*, No: 1, s. 1.

¹¹⁹ *** (6 Mart 1919), “Hafta Musahabesi: Mefkûre”, *Büyük Mecmua*, No: 1, s. 1-2.

milliyetperverlik”i kendisine bir esas ittihaz etmişti. Türkçülük Türklüğün maddi ve manevi varlığını kuvvetlendirmeye çalışan ve bugüne kadar da harsi sahadan ayrılmayan milli bir harekettir. ...Türkçüler hiçbir zaman fütuhât emellerine düşmediler. Cevat Bey Osmanlılarla aynı cinsten -yani lisan ve etnoloji itibariyle Oğuzlardan- olduğunu itiraf ettiği Azerî Türkleri Rus istibdadından kurtuldukları vakit, Türkçüler tabîi bundan çok memnun olmuşlardı; fakat Almanya’nın namağlup zannedildiği zamanlarda bile onu ilhak fikrinin şiddetle aleyhinde bulundular. Çünkü hayalperest değildiler, emperyalist değildiler, yalnız Türklerin harsi yükselmelerini kendilerine gaye addediyorlardı. Bugün, duçar olduğumuz son felaketler Türkçülerin ne kadar haklı olduğunu meydana çıkardı: Türk olmayan unsurların sarîh ve hatta ekseriyetle tecavüzkar iftirak emelleri karşısında eski İttihad-ı Anasırıncıların “Osmanlılık” siyasetleri bir daha dirilmemek üzere ölmüştür. Türkler, kâhîr bir ekseriyet temin ettikleri topraklarda milli ve asrî bir devlet kurmak, topraklarında yaşayan ekalliyetler için en medenî devletlerde verilen vasi ekalliyet hukukunu tanımak, lakin ekseriyetin yani Türkün hakkını da başkalarına karşı korumakla mükelleftirler. Zira, ancak milli bir devlet asrî bir devlet olabilir.

Son bir söz daha: Mefkûreler, cemiyetlerin en kutsî duyguları hükmünde olduğu için onlar hakkında “meş’um” sıfatı kullanmak kimsenin hakkı ve haddi değildir. Fikirler, hareketler meş’um olabilir; fakat mefkûreler, asla!¹²⁰

Ahmet Cevat’ın *Yeni Gazete* sütunlarında bu eleştiriye verdiği cevaba cevap olarak, *Büyük Mecmua*’nın üçüncü sayısında “Hafta Musahabesi: Türkçülük Hakkında Yanlış Düşünceler” başlıklı bir yazı yayınlanır.¹²¹ Bu yazıda, “eskiden beri Türkçü olmadığını telaşlı bir lisanla ilan” eden Ahmet Cevat’ın, Türkçülüğün “İslâm arasına nifak soktuğu” iddiasının doğru olabilmesi için, diğer İslâm milliyetçiliklerinin Türkçülükten sonra çıkmış olmasının gerektiği savunulur. Bununla beraber, Türkçüler hiçbir zaman diğer İslâm milliyetçiliklerine karşı olmamış ve hatta Arnavut ve Arap milletlerinin haklarını, Osmanlılık siyaseti güden “İttihat ve Terakki zihniyetine” karşı korumaya çalışmış fakat başarılı olamamışlardır. “Cengiz ile Timur’a kutsiyet verilmesi” ise önemsiz bir noktadır. Her akımın ortaya çıkış aşamasında birbirinin tamamıyla zıddı görüşler öne sürülür. Bunları gerçek akımın temel ilkelerinden ayırmak gereklidir. Ahmet Cevat’ın, Türklerin “millet-i hakime” sıfatını taşımaları nedeniyle ocaklar açmalarını doğru bulmaması da büyük bir yanılgıdır. Hala “millet-i hakime” sıfatını kullanıyor olmasından dolayı Ahmet Cevat’ı “emperyalist” bir zihniyete sahip olmakla suçlayan yazara göre, başka unsurların milliyetçiliklerini akla uygun bulanlar, Türkler için de bunu çok görmemelidirler. Paris’te Venizelos’un “Türk ülkesi yoktur!” sözüne uygun düşen bu düşünceye karşı, “Türk hakimiyeti altında kalması icap eden

¹²⁰ *** (6 Mart 1919), s. 1-2.

¹²¹ *** (20 Mart 1919), “Hafta Musahabesi: Türkçülük Hakkında Yanlış Düşünceler”, *Büyük Mecmua*, No: 3, s. 1.

bir Türk ülkesinin ve Türk vatanının mevcudiyeti” savunulmalıdır. Ahmet Cevat’ın eleştirilerinden biri de, Türkçülerin “halkın vicdan-ı maşerisinde yaşayan kutsiyete bîgâne kalarak onun yerine tamamıyla ölü, cansız, bir takım unsurları aşılamaya” çalışmaları ve dolayısıyla “halk ile gençlik ruhu arasında daha büyük bir uçurum açmış” olmalarıdır. Bu eleştiriye karşılık yazar, Türkçülerin zevkte, sanatta, edebiyatta, dilde ve ahlakta yapmak istedikleri devrimin temelini halkçılığa dayandığını, amacının da “güzidelerle halk arasındaki uçurumu doldurmak” olduğunu savunur. Yazara göre, Ahmet Cevat’ın kendi kafasındaki soyut Türkçülük yerine “yaşayan Türklüğe” saldırabilmesi için, Osmanlıcılıktan ibaret olan İttihatçılık ile Türkçülüğü birbirinden ayırması ve Türkçülerin yazılarında ortaya koydukları düşünceleri incelemesi yeterlidir.

Türkçülüğün temsilcisi haline gelen *Büyük Mecmua*’nın Osmanlıcılığa karşı aldığı bu tavrın bazen kazaya uğradığı da görülür. Tekin Alp’in, derginin birinci ve ikinci sayılarında yayınlanan “Yeni Osmanlılık” başlıklı iki yazısı bunun bir örneğidir.¹²² Mütarekenin ardından Osmanlıcılık akımının yeniden ortaya atılması ve Türkçülere karşı saldırıların artması üzerine yayınlandığı belirtilen bu yazılardan ilkinde Tekin Alp, İkinci Meşrutiyet’ten sonra yaşanan bunalım ile Mütareke’nin ardından yaşanan bunalımı karşılaştırır. Bunlardan birincisi, unsurların birliği ve kardeşliği söylemleriyle başlamış ayrılık ile bitmiştir. İkincisinin ayrılık söylemleriyle başlamış olması nedeniyle de yazar, bunun tam tersi bir sonuç doğurabileceği ihtimalinin olup olmadığı sorusunu sorar. İkinci yazısında ise, “anasır” açısından değerlendirdiği Osmanlı tarihini beş döneme ayırır: Tanzimat’tan önceki fatihler ve reaya dönemi, Tanzimat dönemi, Meşrutiyet’ten sonra Osmanlılık dönemi, Türkçülük dönemi ve son olarak Yeni Osmanlılık dönemi. Türkçülüğün yanlış anlaşıldığını belirterek onu sahiplenen yazar, iflas edenin Türkçülük akımı değil, “memleketin mukadderatına hakim olan fatihlik ve reayalık ruhu ve sistemi” olduğunu savunur. Bundan, müslüman olmayanların yanısıra Türkler de istifade edebilir. Bu da, “memlekette yeni bir Osmanlılık tesisiyle” mümkündür. Türkçülüğün içeriğini değil fakat ismini değiştirmeye yönelik bu yaklaşım, bazı Türkçüler tarafından hoş karşılanmamış olmalıdır. Zira dergide bir daha Tekin Alp’in imzasına rastlanmamasının nedenlerinden biri de bu olabilir. Millet ve milliyet kavramlarını farklı bir şekilde tanımlamalarına rağmen bir çok yazarın *Yeni Mecmua*’nın çatısı altında toplanmasıyla ortaya çıkan uzlaşmanın bir ölçüde yapay olduğu, Mütareke’nin ilk günlerinde Osmanlıcılığın yükselişi ve Türkçülüğe yöneltilen eleştirilerle daha da belirginleşmiştir.

¹²² Tekin Alp (13 Mart 1919 ve 20 Mart 1919), “Yeni Osmanlılık”, *Büyük Mecmua*, No: 2 ve 3, s. 3 ve 20.

Büyük Mecmua'da, savaş sırasında *Yeni Mecmua*'da olduğu gibi Türkçülüğü Turancılıktan ayıran ve/veya Osmanlı kültürel mirasıyla barıştırma çabasında olan bazı Türkçüler ile savaş sonrasında Türkçülüğü İttihatçılıktan, Turancılıktan ve İttihatçıların izlediği iddia edilen Osmanlıcılıktan yeni ayırmaya başlayan bazı Türkçüler arasında bir ittifak kurulmaya çalışılmıştır. Dergide bu ittifak arayışını yansıtan edebiyat alanının başlıca temsilcisi ise Halide Edip'tir.

Yahya Kemal'in *Dergâh*'ta ele aldığı Türk edebiyatının geçmişini ve o gününü, Halide Edip, *Büyük Mecmua*'da ilk ikisi "Edebiyatımızın Son Simaları ve Safhaları", sonuncu ise "Türk Edebiyatının Son Safha ve Simaları" başlığı altında yayınlanan üç yazısında ele alır.¹²³ Halide Edip, "10 Temmuz ihtilâli"ne yani İkinci Meşrutiyet'e kadar olan Türk edebiyatının Namık Kemal ve Tevfik Fikret ile özdeşleşen iki dönemini şu şekilde özetler:

İhtilal, esasen Fransız inkılabının halkları olan on sekizinci asır filozof ve edebiyatının Namık Kemal'in büyük ruhundaki ve muasırlarının Tanzimatçı zihniyetlerindeki intibandan doğmuştu. Tanzimatçıların bu yüksek ve muazzam ihtilal imanını, hür insanların ruh ve fikirlerini ifade için yeni bir vasıtaya ihtiyaçları vardı. Lisanımızın zincirlerini koparmak; edebiyatı bir kalıp silsilesi olmaktan kurtarmak; milletin yeni ifade etmek istediği yeni düşünce ve hisleri eşkâl ve kaide içinde öldürmeyecek serbest ve canlı bir lisan yaratmak mecburiyetinde idiler. Buna Namık Kemal azim bir kudret ve ateşle atıldı. Acem kalıplarına uymayan, dar kaidelerden taşan büyük hisler ve fikirleri terennüm edebilecek bir Türkçe'nin temelini attı ve aynı zamanda muasır ve hür Türkiye mefkûresini yaratabilecek esasları ruhundan ateş ve kan damlaları gibi döktü.

Namık Kemal'in yaratıcı devresiyle siyasi ihtilalimiz arasındaki bir çeyrek asra yakın zamanın mühim bir kısmında Edebiyat-ı Cedideciler edebiyat ve sanata hakim bulunuyorlardı. İhtilal başladığı zaman Namık Kemal'in garbın hür ve millet lisanı olan lisanlarına Türkçemizi benzetmek için tuttuğu büyük yolda Edebiyat-ı Cedide de son noktasına gelmişti. Edebiyat-ı Cedideciler lisanı ve fikri muayyen bir tekamül noktasına kadar getirdiler kaldılar. Ondan ötesi onların elinde değildi. Ne lisanları ne de ruhları Türk'ün dimağıyla ve kalbiyle beklediği daha mükellef, daha geniş ve daha içinden olması lazım gelen şeyleri terennüme kadir değildi.¹²⁴

İkinci Meşrutiyet döneminde Edebiyat-ı Cedide'nin ardından ortaya çıkan Fecr-i Ati hareketi içerisinde yer alanlar, Halide Edip'e göre, bu hareketi hiçbir zaman belirli bir sanat

¹²³ Halide Edip [Adıvar] (13 Mart 1919), "Edebiyatımızın Son Simaları ve Safhaları", *Büyük Mecmua*, No: 2, s. 22-24., Halide Edip [Adıvar] (27 Mart 1919(?)), "Edebi Hareketler: Edebiyatımızın Son Simaları ve Safhaları", *Büyük Mecmua*, No: 4, s. 53-54., Halide Edip [Adıvar] (8 Mayıs 1919), "Edebi Hareketler: Türk Edebiyatının Son Safha ve Simaları", *Büyük Mecmua*, No: 7, s. 100-102.

¹²⁴ Halide Edip [Adıvar] (13 Mart 1919), "Edebiyatımızın Son Simaları ve Safhaları", *Büyük Mecmua*, No: 2, s. 22.

idealine sahip edebi bir akım haline getirememiş, sadece “Edebiyat-ı Cedide’nin şöhret-i şânı, büyük tanınmış siması, nesi varsa, en yükseğine kadar atıl[arak], tırnaklarıyla, yumruklarıyla yıkmaya” çalışmışlardır. İkinci Meşrutiyet’in getirdiği özgürlük ortamı içerisinde Türk edebiyatının en belirgin özelliklerinden biri de, “canlı bir mizah, genç ve şen bir kahkaha”dır:

Türklerin mesut günlerinden kalma şahsi mizahı Nasrettin Hoca, Karagöz hikayelerinde halk edebiyatının Tilki, Keloğlan masallarında, orta oyunlarında cazip bir gümüş tel gibi sarılır uzanır. Fakat bunu klasik ve yüksek edebiyatta arayınca karşımıza Nef’i’ninkiler gibi zalim, acı ve galiz hicivler çıkar. Tanzimat’ın Ziya Paşası milli mizahı ahlaki bir tekamüle kadar götürmüştü. Fakat Türkiye’de yaşayan sınıfların geniş samimi hislerinden kopan canlı bir mizahı ancak ihtilalin hür ruhu ve mahiyeti yaratabilirdi. İlk en kuvvetli ve canlı olarak ortaya atılan sanat tezahüratı Kalem ve Cem’in ilk defa olarak muasır bir mizahla Türk kalan derin karikatürleri oldu. İşte Fecr-i Atı’nın ilk azasından olan Refik Halit bu yüksek mizahi hareket arasında “Kirpinin Dedikleri” ile kavi ve tannan bir genç kahkaha gibi belirdi.¹²⁵

İlk yazısının büyük bir kısmında Refik Halit’in ve ikinci yazısında da Yakup Kadri’nin bazı eserlerini inceleyen Halide Edip, bu yazarları bir edebiyat akımı haline gelemeyen Fecr-i Atı’nın “iki cazip siması” olarak tanıtır. Yakup Kadri’nin *Yeni Mecmua*’da yayınlanan “Merhamet” adlı hikayesi, Halide Edip’e göre, “Latin edebiyatı’nın üslup ve ahenk esaretinden...Tevrat edebiyatına”, diğer bir deyişle, Doğu’nun mistik ruhuna geçişi sembolize etmesi nedeniyle bir dönüm noktasıdır.¹²⁶ Yakup Kadri’nin *Yeni Mecmua*’da başlayan, *Büyük Mecmua* ve *Dergâh*’ta devam eden “Erenlerin Bağından” başlıklı mensur şiirleri de bu mistisizmin bir yansımasıdır. Halide Edip’in üçüncü yazısı ise, Mehmet Emin, Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp üzerine bir incelemedir. Bu yazısının başında Halide Edip, Türkçülüğün edebiyat alanındaki iki hedefi üzerinde durur:

1- Lisanı, Arap ve Acem nüfuzundan kelime itibariyle değilse bile bünye itibariyle kurtarmak, ve lisanı milletler lisanına yaklaştırmak; aruz vezni yerine milli vezin telakki edilen hece veznini kullanmak. 2- Edebiyat mevzularını - mazi ve hal- mutlak Türk hayatından almak, bilhassa Anadolu’yu tercih etmek. Gayeler bu ilk şeklinde en evvel Mehmet Emin Beyin yüksek şahsiyeti ve güzel eserleriyle tebellür etti. Osmanlı Türkçülüğü ile hudutları sonraları genişleyen Turani Türkçülükteki fark Türkçe’nin ecnebi tesirlerini (Arap ve Acem) tamamen ve müfrit bir surette çıkarmak; harsımızı bütün Türk dünyalarına uzatmaktı [sansür] ...yine Mehmet Emin Beyin eserleri temin etmiş bulundu.

¹²⁵ Halide Edip [Adıvar] (13 Mart 1919), s. 23.

¹²⁶ Halide Edip [Adıvar] (27 Mart 1919(?)), “Edebi Hareketler: Edebiyatımızın Son Simaları ve Safhaları”, *Büyük Mecmua*, No: 4, s. 53.

... [Bu yazının başında, yazıda tanıtılacak olanların isimleri verilmiştir. Bunlardan biri de Ziya Gökalp'tir. Aşağıdaki paragrafların üst kısmında kalan büyükçe bir kısmın sansürlenmiş olmasından dolayı, bu kısımda Ziya Gökalp'in incelendiğini düşünüyoruz]

Son edebiyatın başlıca cereyanı olan Türkçülük, lisanla netice itibariyle bugün bir hakikat olmuştur. Temeli Tanzimat'ta atılan lisan tasfiyesinin kat'î hududunu Türkçülük cereyanı çizmiştir. Ve o kadar kat'iyetle çizmiştir ki dünyanın en kuvvetli silahı olan hiciv ve mizah bile onu durdurmaya muvaffak olamamıştır.

Lisan bir kalıp değil canlı bir vasıta, edebiyat suni ve resmî klişeler silsilesi değil hayatın hakiki ve hayalî ma'kesi olmasına doğru en kuvvetli adımları yeni nesil atmıştır.¹²⁷

Halide Edip'in Türk edebiyatı tarihine ilişkin bu üç yazıda ortaya koyduğu anlatı ile Yahya Kemal'in *Dergâh*'taki anlatısı arasında bazı paralellikler vardır. Türk edebiyatını geçmişten o güne bir süreklilik çerçevesinde ele alan Halide Edip, edebiyatta Tanzimat ve Edebiyat-ı Cedide dönemleri ile Türkçülük akımının hakim olduğu dönem üzerinde durur. İkinci Meşrutiyet'ten itibaren edebiyat alanı üzerine yapılan tartışmaların konusu ağırlıklı olarak bu üç dönemdir. Fecr-i Ati'nin bir edebiyat akımı olmadığı ise, bu dönemde bir çok edebiyatçı tarafından dile getirilmiştir. Halide Edip'e göre dilde sadeleşme, Tanzimat edebiyatı ile başlamış ve kesin sınırları Türkçülük akımı tarafından çizilmiştir. Bu iki dönem arasında Edebiyat-ı Cedide hareketi, dilin sadeleşmesindeki katkılarına rağmen halktan kopuk kalmıştır. Bu kopukluğun önüne geçmek amacıyla Osmanlı Türkçülüğünün edebiyat alanında gösterdiği ikinci hedef ise, edebiyatın konusunu, geçmişten veya o günden olsun, mutlaka Türk hayatından ve özellikle de Anadolu'dan almasıdır. Bununla beraber Halide Edip, Osmanlı Türkçülüğünün bu iki hedefinin sınırlarını genişleterek aşırı bir tutumla savunan Turancı Türkçülüğü eleştirerek, bu konudaki siyasi tavrını da ortaya koyar. Zira yazar, Birinci Dünya Savaşı sona ermeden önce de, Turan'ı geri plana iterek aydınlar arasında Anadolu'nun bir ideal haline getirilmesini savunmuştur. *Büyük Mecmua*'nın yayınlandığı sırada Halide Edip, bu ideale siyasi bir dayanak noktası arayışındadır. Fakat ne İstanbul'da ne de Anadolu'da böyle bir iktidarın varlığından bahsetmek mümkün değildir. Anadolu hareketinin önemli zaferler kazandığı 1921 yılında yayına giren *Dergâh*'ta bu ideali daha sistemli bir şekilde temellendirecek olan Yahya Kemal'in ise, Halide Edip'ten farklı olarak, bir siyasi dayanak noktası vardır.

¹²⁷ Halide Edip [Adıvar] (8 Mayıs 1919), "Edebi Hareketler: Türk Edebiyatının Son Safha ve Simaları", *Büyük Mecmua*, No: 7, s. 100-102.

Mütareke'nin ardından edebiyat alanında Turan ideali tarihe karışmaya başlarken, Durkheim sosyolojisi de yavaş yavaş gözden düşmeye başlamıştır. Bu düşüş, *Büyük Mecmua*'da da açık bir biçimde görülebilir. *Dergâh*'ta Bergson felsefesinin temsilcileri arasında bulunan İsmail Hakkı, *Büyük Mecmua*'nın 24 Nisan 1919 tarihli altıncı sayısında yayınlanan “İçtimai Meseleler: Bir Hamle!” başlıklı yazısında, Bergson'un yaratıcı hamle fikrinden esinlenmiştir.¹²⁸ Yazar, Mütareke'nin ardından yaşanan bunalımda, daha sonra *Dergâh*'a da öncülük edecek bir soruyla yazısına başlar:

Artık Türkler, hükümetin, idarenin, siyasetin mağlup olduğu bütün cephelerden dönmek, gerilemek, gerilemek; emniyetin, selametnin bulunduğu noktalara dayanmak mecburiyetindedirler. Bunun için -diyorlar ki- Türk milleti kendi dininin, kendi ahlakının, kendi edebiyatının hülasa, kendi harsının kuvvetine iltica etmeli; kendi benliğini duymalıdır. Fakat hangi din? Hangi ahlak? Hangi edebiyat? Hangi hars?!¹²⁹

İsmail Hakkı, din, ahlak, dil, müzik, mimari, hukuk, iktisat, eğitim ve bilim gibi alanlardaki o günkü durumu, taassup, riyakarlık, gösteriş, müsriflik, zayıflık, miskinlik, mahkumiyet, cansızlık ve ruhsuzluk gibi kavramlarla olumsuz bir şekilde değerlendirir. Fakat “bu çürük cesedin altında yaşayan, fişkırpıp patlamak için ufak bir sarsıntı bekleyen yepyeni bir hayat”ın bulunduğunu belirten yazara göre, bu hayatın ortaya çıkabilmesi için de sadece “bir hamle”ye ihtiyaç vardır. Yapılması gereken şey, öncelikle “maziye, ölüyü silkinmek, istikbali, diriye yakalamak, hayatın en kalbî, en samimi feryatlarını duymak” tır. İsmail Hakkı'nın bu yaklaşımı, kendisinin de yazarları arasında yer aldığı *Dergâh*'ta gençlere öncülük edecek, Bergson felsefesinin sağladığı kavramsal çerçeve de yavaş yavaş Durkheim sosyolojisinin önüne geçmeye başlayacaktır. Türkçülüğün felsefesindeki bu dönüşüm, *Büyük Mecmua*'da Ziya Gökalp ve Durkheim sosyolojisinden uzaklaşıldığını gösteren bazı tartışmalarda da gözlenebilir.

¹²⁸ İsmail Hakkı [Baltacıoğlu] (24 Nisan 1919), “İçtimai Meseleler: Bir Hamle!”, *Büyük Mecmua*, No: 6, s. 82. Bu yazının bazı değişikliklerle yayınlanan çeviriyazısı için bkz. İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1942), *Kalbin Gözü*, Yeni Adam Yay., İstanbul, s. 12-15. Biz metnin içerisinde bu yazının orijinalini kullandık. Abdülhak Şinasi, İsmail Hakkı için bir dönüm noktası olan bu yazının *Yeni Dünya* dergisinde yayınlandığını belirtir. Daha önce Durkheim'ın etkisi altında olan İsmail Hakkı, daha sonra Bergson'un etkisiyle sezgiye (hads) dayalı bir felsefeden hareketle “milliyet ve dini” bulmuştur. Abdülhak Şinasi [Hisar] (15 Mayıs 1921), “Kitaplar ve Muharrirler: İsmail Hakkı Bey ve Eseri”, *Dergâh*, No: 3. Çeviriyazısı için bkz. Abdülhak Şinasi Hisar (2008), *Kitaplar ve Muharrirler I Mütareke Dönemi Edebiyatı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 76-82. *Yeni Dünya* dergisinde yaptığımız taramada, İsmail Hakkı'nın bu yazısına rastlamadık. Bununla beraber, *Yeni Dünya* dergisi, İsmail Hakkı'nın *Büyük Mecmua*'da yayınlanan bu yazısından sonra yayına girmiş ve Selahattin Sadi müdürlüğünde 15 Haziran-14 Ağustos 1919 tarihleri arasında beş sayı yayınlanmıştır.

¹²⁹ İsmail Hakkı [Baltacıoğlu] (24 Nisan 1919), “İçtimai Meseleler: Bir Hamle!”, *Büyük Mecmua*, No: 6, s. 82.

Bu tartışmalardan biri, Mehmet Fuat ile Ali Canip arasındaki “epope” tartışmasıdır.¹³⁰ Ali Canip, bu konuyu ilk olarak *Yeni Mecmua*’da ele almıştır.¹³¹ *Büyük Mecmua*’nın 27 Mart 1919 (?) tarihli dördüncü sayısında yayınlanan “Epope Asri Bir Nevi midir?” başlıklı yazısında ise yazar, konuya geçmeden önce, *Yeni Mecmua*’daki yazısında görüşlerini Ribot’nun *Tarihi Muhayyile Üzerine Tetkik* adlı kitabından hareketle temellendirdiği için, o zamanlar Gökalp’in kendisine kızacağını düşünmüş olduğunu belirtir.¹³² Öyle de olmuştur:

...Vukufunu takdir ettiğim Ziya Beyin tuhaf bir mizacı vardır. O, zaman zaman şu veya bu filozof, yahut alimle meşgul olur. O müddet esnasında başkalarının nokta-i nazarını kabul etmek şöyle dursun, hatta tahammül edemez. Mesela meşhur içtimaiyatçı “Tarde”, Avrupa’daki sultasına rağmen Ziya Beyce, makbul değildir; çünkü kendi üstadı Durkheim’inkine taban tabana zıt bir mesleği vardır. Ona göre Ribot da bu vaziyettedir. Bu profesör evvela bir ruhiyatçıdır. Beşerin muhayyilesini kendi ilmiyle izah eder. Halbuki Ziya Bey yalnız böyle yaratıcı muhayyilenin tekamülünü değil, ahlak, iktisat, bediiyat ilh.. bahislerini hep sosyoloji ile tefsir etmek ister. Mesela Ribot ruhi verasete kanidir. Ziya Bey ise bunu kabul edemez; işte şunları bildiğim için yazdığım makaleden dolayı hoşnut kalmayacağını evvelden tahmin etmiş, Fuat Beye söylemişim. Makalem intişar etti. Ziya’nın hakikaten müteessir olduğunu işittim, yine işittim ki böyle ilmî bahislere kulak misafiri bile olmak şanlarından olmayanlar onun bu vaziyetinden istifadeye koyularak tozdukları, dolaştıkları yerlerde “yahu! Ali Canip’in epope hakkında yazdığı makale yanlış, mış” demeğe başlamışlar. Tabîî onlardan işitenler de “yanlış, mış, mış” diye nakletmişler, meydana bir çok “mış, mış, mış ve mışçılar çıkmış”, o zaman Ziya Beye bir mektup yazdım, böyle “mış, mış mışçılar”ı söylemedense nokta-i nazarını tespit etmesini rica ettim, Ömer Seyfettin’le gönderdiği haberde “yanlış demediğini, yalnız kendi umdesine muhalif olduğunu” bildirdi. Ben esasen onun da fikrini öğrenmek istiyordum. Yoksa Ribot’dan istiane ettiğim için bâ-tabîî nadim olmuş değildim. Satı Beyle Ziya Beyin terbiye bahislerine dair münakaşa ettikleri zamanlardı, bir gün Satı Bey Darülmuallimin’e geldi, Ziya Beyin çok “dogmatik” hareket ettiğini söyledi, sebebini sordu. Dedim ki “Ziya Bey ilmi felsefe, felsefeyi din şekline koyar ve artık iman derecesinde kanaat getirdiği umdelerden gayrısını katiyen kabul edemez” hakikaten böyledir. Bir zamanlar filozof Alfred Fouilleé ile meşgul olurken kainatı “kuvvet-fikir”lerle izah ederdi. Sonra, Gustave Le Bon’u okumaya başladı. Bir “foule” [kalabalık] dır tutturdu, daha sonra “Durkheim”ı tanıdı; hayata taalluk eden hadiseleri hep “içtimai vicdan”la tefsire kalkıştı. Bir sene kadar Durkheim’dan vazgeçti. Begsonla uğraştı; bu müddet esnasından kainat “hads”ten ibaretti.

Birkaç sene var ki yine Durkheim’a rücu etti. Satı Bey, ilmî bir musafa ile her müelliften bahsediyordu, muarızı ise yalnız bir adama dayanıyordu; nihayet anlaşılmadılar, sustular. İşte bunu bildiğim için Ribot’dan istiane ettiğim

¹³⁰ Bu tartışmayı inceleyen bir çalışma için bkz. Bilge Ercilasun (1995), *İkinci Meşrutiyet Devrinde Tenkit 1. Türkçü Tenkit*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara, s. 216-221.

¹³¹ Ali Canip [Yöntem] (26 Eylül 1918), “Edebiyat Musahabeleri: Epope nedir”, *Yeni Mecmua*, No: 62, s. 193-195.

¹³² Ali Canip [Yöntem] (27 Mart 1919(?)), “Epope Asri Bir Nevi midir?”, *Büyük Mecmua*, No: 4, s. 58-59.

makaledeki fikirleri kabul edemeyeceğini daha evvelden tahmin etmiş ve Fuat Beye haber vermişim.¹³³

Yeni Mecmua yayınlandığı sıralarda yaşanan “epope” tartışmasını *Büyük Mecmua*’da yeniden gündeme taşıyan Ali Canip’in, bunu Gökalp’e karşı eleştirel bir girişle gerçekleştirmesi anlamlıdır. Zira Ali Canip, Durkheim’a “taban tabana zıt” düşünürler arasında Tarde ve Ribot’nun yanı sıra Bergson’dan da yararlanmaya başlamıştır. Onun, *Yeni Dünya* dergisinin 3 Temmuz 1919 tarihli ikinci sayısında yayınlanan “Edebiyatta Marazilik” başlıklı yazısı, Türkçülükte Durkheim’dan Bergson’a giden yolun izlerini taşır. Ali Canip, “eski sanat”ın daha çok nesnel (afaki-*objectif*) olduğunu, “yeni sanat”ın ise, ruhsal durumlarla, “bir hissin, bir ihtirasın, bir heyecanın ifadesi” ile ilgilendiğini ve bu bağlamda öznel (enfüsi-*subjectif*) olduğunu savunur. “Eski sanat”ın esin kaynağı, “hayat ve ruhun sathı” iken “yeni sanat”ınki “hayat ve ruhun derinlikleri”dir. Yazar, edebiyattaki patolojik (marazi) durumu ortaya koyabilmek için Bergson’dan yararlanır:

Edebiyatta maraziliği biraz daha kurcalayalım: Filozof Bergson’un dediği gibi şuur, vicdanın “*donnés immediates* vasıtasız muataları”dır. Şair “tahdis” melekesinin keşiflerinden mahrum kalırsa eseri cansız olur. Böyle şahsiyetsiz adamların içtimayla vücuda gelen kafilenin edebiyatı da marazidir. Onlar hayattan, ruhtan bir şey aksettiremezler. Sadece müşterek mefhum ve kelime yaftalarıyla uğraşırlar. Sanat suni bir şey değildir. Yaşayan, canlı bir müessesedir. Bugünün vicdanından ilham alamayan şiirlerde maharet olsa da sanat yoktur. Bu gibi eserleri sanat mahsulü gibi telakki etmek kanaati de muhakkak marazidir.¹³⁴

1919 yılının sonlarına gelindiğinde Türk milliyetçiliğinde Turan idealine karşı Anadolu idealinin ve Durkheimcı yaklaşıma karşı Ribot ve Bergson’un kavramlarıyla örülen yeni bir yaklaşımın ortaya çıktığını söylemek için henüz erkendir. *Dergâh* ile birlikte sistemli bir biçimde savunulacak olan bu yeni yaklaşım, Türkçülüğü Osmanlı kültürel mirasıyla barıştırarak bir süreklilik oluşturma çabalarına yeni bir açılım getirecektir. Fakat *Dergâh*’tan önce Türkçülüğe yeni bir yorum getirmeye çalışan başka dergiler de olmuştur. *Büyük Mecmua*’nın kurucusu olan Mehmet Zekeriya, eşi Sabiha Zekeriya ile birlikte Halide Edip’in teklifini değerlendirmeye karar verip 1919 yılının son günlerinde eğitim amacıyla Amerika’ya doğru yola çıktıklarını belirtir.¹³⁵ *Büyük Mecmua*, son sayısını 25 Aralık 1919’da

¹³³ Ali Canip [Yöntem] (27 Mart 1919(?)), s. 58.

¹³⁴ Ali Canip [Yöntem] (3 Temmuz 1919), “Edebiyatta Marazilik”, *Yeni Dünya*, No: 2, s. 17.

¹³⁵ Sertel (1977), s. 95-97.

yayınlanmıştır. Bu sıralarda yayınlanmaya başlayan iki dergi *Dergâh*'ın Türkçülüğe ilişkin ortaya koyacağı yeni yaklaşımın şekillenmesinde önemli bir rol oynayacaklardır.

1.6. *Dergâh*'tan önce: *Ümid* ve *Genç Yolcular*

1919 yılının Eylül ayında gerçekleşen Sivas Kongresi'nin ardından, İstanbul ile Anadolu arasındaki ilişkiyi keserek İstanbul üzerindeki baskıyı artıran Heyet-i Temsiliye, Damat Ferit Paşa'yı istifa etmek ve Padişah'ı Anadolu ile uzlaşmak zorunda bırakmıştı. Ali Rıza Paşa'nın Ekim ayında yeni hükümeti kurmasından sonra İstanbul ile Anadolu arasında yapılan görüşmeler, en kısa sürede Meclis'in yeniden toplanması için seçim kararının alınmasıyla sonuçlandı. Ağırlıklı olarak Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri'nin desteklediği adayların kazandığı seçimlerin ardından Osmanlı Mebusan Meclisi, ilk toplantısını 12 Ocak 1920'de gerçekleştirdi. Fakat Türkiye'nin kabul edebileceği barış şartlarını, Erzurum ve Sivas Kongreleri'nde kabul edilen ilkeler çerçevesinde belirleyen Meclis'in, 17 Şubat'ta milli yemin anlamına gelen Misak-ı Milli'yi ilan etmesi, İtilaf Devletleri tarafından pek de hoş karşılanmadı. 16 Mart'ta İstanbul'un resmen işgali ve bazı millet vekillerinin tutuklanması, bu tarihten iki gün sonra Meclis'in çalışmalarını durdurma kararı alarak kendi kendini feshetmesiyle sonuçlandı.¹³⁶ İstanbul'un işgali ve Meclis'in kapanmasının ardından şiddetlenen baskı ortamı, aydınların, siyasi tercihlerini açık bir şekilde ortaya koymalarını gerektiren bir süreci de beraberinde getirecekti.

İstanbul ile Anadolu arasındaki uzlaşmayla seçim kararının alınmasından sonra yaşanan süreçte, bazı aydınlar, siyasete bulaşmadan entelektüel alanda kalarak siyasi çatışmalara son veren ve çağdaşlaşmayı öne çıkaran kapsayıcı bir milliyetçilik yaklaşımı oluşturmayı hedeflemişlerdir. Bu doğrultuda benimsenen tavırlardan biri, çağdaşlaşma yolunda atılmak istenen adımların önünü tıkayan Osmanlıcılık ile Türkçülük arasındaki çatışmayı, bu siyasi akımlar arasında bir sentezle fakat bu akımların oluşturduğu söylemlerin dışında yeni bir yaklaşımla çözmektir. Daha sonra *Dergâh* yazarlarının da benimseyeceği bu çizginin şekillenmesinde, *Genç Yolcular* dergisinin önemli bir yeri vardır. İstanbul'un resmen işgalinin ardından kapanan bu dergi, 1 Aralık 1919-11 Mart 1920 tarihleri arasında, beşinci sayısı Piyer Loti özel sayısı olmak üzere, sadece altı sayı yayınlanabilmiştir. Fakat *Büyük Mecmua*'nın ardından *Genç Yolcular*, yeni bir milliyetçilik yaklaşımı oluşturmak üzere

¹³⁶ Sabahattin Selek (1968), *Anadolu İhtilâli*, Burçak Yayınevi, İstanbul, s. 291-331.

Osmanlıcılığın ve Türkçülüğün düşünsel temellerinin tartışmaya açılmasında *Degâh*'tan önce gelinen önemli bir aşamayı temsil eder.

“Genç Yolcular’ın İlk Sözü”nde, adından da anlaşılabilirliği gibi derginin, “genç bir zümre”nin duygu ve düşüncelerini yansıtacak olan bir dergi olduğu belirtilir.¹³⁷ Bununla beraber, “daima kendisinden evvel yaşamış ve yaşamakta olan nesillerle alakasını kesmemeyi ilk vazife” kabul eder. Bunun için de öncelikle kendisinden önceki nesillerle ilişkisinin derecesini belirlemeye yönelir. Yüzyıldan beri çözümü aranan bunalımın, Tanzimatçılık ile başladığını savunan *Genç Yolcular*’a göre, o zamandan beri yaşanan döneme son zamanlarda “Rönesans/Teceddüt” dönemi denmeye başlamıştır. Bu dönemde yaşamış olan nesiller, özellikle iki akıma dahil olmuşlardır. Bunlardan birincisi, “insaniyetçilik” ve ikincisi, “milliyetçilik”tir. Bunların bozulmuş şekilleri ise, “kozmpolitlik ve emperyalizm”dir. İnsaniyetçilerin “kıymet hükümlerini” yaşatmak, kozmpolitlerin “kıymet hükümlerine meydan okuyan zihniyetlerine” karşı mücadele etmek ve buna paralel olarak insaniyetçiliği tamamlayan milliyetçilik hareketini genel çizgileriyle savunmak, bunun bozulmuş bir şekli olan emperyalizmi, “yani maddi ve manevi cihangirlik zihniyetini, aynı hakka malik olması icap eden insan kitlelerini ezmek isteyen” bir yaklaşım olarak reddetmek, *Genç Yolcular*’ın temel ilkesini ve bu ilke çerçevesinde kendilerinden önce gelen nesillerle ilişkilerinin derecesini belirler:

Milliyeti yıkmayan bir insaniyetçi telakki, yahut insani duyguları boğmayan bir milliyetçi ruhu. Bu suretle bizden evvelki nesillere karşı vaziyetimiz tayin ediyor. Bize eserleriyle ve şahıslarıyla rehberlik edenlerin mesaisini bu çerçeve içinde onun nispetlerine göre takdir ve tezyif etmekte en büyük zevki bulacağız. Onların bu günde aramıza girerek manevi riyasetlerini bizden eksik etmemelerini hayr-ı ceva bir şükran ile takip edeceğiz.¹³⁸

“Genç Yolcular’ın İlk Sözü”nde ilk dikkati çeken, *Büyük Mecmua*’da olduğu gibi Osmanlıcılık ve Türkçülük akımları arasında bir tercihin yapılmamış olmasıdır. Bunun yerine, bu iki akım arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak amacıyla daha soyut veya akademik olarak niteleyebileceğimiz bir yaklaşım benimsenmiştir. Burada insaniyetçilik, Osmanlıcılığın olumlu yönünü, kozmpolitlik de olumsuz yönünü imler. Diğer taraftan Türkçülüğün olumlu yönünü ifade etmek için milliyetçilik, olumsuz yönü için de emperyalizm kavramları

¹³⁷ *** (1 Aralık 1919), ““Genç Yolcular’ın İlk Sözü”, *Genç Yolcular*, No: 1, s. 1-2. Bu yazının, kullanılan kavramlar ve üslubu nedeniyle Mehmet Servet tarafından kaleme alındığını düşünüyoruz.

¹³⁸ *** (1 Aralık 1919), s. 1.

kullanılmıştır. Zira dönemin düşünce hayatında Osmanlıcılar Türkçüleri emperyalistlikle, Türkçüler ise Osmanlıcıları kozmopolitlikle suçlamış fakat her ikisi de, asıl insanîyetçi ve milliyetçi olanın kendileri olduklarını savunmuşlardır. Bu durum karşısında *Genç Yolcular*, her ikisinin de olumsuz yönlerini reddederek olumlu yönleri arasında bir sentez arayışına girmiş ve sonuç olarak Tanzimat’tan itibaren başladığı kabul edilen çağdaşlaşma sürecinde, kendisini Osmanlıcılık veya Türkçülük gibi siyasi akımlar çerçevesinde değil, fikir akımları olarak öne çıkardığı milliyetçilik ve insanîyetçilik çerçevesinde konumlandırmıştır.¹³⁹ Dergide bu çerçevede yapılan ilk tartışmalardan biri, milliyetçilikle özdeşleşen sosyolojiye karşı entelektüel alanda nasıl bir tutumun benimsenmesi gerektiğidir.

Genç Yolcular’ın müdürü Mehmet Servet, 18 Aralık 1919 tarihli ikinci sayıda yayınlanan “Felsefe: İhtimayiat ve Tesirleri” başlıklı yazısında, bilimciliğin ve bu çerçevede sosyolojinin Osmanlı-Türk düşünce hayatı üzerindeki yansımalarını, Avrupa Rönesansı ile Osmanlı yenileşmesi arasında yaptığı bir karşılaştırmadan hareketle ele alır.¹⁴⁰ Yazar, entelektüel alanda yapılan tartışmaların, Gökalp’in de dediği gibi, aydınların bilimsel yaklaşımları arasındaki farklardan kaynaklandığı görüşündedir.¹⁴¹ Dolayısıyla bu tartışmaların açıklığa kavuşması için, bunların dayanağı olan fikir akımlarının Avrupa’daki yansımalarıyla karşılaştırmalı olarak ortaya konması gereklidir. Bu bağlamda yazar, öncelikle Avrupa’daki yenileşme dönemini üçe ayırır: Yenileşme, önce Hümanizm aracılığıyla dil ve edebiyatta, daha sonra matematik (riyazi) ve maddi bilimlerde ve son olarak da felsefede gerçekleşmiştir. Diğer bir deyişle “manevi teceddüt”, sanat, bilim ve felsefe olmak üzere üç aşamadan geçmiştir. Osmanlı yenileşmesinin de, bazı farklarla aynı aşamalardan geçtiğini savunan yazara göre, Avrupa’daki “yeni hayat” arzusunda olduğu gibi, Osmanlı yenileşmesinin de ilk müjdecisi “yeni bir lisan ve edebiyat aşkı”dır. Fakat Avrupa, “putperest” Yunan ve Roma

¹³⁹ Mehmet Servet, *Genç Yolcular*’ın dördüncü sayısında yayınlanan “Tenkid: Bir Tenkide Cevap” başlıklı yazısında, Eskişehir’de sosyalist *İşçi* gazetesinin dokuzuncu sayısında yayınlanan Mehmet Murat imzalı bir baş yazıda, *Genç Yolcular*’ın sosyalist bir çizgiyi temsil ettiğinin öne sürüldüğünü belirtir. Yazar, “ilk söz”de bir kere bile sosyalist kelimesinin kullanılmamasına rağmen, böyle bir değerlendirme yapılmasına bir anlam verememiştir. *İşçi* dergisinin (daha önce gazete demişti) sosyalist eğilimli *Kurtuluş* dergisi ile bağlantılı olduğunu ima eden Mehmet Servet, *Genç Yolcular*’ın sosyalist olmalarına rağmen bunu saklamaya çalıştığını ve sosyalizm anlamına gelen insanîyetçiliğin yanına milliyetçiliği koyarak tereddüde düştüğünü öne süren yazara, bu kavramların hangi anlamlara geldiğini açıklayarak cevap verir. İnsanîyetçilik kelimesi sosyalizm anlamında kullanılmamış, milliyetçilik ise dergide, insanîyetçilik ile kastedilen kutsal, iyi ve güzel gibi “kıymet hükümleri”ni sadece milli ve mahalli ölçülerle belirleyen bir yaklaşım olarak kabul edilmiştir. Bkz. M.S. (15 Ocak 1920), “Tenkid: Bir Tenkide Cevap”, *Genç Yolcular*, No: 4, s. 63. Mehmet Servet’in bahsettiği bu dergi veya gazetenin izine rastlayamadık. *Kurtuluş* dergisi ise, 20 Eylül 1919-19 Şubat 1920 tarihleri arasında İstanbul’da beş sayı yayınlanmıştır.

¹⁴⁰ Mehmet Servet (18 Aralık 1919), “Felsefe: İhtimayiat ve Tesirleri”, *Genç Yolcular*, No: 2, s. 19-21.

¹⁴¹ Gökalp’in bu konudaki görüşlerini açıkladığı yazısı için bkz. Ziya Gökalp (30 Mayıs 1918), “İhtimayiat: Muhtelif İlim Telakkileri”, *Yeni Mecmua*, No: 46, s. 382-385.

dönemine yönelmiş, Osmanlılar ise gözlerini Avrupa'ya çevirmiştir. Nasıl Avrupa'da, sanat ve edebiyat akımını bir bilim akımı takip ettiyse, Osmanlı yenileşmesinde de “şiiir devri”nin içinde onu yolundan çeviren bir “şuur devri” başlamıştır. Bu yeni bilimler, Avrupa'da büyük bir direnişle karşılaşmış olmasına rağmen, bütün Osmanlılar tarafından “son bir ümit” olarak “canla başla” kabul edilmiş fakat Avrupa'daki gibi bir devrimi gerçekleştirememişlerdir. Mehmet Servet'e göre Avrupa'da bu yeni bilimlerin oynadığı rolü, Osmanlı yenileşmesinde kısa bir süre önce ortaya çıkmış olan sosyoloji oynamıştır. Sosyologlar (içtimaiyatçılar), Avrupa'daki gibi bilimciliğin karşılaştığı engellerle karşılaşmamış olmakla birlikte, “bir kısım zümreler tarafından manen şiddetle takibata” uğramışlardır. Sonuç olarak bilimcilik, Avrupa yenileşmesinde matematik ve maddi bilimlerle, Osmanlı yenileşmesinde ise toplumsal bilimlerle (içtimai ilimler) ortaya çıkmıştır.

Bilimciliği, bilimsel yaklaşım (ilimi zihniyet) ve bilimsel yöntem (ilmi usul), bilimciyi ise, bilimsel yöntemi kendisine rehber kabul eden veya bilimsel bir yaklaşımla düşünen kişi olarak tanımlayan Mehmet Servet, bilimciliğin temsilcisi haline gelen sosyolojinin bazı aydınlar tarafından yanlış anlaşıldığını savunur. Sosyolojinin (içtimaiyatçılığın) etkileri, yazara göre, biri öğreti (akide) ve diğeri yöntem (usul) bağlamında olmak üzere iki düzlemde gerçekleşmiştir. Öğreti bağlamında sosyoloji, milli sosyoloji (milli içtimaiyat) adı altında Türkçülük akımına bir çatı oluşturmuş, Türkçülük ile milli sosyoloji ve bunlarla da genel anlamda sosyoloji birbirine karıştırılmıştır. Sonuç olarak, milliyetçi olmayanlar kendi kendilerine sosyolog olmamayı telkin etmişler, sosyolog olmayanlar da milliyetçiliği yabancı görmüşlerdir. Bu karışıklık yüzünden, bir milliyetçinin sosyolog olması ve bir sosyoloğun da milliyetçi olması gerektiği gibi yanlış bir anlayış ortaya çıkmıştır. Sosyolojinin yöntem bağlamındaki etkisini ise, bu disiplinin toplumsal belirlilik (içtimai muayyeniyet) konusundaki yaklaşımı temsil etmiştir. Halbuki Avrupa bilimciliğinin yöntem bağlamında ruhu, tecrübedir. Her şeyin belirli kanunlara indirgendiği ve evrenin akıl yoluyla açıklandığı bir dönemde, tecrübe kavramı, Avrupa'da büyük bir devrim gerçekleştirmiştir:

“Tecrübe”, dikkat edilirse, bütün Rönesans'ı dolduran bir sesin en kati bir ifadesidir: “Tabiata doğru!”. Bu ses, sanatta, dinde, terbiyede ve bütün felsefede akislerini buldu. Sanatta milli lisan ve mahalli zevkler, tabiiğe açılmış bir yol vazifesini gördü. Onaltıncı asrın büyük dahisi Alman “Luter”, dinde deruniliği arayan usulü ile bu tabiat hasretine ruhi bir numune verdi. Rönesans'ın terbiye inkılabında bilhassa bu tabiatçılığın en bariz şekilleri bulunabilir. Tecrübe, hayat ve kainatı izah eden selefleri, yani “iman ve akıl” yolları yanında büsbütün yeni ve taze bir kuvvetle meydana çıktı.

Tecrübeciliğin ilk ve ne mükemmel düsturunu, sanatkar ve filozof olan bir alime medyunuz (Leonard de Vinci). Tecrübenin bu suretle esası tabiattan başka bir şey değildi ki bu da eşyanın vaki şekli ile zeka arasındaki vasıtaları kaldırmak, ve zekayı, tabiata doğrudan doğruya intibak edebilecek bir hürriyete nail etmekti.¹⁴²

Mehmet Servet'e göre, Avrupa'da tecrübe, Osmanlı-Türk düşünce hayatında ise belirlilik kanunu temelinde yükselen bilimcilik, Avrupa yenileşmesinde olduğu gibi, Tanzimat ile girilen yenileşme sürecinde de muhafazakarlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Fakat Avrupa'da "ilahiyat" ve "skolastik" olarak ikiye ayrılmış olan bu muhafazakar akım, Osmanlı'da "tek bir mutaassıp cephe" olarak ortaya çıkmıştır. Bununla beraber Avrupa'dan farklı olarak, bilimciliğe ve bu çerçevede sosyolojiye karşı beliren "yeni bir sınıf", bilimde "kozmopolitler"dir. Bilimde kozmopolitliği, "alelade manada kozmopolitlik gibi, hiçbir fikir zümresi ve usul ile alakadar olmaksızın, karmakarışık ve renksiz bir zihniyet" olarak tanımlayan yazar, bu sınıf içerisinde yer alanları, bazılarının "monist", sosyologların ise "fikriyatçı" olarak adlandırdıklarını belirtir. Yazara göre, "son zamanlarda içtimaiyatı samimi bir mezhep olarak aleni bir surette müdafaa edenlerin yokluğunda fırsat bulan bu peszindeler daha fazla canlanmış ve kendilerinde her zamandan daha fazla hayat hakkı" bulmaya başlamışlardır. Sosyologların bu iki akıma karşı verdikleri mücadeleyi olumlu karşılayan Mehmet Servet, sosyolojinin aynı zamanda bazı olumsuz etkilere sahip olduğunu da altını çizer.

Sosyolojinin yaptığı devrimin, bilimleri sınıflandırmayı tamamlayamaması nedeniyle yarım kaldığını belirten yazara göre, Ziya Gökalp gibi bazı sosyologların bu konudaki denemeleri de eksik ve yanlış temeller üzerine kurulmuştur.¹⁴³ Bununla beraber, bilimcilik, sosyoloji aracılığıyla sanatı durdurmuş ve onu "tahammül edemeyeceği bir ziyaya" boğmuştur. Bu durum, "şiiir değil, şuur devri" diyen sosyologlar tarafından da bir anlamda itiraf edilmiştir. "Şuur devrinde", sanat zevki "adi bir şekil" almış ve güzelliğin ölçülebileceği düşüncesi yaygınlaşmıştır. Vezin tartışmaları da bu durumun bir yansımasıdır. Sonuç olarak,

¹⁴² Mehmet Servet (18 Aralık 1919), s. 20.

¹⁴³ Mehmet Servet, verdiği dipnotta buna örnek olarak Ziya Gökalp'in *Bilgi Mecmuası*'nın beşinci sayısındaki ve *Yeni Mecmua*'nın kırkaltıncı sayısındaki yazılarını referans verir. *Bilgi Mecmuası*'nın beşinci sayısında Gökalp'in imzasına rastlayamadık. Mehmet Servet, bu sayıda büyük bir ihtimalle "İstanbul vilayeti esbak-ı maarif müdürü" Lütfi (Lütfi Fikri Tozan) adıyla imzalanmış bir yazıyı kastetmiştir. "Darülfünun'un ıslahı"nın tartışıldığı sıralarda *Bilgi Mecmuası*'nın dördüncü ve beşinci sayılarında, Paris'teki Sorbonne Üniversitesi'nin tarihi, fakülteleri ve bu fakültelerde okutulan dersler, kısaca, örgütlenme şekli üzerine yayınlanan bu iki yazı için bkz. Lütfi (Şubat-Mart 1914), "Paris Darülfünun'u (Sorbonne)", *Bilgi Mecmuası*, no: 4-5, s. 399-417 ve s. 479-489. Gökalp'in *Yeni Mecmua*'daki yazısı için bkz. Ziya Gökalp (30 Mayıs 1918), "İçtimaiyat: Muhtelif İlim Telakkileri", *Yeni Mecmua*, No: 46, s. 382-385.

“bir eserin güzelliğini vezni ve kafiyesi itibarıyla ölçmekten, yahut ihtiva ettiği kelimeler veya terkiplerle tayin etmekten zevk alanlardan başka kimse” kalmamıştır. Fakat sanat, “biraz daha karanlık ve çok daha fazla derunîlik” gerektirir. Kendisinin bir bilimci ve dolayısıyla bir sosyolog olmadığını, özellikle de öğreti bağlamında bir sosyolog olmadığını vurgulayan Mehmet Servet, sosyolojiye (içtimaiyatçılığa) kayıtsız kalanları ve onu “ortadan kaldırmak” amacıyla yanlış yollara sapanları eleştirerek, herkesin bilimcilik ve sosyoloji karşısındaki konumunu belirlemesi gerektiğini savunur:

Bizde gazetelerin takip ettiği bir yol var: Hoşlanmadıkları bir meslek veya fikir oldu mu, ona hiç dokunmazlar, onu ne tenkit, ne de tekbih ederler; çünkü derler ki: “Eğer ondan bahsedersek, nafile yere reklamını yapmış oluruz.” Bu, her halde ilim sahasında olsun aramızda makbul bir düstur olmamalı. Çünkü bunun reklamı filan yoktur. Hakikatin kuvveti, bilhassa ilim meselelerinde asırlar süren bir hayata maliktir; bir gün gelip naks etmesi ihtimalinin önüne, ancak ihtiva ettiği hakikat nisbetinin azlığı geçebilir. Bundan bu fikirlerden şu teklife intikal etmek istiyorum:

İçinde yaşadığımız devir, en mühim bir devirdir. Bu devrin mütefekkirlerinin ilk vazifesi, her fikre ve duyguya hakim olan sisi dağıtmak ve etrafa biraz vuzuh serpmektir. Bunun için de her şeyden evvel bu umumi büyük teceddüt devri içinde çok mühim bir tesir yapmış olan ilimcilik cereyanına karşı, mütefekkir vaziyeti tespit ederek bunu ilan etmelidir. Ancak bu suretle istikbal içinde, Avrupa’dan akıp gelmekte olan mutezat ve ecnebi fikir cereyanlarının müsadeleriyle sarhoş olan ruhlarımız için bir istikamet tayini kabil olacaktır. Bunu tenkil addedenler, içtimaiyatçıları ilim haricindeki kuvvetlerle tenkil ederek içtimaiyatçılığı ortadan kaldırmak mümkün olacağına kani olanlar kadar gülünç bir vaziyete düşmüş olurlar. Vaki içtimaiyatı ilimde bir anarşi addeden ve er geç sükun devrinin döneceğine inananlar ve Darülfünun gibi irfan müesseselerinde içtimaiyat heveskarlarını, imtihan vesaire gibi maddi tehditlerle korkutmanın ve bu suretle başkalarına ibret misali vermenin doğru bir mücadele olduğunu zannedenler hala mevcuttur; fakat içtimaiyatçılığı çok “dogmatik” adderek bu zaafından dolayı mühimsemeyenlerin saf ve samimi kanaatlerinin yanında bütün bu muhalif kitaplar ve kahramanları, fikir ve ilim yolunda bundan sonra sık sık rast gelecekleri bu anarşist yolculara karşı ehemmiyet vermeyen bir vaziyet, zannımca, zamanın ya şiddetli takbihine veya -bundan daha fazla fena olarak- acı lakaydına mazhar olacaklardır.¹⁴⁴

Sosyoloji ile mücadele etmek amacıyla ona karşı ilgisiz kalanları veya Darülfünun’da sosyolojinin “heveskarları”na fiili bir yaptırım uygulayanları eleştiren Mehmet Servet, bu mücadelede takip edilebilecek farklı bir yol teklif etmiştir. Bu da, aydınların, Avrupa ve Osmanlı yenileşmeleri arasında yaptıkları bir karşılaştırmayla bilimcilik ve bu çerçevede sosyoloji karşısındaki konumlarını belirlemeleridir. Böylelikle sosyoloji ile milliyetçilik

¹⁴⁴ Mehmet Servet (18 Aralık 1919), s. 21.

arasında bir özdeşlik olduğu algısı kırılacak ve milliyetçilik sosyolojinin sınırları içerisine hapsedilmekten, sosyoloji de milliyetçiliğin aleti olmaktan kurtulmuş olacaktır. Mehmet Servet'in sosyoloji ile mücadelenin akademik bir çerçevede sürdürülmesi yönündeki bu tutumu, Birinci Dünya Savaşı sona ermeden önce iki sayı yayınlanabilmiş olan *Düşünce* dergisinde, Satı Bey ve Mehmet Emin tarafından Durkheim sosyolojisine karşı benimsenen tutumun bir devamıdır. Mehmet Servet'in farklı olarak sosyolojiyi bilimcilik çerçevesinde ele alması, *Dergâh*'ta da benimsenecek olan bir çizgidir. Bununla beraber, *Genç Yolcular*'da sosyolojinin yerine psikolojinin öne çıkarılması, bu dergi ile *Dergâh* arasındaki diğer bir ortak noktadır.

Genç Yolcular'da “Ruhiyat” (Psikoloji) sütununun yazarı, daha sonra *Dergâh*'ta aynı sütun başlığı altında yazılarına devam edecek olan Mustafa Şekip'tir. Mustafa Şekip'in *Genç Yolcular*'da yayınlanan yazılarında, henüz *Dergâh*'taki gibi Bergson ve Ribot'nun sağladığı kavramsal bir çerçevenin varlığından bahsetmek mümkün değildir.¹⁴⁵ “Ruhiyat” sütunundaki bu ilk yazılarında yazar, yeni ve eski nesiller arasındaki gerilimi, insanın fizyolojisi ile psikolojisi arasında kurduğu benzerliklerden hareketle açıklama çabasıdadır. Bu çabanın bir yansıması olarak gösterebileceğimiz “Ruhiyat: İhtiyar” başlıklı yazısında Mustafa Şekip, hissin ve heyecanın can ve kan ile ilişkili olduğunu savunur. Bunlar ne kadar zinde olurlarsa, hisler ve heyecanlar da o derece taşkın olurlar. Bu bağlamda, ihtiyarlar ile gençler arasındaki anlaşmazlıklar, “fikir ve tecrübe farkından ziyade kan ve canların başkallığından”dır. Yazara göre, ihtiyarların katılaşmaya ve daralmaya başlamış siyah ve fırlamış damalarında dolaşan sulu ve fakir kan ile gençliğin koyu ve zengin kanı, beyinde doğal olarak farklı etkilere sahiptir. İhtiyarların hücrelerinin giderek yok olması, ruhta koyu ve karanlık bir kötümserliğe yol açar. Kendilerinin kötümser olmayıp tam tersine gerçek dünyayı görebildiklerine inandıklarından, ihtiyarları hiçbir mucize bu kötümserlikten kurtaramaz. Dolayısıyla ihtiyarların ruhları, yeni fikirlere, yeni hislere, yeni yaklaşımlara, yeni ahlaka ve yeni adetlere açık olmadığı gibi, sakın ve hareketsiz beyinleri de geçmişin hatıralarını yansıtır. Bu sözlerden de anlaşılabilceği gibi Mustafa Şekip, daha önce eski ile yeni arasındaki gerilimi sosyolojik bir yaklaşımla ele alanların aksine, fizyopsikolojik bir yaklaşımı öne çıkarma çabasıdadır. Fakat bu çaba içerisinde, Gökalp'e ve/veya Durkheim sosyolojisine karşı

¹⁴⁵ Mustafa Şekip'in *Genç Yolcular*'da beş yazısı yayınlanmıştır. Bkz. Mustafa Şekip [Tunç] (1 Aralık 1919), “Ruhiyat: İhtiyar”, *Genç Yolcular*, No: 1, s. 2-3., Mustafa Şekip [Tunç] (18 Aralık 1919), “Ruhiyat: Genç”, *Genç Yolcular*, No: 2, s. 18., Mustafa Şekip [Tunç] (1 Ocak 1920), “Ruhiyat: Kin”, *Genç Yolcular*, No: 3, s. 34-35., Mustafa Şekip [Tunç] (15 Ocak 1920), “Ruhiyat: Hasislik ve Hasis”, *Genç Yolcular*, No: 4, s. 50-51., Mustafa Şekip [Tunç] (11 Mart 1920), “Ruhiyat: İlim ve Felsefe Kafası”, *Genç Yolcular*, No: 6, s. 82-83.

sistemli bir eleştirel yaklaşımdan söz etmek mümkün değildir. Diğer taraftan, zaman zaman satır aralarında yazarın psikolojik yaklaşımı sosyolojik yaklaşıma üstün tutuması, *Dergâh*'ta sosyolojiye karşı benimseyeceği tutumun habercisidir:

Ruhiyatla içtimaiyat arasındaki rekabet ve zıddiyet, çocuk ve ihtiyarlara verdikleri mevkilerde de görülüyor. Ruhiyat, çocuğu şayan-ı dikkat bir mevzu olarak kabul ve ona en hür ve feyizli bir istikbal verdiği halde içtimaiyat, müesses kuvvetlere istinaden çocuğu (mader-ı şahî) veya (peder-i şahî) ailelerin eşya-ı menkulesi meyanına ithal ediyor! İçtimaiyat için cemiyetlerin kıvamını ihtiyarlarda aramak lazımdır; çocuklar ise ihtiyarları temsil etmesi lazım gelen (lâ-içtimai) mahluklardır!¹⁴⁶

Felsefe ve psikoloji alanındaki bu yazıların yanısıra Doğu ve Batı edebiyatından çeviriler, halk edebiyatından şiirler, eğitim, müzik ve güzel sanatlar gibi çeşitli alanlarda yayınladığı yazılarla *Genç Yolcular*, ileride *Dergâh*'ın da dahil olacağı kültürel milliyetçiliğin temsilcileri arasındadır. Dergide Ahmet Haşim, Mehmet Akif ve Malta'da sürgünde bulunan Gökâlp'in şiirlerine yer verilmiş, Piyer Loti özel sayısı olan beşinci sayısında ise, dönemin tanınmış edebiyatçıları arasında yer alan bir çok isim dergiye katkı sağlamıştır. Bununla beraber *Genç Yolcular*'ın yazar kadrosunda, *Dergâh*'ta da olduğu gibi, Darülfünun hocaları ve öğrencileri ağırlıktadır. Darülfünun hocalarının öncülüğündeki *Genç Yolcular*, İstanbul'un düşünce hayatında siyasi çatışmalardan beslenen karşıt görüşleri, Tanzimat ile başladığı kabul edilen yenileşme hareketinin çatısı altında ve kapsayıcı bir milliyetçilik yaklaşımı etrafında bir araya getirmek adına, *Dergâh*'tan önce atılmış önemli bir adımdır. Fakat İstanbul'un işgaliyle derginin kapatılması, bu girişimi sekteye uğratmış ve siyasetin dışında kalarak entelektüel alanda bir çözüm arayışına yönelen aydınları, siyasi bir yol ayrımının eşiğine getirmiştir. İstanbul'un işgalinden bir süre sonra Damat Ferit Paşa'nın desteğiyle yeniden yayına giren *Ümid* dergisi, bazı *Dergâh* yazarlarının da aralarında bulunduğu aydınların, milliyetçi olmanın tek başına yeterli olmadığını anladıkları ve bu siyasi yol ayrımında bir tercih yapmak zorunda kaldıkları önemli bir aşamayı temsil eder.

Ümid dergisi, 6 Aralık 1919-24 Mayıs 1921 tarihleri arasında yirmi sayı yayınlanmıştır. *Ümid*'in yayın hayatını iki döneme ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, ilk altı sayıyı kapsayan dönemdir. Altıncı sayısı İstanbul'un resmen işgalinden iki gün sonra 18 Mart 1920'de yayınlanan *Ümid*, bu tarihten itibaren beş ay boyunca kapalı kalmıştır. Derginin imtiyaz sahibi ve baş yazarı Tarık Mümtaz (Göztepe) anılarında, bu derginin “Türk

¹⁴⁶ Mustafa Şekip [Tunç] (1 Aralık 1919), “Ruhiyat: İhtiyar”, *Genç Yolcular*, No: 1, s. 3.

Ordu ve Donanmasının lisanı olmak üzere” çıkarıldığını ve ilk altı sayıda sadece askeri bir içeriği olduğunu belirtir.¹⁴⁷ Bu birinci döneminde dergi, Harbiye Nazırı Mersinli Cemal Paşa’nın himayesinde yayınlanmıştır. Derginin ikinci dönemi ise, İstanbul’un işgalinin ardından Damat Ferit’in yeniden sadrazamlığa getirildiği sıralarda başlar. Aynı zamanda Damat Ferit’in yaveri olan Tarık Mümtaz’a göre, sadrazam, bu dönemde Hürriyet ve İtilaf Fırkası’nın dışında kendisine yeni bir yön arayışındadır. Zira fırka ve hükümet içerisinde bir birlik olmadığı gibi, basın da Damat Ferit’in aleyhindedir. Basının bir kısmı, sadrazamın İtilaf Devletleri’yle işbirliği yaparak Anadolu hareketine karşı tavır almasından, bir kısmı da, Anadolu hareketine karşı yeteri kadar etkin bir siyaset izleyememesinden şikayetçidir. Başlangıçta hükümetin en büyük destekçilerinden biri olmasına rağmen 1920 yılının Eylül ayında ikinci kısımda yer alan Ali Kemal de, Damat Ferit’e karşı *Peyam-ı Sabah*’ta isyan bayrağı açmıştır. Bunun üzerine sadrazam, kendisini destekleyecek yeni gazeteler kurdurmak amacıyla bazı temaslarda bulunmaya başlamıştır. *Ümid*’in 19 Ağustos 1920 tarihli yedinci sayıdan itibaren yeniden yayına girmesi, Damat Ferit’in yayın alanındaki bu arayışlarının bir yansımasıdır. *Ümid* aracılığıyla “milli davayı” sahiplenme fikri de sadrazamın yaveri Tarık Mümtaz’a aittir:

Tılsımlı bir siyaset silahını arz etmek istiyorum efendim. Millete çok sevimli ve cazibeli gelen bu silahları büyük bir gafletle ve birer birer İttihatçıların beline kuşandıran Hürriyet ve İtilafçı zihniyetidir. İttihatçılar İslam siyaseti yaptı diye gayrimüslim bir anasır politikasına sapıldı, İttihatçı milliyetçi siyaseti eline aldı diye bunlar kendi benliklerinden vazgeçip gayri milli ve gayri Türk çıkmazına saplandılar. ...Bunu [Türklüğü] bir dava olarak ele almadıkça ve devlet siyasetinize bu davadan mülhem bir istikamet veremedikçe umumi efkârı İttihatçılara mal olmaktan kurtarmak imkanı yoktur. ... Milli davayı kendinize mal etmelisiniz. Bu davayı destekleyebilecek milli bir parti yapmalısınız, davanızı millete mal etmek için gazeteler tesis etmelisiniz. ... Sadrazam, İtilafçı hoca efendilerden derin bir kin ve intikam hissiyle yüzünü çevirmiş bulunuyordu. Bu hocaların yüzünden kaybettiğine kanaat ettiği efkârı tekrar kazanabilmek için bazı fedakarlıklara katlanabilecek gibi görünüyordu.¹⁴⁸

Tarık Mümtaz’a göre, propaganda işine fazla bir bütçe ayırmaktan her zaman çekinmiş olan Damat Ferit’in katlandığı bu fedakarlıklardan birisi de *Ümid*’e verdiği destektir. Fakat

¹⁴⁷ Tarık Mümtaz Göztepe (1969), *Osmanoğullarının Son Padişahı Vahideddin Mütareke Gayyasında*, Sebil Yay., İstanbul, s. 333-370. Ayrıca bkz. Tarık Mümtaz [Göztepe] (21 Ekim 1920), “Hafta Musahabesi: Hücumlar ve Mahiyetleri”, *Ümid*, No: 12, s. 2-3. Derginin sadece ikinci sayısında, Tarık Mümtaz’ın yanı sıra Cevat Rıfat da kurucuları arasında görülür. Ağırlıklı olarak askerlerin yazdığı ilk altı sayıda, Abdülhak Hamit, Süleyman Nazif, Ahmet Refik ve Halide Edip gibi isimlerin de imzalarına rastlanır.

¹⁴⁸ Göztepe (1969), s. 358-359.

Ümid'in bu ikinci döneminde her şey, sadrazamın ümit ettiği doğrultuda gerçekleşmez. Elinde siyasi bir gazetesi bulunmayan sadrazam, başı sıkıştıkça bir edebiyat dergisi olan *Ümid*'i siyasetine alet etmeye çalışır. Zaman zaman, derginin yayın amacından saptığını söyleyerek, siyaset ve propaganda işlerine uzak kalmasından yakını. Yaverinin tüm çabalarına rağmen propagandanın ancak siyasi bir gazete ile yapılabileceğini bir türlü anlamak istemez. Diğer taraftan dergi yazarları arasında Damat Ferit'in hükümetini destekleyen tek bir kişi bile yoktur: "Bunlar doğrudan doğruya edebiyat yolcuları olup içlerinde şair Celal Sahir, Köprülüzade Mehmet Fuat Bey'ler gibi bariz İttihatçı ve milliyetçiler bulunduğu gibi geri kalanları da çünkü 'Yeni Mecmua' ve Ziya Gökalp etrafında toplanmış Türkçüler ve belki Turancılarıdır."¹⁴⁹ Tarık Mümtaz'ın bu sözü üzerine Damat Ferit, yaverinin en azından kendi yazılarının padişah ve hükümet hakkında propagandaya yönelik olmasını ister. Tarık Mümtaz ise, "propaganda kokusu sezilen en hafif ve üstü kapalı bir yazı ve resim" yayınlandığında, derginin bayiler tarafından geri çevirildiğini ve satılmadığını dile getirir.¹⁵⁰

Ümid'in ikinci dönemindeki yazı kadrosu oldukça geniştir. Dergide, Mehmet Fuat, İbnürrefik Ahmet Nuri, Salih Fuat, Reşat Nuri, Yakup Kadri, İbrahim Alaettin, Celal Sahir, Yusuf Ziya, F. Celalettin, Faruk Nafiz, Nazım Hikmet, Vala Nurettin, Halit Fahri, Orhan Seyfi, Halide Nusret, Suat Derviş, Emin Recep, Halil Nihat, Necmettin Halil, Fazıl Ahmet ve Haşim Nahit gibi tanınmış edebiyatçıların, Darülfünun hocalarının ve öğrencilerinin yazıları, şiir ve hikayeleri yayınlanmıştır. Bu geniş kadroya rağmen derginin kapanma nedeni, İstanbul hükümetini temsil eden siyasi bir imajı olmasıdır. Bazı sayıların iç kapağında Vahdettin ve Damat Ferit'in fotoğraflarına yer verilmesi ve Tarık Mümtaz'ın "Hafta Musahabeleri"nde özellikle Damat Ferit hakkındaki övücü sözleri, Anadolu hareketini destekleyen *Akşam* gazetesinin eleştirilerine neden olmuştur. *Ümid* ile *Akşam* arasındaki polemik de bu şekilde

¹⁴⁹ Göztepe (1969), s. 361.

¹⁵⁰ Tarık Mümtaz, bu duruma örnek olarak kitabında bir anısına yer verir: "Sadrazam, umumi efkarın teveccühünü o kadar kaybetmişti ki lehinde yazı yazmak şöyle dursun O'nun Balta Limanı Sahil Sarayındaki zengin kütüphane ve müzesinin bir resmini mecmuaya koyup altına da 'Büyük bir ilim adamına ait zengin bir kütüphane ve müze' diye yazı yazdığımız gün; İstanbul'da pek çok satılan bu güzel derginin bayiler tarafından hamallar sırtına vurulup paket paket geri çevirildiğine şahit olmuştuk." Bkz. Göztepe (1969), s. 369. *Ümid* dergisinin sayılarını gözden geçirirken, Tarık Mümtaz'ın bahsettiği bu fotoğrafın, derginin 17 Şubat 1921 tarihli onyedinci sayısında yayınlandığını gördük. Derginin iç kapağında yayınlanan fotoğrafın altında şu sözler vardır: "Büyük bir fikir ve memleket ricaline ait zengin bir kütüphane ve müze. 'Damat Ferit Paşa Hazretlerinin' Une très riche bibliothèque et un musée appartenant à S.A. Damad Férid Pacha". İstanbul'un resmen işgalinden bir süre sonra yeniden yayına giren dergide, propaganda amacıyla bir çok fotoğraf yayınlanmıştır. Yedinci sayının iç kapağında övücü sözler eşliğinde Vahdettin'in bir fotoğrafı, sekizinci sayının iç kapağında Damat Ferit'in bir resmi, dokuzuncu sayıda yine Vahdettin'in başka bir fotoğrafı, onuncu sayıda Damat Ferit'in çalışma odasının bir fotoğrafı, on dokuzuncu sayıda ise Vahdettin'in dokuzuncu sayıda yayınlanmış olan fotoğrafı bulunur.

başlamış ve edebiyat tartışmalarıyla genişleyerek devam etmiştir.¹⁵¹ Fakat *Akşam*'ın eleştirileri, *Ümid* yazarlarının siyasi bir tercih yapmaları gerektiğini anlamaları için yeterli bir motivasyon olmamıştır.

Dergâh'ın müdürü olan Mustafa Nihat Özön, 1974'te verdiği bir röportajda, Anadolu'ya bir çizgide yayınlanan ve Üniversite gençliğini temsil eden *Dergâh*'ın, "Damat Feritçi", "padişahçı" ve "İstanbulcu" olarak nitelediği *Ümid*'e karşı bir tepki olarak doğduğunu belirtir.¹⁵² Mustafa Nihat, *Ümid*'in yazarları arasında yer alan ve *Dergâh*'a alınmamasına başta karar verilen "Hecenin Beş Şairi"nden bazılarının, Anadolu'ya geçmeye çalışırken "seciyesiz" diye geri çevrildiklerini ve isim vermeden bunlardan birinin (Faruk Nafiz Çamlıbel) "seciyesizim evet" diye övünen bir şiir yazdığını söyler.¹⁵³ Fakat bu durum, Faruk Nafiz'in veya diğer *Ümid* yazarlarının, Özön'ün dediği gibi, "İstanbulcu" olduklarını göstermez. Zira Faruk Nafiz'in Anadolu'ya geçme çabası da bunun bir kanıtıdır. Anadolu'ya geçmek için onunla beraber yola çıkanlardan Vâlâ Nureddin, anılarında bu konuya ilişkin daha geniş bir bilgi verir:

...Çevremizde Kuva-yı Milliyeci duygular ve fikirler kaynaşıyordu. Çemberlitaş'taki, Şehzadebaşı'ndaki kapalı kahveler, Sultanahmet meydanındaki, Beyazıt camii dolayındaki açık kahveler, Anadolu harekâtına taraftar yetiştiren fidelikler gibiydi. Nâzım'la hep buralarda dolaşıyorduk. Hatta, padişah taraflısı ve Mustafa Kemal aleyhtarı gazete idarehaneleri...Hatta, bizzat Damat Ferit Paşanın para yatırımıyla ve nişanlar dağıtma taktiğiyle çıkarılan bir mecmuanın idarehanesi...Buralarda konuşulanlar bile, biz genç şairlere "işgal ordusuna katlanmamalı!" imanını aşılyordu. ...1921 yılının ilk günü Sirkeci rıhtımından kalkan çok eski, çok küçük "Yeni Dünya" vapuruna dört hececi şair, yani bizden başka [Vâlâ Nureddin, Nâzım Hikmet] Yusuf Ziya

¹⁵¹ Tarık Mümtaz, derginin çıkış hikayesini ve İstanbul'un işgalinden sonra yeniden yayına girişini anlattığı "Hafta Musahabesi: Hücumlar ve Mahiyetleri" başlıklı yazısını, *Akşam*'ın eleştirileri üzerine kaleme almıştır: "Ümid mecmuası Akşam gazetesinin pek haksız ve yanlış tahmini gibi ne Damat Ferit Paşa hazretleri gibi müdafaa ve reklam ihtiyacından çok münezzeh olan her zaman büyük bir memleket adamının ve ne de diğer herhangi birinin resimlerini koymak için değil memleketin şiddetle muhtaç olduğu zevk ve fikir ihtiyaçlarını tatmin edebilecek bir mecmua vücuda getirmek emeliyle envai müşkülât muvacehesinde tesis edilmiş ve sadr-ı sabık hazretlerinin zaman-ı sadaretlerinden beş altı ay evvel intişara başlamıştı... İstanbul'un işgali ve Anadolu yollarının seddiyle fevkalade müşkil vaziyette kalan ve adem-i intişar tehlikesine maruz bulunan 'Ümid'i sırf arzu olunan tekamüle vasıl olmuş bir mecmuanın ziyarı namına o esnada mevki-i iktidara teşrif buyuran sadr-ı sabık hazretleri de lütfen himaye buyurdular". Bkz. Tarık Mümtaz [Göztepe] (21 Ekim 1920), "Hafta Musahabesi: Hücumlar ve Mahiyetleri", *Ümid*, No: 12, s. 2. *Ümid*'in kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplardan bazıları için bkz. "Maymunların Şarkısı" (21 Ekim 1920), *Ümid*, No: 12, s. 13, Faruk Nafiz [Çamlıbel] (21 Ekim 1920), "Bir Mukabele", *Ümid*, No: 12, s. 16, F.H. (4 Kasım 1920), "Düşkünler", *Ümid*, No: 13, s. 14 ve Halide Nusret (Zorlutuna)'nın, yapılan saldırıları kınayan bir mektubu ve Tarık Mümtaz'ın bu mektuba cevabı için bkz. *Ümid* (4 Kasım 1920), No: 13, s. 5.

¹⁵² Nijat Özön (1993), "Mustafa Nihat Özön'le Konuşma", *Edebi Mülakatlar*, Yay. Haz. Etem Çalık, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 115-147. Bu röportajı daha önce bu tezin "Giriş" kısmında ele almıştık.

¹⁵³ Faruk Nafiz'in bu şiiri için bkz. Faruk Nafiz [Çamlıbel] (21 Nisan 1921), "Seciyesiz", *Ümid*, No: 19, s. 2.

ve Faruk Nafiz binecektik...İnebolu, Kurtuluş Savaşı Anadolu'sunun giriş kapısı durumundaydı. Süzgeçli bir kapı...ya “buyur içeri”, ya da tahkikat menfi çıkıyor, “git gerisin geri”...Yarı açtık. Son derece heyecanlı ve kederli on beş gün bekledikten sonra, bir gün komiser, Yusuf Ziya ile Faruk Nafiz'i davet etti. Yüreğimiz cızladı. Demek ki bizi küçük buldular, adam yerine koymadılar. O meşhur Hececileri içeri alıyorlar. Bizi ise açıkta demirleyen vapura yollayacaklar. Meğer durum tam tersineymiş: Yusuf Ziya ile Faruk Nafiz'in İstanbul'a geri gönderilmeleri karar altına alınmış. Çünkü -lâ havle!-seciyesizmişler. Kullanılan tabir buydu. Ne insafsızlık... Ve üstelik, Ankara'ca münasip görülen bu hafta uzun müddet üzerlerinden kalkmadı. İstanbul'daki gazetelerin mizah yazarlarına sermaye teşkil etti. Seciyesizliklerinin gerekçesi de şu: Yusuf Ziya, Alemdar gazetesinin yazarıymış, edebi sayfasını yönetmiş filan. Faruk Nâfiz ise Ferit Paşadan nişan almış; mecmuasına yazdığından... Polisler bize bir zarf uzattı. Ankara'dan harcırah gönderilmiş. Bir de imza aldılar. Ne harcırahı bu? Demek vazife verecekler de harcırah... Sonradan öğrendiğimize göre Doktor Adnan (Adıvar) ile Halide Edip, bizi yazılarımızdan tanıdıkları için, Nâzım'ı da şahsen sevimli bulduklarından, ikimize bu yol parasını uydurmuşlar. Kefil olmuşlar.¹⁵⁴

İstanbul'un resmen işgali ve meclisin kapanmasının ardından, birçok siyasetçinin ve ordu mensubunun yanı sıra milliyetçi yazarlar da Anadolu'ya geçmeye başlamışlardır. Fakat hececilerden ikisinin kabul edilip ikisinin geri gönderilmesi düşündürücüdür. Yusuf Ziya ve Faruk Nafiz gibi Vâlâ Nureddin ve Nazım Hikmet de *Ümid*'in yazarları arasındadırlar. Hatta Vâlâ Nureddin ve Nazım Hikmet'in şiirleri, Anadolu'ya geçmelerinden sonra da *Ümid*'te yayınlanmaya devam etmiştir.¹⁵⁵ Bununla beraber, Adnan Adıvar ve Halide Edip'in, Vâlâ Nureddin ve Nazım Hikmet gibi henüz adları duyulmamış gençleri yazılarından tanıyarak kefil olmaları, buna karşın, Yusuf Ziya ve Faruk Nafiz gibi aynı dergilerde birlikte çalıştıkları tanınmış yazarlara kefil olmamaları biraz gariptir. Bu bağlamda, iki hececinin, gerekçesiyle birlikte “seciyesiz” olarak suçlanıp İstanbul'a geri gönderilmelerinin arkasında, İstanbul'daki bazı yazarlara bir mesaj gönderme kaygısı olabilir.¹⁵⁶ Yusuf Ziya ve Faruk Nafiz'in

¹⁵⁴ [Ahmet] Vâlâ Nureddin (1969), *Bu Dünyadan Nâzım Geçti*, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 45-60.

¹⁵⁵ Nazım Hikmet [Ran], “Bostan Dolabı”, *Ümid*, No: 17, s. 9., Nazım Hikmet [Ran], “Dört Sevgilim Var!”, *Ümid*, No: 18, s. 8., Nazım Hikmet [Ran], “Tevekkül”, *Ümid*, No: 19, s. 6., [Ahmet] Vâlâ Nureddin, “Haftasında”, *Ümid*, No: 19, s. 6.

¹⁵⁶ İstanbul'dan Anadolu'ya geçiş konusunda, doğrudan doğruya davet edilmeden Anadolu'ya geçmek isteyenlerde, Ankara'nın ne gibi nitelikler aradığını bilemiyoruz. Fakat Ankara'nın, Anadolu hareketinin merkezi olmasının ardından aldığı göçle bir memur kenti haline geldiği ve savaş halindeki bir hükümetin bu memurların hepsini bünyesinde toplayabilecek bir bütçeye sahip olmadığı göz önünde bulundurulursa, Anadolu'ya geçmek isteyenler arasında yapılan tercihlerde, daha çok pragmatik bir yaklaşımın hakim olduğunu düşünüyoruz. Bunu, Vâlâ Nureddin ve Nazım Hikmet'in beraber yazdıkları bir şiirde, İstanbul gençlerini Anadolu'ya davet etmeleri üzerine, bu şiiri yüksek miktarlarda bastırıp dağıttıran Ankara Matbuat Müdürü Muhiddin (Birgen)'i Meclis'te azarlayan millet vekillerinin sözlerinden anlıyoruz: “Matbuat Müdürlüğü kendiliğinden böyle bir işi nasıl yapar? Hem ne yanlış bir dâvettir bu! Burada zaten memur kalabalığı var. Adamları yerleştirecek iş bulamıyoruz. İstanbul'da ise işsizler sayısız. Ya bu dâvetimizi okuyup akın akın Ankara'nın yolunu tutarlarsa biz ne yaparız? Bizim eli kalemiye, şaire falana filâna ihtiyacımız yoktur. Bizim teknisyene, mühendise, sanat erbabına,

“seciyesiz” bulunarak geri çevirilme hikayelerinin İstanbul basınında da yer almış olması, *Ümid* yazarlarının, her ne kadar milliyetçi bir çizgiyi temsil etseler de Damat Ferit’in propagandasını yapan bir dergide toplanmalarının, kendileri için siyasi açıdan sakıncalı bir durum yaratabileceğini görmelerinde etkili olmuş olmalıdır.

Milli Mücadele sırasında Ankara’nın hedeflerinden biri, İstanbul gençliğini de bu mücadeleye dahil etmektir. Vâlâ Nureddin ve Nazım Hikmet Ankara’ya ulaştıklarında bir süre, harcırahlarını vermiş olan Matbuat müdürlüğüne gidip gelirler.¹⁵⁷ Fakat müdür Muhiddin (Birgen), bu gençlere ne iş vereceğini bilemez ve sonunda onları Maarif’e yönlendirerek bir hocalık almalarının uygun olacağına karar verir. Fakat öncesinde bu iki şairden, İstanbul gençliğinin dikkatini Milli Mücadele’ye çekecek uzun bir şiir yazmalarını ister. Vâlâ Nureddin, çoğu mısrası Nazım Hikmet’e ait olan yaklaşık iki üç sayfalık bu şiirin, Meclis’te gürültüye sebep olduğunu belirtir:

Gel ey imanlı gençlik, gel ey beklenen gençlik!/Gel ki Anadolu’da senin bükülmez, çelik/İymanın, azmine ümit bağlayanlar var.
Falan filân...Neticede, Anadolu hareketine katılmayanlara şöyle çıkışıyoruz: O satılmış vezire, o satılmış Hünkâra/O satılmış kullara sizde mi katıldınız?/Siz de mi satıldınız, sizde mi satıldınız?
Taninci Muhiddin kafasını sallaya sallaya okudu. Muhabbetle yüzümüze baktı. Pek beğendiğini söyledi. “Arslanlar” diye gene omzumuzu okşadı. Fakat... Fakatı var. Vahdettin aleyhine gerçi Ankara’da çok konuşuluyor; Mustafa Kemal de ona cephe almış. Hatta Padişah Mustafa Kemal’e karşı bir derme çatma ordu bile göndermiş. Yine de Büyük Millet Meclisinin Matbuat Müdürlüğü, padişahı, tezyife cesaret edemiyordu. Belki de mebuslardan bazılarının gazabına uğramaktan korkuyordu. Onun için, hünkâr kelimesini oradan kaldırmamızı teklif etti Muhiddin. Biz de vezni kafiye bozmadan bir rötuş yaptık. Bu manzumeyi, Matbuat müdürlüğü resmen bastırdı. Bizim imzalarımızı kullanmadı. On bin mi bastırmış? Yirmi bin mi bastırmış? O zaman için süper bir rekor olan bir sayıda bastırıp dağıtmış. Bu da mebuslardan bir çoğunu kızdırmış.¹⁵⁸

Bu şiire tepki gösterenler arasında sadece Ankara’daki millet vekilleri değil, bu iki şairin Anadolu’ya geçmek için İstanbul’dan birlikte yola çıktıkları Faruk Nafiz de vardır. Faruk Nafiz, *Ümid*’in 24 Mart 1921 tarihli onsekizinci sayısında yayınlanan “Satılmayan Gençlik” başlıklı yazısında, “Anadolu’dan gelen son posta”da “İstanbul’un temiz evlatları”na

müstahsile, pratik işçilere ihtiyacımız vardır. Onları da çağırmak usulü bu değildir. Bu manzumeyi kim yazmış? Kağıt pahalıdır. Bu davetiye devlet parasıyla ne demeye bastırmışlar?”. Bkz. Nureddin (1969), s. 91.

¹⁵⁷ Nureddin (1969), s. 89-91.

¹⁵⁸ Nureddin (1969), s. 90. Mebusların tepkisi için daha önce yüzellialtıncı dipnotta vermiştik.

seslenen “Siz de mi satılıksınız?” başlıklı bir şiirin yer aldığından bahseder.¹⁵⁹ Bu şiirin Vâlâ Nureddin ve Nazım Hikmet tarafından yazıldığını anlamış olan Faruk Nafiz, “bir davetiye”den ziyade “bir reddiye”ye benzettiği bu şiirle İstanbul gençliğini gücendiren ve “vatanperverliği yalnız Ankara’ya seyahat zanneden” arkadaşlarını ağır bir biçimde eleştirmiştir:

Orada bütün gözleri menfaat hırsı sarmış;/Orada yaşayanların vicdanları kararmış./Oradaki göklere kadınla para hakim!//.../ O satılmış vezire, o satılmış kullara,/O satılmış sürüye siz de mi katıldınız;/Siz de mi satıldınız? Siz de mi satıldınız?... İstanbul’u bir Avupalı, bir ecnebi göz bile böyle görmez! Ah, zavallı İstanbul. Fukara Türklerin İstanbul’u! Eğer seni senelerden beri görmeyen biri böyle söyleseydi belki unutmuşlardır, derdik. Halbuki bir buçuk iki ay evvel ayrılanlar sana böyle söylüyor. Ne talihsizsin, bilsen. İstanbul’da para var demek belki en feci bir iftiradır. İşte Türk ticarethaneleri ki aylardan beri işlemiyor. İşte Türk memurları ki üç aydan beri aylık almadı. Eğer bu isnad İstanbul gençliğine hitaben olmamış olsaydı biz meseleyi bir derece daha sükun ile tedkik ederdik... Daha dün İstanbul’da bir birader şefkatiyle göğsümüze bastığımız gönüllerden bugün böyle çamurlar fırladığını görmek bize göre ne kadar şayan-ı teessüfse onlar için de o kadar bürhan-ı tereddidir. Onlar ki kemal-i aşk ile (Ümid)’in bu sahifelerinde ilk iptidai yazılarını yazmak temennisinde bulundular ve kabul edildilerdi.¹⁶⁰

Vâlâ Nureddin ve Nazım Hikmet’in Ankara’nın emriyle yazdıkları bu şiir, her ne kadar, Faruk Nafiz’in dediği gibi İstanbul gençliğini gücendirmiş olsa da, aydınların entelektüel alandaki milliyetçi duruşlarının, siyasi tavırlarını net bir şekilde ortaya koymadıkları sürece bir anlam ifade etmediğini anlamalarını sağlayacak ve bu durum da Anadolu hareketini destekleyen *Dergâh*’ın yayına girişinde önemli bir motivasyon unsuru olacaktır. *Dergâh*’ın yayın hayatına girişinden sonra *Ümid*, iki sayı daha devam etmiş ve son sayısı olan yirminci sayısını 24 Mayıs 1921’de yayınlamıştır. *Ümid*’in yazar kadrosunda yer alan isimlerin bir çoğu, bir süre sonra *Dergâh* yazarları arasında yer alacaklardır.

¹⁵⁹ F.N. (24 Mart 1921), “Satılmayan Gençlik”, *Ümid*, No: 18, s. 3. Bu yazıdaki F.N. imzasının Faruk Nafiz Çamlıbel’e ait olduğunu düşünüyoruz.

¹⁶⁰ F.N. (24 Mart 1921), s. 3.

2. TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNDE “SPİRİTÜALİST” YAKLAŞIM: *DERGÂH* DERGİSİ (1921-1923)

İstanbul’da 15 Nisan 1921-5 Ocak 1923 tarihleri arasında onbeş günde bir yayınlanan *Dergâh* dergisi, dört ciltte toplam kırkiki sayı çıkmıştır.¹ İlk üç ciltte onikişer sayı, son ciltte ise altı sayı bulunur. Onbeş günde bir yayınlanacağı belirtilen dergi, 20 Haziran tarihli beşinci sayıdan itibaren düzenli olarak her ayın yirmisi ve beşinde yayınlanmıştır. Her sayının ön kapağında, derginin adı ve numarası, o sayıdaki yazıların başlıkları ve yazarlarının adları, sayfanın sonunda da fiyatı, yayımlandığı şehir, yıl ve dördüncü sayıdan itibaren de basıldığı matbaanın adı bulunur. Kırkiki sayı boyunca fiyatı değişmeyen dergi, on kuruşa satılmıştır. İlk sayının ilk sayfasında bulunan “Yarım aylık ilim ve sanat mecmuası” ibaresinin yerini, ikinci sayıdan itibaren “Onbeş günde bir neşrolunur” ve yirminci sayıdan itibaren “Onbeş günde bir neşr olunur ilim ve sanat mecmuası” ibaresi almıştır. İlk sayısı Tanin Matbaası’nda basılan derginin sonraki sayıları Evkaf Matbaası’nda (Evkaf-ı İslamiye Matbaası) basılmıştır. Sayfalar, üç sütun şeklinde düzenlenmiştir. Her sayıda kapaklar hariç onaltı sayfa bulunur. Fakat toplam ikiyüz sayfadan oluşan birinci cildin onkinci sayısı, iki sayfalık fihristiyle beraber yirmidört sayfa, toplam yüzdoksanikişer sayfadan oluşan ikinci ve üçüncü ciltlerin onikinci sayıları, son iki sayfaları fihrist olmak üzere onaltışar sayfa ve altı sayıdan oluşan dördüncü cilt ise toplam doksanaltı sayfadır. Dolayısıyla derginin sayfa sayısı, kapaklar hariç toplam altıyüzseksen sayfadır. Sayfa numarası, her ciltte yeniden başlatılmış fakat dördüncü cildin ilk sayısı olan otuzyedinci sayıda, dörtyüzdoksanüçten başlayıp beşyüzsekizde bitmiştir. Onyedinci sayfadan başlatılan bir sonraki sayıda, tekrar eski düzene dönmüştür. Derginin arka kapağında abonelik şartları yer alır.² Üçüncü sayıdan itibaren arka kapağa alınmaya başlayan ticari ilanların sayısı, derginin adının duyulmasına paralel olarak önemli bir artış göstermiştir. Yeni yayınlanan kitaplarla ilgili ilanların ağırlıkta olduğu arka kapağa, ayrıca müzik ve sinema aletleri, kırtasiye ve fotoğraf malzemeleri, petrol, benzin, makine yağları satan dükkanlar, restoranlar, sinemalar, kitapçılar ve matbaalar da ilan vermişlerdir.

¹ *Dergâh*’ın çıkış hikayesini, bu tez içerisinde, Tanpınar, Ülken, Özön ve Yakup Kadri’nin bu konudaki anlatılarından hareketle “Giriş” bölümünde ele almıştk.

² İlk onbir sayıda abonelik şartları şöyledir: “Seneliği (24 nüsha itibarıyla) 220 kuruş / Aylığı (12 nüsha itibarıyla) 110 kuruş”. 5 Ekim 1921 tarihli onikinci sayıdan itibaren: “Seneliği Türkiye için (24 nüsha itibarıyla) 220 kuruş / Seneliği ecnebi memleketler için (24 nüsha itibarıyla) 250 kuruş / Altı aylığı Türkiye için (12 nüsha itibarıyla) 110 kuruş / Altı aylığı ecnebi memleketler için (12 nüsha itibarıyla) 130 kuruş”.

Müdürlüğünü Mustafa Nihat (Özön)'in yaptığı *Dergâh*'ın idare merkezi, onbirinci sayıya kadar Nuruosmaniye'de Tanin Matbaası ve onkinci sayıdan itibaren Şehzadebaşı'nda Evkaf-ı İslamiye Matbaası'dır. Satış noktalarıyla ilgili olarak yedinci sayının arka kapağında, derginin, “Beşiktaş'ta: Tramvay caddesinde Tütüncü Nurettin Efendi'nin dükkanında” ve “Pangaltı'da: Polis merkezi civarında ‘Pangaltı Pazarı’nda” satıldığı bilgisi verilir. Bu adreslere ek olarak sekizinci sayının arka kapağında, derginin, “Köprü'de [Galata Köprüsü]: Kazıköy [Kadıköy] iskelesinde boyacılar yanında Rüştü Efendi'nin dükkanında” ve onbirinci sayının arka kapağında, “Kazıköy'de [Kadıköy]: Altıyol ağzında ‘Fecr’ kütüphanesinde” satıldığı belirtilir. Beşinci sayıdan onuncu sayıya kadar arka kapakta, derginin Ankara'daki dağıtım yeri olarak, “Taş Hanı altında Sudi Kütüphanesi şubesi” adres gösterilmiştir. Yönetimin, beşinci sayıda yaptığı açıklamada, gördüğü ilgi üzerine derginin birinci sayısının yeniden yayınlandığı ve gazete bayilerinde bulunabileceği duyurulmuştur.³ *Dergâh*'ın yayına girişinden kısa bir süre sonra dergi yönetimi, edebi, felsefi ve bilimsel eserler yayınlama kararı almış ve yayında kaldığı süre boyunca, Mustafa Şekip'in Bergson'dan çevirdiği *Gülmek Nedir Kime Güliyoruz*, Ahmet Haşim'in *Göl Saatleri*, Yakup Kadri'nin *Erenlerin Bağından* ve *Rahmet* adlı kitapları “Dergâh Mecmuası Neşriyatı” tarafından yayınlanarak İkbâl Kütüphanesi'nde satışa sunulmuştur.⁴ Derginin otuzüçüncü sayısından itibaren arka kapağında verilen ilana göre, Ziya Gökalp'in Diyarbakır'da yayınladığı *Küçük Mecmua* ile *Dergâh*'ın yeni ve eski bütün sayılarının ve “Dergâh Mecmuası Neşriyatı”nın, Babiali Caddesi'ndeki Halk Kütüphanesi'nde satıldığı belirtilir.

Dergide kırkiki sütun başlığı bulunur.⁵ Bu başlıkların diziliminde belirli bir sıra olmadığı gibi, büyük bir kısmının sürekliliğinden söz etmek de mümkün değildir.⁶ Hemen hemen her sayının sonunda yer alan ve İstanbul'un onbeş günlük kültürel hayatından bahseden “İstanbul'un Onbeş Günü” adlı sütunda, üçüncü ciltten (yirmibeşinci sayıdan) itibaren “Matbuat Alemi”, “Kitaplar”, “Edebiyat Alemi” gibi alt başlıklar başta olmak üzere bir veya birkaç defa görülen onsekiz alt başlık vardır.⁷ Bununla beraber, dergide herhangi bir sütun başlığı altında olmayan çok sayıda yazı yayınlanmıştır. Büyük bir kısmı sütun başlıklarından bağımsız olan bu yazılar arasında, bazı sütun başlıkları altında yayınlanan

³ “İdareden” (20 Haziran 1921), *Dergâh*, No: 5, s. 80.

⁴ *Dergâh* yönetimi, derginin gördüğü ilgi üzerine felsefe, sanat ve bilim alanında yayın yapmaya karar verdiğini üçüncü sayısında duyurmuştur. Bkz. “Dergâh Mecmuası Neşriyatı” (16 Mayıs 1921), *Dergâh*, No: 3, s. 48. Ayrıca bkz. 20 Temmuz 1921 tarihli yedinci sayının arka kapağı. “Dergâh Mecmuası Neşriyatı” tarafından basılan kitapların reklamlarına, çeşitli sayıların arka kapaklarında yer verilmiştir.

⁵ Görülme sıklıklarına göre *Dergâh*'ta yer alan sütun başlıkları için bkz. Ek-1/Tablo-1.

⁶ Derginin yayın tarihine göre indeksi için bkz. Ek-7.

⁷ Görülme sıklıklarına göre “İstanbul'un Onbeş Günü” sütunundaki alt başlıklar için bkz. Ek-1 / Tablo 2.

yazıların devamı niteliğinde olanları da vardır. Dergide, edebiyat, sanat, tarih, coğrafya, eğitim, sosyoloji, psikoloji, felsefe, mimari, tiyatro, sinema, resim ve müzik gibi çeşitli alanlarda yazılar ve çeviriler yayınlanmıştır.

Dergâh'ın yazar kadrosu, dönemin tanınmış yazarları ve Darülfünun hocalarının öncülüğünde, Darülfünun başta olmak üzere yüksek öğretim kurumlarında okuyan öğrencilerden oluşur. Gençlere öncülük eden yazarlar arasında, Yahya Kemal (Beyatlı), İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), Falih Rıfkı (Atay), Ahmet Haşim, Abdühak Şinasi (Hisar), Mustafa Şekip (Tunç) ve Mehmet Emin (Erişirgil)'in isimleri öne çıkar. Bununla beraber Halide Edip (Adivar), Mehmet Fuat (Köprülü) ve Ruşen Eşref (Ünaydın) gibi birçok tanınmış yazar da dergiye katkı sağlamıştır. Gençler arasında ise, Ahmet Hamdi (Tanpınar), Hasan Ali (Yücel), Nurullah Ata (Ataç), Mustafa Nihat (Özön), Mehmet Hilmi (Hilmi Ziya Ülken), Ali Mümtaz (Arolat), Emin Recep (Gürel), Fevzi Lütfi (Karaosmanoğlu), Halil Vedat (Fıratlı), Hamid Sadi (Selen), Hüseyin Namık (Orkun), Kemalettin Kami (Kamu), Mehmet Halit (Bayrı), Necmettin Halil (Onan) ve Ragıp Hulusi (Özdem), Cumhuriyet döneminin önde gelen akademisyenleri, edebiyatçıları ve siyasetçileri arasında göze çarpan isimlerden bazılarıdır. Dergide imzası bulunan doksanbeş yazarın yanısıra, kimin yazdığını bilmediğimiz birçok yazı vardır.⁸

Dergâh üzerine yapılan çalışmalarda vurgulanan temel noktalardan biri, dergide Bergsoncu bir felsefi çizginin hakim olduğudur. Fakat bu felsefi çizgiye ilişkin, derginin kendisine başvuran ve yayınlandığı tarihsel bağlamı göz önünde bulunduran hiçbir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla, Mustafa Şekip'in makalelerinde Bergson felsefesiyle içiçe geçmiş olan ve “spiritüalist” yaklaşımın şekillenmesinde önemli bir rol oynayan Ribot'nun psikoloji alanında yaptığı çalışmalar gözardı edilmiş, dergiye yöneltilen mistisizm ve bilim karşıtlığı suçlamaları ve bu suçlamalar karşısında dergi yazarlarının gösterdikleri tepki ele alınmamış ve Türkçülük akımının öncüsü olan Gökalp'e ve Durkheim sosyolojisine karşı alınan eleştirel tavır tartışılmamıştır. Bu eksikliği gidermek üzere tezimizin bu bölümünde ilk olarak, dergide “spiritüalist” yaklaşımın temellerini oluşturan Bergson felsefesinin, dönemin düşünce hayatında yeni bir toplumsal felsefe olarak konumlandırılmasını ele alacağız.

⁸ *Dergâh*'ta imzası bulunan yazarlar ve yazarı belli olmayan yazılarla ilgili olarak Bkz. Ek-1/Tablo 3 ve Tablo 4.

Literatürde *Dergâh*'la ilgili olarak vurgulanan diğer bir nokta da, dergide Anadolu hareketinin desteklenmiş olmasıdır. Milli Mücadele döneminde Bergson felsefesinin popülerlik kazanmasında, Anadolu hareketini desteklemeye yönelik kavramsal bir çerçeve sunmasının önemli bir payı vardır. Bununla beraber, “spiritüalist” yaklaşımı farklı düşünürlerin kavramlarıyla genişleten dergi yazarları, sadece Anadolu hareketini meşru bir zemine dayandırma çabasında olmayıp, aynı zamanda bu hareketin kazandığı zaferler aracılığıyla “spiritüalist” yaklaşıma bir meşruluk arayışındadırlar. Bu bağlamda, Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımın Anadolu hareketine verdiği destekle siyasi bir meşruluk kazanmasını, bu bölümün ikinci kısmında ele alacağız.

Türk milliyetçiliğine yeni bir yön vermeyi hedefleyen *Dergâh* yazarları, sadece siyaset alanında değil kültürel alanda yapılan tartışmalarda da “spiritüalist” yaklaşımı bir rehber olarak işaret etmişlerdir. İkinci Meşrutiyet döneminde farklı milliyetçilik anlayışları arasındaki çatışma, dil, edebiyat, sanat ve eğitim gibi çeşitli alanlarda milliyetçiliğin hedeflerine ilişkin sert tartışmaların yaşanmasına ve belirli bir milliyetçilik anlayışı üzerinde anlaşmaya varılamamasına neden olmuştur. Gökalp’in “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” formülü aracılığıyla, Türkçülük akımına karşı tavır alan yazarları bu akıma dahil ederek İttihat ve Terakki iktidarının çatısı altında toplama çabaları, kısa bir süre için de olsa belirli bir başarı sağlamıştır. Fakat aydınların, milliyet, medeniyet ve din unsurlarına yaklaşımları arasındaki derin farklardan kaynaklanan çatışma, varlığını sürdürmeye devam etmiş ve Birinci Dünya Savaşı’nın ardından İttihat ve Terakki diktatörlüğünün sona ermesiyle birlikte bu çatışma yeniden su yüzüne çıkmıştır. *Dergâh* yazarlarının, milliyet, medeniyet ve din unsurlarını, “spiritüalist” yaklaşımdan hareketle soyut bir bütünleştirme aracı olarak benimsedikleri ruh kavramı altında biraraya getirme çabalarını ve bu bağlamda kültürel alanda yapılan tartışmalara ilişkin görüşlerini bu bölümün son kısmında ele alacağız.

2.1. “Spiritüalist” yaklaşım ve yeni bir toplumsal felsefe

İkinci Meşrutiyet’in ilanından sonra yayın alanında yaşanan hareketlilik, Osmanlı-Türk aydınlarının siyasi ve kültürel sorunlara ilişkin yaptıkları tartışmalara büyük bir ivme kazandırmıştır. Bu tartışmaların temel referans noktaları olan Batı felsefesinde ve insan bilimlerinde, Darwinizm, pozitivism, materyalizm ve entelektüalizm gibi düşünce akımlarının öne çıkması, medeniyetin ve ilerlemenin ön koşulu olarak kabul edilen pozitif bilimlere

yönelimin doğal bir sonucudur.⁹ Diğer taraftan bu yönelim, pozitif bilimlerin üzerine kurulu olduğu temel varsayımları tartışan Bergson felsefesinin, İkinci Meşrutiyet döneminde geri plana itilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Fakat dönemin bazı aydınlarının Batı düşünce hayatıyla ilgili bilgi vermek amacıyla dar bir çerçevede tanıttıkları Bergson felsefesi, Milli Mücadele döneminde büyük bir ilginin odak noktası haline gelecektir. Bu ilgi artışındaki en büyük pay ise, bu felsefeyi, siyasi ve kültürel sorunlara çözüm arayışında rehberlik edecek “spiritüalist” yaklaşımın ve bu yaklaşımdan hareketle yeni bir toplumsal felsefenin temel kaynağı olarak konumlandırılan *Dergâh* yazarlarına aittir.

Osmanlı-Türk düşünce hayatında Bergson’dan bahseden ilk yazar, İkinci Meşrutiyet’in ilanından önce *Servet-i Fünun* dergisinin “Hayat ve Kitaplar” başlıklı sütununda, dergi çevresinin büyük bir ilgi gösterdiği Hippolyte Taine’i tanıtan Ahmet Şuayıp’tır.¹⁰ Yazara göre, Auguste Comte’un takipçilerinden biri olarak ondokuzuncu yüzyıl pozitivizminde önemli bir yeri olan Taine, determinist yaklaşımı bilimsel ilerlemenin temeline yerleştirerek doğa bilimlerinde uygulanan yöntemi insan bilimlerine (manevi bilimlere) uyarlamayı amaçlamıştır. Ahmet Şuayıp, Taine’in sanat, edebiyat, tarih ve metafizik gibi çeşitli alanlardaki görüşlerini incelediği makalelerine yazdığı ekte, Taine’den sonra gelen düşünürlerden bahsederken Bergson’u da kısaca tanıtır. Yazara göre Boutroux’nun en büyük takipçilerinden olan Bergson, asıl olarak bir psikolog olmasına rağmen psikolojiyi metafizik üzerine yaptığı çalışmalarda kullanmıştır. Bu nedenle yöntemi, klasik filozoflarınkine benzer. Bergson, “Madde ve Hafıza” (*Matière et mémoire*) adlı kitabıyla Taine’in felsefesine tamamıyla karşıt bir felsefe hareketini savunan genç fakat “büyük bir hüküm ve nüfuz sahibi” bir filozoftur. Ahmet Şuayıp’ın pek fazla üzerinde durmadığı bu genç filozofu, İkinci Meşrutiyet döneminde bazı aydınlar, bütün dünyada ün kazanmış bir düşünür olarak tanıtır.

Bergson felsefesinin Batı düşünce hayatında kazandığı başarıyı öne çıkaran ilk yazar, Selanik’te yayınlanan Türkçü yayın organlarından biri olan *Yeni Felsefe Mecmuası*’ndaki

⁹ Osmanlı-Türk düşünce hayatında pozitivizmin etkisi üzerine bir çalışma için bkz. Murtaza Korlaelçi (2002), *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, Hece Yay., Ankara. Materyalizmin Türkiye’ye girişi üzerine bir çalışma için bkz. Mehmet Akgün (2005), *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi*, Elis Yay., Ankara.

¹⁰ Ahmet Şuayıp, Hippolyte Taine’in ardından Gabriel Monod, Ernest Lavisse ve Büyük Frederic, Gustave Flaubert, Niebuhr, Ranke ve Mommsen üzerine yazdığı bu yazıları 1902 (1317)’de *Hayat ve Kitaplar* başlığı altında kitaplaştırmıştır. 1913’te (1329) Maliye Nazırı Cavit Bey’in özel izniyle kitabın ikinci baskısı yayınlanmıştır. Biz burada Ahmet Şuayıp’ın Taine’i tanıttığı kısma ek olarak “Lâhika” başlığı altında yazdığı kısımdan yararlandık. Bu kısmın çeviriyazısı için bkz. Ahmet Şuayb (2005), *Hayat ve Kitaplar*, Yay. Haz. Erdoğan Erbay, Salkımsöğüt Yay., Erzurum, s. 149-161. Ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken (2005), *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, s. 150-156 ve Korlaelçi (2002), s. 257-273.

“Feylesof Bergson” başlıklı makalesiyle Rasim Haşmet’tir.¹¹ Yazarın Bergson felsefesine yaklaşımı, dergide savunulan Yeni Hayat idealinin (mefkûre) bir yansımasıdır. Aralarında Ziya Gökalp’in de bulunduğu *Yeni Felsefe Mecmuası* yazarları, bu ideali, *Genç Kalemler* dergisinde olduğu gibi, siyasi ve toplumsal ilerlemenin rehberi olarak temellendirirken iki önemli görevle karşı karşıya oldukları inancındadırlar: Eski idealleri yıkmak ve sosyolojinin yardımıyla keşfedilecek olan o günkü toplumsal vicdandan hareketle yeni ideali meydana getirmek.¹² Bergson felsefesi hakkında o zamana kadar yapılmış bir incelemeye rastlamadığını belirten Rasim Haşmet, son yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olarak nitelediği Bergson’u, dergide savunulan bu ideal çerçevesinde ele almıştır. Yazara göre Bergson’un felsefede yaptığı devrim, Descartes ve Kant’tan da öte ancak Sokrates’in gerçekleştirdiği devrim ile karşılaştırılabilir. Bergson, öncelikle var olan felsefi yöntemlere dayanan her sistemden idealini ayırmış ve yeni bir ideal meydana getirmiştir. Buna göre ideal, bilince başvururken bütün eski bilgilerini atmalı, bütün inançlarına elveda demeli, batıl düşüncelerden ve yöntemlerden kurtulmalıdır. Arındırılmış bir bilince dönmek ve ideali zamanın etkisiyle kökleşmiş olan eski esaslardan kurtarmak, ancak bu sayede mümkündür. Bergson felsefesini bilimsel araştırmaların sonuçlarından ilham alan bir sanat olarak niteleyen yazar, bu felsefe sayesinde geçmişe ve maddiyata değil geleceğe ve ruhiyata yönelen görüşlerin, ideal ve ideal aşkının ortaya çıkacağını savunur. Fakat Bergson felsefesi, her ne kadar Rasim Haşmet’in makalesinde Yeni Hayat idealine paralel bir çizgide ele alınmış olsa da, ilk başlarda A. Fouillé’nin ve daha sonra E. Durkheim’in sosyolojik yaklaşımının ağırlık kazandığı *Yeni Felsefe Mecmuası*’nda, bu ideal temellendirilirken öne çıkan bir kaynak olamamıştır. Zira Rasim Haşmet’in bu makalesi, *Yeni Felsefe Mecmuası*’nın son sayısının son sayfalarında yer alır.

İkinci Meşrutiyet döneminde Bergson felsefesinin başarısından bahseden diğer bir yazar, Balkan Savaşları’nın ardından İstanbul’da yayınlanan *Bilgi Mecmuası*’ndaki “Türk Edebiyatı Tarihinde Usul” başlıklı makalesiyle Mehmet Fuat (Köprülü)’tür.¹³ Makalesinin ilk kısmında tarih biliminin sınırları, amacı ve yöntemi üzerine Batı düşünce hayatında yapılan tartışmaları ele alan yazar, Mornet’nin doğa bilimleri alanında çalışan evrimcilere benzer bir

¹¹ Rasim Haşmet (28 Nisan 1912), “Feylesof Bergson”, *Yeni Felsefe Mecmuası*, No: 17, s. 26-30. *Yeni Felsefe Mecmuası* hakkında genel bir inceleme için bkz. Mehmet Ö. Alkan (1992), “Laik Bir İdeolojinin Doğuşu ya da II. Meşrutiyet’te Türkçülüğün Toplumsal İdeolojisi: Yeni Hayat ve Yeni Felsefe Mecmuası”, *Tarık Zafer Tunaya’ya Armağan*, İstanbul Barosu Yay., İstanbul, s. 377-407.

¹² Tahrir Heyeti (12 Ocak 1912), “Yeni Hayat”, *Yeni Felsefe Mecmuası*, No:10, s. 6.

¹³ Köprülüzade Mehmet Fuat (Ekim 1913), “Türk Edebiyatı Tarihinde Usul”, *Bilgi Mecmuası*, No: 1. Çeviriyazısı için bkz. Mehmed Fuad Köprülü (2004), *Edebiyat Araştırmaları I*, Akçağ Yay., Ankara, s. 27-63.

kesinlik ve taassupla ortaya attığı, doğa gibi tarihin de sıçramalar yapmayacağı şeklindeki iddiasının, bilim ve felsefe alanında ortaya çıkan yeni akımlar göz önüne alındığında, oldukça tartışmalı olduğu görüşündedir. Mehmet Fuat’a göre Darwin’in evrim kuramı, Spencer ve Karl Marx’ın çalışmalarıyla doğa bilimleri ve sosyal bilimler alanına hakim olup sosyoloji alanında önemli ve kalıcı izler bıraktıktan sonra, son günlerde sarsılmaya başlamıştır. Evrimin yavaş değil ani bir biçimde ve tahmini mümkün olmayan nedenlerden ileri geldiğini iddia eden “intikal” (*mutation*) kuramı ile Bergson’un, Hollandalı [Hugo] de Vries’in ve Georges Sorel’in kuramlarına işaret eden yazar, bunlar arasında özellikle Bergson’un yaratıcı evrim kuramı üzerinde durur. Mehmet Fuat’a göre dünya çapında ün kazanmış bir düşünür olan Bergson, madenlerden insan topluluklarına kadar gerçekleşen her değişimi, iradenin belirli olmayan hareketi sonucunda “hayati bir galeyana” atfetder. Manevi bir gücün ürünü olan bu hareket sayesinde de yenilik, ani bir biçimde ortaya çıkabilir. Bergson’un yaratıcı evrim kuramı hakkında verdiği bu bilginin ardından tarih biliminde deneysel yöntemi savunanları eleştiren yazara göre, insanı ve ona ait işleri konu alan insan bilimlerinde, doğa bilimlerinin sınırlı ve dar yöntemlerini genişletmek yerine, ele alınan konunun gereklerine uymayarak indirgeyici bir yaklaşımla çalışmak, başka bir deyişle, tarihi doğa bilimlerine benzetmek bilimsel ruha aykırıdır. Türk edebiyatı tarihinde yöntem sorunundan hareket eden ve Bergson felsefesinden güç alarak bilimcilik karşıtı bir yaklaşımı öne çıkaran Mehmet Fuat, makalesinin satır aralarında da olsa bu felsefeden bahseden ilk isimlerden biridir. Fakat Darwin’in evrim kuramının o günlerde Batı’da geçirdiği sarsıntı, henüz Osmanlı-Türk düşünce hayatına bütün şiddetiyle ulaşmamıştır.

Mehmet Fuat’tan kısa bir süre sonra Rıza Tevfik, *İctihad* dergisinde yayınlanan “Henri Bergson ve Felsefesi” başlıklı makalesiyle Bergson’u “medeni dünyanın” her yerinde ün kazanmış bir Fransız filozofu olarak tanıtır.¹⁴ Bergson felsefesini, eski Yunan felsefesinden itibaren epistemoloji ve ontoloji alanında yapılan tartışmaların Batı felsefe tarihi boyunca izlediği çizgiye yerleştiren yazar, Bergson’un sezgiciliği (*intuitionisme*) yeni bir yaklaşımla ele alışı, maddeyi ruhtan ayırarak değerlendirmesi, analitik psikolojinin bulgularından hareketle hafızaya atfettiği önem ve bu felsefenin dayanak noktası olan zaman kuramı üzerinde durur. Rıza Tevfik’e göre determinizm felsefesini reddeden Bergson, ruh ve beden arasında yaptığı ayırımdan hareketle doğa bilimlerinin ilkelerinin psikolojik olaylara

¹⁴ Rıza Tevfik [Bölükbaşı] (12 Şubat 1914), “Henri Bergson ve Felsefesi”, *İctihad*, No: 91/2. Çevirimyazısı ve Türkçeleştirilmiş metin için bkz. Rıza Tevfik Bölükbaşı (2005), *Bergson Hakkında-Henri Bergson ve Felsefesi*, Yay. Haz. Erdoğan Erbay, Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya, s. 57-72 ve 111-126.

uygulanmasının büyük bir hata olduğunu savunmuştur. Bu tür bir yaklaşım da, Batı’da deneysel bilim ve mekanizm taraftarlarının tepkisini çekmiş ve filozofun “yeni bir spiritüalizm” icat etmekle suçlanmasına neden olmuştur. Bergson’un bazı konulara getirdiği açıklamalarda evrim kuramından yararlandığına işaret eden yazar, bu felsefenin belirli noktalarda biyolojik ve hatta Darwinist olduğu kanısındadır. Bununla beraber Bergson, Spencer’ın sistemini temelsiz bir evrim kuramı olmakla eleştirmiş ve kendi felsefesinden hareketle yeni bir evrim kuramı ortaya atmıştır. Rıza Tevfik ve Mehmet Fuat, Bergson felsefesini belirli bir ideal doğrultusunda değerlendiren Rasim Haşmet’in aksine, bu felsefeyi akademik bir çerçevede ele almışlardır. Bergson felsefesini dönemin siyasi ve kültürel sorunlarına uyarlamayan böyle bir yaklaşım da, Osmanlı-Türk aydınlarının dikkatini bu felsefeye çekmek için yeterli değildir.

İkinci Meşrutiyet döneminde Bergson’dan bahseden diğer bir isim, Birinci Dünya Savaşı sırasında *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*’nda yayınlanan “‘Henri Bergson’ ve ‘Arthur Schopenhauer’” başlıklı makalesiyle Darülfünun hocalarından Günther Jakobi’dir.¹⁵ Jakobi, Bergson’un savaştan önce yaptığı çalışmalarda Alman düşünürlerinden önemli ölçüde yararlanmış olmasına rağmen, savaşın başlamasıyla beraber Alman düşünce hayatını “barbarlık” olarak nitelediğini belirtir. Alman psikoloji tarihinde önemli bir yere sahip olan Wundt’u saygıyla anmasına, Dilthey, Driesch ve Simmel gibi Alman düşünürlerle duyduğu yakınlığa ve kuramının, İngiltere’deki kadar olmasa da, Almanya’da da ilgiyle karşılanmasına rağmen, Bergson’un Alman düşünce hayatına saldırması, yazara göre doğal olmayan heyecanlı bir ruh halinin sonucudur. Jakobi, ilk defa Amerika’da *The Monist* gazetesinde ve daha sonra *Internationale Monatsschrift*’de yayınlandığını belirttiği bu incelemesinde, Bergson’un temel fikirlerinin dayanağının Schopenhauer felsefesi olduğunu savunur. Bununla beraber, Bergson’un pragmatist olduğuna ilişkin ortaya atılan iddiaları eleştiren yazar, onun Schopenhauer ile aynı nedenlerden dolayı Pragmatist olamayacağını ileri sürer. Osmanlı-Türk düşünce hayatında o güne kadar Bergson felsefesi üzerine yazılmış en kapsamlı makalelerden biri olmasına rağmen, bu makalede yazarın temel kaygısı, Bergson’un Alman düşünce hayatına saldırılarının, bizzat kendisinin Alman düşünürlerinin etkisinde olması nedeniyle hiçbir anlam taşımadığını göstermektir. Dolayısıyla bu Darülfünun hocası,

¹⁵ Günther Jakobi (Kasım 1916), “‘Henri Bergson’ ve ‘Arthur Schopenhauer’”, Çev. İbn Habib, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, No: 5, s. 481-501. *Muallim* dergisinde Satı Bey’le Gökalp arasındaki eğitim tartışmalarından anladığımız kadarıyla, bu sıralarda Bergson felsefesinin kavramlarını diline dolayan Gökalp de, Durkheim sosyolojisinde karar kılmadan önce bir süre bu filozofun etkisinde kalmıştır. Bu eğitim tartışmalarına ilişkin Gökalp’in makaleleri için bkz. Ziya Gökalp (1981), *Makaleler V*, Yay. haz. Rıza Kardaş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

yazısında Bergson'dan ziyade onun kaynağı olan Alman felsefesini öne çıkarmayı hedeflemiştir.

İkinci Meşrutiyet döneminde satır aralarında kalan veya oldukça dar bir çerçevede tanıtılan Bergson felsefesi, Osmanlı devletinin Birinci Dünya Savaşı'nda aldığı yenilginin ardından yaşanan süreçte, giderek artan bir ilginin odak noktası haline gelecektir. Milli Mücadele döneminde Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde verdiği felsefe ve estetik derslerinde Bergson'u yeniden ele alan Rıza Tevfik, yaşanan bu ilgi artışında önemli bir rol oynamıştır. Onun, öğrenciler için Bergson felsefesine ilişkin hazırladığı ders notlarının yayın tarihi, *Dergâh*'ın yayına girdiği 1921 yılıdır.¹⁶ Bu derslerin odak noktasında, felsefe tarihi boyunca farklı filozofların yaklaşımlarıyla şekillenen fakat doğa bilimlerinde kaydedilen ilerlemeler sonucunda gözden düşen spiritüalizmin, Bergson felsefesiyle birlikte yeniden canlanması ve bu felsefeye duyulan ilginin artışında tarihsel koşulların oynadığı rol yer alır. Yazara göre iki bin beş yüz yıldan beri filozoflar, felsefeyi kişiselikten kurtararak bağımsız ve kesin bir bilim haline getirmeyi amaçlamışlardır. Bu amaç doğrultusunda da ampirizm, rasyonalizm, materyalizm ve spiritüalizm gibi birçok felsefe sistemi ve aynı sistem içerisinde birbirinden farklı yaklaşımlar geliştiren birçok filozof ortaya çıkmıştır. Bergson, doğa bilimlerinde kaydedilen ilerlemeler sonucunda son altmış yıl içerisinde büyük ölçüde terk edilmiş olan spiritüalizmi, yine bu bilimsel gelişmelerden hareketle canlandırmış ve zorunluluk karşısında özgür iradeyi öne çıkararak büyük bir başarı kazanmıştır. Bu başarıda da materyalizme karşı yükselen tepkinin ve natüralizmin başarısızlığının önemli bir payı vardır. Materyalizme dayalı bir ahlak anlayışını, siyasette güç, iktisatta para ve yaşam tarzında haz prensiplerini takip etmek olarak gören birçok düşünür, bu felsefe akımını açık bir sapkınlık olarak görmüş ve bir tehdit olarak algılamıştır. Büyük bir felaketle sonuçlanan Birinci Dünya Savaşı'nın düşünsel arka planında Nietzsche ve Darwin'in yer aldığı yönündeki görüşün genel kabul gören bir varsayım olması ise, materyalizmi ortak düşman olarak benimseyen din filozoflarının, Bergson'un spiritüalist felsefesini desteklemelerinde önemli bir rol oynamıştır. Rıza Tevfik'e göre Bergson felsefesinin kazandığı başarının diğer bir nedeni de, sübjektivizm, entelektüalizm ve mekanizme dayanan natüralist felsefenin başarısızlığıdır. Natüralizme yöneltilecek eleştirilerin, maneviyatı mekanik bir yaklaşımla değerlendirmek, dini dışlamak, ruhu ve iradeyi inkar etmek gibi noktalarda yoğunlaşması, din ve sanatı kendisiyle iş birliğine davet eden Bergson felsefesinin başarı kazanmasına uygun bir ortam hazırlamıştır. İkinci

¹⁶ Rıza Tevfik (1921), *Bergson Hakkında*, Darülfünun Matbaası, İstanbul. Çeviriyazısı için bkz. Rıza Tevfik Bölükbaşı (2005), s. 17-55 ve 73-109.

Meşrutiyet döneminde olduğu gibi Milli Mücadele döneminde de akademik yaklaşımını koruyan Rıza Tevfik'in, Bergson felsefesinin temsilcileri olarak öne çıkan *Dergâh* yazarlarının bulunduğu siyasi kampa karşıt bir konumda yer almasına rağmen, Darülfünun'da verdiği dersler aracılığıyla bu felsefenin tanıtımında önemli bir rol oynadığı görülür. Fakat siyasi kariyerindeki seçimleri, onu, kısa bir süre sonra Darülfünun öğrencileri tarafından düzenlenen boykotun hedeflerinden biri haline getirecek ve hocalık görevinden alınmasına neden olacaktır.

Milli Mücadele döneminde Bergson felsefesini eleştirel bir yaklaşımla ele alan ilk isimlerden biri, 1919 yılında İstanbul'da yayınlanan "Bergson ve Felsefesi" adlı kitabıyla Suphi Ethem'dir.¹⁷ Evrim kuramının insanlığı gelenek ve inançlardan kurtaracağını savunan ve başlangıçta Bergson'u evrimci bir düşünür olarak gören Suphi Ethem, onun hayat hakkındaki fikirleriyle karşılaştığında bunları Lamarckçı ve Darwinci bir bakış açısıyla eleştirmeye yönelmiştir. Yazara göre, derleme bir felsefe sistemi kuran ve aslında bir metafizikçi olan Bergson'un görüşleri, bilimsel esaslara uygun değildir. Bergson'un beynin maddenin ürünü olmadığını düşünmesi, onun fizyolojistlere ve Lamarckçı transformasyon kuramına getirdiği eleştirilerde büyük bir yanlış içerisindedir olduğunu gösterir. Bununla beraber, filozofun düştüğü diğer bir yanlış da, madde engeliyle karşılaştığında kendisinden bir şeyler bırakmak zorunda kalan ve kendisini bütünüyle gerçekleştiremeyen "hayat hamlesi"ni hayatın merkezine koymasıdır. Bergson felsefesini tanıtırken yaptığı bazı bariz hatalara ve getirdiği yüzeysel eleştirilere rağmen Suphi Ethem'in, Milli Mücadele döneminin düşünce hayatında bu felsefeyi tartışmaya açan yazarlar arasında önemli bir yeri vardır.¹⁸ Fakat Bergson felsefesinin büyük bir ilginin odak noktası haline gelmesi, asıl olarak, dönemin siyasi ve kültürel sorunlarına çözüm arayışında bu felsefeyi bir rehber olarak işaret eden *Dergâh* yazarlarının yayın faaliyetleriyle gerçekleşecektir.

¹⁷ Levent Bayraktar (1998), "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri", *Felsefe Dünyası*, No: 28, s. 63. Suphi Ethem'in materyalizm ile ilgili görüşleri için bkz. Akgün (2005), s. 229-253.

¹⁸ Ali Canip'in *Türk Dünyası* gazetesinde Suphi Ethem'in kitabı hakkında övücü sözler söylemesi üzerine Mehmet Ali Ayni, bu kitabı incelemiş ve aynı gazetede bir eleştiri yazısı kaleme almıştır. Böylesine ağır bilimsel meselelerin yayınlanmadan önce iyice incelenmesi gerektiğini belirten Ayni'ye göre Suphi Ethem'in kitabında bir çok hata vardır. Bu kitabı nerden ve kimden çevirdiğini belirtmemiş olan Suphi Ethem'in Bergson felsefesini bilmemesi, felsefi kavramları yerinde kullanmaması ve felsefe diline hakim olmaması, kitabın baştan sona hatalarla dolu olmasına neden olmuştur. Bkz. M. Ali [Ayni] (1923), *İntikad ve Mülâhazalar*, Orhaniye Matbaası, İstanbul. Mehmet Ali Ayni'nin yazdığı eleştiri yazısının yer aldığı bu kitapla ilgili olarak bizim yararlandığımız kaynak için bkz. Abamüslim Akdemir (1997), *Mehmed Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, s. 22-23.

Dergâh'ın genç yazarlarına öncülük eden bazı Darülfünun hocaları, Bergson felsefesini yeni bir toplumsal felsefe olarak konumlandırırken, eş zamanlı ilerleyen ve birbirini besleyen iki çizgide hareket etmişlerdir. Bunlardan birincisi, bu felsefenin temel argümanlarını Osmanlı-Türk aydınlarına tanıtmak, ikincisi ise, bilimcilik karşıtı duruşun bu felsefeyle birlikte büyük bir zafer kazanarak Batı düşünce hayatına yeni bir yön verdiğini göstermektir. *Dergâh* yazarlarının bu iki çizgide gerçekleştirdikleri yayın faaliyeti, dergide siyaset, edebiyat, eğitim, sanat ve tarih gibi çeşitli alanlarda yapılan tartışmaların ve dolayısıyla Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımın düşünsel temellerini oluşturmuştur. Bu bağlamda, “spiritüalist” yaklaşımın dönemin düşünce hayatındaki yansımalarını anlayabilmek için, ilk olarak, *Dergâh*'ta Bergson felsefesinin sağladığı argümanlar ve kavramsal çerçeve üzerinde duracağız. Diğer taraftan, dergide bilimcilik karşıtı duruş, sadece Bergson felsefesinin sınırları içerisinde değil, Batı düşünce hayatında tanınmış çeşitli düşünürlerin çalışmalarıyla desteklenerek savunulmuştur. Bu düşünürler arasında Bergson'un ardından dergide en çok öne çıkan isim, deneysel psikoloji üzerine yaptığı çalışmalarıyla Théodule-Armand Ribot'dur. Bu bağlamda, ikinci olarak, Osmanlı-Türk düşünce hayatına ilişkin tarih yazımında pek fazla söz edilmeyen bu düşünürün, dergide Bergson felsefesinin argümanlarını hangi noktalarda genişletmek amacıyla kullanıldığı üzerinde duracağız. Başta Bergson olmak üzere T. Ribot, W. James ve E. Boutroux gibi düşünürlerden hareketle, dergide darwinizm, materyalizm ve entelektüalizm gibi felsefe akımlarına getirilen eleştiriler, dönemin bazı aydınları tarafından bilim karşıtlığı olarak algılanmıştır. Bergson felsefesine karşı Ahmet Şuayıp'tan itibaren ortaya çıkan bu eleştirel çizgiyi, *Dergâh*'ın yayınlandığı dönemde devam ettirenler özellikle, Marxizmin ve tarihsel materyalizmin temsilcisi olan *Aydınlık* dergisi yazarlarıdır. Bu bağlamda üçüncü olarak, *Dergâh*'a yöneltilen mistisizm ve bilim karşıtlığı suçlamalarını, bu suçlamalar karşısında *Dergâh* yazarlarının yaptığı savunmayı ve karşı saldırıyı ele alacağız. *Dergâh*, kendisini bilim karşıtlığıyla suçlayanları, siyasi ve kültürel sorunlara çözüm arayışında bilimci bir zihniyetin esiri olmakla suçlamıştır. Bu suçlamanın başlıca hedeflerinden biri, İttihat ve Terakki iktidarının filozofu olarak tanınan ve pozitif bir bilim olarak öne çıkardığı Durkheim sosyolojisini, Bergson felsefesinin de dahil olduğu diğer felsefi yaklaşımlara üstün gören Ziya Gökalp'tir. Bu bağlamda, Bergson felsefesinin yeni bir toplumsal felsefe olarak konumlandırılmasında önemli bir aşamayı temsil etmesi nedeniyle, *Dergâh*'ta Gökalp ve Durkheim sosyolojisine getirilen eleştirileri ayrı bir başlık altında ele alacağız.

2.1.1. “Spiritüalist” yaklaşımın Bergsoncu temelleri

Darülfünun’da psikoloji dersleri veren Mustafa Şekip, Bergson’dan çevirdiği dört makale ile *Dergâh*’ta Bergson felsefesini temsil eden başlıca yazardır.¹⁹ “Felsefe: Şuur ve Hayat” ile “Felsefe: Ruh ve Beden” başlıklı ilk iki çeviri, Bergson felsefesinin temel argümanlarını ve kavramlarını tanıtmaya bağlamında büyük bir önem taşır. Bu iki çeviriden yaklaşık yedi ay sonra yayınlanan “Felsefe: Hakikat ve Şe’niyet” başlıklı üçüncü çeviri ise, W. James’in *Pragmatizm* adlı kitabının Fransızca çevirisine Bergson’un yazmış olduğu bir önsözdür. Mustafa Şekip’in, Bergson ile James’i aynı çizgide konumlandığı kısa bir düşünce tarihi anlatısı ile başlayan bu çeviri ile ardından gelen “Felsefe: Dirilerin Hayaletleri ve Taharriyat-ı Ruhiye” başlıklı son çeviri, ilk iki çeviride yer alan argümanları genişleterek derginin Bergsoncu çizgisini ve bilimcilik karşıtı duruşunu devam ettirmesi açısından önemlidir.

Mustafa Şekip’in “Felsefe: Şuur ve Hayat” başlığı altında Bergson’dan çevirdiği ilk makalede, bilinç ile hayat arasındaki ilişkiyi inceleyen filozof, hayata dair meselelerin bir takım matematiksel kanunlara indirgenerek veya fizik ve kimyadaki gibi birkaç deney aracılığıyla çözülemeyeceğini savunur.²⁰ Ancak her türlü tecrübe hesaba katıldığı takdirde elde edilecek olan bilgi, bizi kademe kademe yükselen olasılıklara götürecek ve nihayet günün birinde aydınlığa, başka bir deyişle, kesinliğe ulaştıracaktır. Bu bağlamda Bergson’un amacı, kendi deyimiyile, felsefeyi bir tek filozofun sistematik bir eseri veya kurgusu olmaktan

¹⁹ “Şuur ve Hayat”, “Ruh ve Beden”, “Hakikat ve Şe’niyet”, “Dirilerin Hayaletleri ve Taharriyat-ı Ruhiye” başlıklı bu makaleler dergide yirmi sayı boyunca aralıklarla yayınlanmıştır. Bu bölümde, Bergson’un adı geçen makalelerinin Osmanlıca çevirilerini Fransızca orjinalleriyle karşılaştırmalı bir biçimde ve *Dergâh* yazarlarına sağladığı temel argümanlara odaklanarak düşünce akışının bütünlüğünü bozmadan incelemeye çalıştık. “Spiritüalist” yaklaşımın temellerini oluşturan bu argümanların ve kavramsal çerçevenin dergi yazarları tarafından güncel tartışmalarda nasıl kullanıldığını daha sonraki bölümlerde ele alacağız. “Şuur ve Hayat”, “Ruh ve Beden” ve “Dirilerin Hayaletleri ve Taharriyat-ı Ruhiye” başlıklı üç makalenin, sırasıyla “Şuur ve Hayat”, “Ruh ile Beden” ve “Hayalet Diriler” ve “Ruh Araştırmaları” başlıkları altında bazı noktalarda hatalı olduğunu düşündüğümüz Türkçe çevirileri için bkz. Henri Bergson (1998), *Zihin Kudreti*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul. “Şuur ve Hayat” (*La conscience et la vie*), Bergson’un 29 Mayıs 1911’de, “Ruh ve Beden” (*L’âme et le corps*) 28 Nisan 1912’de ve “Dirilerin Hayaletleri ve Taharriyat-ı Ruhiye” (*Fantômes de vivants*) et “recherche psychique”) 28 Mayıs 1913’de verdiği konferansların metinleri olup filozofun *L’énergie spirituelle* adlı kitabında yayınlanmıştır. “Hakikat ve Şe’niyet” (*Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité*) ise William James’in 1911’de Fransızcaya çevirilen *Pragmatisme* adlı kitabına yazılmış olan bir giriş yazısı olup Bergson’un *La pensée et le mouvant* adlı kitabında yayınlanmıştır. Osmanlıca metinleri karşılaştırmak amacıyla yararlandığımız Fransızca kaynaklar için bkz. Henri Bergson (2009), *L’énergie spirituelle*, PUF, Paris ve Henri Bergson (2009), *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris. Bu kitaplardan birincisinin ilk yayın tarihi 1919, ikincisinin ise 1938’dir.

²⁰ Henri Bergson (1921), “Felsefe: Şuur ve Hayat”, Çev. Mustafa Şekip [Tunç], *Dergâh*, No: 2, 3, 4, 5, s. 24-25, 40-41, 55-57, 72-73.

kurtarıp ona, pozitif bilimlerde olduğu gibi, sürekli olarak eklemeler ve düzeltmelerle ilerleyen bir yön vermektir.

Bilinç ile hayat arasındaki ilişkiyi tecrübelerden hareketle inceleyen filozofa göre, ruh denince her şeyden önce bilinç ve bilinç denince de hafıza kastedilir. Geçmiş ile gelecek arasında bir köprü olan bilincin en önemli görevi, sezme ve hatırlama (basiret ve tahattur) dır. Bazı zamanlarda köşeye çekilen bilinç, özellikle insanın iç hayatının buhranlı dönemlerinde coşar. Geleceğimizi belirleyecek olan bir karar karşısında olduğumuz böylesi dönemlerde, bir insanın düşünsel faaliyetleri geçmişe doğru ne kadar gerilmiş bulunursa, geleceğe doğru atılacak ok da o oranda kuvvetli olur. Bu doğrultuda hayat, ya harekete geçip tehlike ve maceralara atılarak bilincini aydınlatmaya veya hareketsizliğe, uyuşukluğa ve sessizliğe dalarak bilincini karartmaya doğru ilerleyecektir. Hayatın dünyadaki görevi yaratmaktır. Uyku halinde bulunan maddenin karşısında hayat, uyanık bir halde, geçmiş şimdide ve şimdide geleceğe katarak kesintisiz bir şekilde devam eder. Hayatın bu sürekliliği de bilinçten başka bir şey değildir. Aslında birbirinden farklı ve hatta birbirine zıt olan bilinç ve madde, birbiriyle tamamen kaynaşmadan fakat olabildiğince bir düzen içerisinde birlikte yaşarlar. Bunların bir düzen içerisinde birlikte var olması ise, hayatın madde içine girerek onu kendi özgürlük ve çıkarına sevk etmesiyle gerçekleşmiştir. Hayatın hareketi, bedende hapis olan güç sistemine özgürlük vermekten ibarettir.

Bergson, yeryüzündeki hayatın bütün evrimini hayat hamlesinin bir çabası olarak görür. Bu çabanın amacı, kendini mümkün olduğu kadar maddenin esaretinden kurtarmak ve sonuç olarak kendi özgürlüğünü yaşamaktır. Bu çaba sırasında maddenin direnişiyle karşılaşan hayat hamlesi, bazen yolundan saparak, bazen geri dönerek, bazen de olduğu yerde kalarak maddeyi farklı evrim yollarına sevk etmiştir. Hayat hamlesinin itiraz edilemeyecek başarısı ise bu yollardan yalnız ikisi üzerinde olmuştur. Bunlardan birincisi, oldukça küçük bir başarı olup eklem bacaklılarda görülür. Hayat hamlesinin esas başarısı olan ikinci evrim yolu ise, omurgalılarda ortaya çıkmıştır. İlk evrim yolunun ulaştığı son noktada böceklerin içgüdüleri, ikincisinde ise insan zekası bulunur. Sonuç olarak hayat hamlesi, maddeden yaptığı bilinç ile yine maddenin içinden geçerek, hem kendini organikleştirmiş hem de bu organik yapıyı maddeden yapılmasına ve maddeye tâbi olmasına rağmen kendi özgürlüğüne bir alet olarak kullanmayı başarmıştır. Maddenin hayat hamlesine gösterdiği direnç, bir bilinç ve seçme yetisinin varlığından söz etmenin güç olduğu bitkiler aleminde kısmen gözlenebilir. Bilincin kendini maddenin esaretinden kısmen kurtardığı hayvanlar aleminde, seçme yetisi

yaşamsal ihtiyaçların oluşturduğu sınırları aşamayarak özgürlüğü bu sınırlara mahkum etmiştir. Hayat hamlesinin şiddetli bir sıçrayışla açtığı üçüncü evrim yolunda ise, insanın ortaya çıkışıyla büyük bir evrim gerçekleşmiştir. Bu yolda, artık hayat hamlesine içkin olan özgürlük bütün setleri yıkarak zincirlerini kırmıştır. Bu şekilde meydana gelen insan beyni karşısında, maddenin alet olmaktan ve ona boyun eğmekten başka bir şansı kalmamıştır. Maddenin içine girdikten sonra bunu organik ve inorganik olmak üzere iki ayrı aleme ayıran hayat hamlesi, sonunda insan beynini meydana getirerek her ikisine de hakim olmuş ve hepsinin üstünde özgürlüğünden ibaret olan saltanatını korumuştur.

Bergson, makalesinin sonunda hayat hamlesinin toplumsal hayatta ve toplumlar arası ilişkilerde ifade ettiği anlam üzerinde durur. Buna göre hayat hamlesi, daha önce de belirtildiği gibi, evrim yolunda omurgalılar ve omurgasızlar olmak üzere iki büyük yol tutturmuştur. Omurgasızların evriminin tepe noktasında arılarla karıncalar, omurgalıların tepe noktasında ise insan vardır. Bunların farklı yolları takip etmelerine rağmen evrimde ulaştıkları noktalardan biri de toplumsal hayattır. Bireylerin bir araya gelmesinden meydana gelen toplum, bütün bireylerin çalışmalarından istifade ederken aynı zamanda onların hayatlarını da kolaylaştırır. Bireye boyun eğdirmeden kendisinin sürekliliğini sağlayamayan toplum, ancak bireye özgürlük vererek ilerleme sağlayabilir. Bu nedenle toplum, uzlaştırılması gereken iki zıt talep karşısındadır. Karınca ve arıların teşkil ettikleri topluluklarda bu şartlardan yalnız birincisi sağlanmıştır. Bunlar, şaşırtıcı bir birlik içerisinde yaşıyorlarsa da, aynı zamanda değişmeyen bir kürenin içinde donup kalmışlardır. Bir toplum içinde yaşayan bireyler kendilerini kürenin içinde unutulursa toplum da kendi amacını ve gücünü unuttur. Böylelikle her ikisi de uyurgezerler gibi yaşayarak, daima ileriye, daima etkin ve büyük bir toplumsal hayat ve daha mükemmel bir bireysel özgürlüğe doğru gideceklerine, dolap beygirleri gibi sürekli bir nokta etrafında dönüp dururlar. Bireyin yalnız teslimiyetini değil aynı zamanda özgürlüğünü düşünen ve bu iki amacı her zaman göz önünde bulunduran yalnız insan toplumlarıdır. Kendi aralarında ve kendi içlerinde mücadele halinde olan bu toplumların, birbirlerini törpüleyerek zıtlıkları aşındırmak, bireysel iradeleri bozmadan bunları toplumsal iradeye aşılacak ve sonuç olarak çeşitli toplumları, onların orijinalliklerini ve bağımsızlıklarını bozmadan, daha geniş bir toplum içerisine katmak istedikleri bariz bir şekilde görülür. Bergson'a göre bu endişe verici fakat aynı zamanda güven verici mücadele halinin toplumlarda da gözlenmesi, elde olmadan, hayat hamlesinin burada da sayısız araçla, en nitelikli, en zengin çeşitliliğe ve en büyük çoğunluğa ulaşmak amacıyla bireyleşmeye ve birliği sağlamaya yöneldiğine işaret eder.

Mustafa Şekip'in Bergson'dan yaptığı bu ilk çeviride, tecrübeye dayalı bir yöntem anlayışı, ruhun maddenin esaretinden kurtulmak üzere verdiği bir özgürlük mücadelesi şeklinde kurgulanan yaratıcı evrim anlatısı, bu mücadelede hayat hamlesinin rolü, geçmiş ile gelecek arasında bir köprü vazifesi gören ve özellikle bunalım dönemlerinde coşan bilinç ve hafızanın işleyişi ve son olarak bireysel hak ve özgürlüklerin göz ardı edilmesinin toplumsal ilerlemeye engel teşkil ettiği vurgusu, *Dergâh* yazarlarına siyasi ve kültürel sorunlara ilişkin görüşlerini temellendirebilecekleri felsefi bir zemin sağlayan argümanlar arasında öne çıkar. Fakat Bergson felsefesinin dönemin düşünce hayatında metafizik ve bilim dışı bir felsefe olarak değerlendirilmesi, dergi yazarlarının bilim karşıtlığıyla suçlanmalarına neden olmuştur. Bu suçlamalar karşısında Mustafa Şekip, ruh ile beden arasında bir aynılık ilişkisi olduğu varsayımından hareket eden materyalistlerin aksine, Bergson'un ruh ile beden arasında yaptığı ayırımı, bilim karşıtı değil bilimcilik karşıtı bir yaklaşımın sonucu olarak görür.

Mustafa Şekip'in Bergson'dan yaptığı “Felsefe: Ruh ve Beden” başlıklı ikinci çeviride, filozof, ruh ve beden yani gerçekte bilfiil mevcut olan madde ile gerçekte bilfiil mevcut olmayan ruh arasındaki ilişkiyi, daha önceki makalesinde de belirttiği gibi, meselenin özünü keşfetmeye çalışmadan ve derin konulara girmeden doğrudan doğruya tecrübelerden yola çıkarak belirlemeye çalışacağını dile getirir.²¹ Bu bağlamda Bergson'un sorunsallaştırdığı nokta, materyalistlerin üç yüz yıldır bilinç ile beyin arasında bir aynılık ilişkisi olduğuna dair sahip oldukları ön kabuldür. Oysa bu ön kabul, filozofa göre, bilimsel temeli olmayan felsefi bir varsayımdır.

Bergson'a göre bedenin hareketleri iki şekilde gerçekleşir. Birincisi, hareketin maddelerde olduğu gibi dışarıdan gelen bir etki ile gerçekleşmesi, ikincisi ise, içeriden gelen, öncekiler gibi öngörülemez ve iradi olan etkilerle gerçekleşmesidir. Bu iradi hareketin gerçek sebebi ben (*je*) veya ego (*moi*)dur. Ego'da bedeni zaman ve mekanda aşan bir şey vardır. Görevi daima yaratmak olan bilinç, gücünü eski tecrübelerden alan iradeyi, azminden hiç dönmeyecek tarzda daima yeni istikametlere yöneltir. Bedeni her taraftan aşan ve kendisini kendi hareketleriyle daima yeniden yaratan bu varlığa ego veya ruh denir ki bu, kendi kendinden olduğundan fazlasını çıkarabilen ve aldığıyla olduğundan fazlasını verebilen bir güçtür. Bergson'a göre varılan bu sonuç, ruh ile beden arasında nasıl bir ilişki olduğunu kendi

²¹ Henri Bergson (1921), “Felsefe: Ruh ve Beden”, Çev. Mustafa Şekip [Tunç], *Dergâh*, No: 6, 7, 8, 10, 11, 12, s. 87-88, 102-103, 119-121, 151, 164-165, 183-184.

tecrübelerimizden hareketle açıklamaya çalıştığımızda elde edebildiğimiz tek bilgidir. Filozof, beden hareketlerini beyin vasıtasıyla açıklayan materyalistlerin, beden ile ruh arasında bir aynılık ilişkisi olmadığını savunanlara karşı getirdikleri eleştirilere ve ruhta bedeni aşan bir şey olmadığına dair öne sürdükleri kanıtlara değindikten sonra, bu eleştirilerin ve kanıtların bilimsel olmadığını, henüz bilimin bu kadar ilerlemediğini ve aksi ispat edilene kadar bunların bilimsel olarak geçerliliğinin kabul edilemeyeceğini savunur. Bergson ile materyalistlerin anlaştıkları nokta ise, bilinç veya ruh ile beyin arasında bir ilişki bulunduğudur. Fakat bu ilişki, beynin bilincin bütün detaylarını içerdiği ve bilincin beynin bir fonksiyonu olduğu veya bunların aralarında bir aynılık ilişkisi olduğu anlamına gelmez.

Bergson, materyalistlerin beden ile ruh arasında bir denklik olduğu düşüncesine bu kadar bağlanmalarını, bu varsayımın üç yüz yıllık tarihsel gelişimine bağlar. Buna göre, Onyedinci yüzyılda fizik alanında bilimsel yöntemlerle sağlanan başarılarından sonra, bu bilimin büyük ümitlerini gerçekleştirmek üzere metafizikten denklik teorisinin alınması oldukça faydalı olmuştur. Rönesans'ın ardından [Johannes] Kepler ve [Galileo] Galilei'nin astronomi ve fizik olaylarını mekanik olaylara indirgemenin yolunu göstermesiyle, organik ve inorganik bütün evreni matematiksel kanunlara tâbi bir makine gibi düşünmek fikri ortaya çıkmıştır. Artık bu görüş karşısında bütün canlı hayat ve hatta insan, bir saatin çarkları gibi tamamen mekanik bir makineden başka bir şey değildir. Her bireyin iradesinin matematiksel olarak hesaplanıp önceden belirlenmesi mümkündür. İnsan hiçbir şey yaratamaz. His ve fikir ile ifade edilen ruhsal durumlar beden hareketlerinin birer tercümesidir. Bu derece ileri gitmeyen Descartes, kendi kurduğu denklik teorisine rağmen özgür iradeye bu teorisin dışında ayrı bir yer vermiştir. Spinoza ve Leibniz ise, sistemcilik mantığının yol açtığı bir zorunluluk sonucunda, beden ile ruh arasında bir denklik bulunduğu yolundaki teoriyi kesin bir kanun haline getirmekle beraber, ruhu beden bir gölgesi yapmaktan kaçınmışlardır. Fakat Bergson'a göre bu filozoflar, zihinsel yaşamın beyinsel yaşamın bir görüntüsünden ibaret olduğunu savunan kartezyenizmin yolunu açmışlardır. Onsekizinci yüzyıl felsefesinde temsil edilen ve kartezyen felsefenin kısmen sadeleştirilmiş bir şekli olan denklik teorisi, La Mettrie, Helvétius, Charles Bonnet ve Cabanis gibi kartezyen filozoflar tarafından, Ondokuzuncu yüzyıl bilimine daha faydalı olabilecek bir hale getirilmiştir. Bergson, beden ile ruh arasında bir denklik ilişkisinin var olduğu yönündeki varsayımın, bu tarihsel anlatı çerçevesinde değerlendirildiğinde, bilimsel bir gerçek değil felsefi bir akım olduğunun ve o günkü bilimin bu varsayıma bağlılığının daha iyi anlaşılacağı görüşündedir. Bu bağlamda “Madde ve Hafıza” (*Matière et mémoire*) adlı çalışmasını referans gösteren düşünür, insan

bilincinin içeriğinin, ona karşılık geldiği söylenen beyinden çok daha zengin olduğunu ve dolayısıyla bilinç ile beyin arasında mutlak bir aynılık ilişkisinin varolduğunun söylenemeyeceğini savunur.

Bergson, beynin ruhsal olaylarla ilişkisi çerçevesinde nasıl bir rolü olduğunu ise, hissetme ve anlama yetileri üzerinden yürüttüğü bir tartışmayla ortaya koyar. Buna göre, anlama yetisi bir beyin olayı olmayıp, sadece insana değil bütün canlılara mahsus bir durumdur. Yaşamak ve anlamak tek bir şeydir. Hisseden, arzulayan ve isteyen beyin değildir. Bunlar, hayatın duyguları, hayatın talepleridir. Beyin ve sinir sistemi harekete geçmek için his ve arzuların hareketine muhtaçtır. Bergson'a göre beyin, ne bir düşünme, hissetme veya anlama yetisinin organı ne de bilincin merkezidir. Beynin asıl vazifesi, bunları hayata karşı gergin ve ona yönelmiş bulundurmaktır ve pratik olarak etkili bir çalışma sağlamaktır. Diğer bir deyişle beyin, hayata dikkat organından başka bir şey değildir. Beyin ile ilgili olduğu düşünülen delilik ve kelime hafızası hastalıklarından seçtiği örnekleri, düşüncesinin doğruluğunu gösteren tecrübeye dayalı kanıtlar olarak sunan filozofa göre, bütün bunlar, beynin faaliyetlerinin aklın faaliyetlerine eş değer olmadığını gösterir.

Beynin ruhsal olaylarla ilişkisinde büyük bir öneme sahip olan hatıraların bulunduğu yer, maddi bir mekan olmayan ruhtur. Bu ne bir varsayım ne de esrarengiz bir ruhsal gerçek olmayıp, tam tersine, gözlem sahasında kalmanın bir sonucudur. Çünkü bilinç kadar gerçek ve doğrudan doğruya haberli olunan bir hakikat olmadığı gibi, insan ruhu da bizzat bilinçten başka bir şey değildir. Bilinç ise her şeyden önce hafızadır. Dolayısıyla geçmiş ile şimdi arasında bir ayırım çizgisi çekmek veya bilincin nerede bitip hafızanın nerede başladığını tespit etmek mümkün değildir. Bilincin bütün geçmişini, daha doğrusu kendisini, tamamen ve açık olarak görebilmesi için yalnız bir engeli, beyni aşması yeterlidir. Fakat hayata dikkati sağlayan bu organ çok değerli bir engeldir. Hayatın gözü geçmişte değil gelecektedir. Bilincin geçmişe bakması geleceğini aydınlatmak zorunluluğundan doğar. Bu nedenle geçmiş, geleceğe ne kadar hizmet edecekse hayat da o oranda kendisine yönelir. Beyin aracılığıyla madde içine sokulmuş ruh, yine bu aracılıkla madde ile bir ilişki kurabilir. Dolayısıyla beynin görevi, geçmişin saklanması değil tecrübe için gerekli olan hatırayı hafızadan dışarı çıkarmak ve geri kalanının bilincin mahzeninde korunmasını sağlamaktır. Bütün bunlar da, ruhun, beyni her taraftan aşıp taşıdığını ve beyinsel faaliyet denilen şeyin ruhsal faaliyetin ancak küçük bir kısmına karşılık geldiğini gösterir.

Mustafa Şekip'in Bergson'dan yaptığı bu ikinci çeviride, ruh ile beden arasında bir denklik olduğu varsayımının metafizik bir varsayım olduğuna ve bilimsel bir geçerliliğinin bulunmadığına dair ortaya konan argümanlar ve bunlar arasında özellikle bu varsayımın bir sağduyu haline gelişini hikaye eden düşünce tarihi anlatısı, Bergson felsefesini yeni bir toplumsal felsefe olarak konumlandıran *Dergâh* yazarlarının temel dayanak noktaları arasındadır. Birinci çeviride, bilinç ve hafızanın ruhsal olaylarda oynadığı role ilişkin verilen bilgi ise, ikinci çeviride, iradeyi harekete geçiren ve ben veya ego olarak nitelenen ruh ile hayata dikkat organı olarak nitelenen beyin arasındaki ilişki üzerinde durularak genişletilmiştir. Bergson felsefesinin *Dergâh*'taki başlıca temsilcisi olan Mustafa Şekip, bir çok makalesinde siyasi ve kültürel sorunlara ilişkin dile getirdiği görüşlerini, bu iki çeviride yer alan argümanlara paralel olarak, materyalistler ile spiritüalistlerin “vicdan-ı felsefî”leri arasındaki farklılıklar üzerine temellendirir: Materyalistlere göre beden yani madde, ruha hakimdir. Evrende maddeden başka hiçbir güç ve hiçbir varlık yoktur. Her şeyin ölçüsü ve yapısı madde olduğu için ruh, gereksiz ve anlamsız bir korkuluktan başka bir şey değildir. Spiritüalistler ise, maddenin etkisini inkar etmemekle beraber, idealleriyle bütün evreni kucaklamışlar ve maddeyi ruhun bir yardımcısı olarak görmüşlerdir. Biri, ancak gözüyle gördüğü ve eliyle tuttuğu şeye inanırken, diğeri, hissiyle kavradığı ve idealiyle bağlandığı şeylere de inanmıştır. Materyalistlere göre her şey niceliktir. Kainat bir kere yapılmış ve olmuş bitmiş bir şey olduğu için, özü tekrar ve hareketsizliktir. Madde, yok edilmesi mümkün olmayan ve sonu olmayan bir şeydir. Zaman sürekli aynı şekilde tekrar ettiği için tarih de bir tekerrürden ibarettir. Her şeyin meydana gelişi, zorunlu ve kesin bir belirlenmişliğe tâbidir. Ruh ve ego yok, yalnız madde vardır. Hayatın yalnız aynılıkları değil farklılıkları da içerdiğini savunan spiritüalistlere göre ise, hayatın esası nicelik değil niteliktir. Dünya, tek bir şey değil bir çokluktur. Dünyaya hakim olan kanun, hareketsizlik değil değişim ve harekettir. Evren, olmuş bitmiş bir şey değil daima oluş halinde bulunan sürekli bir yaratılış ve bir imkanlar sahasıdır. Belirlenmişlik, sadece hammadde aleminde mümkün olup, hayat, ruh ve toplum gerçekliklerinde özgürlük vardır. Maddeden başka bir de buna hakim olan bir ego vardır.²² Bergson'dan yaptığı ilk iki çevirinin özeti niteliğinde olan bu karşılaştırmada Mustafa Şekip, ruhun madde üzerindeki hakimiyetini öne çıkarmakla birlikte maddenin etkisini de inkar etmemiştir. Fakat Bergson felsefesinin materyalizme eleştirel bir yaklaşımı barındırması, bilim ile materyalizmin neredeyse eş anlamlı sözcükler olarak kabul edildiği Osmanlı-Türk düşünce hayatında, bu felsefenin bilim karşıtlığıyla suçlanmasına neden

²² Mustafa Şekip [Tunç] (5 Eylül 1921), “Ruhiyat: Mütefekkirlerimizin Seciyesi Nasıl Keşfedilir?”, *Dergâh*, No: 10, s. 146-147.

olmuştur. Bu suçlama ise, *Dergâh* yazarlarını, bu felsefenin bilim karşıtı değil bilimcilik karşıtı bir felsefe olduğunu gösterme çabasına yönlendirmiştir. Yaklaşık yedi aylık bir aranın ardından Mustafa Şekip'in Bergson'dan yaptığı son iki çeviri, ele aldığımız ilk iki çeviride yer alan argümanları genişletmenin yanı sıra, dergide ortaya konan bilimcilik karşıtı duruşu güçlendirme çabasının bir yansımasıdır.

“Felsefe: Hakikat ve Şe’niyet” başlıklı üçüncü çeviri, William James’in *Pragmatizm* adlı kitabına Bergson tarafından yazılmış bir önsözdür. Mustafa Şekip, çeviriye başlarken verdiği geniş bir dipnotta “ef’al-i beşeriyye düstur-u hareket olmuş” dönemin en büyük felsefi akımlarından biri olarak nitelendirdiği pragmatizmin, bu alanda en yetkili isim olan Bergson tarafından tanıtılacağını belirtirken, Bergson ile James arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları belirledikten sonra bu iki düşünürü aynı felsefi çizgide konumlandırır.²³ Mustafa Şekip’e göre Ondokuzuncu yüzyıl, “hakiki felsefeye” yüz çevirmiş ve her hakikati yalnız bilimde aramıştır. Sosyoloji, psikoloji, estetik, ahlak ve hatta din bile bilim alanına hapsedilmek istenmiştir. Felsefe yapılsa bile bunu hep bilim kisvesi altında göstermek eğilimi hakim olmuştur. Bilimsiz felsefenin olmayacağını Descartes ve Bacon kanıtladıktan sonra, bilimdeki ilerleme, felsefenin itibarını kaybetmeye başlamasına ve sonunda reddedilmesine neden olmuştur. Bilimsiz felsefenin olamayacağı anlaşıldığı gibi felsefesiz de bilimin olmayacağını anlaşılabilmesi için, tarafsız ve hissiz bir yöntemle çalışan bilimin verdiği eğitimin, inançlarda ve hareketlerde yarattığı anarşi ve ahenksizliğin sonuçlarına tanık olmak gerekmiştir. Zaman içerisinde felsefesiz bir bilim zihniyeti, din karşıtlığına ve hatta estetik ve edebiyat gibi hayata dair alanlarda bir yoksullaşmaya neden olmaya başlamıştır. Hayatları parça parça göstermekten başka bir şey yapmayan bilimler, gözleri açarken ruhları daralttığını anlayamamıştır. Mustafa Şekip’in kurduğu bu anlatı, insan bilimlerinde felsefesiz bir bilim zihniyetine karşı, diğer bir deyişle pozitif bilimlerin, hayatın sadece maddi değil manevi alanlarında da bir tek kendisinin sağladığı bilginin meşru olduğunu iddia etmesine yol açan bilimci yaklaşımlarına karşı bir tepkidir.

Mustafa Şekip’e göre, felsefesiz bir bilim zihniyetinin neden olduğu bu bunalımlı dönemlerde Bergson ve James, felsefeyi yeni bir hayata kavuşturacak “hakikat-ı ruhiye”yi aynı sıralarda keşfetmişlerdir. Yazar, ruhun, sadece akıldan ve mantıktan ibaret olmayıp bundan daha fazla bir şey olduğunu göstereceğine ve yeni bir hayat felsefesinin temelini

²³ Henri Bergson (1922), “Felsefe: Hakikat ve Şe’niyet”, Çev. Mustafa Şekip Tunç, *Dergâh*, No: 25, s. 5.

oluşturacağına inandığı bu “hakikat-ı ruhiye”yi, şu sözlerle ifade eder: “Şuur, daimi bir akış, daimi bir tahavvül ve cümlesi kendinden gelen ve hamlesi kendinden gelen bir oluş yani sayrur”dir.²⁴ Olabilecek ve olamayacak şeylerin belirlenmesinde ancak mantığın ölçü olabileceğini iddia eden entelektüalizmin (zihniye mesleği) esaretinden, Bergson sayesinde kurtulduğunu itiraf eden James’e göre, Bergson, entelektüalizmi kesin ve geri dönülmez bir şekilde tepelemiştir. Diğer taraftan Mustafa Şekip, aynı hakikati farklı yollardan keşfetmiş olan bu iki filozoftan Bergson’un, bunu geniş bir felsefenin dayanağı haline getirdiğini, James’in ise, psikoloji alanına uygulamanın ötesine geçemediğini savunur. Her ikisi de akıl ve mantığın, olabilecek ve olamayacak şeyleri belirlemedeki yeterliliğini sorguladıkları halde, aralarında temel bir farklılık vardır: Bergson keşif aracı olarak akıl ve mantık yerine sezgiyi, James ise pratik fayda ölçüsünü temel almıştır. Mustafa Şekip için pragmatizm, temel olarak, Bergson felsefesi ile aynı “hakikat-ı ruhiye”ye dayanması ve bilimcilik karşıtı bir çizgiden hareketle entelektüalizme eleştirel bir yaklaşımı barındırması bağlamında önem taşır.

Bu önsözün ardından Mustafa Şekip’in Bergson’dan çevirdiği “Felsefe: Hakikat ve Şe’niyet” başlıklı makalede, filozof, James’in pragmatizmini tanıtırken, ruhu dışlayan ve maddeyi ölçü alan materyalist yaklaşıma getirdiği eleştirilere paralel bir biçimde, sadece akli ve mantığı ölçü alan entelektüalist yaklaşımı hedef almıştır.²⁵ James’in pragmatizminin bazı kesimlerce yanlış anlaşıldığını dile getiren Bergson’a göre, bunun temel nedeni, akli ölçü alan filozoflar tarafından gerçeklik (şe’niyet) hakkında gelişi güzel öne sürülen fikirlerdir. James’in anladığı gerçeklik ile filozofların hakikat diye akıllarıyla yaptıkları gerçeklik, gerçek hayat ile aktörlerin sahnede sergiledikleri hayat kadar birbirinden farklıdır. Gerçek hayatta sahne hayatında olduğu gibi mutlak ve ideal bir gerçeklik yoktur. James’e göre bizzat eşya ve olaylar kadar gerçek ve o oranda gözlenmesi ve incelenmesi mümkün olan yalnız tecrübelerdir. Akılcı filozofların bütün unsurları ahenkli bir bütün halinde görmek ihtiyacıyla inşa ettikleri kusursuz ve mükemmel bir evren ile tecrübelerin gösterdiği ve göstereceği evren arasında çok büyük bir fark vardır. Akılcı filozofları soyut bir evren uydurmaktan başka bir şey yapmamakla suçlayan Bergson, olanın ve olabileceğin, tecrübelerin verdiği ve vereceği sonuçlara terk edilmesi gerektiği görüşündedir. James’in çeşitli gerçeklikler kabul eden plüralizmi (kesretçilik/çoğulculuk) de bu yaklaşıma dayanır. Dolayısıyla evreni, ruhun irade, hassasiyet ve zekadan oluşan bütünlüğü içerisinde görmek, arzu ve istekleri, ümit ve idealleri

²⁴ Mustafa Şekip’in, burada “sayrur” kavramını Bergson’un “durée” kavramı yerine kullanmış olduğunu düşünüyoruz.

²⁵ Henri Bergson (1922), “Felsefe: Hakikat ve Şe’niyet”, Çev. Mustafa Şekip Tunç, *Dergâh*, No: 25, 26, 27, 28, s. 5, 21-22, 34-35, 53-54.

boş ve faydasız şeyler olarak değerlendiren akılcı bir yaklaşımla görmekten daha “aklı selim” bir yaklaşımdır. Aklın, evreni kavrayışındaki sınırlılığa dikkat çeken James’e göre, akıl tecrübelerinin yanında his ve iradenin tecrübeleri ve bunlar aracılığıyla ulaşılan hakikatlerin önemi ve faydası gözardı edilmemelidir. Kurduğu bu anlatıyla pragmatizmin bazı kesimlerce yanlış değerlendirilmesini akılcı filozofların yaklaşımına bağlayan Bergson, entelektüalizmi hedef aldığı bu makalesinde tecrübelerin önemine vurgu yapar. Mustafa Şekip’in yedi aylık bir aranın ardından yaptığı bu çeviri, daha önce ele aldığımız çevirilerde yer alan argümanları genişletmekle beraber, Bergson felsefesinin dönemin düşünce hayatında bilimcilik karşısı yeni bir toplumsal felsefe olarak konumlandırılmasında önemli bir yeri vardır.

Mustafa Şekip’in Bergson’dan çevirdiği son makalede ise, filozof, telepati alanında yapılan araştırmalara karşı bilim adına yapılan saldırıları hedef almıştır.²⁶ Bergson’a göre, Londra psişik araştırmalar topluluğunun uğraştığı telepati olgusunun tecrübelerden hareketle gerçek bir olgu olduğu kanıtlandığı takdirde, fizik, kimya ve biyoloji gibi doğa bilimlerinin ele aldığı olgularla aynı türden bir olgu olduğu görülebilecektir. Her doğal olay gibi bunun da kanunları ortaya çıkarıldığında, telepatiyeye ait olaylara şahit olmak için bir medyuma yani “fevkalade” bir insana (*fantome de vivant*) ihtiyaç kalmayacaktır. Telepati olgusu araştırılırken, doğa bilimlerinin uyguladığı gözlem ve deney yönteminin uygulanamaması nedeniyle ruh araştırmalarının (taharriyat-ı ruhiyye) bilimsel olmadığı sonucuna varanlar bir yanılığa içerisindeyler. Ruh araştırmalarına bilim adına yapılan saldırıların asıl nedeni ise, Bergson’un daha önce ele aldığımız “Felsefe: Ruh ve Beden” makalesinde üzerinde durduğu, doğa bilimlerinin ruh ve beden arasında bir denklik olduğu yolundaki felsefi varsayımdır. Bergson’a göre organizmayı aşan bir bilinç fikrine alışıldığı ölçüde, ruhun bedenden arta kalarak yaşayabileceği fikri de doğal hale gelecektir. Bergson’un *Dergâh*’ta yayınlanan bu son çevirisi de, daha önceki çeviriler gibi, Osmanlı-Türk düşünce hayatında hakim olan bilimci zihniyeti kırmaya yönelik bir çabanın ürünüdür.

Mustafa Şekip’in Bergson’dan çevirdiği bu dört makale, Bergson felsefesini yeni bir toplumsal felsefe olarak işaret eden *Dergâh* yazarlarının başvurdukları temel kaynaktır. Bu yeni toplumsal felsefe, insan bilimlerinin alanına giren hayat, ruh ve toplum gerçekliklerinin incelenmesinde, deneysel yönetime karşı tecrübeye dayalı bir yöntemi, maddeye karşı ruhu, mekanik evrimciliğe karşı yaratıcı bir evrim anlayışını, akıl ve mantığa karşı bilinci, hafızayı,

²⁶ Henri Bergson (1922), “Felsefe: Dirilerin Hayaletleri ve Taharriyat-ı Ruhiye”, Çev. Mustafa Şekip Tunç, *Dergâh*, No: 29, 31, 32, 34, 35, 36, s. 66-67, 98-99, 119, 148-149, 166-167, 178-179.

iradeyi, his ve idealleri, soyuta karşı somutu, niceliğe karşı niteliği, tekrar ve hareketsizliğe karşı değişim ve hareketi, aynılıklara karşı farklılıkları, tekliğe karşı çokluğu, kesinliğe ve belirlenmişliğe karşı yaratıcılığı ve özgürlüğü öne çıkarmayı hedeflemiştir. Pozitif bilimlerin, ruh ve beden arasında bir denklik olduğu yolundaki metafizik varsayımdan hareketle maddeye tâbi olmayan, bilinç, hafıza, irade ve hislerin önemli bir rol oynadığı ruhsal ve toplumsal olayları, yalnız maddeyi ölçü alan materyalizme veya yalnız akıl ve mantığı ölçü alan entelektüalizme dayalı bir yaklaşımla açıklamaya çalışması, Bergson felsefesinden hareketle büyük bir hata olarak değerlendirilir. Bu yeni toplumsal felsefe çerçevesinde *Dergâh*'ta ortaya konan bilimcilik karşıtı duruş, bilimci yaklaşımı, gerçekliğin indirgenmesine neden olmakla suçlamıştır. Mustafa Şekip, *Dergâh*'ın “Felsefe” sütununda yayınlanan Bergson çevirileriyle eş zamanlı olarak “Musahabe” (Söyleşi) ve “Ruhiyat” (Psikoloji) sütunlarında yayınlanan yazılarında, bu felsefenin sağladığı argümanları çeşitli düşünürlerin çalışmalarıyla destekleyerek genişletmeye devam etmiştir. Yaşanan bireysel ve toplumsal bunalımların temel nedenini, felsefeyi dışlayan bilimci bir zihniyetin insan bilimleri üzerindeki hakimiyetine bağlayan yazara göre, Ondokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren ruhsal olayların, madde bilimlerinin değil hayatın kendi kanunları çerçevesinde incelenmeye başlamasının ardından insan bilimlerinde ve felsefede yaşanan gelişmeler, Yirminci yüzyılda artık madde bilimlerinin insan bilimleri üzerindeki hakimiyetinin son bulacağını bir göstergesidir. Mustafa Şekip'in bu bağlamda referans gösterdiği diğer bir düşünür de, psikoloji alanında yaptığı çalışmalarla hayatın kendi kanunları çerçevesinde incelenmesine öncülük eden düşünürler arasında yer aldığını belirttiği Théodule Ribot'dur.

2.1.2. “Spiritüalist” yaklaşımın şekillenmesinde Ribot etkisi

Mustafa Şekip, *Dergâh*'ın onbirinci sayısında yayınlanan “Ruhiyat: İhtiras nedir?” başlıklı makalesinde yer alan bir dipnotta, Ribot'nun “Hissiyat Ruhiyatı” (*La Psychologie des sentiments*) ve “Hissiyatın Mantığı” (*La Logique des sentiments*) adlı kitaplarını çevirdiğini belirtirken bunların yayınlanamamasından yakınıdır.²⁷ Ribot'nun yazar üzerindeki etkisi,

²⁷ “Bundan iki sene evvel Darülfünun’a muallim olarak intihab olunur olunmaz ilk işim arzettiğim ehemmiyet-i azimelerine binaen bu eserleri lisanımıza nakletmek olmuştı. 450 saifeden ibaret olan “Hissiyat Ruhiyatı”nı aynen nakil ettikten sonra “Hissiyatın Mantığı” namı eseri buna zeyl olarak tahlisan ilave ettim. Mütâalasını arzu edenler “Darülfünun kütüphanesi”ne müracaat edebilecekleri gibi litografya ile tab edilmiş formaları dahi yine aynı kütüphaneden satın alabilirler. Ahval-i maliyem müsait olsaydı karileri biraz sıkıntılı olan el yazısı tablardan kurtarmayı çok arzu ederdim. Mamafih bu kabil layemut eserlerin er geç alakadarları tarafından tab ve neşr edileceğine eminim. Bir kemaldır. Ben elimden gelen vazifeyi yaptığım için müsterihim. Ötesini bu kabil eserleri himaye ve tab etmekle mükellef olan resmi ve gayri resmi müesseselerin düş-ü mesuliyetine terk

derginin ilk sayılarından itibaren Bergson felsefesiyle içiçe geçmiş bir şekilde kendini göstermiştir. Fakat Bergson felsefesinin kazandığı popülerlik ve Mustafa Şekip'in makalelerinde bu iki düşünürün görüşlerini birbirinden ayıran çizginin belirsizliği, Milli Mücadele döneminin düşünce hayatında Ribot'nun geri planda kalmasına neden olmuştur.

Bergson felsefesinin Ribot'nun çalışmalarıyla kesiştiği temel nokta, iki düşünürün de entelektüalizme karşı eleştirel bir yaklaşımdan hareket etmeleridir. Mustafa Şekip, bu kesişme noktasını, tarihsel bir anlatıdan hareketle Batı düşünce hayatında ulaşılan son nokta olarak ayrıcalıklı bir mevkide konumlandırmıştır. Üçüncü sayıda yayınlanan “Ruhiyat: Hakiki Hürriyet” başlıklı makalesinde Mustafa Şekip, ruhsal olayların, birinci aşamada -[Johann Friedrich] Herbart'da görüldüğü gibi- mekanik biliminin dinamik kısmı olan çekim kanunuyla, ikinci aşamada [Antoine] Lavoisier'nin kimya alanındaki başarılarının ardından bu bilimin kanunlarıyla ve son olarak ruhsal olaylar ile organik olaylar arasında bir denklik olduğunu kabul eden fizyoloji biliminin kanunlarıyla açıklanmaya çalışıldığını belirtir.²⁸ Fizyoloji alanında yapılan çalışmalar, din hissi, ahlak hissi ve estetik hissi gibi beşeri alanlarda yanlış ve yıkıcı görüşlere yol açmış veya bu alanların tamamıyla terk edilmesine neden olmuştur. Hayatın, madde bilimlerinin kanunları yerine kendi kanunları çerçevesinde incelenmesine ise, ancak Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru başlanmıştır.

“Ruhiyat: Mesleksizlik” başlıklı makalesinde ise yazar, psikolojinin bütün tarihinin, ruhsal gerçekliğin fiziksel gerçeklikten ayrılmasının hiç de kolay olmadığını gösterdiğini belirtir.²⁹ Sokrat'ın, öğrencilerine en büyük yetkinliğin kendini bilmek olduğunu söylemesine ve Platon'dan sonra onun چراğı olan Aristo'nun bütün dünyayı saran dehasına rağmen, eski Yunan medeniyetinde yetişmiş filozofların bile ruh hakkındaki görüşleri oldukça fakir ve karanlıktır. Ruhun kendi alanında incelenmeye başlaması, yüksek bir bilgi birikimi ve

ediyorum.” Bkz. Mustafa Şekip [Tunç] (20 Eylül 1921), “Ruhiyat: İhtiras nedir?”, *Dergâh*, No: 11, s. 162. Mustafa Şekip *Dergâh*'ta yayınlanan başka bir makalesinde, hislerin mantığıyla ilgili ayrıntılı bilgi için okuyucuyu yedinci sayıdaki “Musahabe: Hislerimizin Mantığı” başlıklı makalesine ve Darülfünun'da taşbasması matbu olan Ribot'dan çevirdiği *Hissiyat-ı Ruhiyat* adlı esere yönlendirmiştir. Bkz. Mustafa Şekip [Tunç] (20 Aralık 1921), “Ruhiyat: İhtirasta Faaliyet-i Ruhiye”, *Dergâh*, No:17, s. 69. Ribot'nun psikolojide yöntem üzerine yazdığı bir makalenin, Birinci Dünya Savaşı sırasında yapılan bir çevirisi için bkz. Théodule Ribot (Mayıs 1916), “Ruhiyatta Usul”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, Çev. Halil Nimetullah, No: 2, s. 223-242. Mehmet Ali (Ayni)'nin 1915 yılında Ribot'dan psikoloji derslerine ilişkin çevirdiği bir kitap hakkında tanıtım yazısı için bkz. A.N. (Mayıs 1916), “Kitabiyat Tahlilleri: Ruhiyat Dersleri, terbiyeye ait tatbikatıyla birlikte”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, No: 2, s. 243-244. Mustafa Şekip'in *Dergâh*'ın dışında Ribot'yu tanıttığı bir yazısı için bkz. Mustafa Şekip [Tunç] (Mayıs 1922), “Théodule Ribot (1839-1916)”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, No: 2, s. 128-152.

²⁸ Mustafa Şekip [Tunç] (16 Mayıs 1921), “Ruhiyat: Hakiki Hürriyet”, *Dergâh*, No: 3, s. 37.

²⁹ Mustafa Şekip [Tunç] (20 Ekim 1921), “Ruhiyat: Mesleksizlik”, *Dergâh*, No: 13, s. 2.

medeniyet gerektirmiştir. Psikolojinin İngiltere’de Locke, Almanya’da Herbart, Fransa’da Maine de Biran’dan beri nasıl bir ilerleme kaydettiğini anlayabilmek içinse, bu alanda senelerce dirsek çürütmek ve Fransız, İngiliz, Alman veya İtalyan dillerinden birini iyi bir şekilde bilmek gereklidir. Bu tarihsel anlatı çerçevesinde Bergson ve Ribot’yu aynı çizgide ele alan Mustafa Şekip, onbirinci sayıya kadar doğrudan doğruya Ribot’yu referans göstermemiştir. Fakat Ribot’nun yazar üzerinde etkisi, ihtirasların önemi ve hislerin mantığı gibi konulara değindiği ilk makalelerinden itibaren rahatlıkla görülebilir.

Mustafa Şekip, dördüncü sayıda yayınlanan “Ruhiyat: Ruha Bir Dikkat” başlıklı makalesinde, ruhun akıldan ibaret olduğunu savunanlara karşı ihtirasların önemini vurgulayarak, Ribot’nun kavramlarını Bergson felsefesiyle iç içe geçirir.³⁰ Yazara göre bilim, dış dünya ile kurulan ilişkinin bir sonucu olarak ruhun katılaşmış ve ölmüş olan tabakasıyla, diğer bir deyişle, zeka veya akıl ile ilişkilidir. Fakat ruh, sadece akıldan ibaret değildir. Bu kabuğun altında sürekli kaynayan ve değişmeden bir an bile yaşayamayan bir alem vardır. Zeka, ruhun temelini teşkil eden bu ateşten aldığı güç sayesinde var olur. Hareket, ruhun cesur ve belirli bir amaca yönelik hamleleri sayesinde mümkündür. Ruh, bütün eğilimlerin, hırsların ve ihtirasların merkezidir. Bütün hayat, sadece akıl ve zeka ile yaşanamayacağı gibi, bilim yapmak da sadece akıl ile mümkün değildir. İhtirastan mahrum olan hiçbir bilim adamının çalışmasına imkan yoktur. Yazara göre, ruhun yalnız akıldan ibaret olduğunu savunan akılperest ve soyut mantık bağımlısı ahlak alimleri, cahilliği ortadan kaldırmak amacıyla hırs ve ihtiraslara saldırarak insanları bunaltmışlardır. Halbuki hırs, hayatın en zinde ve en olgun gücü, ihtiras ise bunun karşısında durulması mümkün olmayan sabit ve belirli bir şeklidir. Mustafa Şekip, ihtirasların önemini ilk olarak vurguladığı bu makalenin ardından, Ribot’nun psikoloji alanındaki çalışmalarına daha geniş bir yer vermeye başlayacaktır.

Yedinci sayıda derginin baş makalelerinin yer aldığı “Musahabe” sütununda yayınlanan “Hislerimizin Mantığı” başlıklı makalesinde Mustafa Şekip, hayatın asıl mantığı olarak hislerin mantığını öne çıkarır.³¹ Yazara göre hisler, Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar fikirlerin her an değişen renkleri veya belirsiz şekilleri olarak kabul edilmiştir. Fakat ruhun kökleri akılda değil hislerdedir. Arzu denilen şey ihtiyaçların bilinçleşmiş halinden başka bir şey değildir. Bütün hayati hareketlerin kaynağı, akıl ve bilinçte değil hislerdedir. Hareket olmadan ne bilincin ne de aklın ortaya çıkması mümkündür. Fikirlere

³⁰ Mustafa Şekip [Tunç] (1 Haziran 1921), “Ruhiyat: Ruha Bir Dikkat”, *Dergâh*, No: 4, s. 52.

³¹ Mustafa Şekip [Tunç] (20 Temmuz 1921), “Musahabe: Hislerimizin Mantığı”, *Dergâh*, No: 7, s. 97-98.

indirgenemeyecek ve kendine has bir devingenliğe sahip olan hislerin ise, kendine ait bir mantığı vardır. Ahlak, siyaset, din ve estetik gibi en belirsiz hayati ve batini alanlarda hislerin mantığından başka bir kaynak ve bağlantı bulunamamıştır. Aklın mantığı, her ne kadar hislerin mantığına bir yer vermese de, o yine bildiğini okur. Yapılması gereken, her şeyden önce, her iki mantığı da olduğu gibi tanımaktır. Hislerin, ahlak, siyaset, din, estetik ve iktisat gibi alanlarda işleyişini bilmeyenler, bu alanlarda yazılmış ve söylenmiş şeyleri aklın mantığıyla anlamaya çalışırlarsa boşuna uğraşmış olurlar. Bu alanlarda geçerli olan, gerçekler değil arzular ve inançlardır. Pratik hayat, gerektiğinde her iki mantığı da kullanır. Amacına analiz yoluyla bir süreç içerisinde ulaşan aklın mantığının yanında hislerin mantığı, analizini ani bir sezgi ile yapar. Hislerin mantığı için zıtlık yoktur. İki arzu veya iki inanç, akıl için zıt olabilirse de hisler için oldukça doğal görünebilir. Hislerin mantığı her şeyden önce hayatın akışına ve olayların gelişimine bağlıdır. Sonuç olarak, yazara göre hislerin mantığı, hayatın mantığıdır. Bunu boş yere suçlamak ve inkar etmektense olduğu gibi anlamaya çalışmak, çok daha doğru bir hareket tarzıdır. Mustafa Şekip'in, aklın mantığına dayalı bir yaklaşımı savunanlara karşı Ribot'dan hareketle hislerin mantığına dayalı fakat akli dışlamayan bir yaklaşımı öne çıkarması, Bergson'un sezgiciliği ve entelektüalizm karşıtı yaklaşımıyla paralel bir çizgidedir. Hislerin mantığı çerçevesinde ele alınan ihtirasların işleyişi ise, yazarın daha sonraki yazılarının odak noktası olacaktır.

Mustafa Şekip, Ribot'nun çalışmalarını ilk defa referans gösterdiği “Ruhiyat: İhtiras Nedir?” başlıklı makalesinde, öncelikle, Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında hissiyat alanında yapılan bilimsel çalışmalara gelinceye kadar ihtiraslara yüklenen yanlış anlamlar üzerinde durur.³² Buna göre, ruhun bilimsel yöntemlerle incelenmeye başlamasından önce bütün ruhsal olaylar gibi ihtirasların da, ahlaki, dini ve tıbbi amaçlar doğrultusunda değerlendirilmesi, içeriğinin anlaşılamamasına ve ayyaşlık gibi yıkıcı, ilkel veya şeytani bir ruh hali olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Entelektüalizmin (zihniye felsefesi) oluşturduğu ahlak kuramında ise, akla uygun olmayan arzular ayıp bir şey olarak kabul edilmiş, ihtiraslar da aynı mantık çerçevesinde akla uygun olmayan bir taşkınlık ve hatta cinnet sayılmıştır. Hislerin bağımsız akışını ve fikirlere üstün olduğunu kabul etmeyen bu yaklaşıma göre hisler, fikirlerin her an değişen renkleri veya belirsiz şekilleri olduğundan, akıl yoluyla bir fikir haline dönüşen ruhsal güçler de daima tehlikeli görülmüştür. Fakat 1880 yılından itibaren hissiyat alanında yapılan bilimsel çalışmalar bütün insan bilimlerinde, felsefede ve hatta ruh

³² Mustafa Şekip [Tunç] (20 Eylül 1921), “Ruhiyat: İhtiras Nedir?”, *Dergâh*, No: 11, s. 162-163.

doktorluğunda, akıllara şaşkınlık veren gelişmeler kaydetmiştir. Devrim niteliğindeki bu çalışmaların psikoloji alanındaki en ünlü temsilcisi ise Ribot’dur. 1839’da doğan bu düşünür, hissiyat alanındaki çalışmalarıyla, entelektüalizmin, bütün ruhsal hayatı akla dayandıran telkinlerinin ne kadar yapay bir mantık sonucu olduğunu açık bir biçimde göstermiştir. Ribot, entelektüalizmin, ruhu yalnız dıştan gelen etkilerle işleyen bir makineye benzetmesinin büyük bir hata olduğunu, biyoloji ve fizyoloji alanında yapılan çalışmalardan hareketle ortaya koymuş ve bütün dünyanın takdirini toplamıştır. Böylelikle Ribot’nun kitapları, psikolojinin klasik eserleri arasına girmiştir. Bu düşünürün 1896’da yayınladığı “Hissiyat Ruhiyatı” (*La Psychologie des sentiments*) adlı eseri, bir başyapıt olup Yirminci yüzyıl felsefesinde ve insan bilimlerinde gerçekleşen devrimin temel taşıdır.³³ Mustafa Şekip’e göre insan bilimlerinin ve felsefenin ulaştığı noktanın anlaşılabilmesi için, yine aynı yazarın 1905’te yayınladığı “Hissiyatın Mantığı” (*La Logique des sentiments*) ve 1907’de yayınladığı “İhtiraslar Hakkında Bir Tecrübe-yi Kalemîyye” (*Essai sur les passions*) adlı eserlerinin dikkatli bir biçimde okunması gereklidir.³⁴ Bu yapılmadıkça, o günün bilim ve felsefe akımlarını anlamak veya takip edebilmek mümkün değildir. Mustafa Şekip’in, Ribot’yu Bergson ile aynı çizgiye yerleştirmesinin nedeni, bu düşünürün, bilimsel gelişmeleri referans almakla birlikte, ruhsal olayların açıklanmasında akli ölçü alan entelektüalizme eleştirel bir yaklaşımdan hareketle bilimcilik karşıtı bir duruşu temsil etmesidir.

Ribot hakkında verdiği bu bilginin ardından Mustafa Şekip, ruhsal hayatı, hisler ve fikirler çerçevesinde “tesirî hayat” (*la vie affective*) ve “zihnî hayat” (*la vie mental*) olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre “tesirî hayat”, hisler, heyecanlar ve ihtiraslar olmak üzere üç tür “tesir”i içerir. Hisler, asıl olarak ruhsal hayatın bedensel kısmına içkin istekler, ihtiyaçlar ve eğilimlerdir. Sıradan insanların hayatında hisler, heyecandan ve ihtirastan yoksun, sürekli ve sessiz bir biçimde akıp gider. Bu insanlar, yer, içer, tesadüf ederlerse güzelliği seyreder, şöyle böyle iyiliklerde bulunur ve dini inançları doğrultusunda hareket ederler. “Hissî hayat”,engin ovalarda akan sessiz nehirler gibidir. İster sığ ister derin olsunlar, bir engele takılmadıkça sakın akmaya devam ederler. Heyecanlar ise, hislerin bir engele çarpmasıyla ortaya çıkarlar. Korku, hiddet, sevinç, merhamet, şefkat, coşkunluk ve hüznün gibi hallerin, fikir, zeka ve akıl

³³ Kitabın Fransızcası için bkz. Théodule Ribot (2005), *La Psychologie des sentiments*, L’Harmattan, Paris. Kitabın ilk yayın tarihi 1896’dır. Mustafa Şekip’in çevirdiği bu kitap için bkz. Théodule Ribot, *Hissiyat Ruhiyatı*, Çev. Mustafa Şekip [Tunç], Evkaf Matbaası, İstanbul, 1919.

³⁴ Ribot’nun bu çalışmaları için bkz. Théodule Ribot (1998), *La Logique des sentiments*, L’Harmattan, Paris ve Théodule Ribot (2007), *Essai sur les passions*, L’Harmattan, Paris. Bu kitapların ilk yayın tarihleri sırasıyla 1905 ve 1907’dir. Mustafa Şekip, bu kitaplardan ilki olan *Hissiyatın Mantığı*’nı, *Hissiyat Ruhiyatı*’na ek olarak çevirdiğini belirtir. İkinci kitabın çevirisi için bkz. Théodule Ribot (1920), *İhtiraslar Üzerine bir Tecrübe-yi Kalemîyye*, Çev. Mustafa Şekip [Tunç], İstanbul.

ile olan ilişkileri oldukça zayıftır. Çünkü bunlar, bilinç dışı hayatın ihtiyaçlarından gelen ve hemen hemen sakınılması mümkün olmayan tepkilerdir. Heyecanlanma durumunda ruhun durgun halden çıkması, sararıp kızarmak, titremek, terlemek, nefesi kesilmek veya sıklaşmak gibi bedensel değişimlerle kendini gösterir. Hissin heyecandan farkı, birinin sakin ve devamlı olması, diğerinin ise şimşek gibi şiddetle çakıp çabuk geçmesidir. Heyecan halinde bulunan bir adam, bütün hayati güçlerini, karşılaştığı engelle veya tehlikeye yöneltip etrafıca düşünerek değil içgüdüsel olarak karşılık verir.

Mustafa Şekip, “tesirî hayat”ı oluşturan hisler ve heyecanların ardından makalesinin son kısmında ihtirasları ele alır. İhtiras, heyecan gibi gelip geçici değil devamlı bir şeydir. İhtiraslı insanların, ihtiraslarına ait olan konularda daima coşkun ve hassas olmaları, ihtirasın her şeyden önce devamlı bir heyecan olduğunun bir göstergesidir. Fakat bu devam eden heyecan, sabit bir fikre veya hayale dayalıdır. Dolayısıyla ihtiras, sürekli olan ve içerisinde akli da barındıran bir heyecandır. Heyecan ile ihtirasın temelleri birse de, nitelik olarak birbirinden çok farklı ve hatta zıttırlar. Birincisi, bedeninin doğal bir uzantısı, ikincisi ise, doğal olmakla beraber kısmen kazanılmış olan, toplumsal hayatın doğurduğu bir ruh halinin ve içgüdüleri ile eğilimlere uyan bir düşünmenin sonucudur. Bu da, yazara göre, ihtiraslı insanların yetişmesinde yalnız doğanın değil zamanın ve toplumun da büyük bir öneme sahip olduğunu gösterir. İhtirasın ortaya çıkışı, ani ve yavaş olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Ani olanlarda dış dünyadan gelen etkiler, yavaş bir şekilde ortaya çıkanlarda ise akıl hayatı baskındır. Aniden ortaya çıkan ihtiraslar, şiddetli bir heyecan sonucu ortaya çıkmaları nedeniyle, şiddet ve sürekliliklerini, daima bu heyecandan alan ve yataklarını gittikçe derinleştiren bir sele benzerler. Yavaş bir şekilde ve bilinç dışı olarak ortaya çıkan ihtiraslarda ise, heyecanın yanında bir takım fikir ve hayaller de etkilidir. Bu nedenle bu tür ihtiraslar, küçük ırmakların katılımıyla meydana gelen ve sakin akan büyük nehirler gibidir. Ani ihtiraslara oranla şiddetleri azsa da, inat ve dirençleri yüksektir. Sonuç olarak, başta Kant olmak üzere bazı düşünürlerin bütün ihtirasları aceleci bir şekilde vardıkları bir takım yargılarla, hastalık veya cinnet olarak nitelendirmeleri büyük bir hatadır. İhtiras, çok daha muğlak ve değişim içeren bir ruh, bir tarih ve bir toplum meselesi olduğundan, tek bir bilimin çalışma alanına girmez. Ribot’nun hislerin mantığı üzerine yaptığı çalışmalardan hareketle, Mustafa Şekip’in ihtirasların ortaya çıkışı ve işleyişi hakkında verdiği bu bilgi, dönemin siyasi ve kültürel sorunlarına çözüm arayışında, Bergson felsefesinin *Dergâh* yazarlarına sağladığı argümanların ve kavramsal çerçevenin sınırlarını genişleterek yeni bir toplumsal felsefenin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Dergâh'ın onikinci sayısında yayınlanan “Ruhiyat: İhtiraslar nasıl doğar?” başlıklı makalesinde, Mustafa Şekip, hayatın muğlaklığı ve esrarından kaçan materyalistlerin, ihtirasları yalnız dıştan gelen etkilerle toplumsal ilişkiler çerçevesinde açıklamaya çalışmalarını büyük bir hata olarak değerlendirir.³⁵ Yazara göre ihtiras, toplumlarda değil ancak erişkin bireylerde ortaya çıkar. İhtirası toplumlara aşıl原因anlar ise büyük ihtiraslılar (muhterisler) dir. İstikrarlı bir toplumda, ihtiraslı insanların sayısıyla beraber ihtirasların gücü ve şiddeti de azalır. Dolayısıyla ihtirasların toplumsal nedenleri, toplumsal bunalımlardır. Bununla birlikte, toplumdan ve dışarıdan gelen etkiler, ihtirasların asıl nedeni değil yalnızca ortaya çıktıkları uygun bir zemindir. Bazen bir rastlantı veya geçici bir olay büyük bir ihtirasın ortaya çıkmasına neden olabilir. Taklit ve telkin, ancak moda ihtiraslar olarak adlandırılabilir olan küçük ihtiraslar üzerinde etkilidir. Bu tür ihtirasların dayanağı kuvvetli bir irade olmadığından, ömürleri kısa ve güçleri azdır. En güçlü ve sarsılmaz ihtiraslar ise, bünye, mizaç ve karakterden (seciye) gelen ihtiraslar olup bunlara tarihte ender olarak rastlanır. Sonuç olarak, ihtirası ortaya çıkaran, sadece hislerin canlılığı ve eğilimlerin gücü değil özellikle diğerlerini kendi hakimiyeti altına alan coşkunun bir eğilimin istikrarlı bir üstünlüğüdür. Mustafa Şekip'e göre asıl ihtiras da budur. Büyük ihtiraslılar, ölünceye kadar savaştan bıkmayan, yılmayan ve yorulmak nedir bilmeyen “fevkalade” insanlardır.

Son olarak ele alacağımız “Ruhiyat: İhtirasta Faaliyet-i Ruhiye” başlıklı makalesinde Mustafa Şekip, bilinç, hafıza ve yaratıcı hayal gücü gibi ruhsal güçlerin yanı sıra aklın mantığının, büyük ihtirasların sürekliliğini ve dayanıklılığını artırıcı etkisi üzerinde durur.³⁶ Yazara göre, ihtirasın ortaya çıkmasının ardından ruh da buna göre baştan aşağıya yeniden şekillenir. Eski hisler, eski düşünceler ve eski irade tamamıyla yeni bir şekil ve içerik kazanır. Hafızanın bütün içeriği, baskın hissin idaresinde bulunan sabit fikrin yeni bir seçimine maruz kalır. Sadece baskın arzu ve inanca hizmet eden hatıralar hatırlanır ve bunlar da ihtirasın etkisiyle canlı ve coşkulu bir şekilde yaşamaya başlarlar. İhtirasın amacına hizmet etmeyen hatıralar ise, bilincin en kuytu köşelerine itilir. İhtiras, gerek ruhtan gerekse dış dünyadan sadece kendi amacına hizmet eden unsurları seçer. İhtirasları büyük yapan şey ise, hayal gücünün zenginliğidir. Biri sıradan hatırlama diğeri yaratıcı olmak üzere iki çeşit hayal gücü vardır. Dinamik denilen şiddetli ihtiraslarda birinci tip hayal gücü, statik denilen kararlı

³⁵ Mustafa Şekip [Tunç] (5 Ekim 1921), “Ruhiyat: İhtiraslar Nasıl Doğar?”, *Dergâh*, No: 12, s. 179-180.

³⁶ Mustafa Şekip [Tunç] (20 Aralık 1921), “Ruhiyat: İhtirasta Faaliyet-i Ruhiye”, *Dergâh*, No: 17, s. 69-70. Ribot'nun yaratıcı hayal gücüyle ilgili çalışması için bkz. Théodule Ribot (2007), *Essai sur l'imagination créatrice*, L'Harmattan, Paris.

ihtiraslarda ise ikinci tip hayal gücü baskındır. Büyük ihtiraslılarda görülen yaratıcı hayal gücü, idealin karşılaşılabileceği zorluklara karşı onu dayanıklı kılar. İdealin inşasında, ihtirasın ortaya çıkışında olduğu gibi, “tesiri hafıza” önemli bir rol oynar. Sürekli bir heyecan olması nedeniyle yalnız şimdide değil geçmiş ve gelecekte de yaşayan ihtiras, geçmiş ve gelecekle olan hissi ilişkisini akıl ve fikri unsurlarla kaynaşmış olarak sürdürür. Fakat his mantığının amacı, gerçeğe ulaşmak değil baskın bir arzunun veya inancın tatminidir. Bu nedenle ihtiras sahipleri, aklın mantığını kullandıkları zamanlarda bile bunu arzu ve amaçlarına, başka bir deyişle, ideallerine ulaşmanın bir aracı olarak kullanırlar. İçeriden dışarıya doğru meydana gelen hislerin en samimi mantığı, sezgisel bir mantık olan his mantığıdır.

İhtiraslarla ruhsal faaliyetler arasındaki ilişkiyi açıkladığı bu makalesinde, ihtiraslı insanları (muhteris), şiddetliler ve düşünerek planlı hareket edenler (mülahazalı veya hesabiler) olmak üzere iki sınıfta toplayan Mustafa Şekip, şiddetli ihtiraslılara örnek olarak, çılgın aşıkları, gaddar kıskançları, hesapsız kumarcıları, intikamcılarını, dini veya siyasi mutaassıpları gösterir. Yazara göre bunların hepsi, içgüdüsel davranışlara yaklaşmak itibarıyla ortak bir karaktere sahiptir. Aralarındaki fark, amaçlarına ulaşmak için bilinçlerini ne ölçüde kullandıklarıdır. Bu tür ihtiraslarda aklın mantığının etki alanı pek geniş değildir. Aklın mantığını kullanan ihtiras sahiplerine gelince, öyle aşıklar vardır ki aşkını tatmin edecek araçları düşünerek hazırlar, öyle kindarlar vardır ki kinini sessizce ve gizlice örür, öyle cahiller görülür ki ulaşmak istedikleri amaca bir plan çerçevesinde giderler ve ne hünerli paşalar vardır ki ideallerine duruma ve icaba göre yollar bulurlar. Aklın mantığı, ihtirasın temeli olmamakla beraber, sürekliliğini ve dayanıklılığını sağlamak üzere onu bir takım etkilerden koruyan bir çatıya benzer. İhtirasın, aklın mantığıyla koruma altına alındığı bir diğer durum ise, nefesine hakim olmaktır. Nefesine hakim olma, ihtiras sahibinin idealine ilişkin ümidini ve imanını korumak ve devam ettirmek üzere yaptığı hayati bir çabadır. Fakat büyük ihtiraslılar, nefislerine hakim olmak için çok çaba harcamak zorunda değillerdir. Çünkü onlarda azim ve iman, zayıf ihtiraslarda olduğu gibi herhangi bir çarpma ile yıkılmaz.

Mustafa Şekip’in “Musahabe” ve “Ruhiyat” sütunlarında yayınlanan makalelerinde, Bergson ile Ribot’nun sağladığı kavramsal çerçeve, zaman zaman birbirinden ayrılması güç bir biçimde içiçe geçmiştir. Fakat yazarın doğrudan doğruya Ribot’nun çalışmalarını ele aldığı makalelerinde verdiği bilgi göz önünde bulundurulduğunda, Ribot’nun Bergson ile kesiştiği ve *Dergâh* yazarlarının yararlandıkları kavramsal çerçeveyi genişlettiği noktalar daha belirgin bir hale gelir. Batı düşünce tarihine ilişkin Mustafa Şekip’in kurduğu tarihsel

anlatıda, hayatı kendi kanunları çerçevesinde inceleyen ve ahlak, siyaset, din, estetik ve iktisat gibi insan bilimleri alanında, aklın mantığından ziyade hayatın gerçek mantığı olarak hislerin mantığını öne çıkaran Ribot, Yirminci yüzyılda insan bilimleri ve felsefe alanında yaşanan gelişmelerin öncülerinden biri olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, Ribot'nun insan bilimlerinin alanına giren hayatın incelenmesinde entelektüalizm karşıtı duruşu, Bergson felsefesiyle kesiştiği temel noktadır. Bununla beraber bu çalışmalar, Bergson felsefesinin *Dergâh* yazarlarına sağladığı argümanları, hislerin mantığı ve bu mantık çerçevesinde özellikle ihtirasların ortaya çıkışı ve işleyişi doğrultusunda genişletmiştir. Sonuç olarak Ribot'nun psikoloji alanında yaptığı çalışmalar, dönemin düşünce hayatında geri planda kalmasına rağmen, Bergson felsefesiyle içiçe geçtiği oranda yeni bir toplumsal felsefenin şekillenmesinde ve Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımın temellendirilmesinde belirleyici bir öneme sahiptir. Fakat *Dergâh*'ta Bergson, James ve Ribot gibi düşünürler aracılığıyla materyalizm ve entelektüalizme karşı ortaya konan eleştirel yaklaşım, dönemin bazı aydınları tarafından tepkiyle karşılanmıştır.

2.1.3. Bilim değil bilimcilik karşıtı bir yaklaşım

Siyasi ve kültürel sorunlara çözüm arayışında Bergson felsefesini işaret eden *Dergâh* yazarlarının karşılaştığı tepki ve bu tepkiye karşılık yapılan savunma, Milli Mücadele döneminin düşünce hayatında “spiritüalist” yaklaşımın diğer felsefi yaklaşımlar karşısında konumlandırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Gösterilen tepkilerin odak noktası, Ahmet Şuayp'tan itibaren süre gelen eleştirel bir değerlendirmenin devamıdır. “Hayat ve Kitaplar” başlıklı kitabında Taine'i pozitivist akımın tarihsel gelişimi içerisinde tanıtan Ahmet Şuayp, Taine'in karşısında yer alanlar arasında gösterdiği Bergson'u, metafizik bir yaklaşımı benimseyen bir düşünür olarak nitelemiştir. İkinci Meşrutiyet döneminde Rıza Tevfik, Bergson'un, Batı düşünce hayatında deneysel bilim ve mekanizm taraftarlarının tepkisini çektiğini ve “yeni bir spiritüalizm” icat etmekle suçlandığını belirtir. Suphi Ethem'in Milli Mücadele döneminde yayınlanan kitabında ise, derleme bir felsefe sistemi olduğu savunulan Bergson felsefesi, bilimsel esaslara uymayan metafizik bir yaklaşımın ürünüdür. Bergson felsefesinin metafizik (mâ-ba'd-et-tabîiyye) veya bilim dışı (lâ-ilmî) bir felsefe olarak nitelenmesi, *Dergâh*'a yöneltilen bilim karşıtlığı ve mistisizm suçlamalarının çıkış noktasıdır. Dergi yazarlarının bu suçlamalar karşısındaki genel tavrı ise, Bergson felsefesini Batı düşünce hayatına dair tarihsel bir anlatı içerisinde bilim karşıtı değil bilimcilik karşıtı yeni bir toplumsal felsefe olarak konumlandırmaktır. Mustafa Şekip'in, Bergson'dan yaptığı

çevirilerin yanı sıra, “Ruhiyat” ve “Musahabe” sütunlarındaki makalelerinde Bergson ile Ribot’nun düşüncelerini bilimcilik karşıtı bir vurguyla ele alması, bu tavrın bir yansımasıdır. Mustafa Şekip ile bu bağlamda aynı çizgide hareket eden diğer bir isim ise, dergideki makalelerinin büyük bir bölümünde, *Dergâh*’a yöneltilen bilim karşıtlığı suçlamalarına cevap veren Mehmet Emin (Erişirgil)’dir.

Bergson felsefesine yöneltilen eleştirilerde, *Dergâh*’ın yayına girişinden kısa bir süre sonra yayınlanmaya başlayan *Aydınlık* dergisi öncü konumdadır. Marxist bir çizgiyi temsil eden ve tarihsel materyalizmi öne çıkaran *Aydınlık* çevresinde, *Dergâh*’ın Bergsoncu çizgisine tepki gösteren ilk kişi, derginin birinci sayısının açılış yazısı olan “Harsçılar ve Biz” başlıklı makalesiyle Sadrettin Celal (Antel)’dir.³⁷ Yazara göre, Bergsoncu *Dergâh* yazarları Ziya Gökalp ile aynı çizgiyi temsil ederler. Darülfünun sosyoloji kürsüsünde ders verdiği yıllarda Durkheim sosyolojisini tanıtan ve gençlerin büyük bir kısmını etrafına toplayan Gökalp, kısa bir sürede memleketin yegane filozof ve sosyoloğu, onun temsil ettiği sosyolojik yaklaşım da yegane doğru yaklaşım olarak tanınmıştır. İktisat, eğitim, edebiyat ve siyaset gibi alanlarda yaşanan sorunlar, hep bu sosyolojik yaklaşımın yöntem ve kanunlarına göre incelenerek çözümlenmiştir. Mütarekeyle birlikte bir tutukluluk (tevkif) dönemi geçiren bu kültürcülük (harsçılık) akımı, *Dergâh* ile birlikte Bergsonizm şeklinde tekrar canlanmış ve Gökalp zamanında olduğu gibi başta Darülfünun gençleri olmak üzere bütün aydın gençler arasında büyük bir hızla yayılmaya başlamıştır. Durkheimcilik ile Bergsonculuk arasında önemli farklılıklar ve karşıtlıklar olabileceğini kabul eden yazara göre, memleketin aydınlarının her iki sistemi algılayışında da ortak olan iki nokta vardır: Kültürcülük ve metafizikçilik. Evrim tarihinde maddi ve iktisadi bilimlerin oynadığı rolü takdir etmeyen her iki düşünürün sistemi de, toplumsal gerçekliği olduğu gibi görememiş ve acı çeken insanlığa barış ve mutluluğun yolunu gösterememişlerdir. Makalesinin büyük bir bölümünü Gökalp’in Durkheimci yaklaşımına getirdiği eleştirilere ayıran yazara göre, Gökalp, sosyolojide bilimsel yöntemi uyguladığını iddia etmesine rağmen, toplumsal gerçekliği arzu ve temennileriyle karıştırarak kişisel hükümler vermekten kendini kurtaramamış ve vardığı sonuçları özellikle eğitim sorunlarına uygulayarak yeni kanunlar meydana getirmiştir. Felsefi sistemlerin derin ve karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesinin önemine vurgu yapan yazar, dönemin siyasi ve toplumsal sorunlarına çözüm arayışında rehber olarak kültürcü bir yaklaşıma karşı Marxizmi işaret eder. Sadrettin Celal’e göre Gökalp’in açtığı kültürcü çizgiyi Bergson felsefesinden

³⁷ Sadrettin Celal [Antel] (1 Haziran 1921), “Harsçılar ve Biz”, *Aydınlık*, No: 1, s. 2-9.

hareketle devam ettiren *Dergâh* yazarlarını, metafizik yani bilimsel olmayan bir yaklaşımı benimsemeleri nedeniyle toplumsal gerçekliği görememekle suçlar. Bu suçlama da, dönemin düşünce hayatında *Dergâh*'ın bilim karşıtı bir çizgiyi temsil ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

Bergson felsefesinin bir rehber olarak işaret edilmesine *Aydınlık* çevresinde eleştirel bir tavır alan diğer bir isim, *Dergâh*'ta da bir makalesi yayınlanan Nizamettin Ali (Sav)'dir. *Dergâh*'ta yayınlanan “Son Lâ-ilmî Felsefe Cereyanları ve Türkler” başlıklı makalesinde, bu felsefeyi, bütün dünyaya yayılan yeni bir felsefe akımının Fransa'daki uzantısı olarak ele alan yazar, bu akımın ortaya çıkış hikayesini (Henrik) İbsen'in sembolist bir dille yazdığı “Peer Gynt” adlı tiyatro parçasıyla kurduğu bir analogiden hareketle dile getirmiştir.³⁸ Bu tiyatro parçasında, sıradan bir hayatı kabul etmeyen bir adam, amacına ulaşabilmek için bir yalancı, bir peygamber veya bir girişimci olarak ortaya çıkar. Fakat akıl yardımıyla izlediği bu yolların hiçbirisi, onu asıl amacına ulaştıramamıştır. Bunun üzerine, tekrar baştan başlayıp amacına doğrudan doğruya “hayatı yararak” en kısa yoldan gitmeye karar vermiştir. Buna benzer bir biçimde, akılcı ve bilimsel felsefenin Kant'ta aldığı son şekli beğenmeyen ve idealizm, naturalizm, materyalizm, pozitivizm gibi isimler verdikleri uzun ve dolambaçlı yollardan gitmekle amaçlarına ulaşamadıklarını gören filozoflar, 1890'lardan itibaren yeni bir çığır açmışlardır. Bilim dışı (lâ-ilmî) bu felsefe akımı, akıl ile bilimi bir tarafa bırakarak ruhun içeriğinin ancak his ve hayatla anlaşılabileceğini savunmuşlardır. Bu felsefe akımının iki büyük temsilcisi, Stuttgart'ta Rudolf Steiner ve Fransa'da Bergson'dur. Yazara göre, belki ileride yeni-romantizm adını alacak olan ve Yunanlı filozof Tales'ten beri benzeri görülmemiş bu hareketin ülkede uyandırdığı merak, “hiç şüphesiz kökü pek derinlerden gelen milli, tekevvüni, tarihi bir ihtiyaçtan doğmuş ve yine o ihtiyaçla beslenecek”tir.

Nizamettin Ali, dünyanın her yerinde bu akıma karşı şiddetli bir ilginin uyandığını dile getirir. Örneğin, Almanya'da Steiner'in takipçileri Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra o kadar çoğalmıştır ki, her büyük şehirde bir Steiner veya teozofi topluluğu kurulmuştur. Almanya'daki yirmiüç Üniversitenin yirmisinde teozofi ve Steiner grupları vardır. Hatta bazılarında, Haydelberg Üniversitesinde olduğu gibi, hiçbir felsefe topluluğu olmamasına rağmen Steiner'i tanımak amacıyla kalabalık bir topluluk vardır. Fransa'daki Bergsonizm ise, başlangıçtaki moda dönemini aşmış ve giderek etkinliğini artırmaya başlamıştır. Özellikle, Amerika'da (Henry Steel) Olcott ve (Helena Petrovna) Blavatsky'nin önderlik ettiği ruh

³⁸ Ali Nizami [Nizamettin Ali Sav] (20 Haziran 1921), “Son Lâ-ilmî Felsefe Cereyanları ve Türkler”, *Dergâh*, No: 5, s. 77-78.

hareketiyle beraber, hissi felsefe akımı büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Sonuç olarak, Kant ve onun takipçisi olan Schopenhauer ile birlikte felsefî derinleşmenin (ta'mîk) dar bir şekle girmesi, Birinci Dünya Savaşı ile ruhları istila eden “esrarengizliğe” güç kazandırınca, henüz tam ve toplu bir sistem olmasa da bu yeni felsefe akımına yönelimi artırmıştır. Kendi felsefî düşüncesi ne olursa olsun, bütün dünyaya yayılan bu akımın Türklerde de görülmesini doğal karşıladığını belirten yazara göre, öncelikli olarak yapılması gereken şey, dünya çapında ve taklitsiz bir kültürün yaratılmasına çalışmaktır. Nizamettin Ali, Bergson felsefesini *Dergâh* yazarlarından farklı bir tarihsel anlatı içerisinde bilim dışı (lâ-ilmî) yeni bir felsefe akımının uzantısı olarak tanıtmıştır. “Lâ-ilmî” (bilim dışı) kavramı ise, Sadrettin Celal’in Bergson felsefesi için kullandığı “mâ-ba’d-et-tabîyye” (metafizik) kavramı gibi, dönemin düşünce hayatında *Dergâh*’a yöneltilen bilim karşıtlığı suçlamalarına çanak tutmuştur.

Nizamettin Ali, *Aydınlık* dergisinin ilk sayısında yayınlanan “Türkiye’de Felsefenin Sefaleti” başlıklı makalesinde, Bergson felsefesinin Darülfünun’da ortak bir eğilim olarak benimsenmesini skolastik eğitim anlayışının bir devamı olarak görür.³⁹ Yazara göre, sanat ve felsefe alanında Türklerin dünya çapında bir varlık gösterememiş olması, skolastik eğitimin etkisiyle ruhların, belirli bir fikir, bir kitap veya bir ismin kölesi olmaktan kurtulamaması ve düşünce özgürlüğünü tadamamasından kaynaklanır. Böyle bir eğitimle yeni bir şey meydana getirmek mümkün değildir. Namık Kemal döneminde Jean Jack Rousseau, Servet-i Fünun döneminde Taine, daha sonra Spencer, ardından Alfred Fouillé, Durkheim ve son olarak Bergson felsefesinin öne çıkması, ruhsal esaret döneminin henüz kapanmadığının bir göstergesidir. Felsefî esaretin örneği olarak, yazar, Darülfünun’u temsil ettiğini belirttiği *Dergâh*’ta İsmail Hakkı’nın “Hayatımızın Mantığı Kendindedir” ve Mustafa Şekip’in “Ruhیات: Hakiki Hürriyet” başlıklı makalelerini hedef almıştır. Nizamettin Ali, İsmail Hakkı’nın, hayatın akışını bozarak sırf kuru akıl ve mantık yoluyla veya matematiksel bir

³⁹ Nizamettin Ali [Sav] (1 Haziran 1921), “Türkiye’de Felsefenin Sefaleti”, *Aydınlık*, No: 1, s. 15-19. Bu makalesinde Nizamettin Ali, *Dergâh*’ın beşinci sayısında (20 Haziran) yayınlanan makalesini referans göstermiştir. Fakat *Aydınlık* dergisinin ilk sayısının yayınlandığı sırada *Dergâh*’ın beşinci sayısı henüz yayınlanmamıştır. Dolayısıyla bu noktada iki olasılık vardır: Birincisi, *Aydınlık*, kapak sayfasındaki 1 Haziran tarihine rağmen, *Dergâh*’ın beşinci sayısının yayınlandığı 20 Haziran tarihinden sonra yayınlanmıştır. İkincisi, Ali Nizami, makalesini *Dergâh*’ın yazı işlerine erken bir tarihte teslim etmiş ve henüz 20 Haziran gelmeden yayınlanmış gibi referans göstermiştir. Diğer taraftan *Aydınlık* dergisinin yayına girişiyle ilgili bir yazı *Dergâh*’ın yedinci sayısında (20 Temmuz) yer almış ve bu yazıda *Aydınlık* dergisinin birinci sayısında yer alan makaleler ele alınmıştır. Bu da bize, *Aydınlık* dergisinin Haziran değil Temmuz ayında yayınlanmış olabileceğini düşündürür. Ayrıca Abdülhak Şinasi’nin *İleri* gazetesindeki “Mecmualarımız” sütununda Nizamettin Ali’nin eleştirilerine cevap verdiği makalesinin 25 Temmuz’da yayınlanmış olması, bu düşüncemizi doğrular niteliktedir. Bkz. Abdülhak Şinasi [Hisar] (25 Temmuz 1921), “Mecmualarımız: Aydınlik, Dergâh ve Y. Kemal’in Bir Şiiri”, *İleri*. Çevirimyazısı için bkz. Abdülhak Şinasi Hisar (2008), *Kitaplar ve Muharripler I-Mütareke Dönemi Edebiyatı*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, s. 118-122.

yaklaşımına geçmişten veya Avrupa'dan yabancı adetlerin getirilmesine karşı, yeni adetlerin kendiliğinden meydana geleceğini savunduğunu dile getirir. Fakat yazara göre, hayatı ve tarihi bu şekilde ele alan Bergson değildir. Onsekizinci yüzyılın büyük felsefe akımları, doğaya dönüş kanunları ve özellikle *éta natürel* ve *éta pozitif* mücadeleleri, bu sorun etrafında dönmüş ve Hegel üzerinden geçerek Marx'ta kesin ve belirli bir şekil almıştır. Doğa bilimleri ve matematiğe büyük bir yönelimin yaşandığı Onsekizinci yüzyılda, ruhu ve tarihi bu bilimlerin yöntemleriyle inceleyenlerin düştükleri hata, aynı yüzyılın sonunda ve Ondokuzuncu yüzyılın başında gelen büyük filozofların ve son olarak Marx'ın dahiyane müdahalesiyle son bulmuştur. Dolayısıyla bunun, Bergson felsefesiyle ortaya çıktığını sanmak büyük bir gecikmişliktir. Aynı şekilde, ruhun maddileştirilmesi aleyhine Bergson felsefesinden önce bir çok çalışmanın bulunduğunu belirten yazara göre, Mustafa Şekip'in makalesi de bu gecikmişliğin diğer bir örneğidir. Ruhun maddi bir şekilde incelenmesinin mümkün olmadığını ve kendi kanunları çerçevesinde incelenmesi gerektiğini ilk ileri süren Bergson değil (Wilhelm Maximilian) Wundt'tur. Bununla beraber Bergson'un yaratıcı evrim kuramına (Friedrich) Schelling'de de rastlanır. Felsefenin gelişiminin dikkatle takip edilmemesi, Bergson'un gecikmiş olarak tekrar ettiği şeylerin yeni veya orijinal olarak algılanmasına ve heyecanlı bir şekilde savunulmasına neden olmuştur. Darülfünun'da özgür düşünen bir neslin yetiştirilebilmesi için, Bergsonizmi veya benzeri bir “izm”i ortak bir eğilim olarak kabul etmekten uzak durulmalıdır. Nizamettin Ali, daha önce *Dergâh*'ta yayınlanan makalesinde Bergson felsefesini, hızlı bir şekilde yayılan bir felsefe akımının uzantısı olarak görse de, Suphi Ethem'in eleştirilerine benzer bir şekilde bilimsel olmamakla ve gecikmişlikle suçladığı bu felsefenin, siyasi ve kültürel sorunlara çözüm arayışında bir rehber olamayacağını savunmuştur.

Aydınlık çevresinin getirdiği bu eleştirilere *Dergâh* yazarları arasında cevap veren ilk isimlerden biri, *İleri* gazetesindeki “Mecmualarımız” sütununda “Aydınlık, Dergâh ve Y. Kemal'in Bir Şiiri” başlıklı makalesiyle Abdülhak Şinasi'dir.⁴⁰ Abdülhak Şinasi, *Dergâh*'ta ve *İleri*'de yayınlanan makaleleriyle, Bergson felsefesini dönemin siyasi ve kültürel sorunlarıyla buluşturan ve Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımı temsil eden başlıca yazarlardan biridir. Yazara göre Nizamettin Ali, *Dergâh*'ta yayınlanan makalesinde milliyete, kültürcülüğe (harsçılığa) ve Bergson'a taraftar olan gözler görmesine rağmen, *Aydınlık* dergisine geçtiğinde *Dergâh*'ın Bergson'dan ilham almasına karşı bir tutum sergilemiştir.

⁴⁰ Abdülhak Şinasi [Hisar] (25 Temmuz 1921), “Mecmualarımız: Aydınlık, Dergâh ve Y. Kemal'in Bir Şiiri”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 118-122.

Dergâh'ın Darülfünun'u temsil etmediğini ve herkes gibi kendisinin de Darülfünun'da düşünce özgürlüğünden yana olduğunu belirten Abdülhak Şinasi, *Dergâh*'ın bilim karşıtı olmak bir yana bilimsel ve felsefî bir akıma derin bir ciddiyet ve samimiyetle taraftar olduğunu savunur. Buna rağmen, *Dergâh* yayınlanmaya başladığından beri bilim karşıtı olmakla suçlanmıştır. Halbuki yazara göre Bergson, bilimi inkar etmeyip tam tersine onu yükseltmiştir. Sezgiye verilen önem ise, bilimi inkar için değil bilimin onun değerini göstermesinden kaynaklanır. Diğer taraftan yazar, költürcülük akımının Bergsonizm şeklinde yeniden canlandığını ve Ziya Gökalp zamanında olduğu gibi başta Darülfünun gençleri olmak üzere bütün genç aydınlar arasında hızla yayıldığını belirten Sadrettin Celal'in tersine, bu hızı görememekten üzüntü duyduğunu belirtir.

Aydınlık dergisinin yayına girişi, *Dergâh*'ta "İstanbul'un Onbeş Günü" sütununda "Aydınlık Mecmuası" başlığı altında yayınlanan imzasız bir haberle okuyuculara duyurulmuştur.⁴¹ Haberin yazarına göre *Aydınlık*, Ondokuzuncu yüzyılın Alman sosyalistlerinden olan, "Sermaye" adlı kitabıyla ismini duyuran ve enternasyonalizmin (beynelmilliyetçilik) kurucusu olarak tanınan Karl Marx'ın takipçisidir. Bu derginin, ülkede canlı ve belirgin bir ihtiyaca karşılık gelebilecek genel kabul gören bir akım meydana getirmesi mümkün değildir. Bununla beraber, "bir milletin kuvvetli yaşayan mukaddes hislerini ihmal etmemek şartıyla" düşünce özgürlüğünün gerekliliğini belirten yazar, bu derginin yapabileceği en büyük katkının, Batı'daki ve özellikle Rusya'daki sosyalist akımlar hakkında ciddi ve tarafsız olarak bilgi vermek olduğu görüşündedir. *Aydınlık* dergisinin, Bergson metafiziği ile Marx'ın tarih felsefesi arasında bir karşıtlık bulunduğunu ve bu konunun ayrıca ele alınacağını dile getirmesi, bir tarih felsefesi ile metafizik arasında karşılaştırma yapmaya imkan veren bir ilişki bulunduğunu ilk defa bu dergiden öğrendiğini belirten yazar tarafından alaycı bir tavırla karşılanmıştır. *Aydınlık* yazarlarının getirdikleri eleştirilere *Dergâh*'ta doğrudan doğruya bir karşılık verilmemiştir. Fakat *Dergâh*'ın Bergsoncu çizgisine gösterilen tepkinin odak noktası olan bilim karşıtlığı suçlamaları, *Dergâh* yazarlarını bu felsefenin bilim karşıtı değil bilimcilik karşıtı olduğunu gösterme çabasına yönlendiren bir polemik konusu haline gelmiştir.

Mustafa Şekip'in Bergson ve Ribot'dan hareketle materyalizm ve entelektüalizme karşı aldığı tavır, aynı zamanda onun bilimcilik karşıtı duruşunun bir yansımasıdır. Bu duruşu,

⁴¹ "İstanbulun Onbeş Günü: Aydınlık Mecmuası" (20 Temmuz 1921), *Dergâh*, No: 7, s. 112.

Mustafa Şekip'e benzer bir şekilde, Batı düşünce hayatına ilişkin tarihsel bir anlatı içerisinde ifade eden yazarlardan biri de, Darülfünun Felsefe Tarihi hocası Mehmet Emin (Erişirgil)'dir. Mehmet Emin yazılarında, bilimci bir zihniyet sonucunda ortaya çıkan toplumsal felsefeye, bu zihniyeti temsil eden çeşitli düşünürlere ve felsefe akımlarına getirdiği eleştiriler aracılığıyla, Bergson felsefesini yeni bir toplumsal felsefe olarak işaret etmiştir. Yazar, *Dergâh*'a yöneltilen eleştirileri karşılamanın yanı sıra, materyalist felsefenin yetersizliğini ortaya çıkaran başlıca düşünürlerden biri olarak tanıttığı Emile Boutroux'yu, Bergson ve James ile aynı çizgide konumlandırarak dergideki bilimcilik karşıtı duruşu güçlendirmeye çalışmıştır.

Mehmet Emin, *Dergâh*'ta yayınlanan “Fikir Hayatı: Hasbıhal” başlıklı ilk makalesinde, öğrencilerle yaptığı bir sohbetten hareketle derginin Bergsoncu çizgisine getirilen eleştirileri sıralar.⁴² Bu sohbette bazı öğrencilerin, mistisizme yönelmelerinin ve pozitif bilimlerin ötesinde bir dayanak noktası aramalarının nedenini sorguladıklarını belirten Mehmet Emin, bazı yazarların da, böyle giderse bilime “elveda” demek gerekeceği endişesiyle bu yönelimi Darülfünun gibi yüksek bir bilim ve felsefe yurduna yakıştıramadıklarını ve bütün yazarları bu felsefe akımı aleyhine protestoya teşvik ettiklerini dile getirir. Yazara göre öncelikle, eğer mistik kelimesiyle, bir kanıta dayanılarak sonuç çıkarılması mümkün olmayan (gayrı kabil fehm ve istihraç) veya akla uygun olmayan (namakul) anlamı kastediliyorsa, bu felsefe akımına böyle bir isim takmak doğru değildir. Ortaya konan düşünceler derinlemesine incelendiğinde, olguları nesnel olarak ele almanın ancak bu felsefeyle mümkün olduğu görülecektir. Bu gerçeğin daha iyi anlaşılabilmesi için, söz konusu felsefe akımının iddialarının bilinmesi gereklidir. Bunların en önemlilerinden biri, maddenin hayata ve ruha hakim olmadığı ve mantık bilimlerinin mekanik yaklaşımıyla hayatın ve ruhun içeriğinin tamamen anlaşılamayacağıdır. Bu kabul edildiği takdirde, din, sanat ve ahlak hakkındaki görüşler daha farklı bir yönde ilerleyecektir. Beynin ve sinir sisteminin, hissetme, düşünme ve irade gibi bilinç olaylarına hakim olduğu yönündeki iddiayı, gözleme dayalı olmaması nedeniyle bilimsel bir iddia olarak kabul etmek mümkün değildir. Yapılan incelemeler, beyin ile ruh arasında bir aynılık ilişkisi bulunmadığını göstermiştir. *Dergâh*'ta savunulan “yeni felsefe akımı”, imanları yıkan bilimin bu yanlış varsayımını tespitten hareketle hayata daha doğru bir dayanak noktası arayışının sonucunda ortaya çıkmıştır. İradi hareketlerde beynin oynadığı rolü, Bergson felsefesinin daha önce ele

⁴² Mehmet Emin [Erişirgil] (1 Haziran 1921), “Fikir Hayatı: Hasbıhal”, *Dergâh*, No: 4, s. 53-54.

aldığımız argümanlarından hareketle açıklayan yazar, derinlemesine incelendiğinde bu felsefenin iddialarının çok doğru tecrübeler ve doğru bir sezgiye dayandığının anlaşılacağını ve bu iddialar kabul edildiği takdirde de sanat, din ve ahlak hakkındaki fikirlerin yeni bir yön alacağını savunur.

Mehmet Emin, “Fikir Hayatı: Ulum-Şuur - 2” başlıklı bir sonraki makalesinde, bu yeni felsefe akımının pozitif bilimlerin sonuçlarını inkara götürdüğü şeklindeki itirazları bir düşünme tembelliğine bağlar.⁴³ Bu itirazlar karşısında yapılması gereken, pozitif bilimlerin tarihsel gelişimini ve “yeni felsefe akımı”yla olan ilişkisini olabildiğince anlaşılır bir biçimde ifade etmektir. Bu tarihsel gelişimi, Bergson’un kurduğu tarih anlatısına paralel olarak, beyin ve sinir sisteminin ruhsal olaylara hakim olduğu yolundaki varsayımın ortaya çıkış hikayesi üzerinden anlatan yazar, yeni felsefe akımıyla maddi bilimlerin bulguları uzlaştırıldığı (te’lif olduğu) takdirde daha doğru bir yolda yürünebileceğini savunmuştur. Getirilen eleştiriler karşısında Bergson felsefesini bilim karşıtı değil bilimcilik karşıtı ve özellikle sanata, dine ve ahlaka yön verecek yeni bir toplumsal felsefe olarak konumlandıran yazar, ilk makalelerinde ağırlıklı olarak Bergson felsefesinin sağladığı argümanlardan yararlanmış, daha sonraki makalelerinde ise, bu argümanlara paralel olarak farklı düşünürlerin görüşlerine de yer vermiştir.

Birkaç aylık bir aranın ardından yayınlanan “Fikir Hayatı: Ne Çıkar? - 3” başlıklı makalesinde Mehmet Emin, ruhsal olayların bir beyin olayına indirgenmesinin, bilimde, eğitimde, siyasi ve toplumsal hayatta ortaya çıkaracağı sorunları anlayamayan genç bir doktorun “ne çıkar?” sorusuna verdiği cevapta oldukça karanlık bir tablo çizer.⁴⁴ Yazara göre eğer bu varsayım kabul edilirse, bütün evren istisnasız bir şekilde maddenin kanunlarına tâbi olacaktır. Bu takdirde, ya eski mekanizm taraftarlarının ya da monistlerin varsayımları kabul edilecektir. Lamarck ve Darwin’in çalışmalarıyla doğa bilimleri alanında evrim (tekâmül) ve doğal seçim (ıstıfa) kanunları bulunduktan sonra, bilinç olaylarının maddi olaylara indirgenmesinin mümkün olduğu zannedilmiştir. Spencer’ın, doğa bilimlerinde keşfedilen bu kanunların bütün manevi olaylara uygulanabilmesi için gerekli olan son adımı atmasıyla da iki soruyla karşı karşıya kalınmıştır: Birincisi, maddenin evriminden veya hayatın maddileştirilerek incelenmesinden çıkarılan bu kanunların, ruhsal ve toplumsal olaylara uygulanmasının mümkün olup olmadığı, ikincisi ise, bu teoriyi kabul etmenin evren

⁴³ Mehmet Emin [Erişilgil] (20 Haziran 1921), “Fikir Hayatı: Ulum-Şuur - 2”, *Dergâh*, No: 5, s. 70-71.

⁴⁴ Mehmet Emin [Erişilgil] (20 Ekim 1921), “Fikir Hayatı: Ne Çıkar? - 3”, *Dergâh*, No: 13, s. 4.

hakkındaki görüşümüzü nasıl etkileyeceği, diğer bir deyişle, iyilik ve kötülük gibi ahlaki hislere, ideallere ve milyonlarca insanı harekete geçiren inançlara nasıl bir değer verileceğidir. Yazara göre, bu kuram hayata uygulandığı takdirde, öncelikle bütün ruhsal hayat, hareketler ve hisler, tamamen maddi ve organik kanunlara tâbi kabul edilecektir. İkinci olarak, bireysel ve toplumsal hareketler tamamıyla kendini koruma içgüdüsüne (min-hays-i mecmû' tahaffuz-ı nefis sevk-i tabîyesine) ve hayat için savaşıma kanunlarına indirgenecek (hayat için cidâl kanunlarına irca eyleyecek), bunun dışında kalan bütün nedenler cahilliğe dayandırılarak suni bulunacaktır. Bu doğrultuda özgürlük, içgüdülere tâbi olmakta bulunacak ve bunun önünde engel teşkil eden inançlara ve görüşlere karşı hayatın ve fikirlerin özgürlüğü adına mücadele edilecektir. Kendini koruma hissine indirgenemeyen her türlü ahlak ve bir tür ruhsal ihtiyaçtan doğan inançlara ve görüşlere dayalı fiili kanunlar, doğal olmayan veya doğru yoldan sapmış olarak nitelendirilecek ve bunlara savaş ilan etme zorunluluğu karşısında kalınacaktır. Sonuç olarak, insanın amacı maddi kanunların zorunlu bir sonucu olarak kabul edilecek ve hayatta yepyeni evrim eserleri olabileceği ve geçmişin gelecekte izler bırakacağı reddedilecektir. Yazara göre bu tür düşünceleri savunan natüralistler, dayandıkları bilimlerin insan ürünü olduğunu düşünme gereği duymadan, maddeyi merkeze alarak asıl insan ürünü olan ideallere ve kutsal şeylere değer vermemişlerdir. Kutsal kabul edilen ahlak ve din, onlara göre ruhun bir ihtiyacı değil bir hastalık veya cahillikten kaynaklanan bir beladır. Bilimlerin ilerlemesiyle tedavi edilecek olan insanlık, bu batıl inançlardan kurtularak tamamen evrim ve doğal seçim kanunlarına tâbi olacaktır. Mehmet Emin, genç bir doktorun “ne çıkar?” sorusuna verdiği bu cevapta, bilimci zihniyetle ortaya konan bir toplumsal felsefenin ne anlama geldiğini göstererek Bergson felsefesini bunun tam karşısında konumlandırır.

Dergâh'ta yayınlanan bir sonraki makalesinde, daha önce olduğu gibi, Bergson felsefesine getirilen eleştirileri düşünme tembelliğine bağlayan yazara göre, her yeni felsefe akımının uğradığı en önemli itirazlardan biri de “anlaşılmıyor” şeklindedir.⁴⁵ Bunun en iyi örneklerinden biri, [Felix Le] Dantec'nin, *Contre la metaphisique* isimli kitabının ikinci ve üçüncü makalelerinde, zamanın en önemli felsefe sorunları karşısında verdiği basit hükümlerdir. James'in *Philosophie de l'experience* ve Bergson'un *Evolution Creatrice* adlı kitaplarına karşı Dantec'nin ilk itirazı “anlaşılmıyor ki” den ibarettir. Dantec'ye göre, bu yazarların bahsettiği sorunların da zaten yeni bir yöntemle incelenmesine gerek yoktur. Yazara göre bu itirazın nedeni, Dantec'nin aynı kitaptaki “*Pragmatisme Scientisme*” isimli

⁴⁵ Mehmet Emin [Erişilgil] (5 Kasım 1921), “Fikir Hayatı: Anlaşılmaz ki...Anlayamazsınız ki - 4”, *Dergâh*, No: 14, s. 23.

makalesi ve özellikle *Scientisme* isimli kitabı okunduğunda çok açık bir biçimde ortaya çıkar. Dantec, çocukluğundan itibaren insan ve bilinçle ilişkili her şeyin matematiksel bir fizik yoluyla incelenebileceğine ve pozitif bilimlerin konuları arasına girmeyen her his ve inancın inkar edilmesi gerektiğine inanmıştır. Böyle bir düşünce tarzı, bilinci karanlıkta bırakmanın yanı sıra, inançların ve kutsal şeylerin hastalıklı bir miras olarak algılanmasına neden olmuştur. Son zamanlarda *Dergâh*'ın Bergsoncu çizgisini eleştirenler de, Dantec'nin “anlaşılmıyor ki” itirazına benzer bir biçimde “anlayamazsınız ki” demeye başlamışlardır. Bir düşünme tembelliği sonucunda ortaya çıkan bu eleştiri tarzının amacı, “iş kestirmek ve bazı saf dilleri aldatmak”tır.

Bergson felsefesine yöneltilen eleştiriler karşısında Mehmet Emin, *Dergâh*'ta yayınlanan iki makalesiyle tanıttığı Emile Boutroux'yu, bilimcilik karşıtı bir çizgiyi temsil eden düşünürlerden biri olarak işaret eder. Yazara göre Boutroux, maddeyle beraber hayatın ve bilincin de aynı yöntemle ve kanunlarla açıklanabileceğini savunan materyalizme ve pozitivizme karşı, Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında yalnız Fransa'da değil bütün dünyada gösterilen tepkinin başlıca temsilcilerinden biridir.⁴⁶ Boutroux'nun idealist felsefesi, Auguste Comte'un ardından pozitivismi bir iman şeklinde rehber edinen Fransız felsefesinde yeni bir gençlik yaratmıştır. 1845'te doğan ve yetmişaltı yaşında ölen Boutroux'nun eğitimi ve kariyeri hakkında kısa bir bilgi veren yazara göre, onun düşünsel gelişimi, Kant'tan itibaren bütün büyük filozofların yaptığı gibi, kendisinden önce yapılmış olan çalışmalara eleştirel bir yaklaşımla başlamıştır. Onsekizinci ve Ondokuzuncu yüzyıl düşünürlerinin, pozitif bilimlere karşıdaki tavırları arasında önemli farklar vardır. Onsekizinci yüzyılda doğa bilimlerinin yükselişiyle bilimsel keşiflere duyulan aşırı güven, gerçeğe, ancak doğaya hakim olmayı sağlayan pozitif bilimlerin yöntemiyle ulaşılabileceği inancını ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde, pozitif bilimler sayesinde zamanla evrende karanlık hiçbir nokta kalmayacağına, insanlığın, adımlarını pozitif bilimlerin bulduğu kanunların ışığında atacağına ve ne dine ne de pozitif bilimlerin hükümleri dışında herhangi bir görüşe dayalı bir ahlaka ihtiyaç kalmayacağına inanılmıştır. İnançlar (itikadat) denilen şeyler de, bilimlerin yaygınlaşmasıyla ortadan kalkacaktır. Fakat bütün filozoflar gibi Boutroux da, bilimin sınırlarını düşünmeye alıştırmış olan Kant sayesinde, Onsekizinci yüzyılın bu dogmatik görüşünü aşmak amacıyla öncelikle pozitif bilimlerin sınırlarını, amacını ve bulduğu kanunların değerini sorgulayarak işe başlamıştır.

⁴⁶ Mehmet Emin [Erişilgil] (5 Ocak 1922), “Felsefe: Emile Boutroux ve Felsefesi - 1”, *Dergâh*, No: 18, s. 85-87.

Boutroux'nun yaptığı incelemeler, örneğin, bulguları kesinlik niteliği taşıyan bilimlerin başında gelen matematiğin vardığı sonuçların bile, kesin olmaktan ziyade öznel (insanî) ve olasılı (ihtimalî) olduğunu ortaya koymuştur. Boutroux, Poincaré gibi büyük matematikçilerin katılımıyla güçlenen bu görüşü savunmanın yanısıra, biyolojinin bulgularıyla yani bilimsel kanunlar veya yöntemle hayatın tamamen anlaşılıp anlaşılamayacağı sorusuna cevap aramıştır. Biyolojinin de diğer bilimler gibi incelediği olayları belirli kanunlar çerçevesinde ifade etmeyi hedeflemesi, bu bilimi, öncelikle her hareketi mutlaka bir dış etkinin sonucu olarak görmek ve sonra her etkinin bir tepkiye denk olduğunu kabul etmek zorunda bırakmıştır. Dolayısıyla biyoloji, bir organizmayı oluşturan temel unsurlardan biri olan protoplazmanın faaliyetini bir dış etki ile açıklamak zorundadır. Her ne kadar bazen organizma, aldığı kuvvetten daha fazla hareket ve ısı sarf eder gibi görünse de, bir çok keşif, bir protoplazmanın ve ondan meydana gelen organizmanın mekanik kanunlara yani matematiksel (kemiye-i riyaziye) olarak ifade edilen genel geçer kanunlara indirgenebileceğini göstermiştir. Boutroux'ya göre, hedeflenen amaç doğrultusunda bilimin hayatı kavrayışı bu şekildedir. Fakat biyoloji ne kadar ilerlerse ilerlesin bu alanda çalışan bir çok bilim adamının elde ettiği bulgular, hayatın bu iki kanunla yani mekanik bir biçimde açıklanamadığını göstermiştir. Bu alandaki çalışmalarıyla ünlü olan Clode Bernard ve Marey'in itiraflarını örnek gösteren düşünüre göre, bu durum, bilimin o gün geldiği noktada henüz hayatın bir çok yönünü açıklayamamış olmasının bir sonucu olup, biyolojide izlenen yol ile yarın da bu durumun ötesine geçilemeyecektir. Bunun nedeni, bilim adamlarının fizik ve kimya olaylarıyla açıklayamadıkları noktaların, bu olayların üstünde olması ve etki ile tepki arasında bir denklik kabul edilerek açıklanamamasıdır. Bir hücrenin verdiği tepkilere bakıldığında, kendini koruma, ilerleme ve çoğalma gibi belirli bir hedef (finalité) doğrultusunda hareket ettiği görülür. Sonuç olarak biyolojik olayların iki yönü vardır. Birincisinin nedenleri tamamen fiziksel ve kimyasal yani maddidir. Diğerinin nedenleri ise bilimsel yöntemle açıklanamayıp bizzat hayatın kendisinden doğar. Hayatı mekanik bir biçimde açıklayanların, bir dış etki olmaksızın gerçekleşmesi mümkün olan ölümü açıklamakta güçlük çekmeleri de, pozitif bilimlerin kabul ettiği varsayımlarla hayatın tamamen açıklanamayacağının bir göstergesidir.

Mehmet Emin, Boutroux'yu tanıtmaya devam ettiği ikinci makalesinde, bu düşünürün çalışmalarına pozitif bilimleri eleştirerek başlamasındaki amacın, pozitif bilimlerin kanunları

ve yöntemiyle incelenemeyecek olayların varlığını göstermek olduğunu savunur.⁴⁷ Gerçekliğin, sadece pozitif bilimlerin kanunlarıyla açıklanabileceğine inanıldığı takdirde, sanat ve bilimsel hayat üzerinde büyük bir etkiye sahip olan inançların ve ideallerin öneminin kavranması mümkün değildir. Bilimsel kanunların içerisine hapsedilen bir alem, hem dar olur hem de insanın hareketleri ve görüşleri üzerindeki etkisi itibarıyla onu yanlış bir yola yönlendirir. Bilimin varsayımları eleştirilip pozitif olabilmek amacıyla ihmal ettiği nitelikler gösterilebilirse, gerçeğin, pozitif bilimlerin kanunlarından ibaret olmadığı ortaya konarak yeni bir yöntem arayışına girilebilecektir. Mehmet Emin, matematik de dahil olmak üzere pozitif bilimlerin bulduğu kanunların, zorunlu, tamamen dış etkilerle açıklanabilir ve nesnel (objective) olmadığını, bunların daima olasılı (ihtimalî) ve göreceli (izafî) olduğunu, Boutroux'nun psikofizik görüşe getirdiği eleştirilerle ortaya koymuştur. Bu görüş, Weber ve Fahner'in çalışmalarından hareketle bütün bilinç ve düşünme faaliyetlerinin, dış etkileri belirleme yoluyla matematiksel olarak açıklanabileceğini savunur. Fakat bu iddia kabul edildiği takdirde, bilimlerin pozitif olabilmek amacıyla, incelediği olayların nesnel olan kısmıyla öznel olan kısmını ayırması, birinci kısmını inceleyerek kanunları bulması ve ikinci kısmını psikoloji ve felsefeye bırakması da akla aykırıdır.

Dergâh'ta yayınlanan makalelerinin büyük bir bölümünü dergiye yöneltilen eleştirileri karşılamak amacıyla kaleme alan Mehmet Emin, Boutroux üzerine yazdığı bu iki makaleyle, Bergson felsefesinin, Ondokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren Batı düşünce hayatının şekillenmesinde büyük bir rol oynan bilimcilik karşıtı bir çizgiyi temsil ettiğini gösterme çabasıdır. Milli Mücadele döneminde Bergson felsefesinin kazandığı popülerlik, bu felsefeyi ve onu temsil eden *Dergâh* yazarlarını, farklı felsefi yaklaşımları savunan aydınların başlıca rakiplerinden biri haline getirmiştir. Darwinizm, materyalizm ve entelektüalizm gibi felsefe akımlarına eleştirel bir yaklaşımdan hareket eden bu felsefeyle hesaplaşmak, Marx'ın tarihsel materyalizmini öne çıkaran *Aydınlık* yazarları için kaçınılmazdır. *Aydınlık* çevresinin Bergson felsefesine gösterdiği tepki, İkinci Meşrutiyet döneminde bu felsefeyi bilim dışı veya metafizik olmakla suçlayanların ortaya koydukları söylemin bir devamı niteliğindedir. Bu söylemden hareketle *Dergâh*'ın bilim karşıtı bir çizgiyi temsil etmekle suçlanması, dergi yazarlarını, Bergson felsefesinin bilim karşıtı değil bilimcilik karşıtı bir duruşu temsil ettiğini

⁴⁷ Mehmet Emin [Erişilgil] (20 Ocak 1922), "Felsefe: Emile Boutroux ve Felsefesi - 2", *Dergâh*, No: 19, s. 99-100. Mehmet Emin bu makalesinde, Boutroux'nun, bilinç olaylarının yanı sıra toplumsal olayların da bilimsel kanunlarla tamamen açıklanamayacağı yönündeki görüşüne de değinir. Boutroux'nun eleştirisinin Durkheim sosyolojisi için de az çok geçerli olduğunu belirten Mehmet Emin'in bu konudaki görüşlerini, *Dergâh* yazarlarının Ziya Gökalp ve Durkheim sosyolojisine getirdikleri eleştirileri incelediğimiz bir sonraki başlıkta ele alacağız.

gösterme çabasına yönlendirmiştir. Bilimcilik karşıtlığına yapılan bu vurgu ise, bilim karşıtlığı suçlamalarına karşı bir savunma hattının yanı sıra bilimci bir zihniyetle hareket eden aydınlara karşı eleştirel bir yaklaşımın temellerini oluşturmuştur. Bu çerçevede, *Dergâh* yazarları tarafından Gökalp ve Durkheim sosyolojisine getirilen eleştiriler, Bergson felsefesinin, Milli Mücadele döneminin düşünce hayatında yeni bir toplumsal felsefe olarak konumlandırılmasında büyük bir öneme sahiptir. Zira İttihat ve Terakki iktidarının filozofu olarak tanınan Gökalp, pozitif bir bilim olduğunu savunduğu Durkheim sosyolojisini, Türkçülüğü, Yeni Hayat idealine ulaştıracak bir toplumsal felsefe olarak konumlandırmıştır.

2.1.4. Ziya Gökalp ve Durkheim sosyolojisi karşısında “spiritüalist” yaklaşım

Milli Mücadele döneminde *Dergâh* yazarları, yeni bir toplumsal felsefe olarak konumlandıkları Bergson felsefesinden hareketle Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımı öne çıkarmışlardır. Fakat Türk milliyetçiliğine yeni bir yön vermeyi hedefleyen dergi yazarlarının, Ziya Gökalp ve onun öne çıkardığı Durkheim sosyolojisi ile yüzleşmeleri kaçınılmazdır. Zira Gökalp ve Durkheim sosyolojisine getirilen eleştiriler, Mütareke’den kısa bir süre önce sansürün hafifletilmesiyle birlikte artmaya başlamış ve Milli Mücadele döneminde büyük bir ivme kazanmıştır. Çeşitli dergi ve gazetelerde İttihat ve Terakki iktidarına gösterilen tepki, aynı zamanda, Turan idealini öne çıkaran Türkçülük akımını, bu akımın öncüsü olan Gökalp’i ve bu akımla özdeşleşen sosyolojiyi hedef haline getirmiştir. Darülfünun’da sosyolojiyle ilgilenen öğrencilere fiili bir yaptırım uygulanması veya bu fiili yaptırıma karşı çıkarak bazı Türkçülerin sosyolojiyi yanlış anladıklarını, sosyoloji ile milli sosyolojinin birbirinden farklı alanlar olduğunu göstermeye ve sosyolojiye karşı psikolojiyi öne çıkarmaya yönelik çabalar, Gökalp’e karşı gösterilen tepkinin yansımalarıdır. Diğer taraftan, Enver Paşa’ya yakınlığı bilinen Gökalp de, Malta sürgününden dönüşünde Ankara’da kendisine bir yer bulamamış ve Diyarbakır’a giderek 5 Haziran 1922’den itibaren *Küçük Mecmua*’yı çıkarmaya başlamıştır.

Turan idealinin dışlandığı ve Misak-ı Milli çerçevesinde Türk milliyetçiliğinin Anadolu ile sınırlandığı bir dönemde yayına giren *Dergâh*’ta, Gökalp ve Durkheim sosyolojisine karşı tavır alan yazarlar arasında Mustafa Şekip ve Mehmet Emin’in isimleri öne çıkar. Fakat iki yazar da, Gökalp’in sürgünden henüz geri dönmemiş olması nedeniyle,

başlangıçta eleştirilerini doğrudan doğruya Gökalp'e yöneltmek istememiş, bunun yerine, bilimciliği temsil eden Durkheim sosyolojisine karşı Bergson, Ribot, James ve Boutroux gibi düşünürlerden hareketle bilimcilik karşıtı bir yaklaşımı öne çıkarmışlardır. *Dergâh*'ın yayına girişinden bir süre sonra sürgünden dönen Gökalp'in, Diyarbakır'da *Küçük Mecmua*'yı yayınlamaya çalışmaya bıraktığı yerden devam etmesi, *Dergâh* yazarlarının eleştirilerinin önünü açan bir gelişme olmuştur. Diğer taraftan, Gökalp de Bergson felsefesine kayıtsız kalmamış, daha önce bir süre ilgilenmiş olduğu bu filozofun görüşleri ile kendi sosyolojik yaklaşımı arasında bir sentez arayışına girmiştir.⁴⁸ Fakat Gökalp, pozitif bir bilim olarak öne çıkardığı sosyolojiden hareketle oluşturduğu toplumsal felsefenin, Bergson felsefesinin de dahil olduğu diğer felsefi yaklaşımlara üstün olduğunu savunmaya devam etmiştir.

“Ruhیات: Hakiki Hürriyet” başlıklı makalesinde, ruhsal olayların incelenmesinin, doğa bilimlerindeki ilerlemeye paralel olarak Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar üç taklit aşamasından geçtiğini belirten Mustafa Şekip, Gökalp'in Durkheim'dan hareketle yaptığı sosyolojik çalışmaların, ikinci taklit aşamasında olduğu gibi kimyanın toplumsal olaylara uygulanmasından başka bir şey olmadığını savunur.⁴⁹ Bu aşamada bütün toplumsal olaylar, ruhsal olayların kaynaşması sonucunda bileşenlerinden tamamen farklı olarak ortaya çıkan maddeler olarak değerlendirilmiştir. Halbuki canlı bir oluş olan toplumu, kimyasal olayların ideali ve dolayısıyla ilerleme ve gelişmeyi barındırmayan işleyişine benzetmek, hayatı kimyasal bir bileşime indirgeyerek öldürmektir. Kimya alanında, ideal, ilerleme, yükselme ve gelişme gibi hayati fonksiyonların bulunması mümkün olmadığına göre, bu tarzda taklitçi bir sosyolojiyle toplumsal hayatı anlamaya çalışmak da boşuna bir çabadır. Bu nedenle Durkheim sosyolojisi, yakın bir zamanda Auguste Comte'un sosyolojisi gibi kitaplarda kalmaya mahkumdur. Gökalp'in sosyolojik düşüncesini takip etmek isteyen gençler, er geç bu sosyolojinin hayata dair bir konunun içeriğine asla uygun olmayan bir taklit olduğunu anlayacaklardır. Diğer taraftan, yazara göre, Gökalp'in sosyolojisi, Edmond Demoulins'in

⁴⁸ Gökalp'in, Balkan Savaşı'nın ardından *Türk Yurdu*'nda yayınlanan “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” yazı dizisinde ve Birinci Dünya Savaşı sırasında yayınlanan *Muallim* dergisinde Satı El Husri ile girdikleri eğitim tartışmalarında görüşlerini temellendirirken Bergson felsefesinin kavramlarından da yararlandığını görüyoruz. Fakat Gökalp, Birinci Dünya Savaşı sırasında sonuç olarak Durkheim'da karar kılmıştır.

⁴⁹ Mustafa Şekip [Tunç] (16 Mayıs 1921), “Hakiki Hürriyet”, *Dergâh*, No: 3, s. 37. Gökalp, daha önce *Yeni Mecmua*'da yayınlanan bir makalesinde, kimyasal olaylarla toplumsal olaylar arasında bir paralellik kurmuştur. Yazara göre, insanlar arasındaki toplanma (içtima) olayı, moleküller arasındaki bileşim (imtiyaz) olayının aynısıdır. Moleküllerin bazen bileşim bazen karışım (ihtilât) halinde bir araya gelmeleri gibi, insanlar da bazen her bireyin kendi bireyselliğini koruduğu bir karışım ve bireyselliğini unutarak vecd denilen bir heyecanla bir araya geldikleri bir toplanma halinde bulunurlar. Bu vecd ise, kuşattığı fikre bir ideal niteliği verir. Bkz. Ziya Gökalp (19 Temmuz 1917), “İçtimaiyat: İhtilât ve İçtima”, *Yeni Mecmua*, No: 2, s. 22-25. Çevirim yazısı için bkz. Hilmi Ziya Ülken (2006), *Ziya Gökalp*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, s. 43-44.

görüşlerini benimseyen Prens Sabahattin'in *İlmi-i İçtima* adlı kitabında savunduğu sosyolojiden bazı noktalarda daha doğru bir yaklaşımı içerir. Zira *İlm-i İçtima*'nın iddialarına göre kalıcılık, sadece Anglo-Sakson milletlerinde, o da ancak bireyselliği ön plana çıkaranlarında toplanmıştır. Bütün milletlerin kurtuluşları, bu medeniyete canla başla benzemeye çalışmakla mümkündür. Bunu başaramayanlar, ya yok olacak ya da onun esareti altında kalmayı göze alacaklardır. Mustafa Şekip'e göre bu görüş, sosyolojik yaklaşımın "en gözü bağlı bir putperestliği"dir.

Gökalp'in eski öğrencilerinden Ragıp Hulusi, Mustafa Şekip'in bu eleştirilerine *Dergâh*'ta yayınlanan bir makalesiyle cevap vermiştir.⁵⁰ Bilimsel yazılarını takip ettiği yazarlarda bir bütünlük ve tutarlılık aradığını belirten Ragıp Hulusi, bunları sağlayamayan yazarları ciddiyetsizlik ve şahsiyetsizlikle suçlar. Kendisi meslek bilincine ulaştığından beri "bu esas terakkiyi umde ittihat etmiş, şimdiye kadar ona sadık kalmış"tır. Ankara'da "hakiki" bir "hürriyet" içerisinde bulunan Gökalp'i savunmanın, ne gerekli ne de uygun bir davranış olduğunu belirten yazar, Gökalp'in öğrencilerinden biri olmak sıfatıyla Mustafa Şekip'in eleştirilerine kendi adına cevap vereceğini belirtir. Ragıp Hulusi'ye göre ülkenin o günkü koşullarında, başkentte bile olsa, onbeş günde bir çıkan ve hitabettiği kitlenin zevk ve seviyesine uymak zorunda olan bir derginin bilimsel yazılarında tutarlılık aramak doğru değildir. Bu tür dergilerin amacı, bilimsel ve felsefi gerçekleri derinleştirmek değil yaymak olduğundan, yayınladıkları makalelerin içerikleri ve şekilleri de genel ve yüzeyseldir. Diğer taraftan, genelleme yaparken gerçeklerin özünü sulandırmak da doğru değildir. Mustafa Şekip'i genelleme yaparken aceleci davranıp gerçekleri saptırmakla suçlayan yazara göre, Gökalp'in sosyolojisi, onun iddia ettiği gibi toplumsal olayları kimya bilimine dayalı bir psikolojiye benzetmekten ibaret değildir. Gökalp, bu ikisi arasında bir benzerlik kurmakla beraber, aynılık ilişkisi olduğunu iddia etmemiştir. Diğer taraftan, hayati ve ruhsal olayların bir belirliliğe tâbi olduğu iddiası kadar olmadığı iddiası da büyük bir yanılgıdır. En basit bir düşünme pratiğinin bile vücut ısıyla niceliksel ilişkisi sabittir. Bazı istatistiksel çalışmalar ise, en az belirli veya en çok rastlantısal görünen toplumsal olayların şaşılacak derecede belirliliğe tâbi olduğunu kanıtlamıştır.

Mustafa Şekip, Ragıp Hulusi'nin kendisine getirdiği bu eleştirilere derginin aynı sayısında karşılık verir.⁵¹ Psikolojinin bilimler arasındaki konumu üzerine Darülfünun'da

⁵⁰ Ragıp Hulusi [Özdem] (5 Ağustos 1921), "İçtimaiyat: Bir Makale ve İstizah", *Dergâh*, No: 8, s. 115.

⁵¹ Mustafa Şekip [Tunç] (5 Ağustos 1921) "Cevap", *Dergâh*, No: 8, s. 116.

dersler verdiğini belirten yazara göre, bağımsızlıklarını yeni kazanmış bütün yeni bilimler, komşusu oldukları eski bilimlerin saldırılarına maruz kalırlar. Bu nedenle bu yeni bilimlerin kurucuları ve takipçileri de, asabi, istilacı ve şiddetli bir savunmaya geçerler. Bilim tarihine bakıldığında felsefeden ayrılan her bilim için bunun geçerli olduğu görülebilir. Psikoloji, fizyolojiden ayrıldığı zaman ne kadar taşkınlık göstermişse, sosyoloji de psikolojiden ayrıldıktan sonra aynı tepkiyi göstermiştir. Aynı şekilde, sosyolojiyi yaygınlaştırmaya çalışan Gökalp de rekabet ve inkara uğramak endişesiyle, insan bilimlerine ve bunlar arasında özellikle psikolojiye karşı düşünsel ve hatta fiili bir hoşgörüsüzlük göstermiştir. Fakat bu asabiyetin sürekli bir şekilde telkini, insan bilimleri adına sosyolojiden başka bir bilimin söz söyleme yetkisi kalmadığı kanaatini doğuracaktır. Mustafa Şekip'e göre, Darülfünun'a ilk geldiğinde öğrencilerin bu tarz bir yaklaşımı benimsemiş olmaları da bunun bir kanıtıdır. Gökalp'in bu konudaki tutumuna karşı tepkisini beş yıl önceki *Muallim* dergisinin yedinci sayısında yayınlanan "Terbiye ve Ruh-u Beşer" başlıklı bir makalesinde gösterdiğini belirten yazar, bu makalenin ardından bir yanlılıkla "talimgâha" sevk olunduğunu ve bir süre sonra da (Mütareke'den önce) terhis edildiğini dile getirir.⁵² Bu nedenle yazar, Gökalp'in bütün insan bilimlerini sosyolojinin hakimiyeti altına almak isteyen görüşlerine karşı bir yayın yapamamış ve Mütareke'nin ardından da Gökalp'in Darülfünun ve İstanbul'da bulunmaması nedeniyle, sessizliğini koruyarak düşüncelerini sadece derslerinde dile getirmiştir. Mustafa Şekip, Gökalp'e karşı tepkisini asıl olarak, Durkheim sosyolojisine getirdiği eleştiriler çerçevesinde ifade eder.

Mustafa Şekip'e göre Durkheim, sosyolojinin bağımsız ve pozitif bir bilim olabilmesi için ilk önce onun konusunu ve yöntemini belirlemiştir. Kendisinden öncekilere göre sosyolojiyi çok daha nesnel bir biçimde tanımlayan düşünür, böylelikle bu bilimin kurucusu olma şerefini kazanmıştır. Fakat Durkheim, sosyolojinin konusu olan toplumsal olayları ve toplumsal vicdanı, herkes için aynı tarzda incelenmesi ve anlaşılması mümkün bir şekilde tanımlayacağına, doğa üstü (fevkattabia) bir temele dayandırmış ve vardığı yarı nesnel yarı öznel sonuçları, pozitif bir bilgi gibi göstererek sistemini korumaya çalışmıştır. Durkheim'a

⁵² Bu makalesinde Mustafa Şekip, aynı dergide milli eğitime ilişkin görüşlerini dile getiren Gökalp'in, sadece Durkheim sosyolojisinden hareket etmesini eleştirmiştir. Eğitimi yalnız bir bilimin "zaviye"sinden görmenin ve toplumsal vicdanı öne sürerek insanı ve onun ruhunu göz ardı etmenin büyük bir hata olduğunu savunan yazara göre, eğitimde iki temel esas vardır: "Ruh-u beşer" (*L'ésprit humain*) ve onun bilimi yani psikoloji. Eğitim alanında, insan ruhunu toplumsal vicdana kurban etmek bir amaç olamaz. Eğitim ne fazla bireysel ve kişisel ne de fazla toplumsal olmalıdır. Bkz. Mustafa Şekip [Tunç] (28 Ocak 1917), "Terbiye ve Ruh-u Beşer", *Muallim*, No: 7, s. 207-212. 1918'in Nisan ayında terhis edilen Mustafa Şekip, bu tarihten itibaren *Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, *Muallim* ve *Terbiye* gibi dergilerde psikoloji üzerine yazılar yazmaya başlamış ve Mütareke'den kısa bir süre sonra da Darülfünun'a atanmıştır.

göre bireylerdeki ahlak, estetik, din ve bilim anlayışının kaynağı, birey değil toplumdur. Toplum olmasa birey, hiddet ve korku gibi en basit heyecanlardan ibaret bir canlıdır. Bireylerden bağımsız olmakla beraber onlar üzerinde bir yaptırım gücüne sahip olan toplumsal olaylar, toplumsal vicdanı meydana getirirler. Toplumsal vicdan, ahlak ve din gibi kurumlar ile bireysel vicdanlarda herkesçe bilinen örf ve adetlerdir. Fakat tam olarak ne kurumlarda ne de bireysel vicdanlarda bulunan toplumsal vicdan, ancak dahilerin vicdanında ortaya çıkar. Bileşenlerinden tamamıyla farklı olan kimyasal bir bileşik gibi, toplumsal vicdan da bireysel vicdanlardan ayrı ve bambaşka bir şeydir. Burada, toplumsal olaylarla kimyasal olaylar arasında yapılan benzetme bir aynılık ilişkisi taşıyor olabilir. Fakat toplumsal vicdana atfedilen ideallığın, pozitif bir bilimin ilkeleriyle uyuşması mümkün değildir. Bu durum da, Durkheim'ın sisteminin, pozitif olduğu iddia edilemeyecek bir toplumsal felsefe olduğunu gösterir. Sistemci bir felsefe kafasına sahip olan Gökalp'in yaptığı da, pozitif bir bilim olduğunu iddia eden sosyolojinin kavramlarını kullanarak mantıksal bir toplumsal felsefe sistemi ortaya koymaktır. Mustafa Şekip'e göre, bu felsefe sisteminin, sosyoloji felsefesi tarihinde bir felsefe tarihi sayfası olarak kalmaktan başka bir şansı yoktur.

Durkheim sosyolojisini pozitif bir bilim değil toplumsal bir felsefe olarak nitelendiren yazar, Durkheim'ın Gökalp üzerindeki etkisini bu düşünürle benzer toplumsal süreçlerden geçmiş olmasına bağlar. Durkheim'ın pozitif bir bilim kurmaya çalışırken toplumsal bir felsefe sistemi ortaya koyması, onun karakteri, çevresi ve yaşadığı dönemle ilişkilidir. 1870'te Almanya karşısında alınan yenilginin acısını daha oniki yaşında tadan Durkheim, yüksek öğretmen okulundan mezun olduktan sonra felsefe öğretmenliği yapmış ve bir an önce tamir edilmesi gereken bir milli kırımın etkisiyle, farkında olmadan felsefi genellemelerin cazibesine kapılıp sosyoloji gibi kaypak bir alana adım atmıştır. Kant felsefesindeki görev fikri ile çarpıcı bir birlik ve güç örneği olarak ortaya çıkan Bismark Almanya'sının, Fransa'ya Versaille'da imzalattığı yenilginin ardından ilk Fransız aydınlarının Almanların etkisi altında yetişmesi kaçınılmaz olmuştur. Böyle bir ortamda, Durkheim'ın Kant felsefesindeki görev fikrine nesnel bir görünüm vererek Fransızlaştırması ve sosyoloji aracılığıyla daha açık bir ahlak felsefesi oluşturması doğal bir milli ihtiyaçtır. Önceleri Gustave Le Bon ve özellikle Alfred Fouillée'nin etkisi altında kalmış olan Gökalp de, Fransızların çektiği acıya benzer milli bir acıyla, bilimini felsefe ile yoğurmuş olan Durkheim'a sarılmıştır. Fakat Kant felsefesindeki görev fikrinin daha olgun bir ifadesi olan toplumsal vicdan fikri, pozitif bilimlerde olduğu gibi, her sosyolog tarafından aynı şekilde anlaşılabilir bir nesnellik kazanamamıştır. Sonuç olarak, belirli bir toplum içerisindeki toplumsal olayların sebeplerini

genellikle bilemeyen ve bildiğini de kesin bir şekilde iddia edemeyecek olan bir toplum bilimi (ilm-i içtima), diğer bir deyişle, bilim olmaktan ziyade varsayımsal ve felsefi bir sosyoloji (içtimaiyat) ortaya çıkmıştır.

Gökalp'in Durkheim sosyolojisinden hareketle mantıksal bir toplumsal felsefe sistemi ortaya koyduğunu savunan Mustafa Şekip, Ragıp Hulusi'nin ruhsal ve hayati olayların belirlilik (muayyeniyet) ilkesine tâbi olduğu iddiasını ise, Bergson felsefesinin sağladığı argümanlardan hareketle ele alır. Yazara göre, maddi belirlilikten ayrı bir belirlilik olduğunu kabul etmek, ne madde bilimlerini ne de bunların üzerine kurulu olduğu belirlilik ilkesini inkar etmektir. Madde, özgürlükten mahrum ve hareketsizlik kanununa tâbi olması nedeniyle, bilimsel yöntemlerle istenildiği gibi keşfedilebilir veya hesaplanabilir. Fakat hayatın yaşanmış ve bitmiş olan geçmişe dair kısımları her ne kadar bilimsel yöntemlerle belirlenebilir olsa da, geleceğe dair yani olacak ve olmak üzere bulunan kısımları söz konusu olduğunda buna imkan yoktur. İradenin özgürlüğe tâbi olması nedeniyle gelecek, ancak sezgi vasıtasıyla keşif ve tahmin edilebilir. Genel bir kabulden hareketle bilim, bir yöntem, bir sınıflandırma ve bu çerçevede bilgi edinme ve genelleme yapma meselesi olup, tek bir belirliliği kabul etmek demek değildir.⁵³ Durkheim sosyolojisine karşı Bergson felsefesini öne çıkaran fakat pozitif bilimleri veya belirlilik ilkesini inkar etmediğini belirten Mustafa Şekip'in amacı, Durkheim sosyolojisinin pozitif bir bilim değil bilimci bir yaklaşımın ürünü olduğunu, Bergson felsefesinin ise bilim karşıtı değil bilimcilik karşıtı bir duruşu temsil ettiğini göstermektir.

Mustafa Şekip, Gökalp'in toplumsal felsefesine karşı eleştirel tavrını zaman zaman bazı makalelerinin satır aralarında onun sloganlaşmış sözlerine yaptığı göndermelerle ortaya koyar. “Ruhiyat: Ruha Bir Dikkat” başlıklı yazısında ruhu yalnız akıldan ibaret gören akılperest ve soyut mantık bağımlısı alimlerin ihtiraslara saldırmalarını eleştiren yazara göre,

⁵³ Mustafa Şekip bilimde belirlilik ilkesini *Dergâh*'ta yayınlanan başka bir makalesinde ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Yazara göre doğa bilimleri, “aynı sebepler aynı sonuçları doğurur” önermesinden hareket eden tümevarımsal bir mantık temelinde yükselirler. Tümevarımsal mantığın değeri ise, nedensellik ilkesinden gelir. Fakat nedenselliğin ve bilimde belirlilik ilkesinin sınırlarının nereye kadar uzandığı tartışmalıdır. Fizik ve kimya alanına giren olaylar bu sınırların içerisinde kalmakla beraber, hayati olaylar üzerinde etkili olan bütün sebepleri bilmenin güçlüğü yüzünden, hayatiyat kanunları, maddiyat kanunları gibi kesin olmayıp olasıdır. Bu nedenle hayati olayların akılcılık ve sistemciliğe tahammülü yoktur; hayati konularda soyut bir anlayışla hareket edilemez. Ruhsal ve toplumsal olaylar söz konusu olduğunda, aynı tecrübeleri aynı şartlar altında tekrar edip bilimsel kesinliğe ulaşmanın aracı olan deneysel yöntemi (tecrîb usulü) uygulamak tamamiyle imkansızdır. Bu nedenle psikoloji ve sosyoloji, bilimler üzerine yapılan sınıflandırmada, sadece gözlenebilen fakat deneysel yöntemle incelenmesi mümkün olmayan bir sınıfta yer alır. Sonuç olarak tecrübe ile deney (tecrîb) birbirinden ayırtedilemeyince tecrübeye dayalı psikolojiden deneye dayalı psikoloji anlamı çıkarılmıştır ki bu çok hatalı bir çıkarımdır. Bkz. Mustafa Şekip [Tunç] (5 Haziran 1921), “Ruhiyat: İlmin Mebde ve Umdeleri İtibarıyla Kıymeti”, *Dergâh*, No: 5, s. 67-69.

insan doğasının kendi ihtiraslarını yaşaması, toplumsal hayatta kanun ve örfi ahlak aracılığıyla engellenemez.⁵⁴ Bunların hiç birisi imha edilemeyeceği için de birey ile toplumun mücadeleleri kaçınılmazdır. Bu bağlamda isim vermeden Gökalp'in "fert yok cemiyet var" şeklindeki sloganlaşmış sözünü hatırlatan yazar, bunun uygulamada anlamsız bir söz olduğunu veya geçici bir despotizm ile o da ancak görüntüde uygulanabilecek yanlış bir fikir olduğunu belirtir. Eğer toplum sık sık ihtilal ve kargaşalarla sarsılmak istemiyorsa, bireylere karşı kulağını dört açmalıdır. Bununla beraber, Milli Mücadele'yi kastederek, bireylerin gözlerini kaparcasına görevlerini yapacakları hayati bir tehlike anında bulunulduğunu belirten yazar, Gökalp'in "gözlerimi kaparım vazifemi yaparım" şeklindeki diğer bir sloganlaşmış fikrini o günkü koşullarda olumlar. Fakat Mustafa Şekip'e göre burada, Gökalp'in kastettiğinin aksine, hayati bir tehlikeyle karşı karşıya kalan bilincin gözleri fal taşı gibi açıktır.

Durkheim sosyolojisine karşı eleştirel bir tavır takınan diğer bir yazar, dergide yayınlanan makalelerinin büyük bir bölümünde *Dergâh*'ın bilim karşıtı değil bilimcilik karşıtı bir çizgiyi temsil ettiğini savunan Mehmet Emin'dir. Yazara göre, bilimin toplumsal hayatı tamamıyla açıklayamayacağı sonucuna varan Boutroux'nun görüşleri, Durkheim sosyolojisi için de geçerlidir.⁵⁵ Bilincin yanı sıra toplumsal olayları da madde kanunları çerçevesinde açıklamaya çalışanları eleştiren Boutroux'ya göre, örneğin, medeni ilerlemeyle birlikte yürüyen iş bölümünün, nüfus artışının zorunlu bir sonucu olarak gösterilmesi büyük bir hatadır. Darwin'in gözlemlerinden yola çıkarak toplumsal hayatı açıklamak isteyenler, nüfus arttıkça insanların da hayat mücadelesi kanununa uyarak mekanik bir şekilde iş bölümüne mecbur olduklarını ileri sürmüşlerdir. Fakat iş bölümü, hayat mücadelesi kanununun mekanik ve zorunlu bir sonucu değildir. Hayat mücadelesinde insanların daima birbirini öldürmeye çalışmak yerine iş bölümüne yönelmesi, toplumsal hayatın, zorunlu bir kanuna uymak yerine gerekli ve daha üstün tutulan bir yola yöneldiğini gösterir. Öyleyse insan, iradesinin ve aklının ürünü olan bir ideale ulaşmak için, iş bölümünü bir araç olarak kabul eder. Bu da insanın, toplumsal hayatta sadece çevresindeki koşullara göre değil kendi amacına göre bir yol seçebildiğini de gösterir. Dolayısıyla insan ve amacı hesaba katılmayınca, toplumsal hayatın açıklanması mümkün değildir. Bu eleştirilerin Durkheim sosyolojisi için de az çok geçerli olduğunu belirten Mehmet Emin, Gökalp'in pozitif bir bilim olarak öne çıkardığı Durkheim

⁵⁴ Mustafa Şekip [Tunç] (1 Haziran 1921), "Ruhiyat: Ruha Bir Dikkat", *Dergâh*, No: 4, s. 52.

⁵⁵ Mehmet Emin [Erişilgil] (20 Ocak 1922), "Felsefe: Emile Boutroux ve Felsefesi 2", *Dergâh*, No: 19, s. 99-100.

sosyolojisini, bilimci bir yaklaşımın ürünü olmakla eleştirmiştir. *Dergâh* yazarlarının Gökâlp ve Durkheim sosyolojisine karşı bu eleştirel tavrı, *Dergâh*'ın yayınına girmesinden yaklaşık bir yıl kadar sonra Gökâlp'in Diyarbakır'da yayınlamaya başladığı *Küçük Mecmua* ile birlikte daha da canlanmıştır.

Gökâlp, *Küçük Mecmua*'da yayınlanan 22 Temmuz 1922 tarihli “Musahabe: Mefkûre Nedir?” başlıklı makalesinde, toplumsal hayatı oluşturan değerlerin kaynağı olan idealin, metafizikçiler (maba'dettabiacılar), ideologlar (fikriyatçılar) ve sosyologlar (içtimaiyatçılar) tarafından farklı şekillerde açıklandığını dile getirir.⁵⁶ İdealin metafizik aleme ait bir gerçeklik olduğu, Platon'dan Plotinus'a ve ondan da Muhyiddin-i Arabî'ye geçen bir görüştür. Ahlaki vicdanın temel emirlerinin metafizik bir alemden geldiğini savunan diğer bir filozof ise Kant'tır. Onu takip eden bir çok düşünür de, insanda kendi kendini aşma gücünün bulunduğunu iddia etmiştir. Gökâlp, bu filozoflarla aynı çizgiye yerleştirdiği Bergson'un da, ahlak idealini açıklarken insanın ruhunda yoku var etme ve varı yok etme gücünün bulunduğu inandığını belirtir. Fakat hayatın evrimini yaratıcı hamlelerle açıklayan Bergson, bu hamlelerin kaynağını gösterememiştir. İdeallerin ve onlara tâbi olan değerlerin toplumdan topluma ve zamandan zamana değişmesi, metafizikçilerin fizik ötesi bir idealler alemini bulunduğu yolundaki teorilerinin yanlış olduğunun bir göstergesidir. İdeallerin gerçekliğini kabul eden fakat bu gerçekliğe tamamen fizik ötesi bir nitelik atfeden metafizikçilerin yaklaşımı, pozitif bilimlerle uyumsuz. İdeali, fizik ötesi alandan kurtarmasına rağmen gerçeklikten yoksun ve irade ile istenilen şekle sokulabilir yapay bir fikir gibi gören ideologların yaklaşımı ise, idealin varlığına son vermek demektir. Bazı fikirlerin, duygular, heyecanlar ve ihtiraslarla kuşatılmış olarak kuvvet-fikirler dahil olduğunu ortaya koyan Alfred Fouillée, ideallerin iradeye emredilen kuvvet-fikirler olduğunu savunmuştur. Fakat o da, niçin bazı fikirlerin kuvvet-fikirler haline geldiğini, bazılarının da duygulardan mahrum ve irade üzerinde etkisiz gölge-fikirler olarak kaldığını açıklayamamıştır. Gökâlp'e göre bu çeşitli felsefi görüşlerin çarpıştığı son zamanlarda, pozitif bilimler arasında yer alan sosyoloji, idealin pozitif aleme ait bir gerçeklik olduğunu kanıtlamıştır. Sosyolojiye göre ideal, gelecekte varılacak olan bir amaç veya hedef değil toplumun bunalımlı zamanlarında yaşanan

⁵⁶ Ziya Gökâlp (24 Temmuz 1922), “Musahabe: Mefkûre Nedir?”, *Küçük Mecmua*, No: 8. Çeviriyazısı için bkz. Ziya Gökâlp (2009), *Küçük Mecmua I*, Yay. Haz. Şahin Filiz, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yay., Antalya, s. 137-141. *Küçük Mecmua*'nın “İstilahlar Sahifesi” sütununda Gökâlp, ideoloji kelimesinin Fransızca'da iki anlama geldiğini belirtir: Fikirler bilimi ve idealler (mefkûreler) bilimi. Bkz. Ziya Gökâlp (18 Eylül 1922), “İstilahlar Sahifesi: Bir-İki Söz”, *Küçük Mecmua*, No: 16. Çeviriyazısı için bkz. Gökâlp (2009), *Küçük Mecmua II*, Yay. Haz. Şahin Filiz, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yay., Antalya, s. 81-82.

bir hayat tarzıdır. Toplumun büyük bir hamle ile kendini kurtarmaya azmettiği böylesi coşkulu dönemlerde bireyler, normal zamanlardakinden farklı olarak kendi çıkarlarını, kişisel arzularını ve ailelerini unutarak ortak bir heyecan ve ihtirasla hareket ederler. Toplum, onu oluşturan bireylerden değil belki de bu bireylerdeki ortak duygulardan ve ortak vicdandan ibarettir. Bu nedenle toplumsal hayatı oluştan değerlerin kaynağı olan ideallere, Bergson felsefesi gibi pozitif bilimlerle uyuşmayan metafizik bir felsefeyle değil, ancak pozitif bir bilim olan sosyoloji aracılığıyla ulaşılabilir.⁵⁷ Gökalp'in daha önce de bir çok defa dile getirdiği bu görüşler, Mustafa Şekip'in eleştirilerinde de gördüğümüz gibi, onun bilimci bir yaklaşımdan hareket ederek toplum karşısında bireyi göz ardı etmekle ve bütün insan bilimlerini sosyolojinin hakimiyeti altına almaya çalışmakla suçlanmasına neden olmuştur.

Gökalp aynı görüşü, “Musahabe: İnsandaki Feyizlerin Menşei” başlıklı makalesinde, insanın geçirdiği evrimden hareketle çeşitli felsefi yaklaşımlara dair yaptığı başka bir sınıflandırmayla savunmaya devam eder.⁵⁸ İnsanın gelişiminin varoluşsal (kevnî-kozmolojik), yaşamsal (hayatî), ruhsal (ruhî) ve toplumsal (içtimaî) dönemlerden geçtiğini savunan yazar, insandaki yüce güçlerin kökenini açıklayan filozofları bu sınıflandırma çerçevesinde dörde ayırmıştır. Varoluşçu (kevnîyatçı) filozoflardan biri olan Leibniz, canlı veya cansız maddenin en bölünemez parçasını *monad* adını verdiği küçük bir ruhtan ibaret görmüş ve *monad*'ı insandaki tüm yüce yetilerin ve erdemli eğilimlerin kökeni olarak kabul etmiştir. Bu filozofla aynı grupta yer alan Schopenhauer'a göre, ruhun en derin eğilimi irade olduğundan maddenin içyüzü de iradedir. Maddedeki her hareket ve güç, gizli bir iradenin dışavurumudur. İradenin en basit şeklini arayan Fouillée ise, bütün varlıkların, isteğin dışı vurulmuş görünümü olduğunu savunmuştur. Bu kozmikçi filozoflara göre, doğaya doğaüstü bir nitelik

⁵⁷ Gökalp'e göre ideal, bireysel değil toplumsal bir gerçeklik olduğu için bireyler tarafından yaratılamaz. Toplumsal nedenlerle kendi kendine doğan ideal, bireyler tarafından sadece keşfedilebilir. Bu nedenle de ideal, psikoloji aracılığıyla değil ancak doğa bilimleri gibi pozitif yöntemlere tâbi olan sosyoloji aracılığıyla bilimsel olarak incelenebilir. Bkz. Ziya Gökalp (30 Temmuz 1922), “Musahabe: Mefkûre ve Şeniyet”, *Küçük Mecmua*, No: 9. Çeviriyazısı için bkz. Gökalp (2009, I), s. 155-158. Toplumsal bir gerçeklik olan ideal, aynı zamanda manevi bir güç olarak insan bilimlerinin (manevi bilimler) alanına giren toplumsal ve bireysel mucizelerin de kaynağıdır. Yazara göre, eskiden bilimin açıklayamadığı veya doğa kanunlarına aykırı görünen olaylara mucize adı verilmiştir. Bilime inananlar mucizelere, mucizelere inananlar da bilime değer vermemişlerdir. Mucizelerin bilimsel olarak incelenmeye başlamasının ardından, bilim ile mucize arasında bir uyumsuzluk olmadığı anlaşılmıştır. Doğa kanunlarının maddi ve manevi olmak üzere ikiye ayrıldığını belirten yazara göre, manevi olaylardan olan mucizeler, maddi bilimlerle değil manevi güçlerden bahseden bir maneviyat bilimiyle açıklanabilir. Bir çok bireysel ve toplumsal mucizenin kaynağı ise, manevi güçlerin başlıcaları arasında yer alan idealdir. Aynı şekilde, ruhta arzu ve ihtirasları kontrol altında tutan yönetici gücün kaynağı da, bazı psikologların iddialarının aksine bireylerdeki doğuştan gelen güçlü bir bünye değil idealdir. Bkz. Ziya Gökalp (14 Ağustos 1922), “Musahabe: Mefkûrenin Harikaları”, *Küçük Mecmua*, No: 12. Çeviriyazısı için bkz. Gökalp (2009, II) s. 9-12.

⁵⁸ Ziya Gökalp (4 Eylül 1922), “Musahabe: İnsandaki Feyizlerin Menşei”, *Küçük Mecmua*, No: 14. Çeviriyazısı için bkz. Gökalp (2009, II), s. 39-42.

yüklenmediği takdirde insanın beşer üstülüğü açıklanamaz. İkinci grup filozoflar, cansız maddeye hiç önem vermeyen ve bunları tamamen mekanik kanunlara tâbi gören hayatiyatçı filozoflardır. Bu filozoflar arasında yer alan Bergson’a göre, hayatın olduğu yerde bilinç ve hafıza da vardır. İlk canlı madde olan protoplazmada madde ile bilincin mücadelesi, mutlak esaret ile mutlak özgürlük arasındaki bir savaştır. Maddenin bilince üstün gelmesiyle bitkiler ve bilincin maddeye üstün gelmesiyle hayvanlar meydana gelmiştir. Bilinç, omurgalı hayvanlar arasında yer alan insan türünde zihnin en gelişmiş şeklini meydana getirmiştir. Gökalp’e göre Bergson, insandaki yaratıcı gücü hayata doğa üstü bir nitelik atfederek açıklamıştır. Üçüncü grubu oluşturan psikolog filozoflar ise, madde ve hayatın yerine ruha doğa üstü bir nitelik atfetmişlerdir. Fakat Gökalp, bilincin alanını aşağı doğru değil ruhsal gerçekliğin üstünde bulunan toplumsal gerçekliğe doğru yükseltmenin gerekli olduğunu savunur. Bu bağlamda, insanın manevi erdemlerinin (feyizlerinin) toplumsal hayatla başladığını savunan sosyolog filozoflar dördüncü grubu oluştururlar. İnsan, toplumsal hayatın dışında “beşer”dir. Beşer, toplumsal hayatı yaşayarak ideal sahibi olunca insan niteliğini kazanmıştır. İnsandan bilimsel bir yöntemle bahseden ise sosyolojidir. Sosyolojiye göre, insanın beşer üstü (fevkalbeşer) olması, beşerin yalnız hayati ve ruhsal eğilimlere sahip olmasından ve insanın bunlardan fazla olarak toplumsal erdemlere sahip olmasından ileri gelir. Bu da, insanın beşer üstülüğünün, doğa üstü bir kaynağa referans göstermeden pozitif ve bilimsel bir şekilde açıklayanın yalnız sosyoloji olduğunu gösterir. Sosyolojiden doğan felsefe, ayakları sadece sağlam bilimlere basan, elleri en yüksek ve en güzel ideallere ulaşan en doğru ve en iyi felsefedir. Bu makalesiyle Gökalp, Durkheim sosyolojisinin toplumsal bir felsefe değil pozitif bir bilim olduğu iddiasını sürdürmüş, diğer taraftan, kendisinin bir sosyolog filozof, yaptığının ise sosyolojiden doğan bir felsefe olduğunu bir anlamda kabul etmiştir. Sosyolojinin pozitif bir bilim olması ve insandaki yüce güçleri doğa üstü bir kaynağa referans göstermeden açıklayabilmesi ise, Gökalp’e göre sosyolojiden doğan felsefeyi diğer felsefi yaklaşımlara üstün bir konuma taşımıştır.

“Musahabe: Manevî Hayat ve Derunî Hayat” başlıklı makalesinde, milli kültürün kaynağı olarak toplumsal vicdanı işaret eden Gökalp’in, milli kültürü kendi ruhlarında arayanlara ılımlı yaklaşımı ve bu bağlamda manevi hayat ile içsel (derunî) hayatın birbirine gerekliliğini vurgulaması, onun *Dergâh* yazarlarıyla bazı noktalarda kesiştiğini gösterir.⁵⁹ Manevi hayat, gerçeklik hükümleriyle beraber fikirlerin de dahil olduğu bilgiler aleminin yani

⁵⁹ Ziya Gökalp (7 Ağustos 1922), “Musahabe: Manevî Hayat ve Derunî Hayat”, *Küçük Mecmua*, No: 10. Çeviriyazısı için bkz. Gökalp (2009, I), s. 171-175.

maddi alemin dışında kalan bir alemdir. Manevi hayatın o güne kadar bilimsel bir yöntemle incelenemediğini belirten yazara göre, bu “esrarlı alem”, değerler ve idealler alemidir. İdeal, bir çok değeri yarattığı gibi bir çok kurum da değerler tarafından meydana getirilir. Dolayısıyla milli kültürün yaratıcısı idealdir. İdeale, yaratıcı ideal denmesinin nedeni de budur. Bir milletin yeni ideali ortaya çıktığında, o milletin eski değer hükümlerinin yerini yeni değer hükümleri almaya başlar. Bu değer hükümleri aracılığıyla da ahlak, hukuk, siyaset, estetik, iktisat ve dil alanlarında yeni kurumlar ve kanunlar ortaya çıkar. Dolayısıyla bir milletin gelecekteki milli kültürünü yaratan şey idealdir. Din, ahlak ve sanatın kökü toplumsal vicdanda olmasına rağmen, bazı bireylerin, idealleri kendi ruhlarında aramalarının nedeni, bu alanlardaki eserlerin bireylerin ruhlarında ve vicdanlarında ortaya çıkmasıdır. Toplumsal idealler, yalnız burada duyulup anlaşılır. İçsel hayat, insanın yeni bir gerçeklik olan manevi hayatı kendi içinde aramasından ve kendi ruhunda yaşamasından ibarettir. Bu iki hayat da, birbiri için gereklidir. Manevi hayat ile içsel hayat arasında bir ayrıma giden Gökâlîp, manevi hayatın bilimsel olarak incelenmesinde sosyolojiye yaptığı vurguyu devam ettirmekle birlikte, içsel hayatı kapsayıcı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu da onun, milli kültürü kendi ruhlarında arayan *Dergâh* yazarlarıyla ve bu yazarların hareket noktası olan Bergson felsefesiyle uzlaşma arayışının bir yansımasıdır.

Bu uzlaşma arayışı, Gökâlîp’in *Küçük Mecmua*’da yayınlanan “Musahabe: Yaratıcı İçtima” başlıklı makalesinde daha açık bir biçimde ortaya çıkar.⁶⁰ Yazara göre, yeni bir gerçekliği temsil eden idealler, yaratıcı bir toplanma (içtima) sonucunda meydana gelirler. Toplanmadaki yaratıcı niteliği keşfeden ilk filozof olan Renouvier, bu hakikati “bütün, bileşenlerinin toplamından başka bir şeydir” cümlesiyle ifade etmeye çalışmıştır. Boutroux ise, çeşitli gerçeklikler arasında atlamalar olduğunu ve her gerçekliğin aşağısındaki gerçeklikle açıklanamayacağını ortaya koymuştur. Boutroux’ya göre, maddiyatın kanunları hayatı, hayatın kanunları bireysel ruhları, psikolojinin kanunları da toplumsal vicdanı açıklayamaz. Durkheim, sosyoloji bilimini Renouvier ve Boutroux’nun bu görüşlerinden hareketle meydana getirmiştir. Yaratıcı evrime yol açan yaratıcı hamlenin, yaratıcı bir toplanmadan meydana geldiğini savunan Gökâlîp’e göre, ilk yaratıcı hamle, elektronların toplanmasıyla ortaya çıkmış ve ilk kimyasal molekülleri meydana getirmiştir. Moleküllerin toplanmasından meydana gelen hayati hücreler ikinci, hücrelerin toplanmasıyla meydana gelen organizmalar üçüncü, sinirsel faaliyetlerin toplanmasıyla meydana gelen bireysel ruhlar

⁶⁰ Ziya Gökâlîp (11 Eylül 1922), “Musahabe: Yaratıcı içtima”, *Küçük Mecmua*, No: 15. Çeviriyazısı için bkz. Gökâlîp (2009, II), s. 55-56.

dördüncü ve son olarak ruhların toplanmasıyla ortaya çıkan ortak vicdan (mâşeri vicdan) ise beşinci yaratıcı hamleyi temsil eder. Yazara göre, yaratıcı hamlenin Bergson'un iddia ettiği şekliyle yaratıcı evrimin tek nedeni olabilmesi için, yaratıcı toplanmadan doğduğunun kabul edilmesi gereklidir. *Küçük Mecmua*'da yayınladığı makalelerinde, sosyolojiden doğan felsefeyi diğer felsefi yaklaşımlara üstün görmeye devam eden Gökalp, bir taraftan da Milli Mücadele döneminin düşünce hayatında *Dergâh* yazarlarının ortaya koyduğu "spiritüalist" yaklaşımla uzlaşma arayışındadır.⁶¹ Fakat *Dergâh*'ın yayına girişinden itibaren, bilimci bir yaklaşıma ve bu yaklaşımın ürünü olarak işaret ettiği Durkheim sosyolojisine karşı eleştirel bir tavır sergileyen Mehmet Emin, Gökalp'in *Küçük Mecmua* ile yeniden gündeme taşıdığı görüşlerine tepkisini dile getirmekte gecikmemiştir.

Mehmet Emin, Gökalp ve takipçilerine karşı tepkisini ilk olarak, "Fikir Hayatı: Diyarbakır'da Ziya Gökalp Beyefendiye-(Felsefeye Doğru) Makalesi Münasebetiyle" başlıklı yazısında ortaya koyar.⁶² Yazara göre, Gökalp'in felsefe yazıları takipçileri tarafından yanlış anlaşılmıştır. Bunun nedeni Gökalp'in felsefe sorunlarını birer dogma (nass) veya birer kanun (düstur) şekline sokarak telkine çalışmasıdır. Fakat felsefi bir düşüncenin henüz genç ve acemi olan beyinlere anlatılabilmesi için, öncelikle o düşüncenin sınırları çizilmelidir. Bunun için de, savunulan düşünceye, o düşüncenin tersini iddia edenlerin görüşleri eleştirilerek varılmalıdır. Böyle yapılmadığı takdirde, savunulan felsefi düşünce iyi anlatılamadığı için gençler tarafından yanlış değerlendirilir. Bu nedenle materyalizm, idealizm ve entelektüalizm anlaşılmadıkça, bunlara karşıt olan santimentalizm ve pragmatizm gibi akımlar da anlaşılamaz. Bilimsel bir sorunu anlatırken, böyle bir yöntemin takip edilmesine ihtiyaç yoktur. Fakat felsefi fikirlerin anlaşılabilmesi için, dogma şeklinde yazılmamaları gerekir. Örneğin, plüralizmi anlatabilmek için, öncelikle evreni tekliğe (vahdete) indirgeyen monizmin

⁶¹ *Küçük Mecmua*'da yayınladığı başka bir makalesinde Gökalp, spiritüalizmi, pozitif bir insan görüşüne sahip olması nedeniyle kendi idealizm anlayışıyla aynı çizgide konumlandırmıştır. Onun materyalizm hakkındaki görüşleri ise, *Dergâh*'ın bu akıma getirdiği eleştirilerle uyumlu bir birlikteliğe sahiptir. Bir bireyin iyi veya kötü bir karaktere (seciye) sahip olmasını, insan hakkında iyi veya kötü bir görüşe sahip olmasına bağlayan yazara göre, materyalistlerin insan hakkındaki görüşü doğru değildir. İnsanı bilinçli bir makineden ibaret gören materyalistler, bu makineyi hareket ettiren güçlerin yalnız maddi güçler olduğuna inanırlar. Buna göre dış güçlerin elinde bir oyuncak olan ve bağımsız bir iradeye sahip olmayan insanın seçimlerinde özgürlük yoktur. Spiritüalistlere göre ise insan, maddi kanunlara tâbi olan beden ile maddi kanunların üzerinde olan ve bedene hükmeden ruhtan ibarettir. Ruh, akıl, hissiyat ve irade yetilerinde (melekelerinde) bağımsızdır. İnsan, bağımsız aklıyla hakikate ulaşabilir, bağımsız hassasiyeti ile idealleri bulabilir ve bağımsız iradesiyle görevlerini yerine getirebilir. Dolayısıyla, idealizm gibi pozitif bir insan görüşüne sahip olan spiritüalizm de eğitimde faydalı olan felsefelerdendir. Hayatı bir mekanizmadan ibaret ve ruhu beynin bir parçası olarak gören materyalizm ise zararlıdır. Ziya Gökalp (28 Ağustos 1922), "Musahabe : İnsan Telâkkisi", *Küçük Mecmua*, No: 13. Çeviriyazısı için bkz. Gökalp (2009, II), s. 24-26.

⁶² Mehmet Emin [Erişilgil] (20 Ağustos 1922), "Fikir Hayatı: Diyarbakır'da Ziya Gökalp Beyefendiye", *Dergâh*, No: 33, s. 134-135.

iddialarını açıklamak, bu iddiaların bazı tecrübeleri açıklayamadığını ve bu nedenle plüralizme ihtiyaç duyulduğunu göstermek gerekir. Aksi takdirde plüralizm hakkındaki felsefi fikirler bir takım dogmalar halinde öğretilmiş olur. Eğer herkes, evren hakkında kendi düşüncesini gençlere telkine kalkarsa felsefi düşüncenin iman dininden bir farkı kalmaz. Mehmet Emin'e göre yazılarında bu noktaya dikkat etmeyen Gökalp, felsefi düşüncesini bir dogma şekline sokup hemen telkine yönelir. Bu da, sadece onun eserlerinden yararlananların görüşlerinin kısır olmasına neden olmuştur. Gökalp'in bazı öğrencilerinin, kimya ve fizikte olduğu gibi sosyoloji ve felsefede de kesin sonuçlara ulaşılabilirdiğini zannetmeleri ve Gökalp'i de bu alanlarda yapılan keşiflerin sonuçlarını nakleden biri gibi görmeleri, bunun açık bir kanıtıdır. Mehmet Emin, bütün çabalarına rağmen bir felsefe değil bir çok felsefe akımı olduğunu ve evren hakkında farklı görüşler bulunduğunu bu "biçarelere" bir türlü anlatamamaktan yakınır.

Mehmet Emin'e göre düşünce alanına giren her sorunu parçalayarak gerçeğe ulaştığını zanneden Gökalp, "Felsefeye Doğru" makalesinde de aynı şekilde değerleri indirgeyici bir bakış açısıyla sınıflandırmış ve düşüncelerini bir takım dogmalar halinde dile getirmiştir.⁶³ Fakat bütün sınıflandırmalar gibi bunlar da zayıf ve kısırdır. Gökalp, aklın kalbe üstün gelerek onu baskı altına almasından bahsederken aslında materyalistleri ve bununla da materyalizmi kasdetmiş fakat temsilcilerini filozof olarak kabul etmediği bu akımın iddialarına değinmemiştir.⁶⁴ Bu da, onun felsefe hakkındaki fikirlerinin hangi felsefe akımının bir

⁶³ Gökalp'e göre değerler, iktisadi, muakalevi (spekülatif), estetik (bedii), ahlaki ve dini olmak üzere beşe ayrılır. Bkz. Ziya Gökalp (10 Temmuz 1922), "Musahabe: Felsefeye Doğru", *Küçük Mecmua*, No: 6. Çevirimyazısı için bkz. Gökalp (2009, I), s. 105-109. Gökalp değerlere ilişkin görüşlerini, *Küçük Mecmua*'nın ilk sayılarından itibaren yayınladığı bir dizi makaleyle dile getirmiştir. Toplumsal hayatı belirli değerlerin oluşturduğu bir ahenk olarak nitelendiren yazara göre, bu ahengi mümkün kılan, değerler arasındaki hiyerarşinin sağlanmasıdır. Bu hiyerarşinin tepe noktasında bulunan dini değeri sırasıyla ahlaki, estetik, bilimsel ve iktisadi değerler takip eder. Toplumsal değerlerin en aşağısı olan iktisadi değeri pahalı, bilimsel değeri doğru, estetik değeri güzel, ahlaki değeri iyi ve son olarak dini değeri kutsal (mukaddes) sıfatları gösterir. Bkz. Ziya Gökalp (3 Temmuz 1922), "Musahabe: Dine Doğru", *Küçük Mecmua*, No: 5. Gökalp (2009, I), s. 81-86. Gökalp'in bu değerlere ilişkin görüşleri için ayrıca bkz. Ziya Gökalp (12 Haziran 1922), "Musahabe: İlme Doğru", *Küçük Mecmua*, No: 2., Ziya Gökalp (19 Haziran 1922), "Musahabe: Dehaya Doğru", *Küçük Mecmua*, No: 3., Ziya Gökalp (26 Haziran 1922), "Musahabe: Ahlaka Doğru", *Küçük Mecmua*, No: 4., Ziya Gökalp (17 Temmuz 1922), "Musahabe: İktisada Doğru", *Küçük Mecmua*, No: 7. Çevirimyazıları için sırasıyla bkz. Gökalp (2009, I), s. 27-29, 47-50, 65-67 ve 121-125.

⁶⁴ Mehmet Emin, Gökalp'in felsefe hakkındaki fikirlerini ondan yaptığı bir alıntıyla aktarmıştır: "Kalbimiz dini ahlaki, bedii kıymetleri anlar, ondan vecd alır bu vecdlerle saadet içinde yaşar. Aklımız ise kıymetleri maddi kadrolara sokmaya çalışır. Akıl bu işte muvaffak olamayınca akıl ile kalp arasında gayet şiddetli bir mücadele başlar. Bu mücadele aşağıdaki üç suretten biriyle nihayetlenir: Ya akıl kalbe galebe çalarak onu istibdadı altına alır. O zaman, bu aklın sahibi maddeciler gibi bütün kıymetleri inkar eder yahut kalp, akla galabe gelerek onu tahakkümü altına alır. O zaman bu kalbin sahibi sırriyyun gibi makulata hiç ehemmiyet vermez. Veyahut akıl ile kalp, müşterek nokta-i nazarlar bularak aralarında anlaşır ve her iki tarafı da hiç müsaade ve fedakarlık yapmaksızın tatmin edici cami bir sistem vücuda getirirler! O zaman bu sistemin sahibine feylesof oldu denir. Demek ki feylesof, aklıyla kalbini telife çalışır, müspet ilimlerle kıymet duyguları arasındaki ihtilafı daimi bir

uzantısı olduğunun farkında olmadığına bir göstergesidir. Materyalizmi pozitif bilimlerin kesin sonucu olarak kabul eden bazı materyalistlerin, kendilerine filozof denilmesini istemediklerini belirten Mehmet Emin'e göre, Onsekizinci yüzyılın materyalizmi ile Ondokuzuncu yüzyılın materyalizmi arasında ve çeşitli materyalist filozoflar arasında önemli farklar bulunur. Gökalp'in takipçisi olduğu filozof Durkheim'ın yöntemi ise, tarihsel materyalizm (*materyalizme historique*) olarak adlandırılabilir. Sonuçta Durkheim da, bütün değerlerin karşılaştırmalı sosyoloji sayesinde yani akıl ile açıklanmasının mümkün olduğunu savunmuştur. Değerlerin maddi gerçeklik gibi incelenebileceğini ve sosyolojinin ilerlemesiyle bunların içeriklerinin ortaya çıkarılacağını savunmak, doğal olarak materyalizme yakın bir yaklaşımın sonucudur. Fakat Mehmet Emin'e göre Gökalp'in kişisel mizacı, materyalizmin hükümlerini hazma uygun değildir. Bu nedenle Durkheim'ın akıl yoluyla vardığı sonuçlar karşısında Gökalp, zevkinin bir tür isyanıyla, pozitif (müsbet) olmak eğilimini bırakarak mistisizme yönelmiştir. Onun "sırrıyun" dediği mistisizm de, tekkelerde olduğu gibi eğitim ile telkin edilerek bir sistem dahilinde ortaya konduğunda felsefi bir akım olup rasyonalizme karşılık gelir. Mehmet Emin, Gökalp'in, filozofu aklıyla kalbi arasında uyumlu bir birliktelik sağlamaya çalışan kişi olarak tanımlamasını olumlu karşılarken, felsefenin, akıl ile kalp arasındaki bir mücadelenin sonucu olduğunu kabul etmez. Eskiden felsefenin itici gücü olan bunalım hissinin yerini, artık pozitif bilimler almıştır. Bir düşünür, büyük bir bunalım hissi duymadan sadece analiz yeteneği ile bir sistem meydana getirebilir. Ne kadar felsefe sistemi varsa, felsefenin tanımı ve içeriği hakkında da o kadar görüş bulunduğunu belirten yazara göre, dar bir görüşü dogmalar şeklinde telkin ederek gençlere felsefe eğitimi vermeye çalışmak doğru değildir.⁶⁵

sulh ve ahenk haline getirmeyi ittiha eden bir kimsedir." Bkz. Ziya Gökalp (10 Temmuz 1922), "Musahabe: Felsefeye Doğru", *Küçük Mecmua*, No: 6. Çeviriyazısı için bkz. Gökalp (2009, I), s. 109.

⁶⁵ *Dergâh*'ta, Mehmet Emin'in yanı sıra, fikirlerin dogmalar şeklinde değil bilimsel ve felsefi inceleme tarzının kuralları çerçevesinde ortaya konması gerektiğini vurgulayan diğer bir yazar da Osman Senai'dir. Bergson'un *Reve et metaphysique* adlı çalışmasını bilimsel ve felsefi inceleme tarzının bir örneği olarak işaret eden yazara göre, Bergson, öne sürdüğü iddiayı karşıtları olan materyalistlerin iddialarını inceleyip birer birer çürüterek kanıtlamıştır. Fakat *Yeni Nesil* dergisindeki yazısıyla Osman Senai'nin eleştirilerinin hedefi olan Besim Bey, bireyi dışlayarak ahlak hissinin toplumsal bir dayanışma olayına indirgerken, bilimsel ve felsefi inceleme tarzının kurallarına uymamış ve kendi fikrine karşıt olan Bergson felsefesi gibi felsefe akımlarını gözardı etmiştir. Yazara göre Besim Bey'in, fikirlerini dogmalar şeklinde ortaya koyması, dahil olduğu felsefe akımından yola çıkarak sadece kendi fikrini ortaya koymak isteyen Ziya Gökalp gibi "bir üstat ve bir mürid" olmaması nedeniyle doğru değildir. Bkz. Osman Senai (5 Ekim 1922), "Ahlak Bahsi", *Dergâh*, No: 36, s. 186-187. Osman Senai'nin eleştirdiği bu yazı, *Yeni Nesil* dergisinde iki sayı boyunca devam etmiştir. Bkz. M. Besim (9 ve 24 Ağustos 1922), "İçtimaiyat: Ahlaklılık, Ahlaksızlık", *Yeni Nesil*, No: 5-6, s. 2 ve 2-3.

Gökalp'in eski öğrencilerinden Ragıp Hulusi, Mehmet Emin'in bu makalesi üzerine derginin bir sonraki sayısında yazardan bir açıklama istemiştir.⁶⁶ Mehmet Emin ise, Ragıp Hulusi'ye verdiği cevapta, Gökalp'in kendi felsefi görüşlerini dogmalar şeklinde ifade ederek telkine yönelmesinin, gençlerin felsefe eğitimi için doğru olmadığını yinelemiş ve bilimi normalin belirlenmesi olarak tanımlayan Gökalp'in gizli bir amacı olduğuna dair kaygılarını dile getirmiştir.⁶⁷ Gökalp'in daha geniş bir bilim tanımı yerine genel geçer olmayan böyle bir tanımı tercih etmesinin nedeni, bilime bir kere normali belirleme görevi verildiğinde, sosyolojinin de bir bilim olması itibarıyla toplumların normal olan niteliklerini belirleme meşruluğunu kazanacak olmasıdır. Bilime normali ayırma görevini yükleyenler ise, koyu entelektüalistlerdir. Çünkü entelektüalizm, içeriği itibarıyla değişimi bile görmezden gelir. Gökalp'in tercih ettiği sosyoloji de, aşırı bir entelektüalizmdir. Halbuki bilime normali belirleme görevi vermek ve özellikle hayat alanında normalin anormalden kesin bir şekilde ayrılabilceğini düşünmek doğru değildir. Durkheim sosyolojisine bu eleştirisini Birinci Dünya Savaşı sırasında yayımlanan *Düşünce* dergisinde de dile getirdiğini belirten yazara göre, toplumların hareketlerinin yaşama isteğine (*vouloir-vivre*) indirgenmesi büyük bir

⁶⁶ Ragıp Hulusi'nin açıklama isteği şöyledir: “Muhterem Efendim, *Dergâh*'ın son nüshasında Ziya Gökalp Beyefendiye hitaben kaleme almış bulunduğunuz makaleyi aliyelerinde üstad müşarülleyhin bir kısım talebelerinden bahs buyurulmakta ise de mevzu bahis efendilerin hangi devre veya zümre mensubiyeti oldukları tasrih olunmamış bulunduğu cihetle içlerinden şüphesiz bir kısmı hakkında varit olduğu kabul buyurulan “mahdudiyeti nazar” sanatının diğerlerine de nahak yere teşmiline vicdanı irfan perveraneleri müsaade olamayacağına binaen büyük milli mütefekkirimizin bir müddet tilmizleri meyanında bulunmuş olan vazih alamza daileriyle bu baptaki istizahıma iştirak eden diğer refiklerim namına, keyfiyetim tensip buyurulacak herhangi bir şekil ve suretle izah ve tavihine inayet buyurmalarını kemali hürmetle rica eylerim. Ziya Gökalp Beyin minnettar şakirtlerinden Ragıp Hulusi”. Bkz. Ragıp Hulusi (5 Eylül 1922), “İstanbul'un Onbeş Günü: Muallim Mehmet Emin Beyefendiden Bir İstizah”, *Dergâh*, No: 34, s. 160.

⁶⁷ Mehmet Emin [Erişilgil] (20 Eylül 1922), “İstanbul'un Onbeş Günü: Mektuplar”, *Dergâh*, No: 35, s. 176. Gökalp'e göre bilimsel değer, toplumsal hayatı oluşturan değerler hiyerarşisinde dördüncü konumdadır. Bilime yönelmek, çağdaş milletler düzeyine erişmek için yerine getirilmesi gereken ilk şarttır. Çağdaş bir millet, pozitif bilimlerle düşünen mahluk demektir. Felsefe ise, düşünüşten ziyade bir çeşit sezîş niteliğindedir. Felsefenin pozitif bilimlere zıt düşmeme zorunluluğu, onu bilimlerle sıkı bir ilişki içerisine sokar. Dolayısıyla düşünmeye veda etmek istemeyen çağdaş bir milletin mutlaka pozitif bilimlere yönelmesi gerekir. Amaca ulaşmak için pratik bir rehber olan bilim, doğru ve yanlış belirlemede tarafsız ve deneye dayalı bir yöntemden hareket ederek toplumun bütün bireylerini ortak kanaatlerle birbirine bağlar. Bilimin diğer bir faydası da iyi ile kötüyü ayırt etmesidir. Bir toplumda iyi ile kötüyü belirleyenler arasında ise, büyük ihtilaflar vardır. Eski olan her şeyi iyi ve yeni olan her şeyi kötü kabul eden eskilik taraftarlarının karşısında, bunun tam tersini savunan yenilik taraftarları bulunur. Her iki yolu da yanlış olarak nitelendiren yazara göre, doğru yol, bu sorunu hastalıklı (marazi) ve sağlıklı (sıhhi) sorunu şekline sokarak çözen bilime yönelmektir. Biyolojik olaylarda bu ayrımı yapan biyoloji, ruhsal olaylarda psikoloji ve toplumsal olaylarda sosyolojidir. Son zamanlarda büyük bir ilerleme kaydeden sosyolojinin, hastalıklı ile sağlıklıyı ayırt etmede uyguladığı yöntem, biyolojinin yönteminden farksızdır. Toplumsal evrimde çağdaş milletlerin geçtikleri evrim basamakları takip edilerek, hangi kurumların normal hangilerinin hastalıklı (marazi) olduğu kolayca tespit edilebilir. Bu basamakları sırayla tırmandıracak olan da pozitif bilimlerdir. Gökalp, normal ile hastalıklı (sakim) olanın tespitini pozitif bilimlere bırakırken, bu bilimler arasında gösterdiği sosyolojiye de toplumsal değişimin yönünü belirleme görevini verir. Bkz. Ziya Gökalp (12 Haziran 1922), “Musahabe: İlime Doğru”, *Küçük Mecmua*, No: 2. Gökalp (2009, I), s. 27-29.

hatadır.⁶⁸ Yazarın yönelttiği bu eleştirilerin temel nedeni ise, Gökalp'in bilim tanımının altında yatan amacı bilmeyenlerin, geçmişte olduğu gibi, bu tanımdan hareketle bir takım keyfi ve yanlış uygulamalara girişebileceklerinden duyduğu kaygıdır.

Mehmet Emin'in Ragıp Hulusi'ye cevabının yayınlandığı *Dergâh*'ın otuzbeşinci sayısında Gökalp'i eleştiren diğer bir isim de, “Ruhiyat: Resim ve Metafizik” başlıklı makalesiyle Mustafa Şekip'tir.⁶⁹ Bu makalenin konusu ilk bakışta, resimde natüralizm, empresyonizm ve neo-empresyonizm akımları gibi görünür. Fakat “resmin” arka planında kullanılan sembolik dil, yazıya farklı bir boyut kazandırmıştır. Sanatçılar ile filozoflar arasındaki benzerliklere yaptığı vurgunun ardından, resimde natüralizm, empresyonizm ve neo-empresyonizmi tanıtan yazar, Ziya Gökalp'e eleştirilerini, “ışık, aydınlık” anlamına gelen “ziya” kelimesinin, empresyonizmin ortaya çıkışındaki rolü aracılığıyla yöneltmiştir. Yazara göre, bilimsel incelemelerle doğanın gizeminin her geçen gün biraz daha çözülmesi, doğa gözleminin önemini göstermiş ve ressamları etkisi altına almaya başlamıştır. Gerçekliklerden tamamen ayrılmak, ortaya çıkan yeni zihniyete aykırı olacağından yapılacak en doğru şey doğayla kaynaşmaktır. Natüralistler, doğayı bilimin bulgularından mahrum olarak resmetmişlerdir. Fakat doğayı yeni bulgular ışığında incelemeye başlayan yeni ressamlar, gerçekliklerdeki renk, şekil ve “ziya”ların uçsuz bucaksız çeşitliliğine şahit olduklarında, bu çeşitliliğe hakim olan etkileri ayırmaya ve bunun sonucunda gözlerindeki perde yırtılmış gibi doğayı başka türlü görmeye başlamışlardır. Daha önceleri, akıllarındaki sabit kavramlara göre her şeyin belirli ve sabit bir şekli varken, “ziya”nın cilvesi üzerinde dikkatle durduklarında, rasyonalizmin şekle verdiği önemin esaslı bir şey olmadığını görmüşlerdir. Örneğin, sabahleyin yapılan bir Süleymaniye tablosu ile akşam karanlığında veya ay ışığında yapılan bir tablonun, şekil, renk ve hatta anlam itibarıyla birbirlerinden büyük ölçüde farklı oldukları ortaya çıkmıştır. Bu gerçeğe karşı karşıya kalan ressam, şekiller ile renk ve özellikle “ziya”nın felsefesine düşerek sözle olmasa da fırçasıyla, eşyanın, “ziya” hüzmelerinin birleşmelerine tâbi sonuçlardan başka bir şey olmadığına inanmıştır. Bunlar, nasıl belirli bir

⁶⁸ *Düşünce* dergisindeki makalesinde toplumsal hayatın Durkheim sosyolojisinden hareketle düzenlenmesini eleştiren Mehmet Emin'e göre, toplumsal olayları ruhsal sebeplerinden kesin bir şekilde ayırmak, tek taraflı ve sınırlı bir sonuca götürür. Bu yolla ahlak, eğitim ve siyaset hakkında bir takım idealler meydana getirmek mümkün değildir. Henüz olgunlaşmamış sosyolojinin yaptığı araştırmalardan hareketle toplumsal hayatı düzenlemek üzere varılan ideallere bilimsel sıfatını vermek büyük bir hatadır. Bir idealin belirlenmesinde, sosyolojik araştırmaların yanı sıra, hükmü verenin bütün benliğinin, hissiyatının, bilim ve toplum hakkındaki felsefesinin etkisi vardır. Bu nedenle yazar, psikolojinin bir tarafa bırakılmasının mümkün olmadığı kanaatinde. Bkz. Mehmet Emin [Erişilgil] (10 Temmuz 1918), “İçtimaiyat ve Kıymet Hükümleri”, *Düşünce*, No: 1, s. 20-24. Mehmet Emin'in bu makalesini daha önce bu tezin birinci bölümünde “Yeni Mecmua ve Ziya Gökalp” başlıklı kısmında ele almıştık.

⁶⁹ Mustafa Şekip [Tunç] (20 Eylül 1922), “Ruhiyat: Resim ve Metafizik”, *Dergâh*, No: 35, s. 162-164.

anda birleşirlerse şekiller de ona göre değişirler. Dolayısıyla şekiller, belirli zaman ve mekanlarda ortaya çıkan bir takım görüntülerden ibarettir. Asıl olan, sadece “ziya”dır. Bu ne kadar verimli bir şekilde taşarsa eşya da o kadar bolluk, sıçrama, hareket ve şevk gösterir. “Ziya” kısılmıca da, eşyayı basitlik, hafiflik, hüznün ve kasvet kaplar. Bu da, akıl ve zekanın bildiği görüntü ile “ziya”nın gösterdiği doğanın birbirlerinden çok farklı olduğunu gösterir. “Ziya” altında sağlam ve dayanıklı görünen eşya, karanlıkta hafif dayanıksız kalır. Dolayısıyla gerçeklik, eşya değil ancak “ziya”nın oyunlarıdır. Ressam, aklın kabul ettiği şekiller yerine her an hareket halinde olan, sürekli olarak değişen ve hiçbir zaman belirli bir kalıba girmeyen hayaletler karşısındadır. Bu hayaletler bazen pembe, bazen kırmızı, bazen mavi, bazen sarı ve bunların sayısız durumlarından ibaret bir takım muğlak “ziya” oyunlarıdır. Öyle oyunlar ki, saatten saate, havadan havaya, mevsimden mevsime değişir. Dolayısıyla resmin konusu eşya ve doğa değil, çeşitli “ziya”ların, sınırlanması ve belirlenmesi mümkün olmayan bileşimleridir. Gözlerimizin önünde sabit ve belirli zannettiğimiz şekiller, “ziya”nın binbir cilvesiyle sürekli olarak hareket halinde olan ve değişen hayaletlere benzerler. Bu nedenle resmedilecek tek bir Süleymaniye yerine, yüzlerce Süleymaniye veya hiçbir Süleymaniye yok da gerçekleştirilememiş ideal bir şekil etrafında dans eden izlenimler vardır. Artık “ziya”nın etkilerini metafizik bir pencereden gören ve resmin ruhunu doğadan edinilen izlenimlerde bulan bir ressamın amacı, “ziya”nın fani ve kaçak cilvelerini tablolarında tespit etmek olacaktır. Bunun için de resmedilecek tablolar da bu gerçeği göstermek gereklidir. Zira, “ziya”nın bu felsefesini resimde gösteren Fransız ressamlarından Claude Monet’nin çalışmaları sonucunda, empresyonizm (izlenimcilik) denilen bir akım bu esaslar çerçevesinde ortaya çıkmıştır.

Rasyonalist ressamlar, gözün bir imlemesine, diğer bir deyişle, aklın prensiplerine dayanırken, natüralistler çıplak gözleme, empresyonistler ise görüşle ilgili olan bir idealizme sarılmışlardır. Aslında bu akım, “ziya”nın bir çeşit metafiziğine dayandığı halde, hiçbir felsefi iddiada bulunmuş değildir. Fakat dünyayı bir sistem çerçevesinde görmek ve sonra da bu görüşü doğrulayacak örnekler vermek, metafizikten başka bir şey değildir. Bu felsefi görüş, itiraf edilmemesine rağmen, empresyonistlerin tablolarında açık bir şekilde görülür. Bunların arzuları, sadece “ziya”nın eşyalar üzerindeki bazı etkilerini göstererek doğaya kendilerinden önce gelen natüralistlerden daha sağlıklı bir biçimde yaklaşmaktır. Sanattaki yenilikler ve devrimler de genellikle doğaya yaklaşmak adına yapılır. Zaman ve ruhlar değişince eski sanat aleminde usananlar, artık doğanın başka türlü anlaşıldığı, başka türlü hissedildiği, başka türlü değişim ve bileşimle ifade edildiği yeni bir sanat aleminin peşine düşerler. Nitekim,

empresyonistlerin realistlere oranla özendikleri doğa, daha “ziya”dar, daha berrak, daha renkli, daha değişime açık ve daha havadar bir alemdir. Fakat empresyonistler, doğanın unutulmuş veya farkedilmemiş bazı niteliklerini ön plana çıkarırken sanatın ve doğanın bazı niteliklerini göz ardı etmişlerdir. Bu kusur ise, kendilerinden sonra gelen ressamların şikayetine neden olmuştur. Çünkü her yeni nesil, yeni bir ihtiyaç, yeni bir eğilim ve yeni bir anlayış getireceğinden, eski nesilde kusurlar bulunması doğru olmasa da zorunludur. Natüralistlerin yerini empresyonistler aldıktan sonra, bunlar da yerlerini neo-empresyonistlere bırakmışlardır. Mustafa Şekip, sembolik bir dil kullanmasına rağmen pek fazla bir açıklama gerektirmeyen bu eleştirilerde kısaca, artık Gökalp döneminin sona erdiğini ve yeni bir dönemin başladığını ifade eder.

İkinci Meşrutiyet döneminde medeniyetin ve ilerlemenin ön koşulu olarak pozitif bilimlere duyulan güven, materyalizm ve entelektüalizme karşı bir duruşu temsil eden Bergson felsefesinin, Osmanlı-Türk düşünce hayatında metafizik bir felsefe olarak tanıtılmasına ve geri plana itilmesine neden olmuştur. Fakat Milli Mücadele döneminde büyük bir ilginin odak noktası haline gelen Bergson felsefesi, *Dergâh*’ın yayına girişiyle birlikte siyasi ve kültürel sorunlara çözüm arayışında rehberlik edecek yeni bir toplumsal felsefe olarak konumlandırılmıştır. Bu doğrultuda dergi yazarları öncelikle, Bergson felsefesinde materyalizm ve entelektüalizme eleştirel bir yaklaşımı temellendiren kavramsal çerçeveyi tanıtmış ve buna paralel olarak bu felsefeyle birlikte bilimcilik karşıtı duruşun büyük bir zafer kazanarak Batı düşünce hayatına yeni bir yön verdiğini göstermeye çalışmıştır. Dergide bilimcilik karşıtı duruş, Bergson felsefesinin yanı sıra, Théodule Ribot başta olmak üzere James ve Boutroux gibi Batı düşünce hayatında tanınmış düşünürlerin çalışmalarıyla desteklenmiştir. Fakat dönemin bazı yazarlarının, dergide savunulan felsefi çizgiyi, metafizik, mistik veya bilim dışı olarak nitelemeleri sonucunda, Darülfünun’u temsil ettiği öne sürülen *Dergâh*, bilim karşıtlığı suçlamalarıyla karşı karşıya kalmıştır. Bilim karşıtı olmadıklarını, tam tersine olguları nesnel bir şekilde incelemenin ancak Bergson felsefesiyle mümkün olduğunu savunan *Dergâh* yazarları ise, bilimci yaklaşımla oluşturulan bir toplumsal felsefenin yaratacağı bunalımı göstererek Bergson felsefesini bilimcilik karşıtı bir çizgide tanıtmışlardır. Diğer taraftan, bu felsefeden hareketle Türk milliyetçiliğine yeni bir yön vermeyi hedefleyen dergi yazarlarının, Turan idealiyle özdeşleşen Türkçülük akımının öncüsü olan Ziya Gökalp ve onun temsil ettiği Durkheim sosyolojisi ile yüzleşmeleri kaçınılmazdır. Görüşlerini dogmatik bir şekilde ifade ederek telkine yönelmekle suçlanan Gökalp’in, Durkheim’den hareketle oluşturduğu toplumsal felsefe de, ruhu esaret altına alan bilimci bir

yaklaşımın ürünüdür. Buna göre, Durkheim sosyolojisinin pozitif bir bilim olduğunu savunan Gökalp'in, bilimi, normalin belirlenmesi olarak tanımlamasının arkasında gizli bir amaç vardır. Bu da, sosyolojiye toplumların normal olan niteliklerini belirleme meşruluğu kazandırarak keyfi uygulamalara meşru bir zemin hazırlamaktır. Bergson felsefesi, İttihat ve Terakki iktidarının filozofu sıfatıyla, Mütarake'nin ardından büyük bir tepkinin hedefi haline gelen Gökalp'e ve onun temsil ettiği Durkheim sosyolojisine karşı, eleştirel bir tavrı ortaya koymaya yönelik kavramsal bir çerçeve sağlamıştır. *Dergâh* yazarları, Osmanlı-Türk düşünce hayatında yeni bir toplumsal felsefe olarak işaret ettikleri Bergson felsefesine meşruluk arayışlarını, felsefenin yanısıra siyaset, sanat ve edebiyat gibi çeşitli alanlarda yaptıkları tartışmalarla genişletmişlerdir. Bu bağlamda, Anadolu hareketinin, bu felsefenin sağladığı kavramsal çerçeve aracılığıyla desteklenmesi, Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımın siyasi bir meşruluk kazanmasında önemli bir rol oynamıştır.

2.2. Anadolu hareketinin felsefesini yapmak

Literatürde, *Dergâh*'ın temsil ettiği çizgiye ilişkin vurgulanan temel noktalardan biri, dergi yazarlarının, Bergson felsefesinin sağladığı kavramsal çerçeve aracılığıyla Anadolu hareketini desteklemiş olmalarıdır. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Dergâh*'ın yayınlandığı sırada “Bergson felsefesinin ortada yüzdüğü”nü ve Anadolu'nun “istatistiğe karşı vitalitenin (hayatiyet) harbini” yaptığını belirtirken, Hilmi Ziya Ülken de, Goloğlu'na verdiği röportajda, Yahya Kemal, Yakup Kadri, İsmail Hakkı ve Mustafa Şekip'in, niceliğe karşı nitelik, maddeye karşı ruh, metafizik güce karşı hayat hamlesi ve akla karşı kalp fikri etrafında biraraya gelerek, *Dergâh*'ta “milli hareketin felsefesini” yapmaya çalıştıklarını anlatır. Ülken'e göre genç nesil, Anadolu'nun başarısındaki sırrın, “rakam, ölçü ve müspet ilim”den değil “canlıların hayat mücadelesindeki hakim güçleri olan içgüdülerden”, diğer bir deyişle, hayat hamlesinden (élan vital) kaynaklandığı görüşündedir. Dolayısıyla bu zaferler, niceliğe karşı niteliğin ve mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferleridir.⁷⁰ *Dergâh*'ın temsil ettiği çizgiye ilişkin Tanpınar ve Ülken'in verdiği bu bilgi, büyük ölçüde anılardan beslenen yüzeysel bir incelemenin sonucudur. *Dergâh* yazarlarının Anadolu hareketini desteklemek üzere yazdıkları yazılarda, Bergson ile birlikte bilimcilik karşıtı bir duruşu temsil eden Ribot ve James'in kavramları da önemli bir rol oynamıştır. Bununla beraber, Anadolu hareketini

⁷⁰ Tanpınar ve Ülken'in *Dergâh* hakkında verdikleri bilgi için bkz. bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar (1962), *Yahya Kemal*, Dergâh Yay., İstanbul, Hilmi Ziya Ülken (2005), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul ve Mahmut Goloğlu (1971), *Cumhuriyet'e Doğru*, Goloğlu Yay., Ankara, s. 418-420. Literatürde *Dergâh*'ın temsil ettiği çizgiye ilişkin verilen bilgiyi daha önce bu tezin “Giriş” bölümünde tartışmıştık.

meşru bir zemine dayandırma çabasında olan dergi yazarları, aynı zamanda Anadolu’da kazanılan zaferleri derginin temsil ettiği felsefi çizgide tanımlayarak Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımın siyasi bir meşruluk kazanmasını sağlamışlardır. *Dergâh*’ta Anadolu hareketinin felsefesini yapan başlıca yazarlar, aynı zamanda derginin temsil ettiği felsefi çizginin öncüleri arasında yer alan Mustafa Şekip Tunç ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu’dur.

Mustafa Şekip, Anadolu hareketinin felsefesini, ilk olarak *Dergâh*’ın üçüncü sayısında yayınlanan “Ruhiyat: Hakiki Hürriyet” başlıklı makalesinde temellendirmiştir.⁷¹ Yazarın, materyalist Batı ile spiritüalist Batı arasındaki mücadeleye ilişkin kurduğu düşünce tarihi anlatısı, Anadolu’da verilen mücadelenin tanımlanmasında önemli bir rol oynar. Buna göre, Onyedinci yüzyıldan itibaren maddi bilimlerin esaretinde incelenen ruhsal olaylar, Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında kendi kanunları çerçevesinde incelenmeye başlamış ve böylelikle ruh bilimlerinde önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Bu da, Yirminci yüzyılda ruhların, saldırgan ve zorba maddeye karşı isyan ederek zaferler kazanacağını bir göstergesidir. Rönesans döneminde (intibah devri) başlamış olan hümanizmin (insaniyetperverlik) gelişmemesinin nedeni, Ortaçağ’daki ihmal yüzünden maddiyatın geri kalmasıdır. Ondokuzuncu yüzyılda, maddi alandaki gelişmelerle artık bu durum aşılmıştır. Fakat Ortaçağ’da kötüye kullanılan maneviyatın, ruhları körelten salgın bir hastalığa dönüşmesi gibi, bu sefer de kötüye kullanılan maddiyat, saldırgan bir ihtiras ile ruh ve ahlakı gönüllerinden kemirmeye başlamıştır. Bu bağlamda Batı’ya karşı o günkü esaret, maddenin zorbalığının, başka bir deyişle, maddi alanda kazanılan zaferin kahramanı olan Batı’nın, insanlığa hizmet etmek yerine “haydut” bir siyaset izlemesinin sonucudur. Yunanlılar gibi tek meziyeti, hırsızlık ve hilekarlıkla karışık alçak bir kurnazlık olan bir millete Anadolu’yu işgal etme görevinin verilmesi de, bu haydut siyasetin bir göstergesidir. Mustafa Şekip, kurduğu bu anlatıdan hareketle Anadolu’da verilen mücadeleyi, maddeyi temsil eden Batı’nın tehdidi karısında ruhu temsil eden bir milletin, esaretten kurtulmak üzere verdiği bir özgürlük mücadelesi olarak tanımlamıştır.

Mustafa Şekip’e göre Türkler, özgürlüğü ilk olarak, Namık Kemal ile birlikte bir şiir gibi sevmiş, “didar-ı hürriyet”e aşık olmuşlardır. Tanzimatçılar ve takipçileri, Kanun-ı Esasi

⁷¹ Mustafa Şekip [Tunç] (16 Mayıs 1337), “Ruhiyat: Hakiki Hürriyet”, *Dergâh*, No: 3, s. 37-39. Mustafa Şekip, yazısını üç bölüme ayırmıştır. Yazarın, kendisini “Hakiki Hürriyet” hakkındaki görüşlerine ulaştıran bir giriş olarak nitelediği ilk iki bölümde, Ziya Gökalp’e yönelttiği eleştirilerini ve Batı düşünce tarihinde psikolojinin evrimine ilişkin kurduğu anlatıyı daha önce ele almıştık. Burada yazarın, “spiritüalist” yaklaşımı Anadolu hareketinin düşünsel temellerini oluşturmak amacıyla nasıl kullandığı üzerinde durduk.

uğrunda verdikleri mücadeleyi, gerçek bir özgürlük savaşı zannetmişlerdir. Fakat Kanun-ı Esasi'nin yürürlüğe girmesi, özgürlük değil özgürlük ile uyanmaktır. Özgürlüğün hukuki bir kavram haline gelebilmesi için, öncelikle hayatın içinde yaratılması gerekir. Sözlüklerde özgürlük kavramının, esaretten kurtuluş ve eşitliğin sağlanması olarak tanımlandığını belirten yazar, özgürlüğün, zorbalığın (tahakküm), despotluğun (istibdat), esaretin, nüfuzun ve boyun eğişin (inkıyad) anlamlarını bilmeyen bazı aydınların, özgürlüğün nasıl bir esaretten kurtulmak olduğunu anlayamadıkları görüşündedir. Esareti, iç ve dış esaret olmak üzere ikiye ayıran yazara göre, iç esaret, bir iç mesele olması ve milletin hayatı için ölümcül bir tehlike taşımaması nedeniyle dış esaret kadar önemli olmayıp, büyüklerin veya büyük tanınmış aile üyelerinden bir kısmının küçüklere karşı zorbalığı veya despotluğudur. Bu despotluk, er geç yeni nesillerin uyanıklığıyla ortadan kaldırılarak, yerine kanun önünde herkesin olabildiğince eşit olduğu bir düzen kurulabilir. Zorbalık ve despotluk insan hayatı için doğal olmadığından, bir milletin içerisinde buna teslim olma gafletinde bulunanlar, er geç yabancı otlar gibi bir bahçıvan tarafından kökünden sökülüp atılmaya mahkumdurlar. Zira bu teslimiyet, yüksek ruhsal değerlere dayanmayıp geçici olan bir takım toplumsal kanunların bir çıbanıdır. Milletin bünyesine verdiği acı hissedilir bir hale geldiğinde, ihtilal neşteri derhal bu çıbanın başını koparır. Mustafa Şekip'in sembolik bir dille kurduğu ve zorbalığı, despotluğu ve bunlara teslim olanları hedef gösterdiği bu iç esaret anlatısı, Anadolu hareketinin muhaliflerine üstü kapalı bir uyarı niteliğindedir. Yazarın bir sonraki adımı ise, Anadolu'da verilen mücadeleyi bir ihtilal olarak tanımlamaktır.

Gerçek ihtilal, milletin bütün bünyesini tehlikeye sokan bir acının can havliyle yaptırdığı bir tepkidir. İhtilalin karşı konulması mümkün olmayan gücü, bu hayatilikten gelir. Böyle bir durumda milletin bünyesine hakim olan, zeka ve sezgi (basiret) değil hayati bir hamledir. Bu hamle, en büyük zekaların sezgilerinden ve alabileceği tedbirlerden çok daha etkili bir savunma, başka bir deyişle, hedefini bilen ve onu yıkacak gücü taşıyan bir kurtuluş hamlesidir. Esaret denilen şey, ruhların, gereksiz ve öldürücü bir despotluk altında yaşamalarından doğan hayati bir acıdır. Özgürlük ise, bu acının, kanunlar veya karşılıklı yapılan bir anlaşma gibi samimi olmayan araçlarla değil, gerçek ve bilinçli bir hayat hamlesi ile milletin bünyesinden dışarıya atılmasıdır. Fakat özgürlüğün ölü bir kavram olmadığını anlamayan bazı aydınlar, bu kavramın anlamını hala sözlükler ve hukuk kitaplarında arayıp bulmak ve uygulamaya koymak hayalindedirler. Halbuki her millet, özgürlüğünü kendi acılarından öğrenir. “Türkler için engerek yılanlarından daha zehirli olan derras Yunanlılar”, ateşkesi fırsat bilerek işgal ettikleri yerlere kanun ve özgürlük getirdiklerine dair yaptıkları

propagandayla, hayatın gerçek içeriğini anlayamayacağını zannettikleri Türkleri kandırmayı ummuşlardır. Fakat iman birliğiyle yaşayan Türkler, düşman bir milletin hukuk kavramlarıyla süslediği sahte ve hain özgürlüğün arkasındaki “hançeri” hemen hissetmiş ve farkında olmadan kendi özgürlüklerini bularak can havliyle bir kurtuluş hamlesi yapmışlardır. Gerçek özgürlüğün kaynağı, hayat hamlesindedir. Dolayısıyla Türk milleti, acılarını ne kadar güçlü duyar ve yaşarsa o kadar özgür olacaktır. Mustafa Şekip, kurduğu bu anlatıyı, aynı zamanda “spiritüalist” yaklaşımla ilişkilendirdiği tekke feslefesinin kavramlarıyla da destekler.

Mustafa Şekip’e göre, içeride veya dışarıda olsun, milletin çıkarlarına hizmet ettikleri sürece yüksek ruhlara herkesin kendi iradesiyle boyun eğmesi (inkıyad) doğal bir olaydır. Bu ruhların, milletin üzerindeki nüfuzunu bir zorbalık veya despotluk olarak göstermek ise ahmaklıktır. Çünkü boyun eğmek, bir esaret değil çok anlamlı ve eski bir deyişle tam müritliktir. Müritlerin, büyük mürşitlerine sadakat ve bağlılığı, ruhların doğal kanunlarına uymasından başka bir şey değildir. Müritlik ile kastedilen şey, özgürlüğü ve duyguları içerisinde barındıran bir boyun eğıştır.⁷² Düşmanlar, daima ülkenin güzideleri ile hükümeti

⁷² Mustafa Şekip, Bergson’dan çevirdiği “Felsefe: Şuur ve Hayat” başlıklı makalede verdiği bir dipnotta, “işte sufiye mesleğinin vazifesi: işte tekkelerin ruhu” şeklinde bir yorum yapmıştır. Yazar, bu yorumunu, Bergson’un ahlak adamları hakkındaki şu görüşlerine dayandırır: “Ahlak adamlarının hayat hakkındaki nokta-i nazarlarına gelince bu, hepsinden yüksektir. Bilmeli ki hamle-i hayat -ki hayatın aslı ve hakikisidir. İnsanda ve bilhassa en iyilerimizde bilamana yoluna devam ediyor. Bu vazifesini ifa etmek için, muhayyerulukul bir eser-i sanat olan vücut-u beşerde tecessüt ederek burada hayat-ı ahlakiyenin yaratıcı cereyanını hudutsuz bir surette halk ediyor. İstikbali feth etmek için maziden bir şey kaybetmemek üzere mücehher olan insan, hiç şüphe yok ki hayatın en büyük bir eser-i muvaffakiyetidir...Fakat insanlardaki bir fevkaladesi vardır ki bunlar kendi amellerini kuvvetlendirdikleri gibi diğerlerinin amellerini de kuvvetlendirmeye ve ali cenaplıklarıyla ulvi cenap ocaklarını şenlendirmeye muktedirler. İbdaî ve sade kahramanlıklarıyla fazilete yeni yollar açan bu büyük hayır adamları mâ-ba’d-et-tabîiye hakayıkın velileridirler. Bunlar her ne kadar tekamülün semt-i re’sine yükselmişlerse de aynı zamanda hayatın menbaalarına en yakın bulunduklarından hayattan gelen ölü hamleleri mahsus bir hale getirirler. Hadsî bir surette hayatın umdelerine kadar nüfuz etmek istiyorsak bu büyük adamları dikkatle takip ederek bütün duyduklarını candan hissetmeye çalışalım. Küremizin gizli ateşi nasıl volkanların tepesinde görünüyorsa ruh-u beşerin amakındaki esrar dahi ancak velilerin vasıl oldukları şahikalarda aynen olabilir.” Henri Bergson (20 Haziran 1921), “Şuur ve Hayat”, Çev. Mustafa Şekip [Tunç], *Dergâh*, No: 5, s. 83. Bergson, William James’in *Pragmatizm* adlı kitabı için yazdığı önsözde ise, James’in, Ondokuzuncu yüzyılda ihmal edilmiş olan dine hak ettiği yeri verdiğini şu sözlerle dile getirmiştir: “Öyle zamanlar olur ki ruhumuzu uyandıran zîkudret hislere, bir hikmetşinase mevzuu olan kuvvetler kadar hakayık-ı vakıa halini alır. Artık bu hislerin eşya ve vakıa ve şeniyetlerinden hiç farkları yoktur. Ziya ve harareti nasıl biz yaratmadıksa bu hisleri de yaratan biz değiliz. James’e göre hepimiz içinden yaşıyoruz. Çoğumuzun ruhu bu cereyanlara açık değilse de aramızda öyle ruhlar var ki bu kabil büyük ve hayırkar nefhalara bütün sinelerini açmışlardır. İşte bu ruhlar “sırriler” dediğimiz “sufiyye” ehlidir. James “Dini Tecrübe” nam-ı eserinde büyük ve asil bir muhabbetle bu ruhları tetkik ediyor. Bu eseri alelade bir “din ruhiyatı” zannedenler müellifin ruhunu pek az tanımışlardır! Çünkü hakikat hiç de böyle değildir. İlkbahar gelince nesimin temiz nefeslerini duymak ve bütün ruhumuzla için nasıl kırlara koşarsak W. James de mutasavvıfların ruhunu aynı ihtiyaç ve muhabbetle karşılıyor. Bu ruhları beyaz yelkenler gibi şişiren cömert ve civanmert rüzgarların nereden ve nasıl estiğini olanca hayranlığıyla seyretmek için en müsait bir yer arıyor. Onun için bu eserde dini vecdi yaşamış bütün ruhlar geçen asrın ihmal ve istihfafından kurtararak layık oldukları mevkillerine isad olunuyor. İlmi tecrübelerde şeniyetlerin kuvvetleri nasıl mahsus oluyorsa bu eserde dahi yükselen ve tehzib eden dini tecrübeleri aynı kuvvet ve şeniyette görüyoruz. İşte W. James’teki pragmatizm felsefesi bütün ruh ve ilhamını bu dini tecrübelerden alıyor. Bu Amerikalı feylesofa göre bizim için bilinmesi en mühim hakikatler düşünülmeden evvel hissedilmiş ve yaşanmış

aleyhinde ve milletin lehinde görünerek, Türkleri bir düzen içerisinde birarada tutan büyük evlatlarından ayırmayı amaçlamışlardır. Bu bağlamda, kamuoyunun büyük bir kısmına hitap ettiğini belirttiği ünlü bir yazarı hedef alan Mustafa Şekip, ismini vermediği bu yazarı, yazdığı yazılar aracılığıyla bilerek veya bilmeyerek düşmana destek vermekle suçlamıştır. Halbuki parçala ve yönet şeklindeki hain siyaseti herkesten daha çok duyurmak zorunda olan siyasi yazarlar, Batılı yazarların, Türk milletin manevi hayatı hakkındaki düşüncelerinden şüphe etmeyi artık öğrenmelidirler. Bunların hepsi, ülkeyi içeriden yıkmak üzere oynanan oyunlardır. Bunları yazanlardan, Türk milletine karşı insaf, adalet, sevgi ve gerçeğin peşinden gitmek gibi meziyetler beklemek ahmaklığın en büyüğüdür. Tarafsız olmayan ve bilim adı altında istila aletleri olan bu yayınları okurken, yazarlarının kendi hislerinin mantığından başka bir şeyi takip etmediklerini bilmek lazımdır. Sonuç olarak gerçek özgürlük, bir milletin kendi hayatını bütün geçmişiyle duyup yaşaması ve bu hayata acı ve ölüm getiren tehlikelere karşı daima güçlü ve canlı bir halde bulunmasıdır. Türk milleti, maneviyatına güvendiği oranda maddiyata da kavuşacaktır. İnsanın gerçek gücü ruhundur. Taklit ederek değil ancak yaratarak özgür olunabilir. Canlı ve inançlı bir biçimde yaşamadıkça, madde üzerinde etkili olacak güç hiçbir zaman toplanamaz. Anadolu’da verilen mücadeleyi “spiritüalist” yaklaşımın sağladığı kavramsal çerçeve aracılığıyla tanımlayan Mustafa Şekip, bu mücadelenin düşünsel temellerini meşru bir zemine dayandırma çabasıdır. Bununla beraber, Anadolu’da kazanılan zaferleri ruhun maddeye karşı kazandığı zaferler olarak tanımlamak, aynı zamanda “spiritüalist” yaklaşımı meşrulaştıran bir anolojidir. Mustafa Şekip’in yazılarında, Ribot’nun kavramlarına giderek daha geniş bir yer vermeye başlamasıyla, Anadolu hareketinin dayandığı felsefi zemin de genişleyecektir.

“Ruhiyat: Ruha Bir Dikkat” başlıklı makalesinde, şiddetli bir tehlikeyle karşı karşıya kalan hayatın iç güdülerin emirlerine boyun eğmesinden daha doğru bir hareket tarzı olmadığını savunan Mustafa Şekip’e göre, Anadolu’da kazanılan zaferler, ruhun, bilim, soyut mantık, akıl ve zeka karşısında kazandığı zaferlerdir.⁷³ Hayat tehlikeye düştüğünde, bilincin gözü fal taşı gibi açılır. Anadolu’nun gözleri kamaştıran mucizesi, bilincin, tehlikeye maruz kaldığı ölçüde derinleşmesinin bir sonucudur. Azgın ve ihtiraslı bir düşmanın hayata kasteden şiddetli saldırılarına karşı, soyut akıl ve zeka ile dayanmak mümkün değildir. Anadolu’da kazanılan zaferleri, milletin kendi ruhunu bularak karakterini (seciye) ve iradesini

olan hakikatlerdir.” Henri Bergson (5 Mayıs 1922), “Hakikat ve Şe’niyet”, Çev. Mustafa Şekip [Tunç], *Dergâh*, No: 26, s. 22.

⁷³ Mustafa Şekip [Tunç] (1 Haziran 1921), “Ruhiyat: Ruha Bir Dikkat”, *Dergâh*, No: 4, s. 52.

göstermesine bağlayan yazara göre, bunu gösterdiği dakikadan itibaren Türkün varlığı da herkes tarafından kabul edilmiştir. Dolayısıyla, gerçek irade ve gerçek özgürlük, herkesin bütün ruhuyla yaşaması yani kendisini tam anlamıyla duyup bilmesidir. Karakterin ifadesi olmayan bütün ruhsal hareketler, bir taklit ya da ruhun gelip geçici hevesleridir. Anadolu'nun gerçekleştirdiği hayat hamlesini, entelektüalizm ile spiritüalizm arasındaki karşıtlıktan hareketle milletin karakterini (seciye) göstermesinin bir sonucu olarak gören yazar, aynı görüşü bazı yazılarında materyalizm ile spiritüalizm arasındaki karşıtlıktan hareketle ifade eder.

Mustafa Şekip, “Ruhiyat: Mütefekkirlüğümüzün Seciyesi Nasıl Keşfedilir?” başlıklı makalesinde, dönemin düşünce hayatında milliyetçilikle ve dolayısıyla Anadolu hareketiyle özdeşleşen idealistliği (mefkûrecilik), materyalist karakter (seciye) karşısında konumlandığı spiritüalist karakter ile tanımlar.⁷⁴ Yazarın karakter ile kastettiği şey, hiçbir zaman değişmeyen ideal bir karakter değildir. Fakat karakterin değişimi de, kendine has bir kişiliği (şahsiyet) olmayan renksizlikle ve hareketlerinde tutarlılık ve süreklilik olmayan bir döneçlikle (televvün) karıştırılmamalıdır. Kısmen maddi hayatın üstün gelmesi sonucunda ortaya çıkan ve özellikle büyük şehirler ile medeniyet merkezlerinde sıkça görülen “bu renksiz mütelevvün mahluklar”, içlerinden gelen bir güçle veya kendi iradeleriyle hareket etmeyip sosyal çevreleri tarafından yönetilirler. Tam anlamıyla “şahsiyetsizler sürüsü” veya “idare-i maslahatçılar” olarak adlandırılabilir bu insanların tek amacı, nasıl olursa olsun yaşamaktır. Özellikle despot bir mutlakiyetle idare edilen, cahilliğin hüküm sürdüğü idealsiz monarşi dönemlerinde hakim tek bir irade olduğundan, aydın denilen kesimin ve hatta halkın renksiz bir hal alması adeta zorunlu bir hale gelir. Eğer bu durum uzun bir süre devam ederse, renksizlik hemen hemen toplumsal bir terbiye haline dönüşür. Buna örnek olarak İkinci Meşrutiyet’ten önceki durumu gösteren yazara göre, sabit örf ve adetler ve koyu bir görenek içinde yaşayan toplumlar da, herhangi bir bireysel karakterin varlığını reddederek genellikle tek bir renge sahip olmak isterler. Zira bu seviyedeki toplumlar da, herkesin birbirine benzemesi ve hiçbir yeni karakterin ortaya çıkmasına izin verilmemesi istenir. Diğer bir deyişle, uyuşuk bir hayatın hakim olduğu idealsiz dönemlerde, daima bir karakter fakirliği (seciye fakrı) yaşanmıştır. Halbuki Roma Cumhuriyeti’nin ilk dönemleri, İslamiyet’in ortaya çıkışı, Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluşu, Rönesans gibi geçiş dönemleri, Fransız ve Rus İhtilalleri, daima yüksek ve güçlü karakterlerin ortaya çıktığı dönemler olmuşlardır.

⁷⁴ Mustafa Şekip [Tunç] (5 Eylül 1921), “Ruhiyat: Mütefekkirlüğümüzün seciyesi nasıl keşfedilir?”, *Dergâh*, No: 10, s. 146-147.

Dolayısıyla Yirminci yüzyılda, özellikle Birinci Dünya Savaşı'nın bütün dünyada yarattığı sarsıntıdan sonra, mutlaka büyük bir devrim yaşanacak ve yakın bir zamanda bütün ezilmiş ve talihsiz milletler, çelik kadar sert karakterlerle kaynaşmaya başlayacaktır. İlk olarak Rusya'da ve Doğu aleminde görülen bu kaynaşma, orada olduğu gibi yorgunluk ve sersemlik devirleri sona erdikten sonra belki bütün dünyaya yayılacaktır. Yazara göre, İstanbul gibi bütün dünya siyasetinin ve İslam aleminin canevi olan kutsal bir şehrin alın yazısıyla oynanması, binlerce ihtilalcı karakterin yetişmesini ve bu güçlü kişiliklerin arkasından gönülleri ve dilleri bir milyonlarca insanın dirilmesini sağlayacaktır. Bu öyle bir mahşer olacaktır ki, materyalizmin (maddiyatçılık) belirleyici gücüne ve siyasetine güvenerek geleceğin kendilerine ait olduğunu zannedenler, ideallerin hayat üzerindeki akıllara şaşkınlık veren (muhayyir-ül-ukul) gücü karşısında aciz kalacaklardır.

Siyasi bir devrim olan İkinci Meşrutiyet'in, kısa bir süre sonra milli bir devrim olmaya başladığını belirten Mustafa Şekip'e göre, bu dönemde, halk üzerindeki hissi, fikri ve iradi etkileriyle güçlü olduklarını kanıtlamış olan bir çok karakter ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda yapılması gerek şey, “aman efendim ihtiras bizi mahvetti, bu alimlerden ne vakit kurtulacağız” gibi anlamsız şikayetlerde bulunmak yerine, karakterin içeriği hakkında bilgi edinerek bu konuda belirli bir bilince ulaşmaktır. Karakteri, “hakim bir his veya faaliyet”, kişiliği (şahsiyet) ise, “bunun etrafında teşekkül etmiş ahenktar bir bünye-i ruhiye” olarak tanımlayan yazar, karakterin ifadesinin ve değişiminin, ancak ruhun bir uzvu olan kişiliğin içeriğinin ortaya çıkarılmasıyla mümkün olduğu görüşündedir. Kişilik, genel bir sınıflandırmayla materyalist ve spiritüalist olmak üzere ikiye ayrılır. Mustafa Şekip'e göre karakter, eğer “Bergson'un ilhamkar ve canlı bir tabiriyle hamle-i hayat” olarak adlandırılırsa, bu hamlenin yönlendirdiği “bünye-i ruhiye”, materyalist veya spiritüalist olan kişiliktir. Fakat burada spiritüalist kavramıyla kastedilen, geçmişte olduğu gibi bozucu (nakız) ve ilkel (iptidai) spiritüalist yaklaşımlar (ruhçuluklar) değildir. Başka bir şekilde sınıflandırılacak olursa, materyalistler o günkü idealsizlere (mefkûresizler) ve spiritüalistler ise idealistlere (mefkûreciler) karşılık gelir. Bununla beraber, bazı değerli düşünürler, henüz dini bir idealden başka bir ideali kabul etmedikleri için, idealsizler sınıfında değil son kararını vermemiş olup tereddüt edenler sınıfındadırlar. Dolayısıyla, renksizler ile son kararını vermeyen düşünürler bir kenara bırakıldığında, geriye kalan aydınları materyalist ve spiritüalist olarak sınıflandırmak mümkündür. Sürekli bir mücadele halinde olan bu insanların kişiliklerini oluşturan nitelikler bilindiği takdirde, olaylar karşısında nasıl hareket edebilecekleri de anlaşılabilir. Ve böylelikle de her iki tarafa karşı bilinçli olunabilir. Yazar, materyalistler ile

spiritüalistleri, niceliğe karşı nitelik, tekliğe karşı çokluk, belirlenmişliğe karşı yaratıcılık ve hareketsizliğe karşı değişim gibi çeşitli argümanlar ve kavramlar çerçevesinde karşılaştırarak, “spiritüalist” yaklaşımı milliyetçiliği imleyen idealistlikle özdeşleştirmiştir.⁷⁵ Mustafa Şekip’in yazılarında Ribot’nun ağırlığını artırmaya başlaması, Anadolu hareketinin düşünsel temellerinin inşasında da kendini gösterecektir.

Ribot’nun çalışmalarından hareketle aklın mantığına karşı hayatın gerçek mantığı olarak hislerin mantığını öne çıkaran Mustafa Şekip, “Ruhiyat” sütununda yayınlanan yazılarının önemli bir kısmında, bu mantığın bir alt başlığı olan ihtiraslar üzerinde durmuş, sanat ve siyaset gibi çeşitli alanlardaki güncel tartışmaları da bu alt başlık çerçevesinde yorumlamıştır. Bunun başlıca nedenlerinden biri, bazı siyasetçilerin ve aydınların, ülkeyi kendi hırslarına ve ihtiraslarına kurban etmekle suçlanmalarıdır. Osmanlı Devleti’nin Birinci Dünya Savaşı’na girmesinin sorumlusu olarak işaret edilen İttihatçıların yanı sıra, Anadolu hareketinin İttihatçı olduğu ileri sürülen liderleri de bu suçlamaların hedefindedir. Fakat Mustafa Şekip’e göre hırs, hayatın en canlı ve en olgun gücü ve ihtiras ise, bunun karşısında durulması mümkün olmayan sabit ve belirlenmiş bir şeklidir.⁷⁶ Bununla beraber, Anadolu hareketinin ihtiraslı liderlerini, İttihatçıların ihtiraslı liderlerinden ayıran önemli farklar vardır.

“Ruhiyat: Siyasi İhtiras” başlıklı makalesinde, siyasi ihtirasın, realist ve idealist şekilleri olduğunu ve realist ihtiraslıların idealist ihtiraslılara oranla daha fazla olduğunu belirten Mustafa Şekip, İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin “halet-i ruhiye”sini realist ihtiras ile açıklar.⁷⁷ Siyaset alanında realist ihtiraslıların en karşı konulmaz arzuları iktidar hırsı, ihtiraslarını yönlendiren sabit fikirleri ise, siyasi ideallerini savunmak ve bunları muhaliflerine kabul ettirmektir. Bunların ruhlarında, “vatanperverlik” ve “ikbalperestlik” birbirinden ayrı değildir. Zira kendi refahlarını (ikballerini) artırdıkları oranda kamu yararına hizmet ettiklerine inanırlar. Siyaset alanında idealist bir ihtirasa sahip olanları realistlerden ayıran şey ise, ruhlarını açık ve çıplak göstermeleri ve fikirlerini hızlı bir şekilde harekete geçirmeleridir. Birinciler, ideal ile mevki hırsını ikiz kabul ederken, “ikbalperest” olmayan ikinciler, mevkiye önem vermeyip bütün hayatlarını yüksek bir güce teslim ve kurban etmekten büyük bir zevk

⁷⁵ Mustafa Şekip’in materyalistler ile spiritüalistler arasında yaptığı bu karşılaştırmayı, bu tez içerisinde “Spiritüalist yaklaşımın Bergsoncu temelleri” başlıklı bölümde ele almıştık.

⁷⁶ Mustafa Şekip [Tunç] (1 Haziran 1921), “Ruhiyat: Ruha Bir Dikkat”, *Dergâh*, No: 4, s. 52. Mustafa Şekip’in, Ribot’dan hareketle ihtiraslar arasında yaptığı küçük ihtiraslılar/büyük ihtiraslılar ve şiddetliler/düşünerek planlı hareket edenler gibi sınıflandırmaları ve ihtirasların işleyişine dair verdiği bilgiyi bu tez içerisinde “‘Spiritüalist’ yaklaşımın şekillenmesinde Ribot etkisi” başlıklı bölümde ele almıştık.

⁷⁷ Mustafa Şekip [Tunç] (5 Mart 1922), “Ruhiyat: Siyasi İhtiras”, *Dergâh*, No: 22, s. 146-147.

duyar ve “zahitler” gibi yaşayarak ideallerinin gerçekleşmesi uğrunda her türlü fedakarlığı göze alırlar. Siyasi ihtiras bu noktaya geldikten sonra, karşısında durulması mümkün olmayan dini ve ahlaki bir emir haline gelir. Vatanperverliği, milli zevkten beslenen ve insanı fedakarlığa ve “şehadete” götüren büyük ihtiraslardan biri olarak işaret eden yazara göre, realist ihtiraslılar, bir sarhoşluğa düşerek kendilerinin veya partilerinin çıkarları uğruna bazen düşmanla işbirliğine yönelebilirler. Gerçek vatanperverler ise, milli hisleri hasta eden mikroplara karşı dayanıklı olanlar ve kişisel hırslarından arınarak “milli bir ruhu” temsil edenlerdir. Mustafa Şekip, ihtiraslardan hareketle yazdığı yazıların satır aralarında, Anadolu hareketini ve bu hareketin liderlerini desteklemeye devam etmiştir.⁷⁸

Dergâh’ta Mustafa Şekip ile birlikte Anadolu hareketinin felsefesini yapan diğer bir yazar da İsmail Hakkı’dır.⁷⁹ Abdülhak Şinasi’ye göre, daha önce Durkheim’ın etkisi altında olan İsmail Hakkı, Bergson’un etkisiyle yazdığı “Bir Hamle!” başlıklı yazısından itibaren sezgiyi (hads) öne çıkaran bir felsefeyi benimseyerek “milliyet ve dini” bulmuştur.⁸⁰ Fakat Abdülhak Şinasi’nin verdiği bu bilginin aksine, yazarın Durkheim sosyolojisini tamamıyla terkettiğini söylemek pek de mümkün değildir. İsmail Hakkı’nın amacı, biyoloji, sosyoloji, psikoloji veya felsefe, hangi disiplinin yaklaşımıyla ele alınırsa alınsın Anadolu halkının verdiği mücadelenin eninde sonunda zaferle sonuçlanacağını göstermektir. Bununla beraber, Anadolu hareketinin felsefesini başlangıçta Bergson felsefesinin sağladığı kavramsal çerçeve aracılığıyla temellendiren yazar, daha sonra bu çerçeveyi James ve Ribot’nun çalışmalarından yararlanarak genişletmiş ve yazılarında “spiritüalist” yaklaşımı dini bir vurguyla birlikte ifade etmiştir.

⁷⁸ İhtiraslari, küçük ve büyük olmak üzere kendi aralarında sınıflandıran yazarın büyük ihtiraslariyle kastettiği, spor ihtirası gibi yüksek bir algı ve felsefe gerektirmeyen ihtiraslari değil, estetik, ahlaki, dini, siyasi ve bilimsel ihtiraslardır. Anadolu hareketini desteklemeyen küçük ihtiraslariye karşı büyük ihtiraslariyi ön plana çıkaran yazar, Türk mitolojisinin mantığına tahammül edemeyecek kadar ayrı bir düşünsel terbiyeye sahip olan spor destancılarını, Yunan mitolojisinde Jüpiter’in gayri meşru oğlu olan Herkül’ün pazularından hareketle kasideler yazmaktan vazgeçmeleri konusunda uyarmıştır. Mustafa Şekip’e göre spor ihtirasına gerçekten sahip olanlar, sporu spor için sevmeli, iradeye, zevke ve hissiyata karışmaktan vazgeçmelidirler. Mustafa Şekip [Tunç] (25 Kasım 1921), “Spor İhtirasının Mahiyet ve Kıymeti”, *Dergâh*, No: 15, s. 35-36.

⁷⁹ *Dergâh*’taki beş yazısının dışında dönemin diğer yayın organlarında da bir çok yazısı yayınlanmış olan İsmail Hakkı, Cumhuriyet döneminde bu yazılarının büyük bir kısmını biraraya getirerek kitaplaştırmıştır. Bkz. İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1931), *Mürebblere*, Sühulet Kütüphanesi, İstanbul ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1942), *Kalbin Gözü*, Kültür Basımevi, İstanbul.

⁸⁰ Abdülhak Şinasi [Hisar] (15 Mayıs 1921), “Kitaplar ve Muharrirler: İsmail Hakkı Bey ve Eseri”, *Dergâh*, No: 3, s. 44-45. Çeviriyazısı için bkz. Abdülhak Şinasi Hisar (2008), *Kitaplar ve Muharrirler I Mütareke Dönemi Edebiyatı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 76-82. Yazarın bu makalesini tezimizin bir sonraki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele aldık.

İsmail Hakkı, *Dergâh*'ın birinci sayısında yayınlanan “Kerbela’ya Giden Derviş” başlıklı yazısında, Anadolu hareketinin felsefesini, ruhu temsil eden bir derviş ile maddeyi temsil eden bir lülecinin kahramanları olduğu mistik bir hikaye aracılığıyla ifade eder.⁸¹ Bu hikaye özetle şöyledir: Mustafa Ağa çocukluğunda bir lülecide çırak olarak çalışmıştır. Dükkanın sahibi olan lülecî, zengin fakat kalfalarına kötü davranan birisidir. Lülecî, bir gün kapısına gelerek Kerbela’ya gittiğini ve cebinde yeterli parası olmamasına rağmen lüle satın almak istediğini söyleyen bir dervişi tersleyerek kapısından kovar. Buna karşılık derviş, şu cevabı verir: “Male, mülke mağrur olma, yoktur deme ben gibi/Bir muhalif rüzgar eser, savurur harman gibi”. Bu olayın ardından bir hafta sonra lülecînin bütün malı mülkü çocuklarıyla birlikte yanar ve bir ay sonra da kendisi kahrından ölür. Maddenin gücüne karşı ruhun gücünü öne çıkaran yazar, bu hikayeyi küçüklüğünde kendisine anlatan Mustafa Ağa’ya ise, hiçbir eğitim almamış cahil biri olmasına rağmen “doğruyla eğriyi, güzelle çirkini, fani ile bakiyi” duyusu, hayatı sezişi ve anlatışı ile bir şair olarak tanıtır. Mustafa Ağa’nın hayatı kavrayışında, akla ve mantığa karşı hisler ve sezgiler öne çıkar. Yazar, küçüklüğünde dinlediği bu hikayeden hareketle, Yunan ordusuna karşı kazanılan zaferleri ruhun maddeye karşı kazandığı zaferler olarak tanımlar.⁸² *Dergâh*’ın öncüleri arasında yer alan İsmail Hakkı, “spiritüalist” yaklaşımın sağladığı kavramsl çerçeveyi dönemin diğer yayın organlarında yayınlanan yazılarında da öne çıkarmıştır.

“Anadolu Harbinin Felsefesi” başlıklı makalesinde İsmail Hakkı, savaşın zaferle sonuçlanacağına duyduğu inancı, üç farklı yaklaşımla ifade eder.⁸³ Bunlardan birincisinde, Anadolu halkını harekete geçiren “esrarengiz” bilinci, cepheye yakın bölgelerde yaşayan

⁸¹ İsmail Hakkı [Baltacıoğlu] (15 Nisan 1921), “Kerbela’ya Giden Derviş”, *Dergâh*, No: 1, s. 2-3. Çeviriyazısı için bkz. Baltacıoğlu (1942), s. 36-38. İsmail Hakkı 22 Mayıs 1921 tarihli bir yazısında da benzer bir temayı kullanmıştır. Yazar bu yazısında, “canlı cenaze” olarak tasvir ettiği fakir ve yaşlı bir kadının, dükkanının önünde durduğu bir köftecinin yumruğuyla düşmesini ve yaşlı kadının ayağa kalkarak köfteciye karşı isyanını anlatır: “Hayat zulme, tecavüze karşı isyan eden hamlesini kutluyordu. Yolcular, dükkâncılar, herkes, hakkın kuvvete, ruhun maddeye karşı isyanını seyre geldiler. Ölünün bu saldırımı yaşıyan her şeyden daha güzeldi. O aralık hiçbir fikir, hiçbir muhakeme hayatın bu mucizesini izah edemiyordu.” Bkz. Baltacıoğlu (1942), s. 33-35.

⁸² “Hayatımın bütün tecrübeleri aslı, esası bence malum olmayan bu vakadan çıkan şu felsefeyi tasdik ediyor: bir yanda servet ve samanı, yaldızlı lüleleri, takım takım kalfaları, uşaklarıyla haris, menfaatperest bir lülecî: madde! Bir yanda siyah kabuktan keşkülü, demir asasıyla kanaate; tevekküle meclup, iştıyakı ruhuna katlanmış, hak ve hakikat, cemal şıkı fakir bir bedevi: ruh! Zaman zaman maddenin ruha, lülecînin dervişe gayzından, kıyamından doğan sayısız haksızlıklar, ıstıraplar, ölümler. Fakat bazan da bu ruhun, bu dervişin isyanından madde üzerine fişkırان mucizeler. Hayatın bu ezeli kanunu bugün Eskişehir ovalarında yeni bir mucize daha gösteriyor. İşte, bütün servet ve samanı, hazırlıkları, vasıtalarıyla yakmaya, yıkmaya, öldürmeye gelen madde kuvveti, silah adına elinde yalnız bir asa tutan, servet adına cebinde yalnız bir altmışlık taşıyan ve nereden geldiği belli olmayan fakir bir dervişin nefsi önünde, bakınız, nasıl eriyor!” Bkz. Baltacıoğlu (1942), s. 38.

⁸³ İsmail Hakkı’nın 6 Eylül 1922 yılından yayınlanan “Anadolu harbinin felsefesi” başlıklı bu yazı için bkz. Baltacıoğlu (1931), s. 18-22. İsmail Hakkı, daha sonra kitaplaştırdığı makalelerinin hangi gazetelerde veya dergilerde yayınlandığı hakkında bir bilgi vermemiştir.

halka ilişkin gözlemlerinden hareketle ve “spiritüalist” yaklaşımla içiçe geçen dini bir vurguyla betimler. Anadolu savunmasını gerçekleştiren halkın kalbine ve ruhuna ilişkin görüşlerini dile getiren yazara göre, “tarihin zulüm ve tecavüz devirlerinde olduğu gibi zihinlerde ihtilâl, ruhlarda ihtiras” yoktur; “tarihin büyük vect ve hürriyet zamanlarında olduğu gibi, bu ruhlarda derin bir tevekkül, kader ve talihe karşı büyük bir teslimiyet” vardır. Anadolu halkının “esrarengiz” gücü, savaşılan tarafların maddi imkanlarını karşılaştırmaya yarayan “kuru bir akıl ve muhakeme”nin ulaştırdığı matematiksel bir çıkarımdan değil, tarihi ve manevi bir hayatı olan bir milletin vicdanının derinliklerinden gelen bir ilhamdan, yaşama ve özgürlüğünü koruma içgüdüsünden kaynaklanır. Bu “esrarengiz” bilinç, hiçbir bilimin veya propagandanın ürünü olmayıp milletin en derin ve samimi benliğinin sesi, dinin, ahlakın, sanatın ve idealin kendisidir. Yazarın ikinci yaklaşımının kaynağı, Durkheim’ın Birinci Dünya Savaşı’na ilişkin yazdığı ve doğada insani güçlerin yanısıra maddi güçlerin de önemli bir rol oynadığını belirterek Almanya’nın kaybedeceğini savunduğu “Harbi Kim İstedi?” başlıklı yazıdır. İnsan iradesinin, maddi güçlerin yarattığı zorunluluklarla sınırlı olduğunu savunan Durkheim’a göre, bu doğal güçlere isyan etmiş olan Almanya’nın iradesi sağlam değil hastalıklı (dehamete uğramış) bir iradedir. İsmail Hakkı, Almanya gibi iradesi hasta olan Yunanistan’ın da, maddi güçlerini yetiştirebileceği sınırların ötesine taşıyarak, insanların, milli sınırlar, özgürlük, şeref ve namus gibi en kutsal değerlerine ve ideallerine saldırması nedeniyle yenileceği görüşündedir. Yazarın üçüncü yaklaşımının kaynağı ise, Almanya’nın gücünün manevi değil maddi olduğunu ve içeriden değil dışarıdan geldiğini savunan Bergson’un “Harbin Manası” adlı yazısıdır. Bergson’un tükenen ve tükenmeyen güçlerin varlığından bahsettiğini belirten yazara göre, Yunanistan’ın Efzunları, Almanya’nın topları gibi tükenen güçlerden olup, Türk’ün namus ve kahramanlığı, Fransa ve Belçika’nın vatanperverliği gibi tükenmeyen güçlerdendir. Zira manevi güçlerin kaynağı “ilahi”dir ve bu güçler yaratıcı güçlerdir. Sonuç olarak, ister Anadolu halkı gibi hayat içgüdüsüne başvurulsun ister sosyologlara veya filozoflara danışılsın, Anadolu hareketinin zaferinin kaçınılmaz olduğu ortaya çıkar. Bu savaşın felsefesi, özgürlüğün felsefesi olup bu inancı sarsabilecek hiçbir bilim ve his yoktur.⁸⁴ Üçüncü yaklaşımında doğrudan doğruya Bergson’dan yararlanan

⁸⁴ İsmail Hakkı, Anadolu hareketinin felsefesini yaparken Durkheim ve Bergson’dan yararlandığı başka bir makalesinde, Durkheim’ın, Almanya’nın Avrupa’yı işgale kalkışmasını hasta bir iradenin göstergesi olarak nitelendirdiğini ve bu nedenle er geç yenileceğini önceden gördüğünü belirtir. Durkheim’a göre “şuuru körleşmiş, iradesi şişmiş” olan Almanya, yaptığı yıkımın ardından sonunda tükenmiştir. Diğer taraftan, Almanya’yı bir makineye benzeten bu makinenin kırılmasıyla milyonlarca insanın altında ezildiğini belirten Bergson, sürekli ve yaratıcı olanın manevi ve ahlaki güçler olduğunu ortaya koymuştur. İsmail Hakkı’nın “iradesi şişkin, şuuru kör” bir “istila makinesi” olarak nitelediği Yunanistan da, sonunda aşınacak ve kırılacaktır. Milletin bilinci, bu istila karşısında yoktan bir ordu ortaya çıkarmış ve bir devlet kurmuştur. Bu milletin gücü,

İsmail Hakkı, birinci yaklaşımında da Anadolu halkının hayatta kalma içgüdüsünü, Bergson'un yaratıcı evrim kuramına paralel bir çizgide ele almıştır. Yazar, Anadolu hareketinin felsefesini yaptığı makalelerinde, zaman zaman Durkheim sosyolojisinin argümanlarına yer vermiş olmakla birlikte, “spiritüalist” yaklaşımı öne çıkarmış ve bu yaklaşımın sağladığı kavramsal çerçeveyi Ribot ve James'in kavramlarıyla genişletmiştir.

İsmail Hakkı, “Konstantini Şaşırtan Netice” başlıklı makalesinde, savaşta direncin kaynağının maneviyat sözcüğü ile ifade edilebileceğini belirterek, yeni psikoloji ve sosyoloji bilimlerinin, ruhun “muazzam hamleleri” karşısında oldukça “müspet ve teslimiyetkâr” olduklarını savunur.⁸⁵ Yazar, ünlü bir Amerikalı psikolog ve filozof olarak tanıttığı William James'in, psikoloji alanında yaptığı çalışmanın irade ile ilgili bölümünde ele aldığı azim (cehd) kavramı üzerinde durur. İradi hareketlere eşlik eden azim, maddi güçlere benzemez. Çünkü maddi güçler bir cisme uygulandığında en kısa ve en dirençsiz yolu izler. Fakat iradi eylemlerde en güç ve en dirençli yol izlenir. Dolayısıyla, idealin gerçekleşmek için başvurduğu güç azimdir. İsmail Hakkı'ya göre bu Amerikalı psikoloğun bireyler hakkında söylediklerini toplumsal hayata uygulamak da mümkündür. Anadolu hareketinin kazandığı zafer, “ruhun her mucizesi gibi yepyeni, yekpare ve yaratıcı” bir zaferdir. Bu zaferin büyüklüğünü anlayabilmek için, öncelikle onu besleyen idealin büyüklüğünü anlamak gerekir. Türk'ün ideal dediği şey, “hayır, hak ve hüsün sıfatlarıyla telâkki ettiği Allah”tır.

İsmail Hakkı'nın ünlü bir psikolog olarak tanıttığı diğer bir düşünür de, “Mefkûrenin Galebesi Kahirdir” başlıklı makalesinde, ihtirasların psikolojisine ilişkin kitabında gerçek ihtirasları yüzeysel ve sınırlı heyecanlardan ayırmış olduğunu belirttiği Ribot'dur.⁸⁶ Ribot'dan hareketle “din, vatan, namus ve millet” gibi ihtirasların, sürekli, bilinçli ve ölçülü olduğunu savunan yazara göre, kaynağını bedenden alan “hırs, zulüm ve şekavet” gibi ihtiraslar, tüm maddi güçler gibi ölüme mahkumdurlar. Toplumsal ihtiraslar yani idealler, güçlerini bir bireyin “heves ve iştihâsından” değil bir toplumun tarihinden ve vicdanından aldıkları için hedeflerini ve yönlerini şaşırmadan ilerlerler. Akıl ve hissin uyumlu bir biçimde biraraya gelmiş hali olan ideal hayatı, irade denilen özgür hayatı ortaya çıkarır. Yunan ordusunu Anadolu ovalarına sevk etmek için Yunan siyasetçilerinin harekete geçirdiği hisler, namus,

haktan ve vicdandan kaynaklandığı için tüm “manevi ve rahmani” güçler gibi ölümsüzdür. İsmail Hakkı'nın 16 Mart 1922'de yayınlanan “Papulasın Nutku” başlıklı bu yazısı için bkz. Baltacıoğlu (1931), s. 11-14.

⁸⁵ İsmail Hakkı'nın 20 Eylül 1922 yılında yayınlanan “Konstantini Şaşırtan Netice” başlıklı bu makalesi için bkz. Baltacıoğlu (1931), s. 31-35.

⁸⁶ İsmail Hakkı'nın 6 Ekim 1922 yılında yayınlanan “Mefkûrenin Galebesi Kahirdir” başlıklı bu makalesi için bkz. Baltacıoğlu (1931), s. 42-45.

şeref ve bağımsızlık gibi bir ideale ait hisler değillerdir. En büyük gücünü bu hislerden alan Türk ordusu, bedensel (uzvi) ihtiraslarının kurbanı olan Yunan ordusunun aksine, toplumsal ihtiraslarının peşinden giderek başarıya ulaşmıştır.⁸⁷

Son olarak ele alacağımız “İlâhî Zafer” başlıklı makalesinde İsmail Hakkı, üç aşamaya ayırdığı milli uyanışı (intibah), Turan’dan Anadolu’ya ve hayalden eyleme geçişi imleyen üç hikaye aracılığıyla anlatmıştır.⁸⁸ Birinci hikayenin kahramanı genç bir öğretmen, ikincisinin ihtiyar bir doktor, üçüncüsünün ise bir askerdir. Birincisinde, Balkan yenilgisinden iki sene sonra İstanbul’un uzak bir mahallesinde bulunan bir okulda konferans veren genç öğretmen, halka “muhayyel bir Türk ülkesi”nden bahseder. Bu ülke, her alanda tarihin gelmiş geçmiş en ileri ülkesidir. Genç öğretmenin bu rüyası, o sıralarda bütün genç milliyetçilerin de rüyası olan ve Türkçülük idealini estetik (bedii) alanda temsil eden hayali ülke Turan’dır. Fakat yazar, aradan geçen yıllardan ve yaşanan savaşlardan sonra milliyetçiliğin yaşadığı hayal kırıklığının, her türlü hayalsizlikten daha acı verici olduğunu belirterek milli uyanışın bu aşamasını en sönük aşama olarak niteler. İkinci aşamayı imleyen olay, ihtiyar bir doktorun, Türk Ocağı’nın maddi sıkıntı yüzünden bir yurt yaptıramaması üzerine bütün üyelerin biraraya gelip bir iş bölümüyle bu yurdu kendilerinin nasıl yapabileceklerine ilişkin planını yazara anlatmasıdır. Bu aşamada, hayalden düşünceye geçilmiş fakat henüz eyleme geçilememiştir. Milli uyanışta üçüncü aşamanın yani eyleme geçişin kahramanı ise, Çanakkale’de sadece bedeniyle değil bütün aklı ve hissiyle savaşmış ve Birinci Dünya Savaşı’nda alınan yenilginin ardından Doğu Anadolu’ya memur olarak atanmış bir komutandır.

İsmail Hakkı, ismini vermeden tanıttığı Mustafa Kemal’in karakterini (seciye) ve Anadolu’nun kazandığı zaferi, “spiritüalist” yaklaşımın sağladığı kavramsal çerçeve aracılığıyla ifade eder. Bu askeri diğerlerinden ayıran, karakterini, hayal ve düşünce alanında kalmayıp bilincin ve vicdanın en derin tabakalarına indirmesi ve kökü azim olan bu karakter

⁸⁷ İsmail Hakkı, 16 Eylül 1922 yılında yayınlanan “Efzunla İstilâ Edilmiyen Ülke” başlıklı makalesinde, maddi güçler ile manevi güçler arasındaki bir savaş olarak nitelendirdiği Türk-Yunan savaşını dört aşamada gerçekleştirdiği görüşündedir. Birinci aşama, İzmir’in işgal edildiği zamanlardır. Yunan askerleri karşısında silahsız ve fakir bir köylü vardır. Bir direnişin olmadığı bu dönem, cüret ve zulüm dönemidir. İkinci aşamada, Yunan askerinin karşısına çıkan “silah namına elinde yalnız bir asâ, servet namına cebinde yalnız bir atmışlık taşıyan bir fakir” vardır. Bu manevi adam karşısında Yunan askeri yenilmiştir. Bu dönem, İnönü savaşlarının kazanıldığı dönemdir. Sakarya savaşının kazanıldığı üçüncü aşamada, Yunan ordusu maddi açıdan üstün olmasına rağmen maddi güçlerin yanı sıra manevi güçlerle donanmış Türk ordusu üstün gelmiştir. Dördüncü aşamada ise, maddi güçler aşağı yukarı eşittir. Fakat manevi güçler arasında büyük bir fark vardır. Bkz. Baltacıoğlu (1931), s. 26-30.

⁸⁸ İsmail Hakkı’nın 10 Eylül 1922 tarihinde yayınlanan “İlâhî Zafer” başlıklı bu makalesi için bkz. Baltacıoğlu (1931), s. 22-26.

sayesinde “Türk milletinin yaratıcı kabiliyetini bir kere daha ispat için ileriye atılmış” olmasıdır. Zafer, “yarınki devletin” temel taşıdır. Taşıyıp ilk tuğlasını kendi eliyle koyan bu azmin, ülkenin her yerinden gelen yeni bireysel azimlerle güçlenmesi sayesinde kazanılmıştır. İsmail Hakkı’ya göre, bu zaferle gerçekleşen rüya, genç öğretmenin rüyası, bu zaferi yöneten zeka, hayalden düşünceye geçen doktorun zekası, fakat hiçbir estetik veya bilimsel yaklaşımla açıklanamayan bu zaferin kendisi, bir içsel güç (batinî kudret) olan iradenin eseridir. Ruhun bu mucizesinin kaynağı, azmin ve iradenin “esrarengiz” kaynaklarıdır. Bu nedenle, akıl ve bilim yoluyla yapılabilecek açıklamalardan önce herkes hayata yaklaşmalı, kendisini siperlerdeki askerlerin yerine koyarak ölüm korkusunu duymalı ve ruhunun açıklanması mümkün olmayan bir hamlesiyle ve iradesinin şiddetiyle sarsılmalıdır. Bu yapıldığı takdirde bir “âlemi imkan” içinde bulunulduğu görülebilir ve her fikir milli amaca ulaşmanın bir aracı, her rüya da gerçekleşebilecek bir amaç olacaktır.

Dergâh yazarlarının, Anadolu’da verilen mücadeleyi, ruhun, maddenin esaretinden kurtulmak üzere verdiği bir özgürlük mücadelesi olarak tanımlamaları ve bu mücadelede kazanılan zaferleri Türk milletinin hayat hamlesinin bir sonucu olarak ifade etmeleri, derginin siyasi tavrını ortaya koymakla birlikte “spiritüalist” yaklaşıma siyasi bir meşruluk kazandırmıştır. *Dergâh*’ta, Bergson’un yaratıcı evrim kuramı ile hayat hamlesi gibi kavramlarının yanısıra Ribot’nun psikoloji alanında yaptığı çalışmalardan hareketle küçük ihtirashılarla büyük ihtirashılar arasında yapılan ayırım, ülkeyi kendi hırs ve ihtirashılarına kurban etmekle suçlanan Anadolu hareketinin liderlerini İttihatçı liderlerden ayırmaya yönelik kavramsal bir çerçeve sağlamıştır. James’in insan iradesinin işleyişi üzerine verdiği bilgi ise, milli iradenin kazandığı zaferleri tanımlamanın diğer bir aracıdır. Fakat Türk milliyetçiliğine yeni bir yön vermeyi hedefleyen *Dergâh* yazarları, “spiritüalist” yaklaşımı, sadece Anadolu hareketini destekleyerek siyasi bir tavrı ifade etmenin aracı olarak değil, aynı zamanda farklı ideallere öncelik vererek birbirleriyle çatışan aydınların belirli bir milliyetçilik anlayışı etrafında toplanmalarını sağlayacak bir rehber olarak işaret etmişlerdir. Bu milliyetçilik anlayışı, hayalden düşünceye ve düşünceden eyleme geçirerek Anadolu’da maddeye karşı kazandığı zaferlerle varlığını kanıtlayan milli ruhun, Osmanlı Devleti’nin çöküş döneminde birbirlerinden kopan ve yozlaşmaya başlayan milliyet, medeniyet ve din ideallerinin birlikteliğinin yeniden sağlanmasıyla meydana gelecektir.

2.3. Milli ruhu oluşturan unsurlar: milliyet, medeniyet ve din

Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımın edebiyat alanındaki başlıca temsilcilerinden biri Yahya Kemal’dir. Milli Mücadele döneminde çeşitli dergi ve gazetelerde yayınlanan yazılarıyla Anadolu hareketini destekleyen yazar, aynı zamanda dönemin tanınmış yazarları ve kendisi gibi Darülfünun hocalarıyla birlikte gençlere öncülük ederek *Dergâh*’ın yayına girişinde önemli bir rol oynamıştır. Milli Mücadele dönemindeki ilk yazıları İzmir’in işgalini takip eden aylarda yayınlanan Yahya Kemal, 1920 yılının son günlerinden itibaren yoğun bir yayın faaliyetine girmiş ve Türk milliyetçiliğinin edebiyat alanındaki sembol isimlerinden biri olmuştur. İkinci Meşrutiyet döneminde aydınları, “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” formülüyle milliyetçilik çatısı altında toplamayı hedefleyen Gökâlî gibi, Yahya Kemal’in hedefi de, milliyet, medeniyet ve din unsurlarını birbirleriyle uyumlu bir şekilde biraraya getirerek aydınları belirli bir milliyetçilik anlayışı etrafında toplamaktır. Diğer taraftan, yazarın milliyetçiliğe ilişkin görüşlerinde, İkinci Meşrutiyet dönemi ve Mütareke sonrası milliyetçilik tartışmalarında ortaya çıkan hassasiyetler ve bu çerçevede şekillenen söylemler büyük bir önem taşır. Birinci Dünya Savaşı’nın sonlarında Türkçülük-Türkiyecilik polemikleriyle gündeme gelen ve Anadolu’yu öne çıkaran hayalden gerçeğe ve düşünceden eyleme geçmek söylemi, Turan idealinin tarihe karıştığı ve Anadolu ile sınırlı bir Türk milliyetçiliğinin ağırlık kazanmaya başladığı Milli Mücadele dönemde, daha önce de sınırlı bir milliyetçilikten yana olan Yahya Kemal için önemli bir hareket noktasıdır. Bununla beraber, Milli Mücadele dönemindeki yazılarında Yahya Kemal, Osmanlı kültürel mirasını temsil eden geçmişten tamamıyla kopuş yerine, kopuşları sürekliliklerle birlikte ele almış ve bireyi gözardı ederek toplumu öne çıkaran bir yaklaşım yerine birey ve toplumun birlikteliğini öne çıkarmıştır. Sosyolojide ırk teorisinin hakim olduğu dönemin çoktan kapandığını ve kendisinin Mustafa Şekip’in felsefesinin “takipçisi” olduğunu belirten yazar, milliyetçilik yaklaşımını, Gökâlî gibi teorik bir anlatı içerisinde bilimsel veya felsefi kavramlarla temellendirmemiş fakat “spiritüalist” yaklaşımın sağladığı kavramsal çerçeveden beslenen bir edebiyat tarihi anlatısı aracılığıyla ifade etmiştir. Eski Türk edebiyatı ve yeni Türk edebiyatı olmak üzere iki ana dönemden oluşan bu anlatıda, birinci dönemi, halk ve divan edebiyatı, ikincisini ise Namık Kemal nesli, Tevfik Fikret nesli ve yazarın kendisinin de dahil olduğu son nesil temsil eder. Savaşların yarattığı yıkım nedeniyle o günkü hayatı “kaynayan bir hayat” olarak niteleyen Yahya Kemal, bir ruhu olmadığını belirttiği yeni Türk edebiyatının, o günkü hayatın hislerini ve ihtiraslarını canlı bir şekilde ifade edebildiği

takdirde “yeni Türk ruhu”nun ortaya çıkacağını savunur. Yazara göre bu ruh, Anadolu hareketinin kazandığı zaferlerle varlığını kanıtlamıştır. Türk milliyetçiliğine yeni bir yön vererek farklı milliyetçilik yaklaşımlarını aynı çatı altında toplayacak olan da, “milli ruhu” arayışla şekillenecek olan bu “yeni Türk ruhu”dur.

Yahya Kemal’in Milli Mücadele dönemindeki ilk yazıları, Yunan ordusunun İzmir’i işgalini (15 Mayıs 1919) takip eden aylarda *Zaman* gazetesinde yayınlanmıştır.⁸⁹ “Şark İnsaniyeti” başlıklı makalesinde, sanılanın aksine o gün yaşanan bunalımın Avrupa’daki Türk varlığından veya bir İslam-Hristiyan çatışmasından kaynaklanmadığını savunan yazara göre, asıl sorun, “Avrupa insaniyetine” has bir şey olan milliyetçilik akımının, “Balkanlar’dan Ararat’a kadar komitacı bir zihniyetle” algılanmış olmasıdır.⁹⁰ Balkan savaşında Hristiyan Balkan devletlerinin birbirlerine düşmeleri de bunun bir kanıtıdır. Artık bu milletleri birarada tutacak bir Osmanlı saltanatının yokluğunda, Türkler de kendi başlarına bir milliyet sahibi olmak zorundadırlar. Sonuç olarak Doğu milletleri, idari bir denetime değil komitacı zihniyetin yarattığı sorunlar yüzünden fikri bir denetime muhtaçtırlar. “Yürüyen Bir Fikir” başlıklı makalesinde ise Yahya Kemal, ülkenin her yerinde İzmir’in işgaline karışı yapılan portestoların, Edirne’den Adana’ya ve Erzurum’a kadar “Türk vatanının birliği”ni, bütün Avrupa ve Amerika’ya gösterdiği görüşündedir.⁹¹ Birinci Dünya Savaşı’nda Osmanlı

⁸⁹ Yahya Kemal’in *Zaman* gazetesindeki birkaç yazısının dışında yazılarının büyük bir bölümü, 1920 yılının son günlerinden Ankara’da *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinde yazmaya başladığı 1923 yılına kadar *Akşam*, *İleri* ve *Tevhîd-i Efkâr* gazeteleri ile *Dergâh*’ta yayınlanmıştır. Yazarın bu dönemde *Pay-i Taht* ve *Yarın* dergilerinde birer, *Yeni İnci* dergisinde ise iki yazısı vardır. Yahya Kemal’in makaleleri ölümünün ardından çeşitli kitaplarda toplanmıştır. Fakat bu kitaplar yayına hazırlanırken makalelerin yayın tarihine göre kronolojik bir sıra takip edilmemiştir. Biz burada Yahya Kemal’in Milli Mücadele dönemindeki makalelerinde, milliyet, medeniyet ve din üzerine görüşlerini yazıların kronolojik sırasını göz önünde bulundurarak ele almaya çalıştık. Bununla beraber, Yahya Kemal’in dönemin dergi ve gazetelerinde farklı imzalarla yayınlanan ve dolayısıyla bu kitaplarda ve Yahya Kemal bibliyografyalarında yer almayan başka yazılarının da olduğunu düşünüyoruz.

⁹⁰ Yahya Kemal [Beyatlı] (29 Ağustos 1919), “Şark İnsaniyeti”, *Zaman*. Çeviriyazısı için bkz. Yahya Kemal Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 17-20. Yahya Kemal’in Balkanlarda “komitacı” ve “Balkanizasyon” kelimelerini yaratan milliyetçilik akımına ve bu akımın özellikle Yunanistan tarafından algılanış biçimine ilişkin görüşleri için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (5 Mayıs 1921), “Asıl Asayiş”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 110-113. Arnavut milliyetçiliğinin eleştirildiği bir yazı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (20 Kasım 1921), “Musahabe: Karanlıkta Uyanan Biri”, *Dergâh*, No: 15, s. 33-34. Çeviriyazısı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (1976), *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebi Hatıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 45-50. Yazarın İttihat ve Terakki’nin komitacı zihniyetine ilişkin görüşleri için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (5 Aralık 1921), “Musahabe: Bir Kitabın Uyandırdığı Hatıralar”, *Dergâh*, No: 16, s. 49-51. Çeviriyazısı için bkz. Yahya Kemal Beyatlı (1986), *Siyâsî ve Edebî Portreler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 100-111.

⁹¹ Yahya Kemal [Beyatlı] (31 Ağustos 1919), “Yürüyen Bir Fikir”, *Zaman*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 24-27. Yahya Kemal’in Balkan Savaşı’nın ardından Anadolu ile sınırlı bir Türk milliyetçiliğini dile getirdiği yazılarıyla ilgili olarak, daha öne bu tezin birinci bölümündeki “Türk Yurdu’nda bir toplantı ve Türkçülüğü açıklığa kavuşturma sorunu” başlığı altında sekizinci dipnotta bilgi vermiştik. Yazarın Fransız siyasetinde, Doğu’da dengeyi sağlayacak bir Türk devletinin varlığını destekleyici yönde bir değişimin yaşandığını belirttiği bir yazısı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (3 Eylül 1919), “Bir Ses”, *Zaman*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 31-33.

Devleti'nin saltanat kısmını teşkil eden toprakların kaybedilmesinin ardından, Türklere çoğunluk hakkının tanınması ve ülkenin toprak bütünlüğünün korunması, büyük devletlerin ekonomik çıkarlarının, Doğu'da barışın ve Batı'da uzlaşmanın yegane temelidir. Yahya Kemal'in henüz bu birkaç makalenin dışında yayın hayatına aktif bir şekilde katılmadığı 1919 yılında, sadece Balkan devletlerinin değil İttihat ve Terakki'nin de milliyetçiliği “komitacı bir zihniyetle” algıladığı görüşü hakimdir. Bu nedenle bazı yazarlar, hümanist (insaniyetçi) bir milliyetçilik yaklaşımını temellendirme ve bazıları da Türk milliyetçiliğinde Turan idealinin yerine Anadolu'yu bir ideal haline getirme çabasıdadırlar. Fakat İttihat ve Terakki'nin milliyetçilik anlayışına karşı bir tepkinin yansıması olan bu zayıf çabalar, henüz siyasette Ankara/İstanbul kutuplaşmasının belirginleşmediği ve dolayısıyla yazarların siyasi bir tercih karşısında bulunmadığı bir dönemde, Türk milliyetçiliğine yön verecek sistemli bir harekete dönüşmekten uzaktır.

Yahya Kemal, bir yıllık bir suskunluğun ardından 1920 yılının son günlerinden itibaren *Akşam* gazetesinde yayınlanan yazılarında, milliyet, medeniyet ve din unsurları çerçevesinde bütünleştirici bir milliyetçilik yaklaşımını şekillendirmeye yönelmiş ve Anadolu'da kazanılan zaferleri bu yaklaşımın temel dayanak noktası olarak öne çıkarmıştır. “Saatimiz Geri” başlıklı makalesinde yazar, Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle tarihte “yeni bir hayat ve yeni bir zihniyet” gerektiren yeni bir dönemin başladığını savunur.⁹² İslam'da “tevekkül” inancını ele aldığı yazısında ise, yenilikçilerin din karşısındaki tavırlarını eleştirerek Anadolu'nun kazandığı zaferlerde dinin önemini vurgular.⁹³ Yenilikçilerin, “milletin ruhuna sinen hudutsuz tevekkülü” onun yeniden canlanmasını engelleyen bir hastalık şeklinde görmeleri, Anadolu hareketiyle birlikte geçerliliğini kaybetmiştir. Yenilikçilere “parasını, kanını, canını, aklını ve idrâkını” emanet eden milletin vermediği tek şeyin ruhu olduğunu dile getiren yazar, bunun kanıtı olarak Anadolu'da kazanılan zaferleri işaret eder. Milletin sahip olduğu bu ruhun kaynağı ise, “İslam'ın Türk kalbine taktığı” bir

⁹² Yahya Kemal [Beyatlı] (21 Aralık 1920), “Saatimiz Geri”, *Akşam*. Çeviriyazısı için bkz. Adnan Akgün (1988), “Yahya Kemal Beyatlı'nın Kitaplarına Girmemiş Yazıları”, *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası III*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Yay., İstanbul, s. 104-106.

⁹³ Yahya Kemal [Beyatlı] (19 Aralık 1920), “Tevekkül”, *Akşam*. Çeviriyazısı için bkz. Akgün (1988), s. 97-98. Bu yazısında, Yakup Kadri'nin dindeki yozlaşmayı ve yenilikçilerin tevekkül anlayışını konu aldığı *Nur Baba* adlı romanına kısaca değinen yazar, bununla ilişkili olarak başka bir yazısında, kelimelerin anlamlarının milletlerin ruhlarının değişimine paralel olarak değiştiğini ve dolayısıyla tevekkül inancındaki bozulmanın çöküş döneminin bir yansıması olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda Yunan işgali karşısında Müslümanların gösterdiği tevekkül İslam'ın özüne aykırıdır: “İslam'ın hararetli devirlerinde ibadet bir zevk, bir coşuş iken, sönük devirlerinde mihaniki bir vazife haline girdiği gibi, tevekkül de ilk devirlerde dünyevi meşekkatlere yenilmez bir mukavemetle göğüs geren bir meziyetti, bu son zamanlarda da yavaş yavaş manevi bir intihar sırasına girdi.” Bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (30 Mayıs 1921), “Tevekkül ve Vazife”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 182-183.

zırh ve aklın sınırlılığı karşısında Türk milletini yok olmaktan kurtaran sınırsız bir güç olan tevekkül inancıdır. Yazara göre Türk milleti, medeniyet, bilim ve yönetim ile ilgili alanlarda kendini nasıl yeni nesle emanet ettiyse, yeni nesil de ruhla ilgili alanlarda kendisini tamamen millete emanet etmelidir. *Akşam* gazetesinde yayınlanan bir başka yazısında Yahya Kemal, Türk milletinin İslam medeniyetinden Avrupa medeniyetine geçişte eğitim alanında izleyeceği yola ilişkin görüşlerini ifade eder.⁹⁴ İslam medeniyetinde “kemâlin zirvesine” ulaştıktan sonra gerilemeye başlamış olan Türk milletinin yeni medeniyete girişi, “iptidai” “küçük Hristiyan milletlerinin” medeniyete girişine benzemeyecektir. Yazara göre eski Türkçe’de İslam medeniyetinin mirası olan bilim, şekil ve içerik olarak geçerliliğini yitirmiş, yeni Türkçe’de ise Avrupa bilimi henüz sindirilememiştir. Yazara göre yükseköğretimi dışlayarak ilköğretime ağırlık vermek, yüzeysel yenileşme döneminin mirasıdır. İslam medeniyetinden Avrupa medeniyetine geçişte, öncelikle Türkçe bilimi ve kitapları meydana getirecek bir yükseköğretime (Darülfünun) ve daha sonra bunları öğretecek olan öğretmenleri yetiştirecek öğretmen okullarına (Darülmualimin ve Darülmualimat) öncelik verilmelidir. Yahya Kemal, 1920 yılının son günlerinde *Akşam*’da yayınlanan bu yazılarında, aydınları aynı çatı altında toplayacak bir milliyetçilik yaklaşımını şekillendirme çabasıdadır. Kısa bir süre sonra *İleri* ve *Tevhîd-i Efkâr* gazeteleri ile *Dergâh* dergisindeki yayın faaliyetiyle yazar, bu görüşlerini daha sistemli bir şekilde ifade etmeye yönelecektir.

1921 yılında Yahya Kemal’in yazılarının büyük bir bölümü, Balkan seyahatine çıktığı yaz aylarına kadar *İleri* gazetesinde yayınlanmıştır. Siyasi gündeme dair analizlerin ağırlıkta olduğu bu yazılarda, Anadolu hareketinin kazandığı başarılar ve bu harekete cephe alanlara karşı yazarın getirdiği eleştiriler öne çıkar. Bu dönemde Yahya Kemal’in, siyasi duruşunu ve milliyetçilik yaklaşımını ortaya koyduğu başlıca makalelerinden biri, “Eski Saltanat ve Yeni Millet” başlığını taşır.⁹⁵ Milliyetçiliğin Türkler arasında Namık Kemal nesliyle başladığını dile getiren yazara göre, bu nesil, milliyetçilik akımına eski saltanatu kurtaracak bir ilaç gibi sarılmış, fakat vatan kavramıyla geniş sınırları olan eski saltanatu ve millet kavramıyla da “ırk, cins ve mezhep” ayırımı yapmadan bütün milletleri kastetmiştir.⁹⁶ Bu neslin yazarları arasında

⁹⁴ Yahya Kemal [Beyatlı] (20 Aralık 1920), “Bir Vakıf”, *Akşam*. Çeviriyazısı için bkz. Akgün (1988), s. 102-104.

⁹⁵ Yahya Kemal [Beyatlı] (27 Ocak 1921), “Eski Saltanat ve Yeni Millet”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Yahya Kemal Beyatlı (1970), *Eğil Dağlar*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, s. 12-16.

⁹⁶ Yahya Kemal’in Milli Mücadele dönemindeki yazıları arasında, Namık Kemal’in milliyetçilik anlayışını daha erken bir tarihte ele aldığı bir yazısı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (30 Ağustos 1919), “Vatan Mefhumu”, *Zaman*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 21-23. Yahya Kemal’in *Eğil Dağlar* adlı kitabının hem 1970 hem de 2007 basımını kullanmamızın nedeni, bu basımlarda bazı farklı makalelere de yer verilmiş olmasıdır.

özel bir yeri olan ve şiirlerinde milliyet ile dini birlikte ele alan Namık Kemal ise, Türk milletinin ancak “Müslüman ruhuyla eş” olduğunu hissetmiştir. Bu his sadece askeri öğrenciler arasında yayılmış, diğer okullardan yetişenler, “milli hislerden ziyade yeni düşüncelere, kültürden ziyade medenileşmeye, Türk hayatından ziyade frenk kitaplarına” yönelmişlerdir. Yahya Kemal, Paris Siyasal Bilimler Fakültesi’nde hocası olan Albert Sorel’in, “Türk ve Müslüman bir Türkiye”nin ortaya çıkacağını ve “eski bir saltanat” yerine “yeni bir devlet” etrafında şekilleneceğini kendisine yıllar önce söylemiş olmasını, Namık Kemal’in bu hissini destekleyen bir kanıt olarak sunar. Albert Sorel’in derslerinde, milliyetlerin meydana gelişine ilgili olarak, felsefeye, şiire ve müziğe, kısaca “his ve hayalden” alınan güçlerin önemine yaptığı vurgu ise, kısa bir süre sonra yayına girecek olan *Dergâh* ile birlikte daha da belirginleşecektir. Yahya Kemal, “eski saltanat”ın sona ermesiyle ortaya çıkan ve *Dergâh*’ta yayınlanan yazılarında önemli bir hareket noktası olan sorunu ise, “Yuvaya Dönüş” başlıklı makalesinde ele alır.⁹⁷ Bu sorun, üç yüz yıldır çökmekte olan Osmanlı saltanatının sona erdiğini ve artık yeni bir Türk devletinin kurulduğunu kabul edemeyen saltanat siyasilerinin, saltanat hayatından millet hayatına dönerek yeni bir hayata girmektense eski saltanatın rüyasına dalarak yaşamayı tercih etmeleridir. Bu bağlamda, Namık Kemal’in temsil ettiği Osmanlı milliyetçiliğinden Türk milliyetçiliğine geçiş ile saltanat hayatından millet hayatına geçişi birlikte hikaye eden yazar, *Dergâh*’ta yayınlanan yazılarında, eski saltanatın nerede bittiği ve nasıl devam edeceği ile yeni milletin nerede başladığı ve nasıl devam edeceğini, şimdi, geçmiş ve gelecek arasında, milliyet, medeniyet ve din unsurları üzerinden kurduğu özgün bir ilişkiler ağı çerçevesinde ele almıştır.

İlk sayısı 15 Nisan 1921’de yayınlanan *Dergâh*’ta öğrencilerini etrafına toplayarak milliyet, medeniyet ve din unsurlarının birarada bulunduğu “milli ruh”u keşfe yönelik Yahya Kemal, Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımı edebiyat ile buluşturan isimlerin başında gelir. Yazar, *Dergâh*’ın ilk sayısının açılış yazısı olan “Musahabe: Üç Tepe” başlıklı yazısında, yeni Türk edebiyatının izleyeceği yolu, bu edebiyatın geçmişi ve o günü üzerine yürüttüğü bir tartışmayla belirler.⁹⁸ Bu tartışmada yazarın dayanağı olan ilk nokta, İkinci İnönü Savaşı’nın son gününde Metris Tepe’den görünen manzarayı bir zaferin işareti olarak gören Yakup Kadri’nin, Metris Tepe’yi “bundan sonraki Türk edebiyatının mihrakı” olarak göstermesidir. Bu ifadeden hareketle yazar, Türk edebiyatının “yeni ünvanını takındığı” son

⁹⁷ Yahya Kemal [Beyatlı] (23 Mart 1921), “Yuvaya Dönüş”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 64-66.

⁹⁸ Yahya Kemal [Beyatlı] (15 Nisan 1921), “Musahabe: Üç Tepe”, *Dergâh*, No: 1, s. 1-2. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 70-75.

elli yılını, iki nesli temsil eden Çamlıca Tepesi ve Tepebaşı ile sembolleştirerek hikaye eder. Yakup Kadri'nin işaret ettiği üçüncü tepenin yani yeni Türk edebiyatının izleyeceği yol da, ilk iki tepenin hikayesi aracılığıyla dolaylı bir şekilde verilmiştir. İkinci çıkış noktası ise, Yakup Kadri'nin birkaç senedir “edebiyatın yazı denilen cephesini kaldırarak ruh denilen ötesini görmeye” çalışmak yönünde gösterdiği yeni eğilimdir. Yahya Kemal, Sultanahmet meydanında İzmir'in işgalini protesto eden kalabalığa liderlik ederek “edebiyatı hayata nakleden” Halide Edip'in, bu eğilimi, “edebiyatın yakasını açan hareket” olarak yorumladığını da sözlerine ekler.

Yeni Türk edebiyatının Çamlıca Tepesi'nde başladığını belirten yazara göre, savundukları yeni düşüncelerle millete öncülük edenler, Namık Kemal, Abdülhak Hamit, Recaizade Ekrem ve Sami Paşazade Sezai gibi, o zamanın edebiyatını temsil eden aydınların ayaklandığı elit bir tabakadır. “İstanbul kibar efendilerinin çerkez cariyelerinden doğmuş, dadılar ve lalalar elinde büyümüş, devlet rüyasını daha beşikte iken görmüş, biraz şehzade ruhlu...bu hanedan çocukları[nın] ... eserlerinde Çamlıca havası eser, Çamlıca bahçelerinde bülbül yavrusu dinledikleri sezilir, şiveleri o semtin vezir konakları gibi ağır, harap ve şairane ... üslupları, eski konaklar, yalılar ve köşkler gibi yıkılmış; eski esvaplar gibi gülünç olmuş, eski edep, eski erkân, eski terbiye gibi itibardan düşmüş”tür. Fakat, “edebiyatın yazı denilen cephesini kaldırarak ruh denilen ötesini” görmeye çalışan yazar, II. Abdülhamit döneminde eserleri yasaklanmış olan bu yazarların bahsettikleri “istiklal”, “hürriyet” ve “vatan” gibi kavramları kullanmanın suç sayıldığını belirterek, o zamandan beri bütün siyasi olaylara bu elit neslin fikirlerinin hakim olduğunu savunur. Diğer taraftan, bu neslin yeni fikirlerle ayağa kaldırmayı hayal ettiği “eski saltanatın rüyası” ise, Yahya Kemal'e göre artık geçmişte kalmıştır.

Çamlıca Tepesi'nden Tepebaşı'na geçiş, “milli rüyadan” uyanan ve “yeni bir medeniyete” geçme arzusunda olanların meydana getirdiği Servet-i Fünun edebiyatına geçişi sembolize eder. Yahya Kemal'in “bizi bir müddet tatlısu frengine benzeten” sözleriyle nitelediği bu hareketi, yine yazara göre, milli olmamakla suçlamak ve bir çöküş dönemi olarak değerlendirmek doğru değildir. Medeniyeti kavramının ihtirasla mümkün olduğunu savunan yazar, okuyucusuna bulaştırdığı “ihtiras hamleleriyle yanan” bu edebiyatı, Batı medeniyetinin kavranmasını sağlayan ve bir medeniyetten bir diğerine geçişi yansıtan bir dönemin ürünü olarak görür. Bu edebiyatın temsilcileri, bir taraftan “Beyoğlu birahanelerinde soğuk bir bira içerken, Tepebaşı'nda *Traviata*'yı dinlerken, Ada'da bir tenis seyrederken, bir

karnaval kafilesinin geçtiğini görürken teselli bul[arak] ... memleketi özendikleri çerçevede gösteren romanlar” yazmış, diğer taraftan, Abdülhamit’in baskıcı yönetimi altında “eski memleketin her şeyinden tiksinerik harice fırlamak” istemişlerdir. Yüzeysel yenileşme dönemini temsil eden bu edebiyatın ihtiraslarının, yeni bir medeniyete geçme arzusundan ibaret olması, mutluluğu “vatanın o zamanki geniş hudutlarından” dışarıda aramaya yönlendirmiştir. Tevfik Fikret’in Yeni Zelanda’ya yerleşme hayalinin yanısıra İskoçya’ya göndererek medeniyete emanet ettiği ve geri dönüşünde ülkeye medeniyeti getireceğini hayal ettiği oğlunun hayat macerası ise, yazara göre, bu edebiyatın götürdüğü noktayı “ibretle düşündürecek kadar” anlamlıdır.⁹⁹

İstanbul’un, medeniyeti temsil eden Batılı devletler tarafından işgal edildiği Milli Mücadele yıllarını kastederek, son yıllarda medeniyetten duyulan bezginliği gördüğünde bir dönemin sonuna gelinmiş olduğunu belirten Yahya Kemal, yeni Türk edebiyatının geleceğini, Yakup Kadri’nin Anadolu’da kazanılan zaferler sonrasında dini bir vurguyla “yeni kelâm”ın ineceği tepe olarak işaret ettiği Metris Tepe ile sembolleştirir. Bu tepeden yapılacak olan edebiyat, dil, üslup ve zevk bakımından Çamlıca Tepesi’nin artık yıkılmış olan geleneğini sürdürmeyecek, yüzeysel bir yenileşme anlayışıyla Batı taklitçiliğine yönelen Tepebaşı edebiyatının bir devamı olmayacaktır. Bu iki tepeden yapılan edebiyatın ruhu, ihtirasların meydana getirdiği siyasi ve kültürel bir tavrı temsil etmesinden ve bunu yaygın bir şekilde hayata naklederek millete öncülük etmesinden ileri gelir. Metris Tepe’den yapılacak olan edebiyatın ruhu da, siyasette eski saltanatın rüyasını görmeye devam edenler veya medeniyet arzusundan ibaret olan ihtiraslarıyla kendi benliğini inkar edenler tarafından değil, Anadolu hareketini destekleyen ve bu tavrı hayata naklederek millete öncülük edenler tarafından meydana getirilecektir. Yahya Kemal, *Dergâh*’ta ve dönemin diğer yayın organlarında yayınlanan yazılarında, milliyet, medeniyet ve din unsurlarını, hislerden ve ihtiraslardan güç alan soyut bir bütünleştirme aracı olarak benimsediği ruh kavramı altında bir araya getirmiştir. Bu ruhu somut bir şekilde ifade etmenin aracı olarak edebiyatı öne çıkaran yazar, “Üç Tepe”de kurduğu tarihsel anlatıyı, yazdığı edebi eleştirilerle daha da genişletecek ve Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımın edebiyat alanındaki başlıca temsilcilerinden biri olacaktır.

⁹⁹ Tevfik Fikret’in oğlu din değiştirerek bir papaz olmuş ve bir daha ülkesine geri dönmemiştir.

Yahya Kemal'in *Dergâh*'taki edebi eleştirileri, eski saltanatın rüyasını görmeye devam edenleri hedef aldığı *İleri*'deki makaleleriyle paralel bir çizgidedir. Yazara göre, savaş zaferle sonuçlanıp barış imzalandıktan sonra, devletin eski yapısını oluşturan “eski zihniyet”, “eski idare”yle ve “eski tabakaları”yla devam etmeyecektir.¹⁰⁰ Eski saltanatın özlenecek olan tarafı, “şekli, idaresi ve siyaseti” değil “şanları, şerefleri, bayrakları, medeniyeti, musikisi, mimarisi [ve] şiiri”dir. Yahya Kemal, “Ders” başlıklı makalesinde ise, eski saltanatın medeniyet alanındaki başarısının, örgütlenmedeki başarısından kaynaklandığını savunur.¹⁰¹ Bir Müslüman cemaati şeklinde örgütlenmenin önemine vurgu yapan yazara göre, Avrupa medeniyetini yarım yamalak anlayan Tanzimat paşalarının sarıldığı Osmanlılık siyaseti, Hristiyanların örgütlenerek bir “milli kitle” haline gelmesine olanak sağlarken, Müslümanların “milli idrak”ını kaybetmesine neden olmuştur. İstanbul’da yaşayan Müslümanların zaman kaybetmeden Hristiyan cemaatler gibi bir Müslüman cemaati şeklinde örgütlenmesi, yeni medeniyetin bir gereğidir. Bu cemaat örgütlenmesinin temelini oluşturacak olan Türk milleti ise, “bir dinde ve bir mezhepte olan ve Türkçeyi müşterek lisan telakki eden, Türk, Kürt, Çerkez, Arnavut ve Boşnak unsurlarının Kurûn-ı Vustâ’dan beri terkibiyle vücut bulmuş bir millet”tir.¹⁰² Yahya Kemal, *İleri*’de yayınlanan bir başka makalesinde, Milli

¹⁰⁰ Yahya Kemal [Beyatlı] (20 Nisan 1921), “Gönül Kerestesiyle”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 76-78.

¹⁰¹ Yahya Kemal [Beyatlı] (24 Nisan 1921), “Ders”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 82-84. Diğer bir makalesinde Avrupa medeniyetinin temelini milliyetçilik akımına dayandıran yazara göre, İkinci Meşrutiyet ile Birinci Dünya Savaşı arasında Türk milliyetçileri, Türk milletini bir cemaat şeklinde örgütleyerek medenileştirmeyi amaçlamışlardır. Bu aydınlar göre kurtuluş çaresi, “Türkçeyi anadili olarak konuşan Müslümanlar”ın, “Avrupa’nın bütün uyanan milletleri gibi, milli bir lisan, milli bir mektep, milli bir vicdan, milli bir iktisat, milli bir taksîm-i a’mal” sahibi olmaktır. Fakat, Avrupa medeniyetini gerçek anlamda kavrayarak medeniyet fikrinden milliyet fikrine ulaşmış olan bu milliyetperverler, medeniyetperverler tarafından, Tanzimat’ın getirdiği saltanat siyaseti olan Osmanlılık siyasetini ihlal etmekle ve milliyetçilik yaparak “tebaa-i sâdıkayı ayrılığa teşvik”le suçlanmışlardır. Yahya Kemal’e göre Birinci Dünya Savaşı’nın ardından meşruluk kazanan Türk milliyetçiliği, o zamanlar gençler arasında yayılmış olmasına rağmen “siyasi bir rehber” olamamıştır. Bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (3 Mayıs 1921), “Milli Fikirler”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 103-106. Yahya Kemal’e göre Türk milleti, eski Osmanlı devletinde olduğu gibi “iktisadi, ticari, ilmi müesseselere sahip milli bir cemaat” şeklinde örgütlenmelidir. Bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (2 Eylül 1919), “Acı Hayal, Tatlı Hakikat”, *Zaman*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 28-30. Darüleytamların fakirliğinin, cemaat örgütünün eksikliğine bağlandığı bir yazı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (22 Nisan 1921), “Onların Çocukları”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 79-81. Yazarın, dış siyasette barışın imzalanmasını ve iç siyasette Ankara ile birleşmeyi beklemekle suçladığı İstanbul hükümetinin, örgütlenmedeki yetersizliğini eleştirdiği ve İstanbul’da yaşayan Müslümanların bir an önce bir İslam cemaati şeklinde örgütlenmesinin önemini vurguladığı makaleleri için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (18 Mayıs 1921), “Bugünkü İdaremiz”, *İleri* ve Yahya Kemal [Beyatlı] (1 Haziran 1921), “İstanbul’da Bekâmız”, *İleri*. Çeviriyazıları için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 145-147 ve 184-186.

¹⁰² Yahya Kemal’e göre, Türk milletini oluşturan bu unsurlar arasında birleştirici unsur Türklerdir. Fatih döneminde Üsküp’ün bir medeniyet merkezi olduğunu belirten Üsküplü yazar, milliyetçiliğin yanlış bir biçimde algılanması sonucunda Balkanlar’da yaşanan felaketlerin bu gerçeği göstermiş olduğu inancındadır: “Türk memleketinin asıl sırrı Türk’tymiş. Arnavut’u, Çerkes’i, Kürd’ü hakim ve metin bir millet kitlesi eden Türk mayasıymış. Bugün Rumeli’de bilfiil meydana çıkan netice ispat etti ki, Türk bu devletin Müslüman unsurlarını birleştirmek için Allah tarafından bir mevhibeymiş. O giderse Arnavutlar, Kürtler, Çerkesler çil yavrusuna dönerlermiş.” Bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (20 Kasım 1921), “Musahabe: Karanlıkta Uyanan Biri”, *Dergâh*, No:

Mücadele döneminde İstanbul'a göç eden Ruslar'ın eğitimden kültüre çeşitli alanlardaki dayanışma ve yaratıcı gücünün, ırklarının üstünlüğünden değil örgütlenmedeki başarılarından kaynaklandığı görüşündedir.¹⁰³ Çeşitli ırklardan meydana gelen bir çok millet, eski yapılarından sıyrılıp yeni medeniyet çerçevesinde örgütlü bir yapıya sahip olur olmaz uyanmışlardır. Sosyolojide ırk teorisinin hakim olduğu dönemin çoktan kapandığını belirten yazara göre, Osmanlı Türkleri, medeni bir cemaat örgütüyle yeni bir millet olabildiği takdirde Ruslar gibi mucizeler gösterebileceklerdir. *İleri* gazetesindeki makalelerinde yazarın, eski saltanatın örgütlenmedeki başarısına ve yeni medeniyetin toplumsal örgütlenme şekline yaptığı bu vurgu, *Dergâh*'taki edebi eleştirilerinde de belirleyici olacaktır.

Dergâh'ta yayınlanan “Musahabe: Sâde Bir Görüş” başlıklı makalesinde, yeni edebiyatın ruhunun çekilmiş olduğunu belirten Yahya Kemal, bu ruhu toplumsal örgütlenmesiyle bir bütün olarak gördüğü eski edebiyatta bulmuş ve buradan hareketle yeni edebiyatın ruhunu arayışa girmiştir.¹⁰⁴ Yazara göre, bir “naşın yavaş yavaş çürümesi gibi”, yeni Türk şiirinin de önce “ruhu çekilmiş” daha sonra “lisanı çürümüş”, “vezni bozulmuş” ve “ahengi çetrefilleşmiş”tir. Bu gövdenin çürümesinin nedeni, bir ruhunun olmayışıdır. Eski edebiyat ise, “ahenkli” bir gövdeye ve tüm toplumu temsil eden bir ruha sahiptir. Bunun nedeni de, biri saraylarda okuduğu şiirle diğeri kahvelerde sazıyla toplumun ruhunu temsil eden “havas” ve “halk” şairlerinin, birbirleriyle ve mimarlıktan müziğe çeşitli sanat dallarıyla bir uyum içerisinde varolmalarıdır. Şiirleriyle en üst tabakadan en alt tabakaya halkın dini duygularını, hüznünü, neşesini, zevkini, tüm yaşayışını ifade eden bu şairler, toplumsal örgütlenmesiyle tek vücut olan bir toplumun temsilcileridirler. Hiçbir zaman yenilik iddiasına düşmemiş, kelimelerle, manzume şekilleriyle veya vezinlerle uğraşmamışlardır.¹⁰⁵ Bu nedenle, ahenkli bir hayat yaşayan bu toplumun şiiri de “içeriden dışarıya doğru bir atılış”tır.

15, s. 33-34. Çevirimyazısı için bkz. Beyatlı (1976), s. 45-50. İnsanları kafa taslarına ve dillerini imla ve dilbilgisine göre sınıflandıran iki bilimin artık Avrupa'da ilgi görmediğini belirten yazara göre, “milletlerin mayası kan değil...medeniyetin, irfânın, sanatın ve lisanın” oluşumunda büyük bir rol oynayan dindir. Bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (19 Mart 1922), “Hüseyin Daniş Bey'e Mektup”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çevirimyazısı için bkz. Yahya Kemal Beyatlı (1990), *Mektuplar ve Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 121-126.

¹⁰³ Yahya Kemal [Beyatlı] (26 Nisan 1921), “Asıl Siyaset”, *İleri*. Çevirimyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 85-87.

¹⁰⁴ Yahya Kemal [Beyatlı] (1 Mayıs 1921), “Musahabe: Sâde Bir Görüş”, *Dergâh*, No: 2, s. 17-18. Çevirimyazısı için bkz. Yahya Kemal Beyatlı (2005), *Edebiyata Dair*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 51-58.

¹⁰⁵ Yahya Kemal'e göre, yenilik iddiasıyla hareket eden fakat sürekli olmayı başaramayan yazarların aksine, “yazda, şivede, mevzuda, vezinde, şekilde hiçbir yenilik iddiasına düşmeden” yazan Nedim, aradan geçen iki yüz yıla rağmen farkedilebilmiştir. Bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (16 Mayıs 1921), “Çerçeve: Nedim'in Evi”, *Dergâh*, No: 3, s. 36. Çevirimyazısı için bkz. Beyatlı (2005), s. 66-68. Nedim'in bir kasidesindeki bir “matla'ı” ile anıldığı ve sadece bir tek gazeliyle bile iki yüzyıl yaşayabilmiş olduğu belirtilen Rasih adlı bir şairin tanıtıldığı bir yazı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (1 Mayıs 1921), “Rasih'in Matla'ı”, *Dergâh*, No: 2, s. 18. Çevirimyazısı için bkz. Beyatlı (2005), s. 59-60.

Yahya Kemal'e göre yeni Türk edebiyatının ortaya çıktığı yenileşme döneminde, toplumsal örgütlenmenin bozulması ve eski sanatların kaybolması, yenileşme değil bir beden ölümüdür. Artık “âteşin bir hayattan fişkırmayan” edebiyat, “atılışlı değil, çorak”tır. “Şiiri ruhunda bulamadığı” ve “ahengi histen çıkaramadığı” için bunları vezin ve kelime aramaya yönelen yeni şair, bir zamanlar manevi olan şiiri maddi bir kalıba sıkıştırmaya çalışmıştır. Yüzeysel bir yenileşme anlayışıyla yabancı bir edebiyatın şeklini taklit eden eserlerin ruha değil ancak gözlere hitap edebildiğini belirten yazar, bu eleştirilerinde, “Üç Tepe”de ele aldığı Tepebaşı yani Servet-i Fünun edebiyatını hedef alır. Yüzeysel yenileşme anlayışının neden olduğu çürümenin farkına varan son nesil ise, geçmişe dönerek “saf tabiata dönüş, halkın samimi lehçesini, şiirini söylediği sazı, döktüğü kalıpları [ve] zevkini” aynı “iptidailik”le tekrarlamaya yönelmiştir. Fakat, Yahya Kemal'e göre “edebiyatının ruhu çekilen” başka milletlerin de kapıldığı bu heves, Türk edebiyatında da bir sonuç vermemiştir. Tepebaşı ile Metris Tepe arasında kalan ve yazarın “Üç Tepe”de yer vermediği bu son nesil, İkinci Meşrutiyet döneminde Türkçülüğün yükselişiyle ortaya çıkan edebiyatın temsilcileridir. Diğer taraftan, yenileşme olarak nitelenen bu çöküşün ardından, şiir ve düzyazıda şekil ile birlikte içeriği oluşturan “ıstırapları, şevkleri, emelleri ve hasretleri” öne çıkaran bazı yeniler, şiiri hissederek söylemenin ve yazıyı düşünerek yazmanın önemini kavramışlardır. Eski edebiyat ile yeni edebiyat arasında yaptığı bu karşılaştırma sonucunda yazar, eski Türklerde olduğu gibi, yeni Türklerin de ancak manevi bir hayatları olduğunda bir edebiyatları olabileceğini ifade eder. Eski saltanatın medeniyetindeki yaratıcılığı, onun ruhunu temsil eden ve diğer sanat dallarıyla bir bütün olan edebiyatı ile toplumsal örgütlenmesi arasındaki uyuma bağlayan Yahya Kemal, bu örgütlenmenin bozulmasıyla ruhunu kaybederek maddileşen yeni edebiyatı, yeni medeniyetin ihtiyaçlarına uygun bir toplumsal örgütlenme ile birlikte manevi bir hayatı arayışa yönlendirme çabasıdır. Yeni edebiyatın ruhunu oluşturmayı amaçlayan bu arayışın başarıya ulaşması ise, milliyet, medeniyet ve din unsurlarının birbirleriyle uyumlu bir şekilde yeniden tanımlanmasına bağlıdır.

İleri'deki makalelerinde Türk milliyetçiliğinin “kaynayan bir hayat” haline geldiğini sıklıkla dile getiren Yahya Kemal, *Dergâh*'taki edebi eleştirilerinde bu hayatı “manevi bir hayat”ın kaynağı olarak işaret eder.¹⁰⁶ “Musahabe: Kalble Dil” başlıklı makalesinde, içinde

¹⁰⁶ Milli fikrin “şedit bir hayat” haline gelmesiyle ilgili olarak bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (27 Ocak 1921), “Eski Saltanat ve Yeni Millet”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 12-16. Milliyet fikrinin “kaynayan bir hayat” haline gelmesiyle ilgili olarak bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (3 Mayıs 1921), “Milli

bulunulan dönemin, “bir taraftan ağırlarıyla, ölümleriyle, matemleriyle, hasretleriyle, bir taraftan da atılışlarıyla, isyanlarıyla, ümitleriyle, emelleriyle, harikalarıyla” kaynamakta olduğunu belirten yazara göre, Türk sanatının yeniden canlandırılabilmesi için, Anadolu’da yaşanan acıları “bakınca gözleri kamaştıran bir cehennem” gibi ifade edebilecek bir kalp ile “pürüzsüz, temiz, güzel, mahirane” bir dil bir araya gelmelidir.¹⁰⁷ Yazar, “Musahabe: Acıların Tadı” başlıklı makalesinde ise, o gün eski saltanatın anılarıyla dolu olan Türk toplumu gelecekte “hafızası katliamlar, yangınlar, işkenceli ölümler”in anılarıyla dolu olarak yaşayacağından, eski şiirin, sevinç, aşk, hasret ve hüznün gibi hisleri bir “tad ayarı” vererek yaşatmış olmasına benzer bir biçimde, Anadolu’da yaşanan acıların da ancak bir “tad ayarı” verilerek yaşatılabileceğini belirtir.¹⁰⁸ “Şiirden güçlü, dine benzeyen bir lezzet” olan “acıların tadı”, işgal altında yaşayan halkın “sefilliğinin ve esirliğinin” farkına vararak isyan etmesini sağlayacak büyük bir güce sahiptir. Yahya Kemal, savaşın getirdiği yıkımı edebiyatın konularından biri haline getirirken Anadolu hareketini desteklemenin yanısıra, aydınları yeni Türk edebiyatının ruhunu oluşturacak olan manevi bir hayatın keşfine yönlendirmeyi hedeflemiştir. Yazarın, halka medeniyetin gerçek yüzünü gösterme, dinini anlatma ve bir milletin parçası olduğunu hissettirmenin önemine yaptığı vurgu, *Dergâh*’ta tanıtılan “spiritüalist” yaklaşımla paralel bir çizgide ilerler.

Milliyet, medeniyet ve din unsurlarının birlikteliğinin sağlanabilmesi için, bunların birarada bulundukları kaynaklara yönelmenin yanında, bunlar arasındaki uyumsuzluğun öne çıktığı tartışmaların da çözüme kavuşturulması gereklidir. İkinci Meşrutiyet dönemi boyunca

Fikirler”, *İleri*. Çevirimyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 103-106. Eski edebiyatın kaynağı olarak “âteşin bir hayat”ın gösterilmesiyle ilgili olarak bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (1 Mayıs 1921), “Musahabe: Sâde Bir Görüş”, *Dergâh*, No: 2, s. 17-18. Çevirimyazısı için bkz. Beyatlı (2005), s. 51-58.

¹⁰⁷ Yahya Kemal [Beyatlı] (16 Mayıs 1921), “Musahabe: Kalble Dil”, *Dergâh*, No: 3, s. 33. Çevirimyazısı için bkz. Beyatlı (2005), s. 151-154.

¹⁰⁸ Yahya Kemal [Beyatlı] (1 Haziran 1921), “Musahabe: Acıların Tadı”, *Dergâh*, No: 4, s. 49. Çevirimyazısı için bkz. Beyatlı (2005), s. 155-159. Anadolu hareketinin edebiyat aracılığıyla desteklenmesinde sevinç hissine karşı keder hissini öne çıkarıldığı bir yazı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (15 Mayıs 1921), “Bugündü”, *İleri*. Çevirimyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 139-141. Yeni Türk edebiyatının, yaşanan acıların anılarından meydana geleceğinin belirtildiği bir yazı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (22 Şubat 1922), “Bir Fikrin Zevki”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çevirimyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 234-237. “Sefaletin zevki”ni aşka benzeten ve çekmeyen bilemeyeceğini belirten yazarın, Türklerin ihtiyaç duyduğu edebiyat olarak, Tevfik Fikret, Mehmet Emin ve Mehmet Akif gibi sefaletle düşmemiş “burjuva” çocuklarının “iyi edebiyat”ının aksine, “sefaleti iliklerine kadar hissettiren”, “medeniyetin gerçek yüzünü gösteren” ve “insanın içinde isyan şimşekleri çaktıran” Jean Rictus, Dostoyevski veya Gorki’ninki gibi, “tuz ve ekmek gibi” bir edebiyatı işaret ettiği yazısı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (1 Mayıs 1922), “İyiler”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çevirimyazısı için bkz. Beyatlı (2005), s. 160-164. Anadolu’da yaşanan acıyı ifade etmenin öneminin vurgulandığı yazılar için ayrıca bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (10 Mayıs 1922), “Saatler ve Manzaralar I”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çevirimyazısı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (2007), *Aziz İstanbul*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 164-167 ve Yahya Kemal [Beyatlı] (13 Temmuz 1922), “Bir Resimden Mülhem”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çevirimyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 294-296.

özellikle edebiyat alanında yapılan tartışmalarda kendini gösteren bu uyumsuzluk, Yahya Kemal'i, bu tartışmalar ışığında üç unsuru da kapsayıcı çözümler geliştirmeye yöneltmiştir. Milli Mücadele döneminde yeniden gündeme taşınan tartışmalardan biri dilde sadeleşmedir. Bu bağlamda, “Musahabe: Lisâna Dâir Güft ü Gû” başlıklı makalesinde yazar, Türkçe'nin geçirdiği değişim sonucunda ulaştığı noktayı Hamdullah Suphi'nin “Çıplak Türkçe” olarak adlandırmasından hareketle, bu değişimi, şekilden içeriğe doğru henüz tamamlanmamış bir geçiş olarak niteler.¹⁰⁹ Eski edebiyat, sade Türkçe'ye doğru bu değişim arzusunun yeni değil üç yüz yıldır sürekli olarak dile getirildiğini gösteren örneklerle doludur. Bununla beraber, yeni Türk edebiyatında “Acem zevki”nin ardından “Frenk zevki”ne getirilen eleştiriler, Türkçe'nin, bu değişimi henüz tamamlamamış olduğunun bir göstergesidir. Yahya Kemal, “Musahabe: İmlâya Dâir Güft ü Gû” başlıklı makalesinde ise, dinde ve medeniyette Türkler'in “mürşidi” olan Arapların etkisiyle Namık Kemal'e kadar Türkçe seslerin imlada yer almadığını, Namık Kemal'den sonra “Frenk lisani”nın, Arapça ve Farsça'nın etkisinin önüne geçmesiyle birlikte kelimelerin okunduğu gibi yazılmaya başladığını, Halit Ziya ve Tevfik Fikret'le beraber de imladaki bu çözümlenin derinleştiğini savunur.¹¹⁰ Bu sürecin bir geçiş döneminin yansıması olduğunu ve “resmi müdahalelerle” önüne geçilemeyeceğini belirten yazara göre, izlenebilecek iki yol vardır: Birincisi, “yarım yamalak ıslahat tedbirleri” yerine bu doğal çözülmeyi kendi haline bırakmak yani “kaza-perestlik”, ikincisi ise, alfabenin içerisindeki “Türk'te mevcut olmayan harfleri” atarak Türkçe sesleri ifade edebilecek harfler eklemek yani “en müfritleri bile ürküten” “tam ıslahat”tır. “Musahabe: Bugünkü Türkçe I” başlıklı makalesinde “milli bir alfabe”nin eksikliğinden yakınan yazara göre, Arapça, Farsça ve Fransızca gibi dillerle girilen etkileşim sonucunda eski Türkçede olmayan yeni sesler ortaya çıkmış ve Türkçe'nin ruhuna karışarak onu güzelleştirmiştir.¹¹¹ Bu yeni seslerin katılımıyla “yeni ve tam Türkçe” bir alfabenin listesini veren yazar, “âyet-i kerîmeler ve hadîs-i şerîfler”in doğru yazılabilmesi için de Türkçe alfabeğe yardımcı harfler olarak “lisân-ı Kur'ân'ın kendine mahsus harfleri”nin eklenmesi gerektiğini savunur. Yahya Kemal'in “milli alfabe”ye ilişkin önerisi, milliyet, medeniyet ve din unsurlarının birlikteliğini sağlamaya yönelik bir çözüm arayışının yansımasıdır.

¹⁰⁹ Yahya Kemal [Beyatlı] (20 Nisan 1922), “Musahabe: Lisâna Dâir Güft ü Gû”, *Dergâh*, No: 25, s. 1. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2005), s. 97-101.

¹¹⁰ Yahya Kemal [Beyatlı] (5 Ocak 1922), “Musahabe: İmlâya Dâir Güft ü Gû”, *Dergâh*, No: 18, s. 81-82. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2005), s. 90-96.

¹¹¹ Yahya Kemal [Beyatlı] (20 Mayıs 1922), “Musahabe: Bugünkü Türkçe I”, *Dergâh*, No: 27, s. 33. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2005), s. 102-105.

Edebiyat alanında çözümlenmesi gereken diğer bir konu da, şiirde kafiye, redif ve vezin tartışmalarıdır. Bu tartışmaları, dildeki sadeleşme sürecine paralel bir biçimde ele alan Yahya Kemal, “Musahabe: Kafiye” başlıklı makalesinde, Türk şiirinde kafiye arayışının, Abdülhak Hamit ile başladığını ve bu şairin kafiye “bütün eskiler gibi göz’le bakması” nedeniyle eski şiirin kafiyesini bozduktan sonra yerine yenisini koyamadığını belirtir.¹¹² Kafiye tartışmasını gözden kulağa bıraktıran ve bu konuda gençlere öncülük eden Recaizade Ekrem’in “Frenk” taklitçiliğiyle suçlanması ise doğru değildir. Bu yenilik, “lisanda imla perdesini yırtarak açılmış yeni bir ufuk”, “yeni bir lezzet” ve “basma kalıp bir Şark imlasının arkasından Türk’ün öz seslerini aramaya doğru bir hareket”tir. Yahya Kemal, Tevfik Fikret’le Türk hayatına girdiğini belirttiği bu yeni kafiyenin, Türkçe’de kulak için imlanın yaygınlaşmasıyla artık göze çarpmadığını ve ileride Arapça ve Farsça kelimelerin de bu imla ile yazılmaya başlamasıyla bu tartışmanın tamamen ortadan kalkacağı görüşündedir. Yeni manzume şekilleriyle ilgili tartışma da bu tartışmanın bir devamıdır. Yazara göre bu konuda aruzlu şiirde kaydedilen yol, henüz heceli şiirde kaydedilmemiştir. Fakat milli vezin olan hece vezninde de bir gün zincirleme kafiyeler ve eski manzume şekilleri terk edilecektir. Şiirde redif tartışması ise, yazarın, heceli şiirde zincirleme rediflerin durdurulması konusundaki beklentisini ifade etmenin yanı sıra Türk milliyetçiliğinde ırkçı yaklaşımı dışlamanın ve bunun yerine medeniyet ve din unsurlarını vurgulamanın aracı olarak ortaya çıkar. Irk ayrımını “köhne bir mantık” olarak nitelendiren yazara göre, geçmişi bu mantıkla değil onu olduğu gibi gören “yeni ilim” aracılığıyla değerlendirmek gereklidir. Sami, Aryani ve Turani olmak üzere üç farklı ırkı temsil eden Arapça’da, Farsça’da ve Türkçe’de şiirin şekillerinin aynı olmasının nedeni, dinin, medeniyetin, irfanın, hazların ve lezzetlerin aynı olmasıdır. “Musahabe: Vezinler I” başlıklı yazısında “havas şairleri” ile “halk şairleri” arasında hece ve aruz konusunda hiçbir zaman bir anlaşmazlığın yaşanmadığını, her iki vezni de kullanan şairlerden verdiği örneklerle savunan Yahya Kemal, bu anlaşmazlığı yeni bir tartışmanın sonucunda ortaya çıkan “vezin fırkacılığı” olarak adlandırır.¹¹³ Yazara göre, hece veznini kullanan Rıza Tevfik’in şiirlerinin beğenilmesine rağmen *Dergâh*’ın hece ile yazan genç şairlerinin şiirlerinin beğenilmemesinin nedeni, hece vezninin kendisi değil “yeni tahassüs” ve “yeni zevk”ten duyulan hoşnutsuzluktur. Fakat aruzda yeni şiiri kabul ettiren Tevfik Fikret gibi bir şairin hece vezninde ortaya çıkması, bu veznin de kabul edilmesini sağlayacaktır. Yazar, aruzun aksine hecenin ahenksiz olduğunu düşünen Cenap Şahabettin’e getirdiği

¹¹² Yahya Kemal [Beyatlı] (20 Ocak 1922), “Musahabe: Kafiye”, *Dergâh*, No: 19, s. 97-99. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2005), s. 127-136.

¹¹³ Yahya Kemal [Beyatlı] (5 Şubat 1922), “Musahabe: Vezinler I”, *Dergâh*, No: 20, s. 113-115. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2005), s. 109-120.

eleştirilerde ise, şiirde maddi yerine manevi bir ahenk arayışını öne çıkararak vezin tartışmasını sona erdirmeye çalışmaktadır. Bu eleştirilerde, Cenap Şahabettin'in Anadolu hareketine karşı olan *Peyâm-ı Sabah* gazetesinin yazarları arasında olmasının da payı vardır.¹¹⁴ Yahya Kemal, “Musahabe: Vezinler II” başlıklı makalesinde ise, “yüksek şiir”in aruzla örülü olduğunu görerek ona sadık kalmak isteyenlerin, bu vezin bunalımının sonucunda aruzun yerini “milli vezinlere” bırakmasıyla bir dönemin kapandığının artık kabul edilmesi gerektiği görüşündedir.¹¹⁵ Eski şiirde hecenin keyfe göre kullanılmasına benzer bir şekilde, aruz da yeni şiirde varolmaya devam edecektir. Yahya Kemal, yeni ihtiyaçlar ve yeni zevkler doğrultusunda ortaya çıkan bir değişim arzusunun yansıması olarak değerlendirdiği bu tartışmalarda öncelikle, edebiyat alanında Türk ruhunun bir parçası haline gelen eğilimleri belirlemiş ve daha sonra bu eğilimleri, milliyet, medeniyet ve din unsurları çerçevesinde bir araya getirmiştir.

Dergâh ile birlikte yeni Türk edebiyatının ruhunu oluşturacak manevi hayatı keşfe yönelen Yahya Kemal, “Yeni Türk Ruhu I” başlıklı makalesinde, üç yüz yıllık bir çöküş döneminin ardından son elli yıldır yeni bir Türk ruhunun şekillenmeye başladığını savunur.¹¹⁶ Anadolu hareketinin, bu süreçte yeni bir aşamanın habercisi olduğunu belirten yazara göre, yeni bir Türk ruhunun varlığına inanmayanlar, kendilerini “inkardan şüpheye, şüpheden tereddüde, tereddütten inanmaya doğru” götüren Anadolu hareketine kadar, Türklerin, tüm yaşantısıyla, din ve medeniyet anlayışıyla çöküş dönemini yansıtan eski ruhundan başka bir şey görememişlerdir. Fakat Almanya, İtalya, Rusya ve Japonya’nın yenileşme sürecinde olduğu gibi, Türk yenileşmesinde de Namık Kemal ile birlikte yeni bir Türk ruhu şekillenmeye başlamıştır. Namık Kemal’e gelinceye kadar “içlerine doğru çekilen bir üzüntü” olan Türklerin milli ruhu, Namık Kemal ile birlikte “dışa doğru fırlayan bir kuvvet” haline gelmiştir.¹¹⁷ Bu yeni Türk ruhuna ilk şeklini verenler, Namık Kemal ve Abdülhak Hamit gibi “bir ihtirası, bir emeli, bir arzusu, bir gayesi olanlar...iradeli, emelli kahramanların ruhlarını coşturanlar”dır. Aynı nesilden olan Recaizade Ekrem, onların yokluğunda ortaya çıkan boşluğu doldurmuş, “âteşin bir ihtilal ruhu taşıyan” tarih hocası Dağıstanlı Murad Bey ise,

¹¹⁴ Tarık Mümtaz Göztepe, Yakup Kadri’nin *İkdâm* gazetesindeki köşesinde Cenap Şahabettin’e sert eleştiriler yönelterek Ankara hükümetini savunduğunu belirtir. Bkz. Göztepe (1969), s. 414. Cenap Şahabettin, sadece Yahya Kemal ve Yakup Kadri’nin değil Darülfünun gençliğinin de hedefidir. Yazar, Darülfünun öğrencilerinin düzenlediği bir boykot sonucunda 1922 yılında Darülfünun’daki hocalık görevinden alınmıştır.

¹¹⁵ Yahya Kemal [Beyatlı] (20 Mrt 1922), “Musahabe: Vezinler II”, *Dergâh*, No: 23, s. 161-162. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2005), s. 120-126.

¹¹⁶ Yahya Kemal [Beyatlı] (13 Mayıs 1922), “Yeni Türk Ruhu I”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 256-259.

¹¹⁷ Yahya Kemal [Beyatlı] (16 Mayıs 1922), “Yeni Türk Ruhu II”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 260-264.

tarihi, bir fikir alanı haline getirerek siyasete yeni bir zevk vermiş ve bir süre “genç Türklüğün ruhu” olmuştur. Yahya Kemal’in “Üç Tepe”de Çamlıca Tepesi’ni temsil eden bu nesilden sonra Tepebaşı’nı temsil eden Tevfik Fikret ve Halit Ziya, geçmişe kayıtsızlıkları nedeniyle “milli zevke, milli hisse, milli ruha” yabancılaşmakla suçlanmalarına rağmen, Türk yenileşmesinin şekillenmesinde büyük bir rol oynamışlardır. Henüz bu kuşağın eserlerinin tartışıldığı bir dönemde kendisinin de dahil olduğu son nesilde, aynı derecede öneme sahip olan bir isimden bahsetmenin oldukça güç olduğunu belirten Yahya Kemal, “Diyarbakir’in nurani bir oğlu” olarak nitelediği Ziya Gökalp’i son kuşakta yeni Türk ruhunu şekillendiren isimler arasında gösterir. Henüz değeri anlaşılmamış olan Gökalp’ten sonraysa, yeni Türk ruhuna “yeni neslin bazı kudretli şahsiyetleri” tarafından yeni bir yön verilerek düşünceden eyleme geçilmiştir.¹¹⁸ Yahya Kemal, yeni Türk edebiyatına bir ruh arayışında izlenmesi gereken yolu temellendirirken, kurduğu tarih anlatısından hareketle, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında süreklilikleri ve kopuşları belirlemeye yönelmiştir. Anadolu hareketi ise, bu ruhun varlığını kanıtlayarak Türk yenileşmesinde düşünceden eyleme geçişin miladıdır.

Yahya Kemal’in edebiyat eleştirileri arasında “Türk toprağı”nın edebiyattaki varlığı ve yokluğu konusu, düşünceden eyleme geçerek milliyet, medeniyet ve din unsurlarının birlikteliğini göstermeye yöneldiği gezi yazılarında merkezi bir öneme sahiptir. Yazarın, *Dergâh*’tan önce başlayan ve Balkan gezisinin ardından özellikle *Tevhîd-i Efkâr* gazetesindeki yazarlık döneminde milliyeçilik yaklaşımının önemli bir parçası haline gelen gezi yazıları, “Türk toprağı”nda manevi bir hayatı keşfetme fikrine dayanır. “Yeni Bir Ufuk” başlıklı yazısında, “yeni sanatta memleketin ruhundan bir şey ifade etmek isteyen” ressam, şair ve yazarlara “Türk toprağı”nı işaret eden yazar, çıktığı gezilerde “İstanbul toprağı”nda gizli olan Türk ruhunu arar: “Hisarlar’da Türk’ün kuvveti, Küçükusu’da ve Göksu’da neşesi, Kâğıthane’de zevk ve şevki, Eyüb’de maneviyeti, surlarda atılışı hava gibi teneffüs” edilir.¹¹⁹ Fakat eski edebiyatta ele alınmayan “Türk toprağı”, yeni edebiyatta da “soluk bir halde”dir. Namık Kemal ve Abülhak Hamit’in temsil ettiği yeni şiirin birinci döneminde yanlış ülkelerde aranan “Türk toprağı”, “yerli renge” önem veren Tevfik Fikret ve Halit Ziya’nın

¹¹⁸ Yahya Kemal, geleceği zihninde inşa eden “dev gibi bir mimar”, “ilk Müslümanlar gibi” dindar ve “ilk Türkler gibi” kurucu olarak nitelediği Gökalp ile arasındaki farkı, geçmiş ile gelecek arasında kurdukları ilişkiyi karşılaştırarak anlatır. Yazara göre, “sabit bir bakışla” sadece geleceğe bakan ve kendisine “Harâbisin harâbâti değilsin/Gözün mâzidedir âfî değilsin” mısralarıyla takılan Gökalp’e, “Ne harâbî ne harâbâtiyim/Kökü mâzîde olan âtiyim” mısralarıyla verdiği cevap, aralarındaki görüş farkını anlatmak için yeterlidir. Bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (30 Mart 1922), “Ezan ve Kur’ân”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 113-115.

¹¹⁹ Yahya Kemal [Beyatlı] (14 Mart 1922), “Yeni Bir Ufuk”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 139-142.

temsil ettiği ikinci döneminde, medeniyeti temsil eden Büyükağa, Taksim, Tepebaşı, Fenebahçe ve Boğaziçi'nin “yeni manzaraları”nda aranmıştır. Yazarın “Üç Tepe”de bir tepe olarak ele almadığı son nesil ise, mahalle içlerine sokularak “yerli zevk”e daha fazla önem vermiş fakat kendilerine rehber olarak maddi zevki almaları nedeniyle “mahalli hayattan...iğrenmiş [ve] iğrendirmiş”tir. Halide Edip gibi yazarlarla birlikte edebiyat ve sanatın artık manevi bir içerik kazanmaya başladığını ve bu eğilimin “milli ruhu aramak” olarak adlandırıldığını belirten yazar, “Türk toprağı”nı, bu arayışta bir kaynak olarak öne çıkarır. Yahya Kemal, “Türk toprağı”nın varlığını ve yokluğunu, *Dergâh*'ın açılış yazısı olan “Üç Tepe”den itibaren şekillendirmeye başladığı edebiyat tarihi anlatısından hareketle, milliyet, medeniyet ve din unsurlarının birbirlerini dışlayıcı bir şekilde tanımlanmasına paralel olarak sorgulamıştır. Milli ruhu oluşturan bu üç unsuru bir araya getirmeye yönelik arayışta, “Türk toprağı”, artık Osmanlı saltanatı değil Anadolu ve İstanbul ile sınırlıdır.

Yahya Kemal, “Türk toprağı” ile his ve hayalden alınan gücün bir araya nasıl getirileceğinin ilk örneğini, *Dergâh*'ta yayınlanan “Musahabe: Esir Jeminüs ve Altör Şehri” başlıklı yazısında, gençliğinde üzerinde büyük bir etki bırakmış olan Fransız şairi Jose-Maria de Hérédia'nın bir şiiriyle ifade eder.¹²⁰ Hérédia, “İlahi Dağlara” adlı şiirini Pyrénées Dağları'nda gezerken, Roma esaretinden dağlara kaçan esir Jeminüs hakkında Latince bir kitabeye rastlaması üzerine yazmıştır. Bu şiiri “hürriyetin şiiri” olarak nitelendiren Yahya Kemal ise, Guillaume Tell'in İsviçre Cumhuriyeti'ni kurduğu Altör şehrine yaptığı bir geziye dair anılarından hareketle, “artık Anadolu'da her köyün bir Altör şehri” olduğunu ve “hürriyeti bir hayal gibi” özlemiş olan kendi neslinin aksine “yarınki Türk çocuklarının hürriyetin toprağında doğup büyüyeceğini” dile getirir. Yahya Kemal'in gezi yazılarında, doğayla ve halkın yaşamıyla iç içe geçmiş olan mimari eserler, geçmişin ruhuna yapılan bir yolculuğun ve bu ruhu o güne taşıyarak geleceği kurmanın önemli bir aracıdır.

“Ezan ve Kur'ân” başlıklı yazısında, İstanbul'da çıktığı gezilerde “devletin iki manevi temelini” keşfettiğini belirten yazara göre bunlardan birincisi, Fatih'in İstanbul'u fethinin ardından Ayasofya minaresinden okuttuğu ezan, ikicisi ise, Yavuz Sultan Selim'in “Hırka-i Saâdet”i Mısır'dan getirttikten sonra Topkapı Sarayında dörtüyz yıldır gece gündüz aralıksız

¹²⁰ Yahya Kemal [Beyatlı] (20 Haziran 1921), “Musahabe: Esir Jeminüs ve Altör Şehri”, *Dergâh*, No: 5, s. 65-66. Çevirimyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 268-273.

okunan Kuran'dır.¹²¹ Yazar, “devletten ziyade saltanat, Türk'ten ziyade Osmanlı, Asya'dan ziyade şark” olarak nitelediği Topkapı Sarayı'nı, “Türk'ün at sırtından inip Harem'e kapanışını”, diğer bir deyişle, eski saltanat yönetiminin çöküşünü hikaye eden bir müze gibi gezer.¹²² Diğer taraftan bu müze, Türk ve Müslüman ruhunu yansıtan bir medeniyetin kanıtıdır. Yine bir gezi yazısında, Anadolu Hisarı'nda bir gün geçiren insanın Türk ruhunu derinden derine öğrenebileceğini dile getiren yazara göre, Hisar çevresinde Türk ve Müslüman yaşantısının ifadesi olan Güzelce Hisar, Göksu ve Otağ Tepesi gibi yer adları, bir medeniyetin örgütlenme yeteneğini gösteren Hisar'ın inşası ve İstanbul'un fethi hakkında anlatılan hikayeler, Türk ve Müslüman ruhunu geçmişten o güne taşıyarak yaşatmaya devam etmiştir.¹²³ Bu medeniyet anlayışı çerçevesinde de, geçmişin mirası olan mimari eserlerin korunması büyük bir önem taşır. “Kör Kazma” başlıklı yazısında, III. Selim döneminde yapılmış olan ve o dönemden itibaren yeni bir hayata girildiğini hatırlatan bir karakol binasının yıktırılmasını büyük bir hata olarak gören yazar, “medeniyete dair kör inançlar” gibi “kör kazma”nın da artık bir tarafa bırakılması gerektiğini savunur.¹²⁴ Birinci Dünya Savaşı sırasında Rumeli Hisarı'nın mimarisini bozmadan restore eden mimar Zürcher'in “muhafaza” anlayışının aksine, camileri “zamanın taşlarına sindirdiği ruhu tamamıyla sıyrarak” yenileyenlerin, bir yol açmak için “Mimar Sinan'ın bir eserini kör kazma ile kökünden yıkan” ve buna itiraz eden halkın “taassubundan” şikayet eden yenilikçilerin zihniyeti, “medeniyete dair kör inançların” birer yansımasıdır.¹²⁵ Yazara göre bu mimari yapılar, Türklerin tek

¹²¹ Yahya Kemal [Beyatlı] (30 Mart 1922), “Ezan ve Kur'ân”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çevirimi yazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 113-115. Yavuz Sultan Selim'den beri Kur'ân'ın aralıksız olarak okutulmasıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (14 Şubat 1921), “Hilâfete Yakın Bir Gün”, *İleri*. Çevirimi yazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 108-112.

¹²² Yahya Kemal [Beyatlı] (14 Şubat 1921), “Hilâfete Yakın Bir Gün”, *İleri*. Çevirimi yazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 108-112. Padişahların, önce at sırtında daha sonra Topkapı Sarayında ve son olarak, Roma'nın çöküş devrini anımsatan bir biçimde, İstanbul'u terk edip sayfiyedeki saraylarda geçen hayatları çerçevesinde, İstanbul'daki Türk hayatının üç dönemde anlatıldığı bir yazı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (23 Şubat 1922), “Sayfiyede Payitaht”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çevirimi yazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 143-147. Yazarın Topkapı Sarayı'na yaptığı başka bir geziden yola çıkarak, III. Selim'in odasını ve Namık Kemal'in III. Selim'i “Türklüğün timsali” olarak göstermesini anlattığı yazısı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (18 Ocak 1922), “İki Fıkra”, *İleri*. Çevirimi yazısı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (1991), *Tarih Musahabeleri*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, s. 45-50.

¹²³ Yahya Kemal [Beyatlı] (5 Temmuz 1921), “Musahabe: Gezinti”, *Dergâh*, No: 6, s. 81-82. Çevirimi yazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 100-107. Yazarın Amerikalı turistleri gezdiren rehberlere, İstanbul'u önce “Bizans enkazıyla”, sonra Fatih'ten o güne kadar bütün estetik ve tarihi aşamalarıyla göstermelerini ve “milli varlığı” savunurken “vicdâna hitâb etmektense, zevke hitâb etme[lerini]” tavsiye ettiği bir yazısı için bkz. Yahya Kemal Beyatlı (8 Mart 1922), “İki Rehber”, *İleri*. Çevirimi yazısı için bkz. Beyatlı (1990), s. 285-287.

¹²⁴ Yahya Kemal [Beyatlı] (26 Ocak 1921), “Kör Kazma”, *Pay-i Taht*, No: 1. Çevirimi yazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 148-151.

¹²⁵ Yahya Kemal, Zürcher'in Rumeli hisarını restorasyonunu ve bu restorasyondaki “muhafaza” anlayışını *Dergâh*'ta daha ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (5 Temmuz 1921), “Musahabe: Gezinti”, *Dergâh*, No: 6, s. 81-82. Çevirimi yazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 100-107. “Kör kazma”nın eleştirildiği diğer bir yazı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (8 Mart 1922), “İki Rehber”, *İleri*. Çevirimi yazısı için bkz. Beyatlı (1990), s. 285-287. Yazarın Rumeli Hisarı'na yaptığı bir gezide bulduğu bir

yeteneğinin askerlik olduğunu zannedenlere karşı, fethettiği yerleri “Müslüman ve Türk kılığına” sokarak estetik anlayışını ve örgütlenme yeteneğini gösteren bir medeniyetin en büyük kanıtıdır.¹²⁶ Yahya Kemal’in gezi yazıları, eski saltanatın sona erdiğini kabul edemeyen saltanat siyasilerine karşı eleştirel bir tavrın ifade etmenin ve milliyet, medeniyet ve din unsurlarının birarada bulunduğu bir Türk ruhunu geçmişten o güne taşıyarak yeni Türk ruhunu şekillendirmenin bir aracıdır. Bu yazılarda, yazarın İstanbul’un çeşitli semtlerine yaptığı geziler de manevi hayatın keşfinde büyük bir önem taşır.

“Bir Rüyada Gördüğümüz Eyüb” başlıklı yazısında Yahya Kemal, “Türklerin ölüm şehri” olarak nitelediği Eyüp semtine yaptığı bir geziden bahsederken, İstanbul’un fethini, Türklük ve Müslümanlığın iç içe geçtiği mistik hikayelerle anlatır. Fethin ilk şehitlerinin, Peygamber’in yanında onun yeşil sancağını taşımış ve Arap ordularının İstanbul kuşatmasına katılmış olan Hâlid Ebâ Eyyûb’un mezarı çevresine gömülmelerinin ardından, bu semt, “Avrupa toprağında İslam cennetinin yeşil ve ruhani bir bahçesi” haline gelmiş ve “yumuşak bir Türk söyleyişiyle Eyüb” adını almıştır.¹²⁷ Yazarın “Sayfıyede Payitaht” başlıklı yazısında ele aldığı eski saltanatın eğlence kültürünü yansıtan mesire yerleri ise, eski edebiyatta temsil

kitabının üstünde yazılanları kanıt göstererek, İstanbul’un fethinde büyük bir rol oynadığını belirttiği Zağanos Paşa’nın Rum değil bir Türk olduğunu savunduğu bir yazı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (17 Ağustos 1922), “Hisar’dan Şehitlik’e”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 75-80. Fabrika, depo ve ambar binalarıyla dolan Boğaziçi ve Haliç kıyılarının güzelliğinin bozulduğunu dile getiren yazarın, “Teşebbüs-i şahsi alameti” olarak atalarının saray harabeleri üzerine “altın çapa” diye bir depo markası astıran Prens Sabahattin’i eleştirdiği bir yazısı için bkz. Yahya Kemal Beyatlı (21 Mart 1921), “Gezinti Tahassüsleri”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 134-138.

¹²⁶ Yahya Kemal [Beyatlı] (24 Haziran 1922), “Teşkilat Kabiliyeti”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 281-283. Türklerin “medeniyet yeteneği”nden yoksun olduğunu savunan yabancılara karşı yazarın, camileri, mescitleri ve sebilleri gösterdiği ve bu eserlerin korunmasının önemini vurguladığı bir yazısı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (19 Aralık 1920), “İnsanlara ve Mermerlere Merhamet”, *Akşam*. Çeviriyazısı için bkz. Akgün (1988), s. 98-100. “Müslüman ve Türk İstanbul’un kendine sahip olabilmesi” için, Vakıf hazinesinin o günkü medeniyetin mali ve idari yapısıyla düzenlenmesi gerektiğinin savunulduğu bir yazı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (14 Temmuz 1922), “Bir Hasır ve Bir Külâh”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 297-299. Balkanlara yaptığı bir geziden hareketle, Türklerin “Bulgar vatanının toprağında, kanında, meşrebinde, yaşayışında, giyinişinde, duyup düşüncesinde, oturup kalkışında, lisanında” büyük izler bırakmış olduğunu belirten yazarın, yol boyunca görülen minarelerin, camilerin, kaplıcaların, eskiden “Müslüman toprağı” olan bir yerden geçildiğini işaret ettiği bir yazısı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (5 Kasım 1921), “Musahabe: Balkan’a Seyâhat”, *Dergâh*, No: 14, s. 17-20. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (1976), s. 146-164. Yazarın, Arnavut milliyetçiliğinin ortaya çıkışından önce Üsküp’ü, gelenekleri, yaşayışı ve eski saltanatın medeniyetini yansıtan mimari eserleriyle, Türklük ve Müslümanlığın birlikteliğini gösteren bir şehir olarak anlattığı yazısı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (20 Kasım 1921), “Musahabe: Karanlıkta Uyanan Biri”, *Dergâh*, No: 15, s. 33-34. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (1976), s. 45-50.

¹²⁷ Yahya Kemal [Beyatlı] (27 Nisan 1922), “Bir Rüyada Gördüğümüz Eyüb”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 122-127. Evliya Çelebi’nin İstanbul’un fethi hikayesinden yola çıkarak, yazarın, fetihden yüzlerce yıl önce Ayasofya’da bulunan Terler direğinin içinde “sır olmuş” Vedûd isimli bir dervişin, İstanbul’un fethinde oynadığı rolü ve fetihden sonra Eyüb’e gömülmesini anlattığı yazısı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (27 Nisan 1922), “Yâ Vedûd!”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 128-133.

edilen haliyle, halkın ve padişahların İstanbul'da oturup sayfiyede eğlendiği dönemlerin ruhunu taşır.¹²⁸ Fakat çöküş döneminin sonlarına doğru şehrin terk edilip bu mesirelerin bulunduğu sayfiyede yerleşimin başlamasıyla, İstanbul da güzelliğini yitirmeye başlamıştır. “İstanbul’un parasını aldıktan sonra şanını, şerefini ve cazibesini, nesi varsa hepsini” alan Beyoğlu ve Şişli, Türk ve Müslüman ruhundan uzak bir bina yığını olarak bu dönemin bir ürünüdür. Yahya Kemal, “Ezansız Semtler” başlıklı yazısında, havası ve toprağı Müslümanlık rüyası ile dolu semtlerde doğup büyüyen kendi neslinin, Şişli, Nişantaşı, Kadıköy ve Moda gibi minaresiz ve ezansız, ramazan ve kandil günlerinin hissedilmediği semtlere yerleştiğini dile getirirken, bu neslin çocuklarının Türk ve Müslüman ruhundan uzak, alafranga terbiye ile yetişmelerini gelecek için büyük bir tehlike olarak görür.¹²⁹ “Medenileştikçe Müslümanlıktan çıkışı” doğal ve hoş karşılayanları eleştiren yazara göre, Balkan Devletleri’nin yenileşen şehirlerindeki dini geleneklerin, kilise ve çan kulelerinin halkın dinini ve milliyetini yansıtmaması bunun aksini gösterir. Milli ruhtan uzaklaşan son nesil, bu ruhu taşıyan “büyük kabile”ye geri dönerek “yeni tarzda yaşayışla cedlerinin diyanetini” kaynaştıracaktır. Yahya Kemal, “Kandiller Yanarken Hasbihal” başlıklı yazısında ise, İslam medeniyetinin çöküşüyle ibadetin bir alışkanlık haline dönüşmüş olduğunun farkına varan son neslin, atalarının gerçek dindarlığını yeniden keşfederek bu duruma son vereceğini savunur.¹³⁰ Yahya Kemal’in yazılarında İstanbul semtleri, Türk ruhunu oluşturan milliyet, medeniyet ve din unsurlarının bir zamanlar “Türk toprağı”nda birlikte varolduklarını fakat çöküş döneminde birbirlerinden

¹²⁸ Yahya Kemal [Beyatlı] (23 Şubat 1922), “Sayfiyede Payitaht”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 143-147. III. Selim döneminde Kağıthane’de Çağlayan Kasrı’nı hayal eden yazarın, o dönemin ruhunu yansıtan “Türk zevk ve şevki”nin, burada “saz ve söz halinde fısıldaşmaya” devam ettiğini anlattığı bir yazısı için bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (1 Haziran 1922), “Çağlayan Kasr’ında Bahar”, *Yeni İnci*, No: 1. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (1990), s. 145-146.

¹²⁹ Yahya Kemal [Beyatlı] (23 Nisan 1922), “Ezansız Semtler”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 116-119. Bu yazısında, 1918’de Büyükağa’da otururken ilk defa kendisini camide görenlerin ne kadar sevindiğini anlatan yazar, Şişli caddesinde Ramazan’ın hissedilmediğini dile getirdiği diğer bir yazısında da, gençlerle iftarını açtıktan sonra namaz kılmak için camiye gittiği Eyüp’te türbelerin yarattığı ruhani hava ile kahvedeki “klarnet, darbuka, yanık ses, külhanbeyi, bıçkın, çapkın, tulumbacı [ve] kabadayı”nın temsil ettiği Türk ve Müslüman yaşayışını bir medeniyetin sürekliliğini gösteren unsurlar olarak değerlendirir. Bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (10 Mayıs 1922), “Saatler ve Manzaralar”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Aziz İstanbul*, s. 164-169.

¹³⁰ Yahya Kemal [Beyatlı] (10 Mayıs 1921), “Kandiller Yanarken Hasbihal”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 127-129. Bu yazısında ramazanı farklı şekillerde hissedilen üç farklı sınıftan olduğunu belirten yazar, milliyet, medeniyet ve din unsurlarının birbirini dışlayan bir biçimde tanımlanmasını eleştirmiştir. Bu üç sınıftan sonuncusu, milli ruhu oluşturan unsurların birarada varolduğunun farkına varmış olan yeni bir sınıftır. Yahya Kemal, Ramazan ayında yazdığı bazı yazılarında Müslümanları, esirliklerinin farkına vararak Yunan cephesine yardım eden Rum bakkal ve mağazalarından alış veriş etmeyi bırakmaya çağırıştır. Bkz. Yahya Kemal [Beyatlı] (9 Mayıs 1921), “Ramazanla Beraber”, *İleri* ve Yahya Kemal [Beyatlı] (3 Haziran 1921), “Dost Fikirleri”, *İleri*. Çeviriyazıları için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 124-126 ve 190-192. Yahya Kemal, Sakarya Savaşı’nın ardından Ramazan ayında yazdığı bir yazısında ise, Anadolu’da savaşan Türk ordularını “Allah ve Peygamber uğrunda dövüşen İslam orduları”nın, Salâhaddin-i Eyyûbî’nin, Fatih Sultan Mehmed’in ve Yavuz Sultan Selim’in ordularının devamı olarak nitelendirmiştir. Bkz. Yahya Kemal Beyatlı (28 Nisan 1922), “Düşüncelerimiz”, *Tevhîd-i Efkâr*. Çeviriyazısı için bkz. Beyatlı (2007), *Eğil Dağlar*, s. 249-251.

koparak yozlaşmaya başladıklarını göstermenin bir aracıdır. Anadolu hareketinin kazandığı zaferler ise bu unsurları yeniden biraraya getirerek Türk ruhunun varlığını kanıtlamıştır.

Yayın hayatına ilk olarak *İleri* gazetesine ve *Dergâh*'a yazdığı yazılarla başlayan Abdülhak Şinasi, Milli Mücadele döneminde eğitim, edebiyat ve tarih gibi çeşitli alanlarda yazdığı eleştiri yazılarıyla Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden biri olmuştur. Başlangıçta büyük ölçüde Bergson felsefesinin sağladığı kavramsal çerçeveden yararlanan Abdülhak Şinasi'nin yazılarında, “spiritüalist” yaklaşım, Yahya Kemal'de olduğu gibi, geçmişe yönelik eleştirel bir tavrın ve bu tavırdan hareketle milliyet, medeniyet ve din unsurlarını yeniden tanımlamanın bir aracı olarak ortaya çıkar. “Her zümrenin kendine mahsus bir felsefesi” olmasa da “kendine mahsus bir feylesofu” olduğunu belirten yazara göre, Tevfik Fikret ve Servet-i Fünun edebiyatçılarının yaklaşımında Hippolyte Tain, Prens Sabahaddin ve “ilm-i içtimaiciler”in yaklaşımında Edmond Demolins, Ziya Gökalp ve taraftarlarının yaklaşımında Durkheim ve son olarak “yeni *Dergâh* muhiti”nde de çağdaş aklın sınırlarının genişlemesinde büyük bir rol oynadığına yazarın kendisinin de inandığını belirttiği Bergson öne çıkar.¹³¹ *Dergâh*'ın hareket noktası olan Bergson felsefesi, bütün dünyada sadece felsefe alanında değil sanat ve edebiyat alanında da büyük bir ilgiyle karşılanmıştır.¹³² *Dergâh*'ta yayınlanan “Kitaplar ve Muharrirler: Alev Muharriri Ali Zeki Bey ve Romancılık” başlıklı ilk yazısında, içinde bulunulan zamanları bir Rönesans döneminin başlangıcı olarak niteleyen Abdülhak Şinasi'ye göre, *Dergâh* etrafında toplanmakta amaç, sadece savaş alanında değil rekabetin yaşandığı her alanda “genç Türklüğü” başarıya taşıyacak olan “milletin faziletlerini” keşfetmek ve “daha yüksek bir

¹³¹ Abdülhak Şinasi [Hisar] (28 Mayıs 1921), “Kitaplarımız: Haşim Nahid Bey'in Üç Muamma'sı: Garp Meselesi, Şark Meselesi, Türk Meselesi”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 90-96.

¹³² Yazar bu düşüncesini şu sözlerle dile getirir: “Bergson'un felsefede pek mühim bir inkılâp yapmış olduğu, sanırım ki munsıf ve haberdar olan bir kimse için kolay kolay inkâr edilemez. Bu felsefe bütün dünyada, gittikçe mütezâyyit bir muvaffakiyetle taammüm etmektedir. Pek çok zaman oluyor ki, Fransız muhitini aşarak Almanya, İngiltere, Amerika, İtalya ve Rusya'da bir çok taraftarlar ve tilmizler kazandı. Seneler var ki bu memleketlerde tercümeler, tefsirler, tetkikler, icmaller birbirini vely ü takip edip duruyor. Bergson'un eserleri artık şimdiden klasik telakki edilmeye başlandı. Eserinden ayrıca intihap olunan parçalarla kitaplar, aynı zamanda halk için ucuz ve izahlı tabırlar çoğalıyor. Bergson bir taraftan, doğrudan doğruya felsefe ile iştigal eden filozoflar arasında tilmizler kazandığı gibi, diğer cihetten sanatkarlar ve edipler arasında da taraftarları ve dostları çoğalıyor. Bunun da bariz bir sebebi var: Birçok büyük feylesoflar gibi Bergson da, belki bir mübdi değil, lakin zamanın efkâr-ı umumiyesinin bir tercümanı, büyük bir ses, zamanın feylesofudur. Muasırlarının biraz mühim bir surette hissedip düşündüklerini, vazihen düşünmek ve şaşaa ile ifade etmek onun kârıdır. Kendisini aşan vâsi bir hareket-i fikriyeyi idare etmek ve buna kendi ismini vermek şerefi, ona bihakkin mukadder olmuştur. Hatta bizim bile şimdi çoğumuz, haberimiz olsun olmasın, Bergson felsefesiyle meşbûyuz. *Dergâh* muhitinin ilk hareket-i fikriyesi tamamıyla Bergsoncudur.” Bkz. Abdülhak Şinasi [Hisar] (17 Kasım 1921), “Kitaplar ve Muharrirler: Mustafa Şekip ve Bergson Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 246-247.

sanat” meydana getirmektir.¹³³ Bu amaç doğrultusunda Bergson felsefesini, milliyet, medeniyet ve din unsurlarının yeniden tanımlanmasında bir toplumsal felsefe olarak öne çıkaran yazar, aynı zamanda hislerin mantığının ve ihtirasların hiçbir zaman yokedilemeyeceğini vurgulayarak, *Dergâh*’ta Mustafa Şekip’in tanıttığı Ribot’dan da yararlanmışır.¹³⁴

Abdülhak Şinasi, *Dergâh*’ın ikinci sayısında yayınlanan “Kitaplar ve Muharrirler: Kitaplar Karşısında Gençliğin Buhranı” başlıklı yazısında, gençlerin ve onların ruhunu uyandırmakla sorumlu tuttuğu şairlerin, filozofların ve eğitimcilerin, milli ruhu hangi sınırlar içerisinde oluşturmaları gerektiğini derginin “spiritüalist” çizgisini öne çıkaran edebi bir dille ifade eder.¹³⁵ Yazara göre baharla birlikte hissetmenin, düşünmenin ve arzu etmenin güzelliğini yaşayan gençler, aynı zamanda “bastıkları sağlam toprağın çürüyerek bir haz ve tereddüt denizine” dönüştüğünü hissedip, okudukları kitaplarda “toprak gibi sabit bir nokta” ararken hakikatin bolluk ve çeşitliliği karşısında derin bir bunalıma sürüklenirler. Bu düşünsel ve ruhsal bunalımdan kurtulmak ise, hayata “salt akıl” ile değil ancak “kalp” ile bakmakla mümkündür. “Yabancı bir mantığın sesi”, hiçbir zaman bir kalbi dolduramaz. Böyle bir mantıkla ulaşılabilecek olan hakikat, “kuru, yâbis, hakir, cidden geçici ve sathi, amiyane”dir. Abdülhak Şinasi’nin aradığı hakikat, kalbinin sorgulamadan inanacağı, yabancıların inkar etmesine izin vermeyeceği ve onu eyleme geçirecek olan bir hakikattir. Hayatta bireysel ve milli açıdan en önemli şeyin bir ruhun meydana gelişi olduğunu belirten yazara göre, kalbin ihtiyaç duyduğu hakikatleri belirlemek ve gençlerin ruhunu uyandırmak, eskiden “şeyh” ve “evliya”ların sahip olduğu nüfuzun o günkü temsilcileri olan şairlerin, filozofların ve eğitimcilerin görevidir. Bilimde kesinlik (mutlakiyet) ilkesinin yerini görecelilik (nisbiyet) ilkesinin aldığı bir dönemde, kesin bir bilim ve evrensel bir mantığa inanmak “tehlikeli bir irtica”dır. Genel geçer (umumi), sürekli (lâ-yetegayyer) ve nesnel (dünyevî) bir hakikatin olmadığı artık ortaya çıkmıştır. Hakikat arayışında sağlam temellere dayanmak, ancak “hayata sadık bırakan”, “bir tarafa bağlanarak yaşamak isteyen kapleri” teşvik eden ve tereddütten

¹³³ Abdülhak Şinasi [Hisar] (15 Nisan 1921), “Kitaplar ve Muharrirler: Alev Muharriri Ali Zeki Bey ve Romancılık”, *Dergâh*, No: 1, s. 12-13. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 34-39. Bu yazısında, Ali Zeki Bey’in Mütareke’den önce yazılmış olan *Alev* ile birlikte aynı yazarın yakında yayınlanacak olan eserlerini artık sona ermiş bir dönemi temsil eden eserler olarak değerlendiren Abdülhak Şinasi, aynı konuyu ele aldığı *İleri*’deki yazısında da *Alev* adlı romanını edebiyat ve dil açısından eleştirir. Bkz. Abdülhak Şinasi [Hisar] (9 Nisan 1921), “Ali Zeki Bey’in *Alev*’i”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 27-33.

¹³⁴ Abdülhak Şinasi [Hisar] (17 Kasım 1921), “Milliyet Cereyanı ve Edebiyat”, *Yarın*, No: 6. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 242-245.

¹³⁵ Abdülhak Şinasi [Hisar] (1 Mayıs 1921), “Kitaplar ve Muharrirler: Kitaplar Karşısında Gençliğin Buhranı”, *Dergâh*, No: 2, s. 29. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 54-60.

kurtararak eyleme geçiren bir bilim aracılığıyla mümkündür. Böyle bir yaklaşımla ulaşılabilecek olan hakikatler ise, ancak “milliyet ve dinin” yani “bir Türk ve İslam hayatının” sınırları içerisinde bulunabilecek olan hakikatlerdir. İsmail Hakkı’nın bu sınırlar içerisindeki bir arayışın ürünü olan eserini “hayata doğru bir hamle” olarak niteleyen yazar, *Dergâh*’ta yayınlanan bir sonraki yazısında da İsmail Hakkı’yı gençlere örnek bir isim olarak tanıtacaktır. “Spiritüalist” yaklaşımın sağladığı kavramsal çerçeve, milli ruhun kaynağı olarak bir Türk ve İslam hayatını işaret eden Abdülhak Şinasi’nin yazılarında, geçmişe eleştirel bir yaklaşımla geleceği kurmayı sağlayacak, başka bir deyişle, düşünceden eyleme geçirerek bir Türk ve İslam hayatını keşfe yönlendirecek hareket felsefesinin düşünsel temellerini oluşturur. Bu bağlamda, yazarın geçmişe yönelik eleştirel yaklaşımının başlıca hedeflerinden biri Ziya Gökalp’tir.

Abdülhak Şinasi, *Dergâh*’ın üçüncü sayısında yayınlanan “Kitaplar ve Muharrirler: İsmail Hakkı Bey ve Eseri” başlıklı yazısında, Ziya Gökalp ile İsmail Hakkı’nın felsefi yaklaşımları arasında yaptığı bir karşılaştırma sonucunda ulaştığı Bergson felsefesini, bir önceki yazısında da olduğu gibi, milli ruhu arayışta bir rehber olarak işaret eder.¹³⁶ Yazara göre, Ruşen Eşref’in Birinci Dünya Savaşı sırasında edebiyatçılarla yaptığı röportajlardan oluşan *Diyorlar ki!* adlı kitabı, Gökalp’in, meslektaşları üzerinde hiçbir etki bırakmadığının bir göstergesidir.¹³⁷ “İttihat ve Terakki’nin saltanat-ı mutlakası hüküm sürerken”, “o günün fikir, sanat ve bilhassa siyasyatta en birinci mevkii işgal eden bir şair feylesof”, “bizde emsali bulunmaz derecede ilmi bir kafa”, “hece vezninin belki en hisli ve kuvvetli şairi”, “merkez-i umumi azası” ve “İttihat ve Terakki’nin feylesofu” olan, “memleketin mukadderatına tesir eden” ve “fikirlerini milletin hayatında tatbik ettiren bu siyasi feylesof”un lehinde veya aleyhinde dönemin edebiyatçılarının hiçbir şey söylememiş olması oldukça şaşırtıcıdır. Bunun nedeni ise, Gökalp’in öne sürdüğü tezin “sanata yükselmeden fikir sahasında” kalması, “tasnifçiliği” ve “mutlakıyetçiliği” yüzünden “felsefesinin hayatı örtmesi” ve “fikirini, bir eser-i sanat tarzında değil dogmatik bir tarzda müdafaa ve telkin etmesi”dir. Diğer taraftan Gökalp’in tersine “zekası maddenin ve imanı muhakemenin altında ezilmemiş olan” İsmail Hakkı, “her fikrini bir his derecesine” yükselterek bilimi hayatın bir parçası haline getirmiştir. Onun ulaştığı hakikatler, düşünsel gelişimi boyunca samimiyetle aranarak bulunmuş olan bir

¹³⁶ Abdülhak Şinasi [Hisar] (16 Mayıs 1921), “Kitaplar ve Muharrirler: İsmail Hakkı Bey ve Eseri”, *Dergâh*, No: 3, s. 44-45. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 76-78.

¹³⁷ Ruşen Eşref, Birinci Dünya Savaşı sırasında dönemin ünlü edebiyatçılarıyla yaptığı mülakatların yer aldığı bu kitapta, edebiyatçılara Türk edebiyatının geçmişi ve o günü hakkında sorular sormuştur. O günkü edebiyatçılar arasında beğendikleri veya beğenmedikleri isimler sorulduğunda bu edebiyatçıların hiçbiri Gökalp’ten bahsetmemiştir. Bkz. Ruşen Eşref Ünaydın (1972), *Diyorlar ki*, Milli Eğitim Bakanlığı Kültür Yay., İstanbul.

idealin yansımasıdır. Yazara göre, İsmail Hakkı'nın “ölüye ve maziye karşı bir isyan” ve “geniş bir hürriyet talebi”nin ifadesi olan *Talim ve Terbiyede İnkılâp* adlı kitabı, Jean Jacques Rousseau'nun etkisiyle bağlanılan bir ideal ile İkinci Meşrutiyet ve Balkan Savaşı yıllarının bir ürünüdür. İlk heyecanı ifade eden bu “hamle”nin ardından daha akılcı ve bilimsel bir düşünce alanına girerek, önce eğitim psikolojisi ve daha sonra Durkheim'ın etkisiyle eğitim sosyolojisi üzerine çalışmış olan İsmail Hakkı, bu dönemde eğitim sorununu bir ideal çerçevesinde değil, ruhsal ve toplumsal bir olay olarak objektif (afaki) bir bakış açısıyla incelemeye yönelmiştir. Sonrasında ise, Bergson etkisiyle yazdığı “Bir Hamle” başlıklı yazısından itibaren bir “hayat hamlesi” ile “tekrar ruhu bulan” İsmail Hakkı, “ilk hamleye” geri dönerek çevresindeki hayata, “hads (sezgi) taraftarı bir felsefe” aracılığıyla ulaştığı “milliyet ve din esasları” üzerinden bakmaya başlamıştır. “Pervane gibi her ziyaya uçmak isteyenler”in aydın olmadığını belirten Abdülhak Şinasi'ye göre, hayatın içinden gelen sorunları maddi ve matematiksel sorunlar olarak değerlendirip bunlar karşısında akla uygun ve mantıklı bir biçimde hareket etmeye çalışmak, diğer bir deyişle, “maneviyatı akılla tartmak”, ruhu zorla bir kalıbın içerisine sokmaya çalışarak bozmaktır. Yazarın amacı, “zekanın rolünü ve asaletini” inkar etmek değil, akıl ve mantık yoluyla ulaşılan her hakikatin yine aynı yolla yıkılabilmesi nedeniyle, hayat için gerekli olan hakikatlere ancak hayatı dikkate alan bir bilim aracılığıyla ulaşılabileceğini göstermektir. Dolayısıyla, eğitimde yapılacak olan reformlar da, böyle bir yaklaşımla gerçekleştirilmelidir.

Abdülhak Şinasi'ye göre, eğitim alanında geçmişteki reform girişimlerinde düşülen hata, akıl ve mantık yoluyla ulaşılan medeniyet anlayışından kaynaklanır. İlerlemenin ve medeniyetin “içeriden gelen bir hamle” olduğunu göremeyenler ve hayatı mantığa dayalı bir felsefeden yola çıkarak kavramaya çalışanlar, “alafranga medeniyeti” olarak da adlandırılan Avrupa medeniyetinden başka bir medeniyetin varlığına inanmamış ve kendine ait bir şekli ve ruhu olan İslam medeniyeti de dahil olmak üzere diğer medeniyetleri, tarihte kalmış eski medeniyetler olarak değerlendirmişlerdir. Bu da, akla ve mantığa dayalı bir felsefeden hareketle “Batı'nın ruhunu kavramadan kalıbına aşık olma”nın sonucudur.¹³⁸ Bir milletin kendi ruhunu inkara götüren bu felsefenin takipçilerini “tehlikeli cahiller” olarak niteleyen

¹³⁸ Abdülhak Şinasi, Haşim Nahit'in Milli Mücadele döneminde yayınlanan kitabı üzerine yazdığı bir eleştiri yazısında, “eskiler”in Avrupa medeniyetinin ruhuna nüfuz edemediğini savunur. Fakat sonunda “şekli delip arkasındaki ruhu görmek hassası” sayesinde milliyetçilik akımı bilinçli bir biçimde başlamıştır. Abdülhak Şinasi, Haşim Nahit'in, kitabında bilinçli bir şekilde doğan milli ruhu sezmiş olmasına rağmen Batı'yı maddecilikle suçlayarak küçümsemesini ve Batı'nın milliyetçiliğini öne çıkararak kitabının ana eksenini bu çerçevede kurmamış olmasını eleştirir. Bkz. Abdülhak Şinasi [Hisar] (28 Mayıs 1921), “Kitaplarımız: Haşim Nahid Bey'in Üç Muamma'sı: Garp Meselesi, Şark Meselesi, Türk Meselesi”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 90-96.

Abdülhak Şinasi, eğitim alanında reform için Batı'ya yönelenlerin, Batı'daki milliyet ruhunun yayılmasından korkmalarını da bu hatalı yaklaşıma bağlar. Bu ruh olmadan ortaya çıkacak olan eğitim, bir taklit bile sayılamayacak idealsiz bir eğitimidir. Diğer taraftan, “milli ruhu her zaman sezmiş, anlatmaya ve sevdirmeye çalışmış” olan İsmail Hakkı, “felsefesini hayattan alan” bir eğitimci olarak eserlerinde milli kültürün önemini dile getirmiş, “ruhi inkılap ve intibahların, daima her tedbirin, her tesirin fevkinde bir kudret ve kuvveti” olduğunu ve dolayısıyla eğitimin “bir ahlak ve ruh meselesi” olduğunu anlayarak bu alanda izlenmesi gereken ideali göstermiştir.¹³⁹

İsmail Hakkı'nın eğitim alanındaki eserlerinin yanısıra *Din ve Hayat* adlı kitabından da bahseden Abdülhak Şinasi'ye göre, “tarihin mirası” olan, “hayata giren ve hayatı veren bir din”, medeniyetin ruhunu oluşturan kaynaklar arasında merkezi bir önem taşır. Doğu'nun medenileşme aracı olan İslam dininde, “içtiha” kapısının kapalı olduğunu düşünenlere rağmen hayata girmiş olan doğal bir dinin yaşadığını belirten yazara göre, İsmail Hakkı'nın *Din ve Hayat* adlı eseri, bu kapının kapalı olmadığını ve İsmail Hakkı'nın da bir “müçtehid” olduğunun kanıtıdır. Medeniyeti, kaynağını ruhtan alan bir hayat hamlesinin sonucu olarak gören Abdülhak Şinasi, bu ruhu oluşturan kaynaklar arasında milliyeti ve dini öne çıkarır. Bu bağlamda, gençleri içine düştükleri hakikat bunalımından kurtararak düşünceden eyleme geçirecek olan Bergson felsefesi, aynı zamanda geçmişe eleştirel bir yaklaşımdan hareketle milliyet, medeniyet ve din unsurlarını yeniden tanımlamanın bir aracıdır. Eğitim yoluyla oluşturulacak olan milli ruh, “içeriden gelen bir hamle”ye kaynak teşkil edecektir. Bununla beraber, milli ruhun oluşturulmasında eğitim ile birlikte edebiyat da büyük bir rol oynar. Medeniyeti, hayatı yansıtan bir sanat eseri olarak değerlendiren yazara göre, hakikat bunalımındaki gençlerin, yeni geleneği ve hayatı mantığa dayandırmak isteyen rasyonalistler karşısında yapmaları gereken, “milli ruhu sezen” bir edebiyat aracılığıyla milliyete bilinçli bir şekilde ulaşmaktır.

Abdülhak Şinasi'nin özellikle Servet-i Fünun edebiyatını temsil eden Tevfik Fikret'e yönelik eleştirileri, rasyonalistlere karşı bir tepkinin yansımasıdır. “Kitaplar ve Muharrirler: Kırılmış Bir Rûbab” başlıklı makalesinde yazar, “dini ve milli bir aşk”ın yokluğunda Batı'dan

¹³⁹ Abdülhak Şinasi'nin, İsmail Hakkı'nın eğitim alanında yapılan eski hataları ve geleceğe yönelik bir reform projesini ele aldığı *Maarifte Bir Siyaset* adlı kitabını tanıttığı yazısı için Bkz. Abdülhak Şinasi [Hisar] (4 Mayıs 1921), “Kitaplarımız: Maarifte Bir Siyaset”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 61-65. Milli bir ideale yükselmeyen bir hükümetin yönetme hakkının olmadığını savunan yazarın, kozmopolit bir eğitime karşı milli eğitim ve milli kültürün önemini vurguladığı bir yazısı için bkz. Abdülhak Şinasi [Hisar] (9 Mayıs 1921), “Talim ve Terbiyede Milliyet”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 68-70.

doğduğu söylenen bir çeşit “medeniyet güneşine” tapan Tevfik Fikret ve çevresindekilerin, “umumi ve beşeri bir mantık” arayışına girdiğini, medeniyetin “milli ve hodgâm” bir şey olup silahla korunan sınırları bulunduğunu anlayamadıkları gibi, sanatın da, “milli ve hodgâm” bir şey olduğunu ve milliyeti temsil ettiğini hissedemediklerini savunur.¹⁴⁰ Edebiyata “vatan ve hürriyet aşkı” getiren Namık Kemal’den sonra Tevfik Fikret, “kendi kıblesinin yerini yavaş yavaş bulduran bir hamle, bir ilham ile” Batı’nın düşünce hayatından “lâ-dinî bir insaniyet, beşeri bir fazilet ve mesut bir medeniyet mefkûrelerinin dolgun mefhumunu” taşımıştır. Fakat bunların milliyetten ayrı olarak düşünülemeyeceğini belirten Abdülhak Şinasi, “Milliyet Cereyanı ve Edebiyat” başlıklı yazısında, “yabancı bir mantığın” peşinden giden Tevfik Fikret gibi “eski üstatlar”ın aksine, artık “mantıkla muhabbetin, ihtirasın, gönlün” birbirlerine zıt olmadığını anlaşıldığını, hayata aykırı değil, hayatın ürünü olan bir mantığın, hisse aykırı olmayıp tam tersine hissi bir şey olduğunu ve hiçbir zaman yok edilemeyecek olan ihtiraslarla birlikte hislerin mantığının da her zaman varolmaya devam edeceğini savunur.¹⁴¹ Bu doğrultuda yapılması gereken şey, yabancıların kendi hayatlarından yola çıkarak ulaştıkları bir mantıktan hareket etmek yerine, kendi ruhunu keşif yoluyla ulaşılan kendine ait bir mantıktan hareket etmektir. Bu mantığın “mabetleri ve hazineleri” de, “ulu camiler”dir. Henüz milliyetin manevi sınırların keşfedilmediğini belirten yazara göre, şairler, yazarlar ve filozoflar, bu boşluğu dolduracak ve milliyetin “terakki, tevessü, tassup kesbettiği” o günkü koşullarda, “edebiyat da milli ve milliyet perest” olacaktır. Zira sanat “havâî değil, hayatî”dir. Mustafa Şekip’in, Bergson felsefesinin yanısıra hislerin mantığı ve ihtiraslar üzerine Ribot’nun çalışmaları hakkında verdiği bilgi, Abdülhak Şinasi’nin milliyet, medeniyet ve din unsurlarına ilişkin görüşlerini temellendirmek ve aydınları “milletin faziletleri”ni keşfetmek yoluyla milli ruhu arayışa yönlendirmek için başvurduğu kaynaklardan biridir. Bu arayışın başlıca temsilcileri ise, yazarın çeşitli dergi ve gazetelerdeki yazılarıyla öne çıkardığı *Dergâh* yazarlarıdır.

¹⁴⁰ Abdülhak Şinasi [Hisar] (20 Ağustos 1921), “Kitaplar ve Muharrirler: Kırılmış Bir Rübab”, *Dergâh*, No: 9, s. 137-138. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 142-147. Abdülhak Şinasi’ye göre Namık Kemal’in takipçilerinden biri olan Tevfik Fikret, Türk şiirinin bir dönüm noktası olmasına ve dil ve edebiyat alanında birçok yenilik getirmesine rağmen milliyeti istenilen şekilde kavrayamamıştır. Bkz. Abdülhak Şinasi [Hisar] (11 Ağustos 1921), “Kitaplarımız: Tevfik Fikret’in Hatırası”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 127-131. Tevfik Fikret’i “büyük mefkûreci” ve “zirve-i ahlaka” çıkmış “güzel bir beşeriyet numunesi” olarak niteleyen yazara göre, bir nesil, onu “fikirlerinin kahramanı” olarak seçmiştir. Fakat “tarafhtarlarının mübâlâğası ve kendisinin de bazı hataları yeniliklere düşkün olduğuna şüphe olmayan bu şairin aleyhtarlarını teşvik ve teşci” etmiştir. Bkz. Abdülhak Şinasi [Hisar] (19 Ağustos 1921), “Kitaplarımız: Fikret’e Dair Münakaşalar Münasebetiyle”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 132-136. Yazarın Tevfik Fikret ile ilgili başka bir yazısı için bkz. Abdülhak Şinasi [Hisar] (19 Ağustos 1921), “Kitaplar ve Muharrirler: Sene-i Devriyesi Münasebetiyle Tevfik Fikret Hakkında”, *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 137-141.

¹⁴¹ Abdülhak Şinasi [Hisar] (17 Kasım 1921), “Milliyet Cereyanı ve Edebiyat”, *Yarın*, No: 6. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 242-245.

Abdülhak Şinasi, Ahmet Haşim'in *Göl Saatleri* adlı şiir kitabını tanıttığı yazısında, Tevfik Fikret'in ardından milliyetçilik akımının yükselişe geçtiği son dönemin edebiyatında, "lisanı sadeleştirmek, halka doğru gitmek ve milli olmak" hedeflerinin, bilgisizlik yüzünden yanlış anlaşıldığını ve bir takım hatalı varsayımlara yol açtığını savunur.¹⁴² Fakat yazarın "yarınki edebiyat"ın temsilcileri olarak öne çıkardığı *Dergâh* yazarları, son dönemin edebiyatçıları arasında bu hatalı varsayımlara kapılmamışlardır. Bu yazarlardan biri olan Ahmet Haşim, şiirde yeni bir estetik anlayışla "derûni hakikat"e ulaşmış ve Türkçe'yi daha önce keşfedilmemiş iklimlere ulaştırmış bir "sanat kahramanı"dır.¹⁴³ Abdülhak Şinasi, "Kitaplar ve Muharrirler: Ahmet Haşim'in Eseri Etrafında" başlıklı makalesinde ise, "misli güç bulunacak derecede hadsi bir şair" olarak tanıttığı Ahmet Haşim'in şiirini anlamamanın, Bergson felsefesi gibi bir hazırlanış gerektirdiğini belirtir.¹⁴⁴ İsmail Hakkı "muhtemeldir ki bile bile" ve Ahmet Haşim de "belki de bilmeyerek mükemmel Bergsoniyenler"dir.¹⁴⁵ "Yarınki edebiyat"ın diğer bir temsilcisi olan Yahya Kemal, Recaizade Ekrem ve Tevfik Fikret'in açtığı yolda ilerleyen ve "mısralarını, hislerine râm olan bir adamın feryatları tarzında haykırmakla değil...hissini, bir fikrin asaletine yükseltmekle daha müessir kılacağını bilen bir sanatkar"dır.¹⁴⁶ Edebiyatta şekle karşı düşkünlüğü eleştiren yazara göre, asıl edebiyat, İsmail Hakkı, Yakup Kadri, Yahya Kemal ve Falih Rıfkı gibi ruhsal konuları

¹⁴² Abdülhak Şinasi [Hisar] (15 Eylül 1921), "Kitaplar ve Muharrirler: Ahmet Haşim ve Göl Saatleri", *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 166-170. Ahmet Haşim, *Dergâh*'ın birinci sayısında yayınlanan "Bir Günün Sonunda Arzu" adlı şiiriyle dönemin özellikle mizah dergilerinin eleştirilerine maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin büyük bir bölümü Ahmet Haşim'in şiirinin anlaşılmazlığı ve anlamsızlığı üzerinedir. *Ayîne* dergisinde Yahya Kemal bir şeyh ve Ahmet Haşim de onun müridi iken *Aydede* dergisinde Yahya Kemal "habbeyi kubbe" yapan ve "Çelebi Haşim'i arkasından sürükleyen bir şairdir. Ahmet Haşim ve Yahya Kemal'e yöneltilen eleştirilerden, Abdülhak Şinasi, Yakup Kadri, Falih Rıfkı ve Halide Edip gibi *Dergâh* çevresinin önde gelen yazarları da paylarını almışlardır. Bkz. Erdoğan Erbay (2003), " 'Bir Günün Sonunda Arzu' Şiirinin Ardından Ahmet Haşim ve Dergâh Mecmuası Yazarlarına Yöneltilen Tenkit ve Tehziller", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, No: 8, s. 165-184.

¹⁴³ Abdülhak Şinasi'ye göre "şuuru yenilemek, ahenk ve kelimeye daha büyük bir mana ve mevki vermek" yönünde şiire büyük bir yenilik getiren Ahmet Haşim'in sanatı, özellikle Fransız sembolist şairlerinin yaklaşımlarına ulaşması noktasında yenidir: "Akıl ve zekâyı evvelkilerin hapsedmek istediği mahbes-i mantıktan çıkararak, onu hissin saraylarına sahip ve amir kılmak isteyen ve bir "fıkır"ın bir "his" olmazsa, onu hayatî bir tahassüs doldurmazsa bomboş bir şey kaldığını bilen, kelimelerin yalnız mantığı ile ifade-i meram etmek fakr ve istipdadına tahammül edemeyen bu mütefekkirlerin gözlerinde, kelimelerin hafî kudretleri harikulade bir kıymetle parladı. Filhakika bunların itikadınca, akıl ve mantığın haricinde kalan aksâm-ı hayat, bittabi mantıkla tasvir ve eda olunamazdı. Başka bir vasıta-i beyânın yardımına, bir tarz-ı edânın sırrına, ayrı bir çare-i telkine muhtaçtılar. O zaman, bir cankurtaran bulur gibi, "ritm"e sarıldılar." Bkz. Abdülhak Şinasi [Hisar] (13 Ekim 1921), "Kitaplar ve Muharrirler: Ahmet Haşim'in Şiirindeki Yenilik Nedir?-Göl Saatleri'nin intişarı münasebetiyle", *Yarın*, No: 1. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 204-208.

¹⁴⁴ Abdülhak Şinasi [Hisar] (20 Eylül 1921), "Kitaplar ve Muharrirler: Ahmet Haşim'in Eseri Etrafında", *Dergâh*, No: 11, s. 170-171. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 171-176.

¹⁴⁵ Abdülhak Şinasi [Hisar] (17 Kasım 1921), "Kitaplar ve Muharrirler: Mustafa Şekip ve Bergson Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?", *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 246-250.

¹⁴⁶ Abdülhak Şinasi [Hisar] (25 Temmuz 1921), "Mecmualarımız: Aydınlık, Dergâh ve Y.Kemal'in Bir Şiiri", *İleri*. Çeviriyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 118-122.

derinlemesine inceleyen yazarların yazılarıdır.¹⁴⁷ Abdülhak Şinasi'nin eğitim ve edebiyat alanına ilişkin eleştirilerinde, *Dergâh* yazarlarını Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımın öncüleri olarak öne çıkarmıştır. “Kitaplarımız” ve “Kitaplar ve Muharrirler” gibi sütun başlıkları altında, yazar, mili ruha bilinçli bir şekilde ulaştıracağına inandığı tarih alanında yapılan çalışmaları da ele almıştır.

Abdülhak Şinasi, “Kitaplarımız: Tarihimize Dair Neşriyat” başlıklı yazısında, Ankara Maarif vekaletinin bazı tarih çalışmalarını çevirtme ve yayınlama girişiminin, “sırasız değil sıralı, yapma değil ruhlu” bir girişim olduğunu savunur.¹⁴⁸ Bir millet, “hayat hazzı”nı tarihten alır ve “tarihinin devamı”dır. Türk tarihinin, “dört yüz çadır halkının Ertuğrul’la beraber Söğüt civarına gelişinden itibaren” başladığını zannedenlerin büyük bir yanılgı içerisinde olduğunu belirten yazara göre, savaş koşullarında yarıda kalmış olan *Selçukname*’nin yayınlanması, Türklerin Osmanlı öncesi tarihlerinin Osmanlı tarihine bağlanması noktasında büyük bir önem taşır. Bununla beraber, her neslin tarihe bakışının farklı olması nedeniyle, eski tarih çalışmalarının yanısıra Anadolu’da verilen mücadeleden hareketle genel bir Türk tarihi kitabı da yazılmalıdır. Tarihte doğrudan doğruya milletin oynadığı rolü ortaya koymaya yönelik genel bir Türk tarihi kitabı yazıldığı takdirde, “millet, tarihini anlamakla hamiyet, cesaret, fedakârlık, dindarlık gibi hislerini canlı ve hayatta görececek, faziletlerine şuurulu bir surette erecek”tir. Mustafa Kemal’in bağımsızlık yönündeki kararlılığının şerefini millete atfetmesini ve bunu milletin ruhundan aldığını belirtmesini örnek gösteren yazara göre, “büyük adamlar, milli bir ruhun elleri veya ağzı”dır. Anadolu’da verilen mücadelenin bir milletin mücadelesi olması da, yazılacak olan Türk tarihi kitabının, yalnız “hükümdarların”, “serdarların”, “kahramanların” veya “hükümetlerin” tarihi değil, milletin fikirlerinde, hislerinde, zevkinde, hayatında, toplumsal yapısında (içtimaiyat) meydana gelen değişimleri, başka bir deyişle, bir “Türk Medeniyeti” tarihini konu almasını gerektirir.

Abdülhak Şinasi, Mehmet Fuat Köprülü’nün *Türk Edebiyatı Tarihi* adlı kitabını tanıttığı yazısında ise, Mehmet Fuat’ın, “Osmanlı olmayan zamanları ve Türkleri” kapsayan kitabıyla “Türk âleminde” Türk edebiyatı tarihçilerinin ilki olma şerefini kazandığını

¹⁴⁷ Abdülhak Şinasi [Hisar] (16 Mayıs 1921), “Kitaplar ve Muharrirler: İsmail Hakkı Bey ve Eseri”, *Dergâh* , No: 3, s. 44-45. Çevirimyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 76-82.

¹⁴⁸ Abdülhak Şinasi [Hisar] (19 Mayıs 1921), “Kitaplarımız: Tarihimize Dair Neşriyat”, *İleri*. Çevirimyazısı için bkz. Hisar (2008), s. 86-89.

belirtir.¹⁴⁹ Yaşayan bir milletin tarihini yazmanın, onun “zindeliğini” göstermenin bir yolu olduğunu savunan yazara göre, diline, edebiyatına, kültürüne ve dinine dayanan bir millet, “ölmez, öldürülemez, payidar olur”. Milletın “gaflet devresinden şuurlu bir devreye” geçtiğı bir dönemde, tarih kitaplarının değeri, “tarihî” ve “vatanî” oluşlarından gelir. Necip Asım’ın Mehmet Arif ile birlikte yaptığı tarih çalışmalarıyla ortaya çıkan bir “Türk tarihi taslağı” gibi Mehmet Fuat’ın çalışması da “Türk Edebiyatı Tarihi”ne başlangıç niteliğindedir.¹⁵⁰ Türk edebiyatı tarihi artık “eski Türklük”ten itibaren ele alındığı için, sadece Osmanlı edebiyatı değil Azerbaycan edebiyatı ile Türklerin diğer lehçe ve şivelerindeki edebiyatlara kadar gidilmelidir. Mehmet Fuat’ın kitabında Türk edebiyatı, ilk defa “esasındaki birliğı” ile düşünülmüş ve anlatılmaya başlanmıştır. Yazara göre bu kitap yapılacak yeni çalışmalarla tamamlandığında, artık hiç bir Türk, “Türk vahdeti”ni inkar edemeyecek öğrenecektir.¹⁵¹

“Yarınki Hayat-Yarınki Türk” başlıklı yazısında, bütün güzellikleri, incelikleri ve gelenekleriyle, gösterişli, eski ve büyük “bir âlemin göçtüğünü” ve yerini “başka bir hayata, başka bir dünyaya” bıraktığını dile getiren Abdülhak Şinasi, bu geçiş sürecinde izlenmesi gereken yolu belirlemeye yönelir.¹⁵² Bu yolda Batı’yı işaret edenlere karşı, Avrupa’nın “milliyetlere taksim olunmuş bir kıta” olduğunu ve bu kıtadaki milletlerin her birinin milli bir ruhu olduğunu belirten yazar, “kozmopolitlerin” yaptığı gibi “garbın kalıbı”nı taklit etmek yerine Batı’da olduğu gibi milli ruha ve kalbe dönülmesi gerektiğini savunur. Bu milli ruh, yazara göre, İttihat ve Terakki’yi değil fakat hem “ittihat” hem de “terakki” fikirlerini beraberinde getirecektir. Diğer taraftan, din konusunda, eski “küstah ve hımbıl” ilgisizlik ortadan kalkacak, “müminlerin kalplerini dolduran, kalplerinden taşan iman” Türk milletini

¹⁴⁹ Abdülhak Şinasi [Hisar] (22 Temmuz 1921), “Kitaplarımız: Köprülüzade Mehmet Fuat Türk Edebiyatı Tarihi”, *İleri*. Çevirime yazısı için bkz. Hisar (2008), s. 113-117.

¹⁵⁰ Abdülhak Şinasi’nin, Darülfünun’da “Türk Lisanı Tarihi” hocası olan ve Leon Cahun’un *Asya Tarihine Medhal: Türkler ve Moğollar* adlı kitabını *Türk Tarihi* başlığı altında çevirerek tarih alanında tanınan isimlerden biri haline gelmiş olduğu belirttiğı Necip Asım’ın, Türk tarihi üzerine yaptığı çalışmaları tanıttığı ve Ankara Maarif vekaleti tarafından basılmasını tavsiye ettiği bir yazı için bkz. Abdülhak Şinasi [Hisar] (13 Mayıs 1921), “Kitaplarımız: Türk Tarihi ve Necip Asım Bey”, *İleri*. Çevirime yazısı için bkz. Hisar (2008), s. 71-75.

¹⁵¹ Yusuf Vezirof’un *Azerbaycan Edebiyatına Bir Nazar* adlı kitabının tanıtıldığı bir yazıda, Azerbaycan edebiyatı ile Türk edebiyatının birbirinden ayrılamayacağını belirten yazar, bu kitapta “Osmanlıda Yetişmiş Azerbaycanlı Müellifler” başlığının yanı sıra “Rusya da Yetişmiş Azerbaycanlı Müellifler” başlığının yer almasını eleştirerek, Türk edebiyatının bir “şubesi” ve “daha geniş bir medeniyetin” parçası olarak değerlendirdiğı bu edebiyatın, “iklim, muhit ve tarihin tesiri içinde hususiyetleriyle”, Vezirof’un deyiimiyle, “eyâletçilik/provencialisme” çerçevesinde incelenmesi gerektiğini savunur. Bu yazıda, aynı zamanda, Mehmed Fuad Köprülü’nün Mütareke’den sonra *Türk Dünyası* gazetesinde yayınlamaya başladığı *Azeri Edebiyatı Tarihi*’nin devam ettirilmesini de tavsiye eder. Bkz. Abdülhak Şinasi [Hisar] (1 Temmuz 1921), “Kitaplar ve Muharrirler: Yusuf Bey Vezirof Azerbaycan Edebiyatına Bir Nazar”, *İleri*. Çevirime yazısı için bkz. Hisar (2008), s. 97-101.

¹⁵² Abdülhak Şinasi [Hisar] (18 Mayıs 1921), “Yarınki Hayat-Yarınki Türk”, *İleri*. Çevirime yazısı için bkz. Hisar (2008), s. 83-85.

birleştirecek ve İsmail Hakkı'nın deyişiyle bir “yeşil medeniyet” baharı yaşanacaktır. Anadolu’da verilen mücadelenin, Türk milletinin en çok ihtiyaç duyduğu örgütlenme ve milli güçlerin seferberliğini de beraberinde getirdiğini belirten Abdülhak Şinasi, bu “hamle-i hayatiye” ile birlikte milletin yeniden bütünlüğünü duyduğunu, “bir kütle ve bir vahdet” oluşturduğunu hisseden bir ruhun doğduğunu dile getirir.

Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımı, edebiyat, sanat ve siyaset gibi çeşitli alanlarda güncel tartışmalarla buluşturan diğer bir yazar da, *Dergâh*’ta Bergson ve Ribot’nun çalışmalarını tanıtarak bu yaklaşımın kavramsal çerçevesini kuran Mustafa Şekip’tir. Yahya Kemal ve Abdülhak Şinasi gibi Mustafa Şekip de, geçmiş ile gelecek arasındaki süreklilikleri ve kopuşları, milliyet, medeniyet ve din unsurları çerçevesinde belirlemeye yönelmiştir. Mustafa Şekip, *Dergâh*’ın ilk sayısında yayınlanan “Ruhiyat: Sanatın İç Yüzü” başlıklı yazısında, sanatın, ahlakın ve dinin, geçmiş ile gelecek arasında sürekliliği sağlayarak bir medeniyetin ruhunu şekillendirdiğini savunur.¹⁵³ Yazara göre bazı filozoflar, sanatı, gerçeklerden bağımsız ve amaçsız bir faaliyet veya bir oyun olarak, sanatçıyı ise, tabiatın yalancı bir şahidi veya şaşı bir kopyacısı olarak nitelemiş ve onun toplumda oynadığı rolü gözardı etmişlerdir. Diğer taraftan, sanatçıların, bu amaçsız oyunu her şeyin hatta hayatlarının bile üstünde görmeleri, sanat eserlerinin, her toplumda insanoğlunun bir bolluk alameti ve şerefi gibi toplanarak dini bir inanç gibi korunmaları ve sanatçılara, camilerden sonra hürmetle ziyaret edilecek kutsal türbeler ve mezarlar inşa edilmesi, filozofların küçümseyici yaklaşımlarıyla çelişen bir durumdur. Bu küçümseyici yaklaşımın, sanatı bilimsel açıdan değerlendirmenin bir sonucu olduğunu belirten yazar, sanatın, din ve ahlak gibi insanın iç dünyasına ait olan batını bir bilim olduğunu ve kendi yuvasında yani insanın geçmişi ile geleceği arasında bir köprü vazifesi gören ruhu ve vicdanı çerçevesinde incelenmesi gerektiğini savunur. Böylelikle, geçmişin gözardı edilmesinin büyük bir hata olduğu ve hayatın bütün geçmişiyle duyulup yaşanması gerektiği daha iyi anlaşılacaktır.

Yahya Kemal’in öğrencilerinin onun canlı birer fotoğrafı gibi etrafta dolanmalarını, nesilden nesile aktarılan estetik anlayışın sürekliliğinin bir kanıtı olarak gösteren Mustafa Şekip’e göre, o günkü estetik anlayış da, “Fuzuliler, Nedimler, Galip Dedeler, Dede Efendiler, Zekai Dedeler, Mimar Sinanlar” gibi usta sanatçılardan alınan eğitimin sonucudur. Bu nedenle, sanata, dine ve ahlaka hak ettikleri önem verilmeli ve bu batını bilimlerin dahilerinin nüfuzlarına dik başlılık etmekten vazgeçilmelidir. Zira ruhu, en yüksek ahenk ve servetin

¹⁵³ Mustafa Şekip [Tunç] (15 Nisan 1921), “Ruhiyat: Sanatın İç Yüzü”, *Dergâh*, No: 1, s. 3-4.

mirasçısı konumuna yükseltmek ve gerçek olgunluk ve özgürlüğe ulaşmak, ancak bu nüfuza boyun eğmekle (inkıyad) mümkündür. Batıya karşı o günkü esaret, maddenin zorbalığından (tahakküm) ibaret olduğu için bu er geç ortadan kalkacaktır. Gerçek esaret, ruhların alçalıp çolak kalmasıdır. Din, sanat ve ahlak gibi ruh bilimlerinin anası olan Doğu'nun, “en esaslı ve en yüksek bir medeniyetin yuvası” olduğundan asla şüphe edilmemelidir. Batı'nın o günkü medeniyetinin, “Hazreti İsa gibi büyük bir Şark çocuğundan bir parça nur almasaydı o hain ve hilekar havada kalııyla çoktan yıkılmış” olacağını savunan yazara göre, “bütün peygamberlerle en büyük ahlak dahilerini yetiştiren Şark”, sahip olduğu eşsiz medeniyet hazinelerini koruyup bunlara yenilerini eklediği zaman çok geçmeden kendini bulacaktır. Fuzuli'nin aşkı, Nedim'in rindliği, Hamit'in ulviyeti, Namık Kemal'in vatan coşkusu, Baki'nin azameti bir daha gelmeyecektir. Dolayısıyla genç sanatçılar, eski ustaların hiçbirisine yabancı kalmamalı ve bu ustaların hassasiyetlerinin, kendi hassasiyetlerinin önüne geçmesinden korkmamalıdır. Doğu'nun ve Batı'nın “nice sanat güneşleri altından geçtikten sonra” Nedim'den aldığı estetik zevki şiirlerine yansıtmış olan Yahya Kemal, bu “sanat dahileri”nin arasından gözleri kamaşmadan geçerek kendi estetik kişiliğini bulabilmiştir. Yeni güzellikler, eski güzelliklerin zararına ruhları istila etmemeli, güzel ve nadide miraslar yok edilmemelidir. Böyle bir hayat, bir gelişme değil bir yozlaşmadır. Sonuç olarak hayat, ne baştan başa bir değişim ne de hiç değişmeyen bir şeydir. Bu bağlamda, Osmanlı kültürel mirasından bütünüyle kopmanın doğru olmadığını savunan Mustafa Şekip, değişime direnerek bu mirası aynı şekilde devam ettirmeye çalışmanın da yanlış olduğunu savunur. Bu noktada kopuşa ve sürekliliğe yön verecek olan, hayatın, bireysel ruhlarda uyandırdığı hisler ve ihtiraslardır.

“Ruhiyat: Vezinlerin Can Damarı” başlıklı yazısında edebiyat ile felsefe arasındaki ilişkiyi öne çıkaran Mustafa Şekip, şiirde hece/aruz tartışmasını entelektüalist yaklaşımın bir sonucu olarak değerlendirir.¹⁵⁴ Sadece [Gustave] Lanson'un *Tarih-i Edebiyat* adlı kitabı gözden geçirildiğinde bile felsefenin edebiyat üzerindeki etkisinin anlaşılabilceğini belirten yazara göre, edebiyatta romantizm, naturalizm, realizm ve sembolizm gibi felsefe akımlarından bahsedilmesi de bunun bir kanıtıdır. Ondokuzuncu yüzyılda, edebiyat alanında bilimsel bir yaklaşım hakim olmuş ve romancılarla birlikte bir çok şair de bu durumdan etkilenmiştir. Fakat edebiyatın yöntemi özgürlük ve amacı güzellik olduğundan, edebiyatçılar, “hakikati ancak ham ve iptidai bir madde” olarak kullanabilir ve hatta amaçlarına ulaşabilmek

¹⁵⁴ Mustafa Şekip [Tunç] (20 Şubat 1922), “Ruhiyat: Vezinlerin Can Damarı”, *Dergâh*, No: 21, s. 130-131.

için “his uğruna” feda edebilirler. Olayları yalnız açıklamakla yetinen bilim adamlarının aksine şairler, varlığı, onun “rengini ve canını vererek” gösterirler. Şiire güzelliğini veren, gerçekler veya soyut hisler değil şairin heyecanları, hayalleri, özgürlük ve arzularının akışları kısaca ruhudur. Bilimin gereksiz diye attığı şeyler, “şairlerin kucağına düşmüş hazan yaprakları kadar kıymetli ve mağdur hakikatler”dir. Dolayısıyla bilimsel gerçeklerden farklı olan şiir gerçeklerinin, akılla yani soyut bir bilim felsefesi olan entelektüalizm ile uyuşması mümkün değildir.

Yazara göre, şiirde vezne ve ahenge ilişkin görüşler, transformizm yani evrim kuramıyla başlar. Bu kuramdan önceki mantık ile o günkü zihniyet arasında bir uçurum vardır. Lamarck ve Darwin tarafından geliştirilen bu yeni kuram, sonradan gelenlerin de katkısıyla mekaniklikten önemli ölçüde sıyrılarak dinamik bir kuram haline gelmiştir. Auguste Comte’un üç hal (halat-ı selase) kuramından sonra, insanlık tarihinin veznini (ritim) ve izlediği yolun ahengini inceleyen Spencer’in gördüğü vezinde, mekanik ve statik bir ahenk vardır. Sosyolojinin de böyle bir yaklaşımın etkisinde olduğunu düşünen Mustafa Şekip, son kırk yılda hayati olayların dinamik bir yaklaşımla incelenmesi sonucunda, önceden açıklanması mümkün olmayan ruhsal, toplumsal ve estetik gerçekliğin “canlı” içeriğine yaklaşıldığını savunur. Ondokuzuncu yüzyıl felsefesinde “gözümle görmeden inanmam” sözünün imlediği görüş, psikoloji alanındaki gelişmelerden hareketle felsefenin maneviyatını (felsefe-i maneviye) yeniden güçlendirmesi sonucunda geçerliliğini kaybetmiştir. Ruhsal olayları matematiksel kanunlara indirgeyerek açıklamaya çalışanların, yanlışlıklarını ilan etmelerinin üzerinden uzun bir zaman geçtiğini belirten yazara göre, *Dergâh* da ilk sayısından itibaren bu devrimi hissettirme çabasıdadır. Fakat bu gelişmelerle ilgilenen Türk aydınları yetişmediği için, edebiyatta ve felsefede hala [Nicolas] Boileau ve [Hippolyte] Taine’in görüşleri hakimdir. Özgürlük aşığı olması gereken şairlerin, alışkanlıklarının etkisiyle aruz veya hece yanlısı olmaya devam etmelerinin nedeni de budur. Şiirde ahengin, aruzda veya hece vezninde olduğunu düşünmek, ruh ile renk ve kelime ile mananın aynı şeyler olduğunu kabul etmek demektir. Fakat kelimelerin, ahenk gibi ruhta bulunan ve ruh ile açıklanabilen nitelikleri söz konusu olduğunda, Descartes tarafından oluşturulan bu metafizik görüşün hiç bir değeri yoktur. Hayatın ve özellikle ruhun vezninin, mekanik bir vezne indirgenmesi mümkün değildir.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Bergson, Mustafa Şekip’in çevirdiği “Beden ve Ruh” başlıklı makalesinde, ritim ve ahenk konusunda bazı görüşlerini dile getirmiştir. Mustafa Şekip de, çeviri içerisinde verdiği bir dipnotla, Bergson’un görüşlerini genç sanatçılara örnek olarak göstermiştir: “Halbuki hakiki tefekkürümüzü canlı bir surette yakalayıp canlı bir surette

Her edebiyatçının, kendisi farkında olmasa da, belirli bir felsefi yaklaşımı olduğunu belirten Mustafa Şekip'e göre, Yahya Kemal'in *Dergâh*'ta vezinler üzerine yazdığı yazı, edebiyat alanında yeniden gündeme taşınan vezin tartışmasını bir kasırgadan hafif bir rüzgara dönüştürmüştür. Yahya Kemal'e gelinceye kadar hece/aruz tartışmaları, Cenap Şahabeddin'in yaptığı gibi bilimsel bir mantık veya edebiyat kuralları ve zevk alışkanlıkları çerçevesinde yapılmıştır. Bütün bu tartışmalarda savunulan fikirler, bakış açısına, zevk ve arzulara göre doğru olabilir de, şiirin kendine has doğasının gerektirdiği bilim ve felsefeye göre ya çok eksik ya da çok taraflıdır. Yazara göre, Türkçe'nin şiir ve yazı dilindeki baskın eğilimi göz önüne alındığında, Arap ve Acem seslerinin Türk seslerine yaklaştığı ve özellikle yazı dilinde tamamıyla İstanbul kadınının konuşmasına yaklaşıldığı kolaylıkla fark edilebilir. Şiirde de aynı eğilimin ağırlık kazanmasından daha doğal ve zorunlu bir şey yoktur. Diğer taraftan şiirin bu yolda kolayca çözülmemek için hareketsiz kalarak direnmesi de doğaldır. Dolayısıyla aruzun tamamen ölüp hecenin kesin bir şekilde hakim olacağını söylemek, geleceğin bilinebileceğini iddia etmek kadar cüretkar bir davranıştır. Bu bağlamda, hece vezninin zaferine rağmen geçmişin mirası olarak aruzun da var olmaya devam etmesi olasıdır.

başkasına sirayet ettirmek istediğimiz zamanlar (tefekkürün) o dakik ve hayati doğuşlar(ına) dikkat etmeye mecbur oluyoruz. Nitekim bir nutuk veya yazıda hayati bir vezin ve ahenk ve buna göre bir beste mevcut değilse kelimeler ne kadar müntehap veya matluba muafik olursa olsun bunlara söyletmek istediğimiz şeyi bir türlü söyletemediğimizi görürüz.[*]...Ruhu sürükleyen vezn-i hayatiden vücut bulmuş bir tefekkür ve tahassüs münhanisidir. Kari buna temas etmezse kelimeler ne kadar güzide olursa olsun bir kudret-i sirayet ısrar edemezler. Çünkü karinin ruhundaki vezn-i hayati uyandırılmış değildir. İşte yazı yazmak sanatının bütün esrarı buradadır. Denebilir ki yazı sanatı musiki sanatı gibidir. Yalnız buradaki musikinin alelade kimselerin anladığı gibi muhtasaran kulağa hitabeden bir musiki olduğu zannedilmesin. Musiki ile fevkalade bir me'lûf bir ecnebi kulağı Fransızcamızın ahenkli bir nesriyle ahenksiz bir nesrini tefrik edememesine bakılırsa yazıda matlub olan musikinin sadalarının ahenk-i maddisinden ibaret olan musikiden büsbütün başka bir şey olduğu anlaşılır. Yazı yazmasını bilen sanatkar muharrirler istimal ettikleri kelimeleri asla hissettiremezler. Bunlar okunduğu zaman ruhumuzu kendi ruhlarının vezn-i hayatiyesine takarak bizi bir rüzgar kanadıyla uçurup götürürler. Sanatkar muharrirler ruhlarının hareketleriyle yazılarının hareketleri arasında öyle mükemmel bir tetabuk ve ahenk temin ederler ki bu sayede tefekkürlerinin bütün temevvücleri ruhumuzun temevvüclerine cümleler vasıtasıyla bağlanır. [Lisanın bir ifade-i ruh olduğu işte asıl bu muharrirlerde görülüyor.] Bu cihet temin edilince kelimelerin teker teker hiçbir ehemmiyetleri kalmaz. Çünkü kelimelerin içinden artık hayatın hareki manası yani vezni geçiyor. Ve iki ruh bilavasita vehm ahenk olarak müştereken ihtizaz ediyor demektir. Zaten ahenk-i kelamın gayesi ahenk-i tefekkür husule getirmek olabilir. Ahenk-i tefekkür ise doğmak üzere bulunan ve ahenk-i kelama terafuk edecek olan nimi meşhur hareketlerden başka ne olabilir? Ruhun ahenk-i batınisini yani hakiki tefekkürü e'f'al vasıtasıyla haricileştirecek kelime ve hareketlerde dimağda hazırlandığı gibi bir kısmı dahi evvelce hazırlanmış bir halde mevcuttur. [* **Mustafa Şekip'in dipnotu:**] Hakiki edip ve şairlerin taklit olunamamaları hakiki tefekkürdeki vezn-i hayatinin kelimelerle kabil-i terkip ve tasniye olmadığını pek güzel ispat eder. Bu görüşe nazaran canlı edebiyatın esas itibarıyla kelime ile hiçbir alakası olmadığı anlaşılır. Nazireciliğe mukallidliğin birinci sebebi ruhsuzluk, cansızlık ise diğer bir sebebi de kendi tefekkürlerimizi, kendi hayatımızın tabii doğuşlarını ihmal ederek başkalarındaki vezn-i hayatiyi ıktibas edebileceğimize zahib olmamızdır. Halbuki hayat, ne çalınabilir ne istiare edilebilir, ne de yeniden imal olunabilir. Bir gelen şair, vezn-i hayatisini beraber getirmiş ve beraber götürmüştür. O dinlenir, okunur; fakat taklit ve ihya olunamaz, genç sanatkarlar bu hakikat-ı hayatiyeye kanaat getirdikleri gün kendilerini daha çabuk bulacaklar ve bize çok daha samimi ve hakiki eserler bağışlayacaklardır. M.Ş." Henri Bergson (5 Ağustos 1921), "Felsefe: Ruh ve Beden", Çev. Mustafa Şekip [Tunç], *Dergâh*, No: 8, s. 119.

Şiirdeki ahengin alinyazısına aruz vezninin hakim olacağına inananların, görüşlerini geçmişe dayandırdıklarını belirten yazara göre, hayata ilişkin konularda geçmişi kanıt olarak göstermek bazen aldatıcı bir rüyadır.¹⁵⁶ Hece/aruz tartışmasını, şiirin entelektüalist bir çerçevede değerlendirilmesinin sonucu olarak gören Mustafa Şekip, bu tartışmayı, “spiritüalist” yaklaşım aracılığıyla hayatı yansıtan bir sanat anlayışını öne çıkararak sonlandırma çabasıdadır. Hayatı yansıtan bir sanat ise, estetik ihtiras ile mümkündür.

“Ruhiyat: Bediî İhtiras” başlıklı yazısında, bir medeniyetin ruhunu temsil eden gerçek sanatın ancak estetik ihtirası olan sanatçılar tarafından meydana getirilebileceğini savunan Mustafa Şekip’e göre, estetik ihtiras, ahlaki, dini, siyasi ve bilimsel ihtiraslar gibi “medeni seciyeye haiz” bir ihtiras olduğundan, bilimin ve özellikle felsefenin gelişmesiyle birlikte olgunluğa ulaşabilir.¹⁵⁷ Her medeniyetin kendine ait bir estetik ihtirasının olduğunu belirten yazar, Batı’da bu ihtirasın ortaya çıkışını bir tarih anlatısı çerçevesinde ifade etmiştir. İhtirasın, ihtiras olabilmesi için, kendi bilincine ve ideale bağımsız bir şekilde ulaşması gerekir. Fakat İlkçağ ve Ortaçağ’da bu bilince yükselememiş olan sanatçılar, ancak Rönesans’tan (İntibah devri) sonra “yüksek bir ruh” taşımaya başlamış, daha önceleri ise, dini veya toplumsal idealler içinde eriyerek kişiliklerini ve gururlarını feda etmek zorunda kalmışlardır. Estetik ihtirasına sahip olan sanatçıların, kendilerini insanlığın zirvesinde, “ilham perileri içinde yaşayan kalplerin en mahrem esrarını sezen duyuran birer peygamber” gibi gördüklerini belirten Mustafa Şekip’e göre, bu derece güçlü ve yüksek bir ihtirasın bilincini yayan felsefedir. Estetik hissinin en yüksek bilince ulaşarak kendini bilen bir ihtiras haline dönüşmesi, ancak Ondokuzuncu yüzyılda (Friedrich) Schelling felsefesi ve onu takip eden Alman romantizmi sayesinde olabilmektedir. Sanatın bu dereceye ulaşmasının nedeni ise, dini hayatın gevşemesidir. Yüzyıllardır ruhları besleyen ve yükselten dini heyecanın zayıflamasının ardından, filozoflar, ruhları avutacak yeni bir ateşin ihtiyacıyla estetik hayatı göklere çıkarmanın bir yolunu bulmuşlardır. Böylece din hayatında olduğu gibi, sanatta da bütün ömürlerini güzelliğe adanmış “zahitler” yetismeye başlamıştır. Mustafa Şekip’e göre estetik ihtirasın en yüksek seviyesinde bulunanlar, “sanat sanat içindir” ilkesinden asla şaşmazlar. İstedikleri özgürlük, hiçbir bağlılık tanımayan “muallak” bir özgürlüktür. Estetik

¹⁵⁶ Mustafa Şekip, hece/vezin tartışmasını ele aldığı başka bir makalesinde, en zengin vezinlerin edebi bir şelalesi olan hayat dururken, vezinleri Arap ve Acem’de aramanın ve geçmişin şimdide aynen yaşayabileceğini düşünmenin büyük bir dalalet olduğunu savunur. Eğer yeni neslin şairleri, heyecanlarını ancak hece vezniyle ifade edebiliyorlarsa bu konuda özgürce hareket etmelidirler. Fakat eğer bu eğilim içlerinden gelmeyip dışarıdan gelen telkinler sonucunda ortaya çıkıyorsa, şiirin hece vezninde ilerleyeceğine inanmak büyük bir gaflet olacaktır. Zira bu durumda, şiirin ruhu değil ancak mekanikliği ilerler. Bkz. Mustafa Şekip [Tunç] (5 Nisan 1922), “Ruhiyat: Mevzûn Olan Yalnız Şiir midir?”, *Dergâh*, No: 24, s. 178-179.

¹⁵⁷ Mustafa Şekip [Tunç] (5 Ocak 1922), “Ruhiyat: Bediî İhtiras”, *Dergâh*, No: 18, s. 83-84.

zevklerinin üstünde bir kanun tanımazlar. Kibirli hükümdarlar, kendilerini nasıl tebaalarının üstünde görürlerse ihtiraslı sanatçılar da kendilerini ve mesleklerini her şeyin üstünde görürler. Estetik ihtirasın, sanatçının ideallerine bilinçli bir şekilde ulaşmasıyla ortaya çıkacağını ve bunun da felsefeyle mümkün olduğunu savunan Mustafa Şekip'e göre, dini hayatın zayıflaması, hayatın yeni ihtiyaçlarıyla değişen ideallerin doğal bir sonucudur.

Anadolu'da verilen mücadelenin zaferle sonuçlanmasının ardından yayınlanan “Musahabe: Üç Sınıf” başlıklı makalesinde din idealinin artık sona erdiğini belirten Mustafa Şekip, bu idealin şekillendirdiği ruhtan güç alan milliyet ve medeniyet ideallerini öne çıkarır.¹⁵⁸ Mustafa Şekip'e göre “yeni Türkiye”nin kazandığı zafer, milli ideal ve yeni bilimin bilinçli hamlesi sayesinde gerçekleşmiştir. Bu zaferi kutlamak amacıyla Darülfünun heyetiyle Bursa'ya davet edilen Mustafa Şekip, Sultani Mektebi'nde yaptığı bir konuşmada, dini idealin hakim olduğu dönemden milliyet ve medeniyet ideallerinin hakim olduğu döneme geçişi, sınıfsal bir dönüşüm çerçevesinde ele alır. Yazara göre, İstanbul ve Bursa'yı dolaşan bir gezgin, en büyük mezarların gazilere, daha küçüklerinin evliyalara ve ardından ulemaya ayrıldığını hemen fark edecektir. Bu mezarlarda yatanların her gün ziyaret ediliyor olması, onların hala yaşadıklarının bir kanıtıdır. İnsanın öldüğü halde yaşayabilmesi için kalanların ruhuna devamlı bir şekilde hayat akıtabilmesi gereklidir. Buradan hareketle yazar, İslamiyet idealinin gerçekleştirilmesinde bu üç sınıfın nasıl bir rol oynadığını ve bunların milliyet ve medeniyet idealleri çerçevesinde nasıl bir değişim geçirmesi gerektiğini dile getirir.

Mustafa Şekip'e göre, İslamiyet ideali Cebail tarafından getirildikten sonra, Hz. Muhammed, bu ideali zafere ulaştırmak üzere ilk önce sözlü bir mücadeleye girişmiştir. Fakat yeni bir hayatın bilinmeyen ihtimallerini göze alamayan Mekkeliler, onu yolundan döndürmek için büyük bir çaba göstermişler ve bunda başarılı olamayınca ölüm tehdidiyle Mekke'den sürmüşlerdir. Böylelikle Hz. Muhammed, İslamiyet idealini sözden eyleme geçirmeye karar vermiştir. İslamiyet idealinin bu faaliyet dönemi cehalete ve ayak diremeye karşı eyleme geçtiği bir “gaza” dönemidir. Kan ve can pahasına savaşımadan idealin kendiliğinden başarıya ulaşabileceği gibi saf bir düşünceye İslamiyet'te hiçbir zaman inanılmamıştır. Hz. Muhammed gibi sarıldığı ideale ulaşmak için eyleme geçenlerin bu imanlı faaliyeti, İslamiyet'te en yüksek rütbenin gazilere verilmesine neden olmuştur. İdeallerini başarıya ulaştıran gazilerin ilk yaptıkları şey, toplumsal bir reform hareketiyle Arap

¹⁵⁸ Mustafa Şekip [Tunç] (5 Kasım 1922), “Musahabe: Üç Sınıf”, *Dergâh*, No: 38, s. 18-19.

milliyetinin birliğini sağlamak ve bağımsız bir İslam ülkesi (Dar-ı İslam) meydana getirmek olmuştur. Bu ülkeyi kuran gazilerin ardından, vicdanları fethederek Vicdan ülkesini (Dar-ı Vicdan) kuracak olan evliyalardan yetiştirilmiştir. Ruhun en ince kıvrımlarına aşina olan eski evliyalardan, gazilerin fethettikleri İslam ülkelerini, en ücra köşelerine varıncaya kadar özgür vicdanlarıyla yıkamış ve o gün evliya türbeleriyle evlerin ve mahallelerin arasında yaşamaya devam eden fazilet ateşini yakmışlardır. Fakat, eskiden kalan inançlar ile rakip dinlerin çeşitli maskeler altında İslamiyet'in vicdanına saldırımları karşısında, evliyaların aklın mantığından ziyade hislerin mantığına dayanan ruh terbiyeleri yetersiz kalmıştır. Böylelikle, İslam'ın yurdu ve vicdanı kurulduktan sonra, onu akıl ve mantık alanında başarıya ulaştıracak ve bütün ümmet arasında birlik inancını sağlayacak bir düşünür zümresi olarak ulema sınıfı ortaya çıkmıştır. İslamiyet ideali, bu üç aşamada savaşını bitirdiği zaman üç yüz elli milyonluk bir kitleyi kendisine bağlamıştır.

Kazanılan bu zaferin ardından İslamiyet ideali doğal olarak bir yorgunluk dönemine girmiştir. Medeniyet ideali ise, üç dört yüzyıl boyunca süren bu yorgunluk döneminde ortaya çıkmıştır. Akıl yerine gözlem ve deneye dayalı pozitif bilimin yaktığı ateş, insanlığın, bu sefer zekanın idealine yani medeniyet ihtirasına tutulmasına sebep olmuştur. Yazara göre dini ideal aracılığıyla hedeflenen medeniyet, doğaya hakim bir medeniyet olmaktan ziyade ruhlardan birleştirip güçlendiren bir medeniyettir. Fakat bu medeniyet anlayışı, İslamiyet'te olduğu gibi Hristiyanlık ve Musevilik gibi diğer dinlerde de tek başına geçerliliğini yitirmiştir. Bu nedenle evliyalardan ve ulemaya artık bir ihtiyaç kalmamıştır. Akıl, mantık, felsefe ve bilim alanında İslamiyet'e karşı rekabet edebilecek bir din yoktur. Zira en ücra köşelere kadar giden Hristiyan misyonerler, başarısızlıklarını kendileri itiraf etmişlerdir. Herhangi bir dini medeniyet ile İslam medeniyetinin eserleri karşılaştırıldığında, İslam medeniyetinin bir çok yönden daha "orijinal" ve zengin olduğu görülebilir. Son yüzyıllarda insanlığın sarılmış olduğu yeni ideal, dini ideali ihmal etmemiş ve onu geçmişin miras bıraktığı en değerli ve şerefli bir gelecek ümidi olarak kalplerde korumaya devam etmiştir. Milliyet ve medeniyet idealleri, hayata ve doğaya karşı azami başarıyı gerektirdiğinden, artık akıl ve nakil bilimlerinden ziyade deney ve gözleme dayalı yeni bilimin hakimiyetini kabul ederek, onun açtığı yolda devam etmek zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Bu sağlanamadığı sürece, milliyet ideali değil ancak milliyet politikası vurgunculuğu vardır.

Gençlere seslenerek içinde bulunulan yeni hayatta en çok ihtiyaç duyulan şeyin uzmanlaşma olduğunu belirten Mustafa Şekip'e göre, artık milli medeniyetin evliyalardan ilk

okul öğretmenlerdir. Bunlar en ücra köşelere giderek, özgür ve mutlu bir yaşam için doğa karşısındaki acizliği ortadan kaldıracak hazırlıkları yapmakla yükümlüdürler. Bu devrin uleması da, artık ilahiyat uleması değil iyi bir doktor, hukukçu, mühendis, yönetici, kimyager ve filozof gibi yeni bilimin esaslarına göre yetişmiş uzmanlardır. Sadece Türkiye’de değil bütün İslam aleminde ilahiyat ulemasının giderek azalması, bir bakımsızlık veya ihmalin değil artık bunlara ihtiyaç duymayan yeni hayatın doğal ve kaçınılmaz bir sonucudur. Gaziler zümresine gelince, bunlar III. Selim’den itibaren yeni medeniyete adımlarını attıklarından, diğer bütün aydınlardan daha önce yeni hayata dahil olmuşlardır. O günkü komutanlar teorilerini fiili olarak savaş alanlarında tecrübe ettiklerinden aydınlar arasında en pozitif zihniyete sahip olmuşlar ve yeteneklerini son sınavlarında hakkıyla göstermişlerdir. Savaş bilimine sağlanan emek ve paranın, diğer bilimlere de ihtiyaç oranında sağlanmasıyla aydınlar arasında bir denge kurulacak ve milletin gelişmesi sağlanacaktır. Kazandığı zaferin ardından dini idealin son üçyüz yıldır bir yorgunluk sürecine girmesiyle Batı’da milliyet ve medeniyet ideallerinin yükselişe geçtiğini belirten Mustafa Şekip’e göre, Anadolu’da kazanılan zaferin ardından yeni Türkiye’de bu idealleri yükseltecek olanlar gençlerdir. Gençler, ihtiyaç duydukları gücü, dini idealden değil dini idealin oluşturduğu ruhtan alacaklardır.

Mustafa Şekip, “Musahabe: İhtiyarlar Medeniyeti” başlıklı yazısında, dini idealin yorgunluk sürecine girdiği üçyüz yıl boyunca, bağımsızlık ve ilerlemenin önündeki en büyük engellerden biri olarak ihtiyarlık karakterini (seciye) işaret eder.¹⁵⁹ Yazar, Ahmet Haşim’in bir şair sezgisiyle ulaştığı bu gerçeğin, kendisini ihtiyarlık ve gençlik karakterinde hakim olan eğilimler üzerine düşünmeye yönlendirdiğini belirtir.¹⁶⁰ Buna göre, düşünce ve duyguların aracı olan sinir dokuları ve iradenin hareketinin aracı olan kemik dokuları gibi organik hayatın ihtiyarlarda körelmesi, onların hareketlerini ağır, titrek ve isabetsiz hale getirir. Hafızanın

¹⁵⁹ Mustafa Şekip [Tunç] (20 Kasım 1922), “Musahabe: İhtiyarlar Medeniyeti”, *Dergâh*, No: 39, s. 33-34. Mustafa Şekip aynı konuyu İstanbul’un resmen işgalinden önce *Genç Yolcular* dergisinde de ele almıştır. Yazarın bu makalesini, bu tez içerisinde “*Degâh*’tan Önce: *Genç Yolcular* ve *Ümid*” başlıklı bölümde ele almıştık.

¹⁶⁰ Mustafa Şekip, bir sohbet sırasında Ahmet Haşim’in şu sözlerinin ardından bu sonuca ulaşmıştır: “Azizi m dedi, biz hepimiz ihtiyarız. Bütün terbiye ve irademiz ihtiyarlıkla yoğrulmuştur. İstanbul’a hatta ne tarafa bakarsan bak herkeste bir ihtiyar sükunu, bir ihtiyar zevki var. Edebiyatımızı, musikimizi, ilmimizi, idareimizi, felsefemizi hatta dinimizi hep ihtiyarlara göre yapmışız. Nereye baksak hep ihtiyarlar medeniyeti içinde mahsur olduğumuzu görürüz. Adetlerimiz, eğlencelerimiz, terbiye ve muâşeretimiz, aile hayatımız, mektep ve medreselerimizde hep ihtiyarların iradeleri saltanat sürüyor. Konuşmalarımız, yazılarımız, giyinmelerimiz, yürüyüşlerimiz bile hep ihtiyar. Bizde yaşamayan yalnız gençliktir. Hepimiz ihtiyarlar kadar uslu ve sakiniz. Daha düne kadar beş yaşındaki çocukların bayram elbiseleri kaluş, potine varıncaya kadar hep ihtiyar taklidi. Gençliğin pek bir hakkı yok. Yegane vazifesi ihtiyarların iradelerine itaat. Hep haberimiz olmadan ihtiyarlar seciyesini öyle bir yaşıyoruz ki...” Mustafa Şekip [Tunç] (20 Kasım 1922), “Musahabe: İhtiyarlar Medeniyeti”, *Dergâh*, No: 39, s. 33.

zayıflaması, alışkanlıklara esir olma, göreneklerin kemikleşmesi, yeni fikirler üretme veya kabul etme konusunda halsizlik, başkalarının iradelerine boyun eğme, his, heyecan ve ihtirasların daralması gibi zayıflıklar, ihtiyarlığın getirdiği ruhsal yozlaşmanın bir sonucudur. Bu nedenle ihtiyarlarda kalan tek ve en güçlü eğilim, canını korumak eğilimi ve bu amaç doğrultusunda kişisel çıkar ve ahiret kaygısına bağlı bir dini histir. İhtiyarlıkta güçten düşme, doğal olarak hayal gücünü de fakirleştirir. Bu nedenle ihtiyarlarda, kendilerini geleceğe dair ümitlere ve ideallere bağlayabilecek his ve hayal gücü kalmamıştır. Kısalmış bir ömür için uzun ve geniş amaçların peşinden gitmek onlar için anlamsızdır. “Gemisini kurtaran kaptandır” ve “her koyun kendi bacağından asılır” hükümleri, ihtiyar karakterine ait ideallerin bir yansımasıdır. Bu ideal, sadece bireysel hayatlarda değil milli hayatta da aciz ve miskin roller oynamıştır. Son zamanların bir çok vezirleri ve nazırları ve hatta padişahları hep bu ihtiyar idealiyle zehirlenmiştir. Artık ortadan kalkmış olan bütün kurumlar, ihtiyar idealinin ve karakterinin başlıca eserleri olmuşlardır. Burada doğru olan ve eyleme yönelik bütün işler kağıt üzerinde kalır. Ismarlama işler, söz ebeliği, nasihatçılık, hep ihtiyar hasretlerinin bir sonucudur.

Fetih dönemlerinin ardından gelen yorgunluk, tembelliği de beraberinde getirmiştir. İhtiyarların yanında miskin ve atıl olanların ön safları işgal etmesi sonucunda, üç yüz yıl boyunca ihtiyar ideali ve ihtiyar karakteri saltanat sürmüştür. Bu idealin hareketini sağlayan şeyin, asgari çalışma, hissizlik, iradesizlik, idealsizlik, yalnızlık ve bencillik gibi ölüme götüren soysuzlaşmış eğilimler olması, bu dönemin gençlerinin ve çocuklarının kötü talihi olmuştur. Çocukluk ve gençlik, ihtiyar zihniyetine göre acizlik ve eksiklik anlamına gelmiştir. Böylelikle gençlerin yaratıcı güçleri bu ihtiyar idealinin bataklıkları içerisinde kurumuştur. Bu bataklıkta bütün milleti yutması ise son anda engellenmiştir. Çalışma (say) ve yaratma (ibdaa), medeniyetin en önemli iki sebebidir. Azim (mücadele), fedakarlık ve ideale tutkunluk (mefkûreye meclubiyet), gençlerin sahip olması gereken başlıca niteliklerdir. Bu beş huy (haslet) gençlik meyveleridir. Bu meyveler üç yüz yıldır ihtiyarlık karakterinin bataklıklarında kurumuşlardır. Mustafa Şekip’e göre bundan sonra toplumsal kurumlarda gençlik karakterini hakim kılmak, milli devrimin şaşmaz bir kuralı olmalıdır. Gençlik, bereketli, çalışkan, fedakar ve yaratıcı bir güç olduğundan, milletin kaderi, bu gerçek ve doğru güçler eline geçtiğinde bir dönem sona erecek ve ihtiyarlar ihtiyaç duydukları huzur ve hayata kavuşacaklardır. İlerlemeye susamış bir milleti, ihtiyarlar ve tembeller taşıyamaz. İhtiyarlar sahneyi genç aktörelere bırakarak kuliste kalmalı ve sadece gençlerin hata yaptıkları zamanlarda ara sıra yardım etmelidirler.

Anadolu’da kazanılan zaferin ardından Mustafa Şekip, *Dergâh*’ta yayınlanan son yazılarında kaba bir genellemeyle eski dönemin kapandığı ve yeni bir dönemin başladığı temasını işlemiştir. Bu yazılarda eski dönemi, dini ideal ve ihtiyar karakteri, yeni dönemi de milliyet ve medeniyet idealleri ile gençlik karakteri imler. Derginin son sayısında yayınlan “Musahabe: Taklitten İbdaa” başlıklı makalesinde ise yazar, insanın eylemlerini ruhsal değerleri itibarıyla üç aşamada ele almış, en aşağıya göreneği, onun üstüne taklidi ve en üste de yeni dönemi imleyen yaratma aşamasını yerleştirmiştir.¹⁶¹ Görenekle yaşayanların hayatlarında alışkanlıkların hakim olduğunu savunan yazara göre, bu durum sadece bireylerde değil milletlerde de görülür. Görenek hayatı içinde yaşayan milletler, diğer milletlerle temas etmeden, kendi içlerine kapanmış bir şekilde yaşarlar. Bunların bütün faaliyetleri kendi kendilerini sürekli olarak tekrarlamaktan ibarettir. Bu hayatta çalışma, azim ve irade denilen şeyden eser yoktur. Milletlerin bu görenek hastalığına düşmesinin ve hapis kalmasının bazı nedenleri vardır. En koyu görenek hayatı içinde bile, için için kaynayan bir takım sıkıntılar, çeşitli hareketler ve yenilik eğilimleri vardır. Bilincine varılamamış acıların bilince çıkması için yabancı milletlerle ilişkiye geçmek gereklidir. Zira en büyük değişim hareketlerinin, büyük göçlerin ve milletleri sarsan büyük savaşların ardından ortaya çıktıkları görülür. Hayat, kendi kendini bir dereceye kadar oluşturduktan sonra, eğer farklı hayatlarla karışmazsa alışkanlıkların üstün gelmesiyle donmaya başlar. Çünkü hayatın kendi çevresiyle bir dereceye kadar uyuşmasının ardından ortaya çıkan rahata düşkünlük, onun daha öteye gitmesine engel olur. Ruh, bedeni çalışmaya teşvik edebilmek için mutlaka dışarıdan gelen bir tahrik unsuruna, daha doğrusu, aşk ve hırs uyandıracak yönlendirmelere ihtiyaç duyar. “Üzüm üzümüne baka baka kararır” sözü ruhun bu ihtiyacını ifade eder. Batı’nın Haçlı seferleri sayesinde uyandığını ve bu uyanışın Kanuni’nin Viyana surlarına kadar gitmesiyle daha da hızlandığını belirten yazara göre, İskender’in Doğu’ya yaptığı seferler de, Doğu’nun yeni ihtiyaçlar ve ideallerle Batı’ya yönelmesinin başlangıcı olmuştur. Bu hareketlerin ardından, görenek hayatı sarsılmış ve yerine yabancı taklitçiliği ile başlayan yenilik arzuları ortaya çıkmıştır. Ruhsal hayatın bu aşamasında, yenilik arzusu vardır fakat gerçek yenilik yoktur. Her şey yenileştirilmeye çalışılır fakat hiçbir şey yenileşmez ve değişmez.

Taklit, yaratıcılığın en beceriksiz ve tembel şeklidir. Görenek hayatının mekanikleşmiş ve değişime direnen bir yapısı olsa da işleyişinden emin bir gidişatı vardır. Fakat taklit

¹⁶¹ Mustafa Şekip [Tunç] (5 Ocak 1923), “Musahabe: Taklitten İbdaa”, *Dergâh*, No: 42, s. 81.

hayatında bu huzur yoktur. Bu nedenle taklit dönemleri, milletlerin en tatsız ve en renksiz zamanlarıdır. “Ümmet” idealinin hakim olduğu Nedim döneminden sonraki eserlerin çoğunda bir ruhsuzluk, bir neşesizlik ve bir beceriksizlik vardır. Taklitten yaratmaya geçebilmek için mutlaka yeni bir ideale ihtiyaç vardır. Zira uyanmış ve büyük bir değişim geçirmiş Batı’nın ruhuyla olan temasın artması yeni ihtiyaçlar uyandırmıştır. Özellikle Tanzimat’tan itibaren bu ihtiyaçlar artık kurumlarda devrim hareketine yönlendirmiştir. Fakat taklitten yaratmaya geçebilmek için değişimin gereğinin daha şiddetli bir biçimde duyulması gereklidir. Yüzyıldan beri yaşanan ölümcül deneyimler ve son suikastlerin yarattığı can korkusu, Türklerin bütün ruhunu toplamış, içlerindeki ve geçmişlerindeki en derin ve gizli yetenekleri ayaklandırarak onları dehalarına kavuşturmuştur. Taklitçilik, görenekle ilişkinin kesildiği bir dönemdir. “Milli deha”ya kavuşmak ise, taklitçilikle ilişkinin kesilmesi anlamına gelir. Bu dönem, hayatın en tatlı fakat en dikenli dönemidir. Türklerin “ümmet” dönemindeki en büyük eserleri, dini mimarileri, dili ve büyük idealler uğrunda gösterdikleri eşsiz fedakarlıklarla bunların doğurduğu büyük ruhtur. Dehanın bu yeni hamlesinde yaratmak zorunda olduğu şeyler ise, çağdaş bir milletin bütün ihtiyaçlarıdır. Bu nedenle Türk milleti, bütün yeteneklerini öncelikle milli idealinin doğru ve esaslı ihtiyaçlarında toplamak zorundadır. Yaratma döneminde başarılı olabilmenin ilk koşulu, bütün insanlığın geçmişini kavramak ve bu geçmişi “en kısa ve en emin” şekilde hayatın bir parçası haline getirmenin çaresini bulmaktır. Bunun için de, her şeyden önce, bütün mesleklerin uzmanlık kurumları oluşturması ve hükümet icraatının bu kanallardan gelecek ihtiyaçlara göre yürümesinin sağlanması gereklidir. Bu ilke kabul edildikten sonra, yaratmaya teşvik eden en güçlü unsurlar olan ihtiyaçların, yakından ve olabildiğince sağlıklı bir şekilde dinlenmesi temin edilecek ve böylelikle bu ihtiyaçlar doğrultusunda eğitilmiş olan seçkin yetenekler, yaratmaya teşvik eden bu unsurlar hakkında bilgilendirileceklerdir. Böylece çağdaş bir toplum ortaya çıkacak ve her taraftan gelen ihtiyaçlarını duymaya başlayan bu toplumun, ister istemez her yerde his (hassasiyet), düşünce (tefekür) ve irade merkezleri yavaş yavaş oluşacaktır. İhtiyaçlar, herkesçe bilindiği halde milletin bünyesinde kalmaya devam ederse, şaşkın ve telaşlı tepkilerden başka bir şey yapmak mümkün olmayacaktır. Milli ideal dehasının hamlesinde, çeşitli yönlerde bir çok ilerleme potansiyeli vardır. Bunların arasında yolu en açık olanlarını keşfedebilmek, mutlaka en esaslı ve güçlü ihtiyaç akımlarını kavramaya bağlıdır. Türk milleti bu kabiliyetin ilk hamlesini göstermiştir. Bugünkü gençliğe düşen görev ise, bu hamlenin önemini ve içeriğini iyi bir şekilde anlamaktır.

SONUÇ

Bu tezin başlangıcında amacımızın, Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımı ve bu yaklaşımın Milli Mücadele döneminin düşünce hayatındaki yansımalarını ortaya koymak olduğunu ifade etmiştik. Bu amaç doğrultusunda, Milli Mücadele döneminde “spiritüalist” yaklaşımın öncüsü olan *Dergâh* dergisini kapsamlı bir tarihsel bağlamsallaştırma çabasıyla incelemeye yöneldik. Yaptığımız literatür taramasında, Türk milliyetçiliğinin entelektüel arka planına ilişkin tarih yazımında, Milli Mücadele döneminin ihmal edilmiş olduğunu ve *Dergâh* üzerine kapsamlı bir çalışmanın bulunmadığını gördük. Bu noktadan hareketle, İttihat ve Terakki iktidarının diktatörlüğe dönüştüğü 1913 ile *Dergâh*’ın yayınına son verdiği 1923 arasında çeşitli dergi ve gazetelerde Türk milliyetçiliğini tartışan metinleri inceledik. Çalışmamızda, metinlerde yer alan sembolik dil ile döneminin tarihsel bağlamı arasındaki çok yönlü ilişkiyi çözümlemeye öncelik verdik. Tezimizin bu son bölümünde ise, çalışmamız boyunca vardığımız sonuçları tartışacağız.

Birinci Dünya Savaşı’nın başlarında Türkçü yazarlar arasında, Türkçülük akımının hedeflerine ilişkin henüz bir fikir birliği yoktur. Çanakkale’nin bombardımana tutulduğu 1915 yılının Şubat ayında, İstanbul’un işgali halinde Türkçü yazarların ne yönde hareket edeceklerini belirlemek üzere, *Türk Yurdu* binasında bir dizi toplantı gerçekleştirilmiştir. Bu toplantılara, İttihatçı Türkçülerin yanısıra İttihatçı olmayan fakat Türkçü olduğu düşünülen bazı yazarlar da davetlidir. Yapılan ilk toplantılarda, o zamana kadar “İttihatçılıkla Türkçülüğü beraber götürmüş” olanlar arasındaki bazı anlaşmazlıklar su yüzüne çıkmış ve İttihatçı Türkçülerin takındıkları diktatörce tavır, kişisel ve siyasi çatışmaların tırmanmasına neden olmuştur. Türkçülüğü açıklığa kavuşturmak üzere yapılan son toplantı ise, amacına ulaşmadan sona ermiştir. Sonuç olarak, Birinci Dünya Savaşı’nın bütün şiddetiyle kendini gösterdiği 1915 yılının ilk aylarında, milli benliği oluşturan unsurlara ilişkin yapılan tartışmalarda, Panturanist, Panislamist veya daha sınırlı bir Türkçülüğü savunan yazarlar arasında derin görüş ayrılıkları vardır. İttihatçı Türkçülerin ortak bir Türkçülük tanımı üzerinde uzlaşma arayışı, hükümetin, aydınları Türkçülük akımına dahil ederek kendi çatısı altında toplama çabalarının bir yansımasıdır. Fakat Türkçülüğün Turan idealiyle özdeşleşen imajı, bu uzlaşmanın önünde büyük bir engeldir. Zira İttihatçı Türkçülerin, Türkçülüğün dil ve edebiyat alanındaki hedeflerini Turan ideali doğrultusunda belirlemiş olmaları, özellikle

Osmanlı Türklüğünü öne çıkaran bazı aydınların, Türkçülük akımına karşı tavır almasının arkasındaki en önemli nedenlerden biridir.

Kişisel ve siyasi çekişmeler, savaşın dayattığı koşullar ve İttihat ve Terakki diktatörlüğünün yayın alanı üzerinde kurduğu baskı, 1915 yılında yazarları büyük ölçüde suskunluğa itmiştir. İttihat ve Terakki hükümeti ise, halkı seferber etmek üzere savaş propagandası ihtiyacını karşılamak ve savaşla birlikte ivme kazanan millileştirme siyasetine daha geniş bir destek sağlamak amacıyla, İttihatçı ve/veya Türkçü olsun olmasın bütün yazarları kendi çatısı altında toplama çabasındadır. Bu amaç doğrultusunda, hükümetin, bazı muhalif yazarları savaş edebiyatı kampanyalarına dahil etme yönünde gösterdiği çaba, milliyetçi yazarlar arasında belirli bir yakınlaşmayı da beraberinde getirecektir. Diğer taraftan, Türkçülük akımının edebiyat alanındaki hedefleri konusunda yaşanan gerilim, Osmanlı kültürel mirasını öne çıkaranlar ile bu mirasa karşı tavır alanların aynı çatı altında toplanmalarının önünde önemli bir engeldir. Bu bağlamda, *Genç Kalemler*'den beri sert polemiklerin yaşandığı dilde sadeleşme ve vezin tartışmaları, 1916 yılından itibaren edebi üretimdeki düşüşün sorunsallaştırılmasıyla yeniden gündeme taşınmıştır. Bu tartışmalarda, Türkçülüğü açıklığa kavuşturmak amacıyla birbiriyle mücadele halinde olan iki söylem öne çıkar. Osmanlı kültürel mirasını öne çıkaranlar, Türkçülerin, bu mirası reddederek Türkçülüğü hükümetin Turan siyasetine alet ettiklerini savunurlar, Türkçüler ise, Turan idealinden vazgeçmemekle beraber, kendilerine yöneltilen suçlamaların asılsız olduğunu iddia ederek bir uzlaşma arayışı içerisindeyler. 1917 yılına gelindiğinde Türkçülük akımının Osmanlılığı reddeden ve Turancılık ile birleşen imajı henüz bir tartışma konusu olmaktan çıkmamıştır. Bununla beraber yapılan tartışmalarda, bazı Türkçülerin, savaştan önceki polemiklerin tersine uzlaşma arayışına girmeleri, milliyetçi yazarlar arasında sınırlı da olsa bir yakınlaşma sağlamıştır. Bu yakınlaşma, asıl olarak, 1917 yılında Ziya Gökalp'in öncülüğünde yayınlanmaya başlayan *Yeni Mecmua* ile birlikte önemli bir aşama kaydedecektir.

12 Temmuz 1917-26 Ekim 1918 tarihleri arasında haftalık olarak yayınlan *Yeni Mecmua*'nın, başlangıçta siyasetten bağımsız olmasına karar verilmiştir. Fakat hükümetin desteği olmadan bir derginin ayakta kalabilmesi mümkün değildir. Ziya Gökalp'in, kendi aralarında topladıkları küçük bir sermaye ile bunun başarılabileceğini öne sürerek yazarları ikna çabası, İttihat ve Terakki'nin, kendisine mesafeli duranları kazanmak amacıyla yıllardan beri uyguladığı siyasetin bir parçasıdır. Bununla beraber, bazı muhalif yazarların, bu dergiyle birlikte İttihat ve Terakki Genel Merkezi'nin çatısı altında toplanmaya başlamaları, bir

kandırılmanın değil karşılıklı çıkarlara dayalı gönüllü bir beraberliğin sonucudur. “Derginin manasını idare eden” kişi ise, İttihatçı ve/veya Türkçü olsun olmasın dönemin birçok tanınmış yazarını *Yeni Mecmua*’nın çatısı altında bir araya getirmek için büyük bir çaba sarfeden Gökalp’tir. Durkheim sosyolojisini, Türkçülüğün Yeni Hayat ideali çerçevesinde hedeflerine ulaştıracak bir yöntem olarak benimseyen Gökalp’in, dergi yazarlarına koştugu şart, sanat ve edebiyat alanında dayanışmacı (tesanütçü/solidarist) olmalarıdır. *Yeni Mecmua*’nın 1918 yılında yayınladığı Çanakkale özel sayısında biraraya gelen yazarların, farklı siyasi görüşlere sahip oldukları, verdikleri edebi eserlerden de anlaşılabilir. Bu sayıda, hece ile aruz, sade bir dil ile ağdalı bir Osmanlıca, Turan ideali ile Osmanlılık vurgusu yanyana bulunur. *Yeni Mecmua*, İkinci Meşrutiyet döneminde milliyetçi yazarlar arasındaki yakınlaşmanın son durağıdır. Talat, Enver ve Cemal Paşalar arasında yükselen gerilim ve sansür baskısının hafifletilmesi, 1918 yılında bazı yazarlar arasındaki kişisel ve siyasi çatışmaları yeniden tırmandıracak ve *Yeni Mecmua*’da yapay bir şekilde oluşturulan birlik ve beraberlik havası da, yavaş yavaş dağılmaya başlayacaktır. Savaşın sona ermesinden birkaç ay önce, bazı yazarlar, artık Durkheim sosyolojisini eleştirmeye ve Türkçülüğün faaliyet sahasına ilişkin yapılan tartışmalarda Turancı söylemlerle açıktan açığa mücadeleye girişmeye başlamışlardır.

1917’de Rusya’da yaşanan devrim, Türkçüler arasında Turan idealinin yeniden güç kazanmasını sağlamıştır. İttihat ve Terakki hükümetinin Bakü’yü ele geçirme planları yaptığı 1918’in yaz aylarında, Azerbaycan’daki idari reformlara katkıda bulunmak üzere, çeşitli meslek gruplarından Türk memurların gönderilmesi gündeme gelmiştir. Bu girişim, kısa bir süre sonra Türkçülüğün faaliyet sahasına ilişkin bir tartışmanın fitilini ateşleyecek ve bu tartışma da Türkçülüğe ilişkin görüş ayrılıklarını yeniden su yüzüne çıkaran Türkçülük-Türkiyecilik polemiğine dönüşecektir. Hükümetin güdümünde yeniden ivme kazanan Turancılığa karşı Halide Edip’in gösterdiği tepki, hükümet çevrelerinde Kafkasya siyasetine bir saldırı olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde basına tanınan özgürlüğün sınırları, Türkçülük konusundaki bazı görüş ayrılıklarını, hükümetin siyaseti ile ilişkilendirerek gündeme taşımaya izin verecek ölçüde geniş değildir. Bu polemik çerçevesinde milliyetçiliğe ilişkin ortaya çıkan kavramsal karmaşa, Türk memurların Kafkasya’ya gönderilmesi sorunundan ziyade, Türkçüler arasında geçmişten gelen bir uzlaşmazlığın yansımasıdır. İkinci Meşrutiyet dönemi boyunca Osmanlıcılık, İslamcılık ve Batıcılık akımları ile küçük ve/veya büyük Turan idealini temsil eden Türkçülük akımı arasındaki uzlaşmazlık, siyasi ve kültürel alanda önemli bir gerilim noktası olmuş ve bu gerilimin yarattığı çekişmeler, farklı milliyetçilik anlayışlarını benimsemiş olan Türkçülerin ortak bir paydada bir araya

gelebilmelerinin önünde büyük bir engel teşkil etmiştir. Bu polemik çerçevesinde Halide Edip'in, Turan'dan Anadolu'ya, kuramdan eyleme ve hayalden gerçeğe geçmek yönündeki söylemiyle Türkçülüğe yeni bir yön verme arzusu, ancak Milli Mücadele döneminde bir hareket haline dönüşebilecektir. Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinin ardından Türk Ocağı'nın bazı üyeleri tarafından kurulan Köycüler Cemiyeti, Halide Edip'in ortaya koyduğu bu söylemi eyleme geçirmeye yönelik önemli bir girişimdir. 1921 yılında yayına girecek olan *Dergâh* dergisi ise, aynı söylemden hareketle bu girişimin düşünsel temellerini oluşturmaya yönelik yeni bir yaklaşım ortaya koyacaktır.

Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'nda aldığı yenilginin ardından İttihat ve Terakki önderleri ülkeyi terk etmiş, Ziya Gökalp ve Ahmet Ağaoğlu gibi birçok ileri gelen İttihatçı tutuklanmış, sürgün edilen muhalifler ise yavaş yavaş İstanbul'a geri dönmeye başlamışlardır. İttihat ve Terakki iktidarına yöneltilen eleştirilerin büyük bir ivme kazandığı Mütareke'nin ilk aylarında, Turan ideali, Türkçülük akımı, bu akımın öncüsü ve İttihat ve Terakki iktidarının filozofu olarak tanınan Ziya Gökalp ve onun öne çıkardığı Durkheim sosyolojisi, muhaliflerin başlıca hedefleri arasındadırlar. Türkçülüğe yöneltilen eleştirileri karşılayanlar ise, bu dönemde yayına giren *Büyük Mecmua* yazarlarıdır. 6 Mart-25 Aralık 1919 tarihleri arasında onyediyi sayı yayınlanan *Büyük Mecmua*, birçok Türkçü yazarı çatısı altında toplayarak, *Yeni Mecmua*'nın ardından Türkçülüğün temsilcisi konumuna gelmiştir. Mütareke döneminde Türkçülüğe karşı Osmanlıcılığı savunan bazı aydınlara göre yapılması gereken, Türkçülük sevdasından vazgeçerek “hakiki Osmanlı ve kavi Müslüman” kalmak ve “kanlı çetenin meş'um mefkûresinden” bir an önce kurtulmaktır. İttihat ve Terakki'yi, “İttihad-ı Anasır”a dayalı Osmanlıcılık siyasetinin temsilcisi olarak işaret eden *Büyük Mecmua* yazarları ise, Türkçülüğü, İttihat ve Terakki'nin yanısıra Panturanizm ve Panislamizm siyasetleri karşısında konumlandırma çabasındadırlar. Bu dergiyle birlikte Türkçülük, artık İttihat ve Terakki iktidarının bir zamanlar izlemiş olduğu siyasetle, Turan idealiyle, Ziya Gökalp ve Durkheim sosyolojisiyle arasına bir mesafe koymaya başlamıştır. *Büyük Mecmua*'da, Turan'a karşı Anadolu idealine, Gökalp'in dogmatikliği ve bir filozoftan diğerine geçerek sürekli fikirlerini değiştirmesine yapılan vurgu ve Durkheim ile “taban tabana zıt” Ribot'nun ve Bergson felsefesinin güncel tartışmalarla buluşması, Türk milliyetçiliğine yeni bir yön verme arzusunun bazı yansımalarıdır. Fakat 1919 yılının sonlarına gelindiğinde Osmanlı-Türk düşünce hayatında Turan idealine karşı Anadolu idealinin ve Durkheimci yaklaşıma karşı Ribot ve Bergson'un kavramlarıyla örülü yeni bir yaklaşımın ortaya çıktığını söylemek için henüz erkendir.

İstanbul ile Anadolu arasındaki uzlaşmayla seçim kararının alınmasından sonra yaşanan süreçte bazı aydınlar, siyasete bulaşmadan entelektüel alanda kalarak siyasi çatışmalara son veren ve çağdaşlaşmayı öne çıkaran kapsayıcı bir milliyetçilik yaklaşımı oluşturmayı hedeflemişlerdir. Bu doğrultuda benimsenen tavırlardan biri, çağdaşlaşma yolunda atılmak istenen adımların önünü tıkayan Osmanlıcılık-Türkçülük çatışmasını, bu siyasi akımlar arasında bir sentezle fakat bu akımların oluşturduğu söylemlerin dışında yeni bir yaklaşımla çözmektir. Daha sonra *Dergâh* yazarlarının da benimseyeceği bu çizginin şekillenmesinde, *Genç Yolcular* dergisinin önemli bir yeri vardır. İstanbul'un resmen işgalinin ardından kapanan bu dergi, 1 Aralık 1919-11 Mart 1920 tarihleri arasında sadece altı sayı yayınlanabilmiştir. Fakat *Büyük Mecmua*'nın ardından *Genç Yolcular*, yeni bir milliyetçilik yaklaşımı oluşturmak üzere Osmanlıcılığın ve Türkçülüğün düşünsel temellerinin tartışmaya açılmasında *Dergâh*'tan önce gelinen önemli bir aşamayı temsil eder.

Yüzyıldan beri çözümü aranan bunalımın, Tanzimatçılık ile başladığını savunan *Genç Yolcular*'a göre, o zamandan beri yaşanan döneme son zamanlarda "Rönesans/Teceddüt" dönemi denmeye başlanmıştır. Bu dönemde yaşamış olan nesiller, özellikle iki akıma dahil olmuşlardır. Bunlardan birincisi, "insaniyetçilik" ve ikincisi, "milliyetçilik"tir. Bunların bozulmuş şekilleri ise, "kozmpolitlik ve emperyalizm"dir. *Genç Yolcular*'ın kendilerinden önce gelen nesillerle ilişkilerinin derecesini belirleyen temel ilke, "milliyeti yıkmayan bir insaniyetçi telakki, yahut insani duyguları boğmayan bir milliyetçi ruhu"dur. *Genç Yolcular*, kendisini Osmanlıcılık veya Türkçülük gibi siyasi akımlar çerçevesinde değil, fikir akımları olarak öne çıkardığı milliyetçilik ve insaniyetçilik çerçevesinde konumlandırmıştır. Dergide bu çerçevede yapılan ilk tartışmalardan biri, milliyetçilikle özdeşleşen sosyolojiye karşı entelektüel alanda nasıl bir tutumun benimsenmesi gerektiğidir.

Sosyoloji ile mücadele etmek amacıyla ona karşı ilgisiz kalmak veya Darülfünun'da sosyolojiyle ilgilenen öğrencilere fiili bir yaptırım uygulamaya kalkmak yerine, bütün aydınlar, Avrupa ve Osmanlı yenileşmeleri arasında yaptıkları bir karşılaştırmayla bilimcilik ve bu çerçevede sosyoloji karşısındaki konumlarını belirlemeleridir. Böylelikle sosyoloji ile milliyetçilik arasında bir özdeşlik olduğu algısı kırılacak ve milliyetçilik sosyolojinin sınırları içerisine hapsedilmekten, sosyoloji de milliyetçiliğin aleti olmaktan kurtulmuş olacaktır. Bununla beraber, *Genç Yolcular*'da sosyolojinin yerine Mustafa Şekip'in öncülüğünde psikolojinin öne çıkarılması, bu dergi ile *Dergâh* arasındaki diğer bir ortak noktadadır. Fakat

Mustafa Şekip'in *Genç Yolcular*'da yayınlanan yazılarında, henüz *Dergâh*'taki gibi Bergson ve Ribot'nun sağladığı kavramsal bir çerçevenin varlığından veya Gökalp ve Durkheim sosyolojisine karşı sistemli bir eleştirel yaklaşımdan bahsetmek mümkün değildir. Darülfünun hocalarının öncülüğündeki *Genç Yolcular*, İstanbul'un düşünce hayatında siyasi çatışmalardan beslenen karşıt görüşleri, Tanzimat ile başladığı kabul edilen yenileşme hareketinin çatısı altında ve kapsayıcı bir milliyetçilik yaklaşımı etrafında bir araya getirmek adına, *Dergâh*'tan önce atılmış önemli bir adımdır. Fakat İstanbul'un işgaliyle derginin kapatılması, bu girişimi sekteye uğratmış ve siyasetin dışında kalarak entelektüel alanda bir çözüm arayışına yönelen aydınları, siyasi bir yol ayrımının eşiğine getirmiştir.

İstanbul'un işgalinden bir süre sonra Damat Ferit Paşa'nın desteğiyle yeniden yayına giren *Ümid* dergisi, bazı *Dergâh* yazarlarının da aralarında bulunduğu aydınların, milliyetçi olmanın tek başına yeterli olmadığını anladıkları ve bu siyasi yol ayrımında bir tercih yapmak zorunda kaldıkları önemli bir aşamayı temsil eder. *Ümid*'in yazarları arasında olan ve İstanbul'dan Anadolu'ya geçmek isteyen dört hececiden Vâlâ Nureddin ve Nazım Hikmet'in kabul edilip, Faruk Nafiz ve Yusuf Ziya'nın "seciyesiz" denilerek geri çevirilmesinin arkasında, Anadolu'nun İstanbul'daki bazı yazarlara bir mesaj gönderme kaygısı vardır. Bu hikayenin İstanbul basınında da yer almış olması, *Ümid* yazarlarının, her ne kadar milliyetçi bir çizgiyi temsil etseler de Damat Ferit'in propagandasını yapan bir dergide toplanmalarının, kendileri için siyasi açıdan sakıncalı bir durum yaratabileceğini görmelerinde etkili olmuştur. Anadolu'ya kabul edilen iki hececinin, kısa bir süre sonra Anadolu hareketine katılmayanlara karşı hükümetin emriyle kaleme aldıkları "Siz de mi satılıksınız?" başlıklı şiir, İstanbul aydınlarına hem bir çağrı hem de bir uyarı niteliğindedir. Bu şiir, her ne kadar, Faruk Nafiz'in dediği gibi İstanbul gençliğini gücendirmiş olsa da, aydınların entelektüel alandaki milliyetçi duruşlarının, siyasi tavırlarını net bir şekilde ortaya koymadıkları sürece bir anlam ifade etmediğini anlamalarını sağlayacak ve bu durum da Anadolu hareketini destekleyen *Dergâh*'ın yayına girişinde önemli bir motivasyon unsuru olacaktır. *Dergâh*'ın yayın hayatına girişinden sonra *Ümid*, iki sayı daha devam etmiş ve son sayısı olan yirminci sayısını 24 Mayıs 1921'de yayınlamıştır. *Ümid*'in yazar kadrosunda yer alan isimlerin bir çoğu, bir süre sonra *Dergâh* yazarları arasında yer alacaklardır.

Dergâh dergisi, bazı Darülfünun hocaları ve dönemin tanınmış yazarlarının öncülüğündeki Darülfünun öğrencileri tarafından, İstanbul'da 15 Nisan 1921-5 Ocak 1923 tarihleri arasında onbeş günde bir olmak üzere kırkiki sayı yayınlanmıştır. Türk

milliyetçiliğine yeni bir yön vermeyi hedefleyen dergi yazarları, bu amaç doğrultusunda yeni bir toplumsal felsefe olarak konumlandıkları Bergson felsefesinden hareket etmişlerdir. *Dergâh*'ın genç yazarlarına öncülük eden Darülfünun hocaları, bu felsefeyi konumlandırırken eş zamanlı ilerleyen ve birbirini besleyen iki çizgide hareket etmişlerdir. Bunlardan birincisi, bu felsefenin temel argümanlarını Osmanlı-Türk aydınlarına tanıtmak, ikincisi ise, bilimcilik karşıtı duruşun bu felsefeyle birlikte büyük bir zafer kazanarak Batı düşünce hayatına yeni bir yön verdiğini göstermektir. *Dergâh* yazarlarının bu iki çizgide gerçekleştirdikleri yayın faaliyeti, dergide siyaset, edebiyat, eğitim, sanat ve tarih gibi çeşitli alanlarda yapılan tartışmaların ve dolayısıyla Türk milliyetçiliğinde “spiritüalist” yaklaşımın düşünsel temellerini oluşturmuştur. Diğer taraftan, dergide bilimcilik karşıtı duruş, sadece Bergson felsefesinin sınırları içerisinde değil, Batı düşünce hayatında tanınmış çeşitli düşünürlerin çalışmalarıyla desteklenerek savunulmuştur. Bu düşünürler arasında Bergson'un ardından dergide en çok öne çıkan isim, deneysel psikoloji üzerine yaptığı çalışmalarıyla Théodule-Armand Ribot'dur. Osmanlı-Türk düşünce hayatına ilişkin tarih yazımında pek fazla söz edilmeyen bu düşünür, dergide Bergson felsefesinin argümanlarını, genişletmek amacıyla kullanılmıştır. Başta Bergson olmak üzere T. Ribot, W. James ve E. Boutroux gibi düşünürlerden hareketle, dergide darwinizm, materyalizm ve entelektüalizm gibi felsefe akımlarına getirilen eleştiriler, dönemin bazı aydınları tarafından bilim karşıtlığı olarak algılanmıştır. Bergson felsefesine karşı Ahmet Şuayıp'tan itibaren ortaya çıkan bu eleştirel çizgiyi, *Dergâh*'ın yayınlandığı dönemde devam ettirenler özellikle, Marxizmin ve tarihsel materyalizmin temsilcisi olan *Aydınlık* dergisi yazarlarıdır. *Dergâh*, kendisini bilim karşıtlığıyla suçlayanları, siyasi ve kültürel sorunlara çözüm arayışında bilimci bir zihniyetin esiri olmakla suçlamıştır. Bu suçlamanın başlıca hedeflerinden biri, İttihat ve Terakki iktidarının filozofu olarak tanınan ve pozitif bir bilim olarak öne çıkardığı Durkheim sosyolojisini, Bergson felsefesinin de dahil olduğu diğer felsefi yaklaşımlara üstün gören Ziya Gökalp'tir.

EKLER

TABLOLAR

Tablo 1: Görülme sıklıklarına göre *Dergâh*'ta yer alan sütun başlıkları

1	Şiir (137) ¹	15	Terbiye (8)	29	Milli İctimaiyat (2)
2	Musahabe (39)	16	İctimaiyat (7)	30	Küçük Hikaye (2)
3	İstanbul'un Onbeş Günü (34)	17	Fıkra (6)	31	Halk Masalı (2)
4	Hikaye (27)	18	Lisaniyat (6)	32	Şark Edebiyatı (1)
5	Ruhiyat (23)	19	Kitaplar ve Muharripler (6)	33	Edebiyat Alemi (1)
6	Felsefe (22)	20	Temaşa (6)	34	Edebi Tetkikler (1)
7	Nesir (13)	21	Halk Edebiyatı (5)	35	Diyorlar ki (1)
8	Edebiyat Musahabeleri (12)	22	Musiki (5)	36	İlim Hayatı (1)
9	Edebiyat Tarihi (12)	23	Sanat (5)	37	Çerçeve (1)
10	Türk Tarihi Tetkikatı (12)	24	Nefis Sanatlar (4)	38	Yeni Kitaplar (1)
11	Tarih (9)	25	İlim Cereyanları (3)	39	Bulunmuş Sahifeler (1)
12	Memleket Manzaraları (8)	26	Sanat Musahabeleri (2)	40	Anadolu Tasvirleri (1)
13	Fikir Hayatı (8)	27	Sanayi-i Nefise (2)	41	Nazgüleyle Musahabe (1)
14	Kitabiyat (8)	28	Mimari (2)	42	Milli Hayatın Köşeleri (1)

¹ “Şiir” başlığı ondört sayıda bulunur. Üçüncü sayıdan itibaren şiirler, yazıların arasına serpilmiştir. Dergide yer alan şiirlerin çoğu yüksek öğretim kurumlarında öğrenci olan gençler tarafından yazılmıştır. Yahya Kemal, Ahmet Haşim ve Yakup Kadri gibi tanınmış şairlerin verdikleri şiirlerin yanı sıra dergideki yüzotuzüye şiirin kırkiki Ali Mümtaz (Arolat), onsekizi Necmeddin Halil (Onan), onbiri Ahmet Hamdi (Tanpınar), yedisi Emin Recep (Gürel), altısı Hasan Ali (Yücel), beşi Nurullah Ata (Ataç), dördü Hasan Rasim (Us), üçer şiir de Ahmet Kutsi (Tecer) ve Kemalettin Kami (Kamu) gibi genç şairler tarafından yazılmıştır.

Tablo 2: Görülme sıklıklarına göre “İstanbul’un Onbeş Günü” sütunundaki alt başlıklar

1 Matbuat Alemi (13)	7 Sinematograf (2)	13 Japon Edebiyatı (1)
2 Kitaplar (10)	8 Rus Edebiyatı (2)	14 Vatanımıza Dair (1)
3 Edebiyat Alemi (8)	9 Resim (2)	15 Yeni Neşriyat (1)
4 Tiyatro (4)	10 Alman Edebiyatı (1)	16 Temaşa Alemi (1)
5 Mektuplar (3)	11 Fen Alemi (1)	17 Lisanımıza Dair (1)
6 Harb-i Umumiye Dair (2)	12 Mecnualar (1)	18 Konferans (1)

Tablo 3: Yazarı bilinmeyen yazılar

Yıldızla veya üç noktayla imzalananlar (23) ²	İmzasız olanlar (21) ³
Baş harfle imzalananlar (15) ⁴	Sansürlü olanlar (5) ⁵
Anonim olanlar (5) ⁶	Çevireni belli olmayanlar (2) ⁷

² İlk yedi sayının beşinde “İstanbulun Onbeş Günü” ve beşinci sayıda “Halk Edebiyatı” başlığı altındaki iki şiir üç nokta ile imzalanmıştır. Yedinci sayıdan yirmibeşinci sayıya kadar “İstanbulun Onbeş Günü” başlığı iki yıldızla imzalanmıştır. Bunların dışındaki iki yıldızlı iki yazıdan biri olan, “Çerçeve” başlığı altındaki “Nedim’in Evi” isimli yazı Yahya Kemal’e aittir. Otuzdördüncü sayının kısa bir açılış yazısı olan ve herhangi bir başlık altında bulunmayan “İstanbul’un Kalbi” başlıklı yazı ise, muhtemelen Fevzi Lütfi’ye aittir. *İstanbulun Onbeş Günü* başlığı altındaki yazılarda yirmibeşinci sayıya kadar üç nokta ve iki yıldızın dışında başka bir imza görülmemiştir.

³ Bunların tamamı yirmibeşinci sayıdan itibaren “İstanbulun Onbeş Günü” başlığı altındadır.

⁴ Bunların tamamı yirmibeşinci sayıdan itibaren “İstanbulun Onbeş Günü” başlığı altındadır.

⁵ Bunların dördü “İstanbulun Onbeş Günü” başlığı altında olmakla beraber ikisi “Matbuat Alemi”, ikisi “Edebiyat Alemi” başlıkları altında yayınlanmıştır. Sonuncusu ise, Ziya Gökalp’in otuzbeşinci sayıdaki “Musahabe: Mefkûrenin Harikaları” başlıklı yazısıdır. Bkz. Ziya Gökalp (21 Ağustos 1922), “Musahabe: Mefkûrenin Harikaları”, *Küçük Mecmua*, No: 12. Çeviriyazısı için bkz. Ziya Gökalp, *Küçük Mecmua II*, Yay. Haz. Şahin Filiz, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, Antalya, 2009, s. 9-12.

⁶ Bunların dördü bir başlık altında olmadan türkû, koşma ve mani türünde, sonuncusu ise ‘Mülkiyet-i Edebiye’ hakkında çeşitli yazarların görüşlerinin aktarıldığı bir yazıdır.

⁷ Herhangi bir alt başlık altında olmadan, Maxim Gorky ve Claude Farrère’den iki çeviridir.

Tablo 4: Harf Sırasıyla *Dergâh*'ta imzası görülen yazarlar ve verdikleri eser sayıları

1	Abdülhak Hamit (1)	34	Hasan Rasim (4)	67	Mustafa Şekip (35'de 49)
2	Abdülhak Şinasi (7)	35	Heyet-i Tahririye (1)	68	Münir Tevfik (1)
3	Adem Dede (1)	36	Hüseyin Avni (14)	69	Namık İsmail (2)
4	Ahmet Hamdi (11)	37	Hüseyin Galip (1)	70	Nasuhi (16)
5	Ahmet Hamit (1)	38	Hüseyin Namık (13'de 14)	71	Necmeddin Halil (16'da 18)
6	Ahmet Haşim (12'de 16)	39	Hüsnü Dede (1)	72	Nureddin Mustafa (3)
7	Ahmet Kudsi (3)	40	İdris Sabih (1)	73	Nurullah Ata (9'da 12)
8	Ahmet Talat (1)	41	İhsan (2)	74	Osman Senai (1)
9	Ahmet Tevfik (2)	42	İlyas (4)	75	Öksüz Aşık (1)
10	Ahmet Vefik (8)	43	İsmail Galip (2)	76	Pierre Loti (1)
11	Ali Ekrem (1)	44	İsmail Hakkı (4)	77	Ragıp Hulusi (7)
12	Ali Galip (24'de 30)	45	İsmail Hikmet (2)	78	Rezan Arif (20)
13	Ali Mümtaz (34'de 42)	46	İzzet Melih (1)	79	Ruşen Eşref (5)
14	Ali Nizami (1)	47	Jacques Feyder (3)	80	Salih Zekâi (1)
15	Arif Dündar (1)	48	Karib Hasan (1)	81	Samih Rıfat (2)
16	Aşık Hasan (1)	49	Kemalettin Kami (3)	82	Satı Bey (2)
17	Basri Lostar (3)	50	Kerim (1)	83	Suat Salih (1)
18	Bursalı Mehmet Tahir (1)	51	Kilisli Rıfat (1)	84	Süleyman Cevat (4)
19	Celaeddin Avni (1)	52	Köp.Za. Ahmed Cemal (23'de 24)	85	Şükrü (1)
20	Cevdet (1)	53	Köp.Za. Mehmet Fuat (5)	86	Şüküfe Nihal (1)
21	Cavide Hayri (9)	54	Mahmut Celâleddin (3)	87	Tahir Karaoğuz (1)
22	Emin Recep (7)	55	Mahmut Nedim (1)	88	Tevfik Fikret (1)
23	F. Grenad (1)	56	Mehmet Emin (11'de 12)	89	Tokadizade Şekip (1)
24	Falih Rıfkı (6)	57	Mehmet Halit (13'de 15)	90	Vahit (6)
25	Fevzi Lütü (30'da 41)	58	Mehmet Hilmi (3)	91	Yahya Kemal (17'de 19)
26	Hâki (1)	59	Mehmet Kadri (2)	92	Yakup Kadri (21'de 22)
27	Halide Edip (6)	60	Mehmet Said (2)	93	Zeki Bey (1)
28	Halil Bedii (1)	61	Mehmet Şerafeddin (1)	94	Zikri (1)
29	Halil Fikret (3)	62	Mihrabi Baba (3)	95	Ziya Gökalp (10) 1'i sansürlü
30	Halil Vedat (3)	63	Mimar Mashar (1)	96	
31	Hamit Sadi (5)	64	Mimar Semih Rüstem (1)	97	
32	Hasan Ali (9'da 12)	65	Munis Lütü (1)	98	
33	Hasan İhsan (5)	66	Mustafa Nihat (16)	99	

RÛHİYYÂT

Hakikî Hürriyyet

Ma'neviyyât sahasındaki ilimlerin hâdiseleri kendi evsâf ve mâhiyyetleri dâiresinde tedkik ve ona göre îzâh olunmağa henüz yeni başlanmışdır. Mesela rûhî hâdiseler ilmî bir sûretde tedkik olunmağa başlandığı zaman – Herbart'da görüldüğü gibi – en evvel mihanik ilminin dinamik kısmı olan “câzibe” kanûnuyla îzâh edilmek istendi. Sözde rûh-u beşer Şems manzûmesi gibi bir manzûme imiş de buradaki fikirler, cürmlerindeki kuvvete göre birbirlerini cezbe veya def' ederek saha-i şuûra girebiliyor ve rûhun fa'âliyyetini te'mîn eden şey câzibe kanûnunun fikirler âleminde bir nev'î tecellîsinden ibâret oluyor. Zekâ'-yi beşer meçhûlleri dâimâ bir ma'lûm îanesiyle istihrâc etmeğe mecbûr olduğundan rûhiyyât vâdisindeki bu ilk mukâyese ve istintâc ne kadar basit ve kaba ise o nisbetde zarûrî bulunduğundan magdûr görülmek iktizâ' eder. Bil'âhare (Lavouazye)nin kimya âleminde gösterdiği dâhiyâne muvaffakiyyet üzerine rûhî hâdiseler kimyevî hâdiselerle mukayese ve bunların kanûnlarıyla îzâh olunmak istendi; ve artık rûhî hâdiseler mihânîkî hâdiseler tarzında görülmeyip kimyadaki imtizâc hâdisesi gibi bir kaynaşmadır zan olundu.

Fi-l-vâki' bu taklîdî görüş evvelkisine nisbetle daha ustalıkla ise de yine rûh-u beşer cemâdât kanânlarıyla îzâh olunmaktan kurtulmamıştı. Hattâ Ziya Bey'in “Durkheim”ı ta'kîben yaptığı ictimâiyyât kimyanın ictimâî hâdiselere aynıyla tatbîkinden başka bir şey değildi. Bu ictimâiyyata göre bütün ictimâî hâdiseler, rûhî hâdiselerin imtizâc sûretiyle kaynaşarak anâsırdan bi-l-küllîye farklı olmak üzere husûle getirdiği bir takım eşya, daha doğrusu maddelerdir. Hâlbuki cem'iyyet denilen şey canlı bir mevcûd, mütesânid ve mütekâmil bir vahdet ise bu mevcûdu kimyevî hâdiselerin mefkûresiz, terakkî ve tekâmülsüz teâmüllerine benzetmek ictimâî hayâtı kimyevî bir terkîbe ircâ ederek öldürmektir. Kimyanın mevzuu olan cemâdât içinde mefkûre, terakki, teâlî, tekâmül gibi hayâtî ef'uleleri yaşatmak bir emr-i mahsal olduğuna nazaran bu kabîl taklîdî bir ictimâiyyatla hayât-ı akvâmı görüp anlamak beyhûde bir gayretidir.

Bunun içündir ki “Durkheim”ın ictimâiyyâtı yakın bir zamanda “Auguste Comte”un ictimâiyyâtı gibi kitâblarda kalmağa mahkûm olmakdan kurtulamayacaktır. Nitekim gençlerimiz arasında Ziya Bey'in ictimâiyyât telâkkîsini ta'kîb etmek isteyenler varsa bile bunlar da er geç bu ictihâdın ictimâiyyât gibi hayâtî bir mevzûun mâhiyyetine asla tevâfuk etmeyen bir taklîd olduğunu anlayacaklardır. Fi-l-vâki' bu ictimâiyyât, “Sabahaddin Bey”in “İlm-i ictimâ” ünvânı altında “Edmon Demolen” eserini ta'kîben iddiâ ettiği lâyuhtî ictimâiyyâtından bâzı cihetlerde daha hayırlı bir ictihaddır. Çünkü “İlm-i ictimâ”nın müctehidlerine nazaran iksir-i hayât ve bekâ yalnız Anglosakson milletlerinde, hem de bunların ancak infirâdî olanlarında toplanmıştır. Bütün milletlerin selâmetleri bu medenîyyete canla başla temessül etmektir. Buna muvaffak olamayanlar ya mahv olmayı veya onun esâreti altında çile doldurmayı göze almalıdırlar. Ve-illâ felâ yoktur!!... Ta'bîrimi ma'zûr görünüz: Ben, bu ictihâdî, ictimâiyyâtın en gözü bağı bir putperestliği gibi görüyorum. Hâlin iyi kötü en satvetli ve kakhâr kudretleri altında hayrân veya zebûn insanların ilk yakazası dâimâ bu tarzda bir putperestlik olmuştur. Fakat bu ibtidâî beht ve hayret çok sürmeyerek zalâlet perdeleri kalkar ve hayât-ı akvâmın ayrı ayrı istiklâl ve şerefleri ve kendi mukadderât ve istidâdları dâiresindeki hayât-ı tabîîleri takdîr ve teslim olunmağa başlar.

Bununla beraber Anglosaksonların mühim bir cüz-ü beşeriyet olmaları hasebiyle onların medeniyetinde, beşeriyet iştirâki dolayısıyla, bütün akvâmın bünye-i hayâtiyyelerine dâhil olabilecek bazı muvaffakiyet ve umdeler bulunabilir. Bu hâl eski ve yeni bütün medeniyetler arasında vâki' olmuş bir hâdis-e-i tabîiyye olmak i'tibâriyle kâbil-i inkâr değildir. Fakat Anglosaksonların Mısır rahipleri gibi esrâr-ı hayâtı avuçları içinde tuttuklarına ve tekâmülün yegâne musaddıkı olduklarına inanmak büsbütün başka bir i'tikaddır. Bu i'tikad, Çinlileri uyuşturmak için zorla kabul etdirilmiş afyondan daha beter bir zehr-i ma'nevîdir. Zaten "İlm-i ictimâ"nın bugünkü vazîfesi kimbilir kaç zaman sonra yapılabilecek olan "mukâyeseli ictimâiyyât"a sağlam ve ayıklanmış mevâdd-ı ibtidâiyye hazırlamakdan başka bir şey değildir. Bu nokta-i nazara göre "İlm-i ictimâ"nın henüz ilim nâmına nâ-be-mevsim ictihâdlarda bulunmayarak ancak bir amele gibi mütevâzî-âne çalışmasını tensîb ettiğim anlaşılırsa bin kere tekrar edilmiş cidâllere beyhûde yere lüzûm kalmaz zannedirim.

*

Geçen asırda fizyolojinin iktisâb ettiği terakkiyât üzerine üçüncü bir taklidsilik devresi başladı. Bütün hayâtî hâdiseler, hükmî-kimyevî hâdiselere ircâ' eylediği gibi rûhî hâdiseler dahî bunların şuûrda mahsûs olan diğer bir yüzü ad olundu. Rûhî hâdiselerin uzvî hâdiselerle muvâzâtine istinâd eden bu ictihâdın ilk tatbîkât-ı sıhhati gâye ittihâd etmiş amelî bir tebâbiyyet zihniyetiyle yapıldığı için bundan rûhî hâdiselerin ancak marazî kısımları müstefid olarak hiss-i dînî, hiss-i ahlâkî ve hiss-i bedîî gibi münhasıran beşerî olan hissiyyât-ı âliye çok yanlış ve tahribkâr telâkkilere uğramış veya büsbütün metrûk bırakılmıştı. Hâlbuki beşeriyetin hakikî saffet-i mümeyyizeleri bu hissiyyâtta tecellî ettiğine nazaran insanı, mâhiyyet-i mümtâzesi dâiresinde anlamak için behemehâl mezkûr hissiyyâtı kendi hayât ve kıymet-i mahsûsaları dâiresinde tedkik etmek iktizâ' ederdi. İşte bu tedkik ciddî bir vukuf ve salâhiyyetle ancak geçen asrın sonlarına doğru yapılmaya başladı. Rûhun kavânîn-i tabîiyyeyi keşfetmekten bir maksadı "refâh" ise diğer maksadı "hürriyyet", yani kendini maddenin esaretinden mümkün mertebe tahlis ederek mefkûrelerine hizmet edebilecek bir hâle getirmektir. Kurûn-ı vustâde ma'neviyyâtın suistimali nasıl rûhları körleten bir salgın hastalık halini aldıysa elyevm maddiyatın sû-i isti'mâli dâhî doymak nedir bilmeyen mütecâviz bir ihtiras ile rûh ve ahlâkî tâ gönüllerinden kemirmekdedir. Tahmînimde aldanmıyorsam bu asrın târihi, rûhların mütecâviz ve mütehakkim maddeye karşı isyân ve muzafferiyetleri ile tetevvüc edecektir.

İntibâh devrinde başlayıp inkişâf edemeyen "insâniyyet perverlik" cereyânının bir ma'zereti vardı ki o da kurûn-ı vustâdda çok ihmâl edilen maddiyyâtın geriliği idi. Hâlbuki ondokuzuncu asır madde ve refâh vâdisinde hamd olsun, fevk-al-tahmîn bir muzafferiyetle tetevvüc etmiştir. Artık bu muzafferiyetin kahramânı olan Garblılar insâniyyete hizmet etmek pîşvâlığını tutmayı da modası geçmeğe mahkûm olan eski haydud politikacılığını binbir sanîa ile ta'kîb etmek gafletini göstermekde devâm edeceklerse hem kendilerine, hem de bütün beşeriyete tasavvurun fevkinde büyük bir ateş salacaklardır. Bu yangına meydân vermemek herkesden evvel daha akl ve dûr-bîn olması iktizâ eden bu âleme teveccüh eder. Hele Yunanlılar gibi yegâne meziyetleri, hırsızlık ve hilekârlıkla karışık bir nâmerd kurnazlığı olan bir millete Şark'ın muhafızlığı pâyesini tevci etmek ummâ-yı siyâsinin bir dâstânı olmağa lâyıktır. Bu dâstânı tahlil edenler sükût-i hayâle uğrar uğramaz "nankör millet" diye ma'lûm-u a'lâm edeceklerine Şark'a karşı nankörlükten vâz geçerek azıcık samîmîleşseler hak yolu bulmuş olacaklardır.

*

Bütün bu mukaddemât beni hakikî hürriyyet hakkındaki nokta-i nazarıma îsâl edecek bir vâsıta. Hürriyyetin ilk ve büyük aşığı Nâmık Kemâl'in:

“Ne efsûngâh etmişsin ey dîdâr-ı hürriyyet,

sadâ-yi bülendini işiden Türkler hürriyeti en evvel bir şiir gibi sevdiler ve “dîdâr-ı hürriyet”e âşık oldular. Aşk, insanın içinde kaynamakla berâber müessiri hâricî bir timsâl olmak i’tibâriyle biz de hürriyeti yabancı bir diyârdan gelerek hüsn-ü cemâliyle bizi meftûn edecek bir Venüs zannetdik. Hâlbuki bu duygu hakâkat hâlde bizim hissimizi, hakikî hürriyetimizi ifâde ediyor muydu? Bana kalırsa bu “dîdâr-ı hürriyet”de Fransız timsâl hürriyetinin gayr-i meş’ûr bir intihâl-i edebîsi var. Nitekim bu intihâl-i hürriyet te’sîriyledir ki Tanzîmâtçılar ve muakkibleri Kanûn-ı Esâsî şikârını hakikî bir hürriyet cihâdî zannetdiler. Hakîkatî söylemek lâzım gelirse buna hürriyet değil, hürriyetle oynamak derler. Ma’mâfih çocuklar dehâlarını nasıl oyunla inkişâf ettiriyorsa bir millet de evvelâ hürriyet oyunlarına muhtâc oluyor. Bugün çılgın bir hevesle yapıp oynadığı oyuncağı yarın lâkayd bir hisle terk ederek başka oyunculara koşan çocuklar gibi bizler de bir asra yakın zamandan beri hürriyet oyunlarıyla beslendik. Bittabî bu çocukluğun bir delikanlılığı ve sonra rüşd çağı gelecekti. Fakat bu nemânın tabîî olması için his hürriyetimizi artık emzikden kurtararak ana sütüyle beslemeye başlamalıyız. İkide birde matbûât ve kürsilerimizde numûne-i hürriyet ve kemâl olmak üzere gösterilen Garb Kanûn-ı Esâsîleri, yabancı milletlerin hukûk nazariyeleri başkalarının hürriyetini öğretmekden başka bir şey te’mîn edemez. Hürriyetin hukûkî bir mefhûm hâline geçmesi hayâtî bir sûrette tekvîn etmesinden sonradır.

Alelumûm lûgat ve hukuk kitâbları hürriyetin en umûmî ta’rîfini; esâretten hulâsa ile müsâvâte nâiliyetdirler diye gösterirler. Fakat bir millet için esâret dâhilî ve hâricî olmak üzere iki şekilde dahî olabilir. Dâhilî esâret her millet için bir aile mes’alesi olmak i’tibâriyle bence o kadar hâiz-i ehemmiyet değildir. Çünkü bu nev’î esâret ne kadar kötü olursa olsun bir milletin hayâtı için öldürücü bir tehlike teşkîl etmez. Bu olsa olsa büyüklerin veya büyük tanınmış aile efrâdından bir kısmının küçüklere karşı muvakkat bir tahakküm veya istibdâdî olabilir. Ve bu istibdâd er geç yeni nesillerin uyanıklığıyla ref’ olunarak yerine kanûn nazarında mehmâ imkân bir müsâvât ikame olunabilir. Fakat hürriyet, müsâvâtdir diyerek bir de “rûhî” müsâvât hülyâsında bulunanlar tevehhüm içinde yaşayacaklarından asla şübhe etmesinler, Zevî-l-hayât yiyib, içmek, büyyüb doğurmak ve ölmek husûsunda müşterek olmakla tekâmül vâdîsinde sefeleden ulvîye, basitden mütekâmîle gitmek üzere nasıl merâtibe uğramışsa rûh-u beşer dahî bir nev’î olmakla beraber mertebe mertebe farklı bir çok ecnâs ve tenevvüülere ayrılmıştır. İki fikri bir araya getiremeyecek kadar basit ve insicâmsız rûhlar olduğu gibi bütün muammâ-yı hayâtı şâyân-ı hayret bir insicâm ve tertîb dâiresinde yaşayan feylezof ve âlimlerin rûhları dah’î vardır. İşte o yamaçlarla bu şahikalar arası mertebe mertebe yükselen nice rûh tenevvüüleri ile doludur. Bu tabîî tevaffuk daha doğrusu tekemmül farklarının tabiatda kabûl edilerek rûhda kabûl olunmaması ma’nâsız bir gayretidir. Hakîkat şudur ki daha mütekâmil bir rûh, kendinden dûn rûhların üzerinde behemehâl bir nüfûz ve satvet gösterecektir. Bu nüfûzu tanımamak kavânîn-i tabîyyeyi ihmâl etmekle müsâvîdir. Meselâ ateşin suyu kaynatamayacağını iddiâ etmek ne ise yüksek rûhların mâ-dûn rûhlara te’sîrini inkâr etmek aynı şeydir. Fi-l-vâki’ rûhiyyâtın henüz genç bir ilim olması ve mevzû’un ecnâs-ı hayvaniyye gibi istikrarlı bir bünyeye hâiz olarak çok mütehavvil bulunması hasebiyle rûhların hayvanatda olduğu gibi ilmî bir tasnîfi henüz yapılamamıştır. Fakat rûh-i tekâmül farkları şe’niyyetde bilfi’l mahsûs ve mücerreb olduktan sonra artık bunların kıymet ve ehemmiyet-i fi’liyyelerini inkâr etmek te’sirsiz bir gayretidir. Bu hakikatler teslim edildikten sonra hürriyetin nasıl bir esâretten kurtulmak demek olduğunu daha doğrusu hürriyet, tahakküm, istibdâd, esâret, nüfûz ve inkıyâd gibi ma’nâlarını hakıyla tefrîk edemediğimiz için birbirine karıştırdığımız mefhûmların mahiyet-i hayâtîyye ve tabîyyelerini anlayabiliriz. Tahakküm ve istibdâd hayât-ı âdiyye için tabîî bir nüfûz olmayıp buna inkıyâd edenlerin za’f ve gafletlerinden yabânî otlar gibi nahveti azmış bir rûhun hâl-i marazîsidir. Bu salgın otlar nasıl er geç bahçevânın hiddetli bir intibâhıyla kökünden sökölüp

atılmağa mahkum ise bir millet içindeki mânde ve müsteîr müstebler de aynı âkıbete mahkûmdurlar. Çünkü bu taslîtin yüksek bir liyâkat-ı rûhiyyeye müstenid olmayıb muvakkat bazı şerâit-i ictimâiyyenin bir çıbanıdır. Millet bünyesine verdiği ıztırâb mahsûs bir hâle gelince ihtilâl neşteri derhal bu çıbanın başını koparır.

Hakikî ihtilâl milletin bütün bünyesini tehlikeye koyan hummâlî bir ıztırâbın can havliyle yapıldığı bir aksûlameldir. İşte ihtilâlin gayr-ı kâbil mukâvemet kudret ve kuvveti bu hayâtîlikden gelmektedir. Bu hâlde bulunan bir bünyede hâkim olan zekâ ve basîret olmayıb hayâtî bir hamledir. Bu hamle en büyük zekâların tedbîr ve basîretlerinden çok daha şifâkâr bir müdâfaa, dehâ daha doğrusu hedefini bilen ve onu yıkacak kudreti bâligân-mâ-belâğ taşıyan bir hamle-i halâsıdır. İşte esâret dediğimiz şey rûhların fuzûlî ve mühlik bir istibdâd altında yaşamasından mütevellid hayâtî bir ıztırâbdır. Hürriyyet dahi bu ıztırâbın kanûn veya muâhede gibi sûrî ve cehlî vâsıtalarla değil hakikî ve şuûrlu bir hamle-i hayât ile millet bünyesinden def’ edilmesidir. Yoksa hürriyyet, bir takım mefhûmlarla kanûnların veya eşkâl-i hükûmetin yekdiğeriyle mübâdele edilmesi gibi bir amelîyye-i zihniyye ve kitâbiyye değildir. Ne büyük gaflet ki bir kısım münevverlerimiz hürriyyetin ma’nâsını hâlâ lûgatlarla hukûk-i esâsiyye kitâblarında arayıp bulmak ve bu sayede öğrenerek tatbîk etmek hulyâsındadırlar. İçimizden kimse çıkıp da hürriyyet ölü bir mefhûm değildir ki kitâblarda bulunsun diyerek bu zavallıları ikâz etmiyor. Evet târihlerde gördüğümüz hürriyyet ihtilâlleri bize herhangi bir mezâr altında yatan bir kahramânın kitâbe-i istihlâsına muttali’ etmekden başka ne öğrenebilir. Bunu öğrensek bile bize bir sahîfe-i târih belletmekden başka ne te’min edecek. Her millet, hürriyyetini kendi ıztırâblarından öğrenir. Hürriyyetin kitâblardan öğrenilen şekillerini Avusturya-Macaristan kadar dirâyetle tatbîk eden bir hükûmet olmasın. Orada yine her millet kendi hürriyyetini kendisinde bulmaktan bir an için olsun vazgeçmedi. Türkler için engerek yılanlarından daha zehirli olan dessâs Yunanlılar mütâreke fırsatından bilistifâde devletlerin muzâheretiyle istilâ ettikleri memleketlerimizde kanûn ve hürriyyet getirdiklerini i’lân ve bu sûretle hayâtın mâhiyyet-i hakikîyesini idrâk edemeyeceklerini zannettiği Türkleri iğfâl etmek ümidinde bulundular. Hâlbuki îmân vahdetiyle yaşayan Türk düşman bir milletin kitâb ve kanûn mefhûmlarıyla süslediği sahte ve hâin hürriyyetin arkasındaki hançeri hemen hissederek haberi olmadan kendi hürriyyetini buldu. Ve can havliyle hamle-i halâsını yaptı. İşte hakikî hürriyyetimizin mebd’i bu savlet-i hayâtîyyededir. Ba’demâ ıztırâblarımızı ne kadar kuvvetle duyar ve yaşarsak o kadar hür olacağımıza emîn olalım.

Yüksek rûhlara dahlde olsun hâricden olsun, menâfi’ hayâtımıza hadim oldukları takdîrde kendi irâdemizle inkiyâd etmek bir emr-i tabîiyyedir. Bu kabîl rûhların üzerimizdeki nüfûzunu bir tahakküm veya istibdâd hâlinde göstermek eser-i garz değilse bir hamâkatdır. Çünkü bu inkiyâd bir esâret olmayıb çok ma’nîdâr ve eski bir ta’bîrimizle tam bir “mürîdlik”dir. Mürîdlerin büyük mürşidlerine sadâkat ve merbûtiyyeti rûhların kavânîn-i tabîiyyesine intibâkdan başka bir şey değildir. Bunlara itâati tavsiye eden bütün atalarımızın kâd etdiği ma’nâ işte bu tarzda bir mürîdlik yani hürriyyetli ve duygulu bir inkiyâddır. Dikkat etmeli ki düşmanlarımız dâimâ güzîdelerimizle hükûmetimizin aleyhinde ve millet lehinde görünerek Türkleri bir milletin şîrâzesi olan büyük evlatlarından ayırmak maksadını ta’kîb etmektedirler. Çok teessüf olunur ki efkâr-ı umûmiyyenin mühim bir kısmına hitâb eden pek ma’rûf bir baş muharririmiz, bilerek veya bilmeyerek, bu düşmân nakaratını ikide birde vird-i zebân etmekden bir türlü kurtulamıyor. “Ayır ve hükm et” siyâset-i hâinânesinin gayesini herkesden daha iyi takdîr etmesi lâzım gelen siyâsî muharrirler garb müelliflerinin hayât-ı ma’neviyyemiz hakkındaki efkâr ve nazariyyâtından şübhe etmeyi ne vakit öğrenecekler? Bana kalırsa bunların hemen kâffesi bizi içimizden yıkmak için tertîb olunmuş serâpâ safsatalı sun’iyyelerdir. Bunları yazanlar da bize karşı nasfet, adâlet, muhabbet, hubb-i hakikat gibi meziyyet beklemek hamâkatin en büyüğüdür. Zaten bu vâdîdeki eserlerin bîtarafâne yazılması kendilerince matlub bile değildir. Bu kabîl neşriyyât, ilim kisvesi altında

istilâ aletleridir. Bunları okurken müelliflerinin kendi hissiyyât-ı mantıklarından başka bir şeyi ta'kîb etmediklerini iyice bilmek lâzımdır.

Hulâsa hakikî hürriyyet, kendi hayâtımızı bütün mâzisiyle duyub yaşamak ve buna ıztırâb ve ölüm getiren tehlikelere karşı dâimâ mukâvemetli ve canlı bir hâlde bulunmaktır. Ma'nevîyyatımıza i'timâd ettiğimiz nisbetde maddiyatın bize yâr olacağına emin olmalıyız. İnsanın hakikî kuvveti kudret-i rûhiyyesindedir. Taklid değil; tekvin edersek hür olacağız. Canlı ve îmânlı yaşamazsak madde üzerine müessir olacak kuvveti hiçbir zaman hâzm ve teksîf edemeyeceğiz. İştihâ' olmayınca yemek yenemediği gibi rûh, kendinden memnûn olmazsa hâricden hiçbir kuvvet alamaz.

3 Mayıs 1337 Dâr'ülfünûn Rûhiyyat Muallimi Mustafa Şekip

RÛHIYYÂT

İhtirâs Nedir?

Rûh, ilmî usûllerle tedkik edilmeye başlamadan evvel bütün rûhî hâdiseler gibi ihtirâsın da ahlâkî, dînî ve tıbbî gayelere göre muhâkeme edilmesi dolayısıyla mâhiyyet-i zâtîyyesi bir türlü anlaşılamıyordu. Coşkun şelâleleri andıran bu hâlet-i rûhiyyenin dâimâ i'tidâli arayan ahlâk ve tıb görüşlerine nazaran çok tehlikeli bir hâl addedilmesinden daha tabîi ne olabilirdi? Rûhun asrî telâkkilerinden hayli geri kalan muhit-i irfânımız ihtirâslar hakkında el'ân ahlâk-ı alâmın seviyyesini geçememiştir. Telâkki-i umûmîye bakılırsa ihtirâs, ayyaşlık gibi mezmûn ve tahribkâr bir ibtilâ-yi rûhdur. Hatta ihtirâsları rûhun şeytânî bir hâlî ve aklın düşmanı gibi gören nice feylesof ve âlimler görülmüştür. Tıbb-ı beşer, bir şeyin en ufak bir kötülüğü karşısında en büyük iyiliklerini unutmaya meyyâl olduğu için hayır ve şer gayesiyle verdiği hükümlerde asla bîtaraf kalamıyor. İşte ihtirâs da ilmî bir usûl ile tedkik edilinceye kadar bazı mazeretlerine aldanılarak âdetâ aforoz edilmiş ve her vesîle ile taşlanmaya lâyık bir hâlet-i rûhiyyemiz olarak kalmıştır. Hâlbuki zehirlerin bile en müessir şifâlara vâsıta olduğu meydanda iken bir şeyin alelîtlak kötülüğüne hükmetmek elbette basit ve mahdûd bir görüş olmakdan kurtulamaz. Emin olmalıyız ki rûh hakkındaki bütün telâkkilerimiz henüz pek geri ve başdan aşağı muhtâc-ı ta'mîrdir. Hâlet-i rûhiyyemizi lââyıkıyla ve mahallerinde tasarruf edebilmek için bunların asrî telâkkilerine yetişmeye mecbûr olduğumuzu bir dakika bile unutmamaya mecbûruz. Bunu yapmadıkça elindeki sermayeyi kullanmasını bilmeyen ve netîcede iflâsa mahkûm olan tâcirlerle döneceğimizden kat'iyyen şübhe etmeyelim.

Ne vâdide olursa olsun târihde nâm ve şân bırakmış bütün büyük adamlar muhterislerden başka bir şey değillerken ikide birde ihtirâsı taşlamak en büyük kudretimizden bîhaber yaşamaktan başka hiçbir şey ifâde etmez. Hatta ihtirâsın en bîamân düşmanları bile birer muhteristen başka bir şey olamazlar. Hele yaşadığımız inkılâb devrinde ihtirâsların mâhiyyet ve kıymet-i hakikiyyelerinden bîhaber olmak bizi çok fenâ ve tehlikeli âkıbetlere götürebilir. Bunun için ihtirâs aleyhdârlarına bir müddet için vur, fakat dinle demek istiyorum; tâ ki körü körüne taşlanan ihtirâs ile bir an için ulviye karşı karşıya gelebilelim. Yükseklerden dökülen coşkun sular, kendilerinden elektrik gibi zîkudret bir kuvvet istihsâl edilinceye kadar yalnız tahribkâr bir takım seller addedilirdi. Hâlbuki aynı sular hakkındaki nokta-i nazar bugün, kadar farklıdır. İhtirâs da tıbbî bunun gibidir.

Artık ihtirâsdan alelîtlak şikâyet etmenin ya acze veya cehâlete delâlet edeceğinin farkında olmalıyız. Her şey gibi ihtirâs da fâide ve mazeretlerden hâlî değildir. Bizim vazîfemiz onu olduğu gibi tanımaktır.

*

İhtirâs hakkında münhasıran felsefî veya ahlâkî mütâlaalar gerek şark ve gerek garb kütüb-i kadîmesinde pek çoktur. Fakat bunlarda gâlib olan mantık yalnız hayır ve şer gayeleri olduğu için ahlâka taalluk eden bir mevzû' teşkil ederler. Fazla olarak hayâtın tebeddülü dolayısıyla eski zamanların ahlâk telâkkileriyle bugünkü ahlâk telâkkilerinde azîm farklar hâsıl olduğundan bir çok cihetlerden zamanımıza uymayacak bir ahlâk zihniyyeti dâiresinde düşünülmüş olan bu şeyler bir cihetten fâideli olsa dahi rûhiyyât vâdisinde münâkaşaya değer bir ehemmiyetten mahrûmdurlar.

Muallim Nâci, lûgatında ihtirâsı: “şiddetli bir heves ve arzu” diye ta’rif ediyor; ve zannediyorum ki bu bâbda umûmiyyetle bildiğimiz de bundan fazla bir şey değildir. Arzu ve hevesât-ı mu’tedîl, yani ma’kul bir şekle girmedikçe “zihniyye-i felâsife”sinin tedvîn etdikleri ahlâk nazariyyâtında mezmûm bir şey addedildiğinden ihtirâs dahi aynı mantikî istidlâl ile gayr-i ma’kul bir taşkınlık ve hatta cinnet sayılmışdır.

Hissiyyâtın istiklâl veya muhtâriyyetini tanımayan ve fikirlere mukaddim olduğunu bilmeyen “zihniyye-i felâsife”sinin ictihâdlarına göre hisler, fikirlerimizin mütehavvil renkleri veya mübhem şekilleri olduğundan aklın mu’tedîl sahasında fikrîleşmeyen kuvâ-yi rûhiyye dâimâ tehlikeli görülmüştür. Hâlbuki 1880 senesinden i’tibâren hissiyyât vâdisindeki tedkikat-ı ilmiyye bütün ma’nevîyyât ilimleriyle felsefede ve hatta tebâbet-i rûhiyyede muhayyir-ül-ukul inkılâblar vücûda getirmiştir. Bu büyük inkılâbın rûhiyyât zemininde en meşhur üstâdı “Ribot” olmuştur. 1839’da doğup yetmiş yedi muammer olan bu üstâd bu en mühim mevzû’larında bilhassa hissiyyât vâdisindeki eserleriyle “zihniyye-i felâsife”sinin bütün hayât-ı rûhiyyeyi akla istinâd etdiren telakkîlerinin ne kadar sun’î bir mantık netîcesi olduğunu gün gibi meydana çıkarmıştır. Rûhumuzun “müşâbehet”, “mücâveret” ve “tezât” gibi fikrî tedâîllerle hareket ettiğini zanneden “zihniyye-i felâsife”sinin rûhu yalnız hâricî te’sîrlerle işleyen bir makineye kalb etmiş olduklarını hayâtîyyât ve garîziyyâta müstenid müşâhede ve tecrübelerle isbât etmiştir. Mevzû’larını vüs’atle ihâta ve fikirlerini ilmî bir vuzûh ile arz eden ve birçok me haz ve vesîkalar içinden hüsn-ü intihâba muvaffak olan, “bir parça hakikat”den başka bir gaye istihdâf etmediği için çok şâyân-ı i’timâd ma’lûmât-ı esâsiyye veren “Ribot” bu yakini tedkikatını ender tesâdüf edilen bir icaz ve metânet üslûb ile de ifâde edince cihânın medh ve takdîrine şâyeste bir üstâd olmuştur. Bu evsaf dolayısıyla “Ribot”nun kitapları rûhiyyâtın klâsik eserler meyânına dâhil olmuştur. 1896’da neşr ettiği “Hissiyyât-ı Rûhiyyâtı” bir şâheser olup yirminci asır döneminin felsefe ve ulûm-u ma’nevîyyede şâhid olduğu inkılâbın temel taşıdır. Bugünün ma’nevî ilimler ile felsefesi anlaşılmak için bu eserden başka yine aynı müellifin 1905’de neşr ettiği “Hissiyyâtın Mantığı” ve 1907’de çıkardığı “İhtirâslar Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye” nâm eserlerin behemehâl dikkatle ve kerraran okunulması lâzımdır. Bu hazırlık yapılmadıkça bugünkü cereyan-ı ilmî ve felsefîyi ne anlamak, ne de ta’kib edebilmek mümkündür.⁸

Son zamanların siyâset-i dâhiliyye münâkaşalarında dâimâ ihtirâslardan şikâyet edildiğine nazaran bu babda efkâr-ı umûmiyyeyi mehmâ imkân tenvîr etmek icab ediyor. Mevzû’ hayli vâsi’ olmak i’tibârıyla bir makâleye sığacak gibi değildir. Yalnız meselenin hepimizi şiddetle alâkadâr edeceğine kânî olduğum için mevzû’a birkaç makâle tahsis etmenin can sıkımayacağını ümid ediyorum. Bu makâlelerde bana rehberlik edecek üstâd “Ribo”nun yukarıda zikr ettiğim eseridir.

Mevzû’u teşrih etmek için hayâtı rûhiyyeyi hissiyyât ve efkâr i’tibârıyla “te’sîri hayât: la vie affective” ve “zihnî hayât: le vie mentale” olmak üzere ikiye ayırmak câiz olursa te’sîri hayât, hisler, heyecanlar ve ihtirâslar olmak üzere üç nevî te’sîri ihtivâ eder.

Hisler, esas i’tibârıyla uzviyye rûhi hayâtımızda mündemic istihâlar, ihtiyaçlar ve temayüllerdir. Mütevassit insanların hayâtında hisler heyecansız ve ihtirâssız bir surette muntazaman ve sakitane akup gider. Bunlar yer, içer, tesâdüf ederlerse güzelliği seyrederek, şöyle böyle iyiliklerde bulunur, dinlerini tutarlar....ruzul merre hayât dediğimiz şey de bundan

⁸ Bundan iki sene evvel Dâr’ülfünûn’a muallim olarak intihâb olunur olunmaz ilk işim, arz ettiğim ehemmiyyet-i azîmelerine binâen bu eserleri lisânımıza nakletmek olmuştu. Dört yüz elli sahîfeden ibâret olan “Hissiyyât Rûhiyyâtı”nı aynen nakil ettikten sonra “Hissiyyâtın Mantığı” nâm eseri buna zeyl olarak telhîsen ilâve etdim. Mütâlaasını arzu edenler “Dâr’ülfünûn Kütübhânesi”ne mürâcaat edebilecekleri gibi litografya ile tab edilmiş formaları dahi yine aynı kütübhânedan satın alabilirler. Ahvâl-i mâliyyem müsâid olsaydı kariatları biraz sıkıntılı olan el yazısı tablardan kurtarmağı çok arzu ederdim. Mâmâfih bu kabîl lâyetmüt eserlerin er geç alâkadârları tarafından tab ve neşr edileceğine eminim bir kemâldir. Ben elimden gelen vazîfeyi yaptığım için müsterihim. Ötesini bu kabîl eserleri himâye ve tab etmekle mükellef olan resmî ve gayr-i resmî müesseselerin düş-ü mesûliyyetine terk ediyorum.

ibarettir. Hislerin bu akışı fertlere tealluk ettiği şeylere muhit ve zamana göre değişirse de dâimâ mu'tedil ve sakindir. Denilebilir ki hissi hayât engin ovalarda akan sakit nehirleri andırır. Bunların suları etraftan ilhak, iltihak eden ırmaklarla dâimâ tahavvur ettiği hâlde sükunetlerine hiçbir hâlâl gelmez. İster sığ ister derin olsunlar bir maniaya tesâdüf etmedikçe sakın cereyanlarını dâimâ muhafaza ederler.

Heyecanlara gelince bunlar behemehâl hissiyyâtımızın bir mania çarpması veya muvazenesinin hâleldar olmasıyla baş gösterirler. Heyecanda nice hodgam ve diğer kam hislerimiz düçar-ı mümaneat olmasından mütevellit negehanı ve şerit bir aksülamel anlaşılmalıdır. Mesela korku, hiddet, sürur, merhamet, şefkat, infial, hüzn ve ilh. gibi bu hâllerimizin fikir, zeka ve akıldan nasipleri pek azdır. Çünkü gayrı meşur hayâtın ızdırarlarından gelen ve hemen hemen gayrı kabil içtinab-ı aksülamellerdir. Heyecanlarla geçen bir hayât, arızalı bir vâdide akan ve haillerini kırmak isteyen nehirleri andırır. Nitekim heyecan hâlinde rûhumuzun hâl-i sükunet tabîisinden çıktığı sararıp kızarmak titremek, terlemek, nefes kesilmek veya sıklaşmak gibi uzvi tagayyürlerle belli olmaktadır. Hayât alelade ve mevanisizi geçtiği takdirde heyecan yoktur. Hissin heyecandan farkı birinin sakın ve devamlı olması ise diğerinin şimşek gibi bir şiddetle çakıp çabuk geçmesidir. Heyecan hâlinde bulunan bir adam bütün kuvayı hayâtiyesine maruz kaldığı mani veya tehlikeye tevcih etmiş ve her türlü teemmülden ol evvel mukabeleye sevk-i tabîileriyle hazırlanmış bir kimse demektir. Bu vaziyete fikir ve ma'lûmât lahak oluncaya kadar hayâtı gerginlik bütün şiddet ve uyanıklığıyla bir devamdır. Çünkü hayâtın sıcak sinelerinden doğan aksülameller hariçten iktisab edilmiş soğuk fikirlerle birleşmedikçe galeyanlı şiddetini gayb etmez. Mesela bir hiddet teşhir-i silah etmiş bir adamın heyecandan hisse geçebilmesi için karşısına kanuni ve bittecrûbe ceza ve mahbusiyeti hatırlatacak bir gücün çıkması lâzımdır.

Hissi hayâtın bir çok ihtiyaç, arzu ve amelden ibaret olmak tenevvü ve servetine karşı heyecan hayâtı bir his, bir arzu, bir emel karşısında durmak ve bunlarla bir müddet cenkleşmek mecbûriyetidir. Görülüyor ki his ile heyecan arasında mâhiyyet farkı asla yoktur.

Şimdi ihtirâsın ne olduğunu artık anlayabiliriz. Herkes ihtirâsın heyecan gibi gelip geçici olmadığını ve bilakis sürgülü bir şey olduğunu bilir. Aynı zamanda muhteristarin ihtirâslarına taalluk eden hususlarda dâimâ müteheyyic ve hassas oldukları da malumdur. Şu hâlde ihtirâs her şeyden evvel devamlı bir heyecandır. Fakat bu devam eden heyecan behemehâl ya bir fikr-i sabit veya bir fikr-i hayal-i sabite üstâd eder. Binanaleyh ihtirâs sürgülü zihnileşmiş bir heyecandır diyebiliriz. Heyecanla ihtirâsın temelleri birse de evsaf ve secaya i'tibâriyle birbirinden çok farklı ve hatta yek diğerinden zıttırlar.

Heyecan hissın had bir şekli ise ihtirâs, müzminleşmiş bir hâlidir. Heyecan ne kadar ham ve iptidai ise ihtirâs o derece uygun ve muaddildir. Biri münhasıran uzviyetimizin bir ifâde-i evliyesi ve binanaleyh tabîi ise diğeri kısmen iktisabi, içtimai hayâtın tevalid ettiği bir hâlet-i rûhiyye ve sevk-i tabîilerimiz de temayüllerimize mütabık bir eser-i tefekkür ve mülâhazadır. Müzmin hastalıklar nasıl ikide bir de had devrelere dâhil olursa ihtirâslar da sık sık şiddetli heyecanlar geçirir.

İhtirâsın kısmen tabîi kısmen iktisabi olan mâhiyyetinden anlaşıldığına nazaran muhteristaları yetiştiren yalnız tabiat değil bir de zaman ve cemiyettir.

Şimdiye kadar ihtirâsı en çok tedkik edenlerin ahlâkçılar ve romancılar olmuştur. Bu fikre nazaran ihtirâs ya yıldırım gibi ani olarak inflak veya aheste bir tedricle taazzuv eder. Ani olanlarda hayât-ı te'sîriye aheste teşkil edenlerde hayât-ı zihniyye galiptir. Birdenbire teşekkül eden ihtirâslarda mebd'e'nin şiddetli bir heyecan olduğundan bunlar şiddet ve daimiliklerini dâimâ bu heyecandan alan ve yataklarını gittikçe derinleştiren bir sel gibidirler. Aheste bir surette gayri meşur olarak teşekkül eden ihtirâslara hakim bir heyecandan maada bir takım fikir ve hayaller de karıştığından bu nevi ihtirâslar küçük ırmakların terakümünden husûle gelen büyük nehirler gibi aheste aheste akarlar. Ani ihtirâslara nisbetle şiddetleri azsa da inat ve mukavemetleri pek çoktur.

En başta Kant olmak üzere bazı müellifler bütün ihtirâsları aculane bir takım hükümlerle hastalık ve cinnet addedip geçmektedirler. Filvakı ihtirâsta rûhun his ve mefûk bir noktaya saplanması alelade hâli olan tahavvül ve tenevvüünden çıkmış olduğunu ve binnetîce gayrı tabîi ve merdi addedilmesini mantıken istilzam ettirse de hakikat hâl bu kadar kati ve sehit hükümlere hiç de müsait değildir. İtidal ve muvazeneyi gaye iktidat etmiş ahlâkçılarla sıhhat ve maraz meselelerinde çok müşkil pesent olan bazı alim tabipler bizde bir fikr-i sabit ve bir hissi hakim görseler derhâl deliliği kondurmakta kusur etmiyorlar. Hâlbuki sıhhat ve meraz hudutlarını uzviyette bile ayırmanın ne kadar müşkil olduğu meydanda iken rûhiyyât sahasında bir hâdisenin sıhhat ve merazını alelacele hüküm vermek öyle kolay bir mesele olmasa gerektir. Filvakı ihtirâs yalnız uzviyet mahsulü olsaydı münhasıran bir tababet meselesi addolunabilirdi. İhtirâs mademki çok daha muğlak ve mütahavvil şeraiti ihtivâ eden bir rûh, bir târih ve bir cemiyet meselesidir o hâlde hüküm yalnız bir ilmin salâhetine mevdu bir dava olmaktan pek uzaktır. Herkes bilir ki hâdiselerin mustak...her ilimde bir değildir. Mesela tıbben hasta addedilen bir adam edebiyat, ahlâk veya târih ilminde en diri ve en muteber bir alim olabilir.

Bu makâlemde tıpkı bir tabiatçı gibi ihtirâsı müşâhede altına alarak yalnız evsaf-ı umûmiyyesi ile rûhi hâdiseler arasındaki mevkiini tayin etmeye çalıştım.

12 Eylül 1338

Dâr'ülfünûn rûhiyyât muallimi

Mustafa Şekip

MUSAHABE

Taklitten İbdaa

Fa'âliyyetlerimizi kıymet-i rûhiyyeleri i'tibârıyla sıralamak icâb ederse en aşağıya “görenek”i, ortaya “taklîd”i ve en yukarıya da “yaratma”yı koymak icâb eder. Görenekle yaşayanlar bütün fa'âliyyet-i hayâtiyyeleri i'tiyâdlara munkalib olmuş kimselerdir. Bu hâl yalnız ferdlerde görülmez. Milletlerde de vardır. Görenek hayâtı içinde yaşayan milletler kendilerinden başka âlem bilmeyenlerdir. Bunların mütemâdî fa'âliyyetleri kendi kendilerini mükerriren tekrarlamaktan ibârettir. Bu hayâtta cehd, azm, irâde denilen şeyden eser görülmez. Acabâ bu görenek hastalığı milletlere hangi vakit ve hangi sebepten âriz oluyor? Esâsen “yaratmak ısrârı”ndan ibâret olan hayâtın bazen görenek kalıpları içinde mahbûs olmasının elbette bir sebebi olacaktır. En koyu bir görenek hayâtı içinde bile için için kaynayan bir takım sıkıntılar, türlü türlü hareket ve yenilik temâyülleri mevcûddur. Yalnız bunların gayr-i meş'ûr ıztırâblar hâlinde şuûra çıkması için behemehâl başka muhîtlere, yabancı milletlere temâs lâzımdır. Nitekim en büyük tahavvül hareketlerinin büyük muhâceretlerle ve milletleri sarsan büyük muhârebelerle vuku'a geldikleri görülüyor. Cihangirlerin en mühim te'sîrleri akvâm-ı azîm kitlelerle birbirlerine temâs ettirmenin akabinde behemehâl yeni milletler ve yeni cem'iyetler zuhûruna vesîle teşkîl etmek oluyor. İhtilâssız bir hayât kendi kendini bir dereceye kadar teşkîl ettikten tabîiyyet-i sâniye hükmüne giren i'tiyâdların galebesiyle donmaya başlıyor. Çünkü kendi muhitiyle bir dereceye kadar intibak hâsıl ettikten sonra artık bundan ötesine gitmeye tenperveliğimiz mâni' oluyor. Rûh, bedeni cehd ve gayrete sevk edebilmek için behemehâl yabancı muharriklere daha doğrusu aşk ve hırs uyandıracak hâricâ tenbihlere muhtacdır. “Üzüm üzüme baka baka kararır” misli rûhun bu ihtiyâcını ifâde eder. Ehl-i salîb hareketleri olmasaydı Garbın uyanması herhâlde çok daha geç olurdu. Kanûnî'nin Viyana surlarına kadar gitmesiyle bu intibâh büsbütün hızlandı. Daha evvel İskender'in Şark'a akınında dahî Şark'ın Garb'a doğru yeni ihtiyâc ve mefkûrelerle akmasının bir mukaddimesi olmuştur. Bütün bu hareketlerde bir çok görenek hayâtları sarsılarak yerine ecnebî taklîdciliğiyle başlayan teceddüd arzuları görüldü. Hayât-ı rûhiyyenin bu seviyesinde teceddüd arzusu var; fakat hakikî teceddüd yoktur. Her şey yenileştirilmek istenilir; fakat hiçbir şey yenileşmez ve değişmez.

Taklîd, yaratıcılığın en beceriksiz ve tenbel bir şeklidir. Görenek hayâtında hiç olmazsa insiyâk ve mihânikîyyet hâline geçmiş ve gayr-i mütehavvil fakat ef'âlinden emîn bir yaşayış vardır. Hâlbuki taklîd hayâtında bu huzûr yoktur. Bunun için taklîd devirleri milletlerin en tatsız ve en renksiz zamanlarıdır. Taklîd dehası bir maymun zekâsı kadar mûz'ic ve ekseriyyâ ziyânkârdır. Denilebilir ki Nedîm Devri ümmet mefkûresi ile yaşadığımız ibdâ' devrenin son neş'esi olmuştur. Ondan sonraki eserlerimizin çoğunda bir rûhsuzluk, bir neş'esizlik, bir beceriksizlik vardır. Taklîdden ibdâ' geçmek için behemehâl yeni bir mefkûreye ihtiyâc vardır. Nedîm'den beri çektiğimiz sıkıntılar hep bu mefkûrenin hamlinden mütevelliddir. Çünkü uyanmış ve büsbütün yeni tahavvüllere uğramış Garb ile doğrudan doğruya ve bilhassa lisânları vâsıtasıyla bizzat rûhlarına olan temâsımızın artması bizde yeni arzular, ihtiyâclar uyandırdı. Ve bilhassa Tanzîmât Devri'nden i'tibâren bu ihtiyâclar artık müesseselere inklâb etmek mecbûriyyetini hissettirdi. Taklîdden ibdâ' hızlanabilmek için tahavvül lüzûmunu daha şiddetli duymak ihtiyâcı vardı. Nitekim bir

asırdan beri geçirdiğimiz mühlik tecrübeler artık başımızın çâresini aramağı ihtâr ediyordu. Hele son suikastlerin tevlîd ettiği can korkusu bütün rûhumuzu toplatdı. Ve içimizdeki, mâzîmizdeki en derîn ve gizli kabiliyyetleri ayaklandırarak bizi dehâmıza kavuşdurdu. Taklîdcilik görenekle bir kat’-i alâka idi. Millî dehâmıza kavuşmak da taklîdcilikle kat’-i münâsebet demektir. Şimdi hayâtın en tatlı, fakat en müşkil bir devresine yeniden dâhil oluyoruz. Ümmet devrindeki dehâmızın şah eserleri dînî mi’ mârîmizle lisânımız ve büyük mefkûreler uğrunda gösterdiğimiz emsâlsiz kudret ve fedâkârlıklarla bunların tevlîd ettiği fazâil-i rûhiyyedir. Dehâmızın bu yeni hamlesinde yaratmak mecbûriyyetinde olduğumuz şeyler ise asrî bir milletin bütün ihtiyâlarıdır. Bunun için bütün kabiliyyetlerimizi evvel-i emirde millî mefkûrenin müsbet ve esaslı ihtiyâlarında teksîf etmeye mecbûruz. Moda veya lüks hâlindeki ihtiyâlarla mefkûrenin asırlarca mesâiden sonra tahakkuk edebilecek ümîdlerine kapılmamağa çok dikkat etmek lâzımdır. İbdâ’ hayâtında ciddiyyetle muvaffak olabilmenin yegâne şartı bütün mâzî-i beşeriyyeti hâzm ederek anlamağa mütevakkıftır. Bunun için ilk işimiz bu mâzîyi en kısa ve en emîn bir sûrette hayâtımıza karışdırmanın çâresini bulmaktır. Bunun için de evvel-i emirde bütün mesleklerin ihtisâs cem’iyyetleri teşkil ederek hükümet icraatının bu kanallardan gelecek ihtiyâclara göre yürümesinin te’mîn edilmesine hazırlanmak lâzımdır. Bu prensib kabûl edilince ibdâ’ın en esaslı muharriki olan ihtiyâcların yakından ve mümkün olan sıhhatle dinlenmesi te’mîn edilecek ve bu ihtiyâclara müsbet ve müdellel bir sûrette âgâh olacak müstesnâ kabiliyyetlerde daha o dakikadan i’tibâren ibdâ’ mayasıyla telkîn edilmiş olacaktırlar. İş bu raddeye getirilince asrî bir cem’iyyet taazzuvu baş gösterecek ve her nâhiyesinden gelen ihtiyâclarını duymağa başlayan bu cem’iyyetin ister istemez en münâsib hassâsiyyet, tefekkür ve irâde merkezleri peyderpey teşekkül edecektir. İhtiyâclarımız şâyî’ bir hâlde ve mübhem olarak bünye-i milletde kaldıkça şaşkın ve telâşlı aksülamallerden başka bir şey yapmak kabil olamayacaktır. Emîn olalım ki millî mefkûre dehâsının hamlesinde muhtelif istikâmetlerde olmak üzere pek çok inkişâf cevherleri mündemicidir. Bunların içinden yolu en açık olanlarını keşfedebilmek; behemehâl en esaslı ve kuvvetli ihtiyâc cereyanlarını kavramağa mütevakkıftır. Milletimiz bu kabiliyyetin ilk hamlesini gösterdi. Bugünkü gençliğe düşen vazîfe bu hamlenin ehemmiyyet ve mâhiyyetine ârif olmaktır.

Mustafa Şekip

RUHİYAT

Resim ve Metafizik

Resmin metafizikle sıkı münasebeti olacağı vehle-i evlide asla hatıra gelmez. Hele sanatkarların çoğu mütefekkir olduklarını bilmek bile istemezler. Bunların eserlerini arının bal yapması gibi ilahi bir selika ile vücuda getirdikleri için asla düşünmeyüp yalnız mülhem olduklarını zannederler. Halbuki tabiat karşısında mütefekkirlerin düşünmeleriyle sanatkarların ilhamları netice itibariyle bir cinsten olup aralarında yalnız bir yol farkı vardır. Birinde tefekküre havas ve tecrübe yolundan girilir diğesinde his ve heyecan yolundan geçilir. Kainat karşısındaki feylezof mülâhaza ve tefekkür vaziyetinde ise sanatkarın mürakabe ve ilham halinde bulunur. Hayatın en samimi ve en mahrem bir ilmi olan sanatın ilmin ruhu olan felsefeden uzak kalması şöyle dursun bilakis felsefenin en ruhlusudur. Zaten hiçbir sanatkar tabiatı aynen kopya etmediği kabul etmediğine göre fizik aleminden başka bir alem arıyor demektir. Bu alem hiç şüphe yok ki sanatkarın mizac ve mefkuresi veya bir telakkiyi mahsusu arasından görülmüş manidar bir alem-i müntehabdır. Asar-ı sanat canlı eserler demek olduğuna nazaran her canlı şey gibi eser sanatın da sistemli bir uzviyeti olması lazımdır. Bu temin edilmedikçe sanatkara yaratıcılık payesi vermek manasız bir tevcih olur. Filvaki yaratmanın da dereceleri vardır. Fakat asgari yaratmak dahi yine tabiata hiç olmazsa yeni bir şive küçük bir mana ilavesini istilzam ettirir.

Tabiatın aynen taklidinin sanatta makbul olmaması o büyük eserin bir eser-i sanat olmamasına bazı heveskarları inandırmış gibidir. Lakin tabiatı bu surette anlamak sanatı resim, heykeltraş ve edebiyat gibi sanatlar için en tehlikeli bir dalalettir. Çünkü tabiatı aynen kopya ettirmekten men eden hikmet canlı şeylerin yalnız bir defa yaratılabileceği hasebiyle bunu aynı heyecan ve aynı vezn-i tahassüsle bir daha tekrar etmenin imkanı olmadığındandır. Vakan fotorafiler tabiatın aynen kopya edileceği zehabını verirse de burada kopya edilen tabiatın ruhu cümlesi, vezn-i hakikisi değil ancak suret-i camidesidir.

Bir de tabiat en büyük bir sanatkarın en muazzam bir şah-ı eseridir. Onun hakiki ve tam bediiliği heyet-i umumisindedir. Güzele ihaata edebildiğimiz aksamında ise bu bediiliğin ancak bir cüz'i malulünü görebiliriz. Hakikat halde nazifsiz üstad sanat-ı halık-ı tabiattır. Sanatkarlar bu üstadların eserlerinden mülhem olarak kendi küçük alemlerini yaratmağa uğraşan küçük mübeddilerdir. Tabiatın bediiliğinden şüphelenmek eser-i üstadın gayri bedii olduğunu değil olsa olsa şakirin kendini bulmağa başladığını gösterir. Mücerret mefkurecilerin ibda'ya vasil olmak için tamamen gayrı şen'i bir alem aramaları vehmi mutlaktan başka bir şey değildir. Ulum-u tabiiyenin müşahade ve tecrübe felsefesinden mülhem olan ilk naturalistler dahi tabiattaki bediiliğin gayrı kabil tecezzi tek bir hüsün olduğunu ve bunun bir köşesini yapmakla ancak malul ve nakız bir güzellik vücuda getirilebileceğini bir türlü anlayamamışlardır. Tam manasıyla naturalizm ancak halık-ı azamın ufk-u ru'iyet ve bipayan-ı kudretine erişmekle mümkün olabilir ki buna takıt-ı beşer mütehammil değildir. Bu sebepten naturalizm nazariyatı sanatkara ne kadar ves-i güzellik kaynakları arz ederse o nisbette de sefilleşmek tehlikeleri getirir. Çünkü şe'niyetin o mahdut havasımızla kopyası bize yavaş yavaş sanattan uzaklaştırır. Tabiat ressam için bir model değil belki hür telakkilerine ve şahsi heyecanlarına alet olacak bipayan bir hazine-i anasır olabilir. Bu vasıtayı tamamen ihmal etmek isteyen bir ressam tutunabilecek hiçbir nokta bulamadığı gibi kendisini anlatmağa müsaade ve imkan verecek bir vasıta da bulamaz. Şu halde tabiat ressam için evvela bir istinadgah ve sonra da kendi alemine isale delalet edecek sağlam bir

rehber ve yabansız bir vasıtaadır. Hülyalarımız ne kadar çılgın olursa olsun istinadgahı behmehal tabiatıta arayacaktır. Tabiatıtan harıç bir idealizm mevhum bir yokluktur. Zaten adem-i kabil tasavvuruyla değıldır. Herşeyi yok tasavvur ederken bile bu tasavvuru yapan bir şuur vardır.

*

İlim daha doğrusu madde felsefesine istinad eden ilk naturalizmin az bedii olduğu anlaşılması üzerine tabiatıyla aksülamel olacaktı. Fakat rasyonalizm, idelalizm ve romantiziminden bıkmış olan resmin artık maziye irtica etmesine imkan yoktu. Çünkü tabiat müşahedesinin ne kadar feyyaz olduğunu hergün yeni bir muaffakiyetle ispat eden ilim hayatı yavaş yavaş ressamaları da tezkir etti. Bunun için şen'iyetlerden tamamen ayrılmanın teşekkül etmiş olan yeni zihniyete aykırı geleceği aşıkardı. Ne olursa olsun yine en hayırlı ümit tabiatla kaynaşmaktı. Fazla olarak ilim esrar-ı tabiatı gittikçe inceleyen derinleşen bir tahlil ile her gün bir parça daha feth ediyordu. Şu halde bu yeni ressamalar da naturalistlerin tahlilsiz olarak meşk-i ihtiras ettikleri tabiatı haberleri olmadan tahlile konuldular. Şe'niyetlerdeki renk, şekil ve ziyaların namütehane tenevvülerine şahit ola ola bila ihtiyar bu tenevvülerde hakim olan müessiri temyiz etmeye ve bunun neticesinde gözlerindeki perde yırtılmış gibi tabiatı başka türlü görmeye başladılar. Evvelce akıllarının sabit mefhumlarına göre herşeyin muayyen ve sabit bir şekli vardı. Halbuki ziyanın cilvesine teveccüh eden bu nüfuzlu bir dikkat rasyonalizmin şekle verdiği ehemmiyetin esaslı bir şey olmadığını gösteriyordu. Mesela sabahleyin yapılan bir Süleymaniye tablosu ile akşam karanlığında veya ay ışığında tersim edilen bir tablonun şekli, renk ve hatta mana itibarıyla birbirlerinden ne kadar başka şeyler olduğu tezahur etti. İşte bu tecrübe karşısında kalan ressam şekillerle renk ve bilhassa ziyanın felsefesine düşerek sözle olmasa da fırçasıyla dedi ki: eşya, ziya hüzmelerinin telahuklarına tabi neticelerden başka bir şey değıl. Bunlar bir anda nasıl telahuk edilirse şekiller de ona göre değışiyor. Şu halde şekiller kararı ve mevkıt bir takım tezahürlerden ibaret. Asıl olan yalnız ziya. Bu ne kadar feyizle taşarsa eşyada da o kadar kesret, ma'valiyet, ihtizaz, faaliyet, şevk ve bereket gösteriyor. Ziya kısınlınca da eşyayı besatat, hiffet ve hüznün ve kasvet kaplıyor. Demek ki akıl ve zekanın bildiği manazır ile ziyanın gösterdiği tabiat arasında çok başkalık var. Ziya altında sağlam, metin, mukavim, görünen eşya karanlıkta hafif metanetsiz ve mukavemetsiz kalıyor. Binanaleyh şe'niyet eşya değıl ancak ziyanın oyunlarıdır. Ressam aklın kabul ettiği şekiller yerine her an titreyen, layulkati değışen hiçbir zaman muayyen bir kalıba girmeyen bir nevi hayaletler karşısındadır. Bu hayaletler gah pembe gah kırmızı gah mavi gah sarı ve bunların yüzbinlerce anatından ibaret bir takım muğlak ziya oyunlarıdır. Öyle oyunlar ki saatten saate havadan havaya, mevsimden mevsime değışiyor. Binanaleyh resmin mevzuu eşya ve tabiat değıl muhtelif ziyaların gayrı kabil tahdid ve tayinini imtizac ve terkibleridir. Gözlerimiz önünde sabit ve muayyen zannetiğimiz şekiller ziyanın binbir cilvesi içinde mütemadiyen titremiş ve zaman zaman değışmiş hayaletlerdir. Bu sebepten resim edilecek tek bir Süleymaniye yerine ya yüzlerce Süleymaniye veya hiçbir Süleymaniye yok da asla kuvveden fiile getirilememiş idela bir şekil etrafında raks eden intibaalar var. Artık ziyanın tesirlerini bu tarza metafizik bir nazariyeden gören ve resmin ruhunu tabiat karşısında alınan intibaalarda bulan bir ressamın gayesi ziyanın fani ve firari cilvelerini tablolarında tespit etmek olacaktır. Bunun için de bir sıra tablolarlarla bu hakikatı teyit etmek icab eder. Nitekim Fransız ressamlarından (Rm. Klod Monet), ziyanın bu felsefesini resimde göstermek üzere olanca gayret ve kudretini sarfetmiş ve (Empresyonistler, intibacılar) denilen bir mektep işte bu esaslar dairesinde teşekkül etmiştir.

Rasyonalist ressamalar gözün bir tevsimi demek olan aklın prensiplerine istinat ederken natüralistler çıplak müşahedeye, empresyonistler ise basarî bir idealizme sarılmışlardır. Vakan bu mektep ziyanın bir nevi metafiziğine istinad ettiği halde hiçbir iddiayı felsefide bulunmuş değıldır. Fakat dünyayı bir sistem dairesinden görmek ve sonra da bu görgüyü teyid edecek numuneler misaller göstermek metafizikten başka bir şey midir? Bu felsefî görüş itiraf

edilmemesine rağmen emperesyonistlerin tablolarında mükemmelen mündemictir. Muhtemeldir ki bunların tablolarında arzuları sadece bazı tesirat-ı ziyaiyeyi göstermek ve bu tesirat altındaki eşyayı aks ettirmek tabiata kendilerinden evvel gelen natüralistlerden daha sıhhatle yaklaşımdır. Zaten sanattaki teceddüd ve inkılaplar ekseriya hep böyle tabiata yaklaşmak namına yapılmıyor mu? Zaman ve binnetice ruhlar değişince eski alem sanattan usananlar öyle bir alem-i sanat özlerler ki burada tabiat artık başka türlü anlaşılmış, başka türlü hissedilmiş, başka türlü tadil ve başka türlü terkiib ve ifade edilmiş olsun. Resim naturalizm, rasyonalizm sahalalarında kaldıkça bütün inkılablarını evvel-be-evvel gözün ve aklın değişen itiyadlarında bulacaktır. Her itiyad bir tabiat-ı saniye olduğuna göre bir itiyaddan diğerine geçmek yeni bir tabiata şahit olmaktır. Zaten bütün hayati inkılabların müsbet gayesi itiyadları değiştirmek değil midir? Yemek, içmek gibi vazaif-i zarure-yi hayattan başka değişmeyen hangi itiyadımız vardır? Hiç korkmayarak denilebilir ki orijinal bir ressam behmehal yeni bir görüş yeni bir yapış itiyadı halk eder.

Bununla beraber hakikatı söylemek icab ederse hiçbir mekteb-i sanat bütün tabiatı bir hamlede ve tamamıyla his ve idrak ederek onun bütün güzelliklerini cem edemez. Her yeni nesil ruh ve tabiatın namütenahi güzellik membalarından inkişaf eden his ve fikirleri nisbetinde bir bediilik yaratabilir. Nitekim emperesyonistlerin realistlere nisbetle özendikleri tabiat daha ziyadar daha berrak, daha renkli, daha ihtizazlı ve daha havadar bir alemdir. Görüş ve duyuş tarzları değişince bunları ifadeye vasita olan yapış tarzları da bittabi muhavvile uğrayacaktır. Bunun için emperesyonistlerin yapış tarzı demek olan tekniklerinin telakki ettikleri alemle hayli sıkı bir münasebeti vardır. Bunlar renkleri açık, serbest ve çıplak kullanır. Natüralistler gibi livanın şiddet ve rengini tahfif veya izaleye uğraşmazlar. Fırça darbelerini birbiriyle kaynaştırmaya lüzum görmeyip parça parça bırakırlar. Şekillerin çevrelerini kuru ve sert çizgilerle haps ve tahdit etmekten hazzetmezler. Eşyanın zatı ve mahalli renklerine ehemmiyet vermeyip bu şeyler üzerine civardan aks eden ziyaları düşürürler ve gölgeleri renklendirirler. Tablolarıyla bir fikir ifade etmeyi hiç düşünmezler. Suni ve calı kompozisyonlardan nefret ederler. Esasen yine natüralist olduklarından tabiat karşısında çalışırlar. Hakkı ekserisinin gayesi celb heyecan bile değildir: Çünkü tabiatı telakkileri beşeri olmayıp ziyai ve levnidir.

Bununla beraber teknikle ruh ve mananın birbirlerinden suret-i katiyede la.....(ikinci sayfada sol üst köşede beşinci satır) oldukları anlaşılmasın. Muhtelif teknikler ile ala bir his ve bir fikir ifade olunabilir. Yalnız aynı tarzda ifade edilmediklerinden aralarında ayniyet olmaz. Mesela tabiatın halavetini ifade etmek için muhtelif iki teknikle yapılan iki tablodaki halavetlerin çeşnileri yek diğerinin aynı olmayıp başka başkadır. Bir de tek bir teknik ile muhtelif hatta muzadd his ve fikirler tebliğ olunabilir. Fakat burada da hissiyatın ihtilafı aynı tekniğe hususi manalar aks ettirir. Tıpkı gözlerle ruhumuzun münasebetleri gibi. Mesela bir insandaki aynı göz ruhun muhtelif hissiyatına göre başka başka cazibeler aldığı gibi ruh değişmediği halde göze bir benek düşmesi veya gözlük takılması üzerine eski mana kalmamaktadır. Bu teşbihten istihraç edilecek netice şudur ki sanatta ve bilhassa resimde tekniği ihmal etmek eserin kıymet-i bediasını rahne-dâr edecek sebeplerin en mühimlerinden olmasa da pek mühimlerinden biridir. Filvakı teknik başlı başına bedii değilse de her halde bediiliğin pek esaslı renklerinden birdir. Çünkü hemen bütün büyük ressamalarda kuvvetli ve vukuflu bir teknik müşahade edilir. Hatta sanatta kemalin birinci şartı manevi kudret ise ikinci şartı da maddi hürrü fendir denilebilir.

*

Emperesyonistler, tabiatın unutulmuş veya görülmemiş bazı keyfiyetleri ihya ederken yalnız bir cihete yüklenmeleri dolayısıyla aynı zamanda gerek sanattan ve gerek tabiattan bazı evsafı ref etmişlerdir. İşte bu kusur kendilerinden sonra gelen ressamların şikayetine vesile olmuştur. Evet vesile diyorum çünkü her yeni nesil yeni bir ihtiyaç, yeni bir temayül ve hatta yeni bir telakki getireceğinden eski nesilde kusurlar bulması doğru olmasa da zaruridir. Çünkü

hayat büyüdükçe değişiyor. Natüralistler empresyonistlere istihale ettikten sonra bunlarda (neo-empresyonist) denilen bir mektebe istihale ediyorlar. Bu mektebin ressamı yalnız tabiat karşısında çalışmakla iktifa etmiyorlar. Kısmen idealizm ve kısmen romantizmin verasetlerini de izhar ederek daha ziyade renkler aramaya veya suni kompozisyonlara doğru gitmeye mütemayil birer natüralist oluyorlar. Bunlar da ziya ayını büsbütün vecde ve huruşa geliyor ve artık resmi de şiir gibi söyletmek ve haruf ve kelimatını tespit etmek lazım geliyor. Bunun için de şimdiye kadar istimal olunmuş tarz-ı tersimleri mezc ve tadil ederek, sistemleştirmeğe ve bu surette ilham yerine ilm-i tersim ve usul-ü tersimi ikame etmeğe azm olunuyor. Neo empresyonistlerin bunlara “mümkün olan revnak ve şeffaflığı vermek” oluyor. Bu gayeye erişmek için de vasıta, şen’iyetlerdeki, renklerdeki gayeleri yani bulanık ve kirli renkleri kullanmayıp güneşin hakik ve temiz renkleri olan tayf-i şemsi renklerine yakın elvan-ı sarfeyi gölgelerin tevziyle kullanmak yani renklerin terkiib-i maddisi yerine terekkübi basarisini ikame etmek oluyor. Bir de resmin tekniği artık şahsiliyetten çıkıp usuli ve umumi yani ilmi olsun deniliyor. Ta ki bu ziya abidleri ayınlarına muayyen ve kanuni bir şekil verebilsinler.

El hasıl bu mektep de ziyaya ibadet ediyor ve gözün şehvetinden kurtulamıyor. Yalnız kendilerinden evvel gelen mektepten daha ileri giderek ziyayı maddeden ayırıp büsbütün mücerret ve musaffa görmek istiyor. Ecsamın harimine çöken sakil ve donuk renkler yerine rakik ve şeffaf renkler tercih olunuyor. Siz isterseniz bu yaptıklarınız resim değil süs veya fantezi oluyor deyiniz. Evet belki de öyle fakat allameyi semanın inikası altında kalmış bir manzaraya şahit olsak dünya böyle görülmeyecek mi? Hem de bu ressamların tasavvur ve telakki ettikleri alemde ne imkansızlık ne de ihtimalsizlik var. Mümkün olan bu alemin bize bir heyecan-ı bedii verebilecek surette ifade etmeye muaffak olurlarsa da artık ne denilebilir. Bu alemin beğenmiyorsak başımızı çevirip uslu uslu gidebiliriz. Yaratılmış bir şeyi inkar etmek için beyhude yere çırpınacağımıza o alemin de başka bir zevk ve rü’yet ehline bırakarak kendi bediamızı tatmin edecek resamlara koşabiliriz. Takdirimde aldanmıyorsam Avni Lifi beyin “Nef’i devrinden bir sahife”si yeni empresyonizm mesleğinde yapılmış müstesna bir eserdir. Filvakı bazı münakkatlara göre bu mektebin ressamı tablolarına daha fazla şuur vermek istemelerine rağmen daha çok fantezi ve daha serbest bir hayal ilave etmekten başka bir şey yapmıyorlar. Bir de kompozisyona ve tablonun vereceği umumi fikre çok itina ediyorlar. Bu mektebin ziya şeffaflığından maada resmi manidar kılmak ve en serbest bir muhayyile ile kompozisyonlar yapmak başlıca mefkuresi olduğuna nazaran resimde fazla bir heyecana (ruhban-rehban) meclub değildir. Bunda belki de müzacerinin büyük bir hassa-i tesiri vardır. Bütün sanatkarlar behmehal çok içli olacak değildirler. Onların arasında da mutediller, muvazeneliler ve hatta vurdum duymazlar bulunabilir. Sanatta bu tenevvüler olmasaydı onun devamlı bir surette yaşaması mümkün olur mu idi? Her eserde heyecan-ı bediinin behmehal şiddet ve harareti şart değil. Sıdk ve ihlası lazımdır. Mesela Süleyman Çelebe’nin mevlüdü, Fuzuli’nin yanık ve ateşin heyecan-ı bediisinden mahrum olduğu halde sıdk ve ihlasının serin bediiyle şah eserler arasında mevkiini muhafaza etmektedir.

Elhasıl (neo empresyonistler) yani yeni intibaatçıların bir de teknik gayeleri vardır. Bunlar renklerle hatlardan bütün his ve heyecanlarımızı ifade edebilecek bir resim lisanı vücuda getirmek ve bunu tesbit etmek isteyerek diyorlar ki: “Bir tabloda sükunu yaşatmak için ufku, süruru terennüm için sait, hüznü ifade için, nazil hatların hakim olması lazımdır. Diğer bütün hüsünleri olanca anatıyla ifade için de diğer mutavassıt hatları mec ve terkiib etmelidir.” Görülüyor ki bu mektebin ressamı mütenevvi ve manidar elvan uyununu hatların uyunuyla tasnif etmek istiyorlar. Filfarz sait çizgiler, sıcak renkler ve açık gölgeler ile nazil çizgiler, soğuk renkler ve koyu gölgelerle tasrif olunacak ufku çizgilerin sükununa da soğuk ve sıcak renklerle soluk ve koyu gölgelerin az çok mükemmel bir muvazenesini inzımm edecek, bu surette manalanmış renklerle çizgileri tercüman olmak istedikleri

heyecana münkat etmek sayesinde şairler gibi istedikleri heyecanları müşahhas bir hale getirmek bu ressamların tenkit gayelerini teşkil ediyor.

Şimdilik bu sanatkarların eserlerinde donukluktan ziyade şeffaflık, maddeden ziyade zıya, loşluktan ziyade aydınlık, durgunluktan ziyade ihtizaz, harimiyetten ziyade şaşa hakimdir.

Bana kalırsa her sanat gibi resim de başlı başına müstakil bir hayata sahiptir. Hayatın içten dışa doğru nasıl mütemadi bir hamle ve tekamülü varsa resim de kendi hamlesi olan heyecan-ı bediisini nesilden nesile temadi ettirerek seyir ve tekamülünde devam ettirmektedir. Henüz ne şiir, ne musiki, ne mimari, ne heykeltraş tekamülünü bitiremediği gibi resim de bitirmiş değildir. Bunun için hiçbir sanatın ne ilhamları, ne şekli, ne fikirleri ne de tekniği bitmemiştir. Veraseti ne ilzam ne ihmal etmek doğru olmadığı gibi yeni mekteplerde de her şeyi görmek veya hiçbir şeyi görmemek yanlıştır. Çünkü bunlar hayat sanatının tabii ihtilallerinden başka bir şey değildir. Verasette olduğu gibi her yeni mektepte ne mutlak bir tahvülle gelmiş büsbütün yeni ne de eski mektebin de aynı vardır. Yalnız bunlar arasında dinç ve tüvane doğanlar olduğu gibi mariz ve malul olarak gelenler de vardır. Fakat hamd olsun ki bu gelişler umumi sanat hayatının sıhhat ve muzafferiyeti için lazımdır. Nitekim sanayi nefisesinin cılızlaşmaya başladığını gören cemiyetler derhal enzüviyetin sanayiyle çiftleşmeye ve bu suretle milli deha-yı sanatlarının sıhhatini kurtarmaya çalışan sanatkarlar yetiştiriyor.

Darülfünun ruhiyat muallimi

Mustafa Şekip

MUSAHABE

Üç Sınıf⁹

Musahebemin mevzuu türkler islam camiasına dahil olduktan sonra gaziler, evliyalardan ve ulamalar namları altında toplanan üç rehber sınıfın tarihte bıraktıkları şan ve şöhretlerin sebeplerini aramak olacaktır. İstanbul ve Bursa'yı dolaşan bir seyyah nazarına çarpacak en büyük mezarların gazilere, daha küçüklerinin evliyalara ve sonra ulemaya tahsis edildiklerini göreceklerdir. Bu mezarlarda yatanların dünyadan ellerini çekeli seneler geçtiği halde diriler gibi her gün ziyaret edildikleri ölmediklerine en bariz bir delildir. Badelmeyt yaşayan bu ölümler ne yaptılar ki hala bu derece zinde ve müessirdirler. İnsanın öldüğü halde yaşayabilmek için kalanların ruhuna çok devamlı bir hayat akıtabilmesi lazımdır. Acaba bu canlı ölümler bize bunu nasıl yaptılar. İşte bu sual ki cevabı bulunabilirse tarihimiz yeni bir ışıqla biraz daha aydınlanacaktır.

Gaziliğin manasını anlamak için menşei olan devre kadar irca-ı nazar etmek lazımdır. Malumdur ki islamiyet mefkuresi fahri kainata kalbi yarılmak suretiyle cbril tarafından mimtarafiah ilham olunmuştur. Bu dakikadan itibaren bütün varlığını hak ve hakikat ile meşbu gören seyyüdü ilahî ilayî hak için evvela arafatta vecd ve istiğrak saatleri geçirmek suretiyle nefsine karşı mücadelesini itmam ettikten sonra kavlen mücahadelere başlamış. Ve fakat muzaffer olmak için bu mücahadelere kifayet etmemiştir. Yeni bir hayatın meçhul ihtimallerini gözlerine kestiremeyen hemşireleri azim bir ekseriyetle bu büyük mücahidi tezyif ve istihkar ve bir müddet de iğfal ve itmaa teşebbüs ettikten sonra yolundan ayırmayacaklarını görünce ölüm tehdidiyle doğup büyüdüğü sevgili Mekkesinde yaşatmamağa tasaddi ettiler. Cehil ve fesadın bu akul savleti karşısında artık sözden fiile geçmekten başka çare kalmamıştı. Mabutlarıyla birbirlerini yemekte bir zevk ve vahşet bulanlar Hz. Muhammed'in gösterdiği vahdet, adalet ve asayiş şayikalarına bakarak yollarını tayin edeceklerine nifak ve şikakın girdaplarına düştüler. Onlar bu hevasız ve zehirli girdapda çürüdüklerinden haberdar değildiler. Böyle bir muhitte mefkureyi yalnız enfüsü bir tarzda ekmek ile iktifa çok nazari bir hareket olurdu.

Peygamberlerin içinde hakayık-ı eşya ve ruhiyeye en iyi vakıf olması dolayısıyla fahri kainat islamiyet mefkuresini fiil ve harekete geçirmeden rahat edemezdi. Bunun için İslamiyet mefkuresinin faaliyet devri cehil ve inada karşı bilfiil gaza etmek olmuştu. Nitekim temaşa-i hulyakar bir adam olmaktan çok uzun bulunan Hz. Muhammed'in teshir ettiği ilk sahabeler hep kendisi gibi sarıldığı gibi mefkurelere fiilen çalışabilecek kimselerdi. İşte bu imanlı faaliyet lüzumudur ki islamiyette en yüksek payeyi gazilere vermiştir. İlk gaziler mefkurelerini muzaffer kılmakla en önce yaptıkları içtimai inkılab müttehid bir arap milliyetiyle müstakil ve emin bir dar-ı İslam vücuduna getirmek olmuştur. Kan ve can bahasına kadar gidilmeden mefkurenin kendiliğinden muzaffer olacağına inanmak saflığına İslamiyet hiçbir vakit inanmamıştır. Mefkure düşmanı olan deccan hortladığı insanların arasında bir dakika bile eksik olmadıkça bu canavarı sözle ve nasihatle yatıştırmak hiç kimsenin yedi kudretinde değildi.

⁹ Milli mefkure ve yeni ilmin şuurlu hamlesi ile binbir felaket ve ızdırap neticesinde doğan yeni Türkiye'nin kurtuluş zaferini tes'id için Darülfünun heyetiyle birlikte Bursa'yı ziyaretimize vaki olan davet üzerine 16 Teşrin Evvel Pazartesi gecesi Sultani Mektebi'nde yapılan bir musahabedir.

İslamiyet mefkuresi gazileriyle şeytanın en azı dişlerini kırdıktan ve emin bir dar-ı islam vücuda getirdikten sonra vicdanları feth edecek evliyalar yetiştirmeye başlamıştır.

Ruhun en ince kıvrımlarına aşına olan eski evliyalar gazilerin feth ettikleri dyar-ı islamı en hicra köşelerine varıncaya kadar temeyyüz ve hür vicdanlarıyla yıkadılar.

Bunların gösterdikleri maddeden müfarehat ve ruha perestiş yavaş yavaş diyar-ı islamın her köşesinde birer fazilet yaktı. İşte bu fazilet چراغları el'an evliya türbeleri namıyla evlerimiz arasında ve mahallelerimiz içinde yaşıyorlar. Bunların kalplerde bıraktıkları hatıralar ne kadar derin olmuş ki en samimi ve en güzel temenniler hala cenab-ı haktan bunların rızalarıyla istihsal edilmek isteniyor. Dar-ı islamı yapan gazilerden sonra dar-ı vicdanı yapan bu evliyalar hizmetlerinin uluviyeti sayesinde ikinci derecede ziyaretgah türbelere mashar olmuşlardır.

İslamın yurdu ve vicdanı kurulduktan sonra bütün ümmet arasında vahdet itikadı temin edecek bir zümre-i mütefekkirine ihtiyac vardı. İşte bu ihtiyacı da ulema temin etti. Evliyanın akl-ı mantıkından ziyade hissiyat mantıkına istinad eden ruhu terbiyeleri muhtelif muhit ve zamanlarda muhtelif cereyanlara tabi olmak zaruretinde bulunduğu için bunların arasında nazımlık edecek müşterek ve umumi bir şiraze-i itikat ve tefekkür er geç lazım olacaktı. Bahusus arta kalan itikadat-ı kadime ile rakip dinler muhtelif maskeler altında vicdan-ı islamiyeti kemirmek hususundaki nüfuz ve tesirleri nazar-ı dikkate alınınca mefkure-i islamiyetin akıl ve mantık sahasında dahi muzaffer olması lazımdı.

İşte İslamiyeti akıl ve mantık sahasında da muzaffer kılmak için mücadele edenlere ulema namı verildi.

İslamiyet mefkuresi bu üç derece cihadını bitirdiği vakit üç yüz elli milyonluk bir kitle-i beşeriyeti kendisine bend etmiş bulunuyordu.

Bu azim mücadeleden tabii bir aksülameli bir yorgunluğu behmehal gelecekti. Nitekim bu yorgunluk üç dört asır evvel başlamış ve bugüne kadar devam etmiştir.

Ne çare ki islamiyetin bu yorgunluğu esnasında akıl yerine müşahade ve tecrübeye müstenid müspet ve ilmi bir zeka-i beşeriyetin bir köşesinde yanmağa ve bu yeni hareket-i fikriyeden beşere yeni kudretler doğmağa başlamıştı.

Büyük dinlerin terbiyesi ile büyük mefkurelerin zevkini alan beşeriyet müsbet bir zeka ile mücehhez olmağa yüz tutunca bu sefer zekanın mefkuresine yani medeniyet ihtirasına tutuldu. Dini mefkurenin hedef medeniyeti tabiata hakim bir medeniyet olmaktan ziyade ruhları birleştirip kuvvetlendiren bir medeniyetti. Sırf dini medeniyet islamiyette olsun, hristiyanlık ve musevilikte olsun artık hattı kemalini bulmuştur. Bunun için elyevm gazlerden maada ne evliyalara ne de ulemaya karşı vasi bir ihtiyaç kalmamıştır. Bugün islamiyetin münhasıran zihni hiçbir faikiyetten pervası yoktur. Çünkü bu imtihanı müaffakiyetle çoktan atlatmıştır. Gerek akıl, gerek mantık, gerek felsefe ve ilim karşısında İslamiyete karşı rekabet edebilecek bir din yoktur. Nitekim en ücra köşelerde hristiyan misyonerlerin kendi itiraflarıyla sabit olan müaffakiyetsizlikleri meydandadır. Bundan başka her hangi bir dini medeniyetin asarıyla münhasıran islami medeniyetin asarı mukayese edilince sonunkilerin geri kalması şöyle dursun bilakis bir çok cihetlerde daha orijinal ve daha zengindirler. Son asırlara gelince beşeriyetin sarıldığı yeni bir mefkure doğmuştur ki bu mefkure dini mefkureyi ihmal etmek şöyle dursun bilakis onu en kıymetli ve en şerefli bir hatıra-i mazi ve en mukaddes bir ümid-i istikbal olarak kalplerde muhafaza etmekte bir zevk-i cavidanı duyar. Gazilerin vazifesi bir vatan meselesi olduğu için milliyetçilik devrinde dahi beynelmilel desatir-i hukukiye mevcut ve mer'i olmadıkça bunlar eski kıymetlerini tamamen muhafaza edeceklerdir.

Milliyet ve medeniyet mefkureleri hayat ve tabiata karşı azami derecede muzaffer olmayı icap ettirecek bir gaye olduğundan artık akıl ve nakil ilimlerinden ziyade tecrübe ve müşahedeyi müstenit yeni ilmin saltanatına tebeiyet etmek ve bu saltanatı yaşamak ve

yaşatmak zarureti hasıl olmuştur. Bu temin edilmedikçe milliyet mefkuresi değil olsa olsa milliyet politikası ihtikarı (vurgunculuk) vardı.

İşte gençler dahil olduğumuz yeni hayatta en çok muhtaç olduğumuz şeyin ihtisas olduğu hiç unutmayalım. Artık kırk anbar alimliği gevezelikten başka bir şey değildir. Milli medeniyetin evliyalı iptidai muallimleridir. Bunlar en ücra köşelerde hür ve mesut yaşamak için tabiata zebun olmamanın hazırlıklarını yapmakla mükelleftirler. Bu devrin uleması da artık ilahiyat uleması değildir. Bugünün hakiki alimleri yeni ilmin esasatına göre yetişmiş mütehassıslardır. İyi bir doktor iyi bir hukukçu, iyi bir mühendis, iyi bir hükümet şinas, iyi bir kimyager, iyi bir feylezof ilh. gibi.

Kim ne derse desin bugün ihtiyacına çare saz olacak hakiki alimler bunlardır. Nitekim bu hakikat elyevm kendiliğinden tezahur etmiş olduğu halde yalnız dikkat etmiyoruz. Değil yalnız Türkiye’de bütün cihan-ı islamda bugün kaç ilahiyat uleması vardır. Bu nedret bakımsızlıktan veya ihmalden hadıl olmuş bir netice değildir. Bilakis yeni hayatın tabii ve gayrı kabil ictinab bir neticesidir. Bu hususta ne kadar suni gayret sarfedilse eskisi gibi ilahiyat alimlerini çoğaltmağa artık imkan yoktur. Çünkü ihtiyaç yoktur.

Gaziler zümresine gelince: bunlara olan ihtiyac hala çoktur. Gaziler taa Selim-i Salis’ten beri dahil oldukları yeni medeniyet dolayısıyla mevzularına hakim oldukları gibi diğer bütün alimlerimizden daha evvel yeni hayata dahil olmuşlar. Ve fazla olarak harplerin tevailisi ile nazariyatlarını sık sık ve bilfiil harp sahalarında tecrübe etmiş olmaları dolayısıyla da bugünkü kumandanlarımız alimler zümresi arasında en müspet bir zihniyete sahip olmuşlar ve liyakatlarını son imtihanlarda bihakkın göstermişlerdir.

Bu muaaffakiyetin diğer ilim sahalarında da tahakkuku için şimdiye kadar ilm-i harbe tahsis ettiğimiz emek ve parayı diğer ilimlere de ihtiyaç nisbetinde sarf etmeği ve bunlara tatbikat sahaları açmağı azim edersek muazenetsizlikten kurtulur ve millet de mütecanis rehberlerle ittiratlı bir inkişafa mazhar olur.

Darülfünun ruhiyat muallimi

Mustafa Şekib

Musahabe	Sayfa
YAHYA KEMAL - Üç Tepe	1
İSMAIL HAKKI - Kerbel'a'ya Giden Derviş	2
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Sanatın İç Yüzü	3
Nesir	
YAKUP KADRİ - Erenlerin Bağından 12	5
Nefis Sanatlar	
REZAN ARİF - Mücevherlerin Manası	5
Şiir	
AHMET HAŞİM - Bir Günün Sonunda Arzu (şiir)	7
EMİN RECEP - Çiftlikten Mekâp (şiir)	7
NECMEDDİN HALİL - Nînemîn Haturalarından: Kapanmaz Yaralar (şiir)	7
AHMET HAMDÎ - Sonbahar (şiir)	8
ARİF DÜNDAR - Edirne'de Sultan Selim Camii (şiir)	8
Edebiyat Tarihi	
MEHMET HALİT - Eşref Oğlu	9
Memleket Manzaraları	
HAMİT SADİ - Sakarya (İnönü Zaferi Dolayısıyla)	11
Kitaplar ve Muharripler	
ABDÜLHAK ŞİNASİ - "Alev" Muharriri Ali Zeki Bey ve Romancılık	12
Halk Edebiyatı	
OKSUZ AŞIK - Dağlar I (şiir)	13
AŞIK HASAN - Dağlar II (şiir)	13
Hikaye	
HALİTE EDİP - Efenin Hikayesi	14
İstanbul'un Onbeş Günü	
-Nusret Duaları	15
-Hilal-ı Ahmer'in Hayırlı Teşebbüsü	15
-Darüleytamlarımız	16
-İki Mûsamere	16
-Havalar	16
-Cezalle Gourou Şehrimizde	16

Musahabe	Sayfa
YAHYA KEMAL - Sade Bir Görüş	17
AHMET MUHTAR- Rasih'in Mâla'ı ¹	18
İSMAIL HAKKI - Yeşil Medeniyet	19
YAKUP KADRİ - Erenlerin Bağından 13	20
Nefis Sanatlar	
REZAN ARİF - Çini	20
Şiir	
AHMET HAŞİM - Ölmek (şiir)	22
HASAN ALİ - Şark (şiir)	22
ALİ HASAN - Pınar (şiir)	22
NECMEDDİN HALİL - Dönüş (şiir)	22
Edebiyat Musahabeleri	
AHMET HAŞİM - "Alev", İmla, Kelime ve Edebiyat-ı Cedide	23
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Şuur ve Hayat (Bergson'dan terc.I)	24
Edebiyat Tarihi	
MEHMET HALİT - Eşref Oğlu II	26
Memleket Manzaraları	
HAMİT SADİ - Küçük Asya	28
Kitaplar ve Muharripler	
ABDÜLHAK ŞİNASİ - Kitaplar Karşısında Gençliğin Buhranı	29
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Bir Şahsiyet	31
İstanbul'un Onbeş Günü	
-İntişarımız Münasebetiyle	32
-Bir Ölünen Arkasından	32
-Tiyatronun Öldürdüğü Adam	32
-Avdet Eden Kâfile	32
-"Mekteb-i Güzin"ın Resim Sergisi	32
-Tesmi'	32

¹ Ahmet Muhtar imzalı olan bu yazı Yahya Kemal'e aittir.

Musahabe	Sayfa
YAHYA KEMAL - Kalple Dil	33
İSMAIL HAKKI - Küller Altında Bir Anadolu	34
Nesir	
FALİH RİFKİ - Yeni Nesiller İçin Bir Mezarlık	34
AHMET HAŞİM - Müslüman Saati	35
Tarih	
KÖPRÜLÜZADE MEHMET FUAT - İslam Medeniyeti	36
Şiir	
AHMET HAŞİM - Pamıtlı (şiir)	36
Çerçeve	
** - Nedim'in Evi ²	36
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Hakiki Hürriyet	37
Fıkra	
İHSAN - Türk'ün Hakkı	39
NECMEDDİN HALİL - Gençlik Günleri (şiir)	39
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Şuur ve Hayat (Bergson'dan terc.II)	40
EMİN RECEP - "Arda" Nehrinde Bir Grub (şiir)	41
Kitabiyat	
MEHMET HALİT - Camii'n-Nezair	41
Memleket Manzaraları	
HAMİT SADİ - Şarka Bir Nazar	43
Kitaplar ve Muharripler	
ABDÜLHAK ŞİNASİ - İsmail Hakkı Bey ve Eseri	44
Hikaye	
REZAN ARİF - Tebriz Sultanı (Acemceden tero.)	46

Musahabe	Sayfa
YAHYA KEMAL - Açılann Tadı	49
İSMAIL HAKKI - Hayatımızın Mantığı Kendindedir	50
Edebiyat Tarihi	
KÖPRÜLÜZADE MEHMET FUAT - Selçukiler Devrindeki Anadolu Şairleri-Şeyyad Hamza	51
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Ruha Bir Dikkat	52
Şiir	
EMİN RECEP - Batan Güneşe (şiir)	52
Fikir Hayatı	
MEHMET EMİN - Hasbihal (I) (Felsefe müdaviimleriyle)	53
NECMEDDİN HALİL - Büyüklük Şanı (şiir)	54
Nefis Sanatlar	
REZAN ARİF - Cild	54
HASAN ALİ - Taziye (şiir)	55
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Şuur ve Hayat (Bergson'dan terc.III)	55
Tarih	
MUNİS LÜTFİ-Hafız AHMET Paşanın Şahâdeti (İstanbul Sarayında)	57
ALİ HASAN - Havuz (şiir)	57
MEHMET HALİT - Necati'nin Ölümü	58
NECMEDDİN HALİL - Maziden Hatıralar (şiir)	59
Lisanîyat	
HÜSEYİN NAMIK - (Türk) Kelimesinin Menşei (I)	59
Mimari	
MİMARMAZHAR - İstanbul'un İmarı ve Eski Eserleri Muhafaza	60
Hikaye	
AHMET HAMİT - Garip AHMET	62
İstanbul'un Onbeş Günü	64
-Resim ve Yazı Sergileri	64
-Bu Ramazandaki Darülbedayi	64

² Bu yazı Yahya Kemal'e aittir.

Musahabe	Sayfa
YAHYA KEMAL - Esir Jeminus ve Altör Şehri	65
Nesir	
FALİH RIFKI - Güzel Vatanperverlik	66
NECMEDDİN HALİL - Tren Sesleri (şiir)	67
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - İlimin Mebde veya Umdeleri İtibariyle Kıymeti	67
Şiir	
KEMALETTİN KAMİ - İzinir Yollarından (şiir)	69
Fikir Hayatı	
MEHMET EMİN - Ulum-Şuur (II) (Felsefe müdavimleri ile hasbihal)	70
ALİ HASAN - Fıtnada Martılar (şiir)	71
Kitabiyat	
MEHMET HALİT - Kur'an-ı Kerim ve Arap Şiiri I (Anri Tövül'den terc.)	71
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Şuur ve Hayat (Bergson'dan terc.IV)	72
Mimari	
MİMAR SEMİH RÜSTEM - Osmanlı Türkünün Camii	74
EMİN RECEP - Bulutlar (şiir)	74
NECMEDDİN HALİL - Bir Gün (şiir)	76
Memleket Manzaraları	
HAMİT SADİ - Murad Dağı	76
ALİ NİZAMİ - Son Lâ-İlimi Felsefe Cereyanları ve Türkler	77
HASAN ALİ - Gözlerin (şiir)	78
Halk Edebiyatı	
HAKİ - Koşma (şiir)	78
KARİB HASAN - Türkü (şiir)	78
İstanbul'un Onbeş Günü	
-İstanbul'un Bir Siması	78
-Bayram Münasebetiyle-Nedim'in Mersiyeleri	79
-Bir Soru ve Cevapları	79
-Neşriyat Encümeni	80
-Osmanlı Tarihi Menbaları	80

Musahabe	Sayfa
YAHYA KEMAL - Gezinti	81
Edebiyat Tarihi	
KÖPRÜLÜZADE MEHMET FUAT - En Eski Türk - Azeri Şiiri (Hasan Oğlu)	82
AHMET HAŞİM - Şafakta (şiir)	83
Şark Edebiyatı	
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Ondokuzuncu Asırda İran Edebiyatı (Aleksandr Konevga'dan terc.)	83
Manzume: YAHYA KEMAL - Ses (şiir)-Fazıl'a-	85
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Ruh ve Beden (Bergson'dan terc.I)	87
Edebi Tetkikler	
MEHMET HALİT - Nedim I (Yahya Kemal Bey'e)	88
Kitabiyat	
MEHMET HALİT - Kur'an-ı Kerim ve Arap Şiiri II (Anri Tövül'den terc.)	90
ALİ MÜMTAZ - Korudaki Meydan (şiir)	90
NECMEDDİN HALİL - Günlerim (şiir)	90
Hikaye	
REZAN ARİF - Gülnur'un Günahı	91
İstanbul'un Onbeş Günü	
-Nedim "Mercür dö Franse"de	94
-Bergson'un İstifası Münasebetiyle	94
MAKSİM GORKİ - Bir Sergüzeşt (çevireni yok)	95

Musahabe	Sayfa
MUSTAFA ŞEKİP - Hislerimiz Mantiği	97
Tarih	
İHSAN - Bir Vesika	98
Milli Hayatın Köşeleri	
HALİL VEDAT - İstanbul yolunda	99
Lisanîyat	
HÜSEYİN NAMIK - Türk Kelimesine Dair (II)	99
EMİN RECEP - Meriç (şiir)	100
Edebiyat Musahabeleri	
İSMAIL HİKMET - Bu da Bir Hasbihal (Kardeşim AHMET Haşım'e)	101
Şiir	
ALİ MÜMTAZ - Goldeki Geceler (şiir)	102
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Ruh ve Beden (Bergson'dan terc.II)	102
Edebiyat Tarihi	
MEHMET HALİT - Nedim (II)	104
Temaşa	
İSMAIL GALİP - Temaşamız Milli mi?	105
Kitabiyat	
HÜSEYİN NAMIK - Yahşi Fakih (Fakih) ve Eseri	106
Musiki	
MAHMUD NEDİM - Asya'da Musikili Tiyatrolar	107
Memleket Manzaraları	
HAMİT SADİ - Marmara Havzası	109
Hikaye	
ALİ GALİP - Malva (Maksim Gorki'den terc.I)	110
İstanbul'un Onbeş Günü	
-Tali Tahsilde Tadilat Münasebetiyle	112
-Sporcularımızın Üzücü Gafletleri	112
-“Aydınlık” Mecmuası	112

Musahabe	Sayfa
AHMET HAŞİM - Şiirde Mana	113
İçtimaiyat	
RAGİP HULUSİ - Bir Mukabele ve İstifaz	115
MUSTAFA ŞEKİP - Cevap	116
Nesir	
YAKUP KADRİ - Kuvvetli Bir Ruh	117
İlim Cereyanları	
AHMET TEVFİK - Atomlar ve Hayatları I (Madde ilimindeki son inkılaptan)	118
Şiir	
ALİ MÜMTAZ - Tunç Madalyalar (şiir)	119
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Ruh ve Beden (Bergson'dan terc.III)	119
NECMEDDİN HALİL - Anadolu Dağlarında (şiir)	121
AHMET HAMDİ - Madalyon (şiir)	121
Edebiyat Tarihi	
MUSTAFA NİHAT - Nedim, Şahsiyeti ve Eseri	122
Türk Tarihi Tetkikatı	
HÜSEYİN NAMIK - Hakan ("Divan-ı Lügat-üt Türk"e Nazaran)	123
Nefis Sanatları	
HALİL VEDAT - Bezm-i Alim Sergisi	123
Hikaye	
ALİ GALİP - Malva (Maksim Gorki'den terc.II)	124
İstanbul'un Onbeş Günü	
-Türk Musikisinin Kudreti	127
-Fransızcada Türk Eserleri	127
-Edebiyat ve Maîset	128
-Salih Zeki'nin Ölümü	128
-“Şihamü'l Ham” Münasebetiyle	128
-Tagor Avrupa'da	128
-“Sanat Musahabeleri”	128

Musahabe	Sayfa
FALİH RİFKİ – Hemşehriliğten Feragat	129
SATİ BEY - Fikret'in İstifaları	130
Nesir	
İZZET MELİH - Hüzün ve Tebessüm	133
Edebiyat Musahabeleri	
İSMAIL HİKMET - Fikret ve İstikbal	135
FEVZİ LÜTFİ - Şiirde Teselli	135
Sanayi-i Nefise	
VAHİT - Sanat	136
Kitaplar ve Muharripler	
ABDÜLHAK ŞİNASİ - Kınılmış Bir Rübâb	137
Şiir	
ALİ MÜMTAZ - Sükut (şiir)	138
REZAN ARİF - Kismet (Garp masalı terc. I)	139

Musahabe	Sayfa
AHMET HAŞİM – Ressamlarımız Hakkında Bir Mütalaa	145
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Mütefekkirlüğümüzün Seciyesi nasıl keşfedilir?	146
YAKUP KADRİ - Yahya'ya Göre İncil (Sözün Tecessümü)	147
SATİ BEY - Fikret'in İstifaları	148
CAVİDE HAYRİ - Hüseyini-aşırın Şarkı	150
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Ruh ve Beden (Bergson'dan terc. IV)	151
Sanat	
VAHİT - Mukaddime	152
Şiir	
NECMEDDİN HALİL - Yolda Mısırlar (şiir)	154
Memleket Manzaraları	
FEVZİ LÜTFİ - Manisa Bağları	154
ALİ MÜMTAZ - Oyun Kağıtları (şiir)	155
Türk Tarihi Tetkikatı	
HÜSEYİN NAMIK - Eski Türk Adetleri	155
REZAN ARİF - Kismet (Garp masalı terc. II)	156
AHMET KUTSİ - Gölgesinde Oturduğum Ağaç'tan... (şiir)	158
İstanbul'un Onbeş Günü	160
-Kapıdan Galatasaray Resim Sergisi	160
-Gafil Sporcularımız	160
-Musikimiz	160

Musahabe	Sayfa
AHMET HAŞİM – "Cem" in Gözü	161
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - İhtiras Nedir?	162
YAKUP KADRİ - Yahya'ya Göre İncil (İlk Müridler)	163
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Ruh ve Beden (Bergson'dan terc. V)	164
AHMET HAŞİM - Hazanda Bülbül (şiir)	165
Nesir	
FEVZİ LÜTFİ - Hasret Mektubu	165
İlim Cereyanları	
AHMET TEVFİK - Atomlar ve Hayatları II (Madde ilmindeki son inkılap)	166
Şiir	
ALİ MÜMTAZ - Dalgalarla Beraber (şiir)	167
Sanat	
VAHİT - Sanatta Hakikatperestlik	168
Kitaplar ve Muharripler	
ABDÜLHAK ŞİNASİ - Ahmet Haşim'in Eseri Etrafında	170
REZAN ARİF - Kismet (Garp masalı terc. III)	173
NECMEDDİN HALİL - Bir Teselli (şiir)	173
Hikaye	
ALİ GALİP - Malva (Maksim Gorki'den terc. III)	174
İstanbul'un Onbeş Günü	175
-Mustafa Kemal Paşa'nın Fotoğrafları	175
-Gazilerimiz ve Biz	175
-Kadıköy'ünde Azerbaycan Sazı	175
-Moda Çayırında Bazı Türk Gençleri	175
-"Darülbeyaz"da Buhran ve Son Müessesiller	175
-Müze-yi Hümayun Rehnüması	176
-"Kara Kitap"	176

Musahabe	Sayfa
FALİH RİFKİ - "Millî Cereyan"ın Zaferi	177
Edebiyat Musahabeleri	
NURULLAH ATA - Ahmet Haşim ("Göl Saatleri" Münasebetiyle)	178
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - İhtiraslar Nasıl Doğar?	179
Şiir	
NECMEDDİN HALİL - Köyden Mektup (şiir)	180
Terbiye	
HALİL FİKRET - Mekteplerin Teşkilat Hariciyesi Hakkındaki Nazariyat	180
Edebiyat Tarihi	
MEHMET HALİT - Üfide	181
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Ruh ve Beden (Bergson'dan terc. VI)	183
EMİN RECEP - Denizle Hasbıhal (şiir)	184
Türk Tarihi Tetkikatı	
HÜSEYİN NAMIK - Eski Türk İhtikadları	185
Kitabiyat	
BURSALI MEHMET TAHİR - Hazerfan Hüseyin Efendi	185
REZAN ARİF - Kismet (Garp masalı terc. IV)	186
Memleket Manzaraları	
FEVZİ LÜTFİ - Sonbaharda İstanbul	190
ALİ MÜMTAZ - Tunç Madalyalar (şiir)	191
Hikaye	
ALİ GALİP - Malva (Maksim Gorki'den terc. IV)	192
Kitaplar ve Muharripler	
ABDÜLHAK ŞİNASİ - Şiirde Vuzu	193
CAVİDE HAYRİ - Şehnaz Buselik Şarkı (Güfte: AHMET Haşim)	194
HALİTE EDİP - Dua Tepel	195
İstanbul'un Onbeş Günü	196
-Gazi Mustafa Kemal Paşa	196
-Sahne Taksimatı	196
-Edebiyatımızda Fıkra	197
-Bir Hanım	197
-Bulgar Şairi Vazof'un Vefatı	198
-Aşk	198
-Kadıköy ve Madmazel Blanş	198
[Dergah Mecmuası Birinci Cülden Fihristi]	

Musahabe	Sayfa
İSMÂİL HAKKI - Ölenlerin Felsefesi	1
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Mesleksizlik	2
AHMET HAŞİM - İstanbul Hakkında Bir Ecnabi ile Muhavere	2
Şiir	
ABDÜLHAK ŞİNÂSÎ - Aşk Şiirleri (şiir)	3
Fikir Hayat	
MEHMET EMİN - Ne Çıkar III (Felsefe müdavinleriyle hasbihal)	4
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babin'ger'den terc.I)	5
ALİ MÜMTAZ - Bendler (şiir)	5
Nesir	
NURULLAH ATA - Sonbahar	6
Milli İctimaiyat	
RAGİP HULUSÎ - Şark-İslam Tarihi ve Medeniyetine Dair (Prof. V. Bartold'un Mütalaası)	6
Sanat	
VAHİT - Sanatkar İçin Tabiatla Her Nesne Güzeldir	8
Terbiye	
HALİL FİKRET - Mekteplerin Teşkilatı Hariciyesi Hakkında Nazariyat	10
Temaşa	
NURULLAH ATA - Türk Tiyatrosunda "İlk Göz Ağrısı"	11
NECMEDDİN HALİL - Köyden Mekup (şiir)	12
Memleket Manzaranı	
FEVZİ LÜTFİ - Anadolu Hanları	13
REZAN ARİF - Cengelname (Rudyard Kipling'den terc.I)	13
AHMET HAMDÎ - Hiçret (şiir)	16
İstanbul'un Onbeş Günü	16
-Anadolu'nun Milliyetperver Gazetelere Teşekkürü	16
-Yeni Bir Arkadaş	16
-Türk Haremlerini Teftiş	16

Musahabe	Sayfa
YAHYA KEMAL - Balkana Seyahat	17
MUSTAFA ŞEKİP - Ruh (şiir)	21
NECMEDDİN HALİL - Bir Akşamın Hisleri (şiir)	21
Sanat Musahabeleri	
NAMIK İSMÂİL - Üç melun ve Sanatkar (AHMET Haşim'e)	21
Fikir Hayat	
MEHMET EMİN - Anlaşılmaz ki...Anlayamazsınız ki IV (Felsefe hasbihalleri)	23
Sanat	
VAHİT - Taz-i Temsil	24
ALİ MÜMTAZ - Kumlara Çizdiğim Hatlar (şiir)	26
Milli İctimaiyat	
RAGİP HULUSÎ - Şark-İslam Tarihi ve Medeniyetine Dair II (Prof. V. Bartold'un Mütalaası)	26
Temaşa	
İSMÂİL GALİP - Temaşa ve Darülbedayi'	27
NURULLAH ATA - Türk Tiyatrosunda "Ceza"	28
FEVZİ LÜTFİ - Anadolu Akşamları	29
CAVİDE HAYRÎ - Viran Bağ (Hüseyni-aşiran) (Güfte: Yahya Kemal)	30
AHMET HAMDÎ - Annem İçin (şiir)	30
MÜNİR TEVFİK - Arda Kıyılarında Akşam (şiir)	30
REZAN ARİF - Cengelname (Rudyard Kipling'den terc.II)	31
İstanbul'un Onbeş Günü	32
-Ömer Naci ve İttihad ve Terakki	32
-Türkçe'de Müenneslik	32
-Büyük Bir Kabahatimiz	32

Musahabe	Sayfa
YAHYA KEMAL - Karanlıkta Uyanan Biri	33
NURULLAH ATA - Yalnızlık (şiir)	34
ALİ MÜMTAZ - Ademe Çıkan Yol (şiir)	34
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Spor İhtirasının Mahiyet ve Kıymeti	35
KİLİSLİ (Doktor) RİFAT- Evliya Çelebi Seyahatnamesine Dair	36
Sanat Musahabeleri	
NAMIK İSMÂİL - Üç kol'un (melun) ve Sanatkar (Karavasi ve Riberi)	38
Türk Tarihi Tetkikatı	
CEVDET - Korkut Ata	39
Sanat	
VAHİT - Sanatta Hareket	41
NURULLAH ATA - Türk Tiyatrosunda "Leyla" ve "Baykuş"	43
Edebiyat Tarihi	
MEHMET HALİT - Birkaç Anadolu Siması Önünde	44
FEVZİ LÜTFİ - Anadolu'nun İnsanı I (Aydınlar)	45
REZAN ARİF - Cengelname (Rudyard Kipling'den terc.III)	46
İstanbul'un Onbeş Günü	48
-"İleri'nin Tefrikası	48
-İstanbul Gazetelerinin Tefrikaları	48

Musahabe	Sayfa
YAHYA KEMAL - Bir Kitabın Uyandırdığı Hatıralar	49
HALİTE EDİP - Mekkareci MEHMET I (Dündar'a)	51
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Ruhun Bin Bir Gecelerinden	52
Nesir	
YAKUP KADRİ - Sakarya Vadilerinde ³ şeklindedir. M.N.O ile mülakattan)	53
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babin'ger'den terc.II)	54
Edebiyat Tarihi	
MEHMET ŞERAFEDDİN - Ankara'da Bir Şair	55
PIYER LOTİ - Piyer Loti'nin Kandilli Hatıraları	56
ALİ MÜMTAZ - Adem Yolcuları (şiir)	58
MEHMET KADRİ - Sağır Feylesof	59
Terbiye	
HALİL FİKRET - Mekteplerin Teşkilat-ı Hariciyesi Hakkında Nazariyat	59
Fikir Hayat	
MEHMET HALİT - İlimi Eserlerde Lisan ve Üslub	61
FEVZİ LÜTFİ - Anadolu'nun İnsanı II (Erzurumlular)	62
NURULLAH ATA - Melal Perisi (şiir)	62
Hikaye	
ALİ GALİP - Malva (Maksim Gorki'den terc. V)	62
CAVİDE HAYRÎ - Mahur Şarkı (Güfte: Tahsin Nahid)	63
İstanbul'un Onbeş Günü	64
-Bir Hürmetsizlik Vesilesiyle	64
-İdareden	64

³ Bu makalenin orijinal başlığı "Sakarya Vadilerinde Yunan Babbarlarının Yakıldığı Köyün Ahalişine" idi. Bkz. Mustafa Nihat ÖZÖN (1993), "Mustafa Nihat Özön'le Konuşma", Edebiyat Millakatlari, Haz. Etem Çalık, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 115-147.

Diyollar ki RUŞEN EŞREF – Anadolu'da Yakup Kadri Bey 'le Mülakat	Sayfa 65
HALİDE EDİP - Mekkareci MEHMET II	68
Ruhiyat MUSTAFA ŞEKİP - İhtirasta Faaliyet-i Ruhiyye	69
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.III)	70
ALİ MÜMTAZ - Çoban ve Yolcu (şiir)	71
MEHMET EMİN - "Gülmek Nedir ve Kime Gülüyoruz?" (Eser: Mustafa Şekip)	72
FEVZİ LÜTFİ - "Hüzün ve Tebessüm" (Muharriri: İzzet Melih)	73
Lisaniyat NUREDDİN MUSTAFA - Türk Diline Dair I (Üstad Muhterem Necip Asım Bey'e)	74
MUSTAFA NİHAT - Bir Tebessümün Hatırası	75
NURULLAH ATA - Son Gül (şiir)	76
Fıkra FEVZİ LÜTFİ - Edebiyat ve Kitabiyat (İki yıldız imzalı)	76
FEVZİ LÜTFİ - Çoban Zeynep (Nurullah Ata'ya)	77
CAVİDE HAYRİ - Hüseyin-aşiran Nefes (Güfte: Mıhrabi Baba)	77
EMİN RECEP - Balkanlarda Ay Doğuşu (şiir)	77
Temaşa NURULLAH ATA - Türk Tiyatrosunda "Zor Nikah" ve "Aman Hanım Biraz Sus!"	78
Hikaye ALİ GALİP - Malva (Maksim Gorki'den terc. VI)	79

Musahabe YAHYA KEMAL - İmlaya Dair Güllü Gü	Sayfa 81
Nargüleyle Musahabe AHMET HAŞİM - Şiirde "Vatan"	82
Ruhiyat MUSTAFA ŞEKİP - Bedii İhtirast	83
YAKUP KADRİ - Kadın ve Ukubet	84
Felsefe MEHMET EMİN - Emil Botrö ve Felsefesi I	85
Edebiyat Alemi FALİH RIFKİ - Takriz Ananesinin Devamı	87
FEVZİ LÜTFİ - "Güller" (Muharriri: HALİTE Nusret)	88
FEVZİ LÜTFİ (F.L.) - İzzet Melih Bey'e Samimiyet	89
NECMEDDİN HALİL - Uyanan Hatıralar (şiir)	90
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.IV)	90
ALİ MÜMTAZ - Fani Türküler (şiir)	92
Nesir HALİL VEDAT - Karanlık Evler Semtinde Deniz	93
Musiki HALİL BEDİL - Bugünkü Musikimiz	93
Fıkra FEVZİ LÜTFİ - Tenkid	94
Hikaye ALİ GALİP - Malva (Maksim Gorki'den terc. VII)	95

Musahabe YAHYA KEMAL - Kafiye	Sayfa 97
Felsefe MEHMET EMİN - Emil Botrö ve Felsefesi II	99
Şiir AHMET HAŞİM - Havuz (şiir)	99
YAKUP KADRİ - Erenlerin Bağından 14	100
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.V)	101
Lisaniyat NUREDDİN MUSTAFA - Türk Diline Dair II	103
AHMET VEFİK PAŞA - Zor Nikahı (Molier'den terc.I)	104
ALİ MÜMTAZ - Hayal İklimleri (şiir)	108
MUSTAFA NİHAT - Bir Azap	108
AHMET HAMDİ - İsfahan (şiir)	108
Nesir HÜSEYİN AVNİ - Gurbete Giden Yol	109
FEVZİ LÜTFİ - Gurbette Bir Hemşehri	110
CAVİDE HAYRİ - Hazanda Bülbül (Hüseyin şarkı) (Güfte: AHMET Haşim)	110
MEHMET SAİD - Solan Gönüller (şiir)	111
Hikaye ALİ GALİP - Malva (Maksim Gorki'den terc. VIII)	112

Musahabe YAHYA KEMAL - Vezinler I	Sayfa 113
Anadolu Tasvirleri HALİTE EDİP - Muharebeyi Kazananlar	115
ALİ MÜMTAZ - Güller (şiir)	115
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc. VI)	116
Türk Tarihi Tetkikatı HÜSEYİN NAMIK - Milli Türk Yemekleri	118
MEHMET HİLMİ - Türkler ve Moğollar	119
AHMET VEFİK PAŞA - Zor Nikahı (Molier'den terc.II)	120
MEHMET SAİD - Rüzgarda Gülen Ses (şiir)	122
Lisaniyat NUREDDİN MUSTAFA - Türk Diline Dair -mabad-	123
FEVZİ LÜTFİ - "Erenlerin Bağından" (Muharriri: Yakup Kadri)	124
Hikaye ALİ GALİP - Malva (Maksim Gorki'den terc. IX)	125
CAVİDE HAYRİ - Muhayyer Kürdi Şarkı (Güfte: Yahya Kemal)	126
Fıkra FEVZİ LÜTFİ - Mizah İptilası	127
REZAN ARİF - Cengizname (Rudyard Kipling'den terc. IV)	128

Musahabe	Sayfa
YAKUP KADRİ - Yeni Bir Fransız Romancısına Dair	129
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Vezinlerin Can Damanı	130
ALİ EKREM - Gazel (şiir)	131
Fıkra	
FALİH RİFKİ - Darülbeyaz Anadolu'da	131
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc VII)	131
NECMEDDİN HALİL - Hatıralar (şiir)	132
Edebiyat Musahabeleri	
ALİ GALİP - Maksim Gorki (Hayatı-Tarzı)	133
Tarih	
İL YAS - Türk Hakimiyetinde Museviler I	134
FEVZİ LÜTFİ - "Çalkuşu" (Muharriri: Reşat Nuri)	135
Türk Tarihi Tetkikatı	
HÜSEYİN NAMİK - Tuğ	136
Hikaye	
ALİ GALİP - Kırmızı Mühür (Alfred de Vigny'den terc.I)	137
MEHMET HİLMİ - Türkler ve Moğollar	138
Nesir	
HÜSEYİN AVNİ - Ocak Başında	139
MUSTAFA NİHAT - Gümüşhaneli Hakkı	140
Temaşa	
HASAN İHSAN - "Meraki" (Molier: AHMET Vefik Paşa-Türk Tiyatrosu: Şubat 10)	141
REZAN ARİF - Cengename (Rudyard Kipling'den terc. V)	141
AHMET HAMDİ - Kerem'e (şiir)	142
İstanbul'un Onbeş Günü	143
-İbnü'l Hakar ve Beni Şakak	143
-Gazeteler	143
-Nazi'in Ağzında HAMİT	144

Musahabe	Sayfa
YAKUP KADRİ - Ateş Birdir	145
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Siyasi İhtiras	146
KEMALETTİN KAMİL - İstiklal Ordusunun Şehitlerine (şiir)	147
Tarih	
İL YAS - Türk Hakimiyetinde Museviler II	147
Edebiyat Musahabeleri	
NURULLAH ATA - Yakup Kadri ("Erenlerin Bağından" Münasebetiyle)	148
İlim Cereyanları	
KERİM - Umumi İzafiyet Nazariyatı I	149
HASAN RASİM - Halı (şiir)	150
Hikaye	
ALİ GALİP - Kırmızı Mühür (Alfred de Vigny'den terc II)	151
Terbiye	
HASAN ALİ - Felsefe Tedrisatı I	152
MUSTAFA NİHAT - Yanık Çiftlik I	153
MEHMET HİLMİ - Türkler ve Moğollar	154
FEVZİ LÜTFİ - Teselli	155
Türk Tarihi Tetkikatı	
HÜSEYİN NAMİK - Tarihte Türk Kadınlığı	156
Nesir	
HÜSEYİN AVNİ - Türk, Türbe, İman	157
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc VIII)	157
REZAN ARİF - Cengename (Rudyard Kipling'den terc VI)	158

Musahabe	Sayfa
YAHYA KEMAL - Vezinler II	161
RAGİP HULUSİ - Büyük Pedro'nun Vasiyetnamesi I (Tarihi-siyasi tedkik)	162
ALİ MÜMTAZ - Teselli (şiir)	163
Terbiye	
HASAN ALİ - Felsefe Tedrisatı II	163
MİHRABİ BABA - Nefes (şiir)	165
Tarih	
İL YAS - Türk Hakimiyetinde Museviler III	165
FEVZİ LÜTFİ - Ömer Seyfettin Bey	166
Hikaye	
ALİ GALİP - Kırmızı Mühür (Alfred de Vigny'den terc.III)	167
Türk Tarihi Tetkikatı	
HÜSEYİN NAMİK - Eski Türklerde Tababet	169
MUSTAFA NİHAT - Yanık Çiftlik II	170
Temaşa	
ALİ GALİP - Hanrı Batay (1872-1922)	171
CAVİDE HAYRİ - Rast Nefes (Güfte: Mihrabi Baba)	171
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc XI)	172
Fıkra	
FEVZİ LÜTFİ - Harp Edebiyatı	174
REZAN ARİF - Cengename (Rudyard Kipling'den terc. VII)	174
İstanbul'un Onbeş Günü...	175
-Burada sansürlü bir yazı var)	175
-En Büyük Edib	175
-İstanbul'da Musiki	176
-Bir Mektup	176
-Bir Tercüme Münasebetiyle	176

Musahabe	Sayfa
AHMET HAŞİM - Yılan Hikayesi	177
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Mevzun Olan Yalnız Şiir midir?	178
Şiir	
AHMET HAŞİM - Pîyale (şiir)	179
YAKUP KADRİ - Okun Ucundan I	180
Edebiyat Tarihi	
KÖPRÜLÜZADE MEHMET FUAT - Kadı Burhaneddin (745-801)	180
RAGİP HULUSİ - Büyük Pedro'nun Vasiyetnamesi II (Tarihi-siyasi tedkik)	181
NECMEDDİN HALİL - Ölsem de Bahtıyanım (şiir)	182
Edebiyat Musahabeleri	
ALİ GALİP - Edebi Ceryanlar	182
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc. X)	183
ALİ MÜMTAZ - Bir Gemi Yelken Açtı... (şiir)	184
Hikaye	
ALİ GALİP - Kırmızı Mühür (Alfred de Vigny'den terc.IV)	185
İDRİS SABİH - Anayüregi (şiir)	187
FEVZİ LÜTFİ - "Gönülden Sesler" (Muharriri: Orhan Seyfi Bey)	187
MUSTAFA NİHAT - Yanık Çiftlik III	188
Heyat-ı Tahiriye - "Dergah" ve "Peyam-ı Sabah" (bir paragraf sansürlü gibi)	189
İstanbul'un Onbeş Günü	190
-Edebiyat Alemi	190
Dergah Mecmuası İkinci Cildin Fihristi	

Musahabe	Sayfa
YAHYA KEMAL - Lisanı Dair Güft ü Gü	1
RAGİP HULUSİ - Büyük Pedro'nun Vasiyetnamesi III (Tarihi-siyasi tedkik)	2
MEHMET KADRİ - Şerif Hoca'ya Dair Notlar	3
ALİ MÜMTAZ - Mehtap (şiir)	4
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Hakikat ve Şe'nîyet (Bergson'dan terc.I)	5
FEVZİ LÜTFİ - Esir Emine	6
Fikir Hayatı	
HÜSEYİN GALİP - Floyd Mesleği	7
Hikaye	
ALİ GALİP - Solmuş Eller (Klod Farer'den terc.I)	8
Terbiye	
HASAN ALİ - Felsefe Tedrisatı III	10
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.XI)	11
Anadolu Türkülerinden (türkü)	12
İstanbul'un Onbeş Günü	13
-Kitaplar: "Rahmet" ve "İlk Temas İlk Zevk" - FEVZİ LÜTFİ	13
-Harf-ı Umumiye Dair (Bizdeki eserler-Ludondorf'un yeni bir eseri) - M.Ş.	14
-Edebiyat Alemi (yarısı sansür ve yazarı belli değil)	15
-Matbuat Alemi (tamamı sansürlü)	16

Musahabe	Sayfa
YAKUP KADRİ - Eski Şeylerimizdeki Büyü	17
Ruhîyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Rum Mayası I	18
Hikaye	
ALİ GALİP - Solmuş Eller (Klod Farer'den terc.II)	19
ALİ MÜMTAZ - Leylaklar (şiir)	21
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Hakikat ve Şe'nîyet (Bergson'dan terc.II)	21
MUSTAFA NİHAT - Yanık Çiftlik IV	22
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.XII)	24
AHMET HAMDİ - Odalarda Akşam (şiir)	25
REZAN ARİF - Cengename (Rudyard Kipling'den terc. VIII)	25
MİHRABİ BABA - Nefes (şiir)	25
CAVİDE HAYRİ - Merdiven (Şeddaraban Şarkı) (Güfte AHMET Haşım)	26
İstanbul'un Onbeş Günü	27
-Kitaplar: "Ruhlar" ve "Nur Baba" - FEVZİ LÜTFİ	27
-Alman Edebiyatı: (Alman Edebiyatında anti-semitizm; "Kan Karşısında Günah", "Onun Yahudi Karısı", "Ün (Evin) Sahibi") - ALİ GALİP	28
-Tiyatro: "Taş Parçası" "Sevda Politiikası"	
(Reşat Nuri Bey) - HASAN İHSAN	29
-Sinematograf: Atlantid, El-dorado - N D	29
-Fen İlimi: Ayrıştayı'nın Nazariyesi - İ.B	30
-Edebiyat Alemi (İmza yok)	31
-Matbuat Alemi (Türk kadını...)	32

Musahabe	Sayfa
YAHYA KEMAL - Bugünkü Türkçe I	33
DERGAH - Onbeş Mayıs	34
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Hakikat ve Şe'nîyet (Bergson'dan terc.III)	34
ALİ MÜMTAZ - Tahassür (şiir)	35
Hikaye	
ALİ GALİP - Solmuş Eller (Klod Farer'den terc.III)	35
Tarih	
İL YAS - Türk Hakimiyetinde Museviler IV	37
REZAN ARİF - Cengename (Rudyard Kipling'den terc.IX)	38
Terbiye	
HASAN ALİ - Tali Tahsilde Vahdet IV	39
NURULLAH ATA - Tahattur Saati (şiir)	40
NASUHİ - Thais (Anatole France'dan terc.I)	40
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.XIII)	42
HÜSEYİN AVNİ - Cami'de Kandil	43
Aşık Koşmalarından (koşma) (aktaran belli değil)	43
İstanbul'un Onbeş Günü	44
-Kitaplar: "Hayat-ı Edebiye" - FEVZİ LÜTFİ	44
-Rus Edebiyatı - L.L.	45
-Tiyatro (Reşat Nuri Bey: "Sevmek hakkı", piyes, 4 perde) - HASAN İHSAN	46
-Resim - D.M.	47
-Harf-ı Umumiye Dair - M.Ş.	47

Musahabe	Sayfa
DERGAH - Klod Farer'le Bir Mülakat	49
Ruhîyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Rum Mayası II	50
NASUHİ - Thais (Anatole France'dan terc.II)	51
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Hakikat ve Şe'nîyet (Bergson'dan terc.IV)	53
ALİ MÜMTAZ - Büyükdere'de Bir Yaz Akşamı (şiir)	54
MUSTAFA NİHAT - Bir Gece Alemi	55
HÜSNÜ DEDE - Nefes (şiir)	56
MAHMUD CELALEDDİN - Konfiçyüs'ün Mezarı	56
AHMET HAMDİ - Beyaz Taş (şiir)	57
REZAN ARİF - Cengename (Rudyard Kipling'den terc.X)	57
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.XIV)	59
HASAN RASİM - Bahçeler (şiir)	61
Maniler (mani)-	61
İstanbul'un Onbeş Günü	62
-Kitaplar: Uşakizade HALİT Ziya Bey (Bir Hikaye-i Sevdâ) - FEVZİ LÜTFİ	62
-Tiyatro - HASAN İHSAN	
-Sinematograf: "Esrareniz Şark" ile "İstirap" - N D	64
-Edebiyat Alemi	64
-Matbuat Alemi	64

Musahabe	Sayfa
YAKUP KADRİ - Edebiyat ve Milli Cereyan	65
HALİTE EDİP - "Ateşden Gömlek"den	66
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Dirilerin Hayaletleri ve Tahariyat-ı Ruhiye (Bergson'dan terc.II)	66
ALİ MÜMTAZ - Sonbahar (şiir)	67
MUSTAFA NİHAT - Evliya Çelebi -Eserine Nazaran- I	68
NASUHİ - Thais (Anatole France'dan terc.III)	69
Terbiye	
HASAN ALİ - Tali Tahsilde Vahdet V	71
MİHRABİ BABA - Nefes (şiir)	72
Maniler (manî) (aktaran belli değil)	72
Süleymaniye Camii (Klod Farer'in "Kall Eden Adam" romanından)	73
REZAN ARİF - Cengename (Rudyard Kipling'den terc.XI)	74
CELALEDDİN AVNİ - Gemici	76
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.XV)	77
İstanbul'un Onbeş Günü	
-Edebiyat İlimi	78
-Matbuat İlimi	78
-Refik HALİT Bey'e Mektub - FEVZİ LÜTFİ	79

Musahabe	Sayfa
YAKUP KADRİ - Medeniyet ve Milliyet Yolları	81
Halk Masalı	
ZİYA GÖKALP - Küçük Hemşire (şiir)	82
Edebiyat Musahabeleri	
ALİ GALİP - Materlink	83
ALİ MÜMTAZ - Şiir (şiir)	84
NASUHİ - Thais (Anatole France'dan terc.IV)	85
Nesir	
YAKUP KADRİ - Kır Mektupları ("Bulunmuş sahifeler") [İçtihad tezi]	87
AHMET HAMDİ - Kalbim (şiir)	87
ALİ GALİP - İçerde (Moris Mæterlink'den terc.-bir perdelik)	88
Hikaye	
MUSTAFA NİHAT- Ömer'in Aşk	91
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.XVI)	93
JAK FEYDER – Atlantid - Sinemaya nasıl alındı? (Bir filmcinin defterinden)	94
İstanbul'un Onbeş Günü	
-Kitaplar: HALİDE Edip "Dağa Çıkan Kurt", AHMET Hikmet "Çağlayanlar" - FEVZİ LÜTFİ	95
Kadı Burhaneddin "Divan" -	95

Musahabe	Sayfa
YAKUP KADRİ - Bir Elem ve Bir Teselli	97
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Dirilerin Hayaletleri ve Tahariyat-ı Ruhiye (Bergson'dan terc.II)	98
ALİ MÜMTAZ - Çoban (şiir)	99
Halk Masalı	
ZİYA GÖKALP - Küçük Hemşire II (şiir)	99
FEVZİ LÜTFİ - Hind'in Sergüzeşti	101
İlim Cereyanları	
MAHMUD CELALEDDİN - Pastör (1822-1895)	102
MUSTAFA NİHAT - Evliya Çelebi -Eserine Nazaran- II	103
HÜSEYİN AVNİ - Toplu Gönüller	104
AHMET VEFİK PAŞA - "Meraki" (Molier'den terc.I) ("Le malade imaginaire")105	
NASUHİ - Thais (Anatole France'dan terc.V)	108
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.XVII)	110
JAK FEYDER (Frider) - Atlantid - Sinemaya nasıl alındı?	111
İstanbul'un Onbeş Günü	
-Matbuat İlimi (imza yok)	111
-Edebiyat İlimi (imza yok)	112

Musahabe	Sayfa
RÜŞEN EŞREF - Azim ve İman	113
Ruhiyat	
MUSTAFA ŞEKİP - Ruhun Bin Bir Gecelerinden	114
İçtimaiyat	
ZİYA GÖKALP - Türk Devletinin Tekamülü - (I) Boy	114
Edebiyat Musahabeleri	
ALİ GALİP - Şekspir Hakkında	115
NASUHİ - Thais (Anatole France'dan terc.VI)	116
Felsefe	
MUSTAFA ŞEKİP - Dirilerin Hayaletleri ve Tahariyat-ı Ruhiye (Bergson'dan terc.III)	119
AHMET VEFİK PAŞA - "Meraki" (Molier'den terc.II)	120
HASAN RASİM - Ayna (şiir)	123
FEVZİ LÜTFİ - Bir Hemşire	123
MUSTAFA NİHAT - Evliya Çelebi'nin Hayatı -Eserine Nazaran- III	124
SAMİH RIFAT - Nefes (şiir)	125
HÜSEYİN AVNİ - Eski Ev	126
JAK FEYDER - Atlantid - Sinemaya nasıl alındı?	126
İstanbul'un Onbeş Günü	
-Resim - F	127
-Matbuat İlimi -	127
-Edebiyat İlimi -	128

Musahabe DERGAH - Ressamlar Diyorlar ki: I	Sayfa 129
Ruhiyat MUSTAFA ŞEKİP - Resmin Ruhiyatı ve Ressamlarımız	130
ALİ MÜMTAZ - Gölde Geceler (şiir)	133
YAKUP KADRİ - Okun Ucundan II	133
Fikir Hayatı MEHMET EMİN - Diyarbakır'da Ziya Gökalp Bey efendiy'e ("Felsefe ve Doğru" makalesi münasebetiyle)	134
NASUHI - Thais (Anatole France'dan terc.VII)	135
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.XVIII)	138
AHMET VEFİK PAŞA - "Meraki" (Molier'den terc.III)	139
Hikaye MUSTAFA NİHAT - Bir Akşam Gezintisi	140
NECMEDDİN HALİL - Bir İki Söz (şiir)	141
HÜSEYİN AVNİ - Öksüz Millet	141
İstanbul'un Onbeş Günü -Kitaplar: HALİT Fahri-"Gülistanlar Harabe", Tevfik Fikret-vefatının yıldönümü münasebetiyle - FEVZİ LÜTFİ -Matbuat İlimi (c.III, No:33, s.144, 20 Ağustos 1338)	142 142 144

İstanbul'un Kalbi	Sayfa 145
Musahabe DERGAH - Ressamlar Diyorlar ki: II	145
Ruhiyat MUSTAFA ŞEKİP - Ruhun Bin Bir Gecelerinden	147
YAKUP KADRİ - Okun Ucundan III	148
Felsefe MUSTAFA ŞEKİP - Dirilerin Hayaletleri ve Tahariyat-ı Ruhiye (Bergson'dan terc.IV)	148
NASUHI - Thais (Anatole France'dan terc.VIII)	149
Sanayi-i Nefise AHMET HAŞİM - Bir Ressama Cevap	151
Türk Tarihi Tedkikatı HÜSEYİN NAMIK - Osmanlılar ve Kayı Han Kabilesi I	152
FEVZİ LÜTFİ - Sahba'nın İsyanı	153
Edebiyat Musahabeleri ALİ GALİP - Tolstoy'un Son Günleri	155
ALİ MÜMTAZ - Şiir ve Tabiat (şiir)	155
AHMET VEFİK PAŞA - "Meraki" (Molier'den terc.IV)	156
HÜSEYİN AVNİ - Türk Toprakları	157
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.XIX)	158
İstanbul'un Onbeş Günü -Mecmualar: Küçük Mecmua, haftalık, Diyarbakır – Milli Mefkûre, onbeş günlük, Adana – Biliriz, onbeş günlük, İzmir - N. -Mektuplar: RESSAM RUHİ, RAGİP HULUSİ -Kör Kazmanın Son Eseri	159 159 160 160

Musahabe ZİYA GÖKALP - Mefkûrenin Harikaları ⁴	Sayfa 161
ALİ MÜMTAZ - Sekiz Mısra (şiir)	162
Ruhiyat MUSTAFA ŞEKİP - Resim ve Metafizik	162
Musiki SÜLEYMAN CEVAD - Süleyman Cevad Bey'in Mülakatlarından : Viyoloniist Zeki Beyle	164
Felsefe MUSTAFA ŞEKİP - Dirilerin Hayaletleri ve Tahariyat-ı Ruhiye (Bergson'dan terc.V)	166
MUSTAFA NİHAT - Evliya Çelebi'nin Hayatı -Eserine Nazaran-IV	167
NASUHI - Thais (Anatole France'dan terc.IX)	168
ZİKRİ - Nefes (şiir)	169
Edebiyat Musahabeleri FEVZİ LÜTFİ - Sanat ve Kadın	171
Türk Tarihi Tedkikatı HÜSEYİN NAMIK - Osmanlılar ve Kayı Han Kabilesi II	172
AHMET VEFİK PAŞA - "Meraki" (Molier'den terc.V)	173
İstanbul'un Onbeş Günü -Edebiyat İlimi (tamamı sansürlü) -Matbuat İlimi (tamamı sansürlü) -Mektuplar: RAGİP HULUSİ Bey'e - MEHMET EMİN	175 176 176

Musahabe ZİYA GÖKALP - Türk Devletinin Tekamülü - (2) II	Sayfa 177
Felsefe MUSTAFA ŞEKİP - Dirilerin Hayaletleri ve Tahariyat-ı Ruhiye (Bergson'dan terc.VI)	178
Lisanîyat SALİH ZEKAİ - Türk Lehçeleri	179
NASUHI - Thais (Anatole France'dan terc.X)	180
Bulunmuş Sahifeler SAMİH RIFAT - Güzel Aydın (şiir)	180
ALİ MÜMTAZ - Zambaklar (şiir)	182
TAHİR KARAOĞUZ - Ötme, Bülbül! (şiir)	182
HÜSEYİN AVNİ - Türk Taşı	182
Tarih MAHMUD CELALEDDİN - Osmanlı Tarihinde Dergâh	183
AHMET VEFİK PAŞA - "Meraki" (Molier'den terc.VI)	183
Kitabiyat HASAN ALİ - Hz. Mevlana Hakkında Garpta Tedkikat (Yeni bir tercüme münasebetiyle)	185
OSMAN SENAİ - Ahlak Bahsi	186
Hikaye MUSTAFA NİHAT - Bir Gençlik Derdi	187
İstanbul'un Onbeş Günü -Kitaplar (Tahir Karaoğuz) - FEVZİ LÜTFİ -Japon Edebiyatı: Japonya'da fikriyat-mecmualar-İlimi kitaplar-sosyalizm ve üstadı- A. H. -Matbuat İlimi (imza yok)	188 188 189 190
Dergah Mecmuası Üçüncü Cildin Fihristi	

⁴ Bu makalede tamami sansürlüdür.

DERGAH - "Türk Milleti Dünyanın En Büyük Milletidir."	<u>Sayfa</u> 493
Musahabe FEVZİ LÜTFİ - Reşat Nuri Bey'in Dedikleri	493
İçtimaiyat ZİYA GÖKALP - Türk Milletinin Tekamülü - (3) Küçük II	495
ALİ GALİP - Niçin Kederliyiz? (Anatol Frans'dan terc.)	496
Musiki SÜLEYMAN CEVAD - Behofen'in Son Zamanları	496
Türk Tarihi Tetkikatı HÜSEYİN NAMIK - Osmanlılar ve Kayı Han Kabilesi III	498
NURULLAH ATA - Sevdiğim Emeller (şiir)	498
Hasretler RUŞEN EŞREF - İstanbul Tahayyülü (13 K.E. 1237-Suya Hasret, Eyüp Sultan)	499
ALİ MÜMTAZ - Kırmızı Hilal (şiir)	499
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.XX)	499
AHMET KUTSİ - Bir Kadın Değişti (şiir)	500
HÜSEYİN AVNİ - Zafer Günlerinde Şiir	501
Hikaye ALİ GALİP - Kızıl Vazka (Maksim Gorki terc.I)	501
YAKUP KADRİ - Dünya Gözü ve Ahiret Sesleri	504
ŞÜKRÜ - Orduya: İstikbal Marşı (Güfte: Rifat AHMET)	504
NASUHI - Thais (Anatole France'dan terc.XI)	506
İstanbul'un Onbeş Günü -Kitaplar: "Aşk Kadını" MEHMET Rauf - "Ay Peşinde" Refik HALİT F.L.	506
-Vatanımıza Dair: Diyarbakır Salnamesi- Giresun Tarihçesi -	507
-Matbuat İlimi	507
-Edebiyat İlimi	507

DERGAH - Osmancık, Yıldırım, Fatih, Yavuz asıl şimdi şad, asıl şimdi mesuddur.	<u>Sayfa</u> 17
TEVFİK FİKRET - Devenin Başı (şiir)	17
Musahabe MUSTAFA ŞEKİP - Üç Sınıf I	18
YAHYA KEMAL - İstanbul'u Fetheden Yeniçeriye Gazal (şiir)	19
SÜLEYMAN CEVAD - Rauf Yekta Bey'le Mülakat	19
ALİ MÜMTAZ - Akşamın Ufkunda (şiir)	22
Kitabiyat MEHMET HALİT - "Yunus Emre Divanı" (Yeni tabı münasebetiyle)	22
HÜSEYİN NAMIK - "Mufassal Türk Tarihi" (Müellifi: M. Şemseddin)	23
Küçük Hikaye YAKUP KADRİ - Teslim! Teslim!	24
AHMET KUTSİ - İhtiyar Kızlar (şiir)	25
NASUHI - Thais (Anatole France'dan terc.XII)	25
BASRİ LOSTAR - Hindistan Hatıraları (Benares)	28
KEMALETTİN KAMI - Zafer (şiir)	30
SUAD SALİH - Sakarya Cenginde (şiir)	30
Hikaye ALİ GALİP - Kızıl Vazka (Maksim Gorki terc.II)	30
İstanbul'un Onbeş Günü -Kitaplar: "Niçin Aldatıyorlarmış"-Hüseyin Cahit FEVZİ LÜTFİ	31
-Matbuat İlimi	31
	32

Musahabe MUSTAFA ŞEKİP - İhtiyarlar Medeniyeti	<u>Sayfa</u> 33
Küçük Hikaye YAKUP KADRİ - Küçük Neron	34
İçtimaiyat ZİYA GÖKALP - Türk Devletinin Tekamülü - (4) Orta II	35
TOKADİZADE ŞEKİP - Neler Gördüm (şiir) (Derviş Sözlerinden)	36
BASRİ LOSTAR - Hindistan Hatıraları (Himalaya Dağlarında)	37
Halk Edebiyatı Genç Osman Destanı (şiir)	38
Edebiyat Tarihi MEHMET HALİT - Necati'nin Hayatı	39
ALİ MÜMTAZ - Hayalet (şiir)	40
NASUHI - Thais (Anatole France'dan terc.XIII)	41
Edebiyat Musahabeleri FEVZİ LÜTFİ - Sanat ve Kahraman	44
Hikaye ALİ GALİP - Kızıl Vazka (Maksim Gorki terc.III)	45
HÜSEYİN AVNİ - Sonbahar Musahabesi	46
İstanbul'un Onbeş Günü -Kitaplar: Felsefe-i İslamiye Tarihinden Yakup Bin İshak-el-kündi - MEHMET EMİN, Nedim Divanı - FEVZİ LÜTFİ	46
-Yeni Neşriyat: Felsefe ve tarihi, Edebiyat-ı kadime,	48
Roman ve hikaye -	48
-Temaşa İlimi - A. G	48
-Matbuat İlimi -	48

İçtimaiyat ZİYA GÖKALP - Türk Devletinin Tekamülü - (5) Büyük II	<u>Sayfa</u> 49
RUŞEN EŞREF - Mütakere Salonunda (Londra: Cumartesi 26 Şubat)	50
ALİ MÜMTAZ - Sonbahar Akşamları (şiir)	52
Ruhiyat MUSTAFA ŞEKİP - Rum Mayası III	52
Edebiyat Tarihi MEHMET HALİT - Tezkiireler ve Tezkirenüvisler I: S(e)hi ve Eseri	54
Musiki SÜLEYMAN CEVAD - Ali Rifat Bey'le Mülakat	55
VİYOLOONİST ZEKİ BEY - İstiklal Marşı (Notası) Güfte: M. A. Ersoy	56
HÜSEYİN AVNİ - Mavera-ı Toprak	59
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.XXI)	59
NASUHI - Thais (Anatole France'dan terc.XIV)	61

İçtimaiyat	Sayfa
ZİYA GÖKALP - Türk Devletinin Tekamülü - (6) Yabguluk	65
Türk Tarihi Tedkikatı	
RAGİP HULUSİ - "Türk" Kelimesinin Manası (Bernard Monkaç)	66
AHMET TALAT - İlham-ı Tasavvuf (şiir)	67
DERGAH - AHMET Yekta Beyle Mülakat	68
NURULLAH ATA - Akşam Şarkısı (şiir)	69
BASRİ LOSTAR - Hindistan Hatırları (Caypur)	69
ALİ MÜMTAZ - Üç Çeşme (şiir)	69
ADEM DEDE - Bulunmuş Sahifeler: Gizil (şiir)	70
Edebiyat Tarihi	
MEHMET HALİT - Adem Dede	71
AHMET HAMDİ - Bir Yolcuya (şiir)	71
Yeni Kitaplar	
YAKUP KADRİ - Kiralık Konak	72
ALİ MÜMTAZ - Mehtap I (şiir)	72
ALİ MÜMTAZ - Mehtap II (şiir)	73
HASAN RASİM - Ayna II (şiir)	73
Hikaye	
MUSTAFA NİHAT - Karanlıkta I	74
HÜSEYİN AVNİ - Edebiyatımızda İklim	75
NASUHİ - Thais (Anatole France'dan terc.XVI)	76
ALİ MÜMTAZ - Kaval (şiir)	76
Tarih	
KÖPRÜLÜZADE AHMET CEMAL - Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (Frans Babinger'den terc.XXII)	77
İstanbul'un Onbeş Günü	79
-Rus Edebiyatı: Çarçenin İkinci Nikola'y a Mektupları M.N.	79
-Tiyatro: HALİT Fahri - Baş tacı, Mahmut Esat - "İzmir" - HASAN İHSAN	80

Musahabe	Sayfa
MUSTAFA ŞEKİP - Taklitten İbdaa	81
KÖPRÜLÜZADE MEHMET FUAT - Anadolu Tarihi Dinisi Hakkında Notlar ("der İslam" mecmuasının XII Cildinden)	82
İçtimaiyat	
ZİYA GÖKALP - Türk Devletinin Tekamülü - (7) Türk Mucizesi	83
ABDÜLHAK HAMİT - Şair-i Azam (şiir)	84
ALİ MÜMTAZ - Çoban ve Yolcu III (şiir)	85
RUŞEN EŞREF - Hasretler: İstanbul'u Tahayyül - Üç Türbe	85
Fikir Haya	
MEHMET EMİN - Bizde Feylesof Niye Yetişmedi?	86
ALİ MÜMTAZ - Çoban ve Yolcu IV (şiir)	86
ALİ MÜMTAZ - Sonbahar (şiir)	87
AHMET HAMDİ - Senenin Son Gecesi (şiir)	87
ALİ MÜMTAZ - Kargalar (şiir)	87
F. GRENAD - Kızıl Başlar	88
ŞÜKUFENİHAL - Mudanya Zaferinden Sonra (şiir)	89
ALİ MÜMTAZ - Leylekler (şiir)	90
"Mülkiyet-i Edebiye" Hakkında Fikirler (Reşat Nuri, Fazıl Ahmet, Köprülüzade Mehmet Fuat, Halil Nihat, Ebu Ziya Zade Velid) (aktaran yok)	90
NASUHİ - Thais (Anatole France'dan terc.XVII)	91
HÜSEYİN AVNİ - Talı Anlar	93
ALİ MÜMTAZ - Dalga Kıran (şiir)	93
ALİ GALİP - Macar Edebiyatı - Asker (Fransuva Hersak'dan terc.)	94
İstanbul'un Onbeş Günü	95
-Lisanı muza Dair - Türkçenin Mütbe ve Menfi Gayeleri-	
-Yeni İstihlalar-Fikriyat-Mefkuruyat N.	95
-Konferans (Sarıkamış'ta matbuata dair) - (imza yok)	95

KAYNAKÇA

Kitaplar

ADIVAR, Halide Edip (1926), **Memoirs of Halide Edip**, The Century co., New York.

ADIVAR, Halide Edip (1968), **Mev'ut Hüküm**, Atlas Kitabevi, İstanbul.

ADIVAR, Halide Edib (2005), **Mor Salkımlı Ev**, Özgür Yay., İstanbul.

ADIVAR, Halide Edip (2007), **Türk'ün Ateşle İmtihanı**, Can Yay., İstanbul.

AHMAD, Feroz (1995), **İttihat ve Terakki 1908-1914**, Çev: Nuran Yavuz, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1995.

AKGÜN, Mehmet (2005), **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi**, Elis Yay., Ankara.

AKDEMİR, Abamüslim (1997), **Mehmed Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

AKŞİN, Sina (2009), **Jön Türkler ve İttihat ve Terakki**, İmge Kitabevi Yay., Ankara.

ALTINAY, Ahmet Refik (1997), **İki Komite İki Kıtal/Kafkas Yollarında**, Yay. Haz. Osman Selim Kocahanoğlu, Temel Yay., İstanbul.

AYVAZOĞLU, Beşir (1999), **Peyami, Hayatı-Sanatı-Felsefesi-Dramı**, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

AYVAZOĞLU, Beşir (1999), **Yahya Kemal, Eve Dönen Adam**, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

AYVAZOĞLU, Beşir (2000), **Geleneğin Direnişi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

AYVAZOĞLU, Beşir (2000), **Ömrüm Benim Bir Ateşti, Ahmet Haşim'in Hayatı-Sanatı-Estetiği-Dramı**, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

AYVAZOĞLU, Beşir (2004), **Bozgunda Fetih Rüyası**, Ötüken Yay., İstanbul.

BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı (1931), **Mürebblere**, Sühulet Kütüphanesi, İstanbul.

BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı (1942), **Kalbin Gözü**, Kültür Basımevi, İstanbul.

BAYUR, Yusuf Hikmet (1991), **Türk İnkılâbı Tarihi**, Cilt: 1, Kısım: 1, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

BAYUR, Yusuf Hikmet (1991), **Türk İnkılâbı Tarihi**, Cilt: 3, Kısım: 2, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.

BAYUR, Yusuf Hikmet (1991), **Türk İnkılâbı Tarihi**, Cilt: 3, Kısım: 4, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.

BERGSON, Henri (1998), **Zihin Kudreti**, Çev. Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul.

BERGSON, Henri (2009), **L'energie spirituelle** (1919), PUF, Paris.

BERGSON, Henri (2009), **La pensée et le mouvant** (1938), PUF, Paris.

BEYATLI, Yahya Kemal (1970), **Eğil Dağlar**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

BEYATLI, Yahya Kemal (1976), **Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul.

BEYATLI, Yahya Kemal (1986), **Siyasî ve Edebî Portreler**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul.

BEYATLI, Yahya Kemal (1990), **Mektuplar ve Makaleler**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul.

BEYATLI, Yahya Kemal (1991), **Tarih Musahabeleri**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul.

BEYATLI, Yahya Kemal (2005), **Edebiyata Dair**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul.

BEYATLI, Yahya Kemal (2007), **Aziz İstanbul**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul.

BEYATLI, Yahya Kemal (2007), **Eğil Dağlar**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul.

BEYSANOĞLU, Şevket (1956), **Doğumu'nun 80. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp'ın İlk Yazı Hayatı 1894-1909**, Diyarbakır Tanıtma Derneği Yay., İstanbul.

BEYSANOĞLU, Şevket (1956), **Doğumu'nun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziyagökalp Müzesi**, Diyarbakır Tanıtma Derneği Yay., İstanbul.

BİNARK, İsmet ve SEFERCİĞÜLU, Nejat (1971), **Doğumunun 95. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp Bibliyografyası Kitap-Makale**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara.

BİRGEN, Muhittin Zeki (2006), **İttihat ve Terakki'de On Sene: İttihat ve Terakki neydi?**, Yay. Haz. Zeki Arıkan, Kitap Yayınevi, İstanbul.

BOLAY, Süleyman Hayri (1967), **Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi**, Yağmur Yay., İstanbul.

BÖLÜKBAŞI, Rıza Tevîk (1949), **Serâbı Ömrüm**, Kenan Matbaası.

BÖLÜKBAŞI, Rıza Tevfik (1993), **Biraz da Ben Konuşayım**, Yay. Haz. Abdullah Uçman, İletişim Yayınları, İstanbul.

DEVLET, Nadir (1999), **Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)**, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.

DUMAN, Hasan (2000), **Osmanlı Türk Süreli Yayınları ve Gazeteleri**, Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı Yay., Ankara.

DURU, Kâzım Nami (1949), **Ziya Gökalp**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

EBCİOĞLU, Hikmet Münür (?), **Kendi Yazıları ile Refik Halid**, Semih Lûtfi Kitabevi, (?).

ERCİLASUN, Bilge (1995), **İkinci Meşrutiyet Devrinde Tenkit 1. Türkçü Tenkit**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara.

ELDEM, Edhem (1999), **Osmanlı Bankası Tarihi**, Osmanlı Bankası Tarihi Araştırma Merkezi ve Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yay., İstanbul.

EMİROĞLU, Öztürk (2003), **Türkiye’de Edebiyat Toplulukları**, Akçağ Yay., Ankara.

ENGİNÜN, İnci (1995), **Halide Edip Adıvar’ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul.

ERİŞİLGİL, Mehmet Emin (1984), **Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp**, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul.

FINDIKOĞLU, Z. Fahri (1955), **Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim**, Türkiye Muallimler Birliği Yay., İstanbul.

FROMKİN, David (1993), **Barışa Son Veren Barış: Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı? 1914-1922**, Çev. Mehmet Harmancı, Sabah Kitapları Ekonomik Yay., İstanbul.

GEORGEON, François (1986), **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)**, Çev. Alev Er, Yurt Yay., Ankara.

GOLOĞLU, Mahmut (1971), **Cumhuriyet’e Doğru**, Goloğlu Yay., Ankara.

GÖKALP, Ziya (1976), **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, Yay. Haz. Nihat Nirun, Hikmet Tanyu, Rıza Kardaş ve Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yay., Ankara.

GÖKALP, Ziya (1981), **Makaleler V**, Yay. Haz. Rıza Kardaş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

GÖKALP, Ziya (2009-2010), **Küçük Mecmua I-II-III**, Haz. Şahin Filiz, YARMH Yay., Antalya.

GÖVSA, İbrahim Alâettin (1932), **Çanakkale İzleri - Anafartalar'ın Müebbet Kahramanına**, Semih Lûtfi-Sühulet Kütüphanesi.

GÖVSA, İbrahim Alâettin (1966), **Acılar**, İş Bankası Kültür Yay., Ankara.

GÖKSEL, Ali Nüzhet (1949), **Ziya Gökalp Hayatı ve Eserleri**, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul.

GÖKSEL, Ali Nüzhet (1931), **Ziya Gökalpın Hayatı**, İkbâl Kütüphanesi, İstanbul.

GÖZTEPE, Tarık Mümtaz (1969), **Osmanoğullarının Son Padişahı Vahideddin Mütareke Gayyasında**, Sebil Yayınları, İstanbul.

Harp Mecmuası (2004), Yay. Haz. Ali Fuat Bilkan ve Ömer Çakır, Kaynak Kitablığı, İstanbul.

HEYD, Uriel (1979), **Türk Ulusçuluğunun Temelleri**, Çev. Kadir Günay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

HİSAR, Abdülhak Şinasi (2008), **Kitaplar ve Muharrirler I-Mütareke dönemi Edebiyatı**, Haz. Necmettin Turinay, Yapı Kredi Yay., İstanbul.

İkdâm Gazetesi'nde Çanakkale Cephesi 3 Kasım 1914-3 Şubat 1916 Haber-Yorum-Bildiri-Röportaj-Gözlem ve Anılar (2004), Yay. Haz. Murat Çulcu, Cilt: 1, Denizler Kitabevi, İstanbul.

İMANOV, Vügar (2003), **Ali Merdan Topçubaşı (1865-1934)**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

İMANOV, Vügar (2006), **Azerbaycan-Osmanlı İlişkileri (1918)**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

İRTEM, Süleyman Kani (2004), **Meşrutiyet'ten Mütareke'ye (1908-1918)**, Yay. Haz. Osman Selim Kocahanoğlu, Temel Yay., İstanbul.

İSKİT, Server (1943), **Türkiye'de Matbuat İdaresi ve Politikaları**, Başvekâlet Basın ve Yayın Umum Müdürlüğü Yayınları, İstanbul.

KABAKLI, Ahmet (2002), **Türk Edebiyatı III**, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., İstanbul.

KARAY, Refik Halid (1964), **Minelbab İlelmihrab**, Tan Gazetesi Yay., İstanbul.

KARAY, Refik Halid (1990), **Bir Ömür Boyunca**, İletişim Yay., İstanbul.

KAZEMZADEH, Firuz (1951), **The Struggle For Transcaucasia (1917-1921)**, New York: Philosophical Library.

KEMAL, Namık (1917), **Kanije Muhasarası**, Matbaa-i Amire, İstanbul.

KORLAELÇİ, Murtaza (2002), **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, Hece Yay., Ankara.

KÖPRÜLÜ, M. Fuat (2004), **Edebiyat Araştırmaları I**, Akçağ Yay., Ankara.

KÖROĞLU, Erol (2004), **Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) Propagandadan Millî Kimlik İnşasına**, İletişim Yay., İstanbul.

KURAN, Ahmed Bedevî (1945), **İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler**, Tan Matbaası, İstanbul.

KURAT, Akdes Nimet (1990), **Türkiye ve Rusya**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

KURDAKUL, Şükran (1994), **Çağdaş Türk Edebiyatı I-II-III-IV**, Bilgi Yay., Ankara.

LEVEND, Agâh Sırrı (1960), **Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri**, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.

LEWIS, Bernard (1993), **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.

MORGENTHAU, Henry (2003), **Ambassador Morgenthau's Story**, Wayne State University Press, Michigan.

OLGUN, İbrahim (1971), **Necip Türkçü**, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara.

ORTAÇ, Yusuf Ziya (1966), **Bizim Yokuş**, Akbaba Yay., İstanbul.

Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri: 1575-1918 (1993), Cilt: 2, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yay., Ankara.

PARLA, Taha (1989), **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, İletişim Yay., İstanbul.

POMIANKOWSKI, Joseph (1990), **Osmanlı İmparatorluğu'nun Çöküşü "1914-1918 I. Dünya"**, Çev. Kemal Turan, Kayıhan Yay., İstanbul.

RIBOT, Théodule (1998), **La Logique des sentiments** (1905), L'Harmattan, Paris.

RIBOT, Théodule (2005), **La Psychologie des sentiments** (1896), L'Harmattan, Paris.

RIBOT, Théodule (2007), **Essai sur les passions** (1907), L'Harmattan, Paris.

SADOĞLU, Hüseyin (2003), **Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.

SARINAY, Yusuf (1994), **Türk Milliyetçiliğinin Tarihî Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931**, Ötüken Yay., İstanbul.

SAFA, Peyami (1994), **Türk İnkılabına Bakışlar**, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

SERTEL, Zekeriya (1977), **Hatırladıklarım**, Gözlem Yay., İstanbul.

SOKO, Ziya Şakir (1944), **1914-1918 Cihan Harbini Nasıl İdare Ettik**, Muallim Fuat Gücüyener Anadolu Türk Kitap Deposu, İstanbul.

SWIETOCHOWSKI, Tadeusz (1988), **Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920**, Çev. Nuray Mert, Bağlam Yay., İstanbul.

ŞAHABETTİN, Cenap (2002), **Âfâk-ı Irak, Kızıl Deniz’den Bağdat’a Hatıralar**, Yay. Haz. Bülent Yorulmaz, Dergâh Yay., İstanbul.

ŞAPOLYO, Enver Behnan (1943), **Ziya Gökalp İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi**, İbrahim Berkalp Kitabevi, İstanbul.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (1962), **Yahya Kemal**, Dergâh Yayınları, İstanbul.

TANRIÖVER, Hamdullah Suphi (1929), **Günebakan**, Türk Ocakları İlim ve San’at Hey’eti Neşriyatı, Ankara.

TANYU, Hikmet (1981), **Ziya Gökalp’in Kronolojisi**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.

TEVFİK, Rıza (2005), **Bergson Hakkında-Henri Bergson ve Felsefesi**, Haz. Erdoğan Erbay, Ali Utku, Çizgi Kitabevi, Konya.

TOPUZ, Hıfzı (1973), **100 Soruda Türk Basın Tarihi**, Gerçek Yay., İstanbul.

TOPUZ, Hıfzı (2003), **II. Mahmut'tan Holdinglere Türk Basın Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul.

TUNAYA, Tark Zafer (1998), **Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt 1, İkinci Meşrutiyet Dönemi 1908-1918**, İletişim Yay., İstanbul.

TÜRKGELDİ, Ali Fuat (1984), **Görüp İşittiklerim**, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.

TÜTENGİL, Cavit Orhan (1954), **Ziya Gökalp'in Yazılarında Görülen Değişik İmzalar ve Takma-Adlar**, Fakülteler Matbaası, İstanbul.

TÜTENGİL, Cavit Orhan (1956), **Ziya Gökalp Üzerine Notlar**, Türk Sosyoloji Cemiyeti Yay., İstanbul.

ÜLKEN, Hilmi Ziya (2006), **Ziya Gökalp**, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul.

ÜLKEN, Hilmi Ziya (2005), **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken yay.ınları, İstanbul.

ÜNAYDIN, Rüşen Eşref (1972), **Diyorlar ki...**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

ÜNAYDIN, Ruşen Eşref (2005), **Ruşen Eşref Ünaydın'dan Hasan Âli Yücel'e "Diyorlar ki" İçin Bir Mektup**, Yay. Haz. Nuri Sağlam, Yağmur Yay., İstanbul.

ÜSTEL, Fusun (2010), **İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)**, İletişim Yay., İstanbul.

VARDAR, Galip (2003), **İttihat ve Terakki İçinde Dönenler**, Yay. Haz. Samih Nazif Kansu, Yeni Zaman Yay., İstanbul.

Yeni Mecmua Çanakkale Özel Sayısı 18 Mart 1918 (2006), Yay. Haz. Muzaffer Albayrak ve Ayhan Özyurt, Yeditepe Yay.ınları, İstanbul.

YÜCEL, Hasan Ali (1989), **Edebiyat Tarihimizden**, İletişim Yay.ınları, İstanbul.

ZENKOVSKY, Serge A. (2000), **Rusya’da Türkçülük ve İslâm**, Çev. Ali Nejat Ongun, Günce Yay., Ankara.

Makaleler

AKGÜN, Adnan (1988), “Yahya Kemal Beyatlı’nın Kitaplarına Girmemiş Yazıları”, **Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası III**, İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Yay., İstanbul, s. 94-107.

ALKAN, Mehmet Ö. (1992), “Laik Bir İdeolojinin Doğuşu ya da II. Meşrutiyet’te Türkçülüğün Toplumsal İdeolojisi: Yeni Hayat ve Yeni Felsefe Mecmuası”, **Tarık Zafer Tunaya’ya Armağan**, İstanbul Barosu Yay., İstanbul, s. 377-407.

AVŞAR, Servet (2003), “Çanakkale Savaşlarında İstihbarat ve Propaganda”, **Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ**, No: 1, s. 64-102.

BAKIRCIOĞLU, Ziya (1977), “Dergâh”, **Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi**, Cilt: II, Dergâh Yay., İstanbul, s. 245-246.

BAYRAKTAR, Levent (1998), “Bergsonculuğun Türkiye’ye Girişi ve İlk Temsilcileri”, **Felsefe Dünyası**, No: 28, s. 62-72.

ÇAKIR, Ömer (2003), “Çanakkale Türküsü’nün Öyküsü”, **Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ**, No: 1, s. 13-35.

ÇINAR, Metin (2003), “Dergâh Dergisi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Muhafazakarlık**, İletişim Yay., İstanbul, s. 85-91.

EFE, Adem (2009), “Sebîlürreşâd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt:36, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul.

ERBAY, Erdoğan (2003), “ ‘Bir Günün Sonunda Arzu’ Şiirinin Ardından Ahmet Haşim ve Dergâh Mecmuası Yazarlarına Yöneltilen Tenkit ve Tehziller”, **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, No: 8, Bahar, s. 165-184.

ESENKAYA, Ahmet (2003), “Çanakkale Savaşları Sürecinde Türk Basını”, **Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ**, No: 1, s. 36-63.

İREM, Nazım (1999), “Muhafazakâr Modernlik, ‘Diğer Batı’ ve Türkiye’de Bergsonculuk”, **Toplum ve Bilim**, No: 82, Güz, s. 141-179.

KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri (1981), “Dergâh Mecmuası”, **Devrin Yazarlarının Kalemile Milli Mücadele ve Gazi Mustafa Kemal II**, Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil, Necati Birinci, Abdullah Uçman, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, s. 828-831.

ÖZKIRIMLI, Atilla (1982), “Dergâh”, **Türk Edebiyatı Ansiklopedisi**, Cem Yay., İstanbul, s. 360-361.

ÖZKIRIMLI, Atilla (2004), “Dergâh”, **Türk Edebiyatı Tarihi**, Cilt: I, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, s. 382-383.

ÖZÖN, Mustafa Nihat (1976), “M. Nihat Özön”, **Milliyet Sanat**, No: 207, Kasım, s. 3, 29.

ÖZÖN, Mustafa Nihat (1993), “Mustafa Nihat Özön’le Konuşma”, **Edebi Mülakatlar**, Haz. Etem Çalık, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 115-147.

TANSEL, Fevziye Abdullah (1966), “Halide Edip Adivar, Hatıralar: Mor Salkımlı Ev”, **Belleten**, Cilt: 30, No: 118, Ankara, s. 303-319.

TOPRAK, Zafer (2001), “Osmanlı’da Toplumbilimin Doğuşu”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cilt 1 Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi** içinde, Der: Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yay., İstanbul, s. 310-32.

TURAN, M. Aydın (1997), ““Kafkasya Komitesi” ile “Türkiye’deki Kuzey Kafkasya Siyasi Göçmenleri Komitesi” Üzerine Bazı Kaynaklar-Gothard Jaschke’nin Bir Makalesi”, **Tarih ve Toplum**, Cilt: 28, No:165, İstanbul, s. 13-21.

UÇMAN, Abdullah (2004), “Dergâh”, **İslam Ansiklopedisi**, IX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s. 172-174.

VARLIK, Bülent (1985), “Mütareke ve Milli Mücadele Basını”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: V, İletişim Yay., İstanbul, s. 1200-1210.

Dergi ve Gazeteler

Altın Yurd

Aydınlık

Büyük Mecmua

Dergâh

Düşünce

Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası

Fikir Hareketleri

Genç Kalemler

İkdâm

Millî Mecmua

Muallim

Nevsal-i Millî

Peyâm

Peyâm-ı Edebî

Tanin

Tercüman-ı Hakikât

Türkyurdu

Ümid

Vakit

Yeni Dünya

Yeni Felsefe Mecmuası

Yeni Mecmua

Yeni Turan

Tezler

DİNÇ, Betül (1974), **Dergâh Mecmuasının Tedkiki**, yayınlanmamış mezuniyet tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü, İstanbul.

KARADIŞOĞULLARI, Ekrem (1995), **Dergâh Mecmuası (İnceleme-Fihrist-Metin)**, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

USLUCAN, Fikret (1995), **“Dergâh Mecmuası” Üzerine Bir İnceleme**, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

YÜCE, Sefa (1995), **Nesir Yönünden Dergâh Mecmuasının İncelenmesi**, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

ÖZGEÇMİŞ

Efe Arık 3 Şubat 1979 tarihinde, İstanbul'da doğdu. Ortaöğretimini Yeni Levent Lisesi'nde tamamladı. 1995 senesinde girdiği Boğaziçi Üniversitesi'nin Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünden 2000 yılında mezun oldu. Aynı yıl girdiği Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nin Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde, yüksek lisans programını 2003 yılında tamamlayarak aynı bölümde doktora programına kaydoldu. Erasmus programının verdiği bursla 2005-2006 yılları arasında eğitim amacıyla Fransa'ya gitti. 2006 yılından itibaren İstanbul'da Mimar Güzel Sanatlar Üniversitesi ile Paris'te Ecole des Hautes Etudes En Sciences Soicales arasında çifte doktora yapmaya hak kazandı.