



XX. YÜZYIL BAŞLARINDA TÜRK VE YABANCI ALGISINDA PAN-TÜRKİST VE/VEYA PAN-TURANİST COĞRAFYA VE TURANÎ HALKLAR

Pan-Turkist and/or Pan-Turanianist Geography and Turanian Peoples in the
Perception of Turkish and Foreign at the beginning of the 20th Century

Ahmet KARAÇAVUŞ*

*“Hayâl kadar vâsî ve yine hayâl kadar mübhem olan
Türk âleminin hudûd-ı hakîkisini çizmekden müşkil
bir şey yokdur.”
Ahmet AĞAOĞLU*

ÖZET

Osmanlı Devleti'nin ve bütün Türk halklarının XIX. yüzyıl boyunca yaşadıkları siyasi sıkıntılar, onları içinde buldukları zor durumdan çıkaracak çözüm arayışlarına sevk etmişti. Bu çözüm arayışlarından biri Türk ya da Turanî halkların birliği fikriydi. Bu suretle XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyıl başlarında dünya siyaset sahnesine çıkan Pan-Türkist ve/veya Pan-Turanist siyaset tartışmaları kendine göre millet tarifi yapıp, buna göre harita oluşturmaya çalışmıştı. Irkî referanslar, tarih, gelenek ve dinin nasıl uzlaştırılacağı gibi konular, milleti tanımlamaya çalışırken karşılaşılan teorik ve pratik sorunların en önemlilerindendi. Bu noktada Türk düşünürler, ırk kavramını kullananların bazıları bile, milleti tarihsel ve sosyal bir oluşum olarak görmüşler ve buna göre Pan-Türkist hedefler tayin etmeyi denemişlerdi. Ancak Türk düşünürlerden de özellikle Rusya Türkleri, ırk kuramlarına yaklaşarak Pan-Turan çerçevesinde değerlendirme yapanlar bulunmaktaydı. Bu çalışmada Osmanlı ve Rusya Türklerinin Pan-Türkist ve/veya Pan-Turanist coğrafyaya nasıl baktıkları onların dil, din, kültür, ırk, millet vb. kavramları algılayış biçimleri üzerinden değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler; Pan-Turanizm/Pan-Türkizm, millet, ırk, din, dil.

ABSTRACT

Political issues which the Ottoman Empire and all Turk peoples encountered during 19th century led them to look for solutions that could have been a way

* Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi

out. The last way as a solution was the idea of a unity of Turk and/or Turanian peoples. Thus, Pan-Turanianist and/or Pan-Turkist political debates, which appeared at the end of 19th century towards the beginning of the 20th century, came up with their own definition of nation, and tried to create a map in accordance with this definition. Some matters such as reconciliation of the history, the tradition, and the religion through racial references generated problematic areas in the definition of the nation. At this point, Turk thinkers, even some of those who used race concept, considered the nation as a historical and social formation, and tried to determine pan-Turanianist goals. However, there are some, particularly, among Russian Turks who evaluated the issue within pan-Turanianist framework through approaching racial theories.

Keywords; Pan-Turanianism, Pan-Turkism, nation, race, religion, language.

GİRİŞ

Anne Marie Tiesse, “Bir ulusun asıl doğuşu, bir avuç insanın onun mevcut olduğunu açıkladığı ve bunu kanıtlamaya giriştiği andır.” demektedir.¹ Bu belirlemeye Türk milliyetçiliğinin doğuşu çerçevesinden bakıldığında, Türk ulusunun, özellikle 1870’lerden 1900’lerin ilk on yıllarına kadar geçen dönemde Gaspıralı İsmail, Mehmet Emin Yurdakul, Necip Asım, Yusuf Akçura, Hüseyinzâde Ali Bey, Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp, Ahmet Ferit Tek, Ömer Seyfettin, Hamdullah Suphi vb. bir avuç Türk aydınının dünyada bir Türk ulusunun var olduğunu ileri sürmeleri ve bu ulus için ulusça düşünmeye başlamalarıyla ortaya çıktığını söylemek mümkün olur. Türk milliyetçiliği aynı zamanda, dönemin siyasal, toplumsal ve kültürel sorunlarıyla uğraşmak ve bunlara çözüm üretmek için ortaya konulan çabanın da bir ürünüdür. Bu anlamda ortaya çıktığı dönemin şartlarından kaynaklanan kendine göre imkânsızlıkların, hayallerin, yönelimlerin ve çare arayışlarının bütünü olarak değerlendirilmelidir.²

Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışında başlangıçta birbirinden bağımsız fakat çok kısa bir süre içinde birbiriyle birleşen en az iki merkez bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Rusya hâkimiyetinde yaşayan Türklerin, kimlik savunusu şeklinde ortaya çıkan ve ilk başta dil ve din çerçevesinden Türk birliği ve Türk kimliği inşa etmeye çalışan görüşüdür. İkincisi ise Osmanlı aydınlarının kimlik arayışının sonucu olan ve aynı zamanda devleti çöküşten kurtarma reçetelerinden biri olarak gelişen kültürel milliyetçiliktir.³

Rusya Türklerinin zorlukları, bu ülkedeki Türkler arasında Türklük bilincinin hemen hiç bulunmaması, ancak bunun yerine aşiret, kabile ya da kavmiyete dair bir anlayışın var olmasıydı.⁴ Bu aşamada onları birbirine bağlayan Türklük bilincinden ziyade Müslüman

¹ Françoise Georgion, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930-Seçilmiş Makaleler**, (çev.: Ali Berktaş), İstanbul 2006, s. IX.

² **Gösterilen yer.**

³ Tartışmalar için bkz.: Massami Arai, **Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği**, (Çev.: Tansel Demirel), İstanbul 2008, özellikle. 81-111.

⁴ Musevi asıllı ünlü Macar Türkolog Arminus Vambery, derviş kılığına girerek 1863 yılı Martı'nın sonlarında tam bir yıl sürecek Orta Asya seyahatine çıkmıştı. Bu seyahati ile ilgili hatıralarında Orta Asya'daki Türkler arasında aşiretçiliğin ve kabile asabiyesinin ne kadar yaygın

olmaktı.⁵ Öte yandan, Türklerin bir araya gelmesini ve ortak hareket etmesini engellemek amacıyla Rusya'nın da körüklediği yerel lehçelerin, büyük Türkçe ailesinden ayrılması ve farklılaşarak ayrı birer dil halinde kurumsallaşması eğilimi bulunmaktaydı. Bununla birlikte bu lehçelerin hâlâ büyük farklılıklar göstermediği düşünülmekte ve az ama kararlı bir çalışma ile ortak bir edebi dilin inşası mümkün görülmekteydi. Din ise Türk kimliğinin bir parçası olarak birleştirici özelliğini devam ettirmeliydi. Rusya Türklerinin milliyetçiliğinde ırk esasına dayalı birlik fikri, Rus milliyetçiliğinin ve Batının etkisiyle en başından itibaren ortaya çıkmaya başlamıştı. Ayrıca Rusya Türkleri yabancı bir milletin yönetimi altında yaşadıkları için, tarih içinde her zaman kimlik mücadelesi vermiş ve bu kimlik din ve dil üzerinden kendini muhafazaya yönelmişti. Böylece kimlik savunusu ile etnik farklılık vurgusunun bir aradalığı ile şekillenen Rusya'daki Türk milliyetçiliği, birlik fikrini ırk, dil, gelenek ve din birliği üzerinden ifade etmişti. Sonuçta Rusya Türklerinin Pan-Türkizmi'nin bir yönü en başından itibaren her zaman siyasi karakterde olmuştu ve ırkî birlikteliğe vurgu yapmıştı.

Osmanlı Türklerinin Pan-Türkizm'i farklı bir çizgide geliştirmektedir. Öncelikle Osmanlıların Avrupa ile sürekli temas halinde bulunması milliyetçiliğin hazırlayıcı entellektüel ve siyasi zeminini oluşturmaktaydı. Diğer yandan Osmanlı devlet ve millet anlayışı ulusal kimlikleri tanımamış, bunun yerine dinî kimlikler üzerinden siyasal sistemini kurmuştu. Tanzimat Dönemi'nde geliştirilmeye çalışılan Osmanlılık ideolojisi ise apayrı bir siyaset tarzıydı ve görünüşte hiçbir etnisiteye atfı yapmıyordu. Ancak Osmanlı kimliğinin olmazsa olmazı hangi etnik kökenden gelirse gelsin Türkçe (Osmanlıca?) bilmek ve Müslüman olmaktı. Tanzimat rejiminin unsurların eşitliği prensibini hayata geçirme ideali, önceleri bir kişinin Osmanlı kimliğine dâhil olmasının en önemli ön koşulu olan İslâm dinine mensup olması ilkesini, şart olmaktan çıkarak geriletmeye başlamıştı. Buna mukabil Türkçenin imparatorlukta konumu aşamalı bir şekilde güçleniyordu. Bu nedenle Osmanlı Türklerinin milliyetçiliği, başlangıçta dilde sadeleşme ve Türkçeyi imparatorluğun tamamına hâkim kılma düşüncesi üzerinden kendisini ifade eden bir kimlik arayışı olarak kendini göstermekteydi. Ek olarak özellikle 1870'lerden itibaren Osmanlılar arasında da Türklük bilinci

olduğunu ve hatta Müslüman olmanın da bu yapıyı kırmaya yetmediğini oldukça canlı bir anlatımla aktarmaktadır. Bununla birlikte eserde, özellikle Sünni Müslümanlar arasında İstanbul'daki halifeye bağlılığın bulunduğu da vurgulanıyordu. Nitekim bütün seyahati boyunca en büyük ayrıcalığı, Osmanlı pasaportu taşıyan ve sözde İstanbul'dan gelen bir derviş olmasıydı; Detaylı bilgi için bkz.: Arminius Vambery, **Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi**, (hz.: N. Ahmet Özalp), İstanbul 1979; ayrıca bkz.: Cemal Kutay, **Osmanlı'da İngiliz Casus Arminius Vambery'nin (Reşit Efendi) Günlükleri (1862-...)**, İstanbul 2013.

⁵ 1877 Nisan'ının başlarında (1294 senesi Rebü'l-evvelî'nin evâhiri) Orta Asya seyahati için İstanbul'dan yola çıkan Mehmed Emin Efendi'nin yazdıkları da Vambery ile benzer niteliktedir. Ona göre de aşiretler arası kavgalar hiç bitmemektedir ve İslâmî duyarlılıkların merkezinde İstanbul'daki halife bulunmaktadır; Seyyah Mehmed Emin Efendi, **İstanbul'dan Asya-yı Vusta'ya Seyahat**, (hz. A. Muhibbe Darga), İstanbul 2007; Yine 1873'te bölgeyi gezen ABD'nin Petersburg sefâreti sırkatibi E. Schuyler de benzer görüşler aktarmaktadır; E. Schuyler, **Türkistan Seyahatnâmesi**, (çev.: Kolağası Ahmed), (Yay. Hz.: Ali Ahmetbeyoğlu-Kemal Özcan-İshak Keskin), İstanbul 2003.

yaygınlaşmaya başlamış ve ülke sınırları dışındaki Türklere ilgi gösterilmeye başlanmıştı.⁶ İkinci aşamada Türk tarihi, geleneği ve kültürü dille birlikte kimlik bilincinin merkezine yerleşecekti. En son ise dünyada aynı soydan gelen, çeşitli din, kültür ve medeniyet çevrelerine girmiş, çok derin bir tarihi olan ve adına Turanîler ya da Türkler denilen bir soyun var olduğu düşüncesi ortaya çıkacaktır. Bu kimlik arayışı, XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Tanzimat ideolojisinin Osmanlı kimliği yaratma girişimlerine karşı açık muhalefete girişecektir. Ümmet birliği fikri ile ilişkileri ise inişli-çıkışlı bir seyir takip edecektir.

Osmanlı Türklerinde gelişen milliyetçiliğin bir başka problemi, Osmanlı siyasi varlığının devamı sorununa cevap aramak zorunluluğu ile hareket etmek mecburiyetiydi. Bu nedenle Osmanlı'da Türk milliyetçiliği, kültürel safhada kalmak ve kimlik arayışını bahsedilen çerçevede devam ettirmek zorundaydı. Zira Osmanlı siyasi kimliğinin ve Osmanlı Devleti'nin korunması öncelikli meseleydi ve bu durum siyasi Türk milliyetçiliği yapmayı engelleyip, geciktirmekteydi. Ancak kimlik arayışı kültürel açıdan da olsa Osmanlı Devleti sınırları dışında, Osmanlı Türkleri ile aynı soydan gelen, aynı dili konuşan ve büyük çoğunluğu aynı dine mensup olan bir Türk dünyasının varlığının farkındalığını geliştirmişti. Bu nedenle Osmanlı Türkçüleri, dünya Türklerinin kültürel birliği üzerinde yoğunlaşmaya başladılar.

Gerek Rusya Türklerinin gerekse Osmanlı Türklerinin Türkçülüğünün ortak noktası her ikisinin de Batıcı modernleşmeci bir çizgide olmasıydı. Bu nedenle her iki akım da Batılı değerleri, bilgiyi ve kurumları alma konusunda son derece istekli ve açıktı. Din, kimliğin oluşturulmasında önemli unsur olmakla birlikte, en azından bazı Türkçüler tarafından, vicdanî bir mesele olarak değerlendirilip, kamu idaresinde düzenleyici olmaktan çıkarılması öneriliyordu. Böylece Osmanlı kimliğinin temel belirleyicisi konumundan ötelenen din, dinî akımlar tarafından milliyetçiliğe ve Pan-Türkizm'e karşıt bir ideoloji olarak örgütlenme yoluna girecekti.

II. Meşrutiyet yıllarında Rusya'da gelişen siyasi Pan-Türkizm ile Osmanlı Türklerinin kültürel Pan-Türkizm'i birleşip, ortak bir ideoloji ve politika oluşturma çabasına girişti. Bu çabalar milliyetçiler arasında, biraz da doğal olarak, Turan coğrafyasının haritasının çizilmesini de etkileyecek olan millet tariflerinde kendini gösteren farklılaşmalara yol açacaktı. Özellikle Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Hüseyinzâde Ali gibi Tatar ve Azerbaycanlı Pan-Türkistlerin düşüncelerinde ırk esaslı belirginleşiyordu. Ömer Seyfettin, Ziya Gökalp gibi Osmanlı Pan-Türkistler ise milleti içtimai bir topluluk olarak tanımlayıp kimliği buna göre kurgulamak eğilimindeydiler. Kısa bir süre içinde, Meşrutiyetin ilanından hemen sonra, Pan-Türkizm'in Osmanlı Devleti ve Türk dünyası için bir kurtuluş reçetesi olarak düşünümlüp siyasi bir kimliğe kavuşturulmasının yolu açılmıştı. Artık milliyetçiler bir yandan çeşitli örgütler kurup bir çatı altında toplanmaya çalışırken, diğer yandan etkili yayın organları aracılığı ile fikirlerini duyurmaya girişmişlerdi.

Kısaca anlatılan tartışmaların en önemli yönlerinden biri Turanî halkların kimler oldukları, hangi dili konuştukları, hangi coğrafyalarda yaşadıkları ve hangi inançlara mensup oldukları hakkındaydı. Bu çalışmada Osmanlı Türkleri ile Rusya Türklerinden oluşan bazı

⁶ David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)**, (çev.: Şevket Serdar Türet-Rekin Erdem-Fahri Erdem), İstanbul 1979, özellikle s. 41-75.

aydın ve bilim adamı ve diplomatların Turan halklarını nasıl tanımladıkları ve onlara göre bu halkların yaşadıkları coğrafyanın neresi olduğu üzerinde durulmaktadır. Ayrıca yukarıda kısaca özetlenen Pan-Türkist ve/veya Pan-Turanist düşüncenin, siyasal bir proje olarak ortaya çıkış süreci ile ilgili tarihsel, coğrafi, dinsel, siyasi, demografik, filolojik ve antropolojik tanımlamaları, dönemin yerli kaynakları üzerinden tartışmayı denemektedir.

Konuya geçmeden önce kavramsal bir soruna işaret etmekte fayda görülmektedir. Pan-Turanizm ve/veya Pan-Türkizm adlandırmalarının eş anlamlı kullanımları Türkiye’de bir gelenek olsa da uluslararası düzeyde bu iki kavram arasında bir fark konulmaktadır. XIX. yüzyılda konuyla ilgilenen Batılı diplomat ve aydınlar Türkleri Turan halklarının şubelerinden biri olarak değerlendirmişlerdir. Bu nedenle Pan-Turanizm’i Pan-Türkizm’den daha geniş kapsamlı bir ideoloji şeklinde tanımlamışlardı. Konu tartışılırken, son dönem Osmanlı aydınlarının Türk ile Turan arasında bir ayırım koymadan kavramları eşdeğer kullanmalarını esas almak da mümkündür. Ancak böylesi bir yöntem söylenmek istenileni bazen anlaşılmasız kılmaktadır. Bu nedenle öncelikle bu hususun göz önünde bulundurulması ve çalışmanın bu kavramsal çerçevede okunması gerekmektedir.

Turan Coğrafyası ve Turan Halkları

Peyami Safa, *“Türk İnkılabına Bakışlar”* adlı eserinde, Türkçülüğün siyasi programını anlatırken, bu fikri savunanların *“Büyük Türk Birliği İdealinin”* ne olduğuna da değinir. Ona göre Türk birliği dilleri, ırkları, adetleri, hatta çoğunun dinleri bile bir olan ve Asya Kıtası’nın büyük bir kısmıyla Avrupa’nın doğusuna yayılan Türklerin birleşmesi idealiydi.⁷ Bu çerçeve harita çizmekten özenle kaçınılmaktaydı. Ziya Gökalp’in *“Vatan ne Türkiye’dir Türklerle Ne Türkistan/Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan!”* dizelerindeki ütopyik müphemlik ve afakilik Peyami Safa’nın satırlarına da sinmişti. Bu durum muhtemelen Türk tarihinin cereyan ettiği coğrafyanın eski dünyanın hemen her bir köşesini kapsamasından kaynaklanmaktadır. Hele başka bir çalışmada değinileceği üzere Macar Turancılığı açısından bakıldığında mesele iyice içinden çıkılmaz hale gelmektedir. Böylesi bir Turancı idealin hedef edildiği, bütün Turanî halkları kapsayan bir Turan Birliği ne sadece dil üzerinden, ne sadece din üzerinden, ne de ortak tarih ve bunun yarattığı adet, gelenek görenek ve kader birliği üzerinden gerçekleşebilirdi. Köken birliğini, birleştirici yegâne unsur telakki etmek ve her bir Turan grubunun yaşadığı tarihsel macerayı, dolayısıyla bu maceranın yarattığı farklılaşmayı yok saymak ve böylece bir Turan birliği gerçekleştirmek şüphesiz çok zor bir işti. O sebepten Türkçülerin hedef edindikleri vatan coğrafyası ve zorunlu olarak Türk birliğinin siyasi, kültürel ve coğrafi çerçevesi belirsizleşiyordu. Sınırları çizilmemiş, kültürel birliği ne dil, ne din, ne tarih ve ne de coğrafya tarafından tek başına sağlanamamış bir siyasi fikir ve/veya proje bu haliyle ancak ütopya diye değerlendirilebilirdi. Bu nedenle Pan-Türkizm ve Pan-Turanizm’in siyasi, coğrafi veya filolojik sınırlarının tespit edilmesi idealin dünya ölçeğindeki ağırlığını ve genişliğini de ortaya koymaya yarayacak belirleyiciliğe sa-

⁷ Peyami Safa, **Türk İnkılabına Bakışlar**, İstanbul 1995, s. 54; Bu tanım daha sonra tartışılacağı üzere Akçura’nın *“Üç Tarz-ı Siyaset”*’te Turan coğrafyasına dair son derece müphem olan görüşlerini aynen aktarmaktadır.

hipti. Bu bağlamda Pan-Türkizm'in ilk sistemli düşünürü olarak İsmail Gaspıralı'yı zikretmek gerekmektedir. Öncelikle onun düşüncelerini değerlendirmekte fayda vardır.

İsmail Gaspıralı'nın benimsediği Türk birliği ideali, köken birliğinden pek bahsetmeden dil ve din birliği çerçevesini vurgulamaktaydı. Anlaşıldığı kadarıyla Türk adı zaten aynı kökeni paylaşan halkları ifade etmekteydi. Bu nedenle ayrıca bir köken tartışması yapmaya gerek yoktu. Nitekim bir yazısında Müslüman Türklerden *"Turânî Müslümanlar"* diye bahsederek, Türkleri diğer Müslüman halklardan ayırıyordu.⁸ 7 Kasım 1905 (22 Ramazan 1323)'te Tercüman'da yayınlanan *"Lisan Meselesi-1"* adlı makalenin ilgi odağını Türkler oluşturmaktaydı. Gaspıralı, *"Milletimiz büyük millettir. Zaman ve mekân ve mesafe tesiriyle fırka fırka ayrılp birbirini bilmez ve anlamaz dereceye geldiği ve Türk ism-i âlisini unutup kimi Tatar, kimi Kara Papak, kimi Kazak, kimi Tarança (Tarança veya Tarançı: Doğu Türkistan'da Çin'e yakın bir bölgede yaşayan Türk boyun adıdır.) dağılıp ufaldıkları mâlûmdur."*⁹ diyerek Türkleri köken birliği üzerinden tarif ediyordu.

Gaspıralı'nın millet anlayışı sadece aynı ırka mensup olmakla sınırlı değildi. Gaspıralı açısından milletin asıl belirleyici özelliklerini dil ve din birliği oluşturmaktaydı. Yukarıda alıntı yapılan makalede o, *"Milleti millet eden iki şeydir. Biri tevhîd-i dindir, diğeri tevhîd-i lisandır. Bunların her kaysı olmaz ise ya ki bozulursa millet payesinden, derecesinden tüşer; belki inkîraza yol tutar."*¹⁰ demektedir. Bu ifadeler Gaspıralı açısından milleti var eden ve yaşatan asıl unsurların dil ve din olduğunu tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır.¹¹ Onun bahsedilen düşünceye paralel bir biçimde, Türk ile Müslüman'ı özdeş gördüğü diğer yazılarından da anlaşılmaktadır. Ancak bu özdeşlik bir Türk kimliğini tespit edecek özdeşlikti. Yani onun açısından Türk demek, Türkçe konuşan ve İslâm dinine mensup olan kişi demektir. Burada İslâm dininin ümmet birliği içine aldığı Türk kimliğini, ortak İslâmî kimlikten ve diğer Müslümanlardan ayırıp onun farklı millî bir varlık şeklinde ortaya çıkmasını sağlayan unsurun Türkçe olduğu gözden kaçmamaktadır. Diğer taraftan o, Müslümanlardan farklılaşan ama İslâm ile bütünleşen bir Türk kimliği talep ediyordu. Bu bağlamda İslâmiyet de verili bir kimliğin temsilcisi olarak, dil üzerinden tanımlanan ve din ile bütünleşen Türk'ü başka dinlere mensup Turan halklarından farklılaştırıyordu. Türk, Böylece Gaspıralı için dil ve dinin yerine getirdiği bu iki yönlü, ayrıştırıcı ama aynı zamanda birleştirici, işlev ile millî kimliğin ve Türk birliği hedefinin temeline yerleşmekteydi. Sonuç olarak dil ve din birliği üzerinden inşa edilecek olan Türk kimliğinin ve birliğinin Gaspıralı'nın Pan-Türkist anlayışının hedefi olduğunu söylemek mümkündür.

Gaspıralı Arap, Fars, Java ya da Hint Müslümanlarını din kardeşi olarak değerlendirmekteydi.¹² Böylece Türklerin İslâmî kimlikle ve diğer Müslüman halklarla bağları korun-

⁸ İsmail Gaspıralı, *Dil-Edebiyat-Seyahat Yazıları*, (hz.: Yavuz Akpınar), İstanbul 2008, s. 54.

⁹ *Aynı eser*, s. 77.

¹⁰ *Aynı eser*, s. 76.

¹¹ Gaspıralı başka bir yazısında her kavmin iki sermayesi bulunduğunu, bunlardan birinin dil, diğerinin ise din olduğunu belirtmekteydi; *Aynı eser*, s. 52.

¹² Gaspıralı bu din kardeşleri ile olan birlikteliğin din ve alfabe birliği üzerinden devam ettirilmemesinden yanaydı. Bu nedenle Arap alfabesinin değiştirilmesine karşı çıkar. Onun bazı yazı-

yordu. Öte yandan Oğuz, Tatar, Kırgız, Kazak, Azerbaycanlı, Özbek gibi Türkçe konuşan halklar ise konuştukları dilin ayırıcı vasfıyla ümmet birliğinin içinden çıkıyorlar ve yeni bir aidiyetin parçası haline geliyorlardı. Bu aidiyetin adı Türk milleti idi. En önemli hususlardan biri de onun bakış açısında bu yeni kimliğin, ümmet birliğine muhalif bir kimliği temsil etmemesi idi. Zira İslâmiyet Türkün belirgin vasfı olarak varlığını devam ettiriyordu. Bu bir ırkî üstünlük davası değildi. Yaşanılan çağ ve içinde bulunulan şartlar öyle gerektirdiği için Türk millî kimliğinin farkına varılması çabasıydı. Türk birliği ideali ise bu milletin bir parçası olan bütün bu halkların, farklı adlar ve yerel diller üzerinden büyük Türk ailesinden ayrılmamasını sağlamak ve onların kültürel ve/veya siyasi birliğini temin için mücadele etmekten ibaretti.¹³

Bu tanımların açık şekilde Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim demeye çalıştığı görülmektedir. Ayrıca Gaspıralı'nın Batı medeniyetini onayladığı da düşünülürse, Türk modernleşmesinin, "*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*" şeklinde formüle edilmeye çalışılan çerçevesinin, Azerbaycanlı düşünür Hüseyinzâde Ali Bey ve Gökâlp'ten önce Gaspıralı tarafından nasıl belirginleştirildiği kolayca anlaşılır.

Gaspıralı'nın düşüncelerinde dilin belirleyiciliği Türk coğrafyasını belirlemeye çalışırken de kendini gösterir. Ona göre sadece Türkçe ile Adriyatik kıyılarından Lobnor gölüne,¹⁴ Tibet ovalarına ve Altay dağlarına kadar olan coğrafyada yaşayan insanlarla anlaşılabilirdi.¹⁵ Görüldüğü üzere Gaspıralı dil üzerinden bir harita çiziyor fakat Turan'dan ve Türklerin birliğinden hiç söz etmiyordu. O muhtemelen içinde bulunduğu şartlar nedeniyle Rusya hâkimiyetinde yaşayan Türklerin Rusya'nın birliği çerçevesinde haklarının korunması ve Türk-Rus ortaklığının geliştirilmesi gerekliliğini ifade ediyordu.¹⁶ Bu nedenle ilgisinin odak noktasını, özellikle Rusya hâkimiyetinde yaşayan Türkler ile Osmanlı Türklerinin dil ve din birliğinin sağlanması yolu ile onların arasında fikir birliğini gerçekleştirmek düşüncesi oluşturmaktaydı.

larında Arap alfabesinden "Hatt-ı Arabî" diye değil de "Hatt-ı Kur'anî" diye bahsetmesi üzerinde durulması gereken önemli bir ayrıntıdır. Gaspıralı'nın bu görüşlerini ifade ettiği yazılar için bkz.: **Aynı eser**, s. 53-72, 186-188.

¹³ **Aynı eser**, s. 172-186.

¹⁴ Lop Nor Gölü Doğu Türkistan'ın Güneydoğusu'nda Turfan ve Kumul (Hami) yakınlarında bulunan göldür.

¹⁵ Gaspıralı, **a.g.e.**, s. 51-53.

¹⁶ Gaspıralı hayatı boyunca ihtiyatı elden hiç bırakmamıştı. Bu yüzden Rus Avrasyacılığı'nın ortaya çıkmasında yaklaşık yarım yüzyıl önce Avrasyacılığı tartışmış ve temellendirmeye çalışmıştı. Böylesi bir tutum almasının sebebi, Türk dilini ve kültürünü muhafaza mücadelesinin Rus yönetici ve düşünürler tarafından ayrılıkçı hareket olarak önünün kesilmesi ihtimalini ortadan kaldırmaktı. Zira onun amacı Türklerin Rusya'dan siyasi bağımsızlık almalarının imkânsız görüldüğü bir dönemde, kimliği koruma ve Rusya Türkleri arasında kültür, özellikle dil birliğini oluşturma, mezhep farklılıklarını giderme mücadelesi olmuştu; Gaspıralı'nın görüşleri hakkında bkz.; Meşdi İsmayılov, **Avrasyacılık-Mukayeseli Bir Okuma- Türkiye ve Rusya Örneği**, Ankara 2011, s. 21, 72, 103-113.

İsmail Gaspıralı'nın Türk tanımı tam bir harita sunmasa bile onun milleti tanımlayış ve algılayış biçimi üzerinden bir çerçeve çıkarmak mümkündür. Bu çerçevede öncelikle Gaspıralı'nın Turancı değil Türkçü bir düşünür olduğunu ifade etmek gerekmektedir. O Türk dediğinde Türkçe konuşan, İslâm dinini benimseyen ve aralarında asgari düzeyde tarih-gelenek ve kültür birliği bulunan halkları kastetmekteydi.¹⁷ Şu halde onun Türk coğrafyasını Balkanlar, Anadolu, Kazan, Kırım, bugünkü kuzey ve güney Azerbaycan, Afganistan'ın bir kısmı, Orta Asya ve Doğu Türkistan oluşturuyordu. Sonuçta o, ilkesi "*dilde, fikirde, işte birlik*" olan kültürel Pan-Türkizm'i savunuyordu.¹⁸

Türkçü düşüncenin bir diğer önemli düşünürü şüphesiz Yusuf Akçura'dır. O 1904'te yazdığı "*Üç Tarz-ı Siyaset*" adlı makalede, kendi ifadesi ile Türkçülüğün siyasi bir ideoloji şeklinde düşünülmesi gerektiğini, Osmanlı Devleti'nde ilk defa gündeme getiren Türk aydınıdır. Akçura, "*Üç Tarz-ı Siyaset*"te diğer dinlerin tarihinde görüldüğü gibi Müslümanlar arasında da bir dereceye kadar olsa bile ırkî tesirler ve çeşitli olaylar sonucunda dinin oluşturduğu siyasi birliğin kısmen bozulduğunun gözlemlendiğini ifade etmekteydi. Bu nedenle Türkçülük düşünülmesi gereken siyaset tarzlarından biriydi. Akçura'ya göre Türkçülüğün asıl faydası, "*Dilleri, ırkları, âdetleri ve hatta ekseriyetinin dinleri bile bir olan Asya kıtasının büyük bir kısmıyla Avrupa'nın şarkına yayılmış bulunan Türklerin birleşmesine ve böylece diğer büyük milliyetler arasında varlığını muhafaza edebilecek büyük bir siyasi milliyet teşkil eylemelerine hizmet edecek*" olmasındaydı. Akçura, "*Üç Tarz-ı Siyaset*"in son kısmında, "*Türk Gazetesi*"ne yaptığı eleştiride haritayı biraz daha genişleterek daha da belirgin hale getirmekteydi. O "*Hanbalık'tan Karabağ'a, Timur Yarımadası'ndan Karalar iline kadar Asya, Avrupa ve Afrika kıtasının mühim bir kısmını kapsayan büyük bir ırkın ahfadı...*" diyerek zihnindeki Turan haritasını ortaya koymaktaydı.¹⁹

Akçura'nın "*Türk Yılı*"na yazdığı yazıda, kafasındaki milletle ilgili tanımını oldukça netleştirdiği görülür. Ona göre millet, "*İrk ve lisanın esasen birliğinden dolayı içtimai vicdanında vahdet hasıl olmuş bir cemiyet-i beşeriyedir.*" Akçura'nın elbette bir de Türk tanımı bulunmaktadır: "*Türk denildiği zaman etnoğrafya, filolocya ve tarih müntesiplerinin bazen "Türk-Tatar", bazen "Türk-Tatar-Moğol" diye yad ettikleri bir ırktan gelme, adetleri dilleri birbirine pek yakın, tarihi hayatları birbirine karışmış olan kavim ve kabilelerin mecmûunu murad ediyoruz.*" demektedir.²⁰ Akçura'nın tanımlarından onun millet anlayışının dil, ırk,

¹⁷ Gaspıralı'nın Turan adlandırmasının kapsamının farkında olduğu ve bilinçli bir şekilde fikirlerini ifade ederken bu kavramı kullanmamayı tercih ettiği görülmektedir. O 25 Mart 1900 (7 Zilhicce 1317)'de Tercüman'da yayınlanan "*Tarih-i Hutut-ı İslâmiye*" başlıklı yazısında Müslümanları milletlerine göre tasnif ederken Türklerden "*Turânî Müslümanlar*" diye bahsetmektedir. Bu kullanım tarzının Müslüman olmayan Turan halkları varlığının farkında olduğu fakat kültür, özellikle dil ve din temelli birlik anlayışını benimsemesinden dolayı onları dikkate almadığı anlaşılmaktadır; Gaspıralı, *a.g.e.*, s. 54.

¹⁸ Murat Kaya, **Reha Oğuz Turkkan and Pan-Turkist Movement in Turkey**, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2005, s. 4.

¹⁹ Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, (hz.: Enver Ziya Karal), Ankara 2008, s. 59, 61.

²⁰ Akçuraoğlu Yusuf, **Türk Yılı**, (hz.: Arslan Tekin-Ahmet Zeki İzgöer), Ankara 2009, s. 305-306.

gelenek ve son olarak dinin oluşturduğu; kültürel, tarihsel ve ırkî bir birlik olarak kendini gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte onun belirleyiciliği dile ve ırkî birlikteliğe verdiği izlenimi doğmaktadır. Yani Gaspıralı'da ima yoluyla ifade edilen dil-köken birliği (dil=ırk) Akçura'da açık bir şekilde kendini belli etmektedir. Nitekim ona göre Pan-İslâmist siyasetin mahzurlarından biri de Müslüman ve gayrimüslim Türkler arasında fark girmesine neden olmasıydı. Bu yüzden *"Soydan doğma kardeşlik din ihtilafı ile bozulacaktı."*²¹ Dolayısıyla Akçura'nın düşüncelerinde Müslüman olmayan Turanî halklar da Pan-Turanist siyasetin ilgi alanı içindeydi. Zaten yukarıda Türk milletini tanımlarken atıf yaptığı bilim dalları, görüşünü oluştururken kullandığı referansları ortaya koymaktadır.

Akçura kendi siyaset anlayışı içinde Pan-Turan amaçlarının hangi Turanî halkları kapsadığından bahsetmez. Onun Pan-Turanist çerçevesi, Gaspıralı'nın görüşlerinden ayrılmakta ve az da olsa Macar Turancılarının, düşüncelerine yaklaşmaktaydı. Ancak o asıl hedef kitlenin Müslüman Türkler olması gerektiğinin de farkındaydı. Üstelik bütün diğer Müslüman toplumlarda olduğu gibi Türkler arasında da kimliği belirleyen asıl değer halen İslâm dini idi. Bu nedenle İslâm, kimliği oluşturan unsurlardan biri olarak Türk birliği idealine yardımcı olabilirdi. Bununla birlikte İslâm'ın buradaki fonksiyonu kamusal alanı ve siyaseti belirlemek değildi. İnsanların vicdanlarına doğru yönelmiş olan din duygusu, ancak ortak duyuş ve imanın temsilcisi olarak *"Türkleri birbirine bağlayan bir rabıta"* olabilirdi.²²

Akçura'nın *"Üç Tarz-ı Siyaset"*in son kısmında Afrika'yı da Türklerin yaşadığı kıtalar arasında katması, muhtemelen *"Türk Gazetesi"*nin Mısır'da yayınlanıyor olmasıyla ilgiliydi. Ancak Akçura, ilerde bahsedileceği gibi Ağaoğlu gibi Turan halklarının yaşadığı coğrafyanın içine katmaktadır. Kuzey Afrika'da en azından bin yıldır, dikkate alınması gereken bir Türk nüfusu bulunmaktaydı. Ancak milliyetçi aydınların çoğu, ihtimal ki buraya gelip yerleşmiş olan Türkleri, Araplaşmış gördükleri için Afrika'yı Turan ülkesinin sınırları içine almıyorlardı. Ancak Akçura'nın Afrika'yı Pan-Türkist veya Pan-Turanist idealinin coğrafi sınırları içine alıp almadığı tam belirgin değildir.

Bazı araştırmacılar Akçura'nın kullandığı ırk kavramının bugün anlaşıldığı anlamda kan birliğine vurgu yapmadığını ifade etse de yukarıdaki alıntılar, onun Türk birliği idealinde ırk birliğinin çok önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.²³ Ancak o milleti sadece soy ve köken birliği üzerinden tarif etmez. *"Üç Tarz-ı Siyaset"*in başka bir yerinde, sadece ırkça Türk olanların değil, diğer soylara mensup Müslümanlardan Türkleşenlerin ve Türkçülük politikası sayesinde Türkleştirilebilecek olanların da Osmanlı Devleti'nin birliğinin muhafaza edilmesinde önemli rol oynayacakları ifade edilmektedir.²⁴ Bu bağlamda Akçura'nın Türkçülüğünün, köken birliğine önem verdiği, ancak tarih içinde Türk milletinin içtimai bir

²¹ Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 55.

²² Aynı eser, s. 57, 60.

²³ Akçura bir insan topluluğunu ne yaygın psikolojik ve fiziksel özellikler ne de Türk kanı taşımak anlamında değerlendirmiyordu. İlaveten o, Pan-Türkist birlik için yegâne faktör olarak ırk birliğini de dile getirmiyordu. Bu yüzden diğer önemli faktörler olarak, gelenek, dil ve dini de vurguluyordu; Kaya, *a.g.t.*, s. 6.

²⁴ Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 58.

varlık olarak ortaya çıkış sürecinde, özellikle din faktörünün yardımıyla kendisinin bir parçası haline getirdiği farklı soydan insanları da Türk kabul ettiği görülmektedir. Bundan dolayı onda katı ırkçı bir düşüncenin olduğunu iddia etmek zordur.

Bir başka husus da onun dil ve gelenek birlikteliğine önem vermesidir. Ancak özellikle dil birliğinden ne kast ettiği tamıyla anlaşılmamaktadır. Zira bahsedilen dil birliğine, dönemin Türkçesine benzerliğini ancak uzmanların tespit edebileceği akraba dillerin dâhil edilip edilmediği belli değildir. Bu konu Akçura'nın Türk birliği idealinin ortaya koyduğu haritayı tam olarak tespit etmek açısından çok önemlidir. Zira ancak bu şekilde Bulgar, Macar, Baltık ve Fin halklarının onun birlik idealine dâhil edilip edilmediğini tam manasıyla kavramak mümkündür. Ancak o, çalışmalarında dil konusuna içerik açısından pek değinmez. Bununla birlikte ona göre, hemen tamamen Müslüman olan ve Doğu Avrupa'dan Çin Seddi'ne kadar bütünlüklü bir coğrafyada yaşayan; dil, edebiyat ve kültürleri birbirine çok yakın Türk halkları Türk birliği idealinin hedefinde bulunmaktaydı. Bahsedilen Türk topluluklarının, Osmanlı Türkleri hariç neredeyse tamamı, Rus hâkimiyeti altında yaşamaktaydı. Yani Hıristiyan devletlerden sadece Rusya'nın Müslüman-Türk tebaası bulunmaktaydı.²⁵

Yusuf Akçura'nın Turan haritası, tanımlar itibarıyla tam anlamıyla yerinde oturmamaktadır. Bununla birlikte genel çerçevenin, bir ideal olarak Müslüman olmayan Turanî halkları da dikkate alma eğiliminde olduğunu, fakat onun pratik siyasi kaygılarının, din faktörünün önemini görmezden gelmesini engellediğini söylemek mümkündür. Bu nedenle Akçura'nın pratik siyasi kaygılar sebebiyle Pan-Türkist politikayı benimsediği düşünülebilir. Ancak Turan ile Türk'ü özdeş kavramlar olarak kullanmak eğiliminde olan Akçura'nın Türkçülük ideali açısından, hangi dine mensup olurlarsa olsunlar bütün Turan halklarının birliğinin peşinde olduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla Akçura reel-politik açısından Pan-Türkist, ilkesel siyaset ve amaçlar bakımından Pan-Turanist bir Türk aydınıdır denilebilir. Akçura ile benzer düşüncelere sahip olan bir diğer Türk dünyası düşünürü Ahmet Ağaoğlu idi.

Azerbaycan Türk'ü olan Ahmet Ağaoğlu'nun Türk coğrafyasını kavrayışı, dolayısıyla millet tanımı, tıpkı Akçura gibi ırk esaslıdır. Ancak o, ırk esasından hareket edildiğinde kimin Türk, kimin Türk olmadığını tespit edilmesinin hemen hemen imkânsız olduğu görüşündedir. Bu nedenle ırk üzerinden bir Türk birliği gerçekleştirilmesinin sorunlarının farkındadır. Zira Türkler, *"Asya'nın tam göbeğinde yükselen Altay dağlarından unsur-ı tarihînin müteaddid ve muhtelif devirlerinde zaman zaman taşan seylâb-ı hayka kapılarak dünyanın dört tarafına şark ve garba şimâl ve cenûba doğru yayılmış Çin'in en hücrâ köşelerinden Finlandiya, Lehistan. Macaristan ve Afrika-i şimâlîye kadar serpilmiştir."* Bu nedenle gittikleri coğrafyalarda karşılaştıkları unsurlarla kaynaşarak genetik orijinalliklerini yitirmişlerdir. Türkler yayıldıkları *"bu kadar vâsî sahada"* sadece diğer ırklara karışmamış, birçok farklı medeniyetlere ve *"tarz-ı ma'îşete"* de dâhil olmuşlardı. Bu tarihi maceranın sonucunda onlar, kendi *"şaysiyyetlerini ve seciye-i kavmiyyelerini"* de kaybetmişlerdi. Ona göre bu günkü Hintlilerin, Afganlıların, Farısların, Güney Rusların, Lehlerin, Cezayirlilerin, Tunusluların, Mısırlıların damarlarında akan kanın *"ne kadarının Türk ırkına ait olduğunu"*

²⁵ Aynı eser, s. 60-61.

kim bilebilirdi ki? Ancak belki Asya, Afrika ve Avrupa'yı işgal eden Türklerle burada yaşayan halkların kanlarının karışması "*fermân-ı ilâhî*" idi. Türklerle diğer ırkların karışması sonucu yeni nesillerin ortaya çıkması, "*eskimiş anâsırın tâzelenmesi, yeniden vücûd ve hayat bulmaları için Türk kanı ile beşeriyetin aşılınması belki hikmet-i ezeliyeden bir eserdî.*"²⁶

Yukarıdaki ifadelerden, Ağaoğlu'nun Türklerin yaşadığı coğrafyayı tespit ederken başka hiçbir ölçüye bakmaksızın kan ve ırk birliğini esas aldığı görülmektedir. Ona göre farklı medeniyet sahaları içine girmek ve oralarındaki geçim düzenine kendini adapte etmek, kendi ekonomik ve kültürel alışkanlıklarını terk etmek, kendi kökeninin ırkî ve toplumsal birliğinden ayrılmanın bir başka boyutunu oluşturuyordu. Şu halde kan ve ırkın temin ettiği, aynı coğrafyada kendi insanı ile yaşıyor olmanın yükselttiği ortak kökene bağlı birlik, başka coğrafyalarda başka halklarla karışma ve yine benzer şekilde gidilen coğrafyalarda kendi adet, gelenek-görenek, din ve hatta dilini terk edip, bölge halklarının yaşam alışkanlıklarını benimseme sebebiyle bozulmuştu. Bu nedenle Ağaoğlu açısından orijinal Türklükle, tarihi macera sonucu farklılaşmış Türk arasında bir ayrım bulunmaktadır. Yani yeryüzünde halen Türklüğünü ilk zamanlardaki safiyeti ile muhafaza eden Türk grupları bulunduğu gibi bir anlamda ırkî ve medenî vasıflar bakımından farklılaşan Türk kökenli halklar da mevcuttu. İleride belirtileceği gibi Ağaoğlu'nun Türk birliği hedefi birinci gruptakilerle ilgiliydi. O ikinci grupta yer alan halkları bu idealin amaçları içine dâhil etmiyordu.

Ağaoğlu, diğer Pan-Türkistlerden farklı olarak ve belki biraz Akçura'ya yaklaşarak, ilginç bir şekilde, Türkleri tanımlarken dile başvurmuyordu. Onun bakış açısında köken-kan birliği milliyetin temel belirleyicisiydi. Tarih içinde kazanılmış ya/ya da muhafaza edilmiş kültürel-toplumsal alışkanlıklar milletin ve milliyetin tanımlanmasında ikincil rol oynamaktaydı. Ancak bu negatif bir roldü. Zira tarihi süreç ana medeniyet havzasından farklılaşmayı ortaya çıkarmaktaydı. Dolayısıyla dünyanın çeşitli bölgelerine dağılarak ırkî hasletlerini yitiren Türk kökenli halklar Türklüğün dışına çıkmış kabul ediliyorlardı. Bununla birlikte o, biraz daha geç bir dönemde, Malta'da sürgünde iken 1919-1920'de yazdığı, ilk olarak "*Türk Yurdu*"nda parça parça neşrettiği ve 1927'de bütün olarak yayınladığı "*Üç Medeniyet*" adlı eserinde, dil hariç olmak üzere topluma ait her değerini değışebileceğini ifade ediyordu.²⁷ Bu çerçevede bakıldığında onun, kimliğin belirleyici unsuru olarak dile önem verdiği fakat bunu bu makalede vurgulama ihtiyacı hissetmediği düşünülebilir. Fakat bu eserde asıl dikkat edilmesi gereken husus, onun kültürü milleti oluşturan temel unsur olmaktan çıkarmasıydı. Daha da önemlisi o kültürü, bir milletin başka milletlerden farkını ortaya koyan kendine özgü manevi değerler bütünü olarak değerlendirmemekteydi. Eserin adından da anlaşılacağı üzere dünya tarihinde üç medeniyet ortaya çıkmıştı: İslâm Medeniyeti, Avrupa veya Garp Medeniyeti ve Buda-Brahma Medeniyeti. Bunların her biri, medeniyetin maddi ve manevi bütünlüğünün bir aradalığı ile ortaya çıkmış ve gelişmişti. Şu halde kültür ve medeniyet

²⁶ Ahmet Agayef, "Türk Âlemi-I", **Türk Yurdu**, c. 1, S. 1, Tanin Matbaası, İstanbul, 1328, s. 12.

²⁷ Ağaoğlu şöyle diyordu: "*Binâenaleyh kurtulmak, yaşamak, idâme-i mevcûdiyyet etmek istiyorsak, hayatımızın hey'et-i umûmiyyesi ile- yalnız libasımız ve ba'zı mü'esseselerimizle değil- kafamız, kalbimiz, tarz-ı telakkimiz, zihniyetimiz 'itibârıyla da ona uymalıyız. Bunun hâricinde halâs yokdur.*"; Ağaoğlu Ahmet, **Üç Medeniyet**, Türk Ocakları Hars Hey'eti Neşriyatı, İstanbul 1927, s. 14.

ayrımı yapmak doğru değildi.²⁸ Öyleyse bir milleti başka milletlerden ayıran referansların kaynağı ne olacaktı? Ağaoğlu'nun bu konudaki cevabı oldukça nettir. Ona göre bir milleti diğerinden ayıran unsurlar tarih boyunca hiç değişmeden gelişen dil ile o milletin sahip olduğu antropolojik vasıflardan ibaretti.²⁹Böylece Ağaoğlu için milleti oluşturan unsurların asıl referanslarının ırkî vasıflarla ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu açıklamalar doğal olarak araştırmacıyı Ağaoğlu'nun ırkçı eğilimler taşıdığı düşüncesine götürür. İşin aslı onun ırk birliğine değer verdiği tartışmasızdır. Bu nedenle ondaki bu tür eğilimlerin kaynağının ne olduğunu da sorgulamak gerekmektedir. Öncelikle bütünsel okunduğunda Ağaoğlu'nun, aslında bir saf ırk aramadığını söylemek gerekir. O gerçekte milletler çağında Türklerin var olabilmesi ve kendilerini geleceğe taşıyabilmeleri için toplumsal homojenlik aramaktadır. Bunun nedeni ise XIX. yüzyıl boyunca yaşananlar ve halen yaşanmakta olanlardır. Gelinen süreçte çok uluslu imparatorluk modelini bir arada tutmak artık mümkün değildi. Ayrıca aidiyetinden şüphe eden kişi ve/veya toplulukların devlete ve içinde yaşadıkları topluma bağlılıklarını temin etmek artık neredeyse imkânsızdı. Üstelik kendisini, devletin temsil ettiği düşünülen etnik, siyasi ve kültürel yapıya ait hissetmeyenlerin ülkeye bağlılığını sağlamak için, Osmanlı Devleti'ne bağlılığından asla şüphe edilmeyen Türk unsuru, yani ana unsur, savaş meydanlarında tüketiliyordu. Öyleyse aidiyetini devletle özdeşleştiren ve onu yaşatmak için bütün gücüyle mücadele veren Türkleri, bugün tüketmemek ve ileride bu tür sorunlarla uğraştırmamak için mümkün mertebe homojen bir topluluğa ihtiyaç vardı.³⁰ Bunu hiçbir enternasyonal ideoloji ve çok uluslu toplum modeli sağlamazdı. Sonuçta millî bir modele ihtiyaç bulunmaktaydı ve bu model sadece Türklere özgü bir ülke ve millet tasavvuru ile gerçekleştirilebilirdi. Bu nedenle o ırksal referanslara aşırı önem vermekteydi. Bunun haricinde onun hiçbir yazısında, batılı ırk kuramlarına yaklaşan görüşlere yaklaşmadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla onun sürekli ırk birliğine atıf yapması, ırkî üstünlük davasından kaynaklanmıyordu. Ağaoğlu'nun ırk anlayışının kaynağında, çok uluslu imparatorlukların, ama özellikle Osmanlı Devleti'nin milletler çağında karşılaştığı sorunlara cevap arayışı bulunmaktaydı. Öyleyse Ağaoğlu'nun homojen toplum arayışı, ülke ve devletin birlik ve bütünlüğünü tehlikeye atmayacak, içten parçalanmanın önüne geçecek, dış müdahaleyi engelleyecek ve bu arada Türklerin varlıklarının korunmasını sağlayacak bir formüle duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmaktaydı.

Ağaoğlu'nun düşüncelerindeki en önemli ırkî kaygı, belirtildiği gibi herhalde imparatorluğun birliğinin korunması mücadelesinde Türklerin tüketilmesi riskinden duyulan kaygıydı. Buna ek olarak o, Türklere kendileri ile ilgili bir farkındalık oluşturmaya çalışıyordu. Bu farkındalık kendine güvenle gerçekleştirilebilecekti. Kendine güven ise yüzyıllardır hem Osmanlı Devleti ve Müslümanların Türkleri aşağılayan tavırlarının yok edilerek tersine çev-

²⁸ Aynı eser, s. 3-12.

²⁹ "Demek ki, umûmiyyetle şahsiyet ve özellik denilen mefhûm lisanla berâber bir milletin mevcûdiyyet-i maddiyesinden başka bir şey değildir.", Aynı eser, s. 16.

³⁰ Halide Edip Adivar, Balkan Savaşlarından hemen önce yazıp yayınladığı "Yeni Turan" adlı romanında Türklerin Osmanlı Devleti'nin birliğini muhafaza etmek için tüketildiğini, böyle giderse yakında elde Türk kalmayacağını açıkça beyan ediyor ve bundan yakınuyordu; Halide Edip Adivar, **Yeni Turan**, İstanbul TY, s. 38.

rilmesini hem de Avrupa'nın takındığı tavrın bertaraf edilmesini gerekli kılıyordu. Bu nedenle o Türk milletini yüceltiyor ve her anlamda tarihin en büyük milletlerinden biri olarak anlatıyordu. Aġaoġlu'nun aşması gereken bir diġer sorun da ona göre Türklerin tarih içinde taşıdıkları en büyük zaafardan biri olan fethettiġi bölgelerin kültür ve alışkanlıklarını çok çabuk benimseyip kendi değerlerini unutmalarıydı. Aġaoġlu, bilinçli bir tavırla Türklerin geleneklerini fethettikleri toplumlarınkı ile çok çabuk takas etmelerini İbn Haldun'un ortaya koyduğu asabiye kuramı ile açıklamayı denemiyordu. Zira onun Haldun'dan haberinin olmaması mümkün değildi. Daha da ötesi o Haldun'un teorisini, Süleyman Nazif ile tartışırken asabiye ile milliyetçilik arasındaki farkın ne olduğunu net bir şekilde ortaya koyacak kadar çok iyi biliyordu.³¹ Aġaoġlu, göçebelere göre daha baskın olan nesep asabiyesinin en fazla üç nesil sonra kaybolduġuna, bunun yerini sebep asabiyesinin aldığına dair Halduncu yaklaşımı bilmiyor değildi. Yani o kentlileşmenin zorunlu sonucu olarak bu eski göçebe fatih, yeni şehirli zanaatkâr toplulukların eski göçebelik alışkanlıklarını terk ettiklerini, onlardaki nesep asabiyesinin kırıldığını, bunun yerine yerleşiklerin meslek dayanışmasının geçtiğini ileri süren sosyolojik açıklamayı kullanmamayı tercih ediyordu. O Türklerin karşılaştığı durumu, tarih içinde bütün göçebe toplulukların başına gelen evrensel sosyolojik bir olgu, bir çeşit tarihsel kader olarak değil, Türk milletinin "ırkî zaafı" şeklinde izah ediyordu.³² Önemli olan da Türkleri bu zaaftan kurtarmaktı.

Aġaoġlu'nun tercihi gayet normaldi. Zira Halduncu sosyal teoriye meylettiiği anda Türklerin kendi gerçeklerinin farkına varmaları için kullanılacak en elverişli araç olan tarih avuçlarından kayıp gidecekti. Oysa gaye Türkleri ayaġa kaldırmak ve onlara birlik şuurunu kazandırmaktı. Bu ancak Türklerin belirli bir tarih bilinciyle kendi milliyetlerinin farkında olmalarının sağlanması sayesinde kazanacakları millî şuur ile gerçekleşebilirdi. Bu ise açık bir şekilde o zamana kadar ne kültürel ne siyasi ne de sosyolojik olarak var ol(a)mayan bir millet inşasını gerçekleştirme anlamına geliyordu. Bu milleti aynı soydan gelen, Aġaoġlu'nda anlamı ve önemi biraz belirsiz olsa da aynı dili konuşan ve adına Türk denilen büyük tarihi ve ırkî topluluk oluşturacaktı.

Bütün bu görüşler homojenliġi insanın sonradan kazandıġı siyasi, kültürel, geleneksel vb. değerlerde aramıyordu. Zira bu değerlerin her birinin mutlak surette uluslar arası uzantı ve bağlantıları bulunmaktaydı. Örneğin din kültürünün belirleyici unsurlarındandı. Fakat aynı zamanda dinin doğası enternasyonaldı. Yani Aġaoġlu'nun birliġini hedeflediġi Türklerin hemen hemen tamamının mensup olduġu din olan İslâmiyet, diġer birçok semavi ve beşerî din gibi Musevilikle benzer bir şekilde özelleştirip ırk ya da milliyet dini haline getirilemezdi. Oysa dinî değerler ve din birliġi düşüncesi, Osmanlı Devleti'ni bir arada tutmaya yetmiyordu. Müslüman Araplar ve Müslüman Arnavutlar, yıllardır Müslüman Osmanlı Devleti'ne, onu Türk devleti gördükleri, en azından kendi millî devletleri olarak düşünmedikleri için isyan halindeydiler. Şu halde homojenliġi sonradan kazanılan değerlerde değil toplumun doğasında aramak gerekmektedir. O doğa ise ırkî vasıflar olarak karşımıza çıkıyordu. Aġaoġlu bu düşüncelerinde yalnız da değildi. İleride bahsedileceġi üzere Habil Âdem ve

³¹ Arai, a.g.e., s. 108.

³² Aġayef, **Türk Âlemi-I**, s. 15-16.

Ahmet Ferit Tek gibi düşünürler de toplumsal homojenlik arayışını açıkça beyan ediyorlardı.

Tartışmalar Ağaoğlu'nun düşüncelerinde ırk birlikteliğinin önemini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte onun görüşlerinde, kültürel değerlerin de önemli olduğunu gösteren başka bir boyut vardır. Bu anlayış onun Türk coğrafyasını belirlerken ileri sürdüğü fikirlerde kendini gösterir. Ağaoğlu Asya, Avrupa ve Afrika'da yerel unsurlarla hem ırksal bakımdan hem de kültürel bakımdan karışarak ana kitleden farklılaşan Türk kökenli(?) halkları, Türk birliği ideali içine almamaktaydı. O bugünkü "*Türklük âleminin*" sınırlarını çizmek için "*sırf hâtirât-ı tarihiyyeden ibâret olan bu kadar uzaklara*" gitmeye gerek görmüyordu. O, "*Biz bugünkü Türk âleminin hudûdunu; yalnız Türk unsurunu hâvî Türk medeniyeti, Türk hayâtı, Türk tarz-ı mâ'îşeti ile geçinen memâlik dâ'iresinde arayacağız.*" demektedir.³³ Bu ifadeler ana kitleden farklılaşan Turan halklarını başlıca iki grupta toplamaktaydı. Bunlardan birincisini hem etnik hem de kültürel bakımdan başka toplumlarla karışan fakat aidiyeti Turan kökenlerinde arayan Macarlar, Finler gibi halklar oluşturuyordu. İkincisini ise Afgan, Hint, Çin, Kuzey Afrika halkları arasına karışan ve bu yüzden kökenini ve buna ait bilincini artık tamamen yitiren, yani gittikleri yerlerde asimile olan Türk halklarıydı. Bu ikinci grup zaten istense de Türk birliği amacına dâhil edilemezdi. Çünkü bu gruplar içinde yaşadıkları toplumla tamamen kaynaşmışlar ve kimliklerini onlara bağlamışlardı. Yani Türklüğe aidiyet ile ilgili bilgi, his ve yönelimleri yoktu. Bu anlamda Türklerle onların irtibatları gerçekten "*hâtirât-ı târihiyye*"den ibaretti. Ancak birinci gruptakiler ısrarla Turan kökenli halklar olduklarını vurguluyorlar ve amaçlarını Turan kavramı ile açıklamaya çalışarak Turan ve/veya Türk birliği idealine dâhil olmaya çalışıyorlardı. Üstelik onlar Turan kökenli dilleri konuşmaktaydılar. Örneğin Osmanlı Türkleri tarih içinde ırkî vasıflarını ne kadar koruyabildiyse Macarlar da o kadar korumuşlardı. Çünkü her ikisi de imparatorluk geleneğinin mirasını her anlamda yanlarında taşıyorlardı. Ancak buna rağmen Ağaoğlu, Turan halkların Fin-Ugor kolunu da aradığı homojen toplumun önünde engel görmekte ve Turancı düşüncelerin ilk defa ortaya çıktığı Macaristan'ı Türk birliği idealinin dışına atmaktadır. Bu tavır onun Türk tanımında sadece ırksal referansları değil kültürel, özellikle dinî değerleri de dikkate aldığını ortaya koymaktadır. Zaten ona göre millet (kavmiyet), dil (lisân), din, ırk, âdet ve akîdeler, müşterek tarih ve vatan ve müşterek mukadderattan oluşmaktadır.³⁴

Ağaoğlu'nun millet kavrayışı ve tanımı, sınırları ifade edilen biçimde belirledikten sonra Türk Dünyası haritasını çizmeye koyulmaktadır. Bu haritaya göre Türk dünyasının Batı-Doğu ve Kuzey sınırları şöyle şekilleniyordu: Önce "*Balkan Dağlarının en yüksek zirvesine*" çıkılıp, oradan karşıdaki doğuya doğru "*nazar atfedilecekti.*" Bundan sonra durulan noktadan, Karadeniz'e doğru bir hat çiziliyor ve bu hat Kırım Yarımadası'nın kuzeyinden, Kafkasya Dağlarının güneyine doğru götürülüp Bakü, Derbent yoluyla Hazar Denizi'nin kuzey tarafında bulunan Hacı Tarhan (Ejderhan)'a ulaştırılıyordu. Oradan İdil (Volga) nehri boyunca kuzeye doğru yürüyüp Saratof, Samarra, Ufa, Kazan Hanlıklarını geçtikten sonra

³³ Aynı eser, s. 12.

³⁴ Ahmet Agayef, "Türk Âlemi-6", *Türk Yurdu*, c. 1, sy. 10, Tanin Matbaası, İstanbul, 1328, s. 293; Arai, a.g.e., s. 108.

Sibiryaya yoluyla Kuzey Kutbu'na doğru ilerleyerek Moğolistan'ın doğusundan Çin Türkistan'ına doğru geçilmekteydi. Oradan da Türkistan-ı Rusya'ya taraf gelinecekti. Haritanın güney sınırları ise şöyle tarif ediliyordu: “Afganistan'ın şimal cihetindeki Hilmend nehrini ta'kib ede ede Bahr-i Hazar'a” gelinecek ve oradan “Hazar Deniz'i mâverâsında Esterâbâd tarikiyle Horasan'ın şimalinden ve Bahr-i Hazar'ın cenûbundan Azerbaycan'ın günbatı tarafına” gidilecekti. Oradan Anadolu'ya gelerek Bağdat ve Musul yolu ile Suriye ve sonra “Adalar Denizi'ne” geçerek yine Rumeli'ye ve oradan da başlangıç yerine, Balkan Dağlarının en yüksek noktasına geri dönülecekti.³⁵

Ağaoğlu'nun çizdiği harita bugün “Adriyatik'ten Çin Seddine Türk Dünyası” söyleminde kendini bulan coğrafyaya tekabül etmektedir. Bu geniş topraklarda yaşayan Türkler antropolojik, filolojik bakımdan köken özelliklerini koruyan “asıl Türklük” âlemini oluşturmaktadırlar. Üstelik bunlar arasında Ağaoğlu'nun pek değer vermez görüldüğü kültürel ve dinî birlik de mevcuttur. Dolayısıyla bu coğrafyada yaşan Türk halkları ırksal vasıflarını koruyan, birbiriyle anlaşabilecek dili konuşan, aynı dili ve belli oranda da aynı tarihi paylaşan topluluklardan oluşmaktadır. Yani bunların aynı millete mensubiyetleri, “hatırat-tarihîyyeden” ibaret olmayıp, elan yaşanan bir gerçektir. Öyleyse bu Türk toplulukları arasında birlik kurma ideali gerçekçi bir düşünüş tarzıdır. Bu çerçevenin dışında kalan Turanî topluluklarla Türklerin münasebeti ise ancak tarih biliminin konusu olabilecek düzeydedir. Bu nedenle Ağaoğlu makalelerinde Turan adlandırmasını kullanmaz. Ona göre milletin adı Türk'tür ve bunu tartışmaya gerek yoktur.

Ağaoğlu'nun tıpkı Akçura gibi Turan adını hiç kullanmayıp Türk ismini tercih etmesi, bir kavram olarak Turan'ın Türk birliği idealini sulandırmasından ve Gökâlp'in ifade ettiği gibi amacı her anlamda kozmopolit bir topluluğa yönelteceği düşüncesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Bu nedenle o daha homojen olan ve konuştuğu dile Macarca, Fince, Moğolca vb. değil de Türkçe denilen halkları hedefinin içine almaktaydı. Ancak köken birliğini referans almaya yatkın zihni, “hâtîrât-ı târihiyye” kabilinden de olsa Türk ve/veya Turan kökenli sayılan halkları saymaktan da geri durmuyordu. Çünkü bu Türk tarihinin doğru yazılmasının gerekliliklerindendi. Bu nedenle Ağaoğlu Türk tarihini bütünlüklü bir şekilde kavrayabilmek ve bir tarih bilincine ulaşabilmek için mecburen Pan-Turanist eğilimlere prim vermek zorundaydı. Bununla birlikte pratik siyaset ve millet kavrayışı açısından o bir Pan-Türkist'ti.

Ağaoğlu haritayı çizdikten sonra “İşte size bugünkü Türk âlemi!” diyor ve bu coğrafyanın büyüklüğünü Avrupa ve Amerika ile kıyaslıyordu. Ona göre Türk birliği idealinin kendisine hedef edindiği topraklar “genişlikçe” Avrupa ve Amerika'dan daha büyüktü. Ayrıca bu topraklarda 70-80 milyonu bulan Türk nüfusu yaşamaktaydı. Bu nüfus XX. yüzyılın başlarında bütün dünya tarafından dikkate alınması gereken bir büyüklüğü temsil etmekteydi. Ancak Türkler “son zamanlara kadar vâsî olduğu mikdârda perîşân ve azâmeti derecesinde kendinden gâfil ve bî-haber” idiler. Türk topluluklarının hiçbiri birbirini tanımamaktaydı ve bunlar kendi aralarında “maddî ve ma'nevî bir râbîta” meydana getirmekten “âciz ve mu'attal” bulunuyorlardı. “Osmanlı Türkleri Kafkasya Türklerinden ayrı, Kafkasya Türk-

³⁵ Agayef, “Türk Âlemi-1”, s. 12-13.

leri Kazan Türklerinden, Kazan Türkleri Azerbaycan Türklerinden, Azerbaycan Türkleri ise Semerkant Türklerinden ve Semerkant Türkleri de Kulca Türklerinden müteferrik idiler."³⁶

Türk birliği idealinin temel gayesi tam da bu noktada ortaya çıkıyor ve soy birliği üzerinden bütün bu Türk halklarında Türklük şuuru oluşturarak ortak harekete sevk etmeye çalışıyordu. Uyanacak olan birlik ruhu, batıdan doğuya doğru bütün Türkleri etkisi altına alacak, başka millet ve devletlerin esiri olan Türkleri kurtaracak ve bütün Türklerin Türklük bilinci ve dayanışması içinde top yekûn kalkınmasını temin edecekti. Ağaoğlu'nun Pan-Türkist ideali ve bu gayenin hedef coğrafya ve halklarını bu şekilde ortaya konduktan sonra, Osmanlı Türklerinin önde gelen siyasetçi ve düşünürlerinin artan oranda Türkçü düşüncelere yönelmesini sağlayan Balkan savaşlarının etkisi Şevket Süreyya Aydemir'in düşünceleri çerçevesinde tartışmaya geçmekte fayda görülmektedir.

Balkan bozgunu ile birlikte İmparatorluğun avuçlarından kaymaya başladığını artık iyice hisseden aydınlar arasında, bu parçalanışın içinde sadece aslı unsuru, Türkleri, kurtaracak ve millî bir devlet kuracak görüşler yaygınlaşmaya başlamıştı. İmparatorlukta yaşayan diğer halkları kendi kaderlerini tayin etme mecburiyeti ve zorluğu ile baş başa bırakma eğilimi görülmekteydi. Bütün tanımlar artık devletin aslı unsuru olarak Anadolu Türküne vurgu yapıyordu. Osmanlıcılık politikası bir kenara itilmiş, İslâmcılık ise iyice sorgulanır hale gelmişti. İşte bu ortamda Osmanlı-Türk aydınları ve gençleri arasında milliyetçilik ve Turancılık hızlı bir şekilde yayılmaya başladı. Turancı düşüncelere kapılan gençlerden, daha doğrusu kendi ifadesiyle çocuklardan biri de Şevket Süreyya Aydemir'di.

Pan-Türkçülük Şevket Süreyya Aydemir'e ve gençliğe Pasifik'e kadar uzanan ufuklar ve Oğuz Han, Bilge Han, Cengiz Han, Babür ve Timur gibi yeni kahramanlar sunmaktaydı. Türk tarihinin sınırları asırlar öncesine uzanmaya başlamıştı. O, "*Çinlilere saldıkları korkuyula Çin Seddi'ni yaptıran Hunlar, Karahıtaylar, Göktürkler, Uygurlar, Karahanlılar, Moğollar, Tatarlar, Kırgızlar, hatta Macarlar ve Finliler şimdi hepsi de Türk ve bizim kardeşimiz olmuştur.*" diyordu.³⁷ Aydemir'in de öğrenim görmekte olduğu "*Edirne Mu'allim Mektebi*" öğrencilerinin Turan haritası ve yeni tarih bilinci, bu hayalin gençler arasında ulaştığı boyutu ortaya koymaktaydı. Balkan bozgununun gençler üzerindeki tesiri yeni bir ülke ve tarih arayışı biçiminde kendini göstermekteydi. Bu ülke bütün Türklerin bir arada yaşadığı "*Büyük Turan Ülkesi*" idi. Henüz on altı-on yedi yaşlarındaki bu gençlerin Turan ülkesini Aydemir şöyle tanımlar: "*Bir elimizi Balkan geçitlerinin Tuna-Meriç Havzalarının üzerine koyardık. Sonra diğer elimizi, Kırım'ı, Kafkasya'yı, Başkirdistan'ı, Türkistan'ı sıralayarak Altaylara, Çin Türkistanı'na Cungiye'ye Altın Dağ'a uzatır: Buralar hep bizimdir derdik.*"³⁸

Aydemir'in Turan coğrafyası kesin sınırlar vermekten uzaktı. O Türklerin yaşadığını düşündüğü coğrafyayı bize sunmaktaydı. "*Biz Osmanlı olmadan önce de Türk idik. Bugün de Türküz. Kaybolmakta olan Osmanlı vatanıdır. Hâlbuki Türk'ün vatanı dünyayı kaplıyor.*" diyen Aydemir, Osmanlı Devleti'nin Tanzimat'tan beri yerleştirmeye çalıştığı kimliği reddediyordu. Artık ne Osmanlı milleti vardı, ne de İslâm ümmeti; onların gözünde sadece

³⁶ Aynı eser, 13.

³⁷ Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, İstanbul, 2004, s. 58-59.

³⁸ Aynı eser, s. 59-60.

Türk milleti bulunmaktaydı. Hedef de Türklerin yaşadığı coğrafya idi. Bunlar tarihleriyle gelenekleriyle, dilleriyle ve dinleri ile Türk milletinin kuracağı “*Büyük Turan İmparatorluğu’nun*” bir parçası olacaklardı.³⁹ Onun algısının, bir daha Balkanlara dönme umudu taşımadığı açıktı. Ancak yine de Turan ülkesinin Batı sınırlarını nereden başlatacağı hususunda kararsız görünmekteydi. Bir başka husus da Müslüman Türkler, Aydemir ve genç arkadaşlarının hedefindeki Turan ülkesine, tereddütsüz dâhil edilirken, Macar ve Finler konusunda ihtiyatlı davranılıyordu. Ama yine de onlar da Turan halkıydı ve Turan idealinin kapsamı içine alınabilirdi. Aydemir hedefin çok genel bir çerçevesini vermekte ve Balkanlardan Büyük Okyanus’a kadar uzanan bir coğrafyaya işaret etmekteydi.

Belirtildiği gibi Aydemir Turancı fikirlere, Balkan bozgunu içinde daha çocuk denilecek yaşta iken kapılmıştı. “*Suyu Araya Adam*” bir otobiyografi olduğu için biraz da yazarın kendi ile hesaplaşmasını yansıtmaktadır. Bu nedenle bahsedilen cümleler, yazarın kendine göre ilk gençlik yıllarındaki savruluşunun hikâyesidir. Burada o bir ilk gençlik hayalinden bahsetmekteydi. Yani Aydemir, bir Turancı olarak konuşmamaktaydı. Dolayısıyla onun eserinde dört başı mamur bir Turan ülkesi tanımı bulmak olanaksızdır. Bu nedenle onun bize aktardığı belli belirsiz bir haritaydı. Ancak Aydemir’in, daha doğrusu “*Edirne Mu’allim Mektebi*” gençlerinin Turan ülkesi, Tuna’dan başlayıp, Büyük Okyanus’a kadar uzanmakta ve Müslüman olmayan Turanî halkları da içine almaktaydı.

Aydemir ve arkadaşlarının Turan ülkesinde yaşayan insanlar tabii ki Türklerdi. Başka bir ifade ile onun anlayışında Türk ve Turan özdeş kavramlardı. Bu ise belki genç oldukları için onların hiç düşünmedikleri, gerçekte ise çok önemli bir sorun olan Osmanlı kimliğinden Türk ya da Turan kimliğine geçişi ifade etmekteydi. Aydemir bu geçişi, ülke halkının kim olacağı ile ilgili değişim önerisinde, gayet açık bir şekilde ifade etmekteydi. O, “*Bu halk Tuna’dan, Meriç’ten, Altındağ’a Sarı Deniz’e kadar yayılan Turanlılar, yani Türk yığınlarıydı.*” diyordu.⁴⁰ Aranılan kimlik halkını değiştirmekte ve sadece Türklerin yaşadığı bir ülke hayal etmekteydi. Bu ülke bütün dünya Türklerinin yaşadığı bir ülkeydi. Ancak bu yeni ideal Osmanlı Devleti’nin siyasi hâkimiyeti altında yaşayan Türk olmayan halklar ne olacak sorusunu sormamaktaydı. Fakat bu çok önemli bir soruydu ve cevabı imparatorluğun kaderini belirleyecek derecede önemliydi.

Aydemir’in hayat yolculuğunda uğradığı duraklardan sadece biri olan Pan-Turanizm, onun anlatımından da anlaşıldığı gibi Balkan Savaşları sonrasında aydınlar ve öğrenciler arasında yaygın bir siyasi ideal haline gelmişti. Bunun ötesinde önemle üzerinde durulması gereken bir konu da gençliğin model kahramanlarının değişmiş olmasıydı. Oğuz Han, Bilge Kağan, Cengiz Han ve Timur büyük Turan birliğini tarihte gerçekleştirmiş kahramanlar olarak öne çıkmaktaydı. Onların yüceltilmesi ve model haline getirilmesi, açıkça Osmanlı Devleti’nde geçerli tarih algısının dışına çıkmak anlamına gelmekteydi. Öncelikle Oğuz Han, Bilge Kağan ve Cengiz Han, İslâmî bakış açısından putperest oldukları için bir Müslüman’ın kesinlikle yüceltemeyeceği tarihî kişiliklerdi. Ayrıca onlar, medeniyet kavramının modern insanda uyandırdığı bütün çağrışımlar açısından da tercih edilebilir örnekler değil-

³⁹ Aynı eser, s. 58.

⁴⁰ Aynı eser, s. 60-61.

diler. Yani Batı'nın medeniyet (civilisation) tanımında onlar ama özellikle Cengiz Han bir barbardı. Şu halde şüphesiz tarihin gördüğü en büyük fatihlerden biri olan Cengiz Han'ı diğerleri ile birlikte gençlere örnek bir kahraman olarak sunmak, hem batı medeniyetinin uzağına düşmek hem de İslâmî duyarlıkları terk etmek anlamına gelmekteydi. Öte yandan Timur, Ankara Savaşı'nın galibi ve Osmanlı Devleti'ne fetretini yaşatan bir hükümdar olarak her zaman Osmanlı tarih yazımının ötekisi olmuştu. Aynı şekilde Orta Asya Türkleri de Timur'u Doğu Türklerinin Batı Türkleri'ne üstünlüğünün bir simgesi olarak görüyorlardı.⁴¹ Oysa Turancılar Cengiz Han ile birlikte Timur'u da Türk tarih yazımının merkezine koymaktaydılar.⁴² Bu ise geleneksel Osmanlı tarih yazımının daha da önemlisi kimliğinin reddi anlamına gelmekteydi.⁴³

Gündeme gelen yeni tarih ve siyaset algısı görünüşte varlığı çıkmaza giren Osmanlı devletine yeni bir çıkış bulma girişimi gibi görünmekteydi. Oysa bu siyaset tarzının aydınlar arasında yayıldıktan sonra toplumsallaşabilmesi için yeni bir tarih, kültür ve medeniyet bilincine ihtiyacı bulunmaktaydı. Timur'un Müslüman kimliği ileri sürülerek, Ankara Savaşı iki Müslüman Türk Devleti'nin zamanın şartlarında iktidar mücadelesi çerçevesinde gerçekleşmiş ve tarihte kalması gereken bir mücadele denilerek belki onunla uzlaşılabilirdi. Ancak Cengiz Han hiçbir medenin ve/veya Müslüman'ın uzlaşabileceği bir kimliği temsil etmemekteydi. Ayrıca genelde Pan-Türkist siyaset bütünü, özelde ise yukarıdaki örnekte olduğu gibi gençlere sunulan kahramanların Müslüman olsun ya da olmasın Türkleşmesi, etnik bir kavrayışı gündeme getirmekteydi. Georgion'a göre Osmanlı aydınına bu etnik bakışı kazandıran, 1912'de Balkan savaşlarından çok kısa bir süre önce yayınlanmaya başlanan "*Türk Yurdu*" dergisidir ve bu tür kavrayışlar aslında Osmanlı kültürüne yabancıdır.⁴⁴

Osmanlı Devleti'nde Türk merkezli etnik kavrayışın önündeki en önemli politik engel ise devletin çok uluslu ve çok dinli yapısının sonucu ortaya çıkmış olan Osmanlılık siyasetiydi. Ancak Balkan bozgunu sonrasında Osmanlı toplum yapısı önemli ölçüde değişmişti. Devlet Anadolu'daki Türk unsura yaslanmak zorunluluğunu iyice hissetmeye başlamıştı. Bununla birlikte devletin çok uluslu yapısı eski çeşitlilikte olmasa da halen devam etmek-

⁴¹ Vambery, Semerkant'ta Timur'un türbesinde sözde bir Osmanlı olduğu için Yıldırım Bayezit'in kaderi için üzölmüş gibi yapmak zorunda kaldığını, bununla birlikte Ankara Savaşı ile ilgili çoğu zaman alaycı sorular ile karşı karşıya kaldığını ifade etmektedir; Vambery, **a.g.e.**, s. 172-178.

⁴² Aydemir bu sıkıntılarının nasıl aşılmaya çalışıldığını şu cümlelerle ifade etmekteydi: "*Cengiz'in Harzem Türklerini, yahut Selçuk şehirleri halkını toptan öldürüşü, Timur'un Anadolu'yu yakıp yıkışı, artık, unutulması gereken kardeş kavgası sayılıyordu. Onlar artık bizim millî kahramanlarımızdı.*"; Aydemir, **a.g.e.**, s. 59.

⁴³ 1916'ya geldiğinde, Kafkas Ordusunda astsubay olan Aydemir'in gözünde Osmanlı Devleti artık bitmiştir. "*O hep yabancı olmuşçasına Osmanlı Devleti'ni reddetmektedir*"; François Georgion, "Türk Milliyetçiliği Üzerine Düşünceler-Suyu arayan Adam'ı Yeniden Okurken", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik**, ed.: Tanıl Bora-Murat Gültekin, c. 4, İstanbul 2003, s. 31.

⁴⁴ Aynı makale, s. 27.

teydi. Ancak Osmanlılık artık Pan-Türkizm'e muhalefet yapabilecek güçte değildi. Zira belirtildiği gibi dayanağı olan toplumsal yapı önemli ölçüde ortadan kalkmıştı.

1913'e gelindiğinde Osmanlı toplumu, dinsel bakımdan Müslümanlık lehine önemli oranda homojenleşmişti. Bu bakımdan İslamcılık Osmanlı aydınlarının elinde bir siyaset alternatifi olarak halen durmaktaydı. Yani Osmanlı toplumunun çok uluslu ama görece tek dinli bir yapıya dönüşmesi -gerilemesi demek belki daha doğrudur- Pan-İslâmizm'i siyasi bir alternatif olarak yaşatmaya devam etmekteydi. Bu nedenle Pan-İslâmizm'in Pan-Türkizm'e yöneltebileceği siyasi muhalefet potansiyeli bütün canlılığı ile ayaktaydı. Ancak Pan-Türkistler, teorik düzeyde bile olsa, buna gayet zekice bir çözüm ürettiler. Onlar Müslüman olmayan Turan halklarını bir kenara iterek, siyasetlerinin hedefine sadece Müslüman Türkleri koydular ve Pan-İslâmizm ile Pan-Türkizm arasında uzlaşma kapısını açık bıraktılar. Böylece etnik yapı ile mensup olunan dini özdeşleştirmiş oldular. Yani Türk demek Müslüman demekti. Millet kavramının ümmete, belirli bir dinin inananlarına işaret etmekten çıkarak ulusu da ifade eden bir kavrama dönüşmesi bu pratik çözümün eseri idi. Bir siyasi kavram ve sosyal kategori olarak "*millet*" hem ulusal kimliği hem de dinî kimliği bünyesinde barındırıyor ve en önemlisi uzlaştırıyordu. En azından öyle olduğu düşünülüyordu. Bu siyasi açıdan gayet iyi ve pratik bir çözümdü.

Bu çözümün içinde barındırdığı ulusal bilincin, yani etnisite atfının Müslümanlığın ortaya koyduğu insan kavrayışı ile uzlaşması yine de çok zordu. Zira Müslümanlar dünyaya ümmet bilinci ile bakmaktaydılar. Onlar açısından iki çeşit insan vardı: Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar; gayr-i Müslimler ise kendi içinde ikiye ayrılıyordu: Ehl-i kitap olanlar ve beşeri inançları benimseyenler. Pan-İslâmistlerin belirtilen dinî kategoriye göre şekillenmiş zihinsel kalıpları doğal olarak İslâm öncesi Türk tarihi ile uzlaşmayacaktı. Nitekim bu yüzden Süleyman Nazif ile başta Ahmet Ağaoğlu olmak üzere "*Türk Yurdu*" yazarları arasında çok sert tartışmalar yaşanacaktı. Tartışma Süleyman Nazif'in Osmanlı Devleti'ni bir Türk devleti olarak tanı(ya)mayacağını söyleyip yazmasıyla başlamış ve Türk tarihinin ne zamandan ve kimden başlatılacağı sorununa dönüşmüştü.⁴⁵ Aslında bu noktada Pan-Türkistler de bir tercih yapmak zorundaydılar. Onlar tercihlerini Türk tarihini İslâm öncesi Türklerle başlatarak ortaya koydular. Buna mukabil tartışmalar "*Cengiz Han mı, Yavuz Sultan Selim mi daha büyük?*"⁴⁶ benzeri sorularda kendini bulan bilinç ve kimlik soruşturmasına dönüşerek devam etmişti.

Yukarıdaki tartışma Osmanlı Devleti'nin kimliğine dair esaslı anlaşmazlıklara işaret etmekteydi. Cengiz Han ile Yavuz Sultan Selim'in büyüklüğünü kıyaslayan soru Osmanlı Devleti ile de ilgiliydi. Bu aynı zamanda Osmanlı Devleti Müslüman bir Devlet mi? Yoksa bir Türk Devleti mi? Ya da bir Türk-İslâm devleti mi? Sorularını da içinde barındırmaktaydı.

⁴⁵ Bu tartışmanın kısa bir özeti için bkz.: Safa, a.g.e., s.29-34; Hamdullah Suphi, 11 Kasım 1931'de Türk Ocakları merkezinde "*Türk Ocaklarının Tarihçesi ve İftiralar Karşı Cevaplarımız*" başlıklı bir konuşma yapmıştı. Bu konuşmada kendisi dahil bütün Türk Ocaklıların, Süleyman Nazif'in düşünce ve eylemleri ile nasıl mücadele ettiklerini de anlatmaktadır; Hamdullah Subhî Tanrıöver, *Dağ Yolu* (2), (hz.: Fethi Tevetoğlu), Ankara 2000, s. 26-29.

⁴⁶ Safa, a.g.e., s. 30.

Oldukça tartışmalı ve biraz da karanlık bir kişiliğe sahip olan ve eserlerini Hâbil Âdem takma adıyla yayınlayan Naci İsmail Pelister, Balkan bozgunundan hemen sonra Berlin Darü'l-fünûn'u mu'allimlerinden Jons Mol'den(?) çevirerek yayınladığı "*Londra Konferansı'nın Meselelerinden Anadolu'da Türkiye Yaşayacak mı? Yaşamayacak mı?*" adlı eserde, Osmanlı Devleti'ni "*Türkiye Turan saltanatının bir hükümdarından başka bir şey değildir*" diyerek Osmanlı ya/ya da Müslüman tarih yazımının dışına çıkarıyordu. Ona göre Türkiye Turan coğrafyası dışında "*istikrarsız bir cihangirdi, fakat Turan içinde istikrarlı cihangir, milliyet hükümetiydi.*"⁴⁷

Hâbil Âdem'in tarih algısı bir yandan Osmanlı Devleti'ni Türk Devleti olarak tanımlarken, öte yandan Turan coğrafyası dışına yöneltilen savaş ve fetih hareketlerini bir gün mutlaka sona erecek istikrarsız girişimler olarak tanımlamaktaydı. Bu ise hedefi Pan-Türkist siyasete yöneltmekteydi. Zira Turan halklarının bir araya gelmesi Türkler için ebedi bir istikrarı meydana getirecekti. Nitekim Hâbil Âdem, Balkan savaşlarının hemen ertesinde yönünü Anadolu'ya çevirmişti. Ona göre Osmanlı Devleti'nin Arabistan'daki varlığının teminatı Rumeli ve Anadolu'daki gücüydü. Şimdi Rumeli elden çıkmıştı. Bu yüzden Arabistan'ı elde tutmak için Anadolu'yu tahkim etmek gerekiyordu. Aksi halde Arabistan ve Asya'daki diğer "*müstemlekeler*" mutlaka elden çıkacaktı. Anadolu ise Osmanlılık siyaseti ile değil Türklük siyaseti ile ayağa kalkacaktı.⁴⁸

Hâbil Âdem'in tarih görüşü Türk ile Turan'ı özdeş kavramlar olarak birbirine indirgemekteydi. Nitekim o Macarlardan "*Macar Türkleri*" diye bahsetmekteydi.⁴⁹ 1918'de Ziya Gökalp'in medeniyetçi yaklaşımlarını, kültürcü anlayış çerçevesinde değerlendirip eleştirdiği ve 5, 12 ve 26 Eylül 1918'de "*Serbest Fikir*"de yayınladığı "*Ziya Gökalp'in Teslis-i İçtimaiyesi ve Türk Harsı Meselesi*" adlı üç makalelik seride Macar Türklerinin yanına "*Fin Türkleri*"ni de ekliyordu.⁵⁰ Kullanım şekli çok önemlidir. Dikkat edilirse adlandırmayı Turan halkları çerçevesinde ortaya koymuyordu. Tam tersine Macar ya da Fin Türkleri ifadesini kullanarak Turan adı yerine Türk ismini öne çıkarmaktaydı. Bu kullanım, Türk ile Turan'ı özdeşleştirici bir yaklaşımı içermekteydi. Hâbil Âdem'in kavrayış biçimi Türk ismine, Ural-Altay ve Fin-Ugor dil ailesine mensup halkların tamamını içine alan genel ad olarak bakılmaktaydı. Bu ilerde değinileceği üzere Ziya Gökalp'in tam tersi bir tutumdu. Hâbil Âdem'in düşünceleri, belirgin bir şekilde laiklik doğrultusunda kendini gösteriyordu ve dini milleti

⁴⁷ Bu kitabın Cons Mol diye biri tarafından yazılmadığı hemen hemen kesindir. Hatta büyük ihtimal Hâbil Âdem'in kendi te'lifidir. Ancak burada yine de eserin ilk yayımlandığı zaman ki künyesi verilecektir; Profesör Cons Mol, **Londra Konferansındaki Meselelerden Anadolu'da Türkiye yaşayacak mı? Yaşamayacak mı?**, çev.: Hâbil Âdem, İstanbul?, s. 5; Metnin Latin harflerine çevrim yazısı için bkz.: Prof. Cons Mol, **Londra Konferansındaki Meselelerden Anadolu'da Türkiye yaşayacak mı? Yaşamayacak mı?**, (hz.: Haluk Kortel-Haldun Eroğlu-Ali Cin), İstanbul 2008.

⁴⁸ Aynı eser, s. 13.

⁴⁹ Aynı eser, s. 26.

⁵⁰ Yaşar Akyol-Mustafa Şahin, "Hâbil Âdem'in Serbest Fikir'i ve Ziya Gökalp Eleştirisi", **Toplumsal Tarih**, S. 26, Şubat 1996, s. 56-64 (Hâbil Âdem'in bu çalışmada yer alan üç makalesinin Arap harflerinden Latin Harflerine çevrim yazısını yapan Zeliha Tevfik Bilge'dir.).

tanımlayan unsurlar arasında önemsizleştiriyordu.⁵¹ Ayrıca her bir Turan halkının tarih ve gelenek farklılıklarını da dikkate almama eğilimindeydi. Onun açısından dil soy birliğinin kanıtıydı ve akraba dilleri konuşan bütün halklar Pan-Turanist düşüncelerin içine alınabilirdi. Bu yüzden Hâbil Âdem, Pan-Türkist değil Pan-Turanist bir Osmanlı aydınıydı. Onun haritası rahatlıkla Bulgarları, Macarları, Finleri, Baltık halklarını, Yakut ve Sibiryalı Türklerini, Moğolları, Tunguzları, Oğuzları, Tatarları, Osmanlı Türklerini, Rusya hâkimiyetinde yaşayan her bir Türk grubunu ve onların yaşadığı coğrafyayı içine alabilirdi.

Hâbil Âdem'in yaşanılan sorunlara çözüm önerisi, aynı soydan gelenlerin bir araya gelerek kuracağı bir milliyet hükümetinden yanaydı. Bu algı ümmet anlayışını reddetmekteydi. Sonuçta Hâbil Âdem için enternasyonal kimlikler ve ideolojiler hükmünü yitirmişti. Hangi dine mensup olursa olsun, Türkçe ya da ona akraba dilleri konuşan halklar ise Türk'tü. Bunların bir araya gelmesi, hem Türk milletinin tarihsel siyasi, coğrafi ve demografik büyüklüğünde bir küçülmeye yol açmayacaktı hem de ırkî homojenlik istikrarlı bir Türk Devleti'nin ortaya çıkmasına neden olacaktı. Ancak o ümmetçi yaklaşımların yukarıda çerçevesi çizilen Türk kimliğinin birliğinin sağlanmasında önemli bir engel olduğunun da farkındaydı. Yine de kültürcü yaklaşımda diretmekteydi.⁵²

Gaspıralı ve Akçura'nın sınırlarını çizmeye çalıştığı fakat bir sorun halinde Türk aydınının önüne koyduğu Pan-Türkist ve/veya Pan-Turanist düşünceleri irdeleyen ve buradan işe yarar bir politik sistem çıkarmaya çalışan en önemli düşünürlerden biri şüphesiz Ziya Gökalp'ti.⁵³

Ziya Gökalp, Gaspıralı gibi kültürel sınırları, kökenden daha belirleyici görmekteydi. Onun Mehmet Selâhattin'in biraz da alaycı bir ifadeyle naklettiği "*Düşmanın ülkesi viran olacak/Türkiye büyüyüp Turan olacak*"⁵⁴ tipi hamasi ve sınırsız bir coğrafyaya yönlendirici

⁵¹ Hâbil Âdem dinin toplum için taşıdığı değerini farkındaydı. Bu nedenle çok dikkatli bir dil kullanıyordu. O, "*Dine hiç kimse taarruz edemez, din mukaddestir. Yalnız ne için bir çocuk anlamadığı bir usûl ile tahsile başlasın.*" diyerek, eğitim-öğretimde dinî eğitimin çocuklara, hemen okula başlar başlamaz değil ilerleyen yaşlarda verilmesini öneriyordu. Aslında Hâbil Âdem için din eğitimi, ya da dinî eğitim meselesi, Türkçü yaklaşımın gerekliliği idi. Zira bu eğitim Türklere din adı altında Arap dilini, sosyal hayatını ve kültürünü aşıyordu. O daha çocukken içine girilen bu Arap tesirinin önüne geçebilmek için çocukların din eğitiminin geciktirilmesini önermekteydi. Sonuçta hangi gerekçe ile olursa olsun Hâbil Âdem'in düşüncelerinde din, ikincil konumda bulunmaktaydı; Mol, **a.g.e.**, s. 23.

⁵² Gösterilen yer.

⁵³ Gökalp Türk birliği idealini Turan adıyla ifade etmektedir. Fakat onun çizdiği çerçevenin Turancı yaklaşımdan ziyade Türkçü bakış açısını içermesinden dolayı burada Ziya Gökalp'in Türk birliği ideali Pan-Türkizm olarak adlandırılacaktır.

⁵⁴ Mehmet Selâhattin, "*Binâberin gerek İttihad ve Terakki Cem'iyeti'nin gerek nâşir-i fikri olan Tanîn paçavrasının bu vecihle çıkardığı gürültü ve yaygaralara kapılacak ve Tanîn'in millî şa'iri, ismi kimseye benzemez "Gök Alp" Beğ'in Tanîn Gazetesi'nin 8 Ağustos 1914 (26 Temmuz 1330) tarihli 2021 numaralı nüshasındaki: "Düşmanın ülkesi viran olacak! / Türkiye büyüyüp Turan olacak!" tarzında ser-â-pâ hezeyân-âmîz "Kızıl Düşmanına" aldanacak artık saf-dil bir ferd tasavvur edilemez.*" diyerek Gökalp'in hem ismiyle hem de 1914'te gösterdiği hedefle 1918'de alay ediyordu. Eserin ilerleyen sayfalarında Gökalp'in beytine bir dörtlülle

mısraları, içeriğini ondan farklı oluşturmaya rağmen, Akçura gibi Turan ile Türk'ü özdeş kavramlar olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktaydı.⁵⁵ Aralarındaki fark Akçura'nın Türk ismini kullanmasına karşılık, Gökalp'in Turan adını tercih etmesiydi. Bu ilginç bir paradokstu. Her iki düşünürün kavramları veya adları kullanımları açısından Gökalp'in Pan-Türkist değil Pan-Turanist, Akçura'nın da Pan-Turanist değil Pan-Türkist olması gerekmektedir. Ancak durum tam tersiydi. Akçura, Macar Türkolog A. Vambery'nin Pan-Turanist görüşlerine yaklaşırken, Gökalp Gaspıralı'nın Pan-Türkist yaklaşımını benimsemişti. Yani Gökalp'te Gaspıralı ve Akçura'daki Türk kavramının yerini, Gaspıralı ile özdeş bir kullanım- la ve hedef coğrafyayı ve kitleyi değiştirmeyen Turan kavramı almıştı. Buna karşın o Turanî olduğu iddia edilen fakat Müslüman olmayan halkları, Turan tanımına dâhil etmemek eğilimindeydi.⁵⁶ Ona göre Turan, "*Türklerden başka Moğolları, Tunguzları, Finuvaları (Fin-Ugor), Macarları da içine alan kavimler karışımı*" değildi.⁵⁷ Şu halde Gökalp için Turan de-

cevap veriliyor ve alaycı tavır devam ettiriliyordu: "*Bir milleti vâdî-i harâbiye sürerken/Altun Dağ'a yükselmeli derdin ser ü bâlim/Dört yıl vatanın hâkini kanlarla yoğurdun/Turân ne ki ey seyf-i mezâlim*" denilmek sûretiyle gerek Turancılık düşüncesi, gerekse İttihad ve Terakki'nin siyaseti eleştiriliyor ve onlar zulmün kılıcı haline getiriliyorlardı; Mehmet Selahattin, *Bildiklerim*, Kahire 1918 (Rûmî 1334), s. 86-87, 118; Sultan II. Mahmut'un üçüncü eşi Nevfidan Kadın'ın kethüdası Raşit Efendinin oğlu Mehmet Selahattin, 27 Ağustos 1870'de İstanbul'da doğdu. 1925'de yine İstanbul'da öldü. 18 yaşında iken memuriyete girdi ve hayatı boyunca işini ve işyerini hiç değiştirmede. Sadaret şifre kâtibi iken Baba-ı Âli baskınının gerçekleşmesi nedeniyle diğer İttihad ve Terakki muhalifleri gibi o da Mısır'a kaçtı. 16 Şubat 1913'te memuriyetle ilişkisi kesilen Mehmet Selahattin, müfrit bir İttihad ve Terakki muhalifiydi. I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin savaşı kaybetmesi nedeniyle İttihad ve Terakki iktidardan uzaklaşıp, fırkanın önde gelenleri yurt dışına kaçarken o, Ocak 1919'da İstanbul'a döndü. "*Bildiklerim*" adıyla 1918'de Mısır'da yayınladığı eser, kişiselleştirilmiş bir muhalefet anlayışının ağır hakaretlerini de içeren çok sert bir İttihad ve Terakki eleştirisidir. Mehmet Selahattin koyu bir İngiliz taraftarıydı. Eser o zaman Türkiye'de politikanın nasıl yapıldığını, bütün meselelerin nasıl kişiselleştirildiğini, rakip siyasi partinin ve üyelerinin nasıl düşman olarak algılandığını ortaya koyan çok güzel bir örnektir; Hakan Özkan, *II. Meşrutiyet*, İstanbul 2008.

⁵⁵ Akçura "*Üç Tarz-ı Siyaset*"te Turan adını hiç kullanmaz. Onun kullanımı Türk ismini esas alır. Bundan dolayı onun önerdiği "*henüz pek turfanda*" olan siyaset tarzının adı Turancılık değil, Türkçülüktür.

⁵⁶ Ziya Gökalp, "*Türkçülüğün Esasları*" adlı eserinde, "*Türkçülüğün Tarihi*" başlıklı ilk bölümde, ilginç bir şekilde ünlü Macar Türkolog Arminius Vambery'den hiç bahsetmez. Bizce bu tavır bilinçli bir tavidir ve onun Macar Turancılığı ile kendi Turancılığı arasına belirgin bir ayırım koyma ihtiyacından kaynaklanmaktaydı; Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul 1977, s.7-16.

⁵⁷ Macar Turancısı Pal Tele ise Gökalp'in tam zıddı bir düşünceye sahipti. O, "*Turan benim için coğrafi bir kavramdır. Tipolojik bir kavramdır. Çöllerle savaşıyor, iklimin değişimiyle birlikte zorlanan Orta Asyalılara, bozkır sakinlerine özgü bir kavramdır. İçinde halk sınırı tanımayan bozkıra ait bir kavram. Oradan oraya sürüklenen, bazen imparatorluklar kurarak birleşen halkları özdeşlikle damgalıyor.*" demekteydi; Tarık Demirkan, *Macar Turancılığı*, İstanbul 2000, s. 77.

mek Türkçe konuşan Yakut, Kırgız, Özbek, Kıpçak, Tatar, Oğuz gibi dilce ve gelenekçe “*kavmî birliğe sahip*” olan halklar demektir.⁵⁸ Bununla birlikte onun Turanî halkların kimler olduğu konusunda kafasının çok net olmadığı görülmektedir. Örneğin 1924’te kaleme aldığı bir makalede, Macarlarla Türkler arasında bir akrabalık olup olmadığına dair fikir yürütmekteydi.⁵⁹

Gökalp, 1918’de yayınladığı “*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*” adlı çalışmasında, Türklükle Müslümanlığı çok net bir şekilde özdeşleştirmekteydi. Ona göre Türk olmanın ve kalabilmenin tek şartı adeta Müslüman olmaktı. Zaten onun millet tanımında ırk birliği değil kültür birliği esastı. O Sibiryalı Türklerinin ve Yakutların yurtları Türk dünyasından çok uzakta kaldığı için Müslümanlıktan uzak kaldıklarını söylüyordu. Onlar “*Ya Müslümanlığı benimseyip Türk kalacaklardı ya da Hıristiyan olup bütünüyle Ruslaşacaklardı.*”⁶⁰ 1923’te yayınladığı “*Türkçülüğün Esasları*” temel alındığında ise Gökalp’in “*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*”da din konusunda Gaspıralı ile aynı olan görüşlerinden ayrıldığı görülür. 1923’te artık din Gökalp’in millet tanımının belirleyici unsuru değildi. Bunun yerini gelenek, yani tarih birliği almıştı ve din geleneğinin içinde konumlanmıştı.

Gaspıralı, belirtildiği gibi kültür birliğini dil ve din üzerinden oluşturmaya çalışmaktaydı. Gökalp, “*Türkçülüğün Esasları*”nda dil ve gelenek merkezli bir kültür anlayışını ileri sürüyordu. Böylece her ikisi de milleti oluşturan öncelikli unsurları kendi görüş açılarından ortaya koymaktaydılar. Aradaki fark Gökalp’in kültürün merkezine dini almaması ve onun yerine geleneği ikame etmesiydi. Ancak yine de her iki Türkçü düşünürün de milleti oluşturan aslı unsurları dil, din ve tarih olarak ortaya koymuş olduklarını söylemek mümkündür. Akçura ise belirtildiği gibi soy birliğini de buna dâhil etmekteydi. Onların yaptığı millet tanımı, büyük Türk birliği içine alınmak istenilen coğrafyayı da belirler nitelikteydi.

Gökalp açısından Yakutlar gibi Türkçe konuşan fakat Müslüman olmayan çok az bir Türk grubu dışarıda bırakılırsa Türkçe konuşan, İslâm dinine inanan, ortak tarihsel geçmişi olan ve Adriyatik Denizi’nden Çin Seddi’ne kadar uzanan coğrafyada yaşayan halklar, Türk birliği idealinin öncelikli hedef coğrafyasını ve insanlarını oluşturmaktaydı.⁶¹ Gökalp, her

⁵⁸ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 27.

⁵⁹ Ziya Gökalp, Oğuzlarda aile isminin, şahsi addan önde gelmesi geleneğinin Macarlarda da aynı olmasından yola çıkarak “*Türkler ile Macarlar arasında kadim bir münasebet*” olduğu yorumunu yapmaktadır; Ziya Gökalp, “Aile Adları”, *Cumhuriyet Gazetesi*, S. 21, 18 Mayıs 1340, Ziya Gökalp, *Makaleler-IX, Yeni Gün, Yeni Türkiye, Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, (hz.: Şevket Beysanoğlu), İstanbul 1980, s. 116-119’de.

⁶⁰ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, (sad.: Yalçın Toker), İstanbul 1982, s. 72.

⁶¹ Ziya Gökalp’e göre ümmet birliğinden vazgeçmek çağın zorunluluğudur. Zira yaşanan çağ milletler çağıdır ve çok uluslu tasarılar, dolayısıyla ümmetçilik ve Osmanlıcılık buna direnememektedir. Osmanlı Devleti için olduğu gibi diğer Müslüman toplumlar için de millet çağı bir felaket olmuş, Müslümanlar hep kaybetmişler ve milliyetçiliğin zararlarına muhatap olmuşlardır. Ama artık Müslümanlar da milliyetçiliği önlemeye çalışmaktan vazgeçmeli ve her Müslüman toplum din dayanışmasını yok etmeden, Müslümanları birbirine düşman hale getirmeden, kendi millî varlığını ve buna bağlı olarak da millî devletini kurmalıdır. İlerde şart-

zaman bu halkların kültürel ve/veya siyasi birliğini savunmuştu, ancak bunun yöntemi ve zamanı tartışabilirdi.

Yukarıdaki paragrafın son cümlesinden de anlaşılacağı üzere Ziya Gökalp için Pan-Türkist siyaset ilkesel bir gerekliliktir. Nitekim 1924'te yazdığı bir makalede aşiret düzeyinde kalmakla, millet düzeyine ulaşmanın farkını ortaya koyarken, Pan-Türkist amaçları onaylamaktaydı: "*Aşiret kendi kendini aşiret halinde gördüğü için o halde kalmak ister. Bir millet ise kendisini hariçteki milletdeşleriyle aynı gördüğü için, onlarla birleşip büyük bir cemiyet olmak ister.*"⁶² Bu ifadelerle bakılırsa, eserlerinde Pan-Türkizm'e doğrudan pek fazla yer vermeyen Gökalp'in tavrının dönemselleştirici şartlarla ilgili olduğu, amacın gerçekleşmesi için elverişli zamanın beklenmesi gerektiğini düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Yani o, bir siyaset kuramcısı olarak dönemin şartları içinde olabirlikler üzerinden siyaset yapmayı önermekteydi. Nitekim Türkçülük ve Turancılık bir bütün halinde tartıştığı "*Türkçülüğün Esasları*"nda, "*Türkçülükteki yakın mefkûremiz, "Oğuz Birliği" yahut "Türkmen Birliği" olmalıdır. Bu birlikten maksat nedir? Siyasi birlik mi? Şimdilik, hayır! Gelecek hakkında bugünden bir hüküm veremeyiz. Fakat yakın mefkûremiz Oğuzların yalnız kültürce birleşmesidir.*" demektedir.⁶³

Sonuçta ilkesel amaçlarla, hayatın pratik gerçekleri her zaman örtüşmüyordu. Bu nedenle Ziya Gökalp ilke olarak benimsediği Türk birliği hedefini dönemselleştirici şartlara uygun davranarak formüle etmeye çalışıyordu. Birinci Dünya Harbi'nin savaş ortamı onu nispeten daha rahat davranmaya sevk etmişti. Ayrıca Gökalp'in devam eden savaşın ittifak devletleri lehine zafere dönüşmesi için düşman ülkeler aleyhinde proje üretme zorunluluğu da bulunmaktaydı. Bu bağlamda İtilaf devletlerine karşı kullanılacak en güçlü ideolojik silahların Pan-Türkist ve/veya Pan-Turanist politikalar ile Pan-İslâmizm olduğu açıktı. Bu nedenle Gökalp, I. Dünya Savaşı sırasında Pan-Türkist söylemi daha yüksek sesle gündeme getirmişti.

Pan-Türkist siyaset özellikle İngiltere ve Rusya'yı rahatsız edecek, onlara büyük tehdit oluşturacaktı. İtilaf devletlerinin bu zaafı Almanya tarafından çok iyi değerlendirilmişti. Osmanlılar ve Almanlar projeyi Pan-Türkist ve Pan-İslamist siyaset üzerinden Rusya'yı güçsüz düşürüp, bölmek ve parçalamak şeklinde formüle etmişlerdi. Bu nedenle Gökalp, savaş sırasında, biraz daha serbest davranmış ve Pan-Türkizm'in siyasi amaçlarını çok daha rahat bir şekilde açığa vurmuştu. Gökalp, Türk halklarına ilgisini ilerleyen dönemlerde de eksik etmemiş ve bu hakların Türklerle bağlantısını gerek tarihi halklar⁶⁴ gerekse çağdaş olanlar

lar uygun olduğunda ümmet birliği de gerçekleştirilecektir. Ancak bu amaç ona göre çok uzun bir zamana ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle Türkçülerin ayrıca bir ümmet programları da olmak zorundadır; Ziya Gökalp, **Türkleşmek**, s. 42-44, 64-68, 76-80.

⁶² Bu tespitin aşiretler üzerine yapılmış evrensel geçerliliği olduğu düşünülen sosyolojik bir ilke olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır; Ziya Gökalp **Milletlerin Müsavılığı, Yeni Türkiye Gazetesi**, S. 1168-44, 2 Temmuz 1339 (1923), Gökalp, *Makaleler-IX*, s. 58-62'de.

⁶³ Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 26.

⁶⁴ Ziya Gökalp açısından Turancı siyasetin amaçlarına yönelmek ayrı bir konu, dönemin siyasi gerekliliklerinden biri olarak ve Anadolu'da bir Türk ulusu inşa etmek için gerekli olan Türk tarih yazımının malzemesi olmak bakımında Turan halklarının tarihinin bilinmesi gereği ayrı

üzerinden ortaya koymaya çalışmıştı. Ancak savaş sırasında “*Düşmanın ülkesi viran olacak/Türkiye büyüyüp Turan olacak*” diyerek toplumu motive etmeye çalışan Gökalp,⁶⁵ sonraları yukarıda anlatılan çerçevede kavradığı Pan-Türkizm’i aşama aşama gerçekleşmesi gereken bir hedef olarak ortaya koymuştu. Ona göre “*Bugün gerçeklik sahasında yalnız Türkiyecilik vardır.*” İkinci olarak Oğuzculuk ya da Türkmencilik, o günün şartları bakımından kültürel sahada gelişmesi için çaba sarf edilmeliydi. Büyük Türk birliği ise Türklerin nihai hedefi olarak en son gerçekleştirilmesi gereken amaçtı. Buna bir zaman tayin etmeye gerek yoktu. Bu ideal millî bir mefkûre olarak yaşıatılmalıydı.⁶⁶

İfade edildiği gibi Gökalp’in Turan ülkesinde Türkçe konuşan, aralarında görece tarih yani gelenek birliği bulunan ve İslâm dinine mensup olan insanlar yaşamaktaydı. Bu insanların ırkî birliktelik değil, kültür birliği bir arada tutmaktaydı. Bu yüzden Gökalp’in Turancılık anlayışı Pan-Türkist’ti. Bu çerçevenin hedef coğrafyası ise yukarıda Gaspıralı’nın düşünceleri tartışılırken çizilen harita ile hemen hemen aynıydı. Sadece Doğu Sibiryaya Türkleri ile Yakutlar gayr-i Müslim Türkler olarak bu birliğe dâhil edileceklerdi.

Kültürcü yaklaşımların bir diğer önemli düşünürü Ömer Seyfettin’dir. O 1915 (1330)’de yazdığı “*Yarıncı Turan Devleti*” adlı kitabın daha kapağına yazdığı “*Bir devletin tabii hududları dağlar ve ırmaklar değildir. İstinâd ettiği milliyetin lisânî ve dinî sınırlardır.*” cümlesiyle Türkçülüğünün hareket noktasının dil ve din olduğunu ortaya koyuyordu. O ilerleyen sayfalarda, milletlerde ırk esaslı aramanın “*el-kimyâ*” ile meşgul olmaktan daha gülünç olduğunu ifade ettikten sonra milleti, “*Bir lisân konuşan, bir din, bir terbiye, bir maârifle birbirine merbût insanların mecmû’udur.*” diye tanımlamaktaydı.⁶⁷ Böylece onun millet anlayışında ırk birliğinin yerinin olmadığı net bir şekilde belli olmaktadır. Ancak özellikle dil ve din birliği merkezli bu millet tanımı, Türk Birliği hedefi açısından elbette

bir konudur. Nitekim o bir yazısında, bugünkü Avrupa Uygarlığı’nı kadim Akdeniz Uygarlığı’nın devamı olarak görür. Bu medeniyetin ilk müessesileri ise Sümerler, Alanlar, Vanikler, Komuklar, Hititler, İskitler, Hiksoslar, Komanlar gibi “*Turanî milletler*”di. Bu nedenle Batı Asya’nın ilk sakinleri Türklerdi. Gökalp’in ifadesiyle “*Kadim Akdeniz medeniyetinin ilk müessesileri dedelerimizdir.*” Görüldüğü gibi Gökalp’in tarih bilinci, Türkleri bir yandan Asya’nın batısında yaşayan en eski halk haline getirerek Anadolu’yu kadim Türk vatanı yapar, diğer yandan modern Avrupa Medeniyeti’nin kurucu ataları olarak görür. Sonuçta bir yandan dönemin politik sorunları, öbür yandan yeni Türk ulusu inşa sürecinin gerekleri Gökalp’in kadim Turan halklarının tarihine yönelmesini zorunlu hale getirmekteydi; Ziya Gökalp, “*İnkılapçılık ve Muhafazakârlık*, **Yeni Gün Gazetesi**, 17 Mayıs 1339, Gökalp, **Makaleler-IX**, s. 38-42’de.

⁶⁵ Bu tarz bir yaklaşım, Yunan harbi sırasında “*Ben Bir Türk’üm, dinim, cinsim uludur*” diyen M. Emin Yurdakul ile aynı görünmektedir. Her iki şair/yazar açısından da belirtilmesi gereken husus, halkı ve orduyu motive edecek araçlar arasında Türklük bilincinin öne çıkarmış olmalarıdır.

⁶⁶ Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 27-28.

⁶⁷ Ömer Seyfettin, **Yarıncı Turan Devleti**, İstanbul 1330, s. 9; Eserin Arap harflerinden Latin alfabesine çevrim yazısı için bkz.: Ömer Seyfettin, **Yarıncı Turan Devleti**, (hz.: Sabahattin Çağın), İstanbul 2010.

tartışmalıydı. Çünkü dil esas alındığında bazı Müslüman olmayan Turan halkları onun Turancılığının hedefine dâhil olacaktı. Öte yandan din esas alındığında da Türkçe konuşan bazı Türk grupları Turan birliğinin dışında kalacaktı. Ayrıca o, milliyeti öne çıkarıp, kavramı öncelikle dil ve din birliği etrafında kümelenmiş topluluk olarak tanımlayarak ümmetçi ideolojiden ayrılmış gibi görünüyordu. Ancak din birliğinin Türklerle sınırlı kalıp kalmayacağı da belirsizdi. Nitekim ilerleyen sayfalarda Türklerin birliği sağlandıktan sonra kurulacak Büyük Turan Devleti'nin "*ilhanının*" bütün Müslümanların halifesi olma vasfını devam ettireceğini söylemekteydi. Ona göre Türklerin ilhanı, halife sıfatı ile bütün Müslümanların kalkınması ve ilerlemesi için çalışacaktı.⁶⁸ Böylece o, dil ve dinin belirleyiciliğinin sınırlarının neresi olduğunu, çatışma noktalarında, bunlardan hangisinin temel kıstas olacağını belirtmemekle birlikte, millî bir devlet arayışı içinde olduğunu ifade ediyordu.

Yukarıdaki kısa özet, Ömer Seyfettin'in Turan idealinde belirleyiciliği dile attettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Zira İslâm sadece Türklerin mensup olmadığı; Arap, Fars, Hint, Berberî vb. birçok farklı dil konuşan ve bu nedenle de farklı millet ya da ırk olarak tanımlanan halkların da inandığı bir dindir. Dolayısıyla din Türkleri diğer Müslümanlardan ayırtırmaya yarayacak bir unsur değildi. Terbiye ya da maarif ise toplumsallığın ve aidiyetin formel ve/veya informel üretiminin araçları olarak bir değer taşımaktadır. O, millet tanımında gelenek, görenek, tarih vb. unsurlara da vurgu yapmamaktadır. Yani milleti tarihsel bir oluş olarak da tanımlamamaktadır. Şu halde Ömer Seyfettin'e göre Türkleri, Müslümanlar dâhil dünyadaki diğer bütün milletlerden ayırtıracak tek kıstas olarak Türkçe öne çıkmaktadır. Dönemine göre uç görülebilecek bir dilde sadeleşme veya dili Türkleştirme ve Türkleştirme akımının en önemli temsilcilerinden biri olmasının nedeni muhtemelen bu görüşleridir. Din ise tıpkı Gaspıralı'da olduğu gibi Türkleri Müslüman olmayan Turan halklarından ayırmaktadır. Böylece Türk milliyetçiliğinin Türk-İslâmcı çizgisi, kültürel milliyetçiliği tercih eden Ömer Seyfettin'de de kendini göstermektedir. Nitekim o, I. Dünya Savaşı sırasında Turan coğrafyasını belirlerken Türk ile İslâm'ı daima yan yana koymaktaydı:

*"...Ruslardan ilk hamlede Kafkasya'yı zapt edip yavaş yavaş anavatanımız olan ve elli milyon Müslüman Türk'le dolu olan Türkistan'a yürümeye başlayacağız. ...İlk devrede alacağımız Kafkasya ile on dört milyon Türkçe konuşan Türk ve Müslüman ahâliye sahip olan Osmanlı Devleti'nin millî kuvveti hemen hemen bir misli daha büyüyecek. Osmanlı hükûmeti yirmi beş milyon Türkçe konuşan Türklerin müessesesi olacak. Ve bir gün -bu mukaddes gün o kadar yakın ki...- Orta Asya; Türkistan ve Cenubî Sibiryâ Pamir de bizim siyâsî hududlarımız içine girince Garp Türklerinin hükûmeti artık Osmanlılıktan tamamıyla çıkıp hakîkî ve büyük bir Türk ve Müslüman hükûmeti, bir Turân devleti olacaktır."*⁶⁹ Bu ifadeler açıklama yapmayı gerektirmeyecek kadar net bir şekilde Ömer Seyfettin'in Turan idealini ortaya koymaktadır. Balkanlardan hiç bahsedilmemesi ve artık bu coğrafyanın üzerinde yaşayan Türklerle birlikte elden çıktığının kabul edilişi dikkat çekmektedir. İkinci

⁶⁸ Aynı eser, s. 19; Ömer Seyfettin'in halifeye verdiği konum ve yüklediği görevin, Kanûn-ı Esâsi'de (1876) yapılan düzenlemeyle ve Sultan II. Abdülhamit'in İslâmcı siyaseti ile çok benzeştiği görülmektedir.

⁶⁹ Aynı eser, s. 18-19.

olarak net bir şekilde çok uluslu ve çok dinli Osmanlı Devleti yerine, Türk ve Müslüman bir Turan Devleti önerilmektedir. Bu devletin batı sınırları, tahminen Osmanlı Devleti'nin elinde kalan Rumeli topraklarından başlamaktadır. doğuda ise Pamir'i de içine alacak şekilde sınırlarını oluşturacaktır. Bu coğrafyada Türkçe konuşan ve Müslüman olan halklar, Osmanlı Türkleri, Azerbaycan Türkleri, Kırım ve Kazan Tatarları, Kırgızlar, Özbekler, Kazaklar, Doğu Türkistan Türkleri vb. Türk halkları yaşamaktadır. Bütün bu tartışmaların sonucu olarak Ömer Seyfettin'in Pan-İslâmizm'i de elinde tutmaya çalışan ve kültürcü yaklaşımı kendine esas alan bir Pan-Türkist olduğunu söylemek mümkündür. Ancak "*Yarıncı Turan Devleti*" ile aynı yıl, aynı yerde yayınlanan başka bir kitap, aidiyetin temeline köken birliğini koyarak Pan-Turanist bir harita çizmeye yöneliyordu.

1915 yılında "*Tekin*" adıyla yayınlanan Turan isimli eser, uzun bir süre Tekin Alp'e mal edilmiş olsa da bugün artık bu kitabın yazarının Ahmet Ferit Tek (1878-1971) olduğu kesindir.⁷⁰ Ahmet Ferit, esere "*Turan nedir?*" diyerek başlar. Sorunun soruluş amacı, o günün şartlarında Turan idealinin gerçekleşmesi ilgili yaygın kuşku ve muhalefettir. Bu nedenle esere oldukça kışkırtıcı bir giriş yapar. Der ki, "*Turan nedir diye Gospodin⁷¹ Sazanof'a (1860-1927) sorulsa, hiç şüphe yok ki ta'bîr-i tarihîdir diye cevap verir.*"⁷² Ahmet Ferit, kendi sorduğu bu soruya, yüz yıl önce Metternich'e göre İtalya'nın "*ta'bîr-i coğrafi*" olduğunu, ancak bugün İtalya'nın dimdik ayakta bağımsız ve güçlü bir devlet halinde bulunduğu cevabını verir.⁷³

Sorunun olumsuz cevabının Sazanof'a istinad edilerek verilmesi, Turancılığa muhalif olanları mahkûm eden bir tavrı içinde saklıyordu. Aslında Ahmet Ferit, Sazanof üzerinden ustaca bir manipülasyon yapıyordu. Zira o zamanın bütün Osmanlı aydın ve siyasetçileri Osmanlı Devleti'nin baş düşmanı olarak Rusya'yı görüyorlardı. Dolayısıyla Turancı düşüncelere o gün muhalefet edenler ve ileride edecek olanlar, Rusya ile aynı çizgiye düşmüş olacaktı ki, bu onları mahkûm etmeye yetecek bir argümandı. Ayrıca o günün şartlarında hemen hiçbir Osmanlı aydın ve siyasetçisi, adının Rusya ile yan yana anılmasını istemezdi. Ek olarak Sazanof'a yapılan atıf, dönemin siyasi şartlarına da uymaktaydı. Yani gerçekleşme ihtimali olabilecek Turan birliğinden en çok zarar görecektir. Zira dünya üzerinde başka ülke ve halkların hâkimiyeti altında yaşayan Turan topluluklarının neredeyse tamamı Rusya ve Çin idaresindeydi. Bu şartlar altında Turancı düşüncelere ilk karşı çıkacak ve onu engellemeye çalışacak olan ülkelerin başında Rusya geliyordu. Şu halde Turancılık Rusya'yı tehdit aracı olarak kullanılabilir. Turan düşüncesinin hayal olmadığı ise son yüzyılın olayları ile sabitti. Ahmet Ferit'e göre bir zamanlar Avrupa'nın büyük devlet adamlarınca "*ta'bîr-i tarihi*" veya "*ta'bîr-i coğrafi*" diye anılan Almanya ve İtalya'nın XIX.

⁷⁰ Ahmet Ferit Tek, *Turan*, İstanbul 1330, s. 3-10; Ahmet Ferit Tek, *Turan*, (hz.: Necati Gültepe), İstanbul 1999, s. 75-87; Ali Birinci, *Tarih Uğrunda-Matbuat Aleminde Birkaç Adım*, İstanbul 1992, s. 17-22.

⁷¹ Gospodin, Slav dillerinde bay, beyefendi vb. anlamlarına gelmektedir.

⁷² Sergei Dmitrievich Sazonov (1860-1927) 1910-1916 yılları arasında Rusya dış işleri bakanlığı yapan Rus devlet adamı ve diplomatı.

⁷³ Tek, *a.g.e.*, s. 3.

yüzyılda birliklerini kurmaları, düşünölen Turan birliğinin hayata geçirilebileceğinin canlı örnekleri olarak herkesin gözü önünde duruyordu.⁷⁴

Alman ve İtalyan birliklerinin ortaya çıkışı dağınık İtalyan ve Alman halkının millî kimliklerinin bilincine varmalarıyla mümkün olmuştu. Bu ise Ahmet Ferit açısından asıl olanın devlet değil, millet olduğunu ortaya koymaktaydı. Eğer Turan halklar bir tek bir milletin fertleri olduklarının bilincine varır ve harekete geçerlerse, büyük Turan birliği gerçekleşebilir. Şu halde onun açısından devir millet çağıydı ve devletler gelip-geçiciydi. Millet var oldukça ve ayakta durdukça yeni bir devleti mutlaka ortaya çıkarabilirdi. Bu nedenle o *“Bunun gibi, Turan Türkleri de baştanbaşa titreyecek. Titreyerek ayılacak! Ve bu ayık Türklerin fikr-i milliyet ile yanan sîneleri üzerine yeni Cengizlerin altın tahtı kurulacak.. Kurulacak! Çünkü Turan, bir ta’bîr-i tarih-i değil, bir hakikat-i ırkıyyedir. Çünkü Türklük yaşayan, zinde ve pür-hayat bir milliyettir.”* diyordu.⁷⁵

Ahmet Ferit milletin ne olduğunu da açıkça tartışıyordu. O *“Aynı köke, aynı mâziye, aynı tarihe sahip olan bir hey’et mi? Aynı örf ve adete tâbî, aynı mü’essesât-ı ictimâ’iyyeye mâlik, “hatta aynı dîne mûtî” bir cemiyet mi? Aynı dil ile konuşan, aynı edebiyat ile yaşayan, aynı ihtisâsât ile titreyen, aynı mefkûre ardından koşan bir “mecmuâ-yı ırkıyye” mi? Bir babanın bir ananın öz çocukları mı?”* gibi sorular sormakta ve hepsine *“Türk odur”* cevabı vermekteydi.⁷⁶ *“Türk odur.”* cümlesi, millet ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, onu belirleyen hangi ölçüt olursa olsun, bütün tariflerin dünya üzerinde mutlaka bir Türk milletinin varlığına işaret ettiğini ifade ediyordu. O böylece bir Türk milletinin varlığını sorgulamaya dönük girişimleri anlamsız ve geçersiz kılıyordu.

Yukarıdaki tanımlar Ahmet Ferit’e göre milleti oluşturan unsurların, köken-ırk birliği, ortak geçmiş, dil, edebiyat, örf, adet, gelenek, mefkûre birliği ve din olduğunu ortaya koymaktadır. Şüphesiz millet tarifinin önündeki birinci engel, aynı dini paylaşanları içine alan millet tanımlarının köken birliğini bir kenara atmak zorunda kalmasıydı. Ya da tersinden bir tanımla köken birliğinin öne çıkması durumunda din birliği idealinin devre dışı kalmasıydı. İkinci engel ise ortak geçmişin milleti oluşturan temel unsurlardan biri olması halinde, uzun zaman önce birbirinden kopmuş, aynı kökene mensup, aynı dili konuşan hatta aynı dine inanan halklar milletin dışında kalıyordu. Ahmet Ferit, bu tanımlarda aslında Turan idealinin önündeki sorunları ortaya koyuyor ve ilerleyen sayfalarda Turan halklarını belirlerken bu sorunlara dikkat çekiyordu. Ancak bir bütün olarak bakıldığında kitap, bu ilk bölümdeki tanımlar ile kurulmuş sistematik çerçevesinde Turan birliği idealini analiz etmektedir.

Ahmet Ferit, Turan halklarının kimlerden oluştuğunu tartışırken, yukarıda bahsedilen sorunları aşmak için dili, terbiye ile birlikte en önemli kıstas haline getiriyordu. Bu yüzden o, *“Aynı lisan ve aynı terbiye; İşte bir milletin hassa-i farikası.”* diyerek bir milletin kendine özgü özelliği olan iki temel unsuru belirliyordu.⁷⁷ Ahmet Ferit’in Turan idealinin hareket noktasında, o zamanlar soy birliğine işaret ettiği düşünölen temel kurumun dil olduğu gö-

⁷⁴ Aynı eser, s. 7-9.

⁷⁵ Aynı eser, s. 9.

⁷⁶ Aynı eser, s. 9-10.

⁷⁷ Aynı eser, s. 65.

rılmektedir. Bu nedenle o, Turan halklarını belirlerken dil akrabalıklarını temel kıstas kabul etmektedir. Ona göre yeryüzünde üç tür dil vardır: 1- *Elsine-i Tasrîfiyye* (Büklümlü diller) 2- *Elsine-i Mültesika* (Eklemeli diller) 3- *Bir Heceli Lisanlar*. Büklümlü diller Hintliler, Avrupalılar ve Hami-Samiler (Araplar, Yahudiler, Mısırlılar, Berberîler vb.)'in; eklemeli diller, dünya üzerinde 70 milyon nüfusa sahip Türkler ve bir o kadar mevcudu olan Japonlar ve Korelilerin; tek heceli diller ise Çinli, Tibetli ve Güney Asyalı halklarının diliydi. O, dünya dillerini o zaman ki dil teorileri kapsamında tasnif ettikten sonra asıl konuya geçmekte ve Turan halklarını dilleri açısından incelemekteydi. Ona göre nasıl ki Avrupalılar aynı ırktan oldukları halde Latin, Slav, Germen gibi şubelere ayrılıyorsa Türkler de Niponlardan (Japon) ve Korelilerden ayrılmaktaydı.⁷⁸ “Onlar başka bir şu’be teşkil ediyorlar, mütebâkî Türkler ise Ural ve Altaylarda başka bir şu’be oluşturuyorlardı.” Ancak iş bununla da bitmiyor ve Türkler kendi içinde Mançular, Moğollar, Finler ve Türklerden oluşan dört gruba ayrılmıştı.

Mançular, “*bu aksâ-i şarkın bu en müdhiş askerleri*” Tatar, Tunguz, Hıtay vb. gruplardan oluşmakta ve toplam yedi milyon nüfustan ibaret bulunmaktaydı. İki milyon üç yüz bin kilometrekare alanda, iki milyon bulunan Kalmuk, Moğol ve Ongutok? Türkü yaşıyordu. Bunların iki yüz bin kadarı asıl Moğol coğrafyasının dışında, batıda bulunuyorlardı. “*Finler yâhûd Şimâl Türkleri*” ise 10 milyon beş yüz bin kilometre kare alanda yaşayan ve 18 milyon kişiden oluşan büyük bir kitleydi. Bunlar Turan’ın sınırını Kuzeyde, Kuzey Buz Denizi’ne, Doğuda Büyük Okyanus’a ve batıda da Atlas Okyanusu’na kadar uzatıyorlardı. Bu geniş arazide Fin (Finlerin kolları Çeremiş, Çuvaş, Mordovan, Votlak, Perm vb. halkları.), Lapon, Pomor, Livon, Oston (Eston), Karalı, Bayaç, Oyulaç, Zavolaç, Samoyed, Ziryan, Üstüyak (Üstüyok), Vogul, Yakut, Yukagir, Çokci, Kavrak-Kurak?, Kamçadal gibi bir çok Türk kabilesi bulunmaktaydı. Bu Finlerin toplamı nüfus 10 milyon kişi idi ve bunların iki milyonu Asya’da, kalanı ise Avrupa’da idi. Güneye, Balkanlara doğru olan coğrafyada, Tuna nehrinin orta havzasında, anavatandan büsbütün ayrılmış vaziyette yedi milyon Macar yaşıyordu. Dördüncü grubu oluşturan “*asil*” Türkler toplam 10 milyon sekiz yüz bin kilometre kare toprak üzerinde yaşayan 43 milyon nüfustan ibaretti. Bu geniş arazide, kuzeyde doğu-batı istikametinde Hoviras, Oryangot, Nayman, Kırgız, Oğuz, Kanglı, Özbek, Tatar; Güneyde ise yine doğu-batı doğrultusunda Ongur (Onogur), Karluk, And, Teleş, Horasan, Hazar ve Osmanlı Türkleri yaşamaktaydı.⁷⁹

Ahmet Ferit Turan topluluklarını belirlerken din, tarih, gelenek, örf adet vb. hiçbir ayrıma gitmeden Ural-Altay ve Fin-Ugor dil ailesine mensup bütün halkları içeren bir liste çıkarmaktadır. Bu kaba bir tasniftir ve dil akrabalığını dolayısıyla ırkı esas almaktadır. Bu harita onun ifadesiyle “*Muhît-i Kebîr’den Muhît-i Atlas’a! Kamçatka’dan İskandinavya’ya! Beçili Körfezi’nden Tuna Havzası’na*” uzanan devasa bir coğrafyada yaşayan ve akraba dilleri konuşan halkları içermektedir. Daha detaylı bir anlatımla o: “*36. Arz dairesinden kutb-ı şimâlîye!. Pekin’den İstanbul’a, yâhûd Hanbağlık’dan Sultanbağlık’a!...Çin’in nısf-ı şimâlîsi; Bütün Rusya Asya’sı; Buhara, Hîve, Afgan ile İran’ın takrîben rub’u, Kafkasya, Anadolu,*

⁷⁸ Türkçe ile Japonca’yı karşılaştıran bir çalışma için bkz.: Kürşat Demirci, “Japonca ile Türkçenin Münasebeti”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S. 53, Nisan 1988, s. 111-132.

⁷⁹ Tek, a.g.e., s. 65-73.

Rumeli, Kırım'dan İdil ve Kazan'a; Ural'dan Baltık'a ve Buzlu Deniz'e kadar Rusya! İşte Türklük!" demektedir.⁸⁰

Dil akrabalığı, belki soy birliğini tespit etmeye yaramaktaydı. Fakat bugün bunların her birinin dilleri, gelenekleri, tarihleri farklılaşmıştı. Bazı diller birbirinden o kadar kopmuştur ki bunların akraba olduğunu anlamak ancak uzanmaların işidir. Ancak yine de dilin aynı kökenden gelmesi, zaman içinde kelime alışverişinin bulunması vb. olumlu faktörler bir şekilde dil birliğinin tam olarak kurulmasını ileriki zamanlarda sağlayabilirdi.⁸¹ Bu yüzden kısa vadede Büyük Turan'ı kurmak çok zor bir işti. Ayrıca "*Türklük âlemi ziyâsını üç menba'-ı nûrdan*" alıyordu. Helsinki, İstanbul ve Pekin... Ancak son senelerde Pekin'in yerini Tokyo almıştı. Bu ise medeniyet farkını açıkça ortaya koyuyordu. "*Medeniyyet-i fikriyye ihtilâfî zâten din ihtilâfında da ap-âşikâr*" görünmekteydi: Finler Hıristiyan (Macarlar Katolik; Finler, İsveçyalılar, Uston ve Livonlar Protestan; Laponlardan itibaren Avrupa Finleri (*Başkırlar ve Kazan civarında Türk ve İslâm medeniyetine dâhil olmuş Fin şu'beleri ve Bahr-i Münцемid*⁸² *sevâhili müstesnâ*) Ortodoks idi. Bahr-i Münцемid sahilleri ile Sibiryâ'daki Finler de Şamanist ve putperest idi. Mançu ve Moğollar güney kesimlerde Budist, kuzeye doğru Şamanist; Türklerin geneli ise İstanbul'dan Altay'a kadar Müslüman; Altay'ın ötesinde biraz Budist ve biraz Şamanist inançları yaşıyorlardı. Bütün bunlar Turan halklarının tarihi serüvenleri sırasında yaşadıkları farklılaşmaya işaret ediyordu. Yani aynı dil ailesine mensup, dolayısıyla köken birliğine sahip bu halkların, tarih içinde farklı din, kültür ve medeniyet dairelerine girmiş olmaları, Büyük Turan'ı gerçekleştirmenin dezavantajları olarak dildeki farklılaşmaya eklenmeliydi. Dolayısıyla kurulması düşünülen Turan birliğinin çerçevesini ve esaslarını iyi belirlemek, gerçekleşme ihtimali olanı öncelikli hedef olarak tayin etmek gerekmekteydi.⁸³

Bu yüzden o, Turan idealini ikiye ayırır: "*Büyük Turan ve Küçük Turan.*" Soru "*Hanbağlık'dan Sultanbağlık'a mı yoksa Baygöl'den Güzel Deniz'e mi?*" diye sorulmaktadır.⁸⁴ Cevap ise büyük Turan bir gün mutlaka gerçekleştirilmesi gereken bir mefkûre olarak yaşatılmalı ve bunun için çalışılmalıdır. Küçük Turan ise bu günden hayat sahasına dâhil edilmeye çalışılmalıdır. Yani öncelikli hedef Küçük Turan'ı gerçekleştirmek olmalıdır. Büyük Turan'dan kasıt yukarıda bahsedilen bütün Turan Halklarını içine alan geniş bir ülke üzerinde kurulacak olan devasa bir birlikti. Ahmet Ferit, "*Türklüğün bir şu'besini Mançu, Moğol ve Fin hâric kalmak üzere Türk kısmını ihtivâ eden bir Türk vatani murad ediyoruz.*" cümlesiyle Küçük Turan'ın nereleri ve kimleri kapsayacağını açıklıyordu.⁸⁵ Daha da somutlaştırdığında ise "*Bir lisân, bir muhit, bir medeniyyet, bir din*" diyerek Küçük Turan'ın sadece "*asıl*" Türklerden ve onların yaşadığı coğrafyadan ibaret olacağını ortaya koyuyordu.⁸⁶

⁸⁰ Aynı eser, s. 74.

⁸¹ Aynı eser, s. 166.

⁸² Kuzey Kutup Denizi.

⁸³ Tek, a.g.e., s. 122-123.

⁸⁴ Aynı eser, s. 113.

⁸⁵ Aynı eser, s. 115.

⁸⁶ Aynı eser, s. 126.

Ahmet Ferit, Turan'ı ve Türklüğü dil=ırk, soy birliği-köken birliği üzerinde kuruyor ve bu çerçevede Türkçe ile akraba dilleri konuşan bütün halkları aynı ırka mensup topluluklar kabul ediyordu. Bu nedenle bütün Turan halkları bir gün o olgunluğa ulaştıklarında mutlaka büyük Turan'da bir araya gelmeli ve kucaklaşmalı diyordu. Ancak tarihsel maceranın yarattığı farklılaşmayı da görmezden gelemiyor ve Turan idealini kısa vadede sadece "asıl" Türklerle sınırlıyordu. Ona göre İstanbul merkezli, İslâm dinine mensup ve Türkçe konuşan bütün bu ortak yönlerinden dolayı ortak medeniyetin içinde yer alan Türkler arasında bir Turan birliği kurmak, öncelikli hedef olarak en ideal seçenektir. Bu tavır onun her bir Turan halkının sahip oldukları, dil, din, gelenek, kültür, örf, adet ve son olarak içinde yaşadığı medeniyet dairesinin, şimdilik büyük Turan idealinin önünde engel olduğu görüşünde olduğuna ortaya koymaktadır. Ahmet Ferit açısından öncelikle en homojen kitlenin birliğini kurma gayreti en doğru yol idi. Bu nedenle artık yavaş yavaş Japon medeniyet ve kültür dairesinin etkisine girmeye başlayan doğu Türkleri Moğol ve Mançular ile Helsinki merkezli Hıristiyan medeniyet dairesi içinde yer alan Protestan-Ortodoks Turan halkları küçük Turan'ın dışında bırakılmıyordu. Bunlar bir bakıma kendi kalkınmalarını gerçekleştirmeli ve Küçük Turanlarını kurmalıydılar. İleride bu Küçük Turanlar birleşip Büyük Turan'ı meydana getirebilirlerdi.

Ahmet Ferit'in analizi soy birliği fikrinden hareket etse de, batılı bilim adamı ve siyasetçilerde olduğu gibi önerilerini ırk kuramlarına bağlamıyordu. Gerçi son tahlilde Büyük Turan'ı bütün farklılaşmaları aşarak ırk birliği temelinde yükselecek bir ütopya olarak ortaya çıkıyordu. Fakat o Turanîlerin arasındaki medeniyet farklılaşmasının nedeni olarak tarihsel macerayı ve çeşitli dinlere girmeyi görüyordu. Bu bakış açısı onun ırkî yaklaşımı bilimsel bir kuram olmaktan ziyade bir his, bir köke ait olma duygusu olarak ele aldığını göstermektedir. Bu nedenle o, batılıların yaptığı gibi Turan halklarının anatomik, fizyolojik ya da psikolojik özelliklerini analize yönelmiyordu. Doğrudan tarihsellik üzerinden Türkleri inceliyor ve kararlarını mevcut farklılaşmaları kabul ederek oluşturuyordu. Bundan dolayı bir duygu olarak beliren ve dilde somut bir şekilde kendini gösteren kökene önem verse bile bunun pratik siyaset açısından taşıdığı değerin ama daha önemlisi risklerin farkındaydı. Bu yüzden Turan idealini şimdilik asgari müşterekleri olan Türk topluluklarıyla sınırlı tutmayı tercih ediyordu.

Ahmet Ferit, Turan halklarının kimler olduğunu belirlerken ırkî referans olsa bile bazı konularda ilginç bir tavır sergilemektedir. Meselâ o, tıpkı diğer Turancılar gibi Musevîliği seçmiş olan Türklerden hiç bahsetmez. Ancak daha önemlisi Macarları Turan halklarına dâhil etmesine rağmen, onları Büyük Turan'ın da Küçük Turan'ın da içine almaz. Ona göre Macarlar, anavatanından ve ana kitleden kopmuş, Hıristiyan denizi içinde kalmış ve artık bir daha Turan ailesine dönemeyecek bir grubu oluşturmaktadır. Bu görüşünü önce Finleri kendi içinde tasnif ederken ortaya koyuyor: "*Türklüğe karışmış Finlileri 10 milyon, Macarları da 7 milyon dersek toplam 18 milyon eder. Bunların 11 milyonu Turan'da, 7 milyonu onun haricindeki Macaristan'da...*"⁸⁷ Ama ilerleyen sayfalarda görüşlerini daha da netleştirip, "Ya-

⁸⁷ Ahmet Ferit'in hesap hatası yaptığı açık, fakat biz ifadenin orijinalini korumak için onun cümlelerine hiç dokunmadık. Doğrusu toplamda 17 milyon Fin olduğudur; **Aynı eser**, s. 72.

yından çıkıp uzaklara düşmüş bir ok gibi, Ana Turan'dan ayrılarak ecnebîler içinde kalmış Macarları Tuna Havza-i vustasıyla berâber Turan'a idhâl eylemeyi artık tamâmen hâtırdan çıkarmalıdır." demektedir.⁸⁸ Ayrıca, Bulgarları Turan halklarına dâhil etmek şöyle dursun, düşman blokta görüyor ve Macarları tekrar ana vatana katmak için girişilecek bir mücadelede savaşılmaması gereken hasımlardan biri olarak değerlendiriyordu.⁸⁹ Buna karşılık o, "Belki müstakbelen Japonya ile de uyuşulacak; bu bize en yakın kardeş milletle de birleşilecek..." diyerek ileride kurulması düşünülen Büyük Turan'a Japonya'yı da dâhil ediyordu.⁹⁰

Ahmet Ferit'in yukarıda genel çerçevesi verilen görüşleri, onun ırk esaslı bir millet kavrayışına yaklaşır gibi olduğunu fakat son tahlilde bunun bir Turan birliği kurmaya yetmeyeceğini düşündüğünü ortaya koymaktadır. Ancak köken birliği ebediyen yaşayacaktır. Bu nedenle ırk onda dil üzerinden kendini gösteren aidiyetin başlangıç noktasını ifade etmektedir. Bunun haricinde ırk kuramlarıyla ilgisini kuracak değerlendirme bulunmamaktadır. Onun millet tarifinde dil, kökeni belirledikten sonra ortak duyuş ve düşünüşün aracı ve toplumsal bir vasıta olarak değerini işlevsel bir şekilde devam ettirmektedir. Buna ek olarak din birliği, tarih-gelenek birliği ve bunun yarattığı ortak kültür ve medeniyet, milleti bir arada tutan ve ortak mefkûreye yönelten en önemli unsurlardı. Bu nedenle o bir ütopya olarak bir gün gerçekleşeceğini düşlediği Büyük Turan'ı tanımlasa bile kendince gerçekçi bir bakış açısıyla, öncelikle aralarında belirli bir birliktelik olan Türklerin birliğini savunmayı daha akla yatkın görüyordu. Bu durumda o, halde Pan-Türkist; hayalde Pan-Turanist idi.

Türk düşünürlerin bütününde ortak olan bir husus, Pan-Türkist ya da Pan-Turanist olsun fark etmez, hepsinin de Müslüman ya da Hıristiyan olmayan, eski Türk inançlarını koruyan ve sayıları çok az olan Sibiryâ Türklerini hedef coğrafyalarına dâhil etmeleridir. Pan-Turanistlerin ırk ve köken birliği esaslı yaklaşımlarının bu konudaki tavrı normal olsa bile, Gaspıralı-Gökalp çizgisinin benimsediği kültürcü anlayışın, diğer Türk grupları ile aynı geleneği ve dini paylaşmayan Sibiryâ Türklerini ve Yakutları ilgi alanının içine alması ilginçtir. Zira onlar sadece konuştukları dil açısından Pan-Türkistlerin Türk birliği içinde düşündükleri diğer Türk halkları ile benzeşmektedir. Bir de Gökalp'in kesinlikle dikkate almamayı önerdiği uzak çağlarda kalmış köken birliği bulunmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi Gökalp'in, Sibiryâ Türklerinin ve Yakutların Müslüman olmayıp Hıristiyanlaşmaları durumunda Türk kimliğini kaybederek Ruslaşacaklarını ifade etmesi, konuyu daha da dikkat çekici hale getirir. Buradan Gökalp ve diğerlerinin Hıristiyanlığa mensup olmayı Türklük dairesinin dışına çıkmak için yeterli sebep gördükleri şeklinde bir sonuca gitmek herhalde aşırı bir yorum olmaz. Sanırsanız bu tavırdan Gaspıralı-Gökalp çizgisindeki Pan-Türkist siyasetin Müslüman olmamayı değil, Hıristiyan olmayı Türk milletine mensup olmayışın temeline yerleştirdiği yargısına varmak mümkündür.

⁸⁸ Aynı eser, s. 116.

⁸⁹ Aynı eser, s.116-117; Kitabın yayınlandığı tarihte Osmanlı Devleti ile Bulgaristan'ın müttefik olduğu ve yine bu sıralarda Bulgaristan'da bir takım siyasi nedenlerle Pan-Turanist fikirlerin kendini göstermeye başladığı unutulmamalıdır.

⁹⁰ Aynı eser, s. 116.

Hıristiyan Avrupa'nın Şark Meselesi adını verdiği sorun, en azından XIX. yüzyıl boyunca bütün siyasetini Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğinin ne olacağı ile ilgili tartışmalar çerçevesinde oluşturmuştu. Özellikle 1774'ten sonra gelişen süreçte Avrupa güçleri açısından Şark Meselesi, özünde Türk sorunuydu. Bu haliyle Pan-Türkizm, Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan bütün siyasi düşünceler gibi bir yönüyle Avrupa'nın Osmanlı Devleti ile ilgili tasarruflarına cevap niteliği taşımaktaydı. Osmanlılar açısından Avrupa'nın belirgin kimliği ise Hıristiyanlıktı. Bu nedenle geleneksel olarak Osmanlı aydın ve yöneticisinin zihninde Hıristiyanlık Avrupa'ya aitliğin en belirgin vasfı olmak durumundaydı. Diğer sebeplerin yanında, muhtemelen Osmanlı Devleti ile Hıristiyan Avrupa'nın bu politik geçmişi Osmanlı aydınının Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlara bakışını belirleyen birinci etkeni. Üstelik tam da bütün bu milliyetçilik tartışmaların yapıldığı sıralarda gerçekleşen Balkan Savaşları ve savaş sırasında Avrupa devletlerinin takındığı Osmanlı karşıtı tavır, Türk aydın ve yöneticilerinde, Batılıların Osmanlı Devleti'ne bakışının Hıristiyan perspektifli olduğu kanaatini perçinlemişti. Örneğin siyasi nedenlerle Pan-Turanist siyasete meyleden Bulgaristan daha düne kadar Osmanlı yönetiminde olan Hıristiyan bir devletti. Bulgarların XIX. yüzyılın özellikle ikinci yarısında Osmanlı Devleti'nin başına açtığı sıkıntılar hâlâ sıcaklığını korumaktaydı. Üstelik Balkan Savaşı'nda Bulgaristan diğer Balkan ülkeleri ile birlikte Osmanlı Devleti'ne saldıran ve ona en fazla zararı veren ülkelerden biriydi. Yani dinî kimlikler ve bu kimliklerin karşıtlıkları, millî kimlikler karşısında dimdik ayaktaydı. Muhtemelen bahsedilen sebepler nedeniyle Hıristiyan olan Macarlar, Bulgarlar, Finler ve Baltık halkları bir şekilde Pan-Türkist idealin hedefleri içine alınmamıştı. Ancak Sibiry Türkleri ve Yakutlar böyle bir kimliği ve geçmişi temsil etmemekteydiler. Ayrıca onlar Rusya hâkimiyetinde yaşıyorlardı. Bu yüzden kendisi için en büyük tehdit olarak Rusya'yı gören Osmanlı aydın ve siyasetçilerinin Sibiry Türkleri ile Yakutları da Rusya'nın güçten düşürülmesi ve parçalanması projesinde hesaba katması son derece normaldi. Dolayısıyla ileride Müslüman olmaları da mümkün olduğuna göre Sibiry Türkleri ve Yakutlar, Türk birliği idealinin çerçevesi içine alınabilirlerdi. İslâmî kimliğin, eski Türk inançlarını yaşatan, Müslüman bakış açısıyla "putperest" Yakutları değil, semâvî din mensubu Hıristiyan Türkleri tercih etmesi gerektiği hatırlanıp hesaba katılarak değerlendirildiğinde, bu tavrın ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılır.

SONUÇ

XIX. yüzyılın son çeyreğinde belirginleşmeye başlayan Türk milliyetçiliği, Osmanlı Devleti'nin dışında yaşayan, Türklerle akraba halkların varlığını keşfetmişti. Aslında Osmanlı aydınları arasında milliyetçilik bir yönüyle devletin çöküşüne çare arayışı sonucu ortaya çıkmış siyasi akımlardan biriydi. Ancak kısa sürede, Osmanlı Türklerinin ve Osmanlı Devleti'nin kimlik arayışlarının merkezi tartışmalarından biri haline geldi. Böylesi bir yönelimin ortaya çıkmasında Osmanlılığın ve Müslümanlığın bir üst kimlik olarak devleti ve toplumu bir arada tutma yeteneğinin gittikçe ortadan kalkması etkili olmuştu. Bunun sonucunda Osmanlılar, kendi kurtuluşlarını Türk ve İslâm dünyasının tek bağımsız devleti olan Osmanlı Devleti'ne bağlayan Türk dünyası aydınların milliyetçi tezleri ile ilgilenmeye başladılar. Bu ise Osmanlı kültürel milliyetçiliği ile Türk Dünyası aydınlarının siyasi Pan-

Türkizm'ini bir araya getirdi. I. Dünya savaşı öncesi bu teoriler Almanya'nın da etkisi ile büyük bir Pan-Turan siyasi projenin ortaya çıkmasına yol açtı.

Bu tartışmalar, Turan haritasının belirlenmesinde millet tarifinin önemli rol oynadığını ortaya koymaktadır. Turancı düşünceleri belirleyen Türk aydınlar arasında Gaspıralı ve Akçura gibi Osmanlı Türkleri haricindekilerin millet tanımı ve Turan haritası şu ya da bu şekilde köken birliği ile doğrudan ilişkiliydi denilebilir. Bununla birlikte Rus hâkimiyetinde yaşıyor olmaları nedeniyle kimliklerini korumada ellerinde bulunan en önemli araç din ve dil olarak kendini göstermekteydi. Din onları Ruslardan farklılaştırırken diğer Müslümanlara yaklaştırmaktaydı. Ancak onların yaşanan milliyetler çağında köken birlikteliğinden doğan ve kendilerini diğer Müslümanlardan da farklılaştıran milliyetlerini fark etmeleri pek zor olmamıştı. Bu farklılığı açık seçik ortaya koyan ise dildi. Türkçe onları Ruslardan olduğu kadar diğer Müslüman toplumlardan da farklılaştıran bir araçtı. Böylece onlar dil ve din birliği yoluyla, yani milliyetçi ve ümmetçi bir çerçevede, hem Rusya içinde kimliklerini muhafaza etmek ve ona karşı mücadeleyi yürütmek olanağını görmüşler, hem de her iki araç üzerinden Rusya dışındaki Müslümanlar ve Türklerle bağlantı kurabileceklerini fark etmişlerdi. Böylece Pan-Türkizm ile Pan-İslâmizm'in bir yandan birbirine muhtaç, öte yandan biri diğerine rakip paradoksal kader birliği ortaya çıkmıştı.

Rusya Türklerinin öncelikli hedefi hâkimiyeti altında yaşadıkları Rusya'dan kurtulmaktı. Ayrıca onlara göre başta İngiltere olmak üzere büyük Avrupa Devletleri de en az kendileri kadar dinî yorum farkından ve siyasi çıkar çatışmasından kaynaklanan sebeplerle Rusya'nın hasmıydılar. Bu nedenle Avrupa devletleri Rusya'ya karşı mücadelelerinde kendilerine yardımcı olabilirdi. Bu durum onları Osmanlı Devleti'nden bile ayrıştıran bir husustu. Zira Osmanlı Devleti yüzyıllardır sadece Rusya ile değil, diğer Hıristiyan Avrupa devletleri ile mücadele ediyordu. Bir bakıma bütün Müslüman toplumlar içinde Katolik, Ortodoks ya da Protestan bütün Avrupa devletleri ile karşı karşıya gelen sadece Osmanlı Devleti idi. Oysa dünyanın çeşitli yerlerindeki Müslüman halklar, tıpkı Rusya'daki Türkler gibi tek bir Hıristiyan Avrupa devletinin yönetimi altındaydı. Bu devletlerin belirgin vasfı ise Hıristiyanlıktı. Bundan dolayı karşılarındaki topluluğu, onun millî kimliği ile değil, dinî kimliği ile algıyorlardı. Bahsedilen durum Ziya Gökalp ve İttihadçı liderlerin din faktöründen asla vazgeçmemelerinin önemli sebeplerindendi. Bu nedenle Ziya Gökalp, milliyetle dini ahenkli bir şekilde bir arada tutmanın formülünü aramakta ve bunları uzlaştırmaya çalışmaktaydı. Ayrıca Osmanlı Türklerinin milliyetçiliği, doğası gereği daha kültürcü olmak zorundaydı. Yüzyılların yönetme geleneği, onları dışlayıcı olmaya değil birleştirici davranmaya zorluyordu. Yani Osmanlı Türkleri ırkî aidiyeti temel referans haline getirecek siyasi, kültürel ve idari birikime sahip değildiler.

Türk kimliğini, ırkî aidiyet yerine, sosyal bir oluş üzerinden tanımlamayı yeğleyen Türk milliyetçileri, ilginç ve bizce bilinçli bir şekilde ırk kavramını pek kullanmamayı tercih etmişlerdi. Onlar toplumun zihnindeki algı kalıplarını değişime zorlamayan millet kavramını kullanmaya devam etmeyi seçmişlerdi. Oysa ırk kavramını biliyor ve Akif dâhil kullanıyorlardı. Seçim terminoloji kılıfına değil, zekice ve pratik bir çözüme işaret ediyordu. Sonuçta "İslâm Milleti", "Türk Milleti"ne dönüşmekteydi. Türk adının, Türk'ü İslâm ile özdeş-

leştirir biçimde İslâm'ın yerine geçişi, bir yandan Türk milliyetçiliğinin din problemine, diğer yandan bu milliyetçilikte dinin oynadığı belirleyici role işaret ediyordu.

Türk düşünürler milleti nasıl tanımlarlarsa tanımlasınlar Turan ya da Türk adı doğru-
dan bir etnik gruba atıf yapıyordu. Bu nedenle Pan-Türkist ya da Pan-Turanist hedefler ge-
leneksel dinî tasniflerin dışına çıkmak anlamına gelmekteydi. Tartışma öyle ya da böyle
İslâmî kimlikle Türk kimliğini karşı karşıya getirme potansiyeli taşımaktaydı. İşin aslı Türk
milliyetçiliği ortaya çıktığı ilk günden beri ümmet çerçevesinin algılarıyla mücadele etmek
zorunda kalmıştı. Yani temel problem dinî kimlikle millî kimliğin nasıl uzlaştırılacağıydı.
Başka bir ifade ile Türklükle Müslümanlık nasıl bir arada var olacaktı? Bu çatışmanın elbette
yaşamın içinde bir karşılığı vardı, ama öncelikle ontolojik bir sorundu. Yani insanın kendi-
sini nasıl tanımladığı ile ilgili bir meseleydi. Ancak konunun bir de pratik-siyasi boyutu var-
dı. Sonuçta Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecine girmesi, bütün İslâm dünyasının Hıristiyan
Avrupa devletlerinin yönetimi altına alınması anlamına geliyordu. Devlet hâlâ çok uluslu ve
çok dinli olmasına rağmen, ne Osmanlılık, ne de Müslümanlık idealinin çöküşü önleyeme-
yeceği gittikçe ağırlıklı görüş halini almaya başlamıştı. Türkçülük ve Türk birliği fikri bu
şartlarda ülkenin aslî unsuru görülen Türklere yönelmek zorunda kalıyordu. Ancak yüzyıl-
lardır kendisini Türk değil de Müslüman olarak tanımlayan bir toplumun tabir yerindeyse
genetik kodlarını değiştirmek o kadar kolay bir iş değildi. Bu nedenle Türk aydınlar, İslâm
hakkında kendi düşünce ve vicdanlarında hangi kanaati taşırlarsa taşırsınlar, dinin toplumda-
ki yerini hesaba katarak hareket etmek zorundaydılar. Çatışmanın zorunlu sonucu ise Pan-
Türkist ve/veya Pan-Turanist haritaların oluşturulmasında, millet tanımlarında dinin belir-
leyici bir konum kazanması olmuştu.

Gaspıralı-Gökalp ve Ö. Seyfettin çizgisinin dini, dil ile birlikte millet tanımının mer-
kezine koyduğu görülmektedir. Millet, Gaspıralı'da net olmasa bile Gökalp'te açıkça ırkî
değil içtimâî birlikteliğin adıydı. Bu nedenle kimliğin belirleyiciliği öncelikle dil ve dine
yüklenmişti. Dil üzerinden Türk, din üzerinden İslâm olan bu düşünce biçimi, milliyetçiliği
Pan-Turanist değil Pan-Türkist yönelime sevk etmişti. Konuya Akçura, Ağaoğlu, Habil
Adem ve Ahmet Ferit gibi din dışı, daha doğrusu daha dil=ırk merkezli yaklaşanlar ise soy-
dil ilişkisini belirgin ifade etmişler, buna karşılık dini pragmatik değerlendirmişlerdi. Bu
nedenle Müslüman olmayan Türkleri de amaçlarına dâhil etmeyi denemişlerdi. Düşünüş
biçimleri onları Pan-Turanizm'e yakın kılıyordu. Böylece Türk milliyetçiliğinin ikili yapısı
ilk tartışmalar sırasında ortaya çıkmış bulunuyordu. Elbette iki görüş açısının, yukarıda de-
taylı biçimde tartışıldığı gibi Türk ve/veya Turan dünyası haritası aynı değildi.

Turan haritası çizmek öncelikle millet tanımıyla mümkün olmaktadır. Türkler döne-
min Türk aydınlarının varoluş biçimlerinin uzantısı olarak, bazen ırk kavramını kullansalar
bile ırk temelli yaklaşımlara itibar etmemeye çalışmışlardı. Onların tanımlarını ve bu tanım-
lar çerçevesinde oluşan haritayı dil, tarih ve gelenek ile din oluşturmaktaydı. Kesinlikle bir
kaçı hariç antropolojik yaklaşımlar sergilemiyorlar, filolojik tasniflerin yaptığı genişletici
girişimlere karşı soğuk duruyorlardı. Türk aydınlarının önündeki pratik siyasi durum, Os-
manlı Devleti'nin çöküşüne, diğer Türk gruplarının ise esaretine işaret ediyordu. Osmanlı
aydınları açısından öncelikli konu devletin çöküşten kurtarılmasıydı. Milliyetçiliğin amacı
da bunu gerçekleştirmektir. Rusya hâkimiyetindeki Türklerin amacı ise esaretten kurtularak

bağımsız olmaktadır. Bu iki zorunluluk beraberinde dünya Türklerinin dayanışmasını gerekli hale getirmekteydi. Bu nedenle öncelikli olan konu mümkün mertebe dil, din ve tarih homojenliğine sahip birlikteliği temin edecek şartları sağlamaktı. Bundan dolayı onlar dünyada kendilerinden başka Turan halklarının varlığını bilip kabul etseler bile hiçbir homojenliği bulunmayan halklar arasında birlikteliği gerçekleştirmek gibi bir idealin peşine takılmamayı tercih etmişlerdi. “*Büyük Turan birliği*” belki uzak bir hedef olarak ortaya konup korunabilirdi. Bu nedenle onlar Pan-Türkizm’i, Pan-Turanizm’den çok daha sınırlı coğrafyada sınırlı sayıda Türk’ün birleşmesi ideali olarak ortaya koydular. Yani Türklerin Pan-Türkizm’i “*Adriyatik Denizi’nden Çin Seddi*”ne kadar olan coğrafyayı ve bu coğrafya üzerinde yaşamakta olan Türkçe konuşan Müslüman halkları ilgi alanı içine aldı.

KAYNAKÇA

- AĞAOĞLU Ahmet, **Üç Medeniyet**, Türk Ocakları Hars Hey’eti Neşriyatı, İstanbul 1927.
- AGAYEF Ahmet, “Türk Âlemi-6”, **Türk Yurdu**, c. 1, sy. 10, Tanin Matbaası, İstanbul, 1328, s. 292-297.
- , “Türk Âlemi-I”, **Türk Yurdu**, c. 1, sy. 1, Tanin Matbaası, İstanbul, 1328, s. 12-17.
- ADIVAR Halide Edip, **Yeni Turan**, İstanbul Ty.
- AKÇURA Yusuf, **Üç Tarz-ı Siyaset**, (hz.: Enver Ziya Karal), Ankara 2008.
- AKÇURAOĞLU Yusuf, **Türk Yılı**, (hz.: Arslan Tekin-Ahmet Zeki İzgöer), Ankara 2009.
- AKYOL Yaşar – ŞAHİN Mustafa, “Hâbil Âdem’in Serbest Fikir’i ve Ziya Gökalp Eleştirisi”, **Toplumsal Tarih**, S. 26, Şubat 1996, s. 56-64 (Hâbil Âdem’in bu çalışmada yer alan üç makalesinin Arap harflerinden Latin Harflerine çevrim yazısını yapan Zeliha Tefvik Bilge’dir.).
- ARAI Masami, **Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği**, çev: Tansel Demirel, İstanbul 2008.
- ARMİNUS Vambery, **Bir Sahte Dervişin Orta Asya Gezisi**, (hz.: N. Ahmet Özalp), İstanbul 1993.
- AYDEMİR Şevket Süreyya, **Suyu Arayan Adam**, İstanbul 2004.
- AYTÜRK İlker, “Türk Dil Milliyetçiliğinde Batı Meselesi”, **Doğu-Batı-Milliyetçilik-I**, S. 38, Ağustos-Eylül-Ekim 2006, s. 93-108.
- BİRİNCİ Ali, **Tarih Uğrunda-Matbuat Aleminde Birkaç Adım**, İstanbul 1992, s. 17-22.
- DEMİRCİ Kürşat, “Japonca ile Türkçenin Münasebeti”, **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi**, S. 53, Nisan 1988, s. 111-132.
- DEMİRKAN Tarık, **Macar Turancılığı**, İstanbul 2000.
- DURGUN Sezgi, **Memalik-i Şahane’den Vatan’a**, İstanbul 2011.
- GEORGION Françoise, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930-Seçilmiş Makaleler**, (çev.: Ali Berktaş), İstanbul 2006.
- , “Türk Milliyetçiliği Üzerine Düşünceler-Suyu arayan Adam’ı Yeniden Okurken”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik**, (ed.: Tanıl Bora-Murat Gültekin), c. 4, İstanbul 2003.
- GÖKALP Ziya, **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul 1977.
- , **Makaleler-IX, Yeni Gün, Yeni Türkiye, Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar**, (hz.: Şevket Beysanoğlu), İstanbul 1980.
- , **Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak**, (sad.: Yalçın Toker), İstanbul 1982.

- İsmail Gaspıralı, **Dil-Edebiyat-Seyahat Yazıları**, (hz.: Yavuz Akpınar), İstanbul 2008.
- İSMAYILO, Meşdi, **Avrasyacılık-Mukayeseli Bir Okuma- Türkiye ve Rusya Örneği**, Ankara 2011.
- KAYA Murat, **Reha Oğuz Turkkan and Pan-Turkist Movement in Turkey**, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2005, s. 4.
- KUTAY Cemal, **Osmanlı'da İngiliz Casus Arminius Vamverý'nin (Reşit Efendi) Günlükleri (1862-...)**, İstanbul 2013.
- KUSHNER David, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)**, (çev.: Şevket Serdar Türet-Rekin Erdem-Fahri Erdem), İstanbul 1979.
- Mehmet Selahattin, *Bildiklerim*, Kahire 1918 (Rûmî 1334).
- MOL Cons, **Londra Konferansındaki Meselelerden Anadolu'da Türkiye yaşayacak mı? Yaşamayacak mı?**, (çev.: Hâbil Âdem), İstanbul ty.
- , **Londra Konferansındaki Meselelerden Anadolu'da Türkiye yaşayacak mı? Yaşamayacak mı?**, (hz.: Haluk Kortel-Haldun Eroğlu-Ali Cin), İstanbul 2008.
- ÖZKAN Hakan, **II. Meşrutiyet**, İstanbul 2008.
- SAFA Peyami, **Türk İnkılâbına Bakışlar**, İstanbul 1995.
- SCHUYLE, E., **Türkistan Seyahatnâmesi**, (çev.: Kolağası Ahmed), (Yay. Hz.: Ali Ahmetbeyoğlu-Kemal Özcan-İshak Keskin), İstanbul 2003.
- SEYFETTİN, Ömer, **Yarıncı Turan Devleti**, Türk Yurdu Kütüphanesi, Kader Matbaası, İstanbul 1330.
- , **Yarıncı Turan Devleti**, (hz.: Sabahattin Çağın), İstanbul 2010.
- Seyyah Mehmed Emin Efendi, **İstanbul'dan Asya-yı Vusta'ya Seyahat**, (hz. A. Muhibbe Darga), İstanbul 2007.
- TANRIÖVER Hamdullah Subhî, **Dağ Yolu (2)**, (hz.: Fethi Tevetoğlu), Ankara 2000.
- TEK Ahmet Ferit, **Turan**, Kader Matbaası, İstanbul 1330.
- , **Turan**, (hz.: Necati Gültepe), İstanbul 1999.