

İmparatorluktan ulus devlete geçişte Akçura, Gökalp ve Mustafa Kemal'in yeni siyaset arayışları

Faruk DENİZ

L 889 yılının bir Mayıs günü, Askerî Tıbbiye'de okuyan dört kafadarın yarı oyun gibi başlayan macerasının, ileride Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönem siyasî ve fikrî hayatını değiştirip yönlendireceği hususunu çok az kişi tahmin edebilirdi. İbrahim Temo, İshak Sükûti, Abdullah Cevdet ve Mehmet Reşit ile başlayan hareket daha sonraları farklı uçlarda yer alan yeni üyelerle imparatorluğun birçok yerinde hızla teşkilatlandı. İttihad ve Terakki Cemiyeti adını alan bu yapı son dönem Osmanlı siyasî, fikrî ve sosyal yapısı üzerinde derin izler bıraktı.

İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) parçalı ve çok kimlikli yapısı aynı zamanda dönemin genel durumu hususunda önemli ipuçları vermektedir. İTC'nin küçük bir Osmanlı İmparatorluğu olduğu iddia edilebilir. Cemiyetin bünyesinde, imparatorluğun içinde yer alan hemen tüm etnik, dinî ve kültürel gruplardan örnekler bulmak mümkündür. Fakat vurgulanması gereken şey, bu farklılığın eşit bir nispette dağılmadığı, güce ve konjonktürel duruma göre değiştiğidir. Mesela, Balkan kökenliler milliyetçilik ülkülerini büyük ölçüde İTC içinde fakat Sosyalizm üzerinden yürütmüşlerdir.¹ Buna bağlı olarak Balkanlarda artan milliyetçilik dalgası karşısında 1908'den itibaren özellikle Selanikli Yahudiler, İTC içinde oldukça etkin bir konuma gelmiş-

İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) parçalı ve çok kimlikli yapısı aynı zamanda dönemin genel durumu hususunda önemli ipuçları vermektedir. İTC'nin küçük bir Osmanlı İmparatorluğu olduğu iddia edilebilir. Cemiyetin bünyesinde, imparatorluğun içinde yer alan hemen tüm etnik, dinî ve kültürel gruplardan örnekler bulmak mümkündür. Fakat vurgulanması gereken şey, bu farklılığın eşit bir nispette dağılmadığı, güce ve konjonktürel duruma göre değiştiğidir. Mesela, Balkan kökenliler milliyetçilik ülkülerini büyük ölçüde İTC içinde fakat Sosyalizm üzerinden yürütmüşlerdir.¹ Buna bağlı olarak Balkanlarda artan milliyetçilik dalgası karşısında 1908'den itibaren özellikle Selanikli Yahudiler, İTC içinde oldukça etkin bir konuma gelmiş-

* Bu makaleyi yayınlanmadan önce okuyup mütalaalarını bildiren Prof. Dr. İsmail Kara, Dr. Yücel Bulut ve Alim Arlı'ya teşekkür ederim.

¹ Bu konuda bkz. Kerem Ünüvar, "İttihatçılıktan Kemalizme, İhya'dan İnşa'ya", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, c. I, 4. bsk., İletişim Yayınları, İstanbul 2002, s. 129-142.

lerdir.² Keza, belli bir dönemden sonra Arapların da İTC içinde etkin bir mücadeleye girdikleri görülmektedir.³ Bütün bu parçalı yapı içinde İTC'nin kendi içindeki fikrî ve siyasî evrimi, aynı zamanda 1908-1923 yılları arasındaki Türk siyasî hayatının genel yönelimini haber vermektedir. İTC'nin 1/1 numaralı kurucusu İbrahim Temo'nun hatıralarında anlattığına göre, İTC'nin teşekkülü sırasında uzun tartışmalar sonunda benimsediği siyaset tarzı, imparatorluk üzerindeki her kesimi kucaklayıcı tarzdaki İttihad-ı Anâsır/Osmanlılık fikridir.⁴ İTC'nin ilk isminin, *İttihad-ı Osmanî Cemiyeti* olması da bunu teyit etmektedir. Daha sonraları Ahmed Rıza'nın İttihad-ı İslam teklifi örneğinde görüldüğü gibi İslamcılık iddiası da güden İTC, Balkan savaşlarının acı mağlubiyeti ve şoku sonrası siyaset tarzı olarak milliyetçiliği benimsemiştir.⁵ Denilebilir ki İTC, İttihad-ı Anâsır ve İttihad-ı İslam fikrinden, İttihad-ı Etrâk fikrine yönelerek, fikrî ve siyasî anlamda daha az kapsayıcı ve türdeş bir politika yürütmüştür.

Yusuf Akçura'nın 1904 yılında yazdığı "Üç Tarz-ı Siyaset"te belirsiz ve muhayyel bir fikir iken, Gökâlp'in 1913'te kaleme aldığı "Üç Cereyan"da belirginleşen ve nazarı çerçevesi oluşturulmaya çalışılan ve mümkün bir fikre evrilen milliyetçilik, Mustafa Kemal Paşa'nın

2 Bu konuda bkz. Suavi Aydın, "İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, s. 117-129.

3 Bu konuda bkz. Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998.

4 Bu konuda bkz. *İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları*, Arba Yayınları, İstanbul 1987. Ayrıca bkz. Tarık Zafer Tunaya'nın İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin ilk beyannamesi olarak nitelediği, Ahmet Bedevi Kuran'ın Mahmut Celalettin Paşa'nın evrakları arasında bulduğu el yazması belgenin ilk iki maddesi de bu tezi desteklemektedir: "Madde 1: Hükümet-i hâziranın adalet, müsâvât, hürriyet gibi hukuk-ı beşeriyeyi ihlal eden ve bütün Osmanlıları terakkiden men ile vatani ecnebî yed-i tasallut ve itibazına düşüren usul-i idaresini İslam ve Hıristiyan vatandaşlarımızı ikaz maksadıyla kadın ve erkek bilcümle Osmanlılardan mürekkep, Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti teşekkül etmiştir. Madde 2: Cemiyetin maksadı umumun menâfini tahsile çalışmaktır, aralarında milliyet, kavmiyet, cinsiyyet, mezhep, taraftarlık yoktur. Aza reyinde hür ve müstakildir. Menâfi-i umumiyyeden başka hiçbir emir ile mukayyet değildir." Bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler: İkinci Meşrutiyet Dönemi*, c. I, 2. bsk., Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1984, s. 39.

5 Balkan savaşları şoku sonrası, aynı şeyi Ortadoğu'da Araplar karşısında yaşamak istemeyen İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin görevlendirdiği Cemal Paşa'nın Suriye'deki sert uygulamaları için bkz. Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar*.

1923'te Cumhuriyeti ilan edişi ile birlikte yeni ulus devletin reel politiği haline gelebileceğinin ilk işaretlerini vermeye başlamış, sonuçları ise daha çok 1930'dan sonra görülmüştür. Bu makalede esas itibarıyla, küçülen sınırlar, daralan ufuklar ve tüketilen kimlikler arasında imparatorluktan ulus devlete geçişte milliyetçiliğin belirgin etkisi Yusuf Akçura, Ziya Gökalp ve Mustafa Kemal'den hareketle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Akçura, Gökalp ve Mustafa Kemal'in bazı ortak noktalarından söz edilebilir. Üçü de aşağı yukarı aynı dönemlerde doğmuşlardı. İki imparatorluğun iki uç noktasında diğeri ise dışında doğmuştu: Gökalp (1876) Diyarbakır, Mustafa Kemal (1881) Selanik, Akçura ise (1876) Kazan doğumluydu. Farklı aile çevrelerinden geliyorlardı. Mensup oldukları sosyal ve ekonomik sınıflar birbirinden tamamen farklıydı. Ama üçü de benzer eğitim süreçlerinden geçmişti. II. Abdülhamid'in açtığı okullarda yetişmişlerdi ve gençlik dönemlerinde ona karşı bazı siyasî mücadelelerin içerisinde yer almışlardı. Kozmopolit fikirlere karşıydılar ve bu anlamda özellikle Tanzimata yönelik eleştirileri vardı. Her üçü de farklı düzeylerde ve yoğunluklarda Jön Türklerle ve daha sonra İTC ile ilişki kurmuşlardı.

A. Yusuf Akçura ve *Üç Tarz-ı Siyaset*

Yusuf Akçura'nın 1904 yılında Ali Kemal'in Mısır'da çıkardığı *Türk Gazetesi*'nde isimsiz olarak yayınladığı "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı makalesi,⁶ Osmanlı Devleti'ne eski kuvvetini kazandırma amacıyla ortaya çıkan farklı ideolojik konumlanışların siyaset etme biçimlerini, imkanlarını ve zaafalarını tartışmaya açmıştır.

Yusuf Akçura'nın, Osmanlı Devleti'nin kötü gidişine çözüm bulmak amacıyla ortaya çıkan siyaset yapma tarzlarını tasvir ve tasnif etmek için kullandığı *Üç Tarz-ı Siyaset* tanımlaması bugüne değin genel bir kabul görmesine rağmen, aslında yeterince üzerinde durulduğu söylenemez. *Üç Tarz-ı Siyaset*'in yayımlandığı dönemde *Türk Gazete-*

6 Yusuf Akçura, "Üç Tarz-ı Siyaset", *Türk Gazetesi*, no. 24, 25 Mart 1320, s. 1-2; no. 26, 15 Nisan 1320, s. 1-2; no. 27, 22 Nisan 1320, s. 1-2, Mısır; Akçuraoğlu Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, (Aynı kitabın içinde daha önce *Türk Gazetesi*'nde yayınlanan, "Üç Tarz-ı Siyaset"e yönelik olarak, Ali Kemal'in "Cevabımız" eleştirisi ile Akçura'yı savunan ve Ali Kemal'in eleştirisine cevap veren Ahmed Ferid'in "Bir Mektub" başlıklı makalesi de yer almaktadır.) 2. bsk., Kader Matbaası, İstanbul 1327/1912; Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, sad. ve yay. haz. Enver Ziya Karal, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1976.

*si'*nin başmuharriri Ali Kemal'in bir eleştirisi ile Akçura'nın yakın arkadaşı Ahmet Ferid'in bu eleştiriye eleştirisi dışında bir aksülamel bulmaması, etkisinin belli bir çevreyle sınırlı kaldığını göstermektedir. Makalenin Mısır'da yayınlanması, geleceğe ilişkin hayali öngörüler içermesi ve mevcut siyasî iktidarın, bu sınırlı etkide payı olduğu söylenebilir.

Üç Tarz-ı Siyaset'in, gelecek perspektifi sunan ve yazıldığı dönemde hayalî olarak değerlendirilen kimi fikirleri, önce İttihad ve Terakki iktidarının daha sonra ise Cumhuriyet'in siyasal, ideolojik ve toplumsal projelerine uygun düştüğü için önem kazandı. 1912-1926 yılları arasında Fransızca yayınlanan bazı makale ve eserlerde *Üç Tarz-ı Siyaset*'in muharririnin Türkçülük hareketinin öncüsü, kurucusu ve yayıcılarından biri olarak gösterilmesi,⁷ ancak bilgi eksikliğinden kaynaklanan bir abartı olarak kabul edilebilir. *Üç Tarz-ı Siyaset*'te öne sürülen kimi görüşlerin yeni siyasal iktidar ile uygunluk içinde olması ve bundan dolayı da *Üç Tarz-ı Siyaset*'in önem kazanmaya başlaması nedeniyle Fransız muharrirlerin dikkatini çekmiş olmalıdır. Gerek Akçura'nın bizzat kendisi *Türk Yılı: 1928*'de ve gerekse Kushner gibi bazı araştırmacılar Türkçülük hareketinin esas öncülerini ortaya koymaktadırlar.⁸ Sözkonusu kaynaklarda ortaya konulduğu üzere, Akçura sadece bahsi geçen öncülerin çocuğu/muakkibi olarak değerlendirilebilir. Akçura'nın bir yeniliği/orijinalliği sözkonusu edilecekse siyasî/pratik/pragmatik bir tavır takınarak olabildiğince değer yüklemeye çalışmadan üç politikadan hangisinin uygulanabilir ve Osmanlı Devleti'nin lehinde olduğunu tartışmasıdır. Akçura bu tartışmalarda tarihsel analizi bir yöntem olarak benimsemekte ve bu analizlerinde uluslararası sistem ve ekonomi-politik yapıyı önemli bir unsur olarak öne çıkarmaktadır. Georgeon'un, sınırları zorlayan özgün bir aydın olarak Akçura-oğlu Yusuf'u "bazı gelişmeleri önceden kestiren aziz"⁹ şeklinde takdimi, tarihin içinden ve tarih üzerinden konuşması ile alakalıdır.

Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset* olarak ortaya koyduğu ve tartıştığı şey, Osmanlılık (=Vahdet-i Milliyet-i Osmaniyye), İslamlık (=İttihâd-ı İslam), Türklük (=Tevhid-i Etrâk) üçlemesidir:

"Memalik-i Osmaniyye'de, garbdan istifâza ile kuvvet kazanmak ve terakki etmek arzuları uyanalı beri, belli başlı üç meslek-i siyasî taslaklan-

7 Yusuf Akçura, *Türk Yılı: 1928*, Türk Ocakları Matbaası, İstanbul 1928, s. 407.

8 David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)*, çev. Ş. S. Türet-R. Ertem-F. Erdem, Kervan Yayınları, İstanbul 1979.

9 François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura- (1876-1935)*, çev. Alev Er, Yurt Yayınları, Ankara 1986, s. 8.

dı (ébaucher) sanıyorum: (I) Hükümet-i Osmaniyyeye tâbi milel-i muhtelifeyi temsil ve tevhid ile bir Millet-i Osmaniyye vücuda getirmek, (II) Hakk-ı hilafetin Devlet-i Osmaniyye hükümetinde olmasından istifade ederek, bütün İslamları hükümet-i mezkure idaresinde siyaseten birleştirmek (Frenklerin Panislamisme dedikleri), (III) Irk üzerine müstenid bir “Türk milliyet-i siyasiyesi” teşkil etmek (Panturquisme).”¹⁰

Akçura bu makalesinde öncelikle, Osmanlılık, İslamlık ve Türklük siyasetlerinin ne anlama geldiğini irdelemekte, sonrasında ise bu siyasetlerden hangisinin yararlı ve tatbik edilebilir olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Akçura, her ne kadar “inkıraz” içerisinde bulunan Osmanlı Devleti’nin bu durumdan kurtulmasına yönelik olarak önerilen çözümleri nesnel bir şekilde tasnif edip tahlil ediyorsa da, son kerte *Üç Tarz-ı Siyaset*’in kendisi de “hasta adamı” ölümden kurtarmayı gaye edinen hal reçetelerinden biridir. Yusuf Akçura da, “devleti kurtarma”yı kendisine şiar edinen dönemin aydınlarından farklı bir yerde durmamaktadır. Özellikle *kuvvet ve terakki* vurgusu, Batı etkisinde kalan Osmanlı aydınlarının genel algılayışını ortaya koymaktadır.

Akçura’ya göre, II. Mahmut ile başlayan Osmanlılık siyaseti ilkin, müslim ve gayrimüslimlere aynı siyasî hakları vererek ve aynı vazifeleri yükleyerek aralarında eşitlik meydana getirmeyi amaçlıyordu. Böylelikle Osmanlı Devleti, sınırları içinde yer alan bütün ahaliye, fikir ve dince tam bir serbestiyet vermiş olacaktı. Osmanlı Devleti, bu eşitlik ve serbesti havasından faydalanarak ahaliyi din ve neseb farklarına rağmen “yekdiğerine mezc ve temsil ile” Amerika Birleşik Hükümetleri’nde görülen Amerikan milleti gibi “vatan-ı müşterekle birleşmiş bir milliyet-i cedide” yani bir Osmanlı milleti ortaya çıkaracaktı. Osmanlılık siyasetini güdenlere göre, pek yüksek bir hayal ve pek yüksek bir ümid olarak düşünülen *Osmanlı milleti* ihdas edildiğinde “Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye” asli yani eski sınırlarıyla korunabilecekti.¹¹ Ne var ki, Osmanlı milleti hayali, Fransa’nın 1871’de Almanya’ya yenilmesi ile en büyük dayanağını kaybetti; sonrasında ise Fransa İmparatorluğu ile beraber bir daha dirilmemek üzere öldüğüne hükmetmek gerekti.¹² Akçura’nın, Osmanlı milliyeti siyasetinin bitişini Almanya’nın Fransa’ya yenmesine bağlamasının sebebi, 1871’in aynı zaman-

10 Akçuraoğlu Yusuf “Üç Tarz-ı Siyaset I”, *Türk Gazetesi*, no. 24, 25 Mart 1320, s. 1.

11 Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 1.

12 Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 1.

da Almanların temsil ettiği milliyetlerin esasının ırk olduğu iddiasının, Fransızların temsil ettiği kozmopolitik fikrine galebe gelmesiydi.

Akçura'ya göre, Osmanlı milliyeti siyasetinin başarısızlıkla sonuçlanması üzerine, daha önce Osmanlılık siyaseti içerisinde yer alan Genç Osmanlılar grubunun bir kısmının öncülüğünü yaptığı Avrupalıların Panislamizm dedikleri İslamiyet politikası (=İttihâd-ı İslam) gündeme geldi.¹³ Akçura'ya göre, daha önce şarkta iken, okudukları birtakım garplı fikirlerin etkisinde kalarak, soy ve dinin ehemmiyetini yeterince idrak edemeyen ve “Osmanlılık” nidasıyla yola koyulan Genç Osmanlılar'ın, Avrupa'ya gidip garplı fikirleri yakından tanımaları duruş noktası olarak “İslamiyet”i esas almalarına yol açtı.¹⁴ Akçura, Genç Osmanlılar'ın “diyar-ı ecnebiyyede” iken memleketlerini daha kavrayışlı bir nazarla görmeye başladıklarını, din ve ırkın giderek şark siyaseti için önemli olduğunu ve en önemlisi Osmanlı milleti fikrinin beyhudeliğini anlamaya başladıklarını iddia etmektedir.¹⁵ Osmanlılar, Abdülaziz'in son devirlerinden başlamak üzere ama esas itibariyle II. Abdülhamid döneminde İslam unsurlarına sarıldılar. Böylelikle bu politika, bir yandan Osmanlı ülkesi sakinleri arasında müslim ve gayrimüslim şeklinde ayrışma ve farklılaşmaları davet edecek, ama diğer yandan ise büyük bir beraberlik ve birliğe sebep olacak ve bütün Müslümanları birleştirecekti. İttihad-ı İslam politikası ile öteden beri halkın bilincinde yer alan “din ve millet birdir” kaidesi yeniden uyandırıldı. Aynı zamanda bu, diplomaside de bir güç olarak kullanılmaya başlandı.¹⁶ Akçura'ya göre, bütün bu siyasî doktrin ile Osmanlı Devleti Tanzimat'la birlikte terk etmek istediği “devlet-i diniyye” (Etat théocratique) şekline yeniden dönüyordu. Bu da, daha önce öngörülen bütün serbestlik ve çeşitlik iddialarından vazgeçmek anlamına gelmekteydi.¹⁷ Akçura, nihayetinde bu İslamlık politikasının, Avrupavari bir meşrutî hükümete veda etmenin, zaten öteden beri devletin tebaası arasında var olan ihtilaf, nefret ve zıddiyetin artmasına, sonuçta da ayaklanmaların çoğalmasına, Avrupa'da Türklüğe düşmanlığın şiddetlenmesine katlanmayı gerektireceğini iddia etmekte ve eklemektedir: “Filhakika öyle de oldu.”¹⁸

Akçura'nın ortaya koyduğu ve tartıştığı, Osmanlı Devleti'ne yeniden kuvvet kazandırma iddiasındaki, Batı etkisinde gelişen siyaset biçimle-

13 Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 1.

14 Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 1.

15 Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 1.

16 Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 1.

17 Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 1.

18 Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 1.

rinin üçüncüsü Türklük'tür (=Tevhid-i Etrâk). Akçura, "ırk üzerine müstenid bir Türk milliyet-i siyasiyesi husule getirmek fikri"nin ne Osmanlı Devleti'nde, ne de daha önceki Türk devletlerinin hiçbirinde mevcut olmadığını ve bu fikrin siyasî değil, "pek yeni" ve "ilmî" olduğunu ifade eder. Bu fikir daha çok ilmî mahfellerde tartışılmakta ve dile gelmektedir. Akçura'ya göre bu "yeni mahfel" in teşekkülünde, Osmanlı-Almanya ilişkilerinin artmasının, Almanların tarih ve lisan bilimleri hakkındaki araştırmalarının Türk gençlerince biliniyor oluşunun önemlice bir etkisi olmuştur.¹⁹ Akçura, "ırka müstenid bir milliyet-i siyasiye icadı fikri"nin "henüz pek turfanda", ve her ne kadar Kafkasya'da bu fikrin izlerine rastlansa da yine de "pek az şâyi" olduğunu iddia eder.²⁰

Akçura, makalenin ikinci kısmında bu üç siyasetten hangisinin kime ve neye yararlı olacağını ve ne kadar "kabil-i tatbik" olduğunu araştırmaktadır. Akçura'ya göre, tutulacak siyasî yol bütün insanîyetin menfaatine hizmet etmelidir. Bu da öncelikle o yolu tarif, sonra nasıl faydalanılacağı hususunu ispat ve en son olarak da sözü geçen üç yolun gelecek şartlara sahip yol veya yollarla aynıyetini göstermekle mümkündür.²¹ Akçura, bu üç usul tasavvur edilmeden, takip edilen üç siyaset yolundan hangisinin Osmanlı, Müslüman veya Türklere uygulanmasıyla bütün insanlığın faydasına olunacağını ispatına kalkışıldığında bir yöntem yanlışlığına düşüleceğini öne sürmektedir. Mesele- nin biraz daha sınırlanması gerektiği tespitinden hareketle Akçura, "Muayyen bir cemiyetin menâfii neden ibaretdir?" sorusunu cevapla- madan hangi yolun, hangi cemiyete faydalı olunacağını halledileme- yeceği ifadesi,²² temelde yönetime ilişkin bir sorudur. Akçura'nın bir cemiyetin faydasının neden ibaret olduğu sorusunun ilm-i siyasetin konusu olduğu vurgusu, Aristo'nun *Politika*'nın üçüncü bölümünde siyasî iktidarın kimin yararına kullanılması ve nasıl olması gerektiği tartışmasını hatırlatmaktadır.²³ Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*'teki en temelde "fayda" merkezli tartışması, "faydanın kime ve nasıl dağıtıla-

19 Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 2.

20 Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 2.

21 Akçuraoğlu Yusuf, "Üç Tarz-ı Siyaset", *Türk Gazetesi*, no. 26, 15 Nisan 1320, s. 1.

22 Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 1.

23 Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, 4. bsk., Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 69-108. Ayrıca bu konunun siyaset bilimi açısından bir incelemesi için bkz. Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yayınları, İstanbul 2003, s. 57-65.

cağı” sorusunu bir yöntem olarak geliştirmeyi zorunlu kılmakta ve “güç” ile de büyük ölçüde bu yöntemin nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır:

“(…) her cemiyet kendi menâfiini istihsal ümidiyle bilfiil tahavvül-i dâimî hâlinindedir. (...) Bu tahavvül-i dâimî esnasında menfaat diye fiile getirilen şey hayattır. Hayat ise kuvvetle daim olduğundan, hayatın varlığı kuvvetin vücudunu icab eder. Demek oluyor ki, her cemiyet menfaatini hayatta, yani iktisâb ve tezyîd-i kuvvetde buluyor. Bu cihetle, cemiyetler arasında, kâinatın varlık peşinde koşan bütün anâsırı arasında, olduğu gibi bir cidal-i dâimî görülüyor.”²⁴

Burada öne çıkan şey, Akçura’da erken teşekkül eden nahif bir Marksist etki ve şimdilerde sosyal tarih denen metodun devreye girmesidir. Akçura’nın özellikle “kendi menâfiini istihsal” ve “cidal-i dâim” vurguları bundan kaynaklanmaktadır. Ayrıca Akçura’nın bu tanımlamalarında üç etki belirgin olarak öne çıkmaktadır. Birincisi; yaşamak için mücadele edilmesi gerektiği teması Darwin’in, var olma mücadelesi temasının tarih ve toplum alanında da geçerli olması gerektiği iddiası da Spencer ve Taine’in etkilerini ortaya koymaktadır.²⁵ İkincisi, yukarıdaki alıntıdaki görüşler, *Politika*’nın üçüncü bölümünde yer alan, siyasal iktidar, fayda, ortak iyi, erdem ve güç kavramlarını hatırlatmaktadır. Üçüncüsü, Akçura’nın bu bağlamda *Üç Tarz-ı Siyaset*’te yaptığı tartışmalar, 18. ve 19. yüzyıllarda Aristo’nun bu düşüncelerini yorumlayıp yeni bir siyaset anlayışı ortaya çıkaran J. Bentham, J. S. Mill gibi faydacılar üzerinde yürümektedir. Daha sonra yayınlanan *Muasır Avrupa’da Siyasî ve İctimaî Fikirler ve Fikrî Cereyanlar* isimli kitabında Yusuf Akçura’nın, Mill, J. M. Keynes ve özellikle Bentham’a ilişkin aktarım ve yorumlarının,²⁶ *Üç Tarz-ı Siyaset*’teki faydacılık merkezli tartışmalara benzerliği ve yakınlığı, *klasik faydacı ekolün* Akçura üzerindeki derin etkilerini göstermektedir. Akçura’nın faydacılık tartışmasının izleri Mill üzerinde takip edildiğinde, temel bazı farklılıklar ile birlikte ilgi çekici benzerlikler de ortaya çıkmaktadır. Mill’e göre, her devirde öyle bir devlete doğru gidilecektir ki, orada başka biriyle devamlı yaşamak mümkün olmayacaktır. O vakit milletler, başka milletlerin zıt menfaatlerini hesaba katmadan yaşayan bir devletin tasarlanamayacağına görecekle, başkalarına karşı zararlı hareketlerde bulunmaktan

24 Akçuraoğlu Yusuf, “Üç Tarz-ı Siyaset”, *Türk Gazetesi*, no. 26, 15 Nisan 1320, s. 1.

25 Georgeon, *a.g.e.*, s. 31.

26 Akçuraoğlu Yusuf, *Muasır Avrupa’da Siyasî ve İctimaî Fikirler ve Fikrî Cereyanlar*, İstanbul 1339, s. 39-41.

zorunlu olarak kaçınacaklardır. Yalnız kendi emniyetlerini sağlamak için bile olsa bu fena hareketleri protesto edeceklerdir. Kişi amacına değil, toplum amacına yönelik çalışmalarda işbirliğine alıncaklar, bu işbirliği sırasında kendi amaçlarının diğer milletlerin amaçlarıyla aynı olduğu duygusunu edineceklerdir. Dolayısıyla toplum bağlarının bu şekilde artması, insanı genel iyilik ile kendi iyilik duygusu arasında bir birlik bağı kurmaya götürecektir. Bu da doğal olarak, ötekini düşünme yolunu açacaktır. Dolayısıyla, kişi için insanların hayrını gözetmek, kendi sağlık şartlarını ve en önemlisi kendi varlığını düşünmek kadar zorunlu bir hal alacaktır. İnsan zihninin bu ileri halinde hiçbir çatışmaya, eşitsizliğe yer olmayacaktır; birinin menfaati diğerinin menfaati olacaktır.²⁷

Mill'in faydacılığı, basit, pragmatik bir yarar ameliyesinin ötesinde, birey-toplum-devlet-Tanrı muvacehesinde ortaya çıkan ilişkiler yumağını, hak ve vazife bağlamında çözüme çabasıdır. Mill'in bu çabası fazlasıyla iyimser ve hayaldir. Akçura'nın faydacılık tartışması birey-toplum-devlet ilişkisini ihtiva etmektedir. Akçura'nın çabası, hayalî unsurlar barındırmakla birlikte daha realist ve pragmatiktir. Bu nedenle, Akçura'nın gücü merkeze alarak yaptığı faydacılık tartışması, büyük iddialardan vazgeçildiğinin önemli bir işareti olarak da okunabilir. Akçura, Mill'in idealist tasavvuruna yakın fikirler serdetmekle birlikte, gerçekte bunu uygulamanın mümkün olmadığını düşünmektedir. Mill'in "Her adalet olayı aynı zamanda bir fayda halidir" ifadesi adalet ile faydacılık arasındaki zor ve çetrefilli ilişkinin incelikli yönüne işaret etmektedir. Dikkat çeken önemli bir şey de, Mill adalet ile faydacılık arasında keyfiyete ilişkin bir tartışma yürütürken, Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset* tartışmasında hiçbir şekilde adaletten bahsetmemesidir. Akçura'nın bu tartışmalara adalet ve erdemi dahil etmemesi, öngörülen modelin mekanikliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu model, sonraki dönemlerde uygulanacak olan toplumsal mühendislik projelerinin de habercisidir.

Yusuf Akçura *Üç Tarz-ı Siyaset*'te Osmanlı unsurlarının hangi siyaseti tercih veya takip ederlerse ortak (siyasî) faydaya ulaşabileceklerini soruşturmaktadır. Akçura, ortak bir faydaya ulaşıp ulaşılamayacağını tartışıyorsa da, bu hususta esasında çok da ümitli değildir. Ona göre, "Hangi cemiyetin menfaatine çalışmalıyız?" sorusunun mantıklı bir cevabı olamaz. Dolayısıyla, Türkler veya Müslümanların faydasına çalışılıyorsa, Slavlar veya Ortodokslar için neden olmasın? Akçura'ya

27 J. S. Mill, *Faydacılık*, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, MEB, Ankara 1946, s. 56-57.

göre, bütün mesele bir cemiyetin faydasına olan şeyin, başka bir cemiyetin zararı ile kaim olmasıdır.²⁸ Yusuf Akçura, Osmanlılık siyasetinin takip edilmesi durumunda kimlerin faydalı çıkacağını ele almaktadır. Osmanlı Devleti'nin menfaati bütün Müslümanların ve Türklerin menfaatine aykırı değildir, ama bu siyaseti, Müslümanlar ve özellikle Osmanlı Türkleri istemiyordu. Çünkü altı yüz yıllık hakimiyetleri hukuken bitecekti ve bunca yıldır hükümleri altında görmeye alıştıkları reaya ile eşit dereceye inmek istemiyorlardı. Osmanlılık siyaseti, gayrimüslimlerin lehine gibi görünüyorsa da aslında onlar da bunu istemiyordu. Gayrimüslim tebaa son zamanlarda çokça ilerlemeler kaydetmişti ve artık vazgeçemeyecekleri bir mazileri, istikalleri ve hükümetleri vardı. Dolayısıyla, Osmanlılık siyaseti, İslam, Türk ve gayrimüslim unsurlar için faydalar sağlamakla birlikte, esas itibarıyla Osmanlı Devleti'ne yarıyordu.²⁹

		Kimin Faydasına						
	Kimler için? Nasıl bir siyaset?	Asıl unsurlar				Dış güçler		
		Devlet-i Osmaniye	İslâmlar	Türkler	Gayri- müslimler	Rusya	İngiltere	Fransa
Tercih ne?	Osmanlılık	2	1	1	1	0	1	2
	İslamlık	1	2	1	0	0	0	0
	Türklük	1	1	1	0	0	1	1
		0= Faydasız		1= Faydalı		2= Çok faydalı		

Tablo 1 *Üç Tarz-ı Siyaset'e* göre, tercih edilecek siyaset yolu ve bu yolun ortaya çıkaracağı fayda dağılımı.

Akçura, İslam'ın menfaatinin, Osmanlı Devleti'nin ve Türklüğün menfaatine tamamen uymadığını iddia etmektedir. Ona göre, İslam'ın kuvvet kazanması demek, Osmanlı tebaasından bir kısmının, gayrimüslimlerin, kaybına ve bu nedenle de Osmanlı Devleti'nin mevcut bir parçasının yok olması anlamına gelmektedir. Aynı şekilde bu yaklaşım,

²⁸ Akçuraoğlu Yusuf, "Üç Tarz-ı Siyaset", *Türk Gazetesi*, no. 26, 15 Nisan 1320, s. 1.

²⁹ Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 1-2.

Türklüğün de Müslüman olan ve olmayan şeklinde dinî anlaşmazlıkla bölünmesine ve bu nedenle kuvvetsizleşmesine sebep olacaktır.³⁰

Akçura'ya göre, Türklüğün menfaati, ne Osmanlı Devleti'nin ne de İslam'ın menfaati ile uygunluk içindedir. Zira Türklük de, İslam toplumunun Türk olan ve olmayan şeklinde bölünmesine ve bunun sonucunda da Osmanlı bünyesinde yer alan Müslümanlar arasına nifak sokulmasına, Osmanlı Devleti'nin kuvvetsizleşmesine yol açacaktır.³¹ Ayrıca tabloda yer aldığı şekliyle dış devletlerin, özellikle Rusya, İngiltere ve Fransa'nın tutumları da *Üç Tarz-ı Siyaset*'in uygulanıp uygulanamayacağı noktasında belirleyici olmuştur. Dolayısıyla tablodaki notlama her zaman için bu devletlerin, o siyasî yoldan ne kadar faydalanacağını göstermemekte; çoğu kere kendi aralarındaki güçler dengesine veya çatışmasına bağlı olarak o siyasî yolu kendi çıkarlarına ne kadar uygun gördüklerine işaret etmektedir. Fakat dikkat çeken şey, İslamlık politikasının üç devletin; üç siyasetin ise Rusya'nın işine gelmemesidir. Yine Almanya'nın bu tartışmalarda sözkonusu edilmemesi dikkat çekmektedir. Bunun sebebi ise, Akçura'nın, daha sonra kimi yazılarında görüldüğü üzere, Almanya'ya karşı duyduğu yakınlık hisleri olmalıdır. II. Abdülhamid'in Almanlarla kurduğu ve geliştirdiği ittifak da bir diğer sebep olarak öne sürülebilir.

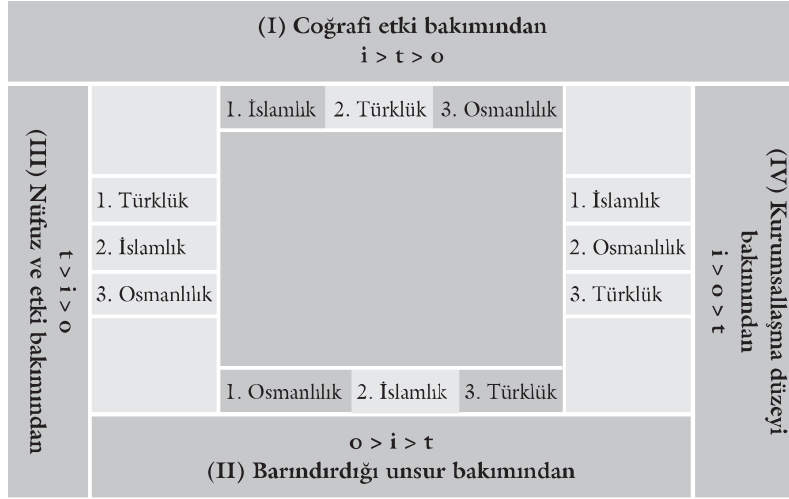
Akçura'nın, *Üç Tarz-ı Siyaset*'ten hangisinin Osmanlı ülkelerine “ka-bil-i tatbik” olduğu sorusu, bu üç siyasetin birbirlerine göre kapsayıcılıklarının ne şekilde olduğunu ortaya koymamıza yardımcı olacaktır. Akçura'nın makalenin son bölümündeki tartışmalarından hareketle, *Üç Tarz-ı Siyaset*'in aralarındaki kapsayıcılık ilişkisinin i) Coğrafi etki, ii) Barındırdığı unsur, iii) Nüfuz ve etki, iv) Kurumsallaşma düzeyi gibi dört değişkenle analiz edilmesi gerektiği söylenebilir.

İslamlık siyaseti gerek Türklük ve gerekse Osmanlılık siyasetlerinden daha geniş coğrafi bir alana ulaşabilmektedir. Dolayısıyla İslamlık Türklüğü, Türklük de Osmanlılığı kapsamaktadır. İçinde daha fazla din, ırk ve kültür gibi unsurları barındırması nedeniyle Osmanlılık, İslamlık ve Türklüğe nispetle daha geniş bir dairede yer almaktadır. Farklı unsurların olmadığı homojen toplumların, bölünme ve kuvvetsizleşme riski daha az olur ve bu nedenle yürüttükleri siyasetlerin nüfuz ve etkileri daha yüksektir. Bu anlamda, Türklük, İslamlık ve Osmanlılığı kapsar. İslam'ın pür hayat ve pür hissiyat anlayışı ve büyük ölçüde hukuk anlayışının belirleyiciliğinden kaynaklanan teş-

30 Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 1.

31 Akçuraoğlu Yusuf, a.g.m., s. 1.

kilatçılığı onu Türklüğe ve bu arada Osmanlılığa nispetle bir “ittihad”ı meydana getirebilecek madde ve hazırlık bakımından daha güçlü kılmaktadır.



Tablo 2 *Üç Tarz-ı Siyaset*'in farklı değişkenlere göre birbirini kapsama şekli.

Akçura'ya göre, Osmanlılık siyaseti ve İslamlılık ittihadı tecrübe edildi ve başarısızlıkla sonuçlandı. Henüz pek turfanda olan ve çocukluk devresini yaşayan Türklüğün Osmanlı Devleti için faydalı olup olamayacağı ise şu anda bilinemez. Akçura'nın, Türk siyasî hayatı içinde yer alan ideolojik yönelimleri tasnif edip adlandırması her ne kadar önemli bir açılım ve kolaylık sağlamışsa da bu kadar farklı yöntem ve değişken kullanmak ihtiyacı hissetmesi, Osmanlı-Türkiye siyasî Batılılaşmasının son derece karmaşık ve paradoksal bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Akçura'nın hangi cemiyete mensup olunursa olunsun, son kertede Osmanlı Devleti'nin faydasının düşünülmesi gerektiği ifadesi “ortak fayda” işareti olarak ele alınabilir.

Akçura'nın aşağıdaki önemli tespitleri; hem Türklüğe ilişkin büyük umutlarının felsefi ve sosyolojik temelini ortaya koymakta, hem de Türkiye'deki Batılılaşmanın düşünsel ve siyasal yönelimini haber vermektedir.

“Zamanımız tarihinde görülen cereyan-ı umumî ırklardadır. Edyân edyân olmak haysiyetiyle (en tant que) gittikçe siyasî ehemmiyetlerini, kuvvetlerini zayı ediyor. İçtimaî olmaktan ziyade şahsileşiyor, cemiyetlerde serbestî-i vicdan, vahdet-i edyân yerine kaim oluyor; edyân ce-

miyetlerin munâzım-ı umûru olmakdan feragâtle kalblerin hâdi ve müşidliğini deruhte ediyor, ancak hâlik ile mahlûk arasındaki rabıtayı vicdaniyye hâline geçiyor. Binâberîn edyân ancak ırklarla birleşerek, ırklara muâvin hatta hâdim olarak, ehemmiyet-i siyasiyye ve içtimaiyyesini muhafaza edebiliyor.”³²

Fakat burada din ile ırk arasında kalmış, müteredit bir Akçuraoğlu Yusuf karşımıza çıkmaktadır. Akçura'nın bu tereddüdü hep var olacaktır. Buradaki temel mesele, günlük hayatında son derece müteheyin olan –ki ömrünün sonuna kadar bunu devam ettirecektir-³³ ama öte taraftan yerinden yurdundan edilmiş bir “göçmen”in güvenlik ve varlık sebebi olarak gördüğü devlet/siyasal iktidarı elden kaçırma korkusudur.

B. Ziya Gökalp ve Üç Cereyan

Ziya Gökalp, 1328-1330 tarihleri arasında *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* üst başlığı altında *Türk Yurdu* dergisinde bir dizi makale yayınladı. Daha sonra küçük ekleme ve çıkarmalarla bu yazıları 1918'de *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* ismiyle kitaplaştırdı.³⁴ Bu kitapta daha önce *Türk Yurdu*'da yer almayan bazı yazılar da yer alıyor. Gökalp, daha önce *Türk Yurdu*'nda *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* üst başlığı altında yayınladığı ilk makalede kullanmadığı *Üç Cereyan* ifadesini, kitabın ilk makalesinin başlığı olarak kullanmaktadır.

Gökalp'in *Üç Cereyan* olarak ifade ettiği *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* tanımlaması, Ali Suavi'de dağınık olarak bulunan, fakat Hüseyinzade Ali'nin 1905 yılında Tiflis'te çıkan *Hayat* gazetesinde yazdığı ve formüle ettiği görüşlerinden hareketle yapılmıştı. Ülken'in dikkat çektiği üzere, Gökalp'in bu iki ismi özellikle de Hüseyinzade Ali'yi bu konuları yazarken zikretmemesi ilginçtir.³⁵ *Üç Cereyan* aynı

32 Akçuraoğlu Yusuf, “Üç Tarz-ı Siyaset”, *Türk Gazetesi*, no. 27, 22 Nisan 1320, s. 1.

33 Bu konuda Akçura'nın en yakın arkadaşı ve sonradan bacanağı olan Ahmet Ferid Tek'in kızı Emel Esin'in hatıraları için bkz. Emel Esin, “Yusuf Akçura Hakkında Bilinmeyen Kaynaklar ve F. Georgeon'un Araştırması”, *Türk Kültürü*, sy. 200-202 (Haziran-Temmuz 1979), s. 428-437.

34 Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Yeni Mecmua, İstanbul, 1918. Ayrıca latinizesi için bkz. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, haz. İbrahim Kutluk, Kültür Bakanlığı, Ankara 1976.

35 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, c. II, Konya Selçuk Yayınları, İstanbul 1966, s. 426-7.

zamanda Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*'inin de yeniden okunmasını içermektedir. Akçura, Osmanlılık, İslamlık ve Türklük siyasetlerinin "garbdan feyiz" olarak şekillendiğini iddia etmişti. Osmanlılık siyasetinin beyhude, İslamlık ittifadının başarısız olduğunu, Türklük siyasetinin ise bundan sonra siyasetin ırklar üzerinden şekilleneceği öngörüsünden hareketle yeni dönemde daha belirleyici olacağını işaret ediyordu. Gökalp de Akçura'nın işaret ettiği iki şeyi, Batıcılık ve Türklüğü, daha belirgin olarak öne çıkarmakta ve "dine müstenid olan beynelmileliyetler yerine ilme müstenid hakiki bir beynelmileliyet"³⁶ ka- im olacağı öngörüsünde bulunmaktadır. Gökalp bir başka yazısında, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* üçlemesinin yerine, *milletçilik, ümmetçilik* ve *asırcılık* üçlemesini kullanmakta ve bunları "içtimaî vicdanın üç bu'du" olarak nitelemektedir.³⁷ Gökalp bu önermenin doğruluğunu içtimaî vicdanın bir yansıması olan lisanı arayacağını ifade etmektedir. Gökalp'in son kertede vardığı kanaat, lisanımızı mana itibarıyla muasırlandırmak, ıstılah cihetiyle İslamlaştırmak, sarf, nahiv ve imla hususlarında ise Türkleştirmek gerektiğidir.³⁸ Buna göre yeni mefhumlar asrın, ıstılahlar ümmetin, lügatler ise milletin nâtıkası olacaktır.³⁹

Gökalp'e göre, *Üç Cereyan*'ın tarihi incelendiğinde görüleceği üzere, mütefekkirlerimiz ilkin Muasırlaşmak ihtiyacı hissetti: III. Selim ile başlayan bu temayüle 1908 inkılabından sonra önce İslamlaşmak, son olarak da Türkleşmek emeli iltihak etti. Gökalp, her üç cereyanın da hakikî ihtiyaçlardan doğduğunu; İslamcılarının *Sırat-ı Müstakîm-Sebil-lürreşâd*; Türkçülerin ise *Türk Yurdu* dergilerinde fikirlerini ifade ettiklerini, muasırlaşmak (*modernization*) fikrinin aydınlarca "aslî bir akide hükmünde" algılandığını bu nedenle de başka bir yayına ihtiyaç

36 Gökalp, *a.g.e.*, s. 10. Bu tespit Türk Yurdu'ndaki makalede yer almamaktadır; bkz. Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak I", *Türk Yurdu*, 2/III, sy. 11 (Mart 1328), s. 337.

37 Gökalp, *a.g.e.*, s. 10. Türk Yurdu'ndaki makalede bu tanımlama *milliyet, beynelmileliyet, asriyet* şeklinde geçmektedir. Bkz. Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak II", *Türk Yurdu*, 2/III, sy. 12 (21 Mart 1329), s. 367.

38 Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak II", *Türk Yurdu*, s. 369.

39 Gökalp, *a.g.e.*, s. 13. Türk Yurdu'ndaki makalede bu ifade şu şekildedir: "yeni mefhumlar asriyetin, ıstılahlar beynelmileliyetin, lügatler milliyetin nâtıkasıdır." Bkz. Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak II", s. 370.

duymadıklarını, zaten her derginin az çok bu fikri savunduğunu belirtmektedir.⁴⁰

Gökâlp daha sonra yazdığı bir yazıda, fikrî cereyanlar ile hakikî ihtiyaçlar arasındaki ilişkiden ne anlaşılması gerektiğini tartışmaktadır. Gökâlp'e göre, tabiiyatçıların eskiden şe'niyeti (*realite*) tarassut ve tecrübe altına almaya gerek görmeyip buna karşın eşyayı anlamak için akli mebdeleri bilmeleri ve çıkarımlarla bunların mantikî neticelerini çıkarmaları kâfiydi.⁴¹ Bugün memleketimizde maddî ve tabii ilimlerle işgal edenler, yalnız tarassut ve tecrübeye ehemmiyet verdiklerinden ve mefhumları realiteden çıkarmaya çalıştıklarından "mefhum-ı usûlî" de kendine yer bulamamış olmaktadır. Halbuki ona göre, içtimaiyata dair yazanlar realiteyi mefhumlardan çıkarmalıdır.⁴² Gökâlp matbuatta tartışılan Türkçülük, İslamcılık ve Osmanlıcılık mefhumlarını bu çerçevede ele almaktadır. Ona göre, "bu mefhumlar içtimaî mevcudiyetlerin timsalleri haline girmedikçe, kıymetlerini içtimaî şe'niyetten almadıkça, hiçbir manayı haiz olamazlar."⁴³ Sosyal realiteye bakıldığı vakit, bir İslam ümmeti, bir Osmanlı Devleti, bir Türk milleti, bir Arap milleti olduğu görülecektir. Dolayısıyla bu mefhumlar kıymetlerini sosyal gerçeklikten almaktadırlar. Ümmet kelimesi bir dinle mütedeyyin olan, devlet kelimesi bir hükümetin idaresi altında bulunan ve millet kelimesi bir lisanla tekellüm eden fertlerin tamamının bir ıstılah olarak ifade edilmesidir. Bu ıstılahı kabul edenler için yukarıdaki hüküm realiteye mutabıktır. İslamcıların millet, Osmanlıcıların devlet, Türkçülerin ise ümmet, millet, devlet kelimelerine yönelik itirazları; mananın realiteye mutabık olmaması ile ilgili değil, kelimenin bu manalarda ıstılah olarak kabul edilmesinedir.⁴⁴

Gökâlp'in eleştirdiği bu şey esas itibariyle, 19. yüzyıl ikinci yarısından itibaren Osmanlı düşünce dünyasındaki *millet-kavim-cins-ümmet* kavramlarında meydana gelen anlam değişmesini göstermektedir.

40 Gökâlp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak I", s. 331. Gökâlp'in, Abdullah Cevdet'in 1904'ten beri yayınladığı *İctihad* dergisini zikretmesi dikkat çekiyor. Peyami Safa'ya göre bunun sebebi, o aralar Gökâlp ile Abdullah Cevdet'in arasının açık olmasıydı. Bu konuda bkz. Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, 2. bsk., Ötüken Yayınları, İstanbul 1993, s. 28.

41 Gökâlp, "Millet ve Vatan", *Türk Yurdu*, 3/VI, sy. 6 (15 Mayıs 1330), s. 2179. (Yalnız bu makalede "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" üst başlığı yer almamaktadır.)

42 Gökâlp, a.g.m., s. 2179.

43 Gökâlp, a.g.m., s. 2180.

44 Gökâlp, a.g.m., s. 2180-1.

Gerçekte, *millet* din-mezhep; *kavim* kabile-kan bağı-mahallî kültür; *cins* ise ırk anlamında kullanılmaktaydı.⁴⁵ Millet kavramı giderek *nation* anlamında “kavim”e dönüşecek, ümmet ise (eski) millet kavramının yerini alacaktı. Nitekim Akçura’nın *ırk* olarak ifade ettiği olguyu, Gökalp *millet* olarak ifade etmektedir. Gökalp bunu ıstılahlarda meydana gelen normal bir anlam değişimi olarak ele almaktadır. Kara’ya göre ise bu dönüşüm ve anlam kayması, İslam dünyasındaki milliyetçilik hareketlerinin, dinin ve kültürel kodların meşrulaştırıcı gücünü siyaseten kullanma ısrarından kaynaklanmaktadır.⁴⁶

Gökalp’in, Türkleşmek ile İslamlaşmak mefkûreleri arasında bir zıtlık olmadığı üstelik bu iki mefkûre ile muasırlaşmak ihtiyacı arasında da bir çatışma olmadığı yönündeki ısrarı,⁴⁷ bir taraftan Kara’nın yukarıdaki tespitleriyle; diğer taraftan ise müellifin içinden geldiği ve beslendiği çevrenin sosyal ve fikrî kökenlerinin çok da dışına çıkamaması ile ilgilidir. Gökalp dinin belirleyici rolünün farkındadır ve bundan dolayı da İslamlaşma ile Türkleşmeyi karşı karşıya getirmeme çabası içindedir. Dolayısıyla bu, Gökalp’i Türkçüler eliyle “muâsır bir İslam Türklüğü”⁴⁸ ibda’ etmek gerektiği fikrine götürecektir. Bu görüş son tahlilde eklektiktir ve Gökalp’in Tanzimat kozmopolitliğine yönelik eleştirileri bunun için de serdedilebilir. *Türkçülüğün Esasları* ile mukayese edildiğinde “Üç Cereyan” makalesinde Gökalp’in aile ve sosyal çevresinden edindiği dinî hayatın belirgin etkileri daha açık gözükmektedir. Gökalp’in burada zikrettiği görüşlerin benzerleri, Birinci Meclis’te Mustafa Kemal Paşa ve diğer mebusların konuşmalarında çokça karşılaşılan bir vurgudur:

“Balkan muharebesi Avrupa vicdanının Hıristiyan vicdanından başka bir şey olmadığını gösterdi. Türklerin de vicdanları tahlil olunursa görülür ki bir Türk, kızını bir Arab’a, bir Arnavud’a, bir Kürd’e, bir Çerkes’e tezvîc edebilir, fakat katiyen bir Finvaya, bir Hıristiyan Macar’a tezvîc edemez, bir Beduhi (*Buddiste*) Moğol’un, bir Şamanî Tunguz’un kızını da İslam yapmadan almaz. Trablusgarb, Balkan muharebeleri esnasında Türkler’in felaketine iştirak edenler Macarlar, Moğollar, Mançurlar olmadı; bilakis Çin’in, Hind’in, Cava’nın, Sudan’ın ismini bilmediğimiz Müslim kavimleri matemimize ortak oldular, mane-

45 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergah Yayınları, İstanbul 2003, s. 15.

46 Kara, *a.g.e.*, s. 16.

47 Gökalp, “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak I”, s. 336.

48 Gökalp, *a.g.m.*, s. 337.

vî yardımlarını esirgemediler. Bundan dolayıdır ki Türkler ırkca 'Ural-Altay' şubesine mensub olmakla beraber kendilerini İslam kavimlerinden addederler.”⁴⁹

Gökâlþ, Tarde'dan hareketle, milliyet fikrinin (Türklük) gazete, beynelmileliyet fikrinin (İslamlık) ise kitap aracılığıyla doğduğunu ve yayıldığını; buna karşılık asriyyet fikrinin âlet/teknikle ortaya çıktığını vurgulamaktadır.⁵⁰ 19. yüzyıldan itibaren özellikle gazete ve dergi, toplumun farklılaşmasında ve ideolojilerin yaygınlaşmasında önemli bir işlev görmüştür. Böylece dergi ve gazete, iktidara yönelik sistemli eleştirilerin ve ideolojilerin düşünsel konumlanışlarının aracı hâline geldi. Gökâlþ'in milliyet fikri ile gazete arasında kurduğu ilişki, gazetenin milliyetçiliğin kitleselleşmesindeki önemli rolünü göstermektedir. Gökâlþ, Tarde'in milliyet fikrinin gazete ile nasıl başladığı yönündeki iddiasını yine ondan hareketle izah etmektedir: Buna göre gazete, aynı lisanla konuşan insanları “âmme” halinde toplayarak onlara müşterek bir vicdan verir. Gazete şuursuz ve iradesiz olarak yaptığı bu tesirin dışında, okuyucularının iftihar ve hamiyet hislerini okşamaya ve netice olarak milli ananeleri ve övünçleri hatırlatacak sözler yazmaya mecburdur. Gökâlþ'e göre milliyet fikri bir kavimde uyandıktan sonra diğer kavimlere kolaylıkla sirayet eder. Milliyet mefkûresi (*ideal*) önce gayrimüslimlerde, sonra Arnavut ve Araplarda ve en son Türklere görüldü.⁵¹ Gökâlþ için Türklerin en sona kalışı zihnî bir yanılıgdır ve aynı zamanda tarihî ve siyasî olarak durumu iyi görememektir. Gökâlþ her ne kadar mefkûrenin hayal ve emel anlamını aşan bir şey olduğunu öne sürse de, bu tam da Anderson'ın ifade ettiği anlamda,⁵² bir muhayyile olarak ulus kurma çabasıdır. Gökâlþ aynı zamanda bu muhayyileyi Gellner'den mülhem ifade etmek gerekirse⁵³ bir üst kültüre dönüştürmeye çabalamaktadır.

Gökâlþ'in aşağıdaki ifadeleri, bir yandan, Akçura'nın yeni dönemde en başat siyasetin ırklar üzerinde şekilleneceği vurgusunu teyit eder-

49 Gökâlþ, a.g.m., s. 335-6. Kitapta “ırkca” ifadesi “lisanca”, “kavimlerinden” ifadesi ise “milletlerinden” şeklinde geçmektedir; bkz. Gökâlþ, a.g.e., s. 8.

50 Gökâlþ, a.g.m., s. 334.

51 Gökâlþ, a.g.m., s. 331.

52 Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, 2. bsk., Metis Yayınları, İstanbul 1995, s. 22.

53 Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra E. Behar, Günay G. Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s. 97.

ken, öte yandan aslında Türkleşmenin zorunlu ve gerekli bir yol olduğunu iddia etmiş olmaktadır:

“Dünyanın şarkı da, garbı da bize celi bir şekilde gösteriyor ki bu asır “milliyet” asrıdır; bu asrın vicdanları üzerinde en müessir kuvvet milliyet mefkûresidir. İçtimâî vicdanların idaresi ile mükellef olan bir devlet, bu mühim ictimâî âmili mevcut değil farz ederse vazifesini ifa edemez.”⁵⁴

Gökalp’e göre, devlet adamlarında, parti ileri gelenlerinde bu his olmazsa, Osmanlılığı meydana getiren cemaat ve kavimleri psikolojik olarak idare edemezler. “Ben Türk değilim, Osmanlıyım” diyen Türkler, bunun ne anlama geldiğini I. Dünya Savaşı sonunda gayet acı bir şekilde öğrendiler. Gökalp’in “Milliyet hissinin hâkim olduğu bir memleketi ancak milliyet zevkini nefsinde duyanlar idare edebilirler”⁵⁵ ifadesi 10 Kanunisanı 1328’de Bab-ı Âli baskını ile iktidarı tamamen ele geçirecek olan İttihad ve Terakki’nin habercisidir. Gökalp, her yeni cereyanda olduğu gibi Türklükte de bazı gençlerin aşırılıklarının yanlış yorumlandığını, oysa Türklüğün “Kozmopolitliğe karşı İslamiyet ve Osmanlılığın hakikî istinad yeri”⁵⁶ olduğunu ifade etmektedir.

Gökalp, “Türklük yok, Osmanlılık var” ifadesini, “bir mefkûre için bir mevcûdeyi tehlikeye düşürmekten” çekinen Türk mütefekkirlerinin sezgisel ihtiyatı gereği olarak açıklamaktadır.⁵⁷ Ona göre, muasırlaşmak cereyanına tâbi olanlar Tanzimat fikirlerini yaydıkları sırada farklı unsurlardan ve mezheplerden mürekkep olan vaki bir milletten iradî bir millet yapmanın mümkün olduğuna inanmışlardı. Tarihî bir manayı haiz kadim Osmanlı tabirine, milli renklerden tamamen arındırılarak yeni bir mana yakıştırıldı. Üstelik bu yeni manayı elim tecrübelerin gösterdiği üzere Tanzimatçı Türklerden başka kabul eden yoktu. Gökalp’in bu tespitleri ve hemen peşisıra ifade ettiği bu yeni mananın icadının yalnız faydasız olmakla kalmadığı, devlet ile unsurlar ve bilhassa Türkler hakkında gayet zararlı neticeler doğurduğu tespiti aynı zamanda Türk milliyetçiliğinin meşru gerekçesini oluşturmaktadır. Osmanlı tabirinin yeni manasını bir icat olarak değerlendirmesi, yeni arayışları tahfif ettiğini de göstermektedir. Gökalp’in bu izahları günümüze değin süren Tanzimatçılara yönelik derin hincin sebebinin de izah

54 Gökalp, a.g.m., s. 332.

55 Gökalp, a.g.m., s. 332.

56 Gökalp, a.g.m., s. 334. Kitapta “istinad yeri” “istinatgâh” olarak değiştirilmiş; bkz. Gökalp, *a.g.e.*, s. 7.

57 Gökalp, a.g.m., s. 332.

etmektedir. Elim tecrübelerden hareketle Gökalp'in geç kalmışlık, yalnılgı ve pişmanlık hisleri üzerine kurmaya çalıştığı milliyetçilik, insanların “neden böyle oluyor?/bütün bunlar neden başımıza geliyor?” sorusunun somut ve rasyonel cevabıydı artık. Bu Osmanlı zihin dünyasının sekülerleşmeye başladığının önemli göstergelerinden biridir. Çünkü “bütün bunlar neden başımıza geliyor?” sorusu kadim bir Osmanlı için belli sebeplerin farkında olmakla birlikte daha çok veya yalnızca mukadderatla açıklanabilir bir şeydi. Ne var ki, milliyetçilik bu sorunun cevabını Gökalp'de de görüldüğü üzere kendisi dışındaki unsurlarda aramaya başlamıştır. Türkiye'de zaman zaman yerleşik bir kültür olarak kendini dayatan tahammülsüz ve dışlayıcı dilin kökenleri burada aranmalıdır.

Avrupa'da meydana gelen toplumsal değişim üzerine önemli çalışmaları ile bilinen Charles Tilly'e göre 1600'den itibaren Avrupa'da ortak dil, toprak ve köken mitosu dinden daha fazla ağırlık kazanmaya başlamıştır. 1789'tan itibaren Avrupalı yöneticiler ulus adına yurttaşlarından daha fazla talepte bulundular ve çıkarları açısından ulusa öncelik tanınması konusunda ısrar ettiler. En önemlisi de bütün devletlerin kendilerine bağlı toplulukları homojenleştirmeye ve ulusal bağlılıklarını harekete geçirmeye yönelik normatif endoktrinasyon programları benimsediler.⁵⁸ Tilly, Luard'dan hareketle, 1789'dan sonraki 150 yıllık dönemde, devlet iktidarına güçlü bir biçimde el koyanların coğrafi açıdan yoğunlaşmış ezilen nüfuslar adına hareket etme iddiasında olduklarını ifade etmektedir.⁵⁹ Tilly, milliyetçiliğin yükselişinin önemli sebeplerinden biri olarak yeni ekonomik sınıfları görmektedir. Dolayısıyla yeni ekonomik sınıflar ya da burjuvazi ulus devletin dayanaklarından biridir.⁶⁰ Hatırlanacağı üzere, gerek Akçura ve gerekse Gökalp, milli bir burjuvazi ya da milli bir ekonomi ortaya çıkarılması gerektiğini ısrarla öne sürüyorlardı. Tilly'e göre, eskisine oranla daha fazla insan, malzeme ve kaynak sağlanmasını gerektiren savaşlar karşısında ulus devlet aktörleri, yönetimleri altındaki toplulukları homojenleştirip belli bağlantılara sokmayı daha avantajlı saymışlardı. Bu yönde adımlar attılar ve en önemlisi dinî kimliklere karşı kendi ulusal kimliklerini tanımlamada çıkarı olan kesimlerle ittifak kurdular. Böylelikle yukarıdan aşağıya doğru etkili olan standart bir dil, standart bir eğitim ve ortak bir kültürel miras yaratıldı ve bu daha önce devletin

58 Charles Tilly, *Avrupa'da Devrimler: 1492-1992*, çev. Özden Arkan, Afa Yayınları, İstanbul 1995, s. 77-8.

59 Tilly, *a.g.e.*, s. 78.

60 Tilly, *a.g.e.*, s. 78.

ilgilenmediği birçok alana müdahale etme hakkını beraberinde getirdi.⁶¹ Tilly'nin ifade ettiklerinden, ulus devletin homojenleştirme politikası ile müdahale alanının genişlemesinin paralel seyrettiği gerçeği ortaya çıkmaktadır. Böylelikle, yedi iklimi tevarüs ettiğini iddia eden geleneksel Osmanlı idarî ve sosyal yapısı, yerini pekişen devlete bırakmış oluyordu.

C. Mustafa Kemal ve Milli Siyaset

Akçura ile başlayan, Gökalp ile devam eden ve nihayet Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu esnasındaki ve sonrasındaki gelişmeler ve tartışmalar, Türkiye'deki siyasî Batıcılığın izleği olarak kabul edilebilir. Mustafa Kemal Paşa'nın *Nutuk*'ta ifade ettiği görüşlerde, Akçura ile Gökalp'in fikirlerinin etkisi açıkça görülmektedir. Akçura'nın uzak ama mümkün bir hayal olarak işaret ettiği millet ve milliyetçilik olgusunu, Gökalp bir üst kültür olarak temellendirmiş, Mustafa Kemal ise, Gellner'den hareketle ifade etmek gerekirse, bu üst kültürü siyasal iktidar eliyle korumaya almıştır. Dolayısıyla milliyetçilik yeni ulus devletin güvenlik ve kimlik politikasını teşkil etmiştir. Mustafa Kemal Paşa, meclisin ilk açılışından itibaren, Türkiye'nin, Türk milletinin nasıl bir siyasî prensip takip etmesi gerektiğini belirlemeye çalıştığını ifade ederken, aslında eski siyasî tarzları beğenmediğini ilan etmektedir:

“Malumdur, ki Osmanlılar devrinde, muhtelif meslek-i siyasiler takip olunmuştu ve olunuyordu. Ben, bu siyasî mesleklerin hiçbirinin, yeni Türkiye teşekkül-i siyasîsinin mesleki olamayacağına kani olmuşum. Bunu, Meclis'e anlatmaya çalıştım.”⁶²

Mustafa Kemal Paşa, Türkiye'nin nasıl bir yol takip etmesi gerektiğini belirtmeden önce, Doğu ile Batı arasındaki ilişkilerin kısa bir analizini biraz da askerî mantığı ve dili kullanarak yapmaktadır. Ona göre, “akvâm-ı şarkiyyenin, akvâm-ı garbiyyeye taarruz ve hücumu, tarihin bellibaşlı bir safhası”nı oluşturmaktadır. Atilla, Araplar ve Osmanlı Devleti örneğinde Türkler tarihin belli başlı safhalarında “Avrupa içerisine girmişler, taarruzlar ve istilalar yapmışlardır.” Doğal olarak “her taarruza karşı, daima mukabil taarruz düşünmek lazımdır.” Mustafa Kemal'e göre, Garbın, Araplara mukabil taarruzu Endülüs'te acı ve şayan-ı ibret bir felakete yol açarken, Türklere yönelik taarruzu ise Osmanlı İmparatorluğu'nu “tarihin sinesine tevdi” etmesi ile sonuçlan-

61 Tilly, *a.g.e.*, s. 78.

62 Gazi Mustafa Kemal, *Nutuk*, Türk Tayyare Cemiyeti, Birinci elli bin, Ankara 1927, s. 275.

dı.⁶³ İlginç olan, Mustafa Kemal'in bu analiz ve tespitlerinin hemen öncesinde yer alan cümlelerin, Akçura'da da gördüğümüz ve tartıştığımız üzere, Spencer, Taine ve Darwin'den derin izler taşıyor olması ve Doğu-Batı ilişkilerinin böyle bir teorik çerçeve üzerine bina edilmesidir:

“Efendiler; bilirsiniz ki, hayat demek, mücadele, müsâdeme demektir. Hayatta muvaffakiyet, mutlaka mücadelede muvaffakiyetle mümkündür. Bu da manen ve maddeten kuvvete, kudrete istinad eder bir keyfiyettir. Bir de; insanların, meşgul olduğu bütün mesâil, maruz kaldığı bilcümle mehâlik istihsâl ettiği muvaffakiyetler, maşerî, umumî bir mücadelenin dalgaları içinden tevellüt edegelmiştir.”⁶⁴

Mustafa Kemal Paşa, Milli Mücadele döneminde meclis kürsüsünde yaptığı konuşmaların birinde yine *kuvvet* ile ilgili benzer görüşler serdetmektedir:

“Zaif olan kavî olanın mutlaka mahkûmudur. İnsanlık, adalet, bütün prensipler, kaideler ikinci derecede kalır. Her şeyden evvel kuvvettir. Binaenaleyh bizim halâsımız için bize vuku bulacak muavenetler gâ-yelerimizi ihlal etmeyen, ki istiklâlin mahfuziyet için kendi kuvvetimize istinat ettiğimizi ispat etmektir.”⁶⁵

Mustafa Kemal, kurucu siyasal bir aktör olarak, siyasal yapının “güç” ve “mücadele” ekseninde şekillendiğini, iç ve dış siyaset arasında bir oranlılık olması gerektiğini ve bunun da ancak devletin gücünün iç siyasette farklı unsurlar arasında dağıtılmaması ile mümkün olduğunu vurgular:

“Garpta ve şarkta başka başka tabâyi‘ ve harsa ve emele mâlik müte-hâlif unsurları cem eden bir devletin dahilî teşkilatı, elbette asılsız ve çürük olur. O halde haricî siyaseti de esaslı ve metîn olamaz. Böyle bir devletin teşkilat-ı dahiliyesi, bilhassa millî olmaktan uzak olduğu gibi, meslek-i siyasîsi de millî olamaz. Buna nazaran, Osmanlı Devleti'nin siyaseti millî değil, fakat gayr-i vâzih ve gayr-i müstakar idi.”⁶⁶

Mustafa Kemal, Osmanlı Devleti'nin takip ettiği siyasetin milli olmaktan uzak oluşu ve tam da bu nedenle belirsiz ve istikrarsızlığa mahkum olduğu tespitleri, aslında temelde *Üç Tarz-ı Siyaset*'in bir

63 Gazi Mustafa Kemal, *a.g.e.*, s. 275.

64 Gazi Mustafa Kemal, *a.g.e.*, s. 275.

65 *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, c. I, 72. in'ikat, 25.09.1336, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1985, s. 138.

66 Gazi Mustafa Kemal, *a.g.e.*, s. 275-276.

eleştirisi olarak okunabilir. Ona göre, farklı din, mezhep ve milletleri aynı hukuk, aynı emel etrafında toplayarak güçlü bir devlet tesis etme çabası, parlak ve cazip bir siyaset gibi görünse de aslında aldatıcıdır.⁶⁷

Mustafa Kemal bütün bu eleştirilerden sonra, Yeni Türkiye'nin takip edeceği siyasetin ana parametrelerini ortaya koymaktadır. Bu, Akçura'nın "Zamanımızın tarihinde görülen umumî cereyan ırklardadır" ve Gökalp'in "Bu asır 'milliyet' asır"dır" şeklinde ısrarla vurguladıkları ve işaret ettikleri "yeni siyaset" in "turfanda ve çocukluk" devresinden kurtulup büyüdüğünü ve olgunlaştığını göstermektedir:

"Bizim vuzuh ve kabiliyet-i tatbikiyye gördüğümüz meslek-i siyasî, 'milli siyaset'tir, Dünyanın bugünkü umumî şerâiti ve asırların dimağlarda ve karakterlerde temerküz ettirdiği hakikatler karşısında hayalpe-rest olmak kadar büyük hata olamaz. Tarihin ifadesi budur, ilmin, aklın, mantığın ifadesi böyledir.

Milletimizin kavî, mesut ve müstakar yaşayabilmesi için, devletin tamamen millî bir siyaset takip etmesi ve bu siyasetin, teşkilât-ı dahiliyemize tamamen mutabık ve müstenid olması lazımdır. 'Millî siyaset' dediğim zaman, kasdettiğim mana ve medlûl şudur: Hudûd-ı milliyemiz dahilinde, her şeyden evvel kendi kuvvetimize müsteniden muhafaza-i mevcudiyet ederek millet ve memleketin hakikî saadet ve umranına çalışmak. (...) Alelîlâk tûl-ı emeller peşinde milleti işgal ve izar etmek, Medenî cihandan, medenî ve insanî muameleye ve müteakib dostluğa intizar etmektir."⁶⁸

Mustafa Kemal, alıntının ilk kısmında Yeni Türkiye'nin takip edeceği yolun adını *millî siyaset* olarak koymakta ve *millî siyasetin* sınırlarına işaret etmektedir. Mustafa Kemal Paşa'nın Birinci Meclis'te yaptığı iki konuşmadan yapacağımız aşağıdaki iki uzun alıntı, söylem değişikliğini bütün açıklığı ile gözler önüne sermektedir. Burada esas itibariyle Mustafa Kemal Paşa *Nutuk*'ta eleştirdiği siyasetleri savunmakta ve ideal bir gerçeklik olarak bunları vazetmektedir. Daha çok İttihâd-ı İslam söylemi bariz olarak öne çıkarken, yer yer Osmanlılık fikirlerinin izlerine de rastlanabilmektedir.

"Efendiler meselenin bir daha tekerrür etmemesi ricasiyle bir iki noktayı arzetmek isterim: Burada maksut olan ve Meclis-i âlinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkes değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anâsır-ı İslamiyedir, samimi bir mecmuadır. Binaenaleyh bu heyet-i âliyenin temsil

67 Gazi Mustafa Kemal, *a.g.e.*, s. 276.

68 Gazi Mustafa Kemal, *a.g.e.*, s. 276.

ettiği, hukukunu, hayatını, şeref ve şanını kurtarmak için azmettiğimiz emeller, yalnız bir unsur-ı İslama münhasır değildir. Anâsır-ı İslamiyyeden mürekkep bir kütleye aittir. Bunun böyle olduğunu hepimiz biliriz. Hep kabul ettiğimiz esaslardan birisi ve belki birincisi olan, hudud meselesi tayin ve tesbit edilirken, hudûd-ı millîmiz İskenderun'un cenûbundan geçer, şarka doğru uzanarak Musul'u, Süleymaniye'yi, Kerkük'ü ihtiva eder. İşte hudûd-ı millîmiz budur dedik! Halbuki Kerkük şimalinde Türk olduğu gibi Kürt de vardır. Biz onları tefrik etmedik. Binaenaleyh muhafaza ve müdafasiyle iştiğal ettiğimiz millet bittabi bir unsurdan ibaret değildir. Muhtelif anâsır-ı İslamiyyeden mürekkeptir. Bu mecmuayı teşkil eden her bir unsur-ı İslam, bizim kardeşimiz ve menâfii tamamıyla müşterek olan vatandaşımızdır ve yine kabul ettiğimiz esasâtın ilk satırlarında bu muhtelif anâsır-ı İslamiyye ki: Vatandaşlıklar, yekdiğerine karşı hürmet-i mütekâbile ile riayetkârdır ve yekdiğerinin her türlü hukukuna, ırkî, içtimâî, coğrafi hukukuna daima riayetkâr olduğumuzu tekrar teyit ettik. Binaenaleyh menâfiimiz müşterektir. Tahsiline azmettiğimiz vahdet, yalnız Türk, yalnız Çerkes değil hepsinden memzûc bir unsur-ı İslamdır. Bunun böyle telakkisini ve sû-i tefehhümâta meydan verilmemesini rica ediyorum.”⁶⁹

“Suret-i umumiyede prensip şudur ki, hudûd-ı millî olarak çizdiğimiz daire dahilinde yaşayan anâsır-ı muhtelif-i İslam yekdiğerine karşı ırkî, muhitî, ahlakî bütün hukukuna riayetkâr özkardeşlerdir.

Binaenaleyh onların arzuları hilafında bir şey yapmayı biz de arzu etmeyiz. Bizce kat'î olarak muayyen olan bir şey varsa o da hudûd-ı millî dahilinde Kürt, Türk, Laz, Çerkes vesâir bütün bu İslam unsurlar müşterekü'l-menfaadır. Beraber çalışmaya karar vermişlerdir. Yoksa hiçbir vakit başka bir nokta-i nazar yoktur, arzu-yı vicdani ile uhuvvetkarâne ve dindarâne bir vahdet vardır.”⁷⁰

Yine mesela Mustafa Kemal Paşa'nın meclis kürsüsünde yaptığı konuşmaların birisinde Azerbaycan ve daha sonra Kafkasya ile ilgili olarak ifade ettiği görüşlerde ırk hususiyetini değil de, İslam unsurunu öne çıkarması dikkat çekmektedir. Mustafa Kemal Paşa aynı konuşma içerisinde mücadelelerine kuvvet göndererek yardım etmek isteyen ecnebilerin bulunduğunu fakat bunu kabul edemeyeceklerini, ancak İslam olan kuvvetleri kabul edebileceklerini beyan ediyor:

“Azerbaycan istiklâlini tam manasıyla istihsal ve istirdat etmiştir, İslamdır ve bize cidden kalbi ve vicdanî rabitalarla merbuttur. Zaten it-

69 TBMM Zabıt Ceridesi, Devre I, c. I, İctima senesi I, 01.05.1336, s. 165.

70 TBMM Gizli Celse Zabıtları, c. I, 26. in'ikat, 03.07.1336, s. 72-73.

tifak yapacağız. Bizim için faidelidir. Bizi yutmak isterseler de biz onları yutarız. Farazâ Kafkasya’da İslam kuvveti kendiliğinden teşekkül etmiş. Mesela İslam kuvveti olarak bir fırka veya iki fırka suvari gelirse makbule geçer.”⁷¹

Milli Mücadele dönemi Meclis zabıtlarına baktığımızda, İslam unsuru vurgusu dönemin genel havasını yansıtmaktadır. Bunları vurgularken, “aslında, eskiden şunu söylüyordu, sonra bunu söyledi” gibi bir basitleştirmekten kaçınmak gerekiyor. Mesele, dinin şekillendirdiği anlam ve hayat dünyasının dışına çıkmanın zorluğudur. Mustafa Kemal Paşa da dönemin havasını ve psikolojisini yansıtmaktadır. Daha önce Ziya Gökalp bahsinde vurguladığımız üzere, bu söylem şimdiden baktığımızda kimilerine sıradışı gelebilir, fakat gerçekte o dönemin sıradan insanının dünya tasavvurunu yansıtmaktadır. Kırşehir Mebusu Yahya Galip Bey’in gizli celselerin birinde yaptığı konuşma da yine temsil gücü yüksek bir örnek olarak kabul edilebilir:

“Bize Avrupa müstebit hükümetlerinin bu kadar tecavüzünün, bu kadar zulüm ve tasaddüsünün sebebi nedir? Bendeniz muhakememde böyle buluyorum ki bizim Müslümanlığımız, onların Hıristiyanlığıdır. Hatta buna misal olarak şu Harb-i Umumi’yi göstereceğim. Harb-i Umumi’ye biz istiklâliyetimizi, mülk ve milletimizi muhafaza etmek için girdik. Hiç kimseye taarruz etmek için girmedik. Bize tecavüz ediyorlardı. (...) Muzafferiyeti istihsal için her lazım olan şeyi yapıyorlardı. (...) Fakat bizim hayatımızı elden almak cüretine kadar ilerlemişlerdir. Niçin? Müslüman olduğumuz için. Başka bir şey için değil.”⁷²

Aktar’ın, Cumhuriyet’in kuruluşu sırasında düşünülen yeni hedefin, Osmanlı patrimonyal egemenliğinin yapısını tümüyle ortadan kaldırıp, yerine Batı’dan kopya edilmiş yasal ve akılcı bir egemenlik yerleştirmek⁷³ olduğu vurgusu, Mustafa Kemal’in *milli siyaset* tanımına açıklık kazandırmaktadır. Yine Aktar’ın, bu ikili sürecin ikinci bir evrede birleşerek ulusal bir süreci doğurduğu; ulusun (millet) başlangıçta bu süreci doğuran basit bir araç olarak düşünüldüğünü fakat sonra “cumhuriyetçi söylemin özü ya da yasal egemenliğin tek meşru alanı haline”⁷⁴ geldiği şeklindeki ifadesi bu bağlamda ele alınabilir. *Milli siyaset* tanımında özellikle sınırların neler olduğunun vurgulan-

71 TBMM Gizli Celse Zabıtları, c. II, 72. in’ikat, 25.09.1336, s. 139.

72 TBMM Gizli Celse Zabıtları, c. I, 131. in’ikat, celse 4, 22 Kanunusani 1337, s. 337.

73 Cengiz Aktar, *Türkiye’nin Batılaşması*, çev. Temel Keşoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 46.

74 Aktar, *a.g.e.*, s. 46.

ması, eski siyasî tarzların bünyelerinde taşıdıkları “evrensellik” iddialarından vazgeçtiğini göstermektedir. Aktar bu meseleyi şu şekilde yorumlamaktadır:

“Geçen yüzyıl sonu radikal Jön Türk muhalefesinde olsun, cumhuriyetçi söylemde olsun, devletin bekâsının tehlikeye düşmesi ve düzenin bozulmasının nedenleri, bu konuda koyulan teşhisler, Osmanlı İmparatorluğu’nu ve onun Müslüman unsurunu belirleyen iki evrenselliğe işaret ediyor: İslamlık ve İmparatorluk.”⁷⁵

Aktar, “bu iki yerleşik evrenselliği aşmanın çaresi” olarak “Batılılaştırma”nın düşünüldüğünü ve buradan hareketle Türk çağdaşlaşmasına bakıldığı zaman toplumu biçimlendirme pratiği olarak, özellikle “geriye dönük ve geleneksel farklılık ve toplumsallıkların gayrimeşru ilan” edildiğini vurgulamaktadır.⁷⁶ Ayrıca, Türklük siyasetinin evrenselci iddiaları da benzer tutumla karşılaşıyor. Mustafa Kemal’in, Türkiye sınırları dışındaki Türkî coğrafyayı hedefleyen ve bu anlamda “evrenselci” iddialar taşıyan Panturanizme yönelik eleştirileri, Türklüğün *milli siyaset* dahilinde ehlileştirileceğinin veya ehlileştirilmesi gerektiğinin işaretleri olarak kabul edilebilir. Böylece bu yeni durum, İslam’ın evrenselliği ile Batı uygarlığının evrenselliği arasında bocalamanın kaçınılmazlığına işaret etmektedir:

“Çağdaşlaşma böylece, geleneksel toplumsal pratiklerin merkezkaç düzensizliklerinin, başkaldırma eğilimlerinin gayrimeşru kılınp, yerlerine İslam diniyle Batı uygarlığı gibi birbirine zıt iki mükemmel evrensellik arasında bocalayan, düşüncede var olan, ama konuşulan dil dışında içi kof, ille de uyumlu bir uygar millet ve onun doğal uzantısı milli yardım ekonomisinin yaratılmasıdır.”⁷⁷

Mustafa Kemal’in *milli siyaset* ile Türkiye sınırları dahilinde yer alan “millet ve memleketin hakiki saadet-i umranına” çalışacaklarını ifade etmesi, özellikle son dönem Osmanlı aydınlarının devleti kurtarma veya imparatorluğu ayakta tutma siyasetlerinin yerini, toplumun modernleştirilmesi ve modernleştirilmesi emeline bıraktığını göstermektedir. Bundan sonra siyasal aktörler eliyle yürütülecek olan bütün politikalar, “muasır medeniyet” seviyesine çıkmak doğrultusunda olacaktı ve bu aynı zamanda Türkler için zorunlu bir gelecek demektir. Tercih ve hedef olarak kültür değil de medeniyetin seçilmiş olmasının ayrıca üzerinde önemle durulması gerekmektedir.

75 Aktar, *a.g.e.*, s. 14.

76 Aktar, *a.g.e.*, s. 15.

77 Aktar, *a.g.e.*, s. 15-16.

Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu için 20. yüzyılın ilk çeyreği, çarpıcı değişimlerin, devinimlerin, kopmaların olduğu bir dönemdir. II. Meşrutiyet'in ilanı ve hemen 9 ay sonra II. Abdülhamid'in hal'i, İttihat ve Terakki'nin iktidara gelmesi, Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı, Sarıkamış faciası, Anadolu'nun işgali bu evrede yaşandı. 1789 Fransız Devrimi'nin etkisiyle başlayan milliyetçi hareketler, ilk olarak 19. yüzyılın ilk yarısında Yunanistan ve Sırbistan-Karadağ'ın, 20. yüzyılın başlarında ise önce Balkanların ve hemen akabinde de Arap yarımadasının imparatorluktan kopmasına yol açtı. Bu coğrafi küçülmeler ve toprak kayıpları siyasî iktidarın yapısını dönüştürdü ve aynı zamanda yeni siyasî arayışlara ve fikrî yönelişlere meşru bir gerekçe oluşturdu. Bütün bu acı ve ağır tecrübeler, Türkiye'nin günümüze değin süren kimlik siyasetini derinden etkiledi. Bu sürecin sonucunda siyasal aktörlerin arzuldıkları kimlik ve kabul ettikleri siyaset büyük ölçüde milliyetçilik oldu. Türkiye'de Batıcılık cereyanı etkisiyle ortaya çıkan milliyetçilik, imparatorluktan ulus devlete geçişte ortaya çıkan siyaset yapma biçimlerini ya derinden etkilemiş ya da o siyaset biçimlerinden biri olmuştur.

Gellner, geçen yüzyılı ulusçu zorunluluğu yerine getirmek için, siyasal ve kültürel sınırların değişikliğe uğradığı çalkantılı bir intibak çağı olarak nitelendirmektedir. Yöneticilerin gönül rahatlığıyla topraklarından vazgeçemediğini, oysa siyasal sınırlar değiştikçe mutlaka bir tarafın kayba uğrayacağını iddia etmektedir. Bunu da insanın bağlı bulunduğu kültürün değişmesinin çoğu kez çok acı veren bir tecrübe olmasına bağlamaktadır. Gellner modelinden, tarihî gerçeklerin doğruladığı üzere, bu geçiş çağının şiddet ve çatışmaya mahkum olduğu sonucunu çıkarmaktadır.⁷⁸ Özellikle Gellner'in siyasal ve kültürel sınır değişikliğinin insanlarda yarattığı acı tecrübe vurgusu son dönem Osmanlı aydın ve devlet adamlarının genel hal ve arayışını özetler niteliktedir. Akçura, Gökalp ve Mustafa Kemal'in yeni siyaset arayışları da bu çerçevede ele alınabilir.

Hayatının son demlerinde yüzyılın bütün yıkım ve şiddetine tanıklık etmiş ve yorulmuş bir ruh haliyle, *NPQ* dergisine verdiği mülakatta Isaiah Berlin bu meseleyi başka bir perspektiften çarpıcı bir şekilde dile getiriyor. Berlin'e göre, Huxley'in *Yeni Dünya*'sı belki de yüzyılın sonunda, sonu gelmez etnik şiddete, milliyetçi rekabete bir cevap olarak kısmen kurulabilecek. Tek sistem, tek varoluş modeline rağmen, er ya da geç birisi isyan edecek ve çevresinden 'kıpırdama/genişleme ala-

⁷⁸ Gellner, *a.g.e.*, s. 80.

nı' isteyecektir. İmparatorlukların bu yüzyıldaki çözümü, kendi ölümleri pahasına da olsa, hep bir anlık özgürlük solumak isteyenler ile 'kıpırdama alanı' isteyenlerin eseridir.⁷⁹ Afro-avasya dünya ana kıtasının stratejik ve ekonomik merkezî hattında doğan ve bir taraftan buradaki geçiş noktalarını elinde tutan diğer taraftan ise burada daha geçen bütün medeniyetlerin birikimini tevarüs ettirdiğini iddia eden Osmanlı İmparatorluğu⁸⁰ 19. yüzyıldan itibaren 'kıpırdama alanı' isteyenlerin başkaldırısına maruz kaldı ve bu da çözülme sürecini hızlandırdı. Akçura, Gökalp ve Mustafa Kemal'in ifade ettikleri üzere Osmanlı Devleti bu çözülmeyi önlemek için yeni siyaset tarzları uyguladı. Osmanlılık ve İslamlık siyasetleri böyle bir gerekçeden neşet etti. Yeniden hatırlamak gerekirse Akçura, Osmanlılık siyasetinin beyhude, İslamlık ittifadının başarısız olduğunu, Türklük siyasetinin ise bundan sonra siyasetin ırklar üzerinden şekilleneceği öngörüsünden hareketle yeni dönemde daha belirleyici olacağını işaret etmişti. Gökalp de Akçura'nın işaret ettiği iki şeyi, Batıcılık ve Türklüğü, daha belirgin olarak öne çıkarmış ve "dine müstenid olan beynelmileliyetler yerine ilme müstenid hakikî bir beynelmileliyet" in kaim olacağı öngörüsünde bulunmuştu. Mustafa Kemal ise, Osmanlılık ve İslamlık gibi eski siyasetleri reddedip Akçura ve Gökalp'in işaret ettikleri yeni siyaseti "milli siyaset" adıyla belirginleştirip, öne çıkarmıştı. Mustafa Kemal'in özellikle *Panturanizm* eleştirisi Akçura ve Gökalp'ten farklı bir milliyetçilik tasavvuru olduğunu göstermektedir. Her üç ismin milliyetçilik algılayışlarındaki nüansın bir sebebini de, Akçura'nın tarihçi, Gökalp'in sosyolog, Mustafa Kemal'in asker ve siyasetçi olmasında aramak gerekmektedir.

Dolayısıyla milliyetçilik yeni durumun korunma ihtiyacının zorunlu ve meşru bir sonucu olarak algılanacaktı. Buna göre, milliyetçi dilin beraberinde getireceği yeni üst kültürü yaban türlerin saldırısından ancak siyasal iktidar eliyle milliyetçiliğin kendisi koruyabilirdi. Böylelikle milliyetçilik, İttihad ve Terakki ile başlayan ve Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra devam eden süreçte arzulanan yeni bireyin kimlik ve güvenlik ihtiyacını karşılayacaktı. Smith'in milliyetçiliği modern dünyada 'ben kimim' sorusunun bir arayışı olarak vurgulaması bu an-

79 Isaiah Berlin, "Volkgeistin Geri Dönüşü: İyi ve Kötü Milliyetçilik", *NPQ* Editörü Nathan Gardels ile mülakat, 1991, *Yüzyılın Sonu* kitabı içinde çev. Belkıs Ç. Dişbudak, Koç-Unisys Yayınları, İstanbul 1996, s. 93-94.

80 Bu konuda bkz. Ahmet Davutoğlu, "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sy. 7 (1999/2), s. 1-63.

lamda hayli önemlidir.⁸¹ Kimlik, güvenlik ve özgürlük ihtiyacından yola çıkan milliyetçiliğin, aynı zamanda başkalarının kimlik, güvenlik ve özgürlük ihtiyaçlarını yok sayan/eden bir araca dönüşmesinin ortaya çıkardığı keskin çelişki üzerinde durmak gerekir. Kimi yorumcular, milliyetçiliğin bu tür keskin çelişkilerini geçiş dönemine özgü bir şey olarak kabul ediyor ve oturmuş bir toplumda bu çelişkinin olamayacağı ve uysallaşacağı kehanetinde bulunuyor. Eagleton'ın, Raymond Williams'ın bir romanındaki Afrikalı kahramanın ağzından aktardığı, milliyetçiliği sona erdirmenin tek yolunun ona sahip olmak ve hissetmek olduğu; aksi halde iddia etmeyi başaramama ya da çabuk vazgeçme durumunda diğer uluslar tarafından yalnızca kandırılmış olunabileceği iddiası⁸² bütün milliyetçi söylemlerin meşru gerekçesini ortaya koymaktadır. Milliyetçilikten muzdarip olanların, kurtuluş olarak yine milliyetçiliğe sarılmaları dayanılmaz bir çelişki örneğidir. Tam da bu nedenden dolayı, milliyetçilik “olanaksız bir ironiye dahildir.” Yine Eagleton'ın, milliyetçi mücadelenin sonunda yıkmayı umut ettiği metafizik kategorilerin içine düşmek zorunda olduğu tespiti de bu ironinin belirtisi olarak ele alınmalıdır.

Geçmişte tarihsel ve siyasal şartlar veya zorunluluklardan kaynaklanan bir tercihi bütün yönleriyle analiz etmemiz, dönemin sosyal ve siyasal yapısını doğru şekilde ortaya koyacak sorular sormamız ve bunların yanı sıra toplumsal ve kültürel sabite, değişim ve farklılaşmalar ile siyasal aktör ya da entelektüellerin zihin dünyaları arasındaki bağı mütalaa etmemiz gerekmektedir. Böylelikle genel geçer sahte genellemelerden kaçınıp bugün için doğru ve anlamlı neticeler çıkarmış oluruz. O zaman belki dönemsel siyasal tercihlerin bir kader olmadığını da öğreniriz.

81 Anthony D. Smith, *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, 2. bsk., s. 36.

82 Terry Eagleton, “Milliyetçilik: İroni ve Bağlılık”, *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın* içinde, çev. Ş. Kaya, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1993, s. 25.