



Millî Veli Yaratmak "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" Üzerine Farklı Bir Okuma Denemesi

*Creating a National Saint
A Distinctive Reading of the Early Mystics in Turkish Literature*

Doç. Dr. Yahya Kemal TAŞTAN*

Özet

Türkiye'de milliyetçilik konusunda mebzul miktarda yayın bulunmakla birlikte söz konusu yayınlar çoğunlukla siyasî yahut ideolojik konulara yoğunlaşmışlardır. Oysa Türkçülüğün "büyük anlatıları" olarak adlandırılacak edebî eserler ve incelemelerin modern Türk kimliğinin oluşumundaki yerini inceleyen çalışmalara neredeyse hiç rastlanmamaktadır. Milliyetçiliğin büyük anlatılarını incelemeden onun kaynağını ve içeriğini anlamak mümkün değildir. Bu husus aynı zamanda entelektüel bir hareket olan milliyetçiliğin yönelimlerini anlamanın önünde de büyük bir engel oluşturmaktadır. Bu makale Türkiye'de millî kimliğin yaratılmasında güdüleyici bir etkisi bulunan tarih ve edebiyat yazımının modern bir icadı olan Ahmed Yesevî mitini, dönemin siyasî, fikrî gelişmeleri ışığında ele almakta, edebî ortaçağcılık kavramıyla millî bir velinin nasıl yaratıldığını incelemektedir.

Anahtar kelimeler: Milliyetçilik, edebî ortaçağcılık, veli miti, Ahmed Yesevî, Ziya Gökalp, İttihat ve Terakki, Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar

Abstract

Despite the presence of a large body of literature on Turkish nationalism, the mainstream studies have mostly focused on its political or ideological dimensions. There are only few studies in the field which scrutinize the roles of literary works and reviews as the components "Great Narratives of Turkism" in the formation of modern Turkish identity. In fact, it is not possible to understand the origin and content of nationalism without examining these "Grand Narratives." This neglect is also a major obstacle to understanding the nationalist orientations as a part of the intellectual movement. With a conceptualization of the Ahmed Yesevî myth as a modern invention of historiography and literary scholarship, this article suggests that this myth gave a strong spur to the formation of Turkish national identity. Considering the influence of political and ideological environment on this process, it specifically analyzes how a national saint is created through the concept of literary medievalism.

Keywords: Nationalism, literary medievalism, the myth of saint, Ahmed Yesevî, Ziya Gökalp, Committee of Union and Progress, Fuad Köprülü, Early Mystics in Turkish Literature.

"Biz Urum Abdallarıyız
Maksudumuz yârdır bizim
Geçtik ziyet kabâsından
Gencînemiz erdir bizim"
Balım Sultan

Milliyetçilik ideolojik, sosyopolitik ve sembolik yönleri bulunan ve bu üç unsura göre farklı biçimlerde tanımlanan bir olgudur. O, her şeyden önce insanlığın tarihî açıdan milletlere bölündüğünü ileri süren ve bu milletlerin nasıl tanımlanması gerektiğini ele alan soyut bir ideolojidir. İlgî merkezine milleti yerleştiren ve onu savunan milliyetçiliğin üç esas amacı olduğunu ileri sürmek mümkündür: millî birlik, bağımsızlık ve kimlik. Bu üç unsur yeteri derecede gelişmemiş ise orada bir milletten bahsetmek güçtür. Öyle ise öncelikli uğraş, bu üç amacı gerçekleştirmeye yönelik kavramları ve sembolleri icat etmektir. Nitekim hemen bütün milletleşme ve millî-devlet süreçlerinde bu üç unsurun geliştirilmesine uğraşılmış; siyasî, içtimaî ve iktisadî projelerin uygulamaya konulmasıyla bir millet yaratılmaya çalışılmıştır. Ancak millî kimliğin yaratılmasında etkili olan bir başka amil vardır ki, o da siyasî projelerin tamamlayıcısı ve belki de kimlik ediniminin, milliyetçi literatürle ifade etmek gerekirse, millî şuur ve intibahın en güçlü aracı olan kültürdür. Millet yaratımı ve millî-devlet projelerinin hiçbirisi kültür politikaları olmadan ayakta duramamıştır ve esasen kitleleri siyasî bir varlığa, milletin öznesine dönüştüren de kültürel ve entelektüel çabalar olmuştur. Bu sebeple milliyetçilik, yalnız siyaset dünyası ile sınırlı bir olgu değildir. O her şeyden önce milletlerden müteşekkil dünyada bireylerin bakış açılarını ve sembolik sistemlerini şekillendiren kültürel ve entelektüel niteliklere de sahip bir bilinçlenme hâlidir. Millet inşası, ancak kolektif anlatılar icat etmek, etnik farklılıkları homojenleştirmek ve muhayyel bir cemaatin ideolojisini yurttaşlara benimsetmekle mümkün olabilir. Bu da millî devletin organik aydınları sayesinde mümkündür. Bütün milletleşme hareketlerinde rastlanılan organik aydınlar, hükümrânın memuru ve üstyapının bekçileri olarak siyasî ve içtimaî kimliklerin yaratılmasında önemli işlevler üstlenirler.

I. Milliyetçilik ve Tarih Yazımı

Siyasî bir mühendisliğin ürünü olan millet oluşumu; kültür aracılığıyla, bir diğer ifadeyle millî kültür veya millî kimliğin icadını mümkün kılacak tarih, edebiyat, filoloji, folklor yaratımıyla gerçekleşebilir. Gregory Jusdanis'in vurguladığı gibi, Herder'den itibaren dil ve edebiyatın milletle bir tutulması Avrupa'da milliyetçi düşüncenin belirleyici özelliği olmuştur. Dil, bir milletin tekilliğinin en derin ifadesi olarak düşünülmüş; edebiyat da millet denilen siyasî ve kültürel birliğin üyesi olan insanların, kendilerini yansıttığı bir "hayalî ayna" gibi değerlendirilmiştir. "Hem bir milletin tezahürü hem de millet-oluşturma sürecinin bir parçası olan edebiyat kültürü, millet olarak bütünlüklerini pekiştirmek ve modernliğe hazır olduklarını göstermek isteyen etnik cemaatler için vazgeçilmez önem taşımıştır" [Jusdanis 1998: 76].

Bir millî topluluk eğer "müşterek kültür"e sahip olmakla tanımlanacaksa o hâlde fertleri aynı duygu dünyası etrafında bir araya getirecek standart bir dil, kolektif hatıraları canlandırarak edebî ve tarihî anlatılar milliyetçiliğin *sine qua non*'udur. Zira millet, fizikî sınırları haricinde mental sınırlarını da genişletmek zorundadır. Millî şuuru uyandırmak, zihni sınırları genişletmek; bir bakıma yerel dile edebî ve resmî nitelik kazandırarak onu işlevsel hale getirmek, millî edebiyat yaratmak ve tarihi yeniden yorumlamak demektir. Ferdin bir millete mensubiyyetinin farkına varması kendisiyle müşterek dil, edebiyat ve tarihe sahip muhayyel cemaatin varlığını hissetmesiyle mümkündür. Kitleleri millet adına savaşmaya davet için onları ancak

anlayabilecekleri bir dille çağırarak gerekir. Benedict Anderson, Avrupa'da milletlerin yerel dillerin klasik dillerle, bilhassa Latinceyle eş düzeye gelmesinden sonra ortaya çıktığını; krala yahut kiliseye bağlılığın yerini dilin yarattığı millet denilen "derin ve yatay yoldaşlık"lara bıraktığına dikkat çekmektedir. Üstelik "milliyetçiliğin yeni orta sınıf kökenli entelijensiya zümresini tarihe davet etmesi ve bu daveti de onların anlayabileceği bir dilde yazmış olması gerekmektedir" [Anderson 1995: 86].

Milliyetçi ideoloji, milletin kültürü ile ayrıntılı bir uğraşıya ihtiyaç duyar. Bu uğraşlar ile amaçlanan millî tarihin yeniden keşfi, filoloji ve leksikografi gibi disiplinlerle millete özgü anadilin canlandırılması, edebiyat ile milletin işlenmesi, folklor ve halk şarkılarını da kapsayan sanatların yeniden değerlendirilmesidir. Milliyetçi akımlarla ilişkili kültürel, edebî dirilişler ve benzer çeşitli faaliyetler milliyetçi coşkuyu arttırarak bir şuurlanmaya yol açarlar. Bu faaliyetler daha ziyade edebî topluluklar, tarihî araştırmalar, kültürel birlikler ile ortaya çıkar. Milliyetçilik fikri her ne kadar diğer ideolojilerde rastlandığı gibi, büyük düşünürlerden/peygamberlerden yoksunsa da her biri kendi milletlerinin kimliklerini ve sembollerini temsil eden, enerjilerini onu keşfetmek için harcayan pek çok münevver, müellif, sanatçı, şair, tarihçi, dilbilimci, folklorcu ve eğitimciye kucak açmış; milletlerin oluşumunda onlara etkin bir rol vermiştir. Milletleşme sürecini yaşayan halkların entelektüelleri, millî bir edebiyat üretmek adına bilinçli çaba sarf etmişlerdir. Bu durum, milliyetçiliğin öne sürdüğü sosyo-kültürel kimliğin popüler bir nitelik kazanmasını sağlamıştır.

Miroslav Hroch'un milletlerin oluşumunu üç aşamalı bir süreç olarak değerlendiren yaklaşımı, modern zamanlarda milliyetçiliğin ortaya çıkışında tarih, edebiyat, folklor ve dil çalışmalarının anlaşılması açısından önemli veriler sunmaktadır. Hroch'un milletin teşekkül sürecinde "akademik ilgi" olarak adlandırdığı *A aşaması*'nda entelektüeller, unutulmuş bir milletin dilini, kültürünü, tarihini ve geleneklerini keşfederek onu yeniden yaratırlar. Tarihçiler, filologlar, sanatçılar, besteciler, şairler, romancılar gibi entelektüeller, milliyetçi hareketlerin ve uyanışların temsilcisi olur; yeni toplumsal kimliklerin yaratılmasında rol alırlar. Hroch'un vatanperver duyguların tahriki ve kitlesel bir milliyetçi hareketin doğuşu dediği *B aşaması*'nda küçük bir muhalif grup, siyasî meselelerle ilgilenerek millî bilinci uyandırmaya ve millî davayı halk arasında yaymaya çalışır. Vatanperverler, yönlendirmeleri ile baskı altındaki halkı etkileyerek onlara hükümdara bağlılıktansa milletin mensubu olmaları gerektiği fikrini telkin etmeye gayret gösterirler. *C aşaması*'nda ise, artık nüfusun büyük bir kısmı siyasî bir projeye dönüşen millet sayesinde biçimlenmiştir [Hroch 2000: 23-30].

Kitlesel milliyetçi hareketlerin doğuşu, her devletin ve toplumun yaşamadığı bir hadisedir. Millî bağımsızlık hareketleri, bu son aşama üzerinde etkili olan en önemli unsurlardan biridir. Nitekim Türkler, *Millî Mücadele* ile böyle bir kitlesel milliyetçi hareketi yaşamış; Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile milliyetçilik, siyasî ve içtimai gelişmelerin belirleyicisi olmuştur. Ne var ki yaşadığı bu gelişmeler ve kültürel dönüşümler sebebiyle Türk milliyetçiliği, yavaş ve gecikmiş bir biçimde ilerlemiş; yukarıda bahsedilen aşamaları kimi zaman iç içe, kimi zaman da birbirinden kopuk surette yaşamak zorunda kalmıştır. Gecikmişliğin ve özellikle 1908 sonrasında imparatorluğun yıkımını hazırlayan olayların etkisiyle, Türk milliyetçiliğinin her aşaması bir sonrakine sarkarak yürümüştür. Türkçülüğe duyulan akademik ilgi için her ne kadar Tanzimat dönemi bir milat olarak kabul edilebilirse de 1908 sonrasında müşterek hafıza, kültür, dil bağları ve vatandaş profilinin yaratılması konularında ilmî üretime ihtiyaç devam etmiştir. Üstelik yeni dönemde *pozitivizm* ve sihirli bir araç olarak kabul gören *ıçtimaiyat* (sosyoloji) sayesinde toplum projeleri, eskisine nazaran farklı bir içerik de kazanmıştır. Bilimin, ilerlemenin ve aklın mutlak hakikat kabul edildiği bu dönem; geleneksel değerlerin sorgulanması ve yeniden yo-

rumlanması, yeni toplumsal kimliğe rasyonel bir nitelik kazandırılmaya çalışılması ile dikkat çekmektedir. Bu sebeple 1908 sonrası Türkçülük cereyanı hem soğukkanlı bir biçimde ilmî çalışma yapacak münevverlere, hem de toplumun millî bir kitleye dönüşmesi için gerekli heyecan düzeyine ulaşmasını sağlayan ajitasyonu üretecek kişilere aynı derecede ihtiyaç duymuştur [Köroğlu 2010: 104].

Bir milletin varlığını sürdürmesi, sembollerin ve milliyet düşüncesinin var olmasına bağlıdır. Kültürel ve fikrî alana hâkim olan, bu soyut düşünceleri değiştirme ve dönüştürme gücüne de sahiptir. Siyaset ve aydın ilişkisini bu bağlamda düşünmek ve onun dönüştürücü gücünü siyasî, kültürel projelerle birlikte değerlendirmek gerekir. Ziya Gökalp, siyasetçi ile bilim adamı arasında fark olmakla birlikte neticede ikisinin de gerçekliği bulmak noktasında birleştiği görülmektedir. Kimi zaman bilim ve kültür adamı da, doğru siyasî hükümler verebilir. Aslında bilim ve kültür adamları siyasete bilfiil karışmasa da memlekette, bütün mefkûrelerde ortak olan siyasî sistem hangisi ise ona, kendi ilmî sistemleriyle, kalemleriyle, lisanlarıyla ve kalpleriyle yardımcı olmaya çalışırlar/çalışmalıdırlar. Gökalp, siyaset ile bilimin milleti yeni bir hayata sokmağa çalışan iki müceddid ve nâzım olduğuna dikkat çekmektedir. "Hükümet teşkilâtı vasıtasıyla iyi kanunlar yapmağa çalışır. İlim, pedagoji teşkilâtı vasıtasıyla, ferdi vicdanlarda vazife duygusunu hâkim kılar. İkisi de içtimaî bir inzibat tesisine çalışırlar. Birincisi hukukî bir inzibat, ikincisi ahlâkî bir inzibat vücuda getirmeğe uğraşır" [Ziya Gökalp 1977: 33]. Buna bakarak milliyetçi literatürün göz önünde bulundurulması gereken niteliğinin, çoğunlukla aydınların, bürokratların ve resmi kurumların bakış açısıyla yazılmış belli bir iktidar ilişkisi içindeki anlatılar olduğu ileri sürülebilir. Aydınlanmadan devşirilen büyük anlatılar, millî tarih yazımında da önemli bir yer tutmaktadır ve asıl amaçları türdeş bir kimlik yaratımını mümkün kılmaktır. Dil, folklor, edebiyat bu amaçla kullanılırken kimi zaman tarihî şahsiyetlerin, bu anlatılarda millî vasıfları haiz bir kimlikle yeniden icat edildiği de görülmektedir. Köprülü'nün Türkistan sahasından Ahmed Yesevî ve Anadolu coğrafyasından Yunus Emre arasında kurduğu münasebetin ve eserinde benimsediği üst anlatının İttihatçıların Türkçülük siyasetini benimsedikleri, Avrupa-yı Osmanî ve Afrika-yı Osmanî'nin kaybindan sonra Anadolu'yu *vatan-ı aslî* olarak değerlendirdikleri dönemde kaleme alınması bir tesadüf olabilir mi? Anadolu temelinde bir kimlik yaratmak isteyen İttihatçıların, Cihan Harbi arifesinde başlattıkları Alevî, Bektaşî, Tahtacı, Nusayrî toplulukları ve Ahî teşkilatına ilişkin saha araştırmalarıyla Ahmed Yesevî ve Yunus Emre üzerine kurulan büyük anlatı arasında bir münasebet var mıdır? Anadolu coğrafyasında uzun zaman önce unutulmuş Yesevî isminin yeniden hatırlanması bilinçli bir tercih midir? Orta Asya ile Anadolu arasında kurulmak istenen münasebet dolayısıyla Yesevî ve Yunus'un ilişkilendirilmesi ne manalara gelmektedir? İttihatçıların Cihan Harbi sırasında benimsedikleri Türkçülük politikasıyla bu büyük anlatı arasında nasıl bir ilişki vardır? Nihayet tarihî hakikat, millî kurgu adına nasıl ve ne ölçüde tahrif edilebilir; gelenek inşa edilirken hangi araçlardan faydalanılır?

İttihatçıların yaşanan kayıplardan sonra kendilerince *kapalı kutu* olarak gördükleri Anadolu'yu yakından tanımak için giriştikleri gayret, bu soruları akla getirmektedir. Nitekim bu kapalı kutuyu açmak, Anadolu'yu yakından tanımak için birçok kişi tetkik maksadıyla Anadolu içlerine gönderilmiş; Muhacir ve Aşair Müdürlüğü tesis edilmiştir. Anadolu'ya araştırma maksadıyla gidenlerin İttihat ve Terakki Merkez Komitesi'ne sundukları raporlarından, yeni dönemde yaratılması düşünülen siyasî kimlik ve Ahîlik örneğinde olduğu gibi iktisadi politikalar için faydalanılmak istendiği açıktır. Bu raporlardan bir kısmı yayımlanmış olmasına karşılık diğer bir kısmı ise henüz gün ışığına çıkmamıştır. İttihatçıların bu gayretleri ile Köprülü'nün bugün bile kült kabul edilen *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eseri arasında bir münasebet olduğuna kuşku yoktur. Nitekim İsmail Görkem, Alevî-Bektaşî, Nusayrî ve Ahî zümrelerini araştırmak için

görevlendirilen Baha Said'in raporlarıyla Köprülü'nün tetkikleri arasındaki münasebeti bütün vuzuhuyla ortaya koymaktadır [Görkem 2000: 43-49].

Türkiye'de *halkiyat* (folklor), edebiyat tarihçiliği, tarih yazımı, linguistik çalışmalar ve sosyoloji ile Türkçülük fikrinin birbirine paralel geliştiği nazarıdikkata alınırsa, İttihat ve Terakki Partisi'nin iktidara hâkim olduğu dönemde yapılan çalışmaları parti politikaları ve ülkenin yaşadığı siyasî, içtimaî, iktisadî ve kültürel gelişmeler ışığında değerlendirmek zarureti doğar. Söz konusu çalışmalarda milliyetçilik fikri belirgin olmakla birlikte esas gâyenin devleti yaşatma endişesi olduğu görülür. Zira Alevî, Bektaşî, Nusayrî gibi zümreler yanında Ermeni topluluğunu da tetkik maksadıyla görevlendirilmiş kimseler vardır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin başlıca ideoloğu olan ve çevresinde geniş bir münevver kitleyi toplayan Gökalp, bütün bu tetkiklerin arkasındaki isimdir ve Türkçü toplum projesi onun eseridir. Antonio Gramsci'nin iktidarla yakın münasebette bulunan münevver zümreyi ifade etmek için kullandığı "organik aydın" mefhumunun İttihatçılardan erken Cumhuriyet dönemine uzanan süreçte bilim ve siyaset üretimi ilişkisi açısından anlamlı olduğu; Gökalp ve müridi addedilen Köprülü'nün bu meydana değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserini ve siyasîlerin millet projesini anlamak için organik aydın mefhumunu, İttihatçıların politikaları bağlamında değerlendiren bu çalışma, 19. yüzyılda hemen bütün millî devletlerde örneğine rastlanılan millî aziz/veli yaratımını siyaset ve tarih yazımı ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır.

II. İttihat ve Terakki'nin Organik Aydınları

Siyasî praksisin filozofu olarak bilinen Antonio Gramsci, siyaset ve düşünce hayatında önemli roller yüklediği aydınları, "geleneksel" ve "organik" başlıkları ile tasnif eder. Buna göre ilerlemeyi esas alan her yeni sınıf, yeni içtimaî düzeni teşkilatlandırmak maksadıyla hâkim güçle yakın münasebeti olan organik aydına ihtiyaç duyar. Toplumdaki hâkim zümreye bağlı bir sınıf teşkil eden aydın, hükümetin memuru, toplumsal değerlerin bekçisi ve nihayet dönüş-türücüsüdür. Siyasî ve içtimaî değişimlerle birlikte ortaya çıkan organik aydın, yeniliğin sözcülüğüne soyunarak öncü ve meşrulaştırıcı bir rol oynar. Başta kültürel ve fikrî olmak üzere, hemen her alanda faaliyet gösterme eğiliminde olan organik aydın, siyasetle yoğun bir ilişki içindedir. En önemli görevi, siyasî ve içtimaî projelerin sözcülüğünü yaparak topluma bilinc aşılacak ve toplumun homojenleşmesini sağlamaktır. Sindirilmesi zor her ideoloji, onlar tarafından popülerleştirilerek bu ideolojiyi benimseyen kitlenin homojenleştirilmesi amacıyla kullanılır. Buna mukabil geleneksel aydın geçmişten gelen tarihî, içtimaî şartlar ve ananelerle şekillenmiştir. Genellikle köylü ve küçük esnaf kitleleriyle ilişkilidir; eski toplum yapısını sürdürür ve değişimle birlikte ortaya çıkan yeni sınıflarla organik bir bağ kuramaz. Organik aydını geleneksel toplumlarda rastlanılan aydın tipinden ayıran en önemli vasfı, dönüştürücü kimliği ve yeni sınıfların sözcüsü olmasıdır. Başlıca görevi, halkın geleneksel kültüre olan bağımlılığını yıkarak onu kendi öz kültürüyle barıştırmak ve böylece bütün kitle için gerekli olduğuna inanılan zihni ve ahlakî reformu gerçekleştirmektir. Bu sebeple aydınlar, radikal dönüşümü hedefleyen toplumsal hareketlerin gerçekleşmesini sağlayacak en önemli gruptur; topluma hem bilmediklerini anlatır hem de değişim ve dönüşümün istikametini belirler [Gramsci 1986: 17-18; Bağla, 1977: 84].

II. Meşrutiyet döneminde Ziya Gökalp'in bilim ve siyaset çevrelerindeki nüfuzu için açıklayıcı olan organik aydın, yaratılmak istenen yeni toplumsal kimlik ve projelerde onun etkisini ortaya koymak bakımından anlamlıdır. Nitekim bu etki yalnız siyasî çevreyle sınırlı kalmamış; entelektüel çevrelerde de varlığını baskın biçimde hissettirmiştir. *İctimayat* bilimini

Dârülfünûn'a sokarak yeni bir çağır açtığı gibi tarih, edebiyat, folklor, dinler tarihi, hukuk sahaslarında ortaya koyduğu usûller, tasnifler ve açıklamalarla da bu nüfuzunu göstermiştir. Gökalp'in kaleme aldığı yazılar ilmî olmaktan öte getirdiği metot, tasnif ve çevresine anafikir vermesiyle değerlendirilmelidir. Esasen o, Jön Türklerin imparatorluğun tüm sorunlarını çözeceğine inandığı sosyolojiyi, bilim ve siyaset sahasına uygulamış; Türkiye'de sosyal bilimlerin sistemleşmesini sağlamıştır. 1908'de Ahmed Rıza ve Prens Sabahaddin ile Osmanlı ülkesine giren Kıta Avrupası ve İngiliz sosyolojisini yerli aşıyla bir üst noktaya taşımış ve ona muteber bir hüviyet kazandırmıştır. Ahmed Rıza'dan miras kalan "toplumsal sorunlar ancak ilmî metotlarla çözülebilir" tarzındaki pozitivist inancı bir eylem kılavuzuna dönüşmüştür. Meşrutiyet döneminde sosyoloji bilimi, Durkheim'in sadık bir tilmizi olan Gökalp'in nüfuzu altındadır ve usûlü, muhtevası, konuları onun tarafından belirlenmiştir. Türk sosyolojisinde kabile ve aşiret hakkında ilk sistematik araştırmalar Gökalp'e aittir. İttihat ve Terakki döneminde popülerlik kazanan etnografik incelemelerin başlaması da Gökalp sayesinde mümkün olmuştur [Toprak 2009: 310-311; Dündar 2010: 123]. Folklorun doğuşunu önceleyen bu gelişmeler, kısa sürede meyvesini vermiş; Dârülfünûn'da kurulan içtimaiyat kürsüsünün öncelikli konuları Alevî-Bektaşî, Ahî, Nusayrî, Türk, Kürt gibi etnik ve dinî temelli meseleler olmuştur. "Türk milletinden, İslâm ümmetinden, Batı medeniyetindenim" üçlemesinde ortaya koyduğu ümmet-millet-medeniyet sentezinin, Anadolu'daki aşiret-kabile partikularizminin hakim kültürle bütünleşmesinde önemli rol oynayacağına inanan Gökalp, çevresine de bu fikri telkin etmiştir [Türkdoğan 2005: 103]. Bu tetkiklerin siyasî alanda da yansımaları olmuştur. Nitekim Gökalp'in Kürt aşiretleri hakkındaki tetkiklerinde savunduğu Kürtlerin köken itibarıyla Türk soylu olduğu tezi, Lozan Antlaşmasında İngiliz tezine karşı İsmet Paşa tarafından kullanılmıştır.

A. Mürşid: Ziya Gökalp ve Köprülü Üzerindeki Etkisi

1908 İnkılâbını hazırlayanların hiçbirinin, "derin bir teori, özgün bir siyasî formül veya zihinleri devamlı olarak uğraştırmış bir ideoloji ortaya koymadıklarına" dikkat çeken Şerif Mardin, Jön Türklerin siyasî fikir boşluklarını Avrupa'da tartışılmakta olan fikirlerin popülerize edilmiş şekillerinin etkisi altında kalmak yahut büyük teorisyenlerle halk arasında aracı rolünü oynayan ikinci derecede düşünürlerin görüşlerini kendi fikirlerine intikal ettirmek suretiyle bir toplumsal tasarım geliştirdiklerine dikkat çekmektedir [Mardin 1994: 22-23]. Jön Türklerin ve İttihatçıların başta Osmanlılık olmak üzere kimi zaman İslâmcılık ve Türkçülük arasında gidip gelen kararsız tavırları, meşrutiyet münevverlerinde ve Türk fikir hayatında rastlanılan ortak bir hastalığın tezahürüdür. Bununla birlikte devletin bütünlüğünü nazarıdikkata alan fikirlerden iç ve dış siyasette, toplum projelerinde faydalandıkları da bir gerçektir. Bu durum, cemiyet tarafından ortaya konulmuş ciddi bir fikir yokluğundan şikayetçi Jön Türkleri, muhtelif siyasî ve içtimai dünya görüşleriyle münasebete sevk etmiştir. Uzun zaman kendileri de fikirsizlikten şikayet ettikten sonra ihtilalci çevrelerin dışında gelişen bazı siyasî ve içtimai dünya görüşlerini kabul etmek zorunda kalmışlardır. 1908 yılında devletin kurtuluşu ve bütünlüğünü korumak için Osmanlılık fikrine sarılanlar, Balkan Savaşları ile birlikte kısmen de olsa İslâmcı ve Türkçü fikirleri esas alan bir siyasî program geliştirmeye ve uygulamaya başlamışlardır. Balkan Savaşları sonrasında İttihat ve Terakki içinde Türkçülük fikrinin gelişmesi, bunun tipik bir örneği sayılabilir. İttihatçıların eylemleri için ideolojik bir çerçeveye ihtiyaç duymaları, Ziya Gökalp'i ön plana çıkarmış; kendi kendini yetiştirmiş bir sosyolog ve samimî bir Durkheim takipçisi olan Gökalp, İttihat ve Terakki Merkez Komitesi'nde yer alabilmiştir. Enver Behnan, onun İttihat ve Terakki Cemiyeti içindeki konumunu şu cümlelerle açıklamaktadır: "Meşrutiyet inkılâbının Sokrat'ı olmuştur. İttihat ve Terakki fırka büyüklüğü, Ziya Bey'e danışmadan hiçbir şey yapmaz-

lardı... Talât Paşa, Enver Paşa, Cemal Paşa, Doktor Nazım, Bahattin Şakir, Abdullah Azmi gibi fırka ileri gelenleri, hepsi Ziya Gökalp'in sözlerinden dışarı çıkmıyorlardı" [**Şapolyo 1933: 13; Haniöğlü 2008: 159**].

İttihat ve Terakki döneminde iktidarın siyasî programlarının şekillenmesinde etkili olan Gökalp, "organik aydın" tipine en iyi örnektir. Fakat o, bununla yetinmeyip kendini bir bakıma Türkçülük fikrinin sözcülüğünü yapacak genç dimağları yetiştirmeye de adanmıştır. Daha Selanik'te iken âzaları arasında bir iş bölümü yapan İttihat ve Terakki Merkezi, Ziya Gökalp'i gençlik işleri bürosuna şef yapmış; Gökalp burada çalışkan, kültürlü ve ahlâklı gençleri tanımak ve onların gelişmesine yardım etmek vazifesini üstüne almıştır. Bu teşkilatta gençleri Türkçülük mefkûresiyle yetiştirmeye; ferdi ve millî bir ahlâka sahip kılmaya; hayatlarını muayyen bir fikre hasrettirmeye; fikirde bir iş bölümü yaparak yetiştirdiği gençlere iş bulmaya; bu gençleri devlet adamı, muallim, misyoner olarak, muharrir ve müellif olarak yetiştirip matbuatın başına geçirmeye; aralarından teşkilâtçı olanları İttihat ve Terakki teşkilâtının başına getirmeye; onları Avrupa propagandacılarının tesirlerinden korumaya; teknik bilgilere kabiliyeti olanları Avrupa'ya tahsile göndermeye, âlim olacakları da Türkiye'de *millî tettebbular* yaptırarak, profesörlüğe yükseltmeye çalışmıştır [**Şapolyo 1943: 78**]. Gökalp, daha Selanik yıllarında geliştirdiği düşüncede yetiştireceği genç insanların nasıl bir yeni bilim anlayışına sahip olması gerektiğini tespit etmiştir. Ona göre ilimlerin programları değil, usûlleri vardır. Kendi aralarında iş bölümü yaparak sâ'ylerini parçalayan yeni hayatçılar, hayatın her safhasına ait kıymetleri, farklı araştırmacılar tarafından kaleme alınmış hususî eserlerle, monografilerle inceleyeceklerdir. Yeni hayatı dehrî değil, millî bir yaşayış olarak algılayan yeni hayatçılar, insaniyeti milliyet mefhumunda mütecellî gördükleri için "her tekâmül ilimdedir ve vatan içindir" düsturunu kabul ederek edebiyat, ilim ve felsefe vasıtalarıyla Osmanlılığın kuvvetlenmesini sağlamaya çalışacaklardır [**Demirtaş 1327: 140**].

Meşrutiyet sonrasında Türklük fikrinin sözcülüğünü yapan iki kesimin olduğu görülmektedir. Selanik'te *Genç Kalemler* dergisi etrafında toplanan kesim, Ziya Gökalp'in tesirindedir. Entelektüel çevrelerde "yeni hayatçılar" adı verilen bu oluşum, İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile sıkı ilişki içindedir. Buna mukabil İstanbul'da *Türk Yurdu* dergisi etrafında şekillenen Türkçülük düşüncesi üzerinde Yusuf Akçura'nın etkili olduğu, üstelik Türk Ocağı'nı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin nüfuzundan korumaya çalıştığı görülür. Ne var ki, Balkan Savaşları sırasında Merkez Komitenin Selanik'ten İstanbul'a nakliyle Türkçülük fikrini savunan iki kesim, payitahtta birlikte hareket etme imkânı bulmuş; Ziya Gökalp'in *Türk Yurdu* çevresine katılmasıyla Cemiyet, İstanbul'da akademik gayeler taşıyan Türkçü çevreye sızmaya muvaffak olmuştur. Selanik'te Ziya Gökalp çevresinde toplanan yeni hayatçıların payitahta gelmesi, Türkiye'de içtimaiyat çalışmalarını için de bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Türkçülüğün yükselişi, devlet ve kültür politikalarında belirleyici rol oynaması, İttihat ve Terakkî'nin iktidarı tek parti biçiminde ele aldığı ve muhalefeti susturduğu döneme rastlayan ve cemiyetin kesin olarak siyasî partiye dönüştüğü 1913 kongresi sonrasındadır. Bu döneme kadar Cemiyetin savunduğu Osmanlıcı ve ittihad-ı anasırı fikirler yerini Türkçü ve milliyetçi fikirlere, projelere bırakmıştır [**Dündar 2011: 22**]. Ziya Gökalp'in 1913 yılında *Türk Yurdu* dergisinde yayımlanan "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" başlıklı makalesi, İttihatçıların bu dönemde izleyecekleri siyasî ve içtimai projelere ışık tutması bakımından anlamlıdır. Esasen bu makale, 1913 kongresinde alınan kararlar ışığında Gökalp'in hazırladığı parti programı niteliğindedir. Gökalp, sosyolojinin temellerini attığı bu makalesinde yeni dönemin beşaretini, "milliyet hissinin hâkim olduğu bir memleketi ancak milliyet zevkini nefsinde duyanlar idare edebilir" sözleriyle vermektedir [**Gökalp 2014: 15; Duru 1965: 13**]. Gökalp'in ifadesi, iktidara tam manasıyla hâkim olan İttihatçıların yeni dönemde uy-

gulayacakları politikaların habercisidir. Söz konusu makalenin en mühim özelliği içtimaiyat temelli bir toplum projesi olmasıdır. Makalede ortaya koyduğu fikirlerle Gökalp, o döneme kadar birbirinin anti-tezi görülen Türkçü, İslâmcı ve Batıcı fikirler arasında bir sentez yapmayı amaçlamıştır. İleri sürdüğü Türkçülük kavramı, kültür eksenlidir ve en temel argümanlarını sosyoloji biliminden alır. Gökalp'in Türk sosyolojisine kazandırdığı en önemli kavram *ic̣timaiyât* adını verdiği, ferdi duygu ve düşüncelerin üstünde gördüğü içtimai ruh ve düşüncedir. Sosyoloji bilimi Türkiye'de gerçek anlamda Gökalp ile başlamıştır. İstanbul Dârülfünûn Ssosyoloji Kürsüsü'nün kuruluş nedeni, Alevî-Bektaşî ve Türk-Kürt sorunlarına bilim ile çözüm bulmaktır [Dündar 2010: 124]. Durkheim sosyolojisinden esinlenen Gökalp, içtimaiyatı 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki etnik ve ayrılıkçı milliyetçi hareketlerin önüne geçecek, imparatorluğu ayakta tutacak sihirli bir araç olarak görmüş; bu yeni bilimin kutsanması gerektiğine inanarak, Durkheim'in sosyoloji esasları üzerine yeni bir Türk cemiyeti kurmak arzusu taşımıştır [Berkes 1936: 242-243; Şapolyo 1943: 99]. Durkheim'in Almanların halk ruhu (*volkgeist*) mefhumundan aldığı ilhamla ortaya attığı *ic̣timai ruh*, fert yerine toplumu ön plana çıkarmaktadır. Gökalp, bu mefhumu ve en önemlisi sosyolojiyi bir araç gibi kullanarak Türkiye'de zihniyet değişikliğine kapı aralamıştır. Hurafeye, soyut kavramlara, dinî esaslara sapsmadan realiteye dayanan bilim aşkını memlekete getirmiş; bilhassa geliştirdiği *millî hars* mefhumuyla milliyetçi münevverlerin düşüncelerinde ve eserlerinde belirleyici olmuştur. Onun genç entelektüeller üzerindeki en önemli etkisi, millî hars mefhumuyla Türklerin İslâm öncesi tarihine de ilgi uyandırması ve bu yöndeki çalışmaları teşvik etmesidir [Erdican 1974: 6]. Böylece o, Türkiye'de yerli bir sosyoloji mektebi yaratarak genç kuşaklar üzerinde etkin bir önder, dönemin ifadesiyle *mürşid* kimliği kazanmıştır. Payihatta gelerek yeni bir mektep kurmaya muvaffak olan Ziya Gökalp, etrafında sayısı her geçen gün artan müritler toplamış; kendisi de bunlar arasında millî dergâh postuna oturmuş bir mürşit mevkiini almıştır [Korkmaz 1998: 26].

Bir toplumda ortak özelliklerin üretilmesi, ülkede kültür yoluyla dil ve etnik bir türdeşlik yaratmaya çalışan milliyetçi söylemin alametifarikasıdır. Edebiyat tarihinin totalize edici stratejileri, milliyetçi kültürlerin farklılıkları kendi toprakları ve simgesel mekanları içinde türdeşleştirme çabalarıyla benzer bir biçimde işler. Edebiyat ve folklorun, millet inşa etme sürecine ilk başta katılmış olduğu düşünüldüğünde, milliyetçi bir işleve sahip olması şaşırtıcı değildir. 18. ve 19. yüzyıllarda filolojinin evrimleşerek modern eleştiri biçimini alması, bu yeni disiplinin millî sembollerin inşasında en önemli araç olmasını sağlamıştır. 19. yüzyıl, millî devlet oluşumunun yaşandığı pek çok yerde örneğine rastlanacağı gibi, milliyetçiliğin edebiyat tarihiyle sıkı bir ittifak hâlinde olduğu dönemdir. Milliyetçi aydınlar, millî birliği sağlamak ve onu korumak için yeni ortak değerler alanı yaratmaya çalışmış ve insanların muhayyel dayanışmalarını yaşayabilecekleri bir alan olarak *edebiyat* fikrini ortaya atmışlardır [Jusdanis 1998: 44]. Balkan Savaşlarının Osmanlı toplumunda yarattığı travma karşısında Türk münevverlerinin, başta Ziya Gökalp olmak üzere buldukları çözüm, *kolektif kimliğin inşası* olmuştur. Bu amaçla folkloru büyük önem atfeden Ziya Gökalp, eski Türk tarihi yanında Türk destanlarını ve mitolojisini de incelemiş; yeni edebiyatın, mevzularını oradan çıkarması gerektiğini savunmuştur. İdealistlerin tarihî sentezlerinde rastlanılan üç devreli evrim fikrini kabul etmiş ve Türk tarihini üç döneme ayırarak bir bütün hâlinde incelemeyi önermiştir: kavim devri, ümmet devri, millet devri. Bütün cemiyetlerin bu devrelerden geçtiklerini yahut geçeceklerini savunan Gökalp, kavim devrinde cemiyetin dil ve ırk birliğiyle bağlı olduğunu, ortak âdetleri, kurumları bulunduğunu ve bu sebeple bir şahsiyete sahip olduğunu ileri sürmüştür. Ümmet devrinde cihanşümûl dinler, bu şahsiyeti silmiştir. Millet devrinde toplum, yüksek medeniyet seviyesindeki *ic̣timai marifet-i nefis* ile kişiliğini tekrar kazanmıştır. "Onun millî suuru uyandırmak, ümmet devrini aşmak için yaptığı hamle, İslâm'dan ewelki Türk medeniyetine, folkloru, eski Türk mitolojisine verdiği

ehemmiyet bundan ileri gelir... Bununla beraber Gökalp, ümmet devrinde kişiliğimizi tamamen kaybettiğimize kani değildir. Ona göre Türkler ezici bir istilâyla İslâm âlemine hâkim oldukları için, kendi siyasî şekillerini ona empoze etmişlerdir. Eski Türk âdetlerini, Türk inançlarını, Türk folklorunu, vs.. İslâmî şartlar altında -kısmen- devam ettirmişlerdir" [Ülken 2007: XIX].

Halk sözünü kutsallaştıran Ziya Gökalp, folklor yerine *halkiyat* terimini kullanmış ve ona Türkçülükte çok önemli bir mevki vermiştir. Zira milletin en canlı duyguları, folklor içinde yaşamaktadır. Halkın canlı âdetleri, en doğru, en gerçek yargıları örftedir. Eskiyeğin örflerin artakalanı fosilleşir ve burada artık örften değil, gelenekten bahsetmek mümkündür. Örfün dışında kalanların atılması gerektiğini ileri süren Gökalp, her içtimaî hadisenin, kendi yarattığı *tearûf* (bir şeyi araştırarak öğrenme) ve *tenakür* (bilmezlikten gelme) usulü ölçüsünde yaşandığı inancındadır. Halk bir bütündür ve vicdanı birdir. Birçok veçhesi bulunan bu vicdan kutsallık yüzünü dinde, iyilik yüzünü ahlâkta, doğruluk yüzünü halkta, güzellik yüzünü ise hüsn'de gösterir. İptidaî toplumlarda dinle kaynaştıkları için bütün bu yüzleri bir ve bütün olarak görmek mümkündür. Oysa modern toplumlarda içtimaî hayatta yaşanan iş bölümü, vicdanın çok veçheli olmasına yol açmıştır. Halkiyat aslında münevverin, halktan aldığı yine halka vermesine, bir başka ifadeyle şuursuzluğa şuurlu kılmasına aracı olmaktan başka bir şey değildir [Duru 1965: 35-36].

Gökalp'in millet tanımında iki medeniyetin yan yana yaşadığı ve bunların âdetleri birbirine karışmadan varlıklarını sürdürdükleri görülür. Bunlar, sistematik bir biçimde edinilen resmî medeniyet ile ananevî niteliklere sahip halk medeniyetidir. Diğer milletlere nazaran bu iki medeniyet tarzı arasındaki ayırım Türklerde çok daha belirgindir. Son asırlarda yaşanan felaketlerin sebebi, Türklerin yabancı milletlerin müesseselerini taklitle bir medeniyet yaratmaya kalkışmalarıdır. Kendi milletlerini kainat kadar müstakil görüp başkalarının taklit edilmesinden hoşlanmayan Türk vicdanının sahip olduğu doğru mefkûreli ruhiyata rağmen milletin resmî uluları, divan teşkilatı yüzünden millî ananelerini unutmuştur. Osmanlılığın ihtiyarlanmasının sebebi, halk teşkilatının resmî müesseseler hâline girmesidir. Oysa bir milletin güçlenmesi, halk teşkilatını yeniden diriltilmesine bağlıdır. Nitekim Balkanlarda bağımsızlığını kazanan ülkelerin yükselmesi, halk teşkilatına önem vererek ruhlu millet hâline gelmeleri sayesinde mümkün olmuştur. "Bereket versin ki halk seçmeleri, şifahî ananeleri muhafaza ederek Türklüğü büsbütün izmihlâlden" kurtarmıştır. Bu sebeple "Türkleri yükselten amilleri halk medeniyetinde, inhitata düşüren müesseseleri de resmî müesseselerde aramak" gerekir [Ziya Gökalp 1329b: 6-7]. Halkiyat, halkın muhafaza ettiği kültürel formları tespit edip diriltilcek; böylece Türklük izmihlâlden kurtarılacaktır. Dursun Yıldırım'ın haklı olarak dile getirdiği gibi, "Türkçüler, millî edebiyatın kurulmasında, millî şuurun uyandırılmasında, millî birliğin sağlanmasında, milleti tanımada, milliyet kavramının sınırlarını belirlemede başvurulacak yegâne kaynak olarak folkloru görmekteydiler. Türkçüler, 1920'lere kadar folklorun imkânlarından geniş ölçüde istifade etmeye çalışarak, millî devletin kurulmasını, istiklâlimizin korunmasını sağlayan mücadelede *kuvay-ı milliye ruhu*'nu yaratmışlardır. Bu devrede folklor, Türkçülerin, millî ruhu ateşlemede kullandıkları bir silah fonksiyonundadır" [Yıldırım 1998: 66].

Köprülüzâde Mehmed Fuad da 1914 yılında kaleme aldığı "Yeni Bir İlim: Halkiyât/Folk-lore" başlıklı makalesinde asrın, "milliyet asrı" olduğunu vurgulayarak milliyetperver olmak için öncelikle kendi milletinin *anâsır-ı meşgalesi* demek olan tarihini, coğrafyasını, içtimaiyatını, lisanını, edebiyatını bilmek gerektiğine dikkat çeker. "Tarihi olmadan, lisan ve edebiyatı bilinmeden nasıl bir milliyet teşekkül edeceği cidden cây-i sualdir. Balkan milletleri Rumeli'yi kendi aralarında taksim için münakaşa ederlerken yalnız silâhla değil, birtakım delâil-i tarihiye, lisanîye ve insaniye ile mücehhez idiler; "folklor" tetkikatı onlara birçok noktalarda delil ve rehber

oluyordu." 19. yüzyılda folklor incelemeleri için kurulan dernekler halk şarkılarını, masallarını, atasözlerini, âdetlerini, itikatlarını tespit ve kaydederek milletin varlığını bütün insanlığa ispat etmeye çalışmışlardır. Oysa Türkler bu faaliyette ve folklorla alakalı derneklerin kurulmasında çok geç kalmışlardır. En yakın Anadolu vilayetlerinde folklor incelemeleri yapılmamasından yakınan Köprülüzâde'ye göre halk edebiyatı, folklorun en önemli kısmıdır. Eskiden hüküm sürülen yerlere, bilhassa Balkanlara dair folklor incelemeleri yapılmış olsaydı, oraların bir zamanlar Türk memleketi olduğunu ispat edilebilirdi. Oysa bu yapılmamıştır. İleride de ispat için halkiyatın canlı vesikalarına ihtiyaç duyulacaktır. Batının ilim ve irfanına Türk folklorunu tanıtmak, Türk mütefekkirlerinin millet adına yapacakları en büyük hizmettir **[Köprülüzâde 2007: 377-379]**.

Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" programında, bireylerde ve kitlelerde millî şuuru uyandırmak için tarih, edebiyat, hukuk, din gibi konuların tarihî gelişimi içinde ortaya konması, İslâm öncesi ve sonrası Türk tarihinin sosyal bilimlerin yeni yöntemleriyle incelenmesi gerektiği düşüncesi, hangi usüllerin takip edileceğine ışık tutacak niteliktedir. Ona göre, "evvelâ Türklüğe has müesseselerin geleneklerini, gelişim süreçlerini incelemek gerekir. Türk edebiyatı ne Aşık Paşa ile ne de Nevâî ile başlar. Edebiyatın kaynağını bir taraftan taşta kazanmış yazılarda, ceyran derilerinde, diğer taraftan da halkın koşmalarında, masallarında, destanlarında aramak gerekir. Millî vezin parmak usûlüdür. Millî dil yalnız Türk gramerine uyandır. Millî edebiyat konularını, istiare zeminlerini Türk hayatından, Türk sosyal teşkilatından, Türk mitolojisinden, Türk menkıbelerinden almalıdır. Dildeki yabancı terkipler, şiirdeki yabancı vezinler, edebiyattaki yabancı telmihler atılmalıdır. Dil ve edebiyat geleneğinin kaynağından başlayarak, uğradıkları geçici ve hastalıklı devreler olduğu anlaşılmalıdır. Türk hukukunun tarihi, töreleri, yasaları, tüzükleri incelenerek diriltilmelidir. Türk mimarisi, Türk ressamlığı, ümmet devrinin binalarında ve yazılarında aranacağı gibi, Türk müsikîsi de millî şiir ve edebiyat gibi halkın sözlü geleneklerinde aranmalıdır. Türklüğün kelimelerde, atasözlerinde, masallarda, destanlarda izleri kalmış bir millî mefkuresi vardır. Bunları dağınık enkaz arasından bulup çıkarmak ve içine yerleşmiş oldukları etnik tarih ötesini keşfetmek en büyük görevdir" **[Ziya Gökalp 1976: 25-26]**. Durkheim'in düşüncesinin temel kavramlarından olan din, Gökalp'in ileri sürdüğü yeni toplumsal kimlikte önemli bir yere sahiptir. Ahlâk, estetik, iktisat gibi kurumların dinden doğduğunu ileri süren Gökalp'e göre, "Türk'ün mâ-ba'de't-tarihini dinin mâ-ba'de't-tabîasına raptederek bir İslâm-Türk tarih felsefesi" vücuda getirmek mümkündür **[Ziya Gökalp 1976: 27]**. Milliyet fikrinin doğması ve güçlenmesi için öncelikle millî muhabbete ihtiyaç vardır ki, bu da ancak millî iftiharlarla halk ananelerinden doğabilir. Gökalp ve çevresi, Türk milletine has özellikleri bulmak, bir *millî edebiyat* vücuda getirmek suretiyle yeni bir toplumsal kimlik yaratmaya çalışmışlardır. Türk milletinin varlığını devam ettirmesinde, Türk'e özgü vasıfların ortaya çıkarılmasında önemli kaynak olarak folkloru görmüş ve ondan faydalanmışlardır. Onlar için folklor âdeti "millî malzeme" kaynağıdır **[Yıldırım 1998: 53]**. Milliyetçilik fikrinin önce dili millîleştirmekle başladığına dikkat çeken Gökalp, ikinci sırada tarihi saymıştır. "Bir kavim tarihin en kadim menbalarına çıkarak millî hayatının ilk inkişaf hamlelerini duyarsa kaybetmiş olduğu ruhu yeniden bulmuş olur. Tarihten aldığı feyzlerle halkın derinliklerinden çıkardığı efsaneleri, menkıbeleri, me'sûreleri ilave ettikten sonra millî maneviyeti tamamıyla teessüs eder. O zaman şiir ve sanatının mevzularını, istiarelerini, telmihlerini hep bu millî sânihalardan iktibas ederek edebiyat ve bediiyatına şahsiyet verir" **[Ziya Gökalp 1976: 97]**.

Gökalp'in 1913'te ortaya koyduğu ve âdeti Türkiyat çalışmalarının kılavuzu olabilecek programın Köprülü'nün hemen bütün akademik çalışmalarına yön verdiğini ileri sürmek yanlıtı olmayacaktır. Köprülü, Gökalp-Durkheim sosyolojisi ve yöntemini Türk edebiyatı tarihine,

hukuk ve iktisat tarihine uygulayarak Gökalp mektebinin en yetkin ve güçlü temsilcisi olmuştur. Gökalp ile aynı çizgide olan Köprülü, millî kimliğin, fikrî gelişmenin ve millî maneviyatın, bunlar için anahtar hükmünde gördüğü mukayeseli Türk edebiyatı sistemi içinde gelişebileceğini savunmuştur [Fındıkoğlu 1955: 12 ve 22; Caferoğlu 1969: 4]. Onun millî tarih ve kültür alanındaki etkisiyle Türk-İslâm sentezi hareketi doğmuş; Gökalp ve Köprülü sayesinde somutlaşan bu fikir daha ziyade Anadolu'cu bir karakter taşımıştır [İnalçık 2002: 104]. Gökalp'in usul ve muhtevasını belirlediği Türkiyat programı, Köprülü'nün Türk kültürüne ilişkin çalışmalarına rehberlik etmiştir. Onun edebiyat sosyolojisine, halk edebiyatına olan ilgisi, büyük oranda Gökalp'in etkisiyledir. Gökalp'in özellikle Türkçülük, kültür milliyetçiliği ve edebiyat tarihi çalışmalarında sıklıkla kullandığı Durkheim sosyoloji, Köprülü'nün düşünce ve bilim anlayışını da şekillendirmiştir. *Türk Yurdu*'nun Gökalp'in ölümü dolayısıyla yayınlanan özel sayısında Dârülfünûnün felsefe tarihi profesörü Mehmed Emin Bey'in yazdıkları bu bakımdan anlamlıdır: "Ziya Beyi filozof gibi düşünürsek onun memleket ilmine olan hizmetini sadece eserlerinde aramayız. Başkalarının incelemelerinde de Ziya Beyin ilhamını görürüz. Nitekim Ziya Beyin Türkiyata ait olan hizmetini yazılarından ibaret saymak çok yanlıştır. Onun bu husustaki en büyük hizmetinin canlı örneği Köprülü'zâde Fuad'dır. Ziya Bey olmasa idi bugünkü edebiyat tarihi profesörü Fuad Bey belki olmazdı. Ziya Beyin ilme hiç hizmeti olmasaydı Fuad Beyi yetiştirmesi memleket için yeterli bir hizmet olabilirdi" [TY 1340a: 217]. Gökalp ve Köprülü arasındaki bu *mürşit-mürîd* münasebetinin o dönemde yaygın bir kanaat olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İsmail Habib [Sevük], "Ziya Gökalp'in en feyizli bir eseri de Köprülü'zâde Mehmet Fuad Bey'dir. Edebiyatımızın bu genç âliminde kudretli bir temessül kabiliyeti var. Gördüğü izden yürümeyi iyi biliyor." ifadesiyle Gökalp ve halefi addedilen Köprülü arasındaki münasebeti bütün vuzuhuyla ortaya koymuştur [İsmail Habib 1340: 685]. Ne var ki, ömrünü Cumhuriyet'in ilk yıllarında tamamlayan Gökalp'in fikrî ve felsefî olmaktan ziyade, Köprülü'yü bilhassa sosyal tarih yönüyle, kabul ettiği tekâmül-cü nitelikteki üç devreli Türk tarihi anlayışıyla etkilediği bir gerçektir. Akademik hayatının ilk devresinde açık bir biçimde hissedilen Gökalp tesiri, yerini giderek özgün sayılabilecek yeni bir tarih yorumuna bırakmıştır.

B. Mürid: Fuad Köprülü ve Türk Edebiyatı Tarihi

Henüz Fecr-i Âtî topluluğuna mensup iken *Genç Kalemler* çevresiyle girdiği polemiklerde seçkin ve kozmopolit fikirleriyle öne çıkan Köprülü, yüksek edebiyatın basit, sıradan insanların hislerini ifade edemeyeceği iddiasındadır. Toplumun merkezine seçkinler zümresini koyar ve gerçek edebiyatı havasa ait edebiyat kabul eder. Her devrin bir edebî düşüncesi ve zevki olduğunu kabullenerek millî edebiyat adıyla destanların, şarkıların, koşmaların diriltilmesinin geriye dönüş anlamına geleceğini iddia eder. Ona göre böyle bir hamle edebiyatı, dili mahveder ve kısırlaştırır. Ne var ki Balkan Savaşları ile birlikte Köprülü, fikirlerinde tam bir dönüşüm yaşayarak Türkçülükte karar kılar ve artık toplumun merkezine halkı koyar. Vatan ve millet fikrini, millî onuru kalplerde ve kafalarda geliştirmedikleri için aydınları suçlayarak milletin ruhunda milliyetperverlik işğini yaktık gerektiğini savunur. Bu amaçla bir millî hedefin belirlenerek halka gidilmesi ve bu hedefin onların saf ruhlarına nakşedilmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre hakikî ve daimî yenilikler, içtimaî ve ilmî uyanışlar, ferdi ve geçici darbelerin ürünü olan "inkılâbât-ı esâsiyyeden değil, milletin sinesi"nden çıkmıştır. Vardığı bu sonuç Köprülü'yü, milletin "kuvvet merkezi" saydığı halka ve halk edebiyatı araştırmalarına yöneltmiştir [Taştan 2013: 34]. İttihat ve Terakkî'ye yakın milliyetçi çevrelerle yakınlaşan Köprülü, 1912 yılında Selanik'in düşmesiyle İstanbul'a gelen Ziya Gökalp'ten çok etkilenmiş; o da bu yetenekli genci çevresine almakta tereddüt etmemiştir. İttihat ve Terakki çevresiyle ilişkileri, ikisi arasında bir

yakınlığın kurulmasına zemin hazırlamış; Gökalp, sosyolojiye meraklı Köprülü'ye "Durkheim sosyolojisinin kapılarını açarak onu bu yoldan hareketle Türklüğün Orta Asya'daki derinliklerine uzanmaya teşvik etmiştir" [Akün 2003: 474].

1913 yılı, Köprülü'nün hayatında önemli dönüm noktalarından biridir. Gökalp sayesinde daha 23 yaşında, Dârülfünûn'da Halit Ziya'nın [Uşaklıgil] istifasıyla boş kalan Türk edebiyatı tarihi muallimliğine tayin olmuş; iki yıl sonra da görevine müderris [profesör] olarak devam etmiştir. Böylece ilmî çalışma ve faaliyetlerinin yönü de belirginlik kazanmaya başlamıştır. Bu tarihe kadar daha çok şiir, biyografi ve aktüel meselelere dair yazılar yayımlayan Köprülü'nün ilmî neşir hayatında artık velut bir dönem başlamıştır. Dârülfünûn'a atanmasından az önce yazdığı "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" başlıklı makalesi, ilmî anlamda kaleme alınmış ilk eseridir. Tarih ve edebiyat tarihinin usûl bakımından nasıl ele alınabileceğinin ilk örneği olan bu makalede mesele, pek çok batılı bilim adamının görüşleriyle etraflı bir biçimde tetkik edilmiştir. Köprülü, milletin geçmişteki düşünce ve duyu hayatını göstermesi dolayısıyla edebiyat tarihini medeniyet tarihinin, bir diğer ifadeyle bir milletin genel tarihinin parçalarından biri olarak görmüştür. Gustave Lanson'un *İlimlerde Usûl* adlı eserinden ilhamla Türk edebiyatı tarihi araştırmalarının nasıl bir usulle yapılması gerektiğini tartışmıştır. Tarih ilminin 19. yüzyılda geldiği noktada büyük adamların, hanedanların tarihi olmaktan çıkarak halkı ve milleti incelemeye yöneldiğine dikkat çekmiş; toplumların gelişim tarihini yalnız ufak bir sınıfa özgü düşünmeyerek büyük şahsiyetleri içtimâî çevreleriyle beraber, yani halkı ve aydın sınıfı temsil eden tipleri yan yana tarih sahnesine çıkarmak gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre bir toplumun ilerleyip gelişmesi, ferdî hadiselerle değil, sürekli ve düzenli olaylarla tespit ve izah edilebilir. 20. asır tarihçilerinin tarihe ilmî bir nitelik kazandırmak için dikkate aldıkları şey, toplumların gelişim tarihlerinde ani hareketlerden ziyade tedricî bir değişimin hüküm sürdüğüne inanmalarıdır. Köprülü, Türk edebiyatındaki değişim ve gelişim süreçlerini takip edecek bir usûlün gerekliliğini ortaya koyarken Batıdaki usûllerden yararlanmak gerektiğini ancak her toplumun farklı özelliklerinden ötürü usûllerinin de farklılık gösterebileceğini iddia etmiştir. Ona göre iyi bir edebiyat tarihçisi, "Türk edebiyatının henüz çok karanlık menşelerinden başlayarak, Şark'ta keşfedilen Turfan eserlerinden *Orhun Abideleri'ne Kutadgu Biliğe*, Nevâî'ye kadar, Anadolu Türklerinden ise Yunus Emre'den Şeyh Galib'e kadar inceden inceye bir tahlil ve onu müteakip mütebahhirâne bir terkip vücuda getirirse, Türk ruhunun aradığı tahavvülleri ve edebiyatın Türk cemiyeti ile münasebetini az-çok bir vuzuh ile meydana koyabilir" [Köprülüzâde 1329: 21]. Şimdiye kadar ne bütün ne de parça hâlinde ciddî biçimde araştırılmamış Türk edebiyatını tetkik edecek tarihçi, Türk medenî ve siyasî tarihini de canlandırmak zorundadır. Millî ihtiyacı tamamıyla karşılayacak bir Türk edebiyatı tarihi, ilmîn en yeni usullerine bağlı kalarak vücuda getirilmelidir. Bunun bir millî vazife olduğuna inanan Köprülü, edebiyat tarihine meraklı her genci vazifeye çağırır: "Edebiyat tarihine hevesli her Türk genci, henüz inşa malzemesinden hiçbirisi hazır bulunmayan bu büyük millî ve ilmî abide için, hiç olmazsa birer taş getirmeye çalışmalıdır; çünkü, vücuda gelecek bu muhteşem abide, büyük ve şerefli Türk milletinin asırlar boyunca muhtelif muhitlerde geçirmiş olduğu fikrî ve hissî safhaları ve o muhtelif safhalarda kendini gösteren Türk millî dehasının vahdetini göstererek, istikbaldeki nesilleri aynı vahdet gayesine sevk edecektir." [Köprülü 2004: 5].

Köprülü, edebiyat tarihinin, *tarih-i tekâmül-i beşer* yani medeniyet tarihi olduğunu; bir milletin edebiyatını başlangıcından sonuna kadar takip etmekle o milletin zaman içinde geçirdiği bütün hissî ve fikrî dönüşümlerin anlaşılabilirliğini ileri sürer. Osmanlı Devleti'ni diğer bütün beylikler gibi tasavvuf üzerine müesses bir siyasî varlık gören Köprülü, edebiyat tarihinin tasavvuf devriyle başladığına ve şiirin tasavvuf için bir araç olduğuna kanidir [Köprülüzâde

Mehmed Fuad-Şehâbeddîn Süleyman 1332: 132-133]. Köprülü'nün "kaynaklarından son hareketlere kadar Türklerin fikrî ve hissî tekâmülünü muntazam sıra şeklinde yaşatan edebiyat tarihi için gerekli olduğuna inandığı" metot, gerçekte Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" adlı makalesinde dile getirdiği Türkçülüğün temel programlarından biridir. Köprülü'yü Gustave Lanson'un basit bir taklitçisi olarak görenlerin yanıldığı nokta, onun Gökalp ile münasebetini yeterince değerlendirmemeleridir. Oysa millî tarih için meşrû bir kaynak aramak ve tarihî ananeyle bağ kurmak endişesini, her iki mütefekkin de eserlerinde görmek mümkündür. Gökalp, daha önce de ifade edildiği, herşeyden önce Türklüğe özgü müesseselerin geleneklerinin ve gelişim tarihlerinin incelemesi; edebiyatın kaynağının taş üzerine yazılmış yazılarda, ceylan derilerinde, koşmalarda, masallarda, destanlarda aranması gerektiğini ileri sürmüştür. Bunun yanı sıra İslâmî döneme ait geleneklerin ve tarihin araştırılması, kelâm, tasavvuf ve fıkıh tarihlerinin de bilinmesi gerektiğini savunmuştur. Böylece "bu kurumların nasıl geliştiği, farklı çevre ve zamanlara ne yolda uyum sağladığı bilinirse, bu sırada hangi ilerlemeleri kabul edeceği ve gelecekte ne şekilde gelişim takip edileceği de anlaşılabilir." Denilebilir ki, Gökalp'in Türklüğün gelişim sürecini anlamak için çizdiği bu program, "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" adlı makaleyle bilimsel bir nitelik kazanmış ve sonraki çalışmalara da ışık tutmuştur **[Taştan 2013: 57]**. Bu makalesinde Köprülü, edebiyat tarihinin bir bilim olarak ele alınması gerektiğini ileri sürmüş ve Türk edebiyatının özgünlüğünü tetkik etmek için hangi kıstasların, nasıl kullanılacağını belirlemiştir. En önemli ve en dikkat çeken iddiası, Türk halk edebiyatının özgün olduğu konusunda ileri sürdükleridir. Bu iddiaları ile Türk edebiyatının ileri bir edebiyat olmadığı ve başka edebiyatlardan etkilenmiş olduğu tezlerinin önüne geçmeyi amaçlamış; aynı zamanda Osmanlı seçkinlerinin edebiyatına odaklanan edebiyat tarihinden, "millî öz"ü Türk halk edebiyatında arayan bir tarih anlayışına uzanan yaklaşımın temellerini atmıştır **[Alpay 2013: 106]**. Köprülü'nün usûl ve içeriğini belirlediği Türk edebiyatı tarihçiliği için ilk örnek çalışmalar *Türk Yurdu ve Bilgi Mecmuası*nda yayımladığı makalelerle görülür. *Türk Yurdu*nda neşrettiği "Yunus Emre" ve "Çağatay edebiyatı"na ilişkin yazılarıyla Dârülfünûnda takrir ettiği ve bir makale olarak *Bilgi Mecmuası*nda yayınladığı "Hoca Ahmet Yesevi: Çağatay ve Osmanlı Edebiyatları Üzerindeki Tesiri" adlı çalışma, 1918 yılında yayımlanacağı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinin öncüsüdür. Söz konusu makalede Ahmed Yesevi'nin şahsiyetini iki biçimde ele almakta (halk arasında yaygın efanevi kişiliği ve ilmî tenkit usulünde gerçek kişiliği), Doğu ve Batı Türklüğü arasında bir köprü olarak gördüğü bu mutasavvıf Çağatay ve Osmanlı edebiyatlarına etkisini incelemektedir. "Edebiyatımızda Milliyet Hissi" adlı bir başka makalesinde ise edebiyatçıların Türk/Türklük hakkındaki düşüncelerinin ve hislerinin izini geniş bir zaman ve mekanda sürer. Bu makale, onun ileride takip edeceği ilmî çalışmalarının bir protipidir. İslâm öncesi ve İslâmî dönem devletlerini de bu bağlamda değerlendiren Köprülü, Türklerin sanıldığı aksine geleneklere ve coğrafyaya bağlı olmadıklarını ileri sürer. Yeni bir coğrafya yahut medeniyete kolayca uyum sağlayan Türkler, bu özellikleri ile cihangir olabilmişlerse de yine aynı hususlar, millî varlığı büyük ölçüde zarara uğratmıştır. İslâm'ın kabulünden sonra yasalarını ve törelerini unutarak dinin her milleti aynı şekle sokmak isteyen kalıbı içinde Bağdat'ta Arap ve Şiraz'da Acem olmaktan çekinmemişlerdir **[Köprülüzâde 1329b: 669]**. Türklerde milliyet hissini bugünküne benzemese de, Cengiz Han ile başladığını iddia eden Köprülü, Selçuklulara ve Osmanlılara da geçen bu hissini uğradığı değişim sürecini edebî eserler aracılığıyla ortaya koymaya çalışır. Aslında bir Türk devleti olmakla birlikte İran'dan etkilenen Selçuklular, Türkçeyi ihmal ederek Farsçayı resmi dil olarak benimsemişlerdir. Karamanoğulları bu duruma son vererek Türkçeyi resmi dil hâline getirmiş ve bir süre sonra ortaya çıkan Osmanlı Devleti ile Türk dili ve edebiyatı gelişmeye başlamıştır. Ancak İstanbul'un fethiyle Türklüklerini unutmaya başlayan Osmanlılarda da Arapça ve Farsça yeniden yayılma imkanı bulmuş; edebiyat ve ilim

dillleri olmuştur. Türklükten nefret eden Araplar, İranlılar, Rum dönmeler, Çerkezler ve Arnavutların bu tavrına "memleketin hakiki sahip ve hâkimleri olan Türkler" gücenmedikleri gibi eserleriyle Türklüğe hücum edenlere hizmet etmişlerdir. Tanzimat döneminde bile düşünen yüksek sınıfın millî tarih ve duygulara yabancı olduğunu iddia eden Köprülü'ye göre millî bilinç, henüz yeni teşekkül etmiştir. Söz konusu makalede dikkat çeken en önemli hususlardan biri, Köprülü'nün Selçuklu yahut Osmanlı edebiyatı gibi tasnifleri anlamsız bulması ve kabul etmemesidir. Ona göre tarihî süreç içinde Anadolu'da ortaya çıkan şey, Anadolu Türklerinin dil ve edebiyatından başka birşey değildir [**Köprülüzâde 1329b: 673**].

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'ın öncüsü sayılabilecek bu makalelerde Gökâlp tarafından ileri sürülen söylemlerin etkisi açıktır. Ancak bu makaleler ve *İlk Mutasavvıflar*'da yalnız Gökâlp tesiri aramak doğru mudur? Nitekim Nihad Sami Banarlı, Köprülü üzerinde tesiri olan bir diğer isim olarak Yahya Kemâl'i zikreder ki, bu hususun tartışmalı bir konu olduğu ve henüz çözülemediği görülmektedir. Köprülü'nün Gökâlp ile tanıştığı yıllar aynı zamanda Fransa'da tarih ve siyasî bilimler tahsil eden, Türk edebiyatı ve tarihine ilişkin yepyeni fikirlerle yurda dönen Yahya Kemâl ile de dostluk kurduğu döneme tesadüf etmektedir. Gökâlp'e bir *milliyet diyâneti* tesis etmenin lüzumundan bahseden Yahya Kemâl, "bunun müminleri beş yüz sene sonra da bizim milliyetimize dair bir şeyden şüphe etmemelidir. Milliyet mevzuunda biz sadece olan, bizde olan şeyleri söyleyelim. Bizde olmayanları söylemeyelim. Mesela bizim felsefemiz yoktur. Çünkü ordular felsefe yapmaz, fütuhât yapar. Biz de öyle yapmışız. Biz, vatan kuran bir milletiz. Bunları söyleyelim." telkininde bulunur. Bu dönemde bütün dil ve edebiyatların mukayesesini konu edinen bir eser yazmak iddiasında olan Köprülü'ye hitaben, "bu büyük mevzua girmeyiniz. Bizim daha mühim mevzularımız vardır. Meselâ şu Ahmed Yesevî nedir, kimdir? Bir araştırınız. Bakınız, bizim milliyetimizi asıl orada bulacaksınız." diye tavsiyelerde bulunur. Banarlı'ya göre Köprülü'nün hayatında hayırlı bir dönüm noktası olan bu konuşma, onun *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserini kaleme almasına sebep olmuştur [**Banarlı 1960: 49; Banarlı 1966: 962**]. Çevresindeki gençlere Türklerin 1070'de Anadolu'ya geldikten sonra yepyeni ve yaratıcı bir millet olduğunu telkin eden Yahya Kemâl, bu iddianın ampirik nazariyelerden uzaklaşarak, daima belgelerin gösterdiği gerçekliklere bağlanması gerektiğini savunur [**Banarlı 1960: 49**]. Köprülü'nün eserlerinde Kemâl'in bu kaygılarına dikkat edildiği ve daima belgelere sâdik kalınmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Ancak Köprülü'nün son zamanlarında yanında bulunan ve en sâdik talebesi addedilen Fevziye Abdullah Tansel, böyle bir hadisenin gerçekleşmediğini ileri sürer. "Prof. Fuad Köprülü, biraz evvel kaydettiğimiz cümleler dolayısıyla hayret etmişti. Değil 1913-14'de, bugün bile bütün dil ve edebiyatların mukayesesî mevzulu bir eser yazmanın aklından geçmediğini söyledi; hattâ, elini kaldırarak, olacak şey değil. Yahya Kemâl, Yesevî'yi nereden bilecek; Yesevî, benim tetkilerimden sonra ortaya çıktı demiş" ve Banarlı'yı uyarması konusunda Tansel'e tavsiyelerde bulunmuştur [**Tansel 1967: 645-646**]. Banarlı daha sonra kaleme aldığı bir makalede Tansel'in bu hatırasını kabul ile birlikte Köprülü'den altı yaş büyük olan Yahya Kemâl'in ona, tarih metot ve araştırmaları için bazı mühim bilgiler vermiş olabileceğini dile getirir. Fransa'da Türklüğü aramak ihtiyacıyla dolu Kemâl'in Fransız Millî Kütüphanesi'nde Ahmed Yesevî'ye ait Divânı görmüş olabileceğini varsayarak bundan Köprülü'yü haberdâr edebileceğini düşünür [**Banarlı 1967: 842-843**]. Millet ve tarih adına bütün Asya'daki Türklüğü arayıp bulmanın müphem olduğuna inanan, Türkiye Türklüğünün yeni vatana nerelerden geldiğini, Anadolu'ya geldikten sonra nasıl tekevün ettiğini bilmek arzusu taşıyan Kemâl'in Arminius Vámbéry ve bilhassa Elias J. W. Gibb'den haberdâr olduğunu, onları okuduğunu ileri sürmek mümkündür. Ahmed Yesevî hakkında da bu sayede kısmen bilgi sahibi olduğu iddia edilebilir. Hoca Ahmed Yesevî'den "ilk Türk şeyhlerinin en ünlüsü" diye bahseden Gibb, *Kutadgu Bilig*'den takriben elli sene sonra Çağatay lehçesinde yazıldığını söylediği *Divân-*

ı Hikmet'i, tamamen mistik konulardan bahseden kısa şiirler mecmuası olarak tanımlar ve Türklerin millî vezni addedilen hece vezniyle yazıldığından bahseder. Ona göre bu eser, Türkler arasında çok popülerdir [Gibb 1900: 71-72]. Bir başka husus da Yahya Kemâl'in Osmanlı topraklarında neşredilen *Divân-ı Hikmet'e* ait iki neşri de görmüş olabileceğidir. Nitekim payihattaki Buhara Dergâhı seccâde-nişini Şeyh Süleyman Efendi'nin Maarif Nezaretî'nden aldığı ruhsat ile 1882 yılında yayımladığı *Divân-ı Hikmet* ile Hasan Şükrü Efendi'nin 1909 yılında tercüme ederek ancak tek cildini yayımladığı *Divân-ı Ahmed Yesevî* nüshaları mevcuttur ve bu eserler Osmanlı münevverlerince bilinmektedir [Şeyh Süleyman Efendi 1299; Hasan Şükrü 1327]. Milleti, maddî ve manevî kıymetler üzerine inşâ eden; tarih, edebiyat, sanat, dil gibi unsurlara büyük rol atfeden ve bu amaçla tetkikler yapan Yahya Kemâl'in söz konusu eserlerden haberi olmadığını düşünmek imkânsız gibidir. Şiirlerinde Horasan erenlerinden haber bekleyen, Türkistan'dan diyâr-ı Rûm'a gelmiş evliyaların varlığından bahseden Kemâl'in Yesevî'ye aşına olduğu ve söz konusu eserleri gördüğü aşikârdır.

İki mütefekkinden hangisinin haklı olduğundan ziyade kanaatimizce burada dikkate değer husus, Yahya Kemâl'in Ziya Gökalp'e hitaben dile getirdiği "milliyet diyâneti tesis etme" zaruretidir. Rumeli ve İstanbul'un Türklerin eline geçmesiyle Türk-İslâm mucizesi dediği terkinin ehemmiyet kazandığına inanan Kemâl'in düşüncesi, Ziya Gökalp tarafından da takdirle karşılanmış ve onun *Dârülfünûn*'da medeniyet tarihi ve Türk edebiyatı tarihi kürsülerine atanmasında etkili olmuştur [Banarlı 1960: 55]. Gökalp ve Kemâl münasebeti, *Yeni Mecmua* etrafında da sürmüştür. Balkan Savaşlarından sonra İttihatçılar, Türk kimliğini esas alan bir millî devlet projesi geliştirmişlerdir. Din, bu kimliğin en belirleyici unsurlarından birini teşkil etmiştir. Pozitivizmin etkisiyle yeni bir İslâmî yoruma ihtiyaç duymuşlardır. İslâm'ın büyük bir din olduğuna, fakat asrın ihtiyaçlarına uygun bir biçimde yorumlanması gerektiğine inanan İttihatçılar, meselelere "millî" ve "dinî" olmak üzere iki zaviyeden bakmışlardır. Onların milliyetçilikle dini bağdaştırma teşebbüsleri, İslâmcıları kuşkulandırmıştır. Partinin siyasî hayatta tek söz sahibi olduğu dönemde dinde reform projesi açıkça tartışılmaya başlanmıştır. Kamuoyunda İslâmcı kimlikleriyle bilinen bazı şahısların 31 Mart Hareketi'nde rol alması ve hareketin güç kullanılarak bastırılması, İttihatçıların özünde geleneksel İslâmcılara ve ilmiye mensuplarına şüphelle yaklaşmaları, onları, dinin millî yorumunda Türkçülerle işbirliğine itmiş ve bu gelişme İslâmcılar tarafından endişeyle karşılanmıştır. Gökalp'in nüfuzu ve partinin maddî desteğiyle Türkçü çevrenin çıkardığı *İslam Mecmuası*, İttihatçılara yeni bir İslâm yorumu geliştirme imkânı sunmuştur. Taaddüd-i zevcat, boşanma, cevaz, cihat gibi içtimaî meselelerin cesurca tartışıldığı bu mecmuada Musa Carullah, Şehabeddin Mercanî gibi reform yanlısı Kazanlı din âlimlerinin görüşlerine de yer verilmiştir. "Dinli bir hayat, hayatlı bir din" düsturu ve her sayının arka kapığında yer alan, "*İslâm Mecmuası*, büyük Allah'ın yardımına dayanarak kalplerdeki fitrî din ve iman hissini inkişafıyla neşv ü nemâ bulmasına, din ve milliyet fikirlerine canlı, münevver bir cereyan verip Müslümanlık âlemi için mesut bir hayat hazırlamaya çalışacaktır" cümleleri ile çıkan dergi, yeni dönemde din ile milliyet arasında kurulan ilişkiyi göstermesi bakımından anlamlıdır.

Modern çağda dinin sosyal hayattaki rolü konusunda görüşleriyle dikkat çeken Jean Jacques Rousseau ve Emile Durkheim gibi aydınların ileri sürdükleri "sivil din" anlayışı Tanzimat ve Meşrutiyet devri münevverlerini derinden etkilemiştir. Rousseau'nun din ve devlet uyumsuzluğuna bulduğu çözüm, bir *sivil din* yaratmak olmuştur. Tek bir ülkede sistemleşen sivil/vatandaşlık dini, kanunların koyduğu kendine has inançlara, ayinlere ve kültürlere sahiptir. Onun, kendi koruyucuları ve kutsalları vardır. Haklar ve yükümlülükler muayyen bir milleti içine almaktadır. Rousseau doğrudan Machiavelli'den alıntılar yaparak vatandaşlık dininin yurttaşlarına,

devlete hizmet etmenin devletin koruyucusu Tanrı'ya hizmet olduğunu öğrettiği için siyasal yönden yararlı olduğunu ileri sürmüştür [Rousseau 2002: 250]. Böylece din, kanun sevgisi aşırılıkta ve vatan aşkı en temel unsur hâline getirmektedir. Bu aşk, devleti ve milleti kutsallaştırarak sadık vatandaşlar yaratmaktadır. Durkheim de, dini sosyal düzenden ayırmaz; din ve toplumun karşılıklı olarak birbirini etkilediğini düşünür. Bu nedenle dinin iki yönlü simgesel işlevi vardır: hem toplumu tanımlar hem de ona dinî bir karakter kazandırır. Din yalnızca kolektif bir nitelime değil, aynı zamanda toplumun simgesi ve bayrağıdır [Durkheim 1964: 119]. Kolektif inanç, her bireyin bilinçli bir tasarım ile elde edemediği, buna karşılık doğuştan gelen hak ile kazandığı statüsünü temsil etmektedir. Bu yönüyle din, toplumun ahlakî yapısının esaslarını oluşturmaktadır. Dinî ibadetin asıl nesnesi toplumun kendisidir. Durkheim, din ruhunun toplum fikrini yarattığını ve dinî şeylere karşı saygı ile aslında otoriteye karşı hürmetin temsil edildiğini ileri sürer. Durkheim sosyolojisinde din ve dinî ayinler, içtimaî işlevleri ile aynı anlamı ifade etmektedir. Dinî ve içtimaî birliktelikler en iyi ifadesini duyguların taşıdığı periyodik ayinlerde bulmaktadır. Toplumun temelini oluşturan bu sosyal hadise, yalnızca dinî bir duygu telkin etmekle kalmamakta aynı zamanda toplumsal bütünleşmenin sürekliliğini de sağlamaktadır. Toplumun birliği ve bütünleşmesi, baskıcı güçlerden ziyade aynı adlara ve sembollere sahip olmaktan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle din, toplumun en önemli birleştirici gücüdür. Durkheim, modern toplumlarda dinin şekil ve içerik değiştirerek sürdüğünü iddia etmektedir. Buna göre dinin modern biçimi, kolektif ayinler yerine vatanseverlik ve millî sadakat gibi değerleri ikame eden milliyetçiliktir [Durkheim 1964: 294]. İttihatçıların ve bilhassa Türkçülerin, İslâm'ı millî bir din addetmelerinin temelinde Batı'da ortaya çıkan *sivil din* anlayışının izlerini görmek mümkündür. Pozitivizm ve bilhassa Durkheim sosyolojisinin tesiriyle dini, millî kimliğin bileşenlerinden biri olarak değerlendirmişler; bunu toplum projesinin temel sacayaklarından biri hâline getirmişlerdir.

Klasik dönem Osmanlı Devleti, etnik ve dinî bağların dikine kesildiği bir içtimaî yapıya sahiptir. Yatay olarak milletlere, dikey olarak da meslekler göre tasnif edilmiş halk, içtimaî zümreler halinde teşkilatlanmıştır. Osmanlı toplum yapısı dendiğinde akla ilk gelen dört büyük zümre vardır: a. askeriyeye, b. kalemiye, c. tüccar ve zanaatkâr, d. reaya. Reayanın ekseriyetini, vergi ödeyen, sahip olduğu haklar genellikle babadan oğula geçen köylüler teşkil etmektedir. Toprak imtiyazına dayanan tımar sistemi ve zümreler, klasik dönemde imparatorluğun iktisadî ve içtimaî temelini oluşturmaktadır. 15. yüzyılda resmen kurulan bu düzen 17. yüzyılda değişmeye başlamıştır. Genişleyen piyasa ekonomisi ve yeni eğitim sistemiyle Balkan halkları arasında yeni sınıflar ortaya çıkmıştır. Bu yeni sınıflar, dinî ve etnik-millî kimlikleri aracılığıyla kitleler arasında destek bulmakta gecikmemişlerdir. Bu gelişmeler ve ayrışmalar, 18. yüzyılın sonlarında halk edebiyatının ve tasavvuf literatürünün artışında açıkça görüldüğü gibi, İslâm'ın popüler kavramlarını ve popüler ifade biçimlerini benimseyen Osmanlı devlet ricalini Müslüman kitlelerle özdeşleşmeye sevk etmiştir [Karpas 1973: 9]. Klasik Osmanlı devlet ve toplum yapısında yaşanan dönüşümler ile iktidardaki Osmanlı seçkinleri, kendilerini artık birbirinden yalıtılmış bir dizi toplumsal sınıftan ibaret olan devlet yerine, koşulsuz sadakat ve itaat ile devlete bağlı tebaadan oluşan bir devletle özdeşleşmeye başlamışlardır. Nihayet, devletin bekasını sağlamak ve bu yolla gerekli reformları yapmak yükümlülüğü, siyasî seçkinlerin otoritelerini meşrulaştırmak için başvurdukları en temel argüman haline gelmiştir. Yöneticilerin, gayrimüslimlerin giderek yabancılaştığı devletle özdeşleşmesi, Müslümanlarda geniş bir siyasî birliğe ait olma hissi uyandırarak mühim bir bütünleyici rol oynamış; İslâm ümmeti yerine yeni bir siyasî birlik olan millete dönüşme yönünde ilk adım atılmıştır [Karpas 1973: 100].

17. ve 18. yüzyıllarda meydana gelen hadiseler, siyasî, içtimaî ve iktisadî gelişmeler klasik

dönemin millet ve zümre yapılarını çözerek modern manasıyla milletlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Klasik dönemde din ve mezhep farklılığına göre tanımlanan millet yerini dil, etnik köken ve müşterek hafıza etrafında şekillenmiş laik nitelikte bir millet tanımına bırakmıştır. 19. yüzyılda çok etnili, çok dinli ve çok dilli imparatorluk, millî devletlere bölünmüştür. İktisadî, içtimâî ve teknolojik değişimler sosyal hareketliliği hızlandırmış; statü ve mevki belirlemede yeni kıstasların kullanılması, idarede yeni talepler yaratarak içtimâî zümreleri baltalamıştır. 17. yüzyılda meslek farklılaşmasının artması sonucu üç ana gruptan oluşan yeni bir sosyal yapı ortaya çıkmıştır: 1. hükümet görevlileri, zengin tüccarlar, toprak sahipleri ve milletlerin başlarından oluşan üst sınıf; 2. tüccarlar, esnaf ve imalatçılardan oluşan orta sınıf ve 3. köylüler [Karpaz 1973: 40-41]. Klasik dönemde din, halk yapılarını Osmanlı yönetici kurumuna bağlayan en önemli kurumlardan biri olarak işlev görmüştür. Siyasî meşruiyetin kültürel kaynağını şekillendiren, geniş bir toplumsallaşma sürecinin özünü teşkil eden din, aynı zamanda toplumsal denetim aracı olarak da kullanılmıştır. Bununla birlikte resmî ve halk dini arasındaki bölünme dinin işlevsel açıdan farklılaşmasına da yol açmıştır: Dinî kurum, üst sınıfın siyasî-ideolojik temelini oluştururken, sufi temelli halk dini alt sınıflarda daha çok cemaati kuvvetlendiren ve kimlik oluşturan bir süreç olarak rol oynamıştır. Bazı sûfi tarikatları entellektüel olarak gelişmiş memur ve itibarlılara cazip gelmiştir. Ancak tarikatlerin orta ve alt sınıflar için işlevi bir bütün olarak üst sınıfa göre daha köklü olmuştur. Böylece toplumsallaştırıcı bir araç olarak işlev gören din, Osmanlı toplumunda bütünleşmeye giden tek yolu yaratmışsa da aslında *resmî din* ve *halk dini* adıyla iki alternatif içermiştir [Mardin 1990: 16]. Türkçüler, yeni toplum tasarımlarında halkı esas alan tavırlarıyla "halk dini" diye tanımladıkları oluşuma daha fazla ilgi göstermiş ve bu da tabîî olarak onları, Anadolu'daki zümreler ve tarikatlarla yakınlaştırmıştır.

İttihatçıların toplum projelerinde önemli bir yer işgal eden din anlayışları, Alevî-Bektaşî kimliğiyle büyük oranda örtüşmektedir. Yeniçeri kıyımından en fazla zarar gören, takibata uğrayan ve bu sebeple kapalı bir hâl alan Bektaşîlere ve Alevîlere ilgi duyan İttihatçılar, kapalı kutuyu açarak toplum modellerini bu yapı üzerine bina etmek istemişlerdir. Türklüğün yabancı tesirlerle bozulmamış, yaşayan kültürünü ortaya çıkarmak arzusuyla geliştirilen bu söylemde İslâm, müntesiplerinden iman talep eden ve inananları muayyen herhangi bir sosyal örgütlenme tarzıyla sınırlandırmayan bir din olarak tarif edilmiştir. Toplum projesinde klasik dönemin resmî kültürle ilişkilendirilmiş İslâm anlayışı yerine daha düşük şehirli gruplar ve köylüler için manevi bir deneyim ve aynı zamanda grup içi kimliğin apolitik bir aracı olarak düşünülen, halkın temsil ettiği İslâm anlayışının tercih edilmesinin en önemli sebeplerinden biri de budur. Göz önünde bulundurulması gereken bir başka husus, Osmanlı İmparatorluğu'nun teşekkülü aşamasında bir sınır dini mahiyetini haiz İslâm'ın Hıristiyan-Müslüman karşılaşmasının gerçekleştiği Balkanlar'da çok uzun süre varlığını sürdürmesidir. Sınır İslâmı, Orta Asya'nın tasavvufunun 12. yüzyıldaki efsanevî ismi Ahmed Yesevî'nin güçlü tesirini taşıyan mistik bir dindir. Üstelik İslâm'ın bu özgün yorumu, otantik değerleri koruduğu varsayılan Türk boylarının meskun olduğu sahalarda geçerli inanç alanını oluşturmaktadır [Karpaz 1973: 24-25]. Türk millî kimliğini geliştirme ve bu kimliği tanımlama zarureti duyan Osmanlı seçkinleri, kendilerine siyasî ve içtimâî bir dayanak aradıkça halkla yakınlaşmışlar; yeni toplumsal kimliği özgün değerlerini koruduğuna inandıkları halk üzerine inşâ etmek istemişlerdir. Dinin bu yeni dönemde kazandığı yeni anlam ve içerik, millî denilecek mahiyettedir ve İttihatçıların ideoloğu kabul edilen Ziya Gökalp marifetiyle ortaya çıkmıştır.

Ziya Gökalp, Türk milletinin gizli, fakat yaşayan kültürünü ortaya çıkarmayı, o temel üzerine bir Türk devleti kurmayı, İslâmî vicdanî bir mesele, şahsî bir inanca dönüştürmeyi amaçlamıştır. Dinin şuurlandırıcı rolünün farkında olarak yeni bir İslâmî formül bulmaya çalışmış;

geleneksel İslâm'a "alternatif bir yorum" bulmanın gayreti içinde olmuştur. Millî ruhun kendi kültürünü yaratabilmesi için benimsemiş olduğu yabancı unsurlardan kurtulması gerektiğine inanan Gökalp, *hars* ve *medeniyet*, *nas* ve *örf*, *resmî din* ve *halk dini* gibi tasniflere dayanarak din ve millî kimlikle ilgili yeni söylemler geliştirmiştir. Ona göre "Başka milletler, asrî medeniyete girmek için, mazilerinden uzaklaşmağa mecburdurlar. Halbuki, Türklerin asrî medeniyete girmeleri için, yalnız eski mazilerine dönüp bakmaları kâfidir" [Ziya Gökalp 2016: 163]. Geçmişe dönüp, oradan özgün bir kültürün çıkarılması ve yeni bir milletin yaratılması için Türklerin İslamiyet öncesi tarih ve kültürlerini araştırmak; resmî kültürü temsil eden kozmopolit sınıfların aksine, kendi öz karakter ve kaynağına sadık kalmış Türk halk kültürünü incelemek gerekir. Din anlayışı da bu temel üzerine oturur ve *örf* adıyla Türklerin İslâm dairesinde muhafaza ettiği özlerini kast eder. *İslâm Mecmuası*'nda yayımlanan makalelerinde din anlayışını *nas* ve *örf* diye iki temel üzerine bina etmiştir. *Nas* ile kastedilen, Kur'an ve sünnete dayanan, değişmeyen ilkeler ve kurallar bütünüdür. Buna mukabil toplumun maşerî vicdanının ifadesi demek olan *örf*, doğru kabul edilen şifahî, yazılı ilke ve kurallardır. Aslında İslâm'da reform adına ileri sürülecek meseleler, bu örf'e dayanarak ele alınmıştır. İslâm tarihi boyunca toplumlar örf'ü ikinci plana iterek hep nas'ı esas almışlardır. Fakat dini millî bir mesele olarak ele alan yaklaşımda örf öncelikli konuma sahiptir. Zira zamanın, içtimai yapının ve amillerin değişmesiyle örf de değişebilir. Nas'ın yanında örfün devreye girişinin bir başka sebebi ve sonucu vardır. Nas'la toplumlar İslâmın ortodoksluğuna, bir diğer ifadeyle sünnî İslâm biçimine sokulmaya zorlanmışlardır. Oysa örf, toplumun kendi millî gelenek ve kültürünü de yapısı içerisinde yaşatma amacı taşıdığından böyle bir zorlama ve dönüşüm yaşanmamıştır. Gökalp'in ve İttihatçıların tasarladıkları yeni toplum projesinde İslamiyet, eski Türk toplumunun kültürel ve geleneksel değerlerini de içinde taşıyan, bunların canlılığını koruyan bir dinî yapıdır. Kısaca, eski Türk toplumunun öz değerlerini ifade eden Şamanî unsurlar, İslamlık yelpazesinde eritilmeden varlığını korumuşlardır. Orta-Asya'da, Müslümanlığın millî addedilebilecek bir türü yaşanılmaktadır. Bu durum, İttihat ve Terakki ile ideologu Gökalp'e ilham kaynağı olmuştur. Güzidelerin İslâm adına Arap, Fars kültürlerine ait unsurları millî bünyeye dâhil ederek yozlaştırdıklarına inanan Gökalp, katı ve kuralcı ortodoks İslâm'a karşılık bağınaz ve tutucu olmayan, millî kimliğin de yaşamasına imkân tanıyan bir Türk Müslümanlığı fikrinin gelişmesine çaba harcamıştır. Zühdi tasavvuf yerine ilahî aşka, geniş bir hoşgörü ve insan sevgisine dayanan İslâm anlayışı İttihatçılara daha cazip gelmiş ve karşılarında *vahdet-i vücud* anlayışını en iyi temsil ettiklerine inandıkları Alevî ve Bektaşîleri bulmuşlardır [Atalay 1340: 56]¹. Alevî-Bektaşilik, Türk Müslümanlığı için bir model olarak düşünülmüş, söz konusu dinî zümreye İslamiyet'in Türke özgü yorumu nazarıyla bakılmıştır. Gökalp'in 1914 yılında Türk toplumunda İslâm'ın rolüyle ilgili kaleme aldığı layiha, İttihatçılarca uygulanmıştır. Tanzimat'tan beri süren şer'î-örfî ayırımında örfî olandan yana tavır belirleyen İttihatçılar, Tanzimatın sebep olduğu ikiliği ortadan kaldırmaya uğraşmış, ideolojilerinin hukukî boyutunda önemli bir mevkie sahip olan örf ilkesiyle Şeyhülislamlığı kabineden çıkarmış, yapılan muvakkat kanunlarla şeriat mahkemelerini, Şeyhülislamlıktan

¹ Yerleşik İslâm anlayışına karşılık dini ferdi ve vicdanî bir mesele hâlinde ele almaya çalışan Gökalp'in *vahdet-i vücud* felsefesine ve Muhyiddin Arabî'ye özel bir ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. *Genç Kalemler*'de yayımlanan "Muhyiddin Arabî" adlı makalesi ve Din adlı şiirinde geçen "Benim dinim ne ümittir ne korku, Allah'ıma sevdiğimden taparım" yahut "Vaiz!.. Muhabbeti şerheyle Ben aramam şeytan nedir, melek ne?.. Erenlerin esrarından söz söyle: Seven kimdir, sevilen kim, sevmek ne?..." ifadeleri, bilhassa dikkate değer hususlardır. İslâm tasavvufunun Vahdet-i Vücud görüşü, Alevî ve Bektaşî inanışları içine, çeşitli şekillerde girmiştir. Suriye ve bilhassa Horasan Melâmetiyyesi ile gelen ve Yesevîlik üzerinde de büyük tesiri görülen vahdet-i vücud felsefesi Anadolu'da İslâm'ın intişarında mühim rol oynamıştır. Eski Türk inanışları da vahdet-i vücud felsefesi sayesinde varlığını sürdürebilmiştir [Eröz 1990: 200-203; Ocak 1996: 33].

alarak Adalet Nezareti'ne bağlamış, vakıfların idaresini Meşihat'tan alarak kabinenin bir üyesinin uhdesine vermiş, bütün medreseleri Meşihat'tan alarak Maarif Nezareti'ne bağlamış, evlenme ve boşanmaya ait hükümleri dinî niteliklerinden arındırarak laiklik temelinde yeniden yorumlamışlardır.

Türkçü toplum projesini hars, halk ve örf mefhumlarına dayalı din etrafında şekillendiren Gökalp, tasarımına işlerlik kazandıracak münevverlere ihtiyaç duymuş ve müridi Köprülü, bu projenin en önemli teorisyenlerinden biri olmuştur. "Gökalp'in Köprülü'ye yüklediği ödev, bir entelektüel olarak Köprülü'nün halkta bulacağı kültürü inşa ve gerektiğinde icat etmesi, ortaya Türk millî kültürünün özünü koyarak, bugünü o özün evrimci bir devamı olarak sunmasıdır. Gökalp, Köprülü'yü bu özü nerede ve nasıl bulacağı konusunda da yönlendirmiş ve ona İslâm öncesi dönemi işaret etmiştir. Dolayısıyla Köprülü'nün araştıracağı dönem İslâm öncesi olmakla birlikte, araştıracağı konu da millî kültürün en çok keşfedilebileceği alan olan halk edebiyatı olmuştur. Bu yüzden Gökalp'in yirmi üç yaşındaki Köprülü'yü Edebiyat Fakültesi Hocalığı'na önererek bu kuruma girmesini sağlaması hiç de tesadüfî bir durum değildir." (Alpay 2013: 94). Yahya Kemâl'in de büyük önem verdiği *milliyet diyaneti* tasarımının önemli bir rûknünü teşkil eden tasavvuf sayesinde Köprülü'yü Ahmed Yesevî'yi incelemesi yönünde telkinde bulunduğu iddiası her ne kadar muhatabı tarafından reddedilse de, siyasî, kültürel ve entelektüel iklimin böyle bir zemini hazırladığına kuşku yoktur.

Köprülü'nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kült eserinin İttihatçıların toplum projesiyle okunması gerektiğine ve bu eserin yazımının hükümet tarafından büyük destek gördüğüne dair elde ciddi veriler vardır. Köprülü'nün araştırmalarındaki hızlı gelişimde, yeteneği ve çalışma iradesi yanında dönemin kendine özgü şartları ile birlikte değerlendirilmelidir. Dârülfünûn'a tayininden kısa bir süre sonra başlayan I. Dünya Savaşı'nda umumî seferberlik ilân edilmiş ve eli silâh tutan gençler cepheye gittiği için okullarda öğrenci sayısı azalmıştır. Bu gelişme başka kurumlar gibi Dârülfünûn'daki hocalara da araştırma ve telifle meşgul olabilecekleri geniş vakit yaratmıştır. İstanbul'daki kütüphanelerde rahat çalışma imkanı bulan ve yazma eserlerle meşgul olan Köprülü, İsmail Saib Sencer ve Bursalı Mehmed Tâhir gibi âlimlerle tanışarak onlardan faydalanmıştır. Yahya Kemal'in *Peyâm-ı Edebî*'de yayınlanan bir makalesi, onun bu çalışma döneminin entelektüel çevrelerdeki yankısını "doğunun bütün kitapları toplanır da genel bir Türk kütüphanesi kurulursa, hâfız-ı kütüplüğüne en fihrist-aşına aday Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey olabilir" cümleleriyle dile getirmektedir (Yahya Kemal 1990: 179). Köprülü, savaş ve mütareke yıllarında çeşitli görevlerle İstanbul'a gelmiş Batılı Türkolog ve şarkiyatçılarla yakından tanışma fırsatı bulmuştur. Bunlar arasında Dârülfünûn'da ders veren Friedrich Giese, J. Heinrich Mordtmann, Fransız Şark Ordusu tercümanı Türkolog Jean Deny gibi isimler yer almaktadır. İktidardaki İttihat ve Terakki Cemiyeti üzerinde etkili olan Ziya Gökalp'in yardımları sayesinde Batı'dan ihtiyaç duyduğu eserleri Maarif Nezareti aracılığıyla getirebilmiş ve onlardan yararlanabilmiştir [Akün 2003: 475]. Hâlîde Edib, o dönemde birçok genç yazarın koruyucusu olan Gökalp'in, genç bilim adamı Fuad Köprülü'nün Türkolojiyle ilgili yayınları satın alması ve toplaması için Maarif Nezareti nezdinde aracı olduğunu yazmaktadır (Adıvar 1926: 316). Yine Köprülü, bu amaçla 1917 yılında devlet desteğiyle, tetkiklerde bulunmak üzere Viyana'ya gönderilmiştir [BOA. MF.MKT 1225/87].

İttihat ve Terakki'nin cemiyete mensup mütefekkir ve münevver kimseleri çeşitli konularda görevlendirdiği ve bu görevlerinin dışına çıkmamaları yönünde tavsiyelerde bulunduğu bilinmektedir. Mahmut Şevket'e [Esandal], milletleşme sürecinin en mühim sembollerinden addedilecek "halk hikâyesi" yazma görevi veren Cemiyet, kaleme aldığı siyasî nitelikli bir yazıdan dolayı onu uyarmış; Talat Paşa, Mahmut Şevket'i çağırarak görevinin yalnız halk hikâyesi yaz-

mak olduğunu hatırlatmıştır [Çetışli 1991: 40-41]. Benzer bir hadiseye Köprülü'nün hayatında da rastlanmaktadır. I. Dünya Savaşı'nın henüz devam ettiği sıralarda siyasete girme teşebbüsünde bulunan Köprülü, İttihat ve Terakki Partisi'nden milletvekili olmak istemiş; Ziya Gökalp ve Ömer Seyfettin onun bu arzusunu parti genel sekreteri Mithat Şükrü Bleda'ya iletmıştır. Hadiseden haberdâr olan Talat Paşa, bu isteğe "O daha gençtir, ilim ile meşgul olsun, hem ihtirası büyük, siyasete girerse isteklerinin sonu gelmeyeceği için başı derde girer." diye menfi cevap vermiştir [Baban 1970: 343].

1913-18 yılları arasında genellikle İslâm öncesi ve İslâmî dönem Türk kültürünün Orta Asya'ya uzanan menşeiini inceleyen ve Türk kültürünün özünü teşkil eden unsurları tespite çalışan Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* ile Türkçü toplum projesinin en önemli eserlerinden birini vücudunda getirmiştir. Orta Asya ile Anadolu arasında kesintisiz devam edegelen Türk kültürü teziyle, Türklüğün özünü Anadolu'ya taşımış; üstelik bu tez *tevhid-i etrâk* fikrinin de sıklıkla kullandığı söylemlerden biri olmuştur. Türk'ün otantik ve özgün kimliğini muhafaza eden halk kitlelerini Orta Asya ve Anadolu diye tefrik etmeden değerlendirmesi, özünde Türkçü projenin bir yansıması iken bugün de sıklıkla dile getirilen görüşlerden biridir.

B. İttihat ve Terakki'nin Türkçü Toplum Projesinde Alevî-Bektaşî Zümreleri

Alevî, Bektaşî, Tahtacı gibi zümreler hakkında Batılılar tarafından yapılan ilk araştırmalara, 19. yüzyılın başlarından itibaren tesadüf edilmektedir. Bu araştırmalarda söz konusu zümrelerin Anadolu'daki yerli Hristiyan halkların bakiyesi olduğu ileri sürülmüş ve bu iddia, Batı'da genel bir kanıya dönüşmüştür. Esas amaçları Hristiyanlığı dünyaya yaymak olan misyonerler, XIX. yüzyıldan itibaren Anadolu'yu hedef bölge olarak seçmişler, gittikleri yerlerde heteredoks zümrelerle karşılaşmışlardır. Bu zümrelerde yaşayan kimi inanç ve âdetlerin Hristiyan menşeli olduğu düşüncesiyle hareket etmişlerdir. Böylece Alevilerin yoğun olarak yaşadığı bölgelere misyoner öğretmenler göndermişlerdir. Hattâ İslahat Fermanının tanıdığı dinî özgürlüklere dayanarak Alevilerin Protestan olmalarını sağlayan bir ferman elde etmeyi arzulamıştır. Protestan milletine dâhil olma, böylece millet mahkemelerinin ve gerekirse İngiliz diplomasisinin himayesi altına girme ihtimali, 1826 Yeniçeri Ocağının kaldırılmasından sonra sıkı takibata uğrayan Bektaşîlere ve Alevîlere de son derece cazip gelmiştir. Doğu Anadolu'daki bir kısım Alevî toplulukları bu maksatla teşebbüslerde bulununca Osmanlı devleti, Müslüman topluluğun bölüneceği endişesiyle şiddetle tepki göstermiştir. Ancak Batılıların Osmanlıların artık eski güçlerine kavuşamayacaklarına olan inançları, faaliyetlerinde güdüleyici bir amil olmuştur. Tehdit altındaki imparatorluğu korumak amacıyla *millet-i hâkime* sıfatıyla Sünnî Müslümanları güçlendirmek isteyen II. Abdülhamid için misyonerlik çalışmaları temelde yıkıcı niteliğe sahiptir. Çoğu ya Batılı ülkelerin resmi görevlisi kimliğiyle ya da antik dönem hakkında araştırma yapan arkeologlar olarak Anadolu'yu dolaşan seyyahlar, misyoner merkezlerini bağlantı noktası olarak kullanmışlardır. Abdülhamid döneminde, Amerikalı Protestan misyonerlerin faaliyetleri karşısında Osmanlı yetkilileri American Missionary Herald gibi misyoner yayınlarını yakından takip etmişlerdir [Karakaya-Stump 2002: 303]. Bilhassa American Board of Commissioners of Foreign Missions (ABCFM) gibi Protestanlığın yayılmasına gayret gösteren misyoner teşkilatları, diğer misyoner gruplara kıyasla daha iyi finanse edildiği ve faaliyetlerinde çok daha etkin olduğu için II. Abdülhamid'in gözünde başlıca ideolojik düşman haline gelmiştir. Diğer misyoner gruplarından farklı olarak Anadolu'yu yayılma alanı olarak seçen bu misyoner teşkilatı, yalnız Şark Hristiyanları arasında faaliyetlerini sürdürmekle kalmamış Alevî öz bilincinin oluşmasında da önemli rol oynamıştır [Kieser 2010: 35; teşkilatın Anadolu'daki faaliyetleri için bk. Alan 2015].

Tanrı krallığını tesis etmeye kalkışmanın Müslümanlara ulaşmadan eksik kalacağı inancın-

da olan misyonerler, Müslüman heterodoks grupları İslam'a kapı aralayacak bir aracı olarak görmüşlerdir. Resmîyette dinî kimlikleri tanınmamış olmasına karşılık Sünnî cemaat dışında kalan gruplar, Osmanlı hükümeti tarafından yeniden ciddi biçimde gündeme alınmış; kimi zaman ikna yöntemiyle kimi zaman da güç kullanılarak Sünnî İslamı benimsemelerine çalışılmıştır. Bu çabaların misyoner faaliyetlerden duyulan endişeler dışında ideolojik ve pragmatik sebepleri de vardır. Merkezileşme eğilimlerinin bir parçası olan vergi toplamada devletin etkinliğini artırma çabası ve askerlik hizmetinden kaçmaların önlenmesi gibi sebepler sünnileştirme politikalarında etkili olmuştur. Bütün tedbirlere rağmen göçebe yaşam tarzını benimsemiş gruplar ile resmî din anlayışının dışında kalan kesimler, Batılıların misyonerlik faaliyetleri karşısında yüksek risk gruplarını teşkil etmişlerdir. Bu gruplar birçoğları için "İmparatorluğun bel kemiğini oluşturan millet-i islamiye'nin misyonerlik faaliyetleri karşısındaki yumuşak karnıdır" **[Karakaya-Stump 2002: 305]**. ABCFM misyonerlerinin Osmanlı topraklarındaki yerli Hıristiyanlardan sonra en çok propaganda faaliyetinde bulunduğu gruplar arasında Yezidiler, Dürziler, Nusayriler ve Kızılbaşlar gelmektedir. ABCFM misyonerleri, 1850 ve 1860'lı yıllarda yerel olarak güçlü Kızılbaş önderlerin, sünnî komşuları veya Ermeni Kilisesi ile aralarındaki yerel çatışmalarda genç Protestan toplulukları himaye ettiklerini göreyerek bundan memnuniyet duymuşlardır. Ali Gako ve kendilerini Protestan olarak adlandırmaya başlayan Harput ve Sivas bölgelerindeki diğer Kızılbaşlar, Ermeni komşularından Protestan hareketi hakkında bilgi edinecek kendilerini Protestan olarak nitelemeye başlamışlardır. Çemişgezek yakınlarında Ali Gako adında bir Kürt Kızılbaş liderin kendini Protestan ilan ederek faaliyetlerini ısrarla sürdürmesi karşısında misyonerler hayrete düşmüşlerdir **[Kieser 2001: 95; Kieser 2010: 53; Karakaya-Stump 2002]**. Bu durum Osmanlı Devleti'nde de endişe yaratarak heterodoks grupları Sünniliğe kazanmak, sultan-halifeye sadakatlerini sağlamak, onları güvenilebilecek askerler haline getirip misyonerlerin etkilerinden ve Büyük Güçler'in muhtemel yönlendirmelerinden korumak yönünde bir siyaset izlemeye sevk etmiştir. Okullar açmak, medreseler inşa etmek, dinî eserler, Kitabü'l-akaid türü din kitapları ve mushaflar dağıtmak, Sünniliği yaymak için ulemâyı bölgeye göndermek gibi yollara başvurularak tedbirler alınmaya çalışılmıştır. Hıristiyan misyonerlerin yoğun propagandasının yaşandığı bir bölge olan Lazkiye sancağındaki Nusayrilere karşı da benzer siyaset takip edilmiş; orada da ulemâ idaresinde modern okullar açılarak Sünnî İslâm'ın intişarına çalışılmıştır. *Millet-i hâkime* konumundaki Müslümanlar, Tanzimat ve İslahat Fermanlarını, bu konularını kaybedecekleri ve tanassur hadiselerinin artacağı endişesiyle hoş karşılamamışlar ve bütün bu hadiselere sebep olarak söz konusu fermanları görmüşlerdir **[Georgeon 2006: 315-316; Kieser 2010: 51]**.

II. Meşrutiyetin ilanıyla birlikte, Abdülhamid'in baskıcı rejimi sonlanmış ve Osmanlı halkı, yeni atmosfer içinde bir hürriyet dönemi yaşamaya başlamıştır. 1826'dan beri mağdur ve sınıklı görülen Bektaşî-Alevî zümreleri de bu hürriyet havasından faydalanarak serbestçe hareket etme imkânına kavuşmuşlardır. Ancak misyonerlerin faaliyetlerinin de yoğunlaşması, Balkanların kaybıyla Anadolu'ya dönmek zorunda kalan İttihat ve Terakkî erkânını endişelendirmiştir. Batılıların ve batılı misyonerlerin faaliyetleriyle Anadolu coğrafyasının da karışmasından çekinen İttihatçılar, Abdülhamid'in izlediği klasik yöntemin aksine, Ziya Gökalp'in de etkisiyle meseleye bilimsel olarak yaklaşmış Osmanlı Devleti lehine çözmek istemişlerdir. Alevîlere ilişkin saha araştırmalarının ve bilimsel çalışmaların bilhassa Balkan Savaşlarından sonra arttığı görülmektedir. Baha Said Bey, bu çalışmaların başlamasına, Anadolu'da yaşayan Alevî-Bektaşî zümrelerinin Protestan misyonerlerinin hazırladıkları nüfus istatistiklerinde ve Merzifon Koleji'nin Gizli Pontus Belgelerinde *Hristiyan dönmesi* unsurları olarak gösterilmesinin sebep olduğunu belirtmektedir **[Görkem 2000: 36-37]**.

İslam'ın ana akımlarından olmakla birlikte, tasavvuf, merkezin denetimi altında tutulabildiği sürece, sıradan insanların desteğini kazanmanın ve meşruiyeti pekiştirmenin yararlı bir yöntemi olarak algılanmış ve bu hâliyle modern bir anlam kazanmıştır. II. Abdülhamid'in İslâmci siyasetinde bilhassa Sünnî menşeli tarikatlar önemli bir yer tutmuştur [Deringil 2014: 78]. Burada mühim olan tasavvufun sosyal pekiştiriciliği ve iktidarı meşrulaştırıcı rolüdür. Anadolu'daki Alevî, Bektaşî, Nusayrî zümreleri ile Ahîler hakkında yaptırdığı incelemelerin İttihatçıların uygulamaları etrafında şekillendiği ve 1913-1918 yılları göz önünde bulundurulursa devlet politikalarını destekleyici niteliğe sahip olduğu ileri sürülebilir. Devletin bekâsı adına Anadolu'da, imparatorluğun aslı unsuru olarak görülen Türkler arasında yabancı parmağıyla meydana gelecek bir tefrikaya râzi olmayan hükümet yetkilileri, çerçevesini Ziya Gökalp'in çizdiği anlaşılabilir bir programla Alevî-Bektaşî, Tahtacı, Ahî, Nusayrî zümreleri ve Ermeniler arasında tetkiklerde bulunmuşlar; bunları rapor hâlinde yetkililere sunmuşlardır. Nitekim, çoğu Balkan kökenli olan İttihatçıların, tutunmak istedikleri Anadolu coğrafyasını tanımak istemelerini de bu incelemelerin vücuda getirilmesindeki başlıca amiller arasında zikretmek gerekir. Başlangıçta Osmanlı camiası içinde bulunan bütün milletleri birleştirmeyi amaçlayan *ittihâd-ı anasır* siyâseti güden ve bunu, *bilâ tefrik-ı dîn ü mezheb herkes Osmanlıdır* cümlesiyle formüle eden İttihatçılar, bu siyasetin Balkan savaşında iflâsı üzerine *ittihâd-ı İslâm* siyasetine sarılmışlardır. Bu sebeple Bektâşilerden, Alevîlerden, Mevlevîlerden, üçüncü devre Melâmîlerinden medet ummuşlardır [Gölpınarlı 1969: 227]. İttihat ve Terakki erkânından bir kısmı mason localarına kaydolurken, bir kısmı da Bektâşîliğe ve üçüncü devre Melâmîliğine intisap etmiştir. "Nerede, çevresine adam toplamış, tanınmış, sevilmiş birini duyarlarsa, onu, içlerine almaya uğraşmışlardır. Talât, Enver, Nesimi ve daha bir çoğu, Bektaşî olmuşlardır." Türkçülük fikri ve siyaseti güçlendikçe Arnavud Bektâşîlere karşı cephe alan Türk Bektâşîler, söz konusu tarikatın millî bir tarikat olduğunu, "hattâ Hacı Bektaş'ın, Makâlât'ını Arapça yazdığını hatıra bile getirmeden, bir milliyetçi olduğu, Arap ve Fars harsına karşı Türk harsını koruma gayretini güttüğü gibi gerçekten de hayâlî ve gülünç dâvalara kalkışmışlardır" [Gölpınarlı 1985: 154-155]. Daha da ilginç olanı, İttihat ve Terakki'nin kendisine bir tarikat şekli verme çabasıdır. Osman Ergin'in naklettiğine göre Balıkesir mebusu ve Meclis-i Mebusan başkan vekili Mecdi Efendi ile Talat Paşa arasında geçen bir muhaverede cemiyete bir tarik şekli vermek arzusunu izhar eden Paşa; Mevlevîlik, Kadîrlîlik ve Rifailîk'i uygun bulmayarak Bektaşîliği kendisine daha yakın bulur. Mecdi Efendi, şiddetle reddederek bunu farmasonlukla ilişkilendirir ve "bunu aklından çıkar. Biz Garptan gelen ve din aleyhinde gizli maksatları ihtiva eden hiç bir cereyana tâbi olamayız. Hem sana kat'i olarak söylüyorum: Böyle aykırı bir fikri ortaya sürdüğünüz gün hem kendinizi, hem de Cemiyeti mahvedersiniz." diye karşı çıkar [Ergin 1942: 98-99]. İttihatçıların tarikatlarla ilişkisine dair yaygın kanaat, onların daha teşekkül aşamasında Masonluk, Bektaşîlik, Mevlevîlik ve Melâmîlik gibi tarikatlarla münasebetinin olduğu yönündedir. İttihatçılarla Bektaşîler arasındaki bu yakınlaşmanın sebeplerini Irene Melikoff'un iddia ettiği gibi liberal, nonkonformist, din-adamı sultasına karşı oluşlarında ve dinlerüstü bir anlayışa sahip bulunmalarında aranabilir mi? Bu özelliklere masonlukta da rastlanması, İttihatçıların Mason ve Bektaşî çevrelerle yakın ilişki kurmasında başlıca amel kabul edilmiştir. Bektaşîler, aydın ve liberal insanlar olarak değerlendirilmiş; Farmasonların Avrupa'daki yenileşmeler sürecindeki katkıları gibi Osmanlı yenileşmesinde mühim rol oynadıkları belirtilmiştir. Namık Kemal, Abdülhak Hamid ve sonraki kuşaktan Rıza Tevfik, Şeyhülislam Musa Kazım Efendi ve Talat Paşa gibi isimler Bektaşî-Farmason Jön Türkler olarak ünlenmişlerdir [Melikoff 2010: 325]. Melikoff'un bu iddiasını doğrulayacak birçok kanıt bulunmakla birlikte yalnız bu özelliklerle bir yargıda bulunmak mümkün müdür? Derviş tarikatları arasında en millî olanı diye gösterilen, Türk dilinden ve edebi biçimlerinden vazgeçmeyen Bektaşîlik çevresinde bir hayli milliyetçi ve liberal düşünceli kişi toplamıştır. Fakat bir dönemi

yansıtın romanlardan elde edilen veriler, başka hususların da etkili olduğunu göstermektedir. Nitekim Yakup Kadri'nin *Nur Babası* ile Abdülhak Şinasî Hisar'ın *Ali Nizâmî Beyin Alafrangalığı ve Şeyhliği* adlı eserlerinin yeni bir gözle okunması, iktidar ve muhalefet odaklı bu yaklaşımın yanında maddî ve manevî huzur arayışının, toplumsal huzursuzluklar karşısında bir melce arayışının da etkili olduğunu ortaya koyacaktır. Ernest Ramsaur, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin hiçbir derviş tarikatlarıyla anlaşma içinde olmadığını, buna mukabil sürgün yahut kaçgın kimi cemiyet mensubuna Anadolu'daki Bektaşîlerin ve Mevlevîlerin yardım ettiklerini kaydeder. Gerçekte İttihatçılar, memleketteki çeşitli unsurları birbirlerine yaklaştırmaya çalışmış; Bektaşîliğin bir Türk dini olduğu hakkında propagandalar yaptırmak suretiyle Bektaşîleri ve Bursalı Tahir Bey gibi bazı Melamîler vasıtasıyla Melamîleri tutmuşlardır [Ramsaur 1972: 130-133; Gölpinarlı 1983: 277].

Talat Paşa ve Ziya Gökalp arasında geçen bir hadise, yukarıdaki iddialara ışık tutacak niteliktedir. Sadrazam olduğu ilk günlerde parti umumî meclisini toplayan Talat Paşa, "Bu milletin başına geçtik. Fakat Anadolu bizim için kapalı bir kutudur. Önce bunun içeriğini tanımamız, sonra bu millete lâyük hizmetlerde bulunmamız lâzım geldiğine inanıyorum." sözleriyle meclis-tekilere hitap etmiştir. Bunun üzerine Ziya Gökalp: "Biz siyasî bir inkılap yaptık. Yani meşrutî bir idare vücuda getirmekle kalıp değiştirdik. Hâlbuki en büyük inkılap içtimâî inkılaptır. İçtimâî bünyemizde, kültür sahasında yapabileceğimiz inkılâplar en büyüğü ve en verimli olacaktır. Bu da ancak Türk cemiyetinin morfolojik ve fizyolojik yapısını tanımakla olur. Bunların başında Anadolu'nun muhtelif dinî inançları, tarikatlar, sekt'ler ve Türkmen aşiretleri gelir. Bu kurumları incelemek üzere bilim gücü tam olan arkadaşları, bu kutuyu açmaları için gönderelim" demıştır. Parti umumî merkezi Kızılbaş ve Bektaşîleri incelemek üzere Baha Said Bey'i, Ahîleri incelemek üzere Bursalı Mehmed Tahir'i ve Hasan Fehmi Hoca'yı, Ermenileri incelemek üzere ise Esat [Uras] Bey'i görevlendirmiştir [Şapolyo 2006: 12-13; Birdoğan 1995: 7-8]. Talat Paşa'nın Dâhiliye Nazırı sıfatıyla 30 Mayıs 1918 tarihinde Adana, Konya vilayetiyle Eskişehir, Kütahya, Maraş, Kal'a-i Sultaniye, Karesi, Karahisar-ı Sâhib gibi mutasarrıflıklarına gönderdiği telgraf da bu meseleye ışık tutacak mahiyettedir. Söz konusu telgrafta Paşa; mülkî amirlerden, bölgelerinde yaşayan, Tahtacı ve Çepni diye tesmiye olunan Yörüklerin vaziyet-i içtimaiyeleri, nüfus miktarı, hangi havalide ve ne zamandan beri meskûn oldukları, ne gibi işlerle uğraşmaları hakkında araştırmalar yapılarak bunların kapsamlı raporlar halinde hükümete bildirilmesini istemiştir [BOA. DH.ŞFR 87/350]. İttihatçıların yerinde gözlem ve tetkik için görevlendirdiği isimler dışında, meseleyi popülist ve bilimsel tarzda inceleyen ve eserler kaleme alan kişilere de rastlanmaktadır. İlginç bir hayat öyküsüne sahip Habil Adem'in de İttihat ve Terakki tarafından görevlendirildiği, Emniyetin Aşiretler masasında Türkmenler bölümünde çalıştığı anlaşılmaktadır. "Osmanlı Devleti'nin emniyeti özellikle Türkmen ve Kürt halklarının o dönemdeki durumlarını saptamak üzere Batı'dan, Almanya'dan uzmanlar getirtmişti. Ayrıca Hâbil Adem'e birçok kitapların Türkçeye çevrilmesini vermişti. Bu kitaplardan yalnızca Türkmen Aşiretleri kitabı basılmıştır." [Nesimi 1977: 111]. İttihatçılar, Anadolu'da tetkikler yaptırmak maksadıyla *Muhacirîn ve Aşâir Müdürlüğü* gibi yeni daireler kurmuşlardır. Kendisi de bu kurumlarda görev alan Zekeriya Sertel, gerçekte muhacirlerin ve savaştan kaçanların iâşe, ibate ve iskan maksadıyla kurulan müdürlüğün, yeni dönemde Anadolu'daki dinî ve tasavvufî zümreleri de incelemeyi kendine vazife edindiğini şu cümlelerle anlatmaktadır: "Balkan Harbi bozgunundan beri Rumeli'den memlekete büyük bir muhacir akını vardı. Bunları memleketin çeşitli yerlerine yerleştirmek, bunlara toprak vermek, iş bulmak ve üretici hâle getirmek gerekiyordu. Muhacirin Müdürlüğü bu amaçla kurulmuştu. Bu kuruluşun bir görevi de hâlâ memleketin şurasında burasında göçebe bir hâlde yaşayan aşiretleri dağlardan indirip ovalardaki köy ve şehirlere yerleştirmektir. O sırada Muhacirin ve Aşair Umum Müdürlüğü altında bir daire kurulmuştu. Umum müdür Şükrü

Kaya idi. Paris'teki öğrenimini tamamlamış yurda yeni dönmüştü. Zeki ve bilgili bir gençti. İşin başına on geçirmişlerdi. Ben de Aşair Şubesi müdürlüğüne atandım. Şükrü Kaya, bana aşiretler hakkında önce bilimsel bir çalışma yapmak gerektiğini söyledi. Memlekette aşiretlerin sayısı ne idi? Gelenekleri, âdetleri nasıldı? Önce bunları bilmek ve ona göre işe girişmek gerekti. Bu kuruluştaki kaldığım iki yıl içerisinde biri aşiretler, biri de tarikatlar konusunda iki etraflı dosya hazırladım. Aşiretlerin çoğu Alevî idi. Bu bakımdan Alevîliği ve tarikatları öğrenmek gerekti. Böylece iki koldan araştırmalar yaptım. Fakat sonra bu araştırmaların ortaya getirdiği eserler ne oldu bilmiyorum. Oysa yayımlanabilselerdi, ortaya değerli iki eser çıkabilirdi [Sertel 1977: 81-82].

Alevî araştırmacılar tarafından kaleme alınan incelemeler, İttihatçıların Alevî-Bektaşî, Nusayrî, Kürt gibi topluluklar hakkında hazırladığı raporları, Türkleştirme politikasının bir tezahürü olarak değerlendirmektedirler. Çoğunluğu Balkan kökenli olan İttihatçıların Alevî ve Bektaşî zümrelerine yakınlaşma isteğini Hanefî-Müslümanlığı kulvarını tutmuş olan Halife-Padişah'a muhalif toplulukların desteğini alma ve bunlardan faydalanmak olarak gören bu yaklaşım, yapılan tetkilerin zorakî ve düzmece olduğuna inanarak İttihatçıların kendi ideolojisi doğrultusunda kamuoyu oluşturmaya çalıştıklarını ileri sürer. Buna göre İttihatçıların asıl amaçları, Bektaşî tekkelerini birer misyoner örgütü gibi kullanıp Türkmen Alevîler'i Saray'a ve Müslümanlığa yaklaştırmaya çalışmak; Kızılbaşlık'ı Bektaşîlik aracılığıyla Türklüğe, Ali'ye dayandırma yoluyla da Müslümanlık'a çekme, dolayısıyla kendilerine yaklaştırmaktır. Bunu yaparken mevcut bütün Rafîzî zümreler Alevîliğe indirgenmiş; Alevîlik Bektaşîlikle bütünleştirilerek yeni bir Türk-İslamcılığı yaratılmaya çalışılmıştır [Bayrak 1997: 19-20, 103]. Mehmet Bayrak'ın, Fransız İhtilâli'nde Alevîlerin rolünden bahsedecek kadar gayrilmî bir yaklaşımına karşılık yukarıdaki tezi yadsınamaz. Nitekim İttihatçıların bu gayretlerinin özünde Şîî, Alevî-Bektaşî ve Sünnî bütünleşmesini sağlayarak milletleşme sürecini gerçekleştirmek yatmaktadır. Nitekim bu farklılığı gidermeye yönelik çabanın aslında İttihatçıların bir projesi olduğu, Anadolu'da din ve mezhep farklılıklarından kaynaklanan ayrılıkları aşarak etnik temelde "yeni bir içtimâî izdivaç" arzulandığı, Gökâlp tarafından açıkça dile getirilmektedir. Millî devlet adına arzulanan homojen, yekpâre bir toplum ancak farklılıkların aşılması ile mümkündür. Gökâlp'in Malta sürgününden sonra çekildiği Diyarbakır'da yayımladığı *Küçük Mecmu'a*'da neşredilen "Cemaatlerin Tenâsülül" başlıklı makalesi, 1913-1919 arasında takip edilen siyaseti anlamak açısından önemlidir:

"Türkiye Türkleri için yeniden bir içtimâî izdivaç, yeni bir tekâmül hamlesi mümkün müdür? Acaba Türkiye'de henüz birbiriyle tamamiyle kaynaşmamış Türk zümreleri var mıdır? Bunu bize gösterecek lisan, edebiyat ve harstır. Filhakika, bu noktayı nazardan Türkiye Türkleri arasında birtakım ayrılıklar mevcuttur. Evvelâ, havas sınıfıyla halk zümresinin lisanı, musikisi, vezni, edebiyatı, duyguları ve seciyesi ayrıdır. Halk, havasa ait kitapları, mecmuaları, gazeteleri anlamaz. Çünkü, umumiyetle terkibli lisan'da yazılmışlardır. Havasın musikisini de anlamaz. Çünkü, ya düm-tek tarzında, yahut alafranga üslûbundadır. Bundan dolayı halk, kendi kendine ayrı bir edebiyat, ayrı bir lisan, ayrı bir musiki vücuda getirmiştir. Halkın seciyesi de, havasınkirte benzemez. Halkta ferdî gurur, ferdî tefahür, harislik, hodgâmlık yoktur. Havas da ise bu hasletler kesretle mevcuttur. Halk, daima nikbin ve ümitvardır, havas ise daima bedbin ve ümitsizdir. Hasılı, halkın felsefesi, bediiyatı, ahlâkı başka, havasınki başkadır. Bu ayrılık gösteriyor ki bu iki zümrenin maşerî vicdanları arasında henüz tam bir tevahhüd husule gelmemiştir. Havas sınıfı imparatorluğun sun'î bir terbiye ile yarattığı gayrî tabîî, ecnebi mukallidi bir zümredir. Meselâ, edebiyatta ve musikide bazısı Acem mukallidi, bazısı Frenk mukallididir. Halk ise, içtimâî tekâmülümüzün vücuda getirdiği tabîî ve ibda' cemiyettir. Çünkü, edebiyatını da, musikisini de kendisi yaratmıştır. O halde, havas zümresinin halka doğru gitmesi, halk

lisanını, halk vezinlerini, halk musikisini, halk duygularını ruhuyla massederek halklaşması ve millîleşmesi, Türkiye Türklerinde yeniden bir içtimaî izdivaç, yeniden bir yaratıcı tekâmül vücudunda getirecektir. Bundan başka, halk arasında da bazı ayrılıklar var: Sünnî halkın edebiyatı, felsefesi başka, Şiilerininki başkadır. Şiilerin de oldukça zengin kitapları, şiirleri, an'aneleri var. Yavaş yavaş Anadolu Türklerinin bu iki şubesi de kaynaşacaktır. O halde, bu kaynaşmadan da, ikinci bir tekâmül hamlesi vücuda gelecektir. Bunların haricinde de henüz il ve boy hayatları yaşayan Yörüklerle Türkmenler var. Bunların da birtakım töreleri, mukim Türklerin âdetlerine benzemez. Çünkü, bunlar ya göçebelikten yeni çıkmış, yahut henüz çıkamamıştır. Bununla beraber Anadolu'nun mukim Türkleri de, Yörükler ve Türkmenler gibi Oğuz kavmine mensuptur. Her üç zümrede de yirmi dört boyun isimlerine tesadüf ederiz. O hâlde, göçebe ve mukim Türklerin kaynaşmasından da üçüncü bir tekâmül hamlesi doğacaktır. İçtimaiyat gözüyle bakınca, Türkiye'nin istikbalde, bu saydığımız üç tekâmül hamlesini görürüz. O hâlde, içtimaî terakimiz zembereklerini bu noktalarda aramalıyız" [Ziya Gökalp 1338: 4-5].

Gökalp'in halk kültürü- yüksek kültür, ocak-divan, mûsıkî-türkü, şehir-köy dikotomileri ile ortaya koyduğu görüşleri, özünde toplumdaki bu ikili yapının aşılmasına ve toplumsal bütünleşmeye yönelik kaygılar etrafında şekillenmiştir. Günümüzde Gökalp ekolünün etkin isimlerinden Orhan Türkdoğan, bugün de bütün canlılığıyla devam eden toplumsal bütünleşmeye ilgili tespitlerinde bu hususu şu cümlelerle dile getirmektedir: "Türk kültürünün en canlı unsurlarını bünyesinde taşıyan, ortak dil ve ortak tarihi mirasını paylaşan önemli bir kitlenin, etnik adacıklar oluşturarak egemen toplumdan sapması, sosyolojik anlamda millet-yapma olgusunu etkiler. Bugün, Türkiye'nin sosyo-antropolojik sorunu henüz bu milletleşme sürecini Batı anlamında bir bütünleşmeye götüremeyişimizden kaynaklanmaktadır. Doğu ve Güney Doğuda rastladığımız aşiret ve ağalık oluşumları yirmi birinci yüzyıla girerken ülkemizin tasada ve kıvançta ortak dil, ortak duygu ve ortak inançta birleşmemizi engellemektedir. Bir de buna, Alevî-Sünnî ayırımını eklediğimizde millî devlet olma niteliğimiz büyük yaralar almaktadır. Ülkemizin bugün en büyük davası, sosyolojik anlamda tasada ve kıvançta ortak duygular etrafında birleşme anlamına gelen milletleşme olgusunu gerçekleştirmektir. Bölmek ve parçalamak, etnik havuzcuklar oluşturmak Türk toplumunu milletleşme kimliğinden uzaklaştırır. Bu da millî gücün zayıflamasını ve sosyal çözülmenin şiddetini artırır" [Türkdoğan 2004: 46].

Balkanların ve Afrika-yı Osmanî'nin kaybıyla birlikte elde yalnız Türklerin ve sair Müslüman toplulukların meskûn olduğu coğrafya kalmıştır. Anadolu'da toplumsal bütünleşmeyi tesis etmek ve hakları bir millî kimlik etrafında toplamak için üzerinde en ziyade durulması gereken konulardan birinin din ve milliyet olduğunun farkındadırlar. Anadolu'daki Türk halkı arasındaki mezhep, tarikat, sekt farklarını aşarak homojenleşmesini sağlamak, bu çok parçalı yapıyı millî bir birliğe dönüştürmek tarih, edebiyatın bu maksatla yenide değerlendirilmesini, folklorik unsurların tespiti ve işlenmesini, hepsinden önemlisi bütünleşmeyi sağlayacak ortak atalar ve kahramanlar yaratılmasını İttihatçılar ve organik aydınları için zarurî kılan bir hamle olarak görülmüştür. İttihatçılar, halk nezdinde saygın ve Türk dinî tarihinde genel kabul görmüş tarihî şahsiyetleri sembolleştirerek millî veliler yaratmayı amaçlamışlardır.

III. Türkçü Toplum Projesi ve Millî Veli Yaratmak

Hemen tüm milliyetçiliklerde, millet adına sözcülüğe soyunan organik aydının başlıca referanslarından biri, Ortaçağ'dır. Ortaçağ literatürü aracılığıyla milliyetçiliğin kutsadığı halkın geçmişi geri dönüştürme, edebî ortaçağçılık (*literary medievalism*) denen bir hareketin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu hareket, "araştırma yöntemleri ve edebî verileri bakımından, bir topluluğun tarih ve kültürünün erken dönemlerinin gerçekten mevcut olduğu gibi yeniden kurula-

bilmesi için özgül halkların ve muhitlerin *yazılı tarih*lerine bağımlıdır... Her yeni peydahlanan milletin entellektüelleri tarafından yeniden keşfedildiği ve her bir milletin harcını oluşturan değer ve kültürün ve biricik dehasının ifadeleri olarak görüldüğü için, edebî Ortaçağcılık kültürünün, her bir milletin etnik arkaplanına dair yeni yeni filizlenmekte olan bilincini dolayısıyla etnik milliyetçiliğini güçlendirici bir etkisi olmuştur" [Smith 1994: 143-145]. Etnik-millî kahramanların altın çağı addedilen Ortaçağ, milliyetçiliğin yeni dil ve ideolojisinin payandasını oluşturmuş; Ortaçağcı edebî tarihselcilik, millî farklılık kültürünü, hemen her yere yaymıştır.

1918 yılında *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kült eserini yayımlayan Köprülü'nün esas gayesi, Ortaçağ'dan başlayarak Türklerin tarihî tekamülünü bütün yönleriyle ortaya koymaktır. 1913-1918 yılları arasında muhtelif mecmualarda kable'l-İslâm Türk tarihi ve kültürünü incelemiş, Türk kültürüne has unsurları belirlemeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra Batılı Türkologları ön yargılarını kırmaya, bilimsel niteliğini koruyarak Türklerin özgün kültürünü ortaya koymak arzusu taşımıştır. 20. yüzyılın başlarında Oryantalistler arasında gerçek manada tarihçi zihniyetine sahip kimselere nadiren rastlanabileceğine dikkat çeken Köprülü, mevcut eserlerde de daha ziyade İslâmiyetin doğuşu, İslâm'ın esas akideleri, felsefe ve kelâm, mezhepler, fıkıh ve tasavvuf gibi mevzulara yoğunlaştığını İslâm kavimlerinin tarihî tekamülüyle alakadâr olan eserlere neredeyse hiç tesadüf edilmediğini; Hammer'den Gibb'e kadar hiç kimsenin "Asya içerilerinden Akdeniz kıyılarına kadar bütün Türk milletinin en az 13-14 yüzyıllık edebî tekamülünü bir bütün şeklinde" düşünmek ve incelemek gerektiğini akletmediğini belirtir [Berktay 1983: 16]. Oysa biraz daha yakından bakınca eserin asıl gayesinin İttihatçıların millî din yaratma çabalarıyla örtüştüğü ve bu çabanın edebî ortaçağcılığın hemen bütün özelliklerini taşıdığı anlaşılır.

Edebî ortaçağcılık, modern dönemde yeni millî kimlikleri tarih, kültür, ahlâk, milletin özgün değerleri açısından besleyen bir millî hazine niteliğindedir. Genellikle din ve millî kimliği bir arada düşünüen milliyetçi hareketler, milletlerin menşeiini Ortaçağda ararken, seküler niteliğe sahip ve milliyetçiliği laiklikle bağdaştıran hareketler ise antikçağı referans almışlardır. Ortaçağ'ın tercih edilmesindeki sebep, romantik ve idealist tarihçiliğin etkisiyle belgelere, yazılı kaynaklara verilen önemdir. Ortaçağ referanslarında milliyetçilik, kolaylıkla dinin yerini alabilmekte, buna mukabil antikçağ referansları daha meşakkatli bir çabayı gerektirmektedir. Edebî ortaçağcılığın en önemli unsurlarından biri hiç kuşku yok ki, bütün milliyetçi hareketlerde rastlandığı gibi kutsal kitaplara, menkıbelere hagiografilere dayanan millî veli/aziz yaratımıdır. Fransa'da, İngiltere'de, İtalya ve Almanya'da 19. yüzyıl tarihçileri millî bilinci uzak geçmişte aramışlardır. Michelet, Fransız milletini Ortaçağlarda tasarlamıştır. Johann Gustav Droysen ve Heinrich von Sybel'e göre Prusya neredeyse tarihin ilk döneminden beri millî bir gaye gütmüştür. Luther onlar için millî bir peygamber olarak ortaya çıkmıştır. Fichte'ye göre Alman milleti, Teutoburg ormanlarında doğmuştur. Bütün bu arayışlar, milletleri meşrulaştırdığına inanılan tarihî geçmişi ve süreklilik fikrinin ürünüdürler [Berger vd. 2002: 3; Iggers 2002: 15]. Ortaçağ ve erken modern dönemde, Batı'da azizler hakkındaki söylemler de dâhil olmak üzere pek çok dinî sembolizm, feodal-hanedan düzenin meşruluğunu sağlamada önemli rol oynamıştır. Buna mukabil azizlere hürmet ve tazim, modern çağda da devam eden bir husustur. Ancak 19. yüzyıldan itibaren bilim insanları, farklı ve çoğunlukla karşıt ideolojileri meşrulaştırmak için azizlerin ve dinî reformu savunanların hatıralarını canlandırmaya çalışmışlardır. Azizlerin sembolik gücü, milliyetçilik ve liberalizm taraftarları tarafından kullanılan bir ahlakî sermayeye dönüştürülmüş; azizlere müracaat, yalnız fırkacı görüşleri değil, din ve milliyet gibi bazen uzlaşmacı yaklaşımları da güçlendirmiştir. Milliyetçiliğin gelişmesinde ayrıcalıklı bir yere sahip Romantik dönem tarihçileri, sıklıkla yerleşik düzene uymayan kahramanlara olan hayranlıklarını ifade

etmişlerdir. Artık sarayın ve savaş meydanlarının tarihi hakkında seleflerinin anlatımlarını tekrarlamayı uygun bulmayan bazı bilim insanları, kralları ve eski tarihlerde bahsedilen askerî liderleri baskı araçları olarak değerlendirmişlerdir. Kroniklerdeki eski kahraman kalıpları romantik dönemde yerini özgürlükçülere ve milletin özgün değerlerini koruduğuna inanılan kimselere bırakmış; tarihin konusu artık ayrıcalıklı geçmişe sahip olanlar değil, milletin kaderinde veya insanlığa olan katkılarından ötürü ön plana çıkmış gerçek kahramanlar olmuştur. Bu tür şahsiyetler geleneksel tarih yazımında yer almadığından, akademisyenler onlar hakkında ipuçları veren bazı nadir belgeleri ortaya çıkarmak için yoğun gayret sarf etmişlerdir. Dahası, bu tür kaynaklara ulaşmak mümkün olsa da çoğunlukla iktidar güçlerinin bakış açısını ve çıkarlarını temsil ettiklerinden çoğunlukla önyargılı yaklaşmıştır [Baár 2010: 128].

Yeni bir siyasî varlığa, modern devletin değerlerine bağlanacak insanın mensubiyet duygusu ve kimlik şuurunu kazanabilmesi, duygusal açıdan tatmin edilmesiyle mümkündür. Sembolik olarak toplumun psikolojisini bilmek, gelecek umutları yanında bağlı olduğu eski değerleri bir ölçüde muhafaza ederek yeni fikirler oluşturmak gerekir. Ancak bu ferdi kararın farklı biçimlerde ifade edilme tarzları vardır. Tarihte edinilmiş başarılar, gelecek konusunda güven geliştirmenin en önemli kaynaklarıdır. Etnik seçilmişlik mitleri, etnik süreklilik ve seferberlik güçlü kültürel kaynak sağladığı gibi ata yurtların ve kutsal toprakların hatıraları da sınırları tespit etmek, etnik ve millî hedefler belirlemek hususunda önemlidir. Etnik saha ile atalara ait bellek arasında bağlantı açıktır. Belirsiz durumlarda bile, savaşların, kahramanların ve bilgelerin hatıraları, ataların yaşadığı yeryüzünü kutsallaştırabilir ve toparlanmaya yardımcı olabilir [Smith 2000: 117]. Azizlerin millî ve beynelmilel kahramanlara dönüştürülmesinin zeminini, Avrupa'nın yaşadığı siyasî ve kültürel büyük dönüşümler sağlamıştır. Bu dönüşümler, azizlere ilişkin mesajların sekülerleştirilmesine de yol açmıştır. Mesela, liberal bilim adamları, feodalitenin kalıntılarının kaldırılmasına ve modern bir toplumun oluşturulmasına yönelik çağrılarını destekleyecek argümanları ortaçağın dinî muhalefet mirasında bulmuşlardır. İfade ve vicdan özgürlüğünün yaygınlaştırılması, kilisenin aşırılıklarına kurban gidenleri hatırlatan çağrışımlarla desteklenerek daha spesifik gündemler oluşturulmuştur. Sekülerleşme, millî bilinci uyandırmak ve milletin kutsallaştırılması sürecine eşlik etmiştir. Milliyetçilik, çoğunlukla dinî sembolizmi temel alan bir vekil din olarak düşünülmüştür. Bu bağlamda, azizler öncelikle dinî bir çevreden daha seküler bir alana taşınarak millî özgünlüğün öncülerine dönüştürülmüş; aynı zamanda eşsiz millî değerlerin inşacıları ya da taşıyıcıları haline getirilmiştir [Baár 2010: 129]. Vatana, kahramanlara ve altın çağlara ilişkin anlatılar, her etnin etnik tarihi olarak adlandırılan şeylerin önemli unsurlarını oluşturur. Bu tarih, topluluğun birbirini takip eden nesilleri tarafından hatırlanır ve paylaşılır. "Namık Kemal'in tarihe ilişkin eserlerinde bütün vuzuhuyla görülen bu olgu, Selahaddin Eyyübî, Emir Nevruz, I. Selim ve II. Mehmed gibi Müslüman ve Osmanlı kahramanlarının ideolojik okumalarında pek açık bir biçimde sergilenmiştir. Kahramanlarını, kendisi yazmaya başlamadan önceki dönemde bilinemeyecek siyasî ve tarihî edimlerle donatan Namık Kemal'in yarattığı kahramanlar kültürü, öngördüğü sosyal değişimi sağlayabilecek yeni karizmatik bir lider arayışı ve özlemi olarak yorumlanabilir" [Karpát 2006: 43]. Fuat Köprülü de Gökalp'in etkisi ve *milliyet diyâneti* yaratılması yönündeki fikirlerin sevgiyle tarihî şahsiyetleri millî kahramanlara dönüştürmeye ve tarihin bir bakıma millî yorumunu geliştirmeye yönelmiştir. Bunu Ahmed Yesevî ve Yunus Emre arasında kurduğu bağda görmek mümkün olduğu gibi millî edebiyatın ilk mübeşşirleri diye kutsadığı isimlerde tekrar etmiştir.

Dârülfünûn'da okuttuğu Türk edebiyatı tarihi dersinde Gökalp'in sosyoloji metodunu kullanarak araştırmalar yapan Köprülü, İlk Mutasavvıflar'ı yazarken Stefan Czarnowski'nin Durkheim metoduna sâdik kalarak kaleme aldığı ve İrlanda millî kahramanı kabul edilen Aziz Patrick'in

hayatını anlattığı *Le Culte des Heros, Saint Patrick* adlı eserini örnek almıştır. Türklerde sosyolojik edebiyat tarihi monografisinin ilk örneği kabul edilen *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı bugün de kült özelliğini koruyan eserle Czarnowski'nin bahis konusu eseri arasında münasebet kuran fakat bunu cılız bir şekilde dillendiren ilk kişi Hilmi Ziya Ülken olmuştur [Ülken 1994: 371]. Maalesef söz konusu iki eserin içerikleri ve yöntemleri üzerine mukayeseli bir değerlendirme yapılmamıştır. Oysa bu iki eser karşılaştırılacak olursa şekil, muhteva ve metot bakımından hayli benzerlikleri olduğu anlaşılacaktır. Eserine kahraman kelimesi ve kahramanın doğuşuna ilişkin tetkilerle başlayan Czarnowski, onun toplumsal bir ideali temsil ettiğine inanır. Hayat ve ölüm arasında kahramanın kendini bulacağı yerin her zaman araf olduğunu ileri sürerek kahramanı/azizi, günün şartlarına taşınmayı başarır. Aziz Patrick'in tarihî varlığı, eserleri, hayatı gibi bölümlerle devam eden eserde efsanevî ve gerçek kişilik ayrımı hemen göze çarpmaktadır. Epik ve mitolojik unsurların bu tarihî şahsiyetin hayatını gölgelediğine dikkat çeken Czarnowski, ona tarihî kişiliğini kazandırmak ve İrlanda'nın millî azizi yapmak gayretindedir. Dikkat çeken bir diğer husus, bu aziz mitinin atalar kültü ile ilişkilendirilmesidir. *Tuath* denilen kabilevî ananelerle bezenen Aziz Patrick, İrlanda millî geleneğinin oluşturulmasında ve millî tarihin icadında mühim bir yer teşkil etmiştir. Diğer azizlere ait anlatılarla Aziz Patrick anlatısı karşılaştırılmış; aziz temsilinin teolojik ve ahlâkî temelleri ortaya konularak İrlanda millî azizi vücuda getirilmiştir. Czarnowski'ye göre kahramanlar ve azizler belirli bir içtimaî durumu yansıtan, millî bağı güçlendiren unsurlardır [Czarnowski 1919]. Czarnowski'nin İrlanda'nın kadim tarihinden devşirdiği *tuath* ve *filii* (çoğulu *filid*) gibi temel kavramlarla bir millî mit yaratma çabası, bir yönüyle Türkçü edebî yaratım ve kimlik inşasıyla da örtüşmektedir. *Filii*, İrlanda halkının seçkin şairler sınıfına mensup bir şairi; *tuath* ise ortaçağda devletten daha ufak siyasî birimi ifade eder. Seçkin şairler panteonu demek olan *filid*, millî varlığı vücuda getirmiştir. Bu varlık boy ve aşiret teşkilatlarından bağımsızdır ve esasen aşiret konferderasyonları demek olan *toath* ile yakından alakalıdır. Millet olmanın bir önceki aşamasını ifade eden *toath*, semboller, simgeler ve hepsinden önemlisi özgün kültüre sahip halkı ve siyasî yapısıyla millî devlete dönüşebilmektedir. Türkçü tarihte önemli yere sahip *millî edebiyat* (bilhassa sade ve hece vezniyle yazılmış şiirler) ve *İslâm öncesi Türk kültürü* gibi kavramlar etrafında örülen mitle, millî devlet yaratımı arasında benzer bir ilişki vardır ve metinlerarası bir okuma, Köprülü'nün bahis konusu eserden ne kadar etkilendiğini ortaya koyacaktır.

Fuad Köprülü'nün edebî ortaçağcılığın kilit ismi olarak Ahmed Yesevî'yi tercih etmesinin ve millî bir veli olarak kurgulamasının pek çok sebebi bulunmaktadır. Yesevî, her şeyden önce Türk halk Müslümanlığının ilk temsilcisidir. İslâm'ın Orta Asya'da Türkler arasında sūfillik kanalıyla yayılmasına hizmet etmiş; İran sūfilığının süzgecinden geçirerek İslâm'ı, Orta Asya'daki Budist, Şamanist ve Maniheizt mistik kültürün içinden gelen göçebe ve yarı göçebe Türk boylarına onların anlayabileceği popüler ve basitleştirilmiş bir hâlde hikmetleri aracılığıyla yaymıştır. Bu sebeple Orta Asya Müslümanlığı yahut günümüzde bilhassa milliyetçilerce kabul gören Türk Müslümanlığı bir bakıma Ahmed-i Yesevî'nin eseridir [Ocak 1996: 3]. Vahdet-i vücud felsefesinden beslenen evliya kültü merkezli Türk halk Müslümanlığının üç önemli sac ayağı vardır: 1) Türkistan Erenleri, 2) Horasan Erenleri ve 3) Anadolu (Rum) Erenleri. Türk tarihindeki en eski sūfillik geleneğini teşkil eden Türkistan Erenlerinin öncüsü, *Pir-i Türkistan* olarak adlandırılan Ahmed Yesevî'dir. İttihat ve Terakki döneminde uygulanan Türkçü toplum projesi Köprülü'yü, İslâm'ın Türklere özgü biçimini araştırmaya sevk etmiş ve bu sebeple Orta Asya Türkleri arasında hatıraları canlı olan Ahmed Yesevî'yi millî tarih anlatısının merkezine yerleştirmiştir [Ocak 2011: 23]. *İlk Mutasavvıflar*'ı kaleme alırken Köprülü'nün asıl gayesi, Horasan üzerinden Anadolu'ya gelen Türklerin, Acem ve Arap etkilerinden bağımsız, dış tesirlerden asgarî düzeyde etkilendikleri ve kendi öz kaynaklarıyla geliştirdikleri İslâm'ın özgün bir yorumuna sahip olduk-

ları tezini ispatlamaktır. Türkler, İslâmiyet öncesi kavmî edebiyatla bağları aşikâr olan halk tasavvufu ve edebiyatı sayesinde kavmî geleneklerini geniş İslâm dairesi içinde muhafaza etmeyi başarmıştır. Ona göre, "Ayn cinslere mensup ayn kavimlerin müşterek çalışmaları sayesinde yüksek ve mu'zıl bir mahiyet alan *ümme medeniyeti*, Türkler arasında içtimaî iş bölümünü oldukça yüksek bir dereceye çıkardığı için, birbirinden farklı zevk seviyeleri meydana geliyor; bunun neticesi olarak da İslâmiyet tesiri altındaki Türk edebiyatı, çeşitli seviyelere hitab eden çeşitli derecede zümre edebiyatlarından mürekkep, karışık bir küll hâlini alıyor. Halkın çoğunluğu o ilk il devrinden kalan hecrü destanların, koşmaların, mersiyelerin, kahramanlık menkıbelerinin terennümüyle meşgul olurken tekkelerde tasavvufi ve ayinî bir edebiyat, medrese ve saraylarda ise Acem ve Arap taklidi klasik edebiyat yaşamaktadır... Eski il edebiyatının bir uzantısı olarak hecaî tekke edebiyatı gibi, diğer İslâm edebiyatlarında bulunmayan şahsî bir nev' ortaya çıkmış"tır [Köprülü 2007: 11-16]. Bu sebeple kavmî Türk edebiyatını anlamadan İslâmî dönem Türk edebiyatını anlayabilmek; Osmanlıların ortaya çıkışına kadar Orta Asya ve Anadolu'da mevcut olan edebiyatı bilmeden Osmanlı edebiyatının oluşumunu izah etmek imkânsızdır. Anadolu Türk edebiyatı, diğer sahalardaki Türk edebiyatından ayrı ve bağımsız olmayıp, geçmişin bir devamı niteliğindedir ve Türk edebiyatı tarihini anlayabilmek için onu bir bütün halinde ele almak gerekir. Bu sebeple Ahmed Yesevî'den başlayarak Yunus Emre'ye ve ondan da bugüne kadar, birbirine bitişik ve bağlı uzun bir silsile şeklinde, başlıca unsurlarını halk edebiyatından ve ulusal zevkten alan bir tasavvuf edebiyatı devam edip durmaktadır. Böylece Türk edebiyatını bir bütün olarak ele almak mümkün olabiliyor; muhtelif çağlar ve lehçeler arasındaki kopmaz bağlar araştırılabiliyordu. Tasavvuf sayesinde birbirinden ayrı ve hatta coğrafi yönden tecrit edilmiş Türk ülkeleri fikriyatını, karşılaştırma yoluyla Türkçülüğü ve konu itibarıyla da Türk edebiyatı tarihi alanlarını birleştiriyordu. Köprülü, Ahmed Yesevî'nin eserini oluşturan iki bileşenin, "İslami yani dinî-tasavvufî unsurla, millî, yani halk edebiyatından alınan unsurlar" olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, dinî-tasavvufî bileşen, sosyal muhitte böyle yüzyıllarca değişmez bir halde kaldığı ve her gün biraz daha umumî temayüle uyduğu gibi, vezin şeklinde göze çarpan millî, yani halk edebiyatından alınan unsur da, aynı suretle sosyal muhitte sabit kalmıştır. Bu sayede millî olarak nitelendirdiği öz korunabilmiştir. Köprülü'nün tezinde, Türklerin edebiyatlarını, Orta Asya'daki özlerini evrimleştirerek gerçekleştirdikleri fikri ağır bakmaktadır. Tüm ilerlemelerini yabancı kültürlerden değil aksine kendi öz kültürlerinin evriminden sağlamışlardır [Alpay 2013: 108]. *İlk Mutasavvıflar*'ın girişinden alıntılanan aşağıdaki ifadeler, kitabın muhtevası ve yazılışı hakkında önemli ipuçları vermektedir. Esasen bu uzun alıntı, Türkçülerin iddia ettiği üzere, Türklerin kendilerine ait otantik değerleri korumak suretiyle İslam'ı millî bir din olarak benimsedikleri fikriyle de örtüşmektedir:

"İslamiyet'ten sonraki Türk Edebiyatı'nda, millî ruhu ve millî zevki anlayabilmek için en çok tedkike lâayık bir devir, halk lisanını ve halk veznini kullanmak suretiyle geniş bir kitleye hitap etmiş eserleri asırlarca yaşamış büyük *mutasavvıflar devri*'dir. İslâmiyet'ten evvelki kavmî edebiyatla pek sarîh alâkaları bulunan bu avâmî tasavvuf edebiyatı, Acemlerin sūfiyâne eserlerini kuvvet ve maharetle taklit ve tercüme eden Türk şairlerinin aruz vezniyle ve ekseriya tantanalı bir lisanla yazdıkları mebzul ve musanna' mahsullerden ayırmak icap eder. Bu iki cereyan asırlarca birbirine müvâzî bir surette devam ettiği için, birbirleri üzerinde tesir ve aksi tesirleri olması gayet tabiidir. Lâkin, bütün bu mütekâbil tesirlere ve ihtiva ettiği vâsî' nisbette Acem anasırına rağmen, bu avâmî tasavvuf edebiyatı diğerinden müstakil bir uzviyet gibi tetkik edebilmek mümkün ve hatta zarurîdir. Eski zamanlarda Acem ve Tanzimat'tan beri Avrupa tesiri altında kendi millî şahsiyetimiz unutulduğu için halka ait olan, halktan gelen her şey gibi bu halk-tasavvuf edebiyatı da şimdiye kadar ihmalkâr bir surette, hattâ istihfafla telakkî edildi. Acem taklidi tantanalı eserler yazan sanatkârların yanında basit ve samimi ilahilerle ruhunun

derinliğinde yatan kutsî ateşi bizlere de vermeye çalışan halk mutasavvıfları daima unutuldu. Eskiler onlara bedîî bir kıymet vermeseler bile hiç olmazsa kutsiyet isnat ederlerdi; son zamanlarda bu telakki de kalktığı için, onların adını anan bile olmadı. .. İlk safhalarında -belki de propagandacı bir gaye takip ettiği için- biraz kuru ve basit mahsûller veren bu edebiyat, asırlar esnasında incele incele Türk'ün millî dehâsını gösterecek derecede hususî bir mahiyet almış ve Acem mutasavvıflarının en yüksek mahsûlleriyle ölçülebilecek eserler vücuda getirmiştir. Araplarda ve Acemlerde emsâline tesadüf edilemeyecek kadar millî olan bu avâmî tasavvuf edebiyatı, işte bundan dolayı hususî ve itinalı tetkiklere lâyıktır..." [Köprülü 1976: 1-2].

Tasavvuf edebiyatını dil, vezin, nazım şekilleri ve ifade tarzı bakımından Türk halk edebiyatının bir devamı gören Köprülü, onun inanç itibarıyla doğrudan doğruya klasik İslâm kültürüne bağlı olduğunu ileri sürer. Tarikat mensupları kendi mesleklerinin propagandasını daha geniş bir nisbette yapmak için bu edebiyatın ürünlerinden faydalanmış ve oldukça sade bir dil kullanmışlardır. Aruz ve klasik şiir kurallarına bağlı kalarak vücuda getirilmiş yüksek sınıfa has edebiyata nazaran bu halk tasavvuf edebiyatı, Türk'e has millî özelliklerin korunmasında birinci derecede amildir [Köprülü 1986: 184-187]. Türklerin İslâm öncesinde sazla söylenen halk şiirlerinden ibaret edebiyatının bir asliyeti vardır. Basit ve sınırlı olmakla birlikte ilk edebî mahsûller kavmin ruhunun yansımataktır ve bu edebiyat yabancı tesirlerden uzaktır. Burada millî öz'ün değişmeyen bir sabiteye dönüşmesi, Yesevî'nin kurduğu ve tesirleri asırlar boyu Türklerin yaşadığı muhtelif sahalarda hissedilen tarikat sayesinde mümkün olmuştur. Ahmed Yesevî, öz kimliğini muhafaza ederek İslamlaşmış ve bir İslamî Türk edebiyatı vücuda getirmeyi başarmıştır. Nitekim bu millî vasfı haiz tasavvuf edebiyatı, Yunus Emre aracılığıyla Anadolu'ya intikal etmiştir. İlk Mutasavvıflar'ın birinci bölümünde kısmında Yesevî'nin hayatı ve eserleriyle Doğu Türklerinin halk tasavvuf edebiyatını inceleyen Köprülü, ikinci kısmı, Orta Asya'dan Anadolu'ya intikal eden bu mirası göstermek maksadıyla Yunus Emre'ye ve dolayısıyla Batı Türklerinin halk tasavvuf edebiyatına hasredilmiştir.

İlk Mutasavvıflar'da dikkat çeken hususlardan biri, Gökalt'ın ödünçlediği halk ve yüksek kültür dikotomisidir. Otantik Türk kültürünün yabancı kültürlerle karışmadan millî şahsiyetini koruduğunu ve bu şahsiyetin halk tarafından muhafaza edildiğini ispatlamak için geliştirilen bu dikotomi, merkez-periferi ayrımını esas almaktadır. Yabancı kültürlerle münasebet, yozlaşma, millî benliğini yitirme gibi hususlar saray ve çevresinin muhatap olduğu hadiseler olarak imlenirken göçebe Türkler, millî varlığını asırlar boyunca yitirmeden koruyan muhafızlar olarak kutsanmaktadır. Köprülü'nün Ahmed Yesevî-Yunus Emre çizgisindeki Türk halk tasavvufu ve edebiyatının sürekliliğini göstermek için faydalandığı başlıca dikotomiler, *merkez-periferi*, *medrese-halk İslâmı*, *ortodoks-heterodoks* gibi birbirine bağlı ve birbirini destekleyen kavram çiftleridir. Aslında bu dikotomiler, Anadolu'da Türk varlığını ve millî özün mevcudiyetini ispatlamak için kullanılan elverişli araçlardır. Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan tarihî süreklilik ve asırlarca bozulmadan korunmuş millî benlik iddiası, birbirine zıt fakat bağlı olan bu dikotomiler üzerine inşa edilmiştir. Selçuklular devrinde birçok Türk-İslâm merkezlerinin varlığına dikkat çeken Köprülü, bilhassa Moğol istilâsından sonra Muhyiddin Arabî'nin vahdet-i vücud felsefesini benimsemiş, eh-i sünnet akidelerine sıkı sıkıya bağlı dervişlerin Anadolu'ya gelerek Yesevî öğretilerini yaydığını iddia eder. Anadolu'da yerleşen Türkler, Oğuz lehçesi denilen Batı Türkçesiyle konuşmaktadırlar. Fakat Selçuklu devletinin teşekkül ve yerleşmesinden sonra Anadolu'nun hemen her köşesinde kurulan medreseler, tekkeler, Arap ilmini ve bilhassa Acem edebiyatını yaymağa hizmet etmişlerdir. İslâm âleminin her tarafından gelen serseri dervişleri, âlim ve fakihleri kabul eden şehirlerde Acem edebiyatı nüfuz sahibi olmuş, eski sarayda rağbet gören bu yabancı dil ve edebiyat, millî dili ortadan kaldıracak kadar kuvvet kazanmıştır. Resmî

dil olarak kabul gören Farsçanın bu tahakkümü, Karamanoğulları zamanına kadar sürmüştür. Buna karşılık göçebe Türkmenler kendi halk edebiyatları ve eski Oğuz Destanının kalıntılarıyla bedîî ihtiyaçlarını gidermişlerdir **[Köprülü 1976: 233]**.

Esasen Köprülü'nün ileri sürdüğü dikotomiler, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması adı verilen süreçte farklı işlevlere sahiptir. Yüksek kültürün geliştiği merkez; şehirleri, medreseleri, teşkilatlı yapısı, yerleşik hukuk kurallarıyla Sünnî İslâm anlayışının yerleşmesine, Arap ve Acem tesiriyle vücuda getirilmiş edebî eserleri katkıda bulunurken merkez-kaç bir mahiyeti haiz uclar, göçebe Türkmenler arasında varlığını sürdüren ananeler, halk edebiyatı, töre ile daha ziyade heteredoks İslâm ile şekillenmiştir. Bütün halk ananelerinin aslında cengâverâne bir mahiyete sahip olduğunu vurgulayan Köprülü **[Köprülü 1976: 189]**, Selçuklular devrinde Anadolu'nun, Arap ve Acem kültüründen alınmış gibi görünen dışa ait bir cilâ altında, belki biraz iptidai fakat tamamıyla millî, samimî, geniş bir hayat geçirdiğini ileri sürer. "Seyhun kıyılarından kalkarak sürekli zafer ve ganimetlerle taçlanan macera dolu uzun bir seyahat hayatı geçirdikten sonra, millî-dinî ülküleri uğrunda çarpışarak Anadolu'da yerleşen bu Türkmenler için, o devir bir alplar devri, yani bir destan asrı idi. Devletin resmî teşrifat ve teşkilâtına kadar nüfuz icra eden eski millî cengâverlik ananeleri, Ermeniler, Rumlar, Gürcüler ve hatta başka Hıristiyan milletlerle daima bir çarpışma hâlinde bulunmağa mecbur Anadolu Türklerinden, zarurî olarak gelişmişti; hele sınır boylarında oturan uc aşiretleri, yaşama ve geçim şartları, anane bakımından, eski seyyar Türk ordularının haşin ve cengâver ruhunu taşıyordu **[Köprülü 1976: 243]**. Bu ifadeler millî tarih yazımının varacağı en uç noktadır. Milletın kadimliğinin, değişmeyen özünün, sürekliliğinin alplar devrine ait halk edebiyatı ve sade Türkçe ile sürdüğü basit bir akıl yürütme ile anlaşılacaktır. Köprülü, Alplar devrinin asıl tabii müteremimleri olarak başlangıcı bilinmeyen bir zamandan beri kopuzlarıyla eski Oğuz menkabelerini, yani Oğuz Türklerinin millî destanlarını çalıp söyleyen ozanları kabul eder. Bu ozanlar, ordularda, obalarda, her türlü toplantı yerlerinde mutlaka bulunmaktadır **[Köprülü 1976: 245]**. Ona göre, Anadolu Türklerinin, halka İslâmiyet esaslarını öğretmek maksadıyla yazılmış dinî-ahlâkî didaktik eserlerinden, hikâyelerinden ve destanî mahsûllerinden başka, lirik mahiyette birtakım hissî aşk şiirleri, türküleri de vardır. Maşerî duygular ve sosyal ülkülerden ziyade ferdî ihtiyaçların ifadesi olan bu küçük mahsûller, genellikle millî vezin ile ve eski kavmî edebiyat devresinden kalmış olan türkü, sağı, koşma, deyiş gibi ananevî şekillerle ifade olunmuştur. Bu devirin edebî ürünleri, millî bir mahiyet almış dinî kahramanların, yahut İslâmî bir şekle girmiş millî kahramanların menkabelerinden, dinî âdâba ait didaktik propaganda eserlerinden ve tasavvufî şiirlerinden oluşmaktadır. Köprülü'nün millî dehâ diye tebcil ettiği isimler, yüksek ve halk kültürü dikotonomisini aşan yahut bu ayrılığı kendi ruhunda birleştiren kimselerdir. Yunus Emre'nin dâhiliği de, telif ve terkîpçi özelliğinden, yabancı felsefî unsuru Türk zevkinin husûsî dehâsına göre millî unsurla birleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Böylece Yunus sayesinde "zevk bakımından Acem tasavvufî eserlerinden tamamıyla ayrı bir mahiyette, halkın zevkine uygun bir Türk tasavvuf edebiyatı vücuda gelmiştir. Milletın sinesinde yüzyıllarca kuvvetle yaşayan ve kökünü de ondan alan bu şahsî edebiyatın doğmasında Yûnus'un rolü, muhitin ihtiyacını millî bir sanatkar dehâsıyla anlayarak asırların hazırladığı birtakım çeşitli unsurları en büyük bir başarıyla telif ve terkîp etmesidir" **[Köprülü 1976: 255]** Köprülü'ye göre Hoca Ahmed Yesevî'nin yarattığı hikemî tarzdaki edebiyat, Anadolu'ya geçer geçmez Muhyiddîn Arabî ve Celâleddîn Rûmî gibi iki büyük mutasavvıfın *vücûdiyye-i hayâliyye* felsefesinin tesiri ve Yûnus Emre'nin telif ve terkîpçi özelliğiyle bir *zühd ve takvâ sisteminden ilâhî bir aşk felsefesine* dönüşmüştür **[Köprülü 1976: 356]**. Ahmed Yesevî'nin çerçevesi sınırlı, kuru, müteşerriâne ve zâhidâne öğretilerinin Yûnus sayesinde Anadolu'da geniş, seyyâl bir aşk ve vahdet sistemi hâline girdiği iddiası, Türk edebiyatının sürekliliği ve tekâmülünü ifade etmesi bakımından anlamlıdır. Ancak millî

özgünlük ve yaratıcılık adına geliştirilen bu tezin daha en başta büyük bir tenakuzaya düştüğü de aşikârdır. Köprülü, hikmet tarzıyla bir tekke edebiyatı yaratan Ahmed Yesevî'nin tesirinin neden Nakşibendî dergâhlarında, Yûnus Emre'nin ise tekke ve bilhassa Bektaşî şiirlerinde etkin olduğunu açıklamaz. Kurgunun bu son noktada birbirine iliklemeye çalıştığı ortodoks ve heteredoks tarikatlar; yapıları, öğretileri ve dinî-tasavvufî telakkileri ile birbirinden tamamen farklıdır ve aslında bu, daha ilk düğmenin yanlış iliklendiğinin de bir göstergesidir.

IV. Hakikati Kurguya Kurban Etmek yahut Düğmeleri Yanlış İliklemek

Balkan Savaşlarının yaralarının henüz sarılmadığı ve Cihan Harbi'nin ayak seslerinin işitildiği 1913 yılında iktidara mutlak manasıyla hâkim olan İttihat ve Terakki, yaşanan siyasî ve askerî başarısızlıklar sonucunda yüzünü Anadolu'ya çevirmiş ve imparatorluğun unsur-ı aslısı olarak nitelendirilen Türkleri esas alan bir siyasî program geliştirmeye başlamıştır. Trablusgarp Savaşı'nda Afrika-yı Osmanî'nin, Balkan Savaşları sırasında Avrupa-yı Osmanî'nin kaybıyla birlikte Anadolu'da ekseriyetini Türklerin oluşturduğu Müslüman kitle kalmıştır. Osmanlılık ve ittihad-ı anasır siyasetinden İslâmcılık ve Türkçülüğe yöneliş, hiç olmazsa Anadolu'da çoğunluğunu Türkler ve sair Müslüman halkların oluşturduğu yeni bir oluşumla devleti kurtarmak endişesinin bir tezahürüdür. İktidarla sıkı münasebeti olan Türkçü münevverler, siyasî bunalımları aşacak reçeteler aramış; siyasî, içtimâî, iktisadî, kültürel hemen bütün meselelerde belirleyici unsurlar din ve milliyet olmuştur. Ziya Gökalp ve çevresinde kümelenen gençler yaşanan sıkıntıların özünde mefkûreden yoksunluğun olduğu iddiasıyla bir millî kimlik inşa etmenin gerekliliğini savunmuşlardır. Balkan Savaşlarıyla birlikte kozmopolit Osmanlı kimliğine inancını yitiren Köprülü, Gökalp halkasına dâhil olan entelektüel ve velut kişiliğiyle kısa zamanda tebarüz etmiştir. Onun bu kimlik inşasındaki başlıca rolü, İslâm öncesi eski Türk edebiyatından İslâmî döneme uzanan uzun ve devâsa büyüklükteki literatürü inceleyerek tarihî Türk özneyi görünür hale getirmek ve Türk'ün millî ruhunun arayıp bulmak olmuştur [Dressler 2010: 89]. Yüklendiği bu misyon ile tarih, edebiyat, halkiyat, müesseseler ve hukuk tarihi gibi alanlarda başlıca gayesi Türk ruhunu, özgün Türk kültürünü ve millî zevki aramak olmuş ve bu romantik tavrı, uzunca yıllar devam ettirmiştir.

Köprülü'nün üstlendiği misyon adına ortaya koyduğu ilk ve en meşhur eseri, 1918 yılında henüz 28 yaşında iken yayımlanan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* olmuştur. Eserin temel kurgusu, ümmet ve millet devrinde de varlığını hissettiren kadim ve orijinal Türk kültürünü ortaya koymak, özü İslâm öncesi dönemde Türkistan'da şekillenen Türk kültürünün mekan ve zaman farklılıklarına rağmen Anadolu coğrafyasında da süregeldiğini göstermek üzerine inşa edilmiştir. Kurgusu o dönem hâkim olan millî tarih yazımı çerçevesine oturmakla birlikte mezkûr eser, Batıda tarihçiliğin ortaya koyduğu yeni metotları izlemesi dolayısıyla Türkiye'de modern tarihçiliğin ilk örneği olarak kabul görmüştür [Ocak 1997: 221]. Yaklaşık bir asır önce kaleme alınmış İlk Mutasavvıflar, Batılı Türkologlar tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Eseri bir kült hâline getiren niteliği Köprülü'nün üstlendiği projenin geniş ve iddialı boyutundan kaynaklanmaktadır. Türk kültürünün teşekkülü, gelişimi ve devamlılığını Orta Asya'dan Anadolu'ya geniş bir perspektifte sunan tez, aslında özgün bir tarih projesi olmakla birlikte dönemde gelişen mefkure arayışında acilen bir tarih tezi ortaya konmak arzusu taşıyan Türkçülük davasından da mühim ölçüde etkilenmiştir. Köprülü'nün tezi ve bu tezini ispatlamak için yoğun mesai harcadığı eserleri ancak bu tarihî ve siyasî bağlamla izah edilebilir [Dressler 2012: 211].

Ne var ki, Köprülü'nün döneminin tarihî ve siyasî gelişmelerinin izlerini taşıyan eserleri, üstlendiği misyon ile birlikte düşünüldüğünde yeniden değerlendirilmeyi ve tenkidî bir süzgeçten geçmeyi fazlasıyla hak etmektedir. Kültür ve siyaset alanları arasında keskin bir hat çiz-

meyen diğer Türkçü münevverlerle kıyaslandığında "tetkiklerinde daima millî bir gaye güden" [Tansel 1976: XXVII] Köprülü'nün de bir sınır çizip çizmediğini tespit etmek gerekmektedir. Türk milliyetçiliğinin teşekkülü ve erken Cumhuriyet dönemlerinde siyaset ve kültürün iç içe geçmişliğinden Köprülü'yü azâde tutmak -en azından eserlerinde ileri sürdüğü tezleri ve söylemleri nazarıdikkata alındığında- imkânsızdır. Üstelik bu hususu kendisinin de itiraf ettiği düşünülürse modern tarihçiliğin yolunu açan Köprülü'yü dikkatle tetkik etmek bir vacibe olarak Türk meslektaşlarının önünde durmaktadır. "Millî tarih telâkkisinin romantik devrini, Türk nasyonalizmi de tabiatıyla görmüştür; Avrupa tarihçiliğinin Türkler hakkında hiçbir ilmî esasa dayanmayan çok haksız menfî telâkkileri karşısında, bizim romantik tarihçiliğimizin aksülameli de ister istemez çok müfrit ve mübalâğalı olacaktı ve hakkikaten öyle de oldu. Bütün ilmî terakkilerin esası olan tenkid fikrinin inkişafı ve rasyonel çalışma usûllerinin yerleşmesi, dünyanın her yerinde olduğu gibi, bizde de, yarım asırdan fazla bir zamandan beri fasılalarla devam eden, bu Romantik Tarih devrini kapatacaktır; fakat, yine her yerde olduğu gibi, bizde de bu romantik telâkki, Millî Tarih tetkiklerine karşı umûmî bir alâka uyandırmak ve Umûmî Tarih içinde Türklerin rolünü araştırmağa sevk etmek itibarıyla, psikolojik bir hamle yaratmıştır. Beni, otuz sene evvel, millî tarih araştırmalarına sevkeden ve - insanı ümitsizliğe ve atâlete düşürecek- maddî ve mânevî bin türlü mânialara karşı bu yoldan ayırmıyan biricik âmilin de, bu psikolojik hamle olduğunu itiraf etmeliyim. Ancak, hemen ilâve etmeliyim ki, daha ilk günden başlayarak, bu araştırmalarımnda, tarih tedkiklerinin ilmî ve objektif usûllerinden ayrılmamaya ve Garp tarihçilerinin Türkler hakkında indî ve menfî hükümlerini sırf objektif usûlle tenkide çalıştım. Rasyonalizm'den ayrılmamak husûsundaki kati azmime rağmen, eski yazılarımda zaman zaman bu romantizmin tesirleri bulunduğunu saklayamam; fakat, her şeye rağmen, otuz senelik mütemadi bir çalışma esnasında elde edebildiğim müsbet neticeler sâyesinde, Türkler'in Ortazaman tarihindeki rolleri hakkında mevcut yanlış fikirlerden bir haylisini değiştirmeye muvaffak olduğumu ve birçok Garp âlimlerinin artık o neticeleri kabûl ettiklerini, büyük bir memnuniyetle söylemekten kendimi alamıyorum" [Köprülü 1984: XXIII].

Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar'ın yukarıda Köprülü'ye ait cümlelerle okunması gerektiği kanaatini paylaşan pek çok araştırmacı vardır. 28 yaşında kazandığı haklı şöhretle bir otorite hâline gelen Köprülü, Ahmed Yesevî'yi âdeta yoktan yaratan biridir. Eserin neşriyle birlikte kendisini birçok alanda otorite olarak gördüğü gibi, ortaya koyduğu bilginin etrafında da bir dokunulmazlık ve ulaşılamazlık hâlesi oluşmuş ve eser günümüze kadar Yesevîlik araştırmaları üzerinde tam bir hegemonya kurmuştur. Halk edebiyatı ve din tarihi hakkındaki incelemelerinde tetkik eserleri neredeyse hiç kullanmayarak ana kaynaklara yönelmesi ve bunlar üzerinden bilgiler, yorumlar ve nazarı çerçeveler geliştirmesi tezlerini dogmatik yapmış ve Köprülü ulaşılmaz kabul edilmiştir [Yıldırım 2012: 358-359]. Ne var ki son zamanlarda Köprülü'nün ilmî çalışmaların önüne çektiği bu seddi yıkmaya çalışan olumlu gelişmeler yaşanmaktadır. A. Yaşar Ocak, Markus Dressler, Rıza Yıldırım, Ahmet T. Karamustafa ve Devin DeWeese gibi araştırmacılar onun tezlerini sorgulayarak bu seddi aşmaya çalışmaktadırlar.

Orta Asya'daki dinî ve edebî akımlar ile onların Anadolu'daki izdüşümlerini inceleyen *İlk Mutasavvıflar*, ironik olarak hem olumlu hem de olumsuz yönleri bulunan bir akademik mirasa sahiptir. DeWeese, yeni kaynaklar ve tetkikler ışığında Köprülü'nün birçok iddiasının artık hükmünü yitirdiğini iddia etmektedir. Temel kaynaklardan yoksun Köprülü'nün Orta Asya'yı, bu coğrafyanın sahip olduğu şartlar ve kaynaklardan ziyade Anadolu prizmasından görmesi, tarihî hakikatlerle birçok noktada çelişmektedir. Sovyet döneminde Rus coğrafyasının bir demirperde ülkesine dönüşmesi, Rusça yayınlar ve birçok Yesevî kaynağına ulaşmayı imkansız kılması da eserde pek çok hatanın kaynağı olarak gösterilebilir. Köprülü'nün yaşadığı dönemde nispeten

mazur görülebilecek bu hataların günümüzde de sürdürülmesi, Köprülü'nün Türk akademisinde hâlâ devam eden nüfuzu ve otoritesinden çekinmek dışında ne ile izah edilebilir, doğrusu bu bir muammadır. Yaklaşık bir asır önce ileri sürülen tezlerin ısrarla sürdürülmesi yetkinliğini, inandırıcılığını yitiren bu eser etrafında örülen kutsallık hâlesiyle ve bilhassa muhafazakâr partilerce benimsenen Türk-İslâm sentezci yaklaşımla yakından ilgilidir. "Arı kovanına çomak sokan" birkaç istisna isim dışında bir asır önce kit kaynaklarla ve yanlış mülahazalarla ortaya atılan tezlerin ısrarla sürdürülmesi şaşkıncı ve düşündürücüdür.

Köprülü'nün görüşlerinin ciddi bir revizyona ihtiyacı olduğu fikrini en açık biçimde dillendiren isim, eserini yayınlamasını yıllardır hasretle beklediğimiz Devin DeWeese olmuştur. Ona göre başlangıçta sınırlı ana kaynaklarla yola çıkan Köprülü, söz konusu kaynaklardaki bilgileri de millî tarih tezi ve kurgusu uğruna tahrif edebilmiştir. Kaynakları kimi zaman keyfi bir biçimde kullanmış, kimi zaman ise birbirleriyle tezat teşkil eden bilgiler arasında amacı doğrultusunda seçmeci davranmıştır. "Kaynaklar hemfikirdir" veya "açıkça ispat ettik" gibi çok güçlü ifadelerle ortaya attığı pek çok hükümünü kaynaklarla destekleyemediği ancak yakın zamanda metinlerarası okumalarla tespit edilebilmiştir. Mesela Yesevî'nin 1166'de öldüğü konusunda bütün kaynakların ittifak ettiğini söylese de, kaynak olarak yalnız Ghulâm Sarvar Lâhavrî'nin *Hazinetu'l-asfiyâsını* göstermiştir. Oysa, eserini yazarken başucundan ayırmadığı iki ana kaynağı *Cevâhiru'l-ibrâr ve Reşahât'ın* hiçbir yerinde Yesevî'nin ölüm tarihinden bahsedilmemiştir. Üstelik doğduğu yer hakkında da kuşku vardır. İlk olarak 16. yüzyıla ait kaynaklarda görülen 1166 tarihinin yarım asır uzatılması gerektiği bugün Köprülü'ye yöneltilen eleştirilerin başında gelmektedir [DeWeese 2006: XVII]. İlk düğmenin bu şekilde yanlış iliklenmesiyle ardı arkası gelmeyen yanlışlar silsilesi de başlamaktadır. Hâl böyle olunca Köprülü'nün iddialarının aksine Yesevî'nin Yusuf Hamedani'nin talebesi olamayacağı, Sühreverdi çevreleri ile yakın ilişkisi olduğu, eğitilmiş bir Sünni şeyh olduğu gibi tezler artık daha fazla rağbet görmeye ve Köprülü'nün çizdiği çerçevenin dışında yeni bir tez şekillenmeye başlamıştır.

İlk *Mutasavvıflar'a* yönelik en ciddi eleştirilerden biri de Köprülü'nün *Divan-ı Hikmet* nüshalarına, *Reşehatü Aynî'l-Hayat, Cevahiru'l-Ebrar min Emvâci'l-Bihâr* adlı eserlere dayanarak Sünni İslâm'ın temsilcisi şeriatçı, zühtçü bir Ahmed Yesevî portresi çizmesidir. Oysa bütün bu eserler popüler İslâm'dan ziyade, "13. yüzyılda başlayan Moğol istilasının estirdiği yeni Şamanizm rüzgarlarına karşı İslâm'ı savunmaya çalışan 15. yüzyıl Nakşibendiliğinin Ahmed Yesevî'sidir [Ocak 1996: 35]. Üstelik ona atfedilen *Divan'ın* gerçekte kime ait olduğu da muammalıdır. *Divan-ı Hikmet'i* okuyanlar, Nakşî geleneği çerçevesinde oluşturan bir şahsiyetle karşılaşacaklardır. Köprülü, şeriatçı, zühtçü ve Nakşî bir şeyhin Anadolu'da nasıl heteredoks addettiği Bektaşîleri ve Yunus Emre'yi etkilediğini açıklayamaz. Meseleyi birbirinden tamamen farklı bu iki tasavvufî akım üzerinden değerlendirmek yerine edebî benzerlikler ve her ikisinin de hece vezniyle yazması üzerinden geliştirdiği akıl yürütme ile çözmeye çalışır. İlk *Mutasavvıflar'daki* temel kurgunun esasını, her iki mutasavvıfın da halk dili ve vezni kullanarak geniş kitlelere seslenmesi ve bu sayede İslâm öncesi Türk kültürünü muhafaza ettikleri iddiası oluşturmaktadır. *Divan-ı Hikmet'in* Yesevî'ye ait olduğu yönünde ciddi şüpheleri olmakla birlikte [Köprülü 1976: 150], onun, Acem mutasavvıflarının işlenmiş, ahenkli aruz vezniyle değil, halkın sevdiği, halk şairlerinin yüzyıllardan beri kullandığı millî hece vezniyle ve halk edebiyatından alınmış eski millî şekillerle yazdığını söyleme cesaretini gösterir. Zira Orta Asya ile Anadolu arasındaki sürekliliği din ve tasavvuf üzerine inşa etmede başarısız olduğunun farkındadır. Nitekim bu iddiasını aslında kendisi de, "müspet ilimlerin bugünkü terakkileri karşısında tasavvuf felsefesinden zevk almayanlar yahut maziyle alâkayı her nasıl olursa olsun kesmek isteyenler, Ahmed Yesevî'nin ve Yunus Emre'nin eserlerinden bir teessür hissesi duymadıklarını

iddia edebilirler; çünkü herkes istediği eserden zevk almakta serbesttir; lâkin, bu iki büyük şahsiyetin Türk Edebiyatının umumî gelişmesi üzerindeki emsalsiz nüfuzlarını inkâr hiçbir zaman mümkün olamaz” sözleriyle bir bakıma itiraf eder **[Köprülü 1976: 357]**.

Köprülü'nün Nakşî şeyhi olarak sunduğu Yesevî ile Bektaşî çevrelerde sevilen Yunus arasında kurduğu bu münasebet başlı başına sorunludur. Anadolu'da Bektaşî geleneği dışında Ahmet Yesevî ve Yesevîlikten bahseden kaynak yoktur. Ahmet Karamustafa, buna dayanarak Yesevîliğin Anadolu'da hiçbir zaman var olmadığını ileri sürmüştü; 13. yüzyılda Anadolu'ya çok sayıda Yesevî dervîşi geldiği düşüncesinin Köprülü'den kaynaklanan bir efsane olduğunu iddia etmiştir **[Karamustafa 2005: 71-77]**. A. Yaşar Ocak ise Anadolu'da doğrudan gelen Yesevî dervîşlerinin varlığından ziyade Yesevîlikle âdeta ikiz addedilebilecek Vefâîlik ve Haydarîlik'in göçebe Türkmenler arasında yayıldığı kanaatinde. Yesevîlikle ilgili hiçbir silsilenâme olmadığı hâlde Köprülü'nün böyle bir iddiada bulunması, ancak Orta Asya ile Anadolu arasındaki münasebeti ispatlamak için uydurulmuş, hiçbir delile dayanmayan bir fantazmadan ibarettir. Ocak, bu tür çarpıtmaların benimsediği güçlü Türkçü ideolojinin ürünü olduğunu ve aslında Anadolu Müslümanlığında pek de önemli olmayan Yesevîlik ve Ahmed Yesevî konusunun Türkçü ideolojinin gereği olarak yaratılmak istenen “Türk İslamı”na tarihî bir zemin oluşturması amacıyla kasıtlı seçildiğini düşünmektedir. Köprülü'nün, “Yesevîliği Anadolu halk tasavvufunun tek kaynağı olarak sunması ve bu sanal bağlantıyı kanıtlamak için Yunus Emre'yi hiç ilgisi olmadığı halde Ahmed Yesevî'nin Anadolu'daki takipçisi olarak göstermesi bilerek yapılan manipülasyondan başka anlam taşımamaktadır **[Ocak 2012: 34]**. Ahmed Yesevî'nin edebî eserleri ile Yunus'un eserleri arasında kurulan analogi de bir kurgudur. Köprülü'nün öğrencisi Gölpınarlı, Yunus Emre ve Türk halk şiirinde Ahmed Yesevî'nin hiçbir tesiri olmadığını tarihî delilleriyle ortaya koymaktadır. “Ahmed-i Yesevî, Anadolu'da, ancak Bektaşî geleneği yayıldıktan, menkabeler, Uzun Firdevsî tarafından, *Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî* adı altında toplanıp yazıldıktan sonra, 15. yüzyılda duyulmuştur. Evliya Çelebi'nin, diğer kaynakların Ahmed-i Yesevî'den bahisleri de, ancak *Vilâyetnâme*'ye dayanır. Hâce Ahmed-i Yesevî'nin, heceyle yazılmış şiirlerinden Yunus Emre'nin müteessir oluşuna gelince: bu, hayalden doğma bir şeydir ancak. Yunus, Ahmed-i Yesevî'nin adını bile anmaz. Mevcut cönklerin hiç birinde Ahmed-i Yesevî'nin bir tek şiiri bile yoktur. Kaldı ki Ahmed-i Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet* adıyla basılan şiirleri arasına Hâlis, Kul Süleyman, Üveysî, Yûsuf Şemsüddîn, Tâlibî, Hüveydâ, Meşreb, Şerîfî, Ubeydî, Garib, İtkaanî gibi Çağatayca yazan şâirlerin şiirleri, mahlâslarıyla, karıştığı gibi *Kul Hâce Ahmed* mahlasını taşıyan şiirler bile şüphelidir; çünkü bunlarda, Ahmed-i Yesevî'nin menkabelerinden bahsedilmekte, hattâ bir tanesinde, 15. asır başlarında öldürülen Nesîmî'nin bile adı geçmektedir; anlaşılıyor ki bu Kul Hâce Ahmed, Ahmed Yesevî'den çok sonra yaşamış bir zattır. Bektaşîler, Ahmed-i Yesevî'yi, Türkistan'daki şöhreti yüzünden ve Hacı Bektaş'ın Nişabur'dan Anadolu'ya gelişine bir mesnet bulmak için, Bâtîniye metodunca kendilerine mal etmişler, böylece adı Anadolu'da ve Bektaşîler arasında duyulmuş, sonradan bu gelenek, başka yazarlarca da bir gerçek sanılmıştır **[Gölpınarlı 1969: 200]**.

Köprülü daha sonraki yıllarda Nakşî geleneği dışındaki başka kaynaklara ulaşmış, Yesevî'nin şeriatçı, zühtçü Sünnî İslam'ın temsilcisi bir Nakşî şeyhi olduğu iddiasından vazgeçerek heterodoks bir sûfi olduğunu ileri sürmüştü de Türkçü tarih tezi ve yaklaşımından vaz geçmemiş; Orta Asya ile Anadolu arasındaki bu sanal bağı olduğu gibi muhafaza etmiştir **[Ocak 1996: 34]**. Rıza Yıldırım'ın haklı olarak ileri sürdüğü gibi Yesevî'ye atfedilen bu mezhep ve tarikat değişimini Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminin siyasî ve kültürel anlayışı ışığında da pekâlâ okumak mümkündür. Cumhuriyet döneminde Türklüğün İslâm'la ilişkisi geri plana atılınca, Türklük-Sünnîlik eşitlemesi de zayıflamıştır. Yesevî'nin Sünnîliğine ilişkin tezini daha 1926

yılında "Bektaşılığın Menşeleri" adlı eserinde tartışmaya başlayan Köprülü, nihayet İslâm Ansiklopesi'ne yazdığı "Ahmed Yesevî" maddesinde onun Sünnî çerçevesinin dışına çıkarmaya gerçek manasıyla cesaret edebilmiştir [Köprülü 1978: 212]. Ancak bugün ulaşılan kaynaklar ışığında Köprülü'nün ilk iddiasında haklı olabileceği fikri ağırlık kazanmıştır. Yesevî'nin Hâcegân silsilesine mensup olabileceği yeni kaynaklar ışığında bir kez daha tartışılmaya başlanmıştır [DeWeese 1996: 180-207].

Türkçü politikaların ve projelerin etkisiyle oluşturduğu kurguda Köprülü, milliyetçiliğin 19. yüzyılda ortaya çıkmış modern bir ideoloji olduğunu unutarak, bu modern ideolojiyi hiç çekinmeden 13. yüzyıl Anadolu'suna taşıyabilmiştir. Anakronizmadan başka bir şey olmayan bu iddiaları, *İlk Mutasavvıflar*'ın tüm tezlerini çürüttüğü gibi onun tarihî inşa ve icat etme kaygısı taşıdığını bütün çıplaklığıyla göstermektedir. Geleneği icat yahut yoktan inşa etmeye yönelik bu modern tavrına hemen bütün eserlerinde rastlanmaktadır. Türk İslâmı/Türk Müslümanlığı adına geliştirdiği tezi, özünde dikotomiler üzerine inşa edilmiştir. Eserlerinde temel kavramlar olarak kullandığı merkez-periferi, medrese-halk İslâmı, sünnî-heterodoks gibi birbirine bağlı ve birbirini destekleyen kavram çiftleri neticesinde Anadolu İslâmı son derecede muğlak bir oluşum olarak ortaya çıkmaktadır. Son kertede Köprülü'nün benimsediği ve kıstas olarak aldığı Türk Müslümanlığının belirleyici bileşeni Sünniliktir. Gayrı Sünnî oluşumları bir taraftan millî ruhan taşıyıcısı ve Türk milletini canlandıran bir kaynak, diğer taraftan ise içtimaî-dinî bir sapkınlık ve siyasî yıkıcılık eğilimleriyle dolu bir oluşum olarak gösterdiği heteredoks İslâm, bu Sünnî kıstasa sadık kalmasından kaynaklanmaktadır. Markus Dressler, Durkheim ve Ziya Gökalp'in tesirinde kalmış Köprülü'nün çalışmalarında proto-fonksionalist ve pozitivist çizgileri varlığına dikkat çekerek din ve İslâm kavramlarını Avrupa'da egemen olan modernist din söylemiyle değerlendirdiğini ileri sürmektedir. Modernist din söyleminde ortodoks/heterodoks ve senkretizm gibi kavramlar birbirlerinden çok net bir şekilde ayırt edilmiş ve içeriği sabit olan tarihî dinî öznelere arasına belirgin sınırlar koymaktadır. Bu da modern din söyleminin modernite öncesi zamanlara nasıl uygulanabileceği konusunda bir yöntem sorunu yaratmaktadır [Dressler 2010: 91]. Özcü bir din söyleminin ve bilhassa oryantalist bilimlerin mirası olan bu dikotomi, bir tarafa yabancı tesirlerle yozlaşmış yüksek İslâm'ı yerleştirirken diğer tarafa millî özünü ve özgünlüğünü koruyan Bektaşilik ve Alevilik gibi heterodoks halk İslâm'ını yerleştirilmektedir. Bu dikotomiyi senkretizmle aşmaya çalışırsa da nassa dayanan ve bir sabiteye dönüşmüş sünnî İslâm ile karşısında kapısını bütün kültür, din ve düşüncelere açan heteredoks İslâm'ı nasıl uzlaştırdığı, bugün de cevabını bulamamış sorular arasındadır. Bunun bilimsel kaygılardan ziyade Alevî-Bektaşî/Sünnî yahut Türk/Kürt gibi farklılıkları aşmak için ortaya atılmış bir tez olduğuna kuşku yoktur. Sünnî ve heteredoks geleneklerin her ikisinden de fütursuzca millî veliler yaratabilmesi de bu ideolojik kaygılardan kaynaklanmaktadır.

SONUÇ

Tasavvufu genel anlamıyla mefkûrecilik mesleğinin muadili olarak gören Türkçülerin 20. asrın başlarında tasavvufa ayrı bir önem verdiklerini ve esasen Türkçülüğe de mefkûre etrafında mistik manalar yüklediklerini ileri sürmek hata olmayacaktır. Başta Gökalp olmak üzere, harsın dinî alanda da tecellileri olduğuna inanarak en eski dönemlerden bu yana Türkler'in benimsedikleri dinleri tetkik etme ihtiyacı duyan milliyetçi münevverler, Türk Tanrısının mücazat değil mükafat tanrısı olduğu iddiasıyla İslâmiyet'ten sonra da bunu *muhabbetullah* adı altında sürdürdüklerini iddia etmişlerdir. Medrese danışmendleri ve âlimleri yüzünden giderek Arap ve Acem nüfuzuna giren ve yozlaşan hars, aşka dayanan bu vafını yitirerek korkuya inkılâp etmiştir. Yüksek kültürün yozlaşmış bedîî ve edebî zevki, bedbin ve ümitsiz hâli karşı-

sında ilhamını aşktan alan halk, daima iyimser ve ümitvar olmuştur. Yaratılmak istenen içtimai kimliğin önem atfettiği halk kültürünü esas almasında, *vahde-i vücud* felsefesiyle Orta Asya ile Türkiye arasında kurduğu tarihî devamlılığın ve köken arayışının rolü olduğu kanaatindeyiz. Esasen Yesevîlik, Bektaşîlik, Mevlevîlik gibi Türk'ün ruhundan neşet eden tasavvuf felsefelerinin özünde muhabbetullahı/aşkı temsil etmesi bu devirde insanîyetçi bir Türkçü yaklaşımın benimsemesinde de etkili olmuştur. Mevlânâ, Hacı Bektaş, Yunus Emre gibi mutasavvıfların isimlerinin önüne kolayca getirilen bir paye olmasının ötesinde senkretik bir mahiyeti de haiz insanîyetçi yaklaşım sayesinde Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan çizgide muhtelif dinlere mensup olsalar dahi Türklerin özlerini koruyabildiklerine dair güçlü bir söylem inşa edilmiştir. Türkçülerin mürsidi artık bu aşkın topluma ve asıl muhatap olan halka yönelmesi gerektiğini vaz etmiştir. Buna göre millî olmayan güzideler millî olamaz, milleti temsil edemez. Vatanın millî hars manasına geldiğini ileri süren Gökâlî, onu; dinî, ahlâki, bedîî güzelliklerin bir müzesi olarak görmüştür. Millî hars bütün güzellikleriyle ne zaman meydana çıkarsa, vatan en çok o zaman sevinecektir. Vatan uğruna, yalnız tehlike zamanlarında hayatları değil, sulh ve sükûn anlarında da bütün şahsî ve zümrevî ihtirasları feda etmek gerekmektedir. Millî tesânüdü güçlendirmek ancak millî harsı yükseltmekle mümkündür. Bu maksatla vatanî ve medeni ahlâkları yücelmek, kendi milliyetini mukaddes tanımak elzemdir. Türkçülük de özünde Türk seçkinlerinin Osmanlı medeniyetini terk ederek Türk harsını bulmağa ve yükseltmeğe çalışmaları, yönlerini millete çevirmeleri anlamına gelmektedir. Eğer iddia edildiği gibi bir şeyin mukaddes tanınması dinî bir kıymeti haiz ise, milleti ve devleti kutsallaştırmanın da dinî bir kıymeti vardı. İslâmîyeti kabul etmekle Türkler bir ümmet dinine ve medeniyetine girmiş; eski kavim edebiyatının yerine ümmet edebiyatı teşekkül etmiştir. Türklerin Nevaîlerle, Âşık Paşalarla başlayıp Tanzimat'a kadar uzanan edebî ürünleri, edebiyata ümmet çeşnisinin karışmasının mahsulüdürler. Arap ve bilhassa Acem tesirleri devam etmektedir. Bu sebeple Türkçüler, Fuzûlîyi, Bakiyi, Nedimi Türklerin klâsik şairlerimiz addetmeyi uygun bulmazlar. Bunun yerine yaratılacak kahramanları orta çağlardan, genellikle halkın içinden ve halkın öz değerleri demek olan dili, dünya görüşü, edebî zevkiyle birlikte anılanacak isimlerden tercih etmiş; tarihin derinliklerinden meçhul pek çok kahraman bulunup çıkarmış ya da yaratmışlardır.

1918'de yayımlanan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kitapla tanınana kadar Ahmed Yesevî ve Yunus Emre, Osmanlı kamuoyunda ancak mahdut çevrelerce bilinen isimlerdir. Her iki isimde popülerlik kazanıp geniş çevrelerce tanınması ve Yesevî'nin Türk İslâmî'nin yaratıcısı, Yunus'un da sürdürücüsü ve yayıcısı olarak keşf yahut icat edilmesi Köprülü'nün eseridir. İl. Meşrutiyet'in son yıllarında içeride Osmanlı entelektüel çevrelerinde, *İlk Mutasavvıflar*'ın ardından dışarıda Oryantalist bilim dünyasında şöhret kazanan Köprülü'zade Mehmet Fuad, o dönemin Türkçü ideologu Ziya Gökalp'in etkisi altında bir Türk Müslümanlığı yaratma çalışmalarının parçası olmuştur. Türkler'in kendilerine özgü bir İslâm telakkisine sahip olduklarını, Arap ve Fars Müslümanlığından farklı niteliklere sahip bu telakkinin ve yaşayış biçiminin tamamıyla orijinal olduğunu ispatlamak için epeyi çaba sarfetmiş ve millî veliler, şairler, ediplerle örülü bir kanon yaratmayı başarmıştır. Bugün artık yeni kaynaklar, belgeler ve bulgularla Köprülü'nün ilmî tezinin geçerliliği sorgulanır olmuştur. Fakat Türkçü toplum projesinin ürünü olduğu büyük ölçüde ölçüde aşıkâr olan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ı iskartaya çıkmak yerine, onun millî tarih yazımının nesnesi olacak mahiyet ve önemde yeni çalışmalara konu olması, farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesi gerekmektedir.

KAYNAKLAR:

I. Arşiv Kaynakları

BOA. MF.MKT 1225/87

BOA. DH.ŞFR 87/350

II. Tetkik Eserler

- 📖 [ADIVAR] Halide Edib [1926]. *Memoirs of Halide Edib*, London: John Murray.
- 📖 AKÜN Ö. Faruk [2003]. Mehmed Fuad Köprülü", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 28, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ss. 471-486.
- 📖 ALAN Gülbadi [2015]. *Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Protestan Okulları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- 📖 ALPAY Yalın [2013]. "Fuat Köprülü'nün Muhafazakâr Ulusal Tarih Tezi Kurgusu", *Muhafazakâr Düşünce*, X/38, ss. 83-126.
- 📖 ANDERSON Benedict [1995]. *Hayalî Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, İstanbul: Metis Yayınları.
- 📖 ATALAY Besim [1340]. *Bektaşlılık ve Edebiyatı*, İstanbul: Matbaa-i Âmir.
- 📖 BAÁR Monika [2010]. "Heretics into National Heroes: Jules Michelet's Joan of Arc and Frantisek Palacky's John Hus", *Nationalizing the past Historians as Nation Builders in Modern Europe* (ed. Stefan Berger - Chris Lorenz), New York: Palgrave Macmillan, pp. 128-148.
- 📖 BABAN Cihad [1970]. *Politika Galerisi: Büstler ve Portreler*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- 📖 BAĞLA Lusin [1977]. "Antonio Gramsci ve Aydınların Rolü Sorunu", *Birikim*, 23 (Ocak), ss. 84-92.
- 📖 Baha Said Bey [2000]. *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri* (hzl. İsmail Görkem), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- 📖 BANARLI Nihad Sami [1960]. *Yahya Kemâl'in Hâtıraları*, İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü Neşriyatı.
- 📖 BANARLI Nihad Sami [1966]. "Köprülü'nün Hayatından Çılgılar", *Türk Kültürü*, IV/47 (Eylül), ss. 960-968.
- 📖 BANARLI Nihad Sami [1967]. "Köprülü'nün Rubâileri", *Türk Kültürü*, V/59 (Eylül), ss. 837-843.
- 📖 BAYRAK Mehmet [1997]. *Alevilik ve Kürtler: İnceleme, Araştırma ve Belgeler*, Ankara: Öz-ge Yayınları.
- 📖 BERGER Stefan etc. (2002). "Apologias for the Nation-state in Western Europe since 1800", *Writing National Histories: Western Europe since 1800* (ed. Stefan Berger vd.), London: Routledge, pp.3-14.
- 📖 BERKES Niyazi [1936]. "Sociology in Turkey", *American Journal of Sociology*, XLII/2, pp. 238-246.
- 📖 BERKTAY Halil [1983]. *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- 📖 [BEYATLI] Yahya Kemâl [1990]. *Mektuplar Makaleler*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- 📖 BİRDOĞAN Nejat [1995]. *İttihat Terakki'nin Alevilik Bektaşlılık Araştırması*, İstanbul: Berfin Yayınları.
- 📖 CAFEROĞLU Ahmet [1969]. "Hakikî Köprülü", *Türkiyat Mecmuası*, XV, ss. 1-10.
- 📖 CZARNOWSKI Stefan [1919]. *Le culte des heros et ses conditions sociales. Saint Patrick: l'heros national de l'Irlande*, Paris: Librairie Félix Alcan.
- 📖 ÇETİŞLİ İsmail [1991]. *Memduh Şevket Esenda*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- 📖 DERİNGİL Selim [2014]. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi 1876-1909* (çev. G. Çağalı Güven), İstanbul: Doğan Kitap.
- 📖 DEWEESE Devin [1996]. "The Mashâ'ikh-i Turk and the Khojagân: rethinking the links between the Yasavî and Naqshbandî Sufi traditions", *Journal of Islamic Studies*, VII/2, pp. 180-207.
- 📖 DEWEESE Devin [2006]. "Foreword", Mehmed Fuad Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature* (ed. Gary Leiser-Robert Dankoff), New York: Routledge, pp. VIII-XXVII.

- 📖 DRESSLER Markus [2010]. "Mehmed Fuad Köprülü'nün Çalışmalarında Bektaşilik ve Aleviliğin Yeri, Gıyasettin Aytaş, Yusuf Doğan, Deren B. Akman Yeşilel (ed.), *Hacı Bektaş Veli'nin Tarihsel Kimliği, Düşünce Sistemi ve Etkileri*, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Merkezi Yayınları, ss. 87-92.
- 📖 DRESSLER Markus [2012]. "Fuad Köprülü'nün Tarih yazısına Milliyetçiliğin Etkisi," Yahya Kemal Taştan (ed.), *Mehmet Fuat Köprülü*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, ss. 207-218.
- 📖 DURKHEIM Emile [1964]. *The Elementary Forms of the Religious Life* (trans. Joseph Ward Swain), London: George Allen&Unwin Ltd.
- 📖 DURU Kâzım Nami [1965]. *Ziya Gökalp*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- 📖 DÜNDAR Fuat [2010]. *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- 📖 DÜNDAR Fuat [2011]. *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- 📖 ERDİCAN Ali Galip [1974]. *Mehmet Fuat Köprülü: A Study of his Contribution to Cultural Reform in Modern Turkey*, İstanbul: Redhouse Press.
- 📖 ERGİN Osman [1942]. *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun: Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul: Kenan Basımevi.
- 📖 ERÖZ Mehmet [1990]. *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- 📖 FINDIKOĞLU Z. Fahri [1955]. *Ziya Gökalp İçin Yazdıkları ve Söylediklerim*, İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Neşriyatı.
- 📖 GEORGEON François [2006]. *Sultan Abdülhamid* (çev. Ali Berktaş), İstanbul: Homer Kitabevi.
- 📖 GIBB E. J. W. [1900]. *A History of Ottoman Poetry*, London: Luzac & Co.
- 📖 GÖLPINARLI Abdülbâki [1969]. *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- 📖 GÖLPINARLI Abdülbâki [1983]. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul: İnkılâp ve Aka.
- 📖 GÖLPINARLI Abdülbâki [1985]. *100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- 📖 GÖRKEM İsmail [2000]. "Giriş", Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri* (hızl. İsmail Görkem), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, ss. 1-59.
- 📖 GRAMSCI Antonio [1986]. *Hapishane Defterleri: Tarih, Politika, Felsefe ve Kültür Sorunları Üzerine Seçme Metinler*, İstanbul: Onur Yayınları.
- 📖 HANIOĞLU M. Şükrü [2008]. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton: Princeton University Press.
- 📖 Hasan Şükrü müt. [1327]. *Tercüme-i Divan-ı Ahmed Yesevî*, Cilt 1, , İstanbul: Hürriyet Matbaası.
- 📖 HROCH Miroslav [2000]. *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*, New York: Columbia University Press.
- 📖 IGGERS Georg [2002]. "Nationalism and historiography, 1789-1996: The German example in historical perspective", *Writing National Histories: Western Europe since 1800* (ed. Stefan Berger vd.), London - New York: Routledge, pp.15-29.
- 📖 İNALCIK Halil [2002]. "Türkiye'de Osmanlı Araştırmaları", *XIII. Türk Tarih Kongresi Ankara 4- Elim 1999, Kongreye Sunulan Bildiriler*, Cilt 1, Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları, ss. 85-166.
- 📖 JUSDANIS Gregory [1998]. *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Millî Edebiyatın İcat Edilişi*, İstanbul: Metis Yayınları.
- 📖 KARAKAYA-STUMP Ayfer [2002]. "Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü", *folklor/edebiyat*, VIII/29, ss. 301-324.
- 📖 KARAMUSTAFA Ahmet T. [2005]. "Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu", Ahmet Yaşar Ocak hızl., *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, ss. 61-88.

- 📖 KARPAT Kemal [1973]. *An Inquiry Into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, From Millets to Nations*, Princeton: Center of International Studies, Princeton University.
- 📖 KARPAT Kemal H. [2006]. *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma* (çev. Dilek Özdemir), Ankara: İmge Kitabevi.
- 📖 KIESER Hans-Lukas [2001]. "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia: The Interactions between Alevi and Missionaries in Ottoman Anatolia", *Die Welt des Islams*, XLI/1 (March), pp. 89-111.
- 📖 KIESER Hans-Lukas [2010]. *Nearest East: American Millennialism and Mission to the Middle East*, Philadelphia: Temple University Press.
- 📖 KORKMAZ Alâaddin [1988]. *Ziya Gökalp: Aksiyonu, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri*, İstanbul: Milli Eğitim, Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları.
- 📖 KÖPRÜLÜ M. Fuad [1976]. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- 📖 KÖPRÜLÜ M. Fuad [1978]. "Ahmed Yesevi", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, ss. 210-215.
- 📖 KÖPRÜLÜ M. Fuad [1984]. "Başlangıç", W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss. XIII-XXIV.
- 📖 KÖPRÜLÜ M. Fuad [1986]. *Edebiyat Araştırmaları*, Cilt 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- 📖 KÖPRÜLÜ M. Fuad [2007]. *Bugünkü Edebiyat*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- 📖 Köprülüzade M. Fuad [1329a]. "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", *Bilgi Mecmuası*, I/1 (Teşrînsânî), ss. 3-52.
- 📖 Köprülüzâde M. Fuad [1329b]. "Edebiyatımızda Milliyet Hissi", *Türk Yurdu*, II/20-44 (10 Temmuz), ss. 667-678.
- 📖 Köprülüzade M. Fuad [2007]. "Yeni bir İlim: Halkiyat: Folk-lore", M. Öcal Oğuz (ed.), *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, ss. 377-379.
- 📖 Köprülüzade M. Fuad-Şehâbeddîn Süleyman [1332]. *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı: Menşe'lerden Nevşehirlî İbrahim Paşa Sadâretine Kadar*, İstanbul: Şirket-i Mürettebiyye Matbaası
- 📖 KÖROĞLU Erol [2010]. *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı 1914-1918: Propagandadan Millî Kimlik İnşâsına*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- 📖 MARDİN Şerif [1990]. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- 📖 MARDİN Şerif [1994]. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- 📖 MELIKOFF Irene [2010]. *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- 📖 NESİMİ Abidin [1977]. *Yılların İçinden*, İstanbul: Gözlem Yayınları.
- 📖 OCAK Ahmet Yaşar [1996]. *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Suffiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- 📖 OCAK Ahmet Yaşar [1997]. "Fuad Köprülü, Sosyal Tarih Perspektifi ve Günümüz Türkiye'sinde Din ve Tasavuf Tarihi Araştırmalarında 'Tarihin Saptırılması' Problemi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3, ss. 221-230.
- 📖 OCAK Ahmet Yaşar [2011]. *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Selçuklular Dönemi*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- 📖 OCAK Ahmet Yaşar [2012]. "Postmortem Eleştirilerin Odağında Kült Bir Tarihiçi: Fuat Köprülü" Yahya Kemal Taştan ed., *Mehmet Fuat Köprülü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, ss. 329-344.
- 📖 RAMSAUR Ernest E. [1972]. *Jön Türkler ve 1908 İhtilâli* (çev. Nuran Ülken), İstanbul: Sander Yayınları.
- 📖 ROUSSEAU J. Jacques [2002]. *The Social Contract and The First and Second Discourses* (ed. Susan Dunn), London: Yale University Press,
- 📖 SERTEL Zekeriya [1977]. *Hatırladıklarım*, İstanbul: Gözlem Yayınları.
- 📖 [SEVÜK] İsmail Habib [1340]. *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Matbaa-i Âmiriye.

- SMITH Anthony D [1994]. *Millî Kimlik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- SMITH Anthony D. [2000]. *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Cambridge: Polity Press.
- ŞAPOLYO Enver Behnan [1933]. *Filozof Ziya Gökalp*, Ankara: Kitap Yazarlar Kooperatifi Neşriyatından.
- ŞAPOLYO Enver Behnan [1943]. *Ziya Gökalp: İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, İstanbul: Güven Basımevi.
- ŞAPOLYO Enver Behnan [2006]. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Elif Kitabevi.
- Şeyh Süleyman Efendi [1299]. *Hikmet*, İstanbul: Matbaa-i Mahsûsa-i Osmaniyeye.
- TANSEL F. Abdullah [1976]. "Önsöz", Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, ss. XXI-XXXI.
- TANSEL Fevziye Abdullah [1967]. "Prof. Fuad Köprülü Hakkında Bazı Notlar", *Türk Kültürü*, V/57 (Temmuz), ss. 644-649.
- TAŞTAN Yahya Kemal [2013]. "Mehmed Fuad Köprülü: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", Fuad Köprülü, *Vakıfların Hukukî Mahiyeti* (hzl. Yahya Kemal Taştan), Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, ss. 15-137.
- TOPRAK Zafer [2009]. "Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce I: Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 310-327.
- TÜRKDOĞAN Orhan [2004]. *Alevi-Bektaşî Kimliği: Sosyo-Antropolojik Araştırma*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- TÜRKDOĞAN Orhan [2005]. *Doğu ve Güneydoğu: Kabile-Aşiret Yapısı*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- TY= *Türk Yurdu* [1340]. "Ziya Gökalp Hakkında Matbuatın Mütalaası", *Türk Yurdu*, I/3 (Kânünevvel), ss. 213-221.
- ÜLKEN Hilmi Ziya [1994]. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- ÜLKEN Hilmi Ziya [2007]. *Ziya Gökalp*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- YILDIRIM Dursun [1998]. *Türk Bitiği: Araştırma/İnceleme Yazıları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- YILDIRIM Rıza [2012]. "Büyüküğün Büyümeye Set Çekmesi: Fuat Köprülü'nün Türkiye'de Yesevîli Araştırmalarına Katkısı Üzerine Bir Değerlendirme", Yahya Kemal Taştan ed., *Mehmet Fuat Köprülü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, ss. 357-398.
- Ziya Gökalp [1327]. "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", *Genç Kalemler*, II/8 (10 Ağustos), ss. 138-141 [Demirtaş mahlasıyla].
- Ziya Gökalp [1329]. "Halkiyât I: Başlangıç", *Halka Doğru*, I/14 (10 Temmuz) ss. 107-108.
- Ziya Gökalp (1338). "Muhasebe: Cemiyetlerin Tenâsülü", *Küçük Mecmua*, I/21 (30 Teşrinievvel), ss. 1-5.
- Ziya Gökalp [1976]. *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (hzl. İbrahim Kutluk), Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları.
- Ziya Gökalp [1977]. "İlim ve Siyaset", *Makaleler IV: İslâm, İktisad, İctimaiyat, Şair, Halka Doğru Mecmualarında Çıkan Makaleleri* (hzl. Ferit Rağıp Tuncor), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ziya Gökalp [2016]. *Türkçülüğün Esasları* (hzl. Salim Çonoğlu), İstanbul: Ötüken Neşriyat.