



HİLMİ ZİYA ÜLKEN
SEÇME ESERLERİ-II

MİLLET VE TARİH ŞUURU

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Millet ve Tarih Şuuru

Hilmi Ziya Ülken



TARİH
HİLMİ ZİYA ÜLKEN
SEÇME ESERLERİ-II
MİLLET VE TARİH ŞUURU
editör: EMRE YALÇIN
görsel yönetmen: BİROL BAYRAM
danışman: GÜLSEREN ÜLKEN
redaktör ve sözlükçeyi hazırlayan: L. ECE SAKAR
düzeltmen: GÜNFER DEMİRCİ
grafik tasarım uygulama
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
istiklal caddesi, no: 144/4 beyoğlu 34430 istanbul
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskulttur.com.tr

İçindekiler

Önsöz

I KÜLTÜR VE MEDENİYET

Mefhum Buhranı

Kültür Birliği

Şark ve Garp

Şahsiyet

Tanzimata Karşı

Memleketi Tanımak

Tanzimat ve Hümanizma

Japonya ve Çin: İctimaî Teşekkül Problemi

II VATAN VE DEMOKRASİ

Millî Eğitim

Hürriyet

Vazife

Hürlük ve Mesullük

Hürriyete Giden Yollar

Demokratik Cemiyetlerde İleri ve Geri

Doğu ve Batı

İktisadi Devletçilik

Halk ve Aydınlar

Aile Davamız

Millet Tipleri

III TÜRKÇÜLÜĞÜN TEKÂMÜLÜ

İmparatorluğun İctimaî Evrimi

Türkçülüğün Tekâmülü Geciktiren Sebepler–Doğuşu–Büyüyüşü

Tanzimat Devrinde Türkçülük

[Türkiye Dışında Türkçülük Realist ve İlmî Türkçülük](#)
[Hayalî, Siyasi ve Hakiki Türkçülük](#)
[Milliyetçilik, Irkçılık, Turancılık](#)
[Türkler ve Moğollar](#)
[Millet Nedir, Ne Değildir](#)
[Bizim Terbiyemiz](#)
[Millet ve Yurt](#)
[Tarih Şuuru ve Vatan](#)
[Bir Tarih Felesefesi Mümkün müdür?](#)
[İznik: Bir Gölbaşından Görülen Tarih](#)

[IV TÜRK MİLLETİNİN TEŞEKKÜLÜ](#)

[Kültürümüzün Kaynakları](#)
[Şarkılar ve koşmalar](#)
[Destanlar](#)
[Masallar](#)
[Tiyatro](#)
[Temsilî karakterde halk raksları](#)
[Hukuk ve iktisat](#)
[Türk Milletinin Teşekkülü](#)
[Tarihimizde Kültür Merkezleri](#)

Önsöz

Bu kitapta 1923'ten 1948'e kadar muhtelif dergi ve kitaplarda millet ve tarih şuuru hakkında yazmış olduğum makaleleri topladığım gibi, bu fikirleri sarıhlaştırmek üzere diğerlerinden daha geniş olarak son faslı ilâve ettim.

Modern cemiyet şekli ve kıymetler nizamının^[1] modern dayanağı olan millet hakkındaki düşüncelerimi anlatırken yirmi yılın bazı gelişmelerini olduğu gibi bırakmayı tercih ettim. Yalnız muhtelif yerlerde neşredilmiş olan ve birbiri ile ilgisiz gibi görülen yazıları mantıkî bir sıraya göre tertip etmek suretiyle, onların aynı esaslardan doğduğunu göstermeye çalıştım. Ayrıca bunlardan bir kısmının 1919'da yazılmış olduğu halde tam olarak neşredilememiş iki kitabımdan alınmış olduğunu işaret etmeliyim.

Kitabın ağırlık merkezini teşkil eden tarih şuuru üzerinde nazarı^[2] olarak uzun uzadıya durmaya mevzu elverişli değildi; buna ancak "Bir Tarih Felsefesi Mümkün müdür?" adlı iki makale ile diğer birkaç yazıda temas ettim. Bu kitapta müdafaa ettiğim tarih görüşü, maddeci ve manacı tarih felsefelerinden ayrılmaktadır. Her iki felsefeye göre de tarih, formel mantığa aykırı bir mantığın hükmü altında cereyan eden, zarurî tenakuz ve sentez kanunlarına tâbi bir oluş'tur. Halbuki yine tarihte yalnızca tekrar edilemeyen vakaları buluyoruz. Bunlar ya hale ait şahsî ve hür olanlar sahası yahut geçmişe ait, fosillerden ibaret olmuşlar sahasıdır. Şu var ki, bu olmuşlar evvelce şahsî ve hür oluşlardı. Böyle bir durumda biz tarihe ya münferit ve ölü olmuşlar halinde bakabiliriz ki bu objektif görüşle tarih, cansız vaka izlerinin sinematografik bir manzarası olur. Yahut onları yaşamakta olduğumuz halin tecrübesiyle canlandırarak, olmuşlar cereyanı olmaktan çıkarır, vaktiyle yaşanmış olan canlı

hallerin cereyanı haline getiririz. Bu ikinci manada tarih, bizim aydınlatığımız ve kendisine, yaşanmış tecrübemizle hayat ve mana kattığımız tarihtir. Böyle bir tarihe, bugünkü varlığımızın temellerinden biri olan bir değer gözüyle bakmak doğru olur.

Fakat biz hiçbir zaman onu keyfî ve indî^[3] olarak kendi serbest seçimlerimizle inşa edemeyiz. Çünkü onu kuracak bütün malzemeyi objektif tarihin hazinesinde hazır buluruz. Aksi takdirde tecrübemizin geçmişe doğru keyfî uzatılması gerçekte ilgisiz, muhayyile^[4] fantezilerinden farksız olurdu. Nitekim ferdî hafızamızı kurarken de hale^[5] ait olan hallerimizin izleri ile perçinliyor ve bu izlerden kuruyoruz. Bu tarzda anlaşılan bir tarih yalnız fosilleri ardı ardına dizen ve hiçbir hayat bütünlüğüne ulaşamayan objektif tarihten olduğu kadar, halin fazla değerlendirilmesi yüzünden geçmişi indî olarak kuran müfrit^[6] romantik tarihten de ayrılır.

Garp'ta tanınan her iki tarih felsefesine gelince, temellerini teşkil eden diyalektik mantığı ancak formel^[7] ve istikraî^[8] mantıkları reddetmek suretiyle kurabilen bu cereyanlar, matematik ve tabiat ilimlerine cephe yapmaya mecburdurlar. Tezimiz, bu iddialı görüşten tamamiyle uzaktır. Eğer bir tarih felsefesi mümkünse o varlık sebebini yalnızca ilim ve tabiat felsefesinden alabilir.

Bu yoldaki araştırmalar, kitabın hacmini aştığı ve doğrudan doğruya bilgi ve tabiat felsefelerine girdiği için, burada yalnızca bu meselelerdeki kanaatlerimin neticelerini işaret etmeye mecbur oldum. İleride bu meselelere daha etraflı döneceğimi umuyorum.

Millet ve tarih şuuru mevzuunun umumiliğine rağmen kitapta en büyük kısmı, Türk milletinin doğuşu ve onun etrafındaki memleket meseleleri almıştır. Burada tetkikine girmemizde büyük fayda olan ve Türkiye'yi tanımak için yapılması lâzım gelen monografik anketten Sosyolojiye Giriş adlı

kitabımda bahsetmiştim. Türk milletinin doğuşu ve diğer milletlerden ayrıldığı noktalar dolayısıyla üzerinde durulması gereken bazı cihetleri de ileriki yazılarıma bırakıyorum. Bunlardan en mühimi, başlıca çiftçi ve memur zümrelerine dayanan bugünkü cemiyetle, müteşebbis insan tipinin gelişmesine imkân verecek bir şahsiyetçi terbiyenin^[9] uyandırabileceği yarınki cemiyet arasında ne gibi farklar olduğunu işaret etmek olacaktır. Burada bilhassa ırk, kavim ve millet kavramları arasındaki farkı belirtirken, millet kavramının realitesi üzerinde durdum ve onun ideal gelişme şekillerini başka bir tetkike bıraktım.

Hilmi Ziya Ülken

I

KÜLTÜR VE MEDENİYET

Mefhum Buhranı(*)

İktisat buhranı ve ahlâk buhranından çok bahsedilir. Bugünkü dünyada bunların yeri yoktur demek, hakikate gözlerini yummaktır. Fakat bizi daha yakından ilgilendirecek, ötekiler kadar söylemeye ve dinlemeye alışkın olmadığımız asıl bir başkası var: Mefhum^[10] buhranı! Mücerret^[11] mefhumlar, zihnin en nazik ve en tehlikeli oyunudur. İnsanlığın iftiharını olan bu zihin mahsulleri, ipi kaçırılan balonlar gibi önce bize sonsuzca genişlemenin ve yükselmenin zevkini tattırdıktan sonra, o rüzgârdan bu rüzgâra atılarak nereye gittiği belli olmadan boşlukta dolaşır dururlar. Kabahat mefhumlarda değil, onları kullanmasını bilmeyenlerdedir. Dünyayı anlamak için en kuvvetli silah olan bu mücerret mefhumlar, onlara hâkim olacak kuvvette olmadığımız zaman tehlikeli olmaya başlarlar.

Mefhum buhranı iki sebepten ileri gelir: Biri, o mefhumların bizzat yaşanmakta olan hayattan doğmamış olmasından; ithalat eşyası gibi girmesinden; diğeri, hiç olmazsa onların içinde doğdukları medeniyetteki içtimaî meselelerin bütün derinliğiyle bilinmemiş olmasından. Bazen bu iki sebep bir araya gelir. O zaman buhran en had devresindedir. Bunu kısaca “cehalet” kelimesiyle ifade etmek doğru olamaz. Çünkü, bir fikrin kendi içtimaî meselemizden doğmamış olması da bunu meydana getirebilir. Nitekim bu âlemden ihtisas sahibi olmak, bilgili olmak demek olduğu halde, mücerret mefhumların hakkıyla kavranması için bu kâfi değildir.

Mefhum buhranı ne yapar? Yaşanmamış, duyulmamış ve nasıl doğdukları da hakkıyla bilinmeyen kelimelerin yanlış yerlerde kullanılması, insanları birbirine düşürür. Yanlış tefsirler, yanlış hükümler yüzünden bazen içtimaî mantık, hissî mantık halini alır ve cemiyet için zararlı hareketlere kapı açar. Ortaçağda birbirine hiç benzemeyen, yeni kurulan cemiyetler

arasında bu tarzda yaşamamış, duyulmamış mücerret kelimelerin aktarılması yüzünden sonsuz mezhep kavgaları olduğu malûmdur. Bununla beraber hiçbir cemiyet, dışarıdan gelen mefhumlar buhrana sebep oluyor diye bu fikirlere kapılarını kapayamaz; böyle bir hareket, cemiyetlerin geriye doğru gitmesi ve ölmesi demektir.

Milletlerden herhangi biri, bütün mefhumları ben yarat-tım iddiasında bulunursa bu, hakikate taban tabana zıt bir söz olur. Vatandaşın hakları, hürriyet ve müsavat^[12] fikirleri Fransa'da doğmuş, sonra etrafa yayılmıştır. Romantizm cereyanı Almanya'da doğmuş, oradan millî hareketleri canlandıran bir cereyan halinde bütün milletlere yayılmıştır. Milliyetçilik fikri bize Avrupa'dan geldi. Hâsılı, her fikrin mutlaka bir memleketin malı olmasına imkan yoktur. Yeter ki o fikrin yayıldığı memleketler onu benimseyecek kuvvette olsun; bu mücerret kelimeler, içtimai^[13] gerçeğe bağlansın ve cemiyet onu kendine mal etsin.

Bu mefhumları elinde kullanan aydınlar onları hazırlayan sebepleri derinden derine bilmezlerse, boş kalıplar ve etiketler halinde kullanırlarsa, düşüncelerini memleketin ihtiyaçları ile ayarlayacak kadar etraşı tetkik kudretinden mahrum iseler bu kelimeler, onların hele daha basit insanların elinde millî idrake hitabeden fikirler değil; fakat, müphem^[14] kitle ruhunu harekete getiren tehlikeli sloganlar haline gelir. En kuvvetli demokrasinin demogoji haline düşmesi, şuursuz ve disiplinsiz temayüllerin^[15] cemiyete hâkim olması için bu tarzda, asıl maksatla ilgisiz sloganların büyük rol oynadığı vakalara, cemiyetler tarihinde çok rastlanır.

Zihinleri bulandıran mücerret mefhumların cetvelini yapmak hayli güçtür. Burada misal olarak onlardan belli başlıcalarını işaret edeceğim. Mesela, kozmopolit ve kozmopolitizm kelimeleri, eski Yunan'da siteler^[16] inkıraza^[17] başladığı

zaman kapalı zihniyete isyan eden bir fikir olarak doğmuştu (Zenon, Antisthenes). Sonradan pejoratif^[18] manada vatan, millet, din, hatta bütün içtimâî ideallerle ilgisiz, yaşadığı cemiyete karşı her türlü alaka ve mesuliyetten müstakil görünen insan manasına kullanılmaya başladı. Kozmopolit kelimesinin (tarihî manası bir tarafa) en çok yerleşmiş olan manası budur.

Halbuki gündelik konuşma ve yazılarda bir çok kelime bununla karıştırılmaktadır. İnsaniyetçilik (humanitarisme) kelimesi, vatancılık ve milliyetçilik ile tezat teşkil etmez. O, kati olarak, ahlâki ve mânevi kıymetlerin temeli olmak üzere insanlığı almak demektir. Sokrates'ten Kant'a kadar bütün ahlâklar, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in bütün ahlâk doktrinleri bu kelimeyle ifade edilebilir. Böyle bir mefhum (sırf felsefe sahasında kalmak şartıyla) münakaşa edilebilir; fakat onu "insancılık" gibi yanlış bir kelime kullanarak kozmopolitiklik veya vatan alakasızlığı ile karıştırmak kadar büyük gaşet olmaz! Böyle bir gaşet, bütün nazarı^[19] ahlâkçılar ve bütün dindarları vatansız sayacak kadar feci bir şekil alabilir. Nitekim bundan daha büyük bir gaşete de, kelime benzeyişi yüzünden, hümanizm ile humanitarisme arasında düşülmektedir.

Bu kelime aslında Rönesans'ın mühim bir vasfını ifade eder. Rönesans, ortaçağın kapalı zihniyetinden silkinerek Yunan-Roma düşüncesi ve edebiyatına dönmek isteyenlerin açtığı çığırdı. Garp medeniyetine giren her millet, bu medeniyetin köklerine nüfuz etmek mecburiyetinde olduğu için kendi millî uyanışı içinde bir hümanizm hamlesi yapacaktır. İşte Türk milletinin Cumhuriyet'in kuruluşundan bu satırların yazıldığı döneme uzanan devirde giriştiği büyük hamlelerden birisi de budur. Ne gariptir ki bazı konuşma ve yazılarda bu kelime, insancılık veya insaniyetçilikle karıştırılıyor. Amerika'da, tekniğin ifrat^[20] derecede inkişafı^[21] yüzünden tekrar eski köklere dönmek ihtiyacını duyanlar oldu. Bunlara neo-hümanistler deniyor.

Garp medeniyeti, zaten tabii olarak Yunan–Roma’nın devamı olduğu için birçok yerde bu cereyan, modernizm’e karşı mevsimsiz ve lüzumsuz bir reaksiyon gibi görüldü. Bir zamanlar memleketimizde bulunan Profesör Reichenbach, bizdeki hümanizm davasının hangi ihtiyaçlardan doğduğunu bilmediği için bunu Amerika’daki hareketlerle karıştırmış ve haksız yere itiraz etmişti.

Manasının müphemliği yüzünden çok defa sığınak veya hücum vasıtası gibi kullanılan mefhumlardan biri de “milletler-arası”dır (international). Bu kelime ilk bakışta çok açıktır. Birer realite olarak mevcut olan milletlerin arasındaki müessese ve fikir mübadelelerini^[22] veya iştiraklerini^[23], umumi bir kelimeyle milletlerarasındaki her türlü münasebetleri ifade eder. Milletlerarası pazar, milletlerarası ilim kongreleri, milletlerarası sanat hareketleri gibi (Medeniyet). Fakat aynı zamanda bu kelime milletleri hesaba katmayan evrensel siyasî hareketleri temsil etmek üzere Fransızca asıyla “international” diye kullanılmaktadır. Bu kelimedenden çıkmak üzere “internationalisme” milliyet aleyhtarlığı manasına gelmeye başladı. Fakat kelimenin bu hususî manasının yukarki ile hiçbir münasebeti yoktur. Buna rağmen iki mana karıştırılacak olursa, söyleyenin cahil veya hüsnüniyetten mahrum olduğuna hükmetmek lâzımdır.

Nitekim “ırk” kelimesi de birbirinden o kadar farklı manalarda kullanılmaktadır ki, bunların nerede, ne maksatla kullanıldığı, nasıl tarif edildiği hesaba katılmayacak olursa büyük karışıklıklara meydan verebilir: 1) Gobineau’dan beri kullanılan ve “ırkçılar” deyince ekseri anlaşılan telâkkidir ki bu kelimeyi “saf kan”, başka cinslerle karışmamış kök nesil manasına almaktadır. 2) Irka daha geniş filolojik^[24] ve etnolojik^[25] mana verenlerin görüşüdür ki, bunlara göre aynı dil ailesi kastedilmektedir: Hint–Avrupalı ırk gibi. 3) Irkı, tesalübler^[26] ve tarihî kaynaşmalar neticesinde hâsıl olan içtimaî bir tip manasına

anlayanların görüşüdür ki, mesela Le Play mektebinin “ırk” deyince kastedtiği budur. Bu manada zoolojik saf ırk artık bahis mevzuu değildir; fakat tarihî ve içtimâî bir mahsul olan içtimâî bir tip kastedilmektedir. İlmî eserlerde birbirinden bu kadar farklı manalarda kullanılan bu kelimenin tam tarifi yapılmadıkça, zihinleri ne derecede karıştıracağı meydandadır.

Mefhum buhranını göstermek için sosyalizm, demokrasi gibi daha birçok kelimelere dair sayısız tarişeri karşılaştırmak mümkündür. Bu son kelimelerin çok farklı, hatta zıt manalarda kullanılması yüzünden düşülen hataları göstermek için Vilfredo Pareto, büyük Sosyoloji kitabında başlı başına bir fasıl ayırmıştır. Burada o tafsilâta girmeden okuyucularımın yalnızca İçtimâî Doktrinler Tarihi adlı kitabımda Pareto faslına bakmalarını rica ederim.

Mücerret mefhumlar hususunda düşülen bu güçlükler, yalnız memleketimize ait değildir. Bilhassa sosyal mefhumlar; ihtiraslar, şahsî temayüller, şuur dışı kitle ruhu gibi birçok saiklerle^[27] karıştığı için daha buhranlı, içinden çıkılmaz manzaralar gösterir. Fizikçiler bile mefhumların buhranından korunmak için onları her vesile ile tekrar tekrar tarife çalışırlar: esir^[28], mevce^[29], enerji mefhumları fizik kadar müspet bir ilim içinde bile birçok ihtilâşara sebep olmaktadır. Kaldı ki cemiyet sahasında bu ihtilâf ve buhran ne kadar vahim olabilir. Onları, kullanmasını bilmeyenler veya kasten tahrif edenlerin, kısaca olur olmaz herkesin elinde oyuncak olmaya bırakmamalıdır. En değerli âletler, tehlikeli silahlar haline gelebilir.

Kültür Birliği (*)

Millet deyince herkes birinci planda kültür birliğini anlar. Nesep, şecere ve tomar arayanların bile bundan aykırı düşünmelerine ihtimal yoktur. Öyleyse kültür birliği, millî hayatın çeşitli anlayışları arasında birçok cereyanları birleştiren en temelli noktadır denebilir. Maddecî veya ruhçu, hürriyetçi veya müdahaleci olsunlar, milletin bu esaslı mahsulünü ve aynı zamanda, temelini hiç kimse inkâr edemez. Bundan dolayı, millî meseleler konuşulduğu zaman bütün öteki davaları bir tarafa atarak, daha doğrusu onların münakaşasını filozoşara ve hallini^[30] siyasilere bırakarak, kültür birliği üzerinde durmak ve konuşmak doğru olur.

Fakat kültür birliği nedir? Bu kelime, eğer muhtevasından ayrı bir şekil olarak alınacak olursa hiçbir fayda vermeyecektir. Nitekim çoktan beri aydınlarımızın aynı kelimeyi kullanmalarına rağmen birbirine oldukça aykırı şeyleri kast etmeleri de, bu boş kalıbı, içi ile (muhtevasıyla) birlikte ele almamalarından veya aldıklarını açıkça göstermemelerinden ileri gelmiyor mu? Kültür, Almanlarda “medeniyet”le aynı manaya gelen bir kelimedir. Fransızcada bu kelimelerin ayrılışı oldukça itibarîdir^[31]. Kültür deyince biz, milletin içinde bulunduğu, medeniyet şartlarına göre yarattığı bütün dil, ilim, sanat, felsefe, örf ve âdetleri ve bunların mahsulleri toplamını anlıyoruz. Çiftçilikte kullanılan kültür kelimesi, ekilmemiş bir tarlayı ekip biçmek için hazırlamak manasına geldiği gibi; mecazi olarak buradan insan kafasını yetiştirmek ve bir cemiyetin şuurunu beslemek ve yetiştirmek demek olduğu için; millî kültür, milletin yaratıcı kuvvetlerini geliştirebilmek için yapılan hazırlıkların bütünü olacaktır.

Bugün, kendiliğinden, milletin içinde bulunduğu millî medeniyetin birleşik tekniği, ilmi ve kabiliyetleriyle kendi

kendini yetiştirmesi; böylelikle kültürün mntıkacılığından^[32] ayrılmasını gerektirir.

Fakat bu görüşe büsbütün aykırı düşüncelerle karşılaşınca bir an üzerlerinde durmamak elden gelmiyor. Bazıları kültür ve tekniğin ayrı ayrı şeyler olduğunu söylüyor. Onlara göre bir millet, kültürünü kendi tarihinden; tekniğini ise yabancılardan alır. Tekniksiz bir kültür özü düşünülebilir veya kültür, bir tekniğe muhtaç ise yine de ondan ayrı bir karakteri vardır. Böyle düşünenler, “medeniyet” ile “kültür”ü keskin hatlarla ayırmak hatasına düşenlerdir. Bu ayırış, skolâstik bir fikirden, yani “madde” ve “suret” in, esas ve şeklin ayrı ayrı şeyler olduğunu zannetmek hatasından ileri gelmektedir. Halbuki, gerçekte maddesiz suret ve esassız şekil yoktur, böyle bir ayırış ancak zihinde yer bulabilir.

Medeniyetlerin gelişmesinde teknik vasıtalarının muayyen bir seviyesinde, ancak onunla ilgili ve muayyen derecede bir kültürden bahsedilebilir. Bununla beraber her çağda muhtelif cemiyetler, aynı tekniği kullanabilmek kabiliyeti bakımından kültür hususiyetleri göstermişlerdir. Mısır’ın mimarîsi Yunan’a benzemez. Çünkü Mısır’daki trahit^[33] Yunan’da, veya Yunan’daki mermer Mısır’da yoktur. Asur’un mimarîsi, kerpiç tekniği ile ilgilidir. Dilde, örf ve âdetle, musikide bu hususiyetler daha çok göze çarpar. Böylece –ister istemez– milletlerin birbirine pek benzemeyen kültürleri olacağı anlaşılır. Millî kültür davasının bu kadar esaslı bir dava olarak meydana çıkması da bundandır.

Fakat zannetmemelidir ki millî kültürler, medeniyetlere karşı kapalı sistemlerdir. Yine zannetmemelidir ki medeniyet bütünleriyle aralarında tezat vardır veya “millet” ve “milletler-arası” kelimeleri birbiriyle tezat teşkil ederi Tersine olarak bütün bu mefhumlar birbirine bağlıdır ve ancak biri ötekiyle mümkün ve kaimdir^[34] . Çünkü, millî kültürlerin birbirinden farklı

olmaları onların temeli olan teknik ve ilmin, dünya görüşünün büsbütün ayrı olmasından değil; bunların tatbik imkânının tabii şartlara göre –az çok– farklı olmasındandır. Eskiden bu farklar daha çoktu; çünkü teknik zayıftı. İnsanlar birbirleriyle pek güç temasa gelebiliyorlardı. Bir memleketten ötekine taş, tahta, alet gibi şeyleri; veya ustalar, kalfalar gibi insanları taşıyabilmeleri oldukça güç oluyordu^(*). Böyle olduğu halde, daha ilk çağda bile Akdeniz medeniyetinde teknik vasıtaların nasıl hızla yayıldığını, Mısırlıların Fenikelilere, onların Yunanlılara ve Yunanlıların da Romalılara hocalık ettiklerini pekâlâ biliyoruz.

Zamanımızda ise mesele büsbütün değişmiştir. Ateşin icadı gibi, buharın keşfi de medeniyet tarihinde büyük bir çağ değişmesidir. Bu zamandan beri artık yalnız bir kıta içinde değil, muhtelif kıtalar arasında sıkı münasebetler doğmaya başladı. Eski, kapalı medeniyet daireleri kırılarak şâmil^[35] bir dünya medeniyeti kurulmaya başladı. Yeni milletler ancak bu dünya medeniyetinin uzuvları olarak bir rol oynayabilirler ve oynamaktadırlar. Ona intibak edemeyen ve kendi içine katlanan milletlerin, millet olmaya hakları yoktur ve eski çağların havasında erimeye mahkûmdurlar.

Vakıa, millî kültürler yine eserlerini yaratırken folklorlarına, kendi örf ve âdetlerine dayanıyorlar. Onları, malzeme ve temel olarak kullanıyorlar. Operalarını bestelerken, kanunlarını yazarken, destanlarını terkip ederken bu temelden kuvvet alıyorlar. Bunun zamanımızda Amerika gibi büyük, Finlandiya gibi küçük milletlere kadar birçok örneği var. Bu işin böyle olması, bütün bu temellerin milletler medeniyeti diyeceğimiz bugünkü dünya medeniyeti için müşterek olmasındandır. Bir mimar binasını kurarken nasıl kurduğu yerin taşından, bir ressam bulunduğu memleketin renginden ve boyasından istifade etmeye mecbursa, bir şair ve bir kanuncu da oturduğu toprağın folklorundan, örf ve âdetinden, hususî karakterinden istifade etmeye

mecburdur. Fakat bu demek değildir ki mimar bütün dünya ilmini ve tekniğini hiçe sayarak, sırf kimseye benzememek gayesiyle bulunduğu memlekette hususî bir taş arar yahut şair hiçbir millette olmayan ve hiçbir millete benzemeyen, kimsenin anlayamayacağı folklor hazinelerini keşfeder.

Tersine olarak aradıkları, en çok anlaşılır ve en fazla yayılabilir olmak; yani en şâmil olan esere ulaşmaktır. Radyonun, sinemanın, tayyarenin^[36], telsiz telgrafın, telefonun hüküm sürdüğü bir dünyada kendi içine kapanmış, kimseye benzememeyi düstur edinmiş bir kültürün manası olamaz. Orijinal olmak garabete düşmekle değil, milletler medeniyetine yeni bir yaratışla katılmak sayesinde mümkündür.

Hiçbir millet, çıkış noktası halinde evvelâ kendisine dönmekle işe başlayarak dünyayı anlayamaz; ancak millî medeniyetin büyük örneklerini anlayarak ve anladığı nisbette kendisini bulabilir ve kendine dönebilir.

Şark ve Garp^(*)

Bugün Doğu ve Batı Türkçe kelimeleriyle ifade ettiğimiz bu iki kavram, memleketimizin fikir âlemini eskiden beri yakından ilgilendiren bir içtimâî problemin başlığı olarak kullanılmaktadır. Bunun için burada da makalenin başlığı olarak bu eski kelimeleri kullandım.

Yüz yıla yakın zamandan beri “Garphlaşma”dan, “Garp medeniyeti”nden ve “Garpçılık”tan bahsedilmektedir. Böyle düşünenler karşılarında antitez olarak “Şarkçılık”ı, “Şark Medeniyeti”ni görüyorlardı. Fakat Garp ve Şark deyince neyi anlamalıdır? Bu kelimeler her şeyden önce coğrafi bir kavramı ifade ediyor; ancak bu manada şark ve garp tamamıyla izafî kavramlardır. Türkiye Yunanistan’a göre şark olduğu gibi, İran, Türkiye’ye; Çin, İran’a; hatta Amerika, Çin’e göre şarktır. Batlamyos^[37] haritası esas diye alınırsa, bu iki kavramın sınırları daha netleşir; bununla beraber orada da şark ve garbın nereden ayrılacağını kestirmek çok güçtür.

Bu vuzuhsuzluk^[38] yüzünden yakın, orta ve uzak şarkları ayırmak eskiden beri âdet olmuştur. Bütün bu ayrışlar gösteriyor ki şark kavramı, az çok Asya kıtasına karşılık olarak kullanılıyor. O halde Şark medeniyeti, Asya medeniyeti veya Asya kıtasında doğmuş olan medeniyetler mi demektir? Asya’daki medeniyetlerin aynı karakteri taşıdığını iddia etmek çok güçtür. Çin İmparatorluğu ile Japon feodalizmi birbirinden çok farklı şartlar içinde gelişmiş ve birbirine benzemeyen iki medeniyet getirmiştir. “Garp” diye tanınan Avrupa kıtasının eski medeniyetleri, içtimâî bünye bakımından şimdikinden tamamıyla farklı idi. Güney ve kuzey medeniyetleri de aynı surette ayrı karakterler taşımakta idi. Avrupa, bir medeniyet birliğini ancak Rönesans’tan sonra kazanmaya başladı. Hâlâ Balkanlar, Güney ve Doğu Avrupa memleketlerinden bazıları bu medeniyet

birliğine tamamen girmiş sayılamaz. Bu da gösteriyor ki, Şark medeniyeti veya medeniyetleri diye tek bir tip görmeye imkân olmadığı gibi, Garp medeniyeti diye her zaman mevcut olan tek ve birleşik bir medeniyetten bahsetmek kabil değildir.

Akdeniz havzasındaki kavimleri yakından ilgilendiren bir “Şark–Garp” meselesi bu kadar geniş buutlarda^[39] alınmamalıdır. Böyle bir meselenin kökleri, Roma İmparatorluğu’nun Doğu ve Batı diye ikiye ayrılmasıyla başlar ve bu manada Şark, Doğu Roma havzasına düşen memleketleri ve bundan dolayı da Doğu Roma’nın vâris olduğu eski medeniyetleri ifade etmektedir. 395’te Roma İmparatorluğu’nun ikiye ayrılmasıyla başlayan bu kavram sırf idarî ve indî bir bölümü göstermiyordu. Doğu–Roma, Bizans yahut Bas–empire denilen bir siyasî ve içtimaî birlik meydana getiriyordu. Hıristiyanlık, Akdeniz medeniyetinin müşterek dini haline geldiği zaman Ortodoks ve Katolik kiliseleri Şark ve Garp’ı temsil etmeye başladı. VIII. asırda İslam medeniyeti kurulunca Şark ve Garp, İslam ve Hıristiyan medeniyetlerini ifade ediyordu. Fakat Rönesans’a kadar iki âlemin karakterleri birbirinden çok farklı ve çok değişik değildi. Bizans’ın İran’la münasebetleri, Maniheizm’in Anadolu’ya, hatta Rumeli’ye sokulması, İran sanatı ve zevkinin Bizans’a nüfuzu, Şarkî Roma’nın Garbî Roma’dan gittikçe ayrılmasına sebep olmakta idi. Bununla beraber, Balkanları ve bazen bir kısım İtalya’yı elinde bulunduran Bizans, Garp’la ilişkilerini daima muhafaza ediyordu. Garbî Roma’ya gelince, önce yalnız Güney Avrupa memleketlerinden İtalya ve İspanya’yı içine aldığı halde sonradan derece derece Orta ve Kuzey Avrupa’ya da yayılmaya başladı.

İslam ve Hıristiyan dünyaları Haçlı Seferlerinde çarpıştığı zaman, Garp ve Şark kavramları daha keskin bir şekil aldı. Fakat yalnızca bir itikat çarpışmasından ibaret olan bu tez-at, hakiki hiçbir tezdâd ifade etmiyordu. Ortaçağ medeniyeti –din harplerine rağmen– her iki âlemde müşterek karakterlerini

gösteriyordu: birbirine çok yakın bir arazi idaresi, aynı endüstri tarzı, aynı inşa usulü, aynı zevk, “ümme” zihniyeti denilen aynı mânevi hayat şekli, Şark’la Garp’ı ayırmaktan ziyade birbirine bağlıyordu.

Asıl ayrılık, Rönesans’tan sonra başladı. Garp –yani Avrupa medeniyeti – büyük sömürge siyasetiyle, kapalı bir kıta medeniyeti olmaktan çıktı; bütün dünyaya yayıldı. Eski medeniyetleri ortadan kaldırarak tek dünya medeniyeti haline geldi. Artık bu şekilde Şark ve Garp’tan değil, fakat bütün dünyayı kaplayan açık ve tek medeniyetle, kendi içine kapanmış eski medeniyetlerden bahsetmek daha doğru olur. Bu manada Garphlaşmak demek, kapalı medeniyetten açık medeniyete geçmek demektir. Biz Garpli’yız veya Garpli olacağız demek, rasyonel ve üniversal dünya medeniyetine katıldık ve katılacağız demektir.

Garphlaşmanın bu geniş anlamını her meseleye, her vesile ile tatbik etmek lâzımdır: Devlet anlayışında Garphlaşmak demek açık dünya medeniyetinin faal, müteşebbis^[40], hür vatandaşlarının elbirliğiyle memleketi idare etmek demektir. Sanatta Garphlaşmak, dünya medeniyetinin zevk ve görüş ölçüsüne yükselmek demektir. Ahlâkta, ilimde, teknikte Garphlaşmaktan da aynı şey anlaşılmalıdır. Bu takdirde artık Şark’la Garp’ı karşı karşıya getirmekten, uzlaştırmaktan ve içlerinden birisini seçmekten bahsedilemez. İlim ve teknik bahis konusu olduğu zaman, Garp’ı benimsemek; zevk ve sanat bahis konusu olduğu zaman, “Şarklı” olduğumuzu ileri sürerek herhangi bir inkılaptan veya fedakârlıktan çekinmek; ahlâk ve siyaset bahis konusu olduğu zaman Şarklılığı mazeret ve bahane olarak göstermek kadar yanlış bir şey olamaz. Bu tarzda düşünceler ya alışkanlıklarını ve mahdut zevklerini herkese zorla kabul ettirmek, yaymak isteyenlerin hatasından doğmakta yahut da hadiselerle mücadele etmek istemeyen ve kendi güçsüzlüklerini âleme aksettiren kötümserler ve kadercilerin telkininden ileri

gelmektedir. Böyle düşünceler arasında, “Biz Şarklılar”, yahut “Şark asla değişmez” sözleri tekerleme haline gelmiştir. Nitekim, yine böyle düşünenlerden bazıları, bütün kuvvetimizin yalnız bu değişmeyen özden geldiğine kanidirler. Ne böyle düşüncelerin, ne de Şark’la Garp’ı uzlaştırmaya ve gayet garip kompozit^[41] bir medeniyet yapmaya çalışanların yolundan nereye gidilebileceğini anlamak mümkündür.

Kelime ve kavram bulanıklığından ileri gelen bu hatalı görüşlerden kurtulmak için “Garp” kavramına giren memleketleri gözden geçirmek kâfidir. İspanya, Portekiz, hatta İtalya bugünkü Garp medeniyeti kavramına pek güç girdikleri gibi, Balkanlar’ı da bu kavrama sokmaya imkân yoktur. Rönesans’ta Garp medeniyetinin beşiği olan İtalya ve İspanya 17. yüzyıldan sonra önemlerini kaybetmeye başlamış ve onların yerini Hollanda, İngiltere gibi Atlas Denizi’ne açılan yeni milletler almaya başlamıştır. Nitekim bu gelişme yolu, üzerinde bulunan Amerika ve diğer Dominyon^[42] milletleriyle, Japonya önem kazanmıştır. Bu da gösteriyor ki Garp kavramının tarihte olduğu gibi, bugün de hiçbir kati sınırı yoktur. Eğer biz bu kelime ile, sırf açık, universal dünya medeniyetini anlamıyorsak, o hiçbir şeye delâlet etmeyecektir^[43]. Bu takdirde Garp medeniyetini muayyen bir kıta ve bir memlekete bağlamaya imkân yoktur. Eski Mısır ve Mezopotamya’da başlayan açık dünya medeniyeti Fenike ve Anadolu’dan Ege ve Yunan’a, Roma’ya, tekrar Mezopotamya’ya, yani İslam medeniyeti havzasına, oradan Akdeniz İtalyan sitelerine, Atlas Denizi kıyılarına ve açık denizler vasıtasıyla bütün dünyaya yayılmıştır. Açık medeniyetin yürüyüş istikametinde bazı sapışlar, yoldan çıkışlar, yarıda kalan ve kuruyan dallar olabilir. Bütün bunlar tek medeniyetin umumi gelişmesini görmeye engel olmamalıdır.

Bu medeniyetin hâkim karakteri nedir? Onu eski Çin, Hint, eski Amerika ve Afrika medeniyetleri gibi kapalı

medeniyetlerden ayıran esaslı vasıf nedir? Bu vasıf, coğrafi âmil olamaz; çünkü bu medeniyet, Akdeniz'in güneydoğu bölgelerinden Amerika'ya kadar gelişmek üzere her tarafa yayılmıştır. Bu vasıf, ırk âmili^[44] de olamaz. Çünkü bu medeniyeti "Aryalılar"a hasretmek isteyenlerin yanlış iddialarına rağmen bu medeniyette eski Mısırlılar, Fenikeliler, İbranîler gibi Samîlerin; Sümerler, Etiler, Türkler gibi Turânîlerin büyük rolleri olmuştur. Bu gün de Japonlar gibi, Aryalı olmayanların rolleri görülmektedir.

Bu medeniyetin hâkim vasfı geniş değişim (mübadele) sahalarına açık olması, tek kelime ile açık medeniyet olmasıdır. Bu medeniyet bütün tesirleri toplayan, birleştiren açık üniversal ve rasyonel medeniyet olduğu nisbette, bütün öteki medeniyetlerden ayrılmış ve onları aşmıştır. Rasyonel düşünce, ilim, felsefe bu medeniyetin eseridir. Şahsiyet (kişilik), bu medeniyet içinde gelişmiş; hür ve müsavi^[45] insanların idaresi, yani demokrasi bu medeniyette doğmuş ve yemişlerini vermiştir. İlk demokratik idareye yahut ilk şehir cumhuriyetlerine Sümerlerde rastlıyoruz. Fenikelilerde, Ege şehirlerinde ve nihayet eski Yunan'da bu demokratik idarenin, bu hür ve müsavi kişiler cemiyetinin geliştiğini görüyoruz. Batı Roma'nın municipium'ları, Ortaçağın commune'leri, civitas'ları, 17'nci yüzyılın Guide'leri, Hanse'leri bu ilerleyen açık dünya medeniyetinin basamak taşlarıdır. Modern demokrasi ve yeni cemiyet onların evlâdıdır. Bu medeniyet her devirde, her yerde daha iptidâî daha geri cemiyet şekilleriyle karşılaşmış, onlarla çarpışmaya mecbur olmuştur. Bu savaşları bazen pahalıya mal olmuş ve onun birçok zikzak çizmesine, hatta gerilemesine sebep olmuştur. Fakat içtimâî bakımdan demokrasi vasıfşarıyla öteki medeniyetler ve âlemlerden ayrılan bu medeniyetin, ilerleyiş yolunda şaşmadan dünyaya hâkim olduğunu görüyoruz. Avrupa'da Hollanda, Ren havzası ve İngiltere siteleri ve şehir cumhuriyetleri İspanya ve Fransa'nın otokratik idareleri ile çarpışmış ve onları yenerek açık dünya

medeniyetinin bayrağını taşımıştır. Yakınşark'ta^[46] Fenike ve Yunan şehir cumhuriyetleri, demokratik idareleri eski İran ve Asur'da devam eden yarı-aşîrî^[47] müstebit^[48] satrap idarelerini yenmiş ve medeniyetin gelişmesini temin etmiştir. Nitekim, Türklerin site kurmak, belediye ve vakıf idaresi, han ve başbuğlarını seçmek hususundaki kabiliyetleri de onların İslam medeniyeti içinde hegemonyayı ele geçirmelerine ve eski Yunan-Roma medeniyetine çabuk intibak etmelerine sebep olmuştur. İran ve Bizans tipinde otokratik müstebit idarelerin demokratik Türk cemiyeti üzerindeki zararlı tesirlerinin acısını yüzyıllarca çektiğimizi ve Osmanlı medeniyetinin bu yüzden kapalı bir medeniyet haline gelmiş olduğunu unutmamalıdır. Bugün en çok muhtaç olduğumuz hür şahsiyet, seçim, belediye-cilik terbiyesinin, ancak yeniden bu açık medeniyet yoluna katılarak elde edilebileceğini daima göz önünde bulundurmalıdır.

Şahsiyet^(*)

Burada, hakiki şahsiyetin neyin yerine geçtiğini, eksik şahsiyet telâkkilerinden ne suretle ayrıldığını ve hangi içtimâî şartların şahsiyetin inkişafına imkân verdiğini tetkike çalışacağım.

Şahsiyet deyince bütün mânevi ve ruhî vasıfşarın öyle yüksek bir vahdetini^[49] anlamalıyız ki, o vasıta ile insan kendini diğer insanlardan müstakil ve bununla beraber yine kendi insanlığının mahiyetine tâbi görecektir. Bu takdirde, şahsiyetin zahiren^[50] zıt olan iki mühim vasfını nazarı itibara almak lâzım gelir; diğer insanlardan onu ayırt eden ve istiklâlini temin eden vasıf ve bilakis insanlığına onu tâbi ve merbut^[51] kılan vasıf. Bunlardan birincisi şahsiyeti cemiyetten ayırır, ikincisi onu cemiyete bağlar.

Bu tarife göre şahsiyet, ekseri içtimaiyatçıların^[52] yaptığı gibi yalnızca ferdin şuurunda içtimâî kıymetlerin münfail^[53] bir aksi değildir. Çünkü bu halde, onun en bariz olan birinci vasfını ihmal etmek icap eder. Diğer cihetten o, Nietzsche’de ve Pragmatistlerde görüldüğü üzere, bir “kıymetler yaratıcısı” yani küllî^[54] ve müşterek olan içtimâî hayat karşısında hususi ve münferit^[55] bir mânevi hayatın esası da değildir. Zira bu takdirde de onun diğer mühim vasfı olan “içtimâîlik”i ihmal etmek icap edecektir.

Filhakika, Ziya Gökalp, şahsiyeti birinci şekilde tarife mütemayildir^{[56](*)}. Ona göre ferdiyet, insanın uzviyen ruhî olan mevcudiyeti, şahsiyet de bunun üzerine katılan içtimâî varlığıdır. Bir şahsiyet kazanmak demek tamamen içtimâîleşmek, diğer tabirle müesseseseleşmek, yani içtimâî fonksiyonlara intibak etmek demektir. Tek bir şahsiyet yoktur, fakat içtimâî müesseseler

ve meslekler kadar da muhtelif şahsiyet nevileri vardır: Bedîi^[57] şahsiyet, ahlâki şahsiyet, teknik şahsiyet, vb. Bunlardan birine malik olmak mutlaka diğerlerine de malik olmayı icap ettirmez. Terbiye olmak demek, “müesseseseleşmek” yani bu suretle “fonksiyonlaşmak” ve şahsiyet kazanmak demektir^(*). Şahsiyetin bu telâkki tarzına bir nevi “İçtimaî Monadçılık” diyebiliriz. Leibniz’in felsefesinde her monad^[58], âlemi kendine göre gösteren bir ayna olduğu gibi bu içtimaî felsefede de her fert cemiyeti kendine göre aksettiren bir monaddir^(*).

Bu fikri burada derinden derine tetkik edecek değilim. Çünkü o, başlı başına nazarı bir tetkik mevzuudur. Yalnız şunu işaret edeyim ki monadçı şahsiyet nazariyesi, tamamıyla zihincidir (intellectualiste). Ona karşı yapılacak bütün itirazlar münhasıran^[59] zihinci her izaha karşı tevcih edilebilecek^[60] olan itirazların aynıdır. Bundan başka içtimaî monadçılık, şahsiyetin ihtiyâr (autonomie) ve istiklâl vasıfşarını izah edemez. Kıymetler onun tarafından yaratılan şeyler olmayıp ancak bir diyapazon gibi onları kendi şuurunda aksettirir. Halbuki onların büyük bir kısmı ancak şahıslarda ve şahıslar vasıtasıyla tahakkuk eder: Ahlâki, hukukî ve siyasî kıymetler gibi.

Buna mukabil pragmatizm, şahsiyeti ikinci şekilde tarife mütemayildir. Memleketimizde, bilhassa tatbikî sahada bazı yankılar bulan bu cereyana göre ferdiyeti şahsiyetten ayırmaya imkân yoktur^(*). O, bütün mânevi mevcudiyeti ve muhiti ile beraber nazarı itibara alınan ferttir. Şahsiyet, kendi mânevi muhitini, yani kendi kıymetlerini ve itikatlarını yaratır. Onun büyüklüğü ve kıymeti, yaratmak hususundaki kudretine tâbidir. Bu cereyanın daha romantik öncüsü olan Nietzsche’ye nazaran en büyük şahsiyet, yarattığı kıymetleri bütün bir zümreye tahmil ederek^[61] müşterek itikatlar haline getiren “üst-insan”dır. Pragmatizm bu telâkkinin demokratlaşmış şekli olduğu için ona göre

her fert küçük ölçüde bir şahsiyet ve müşterek yaratışın bir unsudur.

Diğerinin tamamıyla zıddı olan şahsiyetin bu telâkki tarzına da “Ferdîyetçilik”^[62] diyebiliriz. Mutlak ferdiyetçi bir felsefede hakikatin küllî^[63] ve zarurî hiçbir temeli (substratum) olmadığı gibi, ahlâkın istinat edeceği^[64] hiçbir küllî kaide de yoktur. Halbuki şahsiyetin, yukarıda gördüğümüz gibi, en mühim vasfı yalnız diğer şahsiyetlerden müstakil olması, onlara benzememesi değil, fakat bilhassa her zaman kendi mahiyetine mutabık olması, kendi kendine benzemesi ve insani yani içtimâî kıymetlere istinat etmesidir. Bu itibarla, şahsiyet telâkkisinde diğerine muhalif olan bu görüş tarzı onu izaha muvaffak olmamıştır. Kant, ahlâkî şahsiyetin bilhassa ikinci unsurunu yani küllî ve mutlak prensibe istinat etmesi esasını meydana çıkardığı gibi, Nietzsche ve Newmann ahlâkları da birinci unsurunu, yani onun başkalarına benzememesi ve kendine münhasır^[65] olması esasını meydana çıkarmıştır. Bu iki fikir, yalnız başlarına alındıkları takdirde –ayrı ayrı– şahsiyeti izaha muktedir olmadığı halde şimdi hulâsasına çalışacağım şahsiyet telâkkisi dahilinde birleştikleri takdirde kâfi ve ikna edici bir hale gelirler.

Şahsiyeti, ne ferdin kendi kendine yarattığı mânevi bir teşekkül, ne de cemiyetin, ferdin şuuruna aksettirdiği kıymetler âlemi olarak telâkki etmek doğru olur. Bu fikirlerden her ikisinin de kifayetsizliğini gördük. Şahsiyet bir takım ruhî unsurların birleşmesi ve terkibi^[66] olmayıp parçasız ve kısım kabul etmez bir bütün olduğu için bu iki zıt fikri veya onların ifade etmek istedikleri unsurları mezc^[67] ve telif etmek^[68] suretiyle de izah edilemez.

Bu sebepten dolayı, onu ancak “karşılıklı tesir” nazariyesi ile anlamak mümkün olabilecektir. Vakıa^[69], her şahsiyet, fertle cemiyet arasındaki karşılıklı tesirler silsilesi ne kadar

inkîşaf etmiş ve ne derecede mudil (kompleks) bir hal almışsa o kadar tebarüz etmeğe^[70] elverişlidir. O yalnız başına kıymetler mecmuası^[71] gibi telâkki edilen cemiyetin farklılaşmasından (differentiation) hâsıl olan netice olmayacağı gibi, yalnız başına ferdin kendi faaliyetleriyle vücuda getirdiği ve zarurî olarak her fertte ayrı bir manzara arz eden, vahdet ve külliyyetten mahrum olan mânevi muhitten de ibaret değildir. Karşılıklı tesir neticesinde vücuda gelen bu eser, her iki müessirin^[72] vasişarını toplayan, bununla beraber onlardan başka yeni bir varlık, yeni bir vakıalar^[73] silsilesi olan şahsiyettir. Ancak karşılıklı tesirleri (fert, zümre, tabiat, ilâh, vb.) çok inkîşaf etmiş olan bir cemiyettir ki her fert kendisini gittikçe daha müstakil ve daha hür hissetmeye başlayacağı gibi, yine her fert kendisini külliyyete daha şuurlu bir surette merbut^[74] kılan mesuliyet, vazife, mükellefiyet^[75] hislerini daha kuvvetli ve daha derin duyacaktır. Bundan anlaşılır ki şahsiyetlerin teşekkülü, meslekî vicdanların ve onu doğuran meslek organlaşmalarının eseri değil; fakat bilakis meslek organlaşmasının teşekkülü karşılıklı tesir mekanizmasının inkîşafına tâbi en yüksek ruhî tezahür olan şahsiyetlerin eseridir. Çünkü meslekî organlaşmanın ruhu, fertlerin mesuliyet, vazife şuuruna yani tabirimizle “aşk ahlâkı”na sahip olmaları olduğu halde, cemiyet ve fert arasında inkîşaf eden karşılıklı tesir mekanizması esasen mevcut değilse suni tarzda vücuda getirilen meslekî organlaşmalar şahsiyetleri doğurmaya muktedir olmadığı gibi bu suretle de hiçbir meslekî vicdan meydana çıkamaz.

Bu meseleyi “şahsiyet” davası olarak vazetmek onu “yumurta ve tavuk” devr-i bâtılından^[76] tamamen kurtarmak demektir. Çünkü artık ne cemiyetten başlayıp ferde ne de fertten başlayıp cemiyete doğru gitmek mümkün olmayıp ancak tefriki gayri kabil^[77] bir karşılıklı tesir zinciri olan “fert–cemiyet”

münasebeti dahilinde ve bunun en yüksek, en insanî eseri olan “şahsiyet” meselesi vasıtasıyla ve ondan her iki kutba doğru intikal etmenin [\[78\]](#) doğru olacağı anlaşılabacaktır.

Tanzimata Karşı(*)

Türk mütefekkirinde^[79] realiteyi görmemekten büyük şikâyet var: Âlim^[80] , muhite^[81] bakmıyor; sanatkâr, hayatı söylemiyor diyorlar. Prens Sabahattin, ideologlarımızı mücerrette kalmakla, şekilcilikle ittiham ediyordu^[82] i. Ziya Gökalp aynı yaraya dokunuyordu: “İçtimâî^[83] hayata dair yazı yazanlarımız mefhumları^[84] şeniyetten^[85] değil, şeniyeti mefhumlardan çıkarmağa uğraşıyorlar. Biz mefhumlarımızı şeniyete uydurabiliriz; fakat şeniyeti mefhumlarımıza uyduramayız” Aynı meseleyi onlardan sonra da kaç kişi ele aldı. Acaba bu hücumlar yerinde mi? Garplılaşıma yolunda büyük hamleler yaptığımız bu devirde, yirmi yıl önce Türk mütefekkirlerinin ortaya attıkları bu davayı yeniden ele almak, yaraya yeniden dokunmak doğru mu?

Gerçekten, Türk münevverine^[86] düşen vazifeler arasında (sistemli ve devamlı tercüme, Garp ilmine nüfuz^[87] , memleketi tanımak vs.) kendi kendini tenkit en mühimlerinden biridir. Garp karşısında bu davanın üzerinde fazla durmaya başlanması gösteriyor ki, onu aşmak ihtiyaçları artık doğmuştur. Kendimizi bulmak, kendimize dönmek bugünün en esaslı meselesi olmuştur: Düne kadar çok alışkın olduğumuz iki tip, Garp hayranı kozmopolit insan, içine kapanmış ve egosantrik^[88] adam, bize şimdi çok yabancı geliyor. Onları yadırgıyoruz. Bütün derdin bu tiplerden geldiğini, onları aşmak ve müşahhas^[89] realiteye dokunmak gerektiğini duyuyoruz. Fakat nasıl?

Bu meseleye yeni bir cepheden girebilmek için onun ilk başladığı noktaya kadar çıkalım. Osmanlı devrinde şiirin tabiatı görmediğinden; ilmin, kitabî (livresque) kaldığından –haklı olarak– her zaman şikâyet edilir. Garplılaşıma yolunda yaptığımız ilk hamle, bizi yeni medeniyetin eşğine getirdi.

Tanzimat, “Gülhane Hattı” ile Garp fikirlerine kapı açtı; nizamsız ve keyfî idare yerine şahsî masuniyeti^[90], tebaa müsaviliğini^[91], kanunun hâkimiyetini getirdi. Eski imtiyazları, içtimaî sınışarı kaldırdı. Bu harekette geniş ölçüde Fransız İnkılabı’nın tesiri görülüyor. Fakat bu hareketten sonra Türk mütefekkirinin rolü nedir? Bu yeni dünya zaviyesiyle^[92] kendini ne kadar tanıdı. Halka ne kadar nüfuz etti? Tanzimat’ın ana fikri olan “müsavat”^[93] prensibine Türk sanatkârı ve mütefekkiri ne derecede sadık kaldı? Tanzimat’ı tenkit eden fikir tarihimiz gösteriyor ki buna verilecek cevap pek hoş değildir.

Tanzimat, Garp’ı daima boş bir kalıp, mücerret bir şekil olarak almıştı. Müsavat ve hürriyet fikirleri, müşahhas muhtevaları^[94] olan canlı fikirler değildi. Karşılığı muayyen bir içtimaî realite olmayan kelimelerdi. Şüphesiz güzel temennileri, samimi niyetleri temsil ediyordu. Fakat bu fikirlerin dayanması lâzım gelen içtimaî realite kurulmamıştı: Bir içtimaî nizam yıkılmış, yerine bir yenisi konulmamıştı. Memleket –Ziya Gökalp’ın da gösterdiği gibii – rençber ve memurdan ibaretti. İstihsali^[95] idare eden iktisadî sınıf meydana çıkamamıştı. Bu yüzden Garp’tan gelen her şey boşlukta kaldı: Formalizm, nominalizm, muhtevassız şekil, Türk münevverinin içinde bulunduğu buhranı doğurdu. Eski Osmanlı nizamında karşılığı saray, tekke ve halk olan edebiyat ve fikir seviyeleri vardı. Yeni cemiyette bunlar kayboldu.

Tanzimat, bütün eski sanat şekillerini yıktı; yeni şekiller getirdi. Fakat neyin karşılığı olarak? Tiyatro, roman, sone havada şekillerdi. Romantizm, hiçbir zaman hakiki kökünü bulamadı. Çünkü onun aradığı tarihe Tanzimat yüz çevirmişti. Halkın içine nüfuz etmek imkânı yoktu; onun yerine, yaşamamış kahramanları koymak ve iğreti bir romantizm kurmak lâzım geldi.

Tanzimat mütefekkirinde tam bir düalizm hâkimdir. O, ya tamamıyla kendi muhitine kapılarını kapamış bir Garp hayranıdır ya da onun içinde iki şahsiyet yaşar: bir tarafında içine kapanmış ve şeklini kaybetmiş Şark, ötede muhtevasız ve realite ile bağısız Garp. Bu düalizm birbirinden habersiz iki insan gibidir. Aralarındaki derin uçurumu fark etmeksizin yan yana yaşar dururlar.

Tanzimat'tan sonraki devirde Garp fikri memleketimize yalnız teknik ihtiyaçları doyurmak için girdi. “Mühendishane”nin açılması, Garp riyaziyesinin^[96] okunması, düşüncenin prensiplerinde hiçbir değişiklik yapmadı. Bunların bir takım yeni ilmî ve mantikî neticeler getireceği hatırdan bile geçmiyordu. Bu yüzden, iki âlem birbirine nüfuz etmeksizin yan yana ve habersiz olarak yaşadı. Sanata ve fikre boş şekillerin gelmesi zihniyetimizde hiçbir sarsıntı yapmadı. Zahirde^[97] bir inkılap gibi görünen hareket, hakikatte bir hercümerçti^[98] : düşüncelerde tam bir muhasebe eksikliği, ruhlarda bir yamalı bohça suniliği idi...

Osmanlı gururuna dayanan “kapalı mistik medeniyet” görüşü Garp medeniyetiyle, asıl dünyanın umumi akışıyla temasa gelmeyi menediyordu. Vakıa^[99] Tanzimatçılarda Garplılaşmak endişesi kuvvetle bağıırıyordu: Şinasi Tercüman-ı Ahval ve Tasvir-i Efkar mukaddimelerinde^[100] Garp maarifine karşı hayranlığını gösteriyor. Ziya Paşa'da bu daha açıktır: “İslam medeniyeti yıkılmıştır. Şark ahlâkı, kendisine dayanılamayacak kadar bozulmuştur. Garp teknik ve zekâ itibariyle bizi eziyor”.

Diyar-ı küfrü^[101] gezdim serteser^[102] kâşaneler^[103] gördüm.

Dolaştım mülk-i İslam'ı^[104] onda hep viraneler^[105] gördüm.

Bununla beraber Şark'a çevrilen tenkit hiçbir zaman sonuna kadar gidemiyordu. Çünkü Garp'a çevrilen bakış insanî ölçüye kadar yükselememişti. Şark'ı bu yüksek açıdan görmek ve bütün eski kıymetlere yeniden mana vermek bu şartlar altında mümkün değildi.

Tanzimat'tan sonraki devrin en büyük ideologu Namık Kemal'de de aynı kapalı âlem telâkkisi^[106] devam ediyordu. Evrakı Perişan'da, Celâleddin'de, Cezmi'de bize verdiği numuneler Garp örneğinde İslam kahramanları idi. Bu hayatın kendi nevi^[107] içinde bir kemâl^[108] olduğu muhakkaktı. Fakat her ne olursa olsun bütün bu teşebbüsler iki büyük buhrana sebep oluyordu: 1– Birbirine asla benzemeyen iki dünya görüşünü boş yere mezcetmeye^[109] çalışıyordu. 2– Osmanlı medeniyetinin kemâli, medeniyetin umumi cereyanında^[110] tam bir şey ifade etmiyordu: bu kendi nevinde kemâl fikri Tanzimatçıları feci bir şekilde yanıltıyordu ve Garp'a hakiki manasıyla nüfuzu imkânsız bırakıyordu.

Bu yüzden değil mi ki Ali Süavi'de Garpçılık, Türkçülük ve İslamcılık birbiriyle kaynaşamayan sathî^[111] fikirler halinde kaldı.

Garpçılar dünya içinde oynamış olduğumuz rolle, asıl kıymetimizle bizi anlayamıyordu. Çünkü Garp'tan gelen muhtevassız şekil ve çelimsiz fikir bize kendimizi bulmak için kâfi ışık veremiyordu. O zaman bir tenakuza^[112] düşüyorduk: bir taraftan boş kalıp halindeki çelimsiz fikirlerin kozmopolit havasıyla kendimizi inkâra kadar gidiyorduk. Öte taraftan hakiki manasıyla insanîye (humain) ulaşmayı tamamıyla meneden bir autiste^[113] görüşün içine kapanmış bulunuyorduk. Bundan dolayı Tanzimat mütefekkirinde anlaşılmamış olmanın bütün buhranı ve sukut-ı hayalî^[114] görülüyor: “Biz memlekete yeni ve büyük

fikirler getirdik. Fakat muhit onu anlayacak seviyede değildir. Akıl, halkın ve kitlenin elinde harap oluyor.”

Bedbaht^[115] ona derler ki elinde cühelânın^[116]

Kahrolmak için kesb-i kemal ü hüner^[117] eyler

–Şinasi–

Eya ahali-i fazlın^[118] reiscümhuru

Reva^[119] mı ki kalayım ehl-i cehl^[120] içinde esir

–Şinasi–

Her âkile^[121] bir derd bu âlemde mukarrer^[122]

Rahat yaşamış var mı güruhu ukalâdan.^[123]

–Ziya Paşa–

Bir yerdeki yok nağmeni takdir edecek gûş^[124]

Tazyi-i nefes^[125] eyleme tebdil-i makam^[126] et

–Ziya Paşa–

Ya dehre^[127] gelmeseydim, ya aklım olmasaydı.

–Ziya Paşa–

Entelektüalizmin bu fena şekli, muhitte münevver arasında rabitaların^[128] ne kadar gevşek olduğunu gösteriyor. Münevver meyustur.^[129] Realiteye nüfuz etmek değil, fakat realiteyi kendi zihnî kalıplarına uydurmak ister. Buna muvaffak olamayınca aklın medhiyesini^[130] yapmakla kendini teselli eder, hatta ve nihayet davasından vaz bile geçer ve yeise^[131] düşer.

Rubab-ı Şikeste ve Haluk'un Defteri, bu neviden^[132] ne kadar sukut-ı hayallerle doludur? Çünkü:

Milletim nev'-i beşerdir^[133] vatanım ruy-i zemin^[134]

diyen şair mücerret ve sathî^[135] bir Avrupacılığın kurb-anı olduğu için hiçbir zaman hakiki insanî'ye yükselemiyor. Ve bu açıdan bakmasını bilmediği için kendini de aslâ bulamıyor.

Bununla beraber Tanzimat ruhu içinde de kımıldanmalar vardı. Namık Kemal'de hürriyet boş bir kelime değildi. Yeni doğmaya başlayan cemiyet onun lisanında şahlanıyordu:

Felekte baht utansın bînasip erbab-ı himmetten^[136]

Hicap etsin^[137] tabiat yerde kalmış kabiliyetten

Felek her türlü esbab-ı cefasın^[138] toplasın gelsin

Dönersem kahpeyim millet yolunda bir azimetten^[139]

Ne mümkün zulm ile, bîdâd^[140] ile imha-yı hürriyet^[141]

Çalış idraki^[142] kaldır muktedirsen^[143] âdemiyyetten^[144]

Namık Kemal'in hamlesi büyüktü; fakat Osmanlı devrinin kapalı dünyasını aşamadığı için eskilerin düalizminden kurtulamadı ve böylece Meşrutiyet mütefekkirlerine kadar Şark ve Garp, din ile ilim, memleket ile insanlık, vakıa^[145] ile mefkûre^[146] arasındaki buhran devam etti. Bu devir, buhranın azabı en çok duyulan devirdir.

Ali Süavi zamanında başlayan bu tezaadın şuuru^[147], Fikret'te, Yusuf Akçura'dai, Ziya Gökalp'te kemâle geldi. Akçura'nın septik^[148] zihninde bütün meziyetleri ve kusurlarıyla teşhir edilen mesele, Ziya'nın sistemci kafasında telif^[149] yoluna girdi. Hatta Ziya'ya bu telifiyle Tanzimat zihniyetinin en tam ve

sistemli mütefekkeri denebilirdi. Garp medeniyetinin sathî anlaşılmış ile eski kapalı âlem telâkkisi burada medeniyet ve hars^[150] ikiliği şeklini aldı. Gökalp'e göre medeniyet, milletler arasında teknik ve ilim yani şekil birliğidir. Hars ise milletlerin ruh, vicdan yani esas ayrılığıdır. Şekil ile esas arasında bir kere bu keskin ayrılığı kabul ettikten sonra bizdeki bütün tezatları izah etmek kolaylaşıyor. Hatta bunlar artık tezat olmaktan çıkarak mantikî telişlerle birbirini tamamlayan unsurlar halini alıyor. “Biz Türkler asrî^[151] medeniyetin akıl ve ilmiyle mücehhez^[152] olduğumuz halde, biz Türk-İslam harsı ibda etmeye^[153] çalışmalıyız.”ii

Fakat acaba bu mümkün mü idi? Buna ait önümüzde tek misal var: Japonya. “Budist-Şintoist”^[154] kapalı medeniyeti ile bağlarını tamamen muhafaza ederek yalnız ilimde ve teknikte Garplı olmaya çalışıyor. Japonya'nın iktisadî inkişafını^[155] hazırlayan içtimaî bünyesine ait derin sebepler varıii Fakat bunun dışında Japonya'da ikilik buhranı bütün şiddetiyle hüküm sürüyor. Bize gelince; Cumhuriyet devrinin başardığı inkılaplar, hakiki ve tek yola girdiğimizizin alâmetidir. İnkılâbımız her şeyden evvel kapalı medeniyet çerçevesini kırmak için lâzım gelen tarama ameliyelerini yaptı. Tarih tezimiz insanî medeniyetin köklerine nüfuz etmek ve kavimler arasındaki müşterek eserin içinde hakiki rolümüzü görmek imkânlarını hazırlamıştır. Tanzimat'ın yapması lâzım geldiği halde (yukarıda gördüğümüz sebeplerden) asla yaklaşmadığı Rönesans hamlesi bizde ancak bugün başlıyor.

* * *

Kendimizi bulmak, bu Rönesans hamlesinin belli başlı şiarıdır^[156]. Fakat onu hiçbir zaman sathî Garpçılığın müfrit reaksiyonlarıyla karıştırmamalıdır. Çünkü Tanzimat'ın en

mühim zararlarından biri de kozmopolit tipin karşısında bu gittikçe içine kapanan tipi yetiştirmesi olmuştur. Ahmet Vefik Paşa'nın karşısında Cevdet Paşai, Baha Tevfik'in karşısında, Şehbenderzadei, Abdullah Cevdet'in karşısında Sebili'r-Reşad, Fikret'in karşısında Akif daima bu içine kapanmış âlemi temsil ediyorlar. Garp'ta Galileo ve Kopernik'in yetişebilmesi için ortazamanın kapalı âlemine karşı bütün hesapların görülmesi lâzım geldi. Realiteyi görmek, müşahhasa^[157] ve vakiya bağlanmak ancak büyük ölçüde insanî hamle ile kabil oldu.

Bununla beraber bizde bu ihtiyaçlar az çok duyulmaya başlamıştı. Sabahattin daha Terakki gazetelerinden itibaren daima Garp metotlarıyla kendimizi tanımak ve boş kelimelerin esaretinden kurtulmak için çırpınıyordu. Ağaoğlu Ahmed 1923'te Üç Medeniyet adlı makaleleri ileiii, Ziya'nın medeniyet ve hars telâkkisine şiddetle hücum etti: "Medeniyet tarz-ı hayat demektir. Hayatın kâffe-i^[158] tecelliyatını^[159], maddî ve mânevi bütün şuurunun o mefhum içine ithal etmelidir." Bu tarife göre medeniyeti harstan ayırmak doğru değildir. Garp medeniyeti Rönesans'tan sonra dünya medeniyeti olmuştur. "Garplı olmak bütün işleyiş, duyuş ve düşünüşümüzle bu medeniyete girmek demektir". Hakikaten medeniyetle hars arasındaki bu ayrılış çok suni oluyor. Garp medeniyeti dediğimizden, hiçbir zaman, onun yalnız tekniği ve ilmi anlaşılamaz: Musiki, edebiyat, mimarî resim, felsefe bu medeniyetin unsurlarıdır. Beethoven Almanların olduğu kadar bütün Garp'ın, Descartes Fransızların olduğu kadar dünyanınıdır. Medeniyet rasyonele doğru gittikçe dünyalaşıyor. Yunan-Latin kültürlerinden geçen Garp rasyonalizmi gittikçe daha fazla insanîleşmektedir. Kültür (hars), müşterek medeniyetin mahsul vermesi için her milletin yaptığı hususi bir gayrettir. Fakat bu gayret, karşılıklı münasebetler (interactions) ne kadar ziyade ise o kadar büyüktür. İçine kapanmış

ve bütün münasebetleri kesilmiş bir cemiyetin medenî kültürü çok aşağı bir seviyeye inecektir.

Dünya ölçüsünden bakmadıkça kendimizi bulmanın mümkün olamayacağı yolundaki fikirde bu zatın ne kadar sarîh^[160] ve kuvvetli olduğu görülüyor. Şu kadar ki, Ağaoğlu medeniyetleri mukayese ederken, İslam medeniyetinin imparatorluk sisteminde gitgide nasıl kapalı bir daire haline geldiğini, dünya medeniyeti ile bağlarını keserek yaratıcılığını kaybettiğini; Garp medeniyetinde ise Rönesans'tan sonra Hıristiyan kapalı medeniyetinin gittikçe dünyalaşan bir açık medeniyet halini aldığını hesaba katmıyor. Bundan dolayı, neticede bir medeniyeti bırakıp ötekine geçmek değil; fakat bir Rönesans yapmak, kapalı medeniyetin çerçevesini kırarak en eski köklere kadar inmek ve milletlerarası münasebetlerin çokluğundan doğan beşerî medeniyetin yürüyüşüne köklerden itibaren karışmak, bir kelime ile hakiki nasyonalizm yapabilmek için geniş bir hümanizma hareketi uyandırmak lâzım geliyor^(*).

Garp'ta beynelmilel münasebetlerin artmasından doğan bu Rönesans hareketi değil mi ki bütün feodal baskılardan silkinen milletlerin tarihe kuvvetle sarılmalarına sebep oldu? Hürriyet hareketleri, tarih ihtirası, müşahhasa ve tabiata çevrilen bu nihayetsiz alâka, Garp cemiyetlerinin dünya ölçüsüne kadar yükselmiş ve istihsal kuvvetlerini o dereceye çıkarmış olmalarından gelmiyor mu? Hakikaten İslam medeniyeti de eskiden bu rolü oynamıştı: Şarkî Hint adalarından Sicilya'ya kadar geniş bir saha üzerinde beynelmilel münasebetlere giren bu medeniyet, büyük bir tefekkür hürriyeti ile dünya ölçüsünde eserler veriyorlardı. Bağdat'ta yazılan bir eser az zamanda Semerkand, Kayrevan ve Endülüş medreselerine giriyor ve her tarafta akisler ve mukabeleler^[161] buluyordu. Fakat bu medeniyetin kendi içine kapandığı zamandan beri artık eski rolü nihayet bulmuştur. Orta Asya'da Mezopotamya ve Mısır'da başlayarak Anadolu yoluyla

Yunan ve Roma'ya geçen dünya medeniyeti, kendi hattı üzerinde yoluna devam etmektedir. Bizler ilk halkalarından itibaren iştirak ettiğimiz ve içinde büyük roller oynadığımız bu insanî medeniyet kervanına yeniden katılmak ve kapalı kavsimizi kırarak bu mütemadi^[162] hat üzerinde yerimizi bulmak şevkini duyuyoruz.

Bugün artık Garp'ı boş bir şekil olarak almaktan vaz geçiyoruz. İçine katlanan eski dünyamızın şekilsiz muhtevasını yetmez buluyoruz. Nazarımızda lüzumsuz bir Şark ve Garp dramı yoktur. Derebeyliğin bakiyesinden ve imparatorluğun gevşek istihsalinden silkinerek kesif istihsal ve temerküze^[163] doğru gitmeye çalışan Türk milleti, büyük dünya tekâmülüne iştirakini hazırlayan tarih hamlesiyle rönesansını yaparken kendi bünyesini daha iyi tanıyacak ve asıl o zaman kendisini bulacaktır. Şarkçının “Kendini terk ediyorsun!” ve Garpçının “İçine kapanıyorsun!” ithamları o zaman lüzumsuz olacaktır.

Daha şimdiden yeni neslin bu feyizli yola girdiğini görüyoruz: Harareti memleket ve tarih araştırmaları arasında ilerisi için büyük şeyler vaat edenler var. Memleketi tanıma yolundaki hareketinde tek başına devam eden Mehmet Ali Şevki, Türkiye'nin içtimaî bünyesine nüfuz için yapılacak bütün araştırmalarda ilk misal olarak kalacaktır.

Yahya Kemal, Türk şiirinde bize dünya ölçüsünde duyulan kendi zevkimizin en güzel örneğini verdi. Burhan Toprak bu ölçü ile tasavvufa nüfuz etti; Yunus Emre'yi keşfetti. Ömer Lütfi Barkan Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak meselesini, ilk mem-balarına kadar inerek kökünden tetkike koyuldu. Bütün bunlar bize dünya ölçüsünün kendimizi bulmak için ne kadar zarurî olduğunu gösteriyor.

Ne kadar genişlersek o kadar derinleşiriz. En geniş ölçüde insana gitmek en derin manada kendimizi bulmayı temin edecektir. Türk olarak vazifemiz, kendimizi bulmak için dünya

ölçüsüne kadar bakışımızı genişletmek olmalıdır. İnsan olarak vazifemiz insanlığa yeni bir şey katmak için dünya açısından kendimize bakmasını bilmek olacaktır.

Memleketi Tanımak(*)

Gözümüzü kendimize çevirmenin tam zamanıdır. Medrese ve saraya karşı reaksiyon “kendimiz”in diyametrisini^[164] birdenbire çok uzaklara attı. Garp’ı arayan Mithat Efendi folklor kaynaklarımıza dirsek çevirdi. Vakıa, Gökalp onlara tekrar döndü; Fakat onları hayatta değil kitapta arıyordu. Köroğlu’na bakacak yerde Tepegöz’de kaldı.

Kendimize bakmanın biricik vasıtası gözümüzü ileri dünya açısından ayarlamaktır; yani Garp’ı derinden derine tanımak, fikir ve sanat rönesansımızı yapmak, Yunan–Roma ve yeni Garp eserlerini dilimize çevirmek, bu bakış zaviyesini kazanmanın hazırlıklarıdır. Yeni girdiğimiz medeniyette yaratıcı olabilmek için, bir kelime ile, medeniyetin çıraklığını geçirmeyi kabul etmeliyiz. Yeni iddialara girebilmek, ancak yeni medeniyetin metotlarından, bütün zahmetleri ve alın teriyle geçmiş olmaya bağlıdır. Muhiddin-i Arabî metoduyla ne yeni bir şey yaratmak, ne yeni tarzda kendimize bakmak mümkündür. Ve bilhassa unutmamalıdır ki bugünün dünya görüşüne ondan hiçbir şey katılamaz.

Son senelerde her iki şuur (yani, Garp’ı ve kendimizi tanımak şuurı) birden uyanmış gibidir. Maarif Vekâleti büyük bir tercüme faaliyetine başlamıştır. Edebiyat, felsefe ve ilim klasiklerinin en mühim eserleri tercüme edilmiş ve edilmektedir. Babîâli camekânları bu tercüme hareketinin hâlâ hızını almadığını, bazı eserleri birkaç defa tercüme edecek derecede gösteriyor. Fransız klasiklerinden birçoğu, bazı Yunan–Latin şaheserleri, romantikler, muasır Garp edebiyatının başlıcalarını dilimizde okuyoruz. Diğer cihetten Türk münevverinin gözü kendine çevrilmiştir. Bu yıllarda ressamalar katile katile Anadolu’ya gezmeye çıktılar. Bazı meslektaşlar memleketin her tarafına dağılarak mahalli tetkiklere giriştiler. Aynı yolda küçük

bir adım olmak üzere Orta Anadolu'yu dolaştım. Ankara'dan başlayarak Kayseri, Sivas, Malatya, Maraş, Adana ve Konya vilâyetlerini gördüm. Maraş'la Malatya'da bir müddet kaldım. Bu iki merkezî mıntıka arasında az çok mukayese^[165] imkânı hasıl oldu. Bir nevi hazırlık mahiyetinde olan bu tetkikleri derinleştirerek Anadolu'nun muhtelif mıntıkalarını içtimaî teşekkül^[166] bakımından tanımak mümkün olacaktır. Çok zahmetli ve devamlı emek isteyen bu işe daha birçok arkadaşlarımın girmelerini temenni ederim.

Şüphesiz bir aylık seyahatlerle memleketi tanıdığımızı iddia edemeyiz. Fakat bu yolda atılan ilk adımla bazı umumi şemalar çıkarmak ve ilerideki tetkiklerle bu şemaların içerisini doldurmak kabildir. Hatta hazırlık şeklindeki seyahatlerden sonra artık kabataslak tanıdığımız mıntıkalar üzerinde tam bir monografik anket yapılabilir.

Gerçekten, memleketi tanımak için ben iki yol, iki âlet biliyorum: biri istatistik, öteki monografik anket. İstatistik muhtelif içtimaî meseleler hakkında uzunca zamanlara ait olmak şartıyla, büyük rakamlar toplamak işidir. Bu rakamlar sonradan yapılacak içtimaî tefsirler^[167] için esaslı hizmetler görür. Fakat onlar yalnız başlarına hiçbir şey ifade etmez. Çünkü, mücerret ve umumidir. Ancak, hangi içtimaî teşekküle ait iseler ona göre, birçok karşılıklı münasebetler içerisinde tefsir edilmek şartıyla mana kazanır. Bundan dolayı, yalnız başına alınan istatistik neticeleri bir işe yaramıyor; yahut da birbirine tamamen zıt ve sırf sübjektif görüşlere aynı zamanda malzeme vazifesini görüyorlar.

İstatistiği mücerret rakamlar halinden çıkararak ona mana vermek, fakat objektif ve gayrişahsî kalmak için biricik çare onu içtimaî monografilerle tefsir etmektir. İnsanla tabiat arasındaki karşılıklı ve kompleks münasebetin en canlı ifadesi olan içtimaî monografi her bölge için ayrıca yapılacak anket

cetvelleriyle gerçekleşecektir. Bu suretle Anadolu şehir ve kasabalarını, onları kuşatan çevreleriyle beraber iş tarzını tanımak mümkün olur. Gayet sarih prosedelerle^[168] tatbik edilen “monografik anket”, Garbî Avrupa ve Amerika milletlerinden birçoğunda müsbet neticeler vermiştir. Memleket hakkında yapılacak sosyolojik tetkikler bu suretle en emin yola girmiş ve istikraî^[169], umumi ve mücerret hükümlerden kurtulmuş olacaktır.

Memleketi yalnız kitap ve tarih zaviyesinden görmek, onu tanımak için kâfi değildir; muhtelif mıntikalarda insanla tabiatın karşılıklı münasebetinden doğan içtimaî teşekkül hususiyetleri tetkik edilmedikçe, onlar da istatistik gibi mücerret kalmaya mahkûmdur. Sosyoloji karşısında tarihin vaziyeti, fizik karşısında jeolojinin vaziyeti gibidir. Arzın tekâmülünü gösteren jeoloji, nasıl dünyanın bugünkü olayları hakkındaki tetkiklerle aydınlanırsa, insan zümrelerinin tekâmülünü gösteren tarih de bugünkü zümrelerin yaşayış tarzları hakkında yapacağımız uzun istikrarlarla^[170] aydınlanır.

Bundan dolayı, memleketimizi tanıma yolunda kitaptan, tarihî görüşten hakkıyla istifade edebilmek ve onları ölü vesikalar olmaktan kurtararak bugünü izaha yarayan unsurlar haline getirmek için her şeyden önce cemiyetin bugünkü halini, içtimaî yapısını, yaşayış tarzlarının çeşitliliği ile muhtelif inkişaf derecelerini sabırlı ve uzun istikrarlarla aydınlatmak lâzım gelir.

Bununla beraber bu araştırma yoluna girilmiş değildir. Sosyoloji bizde doktrin münakaşalarından veya Garp tetkiklerini taklitten ileri geçemiyor. Bu ilme karşı bizde garip bir itimat-sızlığın yayılması da bundan ileri geliyor. Halbuki, hakikatte doktrin münakaşaları bütün ilimlerde vardır. Matematikte mantıkçılarla sezgiciler, fizikte maddecilerle kudretçiler, biyolojide tekâmülcülerle mutasyoncular arasında münakaşa her zamanki kadar bugün de hararetlidir. Fakat bunlar müsbet,

hudutları çizilmiş ve neticeleri teknik halinde ifade edilen bir matematiğin, fiziğin, biyolojinin mevcut olmasına mâni değildir. Sosyoloji için de aynı şey –bazı nisbetlerde– vardır. Bundan dolayı sosyolojiyi verimli ve müspet sahasına sokabilmek için en esash nokta memleketi tanıma yolunda yapılan araştırmalar olacaktır. Doktrin münakaşaları ve Garp’a ait tetkikler şüphesiz bu müspet araştırmaların yolunu hiç şaşırtmayacak, hatta aydınlatacaktır.

Bizde bu hususta birinci müteşebbis ve rehber Mehmet Ali Şevki’nin adını hürmetle anmak lâzımdır. Onun Meslek-i İç-timaî mecmuasından sonra Muallimler Birliği’ndeki çalışmaları, Memleketi Tanıma Yolu adıyla bu tarzda araştırmalara girecek olanlar için neşrettiği rehber, nihayet Mülkiye (Siyasî Bilgiler) mecmuasında bu tarzda tetkiklere örnek olarak İstanbul civarındaki Kurna Köyü üzerinde yapmış olduğu monografik anket bu çalışmalara girmek için kâfi hazırlık teşkil etmektedir. Salâhattin Demirkan’ın Edirne köylerinde yaptığı tetkikler ve Kestel Köyü’ne ait monografi de bu yolda ilerliyor.

Bu seyahatte Merkezî Anadolu’da gezdiğim mıntıklar arasında bilhassa Maraş ve Malatya bana en fazla dikkate değer göründü. Birbirine çok yakın olan bu iki mıntıkanın inkişaf tarzlarını mukayese edersek, diğer mıntıklara bunu zamanla yaymak mümkün olacaktır.

Malatya, kuzeye bakan meyilli bir sırt üzerinde kurulmuş, yemiş bahçeleri içerisinde dağınık meskenlerden ibaret zengin bir bağcılık memleketidir. Esash geçim tarzı, yemişçilik ve hububattır. Yakın zamana kadar afyon da bunlar arasında bir yer tutuyordu. Malatya’da ne çok büyük mülk ve toprak sahiplerine, ne de topraksız rençberlere rastlanır. Yine bundan dolayı halk belediye işlerini kendi teşebbüsleriyle düzenleme gücündedir. Şehrin zengin bir de esnaf çarşısı vardır.

Malatya bağları, kaynaklarını İsmetpaşa Nahiyesi yakınından alan Derme Çayı’nın kollarıyla sulanmaktadır. Bu

çay, meyilli bir toprak üzerinde kıvrılarak inerken her bahçe kendi ihtiyacı olan suyu almakta, buna rağmen suyu fakirleşmeden ovaya inmektedir. Aynı çay, bölgenin zengin bostanlarını ve hububat ovasını sular.

Malatya'da halkın yaylak ve kışlak, iki ayrı meskeni yoktur. Bütün seneyi bağlarında veya bağlar yakınındaki evlerinde geçirdikleri için, kasaba yapı bakımından ihmal edilmemiştir. Anadolu kasabalarının bir kısmında rastlanan mevsimlere göre göçme (transhumance) hayatı yerine, bu şehirde tam bir yerlilik fikri uyanmıştır. Halkın mülke bağlılığı, müteşebbisliği ve belediyenin kuvveti bu suretle izah edilebilir. Şehirde büyük aile kavgaları, toprak meseleleri, siyasî gerginlikler gibi içtimâî buhran mevzuları çok azdır. Malatya'nın hususi içtimâî teşekkülünden ileri gelen bu üstünlüğü, bilhassa Maraş bölgesiyle karşılaştırılınca daha iyi görülecektir.

Bölgenin bu gelişmiş durumu çok uzak zamanlara gitmemektedir. Bağcılık sayesinde elde edilen bu gelişmenin tarihi bir asırdan uzun değildir. Osmanlı tarihinde bu bölgede de komşu bölgeler gibi yaylak ve kışlak çift mesken hayatı yaşanmakta idi. Burada da iltizam usulüne^[171] bağlı bir toprak sistemi hâkimdi. III. Selim zamanında Mısır seferi için hareket eden Osmanlı ordusu, bir kış Malatya şehrinde konaklamış ve halk kışı bağ evlerinde geçirmiş, harbin uzaması yüzünden ertesi kış aynı hayat tarzı devam etmiş; fakat bu müddet zarfında bağ evlerini sağlamlaştıran ve bütün yılı bağlarında geçirmeye alışan halk, ordu çekildikten sonra tamir görmesi lâzım gelen eski Malatya'ya dönecek yerde bahçelerinde kalmayı tercih etmişler; bu suretle ovada ve sur içinde bulunan şehir tamamen terk edilerek, halk bağcılığın gelişmesini temin etmiş ve kendilerini göçebelikten kurtaran yeni şehirlerini kurmuştur. Halbuki bu eski durum, Kayseri, Sivas gibi Anadolu şehirlerinde hâlâ kısmen devam etmekte, bunun yüzünden ne kışlık ne de yazlık kasabalar

istenildiği gibi gelişmemektedir. (Devlet teşebbüsüyle yapılan tesisler hariç.)

Maraş'a gelince, aynı suretle bir yamaç üzerinde kurulmuş olan bu Ortaçağ şehri, Kanlıdere'nin iki cihetindeki^[172] sık meskenlerden ibaret kesir^[173] bir şehirdir. Burada eskiden beri nüfuzlu aileler arasında ihtilâşar göze çarpmaktadır. Tarihte rol oynamış olan Beyazıt Beyler ve Ramazanoğullarının bugün eski önemleri kalmamışsa da onların yerine başka hâkim aileler geçmiştir. Şehir halkının büyük bir kısmı kifayetsiz^[174] mülkü ve serveti olan ailelerle, mahdud^[175] bir kısmı da çok zengin ve nüfuzlu ailelerden ibarettir.

Maraş'ın geçim mevzuunu bölge ovasındaki çeltik tarlaları teşkil eder. Bu topraklar geniş mülk sahiplerinin elinde bulunup civar köyler halkı bu tarlalarda yarıcı ve ortakçı olarak çalışmaktadır. Şehir halkından yerli zanaatlarla (kuyumculuk, dokumacılık vs.) uğraşanlar gittikçe ehemmiyetini kaybetmektedir. Bu zanaat sahipleri de, gittikçe yarıcılık şeklinde çiftçiliğe geçmektedir.

Bunun sebebi, Maraş bölgesinde toprakların büyük domaineler^[176] halinde idare edilmek mecburiyetidir. Zanaatlar zayışadıkça halk kendini ziraat işlerine vermekte, bu da onları toprak sahiplerine yarıcılıkla bağlamaktadır. Çeltik tarlalarının aylarca su altında kalması da halkın sağlık durumunu tehlikeli bir hale koyduğu için, fakir halkın hayatı büsbütün güçleşmektedir.

Maraş bölgesinde bu durum Ortaçağdan kalma eski derebeylik teşkilatının devamı olmaktan ziyade, son asırda yeni bir safhaya girmiş görünüyor. Eskiden Zülkadiroğulları ve Beyazıt Beyler zamanındaki malikâne sistemi, Osmanlı idaresinde zeamet ve daha sonra da iltizam sistemleri şeklini alarak bazı istihâlelere^[177] uğramıştı. Bölge köylerinin mühim bir

kısmı, zeamet usulünde timarlılara bağlı olarak sahib-i arzlık haklarını kullanıyordu. Fakat Maraş'ın Suriye-Anadolu ticaret yolu üzerinde en mühim konaklardan biri olması, ticaret ve endüstri bakımından gelişmesini temin ediyordu. Bugün yok olma durumunda olan kuyumculuk, dokumacılık vb. zanaatlarının şehir hayatında büyük bir mevki vardı. Fakat Süveyş Kanalı'nın açılması Anadolu-Basra Körfezi yolunun ehemmiyetini azalttığı gibi, son zamanlarda trenin Kapıderesi-Antep yolundan geçmesi de Maraş'ın ticaret yolundan uzakta kalmasına ve bu suretle eski önemini kaybetmesine sebep oldu. Yukarıda gördüğümüz gibi, bu hadiseler Maraş'ın orta tabakalarının zayışmasını ve bölgenin bugünkü içtimaî durumunu doğurdu.

Bu iki bölge arasında yaptığımız kabataslak karşılaştırmayı, Kuzey Anadolu'daki diğer iki bölge arasında da yapalım. Bunlar Safranbolu ve Cide'dir. Cide'de tarlaların darlığı ve halkın taşlık arazi ortasındaki mahdut ekilebilir toprakları münavebe ile^[178] işletme zorunda kalmaları, geçimlerini bölge dışında aramalarına sebep olmaktadır. Bundan dolayı bu bölgede -eskiden beri- faal bir durumu olmayan köylülerin civar şehirlere işçiliğe, veya büyük şehirlerde bazı zanaatlara ve satıcılığa gittiklerini, kızlarının şehir evlerinde çalıştıklarını görüyoruz.

Safranbolu'ya gelince, Bolu-Kastamonu yolu üzerinde konak yeri olan bu kasaba, derin bir yar içerisinde kurulmuş bir kışlakla, Karabük'e hâkim bir yayla üzerindeki bağ evlerinden ibarettir. Kasabanın tarihi, Cinci Hoca tarafından kurulmuş bir kervansarayla başlar. Fakat bugün bu ticaret ehemmiyetini kaybettiği ve Zonguldak-Karabük bölgesi ağırlık merkezi haline geldiği için sağlık durumu çok fena olan aşağı kasaba gittikçe boşalmaktadır. Yeni belediye planı eski şehirle yayla kısmının birleşmesi esasına göre hazırlanmıştır. Bu suretle Safranbolu batıya doğru genişlemek suretiyle ihtimal bir gün Karabük'le

birleşecek ve Zonguldak endüstri bölgesindeki üçgenin mühim merkezlerinden biri haline gelecektir.

Memleketin içtimaî teşekkülünü derinden derine tanımak için, burada yalnızca sathî olarak temas ettiğimiz bu tarzda bölge monografilerini tamamlamak ve onlar arasındaki münasebetleri bir gün bütün memleket monografisine kadar yükseltmek lâzımdır ki, bu sayede hem cemiyetimizin içtimaî bünyesi hakkında tam bir fikir edinilmiş hem de onun tarihi ve ticaret yolları ile içtimaî teşekkülü arasındaki münasebetler aydınlatılmış olur.

Tanzimat ve Hümanizma(*)

Kültür, mahsul almak için toprağı beslemek demektir. Mecaz olarak, insanı teşkil için kafasını beslemek manasına kullanılır. Fakat neyle? İşte burada mânevi kültüre verilen muhtelif manalar meydana çıkar. şüphesiz buna, muasır insanı yetiştirmek için muasır medeniyetle kültür vermek diye cevap verilebilir. Fakat burada, birbirine tamamen zıt iki görüşle karşı karşıyayız: 1) İnsan tarihin mahsulü olduğu için, ona asıl tarihî kültür vermelidir. 2) İnsan, yeni tecrübeleriyle eski hatalarından sıyrıldığı için, ona yalnız halin^[179] medeniyetine ait kültür vermelidir.

Bu görüşlerden biri insanı mazi zaviyesinden, diğeri hal zaviyesinden görüyor. İşlam veya Hristiyan çemberini aşarak, İran veya Yunan'a kadar inmek, muhtelif neviden hümanizma yapmaktır. Fakat hepsinin aslı birdir: Hakikati mazide bulmak.

İnsanın, tarihî bir mahsul olduğu muhakkaktır. Bu fikri Burhan Belge'nin kaleminden dinlemek bizi sevindiriyor. "Kültür" de hümanizma, köke inmek ve yorulmak mecburiyetidir. Bu yolun kestirmesi ve kolayı yoktur. "Yeni z arayanlar bunu kaynaklarından arayacaklarına, daima, kendilerine muasır^[180] olan Avrupa'nın fikir ve edebiyat cereyanlarından mstahzar^[181] bir şekilde almışlardır. Bu suretle külfetsiz nimet yolunu tutmuşlar, hazıra konmak istemişler; bilhassa kültür bahsinde hazıra konmanın tehlikeli bir iş olduğunu görmemişlerdir."

Fakat insanı tarih zaviyesinden görmek tehlikeli bir iştir. Büyük basiret ve ihtiyaç ister. Bizi kolaylıkla "maziperestlik"^[182] e, eski şekillerin esaretine; dinî olsun, olmasın bir nevi skolastiğe götürebilir. Elektriği Kur'anda aramakla, "Güneş altında söylenmemiş hakikat yoktur" diyerek her

şeyi Yunan'a irca etmek^[183] arasında mahiyet bakımından fark azdır.

İnsanı yalnız hal zaviyesinden görmek de, medenî oluşu sabit bir kesite indirmektir. Böylelikle onu yalnız fakirleştirmek değil, hiçbir suretle anlamaya imkân kalmaz. Zevkleri, düşünceleri ve hareketleriyle son derecede karmaşık (complexe) bir manzara gösteren modern insan ve onun medeniyeti karşısında, bu tarzda alınacak vaziyet ancak taklit ve hayret'ten ibarettir. Kültürün ilk şartı ise kafa teşkil edebilmek için insanı, medeniyet karşısında mukallidlik^[184] ve hayranlıktan kurtararak anlayan ve izah eden bir hale getirmektir.

Bu da ancak tarihi kendi zaviyemizden ayarlamasını bilmekle mümkündür. Bir rahibin, bir anarşistin, bir milliyetçinin aynı tarihe ayrı ayrı gözlüklerle baktıklarını unutmamalıdır. Kanaatimce, tarihin ayrı kesitlerinde bulunan gözleyicilerin görüşlerini aşabilmek için biricik yol en ileri kesitten, yani millet zaviyesinden geriye bakmaktır: İzâfî olarak en objektif, en ilmî (çünkü bütün diğerlerini en fazla kuşatan) görüş budur.

Bizim aradığımız bu kesittir; tarihe onun gözüyle bakmak ve hümanizmayı öyle anlamak istiyoruz. Bu suretle tarihten birçok şeylerin de bize miras kaldığı ve bizi teşkil ettiği muhakkak değil midir? İlk insanların sapanı ve ateşiyle beraber mistik heyecanları, yüksek tekniğimiz yanında ince zevklerimizin temelini teşkil ediyor. Dinlerin öğrettiği feragat^[185] ve feda-yı nefis^[186], bugün millî idealler için fedakârlık halini almıştır. Bütün bu taranan, ayıklanan tarihî mirasımız olmasa korkak, hodkâm^[187] ve ahmak uzviyetimizle^[188] bizi öteki canlılardan ayırmak ne kadar güç olacaktır.

Şu halde bir hümanizma davası ortaya atarken, bununla eski dünyamıza nasıl bakacağımızı iyi tayin etmeliyiz. Üç asır evveline kadar tarih muhtelif dallardan inkişaf ettiği için, aynı zamanda birkaç hümanizma vardı: Yunan, İslam (Arap-Fars),

Hint, Çin. Fakat büyük milletlerin doğuşu ve kapital birikmesi yeryüzünde vaziyeti büsbütün değiştirdi. Prekapitalist cemiyetler inhilâlâ [189] başladı. Mensup olduğumuz medeniyet dairesinin çöküşü bunun zarurî neticesidir. Artık dünya tek medeniyet ve tek hümanizma istiyor. Buna mukavemet edenler [190] birer birer siliniyor.

Fakat, bugünkü ölçümüzü kazandıktan sonra, Yunan–Latin köklerine kadar inerek bugünkü insanî kültürü elde ettikten sonra, eski dünyamızı tekrar gözden geçirebiliriz (récapituler); oradan yeni kıymetlerimiz içinde yaşayacak beşerî unsurları çıkarabiliriz. “Edebiyata nüfuz eden folklor”, “maziden alınan ders”, “kitlenin üst tabakaya nüfuzu”, “tarihe verilen yeni mana” dediklerimiz de zaten bundan başka bir şey değildir.

Garp’ın sathî görüşünde yeni tarz bir kompromi [191], bir düalizm veya sadece ölü bir pastiche [192], bir kültür irtica-ı olabilecek olan böyle bir bakış, tek medeniyet ve tek hümanizma üzerine dayanan derin bir kültür içinde çok feyizli, renkli ve manalı bir hareket olur.

* * *

Başka bir yazıda Tanzimat’ın doğurduğu ikilik buhranı üzerinde durduk. Daha sonra onu aşmak için lâzım gelen hümanizma ve Rönesans ihtiyaçlarından bahsettik. İleri bir zaviyeden görülmüş eski dünyamızı tanımak meselesine girdik. Bütün bu meselelerin –ki geniş manasıyla Türkiye’nin kültür davasıdır– birkaç mecmua ve kitapla halledileceğini tasavvurdan bile uzağız. Bununla beraber: a) Sistemli ve devamlı bir tercüme, b) Bizden önce bu yoldan geçen milletlerden alınacak dersler, c) Tarihimizi bu bakımdan aydınlatmak, d) Monografik anketlerle bugünkü Türkiye’yi etraşı olarak tanımak için mecmuaların görebileceği en büyük hizmet olarak bu işin hazırlığını yapmak,

Barrés'nin tâbiriyle âdeta bu davayı bir idéologie passionnée^[193] haline getirmektedir.

Bu meseleleri canlandıran, Tanzimat'tan beri geçirdiğimiz kültür buhranına dokunan Burhan Belge, makalelerini bitirirken çok mühim bir noktayı hatırlatıyor. “Burada bir adamın hususî kanaati değil, bir devrin umumi davası bahis konusudur. Bu işi başarmak için şuurlu olarak birlikte ve mütemadî çalışmak lâzımdır. Garp'ın ilk rönesansını mécène'ler^[194] hi-maye etmişti. Şimdi bu müşterek davayı bizzat cemiyet ve devlet üzerine alıyor.”

İnsanî Vatanperverlik adlı kitabımda bu hümanizma ihtiyacından bahsetmiştim. Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü'nde İslam, Latin ve yeni Garp medeniyetlerinin mütemadî yürüyüşünde uyanış hareketlerinin gördüğü hizmeti anlattım. Burhan Belge, “Yirminci asır, hümanizmalarını yapamamış milletlerin, millet olarak tutunabilecekleri bir asır değildir. Kudretli bir millet, milliyetçiliği kudretli bir insanlık terbiye ve tahsiline^[195] istinad ettirdiği^[196] için kudretlidir” diyerek bu fikirleri müdafaa ediyor. Davanın günden güne Türk münevverlerinin müşterek bayrağı haline geldiğini görmek insana hakikaten haz veriyor.

Tanzimat'tan bugüne kadar yetişen mütefekkirlerimizi bu noktadan –az veya çok– tenkide hakkımız var. Birer makale veya monografi ile yapılabilecek olan bu tenkitler onların değerini düşürmekten ziyade, devrin zaruretleri^[197] içinde insanların nasıl düşünmeye mecbur olduklarını gösterecek; kendimizi aynı hatalardan korumaya yarayacak; hattâ kendimiz için bir nefis muhasebesi olacaktır. Burhan Belge, makalelerinde birçok nesilleri bu tarzda tenkit süzgecinden geçiriyor. Burada onları tahlil edecek değilim. Açıktan açığa “ittihâd-ı anâsır”dan^[198] bahseden, milletle ümmeti bir gören Namık Kemal'i Vefik Paşa, Ali Suavi gibi Türkçülerin karşısında ne dereceye kadar milliyetçi

sayabiliriz? Makale sahibinden –eğer yanılmıyorsam– şu noktada ayrıldığımı zannediyorum: Ona göre “Tanzimat Garp kültürünün köklerine inmesini bilmedi, bilseydi işler düzelirdi. Tanzimat daha ilk gününden Garplı kültür ve Garplı medeniyete geçmek kararını verecekti.” Bence Tanzimat, Garp kültürünün köklerine inemezdi. Bugüne kadar ikilik (onun tâbiriyle kompromi) buhranı Tanzimat’tan sonraki Osmanlı cemiyetinin zarurî neticesiydi. Bununla beraber fikir buhranını muntazam yükselen bir grafikte göstermeye de imkân yoktur. Çünkü mütereddit, kararsız Garpçılarımızın muhtelif neviden kompromileri yanında (Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Gökalp) günden güne, sistemleşen, kendi âleminde çok insicamlı^[199] ve kuvvetli reaksiyonlerimiz^[200] görülüyor. Hatta bazıları sahalarında seleşerinden daha ileride: tarih ve hukukta Cevdet Paşa, kelâmda Zihni Efendi, tasavvufta Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, lisanda Muallim Naci. Bu adamlar, kültürde mükemmel olmanın yamasız bir cemiyet şekli içinde mümkün olduğunu sezmişlerdir. Fakat Garpçılarımızı eski dünyaya karşı neden tam bir hesaplaşma yapmadıkları, Garp’ın çiraklığına neden razı olmadıkları için itham edemeyiz. Çünkü imparatorluk in-hilâline^[201] (décomposition) rağmen devam ediyordu ve Türk mütefekkirlerinin doğru yolu ileride görmesine rağmen, kendi kendisini inkâr etmesine imkân yoktu. Biz ancak imparatorluk yıkılarak millî cemiyet şekli kurulmaya başladıktan sonra böyle bir tarama ihtiyacını duyabilirdik.

Bununla beraber bizde hümanizmanın mübeşşirleri^[202] vardı. İçtimaî zaruretlar, devirlerinde onların az dinlenmesine, bilakis kompromist^[203] görüşlerin alkışlanmasına sebep oldu. Bunlardan biri –belki en mühimi– Hüseyinzade Ali’dir. Yunan–Latin kültürüne bağlanmayı kendi nesline aşlamak isteyen bu zat, aynı zamanda mâzimizi yeni zâviyeden görebilecek kadar Fars–Arap hümanizmasını da biliyordu. Abdullah Cevdet ve Ziya

Gökalp üzerine tesir etti. Fakat içtimaî şartların kifayetsizliği, onu geniş bir fikir hareketinin başına getirmedir. Bugün bu şartlar tamamen doğmuş mudur bilmiyorum. Fakat her halde bu şuur eskisiyle kıyas edilemeyecek kadar genişlemiştir.

Fikrimce hümanist kültür yoluna girebilmek için yukarıda işaret ettiğim müşterek çalışma mevzularından başka bütün cemiyetin alâkasını toplaması lâzım gelen bazı noktalar üzerinde düşünmelidir:

a. Latin–Yunan mihverine doğru ne derecede girebileceğimizi tayin etmeliyiz. (Terimler, kitaplar, öğretim, klasiklerin tercümesi vb.)

b. Gözümüzü modern dünya zaviyesinden ayarlayarak mâzimizi, İslam din ve medeniyetini o bakışla tetkike girmeliyiz.

c. Tanzimat’tan sonraki mütefekkirlerimizi bu bakımdan tahlil ve tenkit etmeliyiz.

d. Aklî kültürde “ilim–tarih” temellerini birleştirmeli; tarihi tamamen objektif ölçüden görmeli, insanın tabiat üzerindeki zaferinin biricik vasıtası olmak üzere bilgi imanını ve determinizm^[204] şuurunu tesis etmeliyiz.

* * *

Sözü bitirirken burada hümanist kültür bahsinin bize hatırlattığı en yakın bir meseleye dokunmak istiyorum: Yunan–Latin hümanizmasına aşılacak suretiyle uyanan milletleri dört gruba ayırabiliriz:

1. Latin kökünden gelen milletler (İtalyan, Fransız, İspanyol): bunların hamleleri çok tabii ve kolay olmuştur.

2. Hristiyan medeniyetine bağlı, başka kökten gelen milletler (Almanlar, Ruslar vs.) kendilerini eski dünyaya bağlayan Hristiyan–Latin medeniyeti dışında ayrı dehalari olduğu için klasik–romantik buhranı (gerek dil, gerek esprit^[205] hususunda) daha derin olmuştur.

3. Hiçbir ümmet terbiyesinden geçmeden modernleşenler (Finlandiya, Liberya vb.) Païen^[206] ruhu kaybetmeden modernleşen bu milletlerin hamleleri ötekilerden oldukça farklı görünüyor.

4. Başka bir medeniyet ve başka bir hümanizmanın terbiyesinden geçtikten sonra âlemlerini tamamen değiştirmeye mecbur olanlar (Türkler, Japonlar, İranlılar, vs.) Bu tip milletlerden beklenen rönesans, ötekilerden büsbütün farklıdır. Bunlarda ne Fransızlarda olduğu gibi dil, ne Almanlarda olduğu gibi din, Latin âlemine bağlanmalarını temin eder. Fazla olarak büsbütün ayrı kültürden geçmiş olmaları onların bütün içtimaî kıymetlerde tam bir yenileşmeden geçmelerine sebep olur.

Bu milletlerden tam bir değer değişmesi (conversion) mi istemeli? Bu ne dereceye kadar mümkün? Tanzimat bir asırdan beri bir kompromi tecrübesi yapıyordu, muvaffak olamadı. Fakat şimdi cezrî^[207] bir hamleyle Yunan’a dönüş istenebilir mi?

Fikrimce bugünkü medeniyet Yunan’a olduğu kadar Arap–Fars veya Çin hümanizmalarına da aynı zaviyeden bakıyor. Artık ilk rönesansı yapan milletlerin vaziyetinde değiliz. Eski medeniyetleri muasır zaviyeden görmeli ve onları, teşekkülümüzü hazırlayan birer unsur olarak almalıyız. Burada muhtelif nispetlerde “Latin–Yunan”ın yanında “Arap–Fars”ın rolü olacak, ve bu artık, iki ayrı dünyayı barıştırmak isteyen Tanzimat görüşü olmayacaktır.

Japonya ve Çin: İctimaî Teşekkül Problemi(*)

Uzak Şark bu sırada bize iki muamma, mütenakız^[208] gibi görünen iki problem gösteriyor. Son harpler bu problemin önemini büsbütün arttırmıştır:

1. Asla değişmez görünen bir içtimaî tip: Çin.

2. Yanbaşında, şaşılacak ani istihaleler geçiren bir içtim-aî tip: Japonya

Halbuki ikisi de aynı tarihin iki unsuru, az çok aynı iç-timaî tekâmülü^[209] geçirmiş iki cemiyettir. Fakat bu iki cemi-yetin teşekküllerini daha yakından tetkik edersek aralarındaki fark meydana çıkar.

a. Çin, aile cemaatleri halinde küçük köylülerden ibaret (küçük arazi sahibi), müstevli^[210] çobanların hâkimiyetine bağlı bir memleketdir.

b. Japonya, kasaba cemaati halinde küçük zanaatkâr-köylüden mürekkep; fakat büyük arazi ve burg^[211] sahibi muhtelif reislerle tâbi bir memleketdir.

Bu iki sınıf teşekkülü ve iki terkipten birincisi imparatorluk bünyesini ve kati hareketsizliği doğuruyor, ikincisi bir nevi feodaliteyi, servet birikmesini ve seri istihaleleri^[212] meydana getiriyor.

Çin'de hareketsizliğin iki esaslı sebebi var: 1) Küçük köylü ve aile iktisadının temerküz^[213] imkânsızlığı; 2) Mançu çobanlarının tahakkümü. Çin üzerinde uzun zamandan beri devir devir istilâlarla yenileşen bir hâkimiyeti yaymak suretiyle bu sınıf, Çin içtimaî tipini adeta dondurdu. Hususi hayatta patri-arkal^[214] aile cemaatine, ecdat otoritesi ve ibâdetine, umumi hayatta çobanlar hükümetine tâbi olan bir küçük köylü cemiyeti ister istemez imparatorluk bünyesi içinde saplanıp kalıyordu.

Japonya'nın içtimâî tipi bu neticeleri doğurmaktan uzak bir tarzda teşekkül etmiştir.

Birincisi; orada zanaatkâr, Çin'dekinden çok fazla inkişaf etmiştir ve zanaatkâr, köylüden daha çok temerküz ve inkişafa elverişlidir.

İkincisi; kasaba cemaati, kapalı aile cemaatini gevşetmiştir. Nüfuz patriarkal reislerden kasaba cemaat reislerine geçmiştir: Bu, bir nevi komün teşekkülüne imkân veriyor.

Üçüncüsü; Japonya (ada vaziyetinden dolayı) çoban istilâlarından korunmuştur. Dinî ve askerî burg reislerinin, büyük arazi sahiplerinin hükmü altında inkişaf etmiş ve erkenden ticarî hayata girerek hazırlığını kısmen yapabilmektedir.

Coğrafyacılara ve antropologlara, bu üstünlüğün izahında statik ve bundan dolayı yanlış sebeplere ulaşıyorlar. Japonlar Malais ırkına mensuptur ve Japonya gibi Uzak Şark'ta pek çok ada vardır ki inkişaf etmemiştir; Sumatra, Cava, Filipin vb. Bunun için Japon teşekkülünü tarihî ve dinamik inkişaf seyrine göre tetkik etmek lâzımdır:

1. Hâkim sınıf: Bir nevi askerî feodalizmden doğmuştur. Sırf muhariptir, büyük arazi sahibidir, fakat ziraat yapmaz.

2. Köylü sınıfı: Japon halkının esasını teşkil eder. Bir nevi servaj^[215] devri geçirmiştir.

Japonya son asra kadar kapalı vazo halinde, her türlü haricî tesirden uzak, kendi tekâmülünü yapmıştır.

1868'de "Meiji" inkılabından sonra vazo kırılmış ve memleket en seri, görülmedik değişiklere uğramıştır.

I. Japon köylüsü devletin son devirde kendisine vermiş olduğu toprak mülkiyetini muhafaza kabiliyetini gösteremedi. Halbuki 1873'te kanun her köylüye toprak mülkünü ve onu satmak hakkını vermiştir. Acaba bu suretle Japonya feodal rejimden şahsî mülkiyet rejimine kolayca geçebildi mi? Zira Garp rejimini kabul etmek ve Garplı kanunları almak, derhal o içtimâî teşekküle girmek için kâfi değildir.

Japonya'nın 1900 sergisi için "Japonya'da ziraat" adıyla neşrettiği raporda bu satırların yazılmasından otuz sekiz sene evvelki vaziyeti görüyoruz: "Çiftçiye toprak tasarrufu hakkını veren siyasî reform olalı otuz seneyi geçti. Küçük mülk sahiplerinden çoğu sıkıntıdadır, mülklerini rehine vermiş, hatta satmışlardır. Bu suretle toprak, büyük mülk sahiplerinin eline geçiyor. Bugün çiftçiler ziraî nüfusun beşte ikisinden fazlasını teşkil ediyorlar."

Fakat acaba toprağın yeni sahipleri ondan hakikaten istifade ediyorlar mı? Aynı vesika bundan da bahsediyor: "Büyük mülk sahibi de, küçük çiftçi eline bırakılmış olan araziye idare hususunda sıkıntıya düşmüştür. Büyük arazi sahibinin toprağını ve usullerini ıslah etmesi nadir görülmüştür." Bu suretle mülkiyete tasarruf ve onu idare kabiliyeti verilmeden bir inkılapla mülk sahibi edilmiş olan Japon köylüsü patronluk imkânını kazanamamıştır. Bundan dolayı toprak sahiplerinden mühim bir kısım ziraatten vazgeçerek şehre gelmeye ve memuriyete girmeye başlamışlardır.

II. İnkılâptan beri bütün Japonlar memur olmak istiyor.

Topraklarını terk eden bu köylüler ne yapacaklar? Ani istihalelerle yeni şekillere alışamayan sınıf, realite mefhumunu kaybetti. Beklenmedik ve görülmemiş şeylerin tahakkuk ettiği bir rüya halini yaşadı. Bu olağanüstü şeylerden biri de bir hamlede ve hazırlıksız olarak devleti ellerine geçirmeleridir. Eski muhariplerden (samuray) küçük köylüler ve zanaatkârlara kadar herkes bu otoriteye iştirak etti; "Japonlar memur olmak istiyorlardı" (André Bellesort, La société Japonaise). Aşağıdan yukarı çıkan bu ihtilâl korkusu, Japon halkını harbe sevk ediyordu. Bir Japon sefiri diyordu ki: "Eğer biz harp yapmazsak iktidar mevkiini kaybederiz." İşte 1904'ten beri Japon-Çin, Japon-Rus ve nihayet Japon-Amerika harplerindeki muharip emperyalist ruhun esası budur.

Japonların tekâmülü

Birinci safha

Millî din olan Şintoizm ve ilk kabileler safhasıdır. Japon kabileleri şimdiki Nippon adalarını işgal ederek tarihlerine başladılar. İlk reisleri, Şintoizmin başı olan Tansiou Dai-sin (İhtimal Hioung-Nou reislerinden biri), Ainuları Kuzey adalarına sürerek memlekete hâkim oldu. Şintoizm, esaslarında tamamen eski Türk (Şaman) ve Çin dilleriyle müşterek bir kozmogoniye^[216] maliktir. Bu hanedanın sonuncusu Ava-se, Mikadolar hanedanının ve Dairi Kastı'nın babasıdır. Burada Şinto mukaddes kitabı olan Yamaito Bumi, Şinto ilâhlarının yerli ruhlarla nasıl mücadele ve onları mağlûp ettiğini anlatıyor.

İkinci safha

VI. asırda Budist Lamaisme'in^[217] Japonya'ya girmesidir. Japonların Budizm'i kabulü, ümmet hayatını doğurdu ve memlekete çift siyasî iktidarı olan modern şeklini verdi:

I. Lama'lar, Allahın gölgesi (incarné) olan dinî reisin yanında hacıların hediyeleriyle oluşmuş muazzam bir hazine vücuda getirdiler. Bu suretle tanzim ettikleri büyük kervanlar, uzak ticareti eline geçirdi. Ve böylece iktisadî-siyasî iktidar bu dinî sınıfın eline geçti.

II. İmparator Fistazu, Lama mezhebini kabul etti. Dairi sınıfından gelen büyük aileler yanında dinî aileler kuruldu. Bu suretle büyük 'Daimyo'ların^[218] altında 'Samuray'ların muharip dinî sınıfı teessüs etti.^[219]

Japonya'da Budistik asalet hadisesi, bu memleketin ortaçağındaki bütün tarihini izah eden başlıca hadisedir. Bu tıpkı Tibet'teki teessüse benzer bir şekilde başlamıştır. Dalai Lama, Japon Dairi'sinin muadilidir.

Çin, Japonya ve Tibet arasında bu nokta-i nazardan^[220] tam bir uyumsuzluk vardır. Bunun sebebi, bu muhtelif cemiyetler arasındaki içtimâî teşekkül farkıdır. Çin ailelerinde –gördüğünüz gibi– ecdada ibadet ve patriarkal aile kültü hâkimdir: Bu tip, imparatorluk vahdetini ve Çin ahlâkının esası olan piété filiale’i^[221] doğuruyor.

Tibet’te ve Japonlarda bilakis sonradan kasaba değişimleri oldu. Ve ilk ecdat kültü yerine kasaba kültürleri başladı.

12. asırda Daimyoların ananeye müstenit inhitat^[222] halindeki kuvveti ile Samurayların Lama esaslarına dayanan ve yükselen kuvveti muvazene^[223] halindeydi. 1157’de müstakil eyalet derebeyleri olan Daimyolar arasından Kijomari, Lamalara ve dağ rahiplerine dayanarak iktidar mevkiini ele geçirdi. Ve “Mikado” unvanını aldı. Fakat muvaffak olamayarak cenuba çekildi. Bu suretle Daimyoların nüfuzu ikinci plana atıldı.

Avrupalılar geldiği zaman Japonya’nın vaziyeti bu idi.

Üçüncü Safha

1542’de Çin’de bir Portekiz binası kuruldu. Hunlar Japonya’ya geçtiler. 1549’da Cizvit François Xavier Japonya’ya çıktı. Fakat Japonya’dan istifade imkânının azlığı Avrupalıların uzun müddet ora ile fazla meşgul olmamasına sebep oldu.

1853’te Amerika, Kaliforniya ile Çin arasında bir ticaret yolu kurdu. Aynı sene bu hat, kapılarını açması için Japonya’ya müracaat etti. Japonlar reddettiler. Fakat ertesi sene cebri^[224] teşebbüsle muvaffak oldu. 1859’da Fransa üç limanın açılmasını temin etti. Bütün bu teşebbüslerde Samuraylar Daimyoları takiben, ecnebilere karşı koyuyorlardı. Fakat ne olursa olsun bir defa Garp tekniği ve sermayesi memlekete girmişti.

1868'de Meiji (Meici=Nur) inkılabı vaziyeti değiştirdi. Bu inkılap zahirde şogunlar ve Lamaist zâdegâna^[225] karşı şinto reisi olan Mikado'nun zaferi idi. Fakat inkılap, feodalite karşısında halkın kuvvetini temin etti.

Bu inkılap memleket içinde tabii bir surette temerküz eden sermayenin doğurduğu burjuva sınıfının vücuda getirdiği bir inkılap değildi.

Mikado, tek hâkim oldu. Feodal sınışarın yerine şimdi Mikado'nun temsil ettiği iki sınıf tebellür etti.^[226]

1. (Burjuvalaşmak isteyen) şehirli sınıfı ve şehirlerde yerleşen yeni ecnebler.

2. Kısmen arazisini kaybetmiş ve şehirlere doğru akın etmekte olan zayıf bir köylü sınıfı.

Mikado nedir? Bu artık eski ruhanî reis, muharip sınıfın reisi değildir. Bu monarşik temerküzün sembolü ve idealidir. İktidar, burjuvalaşmak isteyen şehirli sınıfın eline geçti; bu sınıfa bir kısım eski zâdegân, eski arazi sahipleri karşıyordu. Bu yeni rejim Avrupaî asalet tâbirlerini aldı. Yeni sınıf, Garp taklidi bir nevi memur burjuvazisi meydana getirdi. Politikacıların iktidar mevkiine geçmesi zarurî idi.

İnkılabı bu kadar karışmış olan şehir halkı, ancak henüz el tezgâhlarına sahip küçük fabrikatörlerden ibaretti. Ve bunlar büyük bir nüfuza sahip olmak için lâzım gelen ne miktar, ne de kültüre sahiptiler. şeref, unvan ve imtiyazlarını kaybeden Samurayların fonksiyonları değişti. Fakat –hakikatte– idare kabiliyetini haiz olan yalnız bu sınıftır. Bu suretle yine onlar devlet bürolarını ve orduyu işgal ettiler. “Çift kılıçlı adamlar” şimdi siyasi ve memur oldular.

Bu suretle yeni teşekkül, memlekette büyük teşebbüslere elverişli hakiki patron (burjuva) sınıfının doğmasını temin edemedi. Kitlenin üzerinde vücuda gelen yeni sınıf, yalnız eski feodal tabakaların istihalesinden doğan bir politikacı ve

memur sınıfı idi. Zengin ve kudretli, mümtaz^[227] olmak için yegâne vasıta olarak politika kalıyordu. Ve ecnebilerin iktisadî nüfuzu, millî rekabet olmaksızın bütün büyük ticarî, sınaî ve malî teşebbüslerin başına ecnebi sermayesinin geçmesine sebep oldu. O suretle ki Japonya'nın iktisadî tekâmülü arasında Garp sanayi ve ticareti, Büyük Britanya sermayeleri gizlenmişti. Millî Japon hayatı hükümet dairelerinde toplanmıştı.

Dördüncü Safha

1905'ten beri Japon-Çin ve Japon-Rus harpleri, burjuvalaşmak isteyen Japon 'fonctionnairisme'ini^[228] zarurî olarak bir emperyalizme sevk etmişti. Bu vaziyet, kısmen nüfuzun artmasına ve sınaî inkişafa sebep oldu. Fakat bu inkişaf hakikatte iki sınıf arasındaki tezağı nisbetsiz derecede arttırdı: Taassup ve muhafazakârlık, ananeye müfrit bağıllık; bizim Tanzimat'tan sonra çekmiş olduğumuz "Garp-Şark" ikiliğinin bütün buhranları kendini gösterdi. Medeniyetle kültürü birbirinden kati olarak ayırmak ve şekilde Avrupalı, özde ifrat derecede Şarklı kalmak isteyen Japonya'yı, bizce katiyen çıkılmaz bir yol olan bu düalizme sırf hususi vaziyetini kurtarmak için başvurmuş dünya yüzünde tek misal olarak görüyoruz.

II

VATAN VE DEMOKRASİ

Millî Eğitim(*)

Bu mevzua girebilmek için, önce eğitimden neyi anladığımızı belirtelim. Eğitim teorilerinde iki esaslı cereyanın bulunduğunu biliyoruz. Bunlardan biri, ferdin iç evrimini başarmak; tabiatın ona verdiği kuvvetleri, içgüdüleri serbestçe gelişmeye bırakmak ve bu gelişmenin âhenkli olması için ona temel hazırlamaktır. Fertçilik doktrininin türlü yollardan benimsediği düşünce budur. Öteki görüş tarzında eğitim, mânevi varlığımızın ve değer hükümlerimizin meydana gelişidir. Durkheim'in bir tarifine bakılırsa, yetişkin neslin delikanlı nesli cemiyete alıştırmasından başka bir şey değildir. Millî eğitim deyince bu iki fikri aynı zamanda anlamalıyız. O, bir taraftan telkin edilmiş bir fikir, bir taraftan üretici ve günün insanını yetiştirmek bakımından geliştirilen bir takım yetikliklerden [\[229\]](#) ibarettir.

Şimdi de “millet” kelimesinden anladığımız şeyi açıklayalım. Bu terimle ifade etmek istediğimiz içtimaî bütün, acaba her devirde var mı idi; yoksa tarihî bir evrimin sonunda mı meydana çıkmış? Yahut da bunlardan başka, ulaşmak istediğimiz bir gaye, henüz daha varılmamış beşerî bir ideal midir?

İnsan cemiyetlerini tarihî bir akış içinde gözden geçirecek olursak görürüz ki, millet her zaman mevcut olmuş bir içtimâî bütün değildir; içtimâî bir evrimin mahsulü ve sırf bugünün konusudur. İkincisi millet, hem var olan bir şey, hem kendisine doğru çevrildiğimiz bir idealdir. Şu kadar ki, ideal ile gerçek arasında sıkı bir ilişki vardır. Sanatkârın, filozofun anlattıkları ahlâkî ideal, ait olduğu devrin medenî halini temsil eder. İdeal, arzu edilen bir şeydir ve insan sahip olmadığı bir şeyi yahut hiç değilse kendinde tohum halinde de olsa bulunmayan şeyi asla arzu edemez. Olması istenen şey, fertlerde, parçalarda eksik olarak bulunan şeyin, âdeta birbirini tamamlamak üzere bir

bütün halinde kemâle gelmesidir. Şu halde millet, oluş halinde bulunan kolektif heyetin ileri bir safhası olmak bakımından bir gerçek, fakat ulaşmak istediğimiz üstün bir değer âlemini temsil etmesi bakımından bir idealdir.

Yalnız, madem ki kolektif heyet sabit ve statik değil dinamik; o halde, her evrim safhasının ayrı bir ideali bulunması gerekir. İctimaî manada anlaşılan eğitim, ferdi, cemiyete göre yetiştirmekle kalmaz; onu kendi ülküsüne yaklaştırmaya çabalar.

Bundan dolayı, bugünün gerçek ve idealine ait ayırt edici vasıfı tetkik etmemiz ve bunun için de ondan önce gelen safhaların reel ve ideali ile farklılıklarını gözden geçirmemiz lâzımdır.

Klanlar ve fratrilerden^[230] ibaret olan iptidaî cemiyetler –kabataslak bir sınışamaya göre– aşiret, site, imparatorluklar, monarşi ve millet devrelerini geçirmiştir. Site devresinde insanlar sınıf bakımından birbirinden kesin farklarla ayrı ve uzlaşmaz zümrelerden ibarettir. Sitenin esasını, bir nevi klan demek olan Gens'ler^[231] teşkil eder. Harp, istilâ ve kölelik yoluyla siteye katılan yabancı halk, bu çekirdeğin dışında ondan tamamıyla ayrı kastlar doğururlar. Fakat yalnız ilk kast, sitenin çekirdeği ve ruhu mesâbesinde^[232] olup ötekiler onun yanında başa göre el ve ayaklar, efendiye göre köleler gibidir.

Vakıa^[233] vatandaş ve demokrasi terimleri bu eski sitede icat edilmiştir. Fakat bu cemiyetin yalnız kişi soyundan olanları arasında eşitlik vardı; vatandaşlık (daha doğrusu sitelik) hakkı yalnız onlarınındı. Demokrasi ancak o sınıfın içindeki “gens”ler arasında bahis konusu olurdu. Dışarıdan oraya katılan parçalar, köleler ve zenaatçılar için bu hakların hiçbirisi olamazdı. Eskiçağ insanının gözünde eşitsizlik, bu sınıf ayrılığı,

tabiattan doğmuştu; eşyanın ve insanın yaradılışında vardı. Onlara göre, her varlığın tabiatı veya cemiyette belirli bir fonksiyonu bulunur. Bir insan yaradılıştan efendi veya hizmetçidir; hükümdar veya tebaadır (ak kamuk veya kara kamuktur); hür veya köledir. O fonksiyonu görmek için yaradılmıştır. O cemiyette fazilet, bütün insanlar için bu yaratılıştaki fonksiyonu görmekten ibarettir. Aristoteles, site ahalisini, çalışan kimseler ve boş zamanı olan kimseler diye ikiye ayırıyordu. Bunlardan çalışanlar köleler, çiftçiler, zanaatkârlar, askerlerdi. Boş zamanı olan kimseler de sitenin hâkimi olan ve yalnız düşünmek, idare etmekle uğraşan sınıfı.

Eşatun, Menon adlı diyalogunda Sokrates'in ağzından böyle söylüyor: "Bir insanın fazileti, vatandaşlık vazifesini iyi görmek, dostlarına iyilik ve düşmanlarına kötülük etmekle gerçekleşir. Bir kadının fazileti evini iyi idare etmek ve kocasına boyun eğmekten ibarettir. Böylece çocuğun, ihtiyarın, hür adamın ve kölenin faziletleri vardır."

Bütün eskiçağ ahlâkı, hele Eşatun ahlâkı bu tabiata uyma fikri üzerine dayanmaktadır. Onlara göre fazilet, kendi yaradılışımızdan yaptığımız bir fedakârlık, bir kurban değildir. Tersine olarak, fazilet en yetkin haline ulaşmış olan tabiattır. Yunan hikmetinin esası burada gizlidir; site hayatının ideal insanı hakîmdir. Vakıa, sofistler^[234] arasında insan yaradılışı üzerine kurulmuş ahlâka düşman olanlar yok değildir. Fakat bunlar müstesna denecek bir derecede olup, kendi devirlerinde makbul sayılmazlardı.

Eşatun, Gorgias adlı diyalogunda Kalikles'in dilinden şöyle diyordu: "Tabiat ve kanun daima birbirinin aksidir. Tabiata göre en kötü şey zulme uğramak, kanuna göre ise onu yapmaktır..." Eşatun'un gözünde fazilet, tabiatın çiçeğidir.

Eskiçağ eğitiminde esas, çocuğu tabiata uygun olarak yetiştirmektir. Cemiyetin yapısını da tabiattan bir parça saydığı için, site eğitimi bir nevi tabiat eğitimi oluyordu. Yunan

eğitiminin ideali, hakîm yetiştirmekti. Hakîm, tam ortalama yaşayan (mutedil) ve âdil olan insandı. Eşatun'a göre mutedil, kendine ait olanı yapan, yani iradeli ve teemmüllü^[235] bir boyun eğişle kendi yaradılışına bağlı olan kimsedir. Adalet ise ya içtimâîdir ki, zanaatçının işini, askerin müdafaasını, hâkimin hükümünü yapmasından ibaretti; yahut da, ferdin ruhundaki içe ait adaletti. Duygululuk, zihin ve iradenin yapıları burada ayrılmıştır.

Eskiçağ hikmeti, sadece pratik bir disiplin değildi. Bunun içinde bir âlem tasavvuru da vardı. Kozmos aynı zamanda hem âlem, hem düzen demekti.

Modern ideallere şeklini veren bu eski âlemin, muhteva bakımından ondan ne kadar farklı ve uzak olduğu görülüyor.

Siteler yerine sultanlıklar geçtiği zaman, sitenin geleceği çevresinden mahrum kalan insan, kendisine hayatta rehber olacak ahlâk kuvvetini saadet'te buldu. Stoacılık ve Epikuros doktrini bu suretle doğdu. Birincisi faziletten saadete, ikincisi saadet yoluyla fazilete ulaşmaya çalışıyordu. Kuvvetini artık cemiyetten ve siteden değil, kendi nefsinden alıyordu. Fakat o yine ilk çağa mahsus ruhu devam ettiriyordu: Tabiata uygundu.

Bundan sonra, dinî hayat ve velî'ler idealinden ibaret olan ikinci devreye geliyoruz. Bu safhada tabiat kavramına, tabiatüstü bir âlem fikri katıldı. Artık siteler yıkılmış, saltanatlar çökmüştü. Efendilerle köleler arasında fark kalmamıştı. Kölelerin yerini tutan azatlı köleler, cemiyetin her tarafına sokulmuştu. Sınışar ve kastlar ortadan kalkmıştı. Üiversal bir din, insanlar arasında tek birleşme ve ayrılma vasıtası olmuştu. Fakat Ortaçağ insanını ayırt eden en bariz karakterler yalnız bunlar değildir. Dine göre insanın tabiatüstü bir kökü ve kaderi vardır. Alın yazısı bu âlemin üstündedir. Sultanlığı bu âlemde değildir. Hakiki hayat, ezeli ve değişmez hayattır. İnsan iyi hareket etmek isterse, kendisi için işlememelidir. Ancak Allah uğruna çalıştığı zamandır ki, hareketleri hakiki bir değer kazanır.

Dindar insana göre, insanın yaratılışı bir gûnahtan, bir hatadan ibarettir. Fakat onun aslı gûkten geldiği için kendisi hakkında Tanrı'nın "lûtuft ve âtîfet"i^[236] (grâce) de gerekmektedir. Dindar insanda, beşerî sevgi Tanrı sevgisinin bir neticesidir: "Yakınlarım da benim gibi Tanrı'nın kulu olduğu için, onlara karşı iyi hareket etmeliyim" der. Fakat bu hakiki bir eşitlik değildir; ancak Tanrı karşısında kulların, sonsuz karşısında türlü büyüklükteki sonluların aczi gibi, menfi bir eşitliktir.

Rönesans, İlkçağ medeniyetini diriltmeye, insanın değerini yükseltmeye çalışırken, Reform onu alçaltmaya kadrini indirmeye çalışıyordu. Luther'e göre insan, yaptığı günah ve hatadan, murdarlıktan ibarettir. Allah'ın büyüklüğü insanın günahlarına bakmaması, onu affetmesindedir. Dinin ahlâkı, İlkçağ ahlâkına zıt olarak, tamamen madde dışı ve tabiat dışı bir ahlâktır.

Kilise Père'leri^[237], İlkçağ hikmeti ile Hıristiyanlığı; İslam kelimcileri, Aristo mantığı ile İslamiyeti uzlaştırmaya çalıştılar. İbn-i Rüşd ve Saint Thomas, Aristoteles'in sadık tilmizleri^[238] olarak işe başladılar. Fakat onun Müslüman veya Hıristiyan olmadığını anladıkları dakikada kendisini terk ettiler. İslam kelâmcıları ve Katolik kilisesi, bir dereceye kadar bu uzlaşma işinde başarı gösterdiler. Fakat Reform, Sokrates'i ve İlkçağın bütün dinsiz hikmetini küfür sayıyordu.

Her medeniyette olduğu gibi, din medeniyetinin de kahramanları, örnek insanları vardı. İşte dinî hayatın taklidi istenen bu ideali velîlerdi. Nasıl stoacılar Herakles'i taklit ediyorlarsa, dindarlar da velîye yüzlerini çeviriyorlar ve onu takip ediyorlardı.

Bir adam, sonsuz derecede fakri (fıkaralığı), veya dünya malından vazgeçmeyi hayatında tatbik ettiği zaman "velî" olurdu. İlkçağ medeniyetinde kahramanlara ibadet olduğu gibi,

din medeniyetinde de bir nevi evliya ibadeti vardı. Dinî eğitim onları kendisine hedef olarak almıştı.

Nefsini körleten, bir hırka ve bir lokma ile yaşayan, Allah uğruna dünyasından vazgeçen kimse, dindar için ideal insandır. Ona benzemek, onun gibi olmak en büyük emeldir. Velîler gittikçe çoğalarak, nihayet zahitler adıyla başlı başına bir sınıf meydana getirmiştir.

Aslında dünyadan vazgeçmekle başlayan bu ideal, bir tarikat ve bir zümre halini aldıktan sonra; bu perde altında dünyaya bağlanmak yollarını arayanlar da türedi. Çökmüş eski devletlerin yerini tutan, loncalara pîrlik, beldelere kadılık eden bu zümre, türlü tarikatlar adıyla bir müddet dinî bir ülkü değerini kazanmış; fakat dünyadan vazgeçmeyi telkin ederken, dar ve mutaassıp bir zümre inhisarına ulaşmıştır.

Din medeniyetinin doğurduğu başka bir sınıf da müçtehitler ve medresedir. Aslında iman, düstur haline konmamıştı. Peygamberi hayatlarında görenler, onun sözlerini tefsire muhtaç olmamışlardır. Fakat bir müddet sonra tefsir lüzumu doğdu; içtihat başladı. Bu ideal Doğu'da Gazalî, Batı'da Saint Thomas'ı yetiştirdi. Medrese, Yunan aklı ile İslam imanının uzlaşması için yapılan bir gayretti. Fakat bu gayret ne Doğu'da, ne de Batı'da hedefine hiçbir zaman tamamen ulaşamamıştır.

Din medeniyetinin son mahsullerinden biri de tekkelerdir. Bunlar bilhassa yayılma güçleri ziyade olduğu zaman eğitimin ocakları idi. Burada eski, çile çıkaran, Allah yolunda fâni olan velî yerine harpçi ve istilâcı bir zahitler sınıfının meydana çıktığı görülüyor. Bunlar, dinin başlıca prensipleriyle kendi karakterleri arasındaki aykırılığı meşru göstermek için, türlü türlü tevellere başvurmuşlardır. Doğu'da Bektaşilik, Batı'da Cizvitlik bu sınıfın en canlı misalini teşkil eder. Dinin ifrat derecede feragat ve fedakârlık telkin eden remizleri^[239] altında en şedit^[240] hayat ihtiraslarını, ve bazen en kuvvetli hodbinliği saklamışlardır.

Üçüncü safhada devlet ve monarşi hayatı ile, onun örnek insanı olan namuslu adam geliyor. Machiavelli'nin Prens'i, dini ve ahlâkı yalnız vasıta olarak kullanmayı, hâkimiyetin devamı için devletten başka hedef ve gaye tanımamayı tavsiye ediyordu. Rönesans'ın içtimaî ve siyasî manada yaptığı en mühim devrim bu idi.

Devlet eğitiminin esası, fertleri kendi makinesine göre yetiştirmektir. Yeniçağın ideal insanında, eski hakîm ile, Ortaçağın velisi muvazeneli bir halde yanyana yaşarlar. Vakıa bunlar birleşmiş ve uzlaşmış değillerdir. Fakat varlıkları birbirine zarar da vermeyecek haldedir. Yeniçağın insanı akılla hareket eder, fiilleri akla uygundur. Eşya hakkındaki görüşleri sebeplere ve hikmetlere dayanır. Onda akla uygun bir muvazene ile dindar ve hakîm iki şahsiyet, birbirine dokunmaksızın yer bulmuşlardır.

Ortaçağ, velîliği tabiata karşı bir nevi mücadele olarak anlamıştı. İdeali tamamıyla zühdi^[241] (ascétique) idi. Öyle bir ruh tipi tarif etmişti ki, bedene karşı güvensizlik ve hatta hor görmeyi gerektiriyordu. Tabiatı bu suretle küçükseme, aynı zamanda tabiat korkusunu da uyandırıyor. Çünkü tabiat, şekillerinin çeşitliliği ve parlaklığı ile, içgüdülerinin kendiliğindenliği ile, aldatıcı ve çekici idi; şeytanî idi. Fazilet, bil-hassa bu tuzaklardan kaçınmaktan ibaretti. Dünyadan vazgeçmeyle nefsi körletmenin bir sonucu da, plâstik sanatların ve tecrübî ilimlerin hor görülmesi idi. O zaman hakiki bilgi, kelâm, metafizik ve dinî ilimlerdi. İnsanı yalnız bunların selâmete ulaştırabileceğine inanıyorlardı.

Rönesans, dinle mücadeleye lüzum görmeksizin onu olduğu yerde bırakarak, tekrar tabiata ısındırmak yolunu açmıştır. Kendiliğinden ve canlı olan her şey, ona göre meşru ve güzeldir. Bu suretle tabiattan ayrılan insan, tekrar ona kavuşmuş oldu. Fakat bu dönüşün, dinî kuvvetleri muhafaza etmesi lâzımdı. Akıl, faziletin kökü idi. Namuslu adam (honnête homme), her

şeyden önce saray ve devlet dairelerinde yükselen yeni şehrin insanıdır. Nezaket, zarişik, nüktecilik, yukarısına karşı saygı ve aşağısına karşı otorite sayesinde devlet mertebelerinde adım adım yükselen bu tip, monarşik cemiyetlerin tam örneği oldu. Fransız klasiklerinin kahramanlarında, Racine ve Corneille'in eserlerinde bu devrin idealini, hatta Molière'de asıl realitesini görmek mümkündür.

18. asırda en yüksek zirvesine ulaşan bu insan tipi ne ilk çağdaki gibi siteyi, ne de Ortaçağdaki gibi kiliseyi temsil ediyordu. O, yalnızca autocrate^[242] saltanatın yetiştirdiği, derebeyliğin hür şövalye ruhunu, şövalye gururunu kırarak onun yerine yeni devlet kuvvetine boyun eğmekten doğmuş olan bir tipti. Çevresi, saray ve onu taklit eden “zâdegân” konaklarıydı. Fakat iktisadî hayat değiştikçe, halk köylerden şehirlere toplandıkça bu idealin yanı başında, o salonların dışında J. J. Rousseau'nun temsil ettiği yeni bir tip ve ideal doğdu. Bu da faziletli ve hisli insandı. 18. asrın ikinci yarısının bu ince ve hasta ruhlu insanı, ferdi saltanatın keyfi hareketlerine, salonların yapmacık hayatına isyan etmiş olan bu yeni tip, Fransız ihtilâlîne zemin hazırladı.

Nihayet dördüncü ve en son safha olarak, millî hayat ve vatandaş ideali gelir. Burada da, ötekilerde olduğu gibi; bir olan ve bir de olması lâzım gelen vardır.

Önce, millet nedir? Tarihî bir mahsul ve tekâmülün bir safhası olarak kabul ettiğimiz bu tâbirle neyi kastediyoruz? İlk bakışta, millî hayatın vazgeçilemez bir şartı olarak hak ve vazife eşitliğini, demokrasi fikrini görüyoruz. Az çok umumi bir şekilde fertler arasında hürlük ve eşitliğin hâkim bulunması ve fertlerin aynı salâhiyetle, aynı vazifeyle müşterek haklara sahip olması haline millet adı veriliyor. Bu teşekküle kök olarak muhtelif âmiller gösterilir: Yalnız başına toprak, yani coğrafi vaziyet, dil, din, iktisadî menfaatler, ırk, âdetler bu arada zikrediliyor. Milliyeti ne yalnız mâziye, ne toprağa, ne dile, ne de buna benzer

şeylere, hatta bunların mecmuuna^[243] bağlamak doğru değildir. Milliyeti, bunlara dayanan bir şuura, bunların duyuluşu, hissedilişü haline dayandırabiliriz. Bu halde anlaşılan milliyet, bir vatandaş milliyetidir.

Acaba bu vatandaş tipi, diğerlerinden ne hususlarda ayrılıyor? Bu ideal ile İlkçağın hakîm'i, Ortaçağın namuslu adam'ı arasında ne fark vardır?

Şüphesiz ki vatandaşa en uzak görüneni velî idealidir. Zira velîlerin saltanatı bu âlemde değildir. Halbuki vatandaş, yalnızca cemiyete ve o münasebetle tabiata, âleme bağlıdır. Namuslu adam, sultan için ve salon için hazırlanmıştır. Vatandaş ideali –görünüşte– en çok İlkçağın hakîmine benziyor: Aris-toteles'e göre insan, mükemmel vatandaş (politique) bir mahlûktur.

Fakat İlkçağ hikmeti égoïste'dir^[244]. İnsan kendisini idare için iyi tanınmalı ve nefesine âhengi hâkim kılmalı; pratik faziletleri teorik faziletlerle, ahlâkî mantığa bağlamalıdır. Akıl yardımıyla bu suretle mutlak bir sükûn ve muvazeneye ulaşmalıdır. İlkçağ hakîminin ideali budur.

Vatandaşın ideali ise bundan büsbütün ayrıdır. Onun esash kanunu “içtimaî bütünden ayrılmamak”tır. Haz ve elemlelere karşı tarafsızlık (ataraxie) içinde bulunan hakîm, zevkine düşkün olan namuslu veya liyakatli adam hatta dinin cezbeseine tutulmuş velî bile, kolektif heyete ancak dolayısıyla girer. Halbuki vatandaş için durum aynı değildir. İdealini yaşattığı kolektif heyet hasta ise o sükûn ve rahat bulamaz, huzuru kaçır. Vatandaş, bir cumhuriyette yaşayan ve bağlı olduğu kanunlarını kendisi yapan insandır. Vatandaş tebaanın tam zıddıdır, o, itaat ettiği kanunları akla göre kurmak ve düzenlemek iktidarında olan insandır.

İlkçağın hakîmi ile vatandaşın farkı yalnız bu kadar değildir. Şüphesiz, bu ideali kabul eden milletler, antik sitelerin

hatırasından mülhem olmuşlardır. Fakat önce bir site bir milletten hacim ve kesişik bakımından nisbetsizce küçüktür. İkinci, modern millette kölelik yoktur, eski sınışar ve mertebeler kalmamıştır; antik sitede ise bunlar esastır ve onun ayrılmaz unsurlarıdır. Üçüncüsü şahsî istiklâl düşüncesi bugünkü vatandaşı, ilkçağın hakîminden ayıran en esaslı noktadır. Hürriyetseverlik millet hayatının aslı şartı olarak görünür.

Yalnız hürriyetseverlikten ne anlaşıldığını açıklamalıdır. Hürriyetseverlik deyince, çoğu kere kast edilen şey, bir nevi, menfî kanaat sahibi olmaktır. Devlete karşı iktisadî ve siyasî tenkitlerde bulunmak, demokrasi için bir düzeliş vasıtası mıdır? Şayet milletin hiçbir murâkabe^[245] olmayan, keyfi ve ferdî bir kuvvet iktidar mevkiinde ise, devlete karşı güvensizlik hakîmce bir harekettir. Fakat devlet, halkın iradesinden doğmuşsa, milletin şuurunu temsil ediyorsa, aleyhtarlık kötü niyetten başka bir şeye hamledilemez.

Şu halde milletin ne olduğu anlaşıldıktan sonra, millî eğitimi de tayin edebiliriz. Millî eğitim gerçek ve ideal şeklinde bir vatandaş eğitimidir. Kelimesini antik medeniyetten alan vatandaşlık ancak bugünün medeniyetine aittir ve yine yalnız bugünün umumi ve hâkim cereyanı olan demokrasinin de tabii bir neticesidir. Demokrat bir vatandaşın eğitimi, diğer bütün eğitim safhalarından farklıdır. İlkçağ sitesinde her sınıfın ayrı bir eğitimi vardır. Muayyen ilimlerin öğrenilmesi yalnız yüksek sınıfa hasredilmiştir. Vatandaş eğitiminde tahsil umumi ve mecburidir. Cemiyetin dertleri ve hastalıklarıyla kayıtsız ve şartsız, bütün vatandaşlar ilgilidirler. Ona iştirak etmek vatandaş için bir hak ve bir vazifedir. Bundan dolayı, içtimaî iş bölümünün hangi kısmında bulunursa bulunsun, umumi ve millî meselelerde ilgili olabilecek derecede, bütün vatandaşların okuma, yazma bilmesi zarurîdir. İkinci, dinî eğitimde tahsil Allah ile insan arasındaki münasebetlere hizmet etmesi için verilir; halbuki millî eğitimde fertle mensup olduğu cemiyet arasındaki

münasebetlere yarayacak bir tahsil verilir, ve ferdin Allah'la münasebeti vicdanına ve kendisine bırakılır.

Nihayet dini eğitim yalnızca manevi bir heyecan ve his doğurmak ister, halbuki milli eğitim madde üzerine dayanan manevi bir his uyandırmaya çalışır. Birincisi maddeyi inkâr eder. İkincisi insan, vatan ve dil gibi objektif ve maddi esaslardan doğan bir ruh telkin eder. Bundan dolayı milli eğitim, diğerlerinin hepsinden yüksek ve beşeri bir idealdir.

* * *

Bu böyle olmakla beraber, bir de en geniş bir ideal olarak ileriye sürülmek istenen milletlerarası eğitim hatıra gelebilir. Şayet bu tâbirle kastedilen kozmopolit, gerçekle ilgisiz, mücerret^[246] bir eğitim ise, renksiz ve esassız olması bakımından bu hiçbir zaman ideal sayılabilecek değere sahip olamayacaktır. Eğer bundan, medenî ve beşerî eğitim kastediliyorsa, bunu açıklamak lâzım ve mümkündür.

Her çağın bir medeniyeti vardır: İlk çağın site medeniyeti, Ortaçağın dinî medeniyeti gibi... Vaktiyle siteli (citoyen) olmak demek, hem yerli eğitim, hem de o zaman için anlaşılan manada bir milletlerarası eğitim almak demektir. Adeta bunlardan biri olan, öteki olması lâzım gelen, biri gerçek, öteki ideal idi.

Aynı şekilde bugün millî eğitimi almak demek hem mensup olduğu milletin eğitimini almak hem de beşerî bir ideal olmak bakımından milletlerarası eğitim almak demektir. Bundan dolayı onlar birbirinin zıddı değildirler; Tam tersine, birbirinin tamamlayıcısı ve iki manzarasıdır.

Nihayet bahsi tamamlamak için denebilir ki, bir Avrupalı'ya göre millî eğitim ile bir Türk'e göre millî eğitim arasında esaslı bir fark vardır. Avrupalı millî hayatı ve vatandaş idealini yaratmış olan âlemin içinde kendiliğinden bu eğitimi

alır. Halbuki bir Türk veya Japon, Avrupa medeniyetine girmek, yeni bir âlemin uzvu olmak için çalışır.

Bundan dolayı bir medeniyetin eşiğinde bulunan veya ona namzet olan insanla, o medeniyetin yetiştirmiş olduğu insan arasında bir fark bulunması zarurîdir. O, eğitimi gayet tabii olarak, cemiyetin geleneğinden ve mazisinden aldığı halde, bir Türk Rönesans, Reform ve demokratik devrim merhalelerini bir hamlede atlayarak ona intibak etmek zorundadır. Çünkü vatandaş ideali, her şeyden önce hukukî ve iktisadî neticeler doğurur; ve bu neticelerden hiçbirisi Türk'ün eski ethnique^[247] hayatında mevcut değildir.

Millî eğitim demek, bir manada Avrupalılaşmak demektir. Millî eğitim geçmişe, geleneklere, ethnique devirden geçen müesseselere dayanmakla kanamaz. Bazı objektif esaslara, yani iktisadî madde, coğrafya, dil vs. unsurlarına dayanmakla beraber, yalnız bunlara inhisar ettikçe millî eğitim olmaktan uzak kalır.

Şu halde bizim için Avrupalılaşmak ile millîleşmek aynı şeydir. Bizim için Avrupa medeniyetine girmek, bir taraftan bugünkü milletlerarası müesseseleri kabul ederken, diğer taraftan bugünün biricik medenî hayat tarzı olan millî hayata girmek demektir.

Hürriyet(*)

Vatandaş, modern insandır. Ona tarihin her hangi bir devrinde rastlanamaz. Vatandaş tipinin dayandığı demokrasi ideali, kelime olarak İlkçağa kadar inerse de, kavramı çok yenidir. Bunun için demokrasi kavramının geçirdiği tekâmülü görmelidir. Bu fikir cereyanı, tarihin büyük çağları içerisinde başlıca üç safhadan geçmiştir.

I. Eski demokrasiler: Keldan ve Sumer sitelerinden başlayarak Yunan sitelerinde gelişen eski demokrasilerde ayırt edici vasıf, siyasî müsaviliklerdir^[248]. Bunlarda bütün içtimâî mücadele, türlü sınışar arasında hukukî müsaviliği temine doğru yapılan hamlelerden ibarettir. Bundan dolayı bu demokrasilerde bahis mevzuu fert olmayıp, umumi olarak zümre veya cemiyettir.

II. Dinî demokrasiler: Hıristiyanlık, İslamlık ve Budizm’de gördüğümüz bu şekil, Tanrı karşısında müsavilikten ibarettir. Dinî demokrasilerin menfî bir değeri vardır. Orada esas olan ferdin gerçek müsaviliği değil, Tanrı’nın sonsuz kudreti karşısında büyük ve küçüğün bir olmasıdır. Tanrı’nın önünde han ve dilenci (şah ve geda) müsavî sayılmakla beraber, bu “şah”ın “geda”dan daima ve fiilen ayrı olmasına mâni değildir.

III. Modern demokrasiler: Rönesans’tan başlayarak zamanımıza kadar gelen ve birbirini takip eden inkılaplar neticesinde esaslı karakterleriyle ayrılır. Burada hareket noktası hukukî müsavilik değil, şahsiyet ve ferdiyettir. Demokrasinin gayesi şahsî hürriyetlere ulaşmaktır. İçtimâî adalet, hukukî müsavilik onun vasıtalarıdır.

Modern demokrasiler her millette türlü tefsirlere uğramış, her millet yeni bir fikir inkılabı ile bu demokrasinin anlamını bir parça daha genişletmiş olmasına rağmen, şekil bakımından o bütün millî medeniyet içerisinde müsterektir. Rönesans’tan başlayarak modern demokrasi, Latin kavimlerinde

hürriyet tefsirini getirmiştir. Reform'dan başlayarak Cermen kavimlerinde sübjektif vazife fikrini getirmiştir. Yine Reform'dan sonra, Latin ve Cermen kavimlerinde hak fikrini getirmiştir. Fransız İhtilâli'nden sonra bu fikir meydana çıkmış ve gelişmiştir.

İngiltere'de fayda prensibi, Amerika'da faaliyet prensibi şeklini almış ve Birinci Dünya Harbi'nden sonra tekrar Orta Avrupa'da disiplin fikri şeklinde derin ve esaslı bir reaksiyon yapmıştır. Görülüyor ki, şekil bakımından basit ve müşterek olan modern demokrasi, muhtevası bakımından çok zengin ve renklidir. Onun zenginliği ve çok renkliliği bu yeni demokrasiye yeni bir şahsiyet halinde giren milletlerin ona kattıkları yeni anlamlardan ve onda yaptıkları yeni tefsirlerden ileri gelmektedir. Bundan dolayı modern demokrasileri ve bunların örnek insanı olan modern vatandaşı anlamak için bu türlü mana ve tefsirleri gözden geçirmeliyiz.

Vatandaş, iki suretle anlaşılır: Biri, gerçek ve var olan bir insan olmak üzere; yani içinde yaşadığımız cemiyetin hukukî anlaşmalarına (mevzuat) göre tarif edilen herhangi bir insan olmak bakımından ve öteki, olmasını arzu ettiğimiz yetkin ve örnek insan yani içinde yaşadığımız cemiyetin ideolojisine göre, ideal insan olmak bakımından.

Önce olması lâzım gelen, yani ideal vatandaş görmeye çalışalım.

* * *

Vatandaşın ilk tefsiri, aynı zamanda en esaslı unsuru hürriyettir. Hürriyet ister vicdan, düşünce gibi mânevî, ister ticaret, ev kurmak gibi maddî bir manada alınsın, her halde onun bulunmadığı veya duyulmadığı yerlerde vatandaş bulunamaz. Hürriyet fikri gerek metafizik, gerek siyasî manalarda eski medeniyet için bilinmeyen bir fikirdir: Aristoteles ve Eşatun

nazarında insanî hürriyet diye bir mesele yoktu. Hürriyet fikri Rönesans'ta başlamıştır. Rönesans'ın ideal insanı, hür insandı. Corregio, Benvenuto Cellini gibi büyük artistler aynı zamanda büyük ahlâksızlardı. Bunun içindir ki bu devrin hudutsuz, muayyen olmayan hürriyet prensibi yeni bir cemiyetin esası olamamıştı. Fakat mutlak hürriyet fikri kilisenin, derebeyliğin tahditlerine uğradıktan sonra sınırlı, belirli, sözleşme ile iradeli, bir zincire bağlı olan hürriyet prensibi olmuştur ki bu Rousseau'da içtimaî sözleşme ve Fransız inkılabında tahdit edilmiş insan hürriyeti fikrine ulaşmıştır.

Rönesans'ta hürriyet fikri, Reform'da mezhep ve insan hürriyeti şeklinde başlayan bu hareket, 18. asır başlarına doğru terbiye hürriyeti, 18. asır sonlarında Fransız inkılabında siyasî hürriyet, 19. asırda matbuat hürriyeti, 19. asır sonlarında kadınların hürriyeti (emancipation) şekillerini almıştır. Görülüyor ki Rönesans'ın mübalâğalı hareketi, bir çok cihetlerden tahdit edilmekle beraber, derece derece bütün içtimaî hayata ait görünüşlerde eserini vermekte gecikmiyor.

16. asırdan 20. asra kadar bütün mütefekkirlerin de bu yoldan geçtiklerini ve gördüğümüz seri içerisinde her birinin kendi asrına karşılık olan hürriyet kuvvetlerine ait apologie'yi^[249] yaptığını ilâve edebiliriz. Meselâ mutlak hürriyetin müdafii^[250] Bruno, metafizik hürriyetin müdafii Descartes, sözleşmeli siyasî hürriyetin Rousseau, terbiye hürriyetinin müdafii Montaigne, kadınların hürriyetini müdafaa eden Stuart Mill idi.

Modern demokrasiler, Rousseau'dan başlayan siyasî içtimaî hürriyet fikrine dayanıyor. Uzun bir müddet vatandaşlık, hürriyetle müsavi sayılmıştır. Fakat bu doğru değildir. Hiçbir yerde mutlak hürriyet yoktur. Esasen tabiatı tanıdıkça görülür ki, tabii ve içtimaî kanunlara tâbi bulunmaktadır. Mutlak hürriyet bir isimden, görünüşten ibarettir. O halde, uğrunda bu

kadar mücadele edilen bu fikrin değeri nedir? Hürriyeti kazanabilmek için her şeyden önce insanın, tabii ve içtimâî muayyenliklere göre iç hayatını yaratmış olması, içtimâî yükümlülüğün bu iç hayat tarafından duyulmasından başka bir şey olmayan vazife ve vicdan duygularının gelişmiş olması lâzımdır. İşte bundan dolayıdır ki hürriyet prensibi ancak vazife ve vicdan prensipleri ile aydınlanabilir.

Vazife(*)

Geçen yazıda bahsettiğimiz hürriyet prensibi, demokrasilerin sırf fertçi olan tarafını temsil ediyordu. Bunun reaksiyonu olmak üzere disipline, yükümlülüğe, mecburiyetlere bağlanmaktan başka bir şey olmayan vazife prensibi doğmuştu. Demokrat cemiyetlerde az çok aynı şartların doğurduğu aynı hadise, bu en büyük eserini –ihtimal– feodal kuruluşların büsbütün ortadan kalkmamış olması yüzünden millî hayatın istediği birliğin meydana çıkması için başka milletlerden daha fazla gayret göstermek zorunda olan Almanya’da verdi.

Vazife, içtimaî zorunlulukları benimseyen ferdin ihtiyarlı ve şuurlu olarak boyun eğmesidir. Bunun için o, hürriyet prensibinin zıddı olmak üzere demokrasilerin cemiyetçi tarafını temsil eder. Fakat onun da hareket noktası öteki gibi süjedir^[251]

Vazife fikri, köklerini sübjektivizmden^[252] almıştır. Reform’da da Luther, Cermen âleminin dikkat gözünü vicdanda görülen Tanrı’ya çevirdiği zamandan beri Avrupa tefekkürünün kutbunu ve hareket noktasını, ferdin ruhu teşkil ediyordu. Diğer cihetten kiliseler ile derebeylik mücadelesi ve bu mücadeleden çıkan muvazene, sübjektivizmin gelişmesine sebep oldu.

Vazife prensibini fikir alanında bütün şümülü ile ileri süren Kant’tır. Fakat bu fikir, pratik alanda Kant’tan beri bütün Avrupa medeniyetine yayılarak, hürriyetten sonra modern demokrasi ahlâkının en mühim direklerinden biri haline gelmiştir.

Yüksek ve geniş manasıyla vazife, cemiyetin hedef edindiğimiz gaye–değerlerine karşı vicdanımızda duyduğumuz şuurlu ve ihtiyarlı bir bağlantıdır. Bundan dolayı vazife duygusu yalnız ahlâkî zorunluluk değil, aynı zamanda estetik bir temayüldür. Vazife duygusuna sahip olan insan, onu yalnız

yapmak zorunda olduğu için değil; aynı zamanda sevdiği ve güzel bulduğu için yapacaktır.

Vazife duygusunu bütün inceliğiyle idrak eden insanlar arasında iki tip ayırmak mümkündür:

Birincisi realist vazifeciler, ki bunlar, içinde yaşadıkları cemiyetin mükemmel, tertipli ve kendi cemiyetinin ahlâkına iyi intibak etmiş fertleri yani vatandaşlardır.

İkincisi idealist vazifecilerdir, ki bunlar, içtimâî tekâmülün^[253] çevrilmiş olduğu ve ulaşmak istidadını gösterdiği gaye-değerlerini hedef edinen, yani içinde yaşadıkları cemiyete göre âsi vaziyette kalmış olan insanlardır.

Birincisine âdî manâsıyla “vazifesini yapan insanlar” deriz. Bunları her cemiyet kendi tipine göre tam intibaklı, uygun ve namuslu adam (honnête homme) sayar. Fakat bu insanların cemiyet içinde üstün değerleri yoktur. Halbuki ikinciler cemiyetin hedef edindiği ve herkesin ulaşmak kudretini ve feragatini gösteremediği gaye değerleri kendilerine hedef edinmekle kalmayıp hayatları ve hareketleriyle bu değerler için örnek olabilen insanlardır ki bunlar âdî manasıyla âsi, atılgan, intibaksız sayılmış olsalar bile cemiyetin çevrilmiş olduğu inkişaf istikametine göre medenî cesaret sahibi, cüretli ve kahraman sayılacak insanlardır. Bu insanların feragati artık ulu orta manasıyla “vazife” değildir; fakat demokrat cemiyetlerde başka insanlara örnek ve en değerli sayılan bir feragat içinde yaşadıkları için yüksek manasıyla “vazife” dir.

Vazifenin bu ikinci anlamı, yalnız demokrat cemiyetlere mahsus değildir. Onu eski imparatorluklarda ve feodal cemiyetlerde de görürüz. Onlar bütün cemiyetlerde aynı kahraman değerini saklarlar. Bu yüksek manasıyla anlaşılan vazife adamları cemiyette daima iki cephe karşısında kalmışlardır ve kalacaklardır. Bunlardan birisi bu idealist vazife adamlarını kaideleri yıkıcı, fazla cüretli, hatta suçlu sayan konformist^[254] cephedir.

İkincisi, onları, cemiyetin inkişafını hazırladıkları için önder, fedakâr ve kahraman sayan inkılapçı cepheidir. Her devrede –az veya çok şiddette– bu iki cephe bulunduğu için idealist vazife adamları hakkında verilen hükümler, yazılan yazılar, ister istemez daima iki zümreye ayrılmaya mahkûmdur.

Eski cemiyetlerde konformist cephe ile inkılapçı cephe keskin hatla ayrıldıkları için idealist vazife adamları ilk önce büyük bir hücum ve tenkide uğramışlar; ömürlerinin büyük bir kısmını tazyik altında geçirmeye mecbur olmuşlardır. O zaman vazife adamları cemiyetin kurbanlarıdır (martyr). Eğer cemiyet, inkılabını tamamlar da irtica fikirleri ortadan kalkar, vazife adamları lâıyk oldukları yüksek şeref yerine gelirler; şayet ölmüşlerse hatıraları, inkılapçı nesiller tarafından yükseltilir.

Fakat demokrat cemiyetlerde konformist ve inkılapçı cepheler karşı karşıya gelebilir. O zaman zihniyetlerin ve partilerin çarpıştığı hürriyet içinde yaşayan bu cemiyetlerde idealist vazife adamları hakkında birbirine tamamen zıt hükümler verilir. Bir cephe onları din düşmanı, içtimâî değerleri yıkıcı diye vasıfşandırırken; öteki cephe onlara ideal kurucu, yeni değerler yaratıcı ve kahraman gözü ile bakar.

Demokrat cemiyetlerin en büyük değeri bu zihniyet çarpışmalarına imkân vermesi, birbirine zıt düşüncelerin aynı insanlar üzerinde toplanmasıdır. Voltaire ve Rousseau, inkılapçılar tarafından tebcil edilirken^[255] aynı sırada konformist ruhu temsil eden Louis Veuillot'nun şiddetli hücumlarına uğruyordu. Anatole France'ı bir taraftan demokratlar ve sosyalistler tebcil ederlerken, Action Française'ciler^[256] lânet yağdırıyorlardı. Namık Kemal'e, Cevdet Paşa ve o kafada olanlar –bin bir bahane ile– hücum ettikleri halde “Genç Osmanlılar” ve “Genç Türkler” onu daima alkışlamışlardır. Tevfik Fikret, Akif'in ve taraftarlarının daha bugüne kadar lüzumlu lüzumsuz hücumlarına uğradığı gibi, yine aynı Tevfik Fikret bugün de yarın da

–bazı kusurlarına rağmen– idealist zihniyetin timsali olarak teb-cil edilecektir.

Hâsılı, demokrat cemiyetler yalnız âdî manasıyla vazife adamlarını değil, aynı zamanda cemiyet içinde nadir yetişen kahraman, şehit, velî veya müçtehit diye tanılan yüksek manasıyla vazife adamlarını da inkişaf ettirmeye elverişli sosyal muhiti hazırlamaktadır.

Hürlük ve Mesullük(*)

Zamanımız cemiyetinde, birbirine zıt iki kavram çoğu kere yan yana gelmekte, hatta birlikte kullanılmaktadır ki, bunlar da hürlük ve mesullüktür (sorumluluk). Demokrat cemiyette vatandaş hür olmalıdır; fakat aynı zamanda kanunlar karşısında –istisnasız– mesul (sorumlu) sayılmalıdır. Eğer vatandaşın sınırsız, mutlak hürlüğü varsa onu kendinden başka kim sorguya çekebilir? Eğer cemiyet karşısında sorguya çekilmek onun başlıca vazifesi ise, o halde hürlüğü sözden ibaret değil midir?

İşte bu iki görüş, eskiden olduğu gibi şimdi de, siyâsî ve ahlâkî insanı anlayabilmek için karşılıklı savaşıyor ve her biri, onu kendi mabedinin imanına rakipsiz sokmaya çalışıyor.

Demokrasi ideali, hürlük fikriyle başladı. Hürlüğün mutlak bir prensip olarak alınması anarşizmin aşırı nazariyelerini doğurdu. Max Stirner Tek Adam ve Onun Mülkü adlı kitabında insanları hür ve bağımsız varlıklar gibi anlıyor; cemiyetleri, bu hür varlıklar arasındaki anlaşmaların neticesi sayıyordu. Stirner'e göre insanın bütün değeri iradesinin muhtarlığında^[257] ve kendisini başka tabiat kısımları gibi, kendi dışındaki kuvvetlerin elinde oyuncak olmaya bırakmamasındadır. İnsanlık, eski saltanatların ve dinlerin, hatta daha yakın siyâsî cereyanların hükmü altında kendi ruh hürlüğünü bulamamış, kendi benliğinden uzaklaşmıştır. Ancak zamanımızda hür adam, dışındaki bütün baskıları birer birer ortadan kaldırdıkça, hakiki varlığını, özünü bulmaktadır. Nitekim, Kropotkin de hür adam'ı ararken cemiyetten gelen her şeyi, baskı ve zararlı sayacak kadar ileri gitmiş; eski ve yeni bütün devletleri, insan hürlüğünü bozan cendereler gibi görmüştü.

İnsan cemiyetleri üzerine araştırmalar ilerlediği zaman-dan beri artık bu havadan akıl yürütmeleri eskisi gibi

benimsemeye imkân kalmamıştır. Ekol ve tefsir farkları her ne olursa olsun, herkes biliyor ki cemiyet hali sonradan çıkmış, insanların keyfine bağlı ve yapma bir hal değildir; insanlar, gelişigüzel keyif ve hevesleri ile toplanıp dağılamazlar; bağlandıkları ve boyun eğdikleri kaideler, aralarında uydurdıkları şeyler değildir.

Fakat ne de olsa, liberal görüşler kendilerine daha temelli bir prensip buluncaya kadar anarşizmin bu şüpheli fikirlerine sığınmaktan kendilerini alamıyorlar; bugün bile demokrasi ve hürlükten bahsedenler arasında Kropotkin'i önder gibi görenler veya hürlük içgüdüsünden "hatta bütün canlılara yayılan bir hürlük temayülünden"iii bahsedenler görülüyor.

Stirner zamanında başlayan bu cereyan, Hegel felsefesine karşı şiddetli tepkiden başka bir şey değildi. Stirner'in kitabı ana fikrine ve terimlerine kadar Hegelcilik'le dolu olduğu halde, bu felsefenin müfrit devletçiliğinden kurtulmak için yapılmış bir hamle, hatta bir nevi çırpınma olduğu görülüyor. Vakıa Hegel'in bütün terimlerini tersine çeviriniz, biz'den ben'e doğru gidecek, objektif ruh'tan insana çıkacak yerde ilk ve son hakikat olarak ben'de kalırsınız. Okyanustan damlaya geçecek yerde, damlayı kendi başına bir âlem diye alırsınız. Stirner'i ve bütün müfrit hürriyetçilerin tezlerini elde edersiniz. Halbuki bir ruh veya mânevi değerler felsefesi içinde kaldıkça, buna imkân yoktur; ben, biz, siz ve damlalar okyanussuz anlaşılamaz.

Demokrat cemiyette liberaller, vatandaşın mesullüğünü hürlüğünden ve yalnız hürlüğünden çıkarmaya çalışırken, cemiyetçiler de hürlüğünü mesullüğünden çıkarmak istiyorlar; hatta onlara göre eğer vatandaş hürse, yani bazı hakları varsa bu, yalnızca devlet karşısında vazifeleri ve sorumlulukları olmasının neticesidir. Hegel'de başlayan bu görüş Durkheim sosyolojisinin elinde daha müspet ve ilmî bir şekle büründü. Nitekim bizde müfrit cemiyetçiler bu esasa dayanarak hürlüğü mesullüğe, hakkı vazifeye irca edebileceklerini zannettileri.

Bu görüş fikhın hak anlayışına ve İslam'ın hürlük fikrine uygun olduğu için çabuk benimsenmişti. Vakıa, İslamlıkta insanın Tanrı kanunu karşısındaki durumu her şeyden önce bir kulluk durumudur. Sorguya çekilmeyen ve mutlak hür olan yalnız Tanrı'dır. O, dilediğini yapar, dilediğini yoldan çıkarır ve dilediğini doğru yola götürür. Buna karşı kullar ise mutlak bir boyun eğme ve sorumluluk halindedirler. Kulların dileği Tanrı'nın elindedir.

Fakat bu görüşteki akıl almaz taraf, daha ilk bakışta göze çarpıyor: Eğer Tanrı bütün fiillerin yaratıcısı ise, sorguya çekilmemizin manası nedir? Eğer bende hiçbir seçme gücü yoksa, iyiliğim gibi kötülüğüm de ondan geliyorsa, kötü işlerim için cezaya çarptırılmanın hikmeti kalır mı? İşte bu nokta “mutezile”den ^[258] “mutasavvışar”a kadar türlü türlü tefsirlere kapı açtı; bununla beraber onlardan hiç biri, insan hürlüğüne kaldırıldığı bir sistemde mesullüğün gerçek manasını aydınlatamadılar.

Aynı buhran, müfrit cemiyetçi görüşte de devam etmektedir. İnsanların basit alıcı aletlere, ışıkların içinde aksettici aynalara benzetildiği bir cemiyet görüşünde –ister fert, ister kişi (şahsiyet) denilsin– eğer iyi ve kötü hareketler cemiyetin eserinden ibaretse, onların suçlu sayılması veya alkışlanması aldatıcı bir gölgeden başka ne olabilir ve böyle bir yerde sorumluluğun manası kalır mı?

Öyleyse, insanı aynı zamanda hem hür, hem mesul (sorumlu) saymaktan, mesullüğünü hürlüğünden ve hürliğini mesullüğünden çıkartmaktan başka çare yoktur ki, bu da bir nevi kısır döngüden (cercle vicieux) ibaret olacaktır.

İnsan hür ve mesuldür ve bu vasıfşarından dolayı ona bir kişi (şahıs) deriz; onu başka canlılardan veya kişi olmayan insanlardan ayırırız. Fakat artık bu anlayışta kişi, içtimaî kuvvetleri aksettiren bir ayna değildir; kendi başına faal ve yaratıcı bir kuvvettir. Onun eşyadan farklı olan işleyişi, değerler âlemi

dediğimiz cemiyet içerisinde, kendi kendini kontrol ve yargılamaktan başka bir şey olmayan vicdan'ı meydana getirir. Bütün insanların vicdanlı, yani kendi nefsinin yargılayıcı olmasını beklediğimiz modern cemiyette her hakka karşı bir vazifeden, her hürlüğe karşı bir mesullükten bahsetmeye imkânımız olur. Yoksa, hiçbir yerde hürlükler ve mesullükler karşı karşıya geçmiş, birbirlerini sınırlamış ve kabul etmiş iki cephe değildir; ve eğer insan kendini yargılamaktan ibaret olan bu kudretini kazanmış değilse, orada bahsedilmiş haklar, veya alınmış hürlüklerden bahsedilemez.

Vicdanlı, yani aynı zamanda hem hür, hem mesul olan kişilikler nasıl meydana çıkıyor? Her zaman, her yerde var mıdır? Önce çocukların, delilerin bu kişilikten mahrum olduklarını ve bundan dolayı da hür ve mesul sayılmadıklarını işaret edelim. Nitekim sarhoş veya hasta olduğumuz zaman da iğreti olarak kişiliğimizi (ve mesullüğümüzü) kaybederiz. Şuursuz kitle hareketleri içinde sürüklendiğimiz ve sonradan pişman olacağımız birçok şeyi, adeta, irademiz dışında yaptığımız olur. Bütün bu gibi hallerde kişiliğimiz az çok zayışmıştır. Bizi, bu yaptıklarımızdan dolayı sorguya çektikleri zaman, çoğu kere onları “kendimizde olmayarak” âdeta itilmiş gibi yaptığımızı söyleriz. Kişiliğimizin üstünden bir dalga gibi geçen bu kitle ruhu bizi başarıya götürecektse, onunla övünürüz ve adına coşkunluk deriz; başarısızlığa götürdüğü ve dağıldığı zaman, iradesizliğimizden dolayı utanırız ve kendimizi sorgudan kurtarmak için bunu elimizde olmadan yaptığımızı söyleriz. Hatta böyle durumlarda olanları sorgudan kurtarmak için “çocukluk etti” demek, yani kişiliklerini henüz kazanmamış olduklarını söylemek biricik özrümüzdür.

Bu haller de gösterir ki, biz kişiliğimize şimdiki cemiyetlerde bile her zaman sahip değiliz. Hele eski medeniyetlere doğru gittikçe onun kazanılması imkânları büsbütün azalır. İptidaî denilen kavimler arasında mesullük duygusu yok gibidir

yahut o kadar yaygın ve belirsizdir ki, herhangi bir işten dolayı kimin mesul sayılacağı bilinemez; sandaldan düşen bir adam için dere kenarından geçenler yahut sandaldaki bir kedi veya sepet mesul sayılabilir. Kökleri hangi sebepten ileri gelirse gelsin, böyle bir durumda kişilikten, hür ve mesul insandan bahsedilebilir mi?

Daha ileri cemiyetlerde aşiret reisleri ve hâkimler cemiyetin otoritesini ellerine almışlardır. Orada hak ve vazife sistemi adeta cemiyetle bunlar arasında bölünmüş gibidir. Bütün haklar, imtiyazlar bazı ailelerin elinde toplanmış, bütün vazifeler ve sorumluluklar halkın üzerine yüklenmiştir denilebilir. Fakat hakikatte bu reislerin dinî-siyasî kanunlar karşısında mesullükleri daha büyüktür. Derebeylikte asalet derecesi yükseldikçe imtiyazlar kadar vazifeler ve mesullükler de artardı. Derebeylerin andlaşması (la foi jurée), onlara halkın bağlı olmadığı kadar büyük mesullükler verirdi ve şüphesiz bu mesullükler onların hürlikleriyle birlikte geliyordu.

Kişilik terbiyesi ve onun gelişmesi ya hususî tarihî şartların eseridir, kendiliğinden olur yahut bu şartların bulunmadığı ve yetmez olduğu yerlerde insan şuur ve iradesinin işe karışmasını gerektirir. Birinci durum içinde bulunmadığımız için, biz ancak ikincisini tatbik ve tecrübe edebiliriz. Böyle bir tecrübe ise belediyeleri teşkilâtlandırmak, vakıfı kuvvetlendirmek, meslek birliklerini arttırmak, insanlara kendi başlarına iş yapmak ve iradesini kullanmak alışkanlık ve zevklerini verecek bütün yolları hazırlamakla mümkündür.

Bu uzun ve zahmetli yolda başarılar elde edinceye kadar demokrasi içinde uğradığımız ve uğrayabileceğimiz güçlüklerle şaşmamalıdır. Tabiat insanı yetiştirir, fakat insan bilgisi tabii şartları öğrenerek ve hazırlayarak kendi kendisini yetiştirebilir.

Fakat şimdiki halde, demokrasinin Don Quichotte'larından sakınmalıdır; kelimelerle her şeyin olup biteceğini zannetmemelidir. "Biz hürriyet istiyoruz" derken

mesuliyetten kaçanlara, hürlüğü hudutsuz bir kudret, metafizik bir imkânlar sahası sananlara karşı, hürlük ve mesullüğün, bu iki zıt ve tamamlayıcı vasfın, ancak kişilikte birleştiğini ve kişilik terbiyesini kazanmadan, kelime halindeki idealler ve ideolojilerin suya yazılmış nakışlardan ibaret olduğunu söylemelidir.

Demokraside ideal her türlü zümre veya fert tahakkümünün kaldırılması ve sınıfsızlık olduğu için, hürlük ve mesullük de ideal olarak bütün millete yaygın ve bütün vatandaşlar tarafından aynı kuvvette benimsenen duygular olacaktır.

Hürriyete Giden Yollar^(*)

Hürriyet, tabiat ve cemiyet kanunlarına zıt olmamak üzere, insanın vicdanından gelen bir sevkle ve severek hareket etmesidir. Bu tariftten anlaşılır ki önce tabiatın zıddına gitmek, hastalık ve ölüm şeklinde insanın hürriyetini kırdığı gibi, cemiyete zıt hareket etmek de, ceza şeklinde hürriyeti sınırlar. Yani hürriyet ancak tabii ve içtimaî düzen içindedir ve ona uymakla mümkündür.

İkincisi, hürriyet, insanın tabiat ve cemiyete uygun olan her fiili değildir. Çünkü bu fiil korkudan, ümitten veya gururdan gelebilir. Bu takdirde dış tesirlere bağlıdır ve tesir ile olan harekette asla hürriyet yoktur.

Üçüncüsü, hürriyet, içimizden gelen bir sevk eseridir. Fakat bu sevk, bir sevkî tabii ve içgüdü olmayıp şuur ile birlikte olmalıdır. Hareketimizin bilinerek ve sevilerek yapılmış olması lâzımdır. Böyle bir fiil, yalnız tasarıdan ibaret olan zihnî, yalnız harekî olan iradenin mahsulü olmayıp ancak hem tasavvurî, hem harekî hem teessürî^[259] bir terkip olan ihtirasın ve aşkın eseridir.

* * *

Hürriyet insanlığın en son ve en büyük ülküsüdür. Bütün demokrasi cereyanlarının ve bütün millî hareketlerin esası odur. O bir gayedir ki yerine başka hiçbir ülkü konulamaz; bir son hedeftir ki kişilikler ancak orada vücut bulur ve hakiki eşitlik ancak ondan sonra teşekkül eder. Devrimler, ona ulaşmak için sarf edilen büyük cehitlerdir^[260] ; felsefeler ve terbiye sistemleri, insanları ona hazırlamak, ona yetiştirmek için yapılan fikir hamleleridir.

Hürriyet, yere inmiş ahrettir. Varılacak son menzile ulaşılacak en büyük hedeftir. Bu sebepten devrin en mühim meselesi, ona vâsıl olmak için tutulan yol, bizi hürriyete ulaştıracak usul meselesidir. O kadar ki, artık dava, hürriyete inanmakta ve onu gaye tanımakta değil, bizi ona götüren en doğru, en güzel yolu seçmektedir. Nasıl ki, dinî devrin ülküsü ahret idi ve bütün mesele yalnız ona inanmakta değil, fakat bizi ona sevkeden en doğru yolu bulmakta idi. İşte bizi bu hür kişiler cemiyetine, bu hakiki hürriyete sevk için şimdiye kadar üç yol gösterilmiştir.

* * *

Birinci yol: Demagojinin yoludur; varılacak son menzile bir günde vâsıl olmak, hürriyeti kitlenin ayağına getirmek, bin meşakkatle elde edilecek meyveyi halkın kucağına atmak yoludur. Bu, acemi bir çocuğun eline tehlikeli bir silah vermektir. Ata yeni binmiş insanı, uçurumların kenarında başıboş bırakmaktır. Hürriyet, vesika ekmeği değildir ki halka dağıtmakla elde edilebilsin. O ancak içeriden duyulacak ve ceht ede^[261] ede elde edilecek bir insanlık anıtı, terbiye meyvesidir. ‘Hür olunuz!’ demekle kimse hürriyetini duymayacak; ve size müsavât verdik demekle kimse hakiki müsavata doğru bir adım bile atmayacaktır. Demagoji, en uzak ülküyü bir an içinde dizimizin dibine getirmekle bütün ceht arzularını ve terbiye dileklerini öldürecek tir. Madem ki ona sahibiz, artık kime ulaşmak için ceht edelim? Demagoji, bir ahlâk terbiyesi yapmadan eski cemiyetin bozuk unsurlarına hürriyeti bol keseden bahşettiği için hilenin, fesadın ve servetin tahakkümüne kapı açmış; farkına varmadan (veya vararak) kendi eliyle insanî hürliğe ulaşanları ihmal etmek akıbetine düşmüştür.

* * *

“Ne istiyordunuz; hürriyet mi? Alın size hürriyet” demekle kimsenin ruhuna hürriyet üşeyebilir misiniz? Kimsenin içine ihtiras koyar ve aşk ateşleyebilir misiniz? Yalnız korktuğu için, ümit ettiği için iyi olanlar; alkış ve takdir beklediği için fazilet yapanlar üzerlerinden baskı kalkıp ümit ettikleri çıkmayınca, bekledikleri alkışı bulmayınca artık neden fazilet yapsın ve iyi olsunlar? Hürriyet, asla bir kelime değildir; kuru bir söz ve bir duvar ilânı değildir. Gazete sütunlarında, sokak başlarında onun namına çığırtkanlık etmekle, hürriyet elde edilemez. Bu yoldan yalnız nizamsızlığa, hercümerce ve anarşiye varılabilir. Noksanı mükemmel farz etmek, hatayı hakikat yerine almak, bir çocuk aklında olanı rüştünü ikmal edenle bir tutmak, akıbet delâlet içinde kalmaktır. Hürriyete ulaşmak için başvurduğumuz ilk yol, işte bu hatalara düşmüştür.

İkinci yol: Sosyalizmin yoludur. Madem ki hürriyete ulaşmak için insanın kemâle gelmesi ve cemiyetin rüştünü ikmal etmesi gerekir; madem ki aşk ahlâkına erişmek için, korku ahlâkında ve ümit ahlâkında olanın terbiye edilmesi gerekir... O halde cemiyeti hakiki hürriyete sevk edinceye kadar inzibat altında bulundurmalı, noksan olanları reşit olanlarla yetiştirmelidir.

Reşit olanlar kimlerdir? Kim kimi terbiye edecek? Onlar derler ki: Yarının cemiyeti yalnız faaliyet üzerine kurulmuştur. İstikbalin cemiyetinde mihver yalnız “iş” olacaktır. İşçiler, gelecekte en çok kurtulan, geçmişin zincirlerini kıran insanlardır. Öyle ise rüştünü ikmal edenler, teşkilât yapanlar ve hakiki kuvvet olanlar yalnız işçilerdir. Bu sebepten sosyalizme göre cemiyeti demokrasiye ve hakiki hürriyete götüren yol, işçilerin kurduğu inzibat ve terbiye yoludur. Bizi istikbalin devletsiz ve baskısız cemiyetine götürecektir, yalnız bu işçi devleti ve onun baskısı altında kitleye verilen terbiye olacaktır. Çünkü kemâle gelmesini yalnız halktan olanlar isteyecektir. Fakat acaba işçi

hakikatte rüşünü ikmal etmiş midir? Kitleyi yükseltmeye, medeniyet silindirini çevirmeye elverişli midir?

* * *

Elbette bundan şüphe etmeye hakkımız var! İşçiler cemiyetin kahrını çeken ve zaruret içinde yaşayanlar değil midir? Pashı demirlerin içinde fikrini işletmeye fırsat bulamayanlar, yoksulluk azabını çekip zengine kin besleyenler ve kâşanelere yumruk sıkımlar değil midir? İşçiler, asla affetmeyenler; içlerinde meraret^[262] ve sitem taşıyanlar; bu sebepten rahat yaşamak ve hüküm sürmek için fırsat bekleyenler değil midir? O halde nasıl olur da fikri yükselmemiş, hisleri derinleşmemiş olanlar; aşk ahlâkına asla çıkamayanlar, sınıf kinine ve zümre taassubuna esir olanlar halkı terbiye eder; hürriyete ulaşmak için cemiyetin inzibatını ele alır? Bir amele nazarında Rembrandt'ın ve Beethoven'ın ne lüzumu var? Bir felsefe tartışmasının, kelime oyunundan fazla ne kıymeti vardır? Louvre Müzesi'nin duvarlarını dolduran bütün eserlerin ona göre, bir demirci çekicinden çıkan seda kadar tadı var mıdır? Derler ki, işçilerin içinde fikir adamları da olacaktır. Fakat bunlar işçi taassubuna hizmet etmeden; fikir hürriyetinin ve sanat inceliğinin, münakaşa zevkinin yıkılması için çalışmadan ne işe yararlardı? Öyle ise sosyalizm, hürriyete ulaşmak için kitleyi terbiye etmek esasına sadık kalamayacaktır.

* * *

Üçüncü yol: Faşizmin yoludur. Madem ki bütün mesele, kitleye şuur vermekte; cemiyeti, hürriyete lâıyk olacak hale getirmek için fikir bakımından yükseltmektedir, o halde cemiyette fikri yükselmiş olanlara başvurmak, hükümeti onlara bırakmak, yarının hakiki hürriyetine ulaşmak için fikrin inzibat ve baskısını

kabul etmek gerektir. Bugünün cemiyetinde bütün buhran, irade ile düşüncenin ayrı ellerde bulunmasından geliyor. Yumruğu kuvvetli olanın fikri zayıftır; fikri olandaysa iktidar yoktur. Yüksek ve güzel şeyler isteyen, onları tatbika güçsüzdür. Dilediğini yapmaya kudreti olan, büyük ve güzel şeyler istemek gücünde değildir. Cemiyetin saadeti, insanların hürriyeti, adaletin hür kişiler elinde kurulması için ortaya atılan bütün fikirler dilek ve hayal olmaya mahkûmdur. Kitleleri istediği yere sürüklemeye, güçlü olan büyük irade adamlarına gelince, bunlara göre her şey kendi hâkimiyetleri içindir; insanî fikirler, bir safdil rüyasından ibarettir. Bu sebepten, faşizme göre bütün dava, kafa ile yumruğu birleştirmekte ve fikir adamlarına teşkilât vererek cemiyeti bu teşkilâtın disipliniyle idare etmektedir. Yarının hakiki hürriyetine ulaşacak terbiye ancak düşünür sınıfın terbiyesidir.

Faşizm bu davasında haklı mıdır? Aydın sınıfın teşkilâtı, hakikaten cemiyeti ıslah edecek mi? Fikrin tahakkümü, adaleti temin edecek mi? Bizi hürriyete doğru sevkeyleyecek midir? Eğer düşünür sınıf aynı zamanda ahlâkça olgun olan sınıf ise, evet! Fakat düşünür sınıf, benciliğini tatmin için fırsat bulamamış, gurur ve kibrine esir olmuş, hiçbir şeye inanmamış bir sınıf ise, o zaman hayır!

Bu suale cevap vermek gayet kolaydır. Çünkü düşünür sınıf, hiçbir ahlâk tasfiyesinden geçmemiştir. Birçokları için ilim, bir bezirgânlık^[263] vasıtası ve bir ihtikâr^[264] silahıdır. Onları teşkilâta bağlamak ve baskı altında iyileştirmekse asla doğru değildir. Ruhunda hürriyet olmayan ve sevgi ahlâkına vasil olmamış olan insanlar nasıl olur da cemiyeti terbiye eder, onlara yol göstermeye kalkar? Denecek ki, hakiki düşünür zaten ahlâkı mükemmel olan insandır. Fakat ilim vesikasını başlarında ve sokakların üzerinde taşıyan ne kadar kimse vardır ki ruhları kemâle gelmemiştir ve aşk ahlâkından daha pek çok uzaktadırlar. Kitlenin terbiye ve idaresini düşünür sınıfın eline vermeyi

kabul ettiğimiz zaman, bunlardan ne hakla o selâhiyeti almaya teşebbüs edersiniz?

Öyle ise, yarının hakiki hürriyetine ve gerçek demokrasiye ulaşmak için, faşizm idaresi yani fikir tahakkümü de bize asla uygun değildir.

Gördünüz ki bizi hürriyete götürmek isteyen üç yol da hatalarla doludur. Biri anarşiye meydan vererek, ikincisi cehaletin tahakkümüne düşerek, üçüncüsü de imansız ve ahlâksız ilmin zararlarına kapı açarak gayeden uzaklaşmışlardır. Hürriyete bu yollardan gitmeye, halkı bu usullerle terbiye edip gelecek cemiyete hazırlamaya imkân yoktur. Fransız İnkılabı, Rus İnkılabı ve hâlâ cereyan etmekte olan birçok Avrupa hareketleri bu imkânsızlığı her gün daha çok meydana çıkarmaktadır.

Öyle ise hürriyete ulaşmak için kitleyi inzibat altında terbiye etmek lâzımdır. Kitleyi terbiye etmek için de cemiyetin içinde rûştünü ikmal eden bir sınıf vücuda getirmek lâzımdır. Yarının hür cemiyetine varmak için halka ahlâk ve şuur vermek, ahlâk ve şuur vermek için de düşünür sınıfa teşkilât ve irade bahşetmek; fakat onları teşkilât ve tesanüde^[265] bağlamak için her şeyden önce insanları ahlâkî mertebelere ayırmak ve her mertebede bir ahlâk tesanüdü kurmak lâzımdır. Bundan anlaşılır ki en başta ahlâkî meratib^[266] cemiyeti gelecektir; o takdirde düşünürler artık bencil veya alet olmayacak, fakat ilmi ahlâka dayandıran meslek tesanüdüne girebilecektir. Ondan sonra ve ancak bu suretle kitleye şuur ve terbiye kazandırılır.

Hülâsa her türlü ideolojiden vazgeçmek; cemiyeti eşya gibi görerek ona şekil vermeye kalkmamak; fakat daima canlı ve şuurlu kişilerden hareket etmek lâzımdır. Bir ideoloji meselesi yoktur; çünkü her ideoloji diğerini reddedebilir. Fakat hareket noktamız insandır ve her şeyden önce bir ahlâk meselesi vardır.

Demokratik Cemiyetlerde İleri ve Geri(*)

Demokrasi, zamanımız cemiyetlerinin kaçınılmaz siyasî şeklidir. Bu harpten evvel doğan bazı fikir cereyanları, demokrasiyi, işâs etmiş ve tarihe karışmaya mahkûm olan bir siyasî hareket gibi göstermeye çalıştılar. Hatta bu yüzden, uzun müddet demokrasilerle yeni rejimler arasındaki tezatlardan bahsedildi. Fakat harpten sonra görüldü ki, demokrasi ile uzlaşamaz zannedilen birçok hareket de kendilerine demokrat adını vermektedir; ancak bütün mesele, bu kelimeye verilen manadan ve onun tefsirinden ileri gelmektedir.

Demokratik cemiyet şekli monarşik ve aristokratik cemiyet şekilleriyle mücadele neticesinde meydana çıkmıştır ve onların zıddıdır. Fransız ihtilâlini takip eden bütün siyasî hareketler birçok memlekette safha safha bu yeni cemiyet şeklini gerçekleştirmişlerdir. Bugünkü halde en geniş kadrolarıyla henüz demokratik şekli aşmış olan veya aşmak isteyen bir şekilden bahsedilemez.

Modern manası ile demokrasi nedir?

Çünkü, modern manasıyla demokrasi, cemiyetin kendi kendini idare etmesi ve bunun için de hürlük ve müsavilik prensiplerinin kabul edilmesi demektir. Bu esaslardan ayrılan modern bir içtimaî ideal tasavvur edilemez, yeter ki açıktan açığa monarşi ve aristokrasi gibi eski cemiyet şekillerine dönmek istensin. Zamanımızda demokrasinin tatbiki meselesinde çıkan fikir ayrılıkları, hürlük ve müsaviliğin, aynı zamanda gerçekleştirilmesi mümkün olup olmadığı noktasından doğmaktadır. Acaba cemiyetin gerçekten hür ve müsâvî vatandaşlardan mürekkep olması mümkün müdür? Başka deyişle, kanunun verdiği müsavilik (yani hukukî müsavilik) hakiki halini almadıkça o arada tam manasıyla hürlük temin edilebilir mi? Ekonomik müsavatsızlıklar^[267], vatandaşlardan bir kısmının ötekileri

üzerinde fiilen baskı yapmalarına sebep olmaz mı? Kanun hükmen her ne kadar her türlü imtiyazı, baskıyı, sınıf tahakkümünü kaldırıyor ise de, bu ekonomik müsavatsızlık yüzünden kaçınılmaz bir şekilde, bazı fiilî tahakkümler meydana çıkmayacak mıdır? Mesela, binlerce hektar toprağı olan zengin bir köylü, topraktan mahrum olan köylüleri yarıcılık ve ortaklık şeklinde çalıştırarak, kendisine adeta yarı köle gibi bağlamayacak mıdır? Yahut, büyük endüstri teşebbüslerini bir elde birleştiren kudretli bir sermayedar, gündelikler üzerine tazyik ederek, onların miktarını işçilerin arzu ve ihtiyacına zıt ve sırf kendi kârına göre tespit etmeyecek midir? Eğer bu böyle ise, demokrasilerin aynı zamanda gerçekleştirmeyi vaat ettiği hürlük ve müsavilik idealleri yan yana nasıl getirilebilir? Böyle bir durumda eğer hürlük gerçekleşirse müsavilikten, müsavilik gerçekleşirse hürlükten vazgeçmek lâzım gelmeyecek midir?

İşte, son zamanlarda demokrasiden şüphe ile bahsetmeye başlayanların üzerinde durdukları esash nokta burası idi. Onlar, ya demokraside hürlüğü birinci derecede önemli gördükleri için tabii müsavatsızlığı müdafaaya kalkıyorlar, ekonomik müsavâtı aramaktan vazgeçiyorlar; yahut da müsaviliği [268] birinci derecede önemli gördükleri için müsaviliğe ulaşabilmek maksadıyla hürlüğü fedaya razı oluyorlardı. Fakat modern cemiyette bu iki idealden birinin tam olarak feda edilmesine imkân yoktur ve geri cemiyet şekillerine dönülmedikçe, ondan bahsedilemez. Hürlüğün mutlak olarak terk edildiğini söylemek vatandaşların bir azınlık veya bir zümre tarafından idare edileceğini, kendi kendini idare etmeyeceğini söylemek demektir ki, bu bir nevi asrî oligarşiden başka bir şey değildir. Müsavilikten de mutlak vazgeçmek, günün birinde, kuvvetlilerin idareyi tamamen ele alacağını, yani antidemokratik, yine oligarşik bir idarenin kurulacağını itiraf etmek demektir. Böyle düşünenler olabilir; fakat onların kendilerini “demokrasi” maskesi altında gizlemelerine mahal yoktur. Prensiplerini şu veya bu istikamette sonuna

kadar götürünce antidemokratik bir şekle ulaşması zarurî olduğu meydandadır.

Demokrasilerde içtimaî mesele idrakine göre, ileri ve geriler

Antik demokrasiler siyasî müsaviliği temin ettikten sonra, ekonomik müsaviliği düşünmemiş ve halletmemişti. Bu yüzden içtimaî buhranlara sebep oldu; tiranlıkları doğurdu ve antik medeniyetin yıkılışı bundan ileri geldi. Modern demokrasiler de siyasî müsaviliği temin ettikten sonra ikinci nokta üzerinde durmazlar ve düşünmezlerse, onları aynı akıbet bekleyecektir. Fazla olarak modern demokrasilerde toprak ve sermaye birikmesi eskisiyle kıyas edilemeyecek derecede büyümüş, yani mesele daha büyük bir önem kazanmıştır. Milletlerarası pazar birleştikçe, sermayedarların müşteriye kabul ettirdiği fiyat ve işçiye kabul ettirdiği gündelik de sabitleşmeye doğru gittiği için, bunun karşısında işçinin ihtiyaçları da daha esaslı bir mesele halini almıştır. Bundan anlaşılır ki, modern demokrasilerde “içtimaî mesele”ye birinci derecede önem vermek, toprak ve işçi meselesini halletmek bir zaruret haline gelmiştir. Bu meseleye karşı çare bulmaya, onu vatandaşların çoğunluğu lehine halle ^[269] çalışan içtimaî görüşlere, siyasî partilere ileri, bu meseleyi hiçe sayan, vatandaşların çoğunluğunun faydasını azınlıklar hesabına feda eden içtimaî görüşlere, siyasî partilere, adları her ne olursa olsun, geri demek lâzım gelir.

Demokratik bir cemiyette hürlük ve müsavilik ideallerini aynı zamanda gerçekleştirebilmek için, o cemiyetin temsili bir tarzda parlamento ile idare edilmesi, yani siyasi partilere dayanması icap eder. Bunun için de mevcut siyasî partiler içtimaî mesele karşısındaki görüşlerini çok açık olarak ifade etmiş olmalıdırlar: Burada “çok açık”tan maksat, bir partinin kendi içtimaî doktrinini sarih olarak ifade etmesi ve yukarıda işaret ettiğimiz gibi, demokrasiyi gerçekleştirmek için hangi yollardan

gitmek istediğini söylemesidir. Aristokratik bir cemiyette içtimâî görüşler sınışarın devam etmesi gayesine göre kurulduğu ve farklar bunun tatbikinde ayrılıklardan doğduğu gibi, demokratik bir cemiyette de içtimâî görüşler, hürlük ve müsavilik gayelerine göre kurulduğu için farkları ancak bunları gerçekleştirmek için ileri sürülen çarelerden ibaret olabilir. Meselâ, demokratik bir cemiyette feodal rejime dönüşü tavsiye eden veya bir nevi oligarşik idareyi kurmak isteyen bir görüşün yeri olmaz ve olmamalıdır.

Umumî olarak, parlamentolu bir cemiyette içtimâî mesele karşısında süratli, ağır veya mutedil bir ritmi tavsiye edenler bulunabilir. Bunlar birbirlerine izafi olarak hür, muhafazakâr, radikal adları verebilirler; fakat sağ ve sol tabirlerini suiistimal ederek birbirlerini ağır ithamlar altında bulundurmaları ve demokrasinin gelişmesini temin edecek olan bir teşebbüsü bir nevi dahilî harp^[270] haline getirmeleri doğru değildir.

Vakıa buna karşı denebilir ki, “Böyle bir mücadele fiilen vardır; biz ne kadar kaçınırsak kaçınalım, içtimâî doktrinler ayrı içtimâî cereyanların, ayrı menfaatlerin mümessilidir.” Fakat bunun böyle olması, bir devrin medeniyetinde bazı esaslı idealler etrafında birleşmeye mani değildir. Zaten bu mümkün olmasaydı, az çok devamlı hiçbir içtimâî şeklin olmaması lâzım gelirdi. Zamanımızda bu içtimâî ideal demokrasidir ve onu her millet kendi tarihî ve coğrafi şartlarına göre gerçekleştirmeye çalışır. İçtimâî görüşler onun etrafında teşekkül eder, partiler o maksatla kurulur ve bir görüş, geri cemiyet şekillerine dönmeyi tavsiye etmedikçe başkalarını ağır ithamlar altında bulundurmaz. Yeter ki açık bir doktrini müdafaa etsin.

Aktarma demokrasi veya program olamaz!

Bu söylediklerimizden anlaşılır ki, her millette içtimâî görüşler, o milletin hususi şartlarına göre hususi şekiller

alacaktır. Bunun için, bazı esaslı problemler dışında bütün milletler için aynı içtimaî görüşlerden bahsedilemez. Bir millettten ötekine bir içtimaî doktrin veya parti programı aynen aktarılamaz. Birinde ileri demokratik olan bazı düşünceler bir başkasında ağır ritimli hatta geri olabilir. Hâsılı, mücerret^[271] sözler, mücerret vaatler, içtimaî görüşler ve siyasî partilerde tamamen zararlıdır. Bu tarzda hareket edilecek olursa, ya bulanık düşünceler yüzünden içtimaî görüş hedefini kaybeder yahut kelime benzeyişleri ile insanları şaşırtarak yanlış yollara götürür. Şu halde içtimaî görüşlerin kuruluşunda her şeyden önce hususi ve millî şartları göz önüne almalıdır.

Mesela, bazı Garp milletlerinde iktisadî bakımdan partiler: a) hür mübadeleci^[272], b) müdahaleci, c) himayeci gibi nevilere ayrılır. Hususi bazı şartlar bir memlekette hür mübadeleci partileri 'müfrit demokrat' ileri mevkiine koyabilir; çünkü o memlekette büyük endüstri milletin elinde tam bir gelişme halindedir. Hatta etrafa yayılacak bir dereceye gelmiştir. Bu şartlar altında himayeci ve müdahaleci hareketler içtimaî gelişmeyi durdurabilir. Fakat öyle memleketler de vardır ki, orada millet büyük endüstriyi kurmamıştır. Kapitalist cemiyetlerin iktisadî nüfuzu yüzünden bunu hiçbir zaman kendi kendine kuramaz. Orada çiftçiyi, esnafı, tüccarı desteklemek, endüstri teşebbüsüne girmek, ekonomik kalkınmayı tanzim etmek devlet için zaruret olur; bu şartlar altında bulunan bir memleketin yabancı tesirlere karşı iktisadî rüştü kazanmak için yaptığı mücadele ileri demokratik bir hareket olur; ve böyle bir memlekette eğer gümrüklerin tamamen açılması, endüstri işlerinin serbest bırakılması, milletin iktisadî rüştünü tehlikeye düşürecek ve yabancı sermayeye kapıları açacaksa, orada serbest mübadeleci bir görüş geri bir hareketten başka bir şey değildir.

Bu misali genişleterek içtimaî görüşlerin başka cephelerine tatbik edebiliriz: a) meslekî temsil, b) sınıf temsili, c) nisbî

temsil bakımından meydana gelen siyasî partiler de her milletin hususi şartlarına göre ayrı ayrı manzaralar alırlar. Fakat, milletlerin hususi şartlarını bahane ederek, içtimâî görüşler hiçbir zaman modern demokrasinin ana meseleleri karşısında alâkasız kalamaz; veya onları cevapsız bırakarak menfî vaziyet almalarını mâzur gösteremez. Bu ana meseleler de, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, toprak meselesi, işçi meselesi, meslek dayanışması meselesidir. Demokratik bir cemiyette bir içtimâî görüşün bu meseleleri cevapsız bırakması, ikinci plana atması mümkün değildir. Böyle bir hareket aczden değilse, her halde niyetlerin iyi olmayışından ileri gelebilir. Bu meseleleri görmemek veya prensip bakımından terk etmek arasında her halde esaslî fark vardır. Birincisi, tamir edilebilen bir eksiklik; ikincisi, esaslı bir içtimâî hatadır. Böyle bir hata ise, açıktan açığa demokratik ideal olan müsavilik fikrinden ayrılmadıkça, hiçbir zaman işlenemez.

İçtimâî mesele temeli üzerinde

Bu da gösterir ki, içtimâî görüşler ve siyasî partilerin birbirlerine karşı yapabilecekleri şey, ağır ithamlar ve “tekfir”ler^[273] değil; fakat içtimâî doktrin bakımından ifadelerinde sarahat^[274] ve vuzuhtur^[275]. Tekrar edelim ki, bu sarahat de asla aktarma programlarla temin edilemez. Her memleket kendi şartlarını göz önüne alarak içtimâî meseleyi hal^[276] yolunda o zamana kadar atılmış olan adımlara nazaran vaziyetini tayin etmektedir. Onlara, demokratik nizamı göre, ileri, mutedil, terakkici veya geri denebilmesi ancak bu suretle mümkün olur.

Parlamentarizm’de siyasî görüşlerin rolü, içtimâî sınışarı ve meslek zümrelerini mecliste temsil ederek aralarında muvazene^[277] bulmasıdır. Eğer içtimâî hareket içtimâî meseleyi halledecek bir istikamette inkişaf etmiyorsa^[278] bu görüşler arasındaki muvazene, hiçbir netice doğurmamak üzere devam edebilir. Tersine olarak demokratik idealin gerçekleşmesi

yolunda ileri adımlar atılıyorsa, siyasî görüşler gittikçe daha mahdut ve daha sarîh şekiller alır. İctimaî meslekler ve sınışarı temsil eden görüşler arasındaki muvazene, içlerinden biri lehine bozulduğu zaman, türlü şekillerde diktatörlükler meydana gelir: plutokrasi^[279], faşizm, Bolşevizm gibi.

Biz burada demokratik cemiyetten ileri veya geri, sar-sıntılı bir hareket geçirmeden, kendi içinde inkişaf ettiği vaziyetleri göz önüne aldık. Esasen bahsi geçen bütün diktatörlükler, Birinci ve İkinci Cihan Harbi'nin mahsulü oldukları için bunları, demokrasinin tabii inkişafını bulamaması yüzünden geçirdiği buhran safhaları diye göstermek ve onun tabii inkişafını tekrar kazanabileceği bir devrede parlamento sistemini kendi tabii inkişafı hesabına nasıl kullanabileceğini araştırmak, asıl mevzuumuzu teşkil eder. Bize öyle geliyor ki, Fransa gibi krallıktan zadegânlığa kadar, kaybolmuş cemiyet şekillerine ait siyasî görüşleri devam ettiren eski tarzlar gittikçe ortadan kalkacak ve demokratik cemiyet idealleri etrafında doğan görüşler daha vazîh kadrolarla onların yerini tutacaktır.

Parlamentarizme gelince...

Parlamenterizmin, demokratik ideale ulaşma namına faydaları kadar, bazı zararlarının da olduğunu unutmamalıdır. Bunlar da partilerin ifrat derecede işe karışması, parti zihniyetinin memleket zihniyeti üstüne çıkacak bir taassup haline gelmesi, partilerin sayıca çok ve dalgalı olduğu yerlerde, kabinenin ve nazırların^[280] çabuk değişmesi yüzünden içtimaî faaliyetlerde dalgalanma ve istikrarsızlıktır. Fakat bu mahzurlarına rağmen, demokratik inkişafı temin etmek, irticaî hareketleri önlemek ve içtimaî reformun tenkitli, kontrollü ve bundan dolayı daha isabetli olmasını temin etmek için biricik yol yine ondan başkası değildir.

Şu kadar var ki, partiler mücerret ve dıştan aktarma fikirleri memleket endişesinin üstünde tutacak kadar dar

görüŖlölüęe düŖerlerse, bilhassa vatanın selâmeti bahis mevzuu^[281] olduğu zaman tehlikeli bir rol oynamaya başlarlar.

Doğu ve Batı^(*)

İçinden geçtiğimiz medenî istihaleye^[282] ne zaman temas edilse, hatıra hemen Doğu ile Batı arasında bir mukayese yapmak gelir. Burada Doğu ve Batı, artık pusulanın gösterdiği iki coğrafi istikamet veya güneşin doğduğu ve battığı yerleri işaret ettiği için kullanılan iki mecâzî tabir değildir. Haritanın üzerinde muayyen bir istikamete doğru yüründüğü zaman bütün noktalara şark veya bilakis bütün noktalara garp diyebiliyoruz. Nitekim bize göre Avrupa, Avrupa'ya göre Amerika ve Amerika'ya göre Japonya garptır. Şüphe yok ki bu tâbir bir mecazdır. Ve onunla kastedilmek istenilen şey coğrafi istikamet ve mekândan çok uzak bir kıymet, bir mefhum, bir manadır. O derecede ki Fas'a nazaran Almanya garpta olduğu gibi, Japonya'ya nazaran Kore de şarktaadır. Lûgat mutaassıplarının endişe ile karşılayacakları bu tâbirlerin remzî^[283] manalarında o kadar belâgat^[284] var ki onları yeniden tarif etmek ve kullanmakta büyük bir zevk duyuyorum.

Bazıları, Şark deyince yalnız İslam medeniyetini ve Garp deyince Hristiyan âlemini ve onun doğurduğu Avrupa medeniyetini kastederler. Amerika'yı, Avrupa'nın bir uzantısı olmak bakımından aynı mefhuma girer farz ederler. Haçlı Seferlerinden beri devam eden bir mücadeleiyi temsil etmesi bakımından bu görüş insana doğru gibi geliyorsa da; Uzakdoğu medeniyetini bunlardan ayırmaya imkân yoktur. Garp'ın zıddı olmak bakımından Doğu mefhumu içine İslam, Hint ve Çin medeniyetlerini koymak lâzımdır. Çünkü her medeniyet, tekniğin, içtimâî kıymetlerin öyle bir kemâlini temsil eder ki ona göre noksan^[285] ve kifayetsiz olan bütün eski medeniyetler, aralarında ne kadar ihtilâf olursa olsun bir bütün teşkil ederler.

Bu bütün, ilerleme karşısında geriliğin, kemâl^[286] karşısında noksanın bütünüdür. Ve işte Garp'ın karşısında Şark'tan bahsedildiği zaman anlamamız lâzım gelen şey budur. Bu manada Garp, sürekli ilerleme halinde olan medeniyettir ki en mükemmel ve en yüksek şekilde, kendisinden evvelki bütün noksan, kifayetsiz, nâtamam^[287] şekiller karşısına çıkar. Böylece o, yalnız coğrafi bir istikamet ve mevzi olmakla kalmaz; aynı zamanda bir devre mahsus olan izâfi bir medeniyet de değildir. Vakia eski Yunan medeniyeti kendisinden evvelki medeniyetlere nazaran Garp olduğu gibi İslamiyet Yunan'a, Rönesans İslamiyet'e ve modern Avrupa hatta Rönesans'a nazaran^[288] Garp'tır. Bundan dolayı Şark'tan Garp'a geçmek, Garplılaşmak demek iza-fî ve belirsiz bir değişmeyi kabul etmek değil; teknik ve değerler tekâmülünü takip etmek, medeniyetin yekpare ve dinamik gidişinde, ilerleyişinde en son hatveyi^[289] atmak demektir.

Bu kadar geniş ve sembolik bir manada anladığımız bu iki mefhum arasında, hiç değilse bugün için tespit edebileceğimiz bir bariz farkın mevcut olması lâzımdır. Çünkü aksi takdirde onları iki zıt istikamet halinde düşünmeye imkân kalmayacaktır. Nitekim bizde de çoktan beri bu ihtiyaç duyulmuş olmalı ki muhtelif vesilelerle Şark ve Garp'ın mukayesesine girilmiştir. Âmiyane mütalâalar^[290] bir tarafa bırakılınca birkaç esaslı fikirle karşılaşırız. Birincisine göre Doğu keyfiyet^[291], Batı kemiyet^[292] âlemdir. Şark'ta eşya, keyfî kıymetlerine göre mütalâa edilmiş; manaya, ruha, esasa girilmiş fakat şekil ve kalıpla, kemiyet ile meşgul olunmamıştır. Şark, ölçü ve vuzuh tanımamıştır. Hadiseleri, kıymetleri, zamanı ölçmeye lüzum görmemiş, onu bütün vüsat^[293] ve bereketiyle sarf etmiştir. Bin bir sebebe yorulan bu mühim farkın neticeleri olarak bir tarafta ruhçuluk, kadercilik inkişaf etmiş; ötede usulcülük, ilimcilik

temel kurmuştur. Şark'la Garp'ın farkı bankada, sigortada, metroda, istatistikte, hâsılı ölçü ve sarahattedir.

Şüphe yok ki bu mukayese çok caziptir. Hatta uzun müddet için insanı başka fark aramaktan vazgeçirecek kadar esaslardır. Ancak pekâlâ biliriz ki ölçmek için ölçülecek bir şeyin mevcut olması lâzımdır. Kemiyet yalnız keyfiyetin tayini için doğmuştur. Garp'ta kemiyet değil, fakat kemmîlemiş^[294] olan keyfiyet vardır demek daha doğru olur. Aynı zamanda Şark'ın kıymet verdiği mana ve keyfiyet ile Garp'ın mesahaya^[295] çalıştığı keyfiyet de birbirlerinin aynı değildir. Hatta bunlar o kadar ayırdır ki kendiliğinden yeni bir fark aramak mecburiyeti meydana çıkıyor.

Bu ikinci telâkkiye göre Garp gerçeğe açık, Şark ise gerçeğe kapalı ve gözünü yalnız kendine çevirmiş olan ruhu temsil etmektedir.

Birincisi tabiat sevgisini ve tekniği, diğeri mistik düşüncüyü ve esrar âlemini doğurmuştur. Böylece farkların aranmasında biraz daha derinleşmiş, daha köklü bir noktayı elde etmiş oluyoruz. Vakıa gerçeğe bağlı olan ruh, ister istemez ölçüye, sarahat ve vüzuha kıymet verecek; kendi içine saklanmış olan ruh ise, ister istemez esrar, ibham^[296] ve karanlık içinde kalacaktır. Nitekim bu mukayese birçok düşünürleri cezbetmiş ve muhtelif ifadeler altında bugüne kadar en çok tekrar ve kabul edilmiştir.

Hint'in mistikleri, İslam'ın sûfilere meydandadır. Daha dün, Şark'ın ruhunu ifade için misal olarak gösterilen dervişleri kim inkâr edebilir? Fakat unutmamalıdır ki Şark âleminin mühim bir safhasını teşkil eden Çin medeniyetinde bunların eseri yoktur. Ve Hıristiyanlık, mistik ruhun kendisidir. Garp medeniyetinin iliklerine kadar işleyerek şiryanlar^[297] halinde her tarafa yayılmıştır. Garp'ın orta ve aşağı kitlesi Şark'tan çok fazla mistik ve esrara mutektir^[298]. Ancak şu kadar var ki

Garp'ın dağınık kuvvetleri yukarı zümrelerin fikrî inzibat ve nüfuzu altındadır. İlim onların üzerinde bir nâzım^[299] ve bir frendir.

Öyle ise Şark ve Garp'ın farkını daha derin bir noktada, sistemli ve sistemsiz düşüncede aramak lâzımdır. Şark'ın düşüncesi sistemsizdir; orada mefhumlardan kurulan bina, birbirini doğuran fikirler zinciri değildir. Birçok lüzumsuz taşları, yanlış kurulmuş kemerleri vardır. Bazen bütün bir bina küçük bir taş üzerinde durur. Unsurların tutarlılığı ve bağlantısı düşünülmezsizin, her tarafı lüzumsuz teferruat içinde boğulmuştur.

Garbın düşüncesi sistemlidir: Orada mefhumlar binası gerçek temeline dayanır. Her yükselen sütun kuvvetini zeminden alır. Her süs bir maksat ve bir lüzum içindir. Orada fikirler birbirine zincir halinde bağlanmış ve hepsi birden en son neticelerine kadar götürülmüştür. Düşünce usulü, usul ilmi ve ilim tekniği doğurmuştur. Felsefe hikmete, hikmet ahlâka ve ahlâk siyasete ulaşmıştır. Garbın bu inzibatlı, sistemli tefekkürüdür ki, dağınık kuvvetlerin üzerinde medeniyet abidesinin kurulmasını temin eder.

Bu fikirler bize diğerlerinden çok daha cazip ve esaslı görünüyor. Bununla beraber itiraf edelim ki bunun üzerinde de bir lâhza^[300] durmak mecburiyetini hissediyoruz. Asırlarca müddet devletler kuran, teşkilâtlar yapan, kitleleri idare eden Şark neden bu inzibatlı ve sistemli tefekkürü doğurmasın da; bilakis uzun müddet siteler, burlar, serbest şehirler ve belediyeler halinde dağınık kuvvetlerden ibaret kalmış olan Garp'ın esasını sistemli tefekkür teşkil etsin? Bu, insana ilk bakışta çok garip ve garip olduğu için de bir türlü kolay kolay ısınmadığı bir fikir geliyor.

Hakikatte doğru olan hem bu fikir, hem de onun karşısında duyulan şüphe ve hayret hissidir. Çünkü, Garp'ı

Şark'tan ayıran elbette ve her şeyden evvel sistemli ve inzibatlı tefekkürdür. Fakat bu sistem ve inzibat dıştan ve cebredilmiş^[301] bir kuvvet olmayıp insanın kendi kendine yüklediği, kendi dağınık hayal ve mefhumlar âlemini mecbur ve mükellef kıldığı enfüsü^[302] bir inzibat ve ideal bir sistemdir. Garp'ta hürriyet olduğu için inzibat vardır. Garp'ta şahsiyet olduğu için cemiyet vardır. Garp'ta insan, derunî hayatını müs-takil ve hür bir mevcudiyet gibi telâkki ettiği içindir ki kendi kendini içtimaî mükellefiyet^[303] ve nizama tâbi kılmak ve fikirlerini bir nizam ve kadro içine sokmak kudretini ve maharet-ini kazanmıştır. Yoksa o bir sihirbazın değneği ile eşyayı değiştirmesi gibi, dışarıdan yapılacak bir marifet veya bir oy-uncunun sıraya dizdiği satranç taşları gibi cebir ve tazyikle^[304] teşkil edilecek bir kuvvet değildir.

Hâsılı, Garp'ı Şark'tan ayıran en mühim vasıf, “şahsiyet”tir. Şahsiyet iledir ki hürriyet ve inzibat, fert ve cemiyet şuurda doğan bir sistem halini alır. Ve her sistem insani şeni-yete^[305] bağlı ve ona müteveccih^[306] bir kuvvetler mecmuasına^[307] kalbeder^[308] ; her kuvvetler mecmuası ilmi, tekniği ve onların neticesi olan şuurlu siyaseti doğurur. Biz kemi-yeti, gerçeği, sistemi aramayalım. Çünkü onlar yolumuzun önüne kendiliğinden çıkacaktır; fakat yalnız şahsiyeti ve şahsiyetlerin teşkilini hazırlayan sebepleri arayalım.

İktisadi Devletçilik(*)

Bir asırdan beri bütün heybetiyle gözümüzün önüne dikilen bir mesele var: Garplılaşmak. Karlofça Muahedesi'nden sonra biteviye gerilemekte olan Osmanlı Devleti, III. Selim zamanında nihayet anlamaya başlamıştı ki, Garplı olmaktan başka kurtuluş yolu yoktur ve Garplı olmak, her şeyden önce, Garp'ın tekniği ile silahlanmak demektir; Garp'ın zihniyeti, yaşayışı, ideali onu takip eder.

Fakat Tanzimat, hatta Meşrutiyet bu gayeye hiç bir zaman ulaşamadı. Buna mâni olan yalnız ümmet zihniyeti, imparatorluk idaresi değildi. Buna asıl mâni olan ecnebi endüstrinin hükmünden kurtulabilmek için, endüstriyi bizzat memleketin içinde kurmak lâzım geldiğini anlayamamaktı. Tanzimat ve Meşrutiyet, esasta liberal idiler; devlet veya fikir adamı olarak ortaya atılanlar, Garp'ı siyasî hürriyet ve müsavilik zaviyesinden^[309] gördüler. Bu görüş, Garp milletleri için doğru idi. Hatta bize nüfuz eden ve etmek isteyen Garp sermayesi ve imparatorluğun hâkim unsuru olan Türklerden başka bütün unsurlar için doğru idi. Çünkü liberalliğin iktisat alanındaki neticesi, kapılarımızın ecnebi sermayesine karşı ardına kadar açık olması değil miydi? Memleket içerisinde bundan kim istifade edebilirdi? Osmanlı tarihinde az çok ticarî burjuvazisi gelişmiş unsurlar. Bu suretle “Düyûn-ı Umumiye”, “Anonim Şirketler” ve rejimlerin yanı başında milletin giydiği, kullandığı, yediği şeylerin büyük bir kısmı dışarıdan geliyordu.

Bunları satın alamayan halka gelince, tezgâhlar ve sabanlarla silahlanmış olan bu halk, iptidaî ihtiyaçlarını kendi iptidaî vasıtaları ile gidermekten başka bir şey yapamadığı için umumi seviyesi daima geri kalmaya mahkûm bir haldeydi.

Türkiye Cumhuriyeti, endüstriyi memleket içerisinde kurmak kararını verdiği gün iki büyük işi birden başarmaya

başlamış oldu: Türkiye'yi ecnebi sermayesinin nüfuzundan kurtarmak ve halkın seviyesini yükseltmek. Garp milletlerinin asırlar boyunca tabii bir gelişmeyle elde etmiş oldukları modern endüstri ve ticaret hayatını memleketimizde nasihat, teşvik ve tavsiye ile derhal uyandırmaya imkân yoktu. Millî endüstriyi kurmak, Garplı olmanın ilk ve zarurî adımıydı ve Türkiye Cumhuriyeti seksen senelik kararsızlığın doğurduğu zararların önüne geçmek için "iktisadî devletçilik"i tahakkuk ettirdi.

İktisadî devletçilik, bizi Garp sermayesinin iktisadî nüfuzundan kurtarıırken tekniğin doğurduğu yeni ihtiyaçlarla beraber umumi seviyemizi yükseltiyordu. Teknikle fikir arasında sıkı bağıllık vardır. Her fikir seviyesi, bir teknik şekline karşılıktır. Sabanla çift süren ve tezgâhla dokuyan adamın bilgi ve görüş seviyesi, makine kullanan adamın bilgi ve görüş seviyesinden çok geridir. Bir memlekete bir fikir getirmek için başlıca yol, oraya bu fikrin tekniğini sokmaktır. Fakat başkasının tekniği ile yaşayan ve başkasının sermayesine bağlanan yerlerde kozmopolit fikirler, bu tekniği ve sermayeyi bizzat hazırlayan muhitlerde millî fikirler uyanır. İktisadî devletçilik, bizde milliyetçiliğin ve Garpcılığın uyanması için esas temelleri hazırladı.

Makine, radyo, sinema, traktör, tren, kamyon, otomobil, fabrika kasabalara ve köylere kadar sokulduğu zaman halkın ister istemez gözü açılır; okuma şevki uyanır, içtimaî ilgileri artar, Ortaçağ zihniyetinden sıyrılır.

1924-1938 arasında on dört sene içinde ilk, orta ve yüksek tahsilde talebe sayısında görülen ölçsüz derecede büyük artma bu şevkin neticesidir. O kadar ki, halkın rağbetini doyurabilmek için binalarımız, okuma vasıtalarımız, öğretmenlerimiz yetmiyor, sınışar dolup taşıyor, "çift tedrisat" usulüne başvurmak zorunda kalıyoruz.

Tanzimat'ta Namık Kemal "serbest ticaret" diye bağırıyordu. Mülkiye Mektebi iktisat muallimi Ohannes Paşa, "sanayi-i dâhiliyenin himayesi usulü"nü şiddetle tenkit ediyordu.

Meşrutiyet'in iktisatçılarından Mehmet Cavit, açıktan açığa liberaldi. O devirde hâkim olan bu telâkkiden ayrılan yalnız Aky-
 iğitzâde Musa'yı görüyoruz. Erkân-ı Harbiye Mektebi iktisat mu-
 allimi olan bu zat, İlm-i Servet adlı kitabında "usûl-i himaye"yi
 müdafaa ediyordu. Fakat devrinin umumi zihniyetine mukave-
 met edemeyerek^[310] susmaya mecbur olmuştu. Ziya Gökalp an-
 cak 1916'da millî endüstriyi korumaktan bahsetmeye başladı.
 Henüz bu tedbirlerin yarım, geçici ve yetmez olduğu
 düşünüleliyordu. Asırların ihmaline karşı radikal bir deva bu-
 lunması, endüstrileşmek için devletin bizzat işi ele alması lâzım-
 dı. Bu yola millî mücadeleden sonra Cumhuriyet hükümeti girdi.
 Büyük işler daima büyük adamlar tarafından yapılabilir ve büyük
 fedakârlıklar ister. Meyvelerini zamanla verir. Bunun için,
 yapılan planlardan derhal netice görmeyenlerin içinde belki bu
 teşebbüsler bir endişe uyandırabilirdi. Fakat on sene sonra bu
 teşebbüslerin meyvelerini halkın umumi seviyesinin yükselmes-
 inde, her hususta şuur kazanmaya başlamış olan Türk millet-
 inde, milletin umumi uyanışında artık bütün açıklığıyla görüyo-
 uz. Şu şartla ki, iktisadî devletçilik her türlü tetkikten önce veri-
 len şahsî kararlara dayanmış olmamalıdır. Bu yolda baş vurulan
 "planlaştırma", ferdî iradelerin ampirik^[311] hükümlerine dayan-
 mamalıdır. Tam tersine, bütün bu teşebbüslere girişmek için
 memleketin içtimâî monografisi yapılmalı, hangi işte nereden ve
 nasıl başlanması lâzım geldiği hakkında tam bir fikir elde et-
 tikten sonra artık yanılmaz ve şaşmaz şekilde müdahalelere giril-
 melidir ve Garp milletlerinde olduğu gibi asırların hazırladığı
 sermaye birikmelerine ve müteşebbis tipine sahip olmayan
 memleketimizde bu tipi yetiştirinceye kadar devlet, ilmî yoldan
 her türlü planlaştırma hareketlerini başarmak zorundadır.

Halk ve Aydınlar(*)

Türkiye halkının örf ve âdetlerini bilmeyen bir arkadaşım 1926'da Orta Anadolu köylerine gitmiştik. Bize yol gösteren bir köylü çocuğu, ayağına fırlatılan 25 kuruşa istihkarla^[312] baktığı zaman, “Köylünün çarığını değil, insanlığını görün” demiştim. Gerçekten, aydınlarla halk arasındaki anlaşma uçurumunu kaldırmak için halkın haliyle halleşmeli, onun kılığına kıyafetine, bilgisizliğine, hastalığına değil, insanlığına bakmasını bilmelidir.

Boğaziçi'nden ötesini tanımayan bir neslin alafranga köy edebiyatı yaparken ne garip hale düştüğünü hatırlıyoruz:

Çoban kaval çalar, anın

Hayatı şairanedir.

Çorbanın tasaları, kaygıları, Edebiyat-ı Cedide'nin düşündüklerinden büsbütün başkaydı. Hakikati görmekte geciktiğimiz için, bir gün geldi, başımızı taşa çarptık. Yat Kulübü'nden kalkıp otomobiliyle köylere “edebî tenezzüh”^[313] yapan romancılarımız, orada kendilerine bağrını açan insanları değil, kirpi gibi içinde büzülmüş ve dikenlerini gösteren yabancıları buldular. Bu görünüş, onları ürküttüğü için realizmin kurbanı oldular. Bu iki anlayıştan ne biri doğrudur, ne de öteki. Halkla aydınlar arasındaki anlaşma uçurumunun büsbütün kalkması için aydınlar her türlü yapmacıktan uzak, tam bir şahsiyet olarak halkın arasına karışmalıdırlar.

Aydınlar, köylüyle aralarındaki dünya görüşü farkını düşünerek tıpkı onlar gibiymiş gibi davranmaya kalkmamalıdır. Böyle bir hal, riyakârlıktan yukarı çıkamayacağı için maskeleri çabuk düşer. Aydınlar köylüyle bir oryantalist gibi sırf ilmî, soğuk objektif gözle konuşmamalıdırlar. O zaman zihnin zapt

edeceği, fotoğraf plakasının zapt ettiğinden bir parça olsun ileri gidemeyecektir. Aydınlar, kendilerini yalnızca karanlık bir dünyayı ağartmaya giden misyonerler gibi de görmemelidirler. Çünkü halkın gözü açık, kulağı deliktir. Makine, gazete, gramofon en küçük köylerimize kadar sokuluyor. Bu suni telkin işinde en sade zannettikleri dil, onlara Çince gibi gelecektir.

Eğer aydınlar, Türk ülkesinin yüzde sekseninin köy olduğunu ve Türk kültürünün köye dayanacağını hatırlarından çıkarmazlar; kendilerinin de köyden çıktıklarını, Türk şehrinin, birçok yerde daha yeni kurulduğunu, bazı şehirlerin içinde bile köyün yaşadığını, bu cemiyete girmemiş kozmopolit insan yığınlarını toplayan ecnebi mahallelerine bitişik halk mahallelerinden ibaret olduğunu, Yunan sitelerine bizi bağlayan fikir uyanışı yanında Türk sitesinin kurulması için hasret çekildiğini düşünürlerse, halkın arasına girdikleri zaman bütün sahte rollerini bir tarafa atarak kendi mayalarını görmeye ve onunla halleşmeye muvaffak olacaklardır.

Aydınların halka karışması, kendilerini keşfetmeleri demektir. Bu hareket, “kendini bil” düsturunun en yüksek derecesidir. Orada kendi faziletlerini, kendi eksiklerini, kendi günahlarını ayıplayacak ve düzelme yolunu arayacaklardır.

Aydınların, köycülük modasına uyarak köylüyü sevmesi kâfi değildir. Asıl, köylünün onları sevmesi gerektir. Köylünün bazı noktalarda görgüye dayanan çok ince, âdeta insiyaklara^[314] benzer bir anlayışı vardır. Karşısındakinin iyi ve kötü niyetlerini çabuk sezer. Bir defa gözü tutmadı mı, ona ruhunun bütün kapılarını kapar. O zaman geriye yalnız gübrelikler içinde kerpiç evler, pis kılıklar ve birtakım hastalıklar kalır. İki âlemin arasında delinip geçilmesi imkânsız bir duvar yükselir. Aydın, umutsuz, şehre döner. Köksüz, temelsiz, parazit hayatına devam eder. Hakikatle bağları kesilmiş, mücerret kuruntularından kendine göre bir dünya yarattığını vehmeder. Garabetten garabete düşer. Halkın tekkeleri, yatırıları çoktan unuttuğu bir

zamanda alafranga mistisizm maymunluğuyla Garp mistisizminde orijinallik arar. Debdebeyle yaşarken sefaletle acımak, tango oynarken Mevlevî semasına hayran olmak; balozlardan, Yahudi havralarından, dilsiz hiyeroglîşerden şiir dilenmek onun tesellisi olur. Bu köksüz ağaçtan daha ne yemiş beklersiniz? Türk aydını yabancı ve azınlık mahallelerine sığınarak, Haşet'in^[315] getirdiğini Bâbîâlî yokuşuna yığmadan ve birbirine benzememek için her gün yeni bir garîbe uydurmaktan kurtulmadıkça halkın ona kucağını açmasına, halkı sevmesine ve onun tarafından sevilmesine imkân yoktur.

“Zaten buna muhtaç değilim” diyenlere söz yok. Sözüümüz, bu memleketin faziletleriyle övünen, dertlerinden acı duyan asıl aydınlarıdır. Eğer bu memleket, dünya piyasasında geçer akçe değerli düşünürler, bilginler, araştırmacılar, sanatçılar yetiştirmişse ve yetiştirecekse, ancak bunlar arasından çıkabilir. Hakiki düşünür, kendini meşhur edecek bir düşünce yaratmaya çalışan değil, halkın içinden ve bazen halka rağmen onun dertlerini bilen, değerlerini görendir. Bir gün gelecek, Türk ülkesi karınca gibi topraklarımızın her bucağına yayılmış böyle yüzlerce bilgin, araştırmacı ve sanatçıyla dolacaktır. Memlekette misafir gibi yaşayan köksüz aydınların yanında, içlerini halkın içiyle birleştirmeye azmetmiş ve kalplerinin gözünü açmış bu gerçek aydınlar günden güne çoğalmaktadır. Kitapçı dükkânları yakında hırdavatlarını boşaltarak bunların yerine tertemiz, her türlü sahte niyetten uzak, tabii ve kendi malı olduğu için orijinal eserlerle dolacaktır.

NOT: Bir ay önce Batı Anadolu köylerinden bir kısmını gezmeye çıktığım sırada Ülkü'nün 20. sayısında çıkan bir yazıma [bkz. İktisadî Devletçilik başlıklı bir önceki bölüm] arkadaşımız Ahmet Hamdi Başar ilişmiş. Bunu ancak gezmeden dönüşte öğrenebildim. İktisadî devletçilik hakkındaki bu yazıyı neşir için Ülkü'yü çok iyi seçmiş olduğum şeklinde, maksadı güçlkle anlaşılan bir lâtife yaptıktan sonra bazı noktalara hücum ediyor.

Eski limancı Hamdi'nin iktisat işlerini iyi bildiği hakkında zaten ilim adamları arasında umumi bir kanaat vardı. Fakat bu yazısı, o kanaati büsbütün perçinlemiştir. Liberalizm ile libreşanjizm (hür mübadele) arasındaki farkı öğrendiği ve öğrettiğinden dolayı teşekkür ederim. “İktisadî devletçilik” tâbirini kullanmakla, patenti kendine ait bir hakka bilmeden tecavüz etmiş olduğum için müteessirim. Bundan sonra, yazarı arkadaşlar tarafından benimsenen tâbirlerin bir listesini yaparak yazı masamın başına asacağım ve eşe dosta haber vereceğim. Umarım, bir daha böyle bir yanlışlığa düşülmez.

Tanzimat ve Meşrutiyet devrinin liberal olduğundan bahsetmek, bu devirleri temsil eden belli başlı düşünürlerin bu fikirde olduklarını söylemektir. Bunun için Namık Kemal, Ohannes Paşa, Ahmet Mithat ve Cavit'in iktisat kitaplarını, makalelerini misal diye verdik. Dostumuz Ahmet Hamdi, bizi aynı zamanda hem materyalist, hem idealist olmakla itham ediyor. Sebep? Endüstriyi memleket içinde kurmak lâzım geldiğini “anlayamamaktı” deyişimiz. Anlamak ve anlamamak, hadiselerin seyrini değiştirir mi? Böyle bir görüş, determinizme mâni değil mi? İnsan tabii kuvvetlerin esiridir. Mukadder olanı yapmaya mecburdur; o zaman zaten başka türlü düşünülemezdi ki... Ne diye “anlayamamak”tan bahsediliyor? Ve böyle giderek fatalizme^[316] kadar varılabilir. O devirdeki Cavit'in temsil ettiği iktisadî görüş, Akyiğitzâde Musa'yı, himayeciliğinden dolayı Şark vilâyetlerine sürdürmüştü. Dünyaya düzen vermek isteyen sevimli dostumuzun yeni dinine bu ağızlar yakışmıyor.

Aile Davamız(*)

Türk medenî kanunu, “muasır aile” şeklini kabul etmiştir. Hukukî olarak bu aile Garp milletleri arasında da müsterektir. Medenî milletleri, esaslarda birbirinden ayırmak güçtür. Fakat “muasır aile” dediğimiz bu şeklin içinde ne vardır? Muhteva her yerde aynı mıdır? Bütün cemiyetler her yerde aynı istihaleyi^[317] geçirmişler midir?

Durkheim metodunu takip eden Fransız sosyologları muasır aile deyince, ana, baba ve çocuklardan mürekkep olan küçülmüş ve hukukça daralmış olan aileyi anlarlar ve buna “conjugal^[318] aile” derler. Onlar bu suretle hukukçunun aile anlayışıyla sosyologun aile anlayışını birbirine karıştırmaktadırlar. Aynı hukukî mevzuat birbirinden tamamıyla farklı olan içtimâî tipler üzerinde yerleşmiş veya kabul edilmiş olabilir. Eğer bu cemiyet tiplerini tetkik etmemişsek hukukî benzeyişleri bizi son derece aldatabilir.

Gökalp, bahsettiğimiz Fransız sosyoloji metodunu kullanarak Türk ailesini tetkik etmişti. Bu tetkik, vakıa, ailenin git-tikçe daraldığını ve küçüldüğünü gösteriyor muydu? “Her nerede aile fertleri azalır ve hududu daralırsa orada muasır Avrupa ailesi tipinde bir tekâmül vardır.” Böyle bir hüküm çok acele verilmiştir. Çünkü Türk ailesine ait yapmış olduğu tetkik yalnızca tarihî ve kitabîdir. Bugünkü Türk ailesinin bünyesi hakkında hiçbir monografik tetkik yapılmış değildir. Bu daralma ve küçülme hakiki bir içtimâî tekâmülün neticesi midir? Yoksa eski ailenin parçalanmasından hâsıl olan intibaksız unsurlardan mı ibarettir? Gökalp’ın usulü ile bu nokta anlaşılmamıştır.

Champault’nun tasnifinde bizim için mühim olan iki tip üzerinde durmalıyız: Bunlardan biri inkişası infiradî^[319] tip, öteki sarsılmış tecemmül^[320] tiptir. Birincisi Garp kapitalizminin inkişafıyla beraber, teşebbüslü, faal, ayrı ayrı dallara bölünen

ve her biri kendi başına aynı vasıfşarla yeniden faaliyete geçen ve bu tabii parçalanma sırasında iktisat, ahlâk ve kültür sahasında her biri başlı başına tam birer içtimaî vahid^[321] olarak çalışan inkişası aile tipidir. İkincisi ise, en tipik şekline “babaşahlık” ailesinde rastladığımız ve başlıca vasfı ferdî inkişafa elverişsizliği olan kapalı ve büyük aile tipinin yıkılması ve parçalanmasından ibarettir. Köklerini eski Zadruga’da, Mir’de, eski Roma ailesinde, haremde ve “konak”ta gördüğümüz bu aile, inkişası ailenin hâkimiyetinden sonra dış sadmelere uğrayarak parçalanmaya başlamıştır. Bu suretle eski büyük ailenin dağılmasından birçok yeni parçalar meydana çıkmıştır. Konak yıkılmış, onun enkazı üzerinde birçok küçük aileler doğmuştur. Bu aile tipi dışarıdan bakılırsa inkişası aileye benzer. Bu da onun gibi daralmıştır; baba, ana ve çocuklardan ibarettir. Bundan dolayı aralarındaki derin farka rağmen hukukça her ikisine de aynı adı vermekte ve meselâ “muasır aile” demekte bir mahzur yoktur. Fakat içtimaî bakımdan böyle bir adlandırma tamamen yanlıştır.

Bunun için de, iki aile tipinin vasıfşarına daha yakından bakmalıdır. İnkişası infiradî bir ailede çocuk o tarzda yetişir ki daha ergenlik yaşına gelmeden kendi kendini idare edebilir, hayatını kazanabilir, aile kökü ile rabitaları kırılmaksızın kendi başına bütün olarak yaşayabilir. Olgun yaşta bu bütünler, aile mülkiyet ve sermayesini parçalayacak yerde onu yetiştirmek ve büyütme kabiliyetine sahip olurlar. Bu sayede inkişası ailenin meydana getirdiği bölümler sermayenin parçalanması değil, yeni yeni birikmelere hizmet etmektedir.

Sarsılmış ailede ise, çocuk, büyük aile cemaati içinde erimektedir. Ergenlik yaşına kadar şahsiyetini ve istiklâlini kazanamaz. Fakat yabancı iktisat ve kültür tesiriyle bu aile sarsıldığı zaman birçok parçalara ayrılır. Sermaye ve mülkiyeti de parçalanır. Evlenen çocuk, hissesini alarak ayrılır. Toprak, müstakil ve müteşebbis eller tarafından işletilecek bir hale gelmeden önce, sırf babaşahlık ocağının yıkılması yüzünden bölünmeye

doğru gider; büyük teşebbüsler imkânsız olur. Sermaye birikmesi hiçbir suretle gerçekleşemez. Bu suretle kurulan küçük aileler eski babaşahlık ahlâk ve karakterini kaybettiği gibi inkişâsı ailede gördüğümüz yeni karakteri de kazanmış değildir. Bundan dolayı sarsılmış aile tipi intikal halindeki cemiyetlerin en esaslı buhranlarından birini teşkil eder.

Tanzimat'tan sonra Türk mütefekkirleri, bu yeni aile bünyesinin müdafaasını yapmaya çalıştılar. Namık Kemal bunlardan biridir. Akif, Zavallı Çocuk gibi romanlarında İbret gazetesindeki makalelerinde yeni aile ahlâkını telkine çalıştıyordu. Bu sırada eski tip aile ile Garp cemiyetinin tesirleri henüz çarpışmaya başladığı için, mütefekkirler, neticeden uzak bulunuyorlar ve "Garp ailesi" dedikleri, hakikatte Garp'ın yalnız hâkim bir tipini teşkil eden sarsılmış aileyi idealleştiriyorlardı. Meşrutiyet devrinde eski aile tipi, büyük şehirlerde esaslı surette sarsıldı. Gelir ve masraf arasında ölçsüzlük, bütçe yokluğu, teşebbüsten mahrumluk, memurlaşma, eski konağın parçalanmasından doğan ve istihsal kudretini kaybeden bu ailenin başlıca vasişarıydı. Kadının evi geçindirmek için çalışması ile bu sarsılmış aile tipi arasında sıkı münasebet vardı. Bundan çıkan neticelerin cemiyetin bütün içtimaî fonksiyonları namına daima müsbet olduğunu söylemek çok güçtür.

Fakat Gökalp bu sarsılmış aile tipini emrivaki halinde kabul etti. İleri Garp cemiyetlerindeki inkişâsı aileye sırf şekil bakımından benzediği için, hatta onu methetmeye bile kalktı. Kadının hayata girmesini, aile hudutlarının daralmasını, muasır aile adını verdiği umumi tipin neticeleri olarak nikbin^[322] bir gözle tasvir etti. Hukukî sahada yapmış olduğumuz devrimin bizzat içtimaî teşekkülün bir parçası olan aile bünyesinde de kendiliğinden olduğunu zannetti. Bu fazla şekilci ve yanlış görüş, en mühim içtimaî müesseselerden birinde mesele hallolundu diye bizi düşünmekten alıkoyduğu için son derecede zararlı olmuştur.

Bugün üzerinde durulacak belli başlı içtimâî meselelerden biri gibidir. Hukukî mevzuatla içtimâî bünyeler arasındaki farkı bilhassa göz önünde bulundurmalıdır. Adalet Bakanlığı bu işi fark ederek valiliklere çok mühim bir anket yaptırmıştı. Üniversite, bu anket karşısında profesörlerin görüşlerini toplayan bir eser neşrettii. Burada meselenin yalnız bir cephesi, yani gayrimeşru çocukların hukukî vaziyeti meselesi ele alınmıştı. İş etraşı olarak tetkik edebilmek için bütün memlekete şamil bir aile monografisi yapmak lâzımdır. Bu teşebbüsü ancak işe ciddî bir tarzda sarılan ve devlet tarafından himaye gören bir sosyoloji enstitüsü başarabilir. O zamana kadar hiç olmazsa yer yer hususi araştırmalar ve anketler yapmalı; terbiyeyi, ahlâkı, sıhhat işlerini, iktisadî ilgilendiren meselelerde mümkün olduğu kadar içtimâî realiteyi temel olarak düşünmelidir. Fakat kanaatimce bütün bu meseleleri ciddî olarak ele alabilmek için formalizden kendimizi kurtarmalı, elbirliği ile cemiyet üzerinde teşhis koymaya yarayacak bir içtimâî rasathane (observatoire) için hazırlıklar yapmalıyız.

Millet Tipleri(*)

Kuruluşlarındaki farklar bakımından milletleri tek grupta toplamanın çok güç olduğu görülüyor. Tarihî âmilleri arasında küçük farklar bir tarafa bırakılmak şartıyla –bundan evveli gördüğümüz sebeplerden dolayı– milletleri başlıca üç umumi tipte toplamak mümkün olur:

1. Tarihî merkezleşme milletleri,
2. Ekonomik parçalanma milletleri,
3. Siyasî parçalanma milletleri.

Böyle bir ayrış birisinin siyasî olgunluk, ötekinin de ekonomik olgunluktan mahrum olduğu manasına anlaşılmamalıdır. Böyle bir düşünce, realite ile taban tabana zıt olur. Ancak millî kuruluş sırasında tabii ekonomik olgunluğunu henüz kazanmadan siyasî birliğe geçmiş ve ekonomik kalkınmasını ondan sonra yapmaya başlamış olan milletleri, ötekinden ayırmak lâzım gelir.

Ekonomik parçalanma milletleri

Gördük ki milletlerin kuruluşu, burgların birleşmesinden ve monarşilerin meydana getirdiği merkezleşme ve gelişmeden ileri geliyor. Bazı yerlerde bu merkezleşme gecikmiş yahut feodal birleşmelerle aynı zamanda olmuştur. Fakat, herhalde Garp tarihinde kuruluşunu gördüğümüz milletler bu içtimâî yapı değişmesini geçirdikten sonra meydana çıkmıştır. Halbuki göçler, nüfus yerleşmeleri, istilâlar ve kolonizasyon suretiyle kurulmuş olan yeni milletlerin tarihi yoktur. Bunlar ötekilerden oldukça ayrı bir kurulma yolu geçirmiştir. Bunlarda millî organizasyon şehirlerin kuruluşu, şehirler arasındaki münasebetler, tarihî merkezleşme milletlerinden farklıdır. Birleşik Amerika Cumhuriyetleri, bir kısım Cenubî Amerika milletleri, dominyon^[323] milletleri yahut millet olmak istidadında olan koloniler bu sınıfa girer.

Bunlarda milletin kuruluşunu hazırlayan sebeplerin başında, büyük endüstriden doğan emperyalizmin parçalanmaya doğru istidadı gösterilebilir. Yukarıda gördüğümüz gibi, millî iktisat büyük endüstri iktisadıdır ve bu iptidâî maddelerini çok defa dışarıdan getirmek ve endüstrileşmemiş memleketleri, müşteri yapmak zorunda olduğu için ekonomik bir yayılmaya müstemleke (kolonizasyon, sömürgecilik) diyoruz. Sömürgecilik, eski imparatorlukların veya sitelerin yayılışından farklıdır. Bunlar yalnız istilâ ile meydana gelmeyip aynı zamanda kavmî (etnik) bir gelişme ve yayılma halindedirler. O suretle ki her sömürgecilik, nüfus çoğalması neticesinde yayılma kabiliyeti artmış olan bir milletin çeşitli parçalara bölünmesine sebep olur. Bu türlü yayılmalara ancak ekonomik sitelerde rastlanır ki, onlar gibi bunlara da parçalanma suretiyle yayılma diyebiliriz. Parçalanma suretiyle yayılma istilânın son noktasında istihsalin kâfi derecede yüksek olduğu ve kolonilerin kendi başlarına yaşayabilecek bir hale geldikleri zaman olur. İspanya ve Portekiz'den ayrılan Cenup Amerika kolonilerinin bir kısmı (Arjantin vb.) Hollanda'dan ayrılan Boerler, İngiltere'den ayrılan Avustralya, Kanada ve Birleşik Amerika Cumhuriyetleri bu suretle kurulmuştur.

Şu halde tarihî merkezleşme eseri olmayan milletler, millî emperyalizmin yahut gittikçe daha yaygın bir hal alan büyük endüstri hayatının sonuçlarıdır. Ekonomik olgunluk milletlerinin şehir kuruluşu bakımından özel bir yapıları vardır. Bunlarda şehirler, burgların tekâmülünden meydana gelmiş olmayıp, birdenbire kurulmuş ve bir plana göre meydana getirilmiştir. Bundan dolayı bunlarda şehirler tarihî perspektifi olmayan, antrepolar etrafında gayet düzgün ve geometrik kuruluşlardır. Amerika'da bazı şehirlerin tek parça halinde birkaç sene içinde meydana çıktığı görülmüştür.

Şehirlerden her biri, belirli bir istihsal^[324] şeklinin de merkezi vazifesini gördüğü için her şehir ötekine bağlı değildir.

Şehirler arasında kültür üstünlüğü veya siyasî üstünlük bahis mevzuu olabilmesi için lâzım gelen tarihî tekâmül olmadığından dolayı az çok her şehir ekonomik özelliklerine bağlı bir siyasî özellik kazanmaya meyleder. Bundan dolayı tarihî merkezleşme eseri olmayan ekonomik olgunluk milletleri federe devletler halinde organize olurlar: Birleşik Amerika Cumhuriyetleri, Arjantin, Kanada ve Avustralya bu suretle istihsal bölgeleri etrafında kurulmuş küçük iktisadî devletlerin birleşmesinden meydana gelmiştir. Bu sebepten konfederatif devlet tipi, tarihî merkezleşmeden doğmayan milletler için en uygun olan tiptir.

Siyasî olgunluk milletleri

İmparatorlukların parçalanmasından meydana gelen yeni siyasî kuruluşlar da millet halini almaya meyletmektedirler. Biz bu tipi ne tarihî merkezleşmeden doğan millet tipine, ne de ekonomik parçalanmadan doğan milletler tipine sokabiliriz. Bunlar, burgların merkezleşmesi ve monarşi safhalarından geçmeden doğrudan doğruya imparatorlukların parçalanması suretiyle meydana gelen kuruluşlardır. Bir kısım Cenup Amerika milletleri, Yakınşark milletleri (Türkiye, Irak, Suriye, Mısır vb.), Hint İmparatorluğu'ndan ayrılan veya ayrılmakta olan parçalar bu tipe girerler. Bu tip milletlerde tarihî tekâmül, burjuvazi sınıfını, malî ve endüstriyel mülkiyeti doğurmamış olduğu için büyük endüstri hareketi başlayamamıştır. Bu cemiyetler, imparatorluk iktisadî olan ocak (ev) çiftçiliği, küçük endüstri (zanaat) devresinden yeni çıkmıştır. Yahut doğrudan doğruya o ekonomik şeklin artakalanları üzerinde yaşarlar. Bu tip cemiyetlerde, modern tarihî merkezleşme milletleri gibi ekonomik gelişmeyi temin etmek ve bunlarda büyük endüstri hayatını uyandırma teşebbüsleri, ötekilerinden büsbütün başka yollardan ve başka şekillerde olmaktadır.

Bu tip milletler, içten ve kendiliğinden ekonomik bir gelişmeden ziyade, siyasî zorlamaların mahsulüdür. Onlarda

siyasî yapı ekonomik fonksiyonların tekâmülü neticesi olmayıp, tersine olarak ekonomik fonksiyonlar siyasî faaliyetin neticesidir. İmparatorluğun parçalanması, kolonilerin ayrılması gibi fazla istihsal ve nüfus taşkınlığının eseri değildir, tersine olarak imparatorluk merkezleşmesinin ve siyasî organizasyonun eseridir. Bu tipe tarihte de rastlanır: Abbasî İmparatorluğu aynı suretle parçalanmıştı. İmparatorluktan ayrılan parçalar birer siyasî ve ekonomik bütün halini aldığı zaman, içinde yaşadıkları devre göre organlaşırlar. Bir ümmet medeniyetinde ve feodal kuruluşların hâkim bulunduğu devirde imparatorluğun parçaları feodal kuruluşlar olmaya meylederler. Bir millet medeniyetinde, yani siyasî inanların ancak büyük endüstri ile organlaşmasını tamamladığı bir devirde, imparatorluktan ayrılan parçalar millet halini almaya meylederler.

Bu türlü kuruluşlar ya siyasî zorlamaların neticesinde millet halini alır; yahut çözülmek suretiyle müstemleke (sömürge) haline geçer. Bundan dolayı üçüncü tip milletler ne tarihî merkezleşme, ne ekonomik parçalanma, milletleri gibi olmayıp siyasî ve zorlama hareketlerin mahsulü olan kuruluşlardır. Bunlar merkezleşmiş kesif çiftçilik ve endüstri faaliyetine girebilmek için monarşi iktisadından geçerek millî iktisada atlamaya çalışırlar. Türkiye kısmen bu durumdadır. Almanya bile, yukarıda gördüğümüz özel tarihî sebeplerden dolayı, çok kısa bir zamanda ve tarihî merkezleşme milletlerinden farklı olarak feodal iktisat safhasından monarşi iktisadı safhasına ve oradan millî iktisada geçmiştir. Fransızların XIV. Louis zamanında tatbik ettikleri inhisar^[325] usulünü millî kuruluştan sonra tatbik etmeye başlamışlardır.

Türk milletinin esas prensipleri olan milliyetçilik ve devletçiliğin neden dolayı birbirine bağlandığı ve zarurî olarak birbirini tamamladığı yukarıda verdiğimiz izahlardan anlaşılır.

III TÜRKÇÜLÜĞÜN TEKÂMÜLÜ

İmparatorluğun İctimaî Evrimi(*26)

(Burada, “imparatorluk” denen tecanüssüz^[326] cemiyet yapısını ve onun mânevi âlemini gözden geçireceğiz. Modern Garp medeniyeti ile Şark medeniyetleri arasındaki zihniyet farkının, bizdeki imparatorluk bünyesiyle onlardaki feodalizm arasında esaslı içtimaî ayrılıktan ileri geldiğini 1930’da neşrettiğim Umumi İctimaiyat’ta söylemiştim. Orada imparatorluk yapısını, toprak sistemini, mânevi hayatını izah ederken bir taraftan Gökalp’ın “ümmet” telâkkisinin sebep değil, bu içtimaî bünyenin neticesi olduğuna işaret etmiş; bir taraftan da Garp ortaçağındaki feodal sistem ile imparatorluk sisteminin başlıca farklarını tespit etmiştim. Eskiden beri Garp’ı tetkik edenlerimiz bu araştırmaya lüzum görmeyerek kabataslak bir analogi ile bütün Batı ortaçağı müesseselerinin karşılığını buluverirlerdii. Vakıa bu fark üzerinde ısrarla duranlar oldu. Fakat onlar da bahsedilen cemiyetleri aynı evrimin bir merhalesi gibi görececek yerde bir içtimaî teşekkül^[327] farz ederek statik görüşe bağlandılar. O zaman Galatasaray Lisesi’nde beraber çalıştığım Ömer Lütfi Barkan, derslerimin mihverini teşkil eden bu görüşle yakından ilgilenmişti. Son çalışmalarında bu ilgisini sevinçle takip ediyorum.)

İmparatorluk, tarihin muhtelif devirlerinde feodal istih-sali kendine yetmeyen mıntıkaların büyük bir site etrafında toplanarak, yine feodal yapıda bir içtimaî bütün meydana getirmelerinden doğan içtimaî şekildir. Bu tarife göre eski Mısır, İran, Roma, Bizans, Abbasi, Çin, Safevî, Osmanlı vb. içtimaî teşekkülleri, birer imparatorluktur.

İmparatorluk, tarihin her devrinde de ekonomik veya siyasî bir istilâ ile kurulur: Ramses, Dârâ, İskender, Sezar, Jüstinyen, Ömer, Melikşah, Kanunî vb. bu istilâların yetiştirdiği kahramanlardır. İmparatorlukta istilâ, kendi kendine birer

bütün teşkil edemeyen birçok istihsal mıntıklarını bağlayarak içtimaî bir birlik meydana getirmeye çalışır. Büyük endüstrisi olan modern cemiyetlerde istilâ bir müstemlekecilik işidir; kendine müşteri ve hammadde bulmak için genişler. Burada da anavatanla müstemlekeler birbirine iktisatça bağlıdır. Fakat onlar tek kültür birliğine doğru gidecek yerde tecanüssüz ve ayrı parçalar olarak kalırlar.

* * *

Mevzuumuz iktisadî ve mânevi birer bütün olan tarihî imparatorluklardır. Muhtelif mıntıkları bağlayabilmek için kendine kuvvetli bir merkez (tarihî bir site) bulan her istilâ, bir imparatorluk halini alabilmiştir. Thèbes sitesinde merkezini bulan Mısır, Roma'da merkezleşen Akdeniz, Mekke'de ve Bağdat'ta merkezini bulan Arap, İstanbul'da merkezini bulan Türk istilâları imparatorluk halini almıştır. Fakat devamlı bir merkeze dayanmayan istilâlar iğreti olmuştur: Moğol, Hun, Cermen istilâları gibi.

Tarihimizi anlamak için imparatorlukların özüne nüfuz etmelidir. Çünkü onlar iktisadî-siyasî-mânevi bütünlerdir. Başlangıçları ve sonları bellidir. Diğer cemiyet şekilleri gibi bizden uzakta değildir. Türk tarihi büyük bir devrinde imparatorluklar tarihidir. Medeniyetimizin bu devrindeki maddî ve mânevi mahsulleri tetkik için, umumiyetle imparatorlukları tanımalıyız. Nitekim ilk tarih filozofu İbn-i Haldun, cemiyetlerin kaderi hakkındaki fikirlerini en çok imparatorlukların tam kavsini yapan bünyelerini incelemeden çıkarmıştır!

Karşılaştırmalı tarih tetkikleri, imparatorluğun aynı şartlar altında aynı içtimaî kurumları doğurduğunu ve birbirine benzer safhalardan geçtiğini gösteriyor; Yakındoğu'da Mısır ve İran, Uzak Doğu'da Çin, Amerika'da Peru (İnkalar) birbirine çok benzeyen kuruluşlardır. İçtimaî yapıları, mânevi âlemleri

bakımından aralarında birleşik noktaları vardır. Onları birbirinden ayıran yalnız ticaret yolları, hususî şartların (yani coğrafi âmiller) türlü devirlerde oynadığı rollerdir.

Esaslı hatlarıyla imparatorluğun evrimi şu safhalardan geçmiştir:

1. Merkezleşme devri: Kabile yapısından feodal yapıya geçiş sırasında büyük sitelerin doğuşu, merkezleşmeyi hazırlamıştır.

2. İstilâ devri: İmparatorluğu kuran kavim ile ona katılan kavimlerin arasındaki tecanüssüzlüğe ve ayrılığa dayanır. Burada, sitenin içtimaî yapısı hâkimdir.

3. Kuruluş devri: İmparatorluk türlü kifayetsiz istihsal bölgelerini birbirine bağlayarak yeni bir içtimaî bütün meydana getirmiştir. Buradan yeni bir içtimaî mertebelenme ve mânevi düzen doğmuştur.

4. Mücadele devri: Kifayetsiz bölgelerle merkez arasında devrî mücadeleler başlar. Bunlar merkezle bölgeciliğin imparatorluk birliği ile feodalizmin mücadelesi şeklinde med ve cezirler^[328] yapar.

5. Statik devir: Bölgelerin aslî yetmezliği imparatorluğun birlik ve sükûnunu temin eder. Buradan, imparatorlukları kendi kendine yetmeleri, dışla temasın kesilmesi, kapalı iktisadî, mânevi sistemleri, mutlak nefse güvenleri, teokratik^[329] düzenleri, asla değişmez gibi görünen ehramî^[330] yapılarını açıklar.

6. Dağılma devri: Fakat bu değişmez görünen yapılar, sonunda, yeni dış âmillerin çoğalmasıyla dağılmaya başlar:

a) Tüccar, ücretli asker vb. şeklinde yeni unsurların imparatorluğa nüfuzu.

b) Göçebe kavimlerin istilâsı,

c) Daha üstün iktisadî-mânevi yapıların (millî cemiyetlerin) baskısı.

İmparatorluğun parçalanması birçok devirlerde ayrı ayrı neticeler doğurur:

I. Kuvvetli bir feodalizm doğurmuştur: Muayyen coğrafi-tarihî şartlar yardımıyla imparatorluğun yeniden kuruluşuna imkân bırakmayan bu feodalizm, yer yer gelişmeleri, toprağa bağlı kuvvetli istihsalı, komün'ler ve burg'ları meydana getirerek modern kapitalizmin esaslarını hazırlamıştır. Bunun en bariz misalini Garp'ta, kısmen Japonya'da görüyoruz.

II. Yeni istilâlar, yeni imparatorluklar meydana getirmiştir. İktisadî-fikrî temasların zayıfı, coğrafi-tarihî şartların yetmezliği yüzünden imparatorluktan ayrılan feodal parçalar müstakil bütünler halini almamış; her yeni istilâ bu parçaları tekrar birbirine bağlayarak yeni bir imparatorluk meydana getirmiştir. Eski İran'dan sonra gelen Abbasî, İlhanî, Safevî; Bizans'ı takip eden Osmanlı imparatorlukları gibi.

III. İmparatorluk, bazen de büyük endüstri kurmuş milletlerin hükmüne girmiştir. Bu cemiyetlerin endüstrileşmek için yaptıkları teşebbüsler büsbütün hususî mahiyettedir. Garp kapitalizmi karşısında Osmanlı, İran, Çin, Hint imparatorluklarının durumları böyle olmuştur.

Bu neticeler, bu kitapta iki defa dokunduğumuz Doğu ve Batı arasındaki esaslı farkların içtimaî olaylar sahasındaki görünüşleridir. Bu asırda uyanan ve hâlâ uyanmakta olan birçok millî hareket bu eski içtimaî yapıların dağılışından sonra meydana çıktığı için Avrupa'nın küçük bir kısmı ile Asya ve Afrika'nın en büyük kısmındaki bu millî kuruluşların dayandığı eski içtimaî yapıları yakından tanımalı; bilhassa Türkçülüğün doğuşu, gelişmesi ve gerçek Türkçülük hakkında fikir edinmek için onların umumi yapılarını görmeliyiz.

Merkezleşme Devri

Bu devirde kabileler toprağa yerleşerek müşterek panayır yerlerinde, dinî merkezlerde toplanmaya başlamıştır. Kabileleri ve kasabaları birbirine bağlayan bu merkezler, istilânın hareket noktası olan siteleri meydana getirmiştir. Mısır'da Thèbes'in gelişmesi Mısır İmparatorluğu'nu meydana çıkardı. Ninva sitesi, Asur İmparatorluğu'nu; Persepolis, İran İmparatorluğu'nu; Atina, İskender İmparatorluğu'nu; Roma, Akdeniz imparatorluğunu; Mekke ve Medine, İslam Arap İmparatorluğu'nu hazırladı.

İmparatorluğun doğuşunda bir site veya sitelerin varlığı zarurîdir. Fakat her site bir imparatorluk doğurmaz. Siteler arasında hegemonyayı ele geçirmek için yapılan mücadele iktidarın merkezleşmesine sebep olur; hâkim site, imparatorluğun da merkezi haline gelir. Sümer, Keldan, İran, Mısır, Yunan siteleri arasında böyle mücadeleler görülmektedir.

İstilâ Devri

Bu yeni bir imparatorluğun teşekkülü halinde dışarıya doğru olacağı gibi, göçebe kavimlerle yenileşmek üzere içeriye doğru da olabilir. İran'ın Araplar, Türkler, Moğollar tarafından istilâsı gibi. Fakat Anadolu Türklerinin gelişmesi şeklindeki Osmanlı İmparatorluğu içeriden dışarıya doğru bir genişlemedir.

İstilâ devrinde hâkim site ile ona sonradan bağlananlar arasında esaslı bir ayrılık, bir mahiyet farkı vardır. Fakat imparatorluk kuvvetlendikçe bu iki tabaka arasındaki keskin ayrılık gevşemeye doğru gider: Serbest şehirler, mümtaz eyaletler az çok nüfuz kazanır. Yeni kavimler halkı ücretli asker, esnaf ve tüccar olarak imparatorluk merkezine nüfuz eder. İki ayrı cemiyet arasında dışarıdan içeriye nüfuz, yeni imparatorluk ruhunun mânevi birliğine ve eşitliğine doğru bir nevi gelişme teşkil eder. İmparatorluk aslında tecanüssüz; birbirinden tamamen ayrı tabakalardan ibaret bir cemiyet olarak başladığı halde gittikçe merkezdeki mütecanis ve yeni ruha uygun bir cemiyet haline

gelmeye başlar. Rambaud, Bizans'ı şöyle tasvir ediyor: "Yirmi muhtelif milleti idare eden ve onları şu düsturda toplayan tamamıyla suni bir eser: Tek hâkim, tek iman." Osmanlı Devleti'nin ilk devrinde Türk ordusunda Rumlar, Bulgarlar, Sırlar, Boşnaklar vb. toplanıyordu. Muhtelif unsurların hâkim bir unsur idaresinde toplanması imparatorluğun yalnız bu ilk devrine aittir.

İmparatorlukların istilâ devri: **a)** Bazen bu, yeni cemiyetin idealinden önce başlar; o zaman kuvvetli bir sitenin veya kuvvetli bir göçebe kavmin askerî hâkimiyeti görülür: Roma'da, Moğol İmparatorluğu'nda görüldüğü gibi. Bu tipteki istilâlar, yerleştikleri eski medeniyetlerin mânevi nizamını benimser; hatta ona temessül ederler^[331] : Romalılar Yunanlılaştı, Moğollar Türkleşti. **b)** Bazen de imparatorluk olgun bir kavmin kültür yaratışından sonra yeni bir idealin yayıcısı halinde meydana çıkar. Bu vaziyette imparatorluğu kuran, yalnız istilâ değil; her şeyden önce bu yeni imanın verdiği taşkın heyecandır: MÖ 3. yüzyılda İskender istilâsı, MS 7. yüzyılda İslamiyetle beraber Arap istilâsı, 13. yüzyılda Anadolu dinî reformundan sonra Osmanlı istilâsı bunlardandır. "Erenler ve gaziler" yetiştiren Anadolu ile, ilk akınları yapan Selçukîler arasında fark vardır. İkincisinde Türkler, gittikleri her yere Âşık Paşa'nın, Yunus Emre'nin millî şuuruyla canlanan yeni bir ideal götürüyorlardı. 7. asırdaki İslam istilâsı yalnız bir zühd imanı taşıyordu. 13. asırdaki İslam-Türk istilâsı bir rind imanı götürdü ve kurdukları imparatorluk eski cemiyetlere benzeyecek yerde, onları temsil etti ve yeni bir mânevi nizam kurdu.

İmparatorlukların istilâ devrindeki bu iki tipin esaslı ayrılığını göremeyenler ikincilerin değerini küçüksemeye yahut birincilere fazla değer vermeye kalkmışlardır. Cengiz istilâsı ile Osmanlı istilâsı arasındaki derin fark ve ikincisini yeni bir İslamiyet anlayışı, yeni bir insan telâkkisi ile millî bir kültürden yeni bir mânevi nizam yaratmaya sevk eden sebep buradadır.

İmparatorlukların ümmet denen mânevi bir nizam içinde insanların kalplerini bağlamaları, barbar olmaktan kurtulmaları ancak bu sayede mümkün olmuştur.

Kuruluş Devri

İmparatorluğun devamı bölgelere ait bir zaafın eseridir. Fakat bu zaaf onun kuvvetini teşkil eder; mübadele^[332] sahası genişledikçe istihsal ihtiyacı artar. Fakat istihsal ve vasıtaları onunla mütenasip olarak artmayınca parçaların birbirine olan ihtiyacı ziyadeleşir. İktisadî birlikle beraber siyasî ve mânevi birlik de kuvvetlenir. Tecanüssüz unsurlar gittikçe kaynaşarak yeni bir içtimaî tabakalanma vücuda gelir. İşte bu, imparatorluğun kuruluş devridir.

Eski Mısır'da imparatorluğun bütün unsurları başkente doluyordu. Bütün devlet işlerine köleler nüfuz etmişti. Eski Tanrı-Firavun aileleri yerine, kölelerden Firavunlar görüldü. Roma'da Senato mevkiini kaybetti; tecanüssüz unsurlar imparatorluğa hâkim oldu. "Muzaffer kumandan" demek olan imparator halka, yani bütün unsurlara dayanıyordu. İlliryalı kölelerden imparatorlar çıktı. Bizans'ta da aynı hadiseyle karşılaşırız; ücretli askerler Bizans'a hükmediyordu. Lübnanlı Mardaitler, Vardarlı Türkler, Makedonyalı Arnavutlar, Mağribîler, Araplar vb. devlete hâkimdi. Sarayı elinde tutan muhafız alayları (hétérie), sırf yabancılardan mürekkepti: Skandinavlar, Slavlar, Hazarlar, Ermeniler, Gürcüler gibiii.

Abbasîlerde, Mu'tasım'dan itibaren devlet, Arap olmayanların eline geçti. Daha doğrusu imparatorluğun bütün unsurları aynı zamanda devlete hâkimdi; Türkler, Deylemliler vb. devlet işlerini ve araziye ellerinde tutuyorduiii. Büyük Selçukîler zamanında dîvan'a ve saray'a imparatorluğun bütün unsurları nüfuz etmişti. İranlı Nizamülmülk Siyasetname'sinde, hassa ordusunun Türk olmayanlardan teşkil edilmesi sebeplerini anlatıyoriv. Osmanlılarda Fatih'ten itibaren Türk olmayanların

devlete nüfuzu bariz bir şekil almıştır. Yeniçeri Ocağı ve devşirme teşkilâtı saraya hâkimdi. Osmanlı sadrazamlarından mühim bir kısmı Boşnak, Sırp, Hırvat, Gürcü idiv. Bu unsuru yetiştiren teşkilâta kapıkulu deniyordu.

Eski İran ve Çin imparatorlukları da kuruluş devirlerde bu tarzda idare edilmişlerdir. Osmanlılarda imparatorluğun esas teşkilâtına ait birçok içtimâî kurumların Bizans'tan geçtiğini iddia eden tarihçiler hata ediyorlari. Çünkü benzer içtimâî yapılarda aynı şartlar aynı neticeleri doğurmaktadır.

İmparatorlukta unsurların kaynaşması (başkentte toplanması), muhtelif unsurlar arasında mânevi birlik ve eşitlik temâyülünü doğurur. İlk defa bölgeleri aşan birlik fikri, kozmopolit insan fikri buradan doğar. İnsaniyetçi dinler, insaniyetçi fikir cereyanları, kabile ve site tanrıları yerine âlemlerin efendisi (Rabb-el âlemin) görüşü bu suretle meydana çıkmıştır. Bu suretle imparatorlukların içtimâî yapısı milletlerarası mânevi bütünleri, yani ümmetleri, umumi kiliseleri doğurur. İşte ümmet devri bunun neticesidir. Karnak kitabelerinde ilk defa “tek fikre sahip olmak”, “tek kalple çarpmak” dilekleri görülüyor. Mısır dini, IV. Ahen-Aton zamanında Kuzey ve Güney Mısır, Suriye, hatta bazı Anadolu tanrılarını toplayarak ilk defa kavimler arası mücerret tanrı fikrine yükseldi.

İran ve Roma'da da imparatorluk aynı fikir birliğini meydana getirdi. İran'da tanrılar pantheon'u erkenden fikir birliğine ulaştı. Patriarkal ve sabit cemaatçi hayatın sembolü Hürmüz ve Ehrimen ikinci dini oldu. Yeni tesirlerle beslenerek daha yayılıcı bir şekil aldığı zaman Maniheizm^[333] oldu. Bu yeni inanç bütün Yakındoğu'da, Türkistan'dan Habeşistan'a kadar pek çok memlekette, hatta Bizans'a rağmen Balkanlar'da yayıldı. Roma'da pantheon, önce bütün Akdeniz tanrılarını topluyordu. Stoacılık'la hazırlanan Hıristiyanlık ve Katolik kilisesi Roma'da mânevi birliği tamamladı. Bir zaman Katolik olmak, Latinleşmekle aynı görülüyordu.

Çin de aynı safhalardan geçti, feodal devirde Çin'de mânevi birlik yoktu. İmparatorluğun doğurduğu yeni patriarkal ve cemaatçi düzen Kung-tsö (Konfuçyüs) doktrini halini aldı. Bütün Çin, bu dinî evlat saygısı (piété filiale) etrafında toplandı. Çin'de Taoizm'in yerleşmesi, dışarıdan gelen Budizm'in yayılması hep bu imparatorluk yapısının hazırladığı şartlar içerisinde mümkün olmuştur.

İslamiyet, doğuşunda kabileler ve siteler üstünde bir âlemlerin efendisi fikrini getirmesine rağmen, ancak Abbasîler zamanında milletlerarası bir ümmet dini şeklini almıştır. Şuubiye fırkası veya Ehlü't-Tesviye, Abbasîliği doğuran ve İslamiyette Arap olmayanların iktidar mevkiine geçmesini temin eden hareket idi. Osmanlı İmparatorluğu'nda mânevi birlik, Yavuz-Kanunî devrinde kuruldu: şii-sünnî mücadelesi, devletin kati surette ehl-i sünnet cemaatini temsil etmesine sebep oldu.

Mücadele Devri

Bununla beraber imparatorluklarda bölgelerle merkez arasında periyodik bir mücadele başlar. Bölgeler –feodal yapıları icabı– merkezden ayrılmaya çalışırlar. Fakat yetmezliklerinden dolayı bu teşebbüsleri yarıda kalır. Merkez yeniden otoritesini kurar. Bu suretle bir taraftan feodalizmin doğması için hareketler, diğer taraftan onu kırmak için merkezin teşebbüsleri birbiri ardından gelir.

Merkez, derebeyliği zayıf düşürmek için toprak sistemini imparatorluk teşkilâtına bağlar. Toprak zâdegânlığına karşı, merkeze bağlı iğreti toprak tasarrufunu (possession) koyar. Feodal eşitsizliğe karşı, sultanî birlik ve dinî müsavilik fikirlerini çıkarır. İmparatorluğun hâkimliği ve mücerret fikir bakımından ileri olan bu temayül toprağa bağlılık ve istihsal kudreti bakımından geri ve zayıftır. Çünkü bu sistemde sahib-i arz toprağa bağlanmadığı için ferdî mülk kurulamaz ve yarı

memur halinde kalır. İstihsalle münasebeti iğretidir. Neticede sermaye birikmesine imkân bırakmaz.

Diğer cihetten feodalizm, merkeze karşı kendi muhtarlığını^[334] korumak için mücadeleye girer. Merkezçiliğe karşı toprak zâdegânlığını yeniden kurmaya çalışır. Dinî-iktisadî ortodoksi yerine, dinî-iktisadî heterodoksiyi koymak ister. Bu hareket, müstahsil çiftçinin merkeze karşı kıymıldaması; imparatorluğun tabii parçalanmaya doğru gitmesi demektir. Fakat bu parçalanma hiçbir zaman gerçekleşemez. Zira bölgelerin hayatı, onların müstakil birer bütün olmalarına elverişli değildir. Ayrılma için yapılacak her hamle, merkezin karşılık bir hamlesiyle kırılır. Eski imparatorluklarda feodalizm mücadelesini kati olarak bilmiyoruz. İran'da muhtelif hanedanlar zamanında eyaletlerin merkezden ayrılmak için yaptıkları boşuna teşebbüsleri, birçok parçalanma ve tekrar kuruluşları biliyoruz. Roma'da II-IV. yüzyıllar arasında görülen parçalanma teşebbüsleri hakikaten imparatorluğun önce iki, sonra birçok parçaya ayrılmasına sebep oldu. Çünkü Roma'da, zaten çok farklı ve değişmeye elverişli olan coğrafi-tarihî şartlar imparatorluğun parçalanmasını hazırlamıştır. Batıda (Baltık, Rusya, Atlas sahili gibi) yeni bazı memleketlerin Akdeniz'e yeni ticaret yollarıyla bağlanması bu bölgenin gelişmesini kolaylaştırdı; İmparatorluktan ayrılan yeni bütünler doğdu. Serbest şehirlerden (municipium), burglar ve İtalya'nın ticaret sitelerinden Batı ve Kuzey Avrupa'daki Gilde'lere ve Hansae'lere kadar ilerleyen bu gelişme Batı cemiyetlerinin içtimaî olgunluklarının temelleridir.

Bizans'ta feodalizm ile merkezi kuvvet arasındaki mücadele çok meydandadır. Bizans İmparatorluğu, Roma gibi çiftçiliğe dayanıyordu. Eyalet halkının en büyük kısmı toprakla uğraşüyor, toprak vergisi (dimes) gelirin mühim bir kısmını meydana getiriyordu. Ortaçağda bölgelerin evrimi: a) Serbest küçük mülkiyeti mahvederek sultanî mülkiyeti kuvvetlendirdi; b) Serbest köylüleri, efendinin toprağında çalışan serşer haline

getiriyordu. Bu iki evrim Batı'da olduğu kadar Bizans'ta da kısmen görülür, fakat çok ağır ve yetmez bir şekilde. Bundan dolayı imparatorluk bunlara karşı koyabildi ve bölgelerle merkez arasındaki mücadele daima merkezin lehine halledildi. Fakat bu hal bölgelerde mülk kuvvetlenmesine, belediyelerin gelişmesine, hürriyet ve seçim fikirlerinin yerleşmesine mâni oldu. Ortodoksi hükmünü devam ettirdi.

Bu mücadeleyi az çok farklarla Abbasîlerde, Çin'de, hatta Osmanlılarda da görüyoruz. Çin'de büyük feodal, Gök'ün oğlu olan imparatordu. Bütün imparatorluk onun merkezî hükümüne bağlıdır. Göğün oğlu Tan-Siyou her yerde hazır. O, prenslere toprak ve mülk üzerinde tasarruf hakkı verir; fakat hepsinin üzerinde hâkim kuvvet yine odur. Selçukî ve Osmanlı toprak sistemlerine benzeyen bu esas, ancak imparatorluğun feodalizme karşı zaferinden sonra meydana çıkmış ve birçok buhranlar geçirmiştir.

Osmanlı toprak sistemi de hiçbir zaman sabit bir şekil muhafaza etmiş değildir: Celâli hareketleri dediğimiz Osmanlı tarihini birkaç yüzyıl meşgul eden çok karışık hadiselerde bu mücadelenin muhtelif safhalarını görüyoruz.

Mücadele devrinin diğer bir vasfı da merkezdeki "kapıkulu" isyanlarıdır. Hassa ordusu, imparatorluğun eski site zâdegânına ve zapt edilen feodal şehirlere karşı koyduğu istilâ kuvvetinin esasıdır. İmparatorluk ona dayanır. Bundan dolayı hassa ordusu imparatora tâbi olduğu kadar, imparator da hassa ordusuna tâbidir. Yeni devlet nizamı, yeni toprak sistemi, hâsılı yeni hâkim idare onun elindedir.

Bu ordunun içinden sivrilenler, imparatorla beraber orduya hükmetmek isterler. Buradan, hassa ordusuyla imparator arasında mücadeleler doğar. Roma'da Pretoryen isyanları, Abbasilerde Türklerden mürekkep hassa ordusunun isyanı, Bizans'ta hétérie'ler ve Osmanlılarda Yeniçeri isyanları gibi. Fakat daima hâkim olan hassa ordusudur. Çünkü imparatorluk onunla

kaimdir. Eğer o mağlûp olursa, bu mutlaka imparatorluğun inhilâl ettiğine alâmettir. Tanzimat hareketi bizde bunun bir görünüşüdür.

Statik Devir

İmparatorluk, bütün bu dâhilî mücadelelere ve dıştan gelen istilâ tehlikelerine karşı yine bir nevi muvazene^[335] bulur. Hudutlarını daimî ordularla korur; çiftçilik ve küçük endüstri üzerine kurulan imparatorluk yapısı bunları, dışarıdan gelecek bir hücumu karşılamak için kullanır. Bizans'ta thème denilen askerî toprak teşkilâtı, Abbasîlerde hanedan ve orduya arazî ıktai, büyük Selçukilerde mukataa sistemi, Çin'de toprağın devlet tarafından taksimi, Osmanlılardaki timar ve zeamet teşkilâtı muhtelif imparatorluklarda hâkim tabakanın nasıl kurulduğunu gösterir. İmparatorlukta bazen muvazenenin bozulma tehlikesine karşı onun muvazenesini koruyan ve statik nizamını kuran kahramanlar yetişir: Roma'da Trajan, Bizans'ta Heraklius, Çin'de Pan Tchéou, Osmanlılar'da 4. Murad ve Kuyucu Murad Paşa gibi. Fakat bu muvazene ve onun devamı için yapılan hamleler sırf ferdî kahramanlıklardan doğmuş değildir. Muvazeneyi temin eden, bizzat imparatorluğun içtimaî yapısıdır. Bölgelerin inkişaf imkânsızlığı, feodalizmin yarıda kalmış teşekkülü onların merkezden ayrılmasına mâni olur. Bütün mesele dıştan gelecek tehlikeleri karşılamaktır. İşte imparatorluğun esas hedefi, bu suretle kendi kendine yetme, içine kapanma ve dışa karşı müdafaa tedbirleri almaktır. Roma'nın Cermenlere, İran'ın Türklere karşı yaptığı büyük sedler hep bu hedefin görünüşleridir. Bu sayede imparatorluk dediğimiz tecanüssüz^[336] unsurlardan mürekkep içtimaî nizam, bu tecanüssüzlüğüne rağmen ümmet ideali altında bu muvazeneyi uzun müddet devam ettirmiştir.

Fakat bu statik devrinde imparatorluğun dış âlemlerle iktisadî münasebetini temin eden, çoğu kere yabancı unsurlardır. Çin'le İran arasında Türkler, Osmanlılarla Garp arasında

Yahudiler, Cenevizliler bu vazifeyi görüyordu. Fakat iç hayatını tanzim eden sultanî otoriteye bağlı olan lonca (corporation) teşkilâtı idi.

Bu kapalı içtimaî nizamın neticesi olarak imparatorluklarda çoğu kere teokratik bir devlet sistemi hâkim olmuştur. Firavunlar Tanrı'nın oğlu idiler. Mezopotamya'da da aynı karakter görülüyor. Roma'da imparatorluk bağları gevşek olduğu için teokratik vasıf, bariz değildir. Fakat Bizans'ta bütün kuvvetiyle meydana çıkmıştır. Habeş'te, İspanyol İmparatorluğu'nda, Çin'de muhtelif derecelerde teokrasi şekillerini görüyoruz. Bunun en canlı numunelerinden biri, Bizans'ta Ortodoks Kilisesi'nin teşekkülüdür. Abbasîlerde “ehl-i sünnet” mezhebi, hilâfette dini siyasetin nüfuzu altına soktu. Nitekim, Fâtımîlerde de hükümdar Şii mezhebinin reisi ve devlet teokrat idi. İran, Safevîlerden sonra Şiiliğin dağınık, heterodoks dallarını keserek dinle devleti birleştirdi. Osmanlılar, Fatih-Yavuz Selim'den sonra ehl-i sünnet mezhebini benimsediler. Tarikatlar, ahilik ve bilhassa Bektaşiliğin taşkın dinî heyecanı ile kurulmuş olan imparatorluk, hilâfeti kabul ettikten sonra bu heyecanlı ve rint din anlayışını terk etmeye mecbur oldu.

İlk Abbasî halifeleri zamanında büyük müçtehitler, müstakil içtihat sahibi idiler. İmam-ı Âzam, hayatını ticaretle kazanır ve içtihadı tamamen müstakil ve fayda gütmeyen bir iş olarak yapardı. Halifelerin nüfuz ve tahakkümünü kabul etmemek için, büyük bir medenî cesaret göstermişti. Fakat teokratik devlet kuvvetlendikçe muhtelif rey sahibi olmaya imkân kalmadı. Nihayet İslam tarihinde “icthad kapısı kapandı” diye çok tanınan hadise ile bütün İslam imparatorlukları tam bir teokrasi şekline girdiler.

İmparatorlukların yetiştirdiği ideal insan tipi veli, gerçek insan tipi raiyyet idi. Veli, ümmet âleminin uhrevî idealine göre dünya nimetlerini terk eden insandı. Veli veya mutasavvıf, bir millet ve bir kavim için değil; imparatorluğun bünyesine

uygun bir tarzda bütün insanlar için iyiliğin gerçekleşmesini isterdi. Raiyyet ise, imparatorluğun sultanî otoritesine bağlı toprak ve küçük endüstri sistemine göre yaşayan ve iradesini sultanın iradesine bağlayan insandı. Bu dünyanın gerek ideal, gerek gerçek insanları ferdî mülkiyet, şahsiyet, teşebbüs, “kavmiyet” fikirlerinin gelişmesine kati surette mâni olan; ferdî ve kavmî hususiyetleri kendi bünyesinde eriten, kavimler arası bir cemaat ruhuna uygun insanlardı. Bundan dolayı imparatorluklar feodalizmin, monarşinin, millî cemiyetlerin yetiştirdiği şahsî teşebbüs terbiyesine ferdî servet birikmesine hiçbir ehemmiyet vermemişler; hatta onlara mâni olmuşlardır.

İnhilâl Devri

İmparatorluk, bölge kuvvetleri içinden muhtarlıklarını kazananların çoğalmasıyla dağılmaya doğru gider. Yeni harpler ve istilâlarla bu dağılmayı durdurmaya çalışır. Fakat dıştan gelen baskılara karşı mukavemet edemeyecek hale gelince dağılma hızlanır. Merkezî kuvvet zayışadıkça imparatorluğun aşağı tabakalarında dağıtıcı (anarşik) fikirler yayılmaya başlar: Panteizm, kozmopolitlik, teslimiyet ve mukavemetsizlik fikirleri dinî veya dünyevî şekillerde bu dağılmanın ifadesi olur. Eski Yunan’da İskender imparatorluğundan sonra “dünya hemşeriliği” fikirleri kuvvetlenmişti. Roma’da Pleb ve Spartaküs hareketlerinden, Stoacılık cereyanlarından sonra Hristiyanlık, imparatorluğun temellerini sarımsı. İran’da Kubâd zamanında Mûbid Mûbidan olan Mezdek’in yaydığı doktrin, imparatorluğun maddî ve mânevî yapısını esasından sarısmaya sebep olmuştu. Çin’de ve Türkler arasına Budizm’in yayılışı aynı sebeplere dayanmakta idi. Uygur hükümdarı Budizm’i kabul ederken harp ve mücadele aleyhtarlığının muhitte nasıl yerleşmiş olduğu görülmüyor.

Bizans’ta Bogomilizm’in^[337] intişarı^[338], Osmanlıların birinci parçalanma devrinde Melâmiliğin yayılması,

Osmanlıların son devrinde Melâmiliğin büyük bir rağbet kazanması aynı hadiselerin görünüşleridir. Yani bütün bu cereyanlar imparatorluğun kuvvet ve irade ruhuna karşı kaderciliği, teslimiyeti, rıza ve tevekkülü yaymakta oldukları için dağılmanın mânevi muhitini hazırlamışlardır.

İmparatorluğun mânevi inhilâl âmilleri, içtimaî dağılma şartları meydana çıktıktan sonra esasından sarsılması için dıştan veya içten bazı darbeler kâfi gelir. Eski imparatorlukları ortadan kaldıran Cermen, Arap, Türk, Moğol vb. istilâlarıdır. Bununla beraber iktisadî bir nüfuz da imparatorluğu sarsabilir: Hint, Çin, İran, Osmanlı imparatorluklarında bunun mühim rolu olmuştur.

Tarihte bütün gelişme sahalarını tam olarak tetkik edebildiğimiz içtimaî şekil, imparatorluktur. Klan ve kabilelerin başlangıcı karanlıktır. Modern cemiyetler son şeklini almamıştır. Bundan dolayı tarihçileri ve birçok tarih filozoşarını en çok uğraştıran mevzu imparatorluk olmuştur. İbn-i Haldun'un tarih felsefesi imparatorlukların bir nevi tasviri olmuştur. Montesquieu ve Gibbon bu mevzu üzerinde durdular. Fakat onları aldatan cihet, imparatorluğu müstakil bir şekil, âdeta bir uzviyet gibi görmeleri olmuştur. Doğan, büyüyen ve kaybolan bu muazzam cemiyetlerin eğer dünya tarihinde oynadıkları rolü görmüş olsalardı, onların nihayet modern millî cemiyetlerin inkişaf yolunu durduran bir safha olduklarını ve onlarda yarım kalmış evrimin modern cemiyetlerde devam ettiğini görürlerdi.

* * *

Bu kitabın hacmi Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışından millî cemiyetin kuruluşuna nasıl geçildiğini görecektir kadar geniş değildir. Yalnız burada bazı noktaları işaret etmeliyiz: a) İmparatorluğun parçalanmasını isteyenler, bu büyük Türk imparatorluğunun hükmünden kurtulmak isteyen unsurlardı. Bu suretle ilk "kavmiyet"çi ve milliyetçi hareketler onlar arasında

uyandı. b) Buna mukabil, asıl imparatorluğun sahipleri olan Türkler içtimâî nizamı sarsmamak için uzun müddet “milliyet” fikrinin aleyhinde bulundular. Hatta bu neticeye götürecek olan yeni fikirleri tehlikeli sayarak önlemeye çalıştılar. c) Bununla beraber, 2. Meşrutiyet’in gerçekleştirdiği milliyet hareketi meydana çıkınca Osmanlı idaresinden ayrılmak isteyen muhtelif kavimlere karşı imparatorluğun hâkimi olan Türklerin milliyet hareketini uyandırması bir zaruret haline geldi. d) O zaman milliyetçiler iki yol arasında kararsız kaldılar: Birisi, bu millî uyanışı, imparatorluk devrinde ihmale uğramış olan ana vatanın köklerine nüfuz ederek canlandırmak; ikincisi, imparatorluk ruhundan mülhem ^[339] olan yeni bir imparatorluk fikri uyandırmak ki bu da millî kültürün Osmanlı devletinin başlarında olduğu gibi, yeni bir taşma derecesine gelmesiyle mümkün olabildi. Bu iki yoldan birincisi çok zahmet, çok sabır ve tevazu istiyordu. Eski imparatorlukların şereşeriyle övünmek kâfi gelmiyor; yeni kültürün mayasını vatanın köklerinden çıkarmak için uzun bir nefis savaşını bekliyordu. İkinci yol ise, her şey olup bitmiş gibi bir rüya halinde gerçekleşebiliyordu. Bunlardan birincisi memleketçilik, ikincisi Turancılık’tı. İmparatorluğun dağılma devrinde milliyet duygusu uyanmakla beraber kendi tarihimize ait hakiki şuur uyanmadığı için bu ikinci yol tercih edildi. Sabahattin Eyüboğlu’nun dediği gibi, “Bize lâzım olan tarihî bilgiden ziyade, tarihî zihniyet yahut tarih şuurudur”. Bu tarih şuuru bizi hayalî milliyetçilikten kurtararak hakiki milliyetçiliğe bağlayacaktır. Bu toprakta bizi teşkil eden bin yıllık mazinin bugün bizimle beraber yaşayan ve kudretimizi vücuda getiren tarafını ancak bu şuurla kavrayacağız. Bunun için de önce bizde milliyetçilik fikrinin nasıl doğduğunu ve hangi safhalardan geçerek bu gerçek yola ulaştığını görmeliyiz.

Türkçülüğün Tekâmülü(*)

Geciktiren Sebepler–Doğuşu–Büyüyüşü

Mücerret–Müşahhas^[340]

Şu karşımda duran yazı takımına bakıyorum. Bu kalem ve bu hokka, benim onlar hakkındaki her türlü hükmümden önce, kendilerine mahsus vasişarıyla orada duruyorlar. Nitekim masamın üzerindeki kâğıtları sayarak “burada elli kâğıt var” dediğim zaman da gerçekten ifade ettim şey, burada karşımda duran kâğıt kümesidir. Fakat kâğıttan, kalemden ve bütün eşyadan ayrı olarak “50” rakamını yazdığım yahut bir üçgen çizdiğim zaman mesele değişiyor. Artık eşya ile ilgisiz, varlığı sırf zihinde olan bir takım hakikatler sahasına giriyorum. Bunlardan birincilere müşahhas (yeni terimlerle somut) ve ikincilere mücerret (soyut) diyorum. İlim, işte bu mücerretler yardımıyla müşahhasları toplamak; onları mefhumlar, sınışar ve kanunlar şeklinde ifade etmekten ibarettir. Hâsılı mücerret olmasa, sayısız müşahhasları toplamaya ve anlamaya imkân olmazdı.

Bununla beraber, insan zihni mücerredî daima yerinde kullanmış değildir. Zihnin en büyük kudreti tecrit^[341] yapmak, evrensel mefhumlara ulaşmak olduğu halde bu evrensel mefhumları, asıl gayeleri olan müşahhas varlıkları, yani gerçeği anlamak için kullanacak yerde, onlarla ilgisiz bir âlem haline getirebilir. Hatta daha ileri giderek bu mücerretlerin nasıl meydana geldiğini ve kendi vazifelerini unutarak onları gerçeğin yerine koyar; doğrudan doğruya gerçek sanmaya başlar. Mücerretlere tapınma şeklini alan bu sapkın görüş, bugün değil, daha İlkçağdan beri vardır. Hem de onun pek büyük, tanınmış Eşatun gibi avukatları olduğu için bugüne kadar ayakta durmuştur. Metafizik realizm diyebileceğimiz bu görüşe göre meselâ adâlet,

insanlık, din mefhumları, kavradıkları çeşitli ve değişik gerçeklerin üstünde değişmez hakikatler olarak devam eder.

Tecritçiliğin^[342] bu hatasını yakalamak için bir psikoloji ve sosyoloji ilminin kurulmasını beklemeye lüzum yoktur. Nitekim onu daha İlkçağda şüpheciler, Ortaçağda isimciler, Yeniçağda tenkitçiler ve izafetçiler görmeye başlamışlar ve bütün hücumlarını ona çevirmişlerdi. Gerçek bir ilim görüşü, tecritçiliği kendinin en büyük düşmanı sayar, hangi şekilde olursa olsun onun tuzağına düşmez.

İlim bu hususta istediği kadar ihtiyatlı olsun, insan zihni mücerred gerçek yerine almaktan büyük bir zevk duyar; hatta onun başlıca kuvvetlerinden biri de budur. Çünkü bu onun tabiat karşısındaki aczinin ersatz'ıdır^[343] : Zihin, ancak yarattığı mücerredin gerçekliğine inanmakla kendinin fâni ve kaybolan bir gölge olmadığını kabul edebilir; kendini aşabilir ve devam eden tabiat karşısında mukavemet edebilir. Böylelikle mücerredin gerçekliğine inanış, insanda aczden kurtulmanın, kendini varlığın üstünde görmenin, bir nevi edebiyat şuurunun temelidir. Bu teselli ile değil midir ki, evrensel dinler doğdu. Düsturları, her zaman ve her yerde değişmez olduğuna inanılan ahlâk kaideleri meydana geldi. Sınırları yeryüzünü kaplayan veya kaplayacağına inanılan idealler meydana çıktı. Şüphesiz bu zihnin bir kuvvetidir; zihin onunla kendine bir destek buluyor, megalomani şeklinde bile olsa yıkılmaktan ve tabiatın sağır boşluğunda terkedilmiş gibi kalmaktan kurtuluyor.

Fakat zihnin bu mazereti, bizim ona boyun eğmemiz için kâfi bir sebep değildir. Çünkü bu suretle o, yalnız kendini kurtarmakla kalmıyor; aynı zamanda kendi saltanatını da kurmuş oluyor. Ve her saltanat gibi o da tahakküme başladığı için kendi reaksiyonunu görmekte gecikmiyor. Hatta zihnin bu metafizik istilâcılığı, çok defa sosyal istilâcılıkların bayrağı vazifesini görmüştür. Böylece meselâ din, medeniyet, ırk mefhumları artık

hadiseleri anlamamıza yarayan birer zihin aleti olmaktan çıkarak içtimaî istilâların fikrî ifadesi yahut hiç değilse yalnız fikrî bir istilâ aleti haline geliyorlar. Bu suretle kast edilen şey zihnin “müşahhas”ı, onun renkliliği ve değişikliğini izaha yarayan bir vasıta değildir; o tersine olarak bütün müşahhasları, gerçekleri, vakıaları silmek gayesini güden mücerredin cebrî hâkimiyetidir.

Böyle bir durum, mücerretle müşahhasın savaşımasına varacaktır. Dogmatizm karşısına rölativizmin, Lumière felsefesi^[344] karşısında romantizmin, emperyalizm karşısına nasyon-alizmin çıkışı bu savaşın zaruretini gösterir. İslamiyet, istilâcı bir fikir halinde yayıldığı zaman mezhepler, eski medeniyetlerin reaksiyonu halinde, karşısına çıktı.

Hıristiyanlık, Roma’nın elinde müstevli bir şekil aldığı zaman millî kiliseler onu durdurdu. Nitekim, Fransız ihtilâlinin mücerret fikirleri de Napolyon orduları elinde bayrak haline geldiği zaman, her tarafta yer yer müşahhasın, içtimaî gerçeğin isyanlarıyla karşılaştı.

Biz cemiyet sahasında da, tıpkı şu önümdeki yazı takımı gibi bir takım müşahhaslar karşındayız. Cemiyetler birbirlerine benzedikleri kadar da birbirlerinden ayrılıyorlar. Onları tanımak ve izah etmek için yine cemiyet sahasına ait mücerret mefhum-lara başvuruyoruz: Din, medeniyet, ırk veya insanlık gibi. Fakat bu mefhumlardan herhangi biri müşahhasların üstünde ve gerçek sanıldığı ve asıl vazifesi olan gerçeği izahtan çıkarak kendi başına değişmez hakikat diye alındığı zaman bütün değerini kaybediyor. Bunun içindir ki mücerret olarak dinden değil, fakat muayyen bir cemiyetin yaşayan dininden; bir cemiyetin anladığı ve yaşadığı medeniyetten; yine muayyen bir cemiyet içinde ihtilâtlar^[345] ve melezlikler kendine mahsus yeni içtimaî tip meydana getirmiş olan ırktan bahsedilebilir.

Bu suretle anlaşılan ırk, medeniyet, din ve insanlık ke-limleri tehlikeli olmak şöyle dursun; bilakis asıl realite olan

içtimaî tipi izah için zarurî mefhumlar olacak ve yalnız başlarına alındıkları zaman hudutsuzlukları, vuzuhsuzlukları^[346] ve müstevlilikleri^[347] ile daima zararlı birer saltanat kurmak iddiasında bulunan bu “mücerretler”, zihnin gerçeğe nüfuz etmek ve onu kavramak için icat ettiği aletler halinde kullanıldığı zaman asıl vazifeleri başına gelmiş ve en faydalı, en mutî^[348] silahlar halini almış olacaklardır.

Geciktiren Sebepler

Milliyetçilik tarih şuurudur. Bu şuur 19. asırda tarihi hesaba katmayan mücerret insanlık şuuruna karşı reaksiyon olarak başladı. Fikirde, sanatta ve siyasette romantizm hareketleri milletten millete geçerek bütün Garp’a yayıldı. Fransa İnkılâbı, Beşer Hukuku Beyannamesi’nin^[349] mücerret, zihnî şemalarında Tenevvür^[350] (Lumière) felsefesine dayanıyordu (Rousseau müstesna). Bu asır, insanlıktaki büyük millî tez-atları, his kaynağını görmeyen sırf zihinci felsefenin hâkimiyeti asrı idi. Beşer Hukuku Beyannamesi’nin mücerret formülleri bu zihniyeti temsil ediyordu.

Napoléon İmparatorluğu, mücerret zihniyeti önce kurtarıcı; fakat hakikatte müstevli^[351] ve tehlikeli bir şekilde bütün Garp’a yayıyordu. Bu istilâdan “hürriyet” ve “demokrasi” bekleyenler, az zamanda acı hakikatle karşılaşınca yeise düştüler. Avrupa milletlerinde teker teker bu harekete karşı şiddetli reaksiyonlar uyandı: Almanya’da Fichte, İtalya’da Léopardi, İspanya’da Goya, Rusya’da yeni romantik mektep. Bu suretle her tarafta edebiyat ve fikirde romantizm cereyanı şeklinde başlayan bu reaksiyon tarihe, hisse, büyük kitleye, halka dönmek; mücerret mefhumlardan, kökünden ayrılmış “münevverler” fikriyatından kurtulmak; Tuba ağacı gibi yukardan aşağıya incek yerde kökleri büyük millî kitlelerin içinde ve tabii bir şekilde inkişaf eden bir ağaç gibi aşağıdan yukarıya çıkmak gayelerini

takip eden ve içinde türlü türlü cereyanların doğduğu milliyet hareketi idi.

Küçük milletlerin doğuşu da aynı surette olmuş ve bu hareketi tamamlamıştır. Misal mi istiyorsunuz? İşte İskandinav milletleri, işte Macarlar, Çekler gibi Orta Avrupa milletleri! Avusturya İmparatorluğu tazyikinden kurtulmak arzularıyla Alman, İspanyol ve İtalyan hareketlerini örnek edinen millî hareketler uyandı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Garp iktisadî-siyasî tazyiki karşısında zayıf düşmesi yüzünden, bu imparatorluk içerisindeki muhtelif kavimler arasında da milliyet cereyanları doğmaya başladı. Mora isyanı, Eşak-Boğdan hadisesi, Sırbistan hareketi; Mısır'da Mehmet Ali Paşa, Arnavutluk'ta Tepedelenli hareketleri şuurlu veya şuursuz bir şekilde doğan ve büyük bir kısmı Garp milletlerinden yardım görerek inkışaf eden hareketlerdi. Meselâ Etniki Eterya Cemiyeti Garp'tan birçok yardım gördüğü gibi, İngiliz şairi Byron bu harekete yardıma koşuyordu.

İmparatorluğun temeli ve müessisi^[352] olan Türkler kendi hâkimiyetlerini devam ettirmek ve imparatorluğu zaafa uğratmamak için "ıslahat" yapıyorlar; Garp'ı tamamen taklit ediyorlardı. Fakat unsurlar arasında âhenk ve ittihadı^[353] temin etmekten başka kurtuluş çaresi görmüyorlardı. Bu yüzden, asıl milliyetçilik hareketi Türkler arasında ister istemez geç başlamıştır.

a) Tanzimat, devlet idaresinde Avrupalılaşmak ve ıslahat teşebbüsü; b) "Yeni Osmanlılar" cemiyeti, "Divan-ı Hûmayun"dan ayrılan "Babîâlî"ye aşağıdan yukarıya doğru çıkan ilk yardımcı kuvvet, yani "sokak"tan, matbuattan gelen ilk sestî.

Tanzimat'la Yeni Osmanlılar veya Avrupalıların tâbiriyle "Jön Türkler" arasında görünüşte ihtilâşar vardı. Biri, reformu devlet hesabına yaptığı için daha şiddetli idi. Hatta bu sebepten Yeni Osmanlılar, ara sıra devletle araları açılıp Avrupa'ya

kaçıyorlardı. Çünkü onlar Fransız ihtilâlinin getirdiği “millet”, “vatan”, “hürriyet”, “müsavat”, “hukuk” gibi ekserisi yeni olan mefhumları sık sık tekrar ediyorlardı. Ve bu sözler, imparatorluğun vahdetinden başka bir şey düşünmeyen Babîâlî’ye tehlikeli görünüyordu.

Fakat bu mefhumların çoğu mücerretti. Muhtevaları belli değildi. Onları doldurmak lâzım gelince “Yeni Osmanlılar”la “Tanzimatçılar”ın aralarında fark olmadığı görülüyordu.

Her ikisi de:

a) Bir “Millet-i Osmaniye”nin vücuduna kani idiler. Bu “Millet-i Osmaniye”ye bazen bütün Osmanlı İmparatorluğu, bazen yalnız Müslümanlar dahil oluyorlardı. Bu ikinci manada anlaşılınca, o “Milleti İslamiye” şeklini alıyordu.

b) Vatan mefhumu, Osmanlı İmparatorluğu hudutlarını ifade ediyordu. Bu suretle “Millî Vatan” ile müstemlekeler ayrılmıyor ve hepsi bir bütün olarak görülüyordu. Bu görüş millîyetçiliğin doğuşuna esaslı mânîydi.

c) Bütün tebaya hukukta müsavat vermekle, muhtelif kavimlerin, Garp sermayesi yardımıyla iktisadî inkişası sayesinde Türklerden fazla rol oynamasına imkân verilmiş oluyordu. Bunun neticesi olarak Tanzimat ve Genç Osmanlılar hareketi, beklediği “ittihad-ı anasır”ı^[354] temin edemedi. Bunun için ya Türk olmayan kavimler arasında millî hareketlerin doğmasına mâni olacak, yani “İslamî” veya “Sultanî” fikirleri tamamıyla hâkim kılacak tedbirler almalı idi (ki buna artık imkân kalmamıştı); yahut da, hâkim unsur olan Türklerin fikirce ve iktisatça diğer unsurlara üstün olmaları ve tam bir millî şuura sahip bulunmaları lâzımdı ki, onları federal devletler (etats-federaux) halinde idare edebilsinler ve imparatorluk devam edebilsin.

Bunların ikisi de mümkün değildi; çünkü:

I. İmparatorluk, Karlofça Muahdesi’nden beri, önce gerileme, sonraları inhilâl olduğu için millî hareketlerin doğmasına suni tedbirlerle veya göz yumarak mâni olamazdı.

II. İmparatorluğun hâkimi olan Türk milleti milliyetten bahsederse, sanki diğer unsurların dağılmasını kolaylaştıracakmış gibi bir korku vardı. Bu yüzden, bir türlü, “millet”, “milliyet”, “Türklük” kelimelerini ağza almaya cesaret edemiyorlardı.

III. Fakat daha mühim bir nokta var: İmparatorluk devrinde bütün hareketler, yalnız bir yerden; yaşayış tarzı ve zihniyeti ile asıl millî kitleden ayrılmış gibi duran münevver zümreden çıkıyordu. Buna bir de Avrupa fikriyatının iki asır geriden takip edilmesi hadisesini katabiliriz. Mücerret ve şemacı olan Lumière^[355] filozoşarî yeni Avrupa hareketleri için çok gecikmiş cereyanlardı. Tanzimat münevverleri, Genç Osmanlılar, hatta ilk Türkçüler şiddetle bu mücerret mefhumcu cereyanın tesiri altında kaldılar. Vakıa Namık Kemal, Cezmi mukaddemesinde âdeta Hugo’nun Cromwell mukaddemesini taklit ediyor ve bir nevi yeni Osmanlı romantizminin beyannamesini yapmak istiyordu. Fakat romantik felsefe ve edebiyatının ülkülerine asla nüfuz edilmediği için bu taklit fazla sathî kaldı. Ve kendilerini romantik sayan Genç Osmanlılar esasta tamamıyla mücerret ve zihinci görüşe bağlı kaldılar.

İttihat ve Terakki, Tanzimat’ın ve Genç Osmanlıların son teşebbüsü olarak “ittihâd-ı anâsır” fikrini devam ettirdi. Prens Sabahattin, metodun kuvvetine ve her devir için muhtaç olduğumuz bir meseleye dokunmasına rağmen, o zamanki realiteden uzak ve imparatorluğun inhilâlîne sebep olacak bir fikri müdafaa etti: “itilâf-ı anâsır”^[356] Yusuf Akçura da, bu sırada federe devletler (etats confédératif) hayali kuruyordu. Halbuki bütün bunların olabilmesi için, önce muhtelif kavimleri birbirine bağlayacak kadar yaygın kudrette merkezî bir millî kültür doğmuş olmalı idi.

Bu işte “Yeni İslamcılık”ın muvaffak olması da imkânsızdı. Şeyh Mehmet Abdüh, Abdülaziz Çaviş, İstanbul’da Garp dili öğrenmiş bazı genç medrese âlimleri bu yolu canlandırmak

istediler; fakat emperyalizm ve onun reaksiyonu olan nasyonalizm artık her tarafa yayılmış bulunuyordu. Milliyetçiliği hesaba katmayan umumi bir İslam reformu imkânları tamamıyla gecikmişti. Bu işte yalnız İslam olmayan unsurlar değil, bizzat Türk olmayan İslam unsurları da hazırlanmış bulunuyorlardı; Arnavutlar, Araplar millî hareketlere çoktan girişmişlerdi. Bundan dolayı Yeni Osmanlılık, Yeni İslamlık hareketlerinin boşuna gayretler olduğu; kurtuluşun her şeyden önce millî şuuru kazanmakta bulunduğunu anlayanlar Türkçülük hareketinin önderleri oldular.

Tanzimat Devrinde Türkçülük(*)

İlk Türkçüler edebî Tanzimatçılardır. Onların Türkçülüğü şüphesiz henüz pek sathî idi. Eski Osmanlı edebiyatının hâkim tesirinden kendilerini kurtaramadıkları için fikirlerini eserleriyle fiil haline koyamadılar. Avrupacılık onları Türkçülük görüşüne sevk ediyorsa da siyasî sahada oradan uzak kaldılar. Bu münasebetle ilk önce hatırlamamız lâzım gelen Şinasi, Ziya Paşa ve pek uzaktan Namık Kemal'dir.

Şinasi 1845'te Fransızca, Arapça, Farsça ve Türkçe olarak yazdığı bir mülemma manzumesinde yalnız Türkçe kelimelerle mısra yazmayı tecrübe ediyor ve şöyle diyordu:

Ululuğun denizinde göremez kimse kara

Karakuş Yavrusuyla Karga Hikâyesi'nde çocuklara en sade dille hikâye anlatmayı tecrübe etti. Kendisinden çok önce halk şairlerinin, hatta Pertev Paşa'nın muvaffak oldukları sahada aynı muvaffakiyeti gösterdi. Fakat bu hareketin kıymeti edebî değerinden ziyade dili temizlemek için yaptığı şuurlu cehidedir. [357]

Meselâ sırf Türkçe yazmak için yaptığı şu tecrübeler zikre değer:

*Gören saçın arasından yüzün parıltısını
Sanır ki kara bulutun içinde gün doğmuş
Yanında kan ile yaş içre kaldığım görüp ez
Demez miyim birini su kızı suya boğmuş*

*

*Eşi yok bir güzeli sevdi beğendi gönlüm
Kıskanır kendi gözümden yine kendi gönlüm.
Göge mi erdi başım yeryüzüne geldimse*

Var mı bak bencileyin yıldızı düşün kimse.

Ziya Paşa, Şinasi'nin Türkçülük fikrini daha vazıh ve kati şekilde ifade etti. Şiir ve inşa makalesinde millî edebiyat hakkındaki görüşünü açıkça söylüyor. "Türklerin tabii şiiri Bakî, Nefî, Nedim değildir. Bizim tabii şiir ve inşamız, taşra halkıyla İstanbul ahalisinin avamı arasında hâlâ durmakta olan çöğür şairlerinde deyiş, kayabaşı, üçleme tâbir olunan nazımlardır."

Fakat Ziya Paşa bu nazariyesini eserleriyle fiile geçiremedi. Asıl Şinasi'nin lûgat teşebbüsünü tamamen erdiren, ilmî tetkikleriyle Türkçülüğü ciddî bir çığır haline getiren Vefik Paşa oldu.

Ahmet Vefik Paşa 1865'te yazdığı Lehçe-i Osmanî'nin mukaddemesinde Türk kavimlerinin mukayeseli dil tetkikine ilk defa giriştiğini söylüyor. Yusuf Kâmil Paşa'nın ağdalı lisanına kızarak yaptığı Fénelon'dan Télémaque tercümesi, bazı Molière tercümeleri, Ali Şir Nevâî'nin Mahbub-el Kulûb'unu bastırması, Oşal-ı Şecere-i Türkî'yi Çağataycadan Garp Türkçesine çevirmesi, o zamanki Darülfünun'da verdiği tarih derslerinden bir kısmı olan "hikmet-i tarih"i, bu kuvvetli alâkanın delilleridir.

Bu sırada Yeni Osmanlıların en kuvvetli ideologu ve edibi olarak görünen Namık Kemal Türkçülük hareketine hemen tamamıyla yabancı kaldı. Ancak temenni halinde bazı mektuplarında sade yazmayı düşündüğünü görüyoruz. Fakat bu temenni fiile çıkamadığı gibi, Türkçülük hareketine sokmaya da imkân yoktur. Magosa'dan Abdülhak Hamit'e yazdığı bir mektupta şöyle diyor:

"Evzan-ı Acem'den ^[358] ayrılmadıkça bizde tiyatro olacak kadar tabii şiir söylemeye kabiliyet göremiyorum. Divan şiirini bir zincirden kurtarmak istersek, kırılacak yine bend-i ahenin-i ^[359] Acem evzanıdır. Madem o kadar hevesin var, bir kere de kalemini bizim parmak hesabıyla bir şey yazmaya sevket.

Bak, ne güzel ne parlak oluyor. Ben tecrübe ettim. Niyetim o yolda bir eser meydana koymaktır.”

Vakıa, Hamit bundan sonra yazdığı Liberté, Nesteren gibi tiyatrolarında ve bazı şiirlerinde bu tavsiyeyi –pek de muvafakiyetli olmayarak– yerine getirmeye çalışmıştır.

Bazılarının, siyasî şahsiyetinden şüphe ve endişe ile bahsettikleri ve Namık Kemal’in birkaç vesileyle hücum ettiği Ali Suavi’yi burada zikretmeliyiz. Ali Suavi, sathî bir muharrir olmakla beraber muhtelif mecmualardaki makaleleri ve birçok küçük kitabında Türkçülüğe devamlı surette temas etmiştir. Ulûm ve Muhibir gazetelerinin koleksiyonlarında bu tarzda birçok yazıları var. Türk, Hiva Tarihi gibi kitaplarını hatırlıyoruz. Bunlarda kaynak zikretmemekle beraber Deguigny de Rémusat’ın eserlerinden istifade ettiği tahmin edilebilir.

Bu devrin tarih araştırmalarıyla Türkçülüğe önderlik eden simaları arasında en mühimi Mustafa Celâlettin Paşa’dır. Lehli mühtedi^[360] olan Mustafa Celâlettin Paşa 1869’da Les Turcs anciens et modernes adlı eserini Fransızca olarak İstanbul’da Courrier d’Orient matbaasında bastırdı.

Müellif, sonra da Türkçe tercümesi neşredilmemiş olan bu eserde Touro-Arienne diye, Avrupalıları ve Türkleri kuşatan tek bir ırktan bahsediyor ve Touro-Arianisme dediği bu etnoloji faraziyesini ispat için etimolojiden, tarihten deliller getiriyor. Müellifin bu eseri yazmakta iki ameli^[361] gayesi vardı:

Türklere kendi kudretlerini göstermek, Türk olmayan unsurların aynı ırktan olduklarını ispat ederek “Millet-i Osmaniye” hayalini tarihî hakikate istinad ettirmek.

Arya ırkında, diğer ırklara üstün vasıfşar gören Avrupalıların egoizmine karşı “ırk birliği” fikrini ileri sürerek iki âlem arasındaki düşmanlığı azaltmak.

Bu nazariyenin bazı ilmî neticeleri de vardı: Garp medeniyetini kuran Touro-Arien’lerdir. Türkler İslam olunca

Sami medeniyetiyle birleşerek ana medeniyetten ayrıldılar. Tekrar Avrupa medeniyetine girmeleri eski ırka ve asıl medeniyetlerine dönmekten başka bir şey değildir. Buradan, kadınların hürriyeti, Garp fikriyatının ve tekniğinin kabulü vb. neticeleri çıkarıyor.

Mustafa Celâlettin Paşa, Konstantin Borzenski adında bir Polonya asilzadesidir. 1826'da Kleçof'ta doğmuş, 1848 millî ihtilâlîne iştirak etmiş; muvaffak olamayarak Türkiye'ye kaçmış, ihtida etmiş³⁶², evlenmiş, yüzbaşı rütbesiyle Türk ordusuna girerek ferikliğe^[363] kadar yükselmiştir. Rus, Bağdat, Karadağ, Girit, Hersek, İkinci Karadağ muharebelerinde bulunup birçok yerinden yaralanmış ve son Karadağ muharebesinde şehit düşmüştür.

Oğlu Ferik Enver (Paşa) mütareke senelerinde çıkan Edebiyat-ı Umumiye mecmuasında bu tezi devam ettirdiği gibi, oğlunun damadı da kelime sesleriyle eşya arasında münasebetler üzerine yaptığı araştırmada yine ondan mülhem oldu. Eski ticaret mahkemesi reisi, Mebus Yusuf Ziya Bey'in Yunan tanrı adlarının Türkçe olduğuna dair iddialarının kökleri de buradan gelse gerektir.

Bu iddia ilim bakımından kâfi derecede delillendirilmiş değildir. Çok cüretli fantezici tamimlerle ve bir iki misalle bütün tarihî meseleler aydınlatılmak istenmiştir. Bu yüzden sırf hayalî denebilecek bir yola sapılmıştır.

Fakat ilmî ve müspet Türkçülük araştırmalarının başlamadığı bir devirde hüsnüniyeti itibariyle çok dikkate değer, mühim bir teşebbüstür.

Türkçülüğün bu ilk kımıldanışları üzerinde bazı dış tesirlerin büyük rolü olduğunu görüyoruz.

I. Müsteşriklerin^[364] Türk tarihine dair eserlerinin okunması Türkçülüğü inkişaf ettiriyordu. Deguigny, Silvestre de Sacy, Abel Rémusat, Davids, vb'nin bir kısmı evvelce çıkmış, bir

kısmı yeni neşredilen eserleri Garp'tan haberi olan memleket fikir muhitinde az çok tanınmaya başlamıştı.

II. İngiliz–Rus siyasi gerginliği yüzünden o sırada çıkan hadiseleri de bu arada zikretmelidir. Kâşgar'ın Çin'den ayrılması üzerine Yakup Han, Yakup Bey'i İstanbul'a sefirlikle göndermişti. Vefik ve Suphi Paşaların Şark ve Türk meselelerine karşı gösterdikleri alâka aynı senelere rastlamaktadır.

Macar Yahudisi Vambery 1861'de Asya'yı gezmek için İstanbul'dan geçmiş ve burada birkaç sene kadar kalarak bütün münevver muhitle temas etmişti. Seyahatten dönüşünde eserlerini Londra İlimler Akademisi'ne kabul ettirdiği gibi hatıraları da Bir Sahte Dervişin Seyahatı adıyla Türkçe'ye tercüme edildi.

Aynı devirde Türkiye dışında Türkçülük hareketinin de kısmen Türkiye'deki hareketle münasebetli, fakat daha ziyade Rus kültürü ve romantizm tesiriyle uyanmaya başladığını görüyoruz. Azerbeycan'da Ahundzade Mirza Feth Ali (1811–1878), Arap harşerinin ıslahı için 1863'te İstanbul Hükümetine müracaat etmiş ve hiç bir netice alamadan dönmüştü. 1850–57 arasında Azerî Türk lehçesiyle ve halk âdetlerini tasvir eden meşhur komedilerini yazmış ve bu eserler erkenden birçok dile çevrilmişti. Galiba ilk Türkçe tiyatro yazarı budur.

1860–1870 arasında Garp tesiriyle canlanan Türkçülük temayülleri bir müddet kuvvetten düştü. Mahmut Nedim Paşa'nın sadareti zamanında Türkçülük hareketi hemen hemen durmuş gibiydi. 1876–1880 arasında Rumeli'de çıkan isyanlar yüzünden padişahın nüfuzu bir hayli kırılmıştı. Bu devirde tekrar Garpcı fikirlerin yanında Türkçülük hareketinin canlandığını görüyoruz.

Mekâtib-i Askeriye^[365] Nazırı ve sonradan 93 muharebesinde Şıpka Kahramanı diye meşhur olan Süleyman Paşa, tedrisata Türkçülüğü sokan ilk zattır. Birinci cildini neşretmiş olduğu Tarih-i Âlem'de Türk tarihine büyük bir yer ayırdı. Bu malumatı, Deguigny ve Raymond'a borçlu olduğunu söylüyor.

Yine ilk defa “Sarf-ı Osmani”^[366] yerine “Sarf-ı Türkî” yazdı. Mebani-i İnşâ’sında Tanrı’yı tavsif ederken “Birdir, hiçbir ortağı, yardımcısı, benzeri yoktur. Gördüğümüz, bildiğimiz şeylerden hiç biri ona benzemez” diyor ki bu ifadenin sadeliği meydandadır.

Yine bu sırada Özbekler Tekkesi şeyhi Süleyman Efendi’nin Lûgat-ı Çağatay’ı neşredildi. Buharalı Süleyman Efendi kitabında Çağatay ve Garp Türkçülerini mukayese ediyor. Devlet tarafından Buhara ve Kâşgar’a sefaretle gönderilmişti. Lûgatını bu seyahatten dönüşünde meydana getirdi.

Batıl itikatlara ilân-ı harbi, Garpçılığı halk arasında yaymaktaki sabır ve kudreti ile tanınan Ahmet Mithat Efendi, umumiyetle bütün eserlerinde demokrathığı ve Garpçılığı ile Türkçülüğe hizmet etmiştir denebilir. Ancak ilk önceleri, meselâ Üss-i İnkılâp’ında “Milliyet-i Osmaniye”nin nazariyesini kurmaya çalıştığı, hatta Türkçülüğe cephe yaptığı halde, onun sonraları Türk diline, tarihine ait birçok teşebbüslerin içine girdiği ve rol oynadığını görüyoruz.

O zamanki Türkçülüğü tamamlayan veya onunla çatışan fikirler en tam ifadesini Namık Kemal’de bulmuş olan, Millet-i Osmaniye ve birçok İslamcı mütefekkirler tarafından ifade edilen “Vahdet-i İslamiye”^[367] fikirleri idi. Bu iki fikir Osmanlı devletinin zaruretleri idi. Türkçülük bunlarla uyuşmaya, bunlar vasıtasıyla inkişafa mecbur oldu. Bunlara rağmen ve onları sevk eden bir Türkçülük daima tehlikeli, muzır ve imkânsız görülmüştü.

Tanzimat’ta ilk önce, yalnız “Vahdet-i İslamiye” yolunu tutanlar azdı. Bunlar da Tanzimat’tan önceki fikri devam ettiren muhafazakârlardı. Ancak Avrupacılık veya Türkçülüğün reaksiyonu olarak müfrit İslamcılık hareketi doğmuştu.

İşte bu sırada İslamcılarının arasından hiç beklenmedik bir ses, hem de Türk olmayan bir mütefekkir seyyahın sesi,

Türkçülüğü tavsiye ediyordu. Bu zat, Cemalettin Efganî (1836–1897) idi. O zaman tercüme ve Türk Yurdu’nda neşredilen “Vahdeti Cinsiye Felsefesi” (Türk Yurdu, c.II, s.45) adlı makalesinde İslam kavimleri arasında yaymaya çalıştığı fikrin ana hatlarını hulâsa ediyor:

İnsanları birbirine bağlayan iki rabıta vardır:

1)Vahdet-i lisan (İrk); 2) Vahdet-i din.

Vahdet-i lisanın bakâ ve sebatı, şüphesiz dinden daha devamlıdır, vb.”

Cemalettin Efganî’nin Şair Mehmet Emin üzerine tesiri büyük oldu. Şair, Şeyh’i Beşiktaş’taki konağında sık sık ziyaret ederdi. İlk Türkçe şiirlerini yazmaya o sevk etti. Ona Edebiyatı Cedide’nin karanlık dilinden kurtulma imkânını gösterdi.

Türkiye Dışında Türkçülük Realist ve İlmî Türkçülük(*)

İslam dünyasının hiç değilse 16. asırdan sonra kültür merkezi olan Osmanlı devleti, milliyetçiliğin doğduğu 19. asırda da Türk dünyasının kültür merkezi vazifesini görmeye başladı. Osmanlı Türk edebiyatının başka lehçeler konuşan ve başka gelenekleri olan diğer Türk kavimlerine tesiri bu bakımdan 19. asır ortalarında hissedilecek bir dereceye gelmiş ve yeni Türkçülük cereyanından önce Türkçe İslamî eserler bu vazifeyi görmüştür.

I. Kırım'da: Osmanlı Türkçesine karşı alâka yarlıglarla başlamış, dinî kitaplarla tamamlanmıştır.

II. Azerbeycan'da: Letaif-i Hoca Nasreddin, Köroğlu, Kerem ile Aslı ve diğer halk hikâyeleri okunuyordu. Azerbaycan'da bu mevzuların bir kısmından operetler vücuda getirilmişti. Fuzulî çok yayılmıştı.

III. Kazan'da: Garp Türkçesiyle eserlerin yayılması ötekilerden çok daha yenidir. 19. asrın ikinci yarısında artan bu tesir münasebetiyle bazılarını zikredelim:

Muhammediye: Müellifi, Yazıcızade Şeyh Mehmet Bic-an, 859 (1449). Bu eser Kazan'da bir çok defalar basılmıştır. El-hanla^[368] okumak âdetti, müteaddit^[369] besteleri vardı. Esmâül-Hüsna (Tanrı'nın yüz adı) (1843), İsmi âzam duası (1851), Yedi Gazavat, Seyid Battal Gazi, Tutinâme, Destan-ı Hâtem Tâi (1850-60), Ebu Ali Sina ilk defa 1864'te Osmanlı lehçesiyle basıldı. Sonradan Abdülkayyum Nasrî tarafından 1872'de İdil-Kazan lehçesine nakledildi. Kırk Vezir, İkinci Murat emriyle Şeyh Zade tarafından yazılmış olan bu eser halk arasında çok rağbet kazananlardan biridir; 1868'de Kazan'da basılmıştır. Letaif-i Hoca Nasreddin (1845), Tarikat-ı Muhammediye

tercümesi, Delâil-i Nübüvvet (Altı Parmak) Çakırcı Zade'nin (1861), Marifetname (Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın) 1895.

Bu dinî tesirin reaksiyonu görülmekte gecikmedi. Bu reaksiyon daha ziyade romantik ve Garpçı tesirle uyanmışa benziyordu.

I. Azerbaycan'da Melek Zade Hasan (Bey), İkinci gazetesini neşretti. Moskova Üniversitesi Fen Fakültesinden mezun olan bu zat Darwin'in "hayat mücadelesi" fikrini neşrediyordu. Gazetesi 1875-1877 arasında ancak iki sene çıkabildi.

II. Celâl Ünsî ve Said Ünsî Beyler önce Ziya-yı Kafkasya, daha sonra Keşkül'ü çıkardılar. Azerî, Çağatay, Nogay, Osmanlı lehçelerinde Türkçe makaleleri topluyorlardı. İçinde Türkçeden başka Farisî makaleler de bulunuyordu. İslam Şark dünyasının müşterek ilk gazetesi denebilir.

III. İsmail Gaspıralı, Kırım'da Tercüman gazetesini kurdu. Neşriyatını o zamanki tâbirle "Osmanlı" Türkçesiyle yapıyordu. Muhtelif Türk kavimleri arasında tam bir kültür birliği kabul etmekte idi. Dilde "tasfiyeci", içtimaî hayatta modernist idi. Düsturu "Dilde, fikirde, işte birlik" sözü idi.

IV. Şehabettin Mercanî, Kazan'da Müstefadü'l-Ahbar adıyla ilk defa Türkçe tarih yazdı. Burada Tatar kavminden ve milliyetinden bahsetti. İfadesi Osmanlı Türkçesine çok yakındı. Kayyum Nasırî'nin bu yüzden hücumuna uğradı. O eserlerin Tatar lehçesiyle yazılmasını, memleketinin geleneğine daha uygun buluyordu. Bu fikirlerin Türkiye'deki hareket üzerinde tesiri yok denecek kadar azdı.

V. Yalnız Tercüman gazetesi İstanbul'a geliyor ve pek az kimse okuyordu. Fakat asıl İstanbul'dan giden dinî kitapların tesiri yakın İslam âleminde görülüyordu ve bu tesir, Çarlık idaresine karşı isyan hisleriyle Garp imparatorluklarının uyandırdığı reaksiyonlarla beslenerek inkişaf ediyordu.

VI. Türkiye'de imparatorluğu devam ettirmek lüzum ve zarureti, Osmanlı vatanı (Namık Kemal), milliyet-i Osmaniye

(Tanzimat), vahdet-i İslamiye (Cevdet Paşa) fikirlerinin devamını zarurî kılıyor; Türkçülük memleketin hayat temelleri olan bu fikirler arasında ve bazen onlara rağmen büyüyordu.

İlmî Türkçülük

1897–1900 arasında Yunan Muharebesi'yle onu takip eden seneler, fikir hayatımızda yeni bir canlılık doğurmuştur. İstibdat idaresinin susturduğu milliyetçilik cereyanı, bu suretle sırf hayalî ve sathî olmaktan çıkarak daha müspet ve realist bir yola girmeye başladı. Türkçülüğün edebiyat sahasındaki ilk şuurlu hareketi de yine bu sırada doğmuştur.

Asıl Fraşerli Arnavut olup akrabası içinden Latin harşer- iyle Arnavutça alfabe yapanlar bulunan Şemseddin Sami, bütün hayatınca devam eden ciddî çalışmaları ve neşriyatıyla Türkçülüğe ve Türk diline esaslı hizmetler etti. Kamus-ı Türkî'sinin başlangıcında “ifade-i meram”da^[370], “Şark Türkçesiyle Garp Türkçesi bir tek dildir, arada yalnız lehçe farkı vardır” diyordu. Radloff'tan Kutadgu Bilik'i, Thomson'dan Orhun Âbideleri'ni tercüme etti. Türk–İslam fikir âlemini tanıtan ve hâlâ değerini saklamakta olan Kamusü'l-Âlâm'ı yazdı.

O sırada Necip Âsım da İkdâm gazetesinde Ahmet Cevdet'le beraber çalışıyordu. İkdâm gazetesi, Türkçülük hareketinin merkezi vazifesini görüyordu. Necip Âsım, Léon Cahun'dan istifade ederek ve Şark kaynaklarıyla genişleterek yazdığı Büyük Türk Tarihi ile Orhun Âbideleri ve Pek Eski Türk Yazısı'nı neşretti. Bu suretle Türkçülüğü tarih sahasında inkişaf ettirdiği gibi Journal Asiatique'e tarihimize dair makaleler gönderiyordu.

Veled Çelebi aynı senelerde Türk Lûgati'ni yazmaya başlamış; Abuşka Kitabı'nı neşretmiş, Sultan Veled Divanı'nı bastırmıştır. Yine bu sıralarda Emrullah Efendi ile Bursalı Tahir Bey'i de Türkçüler arasında sayabiliriz. Tahir Bey, Türklerin Ulûm ve Fünuna Hizmetleri adlı küçük risâlesiyle asıl mühim eseri olan Osmanlı Müellîşi'ni telif etti.

Aynı senelerde İkdam gazetesinin hararetli Türkçü muharrirlerinden biri de Raif Fuat Bey'dir. Köse Raif Paşa'nın oğlu olan Raif Fuat Almanya'da harp tahsil etmiş ve aynı senelerde Türk tarihini ve dilini merak ederek hususî tetkikler yapmıştı. Dönüşünde İkdam gazetesinde, bugün kabul ve takip edilmekte olan, dilde tasfiyecilik fikrine dair bir makale serisi ile bu tezi ilk defa müdafaa etti.

Sonradan Ziya Gökalp Yeni Mecmua'da bu fikre hücum etmiş ve Servet-i Fünûn ile tasfiyecilerin ifratlarından korunan, mutedil bir görüş olmak üzere sade İstanbul Türkçesinin muhafazası, ilmî tâbirlerin Arapça ve Farsçadan alınması es-aslarına göre, "Türkçeleşmiş, Türkçedir" kaidesini koymuştu.

Edebî Türkçülük

Şinasi ve Ziya Paşa'da görülen kımıldanış çok kifayetsizdi. Asıl edebî Türkçülük çığır, nazımda Mehmet Emin, nesirde Ahmet Hikmet'ten sonra başladı. Mehmet Emin aslı itibariyle tam bir köylü çocuğu idi. Babası İstanbul'a yakın Zekeriya Köyü'nden bir balıkçı reisi, anası Edirne'nin köylerindendi. Yüksek tahsili yoktu. Gümrükte küçük memuriyetlerden başlayarak valiliğe, mebusluğa kadar yükselmişti. Kerem ile Ash, Âşık Garip gibi eserleri babasına okurken edebî zevki teşekkül etti. Eski edebiyatla ruhu kaynaşmadı. Cemalettin Efganî'nin telkini ile sade dili denedi ve orada kaldı.

Türkçe Şiirler kitabı Yunan muharebesi zamanında basılmıştı. Bu küçücük eser, eski ve yeni edebî muhitte sempatik bir alâka uyandırdı. Eseri takdim ve müdafaa eden Rıza Tevfik oldu. Abdülhak Hamit, Tevfik Fikret de onu takdir ediyorlardı.

Sonradan Servet-i Fünun edebî mektebinin tenkit ve hücumuna uğradı. Alafranga edebiyatçılar bu yeni tarzı beğenmediler. Hüseyin Cahit, Ömer Naci hücum edenlerin başında idi. Ömer Naci şöyle diyordu: "Arapça ve Farsça ile karışık aruz şiirleri daha âhenklidir. Fazla olarak; sade yazılsa bile fikirler ve

hisler yüksek olunca zaten halk anlamaz.” Süleyman Nazif de –sonradan– Türkçe edebiyat aleyhinde olan bu hücumlara iştirak etti. Bu münasebetle Rıza Tevfik’le Ömer Naci arasında uzun ve şiddetli münakaşalar oldu. Böylece Rıza Tevfik yeni edebî cereyanın âdeta beyannamesini yazıyordu.

Nitekim Tevfik Fikret de Halûk’un Defteri’nden sonra Şermin’de sade dile ve hece veznine geçti ve yeni şiiri takip etti. Abdülhak Hâmit birçok tiyatrolarını, aruzla aynı muvaffakiyette olmamak üzere, hece vezninde veriyordu. Bütün bu teşebbüslerde eksik olan taraf, halk şiiriyle yeni hece şiirinin kaynaşması ve Garp şiirinin köklerine girmek idi. Bunlardan biricisine Rıza Tevfik, âşık ve tekke edebiyatına nüfuz ederek, onların pastiche’lerini yapmak veya o tarzda yeni eserler vücuda getirmek suretiyle teşebbüs etti; ikincisini daha sonraki şairler yaptılar.

Mehmet Emin’e hücum edenler, onda iki ciheti ayırmayı unutuyorlar: a) Eserinin edebî değeri, b) Türk edebiyatında açtığı çığırın ehemmiyeti. Yalnız birincisini hesaba katarak ikinci noktayı unutanlar, ona tamamıyla haksız ve yersiz yere hücumlarda bulunmuşlardır.

Mehmet Emin’in şiirleri müsteşrikler arasında büyük alaka uyandırdı. Mister Gibb, Profesör Horn, Minorski eserlerinin bir kısmını tercüme ettiler ve onu hararetle alkışladılar. Tevfik Fikret, Şemseddin Sami onu takdir ve methediyorlardı.

Ahmet Hikmet Müftüoğlu, önce Servet-i Fünun tesiriyle Haristan ve Gülistan’ı yazmıştı. Fakat ancak Altın Armağan’ı, Göç’ü ve diğer bazı nesirlerini neşrettiği zaman şahsiyetini kazandı. Çok ağdalı Osmanlı nesrine bağlı iken birdenbire ondan kurtuldu ve tasfiye edilmiş temiz Türkçe’nin güzel mensur örneklerini verdi.

Sonradan, bu sadeleştirme yolunda onu diğer Türk nâşir ve romancıları takip etti. O derecede ki 50 yıl önce eserlerini sunî bir hava içinde, çok karışık bir ifadeyle yazmış olan eski

romancılar ve nâşirler aynı kitapları yeniden bastırdıkları zaman birçok yerlerini düzeltmek ve sadeleştirmek zorunda kaldılar.

Hayalî, Siyasi ve Hakiki Türkçülük(*)

Turancılık

Hüseyinzade Ali tarafından ilk defa ifade edildi. Eski mahlâsı A. Turanî idi. Tişis'te, daha sonra Moskova Fen Fakültesi'nde, nihayet İstanbul Tıp Fakültesi'nde okudu. Siyasette Osmanlıcı idi. Osmanlı Türkçesine ve edebiyatına bağlı kaldı. Hayatınca İttihat ve Terakki Merkez-i Umumi âzâsı, Osmanlı siyasetinin sadık taraftarı olmuştur. Hayat ve Füyuzat adıyla neşrettiği mecmualarda ilk defa "Türkleşmek, İslamlaşmak, Avrupalılaşmak" fikrini müdafaa etti. Görünüşte zıt gibi görünen bu üç fikrin ne suretle uzlaştırılabileceğini anlatmaya çalıştı. Çünkü sakin, barışçı ve telifçi zekâsı, bütün yazılarında bu işi muvaffakiyetle başarıyordu. Fransızca, Rusça, Farsî ve İngilizce bilmesi ona Şark ve Garp hümanizmaları arasında mukayese yapmak ve milletimizin, Garp milletlerinden farklı olarak çift medeniyete dayanması lâzım geldiği fikrini ilham ediyordu. Şark ile Garp arasında köprü vaziyetinde bulunduğumuz için bunu zarurî görüyordu.

Ancak, Türkçülüğü en geniş ve hayalî şekliyle "Turan" ideali olarak anlıyordu. Böylece, Turan onda bir realite değil; fakat sırf entelektüel bir ideal olarak kalıyor ve asıl realite olan Osmanlı Devleti ile tezat teşkil etmiyordu.

Hüseyinzade'den biraz sonra İttihat ve Terakki'ye karışan ve merkezi umumi âzası olan Ziya Gökalp, Hüseyinzade'nin delâletiyle Türkçülük cereyanına girdi. "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" fikriyle "Turancılık mefkûresi"ni benimsedi. Bunları Selanik'te Genç Kalemler, İstanbul'da Yeni Mecmua'da hararetle müdafaa etti. Hüseyinzade'nin sakin ve edebî Turancılığı, Ziya Gökalp'te aktif ve mücadeleci Turancılık şeklini almıştı.

Osmanlı İmparatorluğu 1918’de parçalanarak İstiklâl Savaşı sonunda Anadolu’da Türk devleti ve Cumhuriyeti kurulduğu zaman, yıkılmak üzere olan imparatorluğun kendi kudretine inanmak ve devam etmek ihtiyacıyla icat ettiği “ittihad-ı İslam”, “Turan” “milliyet-i Osmaniye” gibi mevhum^[371] ideallerin hakikatten ne kadar uzak, vakalara ne derecede yabancı şeyler olduğu kendiliğinden anlaşıldı. Ve Türkçülük, nazarını asıl realite olan öz vatana çevirerek, orada tetkik edilecek, başarılacak nihayetsiz iş, sevillecek sonsuz bir kaynak olduğunu gördü.

Türkçülük cereyanı ilk defa 1908’de (Meşrutiyet başında) Ahmet Mithat, Şair Mehmet Emin, Ahmet Hikmet Akçora, Âkil Muhtar ve diğer bazı zatlardan mürekkep bir heyetle Türk Derneği’ni kurdu. Aynı adda 1911’de neşredilen mecmua ancak yedi sayı: çıkabildi ve biraz sonra Türk Yurdu mecmuası şeklini aldı. 1914’te daha geniş bir teşebbüs zümresiyle Türk Ocağı kuruldu. Bu sene sonunda Selanik’ten gelen Genç Kalemler’dekiler, Gökalp ve arkadaşları Türk Ocağı’na katıldılar.

Bu suretle Türk Ocaklarının faaliyetinde İttihat ve Terakki rol oynamaya başladı. Türkçülüğün gittikçe büyüyen bir kuvvet olması onların gözünden kaçmadı ve Ocağın fikrî havası sayesinde gençlik üzerine müessir^[372] oldular. İttihat ve Terakki’nin Türkçülüğe ve Türk Ocağı’na nüfuzu Hüseyinzade ve Gökalp vasıtasıyla olmuştur. Gökalp’in “Üçlü Nazariye”si o zamanki Osmanlı Devleti idaresinde birbiriyle çatışan üç cereyanı, yani Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülüğü uzlaştırıyor; bu sayede temeli Türkçülük ve Turancılık olan bir terkip^[373] ile zamanın istediği birliği temin ediyordu.

O zamanki Türkçülük de Osmanlıcılık veya İslamcılık gibi “vatan” fikrini vuzuhsuz bırakıyordu. Namık Kemal:

Git vatan Kâbe’de siyaha bürün

Bir elin Ravza-i Nebi’ye^[374] uzat

Birini Kerbelâ'da Meşhed'e at

Kâinata o hey'etinle görün!

derken nasıl hudutsuz (veya hudutları taşkın) bir İslam vatanı fikrine bağlanmışsa, Gökalp de:

Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan

Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan!

derken de başka bir hudutsuzluğa ve müphemliğe giriyordu. Bu sınırsız, gayri muayyen ve gerçekte alâkasız vatan fikri, ideali realiteden tamamıyla ayırıyordu. Halbuki vatanın sınırlandırılmış, gerçek, tarihî ve coğrafi realiteye dayanan bir mefhum olması lâzımdı. Hakiki Türkçülük ancak kendini böyle bir vatan fikrine bağladığı zamandan itibaren meydana çıkmıştır.

Osmanlı Siyasetinde Türkçülük

Osmanlı Devleti her şeyden önce siyasî bütünlüğünü devam ettirmeyi düşüneceği için, her fikre bu gözle bakmaya mecburdu. Türkçülük bu gayeye hizmet ettiği nisbette makbul görülebilirdi:

I. İlk zamanda “kültürde Türkçülük” eski cereyanların kuvveti yanında pek sönük kaldı: Osmanlı şiiri, nesri, tarihi, tasavvufu ve kelâmı yanında Türkçülüğün ilmi ve edebiyatı çok zayıf göründü. Vakıa Türkçüler ya âlim idiler –ki o zaman ilimleri bir ihtisas dalı halinde kalyordu– yahut ideolog idiler; fakat o, zaman sanatkârları henüz taze olduğu için eski Osmanlı veya Garp sanatının yanında zayıftı; mevzuları realiteden uzak ve mücerret bir ilimden alındığı için bulutlar içinde kayboluyordu.

II. Fakat Türkçülük siyasî bir şekil aldığı zaman vakit vakit vakaların akışına göre ya taraftarlar kazandı yahut şiddetli aleyhtarlarla karşılaştı. Türkçülüğün iyi tarif edilmiş olmaması, “Türkiyecilik”, “Bütün Türkçülük”, “Turancılık” gibi muhtelif şekillerinin uzun müddet birbirine karıştırılması yüzünden uyandırdığı muhalefet de bazen haksız, bazen haklı hücumlara sebep oluyordu.

İslamcılar ve Osmanlıcılar siyasî Türkçülüğü esaslı bir ayrılık sebebi, parçalayıcı bir âmil gibi görüyorlardı. Türkçüler İslamcılığı geçmiş bir ideal, Osmanlıcılığı mevhum bir fikir, bir nevi “idare-i maslahatçılık”^[375] sayıyorlardı. Yusuf Akçura Üç Tarz-ı Siyaset’te, bu üç fikri uzlaştırmadan yalnızca karşılaştırıyor ve her halde Türkçülüğü (kendi anlayışıyla “Büyük Türkçülüğü”) hâkim kılmak istiyordu. Gökalp onları telif ediyordu:

a) İlim ve teknik medeniyetten gelir: Garpçıyız

b) Müslüman’ız ve o dinden terimlerimizi alırız:

İslamcıyız

c) Turan, idealimizdir: Türkçüyüz.

Bu fikirler, temsil ettiği siyasî şekli (imparatorluk) ve içinde bulunduğu siyasî partiyi (İttihat ve Terakki) muvafakiyete götürdüğü nisbette doğru idi. İmparatorluk parçalanarak hakiki millî devlet meydana çıkınca bu fikrin pek de doğru olmadığı görüldü.

a) Garp’tan yalnız ilim ve teknik değil; sanat, felsefe ve hayat anlayışını alıyorduk.

b) Müslüman milletlerinin parçalanmaya doğru gidişi, birliğin maddî-mânevi imkânsızlığını gösterdi. Arapça ve Farsçadan gelen bütün terimleri atmaya başladık. Çift medeniyete değil, fakat tek medeniyete girmek zorunda olduğumuz görüldü.

c) Milletin, hayalde kurulmuş sınırsız bir vatanda değil; kökleri tarihte olan ve içtimaî bir tip yaratan hakiki vatanda olduğu vakalarla anlaşıldı.

Türkçülüğün hakiki şekli

Ülküler, hedeflerini bazen doğrudan doğruya bulurlar. Bazen da büyük kavisler ve zigzaglar çizerek sonunda hakiki yola girerler. Türkçülük, bir kültür anarşisi içinde bulunan Tanzimat devrinde asıl hedefi olan ana vatani görececek, bütün kuvvetini

oradan alacak yerde, kendine mücerret ve hayalî mevzular aramıştı. Bu arayışlar faydasız olmadı:

a) Önce, mensup olduğumuz tarihten gelen temelleri meydana çıkardı.

b) Sonra, bizim kozmopolit fikirlerden kurtularak bir öze dönmemiz lâzım geldiğini gösterdi.

c) Nihayet, milliyetin ısmarlama ve yamanma bir şey olmayıp, ancak yaşanan aslî bir hayatın; dilde, fikirde, işte bir olan bir cemiyet tipinin şuurundan ibaret olduğu hakikatini –fakat bu hakikatten oldukça uzak, hayalî seyahatlerin menfi neticesinde– elde etti. Çünkü, Türkçülük için yapılan birçok samimi savaşlar –içinde doğduğu– Tanzimat havasının tesirinden kurtulamamıştı. Onlar gibi hayalî (ütopik) ve mücerret mefhumlara dayanıyordu. Ülküyü gerçekleştirmek, ideali realiteye indirmek lâzımdı; gözleri bütün kuvvetiyle içinde yaşadığımız ana vatanın müşahhas ve canlı gerçeğine çevirmek lâzımdı. Fransız İnkılâbı'nın fikirlerinden kendisini kurtaramayan Tanzimatçılar gibi Türkçülük de, bulutlarda gezen bir “aydın” zümresinin çok samimî fakat mücerret fikri olarak doğduğu için bu yaşanan ve bizzat bizden başka bir şey olmayan gerçeği göremedi.

Bu devrin Türk tarihi araştırmalarını iki zümreye ayırmalıdır:

I. Hayalî araştırmalar: Millî gurur hissi ve taşkın bir romantizmle beslenen bu hareket, tarihî bilgileri incelemek, objektif olmak esaslarını unutacak kadar ileri gitmiştir: Mustafa Celâlettin Paşa, Enver Paşa gibi...

II. İlmî araştırmalar: Türkologların tetkiklerini kendilerine örnek edinen bu ikinci devre âlimleri, müspet ve kati tetkiklerin neticelerine dayanmışlar ve Türk tarihinin umumi kadrosunu çizmeye çalışmışlardır. Bununla beraber onlar da, henüz çalışmalarının başlangıcında oldukları için Türk tarihine dair eski kaynaklara bağlı kalmışlar; Türklerle Moğolları birbirine

karıştırmışlar ve İlkçağdaki Turanî kavimlere ait yeni tarih tetkiklerine nüfuz edememişlerdir.

Çok defa Türk tarihine ve dillerine dair araştırmaları takip edenler bu iki yolu birbirine karıştırdıkları için eski Türkçüler hakkında tam ve müspet bir fikir edinememekte idiler. Yine bu yüzden ilmî araştırma yolunu tutanların bazen hayalî Türkçülük yoluna saptıkları da görülmüştür.

Turancılığın inkişaf zamanında edebiyat da ona kısmen yardım etmekte idi: Gökalp'ın "Kızıl Elma"sı zamanının genç şairlerine ilham mevzuu teşkil ediyordu. Kendi şiirlerinden büyük bir kısmında da bazen memleketin mevzuunu bilmediği ve memleketle alâkası olmayan destanlara doğru gidiliyor; bazen de "mefkûre"nin aktif tezahürleri görülmüyordu.

Yusuf Akçura'nın "Bütün Türkçülük"ünde Alman etnolojik-lisanî^[376] ırk nazariyesi hâkimdi. Milliyet Fikri ve Millet Muharebeleri adlı makalelerinde Fransız İnkılâbı'na karşı ırk fikrinin müdafaasını yapıyordu. Avrupa'da Milliyet Fikrine ve Milliyet Cereyanlarına Dair adlı bir seri makalesinde Winkelmann'ın filolojik ve antropolojik ırk nazariyesine dayanarak, milliyeti ırk ile tefsir ediyor ve "millî birlik"i, kökteki ırk birliği ile karıştırıyordu. Bu münasebetle de kendisine örnek olarak Pan-Cermenizm, Pan-Slavizm fikirlerini almakta; bunlara benzer bir Pan-Turanizm'in müdafaası zarurî olduğunu söylemekte idi. Bununla beraber Gökalp; ırkı, kavmi ve milleti ayırıyordu. Yeni Mecmua'daki makalelerinde, Yeni Hayat'taki şiirlerinde açıkça ırkın ve milletin farklarını gösteriyor ve milletin kültür birliğine dayanması lâzım geldiğini söylüyordu. Irk telâkkisinin daha sarîh tenkidini sonra M. İzzet Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat adlı kitabında yaptı. Burada Türk milliyetini ırka göre tarif edenlerin fikirlerini hülâsa ettikten sonra bu antropolojik nazariyenin Garp'ta ileri sürdüğü başlıca delilleri izah ve tenkit etti. Gerek Gökalp'ın, gerek ondan daha kati bir şekilde M. İzzet'in bu tenkitleri sonraki neşriyat üzerinde tesirini gösterdi. Necmettin

Sadık ve Bonafous'un birlikte çıkardıkları Sosyoloji kitabında bu tenkitlere işaret edildiği gibi, 1932'de neşrettiğim Umumi İhtimaiyat kitabında ben de bu antropolojik nazariyenin sarıh tenkidini yaptım.

Milliyetçilik, Irkçılık, Turancılık^(*)

Cemiyetlerin tekâmülünde^[377] bugün erişilen son merhale millettir. Teknikte, fikirde, ahlâkta bütün ileri adımlar orada gerçekleşiyor. 19. asır romantizm ile, tarih şuuru ile bu hamleyi hazırladı. İlkçağda bir siteler medeniyeti olduğu gibi, zamanımızda bir milletler medeniyeti vardır. Bundan dolayı medenî olmak, ancak kuvvetli bir millet olmakla mümkündür. O halde millet nedir?

Bu mesele üzerinde eski teorilerin münakaşasına girmeden, milletlerin şuur kazanma ve olgunlaşması tarihini gözden geçirerek bir neticeye ulaşabiliriz. Bizim için en canlı misal yakın tarihimizde yapmış olduğumuz İstiklâl Savaşı tecrübesidir. Tarihin bu büyük imtihanından tam bir olgunlukla çıkan Türk milleti kaderini çizmeye muvaffak oldu. Millet ne olduğunu “nazariyelerden evvel” bugünün realitesinde tetkik etmeliyiz. Eğer düşüncelerimizi memleketin gerçekleriyle ayarlamak kudretini gösteremiyorsak, o düşünceleri telkinden vazgeçmeliyiz.

Vakalar bize gösterdi ki, millet her şeyden önce sınırları tarihte hazırlanmış ve mücadelelerle çizilmiş olan bir vatana dayanır. Bu vatanın üzerinde aynı dille, aynı duyguyla bir kültür birliği kuran, tarihten kalma veya bugün sokulmak istenen herhangi bir sınıf rejiminin kurulmasına imkân bırakmayacak surette devletle tek vücut haline gelmiş şuurlu halk kitlesidir. Fakat yine vakalar bize gösterdi ki, bir nevi zâdegân tahakkümü^[378] şeklinde halkı parçalamaya meyleden ve kendi hevesleri için umurun menfaatini çiğneyen hanedan ve fert tahakkümlerinden kurtulmak; Garphlaşma ve medenileşme yolundaki bütün gayretlere engel olan geri zihniyetlerden silkinmek; Garphlaşma yolunda tam manasıyla inkılapçı olmak; aynı suretle halkın inkişafına mâni olan teolojik^[379] zihniyetin geri dönmesine kati

surette set çekmek; dinle dünya işlerini prensip itibariyle ayırmak zarurîdir. Bundan dolayı, bizim anladığımız manada millet ancak cumhuriyetçi, halkçı, laik, inkılapçı ve devletçi olduğu zaman bütün kudretiyle meydana çıkabilir ve tam şahsiyetini kazanabilir.

İstiklâl zaferinden beri tuttuğumuz bu yol, yalnız bizim için değil; bizden önce yol alan veya bizi takip edebilecek olan başka milletler için de örnek olacak kadar esastır. Çünkü bu suretle hâlâ inkişafı üzerinde bütün mânileri yıkmamış olanlara hakiki gelişmenin nerede olduğunu gösterecek numune budur.

Bu esaslara göre milletin ne olmadığını anlamak kolaylaşır: 1) Millet derebeylik değildir ve onun arta kalanları üzerine kurulamaz. Oradan kalan bir çok unsurlar –istedikleri kadar tatlı hatıraları olsun– eğer inkılapçı, halkçı ve laik olan milletin inkişafına mâni iseler, onları tereddütsüz kesip atmak lâzımdır. 2) Millet, tarihî ve içtimaî bir teşekküldür. Kendini vücuda getiren âmillerden her hangi birini feda edemez. Aynı dil veya kan dairesine mensup olmak iddiasıyla, bu milleti bir araya getiremeyen muhtelif kavimlerin tek bir millet olduklarından bahsetmek tamamıyla hayâlîdir. Meseleye daha ilmî bir cepheden bakalım.

Vaktiyle Comte de Gobineau isminde bir Fransız muharriri milleti ırka göre tarif etmek istemiş ve hayvan nevileri gibi saf kan üzerine kati ırklar olduğunu farz etmişti. Onu takip eden bir muharrirler^[380] zümresi, bu fikrin fantezisini yapmaya kalkışmıştı. Fakat bu iddialar hiçbir ilmî esasa dayanmamaktadır. O derecede ki böyle bir tezi sosyologlar ve psikologlar değil, bizzat nazariyenin içinde doğduğu antropoloji âlimleri de reddetmektedirler. Çünkü, beşeriyetin aslında bir takım saf ırkları olduğu kabul edilse bile mutasyonlar, yani zıt vasıfın karışmasıyla hâsıl olan melezleşmeler neticesinde mütemadiyen

yeni ve daha mütekâmil^[381] vasıfşara doğru gidildiği ve tekâmülün asıl âmîlinin de Darwin ve Lamarck'ın zannettikleri gibi muhite intibak veya istifâdan^[382] değil; bu melezleşmeler neticesinde âni değişmeler olduğu anlaşılmıştır. Saf ırk bulmak istersek kutuplara veya ekvatora gitmeliyiz.

İrk nazariyesinin ilmî sakatlığını göz önüne alınca, bu fikri hâlâ müdafaa edenler, eğer zayıf iseler bir takım hayallere kendilerini kaptırmış oldukları için acınacak haldedirler; eğer kuvvetli iseler, yanlış fikirleri telkin ederek halkın zihnini karıştırdıkları için zararlıdırlar.

Milleti kan birliği yerine dil birliği, yani etnolojik asıl birliği şeklinde tarif edenlerin görüşü de öteki kadar müdafaa edilemeyecek bir haldedir. Modern milletlerin doğuş tarihi açıkça gösteriyor ki, aynı dil kökünden muhtelif milletler çıktığı gibi, menfaat ve gaye birliği ile ayrı kökten gelen diller birbiriyle kaynaşarak tek bir millet de doğurmaktadır. İşte İngilizlerle Amerikalıların, İspanyollarla İtalyanların, Fransızlarla Belçikalıların veya İsviçrelilerin ve daha birçok milletlerin vaziyeti bunu göstermeye kâfidir. Öyleyse ırkçı görüş için söylediğimiz gibi, etnolojik asıl birliğine dayanmak isteyen Turancı görüş de realiteye uymamakta, hayalî kalmaktadır.

Türkler ve Moğollar(*)

Irkların fizik noktasından ayrılışı, çok fazla umumi ve müphem bir taksimdir. Hakiki taksim^[383] dil zümreleri bakımından olanıdır: Hint-Avrupa dilleri, Kelt dilleri, Sâmî dilleri gibi. Asya ırklarının bu noktadan ihmal edilmez büyük ayrılıklar gösteren başlıca üç nevi vardır:

I. Çin-Japon zümresi ki, Annam-Siyam'dan Sahalin Adası'na kadar uzanan bir hat üzerinde yaşayan bu ırk dillerinin tek heceli olması, bazı harşerin bulunmaması (b, d, r, vs.), yazısının çizgilerden ibaret olması ve yukarıdan aşağı doğru yazılması gibi hususiyetleriyle diğer dil zümrelerinden ayrılmaktadır. Bu dil zümresi, aralarında oldukça mühim ayrılıklar olan Siyam, Çin ve Japon dillerine ayrılmıştır. Bu dilleri birbirine bağlayan, yukarıda sayılan vasıfşarla beraber sentaktaki birliktir. Kadı Reşid İbrahim'in iddiasına göre bir Çinli, bir Japon'un dilini pek az anlayabilir (Âlem-i İslam adlı eserinden).

II. Tibet-Moğol zümresi ki, bitişik heceli diller zümresidir. Birinci zümreden, sentaks ve yazı itibariyle ayrılır. Moğol lûgatı Türkçeden ve Çince den tamamiyla farklıdır. Ne sentaks, ne gramer bakımından Türk dillerine benzer.

III. Profesör Gieze'nin İstanbul'da Ural-Alтай dillerine ait verdiği bir konferansı (1917) hatırlatırım. Ona göre, Ural-Alтай dilleri denilen isim, mevhum bir tâbirden başka bir şey değildir. Ural dilleri arasında lûgat, sentaks ve gramer bakımından sıkı münasebetler bulunduğu iddia edilebilir. Fino-Ugor kavimleri diyebileceğimiz bu zümreye Samoyedler, Ugorlar, Finler, Laponlar, Macarlar girer. Altay dillerine gelince, bunların Ural zümresiyle esaslı bir alâkaları olmadığı gibi kendi aralarında da dil birliği kati suretle gösterilmiş değildir. Doktor Gieze'nin etnoloji esaslarına dayanan bu iddiası temellerinde doğru; fakat eksiktir.

Altay dilleri diye eskiden beri kabul edilen büyük zümre içerisinde birbiriyle alâkası olmayan muhtelif sınışar görölmektedir. Tibet–Moğol dilleri Türk dillerinden ayrı bir aile teşkil etmekte... Gramer bakımından Türkçe fiillerin sonu –mak, –mek ile bittiği halde Moğolcada fiiller –oy ile biter. İçmek manasına gelen okomoy, işitmek manasına olan sonormoy gibi. Siygaların tasrifinde^[384] tam bir benzeyiş bulmak kabil değildir. Lûgat bakımından da bir münasebet görölmemektedir. Ne isimlerde, ne eklerde, ne kelime bağlanışlarında benzeyiş yoktur.

Burada vereceğimiz küçük bir cetvel, iki dil zümresinin birbirinden büsbütün ayrı olduğunu göstermeye kâfidir. Claproth'un Moğol Lûgatı'na dayanarak yaptığımız bu mukayese sonrakı dil araştırmaları ile de kuvvetlendirilmiştir.

<i>Garp Türkçesi</i>	<i>Türkmence</i>	<i>Moğolca</i>
Kartal	Berkut	Tas
Sevmek	Sivmek	İnaklamoy
İğne	İğne	Cao
Şap	Acı taş	Baybang
Ruh	Din	Amim (ami)
Ağaç	Ağaç	
Güzel	Yahşi	Sayın
Çok	Küp	Ulamçı
Yağ	May	Syatusu
İçmek	İçmek	Ukumoy
Topal	Aksak	Doydokhur
Pişirmek	Bişirmek	Çınamoy
Deve	Teve	Tömöke
Kendir	Kendir	Olusu
Başlık	Başlig	Noyın
İt	İt	Nogay

Tanrı	Tengri	Burhan
Kadın	Hatın	Eme
Ay	Ay	Sara
Bir	Bir	Nike
İki	İki	Goyir
Üç	Üç	Gorban
Dört	Tört	Durban
On	On	Aryan
Yirmi	Cığirmi	Khorin
Otuz	Otuz	Khoçin
Elli	İlli	Tabin
Altmış	Altmış	Drizan
Yetmiş	Yitmiş	Dalan
Yüz	Yüz	Dzun

Bu ufak lûgat dizisinden Moğolca hakkında bir fikir edinmek güç değildir. Claproth, Reşideddin'in Camiü't-Tevârih'inden ve Ebulgazi Bahadır Han'ın Oşal-ı Şecere-i Türkî'sinden naklen Oğuzlar faslını kaydederek sözü kesiyor. Reşideddin Fazlul-lah'a göre başlıca Moğol kabileleri Naymanlar, Kem Kemçutlar, Kuru Bergu, Komay Baylükler, Kerayitler, Taykhutlar, Mangutlar, Burcıklar vb. idi.

Nihayet, fizik bakımından da iki kavim arasında ayrılık vardır. Moğollar sarı ırkın ayırt edici bütün vasıfalarını taşımaktadırlar. Halbuki Türkler esmer, orta boylu olmalarına rağmen daha ziyade beyaz ırka benzeyen yüz hususiyetlerini taşıyor. Kafatasının yapılışı, şakak ve çene kemikleri, gözlerin kapallılığı, burnun yassılığı, rengin esmer olmaktan ziyade bakır çalığına bakan bir sarılıkta oluşu ile Moğollar sarı ırkın bütün vasıfalarını gösterirler.

Türk ve Moğol efsaneleri, menşe bakımından da bütünü ayırır: Oğuz Destanı, Alankuva Hikâyesi gibi. O halde

neden dolayı 870'te telif edilmiş olan Mir Khond'un Ravzatü's-Safa'sı bu tarihî hakikati değiştirerek uydurma bir şekle sokmak lüzumunu duydu? Mir Khond'dan sonra 1020 seneleri civarında eserini yazan Khiva hükümdarı Ebulgazi Bahadır Han Oşal-ı Şecere-i Türki'de, Mir Khond'un tahrifini kabul etmekle kalmıyor; muhayyilesinden daha birçok şeyler katıyor. Nihayet ondan sonra yazılan bütün tarihler Khond Mir, Mir Khond ve Ebulgazi'yi vesika olarak gösterdikleri cihetle aynı hataya düşmekten kendilerini alamamışlardır.

Şu halde meseleyi tahkik edecek en eski eser olan Camiü't-Tevârih'ten başka hiçbir vesika olamaz.

Bu değişmenin ruhî ve içtimâî sebeplerine gelince: Moğolların (Cengiz zamanındaki) zaferi sırf kılıç kuvvetiyle idi. Fakat hakikatte kültür bakımından yenilen Moğollardı. Dulgad-iroğulları kendilerini Sasanîlere nisbet ettikleri gibi, Cengiz'in torunları da neseplerini Oğuz töresine bağlamaya ve Türk ananesine girmeye mecbur oldular. Nitekim Çin'e giden Kubilây Han'ın oğulları kendilerini Buda'ya nisbet etmişlerdi. İşte, eserini Sultan Hüseyin Baykara nâmına yazan Fars tarihçisi Mir Khond'un tahrişeri de aynı sebepten ileri geliyordu. Halbuki şurasını işaret etmelidir ki Hâfız Ebrû'nun, Mir Khond'dan elli sene önce (yani 820'de) telif ettiği Zübdetü't-Tevârih'inde bile bu tahrife ait ufak bir iz görülmez.

Tahrifi ilk hazırlayan Timürlenk'in kâtibi Şerefeddin Yezdî'dir. Bu zat Zafernâme-i Timurî'sinde Mir Khond'un mübalâğalı tahrişerine zemin olacak ilk iddiayı ortaya attı. Hâsılı, Moğollarla Türkler aynı ırkın içerisinde iki yakın kavim değil, dil zümresi ve antropolojik vasıfşar bakımından birbirinden oldukça uzak iki zümre teşkil etmektedir. Tibet-Moğol denilen bu ırkın Kara Hitay, Tibet, Moğol, Mançu gibi bir çok şubeleri vardır ki her biri birer kavim teşkil ederi.

Millet Nedir, Ne Değildir(*)

En aşağı yarım asırlık tarihi olan Türkçülüğün tetkiki bizde millet fikrinin birbirinden oldukça farklı manalar aldığını gösterir. Bu mana buhranının bir sona ermesi ve durulması için vakit çoktan gelmiştir.

Millet fikri ilk merhalede, Osmanlı İmparatorluğu'na giren küçük milletlerin uyanış hareketleri ile doğdu ve onların akisleri halinde “matbuat”ımızda yer bulmaya başladı. İkinci merhalede Garp hareketlerinin akisleri şeklinde daha esaslı bir cereyan haline geldi. Üçüncü merhalede bu hareket üzerindeki düşünce şeklini aldı ve yalnız milliyetçilik hareketi olarak kalmadı; milliyetçilik felsefesi olmaya başladı. “Bugün millet nedir?” sorusunu sorarken, içinde bulunduğumuz bu şuur devrinin hazırlıklarından faydalıyoruz.

Millet kelimesinin modern manasıyla “nation” karşılığı olarak kullanılması oldukça yenidir. Eskiden bu kelime, İslam dinine girenlerin teşkil ettiği büyük cemaati ifade ederdi. “Millet-i İslamiye” bütün Müslümanları topladığı için, bugünkü millet kavramından tamamıyla farklı idi. Nitekim, ümmet kelimesi de bir kökten gelen insanlar demektir. Ümmet-i Muhammed, peygamberin nesli olduğu halde sonradan bu iki kelime manalarını değiştirdi; “ümmet” bütün İslam cemaati, millet de İslam cemaatinde ayrı ayrı asırlardan gelen kolları ifadeye başladı. Bununla beraber millet kelimesi bu suretle kati ve açık bir kavram kazanmış olmadı. Tanzimat'tan beri birçok fikir ve siyaset hareketleri aynı kelimeyi birbirinden çok ayrı kavramlarda kullandılar. Bu farklar üzerinde durmadan yalnız onları işaret etmek için bir kaçını zikredeceğim:

Namık Kemal bir “Millet-i Osmaniye”den bahsediyordu. Bu fikir daha sonraki nesilde de devam etti. Ahmet Mithat Efendi “Osmanlı lisanının Osmanlı milleti için bir lisan-ı umumi olabileceği”ni müdafaa ediyordu. Fakat aynı sıralarda “Millet-i

İslamiye” klişesini devam ettirenler de eksik değildi. Türkçülük hareketini kültür ve siyaset yolunda ortaya atanlar, bunlara karşı “Türk milleti” fikrini müdafaa ettiler. Kelimenin birinci ve ikinci kavramları yavaş yavaş ortadan kalktı.

Türk milleti deyince neyin anlaşılması lâzım geldiği de kati değildi. Bazıları “kendilerini Türk sayanlar”ın bu kavrama gireceğini söylediler; bazıları “gerçekten Türk olanlar” sözünün buna katılmasını istedi. Fakat gerçekten tabirinden neyin kastedildiği de müphemdi. Bu kelime Türk soyundan gelmek, Türk kültürüne dâhil olmak, Türk vatanında yaşamak gibi manalara gelebilirdi. Bundan dolayı “millet” kelimesinin modern anlamı da birbirinden çok farklı birçok tefsirlere kapı açtı. Bir taraftan ırkçılık, kültürcülük gibi cereyanlara meydan verirken bir taraftan da “millet”in izahında ayrılamaz, esash bir kavramın daha meydana çıkmasına sebep oldu ki, bu da vatan kavramıdır.

Millet kelimesi kısa zamanda bu çok buhranlı anlayış farkları içinde bulunurken, vatan kelimesi de bu hususta ondan talihli olmadı. Vatan, Arap lügatinde insanın oturduğu yer, yurt demektir. Fakat bu yurt, bir aşiretin yaylak ve kışlak yeri yahut bir köylünün köyü olabilir. Nitekim halk şairlerinde “vatan hasreti”nden bahsedildiği zaman bu mana kastediliyordu. Namık Kemal’in Osmanlı milliyetinde vatan, bütün imparatorluk hudutlarını ifade ediyordu:

Bir kolun Ravza-i Nebi'ye uzat

Birin Kerbelâ'da Meşhed'e at

Tevfik Fikret de aynı millet ve vatan görüşünü devam ettirdi:

Bir fedai milletiz, merdoğlu merd Osmanlıyız

Aynı şairde vatan bütün yeryüzünü kaplayacak kadar geniş ve müphem bir manada kullanılıyordu:

Toprak vatanım, nev-i beşer milletim...

İnsan, insan olur ancak bunu iz'anla^[385] inandım.

Diğer cihetten Türkçülük hareketi de müphem ve hudsuz genişlediği sırada “vatan” kavramını aynı suretle sınırsız manalarda kullanıyordu. Ziya Gökalp Genç Kalemler’de şöyle diyordu:

Vatan ne Türkiye’dir Türklere ne Türkistan

Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir; Turan.

Halide Edip Hanım’a atfedilen şu mısralar da aynı şeyi ifade etmektedir:

Turan, sevgili ülke, söyle sana yol nerde?

Edebiyatın, ütopyanın elinde türlü şekillerde tefsir edilen vatan, bununla beraber kati ve değişmez bir manaya sahipti. Büyük vakalar, onun şuur altında yaşayan değerini şuura çıkarmada gecikmedi. Nitekim, “millet” kelimesinin de hakiki ve gerçek manası milletin alt şuurunda yaşamakta olduğu için, bütün bu kavram vuzuhsuzluklarına rağmen hangi muhtevaya karşılık olduğunun kati olarak bilinmemesinin, bu tarzda türlü türlü tefsirlere kapı açmasının sebebi nedir? İnsan, hürlük, adalet vb. kelimelerde bu kavram buhranı tabii görülmelidir. Çünkü onlar esasında mücerret ve umumidirler. Fakat “millet” deyince en müşahhas, en kati en sınırlı bir kavram karşısında olmamız lâzım gelir. Burada ilk akla gelen sebep milleti tarife çalışanlar arasında asıl ve kültür farkı olmasıdır. Vakıa bu sebep onlardan bazılarının fazla geniş, bazılarının fazla dar düşünmelerine, bir kısmının çok müsamahalı bir kısmının daha sert olmasına sebep olmuş olabilir. Fakat aynı kavramın bu kadar farklı tefsirler elinde kalmasının daha umumi ve müşterek bir sebebi olmak lâzım gelir ki, biz bu sebebi “millet” ve “vatan” kelimelerinin mücerret ve boş şekiller olarak alınmasında görüyoruz.

Vakıa, Tanzimat’tan beri Garp’tan gelen bütün yeni kavramların müşterek zaafı onların mücerret, boş kalıplardan ibaret

kalmalarıdır. Tanzimat'ın esaslı düalizm'i bu Şark-Garp yahut kültür-medeniyet ikiliği bir taraftan ruhta ve esasta yerli kalmak, diğer taraftan şekilde Avrupalılaşmak istiyordu. Bu yüzden Tanzimat'ın bütün yeni hamleleri şekilci olarak kaldı. Osmanlı İmparatorluğu'nun tecanüssüz bünyesi, Tanzimat reformuna rağmen devam eden feodal ümmet ruhu bütün yeni kavramların çok değişik ve çok farklı manalar almasına; fakat her halde vazih ve kati muhtevasını bulamamaktan dolayı boş kalıplardan ibaret kalmasına sebep olmuştur.

Tanzimat'ın mücerret şekilciliği, "millet" fikrini besleyen öz kaynağa yani romantizme nüfuz edecek yerde, ondan çok uzak bir felsefeye, Aydınlanma (Lumière) felsefesi ve zihinciliğe saplandı ve ondan medet bekledi. Aydınlanma felsefesi Almanya'da Aufklärung hareketi (Wolf) ve Fransa'da Voltaire'den sonra Condorcet ve bütün "Lumière"çilerle 18. asırda devrini yapmış bulunuyordu. Namık Kemal Avrupa'ya gittiği zaman milliyetçilik hareketi en kuvvetli hamlesini yapıyordu; felsefede ve sanatta romantizm Garp'ın bütün memleketlerinde onu ifade ediyordu. Bu sırada Fransa'da Hugo, Madame de Stael, İngiltere'de Byron, Coleridge, Godwin ve Carlyle, Almanya'da Herder, Goethe, Fichte, Hegel, Wagner, İtalya'da Manzini, Alfieri ve diğer küçük milletlerde millileşme hareketinin birçok mümessili yetişmişti. Eğer Namık Kemal hakiki millî hareketi temsil etmiş olsaydı, Garp'ın bu esaslı cereyanından habersiz kalmasına imkân olamazdı. Nitekim, Hugo'ya ve Fransız romantik şiirine temas eden Namık Kemal ve Ziya Paşa, fikir bahsinde hakiki romantik felsefeye yabancı kaldı. Bu hususta Alman ve İngiliz kültürlerine nüfuz edilmemiş olmasını ileri sürmek kabilse de, bunu biricik sebep olarak görmek doğru değildir. Tanzimat ruhu "Aydınlanma" felsefesinin zihinciliğine çok elverişli idi. Âdeta Tanzimat'ın formalizmi Garp'ta kendisine en elverişli olan dünya görüşü ve felsefeyi seçmiş gibiydi.

Condorcet'nin terakki fikri millî hareketin, münevverler vasıtasıyla ve sırf ilim ve fen yolundan kurtulabileceğine kani idi. Condorcet, İnsan Zihninin İlerlemesine Dair Tarihî Tablo'da insanlığın en ileri şekli olan millî cemiyeti yalnız ilim ve teknik gelişme ile vücuda gelen "aydınlar" tesiriyle izaha çalışan iyimser bir şema vermektedir. Nitekim, Namık Kemal de İbret ve Basiret gazetelerindeki makalelerinde millî hareketi bu tarzda anlamaktadır: "hürriyet, müsavat, taksimi mesâî, usûl-i servet, buhar kuvveti vb. bir memleketin servet ve mamuriyetine sebep olan âmiller inkişaf ettikçe"ii millî bünyenin gelişeceğine kanidir. Edebiyatımızda romantik devri açmış diye tanınan bu popüler mütefekkirler göre Garphlaşmak ve millîleşmek Garp'ın ilim ve fennini almak, onu zihnî bir terbiye yolu ile münevverlerden halka doğru inmek üzere yaymaktan ibarettir. Bu anlayışta, Ahmet Mithat Efendi hatta Ziya Gökalp onları takip etti. Ahmet Mithat'a göre millîleşmek Garp ilim ve fennine dayanan zihnî bir kültürü yaymaktan başka bir şey değildir. Memleketin kendine ait bütün inançlar, âdetler ve örşeri bu zihnî kültürün önünde karanlık unsurlar gibi görülmüştür. Bu meselede İslam formalizmi ve zihinciliği ile Avrupa'daki millî formalizm aynı noktada birleşirler. Her ikisine göre de millî kültür, modern fennin ışığı altında karanlık dediği eski örfü (veya bâtil inançları) ortadan kaldıracaktır. Ahmet Mithat Anadolu'nun folklor temellerine, millî bünyenin bütün mitos'larına "acem basması", "bâtil itikat" gözüyle bakarak unutturmaya çalışıyordu. Hâsılı, bu hareket içtimaî şuuraltı'nı teşkil eden memleketin en orijinal köklerini inkâr etmekle işe girişiyordu. Emrullah Efendi (Maarif Nazırı) "Tûbâ Ağacı" nazariyesi ile formalist ve zihinci görüşü tam bir pedagoji sistemi haline getirmek istiyordu: Ona göre münevverlerin üniversitelerde yapacakları bu zihnî kültür yukarıdan aşağıya inmek suretiyle halka kadar yayılacak, Garpçılığı ve milliyetçiliği halka yerleştirecekti. Bu görüşte halk bir levhadan, tamamıyla pasif bir iptidaî maddeden ibaret olup yukarıdan

aşağı inen zihnî kültür ona istediği bütün şekli, hüviyeti ve manayı verebilirdi.

Z. Gökalp, vakıa, millî idealizmi ile onlardan ayrılmış gibi görünüyor. Fakat Garp'ı anlayışı ve metodu bakımından onlardan farksızdır ve aynı hareketin devamı sayılmalıdır. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak müellifi kendi zamanına kadar gelişmekte olan üç cereyanı birleştirmektedir. Bu suretle Namık Kemal'in Osmanlıcılığından kurtulmuş, "millet"e bir muhteva vermiştir. Fakat Tanzimat'ın formalizmini devam ettiren Gökalp bu muhtevayı halkın içinden, yaşayan realiteden çıkaracak yerde, tarihçi ve dilcilerin "Turan"a ait araştırmalarından çıkarmaya kalkmış, bu yüzden, hem mücerret hem suni olmak tehlikesine düşmüştür. Gökalp'ın bahsettiği Türk mitosunu, yaşayan bir kıymet halindeki halk örf ve âdetine dayanamıyor; dilci ve tarihçilerin vesikalarına göre yapılmış inşâî ve suni fikirlere dayanıyordu. İşte bu sebeplerden dolayı Tanzimat zihniyetinden mülhem olan millet anlayışı asıl millî kaynakları görmemek hatasına kurban oldu. Hakiki milliyetçilik ise ancak gözünü bu kaynağa çevirerek doğabilirdi. Böyle bir hareket halkı boş bir levha, pasif bir hammadde gibi görmeyecek, kuvvetini içtimâî bir şuuraltı'ndan alacaktır. Zihinci felsefe göre halk cahildir, acizdir, ona ilim ve fen götürerek her şey halledilir. Bu görüşe nazaran ise halk şahsî yaratış ve irade medeniyetinden başka bir şey olmayan "Millet" in temeli ve şuurlaşacak olan kaynağıdır. Folklorun, dilin, mitosların bütün hizmeti millî medeniyetin yaratılmasında temel vazifesini görmelidirler. Millet zihnî ve teknik bir inkişafın son halkası değil, orijinal ve kökten gelen kuvvetlerin şahsî kıymet yaratışlarına imkân vermesidir. Bunun içindir ki her millet ayrı köklerden ve birbirinden farklı yaratışlarla mânevî kültürünü vücuda getirmiştir. Fakat millî kültürler felsefe ve ilim şeklinde objektifleşecek müşterek ve milletlerarası medeniyeti vücuda getirirler. Zihnî kültür ve medeniyet millî yaratışın eseridir.

Aydınlanma felsefesinin hatası, neticeler ve mahsuller üzerinde kalarak millî teşekkülü onunla izaha kalkması, görüş bakımından satıhta kalması ve metot bakımından tersine hareket etmesidir. Kökleri havada ve meyveleri yerde olan Tûbâ Ağacı'nın neden dolayı gerçeğe uymadığı burada anlaşılır.

Fikir ve şuur halindeki millî hareket yeni olmakla beraber, milletin kökleri (her yerde az çok değişmek üzere) oldukça eskidir. İran, Şehname ile kendi köklerini buldu. Portekiz Lusiadeş'lerle, İtalya Divina Commedia ve Orlando Furioso ile, Almanya Niebelungen'lerle, ve yakın zamanlarda Finlandiya Kalevala destanları ile millî hareketini temellendirdi. Biz, edebiyatımızın "romantizm" denilen devresinde maalesef bunu yapamadık. Fransız romantiklerini taklit eden şairlerimiz, hakikatte yıkılan bir medeniyetin eski kıymetlerine karşı hasretlerini ifade ediyorlardı: Eşber, Tarık, Cezmi, Celâleddin Harzemşah artık dileyemeyecek olan "ümme" medeniyetinin hatıralarından ibaretti; halbuki millî bir sanatın kıymetleri vatanın içinden, halkın şuuraltı hazinesinden alınmış ve istikbale çevrilmiş, idealleştirilmiş, yaşayan kıymetler olmalıdır. Wagner, Puşkin, Longfellow, Goethe veya Elias Lönnrot'un kıymetleri böyledir.

Bizde milliyetçilik bir fikir hareketi haline geldiği zamandan beri, birbiri arkasından kendisine başlıca üç ifade şekli buldu: 1) Hayalî Türkçülük, 2) İlmî Türkçülük, 3) Felsefî Türkçülük. Birincisini, Türk Yurdu mecmuası ve edebî Turancılar; ikincisini, sosyolojiye ve Ural-Altay kavimlerine ait kültür araştırmalarına dayanan Gökalp; üçüncüsünü, Schelling idealizmine göre millî kıymetler âlemini, insanî bir hamle şeklinde tefsir eden M. İzzet temsil etmektedir.

"Turancılık" diye tanınan birinci cereyan, örneklerini Avrupa'da Pan-Slavizm ve Pan-Cermenizm hareketlerinden alan yarı siyasî, yarı edebî bir fikirdi. Garp'ta romantizmin hedefi millî tarihin köklerine inmek ise de, bir taraftan kendini bütün milletlerden üstün görmek, diğer taraftan emperyalizm salgını

bu hareketin mübalâğalı ve hatalı tefsirlerine kapı açmıştı. “Beyaz ırkın üstünlüğü” şeklinde nazari sahada başlayan bu cereyan, kendine elverişli şartlar bulunca istilâcı ve zararlı bir fikir halini aldı. Fakat bu yarı siyasî fikir modalarını Garp milletlerini asıl millî kültürleriyle karıştırmaya imkân yoktu. Bu tarzda fikirlerin ne derecede siyasî cereyanların hükmü altında olduğunu anlamak için Z. Gökalp’ın “Turan” ve Türk hakkındaki fikirlerinin Birinci Cihan Harbi’nde birkaç sene içinde geçirdiği anî istihaleleri^[386] gözden geçirmek kâfidir.

Şüphe yok ki bunlarda en geniş ve temellisi M. İzzet’e ait olanıdır. İlk defa onda milliyeti, alelâde bir cemiyet şekli veya sathî cereyanlara tâbî siyasî bir ideal gibi görülmekten çıkılarak, millî hayat, insanî kıymetlerin kaynağı ve insanî ruhun büyük bir hamlesi gibi anlaşılmıştır.

Ancak bu felsefî milliyet görüşü Schelling felsefesine has olan üçlü tekâmül kadrosu içine girdiği için, milletlerden her birinin kendine mahsus hamlesini hesaba katmamaya ve lüzumundan fazla mutlakçı olmaya mecburdu.

Öyle görünüyor ki insanlık, muhtelif şartlar altında birbirinden az çok farklı şekil ve zamanlarda başlıca üç istihale geçirmiştir: a) Bilinmeyen zamanlardan beri, iptidaî aşiretlerden imparatorluklara kadar insan, yaygın ve içtimaî heyecanı ile âlemi tanımış ve idare etmiş, mistik dediğimiz medeniyeti kurmuştur. 2) Toprağa yerleşerek yarattığı büyük sitelerden beri, tabiatla arasındaki sabit münasebetleri görmüş; kuvvetini değişmeyen bir nizama uymakta bularak akıl medeniyetini kurmuştur. 3) Bir merkezde toplanan kesif kitleler tabiatla savaşta üstün gelerek onun sırlarına nüfuz etmesini ve ona hükmetmesini öğrenmişler ve irade medeniyetini vücuda getirmiştir. Millî cemiyette şahsî yaratışa, teşebbüse, hürlük ve müsaviliğe^[387] değer veren işte bu irade medeniyetidir.

Her medeniyet, gördüğümüz cemiyet tiplerinden biri içinde o cemiyetlerin en iyi savaşıları tarafından yaratılan mânevi kültürler arasında doğar. İptidâî cemiyetlerde istih-sal^[388], harp ve âyin hayatının yaygın heyecanı ile doğan mitoslar bu cemiyetlerin müşterek zihnî kültür ve tekniğinin kaynağı olmuştur. Üstün sitelerde tabiatla devamlı sabit münasebet (Çin, Mezopotamya, Akdeniz), akıl kültürünün temeli olmuştur. Tabiat ve insanlarla savaşın irade ve teşebbüse üstün bir yer verdiği cemiyetlerde içtimaî bağlantı, kutsal kan ve to-praktan fazla cehit^[389] ve faaliyet olmuş; mânevi kültür, insanın tabiata hâkimiyetinden doğan şahsî kıymetler ve ilim halini almıştır. Milletler, şahsî yaratış hamleleriyle birbirinden ayrı, fakat yaratılan kıymetlerin üniversallığı ve insanîliği ile birbirine bağlıdır.

Millî medeniyeti ötekilerden ayıran mühim bir vasıf da tarih şuurudur; millî medeniyet irade ve şahsî yaratış medeniyeti olarak ötekilerden ayrılır; fakat bu yaratış, bütün malzemesini ve kuvvetini dayandığı kavimler ve topraklardan aldığı için ötekilere bağlanır; onları kuşatmak üzere aşar. İrade ve yaratış hamlesini yapabilmek için gözünü eski çağlara, kendi temellerine çevirmek zorundadır; onun her şeyden önce tarih şuuruna dayanması bundan ileri gelir. O kendi temellerinin bütün mitoslarını meydana çıkarmak onlara mana vermek, canlandırmak, onlardan yeni kıymetler yaratmak zorundadır. Hakiki millî hareket için içtimaî şuuraltının büyük değeri bundan ileri gelir.

İrade medeniyetini kuran millî devir, istiklâl savaşları ve büyük irade hamleleriyle açılır; mücerret zihnî kültürler ya ona malzeme hazırlar yahut ondan kuvvet alır. Milletlerin birbirini tanıması, irade merkezi etrafında toplanan aynı kıymetlere sahip olmalarındandır. Kültür ve medeniyet birliği, dünya sulhu irade medeniyetinde bir rükün^[390] olmak kudret ve haysiyetini gösteren cemiyetler arasında kurulabilir. Bazı milletlerin, kıymet

yaratıcı olan bazı irade merkezlerini tanımaması kendilerine ait kültür ve teknik kaynağının azmasından ileri gelen (iktisadî veya fikrî salgın halindeki) bir dalâlettir^[391] ; bu tarzda hareketler insanlığın olduğu kadar bizzat milliyetçiliğin ve bu salgını yapan milletlerin de aleyhinedir. Çünkü dayandıkları irade ve istiklâl kıymetlerini elleriyle sarsmaktadırlar.

Bu tarifimize göre hangi içtimaî zümrelerin millet olamayacağını tespit edebiliriz: a) Müşterek ve orijinal bir tarih şuuruna dayanarak kendi iradesiyle kıymet yaratmak kudretine sahip olmayan cemiyet ve cemaatler millet olamaz. Millet, insanî kültür ve tekniğe kendi tipi içinde bir unsur olarak girdiği (yani milletlerarası kıymetlere şahsî bir kıymet kattığı) halde onlar giremezler, yahut ancak herhangi bir milletin şahsî kültür yaratışları içinde unsur olarak rol oynayabilirler. b) Paleoetnolojik unsurlar, tarihî oluştta rolü olmayan kaybolmuş etnik unsurlar millet olamazlar. c) Tarihî ve muayyen bir inkişaf kaderine sahip olmayanlar; yani mistik, akıl ve irade medeniyetlerinin safhalarından geçerek bugün kendi başına rüştünü ispat edemeyenler millet olamazları. d) Eski medeniyetlerde rol oynamış cemiyetlerin artakalanları (Yahudiler, Asurîler vs.) insanlığın geçirdiği büyük tarihî tecrübeleri geçirmeden eski medeniyetlerinin mirası ile millet olamazlar. Bu vaziyette bulunan cemiyetler, ya millî kültür havzalarına tâbi zümreler halinde kalmakta yahut da siyaset, para ve propaganda kuvvetiyle millet rolünü oynamaya çalışmaktadırlar.

Milletin temelleri şu halde irade ve istiklâlle çizilmiş, sarîh bir tarih şuuruna dayanan vatan ve bu vatandaki maddî ve mânevi kıymet kaynaklarıdır; milletin hedefi, şahsî kıymetler yaratışı ile vücuda gelen ve başka milletlerin yaratışları ile birleşen kültür ve medeniyettir.

Bu tarzda anlaşılan milletin kültür yaratışında artık maddeyi şekilden ayırmanın manası yoktur. Her millet, millî medeniyetin muhtevasını da şeklini de kendi yaratır. Bazılarının

kültürü millî, medeniyeti milletlerarası sayarak yaptıkları ayrış tamamıyla indî^[392] ve sunidir; ahlâk ve felsefe gibi teknik ve ilim de yaratış ve irade hamleleri, malzeme ve yoğuruş tarzları bakımından millî, mahsulleri ve üniversal bir geçerliğe sahip olmaları bakımından insanî ve milletlerarasıdır. Bundan dolayı hakiki bir millet anlayışında madde-şekil ikiliğinin içine düşmeye, Tanzimat'ın kurbanı olduğu zihincilik ve şekilcilığe saptanmaya imkân yoktur.

Milletin ve milliyetçiliğin sınırlarını –bu suretle– çizdikten sonra, onu kendisinden daha geniş veya dar içtimâî zümrelerden ayırmalıyız ki, millet –sırf bir içtimâî bünye olarak– birincileri tarafından kuşatılır ve ikincileri kuşatır. Milletten daha geniş olan zümreler kavim, ırk, ümmet, medeniyet dairesi ve insanlık; ondan daha dar olan cemiyetler ise etnik zümre; dinî cemaat, içtimâî sınıftır.

İrk, antropolojik ve filolojik bazı vasıfşara göre kurulmuş mücerret bir zümredir. Renklere, kafataslarına, saçlara, kan gruplarına göre yapılan türlü tasnişer tamamen birbirine uymamaktadır. Dillerin kök birliğine göre yapılan tasnişer ötekilerden daha esaslı görünüyor ise de kan ve dil birliği her zaman içtimâî birlikleri meydana getirmiyor. Burada, klasik olan Belçika, İngiltere, İsviçre vs. misallerini tekrar edebiliriz. Bununla beraber, siyasî ve iktisadî endişelerle zaman zaman ırk kavramı bir istilâ, birleşme veya kurtuluş vesilesi olarak kullanılmış ve millet'le karıştırılmıştır.

Kavim, muayen bir vatana yerleşmemiş; müsterek bir tarih şuuru ile ayrı bir kültür yaratmamış olan göçebe veya yerli dil ve soy birlikleridir. Aynı kavimden birçok millet doğabileceği gibi, birkaç kavmin birleşmesiyle de bir millet vücuda gelebilir; İngilizler Kelt, Anglosakson, Norman kavimlerinin; Almanlar, Cermen, Slav, Latin; Birleşik Amerikalılar Anglosakson, Latin, yerli kavimlerinin karışmasından doğmuşlardır. Buna mukabil Latin kavmi parçalanarak Fransız, İtalyan, İspanyol; Cermen

kavmi bölünerek Alman, Danimarka, Hollanda, vs. milletlerinin doğmasına sebep olmuştur. Şu halde kavim, milletin doğuşunda hammadde vazifesini görür ve ondan tamamen ayrıdır.

Ümmet aynı üniversal dine inanan insanların topluluğudur. Bu topluluk Ortaçağda Kilise, dinî devlet gibi siyasî kültürel temellere dayandığı için müeyyideli^[393] idi; fakat millî kiliselerin teşekkülü ile beraber fiilen rolünü kaybetmiştir. Millî kiliseler (Şark'ta ve Garp'ta) millî devrin doğuşunun habercileridir. Millî kültürün nüveleri, millî edebiyat ve sanatlar onların içinde gelişmiş ve gittikçe dinî vasfını kaybetmiştir. Bugün ümmet, ancak milletlerin kültür ve tarih yakınlıklarını ifadeye yaradığı nisbette, milletlerarası bir münasebet vasıtası olabiliyor.

Medeniyet kültür ve teknik sahasında cemiyetlerin yaratışlarının objektif ve müşterek bir hale gelmesinden doğar ve onunla kaimdir. Şu halde tek bir medeniyetten değil, içtimâî çağlara göre medeniyet tiplerinden bahsedilebilir. Eski çağların mistik ve akıl medeniyetlerine karşı, bugün onların inkişafına dayanan ve onları aşan bir millî irade medeniyeti vardır. İnsanlık ise, her devirde (her içtimâî çağda) ayrı manaya gelir. Bir çağın insanlığı, o çağın kıymetlerinin ideal gayesidir. Şu halde insanlık gerçek değil idealdir. Zamanımızda, millî medeniyetin kıymetlerinin ideali olan bir insanlıktan bahsedilebilir.

Milleti kuşatan daha geniş zümreler olduğu gibi milletin içine giren daha dar zümrelerin de bulunduğunu görmüştük. Bunlardan birincisi etnik zümredir. Aynı dil veya soydan gelen küçük zümreler, (toplu veya dağınık) müstakil bir kültür teşkil edemezler; onlar, her millete (az veya çok tecanüssüz) unsur olarak girerler; iradelerini onun iradesiyle birleştirirler ve bu suretle millî kültürün doğuşuna hizmet de edebilirler. Fakat etnik zümre, kendi kifayetsizliğine rağmen “milletlik” iddiasına kalkarsa anarşilere sebep olur. Etnik zümrenin milletlik iddiası tarih şuuru ve tarihî kadere aykırı olduğu için, hangi siyasi enişeden doğarsa doğsun, gerçek dışı ve hatalıdır.

Dinî cemaat, eski ümmetler veya millî kiliselerin parçalanmasından doğan küçük kiliselerdir. Feodal cemiyetlerde mezhep mücadelesine ve parçalanmalara sebep olan dinî cemaat, laik milletlerin içinde sırf itikat olarak muhtarlıklarını [394] muhafaza ederler. Fakat millî iradenin kültür ve teknik birliğine mani olurlarsa (yani cemiyet içinde cemiyet şeklini alırlarsa) anarşik bir rol oynarlar. Buna ait Osmanlı tarihinin son devrinden, Avusturya ve Sırp tarihinden, bugünkü Hint'ten pek çok misal bulmak kabildir.

Kapalı cemaat, etnik zümre ile dinî cemaatin birleşmesinden doğmuş olup millî kilise dışı (heterodoks) bir teşekküldür. Resmen kabul edilmemiş olduğu halde devam ederse, gizli ve samimiyetsiz bir hayat şekli doğurur, millî hayatın vahdetine mani olur.

Her cemiyet gibi millet de içtimaî tabakalardan mürekkeptir. Bunların arasında tezat ve tamamlanma münasebetleri vardır. İçtimaî sınışarın tezaadı gerginleşirse içtimaî sınışarın (ve meslek birliklerinin) yaratış kudreti de, millî iradenin tezahürü olduğu için kültür ve teknikte sınıf mahsulleri milletlerarası bir karakter alır. Fakat bunları doğuran millî içtimaî sınışar unutulur da, neticeler üzerinde düşünülürse bu sınıf mahsulleri insanlık, hürriyet veya adalet kavramları gibi mücerret ve boş kalıplar haline gelir. Aynı işi yapan ve aynı şeylerden şikâyet eden insanlar birbirine benzerler. Fakat her millette iş organizasyonunun kuruluşu ve içtimaî tabakalar arasındaki münasebetler, oraya mahsus meseleler meydana çıkarır. O derecede ki, bir milletin matbuatında sınıf meselelerinden doğmuş terimleri aynı içtimaî meseleleri yaşamayan başka milletlerin benimsemesi boşuna gürültülere ve mefhum buhranlarına meydan verir.

Millet, kendisinden geniş ve kendisinden dar olan bu tek âmillii zümreler arasında modern medeniyetin temeli olan

hakiki cemiyettir. Modern çağın hürlük, müsavilik,^[395] tes-anüt,^[396] rekabet, içtimaî adalet, sosyalizm gibi beşerî ölçüde yayılan bütün yeni fikirleri ve meseleleri, millî cemiyetin mahsulüdür ve onun gerçek varlığında doğarak mana ve ifade kazanır; ondan müstakil, asırların üzerinde ezelî olarak yaşayan mücerret varlıklar değildir.

Bizim Terbiyemiz(*)

Geçen yazımızda “millet”in ne olduğu üzerinde düşünürken onun kendinden geniş, fakat tek âmilli toplumlardan olduğu gibi, kendi içine giren ve onunla yaşayan toplumlardan da ayrıldığını görmüştük. Milletin kesin bir vatan fikri, bu fikirle çevreli tarih şuuru ve bu vatana dayanan içtimaî şuuraltı, yani halk kökü Volkstum’dan^[397] kuvvet olarak geleceğe çevrilmiş bir hürlük ve bağımsızlık iradesi olduğu sonucuna vardık.

Her millet kendi varlığını bu temellere dayanarak kazandıkça, daha önceki milletlerin geçirdikleri büyük çilelerden ders alır, onlara çıraklık eder ve olgunluklarını bu suretle kazanır. Medeniyet kervanı, işte bu birbirine ustalık–çıraklık eden milletlerin yetişme çabalamalarından ibarettir. Medeniyetin bize milletlerarası gibi görünmesi, gerçekte bu çıraklık–ustalık bağlarının İlkçağdan beri birbiri içine girmiş bir halde zincirleme uzayıp gitmesinden ileri gelir. Her millet kendi kişiliğini bulabilmek için, daha önce kişilik kazanma yolunda savaşlarından ders alır, onların terbiyesini kabul eder. Bundan dolayı millî terbiye, hem medeniyet kervanının bütün halkalarını birbirine bağlayan klasik terbiyeyi almak, hem de bu çıraklıktan kurtularak kervana yeni bir halka, yeni bir kişi olarak katılmasını sağlayan kendi terbiyesini yaratmak demektir: Yunanlılar Mısır’a, Romalılar Yunan’a, Cermen feodalizmi Latin (Roma) âlemine, Yeni Avrupa İslam medeniyeti ve İlkçağa, Fransa İtalyan Rönesansı’na, Almanya Fransa’ya, Rusya Almanya’ya yahut Hollanda Rönesans’a, İngiltere Hollanda’ya, Amerika İngiltere’ye vs. çıraklık ederek yetiştiler ve yukarıda bahsettiğimiz temellerden kuvvet olarak kendi terbiyelerini yarattılar.

Eski Yunan İran’a karşı istiklâl savaşında iradesini gösterdi. Roma, Epir ve Cermen istilâlarına karşı Kapitol’ü koruyarak kendi varlığını kazandı. Feodalizm, haçlı seferlerinden;

Fransa, Yüzyıl Savaşlarından; Hollanda, İspanya'ya karşı (1609) zaferinden; Almanya, Habsburglara ve Fransa'ya karşı siyasî birliğini kazandıktan; İngiltere, Büyük İspanyol Armadası'ndan; Amerika, İstiklâl Savaşı'ndan sonra iradelerini dünyaya ispat eden kişilikler kazandılar. Bu milletlerden her biri, kendinden önceki denemelerden faydalananarak kişilik ve iradelerini kazanma işini kolaylaştırdılar. Eğer medeniyetin mirası olan klasik terbiyeyi almasalardı, kendi benliklerini kazanamazlardı. İstiklâl savaşlarıyla gösterdikleri varlıklarını şahsî ve orijinal bir terbiye haline koyamazlardı. Nitekim, bu terbiyeden geçmeyen ve kendi kişiliklerini kazanma kudretini gösteremeyen kavimlerin yaptığı müdafaa savaşları yalnızca iptidâî bir korunma içgüdüsü halinde kalmıştır.

Milleti yetiştiren klasik terbiye, ciddî ve sağlam bir ilim ve hümanizma kültürüne dayanacaktır. Bundan dolayı, millî yetiştirme hareketine hocalık eden en yeni terbiyelerden başlayarak derece derece eski köklere kadar inilmesi ve bütün medenî geleneğin bilinmesi lâzımdır. Klasiklerin tercümesi ve her yeni nesle öğretilmesi bunun için birinci planda yer alır. Fakat bütün bu hazırlıklar yalnızca millî terbiyenin çıraklık devresine aittir. Bu devre, sonsuzca uzar ve millet kendi kişiliğini belirten eserler yaratmazsa, hümanizm kültüründen hiçbir netice elde edilemez. Çırak kalmaya mahkûm olan bir millet, millet değildir ve onun içinde yetişen insanlar, başka milletlerin hayranı ve basit mukallidi^[398] olarak kalırlar.

Fakat bu klasik terbiye milletin köklerini harekete getirir, tarih şuurunu canlandırır, kendi değerlerini meydana çıkarır. İnsanlığın geçirdiği tecrübelerle ait bu derin bilgi sayesinde millet kendi kendisine şekil vermek imkânlarını kazanır. Hammadde olarak uyuyan halk kökü şuurulu bir ahlâk, sanat ve düşünce formuna yükselir. Bu suretle kendine mahsus^[399] terbiyesini kazanan millet, yeni yetişecek milletlere ustalık edecek

duruma gelir. İşte millî kültürün medeniyet içine karışması ve medeniyette bir unsur olması, bu demektir. Bu bakımdan kültür ile medeniyet arasında hiçbir ikilik, tezat ve ayrılık yoktur. Her kültür medenî gelişmenin yeni bir safhası ve milletin (veya kavmin) medeniyete kattığı yeni bir unsurdur. Bunun böyle anlaşılmaması (geçen yazımda da söylediğim gibi) medeniyet ve kültürün sonradan birleşecek olan şekil ve madde diye iki ayrı şey olduğunu zannetmekten ileri geliyor.

Bizim terbiyemiz de, milletlerin kazandıkları bu kişilik savaşımdan farklı yollarda teşekkül edemez. Bin yıl önce Malazgirt muharebesiyle Anadolu'nun fethinden başlayarak Haçlı Seferleri, Moğol ve Doğu savaşlarıyla vatanımızın kesin sınırlarını çizdik. Türk kavminin eski tarihinden gelen halk kökünü İslam kavimlerinin (Arap ve Fars) çıraklığı içinde işledik. Türk musikisi, Türk edebiyatı, Türk mimarisi ve devlet teşkilâtı ve saireden ibaret kendi terbiyemizin temeli olan kültürümüzü yarattık. Fakat millî şuurun ve irade medeniyetinin doğuşundan evvele ait olan bu hazırlıklarımız, Ortaçağ Hıristiyan medeniyeti gibi asıl kendi şahsî yaratışımızın tam şeklini almamış temellerinden ibaret kaldı.

Milletlerin doğuşu, yalnız ve yalnız Taş ve Tunç Devirlerinden beri kesimsiz ve sürekli bir zincir halinde gelişen Akdeniz medeniyeti içinde mümkün olmuştur. Başka medeniyetler (Eski Amerika, Hint veya Çin) bu zinciri sonuna kadar götürememişlerdir. Fakat Akdeniz medeniyetinde de Şarkî Roma, gelişmenin süreksiz bir dalı olarak kalmıştır. Bu yüzdendir ki, bir asırdan beri Akdeniz medeniyetinin Yunan-Roma köküne dayanan tek yoluna gitmek, yarım kalmış olan klasik terbiyeyi tamamlayarak kendi terbiyemizi yaratmak savaşındayız. Tanzimat'tan şu yakın yıllara kadar bu savaş Şark-Garp ikiliği ve bu ikiliğin uzlaştırılması şeklindeki imkânsız ve yanlış tefsirler yüzünden çok ağır ve bereketsiz olmuştur. Okullarda bir taraftan Gülistan, Farısî ve Arapça dersleri, ulûm-ı

diniye, diğer taraftan fizik ve kimya, yurt bilgisi ve felsefe okutulması; edebiyatta bir taraftan gazel ve kasidenin eski “manzum”larıyla sürüp gitmesi, öte taraftan bizim olmayan ve duyulmamış alafranga şiirlerin yazılması bu ikiliğin bariz örnekleri idi.

Milletlerin uyanışında, millî kiliseler önderlik etmiştir. Latin âlemi Katolik kilisesi ile kültürünü Akdeniz kavimlerine yaydığı halde, Yunan ve Slav âlemleri Ortodoks kiliseleri sayesinde ona boyun eğmemişlerdi. Protestanlık, Cermen âleminin; Presbiteryen kilisesi, İskandinavya kavimlerinin; Anglikan kilisesi, İngilizlerin millî varlığını Latin baskısından kurtaran ilk habercilerdi. Milletler veya imparatorluklar içinde devam eden eski etnik zümreler, “cemaat teşkilâtları” ve küçük kiliseleriyle muhtarlıklarını temin ettiler. Fakat dinî devlet yerini laik devlete bıraktıkça, din işleri insanların vicdanına ait sırf derunî ve mânevi bir iş haline geldi. Artık millî kiliselerin manası kalmadı. Laik bir devlette her fert veya zümre kendi inancını kendi vicdanına göre tayin edeceği için, vicdanın hür terbiyesini men eden dinî teşebbüs hem milletin gelişmesine, hem dinin derunî ve mânevi istiklâline zarar verecek bir hareket gibi görüldü. Böyle bir durumda dinî inançların gelişmesi, modernleşmesi, ancak millî kültürün gelişmesine yarayan bir unsur olduğu derecede kabul edildi; millî kültür birliğine engel olan etnik zümrelere ait parçalı kültürleri geliştirdiği zaman terk edildi.

Bu durumda, millî kiliseler artık eski bünyeleriyle milletlere hizmet edemezlerdi; çünkü ya teokratik teşkilâtlarıyla laik millî terbiyeye mâni olacaklar, yahut milletin içinde “cemaat teşkilâtları” halinde millî kültürü parçalamaya sebep olacaklardı. Bundan dolayı millî kiliseler her tarafta kendi kendilerini ıslah etmek, millî hayatın zaruretleriyle uyuşmak, millî terbiyeye uygun ve laik bir terbiye unsuru halini almak zorunda kaldılar. Luther’in Reform teşebbüsünü örnek alarak yapılan bu düzelme teşebbüslerine, din terbiyesinin devletten müstakil, millî

terbiyeye uygun bir şekilde modernleşmesine, “reform” hareketleri denebilir. Bu tarzda reformları yapacak olan ne devlet ne de millettir. Olsa olsa kendi inanç hürlüğünü devam ettirmek isteyen cemaatler veya saf inancını eski cemiyetler ve kültürlerin artakalanlarından ayıklamak isteyen dindarlar olabilir. Bu tarzda bir “dinî terbiye”nin millî terbiye içerisinde tamamlayıcı veya müstakil bir yeri olabilir. Fakat bunun hazırlanması işi, devlet ve milleti ilgilendirmez.

Bizim terbiyemiz, kendi klasik temellerini sağlamlaştırmak ve medenî geleneğe bağlanmak teşebbüsüne son zamanlarda girişmiştir. Edebiyatımız, kendi tarih şuurunu kazanarak Yahya Kemal gibi Türk klâsîği sayılacak üstatlar yetiştirmeye başlamıştır. Resmimiz, Garp sanatının çıraklığından geçerek minyatürümüzü, nakşımızı, çiniciliğimizi yeniden değerlendirmek yolundadır. Mimarimiz, musikimiz, hukukumuz daha bu savaşın ilk basamağında ve deneme safhasındadır. Tarihimize, halk köklerimize dayanan bu savaşın her kültür dalında büyük çiçeklerini devşirmek için daha çok beklemek lâzımdır. Ergin milletlerin fikir tarihine kattıkları hürriyet, vazife, fayda, aksiyon gibi ana prensipler tarzında bizim terbiyemizin bir ana prensibini koymak zamanı da ancak bu olgunlaşmadan sonra gelecektir.

Bununla beraber millî terbiyenin nasıl kazanılacağını bilmek, onun kazanılması yolunda en büyük adım sayılmalıdır. Kültürün her dalında genç nesillere aynı olgunlukta eserler vermesek bile bunların ilk örneklerini verebiliriz; başarılımış büyük yolların rehberliğinden faydalanabiliriz. Milletler kendi musikileri, şiirleri, edebiyatları, kendi tarihleri, mimarileri ve hukuklarını yaratıncaya kadar başka milletlerin şahsî yaratış örneklerini vermekle, yaratış çilesini çeken milletlerin tecrübelerini göstermekle, yeni nesillere doğru yolu öğretebilirler. Yeni nesilleri, klasik olmayan ve olmayacak eserlerin bulutlu havasından, hammaddden ibaret olduğu için hiçbir zaman millî

olmayan folklor parçalarını tekrardan veya şahsiyeti öldüren klasiklere karşı basit hayranlık ve mukallitlikten kurtarmış olurlar.

Biz ise, böyle bir yolun başında değil ortalarındayız. Hızımızı ağırlaştıran âmilleri^[400] ortadan kaldırdıkça bu yolu en zengin, en verimli bir çığır haline getirebiliriz. Eğer bilirsek ki halk kökü motişi, oldukları gibi kaldıkça hiçbir millî terbiye unsuru değildir; eğer bilirsek ki, eski çağlarda yarattığımız eserler klasik terbiyenin tam formunu almadıkça millî klasiklerimiz arasına giremezler; eğer kabul edersek ki, kendi hayatımızın derin tetkikinden çıkarılmamış bir hukuk şekli yalnızca çıraklık devremize aittir; eğer anlarsak ki, millî kültürün temeli olan Türk dili, edebiyatta ve şiirde olduğu gibi, bütün bilgi dallarında ve felsefede de kendi malı olan bir dil haline gelmedikçe ancak iğreti bir alet olarak kullanılabilir; bu yola artık kendimizi tamamiyle girmiş sayabiliriz. Genç nesillere yalnız bu sağlam inancın verilmesi bile zevkte, duyguda, düşüncede, ifadede bütün anarşilerin önüne geçebilir. Aynı medeniyet içinde aynı yaratış yolunu tutan insanlar arasında kişilik farkları ise, anarşi değil, kültür zenginliğinin belirtileridir. Tıpkı aynı toprakta yetişen çiçeklerin ve yemişlerin birbirinden farklı olduğu gibi. Yeter ki onları besleyen toprak, yani kültür ve hayat kaynağı bir olsun.

Bundan dolayı “Yurttaş Türkçe konuş” sözü her yerde ve her şekilde bu birliği yaratmanın temellerinden olduğu gibi, “Yurttaş Türkçe düşün ve Türkçe yaz!” sözleri de kültürün yaratılmasında onu tamamlayacaktır.

Millet ve Yurt(*)

Milletin üzerinde yaşadığı ve dayandığı toprak, yurttur. Bundan dolayı millettten bahsetmek, ister istemez yurttan bahsetmek demektir. Fakat nedense millet problemini ele alan ve bunun etrafında düşünenler yurt problemini ikinci plana bıraktıkları için, ona lâzım gelen önemi vermemişlerdir.

Yurt kavramı üstünde ısrarla duranlar romantiklerdir. Yurt onlarda millî varlığın heyecan kaynağıdır. Bizde Namık Kemal bütün eserleriyle “vatan” fikrini yerleştirmeye çalışmıştı. Bu heyecanlı görünüşün iki reaksiyonu oldu. Birisi, ilimci ve mücerret millet görüşüdür ki; dil, tarih, antropoloji vs. araştırmalarıyla bu hisçi vatan fikrinden uzaklaştı. Onun yerine yurt sınırlarını aşan ve sırf ilmî araştırmalara dayanan bir millet görüşü ortaya koydu. İkincisi, vatan (yurt) fikrini his ve heyecan dışında bir ilim konusu olarak incelemek isteyen sosyoloji, iktisat ve hukuk araştırmaları idi. Bunlar da, devamlı ve bütün yurt fikri yerine, içtimâî yapılara göre istihalelere uğrayan birçok yurt kavramlarını koydular. Her iki araştırma da millet meselesini kuru, zihinci gözle tetkik ettiği için yurt kavramı önemini kaybetti; onun yerine ilmî araştırmalara dayanan millet kavramı birinci plana geçti.

Anti-romantik ve ilimci diye vasıfandırabileceğimiz bu hareketler, bu günün içtimâî realitesi olan milleti tetkik ederken yurdu bu suretle ikinci planda bırakmak veya başka kavramlara irca etmekle acaba gerçeğe uygun mu hareket etti? Burada tetkik etmek istediğimiz birinci mesele budur. Romantiklerin ifrat derecede üzerinde durdukları ve mistikleştirdikleri vatan kavramı, eğer ilimci gözle gerçeği görmemize mâni oluyorsa, acaba bu suretle içine düşülen reaksiyon hareketi onu başka bir yönden sakatlamaya ve yine bu gerçeğin yanlış anlaşılmasına sebep olmuyor mu?

Bundan başka ayrıca şu da sorulabilir: Bütün bu meseleler birer ilim konusu oldukları kadar, kendilerine his ve heyecanla baktığımız konular değil midir? Ve eğer böyle ise, millet ve yurt sırf kıymet ve inanç mevzuu olarak ele alındıkları zaman ilmî ve mücerret görüşleri bir tarafa bırakmak lâzım gelmez mi? Biyoloji bütün canlı varlıkların yapı ve işleyişinin aynı kanunlara tâbi olduklarını gösteriyor diye bizim için en mukaddes olan ana ve babamıza bu bilgilerin gözüyle bakmamız nasıl mümkün değilse; sosyoloji veya iktisat, bize bazı içtimaî gerçeklerin unsurları ve köklerini gösteriyor diye, bizim için kutsal varlıklar olan bu içtimaî gerçeklere saygısız ve soğuk bir gözle bakmak da aynı suretle mümkün değildir. Bu tarzda bir bakış, ilmin hazmedilememesinden ileri gelen dar görüşlülük ve cahillikten başka bir şey değildir. İlmin manasını ve sınırlarını henüz kavrayamamış bazı acemi tıbbiye talebeleri, teşrih masasını görür görmez saygı ve değer nâmına her ne varsa inkâra kadar giderler; sonra yavaş yavaş hareketlerinin saçmalığını anlarlar. Aynı hal sosyal ilimler sahasında da vardır. Şu farkla ki, bu nevi ilimler yüksek değerler sahasını bir kere parçaladılar mı, onların tamiri çok güç olur. Bunun için, bu yüksek değerler sahasında ilmin rolünü daha başlangıçta çok iyi belirtmek lâzımdır.

Mukayeseli linguistik, tarih ve antropoloji araştırmaları her tarafta gerçek millî varlıkların üzerinde, bazı umumi münasebetler olduğunu meydana çıkarmıştır. Hint-Avrupa kavimleri, Aryen ırkı, Ural-Altay dil ailesi vs. gibi millet sınırlarını çok aşan dil, tarih ve antropoloji birlikleri bunlardandır. Fakat bu birlikler, gerçeğe daima bir cephesinden bakmakta olan ilimlerin vücuda getirdikleri mücerret inşalar, suni varlıklardır. Bu ilimlerde aramalar ilerledikçe bu günkü tasnişer eskiyerek başkaları yapılabilir. Fakat, içinde yaşadığımız içtimaî gerçek devam eder. Zamanla değişebilecek taraşarına rağmen sabit esaslari kalır. Bundan dolayı, ilimlerin araştırmalarından istifade ederiz; ancak onların nihayet gerçeklerin çok cepheli, müşahhas

hakikatinin yalnız birer yüzünü aydınlatan zihnî tecritler^[401] olduğunu unutmayız. Linguistik, antropoloji vs. kendi gaye ve sınırları dışına çıkarak bütün içtimaî gerçeği izaha kalktıkları, hele bize hedef göstermek ve ideoloji olmak iddiasına giriştikleri zaman tehlikeli aletler haline gelirler. Bu tarzda düşünceler ilme karşı itimadî sarstığı gibi, saf heyecan ve inanç mevzularının da lüzumsuz yere bilgi ve zihinle karıştırılmasına sebep olur. Her hangi bir mukayeseli dil araştırması, milletin tarihten önceki köklerinin başka kıtalarda olduğunu tahmin ettiriyor diye millet kavramını müphem ve hudutsuz bir hale koymak, yurt kavramını tamamen ihmal etmek, kolektif his ve iradenin yaratmış olduğu gerçekler yerine, faraziyelerden^[402] doğmuş olan mevhum fikirleri koymaya çalışmak, milliyetçilik nâmına en zararlı yoldur.

Aynı suretle, sosyoloji, iktisat veya hukuk araştırmaları, bize muhtelif içtimaî yapılar arasında bazı müşterek vasıfşar olduğunu gösteriyorsa, bundan dolayı bir tecrit hatasına kurban olarak bu içtimaî yapıların üzerinde bu vasıfşarın müstakil gerçekler olduğunu zannetmek de esash bir yanlışlık olur. Bütün insanlar düşünür, hisseder ve hareket ederler diye düşüncenin insanlar dışında ayrı bir varlık olduğunu yahut bütün uzviyetler hazım ve nefes fonksiyonlarına sahiptir diyerek hazımın uzviyetlerden ayrı bir gerçek olduğunu farz etmek nasıl yanlış ise; bütün cemiyetlerde içtimaî mertbe ve sınıfşar vardır diyerek, sınıfşarın cemiyetten ayrı bir gerçeği olduğunu iddia etmek de aynı derecede yanlıştır. Bu ilimlerin tetkik konuları hiçbir zaman bütün gerçek zannedilmemeli ve buradan üniversal bir inanç düsturu çıkarılmamalıdır.

Birinci tarzda zihni tecritler ırkçılık denilen ütopyalara kapı açtığı gibi, ikinci zihnî tecritler de kozmopolitlik denebilecek ütopyalara kapı açar. Bizce her iki cereyan da, müşahhas ve çok cepheli gerçeğin mücerret görüşlerle kavranmak

istememesinden doğan bir bilgi ve pedagoji hatasından doğmaktadır. Millet ve yurt kavramları birbirinden ayrılmaz; aynı realitenin iki yüzü, aynı bütünün iki parçasıdır. Onları, çok cepheliliği ve müşahhaslığı içinde kavrarsak yukarıda bahsi geçen ilimlerden faydalanmak ve onların inhisarcı^[403] mücerret görüşlerinden doğan buhranları önlemek mümkün olur.

Ne dil tetkikleri birçok kıtalar arasında unutulmuş bağların izlerini bulduğu için, ne de ekonomi tetkikleri mülkiyet fikrinin toprak bağıllığı ile olan münasebetlerini ortaya çıkardığı için, yurt fikri ilk unsurlarına irca edilmiş^[404] değildir. Yurt fikri, kendisini vücuda getiren muhtelif âmiller her ne olursa olsun, milletin dayanağı olan irca edilmez ve esaslı gerçek olmasından başka, bizzat mânevi hayatımızın ve kıymetlerimizin temelidir. İçtimaî varlığımız, devamını ve istikrarını ondan alır. Birçok içtimaî tipler değişir; cemiyet birçok istihaleler geçirir; fakat yurt, onların arasında müşterek bağ olarak kalır. Devirler birbirini inkâr edebilirler; fakat vatan onları derin ve içten bir rabıta ile bağlar. Ferdi hafızanın dayanağı beyin olduğu gibi, içtimaî hafızanın dayanağı da vatandır. Vatan, içtimaî hafıza veya tarihin maddî sembolüdür. Her ocak, her şehir gibi, bütün milletin de müşterek hatıraları, iftiharları, gururları; müşterek acıları, kusurları, ibret dersleri vardır. Bütün bunlar sınırları belirli bir toprak üzerinde toplanır ve içtimaî hafızanın bütün bu izleri onun üzerine kazılır ki; bu toprağa yurt diyoruz. Fransız İhtilâli krallık devrini inkâr etti; fakat yurt birliği eski çağlarla yenilerin arasında uzayıp giden bir sürekliliği temin ettiği için bu sayede millî bir şahsiyetten bahsediliyor.

Ferdî hayatımızda, eski şuur hallerimizle şimdikiler arasında bazen hiçbir münasebet kalmıyor. Zamanla adeta başka bir insan haline geliyoruz. Bununla beraber, biz asla o değişen hallerimizin bize ait olduğunu unutmuyoruz. Onları inkâr etmiyoruz, hatta seviyoruz. Bütün bu değişmelerin üzerinde bir

bedene ve bir ben'e sahip olduğumuzu biliyoruz. Şahsiyetimizin bütünlüğünü temin eden bu beden ve ben'in devamıdır. Nitekim içtimaî hayatımız da bütünlüğünü ve devamını, bir yurt ve bir iç-timaî hafıza sahibi olmasına borçludur. Onlar olmasa idi cemiyet karanlık yanıp sönen ışıklar gibi lâhzalî^[405] varlıklardan ibaret kalırdı. Ferdî varlığımız bütün iradesini, zekâsını nasıl bu devam eden şahsiyetine borçlu ise, içtimaî varlığımız da bütün iradesini ve yaratıcılığını onlara borçludur. Bunun içindir ki yurt ve millet ayrılmaz bir birlik halinde görülmeli ve öyle tetkik edilmelidir.

İçtimaî hafızanın temeli olan yurdun üç karakteri vardır: Birincisi, onun bizim tarafımızdan sevilmesidir. Bu, onu bir heyecan ve his kaynağı olarak alan romantiklerin önem verdikleri vasfıdır. İkincisi, onun daimî bir yenileşmeye elverişli bulunmasıdır. Bu manada yurt, bütün tabii kaynaklarıyla ilmin ve terakkinin daima yeni şeyler bulmasına elverişli olan bir zemin ve maddedir. Tarihçiler, etnologlar, jeologlar, coğrafyacılar, teknikçiler, sanatkârlar onun üzerinde bitmez tükenmez yeni manzaralar meydana çıkarmak suretiyle her devirde zekâ ve ilim vasıtasıyla gerçeğe yeni unsurlar katacaklardır. Üçüncüsü, onun eski his ve heyecanları devam ettirmesidir. Biz yurdun üzerindeki izler ve hatıralar vasıtasıyla, eskiden olmuş olan şeylerin şimdiki realitesine inanırız. Yurt vasıtasıyla, vaktiyle burada yaşayanlarla bizim aramızda müşterek bir şey olduğunu kabul ederiz. Birinci vasıf yurdun şimdiki hayatımıza ve kıymetlerimize temel olmasını temin eder. Kıymetleri, gökyüzünden yere indirir ve onları mevhum hayaller peşindeki göçebeliğinden kurtarır. İkinci vasıf, cemiyeti donup kalmış bir kitle olmaktan çıkarır, ona terakki ve inkişaf kazandırır. Tek başına alınınca mücerret ve hayalci ideolojilere kapı açmakta olan ilimlerin, gerçeği ve kendimizi geliştirmek için en faydalı aletler haline gelmesini temin eder. Üçüncü vasıf bizi kendi kendimizi inkâr etmekten, şahsiyetsiz ve köksüz olmaktan kurtarır.

Hâsılı, yurdun bu üç vasfı terakki ile kökleşmeyi, ilmi görüşle romantik duyusu aynı derecede temin eder ve onlardan her birinin yalnız başına kaldıkları zaman doğurdıkları, doğurabilecekleri mahzurları önler. Yurdun yalnız ilk ve son vassına dikkat ederek romantikler gibi tarihte ve destanda kalmak irticaa, yalnız ikinci vassını görerek ötekilerine göz yummak da, köksüzlüğe ve şahsiyetsizliğe götürür. Nitekim, yukarıda bahsettiğimiz sapkın yolların nasıl fikir bozukluğu ve mefhum buhranlarına sebep olduğunu burada tekrar hatırlatırım.

Yurt fikrini bir tarafa bırakarak, mücerret millet kavramının ileri götürülmesinden doğan buhranları incelemek için, bu mesele üzerinde bir parça duracağım. Bu ilimci ideoloji buhranının köklerini Descartes'tan mülhem "makine adam" nazariyesinde aramalıdır. Goethe, Faust'ta bunu, çömez ülema tipi Wagner'in yarattığı "homunculus" adıyla tasvir etti; o yayılmış olarak pek çok şekillerde görünüyor.

18. asırdan sonra insan, kendi aleti olan makinenin hükümü altına girdi. Tekniğin çok geliştiği yerlerde bu hüküm daha şiddetlendi. Planlaştırma, ruhun ve şahsiyetin vasıtası olarak mükemmel bir alettir. Fakat insanı ruhî bir atom ve bir nevi makine haline koyarsa en zararlı şekiller alabilir. Bu yeni görüş, insanı hisleri, iradesi ve şahsiyeti ile göz önüne alacak yerde, onu bir homo economicus'a indirdi. Bu fikir suni, mücerret ve tek cepheli insanın en ileri şeklidir.

Yine bu asırların hastalığı olmak üzere, nüfus büyük şehirlere yığıldı. Tek ve rasyonel mektep tipi, iş çeşitliliğini hesaba katmadı. Memur olmak merakı, müteşebbis adamı azalttı. Toprakla bağları kesilen, hayatını doğrudan doğruya gerçeğe bağlamayan yarım aydınlar hakiki toprak, yurt ve memleket meselesi yerine mevhum idealler, hiçbir gerçek heyecandan kuvvetini almayan ve intibaksızlığın, menfi ruhun sembolü olan ütöpik düşünceler kaim oldu. Hakiki yurt heyecanı yerine bu

mücerret ve köksüz fikirlerin, ütöplerin nasıl yayıldığı, iğreti dahi olsa zemin bulduğu anlaşılabilir.

Mücerret insan anlayışından doğan bütün hareketler, köksüz ve tek cepheli ideolojilerin yarım münevverler arasında yayılmasından ibarettirler. Birbiriyle çatışan ve birbirini itham eden bu hareketlerin ağırlık merkezi, gerçekte bağlantısı kesilmiş olan mücerret fikir terbiyesidir. Bu terbiyede hâkim rolü, ferdin her türlü mesuliyet duygusunu ortadan kaldıran ideolojiler alır.

Müşahhas ve gerçek insan anlayışından doğan hareketler ise, her fikri, her teşebbüsü vatan ve gerçekten çıkarcakları için, mevhumlukla, sunilik ve menfilikle alakaları kalmayacaktır. Görüşleri ne kadar farklı olursa olsun aynı gerçeğe dayandıkları ve ona hizmet ettikleri için birbiriyle çatışmayacak ve birbirlerini itham etmeyeceklerdir. Onların ağırlık merkezi şahsî mesuliyet^[406] terbiyesidir. Birincide birbirini nakzeden^[407] mekanik ve mücerret sistemlerin buhranı ile karşılaştığımız halde, bu ikincisinde birbirini tamamlayan içtimâî organik bütünü görürüz. Birincisinde birbirini düşman saşarı gibi gören köksüz cereyanlara karşılık, ikincisinde tezatları ortadan kaldıran birlik, vatandan kuvvet alan insanlık duygusu veya insanlıktan kuvvet alan vatan sevgisini buluruz.

Vatana dayanan bu müşahhas millet anlayışı sanatta, hukukta, ahlâkta ve terbiyede aynı suretle müşahhas ve gerçektir: yani bütün bu kıymet yaratışlarında kendi yurdunun tarihine ve gayrimeşuruna^[408] (folkloruna) kulak verecek ve kendi insanlık anlayışına yükselecektir. Başka tâbirle, ayrı ayrı kaynaklardan gelen kültür ve medeniyetin maddesi ile şeklini sonradan birbirine katmayacak; fakat kendi şeklini kendisi yaratacaktır. Gerçek ve müşahhas milletler için kültür ve medeniyet ikiliği yoktur; ancak kendi toprağında yarattığı şekli, kendi kültüründen doğan medeniyeti vardır. Eski ve yeni medeniyet çatışmaları, ayrı ayrı kültür dairelerinde zayıf düşen veya geri

kalanlarla kuvvetlilerin savaşıdır. Antik medeniyet Yunan–Roma kültürüne, İslam medeniyeti Arap–İran ve Türk kültürlerine dayanıyordu. Bu gün de ferdî ve millî mesuliyeti duyanlar, kendi yurdundan bir şeyler getireceğine inananlar yeni medeniyetin kurulmasında hisselerini alıyorlar.

İnsanı bütün başka varlıklardan ayıran en esaslı vasıf, onda mesuliyet duygusunun bulunmasıdır. Hisli, iradeli ve zeki bir şahsiyet olan insan bu duygu ile bir vazife sisteminde yer alır; bir makine vidası olmaktan çıkar; bu duygu ile vazifesine karşılık bazı haklardan ve hürriyetlerden bahsedebilir. Onunla ahlâkına, hukukuna, terbiyesine şekil verir. Onunla yaratıcı ve ileri insan olur. Bunun için ferdî ve içtimaî bütün insanda en çok dikkat edilecek nokta, mesuliyet terbiyesidir. İlkçağdan beri büyük medeniyetlerin gittikçe gelişmek üzere bu terbiyeyi verdiklerini ve bu fikre kendi nizamları içinde hâkim bir yer ayırdıklarını görüyoruz. Kadercilik, müfrit^[409] determinizm gibi düşüncelerle bu fikrin kaybolmaya başladığı zamanlarda, bu medeniyetlerin irade ve kudretini kaybettiği devirlerdir. Mesuliyet duygusu ise, ancak insanın torağa ve işe bağlı, gerçekte ilişkilerinin kuvvetli olduğu zamanlarda gelişmektedir. İnsanın kendini Tanrı, kanun, cemiyet ve vicdan karşısında mesul görmesi (yani hür olması) için akıbetlerine katlandığı ve tabii neticelerini gördüğü müspet bir işle muhitine bağlı bulunması lâzımdır. Bunun için de insanları müteşebbis ve aktif kılmalı. Onlarda gerçek duygusunu geliştirmeli, yurtlarına ve yurtlarının tarihine ait derin bir sevgi uyandırmalıdır. Bu suretle onlar, bütün içtimaî meseleleri gerçek ve müşahhas yurt meselesi etrafında toplayacaklar; birbirini nakzedecek yerde tamamlayacaklar; birbirine düşman, kapalı sistemlerin zehrine kapılmayacaklardır. Schelling'in tâbiriyle mücerret fikir sistemleri hasta bir uzviyetteki vücut sistemlerine benzer. Teneffüs veya hazım sistemlerinden biri bozuk olan insan, o sırada kendisini yalnız o hasta sistemden ibaret zanneder ve hürriyetini kaybeder. Fakat sağlam insan, kendisinde bütün

fonksiyonlar normal olarak işlediği için onlardan hiç birinin ayrı ayrı farkına varmaz ve kendini tamamen hür hisseder. Nitekim gerçek müşahhas bir yurda dayanan ve mevhum ideolojilerden değil; ferdî, içtimaî mesuliyet duygusundan kuvvet alan bir millet de aynı suretle normal ve sağlam bir temele dayanmış demektir.

Tarih Şuuru ve Vatan(*)

Geçen yazımda milletin vatansız düşünölemeyeceğini söylemiş ve mücerret millet kavramının doğurduğu fikir buhranlarını gözden geçirmiş; millî kıymetlerin hareket noktası ve temeli olarak vatani ele almak lâzım geldiği neticesine varmışım. Daha evvelki yazılarda da bugünün kıymet dünyasını anlayabilmek için “tarih şuuru” ve “içtimaî şuuraltı” mefhumlarına dayanmak lâzım geldiğini söylemişim. Bu yazımda içtimai şuuraltının temeli olmak bakımından vatanla tarih şuurunun münasebetinden bahsetmek istiyorum.

İptidaî insan, tarihî perspektiften mahrumdur. Avustralya klanları arasında dolaşan seyyahların anlattıklarına göre onların ne aile ve soy hatıraları, ne içtimaî tarihleri vardır. Bu cemiyetlerde bir iki nesilden evveli tamamen karanlık içindedir. Beşeriyetin çocukluk devresini hatırlatan bu cemiyetler âdetâ ebedî bir hâlihazır^[410] içinde yaşamaktadırlar. Tarihten önce 150.000 seneden beri insanların cemiyet halinde oldukları tahmin edildiğine ve bu eski cemiyetlerin de hatıra ve tarihlerine dair hiçbir alâmet olmadığına bakılırsa insan cemiyetlerinin tarihî perspektifi kazanmaları çok yeni bir hadisedir.

İlk medeniyetler hakkında araştırmalar ilerledikçe ve yeni yazılar bulundukça Mısır’dan daha eski medeniyetler olduğunu öğreniyoruz. Son günlerde Profesör Carstang, Mersin’de 8.000 sene evveline ait bir şehrin harbelerini meydana çıkardı. Fakat ne Mısır ve Sumer’de, ne de bu yeni araştırmalarda bu kavimlerin içtimaî bir hafızaya sahip oldukları ve gözlerini mazilerine çevirdiklerine dair hiçbir alâmet bulunmuş değildir. Büyük âbideler dikmiş, kanunlar kurmuş olan hükümdarlar kazdırdıkları kitabelerde nihayet, “Dedelerim böyle yapmışlardı” gibi müphem bazı sözler bırakmışlardı.

İlk defa tarih şuurunun belirlediğini Yunanlılarda görüyoruz. Herodotos'la beraber Akdeniz'in bu genç kavmi, vâris olduğu bütün eski medeniyetleri tanımaya çalıştı. Ondan sonra bir müverrihler^[411] nesli yetişti. Onlar, eski devirlerden müphem olarak topladıkları bilgilere yakın zamanlara ait sağlam bilgilerini kattılar. Roma, Yunan çığırından gitti. Vakanüvis (chroniqueur) site geleneğinin bekçisi, önce site sonra imparatorluk ruhunun esaslı temsilcisi oldu. İnsanlık ilk defa zekâsının ışığını kendi mazisine, iç âlemine çeviriyordu. Tarihin bu gençlik devri bugünkü medenî geleneğin temel taşlarının atılmasını temin etti.

Fakat insan, İlkçağda henüz gözünü tabiattan kendine çevirecek kadar uzun tecrübe geçirmemişti. Mitolojinin yerini tutan safdil metafizik ve emekleyen ilim, insanı meşgul etmeye kâfi geliyordu. Bu araştırma şevki, araştırmanın kendini unutmamasına sebep olacak kadar uzun sürmedi. Sofistler, tabiat merakını durdurdular; Sokrates, gözleri iç âleme çevirdi. Mitolojiden ve destandan yeni kurtulmuş olan ilk tarihçiler tecrübenin yoğurduğu bir zekâ ile yakın devirleri aydınlattılar. Bununla beraber Yunan'da tarih, Sokrates'in istediği nefis bilgisi gibi "İç-timaî nefis bilgisi" halini almadı. Nitekim Romalı müverrihler de zengin kroniklerine^[412] rağmen bundan ileri gitmediler.

Bunun sebebini her şeyden evvel Yunanlı ve Romalının akıl ibadetinden ve kast zihniyetinden kendilerini kurtarmamış olmalarında aramalıdır. Yunanlı'ya göre tabiatın bütün sırları akılla çözülebilir; âlem aklın nizamına uygun mertebeler halinde yaşamaktadır. Romalı, pratik akılla bu nizamı devlet ve kanun haline getirdi; fakat o da Yunanlı gibi halkla temasa gelmedi. Yahut bu teması çok zayıf kaldı. Atina citoyen'i^[413] için içtimaî nizam, sitenin hudutlarıyla bitiyordu. Fakat site içinde herkes bu aklî nizama karışmıyordu. Romalı için içtimaî nizam her şeyden evvel Roma Şehri'ne aitti. İlkçağ büyük halk kitlelerinden kuvvet

alan vatani, aklın baskıya koyduğu şuuraltı kuvvetleri, his ve iradeyi, hakiki nefis muhasebesinin kaynağı olan vicdanı bilmiyordu.

Bu yeni mefhumların uyanması için Ortaçağın gelmesi lâzımdı: İçlerine kapanmış siteler, kapalı kastları yıkan büyük kavimler sahnede göründü. Cermenler, Araplar, Türkler medeniyete hâkim oldular. Geçilmez sınırlarla ayrılan ve akıl nizamının örneği olan kastlar yerine, kaynaşan büyük halk hareketleri kaim oldu. Bir şehir, hatta bir mahalleye kapanmış cemiyetler yerine yeryüzüne yayılan, toprağa sarılan, topraktan kuvvet alan geniş insan birlikleri doğdu: Derebeylikler, sultanlıklar, hanlıklar, nihayet vatan teşekkül etti. Tabiata hükmetmesini temin ettiği için insanın ilk mucizesi gözüyle bakılan akıl yerine, bütün mânevi varlığının aynası olduğu için vicdan ve şuur geçti. İslamlık ve Hıristiyanlık bu Yeniçağın büyük mürebbileri^[414] oldular: Yeni cemiyetlere ruh dünyasını öğrettiler.

Bununla beraber Ortaçağ, gözlerini dış âlemden iç âleme fazla çevirmişti. Plâstik sanatlar ihmal edilmiş, ilim ve tabiat şevki ikinci plana atılmıştı. Felsefe, ahiret âleminin habercisi haline gelmişti. Kast cemiyeti kırılmış, fakat insanın yeryüzü ile bağları gevşemişti. Bütün iştihaklarını^[415] başka bir âleme atan insan, bu “fâni dünya”da kendisini bir geçici gibi görmeye başlamıştı. Ortaçağın yeryüzünü ihmal eden göçebe ruhu henüz toprağa dört elle sarılmaya ve kendi tarihini bütün kudreti ile aydınlatmaya imkân bulamıyordu. İçtimâî hafızanın canlanması için Sokrates’in “nefis bilgisi” kâfi gelmediği gibi, tasavvuf ve Hıristiyanlığın vicdan muhasebesi de yetmedi.

Göçebe kavimler yerleştikçe, yeni idealler uğruna çarpışa çarpışa toprağa köklerini saldıkça nihayet Ortaçağın sonları, vatan ve tarih fikirlerinin doğmaya başladığını gördü. Rönesans bu tarih şuurunun ilk büyük kıvılcımıdır. Rönesans ne yalnız Yunan’a dönüş, ne de yalnız ilim veya plâstik sanatların

zaferidir. Bu vasişar onun ancak birer manzarasını ifade eder. Ortaçağda için için gelişen vatan ve tarih şuuru Rönesans'ta kemâle geldi: Küçük kuvvetler birleşerek kilise devletlerini, monarşileri ve millî devletleri yarattı. Latin kavimleri kendi köklerini aramak sevdasına düştüler. Hakiki içtimaî hafıza bu suretle uyandı. Fakat İtalyan, Fransız ve İspanyollar gibi Latin kavimleri için çok zarurî olan Rönesans Cermen ve Anglo-Sakson kavimlerinde manasını kaybetti. Vatan ve tarih şuuru onlarda Rönesans'a karşı içtimaî tepkileri, Reform'u, millî kiliseleri, nihayet romantizmi doğurdu.

Romantizm bazılarınca Cermen kavimlerinin yarattığı bir düşünce ve sanat hareketi olarak karşılanır (*)i. Vakıa en büyük romantikler Almanlar ve İngilizler arasında yetiştiği için bu fikir kolay kolay reddedilemez. Fakat bu hareketin asıl manası, Rönesans'ın Latin olmayan kavimleri arasına yaydığı tek hatlı tekâmül^[416] fikrine isyan ve itiraz diye alınacak olursa; bu manada romantizm çok yaygın bir hareket gibi görülmelidir. Condorcet, İnsan Zihninin İlerlemeleri Hakkında Tarihî Tablo adlı eserinde, insanlığın eski Yunan'dan beri sırf zihnî ve teknik karakterde tek hatlı bir tekâmül seyri geçirdiğini iddia ediyordu. Bütün Fransız İhtilâli ve 18. asır Aydınlanma felsefesinin kanaatini temsil eden bu filozof Latin kavimleri için doğru olan uyanış hareketlerini diğer kavimlere de yaymak istiyordu.

Buna mukabil Herder, Tarih Felsefesine Ait Fikirler'inde insanlığın birbirinden farklı istikametlerde ve ayrı manalarda birçok tekâmül hatları olabileceğini gösterdi. Teknik bakımdan aralarında ne kadar yaklaşma olursa olsun bu tekâmül hatlarından her birinin başka başka kültürleri ve ayrı tarihî perspektişi olabilirdi. Onları birbirine ircaa^[417] çalışmak boşuna gayret olacak ve kendi başına kendi tarihî şuuru ile inkişaf edecek olan bu kültürlerin kurummasına sebep olacaktı. Herder'den Condorcet'ye yükselen bu itiraz hakikatte bütün

romantik ruhun itirazı idi. Az zamanda felsefe, sanat, edebiyat, şiir saharalarında bu yeni ruh kendini kuvvetle hissettirdi (*)i.

Romantizmin en mühim alâmetlerinden biri, milletin uyanışı idi. Bu yeni hareketin sırf Cermen kavimlerine mahsus bir hareket olmadığının başlıca delili, Cermen olmayanlar arasında da bu cereyanın dal budak salması oldu. Bütün genç milletler kendi “tarih şuurları” sayesinde 19. asırdan beri, birer birer yeni medeniyet sahnesinde göründüler. Fransız ihtilâlinin mücerret rasyonalist ruhuna karşı bu müşahhas ve derin görüşün geçmesi bu asır başına kadar devam etti. İngiltere’yi Almanya, onu merkezî ve şimalî Avrupa milletleri, hatta Avrupa dışında bazı milletler takip etti. Millî tarihler yazıldı; destanlar canlandırıldı, yeni büyük epope’ler yaratıldı, folklor’lar meydana çıkarıldı; “örf ve âdetler” tetkik edildi; halk motişerinden opera ve operetler yapıldı. Romantizm hareketi, tarih ve vatan şuurı sayesinde büyük küçük bütün milletleri mukallit ve şahsiyetsiz olmaktan kurtardı. Onlara bitmek tükenmek bilmeyen yeni ufuklar açtı. Dünya medeniyetini eski temlerin^[418] basit bir tekrarcısı olmaktan çıkardı. Ona biteviye yenileşen ve tazelenen yeni muhtevalar^[419] getirdi. İnsan telâkkisini zenginleştirdi; mücerret ve sırf şekilden ibaret bir medeniyet anlayışı yerine mütemadiyen yeni manalar, yeni tefsirlerle genişleyen ve kültürden ayrılmasına imkân olmayan bir medeniyet anlayışı getirdi.

Bu manada romantizmin geri veya kapalı bir hareket gibi görülmesine imkân yoktur. Nitekim onu kuranlar ve ifade edenlerden Herder’in ve Goethe’nin sözleri de daima bu hakikati teyit etmektedir. Bununla beraber romantizmin ifratları, zaman zaman içe kapanma şekillerini aldı. Ego’nun fazla büyütülmesi, gerçekte alâkaların kesilmesi, medeniyetin müşterek tarafının unutulması dünyanın kendinden ibaret zannedilmesi, hatta bu yüzden nihayet tarih şuurunun hatalı yollarda kullanılması neticelerini doğurduğu oldu. Bu manada anlaşılan romantizm

kökleşme ile terakkiyi, kültür ile medeniyeti birbirine zıt iki had olarak koydu. Onları tıpkı şekil ile muhteva, mücerret ile müşahhas gibi karşı karşıya getirdi.

Condorcet ile Herder'in münakaşaları yerinde idi. Fakat aslında kökleşme ile terakkinin, kültürle medeniyetin ayrı ayrı şeyler olduğunu zannetmek yanlıştı.

Hiçbir millet kendi kültürünü medeniyetten ayrı olarak yaratmıyor. Hiçbir tarih şuuru, medeniyete bir şey katmaksızın yalnızca hususî bir perspektif olarak kalmıyor. Her kültür inşası, medeniyet kervanına katılmış yeni bir unsurdur ve milletler birbirinin mürebbiliği ile yetişiyor. Fakat romantizmin asıl manası anlaşılınca kadar biz tarihimizin uzunca bir devresini israf ettik. Türk romantizmi Namık Kemal, Abdülhak Hamit ve Gökaltıp olmak üzere üç merhaleden geçti. Namık Kemal merhalesinde, tarih şuuru bütün İslam dünyasına, vatan şuuru Osmanlı vatanına çevrildi. İslam dünyasının müşterek kahramanları arasında Türk vatanının karakteristiği kayboluyordu. Fransız İnkılâbı'nın mücerret fikirleriyle, romantizmin istediği müşahhas tarih ve vatan şuuru da birbirine karışıyordu. Abdülhak Hamit merhalesinde, yıkılan İslam imparatorluklarının hasreti daha barizleşti. Vatan hudutları bütün İslam âlemine yayıldı. Gökaltıp merhalesinde, romantizm umumi Türk tarihine çevrildi; fakat millî tarih ile ırkın tarihini birbirine karıştırdı. Her üç merhalede Türk romantizmi asıl millî tarihe, vatan hudutlarına, müşahhasa dönemedi. Klasik zihniyetin esaslı vasfı olan mücerret ve aklî şemalar etrafında dolaştı.

Namık Kemal'in Celâleddin Harzemşah yerine Melikşah veya Alp Arslan'ı, Selâhaddîn-i Eyyübî yerine Kılıç Arslan'ı koyması lâzımdı. Abdülhak Hamit Eşber, Abdurrahman Salis veya Tarık yerine Fatih, Kanunî veya Barbaros'u koymalı idi. Gökaltıp Tepegöz, Deli Dumrul, Uygur Destanı yerine Battal Gazi, Kerem ve Şah İsmail'den bahsetmeli idi. Halbuki her üç merhalede de tarih şuuru, ne millî vatanın temelleri olan büyük

hatıralar üzerinde durdu; ne de bu vatanda yaşayan içtimaî şuuraltını meydana çıkardı. Hatta bu tarzda bir araştırma yoluna bile girmede. Anadolu destanının yazılması, halk motişerinden yeni musikinin çıkarılması, örf ve âdetlerin, folklorun tetkik edilmesi işleri, kültür yaratmak isteyen sanatkâr ve mütefekkirin elinden çıkarak bütün bu meselelere soğuk ve sırf zihnî gözle bakan ilim adamlarının, mütehassısların eline geçti. İlim araştırmaları ne kadar faydalı olursa olsun romantizmin vermek istediği şeye dokunmaktan uzak kaldılar.

Tarih şuuru ve vatan, 19. asırdan beri uyanan ve dünya ölçülerinde sesleri işitilen bütün milletlerde olduğu gibi, bugün de yine aynı kuvvetle ifadecisini bekliyor. Romantizmin yanlış tefsirleri yüzünden ona karşı cephe alanlar, kelimeyi pejoratif^[420] manasında anlayanlar bu harekete modası geçmiş gözüyle bakmakta haksızdırlar. Bu asır içerisinde romantizm düşmanlığı, mücerret ekonomik nasyonalizmden ve standartlaşma zihniyetinden geliyordu. Fakat bu zihniyet her yerde mukavemete uğruyor, geriliyor; şahsiyeti öldüren bir tahrip vasıtasından başka bir şey olmadığı görülüyor. İnsanî kıymetler yaratan genç milletler buna ancak terakkiye ve medeniyete kapılarını kapamayan kökleşme ve kültür hareketleriyle karşı koyabilirler.

Almanya Niebelungen'leriyle, şimal milletleri Eddas Destanları ile, Finlândiya Kalevala'larıyla, Macarlar Vladislas, Portekizliler Lusiades destanlarıyla vb. İliada'nın karşısına çıktılar. Garp medeniyetinin en eski hocası Homeros'tan ders alarak yeni muhtevalar, yeni manalar ve yeni şekiller getirdiler. Destanın yaptığını şiir, roman, tiyatro, opera, musiki, resim, heykel, mimarî mektepleri, hukuk, ahlâk, terbiye ve dil takip etti. Milletler kendi tarih şuurlarıyla kendi vatanları içinden kendi kültürlerinin iptidaî maddesini çıkardılar. İçtimaî şuuraltında yaşayan bütün bu hammaddelelere şuur verdiler; eski milletlerin mürebbîliği sayesinde onlardan yeni şekiller yaratmaya

muvaffak oldular. Bugün artık medenî insanlığın malı olmuş olan büyük sanat, fikir ve ahlâk âbideleri yarattılar.

Bu çağır hızını almamıştır, devrini yapmış ve kapanmış bir sanat ve fikir modası değildir. İnsan cemiyetleri geliştikçe, birbirleriyle kültür mübadeleleri arttıkça onun rolü devam edecek ve genişleyecektir. Çünkü milletlerin her meselede medeniyet âleminde söz söylemeye hakları olması için, her şeyden evvel tam bir şahsiyet haline gelmiş olmaları lâzım gelir. Tarih şuurunu vatanın köklerine doğru çevirmeden hakiki bir kültür ve dil yaratmasına imkân yoktur; büyük fikir mahsulleri ise ancak kültür ve dil yaratmış milletler arasında doğabilir. Her cemiyet gibi biz de tarihten önceki devirlerden bugüne kadar içinden geçtiğimiz bütün çağlarla iftihar edebiliriz. Fakat eski devirlerin rolünü tamamlamış “şekil”lerine ait büyük eserlerle kanarak, yeni hayatın istediği şekli vereceğimiz muhtevayı meydana çıkarmadan; rolümüzü oynadığımızı, vazifemizi yaptığımızı zannedersek büyük hataya düşmüş oluruz. Tarihin kaderi, bütün milletler gibi bizden de kendi şuurumuza kuvvetle sahip olmamızı bekliyor.

Her devir bir hâkim inanış üzerine dayanır. En eski medeniyetler, varlığa yaygın olan sır inanışına dayanıyordu. Yunan mucizesi denen Garp medeniyetinin kökleri, akıl inanışına dayandı. Bu günün medeniyeti de tarih şuuru ve bunun neticesi olan içtimaî kendini yaratmaya (self making) dayanmaktadır. Tarih şuurunun temeli vatan olan şuuraltını aydınlatması, onun hammaddesine şekil vermesi, millî kültürleri yaratması, milletlerin uyanışından ve içtimaî kendini yaratmalardan başka bir şey değildir.

Fakat, 19. asırdan beri geliştiğini gördüğümüz iki türlü tarih anlayışı karşısındayız: Birisi, eski çağlara ve yaşanıp bitmiş medeniyetlere ait, soğuk, zihinci bir bakıştan ibaret olan tarihtir ki bu suretle biz kendimizle ilişkisi kalmamış âlemlerin hayatı hakkında fikir ediniriz. Onları birbiriyle karşılaştırdıkça tenkitçi

ve şüpheli bir görüşe ulaşırız. Bu tarih görüşü bizi aklın dogmatizminden ve her türlü dar görüşlülüğten kurtarır. Bununla beraber tarihi yalnız ondan ibaret zannederek, varlığımızın en büyük kaynağı olan kendi hafızamızla, zaman içinde sürüp giden asıl varlığımızla alâkamız kesilir. Teessür^[421] hafızasını kaybeden ve bütün hayalleri başkalarına ait kuru intibalar sanan bir insan gibi şüphe deliliği içine düşeriz. Yalnız başına alınınca bizi kaderci ve meşum bir görüşe saplayan, devirlerin izaflılığı yüzünden şüphe ve inançsızlık içinde bırakan bu tarih görüşü, eğer bizi içtimaî varlığımızın asıl köklerine bağlayan bir başka tarih görüşü ile tamamlanırsa en mükemmel bir kendini tenkit vasıtası, en zengin bir kültür mürebbisi haline gelir.

İşte bu ikinci tarih görüşü de, yukarıdan beri bahsettiğimiz romantik tarih şuurudur. İnsan bu görüşte artık, objektif bir müşahedeci soğukkanlılığı ile fosiller halinde, yaşanıp bitmiş ve bizimle hiçbir ilişkisi kalmamış hayatların basit alâmetlerinden ibaret olan vakalara bakmaz. Fakat bugünkü hayatımızı teşkil eden, ona canlılığı veren asıl kuvvetler ve kaynaklara bakar. Bizim olan ve benliğimizi teşkil eden bütün hatıralara, heyecanlı ve duygulu yaşanmış hayatımıza bağlanmadıkça ve onların devamından ibaret olduğumuzu bilmedikçe nasıl kendi kendimize “varız” diyemezsek; içtimaî varlığımızın kökleri olan bütün bu şuurlu veya yarı şuurlu hatıralara bağlanmadıkça ve onlara en vazih şeklini vermedikçe hakiki dinamik bir içtimaî varlığa sahip olduğumuzdan da bahsedemeyiz. Şimdiki varlığımızın potansiyelini ve hazinesini teşkil eden bu tarihî varlığı ise yalnız kendi varlığımıza ait en kuvvetli şuurla meydana çıkarabiliriz.

Şimdiki varlığımızın potansiyeli, ya eski çağlarda şekillenmiş ve şuur kazanmış bir haldedir yahut hiçbir devirde tamamen şuur sahasına çıkmamış imkânlar ve kuvvetlerden ibarettir. Birincisine, millî varlığımızın istediği şekil ve şuur dünyasından önce hazırlık yapan eski şuurlaşma denemeleri diyebiliriz. İlk çağdaki Atina kültürü bugünkü Yunanlı için, eski Roma kültürü

bugünkü İtalyan için bu vazifeyi görür. Uzak veya yakın bütün şuurlaşmalar, bütün eski içtimai tecrübeler cemiyetlerin millî şuurlaşma cepheleri için ilk örnek ve temel vazifesini görürler. Fakat yalnız bunlar üzerine millî şuurlaşma ve millî kültür kurulamaz. Site veya ümmet medeniyetinin kastlı ve tabakalı cemiyetine ait bir güzideler^[422] kültürü ile millî medeniyetin bütün millete dayanması lâzım gelen geniş kültürü arasında esaslı farklar vardır. Bundan dolayı cemiyetlerin eski şuurlaşmaları veya bunu devam ettiren hareketler, milletlerin klasikleri haline gelir; fakat ne kadar değerli olurlarsa olsunlar asıl millî kültürü vücuda getiremezler (*)i.

Şimdiki varlığımızın potansiyeli bir de doğrudan doğruya bugünkü hayatımızın üzerine kurulduğu, henüz şuurlaşmamış olan bir içtimai temel olabilir. Bu içtimai temel dilde, örf ve âdetlerde, folklorda, gelenekte, hatıralarda –devirlerin ve içtimai şartların değişmesi arasında– devam eden ve bize zaman içinde “biz” demek imkânını veren şeydir. Bu içtimai temelin asla değişmeyen, zaman üstü bir kuvvet olduğunu farz etmek yanlış olur. Bilakis içtimai oluşun içinde bütün mânevi varlığımız gibi onlar da istihaleye uğrar. Fakat bu istihaleler içerisinde birbirine teessürî hatıralarla bağlı olan potansiyel kuvvetler, bunca değişmeler arasında sabit kalan içtimai benliğimizin esasını teşkil eder. Asıl romantik tarih şuurunun çevrileceği, ışık vereceği ve millî kültür denilen şekli kazandıracığı içtimai kuvvet de işte temeli ve sınırları vatan olan bu içtimai şuuraltıdır.

Bu sebepten romantik devir, her memlekette klasik devirden sonra gelmiş ve ona cephe yapmaya mecbur olmuştur. Fakat milletlerden çoğunun bu merhaleyi aştığını görerek onun artık modası geçmiş bir cereyan olduğunu zannetmek ve böyle bir zahmete katlanmaya lüzum görmemek en büyük yanlışlık olur. Medenî âlemde söz söyleyebilmek için her milletin tam bir şahsiyet kazanması ne derecede zarurî ise, bu şahsiyete

erişebilmek için de kendi tarihinin şuuruyla kültür yaratma savaşına girişmesi o kadar zarurîdir. Şahsiyet kazanmak ve olgunlaşmak için cehd^[423] sarf etmeden, bu olgunluğu kazanmış milletlerin teknik ve fikirlerini kolayca devşirmek isteyen veya devşirebileceklerini zannedenler, ruhî olgunluğu kazanmak için hayatın her devresinin ayrı ayrı rolleri olduğunu unutarak on yaşında her türlü marifeti becermeye kalkan kavrulmuş çocuklara benzerler. Milletlerin hayatında rüştünü kazanmadan atlanacak hiçbir merhale, vazgeçilebilecek hiçbir cehd yoktur. Bugünkü medeniyetin dayandığı iman, bütün dikkatini kendi mazisine çevirerek, başka milletlerin numunelerinden faydalanarak, kendi kendini yaratma imanıdır.

Garp milletleri, bir buçuk asırdır bu savaşın içindedir. Burada onların büyük örnekleri üzerinde ayrı ayrı durmaya imkân yoktur. Yalnız misal olarak Shakespeare'den sonra İngiliz dilinin türlü türlü halk lehçeleri ve lûgatlarıyla edebiyat diline karıştığını ve güzidelere mahsus klasik dile nazaran zenginleştiğini; aynı işin Sturm und Drang hareketinden^[424] sonra Almanya'da başladığını, dilin büyük bir genişleme ve kaynaşma hamlesi geçirdiğini; Racine'in altı yüz kelime ile yazılmış süzme edebiyatına karşı Hugo'dan sonra Fransız dilinin halk kaynaklarından kuvvet aldığını; aynı hamlenin diğer Garp milletlerinde de bugüne kadar yapılmış ve hâlâ yapılmakta olduğunu söyleyebiliriz. Bunun en yakın örnekleri şüphesiz millî uyanış hareketini yeni başaran en genç milletlerdir.

Bütün bu noktalar göz önüne alınınca Tanzimat'tan beri Fransız edebiyatı tesiriyle memleketimize yalnız şekil halinde girmiş olan romantizm hamlelerinin, asıl kaynaktan ne derecede uzak kaldığı anlaşılır. Şüphesiz bu hamleler içerisinde mevzua en çok yaklaşan Gökalp'ınki idi. Fakat onun görüşünde: a) Medeniyet ve kültür ikiliği fikri, memleketten çıkarılacak hammaddeyi Garp'ta hazır duran "şekil" postasına atmakla işin halledileceği

kanaatini doğurduğu için, her milletin başkalarından yalnız örnek ve ders alabileceği; yalnız kendi cehdleriyle kendi “şekil”ini yaratacağı fikrinden uzak kaldı. Ve bu yüzden büyük gayret ve büyük hamle istemeyen bu görüşün kültür mahsulleri de zayıf oldu. b) Irkın tarihi, milletin tarihi ile karıştırıldı. Bugünkü varlığımızın doğrudan doğruya temeli olmayan ve yalnızca objektif ilim araştırmalarını ilgilendiren şeylerle hayatımızın en mahrem kökleri birbirinden ayrılamadı; hatta bazen ikincisi birincisi yerine alındı.

Kendi tarih şuurumuz, bugünkü varlığımızın köklerini belirten ve içtimaî şahsiyetimizin kadrolarını çizen bir şuur olacaktır. Türkçülük hareketi yarım asırdan beri bu tarih şuurunun doğması için birçok hazırlık yaptı. Biz onları vatan mihrakı üzerinde toplayarak şekil verme vaziyetinde bulunuyoruz. Etnologun ve folklorcunun malzemeci ve objektif görüşü ile değil, kültür kuruluşunun istediği sıcak ve heyecanlı bir hamle ile yeniden işe girişmeliyiz. Finlandiya köylerinde otuz sene dolaşarak kulaktan kulağa söylenen halk şarkılarının parçalarından koskoca bir destan meydana çıkaran Elias Lönnrot’un işi,

Besi renc bürdem der-in sal si Otuz yılda çok eziyetler çektim

Acem zinde kerdin bedin Parisi Bu Farsça ile Acem’i dirilttim

diyen Firdevsi’nin, Niebelungen’lerden tiyatrolar ve operalar halinde bir millî destan yaratan Wagner’in eserlerinden daha az değerli değildir. Önümüzde bu işin büyük örnekleri ve memleketimizde bütün hammaddesi, olduğu gibi duruyor. Anadolu’da Kerem, Köroğlu, Ferhatla Şirin, Tahirle Zühre, Şah İsmail, Âşık Garîp, Arzu ile Kanber, Derdiyokla Zülfüsiyah, Elişe Mahmud ve daha birçok halk hikâyeleri, destanları, hâlâ sanata mal olmamış, dokunulmamış bir haldedir. Halbuki Avrupa şehirlerine gidip Wagner’in Tristan und Isolde’sini dinliyoruz;

Goethe'nin Faust'unu okuyoruz. Yarın şehrimizde bir opera binası yapılacak olursa kendi hayal gücümüzün eseri olan, kendi yaratış kudretimizi gösteren eserlerin heyecanını duyacak yerde, yalnız bu başka âlemlerin güzel örneklerini mi seyredeceğiz? (*)i

Roman, edebiyatın en genç çocuğudur. Böyle olduğu halde yakın zamanlara ait köklerinin tamamen halk hikâyelerinden çıktığını görmüyor muyuz? Garp romanlarının kopyası, yaşanmamış ve duyulmamış hayatları tasvir eden, memleketin kökleriyle hiç alakası olmayan eserler yazarak millî romanın yaratılabileceğine hâlâ inanıyor muyuz? Halkın köy düğünlerinde, göçebe oyunlarında, vilâyet vilâyet ayak temposuna kulak vermeden, memleketin asırlardır duyulmuş hislerinin tortusu halindeki ses tonuna ve hançere yapılışına dikkat etmeden Garp musikisinin kilise orgundan gelen temposuna göre, Garp milletlerinden her birinin ayrı hançere yapılışına göre ayarlanmış musikileri benimsemeye ve tesadüfen şurasına burasına birkaç "halk motifi" karıştırarak bunlara millî musiki demeye imkân var mıdır? Eğer Garp'ın senfonileri ve operaları bize rehberlik edecekse, işimiz onların hangi dikenli yollardan geçerek bu şahikalara çıktığını görmek ve kulak verdiğimiz derin şuurlatından gelen seslerle kendi şeklimizi yaratmak olacaktır(*)ii.

Resmimiz, memleketin halılarında, çinilerinde, nakışlarında asırlardan beri tecrübe edilmiş kendi renklerini Garp'ın zengin tecrübelerinden faydalanan paletimize koymadan, nasıl bizim olabilir ve bizim olmayan bir şeye nasıl orijinal ve hakiki sanat eseri gözüyle bakılabilir? Çok şükür ki bu zahmetli davada en çok yol alanlardan biri, Türk resmidir.

En geniş bir sosyolojik anketle, içtimâî bünyemizin bütün inceliklerini tetkik etmeden, etnolojik araştırmalarla madî ve mânevî medeniyetimizin bize miras bıraktığı hamuleyi [425] hakkiyle tanımadan hukukçularımız, Türk hukukunun kadrolarını nasıl tespit edebilirler. Vakıa bu tarzda tespitler kuvvetli bir sezgiye dayanarak içtimâî gerçeğe yakın hükümler

vermişlerdi. Fakat örf ve âdetlerin incelenmesinden doğan hukuk araştırmaları bu ilk sezgileri daha devamlı ve ona tâbi olan insanları da daha kendinden emin hale getirmez mi?

Mimarimiz, memleketin taşını toprağını, bucak bucak çadırını, evini, hanını, kervansarayını tetkik ederek, onun verdiği sevgi ve nefis güveni ile kendine mahsus şekilleri ve üslûpları yaratmamalı mıdır? Yoksa bu yola hiç başvurmada, sanki teknik onu yaratan milletlerin zevkinden ve dehasından müstakil boş bir kalıpmış gibi, Garp'ın tekniğini alıvermek ve onun şurasına burasına birkaç Selçuk ve halk motifini karıştırmakla mesele hallolacak mı zannediyoruz? (*)i

Dilimiz, bütün kültürümüzün ve düşüncemizin kalıbı ve dayanağı olduğu için millî kültür işinin birinci derecede millî dile dayandığını söylemeye bilmem lüzum var mı? Millî kültürlerin doğuşunda en büyük rolü olan romantizm hareketleri aynı zamanda millî dilin doğuşunda da önderlik etmişlerdir.

Bir dilin zenginliği kelime sayısı ile değil, mefhum zenginliği ile ölçülür. Fakat, yüksek düşünce seviyesini gösteren çok mefhumu karşılayabilmek için de çok kelime olmalıdır. Bundan dolayı millî diller, halk lehçelerini ve bölge kelimelerini meydana çıkarmak, edebiyata karıştırmak ve kullanmak zorundadırlar. Bundan başka millî dil eski cemiyetlerin dilleri gibi Kast dili, kapalı zümre dili olmaktan çıkmaya mecburdur. Hiç olmazsa şeklinde “herkes tarafından anlaşılacak” millî dillerin idealidir: Millet in şuuraltı hazinesinde yaşayan bütün kelimeleri meydana çıkarmak ve dili kapalı zümre dilleri olmaktan kurtarmak için yapılabildiği kadar yabancı kelimeleri ayıklamak! Fakat bu es-aslar, yalnızca objektif dil araştırmalarıyla olamaz. Kültürün bütün dallarıyla ilgili insanlar, bir sanat eseri yaratır gibi bunu sevgi ve heyecanla yapmalıdır. Dil hareketleri karşısında soğuk duranlar ve millî dilin büsbütün yeni ihtiyaçlardan doğduğuna ve büyük bir irade ve sevgi ile başarılabileceğine bir türlü inanmayanlar, başka Türk lehçelerine ait filoloji araştırmalarını, onlardan

aktarma yabancı kelimeleri veya tamamen kaidesiz ve uydurma bazı tabirleri içtimaî gerçekle karıştırarak dilin zevkini bozanlar kadar aykırı yoldadırlar ve bu işte onlar kadar zararlı olmaktadırlar.

Tarih şuuru, kendi varlığımızın köklerini tanımak ve bugünkü hayatımızın potansiyelini aydınlatmak olduğuna göre bu işte, memleketin tarihi kadar şimdiki halini de bütün incelikleriyle bilmeliyiz. Vatan sevgisi ve içtimaî hafızaya sıcak bağlılık bu araştırma şevkinin biricik kaynağı olduğuna göre, herhangi bir içtimaî diagnostic^[426] bizi şaşırtamaz. Kendimizi olduğumuzdan başka türlü tanımak, asla tanımak değildir. Böyle bir hareket nefis güvenine değil; hayallere saplanmaya sebep olacağı için, bu yolda atılan adım, hakiki kültür yaratışının aleyhinedir. Vatan sevgisi ve yaratış imanı ile içtimaî “marifet-i nefis”e ulaşacak olursak, ahlâk, iktisat, sıhhat, eğitim davalarını –şahsen– başka milletlerden aktarılmış mücerret davalar olarak ortaya koymaktan çıkar; memleketin kendi bünyesinden doğmuş ve kendi şahsiyetinin gerektirdiği öz davaları haline getiririz.

Bir Tarih Felesefesi Mümkün müdür?

I

19. asırdan beri tarihçiler ve filozoşarı en çok uğraştıran meselelerden biri, tarih felsefesi olmuştur. Bu mesele, Descartes'in madde ilimlerine tatbik ettiği vazıh metodun diğer ilimler sahasında kâfi derecede verimli olamamasından doğuyordu. İktisat, hukuk, ahlâk, sosyoloji vs. kendilerine bir temel bulmaya çalıştıkları zaman, asıl mevzularının değişmeyen şimdiki realitede değil, zaman içindeki istihalelerde^[427] olduğunu gördüler. O vakitten beri bu ilimleri tarih vasıtasıyla temellendirmek yahut bir tarih felsefesi yapmak arzuları kuvvetlendi.

Bu ihtiyacın ilk alâmeti daha eskilere kadar gider. Vico, Descartes'in akılcılığından mülhem olarak insan zihniyetinin genetik izahını yapmaya çalıştığı vakit, ilk tarih felsefesi denemesine girişmişti. Fakat bunun daha bariz teşebbüsleri Almanya'da Herder ve Hegel ile başladı. Spinoza'dan mülhem olan Herder, tarihi, muhtelif tipte çağlardan ibaret bütün varlığın türlü türlü manzaraları ve açılışları olarak gördüğü halde; Hegel, tarihi, Herakleitos tarzında mütemadî bir oluş, bir cereyan olarak anladı ve bu oluşun mantığını yapmaya çalıştı.

Hegel felsefesinin esas, tarihin mantığını yapmak yahut değişmenin değişmez kanununu araştırmaktı. Ondan sonra gelenler, başlıca iki istikamete ayrıldılar: A) Bir kısmı tarihin zikzaklarını, türlü türlü inhıraşarını tek hatlı bir oluş mantığına sığdırmanın mümkün olmadığını iddia ettiler. Bu tarihçi mektep, tarihî mantık yerine tarihî ampirizm yolunu tutarak bütün mânevî ilimleri oradan çıkarmaya çalıştı. B) Diğer bir kısmı, Hegel gibi bir tarih mantığının varlığını kabul etmekle beraber, bunu zihninden değil tabiattan çıkarmak lâzım geldiğini iddia etti. Bu mektebe göre zihnin diyalektiği, tabiata tatbik

edilemez; tarihe tatbik edilecek olan diyalektik, bizzat tabiattan çıkmış olmalıdır.

Gerek Hegel'in idealist felsefesinde gerek ondan doğmuş olan materyalist felsefede tarihî rasyonalizmin kati ve sert kadroları, tarihî realiteyi, içine sığdırabilmek için fazla zorlamakta, eğip bükmektedir. Buna karşı tarihî rasyonalizmi inkâr edenler de, belirsiz bir vakalar zincirinden başka hiçbir şey teklif etmiş olmadılar. Bu yoldan bir kısım ilimler için müspet bir metoda ulaşmak pek de mümkün görünmüyor. Münferit ve tesadüfî vakalar akışını tetkik eden bir tarihçi ilimlere nasıl yardımcı olabilir ki, kendi sahasında her türlü izahı imkânsız bir hale koymaktadır. Bu manada tarihçinin ulaşacağı tabii netice şüphelikten başka bir şey olamaz. Eğer müverrihler her zaman bazı izahlara sığınmakta iseler bunun sebebi, belki de bilmeksizin, kendi metotlarıyla kendi kendilerine kâfi gelmediklerini hissetmelerindendir. Zaman zaman ilâhî kaderciliğe, coğrafi determinizme, ırkçılığa, iktisadî determinizme, idealciliğe vb. başvurmaları yahut ihtiyaca göre bunları mezc etmeleri^[428], hatta işlerine geldiği gibi onlardan birini veya ötekini kullanmaları bundan ileri gelmiyor mu? Eskiden beri –pek tanınmış müverrihler arasında bile– izah ihtiyacı onları, psikolojik âmillerden, metafizikten, kaderden başlayarak astrolojiye kadar en garip fikirlere sürüklemektedir. Müverrihlerin tamamen objektif kalmaya karar verenlerini bile bu zaaftan korunmuş saymak çok güçtür. Eserlerine başlarken ettikleri kati vaatlere rağmen muhtelif fasıllarında yer yer izah merakı, bütün mukavemetlerini^[429] kırarak bir kuvvetle meydana çıkmaktadır.

Şu halde, şematik ve kati rasyonalizm şeklindeki tarih felsefeleri, vakaların çeşitliliğini zorladığı ve bozduğu için ne kadar tehlikeli görünüyorsa, tarihte her türlü izahı bir tarafa bırakmak isteyen objektivizm kararları da o kadar imkânsız görünmektedir. Her iki kutbun ortasında gerek tarihçiler gerek

filozoşarın verdikleri misaller bize bir tarih felsefesinin kendini empoze etmekte olduğunu gösteriyor. Acaba bu tarih felsefesi nasıl bir kadro ile kurulabilir?

Tarih felsefelerine karşı itimatsızlık gösterenlerin ilk planda ileri sürdükleri başlıca şu fikirler görülüyor: 1) Tarih felsefeleri, mazi hakkında kifayetsiz bilgiye dayanırlar. Birçok devirler ya hiç bilinmiyor yahut da bütün bir devir hakkında ancak müphem bir fikir denilebilecek kadar zayıf izler kalmıştır. Bundan dolayı mazi hakkında bilgimiz çok kere kesik kesik ve parçalıdır. Onu ancak takribî ve tahminî olarak doldurmak, boş kısımlara ait eski faraziyeler veya restitüsyonlar^[430] yapmak kabildir. Bu zorluk, insanlık tarihinde olduğu kadar hayatın ve arzın tarihinde de vardır. Bu itiraz hakikaten yerindedir. Fakat bütün bu sebepler, her hangi bir tarih felsefesinin bulunmasına mani olamaz. Çünkü, halden maziye doğru giden ihtiyatlı araştırmalar sayesinde muhtelif parçaları birbirine bağlamak mümkündür. Fazla olarak tarihî verilerin kifayetsizliği ve bundan ileri gelen probabilisme^[431], fizikte olduğu gibi bilginin bu sahasında da birçok yeni felsefî problemlerin doğmasına sebep olacaktır. 2) Tarih felsefelerine karşı ileri sürülen bir itiraz da şudur: Tarihî vakalar o kadar karmaşık ve karışıktır ki onları tek ilim halinde toplamaya imkân yoktur. Unsurlarına irca edilince^[432] onların, sosyoloji, psikoloji veya biyolojinin ayrı ayrı tetkik etmesi lâzımdır. O zaman da zaten müstakil bir tarih felsefesine lüzum kalmayacaktır. Bu itiraza karşı verilecek esaslı cevap, tabiatın bütün olgularının esasında çok şekilli ve müşahhas olduğu; ilimlerin ancak suni bir tecrit ile onların bir cephesini, bir bakımdan mütalâa ettikleridir. Şimdi olmakta olan vakalardaki içtimaî, ruhî, hayatî hisseler kadar tarihî vakaların içinde de aynı derecede hisseler bulunduğu göz önüne alınınca bu itiraz yerinde olamaz.

Bir tarih felsefesinin mümkün olup olmadığını düşünürken önümüze çıkan ilk mesele, tarihî vakaların içinde cereyan ettiği hususî bir zaman'ın bulunup bulunmadığı noktasıdır. Tarihî zaman, fizik, psikolojik ve içtimâî zamanlardan birine irca edilemeyen ayrı bir zaman mıdır? Ve eğer böyle bir zaman varsa onun karakteri ne olabilir?

Umumiyetle müverrihler^[433], tarihi devirlere taksim ederken tarihî zamanı münakaşasızca kabul eder ve ona mutlak bir kıymet verirler. Sens commun'den^[434] gelen bu görüş birçok tarih felsefeleri tarafından tenkit edilmiş ve ne dereceye kadar temelli olduğu araştırılmıştır. Tarihî zaman fikri üzerinde düşünmeden önce, biraz bu tenkitlere temas etmeliyiz: Hayatî ve tabii devrîlik (périodicité) fikrinden mülhem olan tarihçilere göre tarihî zaman, başladığı yerde nihayet bulan ve kapanan bir devredir (cycle). Sürekli ve sonsuz bir tarihî zamandan bahsedilemez. Zaman sezgisi, her medeniyetin kendi hayatî seyri hakkında duyduğu sezgidir. Şu halde birbirinden ayrı, medeniyetler kadar muhtelif zaman sezgileri vardır. Bir insan kendi kendisinin büyüdüğünü, ihtiyarladığını ve hayat seyrinin bir kavis çizdiğini nasıl hissederse, biz de içinde bulunduğumuz medeniyetin geliştiğini, yükseldiğini, nihayet çökmeye başladığını öylece hissederiz. Bu kaderci zaman telâkkisini, son asırda Spengler, Nietzsche gibi oldukça farklı filozoşarda buluyoruz. Onların tarihî zaman sezgisinde, bir taraftan medeniyetin çöküşünü hissetmek gibi kötümserliğin yanında yeni medeniyetlerin doğması ve eskilerin tazelenmesi şeklindeki bir iyimserlik de yer bulmaktadır.

Halkın anladığı, asla yenileşmek ve tazelenmek bilmeyen ezeli zaman fikri, kambur felek, ihtiyar zaman şeklinde tashih kabul etmez bir kötümserlik kaynağıdır. Bu sürekli oluşa nihayet verecek olan kıyamet fikri ile bir kısım tarih felsefelerinde rastlanan zaman devrelerinin yeniden başlaması (eternel retour)

arasında ne kadar büyük fark olduğu meydandadır. Tarihî zamanı kapalı devreler halinde tasavvur etmenin, muhtelif medeniyetlerde onun ayrı ayrı ölçülere tâbi olması ve tarihin umumi ve müşterek devirlere taksiminden doğacak yanlışlıkları göstermesi bakımından da büyük değeri vardır. Muhtelif medeniyetler arasında zamandaşlık hiçbir şey ifade etmez. Bir medeniyet için başlangıç olan, bir diğeri için –yine o anda– nihayet olabilir. Ortaçağ mefhumu, Çin’de ve Avrupa’da başka başka şeyler ifade eder; bununla beraber devre (cycle) fikri, işin aslına bakılırsa, şahsî bir tecrübenin yayılmasından doğmuştur. Çok kere insanların etraşarındaki eşya hakkında hükümleri, güya o eşya da aynı hayatî safhalardan geçiyormuş gibi verilmiş olan sübjektif hükümlerdir. Evvelce içinde yaşanmış olan bir binanın görülmesi, sık sık çıkılmış ve sonra uğranmamış olan bir bahçeye uzun zaman sonra tekrar gelinmesi gibi hadiselerde görülen zaman sezgisi, doğrudan doğruya biyolojik zaman sezgisinin eşyaya aksettirilmesinden başka bir şey değildir. Geniş manasıyla anlaşılan tarihî akışta da (dérroulement) tekrarlar veya devreler olduğu kolay kolay söylenemez. Ne kozmoloji, ne insanî bilgi bunu teyit etmektedir. Aksine olarak, muhtelif medeniyetlerin iddia edilen açılma ve kapanmaları arasında daima birçok bağlantılar görülüyor. Eğer mutlaka sembolik olarak bazı kavis yükselme ve açılmalarından bahsedilecekse, unutmamalıdır ki, bütün bunlar bir veya birkaç hattın üzerinde birbirine bağlı olan sürekli kıvrımlardır. Tarihî zamanın mahiyetini bilmeden de, sırf ilmî ve tarihî istikraya dayanarak, bu iptidaî devre (cycle) telâkkisini tenkit edebiliriz.

Tarihî zaman hakkında rastladığımız diğer bir fikir de, sonunda onun inkârına varan devir (période) ve tip fikridir. Buna göre tarihî zaman, muhtelif devirler ve tiplerin birbirini takip etmesinin şuurudur. Bu tipler veya devirlerin dışında, onları birbirine bağlayan sürekli bir zamandan bahsedilemez. Nitekim her türlü tipin içinde de zaman, hadiselerin

zincirlerinden başka bir şey değildir. O, alelâde tabii bir ardı ardına gelişin şuurudur. Aslında bu ardı ardına geliş (succession), arka arkaya dizilmiş mekânlardan ibarettir. Bir devir veya bir tip, bir şekildir ve her şekil mekânî bir şeydir. Bundan dolayı tarihî zaman, ancak mekânî bir surette ifade edilebilir; seneler ve asırlar veya çağlar ile ifade ettiğimiz, işte bu mekânî zamandır. Aristoteles'ten mülhem olan Schelling'de ve ondan mülhem olan H. Spencer'de bu kanaati buluruz. Aristo'ya göre zaman, hareketin ölçüsüdür. Schelling'e göre devam ve oluş yoktur, ancak varlıkların hür zincirlemesi vardır. Hürriyet, bir zarurî varlıktan diğerine geçiştir. Bu inkişaf, tabiatıta şuarsuz ve kendiliğinden cereyan eder. Onu biz, münferit vakalarda kavrayan sanatkâr sezgisiyle görebiliriz. Bu suretle o, tarihî zamanı inkâr ederek, onun yerine birbiri ardından yükselen şekiller ve tipleri koyar. Bu romantik telâkki, Spencer'de mekanik tekâmülcülük şeklini aldı. Ona göre de tarihî zaman yoktur; ancak ilmî hadise zincirleri (processus) vardır. Hadiseler, gittikçe daha karmaşıklaşmak üzere birinden ötekine geçebilen tabii ve beşerî tipleri meydana getirirler. Devirler, onların sübjektif ifadelerinden başka bir şey değildir. Hâsılı, mekânîleştirilmiş zaman fikri Spencer'de de tarihî zaman sezgisinin yerine geçmiştir.

Bu telâkkinin en yeni ifadesini Durkheim'da bulabiliriz. Ona göre sosyolog, kronolojik zaman fikrini terk etmelidir. İçtimaî olguların ardı ardına gelmesi ancak tabii bir proses olarak görülmelidir. Burada öncelik ve sonralığın rolü yalnız sebep-netice farkından ibarettir. Sebeple netice arasında ise mahiyet bakımından fark yoktur. Sosyolojide zaman, içtimaî tiplerin mantikî sırasının şuurudur. Böylece, kronolojik zamanda birbirinden en uzak yerlere koyduğumuz iki içtimaî olgu, hakikatte aynı içtimaî tipin içerisine girebilir. Görülüyor ki tabii ve beşerî tipler telâkkisinin tarihî zaman sezgisine hücumu, çok daha esastır. Bu tıpkı nebatçının "tıbb-ı kadim'e itirazı gibidir. Münferit vakaların anbarı olarak anlaşılan tarih yerine, içtimaî

tiplerin sıralanışını koymak; hadiseler üstünde tenkitsizce kabul edilen tarihî zaman mefhumu yerine, ilmî istikrarlara dayanan içtimaî olgular zincirini ileri sürmek –şüphesiz– realitenin izahı yolunda atılmış büyük bir adımdır.

Ancak bu suretle zamanın inkârı yahut başka bir tâbirle mekânîleştirilmesi, tabiat ve insanın mutlak surette mekânî iza-hına dayanacaktır. Eski fizik ve felsefe için tamamen yerinde ve makul olan bu düşünceyi benimsemek bugün çok müşkül görünüyor. Bizzat fizik hadiselerinin bile eski mekânîk ve mekân fikirleriyle izah edilemediği göz önüne alınacak olursa, hattâ bunun ne dereceye kadar imkânsız olduğu anlaşılır.

Nihayet bir kısım filozoşar da tarihî zamanı psikolojik zaman yahut süre (durée) ile aynı görmektedirler. Onlara göre tarih, tabiatın oluşudur. Tarihî zaman da bu sürekli ve bitişik oluşun şuurudur. Sabit ve değişmez hiçbir şey yoktur. Bütün eşya, devamlı bir vücut buluş halindedir. Eski Yunan'da Herakleitos'ta başlayan bu telâkki, tam ifadesini Hegel'de bulmuştur. Onun mutlak ruh metafiziğinde bile asıl hâkim olan alt-fikir psikolojik tecrübenin verdiği ruhî oluş ve devam sezgisi idi. Bu fikri, zamanımızda Bergson ifade etti; ona göre psikolojik süre bütün hayatî realitenin karakteridir. Filozofun fikrini yay-anlardan Ed. Le Roy, bu yeni zaman görüşünü bütün tabiat ve insan tarihine tatbik ediyor; o derecede ki Bergson felsefesi tam bir zaman felsefesidir. O psikolojik haller cereyanını bu zaman şuurunda görmektedir. Çok defa misal olarak kullanılan bu suyun akışı, asıl manasıyla alınınca, hakiki zaman değil zamandaşlık münasebetlerine delâlet eder. Bir su akışında ayrı ayrı su dam-lalarının birbirini takip etmesi, bir asker geçişinde sürekli unsurların birbiri ardından gelişi görülür. Sinemada filmin hareketlerine bakınca tıpkı hayat gibi tam bir zaman cereyanı, sürekli bir akış var zannederiz. Fakat biz biliyoruz ki aslında o hareketler birbirinden müstakil ve sabit bir şekilden ibaret olan muhtelif hallerin sürekli sırasıdır (*). Makinenin hızlı çevrilmesi

sayesinde onları güya sürekli, birbirine bağı zamanî bir silsileymiş gibi görüyoruz. Şu halde sinema, mekanik zincirlemeyi hızlandırmak ve fasılları fark edemeyecek bir dereceye getirmek suretiyle elde edilen hayatî zamanın taklididir. Herhangi bir tabii sıralanma münasebetinde parçalardan her biri ötekinin aynıdır; evvel ile sonra arasındaki fark, sebep ve netice farkından başka bir şey değildir. Hâdiseler olmak bakımından onlar birbirine müsavidir.

İlk defa olarak Leibniz, “Mazi istikbale gebedir” diyerek tabii süreklilikte alelâde tekrardan fazla bir şey, bir nevi virtuel’in^[435] fiilîleşmesi halini görüyordu. Bununla beraber onun anladığı bu fiilîleşme fikri ve süreklilik kanunu da yine ancak Bergson’un hücum ettiği gibi mazi ile istikbal arasında hiçbir mahiyet veya derece farkı görmeyen mekânî bir zincirlemeden ibaretti. Halbuki bu yeni zaman telâkkisine göre, şuur hallerinde, hayatî oluştaki sürekli olarak değişmekte olan çokluk içindeki bir devam yani mazi–istikbal farkı vardır. Hayatî veya ruhî sürede sonra, öncenin ne tekrarı, ne de kuvvetlerinden birinin gerçekleşmesidir. Sonra, önceye bağı olmakla beraber daima ondan farklı ve yeni bir şeydir. İşte Bergson’a göre zamanın yaratıcılık vasfı buradan geliyor. Bu fikrin bilhassa bir tarih felsefesi olmak bakımından getirdiği yenilik meydandadır. Tabiat ve tarihin bu dinamik görüşle tefsiri, şüphe yok ki yeni ilim ve felsefenin mühim adımlarından birisidir. Şu da var ki ona temel vazifesini gören, şuurun doğrudan doğruya verileridir. Yani, o, bütün bu tabiat ve tarih felsefesini yalnızca içe bakışa dayandırmaktadır. Bundan dolayı muhtelif realiteler üzerindeki istikralları bir tarafa bırakarak yapılan bu teşebbüs, tabiatı insana benzettiği için ilim muhitinde haklı olarak şüphe ve endişeyle karşılandı.

Hâsılı, muhtelif felsefelerin zaman hakkındaki fikirlerini tahlil ettiğimiz vakit, onlardan her birinin ayrı ayrı kifayetsizlikleri görülmüyor. Şayet onlara toptan bir göz atacak olursak bu başarısızlıklar daha kolay anlaşılır. Onlar bu meselede felsefenin

eski buhranına yani beden–ruh veya madde–şuur ikiliğine kurban olmuşlardır. Bu yüzden ya mücerret ve itibarî maddenin mekânîğine, yine mücerret ve mevhum olan ruhu irca ederek mekânîleştirilmiş zaman fikrine düşmüşler; yahut tersine, zihnin ayırdığı bu mevhum ikilikten dolayı bir tarafa fizik âlemi ve mekânı, diğer tarafa ruhî âlemi ve zamanı koyarak aralarında bir uçurum olduğunu farz etmişlerdir.

Modern felsefenin zaman telâkkisindeki uyuşmazlığı, bilhassa şu nokta üzerinde toplamak kabildir: onlardan bir kısmı zihincidir, yani tabiatın ve tarihin zihnî kadrolar içerisine sığdırılabileceğine kanidirler. Eski fizik ve eski mantık ile uzlaşmış olan bu felsefelerde zaman, mekâna irca edilmiştir. Diğer bir kısmı anti-intellectualiste'dir^[436] ; zaman fikrinden doğan bu kökten ayrılık, psikolojik gerçek ile eski fizik ve mantığın uyuşmazlığından ileri geliyorsa da, ondan daha derin bir âmili bizzat fizik gerçek ile eski ilmin uyuşmazlığında aramalıdır.

Görülüyor ki, tarihî zaman fikrini halletmek için her şeyden önce eski felsefe ile ilim arasındaki bu uyuşmazlığı ortadan kaldırmak ve bizzat kozmik zaman üzerinde düşünmek lâzımdır. Gerçekten, eski ilimdeki zaman telâkkisi ile Bergson felsefesinin uyuşmazlığını göstermek, bu meseleye girmek için en elverişli yol olsa gerektir.

Bergson'a göre matematik ilimler, zamandaş münasebetlere irca edebilir. Nitekim formel mantık da oradan çıkmıştır. Fizikte kullandığımız zaman yani (t, t₁ vb. ile gösterdiğimiz ölçüler) hakikatte şuurun maddeyi anlamak ve ondan faydalanmak için mekânîleştirdiği zamandan ibarettir. Zaman yahut –onun tâbiriyle– süre (durée) sırf şuura, zamandaşlık da yalnız maddeye aittir. Madde âleminde zamanın herhangi bir şekilde yeri yoktur.

Bergson'un bu kanaati yeni ilim ve yeni mantık karşısında sarsılmış görünüyor. Çünkü, sırf matematik, hayli

vakitten beri sıra (ordre) fikrini işe karıştırarak, yalnızca mekânî bir bilgi olmaktan çıktı. Yeni mantık “les relations irréversibles”i^[437], filiation’u^[438] mütalâa etmektedir ki, bu suretle zaman fikrinin orada mühim bir rol oynadığı anlaşılır: baba-oğul, selef-halef, vs münasebetleri gibi. Aksedilemeyen münasebetler, ancak mazi-istikbal silsilesi içerisinde düşünülebilen zamanî münasebetlerdir.

Diğer cihetten, bizzat fizik de bu iddiayı tekzip etmektedir. İzafiyet teorisi eski fizik ve felsefedeki mekân ve zaman paralellliğini ortadan kaldırmış; bilhassa Bergson’un iddia ettiği ruhî süre ve matematik mekân zıtlığının tamamen yanlışlığını göstermiştir. Tabiatda da ardı ardınlık (succession) ve devam vardır ve birbirine göre (relativement) değeri olan bu iki kavramı daima birlikte düşünmek zorundayız. Şöyle ki, yeryüzünde iki hadise arasında zamandaşlık münasebeti, hareket halinde bulunan başka bir gezegendeki gözlemciye göre ardı ardınlık münasebetidir. Meselâ yeryüzünde İstanbul ve Pekin’e birer top koyarak kendimiz de tam bunların ortasına gelen bir noktaya yerleşsek; bu toplar atıldığı zaman sesi aynı zamanda işitirsek (dağ vesaire gibi maniler bir tarafa bırakılınca) burada zamandaşlık var deriz. Sabit olduğunu farz ettiğimiz bir yıldızda bir gözlemci bulunduğunu ve sesin oraya kadar gittiğini farz etsek yine bir zamandaşlık mevcut olacaktır. Fakat bu yıldız hareket halinde ise, o zaman toplardan birinin sesi ötekinden daha sonra duyulacak ve bu iki ses arasında bir ardı ardınlık münasebeti kabul edilecektir. Şu halde aynı iki hadise arasında, gözlemcinin vaziyetine göre, ardı ardınlık veya zamandaşlık olabilecektir. Bundan dolayıdır ki kâinatın geniş manada fizik izahında onları mekân-zaman süreklisi içerisinde birlikte düşünmek, yani mekân ve zaman ikiliğini kaldırmak zorundayız. Eski ilimde, eski fizik arta kalanı olarak devam eden birçok entité’ler^[439] bu suretle ortadan kalkmıştır: Newmann’ın alfa cismi, Newton’un

mutlak mekânı, modern fiziğin hareket etmeyen esir telâkkisi bunlardandır.

Bundan anlaşılıyor ki, yeni fiziğin dinamik görüşü ile suur ve tarihteki zaman telâkkileri arasında hiçbir ayrılık yoktur. Fizik zaman, bizzat ruhî sürenin esasıdır. Tarihî zaman fikri hakkındaki düşüncelerimizde de –aynı suretle– ilim dışı bütün mülâhazaları bir tarafa bırakarak bu metodu takip etmek lâzımdır. Kozmolojik zamanda mazi ile istikbal birbirinin aynı değildir. Hadiseler zincirinde sonra, öncenin basit bir tekrarından ibaret olmadığı için istikbal de maziden mahiyet bakımından farklıdır. Çünkü tabiatda daha az muhtemelden daha çok muhtemele doğru bir meyil, Carnot prensibine göre bir nevi tekâmülî zaruret^[440] görülüyor. Orada her vaka ancak muhtelif parçalarında ayrı ayrı manzarlara gösteren bir bütün yahut başka tabirle birçok hadiselerin doğurduğu bir komplekstir. Böylece, mekanik sebeplik münasebeti fizik âleminde bir görünüşten ibarettir. O yalnız bizim ampirik bilgi ihtiyacımızı tatmin eder. Fakat bakışımızı küçük âleme (mikrokozmos), elektronlar ve fotonlara kadar derinleştirecek olursak, orada ancak geniş ölçüde bir determinizmin (yani Heisenberg’in anladığı manada kesinsizlik prensibinin) hâkim olduğu görülür. Bu asır başında Poincaré ile Boutroux arasında, “Tabiat kanunları tekâmül ediyor mu?” şeklinde konulan problem münasebetiyle yapılan münakaşaya tekrar dönmek (*)ii ve yeni fizik verileri yardımıyla ona cevap vermek mümkün olacaktır. Vakıa Boutroux’nun tabiat kanunlarında zorunsuzluk fikrine karşı (*)i Poincaré şöyle düşünüyordu: Tabiat kanunları tekâmül etmiyor; çünkü böyle bir şey olmuş olsa bile ölçülerimizin mecmuu^[441] –biz haberdar olmadan– değişeceği için, sonunda ölçtüğümüz şeyler daima sabit kalacaktır. Arzın, üzerinde bulunan eşya ile beraber birden bire yüz misli büyüdüğünü farz etsek, aynı

değişmeye tâbi olan insan bu hadiseden haberdar olmayacak ve eşya hakkındaki ölçüleri aynı neticeleri verecektir.

Fakat bu fikir yerinde değildir. Çünkü şimdi, ölçülerimizin yalnız bize nazaran izafiliğinden^[442] değil; fakat birbirine nazaran da objektif izafiliğinden bahsediyoruz. Bu, –tabir caizse– mutlak bir izafiliktir. O suretle ki biz ayrı ayrı sabit ölçüler yerine, biri diğerine ve mecmuu fizik âlemimize bağlı olan bir mekân–zaman sistemi görüyoruz. İçinde bulunduğumuz kürenin şartları altında ve dar bir izafilikle eski mekânımız, yine doğru olmakta devam eder. Fakat geniş ve umumi bir bakışla tabiat hadiselerinin tâbi oldukları kanunlar, zamanî ve tekâmülî kanunlardır. Bizzat kâinatın teşekkülü, galaktik sistemlerden güneş sistemine ve arza geçiş, enerjilerin istihâlesi ve dağılması, entropi^[443] prensibi, kâinatın ihtiyarlaması (hiç değilse istihaleleri) etrafındaki fikirler ancak bu suretle izah edilebilir. Şu halde, tabiat kanunlarının tekâmülünden değil, tabiatın tekâmülî kanunlarından bahsetmek gerektir. Kozmolojik zaman, psikolojik ve biyolojik zamanlardan –mahiyet bakımından– ayrılmadığı gibi onları kuşatır da. Aynı sebeplerden dolayı tarihî zamana da ayrı bir mahiyet vermeye çalışmak imkânsızdır. Orada gördüğümüz mazi ve istikbal farkını, konkre’liği^[444] istikamet ve tarzı ayrı olan huzmeleri ve izafiliği, tarihî zamanda da buluyoruz.

Einstein’a göre, arzımızı birden bire terk ederek ziya^[445] eğrisi bizimkinden farklı bir gezegene gitmiş olsak, tekrar arza döndüğümüz zaman çocuklarımızı kendimizden yaşlı bulacağız. Çünkü zaman, eşyadan müstakil olan ve ona bizim tarafımızdan yüklenen bir ölçü değildir. O bizzat –mekânla beraber– eşya nevinden bir realitedir. Nitekim tarihî zamanda da hadiselerin art ardalığını ifade için, tarafımızdan itibarî olarak kullanılan bir ölçü gözüyle bakmamalıdır. Bu bakımdan gerek halkın anlayışında, gerek bazı felsefelerde görülen kronolojik

zaman fikri hatalıdır. Sene veya asır gibi itibarî bölümlerle ifade edilen bu kronolojik zaman ancak, konkre, istikametleri ve şiddetleri muhtelif tarihî zamanı izafî olarak göstermeye yarar; o suretle ki, her konkre tarihî zaman seyri için ayrı bir kronoloji olması ve birinin asla diğerinde kullanılmaması icap eder.

Einstein, fizik değişmelerden bahsederken “Eğer bütün tabiatta yalnız biteviye (régulier), bir istikamette tek bir hareket olsaydı hiçbir değişme ve zaman olmayacaktı” diyor. Şu halde farz edebiliriz ki bütün zamanî değişmelerin başlangıcı iki sırf hareketin karşılıklı tesiridir (*)i. Nitekim, tarihî zaman için de aynı şeyi söyleyebiliriz: Eğer tabiatta yalnız bir neviden (biyolojik ve sosyolojik) hadiseler vukua gelebilseydi hiçbir değişme ve zamana mahal kalmayacaktı. Bu takdirde, vakıa her hadise diğerinden mahiyet bakımından ayrılmayacak ve mazi, istikbalin aynı olacaktı. Fakat bu mücerret hadise zincirleri (process) yerine konkre ve kompleks vakalar vardır. Onların karşılıklı tesirlerinden doğan ve birbirine –bundan dolayı– değişmeler içerisindeki devamlarla bağlı olan zamanî bir realite vardır. Bu zamanî realitenin şiddeti (geniş manada) bir nevi fonksiyon ile gösterilebilir; o derecede ki tarihî zamanın şiddeti, karşılıklı tesirin şiddetine tâbidir diyebiliriz. Yine bundan dolayı da tarihî zaman, hem mutlak hem izafidir. Mutlaktır; çünkü, onu bizzat kozmik ve beşerî realitede karşılıklı tesirler mekanizmasına bağlamak ve onun şiddetini tayin etmek mümkündür. İzafidir; çünkü o, karşılıklı tesirlerin şiddet istikametine göre muhtelif istikametler, muhtelif izafî şiddetler almaya elverişlidir. Bazı felsefe tarihlerinin her medeniyette ayrı bir tarihî zaman’dan ve bir nevi tarihî izâfiyetçilikten bahsetmeleri bundan ileri gelir (*)ii. Tarihî zamanda –bu görüşe göre– yalnız bir istatistik determinizm mevcut olduğu için, orada teferruatın önceden kestirilmesi daima imkânsız olacak; fakat heyet-i mecmua hakkında gittikçe doğruya yaklaşan ihtimalî kanunlar bulunabilecektir. İstikbal her zaman maziden farklı ve yeni bir unsuru hamil

olduğu için, tahminle astronomun hesapları gibi, mekânî bir sebeplik prosesine değil; yalnız karşılıklı tesirler serisinin tetkikine dayanacaktır. O suretle ki, her karşılıklı tesirin –kendinden evvelki konke ve kompleks realiteyle beraber– tetkiki bize ancak tarihî zamanda yeni bir adımı tahmin imkânını verecek; bununla beraber bütün bu vakaların devamındaki karşılıklı tesirlerin mütalâası oradaki tarihî zamanın şiddet ve istikameti hakkında fikir hâsıl edebilecektir.

II

Tarihi, pozitif bir ilim veya metot gibi görenler ya pozitif ilimlerin usullerinden faydalanarak onu sağlamlaştırmaya yahut da tabiat hadiselerinin akışını onunla aydınlatmaya çalışanlardır. Tarihin objektif olarak kurulabileceğini iddia edenler, bir taraftan asıl müverrihler, diğer taraftan filozoşardır.

Objektif tarih telâkkisinde birbirinden esaslı surette ayrılan iki istikamet görüyoruz: Bunlardan biri, ferdî vakalar içinde kalan ve tavsifçi^[446] tarihle kananlardır; öteki de, objektif tarihte bir nevi tarihî izaha ulaşmak isteyenlerdir. Burada biz daha çok ikinciler üzerinde durmak istiyoruz. Çünkü, eğer tarih yalnız tavsîse kanıyorsa vakalar dosyasından farkı kalmıyor demektir. Meselâ böyle düşünenlerden Edouard Meyer'e göre, tarihte mühim olan bir devrin başındaki ilk vaka, hattâ onu hazırlayan âmillerdir. Hakikaten Saint Pierre Roma'ya gelmiş midir? Bu bizi doğrudan doğruya ilgilendirmez. Fakat böyle bir vakanın oluşu Roma kilisesinin teşekkülü için lâzımdır. Tarihin vazifesi insanların müşterek karakterlerini, hadiselerin müşterek noktalarını değil; tersine olarak hususiyetlerini, farklarını meydana çıkarmaktır. Meyer'e göre, tarihte umumi sebepler yoktur; müverrih, umumi sebep araştırmaz. Tarihçiyi ilgilendiren bazı sebepler olabilir de bunların rolü izah edici değil, tahdit edicidir. Meselâ filân ve filân hadiseler Roma İmparatorluğu'nu kurmuştur denemez. Fakat niçin bu imparatorluğun başka

zamanlarda veya başka yerlerde olmayıp da orada meydana çıktığını, ancak bir takım sebeplerin tahdit edici rolüyle anlayabiliriz. Öyleyse bu sebeplerin yalnız tahdit edici bir rolü vardır. Çünkü aynı sebepler başka bir yerde başka vasıfşar gösteren bir imparatorluk teşkil edebilir.

Yine Edouard Meyer'e göre tarihte eşyanın devamlı hali yoktur. Devamlı sabit bir varlık aramak müverrihin vazifesi dışındadır. O müfred^[447] ve hususî vakalardaki tekrarsızlığı, değişmeyi göz önüne alır.

Tarih katiyen kolektif vakalarla meşgul olmaz. Bazı vakaları kolektif olarak tetkik etmek sosyologun işidir. Bununla beraber kitlenin tarihçi için de bir rolü vardır; fakat bu rol tarihî vakaların sebebi veya bizzat kendisi olarak değil; ancak dayanağı (substratum) olaraktır. Kitleler, tarihî vakaların dayanaklarıdır. Kitle olmasaydı tarihî vaka teşekkül edemezdi; fakat tarihî vaka kitle demek veya kitle tarafından vücuda getirilmiş demek değildir. Tarihte kanun araştırılmaz. Meyer'e göre hürriyet ile zaruret, tesadüşe kesinlik nasıl birbirinin zıddı iseler, tarih ile kanun da aynı suretle birbirinin zıddıdır.

Bununla beraber Meyer bu müfretçi görüşünde tarihî tekâmülü yapan iki âmili ileri sürmeden geçemiyor. Bunlar da anane ve ferdin yaratıcı kudreti arasındaki mücadeledir. Muayyen bir istikameti olmayan ve birçok dallara ayrılan tarihî inkılaplar ve değişmelerde, Meyer bütün müfretçiliğine rağmen, bu mücadeleyi bir nevi sebep olarak görmektedir.

Fakat içtimâî, ruhî ve hayatî tekâmülü hiç hesaba katmayan bu telâkki, müfret vakaların izahı için her vesile ile yine umumi sebeplere başvurmaktadır. Eğer tarihte umumi sebeplerin rolü yoksa, o zaman müfret vakaların izahı için, muhtelif tarzlarda sebeplere baş vurmak manasız olur. Hammaddesi olan tabiata ilk bakışında şekilsizlikten başka bir şey görmeyen biyoloji âlimi gibi, tarihçi de ilk bakışta inzibatsız bir vakalar yığını karşısında kalacaktır. Bununla beraber muhtelif neviden sebep

zincirlerinin birbirine karıştığı tarih sahasında bu karışık yumağı çözmeye kalkışmayacak olursa, hakikaten E. Meyer'in yanlış görüşüne sapanmaktan başka çare kalmaz.

Objektif tarihte izah arayanlar arasında, tarihin bir nevi mantığını psikolojik determinizmde gören Lamprecht, tarihî sebepliği sosyolojik determinizmle aynı sayan Durkheim, tarihî determinizmi iktisadî sebeplerle izah eden Marx, nihayet bu muhtelif görüşleri uzlaştıran Breisig'i zikredebiliriz.

Karl Lamprecht psikolojik bir tarih felsefesi kurmak iddiasındadır. Ona göre tarih, içtimaî psikolojiye dayanmalıdır. Tarihî vakalar arasında zincirleme kurulabilir; bir kanun bulunabilir. Fakat burada bahis mevzuu olan yalnız psikolojik bir kanundur. Lamprecht de Durkheim gibi bir kolektif ruh kabul ediyor. Evrimli cemiyetlerde kolektif ruh hususîleşmiş, kişilikler meydana çıkmıştır. Kolektif ruhun nasıl ferdîleştiğini göstermek için, onun çevresiyle ilgilerini ve maddî şartlarını araştırıyor: Kesafet^[448], iklim vs. Ona göre tarihî evrimi yapan başlıca iki âmil vardır: 1) Ferdî ruh. 2) Kolektif ruh. Ferdî ruh, kolektif ruhtan tamamen ayrılınca marazî tipler doğuruyor. Ferdî ruh, kolektif ruhu yenince dâhi meydana çıkıyor. Onun bu son noktalarda Fransız sosyologundan ayrılarak daha çok psikolojiye dayandığı görülüyor.

Lamprecht'e göre insanlık, altı tarihî devreden geçmiştir:

Tarihten önceki animizm devri: Bu, sosyologların bahsettiği iptidaî zihniyete, henüz toprağa yerleşmemiş olan zümrelere ruhî hayatına karşılıktır. Bu devir yeryüzünün göçebe kolektif işgaline aittir.

Sembolizm devri: Bu devir filozofun en çok ehemmiyet verdiği devirdir. Ona göre, sembolizme mutlaka bir başlangıç göstermek lâzım gelirse, o, Taite'den başlar. Bu devir, yeryüzünün göçebe kabileler tarafından ferdî işgaline karşılıktır ve barbar istilâsına kadar uzar. Tanrılar ailesi, insanların aile

hayatının; Tanrılar arasındaki mücadele, insanların mücadelesinin sembolüdür. Bütün mânevi hayat bu sembollerin içerisine girer. İnsan bu devirde gens'lere^[449] bağlıdır. Kabile ruhu kolektif bir rekabet ruhunu doğurmuştur. Fert, bu rakip cemaatlerin (centuries) içinde erimektedir.

Tipizm devri: Bu devirde hususî ve ferdî tipler meydana çıkmaya başlamıştır. Lamprecht'e göre bu devrin en karakteristiği Cermen tipidir. Orada fert, kabile ve gens'ten ayrılmaktadır. Fertliğe doğru gidilmektedir. Kabilenin yerini aile almıştır. Kolektif ruhun sınırları daha daralmış ve kesişmiştir. Kıymet, cemaatten şahsa (kişiye) geçmiştir. Kolektif ruhu temsil eden kahraman'dır. Bu devrin hayal sahasında vasişarı a) destan (epope) ve b) dekoratif sanattır. Mimarîde ince tezyinat ve Gotik şeklini almıştır.

İtibarcılık (convention) devri: Bu devirde tipler birbirine karışır. Fert, cemaat ruhundan daha çok kurtulmuştur. Kıymet, itibarlar (convention) üzerinde doğmaya başlamıştır. Ortaçağın sonlarına doğru açılan bu devir Rönesans'tan biraz önce biter. Bu devrin dış manzarası natüralist iktisattır.

Fertçi ruh devri: Bu esaslı devir Reform ile açılır. Büyük denizler ticareti, altın memleketlerinin keşfi, para iktisadı onun dış manzarasıdır. Fakat henüz para iktisadı Guilde'ler ve Hanse'ler halinde kooperatif şekillerde devam eder. Din, sanat, hukuk, ahlâk, hâsılı bütün mânevi kıymetler ferdîleşmeye başlamıştır.

Sübjektivist ruh devri: Burada fert, içtimaî bütünden ayrılmış, içli ve müstakil bir âlem olmuştur. O yalnız dıştan kabul edilmiş itibarî bir varlık, yani süjedir. Lamprecht'e göre bu devir 1750'ye doğru başlamış olup, para iktisadı artık tamamen ferdîleşmiştir. İnsanlık bu altı devre zarfında üç büyük iktisadî merhaleden geçmiştir ki, bunlar da: a) toplu iktisat, b) zümre iktisadı, c) ferdî iktisattır.

Alman sosyoloğunun bu tarihî evrim planı birçok bakımlardan caziptir: Evvelâ o bize Fransız sosyologundan daha evvel iş ve kıymet bölümü ile beraber giden evrimli cemiyetlerde kişiliğin nasıl meydana çıktığını göstermektedir. Diğer cihetten orada ruhî evrim ile iktisadî evrimin paralelliği çok güzel izah edilmiştir. Fakat buna karşı, bu psikolojik tarih felsefesinin mühim bazı kusurları da var gibi görünüyor. Bir kere, o ruhî ve iktisadî vaka zincirleri arasında niçin paralellik olduğunu gösteremiyor. Eğer bütün psikolojik evrim, iktisadî evrimi doğuruyor denirse; o zaman yalnız birincisini tetkik etmek ve ikincisine gölge hadise gözüyle bakmak lâzım gelirdi. Lamprecht'in düştüğü bu güçlükler, tarihî oluşu yalnız mânevi görüşleri cihetinden tetkik etmesinden ileri geliyor. Eğer o tarihî evrime maddî ve dış değişimleri cephesinden de bakmış olsaydı, görecekti ki bu ferdîleşme ve hususîleşme hadisesinin karşısında bir de zümreleşme ve umumîleşme hadisesi vardır. İçtimai birlikler yüksek şekillerinde gittikçe daha ziyade büyümekte, kitle şuuru gittikçe daha fazla küçük zümreleri kuşatmaktadır. Fertçiliğin karşısında cemiyetçilik de, tarihî tekâmülün (evrimin) meydana çıkardığı bir hakikattir.

Bu görüşün tamamen zıddı, tarihî maddeciliktir. Ona göre iktisadî hadiseler sebep, diğerleri neticedir. Bu cereyan bütün tarihî oluşu, madde âleminin doğurduğu tezatlar ve terkiplerde görmektedir. Ona göre fikir hamleleri, kolektif ruh köklerini buradan alır. Maddî evrim tarihin temelini teşkil eder. Üst planda cereyan eden mânevi evrim onun neticesi ve üst yapısından ibarettir. Şuura, tabii evrimin sebebi değil mahsulü^[450] gözüyle bakmalıdır. Marx'tan sonra tarihî maddecilerin mühim bir kısmı bu fikirleri genişletmeye ve tamamlamaya çalıştılar. Bir kısmı, Bernstein gibi uzlaşma yolundan giderek siyasî ve psikolojik yardımcı sebeplerin rolünü göstermek istedi. Bir kısmı, Kautsky, H. Sée gibi, metot üzerinde durarak, tarihî maddeciliği idealist felsefenin metafizikçi görüşünden kurtarmaya

çalıştılar. Onlara göre Hegel'in diyalektik mantığından alınan terkip metodu, tarihî oluşu zoraki bir tarzda sıkıştırmaya varan, tarihte istikraya^[451], müşahhasa yer bırakmayan, vakaları önceden hazırlanmış bir plana göre tertibe bizi mecbur eden, suni ve tehlikeli bir metot olarak görünüyordu. Tarihî vakaları geniş bir tahlilden geçirerek çok sabırlı ve etraşı bir istikra ile yükselmek, tarihte her türlü finalisme'i bir tarafa atarak geniş bir ihtimaliyat sınırı içinde hareket etmek daha emin göründü.

Şimdi, her şeyden evvel birbirine zıt olan bu iki cereyanı biraz gözden geçirelim. Lamprecht bize kolektif ruhun niçin ferdileştiğini izah edemiyor. Halbuki insan zümrelerinin bağlı olduğu maddî şartların değişmesi bunu daha ziyade aydınlatmaktadır. Durkheim, "içtimaî iş bölümü"nde bu yolda hareket etmemiş miydi? Lamprecht, bir tarihî devreden diğerine niçin geçildiğini göstermiyor. Vakıa, ona göre medeniyetin yürüyüşünü tayin eden, anane ile yaratıcı kuvvetin çarpışmasıdır. Fakat bu içtimaî-ruhî tezadını nereden buluyoruz? İptidaî cemiyetlerde ananeye isyan eden bir hürriyet fikri yokken, bunu sonradan bir antitez haline koyan nedir? İşte buradan yine içtimaî şartların değişmesine, eski içtimaî şartların kifayetsizliğine, yeni ile eski arasındaki çarpışmaya başvuracağız. Nihayet Lamprecht para iktisadının ferdileştiğini söylerken, onun karşısında kartel ve tröstlerin serveti ne kadar kolektifleştiğini unutuyor.

Diğer cihetten, tarihî maddeciliği de vakalar önüne getirelim. Bu telâkkinin en tanınmış eserlerine göre insanlık, sınıf mücadelesi bakımından dört safhadan geçmiştir: 1) Sermayenin işten yeni ayrılmaya başladığı ve istihsalı yapanla yaptırının birbirinden tamamen uzaklaşmadıkları köle-efendi safhası; 2) Sermayenin iş sahiplerini büyük zümreler halinde toplamaya başladığı, istihsalı yaptırının yapanları organize ettiği ücretli asker safhası; 3) Sermayenin gittikçe büyüyerek iş sahiplerini toprağa bağladığı ve istihsalı yaptırının yapanlar üzerinde daha

geniş organizasyon kurduğu derebeyi–serf safhası; 4) Sermayenin büyük istihsal yapacak kadar büyüdüğü; toprak, insan ve iş üstünde bütün istihsale hâkim en mühim kuvvet haline geldiği; bir kelime ile kapitalizmin hâkim olduğu patron–işçi safhası.

Tarihî maddecilik, bu evrimin en yüksek derecesini bizzat istihsal hâdisesinin içindeki fazla kıymet nazariyesiyle izah etmekte ve onu mutlak ve mücerret olarak kabul etmektedir. Halbuki vakalarla karşılaşınca bu evrimin zannedildiği kadar ne mutlak ne de mücerret olduğu görülür. Marx'ın bahsettiği bu evrim yolu, bütün dünyada değil; ancak birçok şartların birleştiği mahdut yerlerde olmuştur. Bu şartlar daima bir araya gelemediği için birçok yerlerde evrim yarı yolda kalmıştır. Bu şartları toplayan yerlerde de devrelerin müddeti ölçülmeyecek derecede farklıdır. Kapitalizme giren veya girmeye namzet olan bazı memleketler tam manasıyla bir derebeyi–serf devresinden geçmemişlerdir. umumi hatları bakımından her yerde tezgâh endüstrisinden büyük endüstriye geçiş, aşağı yukarı aynı neticeleri doğurmaktadır. Fakat küçük endüstri sistemi, derebeylik veya imparatorluk bünyelerine bağlı olduğuna göre büsbütün farklı roller oynamıştır. Tezgâh endüstrisi olmak bakımından aralarında fark yoktur. Bununla beraber derebeylik rejiminde istihsal burglar içerisinde servet toplanmasına, burjuvazi sınıfının doğmasına sebep olduğu halde, imparatorlukta ziraat ve küçük endüstrinin (yani gediklerin ve zeametın) imparatorluk hesabına merkezleşmesine, imparatorluğun nüfuzu altında derebeyliklerin kaybolması ve kapitalizmin doğmamasına sebep olmuştur. Bu fark, Ortaçağ tarihinde Şark ve Garp medeniyetleri arasındaki mühim ayrılış noktasını meydana getirmektedir. Gerek bunlar, gerek buna benzer diğer bazı noktalar neden dolayı tarihî maddeciliğin umumi kadrosu dışında kalmıştır? Çünkü bu cereyan 17. asırda İngiltere’de başlayan büyük endüstri hareketini tetkik etmek ve bunun kaynaklarını yalnız Avrupa medeniyetinde araştırmakla kalmıştır. Halbuki bu

müşahedeler^[452] dünya tarihinin çok mahdut^[453] bir devresi ve hususî bir manzarasıdır. Hindistan yolunun bulunmasına, büyük mahreçler^[454] sayesinde istihsalin ani bir surette yükselmesine bağlı olan münferit bir hadiseyi tarihî bir kanun şeklinde ifade etmek ne derecede meşru olabilir?

Bu noktaları hesaba katarak tarihî maddeciliği az çok tamamlamak isteyenlerden bir kısmı da, bir âmiller nazariyesi^[455] ileri sürmektedirler. Bunlara göre iktisadî evrim, daima şart mahiyetindeki bir takım âmillerin birleşmesiyle meydana çıkar. Coğrafi durum, ırk, milletlerin komşuluğu, siyasî hazırlıklar vb. bu âmiller arasında zikredilmektedir. Onlara hiçbir zaman tarihî determinizmin sebepleri gözüyle bakılamaz; biricik rolleri hazırlanmakta olan hadiseleri geciktirmeleri, hızlandırmaları veya kolaylaştırmalarıdır. Fakat tarihî maddeciler, prensiplerine sadık kaldıkça, âmiller nazariyesinin rolünü mühimsememeye ve en aza indirmeye mecburdurlar. Aksi takdirde onların science sociale^[456] mektebinden veya anthropogéographie'den^[457] farkı kalmayacaktır. Fakat diğer cihetten, yukarıda bahsettikleri iktisadî evrime ait değişmelerde daha esaslı âmiller görülmektedir. Bazen siyasî bünyeler arasındaki fark aynı iktisadî faaliyetin onlardan her birindeki rolünü büyük bir nisbette değiştiriyor; bazen de iktisadî evrimin neticesi gibi görülen fikrî faaliyet, asıl sebep rolünü oynayarak diğerini netice haline getirebilir. Bütün bu hâdiseleri izah etmek ancak iktisadî determinizmin dar kadrosundan çıkarak onu siyasî, ahlâkî ve fikrî âmillerin karşılıklı tesiri içine yerleştirmekle mümkün olabilecek gibi görünüyor. Nitekim tarihî maddecilerden Stammler, Bernstein, Man vd. bu yola girmiş bulunuyorlar. Onların ne dereceye kadar prensiplerine sadık kalabildiklerini on beş sene evvelki bir kitabımda incelemiştimi; nitekim bu tarih felsefesi problemini de ondan sonraki senelerde ileri sürmüştümü.

Burada yalnız şu kadar söyleyeyim ki vakaların zoru ile kabul edilmekte olan bu türlü türlü âmillerin hissesi vazih ve kati olarak tayin edilmemektedir. Çok defa, sebeple şart birbirine karışmakta; ikinci derecede sayılan, zaman zaman birinci plana geçmektedir: Meselâ Stammeler'in tarihî maddecilik anlayışında hukukun rolü iktisadın hissesi kadar, hatta ondan ziyade büyütülmüş, ve neticede bu uzlaştırma kendi prensiplerini yıkmıştır.

Tarihî oluşu çok çeşitli âmillerle izaha çalışanlar arasında en ziyade Breisig'in düşüncesini hatırlamalıyız. Tek cepheli kalmamak iddiasında olan bütün müelliflerin temayülleri ifade etmesi bakımından bu eklektik tarih felsefesi, üzerinde durulmaya değer. Breisig, tarihin her devrinde bir nevi ruhun bulunmasını büsbütün farazî bir telâkki sayıyor. Ona göre, tarihî her hadise birçok âmilin bir araya gelmesiyle aydınlanabilir. Meslek ve zümre çalışmaları, kastların bizim üzerimizdeki baskısı, insanın bizzat biyolojik halleri göz önüne alınmalıdır. Bu dağınık tesirler mecmuunu başlıca üç zümrede toplayabiliriz: 1) Psikolojik âmil (fikirler, hisler, temayüller); 2) İctimaî bünyelerin baskısı –meslek, zümre, sınıf, vb. 3) Organik hayatımız ve bunun hâkim hâdisesi olan iç görevlerimiz. Breisig, bu suretle üç buutta toplanması mümkün olan bu âmiller yekûnunu tetkik ederek tarihî değişimleri bunların birlikte tesirleriyle aydınlatmak istiyor.

Ona göre medeniyetlerin incelenmesinde bazı esaslı kaideler göz önünde bulundurulmalıdır:

Tarihî vakaları hiçbir zaman münferit olarak almamalıdır. Tek bir tarihî oluş yoktur, birbiriyle karşılaşan birçok tarihî hatlar vardır.

Aynı zamanda cereyan eden muhtelif hukukî, siyasî, estetik faaliyetleri birbiriyle karşılaştırmalıdır. Bu sayede, aralarında derin münasebetler meydana çıkarılarak bir devri meydana getiren umumi sebeplere geçilebilir.

Tarihî vakalar ferdî değil kolektiftir. Tarihçi, fertlerden başlamakla beraber derhal kolektif hadiselerle geçecektir.

Çok kere tarihçiler (bilhassa Lamprecht), tarihî âmiller arasında tamamen statik olan ruhî hadiseler üzerinde duruyorlar. Halbuki onları ancak tarihî oluş içindeki dinamik vasıfıyla kavramak lâzımdır.

Breisig, bu kaidelere sadık kalabilmek için bir takım usuller kullanıyor ve bunlara profil adını veriyor; onun tarihî karşılaştırmalar yapmak için kullandığı başlıca üç profil vardır:

a) Yukarıdan profil, b) Genişliğine profil, c) Uzunluğuna profil. Meselâ 1700 senesindeki bir müesseseyi incelemek için, önce 1700'e kadar medeniyetin nasıl evrim geçirdiğine bakacağız; bu, uzunluğuna profildir. Sonra aynı tarihte muhtelif cemiyetler arasında, bu müesseseyi karşılaştıracaktır: bu genişliğine profildir. Bir de bu müessesenin görüldüğü muhtelif cemiyetleri birbiriyle bünye bakımından karşılaştıracaktır; bu da, yukarıdan profildir. Her üç nevi karşılaştırmayı yapmadıkça tarihî vakanın izahı mümkün değildir. Yalnız genişliğine karşılaştırma yaparsak, bu suretle sosyoloji elde ederiz. Yalnız tarihî oluş içindeki vaziyeti incelersek, sırf ferdî ve izahsız tarih yapmış oluruz. Hâsılı bunlardan hiç biri yalnız başına tarihî bir müesseseyi aydınlatamaz. Çünkü tarihî bir müessese çok şekillidir; onu muhtelif cephelerinden birden görmelidir. Breisig'in bu tarzda çizilmiş olan tarih felsefesi planı tam bir eklektizm manzarası gösteriyor. Fakat işin doğrusu, bu eklektizmden de fazla bir şeydir. Breisig'in ısrarla durduğu nokta şudur: Bu metot tatbik edilirse, şimdiye kadar bilinmeyen birçok münasebetler meydana çıkacaktır, meselâ siyaset ile ahlâkın, ahlâk ile hukukun, vb. münasebetlerini incelemek mümkün olacak, bu suretle içtimaî meselelerde çok kere içine düşülen tek görüşlülükten kaçınılacaktır.

Bu görüşte ilişilecek iki esaslı nokta var: Birincisi, onun bize karışık bir yumak halinde görünen içtimaî kompleksteki

hadise nevilerini fonksiyon ve mütehavvil^[458] sebep ve netice, yahut müstakil mütehavvil, müstakil olmayan mütehavvil şeklinde ayırmamış olmasıdır. Vakıa, tarihî oluşa ilmî izahın sokulması ancak bu suretle kabil olabilir. Yoksa bu, muayyen bir devrede yan yana görülmekte olan binbir renkli hadiseler kümesini incelemek değil; sadece bir tasvir yapmaktan başka bir şey olmayacaktır.

İkinci nokta şudur ki, Breisig de diğerleri gibi karşılaştırma levhaları sayesinde birbiri arkasından gelen muhtelif tarihî şekilleri sıralamaktan başka bir şey yapmıyor. Şekillerin sıralanması da evrimin aydınlanması yolunda bir adımdır; fakat onların birinden ötekine niçin ve nasıl geçildiği gösterilmedikçe, bütün bu çalışmalar Aristoteles'in varlık mertebelerinden bir adım ileri gidemeyecektir. Bundan dolayıdır ki, tarihî oluşun izahına kalktığı zaman karşımıza Hegel'in tarih felsefesi veya onun muhtelif tefsir şekilleri çıkmaktadır. Şu da var ki, günlük mantığımızın çift kıymetliliği (yani birbirinden kati olarak ayrılan doğru yanlış hükümleri) ihtimaliyat mantığının çok kıymetliliğinin bir takribî hükmünden (approximation) ibaret olduğu gibi, tarih mantığında rastlanan anti-tez-tez şeklindeki çift kıymetlilik de onu kuşatan ve daha geniş ölçüdeki tarihî çok kıymetliliğin hususî halinden ve takribinden başka bir şey değildir. Başka tâbirle, tarih diyalektiği ancak derin ölçüdeki bir tarihî ihtimaliyatın kaba ölçümüne ait tarihi olmak itibariyle doğruluğunu muhafaza eder.

Tarihin bu çift ölçü içinde görülmesi, yani ilk planda sıkı ve kesin gibi görülen sebeplik kanunlarının ikinci planda istikraî ve geniş ihtimaliyet kanunlarına bağlı olduğunun anlaşılması, şu neticeyi çıkarmaya bizi mecbur eder: o halde tabii kanunlar dışında, onlardan ayrı tarihî kanunlar tasavvur edilemez ve tabiat âmillerinin mantığından ayrı bir tarih mantığını düşünmek imkânsızdır.

Bu tarzda bir muhakeme, tarihî vakaların değişen akışını ilmin değişmez şekilleri içerisine sığdırarak oluşu, varlık haline getirmek değil midir? Meselâ bir Roma İmparatorluğu'nun arkasından derebeylik rejiminin gelmesini vakaların değişen oluşu gibi değil de, türlü türlü şartlar içerisinde görünen ayrı şekiller gibi anlamak mı lâzımdır? Böyle düşününce, artık tarihî görüşe imkân kalmayacaktır. O zaman öncelik ve sonralık büsbütün itibârî bir hüküm olacak, ezeli bir hal içerisinde, muayyen şartlar altında daima meydana çıkabilen muayyen şekillerden başka bir şeyden bahsedilemeyecektir. Nitekim, tabiat mantığı karşısında müstakil bir tarih mantığının varlığına hücum edenler çok kere bizzat tarihî oluşu inkâra varan bu tarzda statik bir fikre ulaşmaktadırlar. Bunlara göre tarih, henüz tasnif ve izah edilmemiş bir takım cüzi^[459] vakalar ambarıdır ki, kendisine ilmî izah tatbik olununca bu karışıklık ortadan kalkacak ve her ilme ait olan hadise zümresi kendi sahasına girerek orada izah edilecektir. Hasılı, ilim mantığının tarihi tamamen kuşatması için esaslı şart, tarihî oluşun sebeplik (nedensellik) fikri içinde erimesi veya onun tarafından aydınlatılabilecek bir hale gelmesidir. Meselâ Marburglu filozof Cohen, sebeplik prensibi ile bu suretle bütün tabiatı izah edeceğine kanidir. Ona göre her sebeplik münasebeti, tabiatda değişmezliğe delâlet eden matematik bir fonksiyon ile gösterilebilir. Şu halde tabiat hadiselerinde zamanın rolünü hiç hesaba katmamak, onların aksedilebilir olduklarını kabul etmek lâzımdır. Fakat klasik mekanik esaslarına uygun olan bu görüş, zamanımız ilmi tarafından hiç de teyit edilmemektedir. Sebeplik fikri, aksedilebilen bir fonksiyon münasebetine değil, mazi-istikbal akışına bağlı görünüyor. Sebeplik fikrinde iki unsuru ayırmalıyız: 1) Muhafaza unsuru, yahut hadiselerin aksedilebilmesi; 2) Evrim unsuru, yahut hadiselerin zaman içinde aksedilememeleri. Vakıa, ilim daima bu ikinci unsuru birinciye irca etmeye çalışıyor. Meselâ Boltzmann, ısı bahsinde Carnot prensibini evrim unsurundan

kurtararak muhafaza unsuruyla izaha çalıştı. Fakat bu gayretler hiçbir zaman tam bir neticeye ulaşamamaktadır. Tabiat kanunlarının bünyesinde mutlak muhafaza prensibi âlimler için daima ulaşılacak istenen bir ideal olarak kalıyor. Bütün tabiat hadiselerinin aksedilebilir bir halde olması için vakaların mekânda olduğu gibi zaman içerisinde de yerlerini değiştirebilmeliydik. Fakat bir gün statik ile bütün hadiselerin aksedilebilmelerinin mümkün olduğu gösterilse bile, yine evrim mefhumunu işin içine karıştırmaktan kurtulamayız. Gittikçe merkeze doğru yaklaşan kürevî dalgaların imkânsızlığı aksedilemezlik hakkında güzel bir misaldir.

Aksedilemezlik hâdiselerini biz umumiyetle istatistikle açıklıyoruz; daha doğrusu bu vasıta ile açıklanabileceklerini farz ediyoruz. Fakat bu görüş tarzı ancak en büyük sayılara ulaştığımız zaman tatbik edilebiliyor. Hasılı o her zaman, mümkün ve ideal sahası olarak kalıyor. Bilakis zamanın hesaba katılması daha esaslı, gerçeğe daha uygun görünüyor. Matematik denklemler böyle bir zaman coordonné'si^[460] ile tefsir edildikleri vakit, hadiselerdeki aksedilemezlik vasfı meydana çıkmakta ve ilimdeki evrim unsurunun mahiyeti daha iyi anlaşılmaktadır.

Farz edelim ki böyle bir izah mümkün olsun ve bütün dalgalar tekrar menbalarına dönsün; bütün civcivler tekrar yu-murtalarına girsin, bütün çiçekler tekrar geri dönerek tohum halini alsın. Fakat o zaman dünya önümüzde tersine çevrilmiş bir film gibi cereyan edecek ve kâinat kanunlarını ifade tarzımızı da büsbütün değiştirmemiz lâzım gelecektir. Bununla beraber, onu tasavvur etmek bile müşküldür. Bilakis, Einstein mekaniği gösterdi ki, mekânı zamansız tasarlamaya imkân yoktur. Yani biz zamanı hadiselere nisbetle düşünmüyoruz; ayrı ayrı hadiseler arasında bir tertip yaparak orada zaman sezgisini çıkarmıyoruz. Fakat biz, hadiseleri zaman içinde düşünüyoruz. Nitekim Boltzmann denkleminin tefsiri ($S = k \log W$), bir sistemin zaman içerisindeki tekâmül seyrini; yani daha az muhtemel hallerden

daha çok muhtemel hallere doğru tekâmül meylini göstermektedir.

Cornot prensibi, fizikte tekâmülün muhafazaya ircaı için yapılan esaslı teşebbüs idi. Fakat unutmamalıdır ki istatistik görüş, teferruatta muhtemel olan hadiseler arasında yalnız en büyük sayılarda meydana çıkan muayyenliği araştırır. Şu halde onun ulaştığı değişmezlik hali ancak gayede ve ideal olarak konabilir. Halbuki biz kendi ölçümüzde ve gerçekte hadiseleri yalnız zaman içerisinde düşünebiliriz. Entropinin daimî olarak arttığını gösteren termodinamik ikinci kanunu tekâmülî zaruretin en iyi misallerinden biridir. Fizik bir nazariyenin tam olarak gerçekleşebilmesi için, mutlaka termodinamik ikinci kanunuyla uyuşmuş olması gerekir.

Hadiselerin tekâmülî zarureti, yani tersine çevrilemezliği aynı zamanda onların muhafazası yani zamandaşlığı vasfına bağlıdır. Mekânı zamansız düşünemeyiz. Oluş'tan ayrı bir varlık yoktur. Eski ilim ve felsefede hüküm sürmüş olan mekân–zaman yahut varlık–oluş antinomisi kalmamıştır. Tabiatı mütemadî bir oluş varlıklar serisi, yahut de Broglie'nin tâbiriyle âlemi, bir cisimcik–dalgalardan serisi olarak anlamak lâzımdır. Tabiatın bu çift yüzünden dolayı, orada mekanik nizamı tarihten ayırmak kabil değildir. Tarih, bizzat tabiatın içindedir. O, bir manzarasıyla süreklilik, tekâmül ve tarihtir; diğer manzarasıyla mekanik bir noktalar sistemi, statik bir nizamdır. Bundan dolayı tabiatın dışında ve sırf fikirler âleminde bir tarih mantığı aramaya, tarih felsefesinin köklerini Hegel gibi tabiat mantığına zıt ve ondan müstakil bir tarih mantığından bahsetmeye imkân yoktur. O, doğrudan doğruya tabiatın içinde ve onun mahiyetidir. Başka tâbirle tarih felsefesinin kökleri, tabiat felsefesidir.

Fizik sahasında kâinatın mekân–zaman süreklisi içindeki ömrünü tetkik eden kanunlar, onun tarihini; istatistik bir mekanik vasıtasıyla ferdi muayyensizlikten kurtarmaya çalışan kanunlar, onun rasyonel izahını yapmaktadırlar. Nitekim

beşerî sahada da birinci ölçü insanî varlığın tarihini, ikinci ölçü onun istatistik izahını verecektir. Termodinamik ikinci kanununa göre Galileo mekanik kanunu nasıl bir tecrit^[461] ve idéalisation^[462] ise; beşerî sahada da ikinci ölçüye giren münasebetler, bir tecrit ve idealleştirmeden ibarettir. Meselâ maddenin veya kudretin muhafazası prensipleri yahut atalet^[463] kanunu muhafazalı zarureti, yani kâinatın aksedilebilen bir nizam halindeki statik bir telâkkisini doğurur. Fakat mücerret ve idealleştirilmiş olan bu kanunlara rağmen gerçekte böyle bir kâinat yoktur. O kanunlar, bizim aklı izah ihtiyacımızı tatmin ederler; parça parça alınan âlemde belki pratik değerleri de vardır. Fakat asıl âlemde Carnot prensibi, âlemin bir istikamete doğru aksedilemez bir surette değişmekte olduğunu gösterir. Bu istihsale^[464] asla aksedilemez (tersine çevrilemez); münferit bir sistem asla iki defa aynı halden geçemez. Tabiatın asıl gerçeğine ait olan bu kanunlar, tekâmülî zarureti temsil ederler; ve kâinatın gerçek ve müşahhas olan dinamik telâkkisini doğururlar. İhtimaliyet hesabı ve istatistik kâinatın bu dinamik seyrini, bu tersine çevrilmeyen akışını mekânî izaha irca etmek için boşuna uğraşmaktadır. Çünkü onun gerek termodinamikte, gerek mikrofizikte yaptığı tecrübeler ancak en büyük sayılarda ulaşılabilen bir takribî hüküm olduğu için, daima idealizasyon olarak kalacaktır.

Nitekim, biyolojide de Osborn'un téléogénèse dediği bir nevi tekâmülî zaruret görülüyor. Hayvanlarda cihazların tekâmülü her ne kadar önceden konulmuş bir gayeye göre meydana gelmiyorsa da, sırf mekanik bir unsur eklenmesi ve birikmesinden de ibaret değildir. Hayvanî hayat her halde dinamik ve tekâmülî bir zaruretin eseri olarak görünüyor.

Gerçeğin zamanî ve dinamik karakterini –bu suretle gördükten sonra, madde ve hayattan ibaret olan şuursuz gerçekten insan cemiyetleri ve ruhlarına ait olan şuurlu gerçeğe

yükselebiliriz. Sırf gerçek olmak bakımından şuurlu varlıkların da diğerleri gibi dinamik karakterleri olduğunu inkâr edemeyiz. Bizzat mikrofizik âlem, madde ve hayat oluş halinde olduktan sonra onlardan çok daha seyyal^[465] olan şuur âlemi nasıl oluş halinde olmaz? Şu kadar var ki madde ve hayat sahasında tabiatın oluşu, zaman istikametinde aksedilemez bir cereyandan ibarettir; fakat orada bu zaman istikameti, halin^[466] daima istikbale doğru tersine çevrilmez bir surette ilerlemesini ifade eder. Kapalı bir sühnet^[467] sisteminde sıcak bir kaynaktan soğuk kaynağa enerjinin istihalesi gibi. Nitekim dalgaların merkezden muhite doğru akışı, yumurtadan civciv ve tavuğa doğru inkişaf da aynı mahiyettedir. Halbuki şuur âleminde bu zaman akışı, hatırlama sayesinde halden istikbale değil; fakat maziden istikbale doğru çevrilmiş bir cereyan halini almıştır. Şuur âleminin oluşu, âdeta mazi içindeki bir hazırlığın hale ve istikbale çevrilmesi gibi görünür. Bundan dolayıdır ki şuur âleminin oluşu ile meşgul olan bütün felsefeler onun bu mazi içindeki hazırlığına dikkat etmişler ve her şeyden önce bir tarih felsefesi olmaya çalışmışlardır.

Fakat mazi içinde hazırlanma ne demektir? Bu Aristoteles'in kuvveden fiile geçişi midir? Eğer böyle olsaydı, o vakit zaman içinde gerçekleşen bütün şeylerin önceden kuvve içinde gizli olarak mevcut ve hazır olduğunu kabul etmek lâzım gelecek ve beşerî zamanda mazi içinde oluşun hiçbir rolü olmayacaktı. Bu fikrin ileri götürülmüş bir şekli olan levh-i mahfuz telâkkisine göre, zaman içinde gerçekleşecek olan her şey ezelden beri gizli bir hazinede hazır bulunmuyor mu? Eğer mazi halden farksız olan bir hayaller birikintisi, alelâde bir hatırlamadan ibaret değil de bizi teşkil eden dinamik bir varlık ise, o vakit zamanın ağırlık merkezi ve bütün kuvveti şimdiden maziye geçecek ve şuur âleminde oluşun sırrını mazide aramak lâzım gelecektir. Asrımızda Bergson ve aynı tipteki filozoşarın zaman anlayışı, kendileri

böyle bir teşebbüste bulunmamakla beraber, bu tarzda yeni bir tarih felsefesini gerektirmektedir. Nitekim bu çıkışı devam ettirenlerden E. Le Roy, yeni sezgi felsefesini bütün varlığı kuşatan bir tarih felsefesi haline koymuştur.

Bununla beraber, oluşun ağırlık merkezini halden ve şimdiden maziye nakletmekte ne derecede isabet olduğu şüphe götürür bir meseledir. Felsefenin eskiden beri, zamanda şimdiye birinci derecede ehemmiyet vermesi boşuna değildir. Aristoteles'in kuvvesi tayin edilemez, hatta bir nevi mistik zamanda imkânlar hazinesi olarak kaldığı için, ne ilimde ne felsefede verimli olamamıştır. Gerek madde, gerek canlı varlıklar sahasında gördüğümüz esaslı nokta, sebeplik münasebetinde hal, mazi tarafından doğurulmuş bile olsa, halin, daima değişmekte olana, oluşa temel olmasıdır. Bizzat oluş, her dalganın bir sonrakine hazırlanması değil midir? Şuur âleminde nasıl olur da mesele tamamen tersine döner ve mânevi her oluş hali, vaktiyle olmuş olanların eline dizginlerini verir? “Evvelki dalgalar ne tarafa doğru dönmüş iseler şimdiki dalgada ileridekini o tarafa doğru götürecektir” demek, evvelki dalgalarla şimdikiler arasından kati bir sebeplik münasebeti var demektir. Bu halde A, B'den evvel geldiği için onun sebebi olmalı veya başka tâbirle mazi-hal münasebeti sebep-netice münasebetine temel vazifesini görmeliydi. Fakat mikrofizik kanunlarının (gerek termodinamikte gerek dalga mekaniğinde) bunu teyit etmediğini; yani mazideki ile haldeki arasında aynılık olmadığını, tabiatın düştüğü olan muhafaza prensibinin ince ölçülerde hiçbir zaman gerçekleşmediğini biliyoruz. Hâsılı, zamanî oluşta mazi ile hal arasında aynılık aramak imkânsız olunca, orada mutlak tayin ve zaruret de gerçekleşmesi imkânsız bir idealden ibaret kalacaktır. Vakıa, hakiki zaruret yalnız mutlak aynılıkta, tekrar edilebilen şeylerde aranmalıdır.

Şuur âlemine geçtiğimiz ve hiç tekrar edilemeyen bir oluş halini kavradığımız zaman, orada zarurettten ve tayinden bahsetmek büsbütün imkânsız olacaktır.

Eski tarih felsefeleri, zamanın akışındaki bu tekrar edilemezlik vasfını hesaba katmadan, yalnızca geçmişin hali tıpkı sebebin neticeyi tayin ettiği gibi tayin ettiğini zannetmekte idiler. Bir taraftan yeni ilmin mikrofizik sahasındaki araştırmaları, bir taraftan Bergson'un şuur süresine ait müşahedeleri bu tekrar edilemez oluş vasfını gitgide barizleştirmektedir. Bundan dolayı diyebiliriz ki; gerek tabiat gerek şuur sahasında bir nevi tekâmülî zarurettten, başka tâbirle değişmeler içerisinde sabit kalandan bahsedilebilirse de, tarihî determinizmden bahsedilemez. Hatta bu manada determinizm ve tarih mefhumları müteyakkızdır-lar^[468].

Tarih, eğer oluş hallerinin cereyanı gibi değil de; olmuşların hatırlanması gibi görülecek olursa bir dereceye kadar bir zaruret manzarası gösterebilir. Vakıa, olmuş olan şey asıl oluşa nazaran bir nevi müstehase^[469], bir daha değişmeyecek olan bir kalıptan ibaret olduğu için olmuşların bizim tarafımızdan bir sıraya konulması, aralarında bir sebep-netice münasebeti varmış zannını uyandıracaktır. Fakat hakikatte bu, bir vehimden ve sözde determinizmden başka bir şey değildir. Çünkü olmuş, oluş gibi canlılığını ve yaratıcılığını kaybetmiş olduğu için hür olmamakla beraber, zamandaş fizik olayları gibi tekrar edilemeyecekleri için de zarurî değildir. Tarihte zaruret ve determinizm aramak gayreti buradan doğuyor.

Halbuki bizim tarafımızdan hatırlanan bu olmuş şuur veya madde âlemi de, esasında vaktiyle hal'den ve oluştan ibaret değil miydi? Bizim istikbale çevrilen ve ancak ihtimalî bir surette tayin edilebilen oluşumuz nevinden bir oluşla şimdiki halimizi hazırlamamış mıydı? Öyleyse maziyi olmuşlar vasıtasıyla tetkike girecek yerde, onların bir nevi ihyası^[470] (restitution) sayesinde

mazide oluşları canlandırmak ve mazideki halin istikbale doğru çevrilmiş yaratıcı oluşunu tetkik etmek, daha doğru değil midir? Fakat bu takdirde tarihî determinizmden ve Aristoteles virtualisme'inden olduğu kadar, Bergson'un dinamik hafıza görüşünden de ayrılmak lâzım gelecektir. Bu anlayışta mazi, hazır olarak bizi tayin eden ve mânevi varlığımızın potansiyelini teşkil eden bir gerilme kuvveti değil; fakat tam tersine oluşun, yaşanmakta olanın kendi actualité'si kuvvetiyle canlandırdığı, sanki şimdi oluyormuş ve yaşanıyormuş gibi yeniden inşa ettiği olmuşlardan ibarettir. Bundan dolayı da oluştan başka bir şey olmayan zamanın ağırlık merkezi halden istikbale doğru çevrilmiş bir gerçekleşme cehdi olmakla beraber, hal kendi kendini tekrar edebilmek, aynileşmek^[471] ve var olmak için eski oluşlarını yeniden inşa mecburdur. Bizimle bağlantısı kalmamış ölü izlerden ibaret olan olmuşların canlandırılması, mazinin yeniden kurulması, tarihin bir oluşlar cereyanı haline getirilmesi bu suretle mümkün olmaktadır.

Öyle görünüyor ki tarih, tarafımızdan keşfedilen bir saha olmaktan ziyade, yaratılan ve icat edilen bir âlemdir. Başka tâbirle tarih bizim actuel oluş kudretimizin yarattığı bir kıymettir ki malzemesini artık olup bitmiş olan ve tekrar edilemeyen vakalar teşkil eder; her an elimizden kaçan fâni oluşumuzu, devam eden bir varlık haline koymak için bütün bu olmuş vakaları yeni oluşlar veya mazi içindeki bir haller cereyanı şeklinde diriltir; böylece mânevi varlığımızın muhtaç olduğu devamlılığı, aynılığı ve tekrarı ona kazandırır. Buna biz tarih şuuru diyoruz. Varlığımızın en kuvvetli tarafını orada buluyoruz. Fakat yaratılmış bir kıymet olan tarihî oluş şuuru ile keşfedilmiş bir gerçek olan tarihî olmuşlar arasındaki farkı ve münasebeti belirtmeden bir tarih felsefesi kurmanın imkânsız olduğunu da unutmamalıdır. Yaratılmış kıymet olan tarihin ağırlık merkezi, şimdiki oluş olduğu halde; keşfedilmiş gerçek olan tarihin ağırlık merkezi, tekrar edilemeyen olmuşlar serisidir. Bundan dolayıdır

ki objektif vesikacı tarihçiler, inşaî ve yaratıcı tarihe fantezi ve sübjektif gözüyle bakarlar. Halbuki bu kıymet inşası, varlığımızın yaşamakta olan hali vasıtasıyla bütün yaşanmış hallerini canlandırmadan ibaret olduğu için; bir taraftan objektif yaşanmış ve olmuş vesikalara, diğer taraftan halen yaşayan ve olmakta olan insanî varlığımıza dayanmaktadır; her iki bakımdan da gerçek ve objektiftir. Hâsılı, zamanı bir bohçanın açılışı haline getiren virtualiste felsefeyle, tekrar edilemeyen vakalarda zaruret ve tekrar vasıfı araştıran cereyanla, maziye yaratıcı ve hür bir kuvvet hazinesi sayan görüşle bir tarih felsefesi mümkün görünmüyor; fakat madde ve hayat sahasında olduğu gibi, hatta daha ziyade şuurlu varlıklar sahasında actuel oluşun yaratıcı kudreti sayesinde inşa edilmiş bir tarih şuuru ve onun insanî varlığa ait olan bu kıymet inşası üzerinde düşünmekten ibaret bir tarih felsefesi, bize daima mümkün görünüyor.

İznik: Bir Gölbaşından Görülen Tarih

Dağlardan İznik ovasına inerken bu eski tarihî şehrin surları görünüyordu. Schneider'in kitabındaki büyük panoramadan burçları takip ediyordum. Orada Akdeniz ve Marmara'dan başka bir âleme girmiş gibiydik. Önümüzde asırların efsanesi açılıyordu. Lâtif ve münzevi göl, kendi tarihî rüyasını yaşıyordu. Çocukluğunda, eski Bitinya merkezi, bu küçük denizin kenarında başka bölgelere muhtaç olmadan kendi başına ne güzel bir âlemcik yaratmış olacaktı! Romalılar burayı boşuna Doğu İmparatorluğu'nun merkezi yapmamışlardı! Konstantin'den evvel konsiller burada oturmuş; Doğu Hristiyanlığının en büyük kilisesi burada yapılmış; 330'da bütün mezhepleri bir araya getirerek Ortodoksluğu kuran konsil burada toplanmıştı.

Bin yıl önce Anadolu'yu kendimize vatan edindiğimiz zaman ilk başkentimizi burada kurduk. Bizans'la birleşen Birinci Haçlı Orduları üzerimize ilk defa burada saldırdı. Gemlik Çayı'ndan göle giren Haçlı donanması deniz yolunu kapattı. Şehir dört tarafından sarıldı. Kılıç Arslan tarihin en şereşi müdafaa-
faalarından birini yaptı. Bizanslılarla Haçlıların arası açıldığı ve donanma uzaklaştığı için Kılıç Arslan, şehrin içinde kurduğu gemilerle askerin mühim bir kısmını karşı dağlara taşıdı ve Eskişehir'de yeni bir meydan muharebesi vermek için İznik'i terk etti. Selçuklular zamanında yalnızca 17 sene süren bu birinci başkentlik devrine ait şehirde hiçbir eser kalmamış. İhtimal, harbin ve yağmaların tesiriyle yanmış yıkılmıştır. Haçlılar İstanbul'da yerleşerek Latin İmparatorluğu'nu tesis edince Bizanslılar da İznik'e çekilmişler ve bu şehir, bir müddet Bizans İmparatorluğu'nun başkenti olmuştur.

Osmanlılar Domaniç Yaylası'ndan Yenişehir'e inerek feodal devletlerini kurduktan biraz sonra, İznik'i başkent edindiler. Şehrin tarihimizdeki bu ikinci merkezliği 50-60 sene

sürdü. Bugün seyyahların heyecanla seyrettikleri bütün güzel eserler bu devirde vücuda gelmiştir. Yarım asırda İznik, Türk medeniyetinin en canlı şehirlerinden biri haline geldi. Camiler, medreseler, zaviyeler, hanlar, hastaneler, imaretler, türbeler, kervansaraylar yapıldı. Harplerin yıktığı ve zamanın üzerinden sünger çektiği eski şehirlerin enkazı üstünde yeni bir medeniyet ağacı çiçeklenmeye başladı.

Âşık Paşazade Tarihi, İznik'in Türkler tarafından ikinci defa zaptını şu suretle anlatıyor:

Bu Karadeniz hisarı içinde olan Gaziler daim İznik'in kapusunu açtırmazlardı. Begayet^[472] açlıktan bunalmışlardı. Zira memleketteki köyleri timara vermişlerdi. Köylerin halkı hisar halkına Zevadi vermezlerdi. Vakit olurdu kim Müslümanlarla bile savaşa varırlardı. İznik halkına ederlerdi kim biçareler gelin rahat olun, biz rahat olduk derlerdi. Şehrin halkı göle balık avlamağa çıkmaz olmuşlardı. Bazı kâfirler gazilere haber gönderdiler kim biz gayet bunaldık derlerdi. Ol zamandan cemian vilâyeti Müslümanlar almışlardı. Timar ilinin ellerinde tasarruf ederlerdi. Orhan Gazi'ye kâfirlerin halini bildirdiler. Ol dahi İznik üzerine geldi. Kâfirler dahi bir itimat ettikleri kâfiri gönderdiler kim bizimle ahd edin, bizi kırmayın, gidenimiz gitsin, duranımız dursun, hisarı size teslim edelim dediler. Orhan Gazi dahi kabul etti. Geldiler İstanbul kapısından çıkardılar, hemen kendi halkı gitti şehrin halkı ve ekser sipahisi gitmediler. Orhan Gazi tekfura adam gönderdi bile koştu gemiye iletiverdiler, muradı olduğu iklime giti. Tekfur kim kapudan çıktı, Orhan Gazi Yenişehir kapısından girdi. Kapının içi bir bahçe idi, Aya Klisos derler. Gayet hoş makamdır. Orhan Gazi doğdu, ol bahçeye ilettiler, bu şehrin kâfirleri karşıladılar, güya ki Padişahları öldü, oğlunu tahta

geçirdiler. Birçok hatunlar geldi. Orhan Gazi sordu kim bunların erleri kani? Cevap verdiler kim kırıldı kimi cenkten ve kimi açlıktan. Gayet hoş sûretlû çoktu. Orhan Gazi, gazileri ulaştırdı, emretti kim bu dul hatunlara nikâh edin ve hem anın gibi ettiler. Dahi mamur oldu.

Bir ulu kiliseyi cami ettii. Yenişehir'e çıkacak kapıda bir imaret yaptıii. Yanında Hacı Hasan derler bir aziz vardı, dedesi Edebalı'nın müridi idi. Şeyhliğini ana verdi. Tâ bu zamana değin dahi anın neslinin elindedir. İmaret kim yapıldı, taam^[473] pişti, Orhan Gazi ol kendi mübarek eliyle üleştirdi. Çırağın^[474] dahi ol gece kendi yakıtı. Medreseyi dahi Mevlâna Davud Kayseri derlerdi ana verdi (*)iii. Andan sonra Konya'da Taceddin Kürdî derler bir aziz vardı ana verdi, hitabeti Kara Hocaya verdi. Bir nice zaman İznik'i taht edindi iv.

Osmanlı devleti ilk beylerden itibaren Fatih zamanına kadar iki aile tarafından kurulmuştu: Bunlardan biri, orduya kumanda eden Osmanlı ailesi; diğeri, devleti idare eden Çandarlı ailesi idi. Paşa unvanını alan sadrâzamlar, bey unvanını alan hükümdarların ağabeyi mevkiinde idiler. Bu ailenin başında gördüğümüz Çandarlı Kara Halil ilk defa İznik kadısı oldu.

Orhan ve Murat zamanlarında İznik'te Selçuk sanatı ile Bizans tesirlerinin uzlaşmasından doğmuş; orijinal ve yeni üslupta birçok medeni eserler vücuda geldi. Bunların harap olmaktan kurtulmuş olanları bile şimdi şehrin her tarafını doldurmaktadır. Başkent İznik'ten Bursa'ya, oradan Edirne ve İstanbul'a nakledildikten sonra şehrin ehemmiyeti azaldı. Bir müddet yine Osmanlı Devleti'nin en kuvvetli medreselerinin bulunduğu büyük ilim merkezlerinden biri idi. Fakat Anadolu Beylerbeyliği'nin merkezi Kütahya olduğu ve İstanbul'dan Şark'a giden yollar, başka yerlerden geçtiği için İznik gittikçe küçüldü. Evliya Çelebi zamanında bile şehrin yine az çok canlılığını muhafaza

ettiğini görüyoruz. Fakat son zamanlarda 4–5 bin nüfuslu küçük bir kaza merkezi olacak kadar ehemmiyetini ve tarihî rolünü kaybetmiş, âdeta unutulmuş görünüyor.

Bugün bu harikulâde güzel, münzevi gölün kenarında tabiatın lûtfundan başka bir şeyi kalmamış olan İznik, Marmara'nın yanı başında, gidip gelmesi bu kadar kolay bir yerde olduğu halde bomboş ve harap durmaktadır. Üç çağın haşmetli devirlerini yaşamış bu zengin tarih şehrini ufak bir gayretle turistik bir şehir haline getirmek kabildir. İznik, devirlerin birbiri üzerine yığıldığı muazzam eserleriyle çok derin bir tarihî perspektife sahip olduğu için, eğer arkeolojik araştırmalara girilir ve mevcut eserler restore edilirse, şüphe yok, Pompei ve Bergama'dan daha enteresan bir hale konabilir. Şehre Bursa'dan, Yalova'dan ve İzmit'ten otobüslerle gelmek mümkün olduğu gibi, göl yolundan motorla seyahat hepsinden daha rahat ve kolaydır. Nitekim dönüşümüzde biz de bu yolu tuttuk ve vasıtaların kifayetsizliğine rağmen çok memnun kaldık. Bugün pek de muntazam olmayan şartlar altında Bursa'dan İznik'e beş saatte geliyor. İznik'ten motor, otobüs ve vapurla İstanbul'a yedi saatte dönülüyor. Vaki, yolda motor bozulduğu ve vapuru kaçırdığımız için bir gün kaybettik. Fakat bu mesafeleri çok daha kısaltmak ve İznik'i, İstanbul'un bir mahallesi demek olan Yalova'ya bağlamak mümkündür.

İznik'te bugün gördüğümüz Selçukî ve Bizans surlarını ve bazı eserlerini Schneider, Osmanlı eserlerini de Otto-Dorn ve R. Anhegger Almanca olarak neşrettiler. Ayrıca Schaede, İznik diye Türkçe, küçücük ve kifayetsiz bir rehber çıkardı. Şehir bugünkü haliyle de yeni araştırmalara açık duruyor. Fetihden biraz sonra eski Ayasofya, Orhan Camii olmuş ve Orhan Hamamı yapılmıştı. Bunlardan sonra sırasıyla Hacı Özbek Camii, Hacı Hamza Bey Camii ve Türbesi, Çandarlı Kara Halil (Hayrettin Paşa) tarafında şehrin ve Osmanlı mimarisinin en güzel eserlerinden biri olan Yeşil Cami, Kutbeddin Camii, Mahmud Çelebi

Camii, Anadolu'da Türk tarikatlarının en yaygınlarından biri Eşrefliği kuran şair ve âlim mutasavvıf Eşrefoğlu tarafından yaptırılmış Eşref Rumî Camii gelmektedir. Bugün eski imaretlerden Sultan Orhan, Hayreddin Paşa, İbrahim Paşa, Halil Paşa İmaretlerinden başka, bilhassa inşa tekniği ve sanat güzelliği ile göze çarpan büyük Nilüfer İmaret'i durmaktadır. Eski zaviyelerden yalnız Yakup Çelebi Zaviyesi ve Türbesi sağlamdır. Bu bina, şehrin içinde biteviye bulunmakta olan antik ve Osmanlı eserleri için müze olarak kullanılmaktadır.

Selçukîlerden sonra en büyük ilim merkezi ve Sadreddin Konevî talebelerinden Davud Kayserî ile beraber tasavvuf, kelâm ve fıkıh üstatları yetiştirmiş olan İznik'te pek çok medresenin bulunması lâzım gelirdi. Bugün bu eski eserlerden yalnız Orhan ve Süleyman Paşa Medreseleri, az çok harap bir halde devam etmektedir.

Mamur devrinde tasavvufa ve tarikatlara büyük bir yer ayırmış olan İznik'te birçok tekkenin olduğunu tarihlerden öğreniyoruz. Bunlardan halen yalnız Eşrefoğlu Tekkesi ile İstanbul Kapısı yanındaki adı bilinmeyen diğer bir tekke vardır. Vaktiyle İznik'te yaşamış büyük siyaset ve fikir şahsiyetleri için birçok türbeler kurulmuştu. Bu türbelerden şimdi Hacı Camasa, Sarı Saltuk, Hayreddin Paşa, İbrahim Paşa Türbelerini görüyoruz. Eski hamamlardan Orhan Gazi, I. Murat, Hacı Hamza, İsmail Bey, Yenişehir Kapısı ve Eşrefoğlu Hamamları durmaktadır.

İznik, Osmanlı tarihinin ilk yıllarından İstanbul'un büyük camileri kurulduğu zamana kadar en kuvvetli çinicilik merkezi oldu. Bu çini harikalarını şimdi de Yeşil Cami minaresinde, Eşrefoğlu'nda ve yerlerde döküntü parçalar halinde görmek kabildir. Asırlarca bu şehrin tezgâhları Bursa'ya, Edirne'ye, İstanbul'a en nefis çinileri yetiştirdi. Daha sonraki devirlerde Anadolu Beylerbeyliği'nin merkezi olan Kütahya çini tezgâhları İznik'le rekabete başladıktan ve şehir fakir düştükten sonra eski

tezgâhlar yok oldu. Fakat ne Kütahya, ne İstanbul hiçbir zaman İznik çinileri ayarında eserler vücuda getiremediler.

Gözümüzde tabiatla insanın el ele verdiği renk harikaları, dudağımızda İznik'in tatlı suyu, kafamızda asırların zihni durduran efsanesi olduğu halde bu derin tarih perspektifi içinden yine her günkü hayatımızın dağdağasına dönüverdik. Sakin ve temiz bir gölbaşından bütün tarihi gördük. Orada medeniyetler büyük ağaçlar gibi dal budak salmış, meyveler ve çiçekler vermiş. Orada fikirler ve imanlar ayrı ayrı çağlarda birbiri içinden doğan yeni âlemler gibi yaşamıştı. Fakat yağmanın ve zorbalığın yarattığı geçici saltanatlar bir anda kuruldukları ve bir anda kayboldukları halde, köklerini toprağın derinliklerinden alan ve insan emeği ile ruhun ve tabiatın kaynaşmasından doğan bütün medeniyetler gibi bu ülkede doğan medeniyetler de asırlar asrı sürmüş; hanedanlar değişse ve imparatorluklar yıkılsa bile onlar yine aynı kaynaktan kuvvet alarak devam etmişlerdir.

Anadolu'da, her tarafından insanın toprağa kök salmış olduğu bu ülkede, eski medeniyetler yenilere maya olmuş ve muhaceretler^[475] eski kavimlerle yenilerin kudretlerini birleştirerek tarihin sahnesine yeniden ve daha canlı çıkmalarını temin etmiştir.

Eski Anadolu, Yunan, Roma, Bizans, İslam, Selçuk, Osmanlı bu ülkede birbirini tamamlayan ve ilerleyen devirler olmuştur. Halka sorarsanız her sokağın altında bir Bizans harabesi, onun altında bir eski Anadolu eseri çıkıyormuş. Bir memleket boş yere binlerce sene medeniyetlere beşiklik etmez. Türürlü türürlü saltanatların başkenti olmaz! Anadolu'nun birçok yerlerinde iş böyledir. Orada kurulan her medeniyet eskilerinin temellerine dayanmakta ve köklerini derinlerden almaktadır. İnsanın tabiatla kaynaşmasından doğan bu medeniyet şekli hanedanlar ve devirler dışında toprakla bağlarını derinleştirdikçe devam

eder. Bir eski Anadolu lejandı^[476], Hıristiyan azizi halini alır; onun üzerinde bir İslam velisinin menkıbesi kurulur. Bizim vazifemiz, yeni aşılarda kuvvetlenen bu göçebelikten kurtulmuş medeniyetin ruhuna nüfuz ederek, Hint yolunun bulunduğu günden beri fakir düşen bu topraklara tekrar canlılığını vermektir.

Herder'in 1784 ile 1791 arasında yazmış olduğu İnsanlığın Tarih Felsefesi Hakkında Fikirler adlı eserinin VI. ve XV. fasıllarından aldığım şu sayfalar, daha evvelki fasıllarda ve burada bahsettiğim bu meselelere yüz elli sene evvel dokunmuş olan büyük bir mütefekkirin görüşlerini veriyor.

Fasıl VI:

Tarihin vakalar ve müesseseler silsilesinden büyük bir kısmını, Fırat'tan Nil'e, Persepolis'ten Kartaca'ya kadar gözden geçirdikten sonra biraz dinlenelim ve seyahatimizin yolu üzerinde geriye doğru şöyle bir göz atalım. Bütün bu tarihî hadiselerde farkına vardığımız esaslı kanun nedir? Bu kanun şöyle olsa gerek: Yeryüzünde meydana gelebilen her şey, kısmen mevkiin vaziyet ve zaruretime, kısmen zamanın hal ve şartları ve vesilelerine, kısmen de milletlerin doğuştan veya kazanılmış karakterine göre, orada fiilen meydana gelir.

Yeryüzüne canlı insan kuvvetlerini, mekân ve zamanla münasebetlerine göre koyunuz; tarihin bütün vakaları meydana çıkacaktır. Burada, imparatorluklar ve devletler tebellür eder^[477]; şurada, onlar dağılır ve şekil değiştirir; burada Babil İmparatorluğu bir göçebeler sürüsünden çıkar; ötede, sahil kenarına sıkışmış bir kavim Sûr sitesini kurar; Afrika'nın şu kenarında Mısır medeniyeti teşekkül eder; ötede Arabistan çölünde Yahudi devleti kurulur. Ve bütün bunlar tek bir memlekette ve birbirine komşu olan yerlerde olup bitmektedir. İnsan nevinin bütün vakalarını

olduğu kadar bütün tabii mahsullerini de tayin eden yalnız zaman, mekân ve millî karakterler; hâsılı en muayyen hususiyetleri ile hayatî kuvvetlerin zamandaş tesiridir. Bu yaratış kanununu en elverişli bir şekilde aydınlatmaya çalıştım.

1. İnsanda bulunan canlı kuvvetler, tarihin âmilleridir ve insanın aslı, bir ırktan ve bir milletten geldiği için, onun yetişmesi, terbiyesi ve düşünce tarzları da daha doğuşunda önceden muayyendir. Yeryüzünde bütün tesirleri ile itiraz götürmez bir tarzda görünmekte olan en eski kavimlerde ise derinden derine yerleşmiş olduğu göze çarpan millî karakterler, buradan ileri gelmektedir. Bir kaynak kendi suyunun içindeki unsurları, hassaları ve tadı doğduğu topraktan çıkardığı gibi, kavimlerin aslî karakteri de ırktan, memleketten, hayat tarzından ve terbiyeden, bu kavme has olan ilk uğraşılacak işler ve ilk işleyiş tarzlarından ileri gelmektedir. Dedelerin örf ve âdetlerinin derin bir tesiri vardır ve onlar kavmin iç örneği olurlar.

Bunun bir delili, kitaplarına ve verdikleri numunelere göre çok iyi tanıdığımız Yahudilerin düşünce tarzıdır; onlar dedelerinin memleketinde nasıl iseler, öyle kalmışlar ve hatta bu kavimlerle karıştıkları halde kendilerini kaybetmemişlerdir; ilk çağın bütün kavimlerinde Mısırlılarda, Çinliler, Araplar, Hindular, ve sairede hal böyle olmuştu ve böyledir.

Hayatları ne kadar kapalı ise, ne kadar çok baskıya uğramışlarsa, karakterleri de o kadar fazla sebat kazanmıştır; o derecede ki, eğer her millet yerli yerinde kalmış olsaydı, dünya her milletin kendi yerinde, kendi şekline ve bünyesine göre, âdeta insanî bir nebat tarzında çiçek verdiği bir bahçeye benzeyecekti. Nitekim her hayvan nevi de orada kendi meyilleri ve karakterine göre işini görecekti.

Fakat insanları toprağa bağlayan kökler olmadığı için, çok kere hasın kıtlıklar, depremler, harpler vs. yüzünden yer değiştirebilirlerdi ve değiştirmeleri de gerekmiştir; böylece birbirilerinden az çok farklı tarzlarda başka memleketlere yerleşmişlerdir. Zira, hemen hayvanların içgüdüleri kadar değişmez ve sağlam olarak babalarının örf ve âdetlerine bağlanmış bile olsalar; hatta yeni memleketlerinin dağlarına, nehirlerine, şehirlerine ve müesseselerine ilk memleketlerinin adlarını vermiş bile bulunsalardı, hava ve toprağın büyük değişmeleri yüzünden onlar her hususta ebediyen aynı kalamazlardı. Yurdundan göçen bir kavim, orada guêpe'ler^[478] ve karıncalar gibi, kendine göre yeni bir yuva kuracaktır. Bu kuruş, hem eski memleketin hem de yeni memleketin fikirlerine göre olacaktır ve bu hazırlık çok kere kavimlerin hayatında âdeta bir gençlik çiçeklenmesidir. Kızıldeniz kenarından kalkarak Akdeniz sahillerine yerleşen Fenikelilerde, İsraili Mısır'dan çıkarıp Filistin'e yerleştiren Mûsa'da, birçok büyük Asya kavimlerinde hal böyle olmuştur. Zira yeryüzünün hemen bütün milletleri, er geç uzak veya yakın zamanlarda hiç değilse bir defa muhacir^[479] olmuşlardır. Bu yeni çiçeklenmenin tam muhaceret devrine, onun meydana getirdiği hal ve şartlara, yolunun uzunluğuna, kavmin yola çıktığı zaman içinde bulunduğu medeniyet derecesine, yeni memleketin eski halkı ile anlaştığı ve anlaşılamadığı cihetlere, vb. bağlı olduğuna hükmetmek kolaydır ve böylece karışmamış kavimlerde bile coğrafi tesirlerle tarihî vakaların izahı o kadar mümkün olmuştur ki, tarihin akış zincirini kaybetmemek için her türlü prejuheler^[480] üstünde hür bir zihniyete sahip olmak lâzımdır.

Bu zihniyet, bilhassa herhangi bir ırk diğerlerine tercih edildiği ve ona mensup olmayan ırklar hor görüldüğü zaman en çok kaybedilir. İnsanlığın tarihçisi, bitaraf olmalıdır ve beşer nevinin Yaradanı veya yeryüzünün Ruhı gibi her türlü ihtiras ve prejüje üstünde hüküm vermemelidir. Tetkik ettiği âlemlere ait bütün varlıkları tanımaya ve tasnif etmeye çalışan tabiat âlimi, gül ile deve dikenine, pis kokulu veya tırmalayıcı hayvanla file aynı derecede değer verir; her şeyden evvel bilgi bakımından onu en fazla aydınlatanı araştırır. Tabiat, şimdi yeryüzünü insanların bütün çocuklarına bağlamıştır; yere, zamana ve kuvvete göre onun mahsul verebilecek bütün tohumlarını yetiştirmektedir. Olabilecek olan her şey, bugün değilse yarın olacaktır. Tabiatın senesi uzundur. Nebatların çiçekleri de bizzat nebatlar ve onları besleyen unsurlar kadar çeşitlidir. Hint'te, Mısır'da, Çin'de yeryüzünde başka hiçbir yerde ve hiçbir zaman olmayacak olan şeyler olmuştur; nitekim Ken'an ilinde, eski Yunan'da, Roma'da, Kartaca'da da iş böyle olmuştur. Kuvvetlerin, yerin ve zamanın birleşmesinden doğan zaruret ve elverişlilik kanunu, yerde çeşit çeşit meyvelerini vermektedir.

2. Eğer bir saltanatın hangi zamanda ve hangi memlekette doğduğunu, ne gibi kısımlardan mürekkep olduğunu, hangi hal ve şartların onu kuşattığını bilmek lâzım geliyorsa, biz bu vakalarda bu saltanatın kaderinden büyük bir kısmının bulunduğunu görüyoruz. Göçebelerin vücuda getirdiği bir hükümdarlık, siyasî heyet olarak yine göçebe hayat tarzını devam ettirirse, uzun bir ömre pek güç sahip olabilir. Bizzat kendisi mahvoluncaya kadar başkalarını hükmü altına alır ve harap eder. Başkentini zaptı, bazen bir kralın ölümü onun haydutça varlığına nihayet verir. Babil'de, Ninva'da, Persepolis ve Ekbatana'da hal böyle idi; nitekim İran'da da böyle oldu. Hindistan'da

büyük Moğol devletinin hâkimiyeti hemen hemen bitmiştir, eğer Keldanîler gibi fatihler yetiştirmede devam ederse ve hükümetine daha ahlâkî bir esas kurmayacak olursa, Osmanlı İmparatorluğu da bir gün çökecektir. Ağaç, göğe ulaşabilir ve gölgesiyle âlemin birçok kısımlarını örtebilir; fakat kökleri yoksa bir rüzgâr eser esmez devrilebilir. Hain bir kölenin, cüretli bir satrapın (valinin) hilesi onun sukutu^[481] için kâfidir. Eski ve yeni Asya tarihi, bu çeşit inkılaplarla doludur ve siyasî felsefe orada öğrenilecek pek az şey bulur. Bir kısım müstebitler tahtlarından devrilmişler, bir kısmı da oraya yükselmişlerdir; imparatorluk, hükümdarın şahsına, çadırına, tacına tâbidir; bütün bunlar her kimin elinde ise, o kimse kavmin yeni babasıdır; yani en kuvvetlileri olduğu için haydutlar çetesinin rehberidir. Nabukadnezar'dan bütün Anadolu'da korkuluyordu; fakat daha ikinci halefi zamanında tahtı ayaklar altına alınmıştı. İskender'in üç zaferi devasâ İran İmparatorluğu'nu tamamen ortadan kaldırdı.

Toprağa kökleriyle bağlanarak kendi kendilerine dayanan devletlerin hali ise büsbütün başka türdür. Bu devletler yenilebilir; fakat millet devam eder. Nitekim Çin böyledir. Basit bir âdetin, Moğol modası saç tuvaletinin bir memlekete sokulmasının galiplere ne pahalıya oturduğu malûmdur! Nitekim kendi merasimlerinin ruhunu bütün dünya kavimlerinin merasiminden ayıran Brahmanlar ve İsrailîlerde de iş böyledir. Mısır da diğer kavimlerle karışmaya uzun müddet mukavemet etti ve bu kavmin kök salmış olduğu memleketten Fenikelileri çıkarmak ne kadar güç olmuştu! Eğer Keyhüsrev, Tao gibi, Krişna veya Musa gibi bir imparatorluk kurmaya muvaffak olmuş olsaydı, imparatorluğu şüphesiz yine parçalanacak, fakat bütün fertlerinde devam edecekti.

Fasıl XIII:

Yunan medeniyeti, coğrafi vaziyeti ve halkının karakteri ile bir zamanlar, içerde ve dışarıda, bir fikir mübadelesi, tabiatın en geniş kıtalardan esirgediği bir faaliyet kuvveti kurdu. Dilinin, musiki ve danstan, millî şarkılardan, nihayet muhtelif kabile ve sömürgeler arasındaki serbest gidip gelmelerden doğan orijinal bir karakteri vardı. Dünyanın emsalsiz şairi Homeros'u yaratan mitolojileri, musiki ve dansları gibi, millî terbiyelerinin temelidir. Sanatları, son derecede güzel eserlerini tabiatın taklidinden ziyade mitolojilerine ve poesie'lerine^[482] borçludur. Destanî fıkralar, oyunlar, site hayatının inkişafı, topraklarının onlara verdiği mükemmel maddeler sanatlarının olgunlaşmasına yardım etti. Kavimlerin ve müesseselerinin farklarına rağmen, Delphi âyinleri, Amphitriyon'ların rekabet ve adalet hissini uyandıran umumi oyunlar gibi bir takım müşterek âyinleri vardı. Kanun kurucuları, ahlâkçıları ve hatipleri, insanlık için kaybolmaz örnekler olarak kaldı. Felsefede mükemmel bir düşünce hürriyeti numunesi verdiler. Ve her şeyden önce mânevi ve siyasî ilimleri kurdular. Eski Yunan'ın o kadar karmaşık inkılapları bununla beraber yine bazı sarih tabiat kanunlarına bağlıdır. Onlar muhaceretlerin, muhtelif kabilelerdeki istidat çeşitliliğinin, demokrasi zihniyetinin gittikçe daha çok hâkim olmasının, hegemonya (siteler birliği) araştırmasının eseridirler. Fakat, Med muharebelerinden sonra parçalanmaların zarurî neticesi olarak Yunanistan önce Makedonyalı, sonra Romalı bir yabancı boyunduruğu altına girdi. Eski Yunan, diğer milletlere hiçbir şey borçlu olmadığı orijinal ve tam gelişmesiyle, fakat süratli sukutu^[483] ile bize muayyen hal ve şartlar altında inkişaf edebilen her şeyin gerçekten inkişaf ettiğine ait

tarihî kanunların en güzel örneğini vermektedir. Fikrî kültür kemâl derecesine ulaştıktan sonra dağıldı; bir devletin devamı, kendi fikrî kültüründen ziyade insanî basiretle faal kuvvetleri arasında kurulan muvazeneye veya eşyanın tabiatına tabidir.

XV. kitap, Herder'in insanlığın terakkisi hakkındaki iyimser görüşlerini izah eder. Başlangıçta bu terakkinin gerçekliğine karşı yükselen şüphe ve itirazları ileri sürer. Ona göre insanlık tarihinin hailerle ^[484] (catastrophe) izahı, tabiatla gayelilik manzarasını doğuran Tanrı inancını sarmaktan başka neye yaramıştır? Herder'in hedefi, iyimser inancı ve gayeliliği insanlığa elverişli bir tarzda tadil ederek tarihe yaymaktır. Vakıa, her yerde insanlar nasıl yapılmış iseler öyledirler. Tanrı onlara kendi kuvvetleriyle, yaradılışlarındaki hedefe ulaşma vasıtalarını verir. İnsanlık, yalnız insanla gerçekleşir. Tanrı, yeryüzünü ve bütün akılsız varlıkları yarattığı zaman insanı vücuda getirdi ve ona dedi ki: "Benim yeryüzünde numunem ol! Hâkim ol ve emret! Kendi tabiatından asil ve mükemmel ne çıkabilirse onları elde et! Ben senin imdadına mucizelerle koşmam, çünkü senin kaderini kendi eline verdim! Fakat mukaddes ve ezeli tabiat kanunlarım sana yardım edecektir!"

Bundan sonraki fasıllar, tabiat kanunlarının tarihî terakkiye hizmet ettiklerini ispat etmeye hasredilmiştir:

Tabiatla bütün tahrip edici kuvvetler, zamanla yalnız korunma kuvvetlerine boyun eğmekle kalmaz; fakat akıbet kendileri de tabii organizasyona hizmet etmeye başlarlar. Kozmogoniler bize sırf tabiat kanunları tesiriyle hercümerç (kaos) halinden meydana çıkan bir nizamı gösteriyor. Tabiatın mahrem kuvvetlerine uygun olarak hercümerç halinden nizam çıkaran ve insanların karışıklığına

düzen getiren bu kanunların, insanların hayatında da muteber olması lâzım gelir. Bunda şüphe yok. Biz bu prensibi kendimizde taşıyoruz. Bu prensip insanda kendi tabiatına uygun olarak işlemelidir ve işleyecektir. İnsanların bütün yanlışları hakikat önünde bir buluttan ibaret; kalplerinin bütün ihtirasları henüz kendi kendisini bilmeyen bir kuvvetin zincirden boşalmış ilcalarıdır^[485]; fakat bu kuvvet kendi tabiatına göre en iyi istikamette hareket edebilir. Harp halinden sulh haline derece derece ve zarurî geçiş bundan ileri gelir. Roma'nın yıkılışından beri Avrupa'da bütün müesseselerini harp ve fetihler üzerine kuran tek bir medenî imparatorluk gelmemiştir. Bizzat harp sanatı, kısmen harbi ortadan kaldırıyor.

Zaten tabiat kanunlarına göre mevcudiyet şartları, mükemmelleşme şartlarının aynıdır. Vakıa mekanik ilmi bize öğretiyor ki, eğer bir şey devam ederse, yine bu kuvvetlerin işleyişinden dolayı mükemmel ve güzeldir; yine o bize gösteriyor ki, eğer bu şey kemâlini^[486] bulduğu muvazene^[487] halinde bir dış sebeple rahatsız ediliyorsa, kendiliğinden tekrar bu hali bulmaya çalışır. Nitekim cemiyetlerde, gerek mevcudiyet kanunları gerek kemâl şartları akıl ve haklılıktan (équité) ibaret olan sistemlerdir. Akıl ve adalet, kendi tabiatlarının kanunlarına göre, zamanla insanlarda daha fazla yer almalı ve insanlığın devamına imkân vermeliler. Hâsılı, tabiatı aynı olan hakim bir iyilik insan kaderi üzerinde hüküm sürer; öyleyse, idealine ve maksatlarına göre hareket etmekten daha devamlı ve daha saf saadet, ondan daha yüksek bir meziyyet yoktur.

Herder'den aldığımız bu sayfalar İznik'te gördüğümüz tarih intibalarını ne kadar hatırlatıyor! Şu farkla ki, Alman tarih felsefecisi, cihan saltanatlarını gözden

geçirirken Osmanlı İmparatorluğu hakkında doğru hükümler vermemiştir. Yedi asra yakın süren ve millî bünyemizin birçok temellerini hazırlamış olan Osmanlı İmparatorluğu hiçbir bakımdan geçici ve yağmacı saltanatlara benzeyemez. O eski medeniyetlere dayanmış ve gelecek Türk medeniyeti için bazı esaslar vermiştir.

IV

TÜRK MİLLETİNİN TEŞEKKÜLÜ

Kültürümüzün Kaynakları

Her çağda sanat, fikir ve ahlâk yaratışları maddesini, kendi cemiyetinin kaynaklarında bulmuştur. Ne Mısır, ne Grek, ne Gotik medeniyeti “münevver”lerin mücerret çalışmalarından doğmamıştır; etraftan toplanan keyfî malzemeyle teşekkül etmemiştir; bir memleketten ötekine mübadele eşyası gibi aktarılmamıştır. Cemiyetlerin kültür yaratışında birbirine çıraklık etmeleri, ancak eski yaratışlardan örnek almak ve kendi malzemesinden yeni eserler yaratmak içindir.

Bu meseleler üzerinde birçok vesilelerle durduk. Burada kültürümüze temel olacak halk kuvvetlerini (Volkstum), bunların modern şahsiyet ve irade medeniyetinde nasıl şuur ve şekil kazanabileceğini gözden geçireceğiz. Kültür deyince umumiyetle kıymet yaratışlarını anlıyoruz: 1) Eşyaya ait yaratışlar: teknik, güzel sanatlar; 2) Şahıslara ait yaratışlar: ahlâk, hukuk, siyaset; 3) Fikirilere ait yaratışlar: ideal inançları, ilimler ve felsefeler.

Milletlerin kültür yaratışında ustadan çırağa geçen maharetleri, öğrenişleri, yaratmaları, taklitleri şahsî ve orijinal yaratışlarla kültürün inkişafı (hiç değilse Akdeniz’den başlayanları), sürekli bir yürüyüş manzarası göstermektedir. Tarihî kaderimiz bizi Akdeniz’e yerleştirdikten sonra; bu medeniyet içinde vücuda gelmeye sevk ettiği için millî kültürümüzün köklerini ve gelişme yolunu da bu medeniyetin yürüyüşünde aramalıyız.

Biz burada bu sıraya göre, önce eşyaya, sonra şahıslara, en sonra fikirlere ait kültürün halk köklerini gözden geçireceğiz. Eşyaya ait halk kökleri: Edebiyat (şiir, nesir), tiyatro, musiki, mimarî, dekoratif sanatlar, küçük sanatlarla onlara bağlı olan inşaa ve imal tekniğidir. Şahıslara ait halk kökleri: Hukukumuzun örf ve âdetlerle değişen ve kalan taraşarı, ahlâkımızın değişen ve kalan taraşarı, iktisadî yapımızın özellikleri, değişen ve kalan taraşarı; tarihimizin bel kemiği, kurulma ve gelişme safhalarıdır.

Fikirilere ait olan halk kökleri: Tarihimizde inançların ve ilmin rolü, halk tabakalarına nüfuzu, hür düşüncenin aldığı değer; bugün ideal inançların ve ilimlerin, demokrat cemiyete mahsus hür düşüncelerin yayılma ve kökleşme kudreti, bu düşüncelerin memleket yapısı ve içtimaî teşekkülünden doğma kudreti, araştırmakla meydana çıkarılabilir. Bilginin, demokratik fikirlerin, ideal inancının içten gelme veya dışarıdan zorlama şeklinde meydana çıkması böyle bir tetkikten sonra anlaşılabilir.

Bir cemiyet için hakiki kültür yaratışı, ancak bu halk kökleriyle bağlantısı kuvvetlendiği zaman mümkün olur. Tarihin muhtelif çağlarında köklü ve köksüz kültür hamleleri arasındaki farklar, birincilerin neden dolayı yaratıcı, ikincilerin neden dolayı yapma ve zorlama olduğu bu incelemeler ve karşılaştırmalarla meydana çıkacaktır. Biz burada tarihin verdiği kültür yaratışı misallerine (bilhassa 17–19. yüzyıldaki romantizm tecrübelerine) girmeden, bu teşebbüsün kaynaklarını kendi cemiyetimizde arayacağız.

Edebiyat: Önce halk köklerinde mevcut olan şekli araştıralım.

Şarkılar ve koşmalar

Memleketimizin, modern hayata göre henüz değeriendirilmemiş ilk maddesini teşkil eden edebiyatın temelleri şarkılar ve koşmalardır. Birbirine bağılı gibi görünmeyen bu şarkılar ve koşmalar arasında vezin, ritim, deyiş tarzı, mana bakımından birçok benzerlikler ve birlikler bulunabilir. Onları her şeyden önce konularına göre üç zümreye ayırmak doğru olur:

- I. Hayat şarkıları
- II. Dinî şarkılar
- III. İdeal şarkıları

I. Hayat şarkıları:

- 1) Küçük zümrelere ait olanlar
 - 2) Geniş halk kitlelerine ve millete ait olanlar
- Küçük zümrelere ait olanlar:

Mıntıkâ şarkıları (her mıntıkânın özel âdetlerine ve orada şöhret kazanmış kişilere ait)

Türkmenler arasında (göçebe ve yarı göçebe hayatına ait olanlar)

Geniş halk kitlelerine ve millete ait olanlar:

a. Harp şarkıları (Çanakkale, Sivastopol, Plevne vb. harplerine dair)

b. Mevsim şarkıları (senenin dört mevsimine ait ayrı şarkılar)

c. Hayat safhalarına ait: ölüm (mersiye), doğum (ninni), evlenme (koşma, aşk) şarkıları.

d. Huy ve duygu şarkıları

e. Evlenme dışındaki aşk şarkıları (ve hikâyeleri): Ümitsiz aşk hikâyeleri, kız kaçırmalar vs. Bu nevi edebiyatın en güzel örneklerini Karacaoğlan'da buluruz.

Hayat şarkılarından bir kısmı –asırlar içinde– kısmen İstanbul edebiyatına aksetmiştir; Âşık Nuri bu tarzda

şairlerdendir. Yalnız bunlardan Dertli'nin, aynı zamanda tarıkata mensup olduğu için, dinî şarkılar arasında da mühim yeri vardır. Onlara şarkı veya koşma yakmak derler. İstanbul'da vaktiyle Tavukpazarı'nda bu tarzda bir âşık şairleri kahvesi vardı. Şimdi onlar çok dağılmış olmakla beraber, yine Anadolu'da nüfuz eden yer yer izlerini bulmak mümkündür.

II. Dinî şarkılar:

1) Zühdi (asetik) dine ait şarkılar

2) Sırrî (mistik) dine ait şarkılar

Zühdi şarkılar:

a) Peygamberin ve sahabelerinin hayatına ait olanlar: Mevlûtlar, halk naatları, Muhammediyeler vb.,

b) Mektep ilâhileri: Yunus Emre'den, Niyazî Mısırî'den sokulmuş veya o tarzda anonim olarak halk arasında yazılmış ve söylenmiş olanlar,

c) Bunlardan bir kısmı yalnız bir bölge içinde yayılmış olduğu halde, bazıları bütün memleket ölçüsünde yayılmış ve tanınmış olan ilâhilerdir.

Eski tarikat şarkıları:

a) Tekke edebiyatı: Bu zümreye giren şarkılar çok ehemmiyetlidir. Bunlardan büyük bir kısmı İstanbul'a kadar sokulmuş ve şehrin tekke şiirleri yanında yer almıştır.

1) Divan edebiyatından geçenler: Nahifî'nin Mesnevî tercümesi, Galib Dede, vb.

2) Eskiden kalan nefesler: Yunus Emre, Niyazî Mısırî, vb. nefesleri gibi.

3) Sonradan, hatta yakın zamanlarda yazılan ve söylenen nefesler.

b) Kızılbaş koşmaları

c) Bektâşî nefesleri: Bunlar Seyid Nesimî gibi divan edebiyatına sokulmuş olanlardan, Gaybî Baba, Haşim Baba gibi koşma şiirinin hududu üzerinde kalanlarına kadar çok zengin bir

zümre teşkil etmektedir. Bektaşî nefesleri arasında Hurufilikle karışmış logomachie^[488] şeklinde sayıca pek çokları bulunmakla beraber İslamiyete hür düşüncelilik, hoş görürlük, rindlik, kalenderlik, gönül zenginliğini, kaideci zühd ahlâkı yerine yüksek bir insanî ahlâkı müdafaa eden, kahraman ve cüretli olanları da pek çoktur. Selçukîliğin parçalanmasından büyük Osmanlı istilâsına kadar kudretli devrimizde esaslı rol oynamış olan bu ikinci zümre şiirleri, birincilerden ayıkladıktan sonra, onlar üzerinde işlemek lâzımdır.

III. İdeal Şarkıları:

Halk edebiyatında, doğrudan doğruya bir ahlâk idealini telkin edenlerine de rastlanmaktadır. Bunlar da diğerleri gibi ya bir kasaba ve bölgeye ait mevzî bir kahramanlığı idealleştirmekte yahut milletin hatırasında uzun müddet kalmış ve memleket ölçüsünde yayılmış olan bir ideal şarkısı halini almaktadır. Bundan dolayı ideal şarkılarını da iki zümreye ayırabiliriz:

1) Millî ideal şiirleri:

a. Osmanlı saltanatının idaresizlik ve tazyik devirlerinde Anadolu'da yer yer türeyen isyan hareketleri âciz hükümet adamları tarafından âdî isyanlar gibi karşılanmış ve "Celâlî" hareketlerine karıştırılmıştır. Fakat halkın hafızası bunlara hürmet etmiş ve hatıralarını asırlarca saklamış ve millî şuuru hazırlamışlardır. Meselâ Kozanoğlu, Afşar destanları böyle olduğu gibi, Köroğlu da bunun bütün Anadolu'ya, hatta Anadolu dışındaki Türkler arasına yayılmış olan en kudretli örneklerinden biridir.

b. Memleket realitesiyle ilgisi azalan ve kapıkulu idaresine kapılan saltanat aleyhinde ötekiler kadar şümüllü olmamakla beraber bazı koşmalar da yakılmıştı. Çakırcalı, Kara Fatma destanları gibi.

2) Bölgelere ait halk kahramanlığı şarkıları:

a. Bunlardan bir kısmı, Osmanlı devrinde halkın mağdur saydığı bir yerli eşkiyayı idealleştirmesinden doğmuştur. Bunlardan bazıları hemen destan denecek kadar uzun ve bazı bölgelerde yayılmış olan şarkılardır: Çöllov veya Ger Ali destanları gibi.

b. Bir kısmı da, bazı bölgelerde düşmana karşı müdafayı ifade eden kahramanlık şarkılarıdır. Böyle olanların arasında zamanla yayılmış ve umumileşmeye başlamışlarına da rastlanır: İzmir'de Yunan'a, Erzurum'da Ermeni'ye ve Moskof'a, Maraş ve Halep'te Araplara, Anadolu'nun bazı yerlerinde Vehh-abilere karşı yakılan destanlar böyledir.

Şimdiye kadar, Tanzimat edebiyatını takip eden cereyanlar arasında bu ideal şarkılarıyla uğraşanlar yahut o esas dairesinde yazanlar olmadı. Halk edebiyatına (son yirmi senelik) meraktan dolayı bazı folklorcular (Sadedin Nüzhet, Mehmet Halid, Ahmet Kudsi vb.) bu arada onları da toplamışlarsa da, millî şuuru yeni şekilde ifade etmeleri bakımından onların üzerinde durmamışlardır. Yalnız, Ahmed Kutsi, Köroğlu'nu mensur olarak tiyatro haline koydu. Temelini vatandan ve tarih şuurundan alan bir kültürün doğuşunda bu tipteki eserlerin gerek mevzu, gerek ritim ve deyiş bakımından çok esaslı rolü olacağını bilmeliyiz. Halkın haksızlığa isyan eden, anarşi devirlerinde kanunu kanunsuzluğa karşı koruyan, tehlikeli zamanlarda vatani müdafaa eden kimselere karşı, hatta neden saygı gösterdiği ve onları idealleştirdiği noktalarında uyanık olmalı, edebiyatta bunların rolünü belirtmeliyiz. İstiklâl savaşında Demirci Efe, Paşo ve bunlar gibi.

Buraya kadar halk edebiyatında şarkıların malzeme olmak üzere bulunduğu hali, şematik olarak gösterdim. Şimdi bir

de köyü şehre bağlayacak ve kültürün kaynağını köyden alan hakiki yaratışını şehirde yayacak yaratış safhasına geçelim. Burada da hayat şarkıları, dinî şarkılar ve ideal şarkılarını ayrı ayrı gözden geçirelim.

I. Hayat şarkılarının bölge sınırlarını aşarak vatana ve bütün memlekete yayılması,

II. Dinî şarkıların zühdî şekilden kurtularak halkın inancına ve vicdan dinine dayanması,

III. İdeal şarkılarının hayat şarkılarına intibak etmesi lâzımdır.

I. Hayat şarkıları:

1. Bölge şarkıları, bütün memleketin duyabileceği bir hale konmalı, yani onlara modern bir şekil verilmelidir.

2. Bütün vatana yayılmış olan şarkıların bugünün hayatına uyan taraşarı saklanmalı, arta kalan ve uymayan taraşarı bırakılmalıdır.

II. Zühdî şekilden kurtuluş:

1. Eskiden medrese ve mektep yoluyla girmiş olanlar.

2. Aile geleneğiyle gelenler incelenerek müsavatçı ve hürriyetçi millî hayatın idealine uygun olanlar korunmalıdır.

III. İdeal şarkıların intibakı:

1. Memleketin kendi kendisini idare etmesi

2. Vatan sınırlarının tarihten ve vicdandan kuvvet alan, mânevi bir harita haline gelmesi yolunda modern millî idealin ifadesine yarayacak bir şekle konmalıdır.

Halk şarkılarının motişeri üzerinde bu bakımdan yapılacak bir ayıklama, onların demokrat millî cemiyetin sanatına temel olmalarını temin edecektir. Fakat bu motişerin içinde

eriyeceği terkibe, kendi rengini, kendi ahengini ve duyuş tarzını, kendi coşkunluğu ve samimiliğini vereceklerdir. Yabancı bir “şekil”in içerisinde onunla kaynaşmamış, bağdaşmamış garip unsurlar gibi çöküp kalmayacaklar; vatan ve tarih şuuru ile yoğruldukları zaman kendi “şekil”lerini bizzat bu yoğrulmadan çıkaracaklardır. Şarkıları işleyen sanatkar, daha yaşlı milletlerin tecrübelerinden faydalanacak; fakat onların hazır kalıpları içine kendi motişerini yerleştirmek hatasına kurban olmayacaktır. Efe adımını kadril yürüyüşüyle, Kemah ağzını Hristiyanî org^[489] sesiyle karıştırmayacaktır. Hâsılı, kendi şeklini kendi maddesi üzerindeki denemeleri ve işlemelerinden çıkaracaktır. Bu şekil yaratışında yaşlı milletlerin –olsa olsa– ancak örneklik, yani, “Acaba onlar nasıl yapmışlar?” mukadder^[490] sorusuna cevap olacak bir araştırma faydaları olacaktır. Sanatta çıracılık, tercüme, adaptasyon, taklit, pastiş, bütün safhalarıyla hakiki yaratışı hazırlayan denemeler olmaktan yukarı çıkamaz ve şekil hiçbir suretle aktarılmaz (pek yakın, akraba milletlerde bir dereceye kadar yaratılan eserlerde şekil birlikleri olabilir).

Halk şarkılarının yeniden yaratılması

a. Bölge şarkısını aşmayabilir: Bayramlar, düğünler ve başka topluluklarda bölgenin müşterek heyecan ritmini verebilir; fakat bu, onun genişlemesine mâni değildir.

b. Büyük şehirlere yayılabilir: Millî bayram ve eğlencelerde halkın coşkunluğunu karşılayabilirse şehirler arasında yayılarak memleket ölçüsünde şarkılar halini alabilir.

c. Aslında bölgeden bölgeye yayılmak ve ordu şarkısı olmak istidadında ise, memleket şarkısı halinde ortaya çıkar. Böyle olanlar müşterek millî şarkıları yahut büyük sentezler içinde opera motişerini, büyük eserlerin unsurlarını meydana getirebilir.

d. Bunun için de köyler, aşiretler ve şehirler arasındaki ritm farklarını ortadan kaldıracak, onları birbirine bağlayacak

müşterek makamlar üzerinde durmalı ve bu leitmotiv'lerden hareket ederek farklı makamları onların etrafında toplamalıdır. O suretle ki, herkes onlarda kendisinden bir şey bulabilsin.

Destanlar

Şahsî yaratış eseri olmaksızın halk edebiyatı içerisinde birçok destan parçaları vardır. Fakat bu parçalar bazı kavimlerde bir araya getirilince, o kavmin mitolojisine bağlı ve vakaları arasında tam rabıta olan büyük bir destan meydana çıkabilir. Meselâ Finlerde, Elias Lönrot'un topladığı motişer bu tarzda bir senteze imkân vermiş ve Kalevala, Kalevi-poeg destanları vücuda gelmiştir. Aynı durum Hebbel'in Niebelungen sentezi yahut Firdevsî'nin Şehname sentezi için de söylenebilir.

Türk destanları umumiyetle, a) İslam'dan önce ve b) İslam'dan sonra olmak üzere iki zümreye ayrılabilir. İslam'dan önceki destanlar, muhtelif Türk kavimleri arasında birbirinden çok farklı birçok şekiller göstermektedir. Turanî kavimlerden olduğu tahmin edilen Sümerlerin Gılgameş Destanı bunun en eski ve en tam örneğidir. Daha yakın devirlerde Oğuz Destanı, Uygur Destanı ve Kırgız Destanı en iyi bilinenleridir. Yakutların çok zengin mitolojisine bağlı olan destan parçaları tamamen antik ve pagan destan karakterini taşımaktadır. Yakın zamanlarda meydana çıkarılan bir Türk destanı içerisinde birçok Türk kavimlerinin efsanelerinden bahsedildiği halde Oğuzların adı bile zikredilmemektedir. Buna karşı, Anadolu'ya yerleşen Türkmenlerin köklerini teşkil eden Oğuzname içinde ve ona bağlı olan Dede Korkut Masalları'nda da başka Türk kavimlerinin adları ve efsaneleri geçmemektedir. Bütün bunlar, başka bir yerde de gösterdiğimiz gibi, Anadolu Türk destanlarının İslam'dan önceki köklerinin ancak Oğuzname'ye bağlanabileceğini meydana koymaktadır.

Oğuz Destanı'nın esaslı hikâyeleri Anadolu'da İslam devrinde hemen tamamıyla unutulmuştur. Bunlardan yalnız Beyböyük Hikâyesi bir dereceye kadar saklı kalmış, Oğuz veya Basat Hikâyesi de Şah İsmail adı altında İslamî şekilde devam etmiştir. Bu yoldaki araştırmalar diğer bazı hikâyelerin de İslam medeniyeti içinde nasıl şekil değiştirmiş olduğunu gösterecektir.

Fakat şimdiki halde Anadolu'da yaşayan değer halinde bulunan destanların ancak İslamileşmiş destan parçaları olduğunu söyleyebiliriz. Bugün de kuvvetini kaybetmeden halk arasında söylenmekte ve okunmakta olan bu destan parçalarını bağlayarak bütün bir vakanın unsurları haline getirmek, şimdiki halde mümkün görünmüyor. Bu parçaların eski şekillerinden ne kadarını muhafaza ettiği, eski Anadolu efsanelerinden kendilerine nelerin karıştığı ileride yapılacak esaslı etnolojik araştırmalarla meydana çıkacaktır. Nihayet bunlardan bazılarında muayyen bir derecede İslamileşme hissesi olduğu halde, bazılarında ise efsane veya masal doğrudan doğruya İslamî devrin mahsulü gibi görünmektedir. Bir kısmı bölge hikâyesi olarak başlamış ve sonradan memlekete yayılmışken, bir kısmı her tarafta ve eskiden beri aynı kuvvetle yaşamıştır.

Nihayet şu noktayı da ilâve edelim: Anadolu destanları içerisinde eski şekliyle İslam'dan önceki destanlar yaşamadığı gibi, hatta İslamî Anadolu destanları, Türkiye dışındaki bazı Türk memleketlerine yayılmak suretiyle kendi canlılık ve kuvvetlerini göstermişlerdir. Meselâ Battal Gazi, Hazreti Ali Cengî, Kerem ile Aslı, Köroğlu, vb. bunlardandır. Bu eserlerin Kazan'da basılmış bazı nüshaları, bir zamanlar Sibiryâ içlerine kadar yayılmış ve okunmuştur. Bu meseleden Türkiye dışında Türkçülük dolayısıyla bir yerde bahsetmiştim.

Anadolu'da tek bir vaka etrafında toplanan büyük bir destan bulunmadığına göre, halk arasında okunmakta olanları başlıca iki zümrede toplayabiliriz: A) Anadolu'nun fethine ait olanlar, B) Lirik veya epik münferit vakalara ait olanlar.

A) Anadolu'nun fethine ait destanların bir kısmı hikâye halinde söylenen, hatta basılmamış bulunan pek çok eserde toplanmıştır. Eski Hint'in Mahabarata ve Ramayana destanları şimdiki Hinduların bu memleketi istilâ ve fethine ait ilk destanlarıdır. Cermenlerin Latin âlemini yahut şimdiki memleketlerini istilâsına ait mazbut destanları yoktur. Bu bakımdan

Anadolu'nun fethine ait eserler mümtaz bir yer tutmaktadır. Bu destanlarla Anadolu'nun tarihçe bilinen hakiki fethi arasında pek çok farklar vardır.

Anadolu, Alparslan tarafından Malazgirt muharebesinde Bizans imparatoru Romanos Diogenes'in mağlûp ve esir edilmesi üzerine birdenbire zapt edilmiş ve birkaç sene içinde istilâ tamam olarak başkent, sınır üzerinde bulunan İznik'e nakledilmişti (1071). Bununla beraber ondan iki-üç asır evvel Anadolu Bizans hududu üzerinde kesif Türk kitleleri bulunuyordu. Abbasilerden beri devam eden bu harplerde Türkler, Doğu Anadolu ile Güney Anadolu'nun bir kısmını ellerine geçirmiş bulunuyorlardı. Bundan dolayı tarihçe, istilâ 9. asır ortalarında başlamış ve büyük Selçukî akınından sonra 11. asırda tamamlanmıştır.

Buna mukabil Anadolu'nun efsanevî fethi bu vakalardan çok daha evvellere gitmektedir. Memleketi fethetmeye başlayan Hazreti Ali, Peygamber'in zamanında yani 7. asır başlarında yaşıyordu. Hazreti Hamza biraz sonra onu takip etmiş ve 8. asır içinde Battal Gazi bu istilâyı tamamlamıştır. Fakat efsanede yaşayan Hazreti Ali, Hazreti Hamza ve Battal Gazi'nin bu isimde tanınan tarihî şahsiyetlerle pek az alâkası vardı. Bunların halk arasında tasavvur edilen efsanevî şahsiyetleri, hakikilerinden çok farklı olduğu gibi, onlara atfedilen vakalar da yaşadıkları zamanlara hiçbir suretle uymamaktadır. Aynı zamanda bu şahsiyetler insan ölçüsüne sığmayacak mitolojik kuvvet ve cesamet^[491] sahibi olarak tasavvur edilmişlerdir. Bu suretle kayaları yerinden oynatan, dağın istikametini çeviren, taşların içinde devasa parmak izleri olan, ejderlerle döğüşen, orduları tek başına mahveden Hazreti Ali ve Hazreti Hamza ve Seyyid Battal'dan sonra Şah Meran, Zümrüdüanka, Eshab-ı Kehf gibi eski Anadolu, İslam ve İran efsanelerinin karıştığı mevzular da onları takip etmektedir. İslam istilâsında en büyük rolü olan, bir taraftan İstanbul'u dört sene muhasara ederken bir kısım orduları

Endülü's'e geçen Muaviye'nin şöhreti unutulmuş olduğu halde, hayatında yalnız dini ve fazileti ile şöhret kazanmış ve bu kudretli kurnaz devlet adamı önünde mağlûp olmuş olan Ali, İslam âleminin hakiki muhabbetini kazanmış; Şiî dünyasının kendisine verdiği ölçüsüz Tanrı değerinden başka, Sünnî dünyasının ve bilhassa Anadolu'nun fatih kahramanı olarak yer almıştı. O derecede ki halkın hafızasında hakiki fatihlerin (Alparslan, Süleyman Kutulmuş vs.) adları unutulurak bütün şeref bu efsanevîleşmiş kahramanlara verilmiştir.

Burada, Hazreti Ali Cengi, Hamzaname, Şah Meran ve Battal Gazi arasında rabitanın nasıl kurulacağını, müşterek vakalardan tek istilâ destanına doğru nasıl geçileceğini izah etmeyeceğim. Esasen bunların vakaları ve cereyan sahneleri oldukça farklı olduğu için, böyle bir inşa ancak bazı ilâveler ve icatlarla, bir dereceye kadar yapma bir terkipte mümkün olabilir. Ve böyle bir terkipte Ali, Hamza ve Seyyid Battal'ın tarihî şahsiyetlerini araştırmaya, onlarla efsanevî şahsiyetleri arasındaki farkları meydana çıkarmaya lüzum yoktur.

B) Lirik ve epik mahiyette münferit destanlar: Anadolu'nun fethinden sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıldığı devre kadar geçen bin seneye yakın zaman zarfında memleketin her tarafında birçok mevzîî destanlar meydana gelmiştir.

Bunlardan bir kısmı mitoloji ve efsaneler gibi halk muhayyilesinin icadı mahsulü görünmektedir.

Bir kısmı Arap ve Fars edebiyatından Anadolu'ya geçmiş ve halk arasında yayılarak halk hikâyeleri arasında yer bulmuştur.

Bir kısmı da memlekette yaşamış hakiki şahsiyetlerdir ki, zamanla efsaneleşerek lirik ve epik destanlar arasına karışmıştır.

Nihayet bunlara bir de hakikate dayanmasına rağmen, halk muhayyilesinin işlediği ve zenginleştirdiği bazı mevzuları katabiliriz ki, zamanla bu nevi destanlar eski ehemmiyetlerini

kaybetmişler; yalnız metinlerde kalarak, yaşayan değer olmaktan çıkmışlardır.

Birincilere misal olarak Şah İsmail'le Gülizar veya Tahir ile Zühre'yi gösterebiliriz. İkincilere misal olmak üzere Leyla ve Mecnun, Hüsrev ve Şirin hikâyelerini zikretmeliyiz. Leyla ve Mecnun Arapçada ilk defa Kays ibn Âmir tarafından yazılmışken, İran edebiyatına Nizamî-i Gencevî tarafından mal edilmiş; Türk edebiyatına Fuzuli ile beraber girmiş ve o zamandan beri halk hikâyeleri arasına karışmıştır. Üçüncülere misal olarak Kastamonu havalisinde hakiki bir derebeyi ve köylü mücadelesi halinde başlayan ve sonunda destan şeklini alan Köroğlu hikâyesidir. Uzunçarşılıoğlu bu vakaya ait hakiki vesikaları arşivde toplamıştır. Sonuncusuna misal olarak da Sarı Saltuk Destanı'nı zikretmelidir ki, Osmanlı istilâsından önce "Erenler ve Gaziler"ın onlar kadar mühim bir hamlesini teşkil eden bu hareket sonradan silindiği için destan da unutulmaya mahkûm olmuştur.

Lirik destanlardan çoğu Anadolu ile Azerbaycan arasında doğmuş ve her iki istikamete doğru yayılmıştır. Onların doğuş havzaları başlıca: 1) Batı Anadolu'da Konya, Kastamonu, Bursa, İzmir; 2) Doğu Anadolu'da Diyarbakır, Erzurum, Halep, Tebriz'dir. Doğuda meydana çıkan destanlar Anadolu'da olduğu kadar Kuzey ve Güney Azerbaycan'da da yayılmışlardır:

1. Kerem ile Aslı
2. Âşık Garip
3. Arzu ile Kanber
4. Ferhat ile Şirin
5. Esman ile Zeycan
6. Zülfüsiyah
7. Elif ile Mahmud
8. Tahir ile Zühre
9. Şah İsmail ile Gülizar
10. Melikşah ile Güllü Hanım

11. Raznihan ile Firuze sultan

12. Mehru ile Hurşid

Yazma şartları

Bu on iki destanda muhtelif nevi ve tarzların birbirinden ayrılması; her birinin delâlet ettiği içtimâî manaların izah edilmesi; dil bakımından mahallî lehçelerden kaçınılması, hepsinde müşterek olarak Garp Türkçesi'nin kullanılması lâzım gelir.

Destanları yazarken şu dört şarttan mümkün olduğu kadar ayrılmamaya çalışılmalıdır:

1. Destanların aslî deyiş tarzları ve lirik ifadeleri saklanmalı;
2. Destanların şekli bozulmamalı;
3. Mevzuun bugünkü millî hayata uygun ve yaşamakta olan cihetleri kuvvetlendirilmeli, bugünün hayatına uymayan ve arta kalan (survivant) hale gelmiş cihetleri kaldırılmalı;
4. Vezinli kısımlarının ritmi ve özü düzeltilerek saklanmalı, hatta genişletilmeli, nesir kısmı da aynı ruhtan mülhem olarak manzum hale getirilmelidir. Bununla beraber destanların nesir dilinin de orijinal ifadesinden faydalanmak ve bu nesir tarzından yeni şekillerde istifade etmek mümkündür.

Memleket edebiyatının bu lirik destanları ile, Garplılar uzun zamandan beri meşgul olmaktadırlar. Kendi “münevverler” muhitimizde büyük bir ihmale uğrayan, hatta Tanzimat zihniyeti ile Ahmed Mithat Efendi zamanında boş yere hücumlara uğrayan bu destanlar hakkında yine en objektif ve etraflı araştırmaları maalesef bu Garp eserlerinde buluyoruz. Romantizm ve millî cereyanların münasebetini hakkıyla tetkik etmiş olmayan ediplerimiz, bu günlere kadar destanlarımızı hor görmekte ve küçümsemekte devam ettiler. Çok şükür ki son senelerde onlara karşı –sistemli olmamak şartıyla– alâka uyandığını sevinçle görüyoruz. Geçen asırdan bugünlere kadar Garp'ta milletlerin

uyanışını yakından tetkik etmiş olsaydık, bu halden utanır ve sanatımızın köklerine dört elle sarılmakta bir an gecikmezdik. L. Szamatolski, 1913'te Berlin'de neşrettiği bir eserle bu destanlar hakkında umumi bir tahlil yaptı. Fakat daha geçen asırda H. Ethé, Battal Gazi'yi tetkik etmişii, H. L. şeischer küçük destanları incelemişti.

Henry van Gennep, Anadolu'nun bazı bilinen kısımlarındaki halk hikâyelerini incelemiştir.

E. Littmann, Esman ile Zeycan'ı, Dr. Otto Spies bu hikâyelerden birçoğunu, aynı zat tekrar Esman ile Zeycan'ı (1925), Th. Menzel Billûr Köşk hikâyesini tetkik ettiler. Bu tarzda araştırmalar gün geçtikçe çoğalmaktadır. Burada maksadım onların bir cetvelini yapmak değil, yalnız kültürümüzün bu en bereketli sahasında bizim alakasızlığımıza mukabil Garplıların alakasını göstermektir. Ancak bu objektif tetkik malzemesi, sanatkârın heyecanla sarılacağı bu mevzuu hiçbir zaman istenildiği tarzda aydınlatmış değildir. Şairlerimiz, hikâyecilerimiz, romancılarımız, dram ve opera muharrirlerimiz, bestekârlarımız ne zaman basiret gözlerini bu zengin kaynağa çevirirlerse istenilen şuur o zaman doğmuş olacaktır. İlk defa olarak Türk roman tarihini tetkik eden Mustafa Nihat mevzuu bu hikâyelerle girerken ciddî ve çok yerinde bir iş yapmış bulunuyordu. Nitekim 1919'da Halûk Nihat'la beraber bu mevzuları işlemeye başladığımız zaman doğrudan doğruya bu düşünceden hareket ediyordum. Kendim Tahirle Zühre'yi manzum tiyatro halinde yazdığım gibi; Halûk Nihad da aynı eserleri, Şah İsmail'i ve Gürcistan harplerine ait lirik bir vaka olan Süleyman Şah'ı yazarken yukarda bahsettiğim kaidelere mümkün olduğu kadar riayet etmiş, destanların orijinal ifadesini bozmamaya çalışmıştı.

Halk bilgisi dernekleri, Halkevleri, hususî teşebbüsler bu eserleri toplamakta yirmi seneden beridir az gayret göstermediler. Fakat bu araştırmalar, ilim bakımından basit malzemecilikten yukarı çıkamamıştır; bu destanların kökleri ve

muhtelif âmilleri aydınlatılmadan kaldı. Esasen bütün bunlar yapılmış olsaydı bile asıl gayeye ulaşılmış olmayacaktı; çünkü ne malzemecilik, ne de malzemenin basit taklidinden ibaret olan şiirler, halk köklerini bugünün edebiyatı haline getirmek demek değildi. Bu yolda iyi niyetle atılan adımlar, çeyrek asırdan beri esaslı hiçbir şey yapmamıştır. Ancak, onların modern millî hayat içinde yaşayacak değerler haline getirilmesi şartıyla başarı elde edilebilirdi. Bu yolda ise saydığım kimselerden sonra zamanımızda Ahmet Kutsi'nin Köroğlu'su, Adnan Saygun'un Kerem ve Yunus Emre'si, Orhan Veli'nin Destan'ı ve bazı yeni şiirler sanatımızın coşkun kaynağına gözlerini çevirmiş olan ilk eserlerdir.

Nihayet bu lirik ve epik destanların yanı başında bir de, memleketin asırlardır yaptığı müdafaa ve istilâ harpleri sırasında meydana gelmiş olan hakiki vakalara ait destanlar gelmektedir. Bunlar, halk muhayyilesinin yarattığı destanlar kadar devamlı olmamakla beraber sanatkârlar için ayrı bir ilham kaynağı teşkil etmektedir. Bu nevi destanlara a) saltanatın cebrine karşı halkın isyanını gösteren hareketler, b) hudut boylarındaki müdafaalara ait olan destanlar: meselâ Kafkas Harbi, Sivastopol, Çanakkale, Plevne, Fırat boyu dolayısıyla yakılan halk destanları; c) tarihteki dış ülkelere yapılan harplerdeki destanlar: (Sultan Murad'ın Dicle ve Fırat boylarındaki harpleri, Macar seferleri dolayısıyla, Dalkılıç, Serden Geçti ve akıncı türküleri gibi destan parçaları) girmektedir.

Bu zümrede birinciler arasından meselâ Çöllov, Kozanoğlu, Çakırcalı (Çakıcı) destanlarını; ikincisi arasından Sivastopol Destan'ını, Çanakkale hakkındaki halk şarkıları ve destanlarını, Gazi Osman Paşa Destan'ını; üçüncüler arasından Cenup'ta Vehabî Destan, Garp'ta Dalkılıçlar ve Serdengeçtilere ait destan parçalarını gösterebiliriz.

Estergon kalesi su başı durak
Kemirir gönlümü bir sinsi firak

Gönül yar peşinde, yar ondan ırak
Akma Tuna akma, ben bir dertliyim

Yar peşinden koşar kara bahtlıyım.
Kırım'dan gelirim adım Sinan'dır
Kılıcımın suyu kandır, dumandır.
Haber geldi küffar Tuna'ya inmiş
Haddin bildirmeye ahdim yamandır.

*

İki dağ arasında	Sofya ülkesinde
Nur yanar tekkesinde	Gerçeksın Bali Baba
Çiçektir dağı taşı	Kırklar anın yoldaşı
Hep erenlerin başı	Gerçeksın Bali Baba!
Bir yanında camisi	Bir yanda meyhanesi
Erenlerin ulusu	Gerçeksın Bali Baba

*

Bülbüller ötüyor seher vaktidir
Gel bade içelim bahar vaktidir
Hazır olun erler! Gaza vaktidir
Uzanalım yine Macar iline!

*

Belgrad kalesi, Zemlin ovası
Atlısı geçemez, değil yayası

*

Şah Süleyman Belgrat'a varanda
Akşam varup sabah ateş açanda
Yerler gökler birbirine girende
Savlet etti erler, küffar bozuldu
Koca Tuna baştan başa geçildi.

*

Küffar sanur höccet almış, Eğri'ye

Hali benzer nefes çekmiş bengiye
 Bire sorun Nemçelü'ye, Lehli'ye
 Ne de çabuk unuttular Muhac'ı,
 Sigetvar'ı, Tamaşvar'ı, Oyvar'ı!

*

Bir hane haraptır, erlik taslarlar
 Çürük pazularla cenkten oy atar
 Edebin alınca yerle bir yatar
 Ne de çabuk unuttular Muhac'ı
 Sigetvar'ı, Tamaşvar'ı, Oyvar'ı!

*

Yine şahlanıyor kolbaşının kır atı
 Görünüyor bize sefer yolları!
 Davullar vursunlar çeng-i harbiyi
 Görünüyor bize sefer yolları!
 Sefersiz olamaz er evlâtları.

*

Hey bu dağın öte yanı Buda'dır!
 Buda içre yârım bir genç yosmadır.
 Tuna boyu âşıklara yuvadır.
 Koca Tuna, ne de coşkun akarsın
 Yâr eline selâm hasret sunarsın

İmparatorluk devrinin bu samimi lyrico-épique şiirlerine karşılık, yine imparatorluğun yarattığı kapıkulu âlemi yüzünden kendine kapanan memleketin iç hayatını; harareti ve bazen âsi şiirlerini görüyoruz. Serdengeçtiler, Dalkılıçlar ile aynı zamanda yazılan bu şiirler memleketin isimsiz lirik destanları içinde toplanmış, belki de pek çoğu zamanla kaybolmuştur. Divan edebiyatının tantanasını ve işlemlerini bu şiirlerde aramak manasız olur. Onların bariz vasfı şaşıklarıdır (naivité). Fakat İran şiirinden geniş ölçüde faydalananarak teşekkül eden

orijinal divan şiirinde sübjektif sembolizm birinci planda geldiği halde, bu şiirlerde bütün hüznün ve meraret ifadesine rağmen saf-dil bir realizm ve objektivizm edası hâkimdir. Tasavvuf, onun sığındığı kucaktır. Fakat bütün imajları gündelik hayattan, tabiatan alınmıştır. Bu bakımdan onlar Garp romantizminin, meselâ Shelley, Byron, Alfred de Vigny'nin insan ruhunu tabiatla bulan romantizmine çok daha yakındır. Yukarıda verdiğimiz parçalarda tabiatla bağlilik daha açık ve realist şekilde iken, şimdi vereceğimiz lirik destan parçalarında tasavvufî hava içine sığınan lirizm, insanla tabiatı kaynaştırmaya meyletmektedir. Son zamanlarda Garp şiiri sübjektif sembolizmde ifrata gittiği için, Osmanlı divan şiirini bugünkü dile çevirince onlarla arasında büyük bir yakınlık görenler, hatta ondan üstün şiir olamayacağını iddia edenler oluyor. Bugünün nesilleri için ancak tercüme yoluyla anlaşılabilen bu şiirlerin yüksek değerinde şüphe yoksa da, Türk şiirini ondan ibaret zannetmek ve Şark'ta ilk üstatları İran edebiyatında olan bu sübjektif sembolizmin her zaman rağbet bulacak biricik şiir olduğunu söylemek dünya şiirinin büyük merhaleleri bakımından yanlış bir düşüncedir.

KEREM

Ash'm göçtü vatanından ilinden
 Var rakibim hatırcığın hoş olsun
 Bu ayrılık bize Mevlâ'dan geldi
 Ağlayalım elâ gözler yaş olsun.
 Salınarak dost bağına girdiğim
 El uzatıp gonca gülün derdiğim
 Yârim ile zevk ü sefa sürdüğüm
 Şimdi dostu hayâl, bana düş olsun.
 Beyler oynar satranç ile merdini
 Çeken bilir ayrılığın derdini
 Ben çekmişim bu dertlerin dördünü
 Yürü Ash'm, senin ile beş olsun.

Dertli Kerem! Gider kendi yoluna
 Hak yardımcı olsun dertli kuluna
 Herkes kuş kondurmuş kendi dalına
 Kondurmayız, bizim dallar boş olsun.

*

Kerem der ki bu yollarda yol idim
 Tuna suyu gibi coşkun sel idim.
 Ben bir açılmamış gonca gül idim
 Yar aldı koynuna soldurdu beni.

Kerem'in basılı divanında bulunmayan bu manzumede göze çarpan bir nokta var: Azerbaycan'dan Anadolu'nun her tarafına uzanan geniş bir seyahat yolu üzerindeki şöhretine rağmen Rumeli seferlerine hiç temas etmeyen lirik destanlardan farklı olarak Tuna'dan bahsetmektedir. İhtimal başka destanların da kaybolmuş parçalarında bunun izlerine rastlanabilir.

Meded meded Aslı'm senin elinden
 Öldürmeden gayri var bize neyler
 Biz yahu geçmişiz can ile serden
 Şimdi namus ile âr bize neyler.
 Şahin baz götürür beyler kolunda
 Kulları seğirtir sağ ve solunda
 Enelhak çağırdım aşkın yolunda
 Kemendim boynumda dar bize neyler.
 Ben Kerem'im aşk oduna yanmışım
 Cehenneme girsem nâr bize neyler.

*

Gökten uçar bölük bölük turnalar
 Turna benim han Aslı'mı gördün mü?
 Âlem sele düşmüş çeşmim yaşıdan
 Turna benim han Aslı'mı gördün mü?
 Benim yârim gidişinden bellidir
 Ak elleri deste deste güllüdür

O da sizin gibi yedi tellidir
 Turna benim han Aslı'mı gördün mü?
 Benim yârim dört yanına bakınır
 Sağ yanına humayiller takınır.
 O da sizin gibi yaddan sakınır
 Turna benim han Aslı'mı gördün mü?
 KÖROĞLU

Gayre bakma yüzün göster
 Ben gönlümü bilmez miyim?
 Günde padişahlık ister
 Ben gönlümü bilmez miyim?
 Şahin leyin yüksek uçar
 Kaplan gibi kanlar saçar
 Gökte buluttan nem kapar
 Ben gönlümü bilmez miyim?
 Köroğlu der, giden gelmez
 Bir yaram vardır onulmaz
 Attan civandan ayrılmaz
 Ben gönlümü bilmez miyim?

*

Yürü bre kahpe felek!
 Sende erzmanım [\[492\]](#) kalmadı
 Sineme sarıldı melek
 Tende erzmanım kalmadı
 Meclisler kurdum, oturdum
 Çok düşman ele geçirdim
 Hezaran kalkan götürdüm
 Kolda erzmanım kalmadı
 Yârin bahçesine girdim
 Konca güllerini derdim
 Bülbülün figanın gördüm

Gülde erzmanım kalmadı
 Kırmızı kanadır kastım
 Hem düşmanım var hem dostum
 Harami oldum, yollar kestim
 Yelde erzmanım kalmadı
 Köroğlu çağırır türkü
 Seyreyledi Şam'ı Şark,'ı
 Koç yiğitte neyler korku
 Elde erzmanım kalmadı.

*

Siyah kâküllerin dökmüş
 Kızıl güllere güllere!
 Elâ gözlerini atmış
 İnce yollara yollara!
 Gel Ayvaz'ım dolaşalım
 Çamlı bellere bellere!

*

Benden selâm olsun Bolu Beyi'ne
 Çıkıp şu dağlara yaslanmalıdır
 Ok gıcirtısından, kalkan sesinden
 Dağlar sada verip seslenmelidir.
 Düşman geldi tabur tabur dizildi
 Alnımıza kara yazı yazıldı
 Tüfek icad oldu, mertlik bozuldu
 Eğri kılıç kında paslanmalıdır
 Köroğlu düşer mi yine şanından
 Ayırır çoğunu er meydanından
 Kır at köpüğünden düşman kanından
 Çevrem dolup cepgen ıslanmalıdır.

*

Hemen Mevlâ ile sana dayandım
 Arkam sensin, kale'm sensin dağlar hey!

Yoktur senden gayrı kolum kanadım
 Arkam sensin, kale'm sensin dağlar hey!
 Sana derim sana hey benli fidan
 Meğer başım alam ilinden gidem
 Okum senden yayım sendendir cüdam
 Arkam sensin, kale'm sensin dağlar hey!
 Yüce yüce tepesinden yol aşan
 Gitmez oldu gönlümüzden endişen
 Mürüvetsiz beyden yeğdir dört köşen
 Arkam sensin, kale'm sensin dağlar hey!
 Hep sınadım Osmanlı'nın âlini
 Bulamadım her giz gönlüm alanı
 Anıcağız sevdiğimin halini
 Arkam sensin, kale'm sensin dağlar hey!
 Köroğlu der: Tepelerden bakarım
 Gözlerimden kanlı yaşlar dökerim
 Bunca yıldır hasretini çekerim
 Arkam sensin, kale'm sensin dağlar hey!

*

ÂŞIK GARİP

Turnalar katarın yalıda düzer
 Mecnun olmuş gönül dağları gezer
 Merhamet yok mudur bana a güzel
 Söylen efendime kölesin bilsin.

*

İşte geldim gidiyorum
 Şen olasın Halep şehri
 Çok nân ü nimetin yedim
 Helâl eyle Haleb şehri
 Sana derler Arabistan

Dört tarafın bağ ü bostan
 Haber geldi nazlı dosttan
 Durmak olmaz Haleb şehri

Bu lirik destanlardan bir kısmı Köroğlu ve Tahirle Zühre, muayyen bir mıntıkada doğmuştur: Birincisi Bolu'da, ikincisi Diyarbakır'la Mardin arasında. Bir kısmı Anadolu ve Azerbaycan arasında müşterektir ve vatanın her köşesini dolaşır: Kerem ve Âşık Garip gibi. Bu tipte olan destanlarda âşık, memleketin her köşesini dolaşır; sevgilisini arar ve lirik seyahatinde başı dumanlı dağlar, yeşil ovalar, çağlayan sular onun sevgisinin durak yerleridir.

Han aslım Zengi'den firar eylemiş
 Yol vermeyin başı dumanlı dağlar
 İsfahan beyleri kalktılar toya
 Zengi'nin halkı da dayandı Hoy'a
 Has gümüşte olsa bir akça maya
 Yol vermeyin başı dumanlı dağlar

(Zengi, İran'da Zincan olacak. İsfahan beyleri ziyafete kalktılar derken Kerem'in seyahat yolunun İran'dan geçtiği görülüyor.)

Sana derler Sultan Dağı
 Ne dumandır başın senin
 Belürsüzdür yazın güzün
 Hiç gitmez mi kışın senin
 Dört bir yana mest olmuşun
 Dertlilere dert olmuşun
 Cümle dağa üst olmuşun
 Alçak değil başın senin

*

Sofu kardeş üç memleket geçürdüm

Biri İran biri Turan'la Geylân
 diyen Kerem, birincisinden İsfahan'ı, üçüncüsünden
 Kuzey Irak'ı, ikincisinden Anadolu'yu kastediyor. Sultan
 Dağı'ndan sonra âşık, yolu üzerindeki Subhan Dağı'na
 yalvarıyor:

Sana derler Subhan dağı
 Hiç dumanın zay olmaz mı?
 Sencileyin yüce dağın
 Başı dolu kar olmaz mı?

Aşaydım senin belinden
 Şeker akar tatlı dilinden
 Saraydım ince belinden
 Yanağında gül olmaz mı?

Siz bir ulu dağsız yüce
 Üstünüzde yol aşınca
 Kişi sevdiğin sarınca
 Evvel bahar yaz olmaz mı?

Çık yüce dağlara yayla
 Menekşe sümbüller böyle
 Gel kerem et doğru söyle
 Güzel seven deli olmaz mı?

Kerem burada, ihtişamla yükselen dağdan sevgilisine
 ulaşacak yol isterken bir aralık onu sevgilisiyle karıştırıyor.

İnsanla tabiatı birleştiren bu pan–natürist görüşten
 uyandığını son mısrası ifade etmiyor mu?

Anadolu'nun sevgiliyle dolu olan her köşesi, bu ilâhî aşk
 seyahatinde yeni bir levhayla açılıyor:

Açıldı lâleler güller

Güzel gider Muş ovası
 Güzeller kol kola vermiş
 Gezer gider Muş ovası
 Kara su akar boyunca
 Murad Çayı gider ince
 Dolanır gider huyunca
 Uzar giden Muş Ovası
 Karşımızda yüce dağlar
 Gönül nehri durmaz çağlar
 Kerem, Ashı için ağlar
 Yakar gider Muş Ovası.

*

Sen Murad'sın cümle suların başı
 Gözümden döktüğüm kanlı yaşları
 Söylesem başıma gelen işleri
 Kızarmışın bağlanı bağlanı
 Eğlen Murad eğlen haber sorayım
 Akıp gitme dur eğleni eğleni

—
 Bitti mi ola Erzurum'un sümbülü
 Soldu mu ola Şam ilinin lâlesi

—
 Lâleli dağında yolum azıttım
 Çağırırım gani Mevlâm aman hey!

—
 Erzurum'dan çıktım üç oldu yolum
 Ben bu yolun kangısına gideyim.

—
 Elmalı'nın ağaları beyleri
 Alay alay olmuş gelür

—
 Eğlen çoban eğlen haber sorayım

Aslı Hanım Kayseri'ye vardı mı?

Kerem'de tabiat büyük bir yer alıyor. O, yalnız, vatanın her bucağı ile konuşmakla kalmıyor. Hamlet ve Faust'ta olduğu gibi ölü kafasıyla, mezarla, rüzgârla ve yıldızla da konuşuyor:

Sabah oldu şevkin yanmaz

Döne kervan kıran döne

Aşk ateşi serden gitmez

Döne kervan kıran döne!

Yıldızların şahı sensin

Ağlamaktan gözüm kansın

Sevdiğim ya nice etsin

Döne kervan kıran döne!

Parmağında altın yüzük

Kolunda altın bilezik

Boynun eğmiş kıza yazık

Döne kervan kıran döne!

Yıldızlarda Ruşen sensin

Âlem içre perişansın

Rakiblere düşen sensin

Döne kervan kıran döne!

Sana kervan kıran derler

Yâre ikrar veren derler

Bana derdli Kerem derler

Döne kervan kıran döne!

Masallar

Bundan sonra halk masallarına geçelim.

I. Yerli masallar

II. Dışarıdan gelme masallar

1. Yerli masallar birçok çeşitlere ayrılır:

a. Bütün memlekete yayılmış olanlar (bunlarda masalların müşterek ve umumi manaları araştırılmalıdır)

b. Memleketin bir kısım bölgelerine ait olanlar (Doğu veya Batı'da, Türkmenler veya Aleviler arasında, vb.)

c. Masalların umumi çerçevesi (müşterek tabirler, mevzulardaki birlik)

d. Nevi bakımından sınışıama (sevda masalları, tarihî masallar, efsanevi masallar, insanî masallar, evliya veya erenlere ait masallar, hezelî masallar, "Nasreddin Hoca" gibi)

Masalların sembolik değeri

Efsane masallarında içtimaî semboller daha barizdir. Bunun için Guign bert'in Masalların Doğuşu adlı eserinde, muhtelif kavimlerin kökünde rastlanan masalların müşterek karakterlerine ve hangi içtimaî devrimlere karşılık olduğu hakkında etraşı malumat vardır. Z. Gökalp de birçok makalelerinde masalların (bilhassa İslam'dan öncekilerin) bu tarzda tefsirine çalışmıştı.

İnsanî masallarda devirler üstü birçok cemiyetlerde müşterek olan bazı esaslı psikolojik halleri temsil eden vakalar ve epizotlar g r lmektedir. Bunlar için de Otto Rank gibi psikanalizciler; H. Krappe gibi psikologların araştırmaları vardır. Bunlarda, arta kalanlarla yaşıyan taramarı, yani millî medeniyet içerisinde canlı bir değer olabilecek olanları ayırmalıdır.

Yukarıda saymış olduğumuz bütün masal tiplerinde, bilhassa tarihî masallarda arta kalanları, yaşıyan değerlerden

ayırarak ikincileri yeni ve sentetik eserlerin malzemesi haline koymalıdır.

Bütün bu masallarda kahramanlığı ifade eden epizotları millî hayatın değerlerine ait semboller haline getirmeli yahut doğrudan doğruya bu değeri saklayanları canlandırmalıdır.

II. Dışardan gelme masallar:

1. İranlılardan geçenler

2. Araplardan geçenler

Her iki şekilde mevzuları millileşenlerle, hâlâ yabancılığını saklayanları ayırmalıdır. Birinciler arasında eski Anadolu ve Grek mitolojisinden geçenler de vardır: Meselâ Eshab-ı Kehf, yahut Kral Midas hikâyesi gibi, bu nevi masallar bütün milletlerin halk köklerinde vardır. Halk ruhu onları benimseyerek, yoğurarak tamamen kendine mal etmiş olduğu için, kültür bakımından asıllarının hangi ülke veya kavim olduğu bahis konusu olamaz. Bu bakımdan hatta asılları tamamen Türk kavimlerine ait olduğu halde yine unutulmuş ve izi kalmamış olan destanlar ve hikâyelerle, bu tarzda bir kültür kaynaşması sonunda milletin kendine mal ettiği masal ve hikâyeleri karşılaştırdınca bunlardan birincisi millî kültüre asıl temel olamayacağı halde, ikinciler tam tersine bu kültürün mayalarını teşkil eder.

Bu münasebetle, dinî medeniyetten önceye ait olan masal ve destanları canlandırmaya çalışmış bazı hatalı cereyanları işaret etmeliyiz: Garplıların bütün destanları Hristiyanlık süzgecinden geçmiştir. İran'da Şehname İslam'dan önceki vakaları bir dereceye kadar İslamileştirerek benimsemiştir. Bu hususta tam istisna olarak Finlerin Kalevala'sını gösterebilirler. Fakat onların Hristiyan medeniyeti terbiyesinden kuvvetle geçmemiş ve hemen hemen pagan ruhu, zamanımıza kadar getirmiş olduklarını unutmamalıdır. Fakat Meksikalılar veya biz böyle değiliz. Onların ve bizim medeniyetimizin yoğrulması ve şuur kazanması Hristiyan ve İslam medeniyeti içinde olmuştur.

O derecede ki bu medeniyetten önceye ait olan Şamânî, Budist, Maniheizt izleri tamamen denecek derecede kaybolmuştur. Halbuki, D. H. Lawrence, Meksika'da yalnız bazı kapalı aşiretler arasında kalmış olan bu pagan itikatları bazı romanlarında canlandırmaya çalıştığı gibi, Ziya Gökalp de Türk Medeniyeti Tarihi'nde ve "En Eski Türk Masalları"na ait manzum denemelerinde hatırası kalmamış olan bu kökten, millî romantizm çıkarmak istemişti.

Şimdi, İslamî Türk medeniyetinin yoğrulması sırasında İran ve Arap masallarından geçenler hakkında bazı umumi kayıtlarda bulunalım:

Fars masalları içinde klasik edebiyat veya tarikatlar vasıtasıyla halka inen tasavvufî semboller vardır.

Bunlardan mevzuları bir dereceye kadar millileşen Fars masalları, umumiyetle arta kalan (survivant) halindedir. Bundan dolayı onları terk etmek daha doğru olacaktır.

Mevzuları tarafımızdan yoğrulmayanlar esasen yaşayamazlar.

Arap masallarından doğrudan doğruya dinî şekilde geçenler vardır: Meselâ: Peygamber'in hayatına, sahabelerine, Hazreti Ali'ye ve saireye ait olanlar gibi. Bu masalları, bin yıllık dinî terbiye içinde yerli kültür tamamen yoğurmuş ve benimsemiştir. Onlara artık başka bir ülkede cereyan eden vakalar gözüyle bakmak çok güçtür.

Dinî şekil dışında geçen masallar, mahallî değeri olanlardır: Veysel Karanî, Seyfelmülûk vs. hikâyeleri gibi, bunların yaşaması ve yerli kültür tarafından benimsenmesi imkânı yoktur. Nitekim, bölgelere ait değerlerini zaman geçtikçe kaybetmektedirler.

Bütün masallar hakkında umumi bazı düşünceler ileri sürebiliriz:

a. Masalların çerçevesini tamamen muhafaza etmelidir. Modern millî hayatın bütün idealleri ve dilekleri bunlar içerisinde görünecektir.

b. Bölgelere ait olan masalların değerini, bütün memlekete şâmil olanlar içinde eriterek yok etmelidir.

c. Masalları menşeleri bakımından değil, cins ve mahiyetleri bakımından sınışıandırmalıdır. Çünkü zaten yukarıdaki tasniften dışarıda kalanlar bahis mevzuu olamaz. Diğerleri de milletin yaşayan kültürüne uymak zaruretiyle saklanacaktır.

d. Masalları canlandırırken, onları yeni edebiyatın en mühim dallarından biri haline getirirken oradaki bütün mitolojik arta kalanları, ahlâkî ve içtimaî semboller olarak kullanmalıdır. Bu hususta Alman romantiklerinden ve modern Fransızlardan faydalanmalı (Grimm kardeşler, Hebbel, Schlegel, Goethe; yeni Fransız edebiyatında chanson de geste'leri, 13. asrın şövalye masallarını canlandıran şairler); fakat Ahmet Mithat Efendi gibi onları hayal mahsulü ve mantık dışı oldukları için "saçma" saymaya; hâsılı masalları boş yere rasyonelleştirirken onların bütün canlılık ve kuvvetlerini mahvetmek hatasına katiyen düşmemelidir. Bu semboller içtimaî ve ahlâkî birer karakteri, ideali veya tipi gösterirler. Onları sezen, milletin vicdanı; milletin şuuraltı hazinesini meydana çıkaran, şuurlandıran da sanatkârdır. Onlarda hiçbir değer ve tefsir edilecek hiçbir yaşanmış hal görmeyen de bu cemiyetin tarihî şuuruyla alâkası olmayan kimsedir.

e. İnsanî (humain) masallarda da, masalın ruhî manasını ve devirlerin değişmesine göre az çok sabit kalan insan ruhunun hâkim temayüllerini, ihtiraslarını ve komplekslerini aydınlatmaya çalışmışlardır. Bu işte, psikolog ve etnologun yapacağı müspet ve kuru çalışma ile sanatkârın yapacağı heyecanlı tefsir birbirinden çok farklıdır. Ancak, sanatkâr âlimin araştırmalarından faydalanabilir.

f. Arta kalan unsurlar ve tiplerin canlı olan ve bugün yaşamakta bulunanlardan ayrılması, yeni sanat eserlerinde birincilerden korunması çok mühim bir ilim araştırması ve sanatkâr sezgisi işidir. Bu ayıklamayı yapamayan veya masalları hiç değilse eski halleriyle modern hayatın tefsirine bağlamayan kimseler, bütün iyi niyetlerine rağmen bu yolda başarısız eserler vermeye mahkûmdurlar. Nitekim tarihî, dinî masallarla aşk masallarında da aynı ayıklama ve tefsir işine dikkat etmelidir. Sanatkârın bu yoldaki büyük gayreti onu alelade bir malzemeci veya pastişçi olmaktan kurtararak modern millî hayatın istediği orijinal eseri kazandırabilir. Dinî masallarda aranacak esaslı vasıf, vakanın tarihî hakikate uygunluğu değil, halkın yaşayan değerlerine ve efsane şekline uygunluğudur. Meselâ Hazreti Ali Cengi ve Hamzaname’de bu iki kriterium arasındaki fark çok barizdir.

g. Bu kısmın sonuncu bir parçası, “evliya hikâyeleri”dir. Bunlardan bir kısmı muayyen bir bölgeye ait olan yatır ve eren hikâyeleridir. Fakat mühim bir kısmı bütün memlekete yaygındır; hatta Osmanlı devrinde memleket sınırlarını da aşar. Bunların Hacı Bektaş Veli Menakıbı gibi zapt edilmiş veya sadece halkın dilinde dolaşanları vardır. Bu hikâyelerde İslam devrindeki Türk’ün ideal ahlâk tipleri şahıslaşmıştır. Onları dikkatle incelemeli, basit superstition’larla^[493] karışmış olan kısımları, asıl ideali temsil eden özlerinden ayrılmalı, bu suretle onları insanî ahlâk derecesine yükselmiş sanat mevzuları haline getirmelidir. Evliya hikâyelerinin kökleri ya tarikatlara yahut yarı dinî eşkıya masallarına ulaşır. Bunlardan birincisi kuvvetini tasavvuftan aldığı halde, ikincisi tasavvuşa halkın idealleştirdiği kahramanları birleştirir: Yunus ve Hacı Bektaş birincisine, Köroğlu ve Kalender Sultan ikincisine misal olabilir. Fakat her ikisi de “Erenler” adı altında toplanabilir.

Tiyatro

Garp milletlerinin sanatını, İslam ve Uzakdoğu sanatından ayıran mühim vasıfşardan biri tiyatrodur. Eserin büyük bir halk kitlesi önünde temsil edildiğı bu muhteşem şekil Garp edebiyatını ötekilerden daha canlı ve daha içtimaî bir hale getirmiştir. Fakat, Garp tiyatrosu nereden doğdu? Bu kökten, başka medeniyetler mahrum mudur? Bu edebî nevin Garp'a mahsus olduğunu zanneden Şarklılar ya ondan tamamen vazgeçmişler yahut onun taklidine kalkmışlardır. Bu yollardan her ikisi de aczi ifade ettiğı için iyi netice vermemiştir; çünkü tiyatrosuz modern bir cemiyet mümkün değildir. Millî hayat, büyük veya küçük şehirlerde tam kesafetini kazanmıştır. Eski cemiyetler gibi konaklara, kapalı loncalara, köylere dağılmış bir cemiyeti tatmin eden sanat şekilleri, millî cemiyet için kâfi değildir. İçtimaî tenkit ve büyük kitle ruhu, edebiyatı, küçük zümrelerin ve kapalı heyetlerin malı olmaktan çıkarmıştır.

Fakat bir millet tiyatroyu yaratacak köklerden mahrum bulunduğu için ondan vazgeçecek olursa, tarihinde ne kadar canlı bir şiir hayatı olursa olsun, millet olarak sanat kudretinin büyük bir rüknünü [\[494\]](#) kaybetmiş demektir.

Diğer cihetten, tiyatroyu yaratacak kaynaklardan mahrum olduğu halde, başka medeniyetlerin tiyatrosunu onların köklerine nüfuz etmeden, o kökleri yaşamadan taklit etmek de aynı derecede sakat bir iş olacaktır. Çünkü her millet kendi sahne hayatını, kendi mitoslarından çıkarır. Orada trajedi, dram, komedi, eğlence, opera veya şarkılı temsil, her ne olursa olsun, bütün unsurlar kendi tarihinin geleneklerinin, duyuşlarının ifadeleridir. Meselâ, Garp tiyatrosunda rol oynayan Homeros hikâyeleri, Yunan mitolojisi, Hristiyan mystère'leri [\[495\]](#), miracle'leri [\[496\]](#), İsa'nın hayatına ait sahneler (passion). Hristiyan azizlerinin şehadet sahnelerini (martyr) anlamak için o tarihi yaşamış olmak lâzımdır. Bir Garp sahnesinde birçok vesilelerle

yer bulan Eros'lar, Amour'lar, Muse'ler, maskara sahneleri, maskeli adamlar, hatta en modern bir temsilde bile, sahnenin tertip tarzı söz arasında geçen tekerlemeler, onları kendi tarihinde yaşamamış cemiyetler için anlaşılmaz şeylerdir. Bundan dolayı da bir milletin, yalnız sahne eserlerini tercüme veya adapte etmekle tiyatro yaratmak mümkün olmamakla kalmaz; aynı zamanda o milletin tarihine iştirak etmeden, onun kendine mahsus hayatının icapları olan bir sahne tertibi ve temsil tekniğini taklit etmek suretiyle de tiyatro yaratmak mümkün değildir. Bu yollardan millî bir tiyatro asla teşekkül edemeyeceği için bundan dolayı da bu yolda saplanıp kalanların orijinal tiyatro yaratma arzusu hayalden ibarettir.

Garp tiyatrosu, aslında Yunan Dionisios ve Apollon âyinlerinden doğmuştur. Gittikçe gündelik hayata inen bu efsanevî temsiller, köklerinde daima o ruhu devam ettirmişlerdir. Yunan ve Latin tiyatroları buradan çıktığı gibi modern tiyatrodada onun kuvvetli tesiri devam etmiştir. Fakat Garp tiyatrosunun ikinci kaynağı Hristiyanlıktır. Biraz önce işaret ettiğimiz gibi İsa ve Hristiyan azizlerinin hayatına ait sahneler, Ortaçağda meydanlarda temsil edilmiş, sonradan antik tiyatro unsurları ve kaideleriyle karışarak Garp milletlerinin zengin temsillerini meydana getirmiştir. İspanyollar, İtalyanlar, İngilizler, Fransızlar, Almanlar, vb. kendilerine göre az çok farklarla bu kökleri terkip etmişler ve millî tiyatrolarını vücuda getirmişlerdir.

19. asırda romantizm cereyanı, millî hareketi kuvvetlendirdiği zaman milletlerin kendi mitosları bu işte daha büyük rol oynamaya başladı. Tiyatro, klasik şeklin yanında veya onunla kaynaşmış olarak bir de romantik şekil kazandı. Bu suretle Shakespeare'de (daha 17. asırda) başlamış olan romantik sahne bütün Garp milletlerine yayıldı; opera ve operet her milletin kendi efsaneleri, hikâyeleri şarkıları ve folkloruna dayanan edebî şekiller oldu. 19. asır musiki, şiir, dram ve resmin birleştiği en terkebî sanat şekli olan operanın doğduğu, büyüdüğü ve

harikalar yarattığı asır oldu. O derecede ki bu sanat şekli ahlâkın, felsefenin de içinde yer bulduğu Yeniçağın mabedi halini aldı. Âdetâ bütün yüksek kıymetler orada birleşiyordu. Bir millet kendi yaratışının bütün mahsullerini orada en zengin bir şekilde teşhir ediyordu.

Daha Ortaçağdan beri şarkılı temsiller Garp şehirlerinde yer bulmaya başlamıştı. Ancak onlarda şarkılar Hollandalıların kermesse'leri tarzında kolektif oyunların sahneye konmasından ibaretti. Fakat şimdi bütün eserde baştanbaşa musiki ile manzum tiyatro, yani temsil ve şiir el ele vermiş bulunuyordu. Yeni tiyatronun istediği kalabalığı ve mekân zenginliğini temin için sahne tertibatı değişti. Dekor son derecede çeşitli şekiller aldı. Bestekâr, şair ve dram muharriri; ressam ve dekoratör karıştı. Opera ve operette bu suretle İtalya'da, Fransa'da, Almanya'da, Merkezî Avrupa milletlerinde şaheserlerini verdi. Fakat Meyerbeer'le başlayan bu yeni sanat tarzı hiç bir millette diğerlerinin taklidi olarak doğmadı. Onlarda halk şarkıları ve millî efsanelerin birinci derecede rolü olduğu için birbirinden çok farklı eserler meydana geldi. Bir Wanger'i Verdi'yle, yahut Gounod'yu Brahms'la kıyas etmeye imkân yoktur.

İşte bu suretle ilk şekillerinden başlayarak musiki ile birleştiği son şekline kadar Garp milletlerinin bütün tiyatro eserlerini doğrudan doğruya taklit veya adapte etmek mümkün değildir.

Osmanlı edebiyatında tiyatro sanatının yeri yoktur. İslam'dan önceki Türk mitolojisi ile bağlarımız kesilmiş olduğu için, onlar da halk sahnesi halinde devam etmemiştir. Bununla beraber tarihimizde tiyatronun kökü olabilecek birçok unsurlara sahip bulunuyoruz. Bunlardan başlıcaları şu unsurlardır:

1. Ortaoyunu
2. Karagöz (Osmanlı devrinde şehirlerde ve başkentte yaşamıştır.)
3. Halk destanlarının temsili ifadesi

4. Kerbelâ vakası

5. Temsilî karakterde halk raksları.

1. Ortaoyunları yakın zamanlara kadar yazılı veya tulûat şeklinde oynanan meydan tiyatrolarıdır. Bu oyunların tekniği Garp tiyatrosunda tamamıyla farklıdır. Eski Yunan amfiteatrından doğmuş olan Garp tiyatrosu, şekil bakımından ona hiçbir ilâve yapmış değildir. Burada esas, temsili bir tarafa ve seyircileri diğer tarafa koymak suretiyle, vaka ile seyredenleri birbirinden ayırmaktır. Zamanımız tiyatrosu da şekil itibariyle onun devamıdır. Ortaoyununda ise vaka seyircilerin ortasında, âdeta aralarında cereyan eder. Oyuncular bir paravan arkasında kılık değiştirmek suretiyle ortaya gelirler. Bu şekil, vakayı ötekine nazaran daha çok hayata yaklaştırmakta, cemiyetin içine sokmaktadırlar. Pirandello gibi bazı yeni Garp sahne muharrirleri seyircilerle oyuncuları birbirine yaklaştırmaya çalışıyorlar; fakat tiyatronun inşa tarzı aynı kaldığı için bu tamamıyla kabil olmuyor.

Ortaoyunlarının eski iptidaî teknikleriyle, kalabalık şehirlerin ve karışık mevzuların ihtiyacına yeteceği iddia edilemez. Fakat aynı esaslardan hareket ederek daha yüksek teknikte inşaat vücuda getirmek mümkündür. Nitekim bu oyun tarzı –vakiyle Ahmet Kutsi Tecer’in tasavvur ettiği gibi– ahşap parçalardan ibaret, seyyar tiyatroların yapılmasına da elverişlidir ki, bunlarla memleketin bütün şehirlerini dolaşmak kabil olur.

2. Karagöz’e, sinemanın iptidaî şekli gözüyle bakılmaktadır. Vakıa, orada perde üzerinde, içten verilen bir ışıkla bazı gölge oyunları temin ediliyor. Fakat Karagöz’de de orta oyununda olduğu gibi memleketteki muhtelif zümreleri, karakterleri temsil eden tipler vardır. Karagöz, ortaoyununa nazaran daha geniş zümreleri kuşatır ve Osmanlı İmparatorluğu’nun

tecanüssüz^[497] devrindeki bütün içtimaî tiplere ait zengin hiciv ve nüktelerle doludur. Fakat her ikisinde de asıl memleket karakteri ikinci planda kalmaktadır. Pişekâr, Kavuklu, Zenne vs. İstanbul veya büyük şehirlerin imparatorluk devrindeki konak hayatını ve aşkını tasvir ederler. Karagöz halk sağduyusuyla, Hacıvat yarı münevver ukalâlığı ile, imparatorluğun bütün cemaat mümessillerini istihza süzgecinden geçirirler. Fakat onlarda trajedi ve dramın verdiği ahlâkî idealizasyon imkânı yoktur.

3. Vaktiyle sahneye konmuş olmamakla beraber, bunu daha ziyade halk destanlarının temsilî ifadesinde aramalıdır. Bu eserlerde umumiyetle hâkim rolü alan iki sevgili, eserin birçok yerinde sazla konuşurlar. Bu suretle eserin en büyük kısmını teşkil eden muhavereler^[498] onu âdeta musikili bir temsil (bir nevi opera) haline getirir. Bazen bu muhaverelere ikinci derecede şahıslar da karışır, vaka genişler. Adeta, hakiki bir tiyatro manzarası alır: Meselâ Tahir ile Zühre'de Arap'ın, Sultan'ın, nedimelerin, Basra Sultanı'nın kızlarının, Hızır'ın işe karıştığı çoktur. Kerem'de vaka şahısları daha zengindir. Bu eserlerin vaktiyle hiç sahneye konmamış veya böyle bir şeyin düşünülmemiş olması, ihtimalî temsilin o zamanki şartlara göre imkânsız olmasından idi. Çünkü vakalar, Yunan trajedisinin üç birlik (zaman, mekân, mahal) kaidelerini asla göz önüne almamıştır. Fakat bugünkü sahne tertibatı en değişik ve hareketli vakaları bile temsil etmeye elverişlidir. Esasen Shakespeare'den beri Avrupa tiyatrosu da bu kaideyi çiğnemiş bulunuyor. Bilhassa Faust, Don Juan gibi halk hikâyesinden doğmuş olan eserlerde vakalar son derecede zengin ve hareketlidir.

Eskiden beri köylerde bu hikâyeler okunurken, "Aldı Kerem bakalım ne söyledi" diyerek okuyan şahıslar rol değiştirdi. Bu temsillerin kuvvetli sanatkarlar tarafından yazılmış ve

bestelenmiş şekilleri aynı suretle ortaoyunu tekniğinden istifade ederek de oynanabilir. Ancak, çok değişik mevzular için döner sahne tertibatı zarurîdir.

Bu oyunların millî sahne hayatına karışması ilk defa Azerbaycan'da başladı. Leyla ve Mecnun, Ferhat ve Şirin, vb. temsil edildi. Bu hususta Feridun Bey Göçerli'nin, Neriman Nerimanoglu'nun, Feth Ali Ahundzade'nin hizmetlerini hatırlamak lâzımdır. Fakat Anadolu'da okunan ve söylenen aynı vakalarla bu eserler arasında bazı farklar olduğunu unutmamalıdır. Bizde ilk defa mütareke senelerinde Halûk Nihad'ın Âşık Garib'i oynandı. Ben Tahir ile Zühre'yi manzum trajedi şeklinde yazdım, fakat oynatamadım. Ahmed Kudsi Köroğlu'nu yazdı. Henüz bir yerde sahneye konmuş olmadığını zannediyorum. Yakın zamanda Kerem ile Aslı Adnan Saygun tarafından opera haline konmuştur. Bu sıralarda temsil edilmesi bekleniyor.

Bu teşebbüsler halk destanlarının temsili kudretinden istifade edilmeye başlandığını ve ileride sahne edebiyatımızın en zengin mevzularını teşkil edebileceğini gösteriyor.

4. Kerbelâ vakası: İslam tarihinde Hazreti Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi, gerek Sünnî gerek Şîî âleminde Hristiyan martyr'leri tarzında en acıklı vaka olarak tanınmaktadır. Bu mevzuu Fuzulî, Kâzım Paşa gibi şairlerimiz kudretle tasvir etmişlerse de, o hiçbir zaman Şîîler arasındaki trajik dehşetini kazanmamıştır. İslam dininin mezhep mücadeleleri yüzünden iki ayrı âleme ayrılması, Şîîlerin bu vakaya yalnızca İslamî bir haile^[499] gözüyle bakmayarak, onun Sünnî düşmanlığı için vesile diye kullanmalarına sebep olduğu için, bizim dünyamızda Kerbelâ vakasından fazla bahsedenler Şîî dostu sayılmıştır.

İran'da gerek Türkler gerek Farslar arasında, Kerbelâ vakası tam bir trajedi mevzuu halini almış ve Ortaçağ martyr'leri veya passion'ları gibi sahneye konmuştur. Bu sahne ekseri aşure ayında ahşaptan yapılmış yüksek bir pist üzerinde cereyan eder

ve halk tarafından seyredilirdii. Burada Kerbelâ vakası bütün trajik teferruatıyla temsil edilir; halk hıçkırıklar ve feryatlar içinde seyreder, hatta Hüseyin'in katili rolünü oynayan kimse çok defa halk tarafından parçalanmak tehlikesi geçirir. İstanbul'da İranlılar bu vakayı meydanda temsil etmemekle beraber, Beyazıt'tan Valide Hanı'na kadar Şehit Hüseyin'in matemi için döğünen bir katile geçerdi. Bugünkü halde Hüseyin gibi Hallac Mansur'un, Nesimi'nin şehadet vakaları da bizim edebiyatımızda mükemmel trajedi mevzuları olabilir. Onlar vaktiyle sahneye konmuş olmadığı için, bugünün icaplarına göre temsilde yeni şekiller alabilirler.

Temsilî karakterde halk raksları [500]

Bunlar, birçok cemiyetlerde olduğu gibi, halk arasında bilinen bir efsane veya masalın sembolik bir surette temsilinden ibaret oyunlardır. Sembolik hareketlere bazen şarkı motişi karışır ve vaka canlanır; bu tarzda oyunlar monoton olmakla beraber zenginleştirilerek, işlenerek hakiki operetleri meydana getirebilir. Türkmenler arasındaki mevsim raksları bunların en bol kaynaklarından. Bunlarda kızların dansı, erkeklerin dansı, kızlarla erkeklerin birlikte dansı, karşı karşıya bir kız bir erkeğin dansı gibi şekillere rastlanır. Maalesef bu motişer gittikçe azalmaktadır. Türkmen aşiretleri, Tahtacılar, Çetmiler, Saraclar vb. arasında bunların hikâyeleri, dans figürleri ve şarkılarının tespit edilmesi bu sahada zengin bir çalışma maddesi meydana çıkaracaktır; yerli ve Sünnî köyleri içerisinde de bu tarzda şarkılı oyunlar vardır. Meselâ kaşık oyunu bir nevi Carmen gibidir. Zeybek oyunu, şehirlerde tanıdığımız monoton zeybekten farklı ve çeşitli şekilleriyle daima bir hikâyeye bağlanır. Gelin oyunu, eski Yunan danslarına benzer. Peri oyunu, körebeye benzer hikâyeli bir oyundur. Hırsız oyunu gündelik hayattan alınmış tehlikeli bir oyun şeklidir ki, bunların birbirine karıştırılması zengin mevzu eserlerin doğmasını temin edebilir. Wagner Nürnberg'in Şarkıcı Üstatları adlı büyük operasında, Bizet Carmen'de bu tarzda motişerden çok istifade etmişti.

Bu şarkılı oyunların efsaneleriyle sıkı münasebeti halk masallarının şiir ve romana olduğu gibi, tiyatroya da nüfuz ederek, telkini istenen bütün ahlâkî fikirlerin, millî ideallerin bu masalların sembolleri içerisinde konmasını temin eder. Sanatkâr, hiçbir fikrî gayeyle hareket etmeden, yalnızca lirik bir eser vücuda getirmek gayesiyle hareket etmiş olsa, yine bu mevzular onun kaynağını teşkil edebilir. Çünkü bu suretle büyük şehirlere ve onların alafrangalaşmış mahdut muhitine hasredilmiş suni bir edebiyat yerine, bütün memlekete yayılabilecek hakiki edebiyat

vücuda getirecek ve milletleri birbirine en çok yaklaştıran ve en insanî karakterler meydana çıkarabilecek olan bu temalar üzerinde çalışan sanatkâr, milletini ve kendini dünyaya o kadar fazla tanıttacaktır. Bu mevzuların başka bir değeri de gündelik hayatın geçici buhranları ve modalarından kurtulmak olacaktır.

18. asırda, musiki kulağa hoş gelecek tarzda sesleri terkip etme sanatı diye tarif ediliyordu. Bu tarif kısmen doğru kısmen yanlıştır. Kulağa hoş gelmeyen, kulağı rahatsız eden bazı seslerin de musiki değeri olabilir. Berlioz'a göre musikinin vazifesi hisler uyandırmak, tabiatta mevcut sesleri, vakalar, peyzajlar ve eşyayı taklit etmektir. Bu görüşte musiki, bir nevi resim oluyordu. Melodilerde kuş cıvıltısı, fırtınanın sesi, hatta kervanın yürüyüşünü arayanlar oldu. Fakat bu ikinci tarif de yerinde görünmüyor. Büyük bestelerden hiç birinde tabiat sesleri yoktur. Onlar tabiatı pek uzaktan ve nadiren hatırlatırlar. Nihayet, musiki, sesler vasıtasıyla düşünmek sanatıdır diyenler vardır. Bu tarif, düşünceye hayal kurmak, yaşanmış halleri canlandırmak gibi geniş bir mana verildiği ve düşünce deyince, mücerret düşünce anlaşılmadığı zaman doğru olur.

Akdeniz medeniyetindeki musikinin menşei eski Yunan'dır. Bu kök sonradan iki dala ayrılarak Şark ve Garp musikilerini doğurmuştur. Şark musikisinin kaidelerini, nazariyelerini kuranlar Fârabî, Abdülmümin gibi Türkler ve İranlılar oldu. Garp musikisi, kiliselerde org musikisi olarak başladı. Fakat tam şeklini ancak 18. asırda Rameau'dan itibaren aldı. Görülüyor ki Türk musikisinin tedvin edilişi^[501] bugün de çalınmakta olan makamların teşekkülü, çok daha eskidir. Fârabî Kitabü'l-Musiki'sinde bugün çok fazla nüans kazanmış ve dallara ayrılmış olan ana makamları tespit etmişti. Sonradan bu makamlar İbni Sina tarafından incelendi. Onun tespit ettiği melodi tarzları (makamat) 12 idi. Mevlâna zamanında kurulan semâ', dinî musikinin temeli idi. Bu tarz, şiirle musiki ve raksı

birleştirdiği için Garp'ın opera şeklindeki sahne musikisine benzer bir çığır açmıştı.

Safiyeddin Abdülmümin, İslam âleminin muhtelif mıntıklarında ayrı ayrı inkişaf etmekte olan makamları topladı, tasnif etti. Ondan sonra da Kutbeddin Şirazî ile Muhammed el Âmilî, musiki perdeleri üzerinde en ince teferruatına kadar işlediler. Türk musikisi, makamların çeşitliliği ve nazariye bakımından çok işlenmişti. Yarım, çeyrek ve daha ince sesler elde edilmiş; melodide nağmenin bir ahenk istikametinde sonsuz derecede derinleşmesi, perdeler arasında hissedilmez şekilde kayışlar temin edilmişti. Fakat bu musiki 13. asırda tekke musikisi ile sentetik (senfonik veya polifonik) bir musiki olmaya başladığı halde o istikamette terakki etmedi. Tek sesli musiki olmakta ısrar etti. Bu da onun sosyal ve sürükleyici kudretini kaybetmesine sebep oluyordu. Diğer cihetten bu musiki küçük salonlarda çalınacak ve büyük kalabalığa hitap etmeyecek bir şekil aldığı için musiki aletleri eski hallerinde kaldı. Bağrsak telinden aletler ve hafif sesli borular tercih edildi. Türk musikisine askerî ve hareketli sesler, bunlara uygun daha gürültülü aletler Moğollar zamanında girmiş ise de bu aletlerle vücuda gelen musiki, nakkare adı altında asıl yüksek musikinin dışında ve kendi nevinde iptidâî kaldı.

Bununla beraber Türk musikisi de aletlerinin kifayetsizliğine ve tek sesli olmasına rağmen 17-18. asırlarda İtrî zamanından itibaren büyük bir inkişaf kazandı. 19. asır başında yine tekke musikisinin içerisinde Dede Efendi, Zekâi Dede gibi büyük üstatlar yetişti ve bu musikinin en mükemmel eserleri bunlarla o çığırda yetişmiş olan sanatkârların eserleri oldu.

Buna mukabil Garp musikisi, yarım ve çeyrek sesleri inkişaf ettiremedi. Nazariye bakımından geri kaldı. Asırlarca müddet mahdud makamlar içerisinde çalıştı. Fakat büyük kilise musikisi olmaya mecbur olduğu için aletlerini inkişaf ettirdi. Madenî telli ve borulu aletleri, gerek cesamet gerek perdelerin

çokluğu bakımından zenginleştirdi. Org bunların başında geliyordu. Buradan klavsen ve piyano doğduğu gibi, halk şarkılarını çalan iptidaî aletlerin ıslahından da şüt, klarinet, trombon, vb. doğdu. Şark ve Garp'ta müşterek olan davul ve kudüm gibi aletler, orkestra için lüzumlu birçok komplike aletlerin doğmasına sebep oldu. Yunanlılardan kalan arpın tekâmülünden, büyük org, klavsen ve piyano doğdu. Bu suretle Garp musikisi makamların ve perdelerin çeşitliliği bakımından Türk musikisi kadar zengin olmadığı halde musiki aletlerinin tekâmülü sayesinde polifonik musiki halini aldı. Ve bu yüzden de kapalı oda musikisi olmaktan çıkarak büyük kitleye hitap eden orkestra musikisi oldu.

Fakat, Garp eserlerini eski Türk eserlerinden ayıran vasıf bundan ibaret değildi. Eski Türk musikisi nazariye hususunda derinleştikçe makamlara çok fazla bağlanıyor ve bütün yeni besteler muayyen kaidelerin etrafında dolaşmaya mecbur oluyordu. Musikişinaslar fasıllar adını verdikleri ve peşrevle açılan, taksimlerle birinden ötekine geçilen bu klasik kaidelerin dışına çıkmaya bidat gözüyle baktılar. Vakıa semailerle bu kaidelerin dışına çıkanlar bulundu. Hatta klasik kadro içerisinde bile taksimler serbest melodi gelişmeleri için en elverişli sahalardı. Fakat semailer asıl üstatların gözündeki pek iyi karşılanmadığı gibi, çoğu bestesiz ve irticali^[502] olan taksimler de musikiyi fiilen ilerletemedi.

Buna mukabil Garp musikisi, kaideleri aşan hür melodilerin doğmasına çok değer verdi. Fakat bunu tesadüfi olarak yapmadı. Bu inkişafın kaynağını buldu: bu da halk şarkıları idi. Vakıa, halk şarkıları her kavmin, her milletin kendine mahsus melodilerini nesilden nesle nakletmekte idi. Halk şarkıları kırlarda büyüyen yaban çiçekleri gibi üzerinde işlenmemiş; fakat kendisini yetiştiren kavmin hayat ritmini, faaliyet ve heyecan tarzını aksettiren en mevsuk^[503] seslerdi.

Halk şarkılarında söz ve musiki birbirine tamamen uymak üzere bir bütün teşkil eder. Bu şarkılar halkın bayram yerinde, düğünlerde, dinî âyinde, tarla başında, balık ağlarını toplarken, yemiş toplarken, iplik büker ve halı dokurken, kösele döğerken, bağ bozumunda, üzüm suyunu sıkarken ve daha bir çok kolektif ve coşkun çalışma ve eğlenme sıralarında hep birlikte söyledikleri nağmelerdi. Bunlar hareketleri kolaylaştıran, yorgunluğu gideren ritmik bir takım sesler olmakla beraber hemen her yerde monoton ve sıkıcı idi. Folklorun köklerinden birini teşkil eden bu halk şarkıları üzerinde etnograşar çok çalışmışlar ve bunları toplama hususunda büyük gayretler göstermişlerdir. Bugün hâlâ onların kökleri ve değerleri hakkında Champşeuury, Weckerlin, Schuré, Julien Tiersot vs. arasında münakaşalar sürüp gitmektedir. Bazıları bunların köklerini âlim bestekârların eserinde ve klasik musikide aramakta ve onların halk arasına yayılarak değerini kaybetmesinden başka bir şey olmadıklarını söylemektedirler. Bazıları da bu en basit aletlerle çalınan ve ekseri çok monoton bir iki sestten ibaret olan şarkıların doğrudan doğruya kolektif halk heyecanlarının ifadesi olduklarını iddia etmektedirler. Etnograşarın araştırmaları bu ikinci görüşü daha fazla kuvvetlendirmektedir. Vakıâ, onları klasik musikinin makamlarından birine irca etmek mümkündür. Çünkü zaten bu musikilerin ince nazariyeleri bütün ritmik seslere karşılık olabilecek makamları önceden tespit etmiş bulunuyorlar. Fakat bu şarkılar, halkın dans veya sallanış temposuyla basit bir melodi içindeki teessürî ifadesini vermektedirler. Garp'ta Kermesse oyunları, Foire'lar, bağ bozumu şarkıları ve düğün coşkunluklarına ait her kavim ve her milletin hususî şarkıları uzun zamandan beri toplanmaktadır. Fakat bunlar arasında halkın kulağına hoş gelen ve ayak temposuna uyan bazı çok muvaffakiyetli şarkılar da kuvvetli bestekârlar tarafından hazırlanmıştır: Meselâ "Yürü!" ve "Bana sevgiden bahset!" şarkıları Jean Lenoir tarafından bestelenmiş ve halk arasında büyük rağbet kazanmıştı. Bunların

başarısı herhangi bir indî bestenin kitle tarafından taklit edilmesinden yahut halka yabancı klasik bir makamın benim- senmesinden gelmiş değildir. Bilakis, bestekârların uzun müddet bu iptidaî halk şarkılarının melodisine kulaklarını vererek oradan mülhem olan zengin besteler vücuda getirmelerindendir. Lucien Boyer'nin Goélands'ından, Raymond Souplex'in la Biche aux bois'sına kadar pek çok değerli şarkılar bu suretle hazırlan- mış ve yalnız köylü şarkısı olarak klasik musiki içerisinde girmiştir.

Halk daima tek sesli, basit melodili şarkıları sevmiştir ve sevecektir. Fakat bu iptidaî maddeler modern milletlerin kesif şehir hayatına, büyük kitle heyecanlarına, ordu hareketlerine elverişli değildir. Şehirlerin beklediği armonize edilmiş şarkılar, polifonik^[504] ve sahneye yükselebilecek orkestra besteleri on- lardan doğmakla beraber büyük değişikliklere uğramak zorundadır. O zaman bu iptidaî motişer işlenerek, armonize edilerek, onları çalan aletler mükemmelleştirilerek; bu kolektif fakat iptidaî motişerin kullanıldığı bir sentezde kesif ve yüksek bir millet hayatının istediği coşkun ve çeşitli ifade elde edilerek hakiki senfonik musikiye ulaşılır. Operetler, operalar, marşlar, konçerto besteleri, dinî ilâhiler, senfoniler, vb. bu suretle elde edilir. Aynı şarkı birçok musikişinas tarafından ayrı ayrı tarzda tefsir edilebilir. Muhtelif kompozisyonlar içerisinde ayrı ayrı roller alabilir. Çünkü buradan itibaren basit melodiler bestekârın kompozisyonu içerisinde şahsî bir değer almaya başlamıştır. Bestekârın ifade etmek istediği fikre göre aynı motişer bazen idealist, bazen natüralist, bazen derin ve melankolik, bazen neşeli ve taşkın, bazen dramatik, bazen ahlâkî ve ulvî bir âlem görüşünün ifade vasıtaları haline gelirler. Nitekim bu suretle halk şarkılarını kullanan Brahms, Smetana, Saint Saëns, Bizet, Borodine, R. Korsakov, Wagner, Strauss, Verdi vs. Hatta klasik olmalarına rağmen bazen Beethoven ve Mozart onları birbirler- inden çok farklı manalarda tefsir etmişlerdir.

Bununla beraber bestekârların tefsiri ne kadar farklı olursa olsun, Garp musikisinin 19. asırdan beri inkişafında bu kuvvetli kaynağın çok büyük rolü olmuştur. Onların gittikçe daha geniş kitle heyecanlarını toplama kudretini göstermeleri, eserlerinde pek çok insanın alakasını toplamaları bundandır. Fakat bu bestekârlar halk şarkılarına dayanan büyük kompozisyonlarını yaparlarken hiçbir zaman önceden hazırlanmış bir kaide veya şeklin içerisine bu yeni muhtevayı yerleştirmiş veya gelişigüzel bazı yerlerine serpiştirmiş değillerdir. Romantik devirde başlayan ve realist devirde de devam eden bu kompozisyon tarzı tıpkı eski klasik kompozisyonlar gibi kendi şeklini bizzat kendi muhtevası üzerinde çalışırken yaratmıştır. Büyük bestekârlar kendi dünyalarının hazırlanmış ve işlenmiş sanatından faydalanırken, ona bazı motişer katmakla kalmamışlar; ifade tarzını ve şeklini de zenginleştirmişlerdir.

Bunu kendi dünyamızda yaratmak istediğimiz millî musikiye tatbik için iki âlem arasında bir mukayese yapalım: Garp musikisi, Hıristiyan ilâhîlerinin içinden doğdu: Rapsodie, Psalmodie ve Hymne'ler içinde yetişmiş ve kulağı onlara göre hazırlanmış olan sanatkâr, yine o dünyanın profan^[505] halk şarkıları ile musikisini zenginleştirirken bu ilk seslerden istifade etti. Halk oyunlarının sıçrama temposunu kullandı. Kendi memleketinin gırtlak teşekkülüne ve ses tonuna göre opera ve ilâhî şarkıları besteledi. Latin âleminde Arnavut, İtalyan, Fransız milletlerinin birbirine benzer guttural^[506] sesleri olduğu için Arnavut bostancılar ve satıcılardan Verdi'nin Opera tenorlarına kadar bu ses birliği hükmünü göstermekte gecikmedi. Katolik âleminde, orgla birlikte dinî ilâhîler söyleyen çocuklar ve gür sesli erkeklerin tonları asırlarca zaman o kadar alışılmış ve uzvî bünyeye nüfuz etmiştir ki, bu cemiyetler laikleştikleri ve dinî musiki ile ilgisiz besteler yaptıkları zaman bile bu solfej tarzı hâkimiyetini devam ettirdi. Hâsılı, bu milletlerin halk şarkılarına nüfuz

ederek vücuda getirdikleri romantik eserler, tabii seyri içinde, kendi klasik musikilerini yarattıkları dinî lâhinlerden^[507] istifade etmiş ve onun tekâmülünden doğmuştur.

Bize gelince, halk motişerini toplayarak onlardan millî musiki yaratmak isteyen sanatkârlarımızın da aynı suretle bu motişeri kendi klasik musikimizin, dinî ilâhilerimizin ses tonu içerisinde işlemeleri lâzım gelir. Eğer musiki aletlerimiz kifayetsizse onları inkişaf ettirebiliriz. Eski musikimiz tek sesli olarak kalmışsa onu polifonik bir hale getirebilirler. Halk şarkılarını ancak bu musiki içerisinde işleyerek, klasik devrimizin mükemmelleşmiş temellerinden romantik eserlere yükselebiliriz. Fakat alafranganın hazırlanmış kalıpları içerisine halk şarkılarımızı serpiştirmekle “millî” musiki yaratacağımızı zannedersenek büyük hataya düşmüş oluruz. Bu suretle ulaşılan netice kilise ilâhisi ve Latin hançeresini zorla taklit etmek, hançeremizin içtimaî vasetle kazandığı vasıfı inkâr ederek ona asla uygun gelmeyen bir tagannî^[508] tarzı için kendimizi zorlamak, heceleri lüzumsuz yerlerinden kesmek, lüzumsuz yerlerinde uzatmak, hiç değilse ayrı içtimaî şartların mahsulü olan bir tagannî tarzı içinde kendi melodilerimizi gayri tabii bir tarzda eğip bükmek gibi çok suni bir takım neticelere ulaşırız. Maalesef, musikimizi millîleştirmek temayülü yirmi seneden beri memleketimizde yayılmış olmasına rağmen vücuda gelen eserlerden en çoğunun bu vaziyette kalmasının sebebi, millî musikinin yaratılması hakkındaki bu yanlış fikirden ileri gelmektedir. Edebiyatta, şiirde, sanatın diğer dallarında olduğu gibi musikide de eser, birbirine yabancı şekil ile muhtevanın bir araya getirilmesinden doğamaz. Fakat şekil muhtevanın içinden doğar. Daha doğrusu bir cemiyete mahsus olan sanat yaratışları, kendi şeklini kendi muhtevası ile beraber yaratır. Şiirde ve edebiyatta olduğu gibi musikide de Garp'ın bize vereceği şey böyle bir kompozisyonun nasıl olduğunu gösteren büyük numunelerden ibarettir. Garp musikisini duyarken onu

kendi şartları ve muhiti içinde düşünmeli, o eserlerin ne gibi iç-timaî âmilleri içinde tekâmül ettiğini ve sanatkârların dehalarını, bu devamlı tekâmül halkalarının birbirine bağlanışında nasıl kullandıklarını görmelidir. Vakıa, Saint Saëns ve Borodin gibi bazı bestekârlar kendi muhitlerine ait olmayan halk motişerini (birincisi Cezayir ve Suriye, ikinci Türkistan motişerini) kullanmak suretiyle de besteler yapmışlardır. Fakat egzotik mahiyette olan bu eserlerde hâkim olan Garp musikisinin kendi laytmoti-feri, kendi terkip anlayışlarıdır ve bu yabancı şarkıları onların sadece muhitlerini zenginleştirmiştir. Nitekim bizde vücuda getirdiğimiz eserlerde Balkan şarkılarından, yaleyl'lerden faydalanabiliriz; fakat bunları kendi hançeremizin teşekkülüne ve bu şuurlaltına kadar nüfuz etmiş olan melodilerimizin yapısına bağlamak şartıyla. Eğer bu esaslara göre halk şarkılarını kuvvetli ve senfonik bir Türk musikisi kadrosu içinde işleyecek olursak bizim olduğunu söyleyebileceğimiz operalar, şarkılar ve yürüyüş besteleri yapabiliriz.

Musikinin tamamıyla şahsî bir yaratma işi olduğunu, orada kolektif veya millî âmillerin rolü olmadığını söyleyenlere karşı şu noktayı hatırlatma isterim ki; gerek Garp gerek Şark'ta 17. asırdan eskiye gitmeyen musikinin büyük eserleri daima kolektif lâhinler içerisinde doğmuştur. İtrî ilâhiler bestelenmişti ve onun Allah ü Ekber'i hâlâ camilerde söylenmektedir. Aynı asırda yaşayan Bach, musiki terbiyesini kiliseden almış; eski ilâhileri taklit etmiş, sonradan musiki dehası ile bunlara hudutsuz yeni lâhinler katmak suretiyle bu esasları genişletmişti. Bugün de laik^[509] bir musiki kompozisyonunda bestekârın cemiyetle alâkasız olduğunu ve vücuda getireceği eserin sırf kendi hayalinin mahsulü olduğunu iddia etmesine imkân yoktur. Ancak, bu kolektif temeller üzerinde her sanatkâr onları şüphesiz kendi şahsî tefsirine göre terkip edecek ve kendine mahsus yeni bir ifade verecektir. Fakat görülüyor ki edebiyat ve şiirde olduğu gibi musikide de şahsî eserlerin yaratılması ancak içtimaî ve millî

temellerin atılması yahut mevcut olan temellerin inkişaf ettirilmesine bağlıdır.

Hukuk ve iktisat

Türk hukuku ve iktisadının esaslarını kurmak için, bu müesseselerin modern bir millete layık ve bugünkü ihtiyaçları sağlayacak kuvvette olmaları lâzımdır. İmparatorluk devrine ait olan hukuk ve iktisat sistemimiz bu ihtiyaçları karşılayamadığı içindir ki Gülhane Hatt-ı Hümayunu okunmuş ve Tanzimat'tan sonraki ıslahata girilmiştir. Cevdet Paşa'nın başkanlığında yapılan Mecelle her ne kadar hukukumuzun ıslahı yolunda yapılan bir teşebbüs ise de, esasında muhtelif fıkıh doktrinlerinin mezcedilmesinden ileri gitmedi. Ancak İkinci Meşrutiyet'ten sonra şer'î mahkemelerle adlî mahkemeleri ayırma teşebbüsüne girildi ve Cumhuriyet devrinde laiklik prensibinin zarurî neticesi olarak bütün salâhiyet^[510] sivil mahkemelere verildi; şer'î mahkemeler kaldırıldı. Yeni kanunlarımızın hazırlanması lâzım geldiği zaman, bunların modern medeniyete dayanmaları düşüncesiyle İsviçre Kanunu esas diye kabul edildi. Bir asırlık hukuk tarihimizin geçirdiği bu safhalar Türk milletinin Avrupalılaşma yolunda attığı mecburî adımlardır.

Kanunlarımızı bu tarzda hazırladıktan sonra onların içtimaî realiteye tamamen uygun olup olmadığını görebilmek için kâfi bir tecrübe devresinden geçildi. Bu devre zarfında valilerimizin İçişleri Bakanlığı'na 1940 yılında verdikleri bir anket lâyihası Anadolu'da evlenmelerin birçok içtimaî zaruretler neticesinde kanun hükümlerine göre inhıraşar^[511] yapmakta olduğu neticesini ileri sürmekte idi. Bu anketler dolayısıyla İstanbul Üniversitesi Profesörlerine yapılan anket de onu –az çok– teyit edecek cevaplarla bir yıl sonra neşredildi. Bu teşebbüsler gösteriyor ki, şeklini Avrupa kanunlarından almış olan hukukumuzun, içtimaî realite hususiyetlerine ne dereceye kadar uygun olduğunu anlamak için bu tarzda anketleri çoğaltmak, hatta sistematik bir tarzda tatbik etmek lâzımdır.

Bunun da iki yolu vardır: 1) Türk cemiyetinin bugünkü bünyesini aydınlatacak içtimaî anketler üzerine kurulmuş monografik bir tetkik yapmak. Bu tetkik resmî mahiyette bir içtimaî tetkikler bürosu tarafından hazırlanarak eğitim, hukuk, iktisat, sağlık, vb. işlerimizde yapılan ve yapılacak ıslahatın içtimaî realiteye uygun olup olmadığını, bunlara ne gibi istikametler verilmesi gerektiğini aydınlatmaya yarayacaktır. Böyle bir monografi sayesinde hayat şartları, aile bünyesi, örf ve âdetleri, vb. hakkında gerek umumi gerek mevzî tam bir bilgi edindikten sonra kanun hükümlerinin bu realiteye mümkün olduğu kadar uyacak bir hale getirilmesi ve bu suretle daha iyi işlemesi temin edilir. 2) Türk cemiyetinin tarihte geçirdiği istihaleler göz önüne alınarak en eski töreler, tüzükler ve kanunlar tetkik edilmeli; bu kanunlarla o zamanki içtimaî realite arasında uygunluk veya uyarsızlık şeklinde münasebetler araştırılmalıdır. Bunun için işe Oğuz töresinden başlayarak, Timur ve Babür tarafından tedvin edilen^[512] Türk Tüzükât'ı, Selçukî devlet nizamları (Siyasetname), Osmanlı kanunnameleri gözden geçirilmeli; bin iki yüz sene içinde İslam fıkının, Türk hukukî bünyesine ne dereceye kadar nüfuz ettiği, içtimaî hayatımızda ne kadar müessir olduğunu görmek için de bilhassa Osmanlı devrinde tasnif edilmiş olan Fetava risaleleri ve mahkeme sicillatı incelenmelidir.

Bu son araştırmalar, aynen kabul edilmek için değil; bugünkü içtimaî bünyemizin doğuşunda eski merhalelerin oynadığı rolleri belirtmek ve bunlar arasından hangilerinin bugünü teşkil etme hususunda müessir; hangilerinin arta kalan (survivant) olduklarını meydana çıkarmak için işe yarayacaktır.

Bu tarzda etraşı araştırmalardan sonra, modern kanun şekillerimiz üzerinde yapılacak realiteye göre ayarlama teşebbüslerinin çok iyi neticeler vereceği ve kanunların fonksiyonlarına tamamen intibaklı bir hale geleceği kanaatindeyim.

İktisadî teşebbüslerimiz için de mesele aynıdır. Garp'ta modern iktisat teşebbüsleri son asırda başlıca üç istikamete ayrıldı: 1) Serbest mübadelecilik, 2) İnhisarçılık^[513], 3) Müdahalecilik ve himayecilik. Birincisi, iktisadî faaliyetleri tamamen ferdin hür teşebbüsüne bırakmak fikrindedir. İkincisi, bunlardan mühim bir kısmını devlet tarafından tanzim etmek fikrindedir. Üçüncüsü ise, ferdin teşebbüs kudretini korumak ve zararlı olmaktan çıkarmak için devletin bu teşebbüslere hissedar gibi karışması veya onları himaye etmesi şeklidir.

Bu cereyanlar arasındaki münakaşa, memleketimizde yarım asırdan beri yapılmaktadır. Bunlardan her birinin nazarı şahada hararetli taraşarı olmuştur. Devlet de, muhtelif devirlerde iktisadî zaruretlerle bu yollardan birini tatbik ve tecrübe etmiştir. Bundan evvelki Üç Millet Tipi, İmparatorluk Bünyesi gibi yazılarımda göstermeye çalıştığım gibi millî teşekkülümüz, bunlardan daha ziyade müdahalecilik şeklini benimsemeye bizi zorlamaktadır. Esasen İstiklâl Savaşı'ndan sonra iktisadî kalkınma için yapılan teşebbüsler de bu zaruretin kendini kuvvetle hissettirmesinden doğmuştur.

Bununla beraber, gerek himaye sisteminin ne dereceye kadar ve nasıl tatbik edilebileceğini, gerek inhisarların nerelerde ve ne şekilde tatbik edilebileceğini tayin etmek için peşinden memleketin bütün hususiyetlerinin bilinmiş olması, yani monografik tetkiklerin yapılması lâzım gelir. Esasen böyle bir tetkik yapılacak olursa, görülecektir ki, iktisat nazariyesi olarak birbirine dirsek çevirmiş olan bu cereyanlar arasında zannedildiği kadar aykırılık yoktur. Onlar, az çok mecz edilebilir ve içtimaî şartlara göre her birinden istifade edilebilir. Osmanlı toprak ve lonca sisteminin neticesi olarak memleketimizde çiftçi ve memur zümrelerinin fazla gelişmesi, müteşebbis insanın azalması, bizi Garp milletlerinden ayıran bariz vasıfardan biridir. Tarihimizin bu devresindeki içtimaî şartların doğurduğu bu neticeyi devam ettirmek mecburiyetinde değiliz. Bilakis

hakikaten Garplı olmak için müteşebbis insan tipinin gelişmesini, iş tenevüünün^[514] ve iş hacminin zenginleşmesini temin edecek eğitim ve iktisat tedbirlerini almak ihtiyacındayız. Bu ise, hiçbir zaman serbest mübadelecilik ve himayecilik nazariyelerini karşı karşıya getirmek, bunları parti programları haline koymakla temin edilemez. Bilhassa memleketin içtimaî bünyesini tetkik etmedikçe bu hususta yapılacak bütün tatbikat tecrübeleri ancak tesadüfî başarılar verebilir ve bizi lüzumsuz zikzaklar yapmaya mecbur eder.

Şu halde, hukuk için olduğu gibi iktisat için de tekrar edebiliriz ki, her türlü nazariyeden veya gündelik zaruretlerin tazyiki ile yapılan tecrübelerden önce –hiç değilse o tecrübelerin dışında ve aynı zamanda– memleketin bütün bölgelerinde aile tiplerini, toprak münasebetlerini, köy ve şehir münasebetini, tasarruf tarzlarını, örf ve âdetlerini inceleyerek, mıntika monografilerinin toplanması suretiyle bütün memlekete şâmil bir monografik tetkik yapmalı; iktisadî bütün teşebbüslerde bu tetkikleri göz önüne almalı ve eğitim sistemimizde, mekteplerimiz ve büyük şehirlerimize doğru akına sebep olan “tek mektep” surproduction’u^[515] yerine müstahsil ve müteşebbis insan yetiştirecek, memleketin muhtaç olduğu irili ufaklı bütün zanaatları geliştirecek tarzda bir terbiye yoluna girmelidir. Burada da, hukuk sahasında olduğu gibi –ikinci derecede– tarihimiz incelenmeli ve Anadolu Selçukileri ile Osmanlılar zamanındaki iktisadî sistemlerin o zamanki içtimaî bünyemize ne dereceye kadar intibaklı olduğu araştırılmalı; eğer bu sistemler toprağa bağlı ve müteşebbis insanları kâfi derecede yetiştirememiş ise, bu noktaları tarih ve sosyolojinin müşterek çalışmalarıyla aydınlatmaya çalışmalıdır.

Hukuk ve iktisat sahasında teferruata ait izahat vermiyorum. Çünkü bu meseleler ihtisas sahipleri ile birlikte yapılacak çalışmalardan sonra daha fazla aydınlanacağı gibi, bu

sahalarda monografik tetkikler yoluna girilmedikçe peşinen kati olarak hiçbir şey söylenemez. Yalnız bir nokta üzerinde ısrar edilebilir: Bu da, ataerkil ailenin parçalandığı; köylülerin talebe, işçi veya işsiz olarak şehirlere aktığı ve modern cemiyet olmak için cehtlerimizin kesiştiği bu devirde artık cemiyetimizi yalnız memur ve intibaksız çiftçi zihniyeti ile devam ettiremeyeceğimiz; çiftçiyi intibaklı bir hale getirmek, iş çeşitliliğini temin etmek, müteşebbis insan yetiştirmek için eğitim sistemimize lâzım gelen istikameti –hatta monografik araştırmalara başlarken– vermeye mecbur olduğumuz noktasıdır.

Türk Milletinin Teşekkülü

Dünya yüzünde kültürler yaratarak meydana çıkan, millet dediğimiz cemiyet çok yeni bir teşekküldür. Eski çağlarda millet yoktur, ancak onu hazırlayan başka içtimai şekiller ve başka medeniyetler vardır. Meselâ eski Mısır'da bir Memphis milletinden, Yunan'da Atina ve Isparta milletlerinden bahsedilemez. Ortaçağ'da bile feodal cemiyetler, geçici hanedanlar, hilâfet teşkilâtı birer millet olmaktan çok uzaktır. W. Sombart bu kelimeyi çok geniş bir manada, âdeta cemiyet yerine kullanıyor. Ona göre eski Atina, Babil, Roma vb. birer millettir. Halbuki aşiret imparatorlukları, siteler ve siteler imparatorluklarında görülen teknik ve mânevi vasıfşarla modern millî cemiyet arasında çok büyük farklar vardır. Gerek aşirette gerek sitede imparatorluk, hâkim birkaç aşiret veya bir site tarafından idare edilir ve asıl cemiyet bu hâkim kuvvetlerden ibaret görülürdü. Millette ise, onu meydana getiren bütün kavmî unsurlar kaynaşır, aynı tarihî şuur sayesinde aynı kültüre sahip olur. Bundan dolayı milletlerin şuur kazanması birkaç asırlık bir hadise ise de, bu şuurun uzandığı tarih oldukça derindir. Milletler eski kavimlerin bölünmesinden veya birkaç kavmin birleşmesinden doğar. Fakat onları ayırt eden en esaslı vasıf bütün bu etnik, filolojik, teknik ve dinî âmillerin belirli bir tarih zarfında çizilmiş, kati ve sarîh bir vatan'a dayanmasıdır. Tarih şuuru, vatani o kadar sarîhleştirir ki bütün öteki unsurlar onun içinde hususî birer rol alırlar ve birbirleri ile karışır, kaynaşırlar. Yeni bir içtimai tip olan milleti meydana getirirler. Bu kaynaşmada hâkim bir dil, bir kavim veya bu kavmin bir parçası tarafından başka kavimlere kabul ettirilir; bu dille ifade edilen bir kültür birçok içtimai safhalar içerisinde derece derece inkişaf ederek modern millî teşekkülün temellerini atar.

Millî teşekkül, Garp medeniyetinin eseridir. Bu medeniyeti benimseyen, onun tekniğini, ruhunu alan başka cemiyetler

de gittikçe millet halini almaktadır. Bu milletleşme hareketlerinin başında millî iradeyi temsil eden istiklâl savaşları gelmekte ve bu suretle kendi tarihlerine çevrilen şuurla kültürlerini meydana getirmektedirler. Yakındoğu'daki birçok yeni cemiyetleri, Japonya'yı, İran ve Afganistan'ı bu arada gösterebiliriz. Modern medeniyet, kendi kültürünü yaratma kudretinde olan milletler medeniyetidir. Bununla beraber, bu hareketin karşısına geçen, onu durdurmak isteyen, millî kültürlerin yaşama hakkını tanımayan saldırgan başka bir hareketle de karşılaşırız. Bu hareket, her milletin kendi vatan sınırları içindeki şahsî kültürünü tanımak istemiyor. Tarih şuurlarını inkâr ediyor. Zamanımızda medeniyetin en büyük davası, bu tehlike önünde birleşmek ve şahsî yaratışları eritmek isteyen bu cereyana karşı, bilakis millî şahsiyetlerin istiklâlini koruyan bir milletler birliği kurmaktır.

Türk milletinin nasıl teşekkül ettiğini görmek için onu meydana getiren âmillere kadar çıkmak lâzımdır. Fransız milletini vücuda getiren âmiller: Galia memleketinin Caesar tarafından zaptı, muhtelif kavimlerin bir idare altında toplanışı, Latin kültürünün hususîleşerek bu memlekete hâkim olması, başta Franklar olmak üzere Cermen kavimlerinin yerleşmesi, Hristiyanlığın kabulü ve feodal kuvvetlerin bir merkez etrafında toplanması olduğu gibi; Türk milletini vücuda getiren âmiller de: Anadolu'nun uzun bir tarih boyunca siyasî ve medenî bir birlik kazanması, Oğuzların birkaç asır içinde derece derece İslamlaştıktan sonra bu vatana yerleşmesi, onu takip eden birçok müdafaa ve istilâ hareketleri ile vatan sınırlarının ve Türk kültürünün çizilmesidir.

Türk milleti, şu halde, etnik bakımdan Orta Asya Turanî kavimlerinden olan Oğuz kavmine, vatan bakımından tarihî bir teşekkül olan Anadolu ve bir kısım Rumeli'ye, din bakımından İslamiyet'e, medeniyet bakımından modern milletler medeniyetine bağlı olan; fakat bu unsurları yan yana getirmeye lüzum

olmayacak surette, bin seneden fazla bir zamanda onların kaynaşmasından, bir vatan üzerinde kültür birliğinin kurulmasından doğmuştur. Bu kaynaşma, bu birlik, memleketin her tarafında açıktan açığa kendini gösterdiği halde Tanzimat ruhu ve başka Turanî kavimlere mensup olanlar, Türk milletinin teşekkül seyrini bilmeyen, onu yadırgayanlar bu memlekette daima gerçekten uzak şeyler düşünmüşler ve imkânsız hayaller teklif etmişlerdir. Meselâ, zannetmişlerdir ki, Türk milleti eski ırk köklerinden ayrılmakla, yeni bir vatan ve yeni bir kültür kurmakla şahsiyetini kaybetmiştir. Böyle bir iddia Fransız, İngiliz milletleri için ne kadar yersizse, Türk milleti için de o kadar yersiz ve yanlıştır. Sanki memlekette bin yıldan beri hiçbir tarihî kaynaşma olmamış gibi Türkçülüğü, İslamcılık ve Garpcılıkla uzlaştırmaya çalışan mütefekkirler, gözleri önündeki gerçeği görmeyerek –boşuna– pek uzak yerlere gitmişlerdir. Turanî ırk, ilk defa Ural–Altay ırkı diye anıldı. Fakat sonradan Ural kavimleriyle Altay kavimleri arasında esaslı ayrılıklar olduğu görüldü. Altay denilen Turanî kavimlerin birbirleriyle bağlantıları tamamen meydana çıkarılmış değildir. Turanî ırk içerisinde Orta Asya'nın yakın tarihinde en çok rol oynayanlar Oğuzlar ve Kırgızlardır. Oğuzlar da, Onoğuz veya Türkmenler ile Dokuzoğuzlar veya Uygurlara ayrılıyor. Oğuz Destanı, Oğuzların efsanevî kök birliklerini gösteriyor. Fakat onlarla diğer Türk kavimleri arasındaki bağlantı tamamen bilinmiyor. Kırgız Destanı (ayrıca göreceğiz) ondan büsbütün müstakil kalıyor. Uygur efsaneleri ve Uygurların tarihi de ötekilerden farklıdır.

“Türk” kelimesi ilk defa yalnız Oğuzların kurdukları Tukiü Devleti zamanında bu kavme başkaları tarafından verilmiş; fakat gittikçe onların nüfuzu altındaki diğer akraba kavimler de aynı adı almaya başlamışlardır. Uygurlar, asıl Oğuzları kendilerinden ayırmak için onlara Uluğ Türk diyorlar. Uygurca el yazmalarından birinde şu cümle görülüyor: “Uluş

Kaşı hanı ordu Çiğil kend erkliği Uluğ Türk'ten başkanki Çiğil Arslan il Tigül Alp Burguçan Alp Tarhan Bey ilentük uğrına..."

Uluğ Türk, büyük Türk tâbiri İslam'dan sonra ne oldu? Kimlere verildi? Evvelâ şurasını söylemeli ki, Türk kelimesi hududunu genişleterek aynı kan ve aynı dil ailesinden olan bütün kavimleri içine aldığı zaman, bu tâbirin ilk sahipleri şeref bakımından olan yüksekliklerini "Uluğ Türk" adıyla saklamışlardır. Nitekim vaktiyle umumi bir Arap tâbiri yoktu. Sonradan birçok kavimleri içine alan bir ırk manasına gelince, buna katılanlar Arab-ı âribe, Arab-ı mustârebe gibi adlar aldılar.

Oğuzlar da sonradan ikiye ayrılarak Onoğuz (Guz) ve Dokuzoğuz (Tukuzguz) adlarını aldılar. İran sınırları üzerinde Türkleşmiş olan eski İranlılara Tacik deniyordu. Oğuz töresine göre, Türkmen yani Oğuzlardan başka on Türk kavmi vardı: Uy-gur, Kıpçak, Kalaç, Kanıklı, Karluk, Agaceri, Çiğil, Argu, Tağma, Tahis. Türkmenlerin Oğuz Han'dan başlayan 24'lü boy teşkilâtı bu kavimlerde yoktu. Türkmenler çok muntazam olan bu teşkilâtları sayesinde öteki kavimleri kaç defa idareleri altına almış ve imparatorluklar kurmuşlardı. Efsaneye göre Oğuz, babası Karahan'ın elinden idareyi alarak kavmini bir Töre'ye göre düzene koymuş ve büyük istilâlar yapmıştı. Bu efsane, Çinlilerin Hiong-Nou dedikleri Türk İmparatorluğu'nun teşkilâtını andırıyor. Oğuz bir ziyafette altı oğlunu çağırarak üç büyüğüne bir altın yay, diğer üçüne birer ok veriyor. Üç kardeş, yayı aralarında bölüşüyor. Bu suretle onlardan Bozok'lar ve Uçok'lar türüyor. Oğuz, çocuklarına birbirlerine bağlı olmalarını, soy ve soptan ayrılmamalarını vasiyet ediyor. "Yayı alanlar padişah, oku alanlar vezir olsun!" diyor. Kendisinden sonra Gün Han hükümdar, Erkil Ata hakîm ve vezir oluyor. Oğuz neslinde daima akıl danışılan bir hakîm, bir ata vardır: Abuşî Hoca, Karasölek, Erkil Ata gibi. Erkil Ata, Oğuz'un torunları zamanında soylara göre 24'lü teşkilâtı kuruyor. Her boya mahsus ayrı ongunlar, yani işaretler alınıyor. Ondan atalık mevkiine sırasıyla Hoca Bude,

Yataban Hoca, Korkut Ata (veya Dede Korkut) geçiyor. Oğuz Destanı'nın devamı olan Dede Korkut Hikâyeleri bu sonuncu hakîmin naklettiği eski Türk hikmetine ait masallardır.

Bu töreye göre, Oğuz budunu nesilden nesle kısımlara bölünerek şu teşkilâta bağlanmıştır: budun, anar, ulus, boy, oymak, tire, oba, ocak, uşak. Oğuz'un yirmi dört torunundan her birine bağlı olan aşiret, bir boy teşkil ediyor. Bu muntazam teşkilâtın zamanla teşekkül etmiş olması ve Oğuz Destanı'nda görülen bu kati bölümün sonradan bu teşkilâta göre tasavvur edilmesi de çok muhtemeldir. Fakat, büyük istilâcı göçebe kavimlerden hiç birinde aşiret teşkilâtının bu kadar muntazam olduğu görülüyor. Bunlara bir misal olarak şu sırayı verebiliriz. Oğuz budunu, Türkmen anarı, Kınık ulusu, Varsak boyu, Bozугanlı oymağı, Hofan tiresi, Ramazanoğlu ocağı vs.

Oğuz Destanı'nda adı geçen Türk kavimlerinden başka Hazar, Bulgar, Kırgız, vb. gibi Türk kavimlerinin olduğunu da ilâve etmek lâzımdır. Son zamanlarda Profesör Mükrimin Halil Yinanç'ın bulduğu Farsça yazılmış çok eski bir Türk destanında bu kavimlerden bir kaçıyla beraber, bugün adları bilinmeyen bazı kavimler görülmekte olduğu haldei Oğuzlardan ve Türkmenlerden bahis bile edilmemektedir. Bu da gösteriyor ki Orta Asya'da bugün "Turanî" diyebileceğimiz kavimler o kadar çok ve farklı soylara sahip idiler ki birbirlerinden tamamiyle habersiz tarihleri vardır.

Bu kavimler arasından Anadolu'yu fetheden ve yerleşenler esas itibariyle Oğuzlar (yani Türkmenler) idi. Fakat onların nüfuzu altında yukarıda adı geçenlerden Agacerilerin, bir kısım Uygurların, Taciklerin ve daha sonraki devirlerde Tatarlar ve Moğolların da geldiği görülüyor. İlhanîler zamanında Sivas'taki Eretna Beyler Moğol idiler. Bir aralık Moğollar bazı iç mıntıkalara kadar sokulmuşlardı. Osmanlıların ilk zamanında Çavdar Tatarlarından bahsedilmektedir. Fakat Türk aslından veya onlarla akraba kavimlerden gelenler asıl Türkmen

aşiretlerine nazaran çok azdı. Bugün 25.000 ölçüsünde Anadolu haritaları tetkik edilerek köy adlarına bakılacak olursa, bu aşiretlerin bütün memlekete nasıl yayılmış ve yerleşmiş oldukları görülür. Bunlardan Afşarlar ve Bayatlar, orta ve güney Anadolu'ya; Kınıklar, ortaya; Çepniler, kuzey boyunca Trabzon'dan Edremit'e kadar bir hat üzerine yerleşmişlerdir. Köy adları arasında Dodurga, Döğerli, Kayı, Afşar, Bayat, Kınık, Alayuntlu vs. isimlerine sık sık rastlanır.

Oğuzların Anadolu'ya ne kadar nüfusla yerleştikleri kati olarak kestirilemez. Ancak bu memlekette eskiden mevcut olan dilleri unutturmaları ve memleketin en büyük kısmında Türkçeyi hâkim kılmaları onların ihmal edilemeyecek kadar büyük kitleler halinde geldiklerini göstermektedir. Büyük Oğuz muhaceretinden daha çok önce Abbasilerle Bizans arasında asırlarca devam eden sınır muharebelerini Türkler yapmakta idi. Süğur denilen bu harplerde Türkler Van, Bitlis ve Diyarbakır havalisini, güneyde Halep'i, Adana'yı ve Maraş'a kadar Toros havzasını ellerine geçirmişlerdi. Bundan dolayı Anadolu'nun birdenbire tek bir harp ile zapt edildiği söylenemez. Ancak Selçukîler kesif kitleler halinde İran'ı işgal ederek önce Rey, sonra İsfahan'ı kendilerine başkent yapmışlar; Tuğrul Bey, Melikşah ve Alparslan zamanında bu istilâ kuzey Anadolu'ya doğru çevrilmişti. O vakte kadar takriben 2,5 asır, Türklerin parça parça yerleşmiş oldukları doğu ve güney bölgeleri dışında Kayseri'den itibaren Orta ve Kuzey Anadolu Bizanslıların elinde bulunuyordu. Fakat 11. asırda Alparslan'ın Malazgirt'te Bizans İmparatoru Diogenes Komnenos'u mağlûp ve esir etmesi üzerine Anadolu, Adalar denizi kıyılarına kadar, tamamen elimize geçti. Hatta kısa bir müddet istilânın en ileri karakolu olan İznik, Anadolu Selçukîlerinin başkenti oldu. Alparslan, imparatorluğu oğulları arasında taksim etti. Tıpkı Charlemagne'ın vefatından sonra bugünkü Fransa, İtalya ve Almanya'nın temelleri atıldığı gibi, bu devirde büyük Selçukî imparatorluğunun taksiminden

sonra Türk, İran ve Irak milletlerinin temelleri atılmış oldu. Oğuzların büyük kesafeti Anadolu'da yerleştiği için bunlardan yalnız Anadolu Selçukîleri yeni vatanı tamamıyla Türk memleketi haline getirdiler. Fakat Kerman ve İran'da hanedanlar bir müddet sonra yerli kültürlerin nüfuzu altına girmeye başladılar.

Anadolu'ya Selçukîlerin milyonlarca kişilik büyük kitleler halinde gelmiş oldukları kolay kolay iddia edilemez. Esasen Selçuk akını büyük bir muhaceret olsa bile bunun bir kısmının Horasan, İran, Azerbaycan yolu üzerinde kalmış olması lâzım gelir. Çünkü bu akın Selçuk, Tuğrul, Melikşah ve Alparslan zamanlarında, yani en azından bir asırlık bir zamanda olmuştur. Şu halde Selçukiler Anadolu'ya yerleştikten sonra orada milyonlarca Müslüman-Türk nüfusun bulunması eski Paşagonya, Frigya, Kapadokya, Bitinya, Lidya, Karya, Likya, vb. ahalisinden büyük bir kısmının Türklüğü ve İslamlığı kabul etmiş olduklarını gösterir.

Anadolu'ya yerleşen Türkler yalnız göçebelerden ibaret değildi. Bir kısmı Orta Asya'da ve Türkistan'da zaten çiftçilik ve madencilikle meşgul olan yerleşmiş nüfustu. Eski memleketlerinde Kendler, Balıhk'lar yani siteler kurmuşlardı. Onların Anadolu'ya geldikleri zaman göçebelikten çıkarak toprağa bağlanmaya başladıkları söylenemez. Orta Asya'da Tarım havzasında kurulmuş Uygur siteleriyle Ceyhun ve Seyhun arasında kurulmuş Semerkand, Buhara, Kaşgar, vb. gibi büyük siteler ilk İslam istilâsı zamanında zengin ipekli tezgâhları, çini imalâthaneleriyle Arapların gözüne çarpmıştı. Buna mukabil Orta Asya'da daima göçebe yaşamış ve çobanlıkla geçinmiş olan nüfus da vardı. Bunlar Anadolu'ya geldikten sonra birdenbire yerleşmemişler ve Selçukîler tarafından muhtelif yerlere dağıtılarak toprak ıktai yapıldıktan sonra yerleşmişlerdir.

Türkler Anadolu'ya İslamiyeti kabul etmiş olarak geldiler. Selçukîlerden çok önce Samanlılar ve Gazneviler, İran'a doğru inmeye başlamışlardı. Abbasi halifesi Mu'tasım'ın hassa

ordusunu Türk kölemenleri teşkil ediyordu. Sınır üzerinde onlar çarpışıyorlardı. Hâsılı Anadolu'nun Türkleşmesi aynı zamanda İslamlaşması demektir. İran'ın, Azerbeycan'ın büyük kısımları da Türkleşir ve İslamlaşırken Anadolu'daki hareketle bu memleketler arasında büyük bir fark yoktu. Ancak İran'da eski İran kültürünün kuvveti ve Şîlik hareketleri İran Türkleriyle Anadolu Türklerini gittikçe farklılaşmaya doğru götürdü ve hakiki Türk kültürü ancak Anadolu'da yerleşen Oğuzlar arasında doğmaya başladı.

Bu yeni Türk kültürünü, eski ırk ve kavim geleneklerinin devamı saymak kabil değildir; çünkü bu yeni vatanda büsbütün yeni problemler meydana çıktı. Eski Eti memleketi ve onun ilk çağdan beri Etiler tarafından eritilmemiş olan parçaları, Bizans idaresinde siyasî ve medenî bir birlik kazanmış bulunuyordu. Anadolu, Oğuzlar tarafından zapt edildiği zaman yalnız coğrafi bir isimden ibaret değildi. Ticaret yolları, kervansaraylar geçidi, büyük merkezler, müdafaa kaleleri, transit şehirler ile muhtelif kısımları birbirine bağlanmış, yekpare bir memleket haline gelmişti. Tıpkı Cermenlerin Galia'ya geldikleri zaman orada Roma'nın hazırlamış olduğu bir siyasî ve medenî birlik buldıkları gibi. Şu farkla ki, az nüfusla gelmiş olan Cermenler yerli kültürü benimsemeye mecbur oldular ve oraya yalnız örf ve âdetlerinden bazı şeyler kattılar. Halbuki çok nüfusla gelen Oğuzlar bu yekpare vatanda derhal birliği kurarak kendi dillerini yerleştirdiler. Bu suretle Oğuz muhacereti, İslamiyet ve Anadolu'nun hazırlanmış iktisadî ve siyasî birliği aynı vatanda gittikçe birbiriyle kaynaşarak Türk milletinin Orta Asya'dakinden farklı yeni bir kültür kurmasına sebep oldu.

Anadolu her ne kadar Selçukîler tarafından fethedildi ise de, muhtelif mıntikalarda henüz ayrı ayrı Türk feodal kuvvetleri bulunuyordu: Diyarbakır'da ve Mardin'de Artukoğulları, Erzurum'da Mengücekler, Adana tarafında Cavlı Beyleri, Sivas'ta Danişmendoğulları gibi. Tam o sırada Kudüs'ü zapta

giden Birinci Haçlı Seferi'nin Anadolu'dan geçmeye çalışması Selçukîleri çok güç bir durumda bıraktı. Bir taraftan memleket içinde birliği kurmaya çalışırken bir taraftan da bütün Garp kavimlerinin iştirak ettikleri Haçlı ordularına karşı koymaya mecbur oldular. 17 sene kadar başkent olarak kullandıkları İznik'i terk ettiler. Eskişehir önünde muvaffakiyetsiz bir meydan muharebesi verdiler. Fakat Konya ovası üzerindeki kasabaları tahrip ederek, kuyuları zehirleyerek Toroslara çekildiler. Çete harpleriyle Haçlı ordusunu mütemadiyen hırpaladılar. Haçlılardan bir kısmı Suriye'ye kadar gitmeye muvaffak oldu ise de bu sefer, onlara çok pahalıya oturdu. Geri kalanları Selçuk orduları tarafından mahvedildi. II. Kılıç Arslan zamanında Haçlılara karşı müdafaa daha başarılı oldu. Bu sefer Haçlılar Anadolu kıyılarından dolaşarak geçmeye mecbur oldular. II. Kılıç Arslan, Danişmendileri mağlûp ve Sivas'ı zapt etti. Feodal kuvvetleri kaldırdı. Anadolu'nun siyasî birliğini temin etti. Fakat –maalesef– eski Türk ve Cermen geleneğine uyarak devletini oğulları arasında taksim etti. Türk aşiret imparatorluklarının eskiden beri devamlı olamamasına sebep olan bu gelenek o sırada da Anadolu'yu kısa bir müddet tehlikede bıraktı. Fakat Rükneddin Berkiyaruk, bütün kardeşlerini mağlup ederek siyasî birliği yeniden kurdu. Nitekim ikinci defa sarsılma tehlikesi geçiren siyasi birlik, I. Alâeddin Keykubad tarafından tekrar temin edildi. Bu suretle yavaş yavaş Selçukîler, memleketin feodalizm elinde parçalanmasını önlediler ve eski Türk geleneğini durdurmaya muvaffak oldular. Buna bir taraftan İslâmî devletlerin tek hanedan elinde devamı ve Türklerin İslâmiyeti kabulü yüzünden bu yeni tarza uymaları sebep diye gösterilebilirse de; bir taraftan da Anadolu'nun kervansaraylar ve ticaret yollarıyla birbirine çok iyi bağlanmış ve yeni devletin devamlı başkenti olan Konya'nın her mıntıkaya kuvvetini sevk edebilecek bir vaziyete gelmiş olmasını da söylemelidir.

Selçukîlerin bu ilk devirde, İslamiyeti kabul etmelerine, Haçlılarla uğraşmalarına rağmen pagan ruhun devam ettiğini görüyoruz: 1) Memlekette tarikatların nüfuzu yoktu. 2) Hükümdarlar serbest düşünceli filozoşarı himaye ediyorlardı; Şehabeddin Sühreverdî, Selçuk prenslerinin hocası idi. 3) Bu devirden kalma binalarda (kale, saray, türbe vs.) mitolojik hayvan kabartmaları, hayvan ve insan figürlerine çok rastlanmaktadır. 4) Bizanslılarla münasebetlerinde müsamahalı davranıyor, onların kumandanları ve bir kısım askerlerinden istifade ediliyorlardı: Yozgat'taki Babaî isyanında bir Bizans kuvveti görülüyor.

Selçukîlerin bu devir zarfında Haçlılara karşı yaptıkları harpler katıyen cihad harbi değil, tamamen memleket müdafaası idi. Fakat, bir taraftan bu harplerin ve hatıralarının devamı, diğer taraftan Anadolu'ya İslam âleminin muhtelif cihetlerinden gelen âlim ve mutasavvıf muhaceretleri memleketin dinî havasını değiştirdi.

Selçukîlerin bu ikinci devrinde Anadolu'da fikir ve tasavvuf hayatı emsalsiz derecede canlandı. Bu fikir canlılığını hazırlayan âmiller İslam medeniyetinin o sıradaki durumunu meydana getirmişti. Moğol sarsıntısı Ortadoğu'da emniyeti bozmuştu (H. 618'de Semerkand zapt edildi; 620'de Moğollar İran hududunu aştılar). Haçlı Seferleri, Batı Anadolu şehirlerini tahrip etmişse de memleketin siyasî tamamlılığına asla dokunamamış, hatta sonraki seferlerde deniz ve Afrika yolunu tutmaya mecbur olmuştu. Endülüs Emevî Devleti'nin içten sarsılması, İspanyolların kuvvetlenmeye başlaması, Endülüs'ün fanatik Berberî akınına uğraması İslam âleminde eski ağırlık merkezlerinin değişmesine sebep oldu. Bir asır önce bu medeniyetin en mühim merkezleri Türkistan, Mısır ve Endülüs'tü. Fakat bu yeni hadiselerden sonra her üçü de ehemmiyetini kaybetti. Salâhaddin Eyyubî'den sonra Mısır da Haçlıların seferlerindeki mukavemeti ile dikkati çekmeye başladı. Selçukîler harap olan şehirlerini yeniden kurdukları gibi memleketi doğudan batıya, güneyden

kuzeye bağlayan ticaret yolları yaptılar. Bu yollar üzerinde ticaret hayatını canlandıran zengin kervansaraylar yapılmıştı. Bunlardan meselâ, Sinop'tan başlayan bir hat üzerinde Sinop, Çankırı, Ankara, Kırşehir, Avanos, Sarıhan, Ürgüp, İncesu, Til Hanı, Dovala Hanı (Develihisar), Nevşehir, Alay Hanı, Tepeside-lik, Ağzıkara, Aksaray, Sultan Hanı, Zazadin, Horozlu Han, Konya, Hatun Sarayı, Girvat, Alâiye veya daha önce ayrılan bir yoldan Antalya'da Şerefse Hanı, Edvir Hanı, Kırkgöz Hanı, Susuz Hanı durakları sayesinde Selçukîler, Anadolu'yu kuzeyden güneye bağlayan mükemmel bir ticaret yolu kurmuşlardı. Yine Konya'dan hareket eden başka bir yol Kılıç Arslan Keykubad zamanında yapılmış Aslanapa Hanı, Şehrönü Hanı, Kızılören Hanı, Beyşehir Hanı, bir zamanlar yine Beyşehir Gölü kenarında Selçukîlere yazlık başkentlik etmiş olan Kubadabâd'da Gurgurum Han'ından geçmek üzere tekrar Antalya'ya ulaşıyordu. Yine Konya'dan kalkan başka bir ticaret yolu Karaman, Mut, Gülnar, Silifke hanlarına uğruyordu. Silifke yolu Adana istikametine çevrilerek Suriye ve doğu yollarına bağlanıyordu. Aynı yol Karaman'dan ayrıldıktan sonra Bıçakçı hanı, Gilendi hanı, İlendi hanı, Ermenâk hanı, Görmel köprüsünden geçerek tekrar başka bir yoldan Adana'ya ulaşıyordu. Kayseri'den başlayarak yukarıda söylediğimiz hanlar vasıtasıyla Konya'ya giden ticaret yolu başkentin batısına doğru uzanıyor; henüz tetkik edilmemiş olan birçok merhalelerden sonra Denizli yanındaki Akhan ve Ayasuluğ hanlarıyla batı kıyılarına ulaşıyordu. Kayseri'den Sivas'a, oradan Erzincan vasıtasıyla Erzurum'a giden diğer büyük bir ticaret yolu da vardı ki, bu suretle Anadolu'nun doğusu batısına bağlanıyordu. Kemaleddin Kâmüyar zamanında Gürcistan harpleriyle kuzeydoğu sınırları, Kılıç Arslan zamanında Suriye sınırları çizilmiş ve diğer kısımları denizle çevrelenmiş olan memleket sarîh vatan hududunu kazanmış bulunuyordu. Moğol akınından kaçan Türkistan ve İran âlimleri Endülüs'te huzursuzluk içinde kalan âlim ve mutasavvışar, en

elverişli hayat şartlarını buldukları bu memlekette iyi karşılandıkları için Anadolu'nun bütün büyük şehirleri üniversite mahiyetinde kuvvetli medreselerle doldu.

Bu devirde Kayseri, Sivas, Konya, Akşehir, Niğde, Amasya, Erzurum ve Diyarbakır'da her biri ayrı bir ilimde ihtisas yapan kuvvetli medreselerin kurulduğunu görüyoruz ki, bunları başka bir fasılda izah edeceğim. Mimarî ve sanat bakımından birer âbide olan bu medreselerin o sırada Anadolu'ya yerleşen ve pek çok talebe yetiştiren bu Türk, İranlı ve kısmen Arap âlimleri namına yapılmış olduklarını, onların yetiştirdikleri Türk âlimlerinin de bu çığırılarını asırlarca devam ettirmiş olduklarını görüyoruz.

İşte yine aynı sıralarda yahut biraz daha sonra biri Türkistan'dan, diğeri Endülüs'ten ve Irak'tan olmak üzere iki tasavvuf cereyanı Anadolu'ya iltica etmişti. Birincisine Horasan mektebi, ikincisine Mağrip mektebi diyebiliriz. Horasan'dan (ve daha doğrusu Türkistan'dan) gelen birinci cereyan, iki istikamette gelerek iki ayrı merkeze yerleşmişti: 1) İran edebiyatı ve tasavvufunun tesiriyle zenginleşmiş olan tasavvuf hareketi, Konya'ya gelmiş ve sarayın Fars kültürüne meyilli hayatına nüfuz etmişti. 2) Horasan erenleri adıyla doğrudan doğruya Türkistan'dan gelen ve halk edebiyatını getiren ikinci cereyan Kırşehir'e yerleşmiş ve millî hareketin doğuşunda mühim âmil olmuştu. Birinci hareket Selçukîlere çabuk intibak etmişti: Çünkü ilk Selçuk hükümdarları, kuvvetli bir Türk kültürüyle gelmedikleri için yanlarında İranlı kâtipler getirmişler ve resmî muhabereleleri Farsça yazmışlar, İranlı münşiler^[516] kullanmışlar, tarihlerini Farsça yazdırmışlardır. İlk hükümdarlar, henüz yarı göçebe ruhu muhafaza ettikleri için, eski Türk adlarını ve geleneklerini muhafaza ediyorlardı: Alp Arslan, Kılıç Arslan, Kutulmuş, Sencer, Kara Arslan vb. gibi. Fakat şehirlere yerleştikten ve Fars kültürünü benimsemeye başladıktan sonra İran hükümdarlarının adlarını aldılar, İran saltanatını devam

ettirmekle övündüler. İlk zapt ettikleri şehre Arz-ı Rum, memlekete Mülk-i Rum, kendilerine Sultan-ı İklim-i Rum diyerek Romalılığı benimser göründükleri halde, Doğu Roma İmparatorluğu'nun büyük bir kısmı üzerinde İslamî İran kültürüne dayanmaları yüzünden İran geleneğine bağlandılar: Keykubad, Keykâvus vb. İran hükümdarlarının adlarını aldılar. Nitekim Galia'yı ve İberia'yı zapt eden Cermenler, Latin kültürünü; Türkistan'ı işgal eden Moğollar, Türk kültürünü benimsemişlerdi. Bundan dolayıdır ki Selçukîlerin ilk devresi tamamen pagan, ikinci devresi İranileşmiş Müslüman görüldüğü halde, üçüncü devirde kelâm, fıkıh, tasavvuf bilgileri yerleştikçe ve İslam medeniyetinin dehâsını temsil eden bu ilimlerde yerli âlimler yetiştikçe Anadolu Selçukîleri İslamiyeti tamamiyle benimsediler.

Bununla beraber Anadolu'ya yerleşen, feyiz veren ve memleketin bütün şehirlerinde kültür merkezleri yaratan İslam ilmi ve sanatı, iki zıt istikameti getirmiş olduğu için, tesiri monoton olmadı. Bu kelâm ve fıkıhın getirdiği mutaassıp zihniyetin karşısında, tasavvufun getirdiği sanatkârane ve müsamahalı zihniyet bulunuyordu. Başta Konya olmak üzere bütün büyük şehirlerde medrese ile tekke çarpışıyordu. Çok az önce pagan ruh içinde bulunan, en geniş felsefeleri müsamaha ile karşılamış olan Selçukîler bu mücadeleden uzlaştırmacı ve zengin bir zihniyetle çıktılar. Sıraceddin Ürmevî'nin karşısında Mevlâna, Selçuk sarayına nüfuz ettiği için memlekette geniş ve rint bir İslamiyet anlayışı doğmakta gecikmedi.

Bir taraftan medrese ile tekke mücadele ederken, diğer taraftan halk tarikatları ile saray tarikatları mücadele etmekteydi. Horasan erenleri Mevlevilerden daha önce Anadolu'ya nüfuza başlamışlardı. Necmeddin Kûbrâ halifeleri, Baba Kemal Hoccendi, Ebu'l Vefa-i Horasanî, Baba İlyas Horasanî, Erzurum'dan Amasya ve Sivas yoluyla Kırşehir'e kadar ilerlediler. Baba İlyas'ın mensuplarından Baba İshak Kefersudî, Horasan'dan

getirdiği Batınilikle karışık Türkmen tarikatını halk arasında o kadar süratle yaymaya başladı ki, Selçukîler bunun kendileri için siyasî bir tehlike olacağını hissederek önlemeye çalıştılar. H. 635'te (1237-1238) Horasan erenlerinin bu ilk âsi hareketi ortadan kaldırıldı. Fakat cereyanın ilerlemesi önlenemedi. Çünkü bu hareket, İran Batınilîği değil; Türkistan'dan gelen halka yakın bir dinî hareketti. Nitekim bir müddet sona Baba Resul-Allah ve onun yolundan giden Hacı Bektaş Veli, Kırşehir civarında hareketi âdi bir isyan olmaktan çıkararak millî bir kültür hareketi haline getirdiler. Selçukîlerin merkeziyetçi idaresine karşı koyan Cacaoğlu ailesi, bu şehirde Hacı Bektaş mektebini himaye etti. Bu mektepten yetişen Elvan Çelebi, Gülşehrî, Tapduk Emre, Yunus Emre, Aşık Paşa Anadolu'da ilk defa Türk edebiyatının temellerini teşkil eden büyük eserler vücuda getirdiler. Bu cereyanın doğrudan doğruya Babaî hareketine bağlı olduğu, onların mevsuk^[517] şecerelerinden de anlaşılmaktadır. Meselâ, Âşık Paşa'nın dedeleri yukarıdan aşağı doğru Ali Horasanî, Baba İlyas Horasanî, Muhlis Paşa (veya Muhliseddin Musâ Baba), nihayet Âşık Paşa'dır. Âşık Paşa'nın amcaları Selçukî Veziri Fahreddin Ali (Sahib Ata) ile Tugraî diye meşhur olan Şemseddin Mahmud idi. Bu yakın akrabalık, Horasan erenleri adıyla Anadolu'ya gelen ikinci Türkmen akınından bazı unsurların saraya sokulmuş, fakat esas itibariyle İran kültürünü yadırgayan ayrı bir merkez kurmuş olduklarını gösteriyor.

Bu merkez, siyasî tarihte belirmiş olmamakla beraber, küçümsenecek bir durumda da değildi. Çünkü az zamanda Gaziler, Erenler, Abdallar, Babalar ve Ahiler dinî-iktisadî teşkilâtlarıyla yerleştikleri şehirlerde, Garp'ın municipi-um'larının rolünü oynamakta idiler. Merkezî iktidar zayışadıkça, Türkmen aşiretleri onların yerini koruyor, fakat bu göçebe baskınını iyi karşılamayan şehirler, Ahi teşkilâtlarıyla kendi kendilerini idareye muvaffak oluyordu.

İlhanî istilâsının ilerlemesi ve Selçukîlerin doğu ve kuzeyde nüfuzlarının kırılması, birçok şehirlerde küçük Ahi devletlerinin doğmasına sebep oldu. Mevlâna ile birlikte seyahat eden Eşâkî Dede, bazı şehirlerde Ahi Ali Kutluğ Şah, Ahi Ahmed, Ahi Türk, Ahi Beşşare, Ahi Kayser, Ahi Çoban vb. bir çok teşkilât reisi olan Ahilerin adlarını zikrediyor. İbn-i Battûta sekizinci asır başlarında Anadolu'dan geçtiği zaman bu Ahi teşkilâtlarının ne kadar kuvvetli ve merkezî iktidarların kaybolmasına rağmen mıntıkları kendi başlarına idarede ne kadar kabiliyetli olduklarını anlatıyor. Anadolu'nun o zamanki durumu siyasî merkezî yet yerine kültür birliğine sahip ve bu kültürü her şehrinde ayrı ayrı inkişaf ettiren eski Hanse ve Guildeler zamanındaki Batı Almanya ve Hollanda'yı andırıyor.

Fakat Moğol akını önünde gerileyerek memleketin her tarafına yayılan ikinci Türkmen akını, Anadolu'nun manzarasını değiştirdi. Yaylalarda yerleşmiş olan aşiretler fırsat buldukça civarlarındaki şehirleri işgal ediyor ve yeni beylikleri kuruyordu. Selçukiler zamanında toprağa yerleşmiş, ileri bir ticaret hayatı kurmuş, son devrelerinde kuvvetli medreseleri İslam âlemindeki dinî ve pozitif ilimleri canlandırmış olan Selçuk medeniyeti yerine şimdi yarı göçebe, hareketli, yağmacı, muharip beylikler doğmuştu. Bu beylikler, istilâcı göçebe ruhlarını kuvvetlendiren bir de dinî heyecana sahip bulunuyordu. Horasan Erenleri, ilk İslam zahitleri gibi müsamahasız bir din akını yerine tasavvufun terbiye ettiği müsamahalı ve ince bir din akını hazırlamakta idiler. İlk halifeler zamanındaki zahitliğe mukabil, buna rindlik diyebiliriz. Selçukîler Anadolu'ya tamamen yerleşmiş ve iktisadî bir inkişaf kazanmış oldukları halde, Rumeli'ye geçmeyi hiçbir zaman düşünmemişlerdi. Suriye ve İran sınırındaki harpleri de sergüzeşt mahiyetinde değildi. Halbuki bu yeni beylikler yarı göçebe bünyeleri, gaziler ve erenlere dayanan dinî heyecanlarıyla hemen daima harekete geçmeye hazır bir halde idiler. Bu birinci Türkmen akını gibi pagan bir akın değil; ilk halifeler ve Haçlı

Seferleri gibi dinî bir akındı. Sinop'tan gemilerle Rumeli'ye geçerek Bulgaristan'a ilk defa İslamiyeti sokan Saltuk Baba'nın Vilâyetname'si, bu akının Osmanlılardan önce başlayan hamlelerinden birini gösterir. Nitekim, Selçukîler zamanında Adalar Denizi^[518] kıyılarında hâlâ tutunmakta olan Bizans ve Grek kaleleri zaptedildi.

Hacı Bektaş mensuplarından ve aşiret reisi Nure Sofu'nun oğlu Karaman Bey, Larende'yi işgal ettiği gibi, oğlu Mehmet Bey de Selçukî anarşisinden istifade ederek Konya'ya yerleşti. Resmî muhabereelerde ve mezar kitabelerinde Farsçayı kaldırdı. Türk edebiyatını himaye etti. Aynı hareket, kuzeybatı sınırlarına yerleşmiş olan Kayı aşireti reisi Osman Bey tarafından da tatbik edildi. Ahiler, Gaziler ve Bektaşilerden istifade eden Osmanoğulları, istilâcı hareketin başında bulunuyordu. Diğer beyliklerden daha önce davranarak Marmara havzasını Bizans tekfurlarının elinden almaları, bu diğer beyliklerden önce Garp tekniği ile temasa gelmelerine ve onlara üstün bir askerî kuvvet halini almalarına sebep oldu.

O sırada Anadolu'da, yerli ruhla göçebe ruhun içten içe mücadelesine şahit oluyoruz. İktisadî ve mânevi Selçuk inkişafına dayanan birinci ruh bütün siyasî sarsıntılara rağmen henüz devam ediyordu; eski Selçuk emirlerinin bakiyeleri^[519], merkezî kuvvetler, hatta Ahilik, bu ruhu temsil etmekteydi. Göçebe akınından uzak kalan yerlerde (güney, güneybatı ve batı Anadolu'daki beyliklerde) bu ruh oldukça barizdir. Karamanoğulları Konya'ya yerleşince Sultan Veled'in, Sadreddin Konevî'nin, medresenin nüfuzu altına girdiler. Selçukîlerin halefi olmaya çalıştılar. 8. ve 9. asırlarda Osmanlılar ve diğer beyliklerle mücadeleleri, Selçuk zihniyetini devam ettirmek endişesinden ileri geliyordu. Hatta bu devirde, Karamanlılarda olduğu gibi, bir kısım güney ve batı beyliklerinde de Selçuk mimarisinin bütün binalarda devam ettiği görülüyor: Antalya'da Selçuk

stilinde olan Yivli Cami 774'te, Mevlevî dergâhı 800'de, İzmir havzasında Birgi'de Ulu Cami 712'de, Manisa'da İshak Bey'in yaptırdığı Ulu Cami 776'da hâlâ Selçuk tesirlerinin devam etmekte olduğunun alâmetleridir.

Buna mukabil kuzey Anadolu'da göçebe ruh daha kuvvetli idi. Birkaç noktadan başlayan istilâcı hareket, Osmanlı devletinin teşekkülü ile merkezini buldu ve kısa zamanda Rumeli'ye geçerek yeni tesirler getirdi. Bu tesirlerin başında, Selçukîlerde inkişafa başlayan malikâne sistemi yerine, büyük Selçukî akınında olduğu gibi ikta sisteminin doğuşu vardı. Zapt edilen arazi, askerî reisler, gaziler ve erenler arasında taksim ediliyordu. Bu askerî ve dinî reisler, malikâneleri başında oturacak ve onu idare edecek yerde kısmen büyük merkezlerde toplanıyorlardı. Ordu, devletin ağırlık merkezi idi. Bu suretle Melikşah zamanında Nizamülmülk'ün yazdığı Siyasetname'de anlatılan sisteme benzer bir devlet sistemi kurulmaya başladı: Ordu, timar ve zeamet denilen bu askerî reislerinin hükmü altındaki köylülerden ibaretti; fakat hükümdarın maiyetinde onu, bu sipahi ordusuna ve dinî kuvvete karşı koruyacak bir de hassa ordusu yani yeniçeri bulunuyordu.

Orhan Gazi, Bursa'yı zapt ettiği zaman askeri teşvik eden ve zaferde büyük himmeti dokunan Geyikli Baba'ya bir kısım arazi, mülk ve iki yük şarap ile iki yük arakı vakfetmişti. Bu hadise, devletin kuruluşunda Bektaşîlerin "rindâne" tasavvufunun ne kadar rol oynadığını gösterdiği gibi, askerî kuvvet yanında dinî kuvvetin de ehemmiyetini göstermektedir. Yunus Emre ve Âşık Paşa'daki müsamahalı tasavvuf, hükümdarların geniş dinî görüşleri, artık eski paganların muhtelif itikatlar karşısındaki alâkasızlıkları değildi. Osmanlı istilâsı –ne de olsa– İslâmî bir istilâ idi. İlk halifeler zamanında vergiden affetmek, müsavatı kurmak ve Arap dili vasıtasıyla yayılan din, şimdi de müsamahalı insanlık görüşü (yetmiş iki millete bir gözle bakmak), bilhassa ordusuna imtiyazlar vermek vs. sayesinde

yapılıyordu. Bu sayede kısa zamanda yer yer ihtidalar^[520] başladı. Birçok tekfur aileleri, İslamiyeti kabul ederek Osmanlı idaresinde mühim rütbeler aldılar. Orhan'dan Fatih'e kadar olan devirde Selçukîleri andıran devlet teşkilâtı ile bu yeni unsurlar arasında mücadele devam etti. Böylece devlet idaresi üç kuvvet arasındaki mücadele ve muvazeneden doğuyordu: 1) Hassa ordusuna (yeniçerilere) dayanan hükümdar; 2) yerli zade-gânı^[521] temsil eden paşalar; 3) askerî ve dinî muharipler. Birincisi Osmanlı hanedanı, ikincisi Kara Halil hanedanı, üçüncüsü Anadolu ve Rumeli sipahisi ile tarikatlardı. Bunlara bir de ifta^[522] salâhiyeti olan adlî kuvveti (kadıları) ilâve etmek lâzımdır.

Türk milletinin bu genişleme devresi onun temsil kudretinin arttığına delâlet eder. Bu devir, âdi bir göçebe akınına değil, bir kültür ve ideal taşkınlığını temsil etmektedir. Nitekim İslamiyetin başında Arapların, Roma istilâsında Latinlerin temsil kudreti bundan gelmiştir. Türkler de, Osmanlı istilâsı sırasında Anadolu kıyıları ve Rumeli'de büyük bir temsil kudreti göstermişler ve işgal ettikleri memleketler halkının mühim bir kısmını Türkleştirmişlerdir. Yeniçeri Ocağının temeli olan devşirme teşkilâtı da bu temsilin alâmetlerindendir. Ancak, Osmanlı istilâsı idealist hızını kaybederek yalnızca askerî ve iktisadî bir istilâ haline geldiği zaman, temsil kuvveti zayışadı ve Yeniçeri Ocağı cemiyet içinde tehlikeli bir müessese haline geldi.

Osmanlı istilâsı, bir buçuk iki asır sonra Haçlı Seferlerine karşı reaksiyon olarak görünüyor. Fakat, mana bakımından ondan o kadar farklıdır ki bunu hakiki bir reaksiyon saymak çok güçtür. Haçlı Seferlerine eğer ilk İslam "cihad"ının tepkisi diyecek olursak, ikisi arasında az çok münasebet bulunabilir. Fakat Osmanlı akınına hazırlayan tasavvuf terbiyesi Mevlâna'da, Hacı Bektaş'ta, Yunus Emre'de ve sonrakilerde "yetmiş iki millete bir gözle bakmak", insanları barıştırmak ve birleştirmek idealini

doğurduğu için bu akında –hiç değilse ilk devresinde– kinleri gideren ve milletleri birbirine yaklaştıran yeni bir ruhun hâkim olduğunu kabul etmek lâzımdır.

İstilâ, henüz imparatorluk şeklini almadan önce, bu kuvvetler arasındaki mücadele muvazene halinde gidiyordu. Fakat istilâ büyüdükçe Osmanlı beyleri imparator olmaya başladılar. Roma’da olduğu gibi, halkın zihniyeti ile birleşerek zadeğânı ortadan kaldırdılar. İstilâ sisteminin doğurduğu sipahiyi nüfuzları altına aldılar. Bunu da hassa ordusu, yani kapıkulunun kuvvetini andırmak suretiyle temin ettiler. Mutlak idarenin kurulmasında tamamen hüküm altına girmeyen yegâne adlî kuvvet, yani medrese idi. Fakat imparatorlar, rakipsiz bir hale gelince medreseyi bile tehdiye başladılar: Fatih, İstanbul’un fethinden sonra Halil Paşa’yı idam etmekle en kuvvetli rakip bir hanedanı ortadan kaldırmıştı. Halbuki, Selçukîler zamanında merkezî kuvvet tamamen kurulduğu zaman bile, iktidarı bir çok hanedanlar tarafından sınırlandırılmakta idi. Fatih, Rumeli ve Anadolu sipahisini tamamen merkeze bağladı. Bunun için de Yeniçerilerin salâhiyetlerini artırdı. Fatih’e kadar, dinî istilâyı yapan tarikatların hükümdar üzerinde mânevi nüfuzları vardı.

Hacı Bektaş’ın Yeniçeri Ocağı’nın kurulmasına ait efanesi bu tesirin ilk alâmetidir. Bu vaka, hakikat olmasa bile o devrin bütün zihniyetini temsil etmektedir. Dinî istilâcılarla hükümdarın ilk çarpışması, Bedreddin vakasında Varna sofuları ile Osmanlı ordusunun harbe girişmesinde görülüyor. Buna rağmen bu kuvvet, yine uzun müddet devletin direklerinden birini teşkil ediyordu: Halvetîlik, Celvetîlik, Eşrefîlik ve Bayramîlik Fatih’in harplerinde ihmal edilemeyecek derecede rol oynamıştır. Fakat İstanbul’un fethinden sonra imparator ve onun dayandığı devşirme sınıfı bu kuvvetin nüfuzundan kurtulmaya çalıştı. Fatih, Akşemseddin, Akbıyık, Zeyrek, Molla Gürânî ve Şeyh Vefa’yı sürgüne gönderdi, nüfuzlarını kırdı. Hatta daha ileri giderek devşirmeleri, sipahilere karşı kullanmaya başladı.

Anadolu'da Karamanlılarla Osmanlı arasındaki rekabet, yalnız mal birliği kurmak için iki hanedan arasındaki rekabet değil, aynı zamanda –biraz önce gördüğümüz gibi– iki zihniyetin rekabeti idi. Fakat Osmanlıların Garp'la sıkı temasları, teknik üstünlükleri Selçukî geleneğini devam ettirmek isteyen Karamanlıların mağlûbiyetine sebep oldu. Başka tâbirle bu zafer, muhafazakar millî devlet zihniyetine karşı istilâcı imparatorluk zihniyetinin galebesi idi.

Bununla beraber Osmanlıların, Yıldırım'dan Fatih'e kadar diğer bir cephede istiklâli korumaya çalışan bir başka rolleri vardı. Bunu, Rumeli istikametinde ilerleyen istilâcı rollerinden ayırmalıdır. Vakıa Osmanlıların Germiyan ve Karasioğullarını ortadan kaldırmaları, millî birliği kurma endişesine atfedilemez. Çünkü, bu hareketlerde Marmara havzasını ele geçirerek öte yakaya geçmekten başka bir düşünce hâkim olmamıştır. Fakat Karamanoğullarıyla mücadeleleri daha çok müdafaa harbi halinde kalmıştır. Bunlardan çoğunda mütecaviz olan, ahdini bozan, Rumeli seferlerinden istifade ederek saldıran Karamanoğulları idi. Osmanlı tarihlerinin “hainlik” kelimesiyle vasıfşandırdıkları bu tecavüzler, hakikatte Selçukîlere halef olduklarına ve millî birliği kurma vazifesini üzerlerine aldıklarına kani olan Karamanlıların bu uğurdaki cehtlerini gösteriyor. Tarihimize bir hanedan zaviyesinden bakmaktan vazgeçer geçmez, bu hareketin değeri meydana çıkıyor. Haçlı Seferlerinin acı hatıralarını unutmayan merkezî Anadolu, memleket dışında yeni maceralara atılmaktan uzak görünüyordu. Fakat ilk istilâ hamlesinden sonra ağırlık merkezini Rumeli'ye nakleden ve Bizans'a rakip tekfurların yardımıyla tekniğini çabuk inkişaf ettiren Osmanlılar bu eski zihniyet yerine mütemadi^[523] bir hareket içinde, hızı durdurulamayan imparatorluk zihniyetini getirdiler.

Osmanlıların istiklâl uğrunda yaptıkları savaşırlara gelince, bunlar: 1) Timurlenk'e karşı müdafaa, 2) Parçalanmış devleti yeniden kurma, 3) Doğudan gelen yeni istilâ tehlikelerine

karşı hazırlanmaktadır. Timurlenk, birinci Moğol istilâsında olduğu gibi İslam–Türk âlemini sarsan ve birleştirici gayesi olmayan, birçok hedefsiz, yıkıcı teşebbüslere girişmişti. Toktamış'ı mağlûp ettikten sonra Altın Ordu devletinin parçalanmasına sebep olmuş ve Rusları kuvvetlendirmişti. Yıldırım'ı mağlûp ederek Osmanlı devletini parçalamak suretiyle Anadolu'daki Türk millî birliğini büyük bir tehlikeye düşürmüştü. Fakat Yıldırım'ın müdafaası ve cephe gerisi, mağlûbiyetine rağmen, o kadar kuvvetli idi ki Moğollar çabuk çekildiler; Çelebi Sultan Mehmed'in Anadolu ve Rumeli'de millî birliği yeniden kurması bu sayede mümkün oldu. Çelebi'nin Varna sofuları ile mücadelesi de bu birliği kurmak endişesinden geliyordu. Edirne'de Musa Çelebi'nin kazaskeri olan Bedreddin, millî birliği değil; istilâcî dinî kuvveti temsil ediyordu. Nitekim Çelebi'den sonra II. Murad da Rumeli'den gelen tehlikeleri önlemeye çalıştı ve müdafaa harpleri yaptı.

Fatih'ten sonra tekrar başlayan istilâ zihniyeti –eğer millî birliği koruma endişeleri olmasaydı– fasılasız devam edecekti. Öyle görünüyor ki imparatorluğun yayılma istikameti tamamen Garp'tı. Osmanlı devleti, İskender gibi Hindistan'ı ele geçirmek; Abbasiler gibi Yakınşark imparatorluğunu yeniden kurmak düşüncelerinden uzaktı. Daha Yıldırım zamanından itibaren hükümdarlar kendilerine Sultan-ı İklim-i Rum diyorlardı. Kendi tezgâhlarında Garp'tan aldıkları harp aletlerinin daha mükemmellerini yapmaya muvaffak olan, askerî teknik bakımından Garp'a üstün olan, aynı zamanda İslamiyetin ikinci hamlesi halinde yeni bir “cihat” idealine sahip bulunan Osmanlılar için başka hedef düşünmeye imkân yoktu. Bununla beraber, Fatih zamanında Akkoyunlu tehlikesi, II. Beyazıd zamanında Mısır tehlikesi, yine II. Beyazıd ve Yavuz zamanında İran tehlikesi, Osmanlı devletini her şeyden önce millî birliği koruma endişesine sevk etti. Fatih'in Akkoyunlularla muharebesi –tekrar edelim– iki hanedan arasında millî birliği ele geçirmek için

girişilen bir savaş değil, göçebe zihniyeti ile yerli zihniyetin mücadelesi idi. Fakat bu sefer iki asırdan beri yeni bir medeniyet kurmaya başlamış, Anadolu ve Rumeli'de siyasî birliği temin etmiş, toprağa yerleşmiş olan Osmanlılarla henüz göçebe ruhu muhafaza eden bir Türkmen devleti arasındaki mücadelede birincisinin zaferi, memleketin geçirdiği tehlikelerden biri ve bir istiklâl savaşı oldu.

II. Beyazîd zamanında Mısır ordusunun Adana'ya girmesi ve Şah İsmail'in Erzurum'a yürümesi, millî birliği tehdit eden yeni bir hadise oldu. Mısır ve İran eskiden beri Anadolu'ya doğru birçok genişleme teşebbüsleri yapmışlardır. İskender reaksiyonunu doğuran Dârâ harpleri, Sasaniler zamanında Bizans'la asırlarca süren savaşlar, eski Mısır'ın Etilere, Arap ordularının Bizans zamanında Anadolu'ya hücumu, Memlûklerin Selçukîlerle mücadelesi bu genişleme teşebbüslerinin eski misalleridir. Selçukîler zamanında önce Mısır ve İran zayıf olduğu için böyle bir tehlike kalmadı. Fakat Osmanlı İmparatorluğu'nun yayılma istikameti dışında Mısır'da Çerkes Memlûkleri kuvvetlenmeye başladığı gibi, İran'da da istilâcı hareketi uyanıyordu. Bundan dolayı II. Beyazîd'ın karşılaştığı tehlike cidden büyüktü. Bu tehlikeyi, oğlu Yavuz ancak Garp'a doğru istilâ hareketini durdurarak, Anadolu içindeki Batınî tehlikesini imha ederek ve imparatorluğun teknik üstünlüğü sayesinde önleyebildi. Başka tâbirle, Yavuz'un Mısır ve Çaldıran Seferleri, istilâ harpleri değil, müdafaa harpleri idi. Bu iki sefere Haçlı Seferlerinden ve Çelebi Mehmed'den beri 3. ve 4. istiklâl savaşları diyebiliriz. Fakat geri teknik karşısında ileri tekniğin, göçebe ruhu karşısında yerleşmiş millî ruhun zaferi ile neticelenen bu harpler, İskender harplerinde olduğu gibi, sonunda bir istilâ şeklini almış ve imparatorluğun genişleme istikametini batıdan doğuya çevirmiştir. Ondan sonraki devirlerde imparatorluğun batı istikametinde fazla genişlemeyerek Karpatlar önünde durması da bu âni hız değiştirmesinden ileri gelse gerektir.

Osmanlıların Doğu'da yaptıkları müdafaa harpleri istilâ şeklini alınca, imparatorluk da ister istemez iki istikamette ve iki manada genişledi. Bir taraftan Roma'nın vârisi olmak, diğer taraftan Abbasiğin vârisi olmak. Başka tâbirle bir taraftan Garplılaşmak, diğer taraftan Şarklılaşmak! Bu iki istikametin aynı kuvvetle ve aynı zamanda muhafazasına imkân yoktu. Bundan dolayı Osmanlı İmparatorluğu, Fatih'le Kanunî arasında uzun bir tereddüt, bir alternatif karşısında kalmıştır. Fatih, Bizans İmparatorluğu'na vâris olduktan sonra, o vakte kadar hiçbir İslam devletinde görülme-yen bazı yenilikler başladı. Rönesans'ın henüz doğduğu bu devirde Avrupa tekniğinden, resminden, ilminden, ordu vasıtalarından istifadeye başladı. Medreselerde İslamî ilimleri okuturken sarayda Enderun Mektebi ve Haliç'te Fener Mektebi, büyük bir kısmı Müslüman ve Türk olmayan imparatorluğun idaresi için gerekli memurları yetiştirmekte idi.

Saray ve divan teşkilâtı, Abbasî ve eski Türk teşkilâtının devamı değildi. Burada İslamî devletlerle Bizans teşkilâtının muhtelif nisbetlerde birbirine karıştığı görülüyor: Yeniçeri, devşirme yani Türk olmayanlardan yetiştirildiği için imparatorluğun hâkim kuvveti, gittikçe Anadolu'dan uzaklaşıyor ve Balkan kavimlerinden Osmanlı devletine girenlerin eline geçiyordu. Bunlar arasında Enderun Mektebi'nde yetişenler, devlet ricali oluyorlar; bu suretle eski Türk zadegânının elinde bulunan devlet idaresi (Selçukî ve ilk Osmanlı devletlerinde) Balkan Slavları ve Latinlerinin eline geçiyordu. Bu istihalenin bir benzerini, Roma İmparatorluğu'nun gelişme devrinde görüyoruz. Hükümdar, Selçukî ve ilk Osmanlı devrinde olduğu gibi kendisini artık vezirleriyle aynı derecede görmüyordu. Fatih, kanunnamesinde şöyle diyor: "Cenabı şerifim ile kimesne taam yemek kanunum değildir. Meğer ehl-i iyalden^[524] ola. Ecdad-ı ızamım^[525] vüzerasıyla^[526] yerler imiş, ben refetmişimdir.^[527]" O vakte kadar hiçbir İslam devletinde mevcut olmayan yeni bir

makam meydana çıkıyor: Şeyhülislâmlık. Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerinin üstünde olan bu makam, devletin Bizans'ta olduğu gibi teokratlaşmaya başladığının alâmeti idi. Hâkimlik ve idare salâhiyetlerini haiz, arazi teşkilatı üzerinde nüfuzlu olan kadı yetiştirmeye mahsus büyük medrese, Selçukî ve ilk Osmanlıların ademi merkezi, hür ve ilmî medreseleri yerine geçti. Bununla beraber Anadolu veya Rumeli'de zapt edilen topraklar henüz fatih kumandanlar ve beyler arasında taksim ediliyordu. Ancak bu hak Garp'taki feodalizme benzemiyordu: 1) Timar beylerine kaza hakkı verilmediği için köylü mahkemelere başvurarak hakkını alabiliyordu. Yani köylü ile timar beyinin münasebeti serf ile feodalın münasebetinden çok farklı idi. 2) Timar beyi timarı içindeki mülkü, toprağı satamaz; mahlûl^[528] kalan veya tapuya müstahak olan toprağı başkasına veremezdi. Ancak bazı şartlar altında bu toprağı dede ve babasından miras olarak alabilirdi. 3) Timar, senelik geliri 20.000 akçeden ibaret küçük bir daire olduğu için, timar beyi beş on neferden fazla asker besleyemez ve bundan dolayı da köylüye tazyik ve hükümete isyan edemezdi. 4) Timar beylerinin hareketlerini sancak beyleri, onları da eyalet beylerbeyi kontrol ederdi. Bu sayede eski zâdegân sistemine dönülememiş, malikâneler kurulmamış ve çiftçi bu sistem devam ettiği müddetçe asla serf olmamıştır. 5) Timar beyi, mülk ve toprağın asıl sahibi olan devletin mümessili sıfatıyla ferâğ^[529], intikal, mahlûl toprağı başkasına vermek, şerikler^[530] arasında taksim, mevat topraktan^[531] tarla açmak gibi işlerde kayıtları yapar ve tasarruf senedi verirdi. 6) Köyün zabıta ve belediye işleri timar beyine aitti. 7) Bir köyün bir yıllık aşarı, ferâğ ve intikal harçları vb. tespit edilerek bundan fazla olan 3000 akçesi timar beyine ayrılırdı. Harplerde her 3000 akçe için bir sipahi beslemesi şarttı. Bundan dolayı timar beyinin menfaati, varidatının devamlı surette artması, yani timarındaki çiftçilerin fazla mahsul yetiştirerek memleketi imar etmesi esasına

bağlanmıştı. Bundan dolayı timar beyleri bataklıkları kurutur, ark açtırır, ormanları korur, ihtiyacı olanlara tohumluk verir, çift hayvanlarını dağıtırdı. Mevat toprakları mümkün olduğu kadar tarla haline koymaya çalışırdı. 8) Timarın bağlı olduğu kaza içinde beyin oturması şart idi. 9) Bey vefat edince oğlu yoksa yahut toprağı idare edecek ehliyetinde değilse yerine sipahilerden biri tayin edilirdi. 10) Koyun, canavar, gümrük hâsılatı ve Müslüman olmayanlardan alınan haraç, merkezî hükümete aitti. 11) Tarikatler veya dini mülklere ait evkaf'ın idare ve muhafazası mütevellilerle^[532] câbilere^[533] verilmişti. Müslüman olmayanlar askere alınmazdı. İdareleri için kendi aralarından ayrılan beyler Fener Mektebi'nde okutulurdu. Dinî cemaatler, bütün itikat ve ibadet hürriyetlerine sahip bulunurlardı. Fatih, bu esaslarda hiçbir İslam imparatorluğunun yapamadığı kadar Garplılaşma yoluna girmeye başlamış ve vâris olduğu Bizans İmparatorluğu geleneklerinden faydalanmıştı. Mimarimizde daha Bursa ve Edirne'de başlayan Bizans tesiri, İran ve Anadolu Selçukî unsurlarıyla birleşerek imparatorluğun azametli eserlerinin temelleri kurulmaya başlamıştı.

Fakat Yavuz'un istilâ istikametini doğuya çevirmesi bu cereyanı birdenbire durdurdu. Anadolu'yu İran'dan gelecek bir Türkmen akınından ve onun getireceği Şîlik cereyanından koruyan Yavuz, Şîliğe karşı ehlisünnet doktrinini kuvvetlendirdi. Mısır'ın zaptından sonra halifeliğin ele geçirilmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nu doğuda ehlisünnet doktrininin müdafii^[534] mevkiine koydu. Bu suretle, kurulduğu zamandan Fatih'e kadar müsamahalı din anlayışı ve Garplılık temayülü ile inkişaf eden bu imparatorluk, şimdi hadiselerin sevk ettiği yeni bir kaderi kabule mecbur oluyordu: Bu da, Abbasî İmparatorluğu'nun halefi olmaktı. Bu yeni istikametın zarurî neticeleri İslamiyetin geniş ve müsamahalı tefsirlerine karşı cephe almak, tarikatlara karşı medrese ve kelâma dayanmak, fanatizmi inkişaf ettirmek,

Garpçılıktan uzaklaşmaktı. Kanunî devri, bu iki istikamet arasında tereddüt içinde geçti. Sultan Süleyman tekrar imparatorluğun esaslı yayılma istikametine döndü. Osmanlı devleti Avrupa'da henüz monarşilerin teşekkül etmemiş olmasından istifade ederek süratle genişlemişti. Fakat şimdi, Garp'ın iki büyük devleti arasında hakemlik yapacak dereceye yükseldi. Ağırlık merkezini Orta Avrupa'ya nakletti. Sadrazam İbrahim Paşa sarayının bahçesini Budin ve Nemçe'den (Avusturya) getirdiği heykellerle süsledi. Fatih devrindeki Garpçılık temayülleri uyandı. Fakat Roma ve Abbasî geleneklerinin mücadelesinde ikincisi galebe çaldı, İbrahim Paşa idam edildi; teokratik devletin taassup zihniyeti tekrar meydana çıktı. Bu suretle Osmanlı imparatorları uzun tereddütlerden sonra nihayet II. Selim ve III. Ahmet arasındaki uzun bir devirde şark imparatorluğunda karar kıldı.

Artık, Avrupa, bu imparatorluk için, yalnız cizye ve haraç alınan eyaletlerden ve mütemadî harplerle muhafaza edilen bir ileri karakoldan ibaretti. Daha Kanunî zamanında başlayan müdafaa harpleri, III. Ahmet'e kadar imparatorluk statükosunu muhafazadan başka bir şey düşünmüyordu: Egri seferi, Girid harpleri, Nemçe ve Venedik harpleri gibi. Bu harpler, imparatorluğun devşirme zihniyetine dayanıyor ve onu müdafaa için mütemadiyen anavatanın kuvvetleri israf ediliyordu. Bu sırada 4,5 milyon kadar olduğu tahmin edilen Anadolu nüfusu, Akdeniz tarafında Roma'nın eski hudutlarına yakın bir sahayı müdafaa için her sene yeni bir harbe girme mecburiyetinde kaldı.

Kanunî, merkeziyeti kuvvetlendirmek için sipahi teşkilatını değiştirdi. Macaristan seferinden dönüşünde timarlı sipahilerden mahlûl kalmış olan toprakları Yeniçerilerin süvari kısmı olan İstanbul sipahisine verdi. Bu suretle Anadolu sipahi teşkilatının esası sarsıldı. Yeni münhaller^[535], timarlı beylere verilecek yerde her sene devşirmelere ve ortaklarına verilmeye başladı. Bu hale düşen köylerin halkı, zulüm ve tazyik (bilhassa

sahiplerinin işletilen topraktan uzakta oturması ve ilgilenmemesi) yüzünden gittikçe sefaletе düştü. Oralarda artık timarlık sipahisi bulundurulamayacağı için, devletin en değerli askeri azaldı. Ayrıca beylerbeyiler, mahalli idare için Slav ve Arnavut gibi, memlekete yabancı olan unsurları, sarıca ve yond adı verilen askerleri kullandılar. Bunlar Anadolu köyleri içinde ayrıca bir buhran âmili oldular. Topraklarını ellerinden kaybeden beyler bu tagallüp^[536] eden kuvvetlere karşı isyana mecbur oldukları için Osmanlı tarihinde Kanuni'den Kuyucu Murad Paşa zamanına kadar süren ve memleketin birçok mıntıkalarının harap olmasına sebep olan Celâlî isyanlarını doğurdu. Sipahi ocağı merkezden idare edilen bir iltizam şirketi halini aldı. Çemberlitaş'ta Osmanbey Matbaası'nın^[537] yerindeki Elçi Hanı'nda bir merkezî idare kuruldu. Yeniçeri Ocağı'nın çiftçiye yaptığı zulmü ortadan kaldırmaya, hatta tahkik etmeye kalkışan cesur devlet adamları, Ocak mensupları tarafından imha ediliyordu. Yeniçeri isyanlarından çoğu, bu tahriklerden ileri geliyordu. Arazi sisteminin ve bu yüzden malî sistemin bozulmasını açıklayan lâyiha sahiplerinin teşebbüsleri umumiyetle neticesiz kalıyordu: Koçu Bey Lâyihası, Asafname, Koca Sekban Paşa'nın Hülasatü'l-Kelam'ı, Sarı Mehmet Paşa'nın Nesayihü'l-Vüzerası vb. Nitekim Roma'da da hassa ordusunun süvari kısmı, vilâyetlerdeki vergi hâsılatını ellerine alarak iltizam sistemini kurdukları zaman birçok mıntikalarda Celâililere benzer isyan hareketleri başlamıştı. Koçu Bey, lâyihasında diyor ki:

Bin beş tarihine gelinceye kadar, zaamet ve timar namıyla kimesneye arpalık verilmezdi. Ve eskiden timar ve zaamet kimesneye hâs ve paşmaklık olmazdı. Padişahın nedimleri ancak alûfeli^[538] olup zaamet ve timar anlara memnu^[539] idi. Ancak harem-i hümayuna Arnavut ve Bosna devşirmeleri, serhad beylerin pişkeş gönderdiği oğlanlar, vüzeranın abd-i memlûkeleri alınıp anlara timar

arpalık verilmeye başladı. Vaktiyle din ve devlet uğruna can ve baş veren güzide ve mümtaz taife erbabı timar idi. Onlar mükemmel iken vaki olan gazevatta^[540] kapukullarına asla ihtiyaç olmazdı. Aralarında bir fert ecnebi olmayıp, cümlesi ocak ve ocakzadeler idi. Hatta erbab-ı timara ecnebi dühul etmesin^[541] diye iptidada timar emri bir ferde verilmezdi; şehir oğlanı ve reaya taifesi timar emrine talib olmak, küfürle beraber idi. Erbabı timardan yararlığı zahir olmayana, sefer-i hümayunda baş ve dil getirmeyene terakki olunmazdı. Âsitâne-i Saadet'ten^[542] kimesneye dirlik verilmezdi. Bu sebepten bir nizâlî zeamet ve timar yoktu. Eğer beylerbeyiler bir timarı nâehle^[543] tevcih etseler müstahak olanlar Âsitâne-i Saadet'e gelip şikâyet edince beylerbeyinin sebab-i azlı^[544] olurdu.

Lâyihanın gösterdiği bu istihale Garp feodalizminden farklı ve kadılara bağlı olan bir nevi feodalizm sisteminin yıkılarak, yerini hassa ordusu elindeki bir iltizam sistemine bıraktığını gösteriyor. Bu sistem değişmesi, zahirde demokratlaşma gibi görünüyorsa da, hakikatte toprakla ilgisiz, topraktan uzak yaşayan bir yarı memur tabakasının elinde istihsalin fakir düşmesinden başka bir şey de görünmüyor.

İmparatorluğun bu zararlı istihaleleri merkezî kuvvetin her bakımdan artmasına, anavatanın ihmal edilmesine sebep oldu. Selçukîler, hatta ilk Osmanlılar devrinde her biri dinî ve müspet ilimlerde verimli birçok kültür merkezleri olduğu halde, imparatorluğun en kuvvetli devrinde İstanbul, yegâne kültür merkezi haline gelmişti. Bununla da kalmayarak teokratik devlet İstanbul medreselerini yalnız fıkıh, tefsir ve hadis müesseseleri haline getirerek müspet ilimlerde, hatta kelâm ve tasavvuf münakaşalarında yaratıcılığını tamamen kaybetmişti.

Mütemadî harpler yüzünden nüfus zayışadığı gibi Selçukîler zamanında yapılan ticaret yolları ve kervansaraylar da tamir edilmiyordu. Osmanlı devrinde yapılmış olan bazı kervansaray ve hanlar mimarî ve malzeme bakımından eskilerinden çok zayıftı. Osmanlı devrinde yapılmış olan esaslı yol, imparatorluğun doğu harplerini kolaylaştırmak için İstanbul-Bağdat yolu idi; gittikçe imparatorluğun ticaret sahası, Akdeniz ve Rumeli'ye geçmişti. İstanbul, deniz yoluyla her tarafa daha çabuk bağlanıyordu. Timar sisteminin bozulması, sipahilerin kendi toprakları içinde bataklığı kurutmak, ormanları muhafaza etmek ve yolları tamir etmek gibi teşebbüslerine imkân bırakmadığı için memleket ihmale uğramıştı. Kanunî'den sonra idare başına geçen sadrazamlardan büyük bir kısmı Boşnak, Arnavut ve Ulah olduğu için idareleri zamanında kendi memleketlerini imar etmeyi tercih ediyorlardı. Damat İbrahim Paşa, Cinci Hoca, Anadolu'dan gelen bazı devlet ricalinin memleketlerinde yaptıkları mevzii imar hareketleri bunu daha fazla teyit eder. Nihayet, Garp devletleriyle yapılan mütemadî harpler bütçeden büyük bir kısmının, Rumeli'yi müdafaa için sarf edilmesine ve bundan dolayı da Budin, Sırbistan, Bulgaristan, Eşâk, Boğdan, Bosna gibi anavatanla alâkası olmayan memleketlerin imarına sebep oluyordu. Bu hakikati görmek için tarihi vakaları incelemeden, yalnızca, memlekette bir seyahat yapmak kâfidir: Orta, Doğu ve Batı Anadolu'da bugün de sanat eseri olarak ayakta yüzlerce âbide, köylere varıncaya kadar her tarafta rastlanan kervansaraylar Selçukî ve Beylikler yahut ilk Osmanlılar zamanına ait eserlerdir. Bunun son hamlesi Kanunî-II. Selim devrindeki Mimar Sinan'ın muazzam inşaatı olmuştur. Bu hamle Osmanlı tarihinin son devirlerindeki ihmali ve zararları örtecek kudret ve berekettedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk olmayan unsurlara dayanması, memleket dışına memleket içinden fazla ehemmiyet vermesi, memlekette kopan şikâyet ve isyan hareketlerini

şiddetle bastırması halkın bazı yerlerde teşebbüs ve toprağa bağlılık kudretini kaybetmesine, memurluğa doğru akmasına yahut melankolik, içe kapanık veya âsi tipler kazanmasına sebep oldu. Bununla beraber bu hadiselerin tesir edemediği yerlerde kısmî olarak toprağa bağlılık ve teşebbüs kudreti devam etti. Bilhassa tarihimizin beş asırlık ilk devrinde teşekkül etmiş olan millî birlik duygusu, hiçbir tarafta zayışmadı. Memleketin muhtelif mıntıkalarındaki karakter ve tip farklarına bakarak, eyalet duygusu veya rejyonalizmin^[545] hâkim olduğunu iddia edenler tamamıyla hata ediyorlar. Bu tarzda mıntika farklarının doğurduğu karakter hususiyetleri, bütün Garp milletlerinde görülmektedir.

Kanunî'den sonraki Osmanlı devrinin menfi cihetleri yanında çok kuvvetli müspet taraşarı vardır. Bunlar da: 1) mütemadî istilâ ve müdafaa harplerinin verdiği egzersizle, teşkilata bağlılık ve askerlik kuvvetimizin inkişaf etmesi; 2) Orta Asya, İran, Anadolu ve Osmanlı devirlerinde yaratılan stillerle birbirini tamamlaması ve imparatorluğun azameti ile kemâle gelmiş dünya ölçüsünde değeri olan bir mimarinin doğması; 3) eski Türkistan ve İran musikilerinden nazariyesini alarak, bilhassa 17. asırda büyük eserlerini yaratan emsalsiz bir Türk musikisinin meydana gelmesi, 4) yine Orta Asya'da tasavvufî ve didaktik edebiyat içinde ilk tecrübelerini yaptıktan sonra İran edebiyatının tesiri altında başlayan, hakiki ve büyük ilk mahsullerini 10. asırda vermeye başlayan ve aynı enerjiyle gittikçe daha mükemmel eserlerini H. 13. (M. 19.) asra kadar veren Türk klasik edebiyatının teşekkülüdür. Birincisinde Yıldırım, Fatih, Yavuz, Tiryaki Hasan Paşa, IV. Murad, Sokullu, Köprülü gibi büyük şahsiyetler yetişti. İkincisinde Mimar Sinan gibi bir deha ve onu takip eden Mimar Mehmet, Mimar Kasım gibi üstatlar doğdu. Musikide, İtrî ile başlayan ve zamanımıza kadar gelen büyük bestekârları; edebiyatta Fuzulî, Baki, Nef'i, Nedim, Galip gibi büyük şairleri görüyoruz.

Osmanlı devri bu dört sahada emsalsiz bir yaratıcılık göstermiş ve Türk milletinin dünya ölçüsünde büyük bir millet olmasına sebep olmuştur. Ancak, imparatorluk devri kapandığı, Türk klasiklerinin yerlerini Türk romantiklerine ve realistlerine bırakmaları zamanı çoktan geldiği halde, Tanzimat'tan sonraki medeniyetimiz bu hususta kendisinden beklenen mahsulleri veremedi. Osmanlı devrinin yaratıcılığı, kuvvetini, ister istemez tabakalı bir cemiyetten alıyordu. Bundan dolayı klasik musikiyi, edebiyatı yaratanlar halktan uzaklaşıyorlar; ilhamlarında halkla alâkasız kalıyorlardı. Edebiyatımızın en büyük şahsiyetlerinden biri olan Yunus Emre, Osmanlı devrinin başlarında henüz tabakaları kati farklarla ayrılmamış bir cemiyette yetiştiği için emsalsiz eseri, halk ruhundan mülhemdi. Fakat, klasik edebiyat doğduktan sonra artık, bir tabaka edebiyatı haline geldi ve kendi dışında devam eden tekke ve âşık edebiyatlarına dirsek çevirdi. Osmanlı tarihinin 16–19. asırları arasında devlet, milleti ihmal ettiği gibi edebiyat da halk köklerini ihmal etti. Bu kanaat o kadar kuvvetle yerleşti ki, bugün bile “münevver”lerimiz arasında yüksek edebiyat için halk köklerinin hiçbir değeri olmadığına kani olanlar, pek az da olsa, maalesef görülmektedir. Çok şükür ki, kendi başarısızlıklarına rağmen Tanzimat'tan sonra Pertev Paşa, Namık Kemal, Abdülhak Hâmit, Şinasi vb. hakiki yolun nerede olduğunu sezmiş bulunuyorlardı.

Osmanlı devrinin getirdiği müspet vasıfardan biri de imparatorluğun verdiği nefis güveni ve nezakettir. Birincisi, dünya siyasetinde uzun müddet hegemonyaya sahip olmasından; ikincisi de, İslam ve Şarkî Roma medeniyetlerine vâris olmasından ileri geliyordu. Bu nezaket ve hikmet (sagesse); saray terbiyesi, tekke terbiyesi, medrese ve gelenekçi halk terbiyesiyle elde edilmekte idi. Bu suretle mertebelere uygun ve saygılı bir zarafet, rindce^[546] neşeli bir görüşme tarzı, nükteli ve pratik bir hayat hikmeti, humoristique^[547] bir zekâ teşekkül etmiş

bulunuyordu. Buradan “Bektaşî”, “Nasreddin Hoca”, “Molla” vb. tipleri doğdu. Bunların karşısında âsi ve zarafetsiz bir nefis güvenini temsil eden Yeniçeri tipi, sonradan “Külhanbeyi”ne inkılap ederek^[548] Osmanlı argosunu vücuda getirdi.

III. Ahmet’ten itibaren Osmanlı devleti, kapalı Şark medeniyeti içinde kalmanın imkânsızlığını hissetmeye başladı. Daha Yıldırım zamanında siyaset başarımızı temin eden şeyin, yalnızca diğer Şark devletlerine teknik bakımından üstünlüğümüz olduğu görülüyordu. Fatih zamanında bile ilimce henüz Garp’la müsavi bir vaziyette idi. Fakat Osmanlı devletinin ikbal devri Kanunî ve II. Selim zamanında, Rönesans’ın ilim ve sanat sahasındaki büyük hamleleri, kıtaların keşfi ile Garp, bizi fersah fersah aşmış bulunuyordu. Bu sırada ise medreselerimiz tam bir skolastik içine kapanmıştı. İlk defa III. Ahmet ve Damat İbrahim Paşa, zaafın sebebini hissettiler. Matbaa kurdular, tersane ve tezgâhlar yaptılar, eserler tercüme ettirdiler. Patrona Halil’in irtica hareketi bu hayırlı teşebbüsü durdurdu. Ondan sonra bu tarzda zayıf teşebbüsler III. Selim zamanına kadar sürdü. Bu devre, Garp’a dönüş için yapılan tereddütlü hareket devri diyebiliriz. Bu tereddütler, kısmen skolastik ile yeni zihniyetin çatışmasından, kısmen devletin bünyesinin (kapıkulu) böyle bir reforma elverişli olmamasından ileri geliyordu. Yukarıda bahsettiğimiz 16–19. asır Osmanlı idare sistemi, mıntikalardaki teşebbüs kabiliyetini zayıflettiği için 12–15. asırlarda olduğu gibi memleketin içinden yer yer reform veya uyanış hareketleri doğamıyordu.

II. Mahmud zamanında devlet, reform ihtiyacını daha şiddetle duymaya başladı. Nihayet Abdülmecid’de başlayarak V. Mehmed’e kadar devam eden ve Tanzimat devri dediğimiz uzunca bir devre zarfında Garp’la Şark arasında bazı uzlaşma teşebbüslerine girişildi. Bu uzlaşmanın hâkim fikri, maddi ve mânevi ecnebi nüfuzunu önlemek ve askerî ricatı karşılamaktı. Bunun için de evvelâ ruhta Şarklı, teknikte Avrupalı olmak isteyen telifçi bir görüşle işe girildi. Fakat az sonra böyle bir telifin

imkânsızlığı kendini gösterdi: Garp'tan Şark âleminin tanımadığı yeni fikirler girmeye başladı.

Garplılaşıma hareketi Osmanlı devletinin birkaç asır zarfında kurmuş olduğu bir nevi muvazeneyi bozarak yeni bir devlet bünyesine girmeyi icap ettiriyordu. Osmanlı hanedanı, yeniçeri tazyiki yüzünden kuvvetini kaybettiği kanaatinde olduğu için, bu kuvvetten kurtulmak ve Garp tekniği ile yeni bir ordu kurmak istiyordu. Yeniçeri baskısından kurtulmak için ilk teşebbüs I. Selim ve IV. Murad zamanlarında yapılmıştı. Fakat tam hareket, onlardan asırlarca sonra ancak II. Mahmud zamanında başarıldı. Hükümdar, yeniçeriliği ve sipahi teşkilatını kaldırabilmek için medreseye dayandı ve kendisine bağlı yeni teknikte bir ordu kurdu. Bu suretle, Yeniçerinin beslediği Bektaşilik kaldırılarak yerine mutaassıp Nakşîlik ve medrese kuvvetlendirildi. Asıl Osmanlı devrinde medrese Arapça tedrisatı ile kapalı bir ilim muhiti olarak kaldığı için halka nüfuz edemiyordu. Şimdi medrese ilmi, Türkçeye tercüme edilmeye başladı. Onunla uyuşabilen tarikatlara ait eserler tercüme edildi ve yayıldı. Bu suretle Tanzimat, esasta İslamcılığı, şekilde Garpcılığı yapan bir hareket halini aldı.

Bu geç kalmış ve yarım Garplılaştırmanın siyasi ve medeni zararları birer birer meydana çıktı. Avrupa emperyalizmi, Şark'ın eski imparatorluklarını parçalamaya doğru hazırlanıyordu. İmparatorluk içindeki tecanüssüz unsurlar bundan istifade ederek ayrılmaya çalışıyordu. Modern Garp milletlerinde yaygın olan hürriyet ve müsavat fikirlerinin benimsenmesi, böyle zayıf bir vaziyette, fayda yerine zarar veriyordu. Bu fikirler, hâkim unsur olan Türk milletinin hemen hiç işine yaramadığı halde, ayrılmak isteyen unsurlar bilakis ona dayanarak, istiklâl davalarına kalkıyorlardı. Bu suretle Namık Kemal'in getirdiği vatan fikri, millî birlik şuuruyla birleşmediği için vuzuhsuz ve verimsiz kaldığı halde; hürriyet fikri, Türk olmayan kavimlerin işine yaradı. O sırada bazı Türk mütefekkirleri, on asırda ağır ağır teşekkül eden

ve imparatorluk devrinin buhranlı asırlarına rağmen bazı kültür dallarında ve müdafaa harplerinde kuvvetlenen millî birliğin fiilen mevcut olduğunu unuttu; onu yeniden tesise kalkıştı. Milletle kavmi ve ırkı birbirine karıştırmak yüzünden bir nevi emperyalizm ifadesi olan “Turancılık” fikrini ortaya attılar. Bazı mütefekkirler de, tarihimizin iki zıt kaderi olan ve uyumsuzluğu yüzünden bizi asırlarca tereddütler içinde bırakan Şark ve Garp (Abbasî halesiği ve Roma halesiği) davasını yeniden meydana çıkardı. Bu alternatifte hiçbir terkinin mümkün olmadığını, medeniyetin inkişaf yolu üzerinde ister istemez Garpçılığı tercih etmek zorunda olduğumuzu düşünemediler ve tarihimizin tereddütlü safhalarına yeni bir isim vererek İslamcılık, Türkçülük ve Garpçılığı birleştireceklerini zannettiler.

Fakat İstiklâl Savaşı, bu mütereddit^[549] ve telifçi^[550] fikirlerin lüzumsuzluğunu belîğ bir surette gösterdi. Bu savaş kuvvetini, böyle mevhum bir tekliften değil; yalnızca on asırlık tarihimizin yarattığı millî birlik şuurundan alıyordu. Bundan sonra da Türk milleti bütün ihtimaller karşısında kuvvetini, yalnız bu gerçek millî birlikten alacaktır. Şu halde davamız, bir milleti teşkil etmek değil, on asırda teşekkül etmiş olan bir milleti tamamıyla Garplı bir hale getirmek olmalıdır. Bunun için lâzım gelen bütün hazırlıklara sahibiz. Selçukî devri bize bir vatan sınırının maddî ve mânevi şekilde nasıl çizildiğini gösteriyor. Osmanlı devri klasik bir kültürün nasıl yaratıldığını öğretiyor. Onun altında şuura çıkmamış olan bütün bir Volkstum hazinesi bugün romantik ve realist kültürümüzün yaratılması için hammadde olarak beklemektedir. Şu halde davamız bir hayal arkasında koşmak, mevcut olmayan bir milleti yaratmak değil, teşekkül etmiş olan bir milletin, modern manasıyla kültürünü tamamlamaktır. Garp milletleri Ortaçağdan çıktıktan sonra münevverleri halkla birleştiren ilk hamle olarak bu kültürü romantizmle başarmaya çalıştılar. İkinci hamle olarak onu olgunlaştıran realizm cereyanını açtılar. Biz henüz bu hamlelerden

birincisinin başında bulunuyoruz. Mümkündür ki zamanın tecrübeleri romantizm ve realizmi birlikte başarmamızı temin etsin.

Türk milleti, Asya'nın muhtelif istikametlerine yayılan büyük muhaceretleri içerisinde Akdeniz'e çıkmayı ve modern milletlere karışmayı kendine tarihî kader olarak almıştır. Türk kavimleri Çin'e, Hint'e, İran'a, Rusya'ya girdikleri zaman da büyük devletler kurmuşlar; fakat Akdeniz medeniyetinin inkişafından uzak ve içlerine kapalı kalmışlardır. Akdeniz, Türk milletinin doğuşunda birinci derecede mühim bir rol oynamıştır. Bu, bir cihetten İslamlaşma, diğer cihetten Romalılaşıma şeklinde –gerek maddî gerek mânevî cihetten– kuvvetli tesirler yapmıştır. Türkler, İran, Anadolu, Suriye ve Mısır'da İslam medeniyetini korumuşlar ve medenî sahada Araplar ve İranlıların haleşeri olmuşlardır. Fakat Anadolu ve Rumeli'de eski Roma'nın inşaatçı ve merkezîyetçi ruhundan istifade etmişler, vatanın ve imparatorluğun her tarafını, ticaret yolları, kervansaraylarla bağlamışlardır. Eski Türk devletlerinin şehzadeler arasında miras şeklinde taksimi yüzünden uğradıkları parçalanma felâketinden, Türk milletini kurtarmışlardır: Bu hadise, daha Selçukîler zamanındaki iki parçalanmaya karşı devletin şiddetle karşı koyması şeklinde başladı. Yıldırım'ın mağlubiyetinden sonra Çelebi Sultan Mehmed'in kardeşlerine karşı açtığı birleşme savaşında kuvvetlendi. Fakat bilhassa Fatih'in Kanunname'siyle, ilk bakışta vahşiyane hissi veren en kati şeklini aldı; kardeş katli kaidesi daima tatbik edilmedi. Fakat Selim'in, kardeşleriyle mücadeleye mecbur kalmasından sonra tehlikeyi önlemek isteyen hükümdarlar, bir asır kadar bu vahşî usulü tatbiki devam ettiler. Ferdî bakımdan affedilmez görülen bu hadise, millî birliğin devamı bakımından zarurî idi. Türkistan, İran ve Orta Asya'da Türk kavimlerinin kurdukları devletler aşîrî miras bölümü yüzünden daima parçalanmaya ve bu yüzden istilâya mahkûm olmuştur. Selçuk ve Osmanlı devletlerinin

başardıkları bu kudretli teşebbüs, herhalde bölünmez hâkimiyet fikrini getiren İslam hukuku ile Şarkî Roma siyasî birliğinin; belki de vatan sınırları kati surette çizildikten sonra yapılan mütemadî müdafaa harplerinin (vakıa, Kanunî'den sonra harpler doğuda ve batıda hemen daima müdafaa harbidir) eseridir. İmparatorluğun üstün Garp tekniği karşısında parçalanmasına rağmen, millî birliğimizin, diğer Akdeniz milletleriyle ölçülemeyecek derecede kuvvetli oluşu, bu tarihî inkişafın neticesidir.

Türk milleti teşekkül ederken, asırlarca İslam âleminin her tarafına yayılmış ve hüküm sürmüş olmanın tecrübelerinden de faydalanmıştır. Bu münasebetle Türklerin İran'da, Hint'te, Irak'ta, Suriye'de, Mısır'da, Türkistan ve Rusya'da yaptıkları ilmî araştırmaları, felsefî eserleri, sanat âbidelerini de daima hatırlamalı; bütün bu eserlerde anavatanın hazırlıklarını görmelidir. Nitekim Türk milleti mimarî ve sanat bakımından Kılıç Arslan zamanında Suriye ve Mısır'a, Kanunî zamanında (mimar Sinan'ın talebeleriyle) Hint'e tesir etmiş; kültür bakımından yakın asırlarda Türkistan'a kadar ışıklarını yaymıştır.

Millî teşekkül bir anda meydana gelemez. Vatan ve onun üzerinde yaşayan milletin idealleri, hiçbir kuvvet ve fert tarafından bağışlanamaz. Onlar, tarihî bir gelişmenin eseridir. Demokrasi ve parlamentarizm denen siyasî hareketler, ancak rûştünü kazanmış milletlerde meydana çıkabilir. Ve demokrasilerin tefsirinden doğan siyasî partiler de, yalnız, bu millî birliği kazanmış olan cemiyetlerin hakkıdır. Türk milletinin teşekkül tarihini gözden geçirirken onu, bu bakımdan başlıca Garp milletleriyle karşılaştırmalıyız. Garp'ta Fransa, İngiltere, Almanya, Hollanda vb. uzun bir teşekkül tarihi olan milletlerle milletimizin arasında şöyle bir fark olduğunu işaret edebiliriz: Garp milletleri, Roma İmparatorluğu ve Hristiyanlık üzerinde göçebe Cermenlerin yerleşmesinden hasıl olan feodalizmin tarihî merkezleşmesi eseridir. Türk milleti, aynı suretle, Şarkî Roma

İmparatorluğu ve İslamiyet üzerinde Türkmenlerin yerleşmesinden hâsıl olan feodal kuvvetlerin yeni bir istilâ ile imparatorluk halini almasından ve bu imparatorluğun parçalanmasından doğmuştur. Bu tarihî fark, içtimâî bakımdan şu neticeyi doğurmuştur. Feodalizmin merkezleşmesinden doğan milletlerde zadegân ve rahiplerle halk arasında burjuvazi sınıfı doğduğu halde, Türk milletinin tarihî inkişafında zadegân ortadan kalkarak memurlaştığı gibi burjuvazi de teşekkül etmemiş ve cemiyetin esasını köylü, memur ve ulema tabakaları teşkil etmiştir. Bundan dolayı Türk milletinin bugünkü kültürel inkişafında demokrasi ve parti hareketlerinde köylü ve münevver zümrelerinin ağırlık merkezini teşkil etmesi yüzünden, endüstrileşmeyi temin edecek müteşebbis insan tipi teşekkül edinceye kadar siyasî ve iktisadî hareketlerde devletin müdahale edici, himaye edici kuvvetinden istifade etmek lâzım gelir.

Tarihimizde Kültür Merkezleri

İlim ve kültür merkezleri bakımından Garp milletleri arasında başlıca iki tip göze çarpmaktadır: 1) Tek merkezli olan veya hiç değilse hâkim bir merkeze göre diğerleri gölgede kalanlar; bu tipin en bariz misali Fransa'dır. 2) ok merkezli ve her biri ayrı ayrı birer bütün teşkil edenler. Bunlarda kültür merkezleri ayrı ayrı karakter ve tipler gösterirler: Almanya, İngiltere ve Amerika da böyledir.

Birinci tip milletlerde bütün fikir yaratışı tek merkeze toplandığı için, onun dışında yalnız cılız hareketler tutunabilir. Memleket eğitimi âdeta bu tek fikir merkezine doğru akmaktadır. Bundan dolayı onun fikir canlılığı göz kamaştırıcı bir derecededir. Herhangi bir devirde o nasıl düşünüyorsa, bütün memleket de âdeta oyle düşünmeye mecbur gibidir. Bu yüzden felsefe ve sanat sahasında çeşitli yaratışlara ve fikir yarışmalarına imkân kalmaz. Böyle bir durumda en kuvvetli bir fikir cereyanı bile olsa, onun iğreti baskısı yeni yaratışların doğmasına engel olur.

İkinci tip milletlerde ise her kültür bölgesi kendi başına geliştiği için, ezici bir fikir merkezliliği meydana çıkmamıştır. Her bölge kendi fikir geleneğini yaratmış ve onun içinde gelişmiştir. O derecede ki, elli altmış bin nüfuslu şehirlerde kurulmuş niversiteler bir cihette derinleşerek başka bölgeleri aşmış ve onlarda yetişmeyen uzmanlar yetiştirmiştir. Bu küçük niversiteler birbirlerini tamamladıkları zaman fikrin, ilmin ve sanatın her dalında birbiriyle barışma halinde çok kuvvetli cereyanların doğduğu görülür. Bu tarzın tarihteki en güzel örneklerini Rönesans İtalyası'nda, 17. yüzyıl Hollandası'nda buluyoruz. Rönesans'ta her şehir ayrı bir âlem-di. Kendi başına gelişiyor, gelenek kuruyor, üstatlar yetiştiriyor; başka şehirleri de harekete geçmeye, atölyelerini ve ilim ocaklarını canlandırmaya zorluyordu: şoransa, Napoli, Milano, Padua, Venedik, Roma

sürekli bir yarış sayesinde birbirinden gittikçe daha kuvvetli ve farklı fikir ve sanat ocakları olmuşlardır. Aynı hal, İspanyollara karşı istiklâl savaşı yapan Hollandalılarda da görülüyor: Amsterdam, Harlem, La Haye, Rotterdam, Leyde ve Dordrecht, birbirlerinden müstakil, aynı kuvvette, birbirleriyle yarışan kültür merkezleri oldular. Modern Garp'ın ilerlemesine sebep olan bu iki misali daha genç milletler sonradan takip ettiler.

Bize gelince, Anadolu'nun fethinden yakın zamanlara kadarki tarihimizi, birbirinden çok farklı iki devre ayırabiliriz:

1) İlk asırlardan, Osmanlı devletinin tam bir merkeziyet teşkil ettiği zamana kadar uzanır. Bu devirde memleket, önce Selçukîlerle onlara bağlı küçük Türk devletleri, sonra Selçukîlerin parçalanmasından Osmanlı hâkimiyetine kadar, tekrar küçük beylikler tarafından idare edilmiştir. Bu devirde Selçukîler Anadolu'nun birçok şehirlerini zaman zaman başkent yaptıkları gibi, Danişmendîler, Artuklular idaresindeki Sivas ve Diyarbakır'da ayrıca gelişmiş; Selçukîler parçalandıktan sonra tekrar doğan küçük devletler, eski fikir ocaklarını devam ettirmişlerdir. Buna ayrıca, Osmanlı devletinin merkezî imparatorluk halini almadan önceki ilk devri de katılmalıdır ki, bu devirde başkent değişimleri yüzünden birçok kültür merkezleri vücuda gelmiştir.

2) Fatih'ten medreselerin lâğvına kadar süren imparatorluk devridir ki, merkezi idare ve dinî devlet kuvvetlendikçe memleketin bütün fikir canlılığı İstanbul'da toplanmış ve bu şehrin medreseleri, başka kültür ocaklarını âdeta eritmişti. Bu devirde de her ne kadar taşradan pek çok ulema yetişmişse de, onlar mutlaka İstanbul'a gelir; buranın medreselerinde okur veya müderris olurlardı. Vakıa, bu sayede İstanbul, bir zamanlar İslam medeniyetinin en büyük ilim merkezi haline gelmiş; Bağdad, Semerkand, Delhi gibi eski merkezleri gölgede bırakmıştı. İslam âleminin en uzak ülkelerinden tahsil için İstanbul'a gelirler ve burada yazılan kitaplar Hint'ten Mağrib'e kadar bütün İslam memleketlerinde okunurdu. Fakat buna karşılık, bu tek

mutlak merkez fikir otokrasisi doğurduğu için, bu müddet zarfında münakaşaya, yarışmaya imkân kalmadı. Gitgide nihayet, fikir hayatı skolastiğin baskısı altına girdi. Pozitif ilim durdu. Felsefe eski otoritelerin, hatta onların şerhleri ve haşiyelerinin taklidinden ibaret kaldı.

Zaman bakımından bir dereceye kadar daha kısa sürmüş olan Selçukî ve ilk Beylikler devrinde memleketin fikir hayatının daha kuvvetli, daha zengin olduğunu görüyoruz. Önce, içlerinde yaratıcı ilim ve düşünce ocakları bulunan pek çok merkez vardı: Doğuda Diyarbakır, Erzurum; Ortada Sivas, Kayseri, Konya ve ikinci derecede Niğde, Aksaray, Kırşehir. Beylikler devrinde Konya, Kayseri ve Kırşehir önemini muhafaza etti. Bunlara Ankara, İznik, Bursa, Edirne; ikinci derecede Denizli, Aydın, Karesi^[551], Bursa, Kastamonu katıldı.

Anadolu'nun fethinden imparatorluğun kuruluşuna kadar uzanan bu birinci devirdeki kültür hayatının zenginliğini göstermek için burada bazı misaller vermeye çalışacağım:

1. Anadolu Selçukîleri zamanında birçok büyük merkezler teşekkül etti. Bunlardan her birinde üniversite derecesinde kuvvetli medreseler kuruldu. Selçukîler henüz memlekete yeni yerleşmiş oldukları zamanda bu medreselerde Türkistan ve İran'dan gelen meşhur âlimlerin tedrisat yaptıklarını görüyoruz. Bu medreselerde fikir hareketinin canlanmasını temin eden, en çok Moğollardan Anadolu'ya sığınan Türk ve İran âlimlerinin, mutasavvıfşarının, ediplerinin memlekette pek çok talebe ve tilmiz^[552] yetiştirmesi oldu. Buna bir de Endülüs'ten gelen ve yine İslam âleminin o zamanki karışık durumunda Anadolu'dan başka hiçbir yerde yerleşemeyen büyük mutasavvıf Muhiddin Arabî ile üvey oğlu Malatyalı Sadrettin Konevi'yi katmalıyız. Vakıa bunlardan mühim bir kısmı başkent olan Konya'ya geliyorlardı. Fakat Diyarbakır, Erzurum, Sivas, Kayseri, Akşehir medreseleri de ondan aşağı kalmıyorlardı. Bu medreselerden

bazıları büyüklüğü ve mimarî güzelliği bakımından Konya medreselerine üstündü. Meselâ Sivas'taki Çifteminare ve Kayseri'deki Şifaiye, Konya'nın İnceminare, Sahip Ata ve Sırçalı medresesinden daha heybetli binalardı. Bu da, oralarda hiç değilse Konya kadar canlı bir fikir hayatının bulunduğunu gösterir.

2. İlk medreselerin kurulduğu devirde memleket Haçlı orduları ile çarpışmıştı. İkinci devreden sonra İlhanîler ve Timur'un yaptığı iki Moğol istilâsı gördü. Bu sıralarda bu canlı harekete ait eserlerden bazıları yıkılmış, kitapların mühim bir kısmı harap olmuş olmasına rağmen hâlâ bulunanlar, o devrin medenî hayatının üstünlüğü hakkında bir fikir vermeye yeter.

3. İslam medeniyetinin en mükemmel medrese tipini Anadolu Selçukîleri vücuda getirmiştir dersek bu iddiamızı daha çok açıklamış oluruz. İslam sanatında başlıca iki medrese tipi vardır: 1) Aslında Sasanilerin Firuzâbad sarayını model edinerek yapılmış olup, sonra bunun türlü şekiller almasından doğan Selçuk medresesi; 2) Kuzey Afrika'da İslam istilâsını yürüten ve Murabıt denen ilk dinî tarikatlar tarafından kurulmuş rabatlarla onların yerini tutan medrese tipi. Bu tip, bir dereceye kadar Doğu'daki yapılardan müteessir olmuştur.

Selçuk medresesi esasında, bir dik dörtgen avluya açılan iki sıra talebe hücreleriyle, dipte büyük bir eyvandan ibarettir. Bu esaslı tip, bazen yan taraşarda da birer eyvan olmak üzere yeni bir şekil alabilir. Medreselerin avlusu çok geniş ise üzerinde kubbe yoktur. Yalnız eyvanların üzerinde tonozlar, cümle kapısının üzerinde bazen küçük bir kubbe bulunur. Avlu küçükse medresenin merkezinde bir kubbe yükselir. Bu tip medreselerin en mühim kısmı, iki kenarından zarif nakışlarıyla iki minare yükselen portaldır. Medrese mimarları, bütün gayretlerini portal üzerine toplamışlar; stalâktitler, korniş süsleri ve çok değişik motiflerden ibaret bütün cepheyi dolaşan silmelerle bu yüksek portali son derecede işlemişlerdir. O, uzaktan, Tak-ı Kısra'dan

mülhem ise de, hiçbir zaman onun taklidi değildir. 10–12. yüzyıllarda Anadolu’da kurulan bu mükemmel medrese mimarisi az zamanda Irak, Suriye, Mısır gibi komşu memleketlerde yapılmıştır. Bunlardan Halep’te Argun Kâmil hastane ve medresesini, Musul’da Gökbörü’yü, Mısır’da Mustansariye, Kâmiye ve bilhassa Sultan Hasan medreselerini zikretmeliyiz.

Kuzey Afrika eserlerinin aksine olarak Selçuk medreselerinin hemen daima tenazurlu^[553] olması, dar ve dolambaçlı sokakların arasında kurulacak yerde, genç şehirlerin inşasında onlara hâkim bir yer verilmesinden ileri geliyordu. Kültür merkezi halini alan bir Anadolu şehri, orada medrese veya medreseler, cami, kervansaray, hamam vs. bir meydan etrafına toplanmak üzere, sarayla beraber şehrin iç kalesini (Ahmedek) vücuda getirir. Mahalleler, bunların etrafında bir daire teşkil edecek surette yerleşirdi. Bu külliyelerin devamını temin için onlara yeter derecede vakıf tahsis edilir; bu vakfın iradı ile binalar korunurdu. Bu sayede külliyeler yüzyıllarca sağlam kalmıştır. Selçuk medreseleri umumiyetle sarımtırak ve nisbeten yumuşak volkanik bir taştan yapılırdı. Bu taş üzerinde zengin Selçuk dekorasyonunu işlemek kolay olmakla beraber, onların yıpranması da aynı derecede kolaydı. Bundan dolayı, bu medreselerin zemine yakın kısımları aşındıkça sonradan yerine mermer veya diğer sert taşlar konmuştur.

Tarihimizin bu ilk devrindeki kültür merkezlerinin çokluğunu, mutlaka nüfus kesişimine bağlamak isteyenler aldanırlar. Anadolu Selçukîleri devrinde taşkın bir nüfus yoktu. Eski şehirlerden bazılarının kale izlerinden anlaşılıyor ki, onlar henüz küçük şehirlerdi. Fakat yüzyıllarca müddet, her biri ayrı bir ilim dalında derinleşmek üzere mükemmel uzmanlar yetiştirmişlerdir. Nitekim eski Hollanda ve Almanya’da da küçük şehirler, büyük mütefekkirlerin yetişmesine hizmet eden üniversiteleri beslemişlerdir.

Anadolu Selçukîleri zamanında Kadı Abdülmecid Herevî, Emir Kemaleddin Kamüyar gibi kelâmcılar yetişti. Bu sırada Fahreddin Razi talebeleri Konya ve Kayseri medreselerinde tedrisat yapıyorlardı. Bunlar İbni Sina'dan Kanun ve Şifa şerhleri vücuda getirdiler. Kadı Sıraceddin Ürmevî (684), mantık ve kelâma dair Metaliü'l-Envar adlı, medrese muhitinde yüzyıllarca hüküm sürmüş bir eser yazdı. Aynı zatın Konya medreselerinde okuttuğu Beyanü'l-Hak, Menahic (metodoloji) adlı eserleri vardı. Kadı İzzeddin Urmevî de felsefe ve mantıkla meşgul olmuş, Konya'dan önce diğer Anadolu medreselerinde tedrisat yapmıştı.

Anadolu Selçukîleri zamanında felsefede büyük bir canlılık görülüyor. Aristo mantığını takip eden Meşşâilik denen cereyan zayışamaya başlamıştı. O sırada Diyarbakır, Malatya ve Konya'da tedrisatta bulunan, Selçuk şehzadelerinden bir kaçının hocası Şahabeddin Suhreverdî, İshrakîlik adıyla felsefe tarihinde yeni bir çıkış açmaya muvaffak oldu.

Bu devirde yazılmış Ravendî, Gazioğlu Ahmed, Kadı Burhaneddin Ezdî, Horasanlı Hoca Dehanî, Mahmudoğlu Hatip Mehmet gibi müellişerin tarihe, hikemiyata^[554], Şark mitolojisine, siyasete dair bir çok orijinal eserleri vardır. Bunlardan bir kısmı Kayseri'de, bir kısmı batı şehirlerinde vücuda geliyordu. Anadolu Selçukîleri zamanında tabiat ilimleri ve tıp çalışmaları da çok ileride idi. Kayseri'deki tıp mektebi ile hastaneyi 1205'de Kılıç Arslan'ın oğlu I. Gıyaseddin Keyhusrev zamanında, kız kardeşi Gevher Nesibe yaptırmıştı. Gıyasiye Medresesi diye meşhur olan bu müessesede tabiat ilimleri ve tıp okutuluyordu.

Artukoğulları Mardin'de bir hastane ve bir tıp medresesi yaptırmışlardı. Amasya Darüüşşifası, aynı zamanda bir nevi fakülte idi. Sivas'ta I. Keykavus hastanesi zengin bir vakfiyeye dayanıyordu. Konya'da Selçuk vezirlerinden Karataî'nin kardeşi Kemalettin Karataî, şimdi bu adla tanınan medresenin karşısına

bir hastane ve bir tıp medresesi yaptırmıştır. Yine bu şehirde, şimdiki İnceminare'nin kuzeyindeki mahalleye vaktiyle Şifaiye deniyordu. Biraz daha Batı'ya doğru Beyhekim Mahallesi vardır ki burada aynı addaki caminin civarında hastane ve medrese bulunuyordu. Bunlardan başka Tokat'ta, Kastamonu'da, Aksaray'da; Niğde, Aksaray, Akşehir, Beyşehir, Antalya'da vb. tıbbi ve diğer ilimlere ait medreseler ve hastaneler vardı.

Tarihimizin bu devrinde tasavvuf cereyanları da ilim ve felsefe kadar canlı idi. Basit tarikat seyr-i sülûku haline girmemiş, daima yeni ve orijinal mutasavvıfşar yetişmiştir. Selçukîlerin ilk devri vakıa bu bakımdan zayıftır. Selçukîler, İslamiyete pagan ruhla girmişler; bir müddet eski İran imparatorlarının hayranı olmuşlar ve Farsçayı resmî dil olarak kabul etmişlerdi. Fakat Moğol istilâsından sonraki yeni Türkmen muhacereti, memlekette mühim bir istihalenin başlangıcı oldu. Bu suretle bir taraftan Mevlâna, diğer taraftan Hacı Bektaş ve Yunus Emre'yi yetiştiren iki kuvvetli cereyan yetişti. Her iki cereyan da Anadolu'da millî kültürün doğuş ve yayılışında mühim âmil oldu.

14. yüzyılda Konya, Kayseri, Niğde, Sivas, Ankara, Sinop, Kütahya, Birgi, Tire, Ayasuluğ, İznik, Bursa, Lâdik (Denizli), Gülşehir (Arabsun), Kırşehir, Amasya her biri kendi muhitinde yaratıcılık eseri gösteren ve küçük birer üniversite veya fakülte besleyen birer kültür merkezi haline geldi. O sırada Anadolu'nun siyasetçe parçalanması, ilim bakımından zayıflamasına sebep olmadı. Tersine, dışarıdan gelen tesirlerle canlanan kültür muhiti yeni yeni merkezler kazandı; yeni beylikler, eserlerin Türkçe yazılmasını teşvik ediyordu. Bu şehirlerden her birinde medreselerin yanında kütüphaneler, imaretler ve misafirhaneler vardı. Bundan dolayı bu asırda memleketin her tarafında bu küçük hükümdarların himaye ettiği pek çok âlim ve sanatkâra rastlıyoruz. Bu sırada rağbet gören mevzular arasında tıp, astronomi, matematik, edebiyat, tarih, tasavvuf birinci

planda gelmektedir. Meselâ Aydınolu İsa Bey namına Hacı Paşa, Şifai'ül-İslam'ı yazmıştı. Astronomiye dair mühim neşriyatı olan ve Allame-i Şirazî diye tanınan Mahmud bin Mesut, eserlerinden birçoğunu Kastamonu'da Çandarogulları adına telif etmişti. Yine Kastamonu'da Kızılâhmetli Beyazıd Bey adına çok sade bir Türkçe ile ve Cevahirü'l-Esdaf adlı Kur'an tercümesi yapılmıştı. Türk yazı sanatının ilk büyük üstatları o sırada yetişmiş; İran edebiyatına, ahlâk ve siyasete dair birçok eserler bu sırada Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde hemen aynı senelerde tercüme olunmuştur.

Tasavvuf sahasında Felekname, Garibname, Mantıkü't-Tayr tercümesi, Ferhenkname, Yunus Divanı gibi ilk büyük Türkçe eserler vücuda geliyordu. Bu eserler, Kırşehir'den İznik ve Bursa'ya doğru yürüyen Osmanlı devletinin kurucularını yetiştirdiği için, bu devlet İznik ve Bursa'yı millî kültürün en canlı merkezleri haline getirdi. Bu fikir zenginliği ve yaratma gücü 15. yüzyılda da devam etti. Bu devirde İslamiyetin heyecanlı ve müsamahalı yeni cereyanları, memleketin batısında bulunan beyliklerin Avrupa ile temasını ve yabancı tesirlerden faydalanmasını kolaylaştırdı. Onları Garp'taki teknik inkişafa karşı uyanık bulundurdu, Osmanlılar harp gemilerini, tüfek ve topu, komşuları olan Avrupa milletlerinden aldıkları halde onları çabucak kendi tezgâhlarında hazırlayarak daha mükemmellerini, daha büyüklerini yapmaya muvaffak oldular. Bu suretle manen coşkun ve taşkın, maddeten yeni dünya bilgisiyle silahlanmış oldukları için, Doğu Anadolu'daki nisbeten zayıf rakiplerini mağlûp ettikleri gibi Bizans'ı ve Garp devletlerini de yenmeye ve kısa zamanda Roma derecesinde bir imparatorluk kurmaya muvaffak oldular.

Fakat bu imparatorluk bütün kuvvetlerini, Bizans tarzında tek merkezde topladığı ve memlekette yer yer gelişmiş olan kültür merkezlerini, bir zaman, kendine rakip görerek ortadan kaldırmaya kalktığı için, sonunda mânevi rakipliğin doğurduğu

bütün yaratış imkânlarını yok etmeye vardı. Hilâfetle saltanatın bir elde birleşmesi yüzünden, teokratik bir imparatorluk olunca, ilim ve felsefe tamamen skolastiğin içine girdi. Buna rağmen, İstanbul yine İslam âleminin en büyük fikir merkezi olmakta devam etti. Fakat ne yazık ki bu zengin medreseler artık müspet ilimleri teşvik etmek, hür düşünceli fikir ve kalp adamları yetiştirmek vazifesini kaybetmiş bulunuyorlardı.

Vakıa bu durumdan dolayı, yalnız onun tek kültür merkezi olmasını sorumlu görmek doğru değildir. Orada şimdi bahsettiğimiz başka âmiller de rol oynamıştır. Fakat Osmanlı devri, teokratik bir çıkmaza girmiş olmasaydı bile, nihayet monarkların hevesine bağlı olan tek ve muhteşem medresenin parlaklığı, memleket içinde ayrı ayrı gelişen hür ve rakip medreselerin yaratıcılığını veremeyecekti.

[1] kıymetler nizamı: değerler sistemi

[2] nazarî: kuramsal

[4] muhayyile: hayal gücü

[5] hal: şimdiki zaman; durum

[6] müfrit: aşırı

[7] formel: biçimsel

[8] istikraî: tümevarımsal

[9] şahsiyetçi terbiye: bireyci eğitim

[10] mefhum: kavram

[11] mücerret: soyut

[12] müsavat: eşitlik

[13] içtimaî: toplumsal

[14] müphem: belirsiz

[15] temayül: eğilim, akım

[16] site: kent devleti

[17] inkıraz: çöküş

[18] pejoratif: küçültücü, aşağılayıcı

[19] nazarî: kuramsal

[20] ifrat: aşırı

[21] inkişaf: gelişme

[22] mübadele: değiş tokuş

[23] iştirak: ortaklık

[24] filolojik: dilbilimsel

[25] etnolojik: budunbilimsel

[26] tesalüb: ırkların karışması, melezleşmesi

[27] saik: güdü

[28] esir: eski fizik anlayışına göre atomlar arasındaki boşluğu ve bütün evreni doldurduğu varsayılan, ağırlığı olmayan, ısı ve ışığı ileten töz.

[29] mevce: dalga

[30] hall: çözüm

[31] itibarî: uzlaşımsal

[32] mntıkacılık: bölgecilik

[33] trahit: açık renkli bir cins volkanik kaya, trakit

[34] kaim: ayakta duran, var olan

[35] şâmil: yaygın, kapsayıcı

[36] tayyare: uçak

[37] Batlamyus: Ptolemaios

[38] vuzuhsuzluk: belirsizlik

[39] buut: boyut

[40] müteşebbis: girişimci

[41] kompozit: bileşik

[42] dominyon: sömürge

[43] delâlet etmek: karşılık gelmek, anlamına gelmek

[44] âmil: etken

[45] müsavi: eşit

[47] aşîrî: aşiretçi

[48] müstebit: baskıcı

[49] vahdet: birlik

[50] zahiren: görünürde

[51] merbut: bağlantılı

[52] içtimaiyatçı: toplumbilimci

[53] münfail: edilgin

[54] küllî: genel

[55] münferit: tek başına, toplumdan ayrı

[56] mütemayil: yatkın

[57] bediî: estetik

[58] monad: artık bölünmez bir birlik olan sonsuz sayıdaki tözlerin her biri

[59] münhasıran: özellikle

[60] tevcih edilmek: yöneltmek

[61] tahmil etmek: yüklemek

[62] ferdiyetçilik: bireycilik

[63] küllî: genele ilişkin, tümel

[64] istinat etmek: dayanmak

[65] münhasır: özgü

[66] terkip: bileşim

[67] mezc etmek: birleştirmek, birbirine katmak

[68] telif etmek: uzlaştırmak

[69] vakıa: gerçi

[70] tebarüz etmek: belirginleşmek

[71] mecmua: toplam

[72] müessir: etken

[73] vakıa: olgu

[74] merbut: bağlı, bağlantılı

[75] mükellefiyet: yükümlülük

[76] devr-i batıl: kısır döngü

[77] tefriki gayri kabil: birbirinden ayrılamaz

[78] intikal etmek: konum değiştirmek

[79] mütefekkir: düşünür, düşünce adamı

[80] âlim: ilim adamı, bilim adamı

[81] muhit: çevre

[82] ittiham etmek: hatalı ya da suçlu bulmak

[84] mefhum: kavram

[85] şeniyet: gerçeklik

[86] münevver: aydın

[87] nüfuz: inceliğine varma, anlama

[88] egosantrik: benmerkezci

[89] müşahhas: somut

[90] masuniyet: dokunulmazlık

[91] müsavî: eşit

[92] zâviye: anlayış, bakış açısı

[93] müsâvat: eşitlik

[94] müşahhas muhteva: somut içerik

[95] istihsal: üretim

[96] riyaziye: matematik

[97] zahirde: görünürde

[98] hercümerç: karmaşa

[99] vakıa: gerçi

[100] mukaddime:sunuş yazısı, önsöz

[101] diyar-ı küfr: kafirlerin ülkesi

[102] serteser: baştan başa

[103] kâşane: gösterişli yapı/ev

[104] mülk-i islam: islam memleketleri

[105] virane: yıkıntı, harabe

[106] telâkki: anlayış

[107] nev: çeşit, tür

[109] mezc etme: karıştırma, birbirine katma

[110] umumi cereyan: genel akış

[[111](#)] sathî: yüzeysel

[112] tenakuz: çelişki

[113] autiste: (Fr.) içine kapalı

[114] sukut-ı hayal: hayal kırıklığı

[115] bedbaht: talihsiz

[116] cühelâ: cahiller

[117] kesb-i kemal ü hüner: olgunluk ve beceri kazanma

[118] ahali-i fazl: üstün insanlar

[119] reva: uygun, lâyük

[120] ehl-i cehl: cahil olanlar

[121] âkil: akıllı, akıl sahibi

[122] mukarrer: alın yazısı

[[123](#)] ukala: akıllılar

[124] gûş: kulak

[125] tazyi-i nefes eylemek: nefesi boşa harcamak

[126] tebdil-i makam: yer, makam değiştirme

[[127](#)] dehr: zaman, devir

[128] rabita: bağ, irtibat

[129] meyus: ümitsiz

[130] medhiye: övgü

[130] yeis: ümitsizlik

[[132](#)] bu neviden: bu türden

[133] nev' -i beşer: insanlık, insan soyu

[134] ruy-i zemin: yeryüzü

[135] sathi: yüzeysel

[136] bînasip erbab-ı himmetten: yardım erbabından
nasibini almamış

[137] hicap etmek: utanmak

[138] esbab-ı cefasın: eziyet sebeplerini, eziyet vasıtalarını

[139] azimet: gidiş; kesin karar

[140] bîdâd: eziyet

[141] imha-yı hürriyet: hürriyeti yok etme

[142] idrak: kavrayış, bilincine varma

[143] muktedir: gücü yeten

[144] âdemiyyet: insanlık

[145] vakıa: olgu

[146] mefkûre: ülkü

[147] tezağın şuuru: şelişkilerin bilincine varma

[148] septik: kuşkucu, şüpheli

[149] telif: toparla(n)ma, bir araya getir(il)me

[151] asrî: çağdaş

[152] mücehhez: donanmış

[153] ibda etmek: yoktan var etmek

[154] şintoizm: Japonya'da yaygın olan ve doğanın ruh-
ları ile atalara tapınma esasına dayalı din.

[155] inkişaf: gelişim

[156] şiar: ülkü, düstur

[157] müşahhas: somut

[158] kâffe: tamam, bütün

[159] tecelliyat: ortaya çıkış, belirme

[160] sarıh: açık ve anlaşılır

[161] akisler ve mukabeleler: yankılar ve karşılıklar

[162] mütemadî: kesintisiz

[163] temerküz: toplanma; birikme

[164] diyametr: çap

[165] mukayese: karşılaştırma

[166] içtimaî teşekkül: toplumsal oluşum

[167] içtimai tefsir: toplumsal yorum

[168] procédé: (Fr.) akış, prosedür; süreç

[169] istikraî: genellemeci; tümevarımsal

[170] istikrar: tekrarlama; karara varma

[171] iltizam usulü: devletin vergi toplama hakkını belli bir bedel karşılığında kişilere devretmesi yöntemi

[172] cihet: taraf, yan

[173] kesif: yoğun

[174] kifayetsiz: yetersiz

[175] mahdut: sınırlı, az

[176] domaine: (Fr.) büyük bir toprak sahibine ait geniş tarım arazisi, malikâne

[177] istihâle: başkalaşım

[178] münavebe: nöbetleşme

[179] hal: şimdiki zaman

[180] muasır: çağdaş

[181] müstahzar: hazır, hazır edilmiş

[181] maziperestlik: geçmişe tapma

[183] irca etmek: indirgemek

[184] mukallidlik: taklitçilik

[185] feragat: hakkı olandan vaz geçme

[185] feda-yı nefis: arzularından/ benliğinden vaz geçme

[187] hodkâm: benmerkezci

[188] uzviyyet: varoluş, canlılık

[189] inhilâl: dağılma, çökme

[190] mukavemet etmek: direnmek

[191] compromis: (Fr.) uzlaşma

[192] pastiche: (Fr.) farklı kaynaklardan elde edilen parçaların bir araya getirilmesi ile oluşturulan yapıt; yamalı

[193] idéologie passionnée: (Fr.) tutkulu ideoloji

[194] mécène: (Fr.) sanat/sanatkâr hamisi

[195] terbiye ve tahsil: öğretim ve eğitim

[196] istinad ettirmek: dayandırmak

[197] zaruret: zorunluluk

[198] ittihâd-ı anâsır: unsurların birleşimi

[199] insicamlı: tutarlı, dürüst

[[200](#)] reaksiyoner: muhafazakâr

[201] inhilâl: çöküş, dağılış

[[202](#)] mübeşşir: müjdeci

[203] kompromist: uzlaşmacı

[204] determinizm: belirlenimcilik, gerekircilik

[[205](#)] esprit: (Fr.) ruh, içerik

[[206](#)] päien: (Fr.) pagan, putperest

[[207](#)] cezrî: köklü

[208] mütenakız: çelişkili

[209] içtimâi tekamül: toplumsal evrim

[210] müstevlî: yayılmacı, istilacı

[[211](#)] burg: (Alm.) kale, şato

[212] istihale: başkalaşım

[213] temerküz: birikim

[[214](#)] patriarkal: ataerkil

[[215](#)] servage: (Fr.) kölelik

[[216](#)] kozmogoni: evrendoğum

[217] lamaisme: (Fr.) Budizm'in Tibet ve Moğolistan'da uygulanan bir türü, lamaizm

[218] daimyo: 12-19. Yüzyıl dönemi Japonya'sının güçlü feodal beyleri

[219] teessüs etmek: kurulmak

[[220](#)] nokta-i nazar: bakım

[[221](#)] pi  t   filiale: (Fr.) ata-evl  t ili  kisi   zerinde temel-
lenen dindarlık

[222] inhitat: düşüş, çöküntü

[[223](#)] muvazene: denge

[[224](#)] cebrî: şiddete dayalı zorlayıcı

[225] zâdegân: soylu, elit

[[226](#)] tebellür etmek: belirginleşerek ortaya çıkmak

[227] mümtaz: seçkin, elit

[[228](#)] fonctionnairism: (Fr.) bürokratik elitizm

[229] yetiklik: yetenek, beceri

[230] fratri: (Lat. frater kökünden) akraba olmayan klanların anlaşarak kurduğu, kardeşlik hissine dayalı toplumsal yapı

[[231](#)] gens: (Fr.) soy

[[232](#)] mesâbe: derece

[233] vakıa: gerçi

[234] sofist: eski Yunan'da bir grup felsefeci

[235] teemmül: etraşıca düşünme

[236] âtîfet: karşılıksız sevgi

[237] Kilise Père'leri: (Fr.) Hıristiyanlığın Kurucu

Babaları

[238] tilmiz: çırak

[239] remiz: sembol, örtülü mesaj

[[240](#)] şedîd: şiddetli

[241] zühdî: din uyarınca dünyadan el etek çekmeye dayalı

[[242](#)] autocrate: (Fr.) mutlakiyetçi

[[243](#)] mecmu: toplam

[[244](#)] égoïste: benmerkezci, bencil

[245] murâkabe: denetim

[[246](#)] mücerret: soyut

[[247](#)] ethnique: budunsal, etnik

[248] müsavilik: eşitlik

[[249](#)] apologie: (Fr.) savunma

[250] müdafî: savunucu

[251] süje: (Fr.) özne

[252] sübjektivizm: öznelcilik

[253] içtimai tekamül: toplumsal evrim

[254] conformiste: uyum yanlısı

[255] tebcil etmek: ululamak

[256] Action Française: 18. yüzyıl Fransa'sındaki monarşi yanlısı karşı devrim hareketi

[257] muhtar: özerk

[258] mutezile: İslam rasyonalizmi

[259] teessürî: etkileyici

[[260](#)] cehit: çaba

[[261](#)] ceht etmek: çabalamak

[[262](#)] meraret: acılık, sertlik

[263] bezirgânlık: tüccarlık

[[264](#)] ihtikâr: vurgunculuk

[[265](#)] tesanüd: dayanışma

[[266](#)] meratib: aşamalar

[267] müsavatsızlık: eşitsizlik

[[268](#)] müsavilik: eşitlik

[[269](#)] hall: çözüm

[[270](#)] dahilî harp: iç savaş

[[271](#)] mücerret: soyut

[[272](#)] hür mübadele: serbest piyasa

[273] tekfir: küfürleşme

[[274](#)] sarahat: açıklık

[[275](#)] vuzuh: netlik

[[276](#)] hal: çözüm

[[277](#)] muvazene: denge

[278] inkişaf etmek: gelişmek

[279] plutokrasi: (Fr.) varıllar erki

[[280](#)] nazır: bakan

[[281](#)] bahis mevzuu: söz konusu

[[282](#)] istihale: başkalaşım

[283] remzî: örtülü, altta yatan

[284] belâgat: güzel ve yerinde söz söyleme [burada:
yerindelilik]

[285] noksan: eksik

[[286](#)] kemâl: olgun, mükemmel

[287] nâtamam: tamamlanmamış, eksik

[[288](#)] nazaran: göre

[[289](#)] hatve: adım

[290] amiyane mütalaa: sıradan, bayağı anlayış

[291] keyfiyet: nitelik

[[292](#)] kemiyet: nicelik

[[293](#)] vüsat: bolluk

[294] kemmîleşmek: nicel hale gelmek

[295] mesâha: ölçüm, ölçüye vurma

[[296](#)] ibham: belirsizlik, örtülülük

[[297](#)] şıryan: damar

[[298](#)] mutekid: imanlı

[299] nâzım: düzenleyici, düzen koyucu

[300] lâhza: an

[301] cebredilmiş: zorla dayatılmış

[303] mükellefiyet: yükümlülük

[304] cebir ve tazyikle: zorla ve baskıyla

[305] şeniyet: gerçeklik

[306] müteveccih: yönelik

[307] mecmua: toplam, bütün

[308] kalbetmek: dönüştürmek

[309] zaviye: açı

[310] mukavemet etmek: direnmek

[311] ampirik: deney ve gözleme dayalı

[312] istihkar: aşağılama

[313] tenezzüh: gezinti, seyahat

[314] insiyak: içgüdü

[315] Haşet: O dönemde, özellikle yurtdışında basılan kitapları getiren bir kitabevi idi.

[316] fatalizm: yazgıcılık

[317] istihale: başkalaşım

[318] conjugal: (Fr.) Evlilikle kurulmuş

[319] infiradî: çekirdek aile

[320] tecemmü: geniş aile

[[321](#)] vahid: birim

[[322](#)] nikbin: iyimser

[323] dominyon: sömürge

[324] istihsal: üretim

[325] inhisar: tekel, tekercilik

[326] tecanüssüz: özdeş olmayan, heterojen

[327] içtimaî teşekkül: toplumsal oluşum

[[328](#)] med ve cezir: gel git

[329] teokratik: dinerkil

[330] ehramî: pyramidal

[331] temessül etmek: benzeşmek

[332] mübadele: mal değişimi, alışveriş

[333] Maniheyizm: 3. yüzyılda İran'da gelişen madde-ruh, iyi-kötü ikiliğine dayalı dinsel doktrin

[334] muhtarlık: özerklik

[335] muvazene: denge

[336] tecanüssüz: heterojen

[337] Bogomilizm: (Fr.) 10. yüzyılda Bulgaristan'da ortaya çıkan ve merkezce heterodoks sayılan inanç sistemi

[338] intişar: yayılma

[339] mülhem: ilham alınmış

[340] mücerret-müşahhas: soyut-somut

[341] tecrit: soyutlama

[342] tecritçilik: soyutlamacılık

[343] ersatz: (Alm.) başka bir şeyin yerine geçen, yerini tutan

[344] Lumiere felsefesi: aydınlanmacılık

[345] ihtilât: birbirine karışma, kaynaşma

[346] vuzuhsuzluk: anlaşılmazlık

[347] müstevlilik: yayılmacılık

[[348](#)] mutî: itaatkâr

[349] Beşer Hukuku Beyannamesi: İnsan Hakları
Beyannamesi

[350] tenevvür: aydınlanma

[351] müstevli: istilâcı

[352] müessis: kurucu

[353] ittihat: birlik

[354] ittiḥad-ı anasır: unsurların birleşmesi

[355] Lumière: aydınlanma

[356] itilaf-ı anasır: unsurların uzlaşması, konfederasyon

[357] cehd: çaba

[358] evzan-ı Acem: Acem (İran) vezinleri

[359] bend-i ahenin: kelepçe, pranga

[360] mühtedi: İslamiyet'e sonradan girmiş kimse

[[361](#)] amelî: pratik

[362] ihtida etmek: din değiştirerek Müslüman olmak

[363] ferik: general

[364] müsteşrik: şarkiyatçı

[365] mekâtib-i askeriye: askeri okullar

[[366](#)] sarf: dilbilgisi

[367] vahdet-i İslamiye: İslam birliği

[368] elhan: nağme, müzik

[369] müteaddit: bir çok

[370] ifade-i meram: sunuş yazısı

[371] mevhum: gerçekte olmayıp var sayılan

[372] müessir: etkili

[373] terkip: bileşim

[374] Ravza-i Nebi: Peygamber'in mezarı

[375] idare-i maslahat: bir işi gereğine göre değil, günün şartlarına göre yapmak

[376] etnolojik-lisani: etnik-dilsel

[377] tekâmül: evrim

[378]

aristokrasi zâdegân tahakkümü: soylular egemenliği,

[379] teolojik: dinsel ideolojik

[380] muharrir: yazar

[381] mütekâmil: evrilmiş

[382] istifâ: ayıklanma, seleksiyon

[383] taksim: bölünme

[384] siyga tasrifi: fiil çekimi

[385] iz'an: kavrayış yetisi

[386] istihale: başkalaşım, dönüşüm

[387] müsavilik: eşitlik

[388] istihsal: üretim

[[389](#)] cehit: çaba

[390] rükün: en önemli üye

[391] dalâlet: sapkınlık, sapma

[393] müeyyide: yaptırım

[394] muhtarlık: özerklik

[395] müsavilik: eşitlik

[396] tesianüt: dayanışam

[397] Volkstsum: (Alm.) milliyet

[398] mukallid: taklitçi

[399] mahsus: özgü

[[400](#)] âmil: etken, unsur

[[401](#)] tecrit: soyutlama

[[402](#)] faraziye: varsayım

[[403](#)] inhisarcı: tekelci

[404] irca edilmek: indirgenmek

[405] lâhzalı: anlık

[[406](#)] mesuliyet: sorumluluk

[407] nakzetmek: bozmak, hükmünü ortadan kaldırmak

[408] gayrimeşur: bilinçaltı

[[409](#)] müfrit: aşırı

[410] hâlihazır: şimdiki zaman

[[411](#)] müverrih: tarihçi

[[412](#)] kronik: tarih kayıtları

[413] citoyen: yurttaş

[[414](#)] mürebbi: eğitici

[415] iştiyak: güçlü istek, arzu

[[416](#)] tekâmül: evrim

[[417](#)] irca: indirgeme

[[418](#)] tem: tema

[[419](#)] muhteva: içerik

[420] pejoratif: aşağılayıcı, küçültücü

[[421](#)] teessürî: duygulanıma dair

[[422](#)] güzide: seçkin, elit

[[423](#)] cehd: çaba

[424] Sturm und Drang hareketi: 18. yüzyıl sonunda Almanya'da gelişen, ve edebiyatı toplumun formalizmine ve düşüncelerine karşı gelişen bir bireysel duygu fırtınası olarak ele alan akım.

[[425](#)] hamule: yük

[[426](#)] diagnostic: (Fr.) teşhis

[427] istihale: başkalaşım, dönüşüm

[428] mezc etmek: karıştırmak

[429] mukavemet: direnç

[430] restitutüsyon: yeniden kurgulama

[431] probabilisme: (Fr.) olasıcılık

[432] irca edilmek: indirgenmek

[433] müverrih: tarihçi

[434] sens commun: (Fr.) sağduyu

[435] virtuel: (Fr.) görünen, zâhirî

[436] anti-intellectualiste: (Fr.) zihincilik karşıtı

[437] les relations irréversibles: geri döndürülemez ilişkiler/ bağlantılar

[438] filiation: (Fr.) köken, kaynak

[439] entité: varlık, nen

[440] tekâmülî zaruret: evrimsel zorunluluk

[[441](#)] mecmuu: hepsi

[[442](#)] izafilik: görelilik

[443] entropi: düzensizlik

[[444](#)] concret: (Fr.) somut

[445] ziya: ışık

[446] tavsifçi: nitelikleri sıralamaya dayalı

[[447](#)] müfred: tekil

[448] kesafet: yoğunluk

[[449](#)] gens: (Fr.) soy

[450] mahsul: sonuç, ürün

[[451](#)] istikra: tümevarım

[[452](#)] müşahede: gözlem

[453] mahdut: sınırlı

[[454](#)] mahreç: kaynak

[455] âmiller nazariyesi: etkenler kuramı

[[456](#)] science sociale: sosyal bilimler

[457] anthropogéographie: antropo-coğrafya

[458] mütehavvil: değişken

[459] cüzi: tikel

[[460](#)] coordonné: koordinat

[[461](#)] tecrit: soyutlama

[[462](#)] idéalisation: (Fr.) ülküleştirme

[463] atalet: eylemsizlik

[464] istihsale: oluş, üretim

[[465](#)] seyyal: akışkan

[466] hal: şimdiki zaman

[[467](#)] sühnet: sıcaklık

[[468](#)] müteyakkız: tetikte

[[469](#)] müstehase: fosil, köhne

[470] ihya: canlandırma

[471] aynileşmek: kendi olmak, kendine benzemek

[[472](#)] begayet: son derece

[473] taam: yemek

[474] ırağ: ateş

[475] muhaceret: göç

[[476](#)] lejand: (Fr.) efsane

[477] tebellür etmek: kendine özgü özellikleriyle ortaya çıkmak

[478] guêpe: (Fr.) yabanarısı

[479] muhacir: göçmen

[[480](#)] préjuger: (Fr.) önyargı

[481] sukut: düşüş, çöküş

[[482](#)] poesie: nazım eser

[483] sukut: düşüş, çöküş

[484] hâile: felaket, trajedi

[485] ilca: gereklilik, zorlama

[[486](#)] kemâl: olgunluk

[[487](#)] muvazene: denge

[488] logomachie: (Fr.) hece veya harşerden sözcük
oluşturma

[[489](#)] orgue: (Fr.) org

[490] mukadder: kaçınılmaz

[[491](#)] cesamet: cüsse

[[492](#)] erzman: arzuman, istek, heves

[493] superstition: (Fr.) hurafe

[494] rükn: asli unsur, kuvvet

[495] mystère: (Fr.) gizem, gizem konulu öykü

[496] miracle: (Fr.) mucize, mucizeleri konu alan öykü

[497] tecanüssüz: farklı, benzeşmeyen unsurlardan oluşan

[498] Muv ahere: karşılıklı konuşma, atışma

[499] hâile: trajedi

[500] raks: dans

[501] tedvin etmek: düzenlemek

[502] irticalî: doğaçlamaya dayalı

[503] mevsuk: dayanağı olan, sağlam

[504] polifonik: çoksesli

[505] profan: (Fr.) dindışı

[506] guttural: (Fr.) gırtlaktan gelen

[[507](#)] lâhin: nağme

[508] tagannî: şarkı söyleme

[510] salâhiyet. yetki

[511] inhiraf: değişiklik, sapma

[[512](#)] tedvin etmek: derlemek

[513] inhisarcılık: tekellilik

[514] tenevvü: çeşitlilik

[515] surproduction: (Fr.) aşırı üretim

[516] münşi: kâtip

[[517](#)] mevsuk: kayıtlı

[518] Adalar Denizi: Ege Denizi

[519] bakiye: arta kalan

[520] ihtida: din değiştirme, Müslüman olma

[521] zadegân: seçkin, elit

[[522](#)] ifta: fetva verme, yargı

[523] mütemadî: kesintisiz, sürekli

[524] ehl-i iyal: bakmakla yükümlü olunan kimseler [evlilik ya da kan bağıyla bağlı olunan kişiler]

[525] ecdad-1 izam: büyük atalar

[526] vüzera: vezirler

[527] refetmek: yürürlükten kaldırmak

[528] mahlûl: sahıpsız, boş

[529] ferağ: vaz geçme

[530] şerik: ortak

[531] mevat toprak: tarım için kullanılmayan toprak

[532] mütevellî: vakıf yöneticisi

[533] câbi: evkaf gelirlerini toplayan memur

[534] müdafî: savunucu

[535] münhal: serbest kalmış (araziler)

[536] tagallüp: zorbalık

[538] alûfeli: (ulûfeli) maaşlı

[539] memnu: yasak

[540] gazevat: savaşlar

[541] dühul etmek: girmek

[542] Âsitâne-i Saadet: İstanbul'un eski adlarından biri

[543] nâehl: ehil olmayan

[544] sebab-i azl: görevden atılma nedeni

[545] rejyonalizm: bölgecilik

[546] rind: kalender

[547] humoristique: (Fr.) mizahî

[548] inkılap etmek: dönüşmek

[549] müteredit: tereddütlü

[550] telifçi: uzlaştırmacı

[551] Karesi: günümüzün Balıkesir ili ve civarı

[552] tilmiz: Çırak

[553] tenazurlu: bakışimli, simetrik

[554] hikemiyat: felsefe

(*) Ankara dergisi, sayı: 2, 1945.

(*) Büyük Doğu, sayı: 6, 1943

(*) Eski Türklerin Orhun Kitabeleri'ni (Bengütaş) ve bazı heykelleri kazdırmak için Çin'den sanatkârlar getirttiklerini biliyoruz.

(*) İstanbul Kùltür Dergisi, sayı: 70-71, 1946

^(*) Hilmi Ziya Ülken, İnsanî Vatanperverlik, 1933, s. 167-171.

(*) Ziya Gökalp, “Ferdiyet ve fiahsiyet”, Yeni Mecmua,
1917.

(*) İsmail Hakkı, “Demokrasi ve Sanat” (1931) ve “İçtim-
aî Mektep” (1932)

(*) Ziya Gökalp, Yeni Hayat (1918) ve Yeni Mecmua (1917); Leibniz monadcılığı hakkında makalesi.

(*) Maarif Vekâleti neşriyatından J. Dewey ve W. James tercümelerini ihtiva eden birçok eserle Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası ve Hayat mecmuasında yazı-lı makaleler.

[*] İnsan mecmuası, c. 1, sayı:1, 1938.

(*) Ağaoğlu Üç Medeniyet'te şöyle diyor: “Ölmeye karar vermiş isek, yine eskisi gibi Ricardo ve Adam Smith’le Nizamüdevle arasında. J. J. Rousseau ile Maverdî ve Spencer’le Nasir Tusî’ler arasında mütereddit kalarak bunları mezcetmeye çalışalım. Ölmeyeceksek bunları yekdiğerlerinden ayıralım ve muayyen bir istikamet alarak yürüyelim.” (s. 42). “Zaten medeniyet gayri kabil-i tecezzi olduğundan, onu tam almak istemeyenler ona çarpıyor; münkarız oluyorlar. Yüz seneden beri çabalayıp müspet bir neticeye vasil olamadığımızın sebebi hep budur. Her şeyden evvel samimî olmalıyız. Garp medeniyetinin tefevvük ve galebesini itiraf ediyor muyuz, etmiyor muyuz? Ediyorsak o galebeyi yalnız ulûm ve fûnuna, hatta bazı siyasî ve içtimâî teşkilâta atfetmemeliyiz. Medeniyetin heyeti mecmuasına, zihniyetine, tarz-ı telâkkisine, ruhuna, kafasına, kalbine atfetmeliyiz.” (s.14). Bu suretle, değerli mütefekkirin fiark–Garp düalizmini reddettiğini ve bu hadlerden birini kabul etmeye bizi davet ettiğini açıkça gösteriyor. “fiark–Garp” psödo-problemini “kapalı mistik medeniyet–açık dünya medeniyeti” problemi haline getirmek için Tanzimat başından beri yapılan cehidler içinde şüphesiz bunun yeri büyüktür.

(*) İnsan, sayı: 5, 1938.

(*) İnsan, sayı: 9, 1939

(*) İnsan, sayı: 9, 1939

(*) Bu makale 1925 senesi Ankara Muallimler Kongresi IV. toplantısında muharrir tarafından söylenmiş ve aynı sene Ankara Muallimler Birliği Mecmuası'nda yayınlanmıştır.

(*) Son Telgraf gazetesinde 1944'te çıkmıştır.

(*) Son Telgraf'ta 1944'te çıkmıştır.

(*) İstanbul, sayı: 69, 1946.

(*) İnsanı Vatanperverlik, 1933.

(*) İstanbul, sayı: 64, 1946.

(*) İnsanı Vatanperverlik, 1933.

(*) Ülkü, sayı: 20, 1942.

(*) Ülkü, sayı: 23, 1942.

(*) Son Telgraf, 19 Mayıs 1945.

(*) Umumî İçtimaiyat, 1932, Galatasaray Lisesi Talebe Sandığı neşriyatı; Sosyoloji, 1942, Remzi Kitabevi.

(*) İnsan, sayı: 3, 1938.

(*) 1944 Nisan'ında İzmit Halkevi'nde verilmiş konferans olup, 1 fiubat 1946'da İstanbul dergisinde üç makale halinde çıkmış ve Türkçülük'te kısmen Yusuf Akçura'nı n Türk Yurdu yıllık nüshasındaki bir yazısından faydalanılmıştır.

(*) İstanbul, sayı: 54, 1946

(*) İstanbul, sayı: 55, 1946

(*) İstanbul, sayı: 56, 1946

[\(*\)](#) Son Telgraf, 1944.

(*) Anadolu'nun Hakiki Merkezi adıyla 1919'da yazılmış ve neşredilmemiş eserimden alınan bu parça 1923'te Anadolu Mecmuası'nda basılmıştır. ("Türkler ve Moğollar", Anadolu Mecmuası, sayı: 3).

(*) İstanbul

(*) İstanbul, yeni seri: 5, 1947.

(*) İstanbul, yeni seri: 5, 1947.

(*) İstanbul, yeni seri: 5, 1947.

