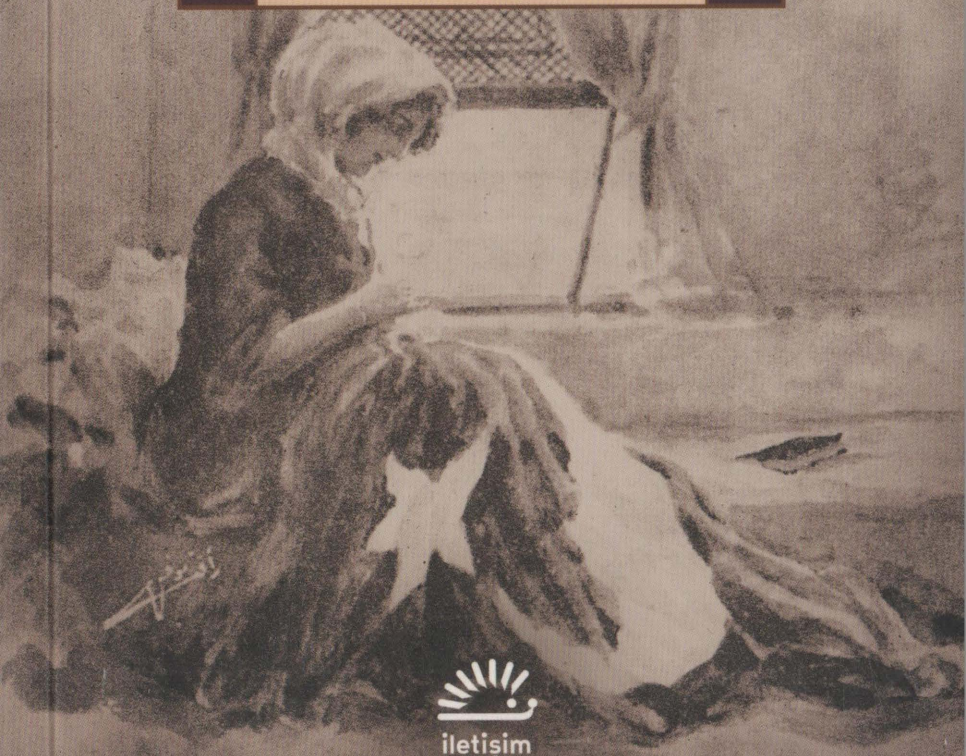
Hasan Aksakal

Türk Politik Kültüründe Romantizm



iletişim

HASAN AKSAKAL (d.1983), Witwaterstrand, Uludağ ve İstanbul üniversitelerinde öğrenim gördükten sonra, doktorasını İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde tamamladı. Halen Nişantaşı Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde öğretim üyesi olan Aksakal, *Açık Gazete*'de yazarlık; *Gelenekten Geleceğe* ve *Bibliotech* dergilerinde yayın kurulu üyeliği yaptı. Çeşitli ulusal ve uluslararası akademik dergi ve kitaplarda otuzdan fazla makalesi ve çeşitli gazetelerin eklerinde kitap eleştirileri yayımlandı. Aksakal'ın *"Aydınlanma" Çağından "Karanlık" Yüzyıla: Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri* (Kadim, Ankara, 2011) ve *Türk Cogitosu ve Modern Türkiye'de Politik Yaşam* (Kitabevi, İstanbul, 2013) başlıklı yayımlanmış iki de kitap çalışması ile İstanbul Orient Enstitüsü'nün Pera-Blätter serisi kapsamında Jay Winter ve E. J. Zürcher gibi tarihçilerden kitapçık çevirileri bulunuyor.

İletişim Yayınları 2205 • Araştırma-İnceleme Dizisi 364
ISBN-13: 978-975-05-1818-8
© 2015 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2015, İstanbul

EDİTÖR Ahmet İnsel
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI "Mehmet Emin'in [Yurdakul] *Tan Sesleri* kitabında 'Ey İğnem Dik' şiirine eşlik eden illüstrasyon", Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı, 1914-1918*, İletişim Yayınları, 2010 (1. baskı 2004), s. 522.
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
DİZİN Birhan Koçak
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

HASAN AKSAKAL

Türk Politik Kültüründe Romantizm

iletişim

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

GİRİŞ 13

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRK ROMANTİKLERİ: MODERNLEŞMENİN ÇELİŞKİLERİ 33

"Türk Romantizmi": Bir Açıklama Girişimi 34

Türk Romantiklerine Dair Bazı Paydalar 37

Nâmık Kemal Kültü 37

Romantikler ve Sürgün 41

Romantikler, Trajik Acılar, Erken Ölümler 43

Türk Romantizminin Unsurları, Temaları, İlkeleri 46

Gençlik Romantizmi 46

Ortaçağ Merakı 48

Rousseaucu Toplumsal Düzen Tasavvuru 51

Tercümenin Önemi 55

Melankoli, Mâzi ve Rüya 58

Antikapitalist Tavrın Eksikliği 62

Türk Düşüncesini Romantikleştiren Sorunlar 65

Entelektüel Pusulasızlık 66

Aydınlanma Eksikliği 67

Çelişkili Modernleşme 69

Romantik Aynalama: Şarkiyatçılığa Karşı Öfkeli Garbiyatçılık 71
Türk Düşüncesinde Bir Sorun Olarak Garbiyatçılık 72
Batı'ya Karşı Üstünlük Duygusu 76

İKİNCİ BÖLÜM

VOLKSGEIST: HERDER'DEN *BU ÜLKE*'NİN RUHUNA 81
Ruh İdealizmi 82
Volksgeist'ın Unsurları: Vatan, Bayrak, İman 90
Volksgeist'ın Sınırları: Dil, Tarih, Coğrafya 97
Türklerin Milli Ruhuna Dair Meta-Anlatı 107
Kadim Zamanlardan Bâkî Kalan Miras 108
"Türkler Bir Ruh-u Milli Arıyor" 111
Türkiye'nin Kurucu 'Ruh'u 116
Kurucu Nesil ve Muhafazakâr-Milliyetçi Ruh 119
İdeolojik Çeşitlenmenin Sonrasında "Türkiye'nin Ruhu" 124
"Denizi Ayrı Deniz, Havası Ayrı Hava": Bu Ülke Tahlilleri 126

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ROMANTİZMİN TAŞRASI: FOLKLOR, POPÜLİZM VE KÖYCÜLÜK 131
Masalsı Bir Anlatı Olarak Memleket Romantizasyonu 133
Türkiye'de Romantizm, Folklor ve Köycülük İlişkisi 138
Jön Türklerin Folkloru Keşfi ve Halk Mitolojisinin İşlevselleştirilmesi 140
Erken Cumhuriyet Dönemi ve Kurumsal Folk Kültür Araştırmaları 146
Anadoluculuk ve Memleketçilik 148
Halk Edebiyatı İncelemelerinden, Edebiyatın Halkı İncelemesine: Romantik Köycülük 150
Sol Romantizm ve Büyülü Gerçekçilik 159
Popülizm ve Milli Devletin Temsilcisi Olarak Öğretmen 162
Halka Doğru'dan Halk İradesine: Popülizm ve 'Millet Sevdası' Söylemi 164
Demokrat Parti Etkisi: Köyün Politik Olarak Araçsallaştırılması 165
II. Cumhuriyette Politik Dozu Artan Köycülük ve Devrimci Romantizm 167
Köyün ve Çobanıl (Pastoral) Değerlerin Görünürlüğü 170

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ROMANTİK DEVLET VE VATAN MİTOLOJİSİ 175

Mitolojinin Sihirli Dünyası 176

Modern Politik Mitoloji ve Romantikler 182

Devlet Mitosu ve Türk Politik Mitolojisi 191

Devr-i Kadimden Devr-i Cedide 191

Çanakkale ve İstiklâl Savaşlarının Anlatımı: Heyecan, Efsane ve Gerçek 200

"Devletin Milletiyle Bölünmez Bütünlüğü" Miti: Nizâm-ı Âlemden Otoritarizme 206

'Kara Romantizm'e İntibak: Gökalp'in Cumhuriyet Düşüncesi Üzerine Etkileri 211

Türk Devletine Dair Bazı Mitolojik Vasıflar 216

BEŞİNCİ BÖLÜM

ROMANTİK TARİHYAZIMI VE TÜRKİYE'DE TARİHÎ ROMANTİZM 227

Batı'da ve Türkiye'de Tarihyazımı 228

Edebî Romantizmde Tarih Merakının Doğuşu ve Yükselişi 236

Türkiye'de Romantik Tarih Anlayışı 245

Nâmık Kemal ve Döneminin Romantik Tarihçiliği 246

Meşrutiyet, Türkçülüğün Yükselişi ve Romantik Tarihçilik 253

Erken Cumhuriyet Döneminde Tarih ve Romantizm 262

Türk Edebiyatında Tarihin Romantikleştirilmesi ve Romantik Tarih Görüşünün Edebileştirilmesi 268

SONUÇ

TÜRK ROMANTİZMİ ÜZERİNE BAZI NOTLAR 281

KAYNAKÇA 292

İSİM DİZİNİ 306

KAVRAM DİZİNİ 310

ÖNSÖZ

Bu uzun metin, diğer her şeyden çok, Türk düşüncesinin kimi bakımlardan 'iptidaî' kalmasına yol açan sebeplerin ne olduğuna dair son derecede kişisel bir merakın ürünü olarak doğdu. Ne var ki, bu kişisel merak, zamanla kendilerini yakından tanımakla büyük bir ayrıcalık edindiğim birçok kişinin de desteğiyle, kişiselliğin ötesine geçen bir hal aldı ve İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde bir doktora tezi olarak tecessüm etti. Bu sebeple Önsöz bölümünü, serüvene katkıları dolayısıyla teşekkür borçlu olduğum kişilere ayırmak isterim. Bunların başında, yazdıklarımı müthiş bir sabırla tekrar tekrar okuyan, her tıkanmamda yeni yaklaşımlar öneren Doç. Dr. İnci Özkan Kerestecioğlu geliyor. Hocama çalışmalarıma gösterdiği ilgi, asla esirgemediği dostça yaklaşım ve gelişim seyrime yaptığı aslî katkı için tüm samimiyetimle burada teşekkür ediyorum. Konu üzerine tartışırken sarf ettiği bir çift söze kütüphaneleri sığdıran ve değişik mahfillerde öğrencisi olduğumu belirterek türlü ayrıcalıklardan istifade ettiğim Hocam, hocalarımın hocası, "hocaların hocası" Prof. Dr. Cemil Oktay'a, hem ömür boyu unutmamaya söz verdiğim nasihatleri, hem hediye ettiği onlarca kitabı için müteşekkirim. Onun gölgesi bu çalışmanın üzerine düşmeseydi, çalışma metnim belki de hiçbir za-

man bu hâli almayacaktı. Her daim yanımda olan dostça tavrı ve tüm öğrencilerinin çalışmalarını kolaylaştıran samimi yaklaşımı için Prof. Dr. Birsen Hekimoğlu Örs'e de, bütün lisansüstü eğitim serüvenim boyunca yolumu aydınlattığı için içtenlikle teşekkür ederim.

Mainz Institüte für Europaische Geschichte ve İstanbul Orient Enstitüsü'nden Doç. Dr. Zaur Gasimov, çalışmamın fikrî temellerini biri Almanya'da, biri Fransa'da olmak üzere, iki uluslararası konferansta sınamamı mümkün kılmasının yanı sıra, araştırmamı derinleştirmem konusunda muazzam derecede yardımcı oldu. Araştırmam sırasında Mainz'daki Enstitü'de kısa süreliğine misafir olmamın ötesinde, dostluğundan ve hayret verici entelektüel birikiminden yararlanmak benim için son zamanların en büyük talihlerinden biri. Kendisine, tıpkı İnci, Cemil ve Birsen Hocalarıma karşı hissettiğim gibi, ömür boyu şükran duyacağım. Gazeteci-yazar Mahmut Şenol ise lisansüstü çalışmalarımın en büyük kazançlarından biri olarak burada anılmayı hak ediyor. Kendisi harika bir dost, ciddi bir entelektüel ve titiz bir okur olarak bu çalışmada yoğun emek sahibidir. Aynı şekilde metnin taslaklarını okuyup eleştiren doktora dönem arkadaşlarım Çağdaş Dedeoğlu, Özde Köseoğlu ve Suna Yılmaz'a da teşekkürü bir borç bilirim.

Türk politik kültürünü biçimlendiren tarihsel ve güncel konular üzerine doyumsuz sohbetleriyle, dopdolu dersleriyle düşünce dünyamı zenginleştiren ve çalışmama doğrudan katkı sağlayan Prof. Dr. Berdal Aral, Doç. Dr. Mehmet Ö. Alkan, Prof. Dr. Serpil Çakır, Prof. Dr. Namık Sinan Turan ve Doç. Dr. Sevgi Uçan Çubukçu'ya da teşekkür borcumu bir kez de burada eda etmek isterim. Tüm bu kıymetli entelektüellerin sadece isimlerini anmakla yetinirken en azından şu kadarını söylemek isterim: Şimdi geriye dönüp bakınca daha iyi görüyorum ki, bu zaman zarfında –bir şarkının da dile getirdiği gibi– gerçekten ama gerçekten "iyi dostlar biriktirdim, hepsi ailem oldu."

Bununla birlikte, sadece üç gün yüz yüze görüşmüş olsak da, kendilerinden romantik edebiyat-milliyetçilik ilişkisi üzerine çok şey öğrendiğimi gururla belirteceğim üç kişiye; Prof. Dr.

Azade Seyhan, Prof. Dr. Gregory Jusdanis ve Prof. Dr. Sami Zubaida'ya, ve elbette onlarla bir arada bulunmama imkân sağlayan Prof. Dr. Elizabeth Özdalga'ya, bundan muhtemelen haberdar olmayacak olsalar da, çok teşekkür ederim. Prof. Dr. Terry Eagleton ile mülakat yapmak da, bu çalışmanın gelişim seyri içinde en heyecan verici tecrübelerden biri oldu. Bu büyük şahsiyete ve elbette mülakata vesile olan Mutlu Dursun'a daima müteşekkir olacağım.

Diğer yandan, Meşrutiyet döneminin bazı dergilerine ulaşma konusunda Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nin Osmanlıca matbu eserler bölümüyle ilgilenen personeline, sadece bana değil, tüm araştırmacılara alışık olmadığımız türden kolaylıklar sağladıkları için müteşekkirim. Boğaziçi Üniversitesi Kütüphanesi'nden ve elbette İstanbul Üniversitesi'nin hem SBF hem merkez kütüphanesinden –bazen sorun yaşadıysam da– bolca istifade ettim. Dahası, örneğin Gökalp'in bir eserini Sabri Ülgener'in kendi el yazısıyla iliştirilmiş bazı derkenarlar eşliğinde okumak, Tarık Zafer Tunaya'nın bağışladığı bir kitaptan yararlanmak, benim için başlı başına bir ayrıcalıktı. Bu kütüphanelerin zenginleşmesine katkı sağlayan, tek bir kitap bağışında dahi bulunan herkesi, bu vesileyle şükranla anıyorum ve selamlıyorum.

Çalışmanın yazılma süreci enteresan geçici iş tecrübeleri edinmemi de mümkün kıldı. O tecrübelere refakatte bulunan; metin yazarlığından koruma görevliliğine, basketbol antrenörlüğünden editörlüğe teşrik-i mesai eylediğim herkese, sabır ve destekleri için teşekkür etmek isterim. Son ve büyük bir teşekkür de, bu çalışmanın kitaplaşmasını sağlayan İletişim Yayınları'na. Dosyamın değerlendirilmesinde özellikle Tanıl Bora ve Prof. Dr. Ahmet İnsel'e gösterdikleri nezaket ve verdikleri dostça destek için gerçekten müteşekkirim. Bununla beraber tüm bu yardım ve desteklere rağmen çalışmadaki tüm eksik ve kusurlar tamamen şahsıma aittir ve çalışma, gelecek eleştirilerle ikmal edilmeye her daim muhtaç olacaktır.

GİRİŞ

Bu çalışmanın resmen başladığı 2012 yılı, Romantizmin öncülerinden Herder'in uzun, zorlu macerası için yollara düştüğü, Fichte'nin doğduğu, Macpherson'un efsanevi Ossian'ı keşfedip *Fingal* ile okurlara takdim ettiği, Goethe'nin ilk eserini kaleme aldığı, ve belki de hepsinden önemlisi, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* ve *Emile*'i yazıp yayınlatmaya başladığı tarihin, 1762'nin, 250. yıl dönümüne tekabül ediyordu. Bir diğer deyişle, çeyrek bin yıllık bir kavram olan Romantizmin miladı, 2012'den bakıldığında, pekâlâ 1762'ye sabitlenebilirdi...

Pekiyi Romantizm nedir? Bu konuda Friedrich Schlegel, 1793 yılında kardeşi Wilhelm'e seslendiği bir mektupta "Sana en az 125 sayfa tutacağı için 'romantik' kelimesine dair açıklamamı gönderemiyorum" diye yazar. Bu çok kısa ve açık ifadeden de anlaşıldığı gibi, Romantizmi tanımlamak, karmaşık doğası gereği, en başından itibaren daima sorun oldu. Sistematik bir birlikten ziyade başına buyruk sanatçı ve düşünürlerin şekillendirdiği bir hareket, bir yaklaşım, bir felsefe, bir dünya görüşü olarak Romantizm, Kartezyen düşünce geleneğine karşı bir tepki olarak doğdu ve birkaç on yıl içinde tek bir tanıma sığdırılamayacak kadar farklı çehrelere sahip oldu. Bugün bile Romantizm, aradan geçen 250 yıla rağmen belir-

siz sınırları ve çözümlenemez karmaşıklığı nedeniyle hâlâ bir "muamma"dır.

Ancak bir bütün olarak bakıldığında, kelimenin en geniş anlamıyla Romantizm, tam bir 19. yüzyıl (1789-1918) meselesi olarak görülmüştür. Özellikle politik temerküzün saraylardan salonlara, gazetelere, kahvehanelere, sokaklara doğru yayıldığı kitleselleşme çağında Romantizmin çeşitli politik suretlere büründüğü; milliyetçilik, muhafazakârlık ve devrimcilik ile birlikte 'romantik' diye nitelenen pek çok politik ve kültürel aktörün oldukça karmaşık bir mücadele tarihi var ettiği söylenebilir. Modernleşmenin ürettiği koşullarda, sanat ve fikir eserleri, geleneksel zamanların alışkanlığının aksine, aristokratların beğenilerine sunulmanın ötesine geçmiş ve kitleselleşme sürecine uyumlu bir yaratımla, toplumun tamamına (ya da geniş kesimlerine) seslenmeye başlamıştır. Modernleşmenin farklılaştırıcı yönelimleri, kimi sanatçı ve düşünürleri "hayatta kalma eserleri" kurmaya iterken, aynı sürecin benzeştirici yönelimleri de kimilerine "ütopya veya mefkûre üretme" görevi vermiştir. Bu çözümsüz problem yüzündendir ki, Oscar Wilde, *Dorian Gray'in Portresi* adlı eserinin önsözünde, "19. yüzyılın gerçekçiliğe duyduğu nefret, Caliban'ın aynada kendi yüzünü gördüğünde duyduğu öfkedendir. 19. yüzyılın romantik akıma duyduğu nefret, Caliban'ın aynada kendi yüzünü göremediğinde duyduğu öfkedendir" der.

Bu "uzun yüzyıl" (1789-1918), bir başka bakış açısıyla, bir ön-küreselleşme çağı olarak da değerlendirilebilir. Zira 19. yüzyıl, etkileri gezegenin geneline yayılacak ve toplumların yaşamlarını baştanbaşa değiştirecek kimi icatlarla, kavramlarla, insanlarla, fikirlerle ve olaylarla birlikte hatırlanmayı hak eder. Romantizm de bireysellikten toplumsallığa bu devrin hemen başında; Sanayi Devrimi, Fransız Devrimi ve Napoleon Savaşları ile geçti. Romantiklerin sıklıkla ele aldığı bu üç kritik eşik, önce coşkuyla selamlandı; ardından büyük bir hayal kırıklığı yarattı. Bu şartlarda –Michael Löwy ve Robert Sayre'nin belirttiği gibi– sanayileşmenin, yerinden yurdundan ettiği insanları mutsuz kıldığı ve geçmişteki düzenin, yenisinden daha iyi ol-

duğu fikri İngiliz romantizminin; Fransız Devrimi'nin yarattığı hayal kırıklığı sonucunda imparatorluk özlemlerini dirilten Napoleon Savaşları'nın ise Alman romantizminin gelişimindeki yönlendirici rolü ortadadır. Türk romantizmine ilişkin bir sebep aradığımızda ise, I. Bölüm'de tartışma zemini oluşturup, devamında muhtelif yönlerini irdelediğimiz gibi, Türkiye'de bir Napoleon işgali, bir halk devrimi ya da bir sanayileşme çilesi yaşanmadı. Türk romantizmi, diğer her şeyden ziyade, 19. yüzyıl Türk politik kültürünün temsilcilerinin Avrupa modernliğiyle karşılaşması ve toplumlarının sandıklarından çok daha gerilerde kaldığının farkına varmasıyla ilişkilidir. Türk romantizminin hemen her ürününde kendini ele veren, modern emsallerle yerel temsiller arasındaki uyuşmazlıkları açıklama çabasının ardında bulunan "Avrupa'ya kendini ispatlama" isteği ve "kabul görme beklentisi/kabul görmemeye karşı Garbiyatçı öfkelenme" eğilimi, bunun açık delilidir.

"Romantizm" kavramı elle tutulur, gözle görülür dünyanın ölçülebilirliğinin ötesine geçen metafizik-idealist değer ve güçlere atıfta bulunur. Erken dönemin Romantizmi, "eleştirel aklın eleştirisi"ni yapan ve "dünyanın büyüsü"nün bozulmasına karşı çıkan; hatta onu yeniden büyülemek isteyen bir isyandan gücünü alır. Yine de Romantiklerin düşünceleri, sanatın alegorisi ve "anlamı bir giz perdesinin ardında saklama" kaygısı nedeniyle hayli bulanıktır. Bu muammayı anlaşılır kılmak adına edebiyat eleştirmeni René Wellek, 'Romantik' diye nitelenen yazarların paylaştığı üç norm tespit edilebileceğini belirtmiştir. Bunlar, şiirsel bakış için gereken muhayyile/hayal gücü, dünya görüşü için gereken doğa ve şiirsel üslup için gereken sembol ve mitostur. Bu tanım doğrultusunda Romantizm, edebi anlamına kavuşarak, yaşamı şiirselleştirmek ve destansılaştırmak diye yorumlanacaktır. Bu yaklaşım, aynı zamanda insanı şairleştirmek ve kahramanlaştırmak anlamına da gelecektir elbette. Tam bu noktada, romantikliğin muhtemelen en iyi tanımının Novalis'e ait olduğu konusunda geniş bir fikir birliğinden bahsedilebilir. "Sıradan şeylere yüksek bir anlam, alışılmışa gizemli bir itibar, bilinene bilinmeyenin onuru, sonluya son-

suz bir görünüm vererek romantikleştiriyorum" diyen Novalis, sekülerleşirken büyüsü bozulan bir dünyayı Romantiklerin yeniden büyülemeye çalıştığını estetik bir ifadeyle ortaya koymaktadır. Bu tanımın izi sürüldüğünde Romantizmin, dehanın elinde hakikati bir mitosa, bir efsaneye dönüştürmeyi teklif ettiği görülmektedir. Bu yüzden romantik düşünce, büyülenmesi, mest edilmesi gereken insanlık ailesini mutlu kılmak veya teskin etmek adına, en başından beri sanatı "toplum için" icra etmekten yana tavır almıştır. Romantizmin toplumsal bilinç nezdinde bazen teselli, tedavi ve telafi edici, bazen tahrik, tazyik ve tahkim edici olması bundandır...

Modernleşme derinleştikçe romantik akımın aldığı haller giderek başkalaştı ve Romantizm toplumsal açıdan çok daha kuşatıcı, çok daha kapsayıcı bir anlam kazandı. Romantiklere göre, modern medeniyette, teknik yöndeki gelişime rağmen, hakikatte hiçbir insanî ilerleme gerçekleşmemiştir. Yani insanlar biraz daha müreffeh bir yaşama eriştiklerinde, biraz daha mutlu ol(a)mamıştır. Bu yüzden liberal ilerleme ideali ve tarihin çizgiselliği gibi modernliteye yön veren fikirlere Romantikler karşı çıkar ve 'aklın ölçüsüzlüğü'ne karşı bir denge arar. Newtoncu düşüncenin yarattığı matematiksel-analitik görüşleri, Akıl Çağı düşünürlerini ve Aydınlanmacıları, 'soyut akıl' fetişizmi nedeniyle eleştiren Romantikler, insanın doğayı anlama yolunda içindeki "ruh"a kulak vermesi gerektiğini söylemektedir. Özellikle muhafazakâr ve milliyetçi cenahta büyük heyecanla sahiplenilen ruh söylemi neticesinde folklorik araştırmalardan, mitolojik destanların kayıt altına alınmasına, dilin/ırkın soy-kütüğünün keşfinden, halkın yerel (folk) kültürlerini canlandıran/canlı tutan festivallere dek bunun çok çeşitli sonuçları olacaktır. Bununla birlikte 19. yüzyılın hareketli entelektüel atmosferinde bu merakın somut sonuçlarından biri olarak otantik "kültür" vurgusu gelişti ve milli kültürün, evrensel medeniyetten daha öncelikli olduğu yönünde romantik milliyetçi temalar türedi. Bunu "modernleşmekte geç kalmışlığın telaşı içinde" dile getiren metinler için Ziya Gökalp külliyatına bakmak yeterlidir.

Aslında başından beri romantik aydınlar için yerel/aşağı/folk

kültür, muazzam bir sermaye anlamına gelmiştir. Hür zamanların hayali Ortaçağcı romantik bir ilkelciliği üretirken, endüstri öncesi toplumsal düzen ve ahlâkın, âdet ve geleneklerin incelenmesi, şarkıların derlenmesi, efsane ve halk masallarının toplanması, sanayileşmeyle birlikte köylerini unutmaya mecbur kılınan proleter(leşen) kitleleri hareketlendirmek için komünist ütopyaya da sıkça destek sağladı. Bu anlamda Romantizm, özellikle 19. yüzyılın başından itibaren politik muhafazakârlığa ruhunu verdiği gibi, aynı zamanda devrimci bir bilinç de ol(uştur)du.

Öbür yandan modern(leşen) toplumlarda standart eğitim sisteminin kurulması neticesinde hızla gelişen yazılı kültür, filolojik, edebi ve tarihsel çalışmaların da desteğiyle, kozmopolit ideallere karşı köklü bir mücadeleye girişilmesinin yolunu açtı. Bu yönelim, elbette, kaçınılmaz olarak milli-devlet/ulus-devlet fikrinin yoğunlaşmasını da sağlıyordu. Devletin ve milletin romantikleştirilmesi, vatan kasideleriyle birleşerek ortaya "milli romantik duyuş" ya da onu ikame etmek üzere kullanılan "milli romantizm" denen kültürel milliyetçi tavrı çıkarıyordu. Resmî ve yarı-resmî kurumsallaşmaların yönlendirici etkisi devreye girmeye başladıkça, milli-devlet kurma (ve ona uygun bir toplumsal bilinç inşa etme) süreçlerinde kültürel bir yoğrulma göze çarpmaktaydı. Romantizm, milli romantizm kisvesine büründüğünde, gayet rasyonel ve modernleşmeyle uyumlu bir halde, her ülkede dilde sadeleşme, milli bir alfabe yaratma ya da basın-yayın aracılığıyla toplumsal ve politik bir bilinçlenme gayretine hizmet vermekteydi. Bu aşamada modern(leştirici) eylemin aksine söylem boyutunda romantik edebiyat ve müzik, esin kaynakları henüz modern medeniyetin yıkıcılığıyla yüzleşmemiş, "bozulmamış, saf insanlar diyarı" olarak tanımlanan ve çobanıl (pastoral) motiflerle süslenen kır/köy olduğu için, otantikçiliğin ve milliyetçiliğin en önemli iki vasıtası olmuş gibi gözükmektedir.

Romantiklerin otantik ve yerel kültürlerde –Şarkiyatçı güdülerle– bulduğu mistik hava da belirleyici bir önem taşımıştır. Gizemli olana –ökültist güdülerle– duyulan merakın ise, Ay-

dınlanmanın tüm gizemleri ortadan kaldırma vaadinin gerçeklik bulmadığı bir ortamda geliştiğini unutmamak gerekir. Bu anlamda, örneğin Keltlerin efsanevi şairi Ossian, dönemin Romantiklerinin elinde birdenbire "Kuzeyin Homeros'u"; Yukarı İskoç yaylaları ise, mistik olaylara gebe bir "Kutsal Topraklar" diyarı oluvermiştir. Hölderlin'den Lamartine'e birçok romantik sanatçıyı halk şiirleri yazmaya sevk eden de, Puşkin ve Scott'u Ortaçağ'a odaklanan tarihî romanlar yazmaya sevk eden de, bu türden büyük heyecan dalgalarıdır. Benzer şeylerin, özellikle İskandinav mitolojisinin yeniden yorumlanmasıyla Nordik toplumlarda yaşandığı bilinmektedir. Türkiye'de ise Dede Korkut figürü ve Kızıl Elma mitosu etrafında toplanan bir milli mitoloji, Turan ülkesi söylemi eşliğinde, İslâm-öncesi Türk medeniyeti tarihine dair romantik bir merak uyandırdı. Modernleşmeci milliyetçiliğin İslâm'la barışmaya başladığı dönemlerde ise kuvvetli bir Ortaçağcılık, edebî-politik söyleme hızla nüfuz etti ve kendine kalıcı bir yer edindi.

Yeri gelmişken belirtmek gerekir; Romantizmin başka hiçbir temsili, şairlik kadar yüksek bir şan ve itibar getirmemiştir. Şair bazen bir peygamber, bazen bir vaiz, bazen bir aziz, bazen bir ajitatör, bazen bir kahraman, bazen bir yasa koyucu, bazen bir kurucu, bazen bir yok edici ve bazen bir yaratıcı olarak görülür. Böylesine merkezî bir toplumsal rol yüklenen şairler, genellikle politik mücadelelerin ortasında kalmış ve yine genellikle çeşitli sürgünlerle ödüllendirilmiştir. Ne var ki uzun 19. yüzyıl şartlarında, şiirin gücü, çoğu zaman onu politikleştirirken, kimi zaman şairleri de politikacılaştırmıştır. Bunu fark eden politik aktörler şairlerin duyguları harekete geçirici, öfke ve heyecanı yönlendirici, hatta yeni bir mitos yaratıcı mutantan sesinden ve ruhani gücünden istifade etmekten geri durmadı. Fichte'den Petöfi'ye, Mickiewicz'den Ziya Gökalp'e pek çok milliyetçi entelektüel şiirleriyle hükümetlerinin politik projelerini dile getirirken; tıpkı Mehmet Âkif, Yahya Kemal ve diğer pek çok romantik Türk şairi örneğinde görüldüğü gibi, Lord Byron, Lamartine ve Hugo türünden romantik dehalar da, aktif birer politikacı olarak parlamentolarda görev aldılar.

Sanatın ve düşüncenin geniş kitlelerce görünürlük/bilinirlik kazandığı ve millileşme bakımından hayli bereketli 19. yüzyıl koşullarında eğitim seviyesinin Avrupa genelindeki artışı, refahın yükselişi ve kentleşmenin getirdiği toplumsal kesişmeler sayesinde, insanlar edinebildikleri her bilgiye dikkat kesilmeyi alışkanlık hâline getirdi. Modernleşmenin toplumsal yüzü böyleydi. Resmin geneline bakarsak, gazete ve dergiler de, tam bir 19. yüzyıl ürünüydü. Sansürün egemen olduğu rejimlerde, basın-yayın camiası yüzünü yalınkat gazetecilerden taravetli, hararetli şairlere çevirmeyi kısa sürede öğrenmişti. 1789-1848 arasındaki yarım yüzyılda artık anlaşılmıştı ki, edebiyat sadece edebiyat; felsefe sadece soyut düşünce demek değildi. Hal böyleyken, kaçınılmaz olarak politika da sarayların ve parlamentoların sınırlarından taşıyor ve kralların, despotların veya profesyonel politikacıların elinden kaçıyor; Herder'in öncü tabiriyle, yaratılmakta olan "millet ormanı"nın içlerine doğru yayılıyordu. Bu açıdan Romantizm üzerine yapılacak her inceleme, şiirlere, şairlere, şiirsel söylemlere başvurmak durumundadır. Zira çalışmanın tüm bölümlerinde sıkça yer verdiğimiz üzere, romantik şiirler aracılığıyla politik-toplumsal fikirler çok daha çarpıcı bir surete büründürülebiliyordu. Bu yüzden Goethe, Hugo, Blake derken, geç modernleşen/geç milletleşen toplumlarda da milli romantik duyuşu mümkün kılan şairler, daha da politikleş(tiril)miş ve geniş zaman dilimlerinde milli kahramanlara dönüştürülmüştür. Yunanistan'da Solomos, Bulgaristan'da Botev, Rusya'da Puşkin'e yüklenen bu anlam, Türkiye'de de elbette Nâmık Kemal'den esirgenmedi...

Romantizm bunca zaman neye yaradı ya da toplumsal-politik düşünceye ne kattı? Her şeyden önce Romantizm, yaşanmakta olan travmatik kapitalist gelişmenin, sanayileşmenin, şehirleşmenin ve kitlesel savaş ya da göçlerin tüm tatsızlıklarına ya kuşatıcı bir biçimde anlam kazandırdı ya da o can sıkıcı gerçekleri maskelemeye yaradı. Muhafazakârlıktan sosyalizme dek birçok politik tutum ve eyleme bir adım mesafede duran bu gergin bekleyiş, içinde modernliğin yarattığı çelişkilere karşı çok çeşitli direniş ve terapi yolları barındırıyordu. Geç-

mişin mitleri ve zaferleriyle, dinî ve felsefî aşkınlığa doğru çıkılan içsel yolculuklarıyla, kaçış edebiyatı diyebileceğimiz egzotizm meraklarıyla Romantikler toplumsal bir ruh yaratmak, işte, dilde ve fikirde birlik tesis etmek için, bir tür kültürel "uyanış" (Rönesans) başlattılar.

Romantiklerin ilk temsilcileri, millet hakkında politik olmayan, ancak bir tür kültürel milliyetçilik veya ön-milliyetçilik olarak değerlendirilebilecek sözler sarf etmişti. Herder, ahbabı Kant'ın "ebedi barış" projesinin karşısında, "milletlerin kardeşliği rejimi"ni resmetmiş ve "Her kültürün bir çekim merkezi vardır" diyerek, bir yandan evrenselci-monist Aydınlanma karşıtlığını göstermiş; farklı medeniyetlerin farklı amaçlar güdebileceğini ve bu amaçları gütme hakkına sahip oldukları gerçeğini dile getirmişti. Romantiklerin "Kendini bil!" düsturu, Herder'in, insanın mensubu olduğu toplumu (dilini), zamanı (tarihini), mekânı (coğrafyasını) bilmesini gerektirdiği önermesine varıyordu. Her bir toplumun kendine mahsus (*unique*) olmasını mümkün kılan ve dışarıdan bir gözün kolay kolay anlayamayacağı bir ruhu; *Volksgeist*'ı vardı ve bu *Innerlichkeit* (iç dünyası, içselliği, özü) hiçbir zaman aşılamazdı. Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, Alman romantizminden Türk romantizmine birçok yatay geçişi mümkün kılan Ziya Gökalp'in bu konulardaki eserleri, felsefî derinlikten mahrum olsa da, izleyicileri arasında kalıcı etkiler uyandırmış ve Türk muhafazakâr milliyetçiliğinin Batı'ya karşı gün yüzüne çıkmaya meyilli öfke ve hiddetini frenleyici bir rol oynamıştır.

Romantik düşünceyi anlamak için iki unsur daha aslî bir önem taşır. Bilindiği üzere mitoloji ve ilahiyat, Aydınlanma düşüncesi ve modernitenin temel ilkeleri tarafından değersizleştirilen iki olgudur. Bu noktada, "Devlet ve Vatan Mitolojisi" konulu bölümde modernitenin yazı yüzü akıl-bilim-ilerleme gibi kavramlar iken, tuğra yüzünde mitolojinin, tanrı ve tanrıçaların, aziz ve azizelerin, şehitlerin, cennetlerin yer aldığını ve bunların Romantizm eliyle politik söylemi nasıl biçimlendirdiğini anlamaya ve açıklamaya çalışmak gerekiyordu. Devletin modern toplumların tanrısı yapıldığı ve Romantik düşünürle-

rin devleti estetikleştiren, kutsayıp ilahileştiren eserler vermesinin ardındaki sebepleri bulmaya gayret etmek gerekiyordu. Devlet, niçin mitolojik bir dev, kutsal bir değer, uğruna yaşanması ve ölünmesinden başka bir şey düşünülemeyecek bir maşuktu? Neden o 'öl' dediğinde ölünür, 'gül' dediğinde gülünürdü? Kimi zaman "vatan" kavramıyla kendisini daha dişil bir surete sokarak estetikleştiren bu aşkın varlık, bir nevi 'amentü'sü olan metinde, "kim bu cennet vatanın uğruna olmaz ki feda" demekle kalmıyordu. "Şüheda fışkıracak toprağı sıksan, şüheda" diye geçmişte bugün için ölenleri hatırlatarak, bugün de yarınlar için ölünmesi gerektiğinde, yapılacak şeyin ne olduğunu ifade ediyordu. Benzer yaklaşım, "Bu görev senin en kıymetli hazinendir" diyerek "dünya görüşü sunan" diğer ezber metinlerinde de görülür.

Devlet mitolojisi zaman ve mekân mefhumlarını yırtıp atarak, insanları insan-ötesi varlıklarla muhatap kılar. Ölüleri canlılarla sürekli olarak konuşturur; büstlerle, heykellerle, marşlarla ve şiirlerle sürekli bir ayin hâlindedir. Bu derece büyük bir teslimiyet isteyen dogmatik ilkeler bütünü olan 'Devlet'in modern zamanların tanrısı olduğunu söyleyen genişçe bir literatür bulunmaktadır. Muhtemelen bu yüzden devlet mitolojisi, alabildiğine ilahiyatçı bir dil kurgulayarak kendini ifade eder. Böylece, ona ilişkin yapılan her faaliyet, sarf edilen her söz, sevap ve günah gibi kavramlarla da açıklanabilir hâle gelir. Öyleyse, mitolojinin felsefe ve sözlü edebiyattan çok daha fazlasıyla ilahiyata yakın olduğunu akılda tutmamız ve romantik milliyetçi bir kurgunun güzelleştirdiği devleti başka yönlerden de incelememiz gerekmektedir.

Bu metafizik boyut, kaçınılmaz olarak 'ruhların kurtarılması' için tekrar tekrar *Volksgeist* kavramına dönmeyi mümkün kılmakta; bu konuda muhtaç olunan kudret, köklerdeki asil 'muhayyel büyük aile' hissinde bulunmaktadır. İşte bu yüzden Nâmık Kemal'le birlikte kendi varlığını fark ettiği ilk dönemlerden itibaren bir hayalî cemaat olarak Türkler 'millet'i romantikleştirmeli; vatanı mistikleştirmeli; dil, tarih ve coğrafya etrafında bir kültürel hareket oluşturmalıydı. Bu anlayışa göre me-

sele, sadece parçalanan Osmanlı'nın bedeniyle, yani vatan topraklarıyla sınırlı değildi; mesele, ölen Osmanlılık ruhuydu da... Artık korunması istenen, Şerif Mardin'in belirttiği gibi, milletin 'ruhu', 'maneviyatı', 'özü' gibi soyut değerlerdi. Bu milli 'öz'ün korunmasını mümkün kılacak olan önlemlerin başında milli kültür yaratmaya yönelmiş bir edebiyat geliyordu. Dolayısıyla milli ruhun (*Volksgeist*'ın) toplumsal etkisi için toplumun yüce bir varlık olarak kendisi mistikleştirilmeli; ruh ve maneviyat bütünlüğü, devlet ve vatan gibi kutsal varlıklarla birlikte sürekli dile getirilmeliydi. Milli romantik duyuş temsilcilerinin elinde, dilinde, dimağında vuku bulan romantikleştirmeyle milli kültürcülüğün zaferi kaçınılmazdı... Sonuç olarak Herder ve Rousseaucu "milli ruh" benzetmesi, modern Türk politik kültürünün (daha çok da estetik boyutunun) doğuş ve gelişim sürecinde, zamanın gereklerine ve nereden bakıldığına bağlı olarak bir parça evrilmekle birlikte, esasen bir sabit değer olarak genel kabul gördü.

İlgili bölümlerde anlatıldığı üzere, efsane ve menkıbeler, dinin, geleneksel küçük topluluklar içinde, 'folk kültür' çerçevesinde yaşayan sıradan insanlar arasında kabul görmeye daha elverişli bir hal almasını sağlamıştır. Modern politik ilahiyatın, modern sıradan insanlar arasında milliyetçi, muhafazakâr veya İslâmcı söylemini benimsetmesi bakımından kritik rol oynayabilen efsanevî, menkıbevi, epik söylem, bugün de benzer bir işlevselliğe sahiptir. Bu bağlamda, Novalis'in muğlâk, şaşırtıcı, ibret verici ve tılsımlı hikâyelerin gücünü, dünyanın büyüsünü yeniden temin etme gereksinimini dile getirdiğini hatırlayabilir; Türk düşüncesinin, hususen ismi anılmasa da Novalis'in –bir bütün olarak erken Romantizmin– yolundan gittiğini ve benimsediği değer ve idealleri romantikleştirerek bir toplum (bir hayalî cemaat) inşa ettiğini söyleyebiliriz.

Kutsal devlet-millet-vatan teslisini, dil-tarih-coğrafya üçlüsüne bakıştaki efsanevi-irrasyonel ve duyumsamacı tavırla bütünleştiren 'Milli Romantizm'de, "efsane ve menkıbelerdeki insan iradesini aşan olağanüstü güçler, Tanrı'nın insan ve tabiat üzerindeki hâkimiyetini perçinler, insanı tevekkül ve teslimi-

yete götürür[ken]", çok yönlü bir toplumsal 'hemhâl olma' durumu var etmektedir. İşte bu hemhâl olma durumu "milli ruh" anlatısı bakımından çok verimlidir. Konu ve kişilere tarihî bir derinlik kazandırmasıyla, ilahi bir iradenin gücünü telkin etmesiyle, kıssadan hisse çıkarmaya yarayan çözüm üreticiliğiyle menkıbelerin, efsanevî olanla gerçek olan arasında yumuşak geçişler yapabilme becerisinde, bireylerden kitlelere uzanan bir perspektifte "belirleyici, yönlendirici, kontrol altına alıcı" bir güç olduğu aşikârdır. Bu gerçek, Nâmık Kemal'in metinlerinden bu yana gençler üzerinde romantik bir heyecan ideolojisi yaratmaya çalışanlara çokça hizmet vermiştir.

Tarihsellikten bahsetmişken, konunun bir diğer önemli boyutuna daha açıklık getirmek gerekir. Romantik tarih anlayışı özelinde Walter Scott'un öncü başarısı, okurlar nezdinde, İskoçya tarihine ve özellikle Ortaçağ'a dönük büyük bir merak uyandırırken, ardı sıra açılan pencereden içeri tarihsel bilgiler etrafında toplanan savaşların, kahramanların, dehaların, ululaların girmeye başlamasını sağlamasından gelir. Romantik tarih anlayışı ile birlikte efsaneler, yiğitler, cengâverler, prensesler ve azizler, yarım yamalak da olsa toplumun geneli tarafından hızla öğrenilmiştir. İskoç tarihini insanların zihnine sevilesi, sempatik bir şey olarak nakşeden Scott romanlarının taklitleri, kısa bir süre sonra aynı etkiyi uyandırmak amacıyla efsanevi öğelere başvurmakla "efsanevi tarih" anlayışını güçlendirmeye başlamış görünmektedir. Örnek vermek gerekirse, Scott'tan habersiz eserler kaleme almış olan Novalis'in Ortaçağ'ında tiranlık, adaletsizlik, serflik, veba gibi meseleler yoktur; *Ofterdingen*'de kardeşliğin ve güzelliklere imanın Katoliklikten beslendiği hayalî bir cemaat vardır. Puşkin'in *Boris Godunov*'u ve *Evgeni Ogenin*'i kendine bir tarih yaratmak isteyen Rus entelijansiyasına, Henrik Steffens'in ve Erik Gustaf Geijer'in Gotik tarihî romanlarıyla İskandinav mitolojisinden yararlanarak kurguladığı Vikingler odaklı tarihsel anlatım ise Danimarkalı ve İsveçli aydınlara aradıkları milli ruhu ve tarihsel derinlik hissini verir. Benzer bir yönelim, Nâmık Kemal'in edebî biyografileriyle başlatılabilecek bir gelişim içinde, Mehmet Âkif'ten Cemil Me-

riç'e, Fuad Köprülü'den Kemal Tahir'e, Ahmet Refik'ten Necati Sepetçioğlu'na, Nihal Atsız'dan Yahya Kemal'e uzanan bir kanon tarafından Türkiye'de de oluşturulmuş bulunuyor.

Öte yandan, milli kültür arayışının önemli bir boyutunu teşkil eden romantik tarih anlayışı edebiyatla yoğun etkileşim içinde, nesnel tarihi olabildiğince esneterek biçimlendirdi. Milli romantik tarihçiliğin başından beri gayesi, vatanın ve milletin romantizasyonu oldu. Bu anlamda Romantizm ilk evresinden itibaren aslında pedagojik bir görev üstleniyordu. Tarih bundan böyle genç nesillere vatanlarını sevdirmek, atalarını tanıtmak ve bunlardan derlenen bir ideal çerçevesinde topluma bir ütopya vermek anlamını taşımaktaydı. Neticede araştırmalar, değerlendirmeler ve tarihyazımı, insanları etrafında toplayışıyla, gerçek bir milli bilinç uyandırmaya, insanların, başka milletlerle aralarındaki kültürel, tarihsel, toplumsal farklar bulunduğunu görmesini sağlamasıyla da politik bir milliyetçiliğin gelişimine zemin oluşturuyordu. "Milli kültür" kavramı bu aşamada, öncesinden çok daha fazla duyulur olmaya başlıyordu...

Devletlerin dışında, devletlerden başka bir aşkın varlık olarak "Millet"ler vardı. İnsanlar, neden ve nasıl İngiliz, neden ve nasıl İrlandalı, neden ve nasıl İskoç olduklarını bilmek ve anlamak istiyordu. Bu yüzden çalışmanın "Volksgeist" ve "Romantik Tarih Anlayışı" başlıklı bölümlerini bu hususa verilen cevaplara ayırdım ve buraya kadar bahsedilmiş olan milli ruh, devlet, vatan, millet gibi konular hakkındaki meta-anlatılara, romantik halkçılıktan romantik tarihçiliğe yatay geçişlerin yapıldığı tartışmalara tahsis ettim. Bunu milli kültürün romantikleştirildiği ya da Romantizmin biçimlendirici etkisi altında milliyetçi bir söylemin nasıl kültürcülük üzerinden toplumsallaşabildiğini düşünerek değerlendirdiğimizde, Türk politik kültüründe Romantizmin, aslında ne denli merkezî ve kritik bir yer tuttuğunu görmek mümkün hâle gelmekteydi. Modern Türk düşüncesinin en önemli temsilcilerinin ancak romantikleştirici etki uyandırabildikleri ölçüde sevilen, sayılan, hatta ikonlaştırılan birer edebiyatçı, tarihçi, politikacı, şarkıcı veya şair olduğunu görmek bu bakımdan anlamlıdır.

Bütün bu iç içe geçen süreçler, konular, kavramlar silsilesinin isimlendirilmesinde "milli romantik duyuş" belli ölçüde açıklayıcı kabul edilmiştir. Milli romantik duyuşun, Türkiye özelinde Nâmık Kemal ve Ziya Gökalp'in ön plana çıktığı; bazen milliyetçi, bazen muhafazakâr, bazen de İslâmî yönünün ağır bastığı bir genel karakteri bulunduğundan söz edilebilir. Romantizm bazen bir estetik operasyon, bazen bir maskeleme yahut *ecstacy* görevi gördüğü için, sözü edilen ideolojik yönelimlerin romantikleşmesindeki müşterek gayenin, yüzlerce yıllık bir imparatorluğun yıkıldığı ve yerine milli bir devletin kurulduğu kısa dönemde, toplumun "başını suyun üstünde tutması" için gereken moral desteği vermek olduğunu düşünebiliriz.

Bu sözlerden de çıkarsanabileceği üzere, bu çalışma, modern(leşme sürecindeki) Türkiye'nin politik kültüründe, işte bu anlamdaki 'Milli Romantizm'i tespit ve tahlil etmek üzere kaleme alındı. Hedefin modernleşme (temeddün) ve modernlik (muasır medeniyetler seviyesi) olması, ister istemez modern kavramların da benimsenmesini beraberinde getirse de, coğrafî, sosyal, kültürel farklılıklar sebebiyle hem modernliğe hem de modernliğin kavramlarına yüklenen anlamların görülen münasebet sebebiyle kısmen esnetildiği, yer yer törpülendiği, hatta kimi zaman hırpalandığı bile gözlenmektedir. Romantizm de bu uygulamadan muaf tutulmadı. Dolayısıyla Türk romantizmi, Batı Avrupa'daki tecrübeye benzer olmaktan ziyade, Doğu'ya doğru geldikçe millileşen, ciddi manada değişim ve dönüşüme uğrayan –hatta felsefî derinlik bakımından hayli fukara olan– bir romantizm türüdür. İlerleyen bölümlerin, bu tespitin haklılığını ortaya koymaya talip olduğunu belirterek, bu geniş çerçevenin içerdiği halitaya (alaşıma) ilişkin tanımlayıcı, betimleyici ve değerlendirici anlatımı toparlamış olalım.

Türkiye'deki Romantizm çalışmaları ne düzeyde? Ya da bir literatür özeti vermek gerekirse neler söylenebilir? Önceliği akademiye vererek başlamak gerekirse, Romantizm konusunda Türkiye'deki üniversitelerde yazılıp, YÖK veritabanına işlenen toplam on üç yüksek lisans ve bir doktora tezi bulunuyor. Bunların yarısı Güzel Sanatlar Fakültelerinin ilgili bölümleri kapsa-

mında yazılıp, yönetilmiş ve Schumann, Mozart gibi bestekârlar özelinde 'müzikte romantizm', Goya, Delacroix gibi sanatçılar özelinde 'resimde romantizm' konularını ele almış çalışmalar. İkili insan ilişkilerindeki romantizmi ele alan psikoloji çalışmalarını ve karşılaştırmalı edebiyat bilim dalında kaleme alınarak hususen Puşkin'in, Hugo'nun ve Becquer'in şiirlerini inceleyen üç yüksek lisans tezini bir kenara bıraktığımızda, Romantizm konusunda, akademik araştırma merakının yüksek lisans ve doktora düzeyinde henüz yeterince söz konusu olamadığını görürüz. "Romantik" kelimesi üzerinden yapılan bir tarama da, ortaya sanatta yeterlilik ve yine güzel sanatlar alanında yapılan yüksek lisans çalışmalarını çıkarıyor. Bu tezlerin ekseriyeti de, romantik müzik ve viyola, keman yahut opera konularında kaleme alınmış. Siyasal bilimler alanında yapılan tek çalışmanın ise, değerli danışmanım Doç. Dr. İnci Özkan Kerestecioğlu'nun refakatinde yazmış olduğum *"'Aydınlanma' Çağından 'Karanlık' Yüzyıla Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri"* başlıklı yüksek lisans tezi (2010) olduğu görülmekte.

Türkçe yazılmış kitaplara dair yapılan bir katalog taramasında da karşılaşılan manzara, siyasal bilimlerin Romantizm konusunda arkalarda kaldığını resmediyor. Burada ortaya çıkan güncel listede, Türkçeye kazandırılan metinlerden oluşan literatür ile Türkiye'de yapılan çalışmalar diye bir ayrım yapılması mümkündür. Ancak her iki kategorinin de müşterek vasfı, isimlendirmede Romantizme yer verildiğinde, ikili ilişkilere dair okurlarına akıl veren ya da aşkı sürdürülebilir kılmakta hangi unsurların öne çıktığını anlatan kitapların hâkimiyeti. Bu kapsamdaki eserleri hızla geçecek olursak, kitapçılarda kolayca ulaşılabilen Romantizm kitaplarının başında Francis Claudon'un derlediği *Romantizm Sanat Ansiklopedisi* (Remzi Kitabevi, 1988) ve Erdoğan Alkan'ın *Romantizm* antolojisi (Varlık Yayınları, 2006) gibi birkaç "fikrî çerçeve oluşturucu" çalışmanın bulunduğunu söyleyebiliriz.

Felsefe ile tarihi biraz daha yoğun bir etkileşime sokan kitaplara odaklandığımızda, Versus Kitap aracılığıyla Türkçeye kazandırılan iki dinamik çalışma hemen göze çarpıyor. Michael Löwy

ve Robert Sayre'nin kaleme aldığı ve mükemmel bir Romantizm tartışması sunan *İsyan ve Melankoli: Modernite'ye Karşı Romantizm* (2007) ile Max Blechman'ın derlemesi *Devrimci Romantizm* (2007), alana duyulan ilgiyi en üst noktaya taşıyan temel metinlerden ikisini teşkil ediyor. Isaiah Berlin'in kaleme aldığı *Romantikliğin Kökleri* (YKY, 2004), konunun Türkiye'de azıcık da olsa ilgi görmesine sebep olan ve *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri* (Kadim, 2011) ismiyle kitaplaşan çalışmama yol gösteren öncü eserlerden biri. Rüdiger Safranski'nin *Romantik: Bir Alman Sorunsalı* (Kabalcı, 2013) başlıklı kitabı da, bu çalışmanın yazıldığı sırada piyasaya çıkan ve bolca istifade edilmesi gereken titiz bir monografi olarak, hak ettiği değeri görmeyi beklemekte.

Bunların yanı sıra, geç dönem Romantik sanatçılardan biri olan Richard Huch'un *Alman Romantizmi* ismiyle (Doğu-Batı, 2005) Türkçeleştirilen hacimli kitabı da Jena ve Heidelberg Romantiklerini anlamak bakımından yararlı bir tercüme olarak burada anılmayı hak ediyor. Yine 18. yüzyılın son demlerindeki Alman Romantik filozoflarını anlamak için Doç. Dr. Besim Dellaloğlu'nun *Romantik Muamma*'sı (Ayrıntı, 2011) edebi romantik bir dille kaleme alınmış, öğretici bir deneme. Walter Benjamin'in *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı* (İletişim, 2009) bir diğer aydınlatıcı eser. Katleen Wheeler'ın *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon* (2011) adlı değerlendirmesi de Paradigma Yayıncılık tarafından okura sunulmuş, Romantizmden post-modernizme uzanan kimi yolları –özellikle Derrida bağlantısını– ortaya koyan ve ağırlığı olan bir metin. Everest Yayınları'nın Türkçeye kazandırdığı, Fransız biyografi yazarı Bernard Cottret'nin *Karl Marx, Romantizmle Devrim Arasında Bir Yaşam* (2012) başlıklı çalışması, Marx'taki devrimci romantizmin son derecede kişisel sebeplerini ve kaynaklarını ince ayrıntılarla ortaya koymakta. Edward H. Carr'ın *Romantik Sürgünler*'i ise (İletişim, 2010) 19. yüzyıl ortalarında Londra'daki Aleksandr Herzen ve çevresini anlatıyor. Edward Timms ve Saime Göksu'nun ortak çalışması *Romantik Komünist: Nâzım Hikmet'in Yaşamı ve Eseri* (YKY, 2004), bir diğer romantik dehanın başarılı bir incelemesi olarak burada anılmalı. Milli Romantik du-

yuş tarzını merkeze alarak edebiyat incelemesi yapan ne yazık ki tek kitap ise, Ali İhsan Kolcu imzalı *Milli Romantizm Açısından Cengiz Aytmatov* (Ötüken, 2010). Diğer taraftan Alsu Kamelieva *Romantik Milliyetçi İshak Sükûti* başlıklı çalışmasıyla, Grafik Yayınları aracılığıyla bir biyografi denemesine, Aybeniz Aliyeva ise *Azerbaycan'da Romantik Türkçülük* (Doğu Kütüphanesi, 2009) adlı bir çalışmaya imza atmış bulunuyor.

Yakın zamanlarda ortaya çıkan bu çalışmaların yanı sıra elbette, Romantizm konusuna içeriden bakışları mümkün kılan çeşitli temel eserler de Türkçede kendine yer bulmuş durumda. Özellikle Fransızcadan yapılan tercümeler sayesinde, örneğin Rousseau'nun neredeyse tüm eserleriyle birlikte Victor Hugo'nun *Sefiller* başta gelmek üzere pek çok metni, hatta Nerval'den Lamartine'e bir bütün olarak Fransız romantizmi 19. yüzyıldan beri Türkçeye aktarılmış durumda. Goethe, Scott, Dickens, Puşkin gibi büyük isimler de Türkçede kendilerine büyük ölçüde yer bulmuştur. Bununla birlikte örneğin Novalis'in *Fragmanlar*, *Geceye Kasideler* ve *Heinrich von Oftendingen*'i yakın geçmişte tercüme edilirken, Türkçede gerçek manada bir Schlegel, Herder ya da Fichte kitabına rastlanamamakta... Aynı şekilde İngiliz romantizminden yapılan bazı şiir tercümelerinin ötesine geçildiğini söylemek de çok mümkün değil. Macar, Yunan, İtalyan romantikleri hakkında, çeşitli edebiyat dergilerinde çıkan az sayıdaki şiir ve hikâye tercümesinin dışında, okurlara bütünlük sunacak bir bilgi haznesi ise hâlâ oluşmadı. Bu konuda ciddi bir inceleme ve araştırma eksikliği olduğunu ve karşılaştırmaya dayalı teorik ve tarihsel analizlere ihtiyaç duyulduğunu söylemek mümkün.

Akademideki siyaset bilimcilere, fikir tarihçilerine ya da siyasi tarihçilere odaklandığımızda ise, doğrudan doğruya bir Romantizm çalışmasının, sadece Akdeniz Üniversitesi Tarih Bölümü'nden Doç. Dr. Mustafa Oral tarafından kaleme alınan *Türkiye'de Romantik Tarihçilik (1910-1940)* adlı eseri (Nesil, 2006) olduğunu söyleyebiliriz. Elbette Prof. Dr. Şerif Mardin, Türkiye'de siyaset bilimi çalışmalarının eşik atlamasını sağlayan saygın eserlerinde sıklıkla Türk düşüncesinde izlerini tespit ettiği

Romantizme çeşitli değinilerde bulunmakta ve Türk modernleşmesinde, tıpkı diğer geç modernleşen toplumlarda görüldüğü üzere, Romantizmin fikrî bir güç odağı oluşturduğunu dile getirmektedir. Bu bakımdan Mardin'in metinleri, hâlâ güncelliğini korumaktadır. Daha kısıtlı fakat benzer değerlendirmeleri Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (ve edebiyat odaklı benzer değerlendirmeleri ise Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*) adlı eserinde gördüğümüzü söylemek gerekir.

Ayrıca Prof. Dr. Büşra Ersanlı, Prof. Dr. Hasan Bülent Kahraman, Prof. Dr. Süleyman Seyfi Öğün, Prof. Dr. Asım Karaömerlioğlu yazdıkları kitaplarda Romantizme, milliyetçiliğin kaynaklarından biri olarak atıf yapmıştır. Yine Prof. Dr. Celal Nâzım İrem ve Prof. Dr. Bekir Berat Özipek de, muhafazakârlık ile Romantizm ilişkisine çalışmalarında yer vermektedir. Prof. Dr. İsmail Kara'nın da yazdıklarında İslâmî romantizme dair bazı imaları bulunmaktadır. Devrimci romantizm konusu ise, Türkiye'deki siyaset bilimciler arasında hâlen akademik ölçekte el değmemiş bir sahadır. Son olarak, ne akademinin içinde, ne de büsbütün dışında duran Tanıl Bora'nın isminin de burada zikredilmesi gerekir. Zira Bora, özellikle *Türk Sağının Üç Hâli* ve *Medeniyet Kaybı* derlemelerinde toplanan makalelerinde, Romantizm konusunda milliyetçi, muhafazakâr ve istisnai olarak İslâmcı perspektifleri dikkate alarak önemli saptamalar sunmaktadır. Elbette Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya'nın, Prof. Dr. Ömer Lütfi Barkan'ın, Doç. Dr. Mehmet Ali Aybar'ın ve Prof. Dr. İlber Ortaylı'nın "romantik demokrasi", "anayasa romantizmi", "hürriyet romantizmi" ve "romantik Kuva-yı Milliyecilik" gibi kavramları çeşitli yazılarında kullandıklarına denk geldiğimizi, ancak bunların satır aralarında kalan tanımlar olduğunu belirtmek gerekir.

Bu kısıtlı hareket alanından kurtulmak için, edebiyat tarihçilerine, folklor araştırmacılarına ve serbest yazarlara sıkça başvurmak, çalışmanın zenginleşmesi için elzeme dönüştü. Böylelikle metnin daha geniş bir zemin üzerinde hareket ederek, daha çeşitli bakış açılarından yararlanabilme şansına erişeceğini umut ediyorum.

Bu çalışmada yöntem olarak, toplumların yapısal dönüşümlerini, modernleşme tecrübelerini anlamak için oldukça elverişli bir yaklaşım sunan karşılaştırmalı tarihsel sosyolojinin zengin malzemesinden yararlandım ve Romantizmi anlamak ve anlatmak adına başvurulabilecek birincil yol olarak kabul edilen yorumsamacılıktan (hermenötik) mümkün mertebe istifade etmeye çalıştım. Özellikle geç 18. ve erken 19. yüzyıla odaklanan edebî, felsefî ve politik romantizm değerlendirmeleri 19. yüzyıldan günümüze uzanan milliyetçiliğin serencamıyla ilişkilendirilirken, tarihsel bilgilerin tekrar hatırlanması, biraz daha rafine bir hal alması için yeniden işlenmesi ve süreçlerin, dönemlerin bir kez daha yorumlanması gerekiyor. Bu anlamda metnin zaman zaman yan yollara sapacağını şimdiden ilam edebilirim. Bununla birlikte, çalışmanın hacmini artırmak pahasına Romantizmin önemli temsilcilerinden, romantik metinlerden ve özellikle de milli romantik duyuş bakımından merkezî değere sahip şiirlerden, makalelerden kimi zaman hayli uzun denebilecek alıntılar yapmayı bir gereklilik olarak kabul ediyorum.

Bu çalışmada, Türk düşüncesinde genel bir Romantizm tartışması yürüttükten sonra, Romantizmi anlamak ve milli politik kültür içinde romantik öğelerin nerelere daha çok sirayet ettiğini görebilmek adına dört boyuta, dolayısıyla dört bölüme açılıyor. Bölümler arasında sıkça atıf alışverişine başvursam da, her bir bölümde kendi içinde 'hikâye'yi en başa sararak anlatmayı tercih ettim. Böylece her bir bölümün, konunun tarihsel ve felsefî beşiğinden itibaren muhtelif yönlerini inceleyerek, farklı ülkelerdeki yansıma ve izdüşümlerine dikkat kesildikten sonra, Türkiye özelinde bir tartışma yürütmeye ve bir şeyler söylemeye çalıştım. Bu yöntemin izlenmesinde, elbette çalışmayı 'karşılaştırmalı' ve 'tarihsel' kılma gayretinin payı büyüktür.

Bunları akılda tutmak suretiyle, çalışmanın Birinci Bölümü'nde Türk düşüncesinde Romantizmin izleri, ana hatları, genel karakteristik özellikleri ve edebiyattan politikaya yatay geçişleri resmedilmeye çalışılıyor. Burada "Bir Türk Romantizminden söz edilebilir mi?" sorusuna cevap aranacaktır. Muhtemelen çalışmanın en eleştirel ve sorun odaklı –dolayısıyla eleş-

tirilmeye de en açık– bölümü burası olacaktır. Ruhçu söylemin, 'millet ideasını' nasıl sürekli ürettiğini sınamak için, toplumsal bilincin kendine seçtiği referanslara bakmak gerekir. Bu yüzden İkinci Bölüm, kavramın orijinal ifadesini başlığa taşıyarak 'Volksgeist'ı, milli ruh anlatısını, edebiyattan tarihe, politik söylemden kültür incelemesine uzanan bir yelpazede ortaya sermeyi amaçlıyor. Üçüncü Bölüm, Romantizmin taşrasına odaklanıyor. Burada folklor, popülizm ve köycülük üçgeninde, romantik milliyetçiliğin kurumayan membaı olan sine-i millet aranıyor. Dördüncü Bölüm, "milli romantizm"in milletle/halkla birlikte kutsallaştırdığı diğer aslî fetiş nesnelerini sorgulamak üzere, Romantizm ile devlet ve vatan mitolojisinin etkileşimini ele alıyor. Buradaki tartışmalar devletin Romantiklerin nazarında neden ve nasıl bu denli 'yüce' ve 'muteber', vatanın nasıl bu kadar 'mübarek' ve 'cennet parçası' bir şeye dönüştüğünü, bu dönüşüm sırasında milli romantik duyuş bağlamında devlet-millet-memleket teslis inancının nasıl biçimlendiğini çeşitli örnek metinler eşliğinde irdeliyor. Beşinci Bölüm ise, konunun sürekli yeniden üretimini sağlayan tarihî boyutunu anlamayı, anlamlandırmayı amaçlayarak, romantik tarihyazımı ve tarihî romantizm konusuna ayrılmış bulunuyor. Burada da edebî romantiklerin, romantik tarihçilerle bilerek-bilmeyerek birbirlerini destekleyip bir efsane yarattıklarını ve bundan şovenleşebilen bir destansı tarih anlayışının türediğini söyleyen değerlendirmeler inceleniyor. Çalışmanın Sonuç kısmı ise, bu tartışmaların geniş bir tekrarını, özetini ve Türk politik kültüründe Romantizmin yerine dair kimi değerlendirmeleri dile getirmeyi amaçlıyor.

Açıklanması zorunlu olan son bir husus da, çalışma boyunca kullanılan kimi söz ve kavramların, güncel Türkçenin sınır ve sorunlarından kaynaklı bazı ikiliklere maruz kalmasıyla alâkalı. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, aynı şeyi ifade etmek için kullanılan sözcük tercihleri zaman zaman kimi tezatlar oluştursa da, Prof. Dr. Faruk Sönmezoğlu'nun kitaplarında belirttiği gibi, burada da dil bir ifade aracı olarak görüldüğünden, "Türkçedeki hâkimiyet-egemenlik, milli-ulusal gibi eski-yeni; toplumsal-sosyal, siyasal-politik gibi yerli-yabancı

sözcük tartışmalarından mümkün olduğunca uzak durulmuştur." Yine de çalışmada baskın olan yaklaşım, bugünün akademik anlaşılırlık ilkesi etrafında "Türk Siyasası Ekininde Coşumculuk" yerine "Türk Politik Kültüründe Romantizm" diyen bir Türkçeden yanadır. Bir diğer ifadeyle, dilin mümkün olduğunca tutarlı olmasına çalışılmasına karşın, dili, onun tüm malzemelerinden yararlanarak kullanmak fikri daha ağır basmıştır. Bu yüzden, Batı modernliğinden neşet etmiş konu ve kavramlar arasında dolaşırken, ister istemez Batı'dan ithal edilmiş sözcük ve kavramların çalışma boyunca kendilerine sıkça yer bulmasının çok fazla yadırganmaması umulur. Bu bağlamda, Türkçeleştirildiğinde anlam erozyonuna uğrayan Romantizm, modernite, demokrasi, sembolizm, kültür gibi kavramların kullanımının yanı sıra, örneğin "popülizm/popülist" ile "halkçılık/halkçı" kavramlarının ve Mustafa Kemal/Atatürk isimlerinin kullanımı başta gelmek üzere, herhangi bir sözcük fetişizminin yapılmadığını belirtmek isterim. Ayrıca "Volksgeist", "folklor", "mitoloji" veya "völkisch" gibi ifadelerin önceki yıllarda Türkçeye tercümeleri, "ruh-u içtimai", "halkiyat", "üsture" veya "halksal" gibi güncelleştirmeye muhtaç karşılıklarla yapılmış olduğundan, kimi yabancı kelimeler, metnin akışı içinde, ister istemez aslî dilinde olduğu hâlinde bırakılarak kullanıldı, bu noktayı da açıklığa kavuşturmak isterim.

Elbette insan türlü heyecanlara kapılıp böylesine geniş kapsamlı –hatta dağınık– bir konuyu incelemeye talip olurken, ortaya mükemmel bir çalışma koyma şansını en aza düşürmekte olduğunu, pek çok haklı eleştiriye muhatap olacağını, herkesin Romantizme başka anlamlar yüklemesi sebebiyle metnin daima eksik kalacağını, hayatın getirdiği bir sürü araştırma-dışı şeyden ötürü başlangıçtaki beklentilerin uzağına düşebileceğini, ve daha birçok belirleyici hususu gözden kaçırmayı göze almak durumundadır. Hâliyle metnin yöntem, içerik ve üsluba ilişkin tüm kusurları, gelecek eleştiri ve önerilerle bir nebze olsun giderilmeye daima muhtaçtır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRK ROMANTİKLERİ: MODERNLEŞMENİN ÇELİŞKİLERİ

> "Onun için Varlık, ne üretim biçimlerinden doğan toplumsal ilişkilerdir, ne 'kendinde şey'dir, ne de zaman içindeki Mutlak Tin'dir. Zaten bu fikirleri ona kendi dilinde iletmeye çalıştığınızda başaramayacağınızı çok çabuk görürsünüz."
>
> – DARYUSH SHAYEGAN, *Yaralı Bilinç*, s. 41.

Türk romantizminin özellikle edebî boyutunu ele alan bu bölümdeki temel gayem, politik birliğin önce 19. yüzyılda yaşadığı çözülme ve sonrasında, 20. yüzyılda, özellikle de Cumhuriyetle birlikte yeniden tesis edilme evresinde ortaya çıkan modern edebiyatın etki alanını göz önüne sermek olacak. Batı Avrupa tecrübesinin aksine bilindik bir klasizm-romantizm-realizm-sembolizm-naturalizm-parnasizm-ekspresyonizm-modernizm-postmodernizm seyri izlemeyip, bu akımların karakteristiklerinin bazen hepsini birden içinde bulunduğu dönem koşulları çerçevesinde harmanlayıp mezceden ve bu yönüyle, Batılı estetik eleştirisi kalıplarıyla değerlendirilmesinde türlü yapısal sorunlar bulunan bu yüz elli yıllık tecrübenin belli başlı özelliklerine ve politik kültür üzerindeki etkilerine bakmayı amaçlıyorum. Klasik devirdeki millet sisteminden çok başka

bir anlam alanına denk düşen "modern millet"in kuruluş ya da kurgulanış evresinde, modern Türk edebiyatının rolünü, kurumsallaşıp kanonik bir hal alışını, yitirilen büyüklük hissi karşısında telafi ve tamir edici misyonunu burada ön plana çıkarmak durumundayım.[1]

Gregory Jusdanis'in Yunan milli edebiyatının icat ediliş hikâyesinde gördüğü ve dile getirdiği biçimde,[2] ben de, kolektif kimliklerin üretim sürecinde temel bir yeri bulunan anlatıların sonuçta ideolojik bir mutabakatın sağlanmasında nasıl araç hâline geldiğini göstermek istiyorum.

"Türk Romantizmi": Bir Açıklama Girişimi

Modern Türk edebî geleneğinin merkez üssündeki gelişimi dönemselleştirme teşebbüsüm, üç evreden bahsetmeyi gerekli kılıyor. Birinci evre doğuş ve oluşum sürecini, ikinci evre milli edebiyat akımlarına dönüşecek bir kanonun kuruluşunu ve üçüncü evre ise, ideolojik çeşitlenmenin yaşanmasıyla birlikte bir zamanlar aynı dergide yazıları çıkan sanatçı ve aydınların artık başka yollara yöneldiği, dolayısıyla farklılaşmanın benzeşme karşısında baskın hâle geldiği bir dönem.

1 Türk Romantizminden konuşmaya başlarken bir hususu açıklığa kavuşturmakta yarar bulunduğunu görüyorum. Prof. Dr. Yıldız Ecevit, Türk insanının edebiyata bakışındaki bir sorunu; realizm ve romantizm gibi kavramların anlamları ve içerikleri üzerine yeterince düşünmeksizin "gerçekçiliği koşulsuz-şartsız olumlama" hevesini dile getirerek şöyle der: "Destanları, mitleri ve masallarıyla bir fantastik kurmaca cenneti olan Anadolu'nun son yüzyılındaki edebiyat, bu özelliklere uzun süre sırt çevirmiştir. Türk edebiyatında *gerçekçi* estetiğin alımlanması öylesine güçlü olmuştur ki, kimi zaman, *realizm* ve *romantizm*in yalnızca birer edebiyat eğilimi oldukları neredeyse unutulmuş, söz konusu eğilimler birer *değer kategorisi* olarak algılanmışlardır: Bir yapıt *'ne kadar gerçekçi'* diye övülürken, bir diğeri için ise romantik sözcüğü çoğu kez *estetik bağlamda değersiz* anlamında kullanılmıştır." Yıldız Ecevit, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, 8. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 84. Bununla birlikte Ecevit, 1970'li yıllardan günümüze; Oğuz Atay'dan Orhan Pamuk'a uzanan bir romantik devrimden söz eder: 2001'de yazdığı kitabında "Son otuz yılın modernist/postmodernist romanları, aynı zamanda Türk edebiyatının Batılı anlamda ilk romantik metinleridir" diye bir iddiada bulunur. *A.g.e.*, s. 86.

2 Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 9.

Bu bağlamda birinci evre derken, Yeni Osmanlılarla, yani 1860'larda gazetelerin gündelik hayata girişiyle birlikte oluşan küçük ölçekli kamuoyunun tercüme ve adaptasyonlarla birlikte, hemen hiç alenî politik söylem geliştiremediği elli yıllık ilk aşamasından Meşrutiyet barışının bozulduğu 1910'a kadar olan dönemi kastediyorum. Bu dönemi, Fransız edebiyatının özellikle romantik isimlerinden yapılan tercüme ve uyarlamalar dolayısıyla "taklit edebiyatı" diye nitelemek de mümkün. Victor Hugo'ya ilişkin sadece 1885 yılında Türkçeye yapılan tercümelerin sayısının 60'ı bulması, bunların da 46'sının Hugo'nun şiirlerinden yapılması, bu doğrultuda gayet açıklayıcı görünüyor.[3] Yine politik-toplumsal düşünce konusunda başlıca Batılı referansın Jean Jacques Rousseau olduğunu görmek de şaşırtıcı değildir. (Bu bölümün bir alt başlığı da Türkiye'deki "Rousseaucu Toplum Tasavvuru"nu ele almakta.) Belirttiğim elli yıllık dönemin, düşünce dünyasına model seçtiği iki Avrupalı referansın da romantik olması dikkat çekicidir. Türkçeyi modern bir fikir ve edebiyat dili olarak işleyen nesiller arasındaki lider karakterin ise, politik anlamda Rousseau'dan etkilenen ve edebî anlamda ise Hugo'ya hayranlığı herkesçe bilinen Nâmık Kemal olduğu da açıkça görülmektedir.

İkinci evre, Ziya Gökalp'in millileştirici romantizminin etkisi altında biçimlenmiştir. Gökalp bir şair, bir teorisyen, bir iktidar üyesi ve bir tercümandır. Ancak hepsine yön veren vasfı, İttihat ve Terakki'nin zihniyetini dile getiren lider ideolog olmasıdır. İdeoloğun aklın sınırları içinde kendini rahat hissetmediği ve dünyanın akışını hemen çözecek sihirli değneklere ihtiyaç duyduğu bilinmektedir.[4] Gökalp de, bunlardan bir ta-

---

3 Zeynep Kerman, *1862-1910 Yılları Arasında Victor Hugo'dan Türkçeye Yapılan Tercümeler Üzerine Bir Araştırma*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1978, s. 389. Ayrıca bkz. Şerif Hulusî, "Tanzimat'tan Sonraki Tercüme Faaliyeti", *Tercüme Mecmuası*, Sayı 3, 19 Eylül 1940, s. 286-296.

4 "İdeoloğun hakiki bilgileri yoktur, alt-bilgileri vardır. Aceleyle tasarlanmış bilgi parçaları ve kaba çizgilerle çizilmiş dar görüşleri eyleme sokulmak zorundadır. Kafaları alevlendirmek, dünyanın çehresini değiştirmek, duygusal salgını yaymak zorundadır. Dönüp dolaşıp yinelediği, yeniden gevelediği, havada yaygın bir ideoloji gibi her tür bağlamın dışında yayılabilen aşırı basitleştirilmiş söylemi, tüm eğilimleriyle bütün radikaller tarafından benimsenebil-

ne bulmuştur. Gökalp'in kısa ömrüne sığdırdığı eserlerin etkisi 1910'lardan 1960'lara kadar yaklaşık elli yıl boyunca öylesine büyük olmuştur ki, büyük çoğunluğu derinleşemeden yayınlanmak durumunda kalan "telaşlı" tahlilleri bile, Türk entelektüel dünyasını modern ulus-devletçi Batı düşüncesine paralel bir yola sokmak bakımından, azımsanmayacak kadar ileri taşımaya yetmiştir.

Üçüncü ve nihaî evre, 1945'te çok partili yaşama ve Batı blokunun yanına geçme iradesinin açıklanmasına paralel olarak amorf (biçimsiz) halde başlayıp, bu konudaki tereddütlerin giderilmesinden sonra gelişmiştir. Bilhassa 1961 sonrasında Türkçü, İslâmcı, sosyalist, Kemalist çeşitli düşünce ve sanat akımlarının kendi yollarında ilerlemesi (1960'lardan günümüze) bir başka elli yıllık dönem ortaya çıkarmıştır. Burada, önceki iki dönemin aksine öncü/dominant bir figür görülmemekte; ayrışmanın getirdiği eleştirel, hatta düşmanca yaklaşımlar dolayısıyla, toplumun her kesiminin kabul edebildiği bir kural kurucu lider bulunmamaktadır.

Her üç evrede de görülen bir nokta dikkate şayandır. Oluşan edebî kanon, bir zamanların dinî kurumlarının ve toplumsal cemaatlerinin dışsal etkisi ve mecburiyetler yaratan âdetlerinin aksine, birbirini çoğu zaman hiç tanımayan ve artık yurttaş olmuş bireyleri, dinî olmayan yazılı metinler aracılığıyla birleştirmiştir. Hatta kanonu oluşturan anlatı, insanların, kendilerini güncelliği devam eden bir toplumsallığın üyeleri olarak görmelerini ve bu yolla seküler bir dayanışma ruhunu duyumsamalarını temin etmiştir. Üçüncü evrede, kanonun ana akımı sabit kalmakla birlikte, başka yönlere doğru ayrışması ve ön plana çıkan eserlerin ve/veya fikirlerin, bir tür doğal seleksiyona tâbi tutulması söz konusudur. Bu yönelimler, lüzumsuz pek çok metnin fikrî bir çöplük oluşturmasını engellemeleri bakımından kıymetlidir. Bu anlamda, 1940'lardan beri artarak gelen 'Türk milliyetçisi' metinler arasında Nihal Atsız'ın, 'İslâmcı' metinler arasında Necip Fazıl'ın, 'devrimci' me-

---

mektedir." Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, 3. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 162.

tinler arasında Nâzım Hikmet'in eserleri, onlarla aynı seviyelere çıkamayan yüzlercesini bastıran birer otorite kurmuş ve bu isimlerin eserleri defalarca tefsir ve teşrih edilerek, her dönemde toplum nezdindeki canlılığını korumuştur. Profesör Jusdanis'in yine isabetle belirttiği gibi, kanonun işleyebilmesi için "kullandıkları dil ve otoriteleri ile onu üretip geçerli kılar gibi görünen (Homeros, Shakespeare, Dante ve Goethe gibi) kurucu dehalar kavramı da esas önemdedir."[5] Nitekim bu hususu da Nâmık Kemal kültüne ayrılan bir alt başlıkla dile getirmeye çalışacağım.

Türk Romantiklerine Dair Bazı Paydalar

Nâmık Kemal Kültü

Herder'in gayet veciz bir ifadeyle, "Bir şair çevresinde bir millet yaratır, ona görülecek bir dünya verir ve o *milletin ruhu*nu bu dünyaya taşımak üzere elinde tutar" şeklinde dile getirdiği milli kültür olgusu, Türkiye özelinde yapılacak her değerlendirmede Nâmık Kemal'i ayrıcalıklı bir mertebeye taşır. Çalışmanın diğer bölümlerinde, onun milli ruha, milli tarihe, milli kültüre yönlendiren devlet ve vatan, hürriyet ve adalet gibi kavramlara nasıl bir etkide bulunduğu görülecektir.

Modern Türk politik kültürünün doğuş ve gelişim süreci genellikle, Nâmık Kemal'in (1840-1888) doğumundan birkaç yıl öncesi ile ölümünden birkaç yıl öncesi arasındaki yarım yüzyıllık dönemle ilişkilendirilir. 1826 veya 1839, 1876 veya 1889, sıklıkla öneminin altı-üstü çizilen kritik tarihlerdir. Kemal'in bu dönemdeki değişim ve gelişimi biçimlendiren aktörlerden biri olması ve Türk politik mitolojisinin yeniden inşa ediliş sürecinde "Vatan", "Hürriyet", "Meşrutiyet" gibi yeni tanrı ve tanrıçalar bulup, onların efsunkâr hikâyelerini anlatması, elbette büyük önem taşır. Muhtemelen her şeyden çok bu yüzden, Türk romantiklerinin, –dahası romantik olduklarını iddia edemeyeceğimiz birçok kişinin bile– Kemal'i olabildi-

5 Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik..*, s. 94.

ğince romantikleştirilmiş bir bakış açısıyla analiz ettiğini; hatta analizden ziyade ona ne çok şey borçlu olduğumuzu anlattığını görürüz.[6]

Kemal'in coşkusu, hiddeti ve samimiyeti, (edebî anlamda öğrencisi olduğunu söylediği) Victor Hugo'nun izini süren patriyotik temaları,[7] İslâm'ı Renan gibi bir otoriteye karşı müdafaası, Aydınlanmanın temel prensiplerinin önemini keşfetmesi, kamuoyu oluşturmanın usul-ü cedidesine uygun mizaçlı gazeteciliği dikkat çekerken; bunların hepsi birden bir *Nâmık Kemal kültü* yaratmıştır. Mutlaka modernleşme çabalarının, iletişim ve ulaşım imkânlarının artmasının, istibdat realitesinin, '93

---

6 Örneğin Hüseyin Cahid Yalçın (1875-1957), hatıralarında şöyle demektedir: "Yalnız Vatan ve Millet sözlerini işitmek, söyliyebilmek ile kalplerimizin ne kadar titrediğini, ruhumunuzun ne kadar derinliklere kadar sarsıldığını anlıyabilmek için o sıkı mahrumiyet ve memnuiyet hayatını yaşamak ister. Bugünkü gençlerin pek tabiî, pek alelâde buldukları bu şeyler o zaman için bizim üzerlerimizde yüksek bir dinin en kudsî serairi kadar tesiri haiz idiler. Gençlerde Vatan ve Hürriyet aşkını uyandırmak bakımından Nâmık Kemal'e bu memleket ebedî bir şükran hissi beslemek iktiza eder. Herhalde benim ve benim neslimin en büyük manevî mürebbimiz, mürşidimiz odur. Hâlâ Nâmık Kemal ismini anarken içimde bir hürmet galeyanı, bir sıcaklık duyarım." Hüseyin Cahid Yalçın, *Edebî Hatıralar*, Akşam Kitaphanesi, İstanbul, 1935, s. 39.

7 Tanpınar'a göre Kemal, "Hugo'nun imanlı şakirdi"dir. Ziya Somar ise, Hugo etkisinin, Kemal'in saklamak istediğinden çok ötede olduğunu belirtiyor. Rıza Nur, Batılı yazarlardan Kemal'in en çok Hugo'dan etkilendiğini söylerken, Suut Kemal Yetkin'e göre de, Hugo'nun Kemal üzerindeki etkileri "besbelli"dir. Kimisi de bu etkinin sınırlarını oldukça genişletir. Örneğin Vasfi Mahir Kocatürk, Kemal'in, Hugo'yu bir peygamber gibi ruhunda yüceltiğini anlatır. Nâmık Kemal'in oğlu Ali Ekrem Bolayır da, her iki yazarın yakınlığını büyük boyutlarda görür. Ona göre, "Fransa'da bir edebiyat cihanı bahşetmiş olan Hugo ne ise, Türkiye'de de Kemal odur ve kendisi hiç şüphesiz Türkiye'nin en büyük edibidir." Kemal Bey, bir mektubunda Hugo'yla bağını şöyle ifade eder: "Hugo dünyaya gelmese idi, ben belki yazı yazmaya muktedir olamazdım." Fevziye Abdullah Tansel, *Hususi Mektuplarına Göre Nâmık Kemal ve Abdülhak Hâmid*, Güneş Matbaası, Ankara, 1949, s. 85. Sebepleri ne olursa olsun Nâmık Kemal, Hugo hayranlığını ömrü boyunca sürdürmüştür. Ancak "bu hayranlık, sanatkâr Hugo'dan ziyade vatanperver, hürriyetperver, idealist, mütefekkir Hugo'ya müteveccihti. Cemiyete rehber olan meşale-şair telakkisini benimsemişti." Bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, haz. Abdullah Uçman, 21. baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s. 348-433 arasında muhtelif yerler. Sabahattin Eyuboğlu, *Sanat Üzerine Denemeler ve Eleştiriler*, haz. Azra Erhat, Cem Yayınları, İstanbul, 1997, s. 112-113.

Harbi'nin, oluşan iç ve dış kamuoyunun Kemal'i daha da görünür-bilinir kıldığı akılda tutulmalıdır. Ancak bununla birlikte şairin şahsiyeti ve fikirleri, bir bütün olarak kendi devrinden günümüze dek herkesi etkilemiştir.

Bütün Jön Türkler (İttihat ve Terakki, Harbiye ve Tıbbiye talebeleri, muhalif gazeteciler, edebiyatçılar, bürokratlar) hürriyet ve vatan sevdasını, gizli gizli okuyup ezberledikleri şiirleri dolayısıyla ona borçlu olduklarını bıkmadan usanmadan tekrarlarken, Türk romantizminin ön saflarındaki simaları –başta Ziya Gökalp– onu bir önceki yüzyılın en büyük Türkü ilan etmekte âdeta yarışır. İslâmcı romantik Süleyman Nazif, "Bizi yaratan Allah, yetiştiren de Nâmık Kemal'dir" der.[8] Romantik Türkçülerden M. Fuad Köprülü, onun *Renan Müdafaanamesi*'ni yeniden yayına hazırlar; Kemal'in şiir derlemelerini yayınlatır. Ahmet Hamdi Tanpınar, Kemal'in şiirlerinden bir antoloji (1942) çıkarır. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (1949) ve *Edebiyat Tarihi Dersleri*'nin[9] (2002) çoğunluğunu ona ayırır. Cemil Meriç, bu serazat zekâya saygısını her fırsatta yineler. Abdülbâki Gölpınarlı, "Nâmık Kemal'in sönmez meş'alesi"nden bahseder. Hakikiyûn taraftarı Beşir Fuad, oğluna Nâmık Kemal adını koyar. Kemal'i sürgüne gönderen, ona duyduğu husumeti pek de gizlemeyen dönemin sadrazam ve nâzırlarından Keçecizade Fuad Paşa bile, "Şu Kemal'i asmalı da sonra ölüsünün altında ağlamalı" der.

Hepsi bu kadarla da sınırlı değildir. Komünistinden İslâmcısına daha nice kalem erbabı, Kemal'in rahle-i tedrisine işaret eder. Birbirinden çok farklı isimlerden, örneğin Kerim Sadi *Tarihin Materyalist Telâkkisine Göre Namık Kemal*'i (1932) yazarken, Kemal Tahir yazmaya *Nâmık Kemal İçin Diyorlar Ki* der-

8 Konferanslardan, mektuplardan toplanarak ortaya çıkan bir eser, bu ifade etrafında yürütülen tartışmalara odaklanır. Bkz. Süleyman Nazif, *Namık Kemal*, haz. Mehmet Samsakçı, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2011.

9 Bu çalışma esasen Tanpınar'ın İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki derslerinde, Gözde Sağnak, Ali F. Karamanlıoğlu ve Mehmed Çavuşoğlu isimli öğrencilerinin tuttuğu notlardan derlenmiş ve Tanpınar'ın vefatından tam kırk yıl sonra Prof. Dr. Abdullah Uçman'ın gayretleriyle yayınlanmıştır. Bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Dersleri*, haz. Abdullah Uçman, YKY, İstanbul, 2002.

lemesiyle (1936) başlar. Mehmet Kaplan, *Nâmık Kemal: Hayatı ve Eserleri* (1948) adlı incelemeyi kaleme alır. Yedi Meşalecilerden Vasfi Mahir Kocatürk, *Nâmık Kemal'in Hayatı*'nı (1955), Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Namık Kemal ve İdeolojisi*'ni (1939) yazar. Necip Fazıl Kısakürek, *Nâmık Kemal: Şahsı, Eseri, Tesiri* (1940); Fevziye Abdullah Tansel, *Namık Kemal ve Abdülhak Hamit* (1949), Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi* (1938), Nihat Sami Banarlı, *Nâmık Kemal ve Osmanlı Türk Milliyetçiliği* (1947) gibi eserlerinde ona saygı duruşunda bulunur. Ebüzziya Tevfik'in, Süleyman Nazif'in yahut Mithat Cemal Kuntay'ın; Şükran Kurdakul, Yusuf Mardin veya Hilmi Yücebaş'ın Nâmık Kemal biyografileri ve daha az önemde olan kitaplarla birlikte, son yıllarda yazılan çalışmaların da dikkate alınmasıyla, bu liste daha da çeşitlendirilip, zenginleştirilebilir. Derleme kitapların, ansiklopedi ve dergi makalelerinin, sempozyum ve konferansların listesi ise meçhul kalmaya mahkûmdur. Bununla birlikte, Nâmık Kemal'in en üst dereceden taltif edilmesi, İstiklâl Savaşı'nın başkomutanı ve Cumhuriyetin kurucu lideri olan Mustafa Kemal'in, onun hakkında "hissiyatımın babası" demesidir. Bununla birlikte, doğumla verilmiş adı Mustafa olan Gazi'nin, kendisi 7-8 yaşında ilkokulda öğrenciyken (1888'de) vefat eden Nâmık Kemal'in Kemal'ini, bir matematik öğretmeni hikâyesi üzerinden olağanlaştırarak kendi adına eklediğini düşündüğümüzde, bu etkinin büyüklüğü daha iyi anlaşılacaktır...

Bugün Türkiye'de Nâmık Kemal'in adını taşıyan bir üniversite, birkaç fakülte ile birlikte yüzlerce ilkokul, lise, park ve kütüphane bulunmaktadır. Son yirmi yılda iki yüzden fazla Nâmık Kemal kitabı –yetmişe yakını *İntibah*, atmış kadarı *Vatan yahut Silistre* olmak üzere– yayınevlerince sadeleştirilerek yeni nesil okurlara bir kez daha sunulmuştur. Herhangi bir haksızlık, hürriyetsizlik, adaletsizlik söz konusu olduğunda veya vatan sevgisinden, bağımsızlıktan bahsedildiğinde, insanların aklına hâlâ ilk olarak onun şiirleri gelmekte ve Nâmık Kemal bir hürriyet kahramanı olarak yâd edilmektedir.

Romantikler ve Sürgün

Türkiye'de Romantizm politik imalarda bulunulduğu ilk demlerden itibaren çileli bir yolculuğu göze almayı gerektirmiştir. Yeni Osmanlı Cemiyeti'nin mensupları, başta Nâmık Kemal ve Ali Suavi, Ziya Paşa ve Agâh Efendi, istibdattan kaçıp Paris'te toplanır. Bazıları Londra'ya geçer ve orada yayın hayatını ve mücadelesini sürdürür. Sadece muhalifler değil, Yeni Osmanlıların dışında olup da, bir 'Türk romantizmi'nin gelişmesine doğrudan veya dolaylı katkı sağlayan başka entelektüeller de istibdattan payına düşeni alır. Şemsettin Sami Trablusgarb'a 1874'te sürgüne yollanır. Ahmet Midhat Efendi ise, Ebüzziya Tevfik'le birlikte Rodos'a gönderilir. Affedilen Nâmık Kemal, Erzurum'dan Magosa'ya muhtelif yerlerde "görev" bahanesiyle bulunmaya mecbur kılınır. Ziya Paşa da öyle... İttihat ve Terakki'nin Fransız Devrimi'nin yüzüncü yıl dönümünde kurulmasından birkaç yıl sonra, devrim yapmak maksadıyla gizli gizli toplanıp, Nâmık Kemal şiirleri okudukları için, Harbiye ve Tıbbiye öğrencilerinden bir grup, Akdeniz'in ücra köşelerine gönderilirler. Mizancı Murat ve daha niceleri Mısır'da soluklanıp, Paris, Cenevre gibi muhitlerde tutunma mücadelesi verir.

Sürgünden sürgüne giden muhalif Jön Türkler iktidara geldiklerinde pek çok muhalif ismi sürgüne göndermekten geri durmaz. Bunlardan biri, bizatihi İttihatçı isimlerden olan Sait Halim Paşa'dır mesela. İmparatorluk çökerken romantik heveslere kapılıp, "geri dönülmeyen bir yola girmiş olan" Enver, Cemal ve Talat Paşa üçlüsü de sürgüne gitmek zorunda kalacaktır. İkinci nesil Türk romantizminin entelektüel öncüsü olan Ziya Gökalp, Mondros Mütarekesi sonrasında, beraberindeki onlarca İttihatçıyla birlikte Malta'ya sürgün edilir.[10]

Cumhuriyet'in kuruluş döneminde Hanedan mensuplarının sürgüne gönderilmesine paralel olarak, Refik Halid gibi memleket romantizmini beslemiş edebî bir deha Suriye'de,

10 145 kişilik sürgüne ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal N. Şimşir, *Malta Sürgünleri*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1985.

Lübnan'da dolaşmak zorunda kalmıştır. Yazarın otobiyografik özellikleri ağır basan *Sürgün* isimli romanı, vatan topraklarından ayrı yaşamanın nasıl bir hüzün, nostalji ve yurt özlemi doğurduğunu çarpıcı bir dille anlatmaktadır.[11] Sembolizmin yüzlerinden biri olan Hüseyin Cahit Malta'dan sonra bir de Çorum'a, hümanist-romantik Mavi Anadoluculuğun öncüsü Halikarnas Balıkçısı Cevat Şakir ise Bodrum'a sürgün edilir. Halide Edip Hanım, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki dönemde yaşanan gelişmeler karşısında ister istemez yurtdışına gider ve uzun yıllar ülkesine dönmez.

Romantik milliyetçiliğin oluşturmak istediği heyecan ideolojisinin gür sesi, *İstiklâl Marşı*'nın şairi Mehmet Âkif, 12 yıl Mısır'da, korkunç bir yoksulluk içinde sürgün hayatı yaşamak zorunda kalmıştır. Enver Paşa, Turan hayalinin peşinde, sürgün mücadelesinin son merhalesi olan Basmacı İsyanı'nda çarpışırken ölmüştür ve sürgünü 1922'den mezarının İstanbul'a getirildiği 1996'ya tam 74 yıl daha sürmüştür. Öte yandan devrimci romantik şair Nâzım Hikmet uzun yıllar hapis yattıktan sonra, vatan haini ilan edilmiş ve ömrünün son on yılını Sovyetler Birliği'nde sürgünde yaşamak zorunda bırakılmıştır.[12] Bir şiirinde, Anadolu'da bir köye defnedilme isteğinden söz eden Nâzım Hikmet, bu anlamda hâlâ sürgündedir. Hikmet Kıvılcımlı da, ağır hasta olarak gittiği Yugoslavya'da, gurbette vefat eder. Popülist romantizmin edebî kanon üretimine doğum ebeliği yapan Mahmut Makal, başlatılan bürokratik linç kampanyası nedeniyle ülkeyi terk etmek zorunda bırakılır. Faşist romantizmin öncü ismi Nihal Atsız da, çalıştığı okullarda uzun süre tutulmaz ve sürekli olarak sürgüne gönderilir.

Çok daha uzun bir listeye dönüştürülebilecek bu nahoş biri-

---

11 Yararlandığım ve yazarın soyadının kullanılmadığı ilk baskısında –Karay'ın ölümü sonrasında içerik de dâhil çeşitli değişikliklere uğratılmış olan– romanın tanı künyesi şöyle: Refik Halid, *Sürgün*, İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, (basım yılı belirtilmemiş; ancak 1941.)

12 Nâzım Hikmet'in memleketçi romantizmini en vazıh dille resmeden metinlerden biri: Saima Göksu, Edward Timms, *Romantik Komünist: Nâzım Hikmet'in Yaşamı ve Eserleri*, 2. baskı, YKY, İstanbul, 2011'deki "Romantik Komünizm ve Reel Sosyalizm, 1951-1963" başlıklı bölümüdür. Bkz. s. 320-381.

kim, elbette sadece Romantiklerle sınırlı değildir. Ancak çekilen sıkıntılarla birlikte romantik duygu ve düşüncelerin, insanların fikirlerine daha fazla nüfuz etmesi söz konusudur. Dolayısıyla sürgün hayatı ve çekilen çileler, 'evde olmamak' hâli,[13] başlı başına bir sıkıntı olarak burada bahsi geçen/geçmeyen birçok sanatçı ve düşünürü, (tıpkı Nâmık Kemal'in sonraki tüm nesiller üzerindeki romantikleştirici etkisi gibi) romantikleştiren önemli bir etmen olmuştur.

Romantikler, Trajik Acılar, Erken Ölümler

Bir önceki alt başlıkta dile geldiği gibi, Türkiye'deki Romantizme yön veren, onu etkileyen isimler arasında hızla gezindiğimizde bu isimlerin trajik, kederli ve ıstıraplı yaşantılar sürdüklerini görürüz. Birkaç örnek vermek gerekirse, Cemil Meriç gözlerini kaybedip kör kalır. Peyami Safa bitmek bilmeyen hastalıklarıyla ömrü boyunca hayatı dolu dolu yaşayamamış, onu dışarıdan seyretmiş hisseder. Türkçü düşüncenin miladında adı yazılı olan Şemsettin Sami siyatikle uğraşarak ömrünü tüketir. Sabahattin Ali ve Kemal Tahir gibi birçok edebi romantik, istibdat altında yargılanıp, hapishane yıllarında sağlıklarını yitirir; Turancı genç romantikler de aynı dönemlerde "tabutluk" denilen hücrelerde kilitli tutulur.[14] Muhafazakâr kitleleri yöneten adam kendi iradesini yönetememektedir; Necip Fazıl hovardalığı, kumar bağımlılığıyla gündelik hayattan sıklıkla kopmaktadır. Tanpınar, Peyami Safa'yla birlikte Beyoğlu'nda uyuşturucu çekmekle ömrünün geri kalanı boyunca baş başa kalacaktır. Oxford mezunu Cevat Şakir Kabaağaçlı –Halikarnas Balıkçısı– ise baba katili olmuştur bir kere...

---

13 György Lukacs, ait olunmayan yerde olmayı, eylemsizleşme, yetkinliğini yitirme anlamına gelecek şekilde "Boşluk Oteli Odası" melankolisiyle niteler. Aktaran Tom Bottomore, *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 45.

14 Rıfat N. Bali, *Tabutluklar, Sarsaryan Han ve İki Emniyet Müdürü*, Libra Kitap, İstanbul, 2011. Bu kıymetli kitap, 1940'ların savaş koşulları altında Yahudilerin, Türkçülerin ve Solcuların üzerindeki devlet baskısını dehşetengiz bir dille tasvir etmektedir.

Romantik devrimci Hikmet Kıvılcımlı, ömrünü hapishanelerde ve işkence altında geçirirken, hümanist-memleketçi Rıfat Ilgaz sanatoryumlarda veremle mücadele etmek zorunda kalmıştır.[15] Hüseyin Rahmi Gürpınar, halkın batıl inançlarını ustalıkla işleyen bu büyük yazar, aslında o kadar da büyük değildir. Cücelik kompleksi duyan Gürpınar, insan içine çıkmayı, görünmeyi pek sevmez.[16] Aynı şekilde melankolinin zirvesindeki isim, Ahmet Haşim, çirkinliği nedeniyle ömür boyu aynalardan uzak duracak kadar huzursuzdur. İslâmcı romantik Sezai Karakoç, ömrünün geri kalanını hüzne gark edecek –ve *Mona Roza* şiiri etrafında efsaneleşen– bir aşkla tarumar olur. Abdülhak Şinasi Hisar ömrü boyunca yapayalnızdır ve bunu iliklerine kadar hissettiği için melankoli nöbetleri geçirip durur. Ahmet Hamdi Tanpınar kör talihiyle bitmek bilmez bir hesaplaşma içindeyken, Oğuz Atay zaman zaman insan içine karışmaktan korkacak kadar irade-dışı vehimlere kapılır. Ali Suavi Çırağan İsyanı (1878) sırasında başına aldığı bir cop darbesiyle, 1908'in kıvılcımını ateşleyen Resneli Niyazi ise yıllarca omuz omuza dava arkadaşlığı yaptığı koruması tarafından öldürülür.

Ölümden söz etmişken belirtmek gerekir ki, "genç ölüm" Türk romantiklerini, Avrupa'dan verilebilecek örneklerle bütünleştiren bir diğer nahoş özelliktir. Birinci dönem Türk romantizminin öncüsü olan Nâmık Kemal, olgunluk çağı eserlerini veremeden 48 yaşında vefat eder. İkinci dönem Türk romantizminin lideri Ziya Gökalp de, Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra ve yine 48 yaşında ölür. Türk romantizminin üçüncü ve nihaî evresinin zirvesi kabul edilen Cemil Meriç ise 48 yaşında kör kalır ki bu, kendi deyimiyle ilk ölümüdür.

Bu garip tesadüfün yanında birçok örnek birikmektedir. "İnkılâpçı" romantik Ali Suavi öldürüldüğünde 39 yaşındadır. "İhtilalci" Mustafa Suphi öldürüldüğündeyse 38'indedir.

15 Ilgaz'ın ıstırapları, yazdığı otobiyografik romanlara da sirayet eder. Örneğin *Karatma Geceleri* (Çınar Yayınları, İstanbul, 1974) ve *Sarı Yazma* (4. baskı, Çınar Yayınları, İstanbul, 2002) bu konuda birçok ayrıntı içerir.

16 Çetin Altan, *Kalem Bahçelerinden Yedi Hayat*, haz. Solmaz Kâmuran, YKY, İstanbul, 1997, s. 23-31.

"Devrimci" romantik Deniz Gezmiş ve Yusuf Aslan öldürüldüğünde 25, Hüseyin İnan ise 23 yaşındadır ve bugün "Üç Fidan" dendiğinde, bu üç genç ölüm hatıra gelmektedir. Sol romantizmin bir diğer önemli ismi, yönetmen-şair Yılmaz Güney 47 yaşında sürgünde; romantik isyankâr müziğin önemli figürü Ahmet Kaya da yine sürgünde ve 43 yaşındayken ölür. Romantik milliyetçilerden Ömer Seyfettin eserlerini 36 yıllık bir ömre sığdırmıştır. Enver Paşa'nın Makedonya'dan Orta Asya'ya uzanan ve Şevket Süreyya Aydemir'in iki bin sayfada özetleyemediği epik yaşamı, inanılır gibi değilse de, sadece 40 yıl, 9 ay sürmüştür. Meşrutiyet'in öteki romantik figürü, bir diğer "Hürriyet Kahramanı" Resneli Niyazi'nin kaderi de 40 yıllık bir ömürden ötesine izin vermez. İttihatçıların efsanevi karakterlerinden biri olan Yakup Cemil ise 33'ünde öldürülmüştür.

Osmanlı edebiyatının romantik temalarını işlemekteki öncülerinden, ilk köy romanının (*Karabibik*) ve ilk mitoloji (*Esatir*) eserinin yazarı olan[17] Nabizade Nâzım 31 yaşında vefat eder. İnsancıl hikâyeleriyle dili sokağa indiren Sait Faik 48, melankolik şair Ahmet Haşim ise 49 yıl yaşamıştır. Romantizmin en mahir yazarlarından ve Alman romantizminin tercümanlarından biri olan Sabahattin Ali henüz 41, Oğuz Atay ise 44 yaşındayken yaşamını yitirmiştir.

Klasik Divanî edebiyattan modernlere miras kalan mersiye geleneği, "acıyı bal eyledik, sırat'ı yol eyledik geldik bugüne" diyen ıstıraplı Romantikler için, ölüm üzerinden bir yaşam felsefesi (*Lebensphilosophie*) de oluşturmuştur. Mezarla ve ölümle yüzleşmek, gençlerin koşar adım ölüme gittiğini –"Ölmeden mezara koydular beni" diyen türkü akla gelmektedir– anlatan Çanakkale'den Yemen'e, tüm vatanperver anlatı için çok merkezî bir yer tuttuğu gibi, bireyci romantik metinlerde de –örneğin sevgilinin kucağında ölmek– güçlü bir yer tutar. Bu husus, Türk düşüncesinde, her türlü derdi 'derman' görmeye dek varan çeşitli mistisizm kapıları açmıştır. Belki de bu yüzden Ab-

17 Ahmet Eken, "Türk Romancılığında Nabizade Nazım", *Birikim*, Sayı 4, Haziran 1975, s. 10-13.

dülhak Hamid'in Fatma'sına yazdığı *Makber*,[18] "Bir hilâl uğruna ya Rab, ne güneşler batıyor!" diyen Mehmet Âkif'in toplumcu romantizminden geri tutulmaksızın, Türk romantik edebiyatının en güzel eserlerinden biri sayılmıştır.

Türk Romantizminin Unsurları, Temaları, İlkeleri

Bu bölümde, Türkiye'deki romantizmin ve Türk romantik düşünür/sanatçılarının mümeyyiz vasıflarını şekillendiren bazı noktalardan söz edeceğim. Bunlar arasında politik romantizme ruhunu veren bir gençlik vurgusu, tarihi romantikleştirmeyi mümkün kılan ve bir tür "Müslüman ya da Türk asr-ı saadeti" tahayyül edilmesini sağlayan Ortaçağ merakı, ve "milli birlik ve beraberlik" duygularını kolektivist bir program çerçevesinde toplayıp yönetmeye imkân kapılarını aralayan Rousseaucu toplumsal düzen merakı dikkat çekici ve –neredeyse tüm nesiller üzerinde– belirleyici bir önem taşır.

Gençlik Romantizmi

Osmanlı-Türk politik geleneğinin modernleşme döneminde önden gidenlerden biri Mühendishane, biri Harbiye ise, biri de gazete(ci)ler olmuştur. Genç Osmanlı/Jön Türk hareketi, Şinasi, Kemal, Suavi, Agâh Efendi gibi genç isimler marifetiyle merkezine gazeteciliği alarak doğar, basın-yayın araçlarıyla örgütlenir; toplumsal bir tabana yayılır ve nihayetinde, 1908'de "İnkılâb-ı Azîm"i gerçekleştirir.[19] Sonrasında yine basın-yayın öncülüğünde Harbiyeliler sivil toplumu ortadan kaldırılır; basın-yayın aracılığıyla "Üç Adam Diktası" da denilen Triumvir-

18 Edebiyat tarihçisi Prof. Dr. Şerif Aktaş, *Makber*'in Fatma Hanım'dan ziyade Allah'a seslendiğini, cevabî ilhamı da kendi içinde, "'ben'inin derinlerinde" duyumsadığını dile getirir. Bkz. "Millî Romantik Duyuş Tarzı ve Türk Edebiyatı-IV: Abdülhak Hâmid Tarhan (1852-1937)", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 41, Temmuz-Ağustos 1996, s. 100.

19 Basın-yayın dünyasındaki hareketlenmenin milli hareketlere yön veren etkisi hakkında bkz. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, 4. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

lik oluşur ve Trablusgarb Savaşı'ndan Mondros Mütarekesi'ne uzanan sürecin olağanüstü hal koşullarında bir tür politik-toplumsal mühendislik yapılmaya çalışılır. Dünya Savaşı'nın B Planı olan Milli Mücadele, basın-yayın faaliyetlerinin bir kez daha etkin kullanımıyla Genç Harbiyeliler tarafından organize edilir ve sonunda, bu muazzam mücadele, Genç Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla neticelenir.

Sürece bakıldığında hemen görülür ki, hissiyat, heyecan, gençlik, teceddüt, hürriyet ve vatan gibi kavramlar etrafında yürütülen eylem ve tartışmalar, Türk modernleşmesini rasyonelleştireceğine gitgide romantikleştirmiştir. Bu yüzden, Resneli Niyazi'den itibaren dağlara çıkmayı, komitacılık yapmayı efsaneleştirmek, "On yılda on beş milyon genç" yaratmakla övünüp, *Gençliğe Hitabe* türünden kısa ve ezbere dönük yazılar kaleme almak veya "Dağ başını duman almış" diyerek yeri göğü inletmek isteyen marşa *Gençlik Marşı* adını münasip görmek, politik kültür kodları bakımından tesadüfî olmaktan uzaktır. 1860'lardan itibaren devrimci oluşumların militarizmle beslenmiş, gençlik heyecanıyla süslenmiş ve romantik gündüz düşleriyle derlenmiş olması bu yönden oldukça anlamlıdır.

Bu dikkat üzerine bina edilmesi kaydıyla Türkiye'de 27 Mayıs ve 1961 Anayasası'yla kurulan II. Cumhuriyet hakkındaki okumalarda, Jön/Genç Türk tarihine aşina olanlar için hiç de yabancı gelmeyecek kavramlar, söylemler ve eylemler göze çarpmaktadır. Gazeteler, ülkedeki kötü gidişe karşı bir şey yapma zorunluluğunu hatırlatan bildirilere yer verir, layihalar sunulur, 'genç' subayların, üniversitelerdeki 'ulema'nın ve genel itibarıyla zinde kuvvetlerin rahatsızlığının altı çizilir. Devrim veya ihtilal kelimesi biraz hoyratça da olsa, sık sık kullanılır.[20]

Bu özetten de anlaşılabileceği gibi, gençlik sürekli olarak politik sahnenin önemli bir aktörü, 'genç'lik ise politik dinamizmi yönlendiren aktörlerin başlıca vasfı olmuştur. Öyle ki, İslâmcıların altın nesli, milliyetçilerin Ülkücü gençliği, On yılda on beş milyon genç yaratan Mustafa Kemal'in –Cumhuriyeti onla-

20 Hasan Aksakal, *Türk Cogitosu ve Modern Türkiye'de Politik Yaşam*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 199-200.

ra, onları da öğretmenlere emanet ettiği– yeni nesilleri sürekli dildedir. Buna ek olarak Enstitü çıkışlı "Tonguç'un çocukları", Dev-Genç ve 1968'liler, '78'liler gibi diğerleri, âdeta bir tür "nesil fetişizmi" yapacak kadar gençleri hedeflemiş, gençleri politik sahaya davet etmiştir.

Esasen bu sorun, İbrahim Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* tiyatrosu (1859), Ahmet Midhat Efendi'nin eş zamanlı iki neslin yetiştiğini dile getirdiği *Felâtun Bey'le Rakım Efendi* (1875) romanı ve *Gençlik* (1870) isimli hikâyesinden beri dile gelmektedir. Nâmık Kemal, 1876 tarihli *İntibah*'ında iki genç kadın tipi üzerinden toplumsal yaşamı tahlil etmeyi amaçlarken, Cevdet Paşa da, bir sosyal bilimci ve devlet adamı dikkatiyle Tanzimat'ın getirdiği ikilikleri *Tarih-i Cevdet*'inin ilk ciltlerinde dile getirir[21] ve bu yeni nesillerin kültürel kontrolünün ellerinden çıkmakta oluşuna dair imalarda bulunur. İlerleyen on yıllarda gençlik, Türk edebiyatının ve toplumsal düşüncesinin önemli konularından biri olarak gündem teşkil edecektir. Nitekim Şerif Mardin, bu manzaraya bakarak kaleme aldığı 1985 tarihli bir makalesinde, Tanzimat sonrası Türk aydınının genel karakterinde eğitimle gelen yeni bir tutum olarak "heyecan", "yarın" ve "gençlik" temalarının önemine işaret etmekte ve romantik daemonik düşüncenin kritik öneminin altını çizmektedir.[22]

Ortaçağ Merakı

Türk romantikleri, tıpkı Avrupalı türdeşleri gibi, Ortaçağ'dan beslenerek eserler vermiştir.[23] Bu yönelimin köklerinde, diğer birçok unsurla birlikte, modernite tecrübesinde yaşanan başa-

21 Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet, Cilt I, II*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1972. Cevdet Paşa'nın eserinin ilk ciltleri, Fransız Devrimi'ni çapulculuk, başıbozukluk ve eşkıyalık, Büyük Petro'yu ise deli olarak nitelemesi bir yana, Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan kültürel ikilikleri, mobilyadan kıyafete yaşanan alafrangalaşmayı resmeden çok öğretici değerlendirmelerle dolu.

22 Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset* (içinde), 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 275-278, 283-288.

23 Milli kültürün belirme çağında edebî Ortaçağcılık hakkında bkz. Anthony D. Smith, *Millî Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2004, s. 143-145.

rısızlıktan kaçış isteminin yattığı iddia edilebilir. Ancak Ortaçağ odaklı temalar, modern zamanların daha ilk edebiyat ürünlerinden itibaren açıkça görülmektedir. Nâmık Kemal edebî metin olarak da değerlendirilebilecek biyografilerinde Celaleddin Harzemşah'ı, Fatih'i ve Eyyubi'yi yazarken, dönemin ne denli yaşanası koşullara sahip olduğunu da anlatır. Ziya Paşa *Endülüs Devleti Tarihi*'ni yarı tercüme yarı telif bir biçimde yazarak, altın çağ mitosuna yeniden can vermek ister.[24] Bunu yaparken, mukayesede bulunabilmek ve geçmişle iftihar edilmesini sağlamak için Cheruel ve Lavallee'den *Engizisyon Tarihi*'ni de tercüme eder. Mizancı Murat'ın çalışmaları da *Tarih-i Ebül-Faruk*, *Tarih-i Umumî* gibi isimlerle, uzak ve gurur verici geçmişte dolaşır. Romantik tarihçiliğin kurucularından biri olduğunu kabul eden Fuad Köprülü, Selçuklu-Osmanlı edebiyatını ve folklorunu incelediği gibi, toplumsal düzenini de tetkik eder ve kurumların Bizans'taki kaynaklarına kadar uzanır.[25] Ziya Gökalp, İslâm öncesindeki Orta Asya'ya dek uzanır ve oradaki Erken Ortaçağ yaşantısından 20. yüzyıl Türkiye'si için erzak tedarik eder.

Dahası var. Nâzım Hikmet, Şeyh Bedrettin'i destansı bir dille anlatır. Kemal Tahir, Türk ruhunun özünü (*Volksgeist*'ı) ve devlet mitosunun somutlaşmasını *Devlet Ana*'da bulup çıkartır.[26] Cemil Meriç Geç Ortaçağ'daki Osmanlı düzenine methiyeler düzerek, onu şiirselleştirir. Nurettin Topçu'nun da ideal toplum düzeni Ortaçağ'ın çobanıl (pastoral) yaşamı ve tarımsal ekonomisi etrafında tasarlanmıştır. Hikmet Kıvılcımlı için erken dönem Osmanlı toplumu, muazzam bir sosyalizm tecrübesidir.[27] Yahya Kemal, "bin atlı" edebiyatındaki akıncılıkla birlikte, gazâ felsefesini ve lonca sistemini idealleştirir. Evliyalarla,

24 Eserin son baskısında, tercümeye ilişkin bir bilgi notu yer almıyor. Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, sadeleştiren: Yasemin Çiçek, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.

25 Nihad Sami Banarlı, "Köprülü'nün Hayatında Çizgiler", *Türk Kültürü Dergisi*, Nu. 47, 1966, s. 960-968.

26 Kemal Tahir, *Devlet Ana*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1967. Açıklayıcı bir *Devlet Ana* değerlendirmesi için bkz. Köksal Alver, "Devlet Ana ve Kuruluş Değerleri", *Hece Dergisi*, Kemal Tahir: Türkiye'nin Ruhunu Arayan Aydın Özel Sayısı, Sayı 181, Ocak 2012, s. 288-293.

27 Kıvılcımlı'nın erken Osmanlı'ya bakışı üzerine; Murat Belge, "Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın Tarih Tezi Üzerine", *Birikim*, Sayı 4, Haziran 1975, s. 45-59.

sultanlarla, mimariyle, fetihlerle aziz bir hatırayı canlandırmak ister. Nihal Atsız, erken Ortaçağ devirlerinin (6.-8. yüzyıl Orta Asya'sının) cengâverlerini günümüze taşıyan *Bozkurtların Ölümü* ve *Bozkurtlar Diriliyor* gibi romanlar kaleme alırken, Âkif, Atsız'la aynı dönemlerin (7. ve 8. yüzyılların) İslâm dünyasını "asr-ı saadet" olarak özlemle anar. Halikarnas Balıkçısı ve Azra Erhat daha uzak bir mâziye gider; Kök-Türkleri Batı Anadolu'nun kuytusunda bulurlar.[28]

M. Necati Sepetçioğlu, Yahya Kemal'in izinden giderek, 1071 ve sonrasındaki öncü Türk göçebe kültürünün İslâm'ın değerleriyle bütünleşme sürecini, büyük şahsiyetler ve kahramanlar üzerinden epik bir anlatıya dönüştürür. Turan Oflazoğlu ve niceleri tiyatro sahnesine taşıdıkları tarihsel suretler ve olaylar eliyle, kitabî anlatımı temsilde görselliğe kavuşturur. Türk sinemasının tarihe bakışında bir bütün olarak gündemi, kahraman askerler, muzaffer komutanlar, din uluları ve Türk-Bizans mücadelesi oluşturur. Son zamanlarda televizyon dizilerinin yarattığı anafor içinde, Selçuklu-Osmanlı tarihinin kahramanları, liderleri, fetihleri ve/ya efsanevi şahsiyetleri etrafında hem bir Ortaçağ romantizmi hem de bir "kültür endüstrisi" kurulmaktadır.[29] Yunus Emre'nin, Mevlâna'nın, Emir Sultan'ın Anadolu ruhunu terbiye eden, ona ruhundan ruh üfleyen "büyükler"in menkıbe ve rivayetleri üzerinden pekiştirilen bir *new age* anlatımla insanlar, hem kadim bir birliktelik hissine hem de ortak bir coğrafya idrakine yönlendirilmektedir.

---

28 Halikarnas Balıkçısı, *Turgut Reis*, Bilgi Yayınevi, 7. baskı, 2000. Azra Erhat, *Mavi Anadolu*, Can Yayınları, İstanbul, 2005.

29 Korsan ürünlerin yaygınlığını akılda tutmak suretiyle, İskender Pala'nın *Od*, *Bizim Yunus* isimli romanının satışlarının üç yüzer bini aştığı, *Barbaros*, *Cem Sultan* gibi diğer tarihî romanlarının ise toplam satışının 1 milyonu geçtiği; Elif Şafak'ın Mevlâna Celaleddin ile Şems-i Tebrizi arasındaki muhabbeti dile getirdiği *Aşk*'ının ise 450 bini bulduğu bir okuma çılgınlığından söz edebiliriz. Kitapların hane içi paylaşımını düşündüğümüzde bu sayıların iki katına çıkma ihtimali de belirir. Buna *Fetih 1453* isimli (2012) filmin, yurtdışı istatistikleriyle birlikte 7,5 milyon seyirci toplamasını ve her ne kadar Ortaçağ değilse de, dönemin hemen sonrasını ele alan *Muhteşem Yüzyıl* dizisinin tam 48 ülkede yayınlanacak kadar büyük bir ilgi bulduğunu da eklediğimizde, ortaya ilginç bir tablo çıkmaktadır. (Veriler 2009-2013 yılları arasını kapsamaktadır.)

Rousseaucu Toplumsal Düzen Tasavvuru

Romantikliğin Kökleri isimli ünlü eserinde, Sir Isaiah Berlin, Rousseau'yu ve Nâmık Kemal'i Türk politik kültüründe belirleyici ve yön verici iki isim olarak ele almamızı mümkün kılacak bir bağlantı yakalamaya kapı açar. Berlin, "Rousseau, elbette, çok doğru olarak, bir anlamda kurucu babalarından biri sıfatıyla Romantik harekete bağlanır. Fakat Robespierre'in fikirlerinden sorumlu olan Rousseau, Fransız Jakobenlerinin fikirlerinden sorumlu olan Rousseau, bana öyle geliyor ki, Romantiklerle açık bir bağlantısı olan Rousseau değildir" demektedir.[30] (Çok benzer ifadeleri Türkiye özelinde de İslâmcılardan Kemalistlere her kesimi etkileyen Nâmık Kemal için sarf etmek mümkün.)

Birbirinden çok farklı ideolojik yorumlara imkân veren Rousseau metinlerinin, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir süreklilik unsuru olan sansür sebebiyle çoğunlukla kuşa dönen tercümelerinden Türkiye'deki aydın, ideolog ve politikacıların (kendi yetersizliklerinin de kuvvetli etkisiyle) neredeyse hiçbir derin analiz çıkaramadığı, onun fikirlerini öncesi, esnası ve sonrası ile belli bir bağlam üzerinde değerlendiremediği söylenebilir. Aynı zamanda "gecikmiş modernlik" ve "telaşlı modernleşme hevesi" yüzünden esaslı bir 'Avrupa entelektüel zihin haritası'nın çizilmesine imkân olmadığı ve diyalektik serüvenin hangi noktasında beliren çatlaktan Rousseaucu fikirlerin sızdığının anlaşılamadığı da görülmektedir. Bütün koşullar göz önünde bulundurulduğunda neden parçalı, kesik kesik, hatta fragmanlar hâlinde, alelacele yapılmış çıkarsamalarla dolu bir Rousseau'nun (hatta bir bütün olarak modern düşün-

30 Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, YKY, İstanbul, 2004, s. 25. Bu konuda ilgi çekici bir detayı belirtmekte yarar var. Yaygın kanaatin aksine, Daniel Mornet, Fransız Devrimi'ni yapanlar arasında *Filozofların*, özellikle de Rousseau'nun eserlerini okuyanların sayısının çok az olduğunu dile getirir. Buna göre 1789'un arefesinde devrimcilerden, Rousseau'nun politik eserlerini okumuşların sayısı on bile değildir. Daniel Mornet, *Les Origines Intellectuelles de la Révolution Française*, Paris: Armand Collins'den aktaran Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 14.

cenin tüm kurucularının) Türkçede kendine yer bulduğu ve o hâliyle nasıl işlevselleştirildiği de görülmektedir.[31] Mustafa Kemal'in hem Robespierre'e ve Fransız Devrimi'ne, hem Rousseau'ya hem de Nâmık Kemal'e duyduğu hayranlığı düşündüğümüzde, politik kararlarının ardındaki fikrî kökler bu çerçevede daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda Cemil Meriç'in Türkiye'deki Rousseauculuğa ilişkin tespiti hayli dikkat çekicidir. 19. yüzyılın birçok büyük düşünürü ve sanatçısı dururken, Yeni Osmanlılardan beri 'Türk cogitosu'na yön veren isimlerin dönüp dolaşıp, 18. yüzyılda ölen Rousseau'ya gelmeleri hakkında, *Bu Ülke*'nin yazarı şöyle der:

> "On dokuzuncu asrın ikinci yarısı Avrupa düşüncesinin çağlayanlaştığı devir. Şiir tahtında Hugo, tenkit tahtında Sainte-Beuve; Balzac ölümünden sonra büyüdükçe büyümekte. Saint-Simon'cular, Comte, Le Play, Marx. Ziya Paşa ile Nâmık Kemal'in bu devler arasında yüz yıl evveline uzanıp, Rousseau'nun önünde diz çökmeleri dikkate şayan değil mi? Osmanlı İmparatorluğu, bir buhran içindedir. Belki suni bir zelzele, ama zelzele. Enkaz altından neyi kurtaracağız? Ziya Paşa, çocuğu, diyor; Nâmık Kemal, vatandaşı."[32]

Meriç'in işaret ettiği gibi, Ziya Paşa'nın *Emile*'in tercümesini yapıp, o Rousseau'yu Türk düşüncesinin dikkatine sunması, Kemal'in ise *Toplum Sözleşmesi*'ni didik didik etmekle kalmayıp, onu nasıl İslâmîleştirebileceği ve Osmanlı ülkesine adapte edebileceği üzerine kafa yorması anlamlıdır. Bu iki kurucu romantik figürün Türk modernleşmesinde önceliği eğitime mi politik-hukukî düzene mi vermek gerektiği yönündeki –birbirini niyet bakımından tamamlayan– iki farklı yönelimi de bo-

---

31 Burada, eleştirel tahliller yapamayan, bağlamsal düşünemeyen ve malumatfuruşluk düzeyinde kalan bir dizi gazete-dergi yazısıyla suni bir Aydınlanma rüzgârı estirmeye çalışan aydın ve ideologlardan bahsettiğimizi unutmayalım. Bu liste ne yazık ki, İslâmcı, Kemalist, muhafazakâr, Kürtçü, Türkçü, sosyalist, anarşist olmaları hiç fark etmeksizin, rahatsız edici ölçüde geniştir ve günümüze dek süregelen bir gelenek içinde 'suni Aydınlanmacı', 'suni rasyonalist', 'suni bilimsel' akımlar oluşturmuştur.

32 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, 15. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 197.

calamayı ortaya koymaktadır. Bir başka Rousseaucu isim olan Gazi Mustafa Kemal'in, yukarıda belirttiğimiz gibi, modernleşmeye ilişkin tüm yönelimleri, önerileri, projeleri tek bir elde toplamasına kadar bu münakaşa devam etmiştir.

Sonrasında da Rousseau'dan vazgeçildiği düşünülmesin. 1945'ten sonraki kısmî demokratik düzende iktidara gelen ve güçler ayrımı ilkesiyle sürekli problem yaşayan, her problemi milli irade söylemiyle aşmaya çalışan, hâkimiyetin millette, millet adına icraatta bulunma vekâletinin de kendilerinde olduğunu, dolayısıyla muhalefette kalanların iktidarda olanların verdiği kararlara genel irade adına uyum göstermesi gerektiğini söyleyen bir anlayış neredeyse kurumsallaşmıştır. Bununla birlikte, inkılapçı (devrimci) romantizm konusunda yazılan çeşitli metinler, pek çok muhafazakârla aynı kaynaklardan beslenmelerindeki garipliği görmezden gelerek, Rousseau'nun çok katmanlı toplum teorisini ve Nâmık Kemal'in ondan mülhem kaleme aldığı ancak İslâmî vurgusu gayet kuvvetli metinlerini tahrif ya da göz ardı etme yolunu seçmiştir.[33]

Az evvelki sözlerimizi biraz daha anlaşılır kılmak adına belirtmemiz gerekir ki, Rousseau'nun *Contrat*'ını tercüme etmesine rağmen yayınla(ya)mayan Kemal,[34] bir hukuk biçimi olarak şeriatın köklerini ve toplumsal muvazene ve mukavele meselesini incelemiştir. Toplumsal düzenin ve halk hâkimiyetinin dozu, Rousseau'dan Kemal'e sanki aynen geçmiş gibidir. Benzer bir gayreti, İslâm-öncesi Türk toplumuna ve Töre'sine bakarak gerçekleştirmeye çalışan Gökalp'i de burada unutmamak gerekir. Öyle ki, Gökalp'in izini sürerek Türk Tarih Tezi'ne dek giden kimi romantik milliyetçi aydınlar da, tıpkı Kemal ve Gökalp gibi Rousseaucu bir dille, Töre'nin köklerini, toplumsal muvazene ve mukavele meselesini incelemiştir. Bu konuda,

33 Bu konudaki muhtemelen ilk kırılma için bkz. İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat I* (içinde), Türk Tarih Kurumu, Maarif Matbaası, Ankara, 1940, s. 777-857. Ayrıca bkz. Hilmi Yavuz, "'Romantik Aydınlanmacı': Nâmık Kemâl", *Nâmık Kemâl, Anma ve Armağan Kitapları Dizisi* (içinde), ed. Turan Karataş, Orhan Kemal Tavukçu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011, s. 380-381.

34 Ebüzziya Tevfik'in iddiasını aktaran Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s. 369.

çalışmanın "Devlet ve Vatan Mitolojisi" ile "Romantik Tarihyazımı" bölümleri, daha geniş birer tartışmayı ihtiva edecektir.

"Her kimse kendi âleminin padişahıdır" diyen ve böylelikle "zübde-i âlemsin sen" dizesinin sahibi Şeyh Galip'ten bir adım daha öteye giden Nâmık Kemal, Rousseau'nun "yalnız gezen"ini veya Schelling'in Ben-felsefesini hatırlatmaktan ziyade, geç Ortaçağ hümanizmi, Aydınlanma ve Romantizmdeki bireyi yücelten düşünceyi yinelemektedir. Bu 'padişah'lığına rağmen insan, başka padişahlarla bir arada olmaktan ve kendi padişahlığından gönüllü bir feragatte bulunmaktan geri durmaz. Bu anlayışa göre bir cemaat, sonra bir cemiyet ve nihayet safları sıkılaştıracak "asabiye" yahut "milli ruh" yaratıldığında, her ferdin ona bütünüyle katılacağı ancak bu katılımla birlikte kendi hürriyetinden hiçbir şeyin eksilmeyeceği, aksine varlığının, ilminin, iaşesinin, ibadetinin bereketleneceği bir nizam tasavvuru doğar. Adaletin esas olduğu, kolektif bilincin bireysel menfaatlerin önünde tutulduğu bu kurgusal İslâmî düşüncenin yüzyıllar boyunca toplumsal bilince bir biçimde işlendiği İslâmî ideal nizam fikrinin, geçmişinin zihinsel dünyasından tümüyle azade sayılamayacak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu iradesi tarafından da devam ettirildiği gözlenebilir.[35]

Rousseau'nun "genel irade"si, Türk usulü (uyarlamacı) yorumlamanın ardından[36] 1921 ve 1924 Anayasalarına şekil ver-

35 Cemil Oktay, "'Ulusal Egemenlik' İlkesinin Türk Siyasal Hayatında Yeri" ve "Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Yargı Açısından Anlamı ve Türkiye Örneği", *"Hum" Zamirinin Serencamı* (içinde), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991, s. 55-60 ve s. 61-89; İslâmî monist toplum düşüncesi hakkında özellikle s. 77-83.

36 Rousseau'ya ilişkin zihin açıcı bir makale kaleme alan Doç. Dr. Özgüç Orhan, yukarıda *Türk usulü* diye nitelediğim hususa dair çok merkezî bir hatırlatmada bulunuyor. "Rousseau'nun yürütmeyi yasamaya tâbi kılmasının sebebi yürütmenin yasama gücünü gasp etmesini engellemektir. Bugün parlamenter sistemlerin çoğunda yaşanan başlıca sıkıntı iktidar partisinin parlamentonun çoğunluğunu eline geçirmesi durumunda parlamentoyu yani egemen gücü kontrol altına almasıdır. Rousseau bu tehlikenin farkındadır; nitekim temsili sisteme karşı olması da bu yüzdendir. Temsili sistemde egemenlik zaten halk tarafından dolaylı kullanılırken bir de azınlık bir elitin kontrolüne geçen parlamento halk egemenliği prensibini pratikte işlevsiz hale getirir ve bu durumdan bir nevi nüfuzlular aristokrasisi doğar." Bkz. "J. J. Rousseau'da Genel İrade Kavramı", *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 14, Güz 2012, s. 19.

mekle kalmamış, Türk modernleşmesindeki otoriter damarın özüne de işlemiştir.[37] Devletçilik ve genel irade anlayışı, bu iki kurucu beyanın peşi sıra tesis edilen Tek Parti yönetiminin (ve onun 'paltosundan çıkan' sağ partilerin) de felsefî temelini oluşturmuştur. Dönemin mebuslarından Şeref Aykut, "Bugünkü Cumhuriyetimizin kökü egemenliğin şahıs veya azlık elinde olmadığıdır. Eksiksiz, tükel [tam] ulusta olmasıdır. Biz bize benzeriz sözünün anlamı da budur. Ulus bütün egemenliği Kamutay'da [Millet Meclisi'nde] toplamıştır. Burada devlet kuvvetlerinin ayrılığı yoktur. Törütgen yetke [yasama yetkisi], yörütgen yetke [yürütme yetkisi] birleşiktir" diyerek,[38] Rousseaucu projeyi gerçekleştirdiklerini büyük bir coşkuyla dile getirir.

Burada, yurttaşın kendi iradesine karşı gelen yasalara da rıza göstermesi gerektiği, zira diğer yurttaşların iradesinin de kendi iradesiyle bütünleşik bir güç yarattığı ve eşitlik-özdeşlik-uyum bütünlüğünü, gerektiğinde bir kişinin şahsında yakaladığı varsayılan bir toplumdan söz edildiği görülmektedir. Ne var ki, böylesine uyum ve güven odaklı bir düzende şeriata, kurucu yasaya veya onun felsefî arka planındaki her şeye denk düşen bir "toplum sözleşmesi"ne ihtiyaç olmaması gerektiği yönündeki eleştirel değerlendirme ise, bu yüz elli yıllık dönem boyunca hiçbir zaman Türk inteli jansiyasının ilgisini çekmeyecektir.

Tercümenin Önemi

Başka kültürleri tanımak, onların farklılıklarına saygınlık kazandırmak ve onlara dair otantik bir merak uyandırmak adına romantik düşünür ve sanatçıların tercümeyi önemsediği bi-

---

37 Türkiye'ye doğrudan hiçbir atıf yapmamakla birlikte, erken Cumhuriyet döneminin yönetim anlayışını Mehmet Ali Ağaoğulları'nın Rousseau'yu anlattığı şu kaynaktan takip etmek mümkün: *Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*, İletişim Yayınları, Istanbul, 2011, s. 580-596.

38 Şeref Aykut, *Kamâlizm (CHP Programının İzahı)*, Istanbul: Kaynak Yayınları, 2.baskı, 2008, s. 15-16. Kitabın 1936 tarihli ilk baskısı Muallim Ahmet Halit Kitabevi Matbaası'nda yapılmıştır. Alıntıda, köşeli parantez içi açıklamalar ise bana ait.

linmektedir. Bu aslî özellik Türk romantizminde de büyük bir önemi haizdir. Dilin pîr-ü pak akışı, hem bir milli ruh yaratması, hem de kendine özgülüğü insanlara her gün tekrar tekrar hatırlatması çok muteber olmakla beraber, aynı Romantiklere göre dilin –ve dolayısıyla toplumun– ufkunu geliştirmek için "yaban"dan (ezgotikten) ve "yabancı"dan (egzotiğin peşindekinden) beslenmesinde hayır vardır. Bu anlamda tercüme, Cemil Meriç'in dile getirdiği gibi, bir yaratış olarak yorumlanmıştır. "Şiirden, denemeden daha güç bir sanat dalı" olarak nitelenen tercüme, "bir fetihtir, yalnız dili değil, düşünce ve hassasiyetin girift dünyasını da zenginleştiren bir fetih."[39]

Görüldüğü gibi tercüme hem yenilikçi, hem fetihçi (açıcı) bir düşünce olarak romantikleri, yabancı kültürlerden korkmak bir yana, onların güzelliğini tanıtmaya dek varmaktadır. Bu sebeple tercüme faaliyetleri, dili ve düşünceyi zenginleştirme aracı olarak görülür. Hasan Âli Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı sırasında hem Doğu, hem Batı –ama daha çok da Batı– klasiklerinin tercümesini iştahla sahiplenmesi, "hem dünyaya açık, yenilikçi, hem de meraklı" olmakla bilinen Romantiklerin arayışlarına apaçık bir örnektir.[40] Tercüme Bürosu'nun yoğun çalışmalarının yanında, 1940'ta yayınlanmaya başlayan *Tercüme Dergisi*'nde çıkan makale, çeviri ve incelemeler de Türkiye'deki entelektüel gelişimin seyri açısından önemli bir virajı temsil eder.

Tercümenin farkına varan Romantikler, yabancı diyarları kendi dünyalarına taşıma konusunda daha en başından itibaren hiç tereddüt etmemiştir.[41] Bu motivasyonla Nâmık Kemal Hugo'dan çeviriler ve uyarlamalar yapar. *Mir'at*'da Montesqu-

---

39 Meriç, *Bu Ülke*, s. 117-118.

40 Azade Seyhan ile Romantizm üzerine yapılan görüşme, İstanbul, 20 Ekim 2012.

41 Türker Acaroğlu, "Ahmet Midhat ve Avrupa Klâsikleri", *Tercüme Mecmuası*, Nu: 52, Mayıs 1951, s. 275-279; Fevziye Abdullah Tansel, "Ahmet Midhat Efendi'nin Garp Dillerinden Tercüme Roman ve Küçük Hikâyeleri", *Tercüme Mecmuası*, Nu: 60, Nisan-Haziran 1955, s. 109-121. Cevdet Perin, "Türk Romancılığında Fransız Tesiri Nasıl Başladı?", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 4, 1943, s. 39-50.

ieu'nun *Roma'nın İ'tila ve İzmihlaline Dair Mülahazalar*'ını tercüme eder.[42] Bunu aynı filozofun *Ruh'ül-Kavanîn*'i takip eder. Kemal'in Rousseau'dan çevirdiği ancak yayınlatmadığı *Toplum Sözleşmesi* de bir kenarda durur. Ahmet Vefik Paşa, Bahadır Han'ın Çağatayca yazdığı *Şecere-i Türkî*'nin yanı sıra Fransız tiyatrosundan yirmiye yakın eser çevirir ya da adapte eder. Cevdet Paşa, döngüsel tarih felsefesinin öncü eseri *Mukaddime*'yi Arapçadan çevirir. Abdülhak Hamid, Lamartine'den, Necip Asım Leon Cahun'dan Türk romantik düşüncesine yön veren eserleri Türkçeye kazandırır. Hüseyin Cahit, Gökalp'in ricası üzerine, Deguignes'in *Türklerin, Tatarların ve Moğolların Tarih-i Umumisi*'ni tercüme eder. Sabahattin Ali'nin Alman romantiklerinden E.T.A. Hoffman, Chamisso ve Von Kleist'tan *Üç Romantik Hikâye* tercümesi de, Puşkin'den Erol Güney'le birlikte yaptığı *Yüzbaşının Kızı* tercümesi de çok başarılı örneklerdir. Dr. Abdullah Cevdet'in yayın listesinde, Shakespeare'in yanı sıra neo-romantik politik düşünceyi biçimlendiren isimlerden Gustave Le Bon'un dört çevirisi göze çarpar. Cevdet Bey, Goethe okumakla aydınlanan bir toplumdan söz eder. Çağdaşı Ziya Gökalp ise, bir başka Fransız entelektüeli, Emile Durkheim'ın mütercimidir.

Dönemleri itibarıyla Ziya Paşa'nın Rousseau'dan, M. Şekip Tunç'un Bergson'dan tercümeler yapması anlamlıdır. Cemil Meriç'in Balzac çevirileri çok parlaktır. Hugo'nun epik tiyatro eseri *Hernani*'nin tercümesiyse (1956) "Acaba Hugo'nun metninin aslı bu kadar güzel midir?" dedirtecek bir şaheserdir. Nâzım Hikmet, devrimci romantik Aleksandr Puşkin'den çeşitli şiirler çevirmiştir. Fuad Köprülü ise İ. Hakkı Baltacıoğlu ile birlikte, yine Le Bon'dan *Ruh-ü Cemaat* adıyla, Volksgeist'ı anlamak bakımından işlevsel olabileceği düşünülen bir tercüme yapar. Baltacıoğlu Durkheim ve Rousseau'dan, Halide Edip Hanım ise Shakespeare ve Orwell gibi İngiliz yazarlardan sayısı onu aşan kitap tercümesi yapar. Reşat Nuri ise, İngiliz Romantik Tarih Okulu'nun kurucusu kabul edilen Carlyle'ın *Kahra-*

42 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Dersleri*, haz. Abdullah Uçman, YKY, İstanbul, 2002, s. 177.

manlar'ını tercüme eder ve 1943'te Hasan Âli Yücel'in takdir dolu sözleri eşliğinde yayınlar. Daha az önemde görülen birçok şair ve düşünürün, Petöfi gibi Macar, Eminescu gibi Romen, Mickiewicz gibi Polonez, Solomos ve Kavafis gibi Yunan romantik şairlerinden tercümeleri, *Varlık* dergisi başta gelmek üzere pek çok yerde görülmektedir.

Birbirinden farklı kültürel ve toplumsal görüşleri, farklı sanatsal zevkleri olan, ancak Türk romantizmine içeriden yahut dışarıdan katkı sağlamaları münasebetiyle burada birkaç gelişigüzel örneğini vermiş olduğumuz isimlerin miktarını genişletmek ve çok daha uzun listeler hazırlamak elbette mümkündür.

Melankoli, Mâzi ve Rüya

İlk devrelerinde modern Türk edebiyatı, yoğun bir hisçilik (sentimentalizm) sisiyle kaplıdır. Recaizade Mahmut Ekrem, *Zemzeme*'sinin mukaddimesinde "Gönülde rikkat ve gözde rutubet" diye formüle ettiği Romantizmi edebiyatının orta yerine yerleştirir. Sevip de kavuşamama, bir yanlış anlamanın yıllarca ödenen bedeli, araya giren kötülerin oyunu başlıca unsurlarıdır erken modern Türk edebiyatının. Finaller de türdeştir: Sevgilinin kucağında ölme sahnesi, Kemal'de de, Hamid'de de görülür. *Makber* ölüme ve mezara dönük bir ağıt olduğu kadar bir kasidedir de... Toplum için ölmek de dile gelir *Vatan yahut Silistre*'den itibaren. "Kim bu cennet vatanın uğruna olmaz ki feda?" sorusu Âkif'ten önce de on yıllar boyunca sorulmuştur. Birileri uğruna ölmek, mukaddes bir şey uğruna ölmek ya da iliklerine kadar ve bir dava uğruna yaşamak ister romantik kahramanlar. Ölümle, dindiremedikleri bir sızıyı sonlandıracakları izlenimi verirler.[43]

---

43 Profesör Şerif Aktaş, bu hâlet-i ruhiyeyi Tanpınar üzerinden şöyle tasvir ediyor: "Onun için mâzi, hâl, istikbâl bir hatıradır. Bizzat kendisi, binlerce varlığı, sayısız varlıkların terkibini nabzıyle idare ediyor. Kapısız duvarlardan geçiyor; yüksekliklerden atlıyor, imkânsız satıhları kaplıyor, adını işitmediği dinlerin ayinine iştirak ediyor, tasavvurun derhal bir hatıra olduğu âlemde tanımadığı ölülere ağlıyor, bilmediği lezzetlerin hasretini çekiyor, cam bir kavanozda ağlayan bir yüz, bir mercan dalında haşin ve kudretli bir Tanrı bu-

Melankoli, uçsuz bucaksız ve bin yıllık bir devletin mensubu olduktan sonra, yitirilen türlü zenginliklerin ardından hüzün edebiyatı da getirmiştir Türk sanatına. Ancak bunda bile Türk şairi, kendi hududuyla yetinmeye meyyaldir. 1927 Varşova'sında bulunan Yahya Kemal bunu "Bir erganun âhengi yayılmakta derinden/ Duydumsa da zevk almadım İslav kederinden" dizeleriyle itiraf eder. Yahya Kemal'in melankolisinde kişisel tecrübeler; Üsküp, Süleymaniye, içki ve müzik, ön plandadır. Halbuki Batı edebiyatında, Baudelaire'in hayattan kopup, hülyalara kaçma vasıtası olarak içkiyi kullanmasından evvel alkolden bahis bile açılmaz. Türkiye ve İran'da ise içki, melankolinin, aşkın, hüznün ifadesidir.[44]

Muhafazakâr nazariyede geçmişten bugüne geçilirken, inceliklerle dolu bir dünyanın estetiği kaba-saba sürdürülen bir yaşantıda heba edilir. "Romantizm bir rüya edebiyatıdır" der Tanpınar bu yüzden. "Şiir ve Rüya" üzerine Nâmık Kemal'den Ziya Paşa'dan itibaren en az yirmi meşhur yazı çıkmıştır. Dr. Abdullah Cevdet'in "Pek Uyanık Bir Uyku"sunda (1912) olduğu gibi, kimi geleceğin hülyalarına dalarak bir ütopya kurgular; kimi de geçmişin güzelliklerle dolu mâzi cennetinde dolaşmaya çıkar. Örneğin Yahya Kemal'de rüya, saadet rüyasıdır. "Âheste çek kürekleri mehtap uyanmasın" gazeli tipik bir Lâle Devri fantezisidir ve Paris'te Siyasi Bilimler eğitimi almış bir entelektüel olan Beyatlı, geçmişe bakışında gerçek-dışını, gerçekten önde tutma pahasına bir maziperestlik yapar. Ancak şair, bu konuda yalnız değildir.

Sâmiha Ayverdi'de bu rüya, ("Romantik Tarihyazımı" bölümünün son kısmında dile getirdiğimiz metinlerinde) Yahya Kemal'den bir adım daha öteye geçerek, bir tür Osmanlı eliyle tesis edilmiş bir asr-ı saadet hülyasına dönüşür. Ayverdi için de melankolik özlemlerin odak noktası, bugünün eleştirisini yapmak için tarihin bir dönemini idealleştirirken, bilimsel gerçek-

luyor." Tanpınar ve eserleri, Aktaş'ın fark ettiği gibi, ağaçla kardeş, yaprak ve su ile hemhâl bir yaklaşım taşır. Şerif Aktaş, "Millî Romantik Duyuş Tarzı ve Türk Edebiyatı - VI: Ahmet Hamdi Tanpınar", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 50, Mart-Nisan 1998, s. 245.

44 Tanpınar, *Edebiyat Dersleri*, s. 97.

likten ziyade kültürel sembollere ve efsanelere dayanmaktadır.

Yahya Kemal ve Sâmiha Ayverdi'deki bu Divanî ve bireysel zevklere karşı kolektif bir "gazâ ruhu" romantizmi yapan Cemil Meriç, geçmişi yüceltirken, kanaatlerini meşrulaştırmak adına polemik ve hicivden de geri durmaz.[45] Modernleşme mecburiyeti karşısında, yani Şarkla Garb arasında sıkışıp kalmış halde bulduğu Türk fikir dünyasına, bu fırtınadan sağ-salim çıkmak için "Geriye dönün!" diye haykırır Meriç. Oysa geriye dönüş, döngüsel tarih felsefesine inanmayan modernleşmeciler-Batıcılar için bir tür yobazlıktır. Meriç, Don Kişotvari ilk kavgasını bu düşünceye karşı vermeye ve mâziyi ihya etmeye çalışır:

> "Murdar bir halden muhteşem bir mâziye kanatlanmak gericilikse, her namuslu insan gericidir. 'IV. Murat'a, Süleyman devrine dön!' diye haykıran Koçi Bey'den Reşit Paşa'ya kadar bütün Osmanlı ıslahatçıları gerici. (...) Dante gerici, Balzac gerici, Dostoyevski gerici!"[46]

Muhafazakârlığa göre, *tarihin ruhu*, bugünün bir parçası olarak hâlâ bizimledir ve mâzinin gölgesindeki eylemlerinde, hızlı değişimlerin altüst edeceği toplumsal düzeni korumak adına devrime karşı evrimi savunmaktadır. Bu yüzden "kökü mâzide olan âti" diye kodlanan ideal doğrultusunda, modernleşmenin çelişkilerinden ıstırap duyan muhafazakârlık, düzen ve istikrarla asr-ı saadeti ihya etmenin gayretindedir. Bu mücadeleyi verirken, Aydınlanmanın "küstah" akılcılığına karşı nakilciliğin getirdiği ölçülü ve temkinli yaklaşımı öne çıkarır. Kendi

---

45 Bu konuda Meriç'in *Bu Ülke*'sinin yanı sıra şu kitaplarına bakılabilir: Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, 10. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, 7. baskı İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 20. baskı. İletişim Yayınları, İstanbul, 2013 ve Cemil Meriç, *Kırk Ambar, Cilt 2*, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

46 Meriç, *Bu Ülke*, s. 80. Meriç'in sözlerini Batıcı ve Atatürk'ün yakınında durmuş bir aydın olan Falih Rıfkı'nın kısa yazılarıyla karşılaştırmak doğru değerlendirmelerde bulunabilmek adına yararlı olabilir. Bkz. Falih Rıfkı Atay, *Çile*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 1955. Özellikle s. 5-44 arasındaki makalelerde irtica konusuna atıflar, Atay özelinde, Batıcı-modernleşmeci düşünceyi anlamak bakımından büyük kıymet taşıyor.

aklından başka otorite tanımayan bu despotik dünya görüşüne karşı, varoluşun çok boyutluluğuna, hikmete, ahlâka, geleneğe, kutsiyete atıfta bulunur.[47]

Buna mukabil, başka bir cepheden "köklerin kökleri"ne uzanmaya çalışan bir romantik hareketin mâzi ve rüya anlayışı dikkat çekmektedir. Halikarnas Balıkçısı (Cevat Şakir Kabaağaçlı), Azra Erhat, Sabahattin Eyuboğlu gibi isimlerin oluşturduğu Mavi Anadoluculuk hareketi, özgün bir akıl, sağduyu ve doğa felsefesiyle Eski Yunan mirasını sahiplenen ve modern dünyadan kaçıp, antik çağın izleriyle dolu Ege kasabalarına sığınmak ve orada tarih ve doğanın kucağında kaybolup gitmek istemektedir. Bu isimler bir yandan Ege-Akdeniz medeniyetinin klasiklerinden modern hümanizmin temsilcilerine birçok eseri Türkçeye kazandırırken, Anadolu efsanelerinden Yunan mitolojisine, Osmanlı-Türk İslâm'ından pagan-hümanist kültüre bir köprü kurarlar. Bu bağlamda Türk Tarih Tezi'nde bile marjinalleşen Eti, Sümer, Etrüsk değerlendirmeleri, Mavi Anadolucuların elinde daha estetik bir romantizasyonla "Milli Mücadele'de Troya'nın öcünün alındığı" fikrine dek vardırılır.[48] Balıkçı'nın Güneş kültüne dayanan kültürel paganizmi, uzak geçmişe –bir yüzü milliyetçi, bir yüzü evrenselci– orijinal kültürel yorumlar getirilmesiyle, Türk edebiyatında kendine münhasır bir çaba olarak rol oynamıştır.[49]

---

47 Ancak bu noktada, Necip Fazıl'ın diğer muhafazakâr öncülerden ayrıksı bir pozisyon aldığını belirtmek gerekir. Onun rüyasında, geçmiş neredeyse hiç yoktur. 1968'de kitaplaştırılan *İdeolocya Örgüsü*'nde Necip Fazıl, diğer pek çok muhafazakâr-milliyetçi gibi Tanzimat'tan beri yapılagelen inkılâpların problemli olduğunu söylemekle yetinmeyip, İslâm akaidine aykırı olarak, insanın doğası gereği hür olmadığını savunur. Kısakürek'in milli kökleri reddedişi de kervandan ayrıldığını gösterir. Aynı kitapta "Biz, gerçek milliyetçiliği, geriye doğru değil, ileriye doğru, menba istikâmetinde değil, mansap istikâmetinde, tohum üstünde değil ağaç üstünde karar kılıcı bir anlayış ve görüşe bağlıyoruz" diyerek, köklere, mâziye, "o şanlı geçmişe" önem vermeyen bir milliyetçilik anlayışına sahip olduğunu dile getirir. Necip Fazıl Kısakürek, *İdeoloc ya Örgüsü*, 17. baskı, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008, s. 12, 103-117, 144, 151, 424. Alıntı için bkz. s. 399.

48 Sabahattin Eyuboğlu, "İlyada ve Anadolu", *Mavi ve Kara* (içinde), 5. baskı, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1996, s. 199. (Makalenin tamamı için s. 198-204)

49 Mavi Anadoluculuk yorumlarında ciddi farklılaşmalar yaşandığını görmek hiç de zor değil. Örnek olarak üç yazarın şu üç metnine bakılabilir: Murat Bel-

Antikapitalist Tavrın Eksikliği

Peyami Safa'nın Batılılaşmaya özenen "kim bilir kaç kızı aldatmakla" suçladığı vitrinlerdeki ışıltılı kıyafetlerden bahsettiği *Fatih Harbiye*'den sonra, Oğuz Atay'ın romantik antikapitalist tavrı göze çarpsa da, Nurettin Topçu'nunki gibi pre-modern bir Anadolu milli ekonomisi önerisi, edebiyatçılar-düşünürler arasında pek kabul görmemiştir. *Devlet Ana* fenomeni bile bu konuda yeni bir kapı açamamış, gerçek bir akım başlatamamıştır. Batılı muadillerine baktığımızda, genel itibarıyla Türk edebî-toplumsal-kültürel düşüncesinin romantik ayağı bu konuda topaldır.

Bu bağlamda özellikle Menderes ve Özal'ın ekonomik liberalizmi, muhafazakâr seçmen tabanına dayansa da, büyük ölçüde mukaddesat bakımından hiçbir karşılığı olmayan ve –muhafazakârlığı en geniş manasıyla kullanacak oldursak– Türk muhafazakârlığında bölücü etkiler uyandıran iki önemli eşiktir. Sadece biliminin ve tekniğinin alınması gereken Batı,[50] bu iki liderin iktidarı döneminde yaşam tarzlarının da ithaliyle, tıpkı Tanzimat'ta –özellikle de Kırım Savaşı dolayısıyla Batılı müttefiklerin İstanbul'a yerleştikleri dönemde– olduğu gibi, muhafazakâr düşüncede şizofrenik etkiler yaratmış ve yerlici-millici tabanda belli bir alafrangalaşma ve "bozulma"ya zemin hazır-

ge, "Mavi Anadolu ve Halikarnas Balıkçısı", *Birikim*, Sayı 210, Ekim 2006, s. 32-45. Mahmut Şenol, "Mavi Gezi Teknelerinden Anadolu'ya Bakmak: Medeniyet Tartışmalarında Mavi Anadoluculuk Akımının Yeri", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı 21-22, 2009, s. 105-126. Barış Karacasu, "'Mavi Kemalizm': Türk Hümanizmi ve Anadoluculuk", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cilt II: Kemalizm* (içinde), der. Ahmet İnsel, 6. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 334-343.

50 Yerlici, millici, İslâmcı, Batı-karşıtı değerler kümesinin temsilcisi olarak nitelenen şair, istihbaratçı, milletvekili Mehmet Âkif bir şiirinde şöyle diyordu:

"Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atını,
Veriniz hem de mesainize son süratini.
Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız,
Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin; yalnız,
İyi hâtırda tutun ettiğim ihtarı demin,
Bütün edvâr-ı terakkiyi yarıp geçmek için,
Kendi mahiyyet-i ruhiyeniz olsun kılavuz,
Çünkü beyhudedir ümmid-i selâmet onsuz."

lamıştır. Bununla birlikte kapitalizmle tanışıklık, muhafazakâr mühendis politikacılar marifetiyle, barajlar kadar, fabrika bacalarına ve konut inşaatçılığına da müspet değerler yüklenmesiyle birleşmiş ve modernleşmeyi teknolojizm olarak değerlendiren süzgeçsiz, kaba bir *laissez faire*'ci düşünce öbekleşmesine yol açmıştır. Buna karşı özellikle İslâmî vurgusu öne çıkan bir eleştirel söylem yükselişe geçerek, kapitalist üretimin ve yüceltilen tekniğin getirdiği yabancılaşmaya dikkat çekmiş ve asla irca etmeyi cılız bir sesle de olsa önermiştir.[51]

Bu minvalde, derhal ve behemehal akla gelen belki de tek eser İsmet Özel imzalıdır. 1978 tarihli *Üç Mesele*, Romantizmin ortaya koyduğu modern kapitalizm eleştirileri bakımından hayli zengin bir kaynaktır: Piyasa değerlerine, markalara, mağazalara ve teknik cihazlara tapınılması, insanın insana kulluk etmesi, türlü putperest değerlerin mistifikasyonu, fallar-falcılar derken insanlar avuntu (Marx'ın deyişiyle "afyon") aramaktadır. Özel'e göre insanlar, çeşitli teknokrat-bürokrat egemenliğinde bir dünyanın ıstıraplarının hafifletilmesi adına sürekli sarhoş edilmektedir. İşin aslı, tam anlamıyla bir karanlık yüzyıl, bir Cahiliye Devri, bir Ortaçağ yaşanmaktadır.[52] Müslüman bu çağa "yabancılaşmalıdır."[53] Zira bu dünya, Heideggerci bir dille söylemek gerekirse, Aydınlanma döneminde akıl ile varlık arasındaki bağı koparmıştır. Modernite, kavramayı reddetmiş,

51 Necmettin Erbakan'ın Milli Görüş politikalarının 1970'lerin ve 90'ların başında gözlenen iki yükselişinin de, liberal-muhafazakâr görünüme sahip olan Demirel'in AP ve Özal'ın ANAP iktidarlarının sonlarına denk gelmesi bu açıdan oldukça anlamlı. Aynı şekilde, Erdoğan rejimine karşı romantik antikapitalist bir Müslüman gençlik hareketinin ortaya çıkması ve Sahabe Ebuzer ve Halife Ömer romantizmi diye de nitelenebilecek söylemlerinin, "Harun gibi gelip, Karun gibi olmak" gibi eleştirilerinin "Mülk Allah'ındır" gibi ayetlere dayanması, muhafazakâr-İslâmî çevrelerin vicdanlarına hitabı kolaylaştırmaktadır. Buna rağmen geniş Müslüman kitlelerin kapitalistleşen (dolayısıyla 'faiz haramdır' şiarının bizatihi Müslüman kimlikli bir iktidar eliyle aşındırıldığı) piyasa ilişkileriyle hiçbir sorunu olmadığı da ortada.

52 İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1978. Kitapta özellikle "Rüya ve Siyaset", "İçinde Bulunduğumuz Ortaçağ", "Karanlık Çağ", "Seçmecilik", "Aşağılık Duygusu" ve "İdris ve Prometeus" başlıklı yazılar, burada özetlediğimiz değerlendirmelerin etraflıca ele alındığı bölümleri teşkil etmekte. Bkz. Özel, *a.g.e.*, s. 18-46.

53 Özel, *a.g.e.*, s. 57.

algılamayı seçmiştir.[54] Bu seçicilik, insanı Büyük Hakikat'ten mahrum bırakmış ve bugünün sefaletini yaratmıştır.

Üç Mesele'nin mesele ettiklerini tartışan başka bir ciddi çalışma edebî romantikler tarafından kaleme alınmamıştır. Ta ki, kimilerine göre post-modern, kimilerine göre –gecikmişlik içindeki herkes için– öncü romantik bir bakış sunan Metin Kaçan'ın *Fındık Sekiz*'deki patlayıcı sözlerine gelinceye kadar. Profesör Yıldız Ecevit'in bu kitaptan yaptığı kolajı aktarmakta yarar görüyorum.

> "Bu karanlık çağda, nesnelerin boyunduruğu altında yaşayan ademoğlu" (FS.24), der Kaçan. "Gereksiz [bir] tüketim çılgınlığı[nın]" (FS.14) girdabında kimliğini yitirmektedir insanlar; "sokaklarda kedi taklidi yapan fareler dolaş[makta], moda denen bukalemunluk, mahlukatı bile değiştir[mektedir]" (FS.66); "plastik tipler, karton karakterlerle" (FS.74) dolu bir dünyadır bu. Bu dünyada insanın beynine, "amatörce hazırlanmış hayat taslaklarından birini [...] monte ederler; hazır bir dil, tanıdık bir coğrafya, yalan bir tarih; al bunları yürü" (FS.64) derler. Böylesine yoz, böylesine yapaydır *Fındık Sekiz*'de toplumsal yaşam: "Bu çağda ışık, karanlık diye adlandırıl[makta]; tuz şeker diye sunul[maktadır]." (FS.10)[55]

Bu öfke, öyle görünüyor ki, Türk modernliğinin gölge karakterleri; mesela Attila İlhan'ın 1953'te yayınlanan *Sokaktaki Adam*'ındaki Kamarot Hasan ve 1957 tarihli Yusuf Atılgan'ın *Aylak Adam*'ındaki C.'nin şehrin –belalı şehir İstanbul'un– caddelerini, pasajlarını, lokantalarını doldurup taşıran kalabalıklarına baktıklarında gördüklerini 1997 Türkiye'sinin koşullarında revize etmektedir. Bahsettiğimiz eserlerdeki sıra dışı karakterler, kontrol altına alınamayacak kadar bireyci-özgür ruhlu tavırlarıyla uysallaş(tırıl)mışların dünyasında birer serseri ma-

---

54 Özel, *a.g.e.*, s. 119-120, 125. Ayrıca bkz. İsmet Özel, *Faydasız Yazılar*, 7. baskı, Şule Yayınları, İstanbul, 2006.

55 Ecevit, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, s. 217. Metin Kaçan, *Fındık Sekiz*, YKY, İstanbul, 1997.

yındır ve toplumsal düzen/kontrol için tehdit arz etmektedir. *Fındık Sekiz*'in Meto'su, diğer romantik öncülleri gibi, "intiharın arefesinde, yaşamın şerefesinde"dir...

Türk Düşüncesini Romantikleştiren Sorunlar

Bu alt başlıkta, Türkiye'nin zihin haritası üzerinde boydan boya gezinti yapmamızı mümkün kılan bazı vasıflar, değerler ve durumlar üzerine bir (öz)eleştiride bulunmaya çalışacağım. Burada, kabaca dile getirmek gerekirse, sorunların başının, Batı Avrupa Akıl Çağı'nı yaşarken Osmanlı merkezinin Lâle Devri'yle "oyalanmasında" olduğu görüşünü –aksi istikametteki diğer tüm yorumlara alternatif bir bakış açısı sunmak adına– dile getirmek istiyorum. Belirtmem gerekir ki, Lâle Devri'ni 18. yüzyılın başında yaşanmış kısa bir rahatlama (rehavet) döneminin adı olmaktan çok, atalete imkân veren ve kalıcı bir rehavet üreten, buna karşın aslen tüketimle ilişkilendirilebilecek ve başlanan hiçbir yenilikçi hamlenin gerisinin getirilmediği ve atıl bırakıldığı bir toplumsal hâlet-i ruhiyeyi işaret etmek için kullanıyorum. Tespitin çok orijinal olmadığını ve bu rehavetten mustarip olan Reşid Paşa'nın da *Tanzimat Fermanı*'nda "yüz elli sene vardır ki, gavâil-i müteâkibe esbâb-ı mütenevvi'aya mebnî, Şer'-i Şerif'e ve ne kavanin-i münifeye inkıyad ve imtisâl olunmamak hasebiyle, evvelki kuvvet ve mamuriyyet bilakis za'af ve fakra mübeddel olmuş[tur]" diyerek, benzer bir 18. yüzyıl eleştirisini Türk politik kültürünün en aslî metinlerinden birinde, üstelik Osmanlı Sultanı'nın iradesiyle birinci ağızdan dile getirdiğini söylemek gerekir. Çalışmamın geri kalanına da sirayet edecek ölçüde belirleyici bulduğum ve 18. yüzyılın, bu çağın ardından geçen üç yüz yıl boyunca Türk toplumuna yön verenlerin niçin "geri kalmışlık" hissi içinde, "yaralı bir bilinçle" ve "telaşla" Batılılaşmaya, modernleşmeye çalıştığına ve bunun romantik irrasyonalizme nasıl kolay geçişler sağladığına dikkat çekmek niyetindeyim. Şimdi modern Türk düşüncesini rasyonellikten uzaklaştırıp, aksine romantikleştiren sorunlara biraz daha yakından bakalım.

Entelektüel Pusulasızlık

Osmanlı-Türk düşüncesinin Aydınlanma tecrübesinin dışında kalması, bilimsel devrimlere ayak uyduramaması ve sanayileşme aşamasına gelmeyi gerçekleştirememesi, kendini birdenbire "kaybolmuş" bulmak gibi acı bir bedel var etmiştir. Artık Avrupalı elçilerin gelip Padişah'ın atının üzengisini öptüğü o ihtişamlı günler çok geride kalmıştır ve Türkler bu şanlı günlerin hatırasıyla meşgulken, terazinin öbür kefesi, (diyar-ı küffar) bir daha dengeye gelmeyecek kadar çok ağır basacak yükle donanmıştır.[56] Kartezyen düşünce ve Newtoncu bilimin standartlarına uyum sağlamakta geç kalan Osmanlı-Türk bilinci ise, durumu fark ettiğinde, birdenbire panik içinde acilen yapması gereken ödevine nereden başlaması gerektiğini bilemeyecek halde, âdeta zihinsel bir felç içinde, öylece kalakalmıştır. Bu durum *Renan Müdâfanâmesi*'nde[57] Kemal'in Renan'ı tamamen yanlış anladığını gördüğümüz üzere, bir İslâm-Hıristiyanlık ya da Batı bilimi-İslâm akaidi mücadelesi değil, en geniş anlamlarıyla söylemek gerekirse, Geleneksellik ile Modernlik mücadelesinin sonucu olmuştur.

Bu konuda İran tecrübesini, keskin bir dille anlatan Shayegan, son (yaklaşık) iki yüz yılki Türkiye için de tamamen açıklayıcı olan kitabında, bu süreç içinde kaçınılmaz olana dair şunları söyler:

> "Modernlik, Gelenek tarafından doğasından uzaklaştırılacak, Gelenek de Modernliğin çelmelerine maruz kalacaktır. Tarihsel olarak bu evre ikisinin-arası dönemidir, her tür çarpıklıkların dönemi: epistemolojik, psikolojik, estetik. Düşünce art arda gelen uyumsuzluklara çarpmakta ve

56 Bu noktada Türk romantizminin öncülerinden biri olan Ziya Paşa'nın 1870 tarihli *Gazel*'ini hatırlamakta fayda var.

"Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kâşaneler gördüm
Dolaştım mülk-i İslâm'ı bütün viraneler gördüm
Bulundum ben dahi dar-üş-şifa-yı Bab-ı Âli'de
Felatun'u beğenmez anda çok divaneler gördüm"

57 Namık Kemal, *Renan Müdâfanâmesi, (İslâmiyet ve Mâarif)*, haz. Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü, Millî Kültür Yayınları, Ankara, 1962.

bu uyumsuzluklar, şeylerin ve varlıkların oluşumuna yansımaktadır."[58]

Teceddüt (yenileşme) ve temeddün (medenileşme) hareketleri olarak bolca konuşulan Tanzimat ve sonrasındaki gelişmelere rağmen insanların zihniyeti, içsel olarak değişmemiştir. Bu yüzden Türklerin geç kaldığı bir şey olarak Modernlik, bu koşullarda, bu insanlarla yaşandığında, ontolojik bilinci aydınlatmak yerine bulanıklaştırmaya yaramıştır. "Üstelik bilinç, hâlâ gönül gözüyle görme paradigmasının etkisi altındadır. (...) Dünya söylem düzeyinde moderndir, ama içerik olarak arkaiktir, çünkü ikisinin arasında *Galilei-öncesi* bir bilinçle *Hegel-sonrası* bir söylemi ayıran uçurum yatmaktadır."[59]

Aydınlanma Eksikliği

Meksikalı ünlü şair-yazar Octavio Paz (1914-1998), Latin Amerika'daki düşünce dünyasının mâzisinde gezinirken, yukarıda belirtmiş olduğumuz Lâle Devri değerlendirmesini hatırlatacak şekilde şöyle der:

> "Latin Amerika *Ansiklopedi*'yi ve eleştiri çağını kaçırmıştır. 'Bizim 18. yüzyılımız olmadı: En büyük iyi niyet gösterisiyle bile Feijoo'yu ya da bir Jovellanos'u Hume'la, Locke, Diderot, Rousseau ya da Kant'la karşılaştıramayız. Büyük kopma budur: Modern çağın başladığı yerde bizim de ayrılığımız başlar'."[60]

Türkiye de, konuya Batılı ölçüler etrafında yaklaştığımızda, 18. yüzyılı gerçek anlamda yaşamamış bir toplum olarak değerlendirilebilir. Aksi yönde görüş bildiren –kahir ekseriyeti İslâmcı olan– entelektüellerin savunmalarındaki zayıflığa bakıldığında, bu konudaki kanaatin pekişmesi bile mümkündür. Matbaanın, el yazması zanaatkârlığı karşısında işlevsel olmadığı fikri, gelenekçilikten de öte, ilkelci (primitivist) düşüncenin

58 Shayegan, *Yaralı Bilinç*, s. 69.

59 Shayegan, *a.g.e.*, s. 71.

60 Octavio Paz, *La Fleur Sacrilège*, Gallimard, Paris, 1984, s. 74'ten aktaran Shayegan, *Yaralı Bilinç*, s. 54.

tipik bir örneğini sunar.[61] Octavio Paz'ın saydığı Aydınlanma düşünürlerine denk herhangi bir isme Osmanlı düşünce dünyasında rastlanmamaktadır. *Marifetnâme* yazarı İbrahim Hakkı (1703-1780) veya matematikçi İsmail Gelenbevi (1730-1790) gibi isimler ise, Adam Smith ya da Benjamin Franklin gibi çağdaşlarından zihnen ve fikren çok uzaklardadır.

Buna karşın, Aydınlanma-dışı kalmışlık iddiasına ilişkin yapılan yegâne değerlendirme, bakteriyel mikrobu Pasteur'den önce Akşemsettin'in tespit ettiğini, Kepler'den evvel Ali Kuşçu'nun astronomi çalışmalarıyla dünya-dışını resmettiğini, Wright Kardeşler'den evvel Hezarfen Ahmet Çelebi'nin uçma projesini hayata geçirdiğini, Galileo'dan beş yüz yıl öncesinden beri İslâm âlimlerinin dünyanın güneşin etrafında döndüğünü bildiklerini söylemekten ibarettir. Bu argümanların haklı olma ihtimallerinin yüksekliğini akılda tutmakla birlikte şu soru sorulmalıdır: İyi ama bu bilgiler, 18. yüzyıldan itibaren İslâm toplumlarının bilimsel çalışmalarının seviyesine, modern dünyayı biçimlendiren "icatlar çağı"na ne gibi katkı sağlamalarını mümkün kılmıştır? Gerçek şu ki, bilhassa 11. yüzyıldan itibaren İslâmî söylemdeki hâkim tavır, eleştirel aklı bastırmış ve usul-ü fıkha da kalın duvarlar ören gelenek, yeni ihtiyaçlar söz konusu olduğunda "akıl değil nakil" demiş; böylelikle bidat (yenilik) kelimesine tümden olumsuz bir anlam yükleyerek içtihadın, analizin, bireysel düşüncenin önünü kesmiştir.

Batı dünyası karşısında geri kalmışlığın yarattığı ve sıklıkla gün yüzüne çıkan hınç (*ressentiment*), her zamana ve her zemine uyarlanabilen bir mazlumluk hikâyesi üretilmesini beraberinde getirip, Batı-karşıtlığını, akıl-karşıtlığını, bilim-karşıtlığını çeşitli komplo teorilerine malzeme etmekten geri durmamıştır. 19. ve 20. yüzyıl Türkiye'sinde, kendi mâzisiyle barışık olan/olmak isteyen gelenekçi kimi entelektüel zümreler, öte-

61 Bu konuda İsmet Özel'in romantik bir tema olan 'makinaya direniş' fikrindeki ısrarı dikkat çekicidir: *Üç Mesele*, s. 127-129. Muhafazakâr bir bilim felsefecisi olan Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç ise 1500-1800 arasındaki uzun dönemi, İslâm'ın bilim geleneğinin önce durağanlaşma, sonraysa çöküş devri olarak nitelendirir. Bkz. *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, 3. baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2007, s. 121-152.

kileştirdikleri "dâhilî bedhah"lar üzerinden, bilimin gelenekler tarafından engellenmediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu gayretlerinin yanı sıra "harici bedhah" olarak özellikle –yekpare bir bütün olarak gördükleri– Batı'yı eleştirmiş; bu eleştirileri en uç noktalara dek götürebilmiş ve böylelikle kendilerini kutsamıştır. Bu noktada, komünistlerden İslâmcılara, yine istisnasız tüm kesimlerin milliyetçi paranoyalara sarılıp sarmalanmış bir Batı-karşıtlığını benimsediğini görmek şaşırtıcı görünmemektedir. Batı'yı eleştirmeyen çok küçük bir grup ise, Batı'nın köklerinin bizatihi Türklerde bulunduğunu "bilmenin" konforuyla susmaktadır.

Çelişkili Modernleşme

Ancak öbür yandan merkeze modernlik meselesini aldığımızda başka noktalar ön plana çıkmakta. Türkiye gibi, modernite tecrübesini yaşamakta gecikmiş ve çağı belli bir telaş içinde yakalamaya çalışan toplumlarda bir konu olarak edebiyatın romantizasyonu ve edebiyatın toplumsal konuları romantizasyona tâbi tutması sayesinde yaralı bilinçler tedavi, yapılan tarihsel 'hatalar' ise telafi edilmeye çalışılmaktadır. Batı Avrupa dışındaki toplumlarda, Aydınlanmacı projeye ve sanayileşmeye karşı olmaktan çok modernlikle yüzleşmeye verilen tepkiler romantik edebiyat ve düşünceyi öne çıkarmaktadır. Nitekim II. Mahmud'dan yüz otuz yıl sonra bile (yani 1960'larda) Türk modernleşmesinin, Avrupa'da sanayileşmenin yarattığı toplumsal sancıları derinlemesine yaşadığını iddia etmek imkânsızdır. Dolayısıyla 19. yüzyıl İngiltere'sinde Charles Dickens'ın kaleme aldığı *Zor Zamanlar*'a karşılık 20. yüzyıl Türkiye'sindeki sanatçı duyarlılığının "Fabrika Kızı" şarkısından öteye geçememesi sürpriz olmaktan çıkar. Bu ekonomik boyut, Türk düşüncesinde esaslı bir kapitalizm eleştirisinin doğmasını da olanaksız kılmıştır.

"Eksik ya da çarpık modernleşme" diye isimlendirilebileceğini düşündüğüm Türk tecrübesi, modernleşmenin sanayileşme boyutunu yaşamadan politik-bürokratik boyutunu gerçek-

leştirdiğini sanmak gibi muazzam bir algı körlüğü yaratmıştır. Vatandaşların, 1789'da ilan edilmiş ve dünyanın tüm diğer modern(leşme tecrübesi yaşamış) toplumlarında ittifakla kabul görmüş temel insan haklarından 2013 yılında hâlâ yararlanamadığını görmek, bunun basit bir yansımasıdır.[62] Gerçek anlamda yurttaşların yönetimi tesis edilmeden burjuva kurumlarının tesis edilmesi de, o kurumları bürokratik-toplumsal işlevlerinde verimsiz bırakmıştır. Manzara bugün de aynıdır.

Aydınlanma tecrübesi ve toplumsal rasyonalizasyon konusu da düşündürücüdür. Birleşmiş Milletler verilerine göre 1990'da Türkiye'de ortalama eğitim süresi üç buçuk yıldır. Sadece 2008-2013 yılları arasında çeyrek milyon "çocuk gelin" (pedofil evlilik) tespit edilmiştir.[63] 2000 yılında Türkiye'deki kütüphane sayısı 1.310'dur ve bunlar 11 milyon kitap barındırmaktadır. (Bir diğer deyişle, toplam nüfusta her 6 kişiye 1 kitap düşmektedir.) Bu verilere göre ülke toplamı, Rusya'nın Moskova şehrindeki kütüphane ve kitap sayısından geride demektir. Türkiye'den daha az nüfusu olan İngiltere'de aynı kategorideki sayılar 5.183 ve 131 milyon. 2007 yılında Türkiye'de yayınlanan toplam kitap sayısı, 17 bin kitabın yayınlandığı 1887 Almanya'sının hâlâ gerisinde kalmakta.[64] Gerek ABD gerek Çin merkezli akademik değerlendirme kriterlerine göre, he-

---

62 Bu hayatî meseleyi burada zikretmekle yetinmekle birlikte, konunun aslında toplumsal yaşamda ne denli büyük bir önem taşıdığını, 2013'teki hukuksuz saldırı karşısında Gezi Parkı müdafaasının öğretmiş olduğunu kendi adıma söyleyebilirim. Metnin bağlamından kopmadan, ancak toplumcu romantizm ve evrensel temel insan hakları çerçevesinde değerlendirilebilecek konuya dair şu metinlerdeki fikirlerim bâkidir: Hasan Aksakal, "Yine Genç Türkler, Yine İstibdat, Yine Hürriyet", *Açık Gazete*, 24 Haziran 2013, "Erdoğanizm, Gezi Parkı ve Birkaç Ayet", *Açık Gazete*, 9 Ağustos 2013 ve "Katılımcı Demokrasi, Taksim Protestoları ve Erdoğanizm: Bir 'Yeni Türkiye' Tartışması", *Bibliotech Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl 6, Sayı 19, Eylül-Ekim 2013, s. 39-45.

63 Söz konusu evliliklerin 130 bini 2010-2013 arasındali zorla evliliklerden oluşmaktadır. Ayrıntılar için bkz. "Zorla Evlilikte Korkutan Rakamlar", *Akşam*, 14 Ocak 2014. http://www.aksam.com.tr/yasam/zorla-evlilikte-korkutan-rakamlar/haber-276783 (çevrimiçi), 14 Şubat 2014.

64 Devlet İstatistik Enstitüsü'nün resmî verileri için bkz. Bülent Yılmaz, "Avrupa Birliği (AB) Ülkeleri ve Türkiye'de Halk Kütüphaneleri: Niceliksel Bir Karşılaştırma", *Türk Kütüphaneciliği Dergisi*, Cilt 15, Sayı 4, Kış 2001, s. 378-398. Almanya'daki kitap basımı için Jusdanis, *a.g.e.*, s. 224.

nüz dünyanın en iyi yüz, iki yüz, hatta üç yüz üniversitesi arasında henüz bir tek Türk üniversitesi bulunmuyor. Bu niceliksel değerlerde kendini belli eden niteliksel özelliklere ilave olarak, yakın geçmişe kadar 'modern' standartlarla çok fazla yüzleşmemiş, yerelliği içinde üretilen kültürle yetinmekten şikâyet etmeyen, geniş bir toplumsal taban var. Bu gerçeklik, evrensellik iddiasındaki Aydınlanma değerlerinin Türkiye gibi ülkelerdeki kültürel tartışmalarda niçin yüzeysel birkaç değiniden ibaret kaldığını, bu değinilerin de toplumun çok büyük çoğunluğuna temas etmekte başarısızlığa mahkûm olduğunu anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Sonuç olarak zaten aydınlanmamış –bu yüzden bizzat devleti tarafından da erginleşememiş sayılıp, hakir görülen– bir toplum, efsanelere, mitolojik anlatılara, banal faşizan manipülasyonlara, ezoterik tarikatlara meyilli hâle gelmektedir. Felsefe ve sanatın beşiği olacak 'üç unsur'a baktığımızda da, aynı toplum, ne yazık ki, son derecede kısıtlı düzeyde dil, kulaktan dolma tarih ve meraksız coğrafya bilgisine *hapsolmuş bulunuyor*.

Bu koşullar çerçevesinde modernitenin rasyonalite boyutu, Türk aydınlarının elinde/dilinde/dimağında, ilk düğmesi yanlış iliklenince, diğer tüm düğmelerin de yanlış delikten geçirildiği bir gömlek misali, olması gerektiği gibi olmayan; olmaması gerektiği gibi olan bir hal almıştır. Muhtemelen bu yüzden Shayegan'ın tasvir ettiği İran'daki veya Jusdanis'in anlattığı Yunanistan'daki gibi, Türkiye'de de, entelektüellerin, bilim adamlarının ve yönetici kadroların işlevleri Batı'daki gibi kesin hatlarla belirlenmemiştir. "Toplumun 'mutsuz bilinci'ni temsil eden, epistemolojik statüsü eleştiri olup ayrı bir grup oluşturan entelektüel, bizim gibi ülkelerde henüz görülmemiştir."[65]

Romantik Aynalama: Şarkiyatçılığa Karşı Öfkeli Garbiyatçılık

Gregory Jusdanis'in belirttiği gibi, "minör ya da çevresel olan tanım gereği 'taşralı'dır, çünkü dertleri evrenselleştirilmemiş-

65 Shayegan, *a.g.e.*, s. 135.

tir."[66] Bu yüzden, "Biz Dünyayız" diye(bile)n narsistik Batı Avrupalı sanatçı ve düşünürler karşısında, geç başlayan milli edebiyatları ile büyük birer dil dünyası olarak kabul görmeyen Yunan ve Türk düşüncesinin temsilcileri hınç doludur.

Türk Düşüncesinde Bir Sorun Olarak Garbiyatçılık

Bir 'çerçeve kavram' olmasına, sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğinin bilinmemesine ve aslında temel bileşenlerinin nelerden oluştuğuna dair ortak bir görüş belirlenememesine rağmen, kozmopolitan bir ideal olarak medeniyet, dünyanın her yerinde sosyal bilim çalışmalarında önemli bir yer tutar. Ancak medeniyet kavramının kendisi başlı başına bir entelektüel dilemmadır. O kadar ki, normatif ile pozitif arasında ârafta kalan gerçekliği, kavramın kendisini isimlendirmeyi bile sorunlu hâle getirir. 20. yüzyıl Türk düşüncesinde "medeniyet", "uygarlık", "umran", "kültür", "sivilizasyon", "ekin", "hars" gibi farklı kelimeler, aynı şeyi anlatmak için kullanılmıştır. Dahası medeniyet, ötekileştiricilik-çoğulculuk denkleminde kullanıma müsait olduğu gibi, çatışma-ittifak kıskacında da birçok sorunun sorulmasını engelleyen bir paratoner etkisi göstermektedir. Aslında medeniyet kavramı, beraberinde varlığı hiçbir zaman ispatlanamayacak olan muazzam büyüklükte bir "hayali cemaat" var etmekte ve onu yekpare bir bütüne dönüştürmektedir...

Bu noktada, modernleşmenin Batı düşüncesine armağanlarından biri olan Oryantalizm/Şarkiyatçılık hakkındaki geniş tartışmalara rağmen, aynı modernleşmenin Doğu düşüncesine armağanı olduğu halde pek tartışılmayan bir fenomen olan Oksidentalizm, ya da daha yerli bir ifadeyle, Garbiyatçılık üzerine bazı değerlendirmelerde bulunmayı amaçlamaktayım.[67] Değin-

---

66 Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, s. 23. Bu konuda ayrıca provokatif bir değerlendirme için bkz. Fredric Jameson, "Çokuluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı", *Modernizm İdeolojisi, (Edebiyat Yazıları)*, haz. Orhan Koçak, Tuncay Birkan, çev. Kemal Atakay, Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 365-396.

67 Burada, kavramı ve onun türettiği anlamları yanlış kullandığını düşündüğüm Meltem Ahıska'nın *Radyonun Sihirli Kapısı, Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*

mek istediğim temalar, medeniyetin bir hayalet olduğu önermesinden hareketle onun yeri geldiğinde bir coğrafya (Avrupa, Uzakdoğu, Amerika medeniyeti), yeri geldiğinde bir din (İslâm, Ortodoks, Budist medeniyeti), yeri geldiğinde bir kavim (Türk, Çin, Fars medeniyeti), yeri geldiğinde ise bir kültürel havza (Mezopotamya, Akdeniz, İskandinav medeniyeti) ile anlam kazanır hâle geldiği, ve aslında öyle olmadığı halde, birer mono-blok ve homojen yapı olarak değerlendirilmesinin türlü yanılsamalar getirdiğidir. Bu minvalde Batı/Avrupa medeniyeti üzerine bazı ön-kabullerin Türk politik psişesindeki yerine dikkat çekmeyi amaçlamaktayım. Örneğin, mutlak bir Batı hâkimiyetinden söz edilen geç 19. yüzyılda dünyanın ¾'ü, ¼'lük Batı medeniyetinin tahakkümü altında görülürken, Türk aydınının göremediği gerçeklikte, "muzaffer" Batı'nın ¾'ü de, aynı medeniyetinin içe dönük sınıfsal, ulusal, kültürel tahakkümü altında ezilmenin getirdiği ıstırapla maluldür. Bu çerçevede, Türk düşüncesinde bir "sorun" olarak duran hayalî Batı medeniyetine dair tarihsel soru(n)larla biçimlenen örnekleri dikkate alarak sorulmasını önereceğim "Yekpare bir Avrupa medeniyetinden gerçekten söz edilebilir mi?" sorusunun gölgesinde, Türkiye'deki entelektüel dünyanın ezberlerinin bir (öz)eleştiriye tâbi tutulmasını metnin bundan sonraki kısımlarında teklif edeceğim.

Türk düşüncesi, kendine "Öteki" olarak addettiği Avrupa karşısında pozisyon alırken, –Edward Said'in *Şarkiyatçılık* adlı

(Metis Yayınları, İstanbul, 2005) adlı eserinin tam ters istikamette kullanılan bir duyuşa; daha açık bir dille, Batı-dışılıktan Batı-karşıtlığına, Batı'nın Ötekiliğinden Batı'yı Ötekileştirme hareketine yönelen felsefi-kültürel tavra Garbiyatçılık diyorum. Bu minvalde, Ian Bruma, Avishai Margalit'in, *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı*, (çev. Güven Turan, YKY, İstanbul, 2009) isimli kitabı kimi güçlü argümanları sebebiyle referans olarak verilebilir. Söz konusu çalışmada, Batı'nın, günahkârlığın beşiği oluşu, tüccarları fedakâr kahramanlara tercih edişi –ki bu bölüm oldukça kıymetli– ve maddeciliğiyle, karşıtları tarafından yok edilmesi gereken bir şer ekseni olarak tanımlanışının izini Alman Romantik Hareketi, Aydınlanma, İslâmcı tepki, Siyonist ütopya ve Japonya'daki Batı-karşıtlığına kadar süren yazarlar, Fukuyama'nın neo-liberal şımarıklığını hatırlatsa da, kapitalist modernite ve düşmanları arasındaki gerilimin düşünsel bir okumasını sunmaya ve Edward Said'in *Şarkiyatçılık*'ına 25 yıl sonra bir cevap vermeye çalışıyor.

kitabında[68] (1978) Batılıların Doğu karşısında pozisyon alışından bahsederken izah ettiği gibi– "Öteki"nin çarpıtılması, tahrif edilmesi, olumlu-olumsuz mit ve fetişlerin yaratılması neticesinde, Batı'nın abartılı övgüsü ile abartılı yergisi arasında salınan bir düşünce iklimi doğduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzleşmeler giderek artan bir ilgiyi ortaya çıkarmakla beraber, Nâmık Kemal'den Cemil Meriç'e, Attila İlhan'dan Sezai Karakoç'a, Mehmet Âkif'ten Peyami Safa'ya aydınların söyledikleri, aktarmaya çalışacağım üzere, giderek olumsuz bir hüviyete bürünmüş ve Batı'nın temsili bazen bir "asr-ı saadet" olarak resmedilse de, ezici çoğunlukla bir Gulyabani tasvirinden öteye geçmemiştir. İlerleyen on yıllar zarfında bazı farklılaşmalar yaşansa da, Türk düşünce kültürüne yön veren isimlerin, aynı sorunlar etrafında çalışmaları, aynı modernleş(tir)meci sisteme tâbi olmaları, aynı entelektüel kaynaklardan beslenmeleri, dolayısıyla aynı kavramsal karmaşaya maruz kalmaları, koca bir tarihsel birikimin tümden reddi ya da kabulü şeklinde bir totalleştirmeye yol açmıştır.

Batı'nın değişmeyen ahlâksızlık, vicdansızlık, yalancılık, sömürücülük gibi hasletleri, Oksidentalist/Garbiyatçı külliyat için başlıca referanslar olarak hazırda beklemektedir.[69] Ortaçağ'ın engizisyonlarla dolu bir Avrupa karanlığı olduğundan, Batı'nın Doğu'dan "çaldıklarıyla" medeniyetini inşa ettiğine dek söylenegelen klişeler ışığında Batı, "durağan" bir karakterle, kutsalları olmayan, ahlâksız, zevk düşkünü; kandırmaya, ayak oyunu oynamaya, entrikacılığa meyyal 'muzır' bir profil oluşturur. Şarkiyatçılığın "durağan Doğu" tahayyülüne

68 Edward Said, *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

69 Cumhuriyet döneminin 1940'lardan sonraki evresinde İ. Hakkı Baltacıoğlu, M. Şekip Tunç, Nurettin Topçu gibi isimlerin yanı sıra bilhassa Necip Fazıl Kısakürek, bu söylemi sıkça işlemesiyle akla gelmektedir. Bu konuda kısa birkaç değini için bkz. Cemil Aydın, "Between Occidentalism and the Global Left: Islamist Critiques of the West in Turkey", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Cilt 26, No. 3, 2006, s. 452-453. Bu metni bütünleyebilecek bir "Diğer Batı" okuması için bkz. Nâzım İrem, "Cumhuriyetçi Muhafazakârlık, Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt 57, Sayı 2, 2002, s. 42-60.

denk bir üslupla üretilen bu söylem, Türkiye'de ihtiyaç duyulan ben-idraki için gereken kötücül "Öteki"yi temin ederken, hem Türk toplumunun ekonomik-etnik-politik sorunlarının müsebbibini bulmuş, hem yitik mâzi cennetiyle henüz uzaklardaki şanlı gelecek arasında sıkışıp kalan nesillere duygusal bir tatmin sunmayı mümkün kılmış olur. Bu bağlamda, örneğin Süleyman Paşa'nın *Tarih-i Âlem*'inin mukaddimesi, saydığımız vasıflarla tanımlanan Garb'a karşı tipik bir Şark müdafaası olarak yorumlanabilir. Zira Paşa, burada "Avrupa'da yazılan bütün tarih kitapları ya dinimize yahut milliyetimize ait iftiralarla doludur. Bu kitaplardan hiçbirisi, tercüme ettirilip de mekteplerimizde okutturulamaz. (...) Vücuda getirdiğim bu kitapta hakikate aykırı hiçbir söze tesadüf olunamayacağı gibi, dinimize ve milliyetimize muhalif hiçbir söze de rast gelmek imkânı yoktur" demektedir.[70]

Dünden bugüne uzanan bir perspektifle Türkiye'deki toplumsal gerilim hatlarına baktığımızda, Türk aydınının azımsanmayacak ölçüde Türkiye-dışını görmekte olduğunu söylemek mümkündür. Garbiyatçılık, bilhassa muhafazakâr-mukaddesatçı-milliyetçi çevrelerde, ancak genele bakıldığında ulusalcı-Avrasyacı-millici diye nitelenen cenahta da (hatta sosyalistlerde, komünistlerde ve yer yer liberallerde) her türlü soruna sebep olarak "Batı'nın içimizdeki uzantıları", "ekalliyetler", "kompradorlar", "çıkar grupları", "işbirlikçiler", "ajanlar", "belli çevreler", "birileri" diye bir yerleri işaret eden ve hedef gösteren söylemin yanı sıra, toplumsal meselelere ilişkin "Batı izin vermiyor ki", "Batı'nın işi", "Avrupa, bizi hiç ister mi!", "Ajanlar para dağıtarak halkı kışkırtıyor" gibi belge-

70 Aktaran Ziya Gökalp, "Türkçülüğün Tarihi", *Türkçülüğün Esasları* (içinde), haz. Mehmet Kaplan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 8. Görüldüğü gibi, askerî okullar için yazılmış, ancak tamamlanamamış bir kitapta bile, eğitim verme maksadı kolayca aşılıp, "din ve millet hizmetinde Garb ile ilmî bir savaş vermek" ihtiyacı hâsıl olabilmektedir. Burada da Garb, bir bütün olarak müfteri, bir bütün olarak yalancı ve bir bütün olarak kitabî zehirlemelerle matuf addedilir. Halbuki Süleyman Paşa'nın eserinde Şarkiyatçı bir Avrupalı olan Joseph de Diguinges'in *Histoire générale des Huns, des Mongoles, des Turcs et des autres Tartares Occidentaux* başlıklı çalışmasının belirleyici bir etkisinin olduğu pekâlâ bilinmektedir.

siz-bulgusuz spekülasyonlar veya ajitasyonlarla Türk toplumunun ve Türk politik aktörlerinin başarısızlıklarının sorumluluğunu bir kez daha kötücül "Öteki"ye, yani bir yel değirmenine dönüştürülen Batı'ya yüklemektedir. Bu durum aynı zamanda suçtan, kabahatten, hatadan münezzeh bir Türk profili de yaratmaktadır. Osmanlı çökmemiş, çürümemiş; çökertilmiştir. Türk ekonomisi kötü yönetilmemiş; saldırıya uğramıştır. Kürt sorununda Türklük anlayışı dışlayıcı uygulamalara müsamaha göstermemiş; Kürtler, "Ermeni dönmeleri" marifetiyle tedhiş edilmiştir. Köylerinde hidroelektrik santral istemeyen, siyanürle altın aranmasına razı gelmeyen insanlar kendi çevre duyarlılığıyla haklarını savunmaya kalkışmamış, istihbarat teşkilatları marifetiyle para karşılığında ayaklandırılmıştır. (Örnekler elbette çoğaltılabilir.) Toplumsal sorunlara çözüm üretmekte sıkça görülen entelektüel ve idari yetersizliklerle birlikte bu yaklaşım, Türkiye'deki "paranoid ethos"un sürekli olarak kendini yeniden ve yeniden üretmesini de sağlamaktadır.[71] Toplumsal güvensizliğin muazzam düzeylere ulaştığı bu şartlarda, insanlar, onlara "garib efsaneler" anlatan Devlet'e daha bağımlı hâle ge(tiri)lmektedir.

Batı'ya Karşı Üstünlük Duygusu

Profesör Jale Parla, "Ahmet Midhat, Nâmık Kemal, Recaizade Ekrem, Nabizade Nâzım, hepsi İslâm kültürünün Batı kültürüne olan üstünlüğünden bir an bile kuşkuya düşmemiş yazarlardı"[72] derken belki biraz fazla iddialı görünebilir, ancak şurası muhakkak ki, Tanzimat'ın kültürüyle yetişen nesilde, en seküler suretlerde bile, hâlâ İslâm geleneğinin güçlü etkisi sezilmekteydi. Örneğin Ahmet Midhat, mensubu olduğu medeniyet

71 Türkiye'deki politik-kültürel paranoyanın sosyolojik boyutlarına ilişkin sıradışı bir değerlendirme için bkz. Murat Önderman, *Türkiye'de Paranoid Ethos*, Filiz Kitabevi, İstanbul, 2007.

72 Jale Parla, *Babalar ve Oğullar, Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, 9. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 36-37. Ayrıca bkz. *Paris'te Bir Osmanlı Sefiri: Yirmisekiz Mehmet Çelebi Fransa Seyahatnamesi*, haz. Şevket Rado, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

dairesinden öylesine mutmaindir ki, Stockholm Şarkiyat Kongresi'nde bir muhatabına şunları söyler: "Avrupa her ulûm ve sanayide terakki eylemişse de *hikmet cihetinden hiç terakki edemeyip* (...) dalâlet vadisinde pûyandır."[73] Benzer bir durum Nâmık Kemal'de de söz konusudur. Şerif Mardin şöyle der: "Ona göre, Avrupa medeniyeti, başlangıçta İslâm dünyasında icat edilmiş olan ve daha sonra Avrupalılar tarafından geliştirilen birçok müesseseyi içine almaktaydı." Dahası 19. yüzyıl Avrupa'sını "'gerçekte' İslâmî olan fikirlerin ve müesseselerin yeniden hayata geçirilmesi olarak" olarak gören Kemal,[74] tipik bir İslâmcı romantizm ve Batı'nın medeniyeti Müslümanlardan öğrendiği yönündeki Garbiyatçı temanın açık bir örneğini sergiliyordu. Bu yaklaşımı sürdüren Ziya Gökalp, "Türk'ün el değmemiş özünde, esasında medeniyetin bütün tohumlarının atılmış" bulunduğunu ileri sürecek kadar inançlıydı. Gökalp'e göre, günü geldiğinde tarafsız tarihçilik, "demokrasi ve feminizmin Türklerden doğduğunu itirafa mecbur kalacaktı." Gökalp böylece eski Türk geleneklerinin Batı medeniyetiyle uyumlu olduğunu söylemenin ötesinde, tıpkı Kemal'in İslâm'a atıfta bulunduğu şekilde, modern Batı medeniyetinin değerlerinin köklerinin Türklerde bulunduğunu, Türklerin bu medeniyetin kurucuları olduğunu ifade etmişti.[75] Öte taraftan örneğin Ziya Paşa, geçmişini, fukara ülkesini tüm vakarıyla sahiplenerek, "Lamartine ve Hugo, Nef'î gibi kaside tezyin edebilir mi?" diye sormaktaydı.[76] Aradan geçen yüz yıldan sonra bile İsmet Özel, "Heidegger'den öğrendiğimiz bir şey var, gerçi o da mutlaka bizimkilerin birinden öğrenmiştir"[77] diyebilme özgüvenine sahiptir.

---

73 Aktaran Parla, *a.g.e.*, s. 41.

74 Fatih M. Şeker, "Türk Dünya Görüşünü Aktüel Kılmanın Geleneksel ve Modern Vâsıtaları", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 116, Güz 2013, s. 12.

75 Ziya Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları*, (MEB Yayınları, İstanbul, 1976), s. 163-164'ten aktaran Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991, s. 26. Göle'ye göre "Böylelikle Gökalp, başka milletlerin 'asri medeniyete' girmek için geçmişlerinden uzaklaşmak zorunda olmalarına karşın, Türk milletinin 'asri medeniyete girmeleri için eski mazilerine dönüp bakmalarının kâfi' olduğu görüşünü işlemektedir."

76 Aktaran Tanpınar, *Edebiyat Dersleri*, s. 174.

77 Şeker, a.g.m., s. 12.

Özetle Batı, romantik bir ironi neticesinde Türk Garbiyatçılığının muhayyilesinde "hasta"dır. Bu, Batılı Şarkiyatçıların muhayyel Doğu için münasip gördüğü "hasta"lık teşhisiyle üç aşağı beş yukarı örtüşecek kadar güçlü bir söylemdir. Romantiklerin organik toplum anlayışına sadık kalarak söyleyecek olursak, onun kimi organları iflas etmiş, kimileri ise yararlanılabilir vaziyettedir. Yakın gelecekte ölmesi mukadder olan bu *Hasta Adam*'ın (Burada Oswald Spengler'in *Batı'nın Çöküşü* isimli kitabının pek de anlaşılmamasına rağmen, gördüğü ilgiyi hatırlayabiliriz[78]) sağlıksızlığını kendi toplumsal bünyesine bulaştırmaktan korkan isimler listesinde kimler yoktur ki? Bu kervanda Ahmet Midhat Efendi'nin yanı sıra Cevdet Paşa'dan başlayıp, günümüze dek gelen uzun yolda türlü çelişkileriyle birlikte Ahmet Hamdi Tanpınar'dan Peyami Safa'ya, Sâmiha Ayverdi'den Nurettin Topçu'ya, Cemil Meriç'ten Sezai Karakoç'a birçok isim göze çarpmaktadır. Bu noktadaki orijinalite, Attila İlhan'dan Kemal Tahir'e, Deniz Gezmiş'ten İsmet Özel'e Kemalist, popülist, sosyalist veya İslâmcı fark etmeksizin birçok romantiğin Batı'ya yüklediği anlamın, "tek dişi kalmış canavar" olduğudur. Batıcılık konusunda radikal fikirleri savunanlar da, "Garb'ın afakını sarmış çelik zırhlı duvar" karşısında daima gizliden gizliye akan bir Batı karşıtlığıyla –bu nehir, kat'i suretle bir Doğu hayranlığı anlamına gelmeyecek mecralarda akmaktadır– "iman dolu serhaddiyle" mücehhezdir ve Batıcılıklarındaki "Batı'ya rağmen"ciliğin "rağmen"i işte buradan gelmektedir.[79]

---

78 Hasan Aksakal, "A Useful Fellow: Oswald Spengler in Turkish Conservative Thought", *Oswald Spenglers ins Europa der Zwischenkriegszeit (1919-1939)* (içinde), Zaur Gasimov, Carl Antonius Lemque Duke (ed.), Göttingen: V&R, 2013, s. 283-298.

79 Bu noktada birçok tematik vurguyu bünyesinde toplayan ve aynı anda Batı'ya rağmen Batıcı; Doğu'ya rağmen Doğulu bir Üçüncü Dünya sosyalist-popülisti olmasını mümkün kılan politik görüşleri bakımından "Romantik Kemalist" diye nitelendirilmesini önereceğim Attila İlhan'ın Garbiyatçı literatüre çokça malzeme getiren şu denemelerine bakılabilir. Attila Ilhan, *Hangi Batı*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2002; Attila İlhan, *Hangi Atatürk*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003; Attila İlhan, *Batı'nın Deli Gömleği*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003 etrafında söylenecek çok şey bulunmaktadır.

Romantizm kaynaklı bakış, edebiyat eleştirmeni Nurdan Gürbilek'in incelikle belirttiği gibi, çocukluğun, gerçekliğin ve aklın dünyasına karşı düş dünyasında kalabilmek olduğunu söyler bize. Örneğin Oğuz Atay –tıpkı diğer Romantikler gibi– "birçok düşüncesini Romantizm'in ikilikleri içinde ifade eder; akla karşı duyguyu, gelişmişliğe karşı saflığı, topluma karşı bireyi, resmiyete karşı oyunbazlığı, yetişkinliğe karşı çocukluğu, nihayet Batı'ya karşı Doğu'yu tercih eder."[80] Bu durum, Garbiyatçılık konusundaki tehlikeli oyunların çıkış noktasıdır.

Cemil Meriç de, aklı, dehanın ve imanın düşmanı olarak görüp reddeder. Halbuki Batı'yı "muzaffer medeniyet" diye nitelemesinin altında yatan gerçeğin, bu standart akla umumun uyması olduğunu gayet iyi bilmektedir Meriç. Buna rağmen aklı düşmanlar safına itecek kadar kötüleyip, "İnanç asildir" der; "Medeniyetler onun eseri. Biri mühendisleri yaratır, öteki kahramanları. (...) İnsanı maddeye ve rakama zincirleyen bu miskin meleke, yabancı bir Tanrıdır: düşmanlarımızın Tanrısı."[81]

Çoğaltılabilecek örneklerden ve birbirini tekrarlayan/tamamlayan söylem ittifakından da görüleceği gibi, "Doğu'yla Batı arasında kalmışlığı[nı], Türk aydınının en büyük ıstırabı" olarak nitelerken Peyami Safa, belki de hiç olmadığı kadar haklıdır. "Türk düşününde" Batı, Niyazi Berkes'in çizdiği sınırların çok daha ötesine kolaylıkla geçebilen esaslı bir sorundur. Muhtemelen bu yüzden Türk modernleşmesinin kafası en net yöneticisi bir asker olmuştur. Anlatılan hikâyeye göre Mustafa Kemal, hem öyle hem böyle sürdürülebilecek ikili bir düzenin yarattığı ve yaratacağı bölünmeyi tespit ettikten sonra, biz bize benzeriz demeyip, Batı'ya benzemek gerektiğine kanaat getirmiştir. Yani Mustafa Kemal, Falih Rıfkı Atay'ın ifadesiyle "denizkızı miti"ne inanmamıştır: "Gerçekte ya balık vardır ya da insan." Başka bir ifadeyle ya Batı'nın izinden gidilecektir ya da Doğu'nun; ikisi arasında kabul edilebilir bir sentez yapmaya ise imkân yoktur.[82]

---

80 Nurdan Gürbilek, "Kemalizm'in Delisi Oğuz Atay", *Yer Değiştiren Gölge* (içinde), 3. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 40.

81 Meriç, *Bu Ülke*, s. 180.

82 Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, Bateş Yayınları, İstanbul, 1998, s. 435.

Sonuç olarak Türk düşüncesini Romantizme yönlendiren, Romantizmi Türk düşüncesi için işlevselleştiren bir dizi konuyu, kavramı ve kişiyi, geç kalınmış ve çarpık şekilde yaşanmış modernleşme tecrübesi bağlamında ele almak mümkün görünüyor. Son yüz elli yıllık tarihe bakıldığında, Romantik akımın, belli ölçüde değişim ve dönüşüme uğramakla birlikte, dâhil olduğu Türk sanat ve fikir dünyasında kendisine merkezî bir yer bulduğu anlaşılıyor. Bu noktada Türk Aydınlanmasının ne ölçüde Aydınlanma'nın temel değer ve ilkelerini sahiplendiğine dair yapılacak bir değerlendirme, Türk Romantizminin de ne ölçüde Avrupa Romantizmine sadık kaldığını gösterecektir. İlerleyen bölümlerde Türkiye'nin bazı romantik konu ve kavramlar etrafında tahlil edilmesiyle birlikte, aranan cevapların biraz daha netleşmesi mümkün olabilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

VOLKSGEIST: HERDER'DEN *BU ÜLKE*'NİN RUHUNA

> "İnsanları incelemek isterseniz yakınınıza bakmanız gerekir; ama insanı inceleyecekseniz gözlerinizi uzaklara çevirmeyi öğrenmelisiniz; bu özellikleri keşfetmek için önce farklar gözlemlenmelidir."
>
> – JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Volksgeist, genellikle "halk ruhu" ya da "milli karakter" gibi anlamlara gelen ve her toplumun zihinsel, duygusal, bilişsel, moral ve kültürel kolektif bilince sahip olduğunu anlatmak üzere kullanılan bir kelimedir. Romantik dönemin başlarında, Johann Gottfried Herder'in Almanca konuşan insanların ortak kültürel doğasını ve müşterek mensubiyetlerinin duygusal referanslarını işaret etmek üzere kullandığı kelime, milliyetçilik teorilerine ve Amerikan kültürel antropoloji geleneğine önemli etkilerde bulunmuştur. Aslında Herder'den önce David Hume'un İngilizcede "national character", Montesquieu ve Voltaire'in ise Fransızcada "esprit de la nation" gibi kavramlara başvurduğu bilinmektedir. Fakat Rousseau'nun kelimeyi, sonraları milliyetçi düşüncelere tahvil edilebilecek bir şekilde işlemesi ve hemen ardından da Herder'in ona, gerçek anlamını kazandırmasıyla, kavramın tekâmülü gerçekleşmiştir.[1]

1 Anthony Smith bu konuda, literatürün ekseriyetinin aksine Rousseau'yu öne çıkararak şöyle der: "Shaftesbury, Bolingbroke ve Montesquieu'de rüşeym ha-

Ait olma ve mensubiyet duygusunu ele alıp en etkin şekilde işleyen bu ilahiyat doktoru, 18. yüzyıl Alman İdealizminin önde gelen isimlerinden biriydi. Herder, küçük ama çok dilli, çok etnili, çok kültürlü, kozmopolit bir şehir olan Riga'da rahiplik yapmış, Fransız Aydınlanmasını daha yakından anlamak için yollara düşmüş ve gerçekten zorlu, tehlikeli bir deniz yolculuğundan sonra Paris'e ulaşmış bir merak insanıydı. Herder'e göre insanlar, kendilerini bir grubun parçası olarak hissetmediklerinde, yalnız, mutsuz ve yabancılaşmış buluyorlardı. Bir grubun, bir topluluğun, bir cemaatin parçası olmak ise insanlara evde olma hissi veriyordu.

Ruh İdealizmi

Herder'e göre her grubun, bir dizi gelenek ve yaşam tarzından, yalnızca ona ait bir anlayış ve davranış terkibinden oluşan Volksgeist'ı ya da Nationalgeist'ı vardı. Kültürel yaşamın bütünü, yalnızca grup üyelerinin paylaştığı kolektif tarihsel deneyimlerden kaynaklanan belli bir gelenek ırmağının içinde şekillenmekteydi. Bu yüzden, Kuzey Denizi'nin büyük fırtınalarını bizzat yaşamamış birisinin büyük İskandinav destanlarını anlaması olanaksızdı.[2] Zira bireyin ruhu toplumsal iklimin içinde biçimlemekteydi ve bu durum, biri ötekinden ayrılamayacak kadar bütünseldi.

Bu anlayışın hiçbir suretle ırk ve kan ile ilgisi yoktu. Herder

---

linde bulunan millet 'ruhu' düşüncesi bir haberci niteliği taşımış olmakla birlikte, dil ve ideoloji olarak milliyetçiliğin yayılmakta olduğunu sezinleyen ve bunu teşvik eden yine Rousseau olmuştur. Ancak 'milli karakter' fikrini bir topluluğun siyasî yaşamının merkezine koyan ve onu pratik bir millî koruma ve yeniden inşa programına tahvil eden de Rousseau'ydu." Anthony D. Smith, *Millî Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 141-142.

2 Isaiah Berlin, Mülakat: "Volksgeist'ın Geri Dönüşü", çev. İsmail Hakkı Yılmaz, (NPQ Türkiye Edisyonu, Kış 1992'deki çevirisi), *Türkiye Günlüğü*, Sayı 50, Mart-Nisan 1998, s. 62. David Hume 1748'de yazdığı bir makalede, bu bütünlük hissini 'gerçek'leştirmeye hizmet eden dokuz maddelik bir liste yapar. Listeyi aktaran Josep R. Llobera, *Modernliğin Tanrısı: Batı Avrupa'da Milliyetçiliğin Gelişimi*, çev. Emek Akman, Ebru Akman, Phoenix Yayınları, Ankara, 2007, s. 169-170.

sadece vatan bilinmiş bir topraktan, ortak dilden, ortak geçmişten ve geleneklerden bahsediyordu.[3] Aslına bakılırsa "Rahip", sadece insanın başkalarıyla zorlanmadan, âdeta içgüdülerine uyarak iletişim kuracağı, kurabileceği, kurmak isteyeceği bir ortama dâhil olma hevesini taşıyacağı kültürel atmosferde, sebepleri çok bilinmeden duyumsanan o "Buraya aidim ve işte bu insanlardan biriyim" hissine tercüman olmak arzusundaydı.

Görüldüğü gibi, Herder'in milliyetçilik anlayışının özü, kültürel olarak kendini var etme/var kılma ilkesine dayanıyordu. Bir halkın bir başka halka, bir kültürün bir başka kültüre üstünlüğü söz konusu bile olamazdı. Değer bakımından bütün kültürler kendi şahsına münhasır insanlar gibi, biricik ve benzersizdi. Hepsi eşit ölçüde özel ve değerliydi; hepsi dünyadaki yerini hak ediyordu.[4] Bu yüzden hiçbir şey, Herder'in düşüncesinde politik bir boyutun bulunmadığını, "yalnızca Almanya'nın değil, aslında her ulusallığın kendi yeteneği ile uyum içinde bir gelişimi hak ettiği" fikrinden daha güçlü bir kanıtla ortaya koyamaz.[5]

Aslına bakılırsa tarih boyunca, en azından Eski Yunan'dan Hıristiyan Ortaçağ'ına, hatta Aydınlanmaya dek Avrupa coğrafyasında "birlik" büyük bir faziletti. Çokluk ve farklılık, pek çok bakımdan zayıflık ve tehdit demekti. Ernst Cassirer'in vurguladığı gibi, Ortaçağ'ın baskın kültürü, derin birlik hissi ve türdeşlik ısrarından geliyordu ve bu tabloda, modern uygarlığın "tüm çatışma, çelişki ve uyumsuzluklar[ı] yok gibi görünmekte" idi.[6]

Çeşitliliğin güzelliğini, tarihe ve doğaya dikkatle bakan Her-

---

3 Johann G. Herder, "Essay on the Origin of Language", *Herder on Social and Political Culture* (içinde), çev. ve giriş, F. M. Barnard, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, s. 117-178.

4 Johann Gottfried von Herder, "The Tenacity of National Genius, from Outlines of a Philosophy of the History of Men", Frank E. Manuel (ed.), *The Enlightenment* (içinde), Eaglewood Cliffs, Prentice-Hall Inc., New Jersey, 1965, s. 162-170.

5 Patrick J. Geary, *Uluslar Miti ve Avrupa'nın Kökenleri*, çev. Çağdaş Sümer, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012, s. 32.

6 Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, (*İnsan Üstüne Bir Deneme* ile Birlikte), çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 291.

der gibi ön-Romantikler keşfedecekti.[7] "Yabancı" ve "yaban" olan yepyeniydi, başkaydı, şaşırtıcıydı ve kesinlikle estetikti. Çeşitliliğin peygamberi sıfatını hak eden Herder, tüm toplumları romantizasyona tâbi tutuyor ve benzersizliği, kendine özgülüğü, hatta tuhaf kültürel alışkanlıkları övüp yüceltiyordu.

Herder için tarihin kötü adamları, bu yüzden, Büyük İskender, Sezar veya Şarlman gibi büyük fatihlerdi. Zira Herder'e göre, bu güçler, yerel kültürleri ezip geçmişti. "Herder'in evreninde bir güneşe ihtiyaç yoktu. Onun kültürleri gezegen değil, birbirleriyle çarpışmayan yıldızlardı."[8] Fransız Evrenselciliğine karşı olmasının sebebi de, onun bu kuşatıcı, fethedici, benzeştirici –monist– zihniyetin bir başka temsilinden ibaret olmasıydı. Zaten tarihin en yenilmez merkezî güçleri de dağılmaya mahkûm olduğunu zaman içinde gösterecekti. Habsburglar, İngiliz İmparatorluğu, Sovyetler Birliği... Konuya ilişkin sözleri sebebiyle, Rahip Herder'in bir de kâhin sıfatı olduğu söylenebilirdi.

"Ruh" idealizmi konusunda çok fazla referans verilmeyen Britanya'ya baktığımızda aslında Aydınlanma döneminden beri bir külliyatın olduğunu görürüz. Önce David Hume, sonrasında ise kavrama çok daha politik bir içerik yükleyerek yazan Edmund Burke, kalabalıkları milletleştiren bazı unsurlar bulunduğundan bahsetmişti. Özellikle Burke, yüzyıllar içinde oluşan değerlerin nesiller arası aktarımıyla birer ulusal karakter edindiklerini ve bazen bir başkaldırı ya da itaatsizlik için bu birikimden doğan milli ruha (*national spirit*) sempati duyulması gerektiğini söylemişti.[9] Böylesi zamanlarda soyut hukuk ve haklar manzumesinin karşısına, ülkenin ya da bölgenin somut, tarihî, geleneksel hakları çıkarıldığı gibi, "evrenselci doktrinlerin karşısına, ulusal ya da yerel gelenekler, genel kural ya da ilkelerin karşısına da gerçekliğin somut, tikel ve özgül yanları çıkarıl[mıştı]."[10] Romantik kültürel ideallerin hemen hepsi

7 Isaiah Berlin, *Isaiah Berlin'le Konuşmalar*, söyleşi: Ramin Jahanbegloo, çev. Zeynel Kılınç, YKY, Istanbul, 2009, s. 106, 108-111.

8 Berlin, Mülakat: "Volksgeist'ın Geri Dönüşü", a.g.m., s. 65-66.

9 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Macmillan Edition, Londra, 1890, s. 384.

10 Löwy, Sayre, *İsyan ve Melankoli*, s. 51.

yerelleştirilip milli kültür potasında eritilirken, bu sahiplenmenin yalnızca o ülkenin, o kültürün insanlarına mahsus olabileceği havası estirilmişti.

Rus romantizminin önde gelen ismi Aleksander Herzen'in de, İngiliz öncüllerine ve Herder'e benzer şeyler söylediği bilinmektedir. Soyut bir evrensel birlik söylemine, yeknesak bir insanlık milletine kuşkuyla bakan Herzen, "İngiltere İngiltere, Fransa Fransa, Rusya da Rusya'dır" demekteydi. Farklar tüm çabalara rağmen kapatılamazdı. Kapatılmamalıydı da... Yaşamı boyunca Rus ruhunun özellikleri üzerine düşünmüş ve ona –Rus ruhuna– sadakatle yazmış olan Herzen, kültürlerin birbirine karıştırılamayacağı inancındaydı.[11] Bu inancı milliyetçilik teorileri sahasına taşıyan Anthony D. Smith, her devletin etnik çekirdeğinin çoğunlukla o milletin karakter ve sınırlarını şekillendirdiğini dile getirdiğini; zira devletlerin milletlerini oluşturmak üzere tam da böyle bir tutucu harca ihtiyaç duyarak, yerel kültürel parçalarından bir bütün yaratmak üzere egemen bir etnik yapı etrafında yekpare bir millet "efsanesi" oluşturulduğunu anlatmaktadır.[12]

Herzen'in çağdaşı olan Victor Hugo da benzer bir bakış açısına sahiptir. Hugo'nun "Sanat ve Halk" başlıklı şiirinin ikinci kısmı, Fransız ruhuna (Volksgeist'ına) ilişkin coşkulu ifadelerle dolu olmakla birlikte, her ülkenin kendi kutsallığının var olduğuna da atıfta bulunmakta ve böylece, Herder'den Herzen'e diğer Romantiklerle birleşmektedir.

> "Ey güzel ülkem, yenilmez Fransa!
> O güzel ezgili şarkını söyle!
> Şarkını söyle ve gökyüzüne bak!
> Sevinç dolu, derinden gelen sesin,
> Umududur bütün bu yeryüzünün
> Kardeşliğin halkı, ey soylu halk!
> Güzel halkım şarkını sabaha söyle!
> Akşam olunca bir daha söyle!

11 Berlin, a.g.m., s. 63.

12 Smith, *Millî Kimlik*, özellikle s. 67-73.

Bilirsin ışıldar işleyen demir,
Aldırma geçmekte olan yüzyıla,
Aşkın şarkısını söyle yüksek sesle,
Ve özgürlüğün şarkısını haykır!
Şarkısını söyle kutsal İtalya'nın,
Toprağa gömülen şu Polonya'nın,
Yüreği kan ağlıyor Napoli'nin,
Macaristan can çekişiyor bak!
Dinleyin zorbalar, şarkı söylüyor halk
Aslanın kükreyişini dinleyin!"[13]

Görüldüğü gibi son kıta, mazlum milletlere, milli hürriyet aşkına ve zorbalara karşı halkların gür sesine dikkat çekmektedir. Konuyu biraz daha açmak adına Isaiah Berlin, "yaralı bir Volksgeist'ı zorla aşağı doğru bükülmüş ve bırakıldığında bütün şiddetiyle fırlayan bir dal"a benzeterek, milliyetçiliğin, en azından Batı'da politik-kültürel baskının açtığı yaralardan ortaya çıktığını söyler. Milli liderler, "yıllar yılı süren baskı ve aşağılamalardan sonra, ulusal onur patlamasıyla birlikte şiddetli bir karşı-tepki ve kişiliklerini kanıtlama çabalarında saldırganlıklar gösterebilirler."[14]

Bu anlamda, 17. ve 18. yüzyılın Alman tarihine bakıldığında, Fransızların gözünde Almanların taşralı, bayağı, yeteneksiz hödükler olduğu yönündeki yaklaşımının Alman milli ruhunu yaraladığı ve Fichte, Baron vom Stein ve Schleiermacher gibi isimlerin yönlendirici etkisiyle Alman milliyetçiliğinin her şeyden çok Fransızlara ve Fransızlığa dönük bir öfke patlamasıyla gün yüzüne çıktığı ve Napoleon işgalinden Versailles'a, Nazilerin "Paris ziyareti"ne dek karşılıklı onur kırıcı birçok felakete yol açtığı ortadadır.

Bu tecrübeler ışığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun geri plana ittiği etno-kültürel bir entite olarak Türklüğü, Türk milliyetçilerinin, 'İmparatorluk ruhu'nun savunusu olan Osmanlıcılık aleyhine öne sürüp, Türklüğün uzak geçmişine sahip çık-

13 Victor Hugo, "Sanat ve Halk", çev. Tozan Alkan, Erdoğan Alkan, *Romantizm* (içinde), Varlık Yayınları, İstanbul, 2006, s. 210-211.

14 Berlin, a.g.m., s. 62.

ma çabası içine girmesi gayet anlaşılır bir hal almaktadır. Nitekim 17. ve 18. yüzyılın Osmanlı tarihine ve vakanüvislerin anlatımlarındaki genel tavra bakıldığında, yüksek kültüre mensup kozmopolit Osmanlıların gözünde –Gelibolulu Âli gibi tarihçiler Türklük bilincinde olsalar da– Türk ve Türkmen kelimelerinin anlamının da taşralı, bî-idrak, bayağı, yeteneksiz hödükler olduğu görülür. Milli tarih araştırmalarının yoğunlaştığı Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet döneminde vurgulanan bu tablonun Türk "milli ruh"unu yaraladığı sıkça dile getirilmiştir. Ömer Seyfettin, Yakup Kadri ve Falih Rıfkı gibi isimlerin etkisiyle 1920'lerin Türk milliyetçiliğinin –Türk milliyetçiliklerinin hâkim ve iktidardaki kanadının– her şeyden çok Osmanlı'ya ve Osmanlılık kavramına dönük bir öfke taşıdığını söyleyebiliriz. Buradan da anlaşılacağı üzere, Volksgeist ideasına yakın duran aydın grupları için, kozmopolitizm, yerel ve milli değerleri ezip geçerek, insanlara, parçası oldukları o büyük "ruh"u ve mukaddes "aşkın varlık"ı unutturan, sorunlu bir yaklaşımdır. Nitekim Türkçülere göre İmparatorluk, politik ve ekonomik sahada aynı ülke içinde bulunmakla beraber, kültürde birlik hissi duyulmadığından, yani bir Volksgeist oluşturulamadığından ötürü yıkılmaya mahkûm görülmüştü.

İmparatorluğu bir yandan ayakta tutmaya, bir yandan da Türkçülüğü toplumsal zeminde yaygınlaştırmaya çalışan Ziya Gökalp, bölümün başında anlattığımız Volksgeist kavramı etrafında Herder'in düşüncelerinden –Fransız düşüncesinde kavramı en çok sahiplenen isimlerden biri olan Emile Durkheim aracılığıyla– etkilenmişti.[15] Gökalp, Osmanlı-karşıtlığı yap-

15 Burada, Alman İdealizminin en önemli filozoflarından Hegel'in kelimeye Herder'in kullanımından başka bir anlam yüklediğini ve tabir caizse, Romantiklerin Hegel'i, kelimeyi lüzumundan fazla politikleştirerek zehirlemekle suçladığını belirtmemiz gerekir. Durkheim'ın Herder'den ziyade Hegel'in malzemesiyle kolektif bilinci ele aldığını da akılda tuttuğumuzda, Herderci fikirlerin Gökalp'e epeyce erozyona uğramış bir şekilde gelmesi mazur görülebilir. Konunun izini sürebilmek adına bkz. Ziya Gökalp, "Milli İçtimaiyat", *İçtimaiyat Mecmuası*, Sayı 1, 1333 (1917), s. 25-37. Ziya Gökalp, "Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul", *Milli Tetebbular Mecmuası*, Cilt 1, Sayı 2, Mayıs-Haziran 1331 (1915), s. 193-205. Korkut Tuna, "Ziya Gökalp'in Millî Sosyoloji Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyoloji Konferansları*, XXI. Kitap, 1986, s. 51-67.

maksızın ancak Osmanlı'dan ayrılmak isteyen her milli hareke-te meşruiyet kapısını açarak şöyle yazıyordu:

> "Her cemiyetin, diğer cemiyetlerden temeyyüz eden hususî bir seciyesi, hususî bir şahsiyeti vardır. Fakat, kavmî seciye, bu millî şahsiyet uzvî verâsetle ırkın neticesi değil, halk arasında kuvvetli bir surette yaşadığı halde ekseriya güzidelerin haberdar olmadığı münteşir müesseselerin, şifahî an'anelerin, şuursuz mefkûrelerin mecmuu olan milli harstan mütevellittir."[16]

Bu sözleri günümüz Türkçesine biraz daha yaklaştırmak gerekirse, Gökalp, her milletin kendine özgü bir karakter ve kimliğe (içtimai şuur, ruh-u içtimai) sahip olduğunu ve bu durumun, genetik aktarımla, yani ırksal özelliklerin sürdürülmesiyle değil; aksine halk kitlelerinin kendi yerel kültürlerini canlı tutmalarıyla mümkün olduğunu dile getirmektedir. Yani aydınların, elitlerin genellikle haberdar bile olmadığı; ancak toplum içinde gayet yaygın bulunan sözlü iletişim eliyle bu kültürel birikim yeni nesillere taşınmaktadır. Yani "milli ruh", sözlü geleneklerin, bilinçsiz ideallerin toplamından doğan bir bilinç olarak ortaya çıkmaktadır. Burada hemen fark edileceği gibi, Gökalp'in sözlerinde, Turancı romantizmin mümeyyiz vasfı olan şoven-milliyetçi söylemin aksine, Herder'in değerlendirmelerini hatırlatacak –hatta tekrarlayacak– ölçüde açık bir kültürel benzersizlik ve toplumsal biriciklik havası hâkimdir.[17]

* * *

20. yüzyılın başlarında yeni-Romantiklerin (örneğin Spengler'in) yerel kültürleri ihraç/ithal edilemez özgünlükte görmesiyle birlikte, otantiklik söylemi bir kez daha yükselişe geçer.

---

16 Ziya Gökalp, "Hars ve Irk", *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği, (Yeni ilâvelerle 2.baskı), Ankara, 1972, s. 90-91. (İlk yayını; *Yeni Mecmua*, 26 Eylül 1918, Sayı 62)

17 Gökalp üzerine hâlâ en çok referans verilen çalışmanın müellifi olan Taha Parla'nın, Gökalp düşüncesinin köklerine dair yazdıkları arasında Herder'e, bir başka çalışmaya atıfta anmaktan başka, hiçbir yerde değinmemesi dikkat çekicidir. Bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 5. baskı, 2005, s. 136-137.

Her kültürün kendi felsefesi, kendi ifade biçimi, kendi ahlâkı, kendi değer yargıları olduğuna dair hazırda bekleyen köklü inanç, kültürü ve onu gerçekten anlayabilecek biricik toplumu pozitivist yöntemlerin sınırlarını aşan ve ancak sezilebilip duyumsanabilen "mistik bir varlık", bir "ruh" olarak kabul eder.[18] Böylelikle Gökalp'in çalışmalarıyla eş zamanlı olarak kültür, medeniyetle birlikte anılamayacak kadar özgülleşir.

Burada politikleştirilen "ruh"un, semboller aracılığıyla nasıl devlet merkezli bir söylem yarattığını da görmemiz gerekir. Bilindiği ve sıkça tekrarlandığı gibi, Alman ve İtalyan romantiklerinin 19. yüzyılın ikinci yarısına dek süregelen büyük ıstırabı, "devlet sahibi bir millet" olma arzusunun bir türlü sonuç vermemesiydi. Onların ait oldukları devlet(çik)lerin hiçbiri gerçek birer devlet değildi ve insanların bu yapılara aidiyet/mensubiyet bağları son derecede gevşekti. Şanayileşmenin getirdiği fizikî hareketlenmeyle birlikte artık insanlar, kendileriyle aynı dili konuşan, aynı inanç dünyasında bulunan ve aynı kültürel kürede yaşayan diğer insanlarla aralarındaki yapay engelleri, "sonradan örülmüş" duvarları görebilecek tecrübeler ediniyordu. Bu doğal değildi ve zaten Rousseau tarafından mükemmel bir şekilde ifade edilmişti.[19] Meraklı olanlar cevap bulmak için kütüphanelere yönelirken, daha aceleci olan komitacılar örgütler kurarak, birlik ve yeni düzen (ittihat ve nizam-ı cedit) talebinde bulunmaya başlıyordu. Bütün örgütlerin ve bütün kütüphanelerin insanları ulaştırdıkları nokta aynıydı: Milletin büyük ve güçlü devlet ihtiyacı...

Bu yüzden bütün yollar kültürel bütünleşmeye koşut olarak fark edilen, var edilen, yaratılan[20] milli ruhu, Volksgeist'ı,

18 Oswald Spengler, *Batı'nın Çöküşü I*, çev. Giovanni Scognamillo, Dergâh Yayınları, Istanbul, 1978, s. 71-91.

19 Rousseau'ya göre bu yalnızca, insanların kendi vatandaşlarıyla kurabildikleri yakın bağlardan gelen *'moi commun'* (benim topluluğum) düşüncesine erişebilmeleriyle mümkündür. Aktaran Llobera, *Modernliğin Tanrısı*, s. 174.

20 Isaiah Berlin bu noktada ince bir ayrıntıya dikkat çekmekte: "İki bin yıldan daha uzun bir süre boyunca insanlar her hakiki sorunun ancak tek bir doğru cevabı olması gerektiğine inanmışlardı. Romantiklerden sonra, bazı cevapların keşfedilemeyeceğine, ancak yaratılacağına inanılmaya başlandı; yani ahlâksal ve siyasi değerler keşfedilemez ancak icat edilir. Bunun doğru olduğu-

devlet etrafında toplamaya varıyordu. Devlet, tıpkı millet gibi, mukaddes ve aşkın bir varlıktı. Doğrusu, bu noktada, dönemin yaygın kanaatine göre her millet, zaten ezelî bir devirde devletine ruhunu üflemişti. Dolayısıyla bir de "devlet ruhu" söz konusuydu. "Logos", "Hikmet-i Hükümet", "Raison d'Etat", bu anlamda yüzyıllara yayılan farklı dönem ve dillerde toplumlara birbirine benzer çerçeve kavramlar olarak hizmet sunmuştu.

Bu konuda, Avrupa idealizminin temsilcileri, köklere dönerek Platon'un yaklaşımını tazelenmiş bir şekilde gündemlerine alacaktı, nitekim çok geçmeden öyle de oldu... Politika, insan eylemlerini birleştirip örgütleme ve ortak bir amaca doğru yönlendirme sanatıydı. "Bu yüzden, Platon'un bireysel ruhla devlet ruhu arasında bulmuş olduğu koşutluk, kesinlikle bir söz sanatı ya da basit bir benzetme değildi. O, Platon'un çeşitliliği birleştirme; ruhlarımızın, istek ve tutkularımızın, politik ve toplumsal yaşamımızın kaos'unu (kargaşasını) bir kozmos'a, yani düzen ve uyuma kavuşturma konusundaki temel eğilimin anlatımı[ydı]."[21]

Volksgeist'ın Unsurları: Vatan, Bayrak, İman

Modern(leşen) toplumların politik mühendislerinin, geleneksel ve yerel değerlerin ötesine taşan bir çerçevede muhayyel birlikler yaratma gayretinden bahsettik. İşte bu gayretler neticesinde geniş ve birbirinden pek de haberdar sayılamayacak kitleleri belli imgeler, semboller ve değerler etrafında toplama kabiliyetine bağlı olarak çeşitli çabalar bu minvalde uç verdi; zaman içinde, milli birlik ve beraberliğe ihtiyaç duyulduğu yönündeki sonu gelmez klişenin toplumda kök salmasını kolaylaştıran bazı referanslar ortaya çıktı.

---

nu ileri sürmek istemiyorum, fakat bu, bazı Alman romantiklerin inandığı şeydir. Milliyetçilik de bunun bir ürünüdür. (...) Keşif ve analize karşı yaratma sanatı, romantik bir kavramdır. Bu Platon'dan modern pozitivistlere kadar Batı tarihi boyunca hiç kesintisiz hâkim olmuş olan felsefeye, philosophia perennis'e, her nasıl keşfedilmiş olursa olsun, nesnel değerler felsefesine karşıdır. Bu büyük yapı yıkılmadı, fakat Romantikler tarafından çatlatıldı." *Isaiah Berlin'le Konuşmalar*, s. 158-159.

21 Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 284.

En bilindik olanları kurucu lider büstleri, zafer takları ve meçhul asker anıtları olan bu kolektif bilinç oluşturucu unsurlar, her zaman taştan veya tunçtan yapılmış ve görünürlüğüyle benimsenen şeyler olmamıştır. Varlığına kutsiyet atfedilen diğer pek çok ikon, devletlerin kendine "millet yaratma" sürecinde, aslında devleti milletin müstesna –hatta olağanüstü– çabalarıyla, kimi zaman da İlahi bir yardımla kurup koruduğu hissini uyandırmaya yaramıştır. Eric J. Hobsbawm'ın "Program, Mit ve Gerçeklik" alt-başlığını taşıyan eseri *Milletler ve Milliyetçilik*'te söyledikleri, bu konuda dikkate değer bir tablo sunar:

> "Kutsal ikonlar, aslında hayalî olan bir topluluğa tek başına elle tutulur bir gerçeklik sunan sembolleri, ritüelleri ya da ortak kolektif pratikleri temsil eder. Bunlar, paylaşılan imgeler (ikonlar öyleydi) ya da Müslümanların her gün beş vakit kıldıkları namazlar gibi pratikler, hatta Müslümanların Allahuekber'i, Yahudilerin Shema Yisroel'i gibi ibadet sözcükleri olabildiği kadar, Meksika'daki Guadalope Bakiresi ya da Katalonya'daki Montserrat Bakiresi türünde bir millet oluşturacak büyüklükte toprak parçalarıyla özdeşleşen bir ad takılmış imgeler de olabilir. Kutsal ikonlar, Greklerin olimpiyatları gibi dağınık grupları bir araya getiren yarışmalar ya da periyodik festivaller ile Katalan Jocs Florals, Galler'deki Eisteddfodau ve diğerleriyle aynı doğrultuda daha yakın milliyetçi buluşlar olabilir. Kutsal ikonların öneminin bir kanıtı, basit renkli kumaş parçalarının –yani, bayrakların– evrensel düzeyde modern milletlerin sembolleri olarak kullanılması ve bunların son derece değer verilen ritüel tekrarlar ya da tapınma eylemlerini çağrıştırmasıdır."[22]

Burada devlet erkânı ve politik(leşen) entelektüeller için belirleyici olan unsur, keşfedilen ya da yaratılan kültürün halka aktarımı olmuştur.[23] Folklorik-filolojik-tarihsel araştırma-

22 Eric J. Hobsbawm, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, çev. Osman Akınhay, 2. baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 93.

23 Müşterek değer, sembol ve geleneklerden bir repertuvar oluşturmak suretiyle millete müracaat edildiğini söyleyen Anthony D. Smith'e göre, "bayrak, para, marş, üniforma, anıt ve kutlama gibi sembollerle topluluk fertlerine or-

larla, halkın kendi öz-benliğini "tanıması"na yardımcı olmak, onun bir zamanlar nerede, nasıl ve kimlerle birlikte olduğunu "hatırlatmak", onun diğer toplum ve topluluklardan neden farklı seslerle konuştuğunu, nasıl farklı düşündüğünü, niçin böyle olduğu gibi olduğunu "öğretmek" gerekiyordu. Bu konuda, Avrupa'nın okur-yazarlık oranı daha yüksek ülkelerinde gazetelere verilen politik mülakatlardan çok daha önce –kolay okunan ve insanları heyecanlı maceralarıyla kitaplar âlemine çeken– tarihî romanlar, –destansı özellikleriyle insanların hayal gücünü kuvvetlendiren, her biri bir diğerinden coşkulu– vatan şiirleri ve –azizlerle, azizelerle, evliyalarla dolu– mucizevi menkıbeler etkili olmuştu. Okunan romanlar, çay sohbetlerinde komşulara heyecanla anlatılırken, yarım yamalak da olsa insanların kulağına bazı bilgiler çalınıyordu. Heyecan içinde kolayca ezberlenen şiirler evlatlara öğretiliyor, birlikte şarkılar söyleniyor,[24] kutsal günlerde topluca yapılan ibadetlerden evvel ya da sonraki dost meclislerinde mümin/mümine kardeşlerle öğrenilen rivayetler paylaşılıyor ve böylelikle zincirleme bir yarı-entelektüel kültür birikimi oluşuyordu.

Bütün süreç gerçekten çok yönlü ve tek bir iradenin yönetemeyeceği kadar geniş bir zaman ve zemin üzerinde cereyan ediyordu. Hobsbawm'ın belirttiği gibi,

> "Bir ülkenin yurttaşları bir 'halk' hâline gelerek bir tür topluluğa (hayalî de olsa) dönüşüyor ve dolayısıyla bu topluluğun üyeleri kendilerine ortak şeyler, yerler, pratikler, önemli şahsiyetler, anılar, işaretler ve semboller arıyor, sonuçta da buluyorlardı. Öbür yandan, 'millet' hâline gelmiş olan parçanın bölümleri, bölgeleri ve yörelerinin mirası bütün millet çapında bir mirasa dönüştürülebilir, böylece çok eskiye dayalı çatışmalar bile aslında onların daha yüksek, daha kapsamlı bir düzey-

tak mirasları, kültürel yakınlıkları hatırlatılır, ortak kimlik ve aidiyet duyguları güçlendirilir. Millet, engelleri aşmaya, meşakkatleri göğüslemeye muktedir 'iman-teknesi' bir grup haline gelir." Smith, *Millî Kimlik*, s. 35.

24 Bu ortak sanat üretiminin önemine dair bkz. Nihal Atsız "Milli Değerler ve Milli Ruh", *Ötüken* dergisi, 20 Aralık 1971, Sayı 92, 1972. Metnin elektronik versiyonu için bkz. http://hunturk.net/h31-milli-degerler-ve-milli-ruh.html (çevrimiçi), 22 Aralık 2013.

de uzlaşmalarını sembolize etmeye başlardı. Walter Scott bunun için, savaşçı Kuzey İskoçyalılar, Ovalı İskoçyalılar, krallar ve Covenanter'ların kanıyla sulanan topraklarda tek bir İskoçya kurmuş, ama onların eskiye dayalı ayrılıklarını vurgulamaktan da geri kalmamıştı."[25]

Bu yaklaşımı Hobsbawm'dan çok daha önce, Romantizmin öncü düşünürü Herder dile getirmişti. 1772 tarihli "Dilin Kökeni Üzerine" başlıklı meşhur makalesinde Herder, "Bir şair çevresinde bir ulus yaratır, insanlara görülecek bir dünya verir ve onların ruhunu bu dünyaya yönlendirmek üzere elinde tutar" diye yazmıştı. Bu anlamda, İskoçların milli ruhunu şair Scott'un hikâyelerinin, Almanların milli ruhunu şair Goethe'nin *Faust*'unun, Türklerin milli ruhunu *Vatan* şairi Nâmık Kemal'in üflediğinin sıkça söylenmesi, bu birikim üzerinden yeniden yorumlandığında görüleceği gibi, tesadüf değildi. Kemal, 'ruh-u milli'yi bulmak adına, *Celâleddin Harzemşah*'ın önsözünde "konuların tarihten seçilmesi, milli hayatın köklerinin oradan çıkarılması, halka iniş, büyük kütlenin diliyle temas" gibi ifadelere başvurarak, Türk romantizminin 'beyanname'sini yazıyordu.[26] Bu noktaya geri dönmek üzere, konunun şimdi de başka veçhelerine yoğunlaşarak bakalım.

Volksgeist ideasına râm olmanın bir yönü de din olagelmiştir.[27] Rusya, İrlanda ve Polonya gibi ülkelerin milli kimliğini biçimlendirme döneminde aydınların ve politikacıların dini son derecede etkin bir şekilde kullandığı ve bundan millileş(tiril)en din yorumlarının –müceddıtler; içtihat kapılarının yeniden açılması gerektiğini savunanlar; dinde reform yapanlar– dahi çıktığı görülmüştür.

Örnek verecek olursak, İrlanda'nın, günümüzdeki hâkim milliyetçilik teorilerinin kabullerini tahriş eden tarihsel pozisyonu 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde politik bir mücadelenin na-

25 Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik*, s. 113-114.

26 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. baskı, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979, s. 95.

27 Eric J. Hobsbawm, *İmparatorluk Çağı, 1875-1914*, çev. Vedat Aslan, 3. baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s. 179.

sıl dinle bütünleştiğini gösterir.[28] İngilizlerin yüzyıllar süren baskısına karşın, Katolik kalmayı ve bağımsızlığını savunmayı ısrarla sürdüren bu küçük ada ülkesi, Kıta Avrupa'sındaki sosyalistlerden muhafazakârlara pek çok kesimin sempatisini kazanmıştır.[29] İrlandalı aydınlara mücadele ruhu sunan *Nation* gazetesi yazarı Thomas Davis'in (1814-1845) yönettiği Genç İrlandalılar Cemiyeti, 1820'lerde İtalya'da ve Portekiz'de kurulan Carbonari cemiyetlerine ve 1830'lardan itibaren teberrüz eden Genç Almanya, Genç İtalya hareketlerine benzer bir politik yapılanma olarak ortaya çıkmışsa da, Avrupa genelindeki milli romantik gençlik akımlarına dâhil olmaktan sakınmış, dinî ritüellerden esinlenen bir programa sahip olmuştur.[30]

Adam Mickiewicz, Polonya'nın bu büyük edebi özgürlük savaşçısı, kendi sürgününü ülkesinin ıstırabıyla, kişisel geçmişini milli geçmişiyle, geleceğe dair iyimserliğini Katolikliğin Hac yolculuğuna çıkma konusundaki yaygın umuduyla bütünleştirerek, herkesin herkesle –nihayet Polonya'nın Hz. İsa ile– özdeşlik kurabileceği bir dil tesis etmiştir. Nitekim 1833'te Paris'te *Polonez Milleti ve Hac Yolculuğu Kitapları* adlı bir kitap yayınlaması, bu bakımdan tesadüften öte bir anlam arz eder.[31]

İşin aslı, Mickiewicz'in eserleri, tüm 19. yüzyıl aydınları için millileştirilmiş bir şiir ve Katolikleştirilmiş bir vatanseverlik örneği sunuyordu. O kadar ki, bu yurduna bağlı herkesi kucaklamaya hazır entelektüel söylemin detayları, kaçınılmaz olarak, ideal bir Polonyalının tasvirini de içeriyordu. Türk düşüncesine ilgi duyanların aşina olduğu bu ahval, akla, Nâmık Kemal

---

28 Smith, *a.g.e.*, s. 109-110.

29 R. Bolster, "French Romanticism and the Ireland Myth", *Hermathena*, No. 99, Güz 1964, s. 42-48. John Morrow, "Thomas Carlyle, 'Young Ireland' and the 'Condition of Ireland Question'", *The Historical Journal*, Cilt 51, No. 3, Eylül 2008, s. 643-667.

30 Tom Dunne, "Haunted by History: Irish Romantic Writing 1800-1850", *Romanticism in National Context* (içinde), ed. Roy Porter, Mikulas Teich, Cambridge University Press, 1988, Cambridge, s. 76-77. Ayrıca bkz. "Young Ireland", http://en.wikipedia.org/wiki/Young_Ireland (çevrimiçi), 17 Aralık 2013.

31 Donald Pirie, "The Agony in the Garden: Polish Romanticism", *Romanticism in National Context* (içinde), ed. Roy Porter, Mikulas Teich, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s. 329-331.

ve Mehmet Âkif'in İslâmîleştirilmiş vatanseverliğini ve millileştirilmiş şiirin kitleler üzerindeki etkisini getirir. İdeal Müslüman-Türk, Kemal'de *Vatan yahut Silistre*'de İslâm Bey, Âkif'in düşünce dünyasında ise *Safahat*'te merkezî bir yer tutan Âsım karakteriyle ete kemiğe bürünür.

Ancak yaratılan ethos'un ters sonuçlar doğurduğu örnekler de bulunmaktadır. Danimarka'da Adam Oehlenschlager (1779-1850) ünlü "Guldhornene" adlı şiiri ve *Nordens Guder* adlı destanıyla Nordik mitolojiyi Alman Romantik Okulu'nun felsefesiyle birleştirerek, Hıristiyanlık öncesi sembolleri ihya edecek bir yolu takipçilerine açmıştı. İskandinavya'nın tamamına hızla yayılan Nordik kavimlerden birine mensup olma gururu, "milletin arkeolojisi" yapılıp folk şiirlerin, peri masallarının, destanların, efsanevi anlatıların kayıt altına alınarak, yayınlanmasıyla birlikte yeni bir atmosfer yaratmıştı. Öyle ki, kısa bir süre sonra, mitolojinin gücü karşısında Hıristiyanlık dini bir problem olarak algılanmaya başladı. Aslında Romantizm, Aydınlanmanın saldırıları karşısında çözülen ve aşınan Hıristiyan değerlerini kurtarıp, onu tazelemeyi de amaçlamıştı. Fakat pagan İskandinav mitolojisinin tabiata ve insana bakışındaki hikmetli dil açıklığa kavuştuğunda, bu unutulan inanç ve değerler bütünü, tahmin edilenden çok daha ciddi bir hayranlıkla karşılandı.[32] Birçok İskandinav aydını, Schelling'in Tanrısal Ben'inin sınırlarını zorlamak pahasına, bu yarı-panteist yarı şaman gelenekte kendine yeni bir din bulmakta zorlanmadı. Etkisi günümüze dek artarak gelen Hıristiyanlık-karşıtı söylem, Gotik ve barbar Viking efsanelerini estetize ederek gündelik hayata dâhil eden ve felsefi arka planında mitolojinin yattığı bilinen metal müzikten kültürel ateizme kadar birçok surete büründü. İronik bir biçimde dinin belirleyici etkisiyle milli kimliklerinin teberrüz ettiğine dair genel bir kanaatin bulunduğu Yunan ve Türk politik kültürlerinde de Romantizmin dinî mensubiyetlerle ilişkisinin zannedildiği kadar düz olmadığını belirtmeden geçmeyelim.

---

32 Gunnar Erikson, "Romanticism in Scandinavia", *Romanticism in National Context* (içinde), ed. Roy Porter, Mikulas Teich, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s. 186-187.

20. yüzyıla dek süren kafa karışıklığı, kurulan Yunan devletinin vatandaşlarının aslında "ne" olduğunu bir türlü bulamamasına yol açmıştır. Millet sistemine göre "Rum" (yani Romalı) diye isimlendirilen ve dinî-hukukî merkezi Fener Rum Patrikhanesi olan Hıristiyan Ortodoks cemaati, –milli kiliseler kurulup Fener'den bağımsızlığını ilân edene kadar– bünyesinde birçok Yunan-olmayan etnik-kültürel mensubiyeti barındırırken, aynı Rum Ortodoks toplumu, başta Batı dünyası gelmek üzere, birçok yerde "Grek" olarak nitelenmekteydi. Ancak kurulan ülkenin ismi Yunancada Hellas'tı; yani "Helen" Ülkesi. Helenler, erken dönem Ege-Akdeniz medeniyetinin önemli bir merkeziydi ve pagan dönemlerden Bizans Hıristiyan dünyasına değin kültürel sürekliliği takip etmek mümkündü. Ve nihayet, bölgesel dillerin yaygın ifadesiyle bu insanlar İyonya'nın çocuklarıydı. İyon olanlar, kendilerini bu şekilde isimlendirmiş olmaları münasebetiyle Türkçede "Yunan" diye telaffuz edilir olmuştu.

Bu dört farklı ismi bir araya getiren ve pekiştirici harç görevini üstlenen Ortodoks Hıristiyanlık olmakla beraber, milli gurur duygusu, Hıristiyanlığın ebedi düşmanı olan putperest mâzi ile gelmekteydi. "Avrupa'nın Beşiği" olmak, Batı'daki hümanistleri ve sanat tarihçilerini, efsanevi anlatımlar ve mitolojiden beslenen filozof ve sanatçıları ve tabii ki, Türk karşıtı muhafazakâr politik suretleri kendine çekmiştir. Batılı aydınların antik Greko-Romen medeniyetlerinin üst üste binen tarihi birikimini sürekli vurgulaması, Yunan sosyalistlerin Kilise'ye karşı verdiği mücadelenin gölgesinde, romantik "Pagan Yunanistan" imajını zaman içinde geniş kitlelere ulaştırmıştır. Bugün bile Yunan imajı, Batılıların nezdinde –tipik Oryantalist bir biçimde– beyaz toga giyip başına zeytin dallarından taç yapan, sandaletli bir erkektir ve bu 'Yunan'lık, fesli, bıyıklı, nargileli Türk imajından daha az nesneleştirilmiş değildir. Toparlamak gerekirse, modern Yunanistan toplumunu isimlendirmek ve nitelemek kuruluşundan bu yana hiç de kolay olmamıştır.[33]

33 Gregory Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, 1998. Profesör Jusdanis'le 13 Ekim 2012'de İstanbul'daki İsveç Araştırma Enstitüsü'nde yaptığımız

Çok benzer biçimde 1890'lara dek Müslümanlıkla Türklük arasında herhangi bir ayrımın gözetilmediği, rivayete göre, ismi muamma bir Jön Türk'ün Paris'in bir kütüphanesinde yaşadığı tecrübeyle dile gelir. Kitap istek fişinde, milliyet kısmına "Müslüman" yazan Türk aydınını kütüphane memuru "Müslümanlık sizin dininiz!?" diye uyarır ve fişi düzgünce doldurmasını rica eder. Aydınımız, aynı yere bu sefer "Osmanlı" yazdığında, memur "Beyefendi, bu sizin ülkenizin hanedanıdır. Lütfen milliyetinizi yazınız" deyince, Jön Türk aydını Türklüğünü fark eder. Aradan yirmi beş, otuz yıl geçtiğinde Türkçülük, yaşanan çözülmenin etkisiyle büyük bir hışım içinde artık baskın ideolojik akım hâline gelmiştir. Bir süre sonra, tıpkı Nordik kavimlerin mitolojik tarih anlayışının, folk şiirlerinin ve Viking destanlarının Hıristiyanlığın toplum üzerindeki etkisini aşındırması örneğinde olduğu gibi, Turancı romantiklerin İslâm ile Türklük arasında zıtlık bulunduğunu öne sürdükleri görülür. Turancıların yalnızca birkaç on yıl devam eden bu türden değerlendirmeleri, –resmî tarih tezinin İslâm öncesi dönemleri yüceltmesinin ve bu tezler doğrultusunda eğitim gören neslin yetişip entelektüel dünyaya dâhil olmaya başlamasının da etkisiyle– 1940'lı yıllarda Nihal Atsız'ın çevresinde bir grup Şamanistin toplanmasına yol açar. Bu gelişmelerden duyulan rahatsızlık neticesinde, 1960'lardan itibaren Türk-İslâm sentezi ile mecburî bir milliyetçilik-mukaddesatçılık nikâhı –üstelik bu bir "devlet nikâhı"dır– vuku bulur.

Volksgeist'ın Sınırları: Dil, Tarih, Coğrafya

Alman milliyetçiliğinin köklerini bulduğu Herder ve Göttingen Tarihçileri grubunun, Tarihçilerin Babası Herodotus'tan

---

sohbetin merkezinde, Türk ve Yunan ulus-devletlerinin kuruluş ve biçimleniş sürecindeki motivasyonlarının benzerlik ve farkları vardı. Jusdanis'e göre Türklerin coğrafî olarak kendilerinden binlerce kilometre uzakta (Orta Asya'da) ve hemen hemen hiçbir somut kanıtı elde bulunmayan bir mâziye başvururken, Yunanlar için de uzak bir geçmişin (Antik Yunan medeniyeti) söz konusu olmasına rağmen, coğrafî sürekliliğin ve iki bin yıllık somut kalıntıların büyük bir inandırıcılık sağladığı aşikârdır.

ve "Tacitusçu mit"ten yararlandığı söylenebilir. Herodotus (M.Ö. 484-425), başkalarının âdetlerini kötülemeyi reddetmiş, Yunanca konuşmadıkları ve bar-bar-bar diye sesler çıkaran kaba bir dile sahip oldukları için "barbar" diye nitelenen yabancılara saygı duyup, onların anlaşılmaz kültürlerine merak saldığı için çağdaşları tarafından "barbarsever" lâkabıyla mükâfatlandırılmıştı. Tacitus (M.S. 56-117) ise, cihangir Roma İmparatorluğu'nun tüm evreni ilgilendirdiğine inanılan merkezî meselelerini bir kenara koyup, *Britanya: Agricola Tarihi* ve *Cermenya* gibi 'çevre' sayılan bölgelerin yerel tarihlerinin izini sürmüş ve âdeta o bölge halklarının arkeolojisini yapmıştı. Tacitus'un *Cermenya* eseri, Protestanlığın yerelliği-ulusallığı teşvik edecek isyanının başlamasının eşiğinde, 15. yüzyıl sonlarında "yeniden" keşfedildiğinden itibaren hümanistler, Conrad Celtis'in (1459-1508) *Germania illustrata*'sından Jakob Wimpfeling'in (1450-1528) *Epitome rerum Germanicarum*'una dek kademeli bir merakla Cermen halklarının, tarihine ve diline dair kültürel araştırmalar yapma yoluna girmişti.

Almancanın Latinceden bağımsızlaşma sürecinde Tacitus'un betimlemeleri ve tarihî-askerî olaylara ilişkin kimi atıfları, Alman kültürel birliğinin ajitasyonu için harika bir malzeme veriyordu. Politik milliyetçiliğin öncüsü Fichte'nin *Reden an die deutsche Nation* (*Alman Ulusuna Söylevler*) adlı kitabında da vurgulandığı gibi, özgün bir Alman kimliği, tarihin çok eski zamanlarından beri vardı; ne var ki, yalnızca Romantizmin temel kavramları ve yücelttiği kişilerin etkisi bunu toplumsallaştırabilmekteydi.[34] Dil ve kimlik arasındaki ilişkiyle bir süredir ilgilenen Aydınlanmacı düşünürlerin eserleri, bu noktada Romantikler için son derecede işlevseldi. Örneğin Condillac'a göre (1715-1780) her bir dil, halkın karakterini, ona ruhunu veren anlamları ortaya koyuyordu. İlginç olan şu ki, Aydınlanmanın başlıca eleştirmenlerinden biri olan Herder de bunu söylemekte; hatta buna iklim, coğrafî koşullar ve halkın tarihsel tecrübe-

34 Hans Kohn, "Romanticism and the Rise of German Nationalism", *Review of Politics*, Cilt 12, No. 4, Ekim 1950, s. 443-472.

lerinin etkisini de eklemekteydi.[35] Rousseau'nun, dilin, düşünme ve yaşama biçimlerini en pür hâliyle resmettiğine dair sözleri, Voltaire'in Fransızların gelişmişlik düzeyini Fransızcanın mükemmeliyetiyle açıklaması gibi başka referansları da hatırladığımızda, bu yaklaşım biraz daha netleşmektedir. Bu fikirler, Fichte'nin "yalnızca Almanlar[ın], atalarının yaşadığı orijinal yerleşim bölgesinde kalmaya devam etmiş ve orijinal dillerini korumuş" olduğunu söylemekle verdiği mesajın, milliyetçi yankılarını nasıl kısa sürede bulduğunu anlamamızı da kolaylaştırmaktadır.[36]

Bu noktada Patrick J. Geary, Fichte'nin sözlerinin "hayatta kalma metinleri" olarak tanımlanabileceğini belirtmektedir. Türkiye örneğinde, Birinci Dünya Savaşı yıllarında *Türk Yurdu*'nda ve elbette başka yayınlarda "Türk'ün Biçare Irkı" üzerine yazılan metinleri hatırlatsa da, Fichte, ajitasyonunun yanı sıra bilimsel bir şeyler de söylemekteydi. Stein'ın maddi desteği ile kurulan bir Tarih Encümeni, *Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* (1819), isminin tam tercümesiyle söyleyecek olursak, Eski Alman Tarihine Dair Bilgiler Cemiyeti olarak oluşmuş ve Goethe, Grimm Kardeşler, Carl von Savigny, Wilhelm von Humboldt gibi birbirinden önemli entelektüeller eliyle *Monumente*'yi; *Almanya'nın Tarihi Abideleri* başlığı altında yayınlamaya başlamıştı. Konunun itici gücü, Fichte'nin işaret ettiği üzere, milli kültüre can veren ruhun anlaşılması ihtiyacıydı.

Elbette bu tür çalışmalar kısa sürede çok ilginç yerlere savrulmaya gebeydi. Nitekim aralarında Jena Romantizminin lideri olan Friedrich Schlegel'in de bulunduğu bir grup filolog, kısa süre içinde Almancanın köklerini Hint alt-kıtasında, Sanskritçede bularak, İngiliz William Jones'un, Fransız Silvestre de Sacy'nin çalışmalarından bir adım daha öteye geçti. Schlegel'in *Über die Sprache und Weisheit Indier* adlı kitabı (1808), Sansk-

35 Brian J. Whitton, "Herder's Critique of the Enlightenment: Cultural Community versus Cosmopolitan Rationalism", *History and Theory*, Cilt 27, No. 2, Mayıs, 1988, s. 150-152.

36 Geary, *Uluslar Miti*, s. 35.

ritçe ve Farsçanın Yunanca, Latince ve Almanca ile ortak bir dil ailesi oluşturduğunu ikna edici örneklerle ortaya koymaktaydı. İlerleyen yıllarda Wilhelm von Humboldt (1767-1835, Humboldt Kardeşlerin küçüğü) Malezya, Avustralya, Kuzey Amerika ve Polinezya dilleri üzerine harikulade çalışmalar yaparak Hint-Avrupa dil ailesinden tamamen farklı dil yapılarının varlığını ispatlamakla kalmayıp, ortaya koyduğu bulgularla insanlık tarihinin yegâne kültürel kökeninin Antik Yunan-Roma birikimi üzerinde yükselmediğini, aksine Greko-Romen dünyanın, bütünün sadece küçük bir parçasını teşkil ettiğini gösteriyordu. Bu, tam olarak, Romantik filozof ve şairlerin her dili, her kültürü bir diğeri kadar kıymetli sayan yaklaşımının bilim tarafından teyit edilmesi demekti. Çağının imkânları çerçevesinde müthiş çalışmalar yapan ve 1838'de muazzam bir Almanca sözlüğü hazırlayan Jacob Grimm'in (1785-1863) veya onun hemen ardından karşılaştırmalı filolojiye yön veren eserler üreten Max Müller'in (1823-1900) önemli katkılarıyla, yüzyılın ortalarından itibaren modern filoloji merakı ve Alman kültürünün köklerine dair yarı mitolojik inançlar, artık bilimsel ürünler hâline gelmeye başlamış bulunuyordu.

Benzer çabaların Osmanlı'da, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e giden uzun, ince, karanlık ve yokuşlarla dolu yolda da ortaya çıktığı biliniyor. Tanzimat'ın *premature* intelijansiyası, 1851'de kurulan Encümen-i Daniş ile Ahmet Cevdet Paşa'ya, Hammer'in *Osmanlı Tarihi*'ni tamamlayacak bir eser yazma görevi verirken, Lisan-ı Osmani'nin köklerine dair bir inceleme için de çeşitli isimleri görevlendirmişti. Ancak bilhassa Kırım Harbi'nin tahripkâr etkisi ile bu çalışmalar gereken ivmeyi bir türlü yakalayamamış; Ahmet Vefik Paşa, Süleyman Paşa, Şemsettin Sami ya da İbrahim Şinasi Efendi gibi kendi gayretleriyle yol almaya çalışan aydınlar eliyle *Müntehabât-ı Durub-u Emsal*, *Kamus-u Türki*, *Durub-u Emsal-i Osmani*, *Şecere-i Türkî* gibi eserler ortaya çıkmıştır.

Herder'in "Kültürün ilk numunesi dilde görülür" deyişine katılan Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin ve bu isimlerin etrafındaki Türkçü aydınların da, özel bir çaba ile Enveriye Türkçesi gibi çeşitli girişimler çerçevesinde dili yeniden tesis etmeye çalıştığı

görülmektedir. Meşrutî dönemde bir tür "Tacitus etkisi" yaratan Kaşgarlı Mahmut'un *Divân-ü Lügati't-Türk*'ünün (yeniden) keşfi ve onun yarattığı heyecan dalgası içinde öz-Türkçeci gayret de kendine yeni bir kanal bulmuştur. Ali Emirî tarafından 1915'te bulunan bu klasik el yazması hemen üç cilt hâlinde yayınlanmış ve Avrupalı dillerin Latinceden özgürleşmesine benzer bir yolla, Türkçenin Arapça ve Farsçadan arındırılması yönündeki çabalar hız kazanmıştır. 11. yüzyıl Türkçesinden binlerce kelimeyi içeren bu tarihî âbidenin uyandırdığı merak ve gayretler, yaklaşık yirmi yıl içinde, bambaşka bir Türkçenin ortaya çıkış hikâyesini de bünyesinde taşımaktadır.

Hiç şüphesiz, filolojik araştırmaların olgunlaşması ve kaynakların derlenebilmesi için belli bir sistematik çalışma gerekiyordu. Ancak bireysel meraklar dizisi olmaktan çıkıp kurumsallaşan araştırmalar, bir süre sonra devletin hizmetine girdiğinden, politik olanla tarihsel-filolojik-etnografik olan, omuz omuza saf tutmaya başlıyordu. Bilim mi devlete hizmet ederdi, devlet mi bilime? Cevapsız kalmaya mahkûm edilen bu soru, Almanya ve Rusya gibi, Türkiye'de de genel tarihin bulanıklaştırılması suretiyle milli tarihin netleştirilmesi stratejisini geliştirecekti...[37]

Aslına bakılırsa, dilin tarihle, tarihin milliyetçilikle bağı üzerine bilimsel nazarla eğilen araştırmacıların çoğunluğu tutkulu birer milliyetçi değildi. Hatta İngiltere örneğine yoğunlaşırsak, bilimsel olma iddiası hiç bulunmayan, ancak sanatçı duyarlılığı baskın olan Blake, Coleridge ve Wordsworth gibi kimi isimler, milli ruhu canlandıracak kimi uğraşlarla meşguldü. Edmund Burke, milleti, tarihten çıkıp büyüyen bir ağaca benzeterek, organik toplum görüşünü ortaya koymuştu. Cenevre-

37 Bilindiği gibi, fotoğrafçılıkta bir sureti daha ışıltılı, daha dikkat çekici kılmak için resmin öznesi olarak belirlenen kişiyi/şeyi çevreleyen hemen her şey bulanıklaştırılır. Böylelikle onun daha fazla ön planda değerlendirilmesi mümkün olur. Buna koşut olarak, milli tarihi netleştirmek adına genel tarihin bulanıklaştırılması konusunda, örneğin, İstanbul'un fethedilmesinin bir sonucu olarak Rönesans'ın başladığını söyleyen ve bu yolla genel tarihin dinamiklerini ve kronolojik gerçekleri görmezden gelen tarih ders kitaplarındaki bizmerkezli anlatımı burada hatırlayabiliriz.

li Rousseau ise insanların farklılaşmasının ve kültürlerin çeşitlenmesinin tarihteki izini sürerken bu konuya gelip takılmış ve sonuçta *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*'si ortaya çıkmıştı.[38] Rousseau bu eserde milletler arasındaki en ayırt edici unsurun dil olduğunu söylüyor ve eşi benzeri bulunmayan bir toplumsal müessese olarak dilin doğaya dönüklüğünü ve özgünlüğünü vitrine çıkarıyordu. Dil, insanın doğadan aldığı seslerle doğayı isimlendirmesi ve insanların sosyalleşerek, müşterek bir iletişim düzeni edinmesini sağladığı için, son derece kadim bir ortak geçmiş anlamına da geliyordu...

1789'un coşkulu Jakobenlerinden olan genç Coleridge ve Wordsworth, 1795'lere gelindiğinde, muhafazakâr Burke'ün ve belli ölçüde de Rousseau'nun fikirlerinden etkilenerek tarihe yönelmiştir. Onların hisçi (sentimental) doğa tasvirlerinden etkilenen başkaları da, memleket keşfine çıkarak kimi efsanelerdeki pagan mâzinin ipuçlarını bulacaktı. Toplumsal çözülmeye bir de dinden uzaklaşmanın dâhil olmamasını isteyen Coleridge, İskandinav romantiklerinin aksine, pagan efsanelerini Hıristiyanlaştırmaya gayret sarf etmekteydi. William Blake ise *Jerusalem*'inde Dev Adam Albion'dan bahsederek yerel bir efsaneyi dinî anlatıya bulaşmıştır. Albion hızla birçok semte isim olarak verilir, efsanenin izi Galler tepelerinde aranır ve böylelikle güzel vatan edebiyatı yeni bir tema kazanır. Bu vaka, geçmişi muğlâk, bugünü ise belli belirsiz bir vatan olarak Britanya'yı "Yeni Kudüs"; Blake'i de "vatan şairi" yapacaktır. Bu koşullar altında Edward "Celtic" Davies'in (1756-1831) kaleminden çıkarak Lord Byron'dan Robert Owen'a birçok farklı politik görüşün temsilcisini etkisi altına alan *Mythology and Rites of the British Druids* (1809), ölü tarihin canlı "toplum ağacı" için ne denli büyük bir anlam taşıdığını ustalıkla resmeder. Böylelikle tarih, mevcut kurulu düzen için meşrulaştırıcı bir enstrüman olarak kullanılmaya başlar.[39]

38 Jean Jacques Rousseau, *Dillerin Kökenleri Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.

39 Marilyn Butler, "Romanticism in England", *Romanticism in National Context*, ed. Roy Porter, Mikulas Teich, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s. 51-54.

Yukarıda söylediğimiz gibi, 18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçiş dönemindeki bilimsel yahut sanatsal incelemelerin kahir ekseriyeti, milliyetçi güdülerle yapılmamıştı. Ancak araştırmacıların ortaya koydukları çalışmalar, kısa sürede milliyetçi heyecanları kaşıyan ve tarihsel, coğrafi, politik haklar talep etmeye başlayan bir devlet politikasına su taşıdı. Bunun neticesinde, belli bir aşamadan sonra, Thomas Carlyle'ın (1795-1881) tarihe yaklaşımının bilinir olmasıyla beraber, sahne tamamen milliyetçilik dozu bilimselliğin sınırlarını aşan, irrasyonel ve efsunkâr bir tarih anlayışıyla, akıl ve izanı zorlayan –buna rağmen, bilimselliğine de kat'i suretle toz kondurmayan– milliyetçi toplum teorisyenlerine kalacaktı.

Bu bağlamda, "Alman Tarih Tezi" diye isimlendirme cüreti göstereceğim faaliyetlerin gelişim seyrini, Geary'nin *Uluslar Miti ve Avrupa'nın Kökenleri* isimli kitabından uzun bir alıntıyla takip etmek aydınlatıcı olacaktır:

> "*Monumenta* editörlerinin iddiaları ilk olarak, güney İtalya'dan Baltık'a kadar 'Alman Ulusunun Kutsal Roma İmparatorluğu'nun parçası olmuş bölgeleri kapsıyordu. Buna ek olarak, bugünün Fransa ve Belçikası'nı oluşturan Galya bölgesinde hüküm süren Merovenj ve Karolenj krallarının faaliyet ve kroniklerini de kapsayacak şekilde, tüm Frank tarihini de anıtlara dâhil ediyorlardı. Bugünün İtalya ve Rhône vadilerini oluşturan topraklara yerleşmiş olan Vizigotlar, Burgonlar ve Lombardlar gibi Germen dili konuşan grupların yasalarını da *Monumenta*'nın bir parçası olarak görüyorlardı. Flandr bölgesi ile Schelde'nin doğusunda kalan Hollanda topraklarının tümünü sahipleniyorlardı, zira bu bölgeler Germen dili konuşan Frizyalılar tarafından iskân edilmişti. Afrika'daki Germen kökenli Vandallar hakkında yazan Victor Vitensis gibi bir dizi Eski Çağ yazarının çalışmalarını yayımlamaya karar vererek Afrikalıları; Ausonius gibi Gallo-Romalıları ve Cassidorius ve Symmachus gibi Roma senatörlerini de anıtlar arasında sayıyorlardı. *Monumenta* perspektifinin sonucu Almanya'yı, *Lied der Deutschen*'in kötü şöhretli 'Meuse'den Memel'e, Etsch'ten Belt'e (Von der Ma-

as bis an die Memel/Von der Etsch bis an den Belt) dizeleriyle cüret ettiğinden daha da geniş bir şekilde tanımlamak oldu.

Alman tarihinin külliyatını tanımlayarak *Monumenta*, Almanya'nın içinde geçmişini arayacağı parametreleri de belirlemiş oluyordu. Gotlar, Franklar, Burgonlar, Vandallar ve diğer 'halklar', Ortaçağ Kutsal Roma İmparatorluğu'nun kuruluşunu önceleyen ve 19. yüzyıla kadar uzanan kesintisiz bir tarihle özdeşleştirildiler."[40]

Türk modernleşme sürecine paralel gelişen Türk milliyetçiliğinin hissiyatının babası Nâmık Kemal, fikriyatının babası Ziya Gökalp ve icraatının 'Ata'sı olan Mustafa Kemal de tarih ve dili, coğrafya ve kültürel birikimi buna çok benzeyen bir nazarla görerek, Hunlarla Sümerleri, Etrüsklerle Osman Gazi'yi bir arada değerlendiren, eklektik ve efsanevî bir kanon oluşturmaktaydı. Bu isimler etrafında gelişen uzun tartışmalarda, eldeki bilgilerin yetersizliği de, hamasî ve irrasyonel söylemleri daha cüretkâr kılmaktaydı.

Romantik milli programların belirmeye başlamasıyla, uzak ve efsanevi geçmişle bugünün arasındaki mesafenin kısaltılması, hatta birleştirilmesi yönünde bir istek de belirdi. Nüfusunun yalnızca % 10'unun konuştuğu bir yerel Norveççe diyalektinin 1840'lardan itibaren tüm topluma öğretilmesiyle başlayan (Landsmâl) Norveçlilik bilincini başka örnekler de izledi ve bu gayret Çekler, Polonyalılar, Estonlar derken bütün Avrupa'ya yayıldı. Bağımsızlığını kazandıktan sonra, ortak bir Yunanca tesis etmek için Yunan entelektüellerin Bulgarca ve Türkçe gibi yakın temasta olunan diller karşısında Yunancayı sadeleştirmesi (katharevousa), somut bir Yahudi toplumu kurulması için Siyonist araştırmacıların eliyle İbranicenin modernleştirilmesi gibi pek çok değişik kültürel çalışma birbirini izledi.

Bunları pekiştirecek başlıca hamle ise politik dehalarla yetinmeyip kültürel dehaları, sanatsal kahramanları geniş kitlelere tanıtarak, halkların evlatlarıyla gururlanmalarını sağlamaktı. Örneğin Mazzini'nin İtalya'sı milli birliğini sağlarken, yüz-

40 Geary, *Uluslar Miti*, s. 38.

lerce yıl önce ölmüş olan Petrark ve Dante'den büyük yardım almakta bir sakınca görmüyordu. İngiltere'de Shakespeare 19. yüzyılda ikonik bir figüre dönüştü. Goethe, 1832'deki ölümünden sonraki yıllarda Almanlar için bir sanatçı, hatta bir kültürel peygamber değil; "Almanlığın Tanrısı" olarak nitelenecek kadar parlatıldı. Bütün bunlar, kamusal alanlarda hızla çoğalan heykeller vasıtasıyla hemen her gün görülen, usulca selamlanan ve kimlik/aidiyet bilincinin her gün tazelenmesini mümkün kılan sembollere dönüştürüldü.

İşin aslı, bahsettiğimiz milli dil fetişizmi, birçok yerel ağızın ayrı bir dil olarak değerlendirilmesine ve kültürel cemaatlerin parçalanmasına sebep olma tehlikesi de yaratıyordu. Yani milliyetçilikleri besleyip "kardeş millet"lerle birleştirici hayaller uyandıran filolojik incelemeler, aynı zamanda bölücü etkiler de gösterebiliyordu. Örneğin, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Sırpça, Hırvatça, Slovence gibi diller "üretildi".[41] Üstelik yalnızca çok az yerde mevcut politik birimin neredeyse tüm nüfusu, gerçekten o dilin onaylanan diyalektiyle konuşup yazıyordu. 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde bile, hâlâ resmi kurumlarca onaylanan Fransızca diyalekti (ağzı) ile konuşanlar nüfusun yarısından azdı. Osmanlı'daki "İstanbul Türkçesi"ni (yüksek kültürün –havassın– Türkçesi) konuşanların miktarı ise, çok daha düşük oranlara denk gelmekteydi. 1861'de artık birleşik bir ülke hâline geldiğinde, İtalya'da halkın % 10'undan az bir kısmı İtalyanca konuşabiliyordu.[42] Bu bakımdan, dilde sadeleşme fikrinin öncü savunucularının devasa bir paradoksu yaşaması kaçınılmazdı: Milli dilde yazma ısrarı, aynı zamanda milletin çok büyük çoğunluğunu dışlamak demekti.

Bu yüzden, 19. yüzyılın ikinci yarısında, milli dil olarak kabul edilen ağzın konuşulup yazılabilmesi için Fichte'nin yüzyı-

41 Marton Németh, "Folk Culture, Literature and Nation Building Efforts in the Romantic Age of Central Europe", *Integrity in Integration Developing Sustainable Dialogue Ecumenical Anthology VII of the WSCF Central European Subregion* (içinde), Rachael Weber, Nagypál Szabolcs ve Peter Šajda (ed.), Budapest-Praha, 2008, s. 47.

42 David Forgacs, *Italian Culture in the Industrial Era*, Manchester University Press, Manchester, 1990, s. 17.

lın başında ısrarla söylediği kritik unsur; milli eğitim politikaları, standart eğitimin yaygınlaştırılması yönündeki toplumsal projelerden etkin biçimde yararlanılarak devreye sokuldu.[43] Buna paralel olarak milli diller, şehirleşmenin hızlanması, zorunlu askerlik uygulaması ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşıp, çeşitlenmesiyle birlikte oluşumunu sürdürdü. 19. yüzyıldan 20. yüzyıla uzanan zaman diliminde Avrupa'nın muhtelif ülkelerinde "Vatandaş Fransızca Konuş!", "Vatandaş Yunanca Konuş!", "Vatandaş Türkçe Konuş!" kampanyalarıyla, Benedict Anderson'ın *Hayalî Cemaatler* adlı eserine konu olan okur-yazarlık dili ile milliyetçilik ilişkisi çok daha görünür hâle geldi.[44]

Dil hassasiyetinin politik mahiyeti gereği ayrıcalıklı bir konum edindiği ortadaydı. Filoloji çalışmalarını yürüten aydınlar ve bürokratlar, teoride yaratılan dilleri, halkın ağzından alıp kendi elleriyle biçimlendirirken; filolojinin gücü, kadim dillerin keşfi ya da icadıyla, geçmişi günün koşullarına uydurma konusunda da ayrıcalıklı bir imkân sağlanıyordu. 18. yüzyılın ortalarına dek –nedense– hiç fark edilmemiş olan Eski İngilizce; Beowulf, meçhul zamanlardan bâkî kalan bir Batı Sakson dili olarak birdenbire bulunuyor ve üç bin mısralık kayıp destanına kavuşuyordu. Henüz müşterek bir dil yaratmakla meşgul oldukları ve bir Hamburglu ile bir Zürihlinin pek de iyi iletişim kuramadıkları halde filologların kolayca "Almanca" diye niteleyebildikleri dile dair arkeolojik değeri yüksek buluşlar, ortak geçmiş mitosunu kuvvetlendiriyor; birlik hislerini yaygınlaştırıyordu. Bulunan bir kalıntı sayesinde en eski Almanca metin-

43 Fichte, *Addresses to German Nation*, s. 44 vd.

44 Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, 4. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2007. Kitabın özellikle "Eski Diller, Yeni Modeller" bölümüne bakılabilir. s. 83-98. Eric J. Hobsbawm, *Sermaye Çağı, 1848-1875*, çev. Bahadır Sina Şener, 3. baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, V. Bölüm; s. 97-112'de ortak bir dilin konuşulması yönündeki kampanyalara yer verir. Milli dil olarak benimsenen diyalekt (ağız) ile konuşulması yönünde 19. yüzyılın sonlarına dek Fransa'da Jakoben usulde kimi telkinlerin bulunduğu konusunda ise bkz. Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen*, Stanford University Press, Stanford, California, 1976, s. 71-93, 310-312. Kitabın I. Bölümünde –"A Country of Savages"– tasvir edilen Fransa kırsalı, oldukça kasvetli bir manzara arz etmesi bakımından hayrete değer niteliktedir.

ler 8. yüzyılı, aynı hevesin izini süren Fransızlar için "Fransızca öncesi bir Fransızca" olanlar ise 9. yüzyılı gösteriyor; böylelikle dilin mitolojik boyutu daha belirgin bir biçimde devreye giriyordu. Mimetik (öykünmeci) dil politikalarıyla yaklaşık elli yıl harcayan Yunanistan'da, milli kültürcüler, büyük bir bölünmenin eşiğine gelecek kadar kökler üzerinde tartışıyor ve sonunda, 'doğal dil'ini inkâr eden bir milletin atalarına layık olmadığını söyleyenler kazanıyordu.[45] Bu örneklerin büyük ve şanlı geçmişle yaldızının parlatıldığı bir dönemde, Hıristiyanlık öncesi Kelt mitolojisinin, eğitimsiz İrlanda köylülerince 19. yüzyılın başında bile neredeyse yarı yarıya muhafaza edilebilmiş olmasına rağmen, bu durum İrlandalıların, "İngiliz efendileri"nden ayrı bir millet olduklarını ispatlamaya yeterli gelmiyordu.[46]

Sonuç olarak, zaman ilerledikçe daha açık bir biçimde görülmüştür ki, milliyetçiler, bu uzak, neredeyse izi bile kalmamış olan ve henüz yazının dahi bilinmediği –dolayısıyla diledikleri gibi hükümler verebilecekleri– şanlı, epik, destansı geçmişi çok, hem de çok sevmişti...

Türklerin Milli Ruhuna Dair Meta-Anlatı

Türkiye özelinde konuyu incelemek istediğimizde, "milli ruh" kavramının İslâmî, milliyetçi ve muhafazakâr romantizasyonun kavşak noktasında durduğunu görürüz. Zira 'ruh'un dinî-mistik boyutu, onu İslâm kültürüyle bütünleştirmeyi gerekti-

45 Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, s. 69-75.

46 Milliyetçilik mücadelesi, Hegelyan bir "efendi-köle" diyalektiği yaratmaktan geri durmamıştır. 'Efendi' Milletler tarihte büyük devletler kurmakla övünürken, 'Köle' ya da 'Mazlum' Milletler, politik bir ilahiyat ve "kutsal bir çile" etrafında kendi pathosunu üretirler. Millet-i Hâkime ve Millet-i Mahküme kavram çiftinin Osmanlı'daki politik kültürde yer tuttuğunu düşündüğümüzde, milliyetçiliğin yükseldiği dönemlerde, örneğin Recep Peker'in, M. Esat Bozkurt'un, Şükrü Saraçoğlu'nun "Türk'ten başkasına tek bir vazife düşer, o da kölelik vazifesidir" deyişine izin veren zihin dünyasını anlamaya yaklaşırız. Öte yandan, burada mukayeseli yaklaşımın gereği olarak, benzer sertlikteki ifadelerin, Rusya'da, İspanya'da, İsveç'te ve İngiltere'de var olan etnik meseleler literatüründe de bulunabileceğini hatırlatmamız gerekir.

rirken, onu kadim geçmişe götürmeyi mümkün kılan geleneksel kültür esaslı arka planı, muhafazakâr romantiklerin hikmet, hatıra ve birlik (vahdet) anlayışına isabet eder. Birlik ve beraberlik söylemi için harikulade bir malzeme sunan "milli ruh" söylemi, milliyetçi odaklara da su taşımaktadır. 'Ruh'çu söylemin kaynağı Alman idealizminde görülse de, tüm geleneksel kültürlerin modernler tarafından ele alınıp işlenmesi zarfında ruh, herkesin kolaylıkla kullanabildiği/kullanabileceği bir genel-geçer ifade olarak göze çarpar.

Kadim Zamanlardan Bâkî Kalan Miras

"Devlet ve Vatan Mitolojisi" başlıklı bölümde uzun uzadıya tartışacağımız bir konu olan efsane ve menkıbelere bu noktada kısaca değinmemiz muhtemelen meseleye en doğru başlangıç olacak. Zira Türkiye'deki "milli ruh" anlayışının mâzideki kökleri modern-öncesi dönemin temel kültürel değerlerini anmamızı gerektirmekte. Modernlik tecrübesinden evvelki dönemlerde Dede Korkut/Korkut Ata Kitabı, Battalnâme, Mevlid-i Şerif gibi masal, cenknâme, mevlid ve siyer kitaplarının hemen her mahallede, her köyde en azından birer evde bulunduğu, okunduğu, anlatıldığı bilinmektedir. Dahası dost meclisleri kurulduğunda en bilindik örneklerini verdiğimiz bu türden "kitabî" olanlarla beraber, görmüş-geçirmiş büyükler tarafından "şifahî" ve "mistik" kültürel-dinî aktarımlarda da bulunulur ve bunlar birbirini tamamlayıcı bir mahiyet arz ederdi.

Geleneksel zihin dünyasına hâkim olan mistik kültür, menkıbelerin terbiye edici rolüyle süreklilik göstermekteydi. Mevlâna'nın *Mesnevi*'sinden *Bursevî Tefsiri*'ne dek neredeyse tüm, dinî, vicdanî, insanî "ruh üfleyen" klasik metinler Bâkî'nin dile getirdiği gibi, mufassal kıssalardan garîb efsanelere kolaylıkla geçiş yapabilen anlatımlarıyla dikkat çekmekteydi.[47] Bu hususun sebebi hikmetini anlamak için, İsmail Hakkı Bursevî'ye

47 Konuyu daha yakından etüt etmek isteyenler için, Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi ve Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, (TTK Yayınları, Ankara, 1992) tavsiye edilesi bir çalışmadır.

ilişkin anlatılan bir menkıbeye de burada yer vermemizde bir sakınca olmasa gerek. Bir ruh çağırma ayininde, tefsirine neden birçok hikâyat-ı garîbe derc ettiği sorulduğunda, Şeyh; "zamanumda halkta hikâye merakı vardı. Tefsirümi onlara da okutmak ve hikâyelerle avutub bu miyânda telkin-i hakikat iderek onları cihet-i mânâya cezb itmek içün li-zarûretin dercini ihtiyar itdüm" cevabını vermiştir.[48]

Sarih bir ifadeyle söylemek gerekirse, efsane ve menkıbeler, dinin, geleneksel küçük topluluklar içinde, 'folk kültür' çerçevesinde yaşayan sıradan insanlar arasında kabul görmeye daha elverişli bir hal almasını sağlamıştır. Modern politik ilahiyatın, modern sıradan insanlar arasında milliyetçi, muhafazakâr veya İslâmcı söylemini benimsetmesi bakımından kritik rol oynayabilen efsanevî, menkıbevi, epik söylem, bugün de benzer bir işlevselliğe sahiptir. Bu bağlamda, Novalis'in, daha önce de vurguladığımız gibi sıradan olanı sıradışı kılmaya dönük romantikleştirme söylemini ve Schlegel'in "Anlaşılmazlık Üzerine" başlıklı makalesinde muğlâk, şaşırtıcı, ibret verici ve tılsımlı hikâyelerin gücünü, dünyanın büyüsünü yeniden temin etme gereksinimini dile getirdiğini hatırlayabiliriz. Bu Romantikler gibi düşündüğümüzde, "akılla çözülmek istense o anda gücünü yitirecek olan" bu hikâyeler[49] sayesinde dünyanın mutluluğundan, milletin mutluluğundan, cemaatin mutluluğundan, hatta tek tek insanların mutluluğundan bahsedebildiğimizi görürüz. Dolayısıyla, "efsane ve menkıbelerdeki insan iradesini aşan olağanüstü güçler, Tanrı'nın insan ve tabiat üzerindeki hâkimiyetini perçinler, insanı tevekkül ve teslimiyete götürür[ken]",[50] çok yönlü bir toplumsal 'hemhâl olma' durumu var etmektedir. İşte bu hemhâl olma durumu "milli ruh" anlatısı bakımından çok verimlidir. Zira konu ve kişilere bir yandan tarihî bir derinlik kazandırmasıyla, bir yandan ilahi bir

48 Fatih M. Şeker, "Türk Dünya Görüşünü Aktüel Kılmanın Geleneksel ve Modern Vâsıtaları Üzerine Birkaç Kelâm", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 116, Güz 2013, s. 11.

49 Schlegel'den aktaran Rüdiger Safranski, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 64-65.

50 Şeker, "Türk Dünya Görüşü...", a.g.m., s. 10.

iradenin gücünü telkin etmesiyle, bir yandan da kıssadan hisse çıkarmaya yarayan çözüm üreticiliğiyle menkıbelerin, efsanevî olanla gerçek olan arasında yumuşak geçişler yapabilme becerisi vardır. Menkıbelerin bireylerden kitlelere uzanan bir perspektifte "belirleyici, yönlendirici, kontrol altına alıcı" bir güç olduğuna da bu yüzden inanılır.

Benzer bir dille ve fakat başka –daha muhafazakâr– bir mânâyı murad ederek yazan Doç. Dr. Fatih Şeker, menkıbeler için "bizâtihi tarihî bir hakikat olmasa da, verdiği neticeler tarihî hakikatin tâ kendisidir" der ve şöyle devam eder:

> "Bu topraklarda yaşayan insanlar, öteden beri mistisizmin o ruh besleyici uzletinde piştikleri için hakikat denilen şeyi ancak menkıbevi bir kisveye büründüğü zaman algılayabilecek bir donanım ve seviyededir. Hâliyle hemen her şeye efsanelerin şekil verdiği bir hayat tarzı zaviyesinden bakarlar, onları efsaneleştiği nispette benimserler. (...) [M]enkıbevî unsurlardan arındırılmış olan hakikate ulaşmanın zannedildiğinden daha zor olduğunu bildikleri için mütefekkirler düşüncelerine bir alan açmak, meseleleri halkın muhayyilesinde yeni baştan şekillendirmek amacıyla mesellere başvururlar, onları hakikate erişmeyi mümkün kılan araçlar olarak görürler. Mevlânâ'nın da dediği gibi, 'mesel kelâmda vâsıta gibidir'. Ankaravî hakikate ancak menkıbevi olandan geçilerek ulaşılabileceğine dikkat çeken bu sözü şöyle şerh eder: Zira mesel ma'kûlatı mahsûsâta yakınlaştırır."[51]

Tam da bu doğrultuda, ilerleyen sayfalarda, muhafazakârlıkla iç içe geçen milliyetçi bir dünya görüşünün nasıl İslâmî menkıbe geleneklerinden örnekler üreterek kendini meşrulaştırdığını ve nasıl bir "milli ruh" anlatısı oluşturduğunu göstermeye çalışacağım. Genel bir okuma-değerlendirme yapabilmek üzere şimdi, Nâmık Kemal'in bıraktığı yerden, 1880'lerden, Soğuk Savaş koşullarına doğru gelen seyri hızlıca hatırlamak anlamlı olacaktır.

---

51 Şeker, a.g.m., s. 10.

"Türkler Bir Ruh-u Milli Arıyor"

Bu alt başlığa isim olarak seçtiğimiz "Türkler Bir Ruh-u Milli Arıyor", esasen P. Risal imzasıyla (muhtemelen Tekin Alp) *Türk Yurdu* dergisinde yayınlanmış, Türkler için milliyetçi bir program oluşturulmasını teklif eden bir makaledir. Buna göre, Türkler 'millet'i romantikleştirmeli; vatanı mistikleştirmeli; dil, tarih ve coğrafya etrafında bir kültürel hareket oluşturmalıdır. Bu anlayışa göre mesele, 1870'lerden beri parçalanan Osmanlı'nın bedeniyle, yani vatan topraklarıyla sınırlı değildir; mesele ölen Osmanlılık ruhudur da...

Mizancı Murat Bey (1854-1917), Dağistan'dan Moskova jimnasyumuna, Kırım'dan İstanbul'a, Kahire'den Cenevre'ye uzanan yaşantısının da etkisiyle, Herdervâri duyarlılığa sahip bir akademisyendi. Şerif Mardin'in ifadesiyle "O zamanlar kültürel bütünlüğün bozulmasından İslâmî unsurun kaybolması, şeriatten vazgeçilmesi kastediliyordu. Murat'ta fikir, Herder'in görüşlerini hatırlatan yarı mistik bir renge bürünüyordu. Artık korunması istenen şeriat gibi somut bir unsur değil, milletin 'ruhu', 'maneviyatı', 'özü' gibi soyut unsurlardı. Bu milli 'öz'ün korunmasını mümkün kılacak olan önlemlerin başında 'yöneltilmiş' (dirigé) bir edebiyat geliyordu."[52] Dolayısıyla içtimai ruhun (Volksgeist'ın) toplumsal etkisi için toplumun kendisi mistikleştirilmeli; ruh ve maneviyat bütünlüğü sürekli dile getirilmeliydi.[53] Bu doğrultuda Türk edebiyatının, kendine dönük sağlıklı bir algı yaratması gerekiyordu. Söz konusu 'araçsallaşmış' edebiyat, kelimeye en geniş manasıyla baktığımızda, 1890'ların sonlarında görünür bir hal almaya başlamaktaydı.

Hamidiye rejiminde eğitim gören Jön Türklerin (ve onların yıktığı İmparatorluğun, sonra yine onların kurduğu Cumhuriyetin aydınlarının) Fransızcadan birçok eseri, fikri, usulü it-

52 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, 1895-1908*, 7. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 116.

53 Süleyman Seyfi Öğün, özdeşlikler kurmaya dönük bu çabayı, "ruhsallaştırılma derecesi yüksek bir kültür ile kutsanmış tek dereceli bütünleşme" fikri etrafında değerlendirmeyi önerir. Bkz. "Türk Politikasında Topluluk Ruhu", *Türk Politik Kültürü* (içinde), 2. baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2004, s. 48.

hal ettikleri bir sır değildir. En büyük ithalat unsurlarından biri olan Jean Jacques Rousseau politik düşünceyi modernleştirmenin, Victor Hugo ise edebî düşünceyi modernleştirmenin referansı olurken, bu iki Romantik dehanın seçiminde, kuru kuruya bir tesadüften bahsetmek pek mümkün olmasa gerek. Profesör Şerif Mardin'in yıllar önce belirttiği bir ayrıntıyı burada bir kez daha hatırladığımızda; "Levenson'un eserinden gelişmemiş memleketlerin modernleşme süreci içinde 'romantizm'in temel bir fikrî 'kategori' oluşturduğu anlaşılmıştır. Bu keşif Türkiye'nin siyasî fikir gelişmesinin de bir özelliğini hatıra getiriyor"[54] şeklindeki sözleri, Türkiye gibi geç modernleşen toplumların öncü fikir akımlarının romantik karakterini göz önüne sermekte ve Romantiklerin Türk aydınlarınca çok daha kolayca benimsenmesinin sebebini anlaşılır hâle getirmektedir. Hiç şüphesiz Ziya Paşa[55] ve Nâmık Kemal'in kendilerine ilham kaynağı olarak gördükleri, Mizancı'nın ise bir "hürriyet peygamberi" olarak nitelediği Rousseau, erken Cumhuriyet'in kolektivist yapısına yön verecek bir referans olarak Mustafa Kemal Paşa –Rousseaucu terminolojiyle söylersek "yüce bir kişilik olan Yasa Koyucu"– tarafından da araçsallaştırılmıştır.

Türkçülük akımına mensup olup, Cumhuriyetin kuruluş ve biçimlenişinde etkin rol alan hemen her yasa koyucu ve yorumcunun hararetle benimsediği üzere, Rousseau'nun, "her halk bir ulusal karaktere sahiptir ya da olmalıdır, eğer yoksa, halka bu karakterin kazandırılmasıyla işe başlanmalıdır"[56] sözü, inkılâpların en önemlisi için düstur olarak görülmekteydi. Nitekim Reisicumhurun yapılmasını istediği öncelikli şeylerden biri de bu olmuştu. Ancak sorun, bu hayatî görevi yerine

54 Mardin, *a.g.e.*, s. 26.

55 Ziya Paşa'nın *Emile* tercümesini hatırlatan Şerif Mardin, "Onu [Ziya Paşa'yı] Rousseau ile ilişkilendirecek bir karşılaştırma haklı görülmelidir" der. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 381. Ayrıca bkz. Bkz. Ziyâ Paşa, "Jean Jacques Rousseau ile Emile'i Hakkında", *Mecmu'a-i Ebuzziyâ*, 15 Cemaziyülevvel 1330/2 Mayıs 1911, s. 104-110.

56 Jean Jacques Rousseau, *Oeuvres Completes*, III. Cilt, Gallimard, Paris, 1964, s. 913'ten aktaran Llobera, *Modernliğin Tanrısı*, s. 174.

getirmeyi, Recep Peker gibi asker kökenli ya da görevinde askerleşmeye meyilli kişilere vermesiydi...

Rousseau konusu sadece belirttiğimiz isimlerle sınırlı değildir. Ziya Gökalp'in muasırlaşmaktan bahsederken, muasır medeniyeti "yozlaşma" ve "özgürlüğün yitimi" olarak gören Jean Jacques Rousseau'nun doğaya dönüşü telkin eden Romantizmine –elbette kendince müdahalede bulunmak kaydıyla– sahip çıktığını görmek de ilgi çekicidir.[57] "Rousseau, muzır maariften kurtulmak için tabiata rücû etmeyi tavsiye ediyordu. Bence, Rousseau daima doğru his ettiği halde, ekseriya hislerini doğru ifade edememiştir. Rousseau'nun tabiat dediği şey, bugün 'hars' nâmı verdiğimiz tabii hayatımızdan ibarettir" diyen Gökalp, şöyle devam eder:

> "Rousseau'nun 'tabiata rücû edelim!' kaidesi, bizi konuşulan lisana, türkülerde terennüm edilen vezinle musikiye, yaşanılan dine, ahlâka, bediiyata, hukuka davet ediyor. Yani Rousseau bizi içtimaî şe'niyete çağırıyor. Çünkü içtimaî şe'niyet, cemiyetin vicdanında yaşayan duygular, fikirler ve iradelerdir."[58]

Volksgeist'ı karşılamak için harikulade bir ifade olan "içtimaî şe'niyet" kavramına başvuran Gökalp, sözü buradan Romantizmin genel karakterine bağlar. Aynen aktaracak olursak;

> "Mesela, konuşulan lisana avdet, 'lisanda hayatçılık'tır. Halk vezinlerine rücû 'vezinde hayatçılık'tır. Halk musikisine dönüş 'musikide hayatçılık'tır. Halk masallarına, eski Türk üsturelerine [mitolojisine] rücû 'edebiyatta hayatçılık'tır (...) Aynı suretle ahlâkta, hukukta, iktisatta, felsefede de bir hayatçılık cereyanı vardır. Zaten romantizm tabiilik ve hayatilik demektir. Sunilikten, cansızlıktan tabiata ve hayata avdet suretinde olan her hareket hayatçılık yani romantizm mahiyetindedir."[59]

---

57 Bu noktayı, çalışmanın Üçüncü Bölümü'nü teşkil eden "Romantizmin Taşrası"nın folklor ve Gökalp'le ilgili kısımdaki anlatımla birlikte değerlendirmek anlamı bütünleyecektir.

58 Ziya Gökalp, "Hars ve Maarif", *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği, (Yeni ilâvelerle 2. baskı), Ankara, 1972, s. 97-98.

59 Gökalp, *a.g.e.*, s. 98.

Kısacası Romantizm, insanın özüne, mensubu olduğu halkın (völkisch) değerlerine, doğal yaşam alanına dönüp, onun bağrında yaşamasının felsefesi olarak Gökalp'te kendine yer bulmuştur.[60] Bu "aslına rücû" bir bakıma örf, gelenek, yaşam biçimi gibi boyutlarıyla "milli ruh"a –Volksgeist'a– dâhil olmak, onunla bütünleşmek ve toplumsal düzenini oradan beslemek demektir.[61] Şüphe yok ki, bu da Gökalp'in düşlediği imtiyaz-

60 Gökalp'in romantizmi ve romantik kaynaklarını netliğe kavuşturmak adına tarih doçenti Mustafa Oral'ın Gökalp üzerine yazdıklarını da aktarmakta fayda görüyorum: "Ziya Gökalp, felsefik yaklaşımlarının çoğunluğunu Fransız sosyoloji ve felsefesinden almasına karşın, ulusçuluğu (Türkçülük) daha çok Orta Avrupa ve özellikle Alman tipindedir. Alman ulusçuluğu, duygulara büyük önem veren ve çeşitli ulusların doğal özelliklerinin üzerinde duran romantizmin bir ürünüdür. Bununla birlikte Ziya Gökalp'in ulusçuluğu, azgelişmiş ülkelerdeki ulusçuluk gibi, ilk ve asıl anlatımını kültür alanında bulmuştur. H. Kohn, 'Milliyetçilik Düşüncesi' (1944) başlıklı önemli eserinde, 'ulusçuluk, başlangıçta bilim adamları ve şairler için... bir eğitim ve tanıtım macerasıydı' diyordu. Kohn'un bu tespiti Herder'in aynı konuda söyledikleri ile önemli ölçüde örtüşmektedir. Bir şair ve âlim olan Ziya Gökalp'in milliyetçilik düşüncesi de bu romantik milliyetçi çizgide durmaktadır. Ancak Herder, Fichte, Hegel gibi Gökalp'in yazılarına yansıyan romantik Alman yazarların düşüncelerinin kendisine Fransız edebiyatı vasıtasıyla ulaşmış olduğu belirtilir." Mustafa Oral, "Çağdaşları Tarafından Ziya Gökalp'in Eleştirisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, Bahar 2006, s. 32.

61 Siyaset bilimci Doç. Dr. Özgüç Orhan, Rousseau üzerine yaptığı bir çalışmada, Vedat Günyol'un Rousseau'nun terminolojisindeki moral ifadesini hatalı tercüme ettiğine dikkat çekerek, filozofun kavrama yüklediği anlamın çeşitli boyutları olduğunu ortaya koymaktadır. *Toplum Sözleşmesi*'nde "yasa türlerini ele alırken, Rousseau ana veya siyasi yasalardan, medeni hukuk ve ceza hukuku yasalarından bahsettikten sonra şöyle der: 'Bu üç tür yasaya hepsinden daha önemli olan bir dördüncüsünü eklemek gerekir. Bu yasa, mermer veya bronza değil vatandaşların yüreklerine yazılıdır; devlete asıl yapısını veren bu yasadır. Her geçen gün daha çok güç kazanır; diğer kanunlar yaşlandığı veya miadını doldurdukları vakit onları tekrardan canlandırır veya yerlerine geçer ve fark edilmeden otoritenin gücü yerine alışkanlığın gücünü getirir. Kastettiğim şey, örf (*moeurs*), âdet (*coutemes*) ve hepsinden öte yerleşik kanaattir (*opinion*). Bunlar yasaların bir parçasıdır ki, her ne kadar siyasetçilerimiz bihaber olsalar da, diğer parçalarının başarısı bunlara dayanır. Yüce Kanun Koyucu, işte bu parçanın üzerine eğilir gizlice. Kendisi sanki belirli (*particulier*) düzenlemelerle sınırlanmış gibi gözükse de, bu düzenlemeler kemerin taşlarıysa daha yavaş ortaya çıkan örfler (*moeurs*) kemerin kilit taşını oluşturur.'" Özgüç Orhan, "J. J. Rousseau'da Genel İrade Kavramı", *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 14, Güz 2012, s. 12. Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev Vedat Günyol, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

sız, sınıfsız, kaynaşmış kütleden kolektif bir bütün çıkması anlamına gelir.[62]

Türkçülüğün Esasları'nda kendine yer bulan şu sözlerle Gökalp'in ulus-devletin kuruluş aşamasında, milli ruhu bulma, onu idrak etme ve eserlerini onun üzerine bina etme konusunda, 20. yüzyıl Türk aydınlarına verdiği ev ödevi daha net anlaşılacaktır:

> "Türk edebiyatı halkın atasözleriyle bilmecelerinden, halk masallarıyla halk koşmalarından, destanlarından, halk cenknâmeleriyle menkıbelerinden, tekkelerin ilahileriyle nefeslerinden, halkın güldürücü fıkralarından ve halk tiyatrosundan ibarettir. Atasözleri, doğrudan doğruya halkın hikmetleridir. Bilmeceleri de vücuda getiren halktır. Halk masalları da fertler tarafından düzülmemiştir. Bunlar, Türkün mitolojik çağlardan başlayarak, gelenek yoluyle zamanımıza kadar gelen peri masallariyle dev masallarıdır. Dede Korkut Kitabı'ndaki masallar da, ozandan ozana sözlü surette aktarılarak, ancak birkaç yüzyıl önce yazılmıştır. Şah İsmail, Âşık Garib, Âşık Kerem, Köroğlu kitapları da, vaktiyle halk tarafından yazılmış halk masallarıdır. Türk tarihinde ve etnografyasındaki mitler, lejandlar, efsaneler de Türk edebiyatının unsurlarıdır. Cenknâmelere ve dinî menkıbelere gelince, bunlar halk edebiyatının İslâmî devresine ait mahsulleridir."[63]

Öyleyse Türk aydınının, bunları yeniden ve yeniden yoğurarak modern, Batı edebiyatı ölçüsünde, saygın "milli" eserler üretmesi ve "Türk ruhu"nu, Anadolu coğrafyası üzerinde kurulan (ve bu ruha "beden" olan) yeni devletin idealleri doğrul-

---

62 Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1986, s. 197-222'den hareketle Fethi Açıkel, "Kolektif vicdan alanına dahil olmak Türk ulusçuluğunun formülasyonunda egoizmden altruizme, kaostan yüceltime ve bireyselden toplumsala geçişle özdeştir. Ve ulus-devlet bu geçişliliğin garantörüdür" demektedir. Bkz. Fethi Açıkel, "Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cilt IV: Milliyetçilik* (içinde), der. Tanıl Bora, 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 123.

63 Ziya Gökalp, "Milli Kültür ve Medeniyet", *Türkçülüğün Esasları* (içinde), haz. Mehmet Kaplan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 34.

tusunda terbiye etmesi, Türk kültürünü hak ettiği itibara yeniden kavuşturması beklenmeliydi. Nitekim Türkiye'de "milli edebiyat" adı altında toplanan ve modern edebiyatın klasikleri olarak kabul edilegelen ana akımı oluşturan eserlerin azımsanmayacak bir kısmı bu eksen üzerinde hareket etmiştir.

Türkiye'nin Kurucu 'Ruh'u

Bu aşamada, nesiller üzerinde büyük ve belirleyici rol oynamış olan "Çanakkale ruhu"na, "Kuva-yı Milliye ruhu"na, ve bunların romantik duyuş bakımından merkezîleşmesine yer açan Gazi Mustafa Kemal'in sözlerine yer verilmesi isabetli olacaktır. Sıklıkla tekrarlandığı üzere Çanakkale müdafaası, Türkiye'de milli eğitimin rahle-i tedrisinden geçmiş çok geniş bir kitle için, Yedi Düvel'in önünde diz çöktüğü "milli ruh" demektir. Çanakkale'den, 14 Mayıs 1915 tarihli Bombasırtı Olayı'ndan bir enstantaneyi resmeden Mustafa Kemal'in sözleri, vatansever ruh idealizminin tasviri bakımından soldan-sağa pek çok kesim için hâlâ heyecan vericidir:

> "Karşılıklı siperler arasındaki mesafe 8 metre, yani ölüm muhakkak. Birinci siperdekilerin hiçbirisi kurtulmamacasına hepsi düşüyor. İkinci siperdekiler yıldırım gibi onların yerine gidiyor fakat ne kadar imrenilecek bir soğukkanlılık ve tevekkülle biliyor musunuz? Bomba, şarapnel, kurşun yağmuru altında öleni görüyor, üç dakikaya kadar öleceğini biliyor ve en ufak bir çekinme bile göstermiyor. Sarsılma yok. Okuma bilenler Kur'an-ı Kerim okuyor ve Cennet'e gitmeye hazırlanıyor. Bilmeyenler ise Kelime-i Şahadet getiriyor ve ezan okuyarak yürüyorlar. Sıcak cehennem gibi kaynıyor. 20 düşmana karşı her siperde bir nefer süngü ile çarpışıyor. Ölüyor, öldürüyor. İşte bu Türk askerindeki ruh kuvvetini gösteren, dünyanın hiçbir askerinde bulunmayan tebrike değer bir örnektir. Emin olmalısınız ki Çanakkale muharebelerini kazandıran bu yüksek *ruh*tur."[64]

64 Bu sözlere, birçok açık kaynaktan kolaylıkla erişmek mümkün. Mustafa Kemal'in Çanakkale Savaşlarına ilişkin anlatımı için şu adrese bakılabilir: http://www.ataturk.net/imp/canakkale.html (çevrimiçi), 12 Ocak 2014.

İstiklâl mücadelesini de geride bıraktıktan sonra, Mustafa Kemal, bu başarıları açıklarken, "Bir milletin ruhu zapt olunmadıkça, bir milletin azim ve iradesi kırılmadıkça, o millete hâkim olmanın imkânı yoktur. Halbuki asırların getirdiği bir millî ruha, hiçbir kuvvet mukavemet edemez" diyecek[65] ve zor zamanlarda "ruh-i mücerred gibi fışkıran" Türk vatanseverliğinin altını çizecektir.

Mehmet Âkif de Çanakkale'yi hiç görmeden kaleme aldığı "Çanakkale Şehitlerine" şiirinde ve tabii ki İstiklâl Marşı'nda, bu ruha uzunca bir kaside yazar. Bir başka yerde, "Milli Birlik" şiirinde, Âkif, büyük muhayyel ailesi olarak gördüğü millete,[66] "Değil mi cephemizin sinesinde iman bir/Sevinme bir, acı bir, gaye aynı, vicdan bir" diye sorar. Mehmet Âkif'in "milli ruh" olarak tanımladığı şeyin ortaya çıkardığı birlik hissi, onun politikleşen şiirine/şiirselleşen politikasına böyle yansır.

Bu bağlamda yine belirtmek gerekir ki, Âkif ayrıca, "Bütün edvâr-ı terakkiyi yarıp geçmek için/Kendi mâhiyyet-i rûhiyyeniz olsun kılavuz" demekteydi.[67] Maşerî vicdana, ortak inançlara, birlikte sevinip aynı felaketleri birlikte atlatmaya ve aynı ütopyaya adanmaya atıfta bulunan ve bu sebeple hem Çanakkale'nin hem İstiklâl Mücadelesi'nin en kalıcı şiirlerini yazarak "milli şair" sıfatıyla tanımlanan Âkif, bilerek veya bilmeyerek şiirinde Rousseaucu genel iradenin unsurlarını da işlemekteydi. Bir diğer ifadeyle, Rousseau'nun "esprit de corps" (bütünlük ruhu) tam olarak Âkif'in dizelerinde Türkçeleşiyordu. Şüphe yok ki, herkesin iradesi her zaman genel iradeyle uyumlu ol-

65 Gazi Mustafa Kemal Atatürk, *Atatürk'ün Başlıca Nutukları, 1920-1938*, der. Herbert Merzig, Ülkü Matbaası, İstanbul, 1942, s. 81. Benzer temalar Afet İnan'ın "Milli Mücadele ve Milli Ruh" ve "İstiklâl Savaşındaki Manevi Kuvvetin Rolü" başlıklı makalelerinde de dile getirilmektedir. Metinler için bkz. Prof. Dr. Afetinan (birleşik yazılı), *Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler*, İş Bankası Kültür Yayınları, 4. baskı, TTK Basımevi, Ankara, 1984, s. 92-94 ve 104-118.

66 Romantik milliyetçi külliyat göstermiştir ki, Edmund Burke'ten beri aile metaforu gayet işlevseldir. Milletin mensupları ana vatan ve devlet baba ile beraber yaşamakta ve kardeşleriyle aynı ana dili konuşmaktadır. Smith'e göre, "bu suretle millet ailesi bireyin ailesini sollar." Smith, *Millî Kimlik*, s. 128.

67 Şerif Aktaş, "Millî Romantik Duyuş Tarzı ve Türk Edebiyatı-III: Mehmed Âkif Ersoy", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 40, Mayıs-Haziran 1996, s. 33.

mayacaktı; öyleyse, Spartalılar gibi bilgi vermekten çok vatanseverlik aşılayacak sıkı bir vatandaşlık eğitimi ile Volksgeist'ın insanlara aşılanması ve müştereklerin çoğaltılması, böylece bir milli ruh ve bu ruha tam teslimiyet sağlanması en doğrusuydu.

Tek Parti yönetiminin 'Üçüncü Adam'ı Recep Peker'in de *İnkılap Dersleri*'nde Rousseau'nun –Türk politik düşüncesinde ekseriyetle yanlış yorumlanan– milli irade kavramını kendi politik projesi bakımından işlevselleştirdiğini görürüz. "Kaynaşmış, sınıfsız, imtiyazsız kütle" olarak özetlenen Mustafa Kemal'in Rousseaucu-Gökalpçi görüşlerini üniversite kürsüsüne taşımakla görevlendirilen Peker'in gözünde "insanlar[ın], tek tek bakıldığı zaman değerleri sıfırdır."[68] Güçlü bir milli birlik, tüm sorunların çözümü ve inkılâpların kökleşmesinin temel koşuludur. Çekoslovakya'dan İngiltere'ye Avrupa'nın 'lüzumsuz partilerle dolu' olduğunu anlatmak için verdiği türlü örnekler arasında Peker'in, önceleri "örnek alınacak bir yurt" olarak tanımladığı Fransa'nın bugünkü hâlinin "ibretle" düşünülmeye değer olduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir.[69] Bu yaklaşımın izdüşümlerinde, Peker'in milli birlikten ne anladığına dair çeşitli kimi ipuçları bulunabilir. Cumhuriyet Halk Fırkası/Partisi'nin [CHF/P] 1931 Programı'nın 2. bölümünün 2. maddesi "sınıf mücadelesi yerine içtimaî intizam ve tesanüt ve menfaatte ahenk" sağlamayı amaçlaması, sınıfların varlığını reddetmesi ve işbölümünü esas alarak kolektivist-korporatist bir projeyi yürürlüğe sokmaya yönelmesi, metnin hazırlanmasında başrolü oynayan yeni Genel Sekreter Recep Peker'i anlamak açısından büyük önem arz eder.[70]

Konunun bir başka yönden ele alınması için tekrar yüzyıl dönümüne geri dönmemiz gerekir. Bilindiği gibi, 20. yüzyılın başında Osmanlı-Türk aydınlarında gözlenen belki de en önemli özellik, Türkçülük, İslâmcılık ve Osmanlıcılık gibi ideolojik tartışmaların arasında sıkışıp kalmışlık hâlidir. Bu yöne-

68 Recep Peker, *İnkılâp Dersleri*, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1984, s. 48.

69 Peker, *a.g.e.*, s. 92.

70 Bkz. Mete Tunçay, *Türkiye'de Tek Parti Yönetiminin Kurulması, 1924-1931*, Yurt Yayınları, Ankara, 1981, s. 312.

limler arasında pek çok bakımdan iç içe geçmiş, birbiriyle kesişmekte olan noktalar bulunuyordu. Profesör Zürcher'in ifadesiyle "Osmanlıcılığı akılcı şekilde savunan bir Jön Türk, aynı zamanda da, romantik bir Pantürkist, milliyetçiliğine güçlü duygularla bağlanmış olup dindar bir Müslüman'dı."[71] Bu dönemde Avrupa'nın genelinde gözlendiği gibi, devletle millet bütünleştirilirken, milletle de halk bütünleştirilmiş oluyor ve böylelikle bahsettiğimiz ruhsal bütünlük, bütünlük ruhu olarak yeni bir biçim kazanıyordu.[72] Bu üçlü sacayağı sayesinde milli ve manevi duygular alabildiğine esnek bir dille araçsallaştırılabilmekteydi; millet, gerektiği zaman ve gerektiği ölçüde Millet Sistemi'ndeki millet de olabilirdi, sonraları kozmopolit Meclis-i Mebusan'ın Misak-ı Milli'sindeki millet de, Mahmut Esat Bozkurt'un dilindeki 'Türk milleti'ndeki millet de...

Kurucu Nesil ve Muhafazakâr-Milliyetçi Ruh

Muhafazakâr romantizmin, modern zamanların getirdiği yalnızlaştırıcı, yozlaştırıcı, anlamsızlaştırıcı etkilerinin yıkıcılığı karşısında kâh karamsar, kâh iyimser bir kültürel filizlenmeden zuhur ettiğini ve ahlâkı kahramanlıkla, inancı dayanışmayla bütünleştiren yaşam tasavvuru dolayısıyla bir tür afyon olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle 1908-1945 arasındaki kısa zaman dilimini genç ve olgun kimseler olarak yaşayan nesillerin savaş ve zorunlu göçlerin yorgunluğuyla, geçmişin korunaklı mahzenine inmesi anlayışla karşılanmaya muhtaçtır. Huzursuzluğu ve karamsarlığı aşmak ve belki de modernliği eleştirellik yoluyla hazmetmeye çalışmak adına, "ruhçu dinamizm" felsefesinin Türk düşüncesine ithal edilişi, bu çerçevede çok daha doğru bir anlam kazanır.

Sözü geçen yıllarda ruh-madde, Doğu-Batı gibi ikilikler üzerinden Henri Bergson'un spiritüalizmini Türk düşüncesine ka-

---

71 Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, 21. baskı, İletişim Yayınları, Istanbul, 2007, s. 187.

72 Lawrence Birken, "Völkish Nationalism in Perspective", *The History Teacher*, Cilt 27, No. 2, Şubat 1994, s. 133-143.

zandıran muhafazakârlara göre Fransız düşünürün sezgiciliği, Aydınlanmacı akla karşı bir direnç değil, aklı aşan bir güç demekti. Gerçek güç maddede değil, mânâda idi. Ruh özgürleşmedikçe, sadece akılla hiçbir şey gerçekleştirilemezdi. Gerçek özgürlük için önce ruhun özgürleştirilmesi gerekliydi ve bunun için de bir ruhanî lidere ihtiyaç duyulmaktaydı. Tarih boyunca kahramanlar, ahlâk ve din büyükleri, bu ihtiyacı karşılamıştı ve milli ruhu besleyen kaynaklar, işte bu büyükler, ulular ve kahramanlar sayesinde var olmuştu.

Bu söylem doğrultusunda (özellikle de 1940'larda) antik ve modern Batı klasiklerine yönelmiş olunsa da, Türk tarihinin büyük isimleri üzerine –başta Tercüme Bürosu ve Maarif Vekâleti gelmek üzere– çok çeşitli yayınlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Süreç 1960'larda, Türk-İslâm sentezine doğru evrilirken, *1000 Temel Eser*'in devlet eliyle yayınlanmasına dek varacaktı. Bununla birlikte bilhassa 1940'ların ortalarından itibaren Mustafa Şekip Tunç felsefeyle, Yahya Kemal Beyatlı şiirle, Ahmet Hamdi Tanpınar romanla zaman kavramı etrafında dönüp dururken, Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu gibi toplumsal düşünce adanıları da, Bergson, Dilthey, Blondel, Nietzsche gibi düşünürlerin mirasından beslenerek, tasavvufu varoluşçulukla birleştiren bir dünya görüşünü bazen çoğulculuk ya da demagojiyle (*Büyük Doğu*) bazen ise Anadolucu-sosyalizan metinlerle (*Hareket Mecmuası*) okurlarına sunmaya başlamış bulunmaktaydı.[73]

Bu muhafazakâr tavrı temsil eden hareket yükselirken, Hür Dünya'ya kabulün icabı olarak Tek Parti Yönetimi'nin 1945'lerde başlayan "halka açılım"ı ve antikomünist tavrı, bir kez daha İslâm'ın bir tür tutucu-pekiştirici harç olarak algılamasının da yolunu açıyordu. Yeni kurulan birçok parti dinî ve milli değerleri programına ve söylemine dâhil ediyordu. Bu durum, 1947'deki CHP'nin 7. Kongresi'ne de bir tür "İslâm'la barışma" olarak yansıyacaktı...

Bu minvalde, kurucu neslin milli edebiyat temsilcileri arasın-

73 Bu alanda muhtemelen hiçbir muhafazakâr-milliyetçi eser, Nurettin Topçu'nun *İsyan Ahlâkı* (Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995) adlı kitabı ölçüsünde dikkat çekmemiştir.

da biraz gezinmemizde fayda olabilir. Örneğin Halide Edip'in romantik dozu yüksek eserlerine baktığımızda Osmanlı milleti, Müslüman milleti ve Türk milletinin iç içe fakat ayrı ayrı birer entite olduğunu görürüz. Sadece onda değil, bütün olarak edebî kanonda 1914'ten sonraki tüm tartışmalarda, "yüzyıllarca barış ve huzur içinde yaşamış" çok-dilli çok-etnili ve çok-dinli Osmanlı milletinden bahsedilirken, "Garbın mütecaviz tavrına karşı direnen" İslâm milletinden ve "köhneleşmiş Osmanlı düzenine karşı kendini hatırlayan" Türk milletinden söz edilmesinde bir sakınca da görülmez.

Mâziyi böylesine güçlü biçimde canlandıran ve "fetihçi ruhu" şad edecek o coşkuyu dile getiren destansı/epik şiir, Osmanlı estetiğini olabildiğince gerçek kılan bir muhayyile ve elbette "Türk ruhu"nun temel motiflerini maharetle işleyen bir anlatım, başta Tanpınar olmak üzere, herkesin yaralı bilincine şifa sunmaya başlıyordu. Bu bakımdan, Tanpınar'ın "halis Türk ve Müslüman"lık vurgusuyla dolu yazılarında, "çekiç seslerinin gaza tekbirleri ve zafer naralarıyle, kılıç, nal şakırtılarıyle yarıştığı muzaffer, mesur devir!" türü heyecan ifadelerinin, Yahya Kemal'in "büyük hatıra", "şanlı ceddimiz" ve "büyük rüya" gibi patentli sözleriyle süslenmesi aslında tesadüften çok daha fazlasını anlatır.[74]

Peyami Safa'nın 1931 tarihli *Fatih-Harbiye* adlı klasik eserinde Mevlâna'nın *Mesnevi*'sini okuyan ihtiyar adam (Faiz Bey), kızının "fani yeniliklere, asrî gülünçlüklere" özenmesine karşı vakar içinde karşı dururken, hareketsizlik gibi görünen ama aslında bilgelik timsali olan sakinliğini, sözünü ettiğimiz bu muhafazakâr-sezgici sentezden almaktadır. Esasen son derecede politik göndermelerle dolu olan bu roman, yazarın "milli ruh"u zedeleyen Batılılaşma ve kültür inkılâplarına getirdiği bir eleştiri olarak, on yıllar boyunca özel bir konuma sahip olmuştur. En az onun kadar önemli olan bir diğer eseri, *Türk İnkılâbına Bakışlar* (1938) ise, Türkiye'deki siyaset bilimi çalışmalarının yol haritası niteliğini taşımıştır. Fakat bu sefer, belli bir ihtiyatı

74 Nurdan Gürbilek, "Kurumuş Pınar, Kör Ayna, Kayıp Şark", *Kör Ayna, Kayıp Şark* (içinde), 3. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 123-124.

elden bırakmamakla birlikte Safa, bir Türk mucizesi olarak medeniyetçi devrim sürecini alkışlar ve Doğu'yla arasına bir mesafe koymaya çaba sarf eder. Burada, Safa'nın, Doğu-Batı ikilemini, "Türk ruhunun en büyük işkencesi" olarak nitelemesi ilgi çekicidir. Safa, Tanzimat'ın başından itibaren Türk'ün Fatih'le Harbiye, kemençeyle keman, *Mesnevi* ile Fransız romanları arasında bitmek bilmeyen bir ikilemle boğuşmasından artık kurtulmak istiyor görünür. Ancak değişen politik angajmanları nedeniyle sonraki yıllarda mistisizme yönelecek ve maddeci Batı düşüncesinin ithali konusunda Kemalist rejimin çok ileri gittiğini söyleyecek olan Safa'nın gündeminin ilk unsuru, bir kez daha yerli olanı, yabancı olana karşı; manevî olanı ise maddî olana karşı yüceltmek olacaktır.

Geleneksel ve ruhanî olanı savunurken, roman gibi Avrupa'dan ithal bir ürünü kullanan Peyami Safa için bu bir hınç (*ressentiment*) âletidir.[75] Hikâyesi anlatılan kahramanın istisnaileştirildiği, onun okurla özdeşlik kurmasının sağlandığı ve yazarın da kahramanın ardından usulca fikirlerini göstererek kendini okur nezdinde yüceltmek istediği bir tarzdır romantik eser. Bu yüzden René Girard romantik eser için "namlusunu ötekilere çevirmiş bir silah" nitelemesini yapar. Peyami Safa'nın ustalıkla yaptığı tam olarak budur. Safa'nın *Yalnızız* adlı romanına gizlediği milliyetçi-muhafazakâr görüşleri ("Bul kendini, bul ruhunu, bul, sev, bil...") özellikle polemikçi gazete ve dergi yazılarında alenen ortaya çıkar.

Turancı romantik Nihal Atsız ise, "Bir millî marş, bir askerî beste, melâli anlatan bir parça yahut neşeli bir ezgi fertleri, toplulukları, milletleri ruhlandırır, bazen kendinden geçirir. İnsanlar müzikle duygulanırlar, sevinirler, bazen de ağlarlar" diye yazarken,[76] ortak duygu dünyasına mensup olmanın önemi-

75 Roman yazmak "medeniliğin işareti, modernliğin göstergesi, yeniliği inşa edecek araçtır; hayranlık duyulan modele benzeme arzusunun ifadesidir; ama aynı zamanda yazara her an kendi etkilenmişliğini, model karşısında kendi yetersizliğini hatırlatan, bu yüzden de direnilmesi gereken tehlikeli bir rehber, bir yoldan çıkarıcıdır." Nurdan Gürbilek, "Çocuk Ülke Edebiyatı", *Kör Ayna, Kayıp Şark*, s. 181.

76 Bkz. Atsız "Milli Değerler ve Milli Ruh".

ni hatırlatmaktaydı. Bu bir nevi, daraltılmış bir dünyada, (Türkiye içinde) işte olduğu gibi dilde ve fikirde de birlik isteminin bir yeniden yorumlanmasıydı.

Atsız, uzun yıllar boyunca, Türk milli ruhunu ortaya koymak için romantik bir milli tarihçilik, destan ve efsanelere öncelik veren bir milli edebiyat ve İslâm-öncesi Türklerin hatırasını diriltecek bir milli devlet mitolojisi ekolünün kurulması gerektiğini yazıyordu. Böylelikle, "genellikle muhafazakârların âleti" olan milli ruhun (Volksgeist'ın) gücünü, kendi ideolojik yönelimine; ırk ve kan odaklı Türkçülüğe doğru bükmeye çalışıyordu.

Muhafazakârlıkla modernliği şahsında ve eserlerinde bütünleyen Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre ise yapılması gereken yeni şartlar çerçevesinde beliren ihtiyaçlara uyum sağlamak ve "memlekette yeni hayat şekilleri yaratmak"tır. Tanpınar, "Biz, Şark'a ve Garb'a ancak birbirinden ayrı iki kaynağımız gibi bakabiliriz" diyor ve şöyle sürdürüyordu: "Her ikisi de bizde ve geniş şekilde vardır; yani realitelerimizin içindedirler fakat, onların mevcudiyeti kendi başlarına bir değer olamaz ve sadece böyle olması bizi, kendi hayatımızda, kendimiz için, kendimize mahsus bir hayatı, geniş ve şümullü bir terkibi yaratmaya davet eder. İçimizdeki kaynaşma ve karşılaşmanın verimli olması için bu hayatı, bu terkibi doğurması şarttır."[77] Bu kaynaşma Tanpınar'a göre dışsal bir sentezle değil, içsel bir benimsemeyle, bir Volksgeist'ın tesisiyle mümkündü: Yani ruh medeniyeti ve iç âlem medeniyetiyle...

Bu (geneli 1880-1890 civarı doğumlu) kurucu neslin folk kültürdeki abidevî şahsiyeti Âşık Veysel de, *Birlik Destanı* adını verdiği eserinde, beslendiği kadim kültürün hikmetli yaklaşımını dile getirir:

> "Kürt'ü Türk'ü ve Çerkez'i
> Hep Âdem'in oğlu kızı
> Beraberce şehit gazi
> Yanlış var mı ve neresi"

77 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1970, s. 34.

Görüldüğü üzere, Herder ve Rousseaucu "halk ruhu" tâbiri, modern Türk politik kültürünün (daha çok da estetik boyutunun) doğuş ve gelişim sürecinde, zamanın gereklerine ve nereden bakıldığına bağlı olarak bir parça evrilmekle birlikte, esasen bir sabit değer olarak genel kabul görmüş gibidir. Fikir ayrılıkları ise, "kısmî demokrasi"ye geçiş ve ideolojik çeşitlenmelerin yaşanmaya başladığı 1945 sonrası ve 1961 Anayasası'nın kabulü sonrası şeklindeki iki aşamalı süreçle birlikte ortaya çıkmıştır.

İdeolojik Çeşitlenmenin Sonrasında "Türkiye'nin Ruhu"

1961'de başlayan yeni dönemde başta politik içerikli romanlarıyla Kemal Tahir, deneme ve makaleleriyle Cemil Meriç ve elbette hem romanları, hem denemeleriyle Attila İlhan gelmek üzere, Batılılaşmayı sorgulayan birçok millici-sosyalist entelektüelin romantik tarih anlayışı, içinde bulunulan sıkıntılara çare arayan birçok aydını yeni tartışmalara sürüklemiştir. Bu "ruh"u anlamak adına Mümtaz Turhan, Nurettin Topçu, Erol Güngör gibi sosyal psikolojiyle akademik düzlemde ilgilenen isimler de çeşitli çalışmalar yapmaktan geri durmaz. Dolayısıyla muhafazakâr-milliyetçi temayülleri ağır basan bu doktoralı toplumsal düşünce adamlarının da konuyu ele almasıyla sağlı-sollu bir tartışma başlar.

Konunun esasını teşkil eden mevzuların başında Batılılaşmanın/modernleşmenin 'Türk toplumunun ruhu'nda nasıl etkiler yarattığı gelmektedir. Bu noktada Kemalizm'in kısmen eleştiriye açık hâle gelmesinin yanı sıra, Üçüncü Dünyacı teşebbüslerin de yönlendirmesiyle, Batılılaşmanın belli ölçüde tahripkâr tezahürleri olduğu dile getirilmeye, tartışılmaya başlamıştır. Düzenin "solcu"ları bile antikomünist yapan havasında, yapılan yayınlarda devlet gücüyle yaldızları parlatılan ancak içerikleri muğlâk bırakılan "milli ve manevi değerler"in aşırı-Batılılaşmış (züppe) tipler tarafından nasıl dejenere edildiği sıkça işlenmektedir. Dolayısıyla, Türk toplumunun Batılılaşma tecrübesindeki çeşitli "defolar", Tanzimat edebiyatçılarından yüz yıl

kadar sonra bir fasıl daha tekrar edilmektedir. Nitekim 1960'ların sonu, 1970'lerin hemen başından günümüze bâkî kalan bazı çalışmalara bakarsak, *Batı'yı karşısına alarak*, ona, ruhunu satan Dr. Faust'un Mephisto'yla yaptığı gibi, bir hesap sorma isteğinin izini sürmemiz mümkün hâle gelir. *Batılılaşmanın Neresindeyiz?* [Mümtaz Turhan], *Batılaşma-Düzenin Yabancılaşması* [İdris Küçükömer], *Türk Düşününde Batı Sorunu* [Niyazi Berkes], *Batılılaşma İhaneti* [D. Mehmet Doğan], *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz?* [Niyazi Berkes], *Hangi Batı?* [Attila İlhan], *Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma* [Şerif Mardin] gibi başlıklar, dönemin ruhunu, burada yaptığımız üzere, elli yıl sonra bakıp anlamaya çalışanlar için aydınlattığı gibi, Türk ruhu-Batı tipi modernlik ikilisinin arasındaki gerilimleri ve bu konudaki sinir uçlarını görmeyi de mümkün kılar.

Bu noktada özellikle Kemal Tahir ve İdris Küçükömer özel bir önem arz ediyor. Her iki yazarın da *Batılaşma* adında kışkırtıcı birer eserinin olması bir yana, her ikisi de memleket meselesiyle hemdert olmuş ve –Max Weber'e öykünerek söyleyecek olursak– "modernitenin ruhu ve bireyci ahlâkı" ile "Türklerin ruhu ve kolektivist ahlâkı" arasındaki denk düşememe hâlinin sebepleri için yüzyıllar öncesine inmiş insanlardır. Bu yönüyle, Hikmet Kıvılcımlı'nın da onlara eklendiği ve hepsinin 13.-14. yüzyılın Anadolu Türk beyliklerinde 20. yüzyılın Türkiye Cumhuriyeti'nin sorunlarına cevap aramış olduğu söylenebilir. Cemil Meriç ise daha ziyade 15. ve 16. yüzyılın "Osmanlı mucizesi" ile ilgilenmektedir. Bu düşünürlerin bilimsel olmayan (*non-scientific*) tarih görüşleri katmanlar hâlinde birikerek tipik bir "milli ruh" arayışına dönüşmüş; sosyalistlikleri bilinen sosyalizmden uzaklaşarak, özgün, eleştirel ve romantik popülizmden başka belki de hiçbir -izm'le nitelenemeyecek noktalara kavuşmuştur. Blokları sarsan ve büyük tartışmalara yol açan çalışmaları, kimi zaman belli bir hoyratlığın ürünü olsa da, şablonsuz düşünmenin getirdiği orijinallik Kemal Tahir, Hikmet Kıvılcımlı, Cemil Meriç ve İdris Küçükömer'de aşikârdır.[78]

78 Kemal Tahir üzerine hazırlanan bir kitabın başlığının *Türkiye'nin Ruhunu Aramak* olması bile çalışmamız bağlamında belli ipuçları verir. Bkz. Kurtuluş Ka-

"Denizi Ayrı Deniz, Havası Ayrı Hava": *Bu Ülke* Tahlilleri

Geç kalınmış modernleşmeye ilişkin –Nurdan Gürbilek'in hatırlattığı gibi– Tanpınar'ın *Huzur*'da "akan nehre sonradan katılmak", *Jurnal*'de Cemil Meriç'in "bir tiyatroya beşinci perdenin ortasından girmek" dediği yerde, Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*'daki "sahneye uşak olarak çıkmak" tarifi birçok bakımdan Batı modernitesi karşısında Türkiye'nin yerini anlamamızı mümkün kılar. İnkılâplar muasır medeniyet seviyesine ulaşmak için yeterli olmamıştır, 'olamaz' da. İlk başarılı örneğini Orhan Seyfi Orhon'un yazdığı,[79] Türkiye'nin azgelişmişliğini hatırlatan "çocuk adam" karakterlerinin bolluğunun yanı sıra, Batı rasyonalitesinin Türk düşüncesinde bir problem olarak görüldüğünü de ustalıkla teferruatlara serpiştirir Oğuz Atay. Her şeyi oyunlaştırdığı eserlerinde dolaşıldığında kolayca fark edileceği üzere, Atay'ın, romantik Hikmet Benol karakterinin "Aklın Kurallarına Karşı Öfkenin Savaşı", "Batı Aklına Karşı Doğu Duygusu" gibi kitapların yazarı olması tesadüf olmaktan uzaktır. Atay'ın *Tehlikeli Oyunlar*'da da, *Tutunamayanlar*'da da, Cemil Meriç'in kitabına başlık seçtiği *Bu Ülke*'yi, "biz"i, "Türkiye'nin Ruhu"nu anlatmak istemesi,[80] milli ruhu, bizden başka hiçbir memlekette görülmez sandığımız şeylerle dolu gündelik yaşantımızı ve onun ardındaki sır perdesini açmak arzusundan başka bir şey değildir...

Bu, "Biz bize benzeriz"ci ayrıntıları havada solumayan, ay-

yalı (der.), *Bir Kemal Tahir Kitabı, Türkiye'nin Ruhunu Aramak*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2010. Erdal Beşikçioğlu'ndan Dücane Cündioğlu'na geniş bir ekip çalışmasından doğan ve 2008'de gösterime giren Cemil Meriç belgeselinin adı da, *Türkiye'nin Ruhu*'dur. Prof. Dr. Murat Belge de, Kemal Tahir'in *Devlet Ana*'sı, Tarık Buğra'nın *Osmancık*'ı ve Erol Toy'un *Azap Ortakları* büyük ulusal anlatıyı Osmanlı'nın kuruluşundan başlatırlar. Kuruluş anının fonksiyonu "Biz kimiz?, Nereden geliyoruz?, Bizi biz yapan öz nedir?" sorularına cevap aramakta ve 1960'ların, '70'lerin politik atmosferine atıf yapar. Bkz. Murat Belge, *Genesis: "Büyük Ulusal Anlatı" ve Türklerin Kökeni*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 53.

79 Orhan Seyfi Orhon, *Çocuk Adam*, Semih Lûtfi Kitabevi, İstanbul, 1941.

80 Nurdan Gürbilek, "Çocuk Ülke Edebiyatı", *Kör Ayna, Kayıp Şark*, 3. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 184-185.

nı zamanda hem mizahî hem trajik örüntülerle süslü Türk toplumunu duyumsayamayan sanat ve fikir insanları, milli ruhçu söylemi benimseyenler tarafından sıkça eleştirilmiştir de. Toplumuna dışarıdan bir gözle bakan aydınlar konusunda Attila İlhan, "hain" ve "işbirlikçi" anlamına gelecek şekilde, "komprador" sözcüğünü kullanırken, Cemil Meriç'in tavrı daha da serttir. Ona göre, modern Türk aydını, Türkiye'nin ruhundan kaçmaktadır:

> "Türk aydını, Kitab-ı Mukaddes'in serseri Yahudisi; kaçıyor. Hangi Türk aydını? Bu kaçan mahlûk ne *Türk*, ne *aydın*. Bu kaçış bir Kabil kompleksi. (...) Cevdet Paşa'nın torunu Katolik rahibesi, Fikret'in oğlu Protestan papazı olur. Halûk bir 'cins isim'dir artık: *tarihten kaçanların ismi*. (...) Tanzimat sonrası Türk aydınına en çok yakışan sıfat: *müstağrib*. Edebiyatımız bir gölge-edebiyat; düşüncemiz bir gölge-düşünce. Üç edebî nev itibardadır: taklid, intihâl, tercüme."[81]

Meriç'in dilinde müstağrip (Batılılaşmış), "içimizdeki yabancı/(ko)misyoner" anlamında kullanılmaktadır. 'Bu Ülke' için Doğu'nun, İslâm'ın, Osmanlı'nın silinen, solan izlerini bulmaya; ona gerçek ruhunu üflemeye gayret etmeyen herkes, Meriç'in nazarında bir hem müstağrip hem mütezâyidir.

Balkan Savaşı'nda muhacir, Milli Mücadele'de direnişçi, İslâm terbiyesiyle yetişmiş ve Türk Ocağı müdavimi olmaktan gelen karmaşık ya da özgün kimliğiyle Dr. Hikmet Kıvılcımlı hem teorisyenliği, hem politikacılığıyla nevi şahsına münhasır bir figürdür. Japon Tarih Tezi'nin ışığında[82] sıradışı bir tarih anlayışı geliştiren Kıvılcımlı, Osmanlı'nın Kanuni'ye dek sınıfsız bir sosyalist toplum olduğu, Yeniçeri isyanlarının aslında birer işçi grevi sayılabileceği yönündeki değerlendirmeleriyle Ali Suavi'nin eksantrikliğini hatırlatır. Dahası Kıvılcımlı'ya göre Osmanlı, gazâ felsefesiyle dünya mülkünü önemsizleştirmiş bir dava için yaşayan askerlerin gölgesinde doğmuştur. Bu yüz-

---

81 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, 15. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 137.

82 Dr. Hikmet Kıvılcımlı'nın unutulan eseri için bkz. *Japon Tarih Tezi Işığında İlkel Sosyalizmden Kapitalizme Son Geçiş*, Tarih Bilimi Kitapları, İstanbul, 2000.

den, erken Osmanlı dönemi, devrimci bir toplum olarak övülesi bir tecrübedir. Bu, İbn Halduncu özel mülkiyetsiz-organik cemaat düzeninde tam bir ruhî bütünlük vardır.[83] Türk milleti, Kıvılcımlı'ya göre, fetihçi ruhunu maddî istekleri uğruna bıraktıktan sonra geri düşmüş; ve ancak Milli Mücadele'de yeni bir ruh edinme iradesini ortaya koymuştur. Özetle söylemek gerekirse, Meriç yahut Tanpınar, Atay veya Tahir'de gördüğümüz 'ruh' çağırma faaliyetini Kıvılcımlı da tekrarlar. Onun da tüm yazdıklarında "'bize özgü' olanı çıkarma ve onu yüceltme çabası vardır."[84]

Toparlamak adına, biraz önce andığımız Oğuz Atay'a sanırım tekrar dönebiliriz. Atay, bu ülkenin diğer tüm toplumlardan farklı olduğunu, bu biricikliğin *Türkiye'nin Ruhu* adlı bir romanla taçlanması gerektiğini düşünmüştür. Sokaklarda karşılaştığı, romanlarına taşıdığı insanlara baktığında gördüklerini, Ziya Gökalp'in aktardığımız sözlerini hatırlatacak bir biçimde *Günlük*'te şöyle yazar:

> "Bir bakıma 'irrational' –Batı'nın anladığından ayrı– bir görüş bu. İçinde, düşünenin fark etmediği bir 'humour' olan, saf diyebileceğimiz bir görüş. Bana öyle geliyor ki, biz çocuk kalmış bir milletiz ve daha olayları ve dünyayı, mucizelere bağlı, 'myth'lere (mitlere) bağlı bir şekilde yorumluyoruz en ciddi bir biçimde. Aklı başında bir Batılının gülerek karşılayacağı ve bize ölesiye ciddi gelen bir biçimde."[85]

Aslında Batılı Oryantalizmin söylemine belli ölçüde paralellik arz eden bu sözler, içeriden yapılan bir okumaya tâbi tutulduğunda, saflığa, kitabî olmayan bir yaşayış biçimine, biraz gamsız biraz hesapsız ve belki de her şeyden çok modern dünyanın imkânları tarafından 'bozulmamış'lığa; bazen bir garip

---

83 Dr. Hikmet Kıvılcımlı, *Tarih Tezi, Tarih Devrim Sosyalizm*, 4. baskı, Sosyalist Kütüphanesi, İstanbul, 1996. Dr. Hikmet Kıvılcımlı, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, Sosyal İnsan Yayınları, İstanbul, 2007. İnci Özkan Kerestecioğlu, "Orijinallik Merakı Tutkuya Dönüşünce: Doktor Hikmet Kıvılcımlı'nın Çalışmalarında Devlet", *İktisat Dergisi*, Sayı 404, Ağustos 2000, s. 65-68.

84 Özkan Kerestecioğlu, a.g.m., s. 68.

85 Oğuz Atay, *Günlük*, İletişim Yayınları, 1987, s. 26.

devrişmeşrepliğe, bazen safîyane taşralılığa, bazen sinir bozucu bir iptidailiğe, hatta belki de bir madun tavrına atıfta bulunmaktadır. Nâzım Hikmet'in *Bu Memleket Bizim* adlı şiiriyle, Necip Fazıl'ın *Sakarya Türküsü*'nü kesiştiren bu romantik içe dönük bakış, bünyesinde Refik Halit'in *Memleket Hikâyeleri*'nin çilelerini de, Halide Edip'in *Türkün Ateşle İmtihanı*'nın heyecanlarını da ihtiva etmektedir.

Görselliğin önemli bir toplumsal iletişim aracı olduğu 1960'ların ikinci yarısından günümüze dek, Türk televizyon ve sinemasının da "milli ruh"u var eden/kılan ortak ululaı, menkıbeleri, kahramanlık hikâyelerini ve efsanevî aşkları beyaz perdeye taşıdığını ve milli ruhçu kültürel söylemi geniş kitlelere ulaştırmayı hedeflediğini görürüz. Bu doğrultuda fetihçi dervişlerden Kuva-yı Milliyecilere uzanan geniş bir havuzda biçimlenen "Anadolu mayası"nı pekiştirmek adına Dadaloğlu, Hacı Bayram Veli, Pir Sultan Abdal, Yunus Emre, Köroğlu, Karacaoğlan, Seyrani, Ercişli Emrah gibi hayli zengin bir halk edebiyatı birikiminden yararlanıldığı anlaşılıyor. Ayrıca Kemal Tahir'in *Devlet Ana*'sının ve Tarık Buğra'nın *Osmancık*'ının, Leyla ve Mecnun'un yahut Battal Gazi'nin de, İstanbul'un fethinin ve İstiklâl Savaşı'nın da sinema ve televizyonda defalarca işlendiği ve "milli ruh" anlatısının görselleştirilerek popülerleştirildiği de unutulmamalı.

Sonuç olarak 'Bu Ülke'nin; Türkiye'nin ruhu, Cemil Meriç'te yaşamsal bir kuvvetken, Oğuz Atay'ın beynindeki tümördür. Kemal Tahir'de bir şuurun uyanışıdır bu ruh, Necip Fazıl'da Sakarya Nehri'dir. Mehmet Âkif'te Çanakkale'dir milli ruh, Ziya Gökalp'te türkülere, rivayetlere sinen içtimai şe'niyet. Peyami Safa'da Doğu-Batı Sentezi derken 'köprü' metaforuna sıkışıp kalmışlıktır, Tanpınar'da huzursuzluğa. Özetle Türkiye'nin ruhu, hepimizin kafasında taşıdığı sızıdır...

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ROMANTİZMİN TAŞRASI: FOLKLOR, POPÜLİZM VE KÖYCÜLÜK

"[O] topraktan öğrenip, kitapsız bilendir..."
– NÂZIM HIKMET, *Türk Köylüsü* şiiri

Romantizm, kapitalist toplumsal düzene karşı politikleşme sürecinde, "halkın organik bütününe, mitolojilerde ve folklorlarda ifade bulan kolektif imgelemine katılım, toplumsal uyum ya da sınıfsız toplum gibi çok çeşitli biçimlerde düşünülen, insan topluluğunu, cemaati yeniden yaratma arzusu, modernite içinde topluluğun parçalanmasının reddi" gibi niyetler beyan eden bir çabaya dönüşmüştür.[1]

Romantik kavramlardan biri olan nostaljinin Britanya'dan İskandinavya'ya dek geniş bir coğrafyada tüm edebi ve felsefi eserlerde öne çıkmasına koşut olarak aydınların folklorik araştırmalara ilgisi hızla büyümüştür. 1780'lerden itibaren aydınlar arasında efsane ve peri masallarından halk türküleri ve yerel festivallere dek çok çeşitli inceleme-araştırma sahaları belirdiği de doğrudur. Bu keşif ve karşılaşmalardan ilerleyen yıllarda otantik bir kültür merakı geliştiğini ve yerel yahut milli kültürlerin, evrensel medeniyetten daha öncelikli olduğu yönün-

1 Michel Löwy, Robert Sayre, *Isyan ve Melankoli: Modernite'ye Karşı Romantizm*, çev. Işıl Ergüden, Versus Kitap, İstanbul, 2007, s. 34.

de –milliyetçiliği bir embriyon olarak bünyesinde barındıran– temaların türediğini belirtmek gerekir.[2]

Bu bakımdan folk (yerli/halksal) kültür, "Aydınlanmanın diyalektiği" doğrultusunda doğanın akıl ve kâr uğruna tahrip edilmesine karşı çıkan; içinde bulunulan hâle itiraz eden tüm entelektüeller için muazzam bir fikrî sermaye olmuştur. Özgür zamanların hayali, romantik bir ilkelcilik (primitivizm) üretirken, endüstri öncesi toplumsal düzen ve ahlâkın, âdet ve geleneklerin incelenmesi, şarkıların derlenmesi, efsane ve halk masallarının yazıya aktarılması, sanayileşmeyle birlikte köylerini unutmaya mecbur kılınan proleter(leşmiş) kitleleri hareketlendirmek için devrimci ütopyaya destek sağlayacak malzemeye sahipti.[3] Şehirleşmeye bağlı olarak standart eğitim sisteminin kurulması neticesinde hızla gelişen yazılı kültür, filolojik çalışmaların da desteğiyle, Latincenin egemenliğine karşı köklü bir mücadeleye girişilmesinin yolunu açmaktaydı. Her ülkede dilde sadeleşme, milli bir alfabe yaratma ya da basın-yayın aracılığıyla toplumsal ve politik bir bilinç üretme gayretine girilmesi ise milliyetçi ütopyaya hizmet vermekteydi. Edebiyat ve müzik, esin kaynakları henüz 'modern medeniyetin yıkıcılığıyla yüzleşmemiş insanlar diyarı' olarak tanımlanan ve çobanıl (pastoral) motiflerle süslenen kır/köy anlatımına başvurdukça, yitirilmemesi gereken değerleri hatıra getiriyordu.[4] Elbette bu türden yönelimler, otantizmin ve muhafazakârlığın en önemli vasıtalarını oluşturuyordu. Dolayısıyla Romantizm, 18. yüzyılın ikinci yarısında başlayıp 19. yüzyılın şafağında iyiden iyiye belirginleştiğinde, Avrupa'da çok yönlü bir mücadeleye tutuşul-

---

2 Louis Dumont, "Interaction between Cultures: Herder's *Volk* and Fichte's *Nation*", *Ethnicity, Identity and History –Essays in memory of Werner J. Cahnman–* (içinde), ed. Joseph B. Maier, Chaim I. Waxman, New Brunswick, Transaction, NJ, 1983, s. 13-26. Jessica M. Payne, "Politicalization of Culture in Applied Folklore", *Journal of Folklore Research*, Cilt, 35, No. 3, Eylül-Aralık 1998, s. 251-255. Richard M. Dorson, "Mythology and Folklore", *Annual Review of Anthropology*, Cilt, 2, 1973, s. 107-126.

3 Eric J. Hobsbawm, *Devrim Çağı, 1789-1848*, çev. Bahadır Sina Şener, 5. baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s. 287-290.

4 Süleyman Seyfi Öğün, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s. 11-12.

muştu. Eski düzenden yenisine geçişte, toplumdaki parçalanmaya paralel bir bütünleşme, proleterleşmeye karşı köklere tutunma, standart olana karşı özgünlük, benzeşmeye karşı farklılığa sarılma, bugünün enerjisine karşı geçmişin tecrübesi her yere yayılan etkileriyle geniş bir direnişi haber veriyordu...

Masalsı Bir Anlatı Olarak Memleket Romantizasyonu

Ön-Romantizmin başlıca beşiklerinin, ikisi de kır ve dağ ülkesi olan İsviçre ve İskoçya olması tesadüf değildir. Hareketin, entelektüel bir "altın çağ" mitosu yaratacağı İngiltere ve Almanya'da büyük bir coşku patlamasıyla karşılanmasına rağmen, güneydeki İspanya'da veya Fransa'da derhal ve büyük rağbet görmemesinde bir nokta dikkat çekicidir. Konuya ilişkin yorumların çoğuna göre, şairlerin birtakım koşuklar, folk şarkıları ve hikâyeleri toplayıp, onları umuma yaymaya dönük çaba sarf etmeleri, elbette milli kültürlere dair merakı biraz daha geliştirmeleri sebebiyle Fransız tipi Aydınlanmayı, Fransız Aydınlanmacıları ve emperyal düzenlerini sürdürmek üzere evrenselci (monist) söylemi benimsemiş bulunan aydınlanmış despotları rahatsız etmiştir. Yazılı metinler aracılığıyla entelektüeller arasında halkların ilksel (primordiyal) kültürel birikimlerinin ortaya çıkarılması, ilerlemeci düşünceye odaklanan toplum mühendislerinin yüzü geleceğe dönük tasavvurlarının aksine, insanların yüzünü geçmişe, üstelik hafızalarını ne kadar zorlarlarsa zorlasınlar, hatırlayamayacakları kadar uzak geçmişe çevirmeleri nedeniyle sinir bozucu gelmiştir. Marquis de Condorcet'nin (1743-1794), batıl inançlarla yaşayan cahil köylülerin âdetlerinin incelenmesine dönük bilindik tepkisi, böylesi bir düzen bozuculuğa karşıdır.

İnsanın, tahakküm kurmak amacıyla karşısına almak yerine,[5] parçası olduğunu görmesi gereken doğayla ilişkisinde böy-

5 "İnsanların doğadan öğrenmek istediği şey doğaya ve insanlara tümüyle egemen olmak üzere doğayı kullanabilmektir. Başka hiçbir şeyin hükmü yoktur" diyen Theodor Adorno ve Max Horkheimer, akla uygunluk ve rasyonalizm

lesi bir uyanış, neden geri kalmış İskoçya gibi, İsviçre gibi yerlerde, zorlu iklim/doğa koşullarının hüküm sürdüğü bölgelerde ortaya çıkmıştı? Coğrafi unsurların belirleyiciliği ne ölçüde güçlüydü? Konuya ilişkin Baudelaire'in sözleri, sonraları klâsikleşen bir ikiliğe işaret eder:

> "Romantizm Kuzey'in oğludur, Kuzey de koloristtir; düşler ve peri masalları sisin çocuklarıdır. Ateşli koloristlerin vatanı İngiltere ve Fransa'nın yarısı Flandre sislere gömülmüştür. (...) Buna karşılık Güney natüralisttir, çünkü doğa orada öyle güzel ve durudur ki, hiçbir şeyin özlemini çekmeyen insan, gördüklerinden daha güzelini zaten yaratamaz; Orada sanat açık havadadır."[6]

Ön-Romantik ve Romantik akımların nerelerde ve nasıl zuhur ettiğini kolaylıkla söyleyebilmekle birlikte, onunla karşılıklı etkileşime giren taşra merakının ilk olarak nerede ve ne zaman başladığı konusunda görüş farklılıkları vardır. Buna rağmen milli kimliğini –kimliklerini demek belki daha doğru olsa gerek– ve kültürel dünyasının sınırlarını çok daha erken tarihlerde tanıdığı ve bu konulardaki sorunlarla çok daha erken dönemlerden itibaren uğraşageldiği için, bu yönelimde İngiltere'nin başı çektiğini söyleyebiliriz.[7]

İskoç sanatında, örneğin şair Thomas Gray'in (1716-1771) edebi zevk itibarıyla klasik olana sadakatine rağmen, Eski Yunan manzumeleri şeklinde olan bir kısım kasideleri, Kelt efsaneleri ve İskandinav mitolojisinden esinlenmiş temalarla süslüdür. Bu eserlerin okur-yazar çevrelerde gördüğü ilgi, dönemin koşullarında gerçekten dikkat çekicidir. Gray'in *Elegy Writ-*

---

adına, Galilei'den beri doğanın matematikselleştirildiğini, soyutlaştırıldığını ve akla uygunlaştırıldığını; böylelikle onun üzerinde her türlü işlemin yapılabilmesini olağanlaştırdığını dile getirerek, erken dönem Alman Romantizminin doğa felsefesini tekrarlar. Bkz. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 20 ve 45.

6 Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, çev. Ali Berktay, 7. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 97-98. Baudelaire'in Romantizm tanımı için bkz. "Romantizm Nedir?" s. 95-99.

7 Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, Massacusetts, 6. baskı, 2000, s. 31-44.

ten in a Country Churchyard adlı eseri (1751), bugün bile 18. yüzyıl İngilizcesinin zirvelerinden biri olarak kabul görmektedir. Eser, isminden de anlaşıldığı üzere, bir köy mezarlığı ağıtı üzerinden yaşamla ölümü, kentselle kırsal dünyayı meczetmiştir. William Collins de (1721-1759), *The Passions*, *Odes on Popular Superstitions of the Highlands* ve *Odes on Several Descriptive and Allegorical Subjects* adlı eserlerinde (1750-1759) duygusal konular işlemiştir. Etkileyici tasvirler sunan şiir ve ağıtlarında Collins, İskoç halkının birlikteliğine övgüler yazmış ve buradan da anlaşıldığı üzere, güçlü bir biçimde toplumsal duygudaşlık temaları üzerine eğilmiştir. *The Voyager* (1764) ve *The Deserted Village* (1770) gibi eserleriyle gezginliği, metruk köyleri ve geçmişin hatırasının silinip gidişi karşısında duyulan hicranı dile getirişiyle büyük şöhrete sahip olan İrlandalı şair ve halk hikâyecisi Oliver Goldsmith de (1730-1774), bu akımın bir diğer önemli temsilcisi olarak bilinmektedir.[8]

Folklor, mitoloji ve memleketçilik akımlarını ortak bir kümede toplayarak bir "milli romantizasyon" yaratma çabalarının en önemli simalarından biri de Saksonyalı bir merak insanı olan Friedrich Gottlieb Klopstock'tur (1724-1803). Klopstock, İngiliz kültürüne hayrandı ve İngilizceden kimi tercümelerde bulunmuştu. Klopstock'un kendi vatanı addettiği "en geniş manasıyla Almanya"nın dehasına uygun düşen dinî ve milli bir şiiri kurguladığı, beş bin mısralık *Der Messias* (Mesih) adlı destanı, Milton'un *Paradise Lost*'undan esintiler taşıyorsa da, epik bir heyecan dalgası yaratarak bütün edebiyat çevrelerinde takdir duygularıyla karşılanmıştı. O kadar ki, onu tanıyan iki genç romantik edebiyat dehası; Goethe ve Schiller, Klopstock'un Alman edebiyatındaki kurucu iradesini övgüyle anlatmayı bir borç saymıştı.[9]

Klopstock, kadim zamanların destanlarını, Eski ve Yeni Ahit'ten parçaları, Alman geçmişinden bâkî kalan tarihi şahsi-

8 Yusuf Şerif, *Muhtasar Avrupa Edebiyatı Tarihi*, Maarif Vekâleti, İstanbul, 1935, s. 225.

9 "Klopstock, Friedrich Gottlieb" maddesi, *Encyclopedia of the Romantic Era, 1760-1850,* Cilt I-II, ed. Christopher John Murray, Routledge, Londra, 2003, s. 617-618.

yetlerle, vatanperver duyguları eserlerinde ısrarla kullanarak, bir şuur yaratma gayretindeydi. Hayalperest ve coşkulu bir şair olan Friedrich Stolberg (1750-1819) ise, Alman coğrafyasındaki tabiata aşkıyla, büyük şehirlerin aksine kırsal kesimdeki 'bozulmamış insanlar'ın gündelik yaşantısına duyduğu sempatiyle, sınırları belirsiz bir ülkenin bütünlüğüne hizmet etmeyi görev edinmiş ve böylelikle Klopstock'un eserlerinin tamamlayıcısı sayılma şerefine nail olmuştu. Kasideler ve ağıtlarla İngilizceden iktibas ettiği geçmişin 'soylu vahşi'lerini yücelten eserler veren –ve özellikle *Lenore* (1774) sayesinde– büyük şöhret yakalayan derbeder şair Gottfried August Bürger (1747-1794) de, bir diğer öze dönüş şairi profili çiziyordu. Bu isimlerden esinlenen bir grup genç düşünce ve sanat adamı, *Göttinger Hainbund* (Göttingen Birliği) çatısı altında hep birlikte hareket etme kararı almış ve tabiat sevgisini edebiyatın başat konularından biri hâline getirerek kendilerine müstesna bir yer edinmişti. Bir geceyarısı ritüelinden ismini alan *Göttinger Hainbund* 1772'de Johann Heinrich Voss, Ludwig Christoph Heinrich Hölty, Johann Martin Miller, Gottlieb Dieterich von Miller, Johann Friedrich Hahn ve Johann Thomas Ludwig Wehrs gibi, Göttingen'de üniversite dolayısıyla toplanmış bir grup genç sanatçı tarafından kurulmuştu. Kısacık bir sürede gösterdiği etkiyle *Hainbund*, başını Genç Goethe'nin çektiği; *Ossian kült*ünün, Ortaçağ merakının ve elbette kahramanca yaşamanın estetik merkezi olan *Sturm und Drang* hareketine eklemlenmiştir.[10]

Bu isimlerden bir kısmı kara ormanları anlatan, Ortaçağ'dan kalma peri masallarından beslenen, kır şiirleriyle güçlenen eserler verirken, taravetli peyzaj tasvirleriyle, geçmişin izlerinin hâlâ duyulduğunu söyleyen telkinleriyle, okurlarda, anlatılan yerleri görme merakını uyandırmaktaydı. Dahası bu genç kalemler hiç görülmemiş; belki de hiç görülmeyecek olan o yerlere dair, okurlar nezdinde bir yakınlık ve aşinalık hissi yaratıyorlardı. Bu edebi ve kültürel hamle, orada olsa kendini yabancı hissetmeyecek olmak; oradaki uzak köyde yaşayan ve hiç

10 "Göttinger Hainbund", http://en.wikipedia.org/wiki/G%C3%B6ttinger_Hainbund (çevrimiçi), 2 Aralık 2013.

tanışılmayan insanlara dair bir tanışıklık ve kardeşlik duygusu da üretmekteydi. Sonraları "milli romantik duyuş" denilen edebî-kültürel etki, işte böyle böyle gelişecekti.

İngiltere'de ise William Cowper (1731-1800), Almanya'daki gelişmelere benzer şekilde, duyguları harekete geçiren sakin ve basit bir kır hayatının çayırlarla, hayvanlarla, tabiatın gizli sesiyle, köy temsilleriyle romantik duyuş konusunda yeni bir çığır açmıştır. Onu takip eden isimlerden George Crabbe (1754-1832) köy edebiyatı adını hak eden uzun manzum eserleriyle, aşağı tabakadan insanların hayatlarını okur-yazar şehirlilerin dikkatine sunarak, karşılıklı etkileşim için gereken yakınlığı tesis etmeyi görev biliyordu. Romantizmin zirvelerinden biri kabul edilen ressam, mutasavvıf ve şair William Blake de, *Masumiyetin Şarkısı* (1789) adını verdiği eserinde benzer bir tablo sergilemekteydi. Yer yer anlaşılmaz bir aşkınlık mertebesine varan ve coşku seline dönüşen lirizmiyle Blake, efsanelerle doğal manzaraları, basit insanlarla Tanrı'yı birleştiriyordu. Böylelikle günahkâr "yeni düzene tâbi olanların henüz yıkamadığı bir kilise" olarak kırsal dünyaya bağlanmaktaydı. Benzer temaları, İskoç türkülerinin (balladlarının) en güzel örneklerini verdiği konusunda fikir birliği bulunan Robert Burns'ün (1759-1796) eserleri de işliyordu. Bu "tuhaf, köylü şair"in kısa zamanda gerçekleştirilen tercümeleriyle birlikte kıta genelinde çobanıl (pastoral) yaşam ve köy edebiyatı akımının nâmı yayılıyordu...[11]

Avrupa'nın 'Romantik Çağ'ında, İsviçre'de Wilhelm Tell efsanesinin, Rusya'da klâsik Roman ve Olga aşkının, Fransa'daysa Jean D'Arc gibi kahramanların kitaplara, oyunlara konu edilmeye başladığı yıllarda, Galli araştırmacı-şair Evan Evans'ın bulmuş olduğu 7. yüzyıldan kalma destansı şiir *Y Gododdin*'in etkisi,[12] mevcut toplumun kendi şânını muğlâk geçmişle aynalamasına hizmet etti. Özellikle Friedrich Schiller'in ustalıkla ba-

11 Şerif, *a.g.e.*, s. 228-229. Ayrıca bkz. Fiona Stattford, "Scottish Romanticism and Scotland in Romanticism", *A Companion to European Romanticism* (içinde), ed. Michael Ferber, Blackwell Publishing,Massacusetts, Londra, 2005, s. 55-57.

12 En azından Karanlık Çağ'dan kalma olduğu kesin olan *Y Gododdin* hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. John T. Koch, *The Gododdin of Aneurin: text and context from Dark-Age North Britain*, University of Wales Press, Cardiff, 1997.

şardığı, çeşitli Alman aksanlarını kayıt altına alan tiyatro eserleri ve Grimm Kardeşler'in *Cinderella*, *Rapunzel*, *Pamuk Prenses* gibi masallara dair[13] antolojik çalışmaları ile yerel ağızlarla kâğıda dökülmüş ezgiler, ağıtlar, öyküler dolayısıyla Alman Innerlickheit'ı (manevi bütünlüğü) ortaya çıkarılmaya ve tanımlanmaya başladı. Walter Scott'ın tarihî romanlarının etkisi altına giren İskoç edebiyatı, tıpkı yükselen Alman edebiyatının yaptığı gibi, dilin esnekliği içinde bir zenginlik ve güzellik bulunmasına vesile olacak; milli diller üzerine yapılan incelemeleri yoğunlaştırdı.[14] Benzer şekilde derleyip toplayıcı çalışmaların Jorgen Moe'yle (1813-1882) Norveç'te, Hans Christian Andersen'le (1805-1875) Danimarka'da (ve diğer tüm ülkelerde) olduğunu hatırlatmaya lüzum olmasa da, altı yüzden fazla halk şiiri, eski köy şarkısı, halk efsanesi ve Çarlık tarafından yasaklanmış peri masallarını kırk beş yıllık ömründe derleyip yayınlayan Aleksander Afanasyev (1826-1871), bilinen kayıtlara göre, tek bir folklor araştırmacısının topladığı en geniş folklorik malzemenin sahibi olarak burada anılmayı hak etmektedir.[15]

Türkiye'de Romantizm, Folklor ve Köycülük İlişkisi

Herder'in millet ve kültür kavramları arasındaki güçlü bağı ortaya koymasının ardından geçen yüz elli yılda görülen milliyetçi hareketlerin entelektüel kaynaklarından biri de, benzer-

13 Jacob (1785-1863) ve Friedrich (1786-1859) Grimm Kardeşler'in, bugünkü çocuk masalları için bile son derecede merkezi bir yer tutan çalışmaları, *Cinderella, Rapunzel, Pamuk Prenses, Hansel ile Gretel, Uyuyan Güzel, Kurbağa Prens* gibi örnekleri saymakla bitmeyecek kadar bereketlidir. Alman romantizminin pür, saf halk diliyle anlatılagelen bu masallara yönelimi, geçmiş-şimdi-gelecek üçlüsünden özgürleşmek isteyen idealist zaman anlayışıyla ilişkilendirilmiştir. *Grimm Masalları*, Kamural Şipal tercümesiyle dört cilt hâlinde Afa Yayınları'nca 1989-90'da Türk okurlara sunulmuştur.

14 Bu konuda mükemmel bir değerlendirme için bkz. Kari Lokke, "Romantic Fairy Tales", *A Companion to European Romanticism* (içinde), ed. Michael Ferber, Blackwell Publishing,Massacusetts, Londra, 2005, s. 137-156.

15 Afanasyev'in İngilizce literatürde hâlen okur bulan pek çok çalışması olduğuna denk geldiğimi söylemeliyim. *Magic Ring, The Fool and the Fish*, *Vasilisa the Beautiful*, *Russian Fairy Tales*, *Myths and Legends of Russia* ve *Words of Wisdom* gibi kitaplar, bunlardan birkaçı...

siz Volksgeist'ın ve onun şekillendirdiği milli kimliğin ispatını sunmayı amaçlayan folklor araştırmalarıdır. Meşrutiyet döneminin telaşlı ve bir o kadar bereketli koşullarında entelektüel iktidarı ele alan Türkçülük akımının iki yönlü bir gayret içine girdiği görülür. Bir yönden, kökü Orta Asya'daki efsanevî, tarih-öncesi "şanlı günler"in ışıltısıyla, genç tarihçilerin gözünü kamaştıran bir tarih ve dil merakı belirmiş; bir diğer yönden de, bu yeni tarihyazımı gayretine eşlik eden (Türklere) bir "kendilik bilinci verme" çabası zuhur etmiştir.

Aslında yukarıda bahsedilen yüz elli yıllık gecikmişlik tespitinin, bir haksızlığa yol açmaması adına, Osmanlı Türkleri arasındaki "İlk Romantikler" diye nitelediğimiz Tanzimat kuşağından Ziya Paşa, Ahmet Vefik Paşa ve Şinasi'nin Türk halk edebiyatına dönük incelemelerde bulunmuş olduğunu belirtmek gerekir. Vefik Paşa, bir Aydınlanmacı olmakla ve bu uğurda gayret sarf etmekle beraber, *Müntehabât-ı Durub-u Emsal* isimli ilk Türkçe atasözleri derlemesini 1852'de Encümen-i Daniş'e sunar. Ziya Paşa, yetersiz romantizmini aşmak ve şiirini zenginleştirmek maksadıyla Divan şiirinin prensiplerinden uzaklaşarak, âşık edebiyatının saf Türkçeyle dile gelen hikmetli sözlerine başvurur. Kendisinden beklenenin aksine Nâmık Kemal, olağanüstülüklerle dolu olmaları sebebiyle halk masallarına, destanlara, efsanelere mesafeli bir tavır takınırken,[16] yine kendisinden beklenenin aksine İbrahim Şinasi,[17] yarı Ay-

16 Kemal, *Mukaddime-i Celâl*'de "...bizim hikâyeler tılsım ile define bulmak, bir yerde denize batıp müellifin hokkasından çıkmak, âh ile yanmak, külüng ile dağ yarmak gibi bütün bütün tabiat ve hakikatin haricinde birer mevzu'a müstenid (...) olduğu için roman değil, kocakarı masalı nev'idendir. Hüsn ü Aşk ve Leylâ ile Mecnun kabilinden olan manzumeler de gerek mevzularına, gerek suret-i tahrirlerine nazaran birer tasavvuf risâlesidir" der. Aktaran Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış-1*, 25. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 10. Edebiyatın masallarla dolu olmasına Kemal'in hararetli çıkışına dair ayrıca bkz. Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, 9. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 56.

17 Şinasi'nin yerel ile evrensel değerler arasındaki yönelimlerine dair tavrı, aslında Fransız Aydınlanması'nın tipik bir takipçiliğidir. Bu yüzden Şinasi için "kendisinden beklenmeyen" demeyi uygun görüyorum. Şinasi'nin aydınlanmış, modern medeniyet üzerinden kendi ülkesine bakışı için bkz. Hasan Aksakal, "Yüz Yıl Önce, Yüz Yıl Sonra: İbrahim Şinasi ve Cemil Meriç'in Medeni-

dınlanmacı yarı Romantik bir gayretle –ve elbette Paris'teyken üyesi olduğu Oryantalizm Cemiyeti'nin ricasıyla– *Durub-u Emsal-i Osmaniye* (1863) adıyla, Grimm Kardeşler'den tam elli yıl sonraya denk düşen bir dönemde, atasözleri derlemesi yayınlar.[18] Bu ilk çabaların sonrasında Ahmet Vefik Paşa'dan Şemsettin Sami'ye, Ignac Kunos'tan Ahmet Midhat Efendi'ye varıncaya dek birçok isim Türk dili üzerine eğilmiş ve 20. yüzyıla varmadan *Lehçe-i Osmanî*, *Şecere-i Türkî*, *Kâmus-ı Osmanî*, *Kâmus-ı Türkî* gibi isimler taşıyan sözlükler kaleme alınmıştır. Böylelikle dilin mitolojik köklerinden, farklı ağız ve lehçelerine varıncaya dek çeşitli yönlerinin kamuoyunun dikkatine sunulmasıyla, okur-yazar çevrelerde belli bir duyarlılığın, bir sosyal ethos'un gelişmesi mümkün olmuştur.

Jön Türklerin Folkloru Keşfi ve Halk Mitolojisinin İşlevselleştirilmesi

'Medeniyet'in üst üste eklemlenmiş çok katlı elbisesinin altındaki çıplak beden olarak görülen yerel 'kültür' değerlerine dönük merakı, Jön Türk dönemi tarihçilerinin teşhir ettiğini söyleyebiliriz. Tamamı Türkçü çizgideki aydınların (Rıza Tevfik, Yusuf Akçura, Fuad Köprülü, Ziya Gökalp, Selim Sırrı Tarcan) toplayıp derlediği çeşitli malzemelerle Türk folklor literatürü şekil-

yet Anlayışları Üzerine", *Gelenekten Geleceğe Dergisi*, Yıl 1, Sayı 2, Nisan-Mayıs-Haziran 2013, s. 66-76.

18 Prof. Dr. Şerif Mardin, elli yıl önceki (1962 tarihli) çalışmasında Şinasi rasyonalizmi-Kemâl romantizmi farkına dair şu öncü saptamaları yapmıştı: "Şinâsî'nin takipçilerinden, Yeni Osmanlılardan ayrılığı onun daha bir Aydınlanma adamı olmasıydı. Mesela, Nâmık Kemâl'le paylaştığı şey, ikisinde de bulunan, insanın mükemmelleştirilebilirliği – o olmazsa daima temelde iyiliği konusundaki inançtan kaynaklanan, "halk"a yönelik bir ilgi idi. Şinâsî'yi Kemâl'den ayıran şey, Kemâl'in şimdiki zamana ayarlanmış bir ideal olarak aldığı, 'Osmanlı kültürünün hayalî altın çağı'na olan güçlü hissî bağlılığıydı. Kemâl ve Şinâsî'nin ayrıldıkları bu noktalar, Kemâl'in fikirleriyle zamanı arasındaki yakınlığı gösteriyordu. Bu yakınlık duygusalcılığı, rasyonel olmayışı ve yavaş yavaş tabiî hukuk teorilerinin yerini alan Avrupaî teorileri istila etmeye başlayan dar görüşlülüğü işaret etmekteydi. Şinâsî'nin daha önceki fikir akımlarını benimsemesi, kendisini daha evrensel bir adam, daha kozmopolit bir bilge haline getirdi." *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 296-297.

lenmeye başlar. Türk Romantizminin ikinci evresinin lideri olan Ziya Gökalp'in Birinci Dünya Savaşı'nın eşiğindeyken *Halka Doğru*'da yazmaya başladığı, ancak iki taneyle sınırlı kalan "Halk Medeniyeti" başlıklı makaleler ve bunları takip eden başka metinler, folklor araştırmalarını isimlendirmekte farklı görünümler arz etse de, işledikleri temalar bakımından büyük ölçüde aynıdır.

Gökalp, *Halka Doğru*'nun 14. sayısında kaleme aldığı "Halk Medeniyeti-I Başlangıç" adlı yazısında bir yandan halka yönelme vaktinin geldiğini ifade ederken, "ka'ideleri yazılı olmayan ve ancak ağızdan ağza geçmek suretiyle bir soyda uzayıp giden bu an'anevi medeniyeti mütalaa eden" ilme Türkçe bir isim verir: Halkiyat... Gökalp "halkiyat" kavramıyla, "Türk vicdanının doğru mefkûre-i ruhiyatına rağmen, Türk kavminin resmî uluları Divan teşkilatı yüzünden milli ananelerini unut[muştu]" der ve bu unutulan kimliğin milletin mâzisini yaşatan vasıflarını tetkik eden ilmin öneminin altını çizer. Halkın inançları, gündelik pratikleri, hikâyeleri, şiirleri, efsaneleri, deyişleri, türküleri ve Türklüğe dair halkın muhafaza ettiği diğer kültürel formları Gökalp, milli ve ilmi bir çerçevede incelemek gerektiğini vurgular. Bu ilmî gayretin yanında, "Romantizmin feyzinden de mahrum kalınmaması" gerektiğine dikkat çeken Gökalp, "Çünkü" der,

> "[R]omantizmin esası halk edebiyatlarıdır. Avrupa'daki bütün romantizm hareketleri halka doğru inmek, halk masallarını ve destanlarını model olarak almakla başlamıştır. Demek ki, edebiyatımızı millileştirip işlerken, klâsisizm ve romantizm devirlerini beraber yaşamış olacağız. O halde, Batı edebiyatını ruhumuza sindirmeğe çalışırken, Batı romantiklerinin halk edebiyatlarından nasıl faydalandıklarını da anlamağa çalışmalıyız."[19]

Bu minvalde Gökalp'in, halkiyatın, halk teşkilatı, halk felsefesi, halk bediiyatı, halk lisaniyatı gibi kollara ayrılmasını[20] ve

19 Ziya Gökalp, "Estetik Türkçülük", *Türkçülüğün Esasları* (içinde), haz. Mehmet Kaplan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 144.

20 Tam metnin yeni Türkçesi için bkz. Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği, (Yeni ilâvelerle 2.baskı), Ankara, 1972, s. 108-110; yapılan vurgu için bkz. s. 110.

böylelikle daha derinlikli tahliller yapılmasını önerdiğini akılda tutmamız gerekir. Daha geniş bir çerçeveden baktığımızda, 1910'ların Türk aydınına folklorik, ziraî, kırsal kültüre yönelimi bir görev olarak bildiren ve oluşturduğu halkçı programı birçok romantik referanstan yararlanarak özetleyen Ziya Gökalp'in şu sözlerine ayrı bir dikkatle bakmamız isabetli olacaktır:

> "Ne yapmalıdır? Bir taraftan halkın içine girmek, halkla beraber yaşamak, halkın kullandığı kelimelere, cümlelere dikkat etmek. Söylediği atasözlerini, gelenekte yaşayan hikmetleri işitmek. Düşünüşündeki tarzı, duyuşundaki üslûbu tesbit etmek. Şiirini, musîkisini dinleyerek, raksını, oyunlarını seyretmek. Dinî hayatına, ahlâkî duygularına nüfuz etmek. Giyinişinde, evinin mimarîsinde, mobilyalarının sadeliğindeki güzelliği tadabilmek. Bundan başka, halkın masallarını, fıkralarını, menkıbelerini, 'tandırnâme' adı verilen, eski töreden kalma inanışlarını öğrenmek. Halk kitaplarını okumak. Korkut Ata'dan başlayarak âşık kitaplarını, Yunus Emre'den başlayarak tekke ilahilerini, Nasreddin Hoca'dan başlayarak halk nükteciliğini, çocukluğumuzda seyrettiğimiz Karagözle orta oyununu aramak, bulmak lâzım. Halkın *cenknâme*'ler okunan eski kahvelerini, ramazan gecelerini, Cuma *ârifâne*'lerini, coşkun bayramlarını yeniden diriltmek, canlandırmak lâzım. Halkın sanat eserlerini toplayarak milli müzeler vücûda getirmek lâzım. (...) Rusların en büyük şairi Puşkin, bu suretle millîleştiği içindir ki, gerçekten millî şair oldu. (...) Jean Jacques Rousseau, Goethe, Schiller, D'Annunzi gibi millî şairler hep, halktan aldıkları kuvvetler sayesinde sanat dâhileri oldular."[21]

Bu satırlardan yola çıkarak, Gökalp sonrasında (yazarın ölümünün 1924'te olduğunu hatırlatalım) gelişen ve etkileri tüm 20. yüzyıl boyunca devam eden folklor çalışmalarının haritasının çizildiğini iddia etme cüretini göstereceğim.[22] Zira, ilerle-

---

21 Ziya Gökalp, "Halka Doğru", *Türkçülüğün Esasları* (içinde), s. 47-48.

22 Gökalp, çok bilinen bir şiirinde aydınların halka yönelme görevini emir kipiyle dile getirir.

yen sayfalarda görüleceği üzere, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın/Partisi'nin [CHF/P] politik ilkelerini dile getirdiği "Altı Ok" arasında halkçılığa yer vermesinden sağ politik popülizme, Türkiyat Enstitüsü'nden Halkevleri'ne uzanan tüm kurumsal çalışmalara, Pertev Naili Boratav'ın muazzam eserlerinden TRT yayınlarının "Bir başkadır benim memleketim" teması etrafında folk milliyetçilik telkininde bulunan programlarına varıncaya kadar neredeyse tamamen Gökalp'in kültürel romantizminin izini sürdüğünü tespit etmemiz gerektiği açıktır.

Meşrutiyet koşullarının Türk düşüncesine kazandırdığı bir diğer "kurucu figür" olan M. Fuad Köprülü de, aynı dönemde kaleme aldığı yazılarında, Balkanlar'daki milliyetçi hareketlerin gelişim seyrini hatırlatarak, sözkonusu milletlerin milletleşme ve bağımsızlık mücadelelerinde "yalnız silahla değil, birtakım delail-i tarihiye, lisaniye ve insaniye ile de mücehhez" olduklarını vurgular.[23] Bu noktada kendi neslinden önceki birikimin yetersizliğine bakarken Köprülü, "Şinasi-Kemal neslinin millî vezne ve millî şekillere kısmen kıymet vermekle beraber, Âşık tarzı hakkında eski klâsik şâirlerin telâkkîsinden ayrılamadığı birçok delillerle sabittir" der.[24] Köprülü, folklor araştırmalarının milletleri anlamakta, onların varlıklarını ve kimliklerini kavramakta başlıca rehber ve delil olduklarının altını çizer ve ilgili literatürün göründüğünden daha çok şey anlatmakta olduğunu söyler. Sömürgeci güçler tarafından Şarkiyatçı bakış açısıyla gerçekleştirilen etnografik ve folklorik çalışmaların nasıl yürütüldüğü ve idareci güçlerin yerel kültürün

"Okumuşlar! bırakınız gururu,
Millî harsı öğreniniz milletten...
O vicdandır sizse onun şuuru,
Köksüz şuur uzak değil cinnetten..."

23 Erhan Aktaş, "Mehmet Fuat Köprülü'de Folklor ve Halk Edebiyatı Algısı ve Bunlar Üzerine Yaptığı Çalışmalar", *Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Cilt 8, No. 1, Yaz 2013, s. 151-172. Bu konuda Yunan folklor araştırmaları ve halkçı aydınlarca derlenip, hazırlanan antolojilerin milli kültür üzerindeki etkisi için bkz. Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, s. 105-121.

24 Mehmet Fuat Köprülü, "Türk Edebiyatında Âşık Tarzı'nın Menşe'i ve Tekâmülü", *Edebiyat Araştırmaları 1*, haz. Orhan F. Köprülü, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1989, s. 226.

"adatını, an'anatını, dinini, lisanını, şarkılarını, masallarını" nasıl zabıt altına aldığı ve bunların nasıl etkin şekilde kullanıldığı da, Köprülü tarafından özellikle dile getirilir.[25] *Atabet'ül-Hakayık*'tan *Kutadgu Bilig*'e birçok klasik metnin ve milli eğitimin temel ders metinlerine dönüşen birçok destan, koşu ve sagunun izini süren Köprülü, altmış yılını verdiği çalışmalarıyla bu alanı biçimlendiren isimlerin başında gelmektedir.

Rıza Tevfik ise "hikmet-i avam" olarak Türkçeleştirdiği folkloru, kültürel ürünlerin müthiş bir sadelik içinde muazzam bir ifade ve temsil kabiliyetine sahip olması bakımından ayrıcalıklı bir konuma yerleştirir. "Füsun-u eda"sıyla büyüleyici bir etkiye sahip olan bu yüzlerce yıllık birikimde, anonimliğin milli ve içtimai ruhu; yani Volksgeist'ı canlı tutan başlıca unsur olduğunu belirtir. Tevfik, bu sade ve ulvi değer arz eden sözler, deyişler için "söyleyenleri tamamen meçhul olmalıdır ki, o ulusun, o kavmin kendi sünuhat eseri, kendi düşünce ve vicdanlarının tercümanı gibi" telakki edilmeleri mümkün olsun, der. Bu konudaki bir diğer vurgu, folklorun bünyesinde barındırdığı Romantizmi yakalamak bakımından anlamlıdır. Rıza Tevfik'in dile getirdiği gibi, halkın sözlü edebî külliyatı, anlattıklarının gerçekte aslı olmasa da, büyük bir sanatsal tahayyülle o hikâyeleri icat ve resmetmektedir ve belki de asıl bu yüzden kıymetlidir.[26]

Başa dönmek pahasına hatırlamak gerekir ki, Romantiklerin doğada, köy yaşantısında ve çocuklarda gördüğü dehâ, kendiliğinden, işlenmemiş ve bâkir bir vaziyetteydi. Romantizm sanatın, insanın, toplumun genel seyrine bu üç kaynaktaki saf pınarlardan beslenerek başkaldırmış; her şeyi yerinde –en otantik hâliyle– görme tutkusuyla sürekli seyahat etmeye; çocuk merakıyla dünyayı keşfetmeye, köylülerin gözüyle kırsal hayattaki gizemli ahengi ve doğadaki yüceliği görmeye davette bulunmuştu. Romantik sanatçıların meraklarından doğup gelişen

25 Sait Evliyaoğlu, Şerif Baykurt, *Türk Halkbilimi*, 2. baskı, Ofset Matbaacılık, Ankara, 1987, s. 74-77 ve Köprülüzade M. Fuad, "Yeni Bir İlim: Halkiyat 'Folk-lore'", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, (içinde), Grafiker Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 377-379.

26 Evliyaoğlu, Baykurt, *a.g.e.*, s. 78-86.

folklor araştırma ve derlemeleri, işte bu saiklerle bir milletin en yalın, en saf, en başka kültürlerle etkileşime girmemiş, dolayısıyla milliyetçi aydınların tahayyülüne göre kozmopolitizm zehiriyle "kirlenmemiş" kültürel unsurlarını bulup çıkarması sebebiyle müstesna bir kıymet taşıyordu. Milletin mizacı folklor birikiminden okunabilmekteydi. Selim Sırrı Tarcan'ın tespit ettiği üzere halk biliminin konuları, tarihyazıcılığının genellikle ve öncelikle büyük olaylara, büyük adamlara, hükümdarlara ve savaşlara odaklanan anlatımının gölgesinde uzun müddet önemsiz addedilmişti. Halbuki merkezin mutantan edebiyatı ve tarih algısına kıyasla çok daha sessiz-sedasız, tevazu içinde varlığını sürdüren "folk kültür"ün yaşayışı, milli benliğin bu en yalın ve öz hâli kayıt altına alınmayı bekliyordu. Nitekim ulus-devlet kurma sürecinde, halk hakkında derlenip depolanan bilgilerin doğru analizinin idarecilerce bir tür istihbarat kaynağı olarak görüldüğü de –tıpkı Köprülü'nün belirttiği sömürgecilerin işine yaradığı gibi– anlaşılmaktaydı. Öyle görünüyor ki, Türkçü folklor araştırmacıları, konuyu hem milletin bağrına uzanabilmenin yolu hem de onun ruhunun, karakterinin sırrını ifşa edebilen bir güç olarak yorumluyordu. Son bir notla toparlamak gerekirse, burada bahsi geçen Türkçü aydınların Avrupa'daki folklor çalışmalarına zaman içinde aşina olduklarını ve Johann Herder, William Thoms, Grimm Kardeşler ve Arnold Van Gennep gibi folklorle birlikte anılan öncü aydınlara referanslar verdiklerini gözlemek de, konunun mahiyetini görmemiz bakımından aydınlatıcıdır.[27]

Doğrusu yüzünü, "bî-idrak" denilen plebyen halka –halkın çok büyük bir çoğunluğu köylü olduğu için kaçınılmaz olarak köylülere– çeviren bu entelektüel gayretleri, Meşrutiyet'in cemiyetçilik sevdası da desteklemişti. Türk Ocakları'ndan bir grup, 1918'in Fetret Devri koşullarında, Köycüler Cemiyeti adıyla yeni bir kanal açmıştı ve Cemiyet'in başkanlığına, Meşrutiyet'in ilk yıllarında ateşli bir Turancı olan Halide Edip Ha-

27 Evliyaoğlu ve Baykurt'un çalışmasını sıkı sıkıya takip eden bir kaynak olarak bkz. Arzu Öztürkmen, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, 3. baskı, İletişim Yayınları, Istanbul, 2009, s. 37-38.

nım getirilmişti. Halka doğru gitmek üzerine yapılan beş-on yıllık vurgu, böylelikle en somut hâlini almaktaydı. Zira edebiyat ve bediiyat tartışmalarıyla salon beyefendileri arasında zaman israf edildiğini düşünen bir grup doktor ve ziraat mühendisi, Cemiyet'in varlığından aldıkları cesaretle, "örnek köyler" oluşturmak üzere yollara düşmekte tereddüt göstermedi.[28] Bunda Robert Owen'ın ütopik sosyalizminin veya Yeni Zelanda'ya gitmek isteyen Tevfik Fikret ve (Hüseyin Cahit, Mehmet Rauf gibi) arkadaşlarının etkisi neydi, bilemiyoruz. Ancak bu hareketin İmparatorlukla beraber çökmesinin, bu tür teşebbüsleri, henüz neredeyse tek bir sonuç bile alınamadan sonlandırdığını söyleyebiliriz.

Erken Cumhuriyet Dönemi ve Kurumsal Folk Kültür Araştırmaları

Cumhuriyet'in resmen ilânından sonraki aşamada İstanbul Üniversitesi'ne bağlı olarak 1924 yılında kurulan Türkiyat Enstitüsü'nden de söz etmek gerekir. Halk edebiyatı araştırmaları için kurulan ve özellikle 1926 yılından sonra oldukça verimli çalışmalar yapan Enstitü, Fuad Köprülü'nün yönetiminde Türk halk edebiyatı ve etnografyası konusunda âdeta "kurucu irade" sergilemiş ve bu yönde oldukça önemli folklor eserleri vermiştir. Kilisli Rifat Bilge'nin *Mâniler*, Fuad Köprülü'nün *Erzurumlu Emrah, XVI'ncı Asır Sonuna Kadar Türk Saz Şairleri, Gev-*

28 Bu girişimin, bir başka geri kalmış çok kültürlü imparatorlukta tecrübe edildiğini belirtmek gerekir. Andrzej Walicki'nin bildirdiği gibi, "Rus köylüsünün içindeki sosyalist eğilimlere duyulan bir romantik inanç", 1873-74'te gerçek bir patlama göstermiş ve eğitimli orta sınıftan profesyonel meslek sahipleri arasında birdenbire "popülist seferberlik" doğmuştur. Çaykovski Çevresi ve Dolguşin Çevresi diye bilinen entelektüel grupların yönlendirici etkisiyle, binlerce genç erkek ve kadın, "Halka Doğru" kutsal saydıkları bir yürüyüş başlatmıştır. "Doğal, sağlıklı ve yalın yaşamı tatmak" için köylere gidilmiş, köylüler gibi giyinilmiş, köylülerle imece usulü tarım ve hayvancılık yapılmış, bunlardaki verimi artırmaya dönük bilinçlendirme gayretleri ortaya konulmuştur. Bakunin ve Lavrov'un takipçileri diye ikiye ayrıştırılması mümkün görülen bu emirsiz-komutasız, âdeta vahye dayalı misyon hareketi hakkında Venturi, "kolektif bir Rousseauculuk" deyimini kullanmıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Walicki, *Rus Düşünce Tarihi*, s. 349 vd.

heri, Saadettin Nüzhet Ergun'un *Pir Sultan Abdal*, Pertev Naili Boratav'ın *Köroğlu Destanı*, Ahmet Refik Altınay'ın *Türk Aşiretleri* ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Melâmilik ve Edebiyatı* bunlardan bazılarıdır.

Diğer yandan Cumhuriyet kurulduktan sonra kapanıp bir daha açılan Türk Ocakları'nın 1926'da yayınladığı mesai programında ve hemen ardından da, İshak Refet Işıtman, İhsan Mahvi ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu tarafından 1 Kasım 1927'de kurulan Türk Halk Bilgisi Derneği mevzuatında, popülist bir heyecan sivil toplum elinde yeniden kurumsallaştı. Her iki dernek de Sivas, Erzurum, Konya, Kayseri, Samsun ve İzmir gibi illerdeki yerel araştırmalarla teşkilatını genişleterek, çalışma alanlarını bütün Anadolu'ya yaydı ve folklor üzerinden entelektüel bir bütünleşmeyi, gaye birliği etrafında daha derli toplu ve birbirini tamamlayıcı çalışmalar yapılmasını sağladı; böylece konuya merak duyanların tanışıp, etkileşmesine yardımda bulundu.

Dernek, önce folklor ürünü toplayıcılarına yol göstermek amacıyla *Halk Bilgisi Toplayıcılarına Rehber* adlı bir kılavuz kitap yayımladı. Rehberde folklorun alanı, yöntemi, amacı ve kadroları gibi konulara yer veriliyordu. Bundan sonra bir cilt halinde yayımlanan *Halk Bilgisi Mecmuası*, Derneğin merkezi İstanbul'a taşınınca da *Halk Bilgisi Haberleri Dergisi* adıyla yayımlanmaya başladı. Tümü 124 sayı olan *Halk Bilgisi Haberleri Dergisi*'nin 19 sayısını Dernek yayımlarken, 20. sayısından sonraki yayımını Eminönü Halkevi sürdürdü.

Bu arada halk edebiyatının çeşitli konularıyla ve halk şiirleriyle ilgili bazı kitap ve broşürler de yayımlanmıştı. Halk Bilgisi Derneği, yaptığı yayınlar aracılığıyla folklorun diğer uluslarda aldığı biçimleri, yarattığı genel etkileri, uluslaşma sürecinde meydana getirdiği politik kolaylığı, dönemin genç aydınlarına tanıtmıştı.[29] Türk Halk Bilgisi Derneği 1932 yılında Halkev-

29 Paragrafın buraya kadarki kısmı, çok büyük ölçüde şu kaynağa dayanıyor: Şerif Baykurt, "1913 Yılından Sonraki Folklor Çalışmaları", http://www.kulturelbellek.com/1913-yilindan-sonraki-folklor-calismalari/ (çevrimiçi), 27 Ocak 2014.

lerine katılmak suretiyle çalışmalarına son vermiş, 1946'da aynı ad altında bir kez daha açılmışsa da, Türkoloji ve Halk Bilimi'ne duyulan dönemsel ilgi, artık büyük ölçüde sönmüş olduğundan uzun soluklu bir çalışma imkânı bulamamıştır. Bu iki kurumu da bünyesine katan Halkevleri ise, yayınladığı 1932 tarihli programında, memleketin güzelliklerini ve Türk kültürünü unutulmaktan, yok olmaktan kurtarmak misyonuyla hareket edecek; gelenekleri, görenekleri, hikâye ve atasözlerini, farklı lehçe ve ağızları, çoban türkülerini ve âşık atışmalarını, yerel halk oyunlarını, hikmetli şiirleri ve dansları kayıt altına almak için seferberlik ilân etme yoluna gidecekti.[30]

Halk Bilgisi Derneği'nin kısa sürede *Seçme Halk Şiirleri*, *Yunus Emre*, *Seçme Memleket Şiirleri* gibi eserler vermesi takdire şayandır. Faruk Nafiz Çamlıbel, K. Kami Kamu, Aka Gündüz, Ahmet Hamdi Tanpınar, Necip Fazıl Kısakürek ve M. Halit Bayrı gibi milli romantikleri (Memleketçiler) bu eserlere el verirken görmek ise, dönemin yeni bir toplum inşa etme heyecanı ve politik koşulları göz önüne getirildiğinde, hiç de şaşırtıcı sayılmaz.

Anadoluculuk ve Memleketçilik

20. yüzyılla beraber Türk edebiyatı, kaynağını halk kültüründe aramaya başlar. Biçimden muhtevaya doğru gerçekleşen ve Prof. Dr. Şerif Aktaş'ın 'millî romantik duyuş tarzı' tâbirini kullandığı bu değişim, Gökalp etkisiyle Anadolucuların, Memleketçilerin, Beş Hececilerin ve Nev-Yunanî Mavicilerin eserlerinde de kendisini gösterir.

Anadoluculuk, bir yönüyle Gökalp'in vatana yüklediği anlamın belirsizliğini eleştirmekle yola koyulmuş ve onu Anadolu coğrafyasına sabitlemiş bir kültürel harekettir.[31] *Anadolu Mecmuası* (1924-1925) etrafında toplanan Mükrimin Halil Yinanç,

30 Öztürkmen, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, s. 51-60.

31 Mithat Atabay, "Anadoluculuk", Der. Tanıl Bora, *Milliyetçilik, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cilt IV* (içinde), 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 515-516.

Şemsettin Günaltay, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Remzi Oğuz Arık, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Hilmi Ziya Ülken gibi isimler, bin yıllık gelenek içinde Osmanlı tarihinin öncesi yokmuş gibi davranılmasına karşı çıkar.[32] Memleket romantizmini besleyen ikinci bir akım, oluşturulmak istenen yeni heyecan ve duyarlılıktan kaynaklanan bir idealizmi benimseyen Cahit Sıktı Tarancı, Necip Fazıl Kısakürek, Ahmet Muhip Dranas çevresidir. Yedi Meşaleciler diye bilinen grup da, bu birikimin üzerine bina edeceği sade ve kısa şiirlerle, aslında dünyanın her yerinde bulunan ağaçlardan, derelerden; Anadolu'dan başka hiçbir yerde görülemeyecek güzellikler yaratmaya çalışarak "vatan simyacılığı" yapar.

Ve Beş Hececiler... Bu sahada Faruk Nafiz Çamlıbel'in meşhur "Sanat" şiiri kural koyucu bir rol oynar. Daha çok şehirtaşra karşıtlığıyla ilerleyen şiirdeki yapay gerilim, Anglofon (İngilizce-dilli) kültürün baskısıyla İskoç yaylalarında "saf" Gal sanatını keşfeden Macpherson'un yüz elli yıl evvel duyduğu gerilimle son derece paraleldir. "Yazılmamış bir destan gibi Anadolu'muz" dizesi sanki Beş Hececilerden beklenen yeniden temsil (re-presentation)[33] kurgusunun ne olduğunu anlatmaktadır. Faruk Nafiz'in "Çoban Çeşmesi", "Memleket Türküleri", "Koşma" gibi şiirlerinde de romantik Anadolu imgesi karşımıza çıkar. "Farklı bağlamlarda da olsa 'otantiklik' hem Ossian'ın hem de Beş Hececiler'in bu tarz şiirlerinde önemli bir problem oluşturur. Hececiler'in şiirlerinde rastladığımız son derece 'pitoresk' köy imajları, bu şiirlerde anlatılan Anadolu'nun ne kadar gerçek olduğu sorusunu akla getirir."[34] Örnek olarak Halit Fahri Ozansoy'un "Anadolu Akşamı" veya Orhan Seyfi Orhon'un "Anadolu Toprağı"nda geçtiği üzere, bu akımın temsilcileri Anadolu'yu romantik bir "hasret" duygusu içinde, şeh-

32 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 465-470.

33 Romantiklerin, sanat ve felsefesinde önemli yer tutan dönüştürülmüş konunun yeniden sunumu hakkında bkz. Azade Seyhan, *Representation and Its Discontents: The Critical Legacy of German Romanticism*, University of California Press, Berkeley, California, 1992.

34 Emrah Pelvanoğlu, "Ossianizm ve Beş Hececiler", *Milli Folklor Dergisi*, Yıl 19, Sayı 75, 2007, s. 9-10.

rin (İstanbul'un) karşıtı hür bir cennet olarak tasvir edecek kadar ileri gider.[35]

Halk Edebiyatı İncelemelerinden, Edebiyatın Halkı İncelemesine: Romantik Köycülük

Daha önce de belirttiğim gibi, Türkiye'nin 1920'li-1930'lu yıllarında, nüfusun büyük çoğunluğu (tıpkı İskoçya ve İsviçre gibi) köylerde bulunduğundan, halka dönmek, yüzünü ekseriyetle köye dönmek anlamına gelmekteydi. Açıkçası bu yönelim, gelişmiş ülkelerde görülen –İngilizcesiyle– "Back to the Land" hareketlerinden farklı olarak, köylünün vatandaş olma şuurundan uzak kalmışlığı ön-kabulüne dayanıyordu.[36] Dolayısıyla halka (köylüye) yönelim, esasen toplumsal bir entegrasyonu hedeflemekteydi. Bu bağlamda, Cumhuriyetin kuruluş döneminin en çok dikkat çeken romanlarından *Çalıkuşu* (1922), *Vurun Kahpeye* (1923 tefrikası; 1926 kitap olarak basımı), *Yeşil Gece* (1928) ve *Yaban* (1932), köye gidilmesi gereği; aksi halde yapılan inkılâpların şehirlerde yaşayan % 10-15'lik "azınlık"tan (memurdan, bürokrattan, tüccardan, eğitimli ve seçkin çevrelerden) başkasına uygulanamayacağı fikri etrafında toplanır. Aynı eserler dizisi, eski rejimin izlerini taşıyan adem-i merkezî düzenin kalıntılarıyla, Genç Türkiye'nin

35 İsmail Habib Sevük, memleketçi şairlerin hepsine ışık tutacak şekilde Beş Hececiler ekibi üyesi Halit Fahri Ozansoy için, "edebiyata efsaneler ve masallar yazarak girdi. Mekânen kalktı, Kabillere, Babillere gitti; Hind kervanlarının baharat yüklü zenginliğini temaşa ederek mermer saraylara kapanan tunç kapıların tok ve derin seslerini dinledi. Zamanen kalktı, tarihten daha eski devirlerin hayalatına daldı; bize Ay, Saray, kafiyeleri ile peri padişahının masallarını dinletti. Herkes sandı ki, bu muhayyilenin zenginliğidir; halbuki bu hayalatın zenginliği idi" der. Aktaran Çetin Altan, *Kalem Bahçelerinden Yedi Hayat*, haz. Solmaz Kâmuran, YKY, İstanbul, 1997, s. 33.

36 "Back to the Land", başını ABD'li avukat ve yazar Bolton Hall'un çektiği ve 20. yüzyılın ilk yıllarından itibaren, ancak daha çok da 1920'li ve 30'lu yılların Büyük Çöküş koşullarında, kitlesel destek gören bir küçük toprak işletmeciliği ve kolektif dayanışma aktivizmidir. Aynı zamanda, sosyalizm ve kapitalizme karşı bir üçüncü yol arayışı da olan "Back to the Land" hareketi, bir tür distributizm olarak değerlendirilir. Detaylı bilgi için bkz. "Back to the Land Movement" maddesi, http://en.wikipedia.org/wiki/Back-to-the-land_movement (çevrimiçi), 27 Ocak 2014.

yüzünü büyük bir heyecanla Batı'ya dönmüş insanları arasındaki farkın (klasik havass-avam meselesinin) asla kapatılamayacağı temasını işlemektedir.

Bu dönemde (1920'lerin sonu-1930'ların başı) Almanya, İtalya, Çekoslovakya, Macaristan gibi Avrupa ülkelerinde bazı milli kurumların politik ve kültürel endokrinasyonu kolaylaştıran güç ve etkisi, Cumhuriyet Halk Fırkası/Partisi [CHF/P] teşkilatının da dikkatini çekmiş; yeniden tesis edilen Türk milli şuuru için böylesi bir örgütün varlığının gerekli olduğuna kanaat getirilmişti. Halkevleri'nin kuruluşu, işte böyle bir ihtiyaca karşılık vermeyi amaçlamıştı.[37] Bununla birlikte Nusret Köymen'in başını çektiği bir grup bürokrat-aydının, dünya genelinde dikkat çekici bir fenomen olan köylü isyanları ve köyün toplumsal kontrolüne dair yazdıklarında başka ayrıntılarla da karşılaşmak mümkündür.[38]

Dil, tarih, edebiyat ve köycülük şubeleri Halkevleri'nin en etkin şubeleri olurken, neredeyse tüm Halkevlerinde divanların, yazmaların, kilimlerin, çinilerin sergilendiği faaliyetlerin düzenlenmesi; buralarda gümüşlüklerin, oymaların, yöresel kıyafetlerin teşhir edilmesi, tarihselliğin ve yerelliğin önemini ortaya konmayı amaçlıyordu. Tiyatronun millileşme sürecine yaptığı katkı da, insanlara *Mete* gibi tarihî oyunlar üzerinden birkaç bin yıllık bir perspektif ve dönemin ruhuna uygun bir tarih bilinci telkini olmuştur. Köye özel önem veren bu kurumlar, milli bütünün yanı sıra yerele de vurgu yaparak, (bir diğer deyişle, 'milli bütün' olarak vatanı kastedip, 'yerel'likle köy ve ka-

37 C.H.P. *Halkevleri ve Halkodaları, 1932-1942*, TBMM'de Sunulan Rapor, Alaeddin Kıral Basımevi, Ankara ve Istanbul, (tarih yok). Rapor muhtemelen 1943 yılına ait.

38 Asım Karaömerlioğlu da, bu noktaya atıfla "Amerika'da tarım sosyolojisi alanında yüksek lisans yapmış olan Köymen (Soyadı Kanunu'yla bu soyadını aldı), Ankara Halkevi'nin yayın organı olan *Ülkü* dergisinde köy meselesiyle ilgili yazılar yazdı. Bunlar biraz daha romantik, soyut metinlerdi, ama besbelli bir arayış vardı 1930'lu yıllarda. Bu arayış çeşitli nedenlere dayandırılabilir. Türkiye 1930 yılında bir Serbest Fırka deneyimi yaşadı. Serbest Fırka'nın hiç beklemediği ölçüde bir destek bulması 'Ne oluyoruz?' korkusu yarattı" demekte. Bkz. "Orda Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem", *Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Seminerleri*, 21 Mart 2009 tarihli sunum metni, s. 3.

sabaları dikkate almak suretiyle) yaşanan yerin –memleketin– güzelliğini ifade etme gereği duymuştu. Bu minvalde Halkevlerinden pek çoğu "şehir ve kasabalarda kurulan pazarların tesadüf ettikleri günlerin akşamları köylünün şehir ve kasabalarda toplu bir halde bulunmalarından istifade ederek program dairesinde köylü geceleri tertip edilmiş ve muntazaman verilmekte olan temsiller, müsamereler ve millî oyunlardan istifade ettirilmiş ve çaldırılan halk sazları ve söylenen halk şiirlerile tenvir edilmiş[ti]."[39] CHP'nin Raporuna bakılırsa, 1941 gibi savaş koşullarının en zorlu olduğu dönemde bile, 6 milyon kişi; yani toplam nüfusun % 40'ı, bu kurumlardan faydalanmaktaydı.[40]

Bunun dışında kısmen inceleme fırsatı bulduğumuz *Ülkü* dergisinde turizme dönük bir davet dikkat çekmekte. "Orada bir köy var uzakta" şarkısını hatırlatırcasına, memleketin güzide yerlerinin görülmesi yönündeki bu davete, Anadolu'nun doğal güzelliklerinin keşfedilmesi hâlinde ülkeye duyulan bağlılığın pekişeceği yönünde bir tespit eşlik etmekte. Dağlara, ormanlara, göllere gidilmesi hakkında yazılardaki ısrar da göze çarpıyor. Memlekete bağlanmak, anonimle bütünleşmek, halkla temas etmek; hâsılı Anadolu'yu keşfetmek, memleketin "o bozulmamış insanlarını" fethe çıkmak ve en ücra yerlerde bile hürriyetin, eşitliğin, kardeşliğin kokusunu duymak, *Ülkü*'de âdeta bir milli vazife olarak dile getirilmektedir.[41] Bu yönelimin etkisiyle, yine savaş yıllarında, örneğin 1940'ta, 600'ü bulan şubeleriyle Halkevleri, ilgili rapora göre 2.000 civarında köy gezisi düzenlemiş[42] ve bu doğrultudaki özel teşebbüsleri teşvik etmiştir. Bu bağlamda, Hilmi Yavuz'un belirttiği gibi, kültürün temellendirilmesi konusunda ulusçuluğun/milliyetçiliğin en ön sıradaki yerini yavaş yavaş halkçılık ilkesine bırakması gayet anlaşılır bir yaklaşımdır[43] – ki bu milliyetçiliğin önemsizleş-

39 C.H.P. *a.g.r.*, s. 15.

40 C.H.P. *a.g.r.*, s. 34.

41 Bu türden yazılar *Ülkü*'nün ilk sayısından itibaren göze çarpmaktadır. Bkz. Reşit Saffet, "Turizm", *Ülkü*, Cilt 1, Sayı 1, Şubat 1933, s. 65.

42 C.H.P. *a.g.r.*, s. 41.

43 Hilmi Yavuz, *Felsefe ve Ulusal Kültür*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1975, s. 72.

tiği anlamına kati suretle gelmez. Ancak Tarih Kurumu'nun yerine Halkevleri, 1940'larda bu yaklaşımın temel kurumsal birimi olurken, aydın bürokratlar, birkaç yıl önce uzak Türk tarihine yaptığını yaparak, halk sanatlarına ve kültürüne "aşırı bir romantizmle" eğilmektedir. Hiç şüphesiz bu "aşırı" dozdaki romantizm, aynı aydın bürokratların kısa süre önce ulusçuluk/milliyetçilik anlayışında da ortaya koydukları bir tavırdır. Ancak şimdi, Fichte'nin *nation*'unun yerine Herder'in *volk*'u, tekrar Türk romantizminin aslî meselesi yapılmaktadır...

Eğitimsiz, yoksul ve köylü çevrelerin genel nüfus içindeki hâkim oranı, Halkevleri yöneticilerini, bu insanların aydınlatılması ve eğitilmesi yönünde bir dil, bir ideal benimsemeye sevk ediyordu. Ancak Halkevleri'nin yayın organlarına bakılırsa, "her şey Türk köylüsü için" değildi. Zira köylünün eğitim seviyesinin yükselmesi demek, zirai üretimin verimli bir hal alması ve köylünün de, vergi gelirlerinin de yükselmesi ile birlikte toplumsal muvazene ve bolluk demekti. Ayrıca köylünün hayatta kalabileceği koşullara sahip olması, şehre inmemesi ve proleterleşmemesi de demekti.[44]

Dolayısıyla halkçılık –ancak halkın çok büyük çoğunluğunun köylü olması münasebetiyle aynı zamanda kaçınılmaz olarak köycülük– idealinin "kendisiyle çelişik romantik söylemi"nde toplumsal kalkınma beklentisi göze çarpıyordu. Bunun yanında, elbette, yeni kurulan rejimde bir 'Anado-

---

44 Ünlü iktisat tarihçisi, Ömer Lütfi Barkan, 1935 yılının memleket ahvâline dair şunları not düşüyordu: "...bugün belli başlı endüstri memleketleri bile, ulusal hayatın en gür ve temiz kaynağı olan köyleri, köy hayatını bir sosyal dengeşiklik aracı olarak enternasyonal ve ihtilalci temayüller gösteren endüstri proletaryası karşısında kıskançlıkla muhafaza için, köylüyü şehre çeken ve kırları boşaltmak isteyen akımlara karşı her türlü çareye başvuruyorlar. Onlar bu işe biraz da cihanın son durumu yüzünden mecbur olmuşlardır. Bugün her yerde insan ve mal göndermek için açık pazar kapılarının gittikçe kapanması yüzünden şehirde ve köyde işsiz kalan ve başka yere de göçemeyen fazla nüfusu memleket içinde toprağa bağlamak, bir harp vukuunda ihtiyacı olan yiyecek ürünlerini kendisi üretmek gibi siyasal ve sosyal emniyet düşünceleriyle bir toprak siyasası devri açıyorlar." Barkan'dan (1980, 26) –kitabın, metin içi parantezli atıf yöntemine rağmen kaynakçası bulunmamakta– aktaran Asım Karaömerlioğlu, *Orada Bir Köy Var Uzakta*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 53.

lu miti'nin oluşturulması ihtiyacı da bulunuyordu.[45] Bu mitte Osmanlı, yitirilen büyük cihangir ülke olmaktan çıkarak kozmopolit-emperyal bir "öteki"ye dönüşmekte ve Türk'ün Türklük bilincini silmeye; onu sömürmeye dönük sunî, gayrı-milli bir devlet olarak görülüyordu.[46] Böylelikle yeni rejimin "milli kurtuluş"unu Padişah'a karşı yaptığını söyleyen Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün iktidarında yeni devlet, mitolojisini Anadolu üzerine inşa ediyor, Reşat Nuri gibi sanatçıların *Anadolu Notları*, Remzi Oğuz'un *Coğrafyadan Vatana* ya da Halikarnas Balıkçısı'nın *Turgut Reis* eserleri gibi farklı değerlendirmeleri de bu estetik operasyona katkı sağlıyordu.[47]

Bu yönelimdeki maksada dikkat çeken folklor araştırmacısı Prof. Dr. Arzu Öztürkmen de, benzer bir tespitte bulunur:

> "Emperyal sınırların daralmasıyla 'misak-ı milli' içine çekilen, ve böylelikle, geleneksel ticaret bölgelerinden ve kültürel bütünlüklerinden soyutlanmış yeni bir coğrafya üzerinde yapılanmakta olan Cumhuriyet rejiminin, bu coğrafyayı 'anlamlı' kılmak için hızlı bir bilgilenmeye ihtiyacı vardı."[48]

Bu romantik yaklaşımın başka yüzlerine de rastlamak mümkün. Köy, Halide Edip'ten sonra dönemin en etkili kadın yazarı –ve tabii ki bir öğretmen– olan Mükerrem Kâmil Su'nun kaleminde, İkinci Dünya Savaşı'nın dayattığı koşullar altındayken bile, masalsı bir iyimserlikle idealize edilmektedir:

---

45 Ulus-devletler, rejimlerini ve vatanlarını mistikleştirerek meşruiyet sağlarlar. Bkz. Roger D. Abrahams, "Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics", *The Journal of American Folklore*, Cilt 106, No. 419, Kış 1993, s. 5.

46 Faruk Sümer'in derlemelerinde geçen bir halk şiiri, bu dönemde icat ya da keşfedilmiştir.

"Şalvarı şaltak Osmanlı
Eğeri kaltak Osmanlı
Ekende yok, biçende yok
Yemede ortak Osmanlı"

47 Bütün bu eserlerdeki "memleket mistifikasyonu", belki de en bariz bir biçimde Sabahattin Eyuboğlu'nun Mevlâna'yı Euripides'le, Afrodit'i Karacaoğlan'la, Yunan ritüellerini horon dansıyla birlikte anan 1956 tarihli bir makalesinde özetlenmektedir. Bkz. "Bizim Anadolu", *Mavi ve Kara*, 5. baskı, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1996, s. 9-13.

48 Öztürkmen, *a.g.e.*, s. 97.

> "Köy denince mutlak gözümüzün önüne kıyıları söğütlerle gölgeli, güneş ışıkları altında pırıl pırıl yanan derecikler gelir. (...) Ocaklarından çıkan tezek kokularına ve hayvancıklarına pek yakın toprak odalarda yaşayan o cana yakın, zengin gönüllü insanları az çok tanırım."[49]

Ülkü'nün 1939'da çıkan bir sayısında da, (muhtemelen daha başka birçok sayıda) köye yönelik romantik idealleştirme, otantik ve tamamen yabancı bir yerden; bambaşka bir insan türünden bahsedercesine işlemektedir:

> "Köylü kalabalıklarını harmanlarının başında yakalamak, harman türkülerini onlarla birlikte söylemek, bir harman şiirini ve bir harman şarkısını onların ağızlarına tam zamanında götürmek, harman yerinde kurulmuş bir sahnede köylülere temsiller vermek, alın terlerini silen köylülerin yüzlerini güldürmek ve kafalarını işletmek Halkevi gençlerinin yapabileceği en güzel şeylerdendir."[50]

Bunun tersyüz olduğu zamanlar da vardır elbet. Gizlice Kur'an okunan-öğretilen ahırların ihbar edildiği veya kaçak arpa-buğday alış-verişi yapanların ifşa edildiği yazılar da yer bulur *Ülkü*'nün muhtelif sayılarında... Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu (1945), modern Türkiye'nin politik yaşamının seyrini etkileyen[51] ve maalesef Reşid Paşa zamanından beri bir türlü lâyıkıyla gerçekleştirilemeyen bu proje de, muhtelif yönleriyle *Ülkü*'nün sayfalarında ele alınır.

Cumhuriyet'i kuran 1880'li kadroların gençlik döneminde

---

49 Mükerrem Kâmil Su, *Sızı*, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul, 1943, s. 27. Aynı yere atıf yapan, Levent Cantek, "Köy Manzaraları: Romantizm ve Gerçekçiliğin Düalizmleri", *Toplum ve Bilim* dergisi, Sayı 88, Bahar 2001, s. 189.

50 "Halkevleri Postası", *Ülkü*, Cilt 13, Sayı 77, Temmuz 1939, s. 462'den aktaran Öztürkmen, *a.g.e.*, s. 127.

51 Bu konuda birlikte okunacak iki makale, ciddi anlamda zihin açıcı etkiler uyandırmakta: Çağlar Keyder, Faruk Birtek, "Türkiye'de Devlet-Tarım İlişkileri" ve Çağlar Keyder, Şevket Pamuk, "1945 Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu Üzerine Tezler". Her iki makale de, Çağlar Keyder'in yazılarının derlendiği şu kitapta bulunuyor: *Toplumsal Tarih Çalışmaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 303-326 ve 327-341.

beliren köycü, narodnik veya popülist,[52] nasıl nitelersek niteleyelim, akımların taşraya ve kırsala yönelimi sağlayan ideolojik tavrını, köyün ve köylünün bir tarım toplumu olan Genç Cumhuriyet için kritik önemi ile birlikte ele alıp değerlendirdiğimizde, konunun başka yönleri de ortaya çıkar. Bunlardan en önemli olanına baktığımızda, iki savaş arası dönemin ekonomik krizlerinin köylü ayaklanmalarına sahne oluşu ve inkılâpların köylü-kentli gerilimine yol açması gibi gelişmeler, çok boyutlu gerek(çe)lerle Köy Enstitüleri'nin de kurulmasına giden süreci belirlemiştir, diyebiliriz.[53]

Köylüye bilinç aşılamayı amaç edinen Köy Enstitüleri'nin müfredatında yurttaşlık bilgisinin ve matematiğin yanı sıra, askerlik, ev idaresi, kümesçilik, marangozluk, kooperatifçilik gibi tarımsal eğitimi önceleyen teknik dersler de bulunmaktaydı. Enstitülerden köy öğretmenleri çıktığı gibi, kısa sürede "köy romanı" diye kanonlaşacak bir edebiyat sahasını imar edecek yazarlar da çıkacaktı. Köyün romanlaştırılmış yaşantısının okuyanların gündelik hayatlarından çok daha farklı dinamiklere sahip olduğunu ortaya koyan bu edebi tasvirlerin, köyün başkalığına dikkat çeken yönü, Türkiye'nin kentli kesimlerinde köye dair belli bir duyarlılığın oluşmasını sağladı. Dolayısıyla 1940'ların başından 1950'lere uzanan on yıllık dönemde, bizatihi devlet seçkinleri eliyle köylünün ve köyün bilinçlenmesine gayret edilirken, şehirlerde de köye ve köylülüğe karşı bir bilinç hâsıl olmaya başladı.

Öte yandan, amaçla sonuç arasında bir çelişki belirmiştir. Köylünün köyünde kalmasını salık veren Enstitü projesi,[54] sa-

---

52 Popülizm ve Narodnik akım, aynı şeyi ifade etmek üzere kullanıldığı Rusçada, bir sistem olarak kapitalizme karşı çıkan tüm devrimci yönelimleri bünyesine alabilen geniş bir içerik taşımaktadır. Kapitalizm öncesi ekonomik ve toplumsal ilişkileri ülküleştiren, geçmişe özlem duyan ve köylü kitlelerin yaşam seviyesini yükseltmeyi amaçlayan bu tutum, Lenin'e göre "ekonomik romantizm"dir. Walicki, *Rus Düşünce Tarihi*, s. 342.

53 Cantek, a.g.m., s. 188-195.

54 Bu tespite zıt yönde kuvvetli argümanlar bulunduğunu da akılda tutmak gerek. Enstitülerdeki Sovyet etkisine dikkat çeken (Stakhonovizm, yani gönüllü çalışma ve Blonsky'nin iş okulu projesi), Pestelozzi'nin el becerisine dayalı öğrenme modeli ve çocuklar köyü projesiyle bağlantısını vurgulayan ve 1924'te

vaş yıllarında Anadolu köylülerinin yaşadığı büyük ekonomik sıkıntıların ve ağır vergi şartlarının umutsuzluğunun hemen ardından yeni bir döneme de kapı aralamıştır. Artık Halkevleri ve Enstitüler sayesinde okuma-yazma öğrenip, dış dünyadan biraz olsun haberdar olup, örneğin filmler izleyip, kitaplar okuyarak "yeni" ve ışıltılı Ankara ya da İstanbul hakkında heyecan duyarak, oralardaki yaşama dâhil olmanın umuduna kapılan kitleler yaratmıştı ve bu, büyük şehirlere göç hareketlerini başlattı. Bununla birlikte, köylülerin gelişiyle değişmeye başlayan şehir yaşantısı, bir müddet sonra köydeki sorunun ne olduğunu düşünmenin de yolunu açtı. Halbuki 1943-44 gibi, jandarma baskısının, vergi dayatmasının, Doğu Anadolu'da etkileri sürmekte olan Kürt isyanlarının, Türkçe ibadet meselesinin, erkeklerin uzun süreliğine askere alınması sonucunda üretimin düşmesiyle zirai kıtlık yaşanmasının büyük gerilimlere sebep olduğu bir tarihte, Anadolu'ya dair "romantik iyimserlik", şehirli okur kitlelerinde gezip dolaşma hevesi uyandırmayı sürdürmekteydi:

> "İnsanın hayata karşı cesur, kanaatkâr ve nihayet kolay mesut olması için Anadolu'yu görmesi muhakkak lâzımdır. Bilhassa biz İstanbullular... burada zevk sandığımız, birçok saçmalıklara bağlanıp, eline her verilen oyuncağı kıran ve sonra bir yenisi için ağlayan şımarık çocuklara benziyoruz. Orada ise, insanların, hayatı, bizden çok daha başka, çok daha iyi anlayışları olduğu muhakkaktır. Onlar nasipleri olan şeyle kanaat etmesini, ona bağlanmasını biliyorlar. Allah'a yalvardıkları zaman, daha çoğu için değil, fakat ellerindekinin muhafazası için yalvarıyorlar. Tabiattan uzaklaştıkça insanların karakterleri bozuluyor".[55]

"Ne kadar romantik!" denilebileceği ölçüde "Ne kadar Oryantalist!" denilebilecek bu metnin altını oyup, "biz"in kim,

Türkiye'ye davet edilen Amerikalı düşünce adamı John Dewey'in eğitim raporu ile bağ kuran yaklaşımlar da bulunmaktadır. Hatırlatmayı yapan Özde Köseoğlu'na müteşekkirim.

55 Peride Celal, *Atmaca*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1944, s. 56; Cantek, a.g.m., s. 189.

"onlar"ın kim olduğunu tahlil etmeye gerek bırakmayacak ölçüde net bir biçimde, merkezin kültürel mahfellerinin çevreye ilişkin bakış açısını resmetmektedir Peride Celal. Tabiatın içinde olanların "karakteri bozulmamış", tabiattan uzaklaşmış olanların "karakteri bozuk" diye nitelenmesi ise, Kara-Romantizm akımından türeyerek, eko-faşizme dek uzanan bir yolun başında durmaktadır.

Folklor, folk kültür ve köylünün gündelik yaşam standartları konusunda, bir Köy Enstitüsü'nde öğretmen olan 17 yaşındaki Mahmut Makal'ın bir tür bilinç yırtılmasına yol açan *Köy Notları*'nın (*Varlık* dergisi, 1947-48) devrimci rolü ise malûmdur.[56] Köy edebiyatı, notların kitaplaşmasıyla, artık aksi iddia edilemez bir biçimde başlamıştır...

56 Kısa süre sonra *Bizim Köy* adıyla kitap olarak yayınlanan ve zamanın ortalama bir Anadolu köyünün gündelik yaşamını anlatan bu çalışma, merkezdeki aydınlarda büyük bir şaşkınlık ve şok yaratmıştır. Ahmet Emin Yalman, "Biz bugüne kadar Türk köyünü görmedik ve bilmedik. Edebi ve siyasi hayatın yarattığı suni köy hayalimizde yer etti. Mahmut Makal'ın yaptığını yapan idealist köy gençleri daha evvel çıksaydı ve derdini millete duyurmayı bilseydi, milletimiz köye karşı herhalde bu kadar uzak ve alakasız kalmazdı" diye yazarken, *Ulus*, "Makal'ı *Vatan* sütunlarında görürseniz şaşmayınız" biçiminde karşılık verir (*Ulus*, 3.3.1950). Fikret Kanad, eleştiriden duyduğu rahatsızlığı farklı bir biçimde değerlendirir: "Bizim Köy kitabı baştan sona kadar insana ümitsizlik telkin eden ve insanı kızdıran meselelerle doludur. İmanlı, azimli ve becerikli bir öğretmenin köylüyle bağdaşmak ve sevişmek şartıyla köyde yapamayacağı hiçbir iş yoktur. Yeter ki işler sıra ile alınsın ve üzerinde ısrarla durulsun" (*Ulus*, 4.4.1950). Politikacıların kitabı değerlendirmeleri de farklıdır; Nihat Erim kitapta anlatılan köylerin olduğunu kabul ederek: "... bunu kimden saklayacağız. Yüzyılların birikmiş geriliğini onbeş-yirmi senede telafi etmek mucizesini gösterememek bu nesil için bir suç değildir" demiştir. Makal açısından sonuç tutuklanarak Aksaray Hapishanesi'ne gönderilmektir. Mahmut Makal olayının devrin entelektüellerinin yoğun ilgisiyle karşılaşmasının nedeni, köy enstitüsü çıkışlı bir öğretmenin, köylerin durumuyla ilgili gerçekçi tespitler yapmasından kaynaklanmıştır. Köyle ilgili romanların 1920'li yılların hemen başında geçmesi, uzak bir geçmişteki yoksunluğun resmidir, oysa Makal'ın anlattıkları bugüne, yakına, mevcut iktidarın yönetim süresine aittir. Yarattığı güncel gerilim bir yana, *Bizim Köy* anlatısı, köy enstitülü yazarların romanlarının öncüsü olmuştur. (Bu bilgi derlemesini, Levent Cantek'in mezkûr makalesine ve *Bizim Köy*'ün sonuna Varlık Yayınları tarafından iliştirilen yazılara borçluyum.) Vâlâ Nureddin'in sözleri de *Bizim Köy* tartışmasının gelip geçici olmadığının altını çizer. "Genç müellifin eseri üzerine sade ben kaç yazı yazdım. Başkaları da o kadar çok yazdılar ki, neredeyse bir kütüphane teşkil edecek. Muhtelif fırsatlarla kendimizi ileride de zaptedemiyeceğimiz, yazacağımız aşikârdır. Bu da, nüfusumuzun ekseriyetini teş-

Sol Romantizm ve Büyülü Gerçekçilik

Makal'ın 1950 yılı başında kitaplaşan ve iki ayda dördüncü baskısı tükenen gözlemleri, Türkiye'de çeyrek yüzyıldır süregelen Tek Parti iktidarının "ilk gerçek seçim" ile sınanacağı 14 Mayıs 1950 seçimlerinin arefesine denk gelmiştir. Muhalefetteki Demokrat Parti'nin seçim kampanyasında, "İşte köylünün gerçek ahvali!" denilerek politik bir propaganda malzemesi yapılan kitap, Kemalist ilkelere tamamen sadık bu genç öğretmenin türlü soruşturmalara, kovuşturmalara maruz kalmasını da beraberinde getirmiştir. 1966'da UNESCO tarafından "Dünya Kültürüne Hizmet Ödülü" ile mükâfatlandırılmasına ve otuzdan fazla dile çevrilmesine rağmen *Bizim Köy*, ilginç bir biçimde bugüne dek, Türk politik yaşamına dönük bir perspektifle değerlendirilmemiştir.

Burada, Makal etkisiyle birlikte Cumhuriyet Halk Fırkası/Partisi'nin [CHF/P] kendine şiar edindiği "muasır medeniyet seviyesine çıkma" idealini sürekli akılda tutmak suretiyle, Türkiye'nin 1945 sonrası dünyaya uyum gösterebilmek adına yaptığı "açılım"lardan biri olarak demokratik düzene geçiş sürecini iyi okumak gerekir. Makal'ın form açısından romantik[57] eserinin izini süren türdeş kitaplar ve bunlara bağlı değerlendirmelerle, erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin modernleşme tecrübesinin, Türkiye'nin sadece büyük şehirlerinde

---

kil eden köylülere dair realist ve samimî galiba tek kitabın mevcut oluşundan ileri geliyor." Vâ-Nû, (*Akşam*)'dan alıntı; Mahmut Makal, *Bizim Köy*, 6. baskı, Varlık Yayınları, İstanbul, 1957, s. 112.

57 Başka metinlerden, örneğin Orhan Veli'nin bir şiirinden, Talip Apaydın'ın kimi mısralarından veya gazete metinlerinden alıntılar sunan, Yakup Kadri'nin *Yaban*'ına atıflar yapan, bilinci gezintiye çıkaran; hikâyesini anlatırken bir yandan da yörenin etnografisini yapan *Bizim Köy*, klasik Türk edebiyatının bir alışkanlığını kırarak yeni bir yapı ortaya koyuyor ve form bakımından Romantiklerin çok sevdiği bir şeyin; inter-textual metnin öncü bir örneğini sunmuş oluyordu. Prof. Dr. Azade Seyhan ile 20 Ekim 2012 tarihinde Romantizm üzerine yapılan görüşme. Makal'ı değerlendirmek adına, romantik fragmanter biçimin temel özellikleri için bkz. Elizabeth Wanning Harries, "Unfinish'd Sentences: Romantic Fragment", *A Companion to European Romanticism* (içinde), ed. Michael Ferber, Blackwell Publishing, Massacusetts, Londra, 2005, s. 360-375.

–orada da kısmen– vuku bulduğunu; bunun da toplumun neredeyse % 80'ine kolay kolay temas edememek anlamına geldiğini görmek, aydınları köyü anlamaya sevk etmiştir.

1950'den itibaren Köy Edebiyatı adı altında toplanabilecek geniş bir havuzda yığılan eserlerden Sabahattin Ali *Kuyucaklı Yusuf* (Ali, bu eseri Makal'dan 10 yıl önce, 1937'de yazmıştı), Mehmet Başaran *Ahlat Ağacı*, Yaşar Kemal *Teneke*, Kemal Tahir *Köyün Kamburu*, Talip Apaydın *Sarı Traktör*, Fakir Baykurt *Yılanların Öcü*, Necati Cumalı *Bir Karış Toprak* ile 1940'lı, 1950'li yıllarda yaşanmakta olan toplumsal dönüşümün önemli yansıtıcıları olmuştur.

Tüm bunlar toplumcu-gerçekçi olarak nitelense de, esasen duygularıyla, duyarlılıklarıyla geri kalmışlığın melankolisiyle, vicdani bir sorumlulukla kaleme alınmış ve iyilerin hepten iyi kötülerin hepten kötü olduğu alışılageldik romantik kasvete boğulmuş eserlerdi. Hemen hepsi popülizme yakın bir kanalda ilerlemekte; hepsi mevcut toprak sorunundan kaynaklanan "bozuk düzen"e, isyankâr bir ses ve umutsuzca bir arayışla yaklaşmaktaydı.[58] Buna bağlı olarak konunun ihtiva ettiği başlıca tematik unsurlar, dönemin sosyo-kültürel panoramasının neye tekabül ettiği, 1858 Arazi Nizamnamesi'nden bu yana aşılamayan bir mesele olarak Türkiye'nin toprak ve köylü sorunu, serbest piyasa ekonomisine ve şehirleşmeye geçişin neden bu denli çarpık gerçekleştiği –gecekondulaşma fenomeni– gibi hususlar üzerine olmuştur.

Bunlara başını Yaşar Kemal'in çektiği ve *Bu Diyar Baştan Başa, Binboğalar Efsanesi, Köroğlu Efsanesi, Ağrıdağı Efsanesi* gibi, yahut Fikret Otyam'ın bir dizi röportajının *Ha Bu Diyar*, *Gide Gide Anadolu*, *Kara Sevdam Anadolum*, *Harran Koçaklaması* gibi kitaplaşan Anadolu seyahatlerinin somut ürünleri gibi, devlete uzak duran (veya yaklaştırılmayan) insanların anlatıldığı eserleri de kattığımızda, "büyülü gerçekçilik" anlayışının bu devrin Türk düşüncesindeki etkisi biraz daha ortaya çıkmakta-

58 Bu konuda, romantik isyan ve melankolinin Batılı referansları için bkz. Löwy, Sayre, *İsyan ve Melankoli, Moderniteye Karşı Romantizm*'in "Popülist Romantizm" bölümü, s. 99-100.

dır.[59] Yaşar Kemal'i, diğerlerinden ayıran sihirli gücü, Grimm Kardeşler'in, Afanasyev'in veya Andersen'in derleyip yayınladığı masallardaki gibi, hayvanları konuşturması, tabiatı dillendirmesi ve bunları capcanlı bir şekilde okura taşıyacak yerel temsiller yaratabilme kabiliyetine sahip olmasıdır.[60] Bu bakımdan Romantiklerin tabiatla bütünleşen panteizmine yaklaşacak ölçüde bir doğa felsefesi yapmaktadır Yaşar Kemal. Yerel deyişleri, hikâye içinde anlattığı hikâyeleri dile getirişteki mahareti de onu muazzam bir şiirselliğe –ya da daha doğru bir ifadeyle– peri masalı ile efsane arasında bir noktaya taşımaktadır.

Diğer yandan, "hemen hemen bütün popülist geleneklerde entelektüel sınıfın boş işler yaptığı, yaşadıkları şehirlerde aslında gerçekleri bilmediği gibi çok güçlü bir anti-entelektüel damar vardır."[61] Bu eleştiriyi dikkate aldığımızda belli bir anlam kazanacak şekilde görürüz ki, köycü edebiyatın belli bir ideolojik angajmanla özdeşleşecek kadar hızla yükselmesi, bir süre sonra, yüzünü köye çeviren bu yazar grubunun nazarında, kendini halkı için feda etmeye hazır olmayan, burjuva-konformist aydın tipinin, 1960'lara doğru giderek "hain", "alçak", "satılmış" gibi aşağılayıcı ifadeler içeren sıfatlarla tanımlanmasına yol açmıştır.[62]

Bu dönemin hemen başında (1945-50) çıkan gazete ve dergilere sıklıkla yansıdığı üzere, İkinci Dünya Savaşı koşulları, hububat ürünlerine belli oranlarda el koyan devletten mal kaçırılmasını ve stoklamaya giderek, bu malların henüz çok da serbest olmayan "serbest piyasa"da kayıtlı-kayıtsız satılmasını beraberinde getirmiştir.[63] Büyük toprak sahiplerinin daha

59 Latin Amerika edebiyatı-Türk edebiyatı kıyası ekseninde "büyülü gerçekçilik" anlayışı, H. Bülent Kahraman'ın makalesinde de geçer. Bkz. "Türk Milliyetçi Romantisizminin Sonu: Kurucu Modernist İdeolojinin Dönüşümü ve Yazınsal Söylem", der. Ahmet Öncü, Orhan Tekelioğlu, *Şerif Mardin'e Armağan*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 143-144.

60 Azade Seyhan ile 20 Ekim 2012 tarihinde Romantizm üzerine yapılan görüşme.

61 Karaömerlioğlu, "Orada Bir Köy Var Uzakta" sunumu, s. 7.

62 Kahraman, a.g.m., s. 128.

63 Bu hususta bkz. Şevket Pamuk, "İkinci Dünya Savaşı Yıllarında Devlet, Tarımsal Yapılar ve Dönüşüm", Şevket Pamuk, Zafer Toprak (der.), *Türkiye'de Tarımsal Yapılar (1923-1950)* (içinde), Yurt Yayınları, Ankara, 1988, s. 99-106.

da büyümesini kolaylaştıran, tarım kaynaklı sermaye birikimini hızlandıran bir süreç başlamıştır artık. Bu karmaşası bol yıllar köyle ilgili iki popüler simge de üretir elbet: Hacıağa ve Çukurova...[64]

Popülizm ve Milli Devletin Temsilcisi Olarak Öğretmen

Bu minvalde bahsi geçen neredeyse tüm eserlerin ortak paydası, Türk Aydınlanması'nda, bir yerde bir yanlışlık yapıldığı izlenimidir. Daha önce belirttiğimiz üzere, "Orada bir köy var uzakta" şiarıyla önce uzaklaştırılan, yeterince uzaklaştırıldığında da romantikleştirilen köy ve kır hayatına karşı jandarma tedbirleri makul bir çözüm ve umulan aydınlanmayı getirmediğinden, âdeta dinî bir misyonla donatılmış bir "öğretmen ordusu" tesis edilmesi gereği anlaşılmıştır. İlk bakışta Aydınlanmacı bir görünümde olsa da, romantik hissiyatla yetiştirilen bu genç eğitimcilere, "Candan açtık cehle karşı bir savaş/ Ey bu yolda ant içen genç arkadaş/ Öğren, öğret hakkı halka, gürle coş/ Durma durma koş..." deniliyor ve merkezin kültürel açıdan kuşatılmışlık hissini bir nebze olsun azaltacak nesillerin yetişmesi umuluyordu.

Elbette cahilliği nedeniyle köylü suçlanamazdı; öyleyse suçlu, önceki devlet yöneticilerinin yanı sıra, Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece*'deki Hafız Remzi ve Zeynel Hoca veya Halide Edip'in *Vurun Kahpeye*'deki Hacı Fettah tipinin temsil ettiği din istismarcısı hocalar, dervişler, şeyhler ve işgüzar muhtarlardı.[65] Halk

64 Cantek, a.g.m., s. 191. Bu iki kültürel temsilin, kamuoyunda iki olumlu izlenim bırakan şahsı parlatması enteresandır. Çukurova menşeli ve tarımla ilişkili bir aile olduğunu soyadıyla da belli eden, köylülükten en fazla kasabalılığa kadar mesafe kat edebilen Türkçesiyle insanlara sempatik gelen Sakıp Sabancı, nâm-ı diğer 'Sakıp Ağa'; ve yoksulluk içinde geçen yaşam öykülerini, pamuk tarlalarındaki işçileri, köylünün, göçebenin maruz kaldığı zulmü dile getiren Çukurovalı edebiyatçı Yaşar Kemal.

65 Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, 2. baskı, İmgi Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002, s. 85. Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi* (içinde), 22. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 75-76.

eğitilmeli, aydınlatılmalıydı. Böylece şehirlerden sonra kırsalda da iktidar ilerici güçlerin temsilcisi olan "öğretmen"in –dolayısıyla devletin– kontrolüne; halk ise ümmetlikten yurttaşlığın safına geçmeliydi.

Bu bağlamda Doç. Dr. Levent Cantek'in belirttiği gibi, "Köy romanlarının yazarlarının öğretmenlik mesleğini yapması, Kemalist söylemin yararcı, yön gösterici, inşa edici, kurtarıcı modeliyle uyumludur. Öğretmen ve subaylar, romanlardaki en olumlu tiplemelerdir."[66] İronik olarak, metinlerde "Aydınlanma'nın neferleri" olarak temsil edilen karakterler de bir tür "romantizasyon"a tâbi tutulmaktadır. Öyle ki, bazen imamın ya da ağanın sahip olduğu toplumsal liderliği ele alması/geçirmesi istenen bu eğitici-öğretici ve bilinç aşılayıcı güç, tıpkı eleştirilen geleneksel otorite kadar "büyülü ve karizmatik" bir otorite olarak resmedilmekte; mevcut düzene güç yetiremeyeceğinin anlaşıldığı yerde ise, halkı-memleketi-milleti (buradaki daima "völkisch" –halksal– bir millettir) uğruna her şeyi göze alacak kadar fedaileştirilmektedir. Bu kurgu, bir kısmı köy öğretmenliği yapmış olan köy edebiyatçılarında kuvvetle hissedilir.

Kötü Ağa-İyi Öğretmen şablonculuğu, şehirdeki yaşamın katı kurallarından özgürleşme imkânını köye veren çobanıl (pastoral) romantizm ve köycü yazarların sosyalist-realizm yaptıklarına dair ısrarlı savunusu önceleri büyük bir teveccüh görse de, 1960'ların ikinci yarısından itibaren birçok defa ve pek çok bakımdan eleştirilmiştir. Tek bir örnekle toparlamak adına Attila İlhan'a bakmak bile yeterince açıklayıcı olur. İlhan, *Hangi Edebiyat*'ta derlediği yazılarında, bu tür hikâye ve roman yazarlarının "narodnik hayallerinin tutsağı" olduğunu söyler: "Ağayla köy imamı elele vermiş durup dinlenmeksizin öğretmenle uğraşırlar: Yoksul yanaşma, açlığa dayanamayıp kalkar kötü çiftlik sahibini vurur, dağa çıkar. Bir kere, on kere, yüz kere bu" diye köy edebiyatının sıkışıp kaldığı konuları hedefine alır.[67] Attila İlhan, bir tür "ilkel destan" dediği ve yalınkat bulduğu bu sahanın iç sıkıcı ve kendini belli temalara hapseden

66 Cantek, a.g.m., s. 194.

67 Attila İlhan, *Hangi Edebiyat*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1993, s. 177.

yapısını, saray estetiğinin reddedilmesinin ardından, resmi ideolojinin folkloru vitrine koymaya kalkışmasına bağlar.[68]

Sonuç olarak köy, erken Cumhuriyet döneminin öncü edebî metinlerinin ekseriyetinde, nüfusun az bir kısmının bulunduğu şehirlerdeki yaşama karşı, alternatiften çok rakip, hatta hasım bir yaşam alanı olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, 1929 Büyük Çöküş'ünün ve 1939'da savaşa dönüşecek olan politik-askerî gerilimlerin hızla etkilerinin gözlendiği '30'lar boyunca iktisadi ve kültürel gerilimlerin önünü almak isteyen yönetici ve yönlendiricilerin, güzellemesini yapmak zorunda hissettiği bir sahneye dönüşmüştür köy. Günümüz akademisyenlerinin hemfikir olduğu üzere, Mustafa Kemal'in "Köylü milletin efendisidir" sözünde temsilini bulan, gidilmese de, görülmese de, 'biz'e ait olan köy olgusunun turistikleştirilmeye çalışıldığı, ideal Türk insanının minyatürünü sergileyen bir köy anlatısı bu koşullarda gelişivermiştir. Çok partili yaşamın fikrî ayrışmalarıyla birlikte, kolayca ideolojik meselelere, politik mücadelelere malzeme edilebilen bir başka köy temsili söz konusudur. Şimdi, konunun biraz da bu boyutunu ele almak isabetli olacaktır.

Halka Doğru'dan Halk İradesine: Popülizm ve 'Millet Sevdası' Söylemi

Popülizm çoğu zaman bilgeliğin süzgecinden geçirilmemiş, heyecanını ölçüsüz bir hararetle ortaya koyan yapısı nedeniyle muhafazakârlarca eleştirilmiştir. Aynı şekilde, özellikle Rus düşünce tarihinde gördüğümüz üzere, sosyalistlerce de, halka gereğinden fazla önem atfettiği için gelişmeyi frenleyen bir anlayışa sahip olduğu iddiasıyla yadırganmış ve sosyalizmle çıkış noktaları aynı olmasına karşın, yolları ayrılmıştır.[69]

Popülist düşüncenin çoğu zaman sistematik düşünceden uzaklaşması ve fragmanlara ayrılmış bir dağınıklığa sahip olması, sınırlarını daha da belirsizleştirmektedir. Ancak Türk dü-

68 Ilhan, *a.g.e.*, s. 170.

69 Bu konuda geniş ve çok yönlü bir tartışma için bkz. Walicki, *Rus Düşünce Tarihi*, "Popülist İdeolojiler" başlıklı bölüm, s. 341-403.

şüncesinde özellikle sağ popülizmin, kısmen Ali Suavi ile başlayan, halka inilmesi gerektiğini ısrarla söyleyen Ahmet Midhat Efendi'yle devam eden bir çizgiyi takip ettiğini söyleyebiliriz. Bir sonraki nesilde, özellikle Rus narodnik hareketini –*Narodnaya Volya* (*Halkın İradesi*)– modelleyerek İttihatçılara bu konuda halkçı ilkeleri tercüme etmiş olan Hüseyinzade Ali gibi Türkçü isimler marifetiyle (ayrıca Bulgar popülizminin icraatlarının yakından takip edildiği de akılda tutulduğunda) gelişen popülist hareket, 1910'lu yılların politik atmosferinde, sıklıkla milletin/halkın tertemiz bağrındaki şifalı memba'a ulaşmanın hayalini kurmuştur. Bu süreçte, Mizancı Murat'ın *Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı?* (1892) ve Nabizade Nâzım'ın *Karabibik* (1891) adlı eserleri, birçok popülist özelliği bünyelerinde barındırmaları bakımından hâlâ önem arz eder.[70]

Demokrat Parti Etkisi: Köyün Politik Olarak Araçsallaştırılması

1920'li ve 30'lu yıllarda Mustafa Kemal'in Anadolu gezilerinde gittiği/geçtiği her yere ve o yöre insanına ya da esnaf ve zanaatkârlara dair ilham verici birer çift söz sarf ederek türlü iltifatta bulunmuşluğu hatırlandığında, Adnan Menderes'in devraldığı popülist miras ortaya çıkmakta ve onun, incelenmeye değer bir çift yönlülükle hem şehirlerden köylere, hem de köylerden şehirlere doğru, halka nüfuz etmesini anlamak kolaylaşmaktadır. İşin aslı, 1945-50 döneminde, İttihat ve Terakki'nin ilk heyecan dalgasıyla kırk yıl önce herkesi çekmeye çalıştığı politik sahneye, bu kez Demokrat Partililer köylüleri, mesleksizleri, yoksulları toplamayı başarıyordu. Bu bağlamda, "Hükümet ve idare, halktan, halkla beraber ve halk için olmalıdır" il-

70 Aşırı dozda idealleştirilen baş karakterler, eğitim sorunu, köyün sefaleti ve toplumsal yaşamın uzun soluklu bir mücadeleden sonra ancak değiştirilebileceği gerçeği gibi temaları işleyen bu iki eser, yakın zamanda sadeleştirilmiş bir Türkçeyle birkaç farklı yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Benim yararlandığım kaynaklar; Mizancı Mehmet Murat, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı*, Özgür Yayınları, İstanbul, 2008; Nabizade Nâzım, *Karabibik*, Özgür Yayınları, İstanbul, 2010.

kesiyle, Tek Parti iktidarının "Gerektiğinde halka rağmen, halk için" anlayışının toplumun geniş kesiminde oluşturduğu anti-bürokratik birikimden ustalıkla yararlanılmıştı.[71] Bu doğrultuda, "Yeter, söz milletin!" demek, daha önceki iktidarın bürokrasiye dayandığı ve milletin geri kalanının iktidarı olmadığına dönük güçlü bir mesaj olarak değerlendirilebilir. Ayrıca sözü millete vermek ve bunu "Yeter!" diye çıkışarak yapmak, belli ki, birilerini susturmak adına da yapılmaktadır.

Daha önce belirttiğimiz gibi, 1950'deki seçim zaferine giden yolda Demokrat Partililer, Makal'ın kitabı ellerinde, CHP aleyhinde propaganda yapmaya mitinglere koşmuştu. Bu andan itibaren kendileri burjuva kökenli olan Demokrat Partili idareciler, seçimlerde köylü teveccühünü gördükçe artacak bir biçimde, şehre karşı köyü –*Gemeinschaft*'a karşı *Gesellschaft*'ı– temsil ettiklerini, dolayısıyla "vatandaş"lara karşı "millet"in sesi olduklarını ortaya koymaya özel gayret sarf etmişti.[72] Bürokratik seçkinlerin temsil ettiği devlet geleneği dolayısıyla, sahip

71 İlhan Tekeli, "Türkiye'de Halkçılık", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt VII*, ed. Murat Belge, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983, s. 1932-1933. Çağatay Benhür, "14 Mayıs 1950 Genel Seçimlerinde CHP ve DP'nin Seçim Kampanyaları", *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, Sayı 17, 2007, s. 61-75. Ayrıca *Cumhuriyet* gazetesinin haberine göre, Kırıkkale'de konuşan birkaç yıl öncesinin Milli Şef'i İsmet İnönü, DP'nin rüzgârına karşılık verebilmek adına, Altı Ok'un Anayasa'dan çıkarılabileceğini bir "müjde" olarak halka söylemek zorunda kalmıştır. Bkz. *Cumhuriyet*, 26 Mart 1950.

72 Demokrat Parti'nin iktidara geldikten sonra, tüm 50'ler boyunca faydalanacağı bu sağ popülist söylemde "Amerikan rüyası"ndan alınan ilhamla, şehirlilere dönük olarak da tatlı sözlerin bulunduğunu görmek gerekir. Her mahallede milyonerlerin bulunacağı ve âdeta bir "Küçük Amerika" olunacağı hayali, sürekli tekrarlanan bir politik-ekonomik vaade dönüştürülmüştür. Sosyo-ekonomik analizler yapmak bir yana, kişi başına düşen gelirin "bir avuç dolar" olduğu, yoksul, eğitimsiz bir tarım ülkesinde buna inanarak böylesine coşkuya kapılmış bir Amerikanizmle türlü vaatlerde bulunmak da, belli bir romantik hayalperestlikle mümkündür... Bununla beraber, halkı yüceltme ve onun yüceliğini temsil etme, kahramanlık, cesaret, meydan okuma gibi popülist motiflerle yüklü bir politik dil geliştirerek, hem CHP'yi hem DP'yi, halktan uzaklaştığı, hırs, ikbâl ve menfaat peşinde koştuğu için fıkralı, hicivli bir dille eleştiren ve politikayı bir "şer kaynağı" olarak gösteren ama politika yapmaktan geri de durmayan Cumhuriyetçi Millet Partisi Başkanı Osman Bölükbaşı'nın gülümseten romantik popülizmini de unutmamak gerekir. Bölükbaşı hakkında bkz. Fatih Artvinli, *Osman Bölükbaşı: Seraba Harcanmış Bir Ömür*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2007.

oldukları ezici çoğunluğa rağmen, politik olarak ellerinin bağlanabileceğini düşünmüş olan Demokratların "milli iradeyi bir fetiş haline getirmesi"[73] tesadüfi değildir. Burada "völkisch" –halksal– değerlerin neredeyse tümüyle bürokratik burjuvazi karşıtı kitlelere –aşkın bir öze sahip insanlar topluluğuna– mâl edilmesi, Demokratların dilinde milleti yarı dinî yarı mitolojik bir olguya dönüştürmüştür.

Bu çerçevede dinî unsurlarla gerçekleştirilen kısmî bir barışmanın, Kore Savaşı sürecinde yaşanan ve bilhassa köylüyü sevindiren ekonomik toparlanmanın popülist söyleme malzeme edilmesi, Kemalist elitlere karşı Cumhuriyetin gerçek muhafızlarının millet olduğunun, sandıktan çıkan sonucun hiç de cahil ve gafil kimselerin kararı olmadığının dile getirilmesi, hükümet ile geniş kitlelerin flörtüne yol açmıştır.[74] Bu yakınlaşma ya da merkezden çevreye doğru nüfuz etme gayreti, "milletin hürriyet ve kurtuluşu" ile bir tutulmasına kadar vardırılmıştır. Bu kanaat, DP'nin plebyen kitlelerle kurduğu ilişki sayesinde "milli irade" kavramıyla kendini bütünleştirmesinin de yolunu açmıştır. Alabildiğine muhayyel ve içi özellikle hiçbir zaman doldurulmayan "milli irade" kavramı, sonraki on yıllar boyunca, kendini CHP'den daha halkçı, milletin bağrına daha yakın, daha sosyal adaletçi veya daha millet sevdalısı olarak niteleyen sağ politika temsilcilerinin –özellikle İdris Küçükömer'i hatırlatarak– kullanacağı bir değer olacaktı...

II. Cumhuriyette Politik Dozu Artan Köycülük ve Devrimci Romantizm

1960'ların Üçüncü Dünyacı reflekslerinin egemen olduğu ve benim de II. Cumhuriyet diye isimlendirdiğim düzende, popülist hareket, herkesin halka yüzünü dönmesi ve halkçılıkta yarı-

73 Metin Heper, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, çev. Nalan Soyarık, 3. baskı, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2010, s. 189.

74 Bu konuda, Cem Eroğul'un henüz yirmi beş yaşındayken kaleme aldığı ve fevkalâde zengin içeriğiyle, akıcı üslubuyla hâlâ çok öğretici olan çalışmasına bakılabilir. Cem Eroğul, *Demokrat Parti Tarihi ve Ideolojisi*, 4. baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.

şır hâle gelmesiyle ilginç bir görünüm arz eder. Bu dönemin tartışmalarında, "emperyalizm", "komprador", "azgelişmişlik" ve "ATÜT" kavramları göze çarparken, Demokrat Parti'ye gösterilen teveccühten çıkan dersler neticesinde CHP'deki "ortanın solu" olma yönelimi, solda durulan köy romantizmini tekrar tetikler.

Popülist sol söylem, 1965'ten itibaren köylü kasketi, köylünün milletin efendisi olduğunun hatırlatılması, buğday-başaktraktör imgesinin eskisine nazaran çok daha sık kullanılması, Batılılaşma hareketlerinin bizzat Batıcıların partisi CHP Genel Sekreteri tarafından sorgulamaya açılması[75] gibi iç etkenlerle birlikte okunabilir. Bu yer değiştirmede sosyalizmin ve türevlerinin klasiklerinin çevrilmesinden Filistin ve Kıbrıs'taki hareketlenmelere, Vietnam ve Çekoslovakya'daki müdahalelerden Maoizm ve Latin Amerika'daki Che Guevara romantizmine kadar birçok unsuru da Batı-karşıtı –hatta Garbiyatçı tondaki– devrimci romantizasyonun dışsal etkenleri olarak sıralayabiliriz. Neticede, 1968'de giderek artan öğrenci eylemleri, Milli Demokratik Devrimci [MDD], Türkiye İşçi Partili [TİP], *Yön-Devrim*ci birçok grubun memleketin geri kalmışlığına dair duyarlılık katsayısını artırmıştır.[76] Başbakan Demirel'in, yani 'Çoban Süleyman'ın temsilcisi olduğunu söylediği 'çevre'nin, 'merkez'e taşındığında benimsediği sağ popülist dil de, köy ve köylüyü kurtarmayı sıkça odak noktasına oturtmaktaydı.

> "Asırlardır ne senin, ne çocuğunun, ne de hayvanının karnı suya doymuştur. Onun için, senin bu meseleni en büyük siyasî mesele addediyorum ve senden, gelmiş geçmiş tüm hükümetler adına, bütün Türk münevverleri adına, meslektaşlarım adına özür diliyorum. (...) Ben sizin ıstırabınızın çocuğuyum. Sizi bu ıstıraptan kurtarmayı bir şeref ve namus meselesi sayarım"[77]

---

75 Bülent Ecevit, *Atatürk ve Devrimcilik*, Tekin Yayıncılık, İstanbul 1970.

76 Bu konuda yakın geçmişte yapılmış etkileyici bir doktora çalışması için bkz. Mustafa Şener, *Türkiye Solunda Üç Tarz-ı Siyaset: Yön, MDD ve TİP*, Yordam Kitap, İstanbul, 2010.

77 Aktaran Ayşegül Komsuoğlu, *Siyasal Yaşamda Bir Lider: Süleyman Demirel*, Bengi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 140.

deyip, barajlar, yollar yapmaya koyulan mühendis Demirel, Adalet Partisi'nin başında tam 6 kez Başbakanlık koltuğuna oturuyordu.

1970'lerde Ecevit'in "Ne ezen, ne ezilen; Hakça insanca düzen!" sloganlarının ağızlardan düşmediği, köylüye arka çıkanların "Toprak işleyenin/Su kullananındır" dediği yıllarda, Arap İslâm sosyalist devrimcisi olduğu zannıyla Libya lideri Kaddafi'nin *Yeşil Kitap*'ı da Türkçeye çevrilmiş, çok sayıda basılmış, elden ele dolaşmıştır. Bu dönemde Maoizmin Türkiye'de karşılık bulması, kent'e karşı köy'ü cephe olarak görmesi ve Anadolu'nun hak bildiği davada kavgadan korkmayan, isyankâr ruhunun ululari, fetihçi dervişleri yahut folk İslâm'ın temsilcilerinin devrimci romantizme ışık tutan birer referansa dönüştürülmesi gündemi belirlemiştir. Sözü uğruna yaşayıp ölen Şeyh Bedrettin, Börklüce Mustafa, Torlak Kemal, Pir Sultan Abdal gibi tarihî şahsiyetler böylece "yerleşik güçler"e karşı yürütülen mücadeleye ilham vermiş ve Jeanne D'Arc ya da Wilhelm Tell gibi örneklerde gördüğümüz şekilde romantikleştirilmiştir.

Nâzım Hikmet'in, 1963'te sürgünde vefat eden bu büyük şairin, önceki yıllarda yayınlanması büyük sorunlar yaratan eserleri de kitap dizileri hâlinde tekrar basılarak belli bir Anadolu duyarlılığı yaratımına katkı sağlamıştır. Artık sıkça dile getirildiği gibi, Nâzım Hikmet'in "gençlik yıllarının Bolu'su ve olgunluk dönemlerinin hapishanesi, iki farklı zaman diliminde onun Anadolu insanını yakından tanımasına imkân" vermiştir.[78] Bu tecrübelerden süzülen "Memleketimden İnsan Manzaraları", "Ceviz Ağacıyla Topal Yunus'un Hikâyesi", "Şaban Oğlu Selim" gibi eserlerinde şair, sanatının yanı sıra memleket ve insan sevgisini apaçık ortaya koymuştur.

Bu dönemde, tarihten gelen başkaca efsanevi karakterler de devrimci romantikleri hareketlendirir. Örneğin Köroğlu, Bolu Beyi'nden babasının intikamını almak üzere dağlara çıkan, yiğitliği ve iyilikseverliği destanlaşan bir isyancı profili çizer.[79]

---

78 Şerif Aktaş, "Millî Romantik Duyuş Tarzı ve Türk Edebiyatı-V: Nâzım Hikmet", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 48, Aralık 1997, s. 125.

79 Bu epik anlatımın, Yaşar Kemal'in *Üç Anadolu Efsanesi* adlı kitabına konu ol-

Ömer Seyfettin'in *Yalnız Efe*'si (1919) tekrar tekrar basılır. Çakırcalılar, Hoca Nasreddinler, Yunuslar, Karacaoğlanlar çoğaldıkça çoğalır; mitolojik olanlarla gerçekliği bilinenler birbirine girer. Resneli Niyazi ve Enver Paşa gibi İttihatçıların dağa çıkışı, Latin Amerika solundan yapılan tercümelerle birlikte daha çok hatırlanır.

Böylesi şartlar altında gerek Demirel'in, gerekse Ecevit'in popülizminde köy projeleri ve "gidilmedik yer, çalınmadık kapı bırakmama" söylemi ön planda tutulur. Ne de olsa müstakbel kalkınma oradan, yani Türk milletinin bağrından –sine-i millet'ten– başlayacaktır. Birinin barajlar, yollar ve elektrikle aydınlatmak, can vermek istediği kır yaşamı, diğerinde köy-kent projeleriyle yeni bir yaşam düzeni vaadine dönüşür. Bunlar vaat edilirken altyapısı yeterli –hatta nerdeyse hiç– olmayan büyük şehirler, yeni göç dalgalarına karşılık verememekte ve bir çevre felaketine doğru hızla yol alınmaktadır. Anlaşılan, köylüyü köyünde tutmanın yegâne yolu, ona (tamamen değilse de) şehrin nimetlerini getirmekten geçmektedir.

Köyün ve Çobanıl (Pastoral) Değerlerin Görünürlüğü

1960'ların ikinci yarısından itibaren, toplumsal-politik düşüncenin yeni bir ifade aracı olarak Yeşilçam film endüstrisi –merkezin bakışını çevreye taşıyan sihirli güç– devreye girmiştir. Köy, köylü ve taşra, 1970'lerin popüler romantik drama filmlerine sıklıkla konu olmuştur. Şehirli tiplerin küçümsemesinin ardından, azîm ve gayret göstererek, rüştünü ispat ettiği bu peri masallarının izleyiciye verdiği mesaj hep aynıdır: Öykünün sonunda baş aktrisin, bu kirli –züppe– yaşamdan tiksinip köyüne geri dönmek isteyişinin ardında, kapatılması imkânsız bir "dünyalar farkı" vardır. O halde şehirli şeh-

---

duğunu hatırlatmış olalım: Yaşar Kemal, *Üç Anadolu Efsanesi, Köroğlu, Karacaoğlan, Alageyik*, (Ararat Yayınevi, Istanbul, 1967). Ayrıca kitabın çıkışının hemen ertesi yıl, 1968'de Cüneyt Arkın ve Fatma Girik'li kadrosuyla *Köroğlu Destanı* isimli bir film çekildiğini de belirtmek gerek.

rinde, köylü köyünde kalmalıdır... Öbür türlü, köy insanı, olduğundan başka birine dönüşmek zorunda kalacak; "saflığı bozulacak"tır. Özetle, popüler kültür dünyasının da anlattığı gibi, köylüyü köyde tutmak sadece 1940'ların CHP'sinin politikası değildir. Bu keskin ikiliği, âdeta iç savaşa dönüşen kanlı çatışmalar sırasında ortaya çıkan müzik eserleri üzerinden takip etmek ve toplumsal kesimlerin derdini tasasını bu nazarla görmek de mümkündür.

12 Eylül sonrasında Devletin radyo ve televizyonunda, "Gezelim Görelim", "Yörelerimiz Türkülerimiz", "Bu Toprağın Sesi", "Anadolu'dan Görünüm", "Halkın Ezgileri", "Bam Teli" gibi birbirini takip ederek bütünleyen programlar sayesinde, Anadolu'daki bin yıllık (1071 sonrasına atıfta bulunarak) Türk-İslâm medeniyetinin gelenek, örf, âdet olarak günümüze taşıyageldiği incelikleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu yolla hem yerel kültürlerin otantikliği ve bozulmamış, saf Türk-İslâm insanının temsili, hem de büyük şehirlerdeki televizyon izleyicilerine sunulan kültürel antropoloji demeti, toplumun hafızasındaki sükûneti konu edinmiştir. Bu programlar, halkın özünde çok değerli şeylere sahip olduğu ve unutulmaya yüz tutmuş birçok geleneğin yeniden gün yüzüne çıkarılması gerektiği hususunda bilinç aşılamaya odaklanmış ve bu uğurda (TRT'nin misyonu doğrultusunda), geleneksel kültürdeki folklore'un yerini icat edilen/tadil edilen fake-lore'un aldığı da sıkça görülmüştür. Besbelli bu muharref temsil ve sunumlara görevli kılınan kişiler, otantik malzemeyle bir biçimde oynayarak 1980'lerin Türkiye'si için "milli ruh" reprodüksiyonu (yeniden-üretimi) adına bir ihtiyacı karşılamaya çalışmıştır.

Estetikleştirilmiş bir "kendini görme hâli", kitlesel bir haz vermeyi ve ulusal bütünlük hissinin manevi tatminini amaçladığından, bu programlar uzun yıllar yayınlanmaya devam etmiştir. Bu arada belirtmek gerekir ki, sözkonusu gayretler McDonalds'ların açıldığı, ilk alış-veriş merkezinin kurulduğu, bilgisayarın, skate-board'un, telsiz telefonun görülür/kullanılır olmaya başladığı bir döneme denk gelmiştir. Bu dönüşüm sırasında özellikle şehirli çevreler nezdinde, iki türkü ve halk oyu-

nu eşliğinde bir çeyiz sandığının açılıp incelenmesi, toplumsal 'yekparelik ethosu'nu sağlamak için artık yeterli olmayacak kadar cılız temalar olmuştur.

Özetle Türkiye'de sinema ve televizyon, 1964 tarihli *Gurbet Kuşları* filminden itibaren, köylünün şehre, şehirlinin köye ait olmadığını ısrarla dile getirmiştir. Dolayısıyla, edebiyatın uyandırdığı etki ve işlediği 'Orada başka bir dünyada yaşanıyor' temasının, sinemanın –sonrasında ise Anadolu'da çekilen dizilerin– milyonlara ulaşan popülerliği sayesinde toplumsal bilincin derinliklerine daha fazla nüfuz ettiği söylenebilir. Böylelikle toplumsal entegrasyon, şehirleşme, eğitim-ulaşım alt yapısı ya da iç turizm sahasındaki canlanmalara rağmen bugün Türkiye'nin zihin dünyasında, Yakup Kadri'nin *Yaban*'ında, Refik Halid'in *Memleket Hikâyeleri*'nde (1922) temsilcilerini bulduğumuz tüm suretlerin varlığı hâlâ tüm gerçekliğiyle durmaktadır.

Sonuç olarak Türkiye'deki yapısal özellikleri dikkate aldığımızda işlevselleşen merkez-çevre paradigmasının sunduğu denklemde, yüksek Divan kültürünün; hatta genel olarak Saray estetiği ve Payitaht yaşantısının ilgi göstermediği, en azından yeterince temas kur(a)madığı çevresel (f)aktörlerin kültürünün kendi yerelliği içinde var ettiği bir(er) öbek bulunagelmiştir. Sonraları birleşen, berraklaşan Volksgeist (halk ruhu) ve onun beşiğindeki Volk-lore (halk bilimi), yani parçalı bir bütün arz eden folk kültür birikimi, Dede Korkut masalları, Köroğlu destanı, Keloğlan hikâyeleri, Yunus Emre İslâmı, Lokman Hekim farmakolojisi, Nasreddin Hoca pratikliği, Karacaoğlan şiirleri ve Âşık Veysel türküleri ile birbirinden farklı zaman ve mekânlarda temsilde bulun(ul)an bir cevherin işlenmesiyle biçimlenmiştir. Bu yüzdendir ki, Yesevi ve Nakşibendi tarikinden, Bektaşi ve Alevi meşrebinden gelen bütün izler birbirine karışmış; yaşanan bu anonimleşme neticesinde sözlü edebiyatın esnekliği içinde, ortak ulular hemen her kesim tarafından büyük ölçüde sahiplenilmiştir. Yine bu sebeple, folklor araştırmaları sonucunda ortaya en az on dört tane Yunus Emre divanı, altı farklı Nasreddin Hoca türbesi çıkmıştır. Bu manzarada görünen asıl gerçek, adı geçen ve doğal çağrışımlarla ben-

zer isimleri hatırlatan geleneğin, aşağı kültüre mensup toplumsal tabanda bir "hamur" yarattığıdır. Romantizasyona gayet elverişli olan bu folklorik birikim, tasavvufî bir dille söyleyecek olursak, cümle varlığın beraberliğine (vahdete) inanan, yarı şaman yarı İslâm kökenli anlayışın güçlü bir tezahürüdür.

Mitolojilerden, destanlardan, fıkralardan, folk hikâyelerden, aşklardan, âşıklardan, filozoflardan, dervişlerden, felaketlerden ve zaferlerden toplanan bu terkip, belki de en güzel temsillerinden birini Nâzım Hikmet'in "Türk Köylüsü" şiirinde kazanmıştır.[80]

Topraktan öğrenip
kitapsız bilendir.
Hoca Nasreddin gibi ağlayan
Bayburtlu Zihni gibi gülendir.
Ferhad'dır
Kerem'dir
ve Keloğlan'dır.
Yol görünür onun garip serine,
analar, babalar umudu keser,
kahbe felek ona eder oyunu.
Çarşambayı sel alır,
bir yâr sever
el alır,
kanadı kırılır
çöllerde kalır,
ölmeden mezara koyarlar onu.
O, "Yûnusû biçâredir
baştan ayağa yâredir,"
ağu içer su yerine.
Fakat bir kerre bir derd anlayan düşmeyegörsün önlerine
ve bir kerre vakterişip:
"–Gayrık yeter!..."
demesinler.

80 Nâzım Hikmet, "Türk Köylüsü", *Bu Memleket Bizim* (içinde), 2. baskı, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975, s. 63-64.

Ve bir kerre dediler mi:
"İsrafil surunu urur
mahlukat yerinden durur",
toprağın nabzı başlar
onun nabızlarında atmağa.
Ne kendi nefsini korur,
ne düşmanı kayırır,
"Dağları yırtıp ayırır,
kayaları kesip yol eyler âbıhayat akıtmağa..."

Son olarak, bu bölümde anlatılanları toparlamak ve hafızamızı tazelemek adına bir özetin faydalı olabileceğini düşünüyorum. Geride bıraktığımız sayfalarda bahsettiğimiz gibi, 19. yüzyılın ikinci yarısının hemen başlarında fark edilen "Müslüman-Türk halkı", önceleri nasıl işlenebileceği bilinmeyen bir cevher olarak ele alınmış; onun hakkında âdeta istihbarî bilgiler toplanmasına kanaat getirilmiş ve bir bakıma Dersaadet'teki elitler tarafından haricî bir nazarla tetkik edilmiştir. Politik-askerî-ekonomik çözülmelerle dolu (1860'lardan 1910'lara) elli yılın ardından, birdenbire güçlenen, hatta "patlayan" kültürel ve politik Türkçü akım, diğer Meşrutî fikir hareketleri arasında hâkim hâle gelmiş ve bu aşamadan itibaren Türk milli kültürüne özel bir önem atfedildiği gözlenmiştir. Bu uğurda, Ömer Seyfettin'in yeni lisan çabalarıyla başlayıp, Ziya Gökalp'in, daha sonraki yüz yıl boyunca tüm kurumsal ve kişisel araştırma-incelemelere, halkçı-milliyetçi edebî eserlere yön veren sözlerinde dile gelen bir "memleket insanı" merakı başgöstermiştir. Bu yönelim, başka kollardan ortaya çıkan hareketlerle birlikte bir "Anadolu-Türk kültürü" güzellemesine ve sıkça söz edilen "milli ruh"tan yararlanılarak, bir vatan mitolojisinin yaratılmasına yol açmıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ROMANTİK DEVLET VE VATAN MİTOLOJİSİ

"Halk içinde muteber bir nesne yok Devlet gibi,
Olmaya devlet (şans) cihanda, bir nefes sıhhat gibi"
– SULTAN SÜLEYMAN

Aydınlanmacı düşünce geleneğinin, Platon'un idealizmini memnuniyetle karşılamasında şaşırtıcı olmayan aslî bir unsur göze çarpar. Bu unsur, rasyonalist tavrın, dünyanın büyüsünü bozma gayretine Platon'un eserlerinde bulunan mitos karşıtı referanslardır. Yirmi üç yüzyıl sonra Nietzsche'nin kendisini felsefeyi öldürmekle suçlamasına sebep olacağı bir kavram çiftini değerlendiren Platon, *Philebus* diyaloğunda, belirli ve sınırlı olan "peras" ile belirsiz ve sınır tanımayan "apeiria" arasındaki mücadelede, belirsizi belirli hâle getirme isteğini ortaya koyar ve görgül, hesaplanabilir, sınırları belirlenebilir olandan yana tavır takınır.[1] Bu tavır, 'Aydınlanma öncesi bir Aydınlanmacı düşünce' örneği olarak, 17. yüzyılın Akıl Çağı filozofları, doğa bilimcileri ve elbette 18. yüzyıl salon filozofları tarafından takdirle karşılanmıştır.

1 Klasik felsefe ve dil ilişkisi üzerine ülkemizdeki en yetkin isimlerden biri olup, konuya dair aydınlatıcı bilgiler veren kıymetli dostum Eyüp Çoraklı'ya müteşekkirim.

Bu kadarla yetinmediği bilinen Platon'un *Devlet*'inde, eğitime dönük tasarımından mitosu ve genel bir kategori olarak Yunan mitolojisini niçin çıkardığı da anlaşılabilir. Platon, Karl Popper'in belirttiği gibi, bilinen zamanların en büyük rasyonalistidir.[2] Platon'a göre "dünyadaki tüm şeyler içinde söylence (mitos, efsane) en gem vurulamayanı ve en ölçüsüz olanıdır. O bütün sınırları aşar ve bütün sınırlara meydan okur. Asıl doğası ve özü gereği çok abartılmıştır ve aşırıdır."[3] *Devlet*'in ana amaçlarından biri, "bu bozuk ahlâklı gücü" insani ve politik dünyanın dışına çıkarmak ve insanı da, politik dünyanın yapısını da rasyonelleştirmek olmuştur. Muhtemelen bu yüzden Platon'un en gözde kelimelerinden biri, akla uygunluk anlamına gelen "phronesis"tir...

Mitolojinin Sihirli Dünyası

Bilindik bir hikâyeyi tekrarlamak pahasına belirtmek gerekir ki, tarih boyunca insanlar arasında kurulan ilişkiler yumağından bir bütünlük doğmuş ve bu bütünlükte önce toplulukları/cemaatleri, sonrasında ise toplumları/cemiyetleri oluşturan bireylerin, ailelerin, kabilelerin tekil amaçları zaman içinde çeşitli çatışmalara yol açmıştır. Sorunların çözümü için, o vakte dek gelişen müktesebattaki tüm kurallardan daha kutsal sayılan bir değer olarak, devlet doğmuştur. Devleti insanların gözünde kutsiyet nesnesi kılan şey üretilen toplumsal mitler ve onlar üzerinden tekrar tekrar oluşturulan prensip ve normlardır. Bahsettiğimiz mitler toplumsal insanların insanlığa dair geçmiş-bugün-gelecek hattında fikirler edinmesini ve böylelikle, zamansal birliği ve tarihsel sürekliliği, dolayısıyla varoluşsal bütünlük hissini sunar. Geçmişlerini süsleyen motifler sayesinde insanlar dolaylı olarak geleceklerinden de haberdar olduklarına inanırlar. Ayrıca hayat bugünde yaşandığından ötürü, in-

2 Bkz. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları, I. Cilt*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.

3 Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi* (*İnsan Üstüne Bir Deneme* ile birlikte), çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 284.

sanlar mevcut koşullarının iyileşmesi için bilinmeyen zamanlarda yapılan görev dağılımıyla, insanlar arası ilişkilerdeki bilinmezliği belli ölçüde gidermeyi hedeflemiştir. Kurallar, semboller, değerler ve mitler sayesinde düzenleyici erk olarak devlet, tekil insan davranışları üzerinde büyük ölçüde iktidar sahibi olmuştur.[4]

Mitlerin büyülü dünyasına modern zamanlarda teveccüh gösteren ilk entelektüel akım, rasyonalist düşüncenin Galileo'dan beri tabiatı, birtakım matematik formüllere indirgemesine ve insanın tabiata bakışını yoksullaştırmasına karşı başkaldıran Romantizmdir.[5] Gerçek bir Romantik için şiir hakikati, efsane gerçeği, hissiyat aklı bütünleyen; dolayısıyla hepsi birbiriyle iç içe var olan ve bütünü oluşturan şeylerdir. Konunun romantik felsefe açısından yetkin bir şekilde dile getirilmesi görevi, *Mitoloji ve Vahye Dair Dersler*'in müellifi olan 'İhtiyar Schelling'e düşmüştür. Nietzsche'yi önceleyen bir yaklaşımın ürünü olan bu kitapta, bütün değerler değersizleştirilerek, daha doğrusu ahlâk ve bilgi felsefesi tersyüz edilerek yeniden değerlendirilmekte ve böylece Aydınlanmacıların itibarsızlaştırdığı mitolojiye en yüksek paye verilmektedir.[6]

Aslında gençlik döneminden itibaren Schelling, insanla doğayı, akıl ile ruhu, özneyle nesneyi bütünlük parantezine alırken idealizmle materyalizmi de bütünün iç içe geçen iki boyutu olarak ortaya koymakta ve aradaki bütün keskin ayrımları transandantal idealizm teorisi ile sıfırlamaktaydı. Bu yönüyle Schelling, Rousseau'nun bıraktığı yere dönüşün temsilcisiydi. Schelling ve onun yanında yer alan diğer Romantiklerin elinde tekillik-tümellik, birey-doğa, toplum-devlet bütünlüğü ve bun-

4 Klasik Marksist literatürün belki de en kolay okunan kitabı, bu hikâyenin dile getirilişine ayrılmıştır. Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, 5. baskı, Sol Yayınları, Ankara, 2012.

5 Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 19-67. Ayrıca Tülay Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, İstanbul, 1996, s. 9-49'daki tartışmalara bakılabilir.

6 Robert Gascoigne, "The Late Schelling: The Philosophy of Mythology and Revelation", *Religion, Rationality and Community* (içinde), M. Nijhoff, Amsterdam, 1985, s. 169-210.

lardan birinin bir diğeri üzerinden aktarımlı temsiline duyulan güven, Stoacılardan miras kalan mikro-kozmos ile makro-kozmos denklemi eşliğinde, yeniden tesis ediliyordu.

Schelling'in büyük ilgi uyandıran eseriyle eş zamanlı olarak – Herder ve Rousseau'nun çalışmalarından beri elli yıldır biçimlenen– dil araştırmalarının da derinlik kazanmaya başlaması, dilin köklerinde mitolojik birikimin yattığı fikrini destekleyen sonuçları ortaya çıkarmaktaydı. Dinin en eski formuna ulaşmaya dönük çabalar ilk ve aslî kaynağı ararken, atalara tapınma ve "ölüler kültü" ile karşılaşmıştı. Geçmiş, din ve mitoloji işte burada iç içe geçiyordu. Mitolojinin orta yeri, tanrıların ve çok uzak geçmişte yaşamış ataların kahramanlıkları ve felaketleri üzerine kurulu efsaneler, destanlar ve masallarla doluydu. Çin'in insanlık tarihine yüklediği anlam Ying ve Yang'dan doğan P'an-Ku'ya, Nordik kavimlerin başlangıca yüklediği anlam ise Odin efsanesine dayanıyordu. Babil, Hint, Mısır ya da Yunan mitolojileri de benzer anlatılar üzerine kuruluydu. Bu ilkel bir felsefe ya da ilkel bir ilahiyat değildi; hatta ilkel bir edebiyat yapma biçimi de değildi. Mitoloji, geniş bir zaman diliminde, geniş bir insan kitlesine öncesiz ve sonrasız bir biçimde var olan "kader" bilincini sağlıyordu. Homeros ve Hesiodos'un destanlarının canavarlarını, kahramanlarını ve tanrılarını karşılarına alırken, Tukidides ve Platon'un –bu "uydurma şeyler"le mücadele eden öncülerin– fark etmediği bir şey vardı. O da, bu efsanevi-fantastik hikâyelerin ortak şuuru yoğurup biçimlendirme konusundaki işlevselliğiydi...[7] Aynı şeye inanmak ve aynı şeylerden korkmak, aynı dünyanın mensubu ve aynı kaderin ortakları olmak, ilerleyen zamanlarda mitolojinin, destan, masal, menkıbe ve efsanelerin önemini, yönetici ve yönlendiricilere öğretecekti.

7 Bu konuda Sabahattin Eyuboğlu'nun bir değerlendirmesini hatırlamak yararlı olabilir. Eyuboğlu, 1955 tarihli bir makalesinde şöyle der: "[H]ayatı yoğuran, gündelik kaygulara karışan bir efsane gerçeğin ta kendisi olmuyor mu? Yunan kafası efsaneleri yarattığı kadar, efsaneler de Yunan kafasını yaratmamış mıdır? Değil Yunan'ın kendisi, biz bile bugün asıl Yunan'ı efsanelerinde bulmuyor muyuz? Nereden geldik? Neredeyiz? Nereye gidiyoruz? Her çağ bu soruya iyi kötü bir karşılık vermiş ve ona göre yaşamış." Bkz. "Tarih Soruşturmasına Cevap", *Mavi ve Kara* (içinde), 5. baskı, Çağdaş Yayınları, Istanbul, 1996, s. 207.

Antik Yunan'dan Ortaçağ Hıristiyanlığının sonlarına uzanan iki bin yıllık dönemde Platonik logos-nomos-taxis üçlüsü, politik düşüncenin gövdesini oluşturan "birlik" ilkesine güç verirken, otoritenin –Kilise'nin– kontrolü dışında bir mit üretimi asla tahammülle karşılanmamıştır. Kilise'nin aziz ve azizelere dair mitolojik anlatımları ise, Akıl Çağı ve Aydınlanmacıların var ettiği modernliğin (yeni dünya düzeninin) doğuşundan sonraki yüzyıllarda tahammülle karşılanmayacaktır. Bu diyalektik izlek, bize mitolojinin özgürlük duygusundan mı, yoksa özgür-süz-lük duygusundan mı doğduğuna; yani insanların yüzyıllardan beri "evreni kör bir mekanizma olarak mı, yoksa içinde bireylerin eylemleriyle bütünün eylemlerinin her zaman uyumlu olmasa bile anlamlı biçimde birbirine ilişkin olduğu canlı bir organizma olarak mı anladıklarına"[8] dair zengin bir tartışmanın süregeldiğini göstermektedir.

Devletin kökenine dair birçok dinî referans bulunmaktadır. İslâm'da Dar'ül İslâm kavramı, ancak Müslüman bir otoritenin nizamı altında yaşamak ve başka inançların boyunduruğu altında olmamakla anlam kazanırken, İslâmî referansları olan bir devlet gereksinimini de ima eder. Bununla birlikte İslâm'da devlet, adaletten imarete belli bazı temel şartlar üzere bina olur. Benzer referanslar Yahudilikte de yer almaktadır. Bir Yahudi devleti kurulması, yüzyıllar boyunca dinî misyon önderlerinin ülküsü olmuş ve inananlar, Hz. Süleyman'ın tapınağının etrafında dirlik ve düzene kavuşmak arzusu taşımışlardır. Bugün de Yahudilik, kendi şeriatına uyan ideal devletini istemektedir. Yani din, devleti, kendi ahkâmını ifa ve icra etmek üzere salık vermektedir. Aksi halde imamsız, komutansız, lidersiz bir toplulukta fitnenin çıkacağı fikri sürekli biçimde müminlere telkin edilir. Nitekim ilk Hıristiyan büyüklerinden, M.S. 2. yüzyıl âlimi Irenaeus (130-202), "Devlet gerekli kılındı, çünkü insanlar Tanrı'dan ayrıldılar; türdeşlerinden nefret ettiler; her türlü kargaşa ve düzensizliğe düştüler. Ve Tanrı bu yüzden, insanları birbirlerinin başına geçirdi. Onlara insanın korkusunu saldı.

8 Safranski, *Romantik*, s. 160. Ayrıca Adorno-Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 68-114.

Böylece, bir ölçüde doğruluğa ve hakça iş görmeye zorlanabileceklerini düşündü" demektedir.[9] Devlet, insanın günahkârlığının sonucu doğmuştu ve günahkârlığı önleyip, adaleti sağlamak üzere vardı. Muhtemelen bu sebeple, yalnızca Hıristiyan dünya görüşünde değil, İslâm düşüncesinde de bütün Ortaçağ'ı kapsayacak şekilde devletle adaleti bütünleştiren, nizam ile mülkü birbirine bağlayan bir düşünce hâkimdir.

Bu noktada, Ortaçağ'ın bitişiyle beraber anılan Niccolo Machiavelli (1469-1527), erken modern dönemde devlet ideasının mitolojik yönünü inşa sürecinde büyük pay sahibidir. *Hükümdar*, topluma yön veren, adalet dağıtan ve tüm çocuklarını koruyup kollayan –bu görev ve yetkisini de Tanrı'dan alan– istisnaî gücün kitabıdır.[10]

Machiavelli'ye göre paganların büyük komutanları ve güçlü devlet adamlarını tanrılaştırması, neo-Platonik bir öğretiye dönüşen yerleşik Hıristiyanlığın "köle ahlâkı"na karşı çok daha cesur, çok daha atak olmalarını sağlıyordu. Eski Roma yöneticileri de, kâfir-pagan Türkler de güçlerini buradan; dini, devletin gücü yolunda etkin şekilde kullanabilmelerinden alıyordu. Bu tespit, dünyanın büyülenmesi, politik kürenin dinselleştirilmesi ve bir 'politik ilahiyat'ın[11] yaratılmasını öngörüyordu. Machiavelli için de, Thomas Hobbes için de Romalılar, toplumsal bir sarsıntıya gebe olan her kararı mümkün mertebe dinsel motiflerle süslemeyi biliyordu. Yasaların din kökenli olduğuna inandırılmış bir halk, daima işleri kolaylaştırmak demekti.[12] Geleneksel dünyada, dinin emirlerini devlet idaresine aksettirdiğini söylemekle, toplumsal rıza çok daha kolay elde edilebilirdi. Bu yüzden Bizans'ta İmparator Basileus-Rexus-

---

9 Aktaran Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 308.

10 Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Selahattin Bağdatlı, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984.

11 Kavramın mucidi olan Carl Schmitt'in dört makaleden oluşan çalışması için bkz. *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, 2. baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

12 Thomas Hobbes, *Leviathan, veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, 2. baskı, YKY, İstanbul, 1995, "Hıristiyan Bir Devlet Üzerine" başlıklı III. bölüm.

tu; yani hem dünyevi hem uhrevi lider. Osmanlı'da da Halife-Sultan ve Rusya'da Çar-Kilise Babası da bu emperyal geleneği sürdürmüştü. Çok kuvvetle muhtemeldir ki, Osmanlı-Türk tarihinden bildiğimiz başka birçok örnek de bu hakikate dayanmaktaydı. Örneğin Tanzimat Fermanı'nın dinî cemaatlerin nüfuzunu kıran sekülerleştirici iradesi, alabildiğine dinî değerlerle ve asr-ı saadete; o ihtişamlı günlere dönüş vaatleriyle süslenmişti.[13]

Machiavelli'yi neredeyse tüm erken modern dönem devlet yöneticileri okumuş ve onun var ettiği "devlet mitosu" ile "politika sanatı"nı icra etmiştir. Politikanın sanat, politikacının sanatçı olduğuna dair romantik kabulü burada bir kez daha tekrarlama gereği duymaksızın, bir diğer önemli hususa değinelim.

Tarihsel bilgiye verdiği önem, Machiavelli'nin kader (fortuna) kavramını özel bir vurguyla işlemesine yol açmıştır. Kader, modern "politik ilahiyat"ın bu temel kavramı, devletleri, milletleri, liderleri, kahramanları, kısacası bütün olarak tarihi, aşkın bir iradenin "görünmez el"ine bağlamakta olduğu gibi, o iradenin akılla, güçle, silahla yahut hileyle aşılamayacağını da gösterir. Bu yüzden önceki yüzyılların politik ilahiyatına göre toplumların kaderini (zaman ve zeminin bir arada vazettiği koşulları[14]) yaşaması ve yönetmeye çalışması söz konusudur. Hükümdarın, bu konuda yapabileceği en doğru şey, devleti tarihten çıkan tecrübeler ışığında idare etmesidir. İyi bir kaderin (verili, dışsal koşullar bütününün) gölgesinde daima, hü-

13 Bu konuda başka ilginç ve ironik örnekler de hemen hatıra gelmekte. 1850'lerde, Kırım Savaşı'nda Osmanlı askerine destek olmak üzere İstanbul'da konuşlanan İngiliz, Fransız ve İtalyan askerlerinin kahramanlıkları, Şeyhülislâm fetvasında "şehitlik" payesiyle mükâfatlandırılmalarına dek varmış, Müslüman halk, kâfirlikten şehitliğe terfi eden Avrupalı Hıristiyan askerler için gıyabî cenaze namazları kılmıştır. İstiklâl Savaşı sırasında Bolşevik liderler, Anadolu'daki Kuva-yı Milliye birliklerine verdikleri destek sebebiyle Allah'ın rızasına kavuşmaları yönünde dualarla anılmış; 1990'larda bir çocuk olarak benim de katıldığım bir Cuma namazında, vaizin el açıp "Bosna'daki Amerikan askerlerine sen yardım eyle Allahım" dualarına bütün cemaat tarafından "âmin" diye karşılık verilmiştir. Dinin Makyavelci bir yaklaşımla ilişkilendirilmesi, politik iradenin elinde işte bu denli etkindir.

14 Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 2. baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2005, s. 68 vd.

kümdarın virtù'su ve hür iradesinin belirleyiciliği yan yana durur. Machiavelli, kadere razı gelmekle beraber merak duygusunun kâhinleri, falcıları, astrologları hangi irrasyonel gücün saraylarda istihdam ettirdiğini çok iyi bilmektedir. Mitoloji, devletin kararlarıyla daima iç içe, el eledir.

Modern Politik Mitoloji ve Romantikler

Platon, devletinin muhayyel filozof-kralının kulağına şöyle fısıldamaktaydı: "İlk işimiz masal ve öykülerin yapımını denetlemek, doyurucu olmayanların tümünü yadsımak olacaktır. Dadıları ve anneleri çocuklara yalnızca onaylamış olduğumuz öyküleri anlatmaya ve nasıl şimdi güçlü ve biçimli olsun diye kol ve bacaklarını ovuyorlarsa bu öykülerle de daha çok onların ruhlarını biçimlendirmeye yönelteceğiz."[15]

Bu sözler, Platon'un öğrencisi olduğunu anladığımız kimi modern toplum mühendislerinin, politik planlayıcıların akıl ve mantık, düzen ve ilerleme, birlik ve uyum gibi 19. yüzyıla ruhunu veren kimi kavram çiftlerinin, devlet eliyle sunulan ve toplumu standartlaştırmaya yarayan milli eğitim sayesinde nasıl bir zihin biçimlendirme imkânı bulduğunu anlamamıza çok yardımcı olmaktadır. Burada bir yandan "ruhları biçimlendirmeye yöneltecek" iyi öykülerin kullanılacağından bahsedildiğine göre, neo-Platonik rasyonalistler, insanı ve dünyayı matematik değerlerle yorumlayanlar, mitolojiyi reddedip ona savaş açanlar da bir noktadan sonra onun gücünü dolaylı yollardan kendi emelleri için kullanmakta bir sakınca görmemiş demektir. Kendi mitolojisini yaratan akılcılar, "akıl dini" ile başlayıp zaman içinde yumuşatılmış söylem ve yöntemlerle akılcı mitolojiyi insanlara benimsetmeyi başarmıştır.

Goethe'nin ünlü eserinde, ruhunu satan Faust'un hissettiği yoksunluk hissine cevaben Mephisto'nun "Oyalan hele..." dediği gibi, modernite deneyiminde devlet aklı, insanlara inana-

15 Aktaran Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 280-281. Platon'un Devlet'i için uygun gördüğü eğitim politikası bunlarla sınırlı değildir. Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, Istanbul, 2002, 377 a, b, c.

cakları ve onunla oyalanacakları –ironik biçimde olabildiğince eski görünen– yeni birer hikâye üretir ve modern mitoloji, Romantizmin ona verdiği en yüksek payenin boşuna olmadığını 20. yüzyıla varıldığında açıkça ispat eder.[16] Zira yazarı meçhul kalmakla birlikte muhtemelen Hegel'in kaleme aldığı *Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı* isimli kısa metinde sarf edilen ve akla vurgu yapan "yeni bir mitoloji" isteminin başlıca gayesinin estetik bir popülerleştirme aracı arayışına cevap bulmak olduğu anlaşılmaktadır. Yalınkat akılcılığın insanlara çok fazla şey ifade etmediği noktada, mitolojik anlatım bir toplum yaratır, bir kamuoyu oluşturur, birleştirici bir güç sağlar. İmgesel söylem, estetikleştirilen fikirlerin yukarıdan aşağıya ve bir merkezden çok parçalı çevreye doğru halka halka yayılmasını sağlar. Novalis'in "sıradan olana sıradışılık kazandırırım" dediği romantikleştirme edimiyle yapılan budur: Çeşitli ilke, değer ve kuralların toplumsal kabulü için mitolojiye başvurmak, halkın ilgisini çekmek isteyen aydınlanmışların aydınlanmamışlarla, Platon'un mağara alegorisinde işaret ettiği aydınlık gelen eşikte bütünleşmesini sağlamak demektir. Bu yüzden kelimenin İngilizce ve Almancadaki karşılığı, yukarıdan aşağı; dışarıdan içeri doğru akan bir ışık verme olan "En-*light*-en-ment" ya da "Auf-*klär*-ung"dur.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, aslında Aydınlanma filozoflarının neredeyse tamamı için mitoloji, dinî rivayetler ve efsanevi anlatılar birer boş inanç, hatta safsataydı. Mitolojik temalar akıl ve felsefeyle son bulmuş olduğuna göre, bu bâtıl inançlar barbarlık dönemlerine özgü olarak değerlendirilmeliydi. Ancak romantik düşünür ve sanatçılar, içi boşalan, sırrı çözülen, büyüsü bozulmakta olan bir dünyanın renksizleştiğinden, yoksullaştığından haberdar olacak kadar dünyayı duyuyordu. Romantikleştirme aracılığıyla dünyanın yeniden büyülenmesi, yeniden efsunkâr hâle gelmesi gerekiyordu. Joseph von Gör-

16 Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010 ve Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, 5. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

res bu yüzden, çok önemli bir kavramın; "köken mitolojisi"nin ilk örneklerinden birini ortaya koyduğu *Asya Dünyası'nın Mitos Tarihi*'ni (1810) yayınlamıştı. Aynı yıl Leonhard Creuzer'in (1768-1844) ünlü eseri *Eski Halkların, Özellikle Yunanların Sembolizmi ve Mitolojisi* çıkmaya başlamış ve mitolojiye büyük bir ilgi uyandırmıştı.

Eski toplumlara ve uzaktaki yabancı diyarlara duyulan merakın sonucunda yalnızca Yahudilere, Antik Yunan'a veya Roma'ya değil; özellikle İskandinav mitolojisine ilişkin "kültürel hiyeroglifler"in çözülmesi gündeme gelmiştir. Bundan böyle Keltler, Franklar, Gotlar, Tötonlar, Vikingler derken, etno-kültürel kökler 'yeni bilimler'in konusuna dönüşecektir. Romantiklerin ortaya koydukları eserler ve yaydıkları fikirlerle birlikte kısa sürede, mitolojinin, bütün sanatların ve dinî inançların orta yerinde durduğu anlaşılmaya başlar. Bu doğrultudaki araştırmaların edindiği sonuçlara göre, şiir, destan, ağıt, türkü derken el sanatları, tarihsel bilgi aktarımı, ibadetler, ritüeller, seremoniler birbirini biçimlendirerek başlangıçtaki logosun etki alanını genişletir ve göçebelikten yerleşik tarım toplumuna, oradan Antik Akdeniz medeniyetleri, Ortaçağ ve modernliğe doğru yayılan bir tarihsel seyir, bu hikâyeyi detaylandırmakta kullanılır.

Mitolojiye gösterilen romantik ilgi, geçmişin derinliklerine inmek isteyenleri tarih çalışmalarıyla daha fazla haşır-neşir olmaya sevk etmiştir. Kant'ın ve Hegel'in "akıl odaklı idealizmi", Novalis ve Schelling'in mitolojiyi lâyık olduğuna inandıkları mertebeye ve gereken saygınlığa kavuşturma hevesi karşısında güçsüz kalır. Yapılan araştırmaların karar vericiler üzerindeki etkisinin yaygınlaşmasıyla, "mitolojik ruhun üstünlüğü" destekçisini bulur: Modern Devlet.

İşte bu aşamadan sonra romantik tarih anlayışı hamasileşmeye, çarpık mübalağalara, olur-olmaz kültürel ilişkilendirme çabalarına konu edilmeye ve mutlak bir irrasyonalizm yolunda ilerlemeye başlar.[17] Görres'in Herder'in izinden giderek Hint,

17 Lukacs'ın rasyonalizmi, kavramı fetişleştirme pahasına önde tuttuğu kitabı Romantizm-irrasyonalizm ilişkisini incelemekte yol göstericidir. Georg Luka-

Yunan ve Mısır gelenekleri arasında bağlantı kurmakla başladığı "kültürlerin ahengi" içinde yekpare bir dünya tarihi oluşturma arzusu, Carlyle'ın devlete, devlet(ler)in ortaya çıkış ve hayatta kalış(lar)ının esas unsuru olarak gördüğü 'büyük insanlar' yaklaşımıyla önemli bir evrim geçirir. Kahramanlara tapınma, Lamarck ve Darwin'in çalışmalarının toplumsal yaşama dönük biçimde yorumlanmasının da etkisiyle kolayca ırka tapınmaya dönüşür. Sonuçta 20. yüzyıla gelindiğinde, romantik ve mitolojik tarih alanında işler tümüyle çığırından çıkmış bir hal alır...

18. yüzyılın sonlarında toplumsal sarsıntılar yaşamaya başlayan Fransa'da muhafazakâr elitler "l'esprit de systéme"den söz ediyor; Herder'in Volksgeist'ı literatüre dâhil oluyor ve Osmanlı'daki "nizam-ı âlem" anlayışı sıklıkla dillendiriliyordu. Devletlerin çatısı altında fokurdamaya başlayan ön-milliyetçi uyanışlar ve onları kontrol altında tutmak isteyen güçler arasındaki gerginlik keskinleşiyordu. *Kanunların Ruhu*, halkın ruhu, Kutsal Ruh, *Kapitalizmin Ruhu* derken, Avrupa'da ve Kuzeydoğu Amerika'da "düzenin ruhu"nu teşkil ve temsil eden Kilise ve Devlet, edebî, tarihî ve folklorik eserlerin gün yüzüne çıkardığı efsanevi ve mitolojik ruhu nasıl karşılamaları gerektiği konusunda farklı düşünceler serdediyordu. Kısacası Marx öncesi dönemde, Marx'tan ilhamla söyleyebileceğimiz üzere, "Avrupa'da tarihî mitolojinin hayaleti dolaşıyor"du.

Bu istikamette, milliyetçiliğin ikiz araçları, yani "bulunan" metinler ve filolojik analizler, yalnızca bir Alman, İspanyol veya Rus tarihini yaratmakla kalmadı; aynı zamanda, çıkarım ve varsayımlar yoluyla bütün bir insanlık tarihini de baştan yarattı.[18] Böylece dünyanın dört bir yanında, popüler ve milliyetçi hassasiyetleri dikkate almayı amaçlayan tarihçiliğin, dolayısıyla tarihsel kanıtlardan çok fantezilerin, tarihyazıcılığında ağır basmaya başladığını söyleyebiliriz.[19] "Büyük ve kahraman bir

cs, *Aklın Yıkımı*, I. ve II. Cilt, çev. Ayşe Tekşen Kapkın, Payel Yayınevi, İstanbul, 2006.

18 Bu gerçeği, Patrick J. Geary'nin kitabı Almanya özelinde dile getirmekte. Bkz. *Ulusların Miti*, s. 39.

19 Süleyman Seyfi Öğün bu konuda "Milliyetçi tarih anlayışı büyük ölçüde efsanevidir. Ama aynı zamanda da bilimseldir" der. "[B]ilim felsefesinde ve me-

millet" olma iddiası, Thomas Carlyle'ın konferansları ve çağın popüler bilimsel düşüncesi olan Darwinizm'in politik düşünceler âlemine girmesi, ırk konusunun da artık dile gelmesine zemin hazırlamaktaydı. İlginç olan noktalardan biri de Aydınlanmanın rasyonalitesinin, kendi iddialarına göre, "kahramanlara gerek duyulmayan bir toplum" vaat ederken, üstelik rasyonalitenin en muktedir olduğuna inanıldığı bir dönemden geçerken, önünde bu meseleyi buluvermesiydi.

Bu yaklaşımın Osmanlı'daki izdüşümü, Nâmık Kemal'de apaçık görülür. Şerif Mardin'in ifadesiyle;

> "Nâmık Kemâl'in yazılarındaki romantik kaynak, onun kahraman[lık] anlayışıdır.[20] Kemâl'in İslâm tarihinin büyük şahsiyetleri ile ilgili biyografileri, oyunlarının birçoğu gibi, kendisinin halkı harekete geçiren karizmatik şahsiyetlere tutkunluğunu gösterir. Ferdin bu şekilde yüceltilmesi, klâsik zamanların Osmanlı *halk destanları*nda bulunan övgülerden farklıdır, çünkü Kemâl bunu, okuyucusunun vatanseverlik duygularını ayağa kaldırmak için kullanır. Bu, yiğitlik ve cesaretin yeniden hikâye edilmesinden ziyade, harekete bir çağrıdır."[21]

* * *

Friedrich Schiller, yarım kalmış şiiri "Alman Büyüklüğü"nde "Almanların büyüklüğü asla prenslerinin başı üstünde durma-

---

todolojide ortaya çıkan yeni eğilimlere dayalı olarak bilmekteyiz ki, bilimsel düşünce ve çalışma yöntemleri pekâlâ bir efsaneyi desteklemek hatta bizzat üretmek için de kullanılabilir. (...) Geçen yüzyılda milletlerin arkeolojisini yapan milliyetçi tarihçi okullar bulguları ve kanıtları ortaya çıkartmaya dönük yoğun ve enerjik bir çalışma içine girmişlerdi. Bu bulgu ve kanıtların büyük ölçüde nesnel olduklarını söylemek mümkündür. Ama bu kanıt ve bulgular aracılığı ile yapılan çıkarsamalar milli efsanelerin yaratılmasına dönük olarak özel yorumlara açıktı ve bu şekilde yorumlandı. Bu tür tarihlere bir tür tarihsel ilahiyat diyen yaklaşımlar da mevcuttur" diye yazar. Bkz. Süleyman Seyfi Öğün, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, s. 24-25.

20 Bu nokta Kaplan tarafından geniş bir şekilde tahlil edilmiştir. Bkz. Mehmet Kaplan, *Namık Kemal, Hayatı ve Eserleri*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İbrahim Horoz Matbaası, İstanbul, 1948, s. 150-158.

21 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 371.

mıştır. Politik değerden ayrı olarak Almanlar kendilerine özgün bir değer yaratmışlar ve İmparatorluk çökse bile, Alman onuru tartışmasız kalacaktır... Bu töresel bir büyüklüktür, kültürde yaşamaktadır"[22] gibi ifadeler kullanarak, bir kültürel millet tanımı üzerinden Almanlığın derinliğini dile getirir. Türkçede üç cilt neşredilen *Fransız İhtilali Tarihi*[23] ile bilinen Michelet'nin Fransa tarihi üzerine yaptığı büyük çalışması, Jean D'Arc'tan 1789'a uzanan yüzyılları bir bütün olarak mezceder ve *Fransa Tarihi* bir milli kimlik yaratmaya dönük romantik bir saga biçimini alır.[24] Rousseau'nun "Patrie", "nation" ve "peuple" gibi kelimelerle yarattığı sihir, *Polonya Yönetimi Üzerine Düşünceler*'in kısa sürede tekrar tekrar yayınlanmasıyla kendini gösterir. Aynı tablo, tarihyazıcılığı bakımından Michelet, vatan-millet anlayışı bakımından Rousseau ve kalem tutma biçimi bakımından Hugo'dan esinlenen, iyi ve güzel olan herkesin ve her şeyin aynı çuvala doldurulduğu *Osmanlı Tarihi* çalışmasıyla[25] Nâmık Kemal'in ve diğer Türk romantiklerinin devlet merkezli bir mitos yaratma çabası için de geçerlidir.

Konuya bir de vatanı mitolojikleştirme nazariyesiyle bakmak mümkündür. Bu noktada önemli bir eşik William Blake'in *Jerusalem* isimli eseridir. 1808'de yayınlanan *Jerusalem*, ilerleyen iki yüz yıl boyunca birçok defa yeniden yorumlanan, hemen herkesçe bilinen ve İngiltere'nin gayrı-resmi milli marşı olarak da kabul gören; dolayısıyla vatan ve memleket mitolojisi üreten çok önemli bir eserdir. Anglikan Kilisesi tarafından mensuplarına hemen her Pazar günü koro hâlinde tekrarlatılan şiirin politik rolü de ihmal edilemez büyüklükte olmuştur. Dinî ütopya, tarihsel mitoslar ve çobanıl (pastoral) unsurlarla bezenerek, bir "cennet vatan" edebiyatı örneği sunan şiir, usulca muhafa-

22 Aktaran Safranski, *Romantik*, s. 186.

23 Jules Michelet, *Fransız İhtilali Tarihi*, I, II, III. Cilt, çev. Hamdi Varoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1967.

24 Stephen Bann, "Romanticism in France", *Romanticism in National Context* (içinde), Roy Porter ve Mikulaš Teich (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s. 252.

25 Çalışmanın yeni Türkçesinden yararlandığım baskısı; Nâmık Kemal, *Osmanlı Tarihi*, çev. Ulviye İlgar, İhsan İlgar, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1971.

zakâr, hatta dindar güdüler etrafında biçimlenecek bir milli birlik ve kardeşlik duygusu telkin eder.

"Yani o ayaklar kadim zamanlarda
Yürüdüler mi üzerinde İngiltere'nin yeşil dağlarının?
Yani Kutsal Kuzusu Tanrı'nın
Göründü mü İngiltere'nin canım çayırlarında?
Yani o İlahi Yüz
Işıldadı mı üstünde bulutlu tepelerimizin?
Yani burada mı inşa edildi Kudüs
Arasında bu karanlık şeytanî makine dişlilerinin?
Bana yanan altından yayımı getirin:
Bana arzudan oklarımı getirin:
Bana mızrağımı getirin: Ey bulutlar dağılın!
Bana ateşten olma savaş arabamı getirin.
Ne sona erdireceğim Aklî Savaş'ı,
Ne de Kılıcım uyuyakalacak avucumda
Ta ki biz Kudüs'ü kuruncaya kadar
İngiltere'nin yeşil ve güzel toprağında"[26]

Blake bu şiiri yazıp yayınlamakla ilgilenirken, Fichte Napoleon ordularına karşı, barikatlardaki yaralıları omuzlayıp sıhhiyecilere teslim etmekteydi. Ulusun gecikmişliği hissini Fichte öylesine yoğun bir şekilde yaşıyordu ki, kendini vatanın sadece bir toprak yığını, bir ırmak, bir dağ olmadığını ispatlamaya adayacaktı.[27] Nitekim çok kısa bir süre sonra Fichte, Berlin'de hazırlayıp amfilere sığmayan kalabalık dinleyici kitleleri-

26 (Tercüme bana ait.) Blake'in, gayrıresmi "İngiliz milli marşı" olarak kabul edilen eserinin satır satır yorumlanması, dini referanslarının İncil ve azizlerin izi sürülerek tahlile tâbi tutulması, bestelenmesi, sahnelenmesi, filme çekilmesi gibi birçok farklı etkisi üzerine bkz. "And did those feet in ancient time", http://en.wikipedia.org/wiki/And_did_those_feet_in_ancient_time (çevrimiçi), 17 Aralık 2013.

27 Anthony Smith, vatan kutsamasının hem tarihî hem dinî atıflarla bezenmesini ustalıkla dile getirdiği satırlarda şöyle der: "Ait olduğumuz yerdir orası. Atalarımızın, kanun koyucularımızın, krallarımızın, azizlerimizin, şairlerimizin ve din adamlarımızın anayurdumuz haline getirdikleri, genellikle Kutsal bir Toprak'tır da. O bize ait olduğu kadar biz de ona aitizdir." Anthony D. Smith, *Millî Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 44-45.

ne okuduğu *Alman Ulusuna Söylevler*'inde artık özgürlüğün asıl öznesi olarak bireyi görmeyi terk etmiş ve vatanın bir çerçeve değil, asli unsur olduğunu dile getirmiştir.[28] Vatanın dışsal özgürlüğü olmadıktan sonra bireylerin özgürlüğünün hiçbir anlamı kalmayacağını söyleyen Fichte, insanları gerçek kılan vasıfları; yani özgürlüğü, yani eylem gücünü, yani ruh ve kültürü halka atfeder ve bir eğitim taslağı çizerek, bireyleri, canlı bir varlık olarak kurguladığı halkın devasa gövdesinin birer küçük organına dönüştürür.[29]

Bu sabitleyici, standartlaştırıcı ve bireyi bütüne iltihak edici anlayışla erken Romantik düşüncenin ufukları, modern ulus-devletin toplumlar arasında duvarlar ören politik programına uyum gereğince daralır. Vatan, millet ve devlet üçlüsü, iman edilmesi gereken yeni teslis inancıdır artık. Kolektif varlığa yönelen düşünceler, artan filoloji, mitoloji, coğrafya ve tarih ilgisiyle birleşerek, milliyetçi ideolojinin doğuşuna yol açarken, bireyselden çok toplumsal kökler öne çıkmaya başlar ve Volksgeist'ın yükselişiyle birlikte "ulusun metafiziği" oluşturulur. Büyük romantik çelişkinin sonucunda *Gesellschaft*, yeni bir aşkın güç olarak Tanrı ve Hükümdarın yanında yerini alır. Toplumu romantik bir olgu olarak gündeme taşıyan Adam Müller, Edmund Burke'ü Alman aydınlarının dikkatine sunar. Burke'ün fikirlerinin gördüğü ilgi neticesinde, ölüleriyle, yaşayanlarıyla ve henüz doğmamışlarıyla toplum, bireyin karşısında bir heyula gibi beliriverir.[30] Schelling'in Ben

28 Hans Kohn, "Paradox of Fichte's Nationalism", *Journal of the History of Ideas*, Cilt 10, No.3, Hazıran 1949, s. 319-343.

29 Safranski, *Romantik*, s. 187.

30 Edmund Burke *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*'inde, bir bakıma Dr. Richard Price'ın, vatanseverliğin başka kültürlere ve milletlere karşı olumsuz yargılar edinmeye sebep olduğu yönündeki evrenselci fikirleriyle hesaplaşmaktadır. "Yaşadığımız toplum içinde nasıl ki önce kendi ailemiz ve tanıdıklarımızdan oluşan küçücük bir müfrezeyi, başkalarından daha fazla severiz; dünya üzerindeki milletler arasında da kendi milletimizi daha fazla sevmemiz, böyle olağandır" diyen Burke, insanlığın geri kalanını sevmeye başlanılan yolun, kendi insanlarını çok sevmekten geçtiğini dile getirir. Bu üslup dolayısıyla, Anglosakson vatanseverlik/milliyetçilik anlayışının Burke'le biçimlendiği söylenebilir. Muhafazakâr bir milliyetçilik etrafında yoğunlaşan idealist Alman düşüncesine Burke'ün cazip gelen temaları ise organik toplum

felsefesinin bir Biz felsefesi ile bastırılması, Napoelon'a karşı bütün bir kıtanın seferber olduğu bir dönemde çok da güç olmayacaktır artık...

* * *

Novalis'in estetik ve şiirsel bulduğu Devlet, "Gerçek bir hükümdar, sanatçıların sanatçısıdır" dediği sanatsal politik dünyada, başarısız birer ressam olan iki çağdaş "sanatçı"; Enver Paşa (1881-1922) ve Adolf Hitler (1889-1945), politika sanatının sahnesine çıkma fırsatı bulur. Mazzini'nin, ancak birleşik bir İtalya'nın gerçek bir İtalya olabileceğine dair sözlerinin coşkuyla karşılandığı ortamda, elbette Polonyalılar da 1863'te İtalyan birliğinin kuruluş başarısının izini sürmek üzere ayaklanma cesaretini bulur. 20. yüzyılın en karanlık döneminde Antonio Gramsci (1891-1937), Romantizmin ne bir edebî hareket, ne bir kaçış felsefesi, ne bohemlik anlatısı ne de bir Karşı-Aydınlanma olduğunu hatırlatır. Romantizm, Gramsci'nin değerlendirmesine göre, entelektüellerle halkları arasındaki en kuvvetli bağı temin eden tutamaktır. Edebiyatta demokratikleştirici bir güç olarak Romantizm, epik anlatımlarla, toplumlara politik birer temsil sunmuş, devrimci gücü ortaya çıkarmaya vesile olmuştur.[31] Romantikleştirilmiş bir devrimci mücadele, Romantizmin de devrimci yüzünü görmek bakımından dikkat çekicidir. Bu anlamda 1789'un günbatımındaki Novalis ile 1939'un eşiğindeki Gramsci aynı şeyi söyler.

---

tasavvurı ve geçmişe yüklediği büyük anlamdır. Sanayi Devrimi koşullarında toplumu mekanik bir âlet gibi gören, mühendis zihniyetli devrim tüccarlarının bir makine kurar gibi yeni bir toplum kurmaya kalkışmasını şiddetle eleştiren Burke, toplumların –bilhassa bitkiler gibi– esnek, kendini bulunduğu koşullara uyarlayabilen, dolayısıyla makinelerin aksine kırılıp-bozulmayan doğal bir canlı yaşamı olduğunu düşüyordu. Burke'ün fikirleri, Alman aydınlarına, organik bir milli birlik-beraberlik motivasyonu sağlıyordu.

31 Eric Hood, "Revolutionizing the Epic: Gramsci's 'Romanticism' and Southey's *Joan of Arc*", International Conference on Romanticism, Montreal, 2011, metnin tamamı için bkz. https://www.academia.edu/1704098/Revolutionizing_The_Epic_Gramscis_Romanticism_and_Southeys_Joan_of_Arc_ (çevrimiçi), 12 Ocak 2014.

Devlet Mitosu ve Türk Politik Mitolojisi

Devr-i Kadim*den* Devr-i Cedide

Türk devletinin kendine seçmiş olduğu mitolojik (ve ideolojik) kavramlar arasında Kızılelma ülküsü,[32] Ergenekon efsanesi, meçhul Turan ülkesi, Gök-Tanrı veya Kök-Tanrı inancının Kut'lu hükümdar anlayışı gibi değerler ön plana çıkmaktadır. Bu mitolojik örüntü, devleti yönetenlere politik motivasyonlarını sağlamak için bir ütopya verirken, yönetilen halka efsunkâr bir hikâye sunmaktadır. Bu "hikâye" bazen bir büyük çınarın anlatıldığı rüya, bazen bir kurdun kurtardığı kavimden Asya'nın fethine gidiş, bazen tufandan kurtulan bir Altay destanı, bazen de birkaç yüz çadırlık bir aşiretten üç kıtada hükümran olacak bir cihan imparatorluğu kurmak gibi çok çeşitli süs ve ziynetlerle zenginleşmiştir. Bütün bu anlatımların ortak paydası olarak kimi mitolojik/efsanevi figürler ön plana çıkmakta-

32 Kızılelma'yı Pertev Naili Boratav şöyle tanımlar: "Türkiye ve Azerbaycan Türklerinin, Yunanlıların, Bulgarların ve Rumenlerin belgelenen halk efsanelerinde ve 16. yüzyıldan bu yana bazı Osmanlı yazılı kaynaklarında 'Kızıl Elma' adı altında, Türk fetihlerinin son noktası olan bir hayali veya gerçek şehre (veya ülkeye) işaret edilmektedir. Bu efsanelerin bazılarında Kızıl-Elma olarak büyük Hıristiyan şehirleri kastediliyordu: Konstantinopol, Viyana, Budapeşte, Roma gibi, diğer bazıları ise, demir kapının ardında Akhunlar'ın Dağıstan kentine işaret ediyordu. Efsanenin bazı yorumları, Kızıl-Elma'yı ilgili kentteki büyük bir yapının kubbesine benzeterek açıklamaya çalıştılar: örneğin, St. Peter Kilisesi'nin kubbesi; gerçekten de Rim-Papa ('Roma'nın Papası') tanımlamasıyla Kızıl-Elma ile ilişkilendirilir. Dağıstan yorumuna bağlı olarak diğer bir anlama vurgu yapılmaya çalışıldı: nedeni ise, bu ülkedeki tahta çıkma ritüelinde bir altın kürenin sallanmasıydı. Yeniçeriler çevresinde oluşturulan efsaneler dünyasında Kızılelma motifi, Osmanlı fetihlerini muhtemelen Bizans kökenli bir Hıristiyan inanışıyla birleştirmektedir ki, bu zamanla Türk-Osmanlı aktarımına geçmiştir; bir Müslüman komutan tarafından yenilgiye uğratılan ve yaralanan Hıristiyan kral, derin bir uykuya dalar ve yılda bir kez uyanarak, düşmanlarından öcünü ve topraklarını geri almak için daimi olarak, uyanmanın zamanının gelip gelmediğini çevresine sorup durur. Buna benzer biçimiyle efsane Anadolu halk aktarımlarında altı yorumuyla bilinir; efsanenin Mısır'ın Arap aktarımlarında sözlü bir yorumu da vardır." Pertev Naili Boratav, *Türk Mitolojisi*, çev. Recep Özbay, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 88. Bu konuda Ziya Gökalp'in 'menkabeler' adıyla anlattıklarına da bakılabilir. Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, haz. İsmail Aka, Kâzım Yaşar Kopraman, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976, s. 90-111.

dır. Bunların başında Dede Korkut veya Korkut Ata gelir. Boratav'ın *Türk Mitolojisi* kitabı, en merkezî karakter olarak mitolojik bir kimliğe bürülü olan Korkut Ata'yı belirtir.

> "**Korkut**. 1. Korkut Ata. Efsanevi bir kişilik; kâhin, ozan ve Oğuz hanlarının bilge danışmanı. Oğuzların aktarımları hakkında bilgi veren kaynaklar ve *Dede Korkut Kitabı'nın* epik metninde bu özellikleri ile tanımlanır. Bu kahramanlık şiirinin 'ilk yazımı', *Oğuzname*'nin farklı bölümlerin bir araya getirilişi, epik metnin kendi sözlerinde Dede Korkut'a bağlanmaktadır. Onun efsanesi, Türkmenistan ve Azerbaycan Türklerinin sözlü aktarımlarında, hatta Oğuz boyundan olmayan Kazak ve Başkırlar gibi etnik gruplarda da canlı kalmıştır. Kazak aktarımı, Korkut'un vatanı olarak mezarının da bulunduğu Aral Gölü'ne dökülen Siri Derya nehrine yakın bir kıyı olarak işaret eder. 19. yüzyıl seyyahları bu yerde Korkut'un mezarı olarak kabul edilen ve harabeye dönmüş bir anıt mezarı tespit ettiler. Adam Olearius ve Evliya Çelebi 17. yüzyılda Korkut'un Kafkasya'da Derbent'te Hazar Gölü civarında diğer bir mezarını ziyaret ederler; burası halkın hac alanı olarak saygı gösterdiği bir mekândı. Olearius'un anlatımına dayanan yerel bir efsanede Korkut, Kazan'ın bilge danışmanıdır ve Müslüman olmaya davet ettiği Lezgiler tarafından öldürülür. Kazakların efsanelerinde Korkut, "ozan kâhinler" olarak bilinen *baksiler*in, 'koruyucusudur'; o, *kopuz*u düşünüp bulandır. Ona mucizevî bir doğum atfedilir: 'Canavarın yeşil gözlü kızı' unvanlı bir peri tarafından dünyaya getirilir. Bu efsanevi özelliği anımsatan bir iz, Berlin Kütüphanesi'nde bulunan ve 16. yüzyıla tarihlenen bir Türk Atasözleri toplamasında yer almaktadır. Kazakların sözlü aktarımlarında Korkut ile ilgili diğer bazı mucizevî gerçeklerden bahsedilir. Bu efsanelerin en tanınmışı, mezarlardan onu çağıran ölümden nasıl kaçabildiği ile ilgilidir: gittiği her yerde, ona mezarını yapmakla meşgul etmek için görünürler, ama bu nafiledir çünkü o, Siri Derya nehrinin suyunu tercih ederek dünyada kalır. Hem *Dede Korkut Kitabı*'nın epik metninde yer alan aktarım hem de diğer yazılı kaynaklar

> Korkut'u Hz. Muhammed'in çağdaşı olarak gösterir; o, Oğuz Han'ının Peygambere gönderdiği heyetin bir üyesidir ve Hz. Muhammed tarafından da pagan Oğuzlara Müslümanlığın öğretisini anlatmakla görevlendirilir. Onun devrini anlatan efsanenin diğer bir yorumunda ise, Hz. Muhammed'den 300 yıl sonra yaşadığı anlatılır. Üç yüz yıl gibi uzun bir yaşam sürdüğünü anlatan üçüncü bir efsanede, ilk iki anlatımdaki zaman çelişkisi giderilmektedir. Tarihi varlığı hakkında kesin kanıt yoktur. Çok muhtemeldir ki, Oğuz Hanlarının bu bilge ve ileriyi gören danışmanının prototipi, Oğuzların Aral Gölü kuzeyinde Kıpçak ve Peçeneklere karşı savaştıkları dönemde yaşamış ve etkili olmuştur. Oğuzlar, Müslüman olduktan sonra onu, pagan *kam* ve *ozan* özelliklerini de koruyarak, İslâmî bir 'evliya'ya dönüştürmüşlerdir. Bu özelliklerde biri olarak epik metinlerde ve sözlü aktarılan efsanelerde ortaya çıkar."[33]

Bu uzun alıntının da gösterdiği gibi, Türk mitolojisi ve folkloru üzerinde dünyaca ünlü bir otorite sayılan Boratav bile, sis ve süs bulutunun içinde, gerçekle masalın birbirine fazlasıyla sokulup, iç içe girdiğini ortaya koyan sözlerle Korkut Ata'dan bahsetmektedir. Keltlerin Avrupa romantizmine muazzam sermaye sunan mitolojik bardı (bilge-ozan) Ossian gibi Korkut'un da hem bir ozan, hem bir kâhin, hem bir bilge, hem bir ulak profili çizmesi oldukça anlamlıdır. Yine de mitoloji, kimyasal madde gibi bileşenlerine ayrıştırılamadığı için burada hakikinin-hayalinin ayrımına gitme şansından mahrum bulunuyoruz. Dolayısıyla mitoloji konusunun tamamında olduğu gibi, burada da aslolan Georges Sorel'in (1847-1922) mitos tanımında dile getirdiği üzere, "büyük bir inandırıcı gücün yaratılmış olması[dır.]"[34] Politik ilahiyatın en önemli kaidelerinden biri de, işte bu inandırıcı gücün etkisidir...

---

33 Metnin, *Dede Korkut Kitabı* ve orada yer alan destanlarla örneğin Homeros'u kıyaslayan akışı için bkz. Boratav, *a.g.e.*, s. 89-92. Türk milliyetçiliğinin ve Türkiye'deki mitolojisi çalışmalarının önemli kalemlerinden biri olan M. Necati Sepetçioğlu da, Korkut'u Türk mitolojisinin merkezinde görür. *Dedem Korkut'un Kitabı*, 10. baskı, Irfan Yayınları, İstanbul, 2004.

34 Şerif Mardin, *Ideoloji*, 13. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 69.

Avrupa'da 19. yüzyılın ilk yarısında hızla yükselen devrimci mitler, tarihselci mitlerle çarpışırken, Türkler bu gelişmelerin içeriğini idrak etmekten büyük ölçüde uzakta kalmıştı. Ancak bu durum, Osmanlı politik küresinde mitoslara başvurulmadığı anlamına gelmez. Dersaadet'in Mahmudiye döneminde yaratmaya çalıştığı 'büyük inandırıcı güç', evvela nizam-ı cedit ve usul-ü cedit etrafında yükselen teceddüt, Mecidiye döneminde ise Tanzimat ve terakki kavramlarından üretilen temeddün anlayışı idi. Yenilenme ve medenileşme hareketlerinin toplumsal bilince aşılanması adına en yukarıdan en aşağıya doğru bir 'ortak duyuş'un yayılması amaçlanıyordu. Bu yaklaşıma karşı mitosların da üretildiği ve kimi mefhumların (mitolojik güçler isnat edilerek) romantikleştirildiği görülebilir. Bunlardan biri meşrutiyet, diğeriyse Kanun-i Esasi'dir.[35] Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin varlığı ve basın hayatının etkisiyle, Kırım Savaşı/Islahat Fermanı (1856) sonrası dönemde yaratılan yeni mitosu anlamamızı mümkün kılan kelimeler değişir: Vatan, hürriyet, millet, uhuvvet, istiklâl ve hatta inkılâp...

Diğer taraftan, Hamidiye devrinin ortalarına doğru gelindiğinde, toplumsal duyarlılığa vâkıf çevrelerin bilincinde akan fikirlerin, özellikle Macar ve Polonez tarihçilerin ve peşleri sıra, yine Macar Turancıların Osmanlı ve Rus İmparatorluklarının hükmü altındaki geniş coğrafyaya yaptığı seferler dolayısıyla, "duyumsal olan" ile "politik olan", birbiriyle temas kurma imkânı yakalar. Böylece sağ romantik düşünürler, mitosun, kültürün somut ürünlerinin tamamlayıcısı olduğunu idrak eder. Mitlere yüklenen bu yeni anlam, eli kalem tutanları, rasyonel ve bilimsel olmaktan azat ederken, aynı zamanda estetik ve mitoloji vasıtasıyla büyüyü politikaya tahvil eder. Thomas Carlyle'ın Osmanlı basınında ilk kez uzun uzadıya anılma-

35 Özellikle Türk sağ cenahının Anayasa'yı âdeta fetiş nesnesi hâline getirdiğini söyleyebileceğimiz bu yüz elli yıllık tecrübeye bakarak, yaratılan mitos etrafındaki tartışmaların genel mahiyetini, çok orijinal olmamakla birlikte, "anayasa romantizmi" diye nitelemeyi uygun buluyorum. Benzer heveskâr tavırlardan bunalmış olacak ki, İbrahim Edhem Paşa da, Heyet-i Hususi'nin 1876 Anayasası'na atfettiği muazzez vasıflara karşı, "Efendiler" der; "Bize konstitüsyon değil, enstitüsyon lâzımdır."

sının 1892'ye denk gelmesi bu eşiğin aşıldığını işaret eder. Bu yeni metafizik, basın-yayın faaliyetlerinin Osmanlı Türkiye'sinde yaygınlık kazanmasıyla birlikte sıkça işlenmeye başlar ve 20. yüzyıldaki radikalleşme sürecine doğru yol alır.

Bu gelişim seyri içinde Türklerin ütopyalarına zemin teşkil eden mitosları kayıt altına almak istemeleri, büyük felâketler içinde boğulan milletin başını suyun üstünde tutması bakımından hayatî derecede önem taşıyordu. Mitoslar hemen bütün halkın değilse bile orta katman vatansever aydınların –Marx'ın ifadesiyle– "afyon"u olarak gayet işlevseldi.

Islahat Fermanı sonrasının politik mitosunu anlamak bakımından, Nâmık Kemal'in birkaç on yıl boyunca bilenlerce ezbere okunan ateşli, coşkulu, kahramanlık kanaviçeleriyle süslü *Vatan Şarkısı*, bütün mitolojik öğeleriyle dikkate alınmayı hak eder.

"Âmâlimiz efkârımız ikbâl-i vatandır
Serhadimize kal'a bizim hâk-i bendedir
Osmanlılarız ziynetimiz kanlı kefendir
Gavgâda şehdetle bütün kâm alırız biz
Osmanlılarız can verir nâm alırız biz

Kan ile kılıçtır görünen bayrağımızda
Can korkusu geçmez ovamızda dağımızda
Her gûşede bir şir yatar toprağımızda
Gavgâda şehdetle bütün kâm alırız biz
Osmanlılarız can verir nâm alırız biz

Top patlasın ateşleri etrafa saçılsın
Cennet kapusu can veren ihvâna açılsın
Dünyada ne bulduk ki ölümden de kaçılsın
Gavgâda şehdetle bütün kâm alırız biz
Osmanlılarız can verir nâm alırız biz"

Bu sözler, politik romantizmin tüm Avrupa sathında maskülen görünmeyi mümkün kılan zırhlar kuşandığı 1848 sonrası dönemin dilidir ve Süleyman Paşa'nın, askerî okullarda okutulmak üzere hazırladığı –aslında yarım kalan– *Tarih-i Âlem* ile birlikte değerlendirilmelidir. Böylelikle, okurlarına bin yıllık

bir perspektif sunan ve uzak geçmişteki Türklerin kahraman ve muzaffer hikâyelerini anlatan *Tarih-i Kadim* ve *Vatan Şarkısı*'nın genç nesiller üzerinde ne gibi etkiler uyandırmış olabileceği daha iyi anlaşılır.

Ne var ki, bu şiire mütekabil eserler vermiş olan, örneğin Mickiewicz, örneğin Puşkin, örneğin Hugo, yazdıkları dili neredeyse tüm halkın okur-yazarlarının tamamının anladığı bir söz sanatıyla kaleme alırken, Kemal'in vatansever bir şair olarak şanssızlığı, ülkesinin nüfusunun yarıdan fazlasının Osmanlıca bilmemesi, bilenlerin büyük çoğunluğunun ise okur-yazar olmamasıydı. Dahası şiirin yazıldığı dönemin koşulları gereği, "Osmanlılarız" demekle övüneceklerin sayısı giderek azalmaktaydı. Halbuki Polonya ayağa kalkmanın eşiğindeydi, 1860'ların başında büyük bir isyan başlamıştı bile. Macarlar, Habsburg Hanedanı'yla bir biçimde anlaşarak İmparatorluğa ortak olacak kadar özgürleşmişti. İtalyanlar zorlu, zahmetli uğraşların sonucunda İtalya'yı yaratmıştı; birçok farklı öncüye mâl edilen o bilindik deyişle, "sıra İtalyanları yaratmaktaydı..."[36] Rusya, bütün Avrasya'nın hâkimi olmaya doğru koşar adım ilerliyordu, İngiltere kabaca üç yüz yıldır milli bilince sahipti ve okula gitmiş herkes Blake'in *Jerusalem*'ini ezbere biliyordu. Fransa'nın sınırları yüzyıllardır üç aşağı beş yukarı belliydi ve "vatandaş" derken, kimlerin içeride sayıldığı, kimlerin dışarıda bırakıldığı şüpheye çok fazla yer kalmayacak şekilde anlaşılmaktaydı. 1923'e kadar Türk aydınının, (1871'e kadarki) Alman romantikleri ile ortak ıstıraba sahip olması işte buradan geliyordu: Yani sınırları, yüz ölçümü, dili, milleti, tarihi bütünlük arz eden bir vatana sahip olmamaktan...

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi adlı kitabında, Hilmi Ziya Ülken, aynı soruna bir başka noktadan bakarak, şunları yazmaktadır:

> "Batı'da romantiklerin savundukları hürriyet ve vatan fikirleri sınırları belirsiz, müphem bir tarihe değil, bir milletin tarihine, belirli vatanına dayandığı halde, Kemal ile başlayan Türk

36 Eric J. Hobsbawm, *İmparatorluk Çağı, 1875-1914*, çev. Vedat Aslan, 3. baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s. 167'de D'azeglio'nun sözün sahibi olduğunu söyler.

romantizmi ayrı cinsten milletleri içine alan İslâm-Osmanlı tarihine yayılıyordu. Kemal, vatanı Osmanlı ülkesi, hatta İslâm âlemi diye anladığı için, bu vatanın belirsiz sınırlarının romantiklerdeki *concret*'ye, gerçeğe dönüş ile ilgisi kalmıyordu."[37]

Görüldüğü gibi, henüz başından itibaren Osmanlı-Türk romantizmi, kavramlar ve anlamlar üzerine yeterince düşünmeksizin; şartların getirdiği telaş içinde tarih ve politika gibi vebali büyük konulara girişmiş ve –başka sebeplerin de etkisi olmakla beraber *en çok da*– bu yüzden muğlaklığa mahkûm olmuştur. İçeriği belli belirsiz, müphem bir şekilde hoyratça hayallere terk edildiği içindir ki, muhataplar nezdinde kabul görmek için Romantikler ağdalı, şiirli, efsunlu bir dil ile hamaset dolu, ajitatif bir hatipliğe sığınmıştır.[38] Kemal, manevi güç kaynaklarına dair benimsediği irrasyonalizmi gizleme ihtiyacı duymaz: "Sâni-i hâkim insanın fikrini kerrât cedveli, vicdanını hendese mikyâsı mâhiyetinde halk etmiş olsa idi dünyada â'ile, millet, mesken, vatan tasavvurlarının vücuduna imkân kalmazdı."[39]

Şerif Mardin, bu yaklaşıma odaklanarak, Kemal için duygunun, aklın mantığından farklı bir mantığı olduğunu ortaya koyar.

"Renan gibi, Nâmık Kemâl de, vatanın sadece coğrafî bir birlik değil, fakat aynı zamanda, içinde ecdadın hatıralarının, in-

37 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2. baskı, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979, s. 95.

38 Burada "hamaset"i kelimenin iki gerçek anlamıyla birden kullanıyorum. 1) Yaratılıştan gelen yiğitlik, kahramanlık, cesaret. Cenap Şahabettin'in ifadesini örnek verelim: "Hamiyet ve hamasetin yoğurduğu bu âbidat-ı zihayatı". 2) Dinleyenleri etkilemek veya heyecanlandırmak amacıyla yapılan abartılı anlatım. Osmanlıcada hamasiyyat, İngilizcedeki epic kelimesinin tam karşılığı olarak kullanılır.

39 Namık Kemal, "Vatan", *İbret*, 12 Mart 1873. Metnin Latin alfabesine transkripsiyonuna şuradan bakılabilir: Namık Kemal, "Vatan", *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri 1* (içinde) haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 474-479. Makaleleri kitaplaştıranların, Kemal'in oğlu Ali Ekrem Bolayır veya evvelki onca Nâmık Kemal uzmanının yaptığı üzere "Nâmık Kemal'in gazete yazıları", "Nâmık Kemal'in makaleleri" gibi umumi ve makul bir başlık yerine, kendi keyiflerine göre –ve içeriği tam karşılamayan– bir isim koyma cüretine dair takdiri okura bırakıyorum.

sanın kendi gençlik anılarının ve en eski deneyimlerinin tümünün bir yere sahip olduğu bağlayıcı bir mekân olduğundan söz etmekteydi. Kemâl şöyle demekteydi: 'İnsân vatanını sever; çünki mevâhib-i kudretin en azizi olan hayât hevâ-yı vatanı teneffüsle başlar.' Ve ilave etmektedir: '...vatan (...) millet, hürriyet, menfa'at, uhuvvet, tasarruf, hâkimiyyet, ecdâda hürmet, â'ileye mahabbet, yâd-ı şebâbet gibi birçok ulviyyenin ictimâ'ından hâsıl olmuş bir fikr-i mukaddestir.'"[40]

Konunun başka bir boyuttaki temsili de, erken dönem Alman romantizmiyle 20. yüzyılın Osmanlıcılık romantizmi ve "millet"i arasında kurulabilir.[41] Bilindiği gibi toplumsal, askerî, politik felâketlerin yarattığı kırılmalar, mitosların kendilerini yeni baştan kurgulamasına imkân vermektedir. 1806'da Roma-Cermen İmparatorluğu yıkıldığı anda, onu bir mitos hâline getiren Schlegel ve arkadaşları, bulandırdıkları tarihî gerçeklere çeşitli efsaneleri, masalları, rivayetleri ekleyerek birbirinden farklı pek çok halkın Hıristiyan bir koruyucu gücün himaye şemsiyesi altında "barış içinde bir arada yaşama"sını mümkün kıldığını söylemiş ve buna uygun referanslar üretmiştir.[42]

Bu çabalardan tam yetmiş yıl sonra Nâmık Kemal'in başlatacağı ve yüz yıldan uzun bir süre boyunca Türk muhafazakârmilliyetçi çevrelerinin tekrarlayacağı tarihsel mit de, "yıkılmakta olandan/yıkılmış olandan" bir tür epik anlatım çıkarmıştır. Buna göre Haçlı Seferleri'nin ve Bizans yönetiminin zulüm-

40 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 362.

41 Osmanlı aydınları, bilhassa Meşrutiyet döneminin denge arayışı içinde, "millet"i, bahsettiğimiz muğlaklığından yararlanarak kullanmıştır. "Birinci olarak çeşitli ulus ve dinlerin birlikteliğini ifade eden Osmanlıcılığı ve çok uluslu Osmanlı milletini çağrıştıran bir anlamı vardır. İkincisi dinsel ve geleneksel kullanımla bir ümmet çağrışımı yapmakta, İslâm milleti anlamına gelmektedir. Üçüncüsü ise dönemin başat akımı haline gelen ulusçuluk, Türklük karşılığı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla örneğin 'milli terbiye' de hedef kitlesine göre içerik değiştiren bir anlam taşıyabilmektedir." Mehmet Ö. Alkan, "Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme", Der. Mehmet Ö. Alkan, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (içinde), 7. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 399.

42 Safranski, *Romantik*, s. 181-203.

lerinden bunalmış, güçsüz düşmüş olan Anadolu, Bereketli Hilal ve Balkan toplulukları, Osmanlı'nın âdil ve kerim devlet anlayışı sayesinde, İslâm Halifesinin sancağı altında huzur ve barış içinde bir arada yüzyıllar boyunca yaşamış; kimse kimseye karışmamış, kimse kimseyle çatışmamıştır.[43]

Bu minvaldeki mitos üretiminden, sıkça 'milli duyguları eksik' olmakla itham edilen Tevfik Fikret bile geri durmaz ve *Vatan Şarkısı*'nda şöyle der:

> "Biz fedâî milletiz, merd oğlu merd Osmanlıyız;
> Burc-ı istibdâdı yıktık, kahramânız şânlıyız;
> Bir vatan, bir Hakk tanır ahrârız; arslan canlıyız.
> Canla, şanla, ey vatan, te'bîdine peymanlıyız...
> Can da sen, şan da sen, hepsi sensin yaşa;
> ey vatan, ey mübârek vatan, bin yaşa!
> Toprağın cevher, suyun kevser, bahârın bi-hazân
> İşte dünya: Bir eşin, bir benzerin yokdur inan.
> Müşfik evlâdın bulur koynunda her gün, her zemân
> başka şefkat, başka nimet, başka kuvvet başka can...
> Can da sen, şan da sen, hepsi sensin, yaşa;
> ey vatan, ey mübarek vatan, bin yaşa!"[44]

---

43 Bu yaklaşım daha sonraları, Soğuk Savaş koşulları altında Amerikan cephesine mensup olup da, Sovyetler Birliği'ne komşu bulunan bir ülke olarak Türkiye'nin henüz İsmet Paşa dönemindeyken İslâm'la kademeli barış açılımından başlamış görünüyor. Sonrasında Demokrat Parti'nin Batıcı milliyetçiliğiyle devam eden ve antikomünist söylemi dolayısıyla da devlet eliyle desteklenmiş çeşitli çevrelerin aydınlarının aralarında düzenledikleri toplantılarda politik bir söylem olarak olgunluk kazandı. Fetih Cemiyeti, Aydınlar Ocağı, Ötüken Neşriyat, Ülkü Ocakları, Milli Türk Talebe Birliği, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü gibi mahfillerde bulunan ve milliyetçiliği, Selçuklu ve Osmanlı üzerinden İslâmîleştiren hareketin öncü isimlerden biri de, Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'ydu. Onun *Türk-İslâm Sentezi* başlıklı kitabı, esasen adı konmamış bir kolektif çalışmadır. Bu eser, genel bir kabule, yani Türklerle Müslümanların kader birliği yapmalarının, iki sebebe dayandığını anlatır. Sebeplerden biri, dini inanç yönünden İslâm'ın Allah inancı ile Türklerin Gök Tanrı inancı arasındaki benzerliktir. Diğeri de İslâm âleminin Türk gücüne olan ihtiyacıdır. Bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Türk-İslâm Sentezi*, Aydınlar Ocağı Neşriyatı, İstanbul, 1985. s. 101.

44 Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin, TDK Yayınları, Ankara, 2004, s. 489.

Fikret, görüldüğü gibi, şiirde kendisini altı yüz yıllık bir "çınar" olan Osmanlı ile özdeştirir. Şair, eser boyunca vatanın mert bir kahramanı, kükreyen bir arslanıdır. Yaşamaya ve uğruna ölmeye değer tüm güzellikler, mübarek vatandadır. Nâmık Kemal'in *Vatan*'ını hatırlatan bir dil benimsediği görülen şiirde, 1908'in iyimser havasında, vatanın "toprağı cevher", "suyu kevser" addedilmektedir.

Ancak 'bin yıl yaşaması istenen' vatan için ortaya konan bu mutantan cengâverlik söyleminin hemen yanı başında bir heyula belirir: Vatan elden gitmektedir. Bu sefer de Mehmet Emin Yurdakul'un *Ey Türk Uyan*'ıyla (1913) aynı vicdan penceresinden seslenecek olan Fikret için mübarek vatan, 1913 tarihli *Hân-ı Yağma*'da, açgözlüler için hemen saldırılacak bir sofraya dönüşür. O artık bir hân-ı iştihâ, hân-ı zi-safa, hân-ı can-feza, rüzgâra verilecek bir harman, çıtırdayan bir ocak ve hân-ı pür-neva olur.

Fikret, vatansever romantik duyguları harekete geçirmeye çalışan ve bu uğurda mitingler düzenleyip, yazılar, destanlar, şiirler yayınlayan diğer çağdaşlarının; örneğin Mehmet Âkif'in, Mehmet Emin'in, Hamdullah Suphi'nin, Halide Edip'in, Yahya Kemal'in aksine, İstiklâl Savaşı ve Cumhuriyeti göremeden, büyük bir umutsuzluk içinde ölür...

Çanakkale ve İstiklâl Savaşlarının Anlatımı: Heyecan, Efsane ve Gerçek

Çanakkale[45] ve fakat en çok da İstiklâl Savaşı'na geldiğimizde 'Milli Romantizm'in duygusal yoğunluğunu ve bunun yürütülen mücadeleye tahvil edilişini görürüz. Âkif, daha sonra mil-

45 Çanakkale üzerine tespit edilen ilk şiir, "Çanakkale Güllelenirken" ismini taşır ve müellifi meçhuldür. Şiir Çanakkale bombalanırken 19 Mart 1331 (1915) tarihli *Türk Yurdu* dergisinde yayımlanır. Ömer Çakır, *Türk Şiirinde Çanakkale Muharebeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004, s. 35. İlerleyen günlerde, Enver Paşa'nın tavsiyesine uyan bir grup şair-yazar (Mehmet Emin, Hamdullah Suphi, Ahmet Ağaoğlu, Ömer Seyfettin vd.) Çanakkale'de olan-biteni görmeye gider, fakat sonraki yıllara bâkî kalacak neredeyse hiçbir eser ortaya çıkmaz. Mehmet Âkif'in *Çanakkale Şehitlerine* şiiri ile coşkulu Çanakkale anlatımı başlar.

li marşa dönüşecek bir soru etrafında "kim bu cennet vatanın uğruna olmaz ki feda" diye hutbelerde camii cemaatine sorular sorarken, Mayıs 1919'da Sultanahmet Meydanı'ndaki mitingde Mehmet Emin Yurdakul, "Demir ve ateş; kardeşler ben bunlarla hiçbir vatan ve ırkın öldüğünü işitmedim. Şerefli bir tarih ve medeniyete, sağlam bir fazilet ve ahlâka, zengin bir şiir ve edebiyata, dinî ve millî ananelere, ırkî ve vatanî hatıralara mâlik olan bir milletin mahvolduğunu tarih göstermiyor..." diye Fichtevâri konuşmalar yapıyordu. *Türkün Ateşle İmtihanı*, bir yandan yayınlanmak üzere tutulan notlarla, bir yandan Anadolu'yu seferber eden bir canhıraş gayretle dile getiriliyordu.[46]

Bernhard Schlink'in, vatanın ütopik karakterinin eksikliği çekilen iki şeyden; "*artık* olmayandan ve *henüz* olmayandan" beslendiğine ilişkin tespitini dikkate aldığımızda,[47] bu tespite denk düşen bir atmosferde; yani Osmanlı barışının *artık* olmadığı, huzur ve sükûnun ise *henüz* bulunmadığı bu gerilim dolu aşamada, aydınların vatanı mitolojik bir tanrıçaya çevirdikleri ve ona aşklarını dile getirmekte yarıştıkları görülür. Bu anlamda, 1915 ile 1923 arasındaki bitmek bilmeyen o birkaç yıl, "Türk vatanseverlik romantizminin eşiği" olarak nitelendirilebilecek bir duygu patlamasıyla doludur.

Bununla birlikte rasyonel aklın sınırlarının dışına çıkan birçok tevatür, bir sis bulutu olarak hem Çanakkale'nin, hem İstiklâl Savaşı'nın üstünü kaplamıştır. İslâmcı romantiklerin çok sevdiği ve hadislerle, ayetlerle desteklediği sıkça tekrarlanan hikâyeye göre, Gelibolu'da bir bulut kütlesi İngiliz ve Anzak askerini "yok etmiştir." Bu satırların yazarına babası tarafından aktarılanlara göre ise, Çanakkale'de çarpışmış bulunan öz babası merhum Hidayet Aksakal (1898-1957), büyük bir gök gürültüsü eşliğinde beyaz atlı evliyaların geldiğinden ve onla-

---

46 Halide Edib Adıvar, *Türkün Ateşle İmtihanı*, 11. baskı, Atlas Kitabevi, İstanbul, 1994. Bu kitabı, Yahya Kemal Beyatlı'nın *Eğil Dağlar: İstiklâl Harbi Yazıları* (Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988) adlı eseriyle paralel okumaya tâbi tutmak, milli romantizmi anlamak bakımından faydalı olacaktır.

47 Bernhard Schlink, *Heimat und Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2000, s. 32'den aktaran Tanıl Bora, *Medeniyet Kaybı*, s. 270.

ra kurşun işlemediğini gören düşmanın silahını bırakıp cepheden kaçtığından bahsetmiştir. Bu türden hem âkil hem divane birçok esrarengiz vatan müdafaası hikâyesi, Nâzım Hikmet ve Vâlâ Nureddin'den başlamak üzere,[48] başkalarınca da sıkça tekrarlanmış ve nesiller arası avâmî (völkisch) bir 'kültür transferi' oluşturmuştur. Bir süredir oluşagelen İslâmcı 'Çanakkale külliyatı', hatta Buket Uzuner gibi seküler edebiyatçılar bile (bkz. *Uzun Beyaz Bulut* romanı), bu türden konuları sıkça işlemektedir: Cideli Seyit Onbaşı'nın iki yüz kiloluk topu iman gücüyle kaldırması, küçücük *Nusret* mayın gemisinin devasa *Irresistible*'ı batıran inanılması güç başarısı, ayağında postalı bile olmayan iki perişan askerden bâkî kalan bir fotoğraf... Kemalistler, bir mucize olarak Mustafa Kemal'in göğsündeki saatin parçalanmasının tarihin akışını değiştirdiğine vurgu yaparken, bir yandan da Anzak analarına seslendiği –ve bir belâgat şaheseri olan– etkileyici sözlerle Türklüğün Ata'sının büyüklüğüne bakışta toplumu iman tazelemeye davet etmektedir. Muhafazakâr-milliyetçilere gelince; onlar da, İngiliz ve Fransız birliklerindeki Hint ve Afrika Müslümanlarının, ateşkeslerde okunan ezan sesiyle Türk tarafına gelip namazlara iştirak ettiğini ve böylece Hilafete karşı savaştıkları gerçeğini öğrenerek, düşman içinde itaatsizlik başlattıkları, ayrıca Winston Churchill'in "Türklerin elinden Kur'an'ı almadıkça onları asla yenemeyiz"

48 Nâzım Hikmet, *Bu Memleket Bizim*, 2. baskı, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975, s. 26'dan aktaracağım 1920 tarihli "Çanakkale Masalı"nın yarısından sonrası şöyledir:

"Nur inerken semâdan karanlık mazgallara
Yeşil sarıklı bir pîr bürünerek allara
Göğsünde bir ay yıldız her gece zikrederdi
"Burası mukaddestir, kimse giremez!" derdi.
Velinin kudretine inanmayan dört çapkın
Bu kal'aya ettiler köleleriyle akın.
Sanki bir an içinde çalkalandı bir deniz
İçten gelen bir dua dolaştı dehliz dehliz
"Göster bu kâfirlere kudretini Yarabbi!"
Birdenbire yıkıldı kale dağ göçer gibi
Dört çapkın kölelerle taşlar altında kaldı.
Karanlıklar boşlukta sallanarak alçaldı!
O gece evliyanın ruhu uçtu Allah'a!
Hiç kimse yaklaşmadı bu kal'aya bir daha..."

deyişini her Mart ayında tekrarlamaktadır.[49] Anlatımdaki süreklilik ve farklılıklar Milli Mücadele'de de görülür; aynı hayalle hakikat, masalla gerçek birbiriyle el ele verir; aynı Hint Müslümanları, aynı Mustafa Kemal komutasındaki aynı milletin dört-beş yıl sonraki Anadolu direnişine bu kez ciddi miktarda altın desteğinde bulunur.[50]

Ancak İstiklâl Harbi konusunda hem görüş farkı çok daha büyüktür, hem de üretilen mitosun boyutları... Bilinenleri hızlıca hatırlatmak üzere söylemek gerekirse; bir kere, "Almanlar yenildiği için biz de yenik sayıldık" diye özetlenen bir hezimetin ardından, Avusturya ve Almanya'nın aksine, devletine sahip çıkan bir milli ruh (Volksgeist) ortaya konarak "yedi düvel"e karşı savaşılmıştır. Üç vakit önce, üç kıtada hüküm süren emperyal bir gücün efendileri olmakla övünen Türkler, birdenbire emperyal güçlere karşı "mazlum milletlerin ilk zaferi"ni kazanmanın gururuyla sarmalanmaya başlamıştır. (Halbuki Amerikan kolonilerinin İngiliz İmparatorluğu'na karşı verdiği istiklâl savaşından o güne, bir kısmı da Osmanlı'ya karşı gerçekleşmiş olan milli mücadelelerin listesi gayet iyi bilinmektedir.) Sonraları büyük bir tasfiyeyle sonuçlanacak fikir ayrılıkları bir kenarda askıda tutulmak suretiyle, daha önce andığımız mil-

49 Ulusalcı yazar Turgut Özakman'ın *Diriliş 1915* ve İslâmcı yazar Vehbi Vakkasoğlu'nun *Bir Destandır Çanakkale* kitapları, sulugöz bir sentimentalizm bakımından birbirini tamamlayan, çok satan ve aynı zamanda –dürüst olmak gerekir ki– çok kötü olan iki eser. Bu konuda, geçen yüz yıla ve oluşan ilgiye rağmen Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun *Ve Çanakkale: Geldiler, Gördüler, Gittiler* (Irfan Yayınevi, İstanbul, 2011) üçlemesinden başka sabırla okunabilecek bir Çanakkale kitabının bulunamaması bile oldukça düşündürücü.

50 Milli Mücadele'ye Afrika Müslümanlarının desteği de, tarihî romanlarıyla muhafazakâr-mütedeyyin kesimlerde büyük ilgi gören Mehmet Niyazi'nin 2000'li yıllarda sürekli dile getirdiği "Zenci Musa efsanesi" etrafında görünür kılınmıştır. 1880 Girit doğumlu olup, Trablusgarb'dan beri Osmanlı askerî istihbaratına çalışan bu iki metrelik dev adam, Kuşçubaşı Eşref'in hizmetinde bulunmuş, Kuzey Afrika Müslümanlarının Osmanlı'ya gönderdiği altınların emanetçisi olmuştur. İstanbul'un işgali sırasında gündüzleri Galata Gümrüğünde hamallık yapan Sudan asıllı Musa, geceleri İttihatçıların Anadolu'ya silah sevkiyatında merkezî bir rol oynamıştır. İttihatçı istihbarat ekibiyle çok yakın ilişkileri olan Mehmet Âkif, bu cüssesiyle, hizmetiyle dev adamın ölüm haberi üzerine bir şiirinin içine onu da çeker ve Musa'nın hakkını teslim ederek "Eşref Beyin emireri Zenci Musa/Omzundan arşa yükseldi nebi İsa" der.

li romantik şairlerin "halka doğru" inişlerinin olağanüstü hal koşullarında büyük ölçüde sonuç vereceği bir milli duyuş iklimi yaratılmıştır. Ekonomi ve ordu tükenme noktasına gelse de, "Anadolu'da beka"-"Küçük Asya'ya veda" ayrımında yolun sonuna dek büyük bir toplumsal seferberlik, "Ya istiklal ya ölüm!" şiarıyla sürdürülmüştür. Romantik milliyetçiliğin başlıca temaları olarak öne çıkan kahramanlar, şehitler, vatan toprağının kutsiyeti, kabaran milli hislere ırmakların bile eşlik ettiğini söyleyen; böylece insanla milleti, milletle vatanı bütünleştiren hamasî anlatım, yalnızca Orhan Şaik Gökyay'ın "Bu Vatan Kimin?" şiirinde değil, dönemin gerilimini yaşayan hemen her sanat ve düşünce insanının kaleminde dile gelmiştir.[51] İlk Meclis'in Ankara'da toplanan üyeleri bir okul binasında sıralar-masalar üzerinde yatıp kalkarken, Anadolu'nun muhtelif yerlerinden gelen haberler doğrultusunda Kemal Paşa, Karabekir Paşa, İsmet Paşa fenomenleri ücra köşelere değin satıh satıh büyümüştür. Şerife Bacı, Sütçü İmam, Hasan Tahsin, Kara Fatma, Şahin Bey gibi her bölgede birer efsanevi kahraman çıkmıştır. Onların yiğitlik destanı dilden dile, nesilden nesle aktarılırken; Şanlı Urfa, Kahraman Maraş, Gazi Antep gibi sıfat takviyeleri, bu milli birlik ve beraberlik anlatımında kalıcı bir toplumsal ize dönüştürülmüş; sonrasında, müsamerelerdeki canlandırmalar ve heyecan ideolojisini her daim sıcak tutacak bir üslubun egemenliği kurulmuştur. Böylelikle zaman içinde İstiklâl Savaşı, âdeta Nuh Tufanı misali yeni ve beyaz bir sayfa olarak değerlendirilmiş, tıpkı onun gibi, bir kurucu mitos etrafında (milli olarak) destansılaştırılmış, (dinî olarak) menkıbeleştirilmiş, (edebî olarak) şiirselleştirilmiştir.[52]

---

51 Gökyay, şiirin beşinci kıtasında, romantik milliyetçi temaların iç içe geçişini ustaca özetler:

"Tarihin dilinden düşmez bu destan:
Nehirler gazidir, dağlar kahraman,
Her taşı bir yakut olan bu vatan,
Can verme sırrına erenlerindir..."

52 Nâzım Hikmet'in *Kuvayı Milliye Destanı*, Yakup Kadri'nin *Milli Savaş Hikâyeleri*, *Sodom ve Gomore*, *Vatan Yolunda* ve *Yaban*, Halide Edip'in *Vurun Kahpeye*, *Dağa Çıkan Kurt*, *Türk'ün Ateşle İmtihanı* ve *Ateşten Gömlek*, Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece*, Kemalettin Kamu'nun *Dumlupınar Yolunda*, Mithat Cemal'in *Üç İs-*

Devlet, Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nden bu yana dert edildiği üzere, nihayet "kurtarılmıştır." Milletin mabedine "namahrem eli değmemiştir." Irza göz koyanlar, ırka saldıranlar, İslâm'ı Orta Asya'ya dek püskürtmek isteyenler hüsrana uğratılmış; düşman –en onur kırıcı bir zafer biçimi olarak daha sonra 6. Filo olaylarında tekrarlanacağı gibi– "denize dökülmüştür." 'Ana' vatanın namusu muhafaza edilmiş, 1683'ten beri süren gerileme bariz biçimde sona erdirilmiştir. Dahası on yıllardır süren ülke içi husumetler bir yana bırakılmış, sonraki on yıllarda dillere pelesenk edilecek bir sözle "milli birlik ve beraberliğe en çok ihtiyaç duyulan günler"den alınların akıyla çıkılmıştır. Elbette, bütün bunları mezceden mutantan zaferle, uzak geçmişte kalmış Ergenekonlardan, Türeyişlerden "çok daha gerçek" bir milli destan yazılmıştır.

Bu bakımdan, söz konusu dönemin çocukları sonraki nesillerin giderek anlamakta zorlandığı bir biçimde oldukça vakurdur. Ülkeleri yoksul ve geri kalmış da olsa, "Genç Türkiye'nin evlatları" olmaları sebebiyle 1910-25 arası doğumlular, nesil itibarıyla gurur doludur. Bu yüzden, örneğin Necmettin Erbakan, "şeriat ithalatçısı" sanılsa da, gerçekte en az akranı Attila İlhan kadar "millici" biridir. Buna karşın Batıcılık konusunda radikal fikirleri savunanlar da, "Garb'ın afakını sarmış çelik zırhlı duvar" karşısında daima gizliden gizliye akan bir Batı karşıtlığıyla –bu nehir, kat'i suretle bir Doğu hayranlığı anlamına gelmeyecek mecralarda akmaktadır– mücehhezdir ve Batıcılıklarındaki "Batı'ya rağmen"ciliğin "rağmen"i buradan gelmektedir.[53]

---

tanbul, Ahmet Hamdi'nin *Sahnenin Dışındakiler*, Yahya Kemal'in *Eğil Dağlar*, Fazıl Hüsnü'nün *Üç Şehitler Destanı*, Kemal Tahir'in *Esir Şehrin İnsanları*, *Yorgun Savaşçı*, Tarık Buğra'nın *Küçük Ağa* ve Attila İlhan'ın *Kurtlar Sofrası*, *Allah'ın Sümgüleri* gibi edebi eserlerini, yine Turgut Özakman'ın *Şu Çılgın Türkler*'i ve benzerlerinden evvel bir solukta sıralamak mümkün.

53 Bu konuda edebi bakımdan sosyalist-realist olduğunu söylemekle birlikte politik görüşleri bakımından "Romantik Kemalist" diye nitelendirilmesini önereceğim Attila İlhan'ın şu denemelerine bakılabilir. Attilâ İlhan, *Hangi Batı?*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2002; Attilâ İlhan, *Hangi Atatürk?*, İş Bankası Kültür Yayınları, 2003; Attilâ İlhan, *Batı'nın Deli Gömleği*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003. Kitapların başka yayıncılar tarafından

"Devletin Milletiyle Bölünmez Bütünlüğü" Miti: Nizâm-ı Âlemden Otoritarizme

Rousseau *İtiraflar*'ın bir yerinde, "Şunu anladım ki her şey, köktenci bir biçimde politikayla bağlantılıdır. Ve ne kadar ilerlenirse ilerlensin hiçbir halk, kendisine biçim vermiş olan yönetimin doğasından değişik olamayacaktır" der.[54] Bu sözler, organizmacı ya da ruh-beden şematizmini benimseyen düşüncenin veciz ifadelerinden belki de en muteberidir. İslâm geleneğinde önemli bir yer tutan bu anlayışın kökleri, "Sizler nasılsanız, öyle yönetilirsiniz" mealindeki bir hadis-i şerife dayanır. Türk politik kültüründe daha geniş bir yelpazede ezbere dönüşen anlayış ise şöyle der: "Din ü devlet, mülk ü millet." Yani din ile devlet, vatan ile millet bir bütündür. Bu anlayışın teferruatı, Kâtip Çelebi (1609-1657) başta gelmek üzere, birçok Osmanlı klasiğinde bulunmaktadır. Konunun özüne kısaca değinmiş olmak adına, *Nizam-ı Âlem* anlayışının açıklanmasında, insan vücudunda bulunan dört unsurun birbiriyle uyum ve dengesine bağlı olduğu bir denklemin yardımına başvurulduğu söylenebilir.[55] Asker, ulema, tüccar ve reaya; balgam, kan, safra ve sevda ile denk tutulur. Bunlar arasında birbirini mutlak surette etkileyen bir ilişki ağı vardır ve bu dengeye ilişkin olarak Kınalızade Âli'nin (1511-1571) *Daire-yi Adliye* ismiyle yaptığı formülasyon şöyledir:

1. Adldir mucib-i salâh-ı cihan
2. Cihan bir bağdır divarı devlet
3. Devletin nâzımı şeriattır
4. Şeriate olamaz hiç haris illâ mülk
5. Mülk zabt eylemez illâ leşker (Devlete, ancak ordu ile sahip olunur)

1970'li-80'li yıllardan itibaren birçok başka baskısı da bulunuyor.

54 Jean Jacques Rousseau, *Confessions*, IX. Cilt, Everyman's Library, New York, 1931, s. 55.

55 Bu konuda da bir hadise başvurulduğu bilinmektedir: "Mü'minler birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta ve birbirlerini korumakta bir vücuda benzerler. Vücudun bir uzvu hasta olduğu zaman, diğer uzuvlar da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar." (Buhari, Edeb 27; Müslim, Birr 66)

6. Leşkeri cem' idemez illâ mal (Ordu, ancak mal/vergi ile ayakta kalır)
7. Malı cem' eyleyen raiyyettir (Malı toplayan; hazineyi dolduran halktır)
8. Raiyyeti kul ider padişah-ı âleme adl.[56]

Devletin, tebasına karşı, sahip olduğu ilminin yanı sıra hilmiyle de (yumuşaklığıyla da) muamelede bulunması gerektiği; nizâmın ancak şer'î adaletle sağlanabileceği; öte yandan devletin her zaman hazır, güçlü bir orduya sahip olduğunu gösterecek asabiyeye de ihtiyaç duyduğu; ve bütün bunların bir denge ve düzen oluşturduğu anlayışı, kadim devletlerin tecrübelerinin birikimlerinden terkip edilmiştir.[57]

Carl Schmitt'in kavramsallaştırdığı şekilde "politik ilahiyat"ın din ile politikayı (dolayısıyla devleti) bütünleştirdiğini ve bazen kimin hangisini önceleğiğinin çok da kolay anlaşılamadığını belirten geniş bir külliyatın bulunduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Ali Suavi'nin *Muhbir*'de çıkan bir yazısında, Kınalızade'nin formülünü hatırlatan ancak işin dinî boyutunu klasik şemadan çok daha baskın kılan bir toplumsal düzen hiyerarşisi de dikkat çeker. Bu zincirlemeye göre, "Ümerâ halk üzerinde hâkimdir. Ulemâ, ümerâ üzerinde hâkimdir. Ve ilm (Şeri'at) ulemâ üzerinde hâkimdir."[58] Buna mukabil, Yeni Osmanlı romantizminin öncüsü ve toplumsal görüşleri bakımından Rousseau'nun takipçisi olan Nâmık Kemal'in *Murabba*'sında geçen "Din içün devlet içün can çekişen millet içün" dizesinin öncelik sırası bir şey ifade eder mi bilinmez ama,

56 Alıntının yapıldığı kaynak, nizâm ve adaletin Osmanlı düzeni için ne anlam ifade ettiğini ortaya koyan şu makaledir: Cemil Oktay, "Bizans Siyasî İdeolojisinden Osmanlı Siyasî İdeolojisine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (içinde), der. Mehmet Ö. Alkan, 7. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 31-33.

57 Bu konuyu geniş bir çerçeve içinde değerlendiren şu çalışmalara bakılabilir. Mehmet Ali Kılıçbay, "Nizam-ı Âlemden Tanzimat'a", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 8, 1989, s. 49-55, Mete Kaan Kaynar, "Türk Devlet Yönetimi Geleneği Olarak Nizam-ı Âlem ya da Pax Ottomanica", *Defter* dergisi, Sayı 33, Bahar 1998, s. 183-184.

58 Aktaran Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 407.

müteakip dizede sarf edilen "Azme hâil mi olurmuş bu çürük ten kafesi" sözleriyle bireyden topluma, devletten millete "ruhî" bütünlük ('Cemiyet mistiği' yahut Volksgeist) açıkça devam etmektedir.

Tanzimat'la artık tamamen çözülen ve fakat 'ruh'unu toplumsal hafızada muhafaza eden nizam-ı kadimden yetmiş yıl sonra, 1908'de yeni bir dönemin eşiğine gelindiğini gören kozmopolit-hümanist Tevfik Fikret bile büyük, muhayyel bir aile olarak millet mefhumuna tutunmaya çalışır:

> "Çiğnendi, yeter, varlığımız cehl ile kahre;
> Doğrandı mübarek vatanın bağrı sebepsiz.
> Birlikte bu gün bulmalıyız derdine çare.
> Can kardeşi, kan kardeşi, şan kardeşiyiz biz.
> Millet yoludur, Hakk yoludur tuttuğumuz yol;
> Ey Hakk, yaşa ey sevgili millet, yaşa... Var ol!"[59]

Birkaç yıl sonra, "Rubab'ın Cevabı" isimli şiirinde Fikret, vatana "anne" der.[60] Her ne kadar Nâmık Kemal'in ve Fransız şairlerin etkisinde kalarak bu simgeyi kullanmışsa da, Fikret vatanla anne, milletle aile özdeşliklerini kullanması hasebiyle, dolaylı bir biçimde olsa da, devlet otoritesiyle 'baba'lığın irtibatını da tesis etmiş olur.[61]

Jön Türk romantizminin Osmanlıcılıktan Türkçü güzergâha yöneliminin öncüsü olan Ziya Gökalp'te ise organik toplum bütünselliği, ruh ve beden denklemiyle formülleştirilir. Gökalp için "milletin ruhunu 'halk', bedenini 'hükümet' teşkil

---

59 Tevfik Fikret'in "Millet Şarkısı" adlı bu şiiri, Meşrutiyet'in ilanından 13 gün önce yayınlanmıştı. Burada vatanın bağrının doğranması ifadesiyle, Fikret, kitlesel katliamlarda soy kırıcı bir yöntem olarak kadınların göğüslerinin kesilmesine; böylelikle sağ kalsa bile bebeğini emzirme vasfını yitirmesine gönderme yapar.

60 Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 652.

61 Devletin gücünün yitip gitmesi, tâbiri caiz ise, "babanın ölümü" olarak görülmüştür. 19. yüzyıl Osmanlı edebiyatçıları için "yetim kalmışlık" hissini ve yetimliğin İslâm'a sarılmakla aşılmaya çalışılmasına ilişkin değerlendirmeler için Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*; özellikle "Babasız Ev" başlıklı I. bölüme ve III. bölümden s. 51-55 arasına bakılabilir.

eder."[62] Dolayısıyla Türk devlet (ve millet) mitosuna göre, devletsiz Türk milleti bir hayaletten ibaretken, milleti Türk olmayan bir devlet de ruhtan mahrum kalmış demektir. Bu hassasiyet, önünde sonunda, Kanuni Sultan Süleyman'ın yazdığı meşhur beyitte ifade edilen yaşamsal devlet ihtiyacına gelip dayanır. Devlet kadar muteber ikinci bir şeyi olmayan bir millet, elbette devrimci örgütlerinin bile ilk hedefinin daima –büyük harfle yazılan ve yüce bir varlık olarak kabul edilen– "Devlet'i kurtarmak" olduğu bir politik programa sahip olacaktır.

Devletin kurtulmasını milletin kurtulması, milletin kurtulmasını cemaatlerin kurtulması, cemaatlerin kurtulmasını müesseselerin kurtulması, müesseselerin kurtulmasını ise bireylerin kurtulması olarak bir hiyerarşiye tâbi tutmak ve Devlet'i, 'Kut' inancından bâkî kaldığına inanılan bir mirasa istinaden her şeyden çok 'kut'samak; solidarist-kolektivist şemsiyeler altında toplaşmaya insanları mecbur kılar. Bunu yaparken, Devlet'i "aşkın varlık" olarak gören ve onu diğer her şeye önceleyen anlayış, bireyleri onun şahsında eritmesini de bilir. "Büyük, muhayyel aile" olarak tasarlanan ülkede; Vatan ana, Devlet baba ve evlatları olarak Millet bir arada bulunsun isteniyorsa, Rousseau'nun "genel irade" kavramıyla kastettiği devlet-millet özdeşliğinden[63] ilhamla, "Ben sen yok biz varız/ Hem Oğan hem kullarız/ Biz demek bir demektir/ Sen ben ona taparız" şia-

---

62 Gökalp, bu ifadeden biraz sonra şöyle devam eder: "Hükümet teşkilatı bedenimizi teşkil eden uzvî mekanizmalar gibi birtakım mütelâsık ve müteselsil makinelerden ibarettir. Halk dediğimiz hey'et ise köy, aşiret, hırfet, san'at şirketleri, cemiyetler, siyasî fırkalar, dinî ve lisanî cemaatler gibi birtakım 'ocak'lardan müteşekkildirler. Ocak hiçbir kanunla, hiçbir lâyetegayyer kaide ile bağlı değildir. Ocaklar 'kökleri' mazide ve 'dalları' istikbalde olan canlı tekâmülî an'anelere mâliktir." Görüldüğü gibi Gökalp'in telaşlı söylemi içinde, kavramlar birbirine girmektedir. İfadenin geçtiği makale, ilk olarak *Halka Doğru*'da "Halk Medeniyeti-II: Resmî Teşkilat, Halk Teşkilatı" adıyla 15 Ağustos 1329'daki 19. sayıda yayınlanır. Ben alıntıyı, metnin yeni Türkçesinden yapıyorum: Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği, (Yeni ilâvelerle 2. baskı), Ankara, 1972, s. 111.

63 Mehmet Ali Ağaoğulları, "Jean Jacques Rousseau: Halk Kendini Yaratıyor", ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (içinde), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 595-596'da bu duygu durumuna "Leviathan'la Özdeşleşmiş Halk" tanımını münasip görüyor.

rına teslim olmak, toplumun tüm kesimlerine Devlet'in hikmetini (aklını-iradesini) elinde tutanlarca dayatılır. Burada devletin öncelenmesi, kaçınılmaz olarak, 1982'nin Kurucu Yasa'sındaki "Devletin milletiyle bölünmez bütünlüğü" ifadesini daha iyi anlamamız gerektiğini de işaret etmektedir.[64] Bu ifadeye göre Devlet, din ile mülk ile millet ile bütündür. Ancak aslî unsur daima kendisidir. Bu yüzden Devlet'i kurtarmak isteyenlerin ve bunu başaranların, hatta başaramayanların da, Devlet'i kurtarmaktan kastı, Devlet'i ele geçirmek; pederşâhî geleneklerin izini süren bir üstünlükle "Devlet ben'im" diyebilmek olagelmiştir.

Milli iradeye yapılan lüzumundan fazla vurgunun da gösterdiği gibi, bireysel irade ve özgürlük, kitlelerin iradesine ters düşmemelidir. Ancak kitlelerin (milletin) iradesi de, 'İradeden üstte bir irade vardır' dercesine, Devlet'in iradesi karşısında hükümsüzdür ve bu büyük güç, elindeki kolluk kuvveti dolayısıyla milli iradeye yön ve hiza verebilmektedir. Ceberut devlet anlayışı diye söylenegelen ve toplumu topyekûn, dışarıdan ve üstten yöneten bu 'kut'sal irade, yönetim biçimi ne olursa olsun değişmemektedir.[65] Neticede millet devletiyle, bireyler de milletin bütünüyle ayrı unsurlar olarak değerlendirilme hakkı-

64 Bu konuda bkz. Cemil Oktay, *'Hum' Zamirinin Serencamı*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991, s. 11-32 arasındaki kısa makaleler, Türkiye'deki birey-devlet ilişkisi açısından dikkatle okunmaya ve genişletilmiş bir bağlamda değerlendirilmeye elverişlidir. Ayrıca Taha Parla'nın *Türkiye'nin Siyasal Rejimi, 1980-1989*, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006'da toplanan gazete yazılarındaki eleştirel yorumlara bakılabilir.

65 Yine Cemil Oktay'ın 1984'te dile getirdiği açıklama çerçevesi, konuyu daha kuşatıcı bir dille resmeder. Türkiye'deki devlet geleneğini tanımlarken, "[ö]nce siyasal otoritenin müttehit bir yapıda işlediğini belirtmek gerekiyor. Siyasal otorite, toplumsal bir sözleşme ürünü değildir. Bu yüzden de sınırları belirsiz, yaygın, kapsayıcı ve aşkın nitelikte bir otorite fikri hâkimdir. Otoriteye itaat, hiçbir pazarlık unsuru içermeyen tek yönlü bir itaat olarak kendini gösterir. Otoritenin meşruiyeti, mekân ve zaman aşan bir çerçeveye, apriorism ürünü bir şemaya uygun olmaya dayanır. Siyasal eylem de onaylayıcı eylemdir. Yadsımacı ve çatışmacı üsluplar, Türk siyasal kültüründe hep yadırgatıcı tutumlar olarak değerlendirilmiştir. Aslolan, mekândan ve içinde yaşanılan zamandan kaynaklanmayan logosantrik diye ifade edebileceğimiz bir aşkın gerçeğin tasdik edilmesidir. Siyasal eylem, meşru açıklamasını oluştuğu ortamın ürettiği içkin (immanent) değerlerle değil, aşkın (transcendant) değerlerle yapar." Bkz. "'Ulusal Egemenlik' İlkesinin Türk Siyasal Hayatında Yeri", *"Hum" Zamirinin Serencamı* (içinde), s. 58.

na sahip olacak kadar ergin görülmemektedir. Vatandaşlar (evlatlar) terbiyeli olmakla mükellef sayılmakta, ancak akıl bâliğ sayılamayacak kadar da küçül(tül)mektedir. Güçsüz kalan/tutulan birey ve toplum için vasilik ve velilik yapan Devlet,[66] milletiyle –elbette tek tek insanlarıyla– bölünmez bütünlüğe malik addedilmektedir.

Devletin insanlara sahip olması,[67] 20. yüzyıl Türkiye'sindeki devletçi düşünceye yön veren başlıca isim olan Ziya Gökalp'in zihniyetinde, dolayısıyla Devlet nazarında milleti –esasen Devlet– uğruna feda edilebilecek bir sürü (reaya) olarak görmek demektir: "Hak milletin, şan onun/ Gövde senin, can onun/ Sen öl ki, o yaşasın; dökülecek kan onun." Bu kaynaklardan beslenen ve televizyon dizileri başta gelmek üzere, popüler kültürle güçlenen Devlet'e fedailik mitosu, aşırı sağcı paramiliter (bazen de mafyalaşan) yapılanmaların oluşumuna imkân sağlamayı günümüzde de sürdürmektedir.

'Kara Romantizm'e İntibak: Gökalp'in Cumhuriyet Düşüncesi Üzerine Etkileri

20. yüzyıldaki Türkiye'nin devlet ideolojisine –ve onu estetikleştiren mitosa– ruhunu üfleyen isim, muhtemelen diğer

66 Ziya Gökalp, *Türk Devletinin Tekâmülü*, haz. Kâzım Yaşar Kopraman, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981, s. 37. Fethi Açıkel, "Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cilt IV: Milliyetçilik* (içinde), der. Tanıl Bora, 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 119-120.

67 Devletin insanlara "sahip" olması, hem de insanların ruhları ve bedenleri üzerinde yegâne karar verici olacak ölçüde sahip olması, sivil toplumun aslında "sahip" karşısında itaat etmekten başka hakkı olmayan bir "kul" ya da "köle" toplumuna dönüşmesi demektir. "Topyekün", "dışarıdan" ve "yukarıdan" ifadeleriyle imada bulunduğum üzere, Devlet iradesinin karar vericiliği, ülkeleri kolaylıkla total politikaya ve totaliter rejimlere götürebilmektedir. Gelişen teknolojik imkânlarla birlikte, gündelik yaşamın toplumsal güvenlik gerekçelerini aşan niyetlerle denetlenmesi, insanların kategorize edilerek fişlenmesi, cinsel yönelimlerden eğlence biçimlerine; neye inanıp iman etmeleri gerektiğinden kaç çocuk sahibi olmalarına varıncaya dek insan davranışlarının yönlendirilmesi Devlet'in (Buyurgan Devlet'in; esasen 'Devlet ben'im' diyebilmek isteyenlerin), aşağılara doğru inildikçe çok da itibar görmediğini ve gücünün aslında ne kadar köksüz olduğunu göstermektedir.

herkesten çok Ziya Gökalp'tir. Bu değerlendirmeyi yapma cesaretini göstermeme sebep, Mustafa Kemal Atatürk'ün hissiyatının babasını Nâmık Kemal olarak açıklarken, fikriyatının babası olarak da Gökalp'i sayması değil; Gökalp'in, bütün 20. yüzyıl boyunca günün koşullarına göre sürekli yenilenen esnek bir ideolojik bütünlüğün sesi olmasıdır. Çağdaşı, bilim ve devlet adamı Fuad Köprülü, Gökalp'in etkisini, "Mefkûresinden başka hiçbir şeye kıymet vermeyen ve nihâyetsiz bir imânla dâimâ ona doğru koşan Ziya Gökalp'in hayâtı, Türk gençliği için dâimâ bir timsâl olacak kıymettedir. (...) Faâliyet-i fikriyyesinin ve te'sîrâtının azameti i'tibariyle Nâmık Kemal'den sonra yetiştirebildiğimiz en büyük mütefekkir olan Ziya Bey, millî edebiyatın on seneden beri şübhesiz en güzel, en kıymetli nümûnelerini yazmıştır"[68] sözleriyle dile getirir. Gökalp, on yıldan fazla bir süre boyunca işlediği Turan idealinin[69] ve Türkleşmeci ideolojisinin ilhamını, dünyanın tüm romantikleri gibi "aklıyla değil, hisleriyle düşünmekten" aldığını açıkça ifade eder:

> "Nabızlarımda evet, çünkü ilm için müphem
> Kalan Oğuz Han'ı kalbim tanır tamamiyle
> Damarlarımda yaşar şan-ü ihtişamiyle
> Oğuz Han, işte budur gönlümü eden mülhem"

Daha önce Romantizm üzerine yapmış olduğum çalışmada dile getirmeye çabaladığım gibi,[70] bazen gelenek canlılığını kaybedip hafızadan silindiğinde çok daha güçlü ve tiranik bir hal alabilme özelliğine sahiptir. Ne geçmişe ne de geleceğe uy-

---

68 Köprülü'den aktaran Fevziye Abdullah Tansel (haz.), *Ziya Gökalp Külliyatı-1 Şiirler ve Halk Masalları*, TTK Yayınları, Ankara, 1989, s. xxxiii.

69 Gökalp, Turan idealinde, diğer birçok Türkçüden ayrışmasına yol açan bir tavır takınır. Ona göre "Turan, bazılarının zannettiği gibi, Türklerden başka, Moğolları, Tunguzları, Finuvaları, Macarları da içine alan bir *kavimler halitası* değildir. Bu zümreye, ilim dilinde *Uralo-Altay* zümresi denilir. Bununla beraber, bu sonuncu zümreye mensup kavimlerin dilleri arasında bir akrabalık bulunduğu da henüz ispat edilememiştir." Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 26.

70 Hasan Aksakal, *"Aydınlanma" Çağından "Karanlık" Yüzyıla: Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*, Kadim Yayınları, Ankara, 2011.

gun görülen mevcut toplumsal durumdan sıyrılmak için geçmişe, geleneğe bilgeliğini veren o yitik zamanlara dönük arayışlar, bu bağlamda daima hız kazanır. Hemen her seferinde sonuç, geçmişin gücünü otoriteden, dolayısıyla otoritenin de gücünü geçmişten aldığının ve elitlerin/öncülerin karar verici olduğu bir toplumun yaşam gücünün keşfedilmesi olur.[71]

Geçmişle gelecek, rasyonel bürokratik devletle devletin efsaneleri arasındaki bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi, modernleşme serüveninde yol almak adına geçilmesi gereken bir tür sınavdır. Uluslarla devletlerin birbirine denk düşmesi yönündeki Wilson Prensibi'nin ilanından sonraki yarım yüzyıllık milliyetçilikler çağı, Türkiye'nin de çeşitli endişe, korku ve hatta paranoyalar üzerinden olduğu gibi, güven, gurur ve hatta kibirler üzerinden de bir söylem geliştirmesini mümkün kıldı. İlk gruba, "Sevres sendromu"nu, "Türkiye üç tarafı denizlerle, dört tarafı düşmanlarla çevrili bir ülkedir" ve "Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur" ajitasyonunu,[72] ikinci gruba ise Kanuni'nin Fransa Kralı François'ya yazdığı mektupla böbürlenen, 300 yıl dünyayı yönetmekten bahseden demagojiyi koyabiliriz. Hiç şüphe yok ki, devlet ve kendine makbul vatandaşlar olarak gördüğü kitle için bu anlatımlar bir sürü "öteki", bir sürü düşman, bir sürü nefret objesi demektir. Tecavüzcü, işgalci Yunanlar/işbirlikçi Rumlar, Nizam-ı Âlem'in hüküm sürdüğü zamanların "millet-i sadıka"sıyken sonradan bebek katili olan Ermeniler, din kardeşlerini arkadan hançerleyen hain Araplar, Masonlar-

71 Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 42.

72 Bu konuda bir başka yerde yaptığım hatırlatmayı, Mahmut Şenol'un uyarısına istinaden, bir kez daha zikretme gereğini duyuyorum. "Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur" deyişinin aslında "Polonyalının Polonyalıdan başka dostu yoktur" şeklindeki bir Leh atasözü olduğunu belirtmek açıklayıcı düzeydedir. Polonya tarihi, bu orijinaliteyi ve haklılığı göstermeye yetecek kadar açıktır. Halen çok satan bir gazetenin de alâmet-i farikası olan "Türkiye Türklerindir" sözü ise 1820'lerde ortaya konan Monroe Doktrini'nde zikredilmekte ve "Amerika Amerikalılarındır" denmektedir. Son olarak, "Ya sev ya terk et!" düsturunun ise, esasında İngiliz Ulusal Partisi'nin (BNP) eski bir sloganı olan "Love or leave"den bariz şekilde tercüme olduğunu söylemekle yetinelim. Bu değerlendirmenin evveli ve ahiri için bkz. Aksakal, *Türk Cogitosu ve Modern Türkiye'de Politik Yaşam*, s. 61.

la bir olup İmparatorluğu çökerten köksüz Yahudiler bir arada toplanır. Öbür yanda ise özellikle Turancı Nihal Atsız'da, Kemalist Afet İnan'da, Osmanlıcı Sâmiha Ayverdi'de, İslâmcı Sezai Karakoç'ta gördüğümüz üzere, Türkün yüksek seciyesi, cihangirane destanlarla dolu şanlı tarihi ve değiştirilemez –değiştirilmesi teklif dahi edilemez– ahkâm, iman ve vasıflarından oluşan bir milli manzume bulunmaktadır.

Ziya Gökalp'in –ve onun izinden giden geniş bir aydın listesinin– romantizmini biçimlendiren şeyin, inceltilmiş yaşam duyuşu, damıtılmış edebi ve estetik zevkleri olduğunu söylemek çok mantıklı gözükmüyor. Hatta Gökalp, bir aksiyonun parçası olmanın da getirdiği heyecan ve telaş içinde romantikleştirilmiş bir Türkçülüğün zoraki teorisyeni olmuş gibidir. Gökalp'inki, başından beri bilinçli ve planlı bir ideologluk değildir. Felsefe hocasının telkinlerinin onu 18 yaşında intihara teşebbüse sürüklemesi de, sonrasında Baytar Mektebi'ne yazılması da istidadının teorik şeylere dönük olmadığına işaret sayılabilir. Gökalp, "telaşlı modernleşme" (*catch-up modernization*) gayretinin mükemmel bir örneği olarak, hemen derde deva olanı bulmakta mahir biri sayılabilirdi ve onun bu özelliği sayesinde, batmakta olan İmparatorluğu kurtarmakta ya da batan İmparatorluktan miras kalacak/kalan ülkeyi belli milliyetçi prensipler etrafında modernize etmekte başarı sağlandığını söyleyebiliriz. İşin aslı, 20. yüzyıl başındaki İstanbul intelijansiyası o kadar yetersiz vaziyettedir ki, civardaki diğer isimlere biraz bakılınca, bu sahnede Gökalp'in devleşmesi şaşırtıcı olmaktan çıkar. Nihal Atsız, Gökalp fenomeninin sırrını çözmüştür. Bâkir alanları, hiçbiri çok parlak yapıtlarla dolduramasa da imara açmaktadır Gökalp. Atsız'ın ifadesiyle, milliyetçi bir aydın olarak Gökalp, "ihmal edilenlerin hepsini birden yapmağa kalkmış, bu yüzden de yaptıklarının bir kısmı eksik ve yarım kalmıştır."[73]

"Gökalp Etkisi" diye bir şeyden bahsederken, aslında, bu "tamam olmama" hâlini de bir düşünce mirası olarak akılda tut-

73 H. Nihal Atsız, "Türk Destanı Üzerinde İncelemeler-2: Türk Destanı Üzerinde Çalışanlar", (1951), *Makaleler-I*, Baysan Basım ve Yayım Sanayi A.Ş., İstanbul, 1992, s. 274.

mamızda yarar var. Türk tarihinin, Türk ruhunun, Türk devletinin romantizasyonu konusunda toplumsal ve entelektüel ikna eşiğinin bir türlü aşılamaması ve (buna sebep olarak) nitelik itibarıyla derinlikli bir vukuftan mahrum olunması/kalınması konusunda, Gökalp sonrası aydınların, Gökalp'i, "geçilmesi mümkün olmayan bir Çin Seddi" olarak görüp, ona hürmet ve ihtimamda bulunmak zorunda hissetmelerinin payı –hatta suçu– büyüktür. Pertev Naili Boratav'ın –belki Cemil Meriç gibi başka örneklerin de– böyle bir teşebbüste bulunur gibi olduğunda, başına üniversitede ve hatta mahkemelerde neler geldiği ise konunun ibretlik boyutudur.[74]

Bu hatırlatmaları yaptıktan sonra, kökü uzak coğrafyalara ve daha da uzak bir geçmişe uzanan milliyetçi-devletçi mitolojik anlatının 1945 sonrasındaki evresine ilişkin iki isme bakmamız, genel seyri anlamamız açısından yol gösterici olacaktır.

1950'lerin başında Atsız, "Karanlık 40'lar"ı aşmanın getirdiği bir rahatlamayla, diğer milletlerin sanatçılarının "destan olarak çok lirik tarihî romanlar" yazdığını hatırlatarak, Türk milletinin de bunu başaracak bir noktada bulunduğunu söyler. Yaşanan dönemde, "korkunç içtimaî kasırgalar arasında, oluşlar ve ölüşler ortasında yeni bir manevî nizama, yeni bir hamasî devre doğru gittiğimizi gösteren alâmetler" olduğundan bahsederek, "millî destan üzerindeki ümit verici çalışmalar"ın bu alâmetlerden biri sayılabileceğini tüm iyimserliğiyle dile getirir.[75]

Bin yıllık Anadolu birikimini destanlaştıran, 1071'in 900. yıldönümünü dikkate alarak peş peşe bir dizi epik roman kaleme alan ve Kemal Tahir'le beraber bu konudaki en başarılı örnekleri sunan Mustafa Necati Sepetçioğlu da, *Yaratılış ve Türeyiş Destanı*'nı (1965) yazarken Doğu ve Batı yazılı geleneklerindeki destan ve mitoloji metinlerini incelediğini ve onların izini sürdüğünü söyler. Sepetçioğlu yazdıklarında, Fransızların *Chanson de Roland*'ını, Almanların *Nibelungen*'ini, Finli-

74 Arzu Öztürkmen, doktora çalışmasının bir bölümünü Boratav'ın yaşadıklarını hatırlatmaya tahsis etmiştir. Bkz. *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, s. 139-191.

75 H. Nihal Atsız, "Türk Destanı Üzerinde İncelemeler-5: Kopuzlama ve Oğuzlama", (1951), *Makaleler-I*, Baysan Basım ve Yayım Sanayi A.Ş., İstanbul, 1992, s. 297.

lerin *Kalevala*'sını ve Firdevsî'nin *Şehname*'sini dikkate aldığını belirtir. Bu romantik referanslarla yetinmeyip, kendi romantikliğini de arz eder:

> "Ben, yirminci asrın bir Türk yazarı olarak, *en az yirmi beş asırdır varlığını yeryüzüne kabul ettirmiş olan milletimin heyecanını ve haşmetli tarihini gönlünde duyup yaşayan bir Türk yazarı* olarak Türk Destanını, kendi milletimin destanını yazıyorum."[76]

Türk devlet efsanesini, halk efsanelerini, efsanevi kahramanların destanlaştırılmaya müsait rivayetlerini ve derviş menkıbelerini derleyen Sepetçioğlu gibi diğer milli kültürcü yazarlar da, milliyetçi edebiyatı romantikleştirmiş, romantik edebi konuları millileştirmiş ve bu yolla yeni nesillerin ilgisini devletçi-milliyetçi bir yöne doğru çekmek gibi bir misyon üstlenmiş görünüyor. İşin aslı, konunun her hâlükârda, olmazsa olmaz nitelikteki tartışmaları çeyrek yüzyıllık Tek Parti dönemindeki devlet mitosu etrafında toplanmış bulunuyor. Devletin tarihsel ve mitolojik referanslarla fetişleştirilmesine ilişkin, bu bölümün "Türk Devlet Geleneğine Dair Bazı Mitolojik Vasıflar" başlıklı son kısmı, ekseriyeti Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortaya atılan ve resmîleştirilen Tarih Tezlerinden beslenmekte. I. ve II. Türk Tarih Kongrelerinde benimsenen tarih tezlerini çok büyük ölçüde bilimsel bir tarih çalışması olarak değil, bir "devlet efsanesi" veya "tarihselleştirilmiş bir mitoloji" olarak değerlendirmek mümkündür. Bu konunun gerekçeleri ise, tarihsel seyri ve kaynaklarıyla birlikte çalışmamızın "Romantik Tarihyazımı" başlıklı bölümünü teşkil edecek.

Türk Devletine Dair Bazı Mitolojik Vasıflar

Yazılarında kendine mahsus sol romantizasyonuyla dikkat çeken Tanıl Bora, *Türk Sağı'nın Üç Hâli* isimli kitabında –Carl Schmitt'in romantizm anlayışıyla kendini sınırlayarak– Türk düşüncesinin en bariz zaaflarından biri olarak Romantizmin

76 M. Necati Sepetçioğlu, *Yaratılış ve Türeyiş Destanı*, 7. baskı, İrfan Yayınları, İstanbul, 2000, s. iv.

eksikliğini dile getirse de,[77] *Medeniyet Kaybı*'nda, manzaraya biraz daha değişik bir açıdan (farklı romantik temaları dikkate almak suretiyle) bakıp şunları söyler:

> "Türk milliyetçiliğinin modern ulus-devleti inşa sürecinde Aydınlanmacı ideallerin en 'pürüzsüz' göründüğü evrede bile, mitsel (ve kutsallaştırıcı) düşüncenin etkisi güçlüdür. Mitsellik veya kutsallık, tarihe bakışta, tarihin mitolojikleştirilmesinde kendini bariz biçimde gösterir. Mitosun çekirdeği devlettir. Türklüğün tarih içindeki tözü, Türk *nomos*'u olarak telâkki edilen Töre, ezelden ebede giden bir varlık gibi düşünülen 'Türk Devleti'nde cisimleşir."[78]

Bu aşkın varlığın ve Türklüğün mâzisi üzerine, adı bu şekilde telaffuz edilmediyse de "20. yüzyılın Yeni-Romantizmi"nin etkisiyle, birçok şey söylendiği bir gerçek. Bunlardan en bilindik olan birkaçına yer vermek, mitin politik kültür üzerindeki belirleyiciliğini anlamamız yönünden isabetli olacak.

Bahsettiğimiz mitolojik vasıfların başında Türklerin devlet kuruculuğu geliyor. Afet İnan'dan Zeki Velidî Togan'a, Süleyman Paşa'dan İbrahim Kafesoğlu'na hemfikir olunan bu konuda ortaya çıkan külliyat, şaşırtıcı ölçüde uyum ve ikna olmuşluk sergiler. Böylesine mutmain bir tarih kanonundan, devletin resmî ders kitapları da payına düşen mitolojikleştirmeyi alır. Teferruata ilişkin bazı ihtilaflardan ötürü yapılan küçük tıraşlamaları saymazsak, istisnasız bütün Cumhuriyet nesillerinin aldığı devlet eğitimine göre, Türkler inzibatçı, devletçi, nizama önem veren bir ırktır.

Türk Tarih Tezi'ne odaklanarak yazan Tanıl Bora'ya göre, "Devlet kuruculuk hasleti, Türkleri medeniyet geleneğinden mahrum sayan oryantalist tarihçiliğe karşı millî özgüveni güçlendirmek amacıyla girişilen tarih tetkiklerinin temel 'bulgusu' olmuştu[r]. 'Atalarımızın kurduğu devletler'e dikkat çekilerek,

77 Tanıl Bora, "İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği", *Türk Sağının Üç Hâli, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık* (içinde), 7. baskı, Birikim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 44-52.

78 Tanıl Bora, "Millî Tarih ve Devlet Mitosu", *Medeniyet Kaybı, Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar* (içinde), 4. baskı, Birikim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 43.

Türklerin medeniyetteki ileriliği kanıtlanmaya çalışılmıştı[r]." Görüldüğü gibi, Türkler kendi tarihlerini yazarken, 'Öteki'yle; Avrupa'yla mücadelesini bilim sahasında sürdürmektedir. Bora ayrıca devletliliğin Türklerin varoluş biçimi olduğu mitini ve "devlet baba" şiarının hakikiymişçesine benimsenişini Ziya Gökalp'in *Türk Devletinin Tekâmülü* ve Osman Turan'ın *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* adlı eserinden alıntılarla dile getirir.[79]

Bir diğer mitolojik vasıf, ordu-devlet, ordu-millet söyleminde bulunuyor. Almanların, Clausewitz'in *Savaş ve Barış Üzerine* kaleme aldığı abidevî eserden Walther Rathenau'ya uzanan yolda yaşadığı dönüşüme çok benzer bir mitosun burada da gözlenmesi mümkün. Toplumun militarizasyon sürecini yönetmek adına var edilen bu söylem, bitmek bilmeyen savaşlara karşı toplumsal direnci artırmaya yönelik bir çabayla birlikte değerlendirilmeye muhtaçtır. Dolayısıyla Japonların Ruslara karşı zaferi, Rusların Alman ordularına karşı Stalingrad Müdafaası, Almanların III. Napoleon'un İmparatorluğunu yıkan galibiyeti diye zincirleme bir örnekler kümesi sunabileceğimiz bu konuda kahramanlık anlatımının ne denli merkezî bir yer tuttuğu ortada. Ancak artık bilinmektedir ki, Birinci Dünya Savaşı sırasında, taraflardan en çok asker kaçağının bulunduğu ülke Osmanlı'dır. Dolayısıyla Müslüman-Türk unsurun, iddia edildiği kadar kolektif bir düzeyde "asker millet" olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Türk'ün savaşçılığına ve muzafferliğine, hatta bunları kıymet bakımından aşan bir mefhum olarak her daim bâkî kalan "yiğit"liğine yapılan ısrarlı vurgu, geçmişten geleceğe uzanan bir mitolojik perspektif sağladığı için daima işlevsel bir araç olmuştur. Almanların *Herrenvolk* ifadesi (erkek'ten kahraman'a giden geniş bir halk tanımı) muhtemelen bu hususta ithal ettiğimiz Alman komutanların Türkçeye iliştirdiği bir nişanedir.

Hazırladığı *Oğuzname*'de Necati Gültepe hem Oğuz Kağan Destanı'nda hem başka Türk destanlarında dile gelen ideal Türk kahraman tipini; yani "Alp"i, Nietzsche'nin *Herrenmensch* (üstün savaşçı adam) kavramına çok benzer bir dilde tanım-

79 Bora, a.g.m., s. 47.

lar.[80] Yazarın "Her kültür, kendisini koruyacak ve devam ettirecek insan tipini yetiştirmeye çalışır" fikrine sadık kaldığımızda, böylesi bileği bükülmez insanlarla dolu bir toplum, elbette, *Herrenrasse* (üstün ırk) olmaya namzettir. Nitekim Gobineau ve Chamberlain'in ırk teorilerindeki sorunların malül kıldığı genetik ve antropolojik araştırmalar, Sosyal Darwinizm'le entelektüel bir güç birliği yaparak, iyi kan-kötü kan, büyük millet-küçük millet ve tarihte kazanan devletler-kaybeden devletler gibi ikilikler türetmiş ve bilimsel bir Kara-Romantizm yaratmıştı. Bundan böyle orta katman aydınların elinde biçimlenen "bilimsel" çalışmalar, "bir efsaneyi desteklemek hatta bizzat üretmek için"[81] kullanılabilir olmuştu. Bu alanda oluşan külliyatla 20. yüzyıla doğru ilerlenirken, önce Fransa ve İngiltere'de, sonra daha şiddetli bir dozda Almanya'da ve biraz gecikmeli bir biçimde Türkiye'de de militarist ajitasyon ilgi görmekten geri kalmadı. Dünya Savaşı'nın eşiğine gelindiğinde, diğer her yerdeki kadar Türkiye'de de, aydınlardan topluma doğru yayılmak üzere, militarist mitolojiler vasıtasıyla kitlesel bir "büyülenme" ayini havası vardı.

Mitolojikleştirilen savaşçı Türk tipinin (Alp) bir özelliği de, ondaki "hâkim olma" duygusudur. Tanıl Bora'ya göre, "Ordu ve cihangirlik övgüsünde fazla ileri gitmenin, Türk millî tarihçiliğinin kaynağındaki temel tasaya ters düşen bir yan etkisi vardır: Millî tarihçilik ve Türk Tarih Tezi'ndeki, Türklerin gaddar, tahripkâr bir savaş ulusu olduğu doğrultusundaki Batılı önyargıları çürütme kaygısı, bu methiye içinde güme gider. Bu durum, orduya medeniyet götürücü bir misyon atfederek telâfiye çalışılır."[82] Osman Turan da aynı konuyu işleyen kitabında şöyle yazar: "Türkler millî, İslâmî ve insanî duyguların ahenkli bir terkibi sayesinde böylece bir dünya nizamı davasına bağlanırken bu esaslara göre Allah'ın cihan hâkimiyetini kendilerine emanet ettiğine inanıyorlardı ve bu emanete saygı göstermek suretiyle de bir hanedan, bir sınıf ve zümrenin veya sade-

80 Necati Gültepe, *Oğuzname, Yeni Bilgiler Işığında*, Resse Yayınları, Adana, 2013.

81 Öğün, *Milliyetçilik*, s. 24.

82 Bora, a.g.m., s. 55.

ce bir milletin değil hüküm sürdükleri bütün kavim ve dinlerin hamisi olduklarını düşünüyorlardı."[83]

Bir diğer mite göre, Türkler âdeta bir cihangirler topluluğudur. Bu minvalde Tevfik Fikret, tarihe geçenler kadar geçmeyen kahramanlara da hakkını teslim etmek ister ve "Vatan bir lâne-i idbâre dönmüş, titrer ağlarken/ Koşanlar, kurtaranlar şüphesiz şâyân-ı minnetdir" der.[84] *Hasan'ın Gazası* isimli eserinde de, "Tahaşşüd eyledi, teşyi için gönülleri/ O kahraman, o gazanfer yürekli efradı;/ Bu muhterem vatanın ber-güzîde evlâdı"[85] diye bütün Hasanların, Mehmetlerin, Fatmaların yiğitliğine vurgu yapar.

Ziya Gökalp de Türklerin tarihten gelen bir tecrübeyle barışı ve huzuru istediğini, kahramanlarına selam durmak suretiyle ispata girişir: "Mete'nin faziletleri (...) hiçbir hükümdarda, hiçbir kahramanda o faziletler görülmemiştir. Avrupalıların o kadar itham ettikleri Atilla ne zaman sulh istenmiş ise kabul etmiştir. Türklerin mağluplara karşı ulüvv-i cenâbı (âlicenâblığı), her Türk devletinde, her Türk tarihinde görülmüştür."[86] Dolayısıyladır ki, Türkçü –sonraları kısmen de İslâmîleştirilmiş– devlet mitolojisine göre, Manas Destanı gibi örneklerde görüldüğü gibi, cihangirane hedefler peşinde ömür tüketen kahramanlar için kendi hayatlarının fazla bir değeri ve önemi yoktur. Devlet ve toplum yararına hayatlarını feda etmek, Mete'nin efsanevi kişiliğiyle biçimlendirdiği ilk kahramanlık dönemlerinden beri onlar için en büyük erdem sayılır.[87] Esasen alp bir kişiydi ama askeriyle, obasıyla, bilge kişisiyle, yanın-

83 Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1999, s. x.

84 Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, s. 492.

85 Fikret, *a.g.e.*, s. 294.

86 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, s. 106. Alıntıladığımız bu sözler ve aslında benzerlerini Gökalp'in yazdıklarında kolaylıkla bulabileceğimiz daha niceleri, "Heyd'in Gökalp'in halkçılığını Rus Narodnikleri'ne ya da Fichte ve Treitschke'nin övüngeç milliyetçiliğine benzetmesi fazla kolaycı ve hatalıdır" diye çıkış yapan Taha Parla'nın tespitinin de "kolaycı ve hatalı" olabileceği ihtimalini akla getiriyor. Bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 5. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 136.

87 Bu konuyu ve daha çok da Mete'nin olağanüstülüklerle bezenmiş kişiliğini "Türklerin ilk kahramanı" olarak anlatan bir bölüm için bkz. Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 234-247.

dan ayrılmayan kırk yiğidiyle beraber alp idi. Toplumun içindeydi. Onun için vardı ve gerektiğinde onun için yok oluyordu. Bu yüzden Türk'ün kahramanları mitolojik devirlerde de bir gün gelip kendi vücudunun toprak olacağını biliyor ama ilelebet payidar olacak devleti için, Türklüğü için ve Türk'ün insanî, iyilikçi düzeni için savaşıyordu. Gültepe'ye göre, Oğuz Kağan'dan Atatürk'e uzanan toplumsal bilinç mirası işte tüm müstesnalığıyla burada karşımıza çıkmaktaydı.[88]

Efsanelere odaklanan tarih anlayışının bakış açısıyla, hürriyetine düşkün olan Türkler, başkalarını da hürriyetinden mahrum etmeden ülkeler fethetmiş; dünyaya adalet yayma görevini yerine getirmiştir. Dahası, bu uğurda yeni yerlere göç etmiş; azınlıkta olduğu yerlerde bile hâkimiyeti ele alarak, devlet sahibi olmuştur.[89] Rudyard Kipling'in *Beyaz Adam'ın Çilesi*'nde formüle ettiği zihinsel durumu hatırlatan bir "kutsal misyon" bu yaklaşımda kendini gösterir. Hükmetme yetkisini Tanrı'dan alan Türkler, kendilerini tüm dünyanın hâkimi olarak görmüşler ve bu yolda çaba harcamışlardır. Türklerin kurmuş olduğu ilk ve en büyük devletlerden biri olan Göktürklerden beri tüm hakanlar cihana hâkim olmaya çalışmıştır. Bu fikir destan ve efsanelerde yer almış olup, kitabelere de yansımıştır. Hatta bunu ilk başaranlardan biri Oğuz Han'dır. Oğuz Han altı oğlu ile birlikte dünyayı fethedip cihangir olunca, büyük bir kurultay düzenlemiş ve çok çalıştığını, dünyayı fethettiğini böylece Tanrı'ya karşı borcunu ödediğini belirtmiştir.[90]

İbrahim Kafesoğlu da, *Türk-İslâm Sentezi*'nde cihangir Türk devletlerinin ortak özelliklerini resmeder: Devlet kuruculuk ve teşkilâtçılıkta kabiliyetli, bu itibarla toleranslı, nizamperver, fütûhata yakın fakat sömürücü değil, hakikatlere açık, gerçekçi bir millet olarak tanınan Türklerin bu özellikleri, Kafesoğlu'na göre düşünce sistemlerinden kaynaklanmaktadır. Türk ne her şeyi, insana sağladığı fayda derecesinde değerlendiren maddeci

88 Gültepe, *Oğuzname*, özellikle bkz. I. ve III. bölümler.

89 Muzaffer Erendil, "Türklerin Millî Meziyetleri", *Türk Kültür ve Medeniyeti (Makaleler)*, Cilt 1, Atatürk Üniversitesi Kültür ve Medeniyet Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1976, s. 277.

90 Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti...*, s. 79.

eski Grek gibi, ne de kâinat meçhulleri âlemi sayıp çözemediği hadiseleri hemen 'mucize'ye bağlayan Sâmî-İranlı-Hindistanlı gibi düşünmektedir. Türk'ün mevcut düşünce tarzları arasındaki yeri, mutedil ölçüde akılcı-maneviyatçı olmaktır. Bu hususiyet İslâm felsefî tefekküründe mühim rol oynamış, dolayısıyla Türk kültür çevresine mensup şahsiyetler müspet düşünce ve ilim sahasında büyük hizmetler ifa etmişlerdir. Bu ortamda, iradeyi ön safa alan, ilahi emirleri akıl ve deliller ışığında kavrayan İslâmî düşünce tarzının gelişmesi, zaman ve mekân şartlarını gözeten bir hukuk nizamı oluşmuştur. Eski bozkır Türk politik teşekküllerinde görülen devlet anlayışı, vicdan hürriyeti ve askerî geleneklerin İslâm'la terkibi, politikadan ilme, sanata kadar hayatın her safhasında Türk üsluplu bir İslâm anlayışını ve uygulamasını meydana getirmiştir.[91]

Bir diğer husus, yine Tanıl Bora'nın belirttiği gibi, Türk devletleri arasındaki mutlak devamlılık söylemine sızan 16 devlet mitosundadır. Günümüzde Cumhurbaşkanlığı forsundaki 16 yıldıza da ilham olan 16 büyük Türk devleti kurulduğu söylemi, birçok tarihçi için problemlidir. Zira bu 16 içinde Türk olduğu şüpheli olanlar bulunduğu gibi, büyük Türk devleti sayısının yine bizatihi devletin yayınladığı ders kitaplarında 110'a dek çıktığı görülmektedir. Buna rağmen sayı kaç olursa olsun, buradan çıkarılan tarihî mitosa odaklandığımızda, sayısal çoklukla tözel tekliğin kaynaştırıldığını görürüz.[92]

Osmanlı'daki 'devlet-i ebed-müddet' kavramı esasen Roma-Bizans geleneği olan Rex Eterna'dan tevarüs etse de, İlhanlılardan beri anlatılagelen eski Türk 'bengü il' (ebedi devlet) hayali, Türk devletleri arasındaki süreklilik inanışını desteklemiştir. Bununla birlikte, resmî tarih tezlerine karşı çıkan Nihal Atsız, *Ötüken*'in 1969 tarihli 65.sayısında Türklerin çok sayıda devlet kurduğu söylemini eleştirerek, esas itibarıyla tek bir Türk devleti; yani İlhanlılardan Türkiye Cumhuriyeti'ne uzanan Batı Türk Hakanlığı teorisini (veya Batı Türkeli) önerir.[93]

---

91 Kafesoğlu, *Türk-İslâm Sentezi*.

92 Bora, a.g.m., s. 49.

93 Bora, a.g.m., s. 49-50.

Türk devlet mitosuna göre, devlet kutsal, güçlü ve merkeziyetçidir. Devletin Kut inancından beslendiğini daha önce ele alarak, sadece devletin manevi şahsına değil, devleti yönetenlere de bir kutsiyet atfedildiğini söylemiştik. Taç giyen başın us ve hikmetle donandığını söyleyen bu geleneğe göre hakanın meşruiyeti göklerden, gücü ise yeryüzünden; yani milletinden gelmekteydi.[94] Göğün şanı yere düşmesin denilerek, bu inanca yüzyıllar boyu sadık kalınmış ve kanı kutsal/göksel olan idarecilerin –en büyük suçları işlediklerinde bile– kanları akıtılmamıştı.

Öte yandan Saffet Engin, devletin aslî önemini vurguladığı *Türk İnkılâbının Prensipleri*'nde (1938) "eski Türk medeniyet merkezlerinde, cemiyetin müşterek ve umumi menfaatinin, milletin vicdanını temsil eden devlet otoritesinde tecelli ettiğini" belirtmektedir. Ömer Lütfi Barkan da, aynı dönemde (1939) kaleme aldığı bir makalede, herkesin devlet ve devletin de herkes için çalıştığı bir "mükemmel nizam"dan bahseder.[95] Bora, bu referanslardan hareketle, devlet-töre-din-barış dörtlüsünün birbirine karıştırılarak, daha doğrusu eşitlenerek, devlete otoriter olma hakkının sağlandığı sonucuna varır. Prof. Dr. Cemil Oktay ise, Daire-yi Adliye olarak isimlendirilen yönetim felsefesinin, Yusuf Hâs Hâcib'in 1040 dolaylarında yazdığı bilinen *Kutadgu Bilig*'inde yer verilen Aine-i Devlet geleneğinde de görülmekte olduğuna dikkat çeker.[96]

Devletin yapısına dair inzibatî otoritarizmin, Türk Tarih Tezi'nin belli ön-kabullerini tüm tarihçilere dayattığı bir zaman diliminden 900 yıl önce kaleme alınmış bir metinde, adil ve muntazam düzen şiarının yer bulması dikkate değer bir husus olarak araştırmacılar için ilgi çekicidir. Ancak belki bir o kadar ilginç olan ikinci nokta da, İslâm öncesi Türk devlet geleneğinin otoriter değil demokratik bir mahiyeti bulunduğu tezidir. "Türk Cemiyeti, totemizm devrinde demokratikti" iddiasında bulunan Gökalp'e göre "velâyet-i âmme maşerî vicdanda bu-

94 Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 211-224.

95 Saffet Engin, *Türk İnkılâbının Prensipleri*, 1. Cilt, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1938, s. 274'ten aktaran Bora, a.g.m., s. 53.

96 Oktay, "Osmanlı Siyasî İdeolojisi...", a.g.m., s. 36'daki 4. son not.

lundukça, cemiyet, cumhurî bir demokrasi" olarak yaşamış, lâkin potlaç kültürüyle bu düzen bozulmuştur.[97] Saffet Engin de şöyle yazar: "Türk milleti, binlerce seneden beri kurduğu halkçı ve meşverete müstenit devlet mefkûreleriyle, beşeriyete, sulh ve sükûn, ilim, irfan ve fazilet öğretmiştir; millî ideallerle birlikte, bütün diğer milletlere, samimi bir vicdan iştiraki içinde insaniyet idealleri telkin etmiştir."[98]

Bu bağlamda, az evvel sözünü ettiğimiz gibi, devletin en üst düzey yöneticisinin dahi yargılanıp öldürülebildiği görülmektedir. "İl mi yaman bey mi yaman" sözü de hâkimiyetin aslında hakanda olmayıp il'de olduğunu gösterir. Çünkü hakanı seçen de tahttan indiren de kurultaydır. Savaş ve barış ilanı gibi önemli işler kurultayın kararı ile yürütülür.[99] Kurultay veya meşveret meclislerinin, kadim İskandinav kültüründe de yer tuttuğu tezi, çeşitli demokrasi teorisi kitaplarına girecek kadar kabul görmüşken, Türk devletinin diğer pek çok hususlaki bol mübalağalı anlatımı, bu konunun çok da ciddiye alınmamasına yol açmıştır. Hele ki şöyle bir tartışma ortamında:

> "Necmeddin Sadak, 'demokrasi' işini fıtraten halledilmiş sayar bir havada, 'Türk cemiyetleri en eski devirlerde zaten demokrattılar' diye yazar. Sonraki yıllarda 'demokrasinin eski Türk âleminde ırki bir hususiyyet demek olduğunu', zira tarihte ilk parlamentoyu kuranların Türkler (Sümer Türkleri!) olduğunu savunanlar çıkacaktır (İsmail Hâmi Danişmend). *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler*'deki 'en resmî' tarih görüşü şudur: 'Türk milleti en eski tarihlerinde, meşhur kurultaylarile, bu kurultaylarda devlet reislerini intihap etmelerile demokrasi fikrine ne kadar merbut olduklarını göstermişlerdir. Son tarih devirlerinde, Türklerin teşkil ettikleri devletlerde, başlarına geçen Padişahlar, bu usulden ayrılarak müstebit olmuşlardır.'"[100]

97 Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 200-201.

98 Saffet Engin, *Türk İnkılâbının Prensipleri*, II. Cilt, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1938, s. 136'dan aktaran Bora, a.g.m., s. 57.

99 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 153.

100 Bora, a.g.m., s. 58. Ayrıca Bkz. Afet (İnan), *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*, Milliyet Matbaası, İstanbul, 1939.

Görüldüğü gibi, Türkiye'nin demokrasiye gayet uzak olduğu 1930'ların ikinci yarısında, "demokrasi Türk'ün kaybettiği malıdır" şeklinde özetlenebilecek bir anlayışın hâkim söylemde yer bulduğu bir tarihyazıcılığı gündem oluşturmaktadır.

Devletin koruyan, kollayan rolünün, onun sıklıkla "Baba" diye sıfatlandırılmasını beraberinde getirdiğini söylemiştik. Bu da, halkçı-sosyal devlet mitosunu var kılmakta işlevsel bir noktayı teşkil ediyor. Nitekim Ziya Gökalp devletin fakire, aç kalmışa, misafire olduğu kadar; vergi adaletine, umuma açık bir hazineye sahip olduğunu, Dede Korkut'tan misaller vererek anlatmaktadır.[101] Osman Turan'a göre milli şuurdaki hâkimiyet türesi ve 'babalık sıfatı', Türk hükümdarını 'demokratik bir ruha' eriştirmiştir. "Türk Devletinin fıtri halkçılığı, sosyal ve demokratik niteliği hakkındaki millî tarih anlatısı, solda da geçmişe dönük bir tür 'devlet sosyalizmi' ütopyasına yataklık etmiştir."[102] İslâm öncesi Türk devletlerinde kamusal işler daima söz ve oy birliğiyle yürümüştür.[103] Bir diğer yönüyle, İslâm öncesi Türk medeniyetinde, kadınlara sosyal yaşamda en muazzam hakların verildiği, eşitlikçi bir düzen tesis edilmiştir.[104]

Bu görüşleri destekleyen bir diğer isim de tarihî romanlarıyla tanınan Mehmet Niyazi'dir. Bir inceleme kitabı olarak yazmış olduğu *Türk Devlet Felsefesi*'nde anlattığına göre, "Toprağın büyük çoğunluğunun devlet mülkiyetinde veya memur askerlerin denetiminde bulunması köylünün sömürülmesini ve köleleşmeyi engellediği gibi sel baskını, kuraklık ve benzeri tabii afetlerle karşılaşıldığı zaman köylüler devleti yanında bulabiliyorlardı. Bir kişi öldüğünde çocukları toprağı işleyecek çağda değil ise devlet toprağın işlenmesini ve çocukların bakımını üzerine alır, büyüdüklerinde de topraklarını kendilerine geri verirdi."[105]

Ancak sahip olduğu büyük gücün cazibesiyle, bu sakıncalı "baba" mefhumu, evlatların ticarî-sınaî teşebbüsleri sırasında,

---

101 Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 178-182'deki "İktisadî Türkçülük" bölümü.

102 Bora, a.g.m., s. 59.

103 Aykut, *Kamâlizm*, s. 15.

104 Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 142-144.

105 Mehmet Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996, s. 204.

(kapı kulluğu müessesesini hatırlatacak şekilde) harçlık-bahşiş usulünce ilişkilerin kurulmasına zemin sağlar. En azından erken Cumhuriyet döneminden günümüze takip edilen aferizm (*affairism*) geleneği, devletin menkul/gayrimenkul değerlerine yüklenen "deniz" anlamının zihinsel arka planını teşkil eder.

Sonuçta bütün bu tartışmalardan da anlaşıldığı üzere, Türkiye'de Devlet, mitolojik bir dev, kutsal bir değer, uğruna yaşanması ve ölünmesinden başka bir şey düşünülemeyecek bir karar-verici (*desizyonist*) güçtür. Hâlen yürürlükte olan Kurucu Yasa'nın pek çok maddesinin de dile getirdiği gibi, "O öl dediğinde ölünür, gül dediğinde gülünür." Kimi zaman "vatan" kavramıyla kendisini estetikleştiren bu aşkın varlık, bir nevi amentüsü olan metinde, "kim bu cennet vatanın uğruna olmaz ki feda" demekle kalmaz; "şüheda fışkıracak toprağı sıksan, şüheda" diye geçmişte bugün için ölenleri hatırlatarak, bugün de yarınlar için ölünmesi gerektiğinde yapılacak şeyin ne olduğunu ifade eder. Benzer yaklaşım, "Bu görev senin en kıymetli hazinendir" diyerek "dünya görüşü sunan" diğer ezber metinlerinde de görülmektedir.

Devlet mitolojisi zaman ve mekân mefhumlarını yırtıp atarak, insanları insan-üstü varlıklarla muhatap kılar. Ölüleri canlılarla sürekli olarak konuşturur; büstlerle, heykellerle, marşlarla ve şiirlerle sürekli bir ayin hâlindedir. Bu derece büyük bir teslimiyet isteyen dogmatik ilkeler bütünü olan Devlet'in modern zamanların Tanrısı olduğunu söyleyen genişçe bir literatürün varlığından söz edilebilir. Muhtemelen bu yüzden Devlet mitolojisi, alabildiğine ilahiyatçı bir dil kurgulayarak kendini ifade eder. Böylece, ona ilişkin yapılan her faaliyet, sarf edilen her söz, sevap ve günah gibi kavramlarla da açıklanabilir hâle gelir. Öyleyse, mitolojinin felsefe ve sözlü edebiyattan çok daha fazlasıyla ilahiyata yakın olduğunu akılda tutmamız ve romantik milliyetçi bir kurgunun güzelleştirdiği Devlet'i başka yönlerden de incelememiz gerekmektedir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

ROMANTİK TARİHYAZIMI VE TÜRKİYE'DE TARİHÎ ROMANTİZM

"Millî tarih telâkkisinin romantik devrini, Türk nasyonalizmi de tabiatiyle görmüştür; Avrupa tarihçiliğinin Türkler hakkında hiçbir ilmî esasa dayanmıyan çok haksız menfi telâkkileri karşısında, bizim romantik tarihçiliğimizin aksülameli de ister istemez çok müfrit ve mübalağalı oldu."

– M. FUAD KÖPRÜLÜ, W. Barthold'un *İslâm Medeniyeti Tarihi*'ne yazdığı Önsöz'den, 1940.

Yazının tılsımı fark edildiğinden bu yana, insanlar tanımadıkları ve hiçbir zaman tanıyamayacaklarını bildikleri insanlara, edindikleri tecrübeleri ve bunların kristalleşmiş haldeki bilgilerini aktarmak istemiştir.[1] Bilinen kaynaklar, Hititlerdeki ruhban sınıfının tarıma ve astronomiye odaklı yıllıklarından, Mısır'daki hanedanın yirmi beş yüzyıl öncesine dek uzanan mükemmel taht kronolojisine dek çeşitli örnekler, bu bilgi aktarımı isteğinin hayli eskilere dayanmakta olduğunu gösterir. Roma Kilisesi'nin özellikle 4. yüzyıldan itibaren biriktirmeye baş-

1 Bu bölümün ilk alt başlığında yapılan tartışmanın ilk hâli, daha önce şurada yayınlanmıştı: "Tarihyazıcılığı ve Modern Türkiye'de Tarihyazımı", *Ayraç Dergisi*, Sayı 48, Eylül 2013, s. 20-26.

ladığı kronikleri, İslâm medeniyetinin doğuşundan itibaren kayıt altına alınan dinî norm ve değerler, Çin İmparatorluğu'nun tüm Uzakdoğu alt kıtasına ışık tutan koleksiyonerliği veya Latin Amerika medeniyetlerinin taşa işlenmiş –ve hâlâ hakkında çok az şey bildiğimiz– tarihsel birikimi... Hepsi, akıp giden zamanı tutabilme ve sonraki nesillere yaşananların bilgeliğini özlü bir biçimde sunabilme isteğinin somut ürünleridir. Bu geniş coğrafya ve zaman yelpazesindeki çeşitliliğe rağmen, bildiğimiz anlamda tarihyazımının miladı, kurumsal yükümlülüklerin yerine, sadece insanî bir merakın ve bu yöndeki istidadın bir sonucu olarak Güneybatı Anadolu'da doğmakla birlikte bütün Doğu Akdeniz coğrafyasında bir merak uğruna dolaşarak ömür tüketen bir adama; Bodrumlu Herodotus'a (M.Ö. 484-425) sabitlenebilir.

Batı'da ve Türkiye'de Tarihyazımı

Tarihyazıcılığı, konu üzerine düşünen herkesin hemfikir olacağı üzere, insanların odaklandıkları hususlara, ihtiyaçlara, politik, toplumsal, kültürel, ekonomik kriterlere göre farklılık gösterir. Bu gerçeğin doğal sonucu olarak birden çok; hatta birbirine zıt sayılan tarih anlayışları gelişmiştir. Bugün, bilhassa modern Avrupa düşüncesinin etkisi altında biçimlenen çeşitli tarihyazıcılıklarından söz edilebilir. Siyasi tarih, askeri tarih, toplumsal tarih, kültür tarihi, edebiyat tarihi, felsefe tarihi, tıp tarihi, mühendislik tarihi, sanat tarihi diye süregiden listede bir nevi "tarih[çilik] tarihi" bile bulunabilir. Tarihin nasıl yazıldığı, kimler tarafından, hangi koşullarda kaleme alındığı, tarihçinin sonraki nesillere neyi aktarmayı ve bunu niçin yapmak istediği gibi silsile hâlindeki sorular, tarihi, gerçeklerin aktarılmasını görev bilen bilinçten çıkarıp, başka bir misyona tâbi kılar. Bu bakımdan tarih, bir yönüyle son derecede öznel bir uğraş olması sebebiyle (aynı zamanda öznelliği ölçüsünde) tehlikeli bir kültür silahıdır. Bu bakımdan "tarih[çilik] tarihi" de tarih anlatımının ve tarih araştırmasının ne ölçüde sahih olduğunu sınamakla görevlidir. 20. yüzyılın büyük tarihçilerinden biri

olan Edward H. Carr'ın veciz bir dille belirttiği gibi, "Tarih, tarihçi ile olguları arasında kesintisiz, karşılıklı bir etkileşim süreci; bugünle geçmiş arasında bir diyalogdur"[2] ve bir bütün olarak tarih, aslında düşünürlerin düşünebildikleri kadar bir "düşünceler tarihi" oluşturmaktadır.[3]

Tarih ancak akılla başlar ve akılla şekillenir. Ancak unutmamak gerekir ki, 'toplumsal olan'a dönük hiçbir düşüncenin muhtevası, yalnızca öznel değildir; o aynı zamanda bütün varlığı da kapsar. Böylece düşünce, daima tümelliğe kavuşmanın kapısını aralamış haldedir. Bir tarihsel şahsiyetin (Hz. Muhammed'in, Sezar'ın, Goethe'nin) tarihi, aynı zamanda bir dinin, kültürün veya milletin de tarihi olabilmektedir. Bu gerçeğin bir diğer tezahürü ise, bir tarihçinin eserinin de, (örneğin Hammer'in *Osmanlı Tarihi* başlıklı çalışması) bir dinin, bir kültürün veya bir milletin çok çok uzun yıllar boyunca temsil edildiği, görünür kılındığı aynası olabilmesidir.

Tarihyazımı konusunda Hegel'in ilkel tarih, refleksiyonlu (düşünümsel) tarih ve felsefî tarih üçlüsünden mülhem olarak şekillenen klasik değerlendirme üç ana türden söz eder: Hikâyeci tarihyazımı, bilgilendirici tarihyazımı ve araştırmacı tarihyazımı. Bunlardan ilki, tahmin edileceği gibi, Herodotus'tan Evliya Çelebi'ye efsanelerle, peri masallarıyla, seyahat etmenin sağladığı yerel deyişler, kavramlar ve konularla ortaya konan; gerçekliğe hikâyeciliğin de karıştığı, dahası bunda herhangi bir sakıncanın görülmediği türdür. Tarihsel olarak Hegel'in ilkel diye nitelediği tarihyazıcılığı da budur. Bilgilendirici tarihyazımı, daha ciddi olma iddiasıyla kaleme alınan ve toplumun geçmişiyle geleceği arasında bir köprü kurmayı kendine görev edinen; eğer tabir caiz olacaksa, yaşananların esasını, öncesi, esnası ve gelecek sıralamasıyla sonraki nesillere öğretmeyi amaçlayan anlatımların adıdır. Tukidides'in (M.Ö. 460-395) *Pelepones Savaşları* isimli kitabı bu konunun ilk örneği olarak kabul edilebilir. Bu yak-

---

2 Edward H. Carr, *Tarih Nedir?* çev. Misket Gizem Gürtürk, 10. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 35.

3 Bkz. Arnaldo Momigliano, *Modern Tarihçiliğin Klasik Temelleri*, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011.

laşımın merkezine askeri-siyasi öğelerin yerleşmesinde, Herodotus'un aylaklığının aksine Tukidides'in Atinalı bir general olmasının ve savaşların nelere yol açtığını müşahede etmişliğinin payı büyük olsa gerek. Üçüncü tür, daha ziyade modern tarih anlayışına ışık tutar. Modernitenin bilimsel faaliyetlerde yarattığı parçalanma; ortaya çıkan uzmanlaşma ve derinlemesine analiz ihtiyacı, bilim (ve daha geniş anlamda merak) insanlarını, komşu disiplinlerle etkileşim hâlinde kalmakla beraber, son derecede dar ve fakat o ölçüde derin bir sondaj sahasına hapsetmiştir. Bu tarzın mümeyyiz vasıfları, olayları olguların gölgesinde ele alması; tarihe not düşülmesi gereken olayları ve onların etrafını kuşatan durumları, tek bir açıklamaya indirgemeden, dönemin koşullarını çok yönlü bir değerlendirmeye tâbi tutarak ve alabildiğine temkinli bir dil kullanarak incelemesidir. Bu tarihyazımı biçimi, kaçınılmaz olarak, belgelere, bulgulara, bilgilere endeksli olmalıdır. Muhayyel bir çerçeve oluşturup, onun içini doldurmak artık hemen her şeyin kaydedildiği bir dünyada mümkün değildir. Dipnotlarla dolu tarih kitaplarının doğuşuna sebep olan husus da, işte bu güvenilir kaynaklar üzerinde yükselme ve tarihe yüksek bir mekân üzerinden bakma hevesinin neticesidir.

Erken modern dönemde, tarihin 'kendi' için ele alınışı ve onun epistemolojik olarak irdelenişi, İbn Haldun'un *Mukaddime*'si ile başlamış ve Giambattista Vico'nun *Yeni Bilim*'i sayesinde, Aydınlanmacıların ilerleme anlayışıyla Romantiklerin döngüsellik yaklaşımlarını şekillendirmiştir. Bu bakımdan 18. yüzyılın son çeyreği ile 19. yüzyılın ilk çeyreğine tekabül eden yaklaşık elli yıllık dönem âdeta "Büyük Patlama" diye isimlendirilmeyi hak edecek ölçüde verimlidir. Rousseau ve Condorcet'nin birbirine taban tabana zıt düşen tarih teorilerinin gölgesinde, Herder'in *İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine*'sindeki tarihin önemine ve tarihsel bilginin öğreticiliğine dair sözlerinden beslenerek gelişen Alman tarihçilik okulu burada belirleyicidir. Söz konusu oluşum, modern bilimlerin neredeyse tüm dallarına ilham vermesi ve botanikten eczacılığa, antropolojiden halk edebiyatına, hukuktan etimolojiye bin bir farklı tarihsel araştırmanın öncülüğünü yapması bakımından müstesna önemdedir.

Herder'in başlıca önermesi, evrensel bütünlük adına, yerel özgünlüklerin göz ardı edilmemesi gerektiği ve bu farklılaşmaların aslında yekpare bir toplumsallaşma ve kurumsallaşma tarihi üretmeyi olanaksız kıldığıydı. Tarihten her toplum başka anlamlar çıkarır, başka yorumlar getirerek kendini tanımlamayı öğrenirdi. Bu yüzden tarih bir tane değildi; yine bu yüzden tarihte mutlak genellemeler aramak boşunaydı.[4]

Herder'in çoğulcu yaklaşımı, olumlu ve olumsuz yansımalarıyla birlikte, yeni bir tarih anlayışı inşa edecek olan Leopold von Ranke'nin (1795-1886) ufkunu açmıştı. Akademik bir disiplin olarak kaynak odaklı tarihyazımı, bu ifadesiz bakışlı adamın çalışmaları ile 19. yüzyıl ortalarından itibaren kabul görmeye başladı. Kültür-medeniyet odaklı tarihyazıcılığı yapan Voltaire'in aksine, Almanya'nın devletleşme sürecinin şahidi olan Ranke, askerî-politik gelişmeleri tarih çalışmalarının gövdesine yerleştirmesinin etkisiyle, modern tarihçi tipinin zirve şahsiyeti kabul edilir.

Bu noktada Alman idealizminin tarihle kurduğu özel ilişki dikkat çekicidir. Schelling'in Naturphilosophie'si, onun tabiatın döngüselliğinden hareketle tarihe düzenli bir silsile nazariyesiyle bakmasını sağlar. Bu devinim, insanın gördüğü sürekli tekrarlardan sonuçlar çıkararak öğrenmeyi öğrenmesi ve kendini –bilgi bakımından gelişerek– aşması neticesinde, tabiatın ve kendisinin (insanlığın) tarihini yazabilecek ölçüde erginliğe kavuşmasını mümkün kılar. Kant, tarihi, insanın içgüdülerini bir kenara tamamen bırakmamakla birlikte aklını yetkinleştirmesiyle paralel okuyup, "tarihte ilerleme" fikrinden söz ederken; Fichte de tarihi, aklın yön vericiliğinde bir 'özgürleşme' hikâyesi olarak ele alır. Hegel'e göre tarihsel bilgi, geçmişle

4 Herder Aydınlanma filozoflarının eserlerindeki bu hususa karşı çıkıyordu. İnsanlar için soyut, her zaman geçerli, statik bir gerçeklikten bahsetmeye kalkışmak, dile, tarihe, coğrafyaya karşı umursamazlık göstermek demekti. Condorcet'nin, Turgot'nun yaptığı gibi, insanın mutlak mutluluğundan veya sabit, değişmez bir ilerleme durumundan bahsetmek, insanların yaşamını şekillendiren iklim ve tabiat unsurlarına yürekten inanan Herder için anlamsızdı. Bkz. Johann G. Herder, "Yet Another Philosophy of History", *Herder on Social and Political Culture* (içinde), çev. ve giriş, F. M. Barnard, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, s. 185.

şimdi arasındaki ilişkiyi sağlayan başlıca güçtür. Hegel, bu bütünlüğü yakalayışı ile takipçisi olan Marx'la beraber tarihyazımına "diyalektik"i ve elbette "ruh"u kazandırmış olacaktır. Tarih, onun için geçmişin sürekli etkinliği şeklinde bugünü var edip, şimdiye yön verir. Bir diğer deyişle, bugün, geçmişin içinden çıkıp geldiği için böyledir. Duygu, yönelim, bilgi ve iradesiyle bütün insanî düzeni anlamak, başta devlet gelmek üzere, bütün insanlık kurumlarını mükemmelleştirmek adına tarih muazzam bir öğretmendir.

Tersyüz etmek kaydıyla aynı temaları Marx da kullanır. Ona göre de insanî düzeni anlamak, sınıfları ve sömürüyü kurumsallaştıran ilişkiler yumağını çözmek için tarihe yoğunlaşmak lâzımdır. Tarihte var olmuş ilkel bir komünizmden miras kalan Yeryüzü Cenneti ideası, ilerlemeci ve döngüsel tarihyazımlarının ilginç bir senteziyle, Marksist tarihyazımında bilimselleşerek müstakbel bir Milenyum'u müjdeler. Hem Hegel hem Marx, felsefenin, bilhassa politik felsefenin, tarihle kopmaz bağları olduğunu göstermeleri bakımından oldukça kritik bir önem taşır. Nitekim Hegelci ve Marksist manada, Türk tarihyazıcılığındaki "devlet-i ebed müddet" ve ikili "asr-ı saadet" [mâzideki ve âtideki Yeryüzü Cenneti] anlayışlarına sadakatin işgal ettiği yere dikkatle bakıldığında, tarihin ne denli toplumsal ve politik bir işlevi olduğu; dahası, toplumsal ve politik düşünceyi nasıl yeniden ürettiği görülebilmektedir.

Bu açıdan Hegelyan anlamda (devletin gelişimine odaklı) tarihyazımı, yazı yüzü geçmişe; tuğra yüzü ise geleceğe atıflarla süslenmiş bir madeni paraya benzetilebilir. Tarihin geriye dönük yüzü, milliyetçiliğin yalnızca kendini kutsayan gururunu (kalıcı olma kaygısıyla) inşa ederken, geleceğe dönük yüzü ise, kitleleri devlet etrafında toplayarak, kolektivist dayanışma güdülerini harekete geçirmeye yarar. Bu yüzden genellemede bulunmak pahasına, tarihçilerin büyük çoğunluğunun –gün yüzüne çıkmış olsun ya da olmasın– en azından bir parça milliyetçi olduğunu ya da tarihçiliğe yönelik merakın kahir ekseriyetle milliyetçi duygular etrafında başladığını akılda tutmak gerekir.

* * *

Türkiye'de, devletin kuruluşuna kıyasla oldukça geç bir dönemde, yaklaşık olarak 15. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlayan ve vakanüvislik türü[5] başta olmak üzere, yapılagelen tarih (Tarih, tarihçilerin de neredeyse ittifakla kabul ettiği gibi, yazılandan ziyade yapılan; kurulan, inşa edilen bir şey olmuştur), toplumsal düşünce ve duyuş (politik ethos) bakımından kritik bir önemi haizdir. Özellikle Osmanlı-Türk tarih felsefesini ve bunun neticesinde tarihyazıcılığını belirleyen, İbn Haldun'un insanlığa dair birçok farklı okuma yapmaya kapı aralayan esrarengiz eseri *Mukaddime*'deki anlayıştır. Buna göre, en basit benzetmeyle toplumlar bir tür organizma gibidir. Doğarlar, yükselirler, olgunlaştıktan ve en güzel eserlerini verdikten sonra yaşam enerjileri tükenir ve nihayet ölürler. Güçlerinin zirvesindeyken fetihçi ve asabiyesi yüksek bir "ruh"tan söz edilebileceği gibi, toplumların devletlerini kurup olgunluk düzeyine ulaşmalarıyla birlikte bir rehavet ve rahata düşkünlük (konformizm) hâsıl olur. Bu, Haldunî teoride en güçlü çöküş alâmetlerinden biri sayılır. Zamanın döngüselliği ve insan ömrü üzerinden yapılan İbn Haldun yorumları, toplumların –hususen devletlerin– mevsimler gibi sürekli bir devinim (ya da insanın zamanla geçirdiği bireysel evrim) içinde kendini keşfetmesinin de mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu bakımdan Türk tarih felsefesi, geçmişi bir tür yükselişler ve çöküşler, büyümeler ve gerilemeler, doğumlar ve ölümler silsilesi olarak görme eğiliminde olagelmiştir. Bugün bile resmî tarihçilik, tarihsel seyrin dönemselleştirilmesini bu kavramlarla yapmaktadır.

İbn Haldun'un Osmanlı'daki takipçileri olarak, 17. yüzyılda Kâtip Çelebi, 18. yüzyılda Naima Efendi ve 19. yüzyılda Ahmet Cevdet Paşa gibi önemli tarihçilerden oluşan geniş bir listenin

5 Vakanüvisliğin bir Şark kültürü ürünü olmadığını söylemek gerekir. İsveç Kraliyeti 1618, İngiltere 1660 ve İskoçya 1681'den itibaren hanedan tarihçileri marifetiyle kendi resmî tarihini yazdırmaya başlamıştır. İskoçya'da bu müessese hâlen devam etmektedir.

yapılması hiç de zor sayılmaz. Bununla birlikte, Tanzimat sonrasında –özellikle 1880'lerde– başlayan tercüme faaliyetleri sayesinde hemen hiçbir süzgeç kullanılmaksızın Osmanlıcaya/Türkçeye kazandırılan çeşitli kaynaklarla, tarihe dönük farklı yaklaşımların da İmparatorluk merkezinde dile gelmeye başladığı görülür. Ancak esas itibarıyla II. Meşrutiyet dönemi, Türkçede tarihyazımının hem çeşitlendiği hem de nitelik bakımından sıçrama yaptığı bir evre olarak değerlendirilmeyi hak eder. 1908'deki İnkılâb-ı Âzim ile birlikte ortaya çıkan enerji patlaması, Jön Türk entelektüellerinin tarihten gelen "milli ruh"a sarılma hevesinin bir sonucu olduğu gibi, benim "On Yıl Savaşları" diye nitelemeyi uygun gördüğüm 1912-1922 döneminin uyandırdığı kimlik şuuruyla birlikte yeni bir tür tarihyazıcılığı doğurur. Bu noktada, "ittihad-ı anasır" söyleminin ve hem Osmanlıcı hem İslâmcı değerler manzumesinin başarısızlığa uğrayışını gözleyen Necip Asım, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Fuad Köprülü, Ahmet Refik, Tekin Alp gibi isimler aracılığıyla milli bir hareket olarak Türkçülük, hâkim fikir akımına dönüşür.

Bir sonraki aşama, önceki nesle dâhil edilmeleri mümkün olan İbnülemin Mahmut Kemal İnal ve Zeki Velidî Togan gibi tarihçilerden de beslenmekle beraber, 20. yüzyılın başlarında doğan neslin temsilcisi olan isimlerle gelir. Bunlar Cumhuriyetle beraber hareket etmiş, onunla büyümüş kişilerdir. Ömer Lütfi Barkan, Afet İnan, Enver Ziya Karal, Uluğ İğdemir, Abdülbaki Gölpınarlı, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, İsmail Hami Danişmend, Akdes Nimet Kurat, Nihal Atsız, Reşat Kaynar, Tarık Zafer Tunaya gibi isimler ırk-kök araştırmalarından iktisadi tarihe, hukuk tarihinden devlet ricâli tarihine dek uzanan bir çeşitlenme yaratmayı başarmışsa da, tutarlı bir tarih 'intelijansiya'sı kurmaktan uzak kalmıştır.

Türk Tarih Kurumu'nun 1910'lardan o yana geçen yirmi yıl zarfındaki evrimine paralel olarak 1930'ların başlarında büyük tartışmalara yol açan ve politik endokrinasyonu tarih sahasına da taşıyan Türk Tarih Kongrelerinin tarihyazımı anlayışında büyük bir kırılma yarattığı bir gerçek. 1933'teki Üniversite Reformu ve Alman-Yahudi bilim insanlarının ülkeye ka-

bulüyle beraber kurulan Hititoloji, etnografya ve arkeoloji gibi kürsülerin çalışmaları; *Belleten* başta gelmek üzere süreli yayınların hayata geçirilmesi, ve elbette, rejimin bilimsel dayanak noktalarından birini teşkil eden Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin kurulması (1935) ile de tarihyazıcılığının kurumsallaşması iyiden iyiye hız kazanmıştır. Bu zaman diliminde Tek Parti yönetiminin İnönü ve çevresine geçmesinden sonra Orta Asyacı "ırksal" Türk Tarih Tezi, Yunan-Roma mirası üzerine yoğunlaşarak coğrafî-kültürel (jeo-kültürel) Nev-Yunanîlik fikrine evrilip, yeni bir milli şecerenin izini sürmeyi seçecektir. Bu bağlamda Mustafa Kemal'in "Dumlupınar'da Truvalıların öcünü aldık!" dediği iddiası,[6] Orta Asya'dan Ege medeniyet havzasına yönelimin 1920'lerden itibaren var olduğu tezini de gündeme getirir.

1950'lerle birlikte Amerikan yanlısı/Hür Dünya mensubu bir ülke olmanın sebebi gereğince eğitim ve kültür politikalarına aşılanan antikomünist karakterle birlikte tarihe bakış bir kez daha restore edilir. Artık 1071'in, 1453'ün, neredeyse tamamen unutulmuş olan Mehter Marşı gibi tarihsel sembollerin "yeniden keşfedilmesi" söz konusudur. Bu durum, Yahya Kemal'den N. Sami Banarlı ve İbrahim Kafesoğlu'na uzanan bir romantik milliyetçi akımın öncülük ettiği Türk-İslâm Sentezi anlayışının ilk nüvelerinin tarihyazımında belirleyici olmaya başlamasını sağlar. Buradaki ilginç diyalektik, Türklükle İslâmlığın birbirine zıt değer kümeleri gibi görülerek sentezlenmeye çalışılmasından doğar. Buna karşın Marksist-Leninist çevrelerde Asya Tipi Üretim Tarzı [ATÜT] tartışmaları üzerinden yürüyen ve bugün için bile zihin açıcı kimi motifler barındıran Kemal Tahir, Hikmet Kıvılcımlı, İdris Küçükömer ve Sencer Divitçioğlu gibi entelektüellerin çalışmaları, birçok akademik tarihçiye göre zaaflarla malûl olmalarına rağmen, resmî tarihe de ana akım milliyetçi-muhafazakâr tarihyazımına da önemli bir alternatif yorum sunduğu için kıymetlidir.

---

6 Sabahattin Eyuboğlu, "Ilyada ve Anadolu", *Mavi ve Kara* (içinde), 5. baskı, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1996, s. 199. Ayrıca "Yaşayan Geçmiş", *a.g.e.*, s. 131-137.

1980'lerden sonra sahneye çıkan çeşitli yapılanmalar (örneğin Tarih Vakfı) ve lisansüstü eğitimini Batı ülkelerinde alan kişilerin ürün vermeye başlamasıyla birlikte yeni bir aşamaya gelindiğinden bahsedebiliriz. Karşılaştırmalı tarih, kültürel tarih, diplomatik tarih, ekonomik tarih, çevresel tarih, etnik tarih, aile tarihi, feminist tarih, entelektüel tarihi, emek/işçi tarihi, mikro tarih, sözlü tarih, kamusal tarih, arşivci tarih, ikincil kaynaklı tarih, aşağıdan tarih, toplumsal tarih, kişisel tarih, soykütüksel tarih gibi farklı yönelimlerin tarihyazıcılığımıza ithalatının yolu böylece aralanır. Bu bakımdan 1940'larda doğan ve hepsi akademik tarihçilik yapan Arif Dirlik, İlber Ortaylı, Çağlar Keyder, Huricihan İslamoğlu, Şevket Pamuk gibi önemli isimler, dünyadaki yeni tarihyazıcılığı yönelimlerinin ülkemizdeki öncü temsilcileri olarak sayılabilir. Ancak tarih, çoğu kez soğukkanlı akademisyenlere bırakılmayacak kadar çok sahiplenilebilmekte ve politik-kültürel açıdan araçsallaştırılabilmektedir. Şimdi biraz da bu bahse yer verelim.

Edebî Romantizmde Tarih Merakının Doğuşu ve Yükselişi

Avrupa'nın 18. yüzyılın ortalarına denk düşen tarihlerde karşılaştığı romantik tarih merakını ve bu romantik duyuşun getirdiği ahlâkî, edebî ve felsefî yeniliği hatırlamakta, çalışmanın seyri bakımından yarar görüyorum. Bununla birlikte bu çalışmanın en önemli vurgularından biri olması umulan bir gerçeği hatırlamakta da yarar var: Romantizm, sadece edebî ve estetik kaygıların ortaya çıkardığı bir kanon ve Romantikler sadece bu çizgide ilerleyen sanat ve düşünce insanları anlamına gelmemelidir. Nasıl ki üç yüz yıla yayılmış bir dönemin, düşüncenin, duyuşun, öncesiyle sonrasıyla temsil edildiği bir değerler ve anlayışlar bütünü olarak Rönesans'tan söz ediyorsak, nasıl ki tüm zıtlıklarına ve birbirinden farklı temsilcileri bulunmasına rağmen Aydınlanma'yı hâlâ muteber bir bütün olarak kabul ediyorsak, Romantizmi de bu şekilde ele alarak incelememiz ve Romantizmden söz ederken bu anlam genişliğini akılda tutma-

mız gerekir. Dolayısıyla bugün nasıl ki Aydınlanmacı diye nitelenen düşünce ve sanat insanları varsa, Romantik diye nitelenenler de hâlen vardır.

Ön-Romantik akım diye tercüme edebileceğimiz sanatçı ve düşünürlerin kendilerinden önce ve hatta kendi zamanlarında hâkim olan akıl ve akılcılığa karşı hissi ve hisçiliği (sentimentalizm) tercih ettikleri bilinmektedir. Yine bilindiği gibi, yavaş yavaş Kilise'nin iktidarının çözüldüğü ve seküler ellerde toplanmaya başlayan paranın iktidarının yükseldiği bir dönemde, yoksul kitleler köylerden şehirlere çalışmak üzere bazen zorla, bazen fakr-u zaruret üzere gitmeye başlamıştı. Bu trajik toplumsal manzara, okur-yazar çevrelerde zaten bir süredir var olan huzursuz duygu-durumunu daha bozuk bir hâle sürüklemişti. Sanatçı hassasiyetleri gereği kendilerini hüzne ve melankoliye kaptırmaya meyyal bir grup şair, doğanın endüstrileşmeyle birlikte bozulmaya başladığını ve bunun, kırsal kesime ait insanları nasıl köleleştirdiğini görüyordu. (Bu konuda Shelley'in "Song to the Men of England" şiirini hatırlayabiliriz.) Hemen her Romantik sanatçı, kendisi yaşadığı şehirden bir başka yere gitse de gitmese de, gurbetçilik psikolojisine giriyor, göç eden insanlar adına hüzünleniyor ve bir "sıla hasreti" duyarak, köylere dair ağıtlar yakmayı bir tür görev sayıyordu. Dönemin sanatçıları, Yusuf Şerif'in yazdığı gibi, "cemiyet hayatına, kırları, hatta vahşî tabiatı tercih ediyorlar; birçokları, ailenin saf muhabbetlerinin büyük bir mevki işgal ettiği kır hayatını, sade hayatı gaye-i hayal biliyor[du]."[7]

Yine Yusuf Şerif'in isabetle belirttiği gibi, hakiki hissin, tabiî ve serbest hayatın, eski zamanlardaki barbar veya vahşi iptidaî insanda ve zamanımızdaki halk insanında bulunduğunu düşünen Ön-Romantik filozof ve sanatçıların elinde milli hatıralar yeniden revaç kazanıyor; Ortaçağ, hâlis klasiklerin ona reva gördükleri nisyan ve istihkardan kurtulmaya başlıyordu.

---

7 Yusuf Şerif, *Muhtasar Avrupa Edebiyatı Tarihi*, s. 222. Bu eksen üzerinden yapılacak bir okumayla, Voltaire'in 1757 tarihli *Candide ya da Iyimserlik Üzerine*'sinden Rousseau'nun 1762 tarihli *Emile ve Terbiyeye Dair*'ine geçişin nasıl vuku bulduğunu da çıkarsayabiliriz.

Bu yeni temayüller, yeni edebî zevklerin sebeplerini göstermesi bakımından ipuçları taşımaktaydı. "Klasiklerin bilmediği veya hor gördüğü şeylere, iptidaî veya popüler, serbest, samimî, renkli bir şiire, tabiat şiirine teveccüh gösteriliyor ve bu şiir, sanatkârane şiire tercih ediliyor; deha, selim zevkten (*goût*) üstün tutuluyor[du]. Romanda ve tiyatroda, kuvvetli hisler mergup oluyor; kaidelere karşı hücum başlıyor[du]. Yunanları ve Romalıları tamamlayacak veya yerlerine kaim olacak yeni kaynaklar keşfediliyor[du]."[8]

Bu kaynaklar özellikle Avrupa'nın kuzeyinden kıtanın geneline ihraç olmaktaydı. İskandinav mitolojisi ve Skaldların (scalde) şiiri 1760'lardan itibaren yavaş yavaş bilinir hâle gelmekteydi. 1765'te Yukarı İskoçya'dan bir şair ve yazar, MacPherson (1736-1796) "pek büyük bir kısmı itibarıyla kendi eseri" olan ve İngiliz nesriyle yazılmış bulunan birtakım destanları, Keltlerin Gealik koluna mensup Ossian ismindeki bardın (Kelt şairi) tercümesi diye ortaya atmakla,[9] "o vakte dek meçhul kalmış bir âlemi, Kelt âlemini, tarihçilerin araştırmalarına, filozofların düşüncelerine, şairlerin hayalâtına küşat" ediyordu:

> "Ossian, bu ihtiyar kör şair, muhayyilelerde, birtakım hüznaver peyzajları, müşfikane ve mağmumane hisleri, harabelere ve beşer talihine dair tefekküratı canlandırıyor; iki üç neslin hissî ve edebî iştiyaklarının timsali oluyor; Homeros'la mukayese ediliyor; bütün edebî Avrupa'da pek büyük ve devamlı bir tesir icra ediyor[du]. Almanya'da, Alman orta zamanlarının şiirlerine; İspanya'da eski romanslara; Fransa'da ise, trubadurlara (Güneyli şairlere) alâka gösterilmeye başlanıyor[du]."[10]

Bununla birlikte koşmalar, ağıtlar, epik şiir ve kahramanları ölümsüzleştirmeyi kendine amaç edinen tarihî trajediler –başta Kral Arthur, Robin Hood ve Jeanne D'Arc gelmek üzere, bir

8 Şerif, *a.g.e.*, s. 222.

9 Fiona Stattford, "Scottish Romanticism and Scotland in Romanticism", *A Companion to European Romanticism* (içinde), ed. Michael Ferber, Blackwell Publishing,Massacusetts, Londra, 2005, s. 51-54.

10 Şerif, *a.g.e.*, s. 223.

dönemin ruhunu yansıtan figürler etrafında dönmek suretiyle– tekrar tekrar sanatsal düşüncenin ve yaratımın konusu olmaktaydı.

Bu koşullar, ya Jean Jacques Rousseau'nun yazdıklarından ve beyanlarından çıkıyor ya da onun tesiriyle harekete geçen yeni nesillerin kaleminden çıkıyordu. Rousseau, henüz İngiltere seyahatine bile çıkmadığı bir dönemde dahi, bütün Avrupa Ön-Romantiklerinin muazzam saygısına mazhar olan gerçek bir üstad olarak kabul ediliyordu.[11] *Cenevre Yurttaşı*'nın, klasizm ve Latin âleminin üssü sayılan Paris'le özdeşleşen *Filozof* Voltaire ve temsil ettiği değerler karşısındaki cüretkâr tavrı, âdeta ikinci dalga Protestan hareketi gibi görülüyordu. Bu protest ve müceddit isyan, geç İngiliz Rönesansı'nın büyük isimlerinden ikisi olan Shakespeare ve Milton'un İngiltere dışında da keşfini mümkün kılacak büyük çaplı kültür alış-verişlerine de gereken zemini sağlamaktaydı.

Bu dönemde Alman düşüncesinde tarihe duyulan merakı tetikleyen birçok eser ortaya çıkmakla beraber, Herder ve Schiller'in ünü, Romantiklerin tarihe yaklaşımını daha görünür kılmak bakımından ayrıcalıklıdır. Friedrich Schlegel'in "yüzü geriye bakan peygamber" diye nitelediği tarih âlimi, esasen Herder'e referans veriyor; gerçekten "tarihçilik" denilemeyecek ilgileri bulunan bu solgun yüzlü, yorgun bakışlı adam geçmişi canlandırmadaki, kültürel birikimleri ortaya koymadaki sıradışı başarısıyla Vico'dan sonraki en etkili tarihçi sıfatına lâyık görülüyordu. Goethe'den Treitschke'ye birçok Alman düşünürün kendine üstad kabul ettiği Herder'in anlayışıyla tarih bir "kendini bilme" çabası anlamına da gelmekteydi. Bu yüzden her millet kendi tarihini en yetkin bir şekilde bilmekle mükellefti. Buna karşın, yaklaşık yarım yüzyıl sonra Hegel, sadece kendi toplumsal mâzisini bilmenin bir şey ifade etmeyeceğini düşünüp, bir bütün olarak tarihin, modern dünyanın 'kalem savaşları'na gebe olduğuna işaret ederek, "Die Weltgeschi-

11 Bu konuda, Rousseau'nun ayrıntılı bir çalışmaya konu olan sıradışı biyografisine bakılabilir. Leo Damrosch, *Jean Jacques Rousseau, Huzursuz Dâhi*, çev. Özge Özköprülü, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

chte ist das Weltgereich" ("Dünya tarihi bir dünya mahkemesidir") diyordu.

Muhteris ve ateşli mizacı, gençliğin devrimci güdüleri, felsefe merakı, Antik Yunan yüceltmesi ve Shakespeare kültü, hepsi birden Schiller'i lirik olana; aynı zamanda tarihî ve felsefî olana doğru itmişti. *Haydutlar* ve *Don Carlos* gibi epik eserlerini tarihsel ve toplumsal temalar üzerine bina eden Schiller, olgunluk döneminde, Fransız Devrimi'nin de etkisiyle, mâziyi canlı bir surette tasvir etmeye matuf büyük trajediler ve romanslarla dolu tiyatro oyunları yayınlamaya yönelmişti. Otuz Yıl Savaşları'nın ünlü komutanını merkezine alan *Wallenstein* (1799), Yüz Yıl Savaşları'nın azizesi Jeanne D'Arc'ın hayat hikâyesini işleyen *Orlean Bakiresi* (1803) ve İsviçre ormanlarının 13. yüzyıldan kalma efsanevi karakteri *Wilhelm Tell* (1804) bunlar arasında en bilindik olanlarıdır.[12] Yiğitlik, cengâverlik, haksızlığa karşı isyan, hürriyet sevdası, inançları ve değerleri uğruna ölümü göze almak gibi temalar bu eserlerin ortak yanı olurken, Schiller'in hemen Fransız Devrimi sonrasında ve Napoleon işgalleri öncesinde bunları yayınlayıp yüzlerce defa sahneletmesi sayesinde, Alman milli bilincinde eşitlikçi, adaletçi, kardeşlikçi bir hürriyet aşkının teberrüz etmemesi artık imkânsızdı.

* * *

Romantik düşünür ve sanatçıların gözünde şiir yalnızca doğa öykünmesi olmadığı gibi, tarih de yalnızca cansız olgular ve olayların anlatılması demek değildi. Şiir gibi tarih de, "kendini bilmek" için bir tür *organon*, yani kendine has insanî dünyanın kurulması için gerekli bir araçtı. Bu noktada tarihin geçmişin bütün olgularını hıfzedip, resmedemeyeceği apaçık orta-

12 Türkçede Schiller üzerine yakın geçmişte yayınlanan tek kitap, Germanistik uzmanı Prof. Dr. Gürsel Aytaç'ındır. Gürsel Aytaç (haz. ve der.), *Schiller*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008. Ancak bu kitabın, kimi maddi hataları sebebiyle, özellikle tarihsel verilerine temkinli yaklaşmakta yarar var. Bununla birlikte Aytaç, bir başka çalışmasında Schiller'i romantizmin değil, klasizmin bünyesinde değerlendirir. Bkz. *Yeniçağ Alman Edebiyatı*, 6. baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012, s. 165-183.

daydı; "o yalnızca 'unutulmaz' olgularla, anımsanmaya 'değer' olgularla uğraşır[dı]."[13]

Anımsanmaya değer olgular demişken, tarihi estetikleştiren ve bu yolla romantik tarihî edebiyatın kurucu figürü olan Scott'a değinmemek imkânsız. Sir Walter Scott, anlatmakla bitmeyecek anekdotlara konu olabilecek trajik ve ironik yaşamından çok daha iyi bilinen tarihî romanlarıyla, geçmişi bugüne getirmeyi başarmış ve sadece *Highland*'de değil, tüm Avrupa'da büyük ve haklı bir şöhret kazanmıştır. İskoç milliyetçilerine güçlü referanslar sunan *Waverley*, *Rob Roy*, *Ivanhoe*, *Tales of Crusaders* gibi uzak geçmişi konu edinen romanları, Waterloo Savaşı sırasında kaleme aldığı hararetli şiirleri, *History of Scotland*'ı ve parlamenter kimliğiyle Scott, 1820'lerde, çok bilindik bir surettir. Scott'ın eserleri, tarihyazıcılığında artık bir yol ayrımına gelmiş olan Alman idealizminin temsilcilerine, Hegel'i aşmak için bekledikleri edebi-estetik desteği sunar. Böylelikle, tüm Avrupa entelektüel çevrelerinde, tarihe yaklaşımda "milletin ruhu"na tercüman olmak gibi bir misyonun doğumu gerçekleşir.[14]

İdealleştirilmiş bir milli mâzi ile yeniden bağlantı kurmak isteyen romantik tarihî romanlar bir efsane ve iman edebiyatına dönüşmeye başlar. Bu eserler yazılırken, kıta genelinde artan okur-yazarlığı dikkate aldığımızda, edebiyatçıların, anlaşılır basitlikte, egzotik yer ve zamanlara dair tasvirlerde bulunmaları veya okurları alıp zamanda seyahate çıkarmanın yarattığı heyecan verici etki de dikkate alınmalıdır. Bununla birlikte, Scott ve takipçilerinin kaleme aldığı tarihi romanlar, yerel renkleri, âdetleri, bin yıllık bilindik hikâyeleri yeniden işleyerek ön plana çıkarmalarıyla, insanları, parçası oldukları yerle/kültürle daha barışık olmaya sevk eden temalarıyla büyük bir coşku yaratıyordu.[15]

13 Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (*Devlet Efsanesi* ile birlikte), çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 191, ayrıca bkz. 182.

14 Andrew Lincoln, "Walter Scott, Politeness and Patriotism", *Romantic Circles*, http://www.rc.umd.edu/praxis/patriotism/lincoln/lincoln_essay.html (çevrimiçi), 7 Aralık 2013.

15 Stafford, "Scottish Romanticism", a.g.m., s. 58-60.

Scott'un yemyeşil ormanlarla, gürüldeyen şelalelerle dolu İskoçya'sına benzer kırsal özellikleri ön planda olan ve henüz Sanayi Devrimi tarafından büyük dönüşüme uğratılmamış yerlerde, örneğin İsviçre'de "Helvétisme" ismiyle milli bilinç aşılayıcı bir edebiyat birdenbire belirirken, İrlanda ananelerine, hislerine tercüman olan; İrlanda'nın yeşilinde kendini bulan bir edebiyat okulu da hızla gelişmeye başladı. Benzer şekilde, Danimarka'nın milli dil kullanımı konusunda uyanan kültürel bilincini takiben mahalli bir Viking efsaneleri edebiyatı ortaya çıkıyor; folklor ve tarih araştırmaları, bu eserlerin yarattığı heyecanın ardından geliyordu. Neibuhr (1776-1831), Ranke (1795-1886), Carlyle (1795-1881) ve Macaulay (1800-1859) bu kaynaklardan beslenerek "bilimsel ama epik" bir tarihçilik disiplini kurmaya yöneldi. Her biri büyük merakla karşılanan bu tarih anlatıcılarından cüret bulan daha düşük profilli araştırmacılar, bir tür açıkgözlük ve işgüzarlıkla, halkın hoşuna giden şeyler söyleme konusunda yarışmaya başlayacaktı. Bu irrasyonel yönelim, zaman içinde şoven-milliyetçi tarihyazıcılığının da yolunun açılması anlamına gelmekteydi.

Elbette romantik tarihyazımının hızla politik bir araca dönüştürülmesi, tesadüfî olamazdı. Dahası, edebiyatın yüzünü tarihe çevirip oradan bulduklarıyla yeni eserler imal etmesi, romantik tarihçiliğin de ötesine geçen bir bilgi kirlenmesine yol açmaya başlamıştı. Alexandre Dumas'nın, eseri *Üç Silahşörler* (1844) hakkında yapılan ve tarihin çarpıtıldığı, hayal gücünün mübalağalarının gerçekmiş gibi sunulduğu yönündeki eleştirilere verdiği cevap, bu bakımdan manidardır. Dumas, "Tarihe tecavüz ettiğimi söylediler, belki doğrudur ama çok güzel çocuklar doğdu" diyerek kendini ve romantik tarihî kurguculuğu savunuyordu.[16]

Tarihin kötü dönemlerinin üzerinin örtülmesi, o dönemlerin karartılması ve muzaffer olunan öykülerin, "mutlu son"la biten mücadelelerin öne çıkarılması, politik iktidarların kültürel iktidar odaklarından tam da "modern politik mitoloji" gereği talep edeceği bir şeydi. Dönemin birçok sanatçısına göre

16 "Üç Silahşörler Gerçekten Yaşadı", *NTV Tarih Dergisi*, Sayı 28, Mayıs 2011, s. 16.

Bourbon Restorasyonu, Napoleon döneminin sansürü yanında çok masum kalsa da, bu durum Restorasyon liderlerini özgür basın-yayın sevdalısı kılmaya yetmezdi. Hanedanın yüceltilmesi yönünde türlü semboller, mitler ve imajlar elden geçirilirken, kısmî baskıyı aşmak isteyen muhalif düşünürler, politik meseleleri tarih üzerinden, dolaylama yoluyla dile getirmeyi öğreniyordu. Böylelikle çok kısa sürede Fransa'da tarihyazımı, tarihi edebiyat üzerinden dolaylamayı da öğretecek biçimde, politik ajitasyon için entelektüellere önemli bir kanal açıyordu.[17] Bu konuda Fransız romantizminin abidevi ismi Victor Hugo'nun, tarihî tiyatro türünün belki de en bilindik örneği olan *Cromwell*'in (1827) önsözünde söylediği gibi, sanat, tarihi yeniden canlandırmanın başlıca aracıydı artık.

> "Sanat yüzyılların, doğanın yapraklarını karıştırır, tarihsel belgeyi araştırır, olguların ve törelerin gerçeğini yeniden yaratmaya çalışır. Her şeyi hem şiirsel, hem de doğal bir biçimde örerek gerçeklik ve yanılsamayı, hayali bir araya getirerek, önce yazarını, sonra da izleyiciyi coşturmalıdır sanat."[18]

Açıkça görüldüğü üzere coşturma görevini üstlenen bir sanat anlayışı, bünyesinde irrasyonalizme, mübalağaya, çarpıtmaya meyilli bir tarihçiliği daima ihtiva eder. Bunu, bu bölümün ilerleyen bölümlerinde, "Hugo'nun şakirdi" olduğunu söyleyen Nâmık Kemal'den geç 20. yüzyıla dek uzanan bir akıntı içindeki Türk entelektüellerinden muhtelif örneklerle ortaya koymaya çalışacağım.

Öte yandan, Viyana Kongresi'nden (1815) sonra Fransa ve İngiltere tarihine dair ortaya konan çalışmalar, yüz elli yıl daha etkisini sürdürecek eserler verilmesini mümkün kılacak kadar bereketliydi. 1789'u, öncesini ya da sonrasında sahne alan "kahraman"ları inceleyen romantik dozu yüksek birçok eser, zirvesi Victor Hugo'nun *Sefiller*'i olan bir külliyat yaratıyordu. François Guizot (1787-1874) ve onun temkinliliğinin

17 Jacques Barzun, "Romantic Historiography as a Political Force in France", *Journal of the History of Ideas*, Cilt 2, No. 3, Temmuz 1941, s. 318.

18 Aktaran Erdoğan Alkan, *Romantizm*, Varlık Yayınları, İstanbul, 2006, s. 199.

aksine alabildiğine romantik temalar üzerine giden –her ikisi de Scott'un eserlerinden etkilenmiş olan– Augustin Thierry (1795-1856) ve Jules Michelet (1798-1874) gibi dehalar, erken 19. yüzyıl tarihçiliğin klasikleşecek eserlerini vermiştir. Bilhassa Michelet'nin *Halka Dair*'i ve *Fransa Tarihi*'nin Ortaçağ'ı anlatan ciltleri romantik tarihçiliğin en ateşîn temsilleri kabul edilir.[19] Michelet, Türkiye'den Nâmık Kemal, Cevdet Paşa ve Mustafa Kemal'in 'Avrupa tarihi' anlayışlarına hocalık yapması bakımından da başka bir önem taşır.

Hegel'in "Dünyanın Ruhu" diyerek selamladığı Napoleon Bonaparte ise Romantizmin mitolojik tanrısı olarak başladığı askeri-politik kariyerini, aynı Romantiklerin mitolojik tiranı olarak sonlandırmıştır. Simon Bainbridge'in çalışmasına konu ettiği gibi özgürleştirici bir güç olmaktan, Waterloo'nun 'modern zamanların en güzel olayı' diye görülmesine konu oluncaya kadar, Napoleon birçok şey demektir.[20] Yarattığı şok, dehşet, heyecan, hürriyet, çılgınlık, yıkım, vatan, destan, millet, zafer derken, Avrupa entelektüelleri bu ufak tefek adamın dehasını ve sıradışı hikâyesini bıkıp usanmaksızın eserlerine konu etmekten geri durmamıştı.[21] Hegel ve Hölderlin'in ölçüsüz öv-

19 Fransız Devrimi sonrası Fransız tarihçilerinin Romantizm ile ilişkisi üzerine daha geniş kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Ceri Crossley, *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, Saint-Simonians, Quinet, Michelet* Routledge, Londra, New York, 1993. Ayrıca bkz. Lionel Gossman, "Jules Michelet and Romantic Historiography", *Scribner's European Writers,* Cilt 5 (içinde), ed. Jacques Barzun ve George Stade, Charles Scribner's Sons, New York, 1985, s. 571-606. David Carroll, "The Art of the People: Aesthetic Transendence and National Identity in Jules Michelet", *Boundary 2,* Cilt 25, No. 1, Spring 1998, s. 111-137.

20 Çalışma Napoleon'un âdeta bir "Özgürlük Tanrısı" olarak sahneye çıkmasından, Lord Byron'ın ona dair görüşlerinin nasıl tersyüz olduğuna ve Waterloo'nun yarattığı coşkuya varıncaya dek hayli ilgi çekici konuları ele alıyor. Simon Bainbridge, *Napoleon and English Romanticism*, Cambridge University Press, New York, 1995. Özellikle bkz. s. 17-53 ve 153-182.

21 Özellikle İngiliz Romantizmi gözüyle Napoleon değerlendirmelerinin genel karakteri için bkz. Paul Stock, "Imposing on Napoleon: The Romantic appropriation of Bonaparte", *Journal of European Studies*, Cilt 36, No. 3. 2006, s. 363-388. Polonyalı romantik sanatçı ve düşünürlerin gözünde de Napoleon bir tür "Titan" olarak rol modeli diye nitelenmiştir. Çağının dehası olarak anılan İmparator, tüm insanlığın ve tüm halkların özgürlük ve eşitliği uğruna Haçlı Seferi başlatan bir asker olarak addedilmiştir. Bkz. Donald Pirie, "The

gülerinin yerini, Waterloo'ya gelindiğinde, Wordsworth, Southey, Scott gibi Adalıların, Alman milli ruhu incinmiş Fichte ve Schleiermacher'in yanı sıra Puşkin gibi Urallıların da nefreti almıştı. Lord Byron, her şeye rağmen hayranlık duygularını elden bırakmasa da, *Napoleon's Farewell*'inde itiraf etmekten geri duramadığı bir öfke taşır. Napoleon, bir müddet daha o kadar çok şeyin temsilcisi olarak kalmıştır ki, İtalyan romantizminin öncülerinden Alessandro Manzoni'nin, İmparator'un ölümü üzerine yazdığı *Cinque Maggio* (*Mayıs'ın Beşi*) adlı manzum eser, kısa sürede tam 27 dile çevrilecektir.

Milliyetçiliğin önü alınamaz yükselişiyle 19. yüzyılda artık bağımsızlık mücadeleleri tarih araştırmalarıyla başlayıp, barış antlaşmalarıyla son bulan topyekûn savaşlara dönüşme yoluna girmişti. Romantizmin baskın karakteri, devlet ve millet efsaneleriyle dolu; birbirini reddeden, coğrafî ve kültürel komşularını karşısına alan milli tarihyazımlarının ortaya çıkmasına yol açıp, 20. yüzyıla dek dinmek bilmeyecek bir entelektüel rekabet başlamıştı.

Şimdi tekrar Türk tarihyazımı konusuna dönmemiz ve Avrupa'da yaşanan bu gelişmelerin Türk düşüncesindeki tezahürlerine odaklanmamız, anlamlı bir bütün oluşturabilir. Ancak Türk romantizminin kurucu isimlerinden, Cumhuriyetin resmi tarih tezlerine uzanan seyir içinde, aydınların tarihe yaklaşımına ve özellikle de geç kalınmış modernleşmenin sıkıntılarının hem klasik anlamda tarihçiliğe, hem de edebî ve toplumsal düşünceye nasıl yansıdığına bakmamız gerek...

Türkiye'de Romantik Tarih Anlayışı

Coşkulu ya da hasret dolu şiir ve romanlar, kır hayatını ya da mâziyi anlatan öyküler, felsefî sorgulamalarda varlığın anlamını arayan fragmanlar, konusunu millî-dinî tarihten alan kahramanlık anlatıları ve halkın heyecan veya gururuna hitap eden

---

Agony in the Garden: Polish Romanticism", *Romanticism in National Context* (içinde), ed. Roy Porter, MikulasTeich, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s. 327.

politik retorik, Romantizme toplumda kök salma imkânı verir. Romantizmin halkı cezbeden yanı, adalete, hürriyete, kardeşliğe, büyük tarihî hayallere (Megalo idealar, Turanlar), millî ruha (Volksgeist), doğaya (Naturphilosophie) ve politikaya (Devrim ve Vatan mitosuna) coşkulu bir şekilde bağlılığıdır. Bu coşkun, aşkın ve muhayyel konularla meşgul olma/kalma hâli, bir bakıma, Türk modernleşme tarihinin anahtar kelimelerini de ortaya saçar.

Nâmık Kemal ve Döneminin Romantik Tarihçiliği

Çalışmanın önceki bölümlerinde başka birçok hususta dile getirdiğim gibi, Osmanlı-Türk entelektüel dünyasının romantik tarihyazımında da kurucu rolü Nâmık Kemal'e atfetmekle başlayacağım. Zira Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ustalıkla tespit edip dile getirdiği şekilde, Nâmık Kemal'in başlıca hususiyeti, Türk politik düşüncesinin temel kavram ve meselelerini "bir su haznesinde toplanır gibi" bir araya getirişindedir.[22] Kemal, gazeteci olarak kamuoyu oluşturmaktaki gücüyle, politik örgütlenmedeki aktivizmiyle, kaymakamlıktan Anayasa komisyonuna idari görevlerindeki devlet tecrübesiyle, Londra ve Paris gibi modernliğin beşiği sayılan yerlerde azımsanmayacak süreler bulunmuşluğuyla, şiir, tiyatro, roman, tarih, biyografi gibi birbirinden farklı dallarda sanat ve fikir eserleri vermişliğiyle önemli bir eşik teşkil eder.

Onun tarihe bakışı, Şinasi'den sonra tek ustası olarak kabul ettiği Victor Hugo'nunkiyle aynıdır. Kemal, 1867 tarihli "Devr-i İstila" başlıklı makalesinde okurlarda uyandırdığı Osmanlı'nın fetih/yükseliş devri merakını, sonraki yıllarında Joseph von Hammer'in *Osmanlı Tarihi* gibi kimi Batılıların yazdığı metinlerde gördüğü yanlışlara cevap verme isteğiyle beslemiş ve tamamlayamadan vefat ettiği *Osmanlı Tarihi* çalışmasına yazdığı mukaddimede bunu açıkça belirtmiştir. Kemal'in, İstanbul'un fethini Sultan Mehmed'le, Moğollara karşı direnişi Ce-

22 Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, haz. Abdullah Uçman, 21. baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s. 436.

laleddin Harzemşah'la, Kanije muhasarasını ise Tiryaki Hasan Paşa'yla birlikte, daha doğrusu onların şahsiyetlerinin büyüklüğünün etrafında anlatması tesadüf değildir. Aynı şekilde Selahaddin Eyyubi'yi *Evrâk-ı Perişan*'da, başka yazarlardan okuduklarına karşı duyduğu teessürle ve bir müdafaa anlayışıyla yazdığını belirtir.[23] Bu bakımdan Kemal'in tarihçiliği, Osmanlı'nın askerî-politik-ekonomik varoluş mücadelesindeki "vatan müdafaası"nın bir devamı niteliğindedir. Belki de bu yüzden, müdafaadan çok taarruzun, mağlubiyetten çok fethin konu edilmesiyle okurlarına belli bir direnme estetiği ve bunu sağlayacak tarih bilgisi vermek ister. (Bu gayretin 20. yüzyıldaki sürekliliğine, ilerleyen sayfalarda kimi edebiyatçıların Batı'nın hegemonyasına karşı Osmanlı'nın şanlı geçmişine sığınan romantik tarih görüşlerinden bahsederken değineceğim.)

Kemal'e göre ancak büyük şahsiyetler "tarihin akışı içinde onları canlı tutan ve yükselten niteliklere sahiptirler"[24] ve yine Tanpınar'a referansla söyleyecek olursak, yazdığı biyografilerde Kemal, kendi fikirlerini görmüştür.[25] Bunu, kendi fikirlerini göstermek için Fatih'in istila ettiği şehri bir 'vatan'a dönüştürme kabiliyetini, Eyyubi'nin Hıristiyan saldırısına karşı İslâm ittihadını sağlayışını, Emir Nevruz ve Harzemşah'ta Moğolları önce durdurup, sonra İslâmlaştıracak kadar feyz ve basiret sergileyişini, Yavuz Selim'in Hicaz ve Mısır'ı alarak tarihin en muazzez emanetine sahip oluşundaki faziletli tavrını emsal kılmak şeklinde de yorumlayabiliriz. Kemal'e göre, İslâm dünyasında-

23 Kemal muhtemelen bu yüzden *İbret*'teki meşhur yazılarından birinde "Avrupa Şarkı bilmez" demiştir. Bu yazıda Hammer'in, Osman Gazi'yi anlatmaya koyulur koyulmaz, kelle kestirip baş alma hikâyelerine yer verdiğini eleştirirken, diğer yandan makalenin sonuna doğru kendine dönük bir eleştiride bulunmaktan da geri durmaz: "Elsine-i Garbiye bizim için katiyyü'l-vücûb haline girmiş iken hiçbirimiz Selim-i Sâlis zamanındaki Seyyid Mustafa kadar olup da yazdığımızı okutacak kadar bir lisan tahsil edemiyoruz. Ahvalimizin âyinesi eteryaların yazdığı kitaplardan ibaret kaldıkça Avrupa'ya ne kadar zulmânî görünsek çok sayılmaz." Bkz. "Avrupa Şarkı Bilmez", *İbret*, No: 7, Rebiulahır 1289/10 Haziran 1288, s. 2. Metnin Latin alfabesi transkripsiyonuyla basımı muhtelif yerlerde yayınlanmıştır. Ben alıntımı, Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, s. 62-65'ten teyit ederek kullanıyorum.

24 Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, s. 337.

25 Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır...*, s. 407.

ki toplumsal dinamikler Avrupa'dakinden çok farklıydı ve yönetim biçimleri ve toplumsal düzenlerin şekilleniş hikâyesi coğrafî, dinî, içtimaî birçok unsur tarafından belirlenmekteydi. Şerif Mardin, bu görüşleri değerlendirirken, "Yine buradaki kültürel benzersizlik ve şahsiyet fikri, Türk başkentinin entelektüel çevrelerindeki romantik tarih teorisinin etkisine bağlanabilecek yeni kavramlardır" diye yazar.[26]

Nâmık Kemal'in tarihçi olarak yazdıkları, romantik milliyetçilik gözlüğüyle kolayca okunabilir.[27] Onun için esasen Osmanlı demek, Türk demektir: "Bizim damarlarımızdaki kan dahi vatanın en küçük bir fa'idesi içün yerlere dökülmek şânından olan Osmanlı kanındandır."[28] Kemal, aynı Türkleri "dünyanın öğretmeni konumunu başarmış bir 'ümmet' olarak ifade eder ve biraz daha ileri giderek 'vatan' kelimesinden Hazreti Ömer ve Sultan I. Süleyman tarafından idare edilen yer olarak söz eder."[29]

Bunun da ötesinde, Kemal için 19. yüzyıl Avrupa'sının fikrî tartışmalarının aranan cevapları, 7. yüzyılın başlarında Hicaz bölgesinde verilmiş bulunuyordu. Hukuk, otorite, vatan ve millet mefhumları etrafında yürüttüğü tüm tartışmalarda Kemal'in başlıca referansı, şeriatın kökenindeki hikmet ile Aydınlanma Çağı filozoflarının yürüttüğü doğal hukuk-toplumsal yaşamın doğuşu gibi konuların birbirine uzlaşmaz değer ve ilkeler manzumesi sayılamayacağı fikriydi. Bu bakımdan, bir yazısına konu edindiği gibi, Avrupa Şark'ı tanımasa da, onun "talebeliğini" yapmaktaydı. Benzer şekilde "terakki" üzerine düşünürken, Kemal'in Avrupa'daki gelişmelerin peşinden gidilmesi hâlinde İslâm'ın ilk dönemlerine dönüleceğine yürekten inanmış olması, böylesi bir döngüsel tarih anlayışına sahip olu-

26 Mardin, *a.g.e.*, s. 338.

27 Namık Kemal'in *Osmanlı Tarihi* adlı eseri, uluslararası çalışmalarda da "tarihin romantikleştirilmesi" ve "milletin tarihîleştirilmesi"ne örnek olarak değerlendiriliyor. Bkz. Balázs Trencsényi, Michal Kopeček (ed.), "Ottoman History", *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe, (1770-1945)*, Cilt II: *National Romanticism-The Formation of National Movements* (içinde), Central European University Press, Budapeşt, New York, 2007, s. 94-101.

28 Nâmık Kemâl, "Hubbu'l-Vatan", *Hürriyet*, 29 Haziran 1868, s. 1'den aktaran Mardin, *a.g.e.*, s. 364.

29 Mardin, *a.g.e.*, s. 364.

nan Osmanlı düşünce dünyasını bilenler için şaşırtıcı olmaktan uzaktır. Bu ilerleyerek geriye gitme yaklaşımının farklı tezahürlerini Cevdet Paşa ve Said Halim Paşa gibi iki devletlünun ve onların bir raddeye kadar rahle-i tedrisinden geçtiğini söyleyebileceğimiz Mehmet Âkif Ersoy'un –hatta Süleyman Nazif'in– yazdıklarında da görmek mümkün.

Kemal'in tavrı "Osmanlı fethinin 'öncü ruhu' olan 'gazâ' ve 'fütüvvet' ruhuydu. Bu ruh Osmanlı halk tabakalarına tamamiyle sinmiş ve en son belirtisi de 1853'te görülmüştü."[30] Nâmık Kemal, İmparatorluğun dağılma sürecinde topluma yeni bir "ruh" ve heyecan kazandırmak için, "vatan" kavramını ve onun kutsallığını işlemeye başlayan edebiyatın öncülüğünü yaparken, aslında halk tabakalarına yitirilen enerjiyi yeniden vermenin hayalini kuruyordu.

Kemal'in teşrik-i mesai eylediği Cevdet Paşa ise, yeni bir ruh vermek yerine, malûm ruhun ölümsüzlüğüne duyduğu mutlak imanla, öldüğü düşünülen ruhun yaşadığını ispata koyulmuştu. Michelet, Taine ve İbn Haldun'un etkisi altında bu "ruh"u dile getirmek üzere yazmış olduğu[31] birbirinden çok farklı çalışmalar ile birlikte Cevdet Paşa, temeddün ve teceddüt gayretlerinin ortaya çıkardığı ikiliklerin nasıl toplumsal bir şizofreni yarattığının öncü tasvirlerini de 12 cilt tutan *Tevarih-i Cevdet*'inin ilk bölümlerinin satır aralarına nakşetmiştir.[32]

Tekrar başa dönecek olursak, Nâmık Kemal'in yazılarındaki romantik kaynağın, onun kahraman anlayışı olduğunu görürüz.[33] Belli bir noktaya kadar Thomas Carlyle'ın *Kahraman-*

---

30 Mardin, *a.g.e.*, s. 364.

31 Cevdet Paşa'nın, Fransız romantik tarihçi Michelet'nin kendi düşüncesi üzerindeki etkisi hakkında ifadesi için bkz. Ebü'l-ülâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İÜ Yayınları, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1946. s. 30, 31, not 56. Bu eseri fark etmiş olmamı, Şerif Mardin'in bir dipnotuna borçluyum. Aynı konuda Ahmet Hamdi Tanpınar da, aynı kaynaktan yararlanmaktadır. Bkz. *On Dokuzuncu Asır*..., s. 178.

32 Bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet, I. ve II. Ciltler*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1972.

33 Bu noktadaki çeşitli değerlendirmeler için bkz. Mehmet Kaplan, *Namık Kemal, Hayatı ve Eserleri*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İbrahim Horoz Matbaası, İstanbul, 1948, s. 150-158.

lar kitabını hatırlatan Vatan Şairi, tarihten bahsederken esasen askerî-dinî-politik dehalardan bahsetmeyi yeğler. Kemâl'in İslâm tarihinin büyük şahsiyetleri ile ilgili biyografileri ve oyunlarının birçoğu, onun, halkı harekete geçiren karizmatik şahsiyetlere tutkunluğunu açıkça gösterir. *Celaleddin Harzemşah*'dan,[34] *Evrâk-ı Perişan*'ın üçüncü kısmı olarak yayınlanan *Fatih Sultan Mehmed Han*'a ve aynı eserin ilk kısmını teşkil eden *Selahaddin Eyyubî*'ye kadar, izini sürdüğü şey tarihten politik(leştirilebilecek) bir kuvvet bulmaktır. Hugo'nun "*Cromwell* Önsözü"nü hatırlatan mübalağalarla dolu *Kanije Muhasarası* adlı eserinde;

> "Tiryaki Hasan Paşa, Kanije Kalesinde üçbin askeriyle birlikte muhasaraya maruz kalmıştı. Karşısındaki düşman zamanla çoğalarak dokuzyüz bin kişiye yükselmişti. (...) Onları silahtan ziyade zekâsıyla mağlup ve perişan eden Tiryaki Hasan Paşa'ya Padişah'tan iltifatlar dolu bir 'Hatt-ı Hümayun' gelmiş ve o'na vezirlik rütbesi tevcih edilmişti. Bu sırada kendisini gördüler ki, ağlıyor. Sebebi sorulduğunda şöyle demiştir. 'Ben ağlamayayım da kimler ağlasın? Devlet ne kadar küçüldü ki, bizim gibi basit bir kaleyi müdafaa etmiş bir kimseye Padişah-ı Dinpenah Hazretleri tenezzül buyurup Hatt-ı Hümayun gönderir olmuşlardır? Vaktiyle böyle kalelerin sekiz-on tanesini fethedenlere aferin demek ihtiyacı bile hissedilmezdi.'"[35]

diye tasvir ettiği, aslında tarihsel gerçeklikle muhayyel tarih arasındaki geçişkenliğin bir örneğidir. 19. yüzyılın ikinci yarısında öne çıkan 'kahramanlık kültü'nün bir örneği olarak da yorumlanabilecek bu yaklaşım, bir yönüyle Batı'nın tarihyazımına karşı insanlık tarihinde Müslüman-Türk milletinin de belirleyici bir rol oynadığını, Osmanlıların 'düvel-i muazzama'dan biri olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. "Ferdin bu şekilde yüceltilmesi, klâsik zamanların Osmanlı halk

34 Tanpınar, Celaleddin Harzemşah'ın Kemal'in tarihe bakışında merkezî bir önem taşıdığını düşünerek, onu uzun uzadıya tahlil etmektedir. *On Dokuzuncu Asır*..., s. 384-393.

35 Namık Kemal, *Kanije*, haz. M. Akif Aydın, İstanbul: Sebil Yayınları, 1973, s. 228-230.

destanlarında bulunan övgülerden farklıdır, çünkü Kemal bunu, okuyucusunun vatanseverlik duygularını ayağa kaldırmak için kullanır."[36] Bu ve diğer Nâmık Kemal eserleri, aslında yiğitlik ve cesaretin yeniden hikâye edilmesinden ziyade, harekete geçmeye dönük bir çağrıydı. Hiç şüphe yok ki, bu davetkâr çabada, Şerif Mardin'in hatırlattığı gibi, Kemâl'in romantik üslubunun ateşli oluşu kadar, "bazen aklın üstüne çıkacak kadar duygu üzerinde ısrar etmesi" de etkiliydi.[37]

Benzer şekilde, Ali Suavi'den arda kalan metinlere bakıldığında, onun da İngiliz muhataplarına karşı Osmanlı'nın da yüzlerce senelik bir iktidar-muhalefet denklemi üzerinde politik yaşamı olduğunu iddia ettiğini ve bunu yaparken, Yeniçeri Ocağı'nın Osmanlı idaresinin 'daimi muhalefet partisi' olduğunu söylediğini görürüz. Suavi, Eski Türkler hakkında yazılmış bir kitap okuduğunda, Orta Asya'daki köklerinden gurur duyduğunu gizlemez ve buradan da bir parlamenter geçmiş üretmeyi başarır. Bununla birlikte, laik Türkçü düşüncenin ilk nüveleri yine bu 'Sarıklı İhtilalci'de görülebilir. Ali Suavi'nin tarihyazılarında Osmanlı'yı kuran Türk-Tatar kavminin zamanla eriyip gidişinden söz edilir, asr-ı saadetteki idare usulünde Yeni Osmanlıların meşrutiyet taleplerinin geriye dönük ve itiraz edilemez referansları bulunur.[38] Hak ve adalet konusunda da, devleti yönetenlerin halka zulmü karşısında, Selman-ı Farisî'den, Ebuzer'den örnekler sunarak, muktedirlere, devlet gücüyle zenginleşenlere karşı bugünkü romantik antikapitalist Müslümanlar hareketine uzanacak politik muhalefet yolunu açar.

1870'lerden 1890'lara köprüler kuran bu dönemde Rus güçlerinin Orta Asya ve Kafkaslar'daki fetihlerine cevaben ortaya çıkan Şeyh Şamil gibi efsanevî karakterlerin kahramanlıkları ve Şeyh Şamil'in maiyetiyle birlikte 1870'te İstanbul'da, Sultan Aziz

36 Mardin, *a.g.e.*, s. 370.

37 Mardin, *a.g.e.*, s. 371.

38 Mardin, *a.g.e.*, s. 399-425. Ali Suavi üzerine 1991'de yapılmış hacimli bir doktora tezi için bkz. Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994. Suavi'nin olumlu-olumsuz çeşitli değerlendirmelerini ince bir istihza ile özetleyen bir yazı için de bkz. Cemil Meriç, "Sarıklı İhtilâlci", *Mağaradakiler* (içinde), 10. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 144-160.

tarafından hürmetle ağırlanışının getirdiği genel alâka da romantik tarihçiliğe belli bir temel oluşturur. Ignac Kunoş (1860-1945), Aurel Stein (1862-1943) ve Arminius Vambery (1832-1913) gibi Macar Turancılarının ortaya koydukları İslâm öncesi Türk-Turan tarihi eserlerinin yarattığı etki,[39] Mustafa Celaleddin (Borzecky) Paşa'nın *Eski ve Yeni Türkler*'inin ve Süleyman Paşa'nın *Tarih-i Âlem*'inin Harbiye öğrencileri arasında milli bir heyecan uyandırması, dönemin ünlü Türkoloğu Vambery'nin İstanbul'da Sultan Hamid'den gördüğü itibar ve nihayet 1896'da Fransız romantik tarih yazarı Leon Cahun'un (1841-1900) *Asya Tarihine Giriş: Türkler ve Moğollar* başlıklı eserinin birdenbire sağladığı Türkçü argümanlar,[40] Türklerin Orta Asya'ya uzanan geniş coğrafyayla akrabalık hislerini artık saklanamaz bir mertebeye taşır. Bu türden romantik tarihî (aynı zamanda politik) heyecan dalgaları, çöküş alâmetlerinin artık iyiden iyiye baş gösterdiği bir devirde, tutunulacak dal arayışlarına da cevap bulunabileceği iyimserliğini beraberinde getirir.

Çöküş alâmetlerinden bahsetmişken, değinilmesi gereken bağlantılı bir konu daha bulunuyor. Hicri yüzyıl dönümünden (1883-84) itibaren artan bir hızla Osmanlı düşünürleri, toplumsal ve politik alanda yaşanan şok ve dehşet karşısında Tanzimat –hatta Lâle Devri– öncesindeki düzene dönüp bakarak, yanlışın nerede başladığını/olduğunu sorgulamaya ve acil olarak ne yapılabileceğini tartışmaya koyulmuştur. Hal çarele-

---

39 Sadece Vambery'nin birkaç eserinin ismine bile bakmak, bu konudaki çalışmalarda nasıl öncü bir rol oynadığını açıkça göstermeye yeterli olur. *Uigurische Sprach monumente und das Kudatku-Bilik* (*Uygur Dil Öğeleri ve Kutadgu Bilig*, 1870), *Die primitive Kultur des turkotatarischen Volkes auf Grundsprachlicher Forschungen* (*Türk-Tatar Halkının Dil Araştırmalarına Dayanarak Basit Kültürü*, 1879), *Das Türkenvolk* (*Türk Halkı*, 1885) idi. Bu konularda uzmanlaşmak için Türkiyeli entelektüellerin, Kafkasya kökenli Türkçü tarihçilerin 1910'lu, 20'li yıllarda verecekleri eserleri beklemesi gerekecektir.

40 Akçuraoğlu Yusuf [Yusuf Akçura], 1911 yılında, Cahun'un etkisi altında kaleme aldığı bir makalede, Aydınlanmacı despot şahsiyetiyle bilinen Rus Çariçesi II. Katherina'ya "Büyük" diyen tarihçilerin Cengiz Han, Timur Han gibi Türklüğün liderlerine karşı hakaretâmiz sıfatlar kullanmasına karşı çıkarak tarihe yön veren bu "büyük kahramanlar"ın hak ettiği saygıyı artık görmesi gerektiğini dile getirir. Bkz. "Müverrih Leon Cahun ve Muallim Barthold'a Göre Cengiz Han", *Türk Yurdu*, Nu: 1/1, 1327/1328, s. 17-18.

ri çok çeşitli olsa da, "kökler"e, tarihe ve folklora, gelenek ve gelecek arasında ne gibi bağlar kurulabileceğine, düzenin muhafazası ile ilerlemenin hızlandırılmasının aynı zamanda nasıl gerçekleştirilebileceğine dair, genele bakıldığında, hâlâ umumi bir amaç birliği bulunduğu göze çarpmaktadır. Her ne kadar bu payda, onları "Osmanlı inteli jansiyası" olarak nitelememize pek imkân vermese de, asgarî müşterekler ve ayakta kalma kaygısı dikkate alındığında, var olanlarla birlikte icat ya da keşfedilen değer ve semboller, "milli" meselelerle uğraşan tüm düşünce ürünlerine yansımaya başlamıştır artık. Yaklaşık çeyrek yüzyıl sonra, 1910'larda milli kültürün şekillenmesinde mitleri, efsanevî kişilikleri ve yüceltilen zaferleri, tarihin mistikleştiren gücüyle bütünleyen ya da olan bütünü parçalayarak gerçekleri abartan/çarpıtan bir birikimden söz edilebilir. Türkçülüğün yükselişine paralel olarak, tarihin kimi yönlerini abartmaya yahut çarpıtmaya tevessül eden, hatta köklere dair konuşurken Ali Suavi ve Nâmık Kemal'in tarih çalışmalarında yaptıkları gibi, Mete Han'la Hz. Ömer'i ilişkilendirebilen sayısız eser ortaya çıkmıştır. Bu sırada, kurtuluş aracı olarak düşünülen reformlar kısa vadede sürekli ters teperken, her yeni hamle çöküşü önleyeceğine hızlandırnış, "Vatanı kurtarmak" misyonu, romantik bir şövalye ruhluluk ve mevcut düzeni muhafaza etme çabası nedeniyle rasyonaliteden ziyade yakalayıcı-telaşlı bir hal çaresi bulma gayretine dönüşmüştür. Bu sebeple, bazı akademisyenlerin, Osmanlı ve Rus modernleşmelerini İngilizce bir ifadeyle "catch-up modernization" diye nitelendirmeleri, bu bağlamda düşündüğümüzde, akla uygun görünmektedir.[41]

Meşrutiyet, Türkçülüğün Yükselişi ve Romantik Tarihçilik

Jön Türk entelektüelleri için modernleşmenin referans noktası olarak görülen Batı'nın ulûm ve fenni, politik-kültürel-top-

41 Son derecede açıklayıcı gözüken kavrama şu çalışmada denk geldiğimi belirtmeliyim: Anatoly Vishnevsky, "Modernization and Counter-Modernization in Russia", *Russia in Global Affairs*, Cilt 4, No. 2, Nisan-Haziran 2006, s. 8-22.

lumsal meselelerde tüm 19. yüzyıl boyunca dört koldan ilerlemiş ve Avrupa'yı muzaffer kılmıştı. Bu dört kol rasyonalist, romantik, pozitivist ve materyalist kuramlardı.[42] 20. yüzyılın başına kadarki başlıca birikimin Batı'daki devrimci romantiklerden esinlenen Yeni Osmanlı-Jön Türk akımı olduğu düşünüldüğünde, bu "genç münevverler" için en aşina olunan yol romantizminkiydi. Zaten önlerinde hazır bulunan kaynaklar da, Ahmet Vefik Paşa'nın, Mustafa Celaleddin Paşa'nın, Süleyman Paşa'nın milliyetçiliğe kapı aralayan tarih kitapları ile Nâmık Kemal'in, Ziya Paşa'nın, Ali Suavi'nin dağınık külliyatıydı. Bunlar arasında Celaleddin'in (Borzecky) eseri, Batı medeniyetini kuranların 'Touro-Arien'ler olduğunu ve Türklerin İslâm'a katıldıktan sonra Sami medeniyetiyle birleşerek, bu ana medeniyet havzasından ayrıldığını iddia ediyor; bu teziyle, Osmanlıların Batılılaşma çabalarına haklılık kazandıracak kimi tarihsel kanıtlar sağlamayı amaçlıyordu. Daha sonra da tekrarlanan bu romantik yaklaşım, 1930'ların Türk Tarih Tezi'ne giden yolu oluşturuyordu.[43]

Bilimselliğe yer yer temas eden ancak çoğu kez mitleri bilimselleştirmeyi amaçlayan bu teorik romantizmdeki başlıca gaye, Avrupa'da Antik Çağ'ın, *Ancien Régime*'in, Ortaçağ'ın veya Ari ırkın yüceltilmesinde gördüğümüz üzere, yaşanan gelişmeler karşısında moral-kültürel dayanak olarak bir mâzi bulmak/yaratmaktı. Geleneklerin icat edildiği bu süreçte, etnik, dinî ve kültürel köklere dönük (dil-tarih-coğrafya) araştırmalar etrafında toplanan romantik merak, 1789 öncesinde kültürel bağlamda Rousseau ve Herder'in, 1789 sonrasında ise politik bağlamda Burke ve Fichte'nin milli bilinci ortaya çıkarmasında olduğu gibi, yüz yıl gecikmeli de olsa Türkiye'de de –en bilindik örneklerini Ziya Gökalp'in metinlerinde gördüğümüz– "völkisch-national" çalışmaların hızla gelişmesine yol açtı.[44]

---

42 Doç. Dr. Mustafa Oral, *Türkiye'de Romantik Tarihçilik (1910-1940)*, Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2006, s. 47-51.

43 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992, s. 77, 209 ve 407'den aktaran Oral, *a.g.e.*, s. 89.

44 Gökalp'in "şuursuz bilinci şuurlu hâle getirmek" diye izah ettiği Türkçülük hakkında *Yeni Mecmua*'nın ilk sayısında yazdığı metnin bir çerçeve sunduğu-

Bu yolda, özellikle –Herderci anlamda– dil, halkın dış dünyanın müdahalelerinden korunmuş ve "temiz kalmış" dünyasını anlamakta başlıca araç oldu [bkz. "Volksgeist" Bölümü]. O yüzden asla rücû etmek adına halka gidilmesi ve köyün keşfedilmesi gerekti [bkz. "Folklor ve Popülizm" Bölümü]. Politik projede organik bir bütün oluşturabilmek için dilin önemi, dünyanın geri kalanından başka olmanın yanı sıra, eğitim sayesinde daha politik bir toplum yaratılmasını da sağlayabiliyordu [bkz. "Devlet ve Vatan Mitolojisi" Bölümü]. Dilde sadeleşmeyi savunan *Genç Kalemler* gibi oluşumlarıyla önce İttihat ve Terakki'nin, Güneş-Dil Teorisi örneğinden bildiğimiz üzere, 1930'larda Kemalist millî kültür devrimcilerinin ve daha sonra da Türk Dil Kurumu'nun Öz-Türkçecilik anlayışıyla ortaya çıkan süreklilik, ulus-devlet oluşturma sürecinde dilin öneminin yer yer abartılacak kadar ciddiye alındığını gösteriyor. Bu arada "volk" yani "halk" kavramının, gerçeklikten kopacak derecede idealleştirildiği ve halkçılığın (romantik bir asla rücû hareketi olan popülizmin) merkezî irade için işlevsel bir unsur hâline geldiği de unutulmamalı.[45]

Söz konusu yılların olağanüstü hal koşullarında Darülfünun'un yanı sıra, Tarih-i Osmanî Encümeni (1909), Türk Derneği (1908), Türk Yurdu (1911), Türk Ocağı (1912) ve Türk Bilgi Derneği (1913) gibi merkezler de tarihî araştırmacılıkla milliyetçiliği birleştirme gayretine girişti. Amaç, kültürel romantiklerin neredeyse hepsinde aynı gibiydi.[46] Türk Ocağı mevzuatı bunu,

---

nu söyleyebiliriz. Bkz. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 16-23.

45 Hasan Bülent Kahraman, "Türk Milliyetçi Romantisizminin Sonu: Kurucu Modernist İdeolojinin Dönüşümü ve Yazınsal Söylem", *Şerif Mardin'e Armağan* (içinde), der. Ahmet Önce, Orhan Tekelioğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 122-124.

46 Ali Artun, uluslaşma evresindeki devletin ve devletiyle bütünleşmek isteyen sivil inisiyatifin kendini kurumsallaştırmasının ardındaki sebebi gayet güzel açıklar. Weber gibi idealist düşünürler için kültürel bir oluşum olan millet, ortak bir tarihe ve coğrafyaya, zaman ve mekân bilincine sahip insan topluluğu ile mümkün olur. Bir dizi kültürel kurumun örgütlenmesi yardımıyla, bu bilinç var edilir; ulusa ve onun politik temsili olan devlete ilişkin mitolojilerin

> "Türk diye anılan bütün kavimlerin mâzi ve haldeki asar, ef'al, ahval ve muhitini öğrenmeye ve öğretmeye çalışmak; yani Türklerin asar-ı atikasını, tarihini, lisanlarını, avam ve havas edebiyatını, etnografya ve etnologyasını, ahval-i içtimaiyesi ve medeniyet-i hâzıralarını, Türk memleketlerinin eski ve yeni coğrafyasını araştırıp ortaya çıkararak bütün dünyaya yayıp dağıtmak ve dilimizin açık, sade, güzel, ilim lisanı olabilecek süratte geniş ve medeniyete elverişli bir dereceye gelmesine çalışmak ve imlâsını ona göre tedkik etmek..."[47]

şeklinde ifade ederken, bu faaliyetlerin güçlüğünü Ahmet Ağaoğlu, "hayal kadar vâsi ve yine hayal kadar müphem olan Türk âleminin hudud-u hakikiyyesini çizmekten daha müşgül bir şey yoktur. (...) Fakat biz bugünkü Türk âleminin hududunu, yalnız Türk unsurunu hâvî, Türk medeniyyeti, Türk hayatı, Türk tarz-ı maişeti ile geçinen memalik dairesinde arayacağız"[48] diyerek, oldukça geniş bir coğrafyada, muğlâk bir Türk vatanı aramakta olduklarını dile getirmekteydi. "Öte yandan 1340 yılında 'Büyük Türk ırkının güççe, kuvvetçe başka ırklardan geri kalmayarak, ecdadı gibi güçlü, kuvvetli olduğunu cihana bildirmek için' kurulan ve İstanbul dışında 25 şubesi olan Türk Gücü Cemiyeti de bu eğilimin bir başka anlatımı olarak ortaya çıkmaktadır" da deniyordu.[49]

Açıkça görüldüğü gibi, milli kimliğin ortaya çıkış süreci, bir asır önce Batı Avrupa'da –özellikle de Almanya'da– doğan ilk dönem romantizminin tüm tematik vurgularıyla örtüşmekteydi. Dönemin Yusuf Akçura, Zeki Velidî Togan, Fuad Köprülü,

---

canlandırılması mezkûr kültürel kurumların örgütlenmesiyle gerçekleştirilir. Hiç kuşkusuz bu kurumların başında da müze gelir. Ali Artun, "Müzede Modernliğin Kurulması ve Bozulması, Louvre ve Bilbao Guggenheim: İki Müze İki Küratör", *8. Ulusal Sanat Sempozyumu Kitabı* (içinde), Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, Ankara, 2006, s. 61.

47 Fethi Tevetoğlu, *Büyük Türkçü Müftüoğlu Ahmet Hikmet*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1951, s. 28-29. Füsun Üstel aynı ifadeleri, birkaç kelimesi farklı olarak nakletmektedir. Bkz. *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 35.

48 Ahmed Agayef, "Türk Âlemi", *Türk Yurdu*, Cilt 1, No. 1, 1327, s. 12'den aktaran Üstel, *a.g.e.*, s. 63-64.

49 Üstel, *a.g.e.*, s. 63-64.

Ahmet Ağaoğlu, Necip Asım Yazıksız gibi genç tarihçileri, kültürel faaliyetleriyle politik bir eksen de oluşturmaktaydı. Örneğin Ağaoğlu vazifelerini "bir taraftan lisanımıza vicdanî ve şuurî bir şekil vermek ve diğer taraftan dinimize milli bir istikamet tayin etmek" diye tanımlarken, "Altaylara kadar kendini bilir bir Türk milleti teşekkül" etmekten de söz etmekteydi.[50] Köprülü ise, milliyetçiliklerinin halkçı bir içerik taşıdığını belirtip, programlarını "bu milletin ruhunu edebî eserlerle dile getirmek (...) felâketlerine ağlamak (...) sevinçlerinin sırdaşı olmak" isteğiyle açıklamaktaydı.[51]

Bu yaklaşımı, Milli Edebiyat adı altında Ömer Seyfettin'in başını çektiği bir grup edebiyatçı popülerleştirerek, daha geniş kitlelere ulaştırmanın yollarını arıyor ve kozmopolit/yapay Osmanlılık karşısında saf(laştırılmış) bir Türklük inşa ediyordu.[52] Özellikle 1913'te kesinleşen Üç Adam istibdadı, neredeyse tümden Alman militarist modernleşme projesinin etkisi altına girerken, ekonomi-politikte veya kültürel çalışmalarda da Alman etkisi bariz bir artış gösteriyordu. Bunun somut tezahürü, savaş öncesinde Genelkurmaya Alman subaylarının alındığı gibi, savaş sırasında yapılan ani bir reformla Darülfünun'a Alman akademisyenlerin yerleştirilmesiydi. Kırsal yaşamda, mâzinin silinmemiş izlerine denk gelmeyi uman ve bu çabalarıyla kısmen "narodnik" özellikler de gösteren milli hareket, "halka doğru" inmekten söz ediyor, imtiyazlı ecnebi şirketleri ve Düyun-u Umumi'nin baskısı altında ezilen Türk köylüsünü özgürleştirecek bir Milli İktisat arayışı içine girerek, memleket topraklarından "Tanzimat ruhu"nu kovmayı gaye ediniyordu. Bu konuda Alman düşüncesinin irrasyonalist kanadından derinden ilham almış –1870 sonrasında yetişmiş– kimi Fransız düşünürlerin (Durkheim, Bergson, Le Bon gibi isimler) etkisinde olan Ziya Gökalp'in hars-medeniyet, İslâm âlemi-Batı âle-

50 "Milli Cereyan", *Türk Yurdu*, Numara: VIII/2, 19 Mart 1331, s. 2531.

51 "Bizde Tarih ve Müverihler Hakkında", *Bilgi Mecmuası*, Numara: I/2, Kanunuevvel 1329, s. 4-5.

52 Ziya Gökalp, "Halk Medeniyeti-I", *Halka Doğru*, Sayı 14, 10 Temmuz 1329 ve "Halk Medeniyeti-II", *Halka Doğru*, Sayı 19, 15 Ağustos 1329. (Metinlerin tamamı yeni Türkçeyle *Hars ve Medeniyet* kitabında bulunuyor.)

mi, laiklik-Şeriat, millet-ümmet tartışmalarını şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Aynı kavramlar etrafındaki tartışmaları, *Kulturkampf*ın (Almanya'da Katolik Kilisesi aleyhinde bir dizi devlet müdahalesinin gerçekleşmesi sonucunda, var olan ve derinleşen cemaat-cemiyet gerilimi, organik toplum-mekanik toplum zıtlaşması, milli kültür-evrensel kültür gibi fikrî ikiliklerin) tercümeleri olarak da okumak mümkündür.

Bu dönemde folklorik ve tarihsel incelemeler, Turan efsanesini gündeme getirmiştir. Geçmişin cazip davetine en çok icabet gösterenlerin başında, yine Ziya Gökalp gelmekteydi. Mustafa Celaleddin Paşa'nın *Les Turcs: Anciens et Modernes*'deki (1869) tezlerini büyük ölçüde benimseyen ancak bunu kültürel sınırlar içinde tutmak gerektiğini bir süre sonra fark eden Gökalp, bu konudaki tartışmayı çok daha kolay konuşulabilir bir alana taşımaya çalışıyordu. Yusuf Akçura, Necip Asım, Mehmet Emin, Tekin Alp gibi isimlerin de katıldığı canlı ve uzun soluklu tartışmaların etkisiyle Gökalp, İslâm'ın kabulünün öncesindeki karanlık dönemlerde yaşamış/yaşadığına inanılan Türk kültürünün izini sürüyor, ancak bunu yaparken Pantürkistlerle arasına, ince ve silik de olsa, bir çizgi çekiyordu.

"Mefkûre geleceğin yaratıcısıdır" diyen Gökalp, tüm meramını özetlediği satırlarda "Türklüğün kelimelerde, mesellerde, masallarda, destanlarda izleri kalmış bir millî mefkûresi vardır ki, bunu dağınık enkaz arasından bulup çıkarmak ve bunda mündemiç olan kavmî 'mâ-abed tarih'i keşfetmek en büyük vazifemizdir" diye yazıyor[53] ve "şimdilik" Türk tarihinin başlangıcı için, "başka hiçbir kahramanda görülmemiş" faziletlerin sahibi Mete'yi ve Hunları baz almak gerektiğini söyleyerek,[54] romantik Türk Tarih Tezi'ne giden yolu biraz daha açıyordu.

Eski Türklerin, kadim zamanlarda Asya medeniyetinin dilini ve totemlerini, Kuzey Amerika, Avrupa ve Afrika'ya taşıdığından alelacele genellemelerle bahsetmesinden de anlaşılacağı

53 Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, haz. İbrahim Kutluk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976, s. 25-26.

54 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, s. 106. Gökalp'in Türk tarihinin önemli eşiği olarak, milattan 210 yıl öncesini referans aldığı bir başka metin için bkz. "Türkçülük ve Turancılık", *Türkçülüğün Esasları*, s. 24-29.

üzere,[55] Gökalp, tarihin karanlık devirlerine dair sınırlı veriler ışığında birçok cesurca iddiada bulunmaktaydı. Uzak geçmişin içinde belirsizleştiği karanlıktan ve savaş koşullarında bulunuyor olmaktan aldığı cesaretle Ziya Gökalp, Turan mitosunun temel unsurları olarak gördüğü dilde, fikirde, işte benzerlikleri sıraladıktan sonra diğer Türk soylu toplumları hatırlatarak,

> "[B]u müşterekliklik, eski bir zamanda (mesela milâttan iki asır mukaddem teşekkül eden Kun devleti zamanında) bütün Türk şubelerinin merkeziyetçi bir devletin idaresinde mütecanis bir kavim hayatı yaşadıklarını ve o zaman gayet kıymetli müşterek bir harsa mâlik bulunduklarını gösterir. Sonradan Göktürklerin ve Cengiz, Timur devletlerinin idaresinde de Türkler müşterek bir hayat yaşadılar" diyordu.[56]

Bu noktada, Gökalp'in hiçbir zaman pür bir bilim adamı olarak hareket etmediğini; aksine bir ideolog olarak, politik düşüncelerini tarihsel unsurlarla desteklemek arzusunda olduğunu hatırda tutmamız gerekir. Bu geniş çerçevede, Gökalp'in, niçin ve nasıl Enver Paşa gibi romantik İttihatçıların yanında durduğunu anlamak hiç de güç değil. Ancak belirtmek gerekir ki, ideolog olmayan isimlerin de eski Türklerde klan-kabile düzenlerine merak duyduğu ve edindiği "izlenim"leri, mevcut durumla ilişkilendirdiği bir gerçektir.

Bunlardan biri olan M. Fuad Köprülü, dönemin akademik yönü belki de en ağır basan ismi olmasına rağmen, 'Milli Romantizm'in heyecan verici etkisinin altında kalmıştır. Türk atasözlerinin, halk efsanelerinin, folklorik motiflerinin, inanç ve ibadet öğelerinin derlenmesi için büyük gayret gösterirken bir-

---

55 Oral'a göre "Gökalp, Avustralya klan teşkilatı ile Asya toplumları ve Türklerin totemik sınıflamaları arasında şaşırtıcı benzerlikler olduğunu iddia etmiştir. Benzerlikleri, sözcük benzetişleri (iştikak) yoluyla göstermiş (...) şu sonuca ulaşmıştır: 'Bu irtibatlardan, gayet kadim bir zamanda hudutları Şimalî Amerika, Avrupa ve Afrika'ya kadar ittisa etmiş olan bir Eski Asya Medeniyeti olduğu ve Türklerin de bunda gayet mühim bir rol oynadığı anlaşılıyor.'" Ziya Gökalp, "Eski Türklerde İçtimaî Teşkilat ile Mantıkî Tasnifler Arasında Tenazür", *Millî Tetebbular Mecmuası*, Nu. 1/3, Temmuz-Ağustos 1331, s. 385-449'dan aktaran Oral, *Türkiye'de Romantik Tarihçilik*, s. 123.

56 Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, s. 92.

çok klasik çalışmaya imza atan Köprülü, sonraları itiraf ettiği üzere, Garbiyatçılık ölçüsünde bir tarih felsefesinin gelişmesinin de önünü açmıştır. 1940'lara gelindiğinde,

> "Millî tarih telâkkisinin romantik devrini, Türk nasyonalizmi de tabiatiyle görmüştür; Avrupa tarihçiliğinin Türkler hakkında hiçbir ilmî esasa dayanmayan çok haksız menfi telâkkileri karşısında, bizim romantik tarihçiliğimizin aksülameli de ister istemez çok müfrit ve mübalağalı olacaktı ve hakikaten öyle de oldu... Fakat yine her yerde olduğu gibi, bizde de bu romantik telâkki, Millî Tarih tetkiklerine karşı umumî bir alâka uyandırmak ve Umumî Tarih içinde Türklerin rolünü araştırmaya sevketmek itibariyle, psikolojik bir hamle yaratmıştır. (...) Rasyonalizmden ayrılmamak hususundaki katî azmime rağmen, eski yazılarımda zaman zaman bu romantizmin tesirleri bulunduğunu saklayamam."[57]

diyen Köprülü, âdeta 1910'lara yön veren dönemin ruhunu (*zeitgeist*) ortaya koyar.

Meşrutiyet'in oldukça canlı ve ilgi çekici milli tarih-milli kimlik tartışmalarında, Fransız yazar Risal'in –ki bu ismin aslında Tekin Alp olma ihtimali kuvvetlidir– *Türk Yurdu* mecmuasının 24. sayısında yayınlanan "Türkler Bir Ruh-u Milli Arıyor" başlıklı makalesi de, bu konuda ilginç bir örnek sunar. Risal, makalede Türkleri "millet-i mahkûme"den "millet-i hâkime"ye dönüştürecek bazı öneriler üzerine eğilmektedir. Buna göre, Cengiz, Atilla, Timur gibi isimlerin vahşetle özdeşleştirilmesinin önüne geçilmelidir. (Burada da Oryantalizmle mücadele ve Batı'ya tarihî gerçeği gösterme hevesi devrededir.) Türk şiirlerinde, masallarında, romanlarında Turan'ın aslî tipleri, çağlayan dereler kenarına, muhteşem ormanlar yanına kurulmuş baba çadırları, üstünde at ve koyun sürüleri otlayan yüksek otlu çayırlarda ecdad kabilelerinin yavaş yavaş göçmeleri, bütün mirasları can çekişen ataların elinden teslim alınmış yalın kılıcından ibaret eski Türklerin yenilmez şecaatleri, sonsuz fedakârlıkları

57 Aktaran Halil Berktay, "Tarih Çalışmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, IX. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983, s. 2465-2466.

canlandırılmalıdır.[58] Nitekim bu konuda azımsanmayacak bir gayret kısa süre içinde ortaya çıkacaktır.

Said Halim Paşa, bu "en uzun on yıl"lık dönemde İslâmî geçmiş ve kanun-ı kadimden beslenen bir Romantizm ile Aydınlanmış Avrupa düşüncesinin tam orta yerinde, âraftadır. Bir yandan İttihatçı politik eylemin en önünde giderken, öbür yandan yazdıklarıyla toplumda yaşananların gerisinde kalır. Hâlâ çözülemeyen kültür-medeniyet düğümü, 1919'da derlediği *Buhranlarımız*'ın neredeyse her sayfasında kendini gösterir.[59] Meşrutiyet dönemi İslâmcılığında, (vaktiyle fakih Ali Suavi'nin faizciliği, laikliği, Türkçülüğü savunması ölçüsünde) şaşırtıcı gelen bir diğer husus da, Ahmed Muhiddin'in Türkçülüğün İslâm'ı siyasallaştırdığını, İslâmcılarınsa dinin muasırlaşması için "Reformasyon" arayışlarının kendilerini Batılılaştırdığını saptaması[60] ve 31 Mart Vakası ile anılan Derviş Vahdetî'nin İngiliz parlamentarizmini sahiplenmiş olması gibi ayrıntılarda bulunur. Vahdetî ile aynı nesil, yani 1870'lerde doğan ve 1908'de otuzunu aşmış bulunan İslâmcılar, özellikle de Mehmet Âkif ise, sosyalizan bir İslâm'la püriten bir modernlik arzusu arasında salınır. Tıpkı Musa Kâzım'ın ve Mustafa Satı'nın tasvirlerinde görüldüğü şekilde, Âkif, muhayyel bir "Japonya romantizmi" içindedir ve bu uzak ülkeyi anlatırken,

> "Şu kadar söyleyeyim; din-i mübinin orada,
> Ruh-u feyyazı yayılmış yalnız şekli: Buda.
>
> Siz gidin saffet-i İslâm'ı Japonlarda görün.
> O küçük boylu, büyük milletin efradı bugün.

58 Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, 2. baskı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1996, s. 30. Makalenin orijinali için bkz. P. Risal, "Türkler Bir Ruh-u Milli Arıyor", *Türk Yurdu*, 4 Teşrin-i Evvel 1328, Cilt I, Sayı 24.

59 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman 1001 Temel Eser Serisi, İstanbul, 1973. Ayrıca bkz. Hasan Kayalı, "Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmet Akif and Said Halim", *Archivum Ottomanicum* No: 19 (2001), s. 307-333.

60 Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketleri*, çev. ve haz. Suat Mertoğlu, Küre Yayınları, İstanbul, 2004.

Müslümanlıktaki erkan-ı sıyanette ferid.
Müslüman denmek için eksiği ancak tevhid"

dizeleriyle hayalindeki asr-ı saadetin modern zamanlara uyarlanmış tablosunu çizer.[61] Âkif, bu şiirde, Osmanlı ve İslâm tarihinden kimi gerçekleri esneterek, bir zamanlar ne olduğumuzu ve o şanlı geçmişe tekrar geri dönmek için reform namına neler yapabileceğimizi düşünür. Modern makine-teknik uygarlığa karşı –hem aşk, hem nefreti bünyesinde yoğuran– hıncını, *İstiklâl Marşı* dâhil her zeminde ortaya koysa da, Âkif, çıkış yolu olarak yüzünü yine Batı'nın ilmine döner. Zira Âkif'e göre de, Said Halim Paşa'ya göre de, "hakayik-i fenniye gibi hakayik-i İslâmîye'nin de vatanı yoktur." Dahası, [b]ilim, hadis-i şerifte ifade edildiği gibi, Müslümanın kaybettiği malıdır ve onu bulduğu yerde almalıdır. Dolayısıyla bu yitirilmiş servet yeniden bulunacak ve Said Halim Paşa'nın taahhüt dolu ifadeleriyle, "hakayik-i İslâmîye Müslümanlığa karşı gelen dalâletlere bir defa daha galebe çalacak, hükümdarı yeryüzündeki Müslümanların halifesi bulunan bu memleket bir defa daha akvamı İslâmîyenin başına geçecek, onları semt-i saadete doğru sevk edecektir."[62]

Erken Cumhuriyet Döneminde Tarih ve Romantizm

Mustafa Kemal Atatürk'ün isminden başlayarak Cumhuriyet dönemindeki duygu-durum değişimini biraz olsun anlamak mümkün görünüyor. Mustafa, bu büyük şahsiyetin esas ismidir ve Hz. Muhammed'in ikinci isminden gelmektedir. Muhtemelen, babasına dair eksik hatırayı yaşatmamak ve Mustafa Rıza Paşa olarak tanınmamak adına, gençliğinde romantik eserlerinden çok etkilendiği Nâmık Kemal'in –"Hissiyatımın *babas*ı

61 Şiirin tamamı için bkz. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, Süleymaniye Kürsüsünde, II. Kitap, 5. baskı, Mehmet Âkif Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 155-156.

62 Said Halim Paşa'nın *İslâmlaşmak* adlı kitabından aktaran Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, s. 36.

Nâmık Kemal'dir" deyişini hatırlarsak– ismini kullanmaya başlaması, matematik öğretmeni öyküsünden çok daha mantıklıdır. Daha sonra Kemal ismini Kamâl'e dönüştürmesi ve en nihayetinde kendisi için "Türklüğün Babası" anlamındaki Atatürk'ü münasip görmesi ise sembolik olmaktan öte, efsaneleşen bir dönüşümün neticesi gibidir. Dolayısıyla Romantizm, sadece Mustafa Kemal için değil, bütün bir milletin yeni bir kimlik kazanmasının ideolojisine dönüşmüş görünmektedir. Yine bu süreçte Âkif'in *İstiklâl Marşı*'nı kabul eden kurucu iradenin, bundan on yıl sonra 1931'de yeni bir kolektif kimlik, tarih ve insan yaratma ideolojisi olarak Kemalizm'i şekillendirmesi, Osmanlı'yı kurtarma davasından, 'medeniyeti yaratan ırk'a geçişle ironik bir anlam kazanır.

İslâmî vurgusu yüksek, Bolşeviklere göz kırpan ve yaklaşık 5 yıl süren Milli Mücadele'nin dış düşmana karşı zaferinden sonra, iç düşman olarak sıralanan sosyalist, İslâmcı ve Kürtçü unsurlara karşı mücadele, "milli cereyan"ın içeriğinde büyük bir dönüşüm yaratır. 1927'den itibaren 'emir kipli' Türkçe konuşma telkini, Türkleştirme hamlesi gibi projelere paralel olarak,"milli ruh"u pekiştirmek adına Milli Tiyatro, Milli Matbaa, Milli Müze, Milli Resim Sergisi gibi kurumlar oluşturulur. Tarih-i Osmanî Encümeni, Türk Tarih Encümeni'ne (sonra Heyeti, sonra Kurumu) dönüştürülür. Özetle ulus-devlet projesi 1930'un eşiğinde artık müesses bir hal almaktadır...

Hatırlanması gereken bir nokta da, Mustafa Kemal ve kadrolarının büyük ölçüde Rousseau'nun Aydınlanma ile Romantizmin ortasında duran politik felsefesinin takipçisi olmalarıyla ilişkili. Rousseau'daki bu ortada kalmışlık, Rousseau'yu hem Robespierre'in hem Hitler'in fikir babası olarak gösteren araştırmaları haklı çıkarmıştır. Tıpkı 1789'un Jakobenizmi ya da 1918 sonrasında tesis edilen Wilsoncu yeni düzen karşısındaki faşizm gibi, Kemalizm de bir bunalım dönemi ideolojisidir. Bu pencereden bakarsak, Tek Parti yönetiminin radikal hamleleri çok daha anlaşılır hâle gelir. Bu doğrultuda, 1920'lerden 1940'lara uzanan yolda Tek Parti, ama daha önemlisi Tek Adam yönetiminin kurulmasıyla birlikte, Mustafa Kemal'in ta-

rih felsefesi üzerine yoğunlaşan okumalarının, millicilikten milliyetçiliğe ve oradan da ırksal özelliklerin köklerine doğru seyrettiğini gözlemleriz.[63] Hemen ardından, imzasız yayınlanmasına rağmen, çok büyük ölçüde Atatürk'ün dikte ettirdiği bilinen *Türk Çocuklarına Tarih Notları*'nda, kitaplardaki din masallarının yerini tarih bilincinin alması gerektiği ifadesi, dönemin pozitivist düşüncesinin tipik bir ifadesi olarak dikkat çeker.[64] 1929 tarihli bu kitapla birlikte, önce asker sonra devlet başkanı olan Mustafa Kemal, kâinatın varoluşunu, güneş sisteminin şekillenişini ve yeryüzündeki yaşamın başlangıcını anlatan[65] ve bunlarda "yanılmaz"lığı dönemin bilim insanlarınca teyit edilen bir araştırmacı olup çıkmaktadır artık. Nihayetinde, bu yönelim, Resmi Türk Tarih Tezi ve Mayatepek Raporları ile birkaç yıl içinde taçlandırılacaktır.

Reisicumhur'un tetkik ve tasvibinden geçtikten sonra yayınlanan *Türk Tarihinin Ana Hatları* (1930) başlıklı kolektif çalışma, bürokrat-aydınlar tarafından yazılması münasebetiyle resmî yönü olan, ders kitabı olarak kullanılmak üzere hazırlanan çok temel bir eserdir. Kitabın orta yerinde Genç Türkiye'nin genç tarihçilerine seslenen Afet İnan ve arkadaşları, "Ey Türk Milleti! Sen yalnız kahramanlık ve cengâverlikte değil, fikirde ve medeniyette de insanlığın şerefisin. Tarih, kurduğun medeniyetlerin sena ve sitayişleriyle doludur" demektedir.[66] Kitapta hak ve görev olarak tanımlanan konu, romantik tarih anlayışının tipik iki-yüzlü uygulamasına tekabül eder: Geçmişin ışığında bugünü öğrenmek ve biçimlendirmekten bahsederken, bugünün ışığında geçmişi öğrenmek ve daha çok da biçimlendirmek.

---

63 *Nutuk*, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1991, s. 297'den aktaran Oral, *a.g.e.*, s. 253-254.

64 Türk milliyetçiliğinde pozitivizmin belirleyici gücünü ortaya koyan bir çalışma olarak bkz. Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, 5. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 33-39 ve 91-99.

65 *Türk Çocuklarına Tarih Notları*, Ankara: Hâkimiyet-i Milliye Matbaası, 1929. Mustafa Kemal'in tarih çalışmaları hakkında bkz. Oral, *a.g.e.*, s. 252-259.

66 *Türk Tarihinin Ana Hatları*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1930, s. 72.

Türk Tarihinin Ana Hatları'na göre, bütün dünyanın karanlık ve vahşet içinde olduğu bir dönemde, Asya'nın diplerindeki Türkler büyük bir "kereste medeniyeti" kurmuş ve insanlığa ışık olmuştu. Asya kıtasının ortasındaki Türk denizinin kuruması ve iklimin değişmesi, Büyük Göç'le neticelenmiş ve Türkler, dünyanın dört bir yanına yayılırken, en ücra bölgelere dahi medeniyet götürmüştü. Anadolu bu bölgelerden yalnızca biriydi ve Türkler 7 bin yıldır buradaydı.[67] Dolayısıyla Etiler, Sümerler, Urartular bugünün Türklerinin büyük büyük dedeleri-nineleriydi. Bu çalışmada bir kez daha, Batı düşüncesinin kendine "Öteki" seçtiği medeniyetlere karşı bir silah gibi kullandığı Şarkiyatçılığa bir cevap olarak benimsenen Garbiyatçılık devreye girmekteydi. Kitapta "Barbar Türk" imajının Hıristiyanlığın taassubundan türediği açıkça belirtilmekteydi. Sadri Maksudî'nin ifadesiyle Türk ırkının, "beşeriyet tarihine en çok tesir icra etmiş, medeniyetin ilerlemesine hizmet etmiş" olduğu "meçhul kalmış bir hakikattir"[68] ve bu eser başta gelmek üzere, Türk tarihçiliği, bundan böyle, söz konusu yanlışı düzeltmekle mükellef hâle geliyordu.

Belli bir akış içinde ortaya çıkan *Türk Tarihinin Ana Hatları*, Tarih ders kitabı ve I. Türk Tarih Kongresi (2-11 Temmuz 1932) işte bu "hakikat"e yürüyüşün bir gereğiydi. Bahsi geçen kongrede "bilimsel bir devrim" olarak sunulan Afet İnan'ın teorisi, yani Türklüğün 400 çadırlık bir aşiretten değil, on binlerce yıllık, Arî, yüksek medeniyet ve üstün kabiliyet sahibi bir ırktan geldiği iddiası –Atatürk'ün desteğiyle– reddedilemez sayıldı; farklı düşünenler daha o günden itibaren "bilimsel" bir linç kampanyasına maruz kaldı.[69]

Türklük üzerinden yaratılmak istenen ve bu raddeye dek gelen romantik heyecan, Kemalizm'in organik olma ölçüsünde 'bütünleşmiş, imtiyazsız' toplum kurma tasavvurunun bir sonucuydu. Bu tasavvur bir taraftan Alman kültür tartışmaları-

---

67 Ersanlı, *a.g.e.*, s. 119-125.

68 Uluğ İğdemir, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Tarih Kurumu*, TTK Yayınları, Ankara, 1973, s. 75-76.

69 Ersanlı, *a.g.e.*, s. 139-186.

nın evrildiği ürkütücü radikalizmi anımsatan bir fikrî savrulma, diğer taraftan ise sesini "yer, gök, su dinlesin" isteyen çeşitli marşlar eşliğinde, "on yılda on beş milyon genç yaratma"nın, "Tarihten önce de var olan büyük bir milletiz" demenin ve "Türk'ün önde ve Türk'ün ileri" olduğunu, olması gerektiğini vurgulayan yalınkat bir kültürel propaganda olarak yorumlanabilir. Bu heyecan dalgası Türk Tarih Tezi ve hemen sonrasında formülüne kavuşan Güneş-Dil Teorisi'nin en azından cesurca konuşulmasını kolaylaştıran ortamı hazırlamıştır. Esasen bu yaklaşımı, daha önce "Alman Tarih Tezi" diye isimlendirdiğimiz *Monumenta* hareketi ve 1919-1939 arası dönemde dünyanın birçok yerinde yükselen yeni/kara romantik ideolojilerin karşılıklı etkileşimiyle birlikte değerlendirdiğimizde, Eti ve Sümer isimlerinin devlet kurumlarına verilmesini, Kurt Bittel'in Eti ve Sümerlerin Cermen olduğu tezini Nazilerin sahiplenme teşebbüsüne verilen dolaylı bir cevap olarak da okuyabiliriz.[70] Ancak neredeyse hiçbir kaynağa dayanmaksızın, Mustafa Kemal'in muhayyilesine uygun bir tarihsel perspektif sunmak üzere yapılan bu tarihyazıcılığı kadar dikkate değer olan bir ikinci nokta, bu kara romantik tarih anlatımına, yazdıklarıyla katkı sunanların bu tezlere içtenlikle inandığı gerçeğidir.

Başını bizatihi Reisicumhur'un çektiği (öyle ki, II. Türk Tarih Kongresi, 1937'de Atatürk'ün ikametgâhı olan Dolmabahçe Sarayı'nda, huzurda yapılmıştır) bu çalışmalar, tüm dünya dillerinin Türkçeden, tüm dünya kültürünün de Türk kültüründen türediği, dolayısıyla aslına dönmek adına dilde/kültürde de ırksal bir ıslaha başvurulması gerektiği fikrini doğurmaktan geri durmadı.[71] Ancak bununla yetinilmeyip, bir adım öteye geçilmesi fantastik görüşlerin resmî söylemi beslediğini, tartışma

70 Mete Tunçay ve İlber Ortaylı'nın tespitlerini aktaran Oral, *a.g.e.*, s. 272.

71 Çalışmanın önceki bölümlerinde belirttiğim gibi, filolojinin ve başka dillere merakın Latinceye odaklı ezberinin bozulması ile özellikle Sanskritçe ve İbranice gibi dillerin çok daha fazla gündem teşkil etmesi, aslında her bölgenin kendi filolojik arkeolojisinin izini sürme ve kendine bir dil tarihi yaratma isteğinden doğup gelişmiş, yahut bu alana gösterilen rağbet neticesinde, her ulus-devlet kendi dil arkeolojisini yapma ve farklı coğrafyalarda tarihsel haklar talep etme yoluna gitmiştir.

ortamını tükettiğini ve bir tür akıl tutulmasına yol açtığını ortaya koyuyor.[72] Zira yine Atatürk'ün talimatıyla Meksika'ya elçi olarak gönderilen Tahsin Mayatepek'in Maya, Aztek ve Kızılderililer üzerine yaptığı çalışmaların raporlar hâlinde Dolmabahçe'ye sunulduğu ve Atatürk'ün koordinasyonuyla geliştirilen Güneş Dil Teorisi'nin bu raporlarla desteklenmeye çalışıldığı biliniyor. Raporların ortak yanı, tüm dinlerin güneşe tapınmaktan geldiği ve bu kültün on binlerce yıl evvel Türkler tarafından, Mu, Atlantis, Sümer, Akkad, İnka, Çin, Hint, Sami medeniyetlerine taşındığı iddiasına dayanmasıdır. Mayatepek Raporları, alenen "Türk'ün esas dini güneşe tapmaktır" demese de, tüm iddialarını bunun etrafında dolaştırmaktadır. Bununla birlikte, Atatürk'ün, tamamı öyle olmakla beraber en "fantastik" bilimsel araştırma sonuçlarını sunan 29 Şubat 1936 tarihli 7. Rapor'u gördükten sonra, 7 raporu daha takip etmesi, bu konuya en azından "ilgi duyduğu"nu düşündürüyor.[73]

Bu araştırmaların (Mayatepek incelemeleri) yanında tarih, coğrafya ve etki bakımından "görece masum" kalan Turancı romantik söylemi Sadri Maksudî, "Türk ırkı, beşeriyet tarihine en çok tesir icra etmiş, medeniyetin ilerlemesine hizmet etmiş bir ırktır. Bu son zamanlara kadar meçhul kalmış bir hakikattir"[74] diyerek sürdürmüş; Reşit Saffet de, Budapeşte'deki Turan Cemiyeti'nde verdiği konferansta, Türklerle Macarların din farkından başka tümüyle aynı oldukları anlamına gelen sözler sarf etmiştir. Bu gelişmelere ilişkin olarak, Kurt Köhler, Hitler hükümetine sunduğu bir Türkiye Raporu'nda, Türk milliyetçiliğinin tehlikeli boyutlara geldiğine dikkat çekerek tarihsel bir ironi yaratmıştır. Köhler'e göre, Atatürk bir gençlik ruhu yarat-

72 Ersanlı, *a.g.e.*, s. 189-229. Ersanlı, bir nevi kitap çalışmasını özetlediği bir makalede bu tezleri tekrar ederek özetlemektedir. Bkz. Büşra Ersanlı, "Bir Aidiyet Fermanı: 'Türk Tarih Tezi'", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, Cilt IV: *Milliyetçilik*, der. Tanıl Bora, 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 800-810.

73 Bkz. Kemal Şenoğlu, *Mayatepek Raporları Türk Tarih Tezi ve MU Kıtası*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2006. Özellikle 7. Rapor ve ona Atatürk tarafından verilen cevap için bkz. s. 47-100

74 Oral, *a.g.e.*, s. 279.

maya çalışıp Türklere yeni bir dünya görüşü vermek istemektedir. Fakat yazdırılan tarih kitaplarıyla bir "Türkomanie" yaratıldığı ortadadır.[75]

Kısmî sapmalar olmakla ve Soğuk Savaş döneminde İslâmî bir renge büründürülmekle beraber, resmî ve devlet odaklı Türk tarihçiliği, günümüze dek süregelen bir anlayışla, kahramanlık ve büyük adamlar temaları üzerinde yol aldı. Ne var ki, İslâm'la barışma, Osmanlı'ya karşı kurgulanan Türkçülüğün de bir evrim geçirmesini gerektirdi. Tarih anlatımının Türk-İslâm sentezine doğru dönüşümündeki başlıca referansın, kaçınılmaz olarak Anadolu'yu kendine merkez alan iki devletin, Selçuklu ve Osmanlı'nın, Cumhuriyet'le toplumsal-kültürel-politik sürekliliğini dile getiren bir çizgiye geçmiş olması, Cumhuriyet'in tarih anlayışında Osmanlı gerçeğini "reddiyeden sindirmeye" doğru bir dönüşüm olarak da yorumlanabilir. Bu bakımdan çağdaşlarına kıyasla daima daha itidalli davranmayı bilmiş olan Fuad Köprülü'nün fikirlerinin yeni nesil tarihçiler üzerindeki "ılımlılaştırıcı" etkisinden bahsedilebilir.

Çalışmamızın bundan sonraki kısmı, belirttiğimiz bu yönelime edebî bir boyut kazandıran ve özellikle 1453'ün 500. yıldönümünü eşik yapan "Osmanlı'yı hatırlama" konusuna ayrılacak. Bu tarihten itibaren Osmanlı tarihinin belli kesitlerinden romantize edilerek çıkarılmış bir "şanlı geçmiş"le milli ruhu güçlendirme çabası, milliyetçiliği özellikle muhafazakârlaştırılmış bir mertebeye taşımış, ırksal bir çehreye bürünen Türkçü tarih söylemini ikinci plana itmiştir.

Türk Edebiyatında Tarihin Romantikleştirilmesi ve Romantik Tarih Görüşünün Edebileştirilmesi

Tarihin kültürel ve politik açıdan romantikleştirilmesi konusunda oluşagelmiş kanonun neredeyse tüm özelliklerini ortaya koymaları sebebiyle belli bazı isimler özelinde kısa birer tartışma yürüterek, resmin genelini görmemizin mümkün olacağı

75 Herbert Melzig'den aktaran Tunçay, *Tek Parti Yönetimi*, s. 302-303. Aynı noktaya atıf yapan Oral, *a.g.e.*, s. 319-320.

kanaatindeyim. Bu isimlerin –Atsız gibi istisnalar dışında– neredeyse tamamının Osmanlıcı romantizasyonu mümkün kılan Fetih Cemiyeti, Aydınlar Ocağı, Türkiye Milli Kültür Vakfı gibi kültürel merkezlerinin kuruluş ve çalışmalarına katkı sağlamaları, belli bir entelektüel çevre olarak değerlendirilmelerini de mümkün kılıyor.

Romantik nostalji temalarını Türkçede en iyi işleyen ve bunu kitlelere ustaca ileten şairlerden biri olan Yahya Kemal Beyatlı, yitirilen bir annenin hayallerdeki silik sureti gibi gördüğü Selçuklu-Osmanlı hatıralarını, milli ruhun biçimlendiği ve büyük zaferlerin elde edildiği bir dem olarak eserlerine taşımasıyla dikkat çeker. Hüzünden coşkuya sürekli değişen bir halet-i ruhiye içinde, eserlerinde, İstanbul'un fethini hazırlayan yüzyıllara döner Beyatlı; evliyalarla, evliya ruhlu sıradan insanlarla, fakir semtlerin otantik yaşantısıyla, büyük kahramanlarla, mimariyle, artık reddedilen klasik Divan şiiriyle görselleştirdiği geçmiş ideasını kutsar. Sıkça yaptığı, hüzünden heyecana âni savruluşları, "milli ruhu taharri" (aramak) olarak niteleyen Beyatlı, yeni şairlerin, yeni nâsirlerin, yeni ressamların da bu meyilde olduğunu söyleyerek, bir bakıma sanatçıların elinde milletin romantikleştirilmesini tanımlar.

Benzer medcezirleri Beyatlı'nın öğrencisi olduğunu söyleyen bir başka yazarda, Ahmet Hamdi Tanpınar'da da görmek mümkün. Türk muhafazakârları için zaman kavramındaki bütünlüğün, Tek Parti yönetimi sırasında sökülüp alınan ya da yitirilen parçasını bulan yazardır Tanpınar. Hal ile mâzinin birbirine bağlı olduğu parçalanmamış zamanın özlemiyle, "bizi kendimizden koparmak üzere" dışarıdan gelen o kudretli cereyanların karşısına "Türk iç dünyası" ve "bizim müşterek rüyamız" söylemiyle, sıkça "kendimize dönmemiz" gerektiğini hatırlatmasıyla[76] Tanpınar uzunca bir süre muhafazakâr düşünce akımı içinde değerlendirildiyse de, gerçek bu denli basit değildir. Bu çalışma çerçevesinde görülen Tanpınar, şeylerin ötesindeki mânâyı seven ve gündelik yaşama "ruhunu veren" muğlak unsurlarla ilgilenen, Osmanlı şehir kültürünün inceliğini nos-

76 Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, muhtelif yerler.

taljik öğeleri güçlü romanlarıyla dile getiren ve modernite-yle yitirilen geleneği ortadan kaldırmaya kıyamayan ve bir ta-rafsız bölge arayan bir sanatçıdır. Nurdan Gürbilek'in sözleriy-le; "Tanpınar, bölünmüş bir dünyanın romanlarını yaz[mıştır]. Geçmişle bugünün, rüya ile dış dünyanın, aşkla tenselliğin, de-rinlikle yüzeyin; kendi simgeleriyle söylersek Boğaz ile Beyoğ-lu'nun, Leylâ ile Marie'nin uzlaşamadığı, iki dünya arasında hiçbir geçişin mümkün olmadığı romanlar."[77]

Tanpınar, sanat hayatının başından beri malzemesini mâzi-nin artıklarından seçmişti. Tanpınar romanlarına rengini ve-ren "ruh" bir rüyadan arta kalan hoş sedanın hafıza oyunu gi-bidir. Kaybolan İmparatorluğu, ölüp gitmekte olan Doğu'nun vakarını, yitirilen değerleri anlatmasının birçok sebebi vardır. Tanpınar'ın Doğu'su, tıpkı Halit Ziya'nınki gibi yabancı etki-lerin altında kaldıkça bir "yeis türbesi"ne dönüşür ve melan-koli giderek daha baskın hâle gelir. Gürbilek bu konuda, "... bir mâzi hasreti, kişinin ya da ulusun çocukluğuyla ilişkilen-dirilmiş bir tamlık hayali; bir eve dönme, kendine dönme ısrarı var Tanpınar'da" der. "Ama diğer yanda 'kendi' denen ye-rin başından bu yana kayıpla şekillendiğini, sanatın aynasının o kayıp ayna kırıldığı için onun yerine geçtiğini, bütün bu içe-riklerin çoktan kaybedildikleri için yazıya dökülebildiğini söy-leyen de odur."[78] Orhan Koçak'ın dikkat çektiği üzere, Yah-ya Kemal'le birlikte Ahmet Hamdi'yi gerçekçilikten kopmak-tan kurtaran da işte bu "şanlı geçmişin sahiden diriltilebileceği yanılsaması"ndan uzak durabilmesidir.

Aslında Ahmet Hamdi Tanpınar'dan Sâmiha Ayverdi'ye, Ce-mil Meriç'e dek muhafazakâr entelektüellerde yitirilen mâzi-ye ve mensubiyet duygusu terk edilemeyen Doğu'ya dair bir idealleştirme, daha doğru ifadeyle romantikleşen bir yüceltme dikkat çeker. Buradaki kayıp duygusu, doldurulamamış bir boşluğu işaret ediyor gibidir. "Cumhuriyet'le birlikte geçmiş-

77 Nurdan Gürbilek, "Tanpınar'da Görünmeyen", *Yer Değiştiren Gölge* (içinde), 3. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 25.

78 Nurdan Gürbilek, "Kurumuş Pınar, Kör Ayna, Kayıp Şark", *Kör Ayna, Kayıp Şark* (içinde), 3. baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 133.

ten kesin bir biçimde kopan Avrupai bilincin yitirilmiş köklerine duyduğu ilgiyle kurduğu, geriye bakarak, ama artık geriye dönülemeyeceğinin bilgisiyle idealleştirdiği, bu yüzden ancak bir iç mekân, ancak bir rüya olarak yüceltilebildiği dişil geçmiştir"[79] bu neslin tahayyül ettiği. Fakat Tanpınar, türlü rüyalarda gezmesine ve diğer her şeye rağmen uyanık kalmayı başarmıştır. Geçmişin gerçekten geçmiş olduğunu, geçmiş denilen şeyin "mâzi dediğimiz o uzak masal ülkesi" olduğunu çoğu zaman hatırda tutmuştur.[80]

Tanpınar'da dikkat çeken husus, tıpkı Ayverdi ve Meriç gibi, muhafazakâr ve yoksul kitlelerden neredeyse iğrenerek söz etmesidir. Hakkının "Goethe ile bir anılmak" olduğunu düşlerken, Türk sağının Osmanlı'dan başka bir şey bilmeyen, onu da yanlış bilen "cahiller güruhu" ile birlikte anılmaya katlanamamaktadır aslında.[81] Ne var ki, Batıcı çevreler de, lâyık olduğu saygıyı hiçbir zaman göstermemiştir. Bu koşullar içinde, Tanpınar, genel bir mutsuzluk, hüzün ve arada kalmışlığın Türk edebiyatındaki temsilcisidir.

79 Nurdan Gürbilek, "Doğu'nun Cinsiyeti", *Kör Ayna, Kayıp Şark*, s. 94.

80 Ahmet Hamdi Tanpınar, "Bursa'da Zaman", *Beş Şehir*, 6. baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1979, s. 115.

81 Bu konuda Türk muhafazakâr-milliyetçi düşüncesinin öncülerinin gerçekten ne ölçüde muhafazakâr olduklarını düşündüren birçok ayrıntı önümüzde durur: Örneğin Tanpınar, tıpkı Necip Fazıl gibi kumar bağımlısıdır. Kadınlar konusunda talihsizliğinden şikâyet etmektedir. Demokrat Parti'nin iktidardan indirilmesine, bugün zannedildiği gibi üzülmemiş; aksine alkış tutmuştur. Diğer birçok muhafazakâr entelektüel gibi, o da alkole uzak değildir. Hatta Peyami Safa ile beraber kokain kullandıklarını da itiraf eder. Cemil Meriç, eserlerinde Müslümanları pek çok bakımdan rahatsız edecek şekillere, sıfatlara sokarak Tanrı'dan bahseder. Necip Fazıl, tıpkı Yahya Kemal gibi bütün batakhaneleri bir bir gezip, denemiştir. Yahya Kemal'in, Nâzım Hikmet'in annesiyle ilişkisi ve sonrasında Nâzım'a özgürlük kampanyası sırasında onun aleyhinde tavır takınması en hafif tabirle can sıkıcıdır. Necip Fazıl ise, "muhafazakâr" görülen Ahmet Hamdi'yi, alenen "komünist"likle suçlayarak, İstanbul Üniversitesi'nde Tanpınar'a karşı bürokratik bir linç başlatmaya çalışır. Aynı Necip Fazıl'ın CHP'den milletvekili aday adayı olması da tarihî bir ironidir. Konak yaşantısının anlatıcısı Sâmiha Ayverdi ise, değil Anadolu'nun taşrasında; İstanbul'un belli muhitlerinin dışında dahi nefes alamayacak kadar nezih bir 'Beyaz Türk'tür. Dahası Tanpınar'dan Meriç'e, Kısakürek'ten Beyatlı'ya bu isimlerin hepsi, Paris'e ve Fransızcaya meftundur. Hepsinin gerçekten olmak istedikleri, memleket bildikleri yer, ilginçtir ki –mesela Nâzım Hikmet gibi– herhangi bir Anadolu köyü değil, Paris'tir.

Sâmiha Ayverdi'nin romantizmi, "Neden o zirvelerden bu çukurlara indik? Neden yeri göğü titreten sesimiz kısıldı? Neden sadaka verdiğimiz milletlerin ianesine el açmış bulunuyoruz?"[82] sorgusu ile 'düşüş'ün ıstırabından kıvranan bir şuuru temsil etme gayretinden gelir. Ancak "Bir millet, tarihi, medeniyeti, dini, irfanı, an'anesi ile bir bütün olduğuna göre, bu kaleden taş düşürmek demek, o kalenin burcunu barusunu ören diğer taşların da gevşeyip birer birer yerlerinden oynaması ve akıbet koca kalenin yıkılması demektir"[83] diyen Ayverdi'nin bu temsil misyonunu tam anlamıyla yerine getirebildiğini söylemek biraz güç. Garbiyatçı bir öfkeyle "Türk zevkini Türk an'ane ve ahlâkını kıskıvrak bağlayan garp tesirleri, ağılın içine giren kurt gibi, milli ve mahalli ne buldu ise, boğazlayıp kanlar ve yaralar içinde yere sermişti. Ama daha da kötüsü şu ki, gelenekleşmiş Türk zevki, maddesi garbın katılığına yer vermekle kalmamış, zevkler gibi, düşüncelere de tesir ederek dondurup âdeta makineleştirmişti" diyen Ayverdi'nin gözünde Tanzimat'a ve Batılılaşmaya dair ne, onu temsil eden kim varsa, tümden kötüdür.[84] Buna karşın geçmişe dair ne varsa neredeyse tamamen iyidir. Dahası bu "geçmiş"in nerede başlayıp nerede bittiği de belirsiz bırakılır. Buna rağmen Ayverdi, âdeta beş yüz yaşındaymışçasına bir sesle "Eskiden..." diye söze girer ve erkeğin erkek, kadının kadın olarak yaşadığı, kılıç tutan ellerin icabında sanat şaheserleri de ortaya koyduğu –Türk-İslâm sentezinin tüm estetik operasyonlarıyla tamamen uyumlu– bir Mutluluk Ülkesi'nden peri masalları anlatmaya koyulur.[85]

> "[Bir zamanlar] ibadet gibi büyüğü küçüğe, küçüğü büyüğe bağlıyan kudsi rabıtalar vardı. Yok oldu... En uzak ferdlerden en uzak ferdlere geçen görünmez bir bağ, mimarisi muhabbet

82 Sâmiha Ayverdi, *Ne İdik Ne Olduk?*, 3. baskı, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2011, s. 16

83 Ayverdi, *a.g.e.*, s. 147.

84 Ayverdi, *a.g.e.*, s. 174-175. Benzer düşünceleri için bkz. Sâmiha Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız*, İstanbul: Kültür Bakanlığı, Milli Eğitim Basımevi, 1976, s. 217-219.

85 Sâmiha Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2000.

ve şefkat olan bir içtimai yardımlaşma şuuru, bir hayat kaidesi vardı, yok oldu... Bir tarihî gurur, bir gaza ve şehadet şevki vardı, yok oldu... Bir müşterek yenilmezlik inancı, destanlaşmış bir fütuhat alışkanlığı vardı, yok oldu... İla-yı Kelimetullah'ı hayat gayesi bilmiş bir vecd ve iman anlayışı vardı. Yok oldu... Evet, asırlarca Türk ruhunu yoğurup, beşeri-ilahi zirveye yükselten o sırlı tılsım da yok olunca, bu esası, bir hayat felsefesi halinde insana ve cemiyet hayatının bütününe sirayet ettirip sindiren o ana kuvvet, böylece yok olup gitti..."[86]

O fütuhat ve itilâ ile dolu tarihe bakışta; geri kalmanın, köksüzleşmenin ve yozlaşmanın açıklanmasında üretime, yönetime, ticarete dair hiçbir şey yokken, Haçlı-Yahudi-hainler ittifakı öne çıkmaktadır.[87] Yine, tamamen kötü olan bugüne dair anlatımında işçiler, kentleşme, politik sorunlar, hatta halk yokken, yalnızca ve sadece İstanbul'un mesire yerlerinde, sünnet törenlerinde, kasırlarında vaktiyle vuku bulan temaşanın mumla aranması vardır. Bu da, Ayverdi'yi, gayrımüslim fobisi ve kültürel elitizmi ile toplumun gerçekliklerinden kopuk bir İstanbul hanımzadesi, bugünlerin popüler ifadesiyle "Beyaz Türk" kılmaktadır. Tıpkı Abdülhak Şinasi Hisar'daki gibi, Ayverdi'de de, Çamlıca romantizmi, Boğaz'ın güzelliği ve Bostancı'dan ötesiyle pek alâkadar olmayan –olması da gerekmeyen– eski İstanbulluluğun ayrıcalıklı günlerine duyulan eğreti bir nostalji göze çarpar.[88] Bu da onu politik-ekonomik-toplumsal gerçeklik yönü bulunmayan bir tür estetik eleştiriyle sınırlandırır.

Cemil Meriç, herkesin yıkmak için seferber olduğu bir devri, Osmanlı'yı yüceltmek ve bu unutulan kıtanın kapılarını çağdaş Türk düşüncesine ardına kadar açmak istediğini yazar. Onun idealleştirdiği Osmanlı da, elbette, tamamen romantik bir tahayyülün efsanevî bir ürünüdür. İmparatorluğun ekonomisine, toplumsal yaşamına ilişkin bilimsel eserlere pek fazla bak-

86 Ayverdi, *Milli Kültür Meseleleri*, s. 4-5.

87 Ayverdi, *Ne İdik*... s. 169 ve *Milli Kültür*... s. 249-261.

88 Ayverdi, *Ne İdik*... s. 155-166, 173-189. Samiha Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1952.

ma gereği duymayan Meriç'e göre ahlâka ve feragate dayanan bu büyük Türk-İslâm medeniyeti, hayatı felsefe ve ilimle kavramayı ciddiye almayan, rahat yatakta ölmeyi zillet sayan bir eylem medeniyetidir: "Fatihler için tek mukaddes kelâm vardır: Kelâm-ı Kadîm. Ötesi: eğlence... satranç gibi, cirit gibi... ötesi, yani edebiyat. Milletler de ihtiyarladıkça gevezeleşir. Hamlenin yerini belagat alır, hayatın yerini söz." Oysa Osmanlı genç ve güçlüyken, matbaa bir oyuncaktır. Aydının kalabalığa ifşa edeceği bir sır yoktur:

> "Kelâm-ı Kadîm her müminin hafızasında ve elindeydi. Avrupa'nın en güzide âlimleri, Osmanlı'nın ârif-i ümmîleri yanında birer tıfl-ı ebcedhandır. (...) Sınıfların kurulmadığı ve kurulamayacağı bir düzende mümin kiminle kavga edecekti? Avrupa'nın mâbâdet tabiiyesi (metafiziği) neyi halletmiş? Felsefe bütün ifşalarını eski Yunan'dan beri tüketmiş bulunmuyor mu? Hakikatte incir çekirdeğini doldurmayan ifşalar."[89]

Halbuki Meriç'e göre, İslâmîyet her yerde kendini ifade etmesini de biliyordu. Din Süleymaniye'de kubbe, Itrî'de nağme, Bâkî'de şiire dönüşüyordu. Yine de Meriç'e göre geçmiş artık imkânsızdı; bugün çalışmak yerine Osmanlı'ya sarılmak da, Osmanlı'yı yok farz edip ondan kaçmak da boş uğraşlardı. Bu yüzden romantik düşünüre göre, yapılması gereken iş, hem Osmanlı mucizesini hem Avrupa mucizesini tüm inceliklerleriyle öğrenerek, bir yönüyle muhafazakâr bir yönüyle devrimci bir hamle gerçekleştirmekti. Ne var ki, Ayverdi'ninki gibi Meriç'in Osmanlı'sı da, konunun ciddi akademik uzmanlarının –mesela Halil İnalcık'ın– anlattıklarıyla herhangi bir alâkası olmayan bir masal ülkesiydi. Soğuk Savaş koşullarının Türkleştirici-İslâmlaştırıcı etkisi, okur ve kamu otoriteleri nezdinde bu söylemi muteber kılmaktaydı ve Ayverdi de Meriç de bunu doğru anlamıştı.

Nihal Atsız, Türkiyat Enstitüsü'nde genç bir akademisyen olarak Türk kültür tarihi üzerine araştırmalar yapmıştı ve çiz-

89 Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed İşçisi: Cemil Meriç*, 4. baskı, Kapı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 160-161.

diği çerçeve, Tek Parti döneminde benimsenen resmî tarihle belli ölçüde benzerlik gösteriyordu.[90] Buna rağmen Atsız hiçbir zaman dönemin makbul bir aydını olamadı. 1930'ların başından itibaren Türk milletinin ancak özüne –saf Türklüğe– dönmesiyle dirliğe erebileceğini savundu.[91] İkinci Dünya Savaşı'nın seyri netleşirken, gözden çıkarılıp yargılanan Türkçülük, Soğuk Savaş şartlarında yer yer tekrar hatırlanacak bir araç olarak, Atsız'ı kritik bir politik figür hâline getirdiyse de, bir Necip Fazıl popülaritesine asla sahip olmadı. Türklüğün kahramanı Kürşad'la Tanrı Dağı'nda buluşacağı günün özlemiyle yaşayan Atsız, "Yazık, bütün ömrünce o kadar özlediğin/Güzel Kızılelma'na varmadan öleceksin" dizeleriyle, aslında romantik bir ütopyanın peşinde olduğunu kabul ediyordu. Atsız, yazılarında ve şiirlerinde birçok bakımdan "katılaştırdığı" ancak önemli bir kısmını da reddettiği Türk Tarih Tezi'ni özetlemişti: Kökleri Nuh Tufanından öncesine uzanan, savaşçı, idealist, kahraman bir ırk...

Atsız, 1931'de hocası Köprülü ve Togan'la birlikte çıkarmaya başladığı *Atsız Mecmua*'da yayınlanan *Türklerin Türküsü* şiirinde okurlarına şöyle seslenir:

> "Dilek yolunda ölmek Türklere olmaz tasa
> Türk'e boyun eğdirir yalnız türeyle yasa;
> Yedi ordu birleşip karşımızda parlasa
> Onu kanla söndürüp parçalarız, yeneriz.
>
> Biz Tufanı yarattık uyku uyurken batı
> Nuh doğmadan kişnedi ordularımızın atı.
> Sorsan şöyle diyecek gök denilen şu çatı:
> Türk gücü bir yıldırım Türk bilgisi bir deniz.

90 Hüseyin Nihal Atsız, *Türk Tarihinde Meseleler*, İrfan Yayınları, İstanbul, 1997. (Hüseyin Nihal) Atsız, *Makaleler-I*, Baysan Basım ve Yayın, İstanbul, 1992'de yer alan ve aslen 1951'de kaleme alınan "Türk Destanı Üzerine İncelemeler" başlıklı seri makalelere bakılabilir. s. 265-297.

91 Umut Uzer, "Racism in Turkey: The Case of Hüseyin Nihal Atsız", *The Journal of Muslim Minority Affairs*, Cilt 22, No. 1, 2002, s. 119-130. Jacob M. Landau, "Ultra Nationalist Literature in the Turkish Republic: A Note on the Novels of Hüseyin Nihal Atsız", *Middle Eastern Studies*, Cilt 39, No. 2, Nisan 2003, s. 204-210.

Delinse yer, çökse gök yansa kül olsa dört yan
Yüce dileğe doğru yine yürürüz yayan.
Yıldırımdan tipiden kasırgadan yılmayan
Ölümlerle eğlenen tunç yürekli Türkleriz."

Bu dizelerde de görüldüğü üzere, Atsız savaşmayı kutsar, bozkurt imgesi etrafında Türk'ün uykusundan uyanmakta olduğundan ve müstakbel dünya fethinden söz eder. Faşist romantizmin temalarının egemen olduğu *Atsız*, *Orhun*, *Kopuk*, *Gök Börü*, *Kür Şad*, *Ötüken* gibi dergilerdeki yazılarında benzer konular birbirini tekrarlar durur. Ancak Nihal Atsız'ın asıl önemi, 27 Mayıs'tan sonra, darbeyi yapan subaylardan Alparslan Türkeş'in kurduğu Milliyetçi Hareket Partisi'nin [MHP] antikomünist tavrını şoven kültürel unsurlarla desteklemiş olmasındadır. Türkçü-Turancı ideoloji, Sovyetler Birliği karşısında NATO (Türk-Amerikan) politikalarının elini güçlendiren ve işlevselliği sebebiyle bürokrasi tarafından da sessizce sahiplenilen bir komünizm-sonrası dünya tasarlıyordu. Bu dönem boyunca Atsız'ın eserleri, Ülkücü gruplar arasında Çin Seddi'ne dek uzanacak bir Türk dünyası kurma hayalini geliştirip popülerleştirmeye yaradı. Bu yönüyle, 1975'teki ölümüne dek Atsız'ın 1940'ların sonlarında yazdığı epik-tarihsel romanları olan *Bozkurtların Ölümü*'nün sekiz ve *Bozkurtlar Diriliyor*'un dokuz baskı yapmış olması anlamlıdır.[92] Jacop M. Landau'ya göre bu eserler, İskoç romantizminin kurucu babası sayılan Walter Scott'un kahramanlık romanlarını anımsatmakla birlikte, Atsız'ın hem edebiyatı ve düşüncesi hem de politik tasavvuru itibarıyla Alman Romantiklerin etkisinde olduğu daha doğrudur.

Diğer yandan MHP'nin, diğer sağ partilerin söylemlerinin oya tahvil edildiğini görmesi neticesinde "Rehberimiz Kur'an, hedefimiz Turan" anlayışına yaklaşmak zorunda kalması, Parti'nin Necip Fazıl Kısakürek ve İbrahim Kafesoğlu çevresiyle diyalog kurmasına yol açar. Bu MHP'yi kuran Turancı milliyetçiliğin İslâmî değerlerle sıkı flört dönemini başlatır ve neticede "Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslüman" olma sloganı orta-

92 Bkz. Landau, a.g.m., s. 208-209.

ya çıkar. Atsız'ın Türkeş'le ayrışması ve Partililerin Erol Güngör, Necip Fazıl, Nurettin Topçu gibi düşünürleri referans almaya başlaması ile Osmanlı mirasının tekrar tekrar gözden geçirilmesi, Turan romantizmini kademeli olarak eritti. Bu seyir MHP'yi, Türk-İslâm sentezine ve dinselleştirilmiş bir sağ Kemalist ideolojiye yaslanan sisteme entegre etmeye yaradı. Türkeş'in "İslâm dünyasıyla bir ilgileri olmadığını" söylemesi veya milli doktrinini *Milliyetçi Toplumculuk* (yani Nasyonal Sosyalizm) olarak[93] beyan etmesi bile, tabanın, antikomünist Genç Türklüğünün İslâm'la daha barışık bir yere doğru kaymasını engelleyemedi.

Türk-İslâm sentezinin beslendiği romantik milliyetçi edebiyatın öne çıkan diğer önemli isim ve eserlerine de kısaca bakmakta fayda var. Zira kendisi de milliyetçi bir yazar olan Kemal Tural'ın belirttiği gibi, özellikle "tarihî roman, milliyetçiliğin, milli devlet ve milli beka fikrinin kuvvetlendiği, düşman güçlerinin hissedildiği devirlerin ürünleridir. Tarhî romanların idealist felsefe ve romantizm ile olan bağı ortadadır."[94]

Bu tanıma uygun biçimde, sözkonusu dönemde, Soğuk Savaş'ın etkisi kültürel dünyaya iyiden iyiye sirayet etmeye başlamış ve 1940'larda görülen Eski Yunan ve Latin efsaneleri merakının yerini, peygamberlerin mucizelerini ve millî destanları anlatan kitaplar almıştır. Bu konuda M. Necati Sepetçioğlu'nun, 1965'te yazdığı *Yaratılış ve Türeyiş* adlı eserin ikinci baskısında dile getirdiği sözler, Soğuk Savaş dönemindeki romantik milliyetçi görüşü anlamak bakımından açıklayıcıdır:

> "Haşmetini ve kaygusunu yüreğimin başında duyduğum milletimin asil gençlerine; bilhassa, soyunun sıcak, içli, güzel heyecanları dururken soğuk, kuru ve sonu köleliğe varacak olan uzak ve yabancı heyecanlar peşinde heder olan çocuklarına armağan ediyorum."[95]

---

93 Alparslan Türkeş, *Milli Doktrin: Milliyetçi Toplumculuk*, Karaca Yayınları, Ankara, 1971.

94 Sadık Kemal Tural, *Zamanın Elinden Tutmak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1982, s. 228.

95 Mustafa Necati Sepetçioğlu, *Yaratılış ve Türeyiş*, 7. baskı, İrfan Yayınları, İstanbul, 2000, s. vii-viii

Milliyetçi bilincin etkisiyle doğan ya da milliyetçi bilinci uyandırmayı kendine misyon sayan tarihî romanlar, gerçek şu ki, Avrupa'da da, Türkiye'de de diğer herkesten çok milliyetçi-muhafazakâr okurlar üzerinde etki yarattı. Fransız romantik tarihçi Taine'e göre de tarihle bağı olan her edebî eseri yaratan üç sebep vardı: "Bunlar ırk, yani millî karakter, tarihî devir ve fiziksel ve sosyal çevredir. Bu görüşün ışığında Taine, bir edebî eserden bir ferdin, bir toplumun ve ırkın ruhunu yakalamanın mümkün olduğuna inanmaktadır. Edebî eserler bilgi dolu dokümanlardır"[96] Bu nazarla bakıldığında, romantik edebiyatın tarihin elinden tutarak, onu milliyetçi programlar doğrultusunda nasıl işlevsel kıldığı anlaşılabilir.

1071'in 900. yıldönümü dolayısıyla Sepetçioğlu'nun kaleme aldığı *Kilit* adlı romanla birlikte, milliyetçi edebiyat gerçekçi karakterler ve destansı anlatımlar aracılığıyla –"büyülü gerçekçilik"– tarihî edebiyata ilgiyi biraz daha artırır. Zaten Murat Sertoğlu'nun yazdığı *Dağlar Bizimdir*, *Battal Gazi*, *Battal Gazi'nin Oğlu*, *Şeyh Şamil*, *Köroğlu* gibi kolay okunan, alabildiğine romantik kahramanlıklarla dolu tarihî romanlarla gelişen bu akım, tiyatroda araçsallaştırmaya başlar. Örneğin Turan Oflazoğlu'nun *Sinan*, *Deli İbrahim*, *Kösem Sultan* ve *Bizans Düştü: Fatih* gibi epik tiyatrolarındaki anlatım, izleyenlerine politik-tarihsel bir bakış da verir.

Sepetçioğlu'nun halk efsaneleriyle süslediği *Bir Büyülü Dünya Ki* adlı mistik eseri, Anadolu Türk-İslâm tarihinin derviş, hükümdar, âlim ve cengâverlerini, bin yıl öncesinden bugüne seslenir hâle dönüştürür. *Karşılaştırmalı Türk Destanları* ve *Dedem Korkut'un Kitabı* gibi iki taslaktan sonra *Yaratılış ve Türeyiş Destanı*'nda bilinmeyen geçmişten bilinmesi, en azından inanılması gerekenleri çekip çıkarırken, Sepetçioğlu, Atsız çevresindeki gençlerin Şamanist olmak için kitaplarına başvurduğunu öğrenir. Büyük bir pişmanlık duyar ve gençlere vermek istediği "milli ruh" için İslâmî döneme yönelmesinin şart olduğunu anlar. Bu doğrultuda Selçuklu ve Osmanlı

96 Sevim Katırcıoğlu, *Edebiyat Akımları ve Temel Metinler*, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1993, s. 128-129.

politik ve askerî tarihini edebileştirerek özellikle genç okurların dikkatine sunar.

1974'te yaşanan Kıbrıs çıkarması, Amerikan ambargosu, yükselen sol hareketler, kronik ekonomik kriz gibi etmenler ülkedeki milliyetçi duyguların daha da uç vermesini beraberinde getirdiği bir gerçek. Özellikle Milliyetçi Cephe hükümetleri döneminde iyiden iyiye belirginleşen Türk-İslâm sentezi anlayışı, Yeşilçam'ın ve Cüneyt Arkın gibi jönlerinin kitleler üzerindeki etkisinden yararlanarak birçok milliyetçi filmin yapımına da imkân sağladı.[97] 1968-78 arasındaki on yıllık dönemde *Malkoçoğlu*, *Battal Gazi Destanı*, *Kara Murat* serileri kahraman Türk-kahpe Bizans denkleminde romantik milliyetçi duyguları okşamayı hedeflemiş ve büyük ilgi görmüştü.

Tarık Buğra ise "milli romantik duyuş" adıyla nitelenen büyülü gerçekçi üslupla yazdığı romanlarda, tarihî meselelere odaklanmıştır. Walter Scott ve Kemal Tahir'in romantik Ortaçağcı tarih anlatımını hatırlatan *Osmancık*'ında rüyayla gerçeğin, gençlik ile cihangirliğin, hikmete teslim oluşla tarihî şuurun, bireysellikle kahramanlığın iç içe geçtiği epik, destansı anlatım öne çıkar.[98] Türkiye Milli Kültür Vakfı'nın kurucu başkanı olan Turgut Özal'ın iktidara geldiği yıl (1983) yayınlanan ve sonrasında muhafazakâr, milliyetçi ve İslâmcı çevrelerde "Yeni Osmanlıcılık" romantizminin gelişmesine yol açan eserler arasında bulunan *Osmancık*, bugün Türkiye'yi yönetmekte ve Osmanlı'nın torunları olduklarını her fırsatta vurgulayan çevreler için bir nevi öğütler manzumesi sayılır.

Sanırım artık kısa bir değerlendirmeyle bu bölümü bir sonuca bağlayabiliriz. Türkiye'deki romantik tarih anlayışının milliyetçiliğin doğuş, gelişim ve evriminde her daim başat unsur olduğu aşikârdır. Çok milletli ve çok sesli bir İmparatorluktan "kaynaşmış bir kitle" var etmeye çalışılacak olan ulus-devlete geçişte çoğu kez mübalağalı, yer yer irrasyonel, kimi zaman-

97 1975 resmî sayımına göre nüfusu 40,3 milyon olan Türkiye'de, çok sağlıklı görünmeyen istatistiklere göre, sinema salonlarıyla birlikte gezici-açık hava sinemalarında 90 milyon seyirciye ulaşılıyordu.

98 Tarık Buğra, *Osmancık*, 24. baskı, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008.

sa fantastik tarihsel değerlendirmelerde bulunulduğu da kolayca görülebilir. Üstelik bu çarpıtmayı yapmakta herhangi bir beis görülmediği de bellidir. Her ideolojik yönelime teşmil edilebilecek bir anlayışla Sabahattin Eyuboğlu'nun sarf ettiği şu sözler, bilimsel araştırmaları çok da umursamayan bu zihin durumunu herkese uyarlanabilecek açıklıkta ortaya koyuyor:

> "Yeni bir tarih görüşü[nün] (...) medeniyetin kaynağında Türkleri görmesi bir üstünlük böbürlenmesi değil, bir dünyaya açılma, insanlık tarihini benimseme, düşüncelerimizi saran kabukları kırma gayretiydi. Hitit'i, Yunan'ı Türk'e bağlarken asıl istediği yeni Türkiye'nin gelişmesine engel olabilecek küflü, içine kapalı, dar sınırlı her çeşit tarih görüşünü sarsmak, bize her yeniliği benimsetecek bir eskilik bilinci, bir tarih derinliği kazandırmaktı. Ne çıkar bu uğurda bazı zorlama kanıtlar ortaya atıldıysa? Kim biliyor zaten kimin kimden eski olduğunu, kimin kimden çıktığını?"[99]

Bu bölümde, Türkiye'deki ilkokul eğitiminden geçmiş neredeyse herkesin ince bir istihza ile dile getirebileceği bilgiler, değerlendirmeler ve mitler üzerinde durmaktaki amacım, romantik düşüncelerin Türkiye'nin son yüz elli yılına, aslında ne kadar derinden kök saldığını ve akademideki ciddi çalışmalara rağmen Türk tarih anlayışının romantik devrini hâlâ tümüyle aşıp tamamlayamadığını göstermekti. Bu yüzden, bölüm boyunca sadece, irrasyoneli rasyonelleştirmek, olağan dışıyı olağanlaştırmak, bilindik olandan bilinmez ve bilinmez olandan ise bilindik hikâyeler çıkarmak marifetiyle milli ve manevi bir hareketlenme sağlamaya çabalayan politik romantizmin, tarih ve edebiyatla ilişkisini dile getirmek istedim. Umulur ki, böylelikle vatanın, milletin/halkın ve devletin yanı sıra tarihin de simyacılığının yapıldığını görmek mümkün hâle gelmiş olsun.

---

99 Sabahattin Eyuboğlu, "Tarih Soruşturmasına Cevap", *Mavi ve Kara* (içinde), s. 208.

SONUÇ

TÜRK ROMANTİZMİ ÜZERİNE BAZI NOTLAR

Çok yönlülüğü ve tutarsız gibi gözüken çehresiyle Romantizm, modernliğin karşısına modern/modernleşen toplumların düşünürleri-sanatçıları tarafından çıkarılmış, *modern* bir eleştiridir. Avrupa düşünce ve sanat tarihinde "Romantik Çağ" diye nitelenen 1789-1848 arası dönemde, öncesiyle kıyaslanamayacak ölçüde velût bir entelektüel dünyanın tesis edildiği, konunun tüm uzmanlarınca kabul edilir. Hayli yoğun ve karmaşık olaylarla dolu olan bu kritik dönem, saymakla bitirilemeyecek kadar önemli dehalar yetiştirdi. Bu açıdan sadece Batı Avrupa'da ortaya çıkan sanatçıların ilk akla gelenlerini saymak bile Romantizmin patlayıcı gücünü ve dehayı kışkırtan cazibesini göstermeye yetecektir: Beethoven, Schubert, Goethe, Blake, Byron, Dickens, Goya, Delacroix, Schelling, Puşkin, Balzac, Scott, Hugo, Nerval, Chopin, Carlyle, Schiller, Mickiewicz, Haydn ve diğerleri... Bu sanatsal patlamanın sebebi, büyük ölçüde Fransız Devrimi ile eş zamanlı olarak yaşanan Sanayi Devrimi'nin sonuçlarının, etkilerinin, sancılarının kıta genelinde ortaya çıkardığı sıra dışılıktı. Sanayi Devrimi'yle birlikte geleneksel üretim ve yönetim biçimleri sarsıldı ya da yıkıldı, yerine neyin geleceği belirsizlik içinde kaldı. Korku, heyecan, endişe, coşku, kaygı, ütopya, distopya, devrimciler, tutucular, burjuvazi, aristok-

rasi, proletarya; hepsi iç içe geçmiş ve yaratıcı dehayı sahneye davet etmekteydi. Dehanın özgün ve farklı olanı arayışı, yayılan eşitlik ve özgürlük talepleriyle yer yer çatışmasına rağmen çoğu kez kesişti ve Aydınlanma'nın sunduğu argümanların sonrasında, dinin etkisinin yavaşça kırılmasına koşut olarak, etno-kültürel uyanışlara imkân sağladı. Özellikle Rousseau ve Herder'in idealizminin satıh satıh yayılması ve yorumlanmasıyla cemaat ruhu, cemiyet ruhuna doğru evrildi ve ön-milliyetçi oluşumlar, ilginç bir biçimde bir yandan muhafazakâr ancak diğer yandan devrimci taleplerle Romantizmi politikleştirilmiş bir dünya görüşü hâline getirdi.

Roma-Cermen İmparatorluğu başta gelmek üzere tüm imparatorluklar sarsılırken, yerel kültürler arasındaki farklılıklar, dil, tarih ve coğrafya araştırmalarıyla birlikte, seküler anlamda milletin aşkın varlığının, milliyetçiliğin ve nihayet milli-devletin kutsal birer 'idea' olarak ortaya çıkışına beşik oluşturdu. Çalışmanın özünü de, Türkiye'ye yoğunlaşmak kaydıyla, işte bu üçleme oluşturmaktaydı. Yani dil, tarih ve coğrafya şuurunun milli kültürlerin gelişimindeki yeri ve milli kimliğin bu malzemelerle inşa ediliş seyri... Bu konuda başlıca anahtarın (Milli Romantizm, Romantik Milliyetçilik, Milli Romantik Duyuş isimlendirmeleriyle kısmîleştirilse de) Romantizm olduğu tezi eşliğinde, konunun farklı açılardan ele alınması ve Türk milli kimliğinin, tıpkı diğer modern millet inşa süreçlerinde görüldüğü üzere, hangi yollardan geçtiğini saptamak; hatta, istisnaî bir biçimde, merkeze Romantizmi alarak Türkiye'nin zihin haritasına bakmak, bir anlamda resmi tersten görmeye çalışmak, bu çalışmanın başlıca gayesi oldu.

Konunun farklı boyutları olduğunu daha önce çeşitli bağlamlarda dile getirdim. Bunların kesişim kümesini çizmek adına, son bir kez hafızamızı hızla tazeleyebiliriz. Çalışmanın ana hatlarına göre, Herder ve Rousseau gibi öncü isimlerin millete, milli ruha, milli kimliğe ilişkin "prematüre" değerlendirmeleri, Romantizmin edebî eserleriyle bir tarih ve toplum merakına kapı aralamış; bireyci felsefî romantizm, politikleştikçe toplumcu romantizme dönüşme yoluna girmiştir. Walter Scott tar-

zı yazarların kahramanlık, yiğitlik ve kırsal yaşam anlatımlarıyla, şehirlerdeki kasvetli dünyadan kaçış için engel olan fikrî duvarlar yıkılmaya başlamıştır. Devrim ve savaşlar, yabancılaşma ve özgürleşme üzerine biriken düşünceleri yoğunlaştırırken, ajitasyon ve muharref tarihin araçsallaştırılmış kullanımı hızla yaygınlaşmıştır. Böylece Romantizm, paltosundan çıkan birçok -izm'i katılaştırırken, muhtemelen diğer hepsinden çok milliyetçiliği beslemiştir. Romantik milliyetçi düşünceler yumağı, 19. yüzyılın başından itibaren sahneye çıkmıştır ve hâlâ sahneden inmemiştir.

Bu gelişmelere paralel olarak milli devletlerin uzun kuruluş süreçlerinde, romantik ve heyecan telkin eden şairlerin peygamberleştirildiği, kahramanlığa ve kahramanlara kasidelerin dile getirildiği şiirlerin vecd içinde okunup ezberlenen kutsal metinlere dönüştürüldüğü, vatanın cennetleştirildiği, devletin tanrılaştırıldığı bir politik ilahiyat göze çarpar. Dinin politik olarak araçsallaştırıldığı ancak bunun yeterli olmadığı yerde, umumi hafızaya başvurularak mitolojiden de yararlanıldığı ya da gerektiğinde yeni bir mitolojinin yaratıldığı gerçeği de ortadadır. Bütün bunların alaşımından iki yüz yıl boyunca milli edebiyat, milli kültür, milli tarih, milli ruh gibi kavramlar türetilmiş bulunuyor ve milli devletin, milletler nezdinde kabulünü kolaylaştıracak muhayyel bütünlükler/yekparelikler yaratıldı, yaratılıyor. Osmanlı-Türk modernleşmesinin fikrî boyutunun özeti de bir nevi bundan ibaret. Nâmık Kemal'den Tevfik Fikret'e, Mehmet Âkif'ten Ömer Seyfettin'e, Peyami Safa'dan Halide Edip'e, romantik entelektüellerin oluşturduğu kanon, bu duygu ve fikirler istifini giderek daha anlamlı ve pekiştirilmiş (konsolide edilmiş) bir hâle dönüştürmeye yaradı. Kuvvetle muhtemeldir ki, Şerif Mardin'in bu çalışmaya zemin teşkil eden "geç modernleşen toplumlarda Romantizmin fikrî bir güç oluşturduğu" yönündeki değerlendirmesi de, bu vakıanın tespitinden kaynaklanıyor olmalı.

Çalışmanın bölümleri arasında hızlıca gezinerek, edindiğimiz sonuçları, derlenmiş halde şöyle sıralayabiliriz: Türk romantizminin Tanzimat devrinden yakın geçmişe, hatta günümüze uza-

nan yüz elli yıllık gelişimini dönemselleştirmekte yaklaşık ellişer yıllık üç evreden bahsetmek mümkündür. Birinci evre (takriben 1860-1910) doğuş ve oluşum sürecini, ikinci evre (1910-1960) milli edebiyat akımlarına dönüşecek bir kanonun kuruluşunu ve üçüncü evre (1960'lardan günümüze) ise, ideolojik çeşitlenmenin yaşanması ve romantik görüşün farklı yollara ayrışmasını anlamak bakımından açıklayıcıdır.

Türk romantizminin ilk evresinde, tartışmaya yer vermeyecek bir şekilde Fransız romantizminin ve onunla ilişkili olarak edebiyatta Victor Hugo'nun, politik düşüncede ise Jean Jacques Rousseau'nun etkisi göze çarpar. Türk romantizminin kurucu figürü kabul edilen Nâmık Kemal de, bu iki romantik dehanın izinden gitmek istediğini iftiharla beyan eder. Nitekim Kemal Bey'in toplumsal düşüncelerini dile getirdiği eserlerine, bu isimlerin gölgesinin düştüğünü fark etmek hiç de zor değildir. İkinci evre, resmî ideolojinin oluşum seyrini derinden etkileyen Ziya Gökalp'in kural koyucu pozisyonu etrafında değerlendirilebilir. Serinkanlı bir tahlilde, Gökalp'in 20. yüzyıl Türk düşünce dünyası üzerindeki etkisinin zannedilenden çok daha büyük olduğu görülebilir. Bu anlamda devletin millete, milletin devlete bakışını şekillendiren 'ruh'u Gökalp üflemiş gibidir. Öte yandan Nâmık Kemal ve Ziya Paşa gibi Rousseaucu öncülerin ardından gelen Gökalp'teki birçok Herderci tezahürü izlemek ve Türk romantizminin hangi koldan daha fazla ilerlediğini sorgulamak, keyifli bir araştırma konusu olmaya namzettir.

Türk romantizminin gerek bireysel, gerek toplumsal boyutunu belli başlı bazı acılar, sıkıntılar, hayaller ve heyecanlar biçimledi. Sevgiliye kavuşamamak, sürgünde olmak/hissetmek, zamansız gelen ölüm gibi bireysel temaların yanı sıra istibdat, hürriyet hasreti, istiklâl mücadelesi, cengâverlikten şehitliğe uzanan bir vatanseverlik ve gençliği harekete geçirecek bir heyecan ideolojisi yaratma arzusu bunlardan bazılarıdır. Bu eksende 'aranan güç' edebiyattan politik söyleme bir Ortaçağ odaklanmasıyla bulunmuş gibidir. Ortaçağ, bazen Türkçülerin Ötüken'de, bazen İslâmcıların Hicaz'da, bazen milliyetçi muhafazakârların Malazgirt'te yahut Söğüt'te idealleştirilmiş temsil-

lerini bulduğu bir asr-ı saadet evresidir. Melankoli, mâzi cenneti ve fetih rüyası üçgeni, Ortaçağ'a baktıkça yeniden diriliş ümidini canlandıran, ancak türlü sıkıntılar arasında dayanılması güç ağırlığıyla 20. yüzyıl Türk entelektüelini zorlayan bir duygu-düşünce sarmalı oldu.

Bu sancılı hâlin köklerinde, fikrî bazda Aydınlanma'yla, ekonomik bazda sanayileşmeyle, dolayısıyla kapitalizmle, politik bazda gerçek anlamda devrimci ve milliyetçi oluşumların programlarıyla esaslı bir hesaplaşmanın yaşanmamış olması ve böylelikle, modernliğin birçok sütununun dikilememesi sebebiyle Türk modernitesinin birçok eksik ve çarpıklıkla malûl olduğunu anlamak pek de zor değil. Türk romantizminin entelektüel bir pusulası bulunmadığını söylemek de, öyle sanıyorum ki, bu anlamda çok da yanlış sayılmayacaktır. İşte tam da bu yüzden, çalışmanın ilgili bölümünde belirtmeye çalıştığım üzere, modern dünyayı (muasır medeniyet timsalini) belli bir telaş içinde yakalamaya çalışan Türk toplumunda devletin, vatanın ve milletin, tarih, dil ve coğrafya üzerinden romantizasyonu sayesinde yaralı bilinç tedavi, 17.-18. yüzyıllarda yapılan tarihsel hatalar ise telafi edilmeye çalışılmıştır. Tedavi ve telafi çabaları sonuçsuz kaldığında ise, elbette Batılı güçlerin emperyalist yönelimleri sebebiyle haklılık payının da bulunduğu bir Garbiyatçı öfkenin gün yüzüne çıktığı görülür. Bu konuda yapılacak bir çalışma için dağınık ancak muazzam bir literatürün bulunduğunu, başlıca gereğin parçaları doğru birleştirmek olduğunu, gözlemlerim doğrultusunda belirtmek isterim.

Diğer yandan, Tanzimat sonrası, ancak özellikle de 20. yüzyılın ilk yarısındaki Türk modernleşmesinin Romantik boyutu, yıkıma uğrayan merkezin kültürel değerlerinin yerini yeni ve çevresel unsurların yüceltilmesiyle doldurma çabasını içermektedir. Yüksek Divan kültürünün, hatta genel olarak Saray estetiği ve Payitaht yaşantısının ilgi göstermediği ya da pek fazla temas kurmadığı çevresel/yerel/folk kültürün kendi hikmetiyle var ettiği müşterek duygu-durum bütünlüğü, Volksgeist (halk ruhu) ve onun beşiğindeki Volk-lore (halk bilimi) ile yeniden değerlendirildi. Böylece parçalı bir bütün arz eden folk kültür birikimi-

ni, birbirinden farklı zaman ve mekânlarda temsilde bulun(ul)an bir cevherin işlenmesiyle biçimlendi. Burada dikkat çeken husus, geleneğin, aşağı kültürün parçası olan sosyal tabanda millet inşasını kolaylaştıran bir "hamur" yaratmış olmasıdır. Romantizasyona gayet elverişli olan bu folklorik birikim, sözlü kültürden, mitolojilerden, destanlardan, fıkralardan, halk hikâyelerinden, âşıklardan, filozoflardan, dervişlerden, felaketlerden ve zaferlerden derlenerek biçimlenmiş ve romantik milliyetçilik için kolayca işlevselleşmiş bir toplumsal birikimdir.

Benedict Anderson'ın basın-yayın hayatına yaptığı özel vurguyu teyit eden bir biçimde, 19. yüzyılın ikinci yarısının hemen başlarında fark edilen Müslüman-Türk halkı, önceleri nasıl işlenebileceği bilinmeyen bir cevher olarak ele alınmış gibidir. Onun hakkında âdeta istihbarî bilgiler toplanmasına kanaat getirilmiş ve bir bakıma Dersaadet'teki seçkinler tarafından haricî bir nazarla tetkik edilmişlerdir. Politik-askerî-ekonomik çözülmelerle dolu (1860'lardan 1910'lara) elli yılın ardından, birdenbire güçlenen, hatta "patlayan" kültürel ve politik Türkçülük, diğer Meşrutî fikir hareketleri arasında hâkim hâle gelmiş ve bu aşamadan itibaren Türk milli kültürüne özel bir önem atfedildiği gözlenmiştir. Bu uğurda, Ömer Seyfettin'in yeni lisan çabalarıyla başlayıp, Ziya Gökalp'in, daha sonraki yüz yıl boyunca tüm kurumsal ve kişisel araştırma-incelemelere, halkçı-milliyetçi edebî eserlere yön veren sözlerinde dile gelen bir "memleket insanı" merakı başgösterir. Bu yönelim, başka kollardan ortaya çıkan hareketlerle birlikte bir Anadolu-Türk kültürü güzellemesine ve sıkça söz edilen milli ruhtan yararlanılarak, bir vatan mitolojisinin yaratılmasına yol açmıştır.

Milli Romantizmin bu boyutu karar alıcılar için 'daha kolay yönetilebilir' bir toplum kurmak adına, toplum mühendisliği girişimlerine cesaret verecek imkânlar sunuyordu. Bu noktada (okuldan kışlaya) Türk milli eğitimi, milli romantik duyuşun izinden gitmiştir. Türk devlet mitolojisi –tıpkı milliyetçiliğin romantik evresini uzun soluklu yaşamış tüm diğer ülkelerde olduğu gibi– zaman ve mekân mefhumlarını yırtıp atarak, insanları insan-üstü varlıklarla muhatap kılar. Ölüleri canlı-

larla sürekli olarak konuşturur; büstlerle, heykellerle, marşlarla ve şiirlerle sürekli bir ayin hâlindedir. Bu sebeple Devlet mitolojisi, alabildiğine ilahiyatçı bir dil kurgular ve kullanır. Böylece, ona ilişkin yapılan her faaliyet, sarf edilen her söz, sevap ve günah gibi kavramlarla da açıklanabilir hâle gelir. Öyleyse, mitolojinin felsefe ve sözlü edebiyattan çok daha fazlasıyla ilahiyata yakın olduğunu akılda tutmamız ve romantik milliyetçi kurgunun İslâmî motiflerle de süslediği Devlet'i başka yönlerden de incelememiz gerekir.

Türkiye'deki romantik tarih anlayışının milliyetçiliğin doğuş, gelişim ve evriminde her daim başat unsur olduğu da, çalışmanın bir bölümünün başlıca tezini teşkil etmiş bulunuyor. "Yakındoğu'daki milletlerin anaokulu" olan İmparatorluktan milli devlete geçişte çoğu kez irrasyonel tarihsel değerlendirmelerde bulunulduğunu anlattık. Bugün herhangi bir hükümet temsilcisinin de Yeni Osmanlıcılıklarını meşrulaştırmakta kullanabileceği, "tarihi biraz çarpıttıysak, ne var ki bunda?" anlamına gelen Sabahattin Eyuboğlu'nun sözleri, bilimsel gerçekleri çok da umursamayan genel bir zihin durumunu apaçık ortaya koyuyor. Bu bağlamda, Türkiye'deki politik kültürün sağından soluna tüm temsilcilerine, Nâzım Hikmet'in "Anladım ki sen de herkes gibisin" dizesi söylenebilir görünüyor.

Milli eğitimin bir parçası olarak sürdürülen romantik tarih anlayışını ele almaktaki bir amacım da, görülen ya da sezilen ancak bir türlü dile getirilmeyen bir noktaya dikkat çekmek ve romantik düşüncelerin Türkiye'nin son yüz elli yılına, aslında ne kadar derinden kök saldığını, akademideki ciddi çalışmalara rağmen Türk tarih anlayışının romantik devrini hâlâ tümüyle aşıp tamamlayamadığını, ve hükümetler değişse de değişmeyen karakteriyle devletin, bunda herhangi bir beis görmediğini göstermekti. Bu yüzden, Novalisci bir yaklaşımla sadece irrasyoneli rasyonelleştirmek, olağan dışıyı olağanlaştırmak, bilindik olandan bilinmez ve bilinmez olandan ise bilindik hikâyeler çıkarmak marifetiyle milli ve manevi bir hareketlenme sağlamaya çabalayan politik romantizmin, tarih ve edebiyatla ilişkisini dile getirmek gerekiyordu.

Romantizm, üç aşamalı bir gelişim seyri içinde modern(leşen) Avrupa düşüncesinde etkisini göstermiştir. Bunlardan biri edebî, diğeri felsefî ve sonuncusu da politikti. Elbette Sismondi gibi isimlerle birlikte ekonomik bir romantizmden söz edildiği de olmuştur ancak bunun politik romantizmden bağımsız düşünülmesi söz konusu edilemez. Aynı doğrultuda, biçim ve içerik olarak romantizm diye, bireyci ve toplumcu romantizm diye ya da erken ve geç romantizm diye kısmî romantizmler tespit edilmiş ve bu tür kavram çiftleri üzerinden Romantizm –en az– ikiye bölünerek değerlendirilmeye çalışılmıştır. Hiç şüphe yok ki, bunların hepsi anlamlı ve öğreticidir. Zira Romantizm, belli bir tarihsel döneme hapsedilemeyecek kadar geniş ve çelişik doğası gereği dağınıktır. Dolayısıyla, 1920'de yazdığı bir makalede, tek bir Romantizmden bahsedilemeyeceğini söyleyen Arthur Lovejoy'a hak vermek gerekir. Bu çalışma da, söz konusu Romantizmlerden biri olarak "Türk romantizmi" diye bir kavramsallaştırmanın imkân ve sınırlarında dolaşmaya ve buralardan anlamlı sonuçlar edinmeye çabalarken ortaya çıkmış bulunuyor. Dahası bir toplumsal romantik duyuş biçimi olarak Türk romantizminin, milli devlet ve milli kimlik anlayışını pekiştirecek bir çerçevede oldukça işlevsel bir role sahip olduğunu iddia etmek, yukarıda belirtilen unsurlar çerçevesinde mümkün gözüküyor.

Yapılan tüm değerlendirmelerden, yürütülen tartışmalardan ve bunlar üzerine daha sonraları ilave olunan yorumlayıcı külliyattan anlaşıldığı kadarıyla, tıpkı Batı'daki romantik hareketlerde olduğu gibi, (edebi-felsefi-politik) üç boyut, Türk romantizminde de kendini göstermekte. Bir diğer ifadeyle, edebi, felsefi ve politik açıdan romantik diye nitelenebilecek birçok isme yakın dönem Türk düşünce tarihinde rastlanmakta. Edebi romantizm, Nâmık Kemal'den ziyade sanki Abdülhak Hamid Tarhan'da daha güçlü bir lidere kavuşabilir gözükse de, konunun politik boyutu münasebetiyle Nâmık Kemal ismi, bir kişi kültüne dönüşmüş bulunuyor. Sonraki nesillerde Romantizmin temel prensip ve tavırlarını gördüğümüz birçok edebi sanatçıdan söz edilebilir: Ahmet Haşim, Ahmet Hamdi Tanpı-

nar, hatta Orhan Pamuk... Felsefi romantizmin olgunlaşması ve güçlü karakterlerle temsil edilmesi için Yeni Osmanlılardan ya da Jön Türklerden biraz daha sonrasını beklemek ve özellikle Rousseau'dan Bergson'a uzanan hayli çetrefilli yolda yürüyen –böylelikle *başka bir Batı*'nın keşfini gerçekleştirmeye çalışan– Nurettin Topçu, İ. Hakkı Baltacıoğlu ve Mustafa Şekip Tunç'a bakılmasında fayda var. Ancak felsefi romantizm konusunun başlıca müellifi, çoğunluğu haklı yüzeysellik eleştirilerine rağmen, hâlâ Ziya Gökalp'tir. Elbette sonraki nesillerde Cemil Meriç'ten Orhan Koçak'a, felsefi düzlemde Romantizmden ciddi manada beslenen isimlerle karşılaşılacaktır, ancak suyun başında Gökalp durmaktadır.

Politik düşüncenin de, politik faaliyetin de romantik birçok figürü, sarsıntılı dönemlerde başrol oynamıştır ve Türkiye tarihi bundan münezzeh sayılmaz. Politik romantizmi burada çeşitli alt başlıklara ayırmamız ve farklı romantizmlerden bir kez daha söz etmemiz, belki de konunun anlaşılırlığının bir gereği olarak, isabetli olabilir. Çalışma boyunca yer yer dile getirdiğimiz, bir kısmını satır aralarında tanımlamaya çalıştığımız 1) Milliyetçi ve Faşist Romantizm, 2) Muhafazakâr Romantizm, 3) İslâmcı Romantizm, 4) Kemalist Romantizm, 5) Devrimci Romantizm, 6) Popülist Romantizm, 7) Hümanist Romantizm diye başlıca yedi tür, böylesi bir tasnifi ve Türk romantizmindeki yol ayrımlarını, biraz olsun anlamlı kılmaya yarayacaktır. Bu kavramları yeni tartışmalara zemin teşkil edecek birer embriyon hâlinde bırakmak, şimdilik yeni bir çalışma için azımsanmayacak bir motivasyon kaynağıdır.

Sonuç olarak Türk düşüncesini Romantizme yönlendiren, Romantizmi Türk düşüncesi için işlevselleştiren bir dizi konuyu, kavramı ve kişiyi, geç kalınmış ve çarpık/eksik/sathî şekilde yaşanmış modernleşme tecrübesi bağlamında ele almak mümkün gözüküyor. Son yüz elli yıllık tarihe bakıldığında, Romantik akımın belli ölçüde değişim ve dönüşüme uğramakla birlikte dâhil olduğu Türk sanat ve fikir dünyasında kendisine merkezî bir yer bulduğu muhakkak. Ancak bu noktada, bir kez daha belirtilmesi gerekir ki, Türk Aydınlanması ne ölçüde Aydın-

lanma'nın temel değer ve ilkelerini sahiplenmişse, Türk Romantizmi de elbette o ölçüde Avrupa Romantizmine uyumlu/sadık kalmıştır.

Son bir hususa daha değinmekte yarar var. Çalışma boyunca, geç kalmaktan bahsedildiği dikkatlerden kaçmamış olsa gerek. Neden geç kalmışlık psikolojisi Türk modernleşmesinde, dolayısıyla Türk milli kültürünün tesisinde bu denli güçlü bir damar teşkil etmiştir? Buna dair bir çift sözle konuyu toparlamaya çalışalım.

Elbette milli devlet fikrinin, emperyal kültürle yaşayan/yaşanan "yaşlı" İmparatorluk merkezlerinde, örneğin Avusturya'nın Almanları ve Osmanlı'nın Türkleri nazarında çok da kolay anlaşılması beklenemezdi. Bu, aldıkları eğitime, edindikleri bireysel ve toplumsal tecrübeye tamamen yabancı bir şeydi. Merkezdeki hâkim kültürel-politik unsura karşı, örneğin Habsburg Avusturya'sına karşı Macar ve Çek romantikleri kendi milli edebiyatlarını destanlardan, efsanelerden, folk masallardan hareketle tesis edip, dillerini, tarihlerini, coğrafyalarını romantikleştirirken, Habsburg Almanları kendi milli/milliyetçi romantizmlerini üretmekten çok uzaktı. Aynı şekilde, Doğu'ya doğru geldikçe başkalaşım geçiren romantik değerler manzumesi etrafında, Osmanlı'ya karşı Yunan, Bulgar ve Ermeni romantikleri sıkı teşkilat disiplinleriyle dikkat çeken romantik milliyetçi örgütleriyle milli mücadelelerine öncülük etme yolunu seçerken, Türk aydınları belli bir şaşkınlık yaşayacak; hatta belli bir raddeye dek onlarla aynı muhalif cenahta bulunacaktı. Nitekim 1914'ün arefesine kadar büyük ölçüde böyle de oldu. Bu anlamda, Balkanlar'da, Anadolu'da ve Kafkaslar'da şiirlerin, türkülerin, ağıtların sesi, Batı Avrupa tecrübesinin aksine, bağımsızlık mücadelelerinin silah seslerine öncülük değil, eşlik etmiştir. Dolayısıyla bu bölgede Romantizm, hazmedilmiş bir edebî-felsefî birikim yaratmadan politikleşmiş ve Batı'daki gibi bir tarihsel seyir yerine, iç içe, girift, karmaşık ve son tahlilde sadece milliyetçiliğe hizmet eden/araçsallaş(tırıl)an bir hal almıştır. Tüm bu örneklerden anlaşıldığı gibi, kendini mahkûm (esir, özgürlüksüz, mazlum) olarak niteleyen milletlerin, on-

lara hâkim (efendi, hükümran) olan kozmopolit milletlerden –Avusturya, Rusya, Osmanlı, İsveç– daha önce romantikleştirmeye tâbi tutulmasından söz edilebilir. Bu sebeple, tıpkı Avusturyalılar gibi, Türklerin de geç milletleşmelerine koşut olarak geç romantikleşmeleri ve bu yüzden başka milli(yetçi) romantizmleri taklit (tercüme) etmeleri ve 'milli ruh'a dair romantizasyon çabalarında sığ kalmayı göze almaları gerekiyordu.

Aslında mahkûm-hâkim denklemini, muzaffer Fransızlar karşısındaki Alman romantizmine –Fichte ve Schleiermacher'e– ve Fransız romantizminin Almanlara kıyasla geç başlayışına dek götürmek mümkündür. Neticede, her ne olursa olsun, millet-i hâkime olma (ya da öyle hissetme) hâli, tıpkı geç modernleşme gibi, bir geç romantikleşme tecrübesi yaşamayı ve geç romantikleşme de beraberinde "eksik", "sığ" ya da "yetersiz" bir romantikleşmeyi getirmiş görünüyor. Bu farklılaşmalar üzerine, Türk milliyetçiliğinin milli devlet oluşturma sürecinde modernleşmeyle kurduğu ilişki üzerinden çeşitli değerlendirmelerde bulunmak, çalışmanın diğer bölümleriyle birlikte alttan alta akan bir ikincil anlatımı beraberinde getirdi. Buna bağlı olarak Türk politik düşüncesinin ürettiği/üretebildiği romantizmi, içinden geçilen dönem koşullarıyla ete kemiğe büründürmeye dönük bir çaba ortaya çıktı. Elbette bunun ne ölçüde gerçekleştiği, böylesi panoramik bir inceleme ile değil, çok daha zengin içerikli ve çok sayıdaki araştırmalardan çıkacak bir karşılaştırma ile mümkün olabilecektir.

Kitaplar

Açıkgenç, Alparslan, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2007.

Adıvar, Halide Edib, *Türkün Ateşle İmtihanı*, Atlas kitabevi, İstanbul, 1994.

Afet(İnan), *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*, Milliyet Matbaası, İstanbul, 1939.

Ahmed Muhiddin, *Modern Türklükte Kültür Hareketleri*, çev. ve haz. Suat Mertoğlu, Küre Yayınları, İstanbul, 2004.

Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, (I. ve II. Cilt), Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1972.

Aksakal, Hasan, *"Aydınlanma" Çağından "Karanlık" Yüzyıla: Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*, Kadim Yayınları, Ankara, 2011.

—, *Türk Cogitosu ve Modern Türkiye'de Politik Yaşam*, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2013.

Alkan, Erdoğan, *Romantizm*, Varlık Yayınları, İstanbul, 2006.

Altan, Çetin, *Kalem Bahçelerinden Yedi Hayat*, haz. Solmaz Kâmuran, YKY, İstanbul, 1997.

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Artvinli, Fatih, *Osman Bölükbaşı: Seraba Harcanmış Bir Ömür*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2007.

Atatürk, Gazi Mustafa Kemal, *Atatürk'ün Başlıca Nutukları, 1920-1938*, der. Herbert Merzig, Ülkü Matbaası, İstanbul, 1942.

Atay, Falih Rıfkı, *Çankaya*, Bateş Yayınları, İstanbul, 1998.

Atay, Oğuz, *Günlük*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1987.

Atsız, Hüseyin Nihal, *Türk Tarihinde Meseleler*, İrfan Yayınları, İstanbul, 1997.

Aykut, Şeref, *Kamâlizm (CHP Programının İzahı)*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2008.

Aytaç, Gürsel (haz. ve der.), *Schiller*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008.

—, *Yeniçağ Alman Edebiyatı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012.

Ayverdi, Sâmiha, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, Kubbealtı neşriyatı, İstanbul, 2000.

—, *İstanbul Geceleri*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1952.

—, *Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız*, Kültür Bakanlığı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976.

—, *Ne İdik Ne Olduk?*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2011.

Bainbridge, Simon, *Napoleon and English Romanticism*, Cambridge University Press, New York, 1995.

Baudelaire, Charles, *Modern Hayatın Ressamı*, çev. Ali Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Belge, Murat, *Genesis: "Büyük Ulusal Anlatı" ve Türklerin Kökeni*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Benjamin, Walter, *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, çev. Elçin Gen-Mustafa Tüzel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Berlin, Isaiah, *Isaiah Berlin ile Konuşmalar*, Söyleşi: Ramin Jahanbegloo, çev. Zeynel Kılınç, YKY, İstanbul, 2009.

—, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, YKY, İstanbul, 2004.

Beyatlı, Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, YKY, İstanbul, 2005.

—, *Eğil Dağlar: İstiklâl Harbi Yazıları*, Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1966.

Bloch, Ernst, *Umut İlkesi*, Cilt 1, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Boratav, Pertev Naili, *Türk Mitolojisi*, çev. Recep Özbay, BilgeSu yayıncılık, Ankara, 2012.

Buğra, Tarık, *Osmancık*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008.

Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, Macmillan edition, Londra, 1890.

Carr, Edward Hallet, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

—, *Romantik Sürgünler*, çev. Selda Somuncuoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi* (*İnsan Üstüne Bir Deneme* ile birlikte), çev. Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 2005.

Celal, Peride, *Atmaca*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1944.

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi*, Cilt VII, *Alman İdealizmi, Fichte, Schelling, Schleiermacher*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1996.

Crossley, Ceri, *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, Saint-Simonians, Quinet, Michelet*, Routledge, Londra, New York, 1993.

Cündioğlu, Dücane, *Bir Mabed İşçisi: Cemil Meriç*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2010.

Çakır, Ömer, *Türk Şiirinde Çanakkale Muharebeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004.

Darmosch, Leo, *Jean Jacques Rousseau, Huzursuz Dâhi*, çev. Özge Özköprülü, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.

Dellaloğlu, Besim, *Romantik Muamma*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.

Ecevit, Bülent, *Atatürk ve Devrimcilik*, Tekin yayıncılık, İstanbul, 1970.

Ecevit, Yıldız, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Engels, Friedrich, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 2012.

Eroğul, Cem, *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.

Ersanlı, Büşra, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Ersoy, Mehmet Âkif, *Safahat*, Mehmet Âkif Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 1996.

Eyuboğlu, Sabahattin, *Mavi ve Kara*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1999.

—, *Sanat Üzerine Denemeler ve Eleştiriler*, haz. Azra Erhat, Cem Yayınları, İstanbul, 1997.

Evliyaoğlu, Sait ve Baykurt, Şerif, *Türk Halkbilimi*, Ofset Matbaacılık, Ankara, 1987.

Ferber, Michael, *Romanticism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Londra, 2010.

Fichte, Johann Gottlieb, *Addresses to German Nation*, çev. Isaac Nakhimovsky, Bela Kapossy, Keith Tribe, Hackett Publishing Co, Indianapolis, 2013.

Forgacs, David, *Italian Culture in the Industrial Era*, Manchester University Press, Manchester, 1990.

Geary, Patrick J., *Uluslar Miti ve Avrupa'nın Kökenleri*, çev. Çağdaş Sümer, Tan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012.

Gökalp, Ziya, *Türk Devletinin Tekâmülü*, haz. Kâzım Yaşar Kopraman, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981.

—, *Türk Medeniyeti Tarihi*, haz. İsmail Aka, Kâzım Yaşar Kopraman, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976.

—, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

—, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, haz. İbrahim Kutluk, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

Greenfeld, Liah, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Gültepe, Necati, *Oğuzname, Yeni Bilgiler Işığında*, Resse Yayınları, Adana, 2013.

Heper, Metin, *Türkiye'de Devlet Geleneği*, çev. Nalan Soyarık, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2010.

Hobbes, Thomas, *Leviathan, veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, YKY, İstanbul, 1995.

Hobsbawm, Eric J., *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

—, *Devrim Çağı, 1789-1848*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2005.

—, *Sermaye Çağı, 1848-1875*, çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2009.

İğdemir, Uluğ, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Tarih Kurumu*, TTK Yayınları, Ankara, 1973.

İlhan, Attila, *Batı'nın Deli Gömleği*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.

—, *Hangi Atatürk*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.

—, *Hangi Batı*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2002.

—, *Hangi Edebiyat*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1993.

Jusdanis, Gregory, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Kaçan, Metin, *Fındık Sekiz*, YKY, İstanbul, 1997.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk-İslâm Sentezi*, Aydınlar Ocağı Neşriyatı, İstanbul, 1985.

Kaplan, Mehmet, *Namık Kemal, Hayatı ve Eserleri*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1948.

Karaömeroğlu, Asım, *Orada Bir Köy Var Uzakta*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Katırcıoğlu, Sevim, *Edebiyat Akımları ve Temel Metinler*, Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1993.

Kaufmann, Walter, *Goethe*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2011.

Kayalı, Kurtuluş (der.), *Bir Kemal Tahir Kitabı, Türkiye'nin Ruhunu Aramak*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2010.

Kemal, Yaşar, *Üç Anadolu Efsanesi: Köroğlu, Karacaoğlan, Alageyik*, Ararat Yayınevi, İstanbul, 1967.

Kerman, Zeynep, *1862-1910 Yılları Arasında Victor Hugo'dan Türkçeye Yapılan Tercümeler Üzerine Bir Araştırma*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1978.

Kısakürek, Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008.

Kıvılcımlı, Dr. Hikmet, *Japon Tarih Tezi Işığında İlkel Sosyalizmden Kapitalizme Son Geçiş*, Tarih Bilimi Kitapları, İstanbul, 2000.

—, *Osmanlı Tarihinin Maddesi*, Sosyal İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.

—, *Tarih Tezi, Tarih Devrim Sosyalizm*, Sosyalist kütüphanesi, İstanbul, 1996.

Koch, John T., *The Gododdin of Aneurin: text and context from Dark-Age North Britain*, University of Wales Press, Cardiff, 1997.

Konısuoğlu, Ayşegül, *Siyasal Yaşamda Bir Lider: Süleyman Demirel*, Bengi Yayınları, İstanbul, 2008.

Koropecky j, Roman, *Adam Mickiewicz, Life of a Romantic*, Cornell University Press, Ithaca, 2008.

Llobera, Josep R., *Modernliğin Tanrısı: Batı Avrupa'da Milliyetçiliğin Gelişimi*, çev. Emek Akman, Ebru Akman, Phoenix Yayınları, Ankara, 2007.

Löwy, Micheal ve Sayre, Robert, *İsyan ve Melankoli, Modernite ye Karşı Romantizm*, çev. Işıl Ergüden, Versus Kitap, İstanbul, 2007.

Lukacs, Georg: *Aklın Yıkımı*, (I. ve II. Cilt), çev. Ayşe Tekşen Kapkın, Payel Yayınevi, İstanbul, 2006.

Makal, Mahmut, *Bizim Köy*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1957.

Mardin, Ebü'l-ulâ, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, İÜ Yayınları, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1946.

Mardin, Şerif, *Ideoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

—, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

—, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

—, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

—, *Işık Doğudan Gelir*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

—, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

—, *Kırk Ambar*, Cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Michelet, Jules, *Fransız İhtilali Tarihi*, I, II, III. Cilt, çev. Hamdi Varoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1967.

Mizancı Mehmet Murat, *Turfanda mı Yoksa Turfa mı*, Özgür Yayınları, İstanbul, 2008.

Momigliano, Arnaldo, *Modern Tarihçiliğin Klasik Temelleri*, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011.

Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış-1*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Nabizade Nâzım, *Karabibik*, Özgür Yayınları, İstanbul, 2010.

Namık Kemal, *Kanije*, haz. M. Akif Aydın, Sebil Yayınları, İstanbul, 1993.

—, *Renan Müdâfanâmesi, (İslâmîyet ve Mâarif)*, haz. Ord. Prof. Dr. M. Fuad Köprülü, Millî Kültür Yayınları, Ankara, 1962.

—, *Osmanlı Tarihi*, Cilt 1, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1971.

Niyazi, Mehmet, *Türk Devlet Felsefesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996.

Novalis, *Fragmanlar*, çev. Battal İnandı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987.

—, *Heinrich von Ofterdingen*, çev. İclal Cankorel, Mevsimsiz Yayınevi, Ankara, 2007.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi ve Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.

Oktay, Cemil, *'Hum' Zamirinin Serencamı*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991.

—, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2005.

Oral, Mustafa, *Türkiye'de Romantik Tarihçilik (1910-1940)*, Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2006.

Orhon, Orhan Seyfi, *Çocuk Adam*, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul, 1941.

Öğün, Süleyman Seyfi, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Önderman, Murat, *Türkiye'de Paranoid Ethos*, Filiz kitabevi, İstanbul, 2007.

Özel, İsmet, *Faydasız Yazılar*, Şule Yayınları, İstanbul, 2006.

—, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1978.

Öztürkmen, Arzu, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Parla, Jale, *Babalar ve Oğullar, Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

—, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Peker, Recep, *Inkılâp Dersleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1984.

Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal yayınlar, Istanbul, 2002.

Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, I. Cilt, çev. Mete Tunçay, Remzi kitabevi, Istanbul, 2000.

Rousseau, Jean Jacques, *Confessions*, IX. Cilt, Everyman's Library, New York, 1931.

—, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

Safa, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1996.

Safranski, Rüdiger, *Romantik: Bir Alman Sorunsalı*, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yayınları, Istanbul, 2013.

Said, Edward, *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, Istanbul, 1999.

Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman Yayınları, Istanbul, 1973.

Schiller, Friedrich, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*, çev. Melâhat Özgü, MEB Yayınları, Ankara, 1960.

Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

Sepetçioğlu, M. Necati, *Dedem Korkut'un Kitabı*, İrfan Yayınları, Istanbul 2004.

—, *Ve Çanakkale: Geldiler*, İrfan Yayınevi, Istanbul, 2011.

—, *Ve Çanakkale: Gördüler*, İrfan Yayınevi, Istanbul, 2011.

—, *Ve Çanakkale: Gittiler*, İrfan Yayınevi, Istanbul, 2011.

—, *Yaratılış ve Türeyiş*, İrfan Yayınları, Istanbul, 2000.

Seyhan, Azade, *Representation and Discontents: The Critical Legacy of German Romanticism*, University of California Press, Berkeley, 1992.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, Istanbul, 2012.

Spengler, Oswald, *Batı'nın Çöküşü I*, çev. Giovanni Scognamillo, Dergâh Yayınları, Istanbul, 1978.

Su, Mükerrem Kâmil, *Sızı*, Semih Lütfi Kitabevi, Istanbul, 1943.

Şener, Mustafa, *Türkiye Solunda Üç Tarz-ı Siyaset: Yön, MDD ve TİP*, Yordam Kitap, Istanbul, 2010.

Şenoğlu, Kemal, *Mayatepek Raporları Türk Tarih Tezi ve MU Kıtası*, Kaynak Yayınları, Istanbul, 2006.

Şerif, Yusuf, *Muhtasar Avrupa Edebiyatı Tarihi*, Maarif Vekâleti Devlet Matbaası, Istanbul, 1935.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Beş Şehir*, Dergâh Yayınları, Istanbul, 1979.

—, *Edebiyat Dersleri*, haz. Abdullah Uçman, YKY, Istanbul, 2002.

—, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, haz. Abdullah Uçman, Dergâh Yayınları, Istanbul, 2013.

—, *Yaşadığım Gibi*, Dergâh Yayınları, Istanbul, 1970.

Tansel, Fevziye Abdullah, *Hususi Mektuplarına Göre Nâmık Kemal ve Abdülhak Hâmid*, Güneş Matbaası, Ankara, 1949.

—, (haz.), *Ziya Gökalp Külliyatı-1 Şiirler ve Halk Masalları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1989.

Tevetoğlu, Fethi, *Büyük Türkçü Müftüoğlu Ahmet Hikmet*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1951.

Tevfik Fikret, *Bütün Şiirleri*, haz. İsmail Parlatır, Nurullah Çetin, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2004.

Timur, Taner, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.

Topçu, Nurettin, *İsyan Ahlâkı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995.

Tunçay, Mete, *Türkiye'de Tek Parti Yönetiminin Kurulması, 1924-1931*, Yurt Yayınları, Ankara, 1981.

Tural, Sadık Kemal, *Zamanın Elinden Tutmak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1982.

Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1999.

Türk Çocuklarına Tarih Notları, Hâkimiyet-i Milliye Matbaası, Ankara, 1929.

Türk Tarihinin Ana Hatları, Devlet Matbaası, İstanbul, 1930

Türkeş, Alparslan, *Milli Doktrin: Milliyetçi Toplumculuk*, Karaca Yayınları, Ankara, 1971.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979.

Üstel, Füsun, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

Walicki, Andzej, *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanma'dan Marksizme*, çev. Alâeddin Şenel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Yavuz, Hilmi, *Felsefe ve Ulusal Kültür*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1975.

Yirmisekiz Mehmet Çelebi, *Paris'te Bir Osmanlı Sefiri: Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi*, haz. Şevket Rado, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

Zürcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Makaleler, Kitap Bölümleri

Abrahams, Roger D., "Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics", *The Journal of American Folklore*, Cilt 106, No. 419, Kış 1993.

Acaroğlu, Türker, "Ahmet Midhat ve Avrupa Klâsikleri", *Tercüme Mecmuası*, Nu: 52, Mayıs 1951.

Açıkel, Fethi, "Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, Cilt IV: *Milliyetçilik* (içinde), der. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Afetinan, "Istiklâl Savaşındaki Manevi Kuvvetin Rolü", Afetinan (birleşik yazılı), *Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler* (içinde), İş Bankası Kültür Yayınları, TTK basımevi, Ankara, 1984.

—, "Milli Mücadele ve Milli Ruh", Afetinan (birleşik yazılı), *Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler* (içinde), İş Bankası Kültür Yayınları, TTK Basımevi, Ankara, 1984.

Agayef, Ahmed, "Milli Cereyan", *Türk Yurdu*, Nu: VIII/2, 19 Mart 1331.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, "Aydınlanma: Düşünceler Yumağı", ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (içinde), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

—, "Jean Jacques Rousseau: Halk Kendini Yaratıyor", ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (içinde), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Akçuraoğlu, Yusuf, "Müverrih Leon Cahun ve Muallim Barthold'a Göre Cengiz Han", *Türk Yurdu*, Nu: 1/1, 1327/1328.

Aksakal, Hasan, "A Useful Fellow: Oswald Spengler in Turkish Conservative Thought", *Oswald Spenglers ins Europa der Zwischenkriegszeit (1919-1939)* (içinde), Zaur Gasimov, Carl Antonius Lemque Duke (ed.), V&R, Göttingen, 2013.

—, "Tarihyazımı ve Modern Türk Tarihçiliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Ayraç Dergisi*, Sayı 48, Ekim 2013.

—, "Yüz Yıl Önce, Yüz Yıl Sonra: İbrahim Şinasi ve Cemil Meriç'in Medeniyet Anlayışları Üzerine", *Gelenekten Geleceğe*, Yıl 1, Sayı 2, Nisan-Mayıs-Haziran 2013.

Aktaş, Erhan, "Mehmet Fuat Köprülü'de Folklor ve Halk Edebiyatı Algısı ve Bunlar Üzerine Yaptığı Çalışmalar", *Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Cilt 8, No. 1, Yaz 2013.

Aktaş, Şerif, "Millî Romantik Duyuş Tarzı ve Türk Edebiyatı - VI: Ahmet Hamdi Tanpınar", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 50, Mart-Nisan 1998.

—, "Millî Romantik Duyuş Tarzı ve Türk Edebiyatı-III: Mehmed Âkif Ersoy", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 40, Mayıs-Haziran 1996.

—, "Millî Romantik Duyuş Tarzı ve Türk Edebiyatı-IV: Abdülhak Hâmid Tarhan (1852-1937)", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 41, Temmuz-Ağustos 1996.

—, "Millî Romantik Duyuş Tarzı ve Türk Edebiyatı-V: Nâzım Hikmet", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 48, Aralık 1997.

Alkan, Mehmet Ö., "Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme", Der: Mehmet Ö. Alkan, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 1: *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (içinde), İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Artun, Ali, "Müzede Modernliğin Kurulması ve Bozulması, Louvre ve Bilbao Guggenheim: İki Müze İki Küratör", *8. Ulusal Sanat Sempozyumu. Kitabı* (içinde), Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, Ankara, 2006.

—, "Sunuş: Baudelaire'de Sanatın Özerkleşmesi ve Modernizm", Charles Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı* (içinde), çev. Ali Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Atabay, Mithat, "Anadoluculuk", der. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, Cilt IV: *Milliyetçilik* (içinde), der. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.

Atatürk, Mustafa Kemal, "Çanakkale Savaşları": http://www.ataturk.net/imp/canakkale.html, (çevrimiçi 12 Ocak 2014).

Atsız, H. Nihal, "Türk Destanı Üzerinde İncelemeler-2: Türk Destanı Üzerinde Çalışanlar", (1951), *Makaleler-I*, Baysan basım ve yayım, İstanbul, 1992.

—, "Türk Destanı Üzerinde İncelemeler-5: Kopuzlama ve Oğuzlama", (1951), *Makaleler-I*, Baysan Basım ve Yayım, İstanbul, 1992.

—, "Türk Destanı Üzerine İncelemeler", (1951), *Makaleler-I*, Baysan Basım ve Yayım, İstanbul, 1992.

—, "Milli Değerler ve Milli Ruh", 20 Aralık 1971, *Ötüken* dergisi, Sayı 92, 1972; http://hunturk.net/h31-milli-degerler-ve-milli-ruh.html, (çevrimiçi 22 Aralık 2013).

Bann, Stephen, "Romanticism in France", *Romanticism in National Context* (içinde), Roy Porter ve Mikulaš Teich, (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Barnett, Peter, "Pastoral and Sublime: The Two Aspects of Romantic Landscape", *Artid*, 28 Mayıs 2009. http://artid.com/members/peterbarnett/blog/post/2706-pastoral-and-sublime-the-two-faces-of-romantic-landscape, (çevrimiçi 5 Aralık 2013).

Barzun, Jacques, "Romantic Historiography as a Political Force in France", *Journal of the History of Ideas*, Cilt 2, No. 3, Haziran 1941.

Baykurt, Şerif, "1913 Yılından Sonraki Folklor Çalışmaları", http://www.kulturelbellek.com/1913-yilindan-sonraki-folklor-calismalari/, (çevrimiçi 27 Ocak 2014).

Beaton, Roderick, "Romanticism in Greece", *Romanticism in National Context*, ed. Roy Porter, Mikulas Teich, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Benhür, Çağatay, "14 Mayıs 1950 Genel Seçimlerinde CHP ve DP'nin Seçim Kampanyaları", *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, Sayı 17, 2007.

Berktay, Halil, "Tarih Çalışmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, IX. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Berlin, Isaiah, "Mülakat: 'Volksgeist'ın Geri Dönüşü'", çev. İsmail Hakkı Yılmaz, (NPQ Türkiye Edisyonu, Kış 1992'deki çevirisi), *Türkiye Günlüğü*, Sayı 50, Mart-Nisan 1998.

Birken, Lawrence, "Völkish Nationalism in Perspective", *The History Teacher*, Cilt 27, No. 2, Şubat 1994.

Bolster, R., "French Romanticism and the Ireland Myth", *Hermathena*, No. 99, Güz 1964.

Bora, Tanıl, "İnşa Döneminde Türk Millî Kimliği", *Türk Sağının Üç Hâli, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık* (içinde), Birikim Yayınları, İstanbul, 2012.

—, "Millî Tarih ve Devlet Mitosu", *Medeniyet Kaybı, Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar* (içinde), Birikim Yayınları, İstanbul, 2011.

Butler, Marilyn, "Romanticism in England", *Romanticism in National Context*, ed. Roy Porter, Mikulas Teich, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

CHP, *Halkevleri ve Halkodaları, 1932-1942*, TBMM'de Sunulan Rapor, Alaeddin Kıral Basımevi, Ankara, İstanbul, (tarih yok; muhtemelen 1943).

Cantek, Levent, "Köy Manzaraları: Romantizm ve Gerçekçiliğin Düalizmleri", *Toplum ve Bilim* dergisi, Sayı 88, Bahar 2001.

Carroll, David, "The Art of the People: Aesthetic Transendence and National Identity in Jules Michelet", *Boundary 2*, Cilt 25, No. 1, Bahar 1998.

Dorson, Richard M., "Mythology and Folklore", *Annual Review of Anthropology*, Cilt 2, No.1. 1973.

Dumont, Louis, "Interaction between Cultures: Herder's *Volk* and Fichte's *Nation*", *Ethnicity, Identity and History –Essays in memory of Werner J. Cahnman–* (içinde), ed. Joseph B. Maier, Chaim I. Waxman, Transaction, New Brunswick, 1983.

Dunne, Tom, "Haunted by History: Irish Romantic Writing 1800-1850", *Romanticism in National Context* (içinde), ed. Roy Porter, Mikulas Teich, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Erendil, Muzaffer, "Türklerin Millî Meziyetleri", *Türk Kültür ve Medeniyeti (Makaleler),* Cilt 1, Atatürk Üniversitesi Kültür ve Medeniyet Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1976.

Erikson, Gunnar, "Romanticism in Scandinavia", *Romanticism in National Context* (içinde), ed. Roy Porter, Mikulas Teich, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Gascoigne, Robert, "The Late Schelling: The Philosophy of Mythology and Revelation", *Religion, Rationality and Community* (içinde), M. Nijhoff, Amsterdam, 1985.

Gossman, Lionel, "Jules Michelet and Romantic Historiography", *Scribner's European Writers*, Cilt 5 (içinde), ed. Jacques Barzun ve George Stade, Charles Scribner's Sons, New York, 1985.

Gökalp, Ziya, "Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul", *Millî Tetebbular Mecmuası*, Cilt 1, Nu: 2, Mayıs-Haziran 1331 (1915).

—, "Eski Türklerde İçtimaî Teşkilat ile Mantıkî Tasnifler Arasında Tenazür", *Millî Tetebbular Mecmuası*, Cilt 1, Nu: 3, Temmuz-Ağustos 1331 (1915).

—, "Estetik Türkçülük", *Türkçülüğün Esasları* (içinde), haz. Mehmet Kaplan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990.

—, "Halk Medeniyeti-I", *Halka Doğru*, Sayı 14, 10 Temmuz 1329.

—, "Halk Medeniyeti-II: Resmî Teşkilat, Halk Teşkilatı", *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, Ankara, 1972.

—, "Halk Medeniyeti-II", *Halka Doğru*, Sayı 19, 15 Ağustos 1329.

—, "Halka Doğru", *Türkçülüğün Esasları* (içinde), haz. Mehmet Kaplan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990.

—, "Hars ve Irk", *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, Ankara, 1972.

—, "Hars ve Maarif", *Hars ve Medeniyet*, Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları, Ankara, 1972.

—, "Milli İçtimaiyat", *İçtimaiyat Mecmuası*, Sayı 1, 1333 (1917).

—, "Milli Kültür ve Medeniyet", *Türkçülüğün Esasları* (içinde), haz. Mehmet Kaplan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990.

—, "Türkçülük Nedir?", *Türkçülüğün Esasları*, haz. Mehmet Kaplan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990.

—, "Türkçülük ve Turancılık", *Türkçülüğün Esasları*, (içinde) haz. Mehmet Kaplan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990.

Gürbilek, Nurdan, "Çocuk Ülke Edebiyatı", *Kör Ayna, Kayıp Şark*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

—, "Doğu'nun Cinsiyeti", *Kör Ayna, Kayıp Şark*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

—, "Kemalizm'in Delisi Oğuz Atay", *Yer Değiştiren Gölge* (içinde), Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

—, "Kurumuş Pınar, Kör Ayna, Kayıp Şark", *Kör Ayna, Kayıp Şark* (içinde), Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

—, "Tanpınar'da Görünmeyen", *Yer Değiştiren Gölge* (içinde), Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

Herder, Johann Gottfried, "Essay on the Origin of Language", *Herder on Social and Political Culture* (içinde), çev. ve giriş, F. M. Barnard, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

—, "The Tenacity of National Genius, from Outlines of a Philosophy of the History of Men", Frank E. Manuel (ed.), *The Enlightenment* (içinde), Prentice-Hall inc., Eaglewood Cliff, 1965.

—, "Yet Another Philosophy of History", *Herder on Social and Political Culture* (içinde), çev. ve giriş, F. M. Barnard, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

Hood, Eric, "Revolutionizing the Epic: Gramsci's 'Romanticism' and Southey's *Joan of Arc*", International Conference on Romanticism, 2011, https://www.academia.edu/1704098/Revolutionizing_The_Epic_Gramscis_Romanticism_and_Southeys_Joan_of_Arc_, (çevrimiçi 12 Ocak 2014).

Hugo, Victor, "Sanat ve Halk", çev. Tozan Alkan, Erdoğan Alkan, *Romantizm* (içinde), Varlık Yayınları, İstanbul, 2006.

Hulusî, Şerif, "Tanzimat'tan Sonraki Tercüme Faaliyeti", *Tercüme Mecmuası*, Sayı 3, 19 Eylül 1940.

Jameson, Fredric, "Çokuluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı", *Modernizm İdeolojisi, (Edebiyat Yazıları)*, haz. Orhan Koçak, Tuncay Birkan, çev. Kemal Atakay, Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

Kahraman, Hasan Bülent, "Türk Milliyetçi Romantisizminin Sonu: Kurucu Modernist İdeolojinin Dönüşümü ve Yazınsal Söylem", der. Ahmet Öncü, Orhan Tekelioğlu, *Şerif Mardin'e Armağan*, (içinde), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Karaömerlioğlu, Asım, "Orda Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem", *Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Seminerleri*, 21 Mart 2009 tarihli sunum metni.

Kayalı, Hasan, "Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmet Akif and Said Halim", *Archivum Ottomanicum* No: 19, 2001.

Keyder, Çağlar ve Birtek, Faruk, "Türkiye'de Devlet-Tarım İlişkileri", *Toplumsal Tarih Çalışmaları* (içinde), İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Keyder, Çağlar ve Pamuk, Şevket, "1945 Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu Üzerine Tezler", *Toplumsal Tarih Çalışmaları* (içinde), İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Kohn, Hans, "Paradox of Fichte's Nationalism", *Journal of the History of Ideas*, Cilt 10, No. 3, Haziran 1949.

—, "Romanticism and the Rise of German Nationalism", *Review of Politics*, Cilt 12, No. 4, Ekim 1950.

Köprülü, Mehmet Fuat, "Türk Edebiyatında Âşık Tarzı'nın Menşe'i ve Tekâmülü", *Edebiyat Araştırmaları 1* (içinde), haz. Orhan F. Köprülü, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1989.

Köprülüzade, M. Fuad, "Bizde Tarih ve Müverihler Hakkında", *Bilgi Mecmuası*, Numara: I/2, Kanunuevvel 1329.

—, "Yeni Bir İlim: Halkiyat 'Folk-lore'", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, (içinde), Grafiker yayıncılık, Ankara, 2007.

Landau, Jacob M., "Ultra Nationalist Literature in the Turkish Republic: A Note on the Novels of Hüseyin Nihal Atsız", *Middle Eastern Studies*, Cilt 39, No. 2, Nisan 2003.

Lincoln, Andrew, "Walter Scott, Politeness and Patriotism", *Romantic Circles*, http://www.rc.umd.edu/praxis/patriotism/lincoln/lincoln_essay.html, (çevrimiçi 7 Aralık 2013).

Lokke, Kari, "Romantic Fairy Tales", *A Companion to European Romanticism* (içinde), ed. Michael Ferber, Blackwell Publishing, Londra, 2005.

Mardin, Şerif, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi* (içinde), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Mersereau, John Jr ve Lapeza, David, "Russian Romanticism", *Romanticism in National Context*, ed. Roy Porter, Mikulas Teich, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Morrow, John, "Thomas Carlyle, 'Young Ireland' and the 'Condition of Ireland Question'", *The Historical Journal*, Cilt 51, No. 3, Eylül 2008.

Namık Kemal, "Ottoman History", Balázs Trencsényi, Michal Kopeček (ed.), *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe, (1770-1945)*, Cilt II: *National Romanticism-The Formation of National Movements* (içinde), Central European University Press, Budapeşte, New York, 2007.

—, "Vatan", *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri 1* (içinde), haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005.

—, "Vatan", *İbret*, 12 Mart 1873.

Oktay, Cemil, "Bizans Siyasî İdeolojisinden Osmanlı Siyasî İdeolojisine", Der: Mehmet Ö. Alkan, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 1: *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (içinde), İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Oliver, Susan, "'Romantic 'Dantism', Travel, Visions and Exile: Byron, Ugo Foscolo and Henry Francis Cary", *Journal of Anglo-Italian Studies*, Cilt 10, No. 1, Bahar 2009.

Oral, Mustafa, "Çağdaşları Tarafından Ziya Gökalp'in Eleştirisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, Bahar 2006.

Orhan, Özgüç, "J. J. Rousseau'da Genel İrade Kavramı", *FLSF, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 14, Güz 2012.

Özkan Kerestecioğlu, İnci, "Orijinallik Merakı Tutkuya Dönüşünce: Doktor Hikmet Kıvılcımlı'nın Çalışmalarında Devlet", *İktisat Dergisi*, Sayı 404, Ağustos 2000.

Payne, Jessica M., "Politicalization of Culture in Applied Folklore", *Journal of Folklore Research*, Cilt 35, No. 3, Eylül-Aralık 1998.

Pelvanoğlu, Emrah, "Ossianizm ve Beş Hececiler", *Milli Folklor Dergisi*, Yıl 19, Sayı 75, 2007.

Perin, Cevdet, "Türk Romancılığında Fransız Tesiri Nasıl Başladı?", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 4, 1943.

Pirie, Donald, "The Agony in the Garden: Polish Romanticism", *Romanticism in National Context* (içinde), ed. Roy Porter, Mikulas Teich, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Reşit Saffet, "Turizm", *Ülkü*, Cilt 1, Sayı 1, Şubat 1933.

Risal, P., "Türkler Bir Ruh-u Milli Arıyor", *Türk Yurdu*, Cilt I, Sayı 24, 4 Teşrin-i Evvel 1328.

Shelley, P. B., "İngiltere'nin İşçilerine Şarkı", http://www.dusuncetarihi.com/makale/ingiltere-nin-iscilerine-sarki (çevrimiçi 10 Ocak 2014).

Stattford, Fiona, "Scottish Romanticism and Scotland in Romanticism", *A Companion to European Romanticism* (içinde), ed. Michael Ferber, Blackwell Publishing, Londra, 2005.

Stocj, Paul, "Imposing on Napoleon: the Romantic Appropriation of Bonaparte", *Journal of European Studies*, Cilt 36, No. 3. 2006.

Sungu, İhsan, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat I* (içinde), Türk Tarih Kurumu, Maarif Matbaası, Ankara, 1940.

Şeker, Fatih M., "Türk Dünya Görüşünü Aktüel Kılmanın Geleneksel ve Modern Vâsıtaları", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 116, Güz 2013.

Tansel, Fevziye Abdullah, "Ahmet Midhat Efendi'nin Garp Dillerinden Tercüme Roman ve Küçük Hikâyeleri", *Tercüme Mecmuası*, Nu: 60, Nisan-Haziran 1955.

Tekeli, İlhan, "Türkiye'de Halkçılık", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt VII, ed. Murat Belge, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983.

Tuna, Korkut, "Ziya Gökalp'in Millî Sosyoloji Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyoloji Konferansları*, XXI. Kitap, 1986.

Uzer, Umut, "Racism in Turkey: The Case of Hüseyin Nihal Atsız", *The Journal of Muslim Minority Affairs*, Cilt 22, No. 1, 2002.

Vishnevsky, Anatoly, "Modernization and Counter-Modernization in Russia", *Russia in Global Affairs*, Cilt 4, No. 2, Nisan-Haziran 2006.

Von Engelhardt, Dietrich, "Romanticism in Germany", *Romanticism in National Context* (içinde), Roy Porter ve Mikulaš Teich, (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Wanning Harries, Elizabeth, "Unfinish'd Sentences: Romantic Fragment", *A Companion to European Romanticism* (içinde), ed. Michael Ferber, Blackwell Publishing, Londra, 2005.

Whitton, Brian J., "Herder's Critique of the Enlightenment: Cultural Community versus Cosmopolitan Rationalism", *History and Theory*, Cilt 27, No. 2, Mayıs, 1988.

Yavuz, Hilmi, "'Romantik Aydınlanmacı': Nâmık Kemâl", *Nâmık Kemâl, Anma ve Armağan Kitapları Dizisi* (içinde), ed. Turan Karataş, Orhan Kemal Tavukçu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2011.

Ziya Paşa, "Jean Jacques Rousseau ile Emile'i Hakkında", *Mecmu'a-i Ebuzziyâ*, 15 Cemaziyülevvel 1330/2 Mayıs 1911.

"Üç Silahşörler Gerçekten Yaşadı", *NTV Tarih Dergisi*, Sayı 28, Mayıs 2011.

"Zorla Evlilikte Korkutan Rakamlar", *Akşam*, 14 Ocak 2014, http://www.aksam.com.tr/yasam/zorla-evlilikte-korkutan-rakamlar/haber-276783, (çevrimiçi 14 Şubat 2014).

Yazarı Belirtilmemiş Kaynaklar

"And did those feet in ancient time" maddesi, http://en.wikipedia.org/wiki/And_did_those_feet_in_ancient_time, (çevimiçi 17 Aralık 2013).

"Back to the Land Movement" maddesi, http://en.wikipedia.org/wiki/Back-to-the-land_movement, (çevrimiçi 27 Ocak 2014).

"Beowulf" maddesi, http://en.wikipedia.org/wiki/Beowulf, (çevrimiçi 3 Aralık 2013).

"Göttinger Hainbund" maddesi, http://en.wikipedia.org/wiki/G%C3%B6ttinger_Hainbund, (çevrimiçi 2 Aralık 2013).

"Klopstock, Friedrich Gottlieb" maddesi, *Encyclopedia of the Romantic Era, 1760-1850,* Cilt I, ed. Christopher John Murray, Routledge, Londra, 2003.

"Romantic" maddesi, *The Oxford English Dictionary*, Cilt VIII, Oxford University press, Oxford, 1970.

"Romanticism" maddesi, *The Oxford English Dictionary,* Cilt VIII, Oxford University Press, Oxford, 1970.

"Y Gododdin" maddesi, http://en.wikipedia.org/wiki/Y_Gododdin, (çevrimiçi 6 Aralık 2013).

"Young Ireland" maddesi, http://en.wikipedia.org/wiki/Young_Ireland, (çevrimiçi 17 Aralık 2013).

Abdullah Cevdet 57, 59
Abdülhak Hamit/Hamid/Hâmid 40, 57, 288
Abdülhamid, II./Sultan Hamid 252
Afet İnan/Afetinan 117, 214, 217, 234, 264, 265
Ahmet Haşim 44, 45, 288
Ahmet Midhat 41, 48, 76, 78, 140, 165
Ahmet Vefik Paşa 57, 100, 139, 140, 254
Aktaş, Şerif 46, 58, 59, 148
Altınay, Ahmet Refik 147
Anderson, Benedict 106, 286
Arık, Remzi Oğuz 149
Atatürk/Mustafa Kemal/Kemal Paşa 32, 40, 47, 52, 53, 60, 79, 104, 112, 116-118, 164, 165, 202-204, 212, 212, 221, 235, 244, 262-267
Atay, Falih Rıfkı 60, 79, 87
Atay, Oğuz 34, 44, 45, 62, 79, 126, 128, 129
Atsız, Nihal 24, 36, 42, 50, 92, 97, 122, 123, 214, 215, 222, 234, 269, 274-278
Aykut, Şeref 55
Ayverdi, Samiha/Sâmiha 59, 60, 78, 214, 270-274
Balzac, Honoré de 52, 57, 60, 281
Barkan, Ömer Lütfi 29, 153, 223, 234
Baudelaire, Charles 59, 134
Bergson, Henri 59, 119, 120, 257, 289
Berkes, Niyazi 79, 125
Berlin, Isaiah 27, 51, 86, 89
Beyatlı, Yahya Kemal 18, 24, 49, 50, 59, 60, 120, 121, 201, 205, 235, 269-271
Blake, William 19, 101, 102, 137, 187, 188, 196, 281
Bora, Tanıl 11, 29, 216, 217-219, 222, 223
Boratav, Pertev Naili 143, 147, 191-193, 215
Burke, Edmund 84, 101, 102, 117, 189, 190, 254

Cahun, Leon 57, 252
Carlyle, Thomas 57, 94, 103, 185, 186, 194, 242, 249, 281
Celaleddin Harzemşah 49, 93, 247, 250
Cevdet Paşa 48, 57, 78, 100, 127, 233, 244, 249
Coleridge, S. Taylor 101, 102

Çamlıbel, Faruk Nafiz 148, 149

Darwin, Charles 185
Dede Korkut, Korkut Ata 18, 108, 115, 142, 172, 192, 193, 225
Demirel, Süleyman 63, 168, 170
Dickens, Charles 28, 69, 281
Durkheim, Émile 57, 87, 115, 257

Ecevit, Bülent 169, 170
Enver Paşa 41, 42, 45, 170, 190, 200, 259
Erhat, Azra 50, 61
Eyuboğlu, Sabahattin 61, 154, 178, 235, 280, 287

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri 40, 147, 149
Fichte, J. G. 13, 18, 28, 86, 98, 99, 105, 106, 114, 132, 153, 188, 189, 201, 220, 231, 245, 254, 291

Goethe, Johann Wolfgang von 13, 19, 28, 37, 57, 93, 99, 105, 135, 136, 142, 182, 229, 239, 271, 281
Gölpınarlı, Abdülbâki 39, 147, 234
Gramsci, Antonio 190
Grimm Kardeşler 99, 100, 138, 140, 145, 161
Guizot, François 243
Gürbilek, Nurdan 79, 126, 270

Halide Edip 42, 57, 121, 129, 145, 154, 162, 200, 204, 283
Halikarnas Balıkçısı 42, 43, 50, 61, 154
Hegel, G. W. F. 67, 87, 114, 183, 184, 229, 231, 232, 239, 241, 244
Herder, Johann G. 13, 19, 20, 22, 28, 37, 81-85, 87, 88, 93, 97-100, 111, 114, 124, 132, 138, 145, 153, 178, 184, 185, 230, 231, 239, 254, 255, 282, 284
Herzen, Aleksander 27, 85
Hisar, Abdülhak Şinasi 44, 273
Hobsbawm, Eric 91-93
Hugo, Victor 18, 19, 26, 28, 35, 38, 52, 57, 77, 85, 86, 112, 187, 196, 243, 246, 250, 281, 284
Humboldt, Alexander von 99, 100
Hume, David 67, 81, 82, 84
Hüseyin Cahid/Hüseyin Cahit 38, 42, 57, 146

İbn Haldun 128, 230, 233, 249
İlhan, Attila 64, 78, 78, 124, 125, 127, 163, 205
İnal, İbnülemin Mahmut Kemal 234
İnönü, İsmet/İsmet Paşa 154, 166, 199, 204, 235

Jeanne D'Arc 169, 238, 240
Jusdanis, Gregory 11, 34, 37, 71, 97

Kafesoğlu, İbrahim 199, 217, 221, 235, 276
Kant, Immanuel 20, 67, 184, 231
Kaplan, Mehmet 40, 186
Karakoç, Sezai 44, 74, 78, 214
Kemal Tahir 24, 39, 43, 49, 78, 124-126, 129, 160, 205, 215, 235, 279
Kısakürek, Necip Fazıl 36, 40, 43, 61, 74, 120, 129, 148, 149, 271, 275-277
Kıvılcımlı, Hikmet 42, 44, 49, 125, 127, 128, 235
Köprülü, Fuad 24, 39, 49, 57, 66, 140, 143-146, 212, 227, 234, 239, 256, 257, 259, 260, 268, 275
Küçükömer, İdris 125, 167, 235

Le Bon, Gustave 57, 257
Lord Byron 18, 102, 244, 245, 281
Löwy, Michael 14, 26

Mardin, Şerif 22, 28, 29, 48, 77, 111, 112, 125, 186, 197, 248, 249, 251, 283
Marx, Karl 27, 52, 63, 185, 195, 232
Mazzini, G. 104, 190
Mehmet Âkif, Mehmet Akif 18, 23, 42, 46, 62, 74, 95, 117, 129, 200, 203, 249, 261, 283
Menderes, Adnan 62, 165

Meriç, Cemil 39, 43, 44, 49, 52, 56, 57, 60, 74, 78, 79, 124-129, 139, 215, 270, 271, 273, 274, 289
Mevlâna, Mevlana 50, 108, 110, 121, 154
Michelet, Jules 187, 244, 249
Mickiewicz, Adam 18, 58, 94, 196, 281
Mizancı Murat 41, 49, 111, 165
Montesquieu 56, 81

Nâmık Kemal 19, 21, 23, 25, 35, 37-41, 43, 44, 48, 49, 51-54, 56, 59, 74, 76, 77, 93, 94, 104, 110, 112, 139, 140, 186, 187, 195, 197, 198, 200, 207, 208, 212, 243, 244, 246-250, 253, 254, 262, 283, 284, 288
Napoleon 14, 15, 86, 188, 218, 240, 243-245
Nazım Hikmet/Nâzım Hikmet 27, 37, 42, 49, 57, 129, 169, 173, 202, 204, 271, 287
Necip Asım 57, 234, 257, 258
Nietzsche, F. 120, 175, 177, 218
Novalis 15, 16, 22, 23, 28, 109, 183, 184, 190, 287

Oktay, Cemil 9, 210
Ossian 13, 18, 136, 149, 193, 238

Ömer Seyfettin 45, 87, 100, 170, 174, 200, 257, 283, 286
Özel, İsmet 63, 64, 68, 77, 78

Petőfi, Sándor 18, 58
Platon 90, 175, 176, 178-180, 182, 183
Puşkin, Aleksandr 18, 19, 23, 26, 28, 57, 142, 196, 245, 281

Recaizade Mahmut Ekrem 58, 76
Refik Halid/Refik Halit 41, 129, 172
Resneli Niyazi 44, 45, 47, 170
Reşid Paşa/Reşit Paşa 60, 65, 155
Rıza Tevfik 140, 144
Robespierre 51, 52, 263
Rousseau, Jean-Jacques 13, 22, 28, 35, 46, 51-55, 57, 67, 81, 82, 89, 99, 102, 112-114, 117, 118, 124, 142, 146, 177, 178, 187, 206, 207, 209, 230, 237, 239, 254, 263, 282, 284, 289

Sabahattin Ali 43, 45, 57, 160
Sadri Maksudî 265, 267
Safa, Peyami 43, 62, 74, 78, 79, 121, 122, 129, 271, 283
Said Halim, Sait Halim 41, 249, 262
Sayre, Robert 14, 27
Schelling, F. 54, 95, 177, 178, 184, 189, 234, 281
Schiller, Friedrich 135, 137, 142, 186, 239, 240, 281
Schlegel, F. 13, 28, 99, 109, 198, 239
Schleiermacher, F. 86, 245, 291
Scott, Walter 18, 23, 28, 93, 138, 241, 242, 244, 245, 276, 279, 281, 282
Sepetçioğlu, Necati 24, 50, 193, 203, 215, 216, 277, 278
Shakespeare, William 37, 57, 105, 239, 240
Shayegan, D. 33, 36, 66, 67, 71
Smith, Anthony 81, 85, 91, 117, 188
Southey, Robert 245
Spengler, Oswald 78, 88
Suavi, Ali 41, 44, 46, 127, 165, 207, 251, 253, 254, 261
Sūleyman Nazif 39, 40, 249
Sūleyman Paşa 75, 100, 195, 217, 252, 254
Şemsettin Sami 41, 43, 100, 140

Şinasi 44, 46, 48, 100, 139, 140, 143, 246, 273

Tacitus 98, 101
Tanpınar, Ahmet Hamdi 29, 38, 39, 43, 44, 57-59, 77, 78, 120, 121, 123, 126, 128, 129, 148, 205, 246, 247, 269-271, 288
Tanrıöver, Hamdullah Suphi 149, 200
Tekin Alp 111, 234, 258, 260
Tevfik Fikret 146, 199, 208, 220, 283
Togan, Zeki Velidî 217, 234, 256, 275

Topçu, Nurettin 49, 62, 74, 78, 120, 124, 277, 289
Tunaya, Tarık Zafer 11, 29, 234
Turan, Osman 218, 219, 225

Ülken, Hilmi Ziya 29, 149, 196

Vico 230, 239
Voltaire 81, 99, 231, 237, 239

Weber 125, 255
Wordsworth 101, 102, 245

Yaşar Kemal 160-162, 169
Yurdakul, Mehmet Emin 200, 201
Yusuf Akçura/ Akçuraoğlu Yusuf 140, 234, 252, 256, 258

Ziya Paşa 41, 49, 52, 57, 59, 66, 77, 112, 139, 254, 284

Alman romantizmi 15, 20, 27, 45, 134, 138, 198, 291
Almanya 70, 83, 94, 101, 103, 104, *133*, *135*, *137*, *151*, *185*, *203*, *219*, 231, 238, 256, 258
Altın çağ 49, 133, 140
Ankara 151, 157
antikapital-ist/-izm 62, 63, 251
Asr-ı saadet 46, 50, 59, 60, 74, 181, 232, 251, 262, 285
Aydınlanma 16, 20, 26, 38, 52-54, 60, 63, 66-71, 73, 80, 82-84, 95, 98, 120, 132-134, 139, 140, 162, 163, 175, 177, 179, 183, 186, 190, 212, 217, 230, 231, 236, 237, 248, 252, 263, 282, 285, 289

Batıcı-lık/-cılar 60, 78, 168, 199, 205, 271
Batılılaşma, Batılaşma 62, 65, 121, 124, 125, 168, 254, 272

Cumhuriyet Halk Fırkası/Partisi, CHP, CHF/P 118, 120, 143, 151, 152, 159, 166-168, 171

Çanakkale 45, 116, 117, 129, 200-203

Demokrat Parti, DP, Demokratlar 159, 165-168, 199, 271
Devrimci romantizm 27, 29, 53, 167-*169*, *289*

Efsane-vi/-vî 13, 16-18, 22, 23, 31, 44, 45, 47, 50, 61, 71, 76, 85, 95, 96, 102, 104, 108-110, 115, 123, 129, 131, 132, 134, 137-139, 141, 150, 161, 169, 176-178, 183, 185, 186, 191-193, 198, 200, 203, 204, 213, 216, 219-221, 229, 240-242, 245, 251, 253, 258, 259, 263, 273, 277, 278, 290
Erken Cumhuriyet 55, 87, 112, 146, 151, 159, 164, 262
Evrensel-ci-/-cilik 16, 20, 61, 70, 71, 84, 85, 91, 131, 133, 139, 140, 189, 231, 258

Faşist romantizm 42, 276, 289
Faşist-faşizm 42, 71, 158, 263, 276, 289
Folk kültür 16, 22, 109, 123, 145, 146, 158, 172, 285
Folklor 16, 29, 31, 32, 49, 91, 113, 131, 132, 135, 138-149, 154, 158,

164, 171-173, 185, 193, 242, 253, 255, 258, 259, 286
Fransa 10, 38, 76, 85, 103, 106, 118, 133, 134, 137, 185, 187, 189, 196, 213, 219, 238, 243, 244
Fransız Devrimi 14, 15, 41, 48, 51, 52, 240, 244, 281
Fransız romantizmi 28, 242, 284, 291

Garbiyat-çı/-çılık 15, 71-75, 77-79, 168, 260, 265, 272, 285

Halkçı-lık 24, 32, 142, 143, 152, 153, 165-167, 174, 220, 224, 225, 255, 257, 286
Halkevleri, halkevi 143, 147, 148, 151-153, 155, 157
Hümanist romantizm/hümanist romantik 42, 289

İngiliz romantizmi 15, 28, 244
İngiltere 69, 70, 85, 101, 105, 107, 118, 133, 134, 137, 187, 188, 196, 219, 233, 239, 243
İrrasyonel, irrasyonal 22, 65, 103, 104, 182, 184, 197, 242, 243, 257, 279, 280, 287
İskandinav/-ya 18, 23, 73, 82, 95, 102, 131, 134, 184, 224, 238
İskoç romantizmi 276
İslamcı romantizm 77, 289
İstanbul 62, 64, 96, 101, 105, 129, 147, 150, 157, 181, 246, 251, 252, 256, 269, 271, 273
İtalya 86, 94, 103-105, 151, 190, 196
İttihat ve Terakki 35, 39, 41, 165, 255

Jön Türk 39, 41, 46, 97, 111, 119, 140, 208, 234, 253, 254, 289

Kemalist romantizm 289
Kızılelma 191, 275

Mavi Anadolu-cu/-culuk/-cular 42, 50, 61, 62
Menkıbe 22, 23, 50, 92, 108-110, 115, 129, 142, 178, 204, 216
Meşrutiyet 11, 35, 37, 45, 87, 139, 143, 145, 194, 198, 208, 234, 251, 253, 260, 261
Milli devlet, ulus-devlet 17, 36, 49, 97, 115, 123, 154, 162, 217, 255, 263, 277, 279, 282, 283, 287, 288, 290, 291
Milli edebiyat 34, 72, 116, 120, 123, 212, 257, 283, 284, 290
Milli kimlik 93, 95, 134, 139, 187, 256, 260, 282, 288
Milli kültür 16, 22, 24, 37, 48, 66, 85, 99, 107, 115, 131, 133, 143, 174, 216, 253, 255, 258, 269, 279, 282, 283, 286, 290
Milli romantik duyuş 17, 19, 22, 25, 30, 31, 137, 148, 279, 282, 286
Milli ruh 22-24, 31, 37, 54, 56, 84, 86-89, 92, 93, 101, 107-110, 114-118, 120-127, 129, 171, 174, 203, 234, 245, 246, 263, 268, 269, 278, 282, 283, 286, 291
Milli tarih 37, 87, 101, 123, 217, 219, 225, 227, 245, 260, 283
Milliyetçi romantizm 290
Milliyetçilik 10, 14, 20, 61, 81, 83, 85, 87, 90, 91, 93, 97, 101, 103, 105-107, 114, 115, 132, 143, 145, 148, 153, 186, 189, 211, 213, 248, 257, 282, 286
Mitoloji 16, 18, 20, 21, 23, 31, 32, 37, 45, 54, 61, 71, 95-97, 100, 107, 108, 113, 115, 123, 131, 134, 135, 140, 154, 167, 170, 173-185, 187, 189, 191-195, 201, 215-221, 226, 238, 242, 244, 255, 283, 286, 287
Mitos 15, 16, 18, 49, 106, 133, 175, 176, 181, 184, 187, 191, 193-195, 198, 199, 203, 204, 209, 211, 216-218, 222, 223, 225, 246, 259
Modernleşme 14, 16-19, 25, 29, 30, 33, 38, 46, 47, 51-53, 55, 60, 63, 65, 69, 72, 79, 80, 104, 112, 124, 126, 159, 162, 197, 213, 214, 245-247, 253, 257, 283, 285, 289-291
Modernleşme 14, 16-19, 25, 29, 30, 33, 38, 46, 47, 51-53, 55, 60, 63,

65, 69, 72, 79, 80, 104, 112, 124, 126, 159, 213, 214, 245, 246, 253, 257, 283, 285, 289-291
Muhafazakâr romantizm 107, 108, 119, 289
Muhafazakârlık 14, 19, 29, 60, 74, 110, 123

Oksidentalist, Oksidentalizm 72, 74
Ortaçağ 17, 18, 23, 46, 48-50, 54, 63, 74, 83, 104, 136, 179, 180, 184, 237, 244, 254, 279, 284, 285
Oryantalist, Oryantalizm 72, 96, 128, 140, 157, 217, 260
Osmanlı İmparatorluğu, Osmanlı Devleti 22, 41, 45, 46, 49-52, 59-61, 65, 66, 68, 76, 86-88, 97, 100, 105, 107, 111, 118, 119, 121, 125-128, 139, 140, 149, 154, 181, 185, 186, 191, 194-201, 203, 205-208, 214, 218, 222, 229, 233, 234, 246-254, 257, 262, 263, 268, 269, 271, 273, 274, 277-279, 283, 290, 291
Osmanlıcı-lık 86, 118, 119, 198, 208, 214, 234, 269

Paris 41, 59, 82, 86, 94, 97, 140, 239, 246, 271
Politik ilahiyat 22, 109, 180, 181, 193, 207, 283

Rasyonal-izm/-ist 71, 126, 133, 140, 175-177, 182, 186, 254, 260
Romantik devrimci-lik 44
Romantik kemal-izm/-ist 78, 205
Romantik milliyetçi-lik 16, 21, 28, 31, 42, 45, 53, 114, 117, 204, 226, 235, 248, 277, 279, 282, 283, 286, 287, 290
Ruhçu-luk, ruhçu söylem, ruhçu felsefe 31, 119, 127, 129
Rus romantizmi 85
Rusya 19, 70, 85, 93, 101, 107, 137, 181, 196, 291

Sanayi Devrimi 14, 190, 242, 281
Şarkiyat-çı/-çılık 17, 71-75, 77, 78, 143, 265

Tanzimat 48, 61, 62, 65, 67, 76, 100, 122, 124, 125, 127, 139, 162, 181, 194, 198, 208, 234, 252, 257, 272, 283, 285
Turancı-lık/-cılar 43, 88, 97, 122, 145, 194, 214, 252, 267, 276
Türk modernleşmesi 29, 47, 52, 55, 69, 79, 104, 162, 246, 283, 285, 290
Türk romantizmi 15, 20, 25, 30, 33, 34, 39, 41, 44, 46, 56, 58, 66, 80, 93, 141, 153, 197, 208, 245, 281, 283-285, 288-290
Türkçü-lük/-çüler 36, 39, 43, 52, 87, 97, 100, 112, 114, 118, 123, 139, 140, 145, 165, 174, 208, 212, 214, 220, 234, 251-254, 261, 268, 275, 276, 284, 286
Türkiyat 143, 146, 274
Türkiye 15, 18, 19, 24-30, 35, 37, 38, 40, 41, 43, 46-52, 54-56, 59, 64-71, 73, 75, 80, 99, 101, 107, 108, 112, 116, 121, 123-129, 138, 150, 151, 155-157, 159, 160, 168, 169, 171, 172, 191, 193, 195, 199, 205, 210, 211, 213, 219, 222, 225-228, 233, 244, 245, 252, 254, 264, 267, 269, 278-280, 282, 287, 289

Ülkü (dergisi) 151, 152

Vatan yahut Silistre 40, 58, 95
Volksgeist 20-22, 24, 31, 32, 49, 57, 81, 82, 84-90, 93, 97, 111, 113, 114, 118, 123, 139, 144, 172, 185, 189, 203, 208, 246, 255, 285

Yeni Osmanlıcı-lık 279, 287
Yeni Osmanlı-lar 35, 41, 52, 140, 194, 205, 207, 251, 254, 279, 287, 289
Yunanistan 19, 71, 96, 107
Yunan-lar 28, 34, 58, 61, 72, 83, 95-98, 100, 104, 134, 143, 154, 176, 178, 179, 184, 185, 191, 213, 235, 238, 240, 274, 277, 280, 290

Hasan Aksakal bu kitapta, Türk politik kültüründe Romantizmin ne denli merkezî ve kritik bir yer tuttuğunu inceliyor. Siyasal düşünde romantizm, gözle görülür, elle tutulur dünyanın ötesine geçen metafizik-idealist değer ve güçlere atıfta bulunur. Romantikler, sekülerleşirken büyüsü bozulan dünyayı yeniden büyülemeye çalışırlarken, hakikati bir efsaneye dönüştürürler. Muhafazakâr ve milliyetçi kesimde heyecanla sahiplenilen "milli ruh" ve "otantik kültür" arayışı, milli kültürü evrensel medeniyetten çok daha öncelikli kılar.

Kutsal devlet-millet-vatan teslisini, dil-tarih-coğrafya üçlüsüne bakışta yatan efsanevi ve irrasyonel tavırla birleştiren Milli Romantizm, Türkiye'de esas olarak edebiyatta gücünü gösterdi. Aksakal, modern Türk düşüncesinin en önemli temsilcilerinin ancak romantikleştirici etki uyandırabildikleri ölçüde sevilen, sayılan, hatta ikonlaştırılan birer edebiyatçı, tarihçi, politikacı veya şair olduğuna işaret ediyor. Türkiye'de Nâmık Kemal ve Ziya Gökalp'in ön plana çıktığı ve bazen milliyetçi, bazen muhafazakâr, bazen de İslâmî yönü ağır basan bu "milli romantik duyuş"un, Kemalist, halkçı ve devrimci versiyonlarını da içeren genel karakteri üzerine ışık tutuyor.

Romantik halkçılıktan romantik tarihçiliğe ve oradan da günümüzdeki romantik stratejik derinliklere uzanan, Şarkiyatçılık karşısında Garbiyatçı öfkeyi ön plana çıkaran bu siyasal düşünü anlamak için rehber niteliğinde bir araştır[illegible] ■

THG-005
051344
DPE
THG
-25.00

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-1818-8
9 789750 518188