TARİH

Türkiye'de Popülizm

1908-1923

Zafer Toprak



DK

DOĞAN KİTAP TARAFINDAN YAYIMLANAN DİĞER KİTAPLARI

Darwin'den Dersim'e, Cumhuriyet ve Antropoloji
Türkiye'de Milli İktisat 1908-1918

TÜRKİYE'DE POPÜLİZM
1908-1923

Yazan: Zafer Toprak

Yayın hakları: © Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş.
Bu eserin bütün hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmadan kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Bu kitapta yazım kuralları konusunda yazarın isteklerine bağlı kalınmıştır.

1. baskı / Kasım 2013 / ISBN 978-605-09-1771-0
Sertifika no: 11940

Kapak tasarımı: Geray Gençer
Baskı: Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi. A Blok Kat: 2
34310 Haramidere-İstanbul
Tel. (212) 412 17 00
Sertifika no: 12026

Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş.
19 Mayıs Cad. Golden Plaza No. 1 Kat 10, 34360 Şişli - İSTANBUL
Tel. (212) 373 77 00 / Faks (212) 355 83 16
www.dogankitap.com.tr / editor@dogankitap.com.tr / satis@dogankitap.com.tr

Türkiye'de Popülizm

1908-1923

Zafer Toprak

DK DOĞAN KİTAP

Türk devrimi geleneğe karşı ilerlemeye ve aydınlanmaya, "gelişmeye" ve liberal anlayışı sorun edinmeyen bir tür popülizme tutkuyla gönül vermişti. Üçüncü Dünya'da çağdaşlaşan rejimlerinin belki de ilkini oluşturuyordu.

The Turkish Revolution inaugurated perhaps the first of the contemporary Third World modernizing regimes: passionately committed to progress and enlightenment against tradition, 'development' and a sort of populism untroubled by liberal debating.

E. J. Hobsbawn, *The Age of Empire 1875-1914*,
New York: Pantheon Books, 1987, s. 285.

Tanıyabileceğinizi memûl [ümit] etmiyordum a! Siz beni yüzlerce senelerden beri hiçbir gün aramadınız; halimi, hatırımı sormadınız. Beni nereden bileceksiniz! Ben, sırası geldikçe bütün suçları üzerine aldığınız halkım. Kendi namına hüküm sürdüğünüz, hâkimiyetin vekilleri olarak meydana çıktığınız ahaliyim, milletim. Siz kâğıtlar içinde gömülmekten başka bir şeye yaramayacak kanunlar, nizamlar yaptınız; ben kendi âdetlerimi, canlı kanunlar yaparak hayatımı bugüne kadar sakladım.

Siz anlamadığım lügatlerle dolu yığın yığın kitaplar, cerideler çıkardınız. Ben Âşık Garibler, Keremler, Köroğulları düzerek ruhumu onlarla avuttum. Siz kelamlar, tasavvuflar, felsefeler, derin derin ilim kitapları yazdınız. Ben onlardan hiçbir şey anlamadığım için dinimi mızraklı ilm-i hâllerden, ilahilerden öğrenmeye çalıştım. Siz beni aramadınız, ben sizi anlamadım. Artık sizden ümidimi üzdüm [zayıflattım]; ıslahat diye yaptığınız, yapacağınız şeyleri dinlemeyeceğiz. Ben kendi kendimi okutacağım, kendi kendimi ıslah edeceğim, terakkiye kendi adımlarımla gideceğim. İbtida bana bir dil, bir edebiyat lazım. Dinî, ahlakî, iktisadî, ictimaî malumat lazım. Bunları kendi kendime edineceğim. Eski yıpranmış aletleri atarak yeni makineler kullanacağım. Toprak sürmeyi, hayvan beslemeyi, köy idare etmeyi, yol yapmayı, mektep açmayı öğreneceğim. Gizli duygularımı, şuursuz mefkûrelerimi kalbimden çıkararak ortaya koyacağım. Dinimin esaslarını bularak gerçekten İslam ümmeti olacağım.

Bu işi yapmak için bu gördüğünüz aç, çıplak sıtmalı oğullarımla, zavallı, yoksul kızlarımla çalışmaya niyet ettim. Siz de benim evlatlarım değil misiniz? Siz de yapma dilinizi, yalancı bilgilerinizi, boş ve faidesiz gururlarınızı bırakarak bana gelir, benimle beraber çalışır mısınız?

Bu söz üzerine uykudan uyandık.

"Halkın dedikleri," *Halka Doğru*,
sayı 1, 11 Nisan 1329 [1913]s. 1-2.

İçindekiler

Önsöz 15

Bölüm 1 / Popülizme Giriş 23

Popülizm ve İdeoloji 28
Popülizmin Tanımı 32
Popülizm ve Sınıfsal Sorun 35
Türkiye'de Popülizm 43

Bölüm 2 / Aydınlanma, Bilim ve İnsan 47

Etnografyaya Giriş 49
Şemseddin Sami ve Antropoloji 52
Mülkiye ve Sosyal Bilimler 56
Siyasî Tarih ve Fransız İnkılâbı 60
İçtimaî ve Siyasî Avrupa 62
Sâtı Bey ve "Antropolojiya" 68

Bölüm 3 / Psikolojiden Sosyolojiye 77

Ansiklopedici Dergicilik 79
II. Meşrutiyet Yayın Hayatı 85
Liberalizmden Solidarizme 89
Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası 94
Pozitivizm ve Sosyoloji 101

Bölüm 4 / Selanik ve *Genç Kalemler* 109

Selanik ve "İctimaî İnkılâb" 117
Ömer Seyfeddin ve Yeni Lisan 120
Dante'den Gökalp'e Yeni Hayat 122
Genç Kalemler ve Gençlik 129

Bölüm 5 / Yeni Felsefe ve Yeni Hayat 133

Yeni Hayat ve Ziya Gökalp 135
Yeni Felsefe ve Türklük 137
Batı'yı Taklit ve Yabancılaşma 141
Yeni Felsefe ve Metot 146
Tarde ve Durkheim 149
Normal ve Patolojik Olgular 155
Yeni Hayat ve Aile 158
Yeni Hayat ve İktisat 161

Bölüm 6 / "Halka Doğru" Gidenler 163

Cemiyet ve Halk 165
Halkçılık ve Köycülük 170
Yusuf Akçura ve "Halka Doğru" 172
Ziya Gökalp ve Halkiyyat 177
Falih Rıfkı ve Halkçılık 183
Türk Bilgi Derneği 186
İzmir'de Halka Doğru 194

Bölüm 7 / Balkan Harbi ve Gençlik 199

Halka Doğru ve İslam 201
"Herkes İçin İctimaiyyat" 207
Ömer Seyfeddin ve Türk Gençliği 210
Gazino, Birahane, Lokanta 214
"Halka Doğru" ve Gençlik 218
Türk Gücü Cemiyeti 231
Osmanlı Güç Dernekleri 236
Genç-Gürbüz-Dinç Dernekleri 238

Bölüm 8 / "Halka Doğru" ve Feminizm 241

Selanik'te Feminizm 244
"Yeni Aile" ya da "Milli Aile" 251
Dernekleşme ve Kadın 254
"İzdivaç Meselesi" ve Zorunlu Evlilik 257
Kadın İşçi Taburu 260
"Milli Aile" Modeli 263
Hukuk-ı Aile Kararnamesi 265
Sabiha Sertel ve Türk Feminizmi 268

Bölüm 9 / Cihan Harbi ve Solidarizm 279

Mustafa Suphi ve Sosyoloji 281
Ziya Gökalp ve Halkçılık 284
Solidarizm ya da "Tesanütçülük" 291
Tekin Alp ve "İctimai Siyaset" 297
Bolşevik Devrimi ve İttihatçılar 301
Solidarizm ve Devletçilik 304

Bölüm 10 / Solidarizm ve Ahlak Sorunu 309

Ferdi Kapitalizm - Devlet Kapitalizmi 312
Savaş ve Dayanışma Gereği 315
Milletçilik ve Korporatif Devlet 321

Meslekçilik ve Ahlak 326
Korporatizm ve Sosyoloji 329

Bölüm 11 / Uluslararası Solidarizm ve Türkiye 335

Cihan Harbi ve Fay Hattı 337
René Worms ve Sosyoloji 339
Kızıl Kent Torino 341
Dayanışma Anlayışı ve Türkiye 342
Konferansın Temel Sorunları 345
Torino ve Barış Anlayışı 346
Kongrede Encümenler 349
Milletler Cemiyeti "Tadilat"ı 351
Kongrede Ermeni Sorunu 356
Kongrede Çalışma Yaşamı 359
Kadın Sorunu 363
Kapitülasyonlar ve Sömürgecilik 366
Azınlıklar Sorunu 368
Uluslararası Ticaret ve Gümrük Siyaseti 371
Silahsızlanma ve Savaş Malulleri 374
Göç Sorunu ve Hastalıklar 377
Uluslararası Kültürel İlişkiler 378
Ve "Bolşevizm Meselesi" 379

Bölüm 12 / Halk Fırkası ve Halkçılık 381

"Terakki"den "Hâkimiyet-i Milliyye"ye 385
Solidarizm ve Mustafa Kemal 386
Gazi ve Fransız Devrimi 390
Rousseau ve Güçler Birliği 393
Montesquieu ve Güçler Ayrımı 397
Halkçılık Programı 400
Halkçılığın Gündeme Gelişi 404
"Maksat ve Meslek" 406
1 Aralık 1921 Konuşması 408
İlk Resmi Vesika 410
Program ve Dokuz Umde 414
Kürt Sorunu ve Nizamname 417
Solidarizm ve Romantizm 419

Dipnotlar 426
Kaynakça 473
Dizin 493

Önsöz

II. Meşrutiyet, altı yüz yıllık bir imparatorluğun çöküş öyküleriyle bunalıma sokulduğu bir dönemde yeni bir yapılanma sürecinin habercisiydi. Bir anlamda Osmanlı'ya özgü "aydınlanma" çağıydı. 19. yüzyıl pozitivizmi ve III. Cumhuriyet Fransız toplumsal düşüncesi, başta Paris'e sığınmış Jön Türkler olmak üzere, Osmanlı aydınını derinden etkilemişti. Diğer bir deyişle Osmanlı Devleti'nin çağdaşlaşma modeli büyük ölçüde Fransız örneğinden esinlendi. III. Cumhuriyet Fransası'nın solidarist toplum anlayışı II. Meşrutiyet yıllarına damgasını vuracak ve Cumhuriyet Türkiyesi ile birlikte çok partili döneme kadar sürgit devam edecekti.

Bu evrede, bir yandan küreselleşmenin uzantısı Batı düşünce yumağı ile yakın bağ kurulurken, öte yandan yerel değerler, bu arada Anadolu etnografik birikimi ilgi odağı olacaktı. Osmanlı'da yüzyıllardan toplumsal katmanların ayrımı din esası üzerineydi. Bir yanda şer'i normlarla yaşamını sürdüren Müslüman kitle vardı; öte yanda cemaat anlamına gelen "millet" ya da "unsur"lardan oluşan "milel-i gayrimüslime" ya da "anâsır-ı gayrimüslime" yer alıyordu. Osmanlı toplum düzeninde günümüzde çok sık kullanılan bir hukuk terimi olan "azınlık" ya da "ekalliyet" anlayışı henüz oluşmamıştı. Azınlık, o günkü karşılığıyla "ekalliyet" sözcüğü Cihan Harbi'nin icadıydı. Osmanlı toprakları için ilk kez Sevr'de, ardından Lozan'da gündeme geldi.

1908 ile birlikte Osmanlı Devleti 1876 Kanun-ı Esasisi'ni tekrar yürürlüğe koyarak anayasal monarşiyi ilkine oranla çok daha köklü bir biçimde gündeme getiriyordu. Bundan böyle özgürlükler yelpazesi genişleyecekti. Basın hürdü; cemiyet kurmak serbestti. 1908'in hemen ardından siyasal partiler kurulacaktı.

Herkes dilediğince yazacak, çizecekti. Osmanlı'da yazılı kültür 1880'lerden itibaren giderek genişlemişse de, yayıncılık alanında asıl atılım 1908 sonrası gerçekleşecekti. Gazete, dergi, kitap, risale sayısında büyük artış gözlenecekti. Bir anlamda bu yıllarda "Osmanlı Aydınlanması"ndan söz etmek mümkündü. Bu arada düşünce özgürlüğü geniş bir okur kitlesi oluşturacaktı. Maddi uygarlığın gerektirdiği siyasi ve toplumsal özlemler gündeme gelecekti. Tüm engebelere karşın Meclis-i Umumi ya da Meclis-i Milli, Türkiye'de çoğulcu, parlamenter yaşama yönelik önemli bir adım sayılacaktı.

19. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı gayrimüslim cemaatleri ya da "millet"leri Fransız Devrimi'nin de etkisiyle, zamanla ulusal bir kimlik arayışına girişmiş, yayılımcı Batılı güçlerin de omuz vermesiyle bağımsızlığa yönelmişlerdi. Balkanlar'da baş gösteren uluslaşma süreçleri bir anlamda Osmanlı Devleti'nin çöküş öyküsüne dönüşmüştü. Osmanlı topraklarının değişik yörelerinde farklı "unsur"larca başlatılmış olan bu başkaldırı süreçleri, esintileriyle ve doğurduğu tepkilerle Müslüman kesimi de etkilemekte gecikmedi. Öte yandan Osmanlı aydınının Fransa'da, Üçüncü Cumhuriyet'in fikir dağarcığına olan ilgisi "cemaat"ten "cemiyet"e geçişi de özendiren etmenlerden biri olmuştu. "Halk" ve "cemiyet", 1908 ertesi II. Meşrutiyet'in anahtar sözcükleri olacaktı.

Müslüman cemaat arasında ulus kimliğine yönelik bu tür bir gelişme 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Türkçe konuşan kesimde de gözlendi. Önce dil ve edebiyat alanında yeşeren bu kimlik arayışı zamanla Osmanlı siyasal-toplumsal yaşamına da yansıdı. Osmanlı'nın Türkçe konuşan aydın kesimi gayrimüslim "millet" ya da "unsur"larının geçirdiği evreye benzer bir biçimde, kendilerini giderek Türk diye tanımlamaya başladılar. Bu anlayışın, kimi kez İslam kisvesiyle de olsa temel referans noktası "çağdaş" olarak gördüğü Batı düşüncesiydi. 19. yüzyılda egemen olan ilerleme, ya da "terakki" arayışı Osmanlı toplumunu da dönüştürüyordu.

Bu süreçte Batı ile Doğu ayrışıyor, gelişmişlikte geciken ülkelerde siyasal yapılanma ve demokratikleşme süreci karmaşık bir nitelik taşıyan ideolojik yumaklar gündeme getiriyordu. Çelişik gibi gözüken gelenekselcilik-çağdaşçılık, muhafazakârlık-köktencilik, ulusçuluk-toplumculuk gelişmiş ülkelerin dışında birlikte yer aldı; bir tür bireşim oluşturdu. Türkiye pratiğinde de bu gözleniyordu. Hızlı toplumsal dönüşüm, kentleşme, çağdaşlaşma, yeni-eski çatışması, kırsal nüfusun göreli yoksulluğu popülist beklentileri körükledi. Nitekim 20. yüzyılın ilk yarısında,

Batı'da demokrasi kimi çevrelerde düş kırıklığı yaratırken, "modernite" yakalamaya çalışan geciken ülkelerde popülizm demokratik toplum beklentilerinin yerini aldı.

Popülizm ile demokrasi çelişik unsurlar olarak görülse de Türkiye gibi gecikmiş ülkelerde popülizm demokratikleşme sürecinin farklı bir boyutunu gündeme getiriyordu. Demokrasinin iki olmazsa olmazları, özgürlük ve eşitlik, popülizmde farklı sonuçlar veriyor, eşitlik daha ön plana geçiyordu. Gecikmiş ülkelerde popülizm 19. yüzyıl liberalizminin yeşerttiği siyasal demokrasiye mesafeli, seçkinci unsurların güdümünde demokrasi için bir altyapı arayışı anlamına geliyordu. Bireysel özgürlüklerin öncülü türdeş bir ulus-devletti. Meşrutiyet yıllarında bu gelişmeler dönemin kimi aydınınca "ictimaî inkılâb" ya da sosyal devrim olarak nitelenecekti. Bu anlayış Mustafa Kemal'in ulusal egemenliği ile taçlanacaktı.

II. Meşrutiyet yıllarında ulusal kimlik arayışı bütüncü, dayanışmacı bir toplum modelini gündeme getirmişti. Güçlü bir orta sınıfın oluşmadığı evrede sınıf mücadelesinin reddi bu tür popülist gelişmelerin ana eksenini oluşturmuştu. Batı'da 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülen nüfus devriminden yoksun, bu nedenle kentleşmenin güdük kaldığı bir ortamda köylülük ön plana çıkmış; köy katıksız bir duruluğun ya da ulusal değerlerin arandığı ortamı simgelemişti. Bir yandan kent kökenli aydınların bir tür kent ağırlıklı "burjuva" arayışı gündemdeydi; diğer yandan sınıflaşmanın ve toplumsal çelişkilerin kentleşme sonucu oluştuğu vurgulanarak toplumu çökerten sınıf mücadelelerinden kaçınma gereği duyuluyordu. Osmanlı-Türk popülizmi bir anlamda kapitalist yapılanmada gecikmeden ve uyumsuzluktan kaynaklanmıştı. Gelenekçi olduğu kadar köktenci, modernleşme ve geleneksel değerleri özümleyen, harmanlayan bir dünya görüşüne dönüşmüştü. Nasyonalizm ve popülizm ya da daha sonra kullanıldığı şekliyle "milliyetçilik" ve "halkçılık" aynı madalyonun iki yüzüydü.

Halkçılık, Meşrutiyet Türkiyesi'nin ve Cumhuriyet Türkiyesi'nin ilk evrelerine damgasını vuran bir tür popülizmdi. Popülizm 19. yüzyılda iki farklı coğrafyada yeşermişti. Bunlardan ilki Rusya kökenliydi; 1870'li yıllarda gözlenen ve köylülüğe yönelik sosyalist sayılabilecek devrimci hareketti. Diğeri ise yine aynı yüzyılın sonlarında Amerika'da, kırsal kesimde baş gösteren Amerikan popülizmiydi. Osmanlı topraklarında görülen popülizmin ilk evresi büyük ölçüde Rusya'dan esinlendi. Osmanlı top-

raklarına göçen Rusya'da eğitim görmüş aydın Müslümanların etkisiyle kök salacaktı. 19. yüzyıl Rusyası serfliği kaldırmıştı; köylülüğün hâkim olduğu bir ortamda ülke sanayileşmenin sancılarını çekiyordu. Çarlık Rusyası kırsal kesimin direncine rağmen, köylülük çözülmeksizin kapitalizmi inşa etme arayışı içersindeydi. Böyle bir ortamda sosyalist dönüştürücü düşüncenin kırsal kesime kayması doğaldı. Böylece Rus Narodnik hareketi birçok gecikmiş ya da gelişen ülke için örnek oluşturacaktı. Türkiye için de bu geçerliydi.

20. yüzyılın özellikle ikinci yarısında bağımsızlığını kazanmış birçok ülkenin entelektüel ve siyasal kesitlerinde görülen popülizmin ilk örneklerinden biri Türkiye'deki halkçılıktı. Eski sömürgelerin ya da bağımlı "çevre" ülkelerinin 20. yüzyılla birlikte dünya tarihinin bir parçası olması ya da bundan böyle tarih alanı içine çekilmesi, ideolojik seçenekleri büyük ölçüde renklendirmişti. Ulusal kurtuluş hareketleri, Asya, Afrika, Latin Amerika'da yeni bağımsız ülkelerin doğuşu bu renk çeşnisini özendiren gelişmelerdi. Çağın insanı Cihan Harbi ertesi bir tür "ideolojik patlama" ile karşılaşmıştı. Bu ideoloji yumağı özellikle gelişmiş Batı'nın dışında kalan ülkelerde karmaşık bir nitelik taşıyordu. Yeni ideolojik yapılanmalarda gözlenen çelişik konumlar ve gelenekselcilik-çağdaşçılık, muhafazakârlık-köktencilik, ulusçuluk-toplumculuk gibi "ideal tipoloji"lerdeki bağdaşmaz gözüken özelliklerin birlikteliği zamanla sosyal bilimcinin gündemine oturdu. Bundan böyle popülizm değişik tarihsel ve coğrafi koşullarda gözlenen bir düşünme biçimine dönüştü. Ancak ülkeden ülkeye fark gözleniyordu. Hızlı toplumsal dönüşüm uzlaşmazlığı, yeni ile eski arasındaki çatışma, kentleşme, modernizasyon, kırsal nüfusun yoksulluğu söz konusu toplumsal durumu belirleyen temel etmenlerdi. Popülizm moderniteye kestirme yol olarak değerlendirildi. Hızlı ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal değişikliklerin baskısı altında, ülkelerinde var olan siyasal yapılardan yabancılaşmış entelektüeller başta olmak üzere, başkaldıranların tepkisiydi. Bir anlamda "halk"ın çıkarlarını gerekçe göstererek iktidara yöneliş hareketleriydi. Kimi kez halktan, özellikle faziletin yuvası olarak değerlendirilen arkaik kesiminden kaynaklanan basit ve geleneksel biçim ve değerlere dönme ya da bunları benimseme saiki bu hareketlerin temel kaygısı oldu.

Batı'da, Marx'ın *Kapital*'inde belirtildiği gibi, ilkel birikim köylülüğün mülksüzleştirilmesi, toprağından koparılmasıyla mümkün olmuştu. Diğer bir deyişle kırsal kesimde hızlı bir çözülme

görülüyordu. Oysa Rusya gibi popülizmin ilk yeşerdiği ülkelerde pre-kapitalist yapıların çözülmesi çok daha yavaş gerçekleşmiş ve sanayileşme süreciyle bir anlamda örtüşmüştü. Rusya sanayileşme başladıktan sonra da köylü kimliğini koruyacaktı. Bu nedenle Osmanlı popülizmi ile Rus popülizmi benzer özellikleri paylaşacaktı.

Osmanlı aydını Batı'ya dönük olmasına karşın, geniş bir Müslüman kesimin Rusya'da yaşaması ve Rusya ile sürekli iletişim içinde olunması nedeniyle bu ülkedeki gelişmeleri yakından izliyordu. Rusya'nın fikir ortamını Osmanlı topraklarına taşıyan göçmen Müslüman aydınlar Jön Türkler'i önemli ölçüde etkilediler. Musa Akyiğitzade, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali bunların önde gelenleriydi. Cumhuriyet yıllarında da Sadri Maksudi, Zeki Velidi gibi düşünürler benzer işlevleri gördüler. Rusya'dan gelen entelektüel birimin son kertede yeşerttiği milliyetçilikti. Oysa Osmanlı'da geçmişten gelen kültür kodlarının, bir anlamda tortunun toplumsal boyutu en az milliyetçilik kadar önemliydi. Narodnik ya da "halkçı" çizgi Osmanlı'da milliyetçiliğin yanı sıra toplumcu bir boyut da taşıyordu. Ne de olsa milliyetçiliğin kökeninde eşitlikçi bir anlayış da mündemiçti. Cihan Harbi ertesi İttihatçıların Bolşevikleşmesini salt oportünizm ya da "muvazaa" olarak değerlendirmek Jön Türk düşüncesinin farklı boyutlarını göz ardı etmekti. İttihatçı gelenekte Batı'dakilerle örtüşen ve ayrışan bir toplumcu öğeyi görmezlikten gelmek, milliyetçiliğe zaman ekseninden bağımsız bir anlam vererek salt sağ ideoloji olarak algılamak tarihi yanılgıydı.

II. Meşrutiyet yıllarında halk ve halkçılık, zamanla Ziya Gökalp'in düşün sisteminin önemli bir boyutunu oluşturdu. İttihatçı düşünür, birçok Meşrutiyet aydını gibi evrimden yanaydı; "tekâmül"ü ilke edinmişti. Toplumsal yaşamın aşamaları ancak evrim yasalarının ışığında izlenebilirdi. II. Meşrutiyet'te "ictimaiyyat" diye tanımlanan sosyoloji, bir anlamda evrimci pozitivizminin bir uzantısıydı. Jön Türk Devrimi'yle gündeme gelen gelişmeilerleme ya da "terakki" sorunsalı ulus-devlet inşası dönemindeki iç çelişkilerin ortaya çıkmasına da neden olacaktı. Osmanlı'nın kabuk değiştirdiği, yeni yapılanma sürecinde var olan değerlerin sorgulandığı bir evrede millet olgusu ve milliyetçilik düşüncesi, kısa bir süre sonra Cihan Harbi ve onu izleyen bunalımlı yıllarda Osmanlı ve Cumhuriyet aydınını sürekli bir ikilem içine soktu. Gelişme bir açıdan eski "değerler"in yitirilişi anlamına geliyordu. Cihan Harbi'yle birlikte Osmanlı'nın kendine özgü "ahlak"ı

çöküntüye uğruyor, görece eşitçi evre bir kenara bırakılarak, toplumsal katmanlara açık, birikimi gözeten bir evreye geçiliyordu. İşte böyle bir ortamda paylaşım sorunu ön plana çıkıyor, servetin adil dağıtımı ya da "imtiyazsız, sınıfsız bir kitle" özlemi giderek ağırlığını koyuyordu. Diğer bir deyişle, ahlak sorunu Meşrutiyet'i ve Cumhuriyet'i popülizme yönlendirecek ve halkçılık bir döneme damgasını vuracaktı.

Türkiye'de bir ideoloji olarak halkçılığa yönelik görüşler ilk kez Rusya'dan gelen göçmenlerin, özellikle Yusuf Akçura'nın *Halka Doğru* dergisinde gündeme gelmişti. Bir tür Rus Narodnik hareketinin esintilerini bu dergide yer alan "Halka" başlıklı yazılarda bulmak mümkündü. Ama Cihan Harbi ile birlikte, Falih Rıfkı adını koyduktan sonra halkçılık farklı bir yörüngeye girdi. Gökalp'in halkçılık anlayışında Fransız solidarizmi Rus Narodnizmine oranla daha baskındı. İttihatçı düşünürün Batı kapitalizmini sorgulayıcı üslubu Cumhuriyet'in inşa sürecinde de etkili olmuş, Tek Partili döneme damgasını vurmuştu.

Mustafa Kemal Atatürk'ün halkçılıkla ilgili görüşlerinin esin kaynağı Ziya Gökalp'ti. 1920 tarihli "Halkçılık Programı", 1931 CHF Programı'nda ve 1937'de Anayasa'da altı oktan biri olan "halkçılık umdesi" Gökalp'in düşüncesinin devamı sayılabilirdi. Keza, ulusçu hareketi Cumhuriyet'e taşıyan Halk Fırkası'ndaki "halk" sözcüğü, toplumbilimsel anlamda II. Meşrutiyet'in icadıydı. Bu yıllarda halk sözcüğü bugünkü ulus ya da millet sözcüğüyle eşanlamlı kullanılmaya başlanmıştı. Keza Rusya'da devrim ertesi halk sözcüğünün popüler bir nitelik kazanması Halk Fırkası'nın da kuruluşu sırasında göz ardı edilemeyecek bir etmendi. Zamanla "millet" sözcüğü çağdaş anlamını kazanacak, geçmişin "cemaat"inden ayrışacaktı. Rusçada "halk" ve "millet" sözcükleri aynı sözcükle, "narod"la ifade ediliyordu. Türkiye'de ise "halk" ve "millet" sözcükleri Tek-Parti döneminde giderek farklılaştı. "Millet" sözcüğü siyasal bir bağlamda önem kazandı; toplumsal içeriğini ise "halk" sözcüğünde buldu. Milliyetçilik ve halkçılık bundan böyle rejimin ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin altı ilkesi arasında ayrı ayrı yer aldı.

Bu kitaba yönelik ilk çalışmalarım 1970'li yılların ikinci yarısında başladı. *Toplum ve Bilim*'in kurucuları arasında yer alırken dergi sayesinde düşünce tarihine yönelik bir dizi makale yayınlama fırsatı buldum. 1977 yılında derginin ilk sayısında yer alan "Türkiye'de Solidarist Düşünce: Halkçılık" başlıklı yazımı sonraları sürekli genişletip geliştirdim. Bu arada doktora tez ça-

lışmalarım sırasında Cihan Harbi yıllarında "milli iktisat"ın solidarizmle bağlantılarını görme fırsatım oldu. Solidarizm ise popülizmin kapılarını açtı. Geçen yıllar içinde popülizm geniş bir siyasal yelpaze oluşturdu. Özellikle gelişmiş ülkelerde farklı yorumlara neden oldu. 2012 yılında Doğan Kitap *Türkiye'de Milli İktisat 1908-1918*'in ilk baskısından otuz yıl sonra genişletilmiş yeni bir baskısını gerçekleştirdi. Bu bir anlamda II. Meşrutiyet'in iktisat tarihiydi. Sürecin toplumsal boyutunun göz ardı edilemeyeceğini bana bir kez daha hatırlattı.

İki yıldır yayıncım olan Doğan Kitap'tan çıkan bu üçüncü kitabım umarım ilk ikisi kadar ilgi görür. *Darwin'den Dersim'e: Cumhuriyet ve Antropoloji* gerek akademik çevrelerden gerekse genel okurdan son derece olumlu geri dönüşler aldı. Bu arada Sedat Simavi 2012 sosyal bilimler alanında en iyi kitap ödülüne layık görüldü. Doğan Kitap'tan çıkan ikinci kitabım *Türkiye'de Milli İktisat 1908-1918*, tevazu bir kenara, artık dönem için temel başvuru kaynağı oldu. 1982'de ilk baskısı yayımlandığında ünlü tarihçi Feroz Ahmad kitapla ilgili olarak "Bu alanda son söz söylenmiştir" diye yorumda bulunmuştu. İkinci baskısıyla umarım yeni bir yorum getirmişimdir ve Feroz Ahmad'ı yanıltmışımdır!

Öncelikle hem bu kitapta hem daha öncekilerde emeği geçen Doğan Kitap çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim. Özellikle düz bir metni anlamlı bir kitaba dönüştüren Hülya Balcı'nın emeğini, titiz çalışmasını burada belirtmem gerekiyor. Yayın dünyasında bu tür çok farklı dillere gönderme yapan ve üstelik Osmanlıca bilgisini gerekli kılan bir kitap için bu denli etkin editoryal hizmeti bulmak kolay olmasa gerek.

Bölüm 1

Popülizme Giriş

19. yüzyılın ikinci yarısında bir köylü toplumu olan Rusya'da aydınlar "halka doğru" gitmişti. Bu bir anlamda Devrim Rusyası'nın öntarihi sayılabilirdi. Geri kalmış bir ülkede, Çar'ın baskıcı rejimine karşı modernist bir entelijansiyanın, nihilizmin ardından popülizme ve oradan da Marksizme yönelişinin öyküsüydü. Rus popülistleri "halka doğru" hareketini başlatmışlardı. Batı'nın dışında yer alan gecikmiş birçok ülkede, Rusya'da "halka doğru gidenler" örnek alındı. Sun Yat Sen'le birlikte Çin'de "halka doğru" gidenler Mao öncesi halkın değerlerine sahip çıkıyorlardı. Seçkinlere özgü "üst kültür" ile Konfüçyüsçülüğe sırt çeviren Çin gençleri çözümü halkta bulacaklardı. Bu Osmanlı Türkiyesi için de geçerliydi. 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısında bağımsızlığını kazanmış birçok ülkenin aydın kesitinde görülen popülizm geleneğinin ilk örneklerinden biri Osmanlı popülizmi, ya da halkçılığı oldu. Bu halkçı düşünce Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet Türkiyesi'ne geçişin, ulus-devlet kuruluşunun omurgasını oluşturdu. Halk Fırkası bu tür bir düşünce geleneğinden doğdu.

20. yüzyıl insanı, özellikle İkinci Dünya Savaşı ertesi Soğuk Savaş'la birlikte ideolojiler doğrultusunda saflara ayrıldı. Bu evrede popülizm özellikle gelişmiş Batı'nın dışında kalan ülkelerde karmaşık bir nitelik taşıyan bir ideoloji yumağına dönüştü. İkinci Dünya Savaşı ertesi sosyal bilimlerin gelişmiş Batı ülkeleri dışına yönelişiyle popülizm gündeme oturmakta gecikmedi. Önceleri antropolojinin uğraş alanı "öteki" ülkeler bu kez siyaset bilimince kapsanır oldu. Amaç Batı'dan farklı, değişik yapılanmaları aydınlatmak, sınıflandırmanın ötesinde doğuş gerekçelerini ortaya koymaktı. Bu yönelimi tetikleyen temel neden Batı'da ideolojik yapılanmalarda gözlenen çelişik konumların geciken ülkelerde bir arada bulunması, uzlaşmasıydı. Popülizmle birlikte bundan böyle gelenekselcilik-çağdaşçılık, muhafazakârlık-köktencilik, ulusçuluk-toplumculuk gibi Max Weber'in "ideal tipler"indeki bağdaşmaz gözüken özelliklerin birlikteliği sosyal bilimcinin gündemini oluşturacaktı.

Rus popülizminin ideolojik önderlerinden Peter Lavron, Rusya'da yankı uyandıran *Tarihsel Mektuplar* (1870) adlı eserinde "sırça köşk"te yaşayan idealist Rus gençliğine sesleniyor; ülkedeki eşitsizliği, adaletsizliği ve yoksulluğu görmezden geldiklerini, halkla seçkinler arasındaki uçurumun her geçen gün daha da derinleştiğini söylüyordu. Bu durum gençler arasında giderek bir tür toplumsal suçluluk duygusuna, derin bir ezikliğe neden oluyordu. Bu duygu ancak gençlerin kendilerini halkın refahı için feda ettikleri takdirde giderilebilecekti. Eziklik duygusundan kurtulmak için "halka doğru gitmeleri" gerekiyordu. Bu hareket Rus popülizminin doğuşunu simgeliyordu. Rus popülizmi, halk anlamına gelen "narod" sözcüğünden türetilen *Narodnik* ya da Rusçasıyla *Narodnichestvo* (Наро́дничество) diye bilinegeldi. 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında popülist düşünce Marksizmle bir ileri aşamaya taşınırken dış dünyaya açılan gecikmiş birçok ülke aydını Çarlık Rusyası'nda "halka doğru gidenler"i örnek aldı.

Günümüzde popülizm diye bilinen, birçok türü olan bu düşünce-eylem anlayışı, Asya kıtasının doğusunda ve batısında iki büyük ülkede, iki imparatorlukta yankılanmakta gecikmedi. Bu iki ülke Çin ve Osmanlı imparatorluklarıydı. Sun Yat Sen'le birlikte Çin'de "halka doğru" gidenler Mao öncesi halkın değerlerine sahip çıkıyorlardı. Seçkinlere özgü "üst kültür" ile Konfüçyüsçülüğe sırt çeviren Çin gençleri çözümü halkta buldular. Hareket noktaları folklordu; özellikle köylü şarkılarını, çocuk hikâyelerini ve atasözlerini toplayarak yola çıktılar. Yerel kültüre, köylü kitlelere ve kırsal sorunlara odaklanan Çin gençleri ileriki yıllarda Çin komünist devrimcilerinin nüvesini oluşturacaklardı.

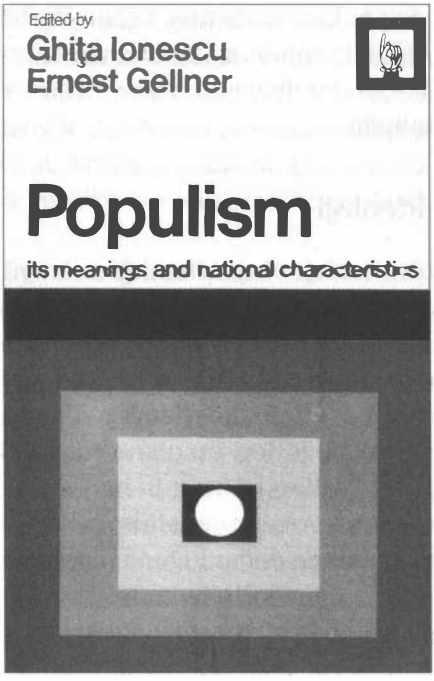
Çin popülizmini iktidara taşıyan Mao Zedong'du. Çin popülizmi gelenekten köklü bir biçimde kopuşu simgeliyordu. Yıllar önce Liu Fu, Zhou Zuoren ve Gu Jiegang gibi "Dört Mayıs" entelektüelleri diye bilinen bir kesim "halka doğru" gitmişti. Çin'de özellikle 1918'den itibaren halk edebiyatının Beijing Ulusal Üniversitesi'nde önemsenmesi, Çin entelektüellerinin edebiyata ve halk kitlelerine

yönelmelerine neden olmuştu.[1] Benzer bir süreç Osmanlı Türkiyesi için de geçerliydi. Tıpkı "Dört Mayıs" entelektüelleri gibi Osmanlı topraklarında 1908 Devrimi ertesi Ziya Gökalp, Ali Canib, Ömer Seyfeddin, Köprülüzade Mehmed Fuad, Rıza Tevfik vb. "On Temmuz" entelektüelleri uluslaşma sürecinde halkı, "halkiyyat"ı, folkloru keşfetmişler; "halka doğru" gitmişlerdi.

20. yüzyılın özellikle ikinci yarısında bağımsızlığını kazanmış birçok ülkenin aydın kesitinde görülen Narodnik geleneğinin ilk örneklerinden biri Osmanlı popülizmi ya da "halkçılık" oldu. İkinci Meşrutiyet popülizmi "halka doğru giderek" kültür, dil ve folklor alanında kök saldı.[2] *Halka Doğru* dergisinde Ziya Gökalp "halkiyyat"ı ele aldı. Türk Ocağı tarafından yayımlanan *Türk Yurdu* dergisinde Türklerin Orta Asya ve Anadolu'daki etnografya malzemeleri hakkında çeşitli makaleler yayımlandı.[3] Keza *Yeni Mecmua* bu birikimi daha da pekiştirdi. Halkevleri'nde, *Ülkü* mecmuası başta olmak üzere Halkevi dergilerinde doruk noktasına varacak olan popülizmin siyasal boyutu Milli Mücadele'de ulus-devletin gündemini oluşturdu. "Halka doğru giden" Jön Türkler'in Halk Fırkası'nı kurmaları doğaldı.

19. yüzyılın ikinci yarısında köylü toplumu olan Rusya'da Batı hayranlığını sorgulayan aydın zümre "halka doğru" gitmişti.[4] Bu bir anlamda Büyük Petro ile başlayan modernleşme sürecine karşı çıkan, geçmişin Rusya'sının "eşitlikçi" evresine özlem duyan bir hareketti.[5] Böylece çağdaş anlamda popülizmin temelleri atılmış oluyordu. Rus popülizmi üzerine en kapsamlı çalışmayı 1952 yılında *Il Populismo Russo* başlığıyla İtalya'da Franco Venturi ortaya koydu.[6] Yazarın 1947-1950 yıllarında Moskova'da yazdığı bu klasik eser 1848-1881 arası Rusya'da nihilistlerden, Lenin ile Bakunin'in erken dönemlerine ve Rusların gizli derneklerine popülizmin doğuş öyküsünü içeriyordu. Herzen'le kristalleşen popülist ideoloji, Bakunin, Çernişevksi ve diğer entelektüellerin çabalarıyla olgunlaşıyor, Rusya'nın kırsal derinliklerinden süzülerek Rus entelektüelinin iktidar tutkularını dile getiriyordu. Kitabın varış noktası 1 Mart 1881. II. Aleksandr'ın Narodnaya Volya yürütme komitesince düzenlenen bir suikast sonucu katledilişiydi. Isaiah Berlin yazdığı girişte kitabı kendi konusunda tüm zamanların en yetkin kaynağı olarak tanıttı. 1959'da İtalyanca yayımlanan kitap 1960'ta İngilizceye, 1972'de Fransızcaya kazandırıldı.[7]

20. yüzyılın ortalarında yayımlanan *Il Populismo Russo* popülizm yazınının dönüm noktasını oluşturdu. Bundan böyle siyaset bilimi literatüründe popülizm enikonu tartışılır oldu. Bu bağlam-



da London School of Economics'te 19-21 Mayıs 1967'de ilk kez popülizm üzerine bir konferans düzenlendi. Toplantının ardından yayımlanan *Populism: Its meanings and national characteristics* adlı eser küresel ölçekte popülist gelişmeleri kapsayan ilk kitap oldu.[8] Onu Sovyetler Birliği'nde 1980 yılında Vladimir Georgievich Khoros'un Rusça *Popülizm: Geçmişi, Bugünü ve Geleceği* adlı kitabı izledi. Kitap 1894 yılında Progress Publishers tarafından İngilizceye çevrildi.[9]

Popülizmin değişik türlerini kapsamlı bir biçimde tek çatı altında ele alan Margaret Canovan oldu.[10] Rus entelektüellerinin Narodnichestvo'suyla 1890'ların Amerikan Halk Partisi'nin son kertede benzerliklerini vurgulayan Canovan kırsal popülizmden popülist diktatörlüklere, teori ve pratikte popülist demokrasiden gerici türlerine geniş bir perspektif çizdi. Ardından Gavin Kitching'in popülizm, ulusçuluk ve sanayileşme sorunsallarını ele aldığı *Development and Underdevelopment in Historical Perspective: Populism, nationalism and industrialization* adlı kitap yayımlandı.[11] Giderek genişleyen popülizm literatürüne[12] Türkiye uzun süre duyarsız kaldı. Oysa 20. yüzyılda bu düşünce yapısının ilk örneklerinden biri Osmanlı topraklarında yeşermişti. Popülizmin Türkçe karşılığı "halkçılık" Meşrutiyet yıllarında

geniş bir kesimde yankı uyandırmış, Cihan Harbi yıllarında Ziya Gökalp'in öncülüğünde solidarizmle harmanlanarak devletin izlediği resmi ideolojiye dönüşmüştü. Halk Fırkası işte bu popülist düşüncenin ürünüydü.

Popülizm ve İdeoloji

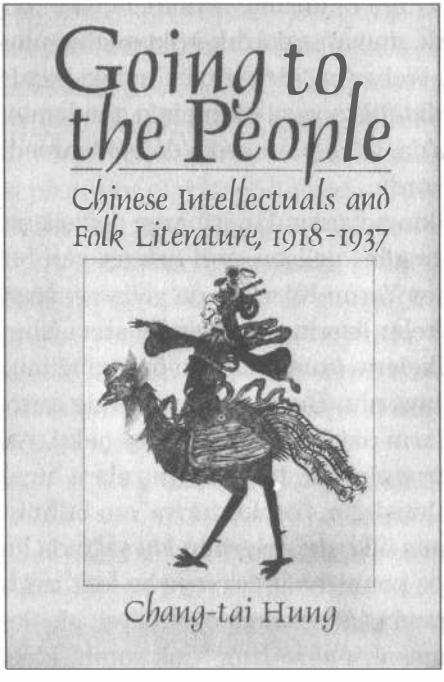
Popülizmin bir ideoloji olup olmadığı uzun yıllar tartışılageldi. Bunun temel nedeni içeriğinin son derece karmaşık oluşuydu. Modernizasyonla karşılaşan gerice köylü toplumlarında bir tür sosyalizm olduğunu savunanlar oldu. Sanayi ve finans sermayesinin tehdidi altında küçük köylülüğün ideolojisi şeklinde tanımlandı. Geleneksel değerleri ön plana çıkaran bir kırsal hareket olduğu söylendi. Halkın iradesinin her şeyin üstünde tutuluşu dendi. Çoğunluğun görüşlerinin elitist bir azınlıkça denetlenişi ya da faziletin toplumun çoğunluğunu oluşturan basit insanlarda ve onların ortak geleneklerinde aranışı olarak yorumlayanlar oldu. Özerk örgütsel güçleri olmaksızın kentsel işçi sınıfının ve/veya köylülüğün desteğini alan siyasal hareket bir başka tanımdı.

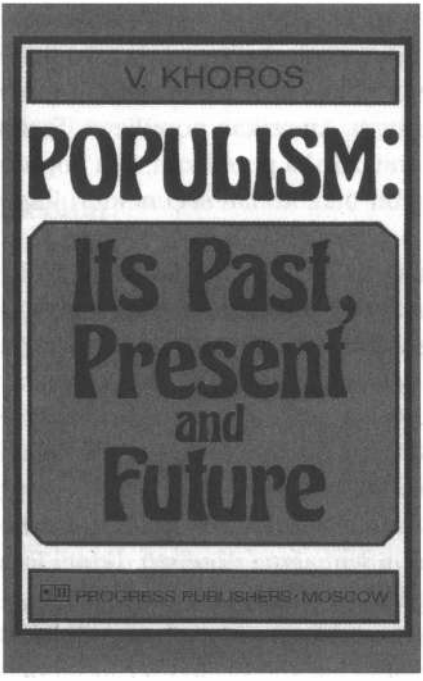
20. yüzyıl ideolojiler çağıydı. Kuşkusuz tüm "izm" ile biten fikir hareketlerinin ideolojiyle bir kan bağı vardı. Ancak revaç bulan ideolojiler farklı yazgıları paylaştılar. Kimi zaman derin birikim ürünü, kapsamlı ve mantıksal bir doktrin, kuramcılarıyla birlikte gündemden silinip gitti; geride birkaç mürit bıraktı. Ancak 20. yüzyılın ilk yarısında bir dizi ideoloji, güçlü duygusal birikimle donatılmış ve tabanın çıkarlarını gözeten basit bir kavram olmaktan çıkıp kitleleri peşinden sürüklemiş ve maddi bir güce sahip olmuştu. Bu durum özellikle iki dünya savaşı arası gözlenmişti. İdeolojiler birçok ülkede kalıcı yankı uyandırabilmişti; ancak farklı toplumsal çevre, ideolojileri derin dönüşümlere uğratmış, özgün biçiminden –tabii varsa– sıyrılıp, yöresel özelliklere bürümüştü. Marx'ın kuramıyla Sovyet Marksizmi, ardından Çin Marksizmi, daha da ötelere gidilirse Afrika ve Güney Amerika'da Marksist pratikler bu dönüşümün somut örnekleriydi.

Marksizm güçlü bir ideolojiydi ve zamanla tüm dünyayı kuşatmış, evrensel bir boyut kazanmıştı. Farklı uygulanış biçimlerine karşın Marksizmin sağlam bir omurgası vardı. Popülizm bu bağlamda Marksizmle boy ölçüşemezdi. Popülizm bu tür dört başı mamur bir ideoloji değildi. Marx, Engels gibi kurucu düşünürleri yoktu. Çok daha muğlaktı; gevşekti. Sağa kaykılanı da vardı, sola yöneleni de.[13] Popülist seçenekler neredeyse sınırsızdı. Po-

pülizmi ideoloji yapan çoğu kez ortak nesnel sorunların, benzeşmelerin ürünü, görünürde bağımsız, birbiriyle ilişkisiz, tarih ve coğrafyasıyla farklı, ama yine de ortak içeriğe sahip deneyimlerin sonucu olmasıydı. Amerikan popülizmi, Rus popülizmi, Latin Amerika popülizmi, Afrika popülizmi, Çin popülizmi, Türk popülizmi gibi başına bir ülke konan seçenekleri ilanihaye çoğaltmak mümkündü.[14]

Sömürgelerin ya da bağımlı "çevre" ülkelerinin 20. yüzyılla birlikte, daha doğrusu Cihan Harbi ertesi, dünya tarihinin bir parçası olması, ideolojik yelpazeyi büyük ölçüde genişletmişti. Latin Amerika'da gecikmişlik kaygısı, Asya, Afrika ulusal kurtuluş hareketleri bu çeşniye renk katan gelişmelerdi. 20. yüzyıl insanı, özellikle İkinci Dünya Savaşı ertesi Soğuk Savaş'la birlikte ideolojiler doğrultusunda saflara ayrıldı. Bu evrede popülizm özellikle gelişmiş Batı'nın dışında kalan ülkelerde karmaşık bir nitelik taşıyan bir ideoloji yumağına dönüştü. İkinci Dünya Savaşı ertesi sosyal bilimlerin gelişmiş Batı ülkeleri dışına yönelişiyle popülizm gündeme oturmakta gecikmedi. Önceleri antropolojinin uğraş alanı "öteki" ülkeler bu kez siyaset bilimince kapsanır oldu. Amaç Batı'dan farklı, değişik yapılanmaları aydınlatmak, sınıflandırmanın ötesinde doğuş gerekçelerini ortaya koymaktı. Bu yö-





nelimi tetikleyen temel neden Batı'da ideolojik yapılanmalarda gözlenen çelişik konumların geciken ülkelerde bir arada bulunması, uzlaşmasıydı. Popülizmle birlikte bundan böyle geleneksel-cilik-çağdaşçılık, muhafazakârlık-köktencilik, ulusçuluk-toplumculuk gibi Max Weber'in "ideal tipler"indeki bağdaşmaz gözüken özelliklerin birlikteliği sosyal bilimcinin gündemini oluşturacaktı. Asya'da, Afrika'da, Güney Amerika'da beklenmedik birliktelikler ortaya çıkabiliyordu.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren değişik şekillerde tanımlanan, dünden bugüne gelişen, geri kalmış, geri bırakılmış, Üçüncü Dünya, Güney Yarım Küre, ya da gelişen pazarlar türü tanımlarla bilinen ülkeler üzerine yazında iki ana eğilim gözleniyordu. İlk eğilim bu ülkelerin konumlarının özgünlüğünü, farklılığını, tekilliğini vurguluyordu. Bu süreçte özellikle antropoloji, etnografya gibi alanların özgüllük arayışı başı çekti. Amerika'nın keşfinden beri antropolojinin temel uğraş alanı buydu. Antropoloji özünde geri kalmışlığın, "öteki dünya"nın bilimiydi. Geleneksel kültür ve gelişmiş ülke değerlerinin kavşağında kendilerine özgü yapılanmalar söz konusuydu. Şu veya bu kültürel birikim ışığında geleneksel bilincin çağdaşlaşma özellikleri, ideolojik-siyasal koalisyonlar, kavramsal senkretizm, "çok yapılı" ideolojiler bu eğili-

min uğraş alanlarıydı. Yöntemsel açıdan bölgede bilinegelen kategori ve kavramların var olan gerçeklere uyarlanması; genelden tekile kayan, tekilin vurgulandığı bir çözümleme hedefleniyordu. Diğer bir deyişle *somut-tarihsel* açılım yöntemin ana ekseniydi. Büyük ölçüde antropolojiyle uyum içerisindeydi.

İkinci eğilim *genel* ağırlıklıydı. *Tekil* bırakılıyor, genele ağırlık veriliyordu. Dünya tarihinin yasaları ve genellemelerinden yola çıkarak gelişen ülkelerdeki ideolojik süreçler inceleniyordu. Bu aynı zamanda felsefi bir bakış açısıydı. Gerçek, genel kuramsal sorunların işlenmesiyle irdeleniyordu. Yöntem açısından, yeni toplumbilimsel varsayımların ve kurguların yaratılmasında var olan fikirlerin dönüşümü ve senteziyle sonuçlanıyordu. *Kuramsal-toplumbilimsel* eksen bu eğilimin ana yönelimiydi. Ulusçuluk çözümlemelerinde çoğu kez bu tür bir yöntem izleniyordu.

Aslında her iki yöntem bilgi üretiminde bir diğerini tamamlar nitelikteydi. Çağdaşlaşmanın, modernleşmenin özelliklerine eğilen bilim insanı zaman zaman ana yörüngeden uzaklaşmak, bölgeye ve zamana özgü kavram ve düzenlemeleri gündemine almak zorundaydı. Bu doğrultuda yaklaşım, kavramın yeni mekân ve zamana uygulanmasına, hareket noktasındaki kavramın da zenginleşmesine yol açıyordu. Bilim ne de olsa sarmal bir birikim süreciydi. Yeniliklere açıktı.

Somut-tarihsel görüş son kertede beraberinde karşılaştırmalı tarihsel analizleri getiriyordu. Özellikle gelişme kuramları bu yöntemi sıkça kullanıyordu. Amerikan siyaset bilimcisi Samuel P. Huntington 19. yüzyıl Rusyası aydınlarının çağdaşlaştırma girişimlerini 20. yüzyıl Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki benzer gelişmelerin prototipi olarak görüyordu. Crawford B. MacPherson bağımsızlıklarını kazanmış genç ülkelerin ideologlarının Batı'nın liberal, bireyci faydacı görüşlerini reddettiklerini, ancak yine Batı'nın erken dönem demokratik geleneğine, Rousseau ve popülizm geleneğine yöneldiklerini söylüyordu. Ünlü İngiliz yazar Isaiah Berlin ise gelişen ülkelerde uzun bir dönem izlenen sosyalist ekonomik politikaların kaynağının dünün popülist fikirleri olduğunu ileri sürüyordu.[15]

Farklı zamanlar ve kültürel-tarihsel ortamlar, bu ortamların düşünce dağarcıkları ve tetikledikleri hareketler karşılaştırıldığında bazı "tarihsel analojiler"e, benzerliklere varılabiliyordu. Bu benzerlikler çekici olduğu kadar aldatıcı da oluyordu. Kimi kez analojiler yapay, ipuçları yanlış çıkıyordu, ya da benzerlikler temel farklılıkları örtebiliyordu. Ama yine de yapay benzerlikle-

rin ardında toplumbilimsel bir varsayım, bir siyasal yapı modeli, bir dönüşüm tipolojisine açılım sağlayan derin ve temel bağlantılar ortaya çıkarabilen durumlar oluşabiliyordu. Küresizleşmenin egemen olduğu iki dünya savaşı arası Türkiye'de Tek-Parti popülizmi ile Latin Amerika popülizmlerini karşılaştırmak ve ortaklıkları görmek mümkündü.

Öte yandan zaman zaman historisizm ilkelerine bağlı kalınıyor, somut koşulların ya da tarihsel dönemlerin özellikleri ve farklılıkları göz önünde tutuluyordu. Tarihçi bu kaygıyı sürekli yaşıyordu; "ahistorik" ya da "anti-historik" olma kaygısıyla ya da "dönemlerin farklılığı"nı gerekçe göstererek, geçmişe gömülüyor, *kuramsal-toplumbilimsel* analiz kapılarını kapatıyordu. Bu nedenle bilim insanı iki arada bir derede çözüm bulmak zorundaydı. Ne körü körüne historisizme saplanmak, ne de dünü dışlayan bir "sosyolojik" anlayışı bellemek gerekiyordu.

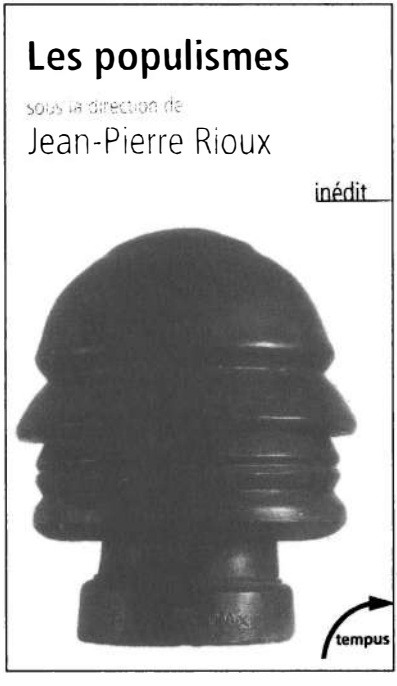
Popülizmin Tanımı

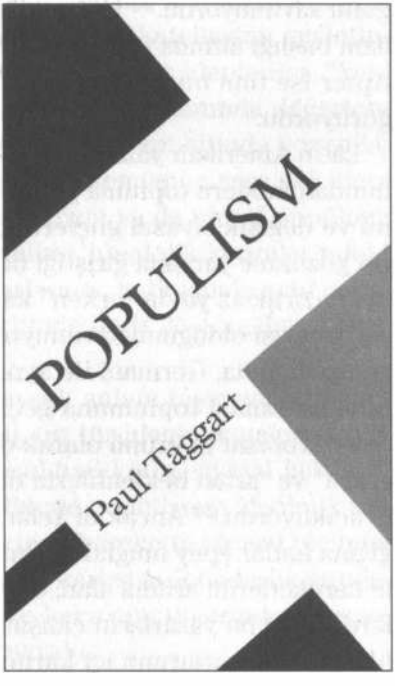
Popülizmin ilk yeşerdiği ülke Çarlık Rusyası sayılır. Rus popülizmini dar anlamından koparan ve onu kuramsal bir temele oturtarak bir dizi Asya ülkesine genelleyen Lenin oldu.[16] "İki Ütopya" başlıklı yazısında Sun Yat Sen'in Çin'i ile Rus pratiğini karşılaştırıyordu.[17] Rus Narodnizminin ve onun çağdaş popülist uzantılarının gelişen ülkelerde değişik türleri oluşturmaları popülizmin entelektüel ve kültürel gelenek yelpazesini genişletmişti. Ancak "küçük burjuva" ideolojileri diye nitelenebilecek popülist türlerin 19. yüzyıldaki biçimiyle 20. yüzyıldaki yapıları arasında dünya koşullarından kaynaklanan önemli farklar vardı.

Popülizm teriminin etimolojik kökeni 1870-1890 döneminde ABD'deki "Grangers" ve "Greenbackers" diye bilinen çiftçi hareketine uzanıyordu. 1892'de ABD'de Demokratlar'a ve Cumhuriyetçiler'e karşı Halk Partisi adıyla yeni bir parti kurma çabasında olan aktivistlerin buldukları bir terimdi ve Amerika'da bir üçüncü yol arayışıydı. İsim babası David Overmyer'di.[18] Ancak o günden sonra popülizm söylemi geniş bir alana yayıldı. Günümüz yazınında belli bir entelektüel bakış açısı ve toplumsal harekete yönelik olarak kullanılan bir tipolojik kategori oldu. Değişik ülkelerde ve farklı tarihsel dönemlerde küçük burjuva katmanların ideolojik ve siyasal tavrını anlamaya yaradı.

Çağdaş siyaset biliminde popülizmin kuramsal içeriği Edward Shils, Peter Worsley, Jean Leca vb birçok yazar tarafından, yuka-

rıda sözünü ettiğimiz London School of Economics and Political Science'da düzenlenen bir tartışmada kapsamlı bir biçimde ele alındı. Ancak popülizme her yazar farklı boyutları vurgulayarak yaklaşmıştı. Angus Stewart gibi bazı düşünürler popülizme tek bir tanım vermenin olanaksızlığından söz ediyorlardı.[19] Peter Wiles gibi "cesur" bilim insanları ise en geniş tanımı yeğliyorlardı. Wiles'a göre popülizm "fazilet, basit, olağan halkta ve onun ortak, kolektif geleneklerinde yaşar" tarzında özetlenebilecek bir ana öncüle yaslanan bir inanç veya hareketti.[20] Londra tartışmasında popülizmin değişik tarihsel ve coğrafi koşullarda, ancak özel bir toplumsal durumda sık sık gözlenen bir zihniyet olduğu önerisi kabul görüyordu. Burada özel toplumsal durum çok geniş anlamda kullanılmıştı. Hızlı toplumsal dönüşümün uzlaşmazlığı, yeni ile eski arasındaki çatışma, kentleşme, modernizasyon, kırsal nüfusun yoksulluğu toplumsal durumu belirleyen temel etmenlerdi. Yapılan tanıma göre popülist hareketler, köklü ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal değişikliğin baskısına, başta var olan siyasal yapıdan yabancılaşmış entelektüeller olmak üzere, başkaldıranların ya da tepki duyanların tüm halkın çıkarları için iktidarı hedefledikleri hareketlerdi. Halktan, özellikle onun faziletin yuvası olarak değerlendirilen arkaik kesiminden kaynaklanan ba-





sit ve geleneksel biçim ve değerlere dönme ya da bunları benimseme inancı bu hareketlerin temel niteliğiydi.

Amerikalı sosyolog Edward Shils'in Peter Worsley'le paylaştığı bir başka tanıma göre ise popülizm iki ilkeye yaslanıyordu: Bunlar her türlü siyasal standardın üstünde "halkın iradesi"nin önceliği, liderlerin ara siyasal kurumları aşarak kitleyle doğrudan temasıydı.[21] Fransız siyaset bilimcisi Jean Leca ise popülizmin kentin, kent cazibesinin ve onun yozlaşmış liderlerinin "kirletmediği" basit insanın faziletlerine körü körüne bağlılık; her türlü iktidara güvensizlik; siyasetçiyi ve resmi kisve taşıyanı, bürokratı küçümseme gibi unsurlardan oluştuğunu savunurdu. Yine Leca'ya göre popülizm genel iradeyle birleşmiş ve egemen olma özlemindeki diğer toplumlarla kavgalı bir toplumun ideolojisiydi.

Öte yandan popülizmin sosyo-siyasal çıkarsamaları açısından da uzlaşma sağlanamıyordu. Popülizme devrimci, dönüşümcü görev yükleme konusunda çekingen davranan yazarlar olduğu gibi, köktenci niteliğini ve sosyalizmle yakın bağını vurgulayanlar da vardı. Batılı yazarlar popülizmin aşamaları ve tarihsel niteliği konusunda da görüş birliğine varamıyorlardı. Ernesto Laclau popülizmin sosyo-tarihsel gelişimin bir aşaması olmadığını, toplumun hâkim ideolojisinin ve iktidar yapısının çöküşüyle, diğer bir deyişle genel olarak bir toplumsal krizle bağlantılı olduğunu savunuyordu.[22] Gelişen ülkelerdeki siyasal trendleri popülizm başlığı altında toplayan Amerikalı siyaset bilimcisi David E. Apter ise tüm bu gelişmeleri "demokrasi-öncesi" aşama olarak görüyordu.

Latin Amerikalı yazar Gino Germani popülizmi geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecinde bir "asenkronizm" ürünü ve değişik siyasal güçlerin olur olmaz at oynattığı, halka şirin gözükme yarışına giriştiği bir ortamda, kitlelerin siyasal yaşama hazırlıksız ya da "erken" katılımının sonucu oluşan bir siyaset anlayışı olduğunu savunuyordu.[23] Arjantinli bilim adamı Torcuato di Tella, Germani ile aynı fikri paylaşarak geleneksel toplumdan sanayi toplumuna geçişin doğurduğu çarpıklıkların ve "asenkronizm"in ürünü olarak değerlendirdiği popülizmi "gösteri etkisi" ve "artan beklentilerin devrimi"nden kaynaklanan durumla açıklıyordu.[24] Ancak di Tella'nın popülist hareketler için çizdiği ana hatlar epey muğlaktı: Bunlar "anti-statüko"yu savunan kitle hareketlerini ardına alan, duygusal yönü güçlü seçkinci eylemlerdi. Tüm bu yazarların çalışmaları, popülizmin belirleyici özellikleri ile unsurlarının içi karmakarmaşık bir bohçaya benzediği

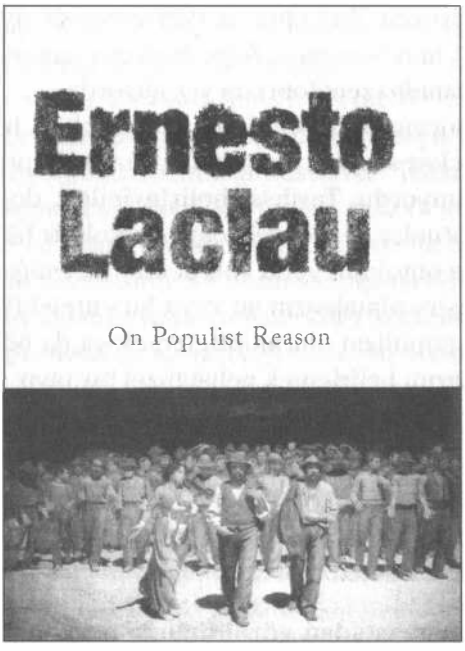
izlenimini veriyordu. Bu bohçada aynı zamanda siyasal davranışta "mistisizm", anti-Semitizm, fesat korkusu, anti-entelektüalizm, yabancı düşmanlığı (zenefobi) da yer alıyordu.

Popülizm sorunsalının bu denli çeşnili oluşu bilim insanının oluşuma çoğu kez sezgisel ve tanımlayıcı (deskriptif) yaklaşımından kaynaklanıyordu. Tarihsel belirleyicileri, doğuşuna neden olan nesnel sorunlar ve kitlesel sosyo-psikolojik bilince etkisi, diğer bir deyişle ontolojik yönü son derece önemliydi. Ancak "ontolojik" yaklaşım olmaksızın şu veya bu entelektüel ya da siyasal fenomeni popülizm olarak nitelemek ya da böyle bir nitelemenin kıstaslarını belirlemek gelişigüzel bir tavır olurdu. Bu eksiklik nedeniyle popülizm adı altında bugün çok değişik nitelikteki ve "metahistorik" tarihsel olay ve entelektüel akım yelpazesi kapsanır oldu.

Popülizm ve Sınıfsal Sorun

Londra tartışmasından görüldüğü kadarıyla popülizmin tarihsel kökenleri Gracchus kardeşler ve Vergilius'un *Bucolica*'sına kadar uzanıyordu. İngiliz Burjuva Devrimi'ndeki Levellers ve Diggers'lar, Chartism, Kuzey Amerika popülizmi, Narodnizm, 20. yüzyılın ilk on yıllarında Bulgaristan, Romanya, Çekoslovakya ve diğer Doğu Avrupa ülkelerindeki "köylücülük" (peasantism), İngiliz İşçi Partisi, Kanada'da Saskatchewan eyaletindeki Çiftçi İttifakı, gelişen ülkelerdeki çağdaş ideolojiler, "Yeni Sol-New Left" kimi çevrelerde popülizm kapsamında değerlendirildi. McCarthycilik ve Maoizmi de bu etiket altında yorumlayanlar oldu. Hatta bugün Avrupa'da gözlemlenen aşırı sağ ideolojik yönelimler Batı yazınında popülizm ya da ulusal popülizm başlığı altında yer aldı. Köylü yönelimi, ideolojik kurgulardaki iç çelişkiler, geleneksel mirasa yaslanma, halk içinde sınıf çatışmalarına reddiye popülizme yönelimde bariz göstergeler arasında sayıldı.

Batı'da popülizmin bu denli gevşek anlam taşıması iki nedene bağlanabilirdi. İlki fikir sistemi, bir tür ideolojik gelenek olarak popülizmdi; diğeri sosyo-siyasal hareketin, siyasal kültürün özel bir türü olarak popülizmdi. İlkinde popülizmin ideolojik sistemini oluşturan iç unsurlar, diğerinde hareketin siyasal biçimleri, liderlerle kitleler arasındaki ilişki, karizmatik önderlik gündemi oluşturuyordu. İlkinde Wiles ve Leca'nın, diğerinde Shils ve Worsley'in açılımları ön plana çıkıyordu.



Kuşkusuz her iki boyut da bir ölçüde birbiriyle bağlantılıydı. Ancak bu bağlantı doğrusal nitelik taşımıyordu. Genelinde ideolojik ve siyasal alanlar görece olarak bir diğerinden bağımsızdı. Bu nedenle, şu veya bu popülist yönelim pratikte "doğrudan" demokrasi ve karizmatik önderlik yöntemlerine eğilebilir ya da daha "suskun" siyasal biçimleri benimseyip parlamenter sistem çatısı altında etkin olabilirdi. Buna karşılık, her türlü, halkla "doğrudan" teması savunan karizmatik "önderlik" anlayışı popülizm çatısı altında değerlendirilemezdi. Yoksa Rus Narodnizmiyle, "Afrika sosyalizmi"ni, faşist ve diğer otoriter siyasal hareketlerle aynı çatı altında değerlendirmek gerekirdi.

Nitekim Ernesto Laclau da bu yanılgıya düşüyordu. Değişik popülist yönelimleri fiilen toplumun sınıfsal ayrımı dışında kalan "halk" kavramıyla bağlantılandırıyordu. Bu tavrın nesnel nedeni, sınıf ayrımlarına karşın, toplumun bir dizi popüler geleneğinin, toplumsal ve kültürel mirasının korunuyor olmasıydı. Ve bu gelenek ve miras, değişik sınıf ve siyasal güçlerce farklı amaçlar için kullanılabilirdi. Bu birikim entelektüeller tarafından işlenen ve sınıf ideolojileri unsurlarına dönüştürülen bir tür "ideolojik hammadde"ydi. Çok eski zamanlardan kalmış eşitlikçi motifler ortak bilincin öğelerini oluşturuyor ya da tarımsal ütopyalar benzer bir işlev görüyordu. Bu tür bir anlayış II. Meşrutiyet yılla-

rında sık sık gözlemlendi. Gökalp Türk feminizminin kökenlerini Orta Asya'da arıyor ya da toprakta Osmanlı "rakabe"sini toplumsal mülkiyet olarak görüyordu.

Ernesto Laclau, nihayet "hâkim sınıf popülizmi" ve "mazlum sınıf popülizmi" diye bir ayrıma gidiyordu. Hâkim sınıf popülizmi toplumsal çelişkilerin törpülenmesine yönelikti: Popüler sloganlar halkın aleyhine kullanılıyordu. Mazlum sınıf popülizmi ise toplumsal çelişkilerin devrim aracılığıyla çözümlenmesini öneriyordu. Her iki durumda da "iktidar blok"u için kavgada popüler söylem kullanılıyordu. Ernesto Laclau'ya göre, bu nedenle, Hitler, Peron, Tito'nun selefleri, İtalyan komünistleri, tüm bu insanlara popülist sıfatı yakıştırılıyordu. Çünkü hepsi için popüler çağrı bir "çelişki ya da antagonizm türü"ydü. Ernesto Laclau, halkı söylemlerine eklemlemeksizin sınıfların hegemonyalarını kuramayacağını savunuyordu. Hegemonyasını kurmak için "iktidar bloku"nu karşısına alacak sınıfın, halkın söylemlerini kapsayacak popülist bir çizgide karar kılması gerekiyordu.

Popülizmin bu denli gevşek ve karmaşık bir terim olmasının ikinci nedeni popülizmi bir ideolojik gelenek olarak gören tanımların çok geniş ve muğlak olmasından kaynaklanıyordu. Örneğin, Shils popülizmi siyasal kültür alanıyla sınırlamıyordu. Onu eski bir entelektüel gelenek olarak görüyor, yüksek ve eğitim görmüş sınıfların hırsıyla ve kötü alışkanlıklarıyla ters orantılı faziletlere sahip, alelade insanların manevi ve ahlaki üstünlükleri olarak tanımlıyordu. Isaiah Berlin tanımı daha da geniş boyutlara taşıyor, popülizmi bir grup ya da kültüre mensup olmaktan kaynaklanan inanç olarak görüyordu. Berlin'e göre popülizm bir "kök" aramaydı. Kapsam bu denli genişletilince nasyonalizm, faşizm, ırkçılık da kapsanmış oluyordu. Zira tüm bu akımlar geçmişe, "kök"lenmeye o denli eğilimli gözüküyorlardı. Bu aşamada soyut toplumbilimsel yaklaşım somut tarihsel yaklaşıma üstün geliyordu. Toplumbilimsel model, tarihte analoji arayışına yöneliyor, aşama ya da yapının özelliklerini göz ardı ediyordu. Bu anlayış abartıldığında Eski Roma'da kapitalizm rahatlıkla kanıtlanabiliyordu.

Bu nedenle popülizm adı altında kapsanan olgular ya da fenomenler listesi somut tarihsel ve ona bağlı olan toplumbilimsel farklılıkları zorunlu kılıyordu. Her şeyden önce, kapitalizm-öncesi ideolojik çizgileri dışlamak gerekiyordu. Gracchus kardeşlerle Rus Narodnikleri arasında ya da Ortaçağ'ın köylü ütopyalarıyla Frantz Fanon'un köy kültü arasında ne denli benzerlik olursa olsun bu fenomenler temelde farklı eğilimleri simgeliyordu. Bur-

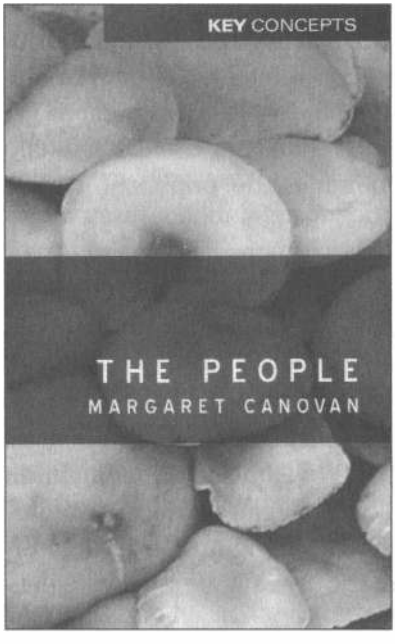
juva öncesi dönemlere özgü "köylü yanlısı" fikirler, doğası gereği muhafazakâr nitelikteydi. Geleneksel ilişkileri korumaya ve kollamaya yönelikti. Anti-feodal köylü ayaklanmaları, başarılı da olsa, geleneksel sistemin ötesine geçemiyordu. Pugaçev ayaklanması son kertede "iyi Çar"dan yana sloganlarla yetiniyordu. Süreç sonunda kendine dönüyordu. Devlet yapısı olduğu gibi kalıyor; ayaklananlar başkaldırdıkları yönetici sınıfı taklit ediyorlardı. Oysa, yeni ve çağdaş dönemin küçük burjuva ve köylü demokrasisi fikirleri, biçim olarak geleneksel olsa da, dönüştürücü, başkalaştırıcı, çağdaşlaştırıcı bir içerik ortaya koyuyordu.

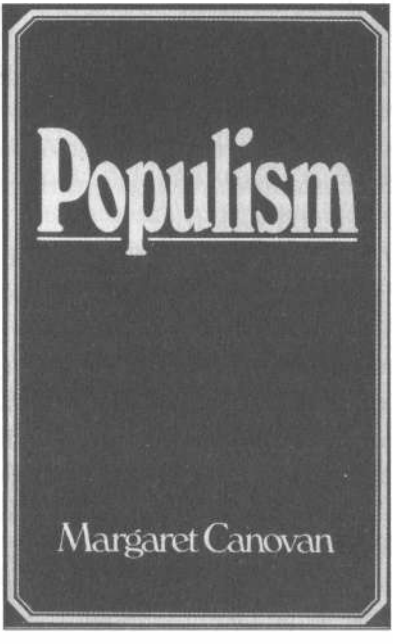
Öte yandan gelişen ülkelerdeki köylü bilincini ve köylü hareketlerini popülist modellerle irdelerken bilincin ya da hareketin aşamasını gözden ırak tutmamak gerekiyordu. Popülizm ancak kapitalizmle bütünleşmenin ilk aşamalarındaki tepkinin parçası olarak ortaya çıkıyordu. Diğer bir deyişle burjuva gelişiminin olgun bir dönemine tekabül eden burjuva tarım hareketleri ile popülist nitelikteki erken dönem köylü tepkisini birbirinden ayırmak gerekiyordu. Burjuva-demokratik tarım hareketleriyle Rus "köylü sosyalizmi"ni aynı kefeye koymak yanılgılara neden oluyordu. Keza 1870-1880'lerde Amerikan popülizminde büyük sermayeye karşı çiftçi başkaldırısıyla gündeme gelen parasal reform, düşük vergi, büyük sermayenin denetimi talepleri özü itibarıyla gelişmiş burjuva ilişkilerine karşı bir tavrı simgelemiyordu. Benzer bir biçimde Romanya ve Çekoslovakya'da 20. yüzyılın ilk on yıllarında görülen köylücülük komünal kolektivizmden çok, ekonomik bireyciliğe yönelik bir eğilim gösteriyordu. Tüm bu hareketler, erken ya da olgun kapitalist dönemde, burjuva ilişkileri çatısı altında köylünün özel ekonomilerini örgütlemeye ve güvence altına almaya yönelik girişimlerdi.

Popülist yönelimleri toplumsal-sınıfsal özelliklerine göre de farklılaştırmak gerekiyordu. Genellikle toplumsal niteliği çok farklı yönelim ve hareketler aynı başlık altında yer alıyor; sürecin toplumsal-sınıfsal niteliği görmezden geliniyordu. Aynı torbada yer alan yönelim ve hareketlerden şu birkaç örnek bunu kanıtlıyordu: Narodnizm Rusya'da gecikmiş kapitalist gelişme döneminde köylü ideolojisi olarak ortaya çıkmıştı. Chartism Avrupa'da ilk proleter hareketlerinden biri olarak görülmüştü. Pujadizm (poujadism) 1950'lerde Fransa'da izlenen bir kentli küçük-burjuva hareketiydi. Labourism işçi sınıfının "sendikacı" fikirlerinde ifadesini bulan sosyal-demokrat alanda yeşeriyordu. Bu nedenle popülizmi yukarıda belirtilen "saf" ve "doğal" burju-

va-demokratik çizginin yanı sıra her türlü muhafazakâr ütopyacılıktan, sağ kanat ulusçuluğundan, gerici romantiklikten, "feodal sosyalizm"den ve benzeri yakın doktrin ve inançlardan ayırmak gerekiyordu. Öte yandan popülizmin çıkınında yer alan, gelişen ülkelerdeki küçük-burjuva radikalizmi ile gelişmiş kapitalist dünyadaki Yeni Sol, İtalyan popülizmi, F'in popülizmi gibi entelektüel akımlar da farklı değerlendirilmeliydi. Her ne kadar aralarında benzerlikler varsa da kökleri değişik toplumsal topraklarda yeşerdiği ve farklı yönelimleri içerdikleri gözden ırak tutulmamalıydı.

Popülizmin 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren gelişmiş Batı ülkelerinin temel sorunlarından birine dönüştüğü görülüyordu. Ancak burada kavram farklı sorunsalların ürünüydü. Nedeni, gelişen ülkelerdeki popülizme yakın öğeler içerse de gelişmiş Batı ülkelerindeki popülist hareketler farklı bir toplumsal bağlama sahipti. Gelişen ve gelişmiş ülkelerdeki iki tür popülizmi tanımlamak için belki ilkinde "siyasal", ikincisinde "entelektüel" sıfatlarını kullanmak doğru olurdu. Entelektüel popülizm kapitalist gelişmenin görece geç koşullarında, ikinci ya da üçüncü aşamasında kendini bulan ya da kervana katılan toplumlar için geçerliydi. Bu aşamalarda kapitalizm geniş köylü topraklarına girmekte ve geleneksel, kapitalizm-öncesi yapıları çözmekteydi. Kapita-



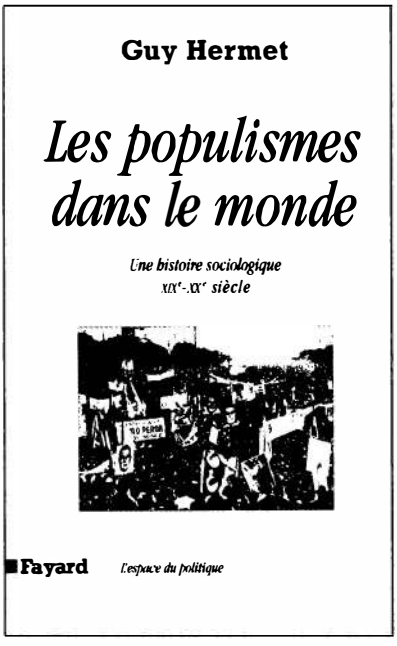


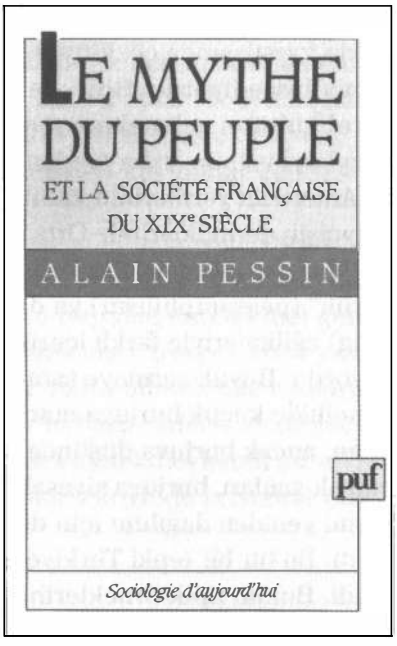
listleşme ya da burjuvalaşma süreci bir dizi toplumsal didişmeye, tıkanıklığa yol açıyor; sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel gelişmede orantısızlıklar, çarpıklıklar oluşuyor ve karmaşık ve çelişik ideolojik tepkiler yaratıyordu. Bu dönemde oluşan kuram ve programların sosyo-ekonomik içeriklerinde modernleşme sürecine geleneksel kolektivist değerlerin ve kurumların eklemlendiği görülüyordu.

İdeolojik boyutu olan popülist eğilimler 19. yüzyıl Avrupası'nda, kapitalistleşmede geciken birçok ülkede görüldü. En tipik ve gelişkin örneği Rusya'da yeşeren Narodnik hareketiydi. Nitekim bu nedenle birçok yazar entelektüel popülizme Narodnizm demeyi yeğlemişlerdi. Biz de bu doğrultuda otuz yıl önce yazdığımız bir makaleye "Osmanlı Narodnikleri: Halka Doğru Gidenler" başlığını vermiştik.[25]

Narodnizm sözcüğü kimi çevrelerde yaygın kullanıldı. Nedenlerinden biri popülizmin çok geniş ve muğlak bir anlam içerdiği ve Rus Narodnizminin bu tür ideolojilerin ilk gelişkin örneğini oluşturmuş olmasıydı. Rus Narodnizminden önce benzer ideolojik eğilimler birçok Avrupa ülkesinde görülmüşse de Narodnizm oranında sistematik ve anlamlı bir ideolojiye dönüşmemişti. Çağdaş küçük burjuva-köylü ideolojileri dünün Narodnizminden birçok yönden farklı olduklarından bunlar için popülizm terimini kullanmak belki daha doğru olacaktı. Zira popülizm terimi bugün artık Amerikan deneyimiyle sınırlı kullanılmıyordu; terim uluslararası bir kavrama dönüşmüştü. Bu açıdan çağdaş küçük burjuva-köylü ideolojilerini popülizmle çerçevelemek daha doğru olacaktı. Türkiye için ise seçim yapılmıştı. Gerek Narodnizmin gerekse popülizmin Türkçedeki karşılığı "halkçılık"tı. Türk halkçılığı, uluslararası yazında yeterince bilinmese de, popülist birikime önemli bir katkıydı.[26]

Halkçılık geciken kapitalizmin yarattığı özgül nesnel koşullarda aranmalıydı. Bu ülkelerde aydın bir başka toplumsal rol üstleniyordu. Görece geri ülkelerde güçlü bir burjuva sınıfından yoksun yapılarda entelijansiya genellikle daha etkin bir toplumsal yetkeye sahip olup ulusal yapılanmada daha önemli bir rol oynuyordu. Entelijansiyanın bu ülkelerdeki etkinliği birçok nedenden kaynaklanıyordu. Bunda öncelikle iki önemli seçkin katmanının güçsüzlüğü rol oynuyordu. Bu iki katman geleneksel "kapıkulu" ve burjuva elit katmanlarıydı. Geleneksel yapının çözüldüğü ortamda geleneksel elit çözülüyordu. Burjuva elit ise yeterince güçlü bir konumda bulunmuyordu.



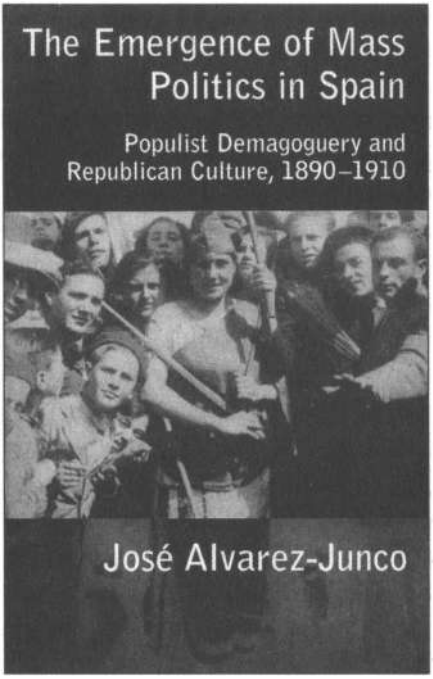


İkinci önemli husus şuydu: Gelişen ülkelerde bir toplumsal grup olarak entelijansiya geçiş toplumunun gündeme getirdiği sosyal çözülmeyi her yönüyle hissediyor, bilincine varıyordu. Toplumda dışlanma ya da marjinalizasyon süreci entelektüelleri birçok yönden etkiliyordu. Özellikle sayılarının sürekli artması ve kamu kesiminin büyümesine bağlı olarak yaşam güvencesi elde etme kaygısı etkin oluyordu. Günümüzde "diplomalı işsiz" diye nitelendirdiğimiz bir kesim bir tür "ötekileşme"yi doğuruyordu. İşsiz okumuş aydın kitlesi muhalefet dışında bir seçenek bulamıyordu. Osmanlı pratiğinde de bu denli büyük sayıda aydın insanın gazetecilikle uğraşması bir rastlantı olmasa gerekti. Devlet katında iş bulamayan okumuş kesim muhalifliği meslek ediniyordu. Gazete, dergi çıkarıyor, fırkacılığa soyunuyordu.

Gelişen ülkelerde popülist düşüncelerin yayılımında demokratikleşme süreci de önemli bir boyutu oluşturuyordu. Özellikle alt ve orta katmanların eğitim olanağı bulmaları ve Batı ile olan farkın büyüklüğünü kavramaları bir tür tepkisel "aşağılık kompleksi"ne kapılmalarına yol açıyordu. Batı'nın burjuva kültürünün birçok unsuru reddedilirken geleneksel değerler ön plana çıkarılmaya çalışılıyordu. İki farklı değer sistemi içerisinde bocalanıyor, tavırlar bir iç gerilime neden oluyordu. Bu Selanik aydınlarının "yeni hayat" anlayışında bariz bir biçimde gözlemleniyor-

du. Elitin kendi varlığını korumak için geliştirdiği kavramlar gerçekle karşılaşınca çözülüyor ve bu kesim ülkesinde kendini yabancı hissediyordu. Böylece popülist çözüm gündeme geliyor, yerel kültürel gelenekten medet umuluyordu. Nitekim, Herzen Rus köylüsünün "izba"sından umutlanıyordu. Perulu yazar Sierra Amerikan yerlilerinin kabile yaşamını düşlüyordu. Gökalp ise geçmişin derinliklerinde Orta Asya'ya yöneliyordu.

Bu arada gelişmiş ülkelerdeki "siyasal popülizm" ise "köylüseverlik" (peasantphilism) ya da "halk kutsama" (people-worshipping) eğilimleriyle farklı içerik ve farklı sosyo-politik işlevler görüyordu. Büyük sermaye tarafından baskı altına giren toplumun genellikle küçük burjuva marjinal tabakalarının duygularını yansıtan, ancak burjuva düşünce ve tavrı stereotiplerinden ayrılmayan sloganları, burjuva siyasal yapısı çerçevesinde kalarak gücün kısmi yeniden dağılımı için değişik siyasal kavgalarda kullanılacaktı. Bu tür bir tepki Türkiye gibi gecikmiş ülkelerde de gözlemlendi. Bunun tipik örneklerinden biri Türkiye'de köycülük hareketiydi; köycülük hareketinin "entelektüel" boyutuydu. Popülizmin bu türünde en yoğun baskı altında kalmış, en geniş toplumsal katman olan "köylülük"ü referans grubu olarak belirliyordu. Geleneksel kültürün beşiği ve koruyucusu olarak görülen köylü-



lüğe sahip çıkmak popülizm için kaçınılmazdı. Fikirlerinin ya da yaşam biçimlerinin değil, sosyo-psikolojik konumlarının benzerliği nedeniyle entelijansiya ile köylülük bir anlamda benzer kaderi paylaşıyorlardı. Değişim sürecinde yitirilen ortak geçmiş, değerler ve geleceğin belirsizliği popülistleri köylülükle özdeş kimliğe yöneltiyordu.

Kuşkusuz özdeş kimlik özdeşleşme anlamına gelmiyordu. İdeoloji ile gerçeğin etkileşimi karmaşık bir yapı ortaya koyuyordu. Köye karşı sıcak duygularına karşın popülist entelektüel genellikle kentliydi. İki üç nesildir kentlileşmişti. Gerçek köyü ya bilmiyor ya da yüzeysel olarak biliyor, hatta bilmek bile istemiyordu. Köylülüğü, köy cemaatini, köy halkını sadece ideolojik bir sembol olarak kullanıyordu. Popülist entelektüel kendi felsefi sorunlarını, başkaldırı duygularını yoksul köylüde kristalize etmeye çalışıyordu.

Türkiye'de Popülizm

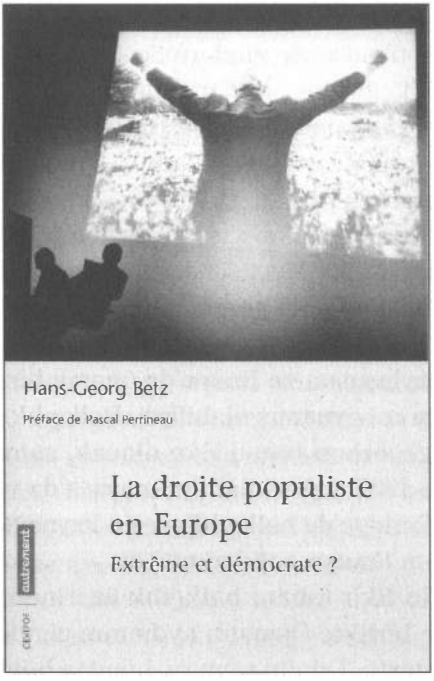
Cumhuriyet'in laboratuvarı olan II. Meşrutiyet tüm bu unsurları bağrında yaşatmıştı. Geleneksel Osmanlı her gün kan kaybediyor, saray, ulema, vüzera gücünü yitiriyor, bu boşluğu dolduracak maddi tabanı güçlü bir toplumsal katman ise bulunmuyordu. Ya da "etnik" yapısı nedeniyle ulus-devlet yapısına uyumdan yoksundu. Osmanlı "burjuvası" kentlere yerleşmiş göçmen "ecnebiler" ya da "milel-i gayrimüslime" diye adlandırılan, iktidara uzak katmanlardı. Bu koşullarda iş başa düşüyor, Osmanlı aydını, entelijansiyası siyasete soyunuyor; ülke yönetiyordu. Dönemin siyasi entelijansiyasına mensup Yusuf Akçura bu boşluğu *Türk Yurdu*'nda dile getiriyordu: Osmanlı topraklarında milliyetçilik halka ve özellikle köylüye önem vermekle birlikte bir orta sınıfın, Türk burjuvazisinin oluşumunu gerekli kılmıştı. Osmanlı devleti Tanzimat sonrası sanayi devriminin olumsuz sonuçlarını yaşamış ve Ortaçağ'dan kalan esnaf ve tüccar örgütü Batı ile baş edememişti. Böylece Türk toplumu, Polonya'da olduğu gibi, eşraf, memur ve köylüden oluşan "kusurlu ve sakat" bir yapıya dönüşmüştü. Yahudi, Rum ve Ermeni gibi yerli "gayri Türkler"le Levantenlerden oluşan burjuvazisi ise, tıpkı Polonya'daki gibi, Batı kapitalizminin komisyonculuğuna ve acenteliğine soyunmuştu. Türkler er geç, Avrupa sermayesinden de yararlanarak, bir "sermayedar burjuva sınıfı" çıkarmak zorundaydı. Yalnız memur ve köylüden ibaret olan bir toplumsal yapının çağdaş bir devlete dö-

nüşmesi olanaksızdı.[27] Bu koşullarda burjuva girişiminden uzak ulusal entelijansiya hümaniter alana kayıyor, sosyal servis önem kazanıyor, siyasi faaliyete atılıyordu. Türkiye örneğinde Gökalp, Akçura, Ağaoğlu, Köprülü, M. Şemseddin Günaltay, Memduh Şevket Esendal gibi aydınlar bu tür bir misyonu üstleniyorlardı.

20. yüzyılın ilk yarısında Türkiye'de gözlemlenen "halka doğru" hareketi kırsal kesimin konumuyla yakından ilgiliydi. Batı'da kapitalizm kırsal kesimi hızla çözüyordu. Türkiye'de ise uzun süre bir ikilik yaşandı. Kapitalizm belirli odaklarda, adacıklarda gelişirken kırsal yapı uzun süre buna direnebildi. Bunda kırsal kesimdeki küçük üreticiliğin önemli bir rolü oldu. Ancak 50'lerden sonra köylülüğün çözülüşü ve kentleşme başlayabilecekti. Bu nedenle 20. yüzyılın başından itibaren popülizm için uygun bir ortam oluşmuştu. Batı'da Marx'ın *Kapital*'inde belirtildiği gibi ilksel birikim köylülüğün kitlesel zor ve mal mülkünden arındırılmasıyla mümkün olmuştu. Diğer bir deyişle kırsal kesimde hızlı bir çözülme gerçekleşmişti. Oysa Rusya gibi popülizmin ilk yeşerdiği ülkelerde kapitalizm-öncesi yapıların çözülmesi çok daha yavaş gerçekleşmişti. Sanayileşme süreci başladıktan sonra da köylü varlığını korumuştu. Bu nedenle Osmanlı popülizmi ile Rus popülizmi benzer çizgileri paylaşabiliyordu.

Rus "halka doğru" hareketi Osmanlı aydınlarına farklı kanallardan gelmişti. Balkan aydınlarının ve Rusya'dan göçen Müslüman Türklerin bunda rolü büyüktü. Balkanlar'da yazar ve öğretmenler arasında Rus "Narodnik" hareketi 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren etkin olmaya başlamıştı. Osmanlı aydını bu gelişmeleri yakından izliyordu. Öte yandan Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali vb göçmenler Panislavism ve Rus popülizminden etkilenmiş, II. Meşrutiyet'le birlikte uluslaşma sürecinde gündeme gelen Türkçülük ve Halkçılık akımlarında etkin rol oynamışlardı. Ve nihayet Ermeni aydınlarının ulusçu Taşnak akımına karşı geliştirdikleri sosyalist Hınçak akımı Narodnik fikirlerin etkisi altındaydı. Osmanlı aydınlarının bundan etkilenmeleri doğaldı.[28]

Osmanlı popülizmi ilk başta Selanik'te ortam buldu. Bu kentte II. Meşrutiyet sonrası *Genç Kalemler* ile *Yeni Felsefe* Mecmuası çevresinde öbeklenen İttihatçılar "halk"ı keşfettiler. Bunda "lisan" önemli bir rol oynadı. Keza "ictimaî inkılâb" arayışı içerisinde "yeni hayat" felsefesi halkçılık için nüve oluşturdu. Selanik'in kaybı ertesi popülist söylem bu kez İstanbul'da yeşerdi. *Halka Doğru*, *Türk Yurdu*, *Türk Sözü*, *Türk Duygusu*, *Bü-*



yük Duygu, Talebe Defteri dergileri "halka doğru" gitmeye koyuldular. *Halka Doğru* dergisinin yazarlarından İttihat ve Terakki Merkez-i Umumi üyesi Hüseyinzade Ali (Turan), Türkçülükle halkçılığın "mürşidi" görülüyor, Rusya'daki Panislavizm ve sosyalizmi Türkiye'ye uyarlayan kişi olarak gösteriliyordu. Ziya Gökalp, *Yeni Mecmua*'da yayımladığı "Türkçülük Nasıl Doğdu",[29] başlıklı yazısında şu satırlara yer veriyordu: "Ali Bey Petersburg Darülfünunu'nda iki tesir altında kalmıştı: Panislavizm, sosyalizm. Ali Bey Panislavizmden Pantürkizm mefkûresini çıkardığı gibi, sosyalizmden de halkçılık ahlakını aldı."

Nitekim Niyazi Berkes de *Türk Düşününde Batı Sorunu* adlı eserinde bu esin kaynağını kaydediyor, Petersburg Üniversitesi'nde okuyan Hüseyinzade Ali'nin orada devrimci öğrenci komünlerini gördüğünü, hatta Namık Kemal'in adını bile ilk kez bunlardan duyduğunu, İstanbul'a gelip Tıp Fakültesi'ne girince, birkaç arkadaşıyla birlikte Narodnik modelinde ilk üniversiteli gizli öğrenci derneği olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kurduğunu yazıyordu.[30] Ancak, Niyazi Berkes halkçılığın iki evresinden söz ediyordu. Bu süreç ona göre sosyalizmden kopuş ve sosyolojizme yönelişti. Yusuf Akçura'nın halkçılığının geri planında sosyalizm varken Ziya Gökalp, Akçura'nın halkçılığı ile sosyalizm

arasına mesafe koyarak Durkheim'in sosyolojizmine yönlenmişti. Osmanlı Devleti'nin zorlu günlerinde sosyolojik halkçılık, tesanütçülük diye adlandırdığı solidarizmle anlam kazanıyordu. Solidarizmin siyasal yapılanması ise bir tür korporatizm olan mesleki temsilcilikti.[31] II. Meşrutiyet yıllarında İttihatçılar ülke ekonomisine çözüm ararken Ankara'ya heyet gönderip bu kentteki Ahi örgütlerini inceletmiş, Gökalp ise siyasal yapıyı çağdaşlaştırma amacıyla loncaları Millet Meclisi'ne göndermeyi önermişti.

Böylece popülizmi kendi gerçeğine uyarlayan ülkelerden belki de ilki Türkiye oluyordu. Bunda Rusya ile Osmanlı'nın aynı coğrafyayı paylaşması ve Rusya'da önemli bir Müslüman unsurun bulunması rol oynamış olabilirdi. Halkçılık, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçerken temel ilke olacak, zamanla Tek-Parti programında ve 1937 değişikliği ile Anayasa'da yer alacaktı. Diğer bir deyişle Türkiye'de halkçılığın esin kaynağı Rus popülizmi ve ardından gelen Fransız solidarizmiydi.

Cumhuriyet'in fikir tabanı halkçılık üzerine inşa edilecekti. II. Meşrutiyet'le birlikte Osmanlı aydınının gündemine "fert" ve "cemiyet" oturmuştu. Dünün reayası, bundan böyle "vatandaş"tı. "Ahalî" ise sosyolojik bir kavram olan "halk"a dönüşmüştü. 1908 sonrası Jön Türkler tıpkı Rus Narodnikleri gibi "halka doğru" gideceklerdi. Bu süreçte benimsenen tesanütçü, bugünkü dille dayanışmacı düşünce süreci halkçılığı tetikleyecekti. Halkçılık Milli Mücadele'nin ilk gününden itibaren Ankara'nın, bu arada Halk Fırkası'nın ana programını oluşturdu; Cumhuriyet'in inşasında ana işlevi gördü.

Cumhuriyet'in laboratuvarı II. Meşrutiyet, halkçılığın yörüngesinde ulusal kimlik arayışının ilk evresini oluşturdu. Kadın, gençlik, çocuk tüm toplumsal katmanlar siyasal yönü güçlü bir dönüşüm sürecine girdiler. Feminizm, milliyetçilikle atbaşı gitti. "Yeni Hayat" kadının kamusal alanı kazanması, gençliğin geleceği inşası, çocuğun toplumsallaşmasını simgeliyordu. "Yeni Hayat" toplumsal devrimdi; seküler bir topluma açılan pencereydi. Tüm bu süreç içinde "ilm-i ictimaî", "ictimaiyyat", bugünkü dille sosyoloji ya da toplumbilim Osmanlı'nın bilim dünyasını süsledi.

Bölüm 2

Aydınlanma, Bilim ve İnsan

Tanzimat sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal ve beşeri bilimin eğitim alanında başlangıcı Mekteb-i Mülkiye sayılabilirdi. Batı tarzı tarih, iktisat, coğrafya, kuruluşu ertesi Mülkiye'de ders olarak okutuldu. Mülkiye'nin yüksekokul oluşuyla birlikte müfredata "etnografya" da eklendi. Mülkiye'nin 1908 Devrimi ertesi ders programında kapsamlı bir Fransız Devrimi tarihinin yer alması, bunun yanı sıra birinci sınıfta "İngiltere ve Fransa ve Amerika Kanun-ı Esasîlerinin Tarihçesi", iki ve üçte ise Hukuk-ı Esasiyye ve Umumiyye derslerinin konulması 1908 Jön Türk hareketine ne denli gönülden bağlanıldığının kanıtlarıydı. Mülkiye'de Tarih-i Siyasî dersinin üç yıl art arda birinci, ikinci ve üçüncü sınıflarda Fransa tarihi ağırlıklı olarak sırasıyla 1763-1789 ve 1789-1814 ve 1814'ten "zamanımıza" kadar olmak üzere son derece ayrıntılı okutulması 1908'in ruhuna uygun düşüyordu. Ne de olsa 1908 Devrimi'nin şiarı "hürriyet, müsavat, uhuvvet"ti. 1789 Jön Türkler için bir model oluşturuyordu.

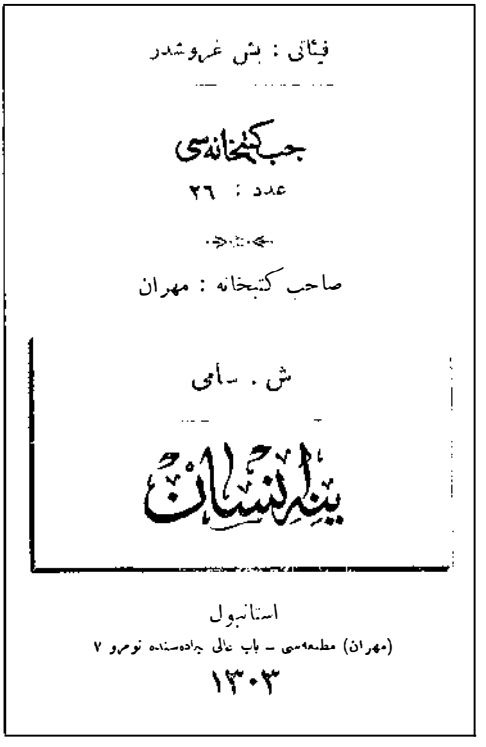
Sâtı Bey'in okuttuğu İlm-i Akvâm ile biyoloji ve jeolojide çağdaş normlar benimsenmiş, ana hatlarıyla antropolojik bilgileri de içeren bir anlayış Osmanlı düşün dünyasında yer etmişti. Sâtı Bey'e göre jeolojide en önemli dönem "dördüncü devir di. Zira insanoğlu dördüncü devirde "zuhur" ediyordu. Nitekim Sâtı Bey "mukaddes" tarih anlayışını sorgulayıcı bir üslupla "nev'-i beşer dahi bu sırada intişar ve terakki ve temeddün etmiştir" diyordu. Bu İkinci Meşrutiyet yılları için son derece radikal bir çıkıştı. Böylece kutsal kitaplardaki beş, altı bin yıllık geçmiş terk ediliyor, "kürre-i arz"ın büyük değişiklikler geçirerek evrildiği belirtiliyor, hücreden yola çıkılarak evrimci bir anlayışla insanoğluna varılıyordu. Ancak kısa sürede iktidarın soluğunun tükenişi nedeniyle insanı maymunlarla birlikte "primat" zümresine sokan bu ders bir yıl sonra programdan çıkarılmıştı. Yine de Sâtı Bey'in Meşrutiyet yıllarında yaptığı yayınlarla biyoloji ve jeoloji çağdaş normlara kavuşturuluyor, ana hatlarıyla bilimsel bir anlayış Osmanlı'ya girmiş oluyordu.

Popülizm ana hatlarıyla 19. yüzyılın ikinci yarısında doğmuştu. Aynı yıllar sosyolojinin de doğuş sancıları çektiği bir evreydi.[32] 19. yüzyılın ikinci yarısı gelişmiş Batı ülkelerinin, Sanayi Devrimi'nin ve Fransız Devrimi'nin doğurduğu sorunlarla bocaladığı bir evreydi. Gerek popülizm, gerekse sosyoloji bu tür sorunlar yumağının ürünüydü. Bir anlamda popülizm ile sosyoloji arasında yakın bir bağ vardı. Toplumsal dengesizlikler, sınıfsal sorunlar her iki anlayışın da doğuşunda önemli roller üstlenmişti.

Etnografyaya Giriş

Sosyoloji Osmanlı aydın çevrelerinde II. Meşrutiyet yıllarında yer etti. Ama sosyolojinin Batı'dakine benzer bir biçimde bir önceli vardı. Bu da antropolojik bilgiydi. Antropoloji Batı'da insan bilimlerinin ilk nüvesiydi. Sosyal ve beşeri bilimlerin yeşermesinde Avrupalı gezginlerin başka kıtaları keşiflerinin ve görünüşü farklı insan topluluklarıyla tanışmalarının rolü büyüktü. Bu arada Darwin'le birlikte sosyal ve beşeri bilimlerde "uhrevî" olandan "dünyevî" alana kesin bir geçiş gerçekleşmişti. Osmanlı'da da benzer bir dönüşüm 19. yüzyılın ikinci yarısında gözlemlendi. Yüzyılın ortalarında Münif Paşa'nın başını çektiği *Mecmua-i Fünun*'da Batı'dan öykünülerek insanın evrimi ele alınıyordu.

Böylece, II. Meşrutiyet öncesi insan bilimine ya da antropolojik bilgilere yönelik bir yayın dünyası oluşmuştu. Dinsel nedenle son derece temkinli olunan bu alanda başta Beşir Fuad olmak üzere Şemseddin Sami ve Ebüzziya Tevfik söz sahibiydiler. O devirde yayımlanan cep kitapları Batı kaynaklı genel kültüre yönelik zengin bir birikim içeriyordu. Ahmed Midhat'ın cep kitapları, Asır Kütüphanesi, Ebuzziya Tevfik'in Kitabhane-i Meşâhir dizisi, Cep Kütüphanesi bu diziler arasında öne çıkıyordu. Özellikle Kitabhane-i Meşâhir dizisi geniş bir yelpaze oluşturuyordu. *Gutenberg ve İhtira'-i Fenn-i Tab'*, *Galile*, *Diyojen*, *Benjamin*


فیاتی : بش غروشدر

جب کتبخانه‌سی

عدد : ۲۶

صاحب کتبخانه : مهران

ش . سامی

بنه‌لانسان

استانبول

(مهران) مطبعه‌سی ـ باب عالی جاده‌سنده نومرو ۷

۱۳۰۳

Şemseddin Sami *İnsan* adlı risalesinde ilk insanın evrimini "ilmü'l-arz" yani jeoloji bağlamında ele alıyordu. *Yine İnsan*'da ise biyolojiye, "tarih-i tabii"ye yer veriyordu. Her ikisinin karışımı "ilmü'l-beşer" yani antropoloji idi.

Franklin, *Özop*, *Jean-Jacques Rousseau*, *İbn-i Sina* bu dizide yer alan kitaplar arasındaydı. Antropoloji açısından önem taşıyan ise *Buffon* adlı eserdi. Kitabhane-i Meşâhir'in yedinci kitabını oluşturan *Buffon*, Ebuzziya Tevfik tarafından kaleme alınmıştı.[33]

Comte de Buffon'un çalışmaları 19. yüzyıl antropolojik bilgi birikiminin geri planını oluşturuyordu. Ebuzziya Tevfik'e göre Buffon Osmanlı topraklarında çok daha erken bir dönemde biliniyordu. Kitapta "Buffon bizce dahi marufdur. Çünkü eşher-i âsarı [en ünlü eseri] olan tarih-i tabiîsi bundan seksen sene mukaddem Türkçemize tercüme edilmiş ve binaenaleyh mahsul-i tetebbuatından milletimiz dahi müstefid olmuş ise de şimdiye kadar güzerân hayatına [gelip geçici hayatına] dair hiçbir yerde topluca malumât verilmemiştir" deniyor ve Buffon'un hayatı ve "âlem-i insaniyyet"e yaptığı hizmetler sayılıyordu.

Ebüzziya Tevfik'in sözünü ettiği metin III. Selim'in başhekimi

olan Behçet Efendi'nin çevirisiydi ve altmış beş yıl sonra *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde tefrika edilmişti. Ebüzziya Tevfik'in basit bir dille Buffon'un hayatı ve eserlerini özetleyen kitabı şu satırlarla son buluyordu: "Bahusus seksen senelik bir ömür içinde birkaç asırlık ömrün kifayet edemeyeceği tetkikât-i hekîmâneyi şâmil 40 aded cild-i kebirden ibaret bir telif-i mükemmel vücude getirmiştir." Böylece erken dönem antropoloji literatürünün ünlü bir şahsiyeti Kitabhane-i Meşâhir sayesinde Osmanlı okuruna tanıtılmış oluyordu.

Ancak 19. yüzyıl Osmanlı antropolojik bilgi birikimine iki risale ile katkıda bulunmuştu. Bunlar 1296 (1880) tarihli *İnsan*[34] ve 1303 (1887) tarihli *Yine İnsan*[35] adlı eserleriydi. Bu eserlerden ilki insanın evrimini "ilmü'l-arz" yani jeoloji bağlamında ele alıyor ve yeryüzünün geçirdiği devirleri sıralıyordu. İnsanoğlunun, "nev'-i beşer"in yeryüzünde ortaya çıkışından ve ilkel insanların yaşamlarından söz ediyordu. *Yine İnsan* adlı eserde ise Şemseddin Sami, Osmanlı literatüründe ilk kez biyolojiye, "tarih-i tabii"ye yer veriyordu. Her ikisinin karışımından ise ortaya Osmanlıcaya "ilmü'l-beşer" diye çevirdiği antropoloji bilimi çıkıyordu.

Yine İnsan şu bölümlerden oluşuyordu: Bahsimiz; Bu bahsin yeniliği; Nev'-i beşer [İnsan türü]; Nev'-i beşerin birliği [İnsan türünün birliği]; İnsanın nesil ve nesebi; İnsanın ebeveyni [İnsanın ataları]; Nev'-i beşerin mahall-i zuhuru [İnsan türünün doğduğu yer]; Nev'-i beşerin berren suret-i intişarı [İnsan türünün karada ortaya çıkışı]; Nev'-i beşerin bahren suret-i intişarı [İnsan türünün denizde ortaya çıkışı]; İhtilâf-ı suver [Sûretler ya da insan türlerinde farklılıklar]; Tağyîrin husulü [Değişimin, başkalaşmanın oluşması]; Renk tağyîriyle şekil ve sima tehâlüfü [Renk değişimiyle şekil ve sima zıtlığı]; Tefrik-i ecnâs [Cinslerin ya da türlerin farklılaşması]; Ecnâs-ı hamsenin mevâki'i [Beş ırkın mevkileri]; Saç; Kafa; Çeneler ve Yüz; Aza-i beden [Beden organları]; Hesabâtça ve fiziyolociya nokta-i nazarından ecnâs beynindeki fark [Hesapça ve fizyoloji açılarından cinsler arasındaki fark]; Tehalüf-i taayyüş ve medeniyet [Yaşam değişiklikleri ve uygarlık]; Ecnâs-ı beşer beynindeki fark-ı istidâd [İnsan cinsleri arasındaki yetenek farkı]; Terakki-i akılla tekemmül-i şekil [Aklın gelişimiyle şeklin olgunlaşması]; Kadim ecnâs [Eski cinsler ya da türler]; İhtilât-ı Ecnâs [Cinslerin karışımı]; Ahlak ve Adât ve Edyân [Ahlak ve âdetler ve dinler]; Kafkas cinsi; Moğol cinsi; Zenci cinsi; Amerika cinsi; Malayi cinsi.

Şemseddin Sami ve Antropoloji

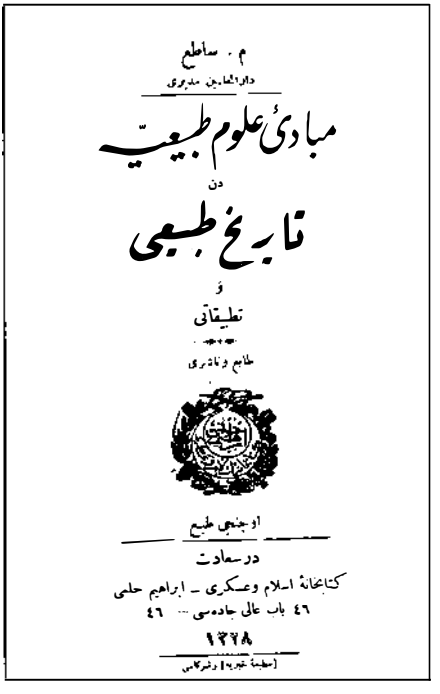
Şemseddin Sami'nin geniş bir genel kültürü vardı. Ansiklopedi ve sözlük çalışmaları bunu kanıtlıyordu. Hemen her alanda kalem oynatacak bir birikime sahipti. Nitekim bu iki kitap da onun Batı'yı ne denli yakından izlediğinin kanıtlarıydı. O tarihlerde antropoloji bilimsel gelişiminin ilk evresindeydi. Şemseddin Sami bunu görmüş ve genel çizgileriyle antropolojiyi Osmanlı okuruna ulaştırmayı görev bilmişti.

Yine İnsan'da antropolojide mevcut ya da yok olmuş "ümem" yani ümmetler ve "akvâm" yani kavimlerin şekil ve suretleriyle kafa kemikleri ve diğer uzuvları karşılaştırılıyordu. Bu arada insan türleri ya da "nev'-i beşer" bölümünde insanın hayvan türlerinden biri olduğunu söylemenin cesaret işi olduğu kaydediliyordu. "Nev'-i Beşerin Birliği" bölümünde yeryüzüne yayılmış insanlar birbirinden "gerek kabiliyet ve istidatça ve gerek şekil ve suret ve renkçe" farklı olduklarından antropolojide insanların bir tek "nev'"den, ya da türden ortaya çıkıp çıkmadığının tartışıldığı belirtiliyordu. Bu Âdem-Havva kurgusunun sorgulanabileceği anlamına geliyordu. Şemseddin Sami bu konuda dinî vecibelerden uzaklaşmaktan çekiniyor ve insanların bir tek "türe" "nev'-i vâhid"e mensup olduklarını söylüyordu. Aralarındaki fark ancak "ecnas"la yani cinslerle, ikinci derecede farklılıklarla açıklanabilirdi. Bölüm şu satırlarla son buluyordu: "Diyoruz ki: Bütün insanlar enva'-i hayvanattan bir nev'-i vâhid [tek bir tür] teşkil ediyorlar, ki o da enva'-i saire [diğer türler] gibi, ecnâs-ı muhtelifeye münkasimdir [farklı cinslere ayrılmıştır]."

Şemseddin Sami "insanın nesil ve nesebi" bahsinde ise agnostik olmayı yeğliyor, ispatı mümkün olmayan faraziyelerle uğraşmaktan kaçınıyordu. *İnsan* adlı eserinde olduğu gibi, *Yine İnsan*'da da insanın yaratılışı konusuna girmeyi uygun görmüyordu. Ancak bu konunun o gün için bir "muamma" olmaktan kurtulamamış olduğunu belirtiyordu.[36] Böylece *Yine İnsan* monojenizm ve polijenizm konularını ele almış oluyordu. İlk önce bir çift insanın oluşumu, ya da yaratılışı ve onların zürriyetinin yeryüzüne dağılımı monojenizmi oluşturuyordu. Dünyanın değişik yörelerinde insanların türeyip her cinsin kendine mahsus bir Âdem ve Havva'sının olması ise polijenizmdi. Şemseddin Sami tercihini monojenizmden yana koyuyor, "biz dahi bu risalede insanların bir çiftten yani bir babadan bir anadan mütevellid olup, muahharen [sonradan] ecnâs-ı muhtelife [değişik cinslere] ayrılmış

bir nev'-i vâhid [tek tür] teşkil ettikleri ihtimalini kabul ve iltizam edeceğiz" diyordu.

Şemseddin Sami'nin diğer bir merakı insanoğlunun doğduğu tarih ve yerdi. Bu konudaki bilgiler henüz yeterince açıklığa kavuşmamıştı. Ama yine de Şemseddin Sami kutsal kitaplardan bir ölçüde ayrılıyor, "Mebde-i zuhurumuz[un] öyle zannolunduğu gibi, birkaç bin senelik bir iş olmayıp belki binlerce asırlar evvel vuku' bulmuş olduğunu" kaydediyordu. Tabii bu tür bir anlayış kutsal kitaplara ters düşüyordu. Yer konusunda ise "Mademki alelumum insanların ilk yaratılan bir çift insandan müteselsilen olduklarını kabul ettik, o çift nerede zuhur etmiş ve insanlar ibtida küre-i arzın hangi tarafında sakin bulunmuşlar?" sorusuna ise "fen bu suale kat'i bir cevap vermekten âcizdir" cevabını veriyordu. Ancak, bu konuda "uhrevî" alandan çıkmaya çekiniyor ve "tevârih-i kadime ve kütüb-i mukaddese, nev'-i beşerin beşiği olmak üzere, Hindistan taraflarını kabul etmiş oldukları gibi, ilmü'l-beşer âlimlerinin bir takımı da ilk peder ve validemizin Hindistan ile Çin ve Türkis-


م . سابع
دار المعلمين مديري

مبادئ علوم طبيعيه

دن

تاريخ طبيعي

و

تطبيقاتي

طابع وناشري

اوجنجي طبع

درسعادت

كتابخانهٔ اسلام وعسكري ـ ابراهيم حلمي

٤٦ باب عالي جاده‌سي ... ٤٦

١٣٢٨

[مطبعهٔ خيريه] وشركاسي

Sâtı Bey 1912 yılında yayımladığı *Mebâdi-i Ulum-ı Tabiiyyeden Tarih-i Tabiiyye ve Tatbikatı* başlıklı eseriyle bu kez jeolojide ve biyolojide güncel bilimi Osmanlı topraklarına getiriyordu.

tan arasında Billûr dağını göstermişlerdir" diyordu. O tarihteki ilkçağ üzerine yazılmış Osmanlı tarih kitapları da Âdem ve Havva ile ilgili benzer hurafelere yer veriyordu.[37] Şemseddin Sami'nin "ilmü'l-beşer"i uhrevî nitelikleri ağır basan, agnostik bir antropolojiydi. O günlerde Batı'daki antropolojik gelişmelere ilgi duymuş, popüler bir üslupla antropolojiyi Osmanlı literatürüne sokmuştu.

Yine İnsan'ın en ilginç konularından biri 16. bölüm olan "Kafa" idi. Cumhuriyet antropolojisinin omurgasını oluşturacak olan kafa endeksi daha 19. yüzyılın son çeyreğinde, Şemseddin Sami sayesinde Osmanlı'da literatüre girmişti. "İnsanlar esasen iki cinse taksim olunurlar: Biri tavîlü'r-re's [uzun kafa] (Dolichocéphale) ve diğeri kasîrü'r-re's [kısa kafa] (Brachycéphale)"dir diyordu. "Tavîlü'r-re's" olanların kafası önden arkaya doğru uzun, alınlarından enselerine kadar olan mesafeleri bir şakaktan diğer şakağa kadar olan mesafelerden çok daha fazlaydı. "Kasîrü'r-re's" olanlarda ise bu iki mesafe arasında büyük bir fark yoktu. Genellikle zenciler dolikosefal, Moğollar brakisefaldi. Kafkas ve diğer "cins" insanlar bu iki uç arasında yer alıyordu. O tarihlerde Osmanlıcada ırk sözcüğü henüz oluşmamıştı. Irk sözcüğü II. Meşrutiyet'le birlikte yaygın kullanım alanı bulacaktı. İlk evrede insan ırkı için kul-



Abdullah Cevdet'in *Fizyolociya ve Hıfzı's-sıhhat-ı Dimağ ve Melekât-ı Akliye* adlı eserinde başvurduğu yazarlardan biri Gustave le Bon'du. Son dönem Osmanlı entelektüel dünyası le Bon'u yakından izlemişti.

lanılan sözcük "cins"ti. "Ecnâs-ı beşer" insan cinsleri ya da türleri anlamına geliyordu.

Kısaca 19. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı aydını antropoloji literatürüyle tanışmış oluyordu. Ebüzziya Tevfik'in *Buffon*'u tanıtıcı kitabının yayın tarihi Şemseddin Sami'nin *İnsan* ve *Yine İnsan* kitaplarının arasında yer alıyordu. Her üç kitap 19. yüzyıl proto-antropolojisine örnek sayılabilirdi. 19. yüzyılın son yıllarında antropolojiye eğilen bir diğer yazar Abdullah Cevdet'ti. Abdullah Cevdet'in 1898'de yayımladığı *Fizyolociya ve Hıfzı's-sıhhat-ı Dimağ ve Melekât-ı Akliye* adlı eseri[38] antropolojiye geniş yer veriyordu. Bu kitap daha kapsamlı bir biçimde 1917 yılında yeniden basılacaktı. İlk baskısı [232 sayfa] 1896 yılında çıkmıştı ve büyük ölçüde Guyot-Daubès'ten yapılan bir çeviriydi.[39] Abdullah Cevdet ilk baskıda şu satırlara yer vermekteydi: "Bu eser esasen Fransa erbâb-ı ilminden Guyau-Dobés'in *Physiologie et Hygiène du cerveau* unvanlı cevherîn kitabının adeta tercüme-i kâmilesi olub bazı mütalaat-ı zatiyyemizden maada Feuchtersleberg, Doktor Paul Hahn, Marie Guyau, Doktor Maudsley, Dr. Paul E. Levy, Doktor Charles Féré, Herbert Spencer, Gustave le Bon gibi ruhiyyat ve terbiyye ile ilmî ve amelî iştigalde bulunmuş zevâtın eserlerinden birçok malumât iktibas edilmiştir. 4 Temmuz 1310." Maarif-i Umumiyye Nezareti Talim ve Terbiye Kütüphanesi'nce yayımlanan ikinci baskısının Osmanlıca başlığında ufak bir fark vardı. Böylece *Dimağ ve Melekât-ı Akliyyenin Fizyolociya ve Hıfzı's-sıhhası*[40] "antropolociya"ya yer veren bir diğer kitap oluyordu. Kitap, bu arada 19. yüzyılda ünlemiş olan Broca ile Topinard'ın beyin ölçümlerini ele alıyor ve bu şahısların "antropolociya laboratuvarı"ndan söz ediyordu.

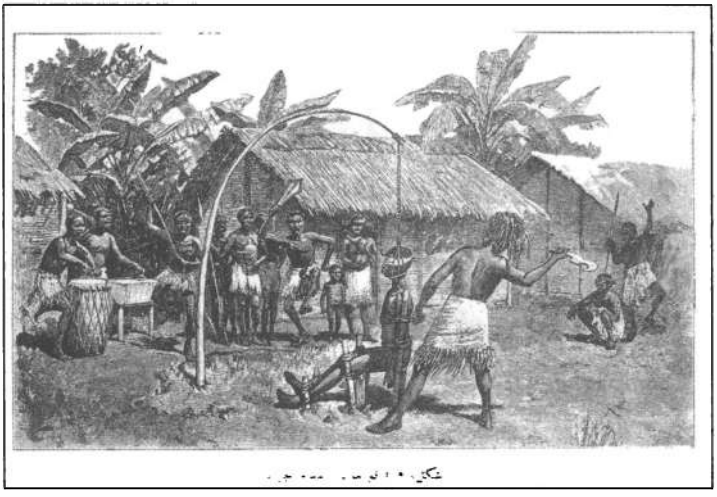
Antropoloji II. Meşrutiyet yıllarında daha geniş bir okur kitlesine ulaştı. Avanzade Mehmed Süleyman'ın 1916'da yayımlanan *Ulum-ı Hafiyyeden Musavver ve Mükemmel Kıyafetname* adlı eseri Meşrutiyet yıllarında antropolojiden söz eden bir başka kitaptı.[41] Bu kitapta da ırk teorileri gündeme geliyor, kafa ölçüsü, beynin ağırlığı, zekâ ile beynin ilişkisi değerlendiriliyordu. *Kıyafetname*'nin bir diğer özelliği kafa ölçüleri ile Osmanlı İmparatorluğu'nda kadın sorunu arasında ilişki kurmasıydı. Kitapta bir yandan, siyah ve sarı ırk, zenciler, Eskimolar, Çinliler, Avustralya yerlileri kafa ağırlıklarıyla Batılıların gerisinde yer alıyor, diğer yandan aynı ölçümler kanıt gösterilerek kadının erkekten daha aşağı bir mahluk olduğu "ispat" ediliyordu. Böylece bir tür toplumsal cinsiyet ırkçılığına kapı aralanıyordu.

Mülkiye ve Sosyal Bilimler

Yunanca *ethnos* (insanlar) ile *graphein* (yazım) sözcüklerinin birleşmesinden oluşan etnografya tıpkı antropoloji gibi Avrupalıların yeni coğrafyalara ulaşarak kaleme aldıkları gezi notları ve düzenledikleri raporların bir ürünüydü. İnsan topluluklarının değişik zaman ve mekânlarda doğaya hâkim olmak ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak için sarf ettikleri gayretlerin sonucunda ortaya çıkan maddi ve manevi kültürlerini inceliyordu. Maddi kültürler, giyim, süs eşyası, ev aletleri, avcılık, yapı maddeleri, tarım aletleri, halk sanatlarına ait aletler, yayık veya beşiğin yapılışı etnografyanın odaklandığı konulardı.

Başlangıçta kavim, kabile, aşiret gibi insan topluluklarını ele alan etnografya zamanla "ulusal" boyutlara taşındı. Terim olarak 19. yüzyıl başında ortaya çıkan etnografya önce insan topluluklarının konuştukları dilleri kuşatmış, giderek evrilerek 20. yüzyılda maddi kültürün değişik alanlarını kapsamıştı. Bu konuda Osmanlı'da yayımlanan dergiler de etnografyaya katkıda bulunmuştu. 19. yüzyılda *Servet-i Fünûn* başta olmak üzere birçok dergi, farklı coğrafyalarda yaşayan insan örneklerine yer vermişti. Ancak bir bilim dalı olarak etnografya II. Meşrutiyet yıllarında önem kazandı. Etnografyanın, karşılığı Osmanlı dergilerinde "ilm-i akvâm", "kavmiyyet", "akvamiyyet", "tasvir-i akvam" olarak geçmişti. En sonunda "kavmiyyat"ta karar kılındı. "Kavimlerin ilmi" toplumsal grupların yaşamını değişik yönleriyle yerinde inceleyen bilim dalı oldu; toplumdaki akrabalık ilişkilerinin yanı sıra iktisat, siyaset, dil, ekoloji ve daha nice alana eğildi. Öncelikle etnografya sömürgecilik döneminde Avrupa'nın dış dünyaya ya da "öteki" dünyaya bakışıyla bağlantılıydı. İkinci Dünya Savaşı ertesi sömürgeciliğin sona ermesiyle içe dönük bir nitelik kazandı. Ülkeler kendi toplumlarındaki kırsal ve kentsel yapılara odaklandılar.

1908 Jön Türk Devrimi Osmanlı toplumunu derinden etkileyen gelişmelere neden olmuştu. Eğitim sistemi de bundan nasibini almıştı. Jön Türk hareketinde önemli rol oynayan yüksekokullardan biri kuşkusuz Mekteb-i Mülkiye-i Şahane idi. Her ne kadar Abdülhamid döneminde geçirdiği reform sonucu köklü dönüşümlere uğramış, bir yüksek eğitim kurumuna dönüşmüşse de kısa bir süre sonra muhalefet yuvalarından biri olarak ün saldı. Tıbbiye ve Harbiye'de olduğu gibi Batı bilimlerinde eğitim görmek, Batı dillerini, özellikle Fransızcayı öğrenmek, aydın kimliği-



Mekteb-i Mülkiye, etnografya muallimi Sâtı Bey'in ders notlarını önce taşbaskı olarak bastı. Ardından Sâtı Bey, bu ders notlarını resimlerle süsleyerek *Etnografya-İlm-i Akvam* başlığı altında yayımladı.

ni benimsemek Mülkiye Mektebi öğrencileri ve mezunlarının Jön Türk hareketi içerisinde yer almalarına neden olmuştu.

Tanzimat sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal ve beşeri bilimin eğitim alanında başlangıcı Mekteb-i Mülkiye sayılabilirdi. Batı tarzı tarih, iktisat, coğrafya, kuruluşu ertesi Mülkiye'de ders olarak okutuldu. Mülkiye'nin yüksekokul oluşuyla birlikte müfredata "antropoloji" de eklendi.[42] O sırada antropolojik bilgi ile etnografya iç içeydi. O nedenle ders programlarında etnografya adıyla yer aldı. İlk etnografya deneyimi kısa ömürlü olduysa da 1908 Devrimi'yle birlikte bir kez daha gündeme geldi. Nitekim 1908-1909 ders yılında Mekteb-i Mülkiye, etnografya muallimi Sâtı Bey'in ders notlarını önce taşbaskı olarak bastı. Ardından Sâtı Bey, bu ders notlarını resimlerle süsleyerek *Etnografya-İlm-i Akvam* başlığı altında yayımladı.

Jön Türk Devrimi ertesi ders programlarında köklü bir dönüşüme giden kurumların başında Mekteb-i Mülkiye vardı. Mülkiye'nin yeni programı çağdaş bir görünüm kazanmıştı. Yine devrim ertesi Mülkiye mezunları, Osmanlı'da ilk öğrenci derneklerinden birini kurdular ve otuz sayı devam edecek bir fikir dergisini, *Mülkiye*'yi çıkardılar. Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti tarafından 1 Şubat 1324 / 14 Şubat 1909'dan itibaren yayımlanan bu dergi, o günlerde yayımlanan *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası* ile birlikte 1908 Devrimi'nin fi-



أنوغرافيا ٢٤١

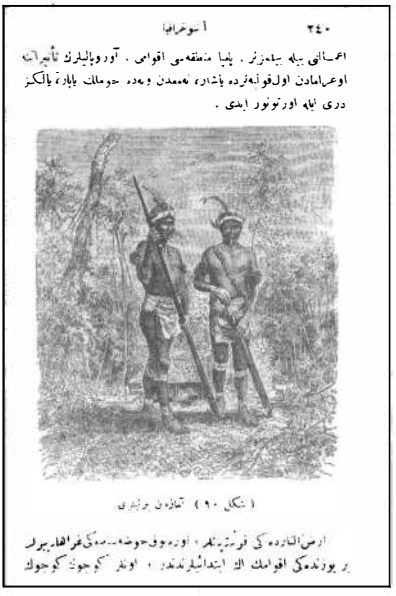
سورولر حالده ياشار ، حكومت ، حاكيت يلمزلر . فقط آمريقاى جنوبى اقوامنك قسم اعظمى كوچوك كوچوك قبائلر حالنده ياشارلر. ياناغرلر ، شاررواً لر بالكز عاريه ايچون رؤيس انتخاب ايدرلر. عاريه بنجه رؤيسلرك حكمى قالماز . دها شمالده طوغرى كيدنلرده ،

(شكل ٩١) قوفاژيهن نوعلرى .

١ ، ٢ آلتيس ياشنده برقادن ، ٣ ، بكرى بش ياشنده برارككه ، ٤ ، بكرى اون ياشنده ارككه ، ٥ ، اون ياشنده چوجوق.

عدد استوايه طوغرى يقالاشدقجه اورالرده داغنى رؤسلر كورياور . أبيسينيادده رؤسلر منتخبدر ، فرنك محدودبر صلاحيته مالكدر .

١٦



أنوغرافيا ٢٤٠

اعمالى يله بيلمزلر . پيگمه منطقه‌سى اقوامى . آورو پالىلرك تأثيراتنه اوغرامادن اول‌قوله‌نرده ياشار، نهمعدن وهده حوملك بيلرلر، بالكز درى ليله اورتونور ايدى .

(شكل ٩٠) تمازون برقادنى

اورمان‌لاردده كى قوزه‌لرلر ، اورمانلى حوضه‌سنده‌كى غرافلار يرلر يرلوندهكى اقوامك الك ابتدائيلرندندر ، اونلر كوچوك كوچوك

Mülkiye'nin yüksekokul oluşuyla birlikte müfredata "antropoloji" de eklendi. O sırada antropolojik bilgi ile etnografya iç içeydi. O nedenle ders programlarında etnografya adıyla yer aldı.

kir tabanını yansıtan ender yayın organlarından biri oldu. Derginin yönetimini Ali Reşad, Hasan Tahsin, Ali Seydi, Hakkı Behiç üstlenmişlerdi. Derginin ilk sayılarında yer alan yazarlara bakıldığında, Meşrutiyet dönemi fikir dünyasının önde gelen bu şahsiyetlerinin önemli bir kısmının Mülkiye mezunu oldukları görüldü. Bu dergi sayesinde müfredat programındaki değişiklikler yakından izlenebilmiş, "ittihad" ve "terakki" sözcüklerinin Mülkiye çevresince temel şiar edinildiği görülmüştü. Böylece ülkede çağdaş bir eğitim anlayışının benimsenme çabası Mülkiye Mektebi müfredatına da yansımış oluyordu. Nitekim *Mülkiye* dergisinde program değişikliğiyle ilgili olarak şu satırlar yer alıyordu: "1324-1325 sene-i dersiyyesinde ise saye-i feyyaz-ı hürriyette programlar menâfi-i memlekete muvafık surette yeniden tertib ve Paris Mekteb-i Siyasî cetvel-i dürûsuna [ders programına] takrib olunarak şu surette kararlaştırılmıştır."[43] Böylece Mülkiye Mektebi'nde Paris Siyasal Bilgiler Okulu örnek alınmış ve programı ona göre düzenlemiş oluyordu.

Mülkiye'nin birinci sınıf derslerine göz atmak bile bu köklü değişikliği ortaya koyuyordu: Mülkiye'ye giren öğrencinin karşılaştığı ilk dersler şunlardı: Hikmet-i Hukuk-ı İslamiyye, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Usul-i İdare, İlm-i İktisad, Usul-i Maliyye, İn-

giltere ve Fransa ve Amerika Kanun-ı Esasîlerinin Tarihçesi, Devlet-i Âliyye Tarih-i Siyasî ve İdarîsi, Tarih-i Siyasî [1763-1789'a kadar], Coğrafya-i İktisadî, Etnografya, İstatistik, Mebadî-i İlm-i Hukuk ve Fransızca.

Mülkiye aslında 1859'da bir "idadî" yani kabaca lise düzeyinde bir okul olarak kurulmuştu. Abdülhamid devrinde yüksek kısmı da eklenerek yedi yıllık bir okula dönüşmüştü. 1900 yılında Mülkiye'nin idari kısmı yüksek kısmından ayrılmış, Mülkiye üç yıllık yüksek kısmıyla devam etmişti. Mülkiye'nin 1908 sonrası ders programını, 1908 öncesinin son programıyla karşılaştırmak değişimi görmek için yeterliydi. 1908 öncesinin ders programı 1900 tarihinde yürürlüğe konulmuştu. 1900 programına göre Mülkiye birinci sınıfı öğrencileri şu dersleri görüyorlardı: İlm-i Kelâm ve Tefsir ve Hadis, Usul-i Fıkıh, İlm-i Ahlak, İlm-i Servet, Usul-i İdare, Usul-i Maliyye, Arazi Kanunu, Hukuk-ı Düvel, Kitabet-i Resmiyye, Tarih-i Osmanî, Fransızca, Usul-i Tercüme, Elsine-i Erbaa [Dört dil: Arapça, Ermenice, Rumca, Bulgarca]. 1903 yılında Hüsn-i Hatt dersi eklenmiş ve 1908'e kadar program bu derslerden oluşmuştu. Okul mezunlarının yayımladığı *Mülkiye* dergisi "istibdat" dönemini eleştiriyor ve Abdülhamid döneminde Mülkiye'de okutulan derslerin tutarsızlığını ele alıyordu. Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Abdülhamid döneminde karanlığa gömülmüş, sultana biat edecek öğrenci yetiştirmenin ötesinde bir işlevden yoksun kalmıştı.[44]

1908 ile birlikte ders programlarında köklü bir değişikliğe gidilmiş ve şer'i hukuka ve dine yönelik dersler azaltılarak doğrudan doğruya yöneticilik ile gerekli diğer derslere ağırlık verilmişti. Nitekim, ikinci ve üçüncü sınıflara da birinci sınıfınkilere benzer dersler konulmuştu. İkinci sınıfta okutulan dersler şunlardı: Hikmet-i Hukuk-ı İslamiyye, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Usul-i İdare, İlm-i İktisat, Usul-i Maliyye, Edebiyat-ı Osmaniyye, Hukuk-ı Hususiyye-i Düvel, Devlet-i Âliyye Tarih-i Siyasî ve İdarîsi, Tarih-i Siyasî [1789-1814'e kadar], Kavanîn-i Ticariyye, Arazi Kanunu, Hukuk-ı Esasiyye ve Umumiyye, Hukuk-ı Düvel, Fransızca. Mülkiye'nin son sınıfı müfredatı ise şu derslerden oluşuyordu: Hikmet-i Hukuk-ı İslamiyye, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Usul-i İdare, İlm-i İktisad, Usul-i Maliyye, Edebiyat-ı Osmaniyye, Hukuk-ı Hususiyye-i Düvel, Devlet-i Âliyye Tarih-i Siyasî ve İdarîsi, Hukuk-ı Esasiyye ve Umumiyye, Hukuk-ı Düvel, Fransızca mükâtibât-ı düvelliyye [devletlerarası yazışma-diplomatik muhaberât], mükâtibât-ı resmiyye [resmi yazışma], Fransızca, Tarih-i Siyasî [1814'ten zamanımıza kadar].

1908 öncesi ise ikinci ve üçüncü sınıflarda şu dersler okutuluyordu: İkinci sınıf: İlim-i Kelâm ve Tefsir ve Hadis, Usul-i Fıkıh, Mecelle, İlm-i Ahlak, İlm-i Servet, Usul-i idare, Usul-i Maliyye, Hukuk-ı Ticaret, Hukuk-ı Düvel, Hukuk-ı Ceza, Kitab-ı Resmiyye, Tarih-i Osmanî, Fransızca, Usul-i Tercüme, Elsine-i Erbaa. Üçüncü sınıf: İlm-i Kelâm ve Tefsir ve Hadis, Mecelle, İlm-i Servet, Usul-i İdare, Usul-i Maliyye, Ahkâm-ı Evkaf, Hukuk-ı Düvel, Usul-i Muhakemât-ı Hukukiyye, Usul-i Muhakemât-ı Cezaiyye, Tarih-i Osmanî, Nizamât-ı Zabtiyye, Fransızca, Usul-i Tercüme, Elsine-i Erbaa.

1908 öncesi ve sonrası Mülkiye Mektebi'nin ders programları karşılaştırıldığında belli başlı değişiklikler şunlardı: Yeni programda *Mülkiye* dergisinin vurguladığı gibi Paris Siyasal Bilgiler Okulu'nun etkisi büyüktü. Programda öncelikle din ağırlıklı dersler azaltılmış ve daha lâ-dinî ya da seküler yapı hâkim olmuştu. Nitekim *Mülkiye* dergisi 1908 öncesi programını eleştirirken Mülkiye mezunlarının vaiz olmayacaklarını, bu denli yüklü bir din eğitimi görmelerinin gereksiz olduğunu vurguluyordu. Yeni programda İlm-i Kelâm ve Tefsir ve Hadis dersi Hikmet-i Hukuk-ı İslamiyye'ye dönüştürülmüş, Mecelle korunmuş, İlm-i Servet İlm-i İktisat olmuş, anayasa hukuku 1908 sonrası her sınıfa konulmuştu. Ayrıca Osmanlı edebiyatı dersi eklenmiş, 1908 öncesi Tarih-i Osmanî ile yetinilirken 1908 sonrası Osmanlı siyasî ve idarî tarihi yanı sıra, Fransız Devrimi eksenli Tarih-i Siyasî dersi önem kazanmıştı. Ve nihayet Osmanlı'nın çok-ulusluluğunun simgesi olan ve Arapça, Rumca, Ermenice ve Bulgarcayı öğrencilere zorunlu kılan Elsine-i Erbaa kaldırılmıştı. Bu bir anlamda üniter bir devlet anlayışının başlangıcı da sayılabilirdi. Nitekim, özellikle Balkan Harbi ertesi dil birliği konusu gündeme gelecekti.

Siyasî Tarih ve Fransız İnkılâbı

Mülkiye'de Tarih-i Siyasî dersinin üç yıl art arda birinci, ikinci ve üçüncü sınıflarda sırasıyla 1763-1789 ve 1789-1814 ve 1814'ten "zamanımıza" kadar olmak üzere son derece ayrıntılı okutulması 1908'in ruhuna uygun düşüyordu. Ne de olsa 1908 Devrimi'nin şiarı "hürriyet, müsavat, uhuvvet"ti. İlk yıl Fransız Devrimi'nin hazırlık evresine, Fransa'nın Kuzey Amerika'daki tüm kolonilerini 1763 tarihinde, Yedi Yıl Savaşları sonunda imzalanan Paris Antlaşması ile İngiltere'ye kaptırmasından Fransız Devrimi'ne kadarki bir döneme hasredilmişti. İkinci yılda Fransız Devrimi'nden Viyana Kongresi'ne kadar geliniyordu. Üçün-

cü yılda ise 1814 sonrası gibi uzun bir dönem işleniyordu. Bu üç yıllık siyasal tarih dersi Mülkiye müfredatının ne denli Fransız Devrimi'ne odaklandığının kanıtıydı. Birinci sınıf öğrencisi tüm akademik yıl boyunca Fransız Devrimi'ni hazırlayan 26 yılı, ikinci sınıf öğrencisi ise Fransız Devrimi sürecini içeren 25 yılı okuyordu. Fransız Devrimi'ni hazırlayan koşullar ve devrimin kendisi böylece ilk iki sınıfta, toplam 51 yılı kapsayacak şekilde ele alınıyor; üçüncü sınıfta ise 1814 sonrasından 1908'e kadar, 96 yıl kapsanıyordu. Mülkiye'nin orta kısmı olan ve ayrı bir okula dönüştürülen Mercan İdadisi müdürü, Mülkiye mezunu Ali Reşad'ın bu konuda yazdığı ve ders kitabı olarak okutulan eser *Mülkiye* dergisinin arka kapağında şu satırlarla tanıtılıyordu: "Fransa İhtilâl-i Kebiri hakkında tafsilat-i tarihiyyeyi ve inkılâb zamanında teşekkül eden siyasî fırka ve cemiyetlerin ihtilafât ve münazaâtı hakkında malumâtı havi olarak Mercan İdadisi Müdiri Ali Reşad Bey tarafından neşr olunan bu eser 5 kuruş fiyatla Babıâli Caddesi'nde Kanaat Kütüphanesi'nde satılmaktadır. Taşraya 6 kuruştur." Bu tarihlerde Ali Reşad idadîler için de bir *Fransa İhtilâl-i Kebiri*[45] kitabı yazmıştı. Charles Seignobos'tan esinlenerek kaleme aldığı ve telif sayılırsa bugüne kadar yayımlanmış en kapsamlı Fransız Devrimi kitabı, *Mufassal Musavver Fransa İhtilal-i Kebiri* adlı eserini kısa bir süre sonra yayımlaması da bir tesadüf değildi.[46]

1908 ders programında kapsamlı bir Fransız Devrimi tarihi okutulması, bunun yanı sıra birinci sınıfta "İngiltere ve Fransa ve Amerika Kanun-ı Esasîlerinin Tarihçesi", iki ve üçte ise "Hukuk-ı Esasiyye ve Umumiyye" derslerinin konması Mülkiye ders programlarının köklü bir biçimde değiştiğini gösteriyordu. Ama bunlarla da yetinilmemiş bu bölümün konusu olan ve bir tür antropolojik bilgiyi de içeren Etnografya dersi konmuştu. Bu ders Osmanlı'da "bilimsel devrim"e yol açacak önemde bir içeriğe sahipti. İçeriği antropoloji, etnoloji ve etnografyadan oluşan Etnografya 1877 ıslahatı ertesi kısa bir süre ders programında yer almıştı. 1908'in devrim ortamında, ikinci kez müfredata girmiş ve bir yıl sonra "mahzur"ları görülerek ders programından çıkarılmıştı. O dönemin Osmanlı entelektüel dünyasının önde gelen şahsiyetlerinden Mülkiye mezunu Sâti el-Husrî tarafından verilen dersin önemi *Mülkiye* mecmuasında yine onun tarafından ayrıntılarıyla ele alınmıştı.[47]

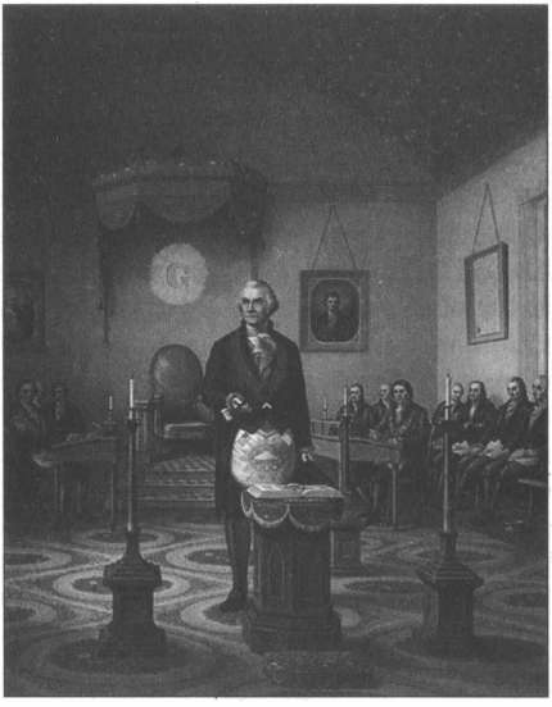
Osmanlı teokratik bir devlet değildi; ancak din konusunda duyarlılık son derece derindi. Eğitim kurumları dinin sorgulanma-

sına yol açacak her türlü bilgiden arındırılmıştı. Oysa antropoloji bilim dünyasına girdiği günden beri dinle çatışma içindeydi. Zira 19. yüzyılda antropolojinin gelişimiyle birlikte yaratılışın uhrevi ve dünyevi iki ayrı yorumu vardı. Hele insanın maymunla olan irsiyet bağı o günler için "küfür" addedilebilirdi. Nitekim bu ders Jön Türk döneminde bile bir yıl dayanabilmişti. Ancak, bilim konusunda son derece duyarlı olan Sâtı el-Husrî, ders kaldırılmış olsa da ders notlarını kısa bir süre sonra, 1911 yılında *Etnografya: İlm-i Akvâm* başlığıyla yayımlayacaktı.[48]

İçtimaî ve Siyasî Avrupa

Mülkiye mezunlarından Avni Doğan, anılarında öğrencilik yıllarından söz ederken şu satırlara yer veriyordu: "Okul hatıraları içinde, beni hâlâ düşündüren en enteresan hatıram, Tarih-i Siyasi öğretmenimiz olan Diran Kelekyan'a ait olanıdır. Diran Efendi, Ermeni Hınçak Komitesi'ne mensup ve Ermeni istiklal davası peşinde koşan bir zattı. Buna rağmen ders verirken Türklüğün lehinde olmak üzere, sık sık bizi ikaz eder ve geçmiş hadiselerden ibret almamızı ve milletimize candan hizmet etmemizi isterdi. Bu, bütün arkadaşlar gibi beni de hayrete düşürürdü. Bir gün dersten sonra kendisini ziyaret ederek: 'Kendisi Ermeni istiklali için çalıştığı halde memleketimizi tehdid eden tehlikeleri bize göstermekte ve bizi sıdk ile hizmete teşvik etmekte ne menfaat bulduğunu' sordum. Diran Efendi, uzun uzun düşündü; bir Asurî rahibinin sakalına benzeyen dört köşe sakalını elleriyle sıvazladı. Sonra: 'Kim bilir...' dedi; 'belki de içinde büyüdüğüm bu toprağın, arkadaşlık yaptığım Türklerin vicdanımda yer almış bir izi olacak...'"

Diran Kelekyan Osmanlı'nın yetiştirdiği seçkin insanlardan biriydi. 1862'de Kayseri'de doğmuştu. Sarraf Krikor Kelekyan Efendi'nin oğlu Diran, küçük yaşta ailesiyle birlikte İstanbul'a gelmiş, Hasköy İlkokulu'nda, Kumkapı Ortaokulu'nda ve Gedikpaşa Ermeni Lisesi'nde okumuştu. Fransa'da Marsilya Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirmişti. Ülkeye dönüşünde Mekteb-i Mülkiye'ye hoca oldu; ayrıca gazetecilik ve avukatlık yaptı. Önce Ermeni harfleriyle yayımlanan Türkçe *Manzume-i Efkâr* gazetesinde, sonra *Saadet*, *Tarik*, *Sabah* ve *Ceride-i Şarkiyye*'de çalıştı. Başyazar oldu. Yazılarını çoğu kez [D.K.] rumuzu ile ve Türkçe makalelerini "Bedri Kâmil" ve "İ. Nâdir" gibi müstear adlarla yayımladı.



Masonların kardeşlik simgesi "Tous pour un, un pour tous" kaidesi Kelekyan'ın kitabında Osmanlıcaya "Cümlesi bir kişi için ve bir kişi cümlesi için" olarak çevrilmişti.

Diran Kelekyan II. Abdülhamid dönemi Jön Türkler'indendi. 1904'te Londra'ya kaçtı. İngiliz gazetelerinde yazdı. 1908'de "İlan-ı Hürriyet" üzerine İstanbul'a döndü. *Sabah* gazetesinde siyasi konularda köşe yazarı oldu. 30 Ekim 1909'da Mekteb-i Mülkiye Tarih-i Siyasi dersi müderrisliğine atandı. Ölümüne değin bu görevde kaldı. *Marsel yahud Yeni Paris Esrarı*[49] ve *Hayat Olduğu Gibi*[50] Fransızcadan Türkçeye yaptığı çevirilerdi. Şemseddin Sami'nin Türkçe-Fransızca sözlüğünü geliştirerek, Osmanlı döneminin en kapsamlı *Musavver Türkçeden Fransızcaya Lugat*'ını yayımladı.[51] Bu sözlük Cumhuriyet yıllarında, Latin harfleri arifesi bir kez daha yayımlandı. Hazırlamakta olduğu *Kamus-ı Cedid-i Osmanî*'yi yayımlama fırsatı bulamadı.

Meşrutiyet döneminde Sultani öğrencileri Fransız Devrimi'ni Ali Reşad'dan öğrenirken Mülkiye öğrencileri Diran Kelekyan'ı okudular. Meşrutiyet yıllarında kurulan ve Osmanlı diplomasisine meslek memuru yetiştirmeyi amaçlayan Siyasiyyat Şubesi dip-

lomasi tarihini Diran Kelekyan'dan öğrendi. Mülkiye öğrencileri siyasi tarih ile toplumsal olaylar arasındaki bağı Kelekyan'ın ders notlarından izledi. Kelekyan, genel nitelikte iki kısımlık *Tarih-i Siyasî-i Umumî*[52] adlı kitabı kaleme aldı. Bu eserin birinci kısmında 18. yüzyıl Avrupası'nı vurguladı; ikinci kısımda 19. yüzyılı kapsadı. Ancak, o güne kadar yayımlanmış tarih kitaplarına fark atan eseri *Ondokuzuncu Asırda İçtimaî ve Siyasî Avrupa*[53] idi. Bu eser Ali Reşad'ın *Mufassal, Musavver Fransa İhtilal-ı Kebiri Tarihi*'nden bir yıl önce yayımlandı. O güne değin Fransız Devrimi üzerine yazılmış en ayrıntılı eser olarak literatüre geçti.

Ondokuzuncu Asırda İçtimaî ve Siyasî Avrupa üç kesimden oluşuyordu: Fransa İhtilâl-i Kebiri, Napoléon ve Viyana Kongresi. 656 sayfalık bu eser Osmanlı'ya Batı'nın birçok düşünürünü ve fikir hareketlerini tanıttı. Kelekyan'a göre 20. yüzyılın kaderi 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başında çizilmişti. Fransız Devrimi yepyeni bir çağ açmıştı. Fransız Devrimi'nin siyasi ve ictimai hürriyet fikirleri ve milliyet anlayışı yeni doğan ulus-devletlere ortam hazırlamıştı: "Bu yeni vakıa-i mühimme-i siyasiyye milletle-



Colbert'in liberal düşüncenin simgesi olan ünlü deyişi "Monseigneur! laissez faire, laissez passer", Kelekyan'ın kitabında "Hazret! Hiçbir şeye mâni olmayınız" şeklinde çevrilmişti.

rin hayat-ı ictimaiyyesinde hürriyet-i siyasiyye [liberté politique] ve hürriyet-i ictimaiyye [liberté sociale] ve memâlikin teşkilat-ı siyasiyyesinde 'milliyet' [nationalité] esası namına vuku' bulan mücahedâtın bais ve amilidir."

Hürriyet ve milliyet fikirleri 19. yüzyıl Avrupası'nın yörüngesini çizmişti: Kelekyan'ın deyişiyle "Ondokuzuncu asırda Avrupa'nın ictimai ve siyasî tarihi hürriyet ve milliyet fikirlerini hayat-ı umumiyyede tecelli ettirmek maksadiyle vuku' bulan mücahedât ve teşebbüsâtın tezahürâtından ve bunların husule getirdiği netâicten müteşekkildi..." Diran Kelekyan kitabında Aydınlanma Çağı düşünürlerine ve eserlerine geniş yer verdi.[54] Birçoğu belki de ilk kez bu kitapta yer aldı: Montesquieu'nün *Ruhü'l Kavânin*'i [Esprit des Lois], *Romalıların Esbâb-ı Şevket ve İnhitâtı*, [Considérations sur la grandeur des Romains et de leur décadence], Voltaire'in *Mekâtibe-i Felsefiyye*'si [Lettres Philosophiques], Diderot'nun *Amâlar Hakkında Mektuplar*'ı [Lettres sur les Aveugles], *Meziyyet ve Fazilet Hakkında Tecrübe-i Kalemiyye*'si [Essai sur le Mérite et la Vertu], *Tefekkürât-ı Felsefiyye*'si [Pensées philosophiques], Rousseau'nun *Émile*'i, *İnsanlar Arasında Adem-i Musavatın Menşe'i ve Esasları* [Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité], *Muahede-i İctimaiyye*'si [Contrat social] Fransız Devrimi'ni hazırlayan fikir ortamı olarak gündeme getirildi. Batı'nın birçok düşünür ve yazarını Osmanlı okuru bu kitap sayesinde tanıdı. Batı'da bile uzun yıllar önemsenmeyen Alexis de Tocqueville bu kitapta yer aldı. Hatta kitap Tocqueville'den bir alıntıyla başlıyordu: "Mesail-i ictimaiyye ile de iştigal etmiş olan bir Fransız siyasisi ihtillallerin suret-i zuhurundan bahsettiği sırada diyor ki: 'İhtilaller ilcaat-ı umumiyyeden tevellüd ve esbâb-ı sathiyye tesiriyle zuhur eder. Binaenaleyh onları bütün bütün ilcaat-ı umumiyyeye atf etmek haiz olamayacağı gibi, esbâb-ı sathiyyenin husul-i yegânesi addetmek de doğru olmaz'. Bu sözlerin kaili *Müttehide-i Amerika'da Hükûmet-i İbad* [La démocratie en Amérique] ve *İdare-i Sabıka ve İhtilal* [L'Ancien Régime et la Révolution] unvanlı eserleri ve diğer bazı müellifât-ı müfidesiyle müştehir olan ve encümen-i daniş azalığı, hariciye nazırlığı gibi mühim memuriyetler ifa etmiş bulunan Mösyö A. de Tocqueville'dir. [tevellüd 1805; vefat 1859]"

Colbert'in liberal düşüncenin simgesi olan ünlü deyişi "Hazret! Hiçbir şeye mâni olmayınız" [Monseigneur! laissez faire, laissez passer]; Masonların kardeşlik simgesi "Cümlesi bir kişi için ve bir

kişi cümlesi için" [Tous pour un, un pour tous] kaidesi; Fransız halkının oluşturduğu ulusal muhafızların üç renkli bayraklarının üzerinde yazılı "Fransız Ahalisi, Hürriyet yahud Ölüm" [Le peuple français, la libérte ou la mort] cümlesi bu kitapta yer aldı. 1688'in "berât-ı hukuk"u [Bill of Rights], "İnsanın ve Vatandaşın Hukuku" [Droits de l'Homme et du Citoyen]; Montesquieu'nün "tefrik-i kuvva" nazariyesi [séparation des pouvoirs], Fransa'nın toplumsal katmanları; ruhban sınıfı [clergé], zâdegân sınıfı [noblesse], avam ya da üçüncü sınıf [Tiers Etat], Kelekyan'ın kitabında Türkçe karşılıklarını buldu.

1789 İnsan Hakları Beyannamesi Osmanlı yazınına Mehmed Murad'ın ya da lakabıyla Mizancı Murad'ın altı ciltlik *Tarih-i Umumi*'siyle[55] tanıtılmıştı. Mekteb-i Mülkiye-i Şahane tarih-i Osmani ve siyasi tarih müderrisliğinde on yedi yıl kalan Mehmed Murad 80'li yıllarda yayımladığı eserinin altıncı cildinde ilk kez Fransız Devrimi'ni ayrıntılandırmış ve "Hukuk-ı Beşer İlanı" adı altında ünlü beyannameye yer vermişti. Ancak beyannamenin tam metin olarak ilk kez yayımlanışı Meşrutiyet yıllarında gerçekleşti. "Hukuk-ı Beşer Beyannamesi" ya da "Beşer ve Vatandaşın Hukuku" [Les droits de l'Homme et du Citoyen] başlangıç kısmı ve on yedi madde birlikte Diran Kelekyan'ın adı geçen eseriyle Türkçeye kazandırıldı. Hemen ertesi yıl başka bir çeviri Ali Reşad'ın yukarda adı geçen eserinde yer aldı.

Diran Kelekyan'ın eserinin önemli bir boyutu siyasi-diplomatik tarihi dar kapsamından çıkararak toplumsal tarihle [tarih-i ictimaiyye] bütünlemesiydi. Nitekim eserinin önsözünde "siyasetin inkişafı diplomatların tertibâtına münhasır kalmayıp çok kere, ahalî onlara doğrudan doğruya iştirak etmiştir" diyerek toplumsal olayların dış politikadaki etkilerine dikkati çekmişti. Kitapta Mülkiye'de diplomasi mesleğini seçecek olan Siyasiyyat Şubesi öğrencilerine diplomatik tarihin yanı sıra siyasal ve toplumsal tarihi [tarih-i ictimai ve siyasi – histoire politique et sociale] de öğretmek gerektiği vurgulanıyordu. Zira iç ve dış olaylar ["ahvâl-i dahiliyye" ile "münâsebât-ı hariciyye"] çok yakından bağlantılıydı: Yüksekokula özgü siyasi tarih eğitimi, toplumbilim, siyasal hayat ve diplomatik olayların gelişimi öğrenciye bu alanların bağlantısı kurularak anlatılmalıydı. Ancak bu tür bir eğitimle amaca ulaşılabilirdi.[56] İşte bu nedenle Diran Kelekyan ders kitabı olarak hazırladığı eserine "İçtimaî ve Siyasî Avrupa" başlığını atmıştı.

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında Osmanlı topraklarında yeşeren ulusçu hareketlerin, Türk ulusçuluğu dahil, esinlendiği kay-



1789 İnsan Hakları Beyannamesi Osmanlı yazınına Mehmed Murad'ın ya da lakabıyla Mizancı Murad'ın altı ciltlik *Tarih-i Umumi*'siyle tanıtılmıştı. Beyannamenin tam metni Diran Kelekyan'ın kitabında yer almıştı.

nak Fransız Devrimi'ydi. Diran Kelekyan'ın Fransız Devrimi'ne tutkusu onu kendi "millet"ine bağlamıştı. Kimilerine göre o, "Ermeni vatanperveri"ydi. Ama, Osmanlı çoğulculuğunda Ermeniliği onun kimliklerinden biriydi. Uzun yıllar devlete meslek memuru yetiştiren Mülkiye'de hocalık yapmış, geleceğin seçkin diplomatlarını ve devlet adamlarını yetiştirmişti. Sözlükleri yıllarca temel başvuru kaynağı olmuş; yine aynı sözlüklerle Türkçeye önemli katkılarda bulunmuştu. Diran Kelekyan Osmanlı'ydı; meşrutiyetçiydi. Çağdaş fikirleri savunan bir Jön Türk'tü.

Diran Kelekyan, Ali Reşad'la birlikte Mülkiye'de siyasi tarih derslerinin yapılanmasında büyük rol oynadı. Ali Reşad da, Diran Kelekyan gibi III. Cumhuriyet Fransası'nın pozitivist tarihçiliğinden esinlenmişti. Charles Seignobos, Ernest Lavisse ve Alfred Rambaud'dan büyük ölçüde etkilenmiş ve pozitivist tarihçiliği Osmanlı'ya getirmişti.[57]

Sâtı Bey ve "Antropolojiya"

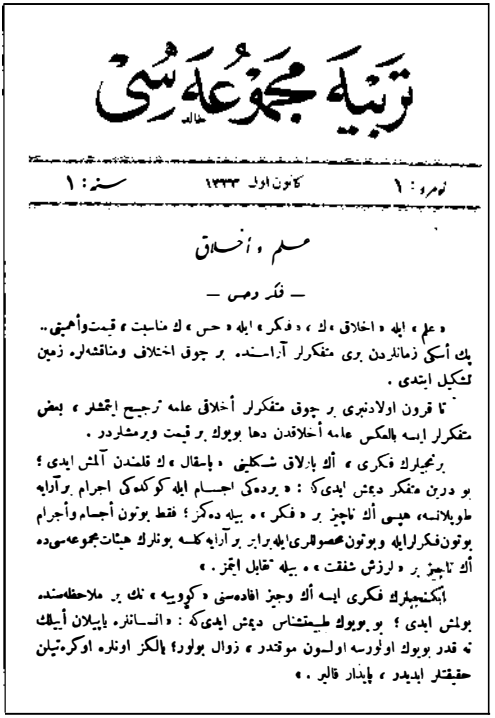
Yukarıda belirtildiği gibi "Hürriyet'in ilanı" ertesi, Mülkiye müfredat programında en köklü değişikliklerden biri etnografya dersiydi. Bu ders için Osmanlı literatüründe Sâtı Bey diye bilinen Sâtı el-Husrî görevlendirilmişti. Sâtı Bey aslen Arap kökenliydi, bir Osmanlı'ydı. Kardeşi Bedii Nuri ile birlikte Mülkiye'de okumuş ve Meşrutiyet yıllarında eğitim seferberliğinin önde gelen kişilerinden biri olmuştu. Darülmuallim'de ve Darüşşafaka'da müdürlük yapmış, bu okulların çağdaş görünüm kazanmasında etkin bir rol oynamıştı.[58] *Terbiye Mecmuası* ve *Terbiye* dergilerini çıkarmış,[59] *Fenn-i Terbiyye – Nazariyyat ve Tatbikat* adlı eseri o günkü "terbiye" edebiyatının klasikleri arasında yer almıştı.[60] Maarif-i Umumiyye Nezareti'ne verdiği layihalar kitap haline getirilmişti.[61] Sâtı Bey aynı zamanda iyi bir hatipti, konferansları daha sonra iki kitap haline getirilmişti.[62]

Sâtı Bey'in genellikle Arap milliyetçiliğinde oynadığı rol ön plana çıkarılmış, bu alanda Arap dünyasında Ziya Gökalp'e benzer bir rol üstlendiği vurgulanmıştı. William L. Cleveland, Sâtı el-Husrî üzerine bir doktora tezi yazmış ve bu tez daha sonra kitap olarak da yayımlanmıştı.[63] Ancak Cleveland'ın Osmanlıca bilgisi olmadığı için Arapça dışında kaynaklara ulaşamaması Sâtı Bey'in Osmanlı dönemindeki değerli çalışmalarına yer vermesini engellemişti. Benzer bir bilgi eksikliği Bassam Tibi'nin Arapça yazdığı ve ardından İngilizceye çevrilen Arap milliyetçiliği üzerine kaleme aldığı kitapta da gözleniyordu.[64] Türkiye'de de keza Sâtı Bey Arap siyasî düşüncesiyle öne çıkmıştı.[65] Türkiye'de Sâtı Bey'i okurlara geniş ölçüde tanıtan Hilmi Ziya Ülken olmuştu.[66] Keza Sâtı Bey'in görüşlerine Niyazi Berkes de eserlerinde yer vermişti.[67] Bu konuda Ercüment Kuran'ın da bir yazısı yayımlanmıştı.[68] Bir pedagog ve eğitimci olmanın ötesinde Sâtı Bey II. Meşrutiyet yıllarında sayıları yarım düzineyi aşan "fen" diye nitelendirilebilecek alanda yazdığı ders kitaplarıyla ünlenmişti.[69]

Sâtı Bey'in Mülkiye'de okuttuğu antropoloji dersleri ve daha sonra yayımladığı kitabı yukarıda belirttiğimiz kitapların çok ötesinde, çağdaş akademik antropolojik bilgiyi içeriyordu. Ayrıca baskısı ve resimleriyle albenisi olan bir kitaptı. Ancak, büyük bir olasılıkla insanın yaratılışı ve insan-maymun ilişkisi nedeniyle mütedeyyin kesimin hışmına uğrayacak, İstanbul Darülfünunu'nda Antropoloji Tetkikat Merkezi kurulana değin antropoloji gündemden düşecekti. Abdullah Cevdet gibi bu alan-

lara ilgisi olanlar ise olanaklar ölçüsünde yaratılış ve türlerin oluşumundan kaçınmayı yeğleyeceklerdi.

Sâtı Bey'in etnografya kitabı 408 sayfadan oluşuyordu. Eserin sonunda "mehazlar" yani kaynakça ve fihrist yer alıyordu. Geniş kaynakça Sâtı Bey'in konuyu ne denli önemsediğinin kanıtıydı. En başta Deniker'in *Races et peuples de la terre* yer alıyordu. Günümüzde hâlâ yeni baskıları yapılan Joseph Deniker'in kitabı antropolojide çığır açan bir eserdi. Diğer kaynaklar arasında özellikle Charles Letourneau'nun sekiz kitabı dikkati çekiyordu: Bunlar *La Psychologie ethnique; L'évolution politique dans les diverses races humaines*; *L'évolution de la propriété*; *L'évolution juridique*; *L'évolution de la morale*; *La guerre*; *L'évolution religieuse*; *La sociologie d'après l'éthnographie*; *L'évolution du mariage* adlı eserlerdi. 20. yüzyılın başında ses getiren diğer antropoloji kitapları da listede yer alıyordu: René Verneau'nun *Les races humaines*'i, Armand



تربیه مجموعه سی

نومرو: ۱ — کانون اولی ۱۳۳۳ — سنه: ۱

مسلم و اخلاق

— فکر درس —

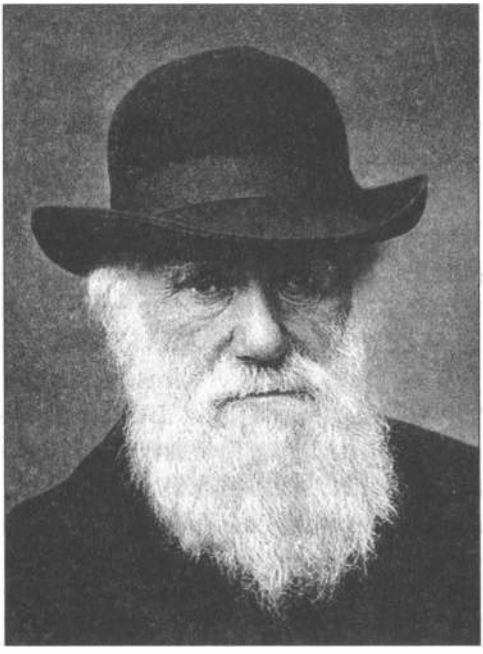
« علم » ایله « اخلاق » ك ، « فکر » ایله « حس » ك مناسبت « قیمت و اهمیتی » پك آسکی زمانلردن بری متفکرلر آراسنده بر چوق اختلاف ومناقشه لره زمین تشکیل ایتدی .

تا قرون اولادنبری بر چوق متفکرلر أخلاق علمه ترجیح ایتشلر ، بعض متفکرلر ایسه بالعکس عامه أخلاقدن دها بویوك بر قیمت ویرمشلردر .

برنجیارك فکری « أك بارلاق شکلیله » باسقال « ك قلمندن آلمش ایدی ؛ بو درین متفکر دیمش ایدیکه : « بردهکی اجسام ایله کوکدهکی اجرام بر آرایه طوپلانسه ، هپسی أك تاجیز بر « فکر » ه بیله دهکز ؛ فقط بوتون أجسام وأجرام بوتون فکرلرایله وبوتون محصولاتی ایله برابر بر آرایه کلسه بونلرك هیئات مجموعه سی ده أك تاجیز بر « لرزش شفقت » ه بیله تقابل ایتز . »

اینکنجیارك فکری ایسه أك وجیز افاده سنی « کیوییه » نك بر ملاحظه سنده بولمش ایدی ؛ بو بویوك طبیعتشناس دیمش ایدیکه : « انسانلره پاپیلان أیلك نه قدر بویوك اولورسه اولسون موقدر ، زوال بولور؛ بالکز اونلره اوکرهتیلن حقیقتلر ابدیدر ، پایدار قالیر . »

Sâtı Bey Darülmuallim'de ve Darüşşafaka'da müdürlük yapmış, bu okulların çağdaş görünüm kazanmasında etkin bir rol oynamıştı. *Terbiye Mecmuası*'nı çıkarmış, *Fenn-i Terbiyye – Nazariyyat ve Tatbikat* adlı eseri "terbiye" edebiyatının klasikleri arasında yer almıştı.



Sâtı Bey ile birlikte biyoloji ve jeolojide çağdaş normlar benimseniyor, ana hatlarıyla bilimsel bir anlayış Osmanlı'ya girmiş oluyordu. II. Meşrutiyet yıllarında böylece bir yandan felsefe kitaplarında Lamarck ve Darwin (yukarıda) okutulurken öte yandan jeoloji ve biyolojide milyonlarca yıl öncelere gidiliyordu.

de Quatrefages'ın *L'espèce humaine*'i ve *Introduction à l'étude des races humaine*'i, Paul Topinard'ın *L'anthropologie*'si, Gabriel de Mortillet'in *Le Préhistorique*'i, Louis Finnier'nin *Les Races humaines*'i o sırada Batı antropolojisinin de temel kaynaklarını oluşturuyordu. Ve son olarak bir sözlük, *Dictionnaire des sciences anthropologiques* kaynakçayı tamamlıyordu. II. Meşrutiyet dönemi bir kenara, Cumhuriyet'in ilk yıllarında bile bu tür kaynakçalı ve fihristli eser bulmak zordu. Sâtı Bey akademik normlara harfiyen riayet eden bir aydın kimlikti.

Etnografya iki bölümden oluşuyordu. Mukaddime – İlm-i Akvâm'ın ardından "Ahvâl-i umumiyye-i beşer; İnsanın tabiattaki mevkii; Beşeriyetin vahdet veya kesret-i nev'iyyeti; Teşekkül-i ırk; Beşerin evâ'ili" ile giriş kısmı son buluyordu. Birinci kısım "beden, lisan, işarât, yazı, hayat"tan oluşan "Ahval-i umumiyye-i akvâm" ile başlıyordu. Onu "hayat-ı maddiye" izliyordu. Bu başlık altında "gıda, ateş, mesken, libas, maişet, alet" yer alıyordu. Ardından "hayat-ı ruhiyye" geliyordu. "Oyun ve eğlence, sanayi-i

nefise, itikad, malumat" bu bölümün alt başlıklarıydı. Birinci bölümün son konusu "Hayat-ı ictimaiyye"de ise "Aile teşkilatı, teşkilat-ı ictimaiyye, ticaret ve ihtilât [karışma]" işlenen konulardı. Kitabın ikinci bölümü "Tasvir ve tasnif-i akvâm"a ayrılmıştı. Urûk-ı beyzâ' [Beyaz ırklar]; Urûk-ı safrâ [Sarı ırklar], Urûk-ı sevdâ' [Siyah ırklar], Urûk-ı muhtelife-i Amerikaiyye [Amerika'nın değişik ırkları], Urûk-ı muhtelife-i Okyanusya [Okyanusya'nın değişik ırkları] o günlerde literatürde yaygın olan ve Sâtı Bey'in de benimsediği ırk tasnifiydi. Ardından "Okyanusya akvâmı", "Amerika akvâmı", "Afrika akvâmı" ve "Asya akvâmı" ve "Avrupa akvâmı" olmak üzere beş bölüm geliyordu. Bu tasnifte Türkler "Asya akvâmı" arasında yer alıyordu. Türkler dışında Asya şu "kavimler"den oluşuyordu: Japonlar, Koreliler, Hind-i Cinî akvâmı, Tibetliler, Moğollar, Tunguzlar, Samoyedler, Kıptiler, İranlılar, Araplar. "Avrupa akvâmı" diğer kıta kavimlerinden farklı bir biçimde değerlendirilmişti. Bu kıta topyekûn ele alınmış, ancak öncekilere göre farklı alt başlıklardan oluşmuştu. Bunlar: Avrupa ırkları, Avrupa akvâmının ahvâl-i kable'l-tarihiyyesi, Avrupa akvâmının ahvâl-i tarihiyyesi, Avrupa akvâmının tasnif-i lisaniyyesi.

Antropoloji sosyal ve beşeri bilimlerin başlangıç noktasıydı. Bu nedenle, hemen her ülkede olduğu gibi antropoloji bilgisi Osmanlı topraklarına sosyolojiden önce girmişti. Ama yine de antropoloji ile sosyoloji arasında Çin seddi yoktu. Nitekim Sâtı Bey'e göre, insanlığın, toplumların her tülü durumu belirli koşullar ve nedenler sonucu oluşur ve dönüşürdü; toplumsal olgular, doğal olgular gibi, bir dizi kesin kurallara bağlıydı.[70] Bu satırlar aslında sosyolojinin ta kendisiydi. İşte bu tür bilgiler ülkeyi yönetecek kişiler için elzemdi. Toplumu ıslah etmek ancak bu tür sosyolojinin toplumsal yasalarına uygun hareketle mümkündü. Bu nedenle "kavânin-i ictimaiyyeye vukuf" gerekirdi. Özellikle Osmanlı gibi gelişme sürecine ve bir devrim ortamına giren toplumsal yapıda, o günkü deyişle "heyet-i ictimaiyye"de duyulan yenilikler ve düzenlemeler için toplum yasaları bilinmeliydi. Toplum yasaları ise sosyolojinin alanına giriyordu.

Sâtı Bey *Mülkiye* dergisinde Mülkiye Mektebi'nin 1908'le birlikte sosyal bilimlere açılımını şu satırlarla ifade ediyordu. Her şeyden evvel Mülkiye "idare ve siyasiyyat memurları yetiştirmek" amacıyla kurulmuştu. 1908 Devrimi ile birlikte bu okulda okutulan iki bilim önem arz ediyordu. Bunlardan ilki "ilm-i tarih", diğeri "ilm-i akvâm"dı. Tarih ve etnografya "kavânin-i

ictimaiyye"nin yani toplum yasalarının belirlenmesinde temel işlevi gören iki bilim dalıydı. Toplumsal yapının ve gelişmelerin nedenlerini ve toplumsal yasaları keşfetmek ve belirlemek için bu yapı ve olayları, doğadaki diğer gelişmeler gibi, deneye tabi tutmak ve karşılaştırmak gerekiyordu. Ancak, toplumsal olaylar çok karmaşıktı. Bunların genel yasalarını elde etmek çok güçtü. İnsan büyük bir binanın ya da kentin içinde dolaştığı zaman genellikle ayrıntıya takılırdı. Aynı şey toplumsal yapı ve olaylar için de geçerliydi. Oysa bu tür toplumsal gerçeklere biraz uzaktan bakarak gelişmelerin temel noktaları yakalanabilir ve bütün görülebilirdi.

Tarih bilimi, toplumsal olayların tümünü kapsayamazdı. Tarih bilgisi yalnız sınırlı bir kısım "akvâm"ın, ya da toplumsal yapıların kısıtlı devirleriyle yetinmek durumunda kalıyordu. İlkçağ tarihinin alanı Akdeniz havzasıyla sınırlıydı. Bu nedenle ancak kırk elli asır geriye gidilebiliyordu. Bunun ötesi, gerileri ancak bazı efsane ve hurafelerle açıklanıyordu. Oysa kırk elli asır beşeriyetin evrimi açısından çok kısa bir devri ifade ediyordu. Tarih, Charles Letourneau'nun deyişiyle, beşeriyetin olgunluk çağından, "devr-i küûlet"inden ibaretti. Beşeriyetin çocukluk çağları, "sabâvet ve tufuliyyet" evreleri tarihin uğraş alanı dışında kalıyordu. Tarihin bu noksanını telafi edecek, sosyolojinin, "hikmet-i ictimaiyye"nin kaynağına ulaşacak bilim "ilm-i akvâm"dı. O gün için var olan "kavim"lerin evrimleri değişik birer süreç izlemişti. "Akvâm-i vahşiyye", diğer bir deyişle vahşi kavimler gelişimde geri kalmış, çocukluk evrelerini geçememiş, evrimin değişik aşamalarında takılıp kalmışlardı. Bu kavimlerin incelenmesiyle insanlığın erken çağlarına, çocukluk ve gençlik dönemlerine ışık tutmak mümkündü. Böylece insanoğlunun geçmişi, "tekâmül-i beşeriyyenin hutut-ı umumiyyesi" [insanlığın gelişiminin genel hatları] ortaya konulmuş olacaktı.

Kavimlerin evrimine herkesten önce önem veren Joseph-Marie de Gérando 19. yüzyılın başlangıcında bu evrim sürecinin önemini kavramış ve yeryüzünün uzak yörelerine doğru gidildiğinde insanoğlunun geçmişe seyahat ettiğini kaydetmişti. "Her adım atışta" birer asır atlanmış oluyordu. O güne kadar bilinmeyen adalara ulaşıldığında sanki insanlığın beşiğine ulaşılıyordu. Bu yörelerin insanı bize ecdadımızın yaşam koşullarını ve insanlığın tarihöncesi evrelerini gösteriyordu. Sâtı Bey'e göre günü anlamak için dünü bilmek gerektiği gibi dünü anlamak için bugüne bakmak gerekiyordu. İnsanın "mazi" ile "hâl" konularında bilgileri

ancak bu iki evrenin birbirini tamamlamasıyla mümkün olabiliyordu. O nedenle günümüzdeki kavimler üzerine yapılacak araştırmalar geçmişle ilgili tarihsel bilgileri sağlayacaktı. Bu da sosyolojinin, "hikmet-i ictimaiyye"nin metin esaslar üzerinde yükselmesine vesile olacaktı.

Sâtı Bey, ardından etnografya, antropoloji ve etnolojinin ayrımına gidiyor, her üç bilim dalının farkını açıklıyordu. Bunlar için sırasıyla "tasvir-i akvâm", "ilmü'l-beşer" ve "ilmü'l-akvâm" terimlerini kullanıyordu. Ardından antropolojinin bilim dünyasında farklı algılanma biçimlerine değiniyordu. Bilim insanlarının bir kısmı antropolojinin konusunun insanlığın doğa tarihi, "tarih-i tabii-i beşer" olduğunu, böylece insanın ve insan ırklarının maddi ve manevi, hayvani ve ictimai her türlü vasıf ve durumu hakkındaki incelemeleri kapsadığını söylüyordu. Diğer bir kesim ise



(شكل ١٠٥) سودان مصرى سكنه‌سى
١ ، ٧ بشارى ؛ ٢ ، قوردوفان ؛ ٣ ، دارفور برليسى ؛ ٤ ، ٦ نوبه‌لى ؛
٨ ـ ١١ خرطوم برليسى

Sâtı Bey'in etnografya kitabı 408 sayfadan oluşuyordu. Eserin sonunda "mehazlar" yani kaynakça ve fihrist yer alıyordu. Geniş kaynakça Sâtı Bey'in konuyu ne denli önemsediğinin kanıtıydı.

antropolojinin insanın maddi ve "hayvani" durumunu incelemekle yetindiğini ve "ahvâl-i ictimaiyye"sini, yani toplumsal yaşam koşullarını dışladığını kaydediyordu. Bu nedenle bazı bilim çevrelerinin etnolojiyi antropolojinin bir alt dalı olarak algılayıp ona özel antropoloji, "antropolojiya-i hususî" adını verdiğini, diğer bilim çevrelerinin ise etnolojiyi antropolojiden ayrı bir bilim dalı olarak gördüğünü belirtiyordu. Keza bu etnografya için de geçerliydi. Kimileri onu antropoloji kapsamında ele alıyor, bazı bilimciler ise antropolojiyi etnografyadan ayırıyorlardı. Bu son gruba göre antropoloji ırkları, etnografya ise kavimleri inceliyordu. Antropologlar ise ırkların incelenmesini antropolojiye, kavimlerinkini ise etnolojiye bırakıyordu.

Sâtı Bey'e göre ise hayvan neslinin tetkikinde nasıl maddi alan manevi alandan ayrılmıyorsa, nasıl hayvanların beden ve ırk vasıfları toplumsal varlıklarıyla birlikte inceleniyorsa, insan da aynı normlar dahilinde incelenmeliydi. Antropoloji tüm kapsamıyla "tarih-i tabii-i beşer" olarak kalmalı, etnoloji ve etnografya konularının genişliği nedeniyle ayrı ele alınmalıydı. Bu üç bilim arasında, tıpkı "ilm-i kimya, "ilm-i maadin" ve "mebhâs-ı suhûr" [maden kütleleri konuları] arasında olduğu gibi, genel ve özel alanlara özgü ilişki vardı. Antropoloji, insanı en genel açıdan inceliyor, insanlığı ve insanlığın değişik örnek ve ırklarını genel bir tasnife tabi tutuyordu. Etnoloji ise daha özele yönelikti; coğrafya ve tarihin gösterdiği kavimleri karşılaştırırdı. Bunların oluşumundaki nedenlere ve kurallara önem verirdi; ırklarla uğraşmazdı. Etnografya ise, daha da ayrıntıya gider, kavimlerin her birini ayrı ayrı tasvir ve tasnife tutardı.

Sâtı Bey Mülkiye'de verdiği dersleri salt etnografyaya hasretmenin doğru olmayacağını kaydediyordu. O nedenle derslere antropoloji konularıyla başlanacaktı; etnolojinin de önemli konularına değinilecekti. Dersler doğa tarihiyle başlayacak "hikmet-i ictimaiyye", yani sosyoloji ile sonlanacaktı. Böylece doğa bilimleriyle toplum bilimleri arasındaki yakın bağ ortaya konulmuş olacaktı. Biyoloji ile sosyolojinin aynı potada eritilmesi o günler için yadırganacak bir husus değildi. Durkheim öncesi Herbert Spencer Osmanlı topraklarında sosyolojiye öncülük etmişti. Spencer'ın biyolojik sosyoloji anlayışı, toplumu bir organizmaya benzetişi II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında Osmanlı aydınlarının çoğunluğu gibi Sâtı Bey'i de etkilemişti. Bu açıdan biyoloji ile sosyoloji arasında antropoloji bir köprü işlevi görüyordu.

Mülkiye, Osmanlı'da "bilimsel devrim"i gerçekleştirecek ta-

şıyıcı bilimi, antropolojiyi gündemine almış, ancak 1908 sonrasında iktidarın soluğunun yetersiz kalması nedeniyle ertesi yıl ders programından kaldırmıştı. Sâtı Bey bu "yasağa" rağmen kitabını yayımlayabilmiş ve sonraki yıllarda okuttuğu derslerde, bir adım geriye giderek "biyoloji" ile yetinmişti. Ama bu girişim de "mukaddes"ten "temeddün"e geçiş için atılmış önemli bir adım sayılırdı. Biyoloji ve jeoloji, antropoloji için gerekli bir zemin oluşturuyordu. Sâtı Bey, 1912 yılında yayımladığı *Mebâdi-i Ulum-ı Tabiiyyeden Tarih-i Tabiiyye ve Tatbikatı*[71] başlıklı eseriyle bu kez jeolojide ve biyolojide güncel bilimi Osmanlı topraklarına getiriyordu. Bu kitapta "edvâr-ı arziyye"ye, bugünkü deyişle yeryüzünün geçirmiş olduğu devirlere yer veriliyordu. Dünyanın oluşumu ve hayatın evreleri, "tabakât-ı arziyyenin tarih-i teşekkülü" beş devre ayrılıyordu. Bunlar "başlangıç devri [devr-i ibtidaî], ilk devir [devr-i evvel], ikinci devir [devr-i sânî], üçüncü devir [devr-i sâlis] ve dördüncü devir [devr-i rabı'] idi. Bu Batı bilim dünyasında yapılan en güncel jeolojik sıralamaydı. İlk devirde "müteazzıvat" yani organizma yoktu. Birinci devirde bugünkünden çok farklı "hayvanât" ve "nebatât" vardı. Bugünküne benzer organizmalar ancak üçüncü devirde ortaya çıkmaya başlıyordu. Dördüncü devirde ise artık günümüzdeki hayvanlar ve bitkiler görülüyordu. Bu beş devirden ilkine "devr-i gayr-ı hayatî" ya da "yaşamın olmadığı devir", diğer dördüne ise sırasıyla "ilk hayvanlar devri" ya da "devr-i hayvanât-ı atika", "ara dönem hayvanlar devri" ya da "devr-i hayvanât-ı mutavassıta", "yeni hayvanlar devri" ya da "devr-i hayvanât-ı cedide" ve "günümüz devri" ya da "devr-i hâzır" adını veriyordu. Aynı şekilde yeryüzünün jeolojik evrelerine de sırasıyla "arazi-i ibtidaiyye" ya da "arazi-i atika", "arazi-i evveliyye", "arazi-i sâniye", "arazi-i sâlise" ve "arazi-i râbı'a" diyordu.

Sâtı Bey ile birlikte biyoloji ve jeolojide çağdaş normlar benimseniyor, ana hatlarıyla bilimsel bir anlayış Osmanlı'ya girmiş oluyordu. Burada en önemli devir "dördüncü devir"di. Zira insanoğlu dördüncü devirde "zuhur" ediyordu. Nitekim Sâtı Bey "mukaddes" tarih anlayışını sorgulayıcı bir üslupla "nev'-i beşer dahi bu sırada intişar ve terakki ve temeddün etmiştir" diyordu. Bu II. Meşrutiyet yılları için son derece radikal bir çıkıştı. Böylece kutsal kitaplardaki beş, altı bin yıllık geçmiş terk ediliyor, "kürre-i arz"ın büyük değişiklikler geçirerek evrildiği belirtiliyor, hücreden yola çıkılarak insanoğluna varılıyordu. Tüm bu bilgiler Sâtı Bey'in Darwinizm'e olan inancının kanıtlarıydı. II. Meşruti-

yet yıllarında böylece bir yandan felsefe kitaplarında Lamarck ve Darwin okutulurken öte yandan jeoloji ve biyolojide milyonlarca yıl öncelere gidiliyordu. Cumhuriyet yıllarında kültür devrimine yol açacak olan antropoloji böyle bir birikimin üzerine inşa edilecekti.

Bölüm 3

Psikolojiden Sosyolojiye

Sosyoloji 19. yüzyılın buhranlarına bir çözüm arayışıydı. Sanayi Devrimi ile birlikte kapitalizm iyice serpilmiş, emekçi kesimin talepleri, gelişmiş ülkelerin ana sorunu olmuştu. Her türlü "aşırı" akım emekle sermaye arasındaki uyuşmazlıktan kaynaklanıyordu. Fransa'da sosyoloji Auguste Comte ile Le Play'in öncülüğünde doğdu. Osmanlı aydınları da benzer bir çizgiyi izlediler. Sosyoloji Batı'nın izinde bio-organisist ve psikoloji okulların güdümünde gelişti. Ünlü *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası* uzviyetçi sosyolojinin temsilcisi oldu. Ancak Durkheim ile sosyoloji bambaşka bir kisveye bürünüyordu. Durkheim'in psikolojiden bağımsız sosyolojisi, görüşleri Henri Hubert, Marcel Mauss, Célestin Bouglé, Lucien Lévy-Bruhl, Maurice Halbwachs, Georges Davy gibi sosyologlarca 20. yüzyıla taşınarak Fransız sosyolojisinin omurgasını oluşturacaktı. Bu evrede Durkheim'in rakibi Gabriel Tarde'dı. Tarde'ın görüşleri özellikle ABD'de rağbet görmüş, yeni bir psikoloji okulunun doğuşuna vesile olmuştu. Ve nihayet Herbert Spencer'ın uzviyetçi anlayışı farklı bir çizgiyi temsil ediyordu. Spencer'ın görüşleri Alfred Espinas ve daha sonra René Worms tarafından benimsenecek ve 20. yüzyıla taşınacaktı.

Osmanlı'yı çağdaş bir topluma açan Kırım Harbi ertesi yayın hayatıydı. Bu süreçte dergiler ve gazetelerin büyük katkısı oldu. Ayrıca, önceleri risale –küçük kitapçık– olarak, ardından kitap olarak yayımlanan, popüler içerikli eserler Osmanlı düşüncesine büyük katkıda bulundu. Tıpkı 18. yüzyıl Fransası'nda olduğu gibi önce bireyin, "ferd"in inşa edilmesi gerekiyordu. Bu nedenle biyoloji ve psikoloji önem arz etti. Sosyal düşüncenin bu iki bilim alanıyla yakın bir bağı oldu. Ansiklopedici bir evrenin ardından pozitivist bir süreç başladı. II. Meşrutiyet bir bilinçlenme çağıydı. Sosyal bilimlerde de önemli bir atılım gözlendi. Sosyoloji ve iktisat bu yıllarda toplumda yer etti. Sosyoloji dersinin ilk ihdas edildiği ülkelerden biri Osmanlı Devleti'ydi. Bunda İttihatçıların büyük rolü oldu. Daha Selanik'ten itibaren İttihat ve Terakki sosyolojiyi destekledi.

Osmanlı'da fikir hayatı 19. yüzyılın ikinci yarısında basım dünyasıyla birlikte gelişim gösterdi. Ancak, düşüncenin evriminde kilometre taşlarını oluşturmakta dergilerin önceliği oldu. İlk dergi *Vakâyî-i Tıbbiyye*'nin yayın tarihi olan 1849'dan Ahmet İhsan'ın (Tokgöz) 1891 yılında kurduğu *Servet-i Fünûn*'a değin uzanan dönem, tıpkı 18. yüzyıl Fransası'nda olduğu gibi, Osmanlı dergiciliğinin ansiklopedici çağını oluşturdu. Ahmed Şuayib, Hüseyin Cahid ve Mehmed Cavid'in *Servet-i Fünûn*'daki yazılarıyla pozitivist dönem başladı; İttihatçıların *Yeni Mecmua*'sı ve Ziya Gökalp'in Diyarbakır'da çıkardığı *Küçük Mecmua*'yla Cumhuriyet'e ulaştı.

Ansiklopedici Dergicilik

İlk Osmanlı dergileri, Tanzimat'la öne çıkan reform girişimlerinde olduğu gibi Batı'ya yönelişti. Tanzimat insanı Batı'ya açılırken özellikle Batı'nın bilim ve tekniğiyle ilgileniyordu. Batı'yı tanıtan yazılara yer veren dergiler Batı'daki bilimsel ve teknik gelişmeyi genel hatlarıyla Osmanlı okuruna tanıtmaya çalışıyordu. İslami nitelikteki "ilim"in ötesinde Batı müspet bilimleri, fenleri ya da sözcüğün çoğuluyla "fünûn" giderek bir okuyucu kitlesi oluşturdu. *Mecmua-i Fünûn*, *Rehber-i Fünûn*, *Servet-i Fünûn*, *Hazine-i Fünûn* Batı'daki "fen"lerin doğurduğu ilginin somut kanıtlarıydı. Aynı dönemde Osmanlı okuru Batı'nın edebi türleriyle de tanışmış oluyordu. Ahlak ve eğitime yönelik yazılar hemen her tür dergide yer aldı. Tanzimat'ı takip eden çağdaşlaşma sürecinde eğitim ve ahlakın ayrıcalıklı bir konumu oldu.

İlk Türkçe dergi sayılan *Vakâyî-i Tıbbiyye* 1849-1851 arası, yirmi sekiz sayı yayımlandı. Meslekî nitelikteki bu dergi sağlık sorunlarına eğildi. Popüler "fen" konularına da yer verdi. Ayrıca Fransızca bir nüshası vardı. Ansiklopedici gelenek *Mecmua-i Fünûn* ile önemli bir adım attı. Tanzimat aydını Münif Paşa'nın (1828-1910) kurduğu Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'nin yayın or-

ganıydı. Münif Paşa Tercüme Odası'nda Fransızca, Berlin'de, sefaret ikinci kâtibiyken Almanca öğrenmişti. Eklektik bir bilgi birikimi vardı. Gazetecilik, sefirlik, nazırlık yapmış; hukuk, iktisat, edebiyat, felsefeyle ilgilenmişti. *Mecmua-i Fünûn* 1862'de yayımlandı. 1865'te patlak veren kolera salgınıyla yazı kadrosu dağıldı. Bir süre sonra tekrar yayımlandı ve 1867'ye değin aylık kırk yedi sayı çıktı. Dergi üçüncü kez 1883'te yayın hayatına girdi. Ancak ilk sayıda yer alan "Bir Yıldızböceği ile Bir Yolcu" başlıklı yazı, o dönemin sansürü tarafından Abdülhamid'e bir taşlama olarak değerlendirildi ve dergi toplattırılarak yayınına son verildi.

Mecmua-i Fünûn Tanzimat aydını için bir okul oluşturdu. 18. yüzyıl Fransız ansiklopedicilerinin işlevine benzer bir yapıyı Osmanlı'ya taşımıştı. Batı'ya dönük aydınlara sesleniyor, Batı yörüngesinde eğitim görmüş aydınların yazılarına yer veriyordu. Çağdaş pozitif bilim ve felsefe dili ilk kez *Mecmua-i Fünûn*'da tartışıldı. Tarih, kozmografya, coğrafya, jeoloji, iktisat, eğitim ve felsefe sorunları dergi sayfalarında sık sık yer aldı. Dergide Münif Paşa'nın yanı sıra Edhem Paşa, Cemil Paşa, Reşid Paşazâde Halil Bey, Kadri Efendi, Ohannes Efendi gibi Avrupa'da eğitim görmüş ya da İstanbul'da Fransızca öğrenmiş seçkin şahsiyetlerin yazıları yer aldı. *Mecmua-i Fünûn* bir anlamda döneminin Batı'ya açılan penceresiydi. Hükümetin Cemiyet-i Tedrisiyye-i Osmaniyye'ye Çiçek Pazarı'nda tahsis ettiği okulla birlikte, Osmanlı aydınına İslam dünyasının ötesini görme olanağı sağlanmıştı. Tanzimat'ın Batı'ya yönelik aydın tipi, Tercüme Odası ve Münif Paşa'nın ansiklopedici girişimleri sonucu oluşmuştu.[72]

1860'lar Osmanlı basınında gazetelerin de atılım yılları oldu. 1860'ta Agâh Efendi *Tercüman-ı Ahval*'i çıkardı. Şinasi'nin[73] 1862'de yayımladığı *Tasvir-i Efkâr*'ın başına bir süre sonra Namık Kemal geçti. Ali Suavi ise Filip Efendi'nin 1866'da kurduğu *Muhbir*'in yazı kadrosunda yer aldı. Aynı yıllar basın mevzuatının düzenlendiği dönemdi. 1868 tarihli Matbuat Nizamnamesi, Ceza Kanunnamesi'nin yanı sıra basına yeni sınırlar çizmiş, gazete yayıncılığı ön izin koşuluna bağlanmıştı. 1867'de kısıtlamalar daha da genişletildi. Birçok gazeteci İstanbul'dan uzaklaştırıldı. 1860'lı yıllar aynı zamanda dergicilikte de önemli atılımlara sahne oldu. Üç sayı çıkan ilk resimli dergi *Mir'at* 1862'de yayımlandı. Sekiz sayılık (1862-1864) *Mecmua-i İber-i İntibah* yine aynı yıl yayın hayatına girdi. Erkân-ı Harbiyye-i Umumiyye dairesi 1864'te on beş günlük *Ceride-i Askeriyye*'nin yayınına başladı ve bunu 1919'a değin sürdürdü. 1865-1866 arası aylık on altı sayı çıkan



Ahmed Şuayib'in *Servet-i Fünûn*'daki yazıları daha sonra bir araya getirilmiş ve *Hayat ve Kitaplar* (1901) başlığı altında yayımlanmıştı. Kitapta, Auguste Comte'un "hikmet-i ictimaiyye"nin kurucusu olduğu belirtiliyor, Tarde ve Durkheim ilk kez Osmanlı literatüründe yer alıyordu.

Mecmua-i İbretnüma, Cemiyet-i Kitabet'in yayın organıydı. Haftalık Türkçe-Fransızca *Takvim-i Ticaret – Le Moniteur du commerce*, 1866-1873 arası 114 sayı basıldı. 1867'de Mehmed Arif haftalık *Ayine-i Vatan*'ı on sayı çıkardı. *Tuhfetü't-Tıb* 1867'de yayımlanan bir başka "fen" dergisiydi. Böylece Tanzimat'la birlikte gündeme gelen Osmanlı "aydınlanma" girişimi, 1860'lı yıllarda önemli bir yol kat etmiş oluyordu. Aynı yıllarda Osmanlı basını giderek yaygın bir okur kitlesi oluşturdu. Osmanlı dergiciliği de ansiklopedici yaklaşımıyla kamuoyunun oluşumuna katkıda bulunuyordu.

Dergicilik 1870'li yıllarda da gelişimini sürdürdü. Yurtdışına kaçmak zorunda kalan Ali Suavi'nin *Ulum* dergisi 19. yüzyıl fikir dergiciliğinde önemli bir adımdı.[74] Ek olarak alfabetik sırayla bilimler üzerine ayrıntılı bilgi içeren bir ansiklopedi veren *Ulum*, *Vakâyi-i Tıbbiyye*'nin başlattığı ve *Mecmua-i Fünûn*'un geliştirdiği ansiklopedici geleneği sürdürdü. Batı felsefesi tarihi ilk kez Ali Suavi'nin kalemiyle *Ulum*'da yer aldı. Dergide Batı'ya yönelik görüşler dini temele dayandırıldı; yeniliklerin kökleri İslam'da arandı. Diğer bir deyişle İslamcılıkla Batıcılık *Ulum* dergisinde bağdaştırılıyordu. Bir tür İslam modernizmi gündemdeydi. *Ulum*'da Ali Suavi İslamlaşmaktan yana bir tavır koyarken aynı

zamanda çağdaş uygarlık düzeyine erişmeyi amaçlıyordu. Bu arada Ali Suavi'nin yazılarında Türkçülüğün ilk belirtilerine rastlanıyor, Batı ulusları karşısında Türkçülükte çözüm aranıyordu. Bu ilkeler doğrultusunda Suavi'nin sentezci yaklaşımı 20. yüzyılın ilk on yıllarında Osmanlı fikir hayatını geniş ölçüde etkiledi.

1870'li yıllar Osmanlı Devleti'nin bunalımlı bir dönemiydi. Osmanlı maliyesi iflasın eşiğindeydi. Bir süre sonra Abdülhamid tahta geçecek, Osmanlı-Rus Savaşı patlak verecekti. 1870'lerin ikinci yarısında anayasal düzene geçilmiş, Kanun-ı Esasi ilan edilmişti, bir yıl sonra parlamenter yaşam gündeme gelmişti. Ancak tüm bu güncel sorunlara karşın Osmanlı dergiciliği ansiklopedici tavrını sürdürdü; siyasetle ilgilenmeyi büyük ölçüde gazetelere bıraktı. Hasan Paşa'nın altı sayı yayımladığı *Ravzatü'l-Maarif* (1870-1871) edebiyat ve bilim ağırlıklı bir dergiydi. 1871'de yedi sayı çıkan on beş günlük *Sıhhatnüma* tıp dergisiydi. 1871'de aylık *Ceride-i Tıbbiyye-i Askeriyye* yayımlandı. *Mevâdirü'l-Âsar* (1873), on bir sayılık *Revnak* (1873-1875), *Öteberi* (1873), *Mecmua* (1873), M. Arif'in çıkardığı, sonradan *Musavver Medeniyyet* adını alan *Haftalık Medeniyyet* (1874-1878) ve son olarak *Afitâb-ı Maarif* (1874-1875) 1870'li yılların ilk yarısında basılan dergilerin belli başlılarıydı.

19. yüzyılın son çeyreğine damgasını vuracak olan yazar Ahmed Midhat Efendi'ydi.[75] Ahmed Midhat, Tanzimat'ın ansiklopedici birikimini halka ulaştırmayı amaçlayan bir yazardı. 1871-1872 yıllarında on cüz olarak yayımladığı *Dağarcık*, dili ve düzeyi açısından Münif Paşa'nın *Mecmua-i Ulum*'unun popüler bir versiyonuydu. Dergi, Ahmed Midhat'ın kişiliğini yansıtmaktaydı. Avrupa bilim ve felsefesiyle İslam dininin inançları arasında çözüm arıyordu. Pozitivist felsefenin, Lamarckizmin verileriyle İslam'ın esaslarını harmanlamaya çalışıyordu. Kuran'da, hadiste Batı düşüncesine açılım arıyordu. Öte yandan, dergi, şirket fikri, özel teşebbüs, çalışarak yaşama, sosyal adalet gibi o gün için dergilerde pek görülmeyen konulara değiniyordu. *Dağarcık*, izin almaksızın yayımlandığı gerekçesiyle bir süre sonra Meclis-i Maarif kararıyla yayından men edildi. *Kırk Anbar*, Ahmed Midhat'ın sürgündeyken yayımladığı bir başka dergiydi. Mehmed Cevdet müstear adıyla çıkarılan dergi 1873-1876 arası otuz sayı yayımlandı.

1870'li yılların ikinci yarısında Abdülhamid yönetimine rağmen dergicilik ivme yitirmemişti. 1875'te *Keşkül*, bir yıl sonra *Mir'at-ı İber* yayımlandı. Haftalık *Arkadaş* 1876'da on üç sayı çıktı. Ebüzziya Tevfik, sekiz sayı aylık *Muharrir*'i (1876-1878) yayımladı.

Mehmed Esad yedi sayı, on beş günlük *Derme Çatma*'yı (1878-1879) bastı. 1878'de Ahmed Cevad'ın sekiz cüzlük *Yadigâr*'ı, 1878-1879'da da Cemiyet-i İlmiyye'nin on beş günlük *Mecmua-i Ulum*'u yayın hayatına girdi.

1878 başında II. Abdülhamid Osmanlı Meclisi'ni tatil edip Kanun-ı Esasi'yi askıya aldı. 1908'e değin sürecek bir mutlak yönetim dönemi başladı. 1878'de kurulan Sansür Heyeti'yle basın etkin bir biçimde denetlenir oldu. Gazeteler bundan böyle basım öncesi kayıt altındaydı. Ancak, 1879 ertesi, gazetelere oranla dergi sayısında büyük artış görüldü. Edebi ve siyasi nitelikteki *Mecmua-i Ebüzziya* 1880'de yayımlanmaya başladı. Osmanlılığı savunan ve Ebüzziya Tevfik'in çıkardığı bu dergi 1887-1894 arası yayınına ara verdi. Kurucusunun ölüm tarihi olan 1912'ye kadar 159 sayı basıldı. Aylık *Şark* dergisi 1880-1881 arası sekiz sayı çıktı. Mahmud Celaleddin ve Samipaşazade Baki tarafından yayımlanan haftalık *Hazine-i Evrâk* dergisi 1882-1883 yıllarında altmış üç sayı basıldı. Dergi, halkın eğitiminin salt okul ve üniversite-



Hüseyin Cahid *Servet-i Fünûn*'daki yazılarıyla temayüz etti. Meşrutiyet yıllarında çıkardığı *Tanin* gazetesi ise İttihat ve Terakki'nin yarı resmi yayın organı oldu.

lerden beklenemeyeceğini, Avrupa'da milyonlarca yayının benzer işlevler üstlendiğini kaydederek, bilim ve eğitime yayın yoluyla hizmet etmeyi amaçladı. Münif Paşa'nın *Mecmua-i Fünûn*'daki olumlu çabalarına değinen dergi, benzer bir işlevi üstleneceğini ve ülkenin "aydınlanması"na yardım edeceğini açıklıyordu. *Hazine-i Evrak* Tanzimat döneminin usta ve genç yazarlarını aynı çatı altında topladı. Sayfalarında sık sık Batı'dan çeviriler ve mektuplara yer verdi. Münif Paşa, Namık Kemal, Recaizade Mahmud Ekrem, Samipaşazade Sezai, Abdülhak Hamid derginin yazarları arasındaydılar.

1880-1881 yılları arasında yirmi sayı yayımlanan *Hafta* dergisi Şemseddin Sami tarafından çıkarıldı. Okuma-yazma, eğitim ve özellikle dil konuları dergide ağırlıklıydı. Hemen hemen tüm yazıları Şemseddin Sami tarafından kaleme alınan *Hafta* dergisinde, Osmanlı tabirinin sadece bir devlet unvanı olduğu, milletin adının Türk olması gerektiği savunulmuş, konuşulan dilin Türkçe olduğu vurgulanmıştı. *Hafta* Türkçülük fikrinin ilk işlendiği dergilerden biriydi. Mehmed İzzet 1882'de *Rehber-i Fünûn*'u çıkardı. On beş günlük bu dergi on bir sayı yayımlandı. Menemenlizâde Mehmed Tahir'in çıkardığı *Gayret* edebiyata ve "fenler"e ağırlık veren bir dergiydi. 1886-1887 arası otuz üç sayı yayımlandı. Mektuplaşma biçiminde fikir tartışmalarına *Gayret*'te geniş yer verildi. Dergide, Abdülhak Hamid, Ali Ulvi, Besim Ömer, Beşir Fuad, Namık Kemal, Recaizade Ekrem, Samipaşazade Sezai gibi imzalara rastlandı.

19. yüzyılın son on yılına damgasını vuran dergi *Servet-i Fünûn*'du. II. Abdülhamid döneminde, siyasal düşüncenin baskı altında tutulduğu bir ortamda çıkan *Servet-i Fünûn* yeni bir fikir ve edebiyat çığırı başlatmıştı. 1891 Martı'nda Ahmed İhsan (Tokgöz) tarafından yayımlanmaya başlanan dergi, ansiklopedici gelenek doğrultusunda, başlangıçta Batı kökenli bilimsel ve teknik bilgilerle donatılmıştı. *Servet-i Fünûn*, yazı işleri müdürlüğüne Tevfik Fikret'in getirilmesinden sonra edebiyat ve sanat ağırlıklı bir dergiye dönüştü. Ancak, *Servet-i Fünûn*'un fikir dergiciliği alanında da önemli bir yeri vardı. Ahmed Şuayib, Mehmed Cavid, Hüseyin Cahid gibi yazarlar *Servet-i Fünûn* ortamında kimlik kazandılar. Tevfik Fikret'le birlikte, *Servet-i Fünûn* artık yeni bir edebiyatın, Edebiyat-ı Cedide'nin sözcüsü oldu. Osmanlı edebiyatında 1860'tan beri sürmekte olan Doğu-Batı kavgası Batı edebiyatının yengisiyle sonuçlanmıştı. Kısa sürede genç bir yazar kesimini çevresinde toplayan dergi, geleneksel kültür ve edebiyata

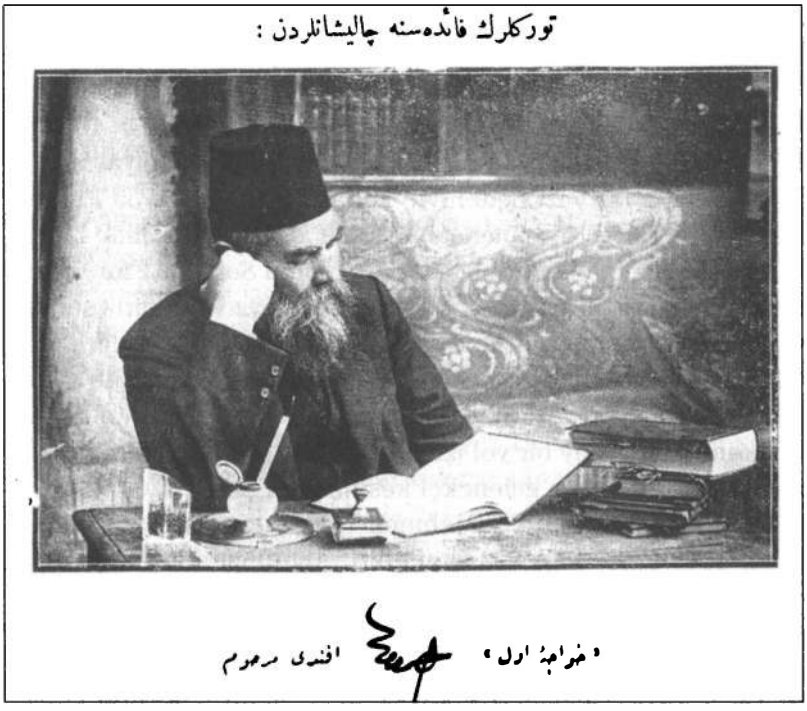
savaş açmıştı. Bu arada *Hazine-i Fünûn*, *Resimli Gazete*, *İrtika*, *Musavver Malûmat*, *Servet-i Fünûn*'un boy hedefleriydi.

Abdülhamid'in baskı ortamında fikir kavgası ancak edebiyat aracılığıyla sesini duyurabiliyordu. *Servet-i Fünûn*, 1901 yılında Hüseyin Cahid'in Fransızcadan çevirdiği "Edebiyat ve Hukuk" başlıklı bir yazı nedeniyle kapatıldı. Çeviri, 1789 Fransız Devrimi'ne yer vermesi nedeniyle halkı kışkırtıcı nitelikte bulunmuştu. Ancak beraat etti ve altı hafta sonra *Servet-i Fünûn* tekrar yayımlandı. Bu arada dergi Fransız edebiyatını taklitle suçlandı; muhaliflerinin eleştiri oklarına hedef oldu. Bu çevrelere göre *Servet-i Fünûn* ülke gerçeklerine kayıtsızdı; "gayr-ı millî", kozmopolit bir edebiyat türü yaratmıştı. Dil ve üslup bakımından da halktan uzak, yapay bir yol izlenmekteydi. *Servet-i Fünûn*'un etkin olduğu dönemde gelenekçi kesimin dergicilik alanında atılımı *Musavver Malûmat*'tı. Mehmed Tahir tarafından yayımlanan dergi 1895-1903 arası 423 sayı çıktı. Abdülhamid dergiyi maddi yönden destekledi. Dergide yer alan yazılarda *Servet-i Fünûn* yoz ve bireyci bir edebiyatın sözcülüğünü yapmakla suçlandı. *Servet-i Fünûn*'a yapılan eleştiriler zamanla etkisini gösterdi. Yazarları arasında görüş ayrılığı çıktı. Etkinliği giderek azaldı. II. Meşrutiyet'le birlikte yeni bir çıkış yapılmak istendiyse de, artık çok geçti. Osmanlı toplumu yeni yönelimlerin arayışı içindeydi. Seçkinci bir anlayıştan uzaklaşılarak "halka doğru" gidilmeye başlanmıştı.

Abdülhamid döneminde siyasal sorunlara değinemeyen dergilerde izlenen fikir tartışmaları oldukça yavandı. Çoğunlukla dünyayla ilgili genel haberler ve eklektik, yararlı bilgiler vermekle yetinildi. Öte yandan dergiler gravür, fotoğraf ve benzeri görsel malzemeyle bezenmeye başladı. Batı'dan getirtilen klişeler dergi sayfalarında geniş yer tuttu. *Servet-i Fünûn*, *Resimli Gazete*, *Musavver Malûmat* okuru görsel yönden de cezbeden dergiler oldu.

II. Meşrutiyet Yayın Hayatı

Yayın hayatında II. Meşrutiyet bir dönüm noktası oldu. "Hürriyetin ilanı"yla birlikte yayın hayatında köklü dönüşümler izlendi. 1908-1909 yıllarında 353, 1910'da 130, 1911'de 124 gazete ve dergi yayımlandı. Basın özgürlüğü fikir dergiciliğini her yönüyle özendirdi. Abdülhamid'e başkaldıran ilk İslamcı-Türkçü yayın organı *Sırat-ı Müstakim* oldu. "10 Temmuz"un hemen ertesi kurulan derginin ilk sayısının başmakalesi "Hürriyet-Musavat" başlığı-



19. yüzyılın son çeyreğine damgasını vuracak olan yazar Ahmed Midhat Efendi'ydi. Tanzimat'ın ansiklopedici birikimini halka ulaştırmayı amaçlayan bir yazardı. 1871-1872 yıllarında yayımladığı *Dağarcık*, dili ve düzeyi açısından *Mecmua-i Ulum*'un popüler bir versiyonuydu.

nı taşıyordu. Yazarı, ileride İttihatçıların şeyhülislamlığını üstlenecek olan Musa Kâzım Efendi'ydi. Mehmed Akif (Ersoy) ilk sayıdan itibaren dergiye düzenli yazı verdi. Türk Ocağı'na dönüşecek olan Türk Derneği'nin kuruluşu yine bu dergide kamuoyuna açıklandı. Sonradan *Sebilürreşad* adını alacak olan dergi, Rusya Müslümanlarına geniş yer verdi. Nitekim yazarları arasına bir süre sonra Ahmed Ağaoğlu da katıldı. Kadın sorunu dergide yer alan önemli konulardan biriydi. *Sırat-ı Müstakim*, insanları fukaralığa, atalete ve sefalete sevk eden, "fâni dünya" için çalışmayı gereksiz gören bir din anlayışına karşı tavır koyuyor, ticaret, sanayi, tarım gibi uğraşların İslam dini açısından önemini vurguluyordu. Servet edinme özendiriliyor, sanayileşmenin gereğine dikkat çekiliyordu.[76] Eşref Edib'in kurduğu *Sırat-ı Müstakim* 183 sayı çıktı. *Sebilürreşad* ise Cumhuriyet yıllarında da, Takrir-i Sükûn'a kadar yayınını sürdürdü. Mehmed Akif, Aksekili Hamdi, Mahmud Esad, İzmirli İsmail Hakkı, Ahmed Naim, Bursalı Tahir, Halim Sabit, M. Şemseddin *Sebilürreşad*'ın yazarları arasında yer aldılar. Bir sü-

re sonra modernist İslamcıların dergiden ayrılmaları üzerine *Sebilürreşad* gelenekçi İslam'ın sözcülüğünü üstlendi.[77]

II. Meşrutiyet'le birlikte İslamcı dergi sayısında önemli bir artış gözlendi. *Beyanü'l-Hakk* 1908-1910 arası 182 sayı çıktı. Tokat Mebusu Mustafa Sabri'nin yayımladığı dergi Cemiyet-i İlmiyye-i İslamiyye'nin yayın organıydı. Geniş bir yazı kadrosu olan dergi, dini konuların yanı sıra, güncel siyasal ve toplumsal sorunlara da eğiliyordu. Dergi *Sırat-ı Müstakim* gibi şirketleşmeden yana yazılara yer verdi. *Sada-yi Hakk* aynı dönemde gelenekçi İslamcılığı savundu. Modernist İslamcı görüşlere geniş yer veren dergi 1915'te Halim Sabit'in yönetiminde yayımlanmaya başlayan *İslam Mecmuası*'ydı. Ziya Gökalp'in din, ahlak, eğitim gibi konular üzerine sosyolojik değerlendirmelerinin yer aldığı dergi İttihatçıların yarı resmi yayın organlarından biriydi. *İslam Mecmuası* iktisadi sorunlara da eğildi; "millî iktisat"ı savundu; "millî sermaye"den yana tavır koydu. Dergide 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rusya Müslümanlarının ticaret ve sanattaki atılımlarına yer verildi; Rusya'daki Müslüman burjuvazi örnek gösterildi. Abdülreşid İbrahim'in yayımladığı *İslam Dünyası* dönemin reformist dergilerinden bir diğeriydi. *Ceride-i Sufiyye*, *Ceride-i İlmiyye* ve *Mahfil* dini içerikli diğer dergilerdi. İslam modernizmini uç noktaya götüren Ziya Gökalp'ti. *İslam Mecmuası*, *Türk Yurdu*, *Yeni Mecmua*, *İctimaiyyat Mecmuası*, *Milli Tetebbular Mecmuası* gibi dergilerde din ve toplumsal evrim sorunlarına değinen Gökalp, kitlelere ters düşmeksizin, inançlarla uzlaşacak bir yol arayışına girişecekti.

1908 ertesi Türkçülük akımı iki farklı çizgi izledi. İstanbul ve Selanik kentleri iki değişik Türkçülük anlayışı geliştirdi. İstanbul "tarih" eksenli bir bakış açısını ön plana çıkarırken, Selanik'in esin kaynağı sosyoloji idi. Türkçülüğün İstanbul kolu, Ahmed Midhat, Mehmed Emin, Ahmed Hikmet, Yusuf Akçura, Akil Muhtar gibi yazarların önayak olmalarıyla kurulan Türk Derneği çevresinde gelişecekti. Aynı adla, *Türk Derneği* adıyla çıkarılan dergi yedi sayı yayımlandı. Ardından *Türk Yurdu* dergisi ve Türk Ocağı kuruldu. Selanik'te ise Türkçülüğün sözcülüğünü *Genç Kalemler* ve *Yeni Felsefe Mecmuası* üstlendi.[78] Balkan Harbi sonucu 1912'de Selanik Osmanlı toprağı olmaktan çıkınca Selanik'te Türkçülük akımının sözcüleri başta Ziya Gökalp olmak üzere İstanbul'a gelerek Türk Ocağı'na katıldılar. Bu tarihten sonra *Türk Yurdu* ve *Türk Sözü* İttihat ve Terakki çevresinden destek gördü. Hüseyinzâde Ali ve Gökalp sayesinde İttihatçı ideolojiye

yakın bir politika izlendi. Türkçülüğün fikirsel yönü geniş ölçüde *Türk Yurdu*, *Türk Duygusu* ve *Büyük Duygu* dergilerinde geliştirildi. Balkan Savaşları ertesi Türkçülük, İttihat ve Terakki'nin yarı resmi politikasına dönüşecekti.

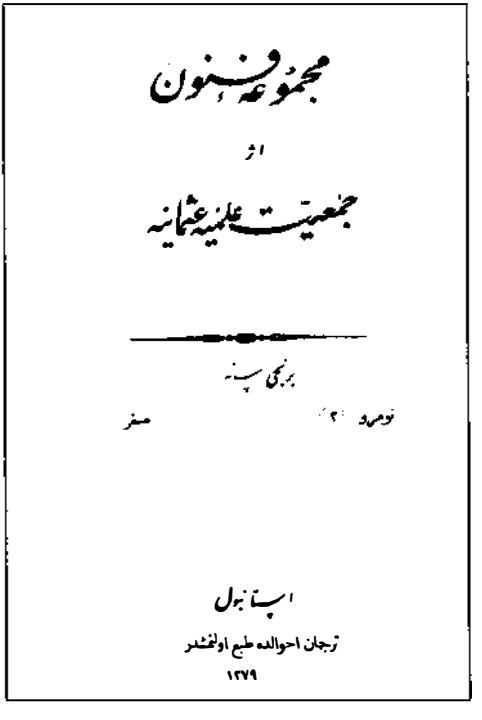
II. Meşrutiyet'in gündeme getirdiği Batı kaynaklı bir başka fikir hareketi sosyalizmdi. Sosyalizm ilk önce Selanik'te ses getirdi. Bu kentte İşçi Kulübü açılmış, Bulgar, Rum, Yahudi ve Müslüman-Türk işçiler bu kulüpte etkin olmuşlardı. Dört dilde yayın yapan *Amele* gazetesi Selanik'te yayımlanmıştı. Jön Türkler'in ilişki kurduğu Selanik Sosyalist Federasyonu bu kentte adını duyurdu. İlk 1 Mayıs Selanik'te kutlandı. İstanbul'da ise Osmanlı Sosyalist Fırkası Reisi Hilmi'nin çıkardığı *İştirak*, sosyalist düşüncenin sözcülüğünü üstlendi. Bu arada Meşrutiyet yıllarında felsefi alanda maddeci düşünce de önemli bir yol kat etmişti. Georg Buchner, Ernst Haeckel Osmanlıcaya çevrilmişti. Darwin, Lamarck üzerine kitaplar yazılmıştı. Batı kaynaklı yeni bir felsefe dili oluşturmayı amaçlayan Baha Tevfik, maddeci görüşe ağırlık veren *Felsefe Mecmuası* adlı bir dergi çıkardı. Bu yolda Fazıl Ahmed, Ahmed Nebil, Suphi Edhem gibi genç yazarlar Baha Tevfik'e yardımcı oldular. Baha Tevfik, *Felsefe Mecmuası*'nda, 19. yüzyılın biyolojik ve evrimci maddeciliğinden esinlenmişti. Lamarck ve Darwin'den kaynaklanan biyolojik ve evrimci maddecilik, kısa bir süre sonra İslamcıların boy hedefini oluşturacaktı.

Bilindiği gibi II. Meşrutiyet hareketi Fransız Devrimi'yle dirsek teması içerisindeydi. Çoğu yazarı Batı'ya yöneliyor, pozitivizmle liberalizmi bağdaştırmaya çalışıyordu. Ancak, Batıcılık değişik düzeylerde gündeme geldi. Batı'ya öykünmeyi son kertesine değin götüren Abdullah Cevdet'in yayımladığı *İctihad* dergisi bir grup Jön Türk'ü çevresinde topladı. Tanzimat'ın uzlaştırıcı Batıcılığına karşın, *İctihad* çevresi Batı hayranlığından ödün vermiyordu. Doğu'dan gelen her şeyi geri, Batı kökenlileri ileri buluyordu. İlericilik-gericilik *İctihad* yazarlarının Osmanlı fikir hayatına kazandırdıkları sözcükler oldu. Dergiye göre geleneğe bağlanmak gericilikti; geçmiş her yönüyle dışlanmalıydı. *İctihad* kadın haklarını ve ailenin modernleştirilmesini savunacak, medreseye karşı tavır alacak, laik bir toplum anlayışını önerecekti. Arap harflerinin Latin harfleriyle değiştirilmesi, uluslararası tartı ve ölçü sisteminin benimsenmesi *İctihad*'ın gündemindeki diğer konulardı.[79] İslamcı *Sebilürreşad*'la zıtlaştıkları temel meseleler bunlardı. II. Meşrutiyet yıllarında İslamcılıkla Batıcılığı ulusçu bir ideoloji çatısı altında uzlaştırmaya çalışanlar Türkçülerdi. *Sırat-ı*

Müstakim ilk dönemlerinde Türkçülüğe ortam hazırlayacak yazılara yer verirken, *Sebilürreşad* ümmet birliğini parçalayacağı kaygısıyla "kavimcilik" anlayışına karşı çıkmış, Türkçüleri eleştirmişti. *Mecmua-i Ebüzziya* ise Osmanlıcıydı; Türk öğesini yadsımasa da siyasal birliği parçalayacağı savıyla Türkçüleri eleştirmekten geri kalmadı.

Liberalizmden Solidarizme

II. Meşrutiyet bir bilinçlenme çağıydı. Sosyal bilimlerde de önemli bir atılım gözlendi. Sosyoloji ve iktisat bu yıllarda toplumda yer etti. İktisat bilinci II. Meşrutiyet yıllarında köklü dönüşüme uğradı. Osmanlı iktisadi açıdan geri kalmıştı. İktisadi kaygılar dönemin dergilerinde, gerek kuramsal, gerek uygulamaya yönelik iktisat içerikli birçok yazının yayımlanmasına neden oldu. Özellikle tarım-sanayi seçeneği sürekli tartışıldı; iktisadi gelişme-


مجموعهٔ فنون

اثر

جمعیت علمیهٔ عثمانیه

برنجی سنه

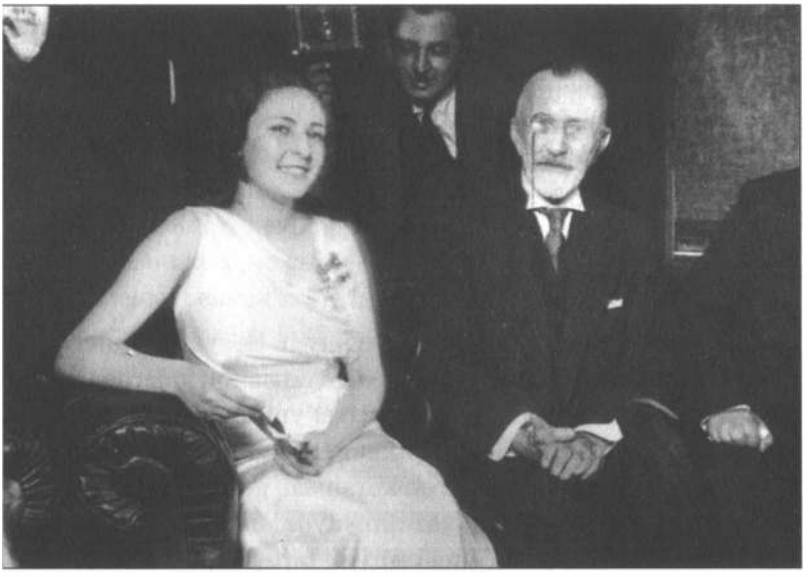
نومرو ۴ صفر

استانبول

ترجمان احوالده طبع اولنمشدر

۱۲۷۹

Mecmua-i Fünûn 1862'de yayımlandı. Tanzimat aydını Münif Paşa'nın (1828-1910) kurduğu Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniyye'nin yayın organıydı. 18. yüzyıl Fransız ansiklopedicilerinin işlevine benzer bir yapıyı Osmanlı'ya taşımıştı. Batı'ya dönük aydınlara sesleniyordu.



Hazine-i Evrak Tanzimat döneminin usta ve genç yazarlarını aynı çatı altında topladı. Sayfalarında sık sık Batı'dan çevirilere ve mektuplara yer verdi. Abdülhak Hamid derginin yazarları arasındaydı.

ye yönelik değişik çözümler dergi ve gazete sütunlarında yer buldu. Liberal nitelikteki *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye* dergisi tarımdan yana ağırlık koyarken, diğer uçta sanayileşmeyi öneren Müslüman-Türk girişimcilerinin yayın organı *Sanayi* dergisi yer aldı. *Sanayi* dergisi, kendi deyişiyle "Türk'ün sanayi sahasında atacağı milli adımlar"ı özendiriyordu; Sanayi Devrimi'nden yoksun kalan Osmanlı toplumunun en kısa sürede iktisadi bağımlılıktan kurtularak bir sanayi ülkesine dönüşmesini diliyordu. *Sanayi* dergisine göre ulusal varlık ancak sanayileşerek korunabilirdi. Dergi öte yandan çalışma koşullarının iyileştirilmesi için çaba sarf ediyordu. Nitekim Mütareke yıllarında işçi sorunlarına daha yoğun eğilerek sosyalist yazarlara sayfalarında yer verecekti.

Bu dönemde İttihat ve Terakki'nin iktisadi görüşlerini yansıtan dergi *İktisadiyyat Mecmuası*'ydı. Savaş tüm dünyada iktisadi düşüncede köklü dönüşümlere neden olmuştu. Savaşan ülkeler liberal politikaların çözümsüzlüğü karşısında "müdahale"den başka çıkar yol bulamıyordu. *İktisadiyyat Mecmuası* da devletin iktisadi hayata karışmasından yanaydı. 19. yüzyıl liberalizmi artık gündemden düşmüştü. List'in "milli iktisat"ı, Smith'in "liberal iktisat"ına üstün gelmişti. Ulus-devlet inşa sürecinde "devlet iktisadiyyatı" kaçınılmazdı. Tabii bu tür bir müdahalecilik o yıllarda giderek dergilerde geniş yer tutan solidarizm ya da dayanışma-

cılık, eski terimiyle "tesanütçülük"le uyum içerisinde gelişecekti. Solidarizm, liberalizm ile kolektivizimin arasında bir orta yol olarak görülüyordu. "Devlet iktisadiyyatı" aynı zamanda sosyal devlete açılan kapıydı. Cihan Harbi'nin neden olduğu toplumsal çöküntü Osmanlı hayatında dayanışmacılığı gerektirmiş, uzlaştırıcı bir dünya görüşü olarak solidarizmi kaçınılmaz kılmıştı. Bu nedenle çelişen toplumsal sınıflar yerine uzlaşan meslek zümreleri konacak, korporatist yönü giderek belirginleşen meslekçilik vurgulanacaktı. Osmanlı toplumsal düzeni ancak ahlak normlarıyla denetlenerek sağlanacaktı. Bu yıllarda gündeme gelen halkçılığın iktisadi boyutu, müdahaleci bir devlet modelini gerektiren iktisadi dayanışmacılıktı. Cihan Harbi yıllarında bu işlevi İttihatçıların yarı resmi yayın organı *İktisadiyyat Mecmuası* üstlenecekti.

1908 ile 1918 arası on yılı kapsamasına karşın Osmanlı düşünce dünyasında o güne değin görülmedik dönüşümler yaşanmıştı. İttihat ve Terakki 1908'de her yönüyle liberal bir nitelik taşıyan *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'yla yola çıkmış, 1918'e gelindiğinde *İktisadiyyat Mecmuası* gibi koyu müdahaleci bir dergiyle aynı çizgiyi paylaşır olmuştu. 1908'in İngiliz hayranlığı Balkan Harbi ertesi Alman hayranlığına dönüşmüştü: *İktisadiyyat Mecmuası*'na göre Türklerin Alman milletini örnek almaları gerekiyordu; Almanların Friedrich List'i gibi Türklerin de milli iktisatçıları olmalıydı. Bu yılların Alman hayranlığı *Yeni Mecmua*'da izleniyordu. "Alman İttihatçılığı" Türklere örnek gösteriliyordu: Gökalp'e göre Almanlar kültürel birlik, iktisadi birlik ve siyasal birlik olmak üzere üç aşamada ulus-devletlerini kurmuşlardı. Gottfried Wilhelm von Leibniz önderliğinde "Almancılık cereyanı" ulusal birliğin kültürel boyutunu oluşturmuş, Friedrich List'in çabalarıyla gerçekleştirilen gümrük birliği iktisadi birliği sağlamıştı. Otto von Bismarck'ın iktidarıyla da Prusya önderliğinde siyasal birlik oluşmuş ve böylece "Alman İttihatçılığı" amacına ulaşmıştı. Gökalp'e göre Türk İttihatçılığı da aynı yolu izlemeliydi. Türkçülüğün ilk aşaması olan kültürel birlik ya da "harsî Türkçülük" dil ve edebiyat alanında başlatılmıştı. Savaş yıllarında gündeme gelen "milli iktisat" ise iktisadi birliği gerçekleştirecekti. Her iki birliği noktalayacak olan siyasi birlikti.

İktisadiyyat Mecmuası'nın yanı sıra Cihan Harbi'nin son yılında yayımlanan "müdahaleci" diğer bir iktisat dergisi *Ulum-ı Siyasiyye ve İktisadiyye Mecmuası*'ydı. Bu arada savaş yıllarında güçlenen bir "milli ticaret" anlayışı vardı. Bu çevrelerin yayın organı *Ticaret-i Umumiyye Mecmuası*'ydı. Ahmed Hamdi'nin (Ba-

şar) yayımladığı dergiye göre, milliyetçilik iktisadi bağlamda koruyuculuğu gerektiriyordu. Ulusal varlık ancak ulusal nitelikte bir iktisadi yapıyla gerçekleşebilirdi. Bu nedenle serbest ticaret ilkesi bir kenara bırakılmalı, sanayileşmeye ağırlık veren bir "milli iktisat" politikası izlenmeliydi. Öte yandan tarımsal ve hayvansal ürünleri girdi olarak işleyebilecek bir sanayi, ülkenin tarım ve hayvancılığını da geliştirecekti.

Böylece Cihan Harbi yılları dergilerinde liberal iktisadi düşünceye karşı çıkılmış, müdahaleci ya da devletçi bir tutum takınılmıştı. Bu tür anlayışın ilk belirtileri daha 1910'ların ilk yarısında *Türk Yurdu*'nda filiz vermeye başlamıştı. 1908'in liberal ortamı, rekabet olanaklarından yoksun Müslüman-Türk esnafı güç durumda bırakmış, yabancılara geniş iktisadi olanaklar sağlanmıştı. *Türk Yurdu* dergisine göre koruyucu bir iktisat politikası kaçınılmazdı. Yusuf Akçura'ya göre, bir Türk burjuvazisi oluşturulmalıydı. Alexander Lvovich Parvus'un yazılarına da yer veren *Türk Yurdu*, iktisadi bağımsızlık sorununa değinen ilk Osmanlı dergisi sayılabilirdi. Benzer bir yaklaşım *İslam Mecmuası*'nda da izleniyordu. Bu dergide Ahmed Muhiddin, List'ten esinlenerek uluslararası işbölümüne karşı çıkıyor; ulus düzeyinde kendi kendine yeterli bir ekonomik düzenden yana olduğunu vurguluyordu.

Son olarak II. Meşrutiyet yıllarında "aydınlanma" düşüncesini doruğa taşıyacak olan dergi *Yeni Mecmua*'ydı. Bu yıllarda "avam" ya da "ahali" sözcükleri yerini "halk" sözcüğüne bırakmıştı. Halkçılık ve dayanışmacılık *Yeni Mecmua* sayfalarında derinlik kazandı. Halkçı düşüncenin ilk belirtileri ve bu arada köycülük, Türk Ocağı'nın kurulduğu yıllarda ortaya çıkmıştı. Türk Ocağı ile Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti çevresinde toplanan Osmanlı aydınları *Türk Yurdu* ile *Halka Doğru* dergilerini yayımlamışlardı. Halka gitmeyi, halka inmeyi, halkı uyarmayı amaçlayan Osmanlı popülistlerinin sözcülüğünü ilk evrede Yusuf Akçura üstlenmişti. *Türk Yurdu*'nda ulusun halktan kaynaklandığı vurgulanıyor, halktan ayrı bir ulus kavramının düşünülemeyeceği belirtiliyordu. Uluslaşabilmek için halkı yükseltmek gerekiyordu. Osmanlı aydın halka doğru "inme"li, halkı anlamalıydı. Bu tür bir anlayışın sosyolojik yönü *Yeni Mecmua*'da kristalleşti. Savaş yıllarında yayımlanacak olan *İctimaiyyat Mecmuası* artık sosyolojinin Osmanlı bilim dünyasında sarsılmaz bir yer edindiğinin kanıtıydı. Bu arada Gökalp, korporatist görüşlerini *Millî Tetebbular Mecmuası*'nda da işleyecek, ülkeyi korporasyonların ulusal düzeyde temsilcilerinden oluşacak bir meclisle yönetmeyi önerecekti. Gökalp, savaşın

sonlarına doğru Alman "milli iktisat"ıyla, Fransız "solidarizm"ini harmanlıyor; savaşın neden olduğu iktisadi ve toplumsal çöküntüye "ahlaki" normlarla yüklü bir çözüm getiriyordu.

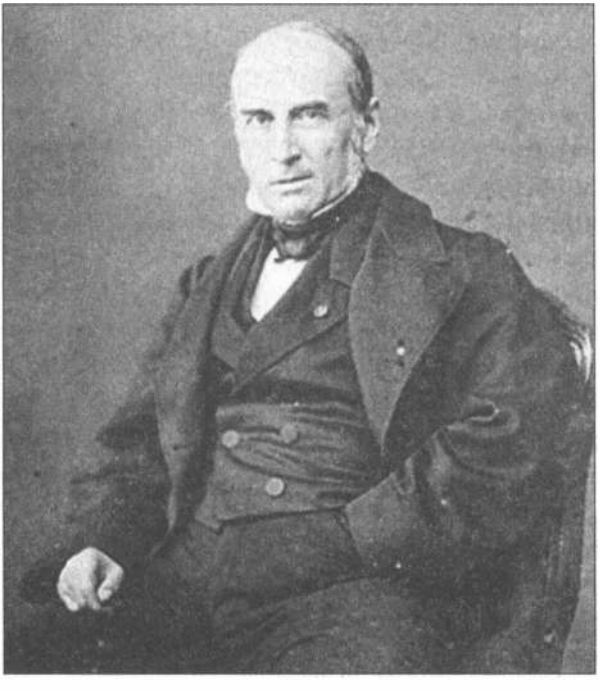
Ziya Gökalp ve Tekin Alp'in *Yeni Mecmua*'daki solidarizm ya da "tesanütçülük" üzerine yazıları Durkheim'in bu iki düşünürü ne denli derinden etkilediğini gösteriyordu. O tarihlerde Durkheim'in görüşlerinin Fransa dışında bu denli etkin olduğu bir başka ülke bulmak olanaksızdı. Sosyoloji 1908 ertesi Osmanlı topraklarında hızla yer edinmiş ve her derde deva bir bilim olarak algılanmıştı. Ancak, yukarıda belirtildiği gibi, 1908 ile birlikte İstanbul ve Selanik'te iki farklı sosyoloji yeşerecekti. İlki *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası* çevresinde psikolojiden esinlenen daha "bireyci" anlayışı yansıtıyordu. Auguste Comte ve Spencer dergide hâkim konumdaydı. İkincisinde ise Alfred Fouillée ve Émile Durkheim'in daha "toplumcu" sosyoloji açılımı söz konusuydu. Selanik'te savunulan "Yeni Hayat" anlayışı sosyolojinin de "yeni"sini gündemine almıştı.



II. Meşrutiyet yıllarında "aydınlanma" düşüncesini doruğa taşıyacak olan dergi *Yeni Mecmua*'ydı. Bu yıllarda "avam" ya da "ahali" sözcükleri yerini "halk" sözcüğüne bırakmıştı. Halkçılık ve dayanışmacılık *Yeni Mecmua* sayfalarında derinlik kazandı.

Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası[80]

İstanbul'da yayımlanan *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası* II. Meşrutiyet'le birlikte pozitivist düşüncenin sözcülüğünü üstlenmişti. Akademik görünümde yirmi altı sayı çıkan dergide iktisadi ve sosyal sorunlar klasik liberal anlayış ışığında değerlendirilecekti. Sosyolojiyle ilgili ilk kapsamlı yazılar yine bu dergide yer aldı. Mehmed Cavid, Rıza Tevfik ve Ahmed Şuayib'in çıkardıkları derginin ilk sayısında yer alan manifesto niteliğindeki "Mukaddime ve program" başlıklı yazıda derginin sosyoloji alanında göstereceği çaba vurgulanıyordu: Auguste Comte'un "hikmet-i ictimaiyye", Le Play'in "ilm-i cemiyet" alanındaki çalışmaları son zamanlarda "şayan-ı hayret" bir ilgi doğurmuştu. Sosyoloji 19. yüzyılın ikinci yarısında o derece gelişim göstermişti ki, "ulum-ı ictimaiyye"ye her derde deva gözüyle bakılıyordu. Osmanlı sosyal bilim dünyasının temel sorunu Batı biliminin kavramlarına karşılık bulmaktı. "Ulum-ı ictimaiyye" aslında toplumsal bilimler anlamına geliyordu. Nitekim dergide de kullanılan ve



Le Play'in "science sociale"i ise jeoloji üzerine kuruluydu. Comte genelleştirmeden yanaydı. Le Play ise zümreleri birbirlerinden farklı, ayrı cinsten varlıklar olarak gördüğü için bireyselleştirici bir yöntem izliyordu.

türetilen sözcükler her zaman sosyolojiyi en geniş boyutuyla kapsıyordu. Derginin önsözünde de buna dikkat ediliyor ve "ulum-ı ictimaiyye" tercih görüyordu.

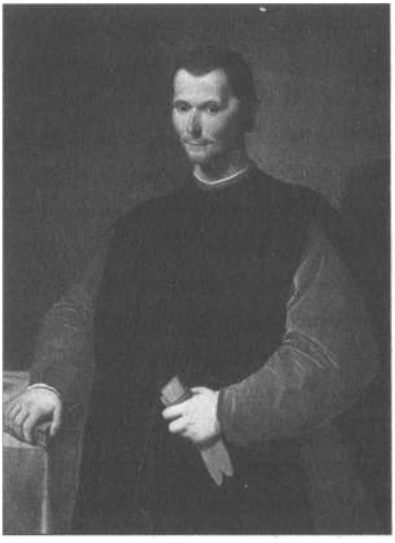
Üç kurucu yazarın ortak kaleme aldıkları bu giriş yazısına göre "ulum-ı ictimaiyye" sayesinde artık felsefe, tarih, hukuk, ahlak, sanat hakkında beşeri bilgiler tümüyle değişmiş, bambaşka ufuklara açılmıştı. Bu tür bir açılımı bu bilim alanlarını başlatan Batılı öncüler bile akıllarından geçiremezlerdi. Artık "ulum-ı ictimaiyye" olmaksızın, devlet ricali girişeceği yenilik ve ıslahat hareketlerinde izlenecek yolu bulamazdı. Bunu bütün bilim adamları itiraf ediyorlardı. Bu nedenle, bundan böyle dergi "ulum-ı ictimaiyye" alanında ünlenmiş yazarların seçkin yayınları hakkında ayrıntılı makalelere yer verecekti. Ancak, bu konuda bir uyarıda bulunmayı da gerekli görüyordu. Batı'da gelişen fikirler konusunda temkinli davranmak gerekiyordu. Batı'da aşırı köktenci fikir hareketleri de doğmuştu. Toplumları sarsan bu tür fikirlerin dergide yeri yoktu. "Hikmet ve ihtiyat, vazife ve hak" yolu derginin rehberi olacaktı. Dergiye göre, o gün için aşırı fikirler sosyalizm, komünizm, anarşizm ve feminizm olarak tanımlanıyordu.[81]

Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası, Sâtı el-Husrî, Bedii Nuri, Asaf Nef'i, Dr. Edhem, Faik Nüzhet gibi birçok genç yazara dergi sayfalarını açmıştı. *Servet-i Fünûn*'un pozitivist dünya görüşü, Ahmed Şuayib aracılığıyla bu dergiye ulaşmıştı. Evrimcilik ya da o günkü deyişle "tekâmül" derginin temel ilkesiydi. Auguste Comte ve Spencer'dan etkilenen yazarları, evrim ve organik toplum görüşüne geniş yer vereceklerdi. 18. asırda Fransız felsefesi ağırlıklı olarak "ferdiyyet" taraftarıydı. Ve bunun sonucu olan Fransız Devrimi ve İnsan Hakları Beyannamesi "cemiyet"ten çok "ferd"in hukukuna sahip çıkmıştı. Bu bir ölçüde Jean-Jacques Rousseau'nun "mukavele-i ictimaiyye"si ya da toplum sözleşmesinin sonucuydu. "Cemiyet" yapay bir olguydu; bireyler arası yapılan bir sözleşmenin sonucuydu. Toplum bir organizma olarak görülmüyor, insanlar tarafından "imal edilmiş" yapay bir "şirket" olarak algılanıyordu. Kısaca sosyolojinin gündeme gelmesine kadar Fransız felsefesi, toplumu bireylerin arzusuyla ortaya çıkmış bir sözleşmenin mahsulü olarak görüyordu. Almanya'da ise bireyleri devlete tabi kılan bir anlayış hâkimdi. Fransa'da "ferdiyyet" fikri ağırlığını koyarken Almanya'da "devlet" ön plana çıkıyordu. Almanya'da bu devlet hissi, devlet azameti, devlet "dini" Alman filozofu Hegel'den kaynaklanıyordu. 19. yüzyılın ortalarında gündeme gelen sosyolojik düşünce devleti

değil, "millet"i ele almış, "milli vahdet" bireyi aşan toplum anlayışını benimsemişti. Ama bu aşamada birey göz ardı edilmemiş, o nedenle psikoloji ile sosyoloji arasında yakın bağ kurulmuştu.

Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası liberal bir dergiydi. Kurucularından Mehmed Cavid, Smith-Ricardo-Bastiat çizgisinde iktisat kitapları yazmış, uluslararası işbölümüne inanmıştı. Osmanlı, bu nedenle tarım ülkesiydi ve tarım ülkesi kalmalıydı. Yapay yöntemlerle sanayileşmek ülkeyi fakirleştirirdi. Osmanlı toprakları yabancı sermaye olanaklarından en geniş ölçüde yararlanmalıydı. Balkan Harbi'ne kadar süren Meşrutiyet liberalizminin sözcüsü *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'ydı. Derginin en önemli özelliği Osmanlı topraklarına sosyolojiyi getirmesiydi. Ancak bu sosyoloji uzviyetçi bir sosyolojiydi. Bir diğer deyişle Émile Durkheim öncesi yaygın olan sosyolojiydi. Bu nedenle de derginin sosyolojiye yönelik yazıları Herbert Spencer'ın ötesine geçmiyordu. Durkheim henüz keşfedilmemişti ve Osmanlı düşüncesinde yer almıyordu.

Toplumları organizmalara ya da insan bedenine benzeten anlayışın kökenleri çok eski zamanlara uzanıyordu. Hint, Çin, Eski Yunan ve Roma felsefelerinde bu tür benzetmeler vardı. İnsan her şeyden önce biyolojinin yasalarına bağlıydı; toplumsal olaylar da biyolojik olayların bir türüydü. Bu nedenle toplum bir organizmaydı. Ortaçağ düşünürleri de bu yola başvurmuşlardı. Niccolò Machiavelli, Tommaso Campanella gibi düşünce dünyasında çığır açan düşünürler, toplumların insan doğasındaki evrelerden, çocukluk, erginlik, yaşlılık gibi çağlardan geçtiklerini, tıpkı organizmalar gibi kimi kez sağlıklı, kimi kez hasta olduklarını ifade etmişlerdi. Sosyal fizikçiler ve atomcular bile bu tür benzetmelere başvurmuşlardı. Aslında organisist ya da uzviyetçi kuramlar 19. yüzyılın ikinci yarısında atomcu, bireyci, mekanik görüşlere tepki olarak gündeme gelmişti. Birçok düşünür Fransız Devrimi'nin hüsranla sonuçlandığı kanısındaydı. Bundan böyle bireylerin sözleşmesiyle oluşan toplum anlayışı, bir diğer deyişle toplumsal atomculuk yerini uzviyetçi kuramlara bırakacaktı. Louis de Bonald, Joseph de Maistre, Edmund Burke, Adam Müller, Johann Gottfried Herder, Gotthold Ephraim Lessing, Johann Gottlieb Fichte, Immanuel Kant, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, tüm bu düşünürler organisist anlayışın yaygın bir konum kazanmasında önemli rol oynadılar. Ve 19. yüzyılda organisist toplum anlayışı Karl Christian Friedrich Krause, Saint Simon, Auguste Comte, Herbert Spencer gi-





Niccolò Machiavelli, Tommaso Campanella gibi düşünce dünyasında çığır açan düşünürler, toplumların insan doğasındaki evrelerden, çocukluk, erginlik, yaşlılık gibi çağlardan geçtiklerini, tıpkı organizmalar gibi kimi kez sağlıklı, kimi kez hasta olduklarını ifade etmişlerdi.

bi düşünürler aracılığıyla hâkim bir konum elde edecekti. Özellikle 19. yüzyılda biyoloji alanında görülen büyük ilerleme toplumsal alanda organisist kuramların gelişimine de katkıda bulunacaktı. Antropolojinin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu denli rağbet görmesi bir rastlantı olamazdı. Toplumsal yaşamı biyolojik verilerle anlatan değişik kuramlar doğmuştu. Darwin'den sonra biyolojinin temelini özellikle organizma, soyaçekim, ayıklanma, değişim, uyum, yaşam kavgası gibi alanlar oluşturacaktı.

Böylece bio-organik anlayış, toplumsal yaşamı biyolojiyle açıklamaya çalışan görüş, Paul von Lilienfeld, Albert Eberhard Friedrich Schäffle, René Worms, Jacques Novicow gibi düşünürlerce savunuldu. Toplum ya da toplumsal zümre, biyolojik organizmaların özel bir türüydü. Toplum bir organizma olduğuna göre yapı ve görev bakımından biyolojik organizmalara benziyordu. Toplum da biyolojide organları yöneten yasalara bağımlıydı. Sosyoloji öncelikle biyoloji üzerine kurulmalıydı. Bio-organisistler toplumsal olayları açıklamak için biyolojik organlarla toplumsal "organlar" arasında sürekli karşılaştırmalara başvuracaklardı. Lilienfeld'e göre insan topluluğu doğal organlar gibi gerçek bir varlıktı. Toplum doğanın devamından başka bir şey değildi. İnsanlar arasındaki karşılıklı etkilerin bir sistemiydi. Bu nedenle sosyoloji, biyolojinin temelleri üzerine kurulmalıydı. Schäffle



Abdullah Cevdet'in yayımladığı *İctihad* dergisi bir grup Jön Türk'ü çevresinde topladı. Tanzimat'ın uzlaştırıcı Batıcılığına karşın, *İctihad* çevresi Batı hayranlığından ödün vermiyordu. Doğu'dan gelen her şeyi geri, Batı kökenlileri ileri buluyordu.

toplumdaki entelektüel ve pedagojik kurumları sinir sistemine benzetiyor, devleti de organik bir görüşle anlatıyordu.

Bio-organisistler arasında en popüler olanı Herbert Spencer'dı. Osmanlı erken sosyolojisinde de Spencer başı çekiyordu. Nitekim *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası* bunun somut kanıtıydı. Toplumsal organizma ile biyolojik organizma arasındaki benzerliği anlatırken şu hususlara dikkat çekiliyordu: İkisinde de büyüme vardı; büyürken her ikisinin de yapı ve görevlerinde farklılaşma baş gösteriyordu; her ikisinin de parçaları arasında bir karşılıklı bağımlılık vardı. Her ikisi de hücre, birey gibi birimlerden oluşmuştu; her ikisinin de birer besi, dağıtım ve düzenleyici sistemi vardı. Organlardaki damar ve dolaşım sistemi, toplumda ticaret yollarına tekabül ediyordu.

Osmanlı düşüncesi ulus inşa sürecinde bu tür organisist ya da uzviyetçi yorumlara her zaman başvurdu. Gökalp bu tür düşünceye sahip Osmanlı aydınlarının başında geliyordu. "Milli iktisat"ın temel dayanak noktalarından biri organisist anlayıştı. Gökalp, İt-

tihat ve Terakki örgütlerine yayınladığı bir genelgede "iktisadi kapitülasyonlardan kurtulunması için her şeyden önce kapitülasyonların kaldırılması" gerektiğini söylüyordu. Bunun için ise önce "iktisadî teşkilat"a sahip olmak gerekliydi. Milletin siyasi örgütü devletti. Devlet bir uzviyet olarak görülürse bu uzviyeti hareket ettirici aygıt, Gökalp'in deyimiyle "cihâz-ı harekî" millet idi. Millet toplumsal uzviyete benzetiliyor, iktisadi örgüt ise bu uzviyetin kan dolaşım aygıtı, "cihâz-ı deverân"ı oluyordu. İnsan uzviyetinde hareket aygıtının merkezi beyindi; ulusal uzviyette de siyasal örgütün merkezi Kabine'ydi. Benzer düşünüşle, insanın kan dolaşımının merkezi kalp olduğuna göre, ulusal uzviyette de iktisadi örgütün bir düzenleyici merkezi, "merkez-i nâzımı", bir diğer deyişle "kalbi" olması gerekiyordu. İşte ulusta kan işlevini gören "kredi"ydi. Kalbin kan dolaşımını düzenleyişi gibi millette de tüm kredileri "banka" dağıtmaktaydı. Ziya Gökalp bu benzetmeden yola çıkarak Osmanlıların "millî deverân-ı demi"nin merkezinin, yani "millî kalbi"nin olmadığı sonucuna varıyordu. Sonuç olarak, genelgede, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin teşviki ve Babıâli'nin yardımıyla kurulan Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası'nın siyasal bağımsızlığı sınırlayan engelleri gidereceği, Osmanlıların şiddetle muhtaç oldukları "milli kalbe" sahip kılacağı vurgulanıyordu.[82]

19. yüzyıl sosyolojisinde biyolojinin yanı sıra psikolojinin de önemli bir konumu vardı. Bilindiği gibi Auguste Comte, bilimleri matematik, astronomi, fizik, kimya, biyoloji ve sosyoloji olarak sıraya dizmişti. Bu sıralamada psikolojinin yeri yoktu. Auguste Comte'un sıralamasını Stuart Mill ve Herbert Spencer eleştirmiş, her ikisi de biyoloji ile sosyoloji arasına sosyolojiye temel oluşturacak psikolojiyi sokmuşlardı. Böylece sosyoloji, psikoloji temeli üzerine kurulmuş, psikolojizm akımı ya da psikoloji ekolünden doğmuştu. Bu görüş *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nda da hâkim konumdaydı. Aslında psikoloji kitapları Osmanlı'da sosyolojiden önce yayımlanmaya başlanmıştı. Bu Abdülhamid'in baskıcı ortamıyla yakından ilgiliydi. "Cemiyet" her halükârda sakıncalı bir sözcüktü. Oysa psikolojide sakınılması gereken bir taraf yoktu. Hoca Tahsin'in 1884 tarihli eserinin adı *Psiholoji yahud İlm-i Ruh*'tu. Bu Osmanlı'da psikoloji üzerine yayımlanmış ilk risaleydi. Eserde Fenn-i Ahvâl-i Ruh, İlm-i Ahvâl-i Ruh, Fenn-i Psiholoji ve Psiholociya psikoloji için kullanılan Osmanlıca karşılıklardı.[83]

Sosyolojiyi psikolojinin boyunduruğundan koparan ve sosyolojiyi bağımsız bir bilim konumuna getirecek olan Émile Durk-

heim'di. Ancak *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nda Durkheim'in adı bile geçmiyordu. Durkheim'de kollektif bilinç, bireysel bilinçten tümüyle ayrılacak, Durkheim 1894'te yayımlayacağı *Les règles de la méthode sociologique*'de toplumun bireylerin bir toplamı olmadığını, bir bireşimi, sentezi olduğunu, toplumsal yaşamın açıklamasının psikolojik yaşamda değil, gene toplumsal hayatta aranması gerektiğini savunacaktı. Durkheim, kolektif bilinci bireysel bilinçten farklı kılarken "dışsallık" ve "baskı" olmak üzere iki nesnel niteliğe başvuruyordu. Toplumsal olay din, ahlak, hukuk, mantık gibi türlü şekiller altında bireysel bilinçlere "dış"tan geliyor, bireyin iradesi dışında ona zorla kabul ettiriliyordu. Durkheim, sosyolojiye bireysel bilinç ve bireysel tasarıdan bağımsız olan toplumsal bilinç ve toplumsal tasarıyı sokmuştu.

Özetlenecek olursa, sosyoloji 19. yüzyılın buhranlarına bir çö-



Baha Tevfik, *Felsefe Mecmuası*'nda, 19. yüzyılın biyolojik ve evrimci maddeciliğinden esinlenmişti. Lamarck ve Darwin'den kaynaklanan biyolojik ve evrimci maddecilik, kısa bir süre sonra İslamcıların boy hedefini oluşturacaktı.

züm arayışıydı. Sanayi Devrimi ile birlikte kapitalizm iyice serpilmiş, emekçi kesimin talepleri gelişmiş ülkelerin ana sorunu olmuştu. Her türlü "aşırı" akımlar emekle sermaye arasındaki uyuşmazlıktan kaynaklanıyordu. Fransa'da sosyoloji bir anlamda Auguste Comte ile Le Play'in öncülüğünde doğmuştu. Her ne kadar sosyolojinin doğuşunu Montesquieu'ye kadar geri çekenler olmuşsa da Auguste Comte bir kırılma noktasını oluşturuyordu. Comte'un sosyolojisinde örnek fizikti; Le Play'in "science sociale"i ise jeoloji üzerine kuruluydu. Comte genelleştirmeden yanaydı. Toplumsal zümreleri fizik olayları gibi "tecânüslü", yani kendi bütünlüğü olan varlıklar sayıyordu. Le Play ise zümreleri birbirlerinden farklı, ayrı cinsten varlıklar olarak gördüğü için bireyselleştirici bir yöntem izliyordu. Comte'un çizgisinden yola çıkan Durkheim ile sosyoloji bambaşka bir kisveye bürünüyordu. Görüşleri Henri Hubert, Marcel Mauss, Célestin Bouglé, Lucien Lévy-Bruhl, Maurice Halbwachs, Georges Davy gibi sosyologlarca 20. yüzyıla taşınarak Fransız sosyolojisinin omurgasını oluşturacaktı. Bu arada Durkheim'in rakibi Gabriel Tarde'dı. Tarde'ın görüşleri özellikle ABD'de rağbet görmüş, yeni bir psikoloji ekolünün doğuşuna vesile olmuştu. Ve nihayet yukarıda da sözü edilen Herbert Spencer'ın organisist yani uzviyetçi anlayışı farklı bir çizgiyi temsil ediyordu. Spencer'ın görüşleri Espinas ve daha sonra René Worms tarafından benimsenecek ve 20. yüzyıla taşınacaktı. Osmanlı'da sosyoloji ilk evrelerinde yukarıda da belirtildiği gibi bio-organisist ve psikolojik ekollerin güdümünde gelişti. *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nda sosyolojiye açılım sağlayacak kalemler Ahmed Şuayib, Rıza Tevfik, Salih Zeki (ve Halide Salih), Bedii Nuri ve Sâtı kardeşler, Asaf Nef'i ve Doktor Edhem'di.

Pozitivizm ve Sosyoloji

Ahmed Şuayib *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nın üç kurucusundan biriydi. 1876'da İstanbul'da doğmuş, Fatih Rüştiyesi, Vefa İdadisi ve Hukuk Mektebi'nde öğrenim görmüştü. Ülkeye pozitivizm tartışmalarını getiren en başta gelen yazarlardan biriydi. Seçkin bir düşünür, felsefeci ve hukuk adamıydı. Batı edebiyatını yakından izlemiş, *Servet-i Fünûn* onun yazılarına yer vermişti. 1908 Jön Türk Devrimi'nin ardından siyasete girmesi istenmişse de, Hukuk Mektebi'nde idare hukuku ve devletler hukuku derslerini vermeyi tercih etmişti. Bu dersler için *Hukuk-ı*





1860'lar Osmanlı basınında gazetelerin de atılım yılları oldu. 1860'ta Agâh Efendi *Tercüman-ı Ahval*'i çıkardı. Şinasi'nin 1862'de yayımladığı *Tasvir-i Efkâr*'ın başına bir süre sonra Namık Kemal geçti.

Umumiyye-i Düvel ve *Hukuk-ı İdare* adlı kitapları hazırlamıştı. 1910 yılında, 34 yaşındayken tifoya yakalanarak ölmüştü.

Pozitivist felsefenin yakın tarihi bu kitapta çok yönlü bir biçimde ele alınmıştı. Gabriel Monod, Ernest Lavisse, Gustave Flaubert, Carsten Niebuhr, Theodor Mommsen ve Hippolyte Taine, Henri Bergson, Emile Boutroux, Alfred Fouillée, Arthur Shopenhauer gibi çağın ünlü yazarları ve filozoflarını Osmanlı aydın kesimi Ahmed Şuayib sayesinde tanıyacaktı. Hippolyte Taine'nin *Servet-i Fünûn* üzerinde etkisi büyüktü. Bu arada Gabriel Tarde ve Émile Durkheim'in adını ilk duyuran yine Ahmed Şuayib olmuştu. *Servet-i Fünûn*'daki makaleleri daha sonra *Hayat ve Kitaplar* adlı eserinde yer alacaktı. İlk baskısını 1901 yılında yapan bu kitapta Tarde ve Durkheim ilk defa Osmanlı literatürüne giriyordu.[84] Eserde "Lâhika" başlıklı bölümde pozitivizmin gelişiminden söz ediliyor, Auguste Comte'un "hikmet-i ictimaiyye"nin kurucusu addedildiği kaydediliyordu. René Worms'un kurduğu Société Internationale de Sociologie'ye ve çıkardığı *Revue Internationale de Sociologie* yıllıklarına yer verildikten sonra, 19. yüzyılın sonu, 20. yüzyılın başında "hikmet-i ictimaiyye" taraftarlarının iki ayrı kampta yer aldığı belirtiliyordu. Bu kamplardan ilkinin başında Durkheim bulunuyordu. Durkheim'in izinden gidenler "cemiyet, hakikî ve müteazzıv [organize] bir mevcuddur" ilkesini benimsemişlerdi. Bir diğer deyişle toplum, bağlantısı ol-

mayan, bağımsız, kendi içinde bütünlüğü olan bir olguydu. Ahmed Şuayib'e göre bu çizgi realistti. Gabriel Tarde ise nominalisti; toplum insan ruhunun "tecdîd"inden, yenilenmesinden ibaretti; psikolojik bir olguydu. Ahmed Şuayib'in Durkheim'le ilgili söyledikleri bu kadardı. Onun odaklandığı sosyolog Tarde idi. "Tarde, şimdiki Fransız filozoflarının en parlak ve muktedirlerindendir" diyor, uzun uzun filozofun hayat hikâyesini anlatıyordu.[85] Ahmed Şuayib'in ölümü üzerine *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nın 23. sayısı Asaf Nef'i'nin uzun bir nekroloji yazısına yer vermişti.[86]

Auguste Comte sonrası bir süre bocaladıktan sonra sosyolojinin soluklanmasına olanak veren iki önemli akım 19. yüzyılın sonlarında doğmuştu. Bunlar Tarde ve Durkheim sosyolojileriydi. Gustave Tarde-Émile Durkheim çatışması Fransa'da olduğu gibi Türkiye'de de uzun süre gündemi işgal etti. Bu en azından 1920'li yılların sonlarına kadar böyleydi. Aslında bu iki düşünürün uzlaşamadıkları konu, toplumsal olguların kökeninde bireyin mi yoksa toplumun mu olduğuydu. Tarde bireyden yola çıkarak toplumsal olguları açıklarken, Durkheim toplumsal olguların bireyden bağımsız, aksine bireye "zor"la kabul ettirilen bir tür toplumsal yaptırım olduğu kanısındaydı. Bu görüşler psikoloji ile sosyolojinin ilişkisini de belirliyordu. Durkheim'in ünü psikolojiden bağımsız bir sosyoloji bilimini inşa etmesiydi. *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası* sosyolojiden söz ederken psikolojiyle ya da bireyle bağını koparamayan bir anlayışı simgeliyordu. Oysa Selanik, Durkheim'in izinde "tam bağımsız" bir sosyolojiyi savunuyordu. Gökalp sosyolojisi de son kertede Durkheim'i izleyecekti.

Biyoloji, psikoloji ve sosyolojinin bütünselliği *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nın "ulum-ı ictimaiyye"sini oluşturuyordu. *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nın bu çizgiye oturmasında derginin kurucuları arasında yer alan Ahmed Şuayib'in önemli bir rolü vardı. Yazarın bu mecmuada kaleme aldıklarında psikolojinin etkisi bariz bir biçimde gözlemlenebiliyordu. Sosyoloji bilimi *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nda henüz kimlik kazanmamıştı. Çoğu yazar son kertede sosyolojiden değil, felsefeden söz ediyordu. "Ulum-ı ictimaiyye" o nedenle tam anlamıyla sosyoloji sayılmazdı. Sosyal ve beşeri bilimlerin bir tür karışımıydı. Bu tür bir anlayış Ahmed Şuayib'de de hâkimdi.[87]

Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası sosyolojiye bu denli geniş yer veren bir Osmanlı dergisi oluşu sıfatıyla sosyoloji-

nin kurucusu Auguste Comte'u unutamazdı. Auguste Comte'un yaşamını ve düşüncesini Osmanlı okurlarına tanıtmak yine *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'na düşüyordu. Bu görevi ünlü matematikçi Salih Zeki üstlendi. Derginin ikinci sayısında Auguste Comte'a geniş bir yer ayrıldı. Bu arada Comte'un yaşamöyküsünü veren bölüm eşi Halide Salih'in [Edib] imzasıyla çıkacaktı.[88]

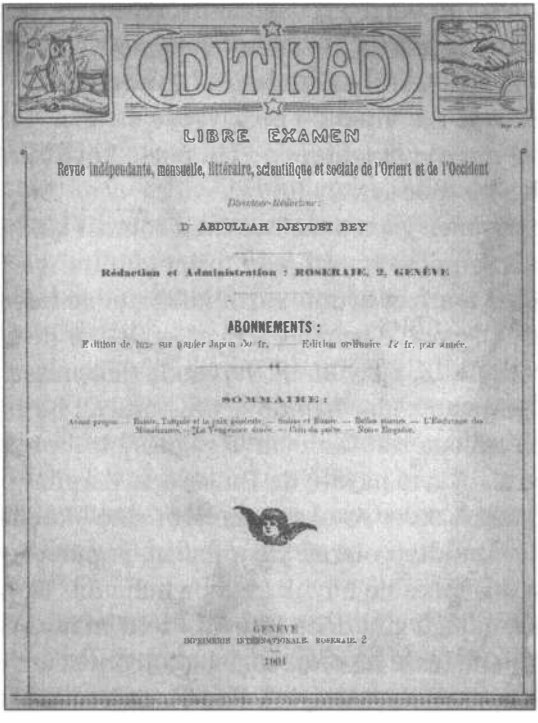
Bir önceki bölümde *Etnografya* kitabı nedeniyle geniş yer verilen Sâtı Bey'in dergide "Uzviyetler ve cemiyetler"[89] ve "Mebâhis-i ruhiyye"[90] başlıklı iki yazısı yer alacaktı. Sâtı Bey'e göre organik ya da uzvî yapı ve toplum aynı olayın iki farklı safhasıydı. Uzviyetler birer toplum, toplumlar birer uzviyetti. Uzviyetler de, toplumlar da değişik düzeylerde dayanışma üzerine kuruluydu. Sâtı Bey insan toplumlarının geleceğini dayanışma ve işbölümünde görüyordu. Bu bağlamda küresel beklentileri vardı. Zamanla ülkelerin birleşmesiyle büyük konfederasyonların kurulmasını olası görüyordu.

Sâtı Bey'in kardeşi Bedii Nuri de Mülkiye mezunuydu. *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nın yanı sıra *Şehbal*'da yazıları yayımlanmıştı. *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası* Bedii Nuri'nin "Hikmet-i ictimaiyye -1- Tarih-i hudûs (sonradan peyda olma) ve neş'eti",[91] "Kabiliyyet-i ictimaiyye"[92] "Hayat-ı ictimaiyye",[93] "Beynelmilel Ulum-ı İctimaiyye Müessesesi'nin Yedinci Kongresi" başlıklı yazılarına yer verecekti.[94] Bedii Nuri'nin Yedinci Uluslararası Sosyoloji Kongresi yazısı Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiyesi için ayrı bir önem arz ediyordu. Zira solidarizm başlığı altında ileriki bölümlerde ele alınacak toplum felsefesi ilk kez, sosyolojik bağlamda bu yazıda yer alıyordu. Kongrede tartışılan temel sorun "teavün-i ictimaî" yani sosyal yardımlaşma idi. Tartışmalar eninde sonunda dönüp dolaşıp Üçüncü Cumhuriyet Fransası'nın resmi ideolojisi olarak da nitelenen Radikal Parti lideri Léon Bourgeois'nın Osmanlıcaya "meslek-i teavün" diye çevrilen "solidarisme" konusuna odaklanmıştı.

Bedii Nuri bugün dayanışmacılık diye tanımladığımız solidarizmi okurlara ayrıntılı bir biçimde tanıtıyordu. Tabii solidarizm her ne kadar 19. yüzyılın yol açtığı toplumsal çöküntüye çözüm olarak önerilmiş ve yoksulları gözetmeyi hedeflemişse de sermaye çevrelerinin çıkarlarını rencide edebilecek bir ortam da yaratabilirdi. Bedii Nuri bu konuda da okurları teskin edecek bir cümleyle yazısına son veriyordu: "Teavün cemiyet için elzemdir, faydalıdır, fakat kavâid-i iktisadiyyeyi herc ü merc edecek derecede müfritâne olmama şartıyla!" Böylece, *Ulum-ı İktisadiyye ve İc-*

timaiyye Mecmuası'nda sosyalizm, anarşizm, feminizm tümüyle reddedilirken, solidarizm de risk faktörü içeren bir fikir hareketi olarak yorumlanıyordu.

Dergide sosyolojik konulara değinen bir diğer yazar Asaf Nef'i idi. "Mücadele-i hayatiyye ve tekemmül-i cem'iyyat" adlı yazısında Ludwig Gumplowicz ile Novicow'un eserlerine atıfta bulunularak sosyal Darwinizmi ele alıyor, bu arada Buffon'la birlikte gündeme gelen ve Darwin'le derinlik kazanan "hayat mücadelesi" fikrinin Malthus'ta da görüldüğünü kaydediyordu.[95] Her canlı varlık, biri kendisini doğuran çevre, öteki geniş dünya çevresi olmak üzere iki etki altındaydı. Yazıda bir anlamda Lamarckizm ile Darwinizm harmanlanıyordu. Lamarck'ın ve Darwin'in doğayla ilgili bulgularını Platon, Thomas More, Campanella ve Marx'ın toplumsal yaşamda aradıkları belirtildikten sonra tüm toplumsal sorunların ezenlerle ezilenler arasındaki kavgada odaklandığı sonucuna varılıyordu. Bu açıdan Asaf Nef'i, bir


IDJTIHAD

LIBRE EXAMEN

Revue indépendante, mensuelle, littéraire, scientifique et sociale de l'Orient et de l'Occident

D' ABDULLAH DJEVDET BEY

Rédaction et Administration : ROSERAIE, 2, GENÈVE

ABONNEMENTS :

SOMMAIRE :

GENÈVE

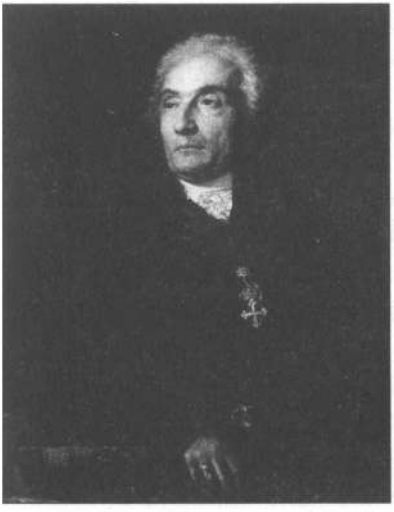
İlericilik-gericilik *İctihad* yazarlarının Osmanlı fikir hayatına kazandırdıkları sözcükler oldu. Dergiye göre geleneğe bağlanmak gericilikti. *İctihad* kadın haklarını ve ailenin modernleştirilmesini savunacak, medreseye karşı tavır alacak, laik bir toplum anlayışını önerecekti.

yandan Gumplowicz'in ırkçı yorumlarıyla arasına mesafe koyarak evrimci görüşleriyle Darwin'e uzanıyor, öte yandan Suphi Edhem'le birlikte Marksizmle dirsek teması kuruyordu. Nitekim dergi, Asaf Nef'i'nin "Demokrasi ve sosyalizm" adlı bir yazısına da yer verecekti.[96]

Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası'nın bir diğer kurucusu Feylezof lakaplı Doktor Rıza Tevfik'ti. Tıp doktoru olan Rıza Tevfik hemen her konuda kalem oynatabilen bir yazardı. Siyasetten psikolojiye, biyolojiden antropolojiye farklı alanlarda kitap ve makaleleriyle ünlenmişti. *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nın ilk sayısına "Nüfus meselesi ve ehemmiyet-i siyasiyyesi ve ictimaiyyesi" başlıklı yazısıyla katkıda bulundu.[97] Onu "Ahlakın nüfusa tesiri"[98] izledi. Bilimleri tasnif eden "Tasnif-i ulûm – Bazı mukaddemat-ı felsefiyye" başlıklı felsefe yazısı ise iki sayıda yer aldı.[99] Öte yandan Meşrutiyet'in şiarı "hürriyet"ti. Rıza Tevfik bu konuya girmeden edemezdi. İki sayı tutacak olan yazısının başlığı "Hürriyet – İngiliz hekim-i meşhuru John Stuart Mill hürriyeti nasıl anlıyor?"du.[100] Stuart Mill yazısını Spencer izledi. Rıza Tevfik'in "Hükümet ve hürriyet hakkında Spencer'ın felsefesi" başlıklı yazısı beş sayı sürdü.[101] Anayasa üzerine makalesi ise "Hukuk-ı Esasiyyeye medhal" başlığını taşıyordu.[102] Ve nihayet "İngiltere'de bir amele köyü" Rıza Tevfik'in kaleme aldığı bir monografiydi.[103]

Osmanlı düşünce yapısında Tanzimat sonrası köklü dönüşümler izlendi. Bu süreçte İngilizcede "print culture" ya da "printed word" denilen matbaa ürünü yazılı kültürün ve basımın büyük önemi vardı. Osmanlı, Osmanlıca matbaa ile her ne kadar Müteferrika sayesinde 18. yüzyılın ilk yarısında tanışmışsa da 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar kamuoyu oluşturacak bir basım etkinliğinden söz edilemezdi. Osmanlı'yı çağdaş bir topluma açan Kırım Harbi ertesi yayın hayatıydı. Bu süreçte dergiler ve gazetelerin büyük katkısı oldu. Ayrıca, önceleri risale –küçük kitapçık– olarak, ardından kitap olarak yayımlanan, popüler içerikli eserler Osmanlı düşüncesine büyük katkıda bulundu. Tıpkı 18. yüzyıl Fransası'nda olduğu gibi önce bireyin, "ferd"in inşa edilmesi gerekiyordu. Bu nedenle biyoloji ve psikoloji önem arz etti. Sosyal düşüncenin bu iki bilim alanıyla yakın bir bağı oldu. Ansiklopedici bir evrenin ardından pozitivist bir süreç başladı.

19. yüzyılda, en azından Kıta Avrupası'nda Fransızca hâkimdi. Osmanlı'nın Batı'ya açılan penceresi Fransızcaydı. Öte yandan sosyoloji bir bakıma Fransız icadıydı. Sosyal bilimlere Fransız-





Fransız Devrimi'nin gündeme getirdiği toplumsal atomculuk zamanla yerini uzviyetçi kuramlara bırakmıştı. Joseph de Maistre ve Edmund Burke uzviyetçi anlayışın yaygın bir konum kazanmasında önemli rol oynadılar.

ca aracılığıyla varılması son derece doğaldı. Diğer dillerdeki düşünürler de Fransızcadan okunuyordu. İktisat bilimi "İngiliz" olmasına rağmen, Osmanlı'nın tüm iktisat bilgisi Fransızca kitaplar aracılığıyla ülkeye girmişti. Belki bu nedenle, sosyoloji iktisada fark attı. Sosyolojide Osmanlı günceli üç aşağı beş yukarı yakalamıştı. İktisatta ise bu böyle değildi. 20. yüzyıl başında Osmanlı iktisadi düşüncesi hâlâ Adam Smith düzeyindeydi. Oysa iktisat alıp başını gitmişti. Osmanlı hiçbir zaman neo-klasik iktisat nedir bilmedi. Adam Smith'ten doğrudan doğruya Friedrich List'e geçti ve "milli iktisat"ı benimsedi. 20. yüzyılın klasiği John Maynard Keynes'in iktisadi düşüncesiyle ancak İkinci Dünya Savaşı ertesi tanıştı. 1929 buhranı üzerine yazarın 1936'da yazdığı ünlü "Genel Teori" kitabı ancak 32 yıl sonra Türkçeye çevrilebildi. Oysa Durkheim sosyolojisi Anglosakson dünyadan önce Türkiye'de tanındı. Durkheim'in birçok eseri İngilizceden önce Türkçeye çevrildi.

Sosyoloji dersinin ilk ihdas edildiği ülkelerden biri Osmanlı Devleti'ydi. Bunda İttihatçıların büyük rolü oldu. Daha Selanik'ten itibaren İttihat ve Terakki sosyolojiyi destekledi. Sosyoloji dergilerine finansal yönden arka çıktı. Ünlü ideologu, Merkez-i Umumî üyesi Ziya Gökalp, aslında Türkiye'ye sosyolojiyi getiren kişi sayıldı. Sosyoloji ile iktisat arasındaki orantısızlık Gökalp'in düşüncesinde bariz bir biçimde görülebili-

yordu. Gökalp'in yazıları sosyolojide ne denli derinlik kazandıysa, iktisatta o denli sığdı. İttihatçılar "milli iktisat"ı el yordamıyla buldular. Gökalp ise 1923'te kaleme aldığı *Türkçülüğün Esasları*'nda bile hâlâ, Batı'da "guild socialism" diye bilinen zanaat üzerine kurulu bir tür korporatif yapıyı savunacaktı. Bir diğer deyişle sosyoloji Osmanlı son döneminde başat bir bilimdi. Sosyolojizm her derde deva bir bilim alanı olarak görüldü. Büyük Millet Meclisi'nin Cumhuriyet kurulurken Durkheim'in *İctimaî Taksim-i Amel*[104] [Toplumsal İşbölümü] adlı eserini Türkçeye çevirtmesi rastlantı olamazdı.

Bölüm 4

Selanik ve *Genç Kalemler*

Selanik Osmanlı'nın "liberal" kentiydi. Her türlü çağdaş düşünce akımı Beyazkule Gazinosu'nda, Mısırlı Kıraathanesi'nde, Olimpos Palas'ta tartışıldı. Her şeyden önce Selanik Osmanlı İmparatorluğu'nda ulus-devlet anlayışının doğduğu kentti. *Genç Kalemler* çevresinde toplanan gençler dili sadeleştirerek halka yönelmeyi hedefliyorlardı. Ali Canib, Ömer Seyfeddin, Ziya Gökalp bu tür bir misyonu benimsemiş, "yeni hayat" gereği "yeni lisan"ı gündeme getirmişlerdi. Bu bir ölçüde "halka doğru" gidişi simgeliyordu. Yeni Hayat'ın manifestosu *Genç Kalemler*'de yayımlandı. 1908 bir siyasal devrimdi; sosyal bir devrimle pekiştirilmedikçe güdük kalacaktı. Sosyal devrim ise uzun soluklu bir uğraştı. Her şeyden önce yeni bir hayat tarzını gerektiriyordu. İşte bu noktada iki Batılı düşünürün etkisi bariz bir biçimde ortaya çıktı. Bu düşünürlerden ilki Alfred Fouillée idi. Siyasal devrim için Fransız Devrimi'nin özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi Meşrutiyet'in ruhunu oluşturan Alfred Fouillée'nin "idée-force" dediği "kuvvet-fikir"ler yeterliydi. Sosyal devrimin ise yeni bir hayata kapı açması gerekiyordu. "Yeni hayat" eski hayatı beğenmemek, onun değerlerinden vazgeçmek anlamına geliyordu. Bunu yapmak için de "yeni hayat"ın gerçek değerlerini aramak kaçınılmazdı. Bu arayış ise "halka doğru" gidilerek gerçekleştirilecekti.

"Yeni hayat" geniş bir alana sahipti. İktisat, aile, estetik, felsefe, ahlak, hukuk, siyaset hayatın ta kendisiydi. Bu nedenle "yeni hayat" demek, "yeni iktisat", "yeni aile", "yeni sanat", "yeni felsefe", "yeni ahlak", "yeni hukuk", "yeni siyaset" demekti. "Yeni hayat" milliyet anlayışını da gündeme getiriyordu. İnsaniyeti milliyet anlayışında arıyordu. Her gelişimin ilim sayesinde ve vatan için olduğunu düstur edinmişti. Yeni hayat "dehrî" yani maddeye önem veren bir yaşayış değil, "millî" bir yaşayıştı. "Yeni hayat" anlayışına göre Batı medeniyeti çökmekteydi; yok olmaya mahkûmdu. Gerçek uygarlık ancak "yeni hayat"ın gelişimiyle başlayacak "Türk medeniyeti"ydi.

Osmanlı Devleti, daha 15. yüzyılda, Rumeli fütuhatı ertesi bir Balkan ülkesi görünümü kazanmıştı. 19. yüzyılda Balkanlar'da gerçekleşen toprak kayıplarına değin Osmanlı ekonomik gücünü ve beşeri sermayesini büyük ölçüde Balkanlar'dan elde etmişti. Osmanlı Devleti'nin coğrafyası Marmara denizi ve Boğazlarla ayrılan iki ana bölgeyi içeriyordu. Bunlar eski terimle Avrupa-i Osmanî ve Asya-i Osmanî idi. Mısır ve Mağrip dışarıda bırakılırsa Osmanlı Asya'sı beş bölümden oluşuyordu. Bunlar, Osmanlı coğrafyacılarına göre Anadolu şube-i ceziresi; Erzurum yaylası ve Cezire-i Ulya; Irak ve Bâdiyet-üş-Şâm; Suriye ve Filistin ve son olarak Arabistan'dı. Bâdiyet-üş-Şâm, Fırat ve Dicle'nin birleşip denize döküldüğü noktadan itibaren batıya doğru uzanan çölün adıydı. Bu çölün güney sınırları Arap yarımadasının içerisine doğru kavisli olarak uzanıyordu.

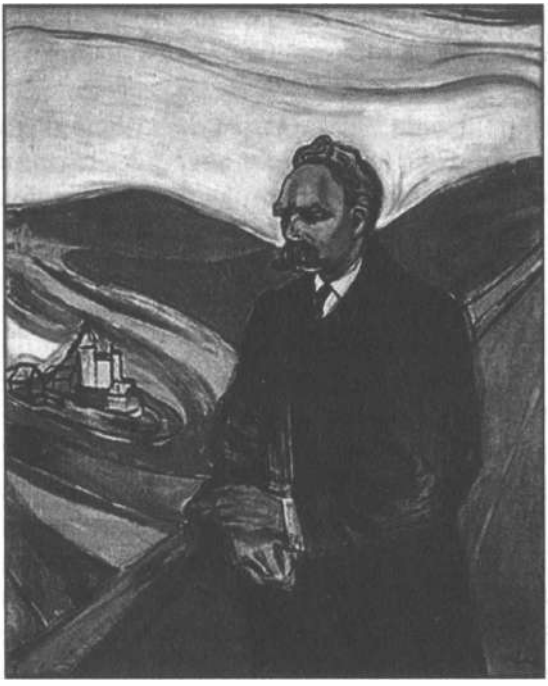
Suriye ve Filistin'in bir ölçüde kendine yeterli olduğu düşünülürse, Anadolu Şube-i Ceziresi yani bugünkü Orta ve Batı Anadolu ve Balkanlar tarih boyunca Osmanlı Devleti'nin yükünü omuzlamış bölgelerdi. Osmanlı bütçelerinde bu bariz bir biçimde görülüyordu. Örnek vermek gerekirse Selanik'in 1909 yılı bütçesinde geliri 2.275.400 altın, gideri 1.254.000 altındı. Keza, Aydın vilayetinin geliri 3.523.500 altın, gideri 826.100 altındı. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batılı ülkelerin baskısı ve bu topraklarda asayişin sağlanması gereği gündeme gelen reform girişimleri sonucu Rumeli'nin gider hanesi kabarmaya başladı. 93 Harbi diye bilinen 1876 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan başlayarak Balkan Harbi ile noktalanan süreç Osmanlı'nın Batı cenahını tümden çökertti. Bundan böyle Osmanlı Balkan ülkesi, dolayısıyla Avrupa ülkesi olmaktan çıkıp bir Asya ülkesi, Ortadoğu ülkesi kisvesine büründü. Balkanlar'ın servetinden yoksun kalmanın yanı sıra bu toprakların beşeri sermayesini yitirmesi Osmanlı için büyük bir kayıp olmuştu. Osmanlı'nın genel okuryazarlık düzeyini yukarı çeken coğrafya her zaman Balkanlar'dı. Dünün Yeniçeri Ocağı büyük ölçüde Balkanlar'dan devşirilmişti. Birçok Osmanlı aydını

Balkan kökenliydi. İttihat ve Terakki hareketi Balkanlar'da filizlenmiş, güçlenmişti. Değişik etnik unsurların bileşimi olarak nitelenen Osmanlı kimliği, Araplar bir yana, büyük ölçüde Balkanlar'daki çeşniydi. İmparatorluklara özgü hoşgörü Balkanlar'da uzun yüzyıllar barışı da getirmiş, bu denli renkli bir coğrafya imparatorluk çatısı altında görece bir arada yaşamayı başarmıştı.

Balkan Harbi, aslında Avrupa-i Osmanî'nin çözülüşünün son noktasıydı. Bu savaşın kaynağı Ayastefanos Antlaşması'na kadar geri gidiyordu. Bu antlaşma ile Balkanlar'da on yıllarca sürecek bir kargaşanın tohumları atıldı. Ayastefanos Antlaşması ile Bulgaristan'ın sınırları içine Makedonya da katıldı; Sırbistan bağımsızlığını kazandı. İşte bu yeni konuşlanma Balkan Harbi'ne giden yolu döşedi. Sırbistan ilk günden itibaren topraklarını genişletme sevdasına kapılmış, Berlin Antlaşması Bulgaristan için düş kırıklığına dönüşmüş, Yunanistan sürekli kuzeye doğru yayılma özlemiyle yanıp tutuşmuştu. Tüm bu emeller Osmanlı Avrupası'nın topraklarını ele geçirme siyaseti üzerine kurulmuştu.

Bu yerel etmenlere büyük devletlerin politikalarının da dahli durumun vahimleşmesine neden oldu. İttifak ve İtilaf devletleri zamanla Balkanlar'ı satranç tahtasına çevirdiler. Rusya'nın Balkan Slavlarına verdiği destek yayılımcılığı etkileyen önemli bir etmen oldu. İttifak devletleri de bu arada boş durmadılar. 20. yüzyılda Balkanlar'da dönüm noktası Avusturya-Macaristan'ın Balkanlar'a göz dikmesi ve fırsat kollayarak 1908 Devrimi'nin kargaşa ortamında Bosna-Hersek'i ilhakıydı. Rusya bu ilhak karşısında Slavları birleştirerek Avusturya-Macaristan'ın yayılımcılığına direnmeye, bu arada geride kalan Osmanlı topraklarını paylaştırmaya girişmişti. Başka bir deyişle bir Balkan toprağı olan Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan tarafından ilhak edilmesi Cermenizm ile Slavizm arasındaki çatışmanın doruk noktasını oluşturdu. Çözümsüzlüklerin bir diğerini izlediği bu sürece Balkan Harbi ile son nokta konulmak istendi. Ancak bu girişim dünyayı yeni bir felakete sürükledi. Milyonlarca insanın telef olduğu Cihan Harbi ile dünya 20. yüzyılı karşıladı.

19. yüzyılın tüm umutlarını çökerten, *La Belle Époque* diye bilinen mutluluk evresini sonlandıran Cihan Harbi, Balkanlar'daki gelişmelerin fitillediği bir savaştı. 20. yüzyıl tarihine büyük ölçüde damgasını vuran Balkanlar oldu. 19. yüzyılı sona erdiren ve 20. yüzyılı başlatan Cihan Harbi Balkanlar'daki gelişmelerin sonucuydu. Bir başka deyişle "uzun 19. yüzyıl"ı sonlandıran ve "kısa 20. yüzyıl"ı başlatan Balkanlar'dı. Zira 19. yüzyılın tüm umutlarını



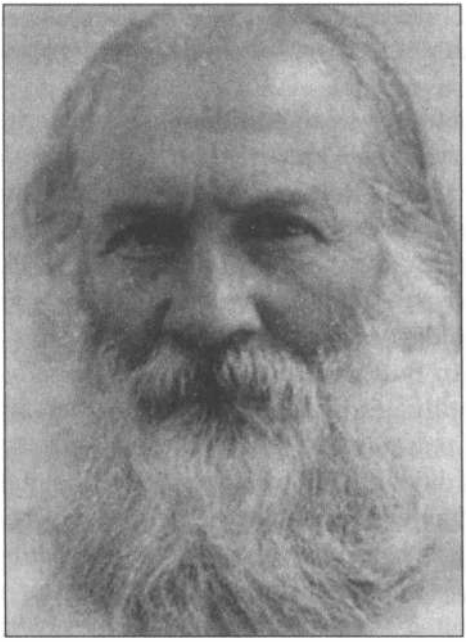
Ziya Gökalp'e göre Alman filozofu Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin hayal ettiği üstün insanlar Türklerdi. Türkler her asrın "yeni insanlar"ıydı. Bu nedenledir ki, "yeni hayat" bütün gençliklerin anası olan Türklerden doğacaktı.

çökerten Cihan Harbi, Balkanlar'daki gelişmelerin yol açtığı bir savaştı. 20. yüzyıl her ne kadar 1914'e tarihlenirse de 1914'e giden yol 1912'de çizilmişti. Balkan Harbi Cihan Harbi'nin "prelüd"ü sayılırdı. Balkan Harbi dünya tarihi için olduğu kadar Türkiye tarihi açısından da bir dönüm noktası, bir milattı. 1912-1922 arası on yıl bugünkü Türkiye topraklarında ulus-devlet inşasının ne denli engebeli bir yol olduğunu gösteriyordu.

Osmanlı için Balkan Harbi sonun başlangıcıydı. 1914-1918 arası kapışan ülkeler arasında en uzun Cihan Harbi, Osmanlı Devleti'nin ve onu izleyen Türkiye'nin savaşıydı. Savaşan taraflar ilk top sesleri duyulduğunda savaşın 1914 Noel'inde sona ereceği beklentisi içindeydiler. Ancak beklentiler boşa çıkmıştı. Savaş dört yıl sürmüş, kısa sürede geniş bir alana yayılmıştı. Daha 1914 yılı bitmeden Osmanlı ülkesinde savaş Harb-i Umumî, yani genel savaş olarak nitelenmişti. Bir suikast sonucu Balkanlar'da ateşlenen barut fıçısı dört yıl içinde 20 milyon dolayında beşeri varlığın yok olmasına yol açtı. Dört yıl süren Cihan Harbi'nin ardından Versailles, Trianon, Saint-Germain, Neuilly ve Sevr ile sözde

bir barış gerçekleştirilmişti. Bu barış antlaşmalarının hiçbirisi kalıcı olmadı. Antlaşmalar irredantizmi körüklemenin dışında bir işlev görmedi. Osmanlı Türkleri için de bu geçerliydi. Onlar için Cihan Harbi bir anlamda Balkan Harbi'yle başlamış ve Milli Mücadele ile sona ermişti. Her ne kadar Sevr diğer barış antlaşmaları gibi Türkiye'ye dayatılmışsa da, Ankara'da filizlenen Milli Mücadele buna başkaldırmış ve Türkiye Lozan Antlaşması'yla, bir anlamda Cihan Harbi'ni geride bırakmıştı. Kısacası Türkiye'nin Cihan Harbi on yıl sürmüştü. Farklı bir söylemle Milli Mücadele 1912'de başlamıştı. Balkan Harbi, Cihan Harbi ve Milli Mücadele sonucu yeni bir kimlik oluşmuştu. Ulus anlayışı Balkan Harbi ile birlikte tetiklenmişti. Balkanlar'ın yitirilişi Osmanlı kimliğinin bir yana bırakılmasına, yeni bir ulusal kimlik olarak Türk milliyetçiliğinin ön plana çıkarılmasına neden olmuştu. Ulusal kimlik Balkan Harbi ile birlikte gündeme gelmişti. Osmanlı'nın 1912'ye kadar uzlaşan "unsur"ları, 1912 sonrası çatışan "ulusal kimlik"lere dönüştü; ortak coğrafyayı gerektiren imparatorluktan ulus-devlete geçiş bir tür "ulusal türdeşliği" gerektirmişti.

Öte yandan Balkan Harbi'yle savaş olgusu aristokratik yapı-



Balkan Harbi ertesi tüm dikkatler Anadolu'ya yöneldi. Anadoluculuk hareketleri Türk milliyetçiliğinin omurgasını oluşturuyordu. Rıza Tevfik'in "Anadolu" şiiri bunun bariz örneklerinden biriydi.

sını yitirmiş "demokrat" bir yapıya dönüşmüştü. Bundan böyle cephede savaşan ordular yoktu. Cephe ve cephe gerisi bir bütündü. Toplumların hemen hemen bütün katmanları savaştan etkilenir olmuş, savaş bünyesinde ideolojik öğeleri de barındırmıştı. Savaşlar bundan böyle diplomasi ötesinde siyasal-toplumsal öze sahipti. Bu nedenle kitlelerin seferber edilmesi kaçınılmazdı. "Öteki" kavramı vurgulanmış, propaganda öğesi ön plana çıkmıştı. Savaşlar bundan böyle "centilmen"ler arası bir düello niteliğini yitirmiş, her türlü kıyıma ortam sağlayan, hunharlıklarla dolu intikam senaryolarını içermeye başlamıştı. Milliyetçiliklerin bilendiği, ayırımcılıkların özendirildiği, ulus-devletlerin milliyetçi zümrelere dönüştükleri bir evreydi bu. Osmanlı Devleti'ni çökerten, değişik "unsur"ları Osmanlı kimliğinden koparan, Türk'ün, Ermeni'nin, Rum'un içe dönük çözüm aradığı bir dönemi başlatmıştı. Yüzyıllarca etnik kimliklerini koruyarak bir arada yaşamış unsurlar din esası üzerine cepheleşmiş, her türlü zulmü çözüm olarak görmüşlerdi.

Din kavgaları çağdaş milliyetçilikleri körüklemiş, Osmanlı milleti yerini dar milliyetçiliklere, etno-milliyetçiliklere bırakmıştı. Balkan Harbi yenilgisi sırasında Rumlar göç ettirilmeye başlanmış, onları Ermeniler izlemişti. Arnavutlar Balkan Harbi'yle, Araplar Cihan Harbi'yle kopmuşlardı. Buna karşın Balkanlar'da yitirilen topraklardan "türdeş" kanısıyla Müslüman unsur Anadolu'yu mesken edinmişti. Türk kimliği işte bu savaşlarla kristalleşmiş, toplumsallaşmıştı. "Balkan mezalimi", "Yunan mezalimi", "Ermeni mezalimi" ve benzeri sıfatlarla ulus kimliği bilenmiş, yeni bir ulus-devlet inşa sürecine girilmişti. Çocuk dergilerinden kadın dergilerine, günlük gazetelerden bilimsel yayınlara, bu söylem tüm toplum katmanlarının yayın organlarınca benimsenmişti. Okul ders kitapları artık "intikam"dan söz eder olmuştu. Bu bir anlamda içe kapanmaydı. Sınırların önem kazandığı, dış dünya ile iç dünyanın ayrıştığı bir evreydi.

Balkan Harbi Osmanlı'nın Avrupalı kimliğinin tükenişi anlamına geliyordu. Bundan böyle tüm dikkatler Anadolu'ya dönüyor ve değişik söylemlerde Anadoluculuk hareketleri Türk milliyetçiliğinin omurgasını oluşturuyordu. Rıza Tevfik'in *Talebe Defteri*'nde yayımladığı "Anadolu" şiiri bunun bariz örneklerinden biriydi. Anadolu, Sultan Osman'ın yurduydu; Tuğrul Bey'in göçüp geldiği yurttu. "Milletimiz" orada doğup büyümüştü. Anadolu illeri Osmanlı Türklerinin ana kucağıydı. Osmanlı Devleti'nin temelleri orada atılmıştı.

ANADOLU

Anadolu!.. Sultan Osman'ın yurdu
Tuğrul Bey'in konağıdır* o iller!
Milletimiz orada doğdu, büyüdü,
Bize ana kucağıdır o iller!..

Osmanlılar unutmasın soyunu!..
Anadol'dan aşdık hudud boyunu;
Orada oldu zorlu ateş oyunu,
Ataların ocağıdır o iller...

Bu devlete orada temel atıldı;
O meydanda canlar alıb satıldı;
Yaylasında, zaglı silah silah çatıldı
Kahramanlar otağıdır o iller!..

Hep gaziler, oradan gelib geçdiler;
O çaylardan abdest alub, içdiler.
Memleketler fetih eyleyib göçtüler.
Erenlerin durağıdır o iller!..

Bir zamanlar krallardan taç aldık!..
Akan sudan, uçak kuşdan bac aldık!..
Nice yavuz düşmandan öç aldık!
Bu kuvvetin kaynağıdır o iller!..

Her bir viran köşesinde bir er var!..
Türbelerde nice nice server var!..
Bilmem nerde böyle mutlu bir yer var?!..
O velud Kâbe toprağıdır o iller!..

Ormanlarında türlü kuşlar ötüşür;
Çayırında güryüz koçlar atışır;
Tarlasında altın başak yetişir;
Gölgesinde gam dağıdır o iller!..

Oradadır asıl Türkün oymağı;**
Cevahirdir bütün dağı toprağı;
Gümüş akar, çeçek kokar ırmağı,
Defineler yatağıdır o iller!..

Sillesidir, Türkü, serde sevdası
Memleketdir gece gündüz rüyası
Askerlerin odur gelin odası,
Gönüllerin bucağındır o iller!..

"Rıza"!. Canım o illere kurbandır!..
Sinesinde yatan anan, atandır!
Anadolu asıl eski vatandır!..
Anamızın kucağıdır o iller!..

[Peyam – Nüsha-i edebiyye 21]
Rıza Tevfik

Rıza Tevfik,
"Anadolu", *Talebe Defteri*, nümero 21, 27
Şubat 1329, s. 340.

---

* Konak: menzil; göçüp oraya konulan yer.

** Kabile ve soy sop demektir.

Keza Arap milliyetçiliği ve Cihan Harbi yenilgisiyle Asya-i Osmanî'nin diğer yöreleri Osmanlı'dan koptu. Bundan böyle geriye Anadolu Şube-i Ceziresi ile Erzurum yaylası ve Cezire-i Ulya kaldı. Bu arada dünün Büyük Suriye'sinin kuzey vilayetleri de yeni inşa edilmekte olan Anadolu'ya eklemlendi. Toroslar ve Erzurum yaylası ile sınırları çizilen Anadolu genişlemiş oldu. Doğal sınırların yerini siyasi sınırlar aldı. Anadolu sözcüğü yepyeni bir anlam kazandı. Bir süre sonra Doğu Anadolu, Güney Anadolu, Güneydoğu Anadolu gibi terimler yeni bir siyasi coğrafya kurgusunu doğurdu.

Selanik ve "İctimaî İnkılâb"

Balkanlar'da hüsranla sonuçlanan siyasi gelişmeler bu topraklarda yaşayan Müslümanların yeni arayışlara girmelerini kaçınılmaz kıldı. Bu arayışlar İttihat ve Terakki Cemiyeti'ndeki gibi siyasi olabildiği gibi düşünce, zihniyet dünyasında da yaşandı. Osmanlı topraklarında fikir hareketleri açısından İstanbul'a rakip kent Selanik'ti. Uzun yıllar Osmanlı egemenliğinde kalan ve bugün Yunanistan'ın ikinci büyük kenti olan Selanik, gerek Türkiye, gerekse Yunanistan tarihçiliğinde uzun süre ötekileştirilmiş bir kent olarak algılandı. Yunan tarihçiliği Selanik'i Osmanlı boyunduruğu altında kalmış bir Yunan kenti olarak gördü. Bu nedenle 16. yüzyıldan 1912'ye kadarki dönem Yunan tarihçiliğinde bir kara delik oluşturdu. 1912 sonrası kent hızla "Yunanlaştırılarak" etnik yapısı köklü dönüşüme uğradı. Mübadele nedeniyle kentin Müslüman nüfusu Türkiye'ye göçtü. İkinci Dünya Savaşı'nda kentin Yahudi nüfusu Nazilere teslim edildi. Türkiye'de tarihçilik ise 1912'de yitirilen kentin geçmişine eğilme gereği duymadı. Selanik çoğu kez öykülerde, romanlarda anı olarak kaldı.[105] Oysa Selanik, Osmanlı'nın Batı'ya açıldığı bir evrede Avrupa başkentleriyle bağ kuran en önemli halkaydı. Kentin çoğulcu etnik yapısı daha 19. yüzyılda ona "küresel" bir kimlik kazandırmıştı. Selanik, Batı'nın ta kendisiydi. Kısa bir tren yolculuğuyla Viyana'ya varmak mümkündü. Ege üzerinden Akdeniz'e açılımıyla aynı zamanda Balkanlar'ın önemli bir liman kentiydi.

Selanik'in Osmanlı entelektüel yaşamında ayrı bir yeri oldu.[106] İttihat ve Terakki'nin Selanik'i üs edinmesi bir rastlantı değildi. Selanik Hukuk Mektebi'nin ders kitaplarına bir göz atmak, bu kentin payitaht İstanbul'dan ne denli farklı bir birikimi olduğunu gösteriyordu. Selanik Osmanlı'nın "liberal" kentiydi. Her türlü çağdaş düşünce akımı Beyazkule Gazinosu'nda, Mısırlı Kıraathanesi'nde, Olimpos Palas'ta tartışıldı. Her şeyden önce Selanik Osmanlı'da ulus-devlet anlayışının doğduğu kentti.

Osmanlı Devleti altı yüz yıllık bir imparatorluktu; çok dinli, çok dilli, çok etnik unsurlu bir yapıya sahipti. 1908'e kadar üniter bir yapı özlemi ikinci planda kalıyordu. Her ne kadar Tanzimat sonrası hukuk reformu, ya da 1844 tarihli Tashih-i Ayar'la gündeme gelen para reformu veya Maarif-i Umumiyye Nezareti'yle birlikte eğitimde ortak bir payda arayışı üniter bir devlete yöneliş gibi gözükse de, özellikle şeriatın güçlü olduğu ve bu arada kapitülasyonların sürgit devam ettiği bir ortamda, ulus-devlet için gerekli olan altya-

pı bir türlü gerçekleşmiyordu. Oysa 1648 Westphalia Barışı'nın düzenlemeleri Avrupa'da ulus-devlete doğru yolu açmıştı. İleriki yıllarda birçok mutlak monarşi, anayasal monarşi ve Hollanda'da olduğu gibi cumhuriyet bu sürecin bir parçası olarak doğdu. Bu ülkelerde hukuk ve eğitim alanlarındaki düzenlemeler ulus-devletin oluşumuna hizmet etti; üniter yapılar büyük ölçüde gerçekleştirildi. Ama kimi imparatorlukların yapısı buna müsait değildi. Benzer üniter süreçler Avusturya-Macaristan ya da Osmanlı İmparatorluğu için söz konusu olamazdı. Nitekim Osmanlı'nın son döneminde görüldüğü gibi, devletin kurumsal yapısı dört ayak üzerinde duruyordu. Hukuk düzeninde şer'i hukuk, nizami (seküler) hukuk, cemaat hukuku ve ecnebi hukuk aynı anda yürürlükte olabiliyordu.

Tanzimat sonrası ticaret hukuku, ceza hukuku, idare hukuku Batı'dan alınmış, nizami hukuka geçiş sağlanmıştı. Ama aile hukuku başta olmak üzere medeni hukukun birçok alanı şer'i hukukun denetimi altındaydı. Cemaatler, sulh hukuk alanındaki birçok düzenlemeyi kendi hukuk normlarıyla yürütüyorlardı. Evlilik, boşanma, drahoma vs. gibi hususlar cemaat bünyesinde çözüm buluyordu. Ve nihayet yabancıların Osmanlı topraklarında kendi aralarındaki anlaşmazlıklarda kapitülasyonlar devreye giriyor, bir tür "exterritoriality" yani Osmanlı egemenliği dışı bir uygulamaya gidiliyordu. Keza eğitimde de benzer bir yapı oluşmuştu. Medrese, sıbyan mektebi gibi dini eğitimin hâkim olduğu okullar haricinde, Tanzimat sonrası ibtidaî, rüşdiye, idadî, sultanî gibi seküler sayılabilecek okullar açılmıştı. Cemaatlerin kendi eğitim kurumları vardı. Aynı zamanda yabancı ülkeler Osmanlı topraklarında çok sayıda okul açmışlardı. Maarif-i Umumiyye Nezareti'nin denetimi seküler diye nitelediğimiz okullarla sınırlıydı. Bu durum en azından II. Meşrutiyet'e kadar böyleydi. Ulus-devlet bir imparatorluk çatısı altında da varlığını sürdürebilirdi. Nitekim bunun somut örneği Fransa'ydı. Devrim ertesi Fransa, cumhuriyet olsun, imparatorluk olsun ülkede hızlı bir biçimde üniter yapıya yönelmişti.

Osmanlı topraklarında ulus-devletin inşası için, diğer uluslaşmalarda olduğu gibi iki temel ilkenin gerçekleşmesi gerekiyordu. Bunlar egemenlik ve toprak bütünlüğüydü. Bunların her ikisi de Osmanlı'da 19. yüzyılda delik deşik edilmişti. Serbest ticaret emperyalizmi, ardından finansal emperyalizm Osmanlı'nın egemenliğini büyük ölçüde sorgulatır olmuştu. Keza, Osmanlı topraklarındaki ulusal nitelikteki ayaklanmalar toprak bütünlüğü konusunda da somut bir yapının oluşamamasına yol açıyordu.

Uluslar çağı ulusal egemenlik ilkesinin icadıyla başlamıştı.



Fichte'nin 1807'de Fransız ordularının İena'ya girdiği tarihte Alman halkına yönelik *Söylev*'i Cermenliği, Almanca terimiyle *Deutschheit*'i gündeme getirmişti. Ve bu kimliğin oluşmasında Alman dilinin ayrı bir yeri vardı.

Ulus tek bir bütündü. Kimliği bu üniter yapıyla bağlantılıydı. Devlet işte bu ulusun biçimlediği egemenlikten geçiyordu. Ancak, ulus, halk olmadan bir anlam taşımıyordu. Ulusun iradesi halk tarafından ve onun temsilcileriyle ifadesini bulacaktı. Kısaca ulus, halkın iki dudağı arasından çıkan sözlerle şekilleniyordu. Avrupa, işte böylece ulus-devletlerin toplandığı bir kıta olmuştu. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun çözülüşü ertesi egemenlikle toprak bütünlüğü uyum içerisinde ulus-devletleri yaratmıştı. Bu süreç Rönesans'tan beri gözlemleniyordu. Ama toprak bütünlüklerinin ayrışması ulus-devletlerin tutuştukları savaşların ürünüydü. Egemenlik, savaşı da beraberinde getirmişti. Egemenliği savaşlar üretmişti. Egemen devletlerin kendi aralarında barış sağlama düşüncesi siyasal modernitenin bir sonraki evresinde, Fransız Devrimi'nin yol açtığı bir olguydu.

Fichte'nin 1807'de Napoléon ordularının İena'ya girdiği tarihte Alman halkına yönelik *Söylev*'i Cermenliği, Almanca terimiyle *Deutschheit*'i gündeme getirmişti. Ve bu kimliğin oluşmasında Alman dilinin ayrı bir yeri vardı. Fichte'ye göre, Neo-Latin dilinin yan ürün ve "ölü dil" olarak gördüğü Fransızcaya karşılık Almanca özgün ve kökten bir dildi. Bu özgünlük sayesinde toplumun hemen her katmanına ulaşan gerçek bir halk kültürü ortaya çıkıyordu. Fransızca ise Almanlar için yapay bir dildi; elit bir dildi; olsa olsa elit kültür yaratabilirdi. Her zaman toplum katmanlarına mesafeliydi; onlardan kopuktu.[107] İşte Fichte'ninkine benzer görüşler 1908 ertesi Selanik'te yeşerdi. *Genç Kalemler* çevre-


كنج قلملر

Genç Kalemler dergisi Ömer Seyfeddin ve Ali Canib'in ortak tasavvurlarıydı. Ancak parasal destek İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden geldi. Ziya Gökalp'in aracılığı sonucu cemiyet dergi için ayda on lira tahsis etmişti.

sinde toplanan gençler dili sadeleştirerek halka yönelmeyi hedefliyorlardı. Ali Canib, Ömer Seyfeddin, Ziya Gökalp bu tür bir misyonu benimsemiş, "yeni hayat" gereği "yeni lisan"ı gündeme getirmişlerdi. Bu bir ölçüde "halka doğru" gidişi simgeliyordu.

Ömer Seyfeddin ve Yeni Lisan

Yeni Lisan hareketinde öncü işlevi gören Ömer Seyfeddin eski ve Türkçe olmayan dili kullananlara Enderuncu diyordu. *Genç Kalemler*'de yazılarında dilin yalınlaşmasının ilkelerini ortaya koymuş, bunun yöntemlerini göstermişti. Ömer Seyfeddin "halka doğru" giden bu anlayışı daha sonraları *Türk Yurdu*, *Milli Talim ve Terbiye Mecmuası*, *Türk Sözü*, *Yirminci Asırda Zekâ* ve *İnci* gibi dergilerle, *İkdam*, *Tanin* ve *İfham* gazetelerinde ve bunların eklerinde yayımladığı yazılarıyla da pekiştirmişti. Ömer Seyfeddin'e göre, giderek uyanan Türk gençliği "yeni lisan" adı altında gerçek Türkçeyi, konuşulan güzel ve ahenkli dili ortaya çıkarmak, "gayri milli" Enderun edebiyatının yadigârı olan o eski terkipli ve muğlak edebiyat dilini bırakmak istiyordu. "Yeni Li-

san" adlı ünlü yazısında şöyle diyordu: "Yavaş yavaş milli edebiyat uyanmaya başladı, yani konuştuğumuz saf, sade ve güzel Türkçe ile şiirler, edebi parçalar okumak saadetine nail olduk. 'Her millet kendi lisanında yaşar.' Lisan vatan kadar mukaddestir. Fiili vatanımız olan Türkiye'de nasıl yabancı düşmanlar bulunmasını istemezsek lisanımızda da Türkçeleşmemiş ecnebî kelimeleri, ecnebî kaideleri istemeyiz."[108]

Ömer Seyfeddin *Türk Sözü*'nde yer alan "Halk ne der?" başlıklı yazısında "Türklerden kim okumuşsa milletinden, halkından ayrılmıştır" diyordu. O güne kadar şairler, edipler Türk adı altında bir millet olduğunu, Türkçe diye adlandırılan ve konuşulan canlı bir dil bulunduğunu akıllarına bile getirmemişlerdi. Arapça, Acemce, baştan aşağı klişe terkiplerin birbirine raptından oluşan Enderun edebiyatının devamı olan Babıâli dili, Tanzimat dili hâkim olmuştu. Tarihte bir milletin bu kadar kendisinden geçmesine pek az rastlanırdı. Ancak, birbiri ardı sıra gelen felaketler halkın imdadına yetişmişti. Türkler de "biz varız" demeye başlamışlardı. Bir milletin varlığı ancak dili ve edebiyatıyla, âdetleri ve ananeleriyle belli olurdu. Bütün hayat ve hakikat halkın ruhundaydı. Halk uyurken bile kendinden olmayan, kendi uyuşmuş ruhuna uygun gelmeyen şairleri kabul etmemiş, onlardan yüz çevirmişti. Yüzyıllarca süren Enderun edebiyatının hiçbir terkibini Türkçeye sokmamıştı. Arapça ve Acemce sözcükleri bile kendi "selika"sına, kendi üslubuna, kendi şivesine, kendi "tecvîd"ine uydurarak söylemişti. Kısaca, halk, Enderun edebiyatını, Enderun dilini kabul etmemişti.

Osmanlı'da okuryazarlığın düşük olmasının bir nedeni de dil sorunuydu. Kitap okunmaması halkın kitap dilini kendi dilinden addetmemesi yüzündendi. Yoksa halk asla nankör değildi. Âlicenaptı, âliydi, mukaddesti. Ömer Seyfeddin, "halka doğru" giden şairlere örnek olarak Şimal Türklerinden Abdullah Tukâyef'i gösteriyordu. Tukâyef halka yabancı kalmamıştı; onun şiirlerini okullarda gençler ellerinden düşürmemişti. Oysa, Osmanlı'nın eski ve yeni Enderun geleneğinden gelen edebiyatçılarını, Arapça ve Acemce bilenler bile okuyamıyordu. Ömer Seyfeddin yazısını gençlere yönelik şu çağrıyla bitiriyordu: "Ey gençler! Biz onlar gibi çorak kalmayalım. Kendi düşündüklerimizi halkın, yani milletin lisanıyla yazalım ve İstanbul Türkçesini bütün Türklerin edebî lisanı yapalım. O vakit biz onlar gibi sağken unutulmayacağız. Öldükten sonra iyi ruhumuz kabrimizin üzerinde torunlarımızın ihtiramla gezindiğini görecek ve Türklük yaşadıkça nâmımız hamiyyet ve şefkatle anıldığını işitecek..."[109]

Yine *Türk Sözü*'nde halkla gençlik arasında bağ kuruluyor ve "halka doğru" anlayışının dil açılımı şu satırlarla ifade ediliyordu: "İşte biz Türk dilini bu edebiyat zalimlerinin ellerinden kurtararak halka, kendi diliyle faydasına yarayacak şeyler yazacak, memleketimizde 'okuma muhabbeti'ni uyandırmaya çalışacağız. *Türk Sözü*, uyanan âlim ve milletine âşık, yüksek Türk gençliğiyle, hâlâ uyuyan ve bir ışık bekleyen Türk halkı arasında bir kapıdır. Gençlik o kapıdan girmekle alçalmayacak, bilakis halkı, yani kendi varlığını, kendi milletini yükseltecek, kendine benzetecektir."[110]

Dante'den Gökalp'e "Yeni Hayat"

Dante Alighieri 1295 yılında İtalyan edebiyatının ünlü eseri *La Vita Nova*'yı, Türkçesiyle *Yeni Hayat*'ı kaleme alacaktı. Ortaçağ'ın asillerine özgü aşk anlayışının bir göstergesi olan ve prosimetrum, yani kısmen nazım, kısmen nesir olarak derlenmiş bu eser Latince yerine standart İtalyancanın temellerini oluşturacak olan Toskana lehçesiyle yazılmıştı. *Yeni Hayat* birçok açıdan "yeni"ydi. Yeniydi, çünkü yeni bir gereci "metara nova"yı, yeni bir dünya görüşünü, yeni bir bakış ve kavrayışı, bilgiye yeni bir varışı deniyor, öneriyordu. *Yeni Hayat* 13. yüzyılın yarısından başlayarak Floransa'da üstün bir kültürün doğuşunu hazırlayan Dolce Stil Nuovo okulunun manifestosu sayılıyordu. Dante'nin şiiri, Shelley'in dediği gibi "eski dünya ile çağcıl dünyayı birleştiren zaman ırmağı üzerine atılmış bir köprü"ydü. *Yeni Hayat*'ta söylem lirik-düzyazı karışımı bir yapı içinde gelişiyordu. Düzyazı parçacıkları otobiyografiyi pekiştiren bilgilerle donatılmış, ona tarihsel bir boyut getirmişti. İtalyan edebiyat tarihinde yadsınamaz bir önemi haiz Dante'nin *Yeni Hayat*'ı halkın dilini ve edebiyatını özümlemiş ve öncü bir biçimde Ortaçağ dünyasına yeni bir bilinç getirmişti. Dante çağının "yeni" yazarıydı. İtalyancayı gerçek bir edebi dil düzeyine ulaştırıyordu. Dilin bu denli hızlı evriminde Dolce Stil Nuovo poetikasının rolü büyüktü.[111]

Dante'nin *La Vita Nova*'sından tam 623 yıl sonra bu kez Türkiye'de yeni arayışını simgeleyen "lirik" bir kitap yayımlanacaktı. Bu, Ziya Gökalp'in *La Vita Nova* ile aynı adı taşıyan *Yeni Hayat* adlı eseriydi.[112] "Yeni hayat" Meşrutiyet düzeninin izleyeceği toplumsal dönüşümleri kapsayan genel bir çerçeveydi ve Selanik doğumluydu. Ziya Gökalp tarafından *Genç Kalemler* dergisinde ilk kez gündeme getirilmiş ve ardından *Yeni Felsefe* dergisinde neredeyse her sayıda Tahrir Heyeti tarafından geliştirilmiş-

ti. Yeni Hayat başlangıçta dil sorununu gündeme getirmişse de giderek geniş bir alana yayılmış, bir yaşam felsefesine dönüşmüştü.

Yeni Hayat'ın bir tür manifestosunu oluşturan metin *Genç Kalemler* dergisinin 26 Temmuz 1327 / 8 Ağustos 1911 tarihli sayısında "Yeni hayat ve yeni kıymetler" başlığıyla yayımlanacaktı. Bir hafta sonra yayın hayatına girecek olan *Yeni Felsefe Mecmuası*'nın Tahrir Heyeti tarafından kaleme alınan "Mesleğimiz ve yeni hayat" başlıklı yazısı, Gökalp'in yazısından alıntılarla, "yeni hayat" felsefesinin ne anlama geldiğini tekrarlayacaktı. Ve ardından yukarıda belirtildiği gibi *Yeni Felsefe Mecmuası*'nın hemen her sayısında "Yeni Hayat" başlığıyla geliştirilecekti.

Ziya Gökalp *Genç Kalemler*'de yazısını Demirtaş müstear adıyla yayımlamıştı. Gündemde "ictimaî inkılâb" ya da sosyal devrim vardı. 1908 ile gerçekleştirilen siyasal devrimi toplumsal devrim izlemeliydi. "Siyasî inkılâb" bir iktidar sorunuydu; Meşrutiyet'in ilanıyla bu gerçekleşmişti. Fakat "ictimaî inkılâb"ı gerçekleştirmek çok daha zorlu bir süreçti. "Mekanik" bir fiille değil "organik" bir evrimle gerçekleşebilecek ve bu nedenle de güç bir süreci gerektirecekti.

"Siyasî inkılâb" için Fransız Devrimi'nin özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi Meşrutiyet'in ruhunu oluşturan "kuvvet-fikir"lerin doğuşu yeterliydi. Bu tarihlerde Gökalp Alfred Fouillée'nin etkisi altındaydı. Hatta *Yeni Felsefe Mecmuası*'nda Gökalp Alfred



La Vita Nova. Ortaçağ'ın asillerine özgü aşk anlayışının bir göstergesi olan ve prosimetrum, yani kısmen nazım, kısmen nesir olarak derlenmiş bu eser Latince yerine standart İtalyancanın temellerini oluşturacak olan Toskana lehçesiyle yazılmıştı.


تورك سوزى

Ömer Seyfeddin *Türk Sözü*'nde "Türklerden kim okumuşsa milletinden, halkından ayrılmıştır" diyordu. O güne kadar şairler Türkçe diye adlandırılan ve konuşulan canlı bir dil bulunduğunu akıllarına bile getirmemişlerdi.

Fouillée'den bir çeviri yapmıştı.[113] Diğer bir deyişle Gökalp henüz Durkheim sosyolojisine aşina değildi. Toplumsal yaşamı içebakışçı (introspektif) görüşlerle açıklama çabası içindeydi. Alfred Fouillée'nin toplumsal olguları fikir, heyecan, sevgi ve duygu gibi psişik öğelerle anlatma girişimi Gökalp'i de cezbetmiş ve "yeni hayat" felsefesi bu tür içebakışçı psikolojik terimlerle yorumlanmıştı. Alfred Fouillée, toplumsal olayları ancak bilinçte görüyor; bilinç aracılığıyla anlatmak istiyordu. Kolektif tasarım sadece bir zümreyi oluşturan bireylerin bilincinde yaşardı. Din ihtiyacının, dilin ve benzeri birikimin yeri hep birey bilinciydi. Bu nedenle toplumsal kurumlar bireysel bilinçler olmadıkça var olamazdı. İşte, Gökalp'in başvurduğu "kuvvet-fikir" Alfred Fouillée'nin "idée-force" dediği tinsel güçtü. Ama Meşrutiyet'in ilanında olduğu gibi "kuvvet-fikir"lerin doğuşuyla iş bitmiyordu. Onu izleyecek toplumsal devrimin gerçekleşmesi için "kuvvet-fikir"lerin gelişmesi ve yükselmesi gerekiyordu. Bu tür fikirlerin kabulü ya da reddi zihnin iradesine bağlıydı. Hisler, yüzyıllarca süren toplumsal alışkanlıkların sonucuydu ve kolayca dönüşüme uğramıyordu. O nedenle "ictimaî inkılâb" bundan böyle "siyasî inkılâb"ı yapanların

büyük çaba gösterecekleri güç ve uzun bir yolu ifade ediyordu.

Gökalp'e göre, Osmanlı topraklarında yaşayan Müslümanlarla gayrimüslimler bu bağlamda farklı konumdaydı. Osmanlı'da gayrimüslimler eskiden beri siyasal hayattan uzak kalmışlar ve yalnız iktisadi bir hayat yaşamışlardı. Devlet, her dini unsuru kendi cemaati bünyesinde serbest bıraktığı için bu özgürlük ortamı onların iktisadi sahalarda girişimde bulunmalarına olanak sağlamış ve bu doğrultuda, bugün "sivil toplum" da diyebileceğimiz "ictimaî taazzuv"a, toplumsal örgütlenmelerine olanak sağlamıştı. Bu nedenle gayrimüslimler, "siyasî inkılâb" ertesi iktisadi ve toplumsal hayat bağlamında çok daha müsait bir konumda bulunuyorlardı. Oysa Müslüman unsurun siyasetle bu denli iç içe olması onları iktisadi ve toplumsal hayattan uzak tutmuştu. İşte, özellikle Müslüman unsurun hedefi "ictimaî inkılab" diye nitelenen bu dönüşümü gerçekleştirmek olmalıydı.

Öz bir biçimde ifade edildiğinde "ictimaî inkılâb" eski hayat tarzını beğenmeyerek yeni bir hayata kapı açmaktı. Hayat geniş bir alana sahipti. İktisat, aile, estetik, felsefe, ahlak, hukuk, siyaset hayatın ta kendisiydi. Bu nedenle "yeni hayat" demek, "yeni iktisat", "yeni aile", "yeni sanat", "yeni felsefe", "yeni ahlak", "yeni hukuk", "yeni siyaset" demekti. "Yeni hayat"ta eskilerinin yerine yenilerini koymak gerekiyordu. Hayatı oluşturan unsurların göstergesi ise onun el üstünde tuttuğu kıymetler ya da değerlerdi. Eski hayatı beğenmemek, onun değerlerinden vazgeçmek anlamına geliyordu. Bunu yapmak için de "yeni hayat"ın gerçek değerlerini aramak ve onları hükümran kılmak gerekirdi. "Yeni hayat" yolcuları işte bu gerçek değerleri arayacak ve onları hayatın gerçeklerine dönüştüreceklerdi. Bu görev de gençlere düşüyordu.

Peki bu peşinden koşulacak değerler biliniyor muydu? Gökalp, böyle bir soruya kesin cevap vermenin olanaksız olduğunu söylüyordu. "Kıymet takdir olunduğu dakikada takdir olunur"du. Takdir olunduğu dakikada revaç bulur, o andan itibaren insan hayatında hüküm sürmeye başlardı. Gerçek değerlerin şimdide malum olması onların yaşanmakta olan hayatta hâkim konumda olması demekti. Böyle bir şey farz edildiği takdirde "yeni hayat"a ve yeni değerlere gerek kalmazdı. Eski hayatın değerleri en doğru olanlar olarak bilinir ve "ictimaî inkılâb"a da gerek kalmazdı. Yeni hayat henüz yaşanmamıştı, tasavvur bile edilmemişti. Psikolojinin verileri bize insanlığı yükselten yegâne unsurun ideal, Gökalp'in deyimiyle "mefkûre" olduğunu ortaya koymuştu. İdealler müphem ve meçhul birtakım amaçlardı ki insanları ancak müphemiyetle-

rindeki cazibeyle, bilinmezliklerindeki sihirle sürüklemişti; ileriye doğru götürmüştü. Kimi kez bu amaçlar beklenmedik sonuçlar vermişti. Tıpkı simyayı arayanların kimyayı bulmaları, ya da nücumla, yıldızlarla uğraşanların astronomiyi keşfetmeleri gibi... Keza, sosyalizm, feminizm gibi müphem amaçlar, toplumsal adaleti, toplumsal özgürlüğü hedeflemişti. Birer ütopya, birer "irem" tasavvur etmişler, ancak son kertede kuramcıların hayallerinde inşa ettikleri vehm olunmuş cennetten uzaklaşmışlardı.

İşte "yeni hayat" bu tür "mevhume"lerin, hayal ürünlerinin peşinden koşmayacak, "hayalî irem" ya da ütopyalar kurmayacaktı. Bu nedenle "yeni hayat"tan yana olanlar bir program ihdas ederek amaç belirlemeyeceklerdi. "Yeni hayat" bir hareketti, hem de müphem ve inişli çıkışlı bir hareketti. Hareketin bizi hangi hedefe ulaştıracağını, ne gibi sonuçlar doğuracağını şimdiden bilmek, kestirmek olanaksızdı. "Yeni hayat"ın amacı bilinemezdi; programı yoktu. Fakat "metod"u, "usul"ü, yöntemi vardı. "Metot", program gibi mağrur değildi; yükseklerden uçmuyordu. Bilimlerin metodu olur, programları olamazdı. İşte bu noktada sosyoloji devreye giriyordu. Bu noktada Durkheim'in "metot" anlayışı ön plana çıkıyordu. Gerçeklere ancak "metot" uygulanarak ulaşmak mümkündü.

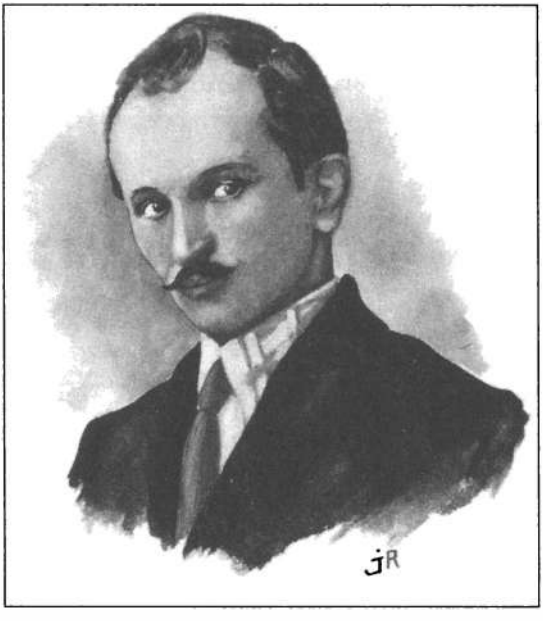
"Yeni hayat"çılar önce "metot" doğrultusunda işbölümüne gidecek, hayatın her safhasına ait değerleri ortaya koyacak monografiler hazırlayacaklardı. "Yeni hayat"a ait kesin olmayan, hatta geçici ve gelişime açık olan değer taslakları "on paralık" kitaplarla kitlelere ulaştırılacak, böylece eski değerlerin yerini alabilecek yeni değerler halkın takdirine sunulacaktı. "Yeni hayat"a ait incelemeler en yeni uygulamalara ve felsefi düşüncelere dayanacak, olanaklar ölçüsünde kişisel "ictihad"lardan kaçınılacaktı. İşte "yeni hayat" kitaplarını yazacak olanlar aydın gençlerdi. Gençlerden uzmanlık alanlarına giren konuları birer kitapçık halinde yazmaları beklenecekti.

"Yeni hayat" milliyet anlayışını da gündeme getiriyordu. İnsaniyeti milliyet anlayışında arıyordu. Her gelişimin ilim sayesinde ve vatan için olduğunu düstur edinmişti. Yeni hayatçıların birinci görevi, edebiyat, ilim ve felsefe aracılığıyla Osmanlılığın güçlenmesini sağlamaktı. Yeni hayat "dehrî" yani maddeye önem veren bir yaşayış değil, "millî" bir yaşayıştı. "Yeni hayat"ın ilk evresinde henüz Türklük mefhumu yeterince gelişmemişti. Olsa olsa Müslüman unsur "millî" kavramı çatısı altında değerlendiriliyordu. Ama kısa bir süre sonra Osmanlılığın yerini Türklük alacak-

tı. Fransız sosyolojisinin kanatları altında İstanbul'dan farklı bir Türkçü anlayış Selanik'te doğacaktı.

Gayrimüslim Osmanlı vatandaşları "ictimaî inkılâb" konusunda, iktisadi girişimleri, toplumsal örgütleriyle Müslüman unsurdan daha deneyimliydiler. Daha doğrusu onlar yeni bir hayat için uzun uzadıya kafa patlatma gereği duymamışlardı. Avrupa'daki hayat onlar için "hazır elbise" niteliğindeydi. Rumlar, Ermeniler, Bulgarlar, derhal Avrupalıların bütün medeni âdetlerini, toplumsal mizaçlarını kabullenmişlerdi. Böylece kolayca eski hayatı terk etmiş, Avrupa hayat normlarını benimsemişlerdi. Müslümanlar ise hayat tarzlarının özelliklerinden dolayı bu hazır kaideleri, basmakalıp yaşam tarzını taklit edemezlerdi. Müslümanlar için "hazır elbise" değil, ısmarlama kabilinden, ölçülerine uygun yaşam tarzı ve kaideleri gerekliydi.

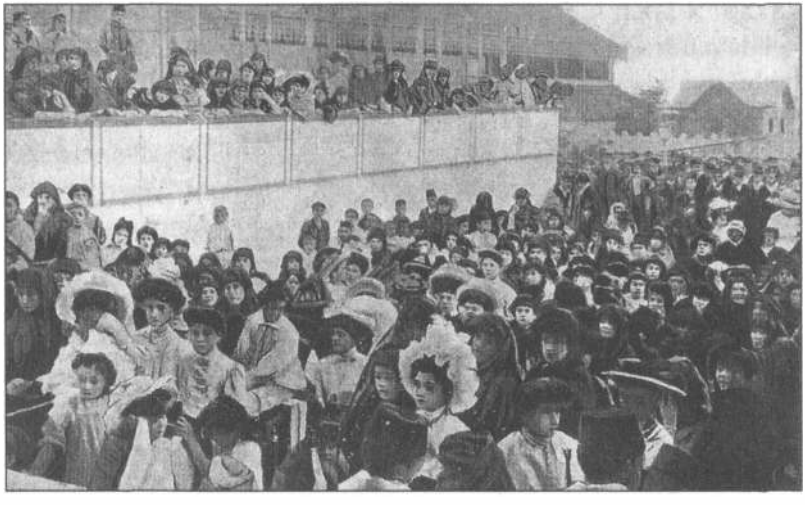
Müslümanlar ayrı bir ümmetti; kendi "karîha"larından, fikir dağarcıklarından yeni bir uygarlık inşa etme gereği duyuyorlardı. İşte bu amaçla "yeni hayat" gündeme gelmişti. "Yeni hayat" inşa edilecek bir hayat tarzıydı. Yeni değerler, Osmanlılığın ruhundan doğacak iktisadi, ailevi, estetik, felsefi, ahlaki, hukuki, siyasi değerleri içerecekti. Tüm bu yenilikler Osmanlılık çatısı altında ye-



Yeni Lisan hareketinde öncü işlevi gören Ömer Seyfeddin eski ve Türkçe olmayan dili kullananlara Enderuncu diyordu. *Genç Kalemler*'deki yazılarında dilin yalınlaşmasının ilkelerini ortaya koymuş, bunun yöntemlerini göstermişti.

ni bir uygarlık anlamına geliyordu. Bu "millî irfan"lar, bilgiler sayesinde Osmanlılık, millî bir uygarlık, "millî medeniyet" ihdas etmiş olacak ve Avrupa uygarlığı ona gıptayla bakacaktı. Yeni bilimlerin ve yeni felsefenin verileri sayesinde kurulacak olan "yeni hayat", bu nedenle "asrî" yani çağdaş olacaktı. Bu açıdan Müslümanlar gayrimüslimlere oranla bir üstünlük kazanacaklardı. Zira gayrimüslim unsur, Avrupa hayatının "mukallit"i, taklitçisiydi. Müslümanlar ise, yeni bir uygarlık kurarken gerçek değerleri arayacak, bulacak, bunları el üstünde tutacaklardı. "Yeni hayat" böylece Müslümanları sönük, başkalarını parlak gösteren gerçek dışı söylentilerin foyasını ortaya koyacak; Avrupa uygarlığının çürük, hasta, kokuşmuş esaslar üzerine kurulu olduğunu gösterecekti.

"Yeni hayat" anlayışına göre Batı medeniyeti çökmekteydi; yok olmaya mahkûmdu. Gerçek uygarlık ancak "yeni hayat"ın gelişimiyle başlayacak "Türk medeniyeti"ydi. İşte bu noktada Müslümanlıkla Türklük ortak bir paydada kaynaştırılıyordu. Millet sözcüğü çoğu ortamlarda gayrimüslim cemaatler için kullanılıyordu. Bu nedenle ilk evrede millet sözcüğünü kullanmakta tereddüt gösteren Selanik gençleri millet yerine "ırk"ı kullanmayı tercih etmişlerdi. Türkleri Batılılarla karşılaştıran "yeni hayat" anlayışı "Türk ırkı"nın Batıdakiler gibi ispirto ile sefahatle bozulmadığını kaydediyordu. Türk kanı şanlı muharebelerde çelikleşmiş, gençleşmişti. Türk zekâsı başka zekâlar gibi tefessühe başlama-



Selanik Osmanlı düşünce dünyasında birçok ilke sahne olmuştu. Bunlardan biri de feminizmdi. Osmanlı feminizmi Selanik'te doğdu ve kadın haklarıyla ilgili ilk kongre Müslüman, gayrimüslim kadınları içerecek şekilde Selanik'te toplandı.

mıştı. Türk duygusallığı başka duygusallıklar gibi "kadınlaşmamış", Türk iradesi başka iradeler gibi zayıflamamıştı. Bu noktada Ziya Gökalp romantizmin gölgesinde Türklere methiye düzmekte gecikmiyordu: Geleceğin egemenliği Türk'ün "şekîme"sinde, dayanıklılığında yatıyordu. Alman filozofu Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin hayal ettiği üstün insanlar, "fevk-al-beşer"ler Türklerdi. Türkler her asrın "yeni insanlar"ıydı. Bu nedenledir ki, "yeni hayat" bütün gençliklerin anası olan Türklerden doğacaktı.

Gökalp, 1909'da İttihat ve Terakki Kongresi için Selanik'e gittikten sonra yeni bir kişilik kazanmıştı. Artık "milli" bir yaşamdan yanaydı. *Genç Kalemler*'de yer alan bu makalesi Osmanlıcılıktan Türk milliyetçiliğine geçiş üzerine kuruluydu. Makalenin ilk bölümlerinde "Osmanlı" milletinden söz edilirken son kertede tercih romantik bir Türkçülükten yana olacaktı. Bu köklü dönüşüm *Yeni Felsefe Mecmuası*'nda çok daha belirgin bir biçimde ortaya çıkacaktı. Batıdan öykünen "metot"la Batı'ya meydan okunacak, sosyoloji kalkan olarak kullanılarak yeni bir milliyetçiliğin kapısı aralanacaktı.[114]

Genç Kalemler ve Gençlik

"Yeni hayat" anlayışının ve "halka doğru" hareketinin başarı hanesine kaydedilen ilk gelişme dilde olmuştu. Dildeki bu dönüşümün öncüsü ise Ömer Seyfeddin idi. Ömer Seyfeddin dilde bir devrim gerçekleştirmişti. Bir Ömer Seyfeddin'e kadar süregelen bir edebi dil, bir de Ömer Seyfeddin'le başlayan başka bir edebi dil vardı. Kuşkusuz ondan önce de konuşma diline yakın bir ifadeyle yazı yazanlar vardı. Fakat ancak ondan sonra sade Türkçeyle ifade, sistematik bir şekil kazandı ve Türk edebiyatını kapsayacak, genel toplumsal bir akıma dönüştü. Ömer Seyfeddin'den önce yazı lehçesinin estetiği Divan edebiyatından ve Fars kültüründen aktarılan terkipli bir yapıdan oluşuyordu. Ömer Seyfeddin'le birlikte yazı dili halkın dili oldu; Türkçeye Türkçe dilbilgisi egemen oldu. Ziya Gökalp, bu öncülüğü Diyarbakır'dan yayımladığı *Küçük Mecmua*'da şu satırlarla ifade ediyordu: "Yeni Lisan cereyanı dallanarak Türkçülük, halka doğruculuk, millî kültür hareketlerinin doğmasına sebep oldu. İşte bütün bu fikrî cereyanın başlangıcı Ömer Seyfeddin'in saf, masum ruhunda feveran eden sârî, müstevlî bir iman sıtmasıydı."

Genç Kalemler dergisi Ömer Seyfeddin[115] ve Ali Canib'in[116] ortak tasavvurlarıydı. Ancak parasal destek İttihat ve Terak-

ki Cemiyeti'nden geldi. Ziya Gökalp'in aracılığı sonucu cemiyet dergi için ayda on lira tahsis etmişti.[117] Bundan böyle Ömer Seyfeddin'in öncülüğünde *Genç Kalemler*, "yeni hayat"ın sözcülüğünü üstleniyor ve ulus-devlete giden yolun dilden geçtiğini savunuyordu. Ömer Seyfeddin öncelikle "eski lisan"ın ne olduğunu açıklıyor, "eski lisan nedir? Asla konuşulmayan, Latince, İbranice gibi, yalnız kendisiyle meşgul olanların zevk idrakine taalluk eden bir şey!"dir diyordu. Sürecin tarihsel yönünü de vurguluyordu: Asya'dan Batı'ya, Anadolu'ya göçleri sırasında din ve edebiyat Türklerin Arapça ve Farsça ile temas kurmalarına neden olmuştu. Hatta bir zamanlar resmi dil olarak Farsça benimsenmiş, bir padişah Arapçayı "umumî ve millî" bir dil olarak kabul ettirmeye çalışmıştı. Böylece hicretle birlikte Arapça ve Farsça birçok sözcük Türkçeye girmişti. Bu tür sözcüklerin Türkçeye girmesi bir sakınca oluşturmuyordu. Ancak, edebiyat ve sanat nedeniyle dili süsleme fikri Arapça ve Farsça kaideleri de Türkçeye sokmuştu. Böylece Türkçe dengesini yitirmişti. Doğallıktan uzak, son derece yapay bir nitelik kazanmıştı. Fakat nasılsa dilde Türkçenin aslını, esasını oluşturan fiiller ve sigalar "istiklal"ini korumuştu. İşte bu "istiklal"dir ki Türkçeyi tekrar eski saflığına, kolaylığına ve doğallığına kavuşturacaktı.

"Yeni lisan" sürecini başlatacak olanlar gençlerdi. Ömer Seyfeddin *Yeni Lisan*'ın 21 Nisan 1911 tarihli sayısında gençlere şu şekilde sesleniyordu:[118] "Ey gençler! Ey bugün eski devirden kalma mekteplerin dar dershanelerindeki kuru sıralar üzerinde müstakbeli kazanmak için çalışan gençler! Sizi bekleyen vazifeler pek ağırdır. Siz bütün dünyaca siyasî ve ictimaî mevcudiyeti silinmek istenilen bir milleti kurtaracaksınız. Evet, bütün dünyaca Avrupalıların hilâl ve salip namına yaptıkları haksızlıkları biliyorsunuz. Unutmayınız ki etrafımızdaki Bulgar, Sırp, Karadağ, Yunan hükûmetleri ihtizâr [can çekişme] dakikalarımızı beklediklerini saklamıyorlar. Rumların, Bulgarların, Sırpların Osmanlılık vatanındaki mektepleri meydanda... Oralarda şiddetli bir Türk düşmanlığı talim olunuyor ve bunu bütün dünya biliyor, gazeteler yazıyor."

Hüsün ve Şiir dergisinin devamı olan *Genç Kalemler*'in ortaya attığı "yeni lisan" altı ilke üzerinde inşa edilecekti.[119] Öncelikle Arapça terkip ve cem'i kaideleri asla kullanılmayacaktı. Ancak, ıstılah, yani tabir ya da terimlerle sadrazam, ahlak, kâinat gibi Türkçede "müfred gibi kullanılan cem'iler", tek başına anlam ifade eden kolektif sözcükler bunun dışında kalıyordu. Arapça, Farsça edatlar da kullanılmayacaktı. "Yani", "şayet", "ama" gi-



Her türlü çağdaş düşünce akımı Selanik'te Beyazkule Gazinosu'nda, Mısırlı Kıraathanesi'nde, Olimpos Palas'ta tartışıldı. Her şeyden önce Selanik Osmanlı'da ulus-devlet anlayışının doğduğu kentti.

bi konuşma diline girmiş olan kelimeler bunun dışında kalıyordu. Türkçesi olan Arapça, Farsça sözcükler de dışlanıyordu. Gök varken "semâ"ya, güneş varken "şems"e, "mihr"e, "hurşid"e, "âfitâb"a, ay varken "kamer"e, "mah"a, deniz varken "bahr"a, "derya"ya, ağaç varken "şecer"e, "dıraht"a gerek yoktu. Gerekli Arapça ve Farsça sözcükler –şimdilik– eski yazım şekillerini koruyacaktı. Ancak bunlardan Türkçeleşmiş olanlar konuşma dilindeki ahenk ve şekle uyarak yazılacaktı. Mesela "külbe" kulübe, "galebelik" kalabalık olacaktı. Türkçede yalnız milli ve basit gramer kaideleri kullanılacak, Arapça ve Acemce kaideler atılacaktı. Yazı dilinde, nazım olsun, nesir olsun İstanbul şivesi benimsenecekti. Ziya Gökalp *Genç Kalemler*'in beşinci sayısında yer alan "Yeni Lisan'ın Güzelliği" başlıklı yazısında âlimlerle halk arasındaki telaffuz ikiliğini anlattıktan sonra üst tabakanın, mesela "nerdüban", "çarcube", "âdem", "sûret" gibi kullandığı sözcüklerin halk dilinde merdiven, çerçeve, adam, surat şeklini aldığını söylüyor ve "Yeni Hayat"ın gerektirdiği "Yeni lisan"ın yazı dilinde halkın söyleyişini benimseyeceğini kaydediyordu.[120]

"Yeni lisan"dan yana olanlar bu ilkeleri benimserken Abel Hovelacque, Max Müller gibi Batı dil bilimcilerinden esinleniyorlardı. Temel ilke bir dilin öteki dillerden gerekli gördüğü sözcükleri alabileceği, ama kaide alamayacağıydı. Dünya dilleri, kendi köklerinden değil, tasarruf ettikleri sözcüklerden oluşuyordu. Dil, bir toplumsal gerçekti. Her toplumsal gerçek gibi dil de bireylerin değil, toplumların, milletlerin yarattığı bir varlıktı. Oysa, Os-

manlıca diye anılan Türkçe, "ulemâ" ve "üdebâ" denilen seçkinlerin bireysel heveslerinin ürünüydü. Yalnız gereği olan Arapça ve Farsça sözcükler alınmakla yetinilmemiş, anadilde karşılığı olan sözcükler yazı diline sokulmuştu. Sözcüklerin yanı sıra Arapça ve Farsça dil kaideleri de benimsenmişti. Mesela "mektep" Arapçaydı. Türkçede karşılığı olmadığı için alınmıştı. Fakat ulema bununla yetinmemiş, çoğul olarak mektepler diyeceğine "mekâtib"i kullanmıştı. Bununla da kalınmamış mesela "ilk mektepler" tabiri dururken Farsçaya uygun bir terkip yapılmış "mekâtib-i ibtidaiyye" denilmişti. Gene mesela Türkçede "iyi su", "tatlı su" varken "mâ-i lezîz" tabiri yazı dilinde yüzyıllarca kullanılmıştı. Yabancı kaideler Türkçeden atılınca gereksiz Arapça ve Acemce sözcükler yazı dilinden kendiliğinden kalkacaktı.

Genç Kalemler ve *Yeni Felsefe Mecmuası*'nda başmakalelere imza konulmuyordu. Bu tür yazıları kişiselleştirmemek için yazıların altında "Tahrir Heyeti" ibaresi yer alıyordu. Genç Kalemler "Yeni lisan"ı geniş bir kesime ulaştırmak için, 36 sayfalık *Yeni Lisan ve Bir İstimzaç*[121] başlıklı bir broşür kaleme alarak genç, yaşlı bütün eli kalem tutanlardan, yazarlardan, şairlerden görüş alma girişiminde bulunmuştu. Bu bir tür anketti. Ancak, Hamdullah Suphi, Raif Necdet, Şahabeddin Süleyman, İzzet Ulvi gibi birkaç genç bu ankete cevap vermişti. Buna rağmen yeni lisan kısa sürede gençler arasında tutundu. Cenab Şahabeddin, Süleyman Nazif gibi o devirde otorite sayılan kimi yazarlar yeni lisan nedeniyle gençleri alaya aldılar. Ancak, bu otoritelere rağmen dava kazanılmıştı. *Genç Kalemler*'in davası, iki üç yıl içinde özellikle genç yazarlar sayesinde, bütün edebiyat âleminde kabul gördü. Reşat Nuri, Falih Rıfkı, Orhan Seyfi, Yusuf Ziya, Halit Fahri, Enis Behiç, Faruk Nâfiz gibi gençler yeni lisanı benimsemiş, İstanbul'da konuşulan Türkçeyi ilke edinmişlerdi. Bir diğer deyişle genç yazarlar "halka doğru" gitmişlerdi. Ali Canib, bir yazısında "Çünkü onlar, halkın diline karşı gitmemişler, halkın dilini değerlendirerek edebiyat dili yapmışlardır" diyordu.[122]

Ali Canib, "halka doğru" hareketinin edebiyat için de geçerli olduğunu vurguluyordu. Ancak, "halka doğru" gitmekle başlayacak edebiyatın birçok kişi tarafından yanlış anlaşıldığını, "halk için" edebiyat olarak algılandığını söylüyordu. "Halka doğru edebiyat" ile "halk için edebiyat" arasında fark vardı. "Halka doğru edebiyat" edebiyatı halkın idraki için aşağı bir düzeye indirme anlamına gelemezdi. "Halka doğru edebiyat" konularından yapısına kadar her şeyi halkın ruhunda yaşayan "Türk ruhiyyet ve lisanı"ndan alarak yüksek bir edebiyat meydana çıkarmak demekti.[123]

Bölüm 5

Yeni Felsefe ve Yeni Hayat

Erken dönem Osmanlı sosyolojisi 20. yüzyıla Auguste Comte ve Herbert Spencer ile girmişti. Ancak her iki sosyoloji de son kertede psikolojiye bağımlıydı. Sosyolojinin psikolojiden bağını koparacak olan Émile Durkheim'di. Durkheim özellikle iki eseriyle Türkiye'de ulus-devlet inşa sürecine katkıda bulunmuştu. Bunlar 1893 tarihini taşıyan doktora tezi *Toplumsal İşbölümü Üzerine* ve 1895'te yayımladığı *Sosyoloji Yönteminin Kuralları* adlı eserleriydi. *Sosyoloji Yönteminin Kuralları*, Selanik'te *Yeni Felsefe Mecmuası* aracılığıyla "yeni hayat" ve "Türklük" anlayışının doğuşunda etkin rol oynayacaktı. "Yeni hayat"ın bilimsel yöntem anlayışının omurgasını Durkheim'in "metod"u, o günkü dille "usul"ü oluşturmuştu. Dergide yer alan Durkheim sosyolojisi "yeni hayat"ın yolunu çizmişti. "Metot" sorunu Durkheim'i Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiyesi'nin bilim dünyasında hâkim bir konuma getiriyordu. Durkheim'in diğer ünlü eseri *Toplumsal İşbölümü Üzerine* ise Cihan Harbi yıllarında *Yeni Mecmua* sayfalarında yer aldı. "İctimaî tesanüd", diğer deyişle toplumsal dayanışma bir anlamda sosyal demokrasi bağlamında kullanılıyor, savaş ekonomisinin çarpıklıklarına çözüm olarak görülüyordu.

Yeni Felsefe Mecmuası "yeni hayat"a yönelirken aynı zamanda Türklük sorununu da ön plana çıkarıyordu. *Genç Kalemler*'le birlikte yeni bir milliyetçilik akımına öncülük ediyordu. Selanik'teki Türkçülük İstanbul'unkinden özde farklıydı. Selanik, Balkanlar'ın kalbiydi ve tüm Balkanlar'daki gelişmeleri, çeteleri, yıldırma politikalarını yakından izliyordu. O nedenle Balkan milliyetçiliklerine daha duyarlıydı. Selanik'te Türk milliyetçiliğinin hareket noktası dil olmuştu. "Türklük" her şeyden önce "lisanda istiklâl"i gerekli kılıyordu. Milliyetçilik güncel bir tabana oturtulmalıydı. O nedenle Selanik gençliği reel Türkçenin, konuşulan Türkçenin tespitiyle işe koyulmuştu. Tarihe gömülmeden, Altaylar'ı, Karakurum'u düşünmeden önce kendi bilinçaltında yaşayan Türklüğü keşfetmek gerekirdi. İşte bu anlayışla Ömer Seyfeddin'in öncülüğünde Selanik gençliği *Genç Kalemler*'i oluşturmuştu. "Yeni lisan" bu bilincin bayraktarıydı.

Jön Türk Devrimi ertesi gündeme gelen "yeni hayat" özlemi Balkanlar gibi sorunlu bir coğrafyanın en kozmopolit kenti Selanik'te doğdu. Keza İttihat ve Terakki Cemiyeti gibi o günün normlarıyla güçlü bir siyasi örgüt ancak sürekli etkileşim içinde olan milliyetçilikler ortamında güç kazanabilirdi. İttihat ve Terakki'nin kongreleri Balkan Harbi ile birlikte yitirilene kadar Selanik'te toplandı. Deniz ve kara yoluyla Avrupa'nın içerilerine bağlanan Selanik, Batı fikir hareketlerine de kapılarını açmış bir kentti. Kozmopolit yapısı bunu kolaylaştırmıştı. İttihat ve Terakki işte bu tür bir ortamda güç kazandı ve "yeni hayat" anlayışını gündemindeki "ictimaî inkılâb" için çözüm olarak gördü. Başta *Genç Kalemler* ve *Yeni Felsefe Mecmuası* olmak üzere Selanik dergileri "yeni hayat"a açılım sağladı.

Yeni Hayat ve Ziya Gökalp

Ziya Gökalp'in *Genç Kalemler*'in 8 Ağustos 1911 tarihli sayısında yayımlanan "Yeni hayat ve yeni kıymetler" yazısından kısa bir süre sonra yayın hayatına giren *Yeni Felsefe Mecmuası* "yeni hayat"ı derginin ana ilkesi olarak kabul etti. Derginin 28 Ağustos 1911'de yayımlanan ilk sayısı "Mesleğimiz ve yeni hayat" başlıklı yazıya yer veriyor ve izlenecek çizgiyi belirliyordu. Yazı, Türk gençliğinin üstleneceği kutsal amacı saptıyordu: "Bizim mukaddes bir gayemiz vardır ki o da gençlerimizi metin ve münevver bir dimağ ile yirminci asrın ihtiyaçlarına mukabele edebilecek ilmî ve fikrî bir kuvvette görmektir. Bugünkü ictimaî heyetimizin henüz yirminci asırdan pek uzak bir devirde bulunduğunu takdir eyleyenlerdeniz. Fakat müterakki gençlerin, mensup oldukları ictimaî heyeti yükseltmeye muktedir bulunduklarına dair sarsılmaz bir kanaatimiz vardır."

Böylece Selanikli gençler 20. yüzyılın gerekleri doğrultusunda bir "ictimaî heyet" oluşturacaklardı. Bunun gerçekleşmesi için ise Batı'ya değil Doğu'ya bakılması gerekiyordu. Türk gençleri-



Yeni Felsefe Mecmuası Durkheim'in tezlerini örneklerle kanıtlama girişimi ardından şu sonuca varıyordu: "İşte Durkheim sosyolojiye bu büyük hakkını vermeye muvaffak olduğu için en doğru bir metot takip eden sosyologdur."

nin önünde Japonya örneği vardı. Avrupa'da tahsil görmüş Japon gençleri Japonya'yı battal ve günü geçmiş itikatların esaretinden kurtararak yükseltmişlerdi. Batı'nın çağdaş düşüncesini ülkelerine götürerek kendi topraklarının koşullarına uyarlamışlardı. *Yeni Felsefe Mecmuası* da benzer bir misyon üstlenmeyi vaat ediyordu. Batı biliminin ve felsefesinin son kuramlarını ülkeye getirecekti. Böylece eski hayatın koşullarını yıkmaya çalışacak ve yeni bir hayatın inşasına bilfiil katılacaktı. Aslında bu hareket Selanikli gençler arasında başlamıştı bile. 1908 Devrimi'nin ilk günlerinden itibaren Selanikli gençler gerçekleşen "siyasî inkılâb"ı "ictimaî inkılâb" ile sürdürme çabası içindeydiler.

Tabii bu süreçte Batı'yı körü körüne taklit etmek doğru olmazdı. Bu tür bir tavır ülkeyi yücelteceğine Batı'ya bağımlı kılardı. O güne kadar Avrupa'ya giden birçok Türk genci tam bir Levanten olarak ülkeye dönmüşlerdi. Türk olmaktansa Avrupalı ya da Fransız olmayı tercih etmişlerdi. Böylece Avrupalıları taklit etmişler ve dönüşlerinde çevrelerindekileri küçük görmüşlerdi. Bu tür bir tavır bu topraklarda yaşayan insanların ya-

şamlarını tehdit eder bir durum yaratmıştı. Türklerin Şarklı ruhu Batı'nın çökmekte olan ruhundan bütün bütün farklıydı. Bu ülkenin insanı Batı'nın benimsediği kaideleri körü körüne taklit edemezdi. Bunun önüne geçilmeliydi. Bu tür bir çöküntü ortamından Türk gençlerini kurtaracak olan "yeni hayat"tı. *Yeni Felsefe Mecmuası*'nın Tahrir Heyeti, Gökalp'in *Genç Kalemler*'deki makalesinin birçok paragrafını alıntılıyor, "yeni hayat"ı tanımlıyor ve ardından tıpkı *Genç Kalemler* gibi "yeni lisan"ın önemini vurguluyordu. "Yeni hayat"ın ilk emaresi dilde gözlemleniyordu. *Yeni Felsefe Mecmuası* da "yeni lisan"ı benimseyeceğini kaydediyordu.

Dergide "yeni lisan"ın Selanik'te büyük ölçüde kabul gördüğü vurgulanıyordu; "bugün bütün Selanik muharrirleri, yazıcıları yeni lisanı kabul etmiştir" deniyordu. İstanbul'da da benzer bir eğilim görülüyordu. Hemen hemen aynı tarihlerde yayın hayatına giren *Türk Derneği* dergisi yayımladığı beyannamede benzer sorunlara eğilmişti. Ama "yeni lisan"a karşı çıkanlar da yok değildi. Muhalifler arasında Köprülüzade Mehmed Fuad da vardı. Dile müdahale edilemeyeceğini söylüyor, "yeni lisan"ın hayalperest bir girişim olduğunu kaydediyordu. *Yeni Felsefe Mecmuası* bu eleştiri üzerine sert bir yazı kaleme almıştı. Makalede Köprülü'nün "yeni lisan"la yazmaya kalktığı takdirde "anlamadan tercüme ettiği, çaldığı makaleler"i yaldızlı sözcüklerin ardına saklayamayacağı kaydediliyordu.[124] *Yeni Felsefe Mecmuası*'nın gündeme alacağı bir diğer konu "kadınlığın ictimai mevkii" idi. Dergi kadınlığa ve kadın yazılarına da geniş yer ayıracaktı.

Yeni Felsefe ve Türklük

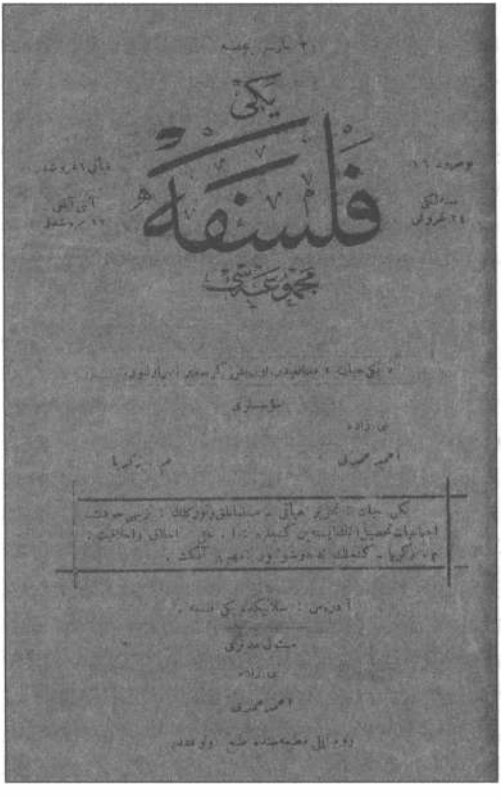
Yeni Felsefe Mecmuası "yeni hayat"a yönelirken aynı zamanda Türklük sorununu da ön plana çıkarıyordu. Bu süreçte yalnız değildi. *Genç Kalemler*'le birlikte yeni bir milliyetçilik akımına öncülük ediyordu. Selanik'teki Türkçülük İstanbul'unkinden özde farklıydı. Bunu en iyi dile getirenlerden biri Kâzım Nami [Duru] idi. 1903 yılı sonlarından 1912 yılı ortalarına kadar Selanik'te bulunan ünlü sosyolog, Selanik'teki gelişmeleri yakından izleme fırsatı bulmuştu. 1908 ile birlikte, tıpkı 1789'da Fransa'da olduğu gibi, Osmanlı insanı da "insanî" bir idealin peşine takılmıştı. Ancak, "Osmanlı vahdeti" ve "Osmanlı milleti" gibi ütopyaların peşinden koşan gençlik kısa sürede düş kırıklığına uğramış, kötümserliğe düşmüştü. İşte bu gençlik, er geç "millî şuur"un bilincine vara-

caktı. Bunda, Balkanlar'da uzun yıllardır devam eden kargaşanın payı büyüktü. Selanik, Balkanlar'ın kalbiydi ve tüm Balkanlar'daki gelişmeleri, çeteleri, yıldırma politikalarını yakından izliyordu. O nedenle Balkan milliyetçiliklerine daha duyarlıydı. Selanik'te Türk milliyetçiliğinin hareket noktası dil olmuştu. "Türklük" her şeyden önce "lisanda istiklal"i gerekli kılıyordu. Milliyetçilik güncel bir tabana oturtulmalıydı. Tarih geriden gelebilirdi. "Maziye rücu etmezden evvel hâlin realitesi" tespit edilmeliydi. O nedenle Selanik gençliği reel Türkçenin, konuşulan Türkçenin tespitiyle işe koyulmuştu. Tarihe gömülmeden, Altaylar'ı, Karakurum'u düşünmeden önce kendi bilinçaltında yaşayan Türklüğü keşfetmek gerekirdi. İşte bu anlayışla Ömer Seyfeddin'in öncülüğünde Selanik gençliği *Genç Kalemler*'i oluşturmuştu. "Yeni lisan" bu bilincin bayraktarıydı.

Kâzım Nami, İstanbul'daki milliyetçilik akımı ile Selanik'teki arasındaki farka dikkat çekiyor, İstanbul'u "ütopist" ve "pan"ist buluyordu. Selanik milliyetçiliğini ise "yürekleri çarptıran hakikî hisler" olarak ifade ediyordu. Selanik yitirildikten sonra İstanbul'daki "yurtçuluk"la Selanik'teki reel Türkçülük kaynaşacak, ancak Selanik daha sonraki gelişmelerde hâkim konuma gelecekti. *Genç Kalemler*'in, II. Meşrutiyet gibi Selanik'te doğuş nedenlerini sorgulayan Kâzım Nami, Makedonya'nın birbirine hiç ısınamayan, her biri ayrı ve kanlı bir ideal peşinde koşan unsurlarının "Osmanlılık" adı altında birleştirilemeyeceğini Selanikli gençlerin çok çabuk idrak ettiğini kaydediyordu. Bütün Osmanlı felaketlerinin zembereğini Arnavutluk isyanı çözmüştü. İsyan Osmanlıcılık diye bilinen yanlış idealin, masum bir siyasetin sonucuydu. İşte bu yanlış, yıllarca Paris'te yaşaya yaşaya evrensel değerlerle haşır neşir olan, "Hukuk-ı beşer beyannamesi"ni idealize eden Türk gençlerinin ruhunda nihayet bir yankı uyandırmıştı. Bu yankı, "yeni lisan"la birlikte kristalize olacaktı. Ancak birkaç bin nüsha basılan *Genç Kalemler*, bu mütevazı varlığına rağmen, *Türk Derneği*'nden, ya da *Türk Yurdu*'ndan daha etkin bir biçimde "millî şuur"un uyanmasına katkıda bulunmuştu. Kâzım Nami, "*Genç Kalemler*, lisanî ve edebî, binnetice ictimai Türk inkılâbında naçiz olsa da reel bir hizmet ifa etmiştir" diyordu. *Genç Kalemler*, bir ütopyanın peşinden gitmemişti. Realitenin ta kendisiydi. Balkan Harbi'nden sonra Türk yayın dünyasına, ki başı *Türk Yurdu* çekiyordu, Selanik'ten gelen *Genç Kalemler*'in ruhu hâkim olmuştu. "Türk şuuru sade onun reel mahsulü"ydü.[125]

Selanik'te doğmakta olan Türklük hareketi kısa bir süre son-

ra birtakım çevrelerde şovenlikle suçlanır olmuştu. Bu tür eleştirilere karşı *Yeni Felsefe Mecmuası* cevap vermekte gecikmedi.[126] Bu eleştirilere cevap verirken yine bilimsel olma kaygısını taşıyordu. Biyoloji *Yeni Felsefe Mecmuası*'nın da çözüm aracıydı. 19. yüzyılın uzviyetçi sosyolojisi ve bu bağlamda Darwin'in etkisi *Yeni Felsefe Mecmuası*'nda da bariz bir şekilde görülüyordu. Toplumsal olaylar eski zamanlardan beri biyolojik oluşumun bir türü olarak yorumlanmıştı. 19. yüzyılda biyolojinin büyük atılımları toplumsal hayat ile biyoloji arasında yakın bağın kurulmasına vesile olmuştu. Özellikle Darwin'den sonra biyolojinin temelini organizma, soyaçekim, adaptasyon, hayat kavgası, içgüdü gibi sorunlar oluşturmuştu. İşte, 19. yüzyılın son yarısında toplumsal hayatın biyoloji ile anlaşılmaya çalışılması Osmanlı düşünce dünyasını da belirlemişti. *Yeni Felsefe Mecmuası* da bu kervana katılmıştı.



"Yeni Hayat" *Yeni Felsefe* dergisinin her sayısında Tahrir Heyeti tarafından geliştirilmiş bir dünya görüşüydü. Başlangıçta dil sorununu gündeme getirmişse de giderek geniş bir alana yayılmış, bir yaşam felsefesine dönüşmüştü.

Yeni Felsefe Mecmuası'na göre doğa yasaları doğal olmayan durumların uzun süre varlığını sürdürmesine müsaade etmiyordu. Maddi olsun, manevi olsun birtakım çarpıklıklarla, doğallığı bozulan her şey, en sonunda mutlaka doğal bir yapıya dönecek, doğanın yasalarına boyun eğecekti. İnsan bedeninde de durum aynıydı. Hastalık da bir tür "arıza"ydı; doğal değildi. Bu nedenle uzun süre devam edemezdi: Ya iyileşecek ya da bedeni çöküntüye uğratacaktı. İyileştiği takdirde beden doğallığını kazanırdı. Aksi takdirde doğa kendi yasalarını uygular, hastalık ölümle sonuçlanırdı. Toplumsal yapılar, "ictimaî bünyeler" için de benzer bir durum söz konusuydu. Birey olsun, toplum olsun, varlığını sürdürmek için çaba sarf etmek zorundaydı. Bu çabayı göstermeyen, varlığını korumak için çalışmayan doğa kanunlarının gazabına uğrardı. Doğa kanunu "mevcudiyet"in bekasını mücadelede görüyordu. Bu da çalışmayı gerektiriyordu. Bu gerçeğe sırt çeviren yokluğa doğru yürümüş olurdu. Yok olmak istemeyen ataleti bırakmalı, bünyesine karşı kayıtsızlığı terk etmeli, mücadeleye girişmeliydi. Ancak bu koşullar altında yaşam sürdürebilirdi.

Bu uzviyetçi ve bir anlamda sosyal Darwinist anlayış, milletler ya da aynı anlama gelen "ırklar" için de geçerliydi. Milletler, varlıklarını sürdürebilmek için dünden çok daha fazla çaba sarf etmek durumundaydılar. Kendilerini korumak çabası içinde olan milletler üstün gelme hırsıyla çalışıyor, diğerleriyle rekabete girişiyor, uğraşıyor, didiniyorlardı. Tarih sayfaları bu mücadelelerin örnekleriyle doluydu.

"Mücadele kanunu"nun hükümlerini bilen milletler bu kanunun olumsuz sonuçlarından kurtulmak için büyük çaba sarf ediyorlardı. Tarihten ibret alamayanlar ise mahvoluyor, tarihten silinip gidiyorlardı. İşte Türkler hayatta kalabilmek için bu mücadeleye girişmek durumundaydılar. Bundan böyle hem günün mücadelelerine, hem de Türklüğün şanlı tarihine bakılacak ve Türklük bütün ihtişamı, bütün azametiyle yaşatılacaktı. Necip ve büyük Türk milleti, insanlık tarihine kahramanlar, cihangirler, harikalar hediye eden Türk ırkı, yıllarca, hatta yüzyıllarca süren kayıtsızlığı bir kenara bırakacak, hâlâ varlığını sürdüren Türklüğün parlak tarihine, şanlı hayatına layık olduğunu kanıtlayacaktı. Türklüğün parlak alnı, yerlere değil tarihî azametiyle, varlığıyla mağrur ve iftihar edercesine, yükseklere, semalara bakacaktı. Büyük Türk ırkı, muazzez Türklük her şeyin üzerinde yüce bir ruh taşıyordu.

İşte azimkâr Türk gençliği artık milletlerini kayıtsızlıktan kurtararak, ona namı kadar muhteşem bir gelecek hazırlamaya uğra-

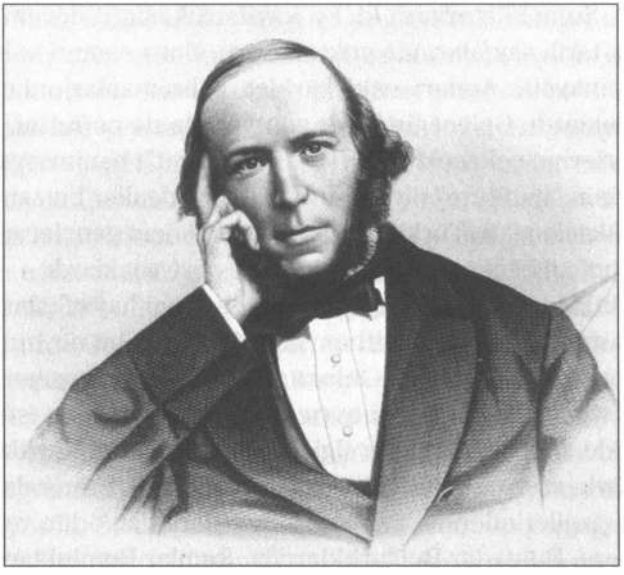
şıyordu. Şunu biliyorlardı ki, bu kayıtsızlık sürgit devam ederse Türklük tarih sayfalarında yok olacaktı. Buna seyirci kalmak en büyük cinayetti. Ataları, eski Türkler, kahramanlar onlara lanet okuyacaklardı. Geleceğin Türk gençlerinin de nefretini, telinlerini üzerlerine çekeceklerdi. İşte "yeni hayat"ı benimseyen Türk gençlerinin "mefkûre" diye tanımladıkları idealler bu zemin üzerinde yükselecekti. Türklüğü yaşatabilmek için gençler ne dünü, ne de bugünü beğenecek, "yeni hayat"ı yaşayacaklardı.

Türklükle iç içe bir anlayış geliştiren "yeni hayat"çılar şovenlikle, müfritlikle, aşırılıkla itham edildiklerinde bu tür bir romantizmle ortaya çıkıyorlardı. Onlara göre, kimseye benzememenin, kendi üstün varlığını kendi ayrıcalıklarıyla yaşamayı istemenin şovenlikle, müfritlikle hiçbir ilgisi yoktu. İngilizler "İngiliz'iz!" diyor ve öyle yaşıyor, İngilizliklerini koruyorlardı. Fransızlar kendi gelişim çizgilerinden ve uygarlık anlayışlarından ödün vermiyorlardı. Keza, Bulgarlar Bulgarlıklarıyla, Rumlar Rumluklarıyla iftihar ediyorlardı. Türkler de "Türk'üz ve Türk olarak yaşayacak ve Türklüğümüzle iftihar edeceğiz" derlerse, bu neden şovenlik oluyordu? Türkler ananelerini feda etmeden, başkalarına benzemeden, Batı'yı taklit etmeden pekâlâ yaşayabilirlerdi. Ananeler gelişmeye engel değildi. İngilizler, İngilizliklerinden hiçbir şey kaybetmeye razı olmamış, cedleri ne bıraktıysa hepsini muhafaza etmişlerdi. Bu onların gelişimine mâni olmamıştı. Türkler Türklükleriyle gurur duydukları için neden şoven sayılsınlardı!

Batı'yı Taklit ve Yabancılaşma

Selanikli gençlerin Batı'yla kavgaları bir kimlik sorunuydu. Bu arayışta "taklit" baş köşeyi işgal ediyordu. Bunda Gabriel Tarde'ın sosyolojisinin büyük rolü vardı. 19. yüzyılın sonunda Tarde'ın taklitle ilgili söyledikleri sosyolojinin temel konularından birine dönüşmüştü. Tarde'a göre toplumsal olaylar psişik karakterdeydi. Bireysel bilinçlerin karşılıklı etkilerinin bir sonucuydu. Tarde'a göre toplumsal değişimin kaynağı "buluş"tu. Her yeni fikir, inanç ya da tavır, bir taklit dalgası doğurur ve bir başka dalgayla karşılaşıncaya kadar genişler dururdu. İki dalga karşılaşınca çatışma başlar ve bu çatışma sonucu ya her iki dalga birbirlerini yok eder ya da biri üstün gelirdi. Bir diğer seçenek senteze uğrayarak yeni bir buluşun kaynağını oluşturmalarıydı. Buluş, taklit ve çatışma toplumsal hayatın temel itici güçleriydi.

Selanikli gençler için Batı'yı taklit ne denli anlamlıydı? *Yeni*



Herbert Spencer'a göre toplumlar bireylerden oluşuyordu. Bu nedenle toplumun ve toplumsal olayların ruhuna nüfuz edebilmek için o bireylerin ruh hallerinin incelenmesini yeterliydi.

Felsefe Mecmuası'nın ana sorularından biri buydu. Birçok Osmanlı Batı'ya gitmiş, yabancılaşarak ülkeye dönmüştü. *Yeni Felsefe Mecmuası* bunu "Levantenleşme" olarak görüyordu. Dergiye göre Osmanlı gençlerinde Batı'yı taklit için büyük bir eğilim vardı. Bu "meyil" Osmanlı'yı manen Batı'nın esiri olmaya zorlayacaktı. Oysa Türklerin "şerefli" ruhu Batı'nın tefessüh etmiş ruhundan büsbütün farklıydı. Bu nedenle Selanikli gençler "yeni hayat" anlayışlarında Batı'dan uzak duracak, yeni bir hayat kuracaklardı.

Aslında milletin ayrıştırıcı anlayışının gereği de buydu. Her milletin kendine özgü bir dizi meziyeti, âdeti, birtakım ahlak kuralları vardı. Bunlar olmaksızın milletten söz etmek olanaksızdı. Osmanlıların Avrupalılarınkinden tamamen farklı meziyetleri vardı. Bu nedenle Batı'yı taklit söz konusu olamazdı. Öte yandan Batı'nın taklit etmeye değer kurumları olup olmadığı da sorgulanabilirdi. "Yeni hayat"çılar kendi ülkelerindeki toplumsal yaşam koşullarının büyük bir çöküntü içerisinde olduğu kanısındaydılar. Hurafelerle dolu, yalan, yanlış bir hayat söz konusu idi. Bunlar her halükârda ıslah edilmeliydi. Fakat ıslah için "gelişmiş" milletlerin kurum ve âdetlerini almak çözüm olabilir miydi? Yeni hayatçıların buna verdikleri cevap "hayır"dı. Çünkü, her şeyden

önce Batı'daki kurum ve âdetler istifadeye şayan değildi. Onlarda kendilerininki gibi çürük ve münfesihti.

Öte yandan Avrupa kurumları bilime, fenne ve mantığa da ters düşüyordu. Bunun en somut kanıtı Batı'da gözlenen açlık ve sefaletti. Batı incelendiği vakit, bu topraklardaki milyonlarca insanın aç ve sefil olduğu görülüyordu. Medeni diye nitelenen milletler büyük bir toplumsal çöküntüyle karşı karşıyaydılar. İstatistikler, Avrupa'da her gün açlıktan, bir lokma ekmek bulamamaktan dolayı ölen binlerce insanı gösteriyordu. Avrupa 9 milyon kilometrekare toprağa sahipken 320 milyon insanı barındırıyordu. Oysa Çin 9 milyon kilometrekare araziyle 450 milyon insanı besliyordu. Bununla birlikte Çin'de Avrupa'da olduğu kadar açlık ve sefalet yoktu. Avrupa'da gözlenen çöküntü hiçbir yerde yoktu. İnsanlar o denli perişan durumdaydılar ki hayvanın barındığı yerlerden daha sefil ve daha pis mahallerde yaşamak zorunda kalıyorlardı. Her gün sabahtan akşama kadar var gücüyle çalıştığı halde ancak bir günlük geçimini zar zor kazanan milyonlarca yoksul vardı. Bunlar Avrupa'da büyük bir ihtilalci orduyu oluşturuyorlardı. Avrupa'da zengin olup, müreffeh bir hayat yaşayabilenler ancak dört beş milyonken günde beş on kuruş kazanarak hayatını güçlükle idame ettiren 60-70 milyon insan vardı. Bu sefalet şüphesiz milletlerin yaşam tarzını da etkiliyordu. İstatistikler fakirlerin zenginlere göre yüzde 20 oranında daha az yaşadıklarını gösteriyordu. Demek ki bu sefalet Avrupa'da her gün binlerce kurban alıyordu.

Peki bu sefaletin nedeni neydi? *Yeni Felsefe Mecmuası*'nın buna verdiği cevap adını koymaksızın kapitalizmin ta kendisiydi. Batı'daki iktisadi kurumlar yanlış esaslar üzerine kurulmuştu. Servet yalnız birkaç kişinin elinde toplanmıştı. Buna karşılık milyonlarca insan esir ve sefildi. Birileri hiçbir çaba sarf etmeden milyonlara sahip olurken diğerleri sabahtan akşama kadar alın teri döküyor ve ancak beş on kuruş kazanabiliyordu. *Yeni Felsefe Mecmuası* kapitalizmi eleştiriyor ve bu tür bir yapıda özenilebilecek bir şey olmadığını vurguluyordu. Dünyanın oluşumundan 20. yüzyılın başlarına kadar sürgit devam eden bir "boğaz kavgası" vardı. Fakat bu kavga hiçbir zaman o günkü kadar vahim bir duruma gelmemişti. Önceleri de fakirler vardı ancak insanlar hayatta kalacak ekmeği tedarik edebiliyorlardı. Oysa, artık milyonerin biri verdiği ziyafet için 500.000 frank sarf etmekten çekinmezken, bir parça ekmeğe muhtaç olan 500.000 kişi açlıktan ölüyordu. Bu gerçekler karşısında "taklit" edilecek bir Batı'dan söz

edilemezdi. "Eğer Garb'ın iktisadi müesseselerini hiç tebdil ve tahvile lüzum görmeksizin kabul edecek olursak yarın bizde de bir fakirlik zenginlik kavgası başlayacak ve ictimaî hayatımız körü körüne bir ictimaî cerihalarla bozulacaktır" diyordu.

Batı toplumundaki bu çürük yapı aile kurumu için de geçerliydi. Avrupa'da aile bağları çözülmekteydi. Eşlerin ilişkisi para üzerinden kuruluyordu. Batı'daki dertlerin en büyüğü parasızlıktı. Ailede de egemen olan paraydı. Aile ilişkilerini son kertede para çözümsüz kılmıştı. Aşk, paranın ardından koşan bir aldatmacadan öte bir şey değildi. Batı'nın uygar ülkelerinde sokaklar ihtiraslı insanlar tarafından kurulmuş tuzaklarla doluydu. Aile hayatı işte bu tuzaklara düşürülüyordu. Balolar, konserler, tiyatrolar birer tuzak mahalliydi. Buralarda, sahte vakarlar altında kız, erkek, herkes birbirini aldatıyordu. Böyle, çürük ve ahlaktan yoksun esaslar üzerine kurulmuş bir hayat, kaçınılmaz olarak evlilik sonrası da sürüyor, kadın ile erkek birbirini sürekli aldatıyordu. Samimiyetten yoksun bu riya membalarında aile hayatı da son buluyordu. Bu tür bir aile hayatından artık hiçbir şey beklenemezdi.

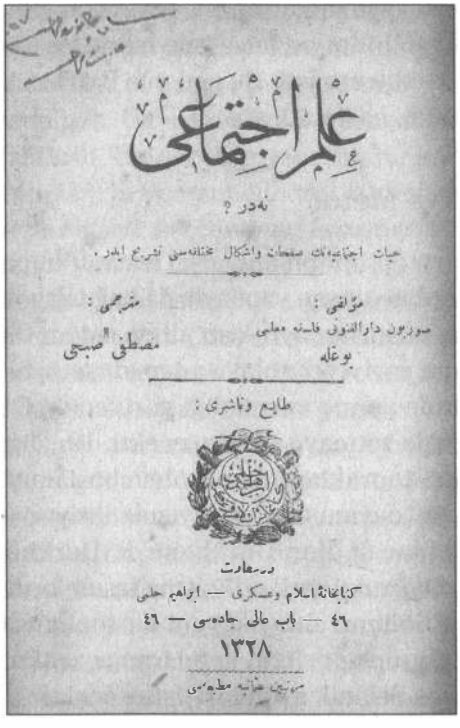
Bu vahim durum üst tabaka insanların yaşamıyla sınırlı değildi. Orta ve alt tabaka ailelerde de benzer bir durum söz konusuydu. Hatta bu ortamlarda şartlar daha vahim bir görünüm arz ediyordu. Özellikle işçi hayatı incelenecek olursa burada aile adına hemen hemen hiçbir şey yoktu. Bu tür bedbaht ortamlardan, gözyaşından başka bir şey olmayan bu sefalet merkezlerinden insanlık için sağlam nesiller beklemek olanaksızdı. Kadın, erkek sabahtan aşama rızkını çıkarmak için çalışıyordu. Akşamları yorulan dimağlar güya huzur bulmak için rakı masasının etrafında toplanıyorlardı. Eğer ortada bir çocuk varsa, bu onlar için olduğu kadar insanlık için de bir felaket teşkil ediyordu. Zira, bu insanlar çocuk büyütecek durumda değillerdi. Ya daha merhametli ve kudretli ellerin himayesini ummak amacıyla çocuk sokağa terk ediliyor, ya da bu aileler çocuğu kendi olanaklarıyla büyütmeye kalkarlarsa bu işi doğru dürüst beceremedikleri için insanlığa "alil ve mariz" bir beden yetiştiriyorlardı.

Aile hayatını olumsuz etkileyen hususlar bunlarla sınırlı değildi. Artık Batı'da erkekler uzun süre bekâr kalmayı yeğliyor, kadınlar da çocuk büyütme zahmetine katlanmak istemiyorlardı. Kadın ve erkekte aile hissi kalmamıştı. Her erkek bir kadını besleme yükünden, her kadın da çocuk bakmaktan kurtulmak için bin türlü "meşru" olmayan yola başvuruyordu. Nitekim birçok ana çocuğunu zehirlemişti. Avrupa'da ailenin çöküşü nüfus üze-

rinde her gün olumsuz sonuçlar doğuruyordu. Fransa'nın nüfusunda bütün ülkeyi kaygılandıran bir düşüş gözleniyordu. Bu da ailenin çürük esaslara dayandığını ve bu nedenle Avrupa'nın bu hususta taklide şayan olmadığını gösteriyordu.

Taklit konusunda belki de en vahim sonuç verecek husus ahlaktı. Avrupa'da artık hükümran olan tek bir ilke vardı; o da menfaatti. Ahlakın en büyük ilkesi olan "teavün", dayanışma artık sonuç vermiyordu. Herkes kendi menfaati peşinde koşuyordu. Riya ve yalan en önde gelen ahlaki unsur olmuştu. Bu tür esaslar üzerine kurulu bir ahlak anlayışını örnek almak, Avrupa tarafından yazılan reçeteyi uygulamak, ölüme doğru gitmekten başka bir şey olamazdı.

Ahlaki çöküntü Avrupa'da bir buhran, bir hoşnutsuzluk doğurmuştu. Milyonlarca insan aç ve sefildi. Açlık ve sefalet ise fuhuşa, intihara, cinayete yol açıyordu. Paris ve Londra gibi uygarlık merkezi addedilen yerlerde her gün yüzlerce cinayet işleniyordu.


علم اجتماعی

نه در ؟

حیات اجتماعیه‌نك صنعت واشكال مختلفه‌سی تشریح ایدر .

مؤلفی : سوربون دارالفنون فلسفه معلمی بوغله

مترجمی : مصطفی صبحی

طابع وناشری :

دربسعادت

کتابخانهٔ اسلام وعسکری — ابراهیم حلمی

٤٦ — باب عالی جاده‌سی — ٤٦

١٣٢٨

مؤسسهٔ عثمانیه مطبعه‌سی

Durkheim'in çevresinde oluşturduğu okul 20. yüzyıl sosyolojisine damgasını vurmuştu. Durkheim sosyolojisi bundan böyle Gökalp'in gözetiminde İstanbul'da da yankı uyandıracaktı. Nitekim, Mustafa Suphi'nin Célestin Bouglé'den çevirdiği *İlm-i İctimaî Nedir?* Durkheim çizgisindeki ilk çeviri eserdi.

Hırsızlığın haddi hesabı yoktu. Genç kızları yoldan çıkaran fuhuşun nedeni iktisadî idi. Bir yanda evlenemeyen biçare erkekler, diğer yanda geçim derdindeki zavallı kadınlar fuhuşta buluşuyorlardı. Fransa'da birçok işçi kadın fabrika çıkışı ertesi sokaklara dökülerek çok düşük olan gündeliklerini fuhuştan kazandıklarıyla takviye etmeye çalışıyorlardı. Tiyatro çıkışı büyük caddeler bir "mecra-ı levs", pislik ve ihtiras yuvasına dönüyordu. Öte yandan intihar Avrupa'da büyük bir hastalıktı. Verem, tifo hatta kolera intiharın yanında önemini kaybetmişti. Avrupa'da her gün, intihar nedeniyle binlerce insan yaşamını yitiriyordu. Yalnız Viyana'da bir yılda 405 erkek, 162 kadın toplam 567 kişi intihar etmişti. İntihara teşebbüs edenlerin sayısı ise 1558 idi. Kuşkusuz hissi nedenler, aşktan kaynaklanan düş kırıklığı önemli saiklerden biri olmuşsa da asıl neden açlıktı. Son olarak, beslenme yetersizliği nedeniyle hastalanıp ölenlerin sayısı da azımsanacak düzeyde değildi.

Tüm bu olumsuzluklar Avrupa düşünce dünyasını etkilemekten geri kalmamıştı. İnsanlar arasında isyan duyguları körüklenmiş, anarşizm, sosyalizm, nihilizm, feminizm gibi aşırı düşünce akımları edebiyat, bilim ve felsefede mariz ve hasta dimağların şikâyetlerine aracılık etmişti. Bu nedenle Batı'nın bilimi ve edebiyatı bile marazî idi, hastalıklıydı.

Yeni Felsefe ve Metot

Aslında uzviyetçi toplum anlayışı Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı "unsur"lardan oluşan yapısıyla da bağdaşıyordu. Müslüman ile gayrimüslim unsurları aynı çatı altına sokan Osmanlıcılık anlayışı bir bakıma uzviyetçi anlayışa ters düşmüyordu. Ancak bunun zaman içinde sonuç vermediği görülecek, Osmanlı'nın unsurlarını bir arada tutmaya yetmeyecekti. 19. yüzyılın başından itibaren Osmanlı topraklarında çözülme başlamıştı. Bu koşullar altında farklı bir "dayanışma" anlayışına ihtiyaç vardı. Buna bilimsel çözüm bulacak olan Durkheim'di. Durkheim ile birlikte Meşrutiyet pozitivizmi doruk noktasına taşınıyordu. Durkheim'in dayanışma ve işbölümü anlayışı yeni bir toplumsal örgütlenmeyi yönlendirecek, ulus-devletin kapılarını açacaktı. Bu görevi ise İstanbul'dan önce Selanik aydınları üstlenecekti.

Kısaca Durkheim'i keşfedecek olanlar Selanik aydınlarıydı. Durkheim ilk kez "bilimsel" bağlamda *Yeni Felsefe Mecmuası* sayfalarında yer alacaktı. *Yeni Felsefe* son kertede bir sosyoloji dergisiydi. Durkheim'in "metot" anlayışı üzerine kurulmuştu. Bu

bağlamda Selanik'in Türkçülüğü de İstanbul çevresinden farklıydı. Milliyetçilik anlayışı daha bir "Fransız"dı. Irktan çok gönül bağı üzerine kurulu bir millet anlayışı hâkim konumdaydı. Bu bağlamda Gökalp'in esin kaynağı ve laboratuvarı Selanik olacaktı. Gökalp 1910 İttihat ve Terakki Kongresi nedeniyle Selanik'e gelmiş ve buraya yerleşmişti. *Genç Kalemler* ve *Yeni Felsefe Mecmuası*'ndaki yazılarıyla Gökalp artık Durkheim'in izinde yürüyen bir sosyologdu.

Gökalp'e göre 10 Temmuz günü "Hürriyetin ilanı" bir tür siyasal devrimdi. Ardından, Osmanlı'nın gündemine toplumsal devrim, Gökalp'in deyişiyle "ictimaî inkılâb" geliyordu. Bu özlemini daha önce belirtildiği gibi Selanik'te *Genç Kalemler*'de yer alan "Yeni Hayat ve Yeni Değerler" başlıklı yazısında dile getirmişti: Toplumsal devrim, organik bir evrimle elde edileceği için, siyasal devrime oranla çok daha güçtü. Toplumsal devrim eski hayatı bırakmak, yeni bir hayat yaratmaktı. "Yeni hayat", yeni iktisadî düzen, yeni aile yapısı, yeni sanat, yeni felsefe, yeni ahlak, yeni hukuk, yeni siyaset demekti. Eski hayatı değiştirmek bu konularda köklü dönüşümlerle gerçekleşebilirdi. *Genç Kalemler*, özellikle bu alanda önemli bir atılım gerçekleştirmişti. Dilde sadeleşme derginin ana hedefiydi. Ulusal türde bir edebiyat ancak ulusal bir dilin ürünü olabilirdi. Bu nedenle yazı dili ile konuşma dili birleştirilmeliydi. Gökalp'in Osmanlıcılıktan Türkçülüğe kayışı *Genç Kalemler* ve *Yeni Felsefe* dergileri sayfalarında izlendi. Halkçılığın ilk belirtileri de yine bu dergilerde görüldü.

Gökalp, Selanik ertesi İstanbul'a gelişinde *Türk Yurdu* ve *Muallim* dergilerinde yazdı. Tarde'ın etkisinden çıkarak Alfred Fouillée'den esinlendi; giderek Durkheim sosyolojisinde benliğini buldu. Gökalp'in olgunluk dönemi yazıları *Yeni Mecmua*'da yer aldı. İttihatçıların parasal yardımıyla yayımlanan *Yeni Mecmua*, ulus-devlete yönelik bir ideolojinin temellerini attı. Derginin yörüngesini Durkheim'den esinlenen dayanışmacılık (solidarizm) oluşturdu. Dayanışmacı toplum anlayışını halkçılıkta özümledi. *Yeni Felsefe*'deki "yeni hayat", *Yeni Mecmua*'da "ictimaî halkçılık"a dönüşecekti.

Yeni Felsefe Mecmuası'nın geliştirdiği "yeni hayat" anlayışının omurgasını "metot", o günkü dille "usul" oluşturacaktı. Dergide yer alan ilk yazılardan itibaren "usul" "yeni hayat"ın yolunu çizecek olan temel göstergeydi. "Usul" sorunu ise bundan böyle Durkheim'i Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde hâkim bir konuma getiriyordu. Durkheim özellikle iki eseriyle Türkiye'de

ulus-devlet inşa sürecine katkıda bulunmuştu. Bunlar 1893 tarihini taşıyan doktora tezi *Toplumsal İşbölümü Üzerine* (De la Division du travail social) ve 1895'te yayımladığı *Sosyoloji Yönteminin Kuralları* (Les règles de la methode sociologique) adlı eserleriydi. *Sosyoloji Yönteminin Kuralları*, Selanik'te *Yeni Felsefe Mecmuası* aracılığıyla "yeni hayat" ve "Türklük" anlayışının doğuşunda etkin rol oynamıştı. Diğeri ise savaş yıllarında *Yeni Mecmua* sayfalarında "ictimaî tesanüd"ün, toplumsal dayanışmanın yeni bir toplum felsefesine dönüşmesine vesile olmuştu.

Sosyoloji Yönteminin Kuralları ya da kısaca "Metot" başlıklı eser o güne kadar biyoloji ve psikolojinin vesayetinde olan sosyolojinin bağımsız bir bilim olmasını sağlamıştı. Bu açıdan *Yeni Felsefe Mecmuası*, yayımladığı makalelerle *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'ndan farklı bir mecraya yönelmişti. *Yeni Felsefe Mecmuası*'nda yayımlanan "İctimaiyatta takib edilecek usul" başlıklı yazı, bir bakıma Osmanlı okurunu Durkheim ile tanıştıran makale oldu.[127] "Usul" Osmanlı'da o güne kadar önem verilmemiş bir hususta. Herkes, kendi bildiğince bilimsel incelemelere girişiyordu. Yine bunları hiçbir "usul"e riayet etmeksizin yayımlıyordu. Oysa bilimlerde en önemli husus "keşfedilen hakikatler" değil, izlenecek "metot"tu. Çünkü bilimin her günkü gelişimiyle keşfedilen gerçeklerin, geçersizliği ispat edilerek çürütülmeleri olasıydı. Oysa metot, keşfedilen gerçeklere oranla daha kalıcı bir nitelik arz ediyordu. Bu nedenle bilimsel araştırmalarda en önce öğrenilmesi gereken husus o bilimin metoduydu. "Metot"suz incelemeler ekseriya semeresiz sonuçlar veriyordu. İşte gençlerin ciddi araştırmalara girişememelerinin nedeni eğildikleri bilimin metodunu bilmemelerinden kaynaklanıyordu. Bu nedenle *Yeni Felsefe Mecmuası* bilimin en son metotları hakkında incelemelerde bulunacak, okurlarını bundan haberdar edecekti. Buna başlangıç olarak sosyoloji seçilmişti ve dergi sosyolojide metodun önemini vurgulayan yazısına sayfalarında yer vermişti.

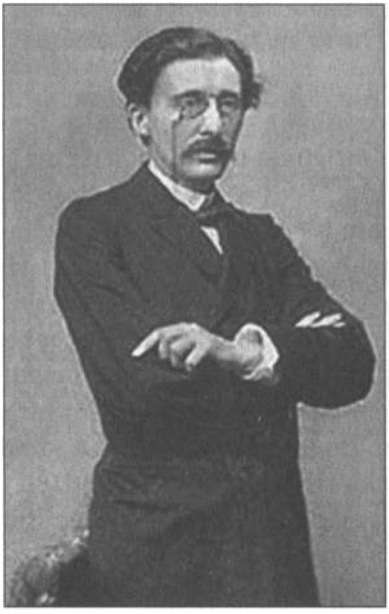
Sosyoloji dünyada da pek yeni bir bilim dalıydı. Bu nedenle henüz sabit ve kendine özgü kanunları yoktu. O güne kadar da doğru bir metoda sahip olamamış, birçok yanlış telakki araştırmacıları sonuç vermeyen yollara sevk etmişti. Sosyolojiyi Auguste Comte kurmuştu. Tabii her şeyin başlangıcında olduğu gibi Auguste Comte da sosyolojiyi bütünüyle kapsayamamıştı. "Terakki", ilerleme kanununu ilke edinerek bir dizi toplumsal yasa peşinde koşmuştu. İngiltere'nin ünlü filozofu Herbert Spencer da buna benzer bir hataya düşmüştü. O da toplumsal olayları ayrı ve

bağımsız olarak düşünmüyordu. Ona göre toplumlar bireylerden oluşuyordu; bu nedenle toplumun ve toplumsal olayların ruhuna nüfuz edebilmek için o bireylerin ruh hallerinin incelenmesi yeterliydi. Spencer, toplumların kalplerinde doğan toplumsal olayları, o bireylerin doğasından çıkan birer sonuç gibi görüyordu.

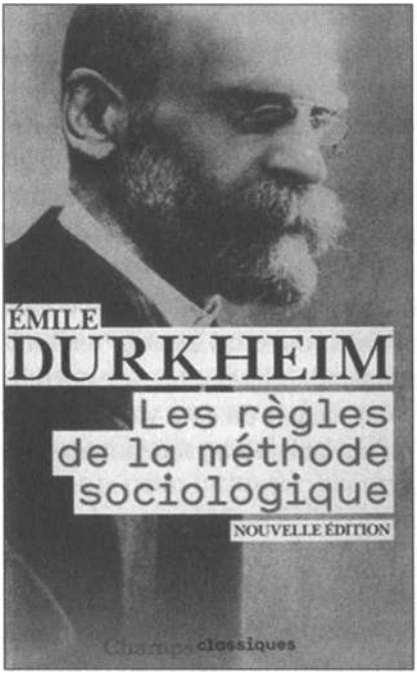
İşte Spencer'ı hataya düşüren, izlediği "metot"tu. Sosyoloji kitabını yazdığı vakit toplumsal olayları inceleyerek toplumsal yasaları keşfetmeyi düşünmekten çok kendi "tekâmül" yani evrim yasasını toplumsal olaylara tatbik etmeye çalışıyordu. Bu nedenle Spencer'ın ünlü sosyoloji kitabı, "tekâmül" yasasının sosyolojiye uygulanmasından başka bir şey değildi. Onun ardından Huxley ve diğer sosyologlar da aynı yanlışı yapmışlardı. Sosyoloji böylece uzun bir süre bu yanlış telakkilerle, birçok hatalı tefsirlere yol açmıştı.

Tarde ve Durkheim

Gabriel Tarde ile Émile Durkheim, Cumhuriyet yıllarına kadar Osmanlı sosyologlarının ilgi odağıydılar. Celestin Bouglé Osmanlı'nın tanıdığı ilk sosyologlardan biriydi. Kitabı Türkiye'de



Gabriel Tarde toplumsal olayları "taklit" ile izah etmek istiyordu. İnsanlar birbirini taklit ederek olayların toplumsallaşmasına vesile oluyorlardı. İşin başlangıcı "ferdî", yani bireyseldi, psikolojikti.



"Yeni hayat"ın bir "metod"u vardı. İşte bu noktada sosyoloji devreye giriyor, Durkheim'in "metot" anlayışı ön plana çıkıyordu. Gerçeklere ancak "metot" uygulanarak ulaşmak mümkündü.

yayımlanan ilk sosyoloji eseriydi. Celestin Bouglé, 1923 yılında İstanbul'u ziyaret ettiğinde Darülfünun'da bir konferans vermişti. Necmeddin Sâdık, *Yeni Mecmua*'da Bouglé'nin konuşmasını özetlerken dönemin hâkim görüşleri olarak Tarde ile Durkheim sosyolojilerini İstanbul aydınlarına tanıtmıştı:[128] "Mösyö Bouglé, bugün Fransa'da hâl-i mücadelede bulunan iki ictimaiyyat mektebini, Gabriel Tarde ve Émile Durkheim mekteplerini tetkik ve münakaşa etmiştir. Tarde bir cemiyeti yaşatan unsuru, taklitte buluyor. Bir cemiyet dahilindeki ferdler birbirini mütemadiyyen taklid ederler. Bu taklid, aynı cemiyet efradı arasında müşabehetler [benzerlikler] tesis eder. Bu taklid, bir cemiyetin hududlarını geçtiği vakit moda haline inkılâb eder. Hem ecdadın ananaleri taklid edilir, hem başka bir cemiyetin itikadları moda halinde diğerine geçer. Binaenaleyh cemiyetler, taklide veya modaya tabi oldukları derecede diğerlerinden farklıdırlar. Taklid, sirayet vasıtasıyla olduğuna göre, insanlar arasında en mühim rabıta-ı ictimaiyye [toplumsal bağ] taklid, 'ipnoz' hadiseleridir. Fakat tak-

lid edecek bir şey vücud bulabilmesi için bu şeyi ilk olarak icad eden bir insan bulunması lazımdır. Netice itibarıyla Tarde'ın ictimaiyyatı bir ruhiyyattır. Çünkü bir cemiyet dahilinde âkim ananeler, itikadlar, din, ahlak, tarz-ı telebbüs [giyim tarzı], mesken tarzı ilh. hep meşhur veya meçhul bir ferdin mefkûresinden doğan ve taklid ile diğerlerine sirayet eden bir hadisedir. Halbuki Durkheim taklidin ictimaî hadiseleri izah etmek kabiliyeti şöyle dursun, bizzat izaha muhtaç bir hadise olduğunu isbat ediyor. Çünkü her ferd yekdiğerini taklid etmediği gibi, bir cemiyet dahilinde her şey de taklid edilmiyor. Binaenaleyh taklid eden insanlar olduğu gibi, taklid edilmeyen şeyler de birtakım evsaf-ı hususiyyeyi [özel vasıfları] haiz, telkin kudretine malik hadiselerdir. İctimaî hadiselerdeki bu sirayet, taklidden değil, bizzat haiz oldukları cebir ve tazyik kudretinden gelir. Bu kudreti veren âmil de, birçok ferdlerin bir araya gelerek, yekdiğerleriyle lisan ve evzâ' [vaziyetler] ve etvâr [tavırlar] vasıtasıyla münasebete girişmesinden hasıl olan vicdan-ı ammedir [kolektif bilinç]. Gerek kalabalık ve heyecanlı bir mecliste gördüğümüz hâlet-i ruhiyye, gerek tebellür [kristalize olmuş] ve taazzuv etmiş [gelişmiş] müesseselerde, din, hukuk, ahlak, bedi'iyyat [sanatlar] ilh. münderiç tarz-ı hareketler ferdlere kendini cebren kabul ettiriyor. Çünkü, ferdlerin bir araya gelmesinden husule gelen yeni ve hususî nev'den [türden] bir şe'niyyetin [gerçeğin] mahsulüdür."

Necmeddin Sâdık'ın özetlediği Tarde-Durkheim tartışması Türkiye'de sosyolojinin o dönemde esasını oluşturuyordu. Durkheim sosyolojisine gönülden bağlı olan Necmeddin Sâdık, son kertede Bouglé ile aynı fikirde olduğunu saklamıyordu: "Mösyö Bouglé, isbat etmiştir ki, din, ahlak, hukuk, iktisad, bedi'iyyat müesseseleri ferdlerin mahsul-i ibda'ı [icatlarının ürünü] değil, cemiyetin, hayat-ı ictimaiyyenin mahsulüdürler. Bir ferd tarafından icad edilerek cemiyet tarafından kabul ve tatbik edilmiş değildirler, bütün cemiyetin mahsulü olduğu içindir ki ferdler tarafından mecburü'l itbâ'dırlar [uygulanmak zorundadırlar]." İşte bu farklı iki düşünce, 1908 sonrası İstanbul ve Selanik'te gündeme gelecek iki farklı sosyolojiyi simgeliyordu. *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası* sosyolojiden söz ederken psikolojiyle ya da bireyle bağını koparamayan bir anlayışı simgeliyordu. Oysa aşağıda görüleceği gibi Selanik, Durkheim'in izinde "tam bağımsız" bir sosyolojiyi savunuyordu. Gökalp sosyolojisi de son kertede Durkheim'i izleyecekti.

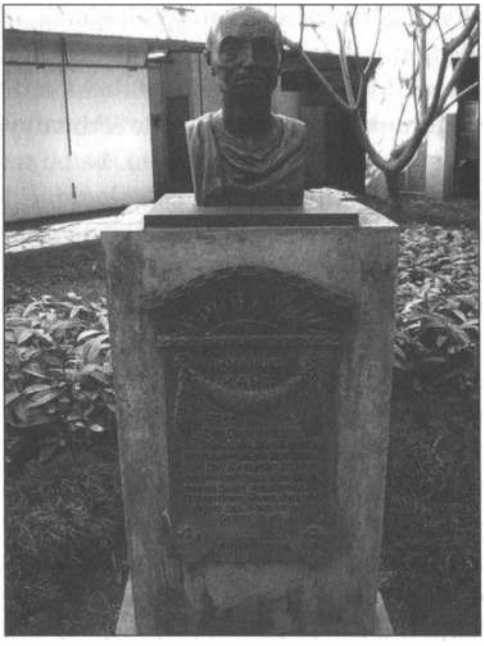
Özetle, Gabriel Tarde toplumsal olayları "taklit" ile izah etmek

istiyordu. İnsanlar birbirini taklit ederek olayların toplumsallaşmasına vesile oluyorlardı. İşin başlangıcı "ferdî", yani bireyseldi, psikolojikti. Her birey, yalnız da olsa kendisini soğuktan ya da dış etkilerden korumak için örtünme gereği duyuyordu. Moda ise toplumsal bir olaydı; taklit sonucu oluşuyor ve yaygınlaşıyordu. Başlangıçta bireyin uyguladığı, diğer insanlarca taklit edilmiş ve moda ortaya çıkmıştı. İşte bütün toplumsal olaylar da böyleydi. Tarde'a göre insan hayatı taklit üzerine kuruluydu ve "müteharrik" yani hareket halindeydi. Bütün toplumsal ve bireysel davranışlarımızın derinliğinde bu esas yatıyordu. Ahlak, âdetler, giyim, hatta cinayet bile taklit sonucuydu. Cinayetlerin aynı tarzda işlenmesi bunun taklitten başka bir şey olmadığının kanıtıydı. İnsanlar ve milletler başkalarını taklit ederek hayatlarını idame ettiriyorlardı.

Kısaca Tarde'ın hareket noktası "birey"di. Bireyden yola çıkarak toplumsal olaylara varıyordu. Bu açıdan daha önceki sosyologlardan, Comte'dan, Spencer'dan farklı düşünmüyordu. Birey onun için de esastı. Oysa Durkheim toplumsal olayları bağımsız birer olay olarak kabul ediyordu. Toplumsal olaylara damgasını vuran birey, bireysel bilinç değil, "ictimaî vicdan", yani toplumsal bilinçti (Fransızcasıyla "conscience sociale"). Tam tersine toplumsal olaylar bireysel bilinç üzerinde hâkim konumdaydı. Durkheim'e göre ictimaî vicdan, toplumsal bilinç bireysel bilinç üzerinde bir baskı (contrainte) yaratıyordu. Birey kendisini bu doğrultuda hareket etmek zorunda görüyordu.

Kısaca Durkheim'e göre toplumsal bilinç, bireysel bilinçten farklıydı. Toplumsal bilinç, bireysel bilinçten büsbütün ayrı bir türdü. Toplum, bireylerin toplamı değil, bireşimiydi. Toplumsal hayatın açıklanmasını psikolojide değil, yine toplumsal hayatta aramak gerekiyordu. Böylece sosyolojiye bir tür "dışsal"lık atfedilmiş oluyordu. Toplumsal olaylar din, ahlak, hukuk, mantık gibi türlü biçimlere bürünerek bireysel bilinçlere "dış"tan geliyordu. Öte yandan toplumsal bilinçte bir "baskı" unsuru vardı. Toplumsal bilinç, kişi istese de istemese de kendini zorla kabul ettiriyordu. İşte bu iki özellik, "dışsal"lık ve "baskı", toplumsal olayları psikolojik olaylardan ayrı kılıyordu. Durkheim, böylece bireysel bilinçten ve bireysel tasarıdan bağımsız olan toplumsal bilinç ve toplumsal tasarıya varmış oluyordu.[129]

Yeni Felsefe Mecmuası Durkheim'in tezlerini örneklerle kanıtlama girişimi ardından şu sonuca varıyordu: "İşte Durkheim sosyolojiye bu büyük hakkını vermeye muvaffak olduğu için en doğ-



Kant'ın ahlak kuramları hiçbir milletin, hiçbir toplumun "ictimaî vicdan"ından çıkmamıştı. "Yeni hayat"ın başarılı olması için topluma bakışının "ictimaî vicdan"dan doğmuş olması gerekiyordu.

ru bir metot takip eden sosyologdur. Durkheim diyor ki: 'Benim ictimaiyyat için yapmak istediğim şey şimdiye kadar bilfarz hayatiyyat [biyoloji], ruhiyyat [psikoloji] için yapılan şeyleri ictimaiyyata da tatbik etmekten başka bir şey değildir. Ruhiyyat nasıl diğer ilimlerden ayrılarak istiklâl kesbettiği vakit bir ilim olabildi ise ictimaiyyat da bir ilim olabilmek için diğerlerinin kendisini bağladığı rabıtalardan kurtulmalıdır. Fakat bu ruhiyyat ve hayatiyyattan istifadeyi men etmek demek değildir. Yine şüphesiz ictimaiyyat, tedkikat sahasında en ziyade ruhiyyattan ve hayatiyyattan istifade edecektir.'"

Durkheim'in çevresinde oluşturduğu okul 20. yüzyıl sosyolojisine damgasını vurmuştu. *Yeni Felsefe Mecmuası* da bunu kabul ediyor ve 19. yüzyıl sonunda Tarde-Durkheim çatışmasının galibinin Durkheim olduğunu ilan ediyordu. Durkheim sosyolojisi bundan böyle Gökalp'in gözetiminde İstanbul'da da yankı uyandıracaktı. Nitekim, Mustafa Suphi'nin Célestin Bouglé'den çevirdiği *İlm-i İctimaî Nedir?*[130] Durkheim çizgisindeki ilk çeviri eserdi. *Yeni Felsefe Mecmuası*'nın Durkheim methiyesi şu satırlarla son buluyordu: "Hülasa edersek Durkheim'in tesis ettiği metot:

ictimaî hadiseleri diğer hadiselerden tefrik etmek, ictimaî vicdanı hâkim gibi kabul etmek, ictimaiyyata *causalité*'yi idhal etmekti. Durkheim uzun müddetten beri bunu müdafaa etti. Riyaseti tahtında teşkil ettiği muhterem bir heyet ile ictimaiyyatın muhtelif şubelerine ait birçok tetkiklerde bulundu. Ve bu tetkik ve tetebbularını her sene nihayetinde *Année sociologique*'de neşrediyorlar. Gerek bu kitapta, gerekse neşrettikleri diğer kitaplarda daima ictimaiyyatın müstakil bir ilim olduğunu ispata çalıştılar. Ve bugün görüyoruz ki muvaffak oldular. Bugün ictimaiyyatta muvaffakiyyet kazanan usul Durkheim'in metodudur. Durkheim muvaffak oluncaya kadar uzun müddet Tarde ile çarpıştı. Onun nazariyelerini çürütmek ve kendi metodunu hâkim kılmak için çok uğraştı. Fakat nihayetinde Tarde'ın metodunun ictimaiyyatı müstakil yapamayacağını, çünkü ruhiyata pek ziyade merbut olduğunu ispat etti. Durkheim felsefe ve ictimaiyyat kongrelerinde metodunu izah ettiği vakit, etraftan bağırılan tenkitlere müskit [susturucu] bir cevap vererek alkışlarla usulünü kabul ettirdi. Nihayet kendi usulünün ictimaiyyatta en doğru usul olduğunu ispat ile kati bir muvaffakiyyet kazandı."

Yeni Felsefe Mecmuası'nın hemen her sayısı Durkheim'i kuşatacak şekilde düzenlenmişti. Bu arada "metot" üzerine makaleyle aynı sayıda yer alan "Tenkid sahifeleri" kitap tanıtımını Durkheim'e ayırmıştı. Düşünürün *Felsefe Mecmuası*'ndaki makaleye temel oluşturan *Sosyoloji Yönteminin Kuralları* adlı eseri okurlara şu satırlarla tanıtılıyordu: "Şimdiye kadar mevcud sosyoloji mektebleri arasında en büyük muvaffakiyeti ihraz eden mekteb Durkheim'in tesis ettiğidir. Durkheim ictimaî hadiselerin doğrudan doğruya tetkikini esas ittihaz etmiş ve bu kitabında da kendi usulünü izah eylemiştir. Evvela kitabın iki mukaddemesi vardır. Birinci bahiste ictimaî hadiselerin ne demek olduğunu ve ne suretle nazar-ı dikkate alınması icap ettiğini, ikinci bahiste, bu ictimaî hadiselerin ne suretle tetkik edilebileceğini ve tetkikte nasıl bir usul takip edileceğini, üçüncü bahiste ictimaî hadiselerin marazî ve aslî hadiselerin hangisinin marazî ve hangisini aslî olduğunu, dördüncü bahiste ictimaî tiplerin ne suretle teşkil edileceğini, beşinci bahiste bu ictimaî hadiselerin ne suretle izah edileceğini tafsil ve izah eder. İctimaiyyat hakkında tetkikat icra etmek isteyenler tetkiklerine bu kitaptan ibtidar ederlerse takib ettikleri yolda uzun müddet boş vakit geçirmekten kurtulmuş olurlar. Durkheim'in bu kitabı şimdiye kadar neşredilen bütün sosyoloji kitaplarından daha güzel ve daha müfiddir."[131]

Normal ve Patolojik Olgular

Tahrir Heyeti'nin kaleme aldığı "Yeni Hayat" dizisi Durkheim'in metodunu benimsedikten sonra Durkheim sosyolojisini adım adım izliyordu. "Metot" kitabının üçüncü bölümünde ele alınan normal ve patolojik olgular, o günkü deyimle "aslî" ve "marazî" hadiseler dergide geniş yer alıyor ve Osmanlı gerçekleri ışığında tartışmaya açılıyordu. "Yeni hayat"a çizilecek ve "ictimaî inkılâb"da izlenecek yol belirlenirken normal ve patolojik olgu ayırımı gözetiliyordu. Toplumsal devrim sırasında kalıcı olanlar ve değişecekler ancak Durkheim'in metodu sayesinde açığa çıkabilirdi. Böylece *Yeni Felsefe Mecmuası*'nın dokuzuncu sayısı "yeni hayat"ın bilimsel açıdan anlamlandırılmasına hasrediliyordu.

Yukarıda görüldüğü gibi *Yeni Felsefe Mecmuası*'na göre Türklerin yaşadıkları hayat "çürük ve fena esaslar" üzerine kuruluydu. Bu nedenle değiştirilmesi gerekiyordu. Batı bu konuda örnek olamazdı. Batı'yı taklit istenmiyordu. Durkheim'in metot kitabında "tip" diye nitelenen bir ayrım vardı. Bu ayrım ışığında Batı, farklı ve ayrı bir "tip"ti. Onun ahlak ve âdetleri örnek alınacak değerde değildi. Ama bunun lafta kalmaması gerekiyordu; bilimsel açıdan kanıtlanmalıydı. İşte bu noktada Durkheim sosyolojisi Selanikli gençlerin yardımına koşuyordu.

Durkheim'e göre toplumsal olgular ikiye ayrılıyordu. Bunlardan bir kısmına "aslî" ya da normal, diğerlerine "marazî" ya da patolojik olgular deniyordu. Normal olgular ya da "aslî hadiseler" toplumsal hayatın gereklerinden doğan ve o toplumun ruhuna ve duygularına uygun bulunan olaylardı. Kimi olaylar ise o toplumda büyük roller oynadığı halde onun ruhundan, onun hayati ihtiyaçlarından doğmamıştı. Nasılsa toplumun bir parçası olmuş, yanlış bir surette nüfuz ve güç kazanmıştı. İşte bu gibi olaylar "patolojik olgu" ya da "marazî hadiseler"di. "Aslî" ve "marazî" olayları ayırmak için önce olayların doğdukları yerin toplumuna bakmak ve o toplumun ruhunu ve toplumsal koşullarını incelemek gerekiyordu.

Olayların "normal" ve "patolojik" olması her toplumsal "tip"e göre değişiyordu. Bir toplum için "normal" olan başka bir toplum için "patolojik" olabilirdi. Çünkü her toplumun ihtiyaçları, ruhları, toplumsal şartları farklıydı. İşte Batı'nın peşine takılma konusunda "yeni hayat"ın direnci de bu anlayıştan kaynaklanıyordu. Batı'nın toplumsal hayatı için normal olan bir toplumsal olay Osmanlı topraklarında patolojik bir olaya dönüşebiliyordu. Bu da

Osmanlı toplumundaki her toplumsal olayın mutlaka terk edilmesi gerekmediğini gösteriyordu. Bu uyarı Batı'ya öykünen gençlere yönelikti. Zira bazı gençler Osmanlı'da birçok olayın Batı'dakilerle bağdaşmadığı için "muzır" ve fena olduğuna hükmetmişlerdi. Unutulmaması gereken husus, o olayı Osmanlı'da hükümran kılan "ictimaî vicdan"dı. İctimaî vicdan kabul etmemiş olsaydı o olay Osmanlı toplumsal yapısında yer bulamazdı.

Böylece genel kabul gören ve "ictimaî heyet" üzerinde derin bir nüfuzu bulunan olgular "normal" addedilecekti. Aksine genelin kabulüne mazhar olmayan ve "ictimaî vicdan" tarafından reddedilen ve ancak azınlık bir kesimce benimsenen olgular ise "patolojik" olarak tanımlanacaktı. Böylece olguların "normal" ya da "patolojik" oluşlarını tespit edebilmek için "ictimaî vicdan"a başvurulacaktı. "İctimaî vicdan"ın kabul ettikleri "normal", kabul görmeyenler ise "patolojik" sayılacaktı.

Bu normların benimsenmesi toplumu durağan bir konuma sokabilirdi. Durkheim her toplumsal "tip"in toplumsal koşullara gö-



Yeni Lisan hareketi Selanik'te doğmuştu. Hemen hemen aynı tarihlerde İstanbul'da yayın hayatına giren *Türk Derneği* dergisi yayımladığı beyannamede benzer sorunlara eğilmişti.

re dönüşüm geçirdiğini, toplumun durağanlığından söz edilemeyeceğini belirtiyordu. Bu nedenle geçmişte aynı toplumsal "tip" için "normal" olan bir olgu ileride "patolojik" bir yapı kazanabilirdi. Ya da geçmişte "patolojik" bir olgu bugün "normal" sayılabilirdi. Ancak bu süreçler zaman alıyordu. "Patolojik" görülen olguların "normal"e dönüşme eğilimi olduğu, "ictimaî vicdan"ın onu kabule doğru yöneldiği gözlenebilirdi. "Yeni hayat"ta yapılması gereken "normal-aslî" olmaya yüz tutmuş olguları belirleyip bunların olgunlaşmasına yardım edilmesi, "patolojik-marazî" olanların terki içinse çaba sarf edilmesiydi. Sosyologların en büyük görevi "ictimaî vicdan"ın neler talep ettiğini anlamaktı. O güne kadar araştırmacılar bu tür bir incelemeye koyulmaksızın kendi ihtiyaçlarına uygun bir toplum tahayyül etmişlerdi. Auguste Comte, Herbert Spencer ve Immanuel Kant, kısaca toplumu o güne kadar anlamaya çalışanların kitapları "nazariye" olmanın ötesine geçmemişti. Kant'ın ahlak kuramları uygulanamamıştı. Çünkü Kant'ın görüşleri, hiçbir milletin, hiçbir toplumun "ictimaî vicdan"ından çıkmamış, yalnız bir şahsın özel bir "ictihad"ından ibaret kalmıştı. "Yeni hayat"ın başarılı olması için topluma bakışının "ictimaî vicdan"dan doğmuş olması gerekiyordu. "Yeni hayat"çılar bu kıstaslarla normal ve patolojik olanları ayırabileceklerdi.

Peki, bir toplumsal "tip"te normal ya da patolojik eğilimler nasıl tespit edilebilecekti? "İctimaî vicdan"ı belirlemek için olgular bir ayrıma tabi tutulmalıydı. "İctimaî heyet"te vicdanlar üç kısma ayrılıyordu. Bunlar icma', örf ve ictihad'dı. Her bireyin kendine özgü bir "ictihad"ı vardı. Bu ictihad, "ictimaî vicdan"la uyum sağlayabildiği gibi, ondan büsbütün farklı olabilirdi. Örf ise bir sınıfa, bir cemaate, bir kente özgü fikirler ve itikatlardı. Her sınıfın kendine özgü bir fikri, bir itikadı, her kasabanın kendine has bir âdeti olabilirdi. Örfün hâkim olduğu alan icma'ya oranla daha sınırlıydı. İcma' ise gerek ictihadın, gerekse örfün üzerinde, muhtelif sınıf ve bireylere hâkim olan itikad, kaide ve fikirlerdi. Bu nedenle icma', örfe ve ictihada sınır koyabilirdi. Bu açıdan icma' "ictimaî vicdan" olarak kabul edilebilirdi. "Yeni hayat"çıların icma'ya odaklanmaları gerekiyordu. Böylece icma' kıstasıyla normal ve patolojik olgular saptanabilecekti.

Atalet, düzensizlik, girişimcilik ruhundan uzak olma, yüzyıllardır Osmanlı toplumunun "normal" ya da "aslî" olgularıydı. Bunlar giderek patolojik olmaya yüz tutmuştu. Çünkü her tarafta atalete, düzensizliğe, teşebbüs fikrinden mahrumiyete karşı bir hoşnutsuzluk doğmuştu. Bu henüz yeterince yaygınlaşmamıştı. "Ye-

ni hayat"çıların görevi bu yönelimlere sahip çıkmaktı. Bu alanda verilen en önemli sınav dil alanında gerçekleşmişti. "Yeni hayat"çılar kısa sürede dildeki başarılarıyla toplumsal yaşamdaki patolojik bir olguyu sonlandırmışlardı.

"İctimaî vicdan" eski dilden büsbütün farklı bir dili kabul etmişti. Eski lisan ortak dilden ayrı "müsenna", gösterişe yönelik sahte bir lisandı. Yeni lisan "müşterek lisan"ı hâkim kılarak "ictimaî vicdan"ın beklentilerini karşılamıştı. "Yeni lisan", "yeni hayat"ın bir alt birimiydi. "Yeni lisan"ı bulmak için dilde "üslup", "salife" ve "şive" olmak üzere üç farklı öğeye bakılacaktı. "Yeni lisan"ı savunanlar dili şiveye, diğer bir tabirle "müşterek lisan"a dönüştürmeye çalışmışlardı. Çünkü "müşterek lisan"da Arabî ve Farisî kaidelerle edatların kullanılmadığını görmüşlerdi. Dil "müşterek lisan"a dönüştürülerek "normal" ya da "aslî" yapısına kavuşturulmuştu. "İctimaî lisan" bu evrede "lisanî vicdan" olmuştu.

Böylece, "yeni hayat"çıların görevi toplumsal hayatı incelemek, toplumsal ihtiyaçları, toplumsal hayat şartlarını öğrenmek ve bu ihtiyaç ve şartlara uygun yasaları bulmaktı. Bu uğraş için birikimli sosyologlara ihtiyaç vardı. İşte bu nedenle *Yeni Felsefe Mecmuası* toplumsal içerikli yazılara öncelik veriyor; okurlara toplumsal "metot"ları, toplumsal akımları açıklamaya ve toplumsal hayatı sosyolojinin gözlüğüyle incelemeye çalışıyordu.

Yeni Hayat ve Aile

Yeni Felsefe Mecmuası'na göre "patolojik", yani hâlâ yürürlükte olan, ancak doğuş nedenleri büyük ölçüde yok olmuş bir dizi âdet vardı. Bunlar değiştirilmedikçe toplum bu tür "patolojik" kayıtların eseri kalacaktı. Bu tür "patolojik" olguların başında aile kurumunun içindeki âdetler geliyordu. Özellikle evlilikle ilgili öyle âdetler vardı ki bunlar bir an önce ıslah edilmeliydi. *Yeni Felsefe Mecmuası* bunları dört başlık altında ele alıyordu. İlki düğünlerde ve çeyiz oluşturulurken gereksiz yere, aşırı para sarf edilmesiydi. İkincisi evliliğin ardından akrabaya "bohça" düzülmesiydi. Üçüncü "patolojik" olgu evlenen kızın, kalabalık da olsa, erkeğin hanesine girme zorunluluğuydu. Sonuncusu ise ailelerin kızlarında "derece" gözetmeleri, yani büyük evlenmeden küçüğe sıra gelmemesiydi. Aslında bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündü. Hepsini birden değiştirmeye kalkılırsa sonuç alınamayabilirdi.

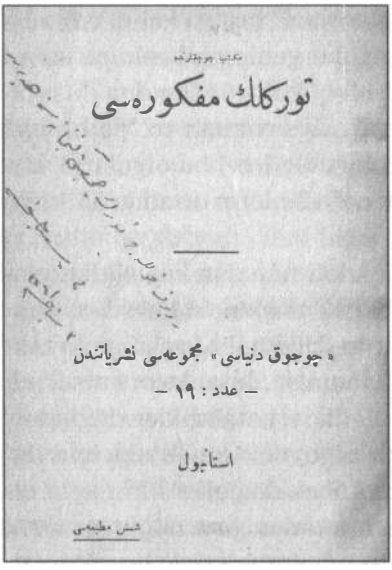
Yukarıda hatırlanacağı gibi "normal" ile "patolojik" ayrımın-

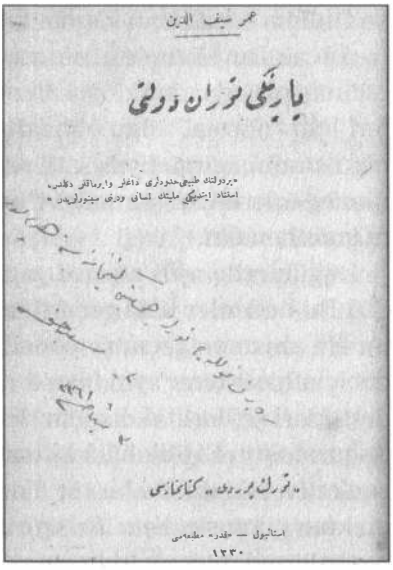
da "umum tarafından kabule mazhar olma" kıstası kabul edilmişti. Ancak Durkheim'e göre, bazı olgular geniş bir kesimce kabul edilmiş olsa da, onu doğuran nedenler artık gündemden düştükleri için "normal" olgu olmaktan çıkmış sayılmalı ve "patolojik" olgu sınıfına girmeliydi. İşte sosyoloğun görevi bu olguların varlık nedenlerini araştırmak ve artık o nedenlerin ortadan kalktığını kanıtlamaktı.

Düğünlerde aşırı masraf yapma âdeti nereden kaynaklanıyordu? Bu nedenler hâlâ geçerli miydi? *Yeni Felsefe Mecmuası* bunu ele alıyor ve geçmişe yöneliyordu. Düğünler başlangıçta takdis için basit birer ayin olarak uygulanmıştı. İnsanların kutsal addettikleri şeyleri takdis için düzenledikleri etkinlikler düğünleri doğurmuştu. Evlilik hâlâ kutsal bir olguydu. Onu takdis için düzenlenen etkinlik de bir tür ayindi. Ancak düğünler birer ayin olmaktan çıkmıştı. *Yeni Felsefe Mecmuası*'na göre düğünler artık başkalarından aşağı kalmamak için rekabet hissiyle gerçekleştirilen bir gövde gösterisine dönüşmüştü. Düğünle iki gencin mutluluğunun takdisi düşünülmüyordu. Köyde, kasabada, şehirde diğer ailelerin yaptıklarına bakılıyor ve onlardan geri kalmamak için aile varını yoğunu ortaya koyuyordu. Bu tür davranışların sonu hüsrandı. Bir hafta, geceli gündüzlü süren ziyafet ve davetler evin ocağına incir ağacı dikiyordu. Zavallı aile düğünden sonra uzun süre belini doğrultamıyordu. Kısaca düğün bir takdis töreni olmaktan çok, bir matemin başlangıcına dönüşüyordu.

Oysa evliliği kutsamak için bir gün ya da bir gece, akraba ve yakınlarla küçük ve masrafsız, samimi bir ziyafet yeterli olmalıydı. *Yeni Felsefe Mecmuası* "Bütün beldeyi çağırarak haneyi bir meyhaneye tahvilden nasıl bir fayda memuldür [beklenir]?" diye soruyordu. Ayrıca düğünlerde aşırı içki tüketimi nedeniyle ölümcül kazalara meydan veriliyordu. Böylece ziyafet ve davetler samimi bir ortamdan uzaklaşmış oluyordu. Birçok insan bunun farkındaydı. Ama kime sorulsa bu tür düğünlere muhalif olduğunu belirtse de, bu tür uygulamalara mecbur olduğunu söylüyordu. İşte tüm bu nedenlerle israfın haddi hesabı olmayan bu tür düğünler "normal" olmaktan çıkmış, "patolojik" olguya dönüşmüştü. Yeni Hayat bu tür "patolojik" olgulara çözüm bulmak zorundaydı.

İkinci önemli "patolojik" sorun "bohçalıklar"dı. "Bohçalık" anlayışında Marcel Mauss'un da üzerinde çalıştığı hediye değiş tokuşu anlayışı hâkimdi. Evlenen kızın saadetini tebrik ederek onun mesut bir aile kurmasını dileyen kişiye akabinde kar-





Ziya Gökalp'e göre, Yeni Lisan dallanarak Türkçülük, halka doğruculuk millî kültür hareketlerinin doğmasına neden olmuştu. İşte bütün bu fikrî cereyanın başlangıç noktası Ömer Seyfeddin'di. *Mektep Çocuklarına Türklük Mefkûresi* ve *Yarınki Türk Devleti* adlı eserleri bunun somut sonuçlarıydı.

şılık olarak bir hediye verilmesi gereğine "bohçalık" deniyordu. Bilindiği gibi evlilikten önce taraflar çeyiz oluştururlardı. Bu gayet doğru ve mantıklı bir âdetti. Fakat, düğünde birçok masrafa girildikten sonra çeyizi evlilikten sonra akrabaya dağıtmak anlamsızdı. Özellikle akraba sayısı yüksekse çeyiz geldiği gibi giderdi. Bu olgu "patolojik"ti. Bundan daha mantıksız, daha muzır bir âdet tasavvur edilemezdi. Gelin, akrabalarını başka şekilde de memnun edilebilirdi. "Zavallı kızcağızın topladığı cihazını [çeyizini] bir sârik [hırsız] gibi elinden almakta nasıl bir fayda tasavvur edilebilir?"di. İşte, hediye değiş tokuşu "normal" bir olguyken, gelinin çeyizine el koymak "patolojik" bir olguya dönüşüyordu. Bunun da Yeni Hayat'la birlikte düzeltilmesi gerekiyordu.

Evlenen kadının erkeğin ailesine dahil olması bir başka "patolojik" hususstu. Bunun nedeni henüz kadınların toplumda bir konum elde edememelerinden kaynaklanıyordu. Kadın bir birey olmaktan çok, erkeğin evine giren bir tür "eşya"ydı. Böyle bir uygulama gelinin bedbaht olmasına yol açıyordu. Zira yabancı bir eve gelin giden kız, kayınvalidesinin, kayınpederinin, kocasının kardeşlerinin karşısında sürekli hırpalanıyor, tahkir ediliyor ve gururu eziliyordu. O, sanki gelin gittiği evin hizmetçisiydi. Kocasını ne kadar sevse de yaşadığı hayat son kertede cehenneme dönü-

şüyordu. "Türk kadınlığını yükseltmek isteyenler ictimaî heyetimizde hükümran olan bu muzır âdeti kaldırmaya çalışmalı"ydılar. Evli çift kendi başına bir yuva kurmalıydı.

Aile ile ilgili *Yeni Felsefe Mecmuası*'nın "patolojik" diye nitelediği son husus küçük kıza münasip bir talip çıksa bile ailede ondan büyük kız evlenmediği sürece küçüğe sıra gelmemesiydi. Ailelerin kızları üzerinde mutlak bir hakka sahip bulundukları eski zamanlardan kalma bu âdet artık 20. yüzyılda anlamını yitirmişti. Artık "genç kızlarımız kendi haklarını tanıttıkça ailelerinin körü körüne âleme verdikleri vaatlerine kurban olmaktan kurtulacaklar ve kendilerinin de fikir ve rey beyanına hakları bulunduğunu iddiaya muvaffak olacaklar"dı.

Evlilikte gündemde olan bütün bu "patolojik" olguların değişimini oturup beklemek çözüm müydü? Yeni Hayat'tan yana olanlar bu tür bir atalete karşıydılar. Kasaba ya da kentlerde gençler bir araya gelerek örgütlenebilir, dernek kurabilir ve bir dizi ilke belirleyerek bu ilkelerin dışına çıkmamayı, eski âdetleri uygulamamayı benimseyebilirlerdi. Hatta, içten içe aileler bile bu düzenlemeleri yapabilirlerdi. "Eğer kari'lerimiz [okurlarımız] içinde yalnız beş onu bu tavsiye ettiğimiz usulü tatbik ile memleketi büyük israflardan kurtarmaya bir mukaddime yaparlarsa bu zavallı ve fakir ictimaî heyetimize pek büyük bir hizmet etmiş olurlar"dı.[132] Böylece, *Yeni Felsefe Mecmuası* Tahrir Heyeti, Durkheim'in *Metot* kitabında belirtilen "normal" ve "patolojik" olgu ayrımını aile kurumuna uyarlıyor ve sosyologları Yeni Hayat'ın gerekli kıldığı dönüşümler için zemin hazırlamaya çağırıyordu.

Yeni Hayat ve İktisat

Yeni hayat bir ideal, bir ülküydü. Ama her idealin bir gerçeğe yaslanması gerekiyordu. Bu da "yeni hayat" kurucularını "iktisadiyyat"a sevk etmişti. 20. yüzyılda en etkin unsur iktisattı. Her toplumun ihtirasları iktisada odaklanıyordu. Artık uygar toplumlar fabrika açıyor, sanatkârlar yetiştiriyordu. Yeni hayat, gençlere parlak bir gelecek vaat edecek ve bu gelecek, günün gerçeklerini göz ardı etmeksizin elde edilebilecekti. Aksi takdirde düş kurmanın ötesine geçilemezdi. Burada üzerinde durulması gereken husus "ihtiras"tı. Bireyin topluma karşı olan görevlerinin başında "ferdî ihtiraslarından bir kısmını feda etmek" geliyordu. Toplumda hürmet edilen ahlaki ve toplumsal bir kuvvet bulunmadıkça ne kadar çaba sarf edilirse edilsin bireyin ih-

tiraslarına set çekilemezdi. İnsanın ihtirasları ancak hürmet ettiği ahlaki bir kuvvet önünde dururdu. İşte bu ahlaki kuvvetin kaynağı "yeni hayat" için yeni bir iktisat anlayışıydı. Bu nedenle "yeni hayat"ın etkilerini yalnız "ırkî his"lerin gelişimiyle sınırlamak doğru olmazdı. "Yeni hayat" sadece hisler üzerinde etkili kılınacak olursa idealler gerçeklerden uzaklaşırdı. Ama öte yandan menfaatin hâkim olması da "yeni hayat"a ters düşüyordu. Ne pahasına olursa olsun menfaat dense idi, "yeni hayat"a taraftar olanların özellikle kaçındıkları Batı'nın elim ahlak çukuruna düşülürdü. "Avrupa'nın içinde çırpınmakta bulunduğu iktisadi sefalete duçar" olunurdu.

"Hayır, biz yalnız menfaat hâkim olsun demiyoruz" satırları ardından arzu edilenin "yeni hayat"ı maddi ve manevi bütün hastalıklardan uzak tutmak olduğu kaydediliyordu. Toplumsal yapıda iktisadi ve ahlaki sefalet bir diğerini doğuruyordu. Ve artık devrin en önemli mücadeleleri iktisat alanında gerçekleşiyordu. Bu iktisadi mücadelelere salim bir yol çizmek, hakları ve menfaatleri en az ihlal edebilecek bir disiplinin oluşmasına çalışmak gerekiyordu. Bu disiplin bulunmazsa küçük bir dengesizlik büyük buhranlara neden olabilir, sefalet ve ahlaksızlığa yol açardı. Ahlaksızlık bir kere başladı mı sefalet artık kaçınılmaz olurdu. "Yeni hayat"ı benimseyenlerin önünde bir ibret sahnesi vardı. Bu Avrupa idi. "Avrupa'da azimetli fabrika duvarları içinde refahını temin etmiş beş kişiye mukabil beş yüz kişi açlıktan inliyor. Orada büyük zenginler var, fakat kasalar, paraları koyunlarına almaktan evvel sefaletten, açlıktan ağlayanların gözyaşları ile birkaç kere yıkanmıştır" deniyordu. Son kertede "yeni hayat"ın ahlak anlayışı kapitalizme karşıydı. Kâr hırsı yüz binlerce kişiyi sefalete sevk ediyordu. "Yeni hayat"ı maddi sefaletten uzak tutmak için ahlaki "disiplin" gerekiyordu.[133] Bu noktada Durkheim'in ahlak sosyolojisi devreye giriyordu.

Bölüm 6

"Halka Doğru" Gidenler

II. Meşrutiyet'in Osmanlı düşün yaşamına getirdiği temel akımlardan biri kuşkusuz halkçılıktı. Rus Narodnik hareketinden ve Balkanlar'daki uzantısı halkçılık [popülizm] ve köycülükten [peasantism] esinlenen Osmanlı halkçıları Türk Ocağı ile Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti çevresinde toplanmış, *Türk Yurdu* ve *Halka Doğru* dergilerini çıkarmışlardı. "Halka doğru" deyimi, Çarlık Rusyası'nda 19. yüzyılın ikinci yarısında gelişen "Narodnik" hareketinin temel şiarlarından biriydi. Serfliğin kaldırılışı ertesi Rusya'da toprak temerküzü ya da toplulaşması giderek hızlanmış, tarımda küçük üreticilik gerilemişti. Aynı dönemde ülkedeki küçük burjuva aydın katmanları toplumda yoksullaşan kesimlerle bütünleşmeye yönelmişti. Diğer bir deyişle köylülüğün alt gelir gruplarına seslenen Rus aydını, bozulan geleneksel yapıya "halka doğru" hareketiyle çözüm aramıştı.

Rus "halka doğru" hareketi Osmanlı aydınlarına Balkan entelektüelleri ve Rusya'dan göçen Müslümanlar aracılığıyla ulaştı. Balkanlar'da yazar ve öğretmenler arasında Rus "Narodnik" hareketi 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren etkin olmaya başlamıştı. Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali vb. Türkçü göçmenler Panislavism ve Rus popülizminden etkilenmiş, II. Meşrutiyet'le birlikte uluslaşma sürecinde gündeme gelen Türkçülük ve halkçılık akımlarında etkin rol oynamışlardı. Ve nihayet Ermeni aydınlarının ulusçu Taşnak akımına karşı geliştirdikleri sosyalist Hınçak akımı Narodnik fikirlerin etki alanındaydı. Türkçü aydınların bundan etkilenmeleri doğaldı. II. Meşrutiyet yayın organlarından *Halka Doğru* dergisi yazarlarından İttihat ve Terakki Merkez-i Umumi üyesi Hüseyinzade Ali [Turan], Türkçülükle halkçılığın "mürşidi" olarak görülüyor, Rusya'daki Panislavizm ve sosyalizmi Türkiye'ye uyarlayan kişi olarak gösteriliyordu. Ziya Gökalp, *Yeni Mecmua*'da yayımladığı "Türkçülük nasıl doğdu" başlıklı yazısında şu satırlara yer veriyordu: "Ali Bey Petersburg Darülfünunu'nda iki tesir altında kalmıştı: Panislavizm, sosyalizm. Ali Bey Panislavizmden Pantürkizm mefkûresini çıkardığı gibi, sosyalizmden de halkçılık ahlakını aldı."

Meşrutiyet yıllarına kadar sosyoloji zaman zaman adı geçen, ancak içerikten yoksun bir bilim dalıydı. Fransız Devrimi'nin etkisiyle Aydınlanma'ya yönelik kimi yazında "ferd" ya da birey ön planda yer alıyordu. Osmanlı bilim dünyası, 1908 ertesi topluma, "cemiyet"e yönelecekti. Bu bir anlamda Herbert Spencer'dan Émile Durkheim'e geçişi ifade ediyordu. Durkheim ile birlikte Meşrutiyet sosyolojisi "cemiyet"i "ferd"ler topluluğu olmaktan çıkarıyor, ona kendine özgü kolektif bir kimlik kazandırıyordu. Bu bir anlamda psikoloji ötesinde bir sosyoloji arayışıydı. "Cemiyet" sosyolojinin bir gereği ise siyaset bilimi topluma tekabül eden başka bir sözcüğe gerek duyacaktı. O da "halk"tı. Böylece daha önceleri reaya, tebaa, ahali ve benzeri sözcüklerle ifade edilen ve yönetilen kesim anlamına gelen "halk" II. Meşrutiyet'le birlikte yaygın kullanılan bir sözcüğe dönüştü. "Halk" sözcüğü, "Halka doğru" gitmeyi gerektirecek, "Halkçılık" bu yıllarda giderek kristalleşen bir fikir hareketine dönüşecekti.

Cemiyet ve Halk

Böylece Türkiye'de sosyolojinin karşılığı olan "ilm-i ictimaî" ya da "içtimaiyyat"ın yanı sıra "halk" sözcüğü II. Meşrutiyet'in bilim jargonunun kazanımları arasında yer aldı. II. Meşrutiyet, Osmanlı düşünce tarihinde "cemiyet" ve "halk" sözcükleriyle yeni bir evreyi açıyordu. Batı bilim tasnifleri doğrultusunda soyut düşünce, kavramsallaştırma bu evrede güç kazandı. Beşeri bilimler tasnif görüyor, yeni bilim dalları ışığında türetilen sözcükler anlam kazanıyordu. Bu süreç dilde sadeleştirme girişimleriyle de uyum içindeydi. Eğitim sisteminde de bu yeni bilim dalları ışığında "uhrevi"den "dünyevi"ye hızlı bir gelişme izlenecekti.

Halk sözcüğü her ne kadar Osmanlı dilinde bilinegelen bir sözcükse de II. Meşrutiyet döneminde "halk"a farklı bir anlam yüklendi. Bundan böyle halk bireylerin toplamı olmanın ötesinde kendine özgü kolektif bir anlam kazandı. Toplumbilimsel derinlik

elde etti. Halk sözcüğüne, 19. yüzyıl sözlüklerinde rastlanırsa[134] da günlük konuşmalarda ya da yazında yeğlenen terim "ahali"ydi. Şemseddin Sami 1882 baskısı *Kamus-ı Fransevî: Fransızcadan Türkçeye Lugat*'ında[135] "peuple" sözcüğünün karşılığı olarak Türkçede "ahali, kavim, ümmet; bir kasaba veya memleket ahalisinin aşağı sunufu [sınıfları], avam, nâs [insanlar]"ı veriyordu; henüz "halk" sözcüğü "peuple"ün karşılığı değildi. O dönemde Batı'da da "peuple" sözcüğü henüz sınıf atlamamıştı; alt sınıfları ifade ediyordu. Osmanlıcada halk sözcüğü vardı; ama farklı bir anlamda kullanılıyordu. Halk sözcüğü yaratılışla bağlantılıydı. Halk etmek, hilkat, mahlûk, mahlûkat, hâlik, hâlak, hâlikıyyet, hâlika, halâik vb. sözcükler hep yaratılışla ilintiliydi. Halk sözcüğü II. Meşrutiyet'le birlikte dünyevi bir anlam kazanacaktı ve bu sosyoloji sayesinde gerçekleşecekti.

II. Meşrutiyet yıllarında sosyolojinin ayrıcalıklı bir konumu vardı. Geri kalmışlığın, gelişememenin sorunsalları bir anlamda toplumsal düşünceyi tetikliyor ve Osmanlı birçok ülkeye oranla çok daha erken sosyolojiyi bağrına basıyordu. Kısa sürede sosyoloji ya da "ictimaiyyat" bilim tasnifinde odak oluşturdu. Sosyolojinin günlük pratiğe ya da politikalara yansıması ise "halkçılık" diye adlandırılan bir düşünce sistemiyle oldu. Zira, sosyolojinin ana konusu cemiyet, yani "halk"tı. Meşrutiyet'le birlikte Tanzimat'a özgü "ahali" bir kenara bırakılıyor, yerine "halk" kullanılmaya başlanıyordu. "Ahali" bireylerin kitleselliğiydi; sosyolojik içerikten yoksun topluluk anlamına geliyordu; kent yaşamıyla bireylerin ortak mekânda bir araya gelmeleri sonucu "ahali" oluşuyordu. Ama yine de "reaya"dan öte bir anlam taşıyordu. Reaya ya da tebaadan halka geçişin evresi ahaliydi. Diğer bir deyişle "kul"dan "vatandaş"a uzanan engebeli yolun bir ara aşamasıydı. II. Meşrutiyet yılları halk sözcüğünün giderek günlük dilde yer ettiği bir dönem oldu. Yeni anlamıyla halk "vatandaş"lardan oluşan toplumsal iradeyi simgeliyordu. Tekil vatandaşlar topluluğu olmanın ötesinde kolektif bir boyut taşıyordu. Tıpkı "millet" gibi bütüncü bir sözcüktü. Ulus-devletin inşası için gerekli yapıtaşlarının başında geliyordu.

Osmanlı'da "millet" sözcüğü de zaman içinde farklı anlamlar taşıdı. Milletin bugünkü Fransızca karşılığı olan "nation" Şemseddin Sami'nin sözlüğünde şöyle ifade ediliyordu: "Bir lisanla mütekellem ve bir nev' ahlak ve adâtla mütehallik cemaat-ı kesire, ümmet, kavim, taife. ["millet" kelimesinin bu maksadla istimali galat-ı meşhurdur]; akvam-ı kâfire, ümem-i müşrike, mü-



Türkçülerin yayımladıkları bir diğer dergi *Halka Doğru* adını taşıyordu. Dergide yer alan birçok ünlü yazar arasında Hamdullah Suphi de vardı. Türk Ocağı'na uzun yıllar başkanlık etmiş olan Hamdullah Suphi "milli edebiyat" anlayışını benimseyen ilk yazarlardan biriydi.

şerrekiyyet". İlginç olan Şemseddin Sami'nin, "nation" sözcüğüne hiç de sempatiyle bakmamasıydı. Ona göre "nation" bir boyutuyla, kitapsızlık, tanrıtanımazlık ya da kâfirlik anlamına geliyordu. Millet sözcüğünü de "nation" karşılığı olarak görmek bir "galat-ı meşhur"du; yani yanlış olduğu halde herkes tarafından tutulan ve kullanılan bir sözcüktü. Şemseddin Sami'nin bu uyarılarına karşın "millet" ve çoğulu "milel" sözcükleri bir tür dini "cemaat" anlamında Osmanlı'da yaygın kullanım alanı bulmuştu. Çoğu kez gayrimüslim unsurlara yönelik olarak kullanıldı. Osmanlı topraklarında yaşayan Müslüman olmayan kesim "anasır-ı gayrimüslime" ya da "milel-i gayrimüslime" sözleriyle ifade ediliyordu.

Ancak II. Meşrutiyet yıllarıyla birlikte "millet" sözcüğü de giderek seküler bir anlam kazandı. Müslümanları da içeren biçimde Osmanlı Meşrutiyet hareketi içinde "Osmanlı milleti"nden söz edilmeye başlandı. "Türk milleti" ifadesi ise, türdeş Cumhuriyet Türkiyesi'ne kadar çok az kullanıldı. Böylece II. Meşrutiyet'te,

"millet" dini cemaat kisvesinden çıkarak anayasal bir anlam kazandı. Bu, ulus-devlet için de gerekli bir unsurdu. Bireyle devlet arasında bir engebe olarak görülen "cemaat"i devre dışı bırakmak ve milleti devletin oluşumunda bütüncül bir unsur olarak görmek II. Meşrutiyet'in ana sorunu oldu. Ama yine de cemaati gündem dışına itmek II. Meşrutiyet'in harcı değildi. Cemaat, Cumhuriyet'le birlikte devre dışı kalacaktı.

Millet zamanla yazında yer etti. İlk evrede halk sözcüğü milletin yerine kullanıldı. Halk millete göre daha somuttu; toplumsal evrimin en son aşamasını simgeliyordu. Meşrutiyet aydını soyut düşünceyi algılamaya, tarihi kategoriler ışığında değerlendirmeye başlamıştı. Sosyoloji doğal olarak soyutlamadan yanaydı. Ulus-devleti anlamak için toplumların tarihsel evrimini gündeme getirmek gerekiyordu. Çağdaş tarih kıstaslarıyla geçmiş anlayışı Meşrutiyet yıllarında yeşerdi. Ulusal tarih Ali Reşad, Ahmed Refik, Fuat Köprülü gibi yazarlar sayesinde bu yıllarda yol kat etti. Bundan böyle tarihin toplumsal bir derinliği vardı. Ulusal ta-


خلقه دوغرو

Rus Narodnik hareketinden ve Balkanlar'daki uzantısı halkçılık [popülizm] ve köycülükten [peasantism] esinlenen Osmanlı halkçıları, *Türk Yurdu* ve *Halka Doğru* dergilerini çıkarmışlardı.

rih geçmişin somut olgularıyla uğraşırken sosyologlar soyut alana yöneldiler.

Bu tür soyut tarih anlayışının öncülerinden biri Ziya Gökalp'ti. Türkiye'de sosyoloji biliminin öncüsü sayılan Gökalp, tarihsel sosyolojinin ya da sosyolojik tarihin de temellerini atmıştı. Toplumlar, Gökalp'e göre altı aşamalı bir evrimden geçiyordu. Her aşamanın kendine özgü toplumsal katmanları [ictimaî tabaka] bulunuyordu. İlk aşama klan ya da semiyye devriydi. Onu kast devri izliyordu. Üçüncü aşama tarik devriydi. Derebeylik devri dördüncü aşamaydı. Buna Tanzimat öncesi Osmanlı toplumundaki ayanlar örnek olarak gösteriliyordu. Halkçılığın gündeme geldiği dönem, derebeyliği izleyen "sınıf devri"ydi. Osmanlı tarihinde Tanzimat bu aşamayı simgeliyordu. Tanzimat "raiyyeliği ve zımmiliği" kaldırmıştı. Ayanların "asalet" ve "hürriyet"ini, ülke yönetimine katılma hakkını "aşağıdaki diğer tabakalara" da tanımıştı. Diğer bir deyişle "siyasî" anlamda liberal hak ve özgürlükler Osmanlı reayasına "vatandaşlık" yolunu açıyordu. "Avam" adı verilen kitle "ayanlık"la eşit olunca "halk" adını alıyordu. Gökalp'e göre, Tanzimat ve Meşrutiyet siyasal hukuk açısından eşitliği amaçlayarak Türkiye'ye siyasi halkçılık ya da siyasi demokrasiyi getirmişti.

Cumhuriyet'in halkçılık anlayışı büyük ölçüde Gökalp'ten esinlenmişti. Aslında Gökalp'in muradı demokrasiydi. Batı'da demokrasi henüz karanlık çağa girmemişti. Uluslaşmanın bir parçasıydı. Gökalp, "Halkçılık" başlıklı yazısında siyasi halkçılık deyimi yanına parantez açmış ve Fransızca "démocratie politique" notu düşmüştü. Halkçılık, bir anlamda, Gökalp için Batı'daki demokrasi sözcüğünün Türkçesiydi. Nitekim yazıda birkaç satır aşağıda "ictimaî halkçılık" tanımının yanına "démocratie sociale" açıklaması konulmuştu.

Halk sözcüğünde olduğu gibi cemiyet sözcüğünün, daha önce kullanılmışsa da, sosyolojik bir içerik kazanması II. Meşrutiyet yıllarında oldu. "İctimaiyyat", "cemiyet" ve "halk" II. Meşrutiyet sosyolojisinin üçlü sacayağıydı. Bugün sosyoloji ya da toplumbilim diye tanımlanan sözcük Osmanlı diline "hikmet-i ictimaiyye", "ilm-i hikmet-i ictimaiyye", "ilm-i ictimaî" ya da "ictimaiyyat" olarak girmişti. "10 Temmuz İnkılâbı"nın ilk günlerinden itibaren sosyoloji Osmanlı yazılı kültüründe yer etmeye başlamıştı. "Hikmet-i ictimaiyye" üzerine yazılanlar yeni bir toplumsal doku arayışını simgeliyordu: "Cemiyet-i beşeriye nasıl muhafaza-i hayat eder?"[136] Dönemin temel sorunu buydu. Ancak II. Meşrutiyet'in gündeme getirdiği "ictimaiyyat"ın boyutları

bugünkü sosyolojinin alanını kat kat aşıyordu. "İctimaiyyat" her türlü güncel sorunu kuşatacak güçteydi. Eli kalem tutan herkes "ictimaiyyat"tan dem vuruyordu. İctimaiyyatın çözüm önermediği sorun hemen hemen yok gibiydi. Toplumla ilgilenmek, kişiyi "ictimaiyyatçı" yapıyordu. İctimaiyyat ortaöğretimde yer alıyordu. Darülfünun'da okutuluyordu. "Halk için ictimaiyyat" yazılıyordu. Dergilerde "ictimaiyyat" sütunları ayrılmıştı. Din, aile, çocuk, gençlik, vatan, millet, devlet, sanat vb. ictimaiyyatın günlük konularıydı. Bu bağlamda II. Meşrutiyet'in fikir dağarcığı "sosyolojist" bir anlayışın yörüngelediği bir olguydu.

Halkçılık ve Köycülük

II. Meşrutiyet'in Osmanlı düşün yaşamına getirdiği temel akımlardan biri kuşkusuz halkçılıktı. Rus Narodnik hareketinden ve Balkanlar'daki uzantısı halkçılık [popülizm] ve köycülükten [peasantism] esinlenen Osmanlı halkçıları Türk Ocağı ile Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti çevresinde toplanmış, *Türk Yurdu* ve *Halka Doğru* dergilerini çıkarmışlardı. "Halka doğru" deyimi, bilindiği gibi Çarlık Rusyası'nda 19. yüzyılın ikinci yarısında gelişen "Narodnik" hareketinin temel şiarlarından biriydi.[137] Serfliğin kaldırılışı ertesi Rusya'da toprak temerküzü ya da toplulaşması giderek hızlanmış, tarımda küçük üreticilik gerilemişti. Aynı dönemde ülkedeki küçük burjuva aydın katmanları toplumda yoksullaşan kesimlerle bütünleşmeye yönelmişti.[138] Diğer bir deyişle köylülüğün alt gelir gruplarına seslenen Rus aydını, bozulan geleneksel yapıya "halka doğru" hareketiyle çözüm aramıştı. "Halka doğru gidenler" toprağını her geçen gün "kulaklar"a, zengin çiftçilere kaptıran ve giderek yoksullaşan küçük üretici köylülere sahip çıkıyor, geniş köylü kitlelerini Çarlığa karşı başkaldırıya çağırıyordu.

Devrim için köylülüğü kazanmak gerekirdi ve bu nedenle Rus aydınına önemli görevler düşüyordu. Aydın kesim halka gitmeli, halka inmeli; halkı uyarmalı, eğitmeli, aydınlatmalıydı. Rus "Halka doğru" hareketi Osmanlı aydınlarına Balkan aydınları ve Rusya'dan göçen Müslümanlar aracılığıyla ulaştı. Balkanlar'da yazar ve öğretmenler arasında Rus "Narodnik" hareketi 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren etkin olmaya başlamıştı. Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali vb. Türkçü göçmenler Panislavizm ve Rus popülizminden etkilenmiş, II. Meşrutiyet'le birlikte uluslaşma sürecinde gündeme gelen Türkçülük ve halk-

çılık akımlarında etkin rol oynamışlardı. Ve nihayet Ermeni aydınlarının ulusçu Taşnak akımına karşı geliştirdikleri sosyalist Hınçak akımı Narodnik fikirlerin etki alanındaydı. Türkçü aydınların bundan etkilenmeleri doğaldı.[139]

II. Meşrutiyet yayın organlarından *Halka Doğru* dergisi yazarlarından İttihat ve Terakki Merkez-i Umumi üyesi Hüseyinzade Ali [Turan], Türkçülükle halkçılığın "mürşidi" olarak görülüyor, Rusya'daki Panislavizm ve sosyalizmi Türkiye'ye uyarlayan kişi olarak gösteriliyordu. Ziya Gökalp, *Yeni Mecmua*'da yayımladığı "Türkçülük nasıl doğdu"[140] başlıklı yazısında şu satırlara yer veriyordu: "Ali Bey Petersburg Darülfünunu'nda iki tesir altında kalmıştı: Panislavizm, sosyalizm. Ali Bey Panislavizmden Pantürkizm mefkûresini çıkardığı gibi, sosyalizmden de halkçılık ahlakını aldı." Nitekim Niyazi Berkes de bu esin kaynağını kaydediyor, Petersburg Üniversitesi'nde okuyan Hüseyinzade Ali'nin orada devrimci öğrenci komünlerini gördüğünü, hatta Namık Kemal'in adını bile ilk kez bunlardan duyduğunu, İstanbul'a gelip Tıp Fakültesi'ne girince, birkaç arkadaşıyla birlikte Narodnik modelinde ilk gizli öğrenci derneği olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kurduğunu yazıyordu.[141] Ancak, Niyazi Berkes, Meşrutiyet halkçılığının sosyalizmden kopup sosyolojizme yöneldiğine işaret etmekteydi. Ziya Gökalp halkçılığı Marksist sosyalizmden ayırarak Durkheim'in sosyolojizmine bulamış; onu Osmanlı Devleti'nin zorlu günlerinde "tesanütçülük" diye adlandırdığı solidarizm ve meslekî temsilcilik ideolojisine ulaştırmıştı.[142]

Ziya Gökalp hiçbir zaman sosyalizme sıcak bakmadı ama düşünce yapısını kendinden menkul bir "sosyalizm"e medyundu. Utangaç bir tavırla sosyalizan görüşlerini "tesanütçülük" ya da solidarizmin gerisine saklamıştı. Solidarist düşünce gerçekten tümüyle ithal bir düşünce biçimi miydi?! Bunun Osmanlı topraklarında yer etmiş kimi düşünme biçimleriyle bağlantısı yok muydu?! Bu konuda farklı görüşler gündemdeydi. Şerif Mardin halkçılık ilkesinin 20. yüzyılla birlikte Türkiye'de aydınlar arasında en çok tutulan akım oluşunu eski bir kültür kodunun yeni bir şekilde yansımasına bağlıyordu. Batı'ya giden Türk aydını sosyalizm-solidarizm ikileminde ikincisini seçmişti; solidarizm, bu kadroların kolayca kabul edebilecekleri, eskiden beri bildikleri, kendi toplumlarında hâkim olan değerlere benzeyen sosyal değerler getirmişti.[143] Tabii bu görüş sosyalizm ile solidarizmin farklı eksenlerde yürüdüğü varsayımına dayanıyordu. Şerif Mardin'in kastettiği Marksizan bir sosyalizmdi. Oysa Fransız sosyalizmi ile soli-



Yusuf Akçura, halk sözcüğünden "köylükte yaşayan az toprak sahibi, yahud büsbütün topraksız rençperler" ve "şehirlerde geçinen ufak esnaf ve gündelikçi ameleler, ırgatlar"ın anlaşılması gerektiğini savunuyordu.

darizm zaman zaman örtüşmüştü. Fransız Radikal Partisi, Jaurès türü sosyalizm, solidarizmle ortak paydaları paylaşıyordu.

Solidarizm, sınıf çatışmasını gündemine almayan, sosyal demokrasiyle dirsek teması olan bir düşünce akımıydı. Pierre Mendès France başta olmak üzere kimi sola yatkın Fransız Radikal Parti mensupları 1920'lerde "Jeune Turc" (Jön Türk) diye nitelendirilmişlerdi. Fransız Radikal Parti ile Jön Türkler'in solidarizme olan inançları sayesinde yakınlaşmaları kaçınılmazdı. Ama solidarist düşüncenin sosyalizm kadar sağ ideolojilere de zemin oluşturduğu görmezlikten gelinemezdi. Nitekim iki dünya savaşı arası dönemde, 1935 sonrası Cumhuriyet Halk Partisi'nin siyasal bağlamda sağ ideolojilere yakın bir çizgiye girmesi solidarizmin ne denli kaypak bir zeminde işlevselleştiğinin kanıtıydı.

Yusuf Akçura ve "Halka Doğru"

II. Meşrutiyet yıllarında millet ile halk sözcüklerinin anlamları yeterince kristalleşmemişti. Millet sözcüğüne "cemaat"le örtüşmesi nedeniyle ilk evrede mesafe kondu. İttihatçıların tercih ettikleri sözcük "millî" ve "halk" idi. Türkçülük akımının yayın or-

ganı *Türk Yurdu*'nda, "güzideler tarafından temsil olunan, halktan ayrı bir milletten söz edilemeyeceği" kaydediliyor, "milliyetin esaslarını yaratan halktır" deniyordu. Halkın zevki, ruhi duyguları, halkın akideleri, görüşleri milleti oluşturuyordu. Bu nedenle *Türk Yurdu* daima "halka doğru inmeyi", halkı anlamayı, milleti yükseltmek için halkı yükseltmek gerektiğini vurgulamıştı.[144]

Türkçülerin yayımladıkları bir diğer dergi *Halka Doğru* adını taşıyordu. İlk sayısı 1913 Nisanı'nda çıkan dergide dönemin birçok ünlü yazarı yer almıştı. Halide Edib, Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Tevfik Nureddin, Celâl Sahir, Hüseyinzade Ali, Hamdullah Suphi, Akil Muhtar, Abdülfeyyaz Tevfik, Ali Canib, Ali Ulvi, Galip Bahtiyar, Kâzım Nami, Köprülüzade Mehmed Fuad, Ziya Gökalp, Mehmed Emin, Mehmed Ali Tevfik, Memduh Şevket dergide "sürekli yazıcılar" olarak tanıtılıyordu.[145] Ama dergiye damgasını vuracak olan Yusuf Akçura idi. "Halka" başlıklı yazı dizisinde[146] "Biz Halka Doğru diye ad taktığımız bu cerideyi halk için, halka faydalı olmak için çıkarıyoruz" diyordu. Akçura'ya göre "Halkın, yani köylü ve esnafın, mektepler, cemiyetler yapabilmesi için önüne düşüp yol gösterecek okumuş adamlara ihtiyaç" vardı.

Akçura gizil sosyalizan görüşlere sahipti. Yazısında yoksul katmanların Osmanlı toplumunda karşılaştıkları güçlükleri dile getiriyor, köylünün toprağının yetersiz olduğunu, kaldırdığı ürünün geçimine yetmediğini, yüksek verim elde etse bile yol, demiryolu, araba vb. ulaşım olanaklarından yoksun oluşu nedeniyle pazarla bütünleşemediğini söylüyordu. Halk, ancak aydın kesimin önderliğinde bu sorunların üstesinden gelebilirdi. Bu nedenle Türk aydını halka yönelmeli, halkla bütünleşmeli, halkın seviyesine inerek onu eğitmeliydi.

"Halka doğru" gidenler giderek kendilerine alan açtılar. Türk Ocakları çevresi de bu alan içerisindeydi. *Türk Yurdu* Türk Ocağı'nın yayın organıydı. "Türklerin münevver gençleri"ni bir araya getiren Türk Ocağı, "halka doğru gitmeyi, halkı görmeyi, halkı öğrenmeyi" ilke edinmişti. Bu doğrultuda, Ocak'ta "Halk hayatının hangi cihetleri görülmek, öğrenilmek lazım geldiği" üzerine konferanslar, tartışma toplantıları düzenleniyordu. Ocak gençleri "halkın uğramakta olduğu hastalıklarla o hastalıkların sebepleri"ni araştırıyor, halkın yoksulluğunun, sefaletinin nedenlerine eğiliyorlardı. II. Meşrutiyet halkçılığı "halka doğru gidilmesini, halkın ahvalinin öğrenilmesini, öğrendikten sonra elden geldiği kadar halkın yaralarına merhem vurulmasını" benimsiyor, Osmanlı-Türk aydınlarını görev başına çağırıyordu.

Ocak gençlerinin önünde somut örnekler vardı. Birçok ülkede hoca, öğretmen, yüksekokul öğrencisi gibi okumuş insanlar halk arasına girerek bu vazifeyi görüyorlardı. Zengin, bilgili, uygar ve güçlü ülkelerin hemen hepsinde aydınlar "halka doğru" gitmiş, köye yönelmişlerdi. Almanya'da, Rusya'da aydınlar yalnız kentlerde çöreklenmemiş; kasabalara, köylere giderek oralardaki halkı eğiterek öğrenmeye, ilerlemeye, çalışmaya, zenginleşmeye özendirmiş, insani, milli, vatani duygularını yükseltmeye çabalamışlardı. Osmanlı-Türk aydınının başta Rus aydını olmak üzere halka gidilen ülkelerden öğreneceği çok şey vardı.

Akçura'ya göre Osmanlı ülkesinde de "halka doğru gidenler" vardı. Ancak, bunlar Türkler değildi. Osmanlı'nın gayrimüslimleri, Sırplar, Bulgarlar, Rumlardı. Akçura, "halka doğru giden" Sırplara Seniçe'de rastlamıştı. Karşılaştığı bir Sırp öğretmen Belgrad Öğretmen Okulu'nu bitirmiş, aynı okul mezunu eşiyle birlikte ücra bir köye giderek ilkokul öğretmenliğine başlamıştı. Aslında bu aydın Sırp, ilkokuldaki görevinin yanı sıra tüm köyün, belki bütün o yörenin hocalığını üstlenmişti. Yalnız yedi sekiz yaşındaki köylü çocuklarına alfabe öğretmekle kalmıyor, tüm köye, belki o yörenin tümüne "adam olmayı, usullü çalışmayı, servet kazanmayı ve... Sırplaşmayı" öğretiyordu. "İşte asıl halka doğru gitmek böyle olur"du. Akçura'ya göre, Senice ile Sırp hududu arasında küçük bir köyün öğretmeni olan bu Sırp genci, İstanbul'un yüksekokullarında öğretim üyesi ya da yönetici olan kişilerin birçoğundan bilgi, beceri hatta zekâca üstündü. Bu ülkücü köy öğretmeni Sırbistan'ın büyük kentlerinden birinde kolaylıkla iş bulabilirdi. Fakat o köy öğretmenliğini yeğlemiş, "karanlıklara girip ışık dağıtmayı, zaten hayli aydın yerlerde parlayıp göze çarpmaya" üstün görmüştü. Akçura, "halka doğru giden" Sırp gençlerinin çabalarının boşa gitmediğini son siyasal gelişmelerin kanıtladığına dikkati çekiyordu. Osmanlı'nın Balkan Harbi'nde Sırplara yenik düşmesinin temel nedenlerinden biri "böyle halka doğru giden, köy hocalığı eden Darülfünun mezunları"ndan yoksun oluşuydu.

Akçura, Sırp örneğiyle yetinmiyordu. Anadolu Ortodoks Rumlarının da Sırplara benzer bir çaba içinde olduğunu kaydediyordu. Osmanlı Rum gençleri de "halka doğru gitmeye" başlamışlardı. Anadolu'nun değişik yörelerinden, Trabzon'dan, Samsun'dan, Kayseri'den, Ankara'dan birçok Rum genci Yunanistan'a, Atina Üniversitesi'ne okumaya gidiyor, eğitimleri sonrası Anadolu'nun dört bir köşesine dağılarak, kasabalarda, köylerde okullar açıyor, öğretmenlik, hekimlik yapıyorlardı. Diğer bir deyişle Osman-

lı Ortodoks Rum gençleri artık "halka gidiyorlar, kendi halklarının, Rumların maddi hastalıklarına ilaç veriyorlar, manevi hastalık olan cehaletlerini gidermeye çalışıyorlar" ve aynı zamanda kendi ulusal duygularını, "Yunanlılık fikrini" aşılıyorlardı. Akçura, Osmanlı-Türk aydınının bu tür gelişmelere duyarsız kalamayacağını, Türklerin de er geç "halka doğru" gideceğini söylüyordu. Nitekim *Halka Doğru* dergisi bu amaçla çıkarılıyordu.

"Halka doğru" anlayışı kısa sürede Müslüman Türkler arasında sonuç vermişti. Bununla ilgili bilgiler yine *Halka Doğru* dergisinde yer alıyordu. Dergiye göre, artık Türk gençliği de "halka doğru" gitmeye başlamıştı. Harekete Tıbbiyeli aydın gençlik öncülük ediyordu. 1913 yazında Tıbbiyeli gençler "Anadolu'da halk arasında yayan seyahat etmişler, yani halka doğru gitmişler"di. Bu yolda diğer gençlerin Tıbbiyelileri örnek almalarını öneren *Halka Doğru* dergisi, ilk "halka doğru" eylemini gerçekleştirenlerden Tıbbiyeli Kıbrıslı İrfan'ın anılarına yer veriyordu. "Halka doğru giden" ilk Türk popülistleri Tıbbiyeliler, ülkede yaşam hakkının Türk köylülerini yükselterek kazanılacağına derin ve sarsılmaz bir iman ve itikatla kani idiler. Bu bağlamda Türk gençlerinin bu kesimlerine karşı kayıtsız kalmalarını eleştiriyorlardı. "As-

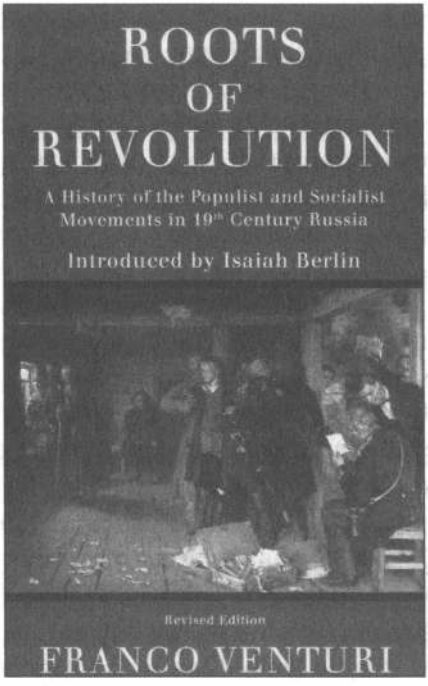

بیلکی مجموعه‌سی

بیل: ۱ - جلد: ۱ | صایی: ۳ | کانون ثانی، ۱۳۲۹

أل ایشدیکك تربیه نقطهٔ نظرندن تدقیقی

أل ایشلری نه‌در و نیچون‌در ؟

Türk Bilgi Derneği ilk aşamada ülkede "usul ve ihtisas"a, diğer bir deyişle bilimsel yöntem ve uzmanlığa yönelecek bir çevre oluşturmak amacıyla *Bilgi Mecmuası*'nı yayımladı. İlk sayısı Kasım 1913'te çıkan dergi Haziran 1914'e kadar yedi sayı yayımlandı.



Rus popülizmi üzerine en kapsamlı çalışmayı 1952 yılında *Il Populismo Russo* başlığıyla Franco Venturi ortaya koydu. Rusya'da nihilistlerden, Lenin ile Bakunin'in erken dönemlerine popülizminin doğuş öyküsünü içeriyordu.

ker" kardeşlerinin yaşadığı muhiti görmek, yaşam tarzlarını incelemek Türk gençlerine düşen bir görevdi. Toplumsal yaşamda gençlerin başı çekmesi kaçınılmazdı. Ülke genci "ulusal hayat"ta tüm engebeleri aşmalı, "milliyet"ine ait sorunlarda her tehlikenin üstesinden gelmeli, cesur, güçlü ve girişimci olmalıydı.

Tertemiz havasıyla ormanları, bayırları, yüksek yaylalarına, sağlıklı besin maddelerine karşın Anadolu insanı bir deri bir kemikti. Bu sefaleti, bu felaketi, bu musibeti meslek açısından da inceleme arzusunda olan Tıbbiyeliler bir an önce "Anadolu'nun köy hayatı"na koşmak istiyorlardı. Bu amaçla İzmir'e kadar yürüyerek gitmeyi planlayan Tıbbiyeli gençler yol bulabilmek için ordudan erkân-ı harbiyye haritaları temin etmişler, pusulalarıyla ve köylüye dağıtılacak "sulfato" şişeleri ve çiçek aşısı tüplerinden oluşan 25-30 kiloluk yükleriyle 5 Temmuz Cuma günü İstanbul'dan yola çıkmışlardı. Bu yaya yolculuğun kendileri için ne büyük bir zevk olduğunu vurgulayan Tıbbiyeli İrfan, yol boyunca Mehmed Emin Bey'in "Ben bir Türk'üm, dinim cinsim uludur. Ateş ile özüm sinem doludur" teranesini hep bir ağızdan tek-

rarladıklarını kaydediyordu. Tıbbiyeliler köylüye sağlayacakları maddi ve manevi yararlardan başka, Türk gençlerinin artık kasvetli odalarda, salon köşelerinde miskin miskin oturmadıklarını, Türk gücünün her şeye kadir olduğunu dünyaya kanıtlayacaklardı. Bundan böyle tüm Türk gençliğinin izlemesi gerektiği yolun ilk adımını attıkları için yürekleri "lekesiz ve samimi bir duygu" ile çarpıyordu.[147]

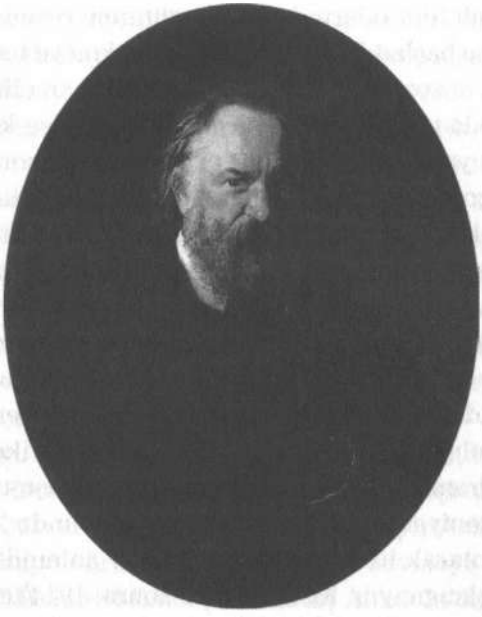
Ziya Gökalp ve Halkiyyat

Halka Doğru dergisinde geliştirilen ikinci önemli boyut "halk medeniyeti" kavramıydı. Bu anlayış folklora yönelişi simgeliyordu. Dergide Ziya Gökalp'in "halk medeniyeti" üzerine iki makalesi yayımlandı. Bu makaleler tıpkı "havas" ve "avam" ayrımına benzer bir ikilemi gündeme getiriyordu. Bir yanda "resmi medeniyet" öte yanda "halk medeniyeti" yer alıyordu. Sosyolojinin "halk medeniyeti"ni inceleyen bir şubesi olması gerekiyordu. Yazılı olmayan, ağızdan ağza geçmek suretiyle bir soydan öbürüne uzayıp giden bu "ananevi medeniyeti" inceleyen "halkiyyat" adlı bir ilim vardı. Gökalp, halkiyyatı folklor anlamına kullanıyordu. Diğer milletlerde resmi medeniyetle halk medeniyeti o denli farklı alanları oluşturmuyordu. Türklerde ise bu ayrılık ilk bakışta göze çarpıyordu. Türklerde resmi dilden, resmi edebiyattan, resmi ahlaktan, resmi hukuktan, resmi iktisattan, resmi teşkilattan büsbütün başka bir halk dili, halk edebiyatı, halk ahlakı, halk hukuku, halk iktisadı, halk teşkilatı vardı. Türkler kendi kurumlarını yükselterek bir medeniyet inşa edeceklerine yabancı milletlerin kurumlarını devralıyor ve onlardan yapay bir medeniyet oluşturuyorlardı. Aslında Türklerin kendine özgü bir medeniyeti vardı. Ancak zamanla Türk kavminin üst yöneticileri "divan" oluşturarak milli ananelerini unutmuş, yabancı medeniyetleri kendinden daha üstün görerek taklit etmiş ve Türklükten uzaklaşmıştı. Bereket versin ki halkın içinden seçkin kişiler, şifahi ananeleri koruyarak Türklüğü büsbütün çöküntüden kurtarmışlardı.

Gökalp'e göre, millet olarak Türkleri yükselten unsurların halk medeniyetinde, gerilemesine neden olanların ise resmi müesseselerde aranması gerekiyordu. Ancak, unutulmaması gereken bir husus vardı: Bir milletin sözlü ananesiyle yazılı kültürü arasında bu denli derin bir uçurum olursa resmi medeniyet halkın zekâsını emerek halk medeniyetini büyük bir kansızlığa düşürüyordu. Başka milletlerde halk ile resmi seçkinler arasında daimi bir fi-

kir ve duygu alışverişi vardı. Türklerde bu iki sınıf arasındaki ilişkiler kesintiye uğramış olduğu için, ne resmi "ârif"lerde milli bir hassasiyet, ne de halk irfanında bir düzen, bir yükseliş görülüyordu. Bu nedenle Türk halkı da yavaş yavaş geriliyordu. O nedenle "Türk halkiyyatı"nı, Türk folklorunu incelerken bu çöküş olayını da ele almak gerekiyordu. Halka Doğru gidilirken ele alınması gereken belli başlı sekiz alan vardı. Bunlar halk teşkilatı, halk felsefesi, halk ahlakiyyatı, halk hukukiyyatı, halk bediiyyatı, halk lisaniyyatı, halk iktisadiyyatı ve halk kıyemmiyyatı [değerli nesneler] idi.[148]

Topluma bakarken Gökalp'in zaman zaman uzviyetçi yönü depreşiyordu. Halkiyyat alanında da bu böyleydi. Gökalp'e göre, her girişimi devletten, yani resmi teşkilattan bekleyenler için devlet "ruh", halk ise "beden"i oluşturuyordu. Oysa gerçek bu telakkinin tam zıddı olmalıydı; yani milletin ruhunu "halk", bedenini ise "devlet" oluşturmalıydı. Devlet "divan"lardan oluşuyordu. Hükümet, millet meclisi, ordu, yönetim, vilayet meclisleri, resmi okullar, resmi kurumlar birer "divan"dan ibaretti. Divanların bütün işleri katı yasalara, nizamlara bağlıydı. Divanı oluşturan memurların terfi ve tenzilleri sabit usullere tabiydi. Bu usullere göre ehliyetten önce "kıdem", zekâdan öne "mansıp" göz önünde bulundurulurdu. Divanlar değişmez kaidelere tabi olduğu için toplumsal ve siyasal hayatın her gün dönüşen ihtiyaçlarına hiçbir zaman tam anlamıyla intibak edemezdi. Binaenaleyh devlet örgütü bedenimizi oluşturan uzvî mekanizmalar gibi, birtakım birbirine bağımlı ve birbiri peşi sıra işlev gören makinelerdi. Halk denilen heyet ise aile, boy, aşiret, hirfet, sanat şirketleri, dernekler, siyasal partiler dini ve lisani cemaatler gibi birtakım "ocak"lardan oluşuyordu. Ocak hiçbir yasayla, hiçbir değişmez kaideyle bağlı değildi. Ocaklar kökleri geçmişte ve dalları gelecekte olan canlı ve evrilen ananelere sahipti. Ocakta zekâ ve kudretin faaliyetine set çekecek önlemler yoktu. Halk teşkilatı milletin ruhu olmalıydı. Bunun gerçekleşmesi için divan makinelerini tahrik eden unsurlar ocaklar olmalıydı. Devlet aygıtının en önemli çarkları, millet meclisi ile hükümetti. Bu çarkları harekete geçiren güçlerin siyasal partiler olduğunu bilmeyen yoktu. Siyasal partiler ise birer ocaktan yani halk temsillerinden başka bir şey değildi. Vilayet meclislerini yöneten eller de, mahalli örgütler yani eşraf heyetleri, iktisadi şirketler, ruhani meclislerdi. Donanma Cemiyeti'nin Bahriyye'ye, Müdafaa-i Milliyye örgütünün orduya ne denli güç kattığı tecrübeyle sabitti. Türk Gücü kabilinden "boy-scouts",



Narodnik hareketinin öncülerinden sayılan Alexander Ivanovich Herzen Rus sosyalizminin babası diye bilinegeldi. 1861'de Rusya'da serflerin özgürlüklerine kavuşması için politik ortamı hazırladı.

ya da izci kurumlarının milli satvete ifa edeceği hizmetleri başka milletlerin örneklerinden izlemek mümkündü. Kısaca, devlete güvenerek halkı ihmal etmenin ne denli çıkmaz yol olduğunu anlamak gerekiyordu. Ziya Gökalp, bu satırlarla bir anlamda sivil toplumu hedefliyordu. Halkçılık sivil toplumun oluşumuyla yakından bağlantılıydı. Halka doğru gitmek sivil toplum örgütleri kurmak anlamına geliyordu.

Gökalp tarihsel döngülere inanan bir düşünce adamıydı. Bu nedenle de geçmişte "altın çağ" arayışı içerisindeydi. Ona göre, Osmanlı Devleti kurulurken, bütün kurumlar ocak halindeydi. Yani "halk"ın elindeydi. Enderun-ı Hümayun, Acemi Oğlanlar Kışlası, Paşa Daireleri birer ameli mektep halindeydi. Genç zekâlar bu ocaklara katılarak ehemmiyetlerine göre kılıç-tımardan veziriazamlık rütbesine kadar yükselirlerdi. Levent Ocakları, birkaç korsan gemisiyle ülkeler fetheden Barbaros Hayrettinler, Turgut Reisler yetiştirirdi. Yeniçerilik, Sipahilik, Garp Ocakları, Mısır ve Bağdat Kölemenleri birer aile ocağı halinde idi. Bu ocakların ananaleri, pirleri, kendilerine özgü "asabiyet"leri vardı. Bir milletin "ihtiyarlama"sı, güç yitirmesi, ocakların divan haline geçmesi de-

mekti. Osmanlı topraklarında halk örgütünün resmi müesseseler haline girmeye başladığı gün Osmanlılık çökmeye başlamıştı.

Müslüman unsur bu tür bir çözümsüzlüğe yönelirken Osmanlı topraklarında yaşayan gayrimüslim unsurlar ise kendi halk örgütlerini kuruyorlardı. Bir diğer deyişle gençleşiyorlardı. Patrikhaneler, metropolithaneler, cemaat mektepleri, şirketler, ticarethaneler, komiteler, çeteler birer mücahit ocağı halinde çalışıyordu. Ve nihayet bu "kavmî ocaklar"dan birer devlet peyda ederek Osmanlı'dan ayrılmışlardı. Bu küçük devletler bağımsız olduktan sonra resmi kurumlar oluşturmuşlarsa da bu resmi teşkilatın ruhları yine ocak halindeydi. Bizde olduğu gibi divan mahiyetine geçmemişti. Bundan dolayıdır ki küçük Balkan devletleri ruhî milletler halinde çalışmış, yükselmişti. Türkler ise gittikçe gerilemiş, çöküntüye uğramıştı. Çünkü "bizim ruhumuz uyuşmuştu."[149]

"Halk Medeniyeti" başlıklı makaleler genelinde "halkiyyat"ın ilk adımları olarak literatüre geçti. Bu bir anlamda Türkiye'de folklorun başlangıcıydı. Kısa bir süre sonra, 1914'te Rıza Tevfik, *Peyam* gazetesinin ekinde "Folklor-Folklore" adlı yazısını yayım-



Mehmed Emin [Yurdakul] Meşrutiyet yıllarında milli edebiyat akımının öncü şairleri arasında yer aldı. İlk şiirini 1897'de Yunan Harbi sırasında *Asır* gazetesinde yayımladı. "Cenge Giderken" adlı bu şiirle ünlendi.

ladı. Onu aynı yıl, Köprülüzade Mehmet Fuad'ın *İkdam*'da çıkan "Yeni Bir İlim: Halkiyyat: Folklore" başlıklı makalesi izledi. Halk arasında folklor derlemelerinin yapılmasını savunan Köprülü için "milliyet asrı"nın temel referans noktası folklordu. Balkan milletleri silahın yanı sıra tarihle, dille, folklorla kimlik bulmuşlardı. Halk edebiyatı alanında özgün çalışmalarla folklor araştırmalarına ortam sağlanmıştı. Köprülü'ye göre çağdaş edebiyat halk edebiyatına yaslanmalıydı. Türklerin önünde örnek alınacak bir Alman milleti vardı. Alman romantikleri "halka giderek", dilde, edebiyatta, estetikte halka başvurarak bir ulus inşa etmişlerdi. Bütün milletçiler folklora önem vermeliydi; milli kültürün saf haline ancak "halka gitmek"le ulaşılabilirdi.[150]

Halka Doğru hareketi kısa sürede halkalar halinde Anadolu'ya yayıldı. Türk Ocağı ilk açıldığı günden beri gençleri Anadolu'ya yöneltmiş, Ocak müdürü "Anadolu'ya gitmeyi, Anadolu'da gezmeyi, Anadolu'yu öğrenmeyi, Anadolu'yu sevmeyi" özendirmişti. "Milli şair" Mehmed Emin [Yurdakul] Anadolu'daki Türk köylüsünün durumuna dikkati çeken, "şefkatli ve halka muhabbetle dolu" şiirler yazmıştı. İsmail Hakkı *Türk Yurdu*'nda 1916 yılında çıkan bir yazı dizisinde uzun yıllar İstanbul'un Anadolu'yu ihmal ettiğini kaydediyordu. İstanbullu beyleri, efendileri "halk" ile "Anadolu" ile, başka bir deyişle "İstanbul'u yani memleketin başını, gövdesiyle meşgul etmek" gerekiyordu. Bu amaçla Türk Ocakları'nın yanı sıra, *Türk Yurdu* ve *Halka Doğru* dergileri çok uğraş vermişti.[151]

Aynı tarihlerde Mehmed Şemseddin [Günaltay] Anadolu halkının cehaletini, batıl itikatlarını gidermek amacıyla *Zulmetten Nura* adlı bir eser ortaya koymuştu.[152] Kitapta yer alan makalelerin bazıları şu başlıkları taşıyordu: "Anadolu'nun yaralarını saracak heyetler ister", "Anadolu'da inhizal-i ırkî [ırk gerilemesi] ve çare-i izalesi", "Anadolu'da sefalet-i hazıraya karşı yapılacak tedâbir-i müstacele", "Anadolu, muhtekirlerin insafsız pençeleri altında kıvranıyor", "Anadolu'ya fenni heyetler ve bilhassa ziraat heyetleri göndermelidir." Anadolu, artık İstanbul aydınlarının umut kapısı olmuştu. Özellikle Cihan Harbi'yle birlikte Anadolu birçok açıdan önem kazanmıştı.

Türk milliyetçiliği Anadolu'ya yönelmeyi gerektirmiş, Trablusgarp ve Balkan Savaşları ardından Arapların da bağımsızlık sürecine girmeleri İttihatçıları Müslüman-Türk unsurla meskûn Anadolu'ya bağlamıştı. Öte yandan ülke ekonomisinin savaşla birlikte dışa kapanışı Osmanlı'yı kendi yağıyla kavrulmaya zorla-

mış, temel besin maddeleri Anadolu'dan sağlanır olmuştu.

Türk Yurdu "Dün payitahtı en ziyade Anadolu'nun evladı korudu, bugün payitahtı yine Anadolu'nun kadın erkek rençperleri doyuruyor" diyordu. Diğer bir deyişle Anadolu "velinimetimiz"di. Türk Yurdu Derneği'nin yayımladığı ve yine Celâl Sahir'in yönettiği bir diğer dergi *Türk Sözü*'ydü. "Halka doğru gitmek, halk için çalışmak" şiarı ile yayın hayatına giren haftalık *Türk Sözü* dergisi 16 sayı yayımlandı. Derginin başyazarı Ömer Seyfeddin ilk sayıda derginin amacını belirtirken *Türk Sözü*'nün "uyanan, âlim ve milliyetine âşık, yüksek Türk gençliği ile hâlâ uyuyan ve bir ışık bekleyen Türk halkı arasında bir kapı" olduğunu vurguluyordu. Gençlik o kapıdan girmekle alçalmayacak, bilakis halkı, yani kendi varlığını, kendi milletini yükseltecek, kendine benzetecekti."[153]

"Halka doğru" hareketi Batı Anadolu'da da, özellikle "ictimaî" çabaların yoğunlaştığı Konya ve Eskişehir'de yankılandı. Nitekim bu kentlerdeki yayın organları halkçılığın somut örnekleriydi. Türkçülerin etkin oldukları diğer bir dernek, Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti'nin de faaliyetleri bu doğrultudaydı.[154] Cemiyet Anadolu'da araştırmalara girişmiş, kendi deyişiyle, inceleme seyahati yaptırmış, yarışmalar tertiplemiş, Köylü Kütüphanesi ve Köy Hocası Kütüphanesi kitap dizilerini oluşturmuştu.[155] Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti, düzenlediği açık oturumlarda "halka doğru inmenin ve halkı yükseltmenin yolları"nı tartışıyordu. 22 Mart 1918 tarihli kadınların da katıldıkları toplantıda Binbaşı Rıza Bey "Halka yaklaşmak için lisan cihetindeki açıklığın, yaşayış itibariyle hasıl olan farkın kaldırılması" gerektiğini ifade ediyordu. Ahmed Hamdi Bey ise "Halkı sevmek için bilmek lazımdır" diyor, halka ulaşabilmek için uygarlık gereçlerinden, dergi, telefon, yol gibi iletişim ve ulaşım araçlarından yararlanılmasını öneriyordu.[156] Aynı oturumda Milaslı İsmail Hakkı, köylünün "his adamı" olmaktan çok "menfaat adamı" olduğunu söylüyordu. Köylü maneviyatla yetinmiyordu. Hoca takımını önce pek müşfik bir şekilde karşılarsa da yıllar geçtikçe bir çıkar hasıl olmadığını görerek ondan el çekiyordu. Bu nedenle hocalar, din adamları yerine, muallim, tabip, tahsildar gibi doğrudan köylüyle temas kuracak kişilere başvurulmalıydı. Köylünün yaşam düzeyini yükseltecek aydınları göreve çağırmak gerekiyordu. Ardından söz alan İbrahim Memduh Bey, aydın seferberliğini bir kez daha vurgulayarak, örnek olarak Bulgaristan köylerinde Sorbonne mezunlarının öğretmenlik ettiklerini söylüyordu. Hüsameddin Bey ise, Bulgaristan ile Türkiye'yi karşılaştırarak, ilköğretimin Bulgaristan'da olduğu gibi zorunlu kı-



Mihail Aleksandroviç Bakunin tanınmış bir Rus devrimci ve kolektivist anarşistti. Rusya'da Narodnik hareketinin de öncülerinden sayılıyordu.

lınmasını öneriyordu. Günün son konuşmacılarından Bohor İsmail Efendi, münevverleri açılmış, halkı açılmamış bir goncaya benzetiyor, halkın eğitilmesi gerektiğini söylüyordu. Ve nihayet, Kâzım Nami Bey "halkı yükseltmek" için önce "hissen halka yükselmek" gereğini ileri sürüyordu.

Falih Rıfkı ve Halkçılık

Böylece Selanik'teki dil hareketi ardından "halka doğru" gidilerek Meşrutiyet yıllarında Türkiye'de popülizmin temelleri atılmış oluyordu. Ancak, halkçılık tek başına ulus-devleti inşa etmeye yetmeyecekti. Bir diğer fikir hareketini, zamanla milliyetçiliğe dönüşecek olan "milletçilik"i gerekli kılıyordu. Milliyetçilik ve halkçılık İttihatçıların "ictimaî inkılâb" dedikleri "yeni hayat"ın temel dayanaklarıydı. "Halkçılık" sözcüğü bir fikir hareketi olarak ilk kez Balkan Harbi ertesi Baha Tevfik'in yayımladığı *Zekâ* dergisinde kullanıldı. Falih Rıfkı, derginin 7 Mayıs 1914 tarihli 30. sayısında "Halk için çalışmak" başlıklı başmakalesinde Selanik'te *Genç Kalemler* çevresinde başlayan "yeni lisan" hareketini "halkçılık" olarak niteliyordu.[157] Yazıda Türkçülükle, dilin sadeleştiril-

mesi arasında bağ kuruluyor, Balkan Harbi'nin bu süreci pekiştirdiği vurgulanıyordu. Falih Rıfkı'ya göre, Türk gençliği Balkan Harbi ertesi artık gerçeği bütün çıplaklığıyla görmeye başlamıştı: Halkla temas bundan böyle kesinkes zorunluluk, "kati bir mecburiyet" arz ediyordu. Halksız hiçbir şey olamazdı. Bir devletin gücünün, kudretinin kaynağı halkın ta kendisiydi. Eğer bu halkla güç birliğine gidilmezse ülke felakete sürüklenirdi. Bu gerçeği nihayet "Türk gençliği" görmüştü: "İlahi bir azim, yılmaz bir sebat ile" bu ideale, bu mefkûreye, bu fikre sarılan gençlik dönüşü olmayan bir mecraya girmişti. Bu yolda birçok engelle karşılaşması doğaldı. Nitekim de öyle oldu. Arapça ve Farsa kelimelerden oluşan, karmakarışık, garip bir lisan olan Osmanlıca bu tür sorunların ilkiydi; büyük bir engeldi.

Oysa İttihat ve Terakki Osmanlıcayı değişik "unsur"lardan oluşan Osmanlı toplumunu bir arada tutmak için icat etmişti. Kanun-ı Esasi'nin "lisan-ı Türkî"si II. Meşrutiyet'le birlikte Osmanlıca olarak nitelenir olmuştu. *Hayyeale'l-Felâh – Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyetinin Kardaşlarına Hediyesi* başlıklı risalede "Millet-i Osmaniyye ne demektir?" sorusuna verilen yanıtta



Rus asıllı devrimci Alexander Lvovich Parvus, Leon Troçki ve Leo Deutsch ile birlikte Rusya'da hapis yatmıştı. Türk Bilgi Derneği'nin "fahri" üyesiydi ve *Türk Yurdu* ve *Bilgi* mecmualarındaki yazılarıyla İttihatçılar üzerinde büyük etkisi oldu.

"Millet-i Osmaniyye muhtelif din ve milletlere malik Türk, Arap, Arnavud, Kürt, Ermeni, Rum, Bulgar, Yahudi... gibi kavimlerin bir araya gelmesinden hasıl olan heyettir" deniyor ve Osmanlıcanın işlevi şu satırlarla vurgulanıyordu: "Osmanlı memleketinde bulunan bir unsur diğer unsurlara fikrini bildirmek için ayrı ayrı her birinin lisanını öğrenmeğe muhtaç kalır. Buna da imkân yoktur. Bu imkânsızlığın önünü almak için Osmanlıca lisanı vücuda gelmiştir."[158]

Falih Rıfkı'ya göre Osmanlıca, halkla Osmanlı aydını ve entelektüel gençlik arasına sokulmuş esrarlı bir perdeydi. Bu perde halkla bağlantıyı ya da iletişim kurmayı olanaksız hale getiriyordu. Birçok Osmanlı münevveri tantanasına ve ahengine kanarak Osmanlıca dilini konuşur olmuştu. Osmanlıcayı birdenbire terk ederek sade Türkçe yazmak olanaksızdı. Ama yine de bir yerden başlamak gerekiyordu. Falih Rıfkı'ya göre bu perde yırtılmalıydı. İşte Selanik'te başlatılan "yeni lisan" hareketi bu çabanın başını çekmişti. Dergiler yayımlanmaya başlanmış, Arapça ve Farsça kaidelerle yapılan terkiplerin yerine Türkçeleri bulunmaya çalışılmıştı. Halkla temas için atılan bu ilk adım, Türkçülük diye bilinen hareketi tetiklemiş ve Falih Rıfkı'ya göre, başarıyla sonuçlanmıştı. Türk gençliği bunu benimsiyor, sade Türkçe aralarında hızla yayılıyordu. "Türklük mefkûresi" ya da fikrî hareketi de doğal olarak bu yeni ve feyizli cereyanla birlikte doğmuştu. Milliyetini, "Türklüğünü beyan edememek ıstırabıyla geçmiş karanlık yıllarının nura dönüştüğünü görünce, bütün Türk gençliği derin bir nefes almış"tı. Onlar da, bir milletin, şerefli bir mazinin sahibiydiler. Coşan bir milliyet ihtiyacıyla halka, Türklüğe, bilhassa o eskiden tahkir edilen, hakarete uğrayan Türklüğe gençlik bu kez dört elle sarılıyordu, halk gibi konuşmaya başlıyordu. Halkın dertlerini dinliyor; yaralarını sarıyordu. Türkçe yazıp konuşuyordu. Falih Rıfkı'ya göre "halkla hakiki ilk mesud temas bu suretle başlamış"tı.

Ama yine Falih Rıfkı'ya göre, halkla temas, o güne kadar görülemeyen, bilinmeyen birçok derin toplumsal sorunu da ortaya çıkarıyordu. En önemli sorun, toplumsal marazların nedenlerini bulmaktı. Bir kez neden saptanırsa hastalığın tedavisi de o denli kolaylaşırdı. Onun için "halkçılık" cereyanı milli, iktisadi, ictimai, fikri yükselmenin en kestirme, en doğru yoluydu. Sebat etmeli, yılmamalıydı. "Milliyetçi Türk gençliği"nde bu meziyetler vardı ve bu meziyetler devam edecekti. Türklüğün atisi, geleceği parlaktı. En güç adımlardan biri olan "halk lisancılığı" alanında

ilk adımlar atılmış ve önemli bir yol kat edilmişti. Diğer sorunlar da benzer bir biçimde çözüm bulacaktı.

Güçlü bir temele oturmayan yapay bir dil er geç yok olmaya mahkûmdu. Halkla teması olmayan mahut Enderun lisanını hâlâ büyük bir taassupla savunanların gayreti beyhudeydi. Çağ, milliyetler çağıydı. 20. yüzyılda tüm dünyanın en büyük, en mühim gücü olarak görülen milliyetçiliğe direnmek olanaksızdı. O günkü Türk gençliğinin bundan sonra en mühim meşgalesi "terkipleri atmak, yazı lisanını mümkün olduğu kadar halk diline uydurmaya çalışmak gibi halkçılığın en ehemmiyetli esaslarını tamamıyla tespite bütün varlıkları ile çalışmak ve dünyanın hiçbir medenî milletinde görülmeyen bu gayr-ı tabii hale kati bir nihayet vermek" olmalıydı. İşte millî "mücahede"nin, verilecek savaşın en can alıcı noktası buydu. Türkçülük, Yurtçuluk, Turancılık... hepsinin ruhu, esası halkçılıktı. Halkla hem dilde, hem de kalemde bütünleşmekti. Hâlâ Tanzimatçılık gayretiyle "Enderun" edebiyatına arka çıkmak, "ölmüş bir vücuttan kuvvet ümit etmek" ya da "üfürükçü babalardan şifa temenni etmek" kadar boş, yersiz bir uğraştı. Falih Rıfkı'ya göre, milliyetçilik ve halkçılık akımlarının henüz üç yıl gibi kısa bir geçmişi vardı, ama bu kısa sürede ne denli güçlü, "muazzez intibahın ne kadar kuvvetli, ne derece esaslı olduğu" bu akımlara muhalif çevrelerce de onaylanmıştı. Böylece, Falih Rıfkı sayesinde "halkçılık" sözcüğüyle Türkçe yeni bir terim kazanmış oluyordu. Falih Rıfkı "halkçılık" akımının isim babasıydı. Özünde "halk lisancılığı" olarak gündeme gelen bu terim, milliyetçilikle at başı giden bir fikir hareketi oldu.

Türk Bilgi Derneği

II. Meşrutiyet'le birlikte Selanik'te başlayan dilin sadeleştirilmesi Halka Doğru hareketinin ilk evresini oluşturmuştu. Halkın dili bundan böyle ağdalı Osmanlıcanın yerini alıyordu. Dil sorununa İstanbul da duyarlıydı. II. Meşrutiyet'in ilk yılında bir grup Osmanlı aydını tarafından Türk dili, edebiyatı ve tarihi üzerine incelemelerde bulunmak üzere Türk Derneği kurulmuştu. "Türklüğe dair tetebbuat"ı içeren *Türk Derneği Mecmuası* derneğin yayın organıydı ve 1911-1912 yıllarında yedi sayı yayımlandı. Türk Derneği'nde uzmanlık bölümleri oluşturulmaya çalışılmışsa da büyük ölçüde Türkiyyat'la uğraşıldı. Selanik'in aldığı radikal tavır İstanbul'da gözlemlenmiyordu. Türk Derneği'nin ardından kurulan Türk Yurdu Derneği ile Türk Ocağı Selanik'ten gelen esintile-

re daha açıktı. Seçkinci bir üye tabanı olmasına karşın aydın kesimin halka bilgi götürmesinden yanaydılar. Nitekim *Türk Yurdu*, *Halka Doğru* ve *Türk Sözü* aynı çevrenin çıkardığı dergilerdi. Her üç dergi de Türk milliyetçiliğini yaygın bir hale getirmek için çaba sarf etti.

Türk Derneği, kısa bir süre sonra Türk Ocakları'nın etkinlikleri karşısında geri planda kalmıştı. Siyasal gelişmeler Türk Derneği gibi araştırmaya yönelik bir kuruluşa yeterince ortam sağlamadı. Bu arada Halka Doğru hareketi başlamış, halkın okuyacağı tür kitapların yayımlanması gündeme gelmişti. 1913 ortalarında Osmanlı aydını ülkede bilimsel araştırmaları özendirmek, bu arada halk için kitaplar yayımlamak amacıyla kapsamlı bir girişimde bulunma gereği duydu. 1913'ün ikinci yarısında kurulan Türk Bilgi Derneği, bir bakıma Türk Derneği'nin devamıydı. Türk Derneği, Türk Bilgi Derneği'nin Türkiyyat Şubesi olarak faaliyetlerini sürdürecekti.[159]

"Halk dili" olarak tanımlanan Türkçe, Türk Bilgi Derneği çevresinde kısa sürede benimsenmişti. Ömer Seyfeddin, derneğin etkinlikleri üzerine *Türk Sözü*'nde şu satırlara yer veriyordu: "Türk Bilgi Derneği dairesinde her cuma günü toplanan genç Türk edipleri, genç şairler artık Nergisî ve Veysî zamanından kalıp hâlâ devam eden Arapça, Acemce terkipli eski lisanla yazmayı mantığa ve hakikate muvafık bulmadılar. Çünkü lisan göz için değil, kulak içindi. Ve hakikat konuşulan lisandı. Yoksa uydurma bir yazı lisanı değildi. ... Türkler konuşurken hep millî ve tabii Türk sarfıyla, kaideleriyle konuşuyorlar, hiç Arapça ve Acemce terkipler yapmıyorlar. Arapça, Acemce cem' edatlarını kullanmıyorlardı. Konuşulan hakiki Türk dilinde en ziyade göze çarpan bu saflık, bu tabiilik idi. Konuşurken olduğu gibi yazarken de Arapça, Acemce terkipler yapmak Türk halkının manasını bilmediği Arapça kelimeleri, cem' kaidelerini kullanmamak bugün hangi millete mensup olduklarını anlamış genç ediplerimizin ve şairlerimizin başlıca meslekleridir. Hatta içlerinde çokları, Arapça, Acemce terkip kaideleri gibi aruz veznini terk ile şiirlerini millî aruzumuz olan hece vezniyle yazmak istiyorlar. Mademki artık gençler tabii ve hakiki Türkçeye bir ehemmiyet verdiler, yakında herkesin okuyup anlayacağı gibi şeyler yazılacak, Türklerin de bir edebiyatı olacak, Türkler de kendi dilleriyle iftihar edeceklerdir."[160]

Türk Bilgi Derneği, popüler bilgi ötesinde, araştırmaya ve bilgi birikimine yönelmeyi amaçladı. Osmanlı aydınını bu tür bir dernek kurmaya sevk eden neden Batı'daki bilim akademileriy-



Çağdaş tarih anlayışı Meşrutiyet yıllarında önemli bir yol kat etti. Ulusal tarih anlayışının öncülerinden biri Ahmed Refik [Altınay] idi. Cihan Harbi yıllarında kaleme aldığı popüler tarih dizisi kitlelere tarih sevgisi aşıladı.

di. Avrupa'da bilim akademileri özellikle dil konusunda duyarlıydı. Berlin'de Prusya Bilimler Akademisi kurulurken, akademinin kurucusu ve koruyucusu Prens Frederick, kuruluş kararnamesini onaylamadan önce Latince ve Fransızca terimlerin metinden çıkarılmasını istemişti. Akademinin temel kaygısı "anadil"di. Almanya'da ve İtalya'da dil araştırmaları yapan cemiyetler sivil toplum anlayışında ön safta yer almışlardı. Leibniz, Almanlara şöyle hitap ediyordu: "Eserlerinizi kendi dilinizde yazınız! Başka milletler Latinceyi attılar ve bunun neticesi olarak oralarda, kadınlar ve gençler bütün sanatlara ve ilimlere giriş kolaylığı buldular. Halbuki biz kendi gençliğimizi, önce, çeşitli dilleri yenmek gibi bir Herkül işi başarmak zorunda bırakıyoruz ve Latince bilmek fırsatından mahrum olanları da bilgisizliğe mahkûm ediyoruz. Alman dili için harcanan emekler kuvvet bulsun!" Bu sözleriyle Leibniz bilim insanlarını bir araya gelmeye ve bir bilim cemiyeti kurmaya çağırıyordu.[161]

Osmanlı'nın çağdaşlaşma sürecinde Batı ülkelerindekilere benzer bir akademinin kurulması II. Meşrutiyet yıllarında gün-

deme geldi. Türk Bilgi Derneği bir akademi anlayışıyla kuruldu. Derneğin "ilmî reisi" eski maarif nazırlarından Emrullah Efendi öteden beri ülkede bir "akademi" oluşturmaya çabaladıklarını, Türk Bilgi Derneği'nin bu alanda bir başlangıç olduğunu, ileride devlet bu işe el attığında, bu derneğin bir tür nüve oluşturacağını vurguluyordu. Türk Bilgi Derneği'nin ilk "idare heyeti" dokuz kişiden oluştu. Reis Çelâl Sahir, kâtip Köprülüzade Mehmed Fuad'dı. Akçuraoğlu Yusuf, Ahmed Ağayef (Ağaoğlu), Selanikli Doktor Rıfat, Mühendis Salim, Ziya Gökalp, Doktor Nazım ve Haşim beyler yönetim kurulunun diğer üyeleriydi.

Türk Bilgi Derneği'nin ilk genel kurulu (umumî ictima) 27 Mart 1914 Cuma günü toplandı. Derneğin idare heyeti reisi Celâl Sahir, ülkede "ilmî bir inkılâb" doğurmanın önemini ve bilimlerde yöntem ve uzmanlığın gereğini vurgulamıştı. "Türkiyyat Şubesi", "İslamiyyat Şubesi", "Hayatiyyat Şubesi", "Felsefe ve İctimaiyyat Şubesi", "Riyaziyyat ve Maddiyyat Şubesi" ve "Türkçülük Şubesi" olmak üzere altı alanda faaliyet gösterecek olan Türk Bilgi Derneği, devrin belli başlı yazar, düşünür, bilim adamı ve siyasi şahsiyetini bünyesinde toplamıştı.

Necip Asım'ın başkanlığında Türkiyyat Şubesi on üç kişiden oluşuyordu. Kâtip Köprülüzade Mehmed Fuad'dı. Akçuraoğlu Yusuf, Ahmed Ağayef, Ahmed Cevdet, Ahmed Refik, Hüseyinzade Ali, Ziya Gökalp, Bursalı Mehmed Tahir, Andon Tıngır, Arif, Fuad Raif ve Mahmud Mian şubenin diğer üyeleriydi. İslamiyyet Şubesi reisi II. Meşrutiyet'in şeyhülislamlarından Musa Kâzım Efendi'ydi. Halim Sabit'in kâtipliğini üstlendiği şubenin üyeleri Ebul'ula Mardin, Halil Nimet, Rıza Tevfik, Seyyid, Şerafeddin, Ziya Gökalp, Abdülâhad Davud, Ferid, Mansurizade Said ve Şeyh Mahmud'du. Selanikli Doktor Rıfat'ın riyasetinde oluşturulan Hayatiyyat Şubesi'nin kâtibi Reşad Bey'di. Asaf Derviş, Orhan, Bahaddin Şakir, Tevfik Rüştü, Tevfik Salim, Server Kâmil, Süleyman Numan, Akil Muhtar, Adnan ve Kadri Raşid şubenin üyeleriydi.

Derneğin "ilmî reisi" Emrullah Efendi aynı zamanda Felsefe ve İctimaiyyat Şubesi'nin başına geçmişti. Bu şubede Haşim Bey kâtipti. Üyeler Akçuraoğlu Yusuf, Ahmed Ağayef, İsmail Hakkı, Zühtü, Ziya Gökalp, Faik Sabri, Lütfi Fikri, Mehmed Cavid ve Vahid beylerdi. Ünlü matematikçi Salih Zeki, Riyaziyyat ve Maddiyyat Şubesi reisiydi. Burhaneddin Bey'in kâtiplik ettiği bu şubenin üyeleri Tahsin, Cevad Tahsin, Salim, Fatih ve Nureddin beylerdi. Altıncı ve son şube olan Türkçülük Şubesi, derneğin idare heyeti reisi Celâl Sahir'in reisliğinde toplanıyordu. Ömer Seyfed-

din kâtipliğe getirilmişti. Celâl Esad, Hüseyin Cahid, Hamdullah Suphi, Salah Cimcoz, Ziya Gökalp, Kâzım Nami, Mimar Kemaleddin, Mehmed Emin, Müfid Ratıp ve Doktor Nazım beyler Türkçülük şubesinin üyeleriydi. Türk Bilgi Derneği'nin asli üyelerinin yanı sıra iki de "fahri aza"sı vardı. Bunlar 1910-1915 yılları arasında İstanbul'da bulunan Rus asıllı devrimci Alexandre Helphand (1867-1924) ya da müstear adıyla Parvus ile İttihatçı çevrelerle yakın ilişkileri olan Darülfünun müderris muavinlerinden Moiz Kohen (1883-1961) ya da dergilerdeki adıyla Tekinalp'ti.

Türkçülük Şubesi ilk toplantısını genel kuruldan iki gün sonra, 29 Mart'ta yaptı. Görüşmelerde "Türklüğe faideli hareketleri" teşvik etme ilkesi benimsendi. Dil, şiir, hikâye, gösteri (temaşa), mimari, güzel sanatlar (bedâyi), terbiye ve iktisat konularında görüşmelere yön vermek üzere birer rapor hazırlanması kararlaştırıldı. Ziya Gökalp ve Kâzım Nami dil, Mehmed Emin ve Celâl Sahir şiir, Salah Cimcoz ve Müfid Ratıp gösteri, Ömer Seyfeddin öykü, Mimar Kemaleddin ve Hamdullah Suphi mimari ve güzel sanatlar, Tevfik Rüştü ise sağlık (hıfzıssıhha) raporlarını hazırlamakla yükümlü kılındılar.

Türkçülük Şubesi'nin toplantılarında çok geniş bir bilgi alanı kapsanıyordu. En gözde konuşmacılardan biri Parvus'tu. 1905 Rus Devrimi'ne katılan, Sibirya'ya sürülen Parvus, Kautsky, Troçki, Rosa Luxemburg ve Lenin gibi tanınmış sosyalistlerle aynı ortamları paylaşmış bir düşünürdü. Türkçülük Şubesi'nde yaptığı konuşmalarda iktisadi sorunlara eğiliyor, Osmanlı Devleti'nin bir an önce Avrupa sömürgeciliğinin boyunduruğundan kurtulması gerektiğini vurguluyordu.

Türk Bilgi Derneği ilk aşamada ülkede "usul ve ihtisas"a, diğer bir deyişle bilimsel yöntem ve uzmanlığa yönelecek bir çevre oluşturmak amacıyla *Bilgi Mecmuası*'nı yayımladı. İlk sayısı Kasım 1913'te çıkan dergi Haziran 1914'e kadar yedi sayı yayımlandı. Bu dergide Parvus'un iki önemli yazısı yer aldı. Bunlar "Türkiye'nin Malî Esareti"[162] ile "Türkiye için Malî Esaretten Kurtuluş Yolları"[163] başlıklarını taşıyan uzun makalelerdi. Yine Türkçülük Şubesi toplantılarında Tevfik Rüştü verem ve frengi konularında halkı uyaracak sağlık müzelerinin gereğini vurguluyordu.[164] Mimar Kemaleddin Türk mimarisinin gerileme nedenleri üzerine konuşmuştu. Bu arada Batı'da her ulusun bir "millî marş"ı olduğunu ve Osmanlı'da bunun eksik olması nedeniyle 10 Temmuz "Hürriyetin ilanı"nda kimi çevrelerde özgürlüğün simgesi olarak Fransız ulusal marşı *Marseillaise*'in söylendiğini gö-



Narodnik hareketiyle ilgili olarak anılan bir başka isim materyalist filozof Nikolay Gavriloviç Çernişevski idi. 1860'lı yıllarda devrimci demokrat hareketin öncüsüydü. Vladimir Lenin üzerinde önemli etkisi oldu.

ren Türkiyyat Şubesi bir "millî marş" yarışması açmıştı. Kazanana on liralık bir ödül verilmesine ve Mehmed Emin, Ziya Gökalp ve Celâl Sahir'in şiirlerinin birinin bu marş için güfte olarak kullanılmasına karar verilmişti.

Derginin aktif olan bir diğer birimi Felsefe ve İctimaiyyat Şubesi'ydi. Bu şube ilk aşamada kendi uğraş alanına giren bilimleri belirleme gereği duymuştu. Ziya Gökalp, bu amaçla "Felsefî ve İctimaî Bilgilerin Tasnifi" başlığını taşıyan bir araştırma hazırlamıştı. Aristoteles, Bergson, Durkheim ve Harald Höffding'in görüşlerine yer veren Gökalp, bilime dört alan, kendi deyimiyle sınıf belirliyordu: Bunlar 1) Mantık; mantıkiyyat ilh. 2) Mâba'de't-tabîiyye (metafizik), sanat, 3) İctimaiyyat ve ictimaiyyatın ulum-ı muavenesi ve 4) Ruhiyyat, felsefe, terbiye idi. Şubenin gündemindeki ikinci madde izlenecek "usul" ya da yöntemdi. Ülkede bilim alanında "Kurun-ı vusta" ya da Ortaçağ kalıntısı skolastik zihniyet hüküm sürüyordu. Osmanlı ülkesinde bilimin ilerlemesi için "vatana ifa edilecek en mühim hizmet"in bu yöntemlerle savaşmak olduğu vurgulanıyordu.[165] Bu arada, 1914-15 ders yılından

itibaren Darülfünun konferans salonunda "tecrübe ve müşahede usullerinin ulûmdaki tatbikâtına dair", diğer bir deyişle deney ve gözleme dayanan pozitivist bir bilim anlayışının önemini vurgulayan seri konferanslar düzenlenmesine karar verilmişti.

Türkiyyat Şubesi'nin kısa sürede en etkin şube olduğu gözlemlendi.[166] 30 Mart 1914'te toplanan şube en kısa sürede yayına geçmeye karar verdi. Necip Asım'ın "Hibettü'l-Hakayık" üzerine incelemesi, yine Necip Asım'ın Köprülüzade Mehmed Fuad'la birlikte derlediği "Osmanlı Türklerinin Halk Edebiyatı" ve Andon Tıngır'ın "Türk Dilinin Sarf-ı Tahlilîsi" adlı çalışması basılacak ilk eserlerdi. Üyelerce hazırlanan raporlar her hafta toplanan Türkiyyat Şubesi'nde okunuyor ve tartışılıyordu. Bursalı Mehmed Tahir'in "Misretü'l-Ulum" adlı eski bir sarf kitabı hakkındaki incelemesi, Necip Asım'ın "Tarih Nokta-i Nazarından Darb-ı Mesellerimiz"i, Andon Tıngır'ın "Ne Edatı Hakkında Tetkikat"ı, Ahmed Ağayef'in "Şehname'ye Göre Turanîler"i, Akçuraoğlu Yusuf'un "Türkler ve Hilâfet" üzerine çalışması bunlar arasında yer aldı. Türkiyyat Şubesi'nin odaklandığı alanlardan bir diğeri dildi. "Anadolu'nun mahallî lehçeleri" üzerinde duruluyor, bu konuda bilgi toplanması karara alınıyordu.



Pierre Mendès France başta olmak üzere kimi sola yatkın Fransız Radikal Parti mensupları "Jeune Turc" (Jön Türk) diye nitelendirilmişlerdi. Fransız Radikal Parti ile Jön Türkler'in solidarizme olan inançları sayesinde yakınlaşmaları kaçınılmazdı.

Türk Bilgi Derneği, bir akademi olmanın yanı sıra geniş bir kesime seslenme gereği duymuştu. Bu nedenle Celâl Sahir'in önerisiyle halk için kitaplar yayımlanması uygun görülmüş, Fransa ve Almanya'dan kataloglar sipariş edilmişti. Keza gösteri sanatları için de Paris ve Berlin'e yazılarak bu konuda bilgi edinilmişti. Türk Bilgi Derneği'nin çalışmaları Osmanlı'nın Cihan Harbi'ne girişiyle birlikte aksadı. Geriye yedi sayılık geniş bir cildi oluşturan *Bilgi Mecmuası* kaldı. *Bilgi Mecmuası* o günkü Osmanlı basınında en "akademik" yayındı. Dergide yer alan yazılar tarih, dil, edebiyat, felsefe, siyaset bilimi, sosyoloji, iktisat, eğitim, pedagoji, tıp ve matematik gibi çok çeşitli bir yelpaze oluşturdu. Arap edebiyatı, Hindistan'daki Türklük, tifo, felç, kalp hastalıkları ve benzeri son derece farklı konular dergi sayfalarında yer aldı ve geniş bir yazar kadrosuna sahip oldu. O günün koşullarında gerçek bir "akademi" dergisi hüviyetini kazandı.

Düzeyi belki birkaç yıl önce yirmi sekiz sayı yayımlanmış olan *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye* dergisi ile karşılaştırılabilirdi. Kısa ömürlü olmasına karşın Meşrutiyet yılları Osmanlı bilgi birikiminde önemli bir atılımı simgeleyen *Bilgi Mecmuası*, savaş yıllarında Osmanlı dergiciliğinin çeşitliliğine katkıda bulunacaktı. Savaşın zor koşullarına karşın Türk Bilgi Derneği çevresinde toplanan Osmanlı aydınları, 1914-1918 yıllarında Osmanlı döneminin en derinlikli ve bilimsel dergilerini çıkardılar. Artık dergiler kendi alanlarında uzmanlaşacak, *İktisadiyyat Mecmuası*, *İctimaiyyat Mecmuası*, *İslam Mecmuası*, *Milli Tetebbular Mecmuası*, *Ulum-ı Siyasiyye ve İktisadiye Mecmuası*, *Yeni Mecmua*, *İslam Dünyası*, *Edebiyat-ı Umumiyye Mecmuası*, *Çiftçiler Derneği Mecmuası*, *Ticaret-i Umumiyye Mecmuası*, *Sanayi Mecmuası* gibi yayınlar son dönem Osmanlı "aydınlanması"nın en seçkin dergileri olacaktı.

Savaş ortamında yayımlanan bu dergilerde özellikle sosyal ve beşerî bilimler alanında, derinlik taşıyan, çok yönlü, Osmanlı'ya yeni açılımlar kazandıran düzeyi yüksek yazılar yer aldı. Yazarların büyük çoğunluğu Türk Bilgi Derneği bünyesinde bir araya gelen Osmanlı aydınlarıydı. Ahmed Ağayef, Köprülüzade Mehmed Fuad, Akçuraoğlu Yusuf, Mehmed İzzet, Mustafa Şeref (Özkan), İsmail Hakkı (Baltacıoğlu), Abdullah Cevdet (Karlıdağ), Necip Asım (Yazıksız), M. Zekeriya (Sertel), Doktor Tevfik Rüştü (Aras), Rıza Tevfik (Bölükbaşı), Ahmed Zeki Velidi (Togan), Mehmed Emin (Yurdakul), Andon Tıngır, Seyyid Haşim, Moiz Kohen [Munis Tekinalp], Mimar Kemaleddin dergiye katkıda bulunanlar ara-

sındaydı. Bu kadro, bir anlamda, bir tür Osmanlı Rönesansı'nın temsilcileri oldular. II. Meşrutiyet'in sonlarında Osmanlı Devleti savaşı yitirirken bağrından yepyeni bir insan dokusu çıkarıyordu. Bu doku, çetin Milli Mücadele sınavının ardından Cumhuriyet'in temellerini atacak aydın zümrenin ta kendisiydi.

İzmir'de Halka Doğru

II. Meşrutiyet'in ilk yarısında *Türk Yurdu* ve *Halka Doğru* çevresinde oluşturulan halkçılık Cihan Harbi ile birlikte yeni bir evreye girdi. Savaş öncesi "halka doğru" hareketi alt gelir gruplarına yönelik bir halkçılıktı. İlk dönem halkçı düşüncenin öncülerinden Yusuf Akçura, halk sözcüğünden "köylükte yaşayan az toprak sahibi, yahud büsbütün topraksız rençperler" ve "şehirlerde geçinen ufak esnaf ve gündelikçi ameleler, ırgatlar"ın anlaşılması gerektiğini savunuyordu. Diğer bir deyişle, halk sözcüğü sınıfsal bir bağlamda kullanılıyor, gelir düzeyi belirleyici oluyordu. Oysa, Cihan Harbi ile birlikte halk sözcüğünün içeriği farklı doğrultuda gelişti: Taşra İttihatçıları, halkı artık "orta sınıf" olarak görüyor, uluslaşma sürecinde orta sınıfın öncülüğünü öngörüyordu. Diğer bir deyişle uluslaşma süreci sınıfsal bir nitelik kazanıyor, "halk" sözcüğü ulus-devletin maddi tabanını oluşturuyordu.

Nitekim bu doğrultuda en ilginç gelişme İzmir'de izlenecekti. İttihat ve Terakki merkez-i umumi üyesi Doktor Nazım Bey, İzmir Valisi İttihatçı Rahmi Bey ve İttihat ve Terakki İzmir kâtib-i mesulü Mahmud Celâl [Bayar] Bey'in çabaları sonucu İzmir'de bir "Halka Doğru Cemiyeti" kurulmuştu.[167] Cemiyetin nizamnamesinin ilk iki maddesi amacını belirliyordu: "Halk arasında ilmî ve harsî terbiyeyi neşr ve tamim maksadiyle 'Halka Doğru' ismi altında bir cemiyet teşekkül etmiştir. [madde 1]; Halkın tenvir ve terakkisine hâdim muhtelif şuabât-ı ilmiyyeye ait kitapları kütüphane suretiyle tertip, mevkut ve gayr-ı mevkut risale ve mecmualar neşr, okuma yurtları güşad, ilmî musahabeler tertip ve matbualar tesis etmek, hülasa halkın seviye-i fikriyye, ahlakiyye, iktisadiyye ve ictimaiyyesini yükseltecek ulum ve maarifi herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilecek bir üslup ile cem' ve telkin ederek ehven fiyatlarla tab' ve neşr ve tevzi ve vesait-i münasibe ile okunmasını teshil ve halk arasında esasât-ı ilmiyye ve harsiyeyyi tamim etmek Halka Doğru Cemiyeti'nin gaye-i teessüsünü teşkil eder [madde 2]."

Cemiyet 1918 yılı yaz aylarında İzmir'de *Halka Doğru* adında bir dergi çıkarmaya başlamıştı.[168] İkinci *Halka Doğru* dergisinin "halk" anlayışı ilkinden epey farklıydı. Dergi yine "halk" için çıkarılıyordu, ancak "halk" sözcüğü artık düşük gelir gruplarını, topraksız ya da az topraklı köylüyü, gündelikli işçi ve küçük esnafı dışlıyordu. Derginin 1 Şubat 1919 tarihli ilk sayısında yer alan "Maksat ve Meslek" başlıklı yazıda "Halk tabirinden maksadımız milletin tahsil ve terbiye, idrak ve irfanca orta sınıfını teşkil eden tabakadır" deniyordu. "Ümmi" ve "avam" denilen mektep görmemiş ya da okuma yazma bilmeyen kesim, dergiden doğal olarak bir şey anlayamayacağı gibi "havas" denilen, yükseköğretim görmüş yüksek tabakaların da dergiyi izlemeleri beklenmiyordu. Dergi "ancak Türk milletinin orta tabakasına milli benlik ve ictimaî varlığını duyurmaya gaye edinmiş bir hars mecmuası"ydı.[169] Böylece "avam", "halk" ve "havas"tan oluşan üçlü bir tabakalaşmayı öneren *Halka Doğru*, Türk ulusunun geleceğinin güvencesini oluşturacağı kanısında olduğu orta sınıfa bilinç götürmeyi amaçlıyordu. Ancak, *Halka Doğru*'ya göre, Halka Doğru Cemiyeti, ileride, "avam" denilen, çoğunluğu köylüden oluşan sınıfa da elden gelen yardımı esirgemeyecek, resimli dergiler bastırıp dağıtacaktı. Ayrıca bu kesimin "ayaklarına kadar" uzman ve üyelerini göndererek konferanslar verdirecekti. Öte yandan, orta sınıfta bir okuma zevki uyandırmak amacıyla duru bir dil ve üslup benimseyeceğini kaydeden *Halka Doğru* dergisi, bu amaçla Ahmed Rasim, İsmail Hakkı, Ömer Seyfeddin, Kâzım Nami gibi İstanbul'un ünlü yazarlarından yazı vaadi almıştı.

Mesul müdürlüğünü Mahmud Celâl'in [Bayar] üstlendiği dergi, şiir, öykü türü edebiyata, tarih, terbiye sağlık, dini nasihat konularına, ictimaiyyat ve iktisadiyyata sayfalarında yer verecek, ancak tüm yazılarında halkı gözetecek, olanaklar ölçüsünde yerel ve uygulamaya dönük konuları, genel ve kuramsal konulara yeğleyecekti. Halka Doğru Cemiyeti, ayrıca, "halk için yazılmış" kitaplar yayımlayarak bir "Halka Doğru Kütüphanesi" oluşturacaktı. Cemiyet ilk olarak, frengi ve frengiye karşı alınacak önlemleri içerir bir kitap çıkarıp bunu halka parasız dağıtmayı kararlaştırmıştı. Ayrıca, Kordon boyunda bir daire tutarak, burada halk için bir kitaplık açılacaktı.[170] Bu İzmir'in Milli Kütüphanesi'nin doğuşu anlamına geliyordu.

Bu arada İzmir Milli Kütüphane Sineması'nda "Halk için" konferanslar düzenleniyor ve bu konferansların metinleri dergide



İzmir'de yayımlanan *Halka Doğru* dergisinin mesul müdürlüğünü Mahmud Celâl [Bayar] üstlenmişti. Dergi halka dönük bir üslupla şiir, öykü türü edebiyatın yanı sıra toplumsal ve iktisadi konulara yer verecekti.

yayımlanıyordu. Nitekim ilk sayıda "terbiye mütehassısı" Selim Sırrı'nın [Tarcan] "Halk İçin" başlıklı konferansına yer verilmişti.[171] "Orta sınıf" ağırlıklı Halka Doğru Cemiyeti'nin İzmir'de kurulması bir rastlantı değildi. İttihat ve Terakki'nin Birinci Dünya Savaşı ile birlikte uygulamaya başladığı "milli iktisat", İzmir yöresinde, Müslüman-Türk eşrafa geniş olanaklar tanımıştı. İttihat ve Terakki'nin yerel örgütlerinin desteği ve savaşın olağanüstü koşullarının sonucu, yörede, kısa sürede Müslüman-Türk bir "orta sınıf" oluşmuştu. Cemiyetin kurucularından, İttihat ve Terakki'nin Merkez-i Umumi üyesi Doktor Nazım Bey, Halka Doğru Cemiyeti üzerine *Vakit* gazetesine verdiği bir demeçte bu gelişmeleri ilginç bir dille anlatıyordu.[172] İzmir ve yöresindeki servet birikimini her fırsatta vurguluyor, savaşın ülkenin hemen her tarafını zengin ettiğini, ancak, bu olağanüstü durumdan kaynaklanan servetten en büyük payı İzmir'in aldığını belirtiyordu. Savaşla birlikte "iktisadi uyanıklık" başlamış, İzmir bundan etkin

bir biçimde yararlanmıştı. Savaş öncesi rıhtım boyunda sıralanmış olan kahvehaneler birer birer kapanmış, yerlerine birer "idarehane" ya da işyeri açılmıştı. Artık nereye bakılsa yeni kurulmuş kolektif şirket tabelaları göze çarpıyordu.

Öte yandan savaşın neden olduğu fiyat artışından köylü payına düşeni almış, üretici kısa sürede beklenmedik bir servete kavuşmuştu. Paranın değeri köylü nezdinde o denli düşmüştü ki "bir köylü kadınının, kızına 'eti gösteren' [ajour] bir çorap tedariki için bilatereddüd üç lira vermesi ahval-i tabiiden addedilmeye başlanmıştı." Doktor Nazım buradan hareketle sözü Halka Doğru Cemiyeti'nin kuruluşuna getiriyor, ülkenin geçirdiği bu dönüşümleri göz önünde bulunduran İzmir aydınlarının "şu servet ve saman zamanından bilistifade İzmir'in maddeten olduğu gibi manen de yükseltilmesi"ne koyulduklarını söylüyordu. Bu sahada atılacak ilk adım, ilmi halk arasında yaymak, halkın bilgi düzeyini çağdaş yüzyılın gerekleri düzeyine çıkarmaktı. Bu nedenle İzmir "mütefekkirin"i Halka Doğru Cemiyeti'ni kurmaya karar vermişti.

Doktor Nazım, *Tanin* gazetesine verdiği demeçte ise cemiyetin doğuşunu şu sözlerle ifade ediyordu:[173] "Bu âli fikrin tezahüründe tesadüf ben de İzmir'de bulundumdu. Şehrin İttihat ve Terakki Kulübü'nde ictima eden ve adedi 24'ü geçmeyen erbab-ı servet ve mürüvvetin bu teşebbüsün ulviyetini takdir ederek bu uğurda sarf edilmek üzere derhal 19.500 lira gibi mühim bir meblağı bilatereddüt teberru ettiklerini görmek gibi kalbe ferah ve ümid veren bir hadiseye şahid oldum." Doktor Nazım Bey, daha 1906 yılında Paris'teki Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin üyesi olarak başında sarık, sırtında cüppe, çenesinde sakal, Hacı Mehmed Efendi takma adıyla, Atina üzerinden Selanik'e gelmiş, buradaki Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'ni Paris'e bağlamıştı. Ardından Tütüncü Yakup Efendi adıyla İzmir'e geçmiş, cemiyetin Ege yöresindeki örgütlenişini sağlamıştı.[174] Halka Doğru Cemiyeti'nin diğer kurucuları, İzmir Valisi İttihatçı Rahmi Bey ve İttihat ve Terakki İzmir mesul kâtibi Celâl [Bayar], savaşın başından beri Ege yöresinde Müslüman-Türk eşrafı, şirketlerde, kooperatiflerde, yerel bankalarda bir araya getirmişlerdi.[175]

"Halka doğru" gidenler bu kez, Türk Ocakları'nın Anadolu'ya yönelik Narodnik eğilimleri ötesinde, Müslüman-Türk unsurun, özellikle dış odaklara karşı, ekonomik çıkar birliğini gözetiyorlardı. "Halka doğru" hareketi artık bir "orta sınıf" hareketiydi; maddi tabanı vardı; ekonomik çıkarlarla kültürel oluşu-

mu aynı potada eritmeyi amaçlıyordu. İttihatçılar, bundan böyle "halkçı"ydılar; Anadolu eşrafıyla bütünleşiyor, Anadolu'da "ulusal pazar" oluşturmanın gereğine inanıyor, yabancı sermayeye karşı tavır alıyorlardı. Bu nedenle ulusçulukla halkçılığın eşgüdümlenmesi gerekiyordu. Aynı yıllarda, Ziya Gökalp'in öncülüğünde İttihatçı yayın organı *Yeni Mecmua*'da halkçılığın kuramsal temelleri atılacaktı.[176]

Bölüm 7

Balkan Harbi ve Gençlik

Batı'da Napoléon'un Prusya'yı istilası ve Boer Savaşları sırasında gençliğin seferber edilmesiyle izciliğe doğru ilk adımlar atılmıştı. Bugünkü anlamda izcilik ilk kez bir İngiliz generali olan Baden-Powell tarafından kurulmuştu. İzcilik okul dışı etkinlikle gençleri bedenen ve ruhen eğiterek, yurduna yararlı olacak şekilde yetiştirmeyi amaçlıyordu. Baden-Powell, Güney Afrika Savaşı sırasında imparatorluk askerlerinin koşullara uyum sağlamakta karşılaştıkları güçlükleri görerek, onlara yardımcı olacak yöre çocuklarını haber getirip-götürme, yaralılara bakma ve nöbet tutma gibi görevler için eğitmişti. Bu girişimi sonuç verince 1907'de İngiltere'ye döndüğünde benzer bir eğitimi hedefleyen ve "Boy Scout" adını verdiği izciliği örgütlemişti. Bu çaba kısa sürede diğer Avrupa ülkelerinde de yankı uyandırdı. 1910'lu yıllarda hemen hemen tüm Avrupa'da izci örgütleri doğdu. Öte yandan ulusçuluğun yükselişi sonucu gençliğin savaş ortamına hazırlanması, ona paramiliter bir formasyon verilmesi Batı'da gözlenen bir gelişmeydi.

"Halka Doğru" gidenler ve "Yeni Hayat" özlemi duyanlar genç nesillerin bu konuda öncü bir işlev üstlenebileceğini görmekte gecikmemişlerdi. Gençliği asırlık letarjiden, her türlü hayatiyeti öldüren zihni ve manevi durgunluktan silkeleyip uyandırmak, halkla aydınlar arasındaki alanı daraltmak, gençliği sorumlu vatandaşlar olarak yetiştirmek gündemdeki önemli sorunlardan biriydi. Türk Güçleri, İzci Ocakları ve İdman Yurtları II. Meşrutiyet'le birlikte gündeme gelen Türkçülük hareketinin toplumsal boyutlarını simgeliyordu. Türk Ocakları'nın da desteğini alan bu örgütlerin temel uğraşı Anadolu'yu uyandırmak ve "Türk gençliğini gürbüz yetiştirmek"ti. "Türk gibi güçlü" sözü o dönemin uluslaşma özleminin günümüze yansıyan bir uzantısıdır. Avrupa'daki örnekleri doğrultusunda, Osmanlı gençlik dernekleri giderek paramiliter nitelik kazanmış, Harbiye Nezareti'nin denetimine girmişlerdi. Mektep Gücü Dernekleri, İzcilik Dernekleri, Güç Dernekleri, ardından Gürbüz Dernekleri ve Dinç Dernekleri askere alınmadan önce askerlik bilgilerinin edinildiği eğitim kurumlarına dönüşmüşlerdi.

Balkan Harbi, Osmanlı'yı bir Avrupa ülkesi olmaktan çıkarmıştı. Bundan böyle Doğu Trakya Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki tek toprak parçasıydı. Balkan Harbi ertesi Osmanlı Anadolu eksenli bir devlet olmayı önemsedi. Özellikle Cihan Harbi yıllarında Anadolu bir başka vurgulandı. Savaş nedeniyle Osmanlı'nın denizden abluka altına alınması, ülkenin büyük ölçüde Anadolu buğdayıyla beslenmesine neden olmuştu. Yeni doğmakta olan ulus-devlet kimliği Anadolu üzerine inşa edilecekti. Böylece Osmanlılık bir anlamda Balkan Harbi'yle son bulmuş oluyordu.

Halka Doğru ve İslam

Balkan Harbi, Osmanlı Müslüman'ının iktisadi uyanışında ya da o günkü deyişle "intibâh-ı iktisadî"de bir dönüm noktası oldu. Savaş acı anılar bıraktı; milliyetçilik geniş bir tabana yayıldı. Bu arada savaşın neden olduğu mezalim, Balkanlar'da çetelerin hunharca sivil halkı katletmesi, yitirilen topraklar Osmanlı toplumunda Müslüman'la gayrimüslim arasında derin bir uçurum yarattı. Farklı unsurları bir arada tutan "millet" sistemi giderek çözüldü; milliyetçilik duyguları İslam'ın oluşturduğu platformda güçlü bir ideolojik silaha dönüştü. Bundan böyle Müslüman Türk unsur savunmayla saldırı duygularını birlikte yaşadı; Batı'nın gerek siyasi, gerek iktisadi yayılımına karşı etkin bir direnç oluşturdu. Bu direnç kimi kez infiale, kimi kez "intikam"a vardı. Okullarda "intikam" köşeleri düzenlendi. İntikam üzerine şiirler yazıldı.

II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında oluşan liberal ortam Osmanlı bireyini, vatandaş kimliğini yaratmayı hedeflemiş, cemaatlerden oluşan "millet" sistemini aşarak bireyi devlete muhatap kılmak istemişti. Oysa kısmen kapitülasyonlar, kısmen güçlenen milliyetçilik duyguları sonucu, "millet" silineceğine güçlenmiş, cemaatler yarı bağımsız bir konum kazanmışlardı. "Millet"lerin mebuslar aracılığıyla Osmanlı Mebusan Meclisi'nde temsili bu unsurlara yasama düzeyinde siyasal güç kazandırdı; inanç, düşünce gibi

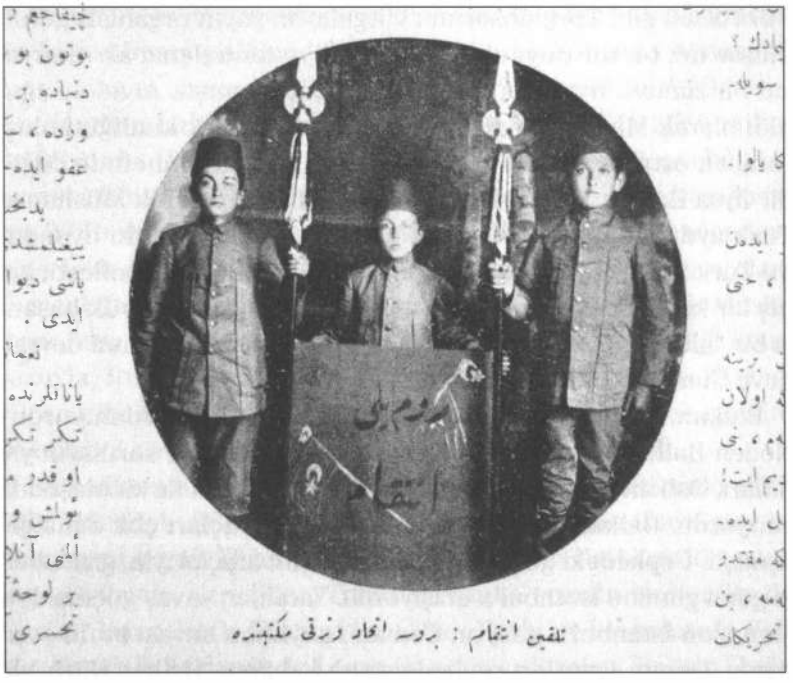
geniş demokratik hakların kullanıldığı bir dönem yaşandı; birçok "unsur" fırka, cemiyet ve kulüplerde örgütlendi. II. Meşrutiyet'in pekiştirmek istediği Osmanlılık anlayışı kısa sürdü. Cemaatlerin balayı Balkan Harbi'yle son buldu. Osmanlı yönetiminin "ittihad-ı anâsır" ya da unsurların [milletlerin] birliği özlemi Balkan Harbi'yle düş kırıklığına dönüştü; geniş toprakların yitirilişi Osmanlı "millet"lerini birlikten, bütünlükten koparak bölünmüşlüğe, çözülüşe götürdü.

İNTİKAM!

Rumeli'ni gâvurların top dumanı sararken,
Şakırdayan kılıçlardan Türk kafası düşerken,
Nur ümitli genç kızların namusları sönerken,
Bu zalimler Türk yurdunun etrafını yürürken,
Kadın gibi durmak sana yavrucuğum yakışmaz!
Sonra ruhu cennetteki analara kavuşmaz!
Çünkü senin ecdadının kemikleri kırıldı,
Camilerin, mescitlerin temelleri yıkıldı,
Şehid olan babaların kefenleri yırtıldı,
Atalardan müberrât kalan bütün hayrât satıldı.
Reva mıdır? Senin kalbin dursun böyle rahatça,
Ağlamalı küçük ruhun buna senin en önce,
Şehit olan kan içinde, topraklara yıkılan
Yarasından kanlar sızan babacığın bak aman:
Yalvarıyor, "Kâfirlere saldır oğlum kılıcı"
Saldırmazsan olur sonra ilerimiz pek acı,
Şimdi senin en mukaddes yapacağın bir iş var!
O da oğlum, alacağın eşyaları Türk'ten al!
Ne zarar var? Zamanenin modasından geri kal,
Fakat sana, yapacağın bu hayırdan hayat var!!

Beşiktaş - Rumelili Ahmed Kemâl
"İntikam", *Türk Duygusu*, yıl 1,
sayı 1, 25 Nisan 1329, s. 14.

Bu arada siyasal açıdan Babıâli Baskını Osmanlı çoğulculuğunu noktaladı. Bundan böyle Cihan Harbi'nin sonuna değin İttihat ve Terakki mutlak güç olarak ülkeyi yönetecekti. Her türlü ayrılıkçı akım bastırılacaktı. Osmanlı kendini her ne pahasına olursa



Balkan Harbi'yle birlikte Müslüman Türk unsur savunmayla saldırı duygularını birlikte yaşadı. Batı'nın gerek siyasi, gerek iktisadi yayılımına karşı bir direnç oluşturdu. Bu direnç kimi kez infiale, kimi kez "intikam"a vardı. Okullarda "intikam" köşeleri düzenlendi. İntikam üzerine şiirler yazıldı.

olsun savunacaktı. "Hürriyet"i ilan edenler toprak yitirme kaygısıyla her türlü baskı yöntemini mubah gördüler. Cemaat anlamına "millet"ten ulus-devleti oluşturacak millete geçiş için her türlü yöntem uygulamaya sokuldu. Bir yandan ulusal kimliği oluşturan taban biçimlenirken diğer yandan "başka"sı yıldırıldı; göçürüldü. İzleyen on yıl içinde ulus-devletin beşeri faturası yüksek olacaktı.

Osmanlı topraklarında gayrimüslim unsurlar arasında milliyetçilik diye nitelendirilebilecek duygular çok eski tarihlere uzanıyordu. Gayrimüslimlerin iktidardan uzak kalmaları ve yönetilen olmaları çoğu kez merkeze karşı bir tavrı gündeme getirmişti. Bu tavır ortak duyguya dönüştüğü ve din, dil gibi etmenlerle beslendiği oranda milliyetçilikler ortaya çıkmıştı. Türk unsuru vurgulayan milliyetçilik ise Osmanlı milliyetçiliklerinin en sonuncusu oldu. Her ne kadar dilde ve edebiyatta 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu doğrultuda gelişmeler izlenmiş; 1908'le birlikte Türk Derneği, Türk Yurdu Derneği, Türk Ocağı vb fikir örgütleri ortaya çıkmış; *Türk Derneği Mecmuası*, *Türk Yurdu*, *Genç Kalemler*, *Yeni Felsefe Mecmuası*, *Halka Doğru*,

Türk Sözü gibi Türk unsurunu vurgulayan yayın organları görülmüşse de, bu tür duygular "seçkin" diye tanımlanacak okuryazar bir zümrenin ötesinde pek ilgi uyandırmamıştı. Anadolu ağırlıklı olarak Müslüman'dı. Müslüman unsur Türk kimliğini oluşturacak ortak paydaya sahip olsa dahi bunun bilincinde değildi. Oysa Balkan Harbi'yle durum değişti. Milliyetçilik Müslüman Türk aydın zümrenin ötesinde halk arasında da yankı uyandırdı. Türk milliyetçiliği kentlerde ve kasabalarda kitleselleşti; geniş bir kesimi peşinden sürükledi. İttihatçıların en büyük başarısı bir "ulus" yaratmaktı. Milli Mücadele böyle bir birikimi devraldı ve Cumhuriyet'le taçlandırdı.

Balkan Harbi'nin bu sihirli işlevi nereden kaynaklanıyordu? Neden Balkan Harbi böyle bir işlev gördü? Bu tür soruların yanıtları, Balkan Harbi'nin daha önceki savaşlardan farklı oluşunda yatıyordu. Balkan Harbi sırasında iletişim araçları çok daha gelişmişti. Cephedeki gelişmeler kitle iletişim araçlarıyla, gazetelerle günü gününe İstanbul'a ulaşıyordu. Yaralılar, savaş göçmenleri akın akın İstanbul'a geliyor, Osmanlı payitahtı savaşı bilfiil yaşıyordu. Dünün savaşları cephede sınırlı kalırken, Balkan Harbi'yle



Balkan Harbi acı anılar bıraktı; milliyetçilik geniş bir tabana yayıldı. Bu arada savaşın neden olduğu mezalim, Balkanlar'da çetelerin hunharca sivil halkı katletmesi, yitirilen topraklar Osmanlı toplumunda Müslüman'la gayrimüslim arasında derin bir uçurum yarattı.

savaş tüm Osmanlı mekânını etkilemişti. Cepheyle gerisi arasında fark kalmamıştı. Bunda Meşrutiyet'in Abdülhamid dönemine oranla, yayın alanında kazanımlarının büyük rolü vardı. Gazeteler, dergiler, hatta ilkokul ders kitapları Balkan Harbi'ni enikonu işliyordu. Balkan Harbi Osmanlı için bir anlamda topyekûn bir savaştı: Cihan Harbi'nin provasıydı. Hem bu kez, son büyük savaş 93 Harbi'nde olduğu gibi Ruslarla ya da başka yabancı devletlerle değil; daha çeyrek yüzyıl önce Osmanlı'nın parçası olan, Osmanlı tebaası olan unsurlarla savaşılmaktaydı. Osmanlı Müslümanı, kısa bir süre önce aynı devlet çatısı altında yaşadığı komşusuyla, Rum'la, Bulgar'la, Sırp'la kanlı bıçaklı olmuştu. 19. yüzyıldan itibaren çökmeye yüz tutan "millet sistemi" cephe gerisinde etkisini göstermişti. Komşu bundan böyle "öteki"ydi.

Bu bağlamda en uzun Cihan Harbi, Osmanlı Devleti'ninki oldu. Milli Mücadele ile sonuçlanan Cihan Harbi Balkan Harbi'yle birlikte on yıl sürdü. Diğer savaşan ülkeler, Cihan Harbi'ni dört yılda sona erdirmiş; Versailles, Trianon, Saint-Germain ve Neuilly ile barışa ulaşmışlardı. Türkiye ise Cihan Harbi'ne bir anlamda Balkan Harbi ile başlamış ve Lozan ile sona erdirmişti. Balkan Harbi dünya tarihi kadar Türkiye'nin yakın dönem tarihi açısından da bir dönüm noktası oldu; bir dönüşümü simgeledi. Ulusal kimliğin doğuşu, geniş kitlelerce benimsenişi Balkan Harbi'nin ürünüydü. Yeni bir siyasal yapıya, Cumhuriyet'e yönelen ulusal kimlik Balkan Harbi ile birlikte gündeme geldi. Balkanlar'ın yitirilişi yeni bir ulusal kimlik olarak Türk milliyetçiliğinin ön plana çıkarılmasına neden oldu. Osmanlı'nın 1912'ye kadar uzlaşan "unsur"ları, 1912 sonrası çatışan "ulusal kimlik"lere dönüşmüş, ortak coğrafyayı gerektiren imparatorluktan ulus-devlete geçiş bir tür "ulusal türdeşliği" gündeme getirmişti. Anadolu Balkan Harbi ile birlikte anlam kazandı; Türk kimliği Anadolu'da benliğini buldu.

Halka Doğru hareketi son kertede iktisadi boyutuyla belirgin bir nitelik kazandı. Anadolu insanını köyü, kasabası ötesinde ülkeyle bütünlemenin belki de en etkin yolu onun meslek sahibi olmasına omuz vermek, pazar için üretimde bulunmasını sağlamak ve ulusal pazara bağımlı kılmaktı. Savaş yıllarında Anadolu ürünü revaç bulmuş, büyük kentler Anadolu'ya muhtaç kalmış ve savaş enflasyonu nedeniyle Anadolu köylüsünün cebi para görmüştü. Babıâli Anadolu'nun gerçek değerini savaş ortamında idrak etti. O güne kadar Anadolu, aşar ve ağnam başta olmak üzere, zorunlu tasarruflarla devlet bütçesine katkıda bulunmuştu. Oysa reayanın halka dönüştüğü bir evrede gönüllü tasarruflar

da bir o kadar önem kazanıyordu. Halktan vergi alınabildiği gibi, halka borçlanmak da mümkündü. Nitekim Cihan Harbi'nde savaşan ülkeler halka borçlanarak ülkedeki satın alma gücünü sınırlamış ve böylece enflasyonist girdaba düşmemişti. İç borçlanma gelişmiş ülkelerin derinlik kazanmış mali yapılarında uzun yıllardır yer alıyordu. Oysa Osmanlı'nın köşe sarraflarına ya da Galata bankerlerine borçlanmanın dışında bir deneyimi yoktu. Savaş sırasında Almanlar Babıâli'ye iç borçlanmaya gitmesini önermiş, ama Osmanlı yönetimi buna bir türlü cesaret edememişti. Ancak bıçak kemiğe dayandığı bir evrede savaşın finansmanında son çare olarak iç borçlanmaya ya da "dahilî istikraz"a gidilmişti.

"Dahilî istikraz", "halka doğru gitmek" için güzel bir fırsat oluşturmuştu. Hükümet, matbuat, eli kalem tutan, sözü halk için muteber sayılan "erbâb-ı fikir ve ilim" taşrada köylere ve köylülere kadar gidebilecek, halkı iç borçlanma bonoları satın almaya özendirecekti. Bu ise "halka doğru teşkilatında mühim bir hatve-i teşebbüs" olabilirdi. Bu sayede " 'halka doğru gitmek' nazariyesi" ülke çapında benimsenir, iç borçlanma çok daha kapsamlı bir işlev görmüş olurdu.[177] Bu satırlara yer veren *Sabah* gazetesine göre, "halka doğru gitmek, daha açık tabir ile halka kadar inmek" Türkiye'de önemsenmesi gereken "ictimai zaruret"lerin en büyüğüydü. İster borçlanma olsun, ister idari, siyasi ya da iktisadi kararların işleme sokulmasından olsun, başarının sırrı yapılacak işin halka, onun anlayacağı bir dille anlatılmasında yatıyordu. "Halka doğru yürümek" engebeli bir yolda ilerlemeyi gerektirirdi. Osmanlı'nın başarısızlıklarının nedeni, icraatında halkın anlayabileceği düzeye, onun "muhit-i idraki"ne giremeden, kapı eşiğinde sonuçsuz kalmasıydı. *Sabah* başyazarı "Vakıa halka doğru yürüme[nin], fakat muvaffakiyetle yürüme[nin] pek güç bir şey olduğunu bilmeyenlerden değiliz" diyordu. Hele Türkiye gibi geniş bir alana yayılmış, dağınık nüfuslu, farklı dil, mezhep, gelenek, göreneklerin bir arada yaşadığı bir ülkede "halka doğru" teşkilatlanmanın güçlüğü yadsınamazdı. Böyle bir güçlüğün üstesinden gelebilmek için önce "teşkilatçı ruh"a sahip olmak, sonra "servet, ilim ve marifet, azim ve cesaretle" işe koyulmak gerekirdi. *Sabah* gazetesinde yer alan başka bir başmakalede Selim Sırrı, "İctimai Musahabeler: Halka Doğru" yazı dizisiyle, "halka doğru" hareketinin muhtelif sınıflar arasında bir tesviye, toplumsal farklılıkları giderici bir işlev göreceğini söylüyordu. Ancak bu tesviye, "tesviye-i terbiye" gibi genel ortalamaya yönelik bir girişim olmayacak, aşağıda kalanları yukarıda bulunanların düzeyi-

ne çıkaracaktı. İnsanlar eğitim gördükçe genel kültür [hars] açısından az çok bir "muvazene" [denge] oluşacaktı.

Solidarist görüşler artık *Sabah* sayfalarında bariz bir biçimde yer alıyordu. Cihan Harbi'nin neden olduğu eşitsizlikler ancak solidarizmle giderilebilirdi. Savaş ticaret alanında pek büyük "tahavvül"ler, değişiklikler doğurmuş, pek çok kişi hatır ve hayallerinden geçmeyen "azim servetler" elde etmişti. "Bunları temin eden vatan için, kendilerinden biraz yardım istemek herhalde haksız bir talep sayılmayacaktı." Savaş sayesinde bir hayli servet edinen vatandaşlardan ülke adına beklenen "hayır ve muavenet"e bir başlangıç olarak İzmir'de, Halka Doğru Cemiyeti'ne yapılan bağışlar örnek olarak gösteriliyordu. Nitekim o sıralarda derneğe yapılan "teberruat" 40.000 liraya yaklaşmıştı. Ülkeyi kalkındıracak, somut ihtiyaçların karşılanmasını sağlayacak mesaiyi yalnız hükümetten beklemek doğru olmazdı. Halk, kendi sorunlarına sahip çıkmalıydı. Varlıklı kesim ise bu konuda hayırseverliği elden bırakmamalıydı. Kimi çevrelerde bu tür bağışlar "vicdani vergi" olarak nitelendiriliyordu. İstanbul'un "zenginleri"nin de İzmir'i örnek alıp aynı özveride bulunmaları gerekiyordu. *Tanin* gazetesi tesanüt ya da dayanışma örneği olarak, İzmir'de faaliyet gösteren "Sabetay Kohen ve Mahdumları" ticarethanesinin Doktor Nazım Bey'e bir mektup yazarak "vicdani vergi"yi İstanbul'da ilk olarak kabul ettiğini ve kamuya yararlı bir girişim için [menafi-i umumiyeye hadim bir teşebbüs için] 100 lira teberru etmeye hazır olduğunu bildirdiğini yazıyordu.

"Herkes İçin İctimaiyyat"

Meşrutiyet yıllarında Türkçülük hareketi bir diğer boyutuyla "sivil toplum" arayışını simgeliyordu. Geleneksel Osmanlı düzeninde devlete kapulanmak, devlet ricali arasında yer almak bir ayrıcalıktı. Oysa üretken olan farklı bir kesimdi. Ömer Tarhan müstear adıyla yazdığı ve Türk Yurdu Kütüphanesi'nin 1914'te yayımladığı *Herkes İçin İctimaiyyat – Ticaret ve Nasib* adlı eserinde Ömer Seyfeddin bu hususa dikkat çekiyordu. "Taraf taraf Türk tüccarlarının yetişmesi, Türk zenginlerin çoğalması, Türk bankalarının açılması" ülkenin geleceğini belirleyecekti. Bu sayede ordular düşmanlardan öç alabilecekti. Türk ticareti 'Türklük mefkûresi' ile beraber büyüyecek, beraber yükselecekti. Ömer Seyfeddin "Türklerdeki bugünkü ticaret ve iktisat fikri Türklük mefkûresinden başka bir şey değildir" diyordu.[178] "Ticaret ve

Nasib" aşırı milliyetçi söylemine karşın, sivil toplum anlayışının belki de ilk yeşerdiği satırlardı.

Ömer Seyfeddin yaşamının son yıllarında İttihat ve Terakki yönetimini öyküleriyle eleştirmişse de Cihan Harbi sonuna değin İttihatçılık şiarına bağlı kalmış bir düşünürdü. İttihatçıların "güdümlü" yazarlarından biriydi. Cağaloğlu'nda, İttihat ve Terakki'nin genel merkezi Kırmızı Köşk'te Gökalp'in çevresinde toplanan bir dizi yazar gibi Ömer Seyfeddin de Cemiyet'in yörüngesinde yer almış, birçok eserini İttihat ve Terakki'nin mali desteğiyle çıkarılan *Yeni Mecmua*'da yayımlamıştı. "Eski Kahramanlar, Yeni Kahramanlar" Ömer Seyfeddin'in Cemiyet direktifleri doğrultusunda savaş yılgınlığını silmeye yönelik yazdığı epik öykülerdi. Tüm Meşrutiyet aydınları gibi Ömer Seyfeddin de düz yazılarını ictimaiyyat ya da sosyoloji olarak tanımlamıştı. *İslam Mecmuası*'nda "İctimaiyyat: Hars, medeniyet, temeddün"ü yazmış; Ö. S. rumuzuyla *Mektep Çocuklarında Türklük Mefkûresi*'ni kaleme almış; Tarhan müstear ismiyle *Milli Tecrübelerden Çıkarılmış Ameli Siyaset*'i yayımlamış; Türk Yurdu Kütüphanesi dizisinden *Yarınki Turan Devleti*'ni bastırmıştı.

Herkes İçin İctimaiyyat – Ticaret ve Nasib aynı zamanda sosyolojinin ne denli geniş bir bağlamda kullanıldığının kanıtıydı. Yukarıda belirtildiği gibi, Ömer Seyfeddin'e göre Türklerde doğmakta olan ticaret ve iktisat fikri "Türklük mefkûresi"nden başka bir şey değildi. Farklı bir okumayla Ömer Seyfeddin "sivil toplum"un peşindeydi. Devlete kapılanma anlayışının ötesinde üreten ve kendi başına örgütlenebilen, ancak "siyasi" bir boyutu olan bir unsura, bir ulus-devlete gönderme yapıyordu. Osmanlı toplumunun son kertesinde sivil toplumu "bakkallık" kurtaracaktı. *Ticaret ve Nasib*, özlemi duyulan Müslüman-Türk "orta sınıf"ın koordinatlarını çiziyordu. "Devlete kapılanma" geleneğinin sakıncalarını vurguluyor, ekonomide "rasyonalite"yi gündeme getiriyordu. Risalede Meşrutiyet milliyetçiliğinin maddi tabanının izi sürülebilirdi. Birikim sürecinin etnik yönü II. Meşrutiyet yıllarında sürekli tartışılmış, ilkel birikim "bakkallık"a kadar çekilmişti. Milliyetçilik ise yeni toplum anlayışının çimentosuydu. Bir boyutuyla Osmanlı toplumunu çözerken diğer boyutuyla yeni bir toplum anlayışının temellerini atıyordu. Toplumları "bütünleyen" milliyetçilik örnekleri İttihatçılar için uzak örnekler değildi. Alman milliyetçiliği ya da İtalyan milliyetçiliği bu tür bütüncül milliyetçiliğin somut örnekleriydi. Oysa Osmanlı pratiği farklı bir çizgide gelişiyordu. 19. yüzyılın başından beri Fransız Dev-

rimi esintili milliyetçilik ayrıştırıcı bir işlev görmüştü. Önce Sırp ve Yunan, ardından Balkan milliyetçilikleri ve nihayet Müslüman unsur arasında Arnavut, Arap milliyetçilikleri Osmanlı'nın sürdürülebilirliğini sürekli sorgulatıyordu. Osmanlı'nın "millet" esası üzerine kurulu toplum dokusu yerini ulus-devletlerden oluşan devletçiklere bırakıyordu. Bu çözülüşün içerideki nedenlerle olduğu kadar dış etmenlerle de yakından ilişkisi vardı.

İşte Türk milliyetçiliği böyle bir ortamda yeşermişti. 19. yüzyılda gözlenen ticaretin gelişmesi ve parasallaşma iki ayrı etki alanı yaratmıştı. Pazar çoğu kez bütünleyici bir işlev görmüştü. Piyasanın oluşması ortak payda demekti. Pazar insanların paylaştıkları, ortak "değer ölçüleri"ni, parayı kullandıkları bir alandı. Ama öte yandan pazar ilişkileri, piyasanın gelişmesi yeni bir sınıfın da doğuşu anlamına geliyordu. Bu sınıfın içe ya da dışa dönüklüğü siyasal bir yapının sürdürülebilirliğini belirliyordu. Osmanlı gibi özellikle Batı'ya dönüklüğü açısından geri kalmış bir toplumsal yapıda orta sınıfın bütünleyiciliği ya da parçalayıcılığı tartışılabilirdi. Osmanlıcılık bütünleyici bir temele oturmuştu. Ama, din öğesinin giderek siyasallaştığı bir ortamda gücünü korumakta güçlük çekiyordu. Bu nedenle ayrışan milliyetçilikler Müslüman-Türk unsura da örnek olmuştu. Özellikle Balkan milliyetçiliklerinin izini süren Türk milliyetçiliği popülist bir çizgide "orta sı-



Edirne İttihat Mektebi Müdürü Nâfi Atuf (Kansu), Manastır Muallim Mektebi Müdürü Edhem Nejad, İstanbul liselerinde beden eğitimi öğretmenliği yapan Ahmed ve Abdurrahman Robenson kardeşlerin girişimiyle Osmanlı'da izcilik hızlı bir şekilde gelişti.

nıf" tabanını küçük üreticilikte bulmuştu. Bu nedenle de örneğin ekonomik "rasyonalite"yi bakkallığa kadar götürmüştü. Çünkü sermaye birikimi o günkü ölçeklerle Osmanlı toplumunda yoktu. Birikimin güdük kaldığı bir ortamda ekonomik "rasyonalite"nin küçük üreticilikte somutlaşması doğaldı. Bu nedenle popülizm önem kazanıyor; bu nedenle halkçılıkta karar kılınıyordu. Liberal bir toplum modelinden çok, korporatif özlemler ön plana çıkıyordu. Kooperatifçilik girişimciliğin en güçlü odağı olarak görülüyordu. Kimi kez "lonca sosyalizmi"ne varan adalet mefhumları revaç buluyordu. Liberal düşünceye ters düşen "solidarist" "artık değer" kuramları toplumda yer ediyordu. Tüm bu göstergeler kapitalizmin farklı ortamlarda ne denli ilginç varyantlar yaratabileceğinin kanıtlarıydı

Ömer Seyfeddin ve Türk Gençliği

Herkes İçin İctimaiyyat – Ticaret ve Nasib sokaktaki adam için yazılmıştı. Bir tür "manifesto"ydu. Siyasetle ekonominin ortak paydada birleştiği bir belgeydi. Balkan Harbi'nin ateşlediği yeni bir "milliyetçilik" anlayışını gündeme getiriyordu. Harap camiler, duvarları yıkılmış medreseler, tenha ve pis sokaklar, kırık dökük evler, hocasız mektepler, yetim çocuklar, ulaşımdan yoksun sahralar, köysüz ovalar, miskin ve kubbeleri çatlamış tekkeler, buna karşın yüz binleri barındıran, işsiz güçsüz insanların devam ettiği kahveler; Türkiye'nin hali buydu. Balkan Harbi hüsranla sonuçlanmıştı. "Dedelerimizin karış karış kan dökerek aldıkları mukaddes topraklarda şimdi düşmanlarımızın haçlı bayrakları sallanıyor"du. İki milyon Türk esir ve perişandı. Dört bir yanda öksüzler ve dullar sürünüyordu.

Savaştaki bu yenilginin nedeni Ömer Seyfeddin'e göre "Türklerin uykuda" oluşuydu. Sanat, ticaret, servet yabancıların, Avrupalıların ya da Hıristiyanların elindeydi. Ahlak çöküntüye uğramış, mazi unutulmuştu. Türkiye sanki cehennem uçurumuna varan "canlı bir gaflet ormanı"ydı. Bu korkunç karanlıkta parıldayan küçük bir ışık, bir aydınlık vardı. O da "harekete gelmek isteyen Türk gençliği"ydi. Türk gençliği kımıldanabilse, öz yurdu olan Anadolu kurtulacak, beş yüz senedir taht kurduğu güzel İstanbul'un camileri kilise olmayacak, çan sesleri ezanın yerini almayacaktı. *Ticaret ve Nasib*, Türk gençliğine hatalarını gösteriyor, ona misyonunu hatırlatıyordu. Türk gençliği, sanat ve ticaretten nasibini alamamıştı. Para kazanmasını bilmiyordu.



Ömer Seyfeddin gençlere hitap ederken "Hepiniz tüccar ve sanatkâr olunuz. Demircilik öğreniniz. Bakkal dükkânları açınız. Kundura ve çizme yapınız! Terzilik ve ciltçilik evleri tesis ediniz. Yalnız para kazanmasını düşününüz; para biriktiriniz! Bankaları ellerinize geçiriniz!" diyordu.

Meşrutiyet'in ilanı ertesi "iktisat" hemen her eli kalem tutanın ilgi odağı oldu. Gazetelerde iktisadi konular yer almaya başladı; iktisatla ilgili konular dergilerde işlendi; iktisat kitapları yayımlandı. Uhreviyetten dünyeviliğe doğru önemli bir çaba gözleniyordu. *Ticaret ve Nasib*'e göre, asırlardan beri askerlik yapmış, askerlikle yaşamış ve hâlâ askerlikle yaşayan bir topluluk ulus-devlet olamazdı. Bu nedenle yazar gençlere hitap ederken "Hepiniz tüccar ve sanatkâr olunuz. Demircilik öğreniniz. Bakkal dükkânları açınız. Kundura ve çizme yapınız! Terzilik ve ciltçilik evleri tesis ediniz. Yalnız para kazanmasını düşününüz; para biriktiriniz! Bankaları ellerinize geçiriniz!" diyordu. Meşrutiyet milliyetçiliğinin söylemi, gençliğe çizilen yol haritası buydu. Oysa Tanzimatçı Şarklı Türkler ülkeyi birdenbire Avrupalı bir millet haline koymak hususunda boşu boşuna çaba sarf etmişlerdi. Tüm çabalar boşa çıkmış, Türk tüccar, Türk sanatkâr, Türk sermayedar olamamıştı. *Ticaret ve Nasib* bu yolun çok daha uzun ve ince olduğu kanısındaydı. Türkler "memleketin iktisadiyyatı"na hâkim olmalıydılar.

İktisadi hâkimiyet zaman gerektiriyordu. Bu tür bir arzunun kısa sürede kuvveden fiile çıkmasını beklemek toplumsal gerçeklerle bağdaşmıyordu. Bir kere Türkler iktisat ve hesap işlerinden anlamıyorlardı. Bu çevrenin ve yüzyılların mahsulüydü. Türkiye'de hâkimiyet ve askerlik onları göbekten göbeğe tufeyli, maaşa bağımlı, hükümet hazinesinden yaşamaya alıştırmıştı. Üçü beş yapma, kazanç hırsı henüz doğmamıştı. Bunun dinle bir bağlantısı yoktu. Nitekim Rusya'daki "kan kardeşleri" siyasal egemenlikten mahrum olduklarından hesapçı ve tüccar olmuşlardı. Bu hususta Rusları bile geride bırakıyorlardı. Rusya Türkleri bu işi becerirken Osmanlı Türkleri neden bu alanda yaya kalıyorlardı? Kuşkusuz çevrenin ve geçmişin etkisi derindi. Ancak bu konuda "irade"nin rolü unutulmamalıydı. "Sunî ve şuurlu cereyanlarla, telkin ve tekrar ile" kaybedilen bu "kesb-i servet", yani çalışıp kazanma hasleti yavaş yavaş oluşturulabilirdi. Öncelikle önyargılardan kurtulmak gerekirdi. Kimi çağdışı "millî telakkiler"den arınmalı ve yerlerine yenileri konmalıydı. Özellikle dilde bir dizi önyargı hüküm sürüyordu. İstanbul'da aşağı tabakadan, bayağılıktan söz edilirken "bakkal çakkal makulesi" deni-



Talebe Defteri, ecdatlarının kahramanlık mirasını hatırlatmak amacıyla keşşaflığı gençlere tanıtmayı ve sevdirmeyi görev biliyordu. Dergiye göre geçmişte Osmanlıların her biri bir asker gibi güçlü, çevik ve maharetliydi.

yordu. "Makule" aşağılayıcı bir biçimde güruh anlamına geliyordu. Bakkallık toplumda en alt statüde yer alan uğraşlardan biriydi. Meşrutiyet öncesi bir Türk genci bakkal olsa, mahalle arkadaşları ondan selamı sabahı kesiyordu. Bekârsa evlenemiyor, ailesinin yüzkarası oluyordu. Oysa bakkallar arasında gün görmüş, devlet katında hizmet verdikten sonra bu mesleğe intisap etmiş olanlar vardı. Bu "muhterem ve nazik efendiler" "ömürlerini büyücek memuriyetlerde geçirmiş, rahat koltuklarda yalnız emretmeye ve kendine hizmet ettirmeye alışmış mütekait beyler" gençlerden daha güçlü ve alevli bir "iktisat aşkı", bir "kazanç hissi" ile hareket ediyorlardı. Türk'ün aklı sonradan geliyor, er geç hidayete eriyordu. Akıl sanki başta değil, yaştaydı. Türk ihtiyarlığının zihniyetindeki bu değişiklik gençlere bir türlü sirayet etmiyordu. Türk gençliğinin gözü hâlâ memuriyette, mevkilerde, koltuklardaydı. Darülfünun ya da üniversite mezunlarının tek emeli devlete kapılanmaktı. Türk gençliğinin bu eğilimini değiştirmek, yavaş yavaş üşenmeden, yılmadan çalışmak gerekiyordu. Bu bir zihniyet sorunuydu. Eninde sonunda üstesinden gelinebilirdi. Her şeyden önce memurluğun esirlik, fakirlik, gayesizlik olduğu telkin edilmeliydi.[179] Bu görev her şeyden önce okuryazar kitlesine seslenen edebiyat çevrelerine düşüyordu.

Halit Ziya'nın [Uşaklıgil] İzmir çevresi ve ailesinin etkisiyle kaleme aldığı *Ferdi ve Şürekâsı* adlı eseri bir yana bırakılırsa, edebiyatta asla bir "tüccar enmuzeci"nin tasvirine rastlanmamış, bu tür bir uğraş okurlara sevdirilmemişti. Oysa roman hayatın ta kendisiydi. Mehmed Rauf'un o kadar özenerek tasvir ettiği kahramanlarının iktisadi ve mali konumları sanki bir hayal dünyasının mahsulüydü. Gerçekçi romanlarıyla ünlü Hüseyin Rahmi'nin kahramanlarının mali ve iktisadi hüviyetleri bile müphemdi; belirsizdi.

Türklerde paradan söz etmek bayağılıktı. Bu tavır yazarların da kalemini etkilemişti. Romanlarda mesut ve bahtiyar tipler hep büyük memurlar, paşalar, irad sahipleri ve mirasyedilerdi. Türk romanında tüccar tiplemesi yoktu. Oysa "hayat romanı değil, roman hayatı yapar"dı. Edebiyat-ı Cedide Kütüphanesi yıllarca Türk gençliğinin hayalini bezemişti, ona hükmetmişti. Hâlâ etkisini sürdürüyordu. Bu hükümranlık o denli bariz ve açıktı ki yeni yetişen şairler o okudukları romanlardaki kahramanların adlarını takınıyorlardı. Kimi "muaşşaka yapan" yani âşık gençler aşk mektuplarına romanlarda okudukları kahramanların adlarıyla imza atıyorlardı. Kısaca üslup sahibi edipler gençliğin zihniyetine hükmediyorlardı. "Sanat sanat içindir!" bu toplumda taassu-

bun göstergesiydi. Milli edebiyatın misyonu farklıydı. Yazarların topluma karşı sorumlulukları vardı. "Muharrirlerin mensup oldukları millete karşı büyük vazifeleri vardı." Yeni edebiyat "çaktırmadan memuriyet hayatının azaplarından, değişiksizliklerinden, mahdutluğundan" söz etmeli, milliyetperver bir Türk edibi Türklere özellikle İstanbullulara bakkallığı sevdirmeliydi. Edebiyatta bu gerçekleşirse yirmi beş, otuz yıl içinde gençliğin zihniyeti de değişime uğrardı.

Bakkallık, günlük yaşamda iktisatla siyasetin odaklandığı en somut örnekti: "Bizi kasıp kavuran, hayat damarlarımızı ellerine geçiren, bize akla gelmez hainlikleri reva gören İstanbul'daki Yunanlı bakkal ordusu"ydu. Bu ordu asırlardan beri Türkleri eziyordu. Türk genci bir tezgâhta müşterisiyle alışverişe tenezzül etmediğinden iktisaden esirdi. İstanbul'da hemen bir milyon Türk yaşıyordu. Bunlar her gün Rum bakkallardan alışveriş ediyorlardı. O halde bir milyon kişi her gün bu Yunanlı bakkal ordusuna mühim bir para bırakıyordu. Bakkallık gibi kunduracılık ve terzilikte de durum farksızdı. Hıristiyan ve Yunanlı o müthiş bakkal ordusundan sonra bu Hıristiyan kunduracılık ve terzilik kolorduları geliyordu. Mesela Kadıköy'de çoğunluğu Türkler teşkil ediyordu. Ama bir tane Türk ve İslam kunduracı yoktu. Bakkallığı ve günlük yaşam için gerekli diğer uğraşları, sanatları Türklere sevdirmek ediplerin, muharrirlerin, konferansçıların, siyasi ve gayr-ı siyasi kulüplerin olduğu kadar okulların da göreviydi. Öğretmen öğrencilerine her fırsattan yararlanarak Türklerin düştüğü uçurumu göstermeli, bu uçurumdan çıkmanın tek yolunun bir tür altın bilezik olan "ticaret ve sanat" edinme olduğunu defaatle söylemeliydi.

Gazino, Birahane, Lokanta

Ticaret ve Nasib'e göre, Türklüğün ticarete istidatsızlığı yaygın bir kanıydı. Meşrutiyet'le birlikte başlayan "iktisadi uyanış" kimi çevrelerde geçici bir heves olarak görülüyordu. Nitekim, kimi Türk girişimleri hüsranla sonuçlanmıştı. Bu tür olumsuz sonuçlar Türklerdeki "fıtrî", yani yapısal bir olgudan değil, stratejik hatalardan kaynaklanıyordu. Beyoğlu gibi Hıristiyan'ı Türk'ünden çok bir yörede girişilen teşebbüslerden sonuç beklemek zaten anlamsızdı. Evet, gazino, birahane, lokanta sahibine çok kâr bırakıyordu. Ama bu tür müesseseleri Beyoğlu'nda Rumlar ele geçirmişti ve kendi aralarında güçlü bir "tesanüd" vardı. Keza garsonların hemen hemen hepsi Rum'du. "Türk düşmanlı-

ğı ve Helenizm mefkûresi" bu garsonlarda sönmez bir ateş gibiydi. "Muavenet sandığı" adı altında yarı aleni, yarı gizli bir örgütleri vardı. Teşkilatın verdiği emirlere garson ordusunun neferleri itiraz etmeksizin boyun eğiyorlardı. Garson ordusu sendikaların sevkiyle Türk mal sahiplerinin türemesini önlüyordu. Rum gazinoları, Rum birahaneleri, Rum lokantalarının karşısında Türk gazinoları, Türk birahaneleri ile Türk lokantalarının peyda olmasını kendi felaketleri olarak görüyorlardı. Beyoğlu'nda birahane, lokanta tesis etmek isteyen Türk, mutlaka bu Rum garson ordusunun neferlerini istihdam etmek zorundaydı. İşte bu garsonlar, son kertede efendilerine hıyanet ediyor, müşterileri kaçırıyorlardı. Mal sahibi Türk zarara uğruyor, müessesesini kapatmak zorunda kalıyordu.

Ticaret ve Nasib'e göre "Garsonlar yaptıkları kahramanlıktan sevinir ve zararının sebebini anlayamayan eski efendisiyle eğlenirler"di. "Bir Türk'ü iflas ettirmek yararlıklarına mukabil mükâfatı da sendikadan almayı unutmazlar"dı. Türk müteşebbis işin iç yüzüne bir türlü akıl erdiremezdi. Oysa, Türk müteşebbis Türk garsonlar, yalnız para ile değil, milliyet ve din gibi en güçlü bağlarla kendine bağlı kardeşler istihdam etse, aynı akıbete uğramayacaktı. Ama ne yazık ki henüz hizmet sektöründe Türk garsonlar yoktu. Garsonluk deyip geçmemeliydi. Bu bir sanat, hem de gayet nazik bir sanattı. Gazinoculuk, otelcilik Türkler arasında revaç buluncaya kadar Türk müteşebbisler metr'dotel denilen müdürlerini, başgarsonlarını, küçük bir fedakârlıkla Rusya'dan getirtmeliydiler. Şimali Rusya Türkleri bu gibi sanatlarda Ruslardan daha becerikliydiler. İşte Beyoğlu'ndaki birkaç Türk'ün iflasına neden, sırf Rum garsonlardı. Ayrıca Türkler bu gibi teşebbüslere çoğunluğu Türklerle meskûn İstanbul, Üsküdar, Kadıköy cihetlerinde başlamalıydılar. Oralarda beceri kazanıp daha sonra Beyoğlu'nda mücadeleye atılmalıydılar. Türk müteşebbislerin "millî müşterileri" Beyoğlu'nda değildi. Rumlar ticaret sahasında İstanbul'a, Kadıköy'e, Üsküdar'a hâkimken Türklerin Beyoğlu'nda işleri yoktu.

Öte yandan Türkler malın albenisine, gösterişine yeterince önem vermiyorlardı. Reklam, tanıtım gibi alanlarda yaya kalıyorlardı. Güzellik, parlaklık, ilan... Bu üç şey ticarette sağlamlıktan önce geliyordu. Her ne ticarette olursa olsun "sergi" sanatı önemliydi. Camekân cezbedici olmalıydı. Camekâna takılan gözler müşteriyi bir tılsım gibi içeri çekerdi. Nihayet ticaretin sırrı, ruhu ilandı. Avrupa'da ticarethaneler ilan için hemen asli iş için



Osmanlı Müslümanı, kısa bir süre önce aynı devlet çatısı altında yaşadığı komşusuyla, Rum'la, Bulgar'la, Sırp'la kanlı bıçaklı olmuştu. 19. yüzyıldan itibaren çökmeye yüz tutan "millet sistemi" cephe gerisinde etkisini göstermişti. Komşu bundan böyle "öteki" ydi.

yatırdıkları sermayelerine yakın bir meblağ ödüyorlardı. Bunun iyi bir örneği "Kırmızı Horoz"du. "Kırmızı Horoz"u İstanbul'da bilmeyen, görmeyen kalmamıştı.[180]

Türklerin zaaflarından biri de şirketleşememeleriydi. Meşrutiyet'in ilanının üzerinden beş yıl geçmesine rağmen, Türkler aralarında şirket kuramamışlardı. İki kişi bir araya gelemiyordu. Bunun nedeni "cemiyet hayatı"na alışkın olunmamasıydı. Herkes ayrı yaşıyor, bundan zevk alıyordu. İşte bu tavır bir an önce bırakılmalı, "merdümgirizlik"ten kurtulmalıydı. "İttihat kuvvet yapar"dı. İnsanın yalnız başına beceremeyeceği şeyleri, birkaç kişi bir araya gelip kolaylıkla halledebilirdi. "Tasallüf" yani övünme illeti, kendi gücünün dışında olan fazilet ve zarafet iddiasında bulunma Türk'ü yiyip bitirmişti. Herkes birbirini hakir görüyordu. Herkes birbirinin nazarında aptal, işten anlamaz, yalancı vesaire vesaire idi. Yakın dostların, sohbet ve ilişkileri genellikle "havaiyyat"la sınırlı kalıyordu. Türkler emeklerini ve servetlerini bir araya getirmezlerse, "saylarını ve paralarını karıştırmazlarsa"

iktisadi mücadelede karşılarına dikilen, şirketleşmiş güçlü rakipleriyle baş edemezlerdi.

Öte yandan ticaretin ölçüsü rakamdı. Türklerde sayıların değeri yoktu. Türkiye'de yaşayan 14 milyon Türk yıllık bütçe diye bir şeyden habersizdi. Kimse evinin ve kendisinin masrafı için defter tutmamıştı. Defter tutmak, iktisat yapmak, para biriktirmek bir yana, en sade hesaplara, "amâl-i erbaa"ya, toplama-çıkarma-çarpma-bölmeden oluşan dört işleme bile Türk'ün aklı ermezdi. *Ticaret ve Nasib*'in yazarı okurlarına şu satırlarla seslenmekten kendini alamıyordu: "Ey Türkler! Hesap öğreniniz. Rüştiye mektebinde okuduğunuz 'amâl-i erbaa'yı efsane sanmayınız. Öğrendiğinizi hayatınıza tatbik ediniz."

Türkler, yukarda kısaca sayılan etkiler altında ticaret nasibinden, ticaret isteğinden mahrum kalmışlardı. Onların yeni girdikleri yolda başarı göstermeleri için en gerekli şey "milli mefkûre"nin tasavvuruydu. Türkler bundan böyle "ferden" ya da kendi çıkarları için, zengin olmak için iktisat ve ticaret âlemine atılmıyorlardı. Onları bu yola sevk eden şey Türklük mefkûresiydi. Türkler artık Türk olduklarını ve Türk'ten başka hiçbir millet olamayacaklarını anlamışlardı. Bu "Türklük" için nasıl donanma, ordu kaçınılmaz ise ticaret ve iktisat da gerekliydi. Buna inanmaları, buna iman etmeleri gerekiyordu. Şahsi hisler, arzular terk edilmeliydi. "Mefkûre"den, idealden doğan iradeleriyle ticaret âlemine atılmalıydılar. "Türklüğü, Türk düşmanlarının ticaret ve iktisat âlemindeki kuvvetleri tehdit ediyordu. Türk düşmanlarının ordularına karşı nasıl Türk orduları karşı geliyorsa Türk düşmanlarının tüccarlarına karşı da Türk tüccarları karşı gelecekti."

Türklerin o gün için "iktisatça istiklali" yoktu. Düşmanlar, özellikle Yunanlılar Türkleri "sağmal bir inek" yerine koymuşlardı. "Bugün sağıyorlar, varımızı yoğumuzu çekiyorlar"dı. "Ceplerimizde para, köylerimizde ekmek, şehirlerimizde sanat bırakmıyorlar. Nihayet bizim takatımızı tamamiyle bitirip ihtiyar bir inek gibi bizi öldürecekler ve sonra aralarında Rumeli gibi paylaşacaklar"dı. Türkleri anayurdundan kovmaya hazırlanan, iktisadiyatıyla, ictimaiyyatıyla üzerine yürüyen o unsur şaha kalkmış, "edebiyatıyla, matbuatıyla, şiiriyle, musikisiyle, diniyle, ilmiyle, mektepleriyle, tiyatrolarıyla, bahriyesiyle, ticaretiyle bizim tepemize binmeye, bizi Kızılırmak'ın ötesine atmaya çalışıyor"du. İşte gerçek Türkler, duygulu ve bilinçli Türkler bu yakın tehlikeye karşı önlem alıyorlar, siyasi bozgunun ve ölümün başlangıcı olan iktisadi bozgundan vatanlarını kurtarmak için o güne kadar tenezzül etme-

dikleri ticarete atılıyorlardı. Amaçları, salt kişisel zenginlik değildi; zengin olarak vatanı düşmana haraç vermekten kurtarmaktı. İşte bu emeli de "Türklük mefkûresi", "Türklük ideali" doğurmuştu. Bu ideal, ulus bireylerinin dağınık ve amaçsız arzularını bir araya getirmiş, birleştirmiş; herkesi yekvücut haline koymuştu. İdeal ya da "mefkûre" bir tohumdu. Milletin vicdanına düşmüştü. Giderek gelişecek, olgunlaşacaktı.

"Halka Doğru" ve Gençlik[181]

"Halka Doğru" gidenler ve "Yeni Hayat" özlemi duyanlar genç nesillerin bu konuda öncü bir işlev üstlenebileceğini görmekte gecikmemişlerdi. Gençliği asırlık letarjiden, her türlü hayatiyeti öldüren zihni ve manevi durgunluktan silkeleyip uyandırmak, halkla aydınlar arasındaki alanı daraltmak, gençliği sorumlu vatandaşlar olarak yetiştirmek gündemdeki önemli sorunlardan biriydi. Bunu eğitimin yanı sıra gençliği aktif konuma getirecek derneklerle sağlamak mümkündü. Nitekim gençlik dernekleri II. Meşrutiyet yıllarında ülkenin dört bir yanını sardı. İttihat ve Terakki'nin yan örgütleri olarak düşünülen bu dernekler aynı zamanda gençleri yurt savunmasına hazırlayan paramiliter nitelikte kuruluşlardı. Trablusgarp ve Balkan Harbi'nin ardından Cihan Harbi'nin Osmanlı Devleti'ni sürekli savaşmak zorunda bırakması paramiliter örgütlere elverişli bir ortam yaratmış, İttihatçıların ordu ile yakın bağları bu tür bir gençlik örgütlenişini kolaylaştırmıştı.[182]

Batı'da Napoléon'un Prusya'yı istilası ve Boer Savaşları sırasında gençliğin seferber edilmesiyle izciliğe doğru ilk adımlar atılmıştı. Bugünkü anlamda izcilik ilk kez bir İngiliz generali olan Baden-Powell tarafından kurulmuştu. İzcilik okul dışı etkinlikle gençleri bedenen ve ruhen eğiterek, yurduna yararlı olacak şekilde yetiştirmeyi amaçlıyordu. Baden-Powell, Güney Afrika Savaşı sırasında imparatorluk askerlerinin koşullara uyum sağlamakta karşılaştıkları güçlükleri görerek, onlara yardımcı olacak yöre çocuklarını haber getirip-götürme, yaralılara bakma ve nöbet tutma gibi görevler için eğitmişti. Bu girişimi sonuç verince 1907'de İngiltere'ye döndüğünde benzer bir eğitimi hedefleyen ve "Boy Scout" adını verdiği izciliği örgütlemişti. Bu çaba kısa sürede diğer Avrupa ülkelerinde de yankı uyandırdı. 1910'lu yıllarda hemen hemen tüm Avrupa'da izci örgütleri doğdu.

Öte yandan ulusçuluğun yükselişi sonucu gençliğin savaş or-

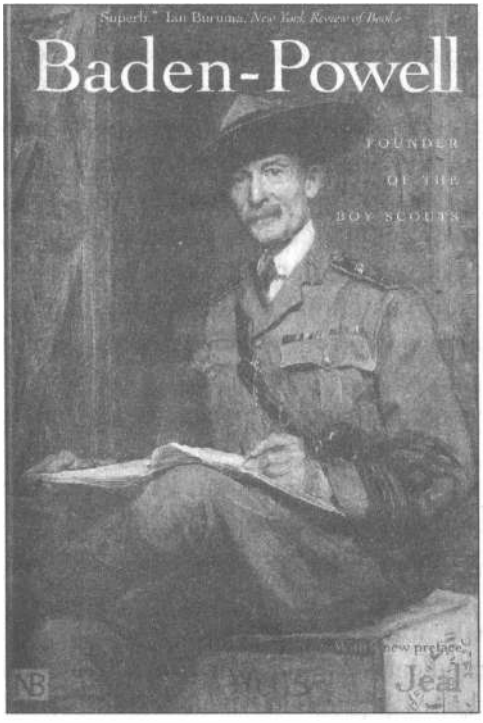
tamına hazırlanması, ona paramiliter bir formasyon verilmesi Batı'da gözlenen bir gelişmeydi. Osmanlı bu gelişmeleri izlemekte gecikmedi.[183] Ragıb Nureddin'in daha 1910 yılında *Sây ve Tetebbu* dergisinde yayımlanan yazılarıyla izcilik ya da o günkü adıyla keşşaflık Osmanlı okuruna tanıtıldı. Özellikle Balkan Harbi Osmanlı topraklarında izciliğin gelişimine büyük katkı sağladı. Bulgaristan ve Yunanistan'ın peşi sıra izci örgütleri kuruldu. 1913 yılında yayımlanan *Keşşaf - Boy Iskavut* başlıkla risalede İngiltere'de Kral George'un huzurunda gerçekleştirilen otuz bin kişilik bir izci geçit resminden söz edildikten sonra şu satırlar yer alıyordu: "Müntesiplerinin miktarı hemen aynı derecede olan İsveç, Almanya, Amerika, Japonya ve Fransa... ilh. keşşaflarını bir tarafa bırakarak düşman-ı canımız [can düşmanımız] olan Bulgar ve Yunan teşkilatından biraz bahsedelim. Bulgarlar ve Yunanlılar tarafından iki seneden beri kabul ve tatbik olunan keşşaflık –ki efradının sînleri 11 ile 25 arasında– memleketine ve milletine mühim ve büyük hidemât ve fedakârlıkta bulunuyor."[184]

Nitekim izleyen yıllarda Edirne İttihat Mektebi Müdürü Nâfi Atuf (Kansu), Manastır Muallim Mektebi Müdürü Edhem Nejad, İstanbul liselerinde beden eğitimi öğretmenliği yapan Ahmed ve Abdurrahman Robenson kardeşlerin girişimiyle Osmanlı'da izcilik hızlı bir şekilde gelişti. Galatasaray ve İstanbul sultanileriyle Darüşşafaka'da ilk keşşaf ocakları kuruldu. Galatasaray Sultanisi'nin Gebze ve Riva'da, İstanbul Sultanisi'nin ise Yakacık'ta kampları bulunuyordu. Haydarpaşa İttihad Mektebleri'nde ilk kez kızlardan da bir izcilik teşkilatı kuruluyor ve kendilerine "keşşafe" deniyordu.[185] Meşrutiyet yıllarında *Talebe Defteri* adlı gençlere yönelik dergi izciliğe geniş yer ayırıyordu. Sayfalarında izcilikle ilgili haberlere, "İzcinin muhtırası" adı altında izciliğin temel prensiplerine ve yetiştirilmeleri için gerekli talimlere –Batı'dan alınmış resimlerle süsleyerek– yer veriyordu. Bu arada II. Meşrutiyet yıllarında çocukların ve gençlerin oyunları da siyasal toplumsallaşma gereği günün siyasi konjonktürüne uyumlu kılınıyordu. "Koşu oyunları", "top oyunları", "atma oyunları" ya da birdirbir, ip üzerinden atlamak, ip altından geçmek, sürünme müsabakası gibi oyunların yanı sıra "muharebe oyunları" başlığı altında bir dizi oyun gündeme gelmişti. Hudut kavgası, esir kurtarma, zincir kırmak, ip çekmek, değnek çekmek, süvari müsademesi, birbirini çekmek, itmek, ayak kaldırtmak, söküp çarpma, iki elle çekmek, bastırmak, ileri sıçra-

mak, ayakta güreşmek, otururken güreşmek "muharebe oyunları" başlığı altında yer alıyordu.[186]

1914 yılında İzci Ocağı İç Nizamnamesi yayımlandı.[187] 18 sayfalık bu nizamname o günün ulusçu söylemi ve semantiği ile izciliğin ilişkilerini net bir biçimde ortaya koyuyordu. Osmanlı izcileri yetenekleri ya da o günkü terimiyle "hünerleri" açısından beş sınıfa ayrılıyorlardı. Bunlar aşağıdan yukarı doğru, Adsız, Çeri, Tekin, Alp ve Tarhan'dı. İzci ocağına girmek için başvuran gençlere "adsız" adı veriliyordu. Adsızın Ocak'tan bir ad alabilmek için bir dizi bilgi ve görgü ile donanması gerekiyordu. Önce, Ocak'ın töresini öğrenecek ve bu töreye sadık kalacağına ant içecekti. Adsız ant içtikten sonra Ocak'ı ana, Başbuğ'u baba, bütün izcileri kardeş, üstlerini büyük kardeş bilecekti. Adsız izciliğin ilk hünerlerini öğrendikten sonra sınava giriyor ve başarılı olursa Çeri sınıfına geçiyordu. Bunun üzerine ocaktan "ad" ve bir tür arma olan "ongun" alıyordu. Çeri iken verilen bir üst sınavla Tekin sınıfına, Tekin iken özel bir hüner için gedik alan Alp sınıfına ve nihayet beş hünerden gedik alan Alp bir beratla Tarhan'a yükseliyordu. Ocak örgütü dört dereceden oluşuyordu: Oba, kol, oymak ve altınordu. Oba on izciden oluşuyordu. Çadırlarda, talim ve oyunlarda obanın buyrukçusuna "ars" deniyordu. Kol, dört obadan oluşuyordu. "Ağa" buyrukçusuna verilen addı. Ağanın ahlak ve seciye sahibi olması ve yirmi bir yaşını aşmış olması gerekiyordu. Arsı Ağa seçiyordu. Ağanın yokluğunda kendisine seçtiği bir "Kalfa" vekâlet ediyordu. Kalfanın on sekiz yaşından küçük olmaması gerekiyordu.

Bir üst aşama Oymak iki koldan oluşuyordu. Biri sağ kol, diğeri sol koldu. Ağalarına da Sağ kolağası ve Sol kolağası deniyordu. Oymağın buyrukçusuna Bey deniyordu. Ağaları beyler seçiyordu. Beyin üçten altıya kadar yamağı ya da yaveri bulunuyordu. Beyler, yamaklar ve ağalar arasından doğrudan doğruya seçilirdi. Oymakların buyrukçuları, yani beyler merkezdeki Sarı Oba'yı oluşturuyorlardı. Oymakların tümüne Altınordu deniliyordu. Altınordu'nun başında Başbuğ bulunuyordu. Her oymağın eski bir Türk kültürünü anımsatacak türde adı vardı: Oğuz, Kartal, Tuğrul, Sungur, Koyun, Keçi, Aslan, Teke, At, Geyik, Maral ve diğer hayvan ve nebat isimleri seçiliyordu. Oymağa mensup obalar ordugâha göre konumları doğrultusunda, kuzeyde "kara", doğuda "gök", batıda "ak", güneyde "kızıl", merkezde "sarı", kuzeydoğuda "kara-gök", kuzeybatıda "kara-ak", güneydoğuda "kızıl-gök", güneybatıda "kızıl-ak" adlarını alıyorlardı. Gök, gök-kara, kara,



Batı'da Napoléon'un Prusya'yı istilası ve Boer Savaşları sırasında gençliğin seferber edilmesiyle izciliğe doğru ilk adımlar atılmıştı. Bugünkü anlamda izcilik ilk kez bir İngiliz generali olan Baden-Powell tarafından kurulmuştu.

kara-ak obaları sol kolu; ak, ak-kızıl, kızıl, kızıl-gök obaları sağ kolu oluşturuyorlardı. Sarı oba merkezde bulunuyordu. Mahalli ortaların uygulamalı ve kuramsal dersleri için bir mekân tahsis ediliyor ve her ay başında mahalli ortalar etkinliklerini içeren bir rapor hazırlıyorlardı.

Osmanlı izcisinin giyim kuşamı Avrupa'dakilerin bir benzeriydi: Kabalak diye bilinen başlık, açık haki renkte çift cepli gömlek, açık haki renkte kısa pantolon, her kol için farklı renkte boyunbağı, kestane ya da haki renkte çorap, ayakkabı ve bel kayışı. Açık haki renkte pelerin ihtiyariydi. Ayrıca izcilerin 1.80 metre uzunluğunda ve 3 santim eninde, yarım ya da bir desimetreyi gösterecek şekilde işaretlenmiş baston diye tanımlanan bir sopa bulundurmaları gerekiyordu. Muallimlerin elbiseleri de izcilerinkinin aynıydı. Yalnız gömlek yerine ceket ve uzun baston yerine normal baston taşıyorlardı. Düşünce ve işin birliğini göstermek için kılığın tektip olmasına özen gösteriliyordu.

İzcilik işareti olan "ongun" ya da arma büyük orta tarafından yaptırılır, mahalli ortalar tarafından izcilere verilirdi. Bir izcinin bu ongunu alabilmesi için önce hüviyet cüzdanı alması ve ant içerek izcilik töresini bilmesi gerekiyordu. Gösterişli ant içme törenleri düzenlenerek sembollere ayrı bir önem veriliyordu. İzcilik Andı'nın sözleri şöyleydi: "Tanrı'ya ibadet ve hakana itaat edeceğime, daima vicdanlı ve vazifesini tanır, kanuna hürmet eder, yiğit bir adam olarak hareket eyleyeceğime, vatanımı sevip sulh ve harp zamanında fedakârlıkla hizmet yapacağıma, izcilik töresine baş eğeceğime namusum ve şerefim üzerine söz veririm."

İzcilik töresi on iki maddeden oluşuyordu. Bunlar sırasıyla:

1. İzcinin sözü sözdür. İzci namus ve şerefini her şeyin ve hatta hayatının fevkinde tutar.
2. İzci itaatlidir. Çünkü vatanının selametinin ruhî inzibat olduğunu bilir.
3. İzci girişkendir.
4. İzci bütün işlerin mesuliyetini üzerine almaktan korkmaz.
5. İzci herkese karşı kanunî ve mültefittir.
6. İzci diğer izcileri hakiki bir kardeş bilir.
7. İzci âlicenap, cesur, daima zayıfların muavenetine hazırdır. Bu maksat için hayatını tehlikeye koymaktan çekinmez.
8. İzci her gün velev küçük olsun bir iyilik yapar.
9. İzci hayvanları sever ve onlara zulüm yaptırtmaz.
10. İzci daima şen ve nikbin ve ümidvardır.
11. İzci muktesiddir ve diğerlerinin malına hürmet eder.
12. İzci izzet ve itimad-ı nefis sahibidir.

Adsız olabilmek için izcilik töresini ezbere bilmek ve anlamını açıklayabilmek gerekliydi. Ant içildikten sonra ongun verilirdi. Çeri olabilmek için on beş dakikada iki kilometre koşmak, rüzgârda ateş yakabilmek, pusula kullanmak, güneş ve kutup yıldızı ile yön bulmak, bir dakika baktıktan sonra camekân ya da kümes içinde bulunan eşya ve hayvanları doğru tarif etmek, belli başlı izcilik düğümlerini atmak gerekiyordu. Tekin olabilmek için daha üst düzeyde direnç ve bilgi düzeyi aranıyordu. On dakikada iki kilometre koşmak ve elli metre yüzmek, mors alfabesini ya da kol ile işaretleri bilmek, harita okuyabilmek ve kırda bu haritayla yol bulmak, başlıca yıldızları ve burçları tanımak, üç saatte on beş kilometre yaya ya da dört saatte kırk kilometre bisiklet-

le kat etmek, izleri tanımak ve takip etmek, beş menzillik mesafe için doğru olarak "saat-i harekât" tanzim etmek, doğru ve ayrıntılı olarak bir kentin, kasabanın yön, konum ve coğrafi durumunu kâğıt üzerinde tespit etmek, kırda değişik nesnelerin mesafelerini tahmin etmek, on tür ağaç ve nebat tanımak, el işleri, yama bilmek, yangın, boğulma gibi ilk yardım gerektiren durumlarda müdahale edebilmek, yara sarmak ve nihayet yeni gelen bir genci adsız olarak yetiştirmek gerekiyordu. Gedik alan izci Alp oluyor, altı değişik gediği olan Alp ise Tarhanlığa yükseltiliyordu. Gedik ve Tarhanlık beratı bir mümeyyiz heyeti önünde verilen sınavla elde ediliyordu. Oymağın bayrağı Osmanlı bayrağıydı. Kollar boyun bağlarının renklerine göre ayrılırdı. Obaların her birinin kendisine özgü bir işareti vardı. Bu işaret bir hayvan, ağaç, nebat ya da çiçekti.

Yukarıdaki sınavlar dışında Tekin ve Çeriler meslek sınavı alabiliyorlardı. Hünerlerini kanıtlayanlar o hünere özgü bir alameti sol kola takmaya hak kazanıyorlardı. İzcilerin öğrendikleri hünerler şunlardı. Tayyareci yardağı, doktor yardağı, heyet ve cev-i hava mütehassısı, gemici, nebatat mütehassısı, süvari, mızıkacı, doğramacı, aşçı, bisikletçi, elektrikçi, eskrimci, demirci, madenci, kılavuz, dilmaç, makineci, fotoğrafçı, itfaiye, terzi ve kunduracı, işaretçi ve telgrafçı, nişancı.[188] Bu örgüt modeli kısa sürede uygulamaya sokuldu. *Türk Yurdu* dergisi oymak beylerinin ant içme töreniyle ilgili verdiği haberde izciliğin Osmanlı topraklarına iyiden iyiye "Türkleşerek" girdiğini haber veriyor, törenin bilfiil Enver Paşa'nın hazır bulunduğu toplantıda gerçekleştirildiğini kaydediyordu.[189]

II. Meşrutiyet yıllarında Osmanlı gençlerine izciliği tanıtan birçok yazı kaleme alınmıştı. Ahmet Cevad'ın (Emre) *Talebe Defteri*'nde yer alan yazısında geçmişte Osmanlıların her birinin bir asker gibi güçlü, çevik ve maharetli olduğu belirtiliyordu. *Talebe Defteri*, ecdatlarının kahramanlık mirasını hatırlatmak amacıyla keşşaflığı gençlere tanıtmayı ve sevdirmeyi görev biliyordu.[190] Ülkeyi çökmekten kurtaran, hukukunu demirle, tırnakla, dişle muhafaza etme iktidarını veren bu büyük meziyet Osmanlı insanını doğuştan asker kılmıştı. Batılı ülkeler Osmanlı ecdadının bu fıtri yeteneğine özenerek son zamanlarda "scoutluk-keşşaflık" adı altında bu tür bir askerlik anlayışını kendilerine uyarlamışlardı. Derginin yine aynı sayısında Ahmet Cevad'ın yazdığı "Keşşaflık Türküsü" yer alıyordu. Bu türkü daha sonra Zatî Bey tarafından bestelendi.[191]

KEŞŞAFLARIN TÜRKÜSÜ

(Hep birden)
Ben bir keşşafım; bacağım, kolum,
Gözüm, dimağım, her yerim sağlam.
Padişaha, yurduma kulum;
Düşmana kalbim besler intikam.

Haydin sefere çevik keşşaflar,
Bize istikbal, zaferler saklar!

(Tek)
Yürekten kopan yanık türküler,
Bizim alaydan yok mu çağıran?
Öyle türküler ki versin haber,
Yıkılan yurttan, garib vatandan!

(Hep birden)
Haydin sefere çevik keşşaflar,
Bize istikbal, zaferler saklar!

(Diğer tek - Cevap)
Vardır kardeşim; burada bütün
Sineler yanık, yürekler ezik.
Dimağımızdan nasıl silinsin
Yanya, Kosova, Girid, Selanik;

(Hep birden)
Haydin sefere çevik keşşaflar,
Bize istikbal, zaferler saklar!

(Aynı ses - Devam)
Nerede kaldı Sultan Murad'ın?
Şanlı şehidin o ulu türbesi?
Koca Osmanlı, bu muydu adın?
Seni levm eder* tarihin sesi!

(Hep birden)
Haydin sefere çevik keşşaflar,
Bize istikbal, zaferler saklar!

(Tek - evvelki)
Sus kardeşçiğim, bu kadar yeter:
Şanlı gözümüz şimdi kan ağlar!
Nasıl dayansın yanık yürekler,
Bu acı, katı taşları dağlar!

(Hep birden)
Haydin sefere çevik keşşaflar,
Bize istikbal, zaferler saklar!

(Tek - Cevap)
Susalım fakat, şöyle yürekten
Hep andımızı edelim tekrar;
Düşmanlar bilsin ki çok geçmeden
İntikam alır küçük keşşaflar!

(Hep birden)
Haydin sefere çevik keşşaflar,
Bize istikbal, zaferler saklar!

(Hep birden)
Ben bir keşşafım; bacağım, kolum,
Gözüm, dimağım, her yerim sağlam.
Padişaha, yurduma kulum;
Düşmana kalbim besler intikam.
Haydin sefere çevik keşşaflar,
Bize istikbal, zaferler saklar!

Ahmed Cevad, "Keşşaflar Türküsü", *Talebe Defteri*, sene 1, sayı 10, 26 Eylül 1329, s. 151.

---

* Çekiştirme, başa kakma

Ahmed Cevad'ın Keşşafların Türküsü'nde görüldüğü gibi "intikam" sözcüğü Balkan yenilgisinden sonra okul çocuklarının ve gençlerinin sosyalizasyonunda sık kullanılan bir sözcük oldu. Balkan toprakları yitirilmişti; er geç bu topraklar geri alınacaktı. Bu nedenle okullarda intikam köşeleri oluşturuldu. "Rumeli'de İntikam" pankartları asıldı. Ancak "intikam" salt savaş alanlarında alınmazdı. "İntikam" için her şeyden önce iyi bir eğitim görmek gerekiyordu. Ahmed Cevad'ın *Talebe Defteri*'nde "Yine İntikam" başlıklı yazısında şu satırlar yer alıyordu: "Siz burada hesap ve hendese, tarih veya coğrafya dersine çalışırken aynıyla Yunanistan'da, Bulgaristan'da, Sırbistan'da –hatta kendi memleketlerimizde de– siz yaşındaki düşman çocukları, hasım yavruları hesap, hendese, tarih, coğrafya dersine çalışmaktadır. Siz bu derslerde ve diğer okuduğunuz ilimlerde daha mahir çıkarsanız onların nesl-i âtide yetişecek olan muhasiplerini, mühendislerini, müverrihlerini [tarihçilerini] şimdiden yenmiş sayılırsınız. Ticarette, sanayide, umur-ı terakki ve medeniyette onlardan çok ileri gideceğinizi şimdiden müştâk-ı teali vatana [yükselme özlemi olan vatana] şu yaralı anaya vaat etmiş olursunuz. Sizin kazanacağınız her fazla numara [derste alınan not] düşmanlar üzerine kazanılmış küçük bir muzafferiyet hükmündedir. (...) Ah, arzu ederdim ki bütün 'intikam, intikam!' diye nâlezen-i iştiyâk [özlemle inleyen] saf ruhlarınız bu intikamın ancak ilim, sanat, medeniyet kelimeleriyle mürâdif [eşanlamlı] olduğunu şiddetle duysun. Derin derin mütehassis olsun ve çalışmakta bir an bile rehavet göstermesin."[192]



Terakki-i hakikinin fidanlığında: İstikbalin Türkleri yetiştirilirken: Bursa'daki İttihat ve Terakki Mektebi talebesinin idmanlarından biri: Bir Garp darbımeseli: "Felaket bir şeye yarar" diyor. Vatanımızın son senelerde geçirdiği naşenide felaketler de hiç olmazsa intibahımıza hadim olduğu iddia edilebilir.

İNTİKAM

Tanrım, büyük rahmetine sığınan
Kullarına sen acıdın değil mi?
Red etmedin imdat için açılan
Benim zayıf, kuru, hasta elimi.

Gözlerimde şimdi ıslak bir sevinç
Bir ağlayan öksüz sevinç akıyor;
Ah, bu yarım meserrette mündemic
Eski dertler ciğerimi yakıyor.

Bu, kül olmuş matem ili, bu ocak
Hâlâ kardeş kanlarıyla tüterken
Elbet benim bu sevincim pek erken;
Benim daha bir gayem var: Öç almak.

Bundan böyle benim Kâbem intikam;
O Kâbe'de hac etmektir ilk borcum.
Yarın için hep kin tutmak orucum.
Ben bu büyük hakareti unutmam...

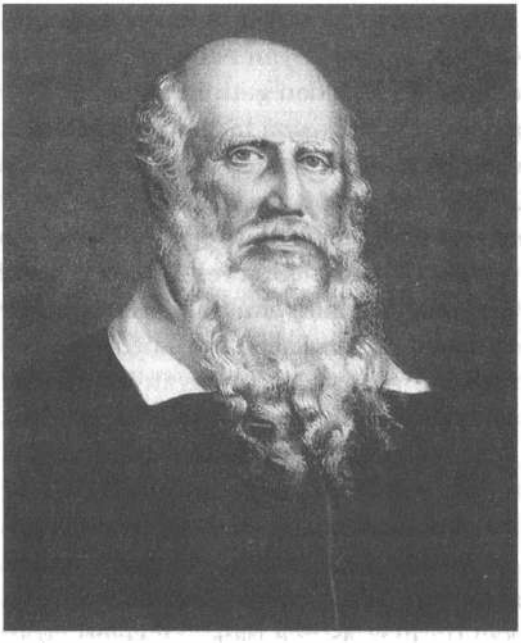
Ömer Seyfeddin
"İntikam", *Halka Doğru*, yıl 1,
sayı 21, 29 Ağustos 1329, s. 161.

İntikam duygularının bu denli pekişmesinde Balkan Harbi'nin hunharlıklarının büyük payı vardı. Geçmişin savaşlarında görülmeyen ve topyekûn imha anlayışını içeren bu tür çete savaşları görselliğe yansımakta gecikmedi. Bu resimlerde intikam duyguları kamçılandı. Resim daha önce de savaşlar vesilesiyle yayın organlarında yer almıştı. Ancak bu resimler çoğu kez komutan resimlerinden ibaretti; bir başka deyişle "nötr" resimlerdi. Oysa, Balkan Harbi'nin resmedilişi farklı bir işlev görecekti. Batı literatüründe her ne kadar propagandanın Cihan Harbi ile birlikte İngilizler tarafından icat edildiği söylense de, Balkan Harbi bu bağlamda göz ardı edilmemelidir. Propaganda Balkan Harbi'nde Balkan ülkeleri tarafından icat edilmişti. Osmanlı da kısa sürede bu aracı kullanmaya başladı. Resmin uzun yüzyıllar yasak olduğu bir coğrafyada II. Meşrutiyet'le birlikte görsellik meşru bir zemin kazanmıştı. II. Meşrutiyet'e kadar Osmanlı yayın organları büyük

ölçüde yazıdan oluşuyordu. Çok az kitap ya da dergide resim vardı. *Servet-i Fünûn* resim koyan ender dergilerden biriydi. Çoğu kez resim klişeleri Batı'dan getirilir, İstanbul'da monte edilirdi. Gerektiğinde erkeğin başına bir fes kondurulurdu. Fotoğraflar ise devlet ricaline aitti. Osmanlı'nın toplumsal sorunları ya da yaşamı Jön Türk Devrimi öncesi resmedilmemişti. 1908 sonrası artık dergiler resimlerle süslenmeye başlandı. Resimli kapak ya Batı'dan devşirilir ya da dönemin ressamlarına çizdirilirdi. Nitelikleri Batı'dakinin düzeyinde olmasa bile artık toplum resmedilmekteydi. Ve bu nedenle savaşlar da resmedilecekti.

Resim, özellikle okuryazar olmayan bir toplumda siyasal toplumsallaşmada önemli bir rol oynayacaktı. Kitleleri mobilize etmek için resme başvurulacaktı. Bu arada birçok resim "ötekileştime"de önemli bir rol oynayacak, böylece ulusal kimlik pekiştirilecekti. Bu "ötekileştirme" süreci çatışma anlayışını uç noktaya götürecek, gerektiğinde "vahşet"e varacaktı. İntikam duyguları bu anlayışın sonucuydu. Aslında resmedilenler hayali değildi. Balkan Harbi sırasında Balkan ülkeleri nizami savaşı bir kenara bırakacak, Balkan çeteleri her türlü imha yöntemini uygulayacaklardı. Nitekim fotoğraflar da bunu kanıtlarıydı. Ressamların hayal gücünde bu olgu daha da derinlik kazanacaktı. Gerçeklerin ya da "hayal edilen"lerin resmedilerek toplum katmanlarına ulaşması, "düşman inşa süreci"ni tetikleyecekti. "Öteki" en son kertede "düşman"dı. Komşular kısa sürede düşmanlaştırılacaktı. Düşman olgusu salt sınır ötesiyle sınırlı kalmayacak, ülke içinde de düşmanlar kurgulanacaktı. Kılıçzade Hakkı, *Hürriyet-i Fikriyye* dergisinde, "Mesâil-i Milliyye: Türkler ve Rumlar" başlıklı yazısına şu satırlarla son veriyordu: "Düşmanlarımız hariçte değil, vatan dahilindedir. Onlar için için sizin kanınızı emiyor ve bu kan ile sizi büsbütün, deri ve kemiklerinizle, yutmak için kesb-i kuvvet ediyorlar."[193] Böylece savaşlar sınır tanımaksızın kitlelerin savaşına dönüşecek, dinsel ya da etnik topluluklar kendi düşmanlarını yaratacak, eskinin "aristokratik" savaşları tarih olacaktı. Bu Hobsbawm'ın deyimiyle "demokratik" savaştı. Artık devletler değil, toplumlar savaşıyordu.

Artık cephe her yerdi. Cephe gerisinde tüm vatan toprakları tehdit altındaydı. Herkes askerdi. Kadınlar askerdi; gençler askerdi; çocuklar askerdi. Bir yandan kadın hareketi uluslaşma süreciyle güç kazanırken, kadınlar da savaştan yana konferanslar düzenleyerek kitleleri mobilize etmeye çalışacaklardı. Öte yandan Keşşaflar [İzciler], Genç Dernekleri, Güç Dernekleri, Gür-



Napoléon'un Prusya'yı istilası sırasında, Prusya'nın savunmasında en önemli görevi üstlenen kuruluşlardan biri o sırada kurulan jimnastik cemiyetleri olmuştu. Bunların başında da Alman jimnastikçisi Friedrich Ludwig Jahn bulunuyordu.

büz Dernekleri paramiliter bir nitelik kazanacak, silah kuşanacak, ülkenin "küçük asker"lerini yetiştireceklerdi. "Küçük asker, küçük asker, n'apıyorsun bana söyle; Tüfeğime bakıyorum, ona mermi koyuyorum" şarkısı dillerden düşmüyordu. Ve nihayet Balkanlar'daki vahşet "ötekileştirme"yi son raddesine götürmüş, "intikam" duygularını körüklemişti. Şairler "intikam" şiirleri yazacak, "intikam" öyküleri dergilerde yer alacaktı. Köşe yazarları "intikam"dan söz edeceklerdi. Üç, beş yaşındaki çocukların ellerine tahta tüfekler verilecekti. On dört, on beş yaştakiler gerçek tüfeklerle "endaht" talimine çıkacaklardı. Artık tüm toplum silahlanmıştı. Colmar von der Goltz'un, nam-ı diğer Goltz Paşa'nın *Millet-i Müsellâha*'sı, Türkçesiyle "Silahlı Millet"i en sonunda Osmanlı topraklarında da yeşermişti.

Bu arada ulusal kimlik arayışı din savaşlarına dönüşecekti. Göçmenlerin yaşadıkları vahşeti Anadolu'ya aktarmalarıyla yüzyıllardır barış içinde yaşayan bu topraklardaki değişik unsurlar arasında düşmanlık tohumları yeşerdi. Osmanlı kimliği giderek yok oldu. Her unsur kendi "aydın"ının propagandasına kapıldı. Bu süreç kısa sürede Anadolu'nun da kanlı bıçaklı bir coğraf-

yaya dönüşmesine neden oldu. Dünyada ilk kez zorunlu göçler Balkanlar'da ve Anadolu'da yaşanacaktı. Türdeş toplum yaratma kaygısıyla dini kökenli etno-milliyetçilikler körüklenmiş, gönül bağı üzerine kurulu ortak yaşam anlayışı yerini dini çatışmalara bırakmıştı. Milli Mücadele yıllarında Ankara kendi yandaşlarına Müslümanlar diye sesleniyordu.

BALKAN HARBİ VE GÖKALP'İN
"MEKTEP ÇOCUKLARININ İLAHİSİ"

Yüce Tanrı! Biz ki yavru Türkleriz,
Sana geldik, vatan için duaya!
Yurdumuzun necatını dileriz,
Elimizi açtık işte semaya!
Biz yalvarır iken, söyle: Âmin!
Duamızı kabul eyle: Âmin!

Yüce Tanrı! Bize pak bir yürek ver,
Temiz aşkla sevmek için vatanı!
Hudut emin değil, bir tunç bilek ver,
O ezmeden, biz ezelim düşmanı!
Hilal, Haç'a yenilmesin: Âmin!
Türklük bitti denilmesin: Âmin!

Yüce Tanrı! Kalbimizi uyandır,
Yasamızın manasını duyalım!
Beş bin yıldır Türk onunla şanlanır,
Biz de Türk'üz, soyumuza uyalım!
Bu soy şanda daim olsun: Âmin!
Hak yolunda kaim olsun: Âmin!

Yüce Tanrı! Biz üç yüz bin şehidi,
Unutmadık, sinemizde kinler var!
Kadın, çocuk denilmedi kesildi;
Yer üstünde kalmayacak bir Bulgar!
Bize güç ver, çabuk büyüt: Âmin!
Vereceğiz kanlı öğüt: Âmin!

Yüce Tanrı! Dirilt eski kurtları!
Bir demirci, çekiciyle sed yarsın;
Geri almak için aziz yurtları
Bizi yine Ergene'den çıkarsın.
Türk Mehdîsi yine doğsun: Âmin!
Deccâl Garb'ı kana boğsun: Âmin!

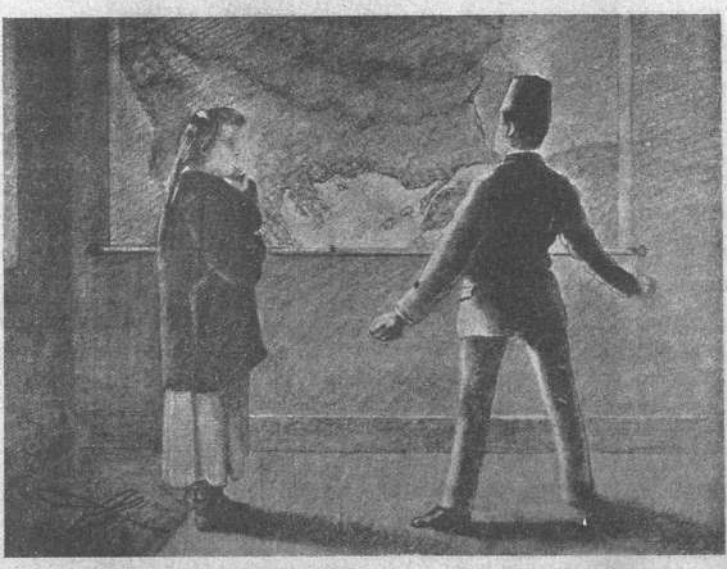
Yüce Tanrı! İzimize ışık saç,
Tarihimiz öz yolunu anlasın!
Damarında tıkanıklık varsa aç,
İslamlığın eski kanı kaynasın!
Kanlanalım, canlanalım: Âmin!
Günden güne şanlanalım: Âmin!

Yüce Tanrı! Bize, ilim, irfan ver,
Medeniyet eksik: Tamam edelim!
Bir nurlu din, bir ateşli iman ver
Yeryüzünü bütün İslam edelim!
Yoldaşımız izan olsun: Âmin!
Rehberimiz Kuran olsun: Âmin.

* Her parçadaki dört mısra' bir çocuk tarafından diğer iki mısra umum talebe tarafından terennüm olunacaktır.

Ziya Gökalp, "Mektep Çocuklarının İlahisi", *Halka Doğru*, yıl 1, sayı 16, 25 Temmuz 1329, s. 121.[194]

مجموعه‌مزه یه اتفات عالی‌العال اولمق اوزره شهزاده‌ٔ عالیشان عبدالمجید افندی
حضرتلری طرفندن تسیم و لطفاً اهسان بویورلمشدر ..



بو بویورلدیغی یم ده ...

أوه‌ت اوغلم ، بوگوردیگك یرلر
که خیالنله اولدی گیندی تباه ،
که بوگون دشمن آللرنده‌در آه

بنه هیچ شبه یوق که عودت‌ایده‌ر ،
سعی و غیرتله ، علم و عرفانله
بیتمه‌ین برخلوص وجدانله .

هرچوجوق روح صفوتنده ، یارین
بوبومك ، ملتك فلاکتنه

باعث اسبابی آکلامق ، وطنك
خادم اولق جلال و شوکتنه

أك صمیمی ، أك آتشین برأمل ،
برمقدس عقیده اولمالیدر . .
فورتولوب هپ بوحسله مستقبل ،
برگون اعدادن انتقام آلینیر .

٥ کانون اول ١٣٢٩

فائق عالی

Mecmuamıza bir iltifat-ı alülâl [yüce iltifat] olmak üzere Şahzade-i Âli-üş-şân Abdülmecid Efendi hazretleri tarafından tersim ve lûtfen ihsan buyrulmuştur.

BEN BÜYÜYEYİM DE...

Evet oğlum, gördüğün yerler
Ki hıyanetle oldu gitti tebâh [harap],
Ki bugün düşman ellerindedir ah!

Yine hiç şüphe yok ki avdet eder,
Say ü gayretle, ilim ve irfanla
Bitmeyen bir hulûs ve vicdanla

Her çocuk ruh-ı safvetinde, yarın
Büyümek, milletin felaketine
Bais-i esbâbı anlamak, vatanın
Hadim olmak celal ve şefkatine.

En samimi, en ateşîn bir emel,
Bir mukaddes akide olmalıdır.
Kurtulup hep bu hisle müstakbel,
Bir gün a'dâ'dan [düşmandan] intikam alınır.

5 Kânun-ı evvel 1329
Faik Âli, "Ben Büyüyeyim de...", *Talebe Defteri*, sene 1, sayı 16, 19 Kânun-ı evvel 1329, s. 248.

Türk Gücü Cemiyeti

Keşşaflık, ülke çapında aynı zamanda 1913 yılında kurulan Türk Gücü Cemiyeti'nin bünyesinde de örgütlendi.[195] Alman Pfadfinder (iz bulucu) izci örgütünden esinlenen Türk Gücü Cemiyeti, Osmanlılar arasında beden eğitiminin, spor faaliyetlerinin ve askeri eğitimin yaygınlaştırılmasını amaçlayacaktı.[196] Gençlik için "kılavuz" (önder) yetiştirmeyi üstlenen cemiyet, dönemin Türkçülük akımının gençler arasında bir uzantısını oluşturdu. Alman izci örgütü ve Alman ulusu arasındaki bağ Türk Gücü Cemiyeti'nin beyannamesi sayılan bir belgede Pfadfinder denen Alman izci örgütüne ayrı bir önem verilmişti.

Napoléon'un Prusya'yı istilası sırasında, Prusya'nın savunmasında en önemli görevi üstlenen kuruluşlardan biri o sırada kurulan jimnastik cemiyetleri olmuştu. Bunların başında da Alman jimnastikçisi Friedrich Ludwig Jahn bulunuyordu. Gençliğin ulusal kimliğinin oluşumunda büyük rol oynamıştı. Bu nedenle kendisine "terbiye-i bedeniye piri" denmişti. Jahn gönüllüleri topluyor, uzun yürüyüşler yaptırıyor; ülkeleri gezdiriyor, öğretiyordu. Az zamanda gezmedik görmedik ayak basmadık yer bırakmamış-

tı. Geçmedik iz, geçit kalmamıştı. Öyle ki ülke Fransız askerlerinin işgali zamanında bu genç "müdafiler" düşmana gözükmeden, bir bölgeden diğer bir bölgeye koşuyor, haber götürüp getiriyorlardı. Bu nedenle Almanlar bu gençlere Pfadfinder demişlerdi. Beyanname aynı zamanda Mortiz Arndt adlı şairin satırlarına yer veriyordu. Düz yazıyla şiirin özü şöyleydi: "Demiri yaratan tanrı, köleliği istememiş, bunun için erkeğin eline kılıç, kalkan, kargı vermişti. Yüreğine yiğitliğin cüret ve cesaretini, diline ise serbest sözün hiddet ve şiddetini sunmuştu; ta ki insanoğlu ölünceye kadar kanıyla canıyla savaşsın diye genç bahadırların kıyamını teşvik etmişti. Bu insanların jimnastikhaneleri kırlar, ormanlardı."

Prusya'dakine benzer bir gelişme İngiltere'de de gözlemlenmişti. Boer Savaşları'nda İngiliz çocukları askere yiyecek taşımış; ateş hattında cephane dağıtmış; haber götürüp getirmiş; yaralılara bakmışlardı. "Boy Scout" adını alan bu çocuklara Fransa'da "éclaireur" adı verilmişti. Gerek Almanya'da, gerekse İngiltere'de izci çocukları Savaş Bakanlıkları'nın himayeleri altındaydılar. Bunlar subayların gözetiminde talim görmüş; askeri manevralara iştirak ettirilmişlerdi. Uzun mesafe yürüyüş, koşma, sıçrama, atlama, yüzme, semafor ile işaret verme, telgraf, telefon kullanma, at ve araba izi sürme, arazinin durumunu belirleme, geçitleri saptama, köprü, çadır kurma, hendek kazma, ip ve halat bağlama, ilk yardım, yaralı taşıma Pfadfinder ve Boy Scout'ların temel eğitimlerini oluşturmuştu. Kısa sürede Harbiye Nezareti benzer bir yapıyı Osmanlı topraklarında gerçekleştirdi. Türk Gücü Derneği İttihatçı çevrelerden de yakın destek gördü. Devrin ideoloğu Ziya Gökalp bu dernek için *Yeni Attila* marşını yazdı.[197]

Türk Gücü'nün "Umumi Nizam"ına göre, "Türk örfü" korkunç bir uçuruma doğru sürükleniyordu. Askere çağrılanların onda dokuzu hasta ve illetliydi. Bu durum böyle devam edecek olursa, "bu güzel yurdumuzu düşmana karşı koruyacak değil, hatta üzerinde yaşayacak bir adam bile bulunamayacaktı." Türk Gücü'ne göre, Türk ırkının çöküşü siyasal ve toplumsal nedenlere bağlıydı: Her şeyden önce Türkler, Osmanlı ülkesini üç kıtada savunmaktaydılar. Bu mücadele sonucu doğal olarak mecalsiz kalmışlardı. İnsan bedeninde olduğu gibi toplumsal organizmada da her uzuv kendi görevini görerek yaşamı sürdürüp ve genel dengeyi koruyacaktı. Birkaç uzvun görevi yalnız bir uzva yüklenecek olursa öncekiler "durgunluk"tan, sonraki ise "dumûr"dan, beslenememekten çöker giderdi. Türk kızgın çöllerde, buzlu dağlarda yalnız başına vatanın bekçisi, koruyucusu olmuş, böylece tükenip gitmişti.

YENİ ATTİLA*

"Yürü! Yürü!" gökten bir ses
Ey Türk sana bağırır: "Yürü!"
Kasırga ol, dağlarda es
Yıldırım ol, saldır yürü!
Kaçışıyor düşman geri,
Yürü! Yürü! Türk askeri!

Süngün senden baskın umar,
Atın kişner, ister akın!
Kaçıyor Sırp, Yunan, Bulgar;
Saldır! Saldır! Durma sakın!
Tuttu Garb'ı öç korkusu,
Yürü! Yürü! Türk ordusu!

Yine girdik Rumeli'ye,
Selam verdi bize dağlar!
"Edirne'ye gelin" diye
Bir senedir Meriç ağlar!
Kaçıyor düşman geri,
Yürü! Yürü! Türk askeri!

Yol ver bize kara Balkan!
Selanik'e varacağız!
Al kanları henüz akan
Yaraları saracağız!
Tuttu Garb'ı öç korkusu
Yürü! Yürü! Türk ordusu!

"Yanya" gelin yüzünde tül:
Diyor varmam Yunanlıya!
Arnavut'a vermem gönül,
Nişanlıyım Osmanlı'ya!
Kaçışıyor düşman geri,
Yürü! Yürü! Türk askeri!

Manastır'da Türk kızları,
Al bayrağa bürünsünler!
Hilalleri, yıldızları
İle çıkıp görünsünler!
Tuttu Garb'ı öç korkusu
Yürü! Yürü! Türk ordusu!

Türk sancağı çekilecek
Biz varmadan İşkodra'ya!
Arnavutlar eğilecek
Secde için yeni aya!
Kaçıyor düşman geri,
Yürü! Yürü! Türk askeri!

Üsküp şehri donanıyor,
Türk ordusu şerefine!
Avrupalı kıvranıyor,
Nihayet yok esefine!
Tuttu Garb'ı öç korkusu
Yürü! Yürü! Türk ordusu!

Ey Avrupa bu beladan
Sen nereye kaçacaksın?
Bir ikinci Attila'dan
Çok gözyaşı saçacaksın!
Kaçıyor düşman geri,
Yürü! Yürü! Türk askeri!

Dinlen artık! Bütün cihan
Yine eski Turan oldu!
Padişaha dendi İlhan,
Yeryüzü bir vatan oldu!
Durmam, dedi, öç duygusu,
Yürü! Yürü! Türk ordusu!

Ziya Gökalp, "Yeni Attila",
Halka Doğru, yıl 1, sayı 13,
4 Temmuz 1329, s. 97-98

---

* Türk Gücü'ne marş olarak yazılmıştır.

Çöküşün bir diğer nedeni cehalet, yaşamda yol yordam bilmemek, sıtma, verem, frengi gibi salgın hastalıklar ve fuhuş, alkol, tütün gibi toplumsal sorunlardı. Bir yandan bu sakıncalar, öte yandan hastalıkların en büyüğü olan "oturganlık, gevşeklik, rahatı sevme" Türkleri derin bir uçuruma sürüklemekteydi. Önlem alınmazsa "Türk gibi güçlü!" özdeyişiyle anılan bu "asil millet", pek yakın bir zamanda sessiz sedasız kaybolup gidecekti. İşte bu gidişin önüne set çekmek ve "millete taze hayat ve kuvvet vermek" için gençler Türk Gücü adlı beden terbiyesi ve sağlık derneğini kurmuşlardı. Merkezi İstanbul'da bulunan Türk Gücü Cemiyeti'nin şiarı "Türk'ün Gücü Her Şeye Yeter"di. Jimnastik ve sporu ülkenin dört bir yanına yayacak, gençleri her türlü kötü alışkanlık ve salgın hastalıktan koruyacaktı. Türk Gücü'nün beden terbiyesi şubesi gençleri askerliğe hazırlayacak, toplumsal hayata, üstüne riayete, kendi başına yaşamaya alıştıracaktı.

Beden terbiyesinden amaç "sağlam ve aynı zamanda kahraman bir nesil vücuda getirmek ve sağlam vücutlar ile mukaddes vatanı ve mübarek, muazzez, ulu milletimizin varlığını müdafaa etmek ve düşmana saldırmak"tı. Türklerin sağlık koşullarını ıslah etmek, beden yapılarını güçlendirmek ve geliştirmekti. Böylece millet günün koşullarının gerektirdiği her türlü çaba ve kavgaya dayanıklı, çevik ve "çâlak" yani tezcanlı olacaktı. Bunun için jimnastik ve sporların ülkenin dört bir yanına ulaşmasına çalışılacaktı. Kılavuzluk yöntemiyle gençler askerliğe hazırlanacak ve askeri terbiye ile millet yine "o silahşör ve o cündi (askeri) millet" haline getirilecekti. Avrupa'da başarıyla uygulanan ve giderek yayılan "kılavuz" örgütü böylece Osmanlı topraklarında da anlam kazanacaktı.[198]

Cemiyet, koruyucu hekimlik ve çevre sorunlarına da eğiliyordu: "Avam" için sağlık kitapları yazılarak bedava dağıtılması; sıtmaya karşı halka kinin temini; sivrisinekle mücadele; verem dispanserlerinin açılması; frengi konusunda halkın uyarılması ve gezici doktorlarla gerekli tedavinin yapılması; Şark'ın en eski illeti olan çiçeğe karşı aşı yurtlarının açılması; salgın hastalıklara karşı yayın ve telkin yoluyla halka koruma önlemlerinin öğretilmesi; bebek ve çocukların korunması; üçten fazla çocuğu olan muhtaç babalara yardım edilmesi; alkol ve tütüne karşı etkin propaganda sürdürülmesi derneğin amaçları arasındaydı. Ayrıca ülkede, meydan, park, bahçe açılması; caddelerin "güneş ve havanın cereyanına maruz olacak surette" genişletilmesi için gerekli mercilere başvuruda bulunulacak, belediyelere bu hususta yardımcı





Osmanlı izcileri yetenekleri yada o günkü terimiyle "hünerleri" açısından beş sınıfa ayrılıyorlardı. Bunlar aşağıdan yukarı doğru, Adsız, Çeri, Tekin, Alp ve Tarhan'dı. İzci ocağına girmek için başvuran gençlere "adsız" adı veriliyordu.

olunarak, bu amaca yönelik yarışmalar düzenlenecek ve ödüller dağıtılacaktı. Ve nihayet geniş ormanlara sahip olmak için ağaç bayramları düzenlenecekti. Kısaca "Türklüğü mahv ve inkırazdan kurtarmak ve istikbalen ecdadımız gibi sağlam ve kalabalık feyyaz bir nesil, vatanını, hukukunu, namusunu, mefâhirini [övünülecek şeylerini] korumak için ancak kendi kuvvetine istinat eden bir Türk nesli vücuda getirmek" Türk Gücü Cemiyeti'nin temel kaygısıydı. Ve bu sayılan emeller "Türklere mahsus bir azim ve sebat ile" çalışılarak elde edilecekti.

Cemiyet'in merkezi İstanbul'du. Ayrıca, vilayet, liva ve kazalarda "tali" merkezleri vardı. İstanbul merkezi, asli reis-i umuminin tayin edeceği bir reis vekili ile bir doktor, bir mühendis, bir kâtip ve üç azadan oluşuyordu. Cemiyet'in asli reis-i umumisi dışında bir de fahri reis-i umumisi vardı. Nihayet İstanbul merkezinde hükümete karşı bir mesul murahhas bulunuyordu. Türk Gücü Cemiyeti'nin ilk asli reisi İstanbul Muhafızı Miralay Ahmed Cemal Bey'di. Reis vekili Atıf, Doktor Tevfik Rüştü ve mühendis Salim beylerdi. Edhem Nejad ve Basri beylerin üye oldukları idare heyetinde Falih Rıfkı (Atay) kâtipliği, makine mühendisi Kuzucuoğlu Tahsin Bey ise mesul murahhaslığı üstlenmişlerdi.

Cemiyet'in özellikle kasabalarda bulunan tali merkezlerine

önemli görevler düşmekteydi. Köylerde binicilik, ok atma, cirit, nişan talimi, güreş, kılıç kalkan gibi "milli oyunlar" geliştirilecek, İstanbul'dan gönderilen plan ve haritalara uygun bir biçimde mahalleler inşa edilecek, köy çevresinde orman yetiştirilecek, kapalı mecralardan içecek su getirilecekti. Her köyde adi çıban ve hafif yaraların sarılması ve aşı memurunun bulunmadığı mahallerde çiçek aşısı yapılması gibi temel sağlık hizmetlerini sağlayacak köy hekimi bulundurulacaktı. Cemiyet üyesi medrese ve mektep mezunları temel tıp bilgileriyle (ibtidaî tababet) donatılarak ilkokul öğretmeni (ibtidaî muallimi) olarak köylere gönderilecekti. Bu öğretmenler okullarda çocukların sağlıklı yetişmelerini gözetecek, ders dışı zamanlarında köylüye hekimlik yapacak ve köyün sağlık koşullarına nezaret edeceklerdi. Türk Gücü Cemiyeti'nde en yüksek fazilet mertebesi, milletin hücreleri (vücud-ı milletin hücerâtı) olan köylere hayat verecek olan ilkokul öğretmenliğiydi. Gücün en büyük çabası, üyelerinin arasından amacına uygun "mektep hocası" yetiştirmek ve bunlar aracılığıyla köylünün "vücuduna ve ruhuna" nüfuz ederek "huyumuzu ve suyumuzu düzeltmekti."

Osmanlı Güç Dernekleri[199]

Türk Gücü Cemiyeti'nin hemen ardından Osmanlı Güç Dernekleri kuruldu.[200] Harbiye Nazırlığı'na getirilen Enver Paşa, 1914 yılında Belçika İzciler Birliği Başkanı M. Parfitt'i Türkiye'ye getirerek kendisinden bu dernekleri örgütlemesini istemişti. M. Parfitt Türkiye'de kaldığı bir yıl boyunca İstanbul liseleri beden eğitimi öğretmenleri ve İstanbul Muallim Mektebi öğretmen adayları için açık kurslar düzenledi. Bu kurslarda başarılı olanlara "oymak beyi" unvanı verildi. Büyük orta diye adlandırılan kurula devletin önde gelen şahsiyetleri atanıyordu. Askeri örgütlenme biçiminden esinlenilerek "oba", "manga", "takım" ve "bölüm" adını taşıyan birimler büyük ortaya bağlanıyordu.

Osmanlı Güç Dernekleri büyük ortası, ilk kez 9 Nisan 1914 günü toplanmış ve başbuğluğa Harbiye Nazırı Enver Paşa'yı getirmişti. Başbuğ yardımcılığını M. Parfitt üstlenmiş ve "kalgay" adını almıştı. Büyük ortanın "koldaşlık"larına Doktor Nâzım, Eyüp Sabri, Burdur Mebusu Atıf, Lazistan Mebusu Sudi, Doktor Resuhi ve Ziya beyler seçilmişlerdi. "Genç evlad-ı memleketi maddeten ve manen vatan müdafaasına hazırlamak ve ölünceye kadar kavi ve sağlam bir vatanperver hasletini muhafaza etmesini temin etmek" amacını güden Osmanlı Güç Dernekleri, resmi okullarda, medre-

seler ve diğer resmi kurumlarda zorunlu, cemaat mektepleriyle özel okullarda gönüllü olarak kurulmuştu. Ayrıca, vatandaşların kendi girişimleriyle benzer amaçlı dernekler kurabilecekleri belirtilmişti. Gönüllü dernekler, talimatname ve programlarını kendileri düzenleyebileceklerdi; isterlerse Harbiye Nezareti'nce hazırlananları uyarlayabileceklerdi. Ancak, ikinci yolu seçen gönüllü derneklerin Harbiye Nezareti'ne tabi olmaları gerekecekti. Zorunlu olarak kurulan ve "Mektep Gücü Dernekleri" adını taşıyan derneklerle gönüllü olan Harbiye Nezareti'ne bağlanan ve "Osmanlı Gücü Derneği" adını alan dernekler, bağımsız olarak kurulan ve kendilerine diledikleri adı veren derneklerden farklı olarak, bazı ayrıcalık ve yardımlardan yararlanacaklardı. Osmanlı Güç Dernekleri'nin hazırlık şubesini oluşturan İzcilik Dernekleri'ne on iki yaşından on yedi yaşına kadar olanlar, asıl Güç Dernekleri'ne ise on yedi yaşından yukarı Osmanlılar kabul olunacaktı. Derneklerin eğitim sırasında kullanacakları silah ve cephane Harbiye Nezareti'nce sağlanacaktı. Ordunun talim arazisi, atış meydanları ve benzeri eğitim alanları Osmanlı Güç Dernekleri'nce de kullanılabilecekti. Eğitim için gerekli subay, astsubay ve nefer, Harbiye Nezareti'nce kendilerine sağlanacaktı.[201]



Memleketimizde İlk Kız Keşşafeleri: Memleketimizde ilk kız izcilerini teşkil etmek şerefini Haydarpaşa İttihad Mektepleri kazanmıştır. Kadınların ve netice itibariyle memleketimizin hayat-ı ictimaiyyesinde en hayırlı ve nafi, ciddi ve esaslı inkılabı yapacak olan teşebbüs-i mezkûr hakikaten pek büyüktür.

Genç-Gürbüz-Dinç Dernekleri

Cihan Harbi öncesi kurulan Güç Dernekleri kısa ömürlü olmuş, 1916 yılında yerlerine, Almanya'dan esinlenilerek Genç Dernekleri kurulmuştu.[202] Enver Paşa, Almanya'da uzun yıllar gençlik örgütleriyle uğraşmış olan von Hoff'u Türkiye'ye çağırmış[203] ve miralay rütbesiyle Osmanlı Genç Dernekleri Müfettiş-i Umumiliği'ne getirmişti.[204] Kendisine yardımcı olarak Mekâtib-i Umumiye Genç Dernekleri Müfettişi unvanıyla Selim Sırrı Bey ve Müfettiş-i Umumi sıfatıyla Mustafa Asım Bey verilmişti.[205] Genç Dernekleri Osmanlı gençliğini, Harbiye Nezareti'nin güdümünde zorunlu milis dernekleri modelinde örgütlemişti. On iki-on yedi yaş arası gençlerden Gürbüz Derneği, on yedi ve yukarısı yaşlarda olanlardan ise Dinç Derneği oluşturulmuştu. Müslüman ya da gayrimüslim, Osmanlı uyruğu olan tüm gençlerin bu derneklere katılmaları zorunluydu. Bu yükümlülük gençlerin fiilen silah altına alınmasına değin sürecekti. Köy ve kasaba muhtarları yükümlülük altına giren Gürbüz ve Dinçlerin isimlerini mıntıka jandarma komutanlığına bildiriyor; bu kuruluşlar ise listeleri bağlı oldukları kolordu komutanlığına ya da askerlik şubesi reislerine iletiyordu. Kolordu komutanları ya da askerlik şubesi reisleri Dinç Dernekleri'ni örgütlemekle ve faaliyete geçirmekle yükümlüydüler. Gürbüz Dernekleri okul öğretmenleri ya da yerel yetki-


حربیه نظارتیه مربوط
عثمانلی کوچ درنکلری تعلیماتی
استانبول
مطبعهٔ عسکریه — سلیمیه
۱۳۳۰


«تورك كوجى»
عمومى نظامى
استانبول
۱۳۲۹

Türk Gücü'nün Umumî Nizamı (1913) ve Harbiye Nezareti'ne Merbut Osmanlı Güç Dernekleri Talimatı (1914) Umumi Nizam'ın kapağında "Türk Gücü Her Şeye Yeter!" özdeyişi yer alıyordu.

lilerce seçilecek rehberler tarafından, Dinç Dernekleri ise kara ve deniz subaylarıyla sıhhiye ve jandarma subayları ya da astsubaylar tarafından sevk ve idare olunacaklardı.

Dinç Dernekleri'nde eğitim görenlere askerliğe hazırlandıklarının ve talimleri başarıyla uyguladıklarının göstergesi olarak birer ehliyetname verilecekti. Genç Dernekleri Müfettiş-i Umumiliği ilk iş olarak derneklerin örgütlenişini ve faaliyetlerini açıklayan kitapçıklar yayımlamış,[206] ardından aylık *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*'nı çıkarmıştı.[207] Yirmi altı sayı yayımlanan derginin amacı, Osmanlı gençlerinin "sağlam, tetik ve faal" olmalarını sağlamaktı.[208] Yazıların büyük çoğunluğu Selim Sırrı ve von Hoff tarafından kaleme alınmıştı. Zaman zaman Mustafa Asım Bey'in imzasına da rastlanıyordu. Adnan Fuad ve Ahmed Hamdi beylerin birer yazısıyla Vedat Arifi ve Ahmed Münir beylerin çevirileri dergiye yapılan diğer katkılardı.

Von Hoff ve Selim Sırrı'nın görevleri dernekler için gerekli rehberleri yetiştirmekti. Genç Dernekleri'ne bir yıl içerisinde 3.000 dolayında rehber katılmıştı.[209] Taşra rehberlerinin eğitimi vilayetlerdeki murahhaslar aracılığıyla yürütülüyordu.[210] Von Hoff özellikle okula gidemeyen gençlerin örgüte kazanılması gerektiğini vurguluyordu. Gençlik ulusun temelini oluşturuyordu. Osmanlı topraklarında gençliğin yüzde sekseninin okuldan mahrum olduğunu kaydeden von Hoff, Genç Dernekleri'nin öncelikle bu okulsuz gençlere yarar sağlaması gerektiğini ileri sürüyor; ülkede var olan birkaç spor kulübünün "milletin terbiyesi" için asla yeterli olamayacağını vurguluyordu.[211]

1917 Temmuzu'nda vilayetlerde 351, müstakil sancaklarda 355 Genç Derneği kurulmuştu. En geniş örgütlenme Karesi (114) ve Kütahya (105) livalarında gerçekleştirilmişti. Bunları Ankara (77) ve Aydın (54) izliyordu. Orta ve Batı Anadolu, Genç Dernekleri'nin yoğunlaştığı bölgelerdi.[212] Dinçler özel işaret (alamet-i farika) olarak kabalak giyiyor; Gürbüzler ise sağ kolda beyaz bir pazıbent taşıyorlardı. Pazıbendin üzerinde mahalli dernek ismi yer alıyordu. Genç Dernekleri'nin üniforması haki renkli ceket ve külot pantolondan oluşuyordu. Dinçlerin devrik yakalarının üzerinde mensup oldukları mahalli derneğin ismi yazılıydı. Ayrıca dolak sarılıyor; bağlı ayakkabı giyiliyor; kaput, sırt çantası ve su matarası taşınıyordu. Dernek mensuplarının subaylara, dernek muallimlerine ve rehberlerine resmi selam verme yükümlülüğü vardı. Derneğin yürüyüş marşı İsveçli Felix Korling'in bestelediği, sözlerini Ali Ulvi'nin (Elöve) yazdığı "Dağ Başını Du-

man Almış"tı. İsveççe adı "Tre Trallade Jantor" (Şakıyan Üç Genç Kız) olan marşı Türkiye'ye Selim Sırrı Bey getirmişti. Bu marş ilk kez 1916 yılında Kadıköy İttihat spor çayırında çalınıp söylenmişti. Mustafa Kemal Milli Mücadele'nin başında 1919 Mayıs ayında Samsun'dan Havza'ya giderken bu marşı maiyetine öğretmişti. Sonraları marş Gençlik Marşı olarak benimsenmiş, 1947 yılında Cumhuriyet Halk Partisi Genel Yönetim Kurulu tarafından "parti marşı" olarak kabul edilmişti.

Genç Dernekleri bölüm ve müfrezelerinin Osmanlı bayrağı taşımalarına izin verilmişti. Bayrakların üzerinde Gürbüzler ve Dinçler ibareleri yazılıydı. Genç Dernekleri Müfettiş-i Umumiliği'nin yayımladığı *Genç Dernekleri İçin Talimatname*'de beden terbiyesi (baş hareketleri, bacak ve ayak hareketleri), koşu, sıçrama, tırmanma, taş atma, toplu piyade talimleri, yürüyüş, araziden yararlanma (tarassut, keşif, rapor), avcılık, emir alma ve tekrarı, mesafe tahmini, nişan alma talimi yer alıyordu. Nişan talimi yalnız Dinçlere yaptırılıyordu. Piyade talimlerinde mangalarla kol oluşturmak, savaş safına geçmek, sağdan saymak, dörder saymak, komuta ile manga kolunda yürümek ve durmak, çark yapmak gibi temel askerlik bilgisi öğretiliyordu.[213]

1913 Martı'ndan itibaren kurulmaya başlayan Türk Güçleri, İzci Ocakları ve İdman Yurtları II. Meşrutiyet'le birlikte gündeme gelen Türkçülük hareketinin toplumsal boyutunu simgeliyordu. Türk Ocakları'nın da desteğini alan bu örgütlerin temel uğraşı Anadolu'yu uyandırmak ve "Türk gençliğini gürbüz yetiştirmek"ti. "Türk gibi güçlü" sözü o dönemin uluslaşma özleminin günümüze yansıyan bir uzantısıdır. Avrupa'daki örnekleri doğrultusunda, Osmanlı gençlik dernekleri giderek paramiliter nitelik kazanmış, Harbiye Nezareti'nin denetimine girmişlerdi. Mektep Gücü Dernekleri, İzcilik Dernekleri, Güç Dernekleri, ardından Gürbüz Dernekleri ve Dinç Dernekleri askere alınmadan önce askerlik bilgilerinin edinildiği eğitim kurumlarına dönüşmüşlerdi.

Osmanlı Devleti'nin Cihan Harbi'nde yenik düşmesi sonucu Genç Dernekleri, İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle birlikte tarihe karıştı. Ancak izci örgütleri işgal yılları İstanbul'unda varlığını sürdürdü. Bu yıllarda İstanbul'da izcilik daha bir politik kisveye büründü. Propaganda amaçlı birçok izci örgütü kuruldu. Hemen hemen tüm işgal güçlerinin gayrimüslim gençlerden örgütledikleri izci örgütleri her gün sokaklarda boy gösterdi. Gençlik örgütleri bu yıllarda kamuoyu oluşturmaya yönelik birer propaganda işlevi gördü.

Bölüm 8

"Halka Doğru" ve Feminizm

II. Meşrutiyet yıllarında "halka doğru" gidenler kadın sorununa da el atmışlardı. Daha doğrusu Meşrutiyet ortamının yarattığı göreli özgürlük ortamı kadını da görünür kılmıştı. Uzun yıllar kafes ardında kalmış Müslüman kadının özgürlüğü bir anlamda sokaktan geçiyordu. Osmanlı feminizmini omuzlayan, yanında aile efradı olmaksızın sokağa çıkan kadındı. Meşrutiyet'in gündeme getirdiği toplumsal sorunlardan biri "aile" idi. Diğer bir deyişle "aile", tıpkı "halk", "cemiyet", "ferd" gibi Meşrutiyet'in sosyolojisinin geliştirdiği kavramlardan biri oldu. "Aile" geçmişin "familya"sından farklı bir anlam ifade ediyordu. Sosyolojiyle tarihin ortak meselelerinden ya da her ikisini de kapsayan sosyolojik tarihin ana uğraş alanlarından biri aileydi. Tarihsel eksende toplumsal yapı ile ailenin etkileşimi toplumbilimin uğraş alanlarından biriydi. Aile toplumsal alanın bir parçası olarak bu yapıyı etkiliyor; toplumsal yapılar da keza aile yapılarında zamanla değişikliklerin oluşmasına vesile oluyordu. Ancak bu karşılıklı etkileşim sürecinde ailenin toplumsal yapıyı yönlendirmesinden çok, toplumsal değişim süreci ailenin oluşumunda köklü dönüşümlere ortam hazırlıyordu

Cihan Harbi Osmanlı kadınını ve ailesini yeni arayışlara sevk etmişti. Savaş ve cephede verilen kayıplar gün geçtikçe beşeri sermayeyi olumsuz etkiliyordu. Cephe gerisinde erkek nüfusun azalması kadınların o güne kadar erkeklerin alanı olan iş sahalarına girmelerine neden olmuştu. Evin geçiminden sorumlu erkeğini cepheye gönderince Osmanlı kadınının iş aramaktan başka çaresi kalmamıştı. Bu koşullarda kadın ve aile kamusal alanın bir parçası olmuştu. Öte yandan İttihatçıların aileyi özel alandan çıkarıp kamusal alana sokmaları yeni yapılanmakta olan ulus-devlet konusundaki kaygılarıyla bağlantılıydı. 1908 bir siyasi devrimdi. "Yeni hayat"ı içerecek bir "ictimaî inkılâb" ile desteklenmediği sürece başarıya ulaşamazdı. İttihatçıların eşitlikçi ilkeleri ön plana çıkartan dönüşümcü söylemleri, Osmanlı feminizmine ortam hazırlamakta gecikmemişti.

Osmanlı'da "ahali" sözcüğü en azından Müslümanlar için erkeklere münhasır bir sözcüktü. Müslüman kadının II. Meşrutiyet yıllarına kadar kamusal alanda pek az görünmesi nedeniyle sokak erkeğin alanıydı. Bu nedenle "ahali" sözcüğü de zımnen erkek topluluğunu ifade ediyordu. "Ahali"den "halk" sözcüğüne geçişle birlikte durum köklü bir biçimde değişime uğradı. Halk sözcüğü sosyolojik içerik kazanıp erkeğin yanı sıra kadını da kapsar olmuştu. Bu nedenle "halka doğru" gidilirken kadın da görünür olmuş, toplumda konumunu güçlendirmişti. 10 Temmuz ya da bugünkü takvimle 23 Temmuz 1908 "hürriyetin ilanı" olarak bilinegeldi. Eski nesil için 1908 "hürriyet"le eşanlamlıydı. 1908'de doğanlar, doğum tarihleri sorulduğunda "hürriyette doğdum" diye yanıt veriyorlardı.

Hürriyet sözcüğü II. Meşrutiyet'in simgesiydi. Gerçekleştirilen "siyasî inkılâb"ın temel şiarıydı. Feminist hareketin dünya ölçeğinde güç kazandığı 1910'lu yıllar Türkiye'de de kadının özgürlükleri doğrultusunda önemli kazanımlar elde ettiği dönemdi.[214] Kadın da halkın bir parçası olmaya adaydı. 1908 Jön Türk Devrimi'nin benimsediği "hürriyet, müsavat, adalet, uhuvvet" ilkeleri Osmanlı'da kadın sorununu gündeme getirmiş, kadının "toplumsallaşması" ya da kadın erkek eşitliği II. Meşrutiyet'in temel kaygılarından birini oluşturmuştu. Meşrutiyet'in ilk günlerinden itibaren kadınlar Jön Türk Devrimi'ne arka çıkmışlardı. 25 Ağustos 1908 günü Osmanlı Kadınları Cemiyet-i İttihadiyyesi Kadıköy'de Kuşdili çayırındaki tiyatroda Ahmed Fehim Efendi yönetimindeki tiyatro kumpanyası tarafından oynanan *Vatan* piyesini düzenliyor ve hasılatı "iane-i milliyye"ye bağışlanıyordu.[215] Başkanlığını Sabiha Hanım'ın yaptığı Heyet-i Nisaiyye ise Manakyan Efendi'nin kumpanyasına oynattığı oyundan elde ettiği yirmi iki lirayı ve dernek üyelerinin girişimiyle toplanan on sekiz lirayı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne bağışlıyordu.[216]

Yukarıda belirtildiği gibi İttihatçılar için "siyasî inkılab" bir başlangıçtı. "Siyasî inkılab"ı "ictimaî inkılâb"ın izlemesi kaçınılmazdı. "İctimaî inkılâb" her şeyden önce "yeni hayat"ı gerektiriyordu.

"Yeni hayat" Selanik'te Gökalp'in de içinde bulunduğu bir çevrede gündeme gelmişti. "Yeni hayat"ın belki de en önemli boyutu kadın yaşamına ilişkindi. Kadın Osmanlı'da süregelen geleneksel yaşam biçimini bırakmalı, toplumsallaşmalı, özgürlüklerini genişletmeliydi. Kısaca toplumsal kimlik kazanmalı, görünür olmalıydı.

Selanik'te Feminizm

Osmanlı'da Batı'dakine benzer bir feminist hareket II. Meşrutiyet yıllarında gün ışığına çıkmıştı. Osmanlı'da "nisaiyyun" ya da feminist hareketin doğduğu kent, diğer fikir hareketlerinde olduğu gibi, Selanik'ti. Selanik Osmanlı'nın aydın kentiydi. Kozmopolit yapısı ve Batı'ya gerek demiryolu, gerekse denizyolu ile bağlantıları onu Balkanlar'ın en modern kenti konumuna sokmuştu. Değişik etnik unsurların birlikteliğinden kaynaklanan bir zenginliği vardı. Jön Türk Devrimi'nin Selanik'te başlaması da bir rastlantı değildi. Kadın özgürlüğü de Selanik'te filizlenmişti. Meşrutiyet'in başlangıç yıllarının ilk "cemiyet-i nisvan"ı ve en güçlü kadın örgütü Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti Selanik'te kurulmuştu ve kısa sürede İstanbul'da da örgütlenmişti. Uzun yıllardan beri bilinegelen *Hanımlara Mahsus Gazete* Meşrutiyet'te artık "Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti'nin naşir-i efkârı"ydı.

Hanımlara Mahsus Gazete "nisvan-ı İslam"a, yani Müslüman kadınlara seslenen bir gazeteydi. Selanik'teki dizinin ilk sayısında Pakize Seni imzalı bir mektupta "matbuat hürriyet-i tammesi"ne, basın özgürlüğüne nail olan Osmanlı'da kadınların bu sayede "efkâr-ı nisvanın terakkiyat ve tekâmülâtına vasıta" olacak bir yayın organına kavuştukları vurgulanıyordu.[217] Keza aynı mektupta toplumsal cinsiyet sorunu "feminizm, anti-feminizm meselesi" olarak kaydediliyordu. Teali-i Nisvan'dan kısa süre sonra Selanik'te ikinci bir kadın derneği, Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriyyesi kurulmuştu.[218]

Selanik payitahta oranla daha "liberal" bir kentti. İnsanlar bu kentte "hürriyet"i daha rahatlıkla soluyorlardı. Kentin Hukuk Mektebi de Dersaadet'tekine oranla özgürlüklere daha fazla yer veriyordu. Göz gezdirildiğinde ders kitaplarının, özellikle hukuk kitaplarının "serbesti" ya da "hürriyet" sözcüklerinin inhisarında olduğu görülüyordu. Osmanlı Devleti'nin ilk anayasa ders kitabının Selanik'te yayımlanması da bir tesadüf olamazdı.[219] Sermed Efendi'nin *Hukuk-ı Esasiye*'si, Selanik Mekteb-i Hukuk birinci ve ikinci senelerinde takrir ettiği notlardı. Taşbaskısı bu kitabın





II. Meşrutiyet'in ilanının ardından kadın dergileri raflarda yerini aldı. İlklerden biri İstanbul'da yayımlanan "Edebi, İlmi, Siyasi Hanımlara Mahsus Haftalık Musavver Mecmua" *Demet*'ti.

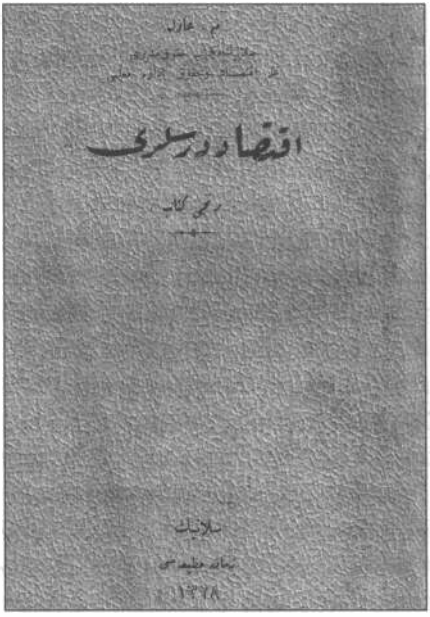
önemli bir kısmı özgürlüklere ayrılmıştı: Hürriyet-i umumiyye, hakk-ı müsavat, hürriyet-i şahsiyye, hürriyet-i efkâr, arzuhal itası hakkı, hürriyet-i mezâhib, hürriyet-i tedris, hürriyet-i matbuat, hürriyet-i ictima, hürriyet-i iştirak, hürriyet-i mesai, ticaret ve say, hürriyet-i tasarruf; tüm bu özgürlükler 1908 baskısı bu kitabın bölümlerini oluşturuyordu.[220]

Feminizm üzerine derinliği olan ilk metinler de yine Selanik'te yayımlandı. İlginçtir, bu bilgiler bir ders kitabının sayfaları arasındaydı. Ders kitabı olmasının ötesinde bu kitap bir iktisat ders kitabıydı. Selanik Mekteb-i Hukuk Müdürü ve İlm-i İktisat ve Hukuk-ı İdare Muallimi Muslihiddin Âdil Bey'in Hukuk Mektebi için yazmış olduğu ve Selanik'te Zaman Matbaası'nda 1912'de yayımlanan *İktisad Dersleri* adlı eserde, belki de dünya iktisat tarihinde tek bir örnek olarak feminizme geniş yer verme gereği duyulmuştu.[221] Eserin dipnotları, bu satırların konuya vâkıf bir kişinin kaleminden çıktığını kanıtlıyordu. "La femme et le droit", "Le droit de la femme", "La femme devant la science contemporaine", "La condition sociale des femmes" Muslihiddin Âdil'in feminizm bahsini yazmak için başvurduğu Fransızca kaynaklardı.

Muslihiddin Âdil feminizm konusunu, iktisadın ana konularından biri addedilen "işbölümü", ya da o günkü adıyla "taksim-i amel" üst başlığı altında ele alıyordu. Kadın erkek arasındaki işbölümü ise feminizmin hareket noktasıydı. Muslihiddin Âdil'in

kadın sorunu üzerine satırları belki de Meşrutiyet'te derinliği olan, en kapsamlı yazılardan biriydi. Batı ülkeleriyle Osmanlı kadın hukuku ("hukuk-ı nisvan") açısından karşılaştırılıyor ve feminizmin genel bir değerlendirmesi yapılıyordu. Muslihiddin Âdil'e göre, kadın ile erkek arasındaki geleneksel işbölümü kuramsal açıdan kulağa hoş gelse de çağın gerçekleriyle artık bağdaşmıyordu. Geleneksel beklenti erkeğin dışarıda çalışması, kazanması, ailenin geçimini temin etmesi, kadının ise evi çekip çevirmesi, kitapta yer alan terimle "hayat-ı beytiyeyi idare" etmesiydi. Bu karşılıklı görevler aileden beklenen saadetin doğuşu için yeterliydi.

Doğal gözüken bu işbölümü artık çağdaş toplumlarda anlamını yitirmişti. İlkel koşullarda yaşayan toplumlarda bile kadınların hane haricinde birçok iş gördükleri biliniyordu. Uygar dünyada ise artık kadın çalışma hayatına aynen erkek gibi iştirak etmek zorundaydı. Bu zorunluydu; maişet derdi bunu gerektiriyordu. Hayatta her kadının sırtını verebileceği bir koca, bir kardeşi yoktu. Dullara, yetimlere, evli olup da kocasının yeterince kazancı olmadığı için ev idare edemeyen kadınlara sık sık rastlanıyordu. Kadın namusuyla yaşamak için çalışmaya, ticarete atılmaya muhtaçtı. Böyle olmazsa onlar için sefalet ve felaket kaçınıl-



Selanik Mekteb-i Hukuk Müdürü ve İlm-i İktisat ve Hukuk-ı İdare Muallimi Muslihiddin Âdil Bey Hukuk Mektebi için yazmış olduğu *İktisad Dersleri* adlı eserinde feminizme geniş yer verme gereği duymuştu.

mazdı. Osmanlı'da belki henüz bu durum vahamet kazanmamıştı. Avrupa'da ve Amerika'da kadın, erkek gibi her türlü üretim faaliyetini omuzlamaktaydı. Fabrikada, ticarette, sanatta kadın işgücü erkeklerle aynı ortamı paylaşmaktaydı. Hukuk alanında, basında, tıpta, posta, telgraf ve telefon idarelerinde kadınlar önemli bir yer işgal etmekteydi. Feminizm işte kadının böylece toplumsal yaşamın her safhasına nüfuz etmesi sonucu doğmuştu. Bu arada Muslihiddin Âdil feminizm için Osmanlıca bir karşılık aramış ve "istinas"ta karar kılmıştı. Feminizmden kadınların da erkekler gibi "mesâlik-i ilmiye ve sınaiye ve siyasiyyeye dahil olabilmeleri, her ikisinin aynı hukuk ve vezâifi haiz olmaları" anlaşılıyordu.

Muslihiddin Âdil için feminizm özgürlükle eşanlamlıydı. Feminizm tarihi, hürriyetin tarihinin ikiziydi. Kadın Fransız Devrimi ertesi bu yolda mücadeleye girişmişti. Özellikle son yarım yüzyılda bu fikir geniş yankı uyandırmıştı. Feminizm, iki "cins-i beşer"in eşitliğini istemekte ve kadının yalnız özgürlüğünü değil, ahlakının yükseltilmesini (teali-i ahlak) de gündeme almaktaydı. "Feminizm, tarik-i hayatta kadının, erkeğin ta yanı başında yürümesini, bir mevcudiyet-i müstakileye malikiyetini, indelhace erkekten hiçbir muavenet ve himaye görmeksizin temin-i hayat eylemeyi ister"di. Bugünkü Türkçeyle feminizm, kadının bağımsız kimliğiyle yaşam kavgasında erkekle eşit koşulları paylaşmasını, erkeğin yardımı ya da koruması olmaksızın maişetini temin etmesini öngörüyordu.

Muslihiddin Âdil, erkeğin kadına oranla üstün olduğu kanısındaydı. Ama bu üstünlük doğal nedenlere dayanmıyordu; eğitim sonucu oluşmuştu. Bedenen ve fikren eğitimden, "terbiye-i bedeniyye ve fikriyye"den yoksun oluşları kadını bugünkü konumuna mahkûm etmişti. "Nisvana da erkeklerin tabi olduğu usul-i terbiye tatbik edilirse, saha-i fen ve sanatta onların da bizim gibi asar-ı muvaffakiyet göstereceklerinde şüphe edilemez"di. Kadını, erkekten aşağı görmek doğru değildi. "Erkekleri mümtaz, kadınları zelil ve hakir addeden bir cemiyet, istikbalde daima bu adem-i müsavatın kurbanı olan miskinler yetiştirir"di.

Muslihiddin Âdil'e göre feminizm son yıllarda, ileri Batı ülkelerinde kadınlara birçok hak sağlamıştı. Fransa'da ticaret mahkemelerine üye seçme hakkı kadın tüccarlara da verilmişti. Felemenk'te kadınların da sanayi odalarına üye olabilmeleri 1896 kanunuyla onaylanmıştı. İngiltere, Amerika, Almanya, Fransa, Norveç, Felemenk ve diğer bazı ülkelerde kadın meslek ve sanayi müfettişliğine atanabilmekteydi. İngiltere ve Amerika'da tica-

ret ve sanayi encümenlerine üye olabilmekteydi. Amerika'da kadın belediye, okul, dini müessese, kilise seçimlerine katılıyordu. Ve 1907 senesi Mayısı'nın 24. günü feminizm, en büyük zaferini kazanmış, Finlandiya parlamentosunda ilk defa on kadın milletvekili boy göstermişti.

Ama yine de kat edilecek uzun bir yol vardı. Feministlerin yakındıkları husus özellikle hukuk alanındaki eşitsizlikti.[222] "Hukuk-ı nisvan" er geç elde edilecekti. Fransız Medeni Kanunu'nda kadın kendi evlat ve ahfadından başka kimse için vasiyet ve velayet üstlenemiyordu. Evli bir kadın taşınmaz malını dilediğince tasarruf edemiyordu. Kocasının izni olmaksızın ticarete atılamaz, mahkeme huzurunda hukukunu savunamazdı. Fransa'da kanunen kadın kocasına tabiydi. Koca yer değiştirirse ya da seyahat ederse eşi onun peşinden gitmek zorundaydı. Kadın konusunda Belçika, Felemenk, İspanya ve İtalya kanunları da Fransız kanununa benziyordu. Yalnız İspanya'da kadının, kocasını denizaşırı yolculukta izleme zorunluluğu yoktu. Ve bu takdirde mahkemeye başvurarak ayrılma talebinde bulunabiliyordu. İtalyan kadını kocasının izni olmadıkça ticarete atılamazdı. 1881 tarihinden itibaren İsviçre'de de kadın kocasının izniyle ticaret yapabiliyordu. Ancak İsviçre'nin her kantonunda kadınlar hakkında farklı hukuk normları geçerliydi. Cenevre kantonu 1895'ten itibaren kadının malını mülkünü dilediğince tasarruf edebileceğini kabul etmişti. Almanya'da "hukuk-ı nisvan" bir ölçüde sağlanmıştı. Nikâh sırasında kadının tasarruf hukukuna açıklık getirilmişti. Nikâh sözleşmesi hükümlerince bir "serbesti" bahşedilmiş ve bu kayda geçirilmiş ise kadın malını istediği gibi tasarruf edebiliyor, dilediği ticari işlemi gerçekleştirebiliyordu. Ticaretten doğacak geliri tümüyle kendisinindi.

Avusturya'da kadın mal ve mülkünün hukukuna sahipti. İsveç'te 1734 tarihli kanun gereğince evli olmayan kadın vesayet altındaydı; 1889 kanunu bu durumun reşit olma yaşı yirmi bire kadar geçerli olacağını belirtmişti. İsveç'te de evli kadın malını mülkünü istediği gibi tasarruf hakkına sahipti. Danimarka'da evlenmemiş kadın vesayet altında kaldığı gibi evli olanlar da kocalarının velayetindeydi. Norveç'te "hukuk-ı nisvan" büyük ölçüde gerçekleşmişti. Norveçli kadın tasarruf hakkına sahip olduğu gibi son zamanlarda çıkarılan bir kanuna göre eşi hamileyken ya da eşini çocuklarıyla birlikte sefalet içinde bırakarak evi terk eden erkek hakkında para, hapis ve hatta kürek cezaları öngörülmüştü. Norveç yasaları böylece ananın hukukunu güvence altına almıştı. Rusya'da evli ya da olmayan her kadın "hukuk-ı medeniyye ve tasarrufiyye"sine sa-

hipti. İngiltere'de 1830 tarihine kadar kadın her türlü tasarruf hakkından yoksundu. İngiliz kadınlarının mücadelesi sonucu o tarihte ve onu izleyen 1884 tarihli kanun gereğince kadının tasarruf hakkı tümüyle güvence altına alınmıştı. İngiliz kadın emvalini müstakilen tasarruf edebildiği gibi ticaret ya da veraset yoluyla veya 200 İngiliz lirasına kadar vasiyet yoluyla sahip olduğu serveti istediği şekilde değerlendirebilirdi. İngiltere'de kadın alım satımda serbestti. Erkekler gibi ticari alanda "hukuk-ı ticariyye"yi haizdi. Amerika mevzuatı da İngiliz mevzuatını izliyordu.

Batı'da kadının konumuyla ilgili yukarıda belirtilen "manzara-i umumiyye" çizildikten sonra Muslihiddin Âdil Osmanlı'ya dönüyor ve kadının hukuk önündeki konumunu belirliyordu. Muslihiddin Âdil'e göre, şeriat hükümleri ve kanunlar kadının "hukuk-ı tasarrufiyye"sini kati surette benimsemişti. İslam'da kadının tasarruf hakkı Batı'da olduğu gibi bir dizi tartışma sonucu parla-



Savaşla birlikte erkeğin cepheye sevki kadını o güne kadar yapmadığı işlerde çalışmaya sevk etmişti. Erkek berberliğinden baca temizleyiciliğine kadar değişik uğraşlar bundan böyle kadınlardan beklenir olmuştu.

mentonun onayıyla değil, İslam'ın doğuşundan beri vardı. Diğer konularda da Osmanlı kadınının hukuku Avrupa kadınının hukukuna oranla daha ileri düzeydeydi. Ancak, hakların en önde geleni olan "tahsil" ya da eğitime bu topraklarda gereği gibi önem verilmemişti. Kadının "dimağı" fikir düzeyi ihmal edile edile "seviye-i irfanı" layık olduğu düzeyden uzak, genellikle pek ilkel bir seviyede kalmıştı. Cehalet erkekler için ne kadar zararlıysa, kadınlar için de o kadar zararlıydı, hatta belki kadınlar için daha da fazla. Bir toplumun çöküşünün nedenlerinden biri kadının bilgiden yoksun oluşuydu. Yükselmek, ilerlemek, saadete kavuşmak isteyen bir toplum, kadının eğitimine, "terbiye-i nisvan"a, büyük önem vermek zorundaydı. Yaşamda selamet ve saadetin temini için kadınlara ileri düzeyde bir "tahsil" vermek gerekiyordu. Kadınlarını mükemmel bir eş, bir anne görmek isteyen bir millet, kadın eğitimini, "irfan-ı inas"ı yükseltmek zorundaydı. Bilim ve fende, özellikle güzel sanatlarda kimi kez kadın erkeğin göremediği, gösteremediği düzeyi, beceriyi yakalayabiliyordu. Kısaca kadının eğitimini ihmal etmek kadar büyük bir toplumsal noksan olamazdı. Milli saadet, kadının "kemalâtı"nda, bilgi ve ahlak güzelliği bakımından olgunluğunda aranmalıydı.

Bu gözlemlerinden sonra, Muslihiddin Âdil feminizmin haksız bir fikir hareketi olmadığı sonucuna varıyordu. Ancak, yine de gizil kaygılarını gündeme getirmeden duramıyordu. Muslihiddin Âdil'e göre, bu fikri geliştirirken ülkenin nüfus açısından konumunun da göz önünde bulundurulması gerekiyordu. Feminizm geliştikçe kadının aileye sıcak bakmadığı görülmekteydi. Kadın özgürlüğü doğurganlıkla ters orantılıydı. Oysa doğumlarda düşüş siyasi açıdan bir ülke için sakıncalar doğuracaktı. Bu nedenle "hukuk-ı nisvan"ı onaylamakla birlikte, aile kurumuna sahip çıkmak, kadının yaşam koşullarını iyileştirerek aile kurmalarını da sağlamak gerekliydi. Kadının konumu Avrupa'dakine benzer olmamakla beraber, Osmanlı topraklarında da sefil aileler vardı. Yarın, Osmanlı sanayileşip fabrikalar, madenler işlemeye başlayınca "amele sefaletleri" bu ülkede de baş gösterecekti. Binaenaleyh şimdiden, toplum gerekli önlemleri almalı, kadını sefaletten kurtarmalıydı. Bu mukaddes bir görevdi. Kimi çevreler kadının fabrikada çalıştırılmasına karşı çıkıyordu. Erkeğin evin maişetini temin ettiği gerekçesiyle kadının mesken dışında, "aşiyâne-i aile" haricinde çalışması onaylanmıyordu.

Muslihiddin Âdil'e göre, bu anlayış çalışma özgürlüğü ile "hürriyet-i say" ile bağdaştırılamazdı. Kadın emeğiyle erkeğe

omuz vermezse bundan hem kendisi, hem de toplum olumsuz etkilenecekti. Öte yandan kadın açısından çalışmak, geçimini sağlamak kaçınılmazdı. Meşru bir emek ve faaliyet ile hayatını kazanmak kadının doğal hakkıydı. Osmanlı topraklarında kadın için, özellikle fakr u zaruret içinde olan kadın için makul ve meşru maişet yolları vardı. Muallimelik, muharrirelik, mürebbiyelik, el işçiliği, terzilik, dantelacılık türü mesleklerde çalışmalarını kim yadırgayabilirdi! Çalışan bir kadın uygarlık adına takdire layıktı.[223]

"Yeni Aile" ya da "Milli Aile"

II. Meşrutiyet yıllarında "halka doğru" gidenler kadın sorununa da el atmışlardı. Daha doğrusu Meşrutiyet ortamının yarattığı göreli özgürlük ortamı kadını da görünür kılmıştı.[224] Uzun yıllar kafes ardında kalmış Müslüman kadının özgürlüğü bir anlamda sokaktan geçiyordu. Osmanlı feminizmini omuzlayan, yanında aile efradı olmaksızın sokağa çıkan kadındı. Meşrutiyet'in gündeme getirdiği toplumsal sorunlardan biri "aile" idi. Diğer bir deyişle "aile", tıpkı "halk", "cemiyet", "ferd" gibi Meşrutiyet'in sosyolojisinin geliştirdiği kavramlardan oldu. "Aile" geçmişin "familya"sından farklı bir anlam ifade ediyordu. Aile, sosyolojiyle tarihin ortak meselelerinden ya da her ikisini de kapsayan sosyolojik tarihin ana uğraş alanlarındandı. Tarihsel eksende toplumsal yapı ile ailenin etkileşimi toplumbilimin uğraş alanlarından biriydi. Aile toplumsal alanın bir parçası olarak bu yapıyı etkiliyor; toplumsal yapılar da keza aile yapılarında zamanla değişikliklerin oluşmasına vesile oluyordu. Ancak bu karşılıklı etkileşim sürecinde ailenin toplumsal yapıyı yönlendirmesinden çok, toplumsal değişim süreci ailenin oluşumunda köklü dönüşümlere ortam hazırlıyordu. Fransız Devrimi ve benzeri köklü kırılmaların oluştuğu ortamlarda aile "özel alan" olmaktan çıkıyor; "kamu alanı"nda yer alıyordu. Bir başka deyişle aile bundan böyle devletin uğraş alanlarından biriydi. Siyasal yapı ve toplumsal yapı birlikteliği aileyi de, uzun dönemde de olsa, biçimliyordu.

Her ne kadar aileyi devletin nüvesi olarak gören kuramlar tarihsel açıdan pek tutarlı görülmese de, günümüz toplumlarının ana eksenlerinden biri olan "burjuva" ailesi ve yaşam biçimi 19. yüzyılda "burjuva toplumu" diye adlandırılabilecek bir sosyoekonomik yapılanmanın ürünüydü. 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında birçok sosyolog devleti, uzviyetçi bir görüşle ailelerin toplamı olarak görmüştü. Osmanlı-Türk aydınının esinlendiği



Cihan Harbi ertesi, savaş yıllarında cephe gerisindeki katkıları nedeniyle kadın toplumda saygın bir konum elde edecekti. Bu bir anlamda ilk dalga feminizminin zaferiydi. Savaş ertesi kadın çok daha özgürdü.

solidarist (dayanışmacı) Fransız düşüncesi de aileyi bilhassa vurgulamış; toplumsal yapılanmada ona ayrıcalıklı bir konum vermişti. Bu nedenle aile sosyolojik düşüncede temel değer odaklarından biri olarak tanımlanagelmişti. Özellikle buhran yıllarında siyasal güç odağı aileyi bir başka vurgulamıştı. Nitekim iki dünya savaşı arasında aile-devlet etkileşimi ayrı bir önem kazanmış, özellikle Kıta Avrupası'nın otoriter yönetimleri aileyi gündemden düşürmemişti. Toplumsal çözülmenin üstesinden gelebilmek için aile yapılarının savunulması ya da yeni yapılarda pekiştirilmesi önem kazanmıştı. Bundan böyle özel ya da "mahrem" bir aile yaşamı son bulmuş; aile kamu alanının ayrılmaz bir parçası olmuştu. Devletle aile bundan böyle iç içeydi; bütündü.

Toplumda ve siyasal yapıda kökten dönüşümlerin görüldüğü, "yeni hayat" anlayışının güç kazandığı 1908 sonrası Osmanlı'sında ve onu izleyen Cumhuriyet Türkiyesi'nde de aile ve devlet ilişkisi önem kazanmıştı. Gerek İttihatçılar (1908-1918) gerekse Tek-Parti yöneticileri aileyi sürekli gündemlerine almış ve yeniden ya-

pılanması doğrultusunda önemli adımlar atmışlardı. Her iki dönemde sosyolojinin bu denli önem kazanması bir rastlantı değildi. Uluslaşma sürecinde siyaset büyük ölçüde sosyolojinin güdümündeydi. Sosyoloji ulus-devletin oluşumu için temel ipuçları sağlıyor, bireyi toplumun ayrılmaz bir parçası olarak değerlendiriyordu. Jön Türk ideolojisi bu tür bir yapılanma için gerekli toplumsal önkoşulları sosyoloji aracılığıyla keşfedecekti. Nitekim, Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* adlı eseri sosyolojinin bulgularından oluşacaktı. İttihatçıların gündeme getirdikleri "yeni hayat" Osmanlı'nın değerler sisteminde ve toplumsal yapısında köklü değişiklikleri gerektiriyordu. Bu değişim kadın ve aileyi de kapsayacaktı.

Öte yandan Tanzimat sonrası 19. yüzyıldan itibaren oluşan Batı'ya dönük yeni bir toplumsal yapı, bu arada Selanik, İstanbul, İzmir gibi liman kentlerinde kentlileşen yaşam biçimi geleneksel aile yapılarını da zorlamaya başlamıştı. Batı'daki "burjuva" yaşam biçimi ve tüketim örüntüleri Osmanlı'yı da artık kuşatıyordu. Bir yandan sanayileşmenin uzantısı tüketim örüntülerinin gündeme getirdiği maddi kültür, öte yandan giderek Osmanlı'yı yörüngesine çeken "özgürlük" ve "eşitlik" ilkeleri kadın ve aileyi Osmanlı'nın ana sorunsallarından birine dönüştürecekti. Özellikle Cihan Harbi yıllarında savaş koşullarının neden olduğu toplumsal çöküntü devleti bilfiil aile ve kadın sorunlarıyla uğraşmaya sevk edecek, devlete kadın ve aile konularında da sosyal sorumluluklar yükleyecekti. Kadın, aile ve devlet bundan böyle iç içeydi. Türkiye'de sosyal devletin kendiliğinden biçimlendiği alan kadın sorunsalıyla yakından ilgiliydi.

İttihatçı dönemin ilk yıllarından itibaren milliyetçilikle uyum içinde, en azından kâğıt üzerinde yeni bir aile yapısı şekilleniyordu. Pederşahi aile yapısı yerine çekirdek aile güç kazanıyordu. Kadın özgürlüğü ve buna uygun bir aile yapısı, İttihatçıların deyişiyle "yeni aile" ya da "milli aile", "yeni hayat" anlayışının ana eksenlerinden birini oluşturacaktı. II. Meşrutiyet'in gündemine oturacak olan "ictimaiyyat" toplumsal grupların yapılanmalarını inceliyordu. Bunun somut örneği, Durkheim sosyolojisi verileriyle normal ve patolojik yapıları ele alan *Yeni Felsefe Mecmuası* bahsinde görülmüştü. İttihatçılar etnik yapıların çözdüğü toplumda uzlaştırıcı bir toplum modeli arayışı içindeydiler. Toplumsal yapıyı oluşturan tüm tabakaların katılımıyla, uyum içinde bir yapıyı hedefliyorlardı. Bu nedenle Durkheim'in "tesanüd" ya da "solidarité"si aile için de anlam taşıyordu. Aile, sosyolojik anlamda bir dayanışma grubu olarak "tesanütçüler"ce ön planda yer

alıyordu. Dönemin belli başlı düşünürleri yazılarında kadın ve aileye sürekli yer vereceklerdi. Türk aile tarihi, Türkiye'ye sosyolojiyi getiren Ziya Gökalp'in yazılarında geniş yer aldı. Gökalp *Yeni Mecmua* ve *Milli Tetebbular Mecmuası*'nda çıkan yazılarında Türk ailesinin gelişimini defaatle yorumladı.[225] Aynı konuları irdeleyen bir diğer bir yazar Halim Sabit'ti.[226]

Dernekleşme ve Kadın

Osmanlı kadınları Batı'daki feminist akıma benzer bir hareketi II. Meşrutiyet'in özgürlük ortamında başlatacaklardı. Meşrutiyet yıllarında birçok kadın örgütü kuruldu.[227] Bunların bir kısmı hayır derneği niteliğindeydi.[228] Hilal-i Ahmer için çalışıyor, fakirlere el uzatıyor, cephe gerisinde yaralılara bakıyor, askere yiyecek, giyecek temin ediyorlardı. Hilal-i Ahmer Cemiyeti Kadınlar Heyet-i Merkeziyesi,[229] Muhtaç Asker Ailelerine Muavenet Cemiyeti, Müdafaa-i Milliyye Osmanlı Hanımlar Heyeti[230] bu tür dernekler arasında yer alıyordu. Hilal-i Ahmer Kadınlar Şubesi, gerek Balkan Savaşları'nda, gerekse Cihan Harbi'nde cephe gerisinde büyük yararlılıklar gösterecekti. Muhtaç Asker Ailelerine Muavenet Cemiyeti seferberlik nedeniyle geride yoksul kalan ailelere yardım elini uzatacaktı.

Hayır derneği niteliğindeki kadın derneklerinin yanı sıra feminist hedefleri olan ilk dernekler yine bu yıllarda kurulmuştu. Kadınları eğitmeyi, yaşam biçimlerini, giyim kuşamlarını modernleştirmeyi, onlara iş imkânları yaratmayı, sanat vb. şeyler öğretmeyi amaçlayan bu dernekler büyük ölçüde İttihat ve Terakki'nin himayesi altında faaliyete geçmişlerdi. İttihat ve Terakki Kadınlar Şubesi, Kadınları Esirgeme Derneği, Teali-i Nisvan Cemiyeti,[231] Osmanlı Kadınları Terakkiperver Cemiyeti, Osmanlı Cemiyet-i Hayriye-i Nisaiyye, Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti Osmanlı feministlerinin kadın hukukunu savunmaya yönelik girişimlerdi. Teali-i Nisvan ünlü kadın yazar Halide Salih [Edip] tarafından 1908'de kurulmuştu. Bu dernek kadınların seçme-seçilme haklarını savunan İngiltere'deki kadın hareketiyle yakın temastaydı.[232] Üyelerinin eğitimine ayrı bir önem veriyordu.[233]

Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti kadın dernekleri arasında en radikal olanıydı. Dernek, kadınların fabrikalarda ve kamu sektöründe uygun işlere yerleşerek ekonomik bağımsızlıklarını elde etmelerini hedefliyordu.[234] Ama, kadınları görünür kılan büyük ölçüde Cihan Harbi oldu. Seferberlik nedeniyle erkek-



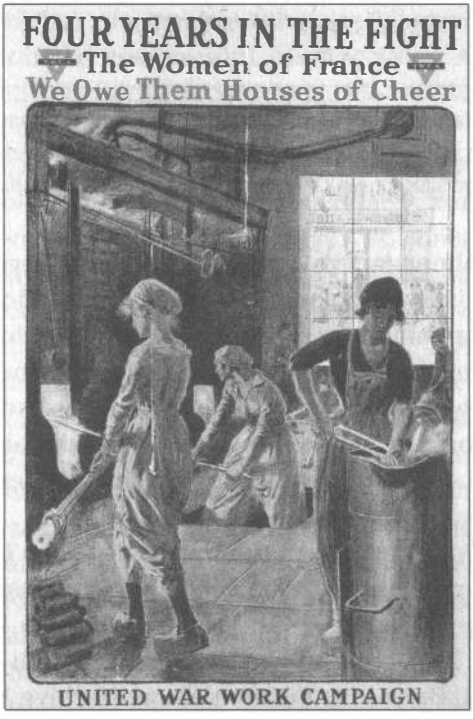
Balkan Harbi esnasında Osmanlı Hilal-Ahmer'inde yaralılara bakmak üzere gelmiş şimalli Türk hanımlarından (sağdan başlayarak) Meryem Pataş, Rukiye Yunus (oturan), Ümmügülsüm Kemal, Meryem Yakubhanlar.

lerin askere alınmaları ve cepheye sevk edilmeleri kadınlara ev işleri dışında istihdam olanakları sağlayacaktı. Ticaretten fabrikalara, yol yapımından sokak temizliğine kadar birçok iş sahasında kadın çalıştırılmaya başlanacaktı. Beyoğlu'nda, Sirkeci'de, Divanyolu'nda işgücü açığı nedeniyle erkekler kadın berberlere tıraş olmaya başlamışlardı. *Sabah* gazetesi yarı şaka "Erkeklerimiz şimdiden sakallarını kadınların ellerine vermeye başladılar" diye haber geçiyordu.[235]

Savaş yıllarında kadının durumu daha da vahim bir hal alacaktı. Erkek seferber olmuş, hane geçim derdine düşmüştü. Kırsal kesimde kadın görece geçimini sağlıyordu. Ama kentlerde durum farklıydı. Bağı, bahçesi olmayan günlük rızkını çıkaracak durumda değildi. Buna kısmi çözüm olarak Harbiye Nazırı ve Başkumandan Vekili Enver Paşa'nın girişimiyle Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi kurulmuştu.[236] Enver Paşa'nın eşi Naciye Sultan'ın himayeleri altında gün ışığına çıkan dernek-

te Harbiye Nezareti Müsteşarı İsmail Hakkı, Harbiye Nezareti Mektupçusu Ali Rıza, İstanbul Mebusu Salâh Cimcoz, Dava Vekili Mehmed Arif ve Dava Vekili Mehmet Salahaddin beyler diğer kurucu üyelerdi.

Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi, kadınlara istihdam alanı açmayı amaç ediniyordu. Cemiyet'in maksadını belirleyen nizamnamenin ikinci maddesinde "İşbu cemiyetin maksadı kadınlara iş bulup kendilerini namuskârane temin-i maişete alıştırarak himaye etmektir" deniyordu. "Cemiyet işbu maksadını temin etmek için kadınların yapabileceği bilcümle işlere kendilerini sevk edecek ve bu suretle çalışacakları daimi surette himaye edecekti."[237] Cemiyet, payitahtı İstanbul, Üsküdar ve Beyoğlu olmak üzere üç mıntıkaya ayırmıştı. Her mıntıkada bir veya birkaç fabrika, o günün deyişiyle "Dârüssanâ'a" açmaya karar vermişti. Bu fabrikalar onar bin kişiyi istihdam edecekti. Dârüssanâ'alarda dantel dairesi, beyaz iş dairesi, elbise dairesi, makine ile çorap ve fanila örücülüğü dairesi, asker çamaşırla-



Cihan Harbi yıllarında kadın vatan savunması gereği madencilik sektörü dahil en ağır işlerde istihdam olundu. Bu topyekûn seferberlik gereğiydi. Artık cephe ile cephe gerisi ayrımı kalkmıştı.

rı dairesi ile kostüm, tayyör ve emsali ince işler dairesi adlarıyla değişik atölyeler yer alacaktı. Nitekim Dârüssanâ'alarda çalışmak için kadınlardan büyük bir talep geldi. İlk on dokuz gün içinde on bir bin kadın başvurdu. Savaş yıllarında sokak temizliği bile kadınlardan sorulur oldu. Bayezid, Fatih ve Beyoğlu mıntıkalarının temizliği için Cemiyet üç yüz kuruş maaşla üç yüz "kadın nezafet-i fenniyye amelesi" istihdam etmek zorunda kaldı.[238] Ancak, her kadını bu tür işlerde çalıştırmak kolay olmuyordu. Bir süre sonra İstanbul dışından da kadın işgücü talep edilir oldu. Bir keresinde istek üzerine İzmir'den İstanbul'a 80 kadın işçi gönderildi.[239] Cihan Harbi ile birlikte resmi dairelerde de kadın memur çalıştırılmaya başlanmıştı.[240] Bu arada İstanbul'da, Galata rıhtımı arkasında, Mudanya gibi çevre ilçelerden mal getirip satan ve kadın ticaret erbabından oluşan bir Kadın Tüccarlar Pazarı açılmıştı.[241] Cihan Harbi ülke ekonomisini köklü bir biçimde sarsmıştı. Ticari faaliyetler büyük ölçüde aksamış, piyasaya durgunluk hâkim olmuştu. Bu alanda yine kadınlardan medet umuldu. Ticarete atılacak kadınlara gerekli temel bilgiyi vermek üzere Ticaret Mekteb-i Âlisi tarafından İnas Darülfünunu bünyesinde bir şube açıldı. Şubeye kısa bir sürede yüzün üzerinde başvuru oldu. Gösterilen rağbet üzerine ikinci bir şube açma gereği doğdu.[242]

"İzdivaç Meselesi" ve Zorunlu Evlilik

Osmanlı'nın Batı ülkeleriyle karşılaştırıldığında en büyük sorunu nüfustu. Avrupa 18. yüzyılın ortalarından itibaren bir tür demografik dönüşüm yaşamış, nüfusu 100-120 milyondan Cihan Harbi arifesi 450 milyona ulaşmıştı. Bu artış Avrupa'nın denizaşırı ülkelere göç vermesine rağmen gerçekleşmişti. Oysa Osmanlı'nın nüfusu durağandı; nüfus artış göstermiyordu. 18. yüzyılın başında Avrupa nüfusunun dörtte birine sahip olan Osmanlı İmparatorluğu'nda, 20. yüzyıla girerken bu oran onda birin altına düşmüştü. Bu oran toprak kayıpları göz önünde bulundurulduğunda da geçerliydi. Osmanlı topraklarında nüfus yoğunluğu son derece düşüktü. Avrupa'da yaşam umudu 20. yüzyılla birlikte hızla 50 yaşın üzerine çıkarken Osmanlı'da bu süre 30 yaşın altında kalıyordu. Savaşlar, salgın hastalıklar, açlık vb nedenler Osmanlı nüfusunu sürekli kırıyordu.

II. Meşrutiyet yıllarında nüfus sorunu yönetimin el attığı konulardan biri oldu.[243] Özellikle savaşlar Osmanlı'nın beşeri varlığını sürekli kurutmuştu. Nüfusu durağanlıktan kurtarmanın birçok ça-

resi vardı. Daha iyi sağlık hizmeti verilebilir, eğitimle çocuk ölümleri azaltılabilir, anneler her türlü musibete karşı uyarılabilirdi. Ancak, sürekli savaşların bir diğerini izlediği ortamda temel sorun evlilikti. Savaş ortamlarında evlilik oranları hızla düşüyordu. Bu durum İttihatçı hükümetleri "izdivaç meselesi"ni ele almaya, özendirici nüfus politikaları izlemeye sevk edecekti. Evliliği kolaylaştırıcı girişimler daha II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında gündeme gelmişti. Dahiliye Nezareti çeyiz (cihaz), başlık gibi adlar altında alınmakta olan mal ve paranın ödenemeyecek boyutlara ulaştığını, bu nedenle şeriata ve ahlak normlarına aykırı olarak kız kaçırma olaylarının görüldüğünü ve bunun müessif sonuçlar doğurduğunu kaydediyordu. Nezaret, vilayetlere gönderdiği tamimle, nüfus artışını kolaylaştırmak ve ailenin refahı ile saadetini temin edecek servetin israfını önlemek üzere bazı ülkelerde görüldüğü gibi evlenmeyi kolaylaştırıcı derneklerin, o günkü adıyla "teshil-i izdivaç cemiyetleri"nin kurulmasının özendirilmesi gerektiğini vurguluyordu.[244]

Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi Cihan Harbi yıllarında devletin özendirici nüfus politikasının yürütülmesini bilfiil üstlenecekti. Cemiyet'in idare heyeti savaşın nüfus sorununu ne denli ciddileştirdiğine dikkati çekiyor, "memleket için hayırlı izdivaçlar akdine teshil ve teşvik etmek" için önlemler alıyordu.[245] Bu doğrultuda aile hayatının çöküşünü önlemek amacıyla (aile hayat-ı ictimaiyyesinin inhilâlden vikayesi maksadiyle) bünyesinde çalışan memur ve işçiler için zorunlu evlilik ilkesi getiriyordu. Kadınları Çalıştırma Cemiyeti'nin aldığı karar gereğince erkeklerin en geç 25, kadınların ise 20 yaşında evlenmeleri şart koşulmuştu.[246] Cemiyet gelin adaylarının çeyizlerinin hazırlanmasına yardımcı oluyor, işçi kadınlara hariçten bir erkek talip olduğu takdirde zabıta aracılığıyla ya da başka yöntemlerle damat adayının huyunu suyunu araştırtıyordu. Damat adayı uygun görüldüğü takdirde Cemiyetçe evliliğe müsaade ediliyordu. Müstakbel damat ailesinin maişetini temin edecek bir işte çalışmıyorsa, Cemiyet damadı uygun bir işe yerleştirmeyi vaat ediyordu.[247] Dernek aracılığıyla istihdam evliliği zorunlu kılmıştı. Evlenme yaşını geçiren ve Cemiyet'in bulduğu adayları beğenmeyenlerin istihkakının yüzde 15'i alıkonuluyor ve dernekle ilişkileri kesiliyordu. Buna karşın evlenen memur ve işçilerin gündelikleri yüzde 20 artırılıyordu. Bunun da ötesinde doğacak her çocuk için ücretler yüzde 20'şer zam görüyordu.

Kadınları Çalıştırma Cemiyeti damat ve gelin adaylarını tanıştırmak için gündelik gazetelerin baş sayfalarında adayların öz-



"Halka doğru" anlayışının uzantısı Osmanlı feminizmi doruk noktasına Mütareke yıllarında ulaştı. Bunda Sabiha Zekeriya'nın rolü büyüktü. Bu tarihlerde "Türk Feminizmi"nin öncülüğünü *Büyük Mecmua* yapacaktı.

geçmişlerini içeren ilanlar veriyordu.[248] Bu arada gençleri evlenmeye özendirmek amacıyla gösterişli evlenme törenleri düzenlendi. Yeni evlilere ödüller dağıtıldı. "İzdivaç talepleri" ilanları Mart 1918'den itibaren gazetelerde yer almaya başladı. *Vakit* gazetesi ilanları "memleketimizin hayat-ı ictimaiyyesinde mühim bir tebeddülün başlangıcı" olarak görüyordu: "Kendileri için bir refik-i hayat arayan erkek ve kadınların önüne yeni bir saadet rehberi" çıkmıştı.[249] *Yeni Mecmua*'da evlenmelerde Kadınları Çalıştırma Cemiyeti'nin arabuluculuğuna değinen Kâzım Şinasi, "birçok suiistimallerin, hatta felaketlerin önüne geçmek için ciddiyetiyle tanınmış böyle bir cemiyetin murakıp vazifesini görmesi lazımdır" diyordu.[250]

Cemiyet'in ihdas ettiği görücülük usulüyle gerçekleşen ilk evlenme akti 8 Mart 1918 günü Üsküdar Mahkeme-i Şeriyyesi huzurunda icra edilecekti. Damat, Osmanlı Seyr-i Sefain İdaresi kaptanlarından İstanbullu Mehmet Hakkı Efendi'diydi. 29 yaşındaydı ve idadî tahsili görmüştü. Gelin ise Birinci Ordu-i Hümayun

Kadın Birinci İşçi Taburu'ndan 21 yaşındaki tabur kâtibesi İhsan Hanım'dı. Cemiyet evlilik ikramiyesi olarak çifte 50 lira tutarında "düğün hediyesi" vermişti.[251] İkinci evlilikte damat Zeytinburnu Sanayi Mektebi'nden mezun ve Zeytinburnu Fabrikası dökümcü ustalarından Mustafa Efendi'ydi. Gelin ise Çapa Dârüssanâ'ası Fanila Şubesi'nde çalışan Halepli Fatma Hanım'dı. Damat 28, gelin 18 yaşındaydı. Cemiyet kendilerine düğün hediyesi olarak 25 lira vermeyi kararlaştırmıştı. *Vakit* gazetesi yeni çiftleri kutluyor, "fabrika hayatı"nın ülkede aile hayatını yıkacak yerde aksine sağlam bir esas üzerine oturtacağını ve böylece mesut ailelerin kurulmasını sağlayacağını yazıyordu. II. Meşrutiyet yıllarında aile sorunu, "yeni hayat" diye nitelenen yeni yaşam biçiminin bir parçası olmuştu. Toplumda kökten dönüşümler aile yaşamını da kapsamak durumundaydı. "Yeni aile" ya da "milli aile" İttihatçıların özlemini duydukları aile biçimiydi. "Milli aile" çekirdek aileydi. Ana baba ve çocuklardan oluşuyordu. Aile ahlakı toplumun temel dayanak noktalarından biri olarak görülüyordu. "Milli aile" ise II. Meşrutiyet yıllarında gündeme gelen "aile buhranı"na bir çözümdü.

II. Meşrutiyet yıllarında kadının yaşamında kalıcı dönüşümler izlendi. Kadının toplumsallaşması, görünür olması, toplumsal yaşamla bütünleşmesi bunlardan ilkiydi. Toplumsallaşma kadın-erkek eşitliğinin ilk adımıydı. Meşrutiyet feminizmi düşünsel ortamı bu açıdan olumlu yönde etkiledi. Ancak, toplumsallaşma sürecinde Meşrutiyet'in yarattığı maddi ortamın belirleyiciliği çok daha ön planda yer alıyordu. Savaşlar nedeniyle erkek nüfusun cepheye sevk edilişi istihdam alanında bir boşluk yaratmış, bu nedenle kadın nüfus kısa sürede seferber edilerek çalışma yaşamına sokulmuştu.[252] Kadının toplumsallaşması, görünürlüğü, aile kurumunu da bir ölçüde etkileyecekti. Özellikle, İstanbul, İzmir gibi büyük kentlerde kadın erkek ilişkilerinde geleneksel yapı çözülmeye yüz tutuyordu. Aile sorunu nüfus politikası bağlamında ele alınıyor, evlilikler özendirilerek sürekli savaşların neden olduğu insan kaybı giderilmeye çalışılıyordu. Bu nedenle o döneme değin "özel" alan kapsamına giren aile kurumu kamusallaşmış; nüfus sorununa "milli aile" ile çözüm aranmıştı.

Kadın İşçi Taburu

Kadınların iş yaşamına katılımında Harbiye Nezareti öncü işlevi görmüştü. Dârüssanâ'alar bunun somut örnekleriydi. Harbiye Nezareti kendi bünyesinde lojistik işlerde istihdam etmek, ay-

nı zamanda bilfiil üretimde bulunmalarını sağlamak amacıyla kadınları gönüllü olarak askere de almıştı. İstanbul'da Birinci Ordu tarafından oluşturulan Birinci Kadın İşçi Taburu (Birinci Ordu-i Hümayun'a Merbut Birinci Kadın İşçi Taburu) geri hizmette kadınlara istihdam alanı açmıştı. *Vakit* gazetesi, "Kadınlarımız nihayet şimdi askerlik hayatına dahil olmak üzere bulunuyorlar" diyor, *Wiener Journal*'dan alıntı yaparak "Türk kadınını bu vaziyette görmeyi herhalde kimse beklemezdi. Genç Türk hareketinin Türk kadınlarının hayatında büyük bir inkılâb hasıl ettiğine bundan büyük bir delil olamaz" satırlarına yer veriyordu.[253] Taburun oluşturulmasında esas amaç kadınları bizzat "temin-i maişet"e alıştırmaktı. 1918'in Şubat ayında gazetelerde yer alan çağrıya göre orduda işçi kadın olarak istihdam edileceklerin 18-30 yaş arası Osmanlı uyruğu ve "güçlü kuvvetli" olması gerekiyordu. Ehl-i namus ve iffetten olduğu mahalli mercilerce belgelenmeli ve "kucakta taşınır çocuğu" bulunmamalıydı.[254] İstihdam olunan kadınlar iki sınıfa ayrılıyordu. Bir bölümü maaşlı memurdu. Diğer kısmı nefer tahsisatlı, ücret ya da yevmiye alan işçilerdi.

Taburun ilk aşamada komutası ve inzibat heyeti ordudaki zabitlerden ve askerlerden oluşuyordu. İleride edinilen deneyimler sonucu taburun yönetimi de kadınlara bırakılacaktı. Taburun idare heyeti tabur kumandanı, bölüm kumandanı, hesap memuru, tabur başkâtibesi ve kadın bölükbaşından oluşuyordu. Taburda ayrıca bir ziraat memuru ve bir de yol mühendisi bulunacaktı. Tabur bünyesinde bir revir kurulacak ve burada hastabakıcılar görev yapacaklardı. İşçi taburunda çalışanlar için sekiz saatlik işgünü benimseniyordu. İşçilerin iffet ve namusu özellikle gözetiliyordu. Tabur zabitleri, memur ve memureleri, tabur kadınlarını hiçbir suretle yanlarına ve "hanelerine" alamayacaklardı. Kâtibe ve memurelere de erkek hademe veya nefer verilmeyecekti.

Kadın taburuna kabul olunan kadınları İstanbul'da Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi, taşrada mahalli idare meclisleri seçiyor ve gönderiyorlardı. Memure kadınların görevleri erkeklerinki gibiydi. Kâtibe ve memureler de zabitan gibi nöbet tutacaklardı. Taburda komutları bildirmek için bölük ve takımbaşı olanlara ve onbaşı, çavuş, başçavuş kadınlara birer düdük verilmişti. Tabur kadınları askeri talimlerden muaftılar. Ancak, adab-ı muaşeret, amirlerin huzurunda "idare-i kelâm ve tavır ve hareket" hususlarında düzenlenecek bir program dairesinde kışlalarda eğitim göreceklerdi. Kadınların göreve tayin ya da azil veya gerek kalmamasından dolayı ihracı ve tardı ve nihayet taltifi ordu komutanlarına aitti.

Tabur kadınlarının yeldirme ve başörtüsüyle çektirecekleri fotoğraflar kendilerine verilecek "cüzdan"lara ya da kimlik kartlarına konacaktı. Tabur kumandanlığınca tasdik edildikten sonra mektupları asker mektupları gibi posta ücretinden muaf tutuluyordu. Maaşlı memurelerin seçimi, tayini, terfi ve azli ordu kumandanlığınca yapılıyordu. Hizmeti takdire şayan bulunan işçi kadınlara taburca takdirname veriliyordu. Beher takdirname on kuruş karşılığı kabul edilerek her ay sonunda ikramiyeye dönüştürülüyordu. Evli tabur kadınlarına sabah işbaşı yapma koşuluyla haftada dört gece izin veriliyordu. İşbaşı yapamayacak derecede uzak yerde oturanlar için bu izin haftada yalnız bir gündü. Evlenenlere alışılagelmiş olanın dışında 20 günlük bir izin öngörülmüştü. Tabur kâtibesinin maaşı 600, bölük kâtibesinin 500, tabur iaşe memuresinin 600, bölükbaşının 600, takımbaşının 400, hastabakıcının 300, terzinin 500, işçilerin 250 kuruştu. Kıdem ve hizmete göre bu miktar artırılabiliyordu.[255]



Cihan Harbi esnasında Osmanlı Hilal-i Ahmer'i tarafından tesis olunan İstanbul Cağaloğlu Hastanesi'nde hekimler ile Türk hastabakıcı hanımları: (Oturanlar sağdan sola) Tabib Muavini İsmail Hakkı Efendi, Doktor Şerefüddin Efendi, Sertabib Ali Derviş Bey, Doktor Robert Efendi, Tabib Muavini İsmail Efendi.

Kadın işçi taburunun kıyafeti pelerin, manto, ceket, şalvar ile başörtü, tozluk, yeldirme ve fotinden ibaretti. Bütün kadınlar "Kadın Birinci İşçi Taburu" amblemi ve kayıt numarasını taşıyan pazıbendini sol kollarının üst kısmında yeldirmelerine raptedeceklerdi. Memure ve kâtibelerin yakalarına sırma şeritle çevrilmiş kırmızı bir çuha parçası dikilmişti. Bölükbaşı ve takımbaşı sırma şerit ve sarı yıldız, diğer kâtibe ve memure beyaz yıldız takıyordu. Hastabakıcılar ve terzilerin yakalarında çuha etrafındaki sırma şerit yoktu. Terziler yıldız yerine beyaz madeni makas, hastabakıcılar ise beyaz madeni hilal taşıyorlardı. Bölükbaşının yakasına iki yıldız, takımbaşı kıdemlisi ya da yaşlısınınkine bir yıldız konmuştu. Diğer kâtibeler ve kıdemsiz takımbaşılar ile iaşe memurelerinde yıldız işareti yoktu. İşçi kadınlar içinde onbaşı, çavuş ve başçavuş rütbesini haiz olanlar yakalarına kırmızı çuhasız ve sırma şeritsiz sarı yıldız takıyorlardı. Onbaşıların bir, çavuşların iki, başçavuşların üç yıldızı vardı. Nefer düzeyindeki işçi kadınların yakalarında işaret yoktu.[256]

Kadın amele taburları salt kentlerde faaliyet göstermiyordu. Kırsal kesimde de üretime katkıda bulunuyorlardı. Nitekim Suriye'de Cemal Paşa'nın öncülüğünde, Dördüncü Ordu'nun bünyesinde Kadın Amele Taburları kurulmuştu. Pamuk savaşta en stratejik ürünlerden biriydi. Dördüncü Ordu'nun kadın amele taburları büyük ölçüde pamuk hasadı için Çukurova yöresine sevk edilmişlerdi.[257]

"Milli Aile" Modeli

Cihan Harbi Osmanlı kadını ve ailesini yeni arayışlara sevk etmişti. Savaş ve cephede verilen kayıplar gün geçtikçe beşeri sermayeyi olumsuz etkiliyordu. Cephe gerisinde erkek nüfusun azalması kadınların o güne kadar erkeklerin alanı olan iş sahalarına girmelerine neden olmuştu. Osmanlı kadınının, evin geçiminden sorumlu erkeğini cepheye gönderince iş aramaktan başka çaresi kalmamıştı. Bu koşullarda kadın ve aile kamusal alanın bir parçası olmuştu. Bu yıllarda İttihatçıların gündeme getirdikleri "milli aile" Batı'nın çekirdek ailesinden esinlenmişse de tıpatıp bir aktarım söz konusu olamazdı. İslam normlarının egemen olduğu özel alan konusunda ayrı bir duyarlılık gerekiyordu. Nitekim bu noktada İttihatçılar yerel olan kültür ile "beynelmilel" olan medeniyeti ayıracaklardı. Aile yapısı, kültürün bir parçasıydı ve yerel kalmak zorundaydı. Bu nedenle "milli aile"

Batı'nın aile modelleriyle benzeşmek zorunda değildi.

Gökalp'e göre Osmanlı ailesi bir kurum olarak Tanzimat döneminin başlangıcından beri ciddi bunalımla karşı karşıyaydı. Avrupa'yı körü körüne taklit eden Batıcı bazı düşünürler ulusal nitelikteki kültürü görmezlikten gelmişlerdi. Gelenekten yana olanlar ise alışılagelmiş eski aile yapısının çözülme endişesi ve kadın erkek ilişkilerindeki değişiklikler sonucu oluşabilecek kaos korkusuyla her türlü değişikliğe karşı çıkmışlardı. Bu nedenle Mustafa Sabri, Mehmed Akif ve Said Halim gibi gelenekçi yazarlar hem çokeşliliği, hem de örtünmeyi, mahremiyeti savunmuşlardı. Gökalp'in gündeme getirdiği "milli aile" her iki görüşü de reddediyordu. "Yeni Türk ailesi", Avrupa medeniyetinden devşirilen yeni kavramlarla çağdaşlaşacaktı. Ancak, bu Avrupa aile modellerinin taklidi anlamına gelmeyecekti. Gökalp ve yandaşları Türk ailesinin tüm toplumsal yapılarla birlikte kendi evrim yolunu izleyeceğini söylüyorlardı. Ulusal kimlik arayışı içinde aile, ulus-devletin nüvesi olarak görülüyordu. "Aile ahlakı" ise ulusal dayanışmanın çimentosuydu.

İttihatçıların aileyi özel alandan çıkarıp kamusal alana sokmaları, yeni yapılanmakta olan ulus-devlet konusundaki kaygılarıyla bağlantılıydı. 1908 bir siyasi devrimdi. "Yeni hayat"ı içerecek bir "ictimaî inkılâb" ile desteklenmediği sürece başarıya ulaşamazdı. İttihatçıların eşitlikçi ilkeleri ön plana çıkartan dönüşümcü söylemleri, Osmanlı feminizmine ortam hazırlamakta gecikmedi. İttihatçılar bu dönüşüm sürecini yeni bir aile modeli ile, çekirdek aile ile hızlandırmayı amaçlıyorlardı. Böyle bir ortamda "yeni aile" ya da "milli aile" önem kazanıyordu. İttihatçılar yeni yapılanmada devletin özel alana girmesini ve gelenekleri çözmesini ön koşul olarak görüyorlardı Yeni aile ahlakının "ulus-devlet" için oluşturulacak kamu ahlakıyla uyum içinde olması gerekliydi.

Gökalp ve çevresinin sosyolojik söylemi bu toplumsal yapının kavramsal çatısını oluşturmaya yönelikti. Böylece II. Meşrutiyet dönemi "halka doğru" söylemi, Osmanlı devletinde yeni bir kadın ve aile yaşamı anlayışını gündeme getirmiş oluyordu. Osmanlı toplumu bu bağlamda köklü dönüşümlere uğramıştı. Dönüşümlerin fikri temelleri 1908 İnkılabı'nda gizliydi. "Hürriyet, müsavat, uhuvvet" feminizmin de şiarını oluşturmuştu. Maddi ortam ise bu yıllarda gözlenen toplumsal ve nüfusbilimsel değişikliklerden kaynaklanıyordu. Sürekli savaşılan ve erkek nüfusun kırıldığı bir dönemde kadının ön plana çıkması doğaldı.

Hukuk-ı Aile Kararnamesi

İttihatçıların "yeni hayat" doğrultusunda attıkları en önemli adımlardan biri Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ydi. Dini nedenlerle Tanzimat'tan beri cesaret edilemeyen bu cüretkâr adım özel alana seküler bir müdahaleydi. Tanzimat'la birlikte Batı'ya yönelik düzenlemeler özel hukuk alanında da somut ihtiyaçların doğmasına neden olmuştu. Çağdaş yaşam ortamında özel hukuk alanında o günün fıkıh hükümleri karışık ve hâkimlerin birikimleri açısından kullanışlı değildi. Yasaların Batı'da olduğu gibi kodifiye edilmesi, bir düzene sokulması, Tanzimat aydınlarınca gerekli görülmüştü. Bir ara ticaret hukukunda olduğu gibi medeni hukuk alanında da köklü değişikliklere gitmek, bu arada bir Batı kanununu aynen almak düşünülmüştü. Tanzimat'ın önde gelen sadrazamlarından Âli Paşa Fransız Medeni Kanunu'nun iktibasından yanaydı. Oysa devletin teokratik niteliği, yani kısmen dine dayanması böyle bir iktibası olanaksız kılıyordu. Cevdet Paşa, bir ülkenin kanununu almanın onun ruhunu benimsemek olacağını, Osmanlı'da İslam kaynaklarından yararlanılarak daha mükemmel bir kanunun düzenlenebileceğini savunuyordu.

Nitekim İslam kaynaklarından esinlenilerek bir kanun hazırlama görevi nazır rütbesiyle Cevdet Paşa'nın başkanlığında yedi kişilik bir komisyona verildi. Mecelle Komisyonu'nun diğer mensupları Danıştay üyeleri Seyfeddin, Mehmed Emin, Adliye Divanı üyeleri Ahmed Hilmi, Seyyid Ahmed Hulusi ve Evkaf Müfettişi Seyyid Halil ve İbni Abidinzade Alâedddin beylerdi. Komisyon 1869-1876 arası yedi yıl çalışarak Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ya da kısaca Mecelle adı altında mevzuatı ortaya koymuştu. Fransız Medeni Kanunu'ndan 72 yıl sonra İslam kaynaklarına dayanılarak ilk kez bir mevzuat düzenlenmiş oluyordu. Bu, İslam hukuku açısından da önemli bir dönüm noktasıydı.

Mecelle sistemi açısından diğer Avrupa yasalarına benzer bir nitelikteydi. Kanun kitaplardan, kitaplar bâblardan ve fasıllardan ve fasıllar maddelerden, maddeler de fıkralardan oluşuyordu. Mecelle toplam 16 kitap, 1851 madde idi. Alım, kira, kefalet, havale, rehin, emanet, hibe, gasp, hacir, ikrah, şuf'a, şirket, vekâlet, ibra, ikrar, dâva, beyyinât, tahlif, kaza kitapların kapsam alanlarıydı. 100 maddeden oluşan Kavâid-i külliyye baş tarafta genel ilkelere ayrılmıştı. Her kitabın başında temel kavramları açıklayan bir mukaddime yer alıyordu. Bu açıdan Mecelle'de Anglo-Amerikan kanunlarına benzer bir sistem gözleniyordu. Kimi maddeler-

de örnekler veriliyordu. Dil bakımından güçlü bir Osmanlıca ile yazılmıştı. Maddeler yalnız birkaç fıkradan oluşuyordu. Fıkralar kısaydı. Bu açıdan İsviçre Medeni Kanunu'nu da anımsatıyordu.

Türk hukuk dilinde Fransızca *code civil* karşılığı "medeni kanun" tabiri de, ilk kez Mecelle mazbatasında yer almıştı. Ancak, Mecelle tam bir medeni kanun değildi. Akitler, bazı haksız fiiller, şahıs ve eşya hukuku ile ilgili mahdut hükümler ve bazı usul hukuku (ispat vasıtaları, hâkimin vasıfları vb) kaidelerini içeriyordu. Aile hukuku (münakâhat), fıkıh kitaplarına, miras hukuku, mülk eşya için feraiz, mirî arazi için intikal kanunları denilen hükümlere bırakılmıştı.[258] Mecelle mevcudu koruyan, yani muhafazakâr bir mevzuattı. Kaynakları açısından İslam hukuku ve yalnız Hanefi mezhebine dayanıyordu ve özellikle de İbni Nüceym'in fıkıh kitabından yararlanılarak hazırlanmıştı. Diğer mezheplerden alınan kaide yoktu. Mecelle'nin alanını daraltan bir diğer husus hâkime takdir hakkı tanımayışıydı. Hâkim hem başlangıçtaki küllî kaideleri, hem diğer maddeleri ancak fıkıh kitaplarına göre uygulayabilecekti. Başlangıçtaki maddelerin bağımsız bir şekilde (müstakilen) uygulanması caiz değildi. Hâkimin yorum yaparak ihtiyaçlara uygun karar alması olanaksızdı.

II. Meşrutiyet yıllarında, toplumda hızlı dönüşümlerin yaşandığı bir evrede Mecelle'nin yetersizliği anlaşılmıştı. Günün koşullarıyla bağdaşmıyordu; dayandığı kaynaklar kurumuş, anlamını yitirmişti. 1916 yılında Mecelle'yi güncelleme amacıyla Tadil Komisyonu kuruldu. Bir tadil layihası hazırlandı. Bu tadilatta diğer İslam mezheplerinin görüşlerine de yer verildi. Bu arada aile hukukunu tedvin için kurulan bir diğer komisyon vardı. Bu komisyon Mecelle Komisyonu'ndan daha etkin çalışarak ilk kez İslam aile hukukunu tedvin eden bir metin hazırladı. Bu metin Meclis henüz tatildeyken 25 Ekim 1917 günü Hukuk-ı Aile Kararnamesi adıyla yürürlüğe konuldu.

Kararnamede münakâhat (evlenme) ve müfarekât (boşanma) konularına iki kitap ayrılmıştı. Tüm mevzuat 156 maddeden oluşuyordu. Hukuk-ı Aile Kararnamesi ile devlet ilk kez evlenme akdine müdahale ediyor, ilan müessesesi, aile meclisi, talâk, çok eş ile evlenme, Müslüman olmayanların evlenme ve boşanmaları konularını düzenliyordu. Mevzuatta yer alan maddelerle aile hayatı düzenlenmişti. İslam hukukuna bağlı kalmaktan tümüyle kurtulamayan bu kararnameyle evlenme işlerine devletin karışması, yani özel alanın kısmen devlet tarafından denetlenmesi söz konusuydu. Nişanlılık hukuki bakımdan bir evlenme başlangıcı adde-



Bolşeviklerin iktidara gelişiyle Çarlık Rusyası'nın üst yönetiminde görev almış birçok Rus, ailesiyle birlikte İstanbul'a sığındı. Göçmen Rus kadınların başlarını örtme biçimi Rus başı diye adlandırılarak kısa sürede İstanbul'da moda oldu.

diliyordu. Devletin "izni"yle yapılmayan evlenmeler kanunca tanınmayacaktı. Kararnamenin en önemli bölümü çokeşlilik ile boşanma konularını düzenleyen maddeleriydi. Çok eşle evlilik görece daraltılmış, kocanın ikinci zevce sahibi olması ilk eşin rızasına bırakılmıştı. Talâk, yani kocanın tek taraflı ve özel şekilde boşanma hakkına sınır konulmuştu. Boşanma gerektiren sorunları düzenlemek için bir aile meclisi müessesesi oluşturulmuştu. Müslüman olmayan uyrukların evlenme ve boşanma işleri de bu kararname çerçevesinde düzenlenmek istenmişti.[259]

Hukuk-ı Aile Kararnamesi üzerine yaptığı çalışmalarda Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu Osmanlı'da ailenin "konak" şeklinden "yuva" tipine geçmeye başlamasıyla, yani çekirdek ailenin gündeme gelişiyle, İslam hukukuna dayanan aile mevzuatında da düzenlemeye gitme ihtiyacının doğduğunu, kadın sorununun giderek önem kazanmasıyla Osmanlı "münevverleri"nin seslerini duyurduklarını ve Cihan Harbi sonlarına doğru bu kararnamenin yayınlandığını kaydediyordu.[260] İlginçtir, kadının evlilikte durumunu görece dü-

zelten bu mevzuat iki yıl geçmeden, Damad Ferid Kabinesi tarafından 19 Haziran 1919'da kaldırılmıştı. Hukuk-ı Aile Kararnamesi aslında o gün için ileri bir mevzuattı. Bu nedenle Meclis'te karşılaşabileceği muhalefet öngörülerek, Meclis tatildeyken İttihatçı hükümet tarafından kanun hükmünde bir kararname olarak çıkarılmıştı. Damat Ferid Kabinesi'nin ilk yaptığı işlerden biri bu mevzuatı ilga etmek olmuştu. Ancak, mevzuat Suriye'de yürürlükte kalmayı sürdürdü. Hatay'da, burası 1939'da Türkiye ile birleşinceye kadar uygulandı. Kararname Suriye'de 1953 yılında yürürlükten kaldırılmış, yerine bundan ilham alan 308 maddelik yeni bir mevzuat kaim olmuştur. Lübnan'da ise daha uzun bir süre Müslüman halk için bu kararname uygulanmıştı.[261]

Sabiha Sertel ve Türk Feminizmi

Mütareke yıllarında kadınların siyasi faaliyetleri artık etkin bir biçimde kamuoyu oluşturmaya yönelikti. 1 Şubat 1919'da çıkmaya başlayan aylık kadın gazetesi *İnci*, o sırada toplanan Milli Kongre'de yer alan kadın temsilcileri şu satırlarla açıklıyordu:[262] "Milletin hukuk ve menâfiini müdafaa etmek, müstakil bir millet olarak mevcudiyetini tasdik ettirmek üzere şehrimizde bulunan cemiyet, heyet ve fırkaların kaffesinin iştirakiyle bir Milli Kongre vücuda geldi. Daha düne kadar hayata iştirak ettirilmeyen ve memleketin mukadderatıyla alakadar görülmeyen kadınlarımız, bu defa milletin hayat ve menâfiini müdafaa ile meşgul olacak olan bu kongreye birer murahhas gönderdiler. Milletin atisine ait olan mesaide erkeklerle el ele verdiler. Bu görünmeyen hadise, kadınlığın umumi hayatında ihraz etmekte [kazanmakta] bulunduğu mevki'i irae itibariyle dikkate şayan olmaktan hâli değildir."

Cihan Harbi birçok ülkede kadın hakları açısından dönüm noktası olmuştu. Dünya Savaşı'nda hemen her ülkede kadın erkekle birlikte savaşın tüm yükümlülüklerini üstlenmiş; üretmiş ve aynı zamanda bilfiil askerlik yapmıştı. 1910'lu yılların sufrajet ya da kadın hakları hareketi önemli kazanımlar elde etmişti. Birçok ülkede kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınmıştı. "Artık hürriyet mahdut bir zümreye tahsis edilemez ve erkeklerin mümessillerinden mürekkep bir meclis artık memleketi temsil edemez. Kanun-ı Esasi'nin bütün Osmanlılara verdiği hakkı bizlerden kimse esirgeyemez. Ümit ederim ki yeni meclisin yeni mebusları bu noktayı yakından görür ve bu sesi yakından işitirler."

Bu satırlar Sabiha Zekeriya'nın (Sertel) 1919 yılında yayımladığı "Kadınlar ve İntihab"[263] başlıklı yazısında yer alıyordu.

"Halka doğru" anlayışının uzantısı Osmanlı feminizmi doruk noktasına Mütareke yıllarında ulaştı. Bunda Sabiha Zekeriya'nın rolü büyüktü.[264] Bu tarihlerde "Türk Feminizmi"nin öncülüğünü *Büyük Mecmua* yapacaktı. Abdullah Cevdet'in Cağaloğlu'ndaki İctihad Evi, Cihan Harbi ertesi, 1919 yılında *Büyük Mecmua* adlı dergiyi on yedi sayı yayımladı. Çarşamba günleri çıkan "edebî ve ilmî haftalık mecmua"nın müdür ve imtiyaz sahibi M. Zekeriya [Sertel] idi. Savaşta yenik düşen Osmanlı'nın düş kırıklığını gidermeye yönelik, gençliğe seslenen *Büyük Mecmua* iki dünya savaşı arası oluşacak ulusal kimliğin öncü yayın organlarından biri oldu. Okurlarına seslenirken "Var olan ve yaşamak hakkına malik bulunan bir millet ne kadar büyük felaketlere maruz kalırsa kalsın, onu kimse öldüremez" diyordu. Sorun bu tür bir ulusal kimliğe sahip olup olmamaktaydı. Eğer bu topraklarda yaşayan insanlar "millet" olarak varsa "bedbînî"ye, kötümserliğe zaten yer yoktu. Yok millet olarak varlık gösteremiyorsa o zaman herkese düşen görev bir millet olmaya çalışmak ve bir millet olarak yaşayabilmek için ne noksansa onu sağlamak gerekiyordu: "Oturup elbirliğiyle çalışmak ve milletin hars itibariyle yükselmesini ve hakiki bir millet olmasını temine gayret etmek" derginin ilk sayısında çıkan "Büyük Mecmua'nın Gayesi" başlıklı yazısında yer alan satırlardı.

Büyük Mecmua "Memleket ve millet en felaketli dakikalarını geçirirken bu dünyada yaşamıyormuş gibi Lale Devri'ne yakışan hafifmeşrepliklerle sahifelerini doldurmayacak"tı. Bu nedenle ilk sayısının "Hafta Musahabesi"ni "mefkûre"ye, ülküye ayırmıştı. Ülkü ise çağdaş bağlamda bir milliyetçiliğe yönelik "Türkçülük"tü. Dergiye göre Türkçülük, "gönülleri maziden alan milli bir cereyandı." Mensupları arasında yalnız İttihatçılar değil, belki daha fazla bitaraflar, hatta Hürriyet ve İtilafçılar vardı. Milliyetperverlik farklı şekillerde tezahür ediyordu. Milli Meşrutiyet Fırkası İttihatçıların dar ve emperyalist "ittihad-ı anasır" siyasetine karşı "liberal" milliyetperverliği kendilerine ilke edinmişti. "Türkçülük Türk'ün maddi ve manevi varlığını kuvvetlendirmeye çalışan ve bugüne kadar da harsî sahadan ayrılmayan milli bir hareketti." Bu satırlar milliyetçiliğe II. Meşrutiyet yıllarındaki hâkim görüşe oranla yeni bir yorum getiriyordu. Bir başka deyişle dergi liberal bir milliyetçilik anlayışıyla yola çıkıyordu. Bir anlamda Cumhuriyet'in milliyetçilik anlayışına açılan bir kapı niteliği taşıyordu.



Radikal feminizmin öncüsü Sabiha Zekeriya (Sertel) oldu. *Büyük Mecmua*'da yazılarıyla kadınların siyasi haklarını savundu. *Resimli Ay*'daki sorumluluğu nedeniyle Türkiye'de yargılanan ilk kadın gazeteci oldu.

Büyük Mecmua'nın amacı yeni doğacak Türkiye'yi "asrî cemiyet" ya da çağdaş toplum olarak kurgulamaktı. "Bugün her milletin gayesi asri bir cemiyet haline gelmektir: Çünkü, bu asırda hürriyetiyle, istiklaliyle, şerefiyle yaşayabilecek cemiyetler, ancak asrî milletler"di. Derginin hedefi Abdullah Cevdet'inki gibi Batı'ydı. Çağdaşlaşma bir anlamda Batılılaşma anlamına geliyordu. Laik bir çizgiyi savunan *Büyük Mecmua*, toplumun din, dil, ahlak, hukuk, eğitim, bilim, sanat ve müzik gibi alanlarda yozlaştığını, tüm bu unsurların devlet ve milletin ayakta kalması ve toplumun çağdaşlaşması için artık tamamen yetersiz kaldığını vurguluyor, gündemi "Yeni Türkiye" şiarı altında belirliyordu.

Büyük Mecmua'nın çağdaşlaştırıcı misyonu Cumhuriyet'in bir anlamda habercisiydi. 7 Mart ile 25 Aralık 1919 arası çıkan dergi dönem itibariyle güç koşullar altında yayımlanmıştı. Bu nedenle birçok kez sansürün gazabına uğramış, zaman zaman sütun boşluklarıyla, hatta boş sayfalarla çıkmıştı. *Büyük Mecmua*'da dikkati çeken birçok mesele arasında feminizm önceliği olan bir konu oldu. Feminizm II. Meşrutiyet yıllarında yol kat etmiş bir fikir hareketiydi. Ama ilk kez "Türk feminizmi" adı altında bu dergide boy gösteriyordu.[265] "Türk Feminizmi"nin sözcüsü ise yazı yaşamına ilk adımlarını atan Sabiha Zekeriya idi. Mehmed Zekeriya ile evli olan Sabiha Zekeriya daha ilk sayıdan itibaren kadın sorununu ele

alıyordu. Derginin sekizinci sayısından itibaren ise derginin müdür ve imtiyaz sahibi olacaktı. Bundan böyle Sabiha Zekeriya meslek sahibi, öncü kadınlardan biri olacaktı.

Derginin hemen her sayısında kadın (ve erkek) yazarların kadının toplumsal konumu ve kadın hakları üzerine görüşleri, dünyada kadın hareketi ile ilgili haberler, yorumlar yer alıyordu. Sabiha Zekeriya'nın yanı sıra Halide Edib'in (Adıvar) yazılarına da yer verilmişti. Dergide kadın yazarlara birçok çağdaşlaşma yanlısı erkek yazar arka çıkmış, Mehmed Zekeriya, Galip Ata, Tekin Alp, İsmail Hakkı yazılarıyla katkıda bulunmuşlardı. Sabiha Zekeriya, Türk kadınının barış ve savaş yıllarında gösterdiği büyük gayret ve fedakârlıkla toplumsal yaşamın vazgeçilemez bir unsuru olduğunu ortaya koyduğunu ve her konuda Türk erkeğiyle eşit haklara sahip olması gerektiğini vurguluyordu. Kadınların kamusal alanın her köşesine girebilmeleri, kadınların seçme ve seçilme hakkına sahip olmaları gerektiğini söylüyordu. 1908'de "hürriyetin ilanı" ile gündeme gelen "müsavat-ı tamme" ya da tam eşitlik anlayışı artık toplumda yer etmeye başlıyor, Cumhuriyet'in atılımları için ortam oluşuyordu.

Sabiha Zekeriya'nın ilk sayıda yer alan yazısının başlığı "Türk Kadınlığının Terakkisi"ydi.[266] Sabiha Zekeriya'ya göre Cihan Harbi toplumsal yapıları dönüşüme uğratmıştı. Tüm dikkatlerin cephelere çevrildiği bir evrede kadınlık âleminde köklü değişiklikler yaşanmıştı. Sabiha Zekeriya "kadınlık âleminde elli senede vücuda gelemeyecek olan bir tekâmül, seri bir tebeddül görüldü. Denebilir ki harpten en ziyade müstefid olan kadınlık âlemidir" diyordu. O güne kadar yalnız gazete sayfalarında sözü edilen kadın hakkı, kadının görevi, Cihan Harbi'nde az çok gerçekleşmişti. Kadın iş hayatına girmiş, ticarethanelerde, fabrikalarda çalışmaya başlamıştı. Maddi, manevi hayatta her türlü engele göğüs germiş, hayatta mücadele edebilecek bir güce ve kafaya sahip olduğunu kanıtlamıştı. Dişçi mektebinde, Darülfünun'da, bakteriyolojihanede çalışan kadınlar buna güzel bir kanıt oluşturuyorlardı. Ayrıca, Hilal-i Ahmer (Kızılay) bünyesinde çabaları, hastanelerde, hatta cephelerdeki fedakârlıkları ülkede kadının ne denli sorumluluk üstlenebileceğini göstermişti. Nihayet kadınlar "fikrî hayat"a da katılmışlar, yazıp çizmişlerdi. Halide Edip, Müfide Ferid, Şükûfe Nihal kadın yazarlara birkaç örnekti.

Kadının kamusal alana açılması görünümünü de etkilemiş, giyim kuşamının da köklü değişikliğe uğramasına neden olmuştu: Türk kadını hem yeni hayatına uygun olmak, hem de bütün zarafe-

ti üzerinde toplamak üzere öyle güzel bir "telebbüs" (giyinme) tarzına sahip olmuştu ki gerek yerli Hıristiyanlar, gerek yabancı kadınları "zevk-i selim" dairesinde giyinmek hususunda Türk kadınına hayran kalmışlardı. Bu satırlar o günün "milli moda"sının ne denli güçlü bir çizgide ilerlediğinin kanıtıydı.[267] Zehra Hakkı "milli moda"yı o sırada Sedat Simavi'nin çıkardığı *İnci* dergisinde şu satırlarla savunuyordu: "Tanzimat'tan beri yaşayış tarzımızda sarsıntılı inkılâplar vukua geliyor, Garp'tan çalışma usulleri, idarî, adlî, askerî, ilmî ilh. müesseseler alıyoruz. Son zamanlarda kadının kıyafetini şiddetli buhranlara tutulmuş görüyorsak, bu, zamanın ve bilhassa harbin beraber getirdiği yeni şeraite bizzarure uyarak umumî hayata karışan Türk kadınının yeni muhitine tetâbuk etmeğe çabalamasından ileri geliyor. Ve mademki kadınlar umumî hayatta erkeklerin yanında mevki almaya cebredilmişlerdir, o halde bunlar gibi onlar da, fikren olduğu gibi kıyafet cihetiyle de asrîleşmeğe mecbur bulunuyorlar demektir. Binaenaleyh kadınlara eski kıyafetinizi muhafaza edeceksiniz!.. denemez. Nasıl ki erkeklerimizin pantolondan şalvara dönmek ellerinde değildir..."[268]

Ancak "telebbüs" kimi çevrelerin tepkisini çekmekte gecikmemişti. "Telebbüs"le "tesettür" ya da "giyinme" ile "örtünme" kavgası o günün gazetelerinde geniş yer tutuyordu. "Telebbüs" tarzını beğenmeyerek kadınların bu tür giyinişlerinin ananeye ve dini âdetlere ters düştüğünü söyleyen kimi çevreler "telebbüs" yanlılarınca "kara tehlike" olarak görülmüşlerdi. "Tesettür"ün öncüsü *Tasvir-i Efkâr* olmuştu. "Tesettür"ü savunanlar arasında Darülfünun müdür-i umumisi ya da rektörü Babanzade Naim Bey de vardı. Bu konuda birçok yazı kaleme almış, hükümetin "telebbüs"e müdahale etmesini istemişti. Sabiha Zekeriya yazısında "memlekette kara tehlikenin tahakkuku gayesini takip eden bu zümrenin neşriyat ve telkinâtı artık tesir yapmaktan çok uzaktır" diyordu: "Çünkü hayatta geçmiş fikirler terakki etmiş ve tesettür bir din meselesi olmaktan ziyade bir sanat meselesi olmuştu."

Sabiha Zekeriya 1917'de yürürlüğe giren Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ni kadın dünyasında gerçekleşen dönüşümün bir başka kanıtı olarak görüyordu. Düne kadar ailede aşağı konumda olan ve erkeğin karşısında hiçbir hakka sahip olmayan kadın, bu kararname ile "az çok müsavi" bir konuma gelmişti. Kadınlık hukuku itibariyle bu kanun fevkalade memnuniyetle karşılanacak bir hadiseydi. Sabiha Zekeriya dergide kadın hukukuna ayrı bir önem atfediyordu. "Kadının Hukuku Bahsi"[269] başlıklı yazısında seçme seçilme hakkına değiniyordu. Sabiha Zekeriya'ya göre femi-

nizm "son ilmî cereyanlar" arasında yer alıyordu. Hollanda, Danimarka, Finlandiya, Amerika gibi birçok ülkede kadınlara "hakk-ı intihab" yani seçme-seçilme hakkı verilmişti. Son olarak 1918'de İngiltere'de kadınlar siyasal hayata katılarak "intihab hakkı"nı elde etmişler ve seçimlerde bir kadın mebusu parlamentoya göndermişlerdi. Almanya'da da kadınlar "hakk-ı rey ve intihab"ı elde etmişlerdi. Kadınların bu ülkede 38 mebus çıkardıklarını hatırlatan Sabiha Zekeriya, "sufrajet" hareketinin başarıya ulaşmasında savaşın büyük etkisi olduğunu vurguluyordu. Alman kadınlarının savaşta gösterdiği maddi ve manevi çaba onlara Meclis'in kapısını açmıştı. Demokratik geçinen Fransa'da ise, savaştaki bütün yararlılıklarına karşın bu hak kadınlardan esirgenmişti.

"Hilal-i Ahmer Hanımlar Cemiyeti" Sabiha Zekeriya'nın bir diğer yazısıydı.[270] Hilal-i Ahmer'de ya da Kızılay'da görev alan kadınların ne denli vatan sevgisiyle ülkelerine hizmet ettikleri vurgulanmıştı. Hilal-i Ahmer Hanımlar Cemiyeti Besim Ömer Paşa'nın öncülüğünde kurulmuş ve Balkan Harbi, ardından Cihan



Zehra Hakkı "milli moda"yı *İnci* dergisinde şu satırlarla savunuyordu: "Mademki kadınlar umumî hayatta erkeklerin yanında mevki almaya cebredilmişlerdir, o halde bunlar gibi onlar da, fikren olduğu gibi kıyafet cihetiyle de asrîleşmeğe mecbur bulunuyorlar demektir."

Harbi'nde "Türklüğün iftihar edeceği bu mukaddes ve büyük ruhlu kadınlar" canla, başla çalışmışlar, yaralılara sargı ve giyecek yetiştirmek amacıyla imalathane kurmuşlar, yüz binlerce parça çamaşır üretmişlerdi. Besim Ömer Paşa tarafından Hilal-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Merkezi'nde açılan dershanede bilimsel yöntemlerle hastabakıcılık eğitimi verilmişti. Keza dernek bünyesinde yer alan kadınlar yaralıların yanı sıra, göçmenlere, yetim çocuklara, zabit ailelerine, düşkün her kesime el uzatmış ve savaşın neden olduğu sefalet ve yoksulluğu olanaklar ölçüsünde gidermeye çalışmışlardı. Hilal-i Ahmer hanımları, "bu yüksek ve ulvi ana ruhunu" yalnız kendi askerlerine değil, düşmanlarına da aynı şefkat ve rikkatle göstermişlerdi.

Sabiha Zekeriya bir sonraki yazısına "Türk Feminizmi" başlığını vermişti. Savaşla birlikte feminizmin yükseldiğini, kadınların toplumsal konumlarının güçlendiğini, haklarını elde ettiklerini vurgulayan yazar, "kadının hakkı" sorununun Batı'daki boyutlarıyla günün Türkiyesi'nde istenmesinin bir tür ütopya olacağını kaydetmişti. "Yeni hayat" adını verdiği bu hedefe ulaşmak için, Türklerin de çağdaş ulusların geçtiği evrelerden ruhlarına ve benliklerine uyan şekilde geçmeye mecbur olduklarını ileri sürüyordu. Sabiha Zekeriya Batı'da bu noktaya okullarla, üniversitelerle varıldığını, "sarsılmaz bir imanla bağlandıkları mefkûreler"i buralardan aldıklarını, Türkiye'de bu hedefe ulaşmak için uzun bir süre geçeceğini, okulların maalesef "mefkûre" vermeye elverişli olmadığını, eğitimde kadın erkek eşitliğinin henüz daha kurulamadığını yazmıştı. Kısa bir süre önce Sıhhiye Cemiyeti'nde kadınların fakülteye, dişçi mekteplerine girmelerine karşı çıkıldığını, eğitimde eşitliğin olmamasının kadınlar için olduğu kadar ülke için de elim sonuçlar doğurduğunu kaydediyordu. Bu engellerin üstesinden gelmek kadınlığı olduğu kadar ülkeyi ve gençliği de ilgilendiriyordu. "Asrî hayatı yaratmak" için "kadınlık meselesi"ni ve özellikle o gün için en önemli konu olan "müsavî tahsil meselesi"ni ciddi bir şekilde düşünmek artık kaçınılmazdı.

Eğitimde eşitlik sorununu bir sonraki yazısında "Kız Darülfünunu Meselesi"[271] başlığıyla ele alan Sabiha Zekeriya o günlerin gündemini oluşturan "Darülfünun'da kadınlarla erkeklerin müşterek ders takibi meselesi"nde taassuba savaş açıyordu. "Asrîleşmeyi" yegâne kurtuluş yolu olarak gören Sabiha Zekeriya, Darülfünun'u asrîleşmek ve "harsen yükselmek" için gerekli araçların en önemlisi ve belki de ilki olarak görüyordu. Darülfünun'u bazı çevrelerin eski medrese şekline sokmak iste-



Osmanlı literatüründe Jeanne d'Arc'ın ayrı bir yeri vardı. "Musavat-ı tamme"nin, kadın erkek eşitliği kavgasının belki de ilk habercisi Jeanne d'Arc'tı. "Karıların Sahibkıranı Jan d'Ark" Ahmed Midhat'ın Fransa'nın kadın idolüne uygun gördüğü lakaptı.

diklerini, "yeni hayat"ı skolastik görüşlerle engellemeye çalıştıklarını, klerikalizmin can çekiştiği bir asırda, hayatın gereklerine göz kapayıp, Ortaçağ düşüncesiyle ve taassupla bu "mefkûre ve hars ocağı"na haremi getirmeyi amaçladıklarını yazıyordu: "Kadınla erkeği bir karagöz perdesiyle ayırmak gülünç olmaktan başka bir netice vermez. Ahlak kadının tesettürünü değil, ismet ve nezâhetini ister. Bu ise bir başörtüsü, bir çarşaf ve sonra, dershaneleri ayırmakla mümkün olan bir şey değildir" diyordu.

Çalışan kadının karşılaştığı sorunlar ve çözümler Sabiha Zekeriya'nın ele aldığı konular arasındaydı. "Südne (sütanne) ve Dadı Mektebi"[272] başlığı altında, kadının kamusal alana açılımı ve çalışmasıyla anne bebek-çocuk ilişkisinin geçirdiği dönüşümleri ele alıyordu. Bu arada zevk ve eğlence düşkünü, moda tutkunu kadınların gebelik esnasında yanlış tutumlarına dikkat çekiyordu. Doğum yapacak birçok kadının son aylara kadar yüksek ökçeli iskarpinlerle gezdiklerini, bunun bir cinayet olduğunu, yüksek ökçeler yüzünden doğan çocuğun teşekkülatının nok-



Meşrutiyet yıllarında moda "milli" bir kisveye giriyorsa da, Paris ve Londra çizgileri Osmanlı çarşaflarında hâkim bir konuma geliyordu. "Sonbahar çarşaf modelleri" bunun somut örneğiydi.

san olabileceğini ileri sürüyordu. Bu yazıda bir anlamda aşırı "asrîleşme"yi eleştiriyordu. Evet, kadın "serbesti"sine, özgürlüğüne sahipti. Ancak toplumu ilgilendiren ve toplumsal sorunlar doğurabilecek durumlarda kadın kendi hareketinden de sorumluydu. Geleceğin sağlıklı nesilleri kadından sorulacaktı.

Sabiha Zekeriya kadınları "ev kadını", "meslek kadını" ve "dünya kadını" (femme du monde) olmak üzere üçe ayırıyordu. Türkiye'de bu üç tür kadını ayrıştırmak son derece güçtü. Özellikle üçüncü tür kadının giderek birçok monden ailelerde taklit edilmesi toplum için günden güne derinleşen bir yaraydı. Kendi yaşam tarzı nedeniyle sakat doğan bir çocuktan annesinin vicdanına, Allah'ına ve toplumuna karşı sorumlu olduğunu söyleyen Sabiha Zekeriya, anne olacak bir kadının bütün zevk ve eğlencelere veda etmesi gerektiğini, yaşamını çocuğuna vakfetmek zorunda olduğunu kaydediyordu. Oysa bazı kadınlar eğlencesini çocuğuna tercih etmiş, çocuk cahil sütannelerin, dadıların yetersiz bakımında, kötü beslenme koşullarında büyütülmüş, topluma "maddi, manevi, dimağı, ruhu bozuk insan kuklası" yetiştirilmişti.

Yüksek ökçelerin yanı sıra kadının affedilmez bir başka kusu-

ru, şıklık için zengin dekolte tuvaletlerini terk edememesi sonucu "sancılı, sıska ve kansız" çocuk doğumlarına neden olmasıydı. Sabiha Zekeriya, bilgisizlikten kaynaklanan bu tür sakıncalar için ülkede doğumevleri (veladethane) ve emzirme evleri (irzahane) öneriyordu. Bu tür evlerin diğer bir yararı çalışan kadınlara müsait bir ortam yaratmalarıydı. Kadının çalışmaya başlamasıyla ülke nüfusu arasında ters bir orantı olacağını vurguluyor, ancak buna diğer medeni ülkelerde olduğu gibi doğumevleri ve emzirme evleri ile çözüm bulunabileceğini kaydediyordu: Amele sınıfına mensup bir kadın çocuğunu veladethanede doğurduktan ve irzahanede büyüttükten sonra artık çocuk doğurmaktan kaçınması düşünülemezdi. Doğumevleri ve emzirme evleri sayesinde çocuk doğurmaya engel bir durum ortadan kalkmış sayılırdı.

Sabiha Zekeriya'nın *Büyük Mecmua*'da yer alan yazıları mantıksal bir süreci izliyordu. Bir sonraki yazısı "Kadınlara Çalışma Hakkı"[273] başlığını taşıyordu. Savaşın geleneksel toplumsal yapıları çökerttiğini, erkeğini cepheye sevk eden kadının çalışmak zorunda kaldığını, sefaletle karşı karşıya kalan insanın tırnağıyla toprağı kazıyarak geçimini teminden başka çözüm bulamayacağını yazıyordu. Nitekim Türkiye'de de Harbiye'de, Kadınları Çalıştırma Cemiyeti'nde, Müdafaa-i Milliye'de, benzer birçok kuruluşta kadın iş bulmuş, geçimini sağlamıştı. Ancak savaş sonrası askerlerin terhis oluşu sonucu çalışan birçok kadın işsiz kalmış, kadınların çalışma hakları fiilen ellerinden alınmıştı. Sabiha Zekeriya feminizmin de desteğiyle kadınların çalışma yaşamında daha faal olmaları gereğini şu satırlarla vurguluyordu: "Feminizm hareketleri cihanın her tarafında seri adımlarla yürürken ve bugün burada da bu ihtiyacı duyan büyük bir kadınlık ekseriyeti ve kuvveti varken mantıksız ve modası geçmiş nazariye ve faraziyelere dayanarak yapılacak muhalefet, şedit yağmurların sürükleyip getirdiği taşkın nehirlere kargıdan yapılan setlerin muhalefeti kadar çürük ve kuvvetsizdir. Bugün artık bu memleketteki boşlukları doldurmak için doktor, avukat, çiftçi, sanatkâr, daktilograf, fotoğrafçı, tüccar, her sanat ve fen şubesinde ihtisas kesbetmiş kadınlara ihtiyaç var. Artık kuru muhalefet ve taassupla geçirecek saniyelerimiz tükendi, müspet ve ciddi icraat karşısında daha çabuk düşünmek, daha seri iş görmek ve yarının ihtiyaçlarını keşfetmek mecburiyeti karşısındayız."

Sabiha Zekeriya "Kadınlar ve İntihab" başlıklı yazısını kadınların siyasi haklarına ayırmıştı.[274] "Düne kadar Türk feminizmi ne olabilir? diye düşündüğüm zaman kadının intihabata iştirakini ta-

savvur bile etmiyordum. Henüz erkeklerimizin bile rüştlerini ispat edemedikleri bir meseleye Türk kadınını da karıştırmayı muvafık görmüyordum. Türk feminizmi, Türk kadınını bütün haklarını istirdada layık bir mevkiye çıkarmaktan ibaret olmalıdır diyordum. Fakat bugün memleketin mukadderatı mevzu olduğu şu sırada kadının niçin bu haktan mahrum edildiğini düşündüğüm zaman, mantıki bir mazeret bulamıyorum. Türk kadını bu vatana erkekleri kadar, bilhassa bazı anasırı kadar merbut [bağlı] değil midir? Erkeğe bu hakkı veren sebepleri araştırırken onları kadının fevkine çıkaran bir sebep bulamıyorum" diyordu.

Büyük Mecmua'da Sabiha Zekeriya'nın yukarıda kaydedilenler dışında iki yazısı daha yer almıştı. Bunlardan biri "Pamuk Ayşe Hanım'la Mülakat"tı.[275] Diğeri ise *Büyük Mecmua*'nın kadınların Darülfünun'da erkeklerle birlikte derslere girmeleri nedeniyle yapılan anketle ilgili yazısıydı. *Büyük Mecmua*'da kadın sorununa eğilen, bazıları imzasız, birçok başka yazı da yer aldı. Bunların da Sabiha Zekeriya tarafından yazılmış olması büyük bir olasılıktır. "Tesettür Meselesi", "Fransa'da Kadınların İntihab Hakkı", "İngiltere'de İlk Kadın Mebus", "Amerika Kadınları Doktor Olabileceklerini İspat Ettiler", "Almanya'da Kadınların Hukuku", "Kadınlığa Hürmet", "Türk Kadın Dershanesi", "Saç Tuvaleti", "Gelin Tuvaleti", vb yazılar imzasız olarak yayımlandı. İmzalı olanlar arasında Galip Ata'nın "Hanımları Tıp Tahsili" en ilginç yazılardan biriydi. Sabiha Zekeriya dışında derginin bir diğer kadın yazarı Halide Edib'di: "Türk Kadınları Hakkında", "Tarihin Köşe Başında", "Haftanın Zihniyetleri" ve "Ruslar, Türkler" başlıklı yazıları bu dergide yayımlanmıştı.

Sabiha Zekeriya (Sertel) *Büyük Mecmua*'daki yazılarıyla Türkiye'nin toplumsal cinsiyet tarihinde kendi deyimiyle "Türk feminizmi"ne öncülük etmiş bir kadın oldu. Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki reform girişiminde gündemi oluşturacak birçok konu Cihan Harbi ertesi *Büyük Mecmua*'da öngörülmüştü. Kadınların kamusal alanlara açılımıyla birlikte gündeme gelen toplumsal sorunlardan siyasal haklarına, taassuptan aşırı "asrîleşme"ye değişik alanlara giren *Büyük Mecmua*'daki bu yazılar Türkiye'de kadın çalışmaları için önemli bir birikim oluşturuyordu.[276] Kadın hareketinin Milli Mücadele döneminde kazandığı ivmenin somut sonuçlarından biri, Halk Fırkası daha Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti adını taşırken kadınların 1923 Haziranı'nda Kadınlar Halk Fırkası adıyla bir siyasi örgüt kurmalarıydı.[277]

Bölüm 9

Cihan Harbi ve Solidarizm

Solidarizm, III. Cumhuriyet Fransası'nın bir anlamda resmi ideolojisiydi. Radikal Parti'nin benimsediği bir dünya görüşüydü. 19. yüzyılın ekonomist ve sosyalist öğretilerinin saptadıkları toplumsal sorunlara tutarlı bir çözüm getiremediklerini ileri sürüyordu. Ekonomistler, çabanın bireyi yükselttiğini, gayretin onu güçlü kıldığını, rekabetin bir ayıklama ve ilerleme unsuru olduğunu vurguluyor, ancak "bırakın yapsınlar, bırakın geçsinler" düsturuyla adaleti yadsıyorlardı. Salt maddi kaygılarla, adalete arka çıkan ve toplumu mutluluğu paylaştıracak bir güç olarak gören kolektivistler ise insanın tek varlık nedeni olan özgürlüğünü yitirmesine yol açacak sözde bir adalet yurdunu [cité de justice] otoriter yöntemlerle kurmaya kalkışıyorlardı. Solidarizm, her iki öğretinin sakıncalarını giderecek, adaletle özgürlüğü aynı potada bağdaştıracak, ekonomizmle sosyalizmi uzlaştıracak bir çözüm peşindeydi. Diğer bir deyişle, teşebbüs serbestisi ve mülkiyetin dokunulmazlığına gölge düşürmeksizin liberalizmle sosyalizm arası bir "orta yol" arıyordu. Gökalp solidarizmi Osmanlı toplumu için bir çıkış noktası olarak görmüştü. Solidarizme ise Durkheim aracılığıyla varmıştı. Ancak, aynı tarihlerde yine Selanik'te Alman etkisiyle gerçek "sosyal demokrat" bir çizginin de temelleri atılıyordu. Bu yönelimin temsilcisi ise Tekin Alp'ti.

Tekin Alp İttihatçı çevrelerin "milli iktisat"a yönelik görüşlerini şekillendirmekte başı çekmişti. Nitekim, Cemiyet onu kendi yarı resmi organlarından *İktisadiyyat Mecmuası*'nın başına geçirmişti. Tekin Alp'in solidarizmi Alman çizgisine oturuyordu. Alman sosyal demokrat düşüncesinden etkilenen Tekin Alp, ulusçuluğa maddi taban arayışı içindeydi. Türklerin ulus inşa edebilmeleri, "millî vahdet"i sağlayabilmeleri için öncelikle maddi menfaatleriyle manevi hazinelerini ortak paydada bir araya getirmeleri gerekiyordu. Maddi menfaatlerle manevi değerler beden ve ruh gibi bir bütündü. Tekin Alp'in maddi menfaatlerle kastettiği iktisadi gelişmeydi. Ülke iktisaden gelişmedikçe ulus-devlet, "millî vahdet" sağlanamazdı. Manevi değerler "millî hars"la gerçekleşirken maddi menfaatler "millî iktisat"la doğardı.

İkinci Meşrutiyet yıllarında Durkheim'in sosyolojide metot ya da yöntem sorununun yanı sıra Osmanlı düşüncesini derinden etkileyen eseri "işbölümü" üzerine yazmış olduğu doktora teziydi. İşbölümü aslında klasik iktisat literatüründe geniş yer işgal eden bir konuydu. Ama bunu sosyolojiye taşıyan Durkheim oldu. Osmanlı aydını Durkheim'in "işbölümü" tezine onun izleyicisi başka bir ünlü sosyolog sayesinde ulaştı. Célestin Bouglé, Türkiye'de ilk yayımlanan sosyoloji kitabının yazarıydı. *Qu'est-ce que la sociologie?* Mustafa Suphi tarafından *İlm-i İctimaî Nedir?* başlığıyla 1912 yılında Türkçeye çevrildi ve Osmanlı okurlarına toplumsal işbölümü, terimin ilk şekliyle, "tevzi-i amel"i olarak tanıtıldı.[278]

Mustafa Suphi ve Sosyoloji

Célestin Bouglé Durkheim'in izinden giden bir sosyologdu. Onun görüşlerini basitleştiren, halkın anlayabileceği düzeye indirgeyen bir yazardı. Özgün görüşlere sahip bir düşünür olmasa da Fransa'da laik okulun yılmaz bir savunucusuydu. Sosyalist Radikal Parti'nin üyesi olarak 1901, 1906 ve 1924 seçimlerine katılmış, iki dünya savaşı arası Fransız sosyolojisini ayakta tutan ender şahsiyetlerden biri olarak tarihe geçmişti.[279] Cumhuriyet kurulmadan önce, Nisan 1923'te İstanbul'a gelerek Darülfünun ile Union Française'de birer konferans verecek, Necmeddin Sâdık bu konferanslar üzerine *Yeni Mecmua*'da uzun bir makale yazacaktı.[280] Ziya Gökalp, Célestin Bouglé'nin bu kitabı aracılığıyla Durkheim'in "toplumsal işbölümü" tezleriyle tanışacak ve solidarist ya da tesanütçü, dayanışmacı bakış açısını geliştirme olanağı bulacaktı.

Günümüzün sosyoloji literatüründe II. Meşrutiyet yıllarında Durkheim-Le Play çelişkisinin mevcudiyeti vurgulanıyorsa da Türkiye'de uzun yıllar sosyal ve beşeri bilimler denildiğinde ilk akla gelen Durkheim oldu. Selanik'te yayımlanan *Yeni Felsefe Mecmuası* ile birlikte Osmanlı literatürüne giren Durkheim

Cumhuriyet yıllarında da etkisini sürdürdü. 60'lı yıllarda Marx-Engels ve Lenin'e kadar çeviri dünyasında Durkheim hâkim konumdaydı. Osmanlı'da ilk bilinen eseri *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* sosyolojiyi ayrıcalıklı kılacak çalışması olacaktı. *Yeni Felsefe Mecmuası* bu kitaptan esinlenerek Durkheim sosyolojisini okurlarına tanıtmış ve tüm yayın hayatı boyunca bu eserden yola çıkarak "yeni hayat"ı inşa etmişti. Çeviri olarak Durkheim'in Türkçe ilk makaleleri yine Meşrutiyet yıllarında *İctimaiyyat Mecmuası*'nda yer aldı.[281] *İctimaiyyat Mecmuası* Cihan Harbi yıllarında yayımlanan düzeyi yüksek akademik bir dergiydi. Darülfünun'un İctimaiyyat Dârü'l-mesaîsi, yani sosyoloji bölümü tarafından yayımlanıyordu. Ziya Gökalp, Halim Sâbit, Necmeddin Sâdık, M. Zekeriya, Mehmed Emin, Ahmed Emin derginin yazarlarıydı. Sayfa sayısına vurulduğunda dergide en geniş yeri Émile Durkheim işgal ediyordu.

Altı sayı yayımlanan *İctimaiyyat Mecmuası*'nın her sayısında Durkheim'in çevirileri vardı. Bu çeviriler üç başlık altında toplanmıştı. İlki dört sayı devam eden "Aile İctimaiyyatı: Fucûrun Nehyi ve Menşe'leri" Necmeddin Sâdık'ın çevirisiydi.[282] Yine üç sayı art arda yer alan "İctimaiyyat Tarihi: On Dokuzuncu Asırda Fransa'da İctimaiyyat" yazısı ana hatlarıyla iki "devre"den oluşuyordu. İlk devre Saint Simon ve Auguste Comte'u kapsıyordu. İkinci devre ise 1870 sonrasına hasredilmişti. Bu çeviri de Necmeddin Sâdık tarafından yapılmıştı.[283] Üçüncü çeviri ise Sadreddin Bey'in yaptığı "İlm-i Terbiyye ve İctimaiyyat"tı.[284]

Durkheim sosyolojisinin temel eserleri 1910'lu ve 20'li yıllarda Türkiye'de artık biliniyor ve peyderpey çevirileri yapılıyordu. Özellikle 1920'li yıllarda Durkheim sosyolojisi çevirilerle önemli bir yol kat edecekti. Cumhuriyet'in ilk yılında *De la division du travail social*, Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti yayını olarak A. Midhat [Metya] tarafından *İctimai Taksim-i Amel* başlığıyla Türkçeye çevrilecekti.[285] Eserin İngilizcesinin bundan dokuz yıl sonra çıktığı düşünülürse Türkiye'de Durkheim'e ne denli önem verildiği açıkça görülecekti.[286] Aynı yıllarda Hüseyin Cahid [Yalçın], Durkheim'in *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* adlı eserini iki cilt olarak *Din Hayatının İbtidaî Şekilleri* başlığıyla Oğlumun Kütüphanesi'nden çıkaracaktı.[287] Üç yıl sonra Hüseyin Cahid'in bir başka çevirisi, 1927'de *Ahlak Terbiyesi* yayımlanacaktı.[288] Bu eser Durkheim'in ölümünün ardından *L'Education morale* başlığıyla derlenip 1925 yılında literatüre kazandırılmış-



De la division du travail social, Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti yayını olarak A. Midhat [Metya] tarafından *İctimai Taksim-i Amel* başlığıyla Türkçeye çevrilecekti.

tı.[289] Eğitimde ahlakın önemini vurgulayan bu eser, Durkheim'in 1902-1903 senesinde Sorbonne'da terbiye üzerine verdiği ilk derslerdi.[290] Bu eserin de İngilizcesi Türkçesinden tam 34 yıl sonra çıkacaktı.[291]

Ahlak Terbiyesi'nden bir yıl sonra, 1928'de, bu kez M. Fehmi'nin çevirisiyle Durkheim'in *Edükasyon ve Sosyoloji*[292] adlı eseri yayımlandı.[293] Bir öncekiler gibi bu eserin de İngilizcesi yıllar sonra, Türkçe baskısından 28 yıl sonra basılacaktı.[294] Durkheim'in *Leçons de sociologie – Physique des moeurs et du droit* adlı eseri ise Fransa'dan önce ilk kez Fransızca olarak Türkiye'de, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi yayını olarak çıkmıştı.[295] Eser Hüseyin Nail Kubalı'nın, Durkheim'in yeğeni, ünlü sosyolog ve antropolog Marcel Mauss'dan temin ettiği ders notlarından oluşuyordu. Bundan böyle bu eserin gerek Fransa'daki baskılarında, gerekse İngilizce çevirisinde önsöz olarak Hüseyin Nail Kubalı'nın giriş yazısı yer alacaktı. Kitabın İngilizcesi ilk kez 1957 yılında yayımlandı.[296] Türkiye'de özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında geniş yankı uyandıran *İntihar* baş-

lıklı eseri ise 1927 yılında *Felsefe ve İctimaiyyat Mecmuası*'nda kısmen çevrilmiş, okurlara Hilmi Ziya [Ülken] tarafından tanıtılmıştı.[297] Kitabın tamamının çevirisi ancak 1992 yılında Türkçeye kazandırılacaktı.[298]

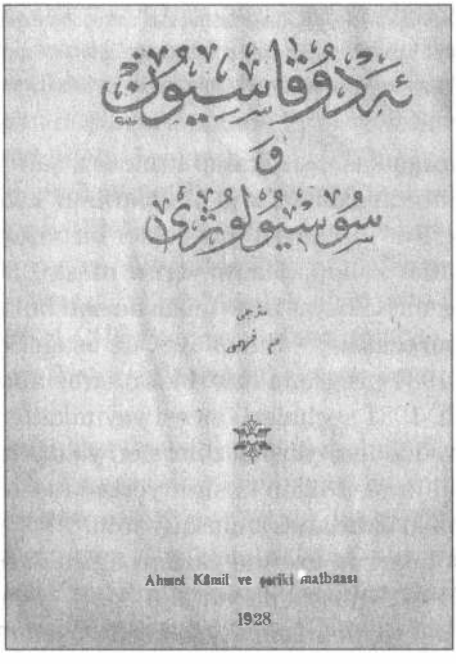
Ziya Gökalp ve Halkçılık

Türkçülük, bir anlamda, II. Meşrutiyet aydınlarını halka yöneltmişti. "Halka doğru" ilkesi kısa sürede edebiyatta da etkisini göstermiş, halkın birikimine açılarak, ulusal değerlere yer vererek yeni bir evreye girmişti.[299] Önce halkın anlayabileceği sade bir dil gerekiyordu. Edebiyatçılar için "halka doğru" gidişin ilk koşulu buydu. Yazı diliyle konuşma dili örtüşecek, insanlar konuşulan dille yazacaklardı. Ali Canib, Ömer Seyfeddin ve Ziya Gökalp'in başını çektikleri "Yeni Lisan" hareketi yabancı terkipleri kullanmamayı, Türkçesi bulunan yabancı sözcükler yerine Türkçelerini yeğlemeyi öneriyordu. Bugünkü Türkçenin temellerini atan bu akım *Genç Kalemler* dergisinin öncülüğünde yol almıştı. "Yeni lisan"ı benimseyen halkçılığın bir sonraki durağı "milli edebiyat"tı. "Milli edebiyat"a göre roman ve öykülerde yerli konular işlenecek, halkın yaşamı vurgulanacaktı. Şiirde aruz yerine hece ölçüsü benimsenecek, halk edebiyatının şiir biçimleri ve türleri şairin esin kaynağını oluşturacaktı. Bu arada, edebiyat Anadolu'ya açılıyor, Anadolu görünümleri, köy yaşamı yansıtılmaya çalışılıyordu. Bu açılımın ilk ürünlerinden biri Ebubekir Hâzım [Tepeyran]'ın kaleme aldığı *Küçük Paşa*'ydı. Ardından Refik Halid [Karay] *Memleket Hikâyeleri*'nde aynı yaklaşımı benimsemişti. Anadolu insanının sorunları, tutkuları, sevinçleri, elemleri artık Türk edebiyatının uğraş alanları içinde yer alıyordu. Toplumsal sorunlar Fecr-i Aticilerin "sanat şahsi ve muhteremdir" ilkesine üstün gelmiş, "halka doğru" ilkesi ulusal edebiyatın doğuşuna yol açmıştı.

Falih Rıfkı *Zekâ* dergisinde kullandığı sözcükle "halkçılık"ın isim babası olsa da, onu sahiplenen ve bir fikir hareketi olarak günümüze değin devamını sağlayan Ziya Gökalp'ti. Tanzimat sonrası her Osmanlı aydını gibi Ziya Gökalp de Batı'ya bakarken bir ikilem içersindeydi. Nitekim bu ikilem, diğer bir deyişle Doğu mistisizmiyle Batı pozitivizmi, inşa ettiği halkçılık anlayışına da yansımıştı. Tarihsel nedenlerle "toplumsal sınıf" olgusuna yabancı, bir ölçüde meslek zümreleri ürünü "esnaf" kavramını benimseyen Osmanlı geleneği ile Durkheimci toplumsal işbölümü ilke-

si Gökalp'in düşüncesinde kolaylıkla uyum sağlayabilmişti.[300] 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın ilk evreleri Batı'da sınıf kavgalarının giderek yükseldiği bir dönemdi. Gökalp'in bu gelişmelerden etkilenmemesi olanaksızdı. Bu nedenle, solidarizmle arasında bağdaşmaz çelişkiler bulunan toplumsal sınıf kavramını toplum projesinde dışlayacak ve yerine bütünleyici, birleştirici, birbirleriyle dayanışma içersinde bulunan meslek zümrelerini koyacaktı. Ona göre mesleki teşkilatlara dayanan "siyasî ve ictimai halkçılık" ilkesi, sınıflı toplumlar ertesi uygarlığın benimseyeceği "meslek devri"nin temel göstergesi olacaktı.[301]

Sınıflı toplumlarda, değişik sınıflar birbirini istismar eder ya da imha etmeye kalkardı. Örnek vermek gerekirse, yeryüzünde burjuvazi emekçi sınıfını istismarla meşguldü. Buna karşılık Avrupa'nın birçok ülkesinde kuramsal düzeyde, Bolşevik Rusyası'nda ise uygulama aşamasında, işçi sınıfı burjuvaziyi yok etmeye çabalıyordu. Demek ki bir toplum içinde sınıflar, aralarında uzlaşma imkânı olmayan düşman zümrelerdi. Oysa, meslek zümreleri birbirine rakip ve düşman olacak yerde, bilakis yekdiğerine son derece muhtaçtı. Toplumda terzi kunduracısız, kundu-



Durkheim'in *Education et Sociologie* adlı eserinin *Edükasyon ve Sosyoloji* başlığıyla Türkçe çevirisi 1928 yılında M. Fehmi tarafından yapılacaktı.



19. yüzyılın ortalarında biyolojik bulgulardan güç alan antropoloji diğer sosyal ve beşeri bilimler için de zemin hazırlamıştı. Böylece Auguste Comte ile birlikte sosyoloji ilk adımlarını atıyor, yüzyılın sonlarına doğru sosyal bilimler tasnifinde kalıcı bir yer ediniyordu.

racı terzisiz, fırıncı kasapsız, kasap fırıncısız, şair filozofsuz, filozof şairsiz, doktor avukatsız, avukat doktorsuz kalmayı hiçbir zaman istemezdi. Bu "toplumsal" meslekler birbirleri için gerekliydi. O halde sınıflar kalkıp, onların yerine meslek zümreleri güçlü bir şekilde oluşunca Sosyal Darwinizm de son bulacak, toplumda barış hüküm sürecekti.[302] Bu anlayış, üç aşağı beş yukarı Mustafa Kemal'in 1931 programı hazırlıkları sırasında halkçılık için yaptığı tanımdı. 1931 seçimleri öncesi yayımladığı, toplumsal sınıf kavramını reddeden, çalışma zümreleri ya da "mesaî erbabı"nı benimseyen bildirisi Gökalp'in sınıf yerine meslek zümrelerini öneren yukarıdaki satırlarını anımsatıyordu.[303]

Gökalp'in solidarizm üzerine yazıları ağırlıklı olarak İttihatçı yayın organı *Yeni Mecmua*'da yer aldı. *Yeni Mecmua* "Meşrutiyet rönesansı"nın yayın organı sayılabilirdi. Özenli bir dergiydi ve Osmanlı entelektüel düzeyinin vardığı evreyi ifade ediyordu. 12 Temmuz 1917'de yayımlanan ilk sayısından 29 Eylül 1918'de yayımlanan 62. sayısına kadar hemen her sayıya Gökalp katkıda bu-

lundu. Dergide şiir dahil toplam 67 kez Gökalp imzası yer aldı. Solidarizm ve halkçılık ile ilgili görüşleri büyük ölçüde bu dergide işlendi. *Yeni Mecmua*'nın 14 Şubat 1918 tarihli 32. sayısı İttihatçı ideoloğun "Halkçılık" başlığını taşıyan yazısına yer veriyordu. İlginçtir ki aradan bunca yıl geçmesine ve birkaç kez Gökalp külliyatı yayımlama girişiminde bulunulmasına karşın, Gökalp'in bu yazısı Gökalp külliyatlarında yer almadı. Gökalp'in ölümünün 50. yıldönümü nedeniyle Kültür Bakanlığı'nın yayımladığı ve Gökalp'in tüm eserlerini kapsamayı amaçlayan Gökalp külliyatı, yazarın yazılarının büyük çoğunluğunu yeni harflere kazandırmıştı. Ancak *Yeni Mecmua*'da yer alan "İctimai mezhepler ve İctimaiyyat", "Turan Nedir?", "Halkçılık", "Milletçilik ve Cemaatçilik", "Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı?" başta olmak üzere birçok makalesini içerecek cilt ya da ciltler çıkarılmamıştı. Oysa bu yazılar, Gökalp'in düşünce sisteminin omurgasını oluşturuyordu ve Gökalp'in Cumhuriyet'i ne denli etkilediğini araştırmacılara göstermekte önemli bir açılım sağlayacağı için Gökalp'in en önemli yazılarıydı.[304] "Halkçılık" makalesi bir anlamda bugün bile Cumhuriyet Halk Partisi'nin programında yer alan halkçılık düşüncesinin manifestosuydu.

Gökalp, halkçılık sözcüğünü geniş bir kesime kazandıran ve bilfiil İttihat ve Terakki bünyesinde savunan ve taşraya gönderdiği Cemiyet tamimlerinde halkçılığın uygulanmasına önayak olan kişiydi. Gökalp'in düşün sisteminde Fransız solidarizmi Rus Narodnizmine oranla daha baskındı. İttihatçı düşünürün Batı kapitalizmini sorgulayıcı üslubu Cumhuriyet'in inşa sürecinde de etkili olmuş, çok partili döneme kadar damgasını vurmuştu. Mustafa Kemal Atatürk'ün halkçılıkla ilgili görüşlerinin esin kaynağı Ziya Gökalp'ti. Aşağıda sözü edilecek olan 1920 tarihli "Halkçılık Programı", 1931 CHF Programı'nda ve 1937'de Anayasa'da altı oktan biri olan "halkçılık umdesi" Gökalp'in düşüncesinin devamı sayılabilirdi.

"Halkçılık" başlığını taşıyan uzun makalede Gökalp, tarihsel bir süreci ele alıyor ve son kertede "siyasî halkçılık" ve "ictimaî halkçılık"a yer veriyordu. Siyasî halkçılık teriminin yanına açtığı parantezde Fransızca karşılığını da koyarak bir anlamda halkçılıktan neyi murat ettiğini açıklığa kavuşturuyordu. Siyasî halkçılık onun için "démocratie politique", yani siyasal demokrasiydi. "İctimaî halkçılık"ın da bu koşullarda "démocratie sociale" yani sosyal demokrasi olması gerekirdi. Ama o tarihlerde sosyal demokrasinin Marksizmle olan kan bağı, Bolşevik partilerin

sosyal demokrasiyi kullanmaları, Ziya Gökalp'i sosyal demokrasi sözcüğünü kullanmaktan alıkoyuyordu. Bu nedenle makalesinde "ictimaî halkçılık"a Batı'daki karşılığı olarak solidarizmi koyacaktı. Diğer bir deyişle, sınıf çatışmasından arınmış toplumsal tabakaların uzlaşmasını öneren Fransız sosyalizan anlayışını, o günlerdeki Fransız Radikal Partisi'nin söylemini benimseyecekti. Ancak, burjuvazinin olmadığı bir ortamda tek dayanak noktası esnaftı. Bu nedenle korporatif anlayışa meyledecek ve makalesinin son bölümünü "meslek devri"ne ayıracaktı. Bu seçenek Durkheim'in tezleriyle de uyumluydu. Gökalp'in esin kaynağı Durkheim'in *Toplumsal İşbölümü* başlıklı eseri de "meslek" evresiyle son buluyordu. "Meslek devri" meslek zümrelerinin dayanışması anlamına geliyor, sınıflardan arınmış bir toplum düzenini hedefliyordu.

Gökalp, makalede Türklerin ve Osmanlıların geçmişini irdelerken Batı'daki yapıyı sürekli gündemde tutuyordu. Batı feodalitesiyle Osmanlı düzenini karşılaştırarak Osmanlı'nın merkezi yapısının çözülüşünü farklı açılardan değerlendiriyordu. Tanzimat onun için "siyasî halkçılık"ın başlangıç evresiydi. Ama yine de siyasal bağlamda eşitlikçi toplumda pürüzler vardı. Bu pürüzlerin müsebbibi kapitülasyonlardı. Osmanlı toplumunda imtiyazlı kılınan "ecnebî"ler ve onların koruması altındaki "gayrimüslim" cemaatler "siyasî halkçılık"ın gerçekleşmesini engelliyordu.

Gökalp son kertede bugün literatüre "guild socialism" olarak geçen kapitalizm öncesi bir sosyalizan yapıyı savunuyordu. II. Meşrutiyet yıllarında yükselen milliyetçi anlayış, oluşmakta olan yeni yapılanma ile Batı arasına mesafe koymayı gerektiriyordu. Selanik'ten beri "yeni hayat" Batı'yı yoz bir toplumsal yapı olarak algılıyordu. Öte yandan 19. yüzyıl emek-sermaye çelişkisine çözüm arayan solidarist görüşler de kapitalizme karşı tavır alınmasına neden oluyordu. Sermaye birikiminin olmadığı bir ortamda esnaf ön plana çıkıyordu. O nedenle Gökalp Cihan Harbi sonuna kadar küçük esnaftan yana tavır koyacak, sanayileşme konusunda kaygılarını birçok kez vurgulayacaktı. Ancak bu görüşleri ölümünden önce *Küçük Mecmua*'da yazdığı makalelerde son bulacak, Cihan Harbi ertesi yeni bir dünya kurulurken Gökalp de görüşlerini revize ederek sanayileşmenin kaçınılmazlığını vurgulayacaktı. Ancak bu aşamada da sermaye birikimi sorunu gündeme geliyordu.

II. Meşrutiyet yıllarında halk sözcüğü bir anlamda bugünkü ulus ya da millet sözcüğüyle eşanlamlı kullanılıyordu. Halk ve

halkçılık, Gökalp'in düşün sisteminin önemli bir boyutuydu. İttihatçı düşünür, birçok Meşrutiyet aydını gibi evrimden yanaydı; "tekâmül"ü ilke edinmişti. Toplumsal yaşamın aşamaları ancak evrim yasalarının ışığında izlenebilirdi. II. Meşrutiyet'te sosyoloji ya da "ictimaiyyat", bir anlamda evrimci pozitivizminin bir uzantısıydı. Jön Türk Devrimi'yle gündeme gelen gelişme-ilerleme, ya da "terakki" sorunsalı ulus-devlet inşası döneminde bir dizi iç çelişkinin oluşmasına yol açmıştı. Osmanlı'nın kabuk değiştirdiği, yeni yapılanma sürecinde var olan değerlerini sorguladığı bir evrede gündeme gelen ulusçuluk olgusu, kısa bir süre sonra Cihan Harbi ve onu izleyen bunalımlı on yıllarda Osmanlı ve Cumhuriyet aydınını sürekli bir ikilem içine sokacaktı. Gelişme bir açıdan eski "değerler"in yitirilişi anlamına geliyordu. Osmanlı'nın kendine özgü "ahlak"ı sorgulanmaya başlanıyor, görece eşitçi, popülist bir evre bir kenara bırakılarak, toplumsal katmanlara açık, birikimi gözeten bir evreye geçiliyordu. İşte böyle bir ortamda sosyal demokrasinin ilk nüveleri gözleniyor, servetin adil dağıtımı, ya da "imtiyazsız, sınıfsız bir kitle" özlemi giderek ağır basıyordu. Ancak, bu evrede ahlak sorunsalı ekonominin önüne geçiyor, tıp-



Gökalp Cihan Harbi sonuna kadar küçük esnaftan yana tavır koyacak, sanayileşme konusunda kaygılarını gündeme getirecekti. Ancak savaş sonrası yeni bir dünya kurulurken *Küçük Mecmua*'da sanayileşmenin kaçınılmazlığını vurgulayacaktı.


مهتاب

طایب ادیب دوقتور علی بك حسین زاده

Halka Doğru dergisi yazarlarından İttihat ve Terakki Merkez-i Umumi üyesi Hüseyinzade Ali [Turan], Türkçülükle halkçılığın "mürşidi" olarak görülüyor, Rusya'daki Panislavizm ve sosyalizmi Türkiye'ye uyarlayan kişi olarak gösteriliyordu.

kı Durkheim'de olduğu gibi Gökalp'te de ahlak sosyolojisinin önü açılıyordu.

Ulus-devlet inşa sürecini Cumhuriyet'e taşıyacak olan Halk Fırkası'ndaki "halk" sözcüğünün kaynağı da II. Meşrutiyet'ti. Bu arada halk sözcüğü kuzeyde 1917 devrimi ertesi Sovyet Rusya'da da popüler bir nitelik kazanmıştı. Bu husus Halk Fırkası'nın kuruluşu sırasında göz ardı edilemeyecek bir etmendi. Hatta Cumhuriyet'in kuruluş evresinde "halk cumhuriyeti" terimi bile gündeme gelmişti. Bu yıllarda "millet" sözcüğü de giderek çağdaş anlamını kazanıyor, geçmişin "cemaat"inden arınıyordu. Rusçada "halk" ve "millet" sözcükleri aynı sözcükle, "narod"la ifade ediliyordu. Türkiye'de ise "halk" ve "millet" sözcükleri Tek Parti döneminde giderek farklılaştı. "Millet" sözcüğü siyasal bir bağlamda önem kazandı; toplumsal içeriğini ise "halk" sözcüğünde buldu. Milliyetçilik ve halkçılık bundan böyle rejimin ve partinin altı ilkesi arasında ayrı ayrı yer aldı.

Jön Türk entelektüellerinin Rusya'daki Narodnik hareketinden etkilendikleri belirtilmişti. Birçok Müslüman göçmen Rusya'nın

fikir ortamını Osmanlı topraklarına taşımıştı. Musa Akyiğitzade, Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali Turan bunların önde gelenleriydi. Cumhuriyet döneminin en etkin Müslüman göçmenlerden biri Sadri Maksudi [Arsal] idi. Rusya'dan gelen fikir hareketinin toplumsal boyutu en az milliyetçilik kadar önemliydi. Narodnik çizgisi sosyalizan bir boyut da taşıyordu. Nitekim Osmanlı ortamında milliyetçilikte de "sosyalist" düşünüş öğeleri zaman zaman kendini göstermişti. Sosyalist düşüncenin alanı Marksizmin katı kurallarının dışına çekildikçe geçmiş daha bir renkleniyordu. Cihan Harbi ertesi İttihatçıların Bolşeviklere sempatiyle bakmalarını salt oportünizm ya da "muvazaa" olarak değerlendirmek Jön Türk düşüncesinin farklı boyutlarını göz ardı etmek anlamına geliyordu. İttihatçı gelenekte Batı'dakilerle örtüşen ve ayrışan bir toplumcu öğeyi görmezlikten gelmek, ulusçuluğu salt sağ ideoloji olarak algılamak bir tarihi yanılgı olurdu. Bu açılım Durkheim ve Ziya Gökalp için de geçerliydi. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun Ziya Gökalp'e sosyalist düşünürler dizisinde yer vermesi bir rastlantı olmasa gerekirdi.[305]

Solidarizm ya da "Tesanütçülük"

Solidarizmin etkisiyle II. Meşrutiyet düşünürlerinin liberalizmle sosyalizmi uzlaştırıcı görüşleri sosyal devlete yönelik öğeler içermekteydi. Hatta bir anlamda Türkiye'de sosyal demokrasinin temelleri Meşrutiyet yıllarında atılmıştı. Bundan böyle devlet toplumsal yaşama aktif olarak katılabilecek, kamu adına girişimlerde bulunabilecek, toplumsal mülkiyetten sağlanan gelirler sosyal hizmetlere hasredilecekti. Müdahaleci devlet, ekonomik beklentilerini "milli iktisat"la gerçekleştirirken geniş anlamda toplumsal içeriğini "solidarizm"de buluyordu. Bu nedenle II. Meşrutiyet ve Tek Parti Cumhuriyet Türkiyesi'nin toplumbiliminde en gözde sözcük "tesanüt" olageldi. "Tesanüt" dayanışma anlamına geliyordu. Fikir hareketi olarak "tesanütçülük" Cihan Harbi yıllarında dergilerin "ictimaiyyat" sütunlarını süsledi. Tesanütçülük, yukarıda belirtildiği gibi ilk kez uluslararası sosyoloji kongresi nedeniyle *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nda yer almıştı. 1908 ertesi sosyoloji ve iktisat ders kitaplarında solidarizme yer verilmişti.[306] Başlangıçta "meslek-i teavün" ya da "teavün mesleği" olarak Türkçeye çevrilen solidarizm, II.Meşrutiyet ve Tek-Parti yılları yazınına genellikle "tesanütçülük" diye geçti. Bir ara, dil devrimi ile birlikte "bağlılık"a dönüştü. Günümüz sosyoloji ki-

taplarında ise "dayanışmacılık" solidarizmin karşılığı olarak kullanılır oldu. Kısaca "tesanütçülük" ya da solidarizm İttihatçı ideologların gündeme getirdikleri ve Tek-Parti Türkiyesi'nin de benimsediği bir toplumsal fikir hareketine dönüştü. Her ne kadar Meşrutiyet'in ilanı ertesi Osmanlı yazınında solidarizmden söz edilmeye başlanmışsa da, solidarizmin geniş yankı uyandırdığı dönem Cihan Harbi'nin kargaşa ortamıydı. İttihatçı çevrelerin yayın organı *Yeni Mecmua*, "tesanütçülük" adı altında solidarizme geniş yer ayırmıştı. Dergide Tekin Alp on iki kez makalelerine "Tesanütçülük" başlığı atmıştı. Gökalp'in yine aynı dergide geliştirdiği "halkçılık" düşüncesi solidarizmden esinlenmişti.

Solidarizm, III. Cumhuriyet Fransası'nın bir anlamda resmi ideolojisiydi. Radikal Parti'nin benimsediği bir dünya görüşüydü. Filozof-politikacı, bir ara başbakan, Léon Bourgeois başta olmak üzere, Alfred Fouillée, Alexandre Millerand, Charles Seignobos, Ferdinand Buisson, Charles Gide, Gustave Geffroy gibi birçok düşünür bu görüşün çevresinde toplanmıştı. Léon Bourgeois 1887 yılında Radikal Parti'den milletvekili seçilmiş ve partinin teorisyenlerinden biri olmuştu. 1902 yılında Millet Meclisi'nin başkanı olacaktı. Ferdinand Buisson, *La Politique radicale* adlı eserinde partinin "ışıldayan" tarihini ele alırken parti programının temel ilkelerini sayıyordu: Bireyin ekonomik kölelikten ve entelektüel sınırlamalardan kurtuluşu, devlet ve kilisenin ayrımı, mali yükümlülüklerin adil dağılımı, adaletin ve adli yönetimin köklü reformlara tabi tutulması ve eğitimin her türlü dini inançtan azade kılınması bu ilkelerin belli başlılarıydı. Sosyalizmi iflah olmaz bir düşman olarak görmüyor, ama sosyalizmin ütopyalarını reddediyordu. Kimi hizmetlerin sosyalleştirilmesine yeşil ışık yakılıyor, ancak aynı zamanda özel mülkiyete sahip çıkıyordu. Bu ünlü eserin önsözünü Léon Bourgeois yazacaktı. Léon Bourgeois belagati ve ikna gücüyle "solidarité" ya da dayanışma sözcüğünü 1906 yılında yayımladığı kitabına başlık yapacaktı. Kısa sürede birçok baskı yapan halka yönelik bu kitapta toplumsal yaşamın sadece rekabet ve en güçlünün üstünlüğü üzerine kurulu olmadığını, bir dizi kesimin başarılarının kendi aralarında uyum sağlamalarıyla yüceldiğini kaydediyordu. Solidarizmi bir tür toplumsal felsefeye dönüştürüyor ve dayanışmayı gerçek dünyada sınayarak, siyasal planda pratik sonuçlara varıyordu. Bu sonuçlar arasında her düzeyde parasız eğitim, iş saatlerinin sınırlanması, herkes için asgari geçim düzeyi, tekellerin ve monopollerin devre dışı bırakılması ve artan oranda gelir vergisi yer aldığı gibi o tarihte sosyalistlerin



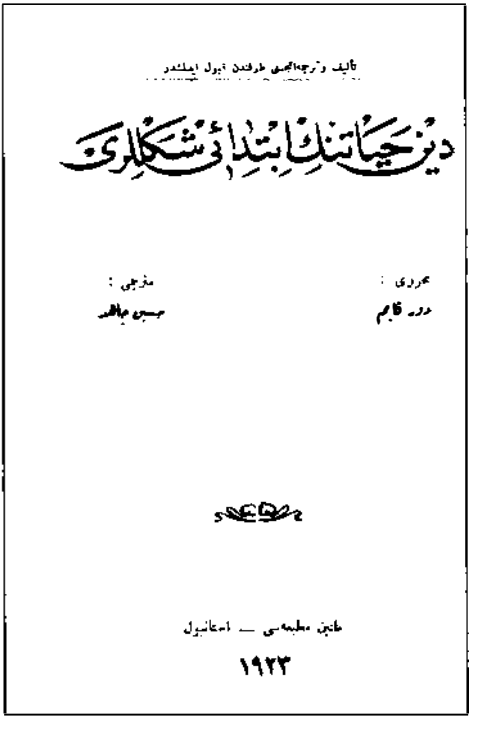
3. Cumhuriyet Fransası'nda Alfred Fouillée, Alexandre Millerand, Charles Seignobos, Ferdinand Buisson, Charles Gide, Gustave Geffroy gibi birçok düşünür filozof-politikacı, bir ara başbakan Léon Bourgeois'nın çevresinde solidarizmi savunmuştu.

de gündemini oluşturan unsurlar vardı.[307]

Genellemek gerekirse solidarizm, 19. yüzyılın ekonomist ve sosyalist öğretilerinin saptadıkları toplumsal sorunlara tutarlı bir çözüm getiremediklerini ileri sürüyordu. Ekonomistler, çabanın bireyi yükselttiğini, gayretin onu güçlü kıldığını, rekabetin bir ayıklama ve ilerleme unsuru olduğunu vurguluyorlar; ancak "bırakın yapsınlar, bırakın geçsinler" düsturuyla adaleti yadsıyorlardı. Salt maddi kaygılarla, adalete arka çıkan ve toplumu mutluluğu paylaştıracak bir güç olarak gören kolektivistler ise insanın tek varlık nedeni olan özgürlüğünü yitirmesine yol açacak sözde bir adalet yurdunu [cité de justice] otoriter yöntemlerle kurmaya kalkışıyorlardı. Solidarizm, her iki öğretinin sakıncalarını giderecek, adaletle özgürlüğü aynı potada bağdaştıracak, ekonomizmle sosyalizmi uzlaştıracak bir çözüm peşindeydi. Diğer bir deyişle, teşebbüs serbestisi ve mülkiyetin dokunulmazlığına gölge düşürmeksizin liberalizmle sosyalizm arası bir "orta yol" arıyordu. Ancak, birçok yazar, bu arada Muslihiddin Âdil, solidarizmle sos-

yalizm arasında yakın bağ kuruyordu. Nitekim solidarizm tanımını yaparken Muslihiddin Âdil "son zamanlarda sosyalizmden şekllen ayrı, fakat esas itibariyle müşterek bir meslek-i mahsus vücud bulmuştur" diyordu.[308]

Solidarizm, ekonomide devlet müdahaleciliğini öneren, çalışanları ve güçsüzleri gözeten sosyal mevzuatı gündemine alan, toplumsal yaşamda sınıf çatışmasının gereksizliğine inanan, çelişkiden arınmış, uzlaşma esasına dayalı organik dayanışmayı [tesanüdü] benimseyen, laik eğitimi savunan, pasifist, uzlaşmacı bir anlayıştı. Tabii solidarizmin Batı'daki konumuyla Osmanlı'daki işlevi farklıydı. Gelişmiş bir kapitalist toplumda solidarizm toplumsal yapıyı veri olarak alıyor, kapitalizmin doğurabileceği sosyal adaletsizlikleri parlamenter yoldan gidermeyi amaçlıyordu. Evrimci, ahlakçı, Bentham faydacılığını Fransa'ya yansıtan bir düşünceydi. Solidarist çevre sosyalizme görece dost bir tavır alıyordu. Ancak, toplumsal değişiklik solidarizmin gündeminde yoktu. Öte yandan, solidarizmde eşitsizliğin kaynağına inilmek-


تألیف و ترجمه‌سنی طرفندن تبویل ایلمشدر

دین حیاتنك ابتدائی شكللری

مترجمی :
حسین جاهد

محرری :
دورکم

طابع مطبعه‌سی — استانبول

۱۹۲۳

1923-1924 yıllarında Durkheim'in *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie* adlı eserini Hüseyin Cahid [Yalçın], iki cilt olarak *Din Hayatının İbtidaî Şekilleri* başlığıyla Türkçeye kazandıracaktı.

sizin, sosyal adalet ilkesi benimseniyordu. Bu nedenle bazı çevreler, solidarizmi bir tür liberal sosyalizm olarak niteliyordu. Ancak, sosyalizmin politik silahı sınıf çatışması solidarizmde yerini işbirliği ve dayanışma ilkelerine bırakıyordu.[309]

Gökalp'e göre, solidarizmin Osmanlı topraklarındaki anlamı doğal olarak Batı'dakini aşıyordu. Daha bir devrimci nitelik taşıyordu. Solidarizm ona göre "ictimaî halkçılık"tı. Siyasal demokrasinin siyasal düzeyde gerçekleştirdiği eşitliği iktisadi alanda uygulamaya çalışıyor, diğer bir deyişle, solidarizmde "iktisadî sınıflar"ın kaldırılması amaçlanıyordu. Gökalp'te solidarizm sosyalizme çok daha yakın duruyordu. Bir anlamda kapitalizmin sınıfsal "kara delik"ini aşan ve eşitçi bir toplum kuran bir fikir hareketiydi. Gökalp, bireycilikle toplumculuk arasında "tezat" olmadığını ileri sürüyordu. Bireycilikle toplumculuğu uzlaştırarak her ikisini de aynı potada eriten yeni bir toplumsal öğretide, tesanütçülükte karar kılıyordu. Bireyciler salt bireysel ya da özel mülkiyeti, toplumcular ise toplumsal ya da kamu mülkiyetini benimserken, tesanütçüler her iki mülkiyet ilişkisini de gündemlerine almışlardı.

Gökalp, toplumun bu tür bir düşünce akımını benimseyebilmesi için geçmiş kültür kodlarına başvurma gereği duyuyor, kendince sürekliliği vurguluyordu. Solidarizm, Gökalp'e göre Türk hukukunun doğasında vardı. Bu nedenle tesanütçülük, ulusal bir düşünce akımı, "milli bir meslek"ti. Özellikle, geleneksel Osmanlı toprak hukuku bunun somut kanıtıydı. Osmanlı Arazi Kanunnamesi'nde "tasarruf" ferdî ya da bireysel mülkiyeti, "rakabe" ise ictimaî ya da toplumsal mülkiyeti ifade ediyordu. Osmanlı toprak hukuku her iki tür mülkiyet ilişkisini de kapsıyordu. Gökalp, solidaristlerin uzlaştırıcı mülkiyet ilişkilerini salt toprağa hasretmediklerini, üretim aracı niteliği taşıyan diğer "mülk"lere de yaydıklarını ileri sürüyordu: Keza ormanlar, sular, madenler, demiryolları, gemiler gibi fabrikalar da, toprak örneğinde olduğu gibi bu iki mülkiyet ilişkisi ışığında ele alınmalıydı.[310] Bu tür bir uzlaşı, diğer bir deyişle liberalizmle sosyalizmi ortak paydada bir araya getirme girişimi, o günlerde giderek revaç bulmaya başlayan sosyal devlete yönelik öğeler de içeriyordu. O tarihlerde Sovyet Rusya'daki gelişmeler de bundan farklı bir anlayışın ürünü değildi.

Gökalp'e göre bir fabrika işletilmez, atıl bırakılırsa bu fabrika üzerindeki özel mülkiyet "sâkıt" olurdu; kalkardı. Türk hukukuna göre, bireysel tasarruf bir tapu, yani "ictimaî bir memuriyet" niteliğindeydi. Birey üretim araçlarını gereğince kullanmazsa,

tıpkı toprakta olduğu gibi devlet müdahale etme gereği duyardı. Çünkü tüm üretim araçlarının "rakabesi", gerçek sahipliği devlete aitti. Bireyin bu üretim araçlarında ancak "tasarruf" hakları bulunuyordu. Bu nedenle devlet, gerek görürse, bireye ait tasarruf hakkını kaldırabilir, bedelini ödeme koşuluyla, rakabesi kendisine ait olan toprak ve fabrikaları kamulaştırabilirdi. Bu yolla tüm üretim araçlarını "ictimaileştirmek" ya da kamusallaştırmak, veya "nâ-ehil ellerden alıp ehliyetli ellere vermek" mümkündü. Nitekim, solidarizmden esinlenen gerçek halkçılık, kişi özgürlüğüyle toplumsal adaleti, özel mülkiyetle toplumsal mülkiyeti uzlaştırmayı amaçlıyordu.[311] Bireycilik ve toplumculuk, Gökalp'in deyimleriyle "ferdcilik"le "ictimaicilik" telif edilmeli, bireysel ya da özel mülkiyetle [ferdî mülkiyet] toplumsal mülkiyet [ictimaî mülkiyet] birlikte ele alınmalıydı. Bu bağlamda kişi özgürlüğüyle toplumsal adalete eşit ağırlık tanımak gerekiyordu. İşte tesanütçülük ya da solidarizm bunu gerçekleştiriyordu. Bu arada Osmanlı kültür kodları da buna son derece uygundu.

Gökalp, toplumsal adaleti gerçekleştirmek için, Batı iktisatçıları ve toplumbilimcileri arasında yaygın kullanımı olan "artık değer"den yola çıkıyordu. Gökalp "artık değer" için "fazla temettü"yü kullanıyordu. "Fazla temettü" Fransızca "plus value"nün o günkü Türkçesiydi. Devlet toplumsal hayata aktif olarak katılabilecek, toplumsal mülkiyetten sağlanan "artık değer"ler sosyal hizmetlere sarf edilebilecekti. Toplumsal mülkiyet kabul edilerek kamusal girişimlerden doğacak ve topluma ait olacak "artık değer"ler önemli bir gelir oluşturacak, bu gelir ise "toplumsal adalet" için, mağdur sınıfları sefaletten kurtarmak ve belirsiz geleceklerini güvence altına almak için değerlendirilecekti. Genel nitelikte sosyal sigorta, kamu yardımları, hayır kurumları ve tüm çocuklar için eğitimin parasız ve yatılı olması bu kaynaklardan sağlanabilirdi.[312] Gökalp için "artık değer" kavramı, kendi deyişiyle "fazla temettü"ler toplumun birikimiydi; toplumsal mülkiyet gereğiydi. Devlet her türlü sosyal hizmeti, vergiler kanalıyla topladığı bu "artık değer"lerle yerine getirebilirdi. Sosyal sigorta, parasız eğitim ve benzeri hizmetler bundan böyle devletin görevleri arasına giriyordu.[313]

Görülebileceği gibi Gökalp'in solidarizmi sosyal devlete yönelik öğeler içeriyordu. Liberal ya da "jandarma" devlet Gökalp için yetersizdi. Devlet toplumsal hayata katılmalı, düzenleyici, yönlendirici işlevler üstlenmeliydi. Bu nedenle toplumsal mülkiyet kaçınılmazdı. Gökalp'e göre ülkede bireycilikle toplumculu-

ğu bağdaştırmak ve bireysel ya da özel mülkiyetle toplumsal mülkiyeti birlikte ele almak gerekiyordu. Böylece kişi hürriyetiyle toplumsal adalet eşit oranda kabul görmüş olacaktı. Tüm bu görüşler Cihan Harbi yıllarında kristalleşmişti. Dünyada genel gidişat da bu doğrultudaydı. 19. yüzyılın küreselleşme evresi sona ermiş, 1914 ile birlikte küresizleşme gündeme gelmişti. Savaşan ülkelerin finansman sorunları klasik devlet anlayışının bir kenara bırakılmasına neden olmuştu. Orduları beslemek, silahla donatmak ancak devletin iktisadi faaliyetlere doğrudan müdahalesiyle mümkündü. Hemen tüm savaşan ülkelerde devletçi bir anlayış benimsenmişti. Bu arada savaşın neden olduğu toplumsal çöküntüye çözüm bulmak da devlete düşüyordu. Özellikle savaş sonrası milyonlarca dul, yetim, yoksul aileler ancak devletin ianeleriyle ayakta kalabilecekti. Devlet artık "sosyal" olmak zorundaydı.

Tekin Alp ve "İctimai Siyaset"

Yukarıda belirtildiği gibi, Gökalp'in gündeme getirdiği solidarist anlayış Fransız toplumbiliminden esinleniyordu. "Tesanüt"ü [solidarité] Durkheim daha öğrencilik yıllarında baş tacı etmişti. Meşrutiyet'le birlikte Osmanlı aydını Fransa'daki sosyolojiyi özümleme gereği duymuş, sosyolojiyi okullara kadar sokmuştu. Bu arada, Alman sosyal demokrat fikir hareketinin ilk etkileri Selanik'te Osmanlı aydın çevrelerinde görülmeye başlanmıştı. Almanya'da sosyal devlet anlayışı diğer Avrupa ülkelerine göre çok daha gelişmişti. Bismarck Almanyası'nda giderek güçlenen işçi hareketlerine karşı sosyal politika bir tür panzehirdi. Sosyal politika alanında önemli atılımlar bu ülkede gözleniyordu.

Almanya'yı yakından izleyen İttihatçı ise Moiz Kohen, nam-ı diğer Tekin Alp'ti. Tekin Alp İttihatçı çevrelerin "milli iktisat"a yönelik görüşlerini şekillendirmekte başı çekmişti. Nitekim, Cemiyet onu kendi yarı resmi organlarından *İktisadiyyat Mecmuası*'nın başına geçirmişti. Milli Mücadele sonrası Tekin Alp, Mustafa Kemal'e de yakın duracak, 1936 yılında Fransızca ve Türkçe ayrı baskı olarak çıkacak olan *Kemalizm* kitabını yazacaktı. Tekin Alp'in solidarizmi Alman çizgisine oturuyordu. Fransız sosyolojizminden esinlenen Ziya Gökalp'in "mefkûreci" ulusçuluğuna karşı, Alman sosyal demokrat düşüncesinden etkilenen Tekin Alp, ulusçuluğa maddi taban arayışı içindeydi. Türklerin ulus inşa edebilmeleri, "millî vahdet"i sağlayabilmeleri için öncelikle maddi menfaatleriyle manevi hazinelerini ortak paydada bir

araya getirmeleri gerekiyordu. Türkçülük akımı, doğduğu tarihten beri manevi unsurları oluşturan dil, edebiyat, sanat ve benzeri alanlarda birlik oluşturarak yol kat etmişti. Oysa maddi menfaatlerle manevi değerler beden ve ruh gibi bir bütündü. Bunları ayırmaya kalkışmak her ikisinin de telef olmasına neden olurdu.

Tekin Alp'in maddi menfaatlerle kastettiği iktisadi gelişmeydi. Ülke iktisaden gelişmedikçe ulus-devlet, "millî vahdet" sağlanamazdı. Manevi değerler "millî hars"la gerçekleşirken maddi menfaatler "milli iktisat"la doğardı.

Bu nedenle Tekin Alp, İttihat ve Terakki'nin milli iktisat politikasını "iktisadî solidarizm" diye tanımlayacak, sermayenin bu birliği sağlamada önemli rol oynadığına dikkat çekecekti. Tekin Alp'e göre birey, aile, cemaat ekonomilerini birbirlerine bağlayan en önemli etmen sermayeydi. Sermaye sayesinde üretim güçleri, değişik iktisadi etmenler bir araya gelir, bunlar toplu bir biçimde ulusun refah ve saadetini sağlardı.[314] Tekin Alp'in bu görüşleri, İttihat ve Terakki Merkez-i Umumîsi'nin 1916 Kongresi'ne sunduğu raporda da yer alacak, "Heyet-i ictimaiyyemizin müterekkip olduğu fert, aile, cemiyet iktisatlarını bir merkez-i vahdet etrafında toplayan ve bunların yekdiğeriyle tesanüdünü temin ve idare eden millî iktisadın tesis ve inkişafına ait tedâbirle iştigal olunmuştur" denilecekti.[315]

Yukarıda belirtildiği gibi solidarizmde kişisel çabaların sonucu elde edilen değerlerin bir parçası topluma aitti ve buna "artık değer" deniyordu. Marx'ın sömürü bağlamında kullandığı bu terim solidarizme de girmiş, kişisel çıkarın ötesinde toplumsal bir değeri ifade etmişti. Gökalp'in "fazla-i temettü" diye adlandırdığı topluma ait bu pay, aynen Tekin Alp'te de gündeme gelecekti. Ancak Tekin Alp "artık değer"e farklı bir ad takıyor, "tezâyüd-i kıyem" diyordu. Tezayüd artış, kıyem ise değer anlamına geliyordu. "Fazla-i temettü"den farkı yoktu. Tekin Alp'e göre "artık değer" Alman sosyal demokrasisinin kullandığı bir terimle ifade edilen "ictimai siyaset" gereğiydi. Tekin Alp'e göre bireysel mülkiyetin [ferdî mülkiyet] yanı sıra toplumsal mülkiyetin [cemiyet mülkiyeti] kabulü toplumdaki adaletsizliklerin giderilmesi için bir zorunluluktu. Bireyciler ya da liberaller, "artık değer"i bireysel mülkiyetin hakkı olarak görüyorlardı. Ancak sosyal politika taraftarları ya da solidaristler ise her iki mülkiyet şeklini de kabul ettikleri için bireyin elindeki servetin önemli bir kısmının topluma ait olduğunu, "artık değer" diye nitelen bu toplumsal payın her ne şekilde olursa olsun toplumun huzur ve refahı için topluma mal



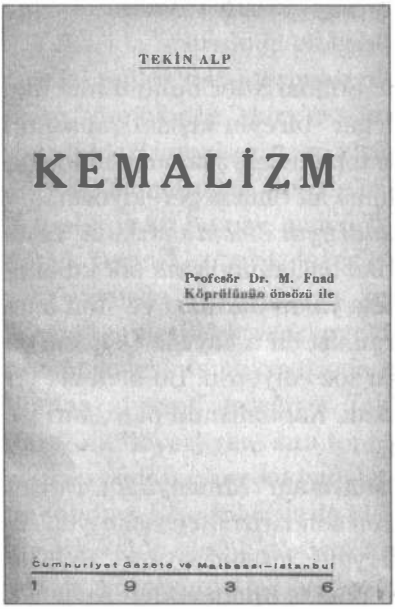
Almanya'da sosyal devlet anlayışı diğer Avrupa ülkelerine göre çok daha önce gelişmişti. Bunun mimarı Otto von Bismarck'tı. Giderek güçlenen işçi hareketlerine karşı sosyal politika bir tür panzehir olarak değerlendirildi.

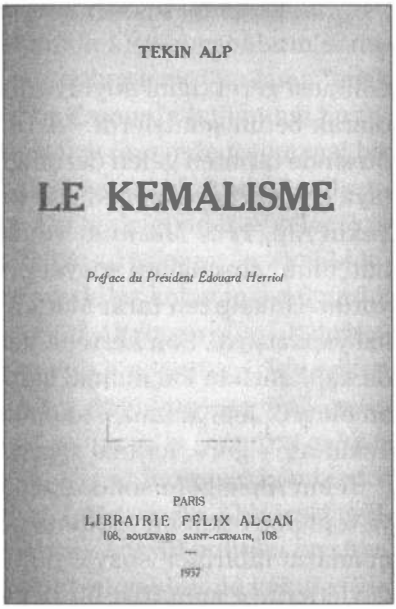
edilmesi gerektiğini söylüyorlardı. Solidaristler bunu temel ilke olarak benimsemişlerdi. "Artık değer" bireyin kişisel çabasının ötesinde tarihten gelen derinliğiyle toplumsal yaşamın sonucu ortaya çıkıyordu ve bu nedenle topluma ait olması gerekiyordu.[316] Tekin Alp, *Yeni Mecmua* ve *İktisadiyyat Mecmuası*'nda "tesanütçülük" sözcüğünü sosyal politika bağlamında sık sık kullanıyordu. Gökalp'ten farkı Marx'a daha yakın durması ve sınıf analizi yapmasıydı. Son kertede determinist bir anlayışla Osmanlı'da da kapitalizmin kaçınılmazlığından söz ediyordu. Bu nedenle bir an önce önlem alınması kaçınılmazdı. Kapitalizmin panzehiri ise Tekin Alp'e göre "ictimai siyaset"ti.

Tekin Alp'e göre solidarizmin "anavatanı" Almanya idi. Devlet ve toplumu etkin bir konuma getiren solidarizmin esaslarıydı. Almanların tabirince sosyal politika yani "ictimaî siyaset"ti. İtilaf devletlerince militarist bir devlet olmakla itham edilen Almanya kendi topraklarında uyguladığı sosyal siyasetle tüm ileri ülkeleri geri planda bırakmıştı. Ülkenin mutlak çoğunluğunu oluşturan halk sınıflarına geniş ölçekte refah ve saadet sağlamış; onları ma-

nen ve maddeten yükseltmişti. Savaş yıllarında toplumsal faaliyet ve solidarizm ilkeleri Almanya'da hızlı bir şekilde yaygınlaştırılmış, devletin hemen hemen tüm tavır ve faaliyetlerine hâkim olmaya başlamıştı. Tüm ileri ülkelerde ve özellikle Almanya'da gerek devletin gerekse toplumun faaliyet ekseni değişmiş ve o güne kadar devlet yaşam kavgasında galipleri tecavüzden masun bulundurmaya çaba sarf etmişken tesanütçülükle birlikte özellikle altta kalan "ahali sınıflarını" gözetmeye başlamıştı. Onlara doğrulabilmeleri için omuz vermiş, toplum denen organizmanın değişik aksamında yaşam kavgası sonucu bozulan ahenk ve dengeyi yeniden kurmaya bütün gücüyle çalışmıştı. Hemen her ülkede yasama ve yürütme güçlerinin temsilcileri toplumda doğal ahenk ve dengenin olmadığı ve olamayacağı kanısına varmışlardı. Ahenk ve dengenin ancak devletin ve toplumun himmet ve gayretiyle bir dereceye kadar kurulabileceği ve bu nedenle "ictimaî siyaset"e giderek önem verilmesi gerektiği vurgulanmıştı.[317]

Cihan Harbi yıllarında ictimai siyaset anlayışı Osmanlı'da, Darülfünun çevresinde de rağbet gördü. İttihatçı hükümet Osmanlı-Alman ittifakının yarattığı dostluğu kültür ve eğitim alanına da kaydırmış, Edebiyat, Fen ve Hukuk fakültelerinde okutulan bir





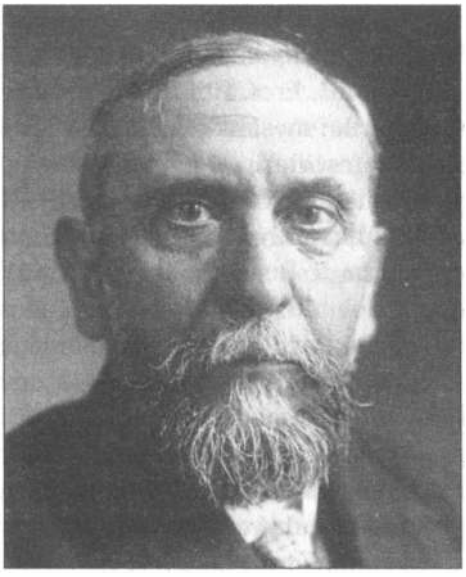
Tekin Alp'in Edouard Herriot ve Fuat Köprülü'nün önsözleriyle Türkçe ve Fransızca yayımlanan *Kemalizm* başlıklı eseri üç bölümden oluşuyordu. Bunlar Kemalizmin Doğuşu, Kemalizmin Yolu ve Kemalizm Doktrini ve İdeolojisi idi.

kısım dersler için Almanya'dan öğretim üyesi getirtmişti. Hukuk Fakültesi için çağrılan dört yabancı profesörden ikisi iktisatçıydı. Prof. Flek "ilm-i malî", Prof. Hoffmann ise "iktisad-ı ictimaî", "iktisad-ı ziraî" ve "tarih-i mesâlik-i iktisadiyye" derslerini okutuyorlardı. Yabancı profesörlerin yanına çevirmen olarak müderris muavinleri verilmişti. Tekin Alp "ilm-i malî"; Mehmed Emin Bey "tarih-i mesâlik-i iktisadiyye" ve "iktisad-ı ictimaî" derslerinde muavinlik yapıyorlardı. Bu eğitim iki yıl sürmüş, İttihatçıların iktidardan düşmelerinin ertesi 14 Aralık 1918'de yabancı profesörlerin ve Tekin Alp'in Darülfünun'la ilişkileri kesilmişti. Alman profesörlerin yerine Fazıl Bey "ilm-i malî", Münir Bey "tarih-i mesâlik-i iktisadiyye", Mehmed Emin Bey ise "iktisad-ı ictimaî" ve "iktisad-ı ziraî" derslerini üstlenmişlerdi. Böylece Alman iktisadi düşüncesi ve sosyal politikası "ictimai iktisat" adı altında Osmanlı ders programlarında yer almış oluyordu.

Bolşevik Devrimi ve İttihatçılar

Türkiye'de solidarizmin tartışıldığı dönemde kuzeyde, Çarlık Rusyası yıkılmış, yerine toplumsal mülkiyet esasına dayanan yeni bir düzen kurulmuştu. Osmanlı solidaristleri, ilgiyle izledikleri bu gelişmeler karşısında Osmanlı'da zaten çökme evresinde gelmiş olan toplumsal düzeni koruyabilmek için sosyalizmle solidarizm arasındaki farkı vurgulamak gereği duymuşlardı. Evet solidarizmde toplumsal mülkiyet vardı. Ama toplumsal mülkiyetin de sınırları vardı. Bireyciliğe karşı olan Bolşevikler ferdî mülkiyeti tümüyle yadsımakta, kolektivizmi, "cemiyet mülkiyeti"ni benimsemekteydiler.[318] Tekin Alp'e göre Rusya'da birtakım idealistler bireysel mülkiyeti inkâr ederek toplumsal düzeni altüst etmişlerdi. Oysa yapılması gereken toplumsal düzeni çökertmeksizin, bireysel mülkiyetin yanı sıra toplumsal mülkiyeti kabul etmekti. Rus devrimcileri bu şekilde hareket etseydiler bir ölçüde başarı şansına sahip olabilirlerdi.

Bolşeviklerin devrimciliğine karşılık solidarizm taraftarları evrimci bir çizgiden yanaydılar. Kurulu düzeni veri olarak alıyor, toplumsal düzeni sarsacak kökten dönüşümlerden kaçınıyorlardı. Tekin Alp'e göre, solidarizm için yürürlükteki ve geçerli hukuki ve toplumsal düzende "inkılâb"a başvurmaya gerek yoktu. Hukuki ve toplumsal düzen aynen devam etmeli, ancak, toplumsal düzenin işleyişi aksadığı ya da düzende çarpıklıklar doğduğu zaman doğal akışa müdahale etmeliydi. Diğer bir deyişle, düzenin



Célestin Bouglé, Durkheim'in izinden giden, onun görüşlerini basitleştiren, halkın anlayabileceği düzeye indirgeyen bir yazardı. Özgün görüşlere sahip bir düşünür olmasa da Fransa'da laiklik anlayışının yılmaz bir savunuruydu.

devamı ve korunması, liberalizmde olduğu gibi her şeyin doğal akışına bırakılması, bireyin iktisadi faaliyetinin hiçbir sınırlamaya tabi tutulmaması anlamına gelmiyordu. Doğal akış, bireyin özgürlüğünü sağlasa da, zamanla toplumda yer alan muhtelif "halk tabakaları" arasında çıkar çatışmalarına, derin uçurumlara neden olacaktı. Liberalizm bireyin gelişmesine ortam hazırlar, ancak talih ve tesadüfün etkisiyle toplumsal düzende çarpıklıklar doğardı. İşte bu aşamada devlet devreye giriyordu: Devlet bireyin çıkarının değil, toplum düzeninin koruyucusuydu. Bu nedenle, toplumsal düzen çözülmeye başladığı anda devlet müdahale etmeli, toplumsal sınıf ve tabakalar arasında doğal gelişmeden kaynaklanan çarpıklıkları gidermeli, toplumda düzeni, dengeyi, bütünlüğü, türdeşliği olanaklar ölçüsünde korumaya çalışmalıydı. Ancak, bu konuda ifrata kaçmamak gerekiyordu. "Ferdi büsbütün ortadan kaldıran, devleti ikame etmek isteyen sosyalizm", toplumu tekdüze bireylerden oluşan bir organizmaya dönüştürmek istiyordu. Bu nedenle bireysel mülkiyeti, şahsiyeti yok edip, her şeyi devlete irca ediyor, toplumsal hayattaki doğal farkları gidermeyi amaçlıyordu. Oysa toplum, kendine özgü hayat tarzı, farklı yetenek ve beklentileri olan sayısız bireyden oluşuyordu. Yeknesak, tekdüze bir halk kitlesi toplum değildi. Solidarizm, kişi özgürlüğü

ile sosyal adaleti bağdaştırarak bu sorunun üstesinden geliyordu.

Tekin Alp'e göre Cihan Harbi solidarizmin gereğini bir kez daha kanıtlamıştı: Savaşın nedeni "ictimai Darwinizm"di: Birçok ülkede toplumsal sömürü geniş boyutlara ulaşmış, imparatorluklar çıkar kaygısıyla birbirleriyle kapışmıştı. Gücü ellerine geçiren sınıflar emperyalist emeller peşine düşmüşlerdi. Tüm bu gelişmeler dünyayı ve Avrupa'yı dönüştürmüş, küçük bir kıvılcım kıtayı berhava etmeye yetmişti. Oysa bu tür savaşlar solidarizmle önlenebilirdi. İnsanlar, zümreler, muhitler, sınıflar, meslekler için genel çözüm çatışmaktan değil uzlaşmaktan geçiyordu. Bu kategorilerde yer alan farklı öğeler işbölümü sonucu birbirleri için gerekliydi. Uyum içinde çalıştıkları vakit bir organizmanın bütünselliğini oluşturuyorlardı. Çarlık Rusyası'nı deviren Bolşevikler bu gerçeği görememişlerdi. Sınıfları uzlaştıracaklarına sınıf çatışmasını körüklemişlerdi. Bolşevikler, burjuvaziye savaş açacaklarına, mevcut düzeni çökerteceklerine, solidarizmi uygulayıp muhtelif zümreler arasında işbölümü ilkelerince düzeni sağlasalar ve yalnız toplumdaki çarpıklıklara neden olan "ictimai Darwinizm"i ortadan kaldırsalar, yeryüzünde temelleri solidarizm üzerinde yükselen ideal yurdu, "cité idéale"i yaratmayı başarabilirlerdi.[319] İşte bu noktada Tekin Alp Fransız solidarizmine, Gökalp'e yaklaşıyordu. Meslekçiliğe ya da korporatizme göz kırpıyordu.

İttihatçı çevre Ekim Devrimi'ni toplumsal boyutunun yanı sıra çok daha farklı gerekçelerle de yakından izliyordu. Halkçılıkla eşgüdüm içinde gelişen ve yeni bir ulus-devlet arayışının temellerini oluşturan Türkçülük, Rusya'daki soydaşların kaderiyle ilgilenmeksizin yapamamıştı. Rusya'da kapitalizm 19. yüzyılda iyi kötü gelişmiş, Müslüman unsur arasında da toplumsal sınıf farklılıkları doğmuştu. Çarlık Rusyası'nda bir Müslüman "burjuvazi"den söz edilir olmuştu. Rusya'daki "Türk şubeleri"ne seslenme gereği duyan Ziya Gökalp, "Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı?" başlıklı yazısında, sosyalizmin etkin olduğu Rus âleminde Bolşevizmden esinlenen Türkler gereksiz yere kardeş kanı döküyorlardı. Oysa Türk şubelerinin bu tür aşırılıklardan kaçınması gerekiyordu. Gökalp Rusya'daki Türklere sınıf mücadelesini bir kenara bırakıp, tüm halkın yararına olacak solidarizmin ilkelerini benimsemelerini öneriyordu. Böylece, solidarizm sosyalizme bir alternatif olarak gelişecek, öte yandan kapitalizmin ve milliyetçiliğin doğurabileceği toplumsal sorunlara da çözüm getirecekti. Bu bağlamda solidarizmin sosyal adaletçi yönü ön plana çıkıyordu.

Solidarizm ve Devletçilik

Milliyetçilik, halkçılık ve devletçilik Cumhuriyet Türkiyesi'nin II. Meşrutiyet'ten devraldığı üç sacayağı idi. Türkçülük milliyetçiliği simgeliyordu. Narodnik ve solidarist düşünce halkçılığa zemin hazırlamıştı. İttihatçıların milli iktisat politikası ise devletçiliğin provasıydı. Cihan Harbi bir devri noktalıyordu. Savaşla birlikte 19. yüzyılın doğal dengeleri, liberalizm, yüceltilen kapitalizm, milliyetçiliğin yapıcı yönleri bir kenara bırakılmış, dünya bir ateş çemberine dönüştürülmüştü. Savaş 19. yüzyılın emperyal politikalarının çözümsüzlüğüne bir kanıttı. Emperyalizmin yanı sıra gelişmiş ülkelerdeki toplumsal sorunlar sınıfsal yapıların vahimleşen sorunlarının liberal dengelerle çözülemeyeceğini gösteriyordu. Devlet pasif konumundan çıkmalı, aktif görevler üstlenmeliydi. Eskinin jandarma devleti anlamını yitirmiş, sosyal devlet güç kazanmıştı. Kapitalizmin neden olduğu çarpıklıkların üstesinden ancak devlet müdahalesi gelebilirdi.

Tekin Alp'e göre, uygarlıkla kapitalizm uyum içinde gelişiyordu: "Bir millet medeniyet sahasında ne kadar yükselirse kapitalizm dahi o derece kesb-i kuvvet eder" diyordu. Milliyetçilik ise "Muhtelif memleketlerde tezahür ettiği şekilde kapitalizmin kuvvetini tezyid ve takviye etmekten başka bir şeye yaramamış"tı. Savaş diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de servet dağılımında büyük değişikliklere neden olmuştu. Sermaye birikimi sonucu yüzlerce şirket ortaya çıkmıştı. Kısa bir süre sonra diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de büyük girişimler küçük üreticiliği ortadan kaldıracak, bir yanda "güzide, zengin, münevver ve mesut bir zümre-i kalile [azınlık zümre]", öte yanda "proleter denilen ve her türlü mahrumiyetlere katlanmaya, her türlü eza ve cefaya mahkûm olan milletin ekseriyet-i azimesi [büyük çoğunluğu]" arasındaki uçurum giderek açılacaktı. Bu nedenle, milliyetçilikten, ulusal uyanıştan yalnız kapitalist denilen azınlık zümresi yararlanmış olacaktı.[320] Nitekim Osmanlı topraklarında görece geri bir ortamda bile sonuç aynıydı. Bu noktada Tekin Alp bir özeleştiride bulunuyordu. İttihatçı yönetim halkı, alnının teriyle geçinen "say ü amel erbabını" düşünmemişti. Onların refahını temin etmek şöyle dursun, haklarını temine yönelik grev girişimlerini engelleyici mevzuat çıkarılmıştı. Bu yasalar yayımlandığı dönemde Osmanlı'da demokrasi, Tekin Alp'in deyişiyle "hükûmet-i avam" hüküm sürüyordu. Milletvekilleri genel oyla seçilmişti ve parlamentarizm yürürlükteydi. "Öyle olduğu halde, halkın, ava-

mın düşmanı olan patronlar ve sermayedar sınıfların lehinde kanunlar neşrolunmuştu."[321]

Tekin Alp'e göre, milliyetçilik bu şekilde gelişirse karşısında sosyalizmi bulacaktı. Sosyalizmin ifratçılığından kaçınmak için, kapitalizmin olumsuz etkilerini gidermek gerekiyordu. Türkiye'nin geçmekte olduğu aşamaları daha önce yaşamış ileri Batı ülkeleri, uzun deneyimler sonucu nasyonalizm ile sosyalizm arasında, her iki akımın olumlu yanlarını içeren, olumsuz yönlerini dışlayan üçüncü bir toplumsal akımda karar kılmışlardı. Adını tesanütçülük ya da solidarizm koymuşlardı. Tekin Alp'e göre, Cihan Harbi solidarizm için çok müsait bir ortam yaratmıştı. Savaş sırasında ekonomiler o denli altüst olmuştu ki, barıştan sonra kendi kendine düzelmeleri olanaksızdı. Savaş ertesi liberallerin "laissez faire, laissez passer" ilkesi hiçbir surette uygulama alanı bulamayacaktı. Rekabet serbestisi iktisat âleminin her köşesinde engellerle karşılaşacak, devletin yasalarıyla, devlet müdahalesiyle çatışacaktı.[322] Savaşla birlikte liberal iktisat politikaları bırakılmış, devlet hemen hemen her ülkede iktisadi hayata yoğun müdahale gereği duymuştu. Bu müdahale anlayışı savaş ertesi de devam edecekti. Devlet, savaşta olduğu gibi, savaş sonrası da ülke iktisadıyla yakından ilgilenecekti. Ülkelerin yeni baştan imar edilmeleri gerekiyordu. Üretimin artırılması, tüketimin kısılması, ödemeler dengesinde açık verilmemesi kaygıları ekonomiye doğrudan müdahaleye ortam sağlıyordu. Ayrıca "harp istikrazları"yla birçok devlet gelecek nesilleri borçlandırmıştı. Nihayet, yüz binlerce harp malulü, dul, yetim ve göçmen devletçe gözetilmeliydi. Bu kesimler serbest rekabet ortamında, kendilerinden daha güçlü katmanlara karşı korunmalıydı. Üretim araçlarının ve ülkenin kaynaklarının dağılımı konusunda önemli dönüşümler gündeme gelecek, böylece devlete solidarizm esaslarını uygulamaya sokma olanağı doğacaktı.

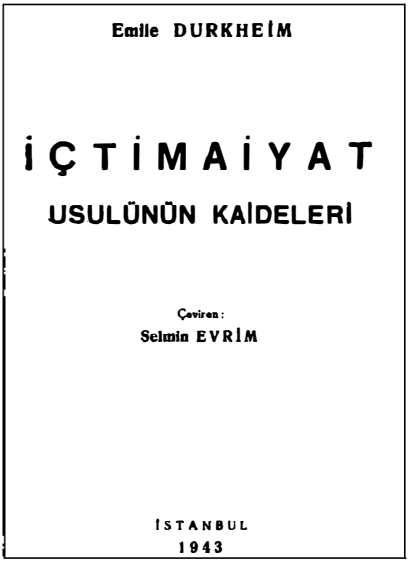
Tüm bu görevler, devletleri solidarizmin ilkelerini benimseyerek, toplumsal çöküntülere yer vermeksizin ekonomileri toparlamaya sevk etmek anlamına geliyordu. Devletlerin iktisadi hayata müdahaleleri solidarizm gereğiydi. Ancak devlet müdahalesinin solidarizm açısından etkin olabilmesi için halkçılığın her alanda uygulanması gerekiyordu: "Halkçılık devresinde kapitalist rolünü ifa edecek olan devlet adamları" emekçilerin hak ve menfaatlerini gözetmek zorunda kalacaklardı. Hükümetin başında yüksek katmanların hukuk ve menfaatlerini savunan adamlar değil, halkı düşünen, halkın refahını gözeten rical bulunacaktı.[323] Devle-

tin çalışanların hak ve menfaatlerini gözetmesi ancak iktisadi hayata fiilen girmesiyle gerçekleşebilecekti: "Devlet kısmen olsun, büyük tüccar, büyük sanatçı olursa, kapitalist rolünü bizzat oynamaya başlarsa, hiç şüphe yok ki iş vericileri ile iş alıcıları arasında nâzımlık vazifesini bihakkın ifa edebilecek"ti.

Yukarıdaki satırlardan da görülebildiği gibi II. Meşrutiyet yıllarında devletçiliğin temelleri atılıyordu. Devlet sosyalizmi, devlet kapitalizmi, devlet iktisadiyatı ve nihayet milli iktisat o yıllarda iktisadi alanda devletçi tavırların ifade biçimleriydi. Cihan Harbi yıllarında toplumsal barışı sağlamak, toplumsal katmanlar arasında düzeni ve dengeyi gözetmek devlete düşüyordu. Savaşın faturası liberalizme ve onun klasik iktisat anlayışına çıkmıştı. Artık devlet bir başka vurgulanıyor, devlete giderek pozitif görevler yükleniyordu.

Aslında devlet müdahaleciliği İttihatçı çevre için yeni bir görüş değildi. Daha 1908 devriminin ilk günlerinde müdahaleci devlet görüşleri İttihat ve Terakki'nin radikal kesimlerince benimsenmişti. Devlet kuramında yer alan devletin "pozitif" ve "negatif" görevleri Cemiyet'in yayın organı *İttihad ve Terakki* gazetesinde tartışılıyor, "sosyalizm deta" [socialisme d'état] ya da devlet sosyalizmi adı altında devletçiliğe yöneliniyordu. Bu kadro devletin negatif görevlerini [vezaif-i menfiye] "vezâif-i adliye ve zâbıta" adı altında adalet ve güvenlikle sınırladıktan sonra, pozitif görevler [vezaif-i müsbete] de üstlenmesi gerektiğini vurguluyor; iktisadi yaşama "doğrudan doğruya veya bilvasıta suret-i müdahalesi" adı altında kamu girişimciliğine soyunmasını öneriyordu. Bu görüşler kuşkusuz Cavid Bey ve Emanuel Karasu gibi Cemiyet'in diğer kanadınca tepki görüyordu.

Devlet müdahalesinden yana olan kanat "devlet sosyalizmi"nde karar kılıyordu. Gazetede bu tanım Fransızca okunuşuyla "sosyalizm deta" olarak yer alıyordu. Devlet sosyalizmine göre devlet, bireylerin tek başına ya da müştereken girişemedikleri yatırımları üstlenebilir, ya da bireyin girişimini kolaylaştırmak veya özendirmek amacıyla müdahale edebilirdi. Devlet müdahalesi bir sınır dahilinde olmak şartıyla yararlıydı, gerekliydi. Çünkü toplum için yararlı olan, hatta var olan düzenin devamı için öyle girişimler ve önlemler gerekiyordu ki, onları bireyin toplum adına yapması olanaksızdı. Bu durumda devletin bilfiil girişimci olması son derece doğaldı.[324] Meşrutiyet yıllarında İttihatçıların iktisadi görüşlerinde müdahaleci eğilimler Batı'da liberal iktisada karşı tavır koymuş iktisatçılardan esinleniyordu. Friedrich


Emile DURKHEİM

İÇTİMAİYAT

USULÜNÜN KAİDELERİ

Çeviren:
Selmin EVRİM

İSTANBUL
1943

Durkheim'in *Les règles de la méthode sociologique* adlı eseri ancak 1943 yılında *İçtimaiyat Usulünün Kaideleri* başlığı altında Selmin Evrim tarafında Türkçeye kazandırılacaktı.

List, Adam Müller, John Rae, Henry C. Carey ve Paul Cauwès bu iktisatçılar arasında yer alıyordu. Yusuf Kemal [Tengirşenk] İttihatçıların kurduğu İktisadiyyat Derneği'nde yaptığı "Cauwès'e göre milli iktisat" başlıklı konuşmasında milli iktisadın kurucuları olarak özellikle List, Carey ve Müller'i gösteriyordu. "Milli iktisat devletin hayat-ı iktisadiyyeye müdahalesini tamamıyla kabul ve milletin kuvve-i müstahsalasında vahdeti temin için devletin bizzat her nevi ve surette işe karışmasını iltizam ediyor"du.[325] Cauwès, III. Cumhuriyet Fransası'nın önde gelen pozitivist iktisatçılarındandı. Ulusal ve pozitif siyasal iktisadın, bireycilik ve toplumculuğun aşırı uçları arasında toplumsal ilerlemeyi hedefleyerek kimi kez kişisel güçlere kimi kez toplumsal güçlere yaslanarak her türlü mutlak kuramı yadsıyarak yolunu çizeceğini savunuyordu.[326] Osmanlı aydını dil engeli nedeniyle Alman Friedrich List'in korumacı, müdahaleci görüşlerine Fransız Paul Cauwès aracılığıyla ulaşıyordu.

II. Meşrutiyet yıllarında müdahaleci iktisat görüşleri giderek revaç buldu. Cihan Harbi yıllarında müdahalecilik geniş bir kesimce benimsenmişse de daha önceleri de bu tür bir anlayıştan yana olanlar vardı. Devlet müdahalesini, bir tür devletçiliği savunanlar arasında Nüzhet Sabit'in ayrı bir konumu vardı.

Meşrutiyet'le birlikte ilk heyecanla İttihat ve Terakki'ye girmiş, sonra düş kırıklığına uğrayarak Cemiyet'ten ve masonluktan ayrılarak ilk solidarist derneği, "Teavün-i İctimaî"yi kurmuştu. Devletçilik Nüzhet Sabit'in yazınında "hükûmetçilik" olarak yansımıştı. Londra ve Paris'te belediyeciliği, kooperatifleri tetkik etmiş, devletin üreticiliğine inanmıştı. "Memlekete merkeziyet lazımdı." Teşebbüs-i şahsiyi kabul etmesine rağmen iktisadi siyasette hükûmete "büyük bir hisse-i muavenet ayrılması" taraftarıydı. Liman, demiryolları, şoselerin ve bunlara benzer büyük girişimlerin iç ve dış borçlarla devlet tarafından gerçekleştirilmesi gerekirdi.[327] Nüzhet Sabit Cihan Harbi yıllarının kendisini haklı çıkardığını, hükümetlerin üretici olmaya mecbur kaldıklarını, fakir halkı korumak, açları susturmak için devletin üretim ve tüketim işleriyle doğrudan ilgilenmesi gerektiğini söylüyordu.

Cihan Harbi yıllarında gündeme gelen devlet iktisadiyatı bazı çevrelerce sosyalistlikle itham edilmişti. Bu tür ithamları cevaplandıran Tekin Alp, devlet iktisadiyatının ferdi iktisadı ortadan kaldırmak şöyle dursun ondan azami faydayı elde etmeye çalışacağını, devlet müdahalesinin ferdi iktisadın yerine geçmeyi düşünmediğini; ona yol göstermeyi, onu milli iktisat için en uygun alanlara sevk etmeyi amaçladığını söyleyecekti.[328]

Bölüm 10

Solidarizm ve Ahlak Sorunu

Durkheim'in görüşlerinden etkilenen Gökalp de, korporasyonu siyasal örgütün vazgeçilemez bir unsuru olarak görüyor, çizdiği ulus-devlet modelinde, Durkheim'in korporatif devlet modelinden esinleniyordu. Gökalp'in halkçılık görüşlerinde Durkheim'in *Toplumsal İşbölümü* adlı kitabının payı büyüktü. Toplumda işbölümü arttıkça bireyler birbirlerinin eksikliklerini tamamladıklarını daha büyük bir şiddetle hissedecekler, birbirlerine sımsıkı bağlanacaklardı. Böylece bireylerin toplumdaki işlevlerinin farklılaşması sonucu organik solidarite / dayanışma (tesanüt) güçlenecekti. Halkçılık bundan böyle toplumsal çöküntü için bir panzehir niteliği taşıyordu. Halkçılık, sınıf gibi ayırıcı zümreler yerine, toplumun bireylerini birbirine sıkı sıkıya bağlayan meslek zümrelerini koyuyordu. Çünkü, toplum bir organizmaya benzetilirse, bu organizmada birer hayati görev ifa eden gerçek organlar ancak meslek zümreleri olabilirdi.

Cihan Harbi ertesi, Türkiye'nin de önünde duran aşama, Gökalp'e göre, "meslek devri"ydi. Türkiye'de "sınıf devri" Tanzimat'la başlamış, "bir taraftan râiyyelik diğer cihetten de zımmîlik" kaldırılarak halkçılığa doğru iki büyük adım atılmıştı. Tanzimat ve Islahat fermanları, Tanzimat dönemi reformları ve nihayet Meşrutiyet, ayanlara özgü asalet ve özgürlükleri, ülkenin genel yönetimine katılma hakkını, diğer tabakalara, yani reayaya da tanımış, "avam" adı verilen kitle siyasal düzeyde ayanlara eşit kılınarak "halk" adını almıştı. Siyasal hukukta eşitliğe yönelik Tanzimat ve Meşrutiyet reformları siyasal demokrasiyi, Gökalp'in deyimiyle "siyasî halkçılık - démocratie politique"i ülkeye getirmeye çalışmaktaydı. Siyasi halkçılık aynı zamanda kapitülasyonların doğurduğu yerli-yabancı ve Türk-İslam unsuru-gayrimüslim cemaat ayrımlarına da son vermekteydi. İttihat ve Terakki Cihan Harbi'ne girer girmez kapitülasyonları tek taraflı olarak kaldırmıştı. Artık Türkiye siyasal açıdan tümüyle demokratik, yani "halkçı" bir toplum olmuştu. Bu yapı Millet Meclisi'ne de taşınacaktı. Bundan böyle Meclis'te mekanik dayanışmayı simgeleyecek olan "liva mebusları"nın yanı sıra, organik dayanışma temsilcileri olarak "meslekî mebuslar" yer almalıydı.

Durkheim gibi Gökalp'in sosyolojisi de son kertede ekonominin yerine ahlakı koyuyordu. Durkheim *Toplumsal İşbölümü* başlıklı eserinin son kısmında toplumların kendine özgü bir ahlakının bulunması gerektiğini vurguluyordu. Ahlak kurallarının amacı bireyleri kendi aralarında uyumlu kılmak, birbirlerine bağlamaktı. Başkasını gözeterek ya da hesaba katarak yapılan her eylem ahlaklıydı. İlkel toplumlarda bireyler arasında benzerlik bu dayanışmayı sağlıyordu. Toplumlar evrim geçirdikçe benzerlik üzerine kurulu mekanik dayanışma yerini organik dayanışmaya bırakıyordu. İşbölümü tıpkı kolektif vicdan gibi dayanışmayı sağlıyordu.

İşbölümünün ahlaksal bir değer taşımaması düşünülemezdi. Böylece iki değişik ahlak, iki farklı yoldan giderek aynı amaca ulaşıyordu. İşbölümünün bireyi ailesinden, akrabasından, gelenek göreneklerinden uzaklaştırdığı, fikirleri kişiselleştirdiği söylenebilirdi. Ancak mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçerken kolektif bilinç etkisini kısmen sürdürüyordu. Benzerliğe dayanan dayanışmanın güç yitirmesine karşılık, organik dayanışmayla birlikte yeni bir ahlak anlayışı doğuyordu. Bu yeni ahlakın dayanak noktası uzmanlaşmaydı. Meslekler yeni ahlakın kaynağını oluşturuyordu. İktisatçılar gittikçe çıkara dayanan toplum yapılanmalarından söz ederek işbölümünün ortaya çıkardığı ahlak anlayışını kavrayamıyorlardı. Gündemdeki ahlak buhranının nedeni geçiş evresinde işbölümü ahlakının tam anlamıyla kurulamayışıydı. Ruhları derin bir boşluk sarmaktaydı. Bu bağlamda *Toplumsal İşbölümü* kitabı yeni bir ahlak arayışının ifadesiydi. Bu anlayış meslek zümreleriyle yakından bağlantılıydı. Aslında ahlak Osmanlı toplum düzeninde ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Özellikle Tanzimat sonrası ahlak eğitim ve öğretimi okullarda giderek vurgulanmıştı.[329] II. Meşrutiyetle birlikte ahlakın yerini yavaş yavaş "terbiye" almıştı.

"Terbiye" büyük ölçüde Batı pedagojisinin bir uzantısıydı. Gökalp, yazılarında ahlak sosyolojisine geniş yer verirken, döne-

minde en büyük rakibi pedagojiden yola çıkan Sâtı Bey'di. Nitekim Gökalp'in öncülüğünde çıkan *İctimaiyyat Mecmuası*'nın yayın hayatına son vermesinin hemen ardından Aralık 1917'de *Terbiye Mecmuası* yayımlandı. O sırada Maarif Nezareti bünyesinde Fenn-i Terbiyye Encümeni kurulmuştu. "Terbiyye-i milliyye esaslarını tetkik ve tetebbu' ve memâlik-i mütemeddinede fenn-i terbiyyeye aid neşr edilen asârın mühimlerini lisanımıza nakletmek ve fenn-i terbiyyeye aid bir kütüphane vücude getirmek ve fenn-i terbiyye muallimlerini gerek muhaberât ile gerekse neşrolunacak fenn-i terbiyye mecmuasına yazılacak makalât ile irşad etmek" üzere kurulan Encümen on beş günde bir toplanacaktı. Encümen'in reisi "Yeni Mekteb Müessisi ve Müdürü Sâtı Bey"di. Kuruluş evresinde üyeler ise Darülmuallimin-i Âliyye Fenn-i Terbiyye Muallimi İbrahim Alaaddin, Tatbikat Mektebi Müdürü İhsan, Darülfünûn Terbiyye Müderrisi İsmail Hakkı, Darülfünûn Ruhiyyat Müderrisi Muavini Haydar, Darülfunûn İctimaiyyat Müderrisi Ziya Gökalp, Darülmuallimîn-i Âliyye Edebiyat Muallimi Fazıl Ahmed, Darülfünûn Tarih-i Felsefe Müderris Muavini Mehmed Emin ve Darülfünûn İctimaiyyat Müderrisi Muavini Necmeddin Sâdık Beylerdi. Üyelerden Fazıl Ahmed Darülmuallimîn'deki ve Edebiyat Encümeni'ndeki görevlerinin yükünü gerekçe göstererek istifa etmiş, yerine Darülmuallimât-ı Âliyye Fenn-i Terbiyye Muallimi Şekib [Tunç] Bey seçilmişti. Encümen'in yayın organı *Terbiye Mecmuası* savaş ortamında ancak bir sayı yayımlanabilmişti.[330] Bu tek sayıda Sâtı Bey'in "İlim ve Ahlak - Fikir ve His", İbrahim Alaaddin'in "Çocuk Ruhiyatında Usuller", Ali Haydar'ın "Hıfz ve Tasavvur Enmuzecleri", Mehmed Emin'in "Sultanilerde Terbiye ve Felsefe", Mehmed Asım'ın "Darb-ı mesellerimiz ve Delâlet ve Kıymet-ı Tarihiyye ve Ahlakıyyeleri" ve Ahmed Cevad'ın Alain'den çevirisi "Çocuk Asrı" makaleleri yer almıştı.

Ferdi Kapitalizm - Devlet Kapitalizmi

Meşrutiyet'in ulus-devlet inşa sürecinde iki eksen hâkimdi. İlki Gökalp'in temsil ettiği "mefkûreci" ya da idealist yaklaşımdı. Diğeri ise ulus-devleti ekonomik tabana oturtma girişimiydi. Bu ikinci kanadın temsilcisi Yusuf Akçura'ydı. Tekin Alp ise her iki kanadı bağdaştırma çabası içerisindeydi. Bireycilikle toplumculuğun bağdaştırılması devletin aktif olarak iktisadi yaşama katılımını gerekli kılmıştı. Ancak devletin katılımıyla somutta ne kas-



Gökalp'in solidarizm üzerine yazıları ağırlıklı olarak İttihatçı yayın organı *Yeni Mecmua*'da yer aldı. *Yeni Mecmua* "Meşrutiyet rönesansı"nın yayın organı sayılabilirdi. Özenli bir dergiydi ve Osmanlı entelektüel düzeyinin vardığı evreyi ifade ediyordu.

tedildiği pek açık değildi. Bireyin üstesinden gelemeyip de devletin üstlenmesi gereken girişimlerin niteliği Meşrutiyet yıllarında sürekli sorgulandı. Halkçılık küçük üreticilikle örtüşüyordu. Oysa bu ölçekte devletin bilfiil üretici olması beklenemezdi. Bireyin üstesinden gelemeyip devletin devreye gireceği girişimler ancak büyük ölçekte işletmelerdi. Diğer bir deyişle "sanayi-i cesime" diye adlandırılan geniş kapasiteler, fabrikalardı.

Geniş ölçekli sanayileşme Meşrutiyet yıllarında giderek önem kazandı. Özellikle oluşmakta olan Türk-İslam burjuvazisinin yayın organı *Sanayi* dergisi sanayileşmenin önemini vurguluyor, Osmanlı topraklarında Batı Avrupa'da izlenen Sanayi Devrimi'ne benzer gelişmeleri bekliyordu. Ancak sanayileşme sermaye birikimiyle yakından bağlantılıydı. Geniş ölçekli fabrikalar büyük meblağlara ulaşan yatırımları zorunlu kılıyordu. Osmanlı'da bu tür bir birikimin olmayışı sanayileşmeyi engelliyordu. Öte yandan İttihatçı bazı çevrelerde sanayileşmenin doğuracağı toplumsal dengesizlikler de kaygı uyandırıyordu. Sanayileşme kapitalizmi hızla ülkeye sokacaktı. Bu da toplumsal sorunları beraberinde

getirecekti. Hatta bazı yazarlara göre kapitalizm Türkiye'de etkilerini göstermeye başlamıştı bile.

Tekin Alp *Yeni Mecmua*'da yer alan bir yazısında Türkiye için "Garbi Avrupa usulünde kapitalizm devresi"nin başladığını ilan ediyordu. Osmanlı'da üretim araçlarını sermaye gücüyle bir araya getiren büyük şirketler, bu tür şirketleri kuran zenginler gittikçe çoğalıyordu. "Avrupa'da sosyalist, sendikalist, solidarist gibi say ü amel mürevvic ve müdafiilerinin hücumlarına hedef olan kapitalizm şekl-i iktisadisi bütün manasıyla hayat-ı iktisadiyyemize hâkim olmaya başlamıştı."[331] "Ferdî kapitalizm" diye adlandırılan bu tür gelişmelere solidaristler karşıydılar. Hele savaş sonrası "ferdî kapitalizm" tümüyle reddedilecek, devlet iktisadiyatı gereği "devlet kapitalizmi" savunulacaktı.

"Devlet kapitalizmi" Cihan Harbi yıllarında zorunluluklar sonucu gündeme gelmişti ve savaş sonrası birçok ülkede olduğu gibi Türkiye'de de uygulamaya sokulmuştu. Tanzimat'tan beri klasik iktisat anlayışı Osmanlı'da piyasayı belirleyici kılmıştı. Klasik iktisada göre devlet fabrika kuramaz, belediyeler ticaret yapamaz-



Tekinalp 1883'te Serez'de bir hahamın oğlu olarak Moiz Kohen adıyla dünyaya geldi. Selanik'te çıkan *Asır* gazetesinde yazarlığa başladı. Munis Tekinalp adıyla İttihatçıların "milli iktisat" anlayışını savunan *İktisadiyyat Mecmuası*'nı çıkardı.

dı. İktisadi teşebbüsler yalnız bireylerden ve şirketlerden beklenirdi. Milli iktisat anlayışı işte bu ilkeler nedeniyle geleneksel iktisadi düzenin yıkıldığını ve yeni bir iktisadi yaşama da girilemediğini kaydediyordu. Savaş sonrası Ziya Gökalp de bunu benimsemişti. Türkiye'de sanayileşmeye, büyük sanayinin oluşmasına şiddetle ihtiyaç vardı. Bu ise "asla fertlerin ve şirketlerin teşebbüsleriyle olamaz"dı. "Bilakis, hükûmetin, vilayet şûralarının, belediyelerin teşebbüsü ile memleketimizde her türlü sanayi teessüs edebilir"di.[332] O günün koşullarıyla Türkiye ne yerli şirketlerden büyük işler bekleyebilir, ne de siyasal müdahaleleri arkalarından sürükleyip getiren yabancı sermayeden medet umabilirdi.

Türkiye'nin kendi yağıyla kavrulması yabancı tahakkümü altına girmesine tercih edilirdi.[333] Türkiye sanayileşebilmek için Avrupa'nın en ileri teknolojisini derhal benimsemeliydi. Bunu "fertlerin ruhunda kendiliğinden teşebbüs hassasının doğmasını" bekleyerek gerçekleştiremezdi. "O halde büyük sanayi'in bütün şubelerini memleketimize ithal edecek de ancak devlet olabilir"di. Devletin, livaların, nahiyelerin iktisadi teşebbüslere önayak olmaları gerekiyordu. "Türk devleti de müstahsil bir devlet olmak iktidarını haiz"di. Bu tür bir kapitalizm kendi kültür kodlarımıza da uygun düşüyordu. Gökalp'e göre "zaten Türkler tab'an devletçiydi"ler. Her yeniliğin, her ilerlemenin başlamasını devletten beklerlerdi. Hatta Türkiye'de devrimleri bile devlet yapardı. Avrupa emperyalizmi ferdi kapitalizme dayanıyordu. Oysa, Türkler devlet kapitalizmini kabul ederek "kapitalist namıyla açgözlü ve yırtıcı bir taifenin memleketimizde vücuda gelmesine mâni" olabilirlerdi.[334] Ama, bu aşamada da solidarizmin uzlaştırıcı anlayışı hâkim konumdaydı. Devlet kapitalizminde özel teşebbüs devre dışı bırakılmıyordu. Devlet "hususi teşebbüslerle rekabet etmemek şartıyla... fertlerin ve şirketlerin teşebbüs edemeyecekleri" fabrikaları kurabilecekti. Ayrıca devletin, vilayet şûralarının, belediyelerin kuracağı fabrikalar kârlı birer işletmeye dönüştürülecek, ardından bunlara kişi ya da şirketlerden talip çıkarsa onlara devredilerek, yenileri kurulacaktı.[335] Türkiye'de 30'lu yıllarda etkin olacak devletçiliğin temelleri işte bu tür bir anlayış sonucu atılmıştı.

Savaş ve Dayanışma Gereği

Cihan Harbi ertesi, diğer ülkelerde olduğu gibi, Türkiye'nin de önünde duran aşama, Gökalp'e göre, "meslek devri"ydi. Türkiye'de "sınıf devri" Tanzimat'la başlamış, "bir taraftan

râiyyelik diğer cihetten de zımmîlik" kaldırılarak halkçılığa doğru iki büyük adım atılmıştı. Tanzimat ve Islahat fermanları, Tanzimat dönemi reformları ve nihayet Meşrutiyet, ayanlara özgü asalet ve özgürlükleri, ülkenin genel yönetimine katılma hakkını, diğer tabakalara, yani reayaya da tanımış, "avam" adı verilen kitle siyasal düzeyde ayanlara eşit kılınarak "halk" adını almıştı.

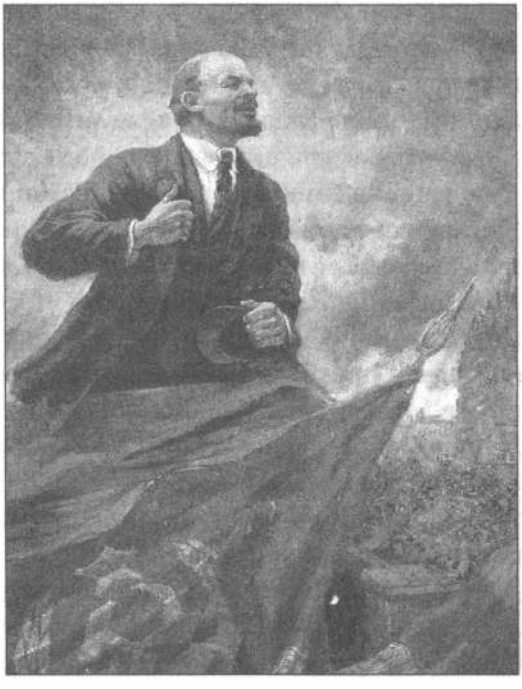
Siyasal hukukta eşitliğe yönelik Tanzimat ve Meşrutiyet reformları siyasal demokrasiyi, Gökalp'in deyimiyle "siyasî halkçılık - démocratie politique"i ülkeye getirmeye çalışmaktaydı. Siyasi halkçılık aynı zamanda kapitülasyonların doğurduğu yerli-yabancı ve Türk-İslam unsuru-gayrimüslim cemaat ayrımlarına da son vermekteydi. İttihat ve Terakki Cihan Harbi'ne girer girmez kapitülasyonları tek taraflı olarak kaldırmıştı. Gökalp'e göre siyasi halkçılık için bu son derece önemli bir karardı. Böylece ayrımcılığa neden olan her türlü imtiyaz kalkmış oluyordu. Artık Türkiye siyasal açıdan tümüyle demokratik, yani "halkçı" bir toplum olmuştu. Gökalp'in siyasî halkçılık anlayışı bir yandan derebeyi diye nitelediği ayanların siyasal ayrıcalıklarını kaldırmakta, öte yandan Türkiye'nin siyasal ve ekonomik bağımsızlığını sınırlayan, yabancılara ve "gayrimüslim milletler"e ayrıcalık tanıyan kapitülasyonlara son vermekteydi.[336]

Gökalp'e göre siyasî halkçılık döneminde siyasal tabakalar ya da katmanlar kalmamakla birlikte bir dizi iktisadi tabaka hâlâ mevcuttu. Bu tabakalar büyük burjuvazi [büyük eşraf], küçük burjuvazi [küçük eşraf] ve gündelikçilerden oluşan sınıflardı. Meslek devrinin temel işlevi bu tür sınıfları ortadan kaldırmaktı. Bu nedenle meslek devrinde halkçılık yeni bir boyut kazanacak, toplumsal yönü, "ictimaî halkçılık" gündeme gelecekti. Gökalp "ictimaî halkçılık"la solidarizmi kastediyordu. Solidarizm hareketi, ona göre, eskiden var olan siyasal ayrıcalıkların kaldırılması gibi, iktisadi sınıfların da toplumdan silinmesine çalışıyordu. Siyasî halkçılık herkesi siyasal hukuk açısından "ayan"lar düzeyine çıkarmıştı. Diğer bir deyişle siyasal eşitliği sağlamıştı. İctimai halkçılık ya da solidarizm, tüm insanları "terbiyevi ve iktisadi mazhariyetler" açısından burjuvaziye ya da eşrafa eşit kılmaktı. Halkçılığın esası, toplumda semiyye, kast, tarik, ocak, sınıf adı altında bir dizi tekelci ya da ayrıcalıklı zümre ve tabakaların bulunmamasıydı.[337]

Gökalp'in görüşlerine benzer bir yaklaşım Halk Fırkası'nın, ilk yedi maddesi parti ilkelerine ayrılmış olan 1923 nizamnamesinde benimsenecekti. Fırka nizamnamesinin ikinci maddesi şu satırla-

ra yer veriyordu: "Halk Fırkası nazarında halk mefhumu, herhangi bir sınıfa münhasır değildir. Hiçbir imtiyaz iddiasında bulunmayan ve umumiyetle kanun nazarında mutlak bir müsavatı kabul eden bütün fertler halktandır. Halkçılar, hiçbir ailenin, hiçbir sınıfın, hiçbir cemaatin, hiçbir ferdin imtiyazlarını kabul etmeyen ve kanunları vazetmekte mutlak hürriyet ve istiklal tanıyan fertlerdir." Bu ilke Halk Fırkası'nın 1931'deki ilk programında da tekrarlanacaktı: "Kanunlar önünde mutlak bir müsavat kabul eden ve hiçbir ferde, hiçbir aileye, hiçbir sınıfa, hiçbir cemaate imtiyaz tanımayan fertleri halktan ve halkçı olarak kabul ederiz."[338]

Cihan Harbi yıllarında Gökalp'i etkileyen gelişmelerden bir diğeri 1917 Devrimi ve Rusya'da proletarya diktatörlüğüne yönelişti. Tıpkı yukarıda Tekin Alp'in görüşleri paralelinde Gökalp de Bolşeviklere karşı tavır alıyordu. Ona göre, gerek kapitalist toplum, gerekse sosyalist toplum sınıfsal tabana oturtulmaları nedeniyle gerçek halkçılığa ters düşmekteydi. Siyasi düşünce bir sınıfın çıkarına, diğer sınıfın aleyhine olmamalıydı. Burjuva siyaseti, amele ile köylünün aleyhinde olduğu için eşitlik ve özgürlük an-

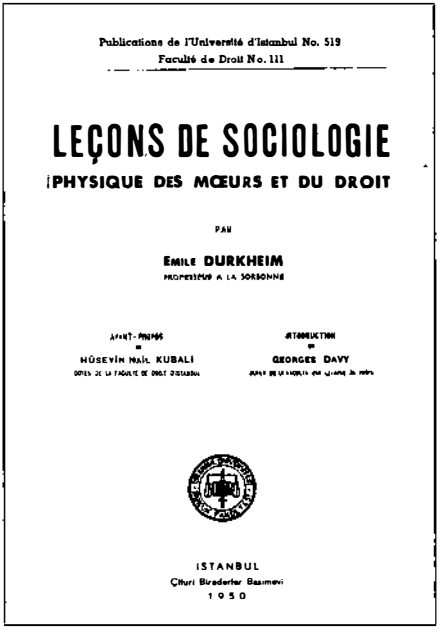


Türkiye'de solidarizmin tartışıldığı dönemde kuzeyde, Çarlık Rusyası yıkılmış, yerine toplumsal mülkiyet esası üzerine kurulu Bolşevizm gelmişti. Osmanlı solidaristleri bu gelişmeler karşısında sosyalizmle solidarizm arasındaki farkı vurgulamak gereği duymuşlardı.

layışına tersti. Halkı amele ve köylüden ibaret addeden Bolşevik siyaseti yine adalet ve insanlıkla bağdaşmıyordu. Gerçek halkçılık herkesi halktan görmekti. Hükümdar ve ailesi halktan olduğu gibi fabrikatör, arazi sahibi, filozof, şair de halktandı. Halk arasında gerçek bir eşitliği, özgürlüğü ihdas etmek gerekliydi. Ancak, bunu gerçekleştirirken yanlış kuramların peşine düşerek masum insanları mazlum haline koymamak gerekiyordu. Bolşevik rejimi bu tür zulümler yaptığı için gerçek halkçılar onlara karşı tavır alıyorlardı.[339]

Gökalp'in sınıfsız toplumu son kertede bir tür korporatizme varıyordu. Dönemin "meslekçi" yönelimlerini de içeren Gökalp'in halkçılığı tarihsel evrimde sınıflı toplumları izleyecek "meslek devri"nin toplum felsefesini oluşturuyordu: Toplumsal sınıflar aralarında uzlaşamayan, sürekli sınıf çatışmalarına yol açan bölücü öğelerdi; toplumsal işbölümü esası üzerine kurulmuş meslek zümreleri ise uzlaşan, bağdaşan kurumlardı. Gökalp'e göre, ayırıcı, parçalayıcı, sürekli çelişen toplumsal sınıfları içeren sınıflı toplumlar giderek yok olacak, yerlerini toplumsal dokusu meslek zümreleri olan meslek toplumlarına bırakacaktı. Böylece insanlık yaşamında "ictimai Darwinizm" son bulacak, ebedi barış hüküm sürmeye başlayacaktı. Gökalp halkçılık görüşlerini şu satırlarla özetliyordu: "Bir cemiyetin dahilinde birtakım tabakaların yahud sınıfların bulunması, dahili müsavatın bulunmadığını gösterir. Binaenaleyh, halkçılığın gayesi, tabaka ve sınıf farklarını kaldırarak, cemiyetin birbirinden farklı zümrelerini, yalnız işbölümünün doğurduğu meslek zümrelerine hasretmektir. Yani halkçılık, felsefesini bu düsturda icmâl eder: *Sınıf yok, meslek var*!"

Gökalp'in benimsediği halkçılık, Durkheim'in toplumsal işbölümü ilkesiyle "şe'niyyet" diye adlandırdığı Osmanlı toplumunun esnaf geleneğinin bireşimini içeriyordu. Tüm yaşamı boyunca Doğu mistisizmiyle Batı pozitivizmini bağdaştırma çabası içinde olan Gökalp mesleki teşkilata dayanan halkçılık görüşleriyle Birinci Dünya Savaşı ile uygulamaya sokulan "milli iktisat" politikasının yol açtığı "ihtikâr-spekülasyon" ortamına da bir çözüm getirmeyi amaçlıyordu. Savaşın doğurduğu ekonomik bunalım Türk-İslam eşrafın kısa sürede birikime gitmesini sağlamıştı. Ancak, olağanüstü koşullarda gerçekleştirilen yoğun bir birikim gelir bölüşümünde çarpıklıkları abartmış, "331, 332, 333 zenginleri, spekülasyon erbabı, muhtekir" diye adlandırılan yeni zenginler türemişti. Gökalp ve çevresi, Tekin Alp'in kapitalistleşme diye adlandırdığı bu gelişmeleri, meslek ahlakının yetersizliğine


Publications de l'Université d'Istanbul No. 519
Faculté de Droit No. 111

LEÇONS DE SOCIOLOGIE

PHYSIQUE DES MŒURS ET DU DROIT

PAR

EMILE DURKHEIM

PROFESSEUR A LA SORBONNE

AVANT-PROPOS
DE
HÜSEVİN NAİL KUBALI

INTRODUCTION
DE
GEORGES DAVY

İSTANBUL
Çituri Biraderler Basımevi
1950

Hüseyin Nail Kubalı'nın, Durkheim'in yeğeni, ünlü sosyolog ve antropolog Marcel Mauss'dan temin ettiği ders notlarını *Leçons de sociologie – Physique des moeurs et du droit* başlığıyla Fransızca olarak ilk kez Türkiye'de yayımlayacaktı.

bağlıyor, ahlak sosyolojisini ivedi gündeme alarak, bir dizi ahlaki yaptırım gücüyle, toplumdaki ekonomik kargaşanın giderilmesini öneriyordu. Meslek teşkilatının toplumsal dayanışmadaki önemini Gökalp şöyle vurguluyordu: "Halkçılık ayırıcı zümreler yerine, cemiyetin fertlerini birbirine sıkı rabıtalarla birleştiren meslek zümrelerinin kaim olmasına çalışıyor. Çünkü, cemiyet ictimai bir uzviyete benzetilirse, bu uzviyetin birer hayati vazife ifa eden hakiki uzuvları ancak meslek zümreleri olabilir. Bundan dolayıdır ki cemiyetler tekâmül ettikçe işbölümü ve ihtisas müesseseleri gittikçe derinleşiyor ve mesleki teşkilatlar gittikçe daha sıkı bir tesanüt, daha büyük bir ehemmiyet kazanıyor." İşte bu görüşler Durkheim'in meslek zümreleri üzerine kurulu ahlak sosyolojisiyle tıpatıp örtüşüyordu. Organik dayanışma meslek ahlakını gerekli kılıyordu. Bu bir anlamda çağdaş toplumda bireyin sorumluluğunu gündeme getiriyordu. Meslekler arasında dayanışma aynı zamanda yeni bir ahlak anlayışını gerekli kılıyordu. Tıpkı Durkheim gibi, II. Meşrutiyet halkçıları meslek zümrelerinin korporasyon şeklinde örgütlenişinin mesleki vicdana yol açacağını ileri sürüyor, mesleki ahlakın yaptırım gücünün ekonomik

yaşamda her türlü yolsuzluğu önlemeye yeteceği görüşünü savunuyorlardı. Necmettin Sâdık [Sadak][340] 1917 yılının sonlarına doğru meslek ahlakının toplum yaşamındaki önemini şu satırlar açıklıyordu: "Taksim-i âmal [işbölümü] neticesinde, vazifeleri itibariyle ayrılan fertler, birtakım zümreler teşkil ediyorlar; bunlara mesleki zümreler [groupements professionnels] veyahud korporasyon namı veriliyor. Bu suretle yeni bir manevî hal hâdis oluyor. Vazifelerin tehâlüfüyle [farklılaşmasıyla] umumî vicdanın yanında bir de zümrenin hususî yani meslekî vicdan, sırf o mesleğe mahsus bir ahlak teşekkül ediyor. Bir meslek dahilinde aynı fikrî ve manevî hayatı yaşayan, aynı duygularla mütehassis olan, aynı manevî menfaatler arkasında koşan meslektaşlar arasında yeni bir hayat hasıl oluyor. Ve bu hayat fikri, ahlaki, bedii duygularıyla ferde tahakküm ediyor." Bu satırlar Durkheim'in kaleminden çıkıyor gibiydi. Durkheim'in yıllar sonra Hüseyin Nail Kubalı tarafından ilk baskısı Türkiye'de yapılan *Leçons de sociologie*[341] [Sosyoloji Dersleri] işte bu tür bir ahlak anlayışını savunuyordu. Durkheim sosyolojisinin Türkiye'de halkçılığın doğuşunda ne denli önemli bir rolü olduğunu bu kitap net bir biçimde ortaya koyuyordu.

Türkiye'de halkçılığın Durkheim'e uzanan fikir temelleri *Toplumsal İşbölümü*'nün yanı sıra *Sosyoloji Dersleri*'ne dayanıyordu. Bu son eserin ilk kez Türkiye'de yayımlanmış olması ayrı bir önem arz ediyordu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından yayımlanan bu eseri bilim dünyasına Hüseyin Nail Kubalı kazandırmıştı. Kubalı 1934'te Paris'te "Fransız Sosyoloji Okulunun Öncülerinde Devlet Fikri" [*L'idée de l'État chez les précurseurs de l'École sociologique française*] başlıklı doktora tezini hazırlarken Émile Durkheim'in yeğeni Marcel Mauss'a başvurmuş ve bu vesileyle Durkheim'in yayımlanmamış yazmalarından haberdar olmuştu. İleri tarihlerde Marcel Mauss'un eşi ve Durkheim'in kızından, Mauss'un kitaplığını oluşturan eserler ve belgelerin Musée de l'Homme'a bağışlandığını duyup bunların izini sürmüştü. Ders notlarının İstanbul Hukuk Fakültesi'nce yayımlanmasını Durkheim'in kızı Mme. Jacques Halphen de uygun görmüştü. Kasım 1898-Haziran 1900 arası verilen bu ders notları böylece yarım yüzyıl sonra sosyoloji literatürüne kazandırılmıştı. Durkheim'in öğrencisi ve dostu ünlü sosyolog Georges Davy notları yayımlanmadan önce son kez gözden geçirmişti. Ayrıca kitapta Davy'nin bir giriş yazısı yer almıştı. *Sosyoloji Dersleri*, İstanbul Hukuk Fakültesi tarafından 1950 yılında Fran-

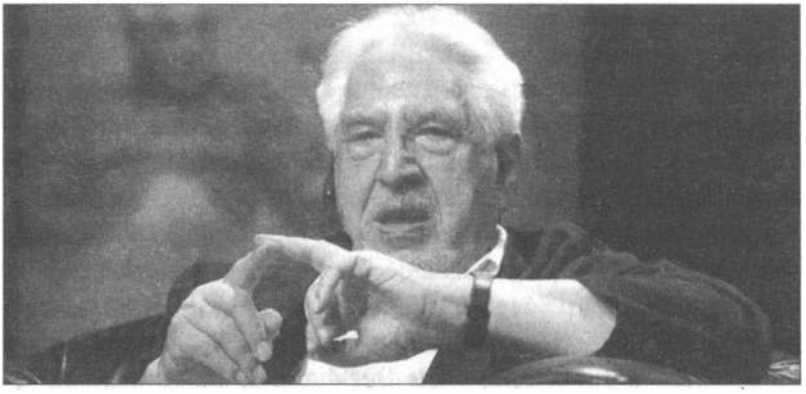
sızca yayımlandıktan 56 yıl sonra Ali Berktay'ın çevirisiyle Türkçeye kazandırılmıştı.

Hüseyin Nail Kubalı'nın önsözü Durkheim sosyolojisinin Türkiye'de edindiği derinliği sarih bir biçimde ortaya koyuyordu: "Büyük Fransız sosyoloğun ölümünden sonra çıkan bu eserin Türkiye'de yayımlanması asla bir rastlantı değildir. Bir tür kültürel determinizmin sonucu olduğu bile söylenebilir. Çünkü Türkiye'de, Le Play, Gabriel Tarde, Espinas ve diğerlerinin yanında Émile Durkheim sosyolojisi, özellikle tanınmış Türk sosyoloğu Ziya Gökalp'in çalışmalarından bu yana hayat hakkı bulmuş tek akımdır. Gerçekten de bizde Durkheim okulunun izini şu veya bu ölçüde taşıyan sosyologların (ben de bunlardan biriyim) sayısı hiç de az değildir. Bu yüzden Türkiye'nin kendisini, deyim yerindeyse, bu sosyolojinin vârislerinden biri olarak görmesine şaşmamak gerekir. Bu nedenle bu eserin yayımlanması ülkede haklı bir memnuniyetle selamlanacak ve ülke tarihinde bir eşine daha rastlanmayan bu olay gereğince takdir edilecektir. Türkiye'nin bilim kurumlarından birinin çabasıyla dünya çapında üne sahip bir Avrupalı bilim adamının hiç yayımlanmamış bu eseri Türkiye'de yayımlanmaktadır."[342]

Durkheim'in gerek *Toplumsal İşbölümü*'nde gerekse *Sosyoloji Dersleri*'nde toplum kargaşalığının kaynağını ahlaki nedenlere bağlayan görüşleri, Gökalp'in öteden beri savunduğu "hey'i [korporatif] cemiyet" anlayışında yankı buluyor, savaşın yitirildiği günlerde, siyasal devlet aygıtının mesleki ilkelere göre düzenlenmesi giderek yandaş topluyordu.

Milletçilik ve Korporatif Devlet

Türkiye'de milliyetçilik dendiğinde ilk akla gelen isim Ziya Gökalp'tir. Ancak "milliyetçilik" İttihatçı ideoloğun ender kullandığı bir sözcüktü; her zaman "milletçilik" sözcüğünü tercih ediyordu. "Milletçilik",[343] "Milletçilik ve Beynelmilliyetçilik",[344] "Milletçilik ve Cemaatçilik"[345] *Yeni Mecmua*'da konu ile ilgili yazılarının başlıklarıydı. Milletçilik, Gökalp için, ulus-devlet [nation-state, état-nation] diye bilinen devlet modelini açıklayıcı bir kavramdı. Milliyetçilik bir ideoloji iken milletçilik bir olguydu. Ulus-devlet inşa süreciydi. Milliyetçiliğin bağrında yeşerdiği maddi ortamı açıklıyordu. Gökalp'te, düşünce akımı olarak Türk milliyetçiliği Türkçülük olarak ifade ediliyordu. Ya da daha soyut bir düzeyde ele alındığında "milliyet mefkûresi" olarak karşımıza çıkıyordu.



Şerif Mardin'e göre Batı'ya giden Türk aydını sosyalizm-solidarizm ikileminde ikincisini seçmişti; solidarizm bu kadroların kolayca kabul edebilecekleri, eskiden beri bildikleri, kendi toplumlarında hâkim olan değerlere benzeyen sosyal değerler getirmişti.

Türkçülük, Gökalp'in düşünce sisteminde bugünkü anladığımız milliyetçilikten çok daha kapsamlı bir fikir hareketiydi. Siyasal boyutu ötesinde toplumsal boyutu da olan bir düşünce yumağıydı. Gökalp'e göre, II. Meşrutiyet'le birlikte bir "siyasi inkılab" gerçekleşmişti. Siyasal devrim için "hürriyet, müsavat, uhuvvet" türü meşrutiyetin ruhunu simgeleyen "kuvvet fikir"lerin yayılması yeterliydi. "Kuvvet fikir" Gökalp'in Alfred Fouillée'den esinlendiği bir kavramdı. İnkılabın ikinci aşaması "ictimaî inkılab"dı ve 1910'lu yılların başında Gökalp, Osmanlı için bir toplumsal devrim öngörmekteydi. "İctimaî inkılab"da bu kez "kuvvet his"lerin gelişme ve yükselmesi gerekiyordu. "Kuvvet his" yine Alfred Fouillée'nin geliştirdiği kavramlardandı. Gökalp, toplumsal devrimi "eski hayat"ı beğenmeyerek, yeni bir hayat yaratmak olarak tanımlıyordu. Yukarıda ayrıntılarıyla ele alındığı gibi "eski hayat" yeni bir yaşam tarzı yaratmakla sona eriyordu; "yeni hayat" Osmanlı için kurtuluş yoluydu. Gökalp'e göre yeni hayat, "millî" bir yaşam tarzıydı. Sonradan kendi de belirttiği gibi Türkçülük adını alacaktı. Görüldüğü gibi Türkçülük, Gökalp'te salt bir siyasal platform olmaktan çıkmakta; bir toplumsal dönüşüm, kendi deyimiyle bir "ictimaî inkılâb" anlamına gelmekteydi.

Gökalp "Milletçilik ve Beynelmilliyetçilik" başlıklı makalesinde Türkçülüğün toplumsal içeriğini açık bir biçimde dile getiriyordu: Türkçülüğün esası "halkçılık ve milletçilik mefkûreleri"ydi. Toplumsal evrimin değişik evrelerinde halkçılıkla milletçiliğin birlikte görüldüğünü kaydeden Gökalp, halka değer verilmediği zamanlarda millete de aynı gözle bakıldığını, halk güçlenince

millet fikrinin de aynı oranda pekiştiğini söylüyordu. Bu nedenle halkçılıkla, milletçilik arasında sıkı bir dayanışma, kendi deyişiyle "tesanüd" vardı. Gökalp'e göre, halkçılıkla milletçilik aynı fikrin, "müsavat mefkûresi"nin iki farklı tecellisinden ibaretti. Toplumların içsel eşitliğini, yani "dahilî müsavat"ını halkçılık; dışsal eşitlik ya da "haricî müsavat"ını milletçilik sağlıyordu. Bir toplumda tabakaların ya da sınıfların bulunması "dahilî müsavat"ın bulunmadığını gösteriyordu. Bu nedenle Türkçülüğün dayanak noktalarından halkçılık, tabaka ve sınıf farklarını kaldırarak toplumun farklı zümrelerini yalnız işbölümünün doğurduğu meslek zümrelerine indirgiyordu. Yukarıda belirtildiği gibi "sınıf yok, meslek var" Gökalp'in düsturuydu.

Gökalp'in önerdiği ulus-devlet modeli, meslek zümrelerinden oluşan bir devletti. Diğer bir deyişle korporatif bir devlet modeli gündemdeydi. Gökalp, korporatif bir ulus-devlet önerisini ilk kez *İslam Mecmuası*'nda işliyordu. İttihatçı düşünür artık Durkheim'in sosyolojisini benimsiyor, Fransız üstadının korporatif eğilimlerini geleneksel Osmanlı lonca korporatizmiyle pekiştiriyordu. Dergide yer alan yazısında Osmanlı lonca geleneğiyle Durkheim'in korporatif işbölümü ilkesini aynı potada eritiyordu. Cihan Harbi yıllarında Gökalp'in önerisi ulusal düzeyde meslek örgütlerine yaslanan korporatif bir düzendi.

Durkheim'e göre, korporasyon ulus-devlette siyasal yapılanmanın temelini ya da belli başlı temellerinden birini oluşturuyordu. Korporasyonlar devletin temel siyasal birimleri, temel ayrımlarıydı. Sanayi toplumunun gelişmesiyle eski siyasal yapının giderek gücünü yitirdiğini savunan Durkheim, bölgesel ayırımın önemini kaybettiğini, bireyin bölgesel ayırıma bağlantısını her geçen gün biraz daha yitirdiğini ileri sürüyordu. Toplum bugünkü gibi yan yana konmuş bölgeler toplumu olmaktansa, geniş bir ulusal korporasyonlar sistemine dönüşmeliydi. Durkheim'in önerdiği korporatif modelde korporasyonlara zorunlu üyelik uygulanacak, aynı mesleğe mensup olmaktan doğan bir dayanışma, "entelektüel ve ahlaki türdeşlik" sağlanacaktı. 1910'lu yıllardan beri Türkiye'de toplum felsefesine damgasını vuran Durkheim, korporatizm konusunda Saint Simon, Proudhon ve Louis Blanc'dan esinlenmişti. Eserlerinde işlevsel temsile ağırlık veren bir siyasal sisteme yöneliyordu.

Büyük ölçüde Durkheim'in görüşlerinden etkilenen Gökalp de, korporasyonu siyasal örgütün vazgeçilemez bir unsuru olarak görüyor, çizdiği ulus-devlet modelinde, Durkheim'in korporatif dev-

let modelinden esinleniyordu: "İctimai nev'iler"[346] başlıklı yazısına göre, Türk ulusu camia toplum [camiavî cemiyet] türüne dahildi ve gelecekte korporatif toplumlar [hey'î cemiyet] arasında yer alacaktı. Camia toplumu kentlerde toplumsal işbölümü sonucu esnaf korporasyonlarından oluşmuş, yerel derebeylerin egemenliğinden kurtularak, kendi kendini yönetmeye başlamış, aynı zamanda derebeyine karşı merkezi otoriteyle birleşmiş bir "millet" türüydü. Korporatif toplum ise, başkentte ulusal nitelikte örgütlenmiş esnaf korporasyonlarından oluşuyordu.

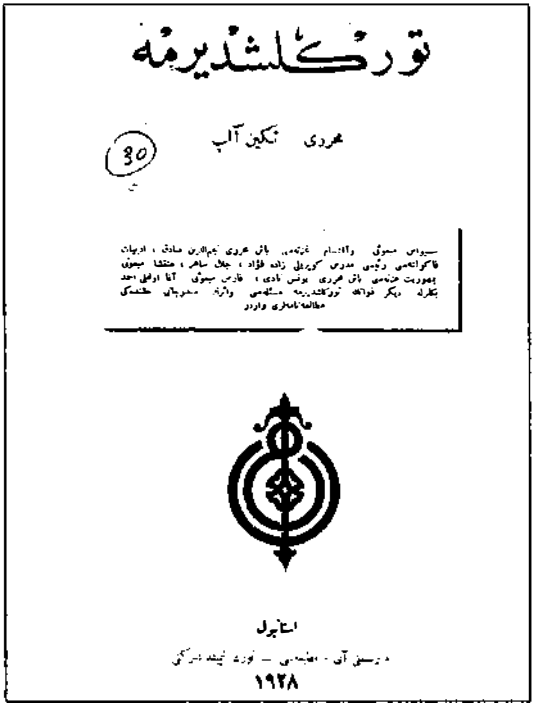
Gerek camia [topluluk] toplumu, gerekse korporatif toplum loncalar üzerine kurulmuştu. Ancak camia toplumunda loncaların etkinliği yöreseldi. Bunların yaşam ve eylemleri toplulukla sınırlıydı. Bu nedenle camia toplumundaki loncalara camia korporasyonları deniyordu. Korporatif toplumda ise korporasyonlar, başkentte seçtikleri temsilciliklerden oluşan konfederasyon meclisleriyle ulusal nitelik kazanıyorlardı. Gökalp, ekonomik gelişimin son evresi olarak gördüğü "milli iktisat" dönemini ulusal düzeyde örgütlenmiş esnaf korporasyonlarının yönetimiyle noktalıyordu. Milli iktisatta, cemaat ile şehir ekonomileri kaynaşıyordu. Gökalp'in meslekçiliği toplumu bir organizmaya benzetiyordu. Meslek zümreleri bu organizmanın hayati görevler üstlenmiş organlarıydı. Toplumun gelişiyle işbölümü ve uzmanlaşma derinleşiyordu. Meslek örgütleri arasında giderek daha sıkı bir dayanışma doğuyordu. Toplum bireyleri meslek zümreleri aracılığıyla birbirlerine bağlanıyorlardı.

Gökalp'in korporatif ulus-devlet modeli iktisadi konularda yazdığı makalelerde de belirgindi. Oluşturulacak bir "millî iktisat nezareti" ulusun bir ekonomik organizmaya [uzviyet-i iktisadiyye] dönüşümünü sağlayacaktı. *İktisadiyyat Mecmuası*'nda önerdiği "Millî İktisat Nezareti" esnaf korporasyonlarını kent düzeyinden bir üst düzeye çıkararak ulus düzeyinde örgütleyecekti. İktisadi yaşamın en son aşaması milli iktisadı ulusal düzeyde örgütlenmiş esnaf korporasyonları yönlendirecekti. Milli iktisat, cemaat ve şehir ekonomilerini bütünleyecekti.

Gökalp, korporatif ulus-devlet modelini Cumhuriyet'in ilan edildiği yıl yayımlanan *Türkçülüğün Esasları*[347] başlıklı yapıtında da ayrıntılı bir şekilde ele alacaktı. *Türkçülüğün Esasları* korporatif dönüşümlerin zorunluluğunu vurguluyordu. Yöresel esnaf loncalarının yerine merkezi milli loncalar öneriyordu. Gökalp'in modelinde kentlerde bütün loncaların temsilcilerinden oluşan birer merkez heyeti vardı. Buna "iş borsası" adını veriyordu. Bu ör-

gütün görevi kentteki loncaların ortak işlerini görmek ve kentin iktisadi yaşamını düzenlemekti. Böylece kentsel düzeyde yatay örgütlenme gerçekleşiyordu. Loncalar ayrıca dikey olarak, ulusal düzeyde örgütleneceklerdi. Kentlerde, örneğin debbağ loncaları kurulacak, bunlar kendi aralarında federasyona giderek başkentte bir Debbağ Federasyonu Merkez-i Umumiyyesi oluşturacaklardı. Böylece tüm loncaların devlet merkezinde bir genel merkezi bulunacaktı. Lonca genel merkezlerinin seçtikleri temsilciler bir araya gelip loncalar konfederasyonunu kuracaklardı. Konfederasyon ise Millet Meclisi üyelerini seçecekti. Tüm bu satırlar okuru Durkheim'in *Sosyoloji Dersleri*'ne götürüyordu. Korporasyonların ufku kent surlarıyla sınırlı kaldığı sürece, tıpkı kent gibi geleneğe kolayca tutsak olacaktı. Ama ulusal korporasyonlar böyle bir tehlikeyle karşı karşıya kalmayacaktı. Çaplarının genişliği ve karmaşıklığı onları her türlü durağanlıktan koruyacaktı.[348]

Gökalp'in ulus-devletinde karma bir korporatif model hâkimdi. Burada büyük ölçüde Durkheim'in dayanışma, solidarite üzerine


تورکلشدیرمه

محرری تکین آلپ

(30)

استانبول

۱۹۲۸

Sivas Mebusu ve *Akşam* gazetesi başyazarı Necmeddin Sâdık, Edebiyat Fakültesi Reisi Fuat Köprülü, Celâl Sahir, Menteşe Mebusu *Cumhuriyet* gazetesi başyazarı Yunus Nadi, Kars Mebusu Ahmed Ağaoğlu'nun görüşlerinin yer aldığı Tekin Alp'in *Türkleştirme* başlıklı eseri.

yapmış olduğu ayırım geçerliydi. Millet Meclisi'nde mekanik dayanışmayı simgeleyecek olan "liva mebusları"nın yanı sıra, organik dayanışma temsilcileri olarak "meslekî mebuslar" yer alacaktı. Liva mebusları genel seçimlerle gelirken, meslekî mebuslar heyetleri tarafından, diğer bir deyişle işbölümü esası üzerine kurulu meslekî zümreler tarafından seçileceklerdi. Gökalp, Cumhuriyet'in ilk seçimlerinde, Büyük Millet Meclisi'ne elli adet mesleki mebusun gönderilmesini öneriyordu.

Gökalp Türkçülüğünün temel dayanak noktalarından biri halkçılıktı. Halkçılık toplumun bireylerini bir diğerine bağlayan meslek zümrelerinin sınıf ayırımı yerine geçirilmesini öneriyordu. Toplum düzenli, dengeli bir yapıya kavuşuyordu. Türkçülüğün diğer boyutu, Gökalp'e göre milletçilikti. Milletçilik her milletin kendi başına bir devlet olmasını gerektiriyordu. İmparatorlukların varlığı milletlerin uluslararası hukuk açısından eşit olmadıklarını gösteriyordu. İmparatorluk birçok milletin tek yönetim altında yaşaması demekti. İmparatorlukta bir dil, bir din, bir örf hâkim olduğu için, imparatorluğu oluşturan milletlerden yalnız biri kültürel bağımsızlığa sahipti. Diğerleri bundan mahrumdu. Milletlerin uluslararası hukukta eşit haklara sahip olabilmeleri, imparatorlukların çözülmesine ve milletlerin kendi başlarına buyruk devlet olmalarına bağlıydı. Halkçılığın "sınıf yok, meslek var" düsturuna karşı milletçiliğin düsturu "imparatorluklar yok, millî devletler var" olacaktı. Diğer bir deyişle, ulusal bağımsızlık Gökalp milliyetçiliğinin temel dayanak noktalarından birini oluşturuyordu.

Meslekçilik ve Ahlak

Osmanlı düşününde çağdaş korporatist görüşler 1908 Jön Türk Devrimi ertesi, ardı arkası kesilmeyen savaşların yarattığı toplumsal çöküntünün ve uluslaşma sürecinin gerekli kıldığı milli iktisat arayışlarının bir ürünüydü. Meşrutiyet korporatizmi Osmanlı lonca geleneğiyle Fransız korporatizminin sosyo-psikolojik temelini oluşturan solidarist düşünün bireşiminde benliğini bulmuştu. Gökalp'in düşüncesindeki Osmanlı esnaf geleneğini ve meslek zümrelerinin etkinliğini bir ölçüde "ümmet strüktürü"nün devamı olarak algılamak mümkündü. Nitekim Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı eserinde Türk milliyetçiliğinin temellerini atmış olanlar ve bu arada Ziya Gökalp'in ümmet strüktüründen sandıkları kadar uzaklaşmadıklarını, Gökalp'in dine

önem vermesinin ve tesanütçülüğe bağlanmasının bundan ileri gelen bir yönü olduğunu yazmıştı. Mardin'e göre Gökalp, Durkheim sosyolojisine yine kendi toplumunun ideolojik gözlükleriyle bakmıştı. Bu ilişki Cumhuriyet seçkinlerinde de seziliyordu: Türkiye'de sınıf ayrılıkları olmadığı ve olmayacağı fikrinin vurgulanması, işlevi ümmete benzer bir toplumsal hissin toplum bağı olarak sürdürülmesiydi.[349] Şerif Mardin "ümmet strüktürü"nü Ahmed Rıza, Abdullah Cevdet gibi diğer Osmanlı aydınlarında da görüyordu.[350]

Meşrutiyet'le birlikte eski lonca örgütleri kaldırılmış, küçük üreticiliğin "çağdaşlaştırılması" düşünülmüştü. 25 Şubat 1910 günlü Esnaf Cemiyetleri Talimatnamesi kethüdaların görevlerine son vermiş, Şehremaneti'nin denetimi altında esnaf cemiyetlerinin kurulmasını öngörmüştü. Nitekim bu tarihten Cihan Harbi'nin ilk yılına değin İstanbul'da elli esnaf cemiyeti kurulmuştu. Bütün bu cemiyetler Esnaflar Cemiyeti çatısı altında birleşiyordu.

Selanik'in yitirilişi ertesi Merkez-i Umumi'nin İstanbul'a nakli, İttihat ve Terakki'nin karar organlarında Müslüman-Türk esnaf etkinliğini artırdı. İstanbul tüccarı "kozmopolit"ti. İttihat ve Terakki'nin omuz verdiği milli iktisatla bağdaşmıyordu. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin İstanbul örgütü uzun yıllar esnaf cemiyetlerine yaslanmış, özellikle Cihan Harbi yıllarında kentin iaşe sorununu bu örgütler aracılığıyla çözümlemeyi denemişti. Esnaf cemiyetlerinin başına Cemiyet yandaşı "kâhya"lar getirilmiş, "fırka fedaileri" esnaf örgütlerinden sağlanmıştı. İttihat ve Terakki Cemiyeti, Meşrutiyet yılları boyunca esnaf örgütlerini ulus-devlet süreciyle uyumlamaya çalışacaktı. Mebusan Meclisi'ne verilen önergelerin birinde fütüvvet ilkelerinin esnaf yaşamına, günün koşullarına uygun değişikliklerle uygulanması savunuluyordu. Genel Merkez'de Ziya Gökalp esnaf örgütleriyle yakından ilgileniyordu. Baha Sait Ankara'ya gönderilmiş, esnaf örgütlerinin evrimi ve Ahilerin son Ahu babalarının kurumları kendisine inceletilmişti.

Ancak esnaf örgütlerinin ekonomideki yeri konusunda İttihat ve Terakki içinde görüş ayrılıkları vardı. Esnaf örgütlerini fiilen denetleyen cemiyetin İstanbul murahhası Kemal Bey, bu kuruluşların giderek anonim şirketlere dönüştürülmesini savunuyor, küçük sermayelerin artık 20. yüzyılda yeri olmadığı görüşünü ileri sürüyordu. Meşrutiyet'in ilk yıllarında Hamal Esnafı kâhyalığı yapan Kemal Bey, Cihan Harbi yıllarında önce esnaf



Savaş ekonomisi spekülatif girişimlere, istifçiliğe, karaborsacılığa prim tanımıştı. Yusuf Akçura'nın deyimiyle, "Her yerde ve her zaman olduğu gibi, Türk kapitalizması dahi, ilk devresinde kâr ve zevkten gayrı esas ve gaye gözetmemeye temayül ediyordu."

cemiyetleri aracılığıyla Heyet-i Mahsusa-i Ticariyye'yi yönetecek, daha sonra İstanbul Mıntıkası İaşe Müdürlüğü'ne ve nihayet İaşe Nazırlığına getirilecekti. Kemal Bey Cihan Harbi yıllarında "milli" anonim şirketlerin kurulmasına önayak olmuş, Milli İktisat Bankası'nı kurdurtmuştu. Ülke geleceğini sermaye birikiminde ve "teşkilatlanma"da gören Kemal Bey, savaş yıllarında devlet eliyle özel girişimciliğin başını çekmişti. Kemal Bey'in esnaf üzerindeki etkinliği Cumhuriyet'in ilk yıllarında da sürmüştü.

Meşrutiyet korporatizmi ise Kemal Bey'in görüşlerine karşıt bir kesimden kaynaklanıyordu. Kemal Bey, esnaf için pragmatik çözümler öneriyordu. Küçük üreticiyi daha büyük ölçeklerde örgütleyerek ülke ekonomisinde etkin kılmayı amaçlıyordu. Oysa, Ziya Gökalp'in başını çektiği meslekçi çözüm, toplumun tüm kesitlerini kapsayan ve kuramsal yönü ağır basan bir açılımdı. Gökalp'in meslekçiliği küçük üreticiliğin sürdürülmesinden yanaydı. Bu görüşleri savunan kesim ahlak sosyolojisinden esinleniyor, dönemin "ictimai iktisat" görüşleriyle Osmanlı meslek ge-

leneğini uyumlu kılmaya çalışıyordu. Osmanlı'yı çöküntüye sevk eden ahlak bunalımıydı. Savaşın doğurduğu ekonomik bunalım, spekülatif girişimler sonucu spekülatif kazançların oluşmasına neden olmuştu. Bu kesime göre savaş yıllarında Osmanlı toplumunda sefaletin yanı sıra "harp zenginleri"nin ortaya çıkması ahlak yetersizliğinin sonucuydu.

1908 Jön Türk Devrimi ertesi, Trablusgarp, Balkan ve Dünya Savaşları Osmanlı Devleti'ni siyasal çöküntünün eşiğine getirecekti. Yüzyılların Osmanlı toplumsal düzeni çözülmeye başlamıştı. Ayrılıkçı çabalar imparatorluğun dört bir yanında baş gösteriyordu. Milliyetçiliğin toparlayıcı, bütünleyici, birleştirici yönü Osmanlı Türk unsuruna kalan topraklar üzerinde direnme gücü verecekti. Milli iktisat ekonomiyi "kozmopolit" yapısından arındıracak, tesanütçülük ya da solidarizm, toplumsal dayanışmaya zemin hazırlayacaktı. Meslekçilik ise, ülke yönetimini küçük üretici orta tabakalara yaslayacaktı. Savaş yıllarında giderek güç kazanan "meslekçilik" II. Meşrutiyet yıllarının toplumsal çöküntüsüne bir çözüm arayışıydı. Klasik iktisattan esinlenen Osmanlı liberalizmine bir tepkiydi. Korporatist bir dünya görüşü olan meslekçilik, II. Meşrutiyet'in siyasal, ekonomik ve toplumsal kargaşa ortamında yeşermişti. Milli Mücadele yıllarında, TBMM'nin ilk aylarında seçim sistemi belirlenmesinde tartışılmıştı. Cumhuriyet'in ilk yıllarında sosyologlar arasında ve *Meslek* dergisi sayfalarında etkinlik kazanacaktı.

Korporatizm ve Sosyoloji

Savaş yılları "millî iktisat" anlayışı beklentiler doğrultusunda devleti devreye sokmuş, müdahaleci, devletçi, yönlendirici bir iktisat politikası benimsenmişti. Bundan böyle jandarma devlet ilkesi bir yana bırakılıyor, devletin pozitif işlevler üstlenmesi öngörülüyordu. Öte yandan savaşın doğurduğu çarpıklıklar, hükümetleri olağanüstü önlemlere başvurmaya sevk etmiş, piyasanın işlerliğini yitirmesiyle birlikte devlet iktisat politikasını bizzat güdümlemişti. Kişisel çıkarla toplumsal çıkarın bağdaşmadığı savaş yıllarında açık seçik belirmişti. Yusuf Akçura'nın deyimiyle, "Her yerde ve her zaman olduğu gibi, Türk kapitalizması dahi, ilk devresinde kâr ve zevkten gayrı esas ve gaye gözetmemeye temayül ediyordu." Pazar mekanizmasının altüst oluşu, spekülatif girişimlere, istifçiliğe, karaborsacılığa prim tanıyor; devleti ister istemez iktisat politikasının belirlenişinde etkin olmaya sevk ediyor-

du. Bu arada ulusal ve genel çıkarın kişisel çıkara üstün geleceği telkin ediliyor; güçlü bir ahlak anlayışı olmaksızın karşılaşılan sorunların üstesinden gelinemeyeceği belirtiliyordu. Bu nedenle "millî iktisat" beraberinde "ahlak" anlayışını da getiriyordu.

Savaş yıllarında Osmanlı toplumu her şeyden önce bir ahlak sorunuyla karşı karşıyaydı. Tüccarın aşırı fiyatla mal satışı, memurun yasadışı yollarla ticarete atılışı hep ahlak buhranından kaynaklanıyordu. Bu tür çarpıklıkları mevzuatla önlemek olanaksızdı. İktisadî kargaşa belirli bir "teşkilat"la, güçlü bir "inzibat"la önlenebilirdi. Bu tür bir "teşkilat"ın kurulması, "inzibat"ın etkinliği, ulusu oluşturan "ictimaî vicdan"ın gücüne bağlıydı. İktisadî buhrana çözüm getirecek unsur, bireyin vicdanı ve bu vicdanı denetleyip nüfuzu altında bulunduracak, en ufak bir sapmaya şiddetle karşı koyacak olan ulusun vicdanıydı. Osmanlı toplumunda güçlü bir ahlak anlayışı bulunmadığı için, ticarette spekülatif girişimler ve istifçilik rağbet görmüştü. Savaşın neden olduğu "artık değer"ler, ya da o günkü deyişle "fazla temettü"ler, ulus yerine bireyin çıkarına hizmet ediyordu. Ahlak yetersizliği toplumsal dengeyi bozuyor, ulusal sanayi ve ticaretin gelişiminde kullanılacak "artık" sefahate harcanıyordu. Böylece, Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu ahlak buhranı "harb zenginleri" denilen yeni bir sınıfın doğuşuna neden oluyordu.[351] Ziya Gökalp ve çevresi, böylece meslek zümreleriyle birlikte meslek ahlakını da gündeme getirmişti. Aile iktisadının yerini milli iktisadın alışıyla, bireysel sermayeler milli sermayelere dönüşüyordu. Yeni bir meslek çevresi doğuyor, meslek ahlakı giderek toplumda belirleyicilik kazanıyordu. Bundan böyle, meslektaşlar arasında meslekleri-nin "hayat ve bekası" için bir dizi görevler gündeme geliyordu. Bu görevler bireyi mesleğine sıkı sıkıya bağlı hissettirecek, kişisel çıkarların ötesinde mesleki hedeflere yöneltecekti.

Aynı yıllarda Gökalp'inkine benzer görüşleri Meşrutiyet ve Cumhuriyet sosyologlarından Necmettin Sâdık [Sadak] savunuyordu: Savaş nedeniyle her ülkede işbaşındaki hükümet olağanüstü önlemlere başvurmuş, yasalar, tüzüklerle ithalatı, ihracatı kısıtlamış, zorunlu ihtiyaç maddelerinin dağıtımını üstlenmiş, ekonomiyi denetimi altına almıştı. Ancak elde edilen sonuçlar ülkeden ülkeye önemli ölçüde farklıydı. Örnek vermek gerekirse Türkiye'deki ekonomik kargaşa Almanya'da görülmüyordu. Buna neden olarak Necmettin Sâdık Almanya'da yıllardır oluşturulmakta olan "teşkilat"ı, daha doğrusu "inzibat"ı gösteriyordu. Fakat bu tür bir "teşkilat"ın uygulanması, bu gibi "inzibat"ın

geçerliliği daha derin nedenlere, bir ulusu oluşturan "ictimai vicdan"ın gücüne bağlıydı. Bir tüccarın fahiş fiyatla mal satmasını ya da bir memurun yasadışı yollarla ticarete atılmasını mevzuatla önlemek çok güçtü. Bu nedenle ülke ekonomisine çekidüzen verilebilmesi için genel ahlak sorunu en kısa sürede çözümlenmeliydi. Ancak genel ahlakın oluşumu, Ziya Gökalp'te olduğu gibi, meslekî ahlakın gelişimine bağlıydı. Osmanlı toplumunda meslekî zümreler, diğer bir deyişle korporasyonlar ya da esnaf örgütleri yeterince gelişmediği için mesleki ahlak oluşmamıştı. Ülkenin ahlakını yükseltmek için önce korporasyonların, "meslek sınıflarının" geliştirilmesiyle uğraşmak gerekiyordu. Necmettin Sâdık'ın benimsediği görüşler de tıpatıp solidarizmin ahlak anlayışını yansıtıyordu. Toplumdaki kargaşayı ahlaki nedenlere bağlıyor, bunalımın ekonomik olmaktan çok ahlaki olduğunu ileri sürüyordu.

Meşrutiyet'in diğer bir korporatizm düşünürü A. Midhat Bey'di. Onun da görüşleri büyük ölçüde Durkheim'in *Toplumsal İşbölümü* adlı yapıtından kaynaklanıyordu. Avrupa'da Sanayi



Tekin Alp'in *Türk Ruhu* adlı eserine önsöz yazan Türk Tarih Kurumu Başkanı Şemseddin Günaltay "milli kültürümüz için çok faydalı ve yerinde bir iş" gerçekleştirildiğini söylüyordu. Ancak Türk tipleri arasına bir Moğol olan Cengiz'in katılmasına itiraz ediyordu.

Devrimi ve Fransız Devrimi'yle başlayan toplumsal dönüşümün üzerinden bir buçuk yüzyıla yakın bir süre geçmesine karşın uygarlık ahlakî ve hukukî kargaşadan henüz kurtulamamıştı. Toplumsal yaşamı felce uğratan bu anarşinin, bu düzensiz yaşamın neden olduğu sakıncalar saymakla bitmiyordu. Bu durum böyle sürüp gidemezdi. Toplumsal yaşamın gitgide karmaşıklaşan yapısına oranla huzur ve sükûna, toplumsal barışa olan ihtiyaç artıyordu. Toplumlar sanayileştiği oranda kişisel çıkar kaygısı dur durak bilmiyordu. Sonuç olarak ekonomi büyüdükçe genel ahlakta düşüş o ölçüde vahimleşiyordu. Soruna tek çözüm ahlakın esası olan özveri [gayrendişlik] ve toplumsal dayanışma [ictimaî tesanüd] duygularını güçlendirmekti. Bunun için yapılması gereken bir an önce mesleki zümrelerin örgütlenmesini özendirmek ve kolaylaştırmaktı. Aile nasıl aile hukuku ve faziletlerinin beşiği olmuşsa meslekî ahlak ve teamül de mesleki zümrelerden doğacaktı. Nitekim tarih bunun örneklerini gözler önüne seriyordu. Roma İmparatorluğu'nda "collegia"lar, Ortaçağ'da korporasyonlar bunun somut örnekleriydi. Osmanlı toplumunda da benzer bir örgütlenme vardı. Yüzyıllar boyunca bunca bunalımlara karşın bu denli zinde bir yaşam yeteneği gösterebilmesinin temel nedeni Osmanlı esnaf geleneğiydi. Ancak III. Selim'le başlayan, Tanzimat'la doruk noktasına varan "Avrupalılaşma cereyanı" esnaf örgütlerini de çökertip ulusal ekonominin kaynaklarını kurutmuştu. II. Mahmud dönemine değin ithal edilen mal sınırlı birkaç kalemi bulurken "boyunbağı taktığımız günden itibaren" Türkiye Avrupalıların ve kozmopolit birtakım ellerin iktisadî esareti altına girmiş oluyordu. Ülke insanı fesinin püskülünden kundurasının çivisine varıncaya kadar her şeyde Avrupa'ya haraç veriyordu.

Toplumsal yaşam işbölümü sonucu karmaşıklaştıkça, mesleklerde uzmanlaşıldıkça hükümetlerin onları yakından denetlemeleri ve bu gereksinmelerini gereği gibi anlamaları olanaksızlaşıyordu. Bunun sonucu çıkarılan birçok yasalar toplumdaki mevcut ahengi bozuyor, birçok yakınmalara neden oluyordu. Oysa meslek örgütlerinin oluşturulmasıya mesleki teamüller ve hukuki esaslar doğrudan doğruya kolektif bilincin, "maşerî vicdan"ın ürünü olacaktı. Nitekim bu ihtiyaç her geçen gün hissediliyordu. Avrupa'da yasama örgütlerinin düzenlenişinde meslekî temsil [représentation professionnelle] anlayışı giderek taraftar buluyordu.[352] Savaş yıllarında meslek ahlakını işleyen İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], meslektaşlar arasında maddi ve manevi daya-

nışmanın Türkleri ahlaki çöküntüden kurtaracağını, onlara daha "ictimaî ve mefkûrevî bir seciye" kazandıracağını savunuyordu. Böylece birey yalnızlıktan kurtulacak, meslek çevresi bireyin tüm yaşamını düzenleyecekti.

Millî iktisadı savunan çevre, ülke iktisadına çekidüzen verilebilmesi için genel ahlak sorununa en kısa sürede çözüm getirilmesini öneriyordu. Ahlak sorununa çözüm bulmaksızın "millî iktisat" güçlenemezdi. Ancak, genel ahlak sıkı sıkıya meslekî ahlaka bağımlıydı. Osmanlı toplumunda meslekî zümreler, diğer bir deyişle korporasyonların ya da esnaf örgütlerinin yeterince gelişmediği bir ortamda meslekî ahlak oluşamıyordu. Ülkede ahlakın yükseltilmesi için önce korporasyonların, "meslek sınıfları"nın geliştirilmesi gerekirdi.[353] Nitekim, Gökalp'e göre iktisadî yaşamın en son aşaması "millî iktisat"ı ulusal düzeyde örgütlenmiş esnaf korporasyonları yönlendirecekti. "Millî iktisat" cemaat ve şehir iktisatlarını bütünleyecek, esnaf korporasyonlarını kent düzeyinden ulus düzeyine çıkaracaktı.[354]

Savaşın neden olduğu iktisadî çöküntü, "millî iktisat"ı solidarizmle bütünlüyordu. "Millî iktisat"ın baş edemediği enflasyonist gelişme ve toplumsal kargaşa ahlakî nedenlere bağlanarak, bunalımın iktisadî olmaktan çok sosyolojik kaynaklı olduğu ileri sürülüyordu. Bu arada yeni bir toplumsal düzenin oluşturulması öneriliyordu. İdeolojilerin giderek kristalleştiği bir evrede Osmanlı da bir sığınak arayışı içindeydi. Nitekim, meslekî örgütlerin egemenliğine dayalı "halkçılık" Osmanlı için can simidi olacaktı. "Meslek devri" siyasal halkçılığın yok edemediği "iktisadî tabakalar"ı ortadan kaldırmayı amaçlıyordu. Sınıf adı verilen tabakalar "meslek devri"yle son bulacaktı. "Meslek devri"nde toplumsal halkçılık egemen olacak, toplumda tekelci ya da imtiyazlı zümre ve tabakalar kalmayacaktı.[355] Diğer bir deyişle, savaşın son yıllarında gündeme gelen halkçılık, toplumun bireylerini bir diğerine bağlayan meslek zümrelerinin sınıf ayırımının yerine geçmesini öngörüyor, toplumu bir organizmaya benzeterek, meslek zümrelerini bu organizmanın hayatî işlevler üstlenmiş organları olarak algılıyordu.

Cihan Harbi yıllarında, savaş ortamında "tesanüt" giderek aydın çevrelerde kabul gördü. Özellikle savaşın neden olduğu gelir bölüşümündeki çöküntü, zayıfı, yoksulu, düşkünü gözetme gereğini ortaya koymuştu. Ayrıca, savaş gazileri, dul kadınlar, öksüz çocuklar sorunları daha derinleştirmişti. Bir yandan devlet yoksullara sahip çıkmaya gayret gösterirken öte yandan toplumda

sahipsiz insanlara yardım eli uzatacak sivil toplum örgütleri de gün yüzüne çıkıyordu. 1917'de kurulan Himaye-i Etfal [sonraları Çocuk Esirgeme Kurumu] bu tür kaygıların bir ürünüydü. Rus Narodnik hareketinin uzantısı "halka doğru" hareketi ve Fransız solidarist hareketi savaş sonrası "burjuva" duyarlılığıyla sosyal bir boyut kazanıyordu. Bu uluslararası alanda da gözlemlenecekti. 1921 Torino Uluslararası Sosyoloji Kongresi solidarizmin kazanımlarını gündeme taşıyacaktı. Bir yandan savaşın neden olduğu yıkım, öte yandan Sovyet Rusya'da iktidar olan proletarya Avrupa'da orta katmanları yeni açılımlara sevk edecekti.

Bölüm 11

Uluslararası Solidarizm ve Türkiye

Cihan Harbi ertesi başta sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlerde yaşanan travma uzun sürdü. 1918 sonrası sosyal bilimlerin uygulamada sınandığı bir evre oldu. Bir yanda siyaset, öte yanda sosyoloji yeni bir dünyanın oluşumuna ortam hazırlayacaklardı. Savaşla birlikte "uzun 19. yüzyıl" sona ermiş, yeni bir yüzyıla girilmişti. Sosyal bilimler de bundan payına düşeni alacaktı. İlk evrede kaba çizgileriyle sosyal bilim alanında iki ana yönelim belirdi. Savaşın bilimi siyaset, barışınki ise sosyoloji oldu. 1919'da, Paris'te siyaset, 1921'de, Torino'da sosyoloji tartışılıyordu. İlkinde çatışma, ikincisinde uzlaşma gündemdeydi. Paris'te imzalanan barış antlaşmalarıyla yenik düşen ülkeler savaş suçlusu bulunuyor, üstesinden gelemeyecekleri ağır yükümlülükler altına sokuluyorlardı. Bu ikinci bir dünya savaşına yeşil ışık yakma anlamına geliyordu. 1921'de Torino'da ise solidarizm hâkimdi. Çağdaş toplumun karşılaştığı yapısal sorunlar ele alınıyor, yeni bir savaş ortamına set çekilmeye çalışılıyordu.

Cihan Harbi ertesi sosyolojiyi farklı bir eksene oturtan 1921 Uluslararası Sosyoloji Kongresi'nin Torino'da toplanmasının özel bir anlamı vardı. Barış görüşmelerinin yapıldığı Paris bir "burjuva" kentiydi. Torino ise bir sanayi kentiydi; İtalya'nın "kızıl kenti" [red capital] olarak ün salmıştı. Ünlü otomobil fabrikası FIAT orada kuruluydu. Gramsci, kenti İtalya'nın Petrograd'ı diye niteliyordu. Fabrika konseylerinin denetimi altında kentin "Kızıl Muhafızları" vardı. İtalya'da işçi devleti kurmak için her türlü hazırlık bu kentte gerçekleştirilmişti. Bir sanayi kentiydi.

Türkiye her iki kentte de boy gösterdi. Osmanlı Paris'e cezalandırılmak üzere celb edilmişti; Torino'ya ise barışın korunması için davet ediliyordu. Torino Uluslararası Sosyoloji Kongresi'nin ana teması "dayanışma" yani "solidarite" idi. Solidarite artık geniş anlamda demokrasiyi simgeliyordu. Kongre uluslararası alanda solidarizmin ilk kez sınandığı bir ortamdı. Ancak, bu tür bir anlayışın iki dünya savaşı arası uzun soluklu olması beklenemezdi. Nitekim kongreden bir yıl sonra, 1922'de Mussolini Roma'ya yürüyecekti.

Cihan Harbi 19. yüzyılı sonlandıran 20. yüzyılı başlatan bir dönüm noktası olarak bilinegeldi. İmparatorlukları çökerten, "total" ya da topyekûn savaş diye nitelenen bu karanlık dört yıl dünyanın çehresini değiştirirken, tüm dengeleri altüst etmiş, sosyal ve beşeri bilimleri de bu çöküş evresinde derinden etkilemişti. Bundan böyle sosyal ve beşeri bilimler savaşın doğurduğu çözümsüzlüklerle baş etmeye yönelecekti. Büyük bir dönüşüm her şeyden önce iktisat anlayışında yaşandı. O güne kadar hâkim olan klasik (ve neoklasik) iktisat Cihan Harbi finansman sorunlarıyla delinmiş, 19. yüzyılın liberal serbest ticaret anlayışı bir kenara bırakılmış, karar mercii olarak piyasanın yerini devlet almıştı. Bundan böyle "müdahaleci" ya da devletçi bir iktisat iki dünya savaşı arası döneme özgü bir "milli iktisat" anlayışını gündeme getirmişti. Keza o güne değin hâkim olan siyasi ve diplomatik tarih de yerini sosyal ve ekonomik sorunlara yönelik yeni bir açılıma bırakmıştı. Avrupa ekonomisinin çöküşü ve beraberinde köklü sosyal sorunları getirmesi tarihçilere yeni bir alan açmıştı. Savaş psikozu psikolojinin de çizgisini etkilemişti. Cephe travması korku, terör, dehşet, acı ve gözyaşı demekti. Tüm bu gelişmeler sonucunda halk arasında travma sonrası stres bozukluğu (TSSB) diye bilinen psikolojik sorunlar ortaya çıkmıştı.

Cihan Harbi ve Fay Hattı

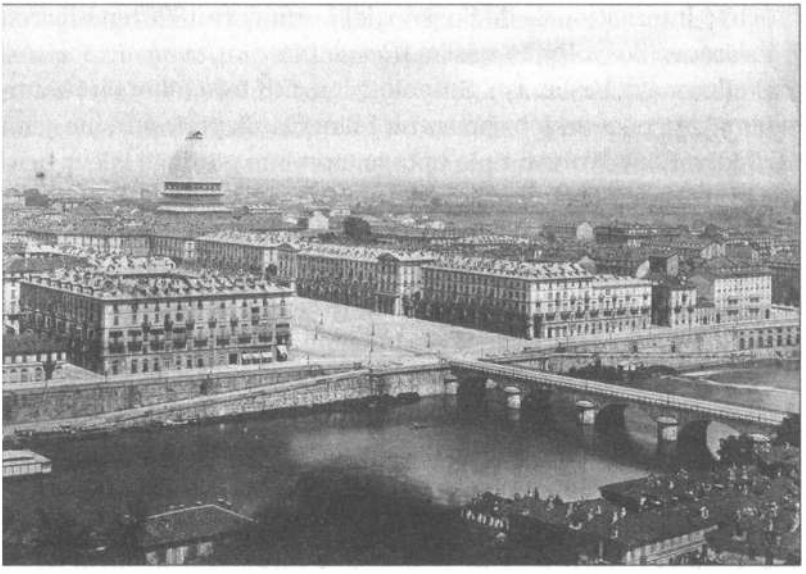
Antropolojide de yeni açılımlar gündeme geldi; giderek toplumsal ve kültürel boyutlarıyla fizik antropoloji sorgulanır oldu. Amerika'da Boas'ın öncülüğünde Avrupa'ya alternatif bir antropoloji güçlenmeye başlamıştı. Ama en köklü dönüşümler sosyolojide gözlendi. Harbin neden olduğu kıyım ve vahşet sırça köşkte oturarak teori üreten sosyologların gerçeklerden ne denli uzak olduğunu kanıtlamıştı. Sosyal bilimciler, sosyologlar da bundan nasibini almış; teoriden uzak, insanlığın hemen her alanda sorunlarına çare üretmeye yönelik bir çaba içine girmişlerdi. Bu dep-

rem gecikmeli bir biçimde Türkiye'de de yaşanacaktı. Savaş sonrası sosyolojinin geçirdiği dönüşümün turnusol kâğıdı 1921 Uluslararası Sosyoloji Kongresi oldu. 1921'de Torino'da toplanan kongre aynı zamanda Türkiye'nin sosyoloji alanında dünyaya açılımını simgeliyordu. II. Meşrutiyet yıllarında sosyoloji Osmanlı aydınının can simidi olmuş, her derde dava bir bilim olarak algılanmıştı. Ama çoğu alaylı olan Osmanlı sosyologları Batı'nın ünlü birkaç sosyoloğuna tilmizlikten öteye gitmemişlerdi.

Osmanlı'daki adıyla "Beynelmilel Turen İctimaiyyat Encümen-i Âlisi" Cihan Harbi sonrası Türkiyesi'nde de sosyolojide yer alacak dönüşümün habercisi olacaktı. O güne kadar sosyoloji ders kitaplarında okutulan bir sosyal bilimdi. Oysa savaş sosyal sorunların ayyuka çıktığı bir evreydi ve yeni bir dünyanın kurulma aşamasında somut sorunlara çözüm kaçınılmaz olmuştu. Sosyoloji bilim çevrelerinde savaşın açtığı yaralara panzehir olmaya aday bir bilim olarak görüldü. Alanını sürekli genişletecek ve tüm dünyanın karşılaştığı sorunları sarmalayarak bir anlamda bilimlerin bilimi olacaktı. Böylece savaş sonrası kapsayıcılığı ile sosyoloji 20. yüzyılın başlangıç evresine damgasını vuruyor, bilimler sıralamasında saygın bir konum elde ediyordu. Bu bağlamda Uluslararası Torino Sosyoloji Kongresi "yeni sosyoloji"nin ne denli kapsayıcı olduğunu kanıtlayan toplantı olacaktı.

Kısaca Cihan Harbi sosyal ve beşeri bilimleri kökten sarsmıştı. Savaşın neden olduğu düş kırıklığı bilim çevrelerinde de bir bezginlik yaratmıştı. İnsanlığın bu denli hunharca bir süreçten geçmesi bilim insanlarını düş kırıklığına sevk etmişti. Savaş sonrası Avrupa belini bir türlü doğrultamamış, karanlık bir çağa doğru sürüklenmişti. Sovyet Rusya bu girdaptan kendini kurtararak kolektivist açılımlarla yeni bir arayışa girişmişse de Stalin Rusyası insana verilen değer konusunda geçmişi aratır olmuştu. John Maynard Keynes, Paris barışı görüşmeleri sırasında yazdığı *Barışın Ekonomik Sonuçları* adlı eseriyle Avrupa'nın gireceği çıkmazın habercisi olmuşsa da siyaset adamlarını bu konuda ikna edememişti.

İlk evrede kaba çizgileriyle sosyal bilim alanında iki ana yönelim belirdi. Savaşın bilimi siyaset, barışınki ise sosyoloji oldu. 1919'da, Paris'te siyaset, 1921'de, Torino'da sosyoloji tartışılıyordu. İlkinde çatışma, ikincisinde uzlaşma gündemdeydi. Paris'te imzalanan barış antlaşmalarıyla yenik düşen ülkeler savaş suçlusu bulunuyor, üstesinden gelemeyecekleri ağır yükümlülükler altına sokuluyorlardı. Bu ikinci bir savaşa yeşil ışık yakma anla-



Alpler'in başkenti olarak nitelenen Torino İtalya'nın Detroit'i olarak bilinegeldi. Roma ve Milano'dan sonra İtalya'nın üçüncü büyük kentiydi. Aynı zamanda İtalya'da sosyolojinin yeşerdiği kent oldu.

mına geliyordu. Son kertede İkinci Dünya Savaşı'nın tohumları Paris'te atılmıştı. 1921'de Torino'da ise solidarizm hâkimdi. Çağdaş toplumun karşılaştığı yapısal sorunlar ele alınıyor, yeni bir savaş ortamına set çekilmeye çalışılıyordu. Türkiye her iki kentte de boy gösterdi. Osmanlı Paris'e cezalandırılmak üzere celb edilmişti; Torino'ya ise barışın korunması için davet ediliyordu. İşte 1921 Uluslararası Torino Sosyoloji Kongresi uluslararası alanda solidarizmin ilk kez sınandığı bir ortamı oluşturuyordu. Kongre sosyolojiyi geniş bir tabana oturtmuş, ona işlevsel bir boyut kazandırmıştı. Ancak, bu tür bir anlayışın iki dünya savaşı arası uzun soluklu olması beklenemezdi.

René Worms ve Sosyoloji

19. yüzyılda bilimlerin anası antropoloji olmuştu. Biyolojik bulgulardan güç alan antropoloji diğer sosyal ve beşeri bilimler için de zemin hazırlamıştı. Bu arada Auguste Comte ile birlikte sosyoloji ilk adımlarını atıyor, yüzyılın sonlarına doğru sosyal bilimler tasnifinde kalıcı bir yer ediniyordu. Sosyoloji 1894'ten itibaren düzenlenen kongrelerle uluslararası bir konum elde edecekti.[356] Fransız sosyolog René Worms Paris'te Paris Sosyoloji Derneği'ni [Société de Sociologie de Paris] ve Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü'nü

[Société Internationale de Sociologie] kurmuş ve 1893'ten itibaren Uluslararası Sosyoloji Dergisi'ni [*Revue Internationale de Sociologie*] çıkarmaya başlamıştı. Sosyolojiyi pozitif felsefenin bir uzantısı olmaktan çıkararak bağımsız bir bilim olarak yerleşmesine çaba sarf eden René Worms, tıpkı tıpta anatominin gördüğü işleve benzer bir biçimde toplumsal olayların bilimsel şekilde çözümünün sosyoloji ile mümkün olabileceğini savunuyordu.

Worms'un sosyolojisinde tıp metaforu tesadüfi bir öğe değildi. René Worms, Alfred Espinas ve Gustave Le Bon'un uzviyetçi toplum anlayışını 1896'da yayımlanan *Organizma ve Toplum* [Organisme et Société] adlı eserinde geliştirecekti. *Revue Internationale de Sociologie*'in bilim camiasında gördüğü revaç René Worms'u bir yıl sonra *Institut International de sociologie*'yi ve sosyoloji eserlerini içerecek *Bibliothèque internationale de sociologie* kitap dizisini çıkarmaya sevk etti. Ancak, 20. yüzyılın başlarında Frédéric Le Play ve özellikle Émile Durkheim'in etkin konumları Worms'un sosyolojisini geri plana itti. Özellikle François Simiand'ın *Organizma ve Toplum* adlı kitabına yaptığı sert eleştirilerin ardından sosyoloji camiası Worms'un uzviyetçi sosyolojisinden yüz çevirmişti. Ama yine de Worms'un düzenlediği uluslararası kongreler o dönem için sosyolojinin dünya çapında bir bilime dönüşmesinde etkin rol oynadı. Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü'nün yayımladığı *Annales*'ler Enstitü'nün faaliyetlerini ayrıntılarıyla ele alıyordu.

René Worms, çabası sayesinde İngiltere'den Rusya'ya, Kuzey Amerika'dan Güney Amerika'ya geniş bir sosyolog kesimini bir araya getirmeyi başarmış ve sosyoloji böylece ortak tabanda buluşma olanağı bulmuştu. Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü'nün düzenlediği sosyoloji kongreleri tebliğleri on bir cilt olarak yayımlanmıştı. İlk beş cilt 1894 ve 1902 arasını kapsıyordu. Her cilt 300 ile 600 sayfa arasında, ortalama 411 sayfaydı. İlk on cilt 1894 ile 1904 arası her yıl yayımlandı. Bu nedenle *Annales* adını taşıyordu. On bir ile on dördüncü ciltler üç yıl arayla çıktı. Nedeni kongrelerin üç yılda bir yapılmasıydı. On iki ve on üçüncü ciltler 1909 Bern Kongresi'nin tebliğlerine yer verdi. 1912'de yayımlanan on dördüncü cilt ise Roma'da toplanan kongreye ayrılmıştı. Uzun bir aradan sonra 1928'de yayımlanan on beşinci cilt 1927'de Paris kongresinin tebliğlerini kapsadı. Bu serinin onuncusu ve sonuncusu Ekim 1930'da, Cenova'da gerçekleştirildi ve tebliğleri 1932'de yayımlandı.

Worms'un kongreleri savaş öncesi düzenli bir biçimde yapılıyordu ve 9. kongre için 1915 yılı öngörülmüştü. Ancak savaş or-

tamı kongrenin ertelenmesine neden oldu. Savaş sonrası toparlanma uzun süre aldı. 1925'te gerçekleştirilmesi beklenen kongre ise René Worms'un hastalığı ve ölümü nedeniyle ertelendi. Bu arada Cihan Harbi sosyoloji camiasını da büyük ölçüde etkilemişti. Birçok sosyolog savaşta, cephelerde telef olmuş, kimisi salgın hastalıklara kurban gitmişti. Paris, Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü'nün ayakta kalıp kalmayacağı bile tartışılır olmuştu. Savaş ertesi birçok ülkenin milliyetçiliğin etkisiyle içine kapanması uluslararası sosyoloji camiasını da olumsuz etkilemişti. René Worms'un Şubat 1926'da ölümü ertesi, onun fikirlerini paylaşan, eski dostu Durkheim'in müritlerinden Gaston Richard, Enstitü'nün başına geçti. İkinci Dünya Savaşı'na kadar *Revue internationale de sociologie*'nin yayınını sürdürdü.

Kızıl Kent Torino

Cihan Harbi ertesi sosyolojiyi farklı bir eksene oturtan 1921 Uluslararası Sosyoloji Kongresi'nin Torino'da toplanmasının özel bir anlamı vardı. Barış görüşmelerinin yapıldığı Paris bir "burjuva" kentiydi. Torino ise İtalya'nın "kızıl kenti" [red capital] olarak ün salmıştı. Gramsci, kenti İtalya'nın Petrograd'ı diye niteliyordu. Fabrika konseylerinin denetimi altında kentin "Kızıl Muhafızları" vardı. İtalya'da işçi devleti kurmak için her türlü hazırlık bu kentte gerçekleştirilmişti. Bir sanayi kentiydi. Ünlü otomobil fabrikası FIAT orada kuruluydu. Savaş sona erdiğinde Avrupa'nın en fazla traktör üreten şirketi FIAT'tı. 1913 yılında FIAT 4000 işçi istihdam ederken 1918'e gelindiğinde bu sayı 20.000'e çıkmıştı. İtilaf ülkelerinin savaş sırasında zırhlı araç ve uçak ihtiyacının önemli bir kısmını FIAT karşılıyordu. Kentin nüfusu 1911'de, yüzde 20'si sanayi işçisi olmak üzere 400.000 iken, 1918'de, yüzde 30'u sanayi işçisi olmak üzere 500.000'e ulaşmıştı. Bu sayıya kent nüfusunun yüzde 5 ila 10'u arasında bir kesimini oluşturan silah altındaki Torinolular dahil değildi. Torino proletaryasının diğer bir özelliği çalışanların yüzde 40'ının kadın olmasıydı. Kentin kadın işçileri 1912-1920 arası ülkeyi sarsan proleter ayaklanmalarının başını çekmişti.

Öte yandan Torino burjuvazisi, İtalya'nın savaşta tarafsız kalmasından yanaydı. Burjuvazi, ülkenin diğer endüstri kentlerinkinin aksine, savaşa girmeden de savaş ekonomisinden nemalanıyordu. 1914-15 yıllarında gerçekleşen ekonomik gelişme olağandışıydı. İtalya'da savaş yanlısı sektörler demir, çelik ve gemi yapı-

mıydı. Savaşa kadar Torino endüstrisinin emek yoğun kesimi pamuklu ve yünlü dokumaydı. İtilaf devletlerinden gelen talep sayesinde kısa sürede otomotiv sektörü bunların önüne geçti. Siparişlerin yoğunluğu nedeniyle Torino burjuvazisi savaşa müdahale etme gereği duymuyordu. Emek kesimi açısından ise kentte işsiz kalmamıştı. Ne kadar göçmen ve kentte yaşayan kadın varsa tezgâh başındaydı. Hatta Torino'da emek açığı vardı ve bu nedenle fabrika sahipleri Taylorism'le verimliliği artırarak açığı giderme çabası içersindeydiler.

Kısaca Torino proletaryası İtalya'nın en ileri ve mücadeleci kesimiydi. Nitekim kısa bir süre sonra İtalyan faşizminin hedefi Torino olacaktı ve faşizmin acımasızlığı tarihe 1922 Torino Katliamı diye geçecekti. Faşistler işçi sendikalarının merkezlerini basıp yakmış, İtalyan Sosyalist Partisi'nin iki kulübüne saldırmışlardı. İtalyan Komünist Partisi'nin gazetesinin editörleri faşistlerce rehin alınmıştı. Faşistler kentte terör estiriyor, komünist militanları ve sendikacıları tutsak alarak kimilerini insanlık dışı yöntemlerle katlediyorlardı. Bunlardan biri kamyon arkasına bağlanmış, ölünceye kadar kent içinde sürüklenerek dolaştırılmıştı. Bir diğeri sopalarla ölünceye kadar dövülmüştü. Olaylar sırasında faşistler tarafından on bir kişi öldürülmüş ve on kişi ciddi şekilde yaralanmıştı. Gramsci'nin *Hapishane Notları* bu gelişmeleri ayrıntılı bir biçimde ele alıyordu.

1921 Uluslararası Sosyoloji Kongresi işte böyle bir kentte toplanmıştı. Sosyoloji ve Torino'daki hâkim konumuyla solidarizm, özü itibariyle Marksizme karşıydı. Solidarizm olsa olsa reformist bir çizgiye oturuyordu. Ama yine de Paris'teki gelişmeler karşısında Torino Sosyoloji Kongresi insanlık için önemli bir adımdı.

Dayanışma Anlayışı ve Türkiye

1921 Torino Uluslararası Sosyoloji Kongresi, Paris Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü'nün düzenlediklerinden farklı bir çizgiyi ifade ediyordu. Milletler Cemiyeti ile birlikte yeni bir anlayış doğmuştu. Torino Kongresi büyük ölçüde Léon Bourgeois'nın görüşleri doğrultusuna şekillenmişti. Léon Bourgeois Milletler Cemiyeti'nin kuruluşunda önemli bir rol oynamış, Milletler Cemiyeti Konseyi başkanlığına getirilmişti. Nitekim bu gayretleri sonucu 1920 yılında Nobel Barış Ödülü'nü alacaktı. 1921 Torino Kongresi'nde de ön plandaydı. Kongrenin fahri başkanlığını üstlenmişti. Yukarıda belirtildiği gibi dayanışmacılık ya da Fransızca

terimiyle "solidarité" üzerine görüşleri akademik camiaya Émile Durkheim aracılığıyla yansıtılmıştı.

Torino Kongresi İtalyanların öncülüğünde gerçekleştirilmişti. 1894'ten beri toplanan sosyoloji kongrelerinden özde büyük ölçüde farklı bir anlayışı ifade ediyordu. Torino'da toplanan sosyal ve beşeri bilimlerin her alanından bilim insanlarını bir araya getiren kongre daha uygulamaya yönelik, "politik" kaygılar taşıyordu. Bu yapılanma Léon Bourgeois'nın politik şahsiyetiyle de uyumluydu. Savaş nedeniyle yeryüzünde belirgin bir biçimde öncelik kazanan temel sorunlar Torino'da sosyoloji adı altında masaya yatırılıyordu. Tıpkı İttihatçıların solidarizmle, sosyolojizmle topluma çeki-düzen verme çabaları gibi İtalyanlar da sosyolojiyle, yeni dünyayı biçimleme umudu içindeydiler.

İttihatçıların ulus inşa sürecinde temel dayanak noktaları Léon Bourgeois'nın solidarizmi olmuştu. Ziya Gökalp öncülüğünde solidarizm ulus-devletin inşasında başvurulacak temel kaynaktı. Osmanlı'da bu tür bir işlev üstlenirken Cihan Harbi ile birlikte solidarizm çatışmacı bir dünya anlayışına da panzehir görevi görecekti. "Tesanüd", "dayanışma", "solidarite" hangi adla tanımlanırsa tanımlansın solidarizmin temel normları artık Kıta Avrupası'nı fethetmişti. Savaş öncesi bir "teori" olan sosyoloji şimdi ayağı yere basan, pratik çözümlere yönelik bir bilim alanı olarak algılanıyordu. Bundan böyle toplumun her türlü güncel sorunu sosyo-





Kongre'nin fahri başkanları Léon Bourgeois ve Arthur James Balfour'du. Léon Bourgeois Cihan Harbi ertesi Milletler Cemiyeti Konseyi başkanlığını üstlendi ve 1920'de Nobel Barış Ödülü'ne layık görüldü.



Carignano Tiyatrosu 1752-53 yıllarında ilk yapıldığında at nalı şeklindeydi. Benedetto Alfieri tarafından inşa edilmişti. İtalyan birliğinin sağlandığı Risorgimento yıllarında Vittorio Alfieri ve Carlo Goldoni'nin izinde yeni İtalyan tiyatrosu bu mekânda sahnelendi.

lojinin kapsam alanına giriyordu. Torino Kongresi'nin ana teması olan "dayanışma" yani "solidarite" artık geniş anlamda demokrasiyi simgeliyordu. Gökalp yanılmamıştı; Émile Durkheim'den esinlenerek "ictimaî tesanüdcülük"te karar kılmış, ülkeyi düzlüğe çıkarmanın tek yolu olarak solidarizmi görmüştü. Solidarist toplum anlayışı ya da felsefe Türkiye'de de, çokpartili döneme kadar toplumsal yapının kurgulanışında temel işlev görecekti. Kemalist ideoloji diye kimi çevrelerde burun kıvrılan düşünce sisteminin özünde solidarizm vardı ve kendine özgü bir demokrasi anlayışını beraberinde getiriyordu. Bu şüphesiz liberal düşünceden kaynaklanan "siyasi demokrasi" değildi; ama Fransız Devrimi'nin eşitlikçi anlayışının ürünüydü ve Rousseau esintili "halkın egemenliği"ni gündeme getiren bir anlayıştı.[357] Ulusdevletin yoktan var edilişi evresinde Gökalp'in "fert yok cemiyet var", "hak yok vazife var", "sınıf yok esnaf var" özdeyişleri solidarizmin özünü oluşturuyordu. Bu süreci İsmail Hüsrev Tökin, 1946'da yazdığı *Cumhuriyet Halk Partisi'nin Cemiyet Görüşü* başlıklı kitapçığında açık bir biçimde ortaya koyuyordu.

Durkheim sosyolojisinin determinist yapısı kuşkusuz savaş sonrası sorgulanır olmuştu. Volontarist bir açılımı olan Bergsoniz-

min savaş sonrası güç kazanmasında bu sorgulamanın önemli bir payı vardı. Durkheim, Mustafa Şekip Tunç'un psikolojiyi vurguladığı ve antropolojinin kuşatacağı 30'lu yıllara kadar Türkiye'de tahtından indirilemeyecekti. 20'li yıllar Durkheim'in on yılıydı. Okullarda Durkheim sosyolojisi okutuluyordu. 30'lu yıllarda gündeme gelen "kültür devrimi" sonucu ortaokullarda Vatandaşlık Bilgisi, liselerde ise Sosyoloji farklı bir içerikle, siyaset sosyolojisine dönüşmüş şekliyle okutulmaya devam edilecekti.

Cihan Harbi ertesi Milletler Cemiyeti'nin uluslarüstü bir örgüt olarak tüm dünyaya çekidüzen vermesi bekleniyordu. Çalışan kesim, kadının konumu, göçmenlerin sorunları, savaşın yetim bıraktığı çocuklar, dullar, savaş gazileri devlete yeni görevler yüklüyordu. Artık, 19. yüzyıl liberalizminin pasif devleti yerine toplum sorunlarına sahip çıkacak aktif bir devlet gündemdeydi. Bu bir anlamda "sosyal devlet"e atılan adımdı. Her ne kadar "refah devleti"ne yönelik ilk girişimler 19. yüzyılın son çeyreğinde görülmüşse de Cihan Harbi'nin neden olduğu derin yaralar, bu tür bir anlayışın ivedi bir biçimde hâkim konum kazanmasını gerektirmişti. İşte sosyolojinin yeni alanı "sosyal devlet"in inşasıydı. Uluslararası Torino Sosyoloji Kongresi bu amaca yönelik yeni hedefleri belirliyordu.

Konferansın Temel Sorunları

Kongre yirmi iki devlete mensup yüz elli kadar delegenin iştirakiyle 9 Ekim 1921 Pazar günü Torino'da ünlü Carignano Tiyatrosu'nda açılmıştı. Kongrenin "fahrî reis"leri İngiltere'nin eski başbakanlarından Arthur James Balfour, Fransa'nın eski başbakanlarından Léon Bourgeois ve İtalyan bakanlardan Losatti, "fahrî reis-i umumî" ise İtalya Senatosu'ndan Paulo Bozelli idi. Türkiye, İtalya, İngiltere, Fransa, ABD, Almanya, Japonya, Çekoslovakya, Yugoslavya, Hollanda, Lehistan, İspanya, Portekiz, Macaristan, Rusya, Gürcistan, Siyam, Şili, Kolombiya, Yunanistan ve Ermenistan kongrede yer alan ülkelerdi. Her delegenin boynunda kongre için hazırlanmış altın madalya yer alıyordu. Kongreyi İtalya Senatosu üyesi, savaş sırasında hükümeti yönetmiş olan eski başbakanlardan Paolo Boselli açıyor, onu Torino Politeknik'inde hukuk profesörlüğü yapmış, o sırada Torino Belediye Reisi olan Riccardo Cattaneo'nun konuşması izliyordu. Ardından hükümet adına Marki Sanarandaccio, kongreyi düzenleyen heyet adına Torino Sosyoloji Enstitüsü Başkanı Profesör Francesco

Cossentini, Milletler Cemiyeti adına Profesör Oskar Duhalki kürsüye çıktılar. Son olarak dış ülkelerden gelen temsilcilere söz verildi. Sırasıyla Almanya, Fransa, Çekoslovakya, Yugoslavya, Türkiye ve Ermenistan delegeleri söz aldılar. Sırası geldiğinde Enstitü başkanı Cossentini "Haritada küçülen, fakat kalplerde büyüyen bir milletin evladı" sözleriyle Türkiye temsilcisi Muslihiddin Âdil'i kürsüye davet edecekti.

O sırada Sevr hükümleri sonucu ülke işgale uğramış, Türkiye Orta Anadolu'ya sıkışmış küçük bir devlet görünümündeydi. Muslihiddin Âdil, konuşmasında Cihan Harbi'nin neden olduğu devasa fedakârlıkları tazmin ve telafi etmenin, sürekli bir barışın kurulmasını sağlamanın bütün milletlerin ortak dileği olduğunu ve bu amaca ulaşmak için yalnız uluslararası hukukta yeni düzenlemelere gitmenin yeterli olmayacağını, değişik ülkelere mensup bilim insanlarının ve siyasetçilerin daha samimi bir dayanışma göstererek çalışmaları gerektiğini vurguluyor, ülkelerde aydınların, arif insanların kamuoyu üzerindeki etkilerini izah ederek uluslararası dayanışma fikrinin geliştirilmesi gerektiğini söylüyordu. Konuşmasını bitirirken kongre hazırlık komitesine ve İtalyan milletine, Türklerin ve Darülfünun'un gönülden teşekkürlerini bildiriyordu.[358]

Uluslararası Torino Sosyoloji Konferansı'nın gündemi, iki dünya savaşı arasındaki temel toplumsal sorunlara ışık tutacaktı. Ancak Torino idealist insanların bir araya geldiği bir ortamdı. Toplantıda gündeme getirilen doğru teşhisler kısa sürede sönüp gidecek, Avrupa Mussolini ve Hitler'le birlikte karanlığa gömülecekti. Ülkeler kendi içlerine kapanacak, dünyanın karşılaştığı ortak sorunlar unutulacaktı. Bu nedende Torino Konferansı günümüz literatüründe de belleklerde yok olup gitti. Sosyoloji tarihinde tek satır bile işgal etmez oldu. Oysa Torino Konferansı'nın gündemi çağdaş dünyanın sorunlarını kapsıyor, barışa giden yolu belirliyordu.

Torino ve Barış Anlayışı

Yukarıda belirtildiği gibi Torino Konferansı uluslararası alanda "tesanüd"ü, dayanışmayı amaçlayan, ülkeleri barışçı bir anlayışla Milletler Cemiyeti çatısı altında bir araya getirmeye çalışan bir barış konferansıydı. Bu amaçla İstanbul'da Cemiyet-i Akvam Muhibleri bir dernek bile kurmuş ve Prag'daki Müzaheret Cemiyetleri Konferansı'na katılarak bu çatı altında yer almayı başarmıştı. Ancak, aynı yıllarda Ankara, Milli Mücadele'yi yürütü-





Muslihiddin Âdil, Uluslararası Torino Sosyoloji Kongresi'ne Türkiye'den katıldı ve ülkesine döndüğünde *Beynelmilel İctimaiyyat Kongresi ve İntibalarım* adlı eseri yazdı.

yordu. Gündemi Torino sosyoloji konferansındakinden farklıydı. Ankara'da sosyoloji "siyasi" idi, Siyaset sosyolojisi baş köşeyi işgal ediyordu. 19. yüzyıldan, Auguste Comte'tan değil, 18. yüzyıldan, Aydınlanma'dan, Rousseau'dan esinleniyordu. Bunun adı "vahdet-i kuva" ya da kuvvetler birliği idi. "Birey"den "halk"a yöneliniyor, "halkın iradesi"nin bağlayıcılığı gündeme getiriliyordu. Ankara her şeyden önce kendi ülkesinde "tesanüd"ü sağlamaya çalışıyordu. "Yurtta sulh, cihanda sulh" öncelikle yurdun bağımsızlığını gözetiyordu.

Torino Konferansı'nın gündemini oluşturan ve konferans sırasında yayımlanan bir tanıtım kitabı dışında Torino belleklerden silindi. 20'li ve 30'lu yılları varsa yoksa Paris Konferansı gündemi işgal etti. İlginçtir, bu tür bir vahada Torino Konferansı üzerine en kapsamlı kitap Türkçe yayımlanacaktı. Batı kaynaklarında bulunamayan bilgiler bir kitapta yer alıyordu. Bu kitap, Darülfünun'un kongreye gönderdiği, Hukuk-ı İdare müderrisi eski Maarif Müsteşarı Muslihiddin Âdil'in *Beynelmilel İctimaiyyat Kongresi ve İntibalarım* adlı eseriydi.[359] Muslihiddin Âdil Selanik Hukuk Mektebi müdürlüğü yapmıştı. *Mukayeseli Hukuk-ı İdare Dersleri*; *İktisad Dersleri*; *Malumât-ı Hukukiyye*; *Malumât-ı İktisadiyye*; *Malumât-ı Ahlakiyye ve Medeniyye*;

Alman Hayat-ı İrfanı Cumhuriyet öncesi yayımlanmış belli başlı kitaplarıydı. Cumhuriyet'le birlikte yurt bilgisi, "Malumât-ı Vataniyye" kitapları yazmıştı.[360]

Sosyoloji her ne kadar Fransa'da doğmuşsa da onu yakından izleyen, ona akademik ortam hazırlayan bir diğer ülke İtalya idi. İtalyan sosyologlar ulusal düzeyde ilk kongrelerini Milano'da 1896'da gerçekleştirmişlerdi. Benzer kongreler 1899, 1902 ve 1908'de art arda sırasıyla Cenova, Palermo ve Napoli'de düzenlenmiş ve bu kongrelerin tutanakları *La Scienza Sociale*'de yayımlanmıştı. Torino Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü böyle bir geçmişten geliyordu. Benzer enstitüler Cenova, Palermo, Katania ve Moderna'da da faaliyete geçirilmişti. Torino Enstitüsü Cihan Harbi'nin toplumsal yaşamda açtığı yaraları görmüş, dayanışmanın gereğini duymuş ve kendisine çalışma alanı olarak savaş sonrası siyasal, ekonomik ve toplumsal sorunların üstesinden gelecek ortak bir platform oluşturmayı seçmişti. Amacı planlı bir biçimde "uluslararası dayanışma"ya arka çıkmaktı. İşte bu amaca yönelik olarak ilk kongre 1921'de Torino'da gerçekleştirilmişti. İzleyen kongreler 1922'de Viyana'da, 1923'te Roma'da yapıldı.[361] Kongreler makro düzeyde sosyal sorunlara eğiliyor, uluslararası hukukun bu alanda yol alması için çaba sarf ediyordu. Bu nedenle Milletler Cemiyeti'nin reformlarıyla yakın bağı vardı. Halkların ve devletlerin hak ve görevlerini gündemine alıyordu. Uluslararası özel hukukun kodifikasyonu için çaba sarf ediyor, azınlıklar sorununa düzen getirmeyi hedefliyor, toplumun marjinal kesimlerine, işçilere ve kadınlara arka çıkıyordu.

Cumhuriyet Türkiyesi'nin kuruluş evresindeki bu üç kongreden ilkine Türkiye de katıldı. Ancak, Milli Mücadele'nin sıcak günlerinde Darülfünun diğer kongrelere katılma olanağı bulamadı. Torino'dan gelen çağrı Türkiye'nin bir delegasyonla kongreye katılması doğrultusundaydı. Nitekim Darülfünun bu daveti "ehemmiyet-i mahsusa" ile karşılamış ve Hukuk Medresesi [Fakültesi] Müderrisîn Meclisi [profesörler kurulu] Torino'ya üç kişiyi gönderme kararı almıştı. Bu şahsiyetler İdare Hukuku Müderrisi Muslihiddin Âdil, "İlm-i malî" Müderrisi Hasan Tahsin ve İktisat Müderrisi Mustafa Zühdü beylerdi. Ancak Meclis-i Vükela ya da Osmanlı hükümeti mali gerekçelerle Darülfünun'a bu üç kişiden yalnız Muslihiddin Âdil'in giderlerini karşılayabileceğini bildirmişti. Torino Kongresi Cihan Harbi ertesi bilimsel nitelikteki uluslararası kongrelerin altıncısıydı. Osmanlı Darülfünunu ilk kez Torino'ya davet edilmişti.

Kongrede Encümenler

Muslihiddin Âdil'in kitabının içindekiler kısmına bakmak bile savaş sonrası sosyolojinin ana sorunları hakkında bilgi edinmeye yetiyordu. Kitapta yer alan başlıklar şunlardı: "Kongrenin küşadı; Kongrenin programı; Cemiyet-i Akvam ahidnamesinde icrası muktezi tadilat; Ekalliyetlerin himayesi; Müstemlekât mandasının tanzimi; Beynelmilel hukuk-ı hususiyyenin tensiki; Bolşevizm meselesi; Ticaret-i beynelmilel ve siyaset-i rüsumiyye; Kambiyo meselesi; Tahrib olunan yerlerin imarı ve beynelmilel tesanüd; Yeni teşkilat-ı askeriyye ve millet meselesi; Harp malulleri ve şüheda eytâmı; Mesaiye müteallik mesail; İctimai sigortalar; Muhaceret meselesi; İktisadi-ictimai meselenin hallinde kadın; Beynelmilel harsî münasebât; Harbin tevlid veya tezyid ettiği emrâza karşı mücadele; Müzakerâtın hitamı."

Görülebileceği gibi, siyasetten hukuka, iktisattan kültüre, hatta sağlık sorunlarına geniş bir yelpaze kongrenin kapsam alanına girmişti. Bu denli geniş bir kongrenin gerekçesini Muslihiddin Âdil kitabın "Mukaddime"sinde açıklıyordu: Cihan Harbi yeryüzünde toplum düzenini, "ictimaî akideleri" sarsmıştı. Artık "eski dünya" değişmişti. Bu salt birçok kentin yerle bir olması, ülke hudutlarının değişmesi olarak görülmemeliydi. Değişimin gerisinde topluma hâkim olan toplumsal ve ahlaki düsturların eski kudret ve nüfuzunu kaybetmesi yatıyordu. Dört yıllık savaş ve tahribattan sonra varılan nokta o denli belirsizdi ki, insanlık kesif bir sis perdesiyle karşı karşıyaydı. Savaş sonrasını öngörmek hemen hemen olanaksızdı. Muslihiddin Âdil, "İstikbal, zekâ-i beşerin, henüz okumasını bilmediği bir kitapta yazılıdır" diyordu. Tüm dünya bir "ictimaî buhran"la karşı karşıyaydı. Bütün cihanın bilge kişileri, arif insanları, top seslerinin sustuğu günden beri bu buhranın önüne geçebilmek, savaşın nedenlerini araştırmak, geleceği öngörmek istiyorlardı. Gelecek nesil yeni bir "harb-i umumî"den ancak bilim insanlarının çabalarıyla kurtulabilirdi.

Muslihiddin Âdil, kitabında geçmişte barış için gösterilen çabalara da yer veriyordu: Tarih, bizlere genel savaşların ardından barışın tesisi için kongreler toplandığını gösteriyordu. Nitekim Napoléon'a karşı beraber savaşan Avrupa ülkeleri onu yenilgiye uğratıp iktidardan düşürdükten sonra Viyana'da bir araya gelmişlerdi. Ancak bu siyasi kongre, öncekiler gibi, uluslararası ihtilafların gerçek nedenlerini görememiş ve çözüm yollarını bulamamıştı. Doksan hükümdar ile otuz beş başbakanın bir araya geldiği

bu kongrede Avrupa'nın geleceğini belirleyen kararlar, yarım yüzyıl bile geçmeden 1848 ihtilalleriyle tarumar olmuştu.

Torino'da kongre dili olarak Fransızca, İngilizce, İtalyanca ve Almanca belirlenmiş, ancak Fransızca dışında verilen "muhtıra ve takrirler"in birer Fransızca özeti sunulmuştu. Kongrede ele alınacak konular beş başlığa ayrılmış ve her biri için bir komisyon kurulmuştu. Ardından komisyonların çalışmaları genel kurulda tartışılmıştı. Muslihiddin Âdil, bu beş komisyondan ancak birinci, ikinci ve beşinci komisyonların görüşmelerine katılabilmişti. 9-16 Ekim arası toplanan kongrenin ilk dört günü komisyon düzeyinde, son dört günü ise genel kurul olarak bir araya gelinmişti. Beş komisyonun, o günkü dille encümenin, kapsadığı konular şunlardı:

Birinci komisyon, Milletler Cemiyeti Sözleşmesi'nin uygulanmasına yönelik değişiklikler; azınlıkların himayesi; müstemlekelerde manda rejiminin düzenlenmesi; uluslararası özel hukuk çalışmaları ve nihayet Bolşevizm sorunuyla ilgilenecekti. Uluslararası ticaretin düzenlenmesi ve gümrük siyaseti; kambiyo sorunu; tahrip olunan yerlerin yeniden inşa ve kalkındırılması için uluslararası dayanışma ikinci komisyonun alanıydı. Yeni askeri örgütlenme ve silahlanma sorunu; savaş malulleri ve şehit yetimleri



Woodrow Wilson'un On Dört Noktası her ulusun kendi kaderini çizmesini öngörmüştü. Ama bu topraklarda yaşayan azınlıklar gözden kaçmıştı. Bunun sonucu birçok ülkede etno-milliyetçilikler doğdu.

hakkında önlemler üçüncü komisyonun görev alanına giriyordu. Çalışma hayatına ait sorunlar; iş kanunları ve sermaye ile emek arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi; çalışma yaşamı hakkında bilimsel incelemeler; iş sözleşmelerinde yeni düzenlemeler dördüncü komisyona; savaş ertesi ekonomik-toplumsal sorunların çözümünde kadının yeri; uluslararası kültürel ilişkiler; savaşın doğurduğu ya da artırdığı hastalıklarla mücadele ise beşinci komisyona düşmüştü.

Muslihiddin Âdil, bu beş komisyonda ele alınan sorunları kitabında ayrıntılarıyla aktarıyor ve en sonunda "İntibalarım"da genel bir değerlendirmeye gidiyordu. Muslihiddin Âdil kitapta kendine göre on altı başlık altında bir tasnif yapmıştı. Bu başlıklar şunlardı: 1) Cemiyet-i Akvam ahidnamesinde icrası muktezi tadilat; 2) Ekalliyetlerin himayesi; 3) Müstemlekât mandasını tanzim; 4) Beynelmilel hukuk-ı hususiyyenin tensiki; 5) Bolşevizm meselesi; 6) Ticaret-i beynelmilel ve siyaset-i rüsumiyye; 7) Kambiyo meselesi; 8) Tahrib olunan yerlerin imarı ve beynelmilel tesanüd; 9) Yeni teşkilat-ı askeriyye ve millet-i müsellâha; 10) Harb malulleri ve şüheda eytâmı; 11) Mesaiye müteallik mesâil; 12) İçtimaî sigortalar; 13) Muhaceret meselesi; 14) İktisadî-ictimaî mesailin hallinde kadın; 15) Beynelmilel harsî münasebet; 16) Harbin tevlid veya tezyid ettiği emraza karşı mücadele. Savaş sonrası yeni bir yüzyıla girerken sosyoloji bundan böyle bu denli kapsamlı bir içeriğe sahip olacaktı. Bir diğer deyişle bu anlayış sosyolojizmin ta kendisiydi.

Milletler Cemiyeti "Tadilat"ı

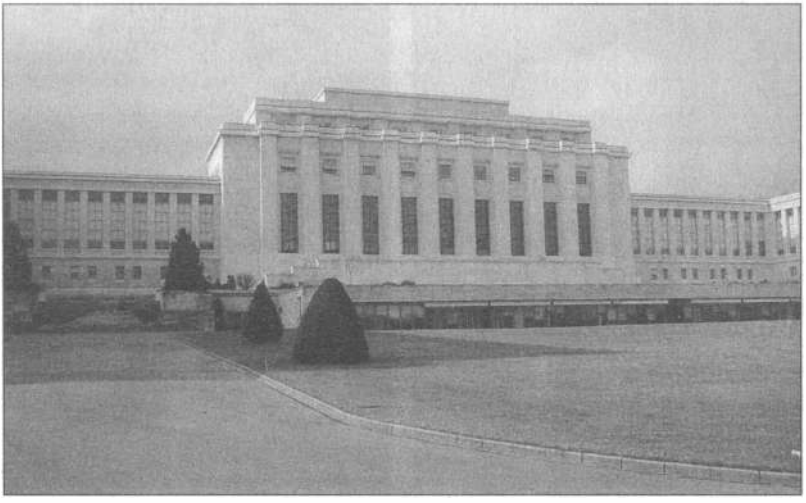
Savaş sonrası Woodrow Wilson'ın da ilhamıyla sürekli bir barışın ihdası için öngörülmüş olan uluslarüstü bir organ Osmanlı'daki adıyla "Cemiyet-i Akvam" yani Milletler Cemiyeti idi. Ancak Torino Uluslararası Sosyoloji Kongresi, Milletler Cemiyeti'nin yapısını yetersiz buluyordu. Daha Milletler Cemiyeti'ni kuran sözleşmenin mürekkebi kurumadan "tadil" edilmesi gerektiği sonucuna varmıştı. Bu nedenle kongre gündeminin ilk maddesi Milletler Cemiyeti'nde "tadilat"tı. Muslihiddin Âdil'in yorumuyla, Cihan Harbi'nin neden olduğu sefalet ve kötülüklerin sonucu her bireyin kalbinde derin bir "hiss-i gayz", bir öfke ve nefret doğmuştu. Bu kin ve intikam duygusu dört bir yanı sarmış, beklenmedik bir zamanda, belki umulmadık bir mekânda yeni bir savaş olasılığı doğmuştu. Bu "harik-i hâil"in, korkunç yangının dehşeti bütün

aydınları derinden düşündürmekteydi. Torino Uluslararası Sosyoloji Kongresi işte bu tehdidi gidermeye yönelik bir toplantıydı.

Ancak, ne pahasına olursa olsun barış o günler için fazla lükstü. Muslihiddin Âdil'e göre, savaş kimi durumlarda zorunluydu. Bir ulusun birlik ve bütünlüğünü sağlayan, yurtsever duyguları güçlendiren, uluslararası uzlaşmazlıklara en seri ve kati surette çözüm bulan kimi zaman savaştı. Savaşın patlak verdiği noktada milletin fertleri arasındaki çatışma unutulur ya da bir kenara bırakılır, düşmana galebe çalmak ortak bir hedef oluştururdu. Muslihiddin Âdil, savaşı bir düelloya benzetiyordu. "Denilebilir ki düello nasıl mesele-i namusu halletmek için bütün eşkâl-ı hukukiyye ve adliyyeden daha müessir bir vasıta ise, harb de öyledir" diyordu. Bu nedenle, savaşı yalnız tabii bir olay olarak değil, yararlı ve zorunlu bir hadise olarak görmek gerekirdi. Hatta savaşı "ictimaî bir hayır", faydalı bir toplumsal olay olarak kabul edenler nadir değildi. Fakat, savaşın nedenleri ne kadar derin olursa olsun, insanlığın evrimi "mücadele"yle değil, "tesanüd"le, yani dayanışmayla mümkündü. Konferansın şiarı solidarizm bunu gerektiriyordu. Eğer uluslararası dayanışma fikri, cihan kamuoyunda kabul görür ve bu teminat ve yaptırım altına alınırsa, uygar milletler arasında toplumsal ve ahlaki "vahdet" doğar, sürekli bir barışın gerçekleştirilmesi mümkün olurdu.

Yeni bir savaşın patlak vermesini önleyecek yegâne çare, ferdin kalbinde yatan hırs ve intikam ateşinin söndürülmesinde etkin olabilecek evrensel bir örgütün oluşturulmasıydı. İşte bütün elem ve matemlerine rağmen, Cihan Harbi mesut bir sonuç ortaya koymuştu: Uluslararası hukuka riayet fikri gittikçe güçlenerek hukuku ihlal edenleri adalet önüne çıkaracak güce sahip bir yapılanmayı doğurmuştu. Top sesleri arasında yükselen bu "hakk-ı fazilet" sesi, Woodrow Wilson'ın on dört noktada belirlediği uyarıcı seslenişiydi.

Milletler Cemiyeti fikri yeni sayılmazdı. Tarih, yüzyıllardan beri birçok yöneticinin, siyasi kimliğin bu amaç etrafında kimi zaman nazari, kimi zaman ameli bir surette çalıştıklarını gösteriyordu. Muslihiddin Âdil, Hugo Grotius, Hippolyte Taine, Abbé de Saint-Pierre, Jean-Jacques Rousseau, Jeremy Bentham, Immanuel Kant gibi isimleri sayıyor, ardından IV. Henry'yi, I. Napoléon'u, silahsızlanmadan yana olan Rus İmparatoru I. Aleksandr'ı ve nihayet III. Napoléon'u bu tür bir birliği oluşturma çabası gütmüş hükümdarlar olarak görüyordu. Fakat hiçbirinin çabası somut sonuç vermemişti. En nihayet barışa doğru önemli bir adım

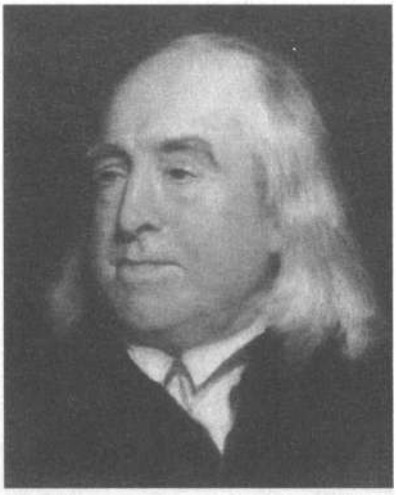


Milletler Cemiyeti'nin merkezi Cenevre'de Palais des nations'du. 20. yüzyılın özgün mimari eserlerinden biri olan bina bugün Birleşmiş Milletler'in Cenevre ofisi olarak kullanılıyor.

1899'da, nazırı Mouravieff'in ilhamıyla, Çar II. Nikola'nın "terk-i teslihât" ya da silahsızlanma davetiydi. Böylece Lahey'de birinci barış kongresi gerçekleştirilecekti. Ardından Theodore Roosevelt'in girişimiyle 1907'de Lahey'de ikinci bir barış konferansı toplanmıştı. Ancak, her iki konferans da barışı teminat altına alamamıştı. 1911'de Trablusgarp, 1912'de Balkan harpleri ve nihayet 1914'te Cihan Harbi insanlığın barıştan ne denli uzak olduğunu kanıtlamıştı.

Torino Konferansı katılımcıları önceki barış tasavvurları gibi, savaş sonrası kurulan Milletler Cemiyeti'ni de yetersiz buluyorlardı. Gerçekten etkin bir kuruluş olabilmesi için cemiyeti teşkil edecek her ülkenin siyasi yapısı, "teşkilat-ı dahiliyyesi" belirli ilkeler dahilinde oluşturulmalıydı. Bu ilkeler bir anlamda çağdaşlığın göstergesiydi ve dört başlık altında toplanıyordu. İlk ilke demokrasiydi. Bir ülkenin, dış ilişkilerinde adalet esaslarına riayet edebilmesi için öncelikle kendi evine çekidüzen vermesi ve içerde demokrasiyi benimsemesi gerekiyordu. Her ülke, anayasasını halk egemenliği esasına göre tanzim etmeli ve bu egemenlik şekli değil, fiili olmalıydı. İçişlerinde hakkı ve adaleti sağlayamayan bir millet, dışişlerinde de barışçı, "müsâlemetperverâne" bir siyaset izleyemezdi. Wilson, bu esası ilke edinmiş her devletin içişlerinde demokrasi esaslarını kabul etmesi, barış için en büyük güvenceyi, eski terimle "zamân"ı oluştururdu. 22 Aralık 1917 tarihli bildirisinde Wilson "Hükümetler, bütün iktidarı, idare ettikleri





Milletler Cemiyeti fikri yeni sayılmazdı. Muslihiddin Âdil geçmişte bu tür bir üst kuruluşu savunanlar arasında Hugo Grotius ve Jeremy Bentham'ı sayıyordu. Tek sonuç veren girişim Lahey barış konferanslarıydı.

milletin sinesinden almadıkça, hiçbir sulh teessüs ve devam edemez" diyordu.

İkinci ilke egemenlikti. Evrensel barış için ikinci koşul, milletlerin kendi kaderlerini belirlemeleriydi. Uluslararası hukuka göre, hiçbir devlet, diğer bir devleti kendi siyasetini izlemeye zorlayamazdı. Her millet, geleceğini tayinde tamamıyla serbest olmalıydı. Gelişimi için izleyeceği yolu bizzat belirlemeli, seçmeli ve uluslararası alanda hiçbir sınırlamaya ya da baskıya maruz kalmamalıydı. Yalnızca bu koşullarda küçük milletler, büyük milletlerin yanı başında eşit koşullarda varlıklarını sürdürebilirlerdi. Ancak, bu hususta kongrede bir parantez açılıyor ve "manda" anlayışına zemin hazırlayan bir söylem geliştiriliyordu. Siyasi hayatta, yönetim konusunda yeteneksizliği nedeniyle bir milletin, diğer bir devlet tarafından yönetilmeye mahkûm olması bir tarihi olguydu. Hukuk üstatlarından İtalyan Vico şöyle diyordu: "Kendi kendini idare etmeyi bilmeyen bir millet, diğerleri tarafından idare edilmeye muhtaçtır. Cihan, daima daha âli fıtrattan [yaratılış, mizaç] olanlar tarafından idare edilecektir."

Muslihiddin Âdil, bu konuda bir ikilem içindeydi. Bu düsturda bir hakikat payı görüyor, tarihte bu konuda birçok örneğin olduğunu kaydediyordu. Ancak, şunun da unutulmaması gerektiğini vurguluyordu: Artık kendi kendini idare edemeyen milletler nadir, hatta enderdi. Demokrasinin gelişimi sonucu her tarafta

iş başına yetenekli kişiler geçebiliyordu. Hatta sömürgelerin çoğu artık kendilerini yönetme yeteneğini göstermeye başlamışlardı. Üçüncü ilke "milliyet umdesi" idi. Her millet bir devlet teşkil etmeliydi. Milletler Cemiyeti bütün milletleri sultası altında bulunduracak bir uluslarüstü, "cemiyet-i âliyye" demek değildi. Milletler Cemiyeti'nin amacı hür ve bağımsız milletler arasında bir birlik oluşturmak ve uluslararası ilişkilerin hukuk kaidelerini belirlemekti. Yani Milletler Cemiyeti bir "devlet-i akvam" değil, bir "ittihad-ı akvam" olmalıydı. Milletler Cemiyeti, bir İsviçre ya da Amerika Birleşik Devletleri benzeri bir yapıda tasavvur edilmemeliydi. Çünkü her iki devlet de ortak çıkarların ve tarihin etkisiyle oluşmuş federatif yapılardı. Oysa yeryüzündeki bütün "akvam" arasında bu tür ortak noktaların bulunması olanaksızdı.

Öte yandan "milliyet umdesi" mutlak olarak kabul edilemezdi. Zira, asırlardan beri bir arada yaşayan bazı "ırk"lar vardı ki, bunlar bütün içinde azınlığı oluştururlardı ve bağımsız bir devlet addedilemezlerdi. Bu azınlıklar için "ırkî, lisanî ve harsî" özerklik talep edilebilirdi. Dördüncü ilke "müsavat" yani eşitlikti. Gerçek bir Milletler Cemiyeti'nin, her milletin aynı hukuk ve görevleri haiz olmasını, milletler arasında tam bir eşitliğin ihdas edilmesini kabul etmesi gerekiyordu. Milletler Cemiyeti, nüfus, toprak genişliği, mali ve askeri güç bakımından büyük devletlere daha ayrıcalıklı bir mevki, daha fazla hukuk bahşedecek olursa, güçlünün hakkı, zayıfın hakkından önce gelecek olursa barış hayal olurdu. Torino Konferansı'nda benimsenen, Milletler Cemiyeti'nin gerçek anlamda işlerlik kazanabilmesi için sahip olması gereken ilkeler bunlardı ve bu doğrultuda Milletler Cemiyeti sözleşmesi tadil edilmeliydi.[362]

Torino Kongresi öte yandan yeni bir savaşın zeminini hazırlayan "Versailles Ahidnamesi"ni de sert bir biçimde eleştiriyordu. Söz konusu antlaşma bağımsız ülkelerin hukuken eşitliği ilkesini ihlal ediyor ve savaşta galip gelmiş ülkelere "rüçhan" bahşediyordu. Daha da ötesi, savaşa başvurmayı meşru kılıyordu. Yeryüzüne barış getirmek için, hukuken eşit bilcümle ülke arasında kardeşlik hukukunu geliştirmek ve bu uğurda uluslararası bir "misak" sağlamak gerekiyordu. Kardeşlik anlayışının manevi nüfuzu, dünya kamuoyu önünde o denli bariz olmalıydı ki, her milletin yürütme organı uluslararası hukuku bihakkın savunabilecek uluslararası bir askeri gücün oluşturulmasına cevaz verebilmeliydi. İşte bu doğrultuda Muslihiddin Âdil, kitabında Kongre'nin şu çağrısına yer veriyordu: "Kongre, ikinci bir harb-i umumînin aşikâr olan

tehlikesine –ve bilhassa cihan medeniyetinin inkırazına– karşı, bilumum efkâr-ı münevvere erbâbının ve beynelmilel mesuliyetlerini müdrik olan milel-i muhtelife mümesillerinin enzâr-ı dikkatini celb ve onları bilumum akvamın hukuk ve vezâifini tesbit edecek bir 'Misak-ı İttihad - Charte d'union'un müstacelen tanzimine davet eyler." "İkinci bir harb-i umumî"nin sözü daha 1921'de edilmeye başlanmıştı. Keynes'in *Savaşın Ekonomik Sonuçları* adlı kitabıyla Torino Kongresi'nin uyarıları örtüşüyordu. Kısaca, Torino Kongresi kararlarınca, Milletler Cemiyeti daha demokratik ve katılımcı bir yapıya sahip olmalı, ülke parlamentoları bu yapılanmada ağırlığını koymalıydı.

Kongrede Ermeni Sorunu

Muslihiddin Âdil Torino Kongresi sırasında, kitaba yansıdığı kadarıyla, açılışta yaptığı konuşma dışında dört kez söz aldı. Bunlar Ermeni Sorunu, Kapitülasyonlar, Azınlıklar ve Kadın Sorunu ile ilgiliydi. "Tahrip olunan yerlerin imarı ve beynelmilel tesanüd" tartışmaları sırasında Ermenistan Roma Sefiri Mösyö Varandiyan'ın Ermeni sorununu gündeme getirmesi üzerine konferansta uzun bir konuşma yapmıştı. Ermeni sorununun tartışılması sosyoloji konferansının ne denli kapsamlı olduğunun kanıtıydı. Mösyö Varandiyan azınlıklar sorunu konusunda genel kurula verdiği "takrir"de Ermenistan'ın "caniyâne bir program" sonucu "tahrib ve takriben bir milyon Ermeni'nin –kadın ve çocuklar da istisna edilmeksizin– başıbozuk asker ve Türk ahali tarafından katl ve imha edildiğini" belirtmişti. Toplantıda takririni açıklamak için söz aldığında, Anadolu'da Ermenilerin sakin olduğu vilayetleri kastederek "Ermenistan'da tahrib ve imha keyfiyeti, hiçbir sebeb-i askeriyyeye müstenid olmaksızın ve münhasıran müstakil bir Ermenistan teşkiline mâni olmak fikriyle, harp zamanındaki idareyi deruhte eden hükûmet tarafından evvelce tespit olunmuş bir programa tevfiken icra edilmiştir" demişti.

Mösyö Varandiyan sözlerine devam ederek bu "mezalim"in yalnız İtilaf devletlerinde ve tarafsız ülkelerde değil, Türkiye'nin müttefiki olan Almanya'da dahi bir nefret hissi ve kınama uyandırmış olduğunu, 1915 ve 1916 yıllarında bu faciaya engel olamayan Almanya'nın bu "hareket-i vahşiyaneyi" alenen takbih etmenin yolunu Berlin'de Talat Paşa'nın katili Ermeni genci beraat ettirerek bulduğunu kaydediyordu. Bu beraat kararı, Mösyö Varandiyan'a göre, Almanya'da bu konuda beslenen nefreti bariz

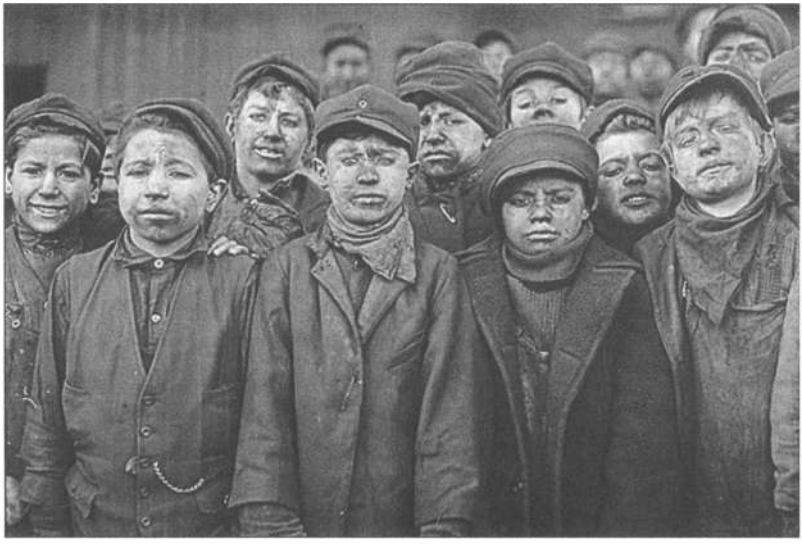
bir şekilde ifade ediyordu. Ermeni vilayetlerinde Ermeni milletinin yüzyıllardan beri kurduğu ve geliştirdiği eserler, hayvan varlığı ve bitkilere kadar her şey "kâmilen tahrib ve imha" olunmuştu. Bu "mezalim"in nedenlerine girişmeyeceğini, nesillerce geçmişten intikal eden ve kökleri geçmişte olan ortak bir zihniyetten söz etmeyeceğini, bu konuların "nazarî ictimaiyyat"la, sosyolojinin kuramsal yönüyle ilgili olduğunu, Torino toplantısının ise "amelî hareket etmek üzere", uygulamaya yönelik olduğunu vurguluyordu. Mösyö Varandiyan'a göre, Ermenilerin kaderi Batı tarafından büsbütün ihmal edilmişti; Milletler Cemiyeti tarafından soruna gereği gibi önem atfedilmemişti. Ermenistan'ın imarı için yardım edilmesini, Milletler Cemiyeti nezdinde bir imar komisyonunun oluşturulmasını, "Şark"ta cereyan etmiş olan bu olayların araştırılmasını talep ediyordu.

Muslihiddin Âdil, Mösyö Varandiyan'ın ardından söz almakta gecikmemişti: Türk-Ermeni sorununun incelenmesi ve bu konuda sorumlulukların ortaya konması siyasi nitelik taşıyordu; toplumsal sorunlara eğilen bilimsel bir kongrenin yetkileri dışındaydı. O nedenle sorunun böyle bir ortamda tartışılamayacağını belirtiyordu. Nitekim, bir gün önce, savaşın ilanı sorumluluğunun muharip devletlerden bir zümreye yüklenilmesi istenildiği zaman, genel kurul bu konunun tartışılmasının kongrenin yetkileri dışında olduğuna karar vermişti. Kongre benzer bir durumla karşı karşıyaydı. Ama yine de Mösyö Varandiyan'a cevap verme gereği duymuş, "Mamafih, Ermeni murahhası, büyük ve necib milletime isnatlarda bulunduğu için, ifadelerini vesaikle red ve tekzib ve aza-i kirâmı tenvir etmek mecburiyetindeyim" demişti.

Muslihiddin Âdil, sözlerine devamla, Şark'ta cereyan etmiş olan müessif hadiselerin sorumlularını ve Türkiye'nin toprak bütünlüğü ve Türk halkı hakkında Ermeni komiteleri tarafından "icra edilmiş mezalim"e dair resmi ve özel binlerce belgenin dünya kamuoyuna arz edildiğini, özellikle Türk-Ermeni sorununun mahiyeti hakkında *The Turco-Armenian Question* başlığı altında yayımlanan eserin bu konuda "tam ve adil bir fikir" verdiğini söylemişti. Nitekim bu eserin bir kopyası konferans sekreterliğine verilmişti. Kürsüyü fazla işgal etmemek için bu belgeler arasında birini zikretmekle yetineceğini vurgulayarak, altı yıl önce Erzurum ve Van genel konsolosluklarında bulunmuş olan Rus Generali Mayeveski'nin raporunu gündeme getirmişti. Bu rapora göre, Şark'ta zaman zaman patlak veren ihtilallerin sorumlusu olarak, sürekli Türkler ve Türk hükümetleri gösterilmişti. Oysa, gerçek-

te, bu ihtilaller Türklerin uyguladığı bir baskıya tepki niteliğinde değildi. Aksine, Babıâli mezhep ve milliyetler konusunda Hıristiyanlara kaşı gösterdiği gayet geniş bir özgürlük anlayışının, "gayet vasi' bir serbestiyyet"in sonucuydu. Türkiye'de yaşayan Hıristiyanların amacı her ne pahasına olursa olsun, başkaldırarak Avrupa'nın müdahalesini sağlamak ve bu sayede bağımsızlıklarını ilan etmekti. Türkler, yalnız diğer İslam kavimleri arasında değil, Yakındoğu'da sakin tüm milletler arasında en mümtaz bir unsuru oluşturuyordu. Rus ve Avrupa basınının önemli bir kısmı tarafından Türklere isnat olunan "mesâvî", yani kötülükler onların mizaçlarından kaynaklanamazdı. Gerçeği olduğu gibi söylemek gerekirse, Şark'ta zulmedenler Müslümanlar değil, Hıristiyanlardı. Bu satırlar Rus Generali Mayeveski'nin raporundan alıntıydı.

Muslihiddin Âdil, savaş yıllarında İttihatçı hükümetin siyasetini savunmayı bir an bile aklından geçirmediğini, ancak şunu belirtmek zorunda olduğunu söylüyordu: Türkiye varlığının söz konusu olduğu bir evrede savaşa girmiş, ülkenin tüm gücünü savaşı kazanmaya hasrettiği bir evrede, dış düşmanla birlikte hareket eden bir iç düşmanla karşı karşıya gelmiş ve bu durumda hükümet tereddüt etmeksizin Ermenileri "savaş mıntıkası haricine tehcir etmek" zorunda kalmıştı. Ancak, tehcir sırasında bazı müessif olayların olduğunun bilincinde olan "millet", mütarekenin ar-



Uluslararası Torino Sosyoloji Kongresi'nin temel sorunlarından biri çalışma hayatının giderek kötüleşen koşullarıydı. Özellikle kadın ve çocuk emeği gündemin ilk maddelerinden birini oluşturuyordu.

dından bu müessif olayların sorumlularını "pençe-i kanun"a teslim etmekte bir an tereddüt etmemişti. "Şark'ta cereyan eden vakayi hakkında tahkikat icrası" önerisine gelince, Muslihiddin Âdil, bunu arzu etmeyecek bir tek Türk'ü tasavvur etmediğini, nitekim Babıâli'nin 12 Şubat 1919'da İtilaf devletlerine verdiği muhtırada, "Şark'ta müessif hadiselere meydan verenler"in sorumluluk derecelerini belirlemek üzere tarafsız ülke temsilcilerinden oluşan bir tahkikat heyetinin oluşturulmasını talep ettiğini hatırlatıyordu.

Muslihiddin Âdil "Ermeni murahhasın, Türk seciyesi ve zihniyeti hakkında ima etmek istediği ifadâta gelince; o sözlere Fransız edip ve tarihşinâsı meşhur Lamartine'in lisaniyle şu sözlerle cevap veriyorum" diyordu: Türkler bir ırk ve millet olarak Doğu halkları arasında en ön sırada "şayan-ı hürmet" bir yer işgal ediyorlardı. Türk'ün bir kavim olarak hasleti yüce ve asil, şecaati eleştiriden uzak, medeni ve ulvi fazileti alnına nakşolunmuştu. Ve bütün hissiyatı alicenabâneydi. Türk "mutekid" yani inanan ve dindar, kahraman ve fedakâr bir kavimdi. Türk ırkı insaniyete şeref veren bir ırktı. Bu satırlar Lamartine'in *Solution de la Question d'Orient* [Doğu Sorununun Çözümü] başlıklı kitabından alınmıştı.

Muslihiddin Âdil'in Mösyö Varandiyan'a verdiği cevabın ardından, toplantıyı yöneten Fransa'daki Collège de France profesörlerinden Georges Blondel, Türk temsilcinin açıklamalarını pek haklı bulduğunu, "Türk kavminin fazilet-i ahlakiyye ve necâbet-i ırkıyyesi"ne tarihin şahit olduğunu, Türklerin izzet-i nefsini rencide edecek birtakım sözlerin, ulvi hislerle toplanmış bulunan konferans zabıtlarında yer almaması gerektiğini söyleyerek Muslihiddin Âdil'in Mösyö Varandiyan'ın takririnde yer alan "vahşiyâne bir programa teba'en Türk askeri ve ahalisi tarafından katl ve imha edilen" ibaresinin çıkarılması hakkındaki teklifini oya koymuş ve teklif alkışlarla kabul edilmişti.

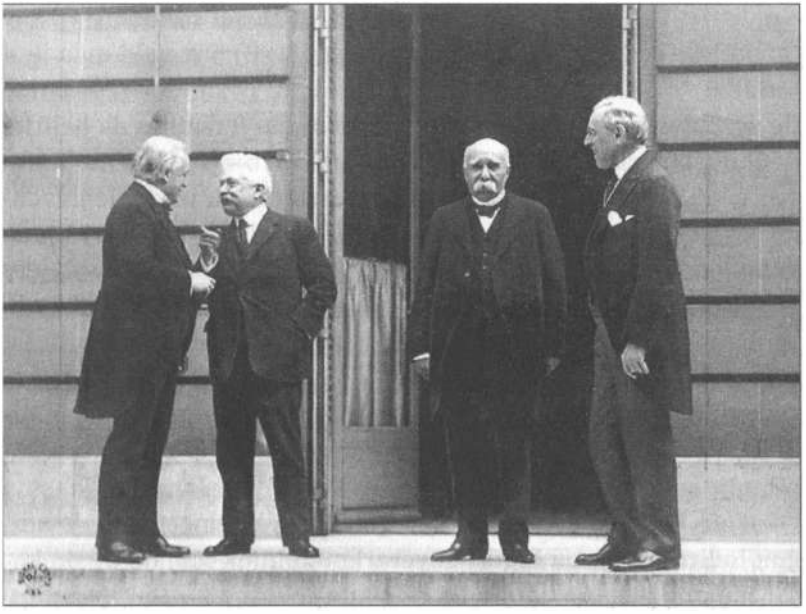
Kongrede Çalışma Yaşamı

Konferansta ele alınan her bir konu savaş sonrası sosyolojisine yeni ufuklar açıyordu. Bunlar arasında geçmişe oranla zihniyet açısından en özgün olanlar "mesaiye müteallik mesail" ve "iktisadî-ictimaî mesailin hallinde kadın" idi. Savaş sonrası emeksermaye ve kadın-erkek ilişkileri köklü bir dönüşüme gebeydi. Zira "amele" ve "kadın" savaş yıllarında büyük özveride bulunmuş iki toplumsal katmandı. Torino Sosyoloji Kongresi "mesaiye müteallik mesail" başlığı altında çalışma sorunlarına eğiliyor, sa-

vaş sonrası iş mevzuatında çalışanlar lehine önemli gelişmelerin oluşumuna ortam hazırlıyordu. Muslihiddin Âdil "Harb-i Umumi, erbâb-ı mesainin ufk-ı nazarını ve maddiyyatını pek ziyade tevsi etmiştir" diyordu. Savaş ortamında tüm savaşan ülkelerde zafere ulaşmak için yapılan fedakârlıklarda "amelenin büyük bir hissesi" vardı. Savaşın yükünü "müstahdemîn ve işçiler" omuzlamıştı. Top seslerinin sustuğu bir evrede "amele mesaili" tüm ülkelerde gündeme gelmiş ve bu arada uluslararası bir çalışma örgütünün kurulması için ilk girişim Milletler Cemiyeti bünyesinde gerçekleştirilmişti. Bu husus Versailles'da da gündeme gelmiş, antlaşmanın üçüncü kısmında ilan olunan ve ardından diğer barış sözleşmelerinde de ele alınan özel bölümde "mesai teşkilatı"nın hedefleri belirlenmişti. Burada sözü edilen "mesai teşkilatı" Milletler Cemiyeti'nin Uluslararası Çalışma Ofisi'ydi.

Torino'da her şeyden önce Versailles muahedesinin üçüncü kısmında yer alan ve diğer barış sözleşmelerine de konulan çalışma örgütünün on üç ilkesi bir kez daha vurgulanıyordu: Her şeyden önce sekiz saatlik işgünü ya da kırk saatlik haftalık çalışma süresinin henüz benimsenmediği ülkelerde bu ilkelerin kabulü için çaba sarf edilecekti. Mümkün olduğu takdirde pazar gününe düşürülerek asgari yirmi dört saatlik hafta tatili yaygınlaştırılacaktı. İşsizlikle mücadele edilecek, bu amaçla işçi bulma örgütü kurulacaktı. Geçim için yeterli bir ücretin ödenmesi sağlanacaktı. Çalışanlar genel ve mesleki hastalıklarla, işten kaynaklanan kazalara karşı korunacaktı. Şehit yakınlarına ve malullere maaş bağlanacaktı. Yabancı ülkelerden gelen işçiler korunacaktı. Sendika özgürlüğü getirilecekti. Mesleki eğitim ihdas edilecekti. Çocuklar ve kadınlar özel bir mevzuata tabi tutulacaktı. Aynı nitelikte iş için cinsiyet farkı gözetmeksizin eşit ücret ödenecekti. Ülkelerde iş yaşamını düzenleyen kanunlar çıkarılarak tüm çalışanlara uygulanacaktı. Bu ülkelerde çalışanları korumaya yönelik kanun ve nizamların hakkaniyetle uygulanmasını sağlamak ve denetlemek için, üyeleri arasında kadınların da bulunduğu teftiş heyetleri oluşturulacaktı.

Bu hedeflere ulaşmak için Milletler Cemiyeti bünyesinde Uluslararası Çalışma Heyeti [Beynelmilel Heyet-i Daime] oluşturulmuş, Milletler Cemiyeti asli üyeleri bir tür "amele parlamentosu" mahiyetinde olan bu heyetin asli azaları addedilmişti. Heyet, Konferans ve Uluslararası Çalışma Ofisi [Beynelmilel Mesaî İdaresi] olmak üzere iki uzuvdan oluşuyordu. Konferans, Milletler Cemiyeti'ne dahil olan her ülkeden gönderilecek dört murahhası



Paris'te imzalanan barış antlaşmalarıyla yenik düşen ülkeler savaş suçlusu olarak üstesinden gelemeyecekleri ağır yükümlülükler altına sokuluyorlardı. Paris Barış Konferansı'nın dört büyükleri: Soldan sağa: David Lloyd George (İngiltere), Vittorio Orlando (İtalya), George Clemenceau (Fransa), Woodrow Wilson (ABD).

kapsıyordu. Bu dört murahhastan ikisi hükümet tarafından, diğer ikisi işveren ve işçi temsilcilerinden oluşacaktı. Konferans gerek duyuldukça, ancak yılda en az bir kez toplanacaktı. Toplantılar Milletler Cemiyeti'nin merkezinde, Cenevre'de ya da üyelerin üçte ikisinin kararı ile herhangi bir mahalde toplanabilecekti. Konferans yukarıda belirtilen amaçları gerçekleştirmek için alınacak önlemler ve ilkeleri belirlemekle yükümlüydü.

Uluslararası Çalışma Ofisi ise, Daimi Heyet'in nezareti altında ve bu meclis tarafından seçilen bir müdürün yönetiminde, on ikisi hükümetleri, altısı işverenleri, yine altısı işçileri temsil eden konferans üyeleri tarafından seçilecek yirmi dört kişiden oluşacaktı. Üyelik süresi üç yıldı. Uluslararası Çalışma Ofisi işçilerin çalışma koşulları üzerine uluslararası düzenlemelere yönelik bilgi toplayacak, özellikle uluslararası sözleşmeler hazırlayarak Konferans'a sunumu gerektiren meseleleri inceleyecek, Konferans tarafından gerekli görülen tüm incelemeleri yerine getirecek ve Konferans'ın gündemini belirleyecekti.

Ancak, Torino Kongresi, Versailles'la da yetinmiyor ve çalışma yaşamını düzenlemeye yönelik daha ileri kararlar alıyordu.

Bunlar üç başlık altında toplanıyordu: 1) Mesai kanunları ve say [emek] ile sermaye arasındaki münasebât; 2) Say hakkında ilmî tetkikât ve 3) Mesaî ahidnamesinde tadilat. İş kanunları ve emek ile sermaye arasındaki ilişkiler konusunda Versailles'da belirlenen uluslararası iş sözleşmesi, uluslararası bir parlamento kuruyor ve emekçinin hukukunu uluslararası ortak irade ile güvence altına alıp emek ile sermaye ilişkilerinde yeni bir devri açmayı hedefliyordu. Ancak, bu ulvi hedeflerin gerçekleştirilmesi için Torino, barıştan yana olanların, sanayi, ticaret ve tarımda çalışanlara insani ve adil bir çalışma ortamı temin için Uluslararası Çalışma Ofisi'ne omuz vermeleri gerektiğini vurguluyordu.

Torino Kongresi ayrıca siyaset ve iktisat alanında çalışanlarla ilgili araştırmalara girişerek iş kanunlarının hazırlanmasında bilimin katkılarını bekliyordu. Son olarak Uluslararası Çalışma Ofisi'nin belirlediği hedeflerin o gün için yeterince açık olmadığını belirtiyor ve bu örgütten yararlanabilmek için bu ofisin karar mekanizmasında üçte iki çoğunluk yerine mutlak çoğunluğun uygulanmasını öneriyordu. Üçte iki çoğunlukta emek mağdur durumda kalabilirdi. Bu arada Uluslararası Çalışma Ofisi tarım işçilerini dışarıda bırakmıştı. Tarım için de aynı sanayi gibi düzenlemelere gidilmesi uygun düşerdi. Göçmen işçiler için sefaretlerin bünyelerinde birer çalışma ataşesi [mesai ataşesi] bulundurmaları gerekirdi. Keza gerekli yerlerde iş konsoloslukları [mesai konsoloshaneleri] de açılabilmeliydi. Son olarak çalışma hayatını denetlemek için uluslararası bir teftiş heyeti [heyet-i teftişiyye] oluşturulmalıydı.

Torino Konferansı, bir adım daha öteye gidiyor ve sosyal sigorta meselesine el atıyordu. Çalışanların geleceklerinden emin bir şekilde çalışmaları gerekiyordu. Çalışanın her an karşılaştığı tehlikeye karşı donanımlı olması; hastalık, ölüm, ihtiyarlık, maluliyet, kaza ve işsizliğe karşı gerekli önlemlerin alınması artık çağın gereğiydi. İktisadi kriz durumunda işsiz kalan işçiye belediyelerin ya da hayır derneklerinin yardımı, bu kesimin sefaletini önleyemezdi. Tüm bu tür beklenmedik gelişmelere karşı sosyal sigorta, "ictimaî sigorta" ihdası bir an önce gerçekleştirilmeliydi. Eğer çalışanlar kendi aralarında yardım sandığı, Muslihiddin Âdil'in terimiyle "muavenet-i mütekabile şirketi" kurarlarsa, işçinin tedavisi, fabrikadan aldığı gündeliğin yarısı oranında bir ücret, öldüğü takdirde defin masrafları, ailesine maaş tahsisi gibi giderlerin karşılanmasında sermayedarın da katkıda bulunması elzemdi. Nitekim Almanya'da bu uy-

gulanmaktaydı. Keza emeklilik için sermayedar ve hükümet işçiye yardımda bulunmalıydı. Almanya'da ihtiyarlık sigortası da ihdas edilmişti.

Kadın Sorunu

Konferansın gündemini oluşturan önemli konulardan bir diğeri kadın sorunuydu. Tıpkı işçiler gibi savaş esnasında "cephe gerisindeki boşlukları dolduran kadın", sanayi ve hizmet sektörünün her sahasında gösterdiği fedakârlıklardan sonra, konumunu pekiştirmiş ve yüzyıllardır kendisinden esirgenen doğal hukukunu elde etmek için mücadeleye girişmişti. Böylece kadın sorunu uluslararası bir nitelik kazanmış ve bilimsel kongreler için önemli bir zemin oluşturmuştu. Muslihiddin Âdil'e göre, konferansta gündeme gelen kadın hukukunun belli başlı talepleri şunlardı: Yasama meclislerinde seçme ve seçilme hakkı; erkeğin tabi olduğu koşullarda bilumum meslekte ayırım gözetilmeksizin çalışmasına olanak sağlanması; aynı iş için cinsiyet farkı gözetilmeksizin kadına eşit ücret ödenmesi; alım satım, taşınır, taşınmaz mal mülkiyeti gibi medeni işlemlerde evli kadının bağımsız kılınması; kadının, özellikle evli kadının irsiyet hukukunun artırılması; çocuklar üzerinde baba gibi annenin de hukukunun korunması ve aile meclislerinde oy sahibi, "haiz-i rey" olması; kimi ülkelerde tanınmayan kadının "şahadet"inin, şahitliğinin tanınması; kadın işçilerin korunması; "gayr-ı meşru" çocuğun kadının nüfusuna kayıt olması.

Kongrede en yoğun tartışılan konulardan biri "kadın hukuku"ydu ve üyeler iki ayrı safta yer alıyorlardı. Muslihiddin Âdil, Selanik günlerinden beri kadının toplumdaki yerini savunan bir aydındı. Nitekim, Selanik'te yayımladığı iktisat kitabına "feminizm" başlığını taşıyan bir bölüm koymuştu.[363] Torino Konferansı'nda da kadınların safında yer alıyordu. Kongrede onu en fazla şaşırtan kimi kadın üyelerin kadın hukuku konusunda olumsuz tavır koymalarıydı. Bu konuda kitabında şu satırlar yer alıyordu: "Çok samimi olmak için söylüyorum; en güzide kadın azadan iki üçünü de ihtiva eden birinci zümre, kadının ictimaî hayattaki mevkiini aile hayatına münhasır görerek ve onun siyasî hayata iştirakine şiddetle muarız olmuştur. Cenevre hukuk medresesi reisi müderris Tenduri ile, İtalya'nın münevver kadınlarından Sinyora Usella'nın sözlerini bu zümrenin zübde-i efkârı [düşüncelerinin özeti] olarak arz edebilirim."



Göç olgusu 19. yüzyılda küreselleşmeyle birlikte ivme kazanmıştı. ABD göçmen kabul ederek ülkesinin refah düzeyini sürekli yükseltmişti. Savaş yıllarında ise zorunlu göç birçok kişiyi yerinden yurdundan etmişti.

Kadın konusunda olumsuz tavır koyan Cenevre Hukuk Fakültesi Dekanı Tenduri kongre heyetine şöyle sesleniyordu: "Ben kadının, aile ocağının, aşiyân-ı şefkatinin [şefkat yuvasının] haricinde yaşamasını isteyenlerden değilim. İctimaî hayatın nihayetsiz tufanlarına kapılarak meçhul vadilere doğru sürüklenen kadın, ruhunda bütün bedii heyecanları kaybetmiş bir kadındır. Yarınki nesli uyutan beşiği sessiz ve ninnisiz bırakarak medeniyetin vaat ettiği yüksek sandalyelerin, ümitli rüyasına koşan kadın, arkasında kendisi için gözyaşları döken ne acıklı yetimler bıraktığına vâkıf mıdır? Kadının bugün gitmek istediği yolda, beş bin yıllık insaniyetin hicran ve ıstırapları yaşıyor. Kadın bu yolda giderken asıl analık vazifesine, hakiki hayata ve nura giden doğru yoldan uzaklaşmış oluyor. Saadeti ocağının hararetli sakfında [çatısı altında] aramayı, istikbali idare edecek yavruları müşfik ve samimi elleriyle okşamayı bilen kadındır ki, yüksek nâsiyesiyle [alnıyla] yarınki neslin huzuruna çıkacaktır." Keza, kadın hukuku aleyhinde konuşan Sinyora Usella da heyete şöyle sesleniyordu: "Tabiata galebe, aklımın ermediği fütuhattandır. Kadınların erkekler gibi aynı mesâlike sülûk etmesini [girmesini] tavsiyeden Allah beni muhafaza etsin! Kadın, ordulara kumanda, tevzi-i adalet, halk huzurunda irâd-ı nutuk için yaratılmamıştır. Tabiat bu meşakkatli ve ciddi vezâif için icap eden evsafı, kuvveti, sesi, sarsılmaz ira-

deyi, belagât-ı siyasiyyenin mütehevvir savletlerini [hiddetli hücumlarını] kendisinden dirîg etmiştir [esirgemiştir]."

Muslihiddin Âdil, kitabında kadın hukukundan yana olan "ikinci zümre" konuşmacılarından da iki örnek veriyordu. Bunlar Torino Üniversitesi profesörlerinden Kozantini ile Alman Meclisi Reischtag üyelerinden Adel Scheraiber'di. Kozantini kadınların lehine şu sözleri sarf ediyordu: "Hayatta kadının mevkii; erkeğin ta yanı başında bulunmaktır. Bir cemiyetin bir nısfını [yarısını] birtakım hukuka mazhar edip de diğer nısfını bundan mahrum bırakmak doğru olamaz. Yarınki kadın, hukukundan, vazifesinden ve binnetice mesuliyetinden emin olan kadındır. Kadının şu veya bu vazifeyi erkek kadar ifa edememesi, ona verilen terbiyenin tesiridir. Kadını erkeğin şerait-i terbiyeviyyesine, erkeğe sarf olunan itinaya mazhar ediniz, bakınız, onlar da kendi aralarında hukukşinâslar, tabipler, hekimler yetiştiremezler mi? Kadını hayat-ı siyasiyyeden uzak bulundurmak, cemiyetin menâfiine muhaliftir. İntihab [seçim] meselesi bir kabiliyet meselesi değil, bir menfaat meselesidir. Bir memleketin hayatiyle kadın da erkek kadar alakadardır." Reischtag üyesi Madam Scheraiber de benzer görüşler savunuyordu: "Kadın meselesi, bir cinsiyet meselesi değil, bir insaniyet meselesidir. Hayatta hukuken, vazifeten müsavat vardır. İşte beş bin senedir, cihanı erkekler idare ettiler. Ve nihayet bize böyle müthiş bir harbi hediye verdiler. Şimdi bir kere de bizi tecrübe ediniz, bakınız, biz beşeriyete nasıl bir sulh getirebileceğiz?"

Kadın sorunu tartışılırken "Şark kadınları" da gündeme gelmişti. Özellikle kadın üyeleri en çok ilgilendiren Türk kadınlarının durumu ve çok eşle evlilikti. Konferansa katılanların Şark hakkında yanlış fikirlere sahip olmaları, özellikle Türk kadınları ile ilgili konularda elim bir mahiyet arz ediyordu. Muslihiddin Âdil, söz almak zorunda kalıyor ve İslamiyet ışığında Türk kadınlarını savunuyordu: Batı'da kadınların talep ettikleri hukukun önemli bir kısmını İslamiyet bin üç yüz sene önce İslam hanımlarına temin etmişti. Bu söylediklerine toplantıda hazır bulunanların hayret etmemeleri, ifadesine güvenmeleri gerektiğini vurgulayarak Türk kadınının hukuki konumunu açıklıyor, özellikle son yıllarda Türkiye'de kadın terbiyesine ve eğitimine önem verildiğini, çok eşle evliliğin sanıldığı gibi bir "emr-i mecburî" olmayıp, aksine bir "ruhsat"tan ibaret olduğunu ve bu iznin "pek ağır şerait-i adle [hukuk koşullarına] tabi" olması itibariyle Şark'ta çok eşle evliliğin "hemen metrûk [terk edilmiş]" olduğunu söylüyordu. To-

rino Kongresi'nde Müslüman kadını savunan Muslihiddin Âdil, İslam'da kadın hukukunun birçok yönden Batı hukukundan üstün olduğunu ileri sürüyordu.

Torino Kongresi'nde kadın sorunu uzun uzadıya tartışılmıştı. Sonuç olarak kongre şu kararları almıştı: Kongre, kadın sorununun yalnız "cinsî" bir sorun olmadığını, insani bir sorun olduğunu dikkate alarak, insanlığın faaliyet gösterdiği her alanda kadının da varlık gösterebileceğini tasdik ediyordu. Bunun sonucu olarak ilk olarak ülkeler, mevzuatlarında, kadına kamu ve özel hukuk alanlarında aynı erkeğin sahip olduğu hukuku sağlamakla yükümlüydüler. İkinci olarak, talim ve terbiye ve mesleki eğitim programları, kadının toplumsal yaşamda görevini en iyi şekilde yerine getirebileceği şekilde düzenlenmeliydi. Son olarak kongre, kadının toplumsal basiret ve servet dağılımı ve tüketiminde etkin bir konum elde ederek iktisadi hayata dair sorunların günden güne özel önem kesbettiğini göz önünde bulundurarak, kadın eğitiminde ev ekonomisi ile yakın ilişkisi olan iktisada yer verilmesini temenni ediyor ve her ülke eğitim kurumlarında görevli kişilere, kadını değişik toplumsal mesleklere girmesini temin edebilecek bir eğitim ile donatmaları, yetiştirmeleri çağrısında bulunuyordu.

Kapitülasyonlar ve Sömürgecilik

Kongrede Türkiye'yi yakından ilgilendiren diğer bir konu uluslararası özel hukukun düzenlenmesi [beynelmilel hukuk-ı hususiyyenin tensiki] idi. Kongrede bu konuda gündemin ilk maddesi bireyin yabancı ülkelerde kendi vatanında haiz olduğu medeni hukuktan yoksun oluşuydu. Uluslararası dayanışma değişik ülkelerdeki özel hukuk mevzuatları arasındaki çelişkilerin, "tezad"ın giderilmesini ve benzer mevzuatın ortak paydada birleştirilmesini gerekli kılıyordu. Ancak, bu beklenti gerçekçi değildi. Hukuk, her ülkenin kendi ananeleri, ihtiyaçları ve yeteneğine göre düzenlenmişti. Bir ülkede uygun ve adil olan yasanın, başka bir ülkede aynı vasıflara sahip olması beklenemezdi. Özellikle, irsiyet, nikâh, vesayet gibi aile hukukuna yönelik mevzuat arasında "ayniyet" beklemek doğru olmazdı. Yapılabilecek tek şey, mevzuatta mümkün olduğu kadar benzerlik ihdas edilmesi ve medeni ve ticari alanda o vatandaşa tanınan hukukun, yabancıya da teşmil edilmesiydi.

Görüşmeler sırasında Muslihiddin Âdil söz almış, kapitülasyonlar nedeniyle Şark'ta mevcut olan istisnai durumu izah etmiş-

ti. "Uhud-ı atika"nın, yani kapitülasyonların devamının, toplumsal adalet ve dayanışma fikirleriyle bağdaşmayacağına ve ülkelerin egemenlik hukukunu doğrudan doğruya ihlal ettiğine dikkat çekmişti. Bu nedenle kapitülasyonların kaldırılmasının elzem olduğunu, kongrede bu konuda bir temennide bulunulması gerektiğini söylüyordu. Osmanlı uzun yıllardır kapitülasyonlar nedeniyle uluslararası alanda eşit koşullarda hareket edememiş, ikinci sınıf bir devlet muamelesi görmüştü. Ancak, kongre ne de olsa "düvel-i muazzama"nın hâkim konumda olduğu bir ortamdı. Kapitülasyonlar konusunda karar almak ya da temennide bulunmak kongrenin boyunu aşıyordu. "Siyasî neticeler" doğurabileceği gerekçesiyle kapitülasyonlar gündeme alınmayacaktı.[364] Kongrenin bu tavrı bir kez daha Türkiye'nin barışçı yöntemlerle kapitülasyonlardan kurtulmasının olanaksızlığını ortaya koyuyordu. Nitekim Osmanlı Cihan Harbi'ne girer girmez ilk iş olarak, kapitülasyonları tek taraflı kaldırmıştı. Ama savaşta yenik düşünce kapitülasyonlar tekrar ihdas edilmişti. Türkiye'nin tek seçeneği silah zoruyla, Milli Mücadele ile kapitülasyonları kaldırmaktı.

Muslihiddin Âdil'e göre, Batı'nın "medeni" ulusları, giderek artan nüfuslarını yerleştirebilmek, ürettikleri mallara pazar bulabilmek, sanayileri için gerekli hammaddeleri temin etmek amacıyla dört asırdan beri sömürgecilik politikası izliyorlardı. 16. yüzyılda, Amerika'nın keşfi üzerine bilhassa İspanyollar ve Portekizlilerin izlediği bu politikayı, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren diğer Batılı ülkeler de benimsemişti. Son yüzyılda İngilizler bu politikada başı çekmiş, Asya'da Hindistan ve Birmanya, Afrika'da Güney Afrika ve Mısır'a yerleşmiş, Kuzey Amerika'da Kanada'yı, Okyanusya'da Avustralya ve Yeni Zelanda'yı kurmuşlardı. Cihan Harbi arifesinde İngiliz sömürgelerinin genişliği 29 milyon kilometrekareyi, toplam nüfusu ise 350 milyonu buluyordu. Genişlik bakımından sömürgeler İngiltere'nin anavatanının 95 katıydı. İngiltere bu toprakları fethetmiş ya da sahipsiz arazilere yerleşerek imparatorluğunu kurmuştu. Sömürgelerine ulaşımı sağlamak için ise, Cebelitarık, Malta, Singapur, Malaka gibi geçit yollarını zapt etmişti.

İngiltere, Cihan Harbi'ndeki başarısını kısmen sömürgelerine borçluydu. Bu sonuç, diğer ülkeleri de sömürge edinmeye özendirmiş, sömürgecilik ya da o günkü terimiyle "müstamere meselesi" uluslararası sorunlar arasında yer almıştı. Milletler Cemiyeti sözleşmesi, sömürgecilik politikasına "manda" adı altın-

da yeni bir biçim veriyordu. Bu nedenle Torino Konferansı'nda da tartışmalar bu minval üzerinde yürütülmüştü. Savaş ertesi "medeniyet-i hâzıranın bilhassa müşkil bulunan şeraiti dahilinde kendilerini idareye henüz muktedir olamayan mahall ve akvamın sakin oldukları müstemlekât ve arazi" üzerinde "manda" rejiminin ihdas edilebileceği, gelişmiş ülkelerin [milel-i müterakki] işbu vesayeti "mandater" sıfatıyla Milletler Cemiyeti adına deruhte edebileceği belirtilmişti. Uluslararası Torino Sosyoloji Kongresi "müstemlekât mandası" konusunda şu temennilerde bulunmuştu. Öncelikle, "müstemleke mandası teşkilatına, Cemiyet-i Akvam'ın doğrudan doğruya murakabesi altında bulunan muvakkat mahiyeti haiz bir müessese nazariyle bakılmak" gerekiyordu. Mandater devlet müstemlekede çıkaracağı hammadde üzerinde tekel ihdas edemeyecekti. Siyasal ve toplumsal rüştünü ispat eden müstemlekelerin bağımsızlıkları tanınmalı ve bu ülkeler Milletler Cemiyeti'ne üye olabilmeliydiler.

Bu arada Torino Kongresi sırasında, Brüksel ve Paris'te Pan-Noir [Irk-ı Esved - Siyah Irk] kongreleri toplanıyordu. Bu kongrelerle ilgili olarak Torino şu uyarılarda bulunma gereği duymuştu: Öncelikle ırk ve rengi ne olursa olsun her uygar insan hukuk önünde eşit olmalıydı. Kendilerini giderek medeni bir hayata ve siyasi bir bağımsızlığa yönlendirmek için, uygulanacak "esasât-ı medeniyye"ye uygun düştüğü oranda yerel halkın "mezhep ve itikatlarına ve müessesât-ı milliyyelerine" hürmet etmeliydi. Arazi tasarrufunda, emeğin istihdamında Avrupa'dakine eşit koşulların gerçekleştirilmesi için mandater yönetim çaba sarf etmeliydi. Yerel halkın ahlakını yükseltmek ve onlara mesleki formasyon vermek için eğitime önem verilmeli, dayanışma ve sosyal yardım örgütleri kurulmalıydı. "Medenî hayatta geri kalmış milletlerin himaye ve tekâmüllerine müteallik" sorunlarla uğraşmak üzere Milletler Cemiyeti nezdinde uluslararası bir bilimsel komisyon oluşturmalı ve özellikle yerli amelenin korunması ve haklarının savunulması için "Beynelmilel Mesai Kalemi" ihdas edilmeliydi.

Azınlıklar Sorunu

Cihan Harbi sonucu uluslararası camianın gündemine oturan en önemli sorunlarından biri "azınlık"lardı. Daha doğrusu "azınlık" kavramı bir anlamda Cihan Harbi ile doğmuştu. Osmanlı'da da geçmişte azınlığın Osmanlıca karşılığı olan "ekalliyet" sözcüğü hiçbir zaman kullanılmadı. Çok unsurlu bir devlet olan



Torino Uluslararası Sosyoloji Kongresi İtalya açısından büyük bir gövde gösterisiydi. Kongreyi İtalyan parlamentosunda 51 yıl milletvekilliği ve senatörlük yapmış, bu arada Eğitim ve Hazine bakanlıklarında bulunmuş olan eski başbakanlardan Paolo Boselli açtı.

Osmanlı'da Müslümanlar ve gayrimüslimler vardı. Gayrimüslimler "ekalliyet" bağlamında görülmedi. Onlara "milel-i gayrimüslime" ya da "anâsır-ı gayrimüslime" denildi. Genellikle Rum, Ermeni ve Musevi olarak üç kategoride ele alındılar. Müslümanlar ise resmi devlet söyleminde ayrıma uğramadı. Kayıtlarda Müslüman olarak tek başlık adı altında yer aldı. Osmanlı yönetimi azınlık kavramıyla ilk kez Sevr ortamında tanışmış oldu. Muslihiddin Âdil, "ekalliyetlerin himayesi" sorununun Cihan Harbi ertesi toplanan siyasi ve bilimsel tüm kongrelerde gündemin önemli bir maddesini oluşturduğunu kaydediyordu. Milletler Cemiyeti bünyesinde de böyleydi. Basın her geçen gün azınlık sorununa daha geniş yer veriyordu. Torino Kongresi'nde de azınlıklar önemli tartışmalara vesile oldu.

Batı camiası azınlık sorununu uzun yıllar Doğu'nun sorunu olarak görmüştü. Düvel-i Muazzama Yakındoğu'ya bu vesileyle sürekli müdahale etmiş, gayrimüslimlerin hamiliğini üstlenmişti. Bunları Türklerin "istibdat boyunduruğu"ndan kurtarmayı bir "fikr-i insaniyetperverane", yani insaniyet görevi olarak görmüşlerdi. Muslihiddin Âdil'e göre birçok Batılı tarihçi "Doğu Sorunu"nu, çoğu kez Osmanlıların ya da Türklerin "hissiyât-ı di-

niyye" ve "izzet-i nefsi"ni rencide edecek tarzda ele almıştı. Ancak, savaş sonrası Yakındoğu'ya özgü azınlık sorunu bundan böyle uluslararası bir nitelik kazanmıştı. Diğer ülkeler için de eskiden "dahili" mesele olarak görülen ve dış müdahale olmaksızın çözümü gereken bu husus bundan böyle, özellikle Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla "Avrupa meselesi"ne dönüşmüştü. Woodrow Wilson'ın On Dört Noktası her ulusun kendi kaderini çizmesini öngörmüştü. Buna "milliyet düsturu" denmişti. Ancak etnik unsurların yaşadıkları coğrafyalar birbirlerinden Çin seddiyle ayrılmamıştı.

Wilson prensipleri azınlıkların başlı başına bir "küll" oluşturmadıkları bölgelerde giderek "etno-nasyonalizm"lere yol açıyordu. Azınlıklar konumlarından dolayı yakınmaya başlamışlardı. Batılı birçok ülkede siyasal yönetim olarak demokrasi [hükümet-i avam] benimsenmiş ve bu ülkelerde çoğunluğun sözü geçer olmuştu. Bu koşullar altında "ekseriyet"in "ekalliyet"in çıkarlarına ters ve "haksız" bir siyaset izlemesi mümkündü. Bu nedenle "ekalliyet"in, yani azınlığın korunması uluslararası camiayı ilgilendiriyordu. Batı ülkelerinin çoğu bu azınlık sorununu görmezden gelmeye yatkındı. Fransa'da Almanlar; Almanya'da Danimarkalılar, Lehler; Çekoslovakya'da Almanlar, Rutenler, Lehler; Avusturya'da Macarlar, Çekler; Macaristan'da Almanlar, Romenler, Hırvatlar, Rutenler; Belçika'da Almanlar; İtalya'da Almanlar ve Slavlar; Yugoslavya'da Hırvatlar, Müslümanlar, Rutenler, Museviler, Macarlar, Romenler, İtalyanlar; Romanya'da Macarlar, Almanlar, Ukraynalılar, Ruslar, Museviler, Türkler; Yunanistan'da Türkler, Museviler, Bulgarlar, Romenler göz ardı edilemeyecek azınlıkları oluşturuyorlardı. Artık bir ülkede azınlık unsurun, hukukunu savunması ve gerektiğinde dış bir merciye şikâyet edebilmesi bir isyan gibi görülmemekteydi. Azınlıklara bahşedilen hukukun diğer devletlerce denetimi, ülkelerin egemenlik anlayışına ters düşen bir sorun olmaktan çıkmıştı. Azınlıkların talep ettikleri haklar uluslararası bir norma oturtulmalıydı.[365]

Kongrede azınlıklar sorunu Birinci Komisyon'da görüşülmüştü ve tartışmalara Muslihiddin Âdil de katılmıştı. Türkiye'nin önünde önemli bir azınlık sorunu vardı. Komisyonda söz alan Yunan temsilcisi Mösyö Teryandafilidis, Türkiye'de azınlık hukukunun gerçekleştirilmesi için Sevr Antlaşması'nın harfiyen uygulanması gerektiğini söylemişti. Bunun üzerine Muslihiddin Âdil söz alıyor, Torino Kongresi'nin sorunları bilimsel bir açıdan ele

aldığını, henüz tarafların yasama organlarınca tasdik olunmamış siyasi bir antlaşmanın belirlediği ilkeleri, bilimsel birer umde olarak kabul etmenin erken olacağını, öncelikle esasları ilham eden fikirleri iyice tahlil etmek gerektiğini söylüyordu. Bu nedenle Sevr Antlaşması bilimsel bir kongrenin gündemine alınamazdı. Muslihiddin Âdil bu hususa dikkati çektikten sonra, azınlıklar hukukunun önemini vurguluyor ve bu hukukun yürürlüğe konabilmesi için "müeyyide"ye ihtiyaç duyulacağının aşikâr olduğunu söylüyordu. Türkiye de bu gereği derinden hissediyordu. Zira Balkan ülkelerinde Türk unsurun siyasi ve medeni hukukuna riayet edilmemekteydi. Bu elim haksızlıklara son verebilmek için azınlıklar güvence altına alınmalıydı. Ancak, bu teminat her ülkede aynı şekilde gerçekleştirilmeli ve devletin egemenliğini, kendi deyişiyle "hakk-ı saltanatı"nı ihlal edebilecek mahiyette olmamalıydı.

Muslihiddin Âdil'in bu görüşleri, Rus Milli Cemiyeti temsilcisi Biyançaninof ve Torino Üniversitesi profesörlerinden Kozantini tarafından da desteklenmiş ve kongre azınlıklar sorununda şu güvencelerin kayda geçmesine karar vermişti:[366] Ananeleri, ırksal ve kültürel kimliklerini müdrik ulusal azınlıkların fikirlerini serbestçe ifade edebilmeleri, serbest eğitim olanaklarından yararlanmaları, siyasi ve mezhep özgürlükleri Milletler Cemiyeti'nin güvencesi altında olacaktı. Azınlıkların teminat altına alınan hukukundan dolayı mensup oldukları devletle aralarında ihtilaf vuku bulduğunda söz konusu azınlıklar Uluslararası Daimi Adalet Divanı'na başvurabileceklerdi. Azınlıkların hukukuna tecavüz vuku bulduğu takdirde Milletler Cemiyeti yayın organları bu tecavüzü uluslararası kamuoyuna duyuracaktı.

Uluslararası Ticaret ve Gümrük Siyaseti

Cihan Harbi sırasında ülkelerin iktisat politikaları köklü değişikliklere uğramıştı. Savaş sırasında, devletler ekonomiye müdahale etmiş, ticaret ve sanayi hükümetlerin denetimi altına girmişti. Bu savaşın gereğiydi. Ülkeler savaş ekonomisi uyguluyorlardı. Ancak, barışa geçildiğinde, savaş öncesine dönüş hemen hemen olanaksızlaşmıştı. Savaş yıllarında uygulanan "usul-i himaye" diye adlandırılan korumacı dış ticaret politikası sari bir hastalık gibi dünyanın dört bir yanına yayılmıştı. Serbest ticareti ilke edinmiş olan İngiltere bile bu sürece ayak uydurmak zorunda kalmıştı. Korumacılıktan yana olanlar, uluslararası ticaretin ve işbölü-

münün dünya barışına ve ülkeler arası dayanışmaya getirdiği katkıyı göz ardı ediyor, ekonominin de bir tür gizil savaş yöntemi olduğu varsayımından yola çıkarak merkantilist bir politikayı benimsiyorlardı: Kendi mallarını diğer ülkelere olanaklar ölçüsünde satmak, buna karşılık ithalatı engelleyerek ülke içinde ürettiği malı tüketmek ilke edinilmişti.

Kuşkusuz "usul-i himaye" ya da korumacılığı haklı çıkaracak birçok husus vardı. Ancak, bu tür bir siyasetin doğuracağı sakıncalar karşısında yararlar tartışılabilirdi. Klasik iktisada göre korumacı politikalar sonucunda mal fiyatları artacak ve özellikle fakir halkın ve işçi sınıfının satın alma gücü düşecekti. Bu anlayış Adam Smith'ten beri iktisadın temel öngörülerinden biriydi ve iktisat kitapları yazan Muslihiddin Âdil'in de paylaştığı bir anlayıştı. Savaş ertesi, ülkelerde milyonlarca insan en temel ihtiyaçlarını karşılayamaz durumdaydı. Savaş taş taş üstünde bırakmamış, harap olan ülkeleri ayağa kaldırmak uzun uğraş gerektirmişti. Birçok fabrika kapanmış ve işsizlik kaygı verici bir düzeye çıkmıştı.

Torino Kongresi ülkelerin uyguladıkları "iktisadî milliyetçi-



Muslihiddin Âdil Ernest Renan'a gönderme yaparak fedakârlıkları, çektikleri ıstıraplar ve felaketler oranında bir ülke fertlerinin kaynaştığını kaydediyordu. Bu nedenle, savaş malulleri ve şehit yetimlerinin refahı için azami fedakârlık gösterilmeliydi.

lik" anlayışına karşıydı. "Usul-i himaye"nin bütün Avrupa'yı iflasa doğru sürüklediği kanısındaydı. Bu nedenle "serbesti-i mübadele", yani gümrük duvarlarının kaldırılarak tekrar serbest ticarete geçişi sağlayacak önlemlerin bir an önce alınması kongrenin temel önerisiydi. İktisatta "tesanüd" ya da dayanışma serbest ticareti gerekli kılıyordu.[367] Kısaca, korumacı iktisat politikaları savaş ortamında anlamlı olabilirdi. Ama barış evresinde bir an önce serbest ticarete geçmek gerekirdi. Korumacı politikalar Avrupa uygarlığını tehdit ediyordu. Ülkeler buna duyarsız kalamazdı. Her ülke bu tür politikalar sonucu doğacak olan sakıncalar konusunda kamuoyunu aydınlatmalıydı. Uluslararası dayanışma bunu gerektiriyordu. Kongre, Milletler Cemiyeti'nin ülkeler arasında yanlış anlaşılmaları ve haksız rekabet nedenlerini gidermenin, hiç değilse bunları belirli ölçüde sınırlamanın yollarını bulmasını temenni ediyordu.[368]

Cihan Harbi uluslararası ticareti ve bu arada dış ticaretin finansal boyutunu oluşturan poliçe ticaretini büyük ölçüde olumsuz yönde etkilemişti. Büyük bankaların cüzdanlarında dünyanın her köşesinde ödenmek üzere milyarlar değerinde binlerce poliçe bulunuyor ve poliçeler yoğun bir ticaret alanı oluşturuyordu. Banka yabancı ülkelere mal satmış olan tacirlerden satın aldığı bu poliçeleri, yabancı ülkelerden mal satın almış olan tüccara veriyordu. Son kertede bu evrak da, diğer mallar gibi arz ve talep kaidesine göre değer buluyordu. Ancak bu normal zamanlar için geçerliydi. Olağanüstü ortamlarda kambiyo değerlerinde büyük farklar oluşuyordu. Özellikle parasının değeri düşen ülkelerde bu fark bariz bir şekilde hissediliyor ve uluslararası ticarete ket vuruyordu. Dolaşımdaki kâğıt para miktarını günden güne artıran ülkelerle olan ticarette büyük zorluklar çekiliyordu. Tüm bu gelişmeler dünya ticaret hacmini olumsuz etkiliyor ve ülkeler dışa kapanmak zorunda kalıyorlardı.[369]

Torino Kongresi, bu tür sorunların üstesinden gelinebilmesi için her şeyden önce Milletler Cemiyeti aracılığıyla dünya ticaretini kolaylaştıracak bir uluslararası kredi kurumunun oluşturulmasını öneriyordu. Bu arada özel bir komisyon, bir "encümen-i mahsus" kurulmalı ve parasal sorunlar masaya yatırılmalıydı. Tüm bu önlemler daralmakta olan dünya ticaretine bir çözüm arayışıydı. Savaş sırasında altın esasından uzaklaşılmış, ülkeler savaşı finanse etmek üzere altın rezervlerine bakmaksızın para basmışlardı. O nedenle ülke paraları arasında bir rayiç oluşturmak güçleşmişti. Tekrar altın esasına dönmek bir

çözümdü; ama bunun ülke ekonomileri için önemli sakıncaları olacaktı. Nitekim 20'li yılların ortalarında bunu deneyen İngiltere ülkede genel grevle karşı karşıya kalmıştı. Cihan Harbi'nin çökerttiği altın esasına dayalı dünya para sistemine ancak İkinci Dünya Savaşı ertesi Bretton Woods'la birlikte çözüm bulunabilecekti. Bu nedenle birçok ülke trampa anlamına gelen *clearing* anlaşmalarıyla çözüm aramıştı. Bu ülkelerden biri de Türkiye idi.

Silahsızlanma ve Savaş Malulleri

Kongrede uzun uzadıya tartışılan konulardan biri de silahsızlanma ya da silahlanmanın sınırlanmasıydı. İki dünya savaşı arası ordular hakkında hüküm vermek kuşkusuz kolay değildi. Zira barış antlaşmaları imzalanmış ama yenik düşen ülkelerde irredantist bir başkaldırı doğmuştu. Ülkeler silah zoruyla kendilerine imzalatılan barış antlaşmalarını kabullenmek istemiyorlardı. Nitekim Anadolu harekâtı Sevr'i tanımayacaktı. Versailles ise Almanya'da Hitler'i iktidara getirecekti. Silahsızlanmaya arka çıkanlar bile "bugün" ve "yarın" olmak üzere konuyu farklı açılardan ele alıyorlardı. Ordular bugün için gerekliydi. Ancak, orduya ve silahlanmaya ayrılan mali olanaklar sınırlanabilir ve askerlik süreleri kısıtlanabilirdi. O gün için silahsızlanma bir hayaldi. Aslında silahlanma bir sonuçtu. Bu sonucu doğuran nedenleri gidermek öncelikliydi. Uluslararası anlaşmazlıkları adalet ilkelerine göre çözecek tarafsız bir "divan-ı âli"nin oluşturulması ve divan kararlarının Milletler Cemiyeti tarafından yerine getirilmesi en uygun çözüm yoluydu.

Milletler Cemiyeti, bu amacı sağlamaya yönelik şekilde tadil ve ıslah edilmeliydi. Ancak esas sorunlardan biri dünyadaki tüm ülkelerin Milletler Cemiyeti'nin bünyesinde yer almayışıydı. Her şeyden önce ABD, Cemiyet'e katılmamış, birçok ülke dışarıda bırakılmıştı. Bu nedenle Cemiyet, ihtilaflarda hakemlik görevini ifa edecek durumda değildi. Milletler Cemiyeti bu tür engellerin üstesinden gelir ve gerçek anlamda bağlayıcı hakemlik görevi görebilirse ülkeler ancak ülke içi kolluk kuvveti bulundurmakla yetinebilirlerdi. Bu tür ütopik görüşlerin sahibi Rusya murahhası Mösyö Biryanpaninof'tu ve kongrede yaptığı konuşmasını şu satırlarla sonlandırıyordu: "Efendiler, ben abide-i medeniyeti harp dedikleri yalçın kaya üstünde değil; sulh ve müsâlemet [barış içinde olma] ovasının ortasında görmek isterim!"



1921 Torino Uluslararası Sosyoloji Kongresi solidarizmin kazanımlarını gündeme taşıyacaktı. Bir yandan savaşın neden olduğu yıkım, öte yandan Sovyet Rusya'da iktidar olan proletarya Avrupa'da orta katmanları yeni açılımlara sevk edecekti.

Kongre, Mösyö Biryanpaninof kadar iyimser değildi ve silahsızlanma ya da askeri giderlerin sınırlanması konusunda somut önerilerde bulunmaktan kaçınıyordu. Bunu ise şu gerekçelere bağlıyordu: Her şeyden önce ülkelerin savunma araçları arasında bir denge kurmak kolay bir husus değildi. İkinci olarak bu yöntemle güçlülere karşı zayıf devletlerin savunmasını sağlamak olanaksızdı. Ülkeler arasında dostluğu sağlayacak olan hukuk örgütünün emrine tabi bir uluslararası askeri gücün ihdasının araştırılması kongrede alınan kararlar arasındaydı. Keza, geçici bir önlem olarak silahsızlanmaya yönelik her ülkenin ordusunda bazı düzenlemelere gidilebilirdi. Kongrenin bu hususta bir dizi önerisi vardı:[370] Askerlik hizmeti hiç değilse bir yıla indirilebilirdi. Silahlı güçlerin sayısı ülkenin nüfusuna orantılı bir biçimde en düşük düzeye çekilebilirdi. Askeri yapılanmaya yardımcı olacak kurumlar ıslah edilebilir, gençlik askerlik öncesi güvenlik konusunda bilgilendirilebilirdi. Deniz kuvvetleri de kara kuvvetlerine benzer bir biçimde yeniden yapılandırılabilirdi.

Muslihiddin Âdil, kitabında vatan sevgisini, bu uğurda çarpışanları ve onların yetimlerini şu satırlarla özetliyordu: "Her yerde, her ferdin en kutsi vazifesi; içinde doğduğu, topraklarının üstünde gezdiği, altında yatacağı, her gün büyüklüklerini gördüğü,

her saat güzelliklerini takdir ettiği vatanını sevmek, ona karşı hayatının son dakikasına kadar arz-ı hizmet etmektir. Vatana karşı olan muhabbet ve merbutiyet hiçbir şeyle ölçülemez. Vatanı o kadar büyük bir hiss-i hürmetle, validemizi sevdiğimiz gibi, hiçbir fikr-i menfaate tabi olmaksızın, severiz. Vatan muhabbeti bize, her şeyden evvel onun muhafaza-i mevcudiyeti uğrunda terk-i hayat eden vatandaşların millete yadigâr bıraktıkları eytâmını; harp meydanlarında çarpışırken vücutlarının bir uzvunu kaybeden yarım şehidleri, onların refahlarını, hayat-ı müstakbelelerini düşünmeyi emreder. O eytam ve bu yarım şehidleri, bihakkın taziz ve tevkir [sayma, ululama] edebilmek için, onlara hayatı omuzlarına atılmış, sürüklenecek bir yük gibi değil; vücutlarının cemiyet için lüzumlu ve şerefli bir hatıra, seyyar ve şanlı bir abide olduğu fikrini teslim ettirmelidir." Muslihiddin Âdil ardından, Ernest Renan'dan bir pasaj aktarıyor ve fedakârlıkları, çektikleri ıstıraplar ve felaketler oranında bir ülke fertlerinin kaynaştığını kaydediyordu. Bu nedenle, savaş malulleri ve şehit yetimlerinin refahı için azami fedakârlık gösterilmeliydi.[371] Her şeyden evvel bunlara uygun bir maaş bağlamalıydı. İşçi için önerilen sigorta ve tazminat ilkesi harp malullerine de aynen uygulanmalıydı. Bu konuda işlemler basitleştirilmeli, kurumlar arasında eşgüdüm sağlanmalıydı.



Savaş büyük bir yıkımdı. Kentlerde taş taş üstünde kalmamıştı. Ülkelerin savaş öncesi geçim düzeyini yakalamaları uzun süre alacaktı. Savaş yıllarında yokluk nedeniyle insanlar aç kalmamak için çöp yığınlarını eşelemek zorunda kalmışlardı.

Göç Sorunu ve Hastalıklar

Kongrenin ele aldığı bir diğer sorun göçtü. Göç olgusu küreselleşmeyle birlikte ivme kazanmıştı. Göçün değişik nedenleri vardı. Göçü doğuran nedenlerin başında işsizlik ve geçim sıkıntısı geliyordu. Ülkesinde geçimini temin edemeyen göç etmek zorunda kalıyordu. Göç, hem göçe izin veren, hem de göçü kabul eden ülke için iktisadi açıdan yararlı bir olguydu. Nüfusu yıldan yıla artan bir ülkede göç, fazla nüfusun diğer bir ülkeye kaydırılması suretiyle geride kalanların daha bir refah ve saadetine vesile oluyordu. Göç edenler de yeni coğrafyalarda emeklerini daha verimli kullanıyorlardı ve geçim sorunlarına çözüm bulmuş oluyorlardı. Öte yandan doğal kaynaklarını işletmek için kendi beşeri sermayesi yetersiz olan ülke göçmen alarak ülkedeki kaynakları daha etkin bir biçimde değerlendirmekteydi. Nitekim ABD göçmen kabul ederek ülkesinin refah düzeyini sürekli yükseltmişti.

Ancak, göçün uygun normlarda gerçekleşmesi için Torino Kongresi belirli ilkeler koymuştu. Bunlar sırasıyla şöyleydi: Öncelikle, göçün yararlı olması için göç kabul eden ülke, gerçekten yabancı işgücüne ihtiyaç duymalıydı. İkinci husus, göçmenlerin maddi ve manevi bir sermaye sahibi olmalarıydı. Fakir ve sefil insanlardan oluşan bir halk kitlesi, göç kabul eden ülke için yük olmanın ötesine geçmezdi. Bir diğer husus göçmen, göç ettiği ülkelerdeki çalışanların yaşam koşullarını olumsuz etkilememeliydi. Nitekim Japonya'dan ve Avrupa'dan Amerika'ya göç ederek daha düşük ücretle çalışanlar Amerikan işçisinin yaşam düzeyini olumsuz etkileyebiliyordu. ABD hükümeti bu durumda göçmenleri sınırlamak zorunda kalmıştı. Diğer bir husus göç siyasi ya da mezhep farklılığı nedeniyle olmamalıydı. Son olarak göç, mutlak bir yurt edinme hakkını "hakk-ı tavattun"u gerektirmemeliydi. Devletler ülkelerinde temelli yerleşimi belirli koşullara bağlayabildikleri gibi, tümüyle yasaklayabilmekteydiler.[372]

Cihan Harbi beşeri sermayeden on milyonlarca kişinin telef olmasına yol açtığı gibi toplumsal yapılarda da derin yaralar açmıştı. Evlilik müessesesi büyük darbe almıştı. İçki, morfin, kokain, afyon gibi alışkanlıklar geniş kitleleri sarmış, kumar, fuhuş hemen her ülkede toplumsal hastalıklara, "emrâz-ı ictimaiyye"ye ortam hazırlamıştı. İstatistikler her geçen gün durumun daha da vahimleştiğini gösteriyordu. Bu konuda ülkeler kendi başlarına çözüm bulmakta zorlanıyordu. Bu sorunlara uluslararası düzeyde eğilmek gerekiyordu. İçki konusunda birçok ülke, bu ara-

da ABD ve Türkiye, yasaklayıcı önlemlere başvurmuştu. Ancak yasaklarla çözüm bulunamayacağı kısa sürede anlaşılmıştı. Torino Kongresi her türlü toplumsal sorunu kendi alanında görüyor ve bu nedenle toplumsal hastalıklar alanında da bir dizi karar alıyordu. Bir diğer deyişle ülkelerin öjenik önlemler alması, insan neslinin ıslahı ve nüfusun artırılması kongrenin belirlediği hedefler arasındaydı. Böylece doğaya aykırı fiillere [hilaf-ı tabiat ef'ale], toplumsal olmayan eğilimlere ve yozlaşmaya [gayr-ı ictimaî temayülât ve tereddi] karşı bir dizi öneri getirilmişti:

Her şeyden önce toplumsal hastalıklarla mücadele için ülkelerdeki kurumlar arasında işbirliği gerekiyordu. İnsan türünün bedenen ve fikren ıslahı için uluslararası düzeyde önlemler alınmalıydı. Bedensel, ruhsal, fikirsel, ekonomik ve toplumsal vahim sonuçları olan ve insanların gelişimine ket vurarak ıstıraplarını sürekli artıran her türlü toplumsal zehre karşı insanlığın gecikmeksizin koruma altına alınması gerekiyordu. Kongre, toplumsal zehirlere ve bilhassa alkolizm ve afyon, morfin, kafein ve tütün gibi bağımlı kılıcı maddelere karşı mücadele için incelemelere girişecek ve sonuçları bir sonraki uluslararası sosyoloji kongresinde sunacak bir komisyon oluşturmuştu. Ayrıca Milletler Cemiyeti'nin nezareti altında "zararlı kültür ve sanatlar" [muzır harslar ve sanatlar] yerine "yararlı harslar ve sanatlar"ın [müfit harslar ve sanatlar] ikame edilmesini ve her uygar ülkede, özel mevzuat ile, çocuğun ana rahminden itibaren korunmasını sağlayacak makul bir terbiye usulünün kabul edilmesini temenni ediyordu. Son olarak kongre çocukları kurtarmanın uluslararası bir vecibe olduğunu tasdik ediyor ve bu amaçla kurulan kurumları aralarında dayanışmaya gitmeye davet ediyordu.

Uluslararası Kültürel İlişkiler

Muslihiddin Âdil'e göre 1920'lerin başında, dünyada 280 üniversite ve yüksekokul, 1.000 sanat okulu, 25.000 öğretim elemanı, yarım milyon öğrenci ve her ülkede ortalama yüz kadar bilimsel dernek vardı. Bütün medeni âlemde, yılda 180 bin kitap basılıyor ve altmış devlette binden fazla genel kütüphane bulunuyordu. İşte bu devasa fikir dünyasını daha verimli kılabilmek için uluslararası alanda kültürel ilişkileri özendirmek, kültürel işbirliği için gerekli örgütlenmelere gitmek zorunluydu. Böylece, uluslararası kültürel ilişkiler, bilimsel ortamlarda, her türlü kongre ve yayınlarla uygarlığın gelişimine hız kazandıracaktı. Uluslararası kültü-

rel ilişkilerde, özellikle üniversitelerin başı çekmesi doğaldı. Bir ülkenin fikir dünyası büyük ölçüde üniversitelerde oluşuyordu. Üniversite "millî şuuru kemâle erdiren bir hars merkezi" idi. Bir milleti diğer milletlerden ayıran farklar ve özellikler ancak o milletin kültüründe özümlenmişti ve üniversiteler bu kültürün işlendiği odaklardı.[373]

Kongrede, Brüksel'de uluslararası bir üniversitenin kurulması önerilmişti. Değişik ülkelerden gelecek öğretim kadroları aynı çatı altında dönüşümlü olarak eğitim vereceklerdi. Bu arada uluslararası bir "kültür" [hars] oluşturmak için ülkeler kendi eğitim kurumlarına diğer ülkelerden yabancı öğretim elemanı getirteceklerdi. Uluslararası "kültür" "millî fikir cereyanları"nı ihlal etmeyecek, bilakis onlar arasında uyum sağlayacaktı. İlkokullardan itibaren, genç nesillere adalet ve uluslararası dayanışma fikirleri telkin edilecekti. Milletler Cemiyeti bünyesinde uluslararası bir yayın organı oluşturularak değişik ülke yazarlarının katkıları beklenecekti. Değişik ülkelerin diplomalarının denkliği sağlanacaktı. Ve nihayet kongre, Uluslararası Çalışma Ofisi gibi bir de Uluslararası Fikrî Çalışma Ofisi, Muslihiddin Âdil'in çevirisiyle Mesai-i Fikriyye Beynelmilel İdaresi kurulmasını talep edecekti.

Ve "Bolşevizm Meselesi"

Torino gibi, İtalya'nın Petrograd'ı diye bilinen bir kentte uluslararası sosyoloji kongresi gerçekleştirilip "Bolşevizm sorunu"na değinilmemesi beklenemezdi. Sovyet Rusya'da 1917 Devrimi'yle proletarya diktatörlüğü kurulmuş, 1921'e kadar Savaş Komünizmi diye bilinen bir evreden geçilmişti. 1921'de Lenin bir adım geri çekilerek NEP diye bilinen ve ülkede baş gösteren açlığa çözüm getiren bir politikayı benimsemişti. Bolşevizm Avrupa'nın birçok ülkesinde yankı uyandırmıştı. Bu ülkelerden biri İtalya idi ve Torino "kızıl kent" olarak bu konuda başı çekiyordu. Marksizmin sosyolojiyi reddettiği bir evrede Torino'da sosyoloji kongresi toplanmıştı. Reformist yönüyle sola açılan ancak çatışma yerine uzlaşmayı öneren ve bu yönüyle sosyal demokrasiye uzanan solidarizm bir anlamda Bolşevizme reddiyeydi. Muslihiddin Âdil de ilerici görüşlere sahip olmasına karşın Bolşevizme karşıydı. Bakunin'in anarşist görüşlerinden farklı olmadığını ileri sürdüğü Rus "inkılâb-ı kebir"i ona göre Avrupa'yı tehdit ediyordu.

Kongrede de Bolşevizm tartışılmış ve şu kararlar çıkmıştı: Rus

milletinin derin ıstırabı, bütün dünyada tahripkâr bir mahiyet almıştı. Bu felaketin mahiyeti kamuoyunca yeterince bilinmiyordu. Kongrede Bolşevizmin hükümet tarzı itibariyle "şayan-ı nefret ve ictimaî bünyede ma'yûb [ayıplanmış] ve na-kabil-i tahammül bir karha [yara]" teşkil ettiği vurgulanıyor, "zulme karşı ictimaî bünyeyi müdafaa hakkında insaniyet ve medeniyet umdelerine tevfiken Rus meselesinin pek kısa bir müddet zarfında halline çalışmasının bilumum hükümet ve akvam için en mübrem bir vazife olduğu" kaydediliyordu. "Kongre, medeniyeti tehdit eden ve cemiyetin sulhperver bir tarzda tekâmülüne mâni olan zulm ve ceberruta müstenid her tarz hükümeti red ve takbih eyler"di.

1917-1921 arası Sovyet Rusya'da yaşananlar tüm Avrupa'da yakından izleniyordu. Gelişmelerin salt Rusya'da kalmayacağı ve giderek Avrupa ve diğer ülkelere sirayet edeceğinden korkuluyordu. Nitekim bizzat İtalya, işçi konseylerinin tehdidi altındaydı. Bu açıdan Torino Sosyoloji Kongresi "iki arada, bir derede" kalmıştı. Bir yanda Paris'te Cihan Harbi'nin yenik düşen ülkelerini savaş suçuyla yargılayan antlaşmalar imzalanıyor ve bu durum ülkelerin kamuoyunda infiale neden oluyordu. Öte yanda Bolşevik Devrimi savaş meydanlarında tükenmiş işçi kesimine diktatoryal yöntemlerle yarınlar vaat ediyordu. Torino Sosyoloji Kongresi'nin sığınağı ise kökeni Fransız Radikal Partisi'nin başbakanı ve Milletler Cemiyeti'nin ilk başkanı Léon Bourgeois'nın "solidarité" ya da dayanışma anlayışıydı. Birçok yöne çekilebilen solidarizm, Marksist olmayan Fransız solunu da etkisi altına almıştı. Bir başka versiyonu Osmanlı topraklarında Ziya Gökalp'in öncülüğünde ulus-devlet inşa etmek için kullanılıyordu. Solidarizm aynı zamanda Türkiye'nin kuzey komşusundaki Bolşevik gelişmelerle arasına mesafe koymaya da yarayacaktı. Nitekim solidarizmin siyasette uzantısı halkçılık, Bolşevizme karşı bir kalkan görevi görecekti. 30'lu yıllardaki "kültür" sürecinin ilk aşamasında gündeme gelen "vatandaşlık bilgisi" büyük ölçüde solidarizmden esinlenecekti. İşte Uluslararası Torino Sosyoloji Kongresi solidarizmin ilk kez sınandığı bir ortamdı. Sosyolojiyi geniş bir tabana oturtmuş, ona işlevsel bir boyut kazandırmıştı. Ancak, bu tür bir anlayışın iki dünya savaşı arası uzun soluklu olması beklenemezdi. Nitekim kongreden bir yıl sonra Mussolini Roma'ya yürüyecekti.

Bölüm 12

Halk Fırkası ve Halkçılık

Türkiye'de de halkçılık "siyasal demokrasi"den farklı bir çizgide evrildi. Bunda ülkenin geri kalmışlığının ve Cihan Harbi'ne neden olan sorunların payı büyüktü. Özellikle Düvel-i Muazzama diye bilinen devletlerin dünya ölçeğinde paylaşım sorunlarını çözemeyişleri ve dünyayı topyekûn bir savaşla büyük bir felakete sürüklemeleri kapitalizm ve demokrasiye olan güveni büyük ölçüde sarsmıştı. 19. yüzyılın inşasında başı çeken liberalizm yıpranmış; yeni arayışlara yol açmıştı. Mustafa Kemal Milli Mücadele'nin ilk evresinde kurulmakta olan rejimin esaslarını şu şekilde ifade ediyordu:

"'Bu hükûmet demokrat bir hükûmet midir, sosyalist bir hükûmet midir, yani şimdiye kadar okuduğumuz kitaplarda ismi zikredilen hükûmetlerden hangisidir?' buyurdular! Efendim bizim hükûmetimiz demokratik bir hükûmet değildir, sosyalist bir hükûmet değildir. Ve hakikaten kitaplarda mevcut olan hükûmetlerin, mahiyet-i ilmiyyesi itibariyle, hiçbirine benzemeyen bir hükûmettir. Fakat hâkimiyet-i milliyyeyi, irade-i milliyyeyi yegâne tecelli ettiren bir hükûmettir. Bu mahiyette bir hükûmettir! İlmî, ictimaî noktasından bizim hükûmetimizi ifade etmek lazım gelirse 'halk hükûmeti' deriz. Teşkilat-ı Esasiyye Kanunumuzun birinciden dördüncüye kadar olan maddeleri hükûmetin ne olduğunu, kimin tarafından idare olunduğunu, idare eden heyetin kuvvet ve salâhiyetini tasrih etmiştir. Şekil ve sureti tespit olunmuştur. Fakat meslek-i ictimaî itibariyle dahi düşündüğümüz zaman, biz hayatını, istiklâlini kurtarmak için çalışan erbâb-ı say'ız, zavallı bir halkız! Mahiyetimizi bilelim. Kurtulmak, yaşamak için çalışan ve çalışmaya mecbur olan bir halkız! Binaenaleyh her birimizin hakkı vardır; salâhiyeti vardır. Fakat çalışmak sayesinde bir hakkı iktisab ederiz. Yoksa arka üstü yatmak ve hayatını say'dan muarra geçirmek isteyen insanların bizim heyet-i ictimaiyyemiz içerisinde yeri yoktur; hakkı yoktur! *(Alkışlar)* O halde ifade ediniz Efendiler! Halkçılık, nizam-ı ictimaîsini say'ına, hukukuna istinad ettirmek isteyen bir meslek-i ictimaîdir."

Gazi Mustafa Kemal
TBMM'de 1 Aralık 1921 günlü konuşması

Paris'te, 29 Mayıs 1913'te Champs Elysées Tiyatrosu'ndaki ilk gösteriminde Stravinsky'nin "Bahar Ayini" Paris'in seçkin opera-bale müdavimlerini ayağa kaldırmış, basında büyük protestolara neden olmuştu. Dönemin ünlü bestecisi Debussy'ye yavan ve sığ gelen bu müzik aslında yeni bir yüzyılın doğum sancılarını içeriyordu. Modris Ekstein'in ünlü *Bahar Ayini: Cihan Harbi ve Modern Çağın Doğuşu* kitabı Champs Elysées Tiyatrosu'ndaki bu sahneyle başlıyordu.[374] Dadaizm, kübizm, konstrüktivizm, endüstrializm Cihan Harbi ve onu izleyen yıllarda sanatta ve edebiyatta köklü dönüşümlere neden olmuştu. Bu gelişmeleri Türkiye'de de gözlemlemek mümkündü. Muhsin Ertuğrul'un sahne kurguları modern Rus tiyatrosunun öncüleri Stanislavski ve Meyerhold'dan esinlenmişti. Nâzım Hikmet'in, Mayakovski'ye özenerek 1923'te yazdığı "Makinalaşmak istiyorum" adlı şiiri yeni bir çağa girildiğinin somut kanıtıydı.

Cihan Harbi çağdaş dünyayı küreselleşme çağı olarak nitelenen 19. yüzyıldan koparmıştı. 1914-1918 tüm dünyayı kaosa sürükleyen ve yeni bir dünyanın kuruluşuna neden olan yıllardı. İmparatorlukların teker teker çöktüğü, ulus-devletlerin doğuş sancıları çektiği bir evreyi simgeliyordu. Savaş yıllarında bile hilafetsiz, saltanatsız bir Türkiye'yi düşünmek büyük bir gaflet sayılırdı. Oysa Milli Mücadele salt Türkiye için değil, üçüncü dünya diye nitelenecek bir kesim için örnek alınacak bir başkaldırıydı. Cumhuriyet fikri ise büyük hüsranla sonuçlanan Cihan Harbi'nin kaçınılmaz bir sonucuydu. Tıpkı sanatta dünün empresyonizmini, ekspresyonizmini sorgulayan endüstrializm ya da konstrüktivizm gibi, Cihan Harbi siyasette, ekonomide, toplum anlayışında, kültürel değerlerde dönüşü olmayan bir dönemi başlatıyordu. Savaş ertesi zihniyet değişimi sonucu ideolojilerin hâkim olduğu bir dünya inşa ediliyordu. Bir ulus-devlet olarak tasarlanan Cumhuriyet Türkiyesi bu kaotik ortamın ürünüydü. Dünyanın hızlı bir biçimde küresizleştiği, Düvel-i Muazzama'nın kan kaybettiği bir dönemde Ankara başkaldırmış ve yeni bir ulus-devletin sınırlarını çizmişti.

MAKİNALAŞMAK İSTİYORUM

trrrrum,
trrrrum,
trrrrum!
trak tiki tak!
makinalaşmak istiyorum!

beynimden, etimden, iskeletimden geliyor bu!
her dinamoyu
altıma almak için çıldırıyorum!
tükrüklü dilim bakır telleri yalıyor,
damarlarımda kovalıyor
oto-direzinler lokomotifleri!

trrrrum,
trrrrum,
trak tiki tak
makinalaşmak istiyorum!

mutlak buna bir çare bulacağım
ve ben ancak bahtiyar olacağım
karnıma bir türbin oturtup
kuyruğuma çift uskuru taktığım gün!

trrrrum
trrrrum
trak tiki tak!
makinalaşmak istiyorum!

Nâzım Hikmet, 1923

Paradoksal bir biçimde Cihan Harbi'nin yıkıntıları bir ölçüde yeni bir ulus inşa edenlerin işini kolaylaştırmıştı. Cihan Harbi'nin tek galibi ABD idi. Avrupa'nın galip ülkeleri, eski yayılımcı siyasetlerinden büyük ölçüde ödün vermek zorunda kalmış, savaşın yıkıntılarının üstesinden gelmek için umutlarını Almanya'dan alacakları savaş tazminatına bağlamışlardı. Oysa Almanya Versailles'ın yükü altında çökmüş, orta katmanları yok eden hiperenflasyon Hitler'e iktidar yolunu açmıştı. Bu arada savaşın neden olduğu dengesizlikler işçi kesimini radikal-

leştirmiş, kadın hareketi savaşta gösterdiği yararlılığın karşılığını bekler olmuştu. Demokrasiler her geçen gün kan kaybına uğruyordu. Hobsbawm'ın katastrof çağı diye nitelediği, Mazower'in Avrupa'yı "karanlık kıta" olarak gördüğü 20. yüzyıla girilmişti. Cumhuriyet Türkiyesi bu tür bir yıkıntı ortamında doğmuştu.

"Terakki"den "Hâkimiyet-i Milliyye"ye

19. yüzyılın "ilerleme" ya da dönemin Osmanlıcasıyla "terakki" anlayışı Jön Türkler'den İttihatçılar'a hâkim konumunu korumuştu. "Terakki" fikri 19. yüzyıl pozitivist felsefesinin bir ürünüydü. Cihan Harbi ile birlikte son bulan "terakki" ya da evrimci dünya görüşü, yerini devrimci, köklü dönüşümlere bırakacaktı. Ancak tüm bu değişikliklerin arka planında bir toplum felsefesi yatıyordu. Milli Mücadele ertesi 20'li yıllar Türkiye'de ulus-devlet inşa sürecini kapsayacaktı. Milli Mücadele'de İngiltere'ye, Fransa'ya karşı savaşılmışsa da "muasır medeniyet" örneği Kemalist kadrolar için yine de Avrupa'ydı. Üçüncü Cumhuriyet Fransası ve laikliği büyük ölçüde model olarak alınacaktı. Tüm dünyada Halk Fırkası Fransız Radikal Partisi'ne benzetilecekti. Nitekim Avrupa'da şekillenmekte olan Radikal Partiler Antantı'na Cumhuriyet Halk Fırkası üye olmaya davet edilecekti.

Ancak demokrasi konusunda farklı bir anlayış vardı. Demokrasi için asgari düzeyde bir okuryazarlık gerekiyordu. Kırsal kesimin görece dışa açılmış olması bekleniyordu. Geleneksel yerel güç ilişkilerinin hâkim olduğu kırsal yapı Osmanlı'dan devralınan beşeri sermayede hâkim konumdaydı. Bu nedenle siyasal demokrasi için ülke henüz hazır değildi. Öncelik, ülkeyi bütünleyecek olan ulusal egemenliğe, "hâkimiyet-i milliyye"ye verilecekti. Ulusal egemenlik tek bir organda, Büyük Millet Meclisi'nde tecelli edecek ve bir süre için de olsa Tek Parti yönetimi hâkim kılınacaktı.

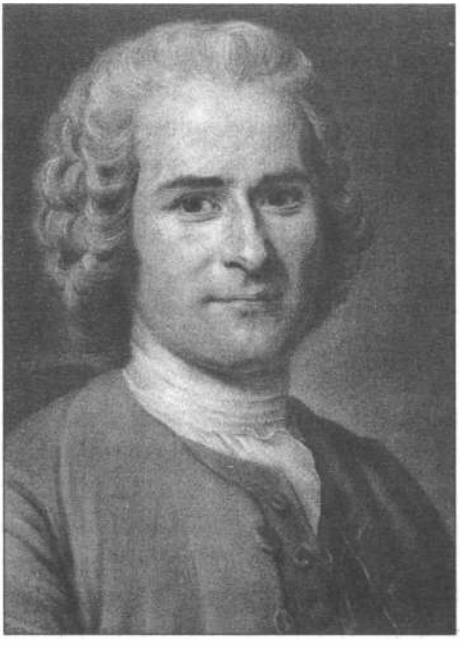
1920'lerin siyaset, hukuk ve toplumsal yazını büyük ölçüde Üçüncü Cumhuriyet Fransası'ndan esinlendi. Mustafa Kemal'in solidarist fikirlerinin kaynağı Fransa'ydı. Solidarizm aynı zamanda kuzey komşusundaki Bolşevik gelişmelerden de Türkiye'yi koruyacak bir fikir akımıydı. Nitekim 30'lu yıllardaki "kültür" sürecinin ilk aşamasında gündeme gelen "vatandaşlık" anlayışı büyük ölçüde solidarizmden esinlendi. Mustafa Kemal'in Afet Hanım'a yazdırdıkları Fransız solidarist çevrelerinin, Durkheim, Gide, Duguit gibi Fransız düşünürlerinin eserlerinden aktarılmıştı.

Solidarizm ve Mustafa Kemal

19. yüzyılda küreselleşen dünyanın Cihan Harbi ile birlikte karanlık bir döneme girdiği ve her ülkenin kendi başının çaresine bakmak zorunda kaldığı iki dünya savaşı arası evrede, solidarizm Türkiye'nin de kendi içine kapanışının bir göstergesiydi. Solidarizm son kertede ulusal birlik demekti; ötekilere karşı bir direnç odağıydı. Her ne kadar solidarizm başlangıç evresinde Fransa'da radikal sosyalist parti başbakanlarından Léon Bourgeois'nın ortaya attığı ve sınıflı bir toplumda yoksul kesimlere el uzatmaya yönelik, bir başka deyişle, sosyal devlete açılım sağlayacak bir fikir hareketi olarak doğmuşsa da, Türkiye gibi gecikmiş bir ülkede ulusal birliği pekiştirmeye yönelik bir çizgiye oturuyordu. Mustafa Kemal, solidarizm hakkında kitaplar okumuş, Üçüncü Cumhuriyet Fransası'nı yakından izlemiş, birçok vesileyle görüş serdetmişti. Solidarist görüşleri kısmen Durkheim'den, kısmen Charles Gide ve Charles Rist'ten esinleniyordu.

Bu konuda en somut örnek Afetinan'ın *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım* adlı eserde yer alıyordu. Bu kitabın Mustafa Kemal'in not ettirdiği "bağlılık (solidarité)" başlığını taşıyan bölümüyle, Charles Gide ve Charles Rist'in *Fizyokratlardan Günümüze Kadar İktisadî Mezhebler Tarihi* adlı eserleri arasında önemli bir örtüşme gözlemleniyordu.[375] İkinci Dünya Savaşı ertesine kadar dünyada en yaygın iktisadi düşünce kitabı olan ve yirmiye yakın dile, bu arada Türkçeye de çevrilmiş olan bu kitapta solidarizm, liberalizm ile kolektivizm arasında üçüncü bir yol olarak sunuluyordu. Ama bu kitabın da felsefi temelleri yukarıda da belirtildiği gibi 1920 yılında Nobel Barış Ödülü'nü de alacak olan Léon Bourgeois'ya aitti.

II. Meşrutiyet yıllarında tesanütçülük, günümüzde ise dayanışmacılık solidarizmin Türkçesi olarak kullanılır oldu. Mustafa Kemal solidarizmin karşılığı olarak "bağlılık"ı tercih ediyordu. Notlarında sözcüğün yanına Fransızcası "solidarité"yi de koymayı ihmal etmiyordu. Mustafa Kemal'e göre bilim, toplumların büyüklüğünün sırrını insanlara açmıştı; bu sır insanoğlunun birbiriyle olan bağıydı. Tek tek her insan, bir toplumsal organizmanın parçasıydı ve bu nedenle birbiriyle bağlantı içindeydi. Ayrıca insanlar, ölülerinin kültürel vârisleriydi; önceki nesillerle aralarındaki bağlar, zaman ve mekân ayrımı gözetmeksizin sürgit devam ediyordu. Geçmişle olan bu ilişki doğaldı; toplumsaldı, ekonomikti. Veraset nedeniyle, her insan sahip olduğu şeyin ve hat-

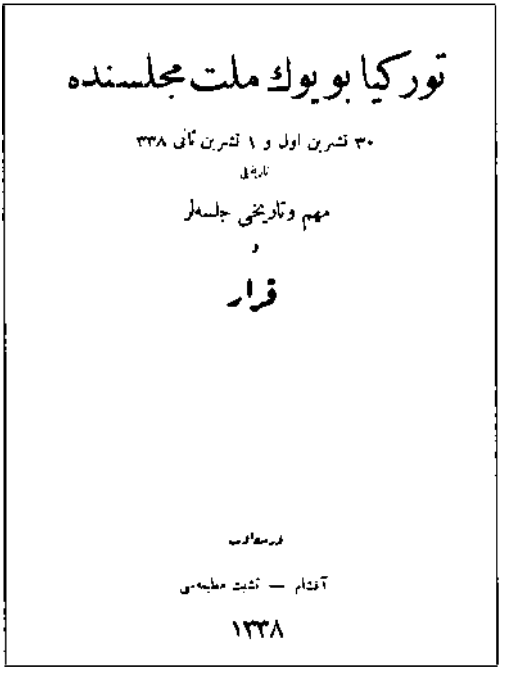


Mustafa Kemal'in ulusal egemenlik anlayışının geri planında Jean-Jacques Rousseau'nun *Mukavele-i İctimaiyye yahud Hukuk-ı Siyasiyye Kavaid-i Esasiyyesi* bugünkü dille "Toplumsal Sözleşme ya da Siyasal Hukukun Temel İlkeleri" başlıklı kitabı vardı.

ta kendi şahsi varlığının en büyük kısmını atalarına ve aynı zamanda o anda yaşamı paylaştığı hemcinslerine "borçlu" idi. Eğer böyle ise, yani her yerde, insanın insana karşı bir borcu varsa, bütün borçlar gibi bunun de ödenmesi gerekirdi. Toplum böylece alacaklı ve borçlulardan oluşuyordu. Borçları ödeyecek olanlar insanlar arasındaki doğal ve toplumsal bağdan yararlanarak o güne kadar servet edinmiş kişilerdi. Gelmiş geçmiş, adı sanı bilinmeyen, topluma katkıda bulunmuş binlerce insan olmasaydı bu kişisel servetler oluşamazdı. Servet sahibi insanlar geçmişten ve güncel ilişkilerinden kaynaklanan borçlarını doğal ve toplumsal ilişkiler sürecinde zarar görenlere ödemeliydiler. Gerçi, bu alacaklıların şahsen bilinmeleri olanaksızdı; ancak bunların devlet ya da birçok toplumsal yardım kurumu gibi temsilcileri vardı. Borçlar devlete vergi, özellikle artan oranlı vergi olarak ödenebilirdi; aynı zamanda bu tür dengeleri kuracak olan yardım kurumlarına ya da sivil toplum kuruluşlarına verilebilirdi. Mustafa Kemal'in Afet Hanım'a yazdırdığı bu satırların esin kaynağı Charles Gide'ti. Bu söylemden, Mustafa Kemal'e göre, geç-

mişte ve halen insanların dünya nimetlerinden aynı oranda yararlanamadıkları anlaşılıyordu. Dünyadaki eşitsizlikleri gidermek gerekiyordu. Eşitsizliği gidermek için ise bir kısım insandan diğer bir kısım insan için adeta tazminat isteniyordu. O gün için dünya nimetlerinden farklı yararlanma düzeylerinin başlıca nedeni insanların değişik vasıflar ve yetenekler yüzünden birbirlerine benzememeleriydi.

Peki solidarizm ya da bağlılık kuramı uygulamada nasıl tezahür edecekti? Burada, ilginçtir, Mustafa Kemal devlet sosyalistliğinden söz ediyordu. Devlet sosyalistliği aslında Sovyetler'deki kolektivist anlayıştan epey farklı bir sistemdi. Bunu gecikmiş ülkelere özgü devletçilik olarak algılamak gerekiyordu. Daha 1921 yılının başlarında *Hâkimiyet-i Milliyye* gazetesinde İktisat Vekili Celâl Bayar'la yapılan bir söyleşide, Bayar, devlet sosyalizmine karşı olanların, bireyciliğin güçlü, sermaye birikimini gerçekleştirmiş ülke insanları olduğunu kaydediyor, Tanzimat'tan beri eşit olmayan şartlar altında Avrupa sermayesinin Osmanlı topraklarına girmesinin ve ülke kaynaklarına hâkim olmasının sa-


تورکیا بویوك ملت مجلسنده

۳۰ تشرین اول و ۱ تشرین ثانی ۳۳۸

تاریخلی

مهم وتاریخی جلسهلر

و

قرار

آقشام — ثشبت مطبعهسی

۱۳۳۸

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde 30 Teşrin-i evvel ve 1 Teşrin-i sani Tarihli Mühim ve Tarihi Celseler ve Karar, Dersaadet: Akşam-Teşebbüs Matbaası, 1338.

kıncalarını ve sonuçlarını sıralıyordu. Bayar, devlet sosyalizminin yararlarını birçok örnekle göstermenin mümkün olduğunu, Almanya'da devlet sosyalizmi uygulanarak önemli ölçüde yol kat edildiğini söylüyordu. Tabii burada kastedilen Bismarck sonrası Almanya'da uygulanan "ictimai iktisat"tı.

Mustafa Kemal, devlet sosyalistliğinden söz ederken "sosyal devlet"i kastediyordu. Çıkarılacak yasalarla dayanışmacı bir toplum anlayışı kurgulanabilirdi. "İş Kanunu, şehirlerin ve atölyelerin sağlık kurumu kanunu, sarî hastalıklara karşı korunma kanunu, amelenin ihtiyarlığa ve kazalara karşı sigortası, hasta ve ihtiyar yoksullara mecburi yardım, çiftçi sendikaları, yardım cemiyetleri kurulması, ucuz evler yapılması, mektep çocukları için mekteplerde bakkallar, bütün bu gibi cemiyetlere devlet bütçesinden yardım ve buna benzer hususları temin için kanunlar" Mustafa Kemal'in solidarizmden ya da bağlılıktan anladığı somut uygulama örnekleriydi.

Ancak, Mustafa Kemal'e göre, dayanışmacılık fikri her yerde teveccüh görmemiş, birçok kişinin eleştirisine uğramıştı. Özellikle solidarizm sonucu bireyin sorumluluk duygusunun zayıfladığını ya da yok olduğunu iddia edenler vardı. İnsan, böylece aczini, kusurunu, ayıbını toplumun üstüne yıkabilir ve bireysel sorumluluktan kaçabilirdi. Ahlak kanununun temeli olan bireysel sorumluluk bu şekilde dumura uğrayabilirdi. Buna karşılık solidarizmin ahlaki değerlerini savunanlar da vardı. Başkasına olan bir iyilik insanın kendisine de iyilikti; başkasına olan kötülük kendisine de kötülüktü. Böylece iyilik yapmak ve kötülükten kaçınmak gerekirdi. Yapılan iş çevrede sevinç ya da acı olarak yankı uyandırırdı; bu durum insana vicdani görevler yüklerdi. Son olarak dayanışma insanı hoşgörülü kılardı. Çünkü başkasının kusuru bizim de istemeyerek çoğu kez suçlu olduğumuzu gösterirdi. Kısaca, dayanışma "herkes kendi için" yerine "herkes herkes için" düsturunu koyuyordu. Bu düşünce tarzı toplumsaldı; "milli"ydi ve insaniydi. Mustafa Kemal'in sosyal devlete açılım sağlayan bu görüşleri aslında yukarıda kaydedilen Charles Gide ve Charles Rist'in ünlü eserinin "Tesanütçü Tezleri" başlığı taşıyan bölümünün bir tür özetiydi.

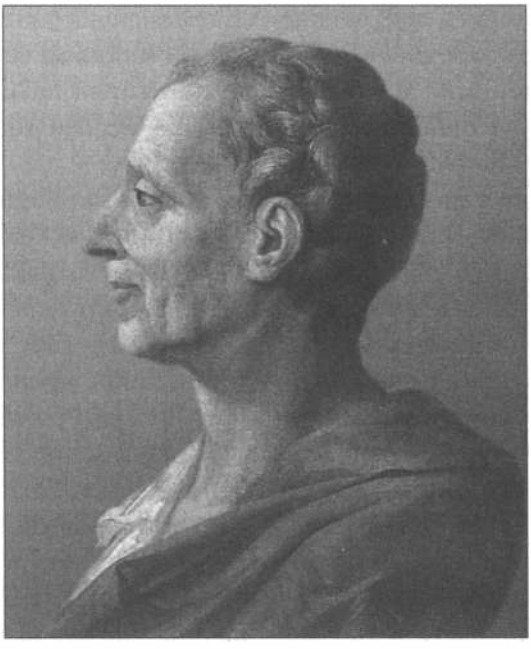
Charles Gide uzun yıllardır Türkiye'de iyi tanınan bir iktisatçıydı. Dört ciltlik iktisat kitabı, Mehmed Cavid'in *İlm-i İktisad*'ı ile birlikte, Osmanlı iktisat literatürünün temel başvuru kaynağıydı. Ancak, Cavid Bey'in Adam Smith'e ya da klasik iktisada yönelik görüşlerine karşın Charles Gide "üçüncü yol"dan yanaydı.

Üçüncü Cumhuriyet Fransası'nın solidarist görüşleri onu "sol"a çekmişti. Cihan Harbi'yle birlikte tüm savaşan ülkelerde devletin ekonomide ağırlıklı bir biçimde yer alışı, Charles Gide'in görüşlerinin daha da önemsenmesine neden olmuştu. Zira, savaş yoksulluktu, sefaletti. Devlet bir şekilde milli gelirden eskisine oranla daha büyük bir pay almalı ve transfer harcamalarıyla yoksulluğa çözüm bulmalıydı. Nitekim böyle oldu; savaş öncesi GSMH'den aldığı pay %10'lar düzeyindeyken savaşla birlikte bu oran % 40'ın üzerine çıkmıştı. Bu nedenle Türkiye dahil olmak üzere, devletçiliğin filizlerini Cihan Harbi'nde aramak gerekirdi. Milli Mücadele yıllarından itibaren "devlet iktisadiyatı", "devlet iktisatçılığı", "devlet sosyalizmi", "iktisadî devletçilik", "devletçilik" gibi tanımlar Türkiye'de tartışılmaya başlanmıştı. Ankara devletçiliği 1929 Buhranı'nın sonucu uygulamaya sokmuşsa da, devletin ekonomideki konumu tüm dünyada olduğu gibi Cihan Harbi ile birlikte güçlenmişti.

Savaş sonrası, hatta Milli Mücadele yıllarında "milli iktisat"ın bir uzantısı olarak, ekonomi ile siyasetin bütünlüğü vurgulanacak, özellikle yabancı tahakkümü altına girmiş olan finans sektörü başta olmak üzere, kent hizmetleri, demiryolları, madencilik, dış ticaret ve benzeri alanlarda devletin söz sahibi olması ilkesi benimsenecekti. Tıpkı Lenin'in Savaş Komünizmi ertesi uygulamaya soktuğu Yeni Ekonomik Politika'da [NEP] olduğu gibi önemli olan "hâkim tepeleri" [commending hights] ele geçirmek tüm ekonomiyi denetim altında bulundurmaya yetecekti. Ancak yukarda sözü edilen devlet müdahaleciliğinin kolektivizm olarak algılanmaması gerekiyordu. Nitekim bu konuda Batı'ya bir güvence vermek amacıyla, Lozan görüşmeleri kesintiye uğradığı sırada İzmir'de İktisat Kongresi toplanmıştı. Lozan görüşmeleri kritik bir evreye girmişti. Batılı ülkeler Türkiye'nin Bolşevikleşmesinden çekiniyorlardı. İzmir İktisat Kongresi Batı'ya seslenerek bu tür bir olasılığın olmadığını kanıtlıyordu.

Gazi ve Fransız Devrimi

Mustafa Kemal'in Fransız Devrimi'ne ve Üçüncü Cumhuriyet Fransası'na duyduğu ilginin kaynağı büyük ölçüde tarih bilimiydi. Her Osmanlı subayı gibi Gazi'nin de okuduğu kitaplar arasında tarihin ayrı bir yeri vardı. Bu ilgi, daha doğrusu tutku, tüm yaşamı boyunca sürdü. Özellikle Ernest Lavisse'in külliyatı kütüphanesinde baş köşeyi işgal etti. Lavisse'in yönetiminde yayımla-



18. yüzyılda Fransız Devrimi üzerinde büyük etki yapan Montesquieu güçler ayrımını, eski deyişle "tefrik-i kuva" ilkesini ortaya atan kişiydi. Montesquieu'ye göre her devlette üç tür güç vardı: Yasama, yürütme ve yargı.

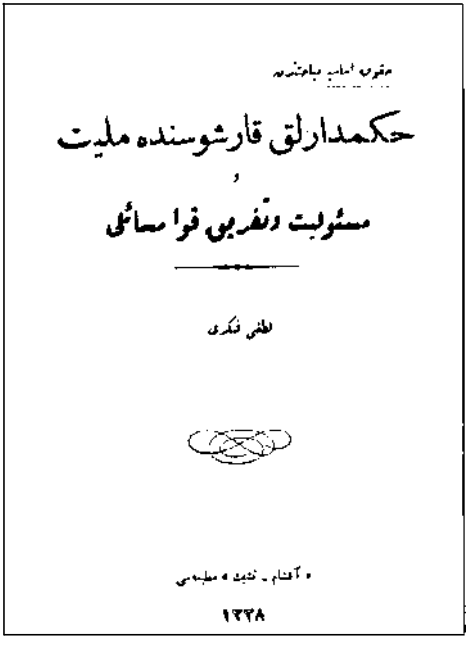
nan *Histoire générale du IV^e siècle à nos jours*'un altı cildi, *Histoire générale des peuples de l'antiquité à nos jours*'u, yine aynı yazarın *Vue générale de l'histoire politique de l'Europe*'u Mustafa Kemal'in ne denli Üçüncü Cumhuriyet tarihçiliğine odaklandığının kanıtlarıydı. Keza Lavisse'in yakın mesai arkadaşı Charles Seignobos'un *Histoire politique de l'Europe contemporaine. Évolution des partis et des formes politiques, 1814-1914* adlı kitabı, okurken en fazla işaretlediği kitaplardan biriydi.[376]

Mustafa Kemal'in Avrupa tarihinden ve özellikle Fransız Devrimi'nden öğrendiği temel unsur ulusal egemenlikti. Ona göre Türkiye'nin de çıkış yolu ulusal egemenlikti. Aydınlanma çağı düşünürlerinin görüşleri, Fransız Devrimi ve Üçüncü Cumhuriyet Fransası'nın fikir akımları tüm Jön Türk neslini olduğu gibi Mustafa Kemal'i de etkilemişti. Nitekim Milli Mücadele ve Cumhuriyet'in kuruluş evresinde geliştirdiği "hâkimiyet-i milliye" ya da ulusal egemenlik fikri son kertede Fransız Devrimi'nin esintilerini taşıyordu. "Milli hâkimiyet"e göre millet, kendisini meydana getiren bireylerden ayrı ve onların üstünde bir şahsiyete, bir iradeye sahipti. Hâkimiyet bu kolektif şahsa, milletin iradesine

aitti. Böyle olunca millî hâkimiyet ilkesinde halk ya da millet iradesinin bireysel iradelerden bağımsız bir hukuksal ve siyasal hüviyeti, anlamı vardı. Milli hâkimiyet Fransız Devrimi'nde gündemi oluşturmuş ve bunun geri planında Jean-Jacques Rousseau'nun fikirleri yer almıştı.

Zürih Üniversitesi profesörlerinden Dr. Fritz Fleiner 1936 yılında Ankara'da Hukuk İlmini Yayma Kurumu'nda verdiği "Âmme hukukunda büyük harpten sonraki istihaleler" başlıklı konferansında, Jean-Jacques Rousseau'nun fikirlerinin temelinde "halk hâkimiyeti" anlayışının yattığını, demokratik fikir ve inançların Jean-Jacques Rousseau'nun 1762 yılında yayımladığı *Sosyal Mukavele veya Siyasî Hukukun Prensibi* başlıklı kitabıyla gündeme geldiğini belirtiyordu. 18. yüzyıl sonunda Avrupa ve Amerika'da bu fikirler kitlelerce benimsenmişti. Fritz Fleiner'e göre, Cihan Harbi ertesi ortaya çıkan anayasalarda, bu meyanda 1924 tarihli "Türkiye Esas Teşkilatı Kanunu"nda bütün güç ve yetkilerin milletten geldiği esası benimsenmişti.[377]

Mustafa Kemal'in de ulusal egemenlik anlayışının geri planın-


حکمدارلق قارشوسنده ملیت

و

مسئولیت وتفریق قوا مسائلی

لطفی فکری

آقشام - تشبث ه مطبعه سی

۱۳۳۸

Kuvvetler birliği anlayışına en güçlü muhalefet Lutfi Fikri'den gelmişti: Lutfi Fikri, *Hukuk-ı Esasiyye Mübahisinden - Hükümdarlık Karşısında Milliyet, Mes'uliyyet ve Tefrik-i Kuva Mesâili*, Akşam - Teşebbüs Matbaası, 1338.

da Jean-Jacques Rousseau'nun *Mukavele-i İctimaiyye yahud Hukuk-ı Siyasiyye Kavaid-i Esasiyyesi* bugünkü dille "Toplumsal Sözleşme ya da Siyasal Hukukun Temel İlkeleri" başlıklı kitabı vardı. Bu kitabı 1913 baskısı Osmanlıca çevirisinden okumuştu.[378] "Hakikatte efendiler, tabiatta efendiler, âlemde efendiler taksim-i kuvva yoktur. Yeni irade-i milliye ile ifade ettiğimiz kuvvette taksim-i kuvva yoktur" sözleri onun *Toplumsal Sözleşme*'ye ne denli sadık kaldığının kanıtıydı. Mustafa Kemal Rousseau'nun *Mukavele-i İctimaiyye*'sini dikkatli okuyarak şerhlemişti. "Egemenlik gücü basit ve tektir. Bu gücü bölmek yok etmektir [Kuvve-i hâkimiyet basit ve vahiddir. Bu kuvveti taksim etmek imha etmektir]" satırının yanına "mühimdir" notunu düşmüştü. "Egemenlik belli bir nedenle bırakılamayacağı gibi yine aynı nedene dayanarak vekâleten yürütülemez. Egemenlik kamunun iradesinde içkindir. İrade ise temsil edilemez. İrade ya kendisinin aynıdır ya da başkadır. İkisinin ortası olamaz. [Hâkimiyet ne esbaba mebni terk ve ferağ olunamaz; yine o esbâba mebni vekâleten icra edilemez. Hâkimiyet umumun iradesinde mündemicdir. İrade, ise temsil edilemez. İrade ya kendisinin aynıdır veya gayrıdır. İkisinin ortası olamaz.]" satırlarının yanına ise "kıymetli" diye yazmıştı. "Egemenlik gücü bırakılıp vazgeçilemediği gibi değiştirilemez de. Egemenlik gücünü sınırlamak bunu yok etmek demektir. [Kuvve-i hâkimiyet terk ve ferağ olunamadığı gibi tadil de edilemez. Kuvve-i hâkimiyeti tahdid etmek bunu mahvetmek demektir]" altını çizdiği bir başka satırdı.

Rousseau ve Güçler Birliği[379]

Fransız Devrimi monarşinin elinde olan mutlak hâkimiyetin sahibini değiştirmiş ve kral yerine milleti ikame etmişti. Bir diğer deyişle, taç kralın başından alınarak bir manevi şahıs telakki edilen milletin başına konulmuştu. Millî hâkimiyet ilkesinin Fransız mevzuatına girmesine neden olan Rousseau'nun fikirleri, Fransız devrim mevzuatının etkisiyle Kıta Avrupası'nın birçok ülkesine ulaşmış, bu arada Türkiye'de 1924 Anayasası'nın yazımında da etkin olmuştu.

Devletin doğuşunu ve yaşayışını hukuki, meşru esaslara bağlamak isteyen Rousseau doğal olarak bu esaslara aykırı mutlakıyetçi toplumsal sözleşme yandaşlarına karşı tavır almıştı. Milli hâkimiyet görüşü, millet denen topluluğun bağımsız bir toplum-

sal gerçek olduğu kadar bağımsız bir hukuksal ve siyasal gerçek olduğu fikrine, her iki gerçek arasında tam bir uyum bulunduğu hipotezine dayanıyor, milli camianın formel hukuksal ve siyasal realitesine gerçek sosyolojik yapısından daha önemli bir yer veriyordu. Rousseau için "millet" her şeyden önce hukuksal bir olguydu. Milletin doğal, sosyolojik varlığını inkâr etmemekte, hatta kan bağlılığını bile milleti kuran unsurlar arasında görmekteydi. Fakat ona göre millet daha ziyade üstün kavrayıcı, temel bir gerçek olarak rasyonel, iradi bir hukuk olgusuydu. Aklın, serbest bireysel iradenin eseriydi.

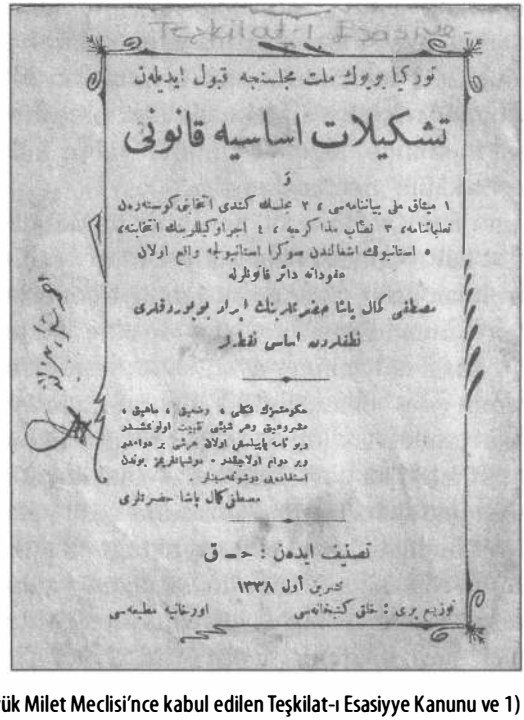
Millet, bir hukuksal olgu olarak, haklarda menfaatlerin uzlaşmasına olanak sağlamaya, milli topluluğa dahil her bireyin şahsını ve malını ortak güçle savunmaya ve korumaya muktedir meşru ve güvenli bir hukuk düzenine tabi olan ve eşit bireylerden oluşan bir topluluktu. Böyle bir topluluk ise bir şahsın ya da bir zümrenin güç ve tahakkümü ile değil, bireylerin serbest rıza ve katılımlarıyla kurulabilir ve sürdürülebilirdi. Güç ve tahakküm baskısı altında sevk ve idare olunan insanlar, sayıları ne olursa olsun bir millet değil, ancak bir esir sürüsüydü. Bunlar bir insan yığını oluştururlarsa da bir toplum sayılamazlardı. Zira bu tür insan kümelerinde ne siyasal bir birlik ne de kamu çıkarı söz konusu olabilirdi.

Rousseau'ya göre toplumsal sözleşmeyle kurulan gerçek toplumun, yani milletin bireylerden bağımsız bir hukuksal ve siyasal gerçeklik kazanmasının başlıca üç nedeni vardı. İlk neden, toplumsal sözleşmeyle kurulan ulusal camianın bireylerin serbest iradeleri sonucu oluşmasıydı. İkinci neden, bireylerin toplumsal sözleşmeyle sağlanan meşru ve güvenli bir hukuksal düzende birleşmeleriydi. Üçüncüsü ise, bu birleşmeden bireylerden bağımsız kolektif bir varlığın ortaya çıkışıydı. Rousseau için özel bir anlam taşıyan "kamu şahsı", "genel irade ve "hâkimiyet" kavramları yukarıda belirtilen unsurların bireşimi sonucuydu.

Toplumsal sözleşmenin en temel hükmü siyasal topluma giren her bireyin kendisini bütün haklarıyla, bütün benliğiyle cemiyete terk etmesiydi. İşte bu hüküm Rousseau'ya göre, bireyler arasında mutlak hukuksal eşitliği, tam güveni ve sıkı bağlılığı olanaklı kılıyordu; kolektif nitelikte bir varlığın doğmasını sağlıyordu. Siyasal cemiyet ya da millet bir şahıs olunca kendisine özgü bir iradeye sahip olması gerekiyordu. Rousseau'nun "genel irade" adını verdiği ve Mustafa Kemal'de "milli irade"ye dönüşen bu güç odağı bütün vatandaşların iradelerinin toplamı olmayıp, onların bir senteziydi. Genel irade, "genel çıkar"ı hedefliyordu. Genel irade-

ye "genel" sıfatını kazandıran onun oluşumunda yer alan bireysel iradelerin adedi değil, bireysel iradeleri bir noktada birleştiren "genel çıkar"dı. Devletin güçlerini devletin kuruluşundan beklenen amaca yani genel çıkara uygun bir biçimde yönetmek ve yönlendirmek genel iradenin işiydi.

Hâkimiyete gelince bu Rousseau'ya göre, genel irade tarafından yönetilen ve yönlendirilen güç ya da iktidardı. Hâkimiyet bir şahsa ya da heyete devir veya ferağ edilemezdi. Çünkü umum irade devredilemezdi. Bu nedenle millet ancak kendi kendisini temsil ederdi. Aksi takdirde millet hukuksal şahsiyetini feda etmiş olurdu. Hâkimiyet devir ve ferağ edilemeyeceği gibi bölünemezdi de. Çünkü genel iradenin bölünmesi genelliğini yitirmesi sonucunu doğururdu ki, bu da olanaksızdı. Çünkü bireyler toplumsal sözleşmeyle kendilerini topluma terk etmiş olmakla genel iradeyi kendileri meydana getirdikleri için, tabi oldukları hâkimiyet kendi iradelerinin mahsulüydü. Ona itaat etmekle birey kendi kendine itaat ediyordu.


تشکیلات اساسیه قانونی

Türkiye Büyük Milet Meclisi'nce kabul edilen Teşkilat-ı Esasiyye Kanunu ve 1) Misak-ı Millî Beyannamesi, 2) Meclis'in Kendi İntihâbını Gösteren Talimatname, 3) Nisâb-ı Müzakere'ye, 4) İcra Vekillerinin İntihabı'na, 5) İstanbul'un İşgalinden sonra İstanbul'ca vaki' olan ukudâta dair Kanunlarla Mustafa Kemal Paşa Hazretlerinin İrad Buyurdukları Nutuklardan Esas Noktalar.

Genel iradenin devir ve ferağ edilmemesinin ve bölünmezliğinin sonuçlarından biri "güçler birliği" idi. Çünkü devir ve ferağ edilemeyen ve bölünemeyen genel irade egemenliğinin tek sahibi milletti. Bu ise milli irade ve hâkimiyetin bütünlüğüne aykırı olan üç ayrı güç ya da iktidarın (yasama, yürütme, yargı) kabulüne olanak bırakmazdı. Yasama gücü bizzat milletteydi. Yürütme ve yargı güçleri ise milleti temsil eden, yani yasama gücünün birer aracı olan şahıs ya da heyetlerden ibaretti. Bunlar ayrı güç odakları sayılamazdı.

Osmanlı döneminde, ne 1876 tarihli Kanun-ı Esasi, ne de onun bazı maddelerini tadil eden 1909 tarihli İkinci Meşrutiyet Kanun-ı Esasisi, milli hâkimiyet prensibine açıkça yer vermişti. 1876 Kanun-ı Esasisi'nin yürürlüğe girmesi hakkında yayınlanmış olan 1908 tarihli Hatt-ı Hümayun'da "umumî işlerin meşrutiyet usulüne bağlanması"ndan söz ediliyordu. 31 Mart olayı ertesi hal'edilen II. Abdülhamid'in yerine geçen Mehmed Reşad yayınladığı Hatt-ı Hümayun'da "bütün milletin birleşmesi ve arzusu üzerine" tahta çıktığını söylüyordu. Aynı Hatt-ı Hümayun'da gerekli olan kanun ve nizamlardan henüz yapılmamış olanların Kanun-ı Esasi'ye ve milletin meşru, hakiki ihtiyaçlarına uygun olarak yapılacağını vaad ediyordu. II. Abdülhamid'in halli hakkındaki 24 Mayıs 1909 günlü kararnamede Âyan ve Mebusan'dan oluşan meclis için, Kanun-ı Esasi metninde "Meclis-i Umumî" tabiri kullanılmasına rağmen, "Meclis-i Millî" denilmekteydi.

1876 Kanun-ı Esasisi'nin tadili gerektiği hakkındaki 19 Ağustos 1909 günlü kararnamede "meşrutiyet idare" tabirinden ayrıca ve ilk kez olmak üzere "hâkimiyet-i milliye" tabiri kullanılmıştı. Tadil edilen Kanun-ı Esasi'nin 3. maddesi de "Padişah şer'i şerif ve Kanun-ı Esasi ahkâmına riayet, vatan ve milletine sadakat edeceğine yemin eder" demekle 1876 Kanun-ı Esasisi'nde bulunmayan ve zımnen milli hâkimiyeti ifade eden bir hüküm koymakta ve diğer hükümleri de padişahın hak ve salahiyetlerini eskisine göre sınırlamaktaydı. Tüm bu satırlarla milli hâkimiyet ilkesinin dolaylı bir biçimde kabul edilmiş olduğuna hükmedilebilirdi. Ancak Kanun-ı Esasi padişaha "meşrutiyet" ya da gerçek anlamda "anayasal" sistem ile bağdaştırılamayacak birtakım hak ve yetkiler tanıyan sarih hükümler içeriyordu. Kanun-ı Esasi'nin ruhu milli hâkimiyet prensibiyle telif edilebilecek bir mahiyette değildi. Bu gerekçeyle Milli Mücadele dönemine kadar gerçek anlamda "milli hâkimiyet"ten söz etmek olanaksızdı.

Milli hâkimiyet prensibinin sarih ve kati ifadesi 1924 Teşkilat-ı

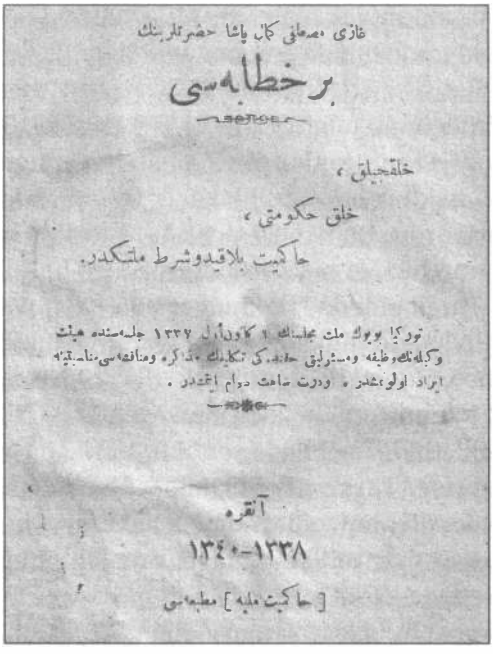
Esasiye Kanunu'nda yer alacaktı. Milli hâkimiyet ilkesi daha Milli Mücadele'nin başında saltanata ve dışa karşı güçlü bir silah olarak geliştirilmişti. Nitekim 25 Haziran 1919 günlü Amasya Tamimi'nin üçüncü maddesiyle 23 Temmuz 1919'da toplanan Erzurum Kongresi tarafından yayınlanan beyannamenin altıncı maddesi, millî hâkimiyet prensibini açıkça ifade eden esasları ve beyanları içeriyordu. Bu ilke 20 Ocak 1921 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun birinci maddesinde sarih ve hukuki bir nitelik kazanacaktı. Bu maddede "Hâkimiyet bilâ kayd ü şart milletindir. İdare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müsteniddir" deniyordu. Bu ilke 20 Nisan 1924 tarihli Esas Teşkilat Kanunu'nun üçüncü maddesinde de "hâkimiyet bilâ kayd ü şart milletindir" şeklinde yer aldı. 1924 Anayasası'nın dördüncü maddesi ise "Türkiye Büyük Millet Meclisi milletin yegâne ve hakiki mümessili olup millet namına hâkimiyet hakkını istimal eder" demek suretiyle millî hâkimiyet prensibini klasik şekliyle ve en sarih biçimde kabul ediyordu.

Mustafa Kemal'in bizzat benimsediği ve 1921, ardından 1924 Anayasası ile uygulamaya koyduğu "milli egemenlik" anlayışı, Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme* adlı eserinden esinleniyordu. Rousseau'nun sözünü ettiği yasama gücü ise 1924 Anayasası'nın dördüncü maddesinde vurgulanan Türkiye Büyük Millet Meclisi idi.

Montesquieu ve Güçler Ayrımı

18. yüzyılda Fransız Devrimi üzerinde büyük etki yapan Montesquieu güçler ayrımını, eski deyişle "tefrik-i kuva" ilkesini ortaya atan kişiydi. Fransız Devrimi'nden önce, XIV. Louis mutlakıyeti bütün gücüyle kurmuş, Fransız tarihinde parlak bir devir yaratmıştı. Arkasından gelen Fransız kralları XV. ve XVI. Louis aynı başarıyı gösterememiş, Fransız halkı giderek yoğunlaşan baskı rejimine karşı tavır almaya başlamıştı. İşte Montesquieu böyle bir dönemde yaşamıştı. Fransa'dan çıkıp Avusturya, İtalya, Hollanda ve nihayet İngiltere'ye gitmiş, bu son ülkede iki yıl kadar oturmuştu. Montesquieu o dönem İngiliz yönetimini, mahkemelerini ve parlamentosunu incelemiş, gözlemlerinden kendi siyasal yönetim anlayışını oluşturmuştu.

Montesquieu'ye göre her devlette üç tür güç vardı. Birincisi yasama gücü, ikincisi kamu hukukuyla ilgili işleri yürütme gücü, üçüncüsü ise medeni hukukla ilgili işleri yürütme gücü. Birinci güce dayanarak geçici ya da sürekli kanunlar yapılır, mevcut ka-


غازی مصطفی کمال پاشا حضرتلرینك

برخطابه‌سی

خلقحاکمیتی ،

خلق حکومتی ،

حاکمیت بلاقیدوشرط ملتکدر.

تورکیا بویوك ملت مجلسك ۱ کانون اول ۱۳۳۷ جلسه‌سنده هیئت وکیله‌نك وظیفه ومسئولیتی حقنده‌کی تکلیف مذاکره ومناقشه‌سی مناسبتیله ایراد اولونمشدر . ودرت ساعت دوام ایتمشدر .

آنقره

۱۳٤۰-۱۳۳۸

[حاکمیت ملیه] مطبعه‌سی

"Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretlerinin Bir Hitabesi – Halkçılık, Halk Hükümeti, Hâkimiyet Bila kayd u şart milletindir - Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 2 Kânun-ı evvel 1337 celsesinde Heyet-i Vükela'nın Vazife ve Mesuliyeti Hakkındaki Teklifin Müzakere ve Münakaşası Münasebetiyle İrad Olunmuştur."

nunlar değiştirilir ya da kaldırılırdı. İkinci güce dayanarak görülen işler savaş yapmak, barış yapmak, elçi göndermek, elçi kabul etmek, güvenliği sağlamak, dışarıdan gelecek saldırıları önlemek gibi hususlardı. Üçüncü güçle suçlar cezalandırılıyor, kişiler arasında çıkan uyuşmazlıklara çözüm getiriliyordu. Montesquieu'ye göre bu üç erk birbirinden ayrı olmalıydı. Bir kişide ya da bir kurumda bu güçlerin hepsi ya da ikisi birleşirse özgürlük tehlikeye düşerdi. Aslında Montesquieu'den önce güçler ayrımı ilkesini ilk öne süren İngiliz düşünürü Locke idi. *Essay on Civil Government* başlıklı eserinde üç gücü ayırt etmekte, yasama ile yürütme güçlerinin ayrı ellerde bulunması gerektiğini kaydetmekteydi. Montesquieu, kısmen İngiltere'deki gözlemlerinden, kısmen Locke'dan ilham alarak ün salan güçler ayrımı ilkesini ortaya atmıştı.

Mustafa Kemal güçler ayrımına hiçbir zaman sıcak bakmadı. Benimsediği güçler birliği anlayışı ise doğal olarak Milli Mücadele'nin gerektirdiği birlik anlayışının sonucuydu. Montesquieu'nün görüşleri ise Rousseau'nun siyasal iktidar anlayışının

neredeyse taban tabana zıddıydı. Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu* adlı eseri *Ruhü'l Kavânin* başlığı altında 1923 yılında Hüseyin Nâzım tarafından Türkçeye çevrilmişti.[380] Rousseau'nun yanı sıra Montesquieu'nün de Mustafa Kemal'in kütüphanesinde yer alması anlamlıydı. Parlamenter rejim anlayışı Montesquieu'nün görüşlerinde mündemiçti. Mustafa Kemal, Osmanlı'nın çöküşünün faturasını bir anlamda Meşrutiyet rejiminin getirdiği güçler ayrımına çıkarıyordu.

Cumhuriyet Türkiyesi, her ne kadar güçler birliği anlayışıyla yola çıktıysa da zamanla anayasa hukukunu güçler ayrımına doğru geliştirmişti. Hatta bunun 1924 Anayasası bünyesinde gerçekleştirildiğini savunan anayasa hukukçuları da vardı. Ancak ulusdevletin kuruluş aşamasında güçler birliği ve bu bağlamda Meclis Hükümeti anlayışı ağır basmıştı. Üniter bir yapı bir anlamda bu tür bir anlayışı zorunlu kılmıştı. Atatürk'ün "milli hâkimiyet" görüşü de buna dayanıyordu.

Mustafa Kemal'in siyasal hukuk bağlamında görüşlerinin oluşumunda Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan iki önemli hukuk kitabının ayrı bir önemli vardı. Bunlar Atatürk'ün görüşlerinin kristalleşmesini sağlamanın ötesinde Cumhuriyet Türkiyesi'nin de hukuk anlayışını düzenleyen eserlerdi. Her iki kitabın da resmi yayın oluşu göz önünde bulundurulursa Atatürk'ün bunlardan haberdar olmaması mümkün değildi. Gerek siyasal hukuk düzeninin kuruluşunda, gerekse hukuk reformlarının gerçekleştirilmesinde bu iki kitabın etkisi büyüktü. Bunlardan ilkinin yazarı Léon Duguit idi. Ünlü anayasa kitabı, *Hukuk-ı Esasiyye* [Traité de droit constitutionnel] başlığı altında Toulonne Üniversitesi'nden doktora almış olan Menemenlizade Edhem tarafından Türkçeye çevrilmiş ve 1923-1924 yıllarında Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti Neşriyatı olarak iki cilt olarak yayımlanmıştı.[381] Léon Duguit Üçüncü İkinci Meşrutiyet'ten itibaren Türkiye'de hukuk alanında kat edilen yolda önemli bir referans noktasını oluşturuyordu. Bu ciltlerin ilki "kaide-i hukukiye – devlet meselesi", ikinci cildi ise "devlet – nazariye-i umumiye" alanlarını kapsıyordu. İlk cildi 428, ikinci cildi 489 sayfa idi. İlk kez bu denli kapsamlı bir anayasa hukuku kitabı Türkçeye çevriliyordu.

Léon Duguit (1859-1928) Üçüncü Cumhuriyet Fransası'nın ünlü bir kamu hukukçusuydu. Bordeaux Üniversitesi'nde Durkheim ve Maurice Hauriou ile birlikte bulunmuştu. "Bordeaux Okulu" diye de bilinen "Kamu Hizmeti Okulu"nun [l'Ecole de service public] ilk temsilcisiydi. Okulun diğer temsilcileri Gaston Jèze,

Roger Bonnard, André de Laubadère ve Roger Latournerie idi. Toulouse Hukuk Fakültesi'nde Maurice Hauriou'nun öncülüğünde gündeme gelen "kamu gücü okulu"nun [l'Ecole de la puissance publique] muarızlarındandı.

Léon Duguit devlet ve hukuk ilişkisi üzerine kuramsal önerilerde bulunan ünlü bir hukukçuydu. Auguste Comte'un pozitivizminin etkisi altında kalmıştı. Durkheim'in sosyolojisini benimsemişti. Bu iki esin kaynağı Duguit'nin hukuk anlayışına özgün bir boyut katmıştı. Var olan hukuk anlayışlarını bu sayede eleştirmiş, devlet ve onun sınırını çizen "kamu hizmeti" kavramını geliştirmişti. Böylece devletin tüzel kişiliğinden kaynaklanan metafizik algılanışına karşı tavır koymuştu. Bu arada devletin gelişim sürecinde ekonominin önemini vurgulamış ve bu bağlamda "sol"a kayarak, devlet müdahaleciliğini savunmuştu. Cumhuriyet Türkiyesi'nde hukukun pozitivist açılımında Léon Duguit etkin bir düşünür oldu. Léon Duguit'nin ileriki yıllarda başka kitapları da Türkçeye kazandırılacaktı. Cumhuriyet'in laiklik anlayışında Üçüncü Fransız Cumhuriyeti'nin ayrı bir yeri vardı ve Türkiye'de hukuk devrimi büyük ölçüde Fransa'nın geçirmiş olduğu evrelerden etkilenerek gerçekleştirilmişti.

Cumhuriyet'in siyasal yapısının oluşumunda etkin olan ikinci önemli hukuk kitabı, Türkiye Büyük Millet Meclisi Divan Riyaseti kararıyla, İsmail Müştak Bey'in çevirisiyle yine iki cilt olarak 1927 yılında çıkan *Mufassal Hukuk-ı Siyasiyye* kitabıydı. İlk cildi 888, ikincisi 841 sayfa olan bu kitap, Fransız devlet kurgusunu son derece ayrıntılı bir biçimde ele alıyordu. Ansiklopedik bir başvuru kitabıydı. Yazarı Fransa Meclis-i Mebusan Kâtib-i Umumisi Eugène Pierre idi. Türkiye'de siyaset pratiğinin oluşmasında bu kitabın ayrı bir yeri vardı. Léon Duguit'nin kavramsal düzeydeki anayasa hukuku kitabı Eugène Pierre'in son derece ayrıntılı Fransız pratiğiyle birlikte ele alındığında Üçüncü Cumhuriyet Fransası'nın siyasal hukuk bağlamında Cumhuriyet Türkiyesi'ni ne denli etkilediği bariz bir şekilde görülüyordu.

Halkçılık Programı

Gazi Mustafa Kemal, 1927 yılında toplanan Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Büyük Kongresi'nde okuduğu *Nutuk*'ta Meclis'te oluşan hiziplere değinirken şu satırlara yer veriyordu: "Bilmünasebe arz etmiştim ki, ilk Teşkilat-ı Esasiyye Kanunumuza menşe teşkil eden 13 Eylül 1920 tarihli bir programı, Meclis'e takdim etmiş-

tim. Bu programın, Meclis'te 18 Eylül'de okunan kısmından başka, buna esas olmak üzere, Büyük Millet Meclisi'nin mahiyet-i esasiyyesini ve usul-i idare hakkındaki nokta-i nazarı tespit eden ve Meclis'in küşadını müteakip kıraat ve kabul olunan takririmi de bu kısımla beraber, Halkçılık programı unvanı altında tab'ı ve neşretmiştim." Bu satırlar birçok araştırmacıyı 1920 güzünde yayımlanmış bir Halkçılık Programı'nın peşine düşmeye sevk etmişti. Bugüne kadar Milli Kütüphane ve TBMM Kütüphanesi dahil, Türkiye'nin herhangi bir kitaplığında ya da bireysel kütüphanede bu program bulunamadı. Böyle, basılmış bir program gerçekten var mıydı? Yoksa, Gazi, *Nutuk*'ta program adı altında farklı bir metine mi atıfta bulunuyordu?

İttihat ve Terakki II. Meşrutiyet yıllarında birçok kez program yayımlamıştı. Oysa [Cumhuriyet] Halk Fırkası'nın gelişkin bir programı ancak 1931 kurultayında kabul edilmişti. Fırka uzun süre olası programın kimi hususlarını da içeren nizamnameyle yönetildi. Ancak Cumhuriyet Halk Partisi tarihini yazan ya da Milli Mücadele'nin geçirdiği evrelerden söz eden hemen hemen her kitap Halkçılık Programı'na gönderme yaptı. Bu vesileyle farklı belgeler Halkçılık Programı olarak sunuldu. *Atatürk'ün Halkçılık Programı* başlıklı eserinde İsmail Arar, tüm çabalarına karşın bu programa ulaşamadığını belirtiyordu.[382] Ama yine de, kitabının önsözünde Atatürk'ün, 1920 yılı Eylül ayında, Halkçılık Programı adı altıda bir de broşür yayımladığını kaydediyordu. Kanıtı 1927 yılında söylenen *Nutuk*'tu.

Gazi'nin *Nutuk*'ta sözünü ettiği 13 Eylül günü Meclis'e verilen takrir Büyük Millet Meclisi Reisi sıfatıyla "İcra Vekilleri Heyeti adına Büyük Millet Meclisi Riyaseti'ne sunduğu bir kanun layihasıydı. Meclis'e "program" olarak takdim edilmişti. "Heyet-i Vekile'nin siyasî, ictimaî, idarî, askerî nokta-i nazarlarını telhis ve teşkilat-ı idariyye hakkındaki mukarrerâtını ihtiva eden program"dı. Ama sunulduğu aşamada "halkçılık programı" adı konulmamıştı. Takririn içeriğinde halkçılıkla ilgili tek bir satır ya da sözcük yoktu. Gazi, yıllar sonra bu belgeye *Nutuk*'ta "Halkçılık Programı" olarak atıfta bulunacaktı.

1920 sonbaharında Meclis'e "halkçılık" adı altında bir belge sunulmamıştı. Bu belgenin daha sonraları "Halkçılık Programı" olarak nitelenmesi, Meclis'te "Bolşevik" tehdidinin ortaya çıkmasıyla yakından bağlantılıydı. Tokat Mebusu Nâzım Bey'in 89 oya karşı 98 oy ile Meclis tarafından Dahiliye Nazırı seçilmesi, Mustafa Suphi'nin girişimleri, Halk Zümresi, Halk İştirakiyun Fırkası ve

Yeşil Ordu, Gazi için kuzeyden gelebilecek bir tehdit olarak algılanıyordu. Nitekim bu tehditle ilgili Ali Fuat Cebesoy'a yazdığı bir mektupta ilk kez "halkçılık programı"ndan söz edecekti.

Nutuk'taki "Halkçılık Programı" tanımı araştırmacıları iki hususta yanıltıyordu. İlki 1927'de okunan *Nutuk*'ta söylenenler, önemli ölçüde belgeleri içerse de, büyük ölçüde Gazi Mustafa Kemal'in anımsadığı bir geçmişti. Bu evredeki her türlü gelişmeyi yayımlamasına karşın "Halkçılık Programı" *Nutuk*'un *Vesikalar* cildinde yer almıyordu. Her insan gibi Gazi Mustafa Kemal de, geçmişi hatırlarken yanılabilirdi. Nitekim, halkçılık söyleminin güç kazandığı 1927 Kongresi'nde, ileride CHF programının ana ilkelerinden biri olacak halkçılık ilkesinin gündeme geldiği bir dönemde, Gazi'nin Halk Fırkası'nın kuruluş evresindeki gelişmeleri "Halkçılık Programı" adı altında anımsamasını yadırgamamak gerekirdi.

Araştırmacıları yanıltan ikinci husus Gazi Mustafa Kemal'in, "Meclis'in küşadını müteakip kıraat ve kabul olunan takriri"ni, "Halkçılık programı unvanı" adı altında yayımladığı beyanıydı.[383] Meclis'in açılışını "müteakip" konuşma meselesini de muhtemelen Gazi yanlış anımsıyordu. Mustafa Kemal'in, CHF Büyük Kongresi'nde okuduğu *Nutuk*'u bir kenara bırakırsak, Meclis'te yaptığı en uzun konuşmaların ilki, "Meclis'in küşadını müteakip" 24 Nisan 1920 tarihinde yaptığı, daha çok Milli Mücadele'nin ilk evresindeki belgelerin takdimini kapsayan "Mütareke'den Meclis'in açılmasına kadar geçen zaman zarfında cereyan eden siyasî olaylar hakkında" başlıklı konuşmasıydı. Diğeri ise bundan bir buçuk yılı aşkın bir süre sonra, 1 Aralık 1921 tarihinde Meclis'te yaptığı ve iktidarın niteliğini belirleyen konuşmaydı.

Bu ikinci konuşma dönemi açısından son derece önemliydi; rejimin niteliğini ortaya koyuyordu. "Heyet-i Vekile'nin vazife ve mesuliyeti hakkındaki teklif müzakere ve münakaşası münasebetiyle" yapılan konuşma güçler birliği-güçler ayrılığı konusuna değiniyor, Teşkilat-ı Esasiyye'nin kurgusunu açıklıyor ve Tek Parti düzenini gerekçelendiriyordu. Önemine binaen *Nutuk* dışında, 1920'li yıllarda Gazi'nin risale olarak basılmış ender konuşmalarından biriydi.

Mustafa Kemal, *Nutuk*'taki "Halkçılık Programı"nı gündeme getirirken aslında "Meclis'in küşadını müteakip" sözleriyle bizleri 24 Nisan konuşmasına yönlendiriyordu. Bu konuşmasında herhangi bir şekilde halkçılıktan söz edilmiyordu. *Nutuk*'ta



Mustafa Kemal, ülkenin kritik evreden geçtiği bir dönemde kamuoyunu kendi yanına çekmeliydi. Fırka programının hazırlıkları sırasında halkla temas ederek vatandaşların düşüncelerinden faydalanmayı uygun gördü. Bu amaçla, 14 Ocak 1923'te Batı Anadolu'ya hareket etti.

"Halkçılık Programı" vesilesiyle belirttiği, Meclis'te hizipleşmenin gündeme geldiği ve İkinci Grup ile Hüseyin Avni'nin ikide bir müdahale etme gereği duyduğu konuşma, 1 Aralık 1921 tarihli "Heyet-i Vekile'nin vazife ve mesuliyeti hakkındaki teklif müzakere ve münakaşası münasebetiyle" adlı konuşmasıydı. İşte bu konuşma "halkçılık" alt başlığı altında 1922 yılında yayımlanacaktı.

Bu konuşma Teşkilat-ı Esasiyye Kanunu'nun gerekçesi, "esbâb-ı mucibe"si olarak da yorumlanacaktı. 1922 Ekim ayında yayımlanan *Türkiye Büyük Milet Meclisi'nce kabul edilen Teşkilat-ı Esasiyye Kanunu ve 1) Misak-ı Millî Beyannamesi, 2) Meclis'in Kendi İntihâbını Gösteren Talimatname, 3) Nisâb-ı Müzakere'ye, 4) İcra Vekillerinin İntihabı'na, 5) İstanbul'un İşgalinden sonra İstanbul'ca vaki' olan ukudâta dair Kanunlarla Mustafa Kemal Paşa Hazretlerinin İrad Buyurdukları Nutuklardan Esas Noktalar* başlığını taşıyan risale-

de 1 Aralık söylevinin anlamı şu satırlarla ifade ediliyordu: "Mustafa Kemal Paşa hazretleri heyet-i vekilenin vazife ve mesuliyeti hakkında teklifin müzakere ve münakaşası münasebetiyle bir nutuk irad buyurmuşlardır ki Teşkilat-ı Esasiyye Kanunu'nun esbâb-ı mucibesi mahiyetindedir." Risale yukarıda belirtilen belgeleri içerdiği gibi, dört saat süren 1 Aralık söylevinden önem arz eden paragraflara yer veriyordu.

Konuşmanın özü kurulmakta olan siyasi rejimin temel prensiplerinden biri olan, eskiden "vahdet-i kuvvet" ya da "vahdet-i kuvâ" denilen güçler birliğiydi. Kanun-ı Esasi'nin güçler ayrılığı anlayışını getirdiğini, bu tür bir anayasal kurgunun imparatorluğu çökerttiğini vurgulayan Gazi, çözüm olarak Büyük Millet Meclisi hükümeti çatısı altında güçler birliğinin ülkeyi selamete çıkaracağını söylüyordu. Güçler birliği ilkesi İcra Vekilleri Kanunu ile uygulamaya sokulmuş, 1921 mevzuatında ve 1923 Cumhuriyet'in kuruluş kanununda yer aldıktan sonra, 1924 anayasasının 5, 6 ve 7'nci maddelerinde en sarih ifadesini bulmuştu.[384] Tüm tek parti döneminde ülke büyük ölçüde bu anlayışla yönetilecekti. Bu nedenle de Gazi Mustafa Kemal'in anılarında bu konuşmasının ayrı bir yeri oldu. *Nutuk*'ta da 13 Eylül konuşmasından söz ederken "halkçılık programı"nın yayını hususunda gönderme yaptığı aslında 1 Aralık 1921 tarihli konuşmasıydı.

Halkçılığın Gündeme Gelişi

Mustafa Kemal "halkçılık" ve "halk hükümeti" sözcüklerini ilk kez 12 Temmuz 1920 günü Konya Mebusu Refik Bey ve arkadaşlarının verdiği önerge üzerine yapmıştı. Bu konuşmasında "Zannederim bugünkü mevcudiyetimizin mahiyet-i asliyyesi, milletin temayülât-ı asliyyesini ispat etmiştir; o da halkçılıktır ve halk hükûmetidir. Hükûmetlerin halkın eline geçmesidir. (*Alkışlar*) Efendiler, biz memur sınıfı yaratmak için çalışmayalım ve mutlaka bir memur kadrosu dahilinde bulunanları bir yere koymakla dimağımızı bitap etmeyelim [yormayalım]. İdareyi halka teslim etmek için çalışalım (*Alkışlar*)" sözleriyle halkçılığı ilk kez gündeme getiriyordu.

Halkçılık, daha önceki bölümlerde ele alındığı gibi İttihatçıların ve özellikle Ziya Gökalp'in kullandığı bir terimdi. "Halka doğru" gidenler halkçıydı. Dayanışmacı bir anlayış da halkçılığı gerektiriyordu. Ancak, halkçılık sözcüğü 20'li yılların başında Bolşevizm tehdidi karşısında daha da önem kazanacaktı. Musta-

fa Kemal, Meclis'te bazı kişilerin "iğfal" edildiğini ve Bolşevizme yöneldiğini ima ederek Bolşevizm konusunda şunları söylüyordu: "Bizim nokta-i nazarımız, bizim prensiplerimiz cümlece malumdur ki, Bolşevik prensipleri değildir ve Bolşevik prensiplerini milletimize kabul ettirmek için de şimdiye kadar hiç düşünmedik ve teşebbüste bulunmadık. Bizim itikadımıza göre, milletimizin temin-i hayat ve tealisi kendi kabiliyet-i hazmiyyesiyle mütenasib olan nokta-i nazarlardır. Fakat esas itibariyle tetkik olunursa bizim nokta-i nazarımız –ki halkçılıktır– kuvvetin, kudretin, hâkimiyetin, idarenin doğrudan doğruya halka verilmesidir, halkın elinde bulundurulmasıdır. Yine şüphe yok ki, bu dünyanın en kuvvetli bir esası, bir prensibidir."

Her iki konuşmada sözü geçen "halkçılık" ve "halk hükümeti" sözcükleri giderek siyasi söylemde güç kazandı. Fakat bir program olarak nitelenmesi Mustafa Kemal'in komünizm [komünist faaliyeti] ve Doğu cephesi üzerine Moskova'daki murahhas heyetinden gelen bir rapor üzerine 16 Eylül 1920'de Garp Cephesi Kumandanı Ali Fuat Paşa'ya yazdığı "zata mahsus" mektupta yer aldı. Bu mektubunda ülkede kurulmuş olan "komünizm teşkilatı gaye itibariyle tamamen bizim aleyhimizdedir" diyordu. Bu insanlar "ictimaî inkılab"dan yanaydılar. Ancak, Milli Mücadele ortamında bunun ne denli tehlike arz ettiğini göremiyorlardı. Bu kişiler ikna edilmeye çalışılmışsa da başarılı olunamamıştı. Bu nedenle Bolşevizm'i alt edecek "halkçılık programı" adı altında bir programa başvurulmuştu.

Bu satırlardan anlaşıldığına göre kuzeyden gelen Bolşevizm ve Komünizm rüzgârına karşı Mustafa Kemal 13 Eylül tarihli anayasa tasarısını Ali Fuat Paşa'ya "halkçılık programı" adı altında sunuyordu. Ancak, bu özel bir mektuptu. Gazi'nin takririni aleni olarak "Halkçılık Programı" olarak nitelendiren Teşkilat-ı Esasiyye görüşmeleri sırasında Encümen Mazbata Muharriri [raportör] İsmail Suphi Bey olmuştu. Tasarı Meclis'te epey tartışılmıştı. Trabzon Mebusu Ali Şükrü Bey, Meclis'te gündemde olan metnin iktidarın "mesleğini" yani siyasi çizgisini belirleyen bir "program" olduğunu, programı taklitçilikle, halkın ruhunu göz önüne almamakla ve dini konulara gereği gibi önem vermemekle eleştirecek; daha da ileriye giderek Bolşeviklik akımından esinlendiğini ima edecekti. İcra Vekilleri Heyeti adına konuşan Maliye Vekili Ferid Bey ve Dahiliye Vekili Refet Bey, metnin hükümetin siyasi programı mahiyetinde olduğunu belirtmişlerdi. Bu arada Menteşe Mebusu Dr. Tevfik Rüştü, Ankara Meclisi'nin siyasi kurgusuna gön-

derme yaparak, Meclis'in dışında bir yürütmenin olamayacağını, kararı Meclis'in vereceğini, "Meclis'in malı" olacak bir programın ancak Meclis bünyesinde hazırlanabileceğini vurguluyordu. Nitekim görüşmeler sonucu, İzmir Mebusu Yunus Nadi'nin başkanlığında, Burdur Milletvekili İsmail Suphi'nin mazbata muharrirliğinde Meclis'in her şubesinden üçer kişilik bir Encümen-i Mahsus kurulmuş ve bir rapor hazırlanmıştı. Bu raporun 18 Kasım 1920'de görüşülmesine başlandı ve 20 Ocak 1921 günü Teşkilat-ı Esasiyye Kanunu kabul edildi.

"Maksat ve Meslek"

Takrirde yer alan "maksat ve meslek" başlıklı ilk dört maddenin niteliği Encümen-i Mahsus Mazbata Muharriri İsmail Suphi tarafından yorumlanırken hükümet tarafından kendilerine "Halkçılık Programı" gönderildiğini kaydediyor, bunun iki kısma ayrılabileceğini, "maksat ve meslek" bölümünün bunun ilk kısmını oluşturduğunu, geri kalan kısmının "mevadd-ı esasiyye ve idariyye"ye ait olduğunu vurguluyordu. Tasarıda yer alan ilk dört madde aslında TBMM hükümetinin temel amaçlarını kapsıyordu. Encümenin kanunla ilgili düzenlemelerinde bu maddeler yer almayacaktı. Bu bölüm sonraları TBMM Beyannamesi diye yayımlanacaktı. Belgenin kendisi ileriki yıllarda "Halkçılık Beyannamesi" diye nitelendi. Oysa, başlangıçta böyle bir sıfatı yoktu.

"Halkçılık Programı" konusundaki kaygıları gene İsmail Suphi gündeme getiriyordu. Encümen bu dört maddeden yola çıkarak bir program yapmayı düşünmüştü. Ama, Meclis bir "fırka" değildi. Program fırkalara mahsustu. Meclis adına bir program yapmak doğru olmayacaktı. O nedenle, hükümetin "program" adı altında gönderdiği metin encümende kanun tasarısına dönüştürülmüş ve programın başında bulunan "mevadd-ı esasiyye", yani "maksat ve meslek" bölümünün Büyük Millet Meclisi'nin amaçlarını göstereceği için bir beyanname olarak yayımlanmasına karar verilmişti. Bu beyannamede yer alan ilkeler Meclis için "mukaddes bir gaye" idi. Meclis'in bu "gaye"leri tüm dünyaya bağıra bağıra ilan etmesini kimse engelleyemezdi. Bunlar İsmail Suphi'nin sözleriydi. Benzer bir görüş Encümen-i Mahsus'un gerekçesinde de yer alıyordu. Ancak, bu metinde "hükûmetin verdiği program" deniyor, "halkçılık"tan söz edilmiyordu. İlk "maksat ve meslek" başlığı altındaki ilk dört maddenin birleştirilerek bir beyannameye dönüştürüldüğü belirtiliyordu.

Kimi günümüz kaynaklarında "Halkçılık Beyannamesi" diye geçen Büyük Millet Meclisi'nin Beyannamesi şu satırları içeriyordu:

Emperyalist devletlerin, devlet ve milletimizin hayatına açıkça kasd etmeleri neticesinde müdafaa-i meşrua için toplanan Türkiye Büyük Millet Meclisi, şimdiye kadar muhtelif vesilelerle sarahaten veya zımnen ilan ettiği maksat ve mesleğini bir kere daha bütün cihana arz için şu beyannameyi neşreylemeğe lüzum görmüştür.

Türkiye Büyük Milet Meclisi, millî hudutlar dahilinde, İslam ekseriyetinin, hayat ve istiklalini temin ve hilafet ve saltanat makamını tahlis ahdiyle teşekkül etmiştir. Binaenaleyh hayat ve istiklalini, yegâne ve mukaddes emel bildiği Türkiye halkını, emperyalizm ve kapitalizm tahakküm ve zulmünden kurtararak irade ve hâkimiyetinin sahibi kılmakla gayesine vâsıl olacağı kanaatindedir.

Türkiye Büyük Millet Meclisi, milletin hayat ve istiklaline suikast eden emperyalist ve kapitalist düşmanların tecavüzâtına karşı müdafaa ve bu maksada münafi hareket edenleri tedip azmiyle müesses bir orduya sahiptir. Emir ve kumanda salâhiyeti Büyük Millet Meclisi'nin şahsiyet-i maneviyyesindedir.

Türkiye Büyük Millet Meclisi, halkın öteden beri mâruz bulunduğu sefalet sebeplerini yeni vesait ve teşkilat ile kaldırarak yerine refah ve saadet ikame etmeği başlıca hedefi addeder. Binaenaleyh toprak, maarif, adliye, iktisat ve evkaf işlerinde ve diğer mesailde, ictimai uhuvvet ve teavünü hâkim kılarak, halkın ihtiyacâtına göre teceddüdât ve tesirâtı vücuda getirmeğe çalışacaktır. Bunun için de siyasî ve ictimaî umdelerini milletin ruhundan almak ve tatbikatta milletin temayülât ve ananâtınını gözetmek fikrindedir.

Binaenaleyh Türkiye Büyük Millet Meclisi memleketin idarî, iktisadî, ictimaî umum ihtiyacâtına müteallik ahkâmı peyderpey tetkik ve kanun şeklinde tatbik mevkiine vaz'eylemeğe başlamıştır.

Veminallahü't-tevfik

21 Teşrin-i evvel 1336

1921 yılına gelindiğinde halkçılık artık iç siyasetin temel ilkesini oluşturuyordu. 1 Mart 1921 günü ikinci toplanma yılını açarken Mustafa Kemal, iç siyasette şiarın "halkçılık, yani milleti bizzat kendi mukadderatına hâkim kılmak" olduğunu söylüyor, bunun Teşkilat-ı Esasiyye Kanunu'nda tespit edildiğini kaydediyordu. Aynı yıl bu kez Doğu Cephesi Kumandanı Kâzım Karabekir Paşa'ya yazdığı 20 Temmuz tarihli mektupta Teşkilat-ı Esasiyye Kanunu'nun bütün idari mevzuatı ve hükümetin hukuki tavrını içeren ayrıntılı ve tam bir kanun olmadığını, ülkenin mülki ve idari teşkilatında zamanın icaplarının gerektirdiği halkçılık esasını ifade eden bir düstur olduğunu belirtiyordu.

1 Aralık 1921 Konuşması

Mustafa Kemal'in 1 Aralık 1921 günlü Meclis konuşmasını bütünüyle veren ve 1922 yılında yayımlanan bir risalede ise "halkçılık" bilfiil kapakta yer alıyordu: "*Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretlerinin Bir Hitabesi - Halkçılık, Halk Hükümeti, Hâkimiyet Bila kayd u şart milletindir - Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 2 Kânun-ı evvel 1337 celsesinde Heyet-i Vükela'nın Vazife ve Mesuliyeti Hakkındaki Teklifin Müzakere ve Münakaşası Münasebetiyle İrad Olunmuştur. Ve Dört Saat Devam Etmiştir, Ankara 1340-1338 Hâkimiyet-i Milliye Matbaası.*" Bu risale büyük bir olasılıkla, Mustafa Kemal'in *Nutuk*'ta belirttiği yayımlanmış "Halkçılık Programı"ydı. Kapağında "halkçılık" sözcüğü bilfiil yer alıyordu; ancak bir "program"ı içermiyordu.

Risale yukarıda da belirtildiği gibi çok önemliydi; zira kurulmakta olan rejimin niteliğini açık bir biçimde ortaya koyuyordu. Türkiye için Meclis hükümetinin neden gerekli olduğu bu metinde ayrıntılarıyla ifade ediliyor, Teşkilat-ı Esasiyye Kanunu'nda yer alan maddelere açıklık kazandırılıyordu. Mustafa Kemal konuşmasında birkaç yerde "halk"tan söz ediyor, kurulmuş olan hükümetin "halk hükümeti" olduğunu vurguluyor, "halkçılık, nizam-ı ictimaîsini sâyine, hukukuna istinad ettirmek isteyen bir meslek-i ictimaîdir" diyordu. Mustafa Kemal'e göre, TBMM rejimi Batı demokrasilerinden farklıydı ve bu böyle olmalıydı. Zira, yeni kurulmakta olan rejim Milli Mücadele'nin bir ürünüydü. İlgili bölüm "Efendiler biz benzememekle ve benzetmemekle iftihar etmeliyiz! Çünkü biz bize benziyoruz efendiler!" sözleriyle sonlanıyordu.

Mustafa Kemal'in 1 Aralık 1921 tarihli konuşmasında şu satırlar yer alıyordu:

'Bu hükûmet demokrat bir hükûmet midir, sosyalist bir hükûmet midir, yani şimdiye kadar okuduğumuz kitaplarda ismi zikredilen hükûmetlerden hangisidir?' buyurdular! Efendim bizim hükûmetimiz demokratik bir hükûmet değildir, sosyalist bir hükûmet değildir. Ve hakikaten kitaplarda mevcut olan hükûmetlerin, mahiyet-i ilmiyyesi itibariyle, hiçbirine benzemeyen bir hükûmettir. Fakat hâkimiyet-i milliyyeyi, irade-i milliyyeyi yegâne tecelli ettiren bir hükûmettir. Bu mahiyette bir hükûmettir! İlmî, ictimaî noktasından bizim hükûmetimizi ifade etmek lazım gelirse 'halk hükûmeti' deriz. Teşkilat-ı Esasiyye Kanunumuzun birinciden dördüncüye kadar olan maddeleri hükûmetin ne olduğunu, kimin tarafından idare olunduğunu, idare eden heyetin kuvvet ve salâhiyetini tasrih etmiştir. Şekil ve sureti tespit olunmuştur. Fakat meslek-i ictimaî itibariyle dahi düşündüğümüz zaman, biz hayatını, istiklalini kurtarmak için çalışan erbâb-ı say'ız, zavallı bir halkız! Mahiyetimizi bilelim. Kurtulmak, yaşamak için çalışan ve çalışmaya mecbur olan bir halkız! Binaenaleyh her birimizin hakkı vardır; salâhiyeti vardır. Fakat çalışmak sayesinde bir hakkı iktisab ederiz. Yoksa arka üstü yatmak ve hayatını say'dan muarra geçirmek isteyen insanların bizim heyet-i ictimaiyyemiz içerisinde yeri yoktur; hakkı yoktur! *(Alkışlar)* O halde ifade ediniz Efendiler! Halkçılık, nizam-ı ictimaîsini say'ına, hukukuna istinad ettirmek isteyen bir meslek-i ictimaîdir.

Efendiler! Biz bu hakkımızı mahfuz bulundurmak, istiklalimizi emin bulundurabilmek için heyet-i umumiyyemizce, heyet-i milliyyemizce bizi mahvetmek isteyen emperyalizme karşı ve bizi yutmak isteyen kapitalizme karşı heyet-i milliyyece mücahedeyi caiz gören bir mesleği takip eden insanlarız. Binaenaleyh bu ve bu gibi teşvikatla ve izahâtla hükûmetimizin istinad ettiği esasın, ilm-i ictimaîye müstenid bir esas olduğunu bariz bir surette görürüz! Fakat ne yapalım ki demokrasiye benzemiyormuş, sosyalizme benzemiyormuş, hiçbir şeye benzemiyormuş! Efendiler biz benzememekle ve benzetmemekle iftihar etmeliyiz! Çünkü biz bize benziyoruz efendiler! *(Alkışlar)*

İlk Resmi Vesika

30 Ağustos 1922'de savaş artık kazanılmıştı. Ancak iç ve dış muhalefet devam ediyordu. Yeni bir devlet yapısı oluşturulmadığı, reformlara gidilmediği takdirde tüm kazanımlar yitirilebilirdi. Bunun için de Milli Mücadele'de olduğu gibi birliğe gerek vardı. Birlik ise ancak güçlü bir siyasal örgüt çatısı altında sağlanabilirdi. Bu düşüncenin sevkiyle Mustafa Kemal ve yakın çevresi Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin devamı olacak bir partiyle yollarına devam etmeyi uygun gördüler. Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin programı vatan topraklarının kurtuluşu ve milletin istiklali üzerine bina edilmişti. Bu hedeflere büyük ölçüde varılmıştı. Lozan'daki barış görüşmeleriyle bir süre sonra tüm dünya Türkiye'nin bağımsızlığını tanıyacaktı. Barış sonrası ülkeyi yeni hedeflere yönlendirecek yeni bir siyasal örgüt kurulmalıydı. Mustafa Kemal'e göre "Anadolu ve Rumeli" tabirine artık gerek yoktu. Çünkü Misak-ı Milli gerçekleşmişti. Türkiye bağımsızlığını tüm dünyaya ilan etmişti. Müdafaa-i Hukuk terimi de Milli Mücadele'ye özgüydü. "Müdafaa-i Hukuk" teriminin hedeflediği haklar elde edilmişti. O halde yeni bir isimle yeni bir parti kurmak ve yeni bir program tespit etmek gerekiyordu. İşte bu ihtiyaçla Halk Fırkası adıyla yeni bir parti kurulacaktı. Bu bir süreçti.

Mustafa Kemal'in 7 Eylül 1922 günü Ankara'da çıkan gazetelere verdiği beyanatı Anadolu Ajansı'nca tüm ülkeye duyuruluyordu. Ajansın haberi şu satırları içeriyordu: "Ankara'da münteşir *Hâkimiyet-i Milliye*, *Yeni Gün* ve *Öğüt* gazeteleri mümessilleri müştereken Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretleri'ni ziyaret ederek bade's-sulh [barış sonrası] hangi esaslar dairesinde çalışacağını sormuşlardır. Müşarünileyh bu münasebetle âtideki beyanatta bulunmuştur." Beyanat Halk Fırkası'nın kuruluşuyla ilgili ilk resmi vesikaydı ve dört bölümden oluşuyordu. İlk bölüm, milletin yakın geçmişiyle geleceği hakkında genel fikirleri içeriyordu. Millet istiklaline sahip olmuştu; barış günleri yakındı. Gelecekte, milleti tehdit edecek tehlikelere karşı hazırlanmak ve çalışmak bütün millet için borçtu. Ülkeye göz dikenlere yalnız cephede galip gelmek kâfi değildi. Siyaset, yönetim ve iktisat bakımından da güçlü olmak gerekirdi.

İkinci bölüm, ülkenin başlıca dertlerini sayıyordu. Tarım ve ticaret geriydi. Ülke harap, ahalisi ise fakirdi. Ulaşım olanakları çok sınırlıydı. Milli eğitim her yere ve herkese gereği gibi nüfuz edeme-



خلق فرقه‌سی نظامنامه‌سی

عمومی اساسلر

ماده ۱ — خلق فرقه‌سی ؛ حمسلر ه‌نوی موجنجه تشکل ایتمش سیاسی برجمیتدر. غایه‌سی ؛ ملی حاکمیت (خلق طرفندن وخلق ایچون) احراسنه رهبرلك ایتمك و تورکیایی عصری دوا... حقه یوکسلتمك و تورکیاده‌کی تورکلرك هرقدمه قانونك ولایتی حاکم قیلمسنه چالیشمقدر .

ماده ۲ — خلق فرقه‌سی نظرنده خلق مفهومی هر هانکی بر صنفه منحصر دکلدر . هیچ بر امتیاز ادعاسنده بولنمیان وعمومیته قانون نظرنده مطلق بر مساواتی قبول ایدن بوتون فردلر خلقدندر . بوصورتله خلقچیلر ؛ هیچ بر عائله‌نك ، هیچ بر صنفك ، هیچ بر جماعتك هیچ بر فردك امتیازلرینی قبول ایتمیان وقانونلری تشریع واجرا ایتمکده‌کی مطلق حریت واستقلالی تحدید وتقیید ایدجی تعدی وحکمته مغایر تجاوزی صعنات وقماسلاقلغی [illegible] بیلیرلر .

ماده ۳ — خلق فرقه‌سنه ؛ ترك ملتی قبول ایتمش اولان هر تورکیلی فرد داخل اولهبیلور .

ماده ٤ — خلق فرقه‌سنه داخل اولان هرفرد ؛ فرقه‌نك نظامنامه‌سی ایله پروغرامنه اتباع ایدمجبور اولدیغی کبی فرقه‌نك قانونلرینه ده اطاعت ایدمجبورلردر . مع‌مافیه نظامنامه ایله پروغرامده اجتهادینه مخالف مادهلر وارسه فرقه‌نك قونغرهلرنده طلق بر سرتبه‌ده اجتهادلرینی بیان ایدمك اوكی مادهلرك تعدیل ویا الغاسی چالیشمهبیلیرلر .

ماده ۵ — خلق فرقه‌سی رئیسی حال اجتماعده بولنان تورکیا پوبوك ملت مجلسنك اعضاسی میاندن پوبوك قونغره انتخاب ایدر . وظیفهٔ ریاست تجدیداً انتخاب اولنمجق تورکیا پوبوك ملت مجلسنك اجتماعه ابتدارنی متعاقب ایلك اجتماعده ایدمجك پوبوك قونغره‌به قدر دوام ایدر . رئیسك تکرار انتخابی جائزدر .

ماده ٦ — بو عمومی اساسلره مخالفت ایدن اعضالر منسوب اولدقلری هیئت ادارهنك تراریله فرقه‌دن اخراج اولنورلر .

ماده ۷ — عمومی اساسلری کوسترن اشبو مادهلر ؛ آنجق پوبوك قونغرهنك ثلثان آراسیله تبدیل والغا اولنهبیلور .

Halk Fırkası Nizamnamesi Umumî Esaslar [1. Taslak] :

Madde 1 - Halk Fırkası; Cemiyetler Kanunu mucibince teşekkül etmiş siyasî bir cemiyettir. Gayesi; milli hâkimiyetin (halk tarafından ve halk için) icrasına rehberlik etmek ve Türkiye'yi asrî bir devlet haline yükseltmek ve Türkiye'de bütün kuvvetlerin fevkinde kanunun velayetini hâkim kılmağa çalışmaktır.

Madde 2 - Halk Fırkası nazarında halk mefhumu; herhangi bir sınıfa münhasır değildir. Hiçbir imtiyaz iddiasında bulunmayan ve umumiyetle kanun nazarında mutlak bir müsavatı kabul eden bütün ferdler halktandır. Bu suretle halkçılar; hiçbir ailenin, hiçbir sınıfın, hiçbir cemaatin, hiçbir ferdin imtiyazlarını kabul etmeyen ve kanunları teşri've icra etmekteki mutlak hürriyet ve istiklalini tahdid ve takyid edici akıl ve hikmete mugayyir hurafuî ananat ve teamülâtın meşruiyetini tanımayan ferdlerdir.

Madde 3 - Halk Fırkası'na; Türk harsını kabul etmiş olan her Türkiyeli ferd dahil olabilir.

Madde 4 - Halk Fırkası'na dahil olan her ferd; Fırka'nın nizamnamesi ile programına itba' edeceğine imza verecektir. Mamafih nizamname ile programda ictihadına muhalif maddeler varsa fırkanın kongrelerinde mutlak bir serbestî ve hürriyetle ictihadlarını beyan ederek o gibi maddeleri tadil veya ilgaya çalışabilecektir.

Madde 5 - Halk Fırkası reisini hâl-i ictimada bulunan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin azası meyanından büyük kongre intihab eder. Vazife-i riyaset tecdiden intihab olunacak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ictima' ibtidarını müteaki ilk in'ikad edecek Büyük Kongreye kadar devam eder. Reisin tekrar intihabı caizdir.

Madde 6 - Bu umumî esaslara muhalefet eden azalar mensub oldukları hey'et-i idarenin kararıyla fırkadan ihrac olunurlar.

Madde 7 - Umumî esasları gösteren işbu maddeler; ancak Büyük Kongre'nin sülüsân ârasıyla tebdil ve ilga olunabilir.

mişti. Toplumsal yaşamın en büyük düşmanı cehaletti. Bilgisizlik ve daha başka nedenler milleti fakir ve zayıf düşürmüştü ve düşürecekti. Üçüncü bölümde, bağımsızlık mücadelesinin tamamlanması için uzun vadeli bir çaba gerektiği belirtiliyordu. Ülke ihtiyaçlarına uygun ve bütün millet bireylerinin destekleyeceği bir programla yola çıkılması kaçınılmazdı. Dördüncü bölüm ise bu programın gerçekleştirilmesi amacıyla bir siyasi partinin kurulmasını şart koşuyordu. Gazi, Halk Fırkası unvanını alacak olan bu partinin programını hazırlamak için bütün millet bireylerini kendisine fikir vermeye davet ediyordu. Gazeteler Mustafa Kemal'in beyanatını "Mustafa Kemal ve İstikbalimiz", "Büyük kumandan milletin istikbal-i ictimaî ve iktisadîsini nasıl düşünüyor?", "Sulhtan sonra Türkiye" başlıklarıyla yayımlayacaklardı. Mustafa Kemal, 13 Ocak 1923 günü *İleri* gazetesinde, Halk Fırkası'nın kuruluşuyla ilgili demecinde "Ben öyle bir fırka teşkilini tasavvur ediyorum ki, bu fırka milletin bütün sunufunun [sınıflarının] refah ve saadetini temine mâtuf bir programa mâlik olsun" diyordu.

Mustafa Kemal, ülkenin kritik bir evreden geçtiğinin farkındaydı. Bu zor günlerde kamuoyunu kendi yanına çekmeliydi. Programın hazırlık evresinde halk ile temas ederek onun düşüncelerinden faydalanmayı uygun görecekti. Bu amaçla, 14 Ocak



Mustafa Kemal'in Batı Anadolu'da yaptığı seyahat sırasında barıştan sonra kuracağı Halk Fırkası hakkında halk ile yaptığı görüşmeler, basın aracılığıyla ülkenin dört bir yanına ulaştırılıyor, ülke çapında kamuoyu oluşturuluyordu.

1923'te Batı Anadolu'ya hareket etti. Eskişehir, İzmit, Bursa ve İzmir ile bu kentlerin çevresindeki kasabalara uğradı. Halkla uzun uzun söyleşti. Yaptığı konuşmalarda kuracağı fırkanın halkçılık anlayışını, toplumsal içeriğini ayrıntılı bir biçimde ele alıyordu. Görüşmeleri sırasında "millî hâkimiyet"in öneminden, Lozan Konferansı'ndan, ülkenin toplumsal ve iktisadi sorunlarından ve barış ertesi kuracağı Halk Fırkası'ndan bahsediyordu. Fırkayı tanımlarken şu sözleri sarf ediyordu: "Böyle bir fırkanın ruh-ı aslîsi, istiklal-i tam ve bilâ kayd ü şart hâkimiyet-i milliyyedir. Bu milletin mukadderâtını ellerine tevdi edeceğimiz insanlardan mürekkep meclis ve onun hükümetinin dikkatle takip edeceği dava hiçbir taraftan milletin istiklaline, hür hâkimiyetine göz dikilmemesinden ve bu istiklal ve hâkimiyetine dikilecek gözleri çıkarmaktan ibaret bulunacaktır."

30 Ocak 1923 günü İzmir'de gazetecilerle yaptığı bir söyleşide milleti oluşturan unsurların birliğinden söz ediyor; birbirinden farklı menfaatler peşinde koşacak ve bu nedenle birbiriyle mücadele edecek muhtelif sınıflardan bahsedilemeyeceğini, var olan sınıfların yekdiğerine gerekli olduğunu vurguluyordu: "Bence bizim milletimiz yekdiğerinden çok farklı menâfi [menfaatler] takip edecek ve bu itibarla yekdiğerleriyle mücadele halinde bulunagelen muhtelif sunufa [sınıflara] malik değildir. Mevcut sınıflar yekdiğerinin lazım ve melzumu mahiyetindedir. Binaenaleyh, Halk Fırkası bilcümle sunufun hukukunu ve esbâb-ı terakki ve saadetini temine hasr-ı iştigal edebilir." Bu satırlar tabii ki Ziya Gökalp'in solidarizmden esinlenen görüşleriyle tıpatıp örtüşüyordu. Solidarizm çoğulcu bir yapıyı dışlıyor, tüm toplumsal katmanları aynı potada eritiyordu. Ziya Gökalp, ulus inşa sürecinde bunu gerekli görmüş ve "sınıf yok, esnaf var" demişti. Yani birbirini destekleyen meslek zümrelerine gönderme yapmıştı.

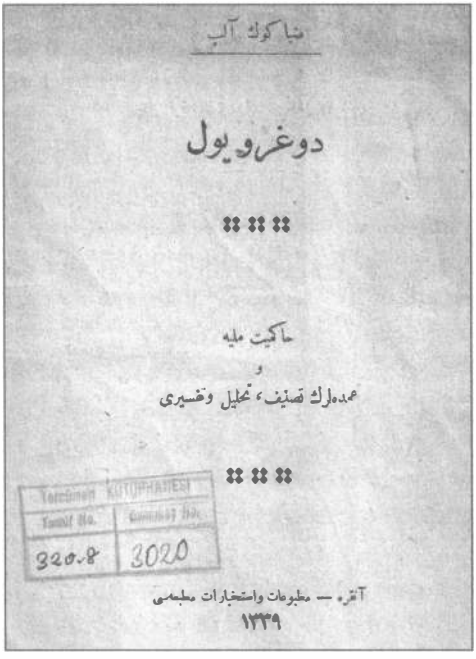
Mustafa Kemal de, halkın tek bir çatı altında, tek bir parti yönetiminde hedeflere yürümesi gerektiğini vurguluyordu. 7 Şubat 1923 günü Balıkesir'de Paşa Camii minberinden okuduğu söylevde aynı görüşü daha ayrıntılı bir biçimde ele alıyor, Tek Parti'nin zorunluluğuna dikkati çekiyordu. Öncelikle Batı'daki çok partili sisteme değiniyor, bu ülkelerde siyasal partilerin çıkar çatışması olan "iktisadî maksatlar" üzerine kurulmuş olduğunu söylüyordu. Bunun nedeni bu ülkelerde değişik sınıfların varlığıydı. Her sınıf çıkarlarını korumak için ayrı ayrı örgütlenmişti. Bu son derece doğaldı. Oysa Türkiye'de durum çok farklıydı. II. Meşrutiyet yıllarında bu ülkenin siyasal partilerden canı çok yanmıştı. "Güya bi-

zim memleketimizde de ayrı ayrı sınıflar varmış gibi teessüs eden fırkalar yüzünden şahit olduğumuz neticeler malumdur" diyordu.

Oysa Halk Fırkası dendiği zaman, buna "bir kısım değil, bütün millet dahil"di. Bu sözlerine açıklık kazandırmak için bu kez ülkede "halk"ın durumunu kuşbakışı gözden geçiriyordu: "Biliyorsunuz ki memleketimiz çiftçi memleketidir, o halde milletimizin azim ekseriyeti de çiftçidir. Bu böyle olunca buna karşı büyük arazi sahipleri hatıra gelir. Bizde büyük araziye kaç kişi maliktir? Bu arazinin miktarı nedir? Tetkik edilirse görülür ki memleketimizin vüs'atine nazaran hiç kimse büyük araziye mâlik değildir. Binaenaleyh bu arazi sahipleri de himaye edilecek insanlardır. Sonra sanat sahipleriyle kasabalarda ticaret eden küçük tüccarlar gelir. Bittabi bunların menfaatlerini, hâl ve âtilerini temin ve muhafaza etmek mecburiyetindeyiz. Çiftçilerin karşısında olduğunu farz ettiğimiz büyük arazi sahipleri gibi bu ticaret erbâbının karşısında da büyük sermaye sahipleri insanlar yoktur. Kaç milyonerimiz var? Hiç... Binaenaleyh biraz parası olanlara da düşman olacak değiliz. Bilakis memleketimizde birçok milyonerlerin, hatta milyarderlerin yetişmesine çalışacağız. Sonra amele gelir. Bugün memleketimizde fabrika, imalathane ve saire gibi müessesât çok mahduttur. Mevcut amelemizin miktarı yirmi bini geçmez. Halbuki memleketi yükseltmek için çok fabrikalara muhtacız; bunun için de amele lazımdır. Binaenaleyh tarlada çalışan çiftçilerden farklı olmayan ameleyi de himaye ve siyanet etmek icab eder. Bundan sonra da münevverler ve ulema denilen zevat gelir. Bu münevverler ve ulema kendi kendilerine toplanıp halka düşman olabilir mi? Bunlara terettüp eden [düşen] vazife halkın içine girerek onları irşat etmek, yükseltmek ve onlara terakki ve temeddünde yol göstermektir. İşte ben milletimizi böyle görüyorum. Binaenaleyh muhtelif meslekler erbâbının menfaatleri yekdiğeriyle imtizaç [uyum] halinde olduğundan onları sınıflara ayırmak imkânı yoktur ve umumi heyetiyle hepsi halktan ibarettir." Kısaca Türkiye'de iktisadi menfaatler üzerine kurulmuş, ayrı sınıflar yoktu; Gazi bu nedenle kurulacak partinin bir "sınıf fırkası" olmayacağını, bütün ülke çıkarlarını gözetecek bir parti olacağını bildiriyordu.

Program ve Dokuz Umde

Mustafa Kemal'in Batı Anadolu'da yaptığı seyahat sırasında barıştan sonra kuracağı Halk Fırkası hakkında halk ile yaptığı görüşmeler, basın aracılığıyla ülkenin dört bir yanına ulaştırıl-



Mustafa Kemal Dokuz Umde'nin Halk Fırkası'nın temel prensiplerini kapsayan pratik bir metin olduğunu kaydediyordu. Nitekim Ziya Gökalp bu belge üzerine *Doğru Yol - Hâkimiyet-i milliyye ve umdeleri tasnif ve tahlili ve tefsiri* adlı kitapçığını yayımlayacaktı.

mıştı. Parti nizamnamesinin hazırlanması için çalışmalar ise bilfiil Ankara'ya dönüşüyle birlikte başlamıştı. Bu arada, 1 Nisan 1923 günü Büyük Millet Meclisi seçimlere gitme kararı almıştı. Meclis'in dağılmasından bir hafta sonra, 8 Nisan günü, Mustafa Kemal, yeni seçim için Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti adına "Dokuz Umde" adıyla tarihe geçen seçim programını yayımlıyordu. Bu belge epey temkinliydi. Hilafetin kaldırılması, Şer'iye Vekâleti'nin lağvı, medreseler ve tekkelerin yasaklanması, şapka giyilmesi gibi ileride gündeme gelecek birçok dönüşümü "Dokuz Umde" kapsamıyordu.

Aslında bu belge Halk Fırkası'nın ilk programı sayılabilirdi. Nitekim Dokuz Umde'nin bir parti program olduğunu Mustafa Kemal de onaylıyordu. Yayımlanan programın kısa bulunduğunu, bir siyasal parti için yetersiz olduğunu söyleyenlere verdiği cevapta "Dokuz Umde" adı altında bilinen programın itiraz edenlerin gördükleri ve bildikleri tarzda bir belge olmadığını vurguluyor, ancak fırkanın temel prensiplerini kapsayan pratik bir metin olduğunu kaydediyordu. Mustafa Kemal, uygulaması olanaksız fikirleri, kuramsal bir dizi ayrıntıyı yaldızlayarak bir kitap yazabile-



خلق فرقه‌سنك
نظامنامه‌سی

مقدمه

١

عمومی اساسلر

١ — خلق فرقه‌سی جمعیتلر قانونی موجبنجه تشکل ایتمش سیاسی بر جمعیتدر . غایه‌سی : ملی حاکمیتك (خلق طرفندن وخلق ایچون) اجرا سنه رهبرلك ایتمك و وطنداشلرك تام معناسیله بر (عصری دولت) حالنه کتیرمکدر .

٢ — خلق فرقه‌سی بر اختلال نوبتی دکل ، بر انقلاب فرقه‌سیدر . بتون سیاسی مجاهده‌لرینی قانون داثره‌سنده یاپمق وتورکیه‌ده بتون فردلرك قدرتده قانونه ولایقی حاکم قیلمغه چالیشه‌جقدر .

٣ — خلق فرقه‌سنه منسوب اولانلرك کرچکدن « خلقچی » اولمسی شرطدر . خلقچیلره کوره ، خلق مفهومی هر هانکی بر صنفه منحصر دکلدر . هیچ بر امتیاز ادعاسنده بولنمیان وعمومیتله قانون نظرنده مطلق برمساواتی قبول ایدن بتون فردلر خلقدیر . بوصورتله خلقچیلر عصری دولت اساسلرینه مخالف هیچ بر عائله‌نك ، هیچ بر صنفك ، هیچ بر جماعتك وهیچ بر فردك امتیازلرینی قبول ایتمین و قانونلری تشریع واجرا ایتمکده‌کی مطلق حریت واستقلالی تحدید وتقیید ایدیجی هیچ بر عنصرك ، هیچ برتعاملك وهیچ بر قوتك مشروعیتنی طانیمیان فردلردر .

٤ — خلق فرقه‌سنه داخل اولان هرفرد ، فرقه‌نك نظامنامه‌سیله پروغرامنه اتباع ایلمه‌جکنه امضا ویرمکدر . مع مافیه نظامنامه ایله پروغرامنده

Halk Fırkası'nın Nizamnamesi [2. Taslak]

Umumî Esaslar

Madde 1 - Halk Fırkası Cemiyetler Kanunu mucibince teşekkül etmiş siyasi bir cemiyettir. Gayesi: Milli hâkimiyetin (halk tarafından ve halk için) icrasına rehberlik etmek ve Türkiye'yi tam manasıyla bir (asrî devlet) haline yükseltmektir.

Madde 2 - Halk Fırkası bir ihtilâl komitesi değil, bir inkılâb fırkasıdır. Bütün siyasî mücahedelerini kanun dairesinde yapacak ve Türkiye'de bütün kuvvetlerin fevkinde kanunun velayetini hâkim kılmağa çalışacaktır.

Madde 3 - Halk Fırkası'na mensup olanların gerçekten "halkçı" olması şarttır. Halkçılara göre, halk mefhumu herhangi bir sınıfa münhasır değildir. Hiçbir imtiyaz iddiasında bulunmayan ve umumiyetle kanun nazarında mutlak bir müsavatı kabul eden bütün ferdler halktandır. Bu suretle halkçılar asrî devlet esaslarına muhalif hiçbir ailenin, hiçbir sınıfın, hiçbir cemaatin ve hiçbir ferdin imtiyazlarını kabul etmeyen ve kanunları teşri' ve icra etmekteki mutlak hürriyet ve istiklalini tahdid ve takyid edici hiçbir ananenin, hiçbir teamülün ve hiçbir kuvvetin meşruiyetini tanımayan ferdlerdir.

ceklerini, ama öyle yapmadıklarını, milletin maddi manevi yenileşmesi ve gelişmesi yolunda, söz ve kuramlara değil, iş ve icraata öncelik verdiklerini söylüyordu.

Dokuz Umde'nin başında, ülkeyi "inhilal ve izmihlal felaketi"nden, bugünkü dille "bölünme ve yok olma felaketi"nden kurtarmak için milletten aldığı mutlak yetkiyle toplanan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ulusal egemenliğe dayanan bir "halk devleti" kurduğu ve bu devletin üzerine aldığı "millî vazife"lerin önemli kısmını üç yıl içinde başararak 1 Nisan 1923 günü dönemini tamamlayarak seçimlere gitmeye oybirliğiyle karar verdiği yer alıyordu. Ardından gelecekteki çalışmaları ve kurulacak olan Halk Fırkası'nı resmen ilan ediyordu. Dokuz Umde'nin girizgâhı şu satırlarla sonlanıyordu: "Önümüzdeki devre, inşallaḥ takrir-i müsâlemet [barış] müyesser olacağından iktisadî tekemmülâtını temin ve her nevi teşkilatımızı itmam ve ikmal ve bu suretle mülk-i milleti refaha nail etmek gaye olacaktır. Yeni devre-i mesaîde Meclis'in ekseriyetini bu gaye etrafından toplamak ve memleketi hâkimiyet-i milliyye dairesinde siyasî teşkilata mazhar etmek için bir Halk Fırkası teşekkül edecektir. Meclis'te elyevm müteşekkil Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu Halk Fırkası'na intikal edecektir. Mezkûr fırkanın halk hâkimiyeti, teceddüt ve inkişafât-ı maddiyye ve maneviyye esasâtına mübteni mufassal ve muntazam bir programı bilcümle azasının nazar-ı münakaşa ve tasvibine arz edilecektir. Buna intizaren grubumuz aşağıda umdelerle intihabâta iştirake karar vermiştir. Bu umdeler memleketin en müstacel ihtiyacını ve birçok erbâb-ı ihtisasın mütalaatı ve bilhassa İzmir'de bütün memleket mümessillerinden müteşekkil olarak in'ikad eden İktisat Kongresi mesaisi dahi nazar-ı dikkate alınarak tesbit edilmiştir." Dokuz Umde, aslında Halk Fırkası'nın kuruluşu öncesinde ilan edilmiş bir programdı. Halk Fırkası'nın kuruluş evresinde üzerinde çalışılan nizamnamenin başında yer alan ilkeler bölümü de aslında programda yer alması gereken hususlara değiniyordu. Bu arada Halk Fırkası'nda nizamnamede yer alan kimi maddeler ve 1927 kongresinde yayımlanan "Umumî Riyasetin Beyannamesi" 1931 yılına kadar program işlevi gördü.

Kürt Sorunu ve Nizamname

Halkçılık ilkesi daha sonra altı okla ifadesini bulan CHF program ilkelerinin ilki ve en önemlisi oldu. Bu Halk Fırkası'nın kuruluş aşamasında, Gazi'nin söylevlerinde ve bizzat ilk nizamna-

me çalışmalarında gözlemleniyordu. 1 Aralık 1921 tarihli konuşmasında Mustafa Kemal halkçılıktan resmen söz ediyordu. Meclis'teki hizip nedeniyle, kısa bir süre sonra parti çatısı altında çalışma kararı alınmasıyla, "halk", "halkçı" sözcükleri sık kullanılır oldu. Nitekim son kertede partinin adının da Halk Fırkası olması doğaldı.

Halk Fırkası'nın doğuşu, birinci, bizzat TBMM içinde ve İstanbul'da güçlü bir muhalefetin oluştuğu bir dönemde, üstüne üstlük Lozan barış görüşmelerinin sürdürüldüğü aylara rastladı. Bu nedenle bu üç faktör göz ardı edilerek gelişmeleri anlamlandırmak olanaksızdır. Nitekim Kürt sorununun kaderi de bu dönemde belirlendi. Vatandaşlık kimliği, ya da Türkiyelilik ve Türklük 1923 yaz aylarında epey tartışıldı. Osmanlı'nın çoğulculuğu bir kenara bırakılıyor, türdeş bir toplum anlayışı İkinci Meclis'le birlikte gündeme geliyordu. Bu türdeşlik bir ölçüde Lozan'da gündeme gelen taleplerle de yakından ilgiliydi. Başta "azınlık" sorunu olmak üzere Anadolu'nun beşeri sermayesi görüşmelerin zaman zaman tıkanmasına neden olacaktı. Anadolu topraklarında yaşayan, etnik yönüyle Kürtleri de kapsayacak bir bütünlük, Düvel-i Muazzama'nın nifak tohumları karşısında Ankara tarafından tek seçenek olarak görüldü. Ankara, gayrimüslimler dışında yeni azınlıkların yaratılmasını ülke geleceği için sakıncalı görüyordu. 1923 yaz aylarında Halk Fırkası'nın kuruluş çalışmaları sırasında kurucu kadroların yoğun bir biçimde tartıştıkları konulardan biri Misak-ı Milli sonrası kurulmakta olan yeni devletin vatandaşlık kimliğiydi. Bir yandan Lozan sonuçlandırılıyor, öte yandan Halk Fırkası programı hazırlanıyordu. Nizamname bir anlamda Lozan'a endekslenmişti. Bu açıdan nizamnamenin kısa bir sürede geçirdiği dönüşüm ilginç bir nitelik taşıyordu.

Kurucu heyete sunulan 1923 nizamnamesinin ilk şeklinde, altıncı maddede "Bir ferdin halk fırkasına dahil olabilmesi için Türkiyeli olması ve aslen milli yurt haricinde bulunan Müslüman milletlerden birine mensup ise Türk milliyetini kabul etmesi şarttır" deniyordu. Böylece ilk metinde "Türkiyeli" sözcüğü yer almıştı. Tartışmalar ilerledikçe yeni bir metin hazırlandı; "Halk Fırkası Nizamnamesi Umumî Esaslar" önerisinde bu altıncı madde bu kez üçüncü madde olarak şu şekilde ifade edildi: "Halk Fırkası'na; Türk harsını kabul etmiş olan her Türkiyeli ferd dahil olabilir." İlk taslaklarda kimlik, önce "Türkiyeli", ardından "Türk harsını kabul etmiş olan Türkiyeli" diye tanımlanıyordu. Görüşmeler sonucu bu madde son şeklini aldı. Nizamname-

nin yine üçüncü maddesi bundan böyle şöyleydi: "Halk Fırkası'na her Türk ve hariçten gelip Türk tabiyet ve harsını kabul eden her fert dahil olabilir." Böylece ilk aşamada "Türkiyeli" olarak sunulan madde, özellikle Lozan'dan kaynaklanan kaygılarla, son kertede "Türk"e dönüşmüş oldu.

Ve nihayet Halk Fırkası nizamnamesinin taslak metninde en ilginç maddelerden biri umumi esasların 3. maddesiydi. Bu maddede "halkçılık" bir kez daha vurgulanıyordu. Halk Fırkası'na mensup olanlar gerçekten "halkçı" olmalıydı. Halkçılara göre halk mefhumu bir sınıfa özgü değildi. Herhangi bir imtiyaz iddiasında bulunmayan ve kanun önünde mutlak eşitliği kabul eden bütün fertler halktandı. Çağdaş devlette hiçbir ailenin, sınıfın, cemaatin ya da bireyin imtiyazları kabul edilemezdi. Yasama ve yürütmede bireyin mutlak özgürlüğünü ve bağımsızlığını sınırlayan ya da kayıt altına alan herhangi bir anane, teamül ya da güç meşru sayılamazdı.

Halk Fırkası'nın 1923'te Kabul Edilen Nizamnamesinde Halkçılık

TBMM'deki Halk Fırkası azaları tarafından bilmüzakere hey'et-i umumiyyesi 9 Eylül 339 tarihinde kabul olunmuştur.

Madde 2 - Halk Fırkası nazarında halk mefhumu, herhangi bir sınıfa münhasır değildir. Hiçbir imtiyaz iddiasında bulunmayan ve umumiyetle kanun nazarında mutlak bir müsavatı kabul eden bütün ferdler halktandır. Halkçılar, hiçbir ailenin, hiçbir sınıfın, hiçbir cemaatin, hiçbir ferdin imtiyazlarını kabul etmeyen ve kanunları vaz'etmekteki mutlak hürriyet ve istiklali tanıyan ferdlerdir.

Madde 3- Halk Fırkası'na her Türk ve hariçten gelip Türk tabiyet ve harsını kabul eden her ferd dahil olabilir.

Solidarizm ve Romantizm

Solidarist düşünce Meşrutiyet döneminin son yıllarında İttihatçı çevrelerce benimsenmiş, Tek-Parti Cumhuriyet döneminde değişik boyutlarıyla gündeme gelmişti. Halkçılık ana omurgayı oluşturuyordu. Ancak, devletçilik, meslekçilik, korporatizm, kooperatizm, köycülük bir ölçüde solidarist düşüncenin türevleriydi. Cumhuriyet Halk Partisi'nin "halkçılık umdesi" solidarizmden esinlenmişti. Solidarizmin "misak-ı millî" sınırları içinde ulusal devletin kuruluşunda önemli katkıları olmuştu. İki dünya savaşı

arası Avrupası'nda güçlenen otoriter rejimler liberal devlete karşı kesin tavır almış, liberal devletle uluslaşmanın uyumlu olmayacağını ileri sürmüşlerdi. Cumhuriyet solidarizminin liberalizme karşı tutumunun oluşumunda Avrupa'da esen rüzgârların etkisi büyüktü. Tek-Parti yönetimi liberal devletin ulus birliğini bozduğunu, toplumda sınıflaşmaya yol açtığını, "milli devlet"in ise sınıflaşmayı reddettiğini, "milletçe kütleleşmek" fikrini önerdiğini, bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti'nin çekiştirici, çarpıştırıcı liberal devlet tipini benimsemeyeceğini, ülke gerçekleriyle ancak sınıfsız "milli devlet" görüşünün bağdaşabileceğini savunmuştu. Bu görüşlere bağlı olarak Ceza Kanunu'nda değişikliklere gidilecek, Cemiyetler Kanunu'yla sınıf esasına dayanan cemiyetler yasaklanacak, İş Kanunu "yurttaşların sınıflaşarak parçalara ayrılmasını önleyici bir rejim kanunu" olarak değerlendirilecekti.

İkinci Dünya Savaşı ertesi dünya siyasal konjonktüründe yeni gelişmeler izlendi. Almanya, İtalya gibi totaliter ve otoriter rejimler savaşı yitirmişlerdi. Sonuç, bir anlamda, demokrasinin, liberal devletin zaferiydi. Tüm bu gelişmeler Türkiye'yi de etkilemekte gecikmedi. Solidarizm gündemden düştü. 1946 sonrası, çoğulcu, çok partili düzene geçişle birlikte CHP, Tek-Parti dönemini, partiyi yıpratmaksızın yorumlamaya çaba gösterdi. İsmail Hüsrev Tökin, *Cumhuriyet Halk Partisinin Dünya ve Cemiyet Görüşü* başlıklı kitabı bu açıdan önemliydi.[385]

İsmail Hüsrev Tökin'e göre, Tek-Parti'nin solidarist dünya görüşünü benimsemesinin gerekçeleri vardı. Milli Mücadele döneminde tüm ulusun beraberlik ve ortak bir bilinçle savaşa katılması gerekmekteydi. Ulusal bağımsızlık ancak organik bir birlik oluşturan tek bir ulusal yaşamın geliştirilmesiyle mümkündü. Savaş ertesi ulusal kalkınma aynı birlik duygusuyla yürütülmeliydi. Öte yandan Cumhuriyet'in kuruluşundan İkinci Dünya Savaşı'na kadar geçen sürede dünya giderek karanlık bir dönemi yaşamıştı. Birçok ülkenin savaş hazırlıkları, gittikçe artan saldırı, tecavüz tehlikesi ve nihayet tehditler, ulusal birliğin daha fazla vurgulanarak korunmasını gerektiriyordu. Ülkede dış tecavüzlere karşı direnmesini sağlayacak güç, ulusun askeri kudretinin yanı sıra ulusal birliğiydi. Bu nedenle Türk Devrimi'nin öncüleri "iç ve dış siyasi ve sosyal şartlar içinde yürüttükleri mücadelelerde nihayet sosyal ve milli hayatın, fertler ve müesseseleriyle beraber, birbirini tamamlayan tezatsız bir varlık olması lazım geldiği fikriyle tesanütçü (solidarist) bir dünya ve cemiyet görüşüne" varmışlardı.

Bu görüşün zamanla cumhuriyetçilik, inkılapçılık, laiklik, halkçılık, devletçilik, milliyetçilikten oluşan ve 1931 programında yer eden, daha sonra 1937'de anayasaya giren altı ilkenin ruhunu oluşturan bir "ana umde" olacağını vurgulayan İsmail Hüsrev Tökin, Türk bağımsızlığının bir zorunluluğu olarak doğan bu ana görüşün parti programında ve şeflerin sözleriyle yazılarında da görüldüğüne dikkat çekiyordu. Milli Şef İsmet İnönü, milli birlik ilkesini özellikle vurgulamıştı. Değişik tarihlerde çeşitli siyasi nedenlerle söylediği direktif nutuklarında milli birliğin, "Türk istiklal ve yükselişinde asli bir unsur" olduğunu daima ifade etmişti. 6 Kasım 1925'te Millet Meclisi'ndeki nutkunda "biz dahili politikayı, milli vahdetin tarsîsine [güçlendirilmesine] matuf mesai telakki ediyoruz" diyerek o zamanki siyasi anlaşmazlıklara karşı milli görüşü vurgulamıştı.

İsmet İnönü Türkiye'nin genel ve ekonomik siyasetinde bir dönüşümü ifade eden 1930 Sivas nutkunda şu sözleri sarf etmişti: "Bir millette milli vahdet ve mevcudiyetin çaresi olan tedbir, her mülâhaza ve her ihtiyaca takaddüm eder. Bu tedbirin bir gün bile tehiri dahi affolunamaz bir hatadır. Bu memleketi, tam bir uzuv halinde idare olunur, milli vahdeti temin olunmuş, milli müdafaası imkân altına alınmış bir vücut haline getirmek bizim için hayati bir meseledir." 2 Mart 1939'da Üniversite gençliğine hitabesinde "milletler içinde en büyük kuvvet kendi evlatları arasındaki birlik kuvvetidir" diyordu. Keza 1939 Kasım'ında İkinci Dünya Savaşı'nın başında, dünyanın karşı karşıya kaldığı hengâmede bir ulusun en büyük ve güçlü dayanağını "milli birlik" olarak gösteriyordu.

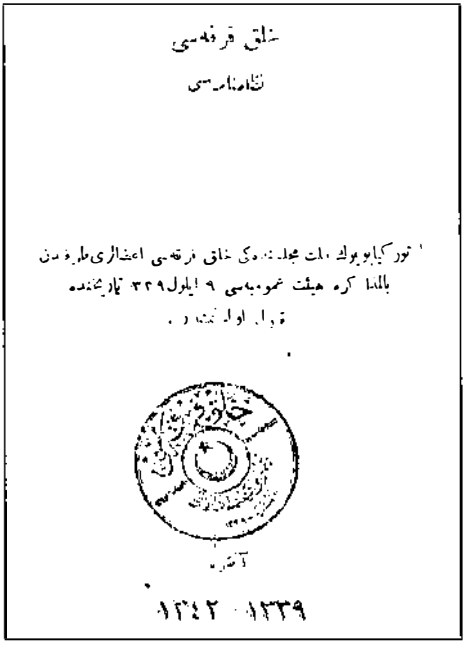
Parti programında da bu "milli birlik" öğesi solidarist bağlamda gündeme gelmişti: "Türkiye Cumhuriyet Hükümeti halkını, ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil, fakat ferdi ve ictimai hayat için işbölümü itibariyle muhtelif iş ve hizmet sahiplerinden teşekkül etmiş bir camia telakki etmek esas prensiplerimizdendir. Çiftçiler, küçük sanayi erbabı, esnaf, işçi, serbest meslek erbabı, sanayi erbabı, tüccar ve memurlar Türk camiasını teşkil eden çalışma zümreleridir. Bunların her birinin çalışmaları diğerinin ve umumi camianın hayat ve saadeti için zaruridir. Partimizin bu prensiple hedef tuttuğu gaye, sınıf mücadelesi yerine ictimai intizam ve tesanüdü temin etmek ve birbirini nakzetmeyecek surette menfaatlerde ahenk tesis etmektir." (Madde 5, fıkra C) Partinin 1943 yılı kurultayında kabul edilen yeni bir maddeyle bu görüş şu veciz ifadeyi almıştı: "Vatandaşlar arasında beraberlik bütün manevi kuvvetlerin ahenk içinde ve nifaksız olarak mahfuz bulun-

durulması her mülâhazanın üstünde ve icap ederse her tedbir ile korunacak mahiyettedir." (Madde 32)

Savaştan gelen ve geçmişi kahramanlık menkıbeleriyle dolu bütün toplumsal hareketlerde bu romantik cevheri görmenin daima mümkün olduğunu söyleyen İsmail Hüsrev Tökin, milli birlik ilkesinin tüm inkılabın seyri boyunca, siyasal yaşamın düzenleyici ilkesi olduğunu belirtiyordu. İnkılabın ilk gelişme devirlerinde, parçalayıcı ve dağıtıcı hareketleri önleyebilmek, nihayet İkinci Dünya Savaşı tehlikeleri karşısında korunabilmek için siyasi hayatın tek bir partinin sevk ve idaresi altında bulunması gerekmişti. Cumhuriyet Halk Partisi bu safhada, ihtilafları kendi içinde tartışan ve çözen bir millet partisine dönüşmüştü. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonunda bir yandan dünyanın aldığı yeni demokratik yönelim, öte yandan ülkede ulusal güvenliğin ve ulus bireylerinde siyasi bilincin yükselmesi ile tek parti düzeninden çok partili düzene geçiş başlamıştı. Cumhuriyet Halk Partisi, bu doğrultuda, çeşitli partilerin varlığını ve bunların karşılıklı ilişkilerini devlet güvenliği ve ulusal birlik bilinci çerçevesi içinde tanımıştı.

Nitekim 10 Mayıs 1946'da olağanüstü parti kurultayında Milli Şef bu konuda görüşünü şu sözlerle ifade etmişti: "Partimizin programı, sınıf esası üzerine cemiyet kurulmasını men etmiştir. Bu maddenin kaldırılmasını tetkik edeceksiniz. Biz kendi programında sınıf mücadelesini istemeyen ve sınıf menfaatleri arasında ahenk arayan esasta kalacağız. Vatandaşlardan sınıf menfaatleri üzerinde cemiyet ve parti kurmak isteyenlere kanun yolu ile mâni olmayacağız. Bizim kanun yolu ile men etmeye çalışacağımız cemiyet ve partiler, kökü dışarıda yani yabancı aleti olan cemiyet ve partiler ve onlardan mülhem olanlardır. Bunun gibi dini siyasete alet eden cemiyet ve partilere de kanun yolu ile karşı koymakta devam edeceğiz."

İsmail Hüsrev Tökin'e göre, solidarizm dünya ve topluma bir birlik olarak bakıyordu: Bireyi, tek olanı, organik bir birliğin parçası olarak görüyordu. Diğer bir deyişle birey, toplumun bölünmez bir parçasıydı. Toplum ya da ulus, bireylerin, kurumların bir toplamı, mekanik birleşmesi sonucu ortaya çıkmış bir yekûnu değildi. Tüm bu unsurların organik bir bütünüydü. Asıl olan bireyin varlığı değil, bilakis bireylerin organik birliği olan ulusun varlığıydı. Birey varlığını ancak ulus varlığı içinde koruyabilirdi. Ulusun varlığı ise, ancak bireylerin sıkı birliği, dayanışmasıyla mümkündü. Solidarist zihniyetin CHP programında ve



خلق فرقه‌سی

نظامنامه‌سی

تورکیا بیوك ملت مجلسنده‌کی خلق فرقه‌سی اعضالری طرفندن
بالمذاکره هیئت عمومیه‌سی ۹ ایلول ۳۲۹ تاریخنده
قبول اولنمشدر .

آنقره

۱۳۴۲ - ۱۳۳۹

Halk Fırkası 1923 Nizamnamesi

Madde 1 - Halk Fırkası Cemiyetler Kanunu mucibince teşekkül etmiş siyasî bir cemiyettir. Gayesi, millî hâkimiyetin halk tarafından ve halk için icrasına rehberlik etmek ve Türkiye'yi asrî bir devlet haline yükseltmek ve Türkiye'de bütün kuvvetlerin fevkinde kanunun velâyetini hâkim kılmaya çalışmaktır.

Anayasa'da halkçılık ilkesinde yansıdığını belirten İsmail Hüsrev Tökin, Tek-Parti dönemi solidarizminin inkılâbın başından beri ulus bireylerinin, milli birlik bilinciyle kendi iş sahalarında toplumsal dayanışma ve ahenkle çalışmalarını sağlayan demokratik bir camia halinde örgütlenme ve ilerlemelerine çalıştığını ileri sürüyordu.

Türkiye'nin "sınıfsız bir toplum" olduğu savına gelince, İsmail Hüsrev Tökin, bunun dönemin hâkim romantik ruhunun bir ürünü olduğunu vurguluyordu. Tökin'e göre "Türkiye hiçbir zaman içtimai zümrelere, sınıflara ayrılmamış bir memleket olmamıştı." Ekonomik yaşam geliştikçe "meslekler", "sınıflar" beliriyordu. Bu yaşamın zorunlu bir yasasıydı. Parti programında yer alan tesanütçü görüş, hayatı inkâr anlamına gelmiyordu; aksine, toplumsal ayrılıklara, farklara rağmen ulusun bireyleri arasında manevi bir birlik, bir gönül bağı kurmayı amaçlıyordu. Solidarizmle, bölünmüşlüğün yerini "gönüller arasında köprü kuracak bir iman", idealist bir hayat anlayışı alacaktı. Bu açıdan İsmail Hüsrev Tökin'e gö-

re, Cumhuriyet Halk Partisi programına güçlü bir romantizm ruhu hâkimdi. Ulus-devlet inşa süreçlerinde bu kaçınılmaz bir olguydu.

* * *

Türkiye popülizmi değişik eksenlerde yaşadı. Çok partili döneme kadar popülizm ideolojik bir silahtı. Çok partili dönemde DP-AP evresinde siyasal boyutu ön plana çıktı. İthal ikameci iktisat politikalarıyla ekonomik yönü ağır bastı. Bu nedenle günümüzde popülizm sözcüğü eğilip bükülebilen, farklı anlamlar taşıyan muğlak bir kavrama dönüştü. Oysa her ülkede ortak paydaları olsa da, Türkiye'de popülizm kendine özgü bir dizi özellik taşıdı. Dış dünyadan esinlense de bu topraklarda somut sorunlara çözüm aradı.

Türkiye'de popülizm son zamanlarda günlük dilde olumsuzluk içerse de ilk evrelerinde pozitif değerlerle yüklü bir düşünce akımıydı. İttihat ve Terakki ve Cumhuriyet'in Tek-Parti döneminde ideolojik içerikliydi ve dönüştürücü bir işlevi vardı. Halkçılık, milliyetçilikle birlikte II. Meşrutiyet aydınının bulduğu çözümdü. İdeolojik içeriği olan bu tür popülizm Türkiye'de 1940'ların sonlarına kadar etkinliğini sürdürdü. 1948 İstanbul İktisat Kongresi tüm bu değerler açısından bir dönüm noktası oldu. O güne kadar büyük ölçüde kendi yağıyla kavrulmuş olan Türkiye, Marshall Planı ile dışa açılıyor, devletçi ekonomik politikalar bir kenara bırakılarak liberal bir çizgiye giriliyordu. İşte 1908-1948 dönemi Türkiye'de uluslaşma sürecinde kapitalizm ile ulusal yapının kimi kez örtüştüğü ve kimi kez ayrıştığı bir evreyi oluşturdu. Ancak birikim süreci, devlet ya da fert eliyle olsun, sürekli gündemde tutuldu. Popülizm ise haklardan çok görevlerle donatılmış bir bireyi hedefleyecek, Cumhuriyet yurttaşının inşasını üstlenecekti. Çok partili rejime geçişle birlikte demokrasi söylemi popülizmi başkalaştırdı. İdeolojik niteliğini köreldi; siyasal boyutu ön plana çıktı. Latin Amerika'dakileri anımsatırcasına kitleleri coşturucu bir siyaset yöntemine dönüştü.

Türkiye'de ulus-devlet inşa sürecinin sancılı ortamında popülizm çoğu kez prim yaptı. İdeolojik bir silah olarak iktidarın elinden bırakmadığı sihirli bir değneğe dönüştü. Ancak yarım yüzyıla varan bu serüvende popülizm soldan sağa doğru kaykıldı. İkinci Dünya Savaşı arifesinde ve savaş yıllarında faşizan boyutlar içerdiği anlar oldu. Türkiye'nin bu tarihlerde Kıta Avrupası'ndan esinlenmemesi olanaksızdı. İki savaş arası [1919-1939] dünyada

liberal demokrasilerin çöküş evresiydi. 1918-20 arası iki, 1920'lerde altı, 1930'larda dokuz ve Alman işgali altında diğer beş Avrupa ülkesinde yasama organları lağvedildi. Tüm iki dünya savaşı arası oldukça demokratik siyasal kurumların kesintisiz işlediği ülkeler, İngiltere, Finlandiya, İrlanda, İsveç ve İsviçre'ydi. Daha geniş bir dünya kapsamında, otoriter olmayan anayasal düzen Kanada, Kolombiya, Kosta Rika, ABD ve "Güney Amerika'nın İsviçresi" diye bilinen Uruguay'da varlığını sürdürdü.

Birinci Dünya Savaşı ile İkinci Dünya Savaşı sonları arasında dünyada siyasal hareketler liberal yörüngeden koparak sola ya da sağa kaykılmıştı. Büyük kısmı kolonilerden oluşan ve tanım gereği liberal olmayan dünyanın geri kalan kısmında ise, liberal sayılabilecek anayasalardan uzaklaşılmaktaydı. 1930'ların başında Japonya'da ılımlı liberal düzen yerini nasyonalist-militer rejime bıraktı. Tayland anayasal hükümet kurma doğrultusunda birkaç girişimde bulundu. Amerika ve Avrupa kıtaları bir kenara bırakılırsa dünyada Avustralya ve Yeni Zelanda dışında demokratik rejim yoktu. Diğer bir deyişle tüm dünyada liberalizm ricat halindeydi. Bu ricat Hitler'in iktidara gelişiyle daha da hızlandı. Tüm dünyada 1920'de 35 anayasal ve seçilmiş hükümet varken bu sayı 1938'de 17'ye düştü. 1944'te ise dünyadaki 64 ülkenin ancak 12'si demokrat ve anayasal düzene sahipti.

Bu gelişmeler nedeniyle ünlü tarihçi Eric Hobsbawm iki dünya savaşı arası dönemi "katastrof çağı" diye niteledi. Mazower için ise Avrupa "karanlık kıta"ydı. Diğer bir deyişle 1919-1939'u kapsayan yirmi yıllık evre, iki dünya savaşı dışlanırsa, gerek siyasal gerekse ekonomik açıdan 20. yüzyılın karanlık dönemini oluşturdu. Demokrasi giderek geriledi; yerini otoriter ve totaliter rejimlere bıraktı. İşte bu denli sorunlu bir ortamda Türkiye Cumhuriyeti kuruldu; yeni bir ulus-devlet doğdu. Bu sancılı evrede doğan ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin altı okundan biri olan halkçılık bir tür ideolojik popülizmdi. 1950 sonrası gündeme gelen siyasal popülizmlerden özde farklıydı. Türdeş bir toplumu hedefleyen eşitlikçi bir anlayıştı.

Notlar

1. Chang-tai Hung, *Going to the People - Chinese Intellectuals and Folk Literature, 1918-1937*, Cambridge (Massachusetts) ve Londra: Harvard University Press, 1985.
2. Arzu Öztürkmen, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
3. Akçuraoğlu Yusuf (Yusuf Akçura), *Türkçülük - Türk Yılı*, Toplayan: Akçuraoğlu Yusuf, İstanbul: Türk Ocakları Merkez Heyeti tarafından neşrolunmuştur, 1928, s. 439-444; Kenan Akyüz, "Türk Ocakları", *Belleten*, cilt 50, sayı 196, Nisan 1986, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986, s. 201-228; Hüseyin Tuncer, *Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1990; İbrahim Karaer, *Türk Ocakları (1912-1931)*, Ankara: Türk Yurdu Neşriyatı, 1992; Yusuf Sarınay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihî Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul: Ötüken Neşriyatı, 1994; Yusuf Bayraktutan, *Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik ve Türk Ocakları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1996; Füsun Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
4. Andrzej Walicki, "Russia", *Populism - Its Meanings and National Characteristics*, der. G. Ionescu ve E. Gellner içinde, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1970, s. 62-96.
5. Guy Hermet, "Populisme et nationalisme", *Les populismes* içinde, der. Jean-Pierre Rioux, Tempus, 2007, s. 67.
6. *Franco Venturi, Il Populismo Russo,* 2 cilt, Biblioteca di cultura storica, 46, Torino: Giulio Einaudi, 1952.
7. Franco Venturi, *Roots of Revolution. A History of Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*, Londra: Wiedenfeld and Nicolson, 1960. *Les intellectuels, le peuple et la révolution - histoire du populisme russe au XIX^e siècle*, Paris: N. R.F. Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1972, 2 cilt.
8. Ghita Ionescu, Ernest Gellner, *Populism: Its meanings and national characteristics*, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1970.
9. Vladimir Georgievich Khoros, *Populism: Its Past, Present and Future*, Moskova: Progress Publishers, 1984.
10. Margaret Canovan, *Populism*, Londra: Junction Books, 1981.
11. Gavin Kitching, *Development and Underdevelopment in Historical Perspective: Populism, nationalism and industrialization*, Londra-New York: Methuen, 1982.
12. Alexandre Dorna, *Le populisme*, Paris: PUF, 1999; Guy Hermet, *Les populismes dans le monde - Une histoire sociologique XIX^e-XX^e siècle*, Paris: Fayard, 2001; *People, populaire, populisme*, Hermès, Paris: CNRS editions, 2005; Tom Brass, *Peasants, Populism and Postmodernism - The Return of the Agrarian Myth*, Londra: Frank Cass, 2000.

13. Pierre-André Taguieff, *Le retour du populisme - Un défi pour les démocraties européennes*, Encyclopaedia Universalis, 2004; Oscar Mazzoleni, *Nationalisme et populisme en Suisse - La radicalisation de la "nouvelle" UDC*, Lozan: Presses polytechniques et universitaires romandes, 2003; Erwan Lecoeur, *Un Néo-populisme à la française - Trente ans de Front National*, Paris: Editions la Découverte, 2003.

14. René Gallissot (der), *Populismes du Tiers-Monde*, Paris: Editions L'Harmattan, 1997.

15. V. Khoros, *Populism: Its Past, Present and Future*, Moskova: Progress Publishers, 1984, s. 7.

16. V. I. Lenin, "From Narodnism to Marxism", *Lenin Collected Works*, cilt 8, Moskova. Foreign Languages Publishing House, 1962, s. 83-89.

17. V. I. Lenin, "Two Utopias", *Lenin Collected Works*, cilt 18, Moskova. Progress Publishers, 1962, s. 335-359.

18. Lawrence Goodwyn, *The Populist Moment: A Short History of the Agrarian Revolt in America*, Oxford University Press, 1978.

19. Angus Stewart, "The Social Roots", *Populism - Its Meanings and National Characteristics*, der. G. Ionescu ve E. Gellner içinde, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1970, s. 180-196.

20. Peter Wiles, "A Syndrome, not a Doctrine", *Populism - Its Meanings and National Characteristics*, der. G. Ionescu ve E. Gellner içinde, Londra: Weidenfeld and Nicolson,1970, s. 166-179.

21. Peter Worsley, "The Concept of Populism", *Populism - Its Meanings and National Characteristics*, der. G. Ionescu ve E. Gellner içinde, Londra: Weidenfeld and Nicolson,1970, s. 212-250.

22. Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, fascism, populism,* Londra: Verso, 1979; Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Londra: Verso, 2005.

23. Gino Germani, Authoritarianism*, Fascism, and National Populism*, Transaction Publishers, 1991.

24. Torcuato di Tella, "Populism and Reform in Latin America", Claudio Véliz (der.), *Obstacles to Change in Latin America*, Londra: Oxford University Press, 1965.

25. Zafer Toprak, "Osmanlı Narodnikleri: 'Halka Doğru Gidenler'", *Toplum ve Bilim*, sayı 24, Kış 1984, s. 69-81.

26. Zafer Toprak, "İkinci Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık", *Toplum ve Bilim*, sayı 1, Bahar 1977, s. 92-123. Zafer Toprak, "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları*, İstanbul, 1977, s. 13-38.

27. Akçuraoğlu Yusuf, "İktisat", *Türk Yurdu*, yıl 6, cilt 12, sayı 12, 2 Ağustos 1333, s. 179-180. "Milliyetçiliğimiz (nasyonalistliğimiz) halka ve bilhassa köylüye birinci mevkii verdirmekle beraber orta sınıfın, Türk burjuvazisinin teşekkülüne de bizi taraftar etmiştir. Filvaki memâlik-i Osmaniye'den Türk'ün kurun-ı vustaî esnaf ve tüccar teşkilatı alelhusus Tanzimat'tan sonra, Avrupa sermayedar-

lığının, kapitalizmasının, Avrupa büyük sanayi-i imaliyyesinin hücum ve istilası semere-i muzırrası olarak inhitât ve tereddiye uğradığından Osmanlı Türk heyet-i ictimaiyyesi, Lehistan'ın son zamanlarında olduğu gibi, yalnız eşraf ve memurin ile köylüden mürekkep kusurlu ve sakat bir uzviyet haline gelmişti. Lehistan burjuvazisi, Garp kapitalizmasının komisyoncu ve acentalığını eden Yahudi, Rum, Ermeni gibi yerli gayri Türklerle menşe-i millilerinin ve tabiiyet-i hakikalarının tefrik ve temyizi gayr-ı kabil Levantenlerden terekküp ediyordu. Eğer Türkler, kendi içlerinden Avrupa sermayesinden istifade ederek, bir sermayedar burjuva sınıfı çıkaramayacak olursa, yalnız memur ve köylüden ibaret Osmanlı heyet-i ictimaiyyesinin muasır bir devlet halinde devamlı yaşayabilmesi zorlaşacaktı."

28. Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975, s. 231-232.

29. Ziya Gökalp, "Türkçülük Nasıl Doğdu", *Yeni Mecmua*, sayı 40, 18 Nisan 1918, s. 263.

30. Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, s. 231-232.

31. a.g.e., s. 237.

32. Laurent Mucchielli, *La découverte du social : Naissance de la sociologie en France*, Paris: Editions la découverte, 1998, s. 101-112.

33. Ebuzziya Tevfik, *Buffon*, Kostantiniye: Matbaa-i Ebuzziya, Kitaphane-i Meşâhir – aded-i kitab: 7, 1299.

34. Ş(emseddin) Sami, *İnsan*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1296. Cep Kütüphanesi aded: 10. 115 sayfa. Sahib-i kütüphane: Mihran.

35. Ş(emseddin) Sami; *Yine İnsan*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1303. Cep Kütüphanesi aded: 26. 144 sayfa. Sahib-i Kitüphane: Mihran.

36. Şemseddin Sami, "Bunun için, isbatı muhâl [mümkün olmayan] faraziyatla uğraşmaktan ise, *İnsan* unvanlı eserde ihtiyat etmiş olduğum gibi, bu risalede dahi insanın suret-i zuhur ve halkı [yaratılışı] bahsine girişmekten sarf-ı nazar etmeyi münasip görüp, ancak bu meselenin el'an bir muamma halinden kurtulmamış olduğunu beyanla iktifa eylerim" diyordu.

37. Zafer Toprak, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, İstanbul: Doğan Kitap, 2012, s. 351-379. "Türkiye'de Tarih Eğitiminin Evrimi" başlıklı bölüm.

38. Abdullah Cevdet, *Fizyolociya ve Hıfzı's-sıhhat-ı Dimağ ve Melekât-ı Akliye*, Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1312.

39. Guyot-Daubès, *Physiologie et hygiène du cerveau et des fonctions intellectuelles: mémoire, raisonnement, calcul, enchaînement des idées, le travail cérébral, l'éducation, la fatigue mentale, le surmenage*, Paris: Bibliothèque d'éducation attrayante, 1890.

40. Abdullah Cevdet, *Dimağ ve Melekât-ı Akliyyenin Fizyolociya ve Hıfzı's-sıhhası*, İstanbul: Maarif-i Umumiyye Nezareti Talim ve Terbiye Kütüphanesi – Matbaa-i Amire, 1333-1335.

41. Avanzade Mehmed Süleyman, *Ulum-ı Hafiyyeden Musavver ve Mükemmel Kıyafetname*, İstanbul: Tefeyyüz Kitabhanesi, 1332.

42. Yeliz Okay, *Etnografya'nın Türkiye'ye Girişi ve İlm-i Ahval-i Akvam: Andreas David Mordtmann Osman Bey*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2012.

43. "Mekteb-i Mülkiye", *Mülkiye* [Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti tarafından her ay ibtidasında neşr olunur mecmuadır] nümero 1, 1 Şubat 1324, İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1324, s. 9.

44. *Mülkiye* dergisi eleştirilerini şu şekilde sıralıyordu: "Programlarca icra edilen tadilât Mekteb-i Mülkiye derslerini, mektebin maksad-ı tesisi ile mütenâsib olmayacak surette karıştırmış idi. Memur yetiştirmek üzere açılan bir mektepte fıkıh ve tefsir ve hadis gibi bu mektep talebesinin tahsilât-ı ibtidaiyyelerine [gördükleri eğitime] nazaran anlayamayacakları dersler ilave ve bundan başka hüsn-i hatt gibi katiyyen ehemmiyeti, hatta lüzumu olmayan şeylerle talebenin işgal edilmesi sebebiyle şakirdâna nihayet derecede yılgınlık gelmiştir. Derslerce icra edilen bu tadilât ile beraber mektebin tarz-ı idaresi tebeddülât-ı mühimmeye uğradı. Mektep 1 Eylül 1299 tarihinden itibaren leyliye [yatılıya] tahvil edilmiş idi. 1316 tarihinde idadî sınıfları tefrik olunarak Mercan'a naklolundu ve iki sene sonra tekrar niharîye [gündüzlüye] kalb olundu. Bu tadilat hep ıslahat namı altında icra edilmekte idi. Fakat her tebeddülde mektebin mühim esaslarından biri yıkılıyordu. Mektepte tahsil eden talebe vaiz olmayacaktı. Mutezile ve sair fark-ı salâ'-i mu'terize ile mübâhise ve münazara vazifesiyle mükellef değildi [kısaca: dinî görevlerde istihdam edilmeyecekti]. Kalemlerde mübeyyizlik [müsveddeleri beyaza çeken kalem kâtibi] hizmetinde kullanılmayacaktı. Mülkî ve siyasî memuriyetlerde istihdam edilmek üzere ihzâr ediliyordu [hazırlanıyordu]. Böyle olduğu halde yine programlarda ilm-i kelâm ve tefsir ve hadis ve fıkıh için tahsis olunan ders saatleri mektebin en mühim derslerinden biri olmak lazım gelen usul-i idare-i mülkiyeye tahsis edilen saatlerden ziyade [fazla] idi. Bu ehemmiyetli derslerin ruhlu yerleri de tay edilmiş idi. İlm-i hikmet namına programa idhal olunan dersin tedrisinde muallimin uğradığı müşkilâtın haddi tasavvur edilemezdi. Muhtelif sınıflarda tedris edilen dersler ruhtan, ciddiyetten âri bir şekil almıştı. Dürus-ı muhtelife arasındaki münasebet, muhtelif sınıflarda tedris edilen aynı ders arasındaki ravâbıt nazar-ı dikkate alınmıyordu. Ahkâm-ı evkaf [vakıf hükümleri] gibi mühim bir dersin ilgasına bir rezil hafiyenin iki satırlık jurnali kifayet etmiş idi.

Muallimlerin takdirlerinden mütahassıl defterler mükerreren teftiş ve muayene edilmiştir. Hülasa memleketin her tarafına neşr-i maarif etmek için açılmış olan bu mektebin dahilinde neşr-i maarif memnu' idi. Muallimlerin takrirlerini tab'a mahsus olan litografya matbaası bile devletin resmi darüt'tıbaası [basımevi] olan Matbaa-i Amire gibi beliyye-i istibdada uğramış idi. Ne tedris edenler bildiklerini anlatmaya, ne tederrüs edenler arzu ettiklerini öğrenmeye muvafık olamıyorlardı. Bir Fransızca muallimi 'liberte' [Fransızca özgürlük] kelimesini 'evbaşlık [evbaş = ayaktakımı, terbiyesiz, aşağılık kimse olma], arsızlık, başıboşluk' manalarıyla tercüme etmiş idi. Mektepte ne talebeye, ne mu-

allimlere emniyet edilmediğinden yekdiğerine merbut bir silsile-i tecessüs teşkil edilmişti. Bilhassa Mekteb-i Mülkiye için on üç bendi havi bir kararname kaleme alınmış ve ahkâm-ı garibesinin Mekteb-i Sultanî ile mekâtib-i idadiyyeye tamim-i mühimmesi de unutulmuştur. Bu kararname münderecâtı adeta tekellümü bile mani' olacak derecede şedid idi. Zaten iktisad dersinde 'serbestî-i mübadele' diyemeyen, usul-i maliye dersinde bütçenin tevâzünü [dengesi] lüzumundan ve hatta suret-i tertibinden bahse imkân bulamayan, hukuk-ı idarede hürriyet-i şahsiyyeyi, masuniyet-i nefsiyye tabiriyle edaya mecbur olan, coğrafyada hükûmet-i cumhuriyye, hükûmet-i meşruta sözlerini ağzına alamayan, hükümetlerin tarz-ı idarelerini söyleyemeyen, fıkıhta cumhur-ı hükemâ terkibini irada kâdir olamayan zavallı muallimler bu kararname üzerine hemen bilkülliye ebkem [dilsiz] kalmak derecesine gelmişler idi."

45. Ali Reşad [Mercan Mekteb-i İdadîsi müdürü], *Fransa İhtilâl-i Kebiri*, İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası, 1327.

46. Ali Reşad, *Mufassal Musavver Fransa İhtilâl-i Kebiri Tarihi*, 2 cilt, Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1331.

47. Sâtı', "Etnografya", *Mülkiye* [Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti tarafından her ay ibtidasında neşr olunur mecmuadır], nümero 2, 1 Mart 1325, İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası, s. 31-35.

48. M[im]. Sâtı [Darülmuallimin Müdürü ve Mekteb-i Mülkiye Etnografya Muallimi], *Etnografya – İlm-i Akvâm – Ahval-i Umumiyye-i Beşer – Ahval-i Umumiyye-i Akvâm – Ahval-i Hususiyye-i Akvâm*, Tab' ve naşiri: İbrahim Hilmi Kitabhane-i İslam ve Askerî, Babıali Caddesi 46, 1327.

49. *Marsel yahud Yeni Paris Esrarı*, Fortune du Boisgobey'den Diran, 3 cilt, İstanbul; Ceride-i Şarkiyye Matbaası, 1306- 1307.

50. Kirkor Zohrab, *Hayat Olduğu Gibi*, mütercimi: Diran Kelekyan, İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı, 1329.

51. Diran Kelekyan, *Kamus-ı Fransevî - Musavver Türkçeden Fransızcaya Lugat*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1329. İkinci baskı: İstanbul: Amedi Matbaası, 1928.

52. Diran Kelekyan, *Tarih-i Siyasî-i Umumî*, İstanbul: Cihan Matbaası, 1329.

53. Diran Kelekyan, *Ondokuzuncu Asırda İçtimaî ve Siyasî Avrupa,* Dersaadet: Sabah Matbaası, 1330.

54. Zafer Toprak, "Üçüncü Cumhuriyet Fransası, 'Aydınlanma' ve Osmanlı'da Tarihyazıcılığı", *Aydınlanma Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2007,* yayıma hazırlayan: Binnaz Toprak, İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayını, 2007, s. 79-87.

55. Mizancı Murad, *Tarih-i Umumî*, altı cilt, Karabet-Mahmud Bey Matbaası, 1299-1307.

56. "Mekteb-i âliyyeye mahsus tarih-i siyasi tedrisâtında ictimaiyyat, hayat-ı siyasiyye ve ahvâl-i diplomatikiyye inkişafatı enzâr-ı talebeyne yekdiğerine merbuten takdim olunmalıdır. Ancak bu suretle icra kılınan tedrisat gaye-i matlubeyi temin edebilir."

57. Zafer Toprak, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, İstanbul: Doğan Kitap, 2012, s. 228-253. "Ali Reşad'dan Yusuf Akçura'ya-Sosyal Darwinist Tarih ve Türk Tarih Tezi" başlıklı bölüm.

58. Şehbâl Deryâ Acar, *Eğitimde Bir Üstâd – Sâtı Bey'i Tanımak*, İstanbul: Akademik Kitaplar, 2009.

59. *Terbiye Mecmuası* [On beş günde bir neşrolunur – Ser muharriri Sâtı, sene 1, nümero 1, 15 Mart 330, İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve *Terbiye*, [Müessis ve sermuharriri Sâtı], sene 1, nümero 1, 29 Ağustos 1334 [İki haftada bir perşembe günleri neşr ve fakat temmuz ve ağustos ayları tatil olunur.] Matbaa-i Orhaniyye. Dergilerin içeriği için bkz. Şehbâl Deryâ Acar, *Eğitimde Bir Üstâd – Sâtı Bey'i Tanımak*, İstanbul: Akademik Kitaplar, 2009, s. 292-313.

60. M. Sâtı [Darülmuallimin Müdürü], *Fenn-i Terbiyye – Nazariyyat ve Tatbikat*, Kütüphane-i Askerî, 1325. [Babıali Caddesi 46.] (2. cilt s. 161-346+2 s. 2. basım. 1. cilt İstanbul; Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1327. 160 s. 2. cilt. İstanbul; Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1328. s. 161-348. Millet kitaphanesi aded: 5 ve 19.) Kitabın bölümleri: Terbiye ve fenn-i terbiye: Terbiye: Terbiye-i bedeniyye [Terbiye-i bedeniyyenin gaye ve ehemmiyeti, Terbiye-i bedeniyye ve aile, Terbiye-i bedeniyye ve mekteb, mekteb binası, ders rahleleri, takayyüdat-ı sıhhiye, riyazat-ı bedeniyye], terbiye-i ahlakiyye [Terbiye-i ahlakiyyenin gaye ve ehemmiyeti, hissiyat ve temayülat], terbiye-i fikriyye [terbiye-i fikriyyenin gaye ve ehemmiyeti, itla-i haricî ve ihtisas, itla-i batını ve idrak], Usul-ı mahsusiyye-i terbiye, Usul-i Talim ve Tedris, Usul-ü idaret'ül-etfal ve usul-i idare-i mekâtib. Kitabın yeni harflerle çevirim yazısı: Mustafa Gündüz (Haz.), *Mustafa Sâtı Bey ve Eğitim Bilimi (Fenn-i Terbiye, cilt 1 ve 2) - Türkiye'de İlk Modern Eğitim Bilimi Kitabı*, Ankara: Otorite Yayınları, 2012.

61. M. Sâtı, *Layihalarım*, İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1326. 104 s. "Bu küçük eser, muhtelif tarihlerde maarif nezaretine takdim etmiş olduğum layihaların, meail-i umumiyye ve esasiyye-i maarife müteallik mülahazat ve mütalaatı muhtevi olanlarından türekküp ediyor." İçindeki layihalar: Darülmuallimler hakkında; Ehliyetli muallimler yetiştirmek hakkında; Maarif ıslahatı hakkında; Müddet-i tedrisiyelerin tezyidi meselesi; Müzeler hakkında; Avrupa'ya talebe izamı meselesine dair; Muallim ihzarı hakkında.

62. Sâtı Bey, *Ümid ve Azim: Sekiz Konferans*, Dersaadet; Kader Matbaası, 1328. (Konferans Kütüphanesi: 4) İçindekiler: Ümid ve azim; Ne için geri kaldık; Irk ve terbiye; Çocuklarımızın zekâsı; Meslek aşkı ve fedakârlık; Hayat-ı hususiyye ve hayat-ı meslekiyye; İlk kablo; Metrenin mesâhası; Azimkâr ve fedakâr olalım. İkinci kitap: Sâtı Bey, *Vatan İçin*, Beş konferans, Dersaadet; Kader Matbaası, Konferans Kütüphanesi: 1, 1329. İçindekiler: Vatan fikri ve vatan muhabbeti; Terbiye-i vataniyye; Vezaif-i vataniyye; Müdafaa-i milliyye; Prusya'nın intibahı ve Fichte'nin nutukları. Sâtı Bey'in Faik Sabri ile birlikte verdiği Japonya üzerine konferans da kitaba dönüştürülmüştü: Sâtı Bey ve Faik Sabri Bey, *Büyük Milletlerden Japonlar ve Almanlar: İki Konferans*, Dersaadet: Kader Matbaası, 1329

-"Sâtı Bey tarafından: Japonya ve Japonlar: Japonların seciyeleri; suret-i terakkileri" ve "Faik Sabri Bey tarafından: Alamanya ve Alamanlar; Alamanların seciyeleri; suret-i terakkileri".

63. William L. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*, Princeton University Press, 1971.

64. Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, (İkinci baskı) çev. Marion Farouk Sluglett ve Peter Sluglett, New York: St. Martin's Press, 1990.

65. Hamid İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, 2. Baskı, çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul: Yöneliş Yayınevi, 1997. İlk baskı: 1991. Sâti'el-Husri, s. 284-291.

66. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İkinci baskı), İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.

67. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1973.

68. Ercüment Kuran, "Bir Osmanlı Aydını: Satı' El-Husri (1880-1968), *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, der. Mümtaz'er Türköne, Ankara; Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, 1994, s. 183-188.

69. M. Sâtı, (Darülmuallimin müdürü), *Mebadi-i Ulum-ı Tabiat'tan Tarih-i Tabii ve Tatbikatı*, Dersaadet: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1328. M. Sâtı, *Tarih-i Tabiiden: Hikmet ve Kimya*; M. Sâtı, *Tarih-i Tabiiden: İlm-i Hayvanat*, İstanbul; Matbaa-i Ahmed İhsan, 1321. 2. baskı: İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1327; M. Sâtı, *Tarih-i Tabiiden: İlm-i Nebatat*, İstanbul: Matbaa-i Kader, 1327; M. Sâtı, *Dürus-ı Eşya*, Birinci kısım, İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1327. (4 baskısı var) 2. kısım, İstanbul: Selanik Matbaası, 1330; M. Sâtı, *Tatbikat-ı Zıraiyye*, Mebadi-i ulum-ı tabiiyeden, İstanbul, 1328. 141+3 s. Neşreden: Kitaphane-i İslam ve Askeri.

70. "Cemiyet-i beşeriyyenin –hey'et-i ictimaiyyenin– her türlü ahvâli birtakım esbâb ve şerait neticesinde taayyün ve tahavvül eder; hadisât-ı ictimaiyyenin hepsi –bütün hadisât-ı tabiiyye gibi– sabit ve kati birtakım kavânine teba'en vuku'a gelir."

71. M. Sâtı (Darülmuallimin Müdürü), *Mebâdi-i Ulum-ı Tabiiyyeden Tarih-i Tabiiyye ve Tatbikatı*, Dersaadet: Kitaphane-i İslam ve Askeri, 1328, 164-171.

72. İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi (Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma)*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991; Âdem Akın, *Münif Paşa ve Türk Kültür Tarihindeki Yeri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 1999; Ali Budak, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını*, İstanbul: Kitabevi, 2004; M. Kayahan Özgül, *XIX. Asrın Benzersiz Bir Politekniği: Münif Paşa*, Ankara: Elips Kitap, 2005.

73. Şinasi üzerine temel başvuru kitapları: Murat Uraz, *Şinasi - Hayatı, Şahsiyeti, Eserlerinden Seçme Parçalar*, 2. baskı, İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu, 1955; Gündüz Akıncı, *Batıya Yönelirken Şinasi*, 3. baskı, Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayını, 1981; Ziyad Ebüzziya, *Şinasi*, yayına haz. Hüseyin Çelik, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997; Bedri Merbutlu, *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.

74. Ali Suavi için bkz. Midhat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilalci - Ali Suavi*, İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1946; İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi (Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma)*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.

75. Ahmed Midhat için bkz. Münir Süleyman Çapanoğlu, *İdeal Gazeteci Efendi Babamız Ahmet Mithat*, İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayını, 1964; Hakkı Tarık Us (haz.), *Bir Jübilenin İntiba'ları - Ahmed Midhat'ı Anıyoruz!*, İstanbul: Vakit Gazete-Matbaa-Kütüphane, 1955; C. Kudret, *Ahmet Mithat*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını, 1962; Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayını, 1975; Şevket Rado, *Ahmet Mithat Efendi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, 1986; Erol Ülgen, *Ahmet Midhat Efendi'de Çalışma Fikri*, İstanbul: Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yayını, 1994; Himmet Uç, *Ahmet Mithat San'at ve Edebiyatı*, Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000; Ahmet Mithat Efendi, *Letaif-i Rivayat*, haz. Fazıl Gökçek & Sabahattin Çağın, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2001; Fazıl Gökçek, *Osmanlı Kapısında Büyümek - Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlılar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

76. Zafer Toprak, *Türkiye'de Milli İktisat 1908-1918*, İstanbul: Doğan Kitap, 2012, s. 85-124. "Osmanlı'da İktisadî Düşünce ve 'Milli İktisat'" başlıklı 2. bölüm.

77. *Sebilürreşad* için bkz. Esther Debus, *Sebilürreşâd*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2009; Eşref Edib & Fahrettin Gün, *İstiklal Mahkemelerinde Sebilürreşad'ın Romanı*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2002; M. Suat Mertoğlu, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası (Açıklamalı Fihrist ve Dizin)*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008. *Sebilürreşad* dergisi İkinci Dünya Savaşı ertesi tekrar yayın hayatına girdi: Fahrettin Gün, *Sebilürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken İslamcılara Göre Din-Siyaset ve Laiklik 1948-1954*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.

78. Mehmet Ö. Alkan, "Laik bir İdeolojini Doğuşu ya da II. Meşrutiyet'te Türkçülüğün Toplumsal İdeolojisi: Yeni Hayat ve Yeni Felsefe Mecmuası", içinde: *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan*, İstanbul: İstanbul Barosu Yayını, 1992, s. 377-407.

79. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.

80. *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nda yer alan toplumsal düşünceyi bugüne kadar en ayrıntılı bir biçimde ele alan Hilmi Ziya Ülken'dir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları & Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013. [İlk baskı Konya, Selçuk Yayınları, 1966] Hilmi Ziya Ülken'in bu büyük eserinin en önemli eksiği yazarının aşağıdaki bölümlerde sözü edilecek olan *Yeni Felsefe Mecmuası*'nı görmemesidir. Tüm kitap boyunca *Yeni Felsefe Mecmuası*'ndan tek bir dipnotta söz edilmektedir. Verilen tarih de yanlıştır. Bu nedenle Durkheim'in Osmanlı'ya gelişi konusunda ketum davranmaktadır. Ahmed Şuayib'i zikretmekle yetinmektedir. *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'nda yer alan iktisadi düşünce için bkz. Zafer Toprak, *Türkiye'de Milli İktisat 1908-1918*, İstanbul: Doğan Kitap, 2012. [İlk baskı, İstanbul: Yurt Yayınları, 1982.] Ayrıca son zamanlarda yayımlanan üç kitap: Deniz Karaman, *Câvid Bey*

ve Ulum-ı İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası, Ankara: Liberte Yayınları, 2001; Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayını, 2006; ve Atila Doğan-Haluk Alkan, *Osmanlı Liberal Düşüncesi: Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayını, 2010.

81. Ahmed Şuayib, Mehmed Cavid, Rıza Tevfik, "Mukaddime ve Program", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 1, sayı 1, 15 Kânun-ı evvel 1324, s. 1-10. Dergi "ulûm-ı ictimaiyye"yi şu şekilde tanıtıyordu: s. 9 "Ulûm-ı ictimaiyyeye gelince: Auguste Comte'un 'hikmet-i ictimaiyye' ve Le Play'in 'ilm-i cemiyyet'e dair açtıkları mesâlik son zamanlarda o dereçe tekemmül etti, o kadar şayan-ı hayret bir faaliyet göstermeye başladı ki şimdi hemen her mevzu'a, her meseleye tasassudât-ı mûşikâfâne ile müdahale eylemektedir. Bugün felsefe, tarih, hukuk, ahlak, terbiye, san'at hakkındaki malumât-ı beşeriyye kâmilen değişerek büsbütün başka bir ufk-ı vasi' tefekkürât küşad edilmiştir. Bu tebeddülâtı yapan, sami'a-yı beşere ulvî hakikatler telkin eden ilimdir.
Hayat-ı irfan-ı milelde ulûm-ı ictimaiyyenin bu derece bir mertebe-i refi'aya irtika edeceğini ihtimal ki vaz'ıları bile ümid etmemişlerdi. Ricâl-i devletin mesai-i tecdidiyye ve ıslahiyyelerinde müşavir-i harekâtı ulûm-ı ictimaiyye olmazsa, bihakkın tayin-i güzergâh-ı selamet edilemeyeceğini, imar ve ıslah-ı memleket kabil olamayacağını bütün mütefekkirîn itiraf ediyor. İşte bunun için mecmuamız esâtîze-i ulûm-ı ictimaiyyenin neşriyyat-ı feyyazânelerini esas ittihaz ederek bu ilimlerin kaffe-i şuabâtına dair mufassal makaleleri muhtevi olacaktır.
Mecmuamız bu hususunda da âfetengiz netâice bais olan fikr-i ifratperestînin hiçbir zaman müreyvici olmayacaktır. Hikmet ve ihtiyat, vazife ve hakkın sada-i irşadı daima rehberimiz olacaktır."

82. Zafer Toprak, *Türkiye'de Milli İktisat 1908-1918*, İstanbul: Doğan Kitap, 2012, s. 259-260.

83. Hoca Tahsin Merhum, *Külliyyat-ı Hoca Tahsin'den - Psiholoji yahud İlm-i Ruh*, İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1310.

84. Ahmed Şuayib, *Hayat ve Kitaplar*, İstanbul, 1317. Ahmed Şuayib'in 1912 yılında vakitsiz ölümü üzerine Maliye Nazırı Cavid Bey'in girişimiyle ikinci kez yayımlandı: *Hayat ve Kitaplar*, [Maliye Nazırı-ı Muhteremi Cavid Bey'in müsaade-i mahsuseleriyle ikinci def'a olarak tab' edilmiştir], İstanbul: Matbaa-i Hukukiyye, 1329. [Musavver *Servet-i Fünûn* gazetesine derc edildikten sonra tab' edilmiştir.] Kitabın Latin harfleriyle baskısı için bkz. Ahmed Şuayib, *Hayat ve Kitaplar*, haz. Erdoğan Erbay, Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2005.

85. "Tarde bir zamandan beri bütün faaliyet-i zihniyyesini ulûm-ı ictimaiyyeyi tetebbua hasrederek bu zeminde de asar-ı muazzama ve nefise yazmaya muvaffak olmuştur. İki hafta evvel ulum-ı ahlakiyye ve siyasiyye akedemisinde Levet'nin yerine aza intihab olunduğu gibi altı ay mukaddem de Collège de France'ın 'felsefe-i cedide' muallimliğine tayin edilmiştir." *Hayat ve Kitaplar*, İstanbul: Matbaa-i Hukukiyye, 1329, s. 187.

86. Asaf Nef'i, "Ahmed Şuayib", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 2, cilt 3, sayı 11/23, 1 Teşrin-i sani 1326, s. 1013-1023.

87. Ahmet Şuayib velut bir yazardı; sosyolojinin dar kalıplarıyla yetinmiyordu. Bir kere Fransız Devrimi'nin diğer Jön Türkler gibi onun da bilincinde derin izleri vardı. Nitekim derginin ilk sayısından itibaren, ölümüne değin tam 22 sayı "Fransız İhtilâl-i Kebiri"ni dizi olarak yayımlamıştı. Dergide yer alan ilk yazı "Yirminci asırda tarih" Ahmed Şuayib'in kaleminden çıkmıştı. [sene 1, cilt 1, sayı 1, 15 Kânun-ı evvel 1324, s. 11-24.] Yine aynı sayıda "Devlet ve cemiyet" adlı yazısı yer almıştı. [sene 1, cilt 1, sayı 1, 15 Kânun-ı evvel 1324, s. 54-71.] İki, üç ve dördüncü sayılarda "Hürriyet-i mezhebiyye - Düvel-i mütemeddinenin siyaset-i mezhebiyyeleri", ["Hürriyet-i mezhebiyye-İslamiyyet ve Katolik kilisesi", sene 1, cilt 1, sayı 2, 15 Kânun-ı sânî 1324,s. 145-162; "Hürriyet-i mezhebiyye - Düvel-i mütemeddinenin siyaset-i mezhebiyyeleri", sene 1, cilt 1, sayı 3, 15 Şubat 1324, s. 315-340.] beşinci, altıncı ve yedinci sayılarda "Avâmil-i ictimaiyye" başlığı altında sırasıyla "Irk nazariyyesi" [sene 1, cilt 2, sayı 5, 1 Mayıs 1325, s. 40-80.] "Tesirât-ı muhitiyye" sene 1, cilt 2, sayı 6, 1 Haziran 1325, s. 145-160.] ve "Para" ["Avâmil-i ictimaiyye -3- Para", sene 1, cilt 2, sayı 7, 1 Temmuz 1325, s. 289-321.] konuları ele alınmıştı. Sonraki sayılarda yayımlanan "Viyana Mü'temeri (Kongresi)" [sene 1, cilt 2, sayı 8, 1 Ağustos 1325, s. 481-504] ve "İkinci Filip ve Ahfâdı" [sene 1, cilt 3, sayı 9, 1 Eylül 1325, s. 20-46; "İkinci Filip 1598-1665 ve ahlâfı", sayı 10, 1 Teşrin-i evvel 1325, s. 170-190.] başlıklı yazıları onun her zaman tarihle dirsek teması içinde olduğunu kanıtlıyordu. "Terbiye, tahsil", [sene 1, cilt 3, sayı 9, 1 Eylül 1325, s. 97-112.] Rusya – Tetebbuat-ı muhitiyye ve ma'şeriyye", [sene 1, cilt 3, sayı 11, 1 Teşrin-i sânî 1325, s. 289-306; sayı 12, 1 Kânun-ı evvel 1325, s. 457-475.] "Borsa muamelâtı", [sene 2, cilt 1, sayı 3/15, 1 Mart 1326, s. 425-432; cilt 2, sayı 5/17, 1 Mayıs 1326, s. 577-612.]

88. Salih Zeki & Halide Salih, "Auguste Comte – Felsefe-i müsbete", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 1, sayı 2, 15 Kânun-ı sânî 1324, s. 163-197.

89. Sâtı, "Uzviyetler ve cemiyetler", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 2, sayı 8, 1 Ağustos 1325, s. 433-454.

90. Sâtı, "Mebahis-i ruhiyye", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 3, sayı 9, 1 Eylül 1325, s. 71-87; sayı 10, 1 Teşrin-i evvel 1325, s. 145-170.

91. Bedii Nuri, "Hikmet-i ictimaiyye -1- Tarih-i hudûs (sonradan peyda olma) ve neş'eti", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 2, sayı 5, 1 Mayıs 1325, s. 81-108.

92. Bedii Nuri, "Kabiliyyet-i ictimaiyye-i -1- Kabiyiyyet-i ictimaiyye hakkında bir fikr-i umumî", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 2, sayı 7, 1 Temmuz 1325, s. 322-353.

93. Bedii Nur, "Hayat-ı ictimaiyye -1- Cemiyet ne demektir?", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 3, sayı 9, 1 Eylül 1325, s. 1-19.

94. Bedii Nuri, "Beynelmilel Ulum-ı İctimaiyye Müessesesi'nin Yedinci Kongresi", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 3, sayı 10, 1 Teşrin-i evvel 1325, s. 191-197.

95. Asaf Nef'i, "Mücadele-i hayatiyye ve tekemmül-i cem'iyyat", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 2, sayı 8, 1 Ağustos 1325, s. 455-480.

96. Asaf Nef'i, "Demokrasi ve sosyalizm", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 2, sayı 6, 1 Haziran 1325, s. 161-171.

97. Doktor Rıza Tevfik, "Nüfus meselesi ve ehemmiyet-i siyasiyyesi ve ictimaiyyesi", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 1, sayı 1, 15 Kânun-ı evvel 1324, s. 34-53.

98. Rıza Tevfik, "Ahlakın nüfusa tesiri", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 1, sayı 2, 15 Kânun-ı sânî 1324, s. 233-248.

99. Rıza Tevfik, "Tasnif-i ulûm - Bazı mukaddemât-ı felsefiyye", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 1, sayı 3, 15 Şubat 1324, s. 364-388; sayı 4, 15 Mart 1325, s. 499-536.

100. Rıza Tevfik, "Hürriyet - İngiliz hekim-i meşhuru John Stuart Mill hürriyeti nasıl anlıyor?", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 2, sayı 5, 1 Mayıs 1325, s. 19-39; sayı 6, 1 Haziran 1325, s. 190-237.

101. Doktor Rıza Tevfik, "Hükümet ve hürriyet hakkında Spencer'ın felsefesi", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 2, sayı 7, 1 Temmuz 1325, s. 354-368; cilt 3, sayı 10, 1 Teşrin-i evvel 1325, s. 224-246; sene 2, cilt 1, sayı 1/13, 1 Kânun-ı sânî 1325, s. 107-118; sayı 2/14, 1 Şubat 1325, s. 238-245; cilt 2, sayı 5/17, 1 Mayıs 1326, s. 672-690.

102. Rıza Tevfik, "Hukuk-ı Esasiyyeye medhal", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 2, cilt 1, sayı 4/16, 1 Nisan 1326, s. 532-586; cilt 2, sayı 5/17, 1 Mayıs 1326, s. 613-629.

103. Doktor Rıza Tevfik, "İngiltere'de bir amele köyü", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 3, sayı 10, 1 Teşrin-i evvel 1325, s. 209-223.

104. Émile Durkheim, *İctimaî Taksim-i Amel*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1340. Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti neşriyatından aded: 4. Telif ve Tercüme Heyetince tetkik ve kabul edilmiştir.

105. Bu nedenle de Selanik, Attilâ İlhan'ın *Dersaadet'te Sabah Ezanları*'nda olduğu gibi, olsa olsa edebi eserlerin konusu olmuştur.

106. İ. Arda Odabaşı, *Osmanlı'da Sosyalizm, Türkçülük ve İttihatçılık - Rasim Haşmet Bey*, İstanbul: Kaynak Yayınevi, 2011; İ. Arda Odabaşı, "Selanik İttihat ve Terakki Üçüncü Kulübü'nün Köylü/Köycü Gazetesi: Vatandaş", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, cilt 10, sayı 22, 2011/Bahar, 2012, s. 47-63.

107. Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté - Histoires et fondements du pouvour moderne*, Paris: Editions Gallimard, 1997, s. 109-110.

108. *Ömer Seyfettin Bütün Eserleri 13 - Dil Konusunda Yazılar*, baskıya haz. Muzaffer Uyguner, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1989, s. 9-18.

109. Ömer Seyfeddin, "Halk ne der?", *Türk Sözü*, yıl 1, sayı 2, 17 Nisan 1330, s. 11.

110. Ömer Seyfeddin, "Türk Sözü", *Türk Sözü*, yıl 1, sayı 1, 12 Nisan 1330, s. 2-3.

111. Dante Alighieri, *Yeni Hayat*, çev. Işıl Saatçioğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları Kâzım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi, 1993, s. 5-12; Dante, *La Vita Nuova*, Penguin Classics, 1969, s. 11-25.

112. Ziya Gökalp, *Yeni Ḥayat*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası - Nâşiri: Yeni Mecmua, 1918. Bu kitabın yayını üzerine Ömer Seyfeddin Millî Talim ve Terbiye Mecmuası'nda [cilt 1, sayı 5, Ağustos 1334] şu satırlara yer verecekti: "Son günlerde Ziya Gökalp Bey'in *Yeni Hayat* unvanlı bir kitabı çıktı. Bu kitap asla bir şiir mecmuası değildir! Bu kitap milletimizin vicdanında yaşayan canlı mefkûrenin formülleridir. *Yeni Hayat* liberal bir nasyonalizmin, şe'nî bir mefkûrenin [gerçek bir idealin] vecizeleridir. Din, ilim, vatan, millet, ahlak, vazife, lisan, medeniyet ve ilh. telâkkileri mürtecilerin telâkkisinden pek uzaktır."

113. Alfred Fouillée, "İctimaiyyat nokta-i nazarından ırkların yekdiğerine takarrubu", *Yeni Felsefe Mecmuası*, no: 9, 16 Kânun-ı evvel 1327 s. 1-5. Le Rapprochement des races au point de vue sociologique, 1-10; *Yeni Felsefe Mecmuası*, no 10, 30 Kânun-ı evvel 1327, s. 1-5.

114. Demirtaş [Ziya Gökalp], "Yeni hayat ve yeni kıymetler", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 8, 26 Temmuz 1327, s. 138-141.

115. Ömer Seyfeddin'in yaşamöyküsü için bkz. Tahir Alangu, *Ömer Seyfeddin - Ülkücü bir yazarın romanı*, İstanbul: May Yayınları, 1968; Ali Canib Yöntem, *Ömer Seyfeddin - Hayatı-Eseri*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1947.

116. Ali Canib Yöntem'in makaleleri için bkz. *Prof. Ali Canip Yöntem'in Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*, 2. basım, haz. Ahmet Sevgi & Mustafa Özcan, Konya: Tablet Kitabevi, 2005. Ali Canib'in Liseler için hazırladığı ders kitabı: Ali Canib, *Edebiyat -Liselerin ikinci devre birinci sınıflarına ve muallim mekteplerinin beşinci sınıflarına mahsustur*, İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti Neşriyatı, 1926.

117. Ali Canib, "Ömer Seyfeddin İçin", *Hayat*, no 119, 7 Mart 1929, s. 282-284.

118. [Ömer Seyfeddin], "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 1, 8 Nisan 1327.

119. *Genç Kalemler* üzerine iki önemli çalışma: Yusuf Ziya Öksüz, *Türkçenin Sadeleşme Tarihi Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını, 1995; ve *Genç Kalemler Dergisi*, haz. İsmail Parlatır & Nurullah Çetin, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını, 1999.

120. Ziya Gökap, "Yeni Lisanın Güzelliği", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 5, 19 Haziran 1327, s. 61-64.

121. Genç Kalemler Tahrir Heyeti, *Yeni Lisân ve Bir İstimzac*, Selanik: Midhat Paşa Sanai Matbaası, 1327.

122. Ali Canib, "Genç Kalemler'in Yeni Dil Dâvâsı", *Yakın Tarihimiz*, sayı 17, 17 Mayıs 1962, s. 371-373.

123. Ali Canib, "Edebiyat ve Halk", *Türk Yurdu*, sayı 6, 28 Teşrin-i sânî 1329, s. 1016-1020.

124. Tahrir Heyeti, "Mesleğimiz ve yeni hayat", *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 1, 15 Ağustos 1327, s. 1-10. s. 9: "Mesela Köprülüzade Mehmed Fuad Bey yeni lisan ile makale yazmaya başlasa sükût edeceğine kanidir. Çünkü o vakit anlamadan tercüme ettiği, çaldığı makalelerin evvelce yaldızlı kelimelerle ihfa edildiği [saklandığı] anlaşılamayacaktır. İstanbul'un diğer gençleri de böyle. Fakat şuna emin olmalıdır ki istikbal yeni lisanındır. Yarın herkes tarafından yeni lisanın lüzumu takdir edildiği vakit bugünün köhneleşmiş lisanı terk edilecek ve tabii eski lisanla yazılan eserler de sükûta mahkûm kalacaktır. Binnetice eski lisanla yazılan eserlerin yarın bir mevki'i olamayacaktır."

125. Kâzım Nami, "Genç Kalemler", *Uyanış - Serveti Fünun yerine çıkar*, sene 37, cilt 66-2, no 34, eski no: 1719, s. 540.

126. Tahrir Heyeti", Yeni hayat", *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 6, 1 Teşrin-i sani 1327, s. 1-6.

127. "İctimaiyyatta takip edilecek usul", *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 8, 1 Kânun-ı evvel 1327, s. 7-14.

128. Necmeddin Sâdık, "İctimaiyyat: Profesör Bouglé'nin konferansları", *Yeni Mecmua*, cild 4, sayı 8, 74, 15 Nisan 1339-1923, s. 142.

129. Durkheim'in kuramı o günkü dille şöyle ifade ediliyordu: "İctimaiyyatta takip edilecek usul", *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 8, 1 Kânun-ı evvel 1327, s. 9-10: "Halbuki Durkheim ictimaî hadiseleri müstakil birer hadise gibi kabul ediyor. Ve diyor ki ictimaî hadiselerde hâkim olan ferdler, ferdi vicdanlar değil, 'ictimaî vicdanlar - consciences sociales'dır. Ferdler ictimaî hadiseler üzerinde hiçbir nüfuz ve iktidarı haiz değildirler. Bilakis ictimaî hadiseler ferdî vicdanlar üzerinde hâkim olacak kadar büyük bir kuvvete maliktir. Durkheim'e göre ictimaî vicdanlar ferdi vicdanlar üzerinde bir tazyik [contrainte] yapan hadiselerdir. Bilfarz icra edeceğiniz bir hareketten dolayı ictimaî vicdanı cerihadar edecek olursanız evvela icrasından evvel mümkün ise kanun ve zabıta kuvvetiyle, mümkün değilse icrasından sonra tecziye ve hapis suretiyle sizi men'e çalışır. Yahud icradan dolayı cezaya çarpar. Eğer icra edeceğiniz hareket tesbit edilmiş bir kanun ile men edilmiyorsa o memleketin adâtı onun fiil mevkiine gelmesine mâni olur. Veyahud da muhitinizde bulunan kimselerin istihfaf ve istihkârına maruz kalmak suretiyle sizin üzerinizde bir tazyik icra eder. İşte bu suretle ictimaî hadiseler, ferdi hadiselerden ayrılırlar. Hiçbir ferd vaz ettiği yeni bir teklifi ile ictimaî vicdan üzerinde hâkim olamaz. Binaenaleyh ictimaî hadiseleri tetkik için o cemiyetin ictimaî vicdanına müracaat etmek icab eder."

130. C. Bouglé'den Mustafa Suphi, *İlm-i İctimaî Nedir?* İstanbul: Mürettibîn-i Osmaniyye Matbaası, 1328.

131. "Tenkid Sahifeleri: Bibliografi", *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 8, 1 Kânun-ı evvel 1327, s. 31-32.

132. Tahrir Heyeti, "Yeni hayat", *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 12, 1 Şubat 1327, s. 1-10.

133. Tahrir Heyeti, "Yeni Hayat", *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 15, 15 Mart 1328, s. 1-6.

134. N. Mallouf, *Dictionaire Français-Turk – Fransevî ve Türkî Lugatnamesi*, Paris: Maisonneuve et Cie, Libraires-Editeurs, 1856. Bu sözcükte peuple karşılığı olarak "kavim, halk, cemaat, millet, ahâli, reaya" veriliyordu.

135. Ş(emseddin) Sami (Fraşeri), *Kamus-ı Fransevî – Fransızcadan Türkçeye Lügat – Dictionnaire Français-Turk*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1299/1882.

136. Hakkı Behiç, "Hikmet-i ictimaiyyeye dair: Cemiyet-i beşeriye nasıl muhafaza-i hayat eder?", *Musavver Muhit*, cilt 1, nümero 12, 10 Kânun-ı sani 1324, s. 188-190.

137. Rusya'daki "Halka doğru" haṛeketi için bkz. Franco Venturi, *Roots of Revolution*, New York, 1966, s. 469-506 (The Chaikovskits and the Movement "to go to the people" bölümü).

138. M. Asım Karaömerlioğlu, "On Russian Populism: To the memory of Allan K. Wildman", *UCLA Historical Journal* içinde, cilt 15, 1996, s. 131-148.

139. Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975, s. 231-232.

140. Ziya Gökalp, "Türkçülük Nasıl Doğdu", *Yeni Mecmua*, sayı 40, 18 Nisan 1918, s. 263. "Ali Bey Petersburg Darülfünunu'nda iki tesir altında kalmıştı: Panislavizm, sosyalizm. Ali Bey Panislavizmden Pantürkizm mefkûresini çıkardığı gibi, sosyalizmden de halkçılık ahlakını aldı".

141. Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975, s. 231-232. "Rusya'daki bu halkçılık akımının üç dolaylı yoldan Türk aydınları arasına da serpintileri geldi. Birincisi, Balkan ve özellikle Bulgar aydınları yoluyla. Narodnikî görüşleri bunlar arasında, özellikle yazar ve öğretmenler arasında, Meşrutiyet'ten önceki yıllarda da güçlenmişti. İkincisi, Rusya'dan gelen Türkler oldu. Örneğin Petersburg Üniversitesi'nde okuyan Hüseyinzade Ali, oradaki devrimci öğrenci komünlerini görmüş, hatta Namık Kemal'in adını bile ilk kez bunlardan duymuştu. İstanbul'a gelip Tıp Fakültesi'ne girince, birkaç arkadaşıyla birlikte bu narodnikî modelinde ilk üniversiteli gizli öğrenci cemiyeti olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kuranlardan oldu. (...) Üçüncü dolaylı yol, Ermeni aydınlarının başlattığı ve ulusçu Taşnak akımından ayrı olan sosyalist Hınçak akımıdır, çünki bu ikincisi narodnikî fikirlerinin güçlü etkisi altında doğmuştu."

142. Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975, s. 237. "Ziya Gökalp ... halkçılığı Marksist sosyalizmden ayırarak Durkheim'in sosyolojizmine bulayıp ondan tam Osmanlı İmparatorluğu'nun batacağı sırada *tesânütçülük* dediği solidarizm ve meslekî temsilcilik ideolojisine ulaştı."

143. Şerif Mardin, *İdeoloji*, Ankara, 1976, s. 82-83.

144. "Halka Doğru Cemiyeti", *Türk Yurdu*, yıl 6, cilt 13, sayı 9, 20 Kânun-ı evvel 1333, s. 141-142.

145. "Halka Doğru'nun daimi yazıcıları", *Halka Doğru*, yıl 1, sayı 1, 11 Nisan 1329, s. 141-142.

146. Akçuraoğlu Yusuf, "Halka", *Halka Doğru*, cilt 1, sayı 22, 5 Eylül 1329, s. 169-172;

sayı 23, 12 Eylül 1329, s. 177-178; sayı 25, 26 Eylül 1329, s. 193-194; sayı 26, 3 Teşrin-i evvel 1329, s. 193-194; sayı 27, 10 Teşrin-i evvel 1329, s. 209-211; sayı 31, 7 Teşrin-i sani 1329, s. 237-238.

147. H.D., "Halka Doğru gidenler", *Halka Doğru*, yıl 1 sayı 24, 19 Eylül 1329, s. 185-186. Tıbbiyeli İrfan o günkü dille yola çıkışlarını şöyle anlatıyordu: "Memleketin hakk-ı hayatını, Türk köylüleri yükseltmekle kazanacağına derin ve sarsılmaz bir iman ve itikadla kani olanlardan olduğumuz için büyük bir ekseriyetin yaptığı gibi bizim de bunlara karşı lakayd kalmamaklığımız icab ediyordu. Zaten bu asker kardeşlerimizin yaşadığı muhiti görmek, tarz-ı hayatlarını tetkik etmek ancak Türk gençlerine ait bir vazifedir. Hayat-ı ictimaiyyesi yükselmemiş olan herhangi kavmin tarih-i terakkiyatı açılırsa gençlerin, genç fikirlilerin en büyük bir kuvvet, ne derece mühim bir âmil oldukları kolayca göze çarpar. Bir memleketin gençleri hayat-ı milliyeye müteallik olan her hususta bütün maniaları, engelleri kırmağa azmetmiş, milliyetine ait meselelerde her tehlikenin fevkine çıkar, cesur ve müteşebbis ve kırılmaz bir kuvvet olmalıdır.

Temiz havali ormanları, bayırları, yüksek yaylaları, sıhhi ve mevadd-ı mideviyyeden zengin gıdalarına rağmen bugünkü kardeşlerimizin yine böyle bir iskelet gibi kuru yaşamalarını da mesleğimiz namına ayrıca şayan-ı tetkik bir mesele-i sıhhiyye telakki ediyor ve bir an evvel Anadolu'nun köy hayatına koşmak istiyor idik. Felaketlerin, musibetlerin tevâlisi de bu arzumuzu kuvvetlendiriyor idi. İşte aynı emel ve gaye arkasında koşan biz gençler aynı mektebin, Mekteb-i Tıbbiyye'nin muhit-i feyz ve irfanında birleştik ve yaya olarak yapacağımız İzmir seyahatinin programını hazırladık. Edindiğimiz erkân-ı harbiyye haritalarımızı, yol pusulalarımızı, köylülere meccanen dağıtmak için aldığımız birçok sulfato şişelerini, çiçek aşısı yapmak için aldığımız aşı tüplerini yüklenerek on beş yirmi okkalık yükümüzle Temmuz'un beşinci cuma günü İstanbul'u terk ettik. Yakın bir atide geçireceğimiz hararetli bir hayatın zev-i tahayyülü ile sermest oluyor ve milli şairimiz Mehmed Emin Bey'in: 'Ben bir Türk'üm, dinim cinsim uludur / Ateş ile özüm sinem doludur' teranesini hep bir ağızdan tekrarlıyorduk. Köylülere temin edeceğimiz maddi ve manevi faidelerden başka Türk gençlerinin artık kasvetli odalarda, salon köşelerinde tembellik ile meşgul olmadıklarını, Türk gücünün her şeye yettiğini de âleme gösterecek idik. Bundan sonra bütün gençler tarafından yapılmasını temenni ettiğimiz bu hayırlı seyahatlerin ilk adımını biz attığımız için yüreğimiz lekesiz ve samimi bir duygu ile çarpıyordu."

148. Gökalp, "Halk Medeniyeti -1- Başlangıç", *Halka Doğru*, yıl 1, sayı 14, 10 Temmuz 1329, s. 107-108.

149. Gökalp, "Halk Medeniyeti -2- Resmi Teşkilat, Halk Teşkilatı", *Halka Doğru*, yıl 1, sayı 19, 15 Ağustos 1329, s. 148-149.

150. Köprülü Fuad, "Yeni bir ilim. Halkiyyat: Folklore", *İkdam Gazetesi*, 24 Kânun-ı sânî, 1329. Gönderme yapan: Suavi Aydın "20. Yüzyılı Başlarında Türkçülük, Tür-

koloji Çalışmaları ve Fuad Köprülü", içinde: *Mehmet Fuat Köprülü*, editör: Yahya Kemal Taştan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, 2012, s. 151-152.

151. İspartalı Hakkı, *Köyümden Geliyorum*, baskıya haz. Şevket Aziz Kansu, Ankara: 1971, s. 13. "İstanbul, Anadolu'yu eskiden ihmal ederdi. (...) Biz, İstanbul'u yani memleketin başını, gövdesiyle meşgul etmek için hayli uğraştık: *Halka Doğru* diye ayrıca bir gazete bile çıkardık. Maksadımız İstanbul'un beylerini, efendilerini 'halk' ile 'Anadolu' ile alakadar etmek idi."

152. M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 3. tab'ı, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1341.

153. Ömer Seyfeddin, "Türk Sözü", *Türk Sözü*, yıl 1, sayı 1, 12 Nisan 1330, s. 3. Ömer Seyfeddin'in *Türk Sözü*'nde dille ilgili diğer yazıları şunlardı: "Halk ne der?", sayı 2, 18 Nisan 1330, s. 9-11; "Umumî ve Hususî Türkçe", sayı 3, 24 Nisan 1330, s.18-19; "Türkçeye karşı Enderunca", sayı 4, 1 Mayıs 1330 s. 25-27; "Osmanlıca değil Türkçe", sayı 5, 8 Mayıs 1330, s. 33-35; "Türkçeye kimler 'Osmanlıca' der?", sayı 7, 22 Mayıs 1330, s.49-50; "Türkçe'ye dair - Musahabe", sayı 9, 5 Haziran 1330, s. 66-70; "Türkçe ve ilim - Musahabe", sayı 10, 12 Haziran 1330, s. 73-75; "Türk sarfına ve şivesine dair", sayı 11, 19 Haziran1330; "Kelimelerin mânâları nerededir?", sayı 12, 26 Haziran 1330, s. 89-90; "Lisanın sadeleşmesi", sayı 13, 3 Temmuz 1330, s. 97-99; "İstanbul Türkçesi hangisidir?-1" sayı 14, 10 Temmuz 1330, s. 105-107; "Sağlam zemin", sayı 15, 17 Temmuz 1330, s.113-117; "İstanbul Türkçesi hangisidir?-2", sayı 16, 24 Temmuz 1330 s.121-122.

154. Cemiyet ve dergisi için bkz. Arda Odabaşı, "Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti ve Mecmuası", *Müteferrika*, sayı 38, Güz 2010/2, s. 105-117.

155. "Halka Doğru Cemiyeti", *Türk Yurdu*, yıl 6, cilt 13, sayı 9, 20 Kânun-ı evvel 1333, s. 141.

156. "Halka doğru", *Vakit*, 2 3 Mart 1334/1918, s. 2.

157. F. R. "Halk için çalışmak", *Yirminci Asırda Zekâ*, nümero 30, 24 Nisan 1330, s. 86.

158. *Hayyeale'l-Felâh – Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Kardaşlarına Hediyesi*, Selanik, 1326, s. 4.

159. Zafer Toprak, "Türk Bilgi Derneği (1914) ve Bilgi Mecmuası", *Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri* içinde, yayına haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987, s. 247-254.

160. Ömer Seyfeddin, "Türk sözü", *Türk Sözü*, yıl 1, sayı 1 12 Nisan 1330, s. 1-3.

161. Hasan Cemil Çambel, *Türkler: Dilleri ve Kaderleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949, s. 25-26.

162. Parvus, "Türkiye'nin Malî Esareti", *Bilgi Mecmuası*, yıl 1, sayı 3, Kânun-ı sânî 1329, s. 225-253.

163. Parvus, "Türkiye İçin Malî Esaretten Kurtuluş Yolları", *Bilgi Mecmuası*, yıl 1, sayı 5, Mart 1330, s. 437-477.

164. Doktor Tevfik Rüşdü, "Sıhhî Müze Hakkında", *Bilgi Mecmuası*, yıl 1, sayı 6, Nisan 1330, s. 650-655.

165. "Felsefe ve İctimaiyyat Şubesi", *Bilgi Mecmuası*, yıl 1, sayı 6, Nisan 1330, s. 656-657.

166. "Türkiyyat Şubesi", *Bilgi Mecmuası*, yıl 1, sayı 6, Nisan 1330, s. 658-660.

167. Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952*, İstanbul, 1952, s. 389; Celâl Bayar, *Ben de Yazdım: Milli Mücadele'ye Giriş*, cilt 5, İstanbul, 1967, s. 1550-1552. Cemiyetin nizamnamesi için bkz. "Halka Doğru ve nizamnamesi", *Tanin*, 15 Kânun-ı evvel 1333, s.

168. Efdal Sevinçli, "İzmir Dergileri: 2 (İttihat Terakki edebiyat yapıyor: Halka Doğru Mecmuası,)" *Dönemeç*, Mayıs 1980, sayı 34, s. 4-8.

169. "Maksat ve Meslek", *Halka Doğru Mecmuası*, sene 1, sayı 1, 1 Şubat 1335, s. 1.

170. "Halka Doğru Cemiyeti", *Sabah*, 8 Ağustos 1918, s. 2.

171. İlk sayıda ayrıca İsmail Hakkı'nın (Darülfünun müderrislerinden) "İctimaiyyat: Milli terbiye nedir?; Ahmed Rasim'in "Tarih: İzmir Valileri", Ahmed Talat'ın "Edebiyat: Halk edebiyatı hakkında -1" başlıklı yazılarıyla Kâzım Nami'nin "Anama" şiiri yer alıyordu.

172. "İzmir'de büyük bir teşebbüs", *Vakit*, 9 Kânun-ı evvel 1333, s. 1. Gazetede şu satırlar yer alıyordu: "Son senelerde millî iktisat ve ticaret hususunda en ziyade terakki eserleri gösteren ve bu terakkinin tabii bir neticesi olarak halkı ekseriyetle zengin olan bu müterakki vilayetimizden bahsetmek şüphesiz memnuniyeti mucib olur. İzmir'in bugünkü iktisadî ve malî vaziyetinde şahsî teşebbüslerle beraber, hükûmetin muavenetinin de büyük bir dahl ü tesiri vardır. Bugünkü halin harpten sonra da idamesi ve hakiki ve devamlı terakki ve temeddün temellerinin kurulması için fikirlerce, ruhlarca esaslı tahavvüller [değişiklikler] yapılması ve halkın zihnî ve ahlakî seviyesinin yükselmesi lazımdır; bu da ancak ilim, irfan, hars propagandasıyla olabilir. İlmin, harsın teşekkülünü hükûmetin maarifinden, mekteplerden beklemek doğru değildir. Asıl terbiye tahsil sîninden [yıllarından] sonra başlar. Binaenaleyh İzmir ahalisinin, kendi say ve teşebbüsleriyle bu irfan binasına başlamaları lazımdır. Son iktisat ve ticaret cereyanları neticesinde tabii olarak İzmir'de ticaret ve köylü pek zenginleşmiştir. Eskiden İzmir'de iki kişi bir araya gelemezdi. Halbuki şimdi gördüm ki, iki arkadaş bir araya gelip hemen bir şirket tesis edivermişler, bu suretle kolektif şirketler İzmir'de çoğalmıştır. İzmir'in yeni tüccarlarında ve zenginlerinde gördüğüm şayan-ı teşekkür bir hal, israf ve sefahat olmayıp hemen hemen daha ziyade hisset [hasislik, tasarrufa yönelme] bulunmasıdır. Bu, biriken azim sermayelerin harpten sonra da faideli teşebbüslere sarf edileceğine delildir. İzmir'de ticaretin terakkisine yardım eden sebeplerden biri mahalli hükûmetin ticareti serbest bırakmış olmasıdır. Ahalide ticaret işleri için hükûmete karşı büyük bir itimad vardır. Akhisar'da aşar fazlası olarak alınan yüzde 12'yi geçen sene köylüye terk edilmiş ve ahali bu parayı sermaye ittihaz ederek bir köylü bankası açmışlardır. Memleketimizde ilk defa vaki olan bu malî teşebbüsün büyük bir ehemmiyeti vardır. İzmir'in sair mahallerinde buna mumâsil mahalli müesseseler açılmak üzeredir.

İzmir'de büyük bir bulvar açılmakta olduğu malumdur. Bu bulvar, kasaba istasyonundan gümrüğe kadar 1250 metre boyunda ve 40 metre arzında olacaktır. Bu bulvar evvelce ecnebî sermayedarlar tarafından yapılması mukarrer iken ahvâl-i hazıradan dolayı buna imkân olamamış, fakat 300.000 lira sermaye ile millî bir imarât şirketi teşkil edilerek işe başlanmıştır. ... İzmir'in iktisadiyatında, umumiyetle ticaretinde iki büyük noksan, daha doğrusu tehlike görüyorum. Biri, sınai müesseselerde, fabrikalarda hep ecnebî sermayesinin işlemesidir. İkincisi şimendiferlerinin ecnebîler elinde bulunmasıdır. Trenler ecnebîler elinde bulundukça, onlar İzmir'in ticaretiyle istedikleri gibi oynuyorlar. Bundan tüccara büyük zararlar gelebilir; İzmir tüccarı esham çıkararak bu şimendiferleri satın alacak kadar zengindirler. Bu sene İzmir'e ticaretten 40 milyon lira girebileceğini söylemek İzmir'in serveti hakkında bir fikir vermeye kâfidir... Sonra, bütün bunlara hâkim bir şey vardır ki o da 'Halka Doğru' inmek, memleketin Irfanını ilerletmektir."

173. "İzmir'de yeni bir cemiyet: Nazım Bey ile mülâkât", *Tanin*, 8 Kânun-ı evvel 1333, s. 2-3.

174. Kâzım Nami Duru, *"İttihad ve Terakki" Hatıralarım*, İstanbul, 1957, s. 16-17.

175. Ege'deki iktisadi örgütleniş için bkz. Zafer Toprak, *Türkiye'de "Milli İktisat" (1908-1918)*, Ankara: Yurt Yayınları, 1982.

176. Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık", *Toplum ve Bilim*, sayı 1, Bahar 1977, s. 92-123.

177. "Halka doğru", *Sabah*, 15 Nisan 1918, s. 1.

178. Ömer Tarhan (Ömer Seyfettin), *Herkes İçin İctimaiyyat – Birinci kitap - Ticaret ve Nasib*, Çıkaran: Türk Yurdu Kütüphanesi, İstanbul: Resimli Kitap Matbaası, (1914).

179. *Talebe Defteri*'nde memurluk aleyhinde sık sık yazılar yer alıyordu. Memuriyet bir tür tufeyli yaşam tarzıydı. Bkz. Munis Nejad, "Memurluk", *Talebe Defteri*, sene 2, sayı 27, 22 Mayıs 1330, s. 437-439. Makale şöyle başlıyordu: "Oğlum; sana en büyük nasihatim şudur: Mümkün olduğu kadar memur olmaktan kaçacaksın. Gözlerin hükümetin veznesine dikilmesin; kendi veznen, kendi kasan olsun. Memurlar daima minnettardır, küçük bir azil kâğıdı onun saadetine, neşesine nihayet verir, yoksa acıkır, giyimli ise çıplak olur. Bir taciri, bir mühendisi, bir doktoru, bir sanatkârı ancak iki şey azledebilir; ölüm ve tembellik. Bir tacir çalışkansa ve yaşıyorsa daima mesuttur, herkes kendisine boyun eğer ve o, kimseye boyun eğmez."

180. "Kadıköyü'ndeki Türk bakkal mağazalarının ecza, lavanta satılacak derecede süslü, tabiata muvafık, bedii ve temiz bir tarzda olması insana pek büyük ümitler veriyor. Her ne ticarette olursa olsun 'sergi' sanatı mühimdir. Camekân müşteri gözleri için manyetizmalı bir öksedir. Camekâna takılan gözlerin sahibi o dükkândan artık ayrılamaz. İlana gelince: 'Bütün ticaretin sırrı, ruhu ilandır!' denilebilir. Avrupa tüccarlarının ilanları için hemen sermayelerine yakın paralar sarf ettiğini her gün gazetelerde okuyoruz. Türklerin ilana ehemmiyet verme-

yişleri satışlarının azlığına bir sebep olabilir. Acaba 'Kırmızı Horoz'u İstanbul'da görmeyen ve bilmeyen bir adam kalmış mıdır?"

181. Zafer Toprak, "İttihat ve Terakki'nin Paramiliter Gençlik Örgütleri", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi - Beşeri Bilimler*, cilt 7, 1979, s. 95-112. Geliştirilmiş, farklı bir versiyonu görseliyle birlikte "II. Meşrutiyet Döneminde Paramiliter Gençlik Örgütleri" başlığı altında *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*'nde yer aldı. (s. 531-536).

182. Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet'ten Mütareke Yıllarına: Türkiye'de İzciliğin İlk Evresi", *Tombak*, sayı 24, Şubat 1999, s. 19-27.

183. İzcilikle ilgili ilk risale *Keşşaf - Boy Iskavut* başlığı altında 1913 yılında yayımlandı. [İstanbul: Matbaa-i Amire 1329b] Bir süre sonra Türk Yurdu Kitaphanesi'nden *İzcilik-Altın Ordu* çıktı. *İzcilik-Altın Ordu*, Paul Vuibert'den bir yurtçu, İstanbul: Şems Matbaası, ty., Onu izleyen kitaplar şunlardı: Nedim, *İzci Keşşaf Türküsü Ah Rumeli*, İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1330; İsmail Berrak (Kabataş Sultanîsi terbiyye-i bedeniyye muallimi), *Ocak Beylerine ve İzcilere*, İstanbul: Sanayi-i Nefise Matbaası, 1330; M. Sami, *İzcilik Rehberi*, 1. kitap, İstanbul: Zerafet Matbaası, 1331/1333. İkinci baskısı *Yeni İzci Rehberi*. Cumhuriyet kurulurken TBMM Hükûmeti Maarif Vekâleti tarafından Baden Powell'den bir çeviri yapılacaktı: *İzcilik Baden Powell*'den çeviren Mustafa Rahmi, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1339-1342; *Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti İstanbul Vilayeti Türk İzciler Ocağı Nizamname-i Esasîsi*, İstanbul: İkdam Matbaası, 1339.

184. *Keşşaf - Boy Iskavut*, Tarih-i tesisi 1328, İstanbul: Matbaa-i Amire 1329, s. 5-6.

185. "Memleketimizde ilk kız keşşafeleri", *Talebe Defteri*, sene 2, sayı 30, 3 Temmuz 1330, s. 488-489. Haber şöyleydi: "Memleketimizde ilk kız izcilerini teşkil etmek şerefini Haydarpaşa İttihad Mektepleri kazanmıştır. Bu hususta mekteb-i mezkûr müessisleriyle heyet-i idare ve talimiyyesini; bilhassa izciliği memleketimizde ilk defa tesis eden Ahmed Robenson Bey'i tebrik ederiz. Kadınları ve netice itibariyle memleketimizin hayat-ı ictimaiyyesinde en hayırlı ve nafi, ciddi ve esaslı inkılabı yapacak olan teşebbüs-i mezkûr hakikaten pek büyüktür. İngiltere'de kız keşşaflarına 'Girl Guide' ismi verilmiştir. Kız izcileri hastabakıcılığını ve dolayısıyla hayrât ve hasenâtı pek güzel öğrenirler ve öğrendikleri şeyleri iyi tatbik edebilmek üzere sağlam bir vücuda malik olmak için lazım gelen talimleri de icra ederler. Bununla beraber düğüm bağlamak, izi okuyabilmek, selam, kanun gibi muhtelif mevaddı erkek keşşafları gibi öğrenirler. Biz bunları Haydarpaşa Mektebi'nin kız izcilerinde görünce sevindik. Hele yaptıkları jimnastikten dolayı göğsümüz hiss-i iftiharla doldu. Esasen keşşaflık bu memleketin 'ahvâl-i ruhiyyesine' lazım, hatta elzem bir şey olduğunu herkes tasdik etmiştir. Ancak şurasını bilmelidir ki keşşaflık her şeyden evvel 'adam' yetiştirmek, 'ahlak' sahibi adam yapmak demektir. Bazı zevatın bu hususta yanlış fikirleri vardır. İzciliği askerlik zannediyorlar. Halbuki hüsn-i ahlak sahibi olan kimse şüphesiz iyi bir asker hem de fedakâr bir asker olur. Muharebeye gönderilmez,

fakat kendi gider. Sözümüze nihayet vermezden evvel kız keşşafeliğini memleketimizde tesis eden zatın bir ecnebi değil, fakat bir Osmanlı ve İslam vatandaş olduğunu tekrar ile kendisini kemâl-i hararetle takdir ederiz."

186. Mehmed Mazhar, *Yetmiş Oyun*, Dersaadet: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1327.

187. *İzci Ocağı'nın İç Nizamnamesi*, İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1330.

188. Bu hünerlerin ne anlama geldiği nizamnamede ayrıntılarıyla yer almaktadır.

189. "Türklük şu'unu: Türk izciliği ve oymak beylerinin ant içmesi", *Türk Yurdu*, yıl 3, cilt 6, sayı 6, 15 Mayıs 1330, s. 2208. Törenle ilgili *Türk Yurdu* şu bilgileri veriyordu: "İzcilik (Boy İskavut) memleketimize iyiden iyiye giriyor ve Türkleşerek giriyor. Başta Harbiye nazırı hazretleri olmak üzere ciddi ve geniş izcilik teşkilatı yapıldı. İzcilik teşkilatında ad ve sanlar tamamen Türkçe, hatta bazıları eski Türkçedir. Reise 'başbuğ', vekiline 'kalgay', şubelere 'ocak', şube reislerine 'oymak beyi', İzcileri heyet-i umumiyyesine 'izciler ocağı' deniliyor. 'Oymaklar', 'ortalar'a bölünüyor. Geçen Pazartesi günü Kalgay Parfitt Bey ile oymak beyleri, Başbuğ Enver Paşa önünde boyun sunup ant içtiler. İzcilerin töresinde yazılı ant şöyledir: Tanrıya ibadet ve hakana itaat edeceğim. Daima vicdanını, vazifesini tanır ve kanuna hürmet eder yiğit bir adam olarak hareket edeceğime, vatanımı sevip sulh ve harb zamanında fedakârlıkla hizmet yapacağıma, izcilik töresine baş eğeceğime namusum ve şerefim üzerine söz veririm."

190. "Yâd-ı mazi - Tabii askerlik - Skautluk", *Talebe Defteri*, nümero 10, 26 Eylül 1329, s. 150. "Vaktiyle Osmanlıların her biri birer tabii asker idi. Hepsi kuvvetli, hepsi çevik, hepsi maharetli idi. Milletleri çürümekten kurtaran, hukukunu demirle, tırnakla, dişle muhafaza etmek iktidarını veren en büyük meziyet bu 'tabii askerlik'tir. Bugünkü bahtiyar ve yüksek milletler sanki ecdadımızın meslek-i fıtrîsine bir tanzir-i sun'i [yapay bir benzetme] ile muakkib [ardından gelen] olmak istiyormuş gibi 'scoutluk – keşşaflık' namına verdikleri mümâresâta [alışkanlık] atılıyorlar. *Talebe Defteri* de Osmanlı gençlerini ecdatlarının kahramanlık mirasına isal etmek emeliyle 'skautluk'u onlara tanıttırmaya, sevdirmeye gayret edecektir."

191. Türkünün yeni harflerle bir bölümü için bkz. Ahmet Cevat Emre, *İki Neslin Tarihi*, İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1960, s. 181.

192. Ahmed Cevad, "Yine İntikam", *Talebe Defteri*, sene 2, sayı 30, 3 Temmuz 1330, s. 481-482.

193. Kılıçzade Hakkı, "Mesâil-i Milliyye: Türkler ve Rumlar", *Hürriyet-i Fikriyye*, sayı 12, 24 Nisan 1330, s. 4.

194. Gökalp'in bu şiiri daha sonra ufak değişikliklerle *Kızıl Elma* adlı kitabında yer alacaktı. *Kızılelma*'daki metin için bkz. Fevziye Abdullah, *Ziya Gökalp Külliyatı-1 Şiirler ve Halk Masalları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1977, s. 56-57.

195. *Türk Gücü'nün Umumi Nizamı*, İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1329. Kapağında "Türk'ün gücü her şeye yeter!" belgisi yer alıyordu.

196. Türk Gücü Cemiyeti'nin amacı Türk Gücü Cemiyeti Murahhas-ı Mesulü Kuzucuoğlu Tahsin Bey tarafından şu şekilde özetleniyordu: "Büyük Turan'ı özleyen ye-

ni, uyanık Türk dünyası, Turan'ın altın tacını taşıyacak saltanat binasının dört direğini dikti: Türk Bilgi Derneği, Türk Yurdu, Türk Ocağı ve Türk Gücü! Saydığım bu mukaddes müesseselerin ilk ikisi ilmi, fenni müesseseler, üçüncüsü yani Ocak ictimai ve terbiyevi bir müessese. Dernek (Bilgi Derneği) Türk'e kim olduğunu, benliğini, geçmişini tanıtacak, dini öğretecek, ecdadının ilim ve fen dünyasında neler yaptığını bildirecek, Türk'e ilim ve fen dünyasında yeniden hizmetler gördürecek; Türk Yurdu, Türk dünyasında olan biteni haber verecek, Türk'ün özünden, sözünden, sazından bahsedecek, Türk dünyasındaki tezahürât ve tecelliyâtı etrafa yayacak, Turan halkına bildirecek. Ocak da, Türk'üm diyeni manevi bir çatı altında toplayacak, birbirine tanıtacak, Türk'ü siyasi hudutlarının fevkinde parlayan istikbal yıldızına doğru sevk edecek. Türk Gücü, ta Karakurum'da fışkırıp taşan, coşkun akınlarıyla bütün dünyayı kaplayan, bükemedik bilek, kırmadık kılıç, vurmadık kale bırakmayan, fakat bugün düşkün, dağınık Türk kuvvetini yeniden var edecek, yaşatacak, Türk'ün o açık alnını yeniden yükseltecek, o yılmaz keskin gözünü yine parlatacak o geniş göğsünü yeniden kabartacak, Dernek'in meydancısı, Ocak'ın bekçisi, Yurd'un koruyucusu, Turan'ın akıncısı olacak! Türk'ün o demir pençesi yine dünyayı kavrayacak, yine dünya o pençenin karşısında tir tir titreyecek. Bu Türk Gücü'nün maksadı!"

197. Ziya Gökalp, "Yeni Attila", *Halka Doğru*, yıl 1, sayı 13, 4 Temmuz 1329, s. 97-98.

198. Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet Döneminde Paramiliter Gençlik Örgütleri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, cilt II (1985), s. 531-536.

199. II. Meşrutiyet yıllarında kurulan paramiliter nitelikteki gençlik örgütleri üzerine 2012 yılında kapsamlı bir çalışma çıkmıştır. Doktora çalışması olarak hazırlanan bu kitabın yazarı yoğun emek sarf etmiş ve literatüre kalıcı bir eser kazandırmıştır: Sanem Yamak Ateş, *Asker Evlatlar Yetiştirmek - II. Meşrutiyet Dönemi'nde Beden Terbiyesi, Askerî Talim ve Paramiliter Gençlik Örgütleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

200. "Osmanlı Güç Dernekleri Hakkında Nizamname", *Takvim-i Vakayi*, 25 Mayıs 1330, sayı: 1840, s. 1-2; *Güç Derneklerinin Programı*, İstanbul: Matbaa-i Askeriyye-Süleymaniye, 1330.

201. *Harbiye Nezareti'ne Merbut Osmanlı Güç Dernekleri Talimatı*, İstanbul: Matbaa-i Askeriyye, 1330. Talimatnameye dört ek [lâhika] konmuştu. Bunlar: Bir numaralı lâhike: Esliha ve mühimmat hakkındadır; İki numaralı lâhika: Endaht ve talim meydanları hakkındadır; üç numaralı lâhika dernekler murahhasları tarafından kolordu mıntıkasında icra edilecek büyük müsabakalar hakkındadır; dört numaralı lâhika: Mükâfat, ianât-ı nakdiyye, tevdiat hakkındadır. Son kısmında ise talim sırasında kullanılacak "numuneler" yer almaktadır.

202. Genç Dernekleri hakkında kanun-ı muvakkat –4 Nisan 1332–, *Düstur*, II. tertip, 8. cilt, s. 898-900; Yunus Nadi, "Genç Dernekleri Teşkilatı", *Tasvir-i Efkâr*, 16 Kânun-ı evvel 1916, s. 1; Yunus Nadi, "Genç Dernekleri", *Tasvir-i Efkâr*, 29 Temmuz 1916, s. 1; "Genç Dernekleri", *Tanin*, 10 Haziran 1917, s. 3.

203. Von Hoff göreve getirilişini *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*'nda şu satırlarla dile getiriyordu: "Enver Paşa hazretleri, bundan çok zaman evvel gençlik teşkilatının Osmanlı milleti ve Osmanlı ordusunun istikbali için olan ehemmiyetini takdir buyurmuşlardı. Müteveffa Goltz Paşa ile Almanya'da birçok seneler Almanya gençleri için çalıştığından müşârünileyh 331 Kânun-ı sanisinde Osmanlı genç teşkilatının idaresi için buraya celbimi teklif eylemişti. Bunun üzerine celb edildim ve 331 Şubatı'nda teşkilata aid istihzarâta başladım. Gençler için muvakkat kanun tanzim edilerek irade-i seniyyeye şerefsüdur etti. Muhterem Harbiye Nazırı lazım gelen emirleri vererek müfettiş-i umumi sıfatıyle Genç Dernekleri teşkil ve idare etmekliğimi emir buyurdular." Von Hoff, "Genç Dernekleri'nin şimdiye kadar teşkilat ve tevsi'i", *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*, sene 1, sayı 1, 1 Eylül 1333, s. 7.

204. Von Hoff, "Genç Dernekleri'nin şimdiye kadar teşkilat ve tevsi'i", *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*, sene 1, sayı 1, 1 Eylül 1333, s. 7-8; Yunus Nadi, "Genç Dernekleri teşkilatı", *Tasvir-i Efkâr*, 16 Kânun-ı evvel 1915, s. 1; Yunus Nadi, "Genç Dernekleri", *Tasvir-i Efkâr*, 29 Temmuz 1916, s. 1.

205. Mekteb-i Umumiyye Genç Dernekleri Müfettişi Selim Sırrı Genç Dernekleri'nin amacını şu satırlarla ifade ediyordu: "İşte vatan yavrularını becerikli, kavi, vazifesini bilir, vatan ve millet hisleri ile meşbu' bir hale getirmek, onları bedenî ve ahlakî terbiye nokta-i nazarından hayata hazırlamak maksadı ile Harbiye Nazırı Paşa hazretlerinin teşebbüsü ve Padişahımız Efendimiz hazretlerinin iradeleri ile Genç Dernekleri teşekkül etmiş ve bu mühim teşkilatı yapmak üzere Von Hoff Paşa Almanya'dan memleketimize celb ve davet edilmiştir. Von Hoff Paşa'nın en büyük meziyeti sanatı olan askerliğe vukufu kadar çocuk terbiyesinden anlar bir mürebbi olmasıdır. Onun Türk gençlerinde inkişafını arzu ettiği evsaf şunlardır: Fikr-i teşebbüs, nüfuz-ı nazar, isabet-i karar kadar, sıhhat, kuvvet ve tahammül. Bunlardan başka cehd ve iradâtı bir ahenk ve intizam ile tevhid manasını ifade eden inzibat itiyadlarını vücuda getirmek istiyor." Selim Sırrı, "Genç Dernekleri ve Yanlış Telakkiler", *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*, sene 1, sayı 1, 1 Eylül 1333, s. 3.

206. Genç Dernekleri'nin yayımladığı kitapçıklar şunlardır: Von Hoff, *Osmanlı Genç Dernekleri; Ehemmiyeti, Maksadı Nedir, Ne Suretle Çalışacaktır*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1333; *Genç Dernekleri Teşkili Hakkında Kanun-ı Muvakkat ve Talimatname*, İstanbul: Matbaa-i Askeriyye, 1332; Von Hoff, *Osmanlı Genç Dernekleri: Hıfzıssıhha Kavâidi ve Hastalık, Kaza Vuku'unda Yapılacak Tedâbir*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1334; Selim Sırrı, *Osmanlı Genç Dernekleri; Genç Derneklerinde Oyunlar*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1334; *Genç Dernekleri Talim Meydanlarının Suret-i İntihab ve Tanzimi*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1334; *Silah Altına Celbedilecek Dinçlerin İcra Edilecek İmtihanlarına Mahsus Resmi Talimatname*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1334.

207. T.Y., "Yeni eserler: Osmanlı Genç Dernekleri", *Türk Yurdu*, yıl 6, cilt 13, sayı 3, 27 Ey-

lül 1333, s. 46. Osmanlı Genç Dernekleri - Genç Dernekleri Müfettiş-i Umumîliği tarafından ayda bir neşrolunur terbiyevî ve ictimaî mecmuadır, toplam yirmi altı sayı yayımlanmıştır (1333-1334). İlk sayısı 1 Eylül 1333 tarihini taşır. [Müfettiş-i Umumîlik adresi: İstanbul'a Harbiye Nezareti'nde İtfaiyye kışlasının üst katındaki daire-i mahsusada Osmanlı Genç Dernekleri Müfettiş-i Umumîliği].

208. Derginin yirmi altı sayısının fihristi için bkz. Sanem Yamak Ateş, *Asker Evlatlar Yetiştirmek - II. Meşrutiyet Dönemi'nde Beden Terbiyesi, Askerî Talim ve Paramiliter Gençlik Örgütleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 551-560.

209. "Bu suretle bütün memâlik-i Osmaniyye'de kavi ve umumî bir temel kurulduğunu iddia edebiliriz. Harbin hasıl ettiği neticeler ile bu yoldaki mesai güçleşmiş olduğundan muvaffakiyet bu nokta-i nazardan tetkik edilmelidir. Asıl mesele şimdiye kadar vücuda getirilen şeyin muhafazası olup faaliyetle ve aynı fikri takip ederek çalışmağa devam etmektir. Bu Osmanlılar için milli bir vazife ve herkes bununla alakadar ve müştereken menfaattar olmalıdır." Von Hoff, "Genç Dernekleri'nin şimdiye kadar teşkilat ve tevsi'i", *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*, sene 1, sayı 1, 1 Eylül 1333, s. 7.

210. "Türklük Şuuru: Genç Dernekleri", *Türk Yurdu*, yıl 5, cilt 10, sayı 12, 18 Ağustos 1332, s. 191. Dergi Genç Dernekleri'nin faaliyetleriyle ilgili şu bilgiyi veriyordu: "Bu sene Genç Dernekleri rehber ve muallimlerine Darülfünun Konferans Salonu'nda on beş gün kadar nazari dersler verildi. Sonra rehber ve muallimlerin şifahi ve tahriri imtihanları edildi. Genç Dernekleri tatbikatına dair sinema gösterildi."

211. Von Hoff şöyle diyordu: "Yüz gençten yalnız yirmisi mektebe gidebilen bir memlekette Genç Dernekleri birinci derecede lazım ve en mühim bir şeydir. Bu yüz gençten mektebe malik olmayan sekseni en ehemmiyetlisini teşkil etmektedir. Binaenaleyh asıl bu gençler Genç Dernekleri'nden bir faide görmelidirler. Mekteplilerin bir iki spor kulübü milletin terbiyesi için asla umumi bir kıymeti haiz olamaz. Onun içindir ki milletin bütün gençlerini, Genç Dernekleri'nde terbiye etmek istiyoruz; bu gençler ki milletin en kıymetli temelidir. İşte bu büyük kıymetin takdir olması bütün ahaliye onu neşretmekle olur. Böyle olursa, Genç Dernekleri'nin ne maksatla çalıştığını herkes layıkıyla anlayacaktır. İleri! Daima ileri! İşte benim vird-i zebânım! [dilime doladığım söz] Ve benimle çalışmak isteyenlerin de vird-i zebânı bu olmalıdır." Von Hoff, "Genç Dernekleri'nin şimdiye kadar teşkilat ve tevsi'i", *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*, sene 1, sayı 1, 1 Eylül 1333, s. 8.

212. "Osmanlı Genç Dernekleri'nin bidayet-i teşekkülünden temmuz ortasına kadar vilayet ve müstakil mutasarrıflıkların merkez ve mülhakâtında teşekkül etmiş bulunan Genç Dernekleri'nin miktarını nâtık cetvel", *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*, sene 1, sayı 1, 1 Eylül 1333, s. 14-15.

213. *Genç Dernekleri Teşkili Hakkında Kanun-ı Muvakkat ve Talimatname*, İstanbul; Matbaa-i Askeriyye, 1332, s. 22-46.

214. Osmanlı feminizmi üzerine yazılan kitap ve risalelerden örnekler: Halil Hamid, *İslamiyette Feminizm yahud Âlem-i Nisvanda Musavat-ı Tamme*, Dersaadet: Keteon Matbaası, 1328; Baha Tevfik (Odette Lacquerre'den derleme), *Feminizm -Âlem-i Nisvan* (Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi), Dersaadet: t.y. (Kitapta "İslamiyet ve Feminizm" başlıklı bir bölüm var); Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesuliyet* 3. cüz: *Kadın*, 1324; Halil Hamid, *Dünkü, Bügünkü, Yarınki Kadın*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1334; Kasım Emin'den Zeki Magamez, *Hürriyet-i Nisvan*, İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1329/1331; Ahmed Mümtaz, *Mevki-i Nisvan Hakkında Nazariyat ve Hakayik*, İstanbul: Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1325; Celal Nuri, *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1331; Salahaddin Asım, *Türk Kadınlığının Tereddisi yahud Karılaşmak*, İstanbul: Resimli Kitap Matbaası, t.y.; Ahmed Muhtar, *Mevki-i Nisvan Hakkında Nazariyat ve Hakayik*, Dersaadet: Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1325; *Kadınlarımızın İctimaları*, İstanbul: Tanin Matbaası, 1329; Ahmed Cevad, *Bizde Kadın*, Dersaadet: Kader Matbaası, 1328; *Erkeklerle Kadın Arasında Musavat Olabilir mi?*, İstanbul: 1333: Fatma Aliye, *Nisvan-i İslam*, İstanbul, 1309; Nazım, *İslam Hanımları ve Âlem-i İslamiyette Hayat-ı Aile*, İstanbul: 1318.

215. *Tanin*, no: 25, 12 Ağustos 1324 / 25 Ağustos 1908, s. 4. "Osmanlı Kadınları Cemiyet-i İttihadiyesi'nin tertibiyle bugünkü Salı günü saat yedide Kadıköyü'nde Kuşdili Çayırı'ndaki tiyatroda Ahmet Fehim Efendi idaresindeki kumpanya tarafından 'Vatan' piyesi mevki-i temaşaya konacak, hasılat 'iane-i milliye'ye teberru edilecektir."

216. *Tanin*, no: 32, 19 Ağustos 1324 / 1 Eylül 1908, s. 3. "Sabiha Hanım riyasetinde bulunan Heyet-i Nisaiye on sekiz lira ile Manakyan Efendi tarafından verilen oyun hasılatını yani yirmi iki lirayı ahiren İttihad ve Terakki Cemiyeti'ne tevdi etmiştir."

217. Pakize Seni, "Kadın risalesine: Asar ve İrade", *Kadın*, 13 Teşrin-i evvel 1324, s. 11, 13.

1 Teşrin-i evvel 324, Selanik (mektup) "Evet; filhakika bir iki aydan beri devam eden 'feminizm, anti feminizm' meselesi ve nisvana dair cereyan eden birçok keşmekeş-i efkâr arasında hep bir şeyler yazmak; hukukumuzu izah etmek, bazan hatta hemcinsimize muktedir olabildiğimiz bir derecede vezaifimizi irae edip efkâr-ı nisvanın terakkiyat ve tealiyatına hadim olarak bu suretle bir evc-i terakkiye [terakki doruğuna] doğru pervaz etmek [uçmak] üzere kanadlarını küşad eden cemiyetimize de eazz [en aziz, pek muhterem, çok sayın] vezaifimizden olan en ulvi bir hidmeti ifa etmek kuvve-i kalemiyyesi olan hanımlarımızın ahz-ı amali idi. Lakin acı bir hakikat, dilsuz (tragique) bir mahrumiyet cümleyi yegâne emeline nailiyetten men ediyordu, ki bu da nisvan-ı İslama mahsus ciddi bir gazetenin bile bulunmaması idi. Kanun-ı Esasi'nin ilanından, matbuatın hürriyet-i tammesine nailiyetinden sonra yüzlerce nisvan kaleme sarıldı. Birçok, tadadı gayr-ı kabil gazeteler mevki-i intişara vaz edildi. Hat-

ta hayfa (hélas!) ki yirmi otuz mizah gazetesi bile bu meyanda bulunduğu halde maalesef en mukaddes bir hizmeti ifa edecek efkâr-ı nisvanın terakkiyat ve tekâmülatına vasıta olacak ciddi bir gazetenin lüzum-ı vücudu katiyyen nazar-i ehemmiyete alınmadı. Ne kadar yazık!.. Vakıa sair gazeteler var. Onlarda neşriyattan bulunmak mümkün. Fakat onların sütunları bu mebahis için vasi bir mikyasda küşade bulundurulmağa amade değil... İşte bütün terakki ve tekâmül fikirlerimizi ve bu tahavvülat-ı azime ile canlanan emellerimizi tahdiş [incitme, kurcalama] eden, tekrar ezen, öldüren şu zehr-nâk [zehirli] mahrumiyete daha ne kadar zaman katlanacağımızı düşünür, manen ağlamak arzularını hissederken bu ihtiyacı takdir ve ismi müsemmasını tamamiyle göstermek üzere 'Kadın' namıyla bir risalenin neşrine teşebbüs buyuranları umum nisvan-ı İslam namına ve bütün samimiyet-i kalbimle tahsin ve tebrik ederim."

218. "Osmanlı Kadınları 'Şefkat' Cemiyet-i Hayriyesi", *Kadın*, 13 Teşrin-i evvel 1324, s. 13-15.

"Selanik nisvan-ı İslamından birkaç hamiyetperver hanım bir araya gelerek 'Şefkat' namıyla bir cemiyet-i hayriyye tesisine karar vermişlerdir. Şehrimizin hayat-ı ictimaiyyesinde ehemmiyeti ve millet-i Osmaniye namına şerefi gayr-ı kabil-i inkâr olan bu güzel teşebbüsü müessiseleri kuvve-i karibeye getirdikleri cihetle bu ay nihayetinde cemiyeti ilan ve iza kaydetmeleri mukarrerdir. Esası hakkında aldığımız malumata nazaran 'Şefkat' Cemiyet-i Hayriyesi kavmiyet ve mezhep tefrik edilmeksizin sırf 'Osmanlı' kadınlarından mürekkep olacak ve intisab edecek azasından her ay bir hadd-ı muayyeneden aşağı olmamak üzere para toplayacağı gibi arzu eden hanımlardan da satılmak yahud muhtacine aynen tevzi olunmak üzere eşya ve emtia dahi kabul edecektir. Cemiyetin nizamnamesi derdest tanzim olduğu cihetle buna dair bir iki nüsha sonra karielerimize icab eden tafsilat ve malumatı tamamiyle verebileceğimizi ümid ederiz. Ona intizaren hayırperver cemiyetlerden derece-i lüzumu hakkında birkaç söz söylemek isteriz. ... Mesela yalnız Londra şehrinde ahalinin sunuf-ı muhtelifesinden her biri için ayrı ayrı olmak üzere yüzlerce cemiyet-i hayriyye mevcuttur ve ekserisi memleketin en büyük ve en kibar kadınları tarafından idare olunur. Bunları burada şimdi tadad etmek istemeyiz. Fakat gazetemizin takip edeceği maksaddan biri de memleketimizde kadınlarımızı umur-ı hayriye ile iştigale sevk etmek olduğu cihetle gelecek nüshalarımızda memalik-i muhtelifedeki kadın cemiyat-ı hayriyyesine dair tetkikat neşretmek programımızda dahildir. Selanik'in Osmanlı Kadınları 'Şefkat' Cemiyet-i Hayriyyesi müessiseleri şehrimizdeki büyük bir noksanı ikmale çalışmakta olduklarından dolayı şayan-ı tebrikdirler. 'Kadın' gazetesi cemiyetin icraat ve muvaffakiyatını fahr (honneur) ve mübahat ile neşr için sahifelerini daima açık bulunduracak ve kendi uhdesine terettüb eden hidmet ve muaveneti her vakit memnuniyetle ifaya çalışacaktır."

219. Zafer Toprak, "Eski Türkçe yazında temel hak ve özgürlükler", *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan*, İstanbul: İstanbul Barosu yayını, 1992, s. 542.

220. *Hukuk-ı Esasiye, Muallim-i muhterem Sermed Efendi'nin Selanik Mekteb-i Hukuk birinci ve ikinci senelerinde takrir ettiği notların mecmuasıdır*, Selanik; 1324; İkinci cildi: *Hukuk-ı Esasiyye, Muallim-i muhterem Sermed Efendi'nin Selanik Mekteb-i Hukuku'nda takrir eylediği notların mecmuasıdır*. Mübeyyizi: Ahmed Cevdet, Selanik, 1324.

221. M. Adil, *İktisad Dersleri*, birinci kitap, Selanik: Zaman Matbaası, 1328. Muslihiddin Âdil feminizmi şu şekilde tanımlıyordu: "Kadınların... hayat-i ictimaiyyenin her safhasına nüfuz edebilmeleri feminizmi (féminisme), tabir-i diğerle isti'nâsı tevlid eylemiştir. [İsti'nâs, alışma, ürkekliğin kalkması anlamına geliyordu.] Feminizmden maksad kadınların da erkekler gibi meslek-i ilmiyye ve sınaiyye ve siyasiyyeye dahil olabilmeleri, her ikisinin aynı hukuk ve vezâifi haiz olmalarıdır. Feminizmin tarihi, tarih-i hürriyetle tev'emdir [ikizdir]. Kadınlar Fransa İnkılab-ı Kebiri'nden sonra bu yolda meddeayâta [iddialara] başlamış, fakat bilhassa son nısıf asır zarfında, bu fikir vasi' bir saha-i tahassüs bulmuştur. Feminizm iki cins-i beşeriyyetin müsavatını istiyor. Ve kadının yalnız hürriyetini değil, teali-i ahlakını da arzuluyor. Feminizm, tarik-i hayatta, erkeğin ta yanı başında yürümesini, bir mevcudiyyet-i müstakileye malikiyetini, indelhace erkekten hiçbir muavenet ve himaye görmeksizin temin-i hayat etmeyi ister" (s. 204-205).

222. "Feministleri mecbur-ı şikâyet eden cihet terakkiyyat-ı medeniyyede en ileri giden akvam nezdinde bile el'an hukuk-ı nisvanın hakkıyla temin edilmemiş olmasıdır. Bu babda bir fikr-i tam hasıl edebilmek için memâlik-i muhtelife kavanininde kadınlara bahşedilen hukukun derecâtını mücmelen nazar-ı tetkikten geçirelim" (s. 207).

223. Zafer Toprak, "Muslihiddin Âdil'in Görüşleri: Kadın ve 'Hukuk-ı Nisvan'", *Toplumsal Tarih*, sayı 75, Mart 2000, s. 14-17.

224. Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde devlet, aile ve feminizm", *Sosyo/Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara, 1993, cilt 1, 216-227.

225. Gökalp'in yazdığı makalelerden belli başlıları şunlardır: "Aile Ahlakı -1- Semiye", *Yeni Mecmua*, cilt. 1, no. 10, 13 Eylül 1333, 181-186; "-2- Ocak", a.g.e., no. 11, 20 Eylül 1333, 201-206; "-3- Konak", a.g.e., no. 12, 27 Eylül 1333, 221-223; a.g.e., no 13, 4 Teşrin-i evvel 1333, 241-245; a.g.e., no 14, 11 Teşrin-i evvel 1333, 261-265; a.g.e., no 15, 18 Teşrin-i evvel 1333, 301-304; "-4- Konaktan Yuvaya", a.g.e., no. 17, 1 Teşrin-i sani 1333, 321-324; "Gevşek Yuva", a.g.e., 8 Teşrin-i sani 1333, 341-343; "Şövalye Aşkı ve Feminizm", a.g.e., no. 19, 15 Teşrin-i sani 1333, 361-364; "Asri Aile ve Milli Aile", a.g.e., no. 21, 29 Teşrin-i sani 1333, 381-383; "Düğün Âdetleri", a.g.e., no. 21, 29 Teşrin-i sani 1333, 421-424; "Türk Ailesinin Temelleri", a.g.e., no. 23, 13 Kânun-ı evvel 1333, 441-444; "Eski Türklerde İctimai Teşkilat", *Milli Tetebbular Mecmuası*, no 3, 7 Ağustos 1331, 388-456.

226. Halim Sabit, "Aile Tarihi - İslamiyetten Evvel ve Sonra -1-", *Yeni Mecmua*, no 23, 13 Kânun-ı evvel 1917, 453-456; "-2-", a.g.e., no. 24, 20 Kânun-ı evvel 1917, 461-464; -3-", 27, 10 Kânun-ı sani 1918, 13-15; "-4-", a.g.e., no. 29, 24 Kânun-ı sani 1918, 48-54.

227. Genel olarak Osmanlı kadın dernekleri için bkz. Ruşen Zeki, "Bizde Hareket-i Nisvan", *Nevsal-i Milli*, Dersaadet, 1330, 343-352 ve T.Y "Türk Âlemi: Türk Kadınlarında İktisadi Terakkiyat", *Türk Yurdu*, cilt 6, no.10, 10 Temmuz 1330, 2392-2393. Cihan Harbi dönemi için bkz. Lebib Selim, "Türk Kadınının Harb-i Umumideki Faaliyeti", *Türk Yurdu*, 5, cilt 9, no. 3, 8 Teşrin-i evvel 331, 40-42; a.g.e., no.4, 22 Teşrin-i evvel 1331, 55-57; a.g.e., no.5, 5 Teşrin-i sani 1331, 70-74.

228. *Şişli Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniyye'nin Nutuk Sureti*, Dersaadet: Hanri Zelic ve Şürekâsı Matbaası, 1332, 1-10.

229. *Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Heyet-i Merkeziyesi*, İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaası, 1330; Doktor Besim Ömer, *Hanımefendilere Hilal-i Ahmere dair Konferans*, İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaası, 1330.

230. Müdafaa-i Milliye Osmanlı Hanımlar Heyeti'nin düzenlediği konferanslar için bkz. *Kadınlarımızın İctimaları (Darülfünun Konferans Salonunda)* Müdafaa-i Milliye Kitapları, İstanbul: Tanin Matbaasi, 1329. Konferanstaki kadın hatipler şunlardır: Fatma Aliye, Gülsüm Kemalova, Fehime Nuzhet, Nakiye, Zuhre, Firdevs, Naciye ve Halide Edib.

231. Teali-i Nisvan Cemiyeti'nin faaliyetleri için bkz. "Haftalık Havadis: Kadınlarımız için", *Halka Doğru*, sayı 29-30, 23 Teşrin-i evvel 1329, s. 235.

232. "Kadınlar Kongresi ve Osmanlı Kadınları", *Yeni Gazete*, 22 Haziran 1909, s. 4; "Beynelmilel Kadınlar Kongresi ve Hakem Usulü", *Yeni Gazete*, 24 Haziran 1909, s. 3.

233. "Beyanname: Teali-i Nisvan'dan Sevgili Milletlerine", *Tanin*, 11 Teşrin-i evvel 1911.

234. Sanayi'de çalışan Osmanlı kadınları için bkz. İbrahim Pertev, "Memleketimizde İşçilik ve Kadın", *Sanayi*, sayı 34, 15 Haziran 1334, s. 91.

235. *Sabah* gazetesi kadınların iş yaşamına atılması hakkında şu satırlara yer veriyordu:
"Şimdiye kadar bizim kadınlarımız resmî dairelerde, ticarethanelerde çalışamazlarken şimdi bizde de hemen her işte meşgul olmaya başladılar. Mesela kadın berberler son zamanlarda İstanbul'da birdenbire çoğaldı. Yakın vakitlere kadar şehrimizde cins-i lâtife mensup hemen hiçbir berber yok iken birkaç ay içinde kadın berber adedi şâyân-ı hayret bir surette arttı. Beyoğlu'nda ilk görüldüğü zaman büyük bir teeccüble seyredilen kadın berberler şimdi nazar-ı dikkati bile celb etmiyor. Beyoğlu Cadde-i Kebiri'nde, Sirkeci'de, Divanyolu'nda birçok kadın berberler rahat rahat işlerini görüyorlar. Erkeklerimiz şimdiden sakallarını kadınların ellerine vermeye başladılar." "Kadınların muharebeden istifadeleri", *Sabah*, 13 Teşrin-i evvel 1917, s. 3.

236. Yavuz Selim Karakışla, *Women, War and Work in the Ottoman Empire: Society for the Employment of OttomanMuslim Women 1916-1923*, İstanbul: Ottoman Bank Archives and Research Ceter, 2005; Tiğinçe Oktar, *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Yaşamı - Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyyesi*, İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 1998.

237. *Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi - Nizamname*, Dersaadet, Matbaa-i Askeriyye, 1332, s. 2. Faaliyetleri için bkz. "Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 23, 28 Temmuz 1332, s. 7; "Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi Hakkında", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 27, 1 Eylül 1332, s. 7 ve *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 55, 10 Mayıs 1333, s. 7.

238. *Sanayi* dergisinden öğrendiğimize göre, yine savaş yıllarında, "300 kuruş maaşla ve 'kadın nezâfet-i fenniyye amelesi' namıyla Bayezid, Fatih ve Beyoğlu cihetlerinde nezâfet ameleliğinde istihdam edilmek üzre 300 hanım aranmakta"ydı. "Kadınlarımızdan da amele", *Sanayi*, sayı 11, 31 Mart 1333, s. 32.

239. "İzmir'de dahi belediyeye ait hususât-ı tanzifiyye ve inşaiiyyede kadınlar istihdamı takarrur etmiştir." "İzmir'de kadın tanzifat amelesi", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 55, 10 Mayıs 1333, s.7.

240. "İktisadî haberler: Şehremaneti'nde kadın memurlar", *İktisadiyyat Mecmuası*, yıl 2, sayı 53, 26 Nisan 1333, s. 7.

241. M(im), "Kadın tüccarlar pazarında", *Vakit*, 11 Kânun-ı sani 1918, s. 2. Gazetenin verdiği haber şöyleydi: "Harb-ı Umumî içinde silah altına alınan erkeklerden boş kalan ticaret sahasını doldurmak için kadınlardan mürekkep bir yeni esnaf tabakası peyda olmuştu. Bu kadınlar Mudanya-İzmir tarikiyle İstanbul'a getirebildikleri eşyayı Galata Rıhtımı'nın arkasında teşhir ederek burasını bir pazar haline koymuşlar."

242. "Hanımlara ticaret dersleri", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 65, 27 Eylül 1333, s. 8.

243. Osmanlı'da nüfus sorunu üzerine bkz. "Nüfus meselesi", *Dersaadet Ticaret Odası Gazetesi*, 32. sene, no: 1237, 7 Mayıs 1332, s. 105-106.

244. "Teshil-i izdivac cemiyetleri", *Şehrah*, 8 Haziran 1911, s. 2.

245. "Kadınları Çalıştırma Cemiyeti vasıtasıyla akdedilen ilk izdivaç", *Vakit*, 16 Mart 1918, s. 1.

246. "Türklük Şu'unu: Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi'nin mühim bir kararı", *Türk Yurdu*, yıl 6, cilt 13, sayı 9, 20 Kânun-ı evvel 1333, s. 142.

247. "Türklük Şu'unu: Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi'nin mühim bir kararı", *Türk Yurdu*, yıl 6, cilt 9, 20 Kânun-ı evvel 1333, s. 142.

248. Kâzım Şinasi, "İzdivaç İlanları", *Yèni Mecmua*, cilt 2, sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 237-238.

249. "İlk izdivaç talepleri", *Vakit*, 21 Mart 1918, s. 1.

250. Kâzım Şinasi, "İzdivaç ilanları", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 237-238.

251. "Kadınları Çalıştırma Cemiyeti vasıtasıyla akdedilen ilk izdivaç", *Vakit*, 16 Mart 1918, s. 1.

252. "Ziraat amelesi fıkdanı" için bkz. "Alât-ı fenniyye-i zıraiyye", *Dersaadet Ticaret Odası Gazetesi*, 30. sene, no: 1562, 29 Teşrin-i sani 1330, s. 645-646.

253. "Birinci Kadın İşçi Taburu", *Vakit*, 11 Şubat 1918, s. 1; "Kadınları Çalıştırma Cemiyeti'nden", a.g.e., 8 Şubat 1918, s. 2; "Türk Kadını: Bir Viyana gazetesinin makalesi", a.g.e., 3 Mart 1918, s. 1.

254. "Kadınları Çalıştırma Cemiyeti'nden", *Vakit*, 8 Şubat 1918, s. 2.

255. "Beylik fabrikalarda amele yevmiyeleri", *Sanayi*, sene 5, cilt 2, sayı 42, 31 Kânun-ı evvel 1334, s. 196-197; "Birinci Kadın İşçi Taburu", *Vakit*, 11 Şubat 1918, s. 1.

256. "Birinci Kadın İşçi Taburu", *Vakit*, 11 Şubat 1918, s. 1.

257. "L'Agriculture et les femmes", *İktisadiat Medjmouassi*, (İktisadiyyat Mecmuası'nın Fransızca kısmı) 2me année, no: 54, 3 Mai 1917, s. 4.

258. Kemal Fikret Arık, *Türk Medenî Hukuku I (Genel Prensipler)*, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık Ltd. Şti, 1963, s.179-181.

259. Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin belgeleriyle ayrıntılı bir öyküsü için bkz. Sabri Şakir Ansay, *Medenî Kanunumuzun 25inci Yıldönümü Münasebetiyle Eski Aile Hukukumuza bir Nazar - Hukuk İnkılâbımızı Aydınlatan Tarihî-Teşriî Vesikalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını, 1952.

260. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat Dersleri, Birinci cild – Sosyoloji Doktrin ve Kolları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını, 1971, s. 212.

261. Kemal Fikret Arık, *Türk Medenî Hukuku I (Genel Prensipler)*, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık Ltd. Şti., 1963, s. 181-182.

262. "Milli kongrede kadınlar", *İnci*, sayı 1, 1 Şubat 1919, s. 2.

263. Sabiha Zekeriya, "Kadınlık Sahifesi: Kadınlar ve İntihab", *Büyük Mecmua*, sayı 14, 30 Teşrin-i evvel 1919, s. 218-219.

264. Zafer Toprak, "Sabiha (Zekeriya) Sertel ve Türk Feminizmi", *Toplumsal Tarih*, sayı 51, Mart 1998, s. 7-14.

265. Sabiha Zekeriya, "Kadınlığa Dair: Türk Feminizmi", *Büyük Mecmua*, sayı 4, 27 Mart 1919, s. 63.

266. Sabiha Zekeriya, "Kadınlığa Dair: Türk Kadınlığının Terakkisi", *Büyük Mecmua*, sayı 1, 6 Mart 1919, s. 12.

267. Milli Moda için bkz. Zafer Toprak, "'Milli Moda' ve Çarşaf", *Boğaziçi*, Kış 1989, s. 35-38; Zafer Toprak, "Tesettürden Telebbüse ya da Çarşaf veya Elbise – 'Milli Moda' ve Çarşaf, *Tombak*, sayı 19, Nisan 1998, s. 52-63.

268. Zehra Hakkı, "Milli Moda", *İnci*, sayı 1, 1 Şubat 1919, s. 4. *Süs, İnci* ve *Yeni İnci* dergileri Cumhuriyet öncesi "milli moda"nın öncülüğünü yapan yayın organları oldu. Çarşaf ismen kalkmasa bile Batı kadın giysilerinden fark edilemeyecek oranda değişime uğradı. Mütareke yıllarında İstanbul'da peçe büyük ölçüde kalktı; baş bir tülbentle sarılmaya başlandı. Moda ile ilgili gelişmeler için bkz. "Yeni Moda Cereyanları Etrafında: Nazar-ı dikkati celbeden birkaç model", *Yeni İnci*, sayı 1, Haziran 1338, s. 28; "Bu senenin yaz modelleri", *Yeni İnci*, sayı 3, Ağustos 1338, s. 20; "Moda", *Yeni İnci*, sayı 4, Eylül 1338, s. 18; "Moda: Çarşaf Modelleri", *İnci*, sayı 4, 1 Mayıs 1919, arka kapak: "Yaz Modelleri", *İnci*, Temmuz 1335 (1919), sayı 6, s. 14; "Yeni Moda Cereyanları Etrafında: Çarşaf Başlığı, Saç Modelleri", *Yeni İnci*, sayı 2, Temmuz 1338 (1922), arka kapak.

269. Sabiha Zekeriya, "Kadınlığa Dair: Kadının Hukuku Bahsi", *Büyük Mecmua*, sayı 2, 13 Mart 1919, s. 29.

270. Sabiha Zekeriya, "Kadınlığa Dair: Hilal-i Ahmer Hanımlar Cemiyeti", *Büyük Mecmua*, sayı 3, 20 Mart 1919, s. 41-42.

271. Sabiha Zekeriya, "Kadınlığa Dair: Kız Darülfünunu Meselesi", *Büyük Mecmua*, sayı 5, 11 Nisan 1919, s. 67.

272. Sabiha Zekeriya, "Kadınlığa Dair: Südne ve Dadı Mektebi", *Büyük Mecmua*, sayı 28 Mayıs 1335, 1919, s. 127.

273. Sabiha Zekeriya, "Kadın Sahifesi: Kadınlara Çalışma Hakkı", *Büyük Mecmua*, sayı 11, 18 Eylül 1919, s. 170.

274. Sabiha Zekeriya, "Kadınlık Sahifesi: Kadınlar ve İntihab", *Büyük Mecmua*, sayı 14, 30 Teşrin-i evvel 1919, s. 218-219.

275. S(abiha) Z(ekeriya), "Kadınlık Şuunu: Pamuk Ayşe Hanımla Mülakat", *Büyük Mecmua*, sayı 15, 13 Teşrin-i sani 1919, s. 237-238. "Kadınların hayata girmesi, hakk-ı reye malik olması gerek muhalif gerek taraftar mehafilde birçok münakaşalara, dedikodulara sebep oluyor. Her iki taraf da kendi mantık ve zihniyetine göre kendince doğru hükümler veriyor. Biz davamızın kadınlar hususiyle eski kadınlar arasında ne suretle telakki edildiği tecessüsüne mukavemet edemeyerek seksen yaşında görmüş geçirmiş bir hanımın hissiyatına müracaat etmeyi münasip gördük. Bize sinnine göre pek hürriyetperverane muhakemeler yürüten Pamuk Ayşe Hanım seksen yaşında oldukça zayıf fakat zinde, kendi tabirince feleğin çarkından bin türlü imtihanlarla geçmiş bir hanımdır."

276. Sabiha Zekeriya'nın kızı Yıldız Sertel yayımladığı *Annem: Sabiha Sertel Kimdi, Neler Yazdı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993) adlı eserinde *Büyük Mecmua*'ya haksızlık ediyor ve sansür yüzünden derginin "bir yığın saçma sapan yazılarla dolu" olduğunu kaydediyor. En azından kadın sorunu ile ilgili yukarıdaki verileri içeren bir dergi bu yargıyı hak etmiyor. Dergi bence basın dünyasında Cumhuriyet'in inşasına yönelik bir kilit taşı oldu. Sabiha-Zekeriya Sertel ikilisinin yayın dünyamızda gösterdikleri başarı çizgisinin başlangıcını oluşturdu.

277. Zafer Toprak, "Halk Fırkası'ndan Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası", *Tarih ve Toplum*, sayı 51, Mart 1988, s. 30-31.

278. Ali Birinci, "Mustafa Suphi'nin Hayatı ve Eserleri", *Tarihin Alacakaranlığında - Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât -2* içinde, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, s. 295-305.

279. Jean-Christophe Marcel, *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*, Paris: Presse Universitaire de France 2001, s. 221-222.

280. Necmeddin Sâdık, "İctimaiyyat - Profesör Bouglé'nin konferansları", *Yeni Mecmua*, cilt 4, sayı 74-8, 15 Nisan 1339 / 1923, s. 141-142. "Mösyö Bouglé, gerek tedrisatı, gerek yazdığı birçok eserlerle ictimaiyyata en çok hizmet etmiş mütefekkirlerden biri olduğu için, İstanbul'dan geçen bu profesörü dinlemekten Darülfünun'u ve kendimi mahrum bırakmak istemedim ve Darülfünun'da bir ders vermesini kendisinden rica ettim. Bittabii ictimaiyyattan bahsetti ve ictimaiyyatın kısa bir tarihçesiyle bugünkü iki mühim cereyanı anlattı."

281. Bu derginin Latin harfleriyle çevrimyazısı için bkz. *İçtimâiyât Mecmuası*, sayı 1-6, 1917, yayına hazırlayan Prof. Dr. Mehmet Kanar, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1997.

282. Émile Durkheim, "Aile İctimaiyyatı: Fucûrun Nehyi ve Menşe'leri", mütercimi: Necmeddin Sâdık, *İctimaiyyat Mecmuası*, sene 1, sayı 1, Nisan 1917, s. 37-48, sayı 2, Mayıs 1333, s. 73-96, sayı 3, Haziran 1333, s. 117-133, sayı 4, Temmuz 1333, s. 179-190, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

283. Émile Durkheim, "İctimaiyyat Tarihi: On Dokuzuncu Asırda Fransa'da İctimaiyyat - Birinci devre: Saint Simon ve Auguste Comte", mütercimi: Necmeddin Sâdık, *İctimaiyyat Mecmuası*, sayı 4, Temmuz 1333, s. 157-166, "İctimaiyyat Tarihi: On Dokuzuncu Asırda Fransa'da İctimaiyyat - İkinci devre 1870'ten 1900'e kadar", sayı 5, Ağustos 1333, s. 233-237; "İctimaiyyat Tarihi: On Dokuzuncu Asırda Fransa'da İctimaiyyat - İkinci devre - ma'bad ve son", sayı 6, Eylül 1333, s. 257-264.

284. Émile Durkheim, "İlm-i Terbiyye ve İctimaiyyat", mütercimi: Sadreddin, *İctimaiyyat Mecmuası*, sayı 5, Ağustos 1333, s. 206-224.

285. Émile Durkheim, *İctimaî Taksim-i Amel*, İstanbul; Matbaa-i Amire 1340. Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti neşriyatından aded: 4. Telif ve Tercüme Heyetince tetkik ve kabul edilmiştir.

286. Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Translation of 1893 (1902) by G. Simpson, New York: Macmillan, 1933.

287. Émile Durkheim, *Din Hayatının İbtidaî Şekilleri*, çev: Hüseyin Cahid [Yalçın], 2 cilt, İstanbul: Tanin Matbaası, 1923-1924. Oğlumun Kütüphanesi.

288. Émile Durkheim, *Ahlak Terbiyesi*, Mütercimi: Hüseyin Cahid, İstanbul: Devlet Matbaası, 1927. 271 sayfa. Maarif Vekâleti Milli Talim ve Terbiye Dairesi'nin 1 Kânun-ı sani 1927 tarih ve 10 nümerolu emr-i tamimiyle birinci defa 2025 nüsha olarak basılmıştır.

289. Émile Durkheim, *L'Education morale*, (Published posthumously) P. Fauconnet'nin önsözüyle, Paris: Alcan, 1925.

290. Bu eserin daha sonraki baskıları: Émile Durkheim, *Ahlaksal Terbiye*, çev: M. F. Bezirci, cilt 1, İstanbul: Acun B., 1938; ve Émile Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, çev: Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2004.

291. Émile Durkheim, *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, translation of 1925 by Everett K. Wilson and Herman Schnurer and edited with introduction by Everett K. Wilson, New York: Free Press of Glencoe, 1961.

292. Émile Durkheim, *Edükasyon ve Sosyoloji*, mütercimi: M. Fehmi, Ahmet Kâmil ve Şeriki Matbaası, 1928.

293. Émile Durkheim, *Education et sociologie*, Giriş: P. Fauconnet, Paris: Alcan, 1922. Kitabın önsözü şu satırlara yer veriyordu: Mukaddime - Durkheim aynı zamanda sosyolojiyi olduğu gibi pedagojiyi bütün hayatı müddetince tedris etti. Bordeaux'nun Edebiyat Fakültesi'nde 1887-1902 senesine kadar haftada bir de-

fa olmak üzere pedagoji hakkında bir saat tedrisatta bulundu. Sâmi'in bilhassa ilk tedrisat muallimleri idi. Sorbonne'da 1902'de Fenn-i Terbiye kürsüsünde vekâleten, 1906'da asaleten Mösyö Ferdinand Buisson'u istihlaf etti. Vefatına kadar tedrisatının bir ve ekseriye iki sülüs kısmını umumî kurlar, ilk mekteb muallimleri için konferanslar, darülmuallimin-i âliyye talebelerine dersler olmak üzere pedagojiye tahsis etti. Pedagojiye ait bu telifi heman kâmilen gayr-ı matbudur. Şüphesiz sâmi'lerden hiçbirisi onun vüs'atını kavrayamadığından burada muhtasaran göstermek istiyoruz."

294. Émile Durkheim, *Education and Sociology*, Translation of 1922 by S. D. Fox Parsons, Glencoe: Free Press of Glencoe, 1956.

295. Émile Durkheim, *Leçons de sociologie – Physique des moeurs et du droit*, İstanbul: Çituri Biraderler Basımevi, Istanbul: Publications de l'Universite d'Istanbul – Faculte de Droit, Introduction de Georges Davy, avant-propos de Hüseyin Nail Kubalı, 1950 [1952]. Bu eserin Türkçesi: Émile Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, çeviren: Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006. Önsöz: Hüseyin Nail Kubalı; Giriş: Georges Davy.

296. Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, Translation by C. Brookfield, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1957.

297. Hilmi Ziya, "İntihar", *Felsefe ve İctimaiyyat Mecmuası*, yıl 1, sayı 1, Mayıs 1927, s. 62-65; yıl 1, sayı 2, Haziran 1927, s. 139-143; yıl 1, sayı 3, Temmuz 1927, s. 212-216. Hilmi Ziya, makalenin giriş kısmında Durkheim'in *İntihar* adlı kitabının önemini vurguluyordu: s. 62. "Son günlerde intiharın nazar-ı dikkati celb edecek derecede çoğalması muharrirlerimizi bu mesele etrafında düşünmeğe sevk etti, *Hayat* mecmuasında Necmeddin Sadık Bey, intihar hakkında bir müsahabe yazdığı gibi, yine bu mecmuanın 20. nüshasında Mösyö Bonafous da, 'İntihar ve Cinnet' ismindeki makalesiyle bu mevzu'u tedkik etti. Nihayet, Ziya Gökalp'in Harb-ı Umumî esnasında *Yeni Mecmua*'da intihara aid yazdığı bir makaleyi de zikredecek olursak memleketimizde bu mesele hakkındaki ciddi mütalaaları toplamış oluruz. Bütün bu makale ve tetkiklerde esas olan ictimaiyyat usulü Durkheim'in intihar hakkındaki bu büyük eseridir. Gerek mezkûr eserin zaman ve tebeddüller fevkindeki kıymeti itibariyle, gerekse bütün memleketi yakından alakadar eden bu ictimai hastalığın sebeblerini ve tedavi yollarını bulmak ihtiyacıyla mecmuamızın ilk nüshasına, mümkün olduğu kadar kısa ve veciz bir hülasasını derc etmeyi muvafık gördük. Hiçbir şahsi kanaat ilave etmeden, bahislerin ihtiva ettiği ana fikirleri naklediyoruz."

298. Émile Durkheim, *İntihar – Toplumbilimsel İnceleme*, Fransızcadan çeviren: Özer Ozankaya, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986. Sonraki baskıları: Émile Durkheim, *İntihar*, çeviren: Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi, 1992 ve son olarak Cem Yayınevi, 2011. *İntihar*'ın bir başka çevirisi: Émile Durkheim, *İntihar*, çeviren Zühre İlkgelen, Pozitif Yayınları, 2013.

299. Emin Özdemir, *Türk ve Dünya Edebiyatı Üzerine Notlar*, Ankara, 1979, s. 99-101.

300. Gökalp'in düşüncesinde Osmanlı esnaf geleneği olarak nitelediğimiz yönelimleri Şerif Mardin ümmet strüktüründe aramaktadır. Mardin *Din ve İdeoloji* adlı yapıtında bu olguyu şu satırlarla vurgulamaktadır: "...Türk milliyetçiliğinin temellerini kurmuş olanlar ve bu arada Ziya Gökalp ümmet strüktüründen sandıkları kadar uzaklaşmamışlardır. Ziya Gökalp'in dine önem vermesi, tesanütçülük akımına bağlanmasının bundan ileri gelen bir yönü olduğu düşünülebilir. Gökalp, bir dereceye kadar bunun farkındaydı ve mümkün olduğu kadar Türkiye'nin strüktürlerini çok başka türlü bir tesanüt prensibi olarak gördüğü milliyetçilikte aramıştı. Fakat gene burada Gökalp, Durkheim'in sosyolojisine kendi toplumunun ideolojik gözlükleriyle bakmıştı. Zira Durkheim'in o kadar önem verdiği işbölümü yerine Ziya Gökalp çok daha fikirsel bir yapı olan milliyetçiliği geçirmişti. Herhalde, Ziya Gökalp'ten mülhem olan, Türkiye'de sınıf ayrılıkları olmadığı ve olmayacağı fikri, Cumhuriyet seçkinlerince kullanıldığı zaman eylemlerinin ürünü, fonksiyonu ümmet'e benzer bir toplumsal hissin toplum bağı olarak sürdürülmesi olmuştur." (Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, Ankara, 1969, s. 121)

301. Gökalp "İçtimaî tabakalar itibariyle cemiyetin altı merhaleden geçtiğini" ileri sürer: Semiyye devri, kast devri, tarik devri, derebeylik devri, sınıf devri, meslek devri. (Ziya Gökalp, "Halkçılık", *Yeni Mecmua*, sayı 32, 14 Şubat 1918, s. 102-104). Diğer bir yazısında "hayat-ı iktisadiyye tarihinde muhtelif devreler"i kölelik, servaj, proletarya ve kooperatif devreleri olarak sıralar. (Ziya Gökalp, "Millî iktisat nasıl vücuda gelir?", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 35, 24 Teşrin-i sani 1332/1916, s. 1-3)

302. "Bir cemiyetin içinde, muhtelif sınıflar, birbirini istismar yahud imha etmeye çalışır. Mesela dünyanın her yerinde eşraf sınıfı rençber sınıfını istismarla meşguldür. Buna karşılık olmak üzere Avrupa'nın başka ülkelerinde nazariye halinde, bugünkü Rusya'da ise ameliye halinde, amele sınıfı eşraf tabakasını mahvetmeye çabalıyor. Demek ki bir cemiyetin içindeki sınıflar, aralarında uzlaşma imkânı bulunmayan düşman zümreleri halindedir. Halbuki bir cemiyetin muhtelif meslek zümreleri birbirine rakip ve düşman olacakları yerde, bilakis yekdiğerine son derece muhtaç ve dostturlar. Bir cemiyette terzi kunduracısız, kunduracı terzisiz, fırıncı kasapsız, kasap fırıncısız, şair filozofsuz, filozof şairsiz, doktor avukatsız, avukat doktorsuz kalmayı hiçbir zaman isteyemez. Bütün ictimai meslekler birbirinin lazım ve melzûmudur. O halde sınıflar kalkıp da onların yerinde meslek zümreleri kuvvetli bir surette teşekkül edince ictimai Darvinizm iflas ederek, cemiyet içinde dahilî sulh hüküm sürmeye başlar." Ziya Gökalp, "Milletçilik ve beynelmilliyetçilik", *Yeni Mecmua,* sayı 35, 14 Mart 1918, s. 162.

303. Bu bildiri 1931 Cumhuriyet Halk Fırkası programında halkçılık ilkesi olarak benimsenecekti: "Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdî ve ictimai hayat için işbölümü itibariyle muhtelif mesaî erbabına ayrılmış bir camia telakki etmek esas prensiplerimizdendir. Çiftçiler, küçük

sanat erbabı ve esnaf, amele ve işçi, serbest meslek erbabı, sanayi erbabı, tüccar ve memurlar Türk camiasını teşkil eden başlıca çalışma zümreleridir. Bunların her birinin çalışması diğerinin ve umumî camianın hayat ve saadeti için zarurîdir. Fırkamızın bu prensiple istihdaf ettiği gaye sınıf mücadelesi yerine ictimai intizam ve tesanüt temin etmek ve birbirini nakzetmeyecek surette menfaatlerde ahenk tesis eylemektir." *Ayın Tarihi*, cilt 25, sayı 86, Mayıs 1931, s. 7560.

304. Ziya Gökalp, "Halkçılık", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 32, 14 Şubat 1918, s. 102-104. Gökalp'in "Halkçılık" başlıklı makalesine birçok makalemizde gönderme yapmıştık. Ama makalenin tümü ilk kez Latin harfleriyle Ocak 2007 tarihli *Teori* dergisinde [sayı 204, s. 56-62] M. Erman Aslanoğlu'nun çevirim yazısıyla yayımlandı.

305. Fındıkoğlu, *Sosyalistler XIII; Ziya Gökalp*, İstanbul: Türkiye Harsî ve İçtimaî Araştırmalar Derneği, 1966; Fındıkoğlu, "Ziya Gökalp ve Sosyalizm", *1964-1965 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları – Beşinci Kitap*, İstanbul İ.Ü. İktisat Fakültesi Neşriyatı, ty., s. 42-70.

306. M.[uslihiddin] Adil (Selanik Mekteb-i Hukuk müdürü - İlm-i İktisad ve Hukuk-ı idare muallimi), *İktisad Dersleri - Birinci Kitap*, Selanik: Zaman Matbaası, 1328.

307. Marcel Fournier, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris: Fayard, 2007, s. 431-434.

308. "Son zamanlarda sosyalizmden şeklen ayrı, fakat esas itibariyle müşterek bir meslek-i mahsus vücud bulmuştur ki bu, 'teavün mesleği'dir. Bu meslek erbâbı diyorlar ki: Efrad-ı beşer, bir aile teşkil ederler. Bu aile azasından birinin terk-i bedenden diğeri de dolayısıyla müteessir olur. Binaenaleyh muhtaç-ı muavenet olan uzvun imdadına şitâb etmek bir vazifedir. Yani teavün bir emr-i mecburîdir. Bu mecburiyet bizim menâfiimize muvafıkdır, çünkü duçar-ı sefalet olanların imdadına yetişmeyecek, onların hastalıklarını tedavi, ahlaksızlıklarını iale etmeyecek olursak bilahare bundan artık bizim de maddeten müteessir olmamız tabiidir. Biz de eslâfımızın bize terk ve ithaf eyledikleri maddi ve manevî sermayelere, bizim için ihtiyar ettikleri azim fedakârlıklara karşı büyük bir deyn-i şükran altında bulunuyoruz. Bu deyni onlara eda edemeyiz. Fakat hemcinslerimizden muhtac-ı muavenet olanlara ifa edebiliriz; bu suretle hüsn-i adalet ve insaniyetimizi izhar eylemiş oluruz. Bu meslek Fourrier, Tolstoy gibi taraftarlar bulmuştur. Bu mesleği zahiren sosyalizmden tefrik eden nukât solidaristlerin mülkiyet ve veraset hakkını kabul eylemeleridir. Fakat nisbî bir müsavat husule getirmek emeliyle kavilerin zayıflara karşı bir muavenet-i mecburiyye ile mükellef olduğunu kabul eylediği cihetle hakikatte yine sosyalizm esaslarından büsbütün ayrılmamaktadır." M.[uslihiddin] Adil (Selanik Mekteb-i Hukuk müdürü - İlm-i İktisad ve Hukuk-ı idare muallimi), *İktisad Dersleri - Birinci Kitap*, Selanik: Zaman Matbaası, 1328, 80-82.

309. Solidarizm için bkz. *La Grande Encyclopédie*, solidarité maddesi; Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris, 1897; J.E.S. Hayward, "The Official Social Philosophy of

the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism", *International Review of Social History*, vol. 6, 1961, s. 19-48; J.E.S. Hayward, "Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France", *International Review of Social History*, vol. 4, 1959, s. 261-284; Steven Lukes, *Émile Durkheim*, Penguin Books, 1975, s. 350-354.

310. "Türk hukukundan tabiatıyla doğmuş millî bir meslek vardır ki ismine solidarizm, tesanütçülük denilebilir. Fertçiler yalnız ferdî mülkiyeti, ictimaiciler yalnız ictimai mülkiyeti kabul ettiği halde, tesanütçüler bu iki mülkiyetin her ikisini de kabul ediyorlar. Bunlara göre, Osmanlı arazi kanunnamesindeki tasarruf ferdî mülkiyetten, rakabe ise ictimai mülkiyetten ibarettir. Fakat tesanütçüler, bu iki türlü mülkiyeti araziye hasretmiyorlar. İstihsal vasıtası olan diğer mülklere de teşmil ediyorlar. Mesela, ormanlar, sular, madenler, şimendöferler, vapurlar gibi sınaî fabrikalar da arazi gibi iki mülkiyete tabidir. Bir fabrika da, arazi gibi muayyen bir zamanda işletilemezse mahlul kalmalı, yani onun üzerinde bulunan ferdî tasarruf sakıt olmalıdır. Çünkü Türk hukukuna göre, ferdî tasarruf bir tapu, yani ictimai bir memuriyet mahiyetindedir. Bundan başka, devlet lüzum görürse rakabesi itibariyle arazi ve fabrikaları, fertlere ait tasarruf bedellerini vermek şartıyla istimlak edebilir. Bu tarikle bütün istihsal vasıtalarını ictimaileştirmek, yahud nâ-ehil ellerden alıp ehliyetli ellere vermek mümkündür... Hakikî halkçılık ferdî hürriyetle ictimai adaleti, aynı zamanda ferdî mülkiyetle ictimai mülkiyeti telif etmek usulünden ibarettir." Ziya Gökalp, "Rusya'daki Türkler ne yapmalı?", *Yeni Mecmua*, sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 234.

311. Ziya Gökalp, "Rusya'daki Türkler ne yapmalı?", *Yeni Mecmua*, sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 243.

312. "Bir milletin dahilinde fertçilikle ictimaiciliği telif için ferdî mülkiyetle ictimai mülkiyeti beraberce kabul etmek, ferdî hürriyetle ictimai adalete müsavî bir kıymet vermek iktiza eder. İçtimaî mülkiyet kabul edilerek cemiyetin teşebbüslerinden husule gelen fazla temettülerin (plus value) cemiyete aidiyeti temin edildikçe bu menbâdan husule gelecek azîm varidat, ictimai adalet teşkilâtlarına bâligan-mâ-belağ temin ederek mağdur sınıfları sefaletten ve istikbalin meşkûkiyetinden kurtarabilir. Umumî sigorta, muavenet-i amme, basîret-i ictimaiyye teşkilatları ve maarifin meccanen ve leyli bir surette umum çocuklara teşmili vesaire bunun dahilindedir." Ziya Gökalp, "İçtimaî mezhepler ve ictimaiyyat", *Yeni Mecmua*, sayı 26, 3 Kânun-ı sani 1917 (Takvim reformuna göre 1918 olmalı Z.T.), s. 503.

313. Ziya Gökalp, "İctimai mezhepler ve ictimaiyyat", *Yeni Mecmua*, sayı 26, 3 Kânun-ı sani 1917 (Takvim reformu nedeniyle 1918 olmalı Z.T.), s. 503.

314. Fransız sosyolojizminden esinlenen Ziya Gökalp'in "mefkûreci" ulusçuluğuna karşı, Alman sosyal demokrat düşüncesinden etkilenen Tekin Alp, ulusçuluğu maddi tabana oturtma çabasındaydı: "Türkler... tam manasıyla millet haline gelmek, millî vahdetin teşkil ettiği kuvvete mazhar olmak için evvel emir-

de menâfî-i maddiye ve hazâin-i maneviyelerini tamamıyla birleştirmeye çalışmalıdırlar. Türkçülük cereyanının zuhurundan beri hazâin-i maneviyeyi teşkil eden lisan, edebiyat, sanat ve emsali sahalarda birlik tesis etmeye başlamışsa da menâfî-i maddiye ile hazâin-i maneviye cisim ile ruh kabilindendir ki birbirinden ayrılmazlar. Ayrılınca her ikisinde hayat söner. Hazâin-i maneviyenin birliği millî hars ile kaim olduğu gibi menâfî-i maddiyede iştirak da ancak millî iktisatla vücut bulur." Tekin Alp "Millî iktisada doğru", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 1, 8 Şubat 1331, s. 1

Tekin Alp, İttihat ve Terakki'nin millî iktisat politikasını "iktisadî solidarizm" diye adlandırmakta ve sermayenin bu tesanüdü sağlamaktaki işlevini şöyle ifade etmekteydi: "Fert, aile ve cemaat iktisatlarını birbirlerine bağlamak hususunda en mühim âmil sermayedir. Sermaye sayesinde muhtelif kuvvetler, muhtelif iktisat amilleri bir araya gelir, müctemian milletin refah ve saadetine hizmet ederler." Tekin Alp, "İttihat ve Terakki Fırkası'nın iktisadî faaliyeti -1-", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 30, 7 Teşrin-i evvel 1332/1916, s. 1.

315. *İttihad ve Terakki Fırkası 1332 senesi kongre raporu*, İstanbul, 1332.

316. "Endividüalist veyahud liberal meslek-i ictimaisi erbabı, tezayüd-ü kıyem hasılatını ferdî mülkiyete verirler. Fakat ictimai siyaset taraftarları tezayüd-ü kıyem hasılatına tamamiyle ferdî mülkiyet nazarıyla bakamazlar. İçtimaî siyaset veyahud tesanütçülük taraftarları ferdî mülkiyet yanında bir de cemiyet mülkiyeti nazariyesi kabul ederler. Ferdin elinde bulunan servetlerin bir kısm-ı küllîsi cemiyete aittir ve her ne surette olursa olsun cemiyetin huzur ve refahını, cemiyetin itilâsını temin etmeye mahsus olmalıdır. Bu nazariye tesanütçüler tarafından alelıtlak kabul edilmiştir. Tezayüd-ü kıyem ise esasen fertten değil cemiyetten sâdır olan esbâb ve avâmil tesiriyle husule geldiği için doğrudan doğruya cemiyete ait olmalıdır." Tekin Alp, "Tesanütçülük -7- Harp zenginleri meselesi", *Yeni Mecmua*, sayı 42, 2 Mayıs 1918, s. 313.

317. Tekin Alp, "Tesanütçülük -8- Tesanütçülüğün gayesi", *Yeni Mecmua*, sayı 43, 9 Mayıs 1918, s. 336-337.

318. "Rusya'da birtakım mefkûreci adamlar kendi zu'mlarınca [batıl inançları] mutlak hak prensibini tatbike kalkıştılar, cemiyetin esaslı teşkilatını altüst etmekten başka bir şey yapamadılar. Rusya'daki mefkûreciler ferdî mülkiyeti inkâr etmeyip tesanütçüler gibi ferdî mülkiyete bir de cemiyet mülkiyetini ilave etmek suretiyle işe girişip mevcudu yıkmaya kalkışmasaydılar, ihtimal ki bir dereceye kadar muvaffak olurlardı." Tekin Alp, "Tesanütçülük -7- Harp zenginleri meselesi", *Yeni Mecmua*, sayı 42, 2 Mayıs 1918, s. 314.

319. Tekin Alp, "Tesanütçülük -5- Yeni istikamet", *Yeni Mecmua*, sayı 37, 28 Mart 1918, s. 205.

320. Tekin Alp, "Tesanütçülük - Solidarizm", *Yeni Mecmua*, sayı 26, 3 Kânun-ı sani 1917 (Takvim reformu nedeniyle 1918 olmalı Z.T.), s. 518.

321. Tekin Alp, "Demokrasinin gayesi", *Yeni Mecmua*, sayı 56, 8 Ağustos 1918, s. 68.

322. Tekin Alp, "Tesanütçülük -5- Yeni istikamet", *Yeni Mecmua*, sayı 37, 28 Mart 1918, s. 207.

323. Tekin Alp, a.g.e., s. 207.

324. "Hükümet ve teşebbüsât-ı hususiye -3", *İttihad ve Terakki*, sayı 39, 5 Teşrin-i sani 1324, s. 4. Dizinin ilk iki yazısı: sayı 23, 27 Eylül 1324, s. 4 ve sayı 24, 29 Eylül 1324, s. 4.

325. Yusuf Kemal, "Cauwès'e göre milli iktisat", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 39, 12 Kânun-ı sani 1332, s. 2.

326. Paul Cauwès, *Précis du cours d'économie politique*, cilt 2, Paris, 1882, s. 652.

327. "Vazifenin mesleği", *Vazife*, numara 1, 9 Kânun-ı evvel 1911, s. 1.

328. Tekin Alp, "Harpten sulha intikal iktisadiyyatı -1- Devlet iktisadiyatı", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 62, 16 Ağustos 1333, s. 3.

329. Gülsüm Pehlivan Ağırakça, *Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretimi (1839-1923)*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

330. *Terbiyye Mecmuası*, sene 1, sayı 1, Kânun-ı evvel 1333.

331. Tekin Alp, "Yeni İstikamet istikrazı", *Yeni Mecmua*, sayı 40, 18 Nisan 1918, s. 264.

332. Ziya Gökalp, "İktisadi mucize", *Küçük Mecmua*, sayı 23, 20 Teşrin-i sani 1338, s. 1-3.

333. Ziya Gökalp, "Medeni havadisler: İktisadi kongre", *Küçük Mecmua*, sayı 30, 10 Kânun-ı sani 1923, s. 13-14.

334. Ziya Gökalp, "İktisadiyyat: İktisadi inkılâp için nasıl çalışmalıyız?", *Küçük Mecmua*, sayı 33, 5 Mart 1339, s. 4-5.

335. Ziya Gökalp, "İktisadi mucize", *Küçük Mecmua*, sayı 23, 20 Teşrin-i sani 1338, s. 3.

336. Ziya Gökalp, "Halkçılık", *Yeni Mecmua*, sayı 32, 14 Şubat 1918, s. 104

337. Gökalp'in sözcükleriyle solidarizm şu şekilde ifadesini buluyordu: "Bugün ictimai halkçılık namı da verilebilen solidarizm hareketi, eski devirlerdeki siyasî tabakalar gibi bu iktisadî sınıfların da izalesine çalışıyor. Siyasî halkçılık herkesi siyasî hukuk itibariyle ayanlar derecesine çıkarmıştı. İçtimaî halkçılık ise herkesi terbiyevî ve iktisadî mazhariyetler cihetiyle eşrafa müsavî yapmak istiyor. Halkçılığın esası, cemiyet içinde semiyye, kast, tarik, ocak, sınıf diye birtakım inhisarcı yahud imtiyazlı zümre ve tabakaların bulunmamasıdır."

338. *C.H.F. Nizamnamesi ve Programı*, Ankara, 1931, s. 3.

339. "Siyasî meslek bir sınıfın lehine, diğer sınıfın aleyhine olmamalıdır. Eşrafçı bir siyaset, amele ile köylünün aleyhinde olduğu için, müsavata ve hürriyete münâfîdir. Bolşevikî siyaseti ise halkı münhasıran amelelerle köylülerden ibaret addettiği için, yine adalete ve insaniyete muhaliftir. Hakikî halkçılık herkesi halktan görmektir. Hükümdar ve ailesi halktan olduğu gibi, fabrikatörler, arazi sahipleri, feylozoflar, şairler de halktandır. Halk arasında hakikî bir müsavatla hakikî bir hürriyet tesis etmek lazımdır. Fakat bunları tesis ederken yanlış nazariyeler takip ederek birtakım masumları mazlum haline koymamalı; işte Bolşevikîler bu kabilden birçok zulümler yaptıkları için şimdi hakikî halkçılar on-

ları bihakkın takbih ediyorlar." *Ziya Gökalp,* "Rusya'daki Türkler ne yapmalı?", *Yeni Mecmua,* sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 234.

340. Ali Birinci, "Necmettin Sâdık Sadak'ın Hayatı ve Eserleri", Ali Birinci, *Tarihin Alacakaranlığında - Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât -2* içinde, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, s. 337-350.

341. Émile Durkheim, *Leçon de sociologie - Physique des mœurs et du droit, Istanbul: Publication de l'Université d'Istanbul - Faculté de Droit, 1950. Avant-propos de Hüseyin Nail Kubalı - Doyen de la Faculté de Droit d'Istanbul; Introduction de Georges Davy - Doyen de la Faculté des Lettres de Paris.*

342. Émile Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, çeviren: Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 9-10.

343. Ziya Gökalp, "Milletçilik", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 33, 21-28 Şubat 1918, s. 122-123.

344. Ziya Gökalp, "Milletçilik ve beynelmilelcilik", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 35, 14 Mart 1918, s. 162-164.

345. Ziya Gökalp, "Milletçilik ve Cemaatçilik", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 37, 28 Mart 1918, s. 202.

346. Ziya Gökalp, "İctimaiyyat - İctimaî nev'iler", *İslam Mecmuası*, cilt 2, sayı 20, 15 Kânun-ı sani 1330 / 1915, s. 517-523.

347. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası, 1339.

348. Émile Durkheim, *Sosyoloji Dersleri*, çeviren: Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 84-86.

349. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, Ankara, 1969, s. 121. Bu çalışmasında Mardin, "Durkheim'in o kadar önem verdiği işbölümü yerine Ziya Gökalp çok daha fikirsel bir yapı olan milliyetçiliği geçirmişti" demektedir. Doğrudur; Gökalp de hâkim öge milliyetçiliktir. Ancak, bu kitapta da görülebileceği gibi Gökalp sosyolojisinin ana ekseni işbölümüdür. Durkheim'in işbölümünü kimi kez Gökalp'te satır satır izlemek olasıdır.

350. Ahmet Rıza ve Abdullah Cevdet için bkz. Şerif Mardin, *Continuity and Change in the Ideas of the Young Turks*, Ankara, 1969.

351. Necmettin Sâdık, "Umumî ahlak, meslekî ahlak", *Yeni Mecmua*, cilt 1, sayı 25, 27 Kânun-ı evvel 1917, s. 496-498; Necmettin Sâdık, "Ahlak ve İktisad", *Vakit*, 30 Teşrin-i evvel 1917, s. 1.

352. A. Midhat 1918'de yayımlanan "Mesleki zümreler ve ahlaki hayat" adlı yazısında "meslekî temsil"e varan görüşlerini şöyle ifade ediyordu: "...İktisadî hayat taazzuv ve inkişaf ettikçe umumî bir ahlaki sukut da o derece tevessü' ediyor [yayılıyor]. Menfaatperestliği bir akide haline koyan bu hayali şeraite karşı vâki bir tedbir ittihazı hükûmet adamları için en ziyade düşünülecek bir meseledir. Buna yegâne çare, ahlakın esası olan gayrendişlik [başkalarını düşünme]ve ictimai tesanüd hislerinin takviye ve telkinidir. Bunun için yapılacak şey de bir an evvel meslekî zümreler teşkilatının teşvik ve müzaheretidir. ... İçtimaî

hayat daha ziyade taazzuv ederek meslekler daha fazla hususiyyet kesbettikçe hükûmetlerin onları yakından murakabe ile ihtiyaçlarını layıkıyla anlamaları mümkün olamıyor. Bunun neticesi olarak vaz'olunan birçok kanunlar mevcut ahengi bozacak birçok şikâyetleri mucib oluyor. Halbuki sendikalar teşkilatının daha mükemmel bir hale ifrağı ile takarrur edecek meslekî teamüller ve hukukî esaslar doğrudan doğruya maşerî vicdanın mahsulü olacaklardır. Nitekim teşriî hayatın tanziminde meslekî temsil [représentation professionnelle] usulü hakkında her tarafta kuvvetli bir cereyanın vücudu iddiamızı teyid ediyor." "Mesleki Zümreler ve Ahlaki Hayat", *Yeni Mecmua*, sayı 65, 17 Teşrin-i evvel 1918, 258-259.

353. Meşrutiyet yıllarında korporatif düşüncenin gelişimi için bkz. Zafer Toprak, "Türkiye'de Korporatizmin Doğuşu", *Toplum ve Bilim*, sayı 12, Kış 1980, s. 41-49.

354. Ziya Gökalp, "Türklerde millî iktisad devreleri", *İktisadiyyat Mecmuası*, yıl 1, sayı 44-48, 8 Mart 1333, s. 4.

355. Ziya Gökalp, "Halkçılık", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 32, 14 Şubat 1918, s. 102-104.

356. Dr. (F) Ulrike Schuerkens [Humboldt-University Berlin], "Les Congrès de l'Institut International de Sociologie de 1894-1930 et l'internationalisation de la sociologie", *International Review of Sociologie*, 6, 1, 1996, 7-24.

357. Yavuz Abadan, *Amme Hukuk ve Devlet Nazariyeleri*, Ankara: SBF Yayını, 1952. s. 80. Anayasa hukuku = (Droit constitutionnel) Bu hukuk dalı, devletin esas teşkilâtı ile vatandaşların esas haklarını ihtiva eden bellibaşlı iki kısımdan terekküb eder. Devletin yüksek organlarının teşekkül tarzını, birbiriyle münasebetlerini, vazife ve yetkilerini belirten esas teşkilâtın nâzım prensipleri, ya kuvvetlerin birlik ve bütünlüğü (Rousseau), yahud ayrılığı (Montesquieu) prensipleridir. Bunlardan birincisi eşitliği esas tutan demokrasinin temeli, ikincisi ise hürriyeti bilhassa devlet müdahalesinden kurtulma mânasında menfî hürriyet haklarını teminat altına almağı esas gaye bilen liberalizmin şartıdır.

358. "Türk murahhası nutkunda, harb-ı umuminin istilzam eylediği azim fekadârlıkları tazmin ve telafi etmenin, devamlı bir sulh tesis eylemenin bütün milletlerce müşterek bir dilhâh [gönül dileği] olduğunu ve bu gayeye vusül emrinde yalnız beynelmilel hukukta ıslahat icra edilmesi değil; belki ictimai hayatta, muhtelif milletlere mensub müntesibîn-i ilmin ve ricâl-i siyasiyyenin daha samimi bir hiss-i tesanüdle çalışması lazım geldiğini beyan ve bir memlekette ârifler zümresinin efkâr-ı amme üzerindeki tesirini izah ederek beynelmilel tesanüd fikirin inkişafını temin için in'ikad eden kongrenin mürettiblerine [düzenleyicilerine] ve İtalyan milletine Türklerin ve Türk Darülfünunu'nun hissiyat-ı müdevvetkârânesini iblağ eyledi." Muslihiddin Âdil [Darülfünun Hukuk-ı İdare Müderrisi – Esbak Maarif Müsteşarı], *Beynelmilel İctimaiyyat Kongresi ve İntibalarım*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1338-1341. (Turen: 9-16 Teşrin-i evvel 1921), s. 5-6.

359. Muslihiddin Âdil [Darülfünun Hukuk-ı İdare Müderrisi – Esbak Maarif Müsteşarı], *Beynelmilel İctimaiyyat Kongresi ve İntibalarım*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1338-1341. (Turen: 9-16 Teşrin-i evvel 1921)

360. Muslihiddin Âdil, *Malumât-ı Vataniyye*, Orhaniye Matbaası, 1924.

361. *The American Journal of International Law,* cilt 17, No. 4 (Ekim 1923), s. 766-768.

362. Muslihiddin Âdil bu doğrultuda alınan kararları kitabında şöyle özetliyordu: "Yaşayabilecek bir uzviyet olabilmesi için Cemiyet-i Akvam ahidnamesinde icrası icab eden tadilat:

1- Cemiyet-i Akvam'ı teşkil eden uzuvlar arasında daha fazla bir imtizac ve ahenk temin etmek ve 'Meclis' ile 'Heyet' arasında tehlikeli bir ikilik husulüne mâni olabilmek için, Meclis ve Heyet arasında, meşrutî memleketlerde kuvve-i icraiyye ile kuvve-i teşriiyye beynindeki münasebât gibi münasebât olmalıdır. Bu suretle Meclis kendi azalarını intihab ve kararlarını kabul ve tasdik edecek olan Heyet'ten neş'et etmelidir.

2- Cemiyet-i Akvam'a daha fazla bir nüfuz ve kuvvet ve âlemşümul bir mahiyet verebilmek için, dühul talebinde bulunan bilumum müstakil devletler, Beynelmilel Adalet Divan-ı Daimisi kararlarıyla ve en kısa bir müddet zarfında bu yeni teşkilat-ı beynelmileliyyeye kabul edilmeli ve divan-ı mezkûrun nizamname-i esasîsi de bu nokta-i nazara göre ikmal olunmalıdır.

3- Meclis ve Heyet azalarına fazla nüfuz ve istikrar verebilmek için, bunlar hükümetler tarafından değil; heyet-i teşrîiyyeler tarafından, parlamentonun feshi hali müstesna olmak şartıyla, laakal üç sene müddetle intihab edilmelidir."

363. Zafer Toprak, "Muslihiddin Âdil'in Görüşleri: Kadın ve 'Hukuk-ı Nisvan' ", *Toplumsal Tarih*, sayı 75, Mart 2000, s. 14-17.

364. Kongre yine de uluslararası özel hukukun düzenlenmesi doğrultusunda önemli kararlar almıştı: "Her ferdin, ecnebî bir memlekette, kendi vatanında haiz olduğu hukuk-ı medeniyyeye aynen mazhar olabilmesini ve kavanin-i hususiyyenin ihdas ettiği kuyudâtın beynelmilel tesanütte muktezi olan iştirak-ı hukuk ve menâfi'e münâfi [aykırı] olamamasını temin etmek için: Ahval-i şahsiyyeye müteallik kavânin ile hukuk-ı medeniyye ve ticariyye ve hassaten kavânin-i ecnebiyyeye mütedair mevadda beynelmilel mukavelât tanzim ve akd edilmesi zımnında, Cemiyet-i Akvam bilumum milletler nezdinde teşebbüsât icra etmeli ve mukavelâtın, muhtelif kavânin-i hususiyye arasındaki tezadları izale edebilecek müşterek esasât-ı hukukiyyeden mülhem olmasını temin eylemelidir. Bu itilafların akdine intizâren ve bu fikrin hakikat sahasında tecellisini teshil etmek için, Kongre:

1- Bilumum medeni milletler hükkâmının [hâkimlerinin], ihtilafâtın hall ü hasmında [çözümünde] intizam-ı ammeyi ihlal etmedikçe, hüküm ve ictihadlarında, ferdin hürriyetine ve ahvâl-i medeniyye ve şahsiyyesine hürmet fikrinden mülhem olmalarını temenni eyler.

2- İhtilafın hall u hasmında, tenfiz ve icra edileceği memleketin asayişini muhâl olmamak şartiyle ve mukavele edenleri tabiiyyeti ve mahall-i mukavele nazar-ı dikkate alınmaksızın, şürût-ı kanuniyyesine tevfiken akd edilmiş olan bilumum mukavelât-ı hususiyye ve ticariyyeye riayeti tazammun eden mukarrerât ittihaz edilmesini bilumum medenî milletler hükkâmından temenni eyler."

365. Bu ilkelerin başlıcası Muslihiddin Âdil'in diliyle, şu şekilde sıralanmıştı.

1- Bilcümle tebaanın kanun nazarında müsavatı;

2- Bütün ahaliye hayat ve hareketlerince himaye-i kâmile ve serbestçe icra-i ayin hukukunun temini;

3- Irkî, dinî ve lisanî ekalliyetlerin diğer tebaa gibi muamele görmesi ve fiilen ve hukuken aynı emniyetten istifade eylemeleri;

4- Mahâkim ve devâir huzurunda ve sair umur-ı ammede ve umur-ı hususiyyede kendi lisanlarını istimal edebilmeleri hakkı;

5- Irkî ekalliyetler muayyen ve kâfi derecede mütecanis zümre halinde yekdiğeri yanında sakin bulundukları yerlerde, bu ekalliyetlerin devlet intizam-ı umumiyyesiyle kabil-i telif en vasi bir adem-i merkeziyete tabiiyetleri;

6- Lisanî ekalliyetler, ahalinin mühim bir nispetini teşkil ettiği devletlerde bu ekalliyetler lisanının bütün muamelât-ı resmiyyede devlet lisanına mütenazır olarak istimal olunması ve ekalliyetlerin az nispette bulundukları mıntıkada, ekalliyetler lisanının yalnız resmî mahiyeti haiz tebligatın umumunda kullanılması;

7- Ekalliyetlerin mühim nispette bulundukları yerlerde tahsilin ve bilhassa tahsil-i ibtidaiyyenin kendi ana lisanlarında yapması emrinde kendilerine teshilât gösterilmesi.

8- Ekalliyetlerin zararına olarak kavânin-i mahsuse vaz' olunmaması ve muahedelerde ekalliyetlere müteallik mevadd ahkâmının akit devletlerce kanun-ı esasî kuvvetinde tanınması ve hiçbir kanun ve nizamın bu mevadda taarruz veya takaddüm edememesi;

9- Ekalliyetlerin büyük bir nispette bulunduğu şehir ve mıntıkalarda bu ekalliyetlere devlet, belediye bütçeleriyle sair bütçelerden maarif ve umur-ı hayriyyeye hâdim olmak maksadıyla tahsis olunabilecek mebâliğden adilâne bir hisse temini.

366. "Ananelerini, ırkî ve harsî şahsiyetlerini müdrik bulunan millî ekalliyetler fikrî ve tedrisî serbestî-i inkişafları ve siyasî ve mezhebî hürriyetleri Cemiyet-i Akvam tarafından müessir bir surette temin edilmelidir. Ekalliyetlere temin olunan hukuktan dolayı bu ekalliyetlere, mensup oldukları devlet arasında ihtilaf zuhurunda, mezkûr ekalliyetler doğrudan doğruya Beynelmilel Adalet Divan-ı Daimisi'ne müracaat hakkını haiz olmalı ve divan-ı mezkûrun nizamname-i esasîsi de bu nokta-i nazara tevfik edilmelidir. Ekalliyetler hukukuna tecavüz vuku'u takdirinde Cemiyet-i Akvam'ın nâşir-i efkârı olan matbuat bu tecavüzü efkâr-ı umumiyyeye ilân eylemelidir."

367. Bu amaçla Kongrede şu kararlar alınmıştı: Kongre; 1- Beynelmilel iktisadî tesanüdün, Avrupa'nın yeniden imarı ve ihyası için şart-ı esasî olduğunu mülahaza ettiği; 2- Aynı zamanda tedricen daha vasi bir serbesti-i mübadele devresine vasıl olabilmek için muvakkat tedâbirin ittihazını muvafık bulduğu; 3- Ve halen eski ve yeni dünyada hükümran olan ve yalnız gümrük tarifelerinin tezyidiyle değil, fakat ancak hâl-i harbde şayan-ı kabul olabilecek birtakım idarî takyidât ve mevâni'in hükümetlerin keyfi hareketleriyle, hâl-ı sulhde de ika edilmesi suretiyle mübadelâtın tekâmülü ihtiyac-ı umumiyyesiyle tezad teşkil eden şedid bir usul-i himayenin kabulü, beynelmilel iktisadî tesanüdün teessüsü için bir musibet olduğunu nazar-ı dikkate alarak temenniyat-ı atiyyeyi dermeyan eyler. "Avrupa medeniyetini tehdit eyleyen vaziyet-ı hâzıraya lakayd kalamayan her memlekette, propaganda teşkilatı vücuda getirilerek bu tecerrüd-i iktisadî zalâletinin istilzam edeceği na-kabil-i ictinab ve karib netâic hakkında efkâr-ı umumiyye tenvir edilmelidir."

368. "Şedid usul-i himaye" eğiliminin dünyanın dört bir yanında revaç bulduğunu dikkate alarak Kongre şu temennilerde bulunuyordu: "Cemiyet-i Akvam, nukât-ı atiye [aşağıdaki noktalar] hakkında beynelmilel tahkikat icrasına tevessül etmelidir:

1- Her tarafta tatbikine başlanan yeni usul-i himaye siyasetinin inkişafı ve tesirâtı ve bu siyasetin cihanın imar ve ihyası fikrine derece-i muvafakatı;

2- Harbden en ziyade mustarip olan memleketlerde tabii hâlin avdetini işkal ve tehir ettiği cihetle evrak-ı nakdiyyesi kıymetten düşmüş olan memleketler tarafından ithalatın men'ine dair neşr ve ilan olunan kanunlar;

3- Beynelmilel itilaflarla, kavanin-i mezkûreden hiç değilse esasât-ı iktisadiyyeye en ziyade mugayir olanlarını fesh edebilmek maksadıyla alakadar olan devletler arasında bir konferans akdi ve bu bâbda icab eden vesaitin ihzarı."

369. Kongre bu durumu göz önünde bulundurarak aşağıdaki kararları almıştı:

"Kongre, kambiyo meselesini beynelmilel hayat-ı ticariyyenin iadesi emrinde ehemmiyet-i azimeyi haiz bulunduğunu; ve diğer taraftan ekser memleketlerin, ahvâl-ı hazıra-i iktisadiyye karşısında evrak-ı nakdiyyenin mecburi tedavülünü ref etmeye muktedir olamadığını nazar-ı itibara alarak, kambiyo fiyatı hakkında bazı tedâbir ittihaz edilmesini temenni eyler:

1- Muhtelif memleketler arasında mübadelâtı teshil edecek beynelmilel kredi teşkilatı ihdas edebilmek için Cemiyet-i Akvam'ın müzaheretiyle beynelmilel itilaflar akd edilmelidir.

2- Muhtelif memleketlerde evrak-ı nakdiyye iştira edilebilmesi esbabını ve beynelmilel yeni vasıta-i mübadele ihdasını bittetkik kambiyo istikrarını temin edebilecek ameli bir çare taharri etmek üzere bir encümen-i mahsus teşkil edilmelidir.

3- Kongre, siyasî netâice destres olmak [erişmek] maksadiyle bil-iltizam miktarı teksir edilen evrak-ı nakdiyye meselesini musârahaten [aşikâr olarak] hadde-i

tetkikten geçirmesi hakkında Londra'da in'ikad edecek malî konferansın nazar-ı dikkatini celb eder.

4- Diğer taraftan Kongre, nakdin ve itibârın beynelmilel esasına müsteniden malî ve iktisadî müşkülatın halli hakkında, gelecek kongrenin ictima'ına kadar esbâb-ı mucibeli bir rapor ihzar etmek üzere, kendi azası meyanından müntehib bir komisyon intihab eyler.

5- Kongre, kambiyo buhranının tesviyesini teshil için, azasının, muhtelif memleketlerde devletin hayat-ı maliyyesi hakkında efkâr-ı umumiyyeyi tenvir emrinde sebk edecek mesaisine zahir olacağını beyan eyler.

370. Kongrenin bu hususdaki önerileri şöyleydi:

1- Hizmet-i askeriyyeden hiç değilse bir sene tenzil edilmelidir.

2- Kuvve-i umumiyyeyi, nüfus-ı umumiyyenin miktarına ve müdafaanın icabâtına göre hadd-i asgariye tenzil etmelidir.

3- Teşkilât-ı askeriyyeye yardım edebilecek bilumum müesseseleri ıslah ederek gençliğin, askerliğe takaddüm eden usul-i terbiyyesini tekemmül ettirmelidir.

4- Teslihat-ı berriyye gibi teslihat-ı bahriyyeye de aynı esasları ve aynı tahdidâtı teşmil etmelidir.

371. Bu sorunu, gerek ulvî hislerle gerekse sosyal bir sorumluluk olarak ele alan kongre şu kararları almıştı:

"Kongre, harbe iştirak etmiş olan bütün milletlerin, atideki esaslar dairesinde hareket etmesini kendileri için bir şeref ve namus borcu addeyler:

1- Malulîn-i askeriyyenin, derece-i mamuliyyetlerine göre, kendileri ve aileleri için uygun bir maaşa mazhariyeti,

2- Askerî tekaüt maaşının, bu maaşı bir irat olarak getirebilecek bir sermaye haline ifrağı,

3- Kazalara karşı ameleye temin olunan sigorta ve tazminat esasının harp mamullerine de aynen tatbiki,

4- Tekaüt ve eytam ve erâmil [dul] maaşı tahsisi hakkındaki muamelât-ı kırtasiyyenin son derece basit bir şekle ifrağı ve bunun için hususi bir usul-i tahkikiyye ihdası,

5- Şüheda eytamın himayesi ve tahsili için mevcud olan –gerek devlete, gerek vilayete ait– bilumum müesseseler arasında bir tesanüt ve irtibat tesis ve bu müesseselerin en faal ve mahir ellere tevdi'i ve bu husus için hassaten kadınların faaliyetinden istifade edilmesi.

372. Bu ilkeler doğrultusunda kongre şu kararları kabul ediyordu:

"Kongre, 1- Vasi mikyasta hicret eden milletlerin, ekseriyetle efradına saha-i istihsal olacak müstemlekelerden mahrum olduğunu; 2- Muhaceretin beynelmilel tensik ve tanziminin, işsizliğe karşı mücadele ve cihanın menabi-i tabiiyyesini nemadar edebilmek için büyük bir faideyi istilzam edeceğini; 3- Muhaceretin, bilhassa harbin hasarâtından mütevellid mecburi hicretin fuhuşu teshil ve diğer ictimaî emrâzı tevlid eylediğini nazar-ı dikkate alarak şu temennileri serdeyler.

1- Nüfusu nispeten geniş bulunan ve mesaisini hariçte daha müessir surette kıymetdar edecek olan memleketlerdeki muhaceret cereyanlarına, tesanüd-i beynelmilel fikrinin tekâmülü nokta-i nazarından müşkülat ika' edilmemelidir.

2- Ya doğrudan doğruya hükümetler, yahud Cemiyet-i Akvam'ın himaye ve nezareti altında hususî cemiyetler tarafından idare edilmekte olan kadın ve genç kızların himayesine müteallik teşkilat-ı beynelmileliyye, henüz Cemiyet-i Akvam'a dahil olmayan memleketler de dahil olduğu halde, her yerde mazhar-ı teşvik ve müzaheret olmalıdır."

373. Torino Kongresi, uluslararası kültürel ilişkiler alanında şu kararları almıştı.

1- Kongre, "Brüksel Beynelmilel Darülfununu"nun* teessüsünü alkışla ve bütün milletler âlim ve muharrirlerinin bu büyük tesise iştirak ederek tesânüd-i beynelmilel rebâbıtını takviye eylemelerini temenni eyler.

[* Brüksel Beynelmilel Darülfununu, muhtelif milletlere mensub müderrisleri, aynı sakf-ı irfan altında toplamış olan bir müessese-i âliyedir. Ekser devletler, darülfünun müderrislerini münavebeten burada icra-i tedrisata memur etmektedir. Mamafih bu darülfununda daimi kürsü işgal eden ecnebî müderrisler de vardır. Brüksel beynelmilel darülfununda daimi bir kürsü ihdası için ilk defa tahsisat veren ecnebî devlet, Bulgaristan'dır!]

2- Kongre, sınaat, edebiyat ve fen sahasındaki büyük cereyanlardan haberdar olmak ve bu sayede beynelmilel bir hars vücuda getirmek maksadıyla, bütün darülfununlardan ve âli ve tali hars müesseselerinden, tedrisat ve muhâzarât [akılda tutulan faydalı bilgiler] icra etmek üzere, ecnebî müderrisleri kendi müesseselerine davet eylemelerini temenni eyler. Kongre beynelmilel harsın, millî fikir cereyanlarını ihlal değil, fakat onları daha ahengdar bir hale ifrağ edeceğine kaildir [inanmıştır].

3- İbtidaî mekteplerden itibaren, gençlere, adalet ve tesanüd-i beynelmilel fikirlerini telkin eden bir terbiye verilecektir.

4- Cemiyet-i Akvam'ın nezareti altında beynelmilel siyasî bir gazete veya mecmua neşredilmelidir. Bu gazete, her milletin amâl ve efkârına ma'kes olacak [yansıtacak] ve her memleketin âlim ve muharrirleri gazetenin muavinîn-i tahriyyesinden bulunacakdır. Bu suretle gazete, beynelmilel siyasî ve iktisadî ihtilafatta müslih [iyileştiren] rolünü ifa edebilecektir.

5- Kongre Cemiyet-i Akvam'a merbut olmak ve mesai-i fikriyyenin bilumum tezahüratına taalluk eden mesâili tetkik etmek üzere Cemiyet-i Akvam merkezinde –halen mevcut olan Mesai Beynelmilel İdaresi gibi– bir Mesai-i Fikriyye Beynelmilel İdaresi ve bir Terbiyye Beynelmilel İdaresi teşkil edilmesini talep eyler.

Kongre Darülfünun şahadetnamelerinin muadeleti hakkında muhtelif devletler arasında itilaflar akdedilmesini temenni eyler. Mamafih ecnebî darülfununu şahadetnamelerinin bir mesleğin icrasına da salahiyet verebilmesi meselesi, bu muadelet meselesinin büsbütün haricindedir.

374. Modris Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*, Black Swan, New edition, 1990.

375. Atatürk'ün kitaplığında bu eserin Fransızcası bulunuyordu: Charles Gide & Charles Rist, *Histoire des doctrines economiques depuis les physiocrates jusqu'a nos jours*, 3. Edition, Paris Recueil Sirey, 1920.

376. Charles Seignobos, *Histoire politique de l'Europe contemporaine. Evolution des partis et des formes politiques 1814-1886*, Paris: Armand Colin et Cie., 1897.

377. Fritz Fleiner, *Âmme Hukukunda Büyük Harpten Sonraki İstihaleler*, Ankara, Hukuk İlmini Yayma Kurumu Konferanslar Serisi no: 9, 1936, s. 4.
"Âmme hukukundaki bu istihaleyi izah ederken müsaadenizle hareket noktası olarak halk hâkimiyeti prensibini alacağım. Bizim demokratik fikir ve inançlarımız Cenevre'nin büyük hemşerisi Jan Jak Ruso'nun doktrinine dayanır. Onun 1762'de neşrettiği Sosyal Mukavele veya Siyasî Hukukun Prensibi ismindeki kitabının koyduğu prensipler 18'inci asır sonunda Avrupa ve Amerika memleketlerine yayıldı ve Büyük Harp'ten sonra meydana gelen teşkilât-ı esasiye kanunları ve bu meyanda Türkiye Esas Teşkilâtı Kanunu bütün kuvvet ve salâhiyetlerin milletten geldiğini esas olarak aldılar. Ruso'nun fikirlerinden herhangi bir şekilde mülhem olmayan cumhuriyetçi bir esas teşkilât kanunu yoktur."

378. Jean-Jacques Rousseau, *Mukavele-i İctimaiyye yahud Hukuk-ı Siyasiyye Kavaid-i Esasiyyesi*, mütercimi: (Ayın), İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1329.

379. Jean Touchard, *Histoire des idées politiques - Tome 2, Du XVIII^e siècle à nos jours*, 2^e édition, Paris: Presses Universitaires de France, 2005, s. 421-433; Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002, s. 801-840; Géraldine Muhlmann, Evelyne Pisier, François Châtelet, Olivier Duhamel, *Histoire des idées politiques*, 2^e édition, Paris: Presses Universitaires de France, 2012, s. 127-142. Rousseau'nun güçler birliği anlayışına varan kurgusu Türkçede en kapsamlı şekilde Mehmet Ali Ağaoğulları'nın *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği* başlıklı kitabında yer aldı. [Ankara: İmge Kitabevi, 2006] Son derece akıcı bir üslupla egemenlik sorununa eğilen kitabın ikinci bölümünde Fransız Devrimi ele alınıyor. Konunun daha kısa bir versiyonu için bkz. Mehmed Ali Ağaoğulları, (editör), *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 569-596.

380. Montesquieu (Charles Louis de Secondat, baron de la Brede et de) *Ruhü'l Kavânin*, 2 cilt, mütercimi: Hüseyin Nâzım, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1339.

381. Menemenlizade Edhem [Etem Menemencioğlu] ileriki yıllarda Leon Duguit'nin diğer önemli bir eserini de Türkçeye çevirmişti: Leon Duguit, *Cemiyet, Hukuk ve Devlet Nazariyeleri*, İstanbul: Maarif Matbaası, T.C. Maarif Vekilliği Siyasal Bilgiler Okulu Yayını, 1939. Leon Duguit'ye yer veren bir başka yazar Ali Fuat Gedik idi: *Hukuk ve Sosyologlar*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1945, s. 124-136.

382. İsmail Arar, *Atatürk'ün Halkçılık Programı*, İstanbul: Baha Matbaası, 1963.

383. Mustafa Kemal İzmit Kasrı'nda 16-17 Ocak 1923 günü gazetecilerle yaptığı

söyleşide halkçılık programıyla ilgili olarak şunları söylüyordu: "Biraz sonra bazı usuller, kanunlar ve kaideler mevzuubahs edenler oldu. Ve hatta bir program da hazırlamakta olduklarını işittim. [Burada söz konusu kişiler daha sonra İkinci Grubu kuracak olanlar-ZT] Bunun üzerine arz ettiğim proje esasâtına göre bir program yaptım. Hatta pek aceleye gelmişti. Halk programı namı altındaki bu projeyi bir gece tab'ettirdim. Ertesi günü ictimâ eden zevâta dağıttırdım." Bu satırlardan anlaşılacağı gibi, "program" olarak hazırlanmış takrir, Meclis'in çalışma yöntemi gereği tab' ediliyor ve mebuslara dağıtılıyor. *Nutuk*'ta ise tab' etmenin yanı sıra "neşir"i gündeme getirerek yayınlamaktan, kamuoyuna yönelik bir girişimden söz etmiş oluyor. Anlaşılan, tab' edilmiş, yani basılmış bir metin var; ancak bu Meclis içi kullanıma yönelik bir metin... *Nutuk*'ta bizleri yanıltan sözcük "neşrettim" olsa gerek.

384. Bu üç madde şu satırları içeriyor: Madde 5: Teşri salâhiyeti ve icra kudreti Büyük Millet Meclisi'nde tecelli ve temerküz eder; Madde 6: Meclis, teşriî salâhiyeti bizzat istimal eder; Madde 7: Meclis icra salâhiyetini, kendi tarafından müntahap Reisicumhur ve onun tayin edeceği bir İcra Vekilleri Heyeti marifetiyle istimal eder. Meclis, hükûmeti her vakit murakabe ve ıskat edebilir.

385. İsmail Hüsrev Tökin, *Cumhuriyet Halk Partisinin Dünya ve Cemiyet Görüşü*, Ankara, 1946.

Genel Kaynakça

Popülizm ve Narodnizm

Chang-tai Hung, *Going to the People: Chinese Intellectuals and Folk Literature, 1918-1937*, Cambridge (Massachusetts) ve Londra: Harvard University Press, 1985; **G. Ionescu ve E. Gellner** (der.), *Populism - Its Meanings and National Characteristics*, Londra: Weidenfeld and Nicolson,1970; **Jean-Pierre Rioux** (der.), *Les populismes* içinde, Perrin: 2007; **Franco Venturi,** *Roots of Revolution. A History of Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*, Londra: Wiedenfeld and Nicolson, 1960; **Franco Venturi,** *Les intellectuels, le peuple et la révolution - histoire du populisme russe au XIX^e siècle*, 2 cilt, Paris: N. R.F. Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1972; **Vladimir Georgievich Khoros,** *Populism: Its Past, Present and Future*, Moskova: Progress Publishers, 1984; **Margaret Canovan,** *Populism*, Londra: Junction Books, 1981; **Gavin Kitching,** *Development and Underdevelopment in Historical Perspective: Populism, nationalism and industrialization*, Londra-New York: Methuen, 1982; **Alexandre Dorna,** *Le populisme*, Paris: PUF, 1999; **Guy Hermet,** *Les populismes dans le monde - Une histoire sociologique XIX^e-XX^e siècle*, Paris: Fayard, 2001; *Peuple, populaire, populisme*, Hermès, Paris: CNRS editions, 2005; **Tom Brass,** *Peasants, Populism and Postmodernism - The Return of the Agrarian Myth*, Londra: Frank Cass, 2000; **Pierre-André Taguieff,** *Le retour du populisme - Un défi pour les démocraties européennes*, Encyclopaedia Universalis, 2004; **Oscar Mazzoleni,** *Nationalisme et populisme en Suisse - La radicalisation de la "nouvelle" UDC*, Lozan: Presses polytechniques et universitaires romandes, 2003; **Erwan Lecoeur,** *Un Néo-populisme à la française - Trente ans de Front National*, Paris: Editions la Découverte, 2003; **René Gallissot** (der.), *Populismes du Tiers-Monde*, Paris: Editions L'Harmattan, 1997; **V. Khoros,** *Populism: Its Past, Present and Future*, Moskova: Progress Publishers, 1984; **Lawrence Goodwyn,** *The Populist Moment: A Short History of the Agrarian Revolt in America*, Oxford University Press, 1978; **Angus Stewart,** "The Social Roots", *Populism - Its Meanings and*

National Characteristics, der. G. Ionescu ve E. Gellner içinde, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1970; **Ernesto Laclau,** *Politics and ideology in Marxist theory: Capitalism, fascism, populism*, Londra: Verso, 1979; **Ernesto Laclau,** *On Populist Reason*, Londra: Verso, 2005; **Gino Germani,** *Authoritarianism, Fascism, and National Populism*, Transaction Publishers, 1991; **Torcuato di Tella,** "Populism and Reform in Latin America", Claudio Véliz (der,) *Obstacles to Change in Latin America*, Londra: Oxford University Press, 1965; **M. Asım Karaömerlioğlu,** "On Russian Populism: To the memory of Allan K. Wildman", *UCLA Historical Journal* içinde, cilt 15, 1996, s. 131-148; **V. I. Lenin,** "From Narodism to Marxism", *Lenin Collected Works*, cilt 8, Moskova: Foreign Languages Publishing House, 1962; **V. I. Lenin,** "Two Utopias", *Lenin Collected Works*, cilt 18, Moskova: Progress Publishers, 1962, s. 335-359.

Durkheim Sosyolojisi

Steven Lukes, *Émile Durkheim*, Penguin Books, 1975; **Marcel Fournier,** *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris: Fayard, 2007; **Gianfranco Poggi,** *Durkheim*, Oxford University Press, 2000; **Antony Giddens** (der.), *Durkheim on Politics and the State*, Cambridge: Polity Press, 1986; **Robert N. Bellah** (der.), *Émile Durkheim - On Morality and Society*, Chicago & Londra: The University of Chicago Press, 1973; **Ken Thompson,** *Émile Durkheim*, Londra & New York: Routledge, 1995; **Mustafa Emirbayer,** *Émile Durkheim - Sociologist of Modernity*, Blackwell Publishing Ltd., 2003; **Massimo Borlandi & Mohamed Cherkaoui** (der.), *Le suicide - Un siècle après Durkheim*, Paris: Presses Universitaires de France, 2000; **Laurent Mucchielli,** *La découverte du social : Naissance de la sociologie en France*, Paris: Editions la découverte, 1998; **Jean-Christophe Marcel,** *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*, Paris: Presse Universitaire de France 2001; **Nurettin Şazi Kösemihal,** *Durkheim Sosyolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971; **Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu,** *Sosyalistler XIII; Ziya Gökalp*, İstanbul: Türkiye Harsî ve İçtimaî Araştırmalar Derneği, 1966; **Fındıkoğlu**, "Ziya Gökalp ve Sosyalizm", *1964-1965 Ders Yılı Sosyoloji Konferansları – Beşinci Kitap*, İstanbul İ.Ü. İktisat Fakültesi Neşriyatı, ty.; *İctimaiyyat Mecmuası*, sayı 1-6, 1917. Bu derginin Latin harfleriyle çevrimyazısı için bkz. *İçtimâiyât Mecmuası, sayı 1-6, 1917*, yayına haz. Prof. Dr. Mehmet Kanar, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1997; **Émile Durkheim,** "Aile İctimaiyyatı: Fucûrun Nehyi ve Menşe'leri", mütercimi: **Necmeddin Sâdık**, *İctimaiyyat Mecmuası*, sene 1, sayı

1, Nisan 1917, s. 37-48, sayı 2, Mayıs 1333, s. 73-96, sayı 3, Haziran 1333, s. 117-133, sayı 4, Temmuz 1333, s. 179-190, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333; **Émile Durkheim,** "İctimaiyyat Tarihi: On Dokuzuncu Asırda Fransa'da İctimaiyyat - Birinci devre: Saint Simon ve Auguste Comte", mütercimi: Necmeddin Sâdık, *İctimaiyyat Mecmuası*, sayı 4, Temmuz 1333, s. 157-166, "İctimaiyyat Tarihi: On Dokuzuncu Asırda Fransa'da İctimaiyyat - İkinci devre 1870'den 1900'a kadar", sayı 5, Ağustos 1333, s. 233-237; "İctimaiyyat Tarihi: On Dokuzuncu Asırda Fransa'da İctimaiyyat - İkinci devre - ma'bad ve son", sayı 6, Eylül 1333, s. 257-264; **Émile Durkheim,** "İlm-i Terbiyye ve İctimaiyyat", mütercimi: Sadreddin, *İctimaiyyat Mecmuası*, sayı 5, Ağustos 1333, s. 206-224; **Émile Durkheim,** *İctimaî Taksim-i Amel*, İstanbul; Matbaa-i Amire 1340. Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti neşriyatından aded: 4. Telif ve Tercüme Heyetince tetkik ve kabul edilmiştir; **Émile Durkheim,** *The Division of Labor in Society*, Translation of 1893 (1902) by G. Simpson, New York: Macmillan, 1933; **Émile Durkheim,** *Din Hayatının İbtidaî Şekilleri*, çev: Hüseyin Cahid [Yalçın], 2 cilt, İstanbul: Tanin Matbaası, 1923-1924. Oğlumun Kütüphanesi; **Émile Durkheim,** *Ahlak Terbiyesi*, Mütercimi: Hüseyin Cahid, İstanbul: Devlet Matbaası, 1927. 271 sayfa. Maarif Vekâleti Milli Talim ve Terbiye Dairesi'nin 1 Kânun-ı sani 1927 tarih ve 10 nümerolu emr-i tamimiyle birinci defa 2025 nüsha olarak basılmıştır; **Émile Durkheim,** *L'Education morale*, (Published posthumously) P. Fauconnet'nin önsözüyle, Paris: Alcan, 1925; Bu eserin daha sonraki baskıları: **Émile Durkheim,** *Ahlaksal Terbiye*, çev: M. F. Bezirci, cilt 1, İstanbul: Acun B., 1938; ve **Émile Durkheim,** *Ahlak Eğitimi*, çev: Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2004; **Émile Durkheim,** *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, translation of 1925 by Everett K. Wilson and Herman Schnurer and edited with introduction by Everett K. Wilson, New York: Free Press of Glencoe, 1961; **Émile Durkheim,** *Education et sociologie*, giriş: P. Fauconnet, Paris: Alcan, 1922; **Émile Durkheim,** *Edükasyon ve Sosyoloji*, mütercimi: M. Fehmi, Ahmet Kâmil ve Şeriki Matbaası, 1928; **Émile Durkheim,** *Education and Sociology*, Translation of 1922 by S. D. Fox Parsons, Glencoe: Free Press of Glencoe, 1956; **Émile Durkheim,** *Leçons de sociologie – Physique des moeurs et du droit*, İstanbul: Çituri Biraderler Basımevi, İstanbul: Publications de l'Universite d'Istanbul – Faculte de Droit, Introduction de Georges Davy, avant-propos de Hüseyin Nail Kubalı, 1950 [1952] . Bu eserin Türkçesi: **Émile Durkheim,** *Sosyoloji Dersleri*, çeviren: Ali Berktay,

İstanbul: İletişim Yayınları, 2006; **Émile Durkheim,** *Professional Ethics and Civic Morals*, Translation by C. Brookfield, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1957; **Hilmi Ziya,** "İntihar", *Felsefe ve İctimaiyyat Mecmuası*, yıl 1, sayı 1, Mayıs 1927, s. 62-65; yıl 1, sayı 2, Haziran 1927, s. 139-143; yıl 1, sayı 3, Temmuz 1927, s. 212-216; **Émile Durkheim,** *İntihar – Toplumbilimsel İnceleme*, Fransızcadan çeviren: Özer Ozankaya, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986. Sonraki baskıları: **Émile Durkheim,** *İntihar*, çeviren: Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi, 1992 ve son olarak Cem Yayınevi, 2011. *İntihar*'ın bir başka çevirisi: **Émile Durkheim,** *İntihar*, çeviren Zühre İlkgelen, Pozitif Yayınları, 2013; **Necmeddin Sâdık,** "İctimaiyyat - Profesör Bouglé'nin konferansları", *Yeni Mecmua*, cilt 4, sayı 74-8, 15 Nisan 1339 / 1923, s. 141-142; C. Bouglé'den **Mustafa Suphi,** *İlm-i İctimaî Nedir?* İstanbul: Mürettibîn-i Osmaniyye Matbaası, 1328; **Hakkı Behiç,** "Hikmet-i ictimaiyyeye dair: Cemiyet-i beşeriye hasıl muhafaza-i hayat eder?", *Musavver Muhit*, cilt 1, nümero 12, 10 Kânun-ı sani 1324, s. 188-190; **Muslihiddin Âdil** [Darülfünun Hukuk-ı İdare Müderrisi – Esbak Maarif Müsteşarı], *Beynelmilel İctimaiyyat Kongresi ve İntibalarım*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1338-1341. (Turen: 9-16 Teşrin-i evvel 1921)

Tanzimat ve Ansiklopedi Evresi

İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi (Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma)*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991; **Âdem Akın,** *Münif Paşa ve Türk Kültür Tarihindeki Yeri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını, 1999; **Ali Budak,** *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını*, İstanbul: Kitabevi, 2004; **M. Kayahan Özgül,** *XIX. Asrın Benzersiz Bir Politekniği: Münif Paşa*, Ankara: Elips Kitap, 2005; **Murat Uraz,** *Şinasi - Hayatı, Şahsiyeti, Eserlerinden Seçme Parçalar*, 2. baskı, İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu, 1955; **Gündüz Akıncı,** *Batıya Yönelirken Şinasi*, 3. baskı, Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayını, 1981; **Ziyad Ebüzziya,** *Şinasi*, yayına haz. Hüseyin Çelik, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997; **Bedri Merbutlu,** *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003; **Midhat Cemal Kuntay,** *Sarıklı İhtilalci - Ali Suavi*, İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1946; **Münir Süleyman Çapanoğlu,** *İdeal Gazeteci Efendi Babamız Ahmet Mithat*, İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayını, 1964; **Hakkı Tarık Us** (haz.), *Bir Jübilenin İntiba'ları - Ahmed Midhat'ı Anıyoruz!*, İstanbul: Vakit Gazete-Matbaa-Kütüphane, 1955; **C. Kudret,** *Ahmet Mithat*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını, 1962; **Orhan**

Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayını, 1975; **Şevket Rado,** *Ahmet Mithat Efendi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, 1986; **Erol Ülgen,** *Ahmet Midhat Efendi'de Çalışma Fikri*, İstanbul: Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yayını, 1994; **Himmet Uç,** *Ahmet Mithat San'at ve Edebiyatı*, Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2000; **Ahmet Mithat Efendi,** *Letaif-i Rivayat*, haz. Fazıl Gökçek & Sabahattin Çağın, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2001; **Fazıl Gökçek,** *Osmanlı Kapısında Büyümek - Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye ve Romanlarında Gayrımüslim Osmanlılar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Sâtı Bey ve Osmanlı Antropolojisi

Zafer Toprak, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, İstanbul: Doğan Kitap, 2012; **Yeliz Okay,** *Etnografya'nın Türkiye'ye Girişi ve İlm-i Ahval-i Akvam: Andreas David Mordtmann Osman Bey*, İstanbul: Doğu Kitabevi, 2012; **William L. Cleveland,** *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*, Princeton University Press, 1971; **Bassam Tibi,** *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, çev. Marion Farouk Sluglett ve Peter Sluglett, New York: St. Martin's Press, 1990; **Şehbâl Deryâ Acar,** *Eğitimde Bir Üstâd – Sâtı Bey'i Tanımak*, İstanbul: Akademik Kitaplar, 2009; **Mustafa Gündüz** (haz.), *Mustafa Sâtı Bey ve Eğitim Bilimi (Fenn-i Terbiye, cilt 1 ve 2) - Türkiye'de İlk Modern Eğitim Bilimi Kitabı*, Ankara: Otorite Yayınları, 2012; **Atila Doğan,** *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayını, 2006; **Sâtı',** "Etnografya", *Mülkiye* [Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti tarafından her ay ibtidasında neşr olunur mecmuadır], nümero 2, 1 Mart 1325, İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası, s. 31-35; **M[im]. Sâtı** [Darülmuallimin Müdürü ve Mekteb-i Mülkiyye Etnografya Muallimi], *Etnografya – İlm-i Akvâm – Ahval-i Umumiyye-i Beşer – Ahval-i Umumiyye-i Akvâm – Ahval-i Hususiyye-i Akvâm*, Tab' ve naşiri: İbrahim Hilmi Kitabhane-i İslam ve Askerî, 1327; **M. Sâtı** (Darülmuallimin Müdürü), *Mebâdi-i Ulum-ı Tabiiyyeden Tarih-i Tabiiyye ve Tatbikatı*, Dersaadet: Kitaphane-i İslam ve Askeri, 1328, 164-171; **M. Sâtı,** *Layihalarım*, İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1326; **Sâtı Bey,** *Ümid ve Azim: Sekiz Konferans*, Dersaadet; Kader Matbaası, 1328; **Sâtı Bey,** *Vatan İçin, Beş Konferans*, Dersaadet: Kader Matbaası, Konferans Kütüphanesi: 1, 1329; **Sâtı Bey ve Faik Sabri Bey,** *Büyük Milletlerden Japonlar ve Almanlar: İki Konferans*, Dersaadet: Kader Matbaası, 1329; **Ebuzziya Tevfik,** *Buffon*, Kostantiniye: Matbaa-i

Ebuzziya, Kitaphane-i Meşâhir – aded-i kitab: 7, 1299; **Ş(emseddin) Sami,** *İnsan*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1296. Cep Kütüphanesi aded: 10. 115 sayfa. Sahib-i kütüphane: Mihran; **Ş(emseddin) Sami,** *Yine İnsan*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1303. Cep Kütüphanesi aded: 26. 144 sayfa. Sahib-i Kitüphane: Mihran; **Abdullah Cevdet,** *Fizyolociya ve Hıfzı's-sıhhat-ı Dimağ ve Melekât-ı Akliye*, Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1312; **Abdullah Cevdet,** *Dimağ ve Melekât-ı Akliyyenin Fizyolociya ve Hıfzı's-sıhhası*, İstanbul: Maarif-i Umumiyye Nezareti Talim ve Terbiye Kütüphanesi – Matbaa-i Amire, 1333-1335; **Avanzade Mehmed Süleyman,** *Ulum-ı Hafiyyeden Musavver ve Mükemmel Kıyafetname*, İstanbul: Tefeyyüz Kitabhanesi, 1332; "Mekteb-i Mülkiyye", *Mülkiye* [Mekteb-i Mülkiyye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti tarafından her ay ibtidasında neşr olunur mecmuadır] 1324-1325; **M. Sâtı,** (Darülmuallimin müdürü), *Mebadi-i Ulum-ı Tabiat'tan Tarih-i Tabii ve Tatbikatı*, Dersaadet: Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, 1328. **M. Sâtı,** *Tarih-i Tabiiden: Hikmet ve Kimya*; **M. Sâtı,** *Tarih-i Tabiiden: İlm-i Hayvanat*, İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1321. 2. baskı: İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1327; **M. Sâtı,** *Tarih-i Tabiiden: İlm-i Nebatat*, İstanbul: Matbaa-i Kader, 1327; **M. Sâtı,** *Dürus-ı Eşya*, Birinci kısım, İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1327. (4 baskısı var) 2. kısım, İstanbul: Selanik Matbaası, 1330; **M. Sâtı,** *Tatbikat-ı Zıraiyye*, Mebadi-i ulum-ı tabiiyeden, İstanbul, 1328. 141+3 s. Neşreden: Kitaphane-i İslam ve Askeri; **Sâtı,** "Uzviyetler ve cemiyetler", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 2, sayı 8, 1 Ağustos 1325, s. 433-454; **Sâtı,** "Mebahis-i ruhiyye", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, sene 1, cilt 3, sayı 9, 1 Eylül 1325, s. 71-87; sayı 10, 1 Teşrin-i evvel 1325, s. 145-170.

Halka Doğru ve Halkçılık

Zafer Toprak, "Osmanlı Narodnikleri: 'Halka Doğru Gidenler'", *Toplum ve Bilim*, sayı 24, Kış 1984, s. 69-81; **Zafer Toprak,** "İkinci Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık", *Toplum ve Bilim*, sayı 1, Bahar 1977, s. 92-123. **Zafer Toprak,** "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları*, İstanbul, 1977, s. 13-38; **Zafer Toprak,** "Türk Bilgi Derneği (1914) ve Bilgi Mecmuası", *Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri* içinde, yayına haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987, s. 247-254; **İspartalı Hakkı,** *Köyümden Geliyorum*, baskıya haz. Şevket Aziz Kansu, Ankara: 1971; **M. Şemseddin,**

Zulmetten Nura, 3. tab'ı, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1341; **Arda Odabaşı,** "Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti ve Mecmuası", *Müteferrika*, sayı 38, Güz 2010/2, s. 105-117; **Efdal Sevinçli,** "İzmir Dergileri: 2 (İttihat Terakki edebiyat yapıyor: Halka Doğru Mecmuası,)" *Dönemeç*, Mayıs 1980, sayı 34, s. 4-8; **Kâzım Nami Duru,** *"İttihad ve Terakki" Hatıralarım*, İstanbul, 1957, s. 16-17; **Ziya Gökalp,** "Halkçılık", *Yeni Mecmua*, sayı 32, 14 Şubat 1918, s. 102-104; "Halka Doğru Cemiyeti", *Türk Yurdu*, yıl 6, cilt 13, sayı 9, 20 Kânun-ı evvel 1333, s. 141-142; "Halka Doğru'nun daimi yazıcıları", *Halka Doğru*, yıl 1, sayı 1, 11 Nisan 1329, s. 141-142; **Akçuraoğlu Yusuf,** "Halka", *Halka Doğru*, cilt 1, sayı 22, 5 Eylül 1329, s. 169-172; sayı 23, 12 Eylül 1329, s. 177-178; sayı 25, 26 Eylül 1329, s. 193-194; sayı 26, 3 Teşrin-i evvel 1329, s. 193-194; sayı 27, 10 Teşrin-i evvel 1329, s. 209-211; sayı 31, 7 Teşrin-i sani 1329, s. 237-238; **H.D.,** "Halka Doğru gidenler", *Halka Doğru*, yıl 1 sayı 24, 19 Eylül 1329, s. 185-186; **Gökalp,** "Halk Medeniyeti -1- Başlangıç", *Halka Doğru*, yıl 1, sayı 14, 10 Temmuz 1329, s. 107-108; **Gökalp,** "Halk Medeniyeti -2- Resmi Teşkilat, Halk Teşkilatı", *Halka Doğru*, yıl 1, sayı 19, 15 Ağustos 1329, s. 148-149; **Köprülü Fuad,** "Yeni bir ilim. Halkiyyat: Folklore", *İkdâm Gazetesi*, 24 Kânun-ı sani, 1329; "Halka doğru", *Vakit*, 23 Mart 1334/1918, s. 2; **F. R.,** "Halk için çalışmak", *Yirminci Asırda Zekâ*, nümero 30, 24 Nisan 1330, s. 86; *Hayyeale'l-Felâh – Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Kardaşlarına Hediyesi*, Selanik, 1326, s. 4; "Maksat ve Meslek", *Halka Doğru Mecmuası*, sene 1, sayı 1, 1 Şubat 1335, s. 1; "Halka Doğru ve nizamnamesi", *Tanin*, 15 Kânun-ı evvel 1333. "Halka Doğru Cemiyeti", *Sabah*, 8 Ağustos 1918, s. 2; "İzmir'de büyük bir teşebbüs", *Vakit*, 9 Kânun-ı evvel 1333, s. 1; "İzmir'de yeni bir cemiyet: Nazım Bey ile mülâkât", *Tanin*, 8 Kânun-ı evvel 1333, s. 2-3; "Halka doğru", *Sabah*, 15 Nisan 1918, s. 1; **Ömer Tarhan (Ömer Seyfeddin),** *Herkes İçin İctimaiyyat – Birinci kitap - Ticaret ve Nasib*, çıkaran: Türk Yurdu Kütüphanesi, İstanbul: Resimli Kitap Matbaası, (1914).

Türkçülük ve Milliyetçilik

Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de *Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İkinci baskı), İstanbul: Ülken Yayınları, 1979; **Niyazi Berkes,** *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975; **Kenan Akyüz,** "Türk Ocakları", *Belleten*, cilt 50, sayı 196, Nisan 1986, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986, s. 201-228; **Hüseyin Tuncer,** *Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1990; **İbrahim Karaer,** *Türk Ocakları (1912-1931)*, Ankara: Türk

Yurdu Neşriyatı, 1992; **Yusuf Sarınay,** *Türk Milliyetçiliğinin Tarihî Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, İstanbul: Ötüken Neşriyatı, 1994; **Yusuf Bayraktutan,** *Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik ve Türk Ocakları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1996; **Füsun Üstel**, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997; **Arzu Öztürkmen,** *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998; **Mehmet Ö. Alkan,** "Laik bir İdeolojini Doğuşu ya da II. Meşrutiyet'te Türkçülüğün Toplumsal İdeolojisi: Yeni Hayat ve Yeni Felsefe Mecmuası", içinde: *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan*, İstanbul: İstanbul Barosu Yayını, 1992, s. 377-407; **İ. Arda Odabaşı,** *Osmanlı'da Sosyalizm, Türkçülük ve İttihatçılık - Rasim Haşmet Bey*, İstanbul: Kaynak Yayınevi, 2011; **İ. Arda Odabaşı,** "Selanik İttihat ve Terakki Üçüncü Kulübü'nün Köylü/Köycü Gazetesi: Vatandaş", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, cilt 10, sayı 22, 2011/Bahar, 2012, s. 47-63; **Suavi Aydın,** "20. Yüzyılı Başlarında Türkçülük, Türkoloji Çalışmaları ve Fuad Köprülü", içinde: *Mehmet Fuat Köprülü*, editör: Yahya Kemal Taştan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, 2012, s. 151-152; **Ziya Gökalp,** *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Matbuat ve İstihbarat Matbaası, 1339; **Akçuraoğlu Yusuf (Yusuf Akçura),** *Türkçülük - Türk Yılı*, Toplayan: Akçuraoğlu Yusuf, İstanbul: Türk Ocakları Merkez Heyeti tarafından neşr olunmuştur, 1928, s. 439-444; **Ziya Gökalp,** "Türkçülük Nasıl Doğdu", *Yeni Mecmua*, sayı 40, 18 Nisan 1918, s. 263; **Ziya Gökalp,** "Milletçilik", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 33, 21-28 Şubat 1918, s. 122-123; **Ziya Gökalp,** "Milletçilik ve beynelmilelcilik", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 35, 14 Mart 1918, s. 162-164; **Ziya Gökalp,** "Milletçilik ve Cemaatcilik", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 37, 28 Mart 1918, s. 202; **Ziya Gökalp,** "İctimaiyyat - İctimaî nev'iler", *İslam Mecmuası*, cilt 2, sayı 20, 15 Kânun-ı sani 1330 / 1915, s. 517-523.

Genç Kalemler ve Yeni Lisan

Yusuf Ziya Öksüz, *Türkçenin Sadeleşme Tarihi Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını, 1995; ve *Genç Kalemler Dergisi*, haz. İsmail Parlatır & Nurullah Çetin, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını, 1999; **Tahir Alangu,** *Ömer Seyfeddin - Ülkücü bir yazarın romanı*, İstanbul: May Yayınları, 1968; **Ali Canib Yöntem,** *Ömer Seyfeddin - Hayatı-Eseri*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1947; *Ömer Seyfettin Bütün Eserleri 13 - Dil Konusunda Yazılar*, baskıya haz. Muzaffer Uyguner, Ankara: Bilgi Yayınevi, 198; **Hasan Cemil Çambel,** *Türkler: Dilleri ve Kaderleri*,

Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949, s. 25-26; *Prof. Ali Canip Yöntem'in Yeni Türk Edebiyatı Üzerine Makaleleri*, 2. basım, haz. Ahmet Sevgi & Mustafa Özcan, Konya: Tablet Kitabevi, 2005. **Ali Canib,** "Genç Kalemler'in Yeni Dil Dâvâsı", *Yakın Tarihimiz*, sayı 17, 17 Mayıs 1962, s. 371-373; **Kâzım Nami,** "Genç Kalemler", *Uyanış - Serveti Fünun yerine çıkar*, sene 37, cilt 66-2, no 34, eski no: 1719, 25 Temmuz 1929, s. 540; **Ali Canib,** *Edebiyat -Liselerin ikinci devre birinci sınıflarına ve muallim mekteplerinin beşinci sınıflarına mahsustur*, İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Maarif Vekâleti Neşriyatı, 1926; **Ömer Seyfeddin,** "Halk ne der?", *Türk Sözü*, yıl 1, sayı 2, 17 Nisan 1330, s. 11; **Ömer Seyfeddin,** "Türk Sözü", *Türk Sözü*, yıl 1, sayı 1, 12 Nisan 1330, s. 2-3; **Demirtaş [Ziya Gökalp],** "Yeni hayat ve yeni kıymetler", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 8, 26 Temmuz 1327, s. 138-141; **Ali Canib,** "Ömer Seyfeddin İçin", *Hayat*, no 119, 7 Mart 1929, s. 282-284; **[Ömer Seyfeddin],** "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 1, 8 Nisan 1327; **Ziya Gökap,** "Yeni Lisanın Güzelliği", *Genç Kalemler*, cilt 2, sayı 5, 19 Haziran 1327, s. 61-64; **Genç Kalemler Tahrir Heyeti,** *Yeni Lisân 've Bir İstimzac*, Selanik: Midhat Paşa Sanai Matbaası, 1327; **Ali Canib,** "Edebiyat ve Halk", *Türk Yurdu*, sayı 6, 28 Teşrin-i sani 1329, s. 1016-1020; **Ömer Seyfeddin,** "Türk Sözü", *Türk Sözü*, yıl 1, sayı 1, 12 Nisan 1330, s. 1-3.

Ömer Seyfedin'in *Türk Sözü*'nde dille ilgili diğer yazıları şunlardı: "Halk ne der?", sayı 2, 18 Nisan 1330, s. 9-11; "Umumî ve Hususî Türkçe", sayı 3, 24 Nisan 1330, s.18-19; "Türkçeye karşı Enderunca", sayı 4, 1 Mayıs 1330 s. 25-27; "Osmanlıca değil Türkçe", sayı 5, 8 Mayıs 1330, s. 33-35; "Türkçeye kimler 'Osmanlıca' der?" sayı 7, 22 Mayıs 1330, s.49-50; "Türkçe'ye dair - Musahabe", sayı 9, 5 Haziran 1330, s. 66-70; "Türkçe ve ilim - Musahabe", sayı 10, 12 Haziran 1330, s. 73-75; "Türk sarfına ve şivesine dair", sayı 11, 19 Haziran 1330; "Kelimelerin mânâları nerededir?", sayı 12, 26 Haziran 1330, s. 89-90; "Lisanın sadeleşmesi", sayı 13, 3 Temmuz 1330, s. 97-99; "İstanbul Türkçesi hangisidir?-1" sayı 14, 10 Temmuz 1330, s. 105-107; "Sağlam zemin", sayı 15, 17 Temmuz 1330, s.113-117; "İstanbul Türkçesi hangisidir?-2", sayı 16, 24 Temmuz 1330 s.121-122.

Yeni Felsefe ve Yeni Hayat

Dante Alighieri, *Yeni Hayat*, çev. Işıl Saatçioğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Kâzım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi, 1993, s. 5-12; **Dante**, *La Vita Nuova*, Penguin Classics, 1969, s. 11-25; **Ziya Gökalp,** *Yeni Hayat*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası - Nâşiri: Yeni Mecmua, 1918; **Tahrir Heyeti,** "Mesleğimiz ve yeni hayat", *Yeni*

Felsefe Mecmuası, sayı 1, 15 Ağustos 1327, s. 1-10; **Tahrir Heyeti,** "Yeni hayat", *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 6, 1 Teşrin-i sani 1327, s. 1-6; "İctimaiyyatta takip edilecek usul", *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 8, 1 Kânun-ı evvel 1327, s. 7-14; "İctimaiyyatta takip edilecek usul", *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 8, 1 Kânun-ı evvel 1327, s. 9-10: "Tenkid Sahifeleri: Bibliografi", *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 8, 1 Kânun-ı evvel 1327, s. 31-32; **Tahrir Heyeti,** "Yeni hayat", *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 12, 1 Şubat 1327, s. 1-10; **Tahrir Heyeti,** "Yeni Hayat", *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 15, 15 Mart 1328, s. 1-6; **Alfred Fouillée,** "İctimaiyyat nokta-i nazarından ırkların yekdiğerine takarrubu", *Yeni Felsefe Mecmuası*, no: 9, 16 Kânun-ı evvel 1327, s. 1-5. "Le Rapprochement des races au point de vue sociologique", 1-10; *Yeni Felsefe Mecmuası*, sayı 10, 30 Kânun-ı evvel 1327, s. 1-5.

Solidarizm, İktisat ve Ahlak

La Grande Encyclopédie, solidarité maddesi; Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris, 1897; **J. E.S. Hayward,** "The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism", *International Review of Social History*, vol. 6, 1961, s. 19-48; **J. E. S. Hayward,** "Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France", *International Review of Social History*, vol. 4, 1959, s. 261-284; **Zafer Toprak,** *Türkiye'de Milli İktisat 1908-1918*, İstanbul: Doğan Kitap, 2012, **Zafer Toprak,** "II. Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık", *Toplum ve Bilim*, sayı 1, Bahar 1977, s. 92-123; **Zafer Toprak,** "Türkiye'de Korporatizmin Doğuşu", *Toplum ve Bilim*, sayı 12, Kış 1980, s. 41-49; **Deniz Karaman,** *Câvid Bey ve Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmuası*, Ankara: Liberte Yayınları, 2001; ve **Atila Doğan-Haluk Alkan,** *Osmanlı Liberal Düşüncesi: Ulum-ı İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayını, 2010; **Gülsüm Pehlivan Ağırakça,** *Mekteplerde Ahlak Eğitim ve Öğretimi (1839-1923)*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013; **Akçuraoğlu Yusuf,** "İktisat", *Türk Yurdu*, yıl 6, cilt 12, sayı 12, 2 Ağustos 1333, s. 179-180; **Ziya Gökalp,** "Türklerde Millî İktisad devreleri", *İktisadiyyat Mecmuası*, yıl 1, sayı 44-48, 8 Mart 1333, s. 4; **Ziya Gökalp,** "Rusya'daki Türkler ne yapmalı?", *Yeni Mecmua*, sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 234; **Ziya Gökalp,** "Rusya'daki Türkler ne yapmalı?", *Yeni Mecmua*, sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 243; **Ziya Gökalp,** "İctimai mezhepler ve ictimaiyyat", *Yeni Mecmua*, sayı 26, 3 Kânun-ı sani 1917 (Takvim reformuna göre 1918 olmalı Z.T.), s. 503; **Ziya Gökalp,** "İctimai mezhepler ve ictimaiyyat", *Yeni Mecmua*, sayı 26, 3 Kânun-ı sani 1917 (Takvim reformu nedeniyle 1918 olmalı

Z.T.), s. 503; **Ziya Gökalp,** "İktisadiyat: İktisadi inkılâp için nasıl çalışmalıyız?", *Küçük Mecmua*, sayı 33, 5 Mart 1339, s. 4-5; **Ziya Gökalp,** "İktisadi mucize", *Küçük Mecmua*, sayı 23, 20 Teşrin-i sani 1338, s. 3; **Tekin Alp,** "Millî iktisada doğru", *İktisadiyyat Mecmuası*, Sayı 1, 8 Şubat 1331, s. 1; **Tekin Alp,** "İttihat ve Terakki Fırkası'nın iktisadî faaliyeti -1-", *İktisadiyyat Mecmuası*, Sayı 30, 7 Teşrin-i evvel 1332/1916, s. 1; **Tekin Alp,** "Tesanütçülük -7- Harp zenginleri meselesi", *Yeni Mecmua*, sayı 42, 2 Mayıs 1918, s. 313; **Tekin Alp,** "Tesanütçülük -8- Tesanütçülüğün gayesi", *Yeni Mecmua*, sayı 43, 9 Mayıs 1918, s. 336-337; **Tekin Alp,** "Tesanütçülük -7- Harp zenginleri meselesi", *Yeni Mecmua*, sayı 42, 2 Mayıs 1918, s. 314; **Tekin Alp,** "Tesanütçülük -5- Yeni istikamet", *Yeni Mecmua*, sayı 37, 28 Mart 1918, s. 205; **Tekin Alp,** "Tesanütçülük - Solidarizm", *Yeni Mecmua*, sayı 26, 3 Kânun-ı sani 1917 (Takvim reformu nedeniyle 1918 olmalı Z.T.), s. 518; **Tekin Alp,** "Demokrasinin gayesi", *Yeni Mecmua*, sayı 56, 8 Ağustos 1918, s. 68; **Tekin Alp,** "Tesanütçülük -5- Yeni istikamet", *Yeni Mecmua*, sayı 37, 28 Mart 1918, s. 207; **Ziya Gökalp,** "Millî iktisat nasıl vücuda gelir?", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 35, 24 Teşrin-i sani 1332/1916, s. 1-3; **Ziya Gökalp,** "Rusya'daki Türkler ne yapmalı?", *Yeni Mecmua*, Sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 234; **Necmettin Sâdık,** "Umumî ahlak, meslekî ahlak", *Yeni Mecmua*, cilt 1, sayı 25, 27 Kânun-ı evvel 1917, s. 496-498; **M.[uslihiddin] Adil** (Selanik Mekteb-i Hukuk müdürü - İlm-i İktisad ve Hukuk-ı idare muallimi), *İktisad Dersleri - Birinci Kitap*, Selanik: Zaman Matbaası, 1328; **Necmettin Sâdık,** "Ahlak ve İktisad", *Vakit*, 30 Teşrin-i evvel 1917, s. 1; **A. Midhat,** "Mesleki Zümreler ve Ahlaki Hayat", *Yeni Mecmua*, Sayı 65, 17 Teşrin-i evvel 1918, 258-259; **Akçuraoğlu Yusuf,** "İktisat", *Türk Yurdu*, yıl 6, cilt 12, sayı 12, 2 Ağustos 1333, s. 179-180; **Munis Nejad,** "Memurluk", *Talebe Defteri*, sene 2, sayı 27, 22 Mayıs 1330, s. 437-439; "Hükümet ve teşebbüsât-ı hususiye -1, 2, 3", *İttihad ve Terakki*, sayı 23, 27 Eylül 1324, s. 4 ve sayı 24, 29 Eylül 1324, s. 4 ve sayı 39, 5 Teşrin-i sani 1324, s. 4; **Yusuf Kemal,** "Cauwès'e göre milli iktisat", *İktisadiyat Mecmuası*, sayı 39, 12 Kânun-ı sani 1332, s. 2; **Paul Cauwès,** *Précis du cours d'économie politique*, cilt 2, Paris, 1882, s. 652; "Vazifenin mesleği", *Vazife*, numara 1, 9 Kânun-ı evvel 1911, s. 1; **Tekin Alp,** "Harpten sulha intikal iktisadiyatı -1- Devlet iktisadiyatı", *İktisadiyat Mecmuası*, sayı 62, 16 Ağustos 1333, s. 3; **Tekin Alp,** "Yeni İstikamet istikrazı", *Yeni Mecmua*, sayı 40, 18 Nisan 1918, s. 264; **Ziya Gökalp,** "İktisadi mucize", *Küçük Mecmua*, sayı 23, 20 Teşrin-i sani 1338, s. 1-3; **Ziya Gökalp,** "Medeni havadisler: İktisadi kongre", *Küçük Mecmua*, sayı 30, 10 Kânun-ı sani 1923, s. 13-14.

İzcilik ve Paramiliter Gençlik

Sanem Yamak Ateş, *Asker Evlatlar Yetiştirmek - II. Meşrutiyet Dönemi'nde Beden Terbiyesi, Askerî Talim ve Paramiliter Gençlik Örgütleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012; **Zafer Toprak,** "İttihat ve Terakki'nin Paramiliter Gençlik Örgütleri", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi - Beşeri Bilimler*, cilt 7, 1979, s. 95-112; **Zafer Toprak,** "II. Meşrutiyet Döneminde Paramiliter Gençlik Örgütleri, " *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, s. 531-536; **Zafer Toprak,** "II. Meşrutiyet'ten Mütareke Yıllarına: Türkiye'de İzciliğin İlk Evresi", *Tombak*, sayı 24, Şubat 1999, s. 19-27; **Ahmet Cevat Emre,** *İki Neslin Tarihi*, İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1960; **Fevziye Abdullah,** *Ziya Gökalp Külliyatı-1 Şiirler ve Halk Masalları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1977; *Keşşaf - Boy Iskavut*, Tarih-i tesisi 1328, İstanbul: Matbaa-i Amire 1329; *İzcilik-Altın Ordu*, Paul Vuibert'den bir yurtçu, İstanbul: Şems Matbaası, ty.; **Nedim,** *İzci Keşşaf Türküsü Ah Rumeli*, İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1330; **İsmail Berrak** (Kabataş Sultanîsi terbiyye-i bedeniyye muallimi), *Ocak Beylerine ve İzcilere*, İstanbul: Sanayi-i Nefise Matbaası, 1330; **M. Sami,** *İzcilik Rehberi*, 1. kitap, İstanbul: Zerafet Matbaası, 1331/1333. İkinci baskısı *Yeni İzci Rehberi*.

Cumhuriyet'in kurulurken TBMM Hükûmeti Maarif Vekâleti tarafından Baden Powell'den bir çeviri yapılacaktı: *İzcilik Baden Powell*'den çeviren Mustafa Rahmi, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1339-1342; *Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti İstanbul Vilayeti Türk İzciler Ocağı Nizamname-i Esasîsi*, İstanbul: İkdam Matbaası, 1339; "Memleketimizde ilk kız keşşafeleri", *Talebe Defteri*, sene 2, sayı 30, 3 Temmuz 1330, s. 488-489; **Mehmed Mazhar,** *Yetmiş Oyun*, Dersaadet: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1327; *İzci Ocağı'nın İç Nizamnamesi*, İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1330; "Türklük şu'unu: Türk izciliği ve oymak beylerinin ant içmesi", *Türk Yurdu*, yıl 3, cilt 6, sayı 6, 15 Mayıs 1330, s. 2208; "Yâd-ı mazi - Tabii askerlik - Skautluk", *Talebe Defteri*, nümero 10, 26 Eylül 1329, s. 150; **Ahmed Cevad,** "Yine İntikam", *Talebe Defteri*, sene 2, sayı 30, 3 Temmuz 1330, s. 481-482; **Kılıçzade Hakkı,** "Mesâil-i Milliyye: Türkler ve Rumlar", *Hürriyet-i Fikriyye*, sayı 12, 24 Nisan 1330, s. 4; *Türk Gücü'nün Umumi Nizamı*, İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1329; **Ziya Gökalp,** "Yeni Attila", *Halka Doğru*, yıl 1, sayı 13, 4 Temmuz 1329, s. 97-98; "Osmanlı Güç Dernekleri Hakkında Nizamname", *Takvim-i Vakayi*, 25 Mayıs 1330, sayı: 1840, s. 1-2; *Güç Derneklerinin Programı*, İstanbul: Matbaa-i Askeriyye-Süleymaniye, 1330; *Harbiye Nezareti'ne Merbut Osmanlı Güç Dernekleri*

Talimatı, İstanbul: Matbaa-i Askeriyye, 1330; Genç Dernekleri hakkında kanun-ı muvakkat -4 Nisan 1332-, *Düstur*, II. tertip, 8. cilt, s. 898-900; **Yunus Nadi,** "Genç Dernekleri Teşkilatı", *Tasvir-i Efkâr*, 16 Kânun-ı evvel 1916, s. 1; **Yunus Nadi,** "Genç Dernekleri", *Tasvir-i Efkâr*, 29 Temmuz 1916, s. 1; "Genç Dernekleri", *Tanin*, 10 Haziran 1917, s. 3; **Von Hoff,** "Genç Dernekleri'nin şimdiye kadar teşkilat ve tevsi'i", *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*, sene 1, sayı 1, 1 Eylül 1333, s. 7-8; **Yunus Nadi,** "Genç Dernekleri teşkilatı", *Tasvir-i Efkâr*, 16 Kânun-ı evvel 1915, s. 1; **Selim Sırrı,** "Genç Dernekleri ve Yanlış Telakkiler", *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*, sene 1, sayı 1, 1 Eylül 1333, s. 3; **Von Hoff,** *Osmanlı Genç Dernekleri; Ehemmiyeti, Maksadı Nedir, Ne Suretle Çalışacaktır*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1333; *Genç Dernekleri Teşkili Hakkında Kanun-ı Muvakkat ve Talimatname*, İstanbul: Matbaa-i Askeriyye, 1332; **Von Hoff,** *Osmanlı Genç Dernekleri: Hıfzısıhha Kavâidi ve Hastalık, Kaza Vuku'unda Yapılacak Tedâbir*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1334; **Selim Sırrı,** *Osmanlı Genç Dernekleri; Genç Derneklerinde Oyunlar*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1334; *Genç Dernekleri Talim Meydanlarının Suret-i İntihab ve Tanzimi*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1334; *Silah Altına Celbedilecek Dinçlerin İcra Edilecek İmtihanlarına Mahsus Resmi Talimatname*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1334; T.Y., "Yeni eserler: Osmanlı Genç Dernekleri", *Türk Yurdu*, yıl 6, cilt 13, sayı 3, 27 Eylül 1333, s. 46; *Osmanlı Genç Dernekleri* - Genç Dernekleri Müfettiş-i Umumîliği tarafından ayda bir neşr olunur terbiyevî ve ictimaî mecmuadır, toplam yirmi altı sayı yayımlanmıştır (1333-1334); **Von Hoff,** "Genç Dernekleri'nin şimdiye kadar teşkilat ve tevsi'i", *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*, sene 1, sayı 1, 1 Eylül 1333, s. 7; "Türklük Şuuru: Genç Dernekleri", *Türk Yurdu*, yıl 5, cilt 10, sayı 12, 18 Ağustos 1332, s. 191; "Osmanlı Genç Dernekleri'nin bidayet-i teşekkülünden temmuz ortasına kadar vilayet ve müstakil mutasarrıflıkların merkez ve mülhakâtında teşekkül etmiş bulunan Genç Dernekleri'nin miktarını nâtık cetvel", *Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası*, sene 1, sayı 1, 1 Eylül 1333, s. 14-15; *Genç Dernekleri Teşkili Hakkında Kanun-ı Muvakkat ve Talimatname*, İstanbul; Matbaa-i Askeriyye, 1332

Kadın, Aile ve Feminizm

Zafer Toprak, "Eski Türkçe yazında temel hak ve özgürlükler", *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan*, İstanbul: İstanbul Barosu yayını, 1992, s. 531-555; **Zafer Toprak,** "Muslihiddin Âdil'in Görüşleri:

Kadın ve 'Hukuk-ı Nisvan'", *Toplumsal Tarih*, sayı 75, Mart 2000, s. 14-17; **Zafer Toprak,** "II. Meşrutiyet Dönemi'nde devlet, aile ve feminizm", *Sosyo/Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara, 1993, cilt 1, 216-227; **Zafer Toprak,** "Sabiha (Zekeriya) Sertel ve Türk Feminizmi", *Toplumsal Tarih*, sayı 51, Mart 1998, s. 7-14; **Zafer Toprak,** "Halk Fırkası'ndan Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası", *Tarih ve Toplum*, sayı 51, Mart 1988, s. 30-31; **Zafer Toprak,** "'Milli Moda' ve Çarşaf", *Boğaziçi*, Kış 1989, s. 35-38; **Zafer Toprak,** "Tesettürden Telebbüse ya da Çarşaf veya Elbise – 'Milli Moda' ve Çarşaf", *Tombak*, sayı 19, Nisan 1998, s. 52-63;**Yavuz Selim Karakışla,** *Women, War and Work in the Ottoman Empire: Society for the Employment of Ottoman Muslim Women 1916-1923*, İstanbul: Ottoman Bank Archives and Research Center, 2005; **Tiğinçe Oktar,** *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Yaşamı - Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyesi*, İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 1998; **Sabri Şakir Ansay,** *Medenî Kanunumuzun 25inci Yıldönümü Münasebetiyle Eski Aile Hukukumuza bir Nazar - Hukuk İnkılâbımızı Aydınlatan Tarihî-Teşrîî Vesikalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını, 1952; **Yıldız Sertel,** *Annem: Sabiha Sertel Kimdi, Neler Yazdı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993; **Halil Hamid,** *İslamiyette Feminizm yahud Âlem-i Nisvanda Musavat-ı Tamme*, Dersaadet: Keteon Matbaası, 1328; **Baha Tevfik** (Odette Lacquerre'den derleme), *Feminizm -Âlem-i Nisvan* (Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi), Dersaadet: t.y. (Kitapta "İslamiyet ve Feminizm" başlıklı bir bölüm var); **Ahmed Rıza,** *Vazife ve Mesuliyet* 3. cüz: *Kadın*, 1324; **Halil Hamid,** *Dünkü, Bügünkü, Yarınki Kadın*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1334; **Kasım Emin'den Zeki Magamez,** *Hürriyet-i Nisvan*, İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, 1329/1331; **Ahmed Mümtaz,** *Mevki-i Nisvan Hakkında Nazariyat ve Hakayik*, İstanbul: Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1325; **Celal Nuri,** *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1331; **Salahaddin Asım,** *Türk Kadınlığının Tereddisi yahud Karılaşmak*, İstanbul: Resimli Kitap Matbaası, t.y.; **Ahmed Muhtar,** *Mevki-i Nisvan Hakkında Nazariyat ve Hakayik*, Dersaadet: Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1325; *Kadınlarımızın İctimaları*, İstanbul:Tanin Matbaası, 1329; **Ahmed Cevad,** *Bizde Kadın*, Dersaadet: Kader Matbaası, 1328; *Erkeklerle Kadın Arasında Musavat Olabilir mi?*, İstanbul: 1333: **Fatma Aliye,** *Nisvan-i İslam*, İstanbul, 1309; **Nazım,** *İslam Hanımları ve Âlem-i İslamiyette Hayat-ı Aile*, İstanbul: 1318; **Pakize Seni,** "Kadın risalesine: Asar

ve İrade", *Kadın*, 13 Teşrin-i evvel 1324, s.11, 13; "Osmanlı Kadınları 'Şefkat' Cemiyet-i Hayriyesi", *Kadın*, 13 Teşrin-i evvel 1324, s. 13-15; *Şişli Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniyye'nin Nutuk Sureti*, Dersaadet: Hanri Zelic ve Şürekâsı Matbaası, 1332, 1-10; *Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti Hanımlar Heyet-i Merkeziyesi*, İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaası, 1330; **Doktor Besim Ömer,** *Hanimefendilere Hilal-i Ahmere dair Konferans*, İstanbul: Ahmed İhsan ve Şurekası Matbaası, 1330; *Kadınlarımızın İctimaları (Darülfünun Konferans Salonunda)* Müdafaa-i Milliye Kitapları, İstanbul: Tanin Matbaası, 1329; "Haftalık Havadis: Kadınlarımız için", *Halka Doğru*, sayı 29-30, 23 Teşrin-i evvel 1329, s. 235; "Kadınlar Kongresi ve Osmanlı Kadınları", *Yeni Gazete*, 22 Haziran 1909, s. 4; "Beynelmilel Kadınlar Kongresi ve Hakem Usulü", *Yeni Gazete*, 24 Haziran 1909, s. 3; "Beyanname: Teali-Nisvan'dan Sevgili Milletlerini", *Tanin*, 11 Teşrin-i evvel 1911; **İbrahim Pertev,** "Memleketimizde İşçilik ve Kadın", *Sanayi*, sayı 34, 15 Haziran 1334, s. 91; "Kadınların muharebeden istifadeleri", *Sabah*, 13 Teşrin-i evvel 1917, s. 3; *Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi - Nizamname*, Dersaadet: Matbaa-i Askeriyye, 1332, s. 2.

Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi'nin faaliyetleri için bkz. "Kadınları Çalıştırma Cemiyeti İslamiyyesi", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 23, 28 Temmuz 1332, s. 7; "Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi Hakkında", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 27, 1 Eylül 1332, s. 7 ve *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 55, 10 Mayıs 1333, s. 7; "Kadınlarımızdan da amele", *Sanayi*, sayı 11, 3l Mart 1333, s. 32; "İzmir'de kadın tanzifat amelesi", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 55, 10 Mayıs 1333, s.7; "İktisadî haberler: Şehremaneti'nde kadın memurlar", *İktisadiyyat Mecmuası*, yıl 2, sayı 53, 26 Nisan 1333, s. 7; M(im), "Kadın tüccarlar pazarında", *Vakit*, 11 Kânun-ı sani 1918, s. 2; "Hanımlara ticaret dersleri", *İktisadiyat Mecmuası*, sayı 65, 27 Eylül 1333, s. 8; "Nüfus meselesi", *Dersaadet Ticaret Odası Gazetesi*, 32. sene, no: 1237, 7 Mayıs 1332, s. 105 106; "Teshil-i izdivac cemiyetleri", *Şehrah*, 8 Haziran 1911, s. 2; "Kadınları Çalıştırma Cemiyeti vasıtasıyla akdedilen ilk izdivaç", *Vakit*, 16 Mart 1918, s. 1; "Türklük Şu'unu: Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi'nin mühim bir kararı", *Türk Yurdu*, yıl 6, cilt 13, sayı 9, 20 Kânun-ı evvel 1333, s. 142; "Türklük şu'unu: Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi'nin mühim bir kararı", *Türk Yurdu*, yıl 6, cilt 9, 20 Kânun-ı evvel 1333, s. 142; **Kâzım Şinasi,** "İzdivaç İlanları", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 237-238; "İlk izdivaç talepleri", *Vakit*, 21 Mart 1918, s. 1; "Kadınları Çalıştırma Cemiyeti vasıtasıyla akdedilen ilk izdivaç",

Vakit, 16 Mart 1918, s. 1; "Ziraat amelesi fıkdanı" için bkz. "Alât-ı fenniyye-i zıraiyye", *Dersaadet Ticaret Odası Gazetesi*, 30. sene, no: 1562, 29 Teşrin-i sani 1330, s. 645-646; "Birinci Kadın İşçi Taburu", *Vakit*, 11 Şubat 1918, s. 1; "Kadınları Çalıştırma Cemiyeti'nden", *Vakit*, 8 Şubat 1918, s. 2; "Türk Kadını: Bir Viyana gazetesinin makalesi", *Vakit*, 3 Mart 1918, s. 1; "Beylik fabrikalarda amele yevmiyeleri", *Sanayi*, sene 5, cilt 2, sayı 42, 31 Kânun-ı evvel 1334, s. 196-197; "L'Agriculture et les femmes", *İktisadiat Medjmouassi*, (İktisadiyyat Mecmuası'nın fransızca kısmı) 2me année, no: 54, 3 Mai 1917, s. 4; "Milli kongrede kadınlar", *İnci*, sayı 1, 1 Şubat 1919, s. 2; **Zehra Hakkı,** "Milli Moda", *İnci*, sayı 1, 1 Şubat 1919, s. 4. "Yeni Moda Cereyanları Etrafında: Nazır-ı dikkati celbeden birkaç model", *Yeni İnci*, sayı 1, Haziran 1338, s. 28; "Bu senenin yaz modelleri", *Yeni İnci*, sayı 3, Ağustos 1338, s. 20; "Moda", *Yeni İnci*, sayı 4, Eylül 1338, s. 18; "Moda: Çarşaf Modelleri", *İnci*, sayı 4, 1 Mayıs 1919, arka kapak: "Yaz Modelleri", *İnci*, Temmuz 1335 (1919), sayı 6, s. 14; "Yeni Moda Cereyanları Etrafında: Çarşaf Başlığı, Saç Modelleri", *Yeni İnci*, sayı 2, Temmuz 1338 (1922), arka kapak; Ziya Gökalp, "Aile Ahlakı -1- Semiye", *Yeni Mecmua*, cilt. 1, no. 10, 13 Eylül 1333, 181-186; "-2- Ocak", *Yeni Mecmua*, no. 11, 20 Eylül 1333, 201-206; "-3- Konak", *Yeni Mecmua*, no. 12, 27 Eylül 1333, 221-223; *Yeni Mecmua*, no 13, 4 Teşrin-i evvel 1333, 241-245; *Yeni Mecmua*, no 14, 11 Teşrin-i evvel 1333, 261-265; *Yeni Mecmua*, no 15, 18 Teşrin-i evvel 1333, 301-304; "-4- Konaktan Yuvaya", *Yeni Mecmua*, no. 17, 1 Teşrin-i sani 1333, 321-324; **Ziya Gökalp,** "Gevşek Yuva", *Yeni Mecmua*, 8 Teşrin-i sani 1333, 341-343; **Ziya Gökalp,** "Şövalye Aşkı ve Feminizm", *Yeni Mecmua*, no. 19, 15 Teşrin-i sani 1333, 361-364; **Ziya Gökalp,** "Asri Aile ve Milli Aile", *Yeni Mecmua*, no. 21, 29 Teşrin-i sani 1333, 381-383; **Ziya Gökalp,** "Düğün Âdetleri", *Yeni Mecmua*, no. 21, 29 Teşrin-i sani 1333, 421-424; **Ziya Gökalp,** "Türk Ailesinin Temelleri", *Yeni Mecmua*, no. 23, 13 Kânun-ı evvel 1333, 441-444; **Ziya Gökalp,** "Eski Türklerde İctimai Teşkilat", *Milli Tetebbular Mecmuası*, no 3, 7 Ağustos 1331, 388-456; **Halim Sabit,** "Aile Tarihi - İslamiyetten Evvel ve Sonra -1-", *Yeni Mecmua*, no 23, 13 Kânun-ı evvel 1917, 453-456; "-2-", *Yeni Mecmua*, no. 24, 20 Kânun-ı evvel 1917, 461-464; -3-", 27, 10 Kânun-ı sani 1918, 13-15; "-4-", *Yeni Mecmua*, no. 29, 24 Kânun-ı sani 1918, 48-54; **Ruşen Zeki,** "Bizde Hareket-i Nisvan", *Nevsal-i Milli*, Dersaadet, 1330, 343-352 ve T.Y "Türk Âlemi: Türk Kadınlarında İktisadi Terakkiyat", *Türk Yurdu*, cilt 6, no.10, 10 Temmuz 1330, 2392-2393; **Lebib Selim,** "Türk Kadınının Harb-i Umumideki Faaliyeti", *Türk Yurdu*, 5, cilt 9, no. 3, 8 Teşrin-i

evvel 331, 40-42; no.4, 22 Teşrin-i evvel 1331, 55-57; no.5, 5 Teşrin-i sani 1331, 70-74; **Sabiha Zekeriya,** "Kadınlık Sahifesi: Kadınlar ve İntihab", *Büyük Mecmua*, sayı 14, 30 Teşrin-i evvel 1919, s. 218-219; **Sabiha Zekeriya,** "Kadınlığa Dair: Türk Feminizmi", *Büyük Mecmua*, sayı 4, 27 Mart 1919, s. 63; **Sabiha Zekeriya,** "Kadınlığa Dair: Türk Kadınlığının Terakkisi", *Büyük Mecmua*, sayı 1, 6 Mart 1919, s. 12; **Sabiha Zekeriya,** "Kadınlığa Dair: Kadının Hukuku Bahsi", *Büyük Mecmua*, sayı 2, 13 Mart 1919, s. 29; **Sabiha Zekeriya,** "Kadınlığa Dair: Hilal-i Ahmer Hanımlar Cemiyeti", *Büyük Mecmua*, sayı 3, 20 Mart 1919, s. 41-42; **Sabiha Zekeriya,** "Kadınlığa Dair: Kız Darülfünunu Meselesi", *Büyük Mecmua*, sayı 5, 11 Nisan 1919, s. 67; **Sabiha Zekeriya,** "Kadınlığa Dair: Südne ve Dadı Mektebi", *Büyük Mecmua*, sayı 28 Mayıs 1335, 1919, s. 127; **Sabiha Zekeriya,** "Kadın Sahifesi: Kadınlara Çalışma Hakkı", *Büyük Mecmua*, sayı 11, 18 Eylül 1919, s. 170; **Sabiha Zekeriya,** "Kadınlık Sahifesi: Kadınlar ve İntihab", *Büyük Mecmua*, sayı 14, 30 Teşrin-i evvel 1919, s. 218-219; **S(abiha) Z(ekeriya),** "Kadınlık Şuunu: Pamuk Ayşe Hanımla Mülakat", *Büyük Mecmua*, sayı 15, 13 Teşrin-i sani 1919, s. 237-238.

Egemenlik ve Halk Fırkası

Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté - Histoires et fondements du pouvour moderne*, Paris: Editions Gallimard, 1997; **Modris Eksteins,** *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*, Black Swan: New edition, 1990; **Lucio Colletti,** *From Rousseau to Lenin*, NLB, 1972; **Anthony Giddens,** *Capitalism and Modern Social Theory - An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge University Press, 1971; **Jean Touchard,** *Histoire des idées politiques - Tome 2, Du XVIII^e siècle à nos jours*, 2^e édition, Paris: Presses Universitaires de France, 2005; **Philippe Nemo,** *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002; **Géraldine Muhlmann, Evelyne Pisier, François Châtelet, Olivier Duhamel,** *Histoire des idées politiques*, 2^e édition, Paris: Presses Universitaires de France, 2012; **Charles Gide & Charles Rist,** *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*, 3. Edition, Paris: Recueil Sirey, 1920; **Charles Seignobos,** *Histoire politique de l'Europe contemporaine. Evolution des partis et des formes politiques 1814-1886*, Paris: Armand Colin et Cie., 1897; **Zafer Toprak,** "Üçüncü Cumhuriyet Fransası, 'Aydınlanma' ve Osmanlı'da Tarihyazıcılığı", *Aydınlanma Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2007*, yayıma haz. Binnaz Toprak, İstanbul: Osmanlı

Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayını, 2007, s. 79-87; **Mehmet Ali Ağaoğulları,** *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Kitabevi, 2006; **Mehmed Ali Ağaoğulları,** (der.) *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011; **Fritz Fleiner,** *Âmme Hukukunda Büyük Harpten Sonraki İstihaleler*, Ankara, Hukuk İlmini Yayma Kurumu Konferanslar Serisi no: 9, 1936, s. 4; **Yavuz Abadan,** *Amme Hukuk ve Devlet Nazariyeleri*, Ankara: SBF Yayını, 1952; **Tarık Z. Tunaya,** *Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952*, İstanbul, 1952; **Şerif Mardin,** *Din ve İdeoloji*, Ankara, 1969; **Şerif Mardin,** *Continuity and Change in the Ideas of the Young Turks*, Ankara, 1969; *Hukuk-ı Esasiye, Muallim-i muhterem Sermed Efendi'nin Selanik Mekteb-i Hukuk birinci ve ikinci senelerinde takrir ettiği notların mecmuasıdır*, Selanik; 1324; İkinci cildi: *Hukuk-ı Esasiyye, Muallim-i muhterem Sermed Efendi'nin Selanik Mekteb-i Hukuku'nda takrir eylediği notların mecmuasıdır*. Mübeyyizi: Ahmed Cevdet, Selanik, 1324; **Jean-Jacques Rousseau,** *Mukavele-i İctimaiyye yahud Hukuk-ı Siyasiyye Kavaid-i Esasiyyesi*, mütercimi: (Ayın), İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1329; **Montesquieu,** *Ruhü'l-Kavânin*, 2 cilt, mütercimi: Hüseyin Nâzım, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1339; **Léon Duguit,** *Cemiyet, Hukuk ve Devlet Nazariyeleri*, İstanbul: Maarif Matbaası, T.C. Maarif Vekilliği Siyasal Bilgiler Okulu Yayını, 1939; **Ali Fuat Gedik,** *Hukuk ve Sosyologlar*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1945; **Diran Kelekyan,** *Ondokuzuncu Asırda İçtimaî ve Siyasî Avrupa*, Dersaadet: Sabah Matbaası, 1330; **Diran Kelekyan,** *Tarih-i Siyasî-i Umumî*, İstanbul: Cihan Matbaası, 1329; **Ali Reşad** [Mercan Mekteb-i İdadîsi müdürü], *Fransa İhtilâl-i Kebiri*, İstanbul: Artin Asaduryan Matbaası, 1327; **Ali Reşad,** *Mufassal Musavver Fransa İhtilâl-i Kebiri Tarihi*, 2 cilt, Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1331; **İsmail Arar,** *Atatürk'ün Halkçılık Programı*, İstanbul: Baha Matbaası, 1963; **İsmail Hüsrev Tökin,** *Cumhuriyet Halk Partisinin Dünya ve Cemiyet Görüşü*, Ankara, 1946; **Ahmed Hamdi** [Türkiye İktisad Mecmuası müdürü], *Milli Halk Saltanatı*, İstanbul: Evkaf Matbaası, 1338; *Türkiye Büyük Milet Meclisi'nce kabul edilen Teşkilat-ı Esasiyye Kanunu ve 1) Misak-ı Millî Beyannamesi, 2) Meclis'in Kendi İntihâbını Gösteren Talimatname, 3) Nisâb-ı Müzakere'ye, 4) İcra Vekillerinin İntihabı'na, 5) İstanbul'un İşgalinden sonra İstanbul'ca vaki' olan ukudâta dair kanunlarla Mustafa Kemal Paşa Hazretlerinin İrad Buyurdukları Nutuklardan Esas Noktalar*, İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1338; **Lutfi Fikri,** *Hukuk-ı Esasiyye Mebâhisinden: Hükümdarlık*

Karşısında Milliyet ve Mes'uliyyet ve Tefrik-i Kuvva Mesâili, Akşam-Teşebbüs Matbaası, 1338; *Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde 30 Teşrin-i evvel ve 1 Teşrin-i sani 338 Tarihli Mühim ve Tarihi Celseler ve Karar*, Dersaadet: Akşam-Teşebbüs Matbaası, 1338; **Haşim Nahid,** *Üç Muamma - Garb Meselesi, Şark Meselesi, Türk Meselesi*, İstanbul: Kader Matbaası, 1337-1921; **Halil Nimetullah,** *İnkılâbın Felsefesi*, İstanbul: Akşam Matbaası, 1928; *Halk Fırkası Nizamnamesi - Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki Halk Fırkası azaları tarafından bilmüzakere hey'et-i umumiyyesi 9 Eylül 339 tarihinde kabul olunmuştur*. Ankara: 1339-1342.

Dizin

A

A. Midhat Bey 331
Abdullah Cevdet (Karlıdağ) 54, 55, 68, 88, 98, 193, 269, 270, 327, 428, 433, 463
Abdullah Tukâyef 121
Abdülfeyyaz Tevfik 173
Abdülhak Hamid 84, 90
Abdülhamid, II 56, 59, 63, 80, 82-85, 99, 205, 396
Abdülmecid Efendi 230
Abdülreşid İbrahim 87
Afet Hanım 385, 387
Afitâb-ı Maarif 82
Agâh Efendi 80, 102
Ağaoğlu, Ahmed 44, 86, 163, 170, 173, 291, 325
*Ahlak Terbiye*si (*L'Education morale)* 282, 283, 456
Ahmed Cevad 83, 224, 225, 312, 445, 449
Ahmed Emin 282
Ahmed Hamdi (Başar) 81, 182, 239
Ahmed Hikmet 87
Ahmed İhsan (Tokgöz) 84, 429, 432, 452
Ahmed Midhat Efendi 82, 86, 433
Ahmed Muhiddin 92
Ahmed Naim 86
Ahmed Nebil 88
Ahmed Refik 168, 188, 189
Ahmed Rıza 327, 451
Ahmed Şuayib 79, 81, 84, 94, 95, 101-103, 433-435
Ahmet Cevad (Emre) 83, 224, 225, 312, 445, 449
Akçura, Yusuf *19*, *20*, 43-45, 87, 92, 163, 170, 172, 173, 194, 291, 312, 328, 329, 426, 431
Akil Muhtar 87, 173, 189
Aksekili Hamdi 86
Ali Canib 26, 109, 120, 129, 132, 173, 284, 437
Ali Fuat Paşa 405
Âli Paşa 265
Ali Reşad 58, 61, 63, 64, 66, 67, 168, 430, 431
Ali Seydi 58
Ali Suavi 80, 82, 432, 433
Ali Şükrü Bey 405
Ali Ulvi 84, 173, 239
Alman Hayat-ı İrfanı 348
Amâlar Hakkında Mektuplar 65
Amele 88
Andon Tıngır 189, 192, 193
Annales 340
Année sociologique 154
Apter, David E. 34
Arif 189
Aristoteles 191
Arkadaş 82
Asaf Nef'i 95, 101, 103, 105, 106, 435, 436
Atatürk'ün Halkçılık Programı 401, 470
Avanzade Mehmed Süleyman 55, 428
Ayine-i Vatan 81

B

Baden-Powell, Robert 199, 218, 221
Baha Tevfik 88, 100, 183, 449
Bahaddin Şakir 189
Bahar Ayini: Cihan Harbi ve Modern Çağın Doğuşu 383
Bakunin 26, 176, 183, 379
Balfour, Arthur James 343, 345
Barışın Ekonomik Sonuçları 338
Bedii Nuri 68, 95, 101, 104, 435, 436
Bentham, Jeremy 294, 352, 354
Bergson, Henri 102, 191
Berkes, Niyazi 45, 68, 171, 428, 432, 439
Berlin, Isaiah 26, 31, 37
Besim Ömer Paşa 273, 274
Beşir Fuad 49, 84
Beyanü'l-Hakk 87
Beynelmilel İctimaiyyat Kongresi ve İntibalarım 347, 464, 465
Bilgi Mecmuası 175, 190, 193, 441, 442
Bismarck, Otto von 91, 297, 299, 389
Blanc, Louis 323
Bonald, Louis de 96
Bouglé, Célestin 77, 101, 145, 149-151, 153, 281, 302, 438, 455
Bourgeois, Léon 104, 292, 293, 342, 345, 380, 386, 459, 460
Boutroux, Emile 102
Bozelli, Paulo 345
Buchner, Georg 88
Bucolica 35
Buffon 50, 55, 428
Buffon, Comte de 50, 51, 105
Buisson, Ferdinand 292, 293, 457
Burke, Edmund 96, 107
Bursalı Tahir 86
Büyük Duygu 88
Büyük Mecmua 259, 269, 270, 277, 278, 454, 455

C

Campanella, Tommaso 96, 97, 105
Canovan, Margaret 27, 426
Carey, Henry C. 307
Cauwès, Paul 307, 462
Celâl Sahir 173, 182, 189-191, 193, 325
Cemal Paşa 263
Cemil Paşa 80
Ceride-i Askeriyye 80
Ceride-i İlmiyye 87
Ceride-i Sufiyye 87
Ceride-i Şarkiyye 62, 430
Ceride-i Tıbbiyye-i Askeriyye 82
Cevdet Paşa 265
Cleveland, William L. 68, 432
Colbert 64, 65
Comte, Auguste 77, 81, 93-96, 99, 101-104, 133, 148, 152, 157, 286, 339, 400, 434, 435, 456
Cumhuriyet Halk Partisi'nin Cemiyet Görüşü 344

Ç

Çernişevski, Nikolay Gavriloviç 191
Çiftçiler Derneği Mecmuası 193

D

Dağarcık 82, 86
Dante, Alighieri 122, 437
Darwin, Charles 49, 70, 76, 88, 97, 100, 105, 106, 139, 140, 286, 303, 318, 428, 431, 434
Davy, Georges 77, 101, 320, 457, 463
Deniker, Joseph 69
Derme Çatma 83
Development and Underdevelopment in Historical Perspective: Populism, nationalism and industrialization 27, 426
di Tella, Torcuato 37, 427
Dictionnaire des sciences anthropologiques 34, 427
Diderot 65
Din ve İdeoloji 326, 458, 463
Doktor Nazım 189, 190, 194, 196, 197, 206, 236
Doktor Edhem 95, 101
Duguit, Léon 385, 399, 400, 470
Durkheim, Émile 46, 74, 77, 81, 93, 96, 100-103, 107, 108, 124, 126, 133, 137, 145-156, 159, 161, 162, 165, 171, 191, 253, 279, 281, 283-285, 288, 290, 291, 294, 297, 302, 307, 309, 311, 318-321, 323, 325, 327, 331, 340, 341, 343-345, 385, 386, 399, 400, 433, 436, 438, 439, 455-460, 463

E

Ebubekir Hâzım (Tepeyran) 284
Ebul'ula Mardin 189
Ebüzziya Tevfik 49-51, 55, 82, 83, 428
Edebiyat-ı Umumiyye Mecmuası 193
Edhem Nejad 209, 219, 235
Edhem Paşa 80
Edükasyon ve Sosyoloji 283, 285, 456
Ekstein, Modris 383, 470
Émile 65
Emrullah Efendi 189
Engels, Friedrich 28, 282
Enis Behiç 132
Enver Paşa 223, 236, 238, 255, 445, 447
Esendal, Memduh Şevket 44, 173
Espinas, Alfred 77, 101, 321, 340
Essay on Civil Government 398
Eşref Edib 86, 433
Etnografya 104
Etnografya-İlm-i Akvam 57, 62, 430

F

Faik Âli 231
Faik Nüzhet 95
Falih Rıfkı (Atay) 20, 132, 183-186, 235, 284
Fanon, Frantz 37
Faruk Nâfiz 132
Fazıl Ahmed 88, 312
Felsefe Mecmuası 88, 100, 154
Felsefe ve İctimaiyyat Mecmuası 284, 457
Fenn-i Terbiyye – Nazariyyat ve Tatbikat 68, 69, 431
Fındıkoğlu, Ziyaedddin Fahri 267, 291, 454, 459
Fichte, Johann Gottlieb 96, 119, 431
Filip Efendi 80

Finnier, Louis 70
Fizyokratlardan Günümüze Kadar İktisadî Mezhebler Tarihi 386
Fizyolociya ve Hıfzı's-sıhhat-ı Dimağ ve Melekât-ı Akliye 54, 55, 428
Flaubert, Gustave 102
Fouillée, Alfred 93, 102, 109, 123, 147, 292, 293, 322, 437
Fransa İhtilâl-i Kebiri 61, 64, 430
Fuad Raif 189

G

Galip Bahtiyar 173
Gayret 84
Genç Dernekleri İçin Talimatname 240
Genç Kalemler 109, 122, 123, 127, 129-133, 135, 137, 138, 147, 183, 203, 284, 436-438
Germani, Gino 34, 427
Gide, Charles 292, 293, 386, 387, 389, 390, 470
Goltz, Colmar von der (Goltz Paşa) 228, 447
Gökalp, Ziya 19, 20, 26, 28, 37, 42, 44-46, 68, 79, 87, 91-93, 98, 99, 103, 107-109, 113, 120, 122-125, 129-131, 135, 137, 145, 147, 151, 153, 160, 163, 169, 171, 173, 177-179, 189-191, 198, 208, 229, 232, 233, 244, 253, 254, 264, 279, 281, 282, 284-292, 295-299, 303, 309, 311-313, 315-319, 321-328, 330, 331, 333, 343, 344, 380, 404, 413, 415, 428, 437, 439, 440, 445, 446, 451, 457-460, 462-464
Gracchus kardeşler 35, 37
Gramsci, Antonio 335, 341, 342
Gumplowicz, Ludwig 105, 106
Guyau, Marie 55
Guyot-Daubès 55, 428

H

Haeckel, Ernst 88
Hafta 84
Haftalık Medeniyyet 82
Hâkimiyet-i Milliye 388, 410
Hakkı Behiç 58, 439
Halbwachs, Maurice 77, 101
Halide Salih [Edib] 101, 104, 254, 435
Halil Nimet 189
Halim Sabit 86, 87, 189, 254, 282, 451
Halit Fahri 132
Halka Doğru 44, 45, 92, 163, 167, 168, 170, 171, 173, 175, 177-179, 181, 187, 194-196, 203, 226, 229, 233, 290, 439, 440-442, 446, 452
Hamdullah Suphi 132, 167, 173, 190
Hanımlara Mahsus Gazete 244
Hapishane Notları 342
Hasan Paşa 82
Hasan Tahsin 58, 348
Hayat ve Kitaplar 81, 102, 434
Hayyeale'l-Felâh – Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyetinin Kardaşlarına Hediyesi 184, 441
Hazine-i Evrâk 83, 84, 90
Hazine-i Fünûn 79, 85
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 95, 96

Herder, Johann Gottfried 96
Herkes için İctimaiyyat – Ticaret ve Nasib 207, 208, 210, 443
Herzen 26, 42, 179
Hilmi Ziya (Ülken) 68, 284, 432, 433, 457
Hitler, Adolf 37, 346, 374, 384, 424
Hoca Tahsin 99, 434
Höffding, Harald 191
Hubert, Henri 77, 101
Hukuk-ı Esasiyye (Traité de droit constitutionnel) 399
Hukuk-ı İdare 102
Hukuk-ı Umumiyye-i Düvel 101-102
Hürriyet-i Fikriyye 227, 445
Hüseyin Cahid 79, 83-85, 190, 282, 294, 456
Hüseyin Rahmi 213
Hüseyinzade Ali 19, 44, 45, 87, 163, 170, 171, 173, 189, 290, 291, 439
Hüsün ve Şiir 130

I

Il Populismo Russo 26, 176, 426
Introduction à l'étude des races humaine 70

İ

İbrahim Alaaddin 312
İctihad 88, 98, 105
İctimaî Taksim-i Amel (De la division du travail social) 108, 282, 283, 436, 456
İctimaiyyat Mecmuası 87, 92, 193, 282, 284, 312, 456, 457
İdare-i Sabıka ve İhtilal 65
İfham 120
İkdam 120, 181, 440
İktisad Dersleri 245, 246, 347, 451, 459
İktisadiyyat Mecmuası 90, 91, 193, 279, 297, 299, 314, 324, 453, 454, 458, 461, 464
İleri 412
İlm-i İctimaî Nedir? (Qu'est-ce que la sociologie?) 145, 153, 281, 438
İlm-i İktisad 58, 59, 389, 459
İnci 120, 268, 272, 273, 454
İnönü, İsmet 421
İnsan 50-52
İnsanlar Arasında Adem-i Musavatın Menşe'i ve Esasları 65
İntihar 283, 457
İrtika 85
İslam Dünyası 87, 193
İslam Mecmuası 87, 92, 193, 208, 323, 463
İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) 193, 332
İsmail Müştak 400
İsmail Suphi 405, 406
İştirak 88
İzmirli İsmail Hakkı 86

J

Jahn, Friedrich Ludwig 228, 231

K

Kadri Efendi 80
Kamus-ı Cedid-i Osmanî 63
Kamus-ı Fransevî: Fransızcadan Türkçeye Lugat 166, 430, 436

Kant, Immanuel 96, 153, 157, 352
Kâzım Karabekir Paşa 408
Kâzım Nami 137, 138, 173, 183, 190, 195, 438, 442, 443
Kelekyan, Diran 62-67, 430
Kemal Bey (İstanbul murahhası) 327, 328
Kemalizm 297, 300
Keşkül 82
Keşşaf - Boy Iskavut 219, 444
Keynes, John Maynard 107, 338, 356
Khoros, Vladimir Georgievich 27, 426, 427
Kılıçzade Hakkı 227, 445
Kitching, Gavin 27, 426
Köprülüzade Mehmed Fuad 26, 137, 173, 189, 192, 193, 438
Krause, Karl Christian Friedrich 96
Kubalı, Hüseyin Nail 283, 319-321, 457, 463
Kuran, Ercüment 68, 432
Küçük Mecmua 79, 129, 288, 289, 462
Küçük Paşa 284

L

L'anthropologie 70
L'espèce humaine 70
La Politique radicale 292
La Scienza Sociale 348
La Vita Nova 122, 123, 437
Laclau, Ernesto 34, 36, 37, 427
Lamarck 70, 76, 88, 100, 105
Lamartine 359
Lavisse, Ernest 67, 102, 390, 391
Lavron, Peter 25
le Bon, Gustave 54, 55, 340
Le Play 77, 94, 101, 281, 321, 340, 434
Le Préhistorique 70
Leca, Jean 32, 34, 35
Leçons de sociologie (Sosyoloji Dersleri) 238, 319, 320, 457
Leibniz, Gottfried Wilhelm von 91, 188
Lenin, Vladimir 26, 32, 176, 190, 191, 282, 379, 390, 427
Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie (Din Hayatının İbtidaî Şekilleri) 282, 294
Les races humaines 69, 70
Les règles de la méthode sociologique (Sosyoloji Yönteminin Kuralları) 100, 148, 154, 307
Lessing, Gotthold Ephraim 96
Letourneau, Charles 69, 72
Lévy-Bruhl, Lucien 77, 101
Lilienfeld, Paul von 97
List, Friedrich 306, 307
Locke, John 398
Luxemburg, Rosa 190

M

M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım 386
Machiavelli, Niccolò 96, 97
MacPherson, Crawford B. 31
Mahfil 87
Mahmud Celâl (Bayar) 194-196
Mahmud Celaleddin 83
Mahmud Esad 86
Mahmud Mian 189
Maistre, Joseph de 96, 107

Malumât-ı Ahlakiyye ve Medeniyye 347
Malumât-ı Hukukiyye 347
Malumât-ı İktisadiyye 347
Manzume-i Efkâr 62
Mao Zedong 25
Mardin, Şerif 171, 322, 326, 327, 439, 458, 463
Marx, Karl 18, 28, 44, 105, 282, 298, 427
Mauss, Marcel 77, 101, 159, 283, 319, 320, 455, 459
Mazower, Mark 385, 424
Mecmua 82
Mecmua-i Ebüzziya 83, 89
Mecmua-i Fünun 49, 79, 80, 81, 84, 89
Mecmua-i İber-i İntibah 80
Mecmua-i İbretnüma 81
Mecmua-i Ulum 82, 83, 86
Mehmed Akif (Ersoy) 86
Mehmed Ali Tevfik 173
Mehmed Arif 81, 256
Mehmed Cavid 79, 84, 94, 96, 189, 389, 434
Mehmed Emin 87, 173, 176, 190, 191, 265, 282, 301, 312, 440
Mehmed Emin (Yurdakul) 180, 181, 193
Mehmed Esad 83
Mehmed İzzet 84, 193
Mehmed Rauf 213
Mehmed Reşad, sultan 396
Mehmed Şemseddin (Günaltay) 86, 181, 441
Mehmed Tahir 84, 85, 189, 192
Mehmed Zekeriya (Sertel) 270, 271
Mekatibe-i Felsefiyye 65
Mektep Çocuklarında Türklük Mefkûresi 208
Memleket Hikâyeleri 284
Mendès France, Pierre 172, 192
Menemenlizâde Mehmed Tahir 84
Meslek 329
Mevâdirü'l-Âsar 82
Meziyyet ve Fazilet Hakkında Tecrübe-i Kalemiyye 65
Mill, John Stuart 106, 436
Millet-i Müsellâha 228
Milli Talim ve Terbiye Mecmuası 120, 437
Milli Tecrübelerden Çıkarılmış Ameli Siyaset 208
Milli Tetebbular Mecmuası 87, 92, 193, 254, 451
Mimar Kemaleddin 190, 193
Mir'at 80, 82
Mir'at-ı İber 82
Miralay Ahmed Cemal Bey 23
Mizancı Murad 66, 67, 430
Mommsen, Theodor 102
Monod, Gabriel 102
Montesquieu 65, 66, 391, 397-399, 464, 470
Mortillet, Gabriel de 70
Mösyö Varandiyan 356, 357, 359
Muahede-i İctimaiyye 65
Mufassal Hukuk-ı Siyasiyye 400
Mufassal Musavver Fransa İhtilal-i Kebiri 61, 64, 430
Muharrir 82
Muhbir 80
Muhsin Ertuğrul 383

Mukavele-i İctimaiyye yahud Hukuk-ı Siyasiyye Kavaid-i Esasiyesi 387, 393, 470
Mukayeseli Hukuk-ı İdare Dersleri 347
Musa Akyiğitzade 19, 291
Musa Kâzım Efendi 86, 189
Musavver Malûmat 85
Musavver Medeniyyet 82
Musavver Türkçeden Fransızcaya Lugat 63, 430
Muslihiddin Âdil Bey 245-247, 249, 250, 293, 294, 346-352, 354-359, 362, 363, 365-367, 369-372, 375, 376, 378, 379, 464-466
Mussolini, Benito 335, 346, 380
Mustafa Asım Bey 238, 239
Mustafa Kemal, Gazi (Atatürk) 17, 20, 240, 287, 297, 381, 385, 386-395, 397-405, 408-410, 412-415, 418, 427, 470
Mustafa Sabri 87, 264
Mustafa Suphi 145, 153, 281, 402, 438, 455
Mustafa Şeref (Özkan) 193
Mustafa Zühdü 348
Müfid Ratıp 190
Mülkiye 42, 58-61, 71, 429
Müller, Adam 96, 306-307
Münif Paşa 49, 79, 80, 82, 84, 89, 432, 433
Müttehide-i Amerika'da Hükûmet-i İbad 65

N

Naciye Sultan 255
Namık Kemal 45, 80, 84, 102, 171, 439
Napoléon (Bonaparte) 64, 119, 199, 218, 221, 228, 231, 349
Nâzım Hikmet 383, 384
Necip Asım (Yazıksız) 189, 192, 193
Necmeddin Sâdık 150, 151, 281, 282, 312, 325, 438, 455-457
Niebuhr, Carsten 102
Novicow, Jacques 97, 105
Nutuk 400-404, 471
Nüzhet Sabit 307, 308

O

Ohannes Efendi 80
Ondokuzuncu Asırda İçtimaî ve Siyasî Avrupa 64, 430
Organizma ve Toplum (Organisme et Société) 340
Orhan Seyfi 132
Osmanlı Genç Dernekleri Mecmuası 239, 447, 448
Overmyer, David 32

Ö

Öğüt 410
Ömer Seyfeddin 26, 109, 120, 121, 124, 127, 129, 130, 133, 138, 160, 182, 187, 195, 207, 208, 210, 211, 226, 284, 437, 441
Öteberi 82

P

Pakize Seni 244, 449
Parfitt, M. 236, 445
Parvus, Alexander Lvovich (Alexandre Helphand) 92, 184, 190, 441
Peron 37

Physiologie et Hygiène du cerveau 55, 428
Pierre, Eugène 55, 428
Populism: Its meanings and national characteristics 27, 426, 427
Popülizm: Geçmişi, Bugünü ve Geleceği 27
Psiholoji yahud İlm-i Ruh 99, 434
Pugaçev 38

Q

Quatrefages, Armand de 70

R

Races et peuples de la terre 69
Rae, John 307
Ragıb Nureddin 219
Rambaud, Alfred 67
Ravzatü'l-Maarif 82
Recaizade Mahmud Ekrem 84
Refet Bey 405
Refik Halid (Karay) 284
Rehber-i Fünûn 79, 84
Resimli Gazete 85
Reşat Nuri 132
Reşid Paşazâde Halil Bey 80
Revnak 82
Revue Internationale de Sociologie 102, 340, 341
Rıza Tevfik (Bölükbaşı) 26, 94, 101, 106, 114-116, 180, 189, 193, 434, 436
Rist, Charles 470
Romalıların Esbâb-ı Şevket ve İnhitâtı 65
Rousseau, Jean Jacques 31, 50, 344, 352, 393, 394, 464, 470
Ruhü'l-Kavanin (Kanunların Ruhu) 65, 399, 470

S

Saadet 62
Sabah 62, 63, 206, 207, 255, 442, 443, 452
Sabiha Zekeriya (Sertel) 259, 269, 270, 271-278, 454, 455
Sadri Maksudi (Arsal) 19, 291
Sada-yi Hakk 87
Said Halim 264
Saint Simon 96, 282, 323, 456
Salah Cimcoz 190, 256
Salih Zeki 101, 104, 189, 435
Samipaşazade Bakı 83
Samipaşazade Sezai 84
Samuel P. Huntington 31
Sanayi Mecmuası 193
Sâtı Bey (el Husrî) 47, 53, 47, 68-76, 104, 312, 431, 432
Sây ve Tetebbu 219
Schäffle, Albert Eberhard Friedrich 97
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 96
Sebilürreşad 86-89, 433
Seignobos, Charles 61, 67, 292, 293, 391, 470
Selim Sırrı (Tarcan) 196, 206, 238-240, 447
Server Kâmil 189
Servet-i Fünûn 56, 79, 81, 83-85, 95, 101, 102, 227, 434
Seyyid Haşim 193
Shils, Edward 32, 34, 35, 37
Shopenhauer, Arthur 102
Sıhhatnüma 82

Sırat-ı Müstakim 85-87, 89, 433
Simavi, Sedat 21, 272
Smith, Adam 107, 372, 389
Solution de la Question d'Orient (Doğu Sorununun Çözümü) 359
Spencer, Herbert 55, 74, 77, 93, 95, 96, 98, 99, 101, 106, 133, 142, 148, 149, 152, 157, 165, 436
Stewart, Angus 33, 427
Sun Yat Sen 23, 25, 32
Suphi Edhem 88, 106
Süleyman Numan 189

Ş

Şark 83
Şemseddin Sami 49-55, 63, 84, 166, 167, 428
Şinasi 80, 102, 259, 432, 453

T

Taine, Hippolyte 102, 352
Takvim-i Ticaret – Le Moniteur du commerce 81
Talat Paşa 356
Talebe Defteri 45, 115, 116, 212, 219, 223-225, 231, 443-445
Tanin 83, 120, 197, 207, 442, 443, 449, 452
Tarde, Gabriel 81, 102, 103, 149-151, 153, 154, 321, 434
Tarih-i Siyasî-i Umumî 64, 430
Tarih-i Umumi 64, 430
Tarihsel Mektuplar 25
Tarik 62
Tasvir-i Efkâr 51, 80, 102, 272, 446, 447
Tefekkürât-ı Felsefiyye 65
Tekin Alp (Moiz Kohen) 93, 220, 235, 271, 279, 292, 297-301, 303-305, 308, 312, 314, 317, 325, 331, 460-462
Terbiye 68
Terbiye Mecmuası 68, 69, 120, 312, 431, 437
Tercüman-ı Ahval 80, 102
Tevfik Fikret 84
Tevfik Nureddin 173
Tevfik Rüştü (Aras) 189, 190, 193, 235, 405
Tevfik Salim 189
The Turco-Armenian Question 357
Tibi, Bassam 68, 432
Ticaret-i Umumiyye Mecmuası 91, 193
Tito, Josip Broz 37
Tocqueville, Alexis de 65
Topinard, Paul 55, 70
Toplumsal İşbölümü Üzerine 133, 148
Tökin, İsmail Hüsrev 344, 420, 421-423, 471
Troçki, Lev 184, 190
Tuhfetü't-Tıb 81
Türk Derneği Mecmuası 186, 203
Türk Duygusu 44, 88, 202
Türk Düşününde Batı Sorunu 45, 428, 439
Türk Sözü 44, 87, 120, 121, 122, 124, 182, 187, 207, 437, 441
Türk Yurdu 26, 43, 44, 87, 88, 92, 120, 138, 147, 163, 168, 170, 173, 181, 182, 184, 186, 187, 194, 203, 223, 426, 427, 437, 439, 441, 445, 447, 448, 452

Türkçülüğün Esasları 108, 253, 324, 463

U

Ulum 81
Ulum-ı Hafiyyeden Musavver ve Mükemmel Kıyafetname 55, 428
Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası 57, 77, 90, 91, 93-96, 98-101, 103, 104, 106, 148, 151, 193, 291, 433-436
Ülkü 26
Vakâyî-i Tıbbiyye 79, 81
Vakit 196, 259, 260, 261, 433, 441, 442, 453, 454, 463
Venturi, Franco 26, 176, 426, 439
Vergilius 35
Verneau, René 69
Voltaire 65
Von Hoff 238, 239, 447, 448
Vue générale de l'histoire politique de l'Europe 391

W

Weber, Max 23, 30
Wiener Journal 261
Wiles, Peter 33, 35, 427
Wilson, Woodrow 350-353, 361, 370, 456
Worms, René 77, 97, 101, 102, 339-341
Worsley, Peter 32, 34, 35, 427

Y

Yadigâr 83
Yarınki Turan Devleti 208
Yeni Felsefe Mecmuası 44, 87, 123, 129, 132, 133, 135-137, 139, 140, 142, 143, 146-148, 152-155, 158, 159, 161, 203, 253, 281, 282, 433, 437, 438
Yeni Gün 410
Yeni Hayat 122, 433, 437, 438
Yeni Lisan 130, 132, 437
Yeni Mecmua 26, 45, 79, 87, 91, 93, 133, 147, 148, 150, 163, 171, 193, 198, 208, 254, 259, 281, 287, 292, 299, 313, 314, 321, 428, 437-439, 451, 453, 455, 457-464
Yine İnsan 50-52, 54, 55, 428
Yirminci Asırda Zekâ 120, 441
Yunus Nadi 325, 406, 446, 447
Yusuf Kemal [Tengirşenk] 307, 462
Yusuf Ziya 132, 437
Yusuf, Mehmed İzzet 84, 793

Z

Zehra Hakkı 272, 273, 454
Zekâ 120, 183, 284, 441
Zeki Velidi (Togan) 19, 193

Halkçılık Osmanlı düşün dünyasına II. Meşrutiyet yıllarında girdi. Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu gibi Müslüman aydınlar, Rus fikir ortamını Osmanlı topraklarına taşıdılar. Rus Narodnik hareketinden etkilenen bu düşünürler "Halka Doğru" gitmeyi, halkı bilinçlendirmeyi ve onların geleneksel değerlerine sahip çıkmayı amaçladılar.

Ancak Cihan Harbi ile birlikte, halkçılık farklı bir ideolojik yörüngeye girdi. Ziya Gökalp'ın öncülüğünde solidarizmle harmanlanarak devletin resmi ideolojisine dönüştü. Halk Fırkası da işte bu popülist düşüncenin ürünü oldu. Ulus-devlet inşa sürecinde Rousseau'nun halkın egemenliği anlayışına dayanan türdeş, dayanışmacı, eşitlikçi bir dünya görüşü izlendi. Ancak 1946 sonrası Cumhuriyet Türkiyesi entelektüel eksenli bir popülist evreyi sonlandırdı; demokrasi çatısı altında, günlük siyasette, tabana yönelik söylemi ön plana çıkaran ve kitlelere seslenen popülist bir çizgiyi benimsedi.

Prof. Zafer Toprak, *Türkiye'de Popülizm 1908-1923*'te Türkiye'de popülizmin entelektüel evriminin izini sürerken bu yılların düşünce ve toplumsal tarihine ilişkin önemli dönüşümleri ustalıkla ele alıyor.

* * *

Prof. Zafer Toprak Boğaziçi Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. *Darwin'den Dersim'e: Cumhuriyet ve Antropoloji* ve *Türkiye'de Milli İktisat 1908-1918* Doğan Kitap'tan yayımlanmış diğer kitaplarıdır.



ISBN 978-605-09-1771-0

9 786050 917710

sertifika no: 11940

dogankitap.com.tr

Tavsiye Edilen Perakende Satış Fiyatı ₺ 34

DK DOĞAN KİTAP