FRANÇOIS GEORGEON

OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİ

(1900-1930)

ÇEVİREN

ALİ BERKTAY



YKY

FRANÇOIS GEORGEON

OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİ 1900-1930

Seçilmiş Makaleler

ÇEVİREN:
ALİ BERKTAY

YKY
İSTANBUL

Yapı Kredi Yayınları - 2301
Tarih - 26
Toplumsal Tarih - 11

Osmanlı-Türk Modernleşmesi - 1900-1930 / François Georgeon
Çeviren: Ali Berktay

Dizi Editörü: Ekrem Işın
Kitap Editörü: Tamer Erdoğan
Düzelti: Fulya Tükel

Kapak ve Sayfa Tasarımı: Nahide Dikel

Baskı: Üç-Er Ofset
Yüzyıl Mah. Massit 5. Cad. No: 15 Bağcılar / İstanbul

1. Baskı: İstanbul, Ocak 2006
ISBN 975-08-1053-8

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2000
Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 285 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.yapikrediyayinlari.com
e-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://yky.estore.com.tr
www.teleweb.com.tr

İÇİNDEKİLER

Önsöz • VII

Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği • 1

Osmanlı Devletinde Türk Milliyetçiliğinin Yükselişi (1908-1914) • 23

Kemalist Dönemde Türk Ocakları (1923-1932) • 39

Pantürkist Düşler • 77

Ulusal Hareketin İki Lideri: Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura • 91

Azerbaycanlı Bir Aydının İlk Adımları:
Ahmed Ağaoğlu Fransa'da (1888-1894) • 103

Aydınlanma ve Fransız Devrimi Hayranı Bir Türk Aydını • 117

20. Yüzyıl Başında Bir Türk Aydınının Gözünden İran • 131

Ahmed Midhat'a Göre Ekonomi-Politik • 141

Harp Maliyesi ve Milli İktisat: 1918 Osmanlı İç İstikrazı • 159

Tütün Rejisi'nden Tekel'e, Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Tütün Sorunu • 179

Kurtuluş Savaşı Sonrasında Türkiye'nin Sanayileşme Sorunu (1923-1932) • 187

Dizin • 199

Editör Notu: Asılları Türkçe olan alıntılar esas olarak özgün biçimiyle verilmiş, Fransızcadan çevrilenler köşeli parantez içinde gösterilmiştir.

ÖNSÖZ

Okuyucu bu kitapta 1980 ile 1994 yılları arasında yayımladığım bir düzine makaleyi toplu halde bulacak. Söz konusu olan, bir kısmı genelleyici bir kısmı ise daha birikime dayalı, ama hepsi de aynı dönemi –Osmanlı İmparatorluğu'nun sonu, Türkiye Cumhuriyeti'nin başlangıç dönemi– ve aynı konuyu –Türk milliyetçiliğinin gelişimi ve ulusal Türk Devleti'nin kuruluşu– içeren çeşitli makaleler.

Bu makalelerin ilki yirmi beş yıl önce, sonuncusu ise altı yıl önce yayımlandı. Bunlar çift yönlü bir araştırma deneyiminin sonucudur: 1970'li yılların sonunda İstanbul Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü'nde (IFEA) öğrenci olduğum ve Yusuf Akçura hakkındaki tezimi[1] hazırlarken üç buçuk sene Türkiye'de yaşama şansını elde ettiğim dönemde edindiklerim ve Paris'te Centre National de la Recherche Scientifique'deki araştırmalarımın ilk yılları süresince olgunlaşanlar. Makaleler, 1970-1980'li yılların tüm izlerini taşıyor; doğal olarak da eskimeleri kaçınılmaz.

Yayımlandıklarından bu yana, içinde yaşadığımız dünyada ne çok değişimler oldu! Bizzat Türkiye'ye bakarak dahi bu kanıya varılabilir: 1980 darbesi, önce ekonomide, sonra daha yavaş bir biçimde politik yaşamda yaşanan liberalleşme; medyanın yaygınlaşması; Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkışı, Ermeni sorununun tekrar gündeme gelişi; politik İslamın ve İslamiyeti talep eden partilerin yükselişi; politik alanda sesini duyurmaya başlayan çokseslilik; tüketim toplumunun gelişmesi; Avrupa Birliği'ne girmek için yapılan girişimler... Tüm bu çalkantıların ortasında zaman zaman tartışma konusu edilse de, Mustafa Kemal Atatürk'ün koruyucu imajı tahtta kalmaya devam ediyor.

Türkiye'nin etrafında, jeopolitik çevresinde de çok çalkantılar yaşandı! Önce komşularda yaşanan savaşların etkileri, İran-Irak Savaşı, Körfez Savaşı, Balkanlar'daki çatışmalar, Irak'ın işgali, S.S.C.B.'nin dağılması ve Türkiye çevresindeki yoğun sonuçları: Orta Asya ve Kafkaslar'da "kardeş" cumhuriyetlerin kurulması, Karadeniz'in ticarete açılması, Balkan ülkelerine giriş serbestliği.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan beri ilk kez büyük bir imparatorluğun parçalanmasına tanıklık ettik. S.S.C.B.'nin kalıntıları üzerinde birbiriyle az çok bağıntılı ve yapay sınırları olan bir dizi "ulus devlet" ortaya çıktı. Gerçek bir imparatorluk ulusu olan Rusya bile Çeçen milliyetçiliğinin sertliğiyle karşı karşıya buldu kendini. Öte yandan, çokuluslu Yugoslavya şiddetli milliyetçiliğin patlamasıyla hızla parçalandı. Aynı zamanda, küreselleşmenin yeni bağlamında, Avrupa Birliği örneğinde olduğu gibi eski ulus devletlerin sınırlarını geride bırakma isteği de kendini gösterdi. Kısacası, iki karşıt anlayışla ilerliyor gibi görünen bir yakın tarihle yüz yüzeyiz: Bir yanda ulus devletin ve ulusçuluğun her zaman yaşayacak olan modeli ile birlikte kendi içine kapanma; diğer yanda göçlerin, işgücünün yer değiştirmesinin, ticari değiş tokuşların, kültürel ilişkilerin, dünya turizminin uluslararası etkileri ve küreselleşmeyle birlikte dışa açılma.

İmparatorluklardan kopuş ve ulusçuluğun ortaya çıkmasıyla ilgilenenler için bu yakın tarihin sağladığı ne çok ders var! Ulus olgusunu kavrayışımız da bundan zorunlu olarak etkilenmiş durumda; her şeyden önce ulusçuluk tarihini okuyuşumuz bulanıklaştı. Geçmişin coşku dolu ve yakın zamanın parlak ulusal destanları yerlerini şüphe ve sorulara bıraktı. Ulusçuluğun topluluklara uygulanan bir zor kullanım olduğu gayet açık. Birileri için bir ulus devlete ait olma kıvancı varsa, ulusçuluk diğerlerine –ister birey ister topluluk olsun birçok mensubiyete sahip olanları– kendilerini tek bir kimlikte tanımlamalarını ve taraflarını seçmelerini buyuruyor. Kendilerini tek bir tarih, bir kavim, bir din, bir dil, bir yurt vb ile özdeşleştirmelerine karar vermeleri gerekecektir. Bundan dolayı, ulusçuluk ötekine karşı kuşku ve güvensizlik çağını başlatır: Artık kilisede, sinagogda ya da camide sık sık görüştüğümüz komşumuzun, arkadaşımızın, kardeşimizin, dindaşımızın ya da kahve köşelerinde sohbet ettiğimiz arkadaşlarımızın sadakatinden emin değiliz. Ya o göründüğü gibi biri değilse? Ya o bir düşmansa – şu meşhur "içerdeki düşman"? Ulusçuluk harita üstünde kabaca sınırlar çizmezden önce, bireyler arasında görünmez –ve acı verici– sınırlar çizer. Buna bir de, özellikle eski sömürge imparatorluklarından doğmuş olan genç

devletlerin durumunda, "ulusal düş kırıklığı" eklenir: yakın bir zamana kadar ulusal bağımsızlığın uyandırdığı düşler ve umutlarla karşılaştırıldığında şimdinin gerçekliklerine bağlı bir hayal kırıklığı duygusu. İster sömürgeciliğin mirası olsun ister imparatorlukların parçalanmasıyla oluşsun, ulus devlet modelinin hiçbir vaadini gerçekleştirmediğini kabul etmek gerekir. Kısacası, Freud'a öykünerek "ulus devletin huzursuzluğu"ndan söz edebiliriz.

Ulusçuluğu algılayışımızı değişikliğe uğratan yalnızca bu çağcıl tarih değil; ama aynı zamanda yirmi yıldan bu yana ulus olgusu üzerine ileri sürülen yeni düşüncelerdir. İçlerinden yalnızca en önemlilerini anmak amacıyla, Benedict Anderson,[2] Ernst Gellner,[3] Eric Hobsbawm,[4] Michael Billig[5] ve daha yakın zamanda, Anne-Marie Thiesse'in[6] yapıtlarını sayacağım. Ulusçuluk vizyonumuz artık değişti: Vurgu, daha çok ulusçu hayaller, kafa yapıları, toplumsal dönüşümler, dinin yeri, temsiller, özellikle de ulusun yerinin haritadaki temsilleri, miras kavramı, sembolik olan, "banal" bir ulusçuluğun günlük gazetelere sızması (Michael Billig) üzerine. Bu çalışmalar bize ulusun "doğal" değil, "kültürel"; ulusçuluğun ise bir yapılanma olduğunu hatırlatıyor: Eğer ulusçuluk süreklilikler üzerine dayanıyorsa, onları dönüştürmekte; eğer geleneklere başvuruyorsa, onları keşfetmektedir.

Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales*'de "Bir ulusun asıl doğuşu, bir avuç insanın onun mevcut olduğunu açıkladığı ve bunu kanıtlamaya giriştiği andır"[7] diye yazar. Okuyacağınız bu makaleler eğer bir önem arz ediyorlarsa, bunun nedeni Türk ulusunun bu "asıl doğuşu"nun "an"ı üzerinde yoğunlaşmalarıdır. Bu an ne 8. yüzyılda Moğolistan'ın kuzeyinde Türk dilinde yazılmış olan Orhun Yazıtları'nın o uzak çağları, ne de Mustafa Kemal'in Anadolu'da yürüttüğü (1920-1922) Kurtuluş Savaşı yıllarıdır; 19. ve 20. yüzyılların dönemecinde "bir avuç insan"ın "ulusça" düşünmeye başladığı andır. Burada bu kişilerden, –pek de az olmayan– birkaçıyla karşılaşacağız: Ahmed Midhat, Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Ziya Gökalp. Aynı zamanda bu yeni sözcülerin bildirilerini daha etkili kılmak üzere dergiler etrafında, kulüplerde, komitelerde nasıl toplanıp örgütlendiklerini; gelişmekte olan fikirlerini ve düşlerini, özellikle de bu yeni ulus projesinin ekonomi düzleminde harekete geçirilmesini göreceğiz.

Demek ki Türk ulusçuluğu üzerine bakış açıları çok değişti. Olgunun *tarih*i bugün *hafıza*yla karmakarışık bir halde. Aşırı yüklenmiş bir hafıza: Durum ge-

reği "eski rejim" haline gelen Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalan içe atılmış anılar yerini çok yönlü bir nostaljiye bıraktı. Bir köken, bir başlangıç noktası ve "anımsama mekânları" ihtiyacına cevap vermek için, ayrım gözetmeksizin Tanzimat, Jön Türk ve Cumhuriyet dönemlerine başvuruldu. Eski sararmış fotoğraflar, resimler, aile evrakı sandık köşelerinden çıkarıldı; hatıra kitapları kitapçıların vitrinlerini süsledi; biblolar ve elyazmaları açık artırmalarda ateş pahasına kapışıldı; 1850'li ya da 1930'lu yıllardan kalma eski yapılar özenli restorasyonların konusu oldu. Geçmişe duyulan bu bitmek bilmeyen tutku, hangi geçmiş olursa olsun, tarihi "ideolojisizleştirme"ye katkıda bulunuyor. "Önceki tarih" ile "sonraki tarih" arasındaki kopuşun reddini dile getiren bu tutku, aynı zamanda ulusun oluşum gerekçesi içinde görev almaktadır.

Türk ulusçuluğunu kavrayış biçimimizdeki değişimleri görmek için, bu konuya ayrılmış bin sayfalık *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*[8] adlı büyük bir kolektif cildin sayfalarını karıştırmak yeterlidir. Hiçbir şekilde çizgisel olmayan, aksine dolambaçlı, karmaşık ve sancılı bir yol çıkar karşımıza; savaşların rolü, Ermeni tehciri, nüfus mübadeleleri, azınlıkların kaderi gibi acı dolu sayfalar yeniden açılır. Türk milliyetçilik tarihinin *özgünlüğü*, diğerlerine göre daha yeni bir anlayışta, gözlerimizin önünde birkaç biçimde boy gösterir. Eski ataların araştırılması, tarihsel ve dilbilimsel tezlerin üretilmesi, folklorun kullanımı Anne-Marie Thiesse'in ifadesine yeniden dönecek olursak, Avrupa ulusçuluğu söz konusu olduğunda uzun bir sürece yayılan bu "özel liste", burada yalnızca birkaç yıl içinde toplandı. Her ulusun tarihe gömülmüş mitleri vardır. Türkiye'nin durumunda ise –örneğin, Hititleri Türklerin atası sayan 1930'ların tarih tezini düşünelim– büyülenmiş bir şekilde sanki bir kimya laboratuvarındaymışçasına kökenlerin yeni bir çözümünün –yeni bir açıklamasının– hazırlanmasına ve gün ışığına çıkmasına tanık oluyoruz.

Sonunda, milliyetçiliğin tarihi üzerine bu yeni bakış açıları –ki ulusu tarihsel bir yapılanma olarak ele alır– Osmanlı İmparatorluğu tarihini algılayışımızı değişikliğe uğrattı. Bu tarih, milliyetçi bakış açısı tarafından saptırılmıştır ve saptırılmaya devam etmektedir. *Millet*, en yetkin ulus; din, milliyetçi geleneğin koruyucusu; kültür, ulusal kültür; halklar ise ulusalcılık postu altında uyuşukluktan uyandırılmayı bekleyen pasif ve hareketsiz yığınlar olarak kabul edilmiştir. Türk ulusçuluğu üzerine sürdürdüğüm –bu yapıtta örnekleri bulunacak olan– ilk çalışmalarım sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nun son on yıllık

dönemine yoğunlaşarak, kendimi Osmanlı tarihinin bu kısıtlayıcı görünümünden kurtarmaya, ulus devletin ötesinde bir tarihi düşünmeye, bireylerin ve toplulukların çoğulcu bir dünyada yaşadıkları bir çağ hayal etmeye çabaladım. Ulusun ürünü olan bizler için –küreselleşmenin yan ürünü olmayı beklerken– düşünülmesi son derece güç bir dünya...

François Georgeon
Savigny-sur-Orge, Fransa, Aralık 2005

Notlar

1 *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876-1935)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. baskı, 2005.
2 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londra, Verso, 1983.
3 Ernst Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983.
4 Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Mythe, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
5 Michael Billig, *Banal Nationalism*, Londra, Sage, 1995.
6 Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe 18.-19. siècle*, Paris, Editions du Seuil, 2001.
7 *A.g.e.* s. 11.
8 *Milliyetçilik*, haz. Tanıl Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

BİR KİMLİK ARAYIŞI: TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİ*

Türk milliyetçiliği yarım yüzyıldır, Doğu Akdeniz, Balkanlar ve Ortadoğu'nun kavşak noktasında, hesaba katılması gereken bir güç oluşturuyor. Türkiye'nin günümüzdeki sınırlarının oluşturduğu dörtgen içinde bir Türk ulusunun varlığı inkâr edilemez. Türk milliyetçiliği dünyanın gözüne, özellikle Kıbrıs'la, Ege sorunuyla ya da Balkanlar'daki Türklerle ilgili krizler yaşandığında çarpıyor. Ama Türkiye'yi tanıyanlar, ulusal duygunun ne kadar güçlü olduğunu iyi bilirler: Bu duygu kendini özellikle Türklerin devletlerine, dillerine ve tarihlerine karşı besledikleri tutkulu bağlılıkta gösterir. Türkiye'nin komşuları, kuşku verici olarak niteledikleri bu milliyetçiliğin gücünü kimi zaman kaygıyla izlerler.

Türk milliyetçiliği bugünün bir gerçekliği olmakla birlikte, geçmişi çok gerilere uzanmaz; ortaya çıkışı 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasındaki eşiğe tarihlendirilebilir. Ayrıca şaşırtıcı bir hızla gelişmiş bir oluntu söz konusudur: Türk milliyetçiliğinin ilk formülasyonları ile 1923'te ulusal bir Türk devleti kurulması arasında çeyrek yüzyıldan az bir zaman geçmiştir. Bu nedenle, bugünkü Türk milliyetçiliğini anlamak için, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışının ve Türkiye Cumhuriyeti devletinin kuruluşunun damgasını taşıyan bu ilk oluşum dönemi üzerine düşünmek ilginç olabilir.

Milliyet Sorunu

19. yüzyılın başından itibaren, Osmanlı İmparatorluğu da, Doğu Avrupa'nın diğer büyük imparatorlukları gibi, "milliyetler" sorunuyla karşı karşıya kalır. Balkanlar'ın Hıristiyan halkları giderek "milliyet"lerinin bilincine varır ve

* Bu metin Altan Gökalp'ın yönetiminde hazırlanmış *La Turquie en transition, disparités, identités, pouvoirs* adlı eser içinde yayımlanmıştır, Paris, 1986, s. 125-153.

Osmanlı devletinin temsil ettiği merkezi otoriteye karşı ayaklanmaya başlarlar. İmparatorlukta ilk isyan bayrağını Yunanlılar ve Sırplar açar; önce özerkliklerini, sonra da bağımsızlıklarını kazanırlar. Onların ardından, yüzyılın ortasına doğru, Bulgar, Makedon, Ermeni milliyetçilikleri sökün eder. Bütünü içinde bakıldığında, bu ulusal hareketlerin çarpıcı ortak özellikleri vardır: Kendi tarihi ve milliyetiyle ilgili bilincini korumuş bir etnik çekirdeğin (özellikle köylülük içinde gözlemlenen bu çekirdek varlığını bir ölçüde de Kilise'ye borçludur) ve Avrupalı düşüncelerden etkilenen bir ulusal burjuvazinin varlığına dayanırlar; önderliği ise kültürel özerklik ya da bağımsızlık talep eden ulusal burjuvazi üstlenir. 19. yüzyılın sonuna doğru, milliyetçi hummaya yakalanma sırası bu kez imparatorluğun Müslüman halklarına gelir: Önce Arnavutlar, sonra Araplar ve Kürtler, en sonunda da Türkler.

Demek ki soruna zamandizinsel sıralanışı içinde bakıldığında, Türkler, deyim yerindeyse, imparatorluğun milliyetçilik etkisine girmiş en son halkı olarak gözükmektedir. Türk milliyetçiliğini de, Batı'dan Doğu'ya doğru yayılan ve sırayla Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün halklarına bulaşan Avrupa türü bir genel milliyetçilik oluntusunun yeni bir uygulaması olarak görmek çekici bir varsayım sayılmaz mı? O zaman Türk milliyetçiliğinin de, genelde "Balkan türü" olarak nitelenebilecek milliyetçiliklerle birlikte sınıflandırılması gerekmez mi? Tek fark, Türk milliyetçiliğinin daha geç ortaya çıkmasıdır. Bu zaman farkının kaynağı nedir? İmparatorluğun Hıristiyan toplumları kadar iç farklılaşmaya uğramamış Türk toplumunun geç kalmışlığıdır. 1908'de Türkler arasında da bir burjuvazi filizlenince milliyetçilik vücut bulmaya başlar. Demek ki bir geç kalma söz konusu olsa bile, aynı türde bir oluntu yaşanmaktadır. O halde, Türk ulusal devleti, kendi ulusal hareketlerinden çıkan Sırp ya da Bulgar devleti gibi, bir Türk milliyeti oluşmasının doğrudan ürünüdür.

Ama soruna başka türlü yaklaşmak gerektiği ortadadır. İmparatorluğun içinde Türk milliyetinin ortaya çıkmasını geciktiren neydi? Uyanışını belirleyen etmenler nelerdi? Kısacası, Osmanlı İmparatorluğu içinde Türk ulusal sorununu nasıl koymak gerekir? Öncelikle Türklerin Müslüman bir halk olduğunu unutmamalıyız, bu da bizi daha genel bir çerçevede, İslam'da milliyetçiliklerin ortaya çıkışı sorunuyla karşı karşıya getirmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda kalıcı ayrımlar dini niteliktedir: Nüfus, yarı-özerk dini ve kültürel cemaatler olan *millet*ler halinde sınıflandırılmıştır.[1] Bu şekilde ayırt edilen milletler, Ortodoks milleti, Yahudi milleti ve Müslüman milletidir. Bir Türk kendini öncelikle Müslüman milletinin bir parçası olarak görür ve bu anlamda onu gayrimüslimlerden ayıran dindir. Demek ki Hıristiyan/Müslüman zıtlığı Türk kimliğinin temel bir unsurudur. Türkiye'de ya-

nın yüzyılı aşkın bir süredir devam eden ulusal ve Batıcı propaganda bu boyutu tamamen silmeyi hâlâ başaramamıştır.[2]

Türk milliyetinin ortaya çıkışı sorunu, Arapları, Arnavutları, Kürtleri ve Türkleri aynı kanun çerçevesinde bir araya getiren Müslüman milleti bünyesinde gündeme gelir. İmparatorluğun Müslüman halkları kanun karşısında eşitti. Onların aynı millet içinde bütünleştikleri, vergi sistemi, tapu tahrirleri ya da nüfus sayımları aracılığıyla saptanabilir. Bu sayımlarda, Hıristiyan halklar dışındaki mevcut tek kategori "Müslüman"dır. Ayrıca imparatorluğun Müslümanları, Muhammed'in İslam'ı vazetmesiyle başlayan, Abbasi altın çağı, Selçuklular dönemi ve Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatıyla süren ortak bir tarihi de paylaşırlar. Türk milliyetinin yavaş yavaş ortaya çıkışı Müslüman milleti bünyesinde gerçekleşecektir.[3]

Öncelikle, deyim yerindeyse, nesnel bir farklılaştırıcı unsur vardır: Dil. Türkler İslam'ı benimseseler de kendi dillerini korumuşlardır. İdare ve saray dili olan Osmanlıca'da bol miktarda Arapça ve Farsça sözcükler kullanılmakla birlikte, yine de söz konusu olan, Arapça'yla karıştırılamayacak bir Türk dilidir. Anadolu köylüsü ise, yabancı söz dağarcıklarından daha az etkilenen ve göreli olarak daha arı bir Türkçe konuşur. Türkler ile Araplar arasındaki farklılaşmanın ana unsuru olan dil, Türk milliyetçiliğinde çok önemli bir yer işgal eder. Bir anlamda "dil" milliyetçiliği henüz tamamlanmamıştır: Türkiye'de Arapça sözcük avı bugün bile sürmektedir.

Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun Türklerinde, özellikle de seyyah, tüccar, memur, asker olarak Osmanlı vilayetlerini dolaşanlarda ilkel bir etnisite duygusu vardır; bu kişiler, kullandıkları dil, giysiler, töreler, vb aracılığıyla bir farklılık duygusuna erişirler. Bu Türk kimliği duygusu 19. yüzyıl boyunca iletişim araçlarındaki gelişmeyle (basın, yollar, demiryolları, vb) birlikte daha da artmış, Türkoloji incelemelerinin katkısıyla imparatorluğun entelektüel ve siyasi sınıfları arasında da güçlenmişti. Türk halklarının geçmişi konusunda Avrupa'da yapılmış çalışmalar 19. yüzyılda Türkiye'de de hızlı bir şekilde öğrenildi. Türk halklarının tarihi ve diliyle ilişkili olan Türkoloji hem Türk kültürünün eskiliğini (özellikle de 8. yüzyılda yazılmış Orhun yazıtlarının çözülmesi sayesinde), hem de Balkanlar'dan, Orta Asya'ya ve Sibirya'ya kadar yayılmış durumdaki Türkdil* halklar arasındaki kültür beraberliğini gözler önüne serdi. Böylelikle Türkoloji Türk halklarının tarihindeki İslam öncesi dönemin önemini ortaya koyarken, önemli bir sonuca da yol açtı: Türk halklarının tarihi içinde, İslam artık diğerlerinden farklı olmayan bir ge-

* Bu benim uydurduğum bir sözcük; "turcophone" için "Türkçe konuşan" karşılığı, sanki hep aynı Türkçe söz konusuymuş gibi anlaşılabileceği için bana uygun görünmüyor, "Türki" lafı da dilden çok ırk-etnik köken göndermesi yapıyor. (çev.)

lenek ya da bir dönem olarak görülüyordu. Bu açıdan bakıldığında, Türkoloji'nin, Türklüğü İslam'dan ayırmak ve Türk halklarının geçmişine yönelik tarihsel bakışı "laikleştirmek" konusundaki katkısı daha iyi anlaşılmaktadır.

Gerçeği söylemek gerekirse, bu köken arayışında özgün bir yan yoktur. Tüm ulusal hareketlerin temelinde arkeoloji, dilbilim ve tarihe rastlanır. Ama Türk örneğini Orta Avrupa ya da Balkanlar'dakilerden ayırt eden, kısa süre önce yerleşikleşmiş göçebe bir halkın söz konusu olmasıdır. Orta ve Doğu Avrupa'da milliyetçilik, uzun süredir yerleşik yaşama geçmiş ve verili bir coğrafi alanda kökleşmiş halkları etkisine almıştır. Bütün ulusal hareketlerde görülen tarihsel ve ulusal topraklar, tarihsel haklar, tarihsel kökler, vb kavramların önemi buradan kaynaklanmaktadır. Türklerde ise, tarihsel araştırmalar onların Orta Asyalı kökenlerini ve tarihlerinin göçebe niteliğini ortaya çıkarmıştır. Yani Türkler geçmişi kazdıkça, ulusal anavatanları olacak toprak parçasından uzaklaşıyorlardı. *Türk milliyetçiliğinin ikilemi de buradan kaynaklanır: Tarihsel kökler mi, bir coğrafyada kökleşme mi? Orta Asya mı, Anadolu mu?* Mustafa Kemal bu iki görüş açısı arasında bir bireşimi denemiştir. O, Anadolu'nun eski halklarının (Hititler, Sümerler) Türk olduklarını ileri süren ve böylece Türkleri eski Anadolu'nun tarihi içinde kökleştiren bir kuram oluşturarak Türklerin geçmişiyle coğrafyasını uzlaştırmaya çalışmıştır. Bugün Türkler bu kuramın yanlışlığını biliyorlar, ama bu durum onların köklerine ilişkin kültürel sorunu halletmiyor.

Ancak, Türk milliyetçiliği ile diğer Avrupa milliyetçilikleri arasındaki fark sadece kültürel değil, aynı zamanda toplumsal düzeydedir. Türk örneğinde, milliyetçilik ulusal gelenekleri sürdürmüş bir ruhban kesiminden ya da bir kiliseden destek alamamıştır; *tam tersine, Türk milliyetçiliği bir ölçüde dine* ve özellikle de ulemanın Müslüman ümmetinin birliğini sürdürme iddiasına *karşı çıkarak şekillenmek* zorunda kalmıştır. Üstelik, başka köylü dünyalarında görüldüğü gibi, Türk köylülüğünün bir "milliyet bekçiliği" rolü üstlendiği de söylenemez: Türk köylüsü kendini İslam'la özdeşleştirmeyi sürdürmüş ve Türk milliyetçiliğinin kazanmayı hedeflediği bir kesim olsa da, toplumsal ve kültürel açıdan sorunun dışında kalmıştır. İslam öncesi Türk inançlarını sadece Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bazı göçebe topluluklar az çok canlı bir biçimde korumuştur, ama burada da söz konusu olan merkezi iktidarın bir ulusal gelenek deposu gibi kullanmayıp sürekli yerleşikleştirmeye çalıştığı nüfus gruplarıdır. Başka yerlerde, ulusal burjuvazi milliyetçiliklerin gelişiminde belirleyici bir rol oynarken, Türk örneğinde bir "ulusal burjuvazi"nin varlığı bile tartışmalıdır. "Türk milliyeti" tasarısını destekleyenler, göreli olarak tecrit olmuş ve kitleden kopuk bir avuç bilgin ve aydındır sadece.

Ama Türk ulusal hareketini Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer ulusal hareketlerden ayıran en derin fark devlet sorunudur. İmparatorluğun Türk olmayan milliyetleri merkezi devletle aralarına mesafe koyma, daha fazla özerklik isteme, bağımsızlık talebinde bulunma gibi eğilimler göstermiştir. Bunun sonucunda kendi devletlerini kurmayı hedefleyen ayrılıkçı hareketler ortaya çıkmıştır. Türkler içinse sorun değişikti: Çünkü ortada, geniş anlamda, Türk olduğu söylenebilecek bir devlet vardı. Merkezi devlet ile ulusal Türk devleti uyuşabilecekler miydi ve bu hangi biçimde olacaktı? Mevcut devletin Türk ulusal tasarısına tamamen uyması mümkün müydü? Burada, merkezi devletten ayrılmayı değil, onu ulus-devlet şemasına uyduracak biçimde dönüştürmeyi hedefleyen "reformist milliyetçilik" olgusu karşımıza çıkıyor.[4] Genellikle yanlış yorumlanmış Kemalist "*inkılapçılık*" anlayışını bir devrimden çok, böyle derinlemesine bir dönüşüm olarak anlamak daha doğru olur.

Bir "Pan-Movement" Örneği

Türk milliyetçiliği, Anglo-sakson yazarların panamerikanizm, pancermenizm, panslavizm gibi hareketleri ifade etmek için kullandıkları "*pan-movement*" terimine de yakın kabul edilebilir. Bu sayılan hareketler "bir coğrafi bölge, bir dil grubu, bir ulus, bir ırk ya da bir din içinde birlik sağlanmasını" hedeflerler.[5] Bize göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk milliyetçiliğinin gelişimi, çeşitli Türk halkları arasında kültürel, hatta siyasal bir birlik yaratmayı hedefleyen pantürkizmden ayrı tutulamaz. Gerçekten de Türk milliyetçiliğinin ilk formülasyonları pantürkistlerin eseri olmuştur. Üstelik, pantürkist milliyetçiliği savunanlar, özellikle de Rusya asıllı Türk göçmenler Türk ulusal hareketi içinde önemli bir rol oynamışlardır. Zaten Türk dilini kullanan halkların birleştirilmesi fikri de, 19. yüzyıl sonunda Çarlık Rusya'sının Müslüman Türk halkları içinde doğmuştur. Başlangıçta pantürkizm, Rusların Kafkasya ve Orta Asya'da giriştikleri fetih siyasetine bir tepki ve panslavizme karşı bir muhalefet hareketi olarak görünmektedir;[6] söz konusu siyasetin Rusya Türklerinin, özellikle de Tatarlar ile Azerilerin ekonomik etkinliklerini ve kültürel kimliklerini tehdit ettiğini unutmamak gerekir. Pantürkist hareketin başında Tatar büyük burjuvazisinin olduğunu ve girişimlerin çoğunun İsmail Gasprinski'den [Gaspıralı] kaynaklandığını görüyoruz. Kırım Tatarları cemaatinden Gasprinski, 1883'ten itibaren, Osmanlıca'ya yakın bir halk dilinde yayımlanan *Tercüman* gazetesini çıkardı. Gasprinski hedefini şu formülle özetliyordu: "*Dil birliği, eylem birliği, düşünce birliği.*" Özellikle

1905 Devrimi sırasında, Türk milliyetçilerinin Rusya'daki eylemleri dikkat çekiciydi. Rusya Müslümanları içinde pantürkizmle panislamizmin birlikte geliştiğini ve birbirlerini hiç dışlamadıklarını da belirtmek gerek. Onlara göre mücadeleyi din, dil, kültür, ekonomik etkinlik gibi birçok alanda yürütmek daha uygundu. Bu hareket Osmanlı İmparatorluğu'nda etkisini sadece Gasprinski'nin eserleriyle değil, esas 1908'deki Jön Türk Devrimi'nden sonra Çarlık baskısından kaçıp Türkiye'ye sığınan göçmenler aracılığıyla hissettirdi. Bu göçmenlerin en tanınmışları, Türklerin birliği idealini Osmanlı gençliği içinde ilk yayan Hüseyinzade Ali, Yusuf Akçura ve Ahmed Ağaoğlu'dur.

Onların kaygıları, araştırmalarında Türk halklarının birliği konusunu gündeme getiren Türkiyeli bilginlerin ve yazarların görüşleriyle buluştu. Zaten Kafkasya ve Orta Asya'daki Rus politikaları, Osmanlıların dikkatini Rusya'daki "kardeşler"ine çekmişti. Demek ki pantürkizmin ikili bir yönü vardır: Bir yandan Türkdil halkların kültürel birliği, diğer yandan hem Rusya Türklerini hem de Osmanlı İmparatorluğu'nu tehdit eden Rus ve panslavizm tehlikesine karşı stratejik birlik. Pantürkizmin hedeflerinin gerçekleşmesi için Rusya'nın bozguna uğraması ya da yıkılması gerekiyordu. Bu nedenle bu siyasetin hayata geçirilme olanakları büyük ölçüde Rusya'nın iç ve dış konjonktürüne bağlı kaldı: Rusya'nın Japonya karşısında uğradığı bozgunun ve 1905 Devrimi'nin ardından pantürkist hareketin örgütlenme çalışmaları başladı; Osmanlı İmparatorluğu'nun 1914'te Çarlık Rusyası'na karşı savaşa girmesiyle birlikte yeni umutlar uyandı; 1917 Devrimi döneminde pantürkist etkinlikler yeniden canlandı. 1918'de çok kısa ömürlü bir Azerbaycan Cumhuriyeti kuruldu. Sonra Anadolu toprakları için verdiği mücadele sırasında, Mustafa Kemal pantürkizmi mahkûm etti, ama İkinci Dünya Savaşı'nda Alman orduları Kafkasya yönünde ilerlerken, Türkiye'deki bazı pantürkist gruplar arasında ajitasyon etkinlikleri yeniden başladı.

Panslavizm ya da pancermenizm gibi, pantürkizm de beraberinde romantik, hatta mistik bir içerik getirdi ve bunu Türk milliyetçiliğine kattı. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün etkisindeki kuşaklara yeni umutlar ve fetih ufukları açtı. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması karşısında olası bir telafi yolu gibi gözüktü: Doğu Akdeniz'de bir imparatorluk sönerken, Asya'da kurulacak bir Türk imparatorluğu onun yerini alabilir, Türklerin birleştiricisi Cengiz Han, Türk imgeleminde Kanuni Sultan Süleyman'ın yerine geçebilirdi. Pantürkizm, Türklerin niteliklerini yücelterek, onların tarihteki büyüklüklerini anlatarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun sürekli toprak kaybetmesine karşılık yeni topraklar önererek, Osmanlı İmparatorluğu içinde Türk milliyetçiliğinin kendini ifade edebilmesine olanak tanıdı.

Bununla birlikte, pantürkizm diğer "pan" hareketlerden, örneğin panslavizm ya da pancermenizmden bazı önemli noktalarda ayrılır. Öncelikle pantürkizm ilerici bir içeriğin taşıyıcısı olmuştur. Rusya Müslümanları tarafından dışarıdan getirilen pantürkizmle beraber gelen aslında, Türk milliyetçiliği içine sızan burjuva liberal bir boyuttur. Pantürkistler modern bir din anlayışı geliştiriyorlar, kadının kurtuluşunu savunuyorlar ve Rusya'daki Tatar ve Azeri toplumlarında olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da ekonomik ve toplumsal ilerlemenin gerçekleşmesini istiyorlardı. Modern bir sözcükle ifade edecek olursak, 20. yüzyıl başının Türkiye'sinin siyasi yelpazesinde pantürkizm tartışmasız bir biçimde "solda" yer alıyordu. Ancak Rus Devrimi'nden ve Mustafa Kemal'in kendisini mahkûm etmesinden sonra, pantürkizm "sağa" çark etmiştir.

Üstelik pantürkizm, pancermenizmi destekleyen Prusya örneğindeki gibi, ekonomik ve askeri açıdan tam gelişim halinde bir güç tarafından değil, gücü tükenmiş bir imparatorluk tarafından desteklenmişti. Türklerin birliği düşüyle bunun gerçekleştirilme çabaları arasındaki mesafe bu güçsüzlükten kaynaklanmış ve pek çok hayal kırıklığına yol açmıştır. Son olarak da pantürkizm Türkiye'nin topraklarının genişlemesini sağlayacak bir yayılma ilkesi olma yerine, Türk göçmenleri ülkeye çekmeye yaramıştır. Pantürkizm adına toprak ilhakları yapılmamış, ama yüzbinlerce Balkan, Rusya, vb göçmeni Türkiye'ye yerleştirilmiştir. Bu bağlamda, 1923'ten sonra Yunanistan Türklerini, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Balkan Türklerini ve Rusya'dan gelen küçük Türk gruplarını saymak gerekir. Bu hareket, bütün 19. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nda gözlenen Müslüman Türk nüfusun göç hareketini izliyordu, şu farkla ki, çekim gücünü artık İslam değil Türklük oluşturuyordu. Bu açıdan Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı İmparatorluğu'nda kurulmuş geleneği sürdürmüştür. Pantürkizmin bir anlamda bu olumsuz işleyişinin son örneği, önce Pakistan'a sığınan bir grup Afganistan Kırgızının kısa bir süre önce Van Gölü civarına yerleştirilmeleri olmuştur.

Bugün pantürkizm, bir siyasi hareket olarak, sadece Türkiye'nin aşırı sağ grupları içinde yaşamaktadır. Ama dış Türklere karşı gerçek bir ilgi vardır ve bu ilginin gücü, Türk topluluklarının Türkiye'ye coğrafi ve tarihsel uzaklığıyla doğru orantılıdır. Örneğin Çin Uygurlarına duyulan ilgi biraz folklorik nitelikte gözükse de, Osmanlı İmparatorluğu'nun eski Türk cemaatleri olan Balkan Türklerine, özellikle de Batı Trakya ve Bulgaristan Türklerine, bu arada da Kıbrıs Türklerine yönelik canlı bir duyarlılık vardır.

Anti-Emperyalist Bir Hareket

Kendi tarihsel köklerinin ötesinde, Türk milliyetçiliği daha geniş bir oluntuyla, Avrupa dışındaki halkların Avrupa egemenliğine karşı isyanıyla da bağlantılıdır.[7] O dönemde bu isyana sadece doğrudan Avrupa'nın denetiminde olan topraklarda değil, "yarı-sömürge" olarak adlandırılan bölgelerde de rastlanmaktadır. Örneğin İran'da 20. yüzyıl başında milliyetçi hareketlerin geliştiği görülmektedir. Yine aynı dönemde, imtiyazlar rejimine karşı Çin milliyetçiliği ortaya çıkar. Çin milliyetçiliği gibi Türk milliyetçiliği de, ezilen halkların isyanının habercisidir. Yunanlılara ve onların arkasındaki İngiliz emperyalizmine karşı yürütülen 1920-1922 Kurtuluş Savaşı'nı ve Büyük Güçler tarafından dayatılan Sevr Antlaşması'na karşı başkaldırıyı Avrupa dışındaki halkların ilk kurtuluş hareketi olarak değerlendirmek mümkündür. Zaten Kemalistlerin zaferi, bugün Üçüncü Dünya olarak adlandırılan ülkelerde hatırı sayılır bir yankı bulmuş, Üçüncü Dünya bu zaferi, ezilen halkların genel kurtuluşunun başlangıcı olarak görmüştür. O halde Türk milliyetçiliği, 20. yüzyılın anti-emperyalist, silahlı mücadeleye dayalı, tarafsız, ekonomik bağımlılığı reddeden, sosyalizm veya "üçüncü yol" temelinde ulusal bir ekonomi kurmaya çalışan, yeni milliyetçiliklerinin ilk örneği olarak kabul edilebilir mi?

Türk milliyetçiliğinin bu boyutunu anlamak için, Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki Avrupa egemenliğinin niteliğini kısaca tahlil etmekte yarar var. Bütün Osmanlı İmparatorluğu tarihinin Hıristiyan Avrupa'ya karşı mücadelenin izini taşıdığı söylenebilir; ama 18. yüzyılda başlayan Osmanlı "gerileme"sinden itibaren, bu mücadele anlam değiştirir. İmparatorluk tarafından en güçlü olduğu dönemde verilmiş kapitülasyonlar, Avrupa'nın ekonomik ve ticari sızmasının gerekçesini oluşturacaktır. 19. yüzyılda Osmanlı toprakları işgal edilmeye başlar: 1830'da Cezayir, sonra Tunus, Mısır, Libya. Ayrıca sanayi devrimiyle birlikte ve 1838'de İngiltere'yle yapılan ticaret antlaşmasının ardından, Avrupa ürünleri Osmanlı İmparatorluğu'na sel gibi akmaya başlar. Avrupa'ya karşı bu mücadele Osmanlı İmparatorluğu'nu Avrupa modeline göre modernleşmek ve özellikle de Rusya'ya karşı kendini korumak için diğer güçlere imtiyazlar tanımak zorunda bırakır. Tanzimat döneminde Avrupa'dan gelen baskılar daha da artar. Sonra 19. yüzyıl sonunda, Osmanlı İmparatorluğu'nun "yarı-sömürgeleştirilmesi" adı verilen süreç başlar. Bu süreç hem mali kurumlara (Düyun-ı Umumiye, Tütün Rejisi), hem de imparatorluk içinde Avrupalı sanayi ve ticaret şirketlerinin gelişmesine (bayındırlık işleri, demiryolları, liman inşaatları, vb) dayanmaktadır. Eski bir izlek olan Hıristiyanların korunması ve 19. yüzyıl sonundan itibaren çoğalan misyon okullarının ya da yabancı okulların geliştirilmesi de sürecin diğer dayanaklarıdır. Sonunda Avru-

pa'nın varlığı, özellikle İstanbul ve İzmir gibi büyük kentlerde ve kıyı bölgelerinde, Osmanlı İmparatorluğu ekonomisinin, toplumsal ve kültürel yaşamının tüm alanlarını kapsayacak kadar genişler.

Bu egemenlik karşısındaki tepkiler, dönemlere ve ortamlara göre değişmektedir. Daha yabancıların imparatorluktaki imtiyazlarının eleştirildiği Tanzimat döneminde, bir muhalefetin hissedildiği söylenebilir. 19. yüzyılın sonuna doğru, Avrupa'nın ağırlığı arttıkça tepkiler de güç kazanır. Rus-Japon Savaşı veya Rus Devrimi gibi dış olaylar, Türklerin arasındaki Avrupa karşıtı akımı güçlendirir. Birçok direniş biçimi ayırt edilmektedir. Bir yanda pasif direniş söz konusudur; nefret edilen Reji'nin yönetmeliklerini delmek için iktidar tarafından da az çok desteklenen tütün kaçakçılığı buna bir örnektir ve Avrupa egemenliğinin en çok nefret edilen simgelerine karşı bir halk direnişi örneği oluşturur. Yabancı şirketlerdeki grevler desteklenir. Jön Türkler 1908'de Avusturya-Macaristan mallarına, 1911'de de Libya'ya saldıran İtalyan mallarına karşı boykot düzenlerler. İzmir'in 1919'da Yunan orduları tarafından işgali ülkenin hemen her tarafında büyük halk toplantılarına ve protesto mitinglerine yol açar. Demek ki tepkiler Avrupa karşıtı halk direnişi türünden askeri tepkiye kadar çeşitlenen bir yelpaze sunmaktadır; imparatorluğun 1914'te Almanya'nın yanında savaşa girmesi Fransız-İngiliz emperyalizminin cenderesini gevşetme isteği olarak da yorumlanabilir. Üstelik Jön Türkler, savaşa girmeden hemen önce, kapitülasyonları tek taraflı olarak kaldırdıklarını ilan etmişlerdir.

Aynı zamanda anti-emperyalizm, Türk gençliğinin ve aydınlarının en gözde izleklerinden biri olur. Türk aydınlarına bir emperyalizm kuramı sunan ilk kişi Parvus'tur. O dönemde milliyetçilik ve sosyalizm birbirine çok yakındır: Birçok sosyalist ve komünist milliyetçi saflardan çıkmıştır; bunun başlıca örneği de Türkiye Komünist Fırkası'nın kurucusu olan Mustafa Suphi'dir. Suphi, 1912-1913'te küçük bir milliyetçi partinin saflarında siyasi mücadele veriyordu. Sosyalizmle milliyetçiliğin bu buluşması o dönemin Türk milliyetçiliğine ilerici bir renk kazandıran bir diğer etkendir. En az Yunan işgalcilere olduğu kadar İngiliz emperyalistlere karşı da verilen ulusal bağımsızlık savaşı sırasında, Sovyet Rusya'ya dayanan Mustafa Kemal kimi zaman çok açık anti-emperyalist bir söylem kullanacaktır.

Bugünün Türk milliyetçiliğinin anlaşılmasında bu anti-emperyalist renk büyük önem taşımaktadır. Türkiye 1923'ten ve hele 1945'ten sonra Batı ve Avrupa yanlısı eğilimi çok öne çıkardığı için, bu anti-emperyalist renk genellikle unutulmaktadır. Avrupa ile ilişkilerin yakın tarihinden geriye acı anılar, nefret edilen simgeler kalmıştır. İlginçtir, Türklerin toplu belleğinde asıl yer tutan İstanbul'un 1919 ile 1923 arasında İtilaf kuvvetleri tarafından işgalinden çok, imtiyazların,

kapitülasyonların, Hıristiyanlar üzerindeki himayenin ve hayatta kalabilecek bir Türkiye oluşturma umutlarını toprak eden Sevr Antlaşması'nın anıları, kısacası yabancı müdahaleler denebilecek şeylerdir. Eylül 1922'deki İzmir (ülkeye sızmış yabancı çıkarlarının simgesiydi) yangınının önünde, Mustafa Kemal Türkiye'de yabancı müdahalelerin sona erdiğini açıklar. Bugün Türkiye ile Batı ülkeleri arasındaki ilişkilerde, Türkiye'nin militan "NATO'culuğunun" dağıtamadığı bir kuşkunun izleri hâlâ görülmektedir. 1980'lerin liberal Türkiye'sinde, insana kimi zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun hayaleti hortlamış gibi gelmektedir. Ne zaman şu ya da bu yabancı şirkete belli avantajlar tanınsa, kapitülasyon çığlıkları atılmaktadır. Ne zaman yabancı sermayenin ülkeye girişi kolaylaştırılmak istense Osmanlı türü imtiyazlardan söz edilmektedir. Türk seçkinlerinde bir zamanlar, şekillenmesinde Kemalist ortodoksluğun da büyük katkısı bulunan, *tam bir Osmanlı travması* yaşandığı unutulursa, günümüz Türkiye'si anlaşılamaz.

Ama Türk milliyetçiliği sadece Üçüncü Dünyacı türde bir isyana indirgenebilir mi? Türk milliyetçiliğinin 20. yüzyılda ezilen halkların bağımsızlık hareketlerinin ilk örneği olarak sunulması doğru mudur? Çağımızın ezilen halklarının isyanıyla Türk milliyetçiliği arasında en az iki önemli farklılık saptanabilir.

Birincisi, Türk milliyetçiliğinin Batı karşıtı olmamasıdır. Türkiye baskı altına alınmış ama sömürgeleştirilmemiştir. Ortaya çıkan sorun kültürel yabancılaşmadır. Türklerin kültürünü kim yabancılaştırmıştır? İslam mı, Avrupa mı? Önce Osmanlı İmparatorluğu, sonra da Kemalist Türkiye'de bazı milliyetçiler, Tanzimat'tan beri Avrupa, özellikle de Fransız kültürünün kazandığı öneme karşı çıkmışlardır. Ama bütününde, Türkiye'nin kültürel yabancılaşması Avrupa egemenliğinin değil, yüzlerce yıllık İslamlaşmanın sonucu olarak görülmüştür. İslami kültürel cila kazındığında, altından gerçek Türklüğün çıkacağı düşünülmüştür. İslami kültürel hegemonyaya karşı en güçlü tepki Kemalist dönemde gösterilmiştir: Halifeliğin kaldırılması, tekkelerin, zaviyelerin ve medreselerin kapatılması, alfabe ve dil reformu, Arapça ezanın sınırlanması, Soyadı Kanunu; bütün bunlar Avrupa'ya değil, İslam'a karşı yönelmiş bir kültürel devrime işaret etmektedir. Kemalist Türkiye, bırakın Avrupa'dan uzaklaşmayı, Mustafa Kemal'in yönetimi altında Avrupa uygarlığını benimsemeye çalışmıştır.

İkinci fark, Türk milliyetçiliğinin anti-kapitalist olmamasıdır. Jön Türk döneminde yapılan tahlil, Türkiye'de bir ulusal burjuvazi yaratmak ve ülkeye Avrupa türü bir kapitalizm getirmek gerektiği yönündeydi. Kemalizm bu girişimi sürdürdü. Avrupa devletlerine karşı verilen bağımsızlık savaşının en sıcak günlerinde, Mustafa Kemal Türkiye'nin yeniden değer kazanması için yabancı kapitalistlerle sözleşme pazarlığı yapıyordu. Meşhur Amerikan yatırım projesi (Chester projesi) de

1922-1923'te gündeme geldi. 1923'te toplanan İzmir İktisat Kongresi o sırada Türkiye'de egemen olan ruh halini yansıtması açısından anlamlıdır: Daha fazla kapitalizm talebi. Liberal adı verilen 1923 sonrası dönemde, Türkiye devletin ekonomideki rolünü en alt düzeyde tutarken, yabancı sermayeye çağrılar yapmaktan hiç vazgeçmedi. Otuzlu yılların güdümlü ekonomi yönelimi de bu eğilimi değiştirmeyecekti: Kemalist devrimi kapitalizm ile sosyalizm arasında bir üçüncü yol haline getirmeye çalışan *Kadro* hareketi dışında, devletçilik genellikle Türk ekonomisinin kapitalizme geçişini kolaylaştıracak bir ara dönem olarak yorumlanıyordu.

Bu iki düzlemde de Kemalist rejimin niteliği baskı altındaki ülkeler tarafından nasıl görüldüğünden çıkarılabilir: Önce, bağımsızlık savaşı süresince, büyük bir umut uyandırdı; sonra da, özellikle Kemalizmi Müslüman halkların genel kurtuluşunun ilk işareti olarak gören Müslümanlar arasında, bu umut kadar büyük bir hayal kırıklığı duygusuna yol açtı.

Türk milliyetçiliğinin kendine özgü niteliklerini ortaya çıkarırken, 19.-20. yüzyıllarda Avrupa'da beliren ulusal hareketlerle yakınlıklarını da belirlemiş olduk. Türk milliyetçiliğinin çağdaş tarihin iki en önemli oluntusunun, 19. yüzyıldaki milliyetler sorunu ile 20. yüzyıldaki ezilen halkların isyanı arasındaki sınırda yer aldığı söylenebilir. Türk milliyetçiliği, hem Türk ulusal kimliğinin keşfiyle, hem de Avrupa hegemonyası ve sömürgeleştirilme tehlikesine karşı tepkiyle kendini açığa vurmaktadır. Türk milliyetçiliğinin bu iki yönü nasıl eklemlenmektedir? Başka bir deyişle, Türklük duygusu ne zaman ve nasıl büyük güçlerin egemenliğine karşı direnişle iç içe geçmiştir? Türk milliyetçiliğinin tarihinin gündeme getirdiği temel soru budur.

İslam ve Türk Milliyetçiliği

Çok yüksek oranda Müslüman bir nüfus ve laik devlet: Kemalist dönemden beri çağdaş Türkiye'nin sosyopolitik gerçekliği budur. Arnavutluk örneği bir kenara bırakılacak olursa, İslami gelenekten gelip en azından dış çizgileri itibarıyla Batı Avrupa ülkelerininkine benzeyen laik milliyetçilik modelini benimsemiş tek ülke Türkiye'dir. Çağdaş Türkiye'nin tarihinde laikliğin kurulmasının önemi ve bu olay üzerine düşünüp onun özelliklerini belirleme gereği buradan kaynaklanmaktadır.

Bugün Türk aydınları Mustafa Kemal'i, ülkeyi geleneklerinden kopardığı, toplumsal bünyede Türk halkının geleneksel kimliğinden bir kopuşa yol açtığı için sık sık eleştirmekte, Atatürk'ün halkı geleneklerine sırt çevirme noktasına sürük-

lemesi yanlıştı, demektedirler. İslam'ı savunmaktan çok geleneği övmeye yönelik bu söylem, bugünkü Türk aydınlarının yaşadıkları kimlik bunalımı hakkında ilginç bilgiler vermektedir. Ama karışık bir sorun haline gelmiş Türk laiklik hareketi konusu çözülmek isteniyorsa, başvurulması gereken yer tarihtir.

Mustafa Kemal'in İslam karşısında izlediği siyasetin hangi ortam ve hangi koşullar içinde gerçekleştiği unutulursa, bu siyaset hiç anlaşılamaz. Kemalist laiklik hareketi teoloji uzmanlarının ebedi İslam'ına ya da oryantalistlerin genel anlamda İslam'ına karşı çıkmamıştır. Türkiye'de laiklik hareketinin ortaya çıkışı çok belirli bir bağlamda gerçekleşir: 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı Osmanlı İslamı.

Osmanlı İslamı nedir? Hukuki düzenlemeler açısından, "Hanefi" İslam anlayışıdır, çünkü Türkler Ebu Hanife tarafından kurulmuş fıkıh okulunu kabul etmişlerdir. Fıkıh uzmanlarına göre Hanefilik, "gevşek" bir İslam anlayışı, ama aynı zamanda tarihsel açıdan yeniliğe en kapalı eğilimdir. İçtihat kapılarının kapanması ve hem kelam ilminin, hem de fıkhın dondurulmasıyla birlikte, İslami düşüncenin gelişimi bir anlamda tıkanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun Şii İran'a karşı yürüttüğü uzun dogmatik ve askeri savaşlar da Osmanlı ortodoksluğunun katılaşmasına katkıda bulunmuştur. Bu donmuş İslam anlayışı karşısında yaşayan İslam, iktidarın az veya çok baskısı altındaki tarikatlar tarafından temsil ediliyordu. Her ne olursa olsun, Batı'yla 19. yüzyıldaki büyük karşılaşma sırasında, resmi Osmanlı İslamı evrime hiç açık olmayan bir anlayıştır. Şu çelişkinin üzerinde önemle durmak gerekir: Laiklik hareketi, kendini en katı ortodoks Müslüman gören bir İslam ülkesinde ortaya çıkmıştır.

Bunun dışında, Osmanlı İslamı, bir devlet İslamıdır. Gerçekten de bir yandan Osmanlı padişahları şeriatın yanı sıra kanunnamelere dayanan bir örfi hukuk geliştirmişler, diğer yandan da devlet dini kurumlar ve din adamları üzerinde sıkı bir denetim kurmuştur. Şeyhülislam bir anlamda Saray'ın hizmetinde bir dini memurdur; Saray ona emirler verebilir ve isterse onu görevden alabilir.[8]

20. yüzyılın başına gelindiğinde Osmanlı İslamı, en az yarım yüzyıllık reformların izlerini taşıyan bir anlayıştı ve Tanzimat döneminden zayıflayarak çıktı. Modernite ve toprak bütünlüğü konularındaki meydan okumalara cevap vermek isteyen Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve idari modernleştirilmesi, İslam'ın yetke alanının daha da daraltılmasına yol açtı. II. Mahmud'dan itibaren girişilen reformlar aslında devlet kurumlarının Batılılaştırılmasına yönelikti ve durmadan ulemanın yetkilerini sınırladı. Ulemanın yetkileri daha II. Mahmud döneminde, padişahın onların mali kaynakları (vakıf sistemi) üzerindeki denetimi ve Batı usulü bir bürokrasinin gelişmesiyle zayıflamıştı. Dini değerlerden kopuk bu yeni bürokrasi, geleneksel olarak ulemaya ait mevkileri yavaş yavaş kapmaya başla-

mıştı. 1839'dan ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu'ndan sonra, devletin sekülerleştirilmesi –dini kurumların zararına– sürdü. Dini kurumlar özellikle iki alanda çok çarpıcı bir gerileme yaşadılar. Bunlardan birincisi yasama ve hukuk alanıydı: Geleneksel İslam hukukunun yanı sıra, önce ticari davalarda, sonra da ceza davalarında Batı türü hukuk düzenleri gelişti. İmparatorlukta önemli oranda Hıristiyan'ın ve ticaretle uğraşan çok sayıda yabancının yaşadığı da unutulmamalıdır. Dini kurumlar açısından ikinci gerileme eğitim alanında görüldü: Bütün gelişmelere kapalı medreselerin yanında, Tanzimat'tan itibaren yavaş yavaş yerleşen bir modern kamu eğitimi sistemi ortaya çıktı. Yani daha o dönemde, modernleşme süreci İslam'a karşı değilse bile, onun yanı sıra ve ondan bağımsız olarak gerçekleştirilmekteydi. Bu çok önemli bir olgudur. Türkiye'de İslam'ın kaderinin daha o zamandan belli olduğu söylenebilir. Demek ki Türk laiklik hareketinin kökenleri Kemalist dönemde değil, Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı bu derin altüstlük yıllarında aranmalıdır. Başka yerlerde, örneğin Rusya Türklerinde ise, modernleşme dini kurumlardan başlamış ve ulusal hareket camiler ve medreselerde doğmuştur. Demek ki Türklerde iki model söz konusudur: Modernleşmenin dini kurumlar düzeyinde gerçekleştirildiği Tatar modeli ve modernleşmenin devlet düzeyinde, dini kurumların da dışında gerçekleştirildiği Tanzimat modeli. O halde Tanzimat sistemi kaçınılmaz bir kader değildi; 19. yüzyıl ortasında iktidarda bulunanların tercihinden kaynaklanmıştı.

Kamu yaşamı üzerindeki etkisi bakımından zayıflamış olsa da Müslüman halk üzerindeki gücünü sürdüren Osmanlı İslamı, 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı toplumunun modernleşme ve devletin toprak bütünlüğü konularında karşılaştığı meydan okumalarla başa çıkacak silahlara sahip miydi? Bu ikili meydan okumaya nasıl cevap verebildi? Bu süreçlerde yönetici sınıf ona nasıl bir yer veriyordu?

Burada karşımıza İslam reformizmi sorunu çıkıyor.[9] İslam reformizmi 19. yüzyılda Mısır'da doğmuş (bu harekete, "yeniden doğuş" anlamında *nahda* adı verilmiştir) ve oradan diğer Ortadoğu ülkelerine yayılmıştır. 19. yüzyılda İslam reformizminin büyük isimlerine bakalım: Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza. Hiçbiri Türk değildir. İslam'ın siyasi ve kültürel merkezi olan İstanbul, hiçbir zaman el-Ezher veya el-Zeytune'nin rolünü oynayamamıştır. Siyasi reformlar döneminde, İstanbul imparatorluğun geri kalan bölümlerinden din adamlarını değil, tüccarları ve memurları cezbeder. Demek ki İslam reformizmi imparatorluğun en dış bölgeleri sayılabilecek Suriye'de, Mısır'da veya Rusya Müslümanlarında ortaya çıkan çevresel bir oluntudur. Bunun yanı sıra, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arap milliyetçiliğinin köklerinin doğrudan İslam reformizmi hareketinden beslendiğini söyleyebiliriz.

Peki buradan Türkiye'de din alanında hiçbir reformizme rastlanmadığı sonucu çıkarılabilir mi? Tabii ki hayır. Bir örnek verecek olursak, 1908 Jön Türk Devrimi'nin ardından İstanbul'da *Sırat-ı Müstakim* dergisi ve Mehmed Akif etrafında oluşan bir Müslüman modernist akımdan bahsedilebilir. Bu akım, din konusunda ve kadın sorununda liberal bir tavır alınmasını vaaz ediyordu. Hem Muhammed Abduh'un düşüncelerinden, hem de Tatar reformizminin düşüncelerini Osmanlı İmparatorluğu'nda yaymaya çalışan Rusya Müslümanlarından çok etkilenmişti. Ama bu akım fazla uzun sürmedi. Önce Trablusgarp, sonra da Balkan savaşları ve Türk milliyetçiliğinin yükselişi Osmanlı İslamının en ileri unsurlarının tutuculuğa savrulmalarına yardımcı oldu. İslam reformizmi sınırlı bir olgu olarak kaldı. En parlak temsilcilerinden Mehmed Akif'i ele alalım. Mehmed Akif 1908'de reformizm öncülerinden biridir, sonra her şeye karşın dini bir niteliği de koruyan Kurtuluş Savaşı'nı da destekler. Ama bu İslam reformcusu Mustafa Kemal'in büyük reformlarına dayanamaz ve sürgüne gider. Gittiği yer neresidir? Reformizmin klasik anavatanı olan Mısır. Mehmed Akif'in güzergâhı, İslam reformizminin Türkiye'deki yerinin simgesi gibidir.

Üstelik Türk İslamı Abdülhamid rejimiyle anlaşmış ve "şeriat isteriz" çığlıklarıyla başlayan 12 Nisan (31 Mart) 1909'daki gerici darbede tutucu dinci unsurlar da yer almıştır. İslam, aydınların ve (Türk milliyetçiliğinin saflarını dolduran) gençliğin gözünde, artık aşılmış bir formüldür. İslam hakkında modernleştirici bir söylem hâlâ mevcutsa da, bunu medrese mezunları değil, laik aydınlar üretmektedir. İki grup arasında çok önemli bir bakış açısı farklılığı vardır. Birinciler şu soruyu sorar: İslam'da modernitenin yeri nedir? İkincilerin sorusu ise şudur: İslam'ın modernitedeki yeri nedir? Ziya Gökalp bu ikinci gruba bir örnektir. Ziya Gökalp İslam'ın modernite içindeki yerinin giderek daraldığını düşünmekte, hatta işi İslam ile devleti gerçekten birbirinden ayırmayı tasarlamaya kadar vardırmaktadır.

Üstelik, milliyetçilikler tarafından gündeme getirilen ikinci meydan okumaya, yani imparatorluğun toprak bütünlüğüne yönelik tehdide karşı İslam'ın imparatorluğu yaşatma şansı var mıdır? Yönetici sınıfın en büyük kaygısı budur. Sultan Abdülhamid Avrupalı güçlere karşı İslam kartını oynar ve özellikle Almanya'ya dayanarak farklı güçler arasında belli bir dengeyi korumayı başarır. Ama aynı zamanda Tanzimat çizgisini sürdürerek devleti modernleştirmeye devam eder, böylece patlamaya hazır bir durumu hazırlar. Bu siyaset başarısızlığa uğrar. İmparatorluk bünyesinde Arap ve Arnavut milliyetçiliklerinin gelişmesi, İslam harcının artık, Osmanlı devleti içindeki Müslümanları bile birleştirmeye yetmediğini göstermektedir. 1914'te ilan edilen cihat, imparatorluğun Arap nüfusunu seferber etmeyi başaramaz. Tam tersine Araplar, iki yıl sonra İngilizler tarafından Türklere karşı saldırtılacaktır. Panislamizm ideolojisi suya düşmüştür.

Bu olgular, Osmanlı aydınları ve yönetici sınıfı üzerinde yavaş yavaş etkilerini gösterir. Bu konuda, İslam'ın Türk aydınları açısından tuttuğu yerin evrimini incelemek ilginç olabilir. Yeni Osmanlılar kuşağı için İslam, imparatorluktaki temel bağlardan biri olma değerini korur; modern dünyaya uyarlanması gerektiği kabul edilse bile, devletin ve toplumun temeli olarak kalır. Yeni Osmanlılar Meşrutiyet yönetimini İslam aracılığıyla meşrulaştırmaya çalışırlar. Namık Kemal ve takipçileri, Tanzimat döneminin Batılılaşma aşırılıklarına tepki gösterme eğilimindedirler. Daha Jön Türkler zamanında bu tavır değişir. Jön Türkler pozitivizmden çok etkilenmiştir ve belli bir noktaya kadar dinin yerini bilimin alması gerektiğine inanırlar. Çoğu dinden kopmuştur, ama İslam'ın –bir araç olarak– hatırı sayılır bir dayanışma değerini koruduğu kanısındadırlar. Siyasi açıdan yurtdışında yetişmiş olan Jön Türkler, Avrupalıların saldırılarına karşı İslam'ı şiddetle savunurlar. Özellikle de Müslüman ülkelerin ve Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesinden İslam'ın sorumlu olduğu görüşüne cevap vermeye çalışırlar. İçlerinden bazıları iktidarı yine İslam aracılığıyla meşrulaştırmayı dener, ama bu yaklaşıma giderek daha az rastlanır. 1920'de, ulusal egemenlik izleğiyle birlikte, İslam meşrulaştırıcı bir referans olmaktan çıkar. Milliyetçilerin tahlilleri de Jön Türklerle aşağı yukarı aynıdır: İslami dayanışmayı korumak gerekir; din de, dil ya da kültür gibi, milliyeti oluşturan unsurlardan biridir. Cemaleddin Afgani'nin, İslam'ın milliyetçilikler tarafından yenilenmesi konusundaki görüşlerini benimserler. Ve bazıları, din adamlarını karşılarına almamak için, tefsir cambazlıklarına girişerek İslam'ın özünde milliyetçiliğe karşı olmadığını açıklamaya çalışır. Ama dini referans giderek zayıflar. Bu Ziya Gökalp'ta çok açık görülür: Onun ulus kavramında, 1909'dan 1918'e geçen sürede din unsuru giderek önemini yitirmiş, kavram giderek laikleşmiştir.

Demek ki Mustafa Kemal'in laiklik reformlarına giriştiği sırada, Türkiye'de İslam çok zayıflamıştır: Medreselerin yozlaşması, "ulema"nın ekonomik, sosyal ve kültürel zayıflığı, devlet iktidarına başvurmadan bir dini reform gerçekleştirmenin olanaksızlığı, bütün bunlar Osmanlı İslamının modernitenin meydan okumalarına cevap vermekte yetersiz kaldığını gösteriyor. Zaten Osmanlı İmparatorluğu içindeki durum bir kenara bırakılıp İslam ülkelerinin bütününe bir göz atılırsa, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde onların siyasal, toplumsal ve kültürel çöküşün en uç noktasına vardıkları görülür. Mağrib ve Ortadoğu Avrupa egemenliğine girmiştir; Afganistan ve İran Avrupalı güçlerin yakın denetimindedir ve ancak geniş ölçüde Kemalist ilkelerden esinlenen bir politikayı benimseyerek sömürgeleşme tehdidinden kurtulabileceklerdir. İslam ülkelerinin Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda dünya çapındaki durumunu gözden kaçırarak Kemalizmi anlamaya olanak yoktur.

Avrupa ve Avrupa uygarlığı her yerde zafer kazanmış ve İslam her yerde onların egemenliği altına girmiştir. İslam reformculuğu ve panislamizm çıkmazdadır. Ama dış etmenin büyüklüğü şu soruyu gündeme getiriyor: Eğer İslam'da bir yenilenme olursa, Türk laikliği nasıl bir gelişme gösterir?

Devlette Milliyetçilik

Osmanlı klasik çağında, imparatorluk Müslümanları, İslam'la özdeşleşmenin dışında, devlete de bağlıydılar. Bu bağlılık, imparatorluğu kuran hanedana, padişah-halifenin şahsına, ortak ve şanlı bir tarihin anılarına bağlılık şeklinde kendini gösteriyordu. İmparatorluk, kâfirlere karşı korunması gereken bir topraklar bütünüydü. Burada karşımıza eski İslami kavram çıkıyor: Darü'l-harb karşısında darü'l-islam. 17. yüzyıl başında Osmanlıların Avrupa'da gerilemeye başlamasından ve kuzeyde Rus tehdidinin ortaya çıkmasından beri, "memalik-i Osmaniye"nin savunulması imparatorluğun yönetici sınıfının başlıca kaygısı haline gelmişti.

19. yüzyıl ortasına doğru, hem Avrupa'nın, hem de imparatorlukta oluşan kamuoyunun etkisiyle, atalardan miras kalmış topraklar, kendileri için kan dökülmüş topraklar, vb türünden eski kavramları da bünyesine katan bir vatan fikri gelişti. Kesin sınırlarla tanımlanmış devletin bu teritoryal yönü giderek önem kazandı. O dönemde ortaya çıkan, düşünce ve duygu olarak da reformcu padişahlarla sadrazamların yürüttüğü Osmanlıcılık siyasetine denk düşen Osmanlı vatanseverliği başlangıçta Müslümanların ya da Türklerin tekelinde değildi, ama gayrimüslim seçkinler farklı kimlik ve iktidar kutuplarına yöneldikçe giderek sadece Müslümanlarla Türklere has bir akım olma eğilimi güçlenecekti. 1860-1870 yıllarında büyük Osmanlı şairi Namık Kemal tarafından göklere çıkarılan vatan fikrinin İslamcı bir rengi de vardı. Türkiye'de anısı günümüze kadar yaşamış bir diğer vatansever kahraman, 1877-1878 Türk-Rus Savaşı sırasında Plevne Kalesi'ni kahramanca savunan Gazi Osman Paşa'ydı.

Namık Kemal ve Gazi Osman Paşa'nın yansıttıkları vatan fikri Jön Türk kuşağını besledi. İmparatorluğu çöküşe sürüklediğine inandıkları Abdülhamid istibdadına karşı mücadele eden bu vatansever subaylar ve aydınlar, devleti kurtaracak bir çözüm bulmak istiyorlardı. Öğretimin gelişmesi ve matbu kitapların yaygınlaşmasıyla, öncelikle teritoryal nitelik taşıyan bir devlet temsili gelişti: Kesin sınırlarla belirlenmiş bir topraklar bütünü. Okullarda yetişen bir sürü öğrenci kuşağı, devletlerini maddi olarak temsil eden haritaları gözleriyle gördüler. 1881'den 1908'e kadar imparatorluk sınırlarının değişmeden kaldığını unutma-

mak gerek. Osmanlı topraklarının parçalanmasını sürekli bir oluntu olarak görmek yanıltıcıdır; o dönemde asıl çarpıcı olan, devletteki görece istikrar ile devlete yönelik tehditlerin giderek birikmesinin bir arada var oluşudur. Osmanlılara Rumeli'de Doğu Trakya ile İstanbul'dan başka bir şey bırakmayan 1908 ile 1912-1913'teki toprak kayıplarının etkisini, devletin teritoryal çerçevesindeki bu görece istikrara göre ölçmek gerekir.

Vatanseverlik, fiilen sadece Müslümanların okuduğu askeri okullarda özellikle güçlüydü; kendilerini devletin kurtarılması davasına adayan subay kuşakları bu okullarda yetişti. İç ayrılıkçılığa ve Avrupa sömürgeciliğine karşı devletin (toprakların, ahalinin, sınırların) korunması ideolojisi Jön Türk dönemi siyasetçilerinin ve subaylarının düşüncelerine egemen oldu. *Bu devlet nasıl kurtarılabilir?* Temel soru buydu.[10] Jön Türklerin en meşhuru olan Mustafa Kemal'in zihnini, 1919'da vatan savunmasına giriştiği zaman meşgul eden de aynı soruydu. O, bu konuda, Türk vatanseverlerin, Namık Kemal ile Gazi Osman Paşa'nın doğrudan mirasçısıdır.

O halde, 20. yüzyılın başında imparatorluğun yönetici sınıfı ve seçkinlerinde iki düşünce akımının, iki "ideoloji"nin varlığından söz edilebilir: Asker ve sivil bürokrasinin oluşturduğu, kapsamı teritoryal ve siyasi nitelikte olan bir devlet vatanseverliği; diğer taraftan da, aydınlar ve bir burjuvazi çekirdeği içinde kendini ifade eden, etnik ve kültürel bir ulusal kimlik anlayışına dayanan, henüz kesin şeklini almamış bir Türk milliyetçiliği. Bu iki akımın eklemlenmesi gündeme ne gibi sorunlar getirebilirdi? Bir etnik cemaate, o dönemin terimiyle *anasır*'dan [unsurlardan] sadece birine dayanan Türk milliyetçiliği, Jön Türklerde görülen, devlet yapılarının oldukları gibi korunması ideolojisiyle çelişmez miydi? Başka bir deyişle, Türk milliyetçiliği, imparatorluktaki diğer ulusal hareketler gibi, *devlete karşı çıkmayacak mıydı?*

Bu soruya cevap verebilmek için, milliyetçilerin ulus ve devlet sorunundaki düşüncelerini sorgulamalıyız. Milliyetçiler Türk etnisitesinin, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türklerin çerçevesini çok aşan bir biçimde, bütünüyle ilgilidirler. Yusuf Akçura'yı ele alalım.[11] Türk milliyetçiliğinin ilk bildirgelerinden biri sayılabilecek *Üç Tarz-ı Siyaset*'te, pantürkizmin Osmanlı devletine ne kazandırabileceğini görmeye çalışır; demek ki hareket noktası Türklük değil, devlettir. Bu metin Türk halklarının geçmiş ve geleceklerini yüceltmek yerine, pantürkizmin Osmanlı devlet çerçevesine katkısı hakkında akılcı bir düşünce sistemi sunar ve daha işin başında devletin ulustan üstünlüğünün kabul edildiğini gösterir. Ondan sonra, pantürkistler ve özellikle de Rusya'dan gelen Türk göçmenler Osmanlı devletinin savunulmasını hep uğraşlarının odak noktasına yerleştirmişlerdir.

Hareket noktası olarak Türk halklarının bütününü seçen pantürkistlerin yanı sıra, Anadolu Türk milliyetçiliği adı verilebilecek bir görüşün taraftarları da vardır. Bu görüş, Türklerin gerçek anavatanının Anadolu olduğu düşüncesine dayanır. Bu eski düşünce, Balkanlar'daki toprak kayıpları ve Çarlık Rusya'sından ya da Rumeli'den gelen çok sayıda muhacirin Anadolu'ya yerleştirilmesiyle yeniden güç kazanmış, Balkan Savaşları döneminde, kimi zaman örtülü kimi zaman da açık olarak, milliyetçi aydınlar ve Jön Türk yöneticiler tarafından dile getirilmiştir. Örneğin, bir Türk milliyetçisi olan Ahmed Ferid, 1914'te geleceğin Türk devletinin Anadolu'da kurulması gerektiği düşüncesini geliştirmiştir.[12] Ahmed Ferid Ortadoğu'daki Arap vilayetlerinin bağımsızlıklarını kazanacağını öngörmekte, ama Anadolu'nun Türk olmayan halkları (Ermeniler, Kürtler) için bunu gündeme getirmemekte, onların devletin sınırları içinde kalmaları gerektiğini söylemektedir. Başka bir deyişle, bu tür bir söylemde teritoryal değerlendirmeler egemendir. Strateji (teritoryal düzlemde iç bütünlüğü olan bir devlet oluşturmak), sadece etnik bakış açısına dayalı görüşlerin önüne geçmektedir. Doğu Anadolu'da Ermeni, Kürt ve Türk nüfusun karışık bir biçimde yaşaması da, ulus alanıyla devlet alanı arasındaki bu karışıklıkta etkendir.

1920'de açıklanan Misak-ı Milli, ulusal mekânı belirlemede ulusal hareketin referans metnidir. Ama aslında bu tanımlama etnik değerlendirmelerden çok, siyasi verilere (Mondros Mütarekesi tarafından belirlenen topraklar) göre hazırlanmıştır. Zaten bu metinde "Türk ulusu"ndan değil, "Osmanlı toplumu" ve "Osmanlı devleti"nden söz edilir. Birkaç yıl sonra, Türklerin Musul'a yönelik toprak taleplerinde de aynı bakış açısı gözlenir. Türkler Musul üzerinde "ulusal" nedenlerle hak iddia ederler, ama aslında stratejik öncelikler (bir kavşak noktası olması, Anadolu'nun savunulması açısından önemi ve tabii petrol kaynakları) etnik nitelikte gerekçelerin önüne geçmekte, Türklerin Musul'da azınlıkta olduklarının kabul edilmesi de bunu göstermektedir.

Türk milliyetçiliğinin bu farklı evreleri ve farklı formülasyonları içinde değişmeyen bir unsur göze çarpmaktadır: Milliyetçiler, Türk etnisitesinden çok, devlet çıkarlarına göre düşünmektedirler. Devletin teritoryal ve stratejik öncelikleri yanında, ulus ikincil bir öneme sahiptir. Devlet çıkarları ulusal duygu veya düşüncenin önüne geçmektedir. Milliyetçilikte devlete ilişkin olanın bu önceliği, nasıl olup da bazı azınlıkların Türk milliyetçilerinin saflarına katılabildiklerini açıklamaktadır; Tekin Alp gibi, düşünce ve davranışlarını Osmanlı devletinin çıkarlarının hizmetine sunan birçok Yahudi bu duruma örnektir. Azınlıklara Türklerle aynı hakları tanıyan liberal bir milliyetçilik anlayışı, Türk milliyetçiliği içinde çok sınırlı bir yer tutabilmiştir. Milliyetçiler, milliyetçiliği devletin amaçlarının gerçekleştirilmesi-

nin bir aracı olarak gören ve bu amaçların gerçekleştirilmesini görev bilen asker ve sivil bürokrasinin yanında saf tutmuşlardır.

Milliyetçilik "devletçileşirken", Osmanlı yönetici sınıfı da giderek milliyetçiliğe ilgi duymaktadır. 1908'den sonra iktidara gelen Jön Türkleri ele alalım. Onların milliyetçiliğini anlayabilmek için, önce imparatorluğun teritoryal evrimini hesaba katmak gerekir. 1908'de, Jön Türk Devrimi'nin ardından, Bulgaristan, Bosna-Hersek ve Girit kesin olarak Osmanlı egemenliğinin dışına çıkar. 1912'de Osmanlı İmparatorluğu'ndan kopma sırası İtalyanlar tarafından işgal edilen Libya'ya, sonra da Arnavutluk'a gelir. 1913'te Balkanlar'daki bütün topraklar yitirilmiştir. Artık Osmanlı İmparatorluğu, Anadolu'ya ve Ortadoğu'daki Arap vilayetlerine dayalı, bir Asya devletidir. Bu toprak kayıpları birbirini izledikçe, Jön Türklerin Türk milliyetçiliğine ilgileri de giderek artar.

Jön Türklerle milliyetçi akım arasında bağlar kurulur, tavırlar yakınlaşır. Ziya Gökalp veya Ahmed Ağaoğlu gibi milliyetçi aydınlar İttihat ve Terakki kadrolarına katılır; bu arada, bu örgüt mali yardım politikasıyla milliyetçi girişimleri (dergiler, dernekler) destekler. Ulusal akımla Jön Türk yöneticileri arasında kurulan bağların en iyi örneği, Ziya Gökalp'ın (1876-1924) kariyeri ve düşünceleridir. Gökalp, Jön Türk Devrimi'nden sonra, önce Selanik'te edebi milliyetçilik akımına katılır, sonra Türk Ocağı gibi milliyetçi kurumların oluşturulmasına önayak olur, çok sayıda yayına fikir babalığı yapar. Aynı zamanda İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin merkez komitesine girer ve özellikle savaş sırasında toplumsal ve kültürel politikasının esin kaynağı olduğu bu cemiyetin bir anlamda ideologu haline gelir. Düşünsel açıdan, ulus tanımında her türlü etnik yananlamı reddeder ve kültür, eğitim, din üzerinde durur (din üzerine vurgusu giderek azalacaktır). Pantürkist tezlerle de arası iyi olan bu Türk milliyetçisi özünde kararlı bir Osmanlıcı olarak kalmıştır; onun için ulusal topraklar Osmanlı devletinin topraklarıdır.

Jön Türklerin milliyetçi politikası nedir? Bunun örnekleri iki alanda, idare ve ekonomi alanlarında verilebilir. İdare alanında tam anlamıyla jakoben olan Jön Türkler, özellikle imparatorluğun Arap vilayetlerinde tam bir merkezileştirme politikası izlerler; Arap vilayetlerinde devlet ve idare dili olan Osmanlı Türkçesini yaygınlaştırmaya çalışırlar. Onların elinde milliyetçilik bir Türkleştirme aracıdır. Arapların da "milliyetçiliğe" hakları olduğunu kabul etmeye hazır "burjuva" milliyetçilik anlayışıyla (*Türk Yurdu* dergisinde ifade edildiği gibi) fark açıkça görülmektedir. Ekonomide ise, Jön Türkler hem imparatorluktaki azınlıklara, hem de Avrupa egemenliğine karşı bir "milli iktisat" geliştirmeye çalışırlar. Savaştan yararlanarak kapitülasyonları kaldırır ve ekonomik gücün Müslüman Türk girişimcilerin eline geçmesini kolaylaştıracak kanunlar çıkarırlar. Onlar için söz konusu

olan, devlet tarafından korunan bir ulusal burjuvazi yaratmaktır. "Devlet çıkarları"ndan esinlenen ve Ermenilerin dramatik bir biçimde katledilmeleri sonucuna varan azınlık politikalarını da unutmamak gerekir.

Kemalist dönemde, milliyetçilik yeni ulus-devletin temel ilkelerinden ve Cumhuriyet Halk Fırkası'nın da altı okundan biridir. Hıristiyan azınlıklar, ekonomik açıdan önemli olsalar da, artık nüfusun küçük bir bölümünü oluşturmaktadırlar, ama Türkleştirme çabaları özellikle Balkanlar'dan, Çarlık Rusyası'ndan, Yunanistan'dan gelen muhacirler arasında sürdürülür ve diğer yandan, Kemalist Türkiye'de ulusal sorunun ilk sırasına Kürt sorunu yerleşir. Milliyetçilik, Türkleştirilmesi söz konusu olan bu nüfus gruplarını türdeşleştirmenin en önemli aracıdır. İnönü, "Milliyetçilik bizim tek iç uyum aracımızdır" der. Çünkü İslam Cumhuriyet'te artık ikinci sıraya itilmiştir. İslami cemaate aidiyetin yerini alacak bir Türk kimliğinin yaratılması söz konusudur.

Türk milliyetçiliğini geliştirmeye çalışan devlet, önce 1923'te yeniden kurulan Türk Ocakları'na dayanır. Ama söylemi kendi elinde ve milliyetçiliği de kendi tekelinde tutmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle, üniversite öğrencileri arasında 1924 ve 1933'te görülen milliyetçi gösteriler, öğrenci eylemciliğinin kendi önüne geçmesini istemeyen iktidar tarafından bastırılır. Milliyetçilik toplumun özlemlerinin ifadesi değil, devletin elinde bir araç olmalıdır. Bu bakış açısıyla, iktidar, özerk bir dernek olarak kalmış Türk Ocakları içine 1927'den itibaren kendi adamlarını sokar ve 1931'de bu dernekleri kapatır. Onların yerini Cumhuriyet Halk Fırkası'nın bir örgütü olan Halkevleri alır.

Artık milliyetçilik bir devlet işidir. Halkevleri, Anadolu'da yeni bir kolektif kimlik yaratmanın aracı olarak görülmektedir. Heyecanlı, küçük bir seçkinler grubunu şehirlere ve kasabalara dağıtarak, yerel geleneklerle ilgilenmek ve çok sayıda dergi ve kültürel gösteri aracılığıyla, bir bilgi/haber dağıtım ağı oluşturmak amaçlanmaktadır. *Başka bir deyişle, yerel araçlarla ulusal politikanın yayılması söz konusudur.* Aynı zamanda, devlet düzeyinde de büyük milliyetçi tezler geliştirilmekte, Mustafa Kemal bu konuyla bizzat ilgilenmektedir: Önce, Doğu Akdeniz'in az nüfuslu bölgeleri üzerinde Mussolini'nin hak iddia ettiği bir dönemde ve Kürt sorununun henüz askıda kaldığı bir sırada, Türk Tarih Kurumu Hititlerin ve Sümerlerin Türk asıllı oldukları üzerine bir tez geliştirerek Türklerin Anadolu'daki tarihsel köklerini göstermeye çalışır. Güneş-Dil kuramı ise, evrensel kültür tarihi içinde Türklerin merkezi yerini hatırlatmaya ve onları dünya tarihi içine katmaya yöneliktir. Ulus-devletin kuruluşundan sonra ve onun tarafından geliştirilmiş bu kültürel tezler, milliyetçilik alanında devletin mutlak egemenliğini göstermektedir.

Sonuç

Yukarıdaki tahliller, Türkiye'de ulusal olgunun karmaşıklığını vurguluyor. Türk milliyetçiliğinin doğuşunda ve gelişiminde dış etkenlerin önemi çarpıcıdır. Bir muhalif milliyetçiliğin söz konusu olduğu söylenebilir: Bu, kendini diğer milliyetlere göre ve onlarla çatışma içinde tanımlayan bir milliyetin milliyetçiliğidir. İmparatorluğun diğer halklarının milliyetçiliklerine karşı tepki, İslami kültüre karşı tepki, panslavizme direnç, Avrupa hegemonyasına başkaldırı, Hıristiyanlığa muhalefet... Türk milliyeti bütün bu mücadeleler içinde şekillenir ve kendini ifade eder. Bu mücadelelerde başı çeken Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetici sınıfı, asker ve sivil bürokrasidir. Türk milliyetçiliği öncelikle bürokratik bir sınıfın milliyetçiliğidir. Bir ulusal devlet kurduktan sonra Türk milliyetçiliğine içerik kazandırmaya çalışan bu sınıftır.

O zamandan beri yaklaşık yarım yüzyıl geçti. Türk milliyetçiliğinin bugünkü durumu nedir? Bugün belki de belli bir bunalımdan söz edilebilir. Artık Türk kimliği konusunda kuşkuya yer kalmamıştır, ama bu kimliğin algılanma ve yaşanma biçimi toplumsal sınıflara veya siyasi eğilimlere göre değişmektedir. Türk milliyetçiliğinin bunalımı adını verdiğimiz olgu, birçok düzeyde ayırt edilebilir.

Öncelikle devletle ulus arasında belli bir uyumsuzluk bulunduğunu saptamak gerekiyor. Başka bir deyişle ulusal sorun tam anlamıyla çözülmüş değil; bu bağlamda, içeride Kürt sorunu ve dışarıda da Türkiye'nin yakınında, Yunanistan, Bulgaristan ve Kıbrıs'ta Türk yerleşim çekirdeklerinin varlığı örnek verilebilir. Bu sorunlar Türkiye gündeminde ağırlıklarını tartışılmaz bir biçimde hissettiriyorlar. İkinci olarak, Türk milliyetçiliğinde belli bir tatminsizliğin söz konusu olduğu söylenebilir. Türk ulusal duygusu, Osmanlı İmparatorluğu nostaljisi ile olanaksız pantürkizm tutkuları arasında gidip geliyor. Türk milliyetçiliğinin imgelemi de bu iki düş arasında şekilleniyor. Bu bağlamda, imparatorluk konusunda yaşanmış düş kırıklığının Türklerin geçmişlerine ve geleceklerine bakışını belirlediği söylenebilir. Son olarak da, Türk milliyetçiliğinin içeriği konusunda belli bir kültürel rahatsızlık söz konusudur. Kemalist miras artık Türk toplumu tarafından ittifakla kabul edilmiyor. Kültürel açıdan bakıldığında, bir değil birçok Türk milliyetçiliğinden söz edilebilir. Bugün, Türklüğü algılama ve yaşama biçimi konusunda farklı toplumsal katmanlar arasında bir mutabakat yoktur. Kimileri, Türk kimliğinin temel unsuru olarak vurguyu İslam'a yapıyor; İslamcılar, orta burjuvazinin bir bölümü, hatta aşırı sağ içinde bir fraksiyon bu konumdadır. Başkaları ise Türk milliyetinin Batılı boyutu üzerinde duruyor; aydınlar, liberal burjuvazinin temsilcileri, askerler bu tavrı benimsiyor, ama sık sık kullanılan bir deyimi yineleyecek olur-

sak, onların karşısına da "Batı sorunu" çıkıyor. Batı'nın ülkelerine karşı takındığı tavır karşısında yaşadıkları sürekli düş kırıklığı bu sorunun temelini oluşturuyor. Aşırı sağdaki kimi gruplar ise tam bir Türk milliyetçiliğinden yana. Türk milliyetçiliğinin bu çeşitli bileşenleri arasında bireşim çabaları olduğunu da belirtmek gerek, ama bugüne kadar bu çabalar hep başarısız oldu.

Ek Kaynaklar (1994)

Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924,* Leiden, 1985.

Masami Arai, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era,* Leiden, 1992.

Notlar

1 Karş. B. Braude ve B. Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire,* 2 c., New York, 1982.
2 Bernard Lewis, "Le retour de l'Islam", *Le Débat,* 1981.
3 Özellikle bkz. David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908,* Londra, 1977.
4 "Reformist milliyetçiliğin" tanımı konusunda karş. John Breuilly, *Nationalism and the State,* Manchester, 1982, özellikle böl. 9, s. 195-219.
5 F. Kazemzadeh, "Pan Movements", *International Encyclopedia of the Social Sciences,* c. 11, 1968, s. 366.
6 Pantürkizm hakkında, bkz. Jacob M. Landau'nun bireşim çalışması, *Pan-Turkism in Turkey, a Study of Irredentism,* Londra, 1981; ayr. bkz. Serge A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia,* Cambridge, Mass., 1967.
7 Karş. Roderic H. Davison, "Middle-East Nationalism, Lausanne Thirty Years after", *Middle East Journal,* 7, 1953, s. 324-348.
8 Ömer Lütfi Barkan, "Caractère religieux et caractère séculier des institutions ottomanes", J.-L. Bacqué-Grammont ve P. Dumont, *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman,* Paris, 1983, s. 11-58.
9 Bkz. *Encyclopédie de l'Islam,* 2. baskı, *Islah* maddesi, özellikle Niyazi Berkes'in katkısı.
10 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey,* 2. baskı, Oxford, 1968, s. 212.
11 Karş. F. Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc, Yusuf Akçura,* Paris, 1980 [*Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876-1935),* İstanbul, 1996].
12 F. Georgeon, "Nationalisme et populisme en Turquie, l'expérience des Foyers turcs (1912-1931)", *De l'Empire à la République: regards sur la Turquie* içinde, Cahiers du GETC, no: 1, 1984-1985.

OSMANLI DEVLETİNDE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN YÜKSELİŞİ (1908-1914)*

Bilanço ve Perspektifler

24 Temmuz 1908'de, otuz yıllık istibdadın ardından, Sultan Abdülhamid askıya alınmış Kanun-ı Esasi'yi Makedonya Ordusu'ndan gelen darbe tehditleri karşısında yeniden ilan etmeye ve meclisi toplamaya razı oldu: Jön Türk Devrimi tamamlanmak üzereydi. İmparatorluktaki milliyetlerin çoğunluğunun (Yunanlılar, Bulgarlar, Ermeniler, hatta Arnavutlar ve Araplar) kısa ya da uzun süredir ulusal bir sürece girmiş bulundukları bu dönemde, *Türk milliyetçiliğinden* oluşumunu tamamlamış bir hareket olarak söz etmek mümkün görünmüyor. Peki bu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Türkleri arasında bu türden hiçbir gelişim olmadığı anlamına mı geliyor?

Aslında, İslam'ın her türlü etnik özgüllük izini yok etme iddiasına karşın, Osmanlı İmparatorluğu'nda gizli bir Türk kimliği bilinci vardı. Bu gizli bilinç, özellikle de, Arapça ve Farsça'dan alınmış terimlerle dolu olmasına karşın, Türk diline dayanıyordu. Bir Türk kimliği duygusu 19. yüzyılın sonunda, Avrupa'daki Türkoloji biliminin etkisiyle, küçük bir Osmanlı yayımcı, edebiyatçı ve bilgin grubunun, Türklerin diline ve tarihine eğilmeye başlamasıyla güçlendi (D. Kushner, 1977). Bu yazarlar, sarayın "Osmanlı" kültürüne bir tepki olarak, sadeleştirilmiş, halk diline yakın, yani daha "Türkçe" bir dil benimsenmesini vaaz ediyorlardı. Yazılarında öne çıkardıkları noktalar, Türk dilinin eskiliği (bu dilin ilk anıtları olan Orhon yazıtları 1892'de çözüldü) ve Osmanlı Türklerinin Orta Asya'nın Müslü-

* Bu metin, *Turquie, la croisée des chemins* içinde yayımlanmıştır, *Revue du monde Musulman et de la Méditerranée*'nin özel sayısı, 1988, no: 50, s. 30-44.

man halklarıyla kültür ortaklığıydı. Türkler artık kendilerini sadece Müslüman olarak görmüyor, kendilerine ait bir halkı, bir uzamı ve bir tarihi keşfediyorlardı. Türk milliyetçiliğinin "arkeolojisi" böyle oluştu.

Ama o sırada Türk kimliğinin dikkate alınması henüz küçük bir aydın grubuyla sınırlıydı ve kültür alanı içine hapsolmuştu. Oysa 1914'te, Birinci Dünya Savaşı öncesinde, dernekleri, kadroları, militanları, yayın organları, "edebiyatı" olan örgütlü bir Türk milliyetçiliğiyle karşılaşıyoruz. Bu milliyetçilik, "ümmet" ve "Osmanlı milleti" fikrine karşı bir siyasi sistem olarak kendini dayatan "Türkçülük" gibi gerçek bir düşünce akımının da esin kaynağını oluşturuyordu. Hatta, kadının özgürleşmesinden devlet biçimine kadar Osmanlı devletinin karşılaştığı bütün büyük sorunlara cevap vermeye çalıştığı ölçüde, bu akım İslamcılık ve Batıcılık karşısında bir ideoloji olarak da beliriyordu (N. Berkes, 1964). Demek birkaç yıl zarfında, çok çarpıcı bir evrim yaşanmıştı: Sınırlı bir düşünceden (siyasi, askeri ve sivil) seçkinleri ve kentlerin orta sınıflarını giderek kazanmaya çalışan gerçek bir harekete geçilmişti.

Türk milliyetçiliğinin kaderi açısından, Jön Türk Devrimi'yle Birinci Dünya Savaşı arasındaki bu altı yıllık dönem belirleyici bir önem taşımaktadır. Ancak, benim bildiğim kadarıyla, bu döneme ilişkin hiçbir bireşim çalışması yoktur. Ama çok sayıda ayrıntı çalışması bir bilanço çıkarmaya ve bazı araştırma perspektifleri çizmeye izin vermektedir.

Evrim Etkenleri

Jön Türk Devrimi

Bu devrim genellikle, Osmanlı İmparatorluğu'nda Abdülhamid'in istibdad rejimi tarafından otuz yıldır askıya alınmış meşruti düzeni geri getirmeye yönelik liberal bir hareket olarak tahlil edilir. Ama söz konusu olan aynı zamanda, Abdülhamid rejiminin imparatorluğun dağılmasına ve parçalanmasına yol açtığını düşündükleri için imparatorluğun birliğini, bütünlüğünü korumak ve modernleşmesini sağlamak amacıyla eyleme geçen subaylar tarafından yürütülen vatansever bir devrimdir. Bu nedenle Jön Türk Devrimi, 1905'te Rus Çarlığı'na karşı Japonların kazandığı zaferlerden sonra Asya'yı sarsan ve hem modernleştirici, hem de Avrupa karşıtı yönelişleri olan bir dizi devrimci hareket (Hindistan, İran, Çin) içinde yerini alır. Bununla birlikte, Jön Türk Devrimi'nin genellikle ihmal edilmiş bazı yönlerinin altını çizmek yerinde olur. Makedonya'dan başlayan bu devrim, başkentin kozmopolitizmine taşranın tepkisidir; aynı şekilde 1919'da, bu kez

Anadolu Mustafa Kemal'in önderliğinde İstanbul'un otoritesine karşı isyan edecektir. Diğer yandan, askerler tarafından gerçekleştirilmiş bir darbe söz konusudur. Hıristiyanlar genelde askerlik hizmetinden dışlandıkları için, devrimin aktörleri içlerinde Türklerin ağırlıkta olduğu, ama Arnavutların da yer aldığı Müslümanlardır. Yani ağırlık merkezini Avrupa başkentlerindeki sürgünlerden Makedonya Ordusu'na kaydıran Jön Türk hareketi, başlangıçta etnik ve dini düzeylerde çok kozmopolit bir yapı gösterirken, sonra "İslamlaşmış", hatta belli bir ölçüde "Türkleşmiştir". Her ne olursa olsun, Hıristiyanlar 24 Temmuz 1908'de darbeye doğrudan katılmamışlardır.

Ve bugüne kadar yine çok az vurgulanmış bir diğer yön, Jön Türk Devrimi'nin aynı zamanda Abdülhamid'in çevresine, özellikle de Ebulhuda veya Arap İzzet gibi Arap kökenli danışmanlarına bir tepki oluşudur. Bu adamlar bir anlamda Yıldız'daki Arap "lobisini" oluşturuyorlardı. Temmuz 1908 Devrimi'nin ardından pıtrak gibi biten mizah gazetelerini karıştırmak, Yıldız'ın bu gizli akıl hocalarına duyulan düşmanlığı ve bunun bütün Araplara karşı bir nefrete dönüşmesine ramak kaldığını anlamaya yetecektir. 24 Temmuz Makedonya darbesinde kesinlikle Arap karşıtı bir özellik vardır. Üstelik Elie Kédourie'nin çalışmaları (1974) sayesinde öğrendiğimiz gibi, Jön Türk Devrimi Arap vilayetlerinde genellikle kötü karşılanmıştır.

Siyasi gelişim

Bu arada, Jön Türk Devrimi'nin sağladığı özgürlükler çelişkili bir biçimde ulusal sorunun gelişmesinde rol oynamış, binlerce siyasi sürgünün Türkiye'ye dönmesini sağladığı gibi, temmuz sonundan itibaren çok sayıda Türk, özellikle de Tatar ve Azeri aydının Çarlık Rusya'sındaki baskıdan kaçıp Türkiye'ye gelmesine de neden olmuştur. Rusya Türkleri ile Osmanlılar arasındaki ilişkilerin geçmişi tabii ki 1908'den gerilere uzanmaktadır. İletişimdeki gelişmeler onları daha önce de yakınlaştırmıştı ve Kırım'da basılıp, Türk halklarının birliği ve modernleşmelerinin zorunluluğu ("Cedidçilik") fikrini yayan Gasprinski'nin *Tercüman* gazetesi Abdülhamid sansürüne rağmen imparatorluğa giriyordu. Ama ancak Temmuz 1908'den sonra Rusya Türklerinin Türk milliyetçiliği üzerindeki kitlesel etkisinden söz edilebilir. Onların beraberlerinde getirdikleri ve hem Ruslara hem panslavizme karşı yüzlerce yıllık mücadele içinde şekillenmiş ulus anlayışı, vurguyu Türk halklarının birliğine, onların toplumsal ve dinsel açıdan modernleştirilmesi zorunluluğuna yapıyordu (N. Devlet, 1985). 1908'den sonra bu aydınların Rusya'dan Türkiye'ye gelişleri Türk milliyetçiliği üzerinde kesinlikle belirleyici bir rol oynamıştır.

Ama Kanun-ı Esasi'nin yeniden ilanının sağladığı özgürlük esas olarak en örgütlü ve en dinamik, ulusal bilinci en gelişmiş cemaatlere yaradı: Rumlar, Ermeniler ve belli bir ölçüde Arnavutlarla Araplar. Basın ve Meclis-i Mebusan ulusal özlemlere kendilerini ifade edebilecekleri yeni alanlar açtı. "Kültürel" dernekler, "edebi kulüpler" imparatorluğun Türk olmayan Müslüman cemaatleri, Arnavutlar, Araplar, hatta Kürtler arasında da çoğaldı. Böyle bir durumla karşı karşıya kalan Jön Türklerin, devleti kurtarmak için yaptıkları devrimden Türk olmayanların kendi davalarını geliştirmek için yararlandıklarını anlamaları uzun sürmedi. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) *Tanin* gazetesindeki yarı-resmi sözcüsü Hüseyin Cahit, daha Kasım 1908'de imparatorluğun kaderinin sadece Türkleri, yani *millet-i hâkime*'yi ilgilendirdiğini yazdı (S. Akşin, 1987). Bir süre sonra özgürlükler kısıtlanacak, sansür geri gelecek, Ocak 1913'teki darbenin ardından ise bir tür Jön Türk diktatörlüğü kurulacaktı.

İmparatorlukta yaşanan toprak değişimleri

1908'de imparatorluk hâlâ Avrupalı (Makedonya), Afrikalı (Trablusgarp) ve Asyalıydı (Anadolu, Arap vilayetleri). 1914'te ise Avrupa'daki topraklarının büyük kısmını ve Afrika'daki son vilayetini kaybetmişti. Bu olaylar Türk kimliği sorunu üzerinde birçok açıdan etki yaptı. Birincisi, imparatorluğun parçalanmasına doğrudan katılan, doğrudan katılmadığı zaman da buna göz yuman bir Avrupa'ya karşı yönetici sınıfta ve kamuoyunda giderek büyüyen bir düşmanlık oluştu. Jön Türk Devrimi'nden birkaç ay sonra Avusturya tarafından Bosna-Hersek'in ilhak edilmesine gösterilen şiddetli tepkiler bu açıdan anlamlıdır (D. Quataert, 1983). İkincisi, savaşların (Trablusgarp Savaşı, Balkan savaşları, Arnavutluk isyanı, Yemen isyanı, vb) ağırlığı esas olarak Anadolu Türklerinin omuzlarına bindi (Mc Carthy, 1988; F. Ahmad, 1988). Üçüncü ve son olarak da, bu olaylar gözde ideolojilere ve siyasi sistemlere darbe indirdi: "Osmanlıcılık" (bir Osmanlı ulusu düşü yıkıldı), Arnavutluk isyanları ve Arap milliyetçiliğinin yükselişiyle zayıflayan panislamizm, Avrupa'nın saldırgan politikası nedeniyle zor durumda kalan Batıcılık bu darbelerden paylarına düşeni aldılar.

Ekonomik ve toplumsal gelişmeler

Tanzimat'tan beri, devletin modernleştirilmesi ve modern eğitimin yaygınlaştırılması bir Müslüman Türk orta sınıfının oluşmasına yol açmış, ama Avrupa sermayesinin ülkeye girişinin yol açtığı ekonomik gelişme özellikle gayrimüslim azınlıklara yaramıştı. Bu açıdan savaş öncesi yılları, şiddet patlamalarına (1909'da Adana'daki Ermeni katliamı) karşın, "komprador" burjuvazilerin altın

çağını oluşturur. 1913-1915 sanayi sayımı, azınlıkların ekonomik faaliyetlerdeki yeri hakkında eksik de olsa bir fikir vermektedir. Bu sayım, savaş öncesinde sanayi sermayesinin % 50'sinin Rumların, % 20'sinin Ermenilerin, % 5'inin Yahudilerin, % 10'unun yabancıların elinde olduğunu göstermektedir (A.G. Ökçün, 1970). İmparatorluğun son döneminde İstanbul'daki tüccarlar üzerine yapılan bir araştırmadan alınan bir diğer rakam da, İstanbullu tüccarların (ithalat-ihracat, toptan ve perakende ticaret) sadece %5-%10'unu Türklerin oluşturduğunu gösteriyor (T. Çavdar, 1974, 128). Bu durum, siyasi iktidarla ekonomik iktidar arasındaki çelişkiyi yansıtmaktadır: Müslüman Türk asker ve sivil seçkinler tarafından yürütülen bir devrim, gayrimüslimlerin ekonomik konumunu güçlendirmiştir. Diğer yandan Avrupa'nın ekonomik ve mali yönlerden imparatorluğa sızması, Osmanlı toplumunun istikrarını aşağıdan yukarı doğru bozmakta, Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki ayrılığı derinleştirmektedir. İlk toplumsal mücadelelerin ve grev hareketlerinin tahlili de bunu ortaya koymaktadır (D. Quataert, 1983).

Türk milliyetçiliğinin evreleri

Bu etkenlerin toplamı, Türk milliyetçiliğinin evrelerini saptamamıza olanak vermektedir. İleride göreceğimiz gibi, başlıca dernekler ve başlıca dergiler 1911 ortasıyla 1912 ortası, yani Trablusgarp Savaşı'nın çıkışıyla Balkan savaşlarının başlangıcı arasında kurulur. Batı'da Türk milliyetçiliği hakkında yayımlanan ilk tanıklıklardan biri olan, Tekin Alp'ın "Les Turcs à la recherche d'une âme nationale" ("Ulusal Bir Ruh Arayışındaki Türkler", J.M. Landau, 1984) başlıklı makalesi, *Mercure de France*'da Ağustos 1912'de yayımlanmıştır. Tekin Alp bu makalesinde, Selanik ve İstanbul'da hüküm süren milliyetçi kaynaşmayı anlatır ve "ölü doğan Osmanlıcılık"a değinir. Demek ki sık sık söylenenin aksine, (Ekim 1912'de çıkan) Balkan savaşları Türk milliyetçiliği tarihinde belirleyici bir rol oynamamıştır. Ama Osmanlı devletinin Avrupa'daki topraklarının büyük kısmını yitirmesine yol açan bu savaşların siyasi sınıfta ve kamuoyunda bir şok yarattığı ve kentli kitleleri milliyetçi grupların sloganlarına ve düşüncelerine daha açık hale getirdiği de doğrudur.

Kültür ve İdeoloji

İnsanlar

Türk milliyetçiliğinin bugüne dek en çok incelenmiş yönlerinden biri belli başlı kişilikleridir. Ama çalışmaların sayısıyla kalitesi arasında büyük bir çelişki vardır. Özellikle Ziya Gökalp hakkında genellikle fazla değeri olmayan çok geniş

bir bibliyografya mevcuttur. Üstelik olayın çeşitliliği unutularak, Türk milliyetçiliği genellikle sadece onun düşünceleri aracılığıyla görülmüş ve incelenmiştir. Uriel Heyd, artık eski sayılabilecek bir eserde Gökalp'ı kısa bir biçimde tanıtmıştır. Ayrıca Gökalp'ın metinlerinden yapılmış bir derleme İngilizce'ye çevrilmiş ve sunuş yazısı da Niyazi Berkes tarafından yazılmıştır (Ziya Gökalp, 1959). Bu arada, Kültür Bakanlığı tarafından girişilen bütün eserlerinin basımı işi de oldukça ilerlemiştir ve bu yayın çalışması, son Gökalp yorumcusunun [Taha Parla] "20. yüzyıl Türkiye'sinin tek sistematik düşünürü" olarak nitelediği yazara kolayca erişilmesini sağlayacaktır.

Yakın zamanda Taha Parla Ziya Gökalp hakkında önemli bir kitap yazmıştır. Özellikle tutucu çevrelerin Gökalp hakkında yaptıkları çarpıtmalardan uzak bu çalışma, *Türkçülüğün Esasları*'nın yazarına parlak bir bakış sunmaktadır. Bugüne dek Gökalp'ın en çok tarih, kültür, ulus hakkındaki düşünceleriyle ilgilenildiği halde, Parla projektörü toplumsal ve siyasal düşünceler alanına kaydırmaktadır. Eserin okunmasından çıkan Gökalp imgesi, genellikle söylenenden daha özgün (Gökalp genellikle basit bir Durkheim taklitçisi olarak sunulmuştur), gözüktüğünden daha bağımsız (İTC ideologu olarak istediği gibi davranma özgürlüğünü korumaktadır) ve onu kendisine mal etmekten hiç vazgeçmeyen Türk sağının anladığından çok daha "demokrat"tır.

Peki bütün bunlardan, bu eserin tarihçi açısından tamamen tatmin edici olduğu sonucu çıkarılabilir mi? Gökalp'ı 20. yüzyıl Türkiye'sinin ürettiği "tek sistematik düşünür" olarak gören Parla, vurguyu evrimlere değil "sistem"e yapmaktadır; Ziya Gökalp'ın şiirlerini kuramsal yazılarından daha önemsiz görme eğilimindedir, oysa onun özellikle de Türk milliyetçiliğinin havarisi olarak nüfuzunun oluşmasında şiirlerinin büyük bir payı vardır. Son olarak da, Parla, Gökalp'ın son dönemine ayrıcalıklı bir yer vermektedir; halbuki Gökalp asıl 1908 ile 1914 arasında Türk gençliğinin akıl hocası olmuştur. Kısacası, Gökalp'ın ulusal sorun hakkındaki düşüncelerinin evrimini olaylara koşut bir biçimde yakından izlemeyi ve Türk ulusal hareketi içindeki yerini kesin bir şekilde belirlemeyi sağlayacak entelektüel biyografiden henüz yoksunuz.

Günümüzde, Ziya Gökalp'ın yanı sıra yeni simalar da keşfediliyor. 1904'te "siyasi" Türk milliyetçiliğini "icat eden", Tatar göçmeni ve ateşli bir Tatar burjuvazisi taraftarı Yusuf Akçura bu simalara bir örnektir (F. Georgeon, 1980 ve 1987; A. Temir, 1987). Jacob Landau'nun kısa bir süre önce yayımlanan çalışmasıyla gün yüzüne çıkan Tekin Alp'ı da saymak gerek (J.M. Landau, 1984). Selanik'teyken Türk milliyetçiliği davasını, en aşırı biçimi olan "Turancılık" da dahil olmak üzere benimsemiş Seresli bir Yahudi olan Tekin Alp çok ilginç bir kişiliktir. Bu ör-

nek, dış destekten yoksun Selanik Yahudi burjuvazisinin çıkarlarının Türklerin çıkarlarıyla aynı yönde olduğunu gösteriyor (Karş. genel olarak R. Olson, 1986).

Ama ulusal hareketin diğer birçok militanı sadece isim olarak biliniyor. Örneğin, "Turan" ütopyasının gelişmesinde çok önemli bir rol oynadığı anlaşılan Hüseyinzade Ali çok az tanınmaktadır. Bir diğer Rusya göçmeni Türk, 1909 sonrasında basında ve örgütlerde etkin bir rol oynayan Ahmed Ağaoğlu da aynı durumdadır.

Milliyetçi örgütler

Milliyetçi örgütlerin tarihi giderek daha iyi biliniyor. 1908 devrimini izleyen döneme, ulusal hareketin "örgütlenme aşaması" adı verilmiş, derneklerin ve dergilerin incelenmesi sonucunda bazı genel çalışmalar kaleme alınmıştı (Akçuraoğlu Yusuf, 1928; H.N. Orkun, 1944; T.Z. Tunaya, 1984). Kısa bir süredir elimizde birkaç monografik inceleme de bulunuyor. Bu incelemelerde öncelikle kültürel dernekler, yani Türk kültürünü geliştirmeye çalışan bir tür bilgi cemiyetleri ya da akademiler, ele alınmıştır; bunların arasında 1908 sonunda diğer milliyetlerin kültür kulüplerine bir tepki olarak kurulan *Türk Derneği* (M. Arai, 1984) ve *Türk Bilgi Cemiyeti* (Z. Toprak, 1987) sayılabilir. Dergilerin en önemlilerinden ikisi de incelenmiştir: 1910-1911'de Selanik'te yayımlanan *Genç Kalemler,* Ziya Gökalp'ın program niteliğindeki bir makalesinin başlığındaki sözlerle (M. Arai, 1985), halk diline yakın bir "yeni lisan", ama aynı zamanda bir "yeni hayat ve yeni kıymetler" arayan genç yazarları (Ömer Seyfettin, Ali Canib, Ziya Gökalp) bir araya getirmişti. 1911 sonunda kurulan *Türk Yurdu,* Türk milliyetçiliğinin büyük dergisiydi; Akçura ve Ağaoğlu'nun yönetimindeki bu dergi, onların etkisiyle çok açık pantürkist bir çizgi izledi (P. Dumont, 1974). Ama *Halka Doğru* ya da *Türk Sözü* gibi diğer dergiler de daha ayrıntılı bir biçimde incelenmeyi hak etmektedir. Bu yayın organlarının taşıyıcısı oldukları ideolojinin dışında, finansmanlarını, siyasi iktidarla, İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle ilişkilerini, okuyucu kitlelerini saptamak ilginç olur.

Birkaç yıldır bir Japon araştırmacı, Masami Arai bu gruplar ve dergiler üzerine bir dizi araştırma yapıyor[1] ve bu örgütleri incelerken, Türk ulusal hareketi içinde iki farklı bakış açısının varlığını göstermeye çalışıyor: Osmanlı devletinin siyasi formülüne bağlı kalan Osmanlı Türk aydınlarının bakış açısı ve gözlerini Orta Asya'ya dikmiş Rusya Türklerinin bakış açısı. Aslında belki de o kadar kesin bir ayrım söz konusu değildir: Osmanlı devletinin güçlendirilmesi, bütün Türklerin panslavizm tehdidi altında olduğunu düşünen Rusya Türklerinin de çıkarınaydı. Ama bu, onlar için bir aşama, daha ileri gitmenin bir yoluydu sadece. Üstelik "Turancılığın" en romantik biçiminin en ateşli öncülerinin Osmanlı Türkleri olduğunu da unutmamak gerek: Halide Edip, Ömer Seyfettin, Ziya Gökalp.

Milliyetçi türdeki derneklerin en önemlilerinden biri, Mart 1912'de kurulan Türk Ocağı'ydı. Ama yakın tarihli birkaç inceleme dışında (F. Georgeon, 1984-85; K. Akyüz, 1986), bu kurumun kökenleri, gelişimi ve etkisi üzerine bir araştırma çalışması yoktur. Yukarıda söz edilen bilgi cemiyetlerinden farklı olarak, daha pedagojik bir perspektifi benimseyen Türk Ocağı, Türkler arasında bilginin yaygınlaştırılmasını hedefliyordu. Bu dernek başlangıçta, bir grup Tıbbiye öğrencisinin girişiminin sonucuydu; kendi okullarında bile Türklerin imparatorluğun diğer milliyetlerine göre geç kalmışlığının sıkıntısını yaşayan bu öğrenciler, "Türklerin artık siyasi türde egemenlikten, tarıma, ticarete ve sanayiye dayalı bir egemenliğe geçmesi gerektiğini" düşünüyorlardı.

Türk Ocağı'nın incelenmesi, Türk milliyetçiliği içinde gençliğin rolü sorununu gündeme getirdi (genelde, karş. J. Szyliowicz, 1970). Gerçekten de ulusal hareketin en fazla militan ve yandaşı gençler, özellikle de üniversite öğrencileri arasında bulduğu anlaşılıyor. Bu bağlamda Askeri Tıbbiye'nin [Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane] önemini belirtelim; 1889'da Jön Türk liberalizminin ilk ocağı olan bu okul, yeniden Türkiye entelektüel tarihinin ön saflarında yerini almıştı. Üniversite öğrencilerinin rolünden söz ederken, Rusya'dan gelmiş öğrenciler tarafından İstanbul'da, 1910'da 250 üyesi olan *Kırım Talebe Cemiyeti,* Jön Türklerle ilişkisi olan *Buhara Talebe Cemiyeti* ya da *Rusya Türk Talebe Cemiyeti* gibi birçok derneğin kurulduğunu belirtmek gerek. Ne yazık ki bu kurumlar hakkında hemen hiçbir şey bilmiyoruz (N. Devlet, 1985).

Tartışmalar ve çatışmalar

Türk milliyetçiliği kendine yol açmakta zorlandı: Bu akımın ortaya çıkışı, Osmanlı aydın çevrelerinde muhalefetlere, direnişlere yol açtı. Milliyetçiler iki cephede mücadele etmek zorunda kaldılar: Din (İslam) ve devlet (Osmanlı). Türk milliyetçiliğinin 1908 ile 1914 arasındaki tarihinde iz bırakan bir dizi büyük tartışma bu cephelerden kaynaklandı.[2] İslamcıların ümmet bağrında bir partikülarizm doğuşunu iyi karşılamamaları onlarla olan tartışmaların kökenini oluşturuyordu. İslamcılara göre milliyetçilik bir "kanser"di. "Osmanlıcılar"la, Osmanlı "ulusu" yandaşlarıyla olan tartışmaların kaynağındaysa, milliyetçiliğin devleti zayıflattığı suçlamaları yatıyordu.

Hatta ulusal hareket içinde de, Türkçülerin saflarında bazı noktalarda tartışmalar çıktı: Ulus içinde dinin yeri (Türk milliyetçiliği laikliği de bünyesinde barındırıyor, ama Rusya Türklerinin desteklediği asıl güçlü akım dine de önemli bir yer veriyordu), dil sorunu (Türkçe'yi bütün Arapça ve yabancı sözcüklerden arındırmak mı –arı dilcilerin tavrı buydu– yoksa en özentili sözcük ve deyimleri atıp halk

diline yaklaşmak mı?-Ziya Gökalp'ın tavrı buydu). Ulusun tanımı sorununda, bazıları tanım olarak eğitim ve kültürü önerirken (Ziya Gökalp), Alman anlayışının daha çok etkisinde olan diğerleri "ırk" ya da "kavim" kavramına dayanıyorlardı.[3] Bu durum özellikle Rusya Türkleri için geçerliydi.

Ulusal hareketin en yakıcı sorunlarından biri de, "bir ulusal uzam" tanımıydı. Bu noktada milliyetçilerin fazlasıyla muğlak kaldıklarını kabul etmek gerek. Bu uzamın tanımında muğlak oldukları gibi, o uzamda bulunan ve Türk olmayan azınlıklar hakkında kesin hiçbir şey söylemiyorlardı. Türk milliyetçiliği kendini Osmanlı Türkleriyle sınırlamak zorunda kalacaktı: Anadolu'nun bir anlamda "Türklerin anavatanını" oluşturduğu fikri, daha 1908 öncesinde ortaya atılmıştı. Balkan bozgunlarının ardından güçlenen bu fikir, devletin toprak bütünlüğü sorununda tökezliyordu. Ama sayıları az da olsa bazı kişiler, varılan sonucu siyasi açıdan en son noktaya kadar götürüyorlardı: Ulusal topraklar Anadolu'ydu.

Bugün pantürkizm hakkında elimizde, J.M. Landau'nun kısa bir süre önce yaptığı çalışma bulunuyor (1981). Osmanlı İmparatorluğu'na Rusya'dan gelmiş Türk aydınlarının çoğunluğunu oluşturan Tatarlar ve Azeriler açısından, pantürkizm sadece bir kültürel bağ arayışı değil, aynı zamanda bir politika, bir stratejiydi: Modernleşmiş ve yenilenmiş bir Osmanlı devletinin, panslavizme karşı verilen mücadelede Rusya Türklerine yardım edebileceğini ve kimbilir, belki de bütün Türk halklarının gelecekteki birliğini sağlayabileceğini umuyorlardı. Ama bu birlik, onun sınırları ve biçimi gibi konularda temkinli genellemelerle yetiniyorlardı. Bir gün gelip Rus Çarlığı'nın zayıflamasının "büyük tasarı"yı gerçekleştirmek için kendilerine elverişli bir fırsat yaratmasını bekliyorlar, ama o sırada, bütün güçleriyle Osmanlıları Avrasya'nın Türkdil halklarıyla olan bağları konusunda ikna etmeye çalışıyorlardı.

Pantürkizmin, bu stratejik yönünün yanı sıra, bir de "romantik" cephesi vardı: Türk halklarının Orta Asya'da bulunduğu varsayılan ilk vatanı olan *Turan* efsanesi aracılığıyla ifade edilen, bütün Türk halklarının birleşmesi düşü. Bu izleğin özellikle Osmanlı aydınları tarafından geliştirilmiş olması çarpıcıdır. Bu konuda ilk kalem oynatanlardan biri olan Ziya Gökalp daha 1911'de Selanik'te çıkan *Genç Kalemler* dergisinde şu dizeleri yazıyordu: "Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan / Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan." Halide Edip ya da Ömer Seyfettin gibi sonradan meşhur olacak genç yazarların da (Ömer Seyfettin hakkında, T. Alangu, 1968; K. Karpat, 1972; H.B. Paksoy, 1984; Z. Toprak, 1985-87), Birinci Dünya Savaşı öncesinde bir "Turancı dönemleri" oldu. Diğer yandan Tekin Alp, Türklere bir asgari program (İstanbul'dan Baykal Gölü'ne kadar!), bir de azami program (Japonya'dan İskandinavya'ya) öneriyordu (J.M. Landau, 1984). Bu değinmeler biraz hayal ürünü gibi gözükse de, Osmanlı İmparatorlu-

ğu'nun tam bir çıkmaza girdiği dönemde düşlere açılan bu mekânların rolünü küçümsememek gerekir. Bu açıdan bakıldığında, Turancılık ütopya işlevini hakkıyla yerine getiriyordu. Şimdi milliyetçiler tarafından yüceltilen *Türk* sözcüğünün, 1900'de bile hâlâ aşağılayıcı bir yananlam yüklü olduğunu da unutmamak gerek (İstanbul ağzında bu terim, kaba saba köylü anlamına geliyordu).

Siyaset ve Toplum

Demek ki ulusal hareketin incelenmesi birçok soruyu da gündeme getiriyor: Siyasi sınıf bu düşünceleri hangi ölçüde benimsemişti? Bu düşünceler İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından ne kadar desteklendi? Bu örgütlenmelerin ve dergilerin kitleler üzerindeki etkisi neydi?

Jön Türkler ve Türk milliyetçiliği

İlk soru devrim öncesi İttihat ve Terakki'yi ilgilendirir: Bu cemiyet ne ölçüde "Türk milliyetçisi"ydi? Bu tartışılan bir noktadır. Hem Rusya Türklerinin, hem de Türkiye'deki edebi akımların etkisiyle, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1906'dan itibaren "ulusal bilince" daha duyarlı bir hale geldiği anlaşılmaktadır. Ama bu konuda daha fazla bilgi sahibi olabilmek için, İTC hakkındaki çalışmaların bitmesini beklemek gerekecektir.[4]

1908 Devrimi'nden sonra, İTC resmen Osmanlıcı bir siyaset benimser, yani dini ya da etnik aidiyetleri ne olursa olsun imparatorluk tebaasının eşitliğini savunur. Ama Hıristiyan, hatta Müslüman azınlıkların (Arnavutlar, Araplar), bu tasanya direnişleri karşısında, İTC kendini giderek Türklerin temsilcisi olarak kabul eder. Hedeflerinden biri, milletlerin içinde patrikliklerin ya da hahamlıkların oynadığına benzer bir rolü Türkler için oynamaya çalışmak, yani bir dayanışma odağı yaratmaktır. Jön Türkler, Osmanlı İmparatorluğu'nun sürdürülebilmesinin Türk unsurun modernleştirilmesinden ve seferber edilmesinden geçeceğine inanmaktadır. İmparatorluk okullarında ve mahkemelerinde kullanılan dil olarak Türkçe'yi dayatmaya çalışırlar. Bunu yaparken asıl güdüleri, hiç kuşkusuz "milliyetçilik"ten çok, merkezileştirme isteğidir.

Bunun dışında, Jön Türkler ulusal hareketle birçok temas kurarlar. Temas öncelikle Ziya Gökalp, Hüseyinzade Ali ve Ahmed Ağaoğlu gibi, İTC'ye katılan bazı milliyetçi şahsiyetler aracılığıyla gerçekleşecektir. Ziya Gökalp 1910'dan itibaren düzenli olarak Merkez-i Umumi'de yer alır. Onların aracılığıyla devlet politikasına biraz milliyetçilik sızar. Diğer yandan, bazı İttihatçılar (özellikle de Enver

Paşa), Türk milliyetçiliğini savunan militanlara ve kuruluşlara maddi, manevi destek vermektedir.

O halde İTC bünyesinde iki milliyetçilik biçimi buluşmaktadır: Devlet çıkarlarını dikkate alan bürokratik türde bir milliyetçilik ve sivil toplumdan çıkmış, "ulus" sorununa daha duyarlı bir milliyetçilik. Bu buluşmanın odak noktasında da Ziya Gökalp yer almaktadır. Ama bu iki eğilim arasındaki eklemlenmeyi daha iyi anlamak için, İTC'nin yan-resmi yayın organı olan *Tanin*'in başyazarı ve aynı zamanda ulusal davanın sempatizanı olan Hüseyin Cahit (Yalçın)[5] gibi şahsiyetleri de yakından incelemek gerekir.

O sırada Jön Türklerin milliyetçiliği de yeni bir boyut kazanıyordu. Birinci Dünya Savaşı arifesinde yolu İstanbul'a düşmüş bir sosyal-demokrat kazazede, "Parvus" adıyla tanınan Alexander Helphand, Türkiye'yi gerçek bir "esarete" sürüklemiş ekonomik ve mali emperyalizmin ne olduğunu öğretiyordu (P. Dumont, 1980). 1908 sonrasının ekonomik liberalizmi yerine ikame edilen Alman ekonomi-politiği de, hedefi iş dünyasının dizginlerini Müslüman orta sınıfın eline vermek olan bir "milli iktisat" yaratılmasının lehinde rol oynadı. Amaç, hem Hıristiyan azınlıkların egemenliğinden, hem de Büyük Güçler'in emperyalizminden kurtulmaktı. Burjuvazileri olmadan Türklerin devlet olarak varlıklarını sürdürmeleri çok güçleşecektir, deniyordu.

Zafer Toprak'ın çalışmaları sayesinde bu "milli iktisat" siyasetini biliyoruz (1982; ayr. karş. F. Ahmad, 1980). Bu siyaset Balkan savaşları döneminde şekillenmeye başladı. İttihatçılar, ticari yeteneği olan Türklerin ortaya çıkmasını da kolaylaştıracağı umuduyla, Rum esnafa yönelik boykot hareketini örgütlediler (Rumların Birinci Balkan Savaşı sırasında Yunan Krallığı'na para yardımında bulunarak, Osmanlı devletine ihanet ettiklerinden kuşkulanılıyordu). Ayrıca, orta sınıflara yönelik bir propaganda hareketi başlatarak, onları ekonomik yaşama atılmaları için teşvik ettiler. Rusya Türkleri örneğine (*Türk Yurdu*'nda) dayanan bu propagandada Ömer Seyfettin gibi gözde yazarlar da rol aldı (bkz. Z. Toprak tarafından yayımlanan broşür, 1985-87). Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Jön Türkler yerel girişimcileri sanayi macerasına atılmak konusunda cesaretlendirmek için bir sanayii teşvik kanunu çıkaracaklardı.

Bununla birlikte Jön Türkler, Türk unsuru lehindeki bu siyaseti sürdürürken, İslami boyutu da ihmal etmediler. Onların İslam'ı araç olarak gören bir bakışları vardı: İslam, hem Osmanlı devletinin Türkleri arasında bir dayanışma unsuru, hem de imparatorluğun iki büyük halkını, Türklerle Arapları kaynaştıran bir harçtı. Jön Türk siyasetinin bu yönü birçok düzeyde saptanabilir. Jön Türkler dini gruplarla, özellikle de başlıca İslamcı dergi olan *Sırat-i Müstakim*'le sıkı ilişkiler

kurdu (A. Somel, 1987), sonra da kendi İslami yayın organlarını, *İslam Mecmuası*'nı çıkardılar. Balkan savaşlarından sonra başlatılan "milli iktisat" seferberliği, kısa bir süre önce yayımlanan 1913-1914 boykotuna ilişkin belgelerin de gösterdiği gibi (Z. Toprak, 1985), İslam adına yürütülmüştü: Burada özellikle "Müslüman Türk" kadınlarına seslenen ve onların Rum dükkânlarına gitmekten vazgeçmelerini isteyen bir dizi çağrı söz konusudur. Jön Türklerin Arap vilayetlerini de hoş tutmaları gerekmekteydi: Merkezileştirme politikasını durdurup sadrazamlığa Arap asıllı Said Halim Paşa'yı getirdiler. Aslında Jön Türk siyasetinde laiklik eğilimi, ancak 1916 Arap isyanından sonra öne çıkacaktı (D. Kushner, 1987).

Türk milliyetçiliği ve popülizm

İstanbul'da 1913'te ismi oldukça anlamlı bir dergi çıkıyordu: *Halka Doğru.* Yazı kuruluna bir göz atıldığında, bütün büyük milliyetçi aydınları kapsadığı anlaşılmaktadır (Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Halide Edip, Hüseyinzade Ali, vb). Burada Türkiye'deki halkçılığı bütünlüğü içinde incelemek gibi bir iddia taşımaksızın (bu konuda bütüncül bir eser bulunmamakla birlikte, bazı çalışmalar vardır: Z. Toprak, 1977, 1984; İ. Tekeli ve G. Saylan, 1978) halkçılığın Türk milliyetçiliğiyle olan bağlarına işaret etmek gerek. İlk sorun halkçılığın kökenlerine ilişkindir. Aydınlanmayı halka taşıma kaygısı (o dönemde de "entelijensiya" karşılığı kullanılan Osmanlıca sözcük, *münevverler:* aydınlardır) milliyetçi akımla birlikte başlamamıştır. Seçkinlerle halk kitlesi arasında bir uçurum bulunduğu duygusu ilk aydınlarda (Yeni Osmanlılar) ortaya çıkar ve onları, kullandıkları dili daha geniş bir kitlenin anlayabileceği şekilde sadeleştirmeye iter. Halkçılığın bu yönüne, Selanik'te *Genç Kalemler* dergisi ve *"Yeni Lisan"* yaratma tasarısı çevresinde toplanmış ilk milliyetçi yazarlarda da rastlanacaktır.

Ama asıl "halka doğru" sloganı, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Rus Narodniklerinin şiarını çağrıştırmaktadır. Rusya'dan göçen Türk aydınları (anlaşılan özellikle de Hüseyinzade Ali) Rusya ile Osmanlı İmparatorluğu arasında bağlar kurulmasına yardımcı olmuşlardır. Birinci Dünya Savaşı öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun durumu bir ölçüde Rusya'nın 19. yüzyıl ortasındaki durumuna benziyordu: Bir yanda sayıları çok az bir aydın tabakası, diğer yanda büyük çoğunluğu köylülükten, küçük bir bölümü de proleteryadan oluşan okuma yazma bilmez bir kitle. Rusya aydınları açısından söz konusu olan, kapitalizme hiç uğramadan, köylülere seslenerek ve şiddete başvurarak feodal bir toplumdan sosyalist bir topluma geçmekti. Bununla birlikte, Türkiye'de halkçılık bu devrimci boyuta ulaşmadı. Tekeli ve Saylan'ın güzel bir biçimde gösterdikleri gibi, Türkiye'deki halkçılık kapitalist türde bir ekonominin oluşum sürecinden kayıpla çıkan toplum-

sal tabakaların ideolojisidir. O zaman milliyetçilik ve halkçılığın nasıl olup da atbaşı gidebildikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Türkiye'de hedef kapitalist düzeni devirmek değil, eğitim, propaganda, vb yollarla Türklerin bu sisteme katılmasını sağlamaktı. Milli iktisat politikası ve bir milli burjuvazi oluşturma tasarısı tam bu noktada gündeme girmektedir.

Türkiye'de halkçılık ya seçkinler veya devlet tarafından uygulanan bir ataerkillik biçimine (alt sınıflara "aydınlanma" götürerek dertlerine derman olmak) ya da Fransız tarzı bir dayanışmacılığa (Durkheim) doğru evrilmiş, bu dayanışmacılıkta vurgu sosyal sınıflara değil, gruplar arasındaki sosyal dayanışmaya yapılmıştır. Ziya Gökalp'a göre, seçkin/halk ayrımına uygarlık/kültür ayrımı denk düşmektedir. Seçkinler modern uygarlığı taşımak üzere halka gitmeli, ama aynı zamanda yitirdikleri ulusal kimliği özümsemek için de bu temas fırsatından yararlanmalıdırlar. Bu tasarı, Ziya Gökalp gibi bir taşralının (Diyarbakırlıdır) İstanbul'un kozmopolit seçkinlerine karşı tepkisini de yansıtmaktadır.

Geriye büyük bir sorun, Türk milliyetçiliğinin yaygınlaştırılması kalıyor. Kitleleri seferber etme ve onlara kimlik verme bağlamında, Türk milliyetçiliği İslam'la ne ölçüde rekabet edebilmiştir? Bu, incelenmesi zor bir sorundur. Bir süredir yapılmaya başlandığı gibi (D. Quataert, 1983; Z. Toprak, 1985), "vatansever" ya da "milliyetçi" dışavurumları yakından inceleyip tahlil etmek gerekir. Bir diğer olasılık, ulusal duyguları açığa vuran bir alan olarak, çok zengin mizah basınına eğilmektir. Ama mizah basınının sık sık yöneticilerin elinde bir propaganda aracına dönüştüğünü de unutmamak gerekir.

Kaynakça

Ahmad, F., 1969, *The Young Turks, The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914,* Oxford, 205 s.

Ahmad, F., 1980, "Vanguard of a Nascent Bourgeoisie: The Social and Economic Policy of the Young Turks 1908-1918", O. Okyar ve H. İnalcık (ed.), *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)* içinde, Ankara, 1980, s. 329-350.

Ahmad, F., 1985, *İttihatçılıktan Kemalizme,* İstanbul, 280 s.

Ahmad, F., 1988, "War and Society Under The Young Turks, 1908-1918", *Review,* XI/2, s. 265-286.

Akçuraoğlu, Y., 1928, "Türkçülüğün Tarihi", *Türk Yılı* içinde, İstanbul, s. 287-455.

Akyüz, K., 1986, "Türk Ocakları", *Belleten,* L/196, s. 201-228.

Akşin, S., 1987, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki,* İstanbul, 319 s.

Alangu, T., 1968, *Ömer Seyfettin,* İstanbul, 592 s.

Arai, M., 1984, "Establishment of the *Türk Derneği* and its Activities", *The Toyo Gakuho,* LXV/3-4, s. 105-145 (Japonca; İngilizce özet).

Arai, M., 1985, "The *Genç Kalemler* and the Young Turks: A Study in Nationalism", *ODTÜ Gelişme Dergisi,* XII/3-4, s. 197-244.

Bennigen, A. ve Lemercier-Quelquejay, Ch., 1964, *La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920,* Paris, 386 s.

Berkes, N., 1964, *The Development of Secularism in Turkey,* Montreal, 537 s.

Braude, J. ve Lewis, B. (ed.), 1982, *Christians and Jews in the Ottoman Empire,* New York ve Londra, 2 c., 449 ve 248 s.

Çavdar, T., 1974, *Milli Mücadelenin Ekonomik Kökenleri,* İstanbul.

Devlet, N., 1985, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917),* Ankara, 350 s.

Doğumunun 100. yılında Ömer Seyfettin, 1984, İstanbul, 340 s.

Dumont, P., 1974, "La revue *Türk Yurdu* et les musulmans de l'Empire russe, 1911-1914", *Cahiers du Monde Russe et Soviétique,* XV/3-4, s. 315-331.

Dumont, P., 1980, "Un économiste social-démocrate au service de la Jeune Turquie", R. Mantran (ed.), *Mémorial Ömer Lütfi Barkan* içinde, Paris, s. 75-86.

Dumont, P., 1987, "Les transformations sociales dans l'Empire ottoman (fin du XIXe-début du XXe siècle). Bilan des recherches en cours", *Turcica,* XIX, s. 75-94.

Findley, Carter V., 1981-1982, "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East", *Studia Islamica,* LV, s. 148-169, LVI, s. 147-180.

Georgeon, F., 1980, *Aux origines du nationalisme turc, Yusuf Akçura (1876-1935),* Paris, 154 s.

Georgeon, F., 1984-85, "Nationalisme et populisme en Turquie, l'expérience des Foyers Turcs (1912-1931)", I. Gökalp (ed.), "De l'Empire à la République, regards sur la Turquie" içinde, *Cahiers du GETC,* 1, s. 19-29.

Georgeon, F., 1987, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876-1935),* Ankara, 167 s.

Gökalp, Z., 1959, *Turkish Nationalism and Western Civilization,* New York, 336 s. (derlemeyi çeviren ve sunan: N. Berkes).

Hadad, W.H., ve Ochsenwald, W.L. (ed.), 1977, *Nationalism in a Non-National State, The Dissolution of the Ottoman Empire,* Columbus.

Heyd, U., 1950, *Foundations of Turkish Nationalism, the Life and Teachings of Ziya Gökalp,* Londra.

Jaeschke, J., 1941, "Die Turanismus des Jungtürken, zur osmanischen Aussenpolitik im Weltkriege", *Die Welt des Islams,* XXIII, s. 1-54.

Karpat, K.H., 1972, "Ömer Seyfettin and the Transformation of Turkish Thought", *Revue des Etudes du Sud-Est Européen,* X/4, s. 677-691.

Karpat, K.H., 1973, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State,* Princeton, 116 s.

Karpat, K.H., 1985, *Ottoman Population (1830-1914),* Madison, 242 s.

Kent, M. (ed.), 1984, *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire,* Londra, 237 s.

Kreiser, K., 1981, "Der japanische Sieg über Russland (1905) und sein Echo unter den Muslimen", *Die Welt des Islams,* XXI/1-4, s. 209-239.

Kushner, D., 1977, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908,* Londra, 126 s.

Kushner, D., 1987, "The Place of the Ulama in the Ottoman Empire during the Age of Reform (1839-1918)", *Turcica,* XIX, s. 51-74.

Landau, J.M., 1981, *Pan-Turkism in Turkey, A Study in Irredentism,* Londra, 219 s.

Landau, J.M., 1984, *Tekinalp, Turkish Patriot, 1883-1961,* Leiden, 362 s.

Lewis, B., 1988, *Islam et laicité, la naissance de la Turquie moderne,* Paris, 520 s.

Mc Carthy, J., 1983a, "Foundations of the Turkish Republic: Social and Economic Change", *Middle Eastern Studies,* XIX/2, s. 139-151.

Mc Carthy, J., 1983b, *Muslims and Minorities, The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire,* New York ve Londra, 247 s.

Ökçün, A.G., 1970, *Osmanlı Sanayii: 1913-1915 Yılları Sanayi İstatistiki,* Ankara.

Olson, R., 1986, "The Young Turks and the Jews: a Historiographical Revision", *Turcica,* XVIII, s. 219-235.

Orkun, H.N., 1944, *Türkçülüğün Tarihi,* İstanbul.

Paksoy, H.B., 1984, "Nationality and Religion: Three Observations from Ömer Seyfettin", *Central Asian Survey,* III/3, s. 109-115.

Parla, T., 1985, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp (1876-1924),* Leiden, 157 s.
Quataert, D., 1983, *Social Desintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881-1908,* New York ve Londra, 205 s.
Rossi, E., 1943, "Dall'Impero ottomano alla Republica di Turchia: origine et sviluppi del nazionalismo turco sotto l'aspetto politico-culturale", *Oriente Moderno,* XXIII, s. 359-388.
Shaw, S. J. ve Shaw, E. Z., 1977, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey,* c. II, *Reform, Revolution and Republic, The Rise of Modern Turkey, 1808-1975,* Londra-New York, 518 s.
Somel, A., 1987, "*Sırat-i Müstakim:* Islamic Modernism in the Ottoman Empire, 1908-1912", *The Journal of the Middle East Studies Society,* I/1, s. 55-80.
Szyliowicz, J., 1970, "Students and Politics in Turkey", *Middle Eastern Studies,* VI/2, s. 150-162.
Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, 1985, 6 c., Ankara, 1719 s.
Tekeli, İ. ve Saylan G., 1978, "Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi", *Toplum ve Bilim,* 6-7, s. 44-110.
Temir, A., 1987, *Yusuf Akçura,* Ankara, 103 s.
Toprak, Z., 1977, "II. Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce, Halkçılık", *Toplum ve Bilim,* 1, s. 92-123.
Toprak, Z., 1979, "İttihat ve Terakki'nin Paramiliter Gençlik Örgütleri", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi,* 7, s. 95-113.
Toprak, Z., 1982, *Türkiye'de "Milli İktisat", 1908-1918,* Ankara, 464 s.
Toprak, Z., 1984, "Osmanlı Narodnikleri: Halka Doğru Gidenler", *Toplum ve Bilim,* 24, s. 69-81.
Toprak, Z., 1985, "İslam ve İktisat: 1913-1914 Müslüman Boykotajı", *Toplum ve Bilim,* 29-30, s. 179-199.
Toprak, Z., 1985-1987, "Ömer Seyfettin ve Sivil Toplum", *Toplum ve Bilim,* 31-39, s. 113-127.
Toprak, Z., 1987, "Türk Bilgi Derneği (1914) ve Bilgi Mecmuası", E. İhsanoğlu (ed.), *Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri* içinde, İstanbul, 1987, s. 247-254.
Tunaya, T. Z., 1984, *Türkiye'de Siyasal Partiler,* 2. baskı, c. 1, *İkinci Meşrutiyet Dönemi 1908-1918,* İstanbul, 668 s.
Zarevand, 1971, *United and Independant Turania, Aims and Designs of the Turks,* Leiden.
Zenkovsky, S. A., 1960, *Panturkism and Islam in Russia,* Cambridge.
Zurcher, E., 1984, *The Unionist Factor, The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905-1926,* Leiden, 199 s.

Ek Kaynakça (1994)

Masami Arai çalışmalarını bir kitap halinde derlemiştir: *Turkish Nationalism in the Young Turk Era,* Leiden, 1992.

Notlar

1 Karş. Kaynakça'da belirtilen çalışmaları dışında: M. Arai, "Between State and Nation: a New light on the Journal *Türk Yurdu*", *Turcica,* c. XXIV, 1992, s. 277-295.

2 Bu tartışmalardan ikisinin metinleri kısa bir süre önce İsmail Kara tarafından *Tarih ve Toplum* dergisinde yayımlanmıştır, V, 1986, s. 240-247 (Ahmed Naim / Ahmed Ağaoğlu) ve s. 377-382 (Ali Kemal / Yusuf Akçura).

3 *Irk* sözcüğünün, Osmanlı söz dağarcığına Rusya Türkleri tarafından katıldığı anlaşılıyor: karş. L. Bazin, "Turc *ırk* (race): une contamination arabo-tatare", Ch. Robin (ed.), *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson* içinde, Paris, 1985.

4 Özellikle Ş. Hanioğlu'nun çalışması, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük,* sadece 1889-1902 dönemini ele alan 1. cildi yayımlanmıştır, İstanbul, tarihsiz (1985).

5 Bu çalışmaların yapılmasını beklerken, anılarından parçaları okuyabilirsiniz: Hüseyin Cahit Yalçın, *Siyasal Anılar,* İstanbul, 1986.

KEMALİST DÖNEMDE TÜRK OCAKLARI (1923-1931)*

"Türkiye'nin ulusal bir temelde yeniden örgütlenmesinde Ocaklar'ın geçmişte ve şimdi oynadığı, muhtemelen gelecekte de oynayacağı rol üzerinde ne denli durulsa yeridir."[1] Türkiye'deki İngiliz Büyükelçisi Sir G. Clerk'in Şubat 1930'da Türk Ocakları hakkındaki yargısı böyleydi. Türk Ocakları Jön Türkler döneminde, ulusal duyguyu geliştirme ve ilerleme düşüncesini Türk halkı içinde yayma kaygısı taşıyan bir grup üniversite öğrencisi ve bir avuç aydın tarafından kurulmuştu.

İngiliz büyükelçisinin, söylediklerinin geleceğe ilişkin bölümünde yanıldığını biliyoruz; Türk Ocakları bir süre sonra, Nisan 1931'de kapatılacaktı. Sözlerinin geri kalanıyla ilişkili olarak da, bugün tarihçilerin "Türkiye'nin yeniden örgütlenmesi"nde Türk Ocakları'na ne kadar küçük bir rol biçtiklerini görse, Sir G. Clerk herhalde şaşırırdı. Aynı tarihçiler, haklı olarak, 1932'de Türk Ocakları'nın yerine kurulan Halkevleri üzerinde ise ısrarla durmuşlardır. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın kültür kolları gibi çalışan Halkevleri, Kemalist rejimin halkçı eğilimini ifade ediyorlardı.

Jön Türkler döneminde öncü rolü oynayan Türk Ocakları'nın, ulusal Türk devletinin kuruluşuyla birlikte gerilediği sık sık söylenmiştir.[2] Bu yargı olgulara kesinlikle uymamaktadır. Çünkü tam tersine, Kurtuluş Savaşı'ndan sonra yeniden örgütlenen Türk Ocakları büyük bir atılım yaşamış ve 1930'ların başında Ankara'da heybetli bir merkezi olan, 250 şubesi ve 30.000 üyesiyle ülke sathına yayılmış güçlü bir kuruluş haline gelmiştir.

Özgün bir kurum olan Türk Ocakları, Osmanlı döneminin eski saray-reaya ikiliğiyle Kemalist devrimin getirdiği devlet-yurttaş ilişkisi arasına üçüncü bir odak sokma ve siyasi iktidar karşısında özerkliklerini korumaya çalışırken, ülkenin gelişim sürecinde söyleyecek sözleri olduğuna da inanan aydınların gücünü temsil etme iddiasını taşımıştır. Bizce Türk Ocakları bu anlamda ayrıca incelenme-

* *Turcica*'da yayımlanmış metin, c. XIV, 1982, s. 168-215.

yi hak etmektedir. Bu kurumun Türk ulusal devletinin oluşumunda tuttuğu yeri kesin bir biçimde saptamak kuşkusuz güçtür; ama elimizde bulunan bol sayılabilecek miktarda belge sayesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun yok olması ve modern Türkiye'nin doğuşuyla karşı karşıya kalan bir grup Türk aydınının düşüncesi ve eylemini incelemek mümkündür. Başka bir deyişle, çağdaş dönemde yeni bir ulusun yaşadığı türden kimlik ve gelişme sorunları karşısında bir seçkinler grubunu işbaşında izlemek mümkün görünmektedir.

Kurtuluş Savaşı'ndan Sonra Türk Ocakları'nın Yeniden Doğuşu

Türk Ocağı, iki akımın birleşmesinden doğmuştur. Bir yanda, Jön Türk rejiminin başarısızlıklarından, Jön Türklerin Osmanlı devletini dış güçlere ve merkezkaç kuvvetlerin baskısına karşı korumada gösterdikleri yeteneksizlikten hayal kırıklığına uğramış, Türk olmayan öğrenciler arasında milliyetçiliğin gelişiminden kaygılanan İstanbul'daki üniversite öğrencileri, özellikle de Askeri Tıbbiyeliler arasındaki düşünce hareketi vardır. Bir grup Tıbbiye öğrencisi, "Türk dilinin ve ırkının mükemmelleştirilmesi için, Türk halkına ulusal bir eğitim vermeye, onun bilimsel ve toplumsal düzeyini yükseltmeye çalışmayı" amaç edinmiş bir kültür derneği kurar. İkinci akım, Türk aydın tabakasının bir bölümündeki bilinçlenmenin ürünüdür. Bu kesim de Jön Türklerin izlediği politikanın iflas ettiğine ve Osmanlı devletini kurtarmak için Türk unsuruna dayanmak gerektiğine inanmaktadır. Dolayısıyla Türk Ocağı, Hamdullah Suphi Tanrıöver'in ifadesiyle, Türk gençliği ve aydınları içindeki bir "savunma refleksi"nden doğmuştur.[3]

1912'de Beyazıt'taki bir lokalde kurulan İstanbul Türk Ocağı, başlangıçta güçlükler yaşadı. Hareket hiç popüler değildi; iktidardakilerin anlayışsızlığı ya da kuşkusu ve din adamlarının da düşmanlığıyla karşılaşıyordu. Bünyesinde Mehmed Emin, Ziya Gökalp, Halide Edip, Hamdullah Suphi, Ahmed Ferid gibi yazarlar ve aydınlarla Ahmed Ağaoğlu, Yusuf Akçura, Hüseyinzade Ali gibi Rusya göçmeni Türkleri bir araya getiriyordu. Lokalde konferanslar, sohbet toplantıları, akşam dersleri düzenleniyor, yazarlar ve sanatçılar orada toplanıyordu; Türk Ocağı "bir tür üniversite", "bir ulusal kültür ocağı"ydı.[4] Mütevazı bir başlangıcın ardından, dernek ağır ağır gelişti. İstanbul Ocağı büyürken, taşrada da yirmi kadar şube açıldı. 1918'de Türk Ocağı'nın yaklaşık 2.000 üyesi vardı. Özerkliğini korumayı başarmış, Jön Türklerin kuşkulu yaklaşımı yerini destekleme politikasına bırakırken, bu destek örgütün özerkliğine zarar vermemişti.[5]

Mütareke döneminde, Türk Ocağı İzmir'de Yunan işgaline karşı, İstanbul'da da İtilaf Devletleri'nin Osmanlı devletine layık gördükleri sonu protesto etmek için mitingler örgütledi. Yunan orduları tarafından İzmir ve Bursa şubelerinin, İngiliz birlikleri tarafından da İstanbul Ocağı'nın kapatılmasından sonra, dernek fiilen her türlü etkinliği durdurdu. Bazı militanlar Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk cemiyetlerinde önemli roller oynadılar;[6] yöneticiler ise, yavaş yavaş Ankara'da, Mustafa Kemal'in çevresinde toplandılar. Kurtuluş Savaşı sona erer ermez, Ocağın şubelerini yeniden açmaya giriştiler: Ege ve Trakya bölgelerinin kurtarılmasıyla birlikte altmış kadar Ocak açılmıştı. Hamdullah Suphi'nin çabalarıyla Ankara ve İstanbul şubeleri de Nisan ve Haziran 1923'te yeniden faaliyete geçebildiler. Örgütün bu yeniden doğuşu, Ankara hükümeti tarafından da ciddi biçimde desteklendi. Çünkü Ankara hükümeti, derneğin savunduğu ilkelerin Büyük Millet Meclisi'nin etkinliğinin temelini oluşturan ilkelerle özdeşliğinin ve dernek militanlarının Kurtuluş Savaşı'nda oynadığı rolün bilincindeydi.[7] Bu elverişli koşullar Türk Ocakları yöneticilerini, Ocaklar için yeni bir yapı ve bir yayılma politikası tasarlamaya götürecekti.

a) Türk Ocakları'nın yeni yapısı[8]

Türk Ocakları'nın yeni örgütlenmesi Nisan 1924'te yapılan kurultayda oluşturuldu. Kurultay nedeniyle Ankara'da toplanan altmış kadar şube delegesi, Ocak yasasını onayladılar. Bu yasa daha sonra getirilen bazı düzenlemelerle geliştirildi ve Türk Ocakları kapanıncaya kadar yürürlükte kaldı.[9]

Yasanın ikinci maddesi Ocakların etkinlik yürüteceği coğrafi alanı, *bütün Türkler arasında* diye belirler ve ulusal bilincin güçlendirilmesini, Türk *hars*'ının (kültür) meydana çıkarılmasını, uygarlığın ve sağlık bilgisinin ilerletilmesini ve ulusal bir ekonominin geliştirilmesini amaç olarak benimser. Üçüncü madde, örgütün siyasi sorunlara yaklaşımını belirler: "Ocak, fırka siyasetiyle uğraşmaz. Hiçbir Ocaklı Cemiyeti siyasi emellerine alet edemez." Türk Ocağı kurulduğu günden beri, siyasetin dışında kalmayı kural olarak benimsemişti. Maddenin ifade biçiminde Hamdullah Suphi'nin düşüncelerinin izine rastlanıyor; Hamdullah Suphi'ye göre, Ocaklar bir ölçüde siyasi bir kuruluştur, çünkü "milli bir siyaset" izlerler. Engellenmesi gereken, partilerin siyasi oyunlarına katılmalarıdır.[10] Bu düşünceler Ocaklar'ın kendi içinde de eleştirilecekti; örneğin Ahmed Ağaoğlu'na göre, saltanat döneminde Ocaklar'ın siyasi yaşama katılmayı reddetmesinin bir anlamı vardı, ama hükümet artık ulusal bir politika izlediğine göre, bu reddin bir anlamı kalmamıştı.[11]

Yasanın daha sonraki maddeleri, Ocaklar'ın örgütlenişinde iki farklı düzey saptar. Bunlardan ilki yerel düzey, yani derneğin taşra şubeleridir. Her Ocak'ta,

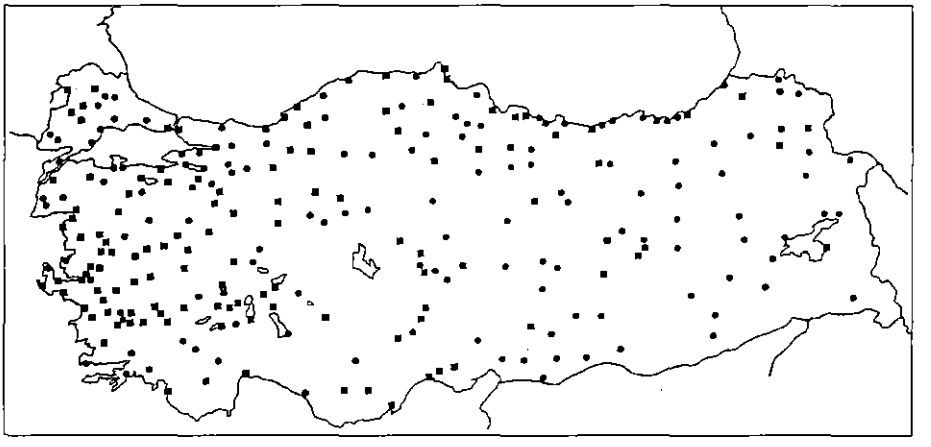
militanların oluşturdukları bir "dernek", "dernek" tarafından bir yıllığına seçilen ve Ocak yönetimiyle görevlendirilen 7 kişilik bir "idare heyeti" ve mali sorunlarla ilgilenen bir "murakabe heyeti" bulunur. "Dernek" her yıl mart ayında, Merkez Heyeti'ne sunulacak faaliyet raporunu hazırlamak ve Ocak delegesinin Kurultay'a sunacağı şube önerilerini hazırlamak üzere genel toplantı yapar.

İkinci düzey, merkezi örgütlenmedir ve ilk birimi her Ocağın bir delegeyle katıldığı "Kurultay"dır; Kurultay bir anlamda Türk Ocakları'nın en yüksek merciidir. Her yıl Ankara'da 23 Nisan tarihinde toplanan Kurultay, şubelerin genel faaliyetini gözden geçirir, delegelerin eleştirilerini ve önerilerini inceler, yasada gerekli gördüğü değişikliklere gider ve Merkez Heyeti'ni seçer. Kurultayların Türk Ocakları'nın hayatındaki önemi üzerinde durmak gerekir; 1928'e kadar her yıl, sonra bir yıl arayla 1930'da toplanan altı Kurultay, delegelerin yerel şubelerin karşılaştıkları bütün sorunları olanca içtenlikleriyle ifade etmelerine olanak tanımıştır.[12] Merkez Heyeti, Türk Ocakları'nın yürütme organıdır; Kurultay tarafından seçilen 11 üyeden oluşur ve yerel şubeleri denetler, raporları inceler ve alınacak önlemleri belirler. Merkez Heyeti'nin başkanı Türk Ocakları'nın bir anlamda en üst düzey yetkilisidir. Yine Kurultay tarafından seçilen Murakabe Heyeti, örgütün bütün hesaplarını denetler. Hars Heyeti'nde ise, Kurultay tarafından hayat boyu atanan ve Türklük için yaptıklarına ve şöhretlerine göre seçilen 10 ilâ 40 üye yer alır. Heyet, Türk kültürüne ilişkin eserler yayımlanması ve "bütün Türk âleminde" propaganda yürütmekle yükümlüdür. Heyetin asıl görevi ise, Ocaklar arasındaki bağlantı organı[13] ve örgütün Türkiye'nin dışındaki Türk halkları içinde propaganda aracı[14] olan *Türk Yurdu* dergisini çıkarmaktı. Bu kalıcı kurumların dışında, yasa, yerel şubelere eylemlerinin Ocaklar talimatnamesine uygun olup olmadığını denetleyecek müfettişler gönderilmesini de öngörüyordu.

Örgüt mali düzeyde özerkliğini korumaya çalışıyordu. Elindeki kaynaklar, üyelerin verdiği aidatlar (aidat miktarı 4 lira olarak saptanmıştı), düzenlediği kültürel gösterilerden gelen gelirler, yerel şubelerin gelirlerinden alınan %5 pay, bağışlar ve çeşitli mali desteklerden oluşuyordu.

b) Türk Ocakları'nın gelişimi

Nisan 1924'te, yeni yasayı oluşturan Kurultay'ın toplandığı sırada, Türk Ocakları örgütlenmesinde 71 şube bulunuyordu. 1931'de, Ocaklar kapatıldığı sırada, şube sayısı 267'ye, üye sayısı da 32.000'e çıkmıştı. Aynı süre zarfında Ocaklar'ın bütçesi 6.900 liradan 1.500.000 liraya çıkmıştı. Demek ki çok çarpıcı bir ilerleme söz konusuydu.



■ Ocak 1925'ten önce açılmış ocak (*T.Y.*, I/4, Ocak 1925, s. 335-336'da yayımlanmış listeye göre)

● Ocak 1925'ten sonra açılmış ocak (*Türk Yurdu*, III/7, Aralık 1963, s. 64-65'te yayımlanmış listeye göre)

Bununla birlikte söz konusu ilerlemenin düzenli olmadığını kaydetmek gerekir; gerçekten de Nisan 1925'te 135, Nisan 1926'da 217 olan şube sayısı, Nisan 1928 Kurultay'ında ise 250'yi aşmıştır.[15] O dönemde dernek 25.000 üyesiyle gururlanabilecek bir düzeydeydi. Demek ki ilk yıllarda (1924-1927), şube ve üye sayısındaki artış çok hızlı olmuş, daha sonra hissedilir ölçüde yavaşlamıştır. Bu yavaşlamayı mevcut şubeleri donatmak, Ocaklar'a girişi daha iyi denetlemek isteklerine olduğu kadar, örgütün 1920'lerin sonundan itibaren yaşadığı mali güçlüklere de bağlamak mümkündür.

1924 ile 1931 arasında, Türk Ocakları'nın Anadolu'daki coğrafi dağılımı da hissedilir ölçüde değişmişti. 1925'ten önce açılan ocaklarla 1925'ten sonra açılan ocakları birbirinden ayırt etmeye özen gösterdiğimiz haritanın incelenmesinden bu sonuç çıkmaktadır. 1925'te ocaklar esas olarak Anadolu'nun batısında ve özellikle de Ege Bölgesi'nde yoğunlaşmıştır. Ocakların sayısı 1920-1922'de Yunan orduları tarafından işgal edilmiş bölgelerde çok artmaktadır. Kemalist orduların zaferinden sonra, işgal altında kalmış bu bölgenin maddi ve kültürel yeniden yapılanmasına yardımcı olmak amacıyla çok sayıda ocak kurulduğu düşünülebilir. Buna karşılık, Trabzon'dan Adana'ya çekilecek bir hattın doğusunda kalan bölgede sadece on kadar ocak vardır; birçok vilayet merkezinde hiç ocak yoktur. 1931'de ise, sayıları batıda yine daha kalabalık olsa da, ocaklar doğuya doğru daha geniş ölçüde dağılmıştır. Aşağı yukarı her vilayet merkezinde ve hatta bazı kazalarda ocaklar kurulmuştur. 1925 ile 1931 arasında açılmış yeni ocakların

yaklaşık %40'ının, Trabzon-Adana hattının doğusunda kalan bölgede kurulmuş olması ilginç bir noktadır. Türkiye'nin doğusu ile batısı arasındaki dengesizliği gidermek için açık bir çaba gösterilmiştir. Daha ileride ocaklardaki bu "Doğu'ya açılma"nın belirli bir politikaya denk düştüğünü göreceğiz.

Türk Ocakları'nın taşra şubelerinden söz ederken, bunların çok farklı gerçekliklere denk düşebileceğini unutmamak gerekir. Bursa, İzmir, Ankara, Adana veya Ayvalık ocaklarının kaynakları geniştir, güzel binalara yerleşmişlerdir ve çok sayıda üyeleri vardır. Adana şubesinin 1927 bütçesi 37.000 lira iken, Trabzon vilayetindeki Of şubesi 300 lirayla iş görmektedir.[16] Ülke düzeyinde Ocak başına üye ortalaması 130'dur; İzmir şubesinin üye sayısı 600'ü geçerken,[17] Orta veya Doğu Anadolu'daki kimi şubelerde üye sayısı 20'yi bulmaz.[18] İzmir Ocağı'nın bahçe içindeki büyük binasının yapımı 80.000 liradan fazlaya mal olmuştur, oysa Ulukışla'daki militanlar toplantılarını tekgöz bir odada yapmak zorundadır. Ocakların çeşitliliği üç aşağı beş yukarı Türkiye'nin bölgesel koşullarının çeşitliliğini yansıtmaktadır.

c) İnsanlar ve eğilimler

Merkez Heyeti ya da Hars Heyeti üyesi veya Kurultaylara katılan şube delegeleri olarak Türk Ocakları'nın yönetici seçkinlerini oluşturan şahsiyetler içinde, Jön Türkler döneminde de Ocak üyesi olan birçok aydınla karşılaşıyoruz. İçlerinden Mehmed Emin, Ahmed Ağaoğlu, Köprülüzade Mehmet Fuat, Halide Edip, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp'ın (1924'te öldü) isimlerini saymak mümkün. Bu aydınlar Meşrutiyet döneminden beri Ocaklar'da sürekliliği sağlarken, derneğe bir anlamda manevi ve entelektüel açıdan kefil de oluyorlardı.

Türk Ocakları'nın bütün tarihinin egemen siması Hamdullah Suphi'dir.[19] 1913'ten sonra Ocak başkanı, 1923'teki yeniden oluşumun da mimarı olan Hamdullah Suphi, 1923-1931 arasında her kurultayda büyük bir çoğunlukla yeniden seçildiği Merkez Heyeti başkanlığı görevinde sürekli örgütün başında kalmıştır. Bu sıfatla Türk Ocakları'nın kültürel ve toplumsal politikasının anahatlarını gerçekte o belirlemiştir. Otoritesi öncelikle geçmişinden kaynaklanmaktadır; Türk Ocağı kurulduktan bir yıl sonra –o sırada 27 yaşındadır ve Darülfünun'da Türk-İslam Sanatı dersi vermektedir– Tıbbiye öğrencilerinin desteğiyle derneğin başına getirilir. Türk Ocakları'nın fikir hocası Ziya Gökalp ise, örgütleyicisi de Hamdullah Suphi'dir. Diğer yandan Hamdullah Suphi bir hatiptir ve Ocak militanlarıyla gençliğin bir bölümü üzerinde asıl bu özelliğiyle büyük bir etki yapmıştır.[20] Son olarak, Anadolu'daki direniş hareketiyle çok erken bir tarihte bağlantı kurduğunu, Ankara hükümetine katılıp, bu hükümette önemli mevkilere getirildiğini de

unutmamak gerek: Maarif Vekilliği, Matbuat ve İstihbarat Umum Müdürlüğü, 1925'te yeniden Maarif Vekilliği görevlerinde bulundu. Yine de Hamdullah Suphi tartışmalı bir şahsiyetti; bazıları uzun hitabetleriyle coşar ve önünde el pençe divan dururken, onu Türk milliyetçisi ve demokrat kılığına girmiş bir Osmanlı aristokratı (Suphi Paşa'nın oğluydu), bir şarlatan olarak gören pek çok düşmanı da vardı.[21] Bolşevizmle sosyalizmin azılı düşmanı olan, Türkiye'deki sınıf çatışmalarını inkâr eden Hamdullah Suphi hiç kuşku yok ki Türk Ocakları'nın tutucu bir görünüm almasında pay sahibi olmuştur.

Kemalist dönemde Türk Ocakları'nda ön planda rol oynayan bir diğer sima Dr. Reşit Galip'tir.[22] Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'den [Askeri Tıbbiye] mezun olan Reşit Galip, öğrenciyken gönüllü doktor olarak Balkan ve Birinci Dünya savaşlarına katılmış, daha sonra da 1918'de Köycüler Cemiyeti'ni kurarak köylerde doktorluk yapmaya girişmişti.[23] Kemalist harekete katıldı ve Büyük Millet Meclisi'nde Aydın mebusu oldu. İki yıl boyunca, Türk Ocakları Merkez Heyeti'nin başkan yardımcılığında bulundu. Daha sonra, 1930'da, Türk Ocakları bünyesinde Türk Tarih Tetkik Heyeti'nin kuruluşunda önemli bir rol oynadı. Mustafa Kemal'e yakındı ve Türk Ocakları içinde Hamdullah Suphi'ninkinden farklı bir çizgiyi temsil ediyordu. Hamdullah Suphi derneği uygarlık, sanat ve tarih konularında fikir alışverişlerinde bulunulan bir "entelektüeller kulübü" olarak kabul ederken, Reşit Galip Türk Ocakları'nı yoksul kitleler lehine çalışan bir sosyal yardım kuruluşu olarak görüyordu. Hamdullah Suphi, Ocaklar'ın siyasi iktidardan bağımsızlığının kararlı savunucusu olarak ortaya çıkarken, Reşit Galip derneğin Cumhuriyet Halk Fırkası bünyesine katılmasına taraftar olan yöneticiler arasındaydı. Türk Ocakları'nın kapatılmasından sonra da, tam anlamıyla CHF'nın kültürel kolları olan ve daha halkçı yönelimleriyle onun savunduğu görüşlere yakın Halkevleri'nin başlıca önderlerinden biri oldu.

d) Türk kime denir?

Türk Ocakları'nın örgüt yapısına bakıldığında sistemin demokratik niteliği çarpıcıdır; tabanda "dernek" halinde toplanan militanlar kendilerini Kurultay'da temsil etmekle görevli bir delegeyi ve bu delegeler de Türk Ocakları'nın yürütme organı olan Merkez Heyeti'ni seçer. 1926 Kurultayı sırasında çıkan bir makalesinde, Ahmed Ağaoğlu Kurultay'ın temsili niteliğini övüyor, farklı vilayetlerin ve farklı sosyal sınıfların orada temsil edildiklerini ileri sürüyordu.[24] Kurultay'ı Türk ulusunun bütününü ifade eden bir "milli içtima" olarak niteliyordu. Ahmed Ağaoğlu'nun bu yargısı nasıl değerlendirilmeli? Bu soruya yanıt verebilmek için, Türk Ocağı üyesi olabilme koşullarını incelemekte yarar var.

Öncelikle militanların etnik ve kültürel aidiyet sorunu gündeme geliyordu. Jön Türkler döneminde Ocağın kurucu üyeleri açısından sorun basitti, örgüt üyelerinin Türk olmaları gerekiyordu. 1913 nizamnamesinin 5. maddesi şöyle diyordu: "Ocak azaları Türktür."[25] 1918 nizamname taslağında da, Ocak üyesi olabilmek için Türk olmanın yeterli olduğu söylenmektedir.[26] Örgüt yöneticilerine göre etnik-kültürel "Türklük" kavramı yeterince açıktı. Osmanlı İmparatorluğu gibi çokuluslu bir devlet bünyesinde Türk unsuru sonunda kendi özgüllüğünü kazanmayı bilmişti.

Kurtuluş Savaşı'ndan sonra ise durum o kadar basit değildi. Mustafa Kemal tarafından bir ulusal Türk devletinin kurulmasıyla birlikte, Türk teriminin anlamı esnekleşmişti: Bu terim yeni devletin yurttaşını mı (eski azınlıklar da dahil olmak üzere), yoksa doğum veya kültür yoluyla Türklüğe ait olan yurttaşı mı ifade ediyordu? Diğer yandan Balkanlar'dan ve Kafkasya'dan muhacirler akın etmişti; çoğu Müslüman'dı, ama Türkiye Türkleriyle aynı dili konuşmuyor, aynı âdetleri paylaşmıyorlardı. Ocak militanları onlara karşı nasıl bir tavır takınmalıydı? 1924 Kurultayı'nda, Hamdullah Suphi bu sorun karşısındaki şaşkınlığı yansıtır. ["Kütahya Ocağı bize soruyor: Boşnakları kabul etmeli miyiz? Samsun, Sinop, vb yerlerden de aynı soru geliyor. Başka yerlerde aynı soru Gürcüler, Çerkesler, Abazalar, Kürtler hakkında soruluyor. Demek ki, milliyet kavramına dayanan bizlerin Türk sözünden ne anladığımızı çok açık bir biçimde tanımlamamız gerekiyor."][27] Aynı şekilde Sinop delegesi Kurultay'dan şu soruya yanıt verilmesini rica ediyordu: "Türk kime denir?"[28]

1924 Kurultayı sırasında, "yasa encümeni" tarafından hazırlanan, Ocak üyelerinin etnik aidiyeti hakkındaki 5. maddenin incelenmesinde uzun tartışmalar çıktı. Bunlar ilginç tartışmalardır, çünkü Kurultay üyelerinin "Türklüğü" tanımlamak konusunda karşılaştıkları güçlüğü gözler önüne sermekte ve nasıl bir milliyet anlayışına sahip olduklarını yansıtmaktadırlar.[29] Tartışmalar sırasında, oturum başkanı Ahmed Ağaoğlu Türk kavramının açık olmadığını itiraf ediyordu. Zaten bu kavram açık olsaydı, diye ekliyordu, ne Türk milliyetçiliği akımına, ne de Türk Ocakları'na gerek kalırdı. Tarsus delegesi Niyazi Bey gibi bazı delegeler, halk yargısına güvenilmesini öneriyordu: Halk tarafından Türk olarak kabul edilen kişi Türk'tür. Ama bu öneri birçok itiraza neden oldu; tartışmaya konu olan bölgelerin delegeleri örneğin Sinop'ta ahalinin Giresunluları ve Tatar muhacirleri Türk olarak kabul etmediklerini; İstanbulluların İran, Azerbaycan ve Kafkasya asıllı Türkleri Acem olarak değerlendirdiklerini belirttiler.

Tartışmada iki tez çarpışıyordu. Bir tarafta, Türklüğü esas olarak etnik bir kavram olarak kabul edip "dar" bir tanımdan yana olanlar ve Ocak üyeleri arasın-

da Arnavut ya da Arap asıllı Türkler bulunmasına alınanlar vardı. Diğerleri –büyük çoğunluk– daha hoşgörülüydü. Onların içinde yer alan Hamdullah Suphi, kan ya da ırk kavramını gündeme getirecek her türlü milliyet tanımına karşıydı: "Şimdi bir mesele var. Esas düsturu, tarifi intihap edeceksiniz. Irk, kan Türkçülüğü mü istiyorsunuz? Bir de kan alıp tahlil için kimyagerlere göndereceksiniz, yüzde beş Ermeni, on altı Rus, bilmem ne nispette Çerkes, Arnavut ve Türk kanı var diyecekler. İki yoldan birini intihap etmek lazımdır. Ya ırkı kabul edeceksiniz, ya harsı..." Tek geçerli olan soyaçekim değildir, diye devam ediyordu; asıl önemli olan karakter, bilinç, eğitim, başka bir deyişle, kültür ve zihniyettir; ayrıca Türk milliyetçiliği davasına gösterilen bağlılığı da dikkate almak gerekir. Türk Ocakları'na girerken etnik ölçütlere göre katı bir eleme yapılmasından yana olan bir delegeye Hamdullah Suphi şu yanıtı veriyordu: "Türk Ocakları'nın vazifesi Türklerin sayısını azaltmak mıdır, çoğaltmak mı?"[30]

Türk Ocakları'na giriş konusunda sonunda bu liberal anlayış öne çıktı. Yasanın, üyelerin etnik ve kültürel aidiyetine ilişkin 5. maddesi kapıyı oldukça geniş bir biçimde aralıyordu: "Neslen Türk olan veya hars dolayısıyla tamamen Türk duygusu ve Türk dileği besleyen ve mazileriyle Türklüğe bağlı olduklarını ispat etmiş bulunan bir kadın ve erkek Türk Ocağı'na aza olabilirler." Maddede ne dile (bazı Ocak delegelerinin aksi yöndeki isteklerine rağmen), ne de dine ilişkin hiçbir koşulun yer almadığına ayrıca dikkat çekelim.

e) Taşra seçkinleri

Üniversite öğrencilerinin ve aydınların girişimiyle kurulan Türk Ocağı örgütü 1918'e kadar, %95'i gençlerden ve aydınlardan oluşan, üye sayısı 2.000'i geçmeyen, görece kapalı bir "kulüp" olarak kaldı.[31] 1918'deki Ocak Kongresi'nde üye sayısının artışının üye kalitesinde bir düşüşe neden olacağından korkan bazı delegeler Ocaklar'a giriş sorununu gündeme getirmişlerdi. Onlar, sadece yüksek öğrenim görmüş erkek ve kadınların Ocak üyeliğine kabul edilebilmesini istiyorlardı.

Kemalistlerin zaferinden sonra şube sayısı çoğalmaya başlayınca, üye kayıt sorunu yeniden gündeme geldi. 1924 Kurultayı şu sorularla karşılaştı: Türk Ocakları sadece küçük bir seçkin aydınlar grubunun elinde kalmaya devam mı edecekti, yoksa tam bir dönüşüm içindeki Türk toplumunun yeni katmanlarına da açılacak mıydı? Gereken az sayıda bilinçli ve bağlı militan mıydı, yoksa bir kitle örgütü müydü? Bütün bunların sonucunda, Ocaklar'a üye kabul koşulları ne olmalıydı? Kurultay'ın 25 Nisan tarihli üçüncü oturumunda, bütün bu sorunlar tartışıldı ve çatışan iki tez ortaya çıktı.[32] Birinci tez, Merkez Heyeti Başkanı Hamdullah Suphi'nin şahsında güçlü bir savunucu buldu. Hamdullah Suphi, "Ocak bir misyoner

müessesesidir" diyordu; bu nedenle bünyesine ancak oldukça yüksek bir entelektüel düzeye sahip, bu ideali anlayabilecek ve yayabilecek yetenekte üyeleri kabul edebilir. Bu koşullarda Ocak bazılarının istediği gibi köylülerden, işçilerden ve askerlerden üye kaydedebilir mi? "Türk Ocağı'nın köylüye, ameleye, nefere karşı vazifeleri vardır. Fakat onları mesaisine teşrik edemez. Bu müessese lalettayin sokaktan adam alamaz." Ve Hamdullah Suphi Türk Ocağı'nın hiçbir zaman köylülere ve işçilere yardımdan geri kalmadığını, onlara tıbbi yardım hizmeti, bedava dersler, maddi destek gibi olanaklar sunduğunu ekliyor, ama Ocak bünyesine işçileri alırsa, sosyalist bir kulübe dönüşür, diyordu. Delegelerin çoğunluğunun duygularını özetleyen Kemaleddin Sami Paşa, Türk Ocağı'nın sadece bilinçli ve istekli insanları kabul etmesini önerdi. Onların karşısında örgütün toplumsal genişlemesi tezi Kurultay delegelerinin küçük bir bölümü tarafından destekleniyordu ve bunların arasında İzmir delegesi Vasıf Bey'le Yusuf Akçura da vardı.

Bu tartışmanın tarafları üç aşağı beş yukarı sonraki Kurultaylarda da karşımıza çıkar. Örneğin 1928 Kurultayı'nda, "az olsun temiz olsun" formülünün yandaşları ile şubelerin niteliklerine zarar vermeden üye sayısını artırmak isteyenler ("çok olsun temiz olsun") karşı karşıya geldiler.[33] Bu ikinci tezin savunucusu olan Yozgat delegesi Cemal Bey, İstanbul, Ankara ya da İzmir gibi büyük şubeler için katı kabul kurallarının kuşkusuz geçerli olduğunu, ama bu kuralların Orta ya da Doğu Anadolu'daki küçük ocakları tamamen kurutma tehlikesi gösterdiğini ileri sürüyordu. Birinci tezi savunanlar ise, toplumsal ve entelektüel açıdan yüksek düzeyde üye kaydının sürdürülmesiyle yetinmiyor, üye kayıtlarını sıkıca denetlemek ve örgütü içeriden ele geçirmeye heveslenebilecek gerici unsurların yolunu tıkamak da istiyorlardı.

Sonuçta zaferi ocaklara girişte sıkı bir eleme uygulanmasından yana olanlar kazandı. 1924 yasasının 9. maddesinde (yasanın 1928'deki düzeltilmiş haliyle 11. maddesi) belirtilen ocaklara kabul koşulları, gerçekten de utangaçlarla müteredditleri caydırmak ve istenmeyen unsurları bertaraf etmek için birebirdi. 8. maddeye göre 18 yaşın üstünde, temiz bir isme ve bir mesleğe sahip olması gereken adayın, şube idare heyetinin masasına başvuru dilekçesini bırakmadan önce, en az 2 senelik 5 Ocak üyesi tarafından tavsiye edilmesi gerekiyordu. Üç ay soruşturmanın ardından heyet karara varıyor, ama adayın "asil aza" olabilmesi için "dernek" kararını beklemek gerekiyordu. Ayrıca 1928 yasasının 11. maddesinde, her adaylık başvurusu öncesinde, şubenin gelecekteki üyesinin "hüviyeti" hakkında iki militan tarafından bir önsoruşturma yürütülmesi gerektiği belirtiliyordu. Bu Kurultay'da bir delege Türk Ocağı'na girmenin mason locasına girmekten daha zor olduğuna dikkat çekmişti...[34]

Bir Türk Ocakları militanı örnek portresi çizebilmeyi isterdik. Ne yazık ki yerel şubelerin bileşimi hakkında çok az bilgiye sahibiz. Bununla birlikte, belli sayıda Türk Ocağı'nın 1928'deki idare heyetlerine ilişkin verilerden yola çıkarak toplumsal oluşumları hakkında bir fikir sahibi olabiliriz. *Türk Yurdu* dergisi, 116 şubenin (o sırada yaklaşık 250 Türk Ocağı şubesi vardı) idare heyetleri üyelerinin, çoğunun mesleklerini de içeren bir listesini yayımlamıştır.[35] Böylelikle idare heyetlerinin 480 üyesini kapsayan bir istatistik hazırlayabildik:

Türk Ocakları Kadrolarının Mesleki Dağılımı

Öğretmen (ilk ve orta öğretim)	68	% 14,2
Doktor	60	% 12,5
Tüccar	60	% 12,5
Küçük memur, ücretli	60	% 12,5
Avukat	26	% 5,4
Kaymakam, belediye başkanı	26	% 5,4
İlkokul, lise müdürleri	23	% 4,8
Üst düzey memurlar	17	% 3,5
Yargıçlar, savcılar	17	% 3,5
Subaylar	11	% 2,3
Jandarma komutanları	11	% 2,3
Çiftçiler	9	% 1,8
Eczacılar	9	
Veterinerler	8	
Sanayiciler	8	
İşçiler	0	
Diğer	67	
Toplam	**480**	

Bu sayılar Ocaklar'ın yerel kadroları hakkında yaklaşık bir fikir sahibi olmamızı sağlıyor. Öğretmenler, tüccarlar, doktorlar ve küçük memurların neredeyse eşit ağırlıkta temsil edilmesi çarpıcıdır. Buna karşılık çiftçi sayısının azlığının ve hiç işçi olmamasının da kaydedilmesi gerekir. Demek ki Ahmed Ağaoğlu'nun iddia ettiği gibi, Türk Ocakları'nın Türk ulusunun bütününü temsil ettikleri söylenemez. Daha çok, Türk Ocakları'nda kendilerine bir kimlik oluşturmanın araçlarını ve çağrılı olduklarını hissettikleri uygarlaştırma işlevini gerçekleştirebilecekleri bir çerçeve bulan taşra seçkinleriyle karşı karşıyayız.

Kemalist Türkiye'de Türk Ocakları

a) Ocaklar ve iktidar

Türk Ocakları 1923'te yeniden oluşturulduğunda, siyasi iktidardan özerklik gibi bir gelenekleri vardı. Başından itibaren bağımsız bir dernek olan Türk Ocağı, Türk ulusal kimliğinin güçlendirilmesi ve yayılması için çalışan bir grup aydından sağlayabilecekleri faydayı anlayan Jön Türklerin ilgisini uyandırmakta gecikmedi. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin derneği denetimi altına alma çabalarına rağmen, başta Hamdullah Suphi olmak üzere Türk Ocağı yöneticileri, bağımsızlıklarını korumayı başardılar.[36] Bununla birlikte Türk Ocağı ile İttihat ve Terakki arasında bağlar kuruldu; örneğin Gökalp hem Jön Türklerin politikasının esin kaynağı, hem de Ocak militanlarının fikir hocasıydı. Jön Türk hükümeti, Türk Ocağı'na sübvansiyon biçiminde mali yardımda da bulunuyordu. 1918'de Türk Ocağı Kongresi'ne sunulan rapora bakılacak olursa, mütevazı bir yardım söz konusuydu ve raporda hemen ekleniyordu: "Bizim hükümete en çok şükran duyduğumuz konu, bize sağladığı sınırsız özgürlüktür."[37]

Kurtuluş Savaşı'nın sona ermesiyle birlikte, Ankara hükümeti Anadolu'da yeniden Ocaklar açılmasını ve merkezlerinin de Türkiye'nin yeni başkentinde kurulmasını teşvik etti.[38] Anlaşılan, Türk Ocakları yeni ideolojiyi yayma konusunda destek alınabilecek bir güçtü. Aralık 1924'te Mustafa Kemal imzalı bir kararname, "halkçılık ve milliyet düsturlarını memleketin en uzak köşelerinde neşr ve tamime çalışan" Türk Ocakları'nın kamu yararına çalışan bir dernek olduğunu açıklıyordu.[39] Ayrıca Büyük Millet Meclisi ile Türk Ocakları arasında birçok kişisel bağ da vardı; örneğin 1924 Kongresi'ndeki 64 şube delegesinden 42'si Büyük Millet Meclisi'nde mebustu.[40] Bazı Ocak yöneticileri hükümette önemli görevlerdeydi; bu bağlamda, Ankara hükümetinde iki kez Maarif Vekilliği yapan Hamdullah Suphi'yi saymak yeterli olacaktır.

Şubat 1925'te Doğu Anadolu'da patlayan isyanın ardından, hükümetin Türk Ocakları'na verdiği destek arttı. Mayıs 1925'te bir Heyet-i Vekile kararnamesiyle, tüm askeri ya da sivil hükümet memurlarına, Türk Ocakları'na ellerinden gelen her türlü yardımı yapmaları bildirildi.[41] Bundan bir ay önce de, Mustafa Kemal'in eşi Latife Hanım Türk Ocakları'nın fahri başkanlığına getirilmişti.[42] Ayrıca hükümet örgüte yardım da çıkardı. 1925'te 5.200 lira olan bu yardım, 1930'da 75.000 liraya yükselecekti. Demek ki Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Jön Türk döneminde olduğu gibi, Türk Ocakları hem siyasi makamların desteğini almayı, hem de özerkliğini korumayı başarmıştı.

Ancak, 1927'de işler değişmeye başladı. Nisan 1927'de Ankara'da yapılan Türk Ocakları Kurultayı'nda yasa encümeni 3. maddede önemli bir değişiklik önerdi

ve Cumhuriyet Halk Fırkası'na katılma fikrini gündeme getirdi: "Cumhuriyet, milliyet, muasır medeniyet, halkçılık mefkûrelerini takip eden Türk Ocağı, bu mefkûreleri tahakkuk ettirmekte olan Cumhuriyet Halk Fırkası'yla devlet siyasetinde beraberdir." Ve Ocağın bu idealleri yayacağı alanın bilim, kültür ve sosyal etkinlik olduğu belirtildi. Değişiklik önerisi, mevcut delegelerin tümünün onayıyla, hiç tartışılmadan kabul edildi.[43] Türk Ocakları'nın yöneticileri bağımsızlıkları konusunda her zaman çok duyarlı oldukları için, onları Fırka'yla bu birleşmeyi kabul etmeye zorlayacak baskılar yapılmadığına inanmak güçtür.

Birçok önemli şahsiyet bu önlemi alkışladı. Örneğin Mustafa Kemal'e yakın bir gazeteci olan Falih Rıfkı, *Hâkimiyet-i Milliye*'deki bir makalesinde, aynı amaçları güden, aynı düşmanlarla çarpışan, ama farklı alanlarda çalışan iki kurum arasındaki bu görev bölüşümünün ("taksim-i vezaif") resmen kabul edilmesini kutluyordu.[44] Bu birleşme, diye ekliyordu, hükümetin Türk ulusal devletini kurmak için çok destek aldığı Türk Ocakları'ndaki aydınlara ve gençliğe Türk milliyetçiliğinin düşmanlarının yıkıcı etkilerinden korunma olanağı verecektir. Aslında bu görev bölüşümü düşüncesinin arkasında, taşradaki kolları, kasaba ve köylerdeki etkinlikleriyle Cumhuriyet Halk Fırkası'nın yerel şubeleriyle rekabet edebilecek özerk bir örgütü denetim altına alma isteği gizleniyor gibidir.

Gerçekten de yerel düzeyde Fırka şubeleriyle Ocaklar arasındaki ilişkiler çok değişkenlik göstermektedir. Örneğin İzmir'de Fırka'nın kent ocağı üzerinde tam bir egemenliği vardı.[45] Başka yerlerde çatışmalar yaşanabiliyordu; örneğin Bafra'da Ocak militanları Fırka adayına karşı tavır almışlar ve bu nedenle Ocak kapatılmıştı.[46] Fırka yöneticileri işte bu tip olayları gerekçe göstererek ("siyasete karışıyorlar"), Ocaklar üzerinde daha sıkı bir denetim kurmak istiyorlardı. Bazı Fırka müfettişleri Ocak şubelerinin sağlam bir biçimde yerleşmiş oldukları yörelerde Fırka'nın pek başarı kazanamadığından şikâyet ediyorlardı.[47]

Cumhuriyet Halk Fırkası yöneticilerinin Ocaklar üzerinde bir gözetim kurma isteği Kasım 1927'de toplanan CHF Kongresi'nde iyice belirginleşti; bu kongrede oluşturulan yeni talimatname Fırka'yı, Ahmed Ağaoğlu'nun sözleriyle, tüm hükümete ve ulus sathına yayılmış ulusal bir organ haline getiriyordu. Fırka müfettişlerinin artık, Türk Ocakları Merkez Heyeti seçimleri de dahil olmak üzere, ülkedeki tüm seçimlere müdahale etme hakları vardı.[48] Bu önlem fazla gecikmeden hayata geçirildi: Türk Ocakları'nın Nisan 1928'deki kurultayında, Merkez Heyeti adaylarının listesi CHF genel sekreterinin başkanlık ettiği özel bir komisyon tarafından hazırlandı. Fırka tarafından gösterilen adaylar ittifakla seçildiler.[49] 1924'ten beri pek değişmeden kalmış Merkez Heyeti'nde geniş bir yenilenme yaşandı ve Heyet neredeyse tamamen mebusların ve CHF müfettişlerinin eline geçti.

b) İdeal Ocak

Türk Ocakları Yasası örgütün Türk toplumu içinde gerçekleştirmesi gereken görevleri çok genel terimlerle tanımlıyordu: Ulusal bilincin güçlendirilmesi, Türk kültürünün öne çıkarılması, uygarlığın ve sağlık bilgisinin ilerletilmesi, ulusal ekonominin geliştirilmesi. Ocak yöneticilerinin Türkiye'deki etkinliklerini nasıl yürütmek istedikleri konusunda bir fikir sahibi olmak için, 1926'da çıkmış *Türk Ocakları Mesai Programı*'na başvurabiliriz.[50] Bu "Program", yerel şubelerin etkinliklerini bir eşgüdüm içinde yürütebilmeleri amacıyla, Merkez Heyeti'nin, bu şubelerin idare meclislerinin kullanımına yönelik olarak yayımladığı küçük bir broşürdür; bu, bir anlamda, Ocaklar'ın etkinliğine rehberlik etsin diye hazırlanmış bir talimat derlemesidir. Bu broşürü tahlil ederek, Ocak yöneticilerinin gözünde "ideal Ocak"ın ne olduğunu tanımlamak ve onların ülkenin gelişimini nasıl tasarladıklarını saptamak mümkün olabilir.

Broşür öncelikle şube "mesailerinin" maddi düzenlemesiyle ilgilidir. Her şube mümkünse haftada bir kez, cuma günleri çok çeşitli konularda halkın eğitilmesine yönelik konferanslar düzenlemelidir: Ekonomik sorunlar, yolculuklar, tarih, coğrafya, yerel araştırmalar, güzel sanatlar, vb Ayrıca halka açık ve özellikle Türklükle ilgili eserlere yer veren bir kitaplık oluşturmalıdır. Şubeler Türkiye'nin doğa manzaralarını, insan tiplerini, köylülerin çalışmalarını ve gündelik yaşamlarını, anıtları, vb gösteren fotoğraf koleksiyonları oluşturmaya da çalışacaklardır. Bunların dışında, her Ocak'ta gazete ve dergilerin bulunacağı bir okuma salonu olmalı ve her Ocak sanat eserlerinin ve yerel zanaat ürünlerinin yer alacağı sergiler düzenlemelidir. Ayrıca her Ocak'a, öğrenimini sürdürmek üzere bir öğrenciyi Avrupa'ya göndermesi tavsiye edilmektedir.

Daha sonra belge, Türk Ocakları'nın kültürel, tıbbi, ekonomik ve "medeni" rolünü vurguluyor. Kültürel ("harsi") düzeyde de her Ocak Türk kültürünü unutulmaktan ya da yok olmaktan kurtarmaya katkıda bulunmalı, bunun için gelenekleri derlemeli, lehçe biçimlerini incelemeli, masalları, atasözlerini, türküleri, halk müziğini kaydetmeli, yerel dansları betimlemelidir. Ayrıca mezhepler, göçebeler, vb üzerine belge toplamalıdır. Böylece yavaş yavaş gerçek kültür müzelerinin unsurları biriktirilmiş olacak, her Ocak da halk sanatı ve zanaat ürünlerini sistematik olarak toplayarak buna katkıda bulunacaktır. Ayrıca her şube geleneksel nesneleri, giysileri, araçları, tarım araçlarını, vb toplayarak küçük bir "ırk müzesi" kurmaya çalışacaktır. Tıp konusunda, Türk Ocakları'nda çalışan doktorların görevi, civardaki köylere gidip ("köycülük") orada halkı muayene etmek, ilaç dağıtmaktır. Bu arada, her merkez ücretsiz bir dispanser kurmaya çalışmalıdır. Ayrıca Ocaklar'dan küçük bir sağlık müzesi kurmaları da beklenmektedir. Ekonomik dü-

zeyde Ocaklar, ekonomik sürece katılmasalar da, ekonominin önemini, ekonomik faaliyet türlerini, uluslar arasındaki ekonomik savaşları öğreterek halka rehberlik etmelidir. Ayrıca yerel üretimi iyileştirmek ve Trabzon ya da Mersin gibi büyük dış ticaret merkezlerinde ticaret teknikleri ve yabancı dil kursları açmak için uzmanlara başvurmalıdırlar.

Program daha sonra Türk Ocakları'nın Türk ulusuna verdiği özel yerden kaynaklanan "medeni" işlevi üzerinde durur. Türk ulusu, Batı'nın Doğu'daki "mümessili"dir;[51] Batılı yöntemlerin ve tekniklerin benimsenmesi konusunda İslam dünyasında en ileri gitmiş ulus odur. Bu nedenle Türk Ocağı'nın görevi Batılı modelleri halk arasında yaygınlaştırmak olmalıdır. Program, Batı dillerinin, Batı müziğinin ve Batı'da yapıldıkları biçimiyle spor etkinliklerinin öğretimine öncelik verir. Broşür, diğer ulusların kültürel katkılarına açık olan Türk Ocağı'nın dar milliyetçilikle suçlanamayacağını belirtir. Eğitim alanında, sonunda değişmez ve hatalı şemalar haline gelmiş alışkanlıkların, yöntemlerin ya da görüşlerin yerine bilimsel verileri temel alan ve düşünce özgürlüğünü koruyan bir öğretimi geliştirmek gerekir. Söz konusu olan, "Şark'a ve Asya'ya mahsus olan ölü muhafazakârlığın aleyhine daimi bir cereyan" uyandırmaktır.[52] Kısacası ekonomi, tıp, sanat ve spor alanlarında olduğu gibi, düşünce alanında da batının düşünce ve davranış kurallarını uygulamak yerinde olacaktır.

Program bu ilkelerin bazı alanlara uygulanmasından söz eder: Spor buna bir örnektir. Türk Ocakları gençliği, cirit ya da güreş gibi geleneksel Türk sporlarına değil, Batı'da yaygın olan sporlara yönlendirmelidir. Müzik konusunda da Türk Ocakları'nın rolü eski Türk müziğini, örneğin kaybolmaya mahkûm olduğu düşünülen tekke müziğini değil, evrensel bir nitelik kazanmış ve Türk ulusunun duygularını aktarmaya çok daha uygun olduğu düşünülen modern Batı müziğini yaymak olmalıdır. "Türkün müstakbel musikisi Garp musikisi hamı altında tanıdığımız büyük ve âlemşümul musiki içinde bir nev-i mahsus olarak tekâmül edecektir."[53]

Bu programın tahlili Ziya Gökalp'ın düşüncelerinin Ocak yöneticileri üzerinde ne kadar derin bir etki yapmış olduğunu gösteriyor.[54] Gerçekten de bu programda, Türk milliyetçiliğinin büyük kuramcısının bazı gözde izleklerine rastlamak mümkündür: Halkın ürünü olan "hars" ile seçkinler tarafından özümsenen "medeniyet" arasındaki ayrım; Batı'dan alınması zorunlu şeyler; hem halk kültürüyle dolarak "ulusallaşması", hem de halka "medeniyet" taşıması gereken seçkinlerin ("güzide") rolü. Türk Ocakları yöneticilerinin, Ziya Gökalp'ın seçkinlere biçtiği rolü oynamaları gerektiğini düşündükleri açıktır.

c) İdealden gerçekliğe, Türk Ocakları'nın etkinliği

Ocak etkinlikleri hakkında, *Türk Yurdu* dergisi sayesinde, görece bol bilgiye sahibiz; Ocakların iletişim organı her ay şube çalışmaları hakkında raporlar, notlar, yorumlar, toplu tahliller yayımlıyordu. Bunlar doğrudan Ocaklar'dan gelen belgeler olduğuna göre, kuşku yok ki hata payı saklı tutulmalıdır, ama yine de şube etkinliklerinin niteliği hakkında bir fikir verebilir ve onları çalışma programıyla karşılaştırmamızı sağlayabilirler.

Örneğin Merkez Heyeti tarafından sunulan Ocaklar'ın 1928 etkinlik bilançosunu ele alalım;[55] 200 Ocağı kapsayan bu bilanço Ankara'ya gönderilmiş raporlara dayanmaktadır. Bu belgeye göre Ocak etkinlikleri neleri kapsamaktadır? İlk sırada Ocak binalarının inşaatı ya da bu inşaatların tamamlanması yer almaktadır; onu bazı Ocaklar (Adana, Ayvalık, Elmalı, Ankara, Bursa, Burdur, Kars, Nazilli) tarafından köylerde sürdürülen tıbbi etkinlikler izlemektedir; bazı şubelerin (Antalya, Adana, Ayvalık, İstanbul, Bursa) kendi dispanserleri vardır; yoksullara yapılan sosyal yardımları, halk okulları ve kurslarının (26 Ocak'ta) açılışını da listeye eklemek gerekir. Bu okullarda yabancı dil, daktilo, muhasebe, ticari teknik dersleri verilmektedir. Şube kitaplıklarındaki gelişmeler de bilançoda yer almakta, toplam kitap sayısının 18.000'i aştığı belirtilmektedir. Müzik bölümlerinin, tiyatro heyetlerinin kuruluşuna, tıbbi, ekonomik ve kültürel sorunlar hakkında konferanslar düzenlenmesine yer verilmiş, spor etkinlikleri de unutulmamıştır. Şimdi hakkında çok fazla bilgiye sahip olduğumuz bir şubeyi, Ayvalık Ocağı'nı ele alalım; burası, 1926 bütçesi 17.000 lirayı geçen büyük bir şubedir.[56] Burada da etkinliklerin büyük bölümü eğitim çalışmaları ve sosyal yardıma yoğunlaşmıştır: Ocak'ta çalışan genç aydınlar tarafından düzenlenen akşam kursları, ücretsiz tıbbi muayene, çocuk eğitimi konusunda kadınlara verilen konferanslar, bir yetimhanenin açılışı, jimnastik bölümü, vb Ayrıca Ocak, bölgenin başlıca zenginlik kaynağı olan zeytinyağı üretimi ve ticareti üzerindeki yabancı egemenliğine karşı da mücadele etmeye çalışmaktadır. Şubat 1925'te Doğu Anadolu'daki "gerici" ayaklanmayı protesto etmek üzere büyük bir miting düzenler. Bir başka örnek olan Nazilli Ocağı görece daha mütevazı bir şubedir; başlıca etkinliği halk için akşam kursları, Fransızca, müzik ve biçki-dikiş dersleri, vb düzenlemektir. Ayrıca kadınlar için özel film gösterileri düzenleyip onları peçe takmamaları konusunda teşvik etmektedir.[57]

Ocak şubelerinin etkinliklerini programla karşılaştırınca ortaya çarpıcı bir sonuç çıkmaktadır: Programın sadece bir bölümü uygulanmaya başlamıştır. Gerçekten de, şubelerin çoğu kent ya da civar köylerin halkına yönelik çeşitli düzeylerde eğitim ve sosyal yardım çalışmasını başlatmışlardır. Programda kullanılan sözlerle, Ocakların "medeni" işlevi gerçekleşme yoluna girmiştir. Buna karşılık, birkaç

istisna dışında, programın anladığı manada bir "kültürel" etkinliğe, yani halk kültürünün entelektüel ve manevi unsurlarını derlemeye girişmemişlerdir. Hiçbir yerde, "Mesai Programı"nda tavsiye edilen etnografya ya da kültür müzelerini kurmaya yönelik bir girişim görmüyoruz; unutulmuş ya da kaybolma yolundaki bir kültürün geleneklerini derleme konusunda bir çabaya da hiçbir yerde rastlamıyoruz. Başka bir deyişle, seçkinler tarafından "medeniyet" taşınması ile seçkinlerin halk "harsı"yla dolması arasındaki, Gökalp tarafından arzulanan denge hiçbir yerde gerçekleştirilememiş gibi gözüküyor.

Türkiye'nin bütününde kültürel etkinlikleri yürütmekle görevli "Hars Heyeti"ne gelince, o da hiç etkin bir görüntü çizmemiştir. Bu göreve hayatları boyunca atanmış ve çoğu Ankara'dan uzakta oturan üyelerden oluşan bu heyet nadiren toplanmakta ve kurulma amacını oluşturan görevi hiç yerine getirmemektedir.[58] 1927'de Ankara Türk Ocağı'na bir matbaa kurulması da işleri düzeltmez, çünkü Heyet Mehmed Emin, Ahmed Ağaoğlu veya Hamdullah Suphi gibi kendi üyelerinin eserlerini yayımlamakla yetinir. Ocak Yasası'nın 2. maddesinde açıklanan amaçlar arasından, 1928'de "Türk harsının meydana çıkarılması" ibaresinin çıkarılması anlamlıdır. Ziya Gökalp'ın seçkinler ile halk arasında tasavvur ettiği alışveriş artık tek yanlı bir ilişkiye indirgenmiştir.

Bu konuda, halk kültürüne çok az ilgi duyan şube militanlarını da sorumlu tutmak gerektiğine kuşku yoktur. Türk Ocakları'nın, Batı değerlerini özümsemiş, Türk'ün, Hamdullah Suphi'nin sözleriyle, batı ailesinin bir evladı olduğuna inanan,[59] kendi üstünlüğünden emin, küçük seçkinler grubu tek görevinin etrafına "medeniyet" taşımak olduğunu düşünmektedir. Bu seçkinlerin halkla kurdukları ilişkinin biraz "kolonyal" niteliği görmezden gelinemeyecek kadar çarpıcıdır; yoksul insanlara sağlık, okul, "medeniyet" götürmek, bunda, "beyaz adamın sırtındaki ağır yük" yaklaşımını hatırlatan bir şeyler yok mudur?

d) "Köycülük" etkinlikleri

Türk Ocakları'nın 1926'daki "Mesai Programı"nda, "köycülük" etkinliği Ocaklar'ın "kudsi bir umdesi" olarak değerlendirilmektedir;[60] programı yazanlara göre, bu etkinlik esas olarak tıbbi niteliktedir. Peki pratikte neler olmuştur?

Öncelikle, Türk Ocağı örgütünün Türkiye'de "halka gitmek" düşüncesinin ortaya çıktığı sırada doğduğunu unutmamak gerekir. Aslında Türk aydınlarında Jön Türk Devrimi'ni izleyen yıllarda görülen bu parolada, Tatar ya da Azeri göçmenler tarafından Türkiye'ye taşınan Rus Narodnizminin izleri kolaylıkla seçilebilmektedir. 1913-1914'te *Halka Doğru* dergisi çıktı; bu derginin yazarları arasında yer alan Halide Edip, Mehmed Emin, Yusuf Akçura, Hüseyinzade Ali, Ziya Gökalp gi-

bi isimler Türk Ocağı'nın da esin kaynakları olmuşlardı. Bununla birlikte, önce Balkan savaşları, ardından da Birinci Dünya Savaşı "halka gitme" hareketinin gerçekleşme aşamasına gelmesini engellemişti.

Savaş sonunda Askeri Tıbbiyeli ve Türk Ocağı militanı olan birkaç genç doktor, amacı köye medeniyet götürmek, köylüleri onlarla birlikte çalışarak, tıbbi yardım sağlayarak ve eğitim vererek uyandırmak olan *Köycüler Cemiyeti*'ni kurdular. Nisan 1919'da içlerinde Reşit Galip ve Hasan Ferit'in de yer aldığı bu doktorların birçoğu Kütahya vilayetinde Tavşanlı'ya yerleştiler: Köycülük hareketini burada hayata geçirmeyi düşünüyorlardı. Bir yılı biraz aşkın bir süre orada kaldıktan sonra Reşit Galip girişilen deneyimi kuramlaştırmaya çalıştığı bir rapor kaleme aldı; bu metnin anafikri Osmanlı devletinin Türk unsurunun nüfusun diğer kesimlerine göre geri kalmışlıktan kurtulabilmesi için "içtimai köycülük" hareketinin başlatılması gerektiğidir; köylülere gitmek, köy kurumunu otopsi masasına yatırıp zayıf noktalarını, "hastalıklarını" bulmak, teşhis koymak ve ilaçlar önermek yerinde olacaktır.[61]

Türk Ocakları'nın yeniden örgütlenmesinden sonra, bazı şubeler kent ya da kasaba çevresindeki köylere yönelik çalışmaya kararlı bir şekilde giriştiler. Adana Ocağı'nı ele alalım; burada köycülük hareketinin üç cephesi vardı. Birincisi eğitimdi; cehaleti köylerdeki yaralardan biri olarak gören Ocak militanları kentte özel olarak köy çocukları için bir okul kurdular. Köylüler başlangıçta çocuklarını kente gönderme konusunda pek istekli davranmadılar, ama okul belli bir başarı kazandı. Orada köylülerin oğullarına yavaş yavaş kırın kaba âdetlerinden kurtulup şehirli alışkanlıklarını edinmeleri öğretiliyordu. Bir rapor şöyle diyordu: "Küçük köylüler okulda kendi bayağı oyunlarını bırakıp daha medeni eğlencelere yöneliyorlar." Ayrıca Ocak, Adana bölgesinde yaygın olan sıtmaya karşı mücadele etmek için bir kır dispanseri de kurmuştu. Ekonomik düzeyde ise, Ocak militanları kırsal alanların bir diğer salgın felaketi olan tefeciliğe karşı mücadele etmeye çalışıyor, düşük faizle borç vererek köy sandıkları kurulmasına yardım ediyor ve köylüleri geleneksel bir borçlanma nedeni olan düğün masraflarını kısmaya çağırıyorlardı.[62]

Bursa'da, kent ocağının idare heyeti civar köyleri geliştirmek için özgün bir strateji oluşturmuştu; mevcut olanakların zayıflığının bilincinde olduğundan, kente yakın ve bir kavşak noktasında yer alan iki veya üç köyü sağlık, temizlik, yollar, vb açısından "numune köyler" haline getirmek üzere seçmişti. Böylece ilerlemenin bu "numune köyler"den civardaki kırsal alana yavaş yavaş yayılacağı umuluyordu.[63] Ankara ya da Antalya gibi bazı şubeler de köycülük hareketlerine giriştiler.

Türk Ocakları tarafından bu alanda gösterilen çabalar, çok ilginç olmakla birlikte, çok sınırlı kaldı. Hep kentten başlayan ve bu nedenle civar köylerin ancak

küçük bir bölümüne ulaşabilen bir etkinlik söz konusuydu: Ankara bölgesinde on dört köy, Adana civarında sadece üç ya da dört köy. Bazı Ocak yöneticileri köycülük hareketinin daha da gelişmesini, hatta Ocaklar'ın temel etkinliği haline gelmesini arzu ediyorlardı. Bu, özellikle Reşit Galip ve Hasan Ferit gibi doktorların düşüncesiydi ve her ikisi de Merkez Heyeti'nde önemli görevlerdeydi.[64] Onlar bir anlamda örgütün "halkçı" kanadını temsil ediyorlar, Ocaklar'ı tek işlevi kendi küçük seçkinler kitlesine yine kendi kafalarındaki görüntüyü sunmak olacak "kültürel kulüpler" olarak görmeyi reddediyorlardı.

e) Asimilasyon sorunu

Etkinlikleri geliştikçe Türk Ocakları büyük bir sorunla, Kemalist Türkiye'de azınlıkların durumuyla karşı karşıya kaldı. Ulaşmayı amaçladıkları uzak hedef ülkenin birliğini sağlamaktı. Ahmed Ağaoğlu, "Türk Ocakları'nın yönelmesi gereken amaç, dil, din ve zihniyet birliğini sağlamaktır" diyordu.[65] Söke delegesinin 1926 Kurultayı'nda açıkladığı gibi, "Türk Ocağı'nın birinci ödevi, ulus için Nuh'un gemisi olmaktır."

Ocak militanlarının, Türkiye'deki Türk olmayan azınlıklar sorununu algılayış biçimi ve önerdikleri çözümler hakkında, Ocak kurultaylarının tutanakları zengin bir belge yığını sunmaktadır.[66] Bu konuda üç farklı düzeyi ayırt etmek gerekir. Birinci olarak, Lozan Antlaşması'ndan sonra Türkiye'de kalan Türk olmayan gayrimüslim azınlıklar sorunu. Bazı büyük kentlerin ya da Ege bölgesi veya Trabzon vilayeti gibi bazı bölgelerin Ocakları bu sorunla yüz yüzedir. Yerel Ocak şubeleri halk tarafından yabancı bir dilin, İzmir'de Fransızca veya Trabzon'da Rumca'nın konuşulmasına karşı mücadele etmeye çalışırlar. Kent delegesine göre, Trabzon'da 90.000 kişi hâlâ Rumca konuşmaktadır.[67] Şubeler Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalma ve Türk kültürüne yabancı âdetleri de (örneğin Trabzon bölgesinde Ortodoks ayininden alınmış bazı unsurları) yok etmeye uğraşmakta, bunun yanı sıra Yunan işgalinin ardından Ege bölgesine yerleşen veya Mersin ticaretini ele geçiren Yahudiler, vb Türk olmayan unsurların ekonomik yaşam üzerinde kurdukları egemenliğe de cephe almaktadır.[68]

Azınlıklar sorununun ikinci yönü, Balkan ve Kafkas muhacirleridir. Türk Ocakları'nın bu insanlara açılıp açılmaması gerektiğini Ocak militanlarının aralarında tartıştıklarını daha önceki bölümlerde görmüştük. Ama genel anlamda, hepsi Müslüman olsa da, dilleri ve âdetleri farklı nüfus gruplarının Türk ortamıyla bütünleşmesinden kaygılanmaktadırlar. 1926 Kurultayı'nda İshak Raif muhacirler tarafından yaratılan sıkıntıları sergiler: Kentlerde ayrı semtler ortaya çıkmaktadır; Boşnakların ve Arnavutların kendilerine ait kahveleri vardır.[69] Bazı kentlerde o

zamana dek hiç bilinmeyen Rumca duyulmaya başlamıştır (Yunanistan veya Girit muhacirleri nedeniyle). Gelenlerin törenleri, bayramları, yemekleri ve giysileri farklıdır. Kütahya'da çok sayıda Boşnak, Kırklareli'nde ise Balkan muhaciri vardır. Kocaeli vilayetine Çerkesler, Gürcüler, Lazlar yerleşmiştir; bu vilayet şubelerinden Kandıra'nın delegesi muhacirlerin beraberlerinde çok tutucu bir zihniyeti de getirmelerinden yakınır: ["Vilayette yıllardır Türk Ocakları var, ama geçerli kanun hâlâ Kuran"] saptamasını yapar.[70]

Ama en ciddi sorun, tabii ki Türkiye'nin doğusundaki Türk olmayan nüfusa ilişkin yaşanandır. Karadeniz kıyısından gelen delegeleri ayrı bir halk grubu olarak var olmayı reddeden Lazlar bir yana,[71] Doğu vilayetlerinden gelen delegeler Doğu'da Arap ve Kürt nüfusun varlığının yarattığı güçlükler üzerinde uzun uzadıya durur ve tam anlamıyla imdat çığlıkları atarlar. Delege Cevdet Şakir'e göre, Mardin'de nüfusun %50'si Türkçe konuşmamaktadır. Adana'da Arapça çok yaygındır. Delege Hüseyin Bey'e göre, Siirt nüfusunun tamamı Kürtçe ve Arapça konuşmaktadır. Bitlis, Diyarbakır, Urfa, Siverek ve Karacadağ bölgeleri ise tamamen Kürtleşmiştir ve nüfusun %30'u Kürtleşmiş Türklerden oluşmaktadır. Ayrıca Doğu'da güvenlik olmadığı da duyurulur; örneğin Siirt'te 5.000 şüpheli ve suçlu şahıs dağlara sığınmıştır ve bir o kadar da silahlı asker kaçağı vardır. Bazı delegeler kimi güçlerin (Rusya, İngiltere) bu durumdan yararlandığı uyarısında bulunurlar.[72]

Ocak delegelerinin çoğu, Ocaklar'a azınlık sorunlarıyla ilgili özel sorumluluklar düştüğü inancındadır. Türk olmayan unsurların Türklük içinde asimile edilmesinde Ocaklar'ın çok önemli bir rol oynayacağını düşünmektedirler. Ahmed Ağaoğlu Türk Ocağı'na düşen "asimilasyon ödevi"nden söz eder ("Ocağın temsil vazifesi").[73] Asimilasyon tek çıkar yol olarak gözükse de, Ocak delegeleri bu konuda kimi zaman farklı tanımlamalar yapmaktadır. Bazılarına göre basit bir dil sorunu söz konusudur; devletin Türkçe konuşulmasını zorunlu kılan, karşı gelenlere ağır cezalar verilmesini öngören bir yasa çıkarması[74] ve diğer yandan da Türk Ocakları'nın bir teşvik, afişleme, propaganda kampanyası yürütmesi halinde sorunun çözüleceğini düşünmektedirler. Başkalarına göre sorun kültüreldir; Türklük hakkında Türklerin bilinci bile henüz bulanıkken, bunu dayatmak güç bir iş, demektedirler. Gerçekten de birçok Türk kendisini Müslüman olarak tanımlamayı sürdürmektedir. Önce Türklerde ulusal bilinci güçlendirmek, Türk kültürünü geliştirmek yerinde olacaktır.[75] Bu kültür yeterince güçlü olursa, Türk olmayan unsurları da kendine çekecektir. Demek ki Türklüğü, Yusuf Akçura'nın deyimiyle, "cazip" bir hale getirmek gerekmektedir. Bu kültürel değerlendirmelerden başka bir de sorunun ekonomik tahlilini yapan bir yaklaşım gözlenmektedir. Mardin delegesi Dr. Cevdet Şakir, kendi yaşadığı yönetim bölgesinde Arapça'nın niye o kadar

yaygın olduğunu şöyle açıklar: Çölün sınırında yer alan Mardin Türk ekonomisiyle değil (Türk lirası orada tedavüle girmekte zorlanmaktadır), Ortadoğu Arap ekonomisiyle bütünleşmiştir.[76] Yusuf Akçura bu görüşü genelleştirir: Türkiye'nin doğusundaki dil sorunu doğu bölgelerinin ülkenin geri kalanına ekonomik bakımdan yeterince bağlı olmamasından kaynaklanmaktadır. Ahali alışveriş ilişkilerini daha çok Türkçe konuşmayan komşu ülkelerle yürütmektedir. Bu bölgelerle sağlam ekonomik ilişkiler kurulmazsa yapılacak propaganda boşuna olacaktır; hükümet doğuda bir ulaşım, özellikle de demiryolu politikası geliştirmelidir. Ve Yusuf Akçura sözlerini şöyle noktalar: "Bendeniz zannediyorum ki, lisan meselesinin en mühim amili, hatta henüz Türkiye Cumhuriyeti'nde bile muhtelif menatıkın iktisaden birbirine merbut olmayışıdır."[77]

Genel kanı, devletle Türk Ocakları'nın birlikte yürütecekleri bir hareketle, muhacirlerin hızla asimile edilebileceği yönündedir. Türk Ocakları bu konuda özel olarak propaganda ve eğitime ilişkin görevleri üstlenecektir. Hamdullah Suphi, on beş ya da yirmi yıl içinde Türkiye'de Türklük içinde asimile edilmemiş Müslüman muhacir kalmayacağını düşünmektedir.[78] Buna karşılık Türkiye'nin doğusunda asimilasyon sorunu Türk Ocakları tarafından gerçek bir strateji uygulanmasını gerektirmektedir. 1926 Kurultayı'nın faaliyet raporunda şöyle denir: ["Türkiye'nin doğusu ve güneydoğusunun Ocaklarımızdan özel bir çaba beklediği açıktır."][79] Ocak militanlarının Doğu'dan yana bu bilinçlenmeleri ne zamana tarihlenebilir? 1924 Kongresi'nde Türkiye'nin doğu vilayetleri için hiçbir özel önlem öngörülmemiştir. Buna karşılık daha sonraki kurultaylarda doğuya ilişkin sorunlar hatırı sayılır bir yer tutar. Anlaşılan Türk Ocakları'nın doğuya doğru bu açılımını başlatan, en azından hızlandıran Şubat 1925'te Türkiye'nin doğusunda patlak veren isyandır.

Büyük bir olasılıkla hükümet de bu açılımı desteklemiştir. Gerçekten de Mayıs 1925'te hükümetin Ocak çalışmalarını sistematik olarak desteklemeye karar verdiği görülüyor. Bundan sonra hükümetin Ocaklar'a yaptığı maddi yardım sürekli artacaktır. Cumhuriyet Halk Fırkası Doğu Anadolu'da baskıcı devletle özdeş görüldüğü için güçlü değildi.[80] Özerk bir örgüt olan Türk Ocakları Doğu'da, kaba kuvvet kullanmaktan hiç çekinmeyen bir politikanın ikna edici yüzünü oluşturmaya kuvvetle adaydı.

Peki, Ocaklar'ın Doğu'daki bu "özel çabası" neleri kapsıyordu? Öncelikle Ocak şubelerinin doğu vilayetlerine hızla yayılmaları anlamına geliyordu; daha yukarıda ele aldığımız haritanın tahlili Trabzon-Adana arasında çizilecek bir hattın doğusunda 1925'ten sonra saptanan çok hızlı gelişmeyi göstermişti. Ayrıca bir inşaat politikası, doğudaki bu şubelerin büyük bir bölümünün binalarla donatılmasını sağladı.[81] Ankara'da özel olarak doğu sorunlarıyla görevli bir büro kuruldu ("Şark Bü-

rosu") ve Diyarbakır, Van ve Malatya'da üç daimi mümessillik kurularak doğuya ilişkin teftiş çalışmaları güçlendirildi.[82] Doğu Ocakları delegelerinin isteği üzerine, 1928 Kurultayı tüm Ocaklar'ın gelirinin %5'ini doğu şubelerine bırakmaya karar verdi.[83] Bazıları bu bölgeye seçme militanlar gönderilmesini önerdiler. 1928 Kurultayı'nda, batıdaki Ocaklar'dan doğu vilayetlerine özel heyetler gönderilmesini isteyen bir önerge şöyle gerekçelendirilmişti: "Doğu ve Orta Anadolu'da Ocak ilkelerini halk arasında yayabilecek bilinçte yeterli sayıda militan yok. Şubeler kendilerini çevreleyen ortamı etkileyeceklerine, daha çok o ortamdan kendileri etkileniyorlar. Oysa Ocaklar'ın amacı kent aydınlarını yasama veya dernek yaşamına alıştırmak değil, Türkiye'nin bütünlüğüne zarar veren yabancı unsurları yok etmek ve en geri kalmış bölgelerin en ilerideklere yetişmesini sağlamaktır."[84]

Bu çabalar meyve verdi mi? Kuşku yok ki Türk Ocakları, Doğu'daki girişimleri hakkında doğru bir yargıya varılamayacak kadar erken bir dönemde kapatılmıştır. 1930 Kurultayı'nda, doğu vilayetlerinde Ocak müfettişliği yapan Hasan Reşit Bey, Doğu'da sağlanan ilerlemeler hakkında çok iyimser bir rapor sunmuştu: Bina inşaatları, şubelerin mali özerkliği, çeşitli sosyal ve kültürel etkinlikler. Ama aynı zamanda Türk dili ve kültürünün doğu ahalisine öğretilmesinin henüz çok sınırlı ölçüde gerçekleştiğini de kabul ediyordu.[85] Demek ki asimilasyon görevinde pek bir ilerleme sağlanamamıştı.

Ocaklar'ın Doğu'ya yayılması ve orada karşılaştıkları en büyük sorunun asimilasyon olması, örgütün kendi niteliğini tartışma konusu yapma tehlikesini içermiyor muydu? O zaman bazı kişiler, aslında farklı hedeflere ilişkin iki ayrı Ocak türü bulunduğunu fark etti;[86] örneğin 1928'de Mehmed Emin, Türk gençliğinin entelektüel açıdan yetiştirilmesine yardım etmeyi hedefleyen Batı Türkiye Ocakları'yla, Türk dilini ve kültürünü yayarak ulusal bütünlüğü güçlendirme işlevini üstlenen Doğu Ocakları'nı birbirinden ayırıyordu.[87] Beyazıt Ocağı'ndaki monden konferanslar dönemi Van ya da Elazığ'daki militanlara çok uzak olmalıydı. Doğu Ocakları başka araçların harekete geçirilmesini ve "misyoner"e daha yakın, kendini tamamen Türklük davasına adamış yeni bir militan tipinin geliştirilmesini gerekli kılıyordu.[88] Türk Ocakları'nın geleceğinin büyük ölçüde Türkiye'nin doğu vilayetlerindeki başarıya ya da başarısızlığa bağlı olacağı açıktı.

f) Türk Ocakları ve pantürkizm

Türk Ocakları örgütünün bir pantürkizm odağı olarak görülmesine alışılmıştır. Pantürkizm, Türk halklarının tümünü, sadece Türkiye değil Çin, İran, Irak ve özellikle de Rusya Türklerini de dikkate alan, bu halkların yakın ya da uzak vadede gerçekleşecek birliğine temel oluşturabilecek ortak kültürel ve toplumsal

özelliklerini öne çıkartmaya çalışan bir milliyetçilik türüdür. Kemalist diplomasinin köşe taşlarından olan Rus-Türk dostluğu üzerinde bir tehdit oluşturan Pantürkizm, Mustafa Kemal tarafından hayata geçirilen Anadolu Türk devleti anlayışıyla çelişiyordu. Türk Ocakları 1931'de bu nedenle kapatıldı. Geleneksel tez budur. Peki bu sorun hakkındaki gerçekler nelerdir?

Öncelikle, Türk Ocağı'nın Türkiye'de Pantürkist birlik düşüncesinin yayılmaya başladığı bir dönemde kurulduğunu hatırlatmak gerekir. Pantürkizm Türk Ocağı'na iki yoldan girmiştir; birinci taşıyıcı, sadece Anadolu ve Rumeli'de değil, *bir Türk nüfusuna sahip diğer ülkelerde de* şubeler açmayı düşünen Tıbbiyelilerdir.[89] Ocak kurucuları arasında yer alan Azeri Hüseyinzade Ali ve Ahmed Ağaoğlu veya Tatar Yusuf Akçura gibi bazı Rusya asıllı Türk aydınları ise bu düşüncenin ikinci taşıyıcısı olmuştur. Onlar Türkiye'ye beraberlerinde Türk halkları arasında belli bir birlik anlayışını getirmişlerdir; bu anlayışın oluşmasında, Rusya Türkleriyle yaşadıkları deneyler, Gasprinski ve *Tercüman*'ın etkisi belirleyici olmuştur. Rusya'dan gelen bu göçmenler de Ziya Gökalp, Halide Edip, Ömer Seyfettin, Tekin Alp, Hamdullah Suphi gibi Türk aydınlarını etkilemişlerdir. Bu sayılan isimlerin hepsi, üyesi oldukları Türk Ocağı'nın "tüm Türk dünyası için bir okul" olması gerektiğini düşünüyorlardı.[90]

Ama bütün örgüt yöneticileri, daha Türk Ocağı'nın doğuşunda gözlemlenen bu pantürkist yöneliş konusunda aynı fikirde değildi. Anadolu direniş hareketi başlamadan çok daha önce, Ocak bünyesinde etkinlik alanının Anadolu'yla sınırlanmasını isteyen sesler yükselmişti. Örneğin Ocağın ilk başkanı olan Ahmed Ferid 1914'te, Türk Ocağı'nın kendini, "Habsburg İmparatorluğu'nun Almanları gibi, Osmanlı saltanatının asıl dayanağı olan" Anadolu Türklerine hasretmesi, etkinlik alanını "Halep-Kerkük etnik sınırı"nın kuzeyindeki bölgeyle, "Türk ülkesinin sınırları"nı belirleyen "dört köşe burcu, Edirne, Rize, Rodos ve Süleymaniye'nin" oluşturduğu dörtgenle sınırlaması gerektiğini yazıyordu. Ocağın maceracılıktan ve özellikle de "gerçekleşmesi olanaksız Turan düşü"nden uzak durmasını istiyordu; bu Turan düşünün "Moskova politikasının ekmeğine yağ sürdüğünü" ekliyordu.[91] 1918'deki Türk Ocağı Kongresi'nde, Ocağın etkinlik alanını "bilhassa Türkiye" olarak saptamanın yerinde olup olmadığı konusunda canlı bir tartışma yaşandı. Bu formül, Turancıları hayalperestlik ve maceracılıkla suçlayan Halide Edip'in şahsında en ateşli savunucusunu buldu. Halide Edip, ulusal enerjilerin harekete geçebileceği tek eylem alanının Anadolu olduğu üstünde durdu. Yine de bu önerge Kongre üyelerinin çoğunluğu tarafından reddedildi, çünkü böyle bir kararın dışarıdaki Türk kardeşleri arasında bir terk edilmişlik duygusu yaratmasından endişe ediyorlardı.[92] Demek ki pantürkist bir eğilimle, ulusun Anadolu

Türkleri'nden oluştuğuna inanan "memleketçilik" adı verilebilecek bir eğilimin Türk Ocağı bünyesinde bir arada var olduğu görülüyor.

1923'ten itibaren Türk Ocakları yeniden kurulmaya başlanınca, yöneticiler çok farklı bir durumla karşı karşıya kaldılar. Misak-ı Milli ilkelerine göre Anadolu'ya odaklanan bir Türk devleti vardı. Pantürkist ideoloji Mustafa Kemal tarafından resmen mahkûm edilmişti (Eskişehir Nutku, 1921). Rusya'da Devrim'den sonra Müslüman Türk topluluklar içinde derin altüstlükler yaşanmış, bu topluluklardan çok sayıda aydın veya siyasetçi Türkiye'ye sığınmıştı. Bu yeni durum karşısında Türk Ocakları'nın tavrı ne olacaktı?

Türk Ocakları, yeni devletin hizmetine girmekle birlikte, dışarıdaki Türk topluluklarıyla ilgilenmeyi de sürdürdü. Bazı kişilerin gözünde, Kemalist Devrim, Türk halklarının kurtuluşu açısından bir sonuç değil başlangıçtı. Bu nedenle 1924 Yasası'nın, "bütün Türkler arasında" çalışmayı Türk Ocakları'nın görevi olarak belirlemesine şaşmamak gerekir.[93] 1925 Kurultayı'nda Vasıf Bey verdiği bir önergeyle, Kongre'den dış Türklere dostluk ve ilgisini beyan etmesini istedi; ittifakla kabul edilen bir başka önerge Ocaklar'ın yayın organı olan *Türk Yurdu*'nu dış Türkler nezdinde de propaganda organı olmaya çağırdı.[94]

Ayrıca Ocak yöneticileri arasında "Pantürkistler"le de karşılaşıyoruz. Bu bağlamda iki kuşağı birbirinden ayırmak gerek. İlk kuşak Türk Ocağı'nın kurucularıydı, birçoğu 1923'ten sonra yeniden oluşturulan örgütte, özellikle de "Hars Heyeti"nde yer aldı. Bu heyetin hayat boyu atanmış üyeleri, Türk milliyetçiliğine yaptıkları hizmetlere göre seçilmişlerdi. Burada, Ahmed Ağaoğlu, Hamdullah Suphi, Ziya Gökalp, Mehmed Emin, Yusuf Akçura, Hüseyinzade Ali gibi isimlerle karşılaşıyoruz. Bu kuşağın, Rus Devrimi'nin getirdiği değişikliklerden ve Kemalist Devrim'in başarılarından ders çıkaran pek çok üyesi, pantürkist ya da Turancı düşlerini terk etmişti, ama Türk halkları arasında kültürel birlik fikrini savunmaya devam ediyorlardı. Yeni rejim onları inkâr etmediği ve bir kenara itmediği gibi, kültürel veya siyasal yaşamda da önemli yerlere getirdi. Bu "eskiler"in yanında, Bolşevik Devrimi sırasında ulusal mücadelelerde yer almış ve sonra Türkiye'ye sığınmış yeni bir Rusya Türkleri göçmen kuşağı da vardı. Sadri Maksudi veya Başkır Cumhuriyeti'nin eski başkanı Ahmed Zeki Velidi bu yeni kuşağa örnek gösterilebilir. Onlar Türk Ocakları bünyesinde eskilerden daha radikal, daha tutucu bir eğilimi, daha nostaljik bir milliyetçiliği temsil ediyorlardı. Ama Türkiye'de kendi ayrı dernekleri de bulunan bu yeni göçmenlerin Türk Ocakları içinde ikincil bir rol oynadıkları anlaşılıyor.

Kemalist dönemde Türk Ocakları'ndaki Pantürkist eğilim kendini nasıl gösterdi? Bunun birinci aracı, dışarıdaki Türk topluluklarının kültürel yaşamı ve bi-

limsel etkinlikleri hakkında haberler yayımlayan *Türk Yurdu* dergisi oldu; bunu Hars Heyeti'nin himayesinde gerçekleştirilen bazı eserler izliyordu ki, bunların içinde ilk sırada *Türk Yılı*'nı saymak yerinde olur.[95]

1926'da hazırlanmaya başlanan ve iki yıl sonra Yusuf Akçura'nın sorumluluğunda yayımlanan bu kalın yıllık, Türk dünyasının durumunu bütünlüğü içinde betimlemektedir. Bu eser, iki açıdan pantürkizmin dışavurumu olarak değerlendirilebilir. Birincisi, Türk milliyetçiliğinin bizzat Akçura tarafından kaleme alınmış uzun tarihi içinde, Rusya Türklerinin rolüne, Tatar reformizmine ve göçmenlerin Osmanlı devletindeki çalışmalarına büyük bir yer ayrılırken, bir Ziya Gökalp'ın ulusal hareket içindeki rolü fazla önemsenmemiştir;[96] ikincisi, *Türk Yılı* Trakya, Kafkasya, Kırım Türkleri, Kazan Tatarları ve Karaimler'ın siyasal, kültürel ve ekonomik durumu hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir.[97]

Türk Ocakları'ndaki pantürkist eğilimin, kültürel alanla sınırlı bu dışavurumlardan başka, daha somut girişimlere yol açıp açmadığını da sormak gerekir. Birçok belgede, dış Türkler arasında Ankara'daki örgüte üye, benzer dernekler bulunduğundan söz edilmektedir.[98] Bir diğer belge, Çin Türkistanı, Bulgaristan ve Azerbaycan'dan üyelik başvuruları geldiğini, ama hepsinin Ocak yöneticileri tarafından reddedildiğini belirtmektedir.[99] 1928'de Hamdullah Suphi Türk Ocakları'nın Türkiye sınırları dışında hiçbir girişimde bulunmadığı konusunda güvence veriyordu. Ama bir fikir hareketinin söz konusu olduğunu ve fikirlerin sınır tanımadığını da ekliyordu.[100]

Türk Ocakları'nın pantürkizminin Kemalist dönemde hiç dışa vurulmadığını söylemek gerek. Özel olarak dış propagandayla görevli *Türk Yurdu* dergisi sürekli sıkıntı içindeydi; en fazla beş ya da altı yüz basılıyor ve Türk Ocakları'nın içinde bile birçok eleştiriye hedef oluyordu.[101] Bu derginin, Pantürkist düşünce açısından önemli bir rol oynadığı çok şüphelidir. Ayrıca, 1929'dan itibaren Türkiye'nin dışındaki Türklerle ilgili bütün haberlerin yok olduğu görülmektedir. *Türk Yılı* ise 1928'deki ilk cildin ardından bir daha çıkmayacaktır.

Türk Ocakları'nın pantürkizm sorunu hakkındaki bu göreli suskunluğu neye bağlanabilir? 1927 Kurultayı'nda, Yasa'nın, örgütün etkinlik alanını belirleyen ikinci maddesine bir değişiklik getirildi. Yeni madde, "bütün Türkler"den söz etmek yerine, şöyle diyordu: "Türk Ocakları'nın etkinlik alanı Türkiye Cumhuriyeti sınırları içindedir." Değişiklik bütün Kurultay üyelerinin oylarıyla ve tartışılmadan kabul edildi.[102] Bu değişikliğin, Ocak yöneticileri üzerindeki siyasi baskılarla ilişkili olması akla yakın görünüyor. G. Jaeschke'ye göre bu değişiklik, Türk Ocakları'nın Pantürkist hayalleri sürdürmesini hoş karşılamayan Sovyetler Birliği'nin isteği üzerine yapılmıştı.[103] Demek ki hareket noktası dost Sovyetler Birliği'ni kol-

lama isteğiydi. Ama bu değişiklik, Türk Ocakları'nı siyasi yöneticiler arasında geçerli milliyetçilik anlayışına göre "hizaya sokmak" isteği olarak da görülebilir. Falih Rıfkı olaylara getirilen bu açıklıktan hoşnuttu: Artık kimse Türk Ocakları'nı emperyalist emeller beslemekle suçlayamayacaktı.[104]

Siyasi baskıların dışında, Ocak yöneticilerinin temkinli tutumunu da hesaba katmak gerek. 1930 tarihli bir İngiliz raporunun açıkladığı gibi, "yurtdışındaki Türk topluluklarının çoğunun, Türkiye'nin asla iç işlerine karıştırmak ve böyle bir fırsat vermek istemeyeceği Rusya'da bulunduğu düşünülürse, Ocaklar'ın bu topluluklarla ilişkiler konusunda takındıkları temkinli tutum kolaylıkla anlaşılabilir." Raporun yazarı hemen ardından şunu da ekliyordu: "Ama Türkiye'nin bu toplulukların kaderiyle artık hiç ilgilenmediğine veya bu toplulukların Türkiye'yi bir esin kaynağı olarak görmekten vazgeçtiklerine inanmak yanlış olur, buna da eminim."[105]

Türk Ocakları 1931'de pantürkizm nedeniyle mi kapatıldı? Bu pek inanılır görünmüyor; çünkü bir yandan yurtdışındaki Türk topluluklarına karşı tavırları çok ihtiyatlıydı, diğer yandan da bazı Ocak yöneticilerinin beslemiş olabilecekleri pantürkist özlemlere dört yıl önce zaten ket vurulmuştu. Ama bazı yöneticilerinin kökenleri ve şahsiyetleri nedeniyle, Rusya'ya yönelik emperyalist düşler beslediği endişesiyle Türk Ocakları'ndan kuşkulanılmaya devam edilmiş de olabilir.

g) Türk Ocakları ve Kemalist reformlar

Türk Ocağı kurulduğunda, bir tür öncü güç, belli bir toplumsal yenilik kaynağıydı. Örneğin, Türk kadınına halka açık kültürel etkinliklere katılma şansı vererek, tiyatro temsillerinde yer almasını sağlayarak, vb onun özgürleşmesinde tartışılmaz bir rol oynadı.[106] Ama Kemalist Devrim'le birlikte işler değişti; toplumsal değişimin kaynağı devlet oldu. Türk toplumunun büyük reformlarına devletin başındakiler karar veriyordu: Medeni Kanun'un kabulü, laiklik, Kıyafet Reformu, alfabenin değiştirilmesi. Siyasi yöneticilerin bu girişimleri karşısında Türk Ocakları nasıl bir tavır alacaktı?

Her şeyden önce, Türk Ocakları'nın Kemalist Devrim'in büyük ilkelerine tamamen katıldığını belirtmek gerekir. Milliyetçilik, toplumsal modernleşme, yönetim biçimi olarak cumhuriyetin benimsenmesi ideallerinden bazıları Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Türk Ocağı'nda da ifade edildiği için, Ocak militanları tarafından çok olumlu karşılandı. Hamdullah Suphi'nin dediği gibi, Türk Ocağı "devrimin bekçisi"ydi.[107]

Türk Ocakları, Kemalist devrimlerin kitleye yayılması konusunda kendilerine çok önemli bir rol düştüğü kanısındaydı. Reformların kaynağı hükümetti, ama bu reformları halka nakletmek Ocaklar'a düşüyordu. Bu düşünce Türk Ocakları 1926

Kurultayı'nda Dr. Hüseyin Enver tarafından açık bir biçimde dile getirildi: ["(Türk Ocakları'nın) en önemli görevi, halkın devrimi sindirmesini sağlamaktır. (...) Hayallere kapılmayalım arkadaşlar, gerçekleştirdiğimiz bu devrim henüz halk tarafından gerçekten sindirilmemiştir. Ne yazık ki halk cehalet içinde bırakılmıştır. Çok hızlı bir ritmle birbirini izleyen bu reformlar karşısında, başı dönüyor, yolunu yitiriyor, hiç düşünmeden gerici hareketlerin içine atılıyor. Ona şapka giymesi mi emrediliyor? Kabul edip bir şapka takıyor. Belki de bunu gerçekten isteyerek yaptığını düşünüyorsunuz? Hayır arkadaşlar, halk bugün şapka takılmasına karşıdır (...). Halka öğretmek, halka kavratmak: Bugün bunu başarabilecek tek dernek Türk Ocakları'dır (...). (Türk Ocakları'nın) tek yapması gereken, devrimi sindirmesini, özümsemesini sağlamak için halkın içine dalmaktır."][108]

Demek ki yeniden örgütlenmelerinden itibaren Türk Ocakları'nın kendine biçtiği işlev, Kemalist devrimlere hizmet etmekti. Taşra şubelerinde, reformları halka açıklamak ve kabul ettirmekle görevli "irşad heyetleri" kuruldu. 1928'e gelindiğinde 14 Ocak'ta bu tür heyetler vardı. Köylere gidiyor, sohbet toplantıları, mitingler düzenliyorlardı.[109] Örneğin Trabzon Ocağı'nda, "inkılap işleri"yle ilgilenen bir "irşad heyeti" vardı; düzenli olarak köyleri ziyaret eden bir ilkokul müdürü ve iki öğretmenden oluşuyordu. Köylerde, cumhuriyet, demokrasi fikirleri hakkında halkla sohbet ediyor, onları yeni reformlara alıştırıyorlardı. Ocak militanları köy ihtiyar heyetini toplayıp onlara 1924 tarihli Köy Kanunu'nu okuyor ve yorumluyorlardı. Bazı köylerde irşad heyeti üyelerinin camiye kafalarında şapkayla girdikleri de söylenmektedir.[110]

Türk Ocakları tarafından açılan okulların ve halk kurslarının Kemalist Türkiye'nin okuryazar hale gelmesinde yaptıkları değerli katkının altını çizmek gerekir. Maarif Vekâleti, bu kadar büyük bir görevin altından tek başına kalkabilecek olanaklardan yoksundu. Türk Ocakları'nın bu alandaki görevi sadece okuma yazma öğretmekle sınırlı değildi, aynı zamanda halk kitleleri içinde bu girişimin sürdürülmesini de kapsıyordu.[111]

1928'de Türk Ocakları yeni kabul edilen Latin alfabesi lehinde geniş bir kampanya başlattı. Yıl sonuna kadar 73 şubede yeni alfabeyle okuma yazma öğreten kurslar açılmıştı.[112] 1929 tarihli bir raporda, Merkez Heyeti Ocaklar'ın çabası sayesinde 50.000 kişiye Latin harflerinin öğretilmesinden duyulan övüncü dile getiriyordu.[113]

Kemalist reformlar içinde Türk Ocakları'nın en kararlı desteğini hiç kuşku yok ki laiklik aldı. Hamdullah Suphi gibi Ocak militanlarının çoğu da bu ilkeye sıkı sıkıya bağlıydı ve çeşitli Ocak Kurultaylarında yapılmış tartışmalardan, dinci gericiliğin maskesini indirmenin, ona karşı mücadele etmenin ve dinci düşüncele-

rin şu ya da bu şubeye bulaşmasını engellemenin en önemli kaygıları oluşturduğu anlaşılmaktadır. Şeyh Sait isyanı döneminde, Türk Ocakları, "din ve şeriat maskesine bürünen gericiliği" kınadılar.[114] Merkez Heyeti ve Hars Heyeti devrimi savunmak için üzerlerine düşen görevi yapmaya hazır olduklarını açıkladılar. Birkaç ay sonra, Fransa Büyükelçisi Albert Sarraut Türk Ocakları örgütlenmesi hakkında şu yargıya varıyordu: "(Bu örgütlenme) milliyetçi cumhuriyetin en iyi destekçilerinden biridir ve eski İslami düşüncenin saldırgan bir biçimde geri dönmesi söz konusu olursa, hükümetin dayanabileceği en sağlam ve güvenilir güçlerden biri olacaktır."[115] Türkiye'nin doğusunda, daha önce de söz ettiğimiz gibi, şubelerin çoğalmasının da temel ilkesi laik düşünceyi yaymaktı. Menemen olayları (Aralık 1930) duyulduğunda, Türk Ocakları çok sert tepki gösterdi;[116] bu tepki kurumun laiklik ilkesine bağlılığının kanıtıdır.

Kuşkusuz tahlili daha ileri bir noktaya taşıyıp Ocaklar'ın din karşısındaki bu tutumunda dini kurumlarla rekabet etme yönünde az ya da çok bilinçli bir istek de aranabilir. Genellikle şehrin ya da kasabanın merkezindeki neo-Türk üslupta güzel bir binaya yerleşmiş olan Ocak, bir anlamda kendini caminin rakibi olarak görmektedir. Köy papazının yerine geçmeye çalışan III. Cumhuriyet'in öğretmeni gibi, Ocak militanı da gençliğin gönlünde köy hocasının yerini almaya çalışmaktadır. Ocak, kendini katı bir laik ahlakın ve yeni bir imanın, "milli imanın" yaygınlaştırılmasına adamış "misyoner" bir düşüncenin mekânıdır.[117] Hamdullah Suphi, 1930'da Ankara'daki görkemli Ocak binasını açarken, Türk Ocakları'nın bu yeni "mabedini" kutlar.

Düşüncelerini kitlelere yaymaya çalıştıkları Kemalizmin hizmetindeki Türk Ocakları, belli bir noktaya kadar kitlelerin de iktidar nezdindeki sözcüsü olmuştur. Kuşkusuz iktidarla kitleler arasında, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın yerel şubeleri gibi, başka bağlantılar da vardı. Ama bölgelerine iyi yerleşmiş bazı Ocaklar bu konudaki sorunları çok yakından öğrenme imkânı bulmuşlardı. Mustafa Kemal'in Anadolu gezileri sırasında genellikle her gittiği kentte Türk Ocağı'nı ziyaret ettiğini belirtmek gerek; orada militanlarla sık sık uzun tartışmalar yapıyor, militanlar da ona bölgenin sorunları ve düşündükleri çözüm yolları hakkında bilgi veriyorlardı.[118] Bu tartışmalar çok içten bir hava içinde cereyan ediyordu; öyle ki, Hamdullah Suphi'ye bakılırsa, Mustafa Kemal sonunda Ocak şubelerini hoşnutsuzluk ocakları olarak görmeye başlamıştı.[119]

Kemalist Türkiye'de Türk Ocakları'nı bir yere oturtmaya çalışacak olursak, iktidar ile halk arasında bir rol oynama iddiası taşıyan entelektüel ve sosyal açıdan seçkin bir grubun söz konusu olduğu söylenebilir. Sarraut'nun sözleriyle, "(Ocak şubelerinin) idare heyetleri içinde bile, tam veya yarı eğitimli bir topluluk,

Türk milliyetçi idealini benimseyen ve eskiden Türk'ten çok Müslüman olan çevrelerde Cumhuriyet biçiminin mükemmelliğini ilan eden bir tür yarı-seçkinler grubu oluşmaktadır."[120] 1926'da çıkan bir dizi makalede, Ahmed Ağaoğlu bu seçkinlerin Türk toplumunda üstlenmesi gereken işlevi tanımlamaya çalışıyordu; Türk Ocakları'nı artık yararsızlaşmış bir organ olarak görenleri eleştiriyor, Ocaklar'ın bir yaygınlaştırma ve uygulama görevi olduğunu hatırlatıyor ve şunları ekliyordu: "Türk Ocakları, aynı hedefleri güttüğü hükümet ile millet arasında manevi bir bağ kurmalıdır."[121] Demek ki Türk Ocakları iktidar ile kitleler arasında bir *aracı gövde,* Ankara'da alınan kararları kitlelere ulaştıran ve derin Anadolu'nın yankısını geri taşıyan bir ara konak olma iddiasındaydı.

Türk Ocakları'nın Kapatılması

23 Nisan 1930'da, Ankara'da Büyük Millet Meclisi'nin açılışının onuncu yıldönümünde, Ankara Türk Ocağı'nın yeni binası, Meclis Başkanı Kâzım (Özalp), vekiller ve mebusların da katıldığı bir törenle açılmıştı. Binanın temeline ilk taşı üç yıl önce İsmet Paşa koymuştu. Ankara kentine egemen ve taraçalar halinde düzenlenmiş bir tepenin yamacında yer alan neo-Türk üslubundaki yeni bina, Türk mimarı Hikmet Bey'in eseriydi. Dış süslemelerde Türk tezhip sanatından çiçek motifleri kullanılmasına özen gösterilmişti. Giriş sofasında, Türkiye'de Batı yolunu açanları, Mustafa Reşid Paşa'yı, Midhat Paşa'yı ve Namık Kemal'i öven yazıtlar yer alıyordu. İçeride bir Türk salonu (burasının renkli süslemeleri geleneksel bir Erzurum evinden esinlenerek yapılmıştı), bir okuma salonu, bir kitaplık ve 800 kişi alabilen büyük bir temsil salonu vardı.[122] Bu anıtsal yapının maliyeti 1 milyon lirayı aşmıştı.[123] Hamdullah Suphi, projeyi 1927 Kurultayı'nda savunurken, dinler tarihinde büyük mabetlerin rolüne değinmiş ve Türk Ocakları militanlarının takip ettikleri "idealin büyüklüğüne layık bir yapı" istediğini açıklamıştı.[124]

Bu yapının tamamlanmasıyla Türk Ocakları'nın gücünün doruk noktasına çıktığı söylenebilir.[125] O sırada örgütün 250'yi aşkın şubesi ve 30.000'den fazla üyesi vardı. Ocaklar'ın toplam mal varlığının 6 milyon liradan fazla olduğu tahmin ediliyordu; 1931'den sonra Cumhuriyet Halk Fırkası'na aktarılan gayrimenkullerin değeri 1.300.000 TL'den fazlaydı.[126] Türk Ocakları'nın sahibi olduğu gayrimenkuller arasında sadece çok sayıda bina değil, sinema salonları, dükkânlar, spor sahaları, kahveler, araziler, meyva bahçeleri, vb de vardı. Ayrıca 1930 Kurultayı'nda şube sayısını artırma ve etkinliklerini çeşitlendirme kararı alınmıştı. O zaman gerçekleştirilmeye başlanan projeler arasında, "İlim ve Sanat Heyeti" ta-

rafından "Türk Tarih Tetkik Heyeti"nin kuruluşunu da belirtmek gerekir. Anadolu'daki Türk nüfusun eskiliği hakkındaki tarih tezlerinin ilk kez sergilendiği bir tarih ders kitabının yazımına girişen bu heyet, meşhur "Türk Tarih Kurumu"nun kaynağını oluşturmuştur.

Daha sonra, bir yıl geçmeden Türk Ocakları kapatıldı. Bu sona yol açan senaryo iyi bilinmektedir.[127] Mustafa Kemal'in bilgi toplama amacıyla çıktığı uzun Anadolu gezisinin (1930 sonu-1931 başı) ardından, Türk Ocakları'nın kapatılacağı ve Cumhuriyet Halk Fırkası'nın kültür kollarına dönüştürüleceği söylentileri dolaşmaya başladı. Mart ayında, Mustafa Kemal, Celal Bayar, Mahmut Esat, Sadri Maksudi, Vasıf Çınar ve Reşit Galip Çankaya'da bir toplantı yaptı. Bu toplantının amacı, Türk Ocakları'nın ne olacağına karar vermekti. Vasıf Çınar ve Reşit Galip, Türk Ocakları'nın özerk bir kuruluş olarak varlığını sürdürmesine gerek kalmadığını ve Fırka bünyesine katılması gerektiğini açıkladılar. Çoğunluğun da katıldığı bu görüşe sonunda Hamdullah Suphi de boyun eğmek zorunda kaldı. 10 Nisan 1931'de hükümetin isteği üzerine, Türk Ocakları Olağanüstü Kurultayı toplandı.[128] Burada Hamdullah Suphi delegelere, Mustafa Kemal'in Türk Ocakları'nın bağımsız varlığına son verme isteğini aktardı. Hamdullah Suphi, Mustafa Kemal'in devrimin ülke gençliği nezdinde bir destek bulmasını istediğini açıkladı. Önceki yılın olayları (özellikle de Serbest Fırka) izler bırakmıştı; tutuculuğuyla tanınan bir toplumda ilerici düşünceleri yayabilmek için tüm devrim güçlerini birleştirmek yerinde olacaktı. Oturumun sonunda Kurultay, Türk Ocakları'nın lağvedildiğini açıkladı ve tüm haklarıyla yükümlülüklerinin Cumhuriyet Halk Fırkası'na devredilmesine karar verdi.

Türk Ocakları'nın kapatılması çeşitli şekillerde açıklanmaya çalışılmıştır. Sovyetler Birliği'ne yönelik bir tehdit ve onların Türkiye'nin içişlerine karışması için bir bahane oluşturan Türk Ocakları'ndaki pantürkist eğilime daha önce değinmiştik; bu açıklamaya göre, Türk Ocakları Türk-Sovyet dostluğuna kurban edilmişti.[129] Bir diğer açıklama, Türk Ocakları'nın en temel ilkelerinden birini ihlal edip siyasete karışmasıdır; bu konuda özellikle Bandırma'dan bir olay örnek gösterilmektedir: Bandırma Türk Ocağı Halk Fırkası'na muhalefet etmiş ve bu olay Fırka Genel Sekreteri Saffet Arıkan tarafından cımbızla seçilip örnek gösterilmişti.[130] Bir üçüncü açıklamaya göre, Mustafa Kemal bu bağımsız aydın grubunun, bir muhalefet odağı haline gelebilecek bu Ocağın varlığından rahatsız olmuştu.

Bununla birlikte, bu açıklamaların hiçbiri olayı tam yansıtmak açısından yeterli görünmemekte, en önemlisi de 1930-31 yıllarının konjonktürünü dikkate almamaktadır. Türk Ocakları'nın pantürkizmi o yıllarda epey yatışmıştı ve siyasete de yeni karışmıyorlardı. Bir aydınlar muhalefetinden duyulan kaygıya gelince,

aydınların iktidar karşısındaki uysal tavrı göz önüne alındığında bu da pek inandırıcı görünmemektedir. Bu olayda daha derindeki nedenlerin araştırılması ve esas olarak da hem Türk Ocakları'nın iç sorunlarının hem de konjonktürün hesaba katılması gerekir.

Önce Türk Ocakları'nın iç sorunlarından söz etmek gerek. İlk sırada mali güçlükler yer alıyordu; kuşkusuz fazla iddialı bir inşaat programı, özellikle de Ankara binasının maliyeti Türk Ocakları'nı ağır bir borç yükü altına sokmuştu ve 1931'de arkasında 263.000 TL borç bıraktı. Diğer yandan Türk Ocakları 1930 yılında *Son Posta* gazetesi ve onun yayın yönetmeni Zekeriya Sertel'in yürüttüğü şiddetli bir basın kampanyasının hedefi oldu.[131] Sertel, "şehir sokaklarında aç çocuklar dolaşırken", Türk Ocakları personelinin zenginleşmesini, Ankara'daki Merkez Heyeti binasının aşırı pahalı oluşunu eleştiriyor; Türk Ocakları'nı Amerikan misyonlarına hizmet etmek ve onlardan para almakla suçluyordu.[132] Özellikle "soytarı" olarak nitelediği Hamdullah Suphi'ye yönelik saldırıları çok şiddetliydi.[133] Ayrıca Merkez Heyeti'nin çizgisi Ocak bünyesinde de giderek eleştirilere konu olmaya başlamıştı. Bazıları Türk Ocakları'nın gençliği çekmeyi başaramamasından yakınıyor, başkaları ekonomik düzeydeki girişimlerin zaafını, kendilerini tecrite mahkûm etmelerini eleştiriyordu.[134] Örgüt ağır bir mekanizma haline gelmişti ve Merkez Heyeti uzaktaki şubelerin etkinliklerini denetlemekte zorlanıyordu. Bu durumun yol açtığı kimi sapmalar Ocaklar'ın düşmanları tarafından kullanılabiliyordu.

Türkiye'de 1929-1930 yıllarında yaşanan olayları da hesaba katmak gerekir. İlk sırada ekonomik kriz ve yankıları, ülkede alttan alta varlığını sürdüren ama Serbest Fırka deneyinin birdenbire ortaya çıkardığı hoşnutsuzluk yer almaktadır (bu partide Ahmed Ağaoğlu, Mehmed Emin, Reşit Galip gibi Türk Ocakları'nın bazı gözde üyeleri de yer almış, bu da hiç kuşkusuz Halk Fırkası'nın düşmanlığını artırmada bir etken olmuştur). İki önemli olayı daha hatırlamak gerekir: Bir grup yobaz ve dervişin ayaklandığı Menemen hadisesi (Aralık 1930) ve Kürtler arasında yeniden isyan çıkması (Ağrı Dağı isyanı, Temmuz-Aralık 1930). Bu iki olay her zaman mevcut olan dini gericilik tehlikesini ve Doğu'da yürütülen asimilasyon politikasının sınırlarını ortaya koyuyordu. Ve Türk Ocakları her iki sorunla da derinlemesine ilişkiliydi.

Mustafa Kemal, 1930 sonu ve 1931 başında Anadolu'da yaptığı büyük gezide, her zaman olduğu gibi bazı Türk Ocakları'nı da ziyaret etti. Bazı Ocakların militanlarına yönelttiği övgülerin yanı sıra, iki yerde de şubelerin işleyişini eleştirdi. Aydın'da (3-4 Şubat) Menemen hadisesinden yaklaşık 1 ay sonra, militanların köylülere gidip devrimi anlatmadıklarından yakındı: ["Yobazlar, devrimin yolunu

tıkamak ve kendi düşüncelerini yaymak için köylere gidiyor, ama siz elinizi kolunuzu kavuşturup seyrediyorsunuz!"] Adana'da (17 Şubat 1931), Türk Ocağı'nı fazla dağılmakla suçladı; okul ve dispanser açmak yerine (bunlar devletin görevleriydi), Türkçe konuşmayan 20.000 kişinin bulunduğu Adana'da Türk dilini ve kültürünü yaymakla uğraşmalıydılar.[135]

Demek ki iki alanda, gericiliğe direniş ve Türk olmayan nüfusun asimilasyonu alanlarında, Türk Ocakları sorunları çözmedeki yetersizliğini göstermişti. Türk Ocakları daha genel olarak da gençliği çekmeyi ve örgütlemeyi beceremekle suçlanıyordu. Şubelerde gençlerin azınlıkta kaldığını, militanların çoğunun orta yaşın üstünde olduğunu bazı militanlar da itiraf ediyordu.[136] Oysa tam da Mustafa Kemal'in reformları ülke gençliğine benimsetmekle uğraştığı bir dönemdi ve anlaşılan bir gençlik örgütü kurmayı düşünüyordu.[137]

Daha uzun vadeli bir perspektiften bakıldığında, Ocaklar'ın lağvedilmesinin siyasi iktidarın onlara yönelik politikasının bir sonucu olduğu söylenebilir. Onlara dayanma ihtiyacını hissettiği bir dönemde dizginlerini serbest bıraktıktan sonra, 1927-28'de denetime başlamış, 1931'de de onları yutmuştu. Bu son dönemde Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ülkede kimseyle paylaşmayacağı bir otorite kurma isteğini de göz ardı etmemek gerekir. Daha önce söylediğimiz gibi, Türk Ocakları bir ölçüde Fırka'yla rekabet ediyorlardı. Ama Fırka 1927'den 1931'e otoriter bir yönde ilerlemiş, kısa ömürlü Serbest Fırka'nın kurulması da bu eğilimi güçlendirmişti. Bazı dış modeller, Faşist İtalya, esas olarak da çok güçlü ve her şeye hâkim partisi ve gençlik örgütleriyle Sovyetler Birliği, Fırka yöneticilerini etkiliyordu. Falih Rıfkı, Sovyetler Birliği'ne yapılmış bir yolculuğun izlenimlerinin derlendiği *Yeni Rusya* adlı kitabı o dönemde yazmıştı.[138] Yazar bu kitabında Komünist Partisi'nin "totaliter" yapısından çok etkilenmiş görünüyor ve Türkiye'nin biçimsel düzeyde bu modelden esinlenebileceğini düşünüyordu. Zaten Hamdullah Suphi de, Türk Ocakları'nın kapatılmasını Sovyet modelinin Türk yönetici sınıfı üzerindeki etkisinin bir sonucu olarak görüyordu.

Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Kemalist Türkiye'nin altı ilkesinin belirlendiği 1931'deki kongresinde, fırkanın kitleleri ve gençliği *denetlemesi* gerektiği düşüncesi dile getirilmişti. Böyle bir denetim, özerk yapıları ve liberal zihniyetleriyle Türk Ocakları aracılığıyla gerçekleştirilemezdi.[139] Ayrıca Türk Ocakları'nın ilhak edilmesinin Fırka'ya sağlayacağı maddi çıkar da azımsanmamalıdır. Gerçekten de böylelikle büyük bir gayrimenkul toplamına el konmuş oluyordu. Fırka'ya devredilen eski Ocak binalarından 77'sinin yerel Fırka şubelerine ve sadece 44'ünün Halkevleri'ne dönüştürülmesi ilginç bir noktadır.[140]

1932'den itibaren Halkevleri ülke sathını kaplamaya başladı. Bu yeni örgüt-

lenmeyi eski Türk Ocakları ile karşılaştırmak öğretici olabilir.[141] Tüzük açısından büyük farklar vardı; Halkevleri tamamen Fırka denetimindeydi ve onun kültür kollarını oluşturuyorlardı. Fırka Genel Sekreteri'ne bağlıydılar ve şube müdürleri Fırka tarafından atanıyordu. Ülkeye yaygınlık açısından bakıldığında, Halkevleri'nin sayısı Türk Ocakları'ndan fazlaydı: 1939'da kurulan, köylerde ya da semtlerde açılan ve 1950'de sayıları 4.322'yi bulan Halkodaları'nı hesabın dışında tutarak, 1950'de 478 Halkevi vardı. Demek ki yeni sistem ülke sathında daha "sık dokunmuş" bir ağ sağlıyordu. Etkinlikler düzeyindeki en çarpıcı farklılık, Halkevleri'nin halk kültürünü unutulmuşluktan ya da yok olma tehdidinden kurtarmak için yaptığı hatırı sayılır çalışmadır. En başta Ankara Halkevi tarafından çıkarılan *Ülkü* dergisi olmak üzere, Halkevleri'nin yayımladıkları çok sayıda dergi bunu kanıtlamaktadır. Yeni örgütle Türk Ocakları arasında bu sayılan düzeylerde önemli farklar vardı.

* * *

Mart 1931'de Türkiye'deki bir İngiliz diplomat Türk Ocakları'nın lağvedildiği haberini üzüntüyle karşıladıktan sonra şunları yazıyordu: "Katı yapılı ve her türlü korporatif yaşamdan yoksun bir hükümet veya parti örgütünden çok, bu tür bir kuruluş bizim İngiliz düşüncelerimize daha uygundur." Ve ardından ekliyordu: "Diğer yandan yeni Türkiye'yi kuranların çalışmaları birleştirme, çabaların yerel düzeyde devasa boyutlara ulaşabilen boşa harcanışından ve dağılmasından sakınma isteğinin de haklı gerekçeleri olduğunu kabul etmek gerek."[142] Bu İngiliz diplomatın gözünde, siyasi iktidara karşı bağımsızlık geleneği ve neredeyse eksiksiz mali özerkliğiyle, Türk Ocakları örgütü liberalizmin bir ifadesi gibiydi. Bu açıdan bakıldığında, ekonomik alanda liberalizmden devletçiliğe geçildiği bir dönemde Türk Ocakları'nın kapatılmasının entelektüel ve toplumsal yaşam üzerinde devlet denetiminin kurulması anlamına geldiği söylenebilir.

Türk Ocakları'nın Kemalist dönemdeki tarihinde üç evre ayırt edilebilir. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra yeniden oluşturulan örgüt 1923 ile 1927 arasında tam gelişim halindedir; şube sayısı hızla artar, katılımlar çoğalır. İdeallerini yaymak için yerelleşmiş bir yapıya ihtiyaç duyan Kemalist rejim, özellikle de Türkiye'nin doğusunda, Ocak etkinliklerini destekler ve teşvik eder. Kemalist ortodoksluğa uygun olmayan pantürkizm gibi bazı düşünceler de Ocak bünyesinde dile getirilebilir. O halde bu dönem, bir özerklik ve hükümetle Ocaklar arasında bir işbirliği dönemi olarak nitelenebilir. 1927'den itibaren rejim Türk Ocakları üzerinde giderek sıkılaşan bir denetim kurar, Cumhuriyet Halk Fırkası yönetime kendi adamla-

rını sokar ve Ocaklar'ın ideolojisi tam ortodoks bir çizgiye çekilir. Böylece Türk Ocakları örgütü basit bir "volan kayışı"na dönüşmeye başlar, bu arada yayılması da hissedilir ölçüde yavaşlar. Son evreye damgasını vuran, 1931'de Türk Ocakları'nın lağvedilmesi ve örgütün Fırka tarafından yutulmasıdır.

Türk Ocakları'nın başarısızlığı, 1929-1930 krizleri tarafından Türkiye'deki ekonomik yaşam üzerinde olduğu gibi, toplumsal ve kültürel yaşam üzerinde de giderek sıkılaşan bir denetim oluşturmaya itilen bir rejimin evrimiyle ilişkilendirilmelidir. Ama bu başarısızlık aynı zamanda, aydın tabakanın devlet ile toplum arasında aracı bir güç olarak ortaya çıkma konusundaki yetersizliğini göstermektedir. İlk kuruldukları dönemde yaptıkları gibi, reformların esin kaynağı, eleştirel bir tavrın kaynağı olacaklarına, Türk Ocakları neredeyse sürekli olarak siyasi iktidarın kuyruğuna takılmıştır. Bu açıdan "Harf Devrimi" çok anlamlıdır; Türk Ocakları'ndaki Köprülü gibi bilim adamları bu reforma kesinlikle karşıydı. Ama siyasi iktidar bir kez alfabe değişikliğine karar verdikten sonra, Türk Ocakları'nın yeni reform yanında tam anlamıyla seferber olduğu görüldü.

Kısaltmalar

1924 Kongresi: 1340 senesi nisanında toplanan birinci Türk Ocakları Umumi Kongresi Zabıtları, İstanbul, 1924, 119 s.

1925 Kurultayı: "Türk Ocakları İkinci Kurultayı", *T.Y.,* II/9, Haziran 1925, s. 255-257.

(Not: İkinci kurultayın tutanakları yayımlanmamıştır; *Türk Yurdu*'nda sadece kısa bir özet yer almaktadır).

1926 Kurultayı: Türk Ocakları 1926 Senesi Kurultayı Zabıtları, İstanbul, 1927, 268 s.

1927 Kurultayı: Türk Ocakları 1927 Senesi Kurultayı Zabıtları, Ankara, 1928, 520 s.

1928 Kurultayı: Türk Ocakları 1928 Senesi Kurultayı Zabıtları, Ankara, 1930, 439 s.

1930 Kurultayı: "Türk Ocakları'nın Altıncı Kurultayı", *T.Y.,* no: 29-223, s. 78-94.

(Not: Altıncı kurultayın tutanakları yayımlanmamıştır; *Türk Yurdu*'nda sadece oturumların bir özeti yer almaktadır).

T.Y.: Türk Yurdu, 1911-1918, 1924-1931. *Türk Yurdu*'nun 1931'den sonraya ait sayılarına gönderme yaptığımızda, derginin ismini tam olarak yazıyoruz.

Notlar

1 *Foreign Office* arşivleri, FO 371/14579, fol. 419.

2 Örneğin Kemal H. Karpat, "The People's Houses in Turkey", *Middle East Journal,* XVII, 1963, s. 55 vd.

3 Türk Ocağı'nın başlangıç dönemi şu çalışmalarda incelenmiştir: Akçuraoğlu Yusuf, *Türk Yılı,* İstanbul, 1928, s. 439-452; Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler,* İstanbul, 1952, s. 378-386; 1954'ten sonra *Türk Yurdu* dergisinde de birçok tanıklık yayımlanmıştır. Ayr. bkz. Hamdullah Suphi, "Türk Ocağı'nın Tarihçesi", *T. Y.,* V/36, Aralık 1930, s. 1-23.

4 A.Ş. Hisar, "Türk Ocakları Hatıraları", *Türk Yurdu,* I/1-11, 1954-55.

5 Türk Ocağı'nın 1918 etkinliklerinin bir bilançosu "Türk Ocağı İdare Raporu"nda yer almaktadır, *T.Y.,* XIV/9, Haziran 1918, s. 267-291.

6 Akçuraoğlu Yusuf, *age.*, s. 452.
7 Dr. Fethi Erden, *Türk Yurdu,* III/7, 1964, s. 53-56.
8 Jön Türk döneminde, "Türk Ocağı" denmektedir. 1923'ten sonra daha çok "Türk Ocakları" ismi kullanılır.
9 *1924 Kongresi,* yasa maddelerinin incelenmesi, s. 32 vd. *Türk Ocakları Yasası,* 1925, 10 s. Ocakların işleyişi konusunda, bkz. *Türk Ocakları Talimatnamesi,* 1927, 38 s.
10 *1924 Kongresi,* s. 33-35.
11 Ahmet Ağaoğlu, "Kurultay Münasebetiyle", *T.Y.,* III/18, s. 626-640 (*Hâkimiyet-i Milliye*'de de üç makale halinde çıkmıştır, 25-28 Nisan 1926).
12 1925 ve 1930 dışında, Kurultay tutanakları yayımlanmıştır. Karş. kısaltmalar.
13 *T.Y.,* I/2, s. 146, Kasım 1924.
14 Karş. aşağıda, s. 68, 69.
15 Türk Ocakları'nın sayısı için bkz. *1924 Kongresi,* s. 14; *1926 Kurultayı,* s. 7; *1928 Kurultayı,* s. 36.
16 *T.Y.,* VII/3, Mart 1928, s. 64-66.
17 *T.Y.,* Haziran 1928.
18 *1928 Kongresi,* s. 389.
19 Hamdullah Suphi hakkında, karş. Mustafa Baydar, *Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları,* İstanbul, 1968; Hamdullah Suphi iki makale ve söylev derlemesi yayımlamıştır: *Güne Bakan,* Ankara, 1929 ve *Dağ Yolu,* 2 c., 1928-1931.
20 Ş.S. Aydemir, *Enver Paşa,* c. II, İstanbul, 1976, s. 479, not 1.
21 Karş. örneğin Zekeriya Sertel, *Hatırladıklarım,* 2. baskı, İstanbul, 1977, s. 70-72.
22 Reşit Galip hakkında, Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları,* İstanbul, tarihsiz, s. 100-111; Uluğ İğdemir, *Yılların İçinden,* Ankara, 1976, s. 95-100, 291-297. Doktorlar Türk Ocakları'nda önemli bir rol oynamıştır. Örgüt Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'den çıkmıştır. Savaş döneminde örgüt bünyesinde 700 doktor vardı. Bkz. aşağıda, s. 62, dipnot 61.
23 Karş. aşağıda s. 63.
24 Ahmet Ağaoğlu, dipnot 11'de belirtilen makale.
25 *Türk Ocağı'nın Esas ve Dahili Nizamları,* İstanbul, 1329/1913, s. 2.
26 *Türk Ocağı Kongresi, T.Y.,* XIV/9-11, Haziran-Ağustos 1918, s. 326 vd.
27 *1924 Kongresi,* s. 30.
28 *Age.,* s. 53.
29 5. madde hakkında tartışmalar, *age.,* s. 42-56. Sorunun bu yönü Frank Tachau tarafından ele alınmıştır, "The Search of National Identity among the Turks", *Die Welt des Islams,* VIII, 1963, s. 165-176.
30 *1924 Kongresi,* s. 48.
31 *T.Y.,* XIV/9, Haziran 1918, s. 268.
32 *1924 Kongresi,* s. 57-69.
33 *1928 Kurultayı,* s. 383-389.
34 *Age.,* s. 386.
35 *T.Y.,* VII/2, ve 5, Şubat ve Mayıs 1928, s. 55-60, 45-48. Halkevleri üyelerinin mesleki dağılımıyla karşılaştırın: W. Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey,* Leiden, 1973, s. 180.
36 İsmail Habib Sevük, "Ocak, Ev, Konak", *Cumhuriyet,* 24.11.1950.
37 *T.Y.,* XIV/9, Haziran 1918, s. 291.
38 Karş. yukarıda dipnot 7.
39 *T.Y.,* I/5, Şubat 1925, s. 459.
40 *1924 Kongresi,* s. 2-3.
41 Zarevand, *United and Independant Turania,* Leiden, 1971, s. 127; burada 18.05.1925 tarihli *Vakit* gazetesinden alıntı yapılmaktadır.
42 *T.Y.,* II/10, Temmuz 1925, s. 373.
43 *1927 Kurultayı,* s. 395-396.

44 Falih Rıfkı, "Ocaklar", *T.Y.*, V/28, Nisan 1927, s. 410-411.
45 FO 371/12320, fol. 189, İzmir'deki İngiliz konsolosunun Türk Ocağı ve Halk Fırkası hakkındaki raporu.
46 *1927 Kurultayı*, s. 432-433.
47 Mustafa Baydar, *Hamdullah Suphi...*, age., s. 71-72.
48 Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, s. 569 ve dipnot 54; W. Weiker, *age.*, s. 205. Hamdullah Suphi CHF müfettişlerinin bu denetiminin Türk Ocakları'nı da kapsamasını engellemeye çalışmıştı.
49 Burhanettin Devellioğlu, "Hamdullah Suphi ile 55 Sene", *Türk Yurdu*, VI/2, Şubat 1967, Hamdullah Suphi özel sayısı. Ve 1928 Kurultayı'nın özeti, *T.Y.*, VII/4, Nisan 1928, s. 46.
50 *Türk Ocakları Mesai Programı*, 1926, 28 s.
51 *Age.*, s. 18.
52 *Age.*, s. 21-22.
53 *Age.*, s. 24.
54 Ziya Gökalp'ın düşünceleri hakkında, karş. Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism*, Londra, 1950; Niyazi Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, New York, 1959. Gökalp'ın Türk Ocakları hakkındaki düşünceleri Adana'da yayımlanan *Altın Yurt*'ta çıkmış bir makalede sergilenmiş, bu makale *Türk Yurdu*'nda da tekrar basılmıştır: *T.Y.*, II/196, Şubat 1928: "Ocaklar Ne Yapmıştır, Vazifesi ve Gayesi Nedir?".
55 *T.Y.*, IV/198, s. 56 vd ve *1928 Kurultayı*, s. 36-40.
56 *T.Y.*, I/3, 5, 7, Aralık-Nisan 1925, II/8, 10, Mayıs ve Temmuz 1925, III/17, Mart 1926.
57 *T.Y.*, III/16, Şubat 1926, s. 461.
58 Kurultay sırasında Hars Heyeti ağır eleştirilerle karşılaştı: *1926 Kurultayı*, s. 80-103; *1928 Kurultayı*, s. 108-111.
59 *1924 Kongresi*, s. 13. Ayr. karş. Hamdullah Suphi'nin şu açıklaması: "Bugün cihanın her tarafında muzaffer ve hâkim olan Garp medeniyeti, Türk Ocakları'nın Türk halkına işaret ettiği medeniyettir", aynı yer, bu açıklama *Dağ Yolu*'nda da yer almıştır, I, s. 148.
60 *Türk Ocakları Mesai Programı*, s. 16.
61 Reşit Galip'in raporu Emin Türk Eliçin'in kitabının ekler bölümünde yer almaktadır: *Kemalist Devrim İdeolojisi*, İstanbul, tarihsiz, s. 359-383. Ayr. bkz. Doğan Avcıoğlu, *Milli Kurtuluş Tarihi*, İstanbul, 1974, c. II, s. 470-472.
62 *T.Y.*, VII/5, Mayıs 1928, s. 36-40.
63 *T.Y.*, III/15, Ocak 1926, s. 349-353.
64 Reşit Galip'in düşünceleri hakkında bkz. daha yukarıdaki bölümler ve 22. ve 61. dipnotlar. Hasan Ferit'in (Cansever) Hamdullah Suphi'ye muhalefeti hakkında, karş. Mustafa Baydar, *age.*, s. 71-72.
65 Ahmet Ağaoğlu, "Kurultay Münasebetiyle", *agm.*
66 Bu belgeler Frank Tachau tarafından kısmen kullanılmıştır, "The Search of National Identity among the Turks", *Die Welt des Islams*, VIII, 1963.
67 Örneğin Trabzon vilayetinde Rumca sorunu hakkında, karş. *1926 Kurultayı*, s. 202 ve *1927 Kurultayı*, s. 313.
68 *1926 Kurultayı*, s. 213-215, 220-221.
69 *1926 Kurultayı*, s. 177-181.
70 *Age.*, s. 200.
71 Bkz. *1926 Kurultayı*, s. 204. *Bulletin Périodique de la Presse Turque*, no: 46'da, Türk Ocağı'nda yapılan bir açıklamadan söz edilmektedir. Bu açıklamaya göre, Laz terimi Osmanlı padişahlığının ve eski rejimin vatansever karşıtı düşüncelerini sömüren emperyalistlerin bir icadıydı; "Laz"ın etnik bir anlamı yoktu ve sadece "yiğit, cesur" anlamına gelmekteydi. *Bulletin*, bu açıklamalarla başlıca sanıkların Lazlardan oluştuğu İzmir mahkemesinin aynı döneme denk düştüğüne dikkat çekmektedir.
72 Doğu vilayetlerinin durumu hakkında, özellikle karş. *1926 Kurultayı*, s. 177-181, 219-224; *1927 Kurultayı*, s. 120, 283-284, 298-301, 307-317; *1928 Kurultayı*, s. 113, 177-178, vb.

73 *1924 Kongresi,* s. 55.
74 *1927 Kurultayı,* s. 277, 313; *1928 Kurultayı,* s. 210.
75 *1926 Kurultayı,* s. 181, 193-198; *1927 Kurultayı,* s. 316-317.
76 *1927 Kurultayı,* s. 298-300.
77 *1927 Kurultayı,* s. 314-316.
78 *1926 Kurultayı,* s. 207-211.
79 *1926 Kurultayı,* s. 7.
80 Karş. yukandaki bölümler ve dipnot 41. 1927'de Doğu'ya yaptığı bir geziden dönüşte, Genelkurmay Başkanı Mareşal Fevzi Çakmak hükümetten doğu vilayetlerindeki Ocakları güçlendirmesini istemişti; karş. Hamdullah Suphi, "Türk Ocaklarının Tarihi", *Türk Yurdu,* II/4, Şubat 1965, s. 1-2. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın doğu vilayetlerindeki güçsüzlüğü hakkında, karş. M. Tunçay, "CHF'nın 1927 Kurultayı'nın Öncesinde Toplanan İl Kongreleri", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,* XXXVI, 1981, s. 305 ve dipnot 11.
81 *1930 Kurultayı,* s. 84 vd, Türk Ocakları doğu bölgesi müfettişi Hasan Reşit Bey'in raporu.
82 *1928 Kurultayı,* s. 29-30, 316-317.
83 *1928 Kurultayı,* s. 517, 422.
84 *1928 Kurultayı,* s. 182.
85 Dipnot 81'de belirtilen rapor.
86 *1927 Kurultayı,* s. 283, 309.
87 Mehmed Emin, "Türk Ocakları", *Hayat,* I/20, Nisan 1928.
88 Ferit Celal, "Beşinci Kurultay'dan Sonra", *T.Y.,* I/4, Nisan 1928.
89 Akçuraoğlu Yusuf, *Türk Yılı,* s. 441.
90 A.Ş. Hisar, "Türk Ocağı Hatıraları", *Türk Yurdu,* I/6, Aralık 1954. Pantürkizm hakkında, bkz. Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey, A Study in Irredentism,* Londra, 1981.
91 Ahmet Ferit, "Türk Ocağı", *Nevsâl-i Milli,* İstanbul, 1330/1914, s. 188-191.
92 "Türk Ocağı Kongresi", *T.Y.,* XIV/9, Haziran 1918, s. 324-326.
93 *Türk Ocakları Yasası,* madde 2, s. 1.
94 *1925 Kurultayı,* s. 255.
95 *Türk Yılı,* 1928, İstanbul, 1928, 654 s. (Türk Ocakları Merkez Heyeti tarafından yayımlanmıştır).
96 *Age.,* s. 289-454.
97 *Age.,* s. 458-647.
98 Örneğin, *Min. des Aff. Etr.,* E Levant, Turquie, c. 101/93-95, Albert Sarraut'nun Türk Ocakları hakkındaki raporu; bu raporda, "bu güçlü birliğin, bazı komşu ülkelerde" sahip olduğu dallardan söz edilmektedir.
99 FO 371/14579, fol. 419, P. M. Roberts'ın Türk Ocakları hakkındaki raporu (Şubat 1930).
100 *T.Y.,* VII/1, Ocak 1928, s. 59-60.
101 *1926 Kurultayı,* s. 95-97; *1928 Kurultayı,* s. 108-111.
102 *1927 Kurultayı,* s. 395.
103 Bkz. Frank Tachau tarafından Jaeschke'nin incelemesine yapılan gönderme, "The Search of National Identity", agm.
104 Falih Rıfkı, "Ocaklar", *T.Y.,* V/28, Nisan 1972, s. 410-411.
105 FO 371/14579, fol. 419 (Şubat 1930). Kemalist dönemde Pantürkizm hakkında, karş. J. Landau, *age.,* s. 72-107.
106 Karş. örneğin Halide Edip'in tanıklığı: *Memoirs of Halide Edib,* Londra, 1926, s. 370.
107 *1924 Kongresi,* s. 10.
108 *1926 Kurultayı,* s. 192.
109 *T.Y.,* VII/4, Nisan 1928, s. 57.
110 *T.Y.,* III/6, Şubat 1926, s. 461-465.
111 FO 371/14579, fol. 419, Şubat 1930.
112 "Yeni Harflerimiz ve Türk Ocakları", *T.Y.,* Ağustos 1928, s. 45-47, Eylül 1928, s. 43-48.
113 *T.Y.,* Şubat 1929, s. 67.

114 *T.Y.,* I/6, Mart 1925, s. 586-587.
115 *Arch. Aff. Etr.,* E Levant, Turquie, 101/93-95, 10 Kasım 1925.
116 *T.Y.,* VI/36, Şubat 1931, s. 1-7, 41-50.
117 Kemal H. Karpat, "The People's Houses...", agm., s. 56.
118 Mehmet Önder, *Atatürk'ün Yurt Gezileri,* Ankara, 1975, s. 15, 18-19, 53-54, 60, 67, 68, 99, 132, 171, 193, 210, 232, 247, 305, 348-349.
119 Mustafa Baydar, *age.,* s. 74.
120 Karş. yukarıda, dipnot 115.
121 Ahmed Ağaoğlu, "Kurultay Münasebetiyle", *T.Y.,* III/18, s. 639.
122 M. Roberts'ın raporuna dayanarak yapılmış betimleme, FO 371/14579, Şubat 1930.
123 Binanın maliyeti polemik konusu olmuş, bazıları miktarı 1.500.000 TL, kimileriyse (Hamdullah Suphi) sadece 800.000 TL olarak belirtmişti. Türk Ocakları'nın binayı tamamlamak için 200.000 TL kredi almak zorunda kaldığını da belirtmek gerek.
124 *1927 Kurultayı,* s. 117-118.
125 Bkz. Reşit Saffet (Atabinen) tarafından yayımlanmış Fransızca broşür: Réchid Safvet, *Les Türk-Odjaghis,* Ankara, 1930, 31 s.
126 Bkz. *Türk Yurdu,* III/7, 1964, s. 57-63: Burada bulunan önemli bir belgede Türk Ocakları'ndan Cumhuriyet Halk Fırkası'na devredilen gayrimenkullerin listesi ve değeri verilmiştir: "Türk Ocaklarının Halk Fırkasına Devrettiği Ocak Binaları ile Emvali Gayri Menkullerinin Cinslerini ve Kıymetlerini Gösteren Liste."
127 Karş. özellikle W. Weiker, *age.,* s. 168 vd.
128 *Ayın Tarihi,* XXV/84-65, 1931, s. 7312-7317; *T.Y.,* VI/39, s. 61-69.
129 Bazıları, Ankara'daki Sovyet Rusya büyükelçisinin Hariciye Vekili Tevfik Rüştü'ye yaptığı baskılardan bile söz ediyordu; karş. Mustafa Baydar, *age.,* s. 70.
130 M. Uluğ İğdemir'in tezi budur, bkz. Mustafa Baydar, *age.,* s. 72-73.
131 "Türk Ocağı ve Düşmanları", *T.Y.,* VI/36, 1930, s. 56-69. Z. Sertel, *Hatırladıklarım,* s. 168; Sabiha Sertel, *Roman Gibi,* İstanbul, 1978, s. 128.
132 Niyazi Berkes, Merkez Heyeti binasının bir Amerikalı milyonerin parasıyla inşa edildiğini yazmaktadır (*Türk Düşününde Batı Sorunu,* Ankara, 1975, s. 263).
133 Nâzım Hikmet de, *Resimli Ay* tarafından başlatılan kampanya (*Putları Yıkıyoruz*) çerçevesinde, Hamdullah Suphi'ye yönelik bu saldırılara katılmıştı; karş. Kemal Sülker, *Nazım Hikmet'in Polemikleri,* İstanbul, tarihsiz.
134 Bu eleştiriler 1930 Kurultayı'nda dile getirilmişti. Ne yazık ki elimizde bu kurultayın tutanakları değil, sadece *T.Y.*'de çıkmış bir özeti bulunuyor. Karş. Kısaltmalar.
135 Bu yolculuk ve bazı Ocaklar hakkındaki eleştiriler konusunda, karş. *Ayın Tarihi,* XXIV/82-83, s. 7282, 7290. Ayr. bkz. Mehmet Önder, *age.*
136 *1926 Kurultayı,* s. 183. İhsan Karlıklı, "Türk Ocağı ve Hamdullah Suphi", *Türk Yurdu,* VI/2, Şubat 1967, Hamdullah Suphi özel sayısı.
137 Karş. Kemal H. Karpat, "The People's Houses", s. 57 ve dipnot 8.
138 Falih Rıfkı, *Yeni Rusya,* Ankara, 1931, 172 s.
139 Karş. Necati Akder'in düşünceleri, "Türk Ocakları, Halkevleri ve Kültür Dernekleri", *Türk Yurdu,* II/5-6, Ağustos 1960.
140 Bkz. Halk Fırkası'na devredilen malların listesi; karş. yuk. dipnot 126.
141 Halkevleri hakkında zengin bir kaynakça mevcuttur; özellikle bkz. Fahir İz, *Encyclop. Islam,* 2. baskı, "Khalkevi" maddesi; Kemal H. Karpat, agm.; aynı yazar, "The Impact of the People's Houses on the Development of Communication in Turkey, 1931-1951", *Die Welt des Islams,* XV, 1974, s. 69-84; W. Weiker, *age.,* s. 168-183; D. E. Webster, *The Turkey of Atatürk,* Philadelphia, 1939, s. 189 vd.
142 FO 371/15379, tol 117, 30 Mart 1931.

PANTÜRKİST DÜŞLER*

"Edirne'den Orta Asya'ya, oradan İpek Yolu'nun Çin vahalarına kadar bütün Türk halklarının birliği..." André Malraux pantürkizmi böyle tanımlıyor. *La Condition Humaine*'in [*İnsanlık Durumu*] yazarı, 1948'de çıkan *Les Noyers de l'Altenburg* [*Altenburg'un Ceviz Ağaçları*] adlı garip otobiyografik romanda, "Turancılık" adını verdiği olguya birkaç yoğun sayfada değiniyor. Anlatıcının (André Malraux'nun kendisi mi?) konusu, babası Vincent Berger'nin öyküsüdür: Alsaceli Berger Alman ordusunda subay olmuş, sonra Balkan Savaşları sırasında görevli olarak İstanbul'a, Enver Paşa'nın yanına gönderilmiştir.

O dönemde Jön Türk Devrimi'nin kahramanını "Turan tutkusu kemiriyordu". Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'ı artık yitirdiğine ikna olmuş ve düşleri, Turancılığı gerçekleştirmek, "başkenti Semerkand olacak Jön Türk İmparatorluğu'nu kurmak" için Doğu'ya yönelmişti. Orta Asya Türkleriyle ilişki kurmak isteyen Enver, Almanların da teşvikiyle, Vincent Berger'yi keşif göreviyle oraya göndermeye karar vermişti. Ama Berger orada beklenmedik bir gerçeklikle karşılaşacaktı: Orada kabile ve din aidiyeti, Türk etnik topluluğuna aidiyetten daha önemliydi. "Pers'ten Semerkand'a kadar uzanan göçebe ya da yerleşik toz bulutunu birleştiren tek şey şeriattı [...] Çıplak dağlarıyla beyaz gökyüzünün törensel gökgürültüleri arasında, harabelerin ortasında uyurgezer gibi dolaşan bu halkı ayakta tutan tek çatı, kemikleşmiş İslam'dı." Sonuç kaçınılmazdı: "Yeni Türk tutkularını canlandıran ve belki de İstanbul'u kurtarmış olan Turan, aslında yoktu." Bununla birlikte Enver pes etmiyordu; Turan gerekliydi, mutlaka var olmalıydı: "Turan henüz kendi bilincine varmamışsa, ona bu bilinci vermek bize düşer!"

Aslında bu garip bir öyküdür. Malraux'nun mistifikasyon zevkini unutan bazıları, bu öyküyü gerçek kabul etmişlerdir. Bu kadar saf olmayan diğerleri, yazarın

* Bu metin, Stefanos Yerasimos yönetiminde yayımlanan *Les Turcs, Orient et Occident, islam et laicité* içinde yer almıştır, 1994, s. 192-209 (Collection Autrement, Série Monde, no: 76).

düş gücünün Orta Asya bozkırlarında alevlendiğinden kuşkulanmışlardır.[1] Bir diğer kesim ise bu bulmacayı bir izdüşüm olarak kabul etmiştir: İspanya Savaşı'na katılışından Alman-Sovyet saldırmazlık paktının yarattığı uzaklaşmaya kadar kendi devrimcilik öyküsünü anlatmak için, Malraux pantürkizmin öyküsünden yararlanmış ve böylelikle bir diğer "enternasyonal" hareket olan komünizmden serbestçe söz etmek olanağını bulmuştu. Lucien Goldmann *Les Noyers d'Altenburg* hakkında şunları yazar: "Bu kitapta Türkiye'yi Rusya, Abdülhamid'i Çarlık hükümeti, panislamizmi panslavizm, Almanya tarafından desteklenen Birinci Jön Türk Devrimi'ni Batılı güçler tarafından desteklenen Şubat Devrimi, Turancılığı komünizm, son olarak da Enver Paşa'yı büyük olasılıkla Stalin diye okumak gerekir."[2]

Her ne olursa olsun, Malraux'nun dehası pantürkizm hadisesinin dramatik düğüm noktalarını bütün boyutlarıyla yakalamayı bilmiştir: Balkan Savaşları'nın yarattığı travma, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü, Almanya'nın oyunu, Enver'in rolü, büyük uzamların çağrısı, yerel gerçeklikler, bu işte düşlerin payı. Bir Türk başbakanının Malraux'nunkileri hatırlatan sözlerle "Adriyatik'ten Çin seddine kadar uzanan Türk dünyası"ndan söz edebildiği günümüz gerçekliği, bizi Pantürkist yolculuğu zaman ve mekân içinde yeniden yapmaya davet ediyor. Acaba biz de bu yolun sonunda bir hayaletle mi karşılaşacağız?

Bir İmparatorluk Bir Diğerini Gizleyebilir

Yüzyılın başında pantürkizm yeni bir fikirdir. Balkanlar'dan Çin'e kadar uzanan farklı Türk halkları arasında bir birlik bulunduğu duygusu da çok yenidir. Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk kimliği, İslam aidiyeti ile maskelenmişti: İnsan Türk, Kürt, Arnavut ya da Arap olmadan önce, Müslüman'dı. Türk olmak hiçbir ayrıcalık sağlamıyordu; bunun tek istisnası idari mekanizmaya dahil olabilmek için Osmanlı Türkçesini bilme gereğiydi. Üstelik "Türk" teriminin aşağılayıcı bir anlamı da vardı; İstanbulluların kaleminde ya da ağzında, bu sözcük 19. yüzyılın sonuna doğru "köylü, kaba saba adam" anlamına geliyordu. "Türklük", önce 19. yüzyılda Rumlar, Bulgarlar veya Ermeniler gibi Hıristiyanlar, sonra da Müslümanlar (Araplar, Arnavutlar) arasında milliyetçi hareketlerin ortaya çıkması karşısında şekillendi.[3]

Buna koşut olarak, bazı aydınlarda da bir pantürkist kimliği duygusu gelişiyordu.[4] Batı'daki Türkoloji incelemelerinin ilerlemesi bu açıdan belirleyici bir rol oynadı: Guignes'den ve onun 18. yüzyıl ortasında yazılmış *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et autres Tartares occidentaux* adlı eserinden beri, Arthur Lumley Davids ya da Arminius Vambery'den Radloff ve Thomsen'e kadar

Avrupalı bilginler, filologlar, gramerciler, tarihçiler Türk halklarının eski tarihleri ve sonraki evrimleri hakkındaki bilgilerimizi derinleştirmişlerdi. Onların araştırmaları bazı olguları gün ışığına çıkartmıştı: Özellikle Çin yıllıkları aracılığıyla öğrenilen İslam öncesi Türk tarihinin (Osmanlı tarihyazımı geleneğinde bu dönem tamamen unutturulmuştu) önemi; 8. yüzyılın ortasına ait Orhon yazıtlarının çözülmesiyle anlaşılan Türk dilinin eskiliği; Türk halklarının bütününde görülen dil ve uygarlık birliği. Batı Türkolojisinin tüm bu yeni verileri, bilginler ve Ahmed Vefik Paşa ya da Necip Asım gibi bu bilgileri popülerleştirenler tarafından kültürlü Osmanlı kamuoyunun bilgisine sunulmuştu. Bunun sonucunda, bir Türk kimliği duygusu yavaş yavaş yerleşti. 1897'de bir şair, Mehmed Emin, *Türkçe Şiirler* (Osmanlıca değil) adını verdiği bir derlemeyi yayımlayarak küçük çaplı bir edebi devrime (bunu büyük çaplı bir siyasi devrim izleyecekti) yol açmış, bu derlemede "Türk milleti"nin ve "ırkı"nın büyüklüğünü övmüştü.

Türk halkları arasında –kültürel– bir *birlik* olduğu düşüncesi Osmanlı İmparatorluğu'nda yavaş yavaş doğarken, Rusya'da giderek öne çıkan düşünce, –siyasi– bir *birleşmenin* gerekli olduğuydu. Bu gereklilik, Rus boyunduruğunda, panslavizmin ve III. Aleksandr döneminin asimilasyoncu politikalarının güçlenmesinin tehdidi altında kimliğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmış, "çeşitli ırklardan" (onda dokuzu Türkçe konuşuyordu) Çarlık Müslümanları için geçerliydi. Bu direniş hareketinin başında, uzun bir Rus hegemonyası deneyi yaşamış –16. yüzyıl ortasından beri– Kazan (veya Volga) Tatarları vardı. Kazan ve Orenburg Müslüman burjuvazisinin de itki gücüyle, Tatarlar 19. yüzyılın ikinci yarısından beri çarpıcı bir ekonomik, sosyal ve kültürel patlama yaşıyordu. Onların Rusya Müslümanları arasına dağılmaları, ticari yetenekleri, Türkistan'da Rus kapitalizminin rekabetine karşı direnme istekleri, bütün bunlar onları doğal olarak Çarlık Rusyası'nın farklı Türkdil grupları arasında birleştirici bir rol oynamaya götürüyordu.[5] Bu birleştirme isteği bir Kırım Tatarının, İsmail Gasprinski'nin [Gaspıralı] şahsında sözcüsünü bulacaktı; Gasprinski 1883'ten itibaren *Tercüman* adında bir gazete yayımlamaya başladı. Türkiye Türkçesine yakın bir dil kullanan bu gazete, Rusya Türkleri arasında bir "dil, düşünce ve eylem birliği" gerçekleştirilmesini vazediyordu.

Panslavizme bir yanıt olarak gelişen Rusya Müslümanlarının siyasi pantürkizmiyle, kimlik sorununa bir yanıt olarak geliştirilen Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kültürel pantürkizm, 1908 Jön Türk Devrimi'nden sonra buluştu. Rusya Türkleri, 1905-1906 yıllarının kaynaşmasının ardından baskıdan kaçmak zorunda kaldılar. Çoğu, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin güdümünde göreli bir özgürlük yaşayan Türkiye'ye geldi.

Pantürkist ideolojinin tarihindeki bir diğer kilit an, 1911-1913 yıllarıydı. İtalyan ordusunun Trablusgarp'ı –imparatorluğun Afrika'daki son toprağı– işgal etmesi, Rumeli'nin Balkan devletleri koalisyonunun eline geçmesi, İstanbul kapılarına dayanan Bulgar ordularının tehdidi Osmanlı seçkinlerinde tam bir travma yarattı ve onlar da ülkeyi uçurumun kenarına sürüklediği düşünülen siyasi yönelimleri sorgulamaya başladılar: Jön Türklerin Osmanlıcılığı ve liberalizmi. Osmanlı aydınları ve yöneticilerinden bazıları o zaman yeni bir dayanışma ilkesini ve yeni ufukları gündeme getiren yeni bir siyasi formüle yöneldi. Bu bağlamda, 1877-1878 Savaşı'ndan sonra ortaya çıkana benzer bir tepkiye tanık oluyoruz; 1877-1878 Savaşı sonrasında da, Rus orduları karşısında alınan yenilgiler Osmanlı Sarayı'nı panislamizme yöneltmişti. 1912-1913 yenilgileri ise, Osmanlı seçkinlerinin bir bölümünü pantürkizme yöneltecekti. Her iki durumda da, ileriye doğru bir ricat gerçekleştirerek, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne yanıt vermek söz konusuydu.

Pantürkizm o dönemde örgütlü bir harekete dönüştü. Dernekler kuruldu, kamuoyunu harekete geçirmeye çalışan yeni dergiler çıkarıldı.[6] Daha da önemlisi, pantürkizm İttihat ve Terakki Cemiyeti saflarına sızdı: Birçok Rusya Türk'ü (Hüseyinzade Ali, Ahmed Ağaoğlu) Jön Türk hareketinin önde gelen üyeleriydi. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin belli başlı liderlerinden Enver Paşa da davaya kazanıldı.

Hareket artık ideologunu da bulmuştu: Ziya Gökalp. Durkheim'ın takipçisi bir sosyolog olan Gökalp, Türk kültürünü keşfe girişti: Ahlak, aile, dil, töreler, folklor pantürkist bakış açısıyla unutuldukları köşelerden gün yüzüne çıkarıldılar. O zaman Gökalp pantürkist tasarısının coğrafi sınırlarını, çeşitli evreleri de tanımlayarak, çizdi: Önce Türkiye, sonra Oğuz Türklerinin (Türk halklarının Balkanlar'dan Türkmenistan'a kadar uzanan güney kolu) birleşmesi, son olarak da Adriyatik'ten Sibirya sınırlarına kadar Türkdil halkların bütününü kapsayan Turan'ın gerçekleştirilmesi. Çizilen bu sınırlar, bir yüzyıldan uzun bir süredir toprakları kurumuş deri gibi küçülen Osmanlıların düşlerine girebilecek bir uzam oluşturuyordu. Ziya Gökalp'ın güdümünde tarihe yeni bir bakış da yerleşti: Bu tarihte, artık Türkler Batılı kroniklerin göçebe ve barbar fatihleri değil, devletler kuran, İran, Çin ve Tibet'le girdikleri ilişkiler içinde parlak uygarlıklar yaratan insanlardı. Bu tarih anlayışında Türklerin İslamlaşması, evrimleri içindeki bölümlerden biriydi sadece. Bu tarihin altınçağı Kanuni Sultan Süleyman dönemi değil, 13. yüzyılda Türk-Tatar halklarını birleştiren Cengiz Han dönemiydi.

Kısa sürede Ziya Gökalp yeni bir kuşağın akıl hocası oldu. Sloganları tam hedefe ulaşıyor, dizeleri düş güçlerini etkiliyordu. Örneğin şu dizeler: "Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan / Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan." Eski folklor kaynaklarından derlediği Kızıl Elma –Türklerin "vaat edilmiş ülkesi– gibi ef-

saneler yeni düşler yaratıyordu. Halide Edip veya Ömer Seyfettin gibi genç yazarlar onun açtığı bu perspektifler karşısında coşuyordu.

Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıntıları üstünde, imgelemlerde yeni bir imparatorluk şekillenmeye başladı: Türk İmparatorluğu. Bu aynı zamanda yeni uzamların, yeni değerlerin, tarihten alınacak rövanşın da düşüydü. Ama bu düşün gerçek olabilmesi için, önce çok büyük bir engeli aşmak gerekiyordu.

Yolun Üstüne Dikilen Rusya

"Adriyatik'ten Çin'e" gitmek isterseniz, karşınıza muhteşem bir dağ kütlesi, Himalayalar çıkar; dolayısıyla İpek Yolu'nun yaptığı gibi, onların kuzeyinden dolanıp Türkistan vahalarından geçmeniz gerekir. Tarihin bu yol boyunca dağıttığı Türk halklarının birliğini gerçekleştirmek için, devasa bir engel daha vardır, ama o siyasi niteliktedir: Rus engeli. Çarlık ordularının 1876'da tamamladıkları Orta Asya fetihlerinden beri, Türkdil halkların yarısından fazlası Rus egemenliği altındadır: Kırım Tatarları, Volga Tatarları, Azeriler, Başkırlar, Özbekler, Türkmenler, Kazaklar, Kırgızlar, vb Onları hangi düzeyde olursa olsun birleştirmeye kalkışmak, doğrudan Çarlık (sonra da Sovyet) Rusya'sını hedef almak anlamına gelir.

19. yüzyıl ortasından itibaren Türklerin birliği ya da pantürkizm sorununun, bir buçuk yüzyıldır Karadeniz'in iki yakasındaki iki büyük rakip imparatorluk, Osmanlı ve Rus imparatorlukları arasındaki kabarık ihtilaflar (Boğazlar sorununu düşünün) dosyasına yeni bir unsur olarak eklenmesinin nedeni böylelikle anlaşılmaktadır. Rus politikasının hiç değişmeyen öğelerinden biri, Kafkasya ve Orta Asya'nın Türkdil halklarını olabildiğince bölmek ve onları Türkiye'nin olası çekim gücünden uzak tutmak olmuştu. Örneğin Stalin'in 1930'ların sonunda Orta Asya dillerinin yazımında Latin alfabesinden Kiril alfabesine geçişi emretmesinin nedeni, hem dilleri kendi içlerinde farklılaştırmak (çünkü bir dilden diğerine değişen yazım sistemleri uygulanıyordu), hem de artık Latin harfleriyle yazılan Türkiye Türkçesiyle iletişimi güçleştirmekti.

İstanbul da, 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren, kalıtsal düşmanını zayıflatmak için Rusya Türkleri kartını oynamaktan hiç geri kalmamıştı. Zaten Türkiye'deki pantürkist faaliyetlerin en düşük düzeyde seyrettiği dönemin –iki savaş arası Kemalist dönem–, Sovyet Rusya'yla dostluk dönemine denk düşmesi anlamlıdır.

Türkiye'nin Rusya Türkleriyle dayanışma bağlarını ilk kez 1877-1878 Türk-Rus Savaşı sırasında, Rusların Türkistan'ın fethini tamamlamasının hemen sonrasında kullandığını görmüştük. Ama o dönemde bu eylemin dayanak noktası,

Türk kimliğinden çok İslami kimlik duygusuydu. Etnik argüman Birinci Dünya Savaşı sırasında Jön Türk yöneticiler tarafından üretildi: Almanya'nın da teşvikiyle, Rusya Türkleri arasında Çarlığa karşı isyanlar örgütlemeye çalıştılar. Türk casuslar Orta Asya ve Kafkasya'da, ahaliyi isyana kışkırtarak, para ve silah dağıtarak dolaştılar. Gerçeği söylemek gerekirse, bütün bu faaliyetlerden fazla bir sonuç çıkmadı. Tam tersine, Çarlık ordusunda askerlik yapan Müslüman unsurlar Romanovlara sadık kaldı. Bu, onları beşinci kol haline getirmeyi düşlemiş İstanbullu pantürkistler için acı bir dersti!

Daha sonra, Soğuk Savaş döneminde, Türkiye ve Rusya düşman kamplardaydı. Ama İkinci Dünya Savaşı sonrasında Ankara'ya yönelik Rus tehditleri, Sovyet ordusunun giderek güçlenmesi Türkiye'nin çok daha temkinli davranmasına yol açtı. Ama CIA dosyalarında, Orta Asya Türklerinin Pantürkizm adına SSCB'ye karşı ayaklanmalarına ilişkin senaryolar bulunduğu varsayılabilir. Ama tarih daha atik davrandı: Sovyetler Birliği'nin parçalanması Rusya Müslümanlarının baskısıyla açıklanmış olsa da, olaylar farklı bir seyir izledi. Sovyetler Birliği parçalanmadı, kendi içinde çöküp dağıldı.

Rusya zayıflama işaretleri gösterdikçe, pantürkist faaliyetler de yoğunlaşmıştı. Kısacası pantürkizmin zikzaklı tarihi Rus konjonktürünü yakından takip eder. Böyle bakıldığında, bu tarihte üç önemli an ayırt edilebilir.

Birincisi, 1905-1906 yıllarıdır. O dönemde Rusya, Japonya karşısında aldığı askeri yenilgiler ve ertesi yıl bütün ülkeyi saracak devrimci çalkantı nedeniyle zayıflamıştı. Pantürkizmin siyasi kuramını ilk kez sergileyen metnin, Tatar Yusuf Akçura'nın kaleminden çıkmış *Üç Tarz-ı Siyaset*'in Mart 1904'te, Rus donanmasının Port-Arthur'de Japonların saldırısına uğramasından birkaç hafta sonra yazılmış olması anlamlıdır.[7] Rusya Türkleri örgütlenme ve haklarını elde etme fırsatını kaçırmamışlardı. 1906'da Pantürkist kongreler topladılar ve Rusya Müslümanları Birliği'ni kurdular, ama daha sonra baskı nedeniyle bu faaliyetleri durdurmak veya sürgüne gitmek zorunda kaldılar.

Pantürkist faaliyetlerin ikinci güçlü dönemi: 1917 Rus Devrimi. Şubat Devrimi'ni izleyen ilk kargaşalardan itibaren, Rusya Müslümanları örgütlendiler ve Mayıs 1917'de Moskova'da, Rusya'daki tüm Müslüman bölgelerinden 900 delegenin katılımıyla büyük bir Müslüman kongresi topladılar. Ama bu çabalar Rusya Müslümanları birliği taraftarlarıyla federasyon yandaşları arasında anlaşmazlıkla sonuçlandı. Rusya Türklerini birleştirme girişimleri aynlıkçı eğilimleri ve çıkar farklılıklarını aşamıyordu.

Diğer yandan Osmanlı orduları, Brest-Litovsk barışından ve Kafkasya'da Sovyet iktidarının uğradığı bozgundan yararlanıp Eylül 1918'de Bakü'yü işgal ettiler.

Bir Türk toprak bütünlüğünün oluşmasına doğru mu gidiliyordu? Ama Osmanlı işgali ancak birkaç ay sürecekti. Birkaç yıl sonra, Türk ordularının Sakarya'da kazandığı zaferin ardından Anadolu'ya dönme umudunu yitiren Enver Paşa, şansını Orta Asya'da denedi. 1921 sonunda Buhara bölgesine gitti ve Basmacıların Sovyetler'e karşı yürüttüğü isyan hareketinin başına geçti. Türkistanlı şefler kendisini pek sıcak karşılamasa da, gelecekteki Türk imparatorluğunun çekirdeğini oluşturabilecek bir birlik sağlamayı umut ediyordu. Ağustos 1922'deki ölümü pantürkist tutkulara son verdi. Ama Enver Paşa, maceracı karakteri, yiğitliği ve kahramanlığıyla, pantürkizm idealinin simgesi olarak kaldı. Düşleri Sovyet gerçekliği karşısında parçalanmış bile olsa...

Pantürkist faaliyetlerin üçüncü önemli dönemi: 1941-1944. Alman orduları Sovyetler Birliği'ni işgal etmiş ve Kafkasya'ya doğru ilerliyorlardı. Alman yarma harekâtı Türk aşırı sağında ve pantürkist çevrelerde (bunlar genellikle aynıydı) faaliyetlerin yeniden hız kazanmasına yol açtı. Bu çevreler, resmen tarafsızlığını açıklamayı sürdüren Ankara hükümetini Mihver devletleri yanında savaşa girmesi için sıkıştırmaya başladılar. Wehrmacht'ın baskısı altında Sovyetler Birliği çökerse, pantürkizm davasının önüne yeni bir fırsat çıkacaktı. Pantürkistler örgütlendiler, seslerini duyurdular, gösteriler yaptılar, Kızıl Ordu'ya karşı yürütülen gerilla faaliyetlerini desteklediler. Ama Sovyet direnişi ve Ukrayna'nın Sovyetler tarafından geri alınması bu dalganın geri çekilmesine yol açtı. Orduları Balkanlar'a yaklaşan SSCB'yle iyi ilişkileri koruma kaygısındaki Türk hükümeti, Mayıs 1944'te pantürkist hareketi bastırdı: Liderlerden otuz kadarı tutuklandı, örgütlenmeler çökertildi ve Eylül 1944'te İstanbul Askeri Mahkemesi'nde büyük bir dava açıldı. Aslında pantürkizmin bu ani canlanışı bir saman alevinden başka bir şey değildi.

Rus İmparatorluğu açısından bir tehdit oluşturamayacak kadar zayıf bir hareket olan Pantürkizm, Çarlık ya da Sovyetler Rusya'sının her zayıflayışında su yüzüne çıktı. Bugün kaçınılmaz bir soru karşımızda duruyor: Sovyetler Birliği'nin çökmesi o kadar beklenen fırsatı sunmuş olmadı mı?

Pantürkizm, Çıkmaz Bir Yol mu?

Ama bu soruyu yanıtlamadan önce, bir başka soruyu ele almak gerek. Rus engelinin aşılmaz niteliği, pantürkist ideolojinin zaaflarını da örtmeye yaramamış, pantürkist hareketin eksikliklerini gizleyen bir bahane oluşturmamış mıdır?

Bu sorunu aydınlatmak için, dağınık nüfus gruplarını bir metropol etrafında birleştirmeyi hedefleyen bir başka hareketle, pancermenizmle bir koşutluk kur-

mak ilginç olabilir. Öncelikle, pancermenizmde "ırk" ya da "halk" kavramının merkezi yerine karşılık, Türk bağlamında aynı şeyin geçerli olmadığını kaydedelim: Kuşkusuz "ırk" düşüncesi daha sonra Türk siyasi söz dağarcığına da girmiştir – bu kavram 19. yüzyıl sonuna doğru Tatarlar tarafından Osmanlı İmparatorluğu'na sokulmuş olmalıdır. Irk kavramına dayalı ulus anlayışı Rusya Türkleri tarafından yaygınlaştırılmışsa da, Türk milliyetçiliğinin fikir babası Ziya Gökalp, eğitim, dil ve ortak dine dayanan bir tanım getirerek bu anlayışı reddetmiştir. Üstelik Osmanlı Türklerinin tarihsel deneyleri de bu noktada onları Gökalp'ın öğretisini izlemeye çağırıyordu. Türklerin çoğu, Arnavut ya da Çerkes bir ataya sahip olduklarını gururla anlatırlar. Bazı aşırılar dışında, "saf ırk" ya da "üstün ırk" düşüncesi fazla yandaş toplayamamıştır –halbuki Arapça ve Farsça sözcüklerden arındırılmış "öztürkçe" düşüncesi geniş ölçüde kabul ediliyordu.

Diğer yandan pancermenizm, Zollverein döneminde ortaya çıkmış, ağır endüstrideki büyümeyle desteklenmiş ve Almanya'nın doğal uzantısı olarak görülen Orta Avrupa (*Mitteleuropa*) pazarı üzerindeki egemenlik iddiasının gerekçesini oluşturmuş gerçek bir ekonomik dinamizme dayanıyordu. Buna karşılık, ekonomik azgelişmişliğin pençesindeki bir Osmanlı İmparatorluğu veya Türkiye'ye göre, Orta Asya hiçbir zaman *Mitteleuropa*'nın Almanya için temsil ettiğine benzer bir anlam taşımıyordu. Yarın böyle bir anlam yüklenebilir mi? Bu ayrı bir sorudur ve buna daha ileride cevap vermeye çalışacağız.

Pantürkizmde eksik olan bir diğer etken, demografik dinamizmdir – pancermenizmin ilerlemesinde bu dinamik önemli bir rol oynamıştır. Geniş Türk halkları birliği, nüfustaki anlamlı bir artışla desteklenmemişti. Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfusu fazla sayılmazdı ve Kemalist Türkiye de uzun süre az nüfuslu bir ülke olarak kaldı. 1960'lardan itibaren artan doğum oranıyla birlikte demografik baskı Türkiye'de kendini güçlü bir şekilde hissettirmeye başlayınca, nüfus fazlası Üçüncü Dünya türü işgücü göçü biçiminde Batı Avrupa'ya yöneldi; "irredantizm"e konu olan topraklarda hiçbir kolonizasyon yaşanmadı: Zaten Soğuk Savaş'ın jeopolitik konjonktürü de buna olanak vermezdi. Bunlara bir de görev, Türkiye'nin dış Türklere karşı görevleri izleğinin –bu türde bir başka harekette, panslavizmde çok güçlü bir izlek– hiçbir zaman gerçek anlamda öne çıkmadığını eklersek, pantürkizmin tarihindeki eksiklikler konusunda bir fikir sahibi olabiliriz.

Peki bütün bunlardan söz konusu hareketin tam bir başarısızlığa uğradığı sonucu çıkarılabilir mi? Pantürkizmin Rus engeline toslamaktan başka bir sonuç vermediği söylenebilir mi? Aslında, pantürkizm modern Türkiye'yi derinden etkilemiş, öncelikle Türk milliyetçiliğinin oluşum aşamasında önemli bir rol oynamıştır. Daha yukarıda vurguladığımız gibi, 1900'e doğru Türk kimliği diye bir olgu fi-

ilen yoktu, oysa yirmi yıl sonra, Anadolu'da bir ulusal devlet gün yüzüne çıkmıştı. Milliyetçiliklerin (Yunan, Bulgar, Ermeni milliyetçiliklerinin yanı sıra Arap ve Arnavut milliyetçilikleri) yükselişi karşısında Osmanlı Türklerinin "Türklük"lerinin bilincine varmasında, pantürkist düşünceler hızlandırıcı bir rol oynamıştır. 1910'ların ulusal hareketinin bellibaşlı simaları arasında, Hüseyinzade Ali, Ahmed Ağaoğlu, Yusuf Akçura gibi çok sayıda pantürkiste rastlanır. Onların düşünce ve eylemlerinin ulusal ideallerin şekillenmesine ve güç kazanmasına katkıda bulunduğu kesindir. Osmanlı Anadolu'sundan Türk Anadolu'suna geçmek için yolu biraz uzatıp pantürkizm aşamasından dolaşmak gerekmiştir. Anadolu'da ulusal devlet bir kez kurulduktan sonra ise, Kemalizm SSCB'yle sürdürülen iyi komşuluk ilişkileri açısından can sıkıcı bir hale gelen bu anlayışa cephe almıştır. Türk kimliğinin inşasına bu katkısının dışında, pantürkizm çökmekte olan bir imparatorluğun yönetici seçkinlerine umut da aşılamıştır. Hatta bunun da ötesinde, Osmanlı toplumunun temellerinin çöktüğü bir zamanda, Türk umutlarını ayakta tutan bir "mistik anlayış" oluşturmuştur.[8]

Diğer yandan, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren Türkiye, "Türklük" adına, çeşitli nedenlerle topraklarından kaçan yüz binlerce muhacire kucak açmıştır. 1923 ile 1949 arasında Türkiye'ye 877.000 muhacirin yerleştiği kabul edilmektedir; bunların 400.000'i Lozan Antlaşması'nca öngörülen nüfus mübadelesi sonucunda Yunanistan'dan gelen "Türkler"dir.[9] İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise, Balkanlar'da kurulan komünist rejimlerden kaçan yeni muhacir dalgaları Türkiye'ye sökün etmiştir. Daha yakın bir tarihte, 1989'da "Bulgarlaştırma" politikası sonucunda sürülen 350.000 Bulgaristan Türkünün geldiğini de belirtelim (ama o zamandan beri bunların yarıya yakını geri dönmüştür). Afganistan'daki Sovyet işgalinin ardından, Pamir bölgesindeki dağlarını terk edip önce Pakistan'a sığınan, oradan da Doğu Anadolu'ya gelen yüzlerce Kırgız ailesini de bunlara eklemek gerekir.[10] Anadolu'ya yönelen bütün bu göç hareketleri, Türkiye'nin tüm Türklerin "anavatanı" olduğu düşüncesi adına gerçekleştirilmiştir.

Türkdil halkları Türkiye'ye kabul etme yönündeki bu politika, Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyıl sonundan beri izlediği politikanın uzantısından başka bir şey değildir. Rusların önce Kırım'a, sonra Kafkasya'ya, en sonunda da Orta Asya'ya yayılması Osmanlı İmparatorluğu'na doğru çok büyük nüfus hareketlerine yol açmıştı. Osmanlı halifeliğinin koruması altına girmeye gelen Müslümanların sayısı milyonlarla ölçülmektedir. O dönemde sadece Türkler değil, Müslümanlar söz konusuydu. Örneğin Türkiye'ye yerleşen Çerkesler çok kalabalıktı ve Osmanlı devleti onları gerçekten asimile etmeye çalışmamıştı. Cumhuriyet ise asimile edicidir; iskân "Türklük" adına yapılmıştır: Hepsi mutlaka Türkdil olmasa da,

mülteciler resmen "Türk" kabul ediliyorlardı. Dünyadaki bütün Türklerin birliğini gerçekleştiremeyen Türkiye, tüm bu göçmenlere bir barınak sunuyordu. Bu oluntuda görülen, aslında bir tür tersten pantürkizmdir; söz konusu olan bir yayılma ya da birleştirme gücü değil, dışarıdaki Türk topluluklarını Anadolu'ya doğru çeken bir çekim gücüdür.

Demek ki pantürkizm tüm zaaflarına karşın, modern Türkiye'de önemli bir tarihsel rol oynamıştır: Türk milliyetçiliği akımını beslemiş ve Anadolu'nun bugünkü "insan manzarası"nın şekillenmesine katkı yapmıştır. Bu tarihsel rol bugün sona ermiş midir?

Pantürkizmin Saati Geldi mi?

Şimdi, Sovyet İmparatorluğu'nun çökmesi ve Orta Asya ile Kafkasya'da bağımsız cumhuriyetler oluşmasıyla, pantürkist düşlerin yoluna dikilebilecek başlıca engel ortadan kalkmış durumdadır. Bugün, bu olayların etkisiyle, Türklerin birliği düşüncesinin yeniden uyanışına tanık olmuyor muyuz? Acaba pantürkizmin saati artık geldi mi?

Önce bu olayların Türkiye açısından güç bir döneme denk geldiğini belirtelim. Gerçekten de 1980'lerin son yıllarını belirleyen, Soğuk Savaş'ın sona ermesi, bu durumun da Türkiye'nin stratejik önemini azaltarak, onu marjinal bir konuma itmesi tehlikesiydi. Diğer yandan 1987'de Avrupa'nın kapısını resmen çalan Türkiye, o yönden de bazı hayal kırıklıkları yaşıyordu. Avrupa Topluluğu, Ankara'nın Onikiler Kulübü'ne katılmasının gündemde olmadığını bildirdi; üstelik AT'nun kendisini yardıma çağıran Orta ve Doğu Avrupa ülkeleri gibi kaygıları da var. Türkiye'nin bir gün Avrupa Topluluğu'na girebilme şansı giderek azalıyor gibi. Ortadoğu cephesinde de durum gerginleşti. Son on beş yıl içinde ve özellikle de 1980'lerin başında Türkiye Ortadoğu'nun Arap ülkeleriyle ilişkilerini ekonomik, politik ve kültürel düzeylerde derinleştirdi. Ama 1985-1986'dan itibaren, uzayan İran-Irak savaşı, petrol ülkelerinin alım gücünün azalması ve son olarak da Körfez krizi nedeniyle, bu Ortadoğu'ya girme politikasının soluğu kesilir gibi oldu. Demek ki Orta Asya ve Kafkasya cumhuriyetlerinin bağımsızlaşması, Türkiye açısından elverişsiz bir jeopolitik ortamda gerçekleşti.

Burada Türkiye ile Orta Asya ve Kafkasya arasındaki ilişkilerin gelişmesini işlemek gibi bir iddia taşımasak da, yine de bu süreci anahatlarıyla yansıtmakta yarar var. Bu yeni satranç tahtasında konumunu belirlerken Türkiye'nin elinde bazı kozlar bulunuyor. Öncelikle dil düzeyinde, yakın bir dile (kimi zaman karşı-

lıklı anlaşmada bazı sorunlar yaşansa da) sahip olmak gibi çok büyük bir avantaja sahip, çünkü Orta Asya ve Kafkasya cumhuriyetleri Türk dillerini konuşuyorlar (İran dil grubundan olan Tacikistan dışında). Türkiye Batılı ortakları nezdinde, aracılık durumundan, Batı ile Orta Asya ve Kafkasya arasında bir "köprü" görevi (bu izlek Ortadoğu konusunda da işlenmişti) görme olasılığından kaynaklanan anahtar ülke konumunu değerlendirebilir. Türkiye bu yeni sahnede ABD'nin büyük desteğiyle –ve belki de en önemli kozu bu– ilerliyor; hatta bugünkü güçsüzlüğü içinde eski topraklarının Tahran'dan çok Ankara'ya yönelmelerini tercih eden Rusya da bu durumu onaylar gibi. Gerçi Türkiye'nin –rakibi İran'ın aksine– yeni cumhuriyetlerle sınırı yok, ama Moskova aktarmasına gerek bırakmayan doğrudan hava hatlarını hemen kurdu.[11]

İlişkiler bir buçuk yıldır hızla ilerliyor. Türkiye, yeni devletlerin bütün başkentlerinde büyükelçilikler açtı. Ve doğrudan bağlantılar sayesinde, karşılıklı resmi ziyaretler, delegasyonlar ve misyonlar birbirini izliyor. Ekonomik ilişkiler kuruluyor. Orta Asya ve Kafkasya, tarım, gıda, tüketim malları, teknoloji ve Türkiye'nin sunduğu hizmet alanlarında birinci sınıf bir pazar oluşturabilir. Türkiye de oradaki hammaddelerle ilgileniyor: Petrol, doğalgaz, demirsiz metaller, vb.

Kültürel ilişkiler ise daha da hızlı ilerliyor. Bu düzeyde, Türkiye'nin dil avantajı var. Yeni başkentlerde kültür merkezleri açıyor, çok sayıda burs veriyor. Örneğin bu yıl Türk üniversitelerine 6.000 Orta Asyalı ve Azeri öğrenci bekleniyordu. Diğer yandan temel bir sorun olan alfabe konusu var. Yeni devletler (Kazakistan dışında) Stalin'in 1930'ların sonunda kendilerine dayattığı Kiril harflerini bırakmaya kararlı görünüyorlar. Latin alfabesinin (Azerbaycan şimdiden bu kararı aldı, Türkmenistan ve Kırgızistan'ın eğilimi de bu yönde) ya da Arap harflerinin (İran dil grubundan Tacikistan bu yönde karar verecek) seçimi, bu devletlerin gelecekteki yönelişlerinde uzun süreli etkiler yapabilir. Özbekistan ise bu konuda tereddütlü. Türkiye Özbek yöneticilere Latin harflerini kabul etmeleri için örtülü bir şekilde baskı yapıyor – bu tercihi yaparsa, Özbekistan kapılarını Türkiye'nin kültürel ve siyasi nüfuzuna daha geniş bir biçimde açmış olacak.

Türkiye'nin Orta Asya ve Kafkasya'daki bu varlığının en çarpıcı yönlerinden biri, modern bir iletişim ağı kurulmasında oynadığı roldür. Ankara, her şeyden önce ulaşımı düşünen bu devletler için, iletişimin en önemli sorun olduğunu anladı. Burada söz konusu olan telefon bağlantıları (Türk-Sat uydusunun fırlatılmasıyla sağlandı), ama asıl önemlisi televizyon. Bu alanda, Intelsat IV uydusu sayesinde Türkiye rakipleri, özellikle de İran karşısında çok belirleyici bir avantaj sağlamış durumda. Bu iletişim ağı sayesinde, Orta Asya ve Kafkasya Türkleri'ne kendi "model"ini, yani laik ve modern bir Müslüman devlet modelini yayabilecek durumda olacak.

Demek ki Türkiye'nin yeni Orta Asya ve Kafkasya devletlerine gerçek anlamda bir dalışı gerçekleştirmekte olduğu tartışma götürmez. Peki ama bu durum bazı Batılı gözlemcilerin sevdikleri türden "pantürkizm" yorumları yapmaya izin verir mi? Ya da soruyu başka sözlerle soracak olursak, Türkiye ile Orta Asya ve Kafkasya cumhuriyetleri arasında bir birleşmeye doğru mu ilerlenmektedir?

Aslında bu noktadan oldukça uzaktayız. Bunun ilk nedeni söz konusu cumhuriyetlerin tavrından kaynaklanıyor. Kendilerini güçlendirmeye çalışan bu ülkeler en gelişmiş ülkelerden özellikle ekonomik ve teknolojik yardım bekliyorlar. Türkiye'nin, özellikle bayındırlık alanındaki bazı kozlarına rağmen, liberal kapitalizmin en çekici versiyonunu temsil etmediğini de kabul etmek gerek. Kavşak olma konusundaki tarihsel ününe yeniden kavuşmakta olan Orta Asya, sadece Ankara'ya değil her yöne bakıyor. Orta Asya sahnesi Çin, İran, Pakistan, hatta Hindistan gibi yerel aktörler kadar, gelişmiş ülkeler tarafından da işgal ediliyor ve bunların hepsi Türkiye için ürkütücü rakipler. Siyasi düzeyde ise, çok diplomatik birkaç açıklamaya rağmen, Türkiye'de bile sorgulanmaya başlayan Kemalist model Orta Asya seçkinlerini hiç de cezbedebilecek nitelikte görünmüyor; bu seçkinler Anadolu Türklerinin kendilerine karşı oynamak istedikleri "ağabey" rolüne de sanki pek sıcak bakmıyor. Cumhuriyetlerin birbirlerinden farklılaşmaya başladığı algılanabilen süreçlerini, Özbekistan ya da Kazakistan'da ortaya çıkan hegemonyacı istekleri, gizli çatışmaları da bunlara eklemek gerek. Bütün bunların sonucunda, Orta Asya hiç de Türkiye ile birleşmeye hazır türdeş bir blok olarak gözükmüyor. Bu düşe inananlar açısından, 30-31 Ekim 1992 tarihlerinde Ankara'da toplanan "Türki Devletler Zirvesi" soğuk bir duş tesiri yaptı.

İkinci neden, doğrudan Türkiye'yle ilgili. Öncelikle Türk seçkinleri, Avrupa'da pek çok hayal kırıklığı yaşamış olmalarına karşın, yine de temel olarak ülkelerinin Avrupa'yla bütünleşmesi düşüncesine bağlı kalıyorlar. Bir buçuk yüzyıldan fazla bir süredir, onların niteliklerini hep Batı'ya dönük bakışları, daha çok Batı'ya yönelmek isteği belirledi. Türkiye Türkleri açısından bir anlamda Doğu ve Asya yönünde bir geri dönüş anlamına gelecek pantürkist bir macera için bu Batı yönelişinden vazgeçmeleri pek olası gözükmüyor.

Konuya daha genel bir açıdan bakılacak olursa, Türkiye Türklerinin Orta Asya ve Kafkasya'daki "kardeş"lerine duydukları ilgi –ne kadar gerçek olursa olsun– gündemlerinin kuşkusuz ilk sırasında yer almıyor. Türklerin komşularına ilişkin seferberlik yetilerinin üç ölçüte göre değiştiği söylenebilir: Tarihsel (Osmanlı İmparatorluğu içinde yer aldılar mı, almadılar mı?), dinsel (Müslümanlar mı, değiller mi?) ve etnik-dilsel (Türkçe konuşuyorlar mı?) ölçütler. Her üç ölçüt birden geçerliyse, o zaman duyarlılık en üst düzeyine çıkıyor: Bulgaristan Türkleri (yüz binler-

cesi kısa bir süre önce Türkiye'ye kabul edildi) ya da Kıbrıs Türkleri (Türk ordusu yardımlarına koştu) bu duruma örnektir. Ama hiçbir zaman Osmanlı çerçevesi içinde yer almamış Türkdil Müslümanlar söz konusuysa, ki Orta Asya Türkleri tam da bu durumdadır, duyguların canlılığı hissedilir ölçüde azalmaya başlar.

Başka bir deyişle, Orta Asya'daki pasta ne kadar önemli olursa olsun, Türkler orasının kendilerini Balkanlar'da ya da Kıbrıs'ta olup bitenler kadar yakından ilgilendirmediğini düşünüyorlar. Orta Asya, Türk duyarlılıklarının "ilk halkası"nda yer almıyor; bu ilk halkayı "Osmanlı" niteliği belirliyor. Orta Asya'nın ikinci halka içinde –Azerbaycan'ı da kapsayan hemen yakındaki bölgeler– yer aldığı bile söylenemez.

Ama tüm bu saptamalar bir hataya yol açmamalıdır: Bu söylediklerimiz, Türkiye-Orta Asya ve Kafkasya yakınlaşmasının gerçek bir amaca yönelmediği anlamına gelmediği gibi, aslında tam tersine işaret ediyor. Ama bu amacın ne olduğu konusunda anlaşmak gerekiyor. Şimdiye dek pantürkist düşünceler Türk toplumunun dar ve marjinal bir kesimiyle, "ırk"ın büyüklüğünü düşleyen aşırı sağ ve yitirilmiş vatan meşalesini nostaljiyle yanık tutan göçmen çevreleriyle sınırlı kalmıştı. Sovyetler Birliği Türklerinden söz etmek bu gruplardan birine ait olmak anlamına geliyordu; bu konu özellikle de sol entelektüeller arasında tabuydu. Bugünkü yenilik, uzun süre bastırılan pantürkist kültürel kimlik duygusunun ansızın serbest bırakılmasıdır. Basın ve medya "uzaktaki soydaşlar"a ilişkin haberlere veya röportajlara geniş yer veriyor. Türkler tarihlerinde ilk kez tamamen bilinçli olarak ve şovenizm damgası yemekten korkmayarak, biraz Arap "dünyası"ndan söz edildiği biçimde, bir Türk "alanı"nın ya da "dünyası"nın varlığına değinebiliyorlar.

Bu boyut küçümsenirse hata edilmiş olur. Çünkü "Türk dünyası"na duyulan bu yeni ve daha geniş ilgi yarının Türkiye'sinde bazı sonuçlara yol açabilir. İslam aidiyeti ile Avrupa yönelişi arasında kalmış bu ülkenin bugün yaşadığı kimlik bunalımı içinde, ideolojik değerlendirmelerden ve siyasi artdüşüncelerden nihayet kurtulmuş haliyle Türklüğe geri dönüş bir denge etkeni oluşturabilir. Yüzyıl başının milliyetçileri "Biz Batı dünyasına, İslam dünyasına ve Türk dünyasına aitiz" diye yinelemeyi seviyorlardı. Belki de bu bireştirici formül şu sırada gerçek anlamına kavuşmaktadır.

Daha yukarıda belirtilen nedenlerden ötürü, Asya kıtası için "pantürk" bir yeniden bileşim süreci pek gündemde gözükmüyor. Belki de bu durumdan asıl sorumlu tutulması gereken, çelişkili de görünse, Orta Asya'daki ve Kafkasya'nın bir bölümündeki Rus egemenliğinin yok olmasıdır. Bu egemenlik bir anlamda Türk halkları arasındaki bir birliğin de varlık nedeni değil miydi? Birdenbire ortak düşmanlarından yoksun kalan Türkler, Azeriler, Özbekler, Kazaklar, Kırgızlar,

Tatarlar karşılıklı güzel sözlerin ve uzlaşma çabaları geliştirmenin dışında birleşmek için gerçek bir neden bulamaz oldular.

Türkiye açısından Orta Asya'ya açılmak, 1990'ların başında ortaya çıkan jeopolitik dönüşümler içinde ek bir fırsat olarak gözüküyor. Çok yönlü bir diplomasi atağı içine giren Ankara her telden çalıyor: Karadeniz'e kıyısı olan ülkelerle coğrafi yakınlığı, Müslüman ülkelerle ümmet bağlarını, Avrupa'yla seçkinlerinin tarihsel yönelimini gündeme getiriyor. Eski SSCB'nin Türkleriyle iyi akrabalık ilişkileri kuruluyor; bu ilişkilerin kimi zaman tatmin edici, kimi zaman hayal kırıcı ve fırtınalı geçeceği söylenebilir, ama her ne olursa olsun bir siyasi birleşmeyle sonuçlanmayacaklardır.

Enver Paşa'nın yalınkılıç pantürkizmi, hem Slav egemenliğinin reddini, hem de kalıtsal düşmana karşı duyulan kini simgeleyen o savaşçı ve kurtarıcı pantürkizm, bundan yetmiş yıl kadar önce, 4 Ağustos 1922'de, Buhara'nın doğusunda bir yerlerde öldü.

Meşhur çizgi roman yazarı Hugo Pratt, *La Maison dorée de Samarkand* adlı eserinde kahramanı Corto Maltese'i Orta Asya'ya, Enver Paşa'yı aramaya giderken gösterir. Çizgi romandaki kişiliklerden biri sorar: "Enver Paşa mı? Şu Asya Türklerini birleştirmek isteyen deli mi?"

Anlaşılan o ki, pantürkizm André Malraux'dan Hugo Pratt'a kadar, Batılılara pek çok düş kurdurmuştur.

Notlar

1 Malraux'nun öyküsü haliyle Türkiye'nin de dikkatini çekmiştir. Bkz. André Malraux, *Turan Yolu,* İstanbul, 1965, *Noyers de l'Altenburg*'un Pantürkizme ilişkin bölümlerinin Sabahattin Eyüboğlu tarafından yapılmış çevirisi. Eyüboğlu sunuş yazısında bazı açıklamalar yapması için birçok kez Malraux ile görüşmeye çalıştığını, ama onun bundan kaçındığını anlatır.

2 Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman,* Paris, Gallimard, 1964, s. 166-167. Ayr. bkz. *André Malraux,* Cahiers de l'Herne, Gallimard, Paris, 1982, s. 66.

3 Pantürkizm üzerine toplu bir bakış içeren bir eser için, bkz. Jacob Landau, *Pan-Turkism in Turkey, a Study in Irredentism,* Londra, 1981.

4 Karş. David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908,* Londra, 1977.

5 Bu konudaki en yetkin çalışmalar, Alexandre Bennigsen ve Chantal Lemercier-Quelquejay'e aittir. Ayr. bkz. A. Zenkovsky, *Panturkism and Islam in Turkey,* Cambridge (Mass.), 1960.

6 Karş. Massami Arai, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era,* Leiden, 1992.

7 Karş. François Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc, Yusuf Akçura (1876-1935),* Paris, 1980, s. 27.

8 Geoffrey Lewis, *La Turquie,* Fr. çev., Brüksel, 1968, s. 61.

9 P.A. Andrews (ed.), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey,* Wiesbaden, 1989, s. 28.

10 Karş. Rémy Dor, "Les Kirghiz de Turquie", *Turcica,* XVIII, 1986, s. 191-202.

11 Kısa süre önce yapılmış bir saptama için, bkz. Eric Rouleau, "La Turquie et les pays turcophones", *Défense nationale,* Ekim 1992, s. 41-46.

ULUSAL HAREKETİN İKİ LİDERİ: ZİYA GÖKALP VE YUSUF AKÇURA*

20. yüzyıl başındaki Türk milliyetçiliği, genellikle, Mustafa Kemal tarafından kurulan ulusal devlete kadar deyim yerindeyse tek bir çizgi halinde uzanan, uyumlu bir hareket olarak sunulur. Ama gerçek farklıdır. Türk ulusal hareketinin tarihi, duraksamalardan, el yordamıyla ilerlemelerden, çeşitli ve çoğunlukla birbirine zıt savlar arasındaki gerilimlerden oluşmuştur. Teritoryal düzeyde, geniş bir Türk dünyası yandaşlarıyla (pantürkizm, Turancılık) Anadolu'ya odaklanmış bir devletin savunucuları arasında çatışmalar yaşanmıştır. Ulus kavramı konusunda, Türk devletini kuranlarla bir Anadolu devletinden yana olanlar arasında anlaşmazlık çıkmıştır, vb...

Türk ulusal hareketinin bu çeşitliliğini ve karmaşıklığını yansıtabilmek için, bu hareketin tartışmasız liderleri olan Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura arasında bir koşutluk kurmak ilginç bir yöntem olabilir. İkisi de Mustafa Kemal'in Türk devletine vereceği biçimi öngörmemişti, ama ulusal bir ideoloji oluşturulmasında katkıları vardı. Aynı yılda, Osmanlı İmparatorluğu'nda Meşrutiyet'in ilan edildiği 1876'da doğan Gökalp ve Akçura, Abdülhamid rejimine yönelik liberal muhalefet hareketine katıldılar, Jön Türk Devrimi'nden sonra ise, düşünce hareketlerinin başrollerinde yer aldılar. Daha sonra her ikisi de Kemalist rejimi destekledi ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde mebus oldu.

Tüm bu benzerliklere karşın, ikisi arasında çok önemli farklar da vardı. Osmanlı İmparatorluğu'na göç etmiş bir Tatar olan Akçura, Türk milliyetçiliği hakkında siyasi bir kavrayışa çok erken bir tarihte ulaşmış, oysa Ziya Gökalp uzun süre ümmetin türevi olan bir ulus anlayışına sadık kalmıştı. Jön Türk rejiminin ideologu olan Gökalp, iktidardaki aydın tipini temsil etmiş, onun imgesi Türk gençliği üze-

* Bu metin *Prof. Dr. Ümit Y. Doğanay'a Armağan* içinde yayımlanmıştır, İstanbul, 1982, s. 367-381.

rinde büyüleyici bir etki yaratmıştı. Akçura ise temkinli bir şekilde iktidardan uzak kalmış, İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle uzlaşmayı reddetmişti. Gökalp Kemalist Türkiye'nin de fikir hocası olmuş, oysa Akçura'nın etkisi yavaş yavaş sönmüş, Akçura sonunda Niyazi Berkes'in deyimiyle, "unutulan adam" haline gelmiştir.

* * *

Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura, "Türk dünyası"nın iki zıt ucundandır. Diyarbakır'da doğan Gökalp, bir memur ailesinden, hem İslam'a saygılı hem de yeni fikirlere karşı hoşgörülü taşra küçük burjuvazisinden, heterodoks veya tasavvufi özelliklerin derin izlerini taşıyan bir ortamdan geliyordu. Kuzey Suriye'deki Arap nüfusla sınır bölgesi olan Diyarbakır, etnik ve kültürel bir temas alanıydı ve Türk, Kürt, Ermeni ve Araplardan oluşan nüfusuyla Osmanlı İmparatorluğu'nun bir özeti görünümündeydi. Bölgede hâkim ekonomi biçimi "prekapitalist" ya da "yarı-feodal"di. Yusuf Akçura çok farklı bir ortamdan geliyordu. O, Volga üstündeki Simbir'de doğmuş bir Tatardı (Volga ya da Kazan Tatarları). Kuzey Avrupa düzlüğündeki Tatarlar, Türk nüfusun kuzeybatı ucunu oluşturuyorlardı. Bu nedenle Akçura'nın doğduğu bölge yüzyıllar boyunca Rus uygarlığıyla temas, çatışma ve Slavların doğuya doğru ilerleyişine karşı direniş alanı oldu. 18. yüzyılın sonundan itibaren batıdaki Rus kentleriyle Orta Asya ve Türkistan pazarları arasındaki aracı konumu sayesinde, bir büyük burjuvazi oluştu. 19. yüzyıl sonunun İslam dünyasında bu büyük burjuvazinin bir benzeri yoktu: Zengin, girişimci, eğitimli, panslavizm tehdidine karşı koyabilmek için modernleştirmeye ve güçlendirmeye çalıştığı dinsel ve kültürel geleneklerine bağlı bir büyük burjuvazi. Demek ki bir tarafta Diyarbakır bölgesinin "yarı-feodal" ortamı, diğer yanda tam gelişim çağındaki Tatar kapitalizmi vardı.

Gökalp ve Akçura "Türklüğün" sınır bölgelerindendi, ama bu sınırda olma durumu Diyarbakır'da ve Volga kıyılarında çok farklı yaşanmıştı.

Her ikisi de, Tanzimat'tan sonra kurulmuş modern okullarda , az çok benzer bir eğitim aldı. Fransızca'yı okulda öğrenmeye başladılar, orada, öğretimle aktarılan rasyonel bilgilerle iman arasındaki çatışmadan kaynaklanan bir tür "ergenlik bunalımı"ndan geçtiler. Akçura, İstanbul'da gördüğü orta eğitimden sonra Harbiye'ye girdi; Gökalp Mülkiye Baytar Mekteb-i Âlisi'nde öğrenim görmek üzere başkente gelip yerleşti. İstanbul'un diğer büyük okulları gibi, bu iki okul da liberal düşüncelerin ocağıydı; öğrenciler gizli gizli Namık Kemal'in eserlerini okuyor ve Jön Türk hareketi mensuplarının önemli bir bölümünü bu okullardan topluyordu. Gökalp ve Akçura yasadışı muhalefet hareketi içinde çalıştılar. Her ikisi de, farklı gizli tertiplere karıştıkları için tutuklandılar ve Gökalp Diyarbakır'a, Akçura ise Trablusşam'a sürüldü.

1876 Kanun-ı Esasi'sinin yeniden ilanıyla sonuçlanan 1908 Devrimi'nin ardından, Akçura ve Gökalp Jön Türk rejimine karşı farklı tutumlar benimsediler. Devrime kadar Diyarbakır'da sürgünde kalan Gökalp, 1909'da İttihat ve Terakki Cemiyeti Merkez Komitesi'ne seçildi. Selanik'e yerleşti ve ulusal akımın önderlerinden biri oldu. *Genç Kalemler* gibi dergilerde Türk milliyetçiliğinin dilbilimsel ve kültürel yönleri üzerine makaleler yazdı, siyasi düzeyde ise Osmanlıcı ilkelere bağlı kaldı. Bu sırada Akçura öğrenimini Fransa'da tamamladı ve 1905 Devrimi döneminde yıllarca Rusya'da kaldı. Bu devrim sırasında, Rusya Müslümanları'nın siyasi ajitasyon merkezinde bulundu. 1909'da İstanbul'a döndükten sonra siyasi etkinliğin dışında durdu ve Talat Paşa ile bizzat Ziya Gökalp'ın baskılarına karşın, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne girmeyi reddetti. Aslında İttihatçıları, padişahın yetkilerini fazla kısıtlamak, siyasi işlerin yönetiminde aslan payını orduya bırakmak ve özellikle de "ittihad-ı anasır" (etnik unsurların birliği) politikasını savunmakla suçluyordu.

Ziya Gökalp ile Akçura arasındaki ilişkinin geçmişi, Balkan Savaşı sırasında Yunan ordularının ilerleyişi yüzünden İTC Selanik şubesinin İstanbul'a çekilmek zorunda kaldığı günlere uzanır. Gökalp 1912 ile 1914 arasında, Akçura yönetiminde çıkan *Türk Yurdu* dergisine düzenli olarak katkıda bulunur. Sonra aralarına bir mesafe girer. Hatta bazıları, siyasi iktidara katılma konusunda aralarında yaşanan bir anlaşmazlıktan söz ederler; bağımsızlığını korumak isteyen Akçura *Türk Yurdu* ya da Türk Ocağı gibi kurumları İttihatçıların denetimi dışında tutmak istiyordu. Başkaları bu anlaşmazlığın kişisel sorunlardan kaynaklandığını, Ziya Gökalp'ın büyüyen şöhretinden Akçura'nın rahatsız olduğunu belirtirler. Her ne olursa olsun, Gökalp'ın *Türk Yurdu*'ndaki yazılarının 1914'te kesildiği, Akçura'nın ise, savaş sırasında Gökalp tarafından çıkarılan *Milli Tetebbular Mecmuası, İçtimaiyat Mecmuası, İktisadiyat Mecmuası* veya *Yeni Mecmua* gibi yayınlarda hiçbir rol oynamadığı görülmektedir. Savaş sırasında, Gökalp'ın İttihat ve Terakki Cemiyeti içindeki siyasi ve entelektüel ağırlığı eksilmezken, Akçura özellikle Rusya'daki Türk halklarının davasını önce İtilaf Devletleri, sonra tarafsızlar (Lozan Konferansı, Haziran 1916) ve Rus sosyalistleri nezdinde savunmakla uğraşacaktır.

* * *

20. yüzyıl başında Osmanlı devletinin ve toplumunun önündeki siyasal ve toplumsal sorunlarla karşı karşıya kalan Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura, onları çok farklı entelektüel ve kavramsal araçlarla ele almışlardır. Biraz basitleştirerek, sorunlara Gökalp'ın sosyolog, Akçura'nın ise tarihçi olarak eğildiği söylenebilir. Bu

yaklaşım farklılığı onların kariyerlerinde de ortaya çıkmaktadır. Gökalp Türkiye'de, Comte-Durkheim akımından esinlenen sosyolojik okulun kurucusu olmuş ve Darülfünun'da ilk sosyoloji ("ilm-i içtima") kürsüsünü kurmuştur. Sosyoloji Türkiye'deki toplumsal bilimler arasındaki öncelikli yerini ve lise müfredatına kadar girmiş olmasını Gökalp'ın nüfuzuna borçludur. Ecole des Sciences Politiques'te Albert Sorel'in öğrencisi olan Akçura ise, önce Rusya sonra da Türkiye'de tarih müderrisliği yapmış, sonra da Türk Tarih Kurumu'nun kurulmasında önemli rol oynayanlardan biri olmuştur.

Türkiye'nin 20. yüzyıl başındaki entelektüel yaşamında, istisna gibi görünen sosyolojiye değil tarihe başvurmaktır. İster Comte akımından, ister Le Play okulundan esinlensin, Fransız sosyolojisinin Osmanlı entelijensiyası içinde nasıl o kadar büyük bir başarı kazandığı önemli bir konu olsa da burada ele alınmayacaktır. Sadece, Türk aydınlarının sosyolojiyi, "Osmanlı çöküşü"nün ve Avrupa emperyalizmlerinin baskısının getirdiği yeni sorunları çözümleyebilecek yeni bir bilim olarak gördüğünü belirtip geçelim. Onlar genellikle "hasta adam"ın toplumsal bir hastalığa yakalandığını ve teşhisi koyup tedaviyi yapmanın toplum bilimine ("ilm-i içtima") düştüğünü kabul ediyorlardı. Prens Sabahaddin'in girişimi bu yaklaşıma bir örnektir.

Bizi asıl ilgilendiren sorun ise, Türk aydınlarının sordukları soruların yanıtlarını niye hiç tarihte aramadıklarıdır. Bunun en önemli nedeni hiç kuşku yok ki tarihin Osmanlı toplumu içindeki yeri ve statüsüydü. Egemen tarih biçimi, devlet hizmetindeki resmi vakanüvislik göreviydi. Yabancı ülkelerle ilgilenme yönündeki bazı çabalara karşın, Osmanlı tarihyazımı Osmanlı İmparatorluğu'na odaklanmıştı; bu nedenle de 20. yüzyıl dünyasının anlaşılması için gerekli anahtarları sağlayamıyordu. Endüstri Devrimi ya da 19. yüzyılda Avrupa'daki ulusal hareketler gibi önemli oluntular, bu geleneksel tarihçiliğin kavrama alanı dışında kalıyordu. Ayrıca, bu tarih anlayışı yöntem düzeyinde de fazla gelişmemişti. Avrupa'nın 19. yüzyılda yaşadığı "tarih devrimi" Osmanlı devletine hiç girmemişti. İşte bu nedenlerden ötürü, tarihi inceleyen ve Osmanlı devletinin sorunlarına orada yanıt arayan bir Türk aydını olarak Akçura örneği, Kemalist döneme dek göreli istisnai bir durum olarak kaldı.

İçinde yaşadığı toplumu gözlemleyen Gökalp, toplumsal yaşamı yöneten idealleri araştırır ve onların niteliğini, etkilerinin işleyiş biçimlerini sorgular. Evrensel tarih analizcisi olan Akçura ise, derindeki güçleri keşfetmeye, tarihin büyük akıntılarını bulup çıkarmaya, tarihin anlamını ortaya koymaya çalışır. Her ikisi de ideal kavramına büyük bir önem verir, ama bu kavramın anlamı konusunda aralarında önemli farklılıklar da vardır. Gökalp, ideali toplumsal bir oluntu olarak kav-

rar; ona göre ideal, bir bunalım döneminde bireyin ve değerlerinin ait olduğu toplumsal grubun varlığının ortaya çıkışıdır. Demek ki Gökalp'ta ideal (*mefkûre*), toplumu toplum olarak harekete geçiren gizil bir gücün ortaya çıkışı olarak belirir. Akçura'ya göre ideal (*emel*) ani bir ortaya çıkışın değil bir evrimin ürünüdür ve onu öne çıkarmak tarihçinin işidir. Tarihin anlamının araştırılması, insanlığın ulusal ideal ya da demokratik ideal gibi, çeşitli insan toplumlarının doğasını aşkın ideallere doğru ilerlediğini ortaya koyar.

Akçura, insanlığın tarihsel evrimini koşullandıran etkenler arasında, ekonomik etkene büyük bir önem verir. Onun oluntulara materyalist bir yaklaşımı olduğu söylenebilir. Aslında bu dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Çeşitlenmiş ekonomik etkinliklerle yoğun bir biçimde uğraşan Tatar burjuvazisi içinden çıkan, Darwin'in düşüncelerinden ve zaman zaman takipçisi olduğunu söylediği Karl Marx okumalarından etkilenen Akçura, ekonomiye tarihsel evrim ve toplumsal gerçeklik içinde öncelikli bir rol tanımaya yönelmiştir. Tarihsel materyalizme dayanan Akçura, Osmanlı entelijansiyasının idealizmi adını verdiği olguya karşı saldırıya geçmişti; bu idealizme yönelttiği başlıca suçlama, tarihte sadece düşüncelerin ve ahlakın rolünü dikkate almasıydı. Örneğin Türk aydınları 1908 Devrimi'ni sadece bazı düşüncelerin (özgürlük, ilerleme, kardeşlik) sonucu olarak görüyor, İstanbul burjuvazisinin yerini almak isteyen Selanik burjuvazisinin tutkularının oynadığı rol gibi başka etkenleri dikkate almıyorlardı.

Bir örnek, Akçura'nın tahlillerinin Gökalp'ınkilerden ne kadar uzak olduğunu gösterebilir. Her ikisi de Türk milliyetçiliğinin doğuşu sorunu üzerinde düşünmüşler, ama bunu farklı farklı yorumlamışlardı. Gökalp'a göre, Türk milliyetçiliği öncelikle bir fikir hareketinden çıkmıştı ve bu hareketin köklerini Avrupa'da aramak gerekiyordu (18. yüzyıldaki "turqueries" modası, sonraki yüzyılın Türkoloji araştırmaları). Bu hareket daha sonra Ahmed Vefik Paşa ya da Mehmed Emin gibi aydınlar tarafından Osmanlı İmparatorluğu içinde de yayılmıştı. Sonra 1908 devrimi ve Balkan savaşları bir "açığa çıkarma" işlevi görmüş, Türk toplumunda ulusal düşünce ve duygunun gün yüzüne çıkmasına olanak sağlamışlardı. Türk milliyetçiliğinin köklerini Rusya Müslümanları arasında bulan Akçura'ya göreyse, Türk ulusal düşüncesinin ortaya çıkışı temel bir sosyoekonomik değişimi yansıtmaktadır; bu hareket, kendine bir ulusal pazar oluşturmak ve siyasi özerkliğini fethetmek isteyen Türk burjuvazisinin oluşumuna koşut olarak ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılın ekonomik evrimi imparatorluktaki Hıristiyan azınlıkların (Ermeniler, Rumlar) Türk unsurun zararına zenginleşmesine yol açtığı için, Osmanlı İmparatorluğu'nda da ekonomik etken ulusal duygunun uyanışında belirleyici bir rol oynamıştır.

Gökalp ile Akçura arasında Türk milliyetçiliğinin doğuşu konusunda saptadığımız bu farklılıklara başka düzeylerde de, örneğin "stratejiler" adını verebileceğimiz konuda rastlıyoruz. Türk ulusal hereketini güçlendirmeye çalışan Gökalp ve Akçura, farklı araçlar kullanmışlardır. Gökalp özellikle kültür alanında çalışmış, Türk halklarının eski geleneklerini, dinlerini, âdetlerini incelemiş ve ulusal bir kültür geliştirmeye uğraşmıştır (dil reformu, estetik reform, vb). Akçura'nın ise başlıca tutkusunu Türk ulusal hareketine ekonomik ve toplumsal bir temel sağlamak oluşturmuştur. Daha ileride göreceğimiz gibi, Akçura'nın yapmaya çalıştığı, Türkiye'de kendisinin içinden geldiği Tatar burjuvazisi modeline uygun bir ulusal burjuvazi oluşmasına katkıda bulunmaktı.

* * *

Jön Türk Devrimi'nden Kemalist zaferlere kadar uzanan dönemde, Gökalp ve Akçura ulusal hareketin belli başlı iki önderi olmuştu. Şimdi onların bir Türk ulusu kavramına hangi yollardan geçerek ulaştıklarını ve bu kavramı hangi özelliklerle nitelediklerini belirlemeye çalışmamız gerekiyor.

Gökalp'ın Türk milliyetçiliğinin bilincine varması, anlaşılan Diyarbakır'da olduğu ve Ahmed Vefik Paşa ya da Süleyman Paşa gibi ilk Türkçülerin eserlerini okuduğu döneme tarihlendirilebilir. İstanbul'da kültürel milliyetçilik akımına daha da yakınlaşır ve *İkdam* gazetesi çevresinde geliştirilen fikirleri öğrenir. Aynı dönemdeki bir diğer önemli tanışması, Rusya'dan gelmiş Azerbaycanlı bir aydınla, Hüseyinzade Ali'yle gerçekleşir. Gerçekten de Gökalp'a ve Türk üniversite gençliğinin bir bölümüne geniş Turan ufuklarını açan Hüseyinzade Ali'dir, aynı zamanda üniversite gençliği içinde halkçılık gibi o sırada Rus entelijansiyası içinde geçerli olan bazı düşünceleri de yaygınlaştırır. Ziya Gökalp aynca Jön Türklerin "vatanperverliğinden" de çok etkilenir. Savaşın sonuna kadar milliyetçiliği "İslam milleti" kavramından ya da Jön Türklerden miras alınmış "Osmanlı milleti" kavramından pek kurtulamayacaktır. Belki de Gökalp'ta, Türk ulusunu arayan aydınla devlet çıkarlarına göre ve Osmanlı devletinin toprak yapısını koruma arzusuyla hareket eden Jön Türk yöneticisi arasındaki çelişkiyi, en azından gerilimi hissetmek mümkündür. Gökalp'ın milliyetçiliği ve geçirdiği evrim, 20. yüzyıl başında Osmanlı İmparatorluğu'nda Trablusgarp Savaşı, Arnavutluk isyanı (1912) ve Hicaz isyanı (1916) gibi dış etkenlerin de çok tesirinde kalmış ulusal akımın gelişimini mükemmelen temsil etmektedir. Sayılan son iki olay, Avrupa emperyalizmine karşı İslami dayanışmanın geçerliliği konusunu iyice şüpheli bir hale getirmiştir.

Akçura'yı ulusal olgunun bilincine varmaya götüren güzergâh çok farklıdır. Öncelikle yaşanmış bir deney, Rusya'daki Türk halkların varlığı üzerinde panslavizmin oluşturduğu tehdit söz konusudur (baskılar, zorunlu ihtidalar, okullarda Ruslaştırma, Türkistan'ın fethinden sonra Orta Asya'da Rus kapitalizmi ile Tatar burjuvazisi arasında yaşanan rekabet). Bu ürkütücü tehlikeler karşısında, Rusya'nın Türk halkları ve en başta da Tatarlar hem dini, hem kültürel, hem de ekonomik yönleri olan gerçek bir ulusal direniş örgütlemişler, Gasprinski'nin eserleri de bu direnişin en açık ifadesini oluşturmuştur. Akçura'nın milliyetçiliği, esas olarak yabancı ve Batılı tehdide karşı bu direniş ruhundan beslenmektedir. Milliyetler sorununun ve aynı zamanda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndaki ulusal sorunun yakından incelendiği bir yer olan Ecole des Sciences Politiques de Akçura üzerinde iz bırakmıştır. Çokuluslu bir yapının başında bulunan Habsburg Monarşisi'nin Slav ve Macar milliyetçiliklerinin yükselişini önlemekte karşılaştığı güçlükler Osmanlılar açısından da oldukça düşündürücüdür.

Bu farklı deneyler, Akçura'nın Türk ulusu hakkında siyasi bir kavrayışa niye Gökalp'tan daha önce ulaştığını açıklamaktadır. Gerçekten de, ırk kavramına dayalı siyasi bir Türk milliyeti düşüncesinin Akçura tarafından 1904'te kaleme alındığını görüyoruz. Akçura *Üç Tarz-ı Siyaset*'te, karşısına sayısız iç ve dış engel dikilen, en önemlisi de imparatorluğun milliyetleri arasında artık geri dönülmez bir noktaya varmış ulusal duygunun gelişimi tarafından engellenen Osmanlı milleti tasarısının saçmalığını gösterir. Peki Abdülhamid'in izlediği siyasete uygun olarak İslam kartını oynamak yerinde midir? Aslında İslami dayanışma bağları çok güçlüdür, ama sömürgeci güçlerin her türlü panislamist politikaya gösterecekleri direnişten çekinmek gerekir. Akçura bir yedek çözüm önerir: Etnik dayanışma üzerine kurulu bir Türk devleti. Akçura pantürkizmi kullanarak Tatar burjuvazisinin hegemonyacı özlemleriyle Jön Türklerin devlet çıkarlarını koruma ideolojisinin bireşimini gerçekleştirir. Aslında ikili bir tasarı söz konusudur. Tatar burjuvazisine, Rus kapitalizminin Orta Asya'daki rekabetini telafi etmeyi sağlayacak yeni bir pazar sunmak: Osmanlı İmparatorluğu; Osmanlı devletine de, yeni bir dayanışma ilkesi, yeni bir etnik örgütlenme ve yeni bir teritoryal yapılanma sayesinde, parçalanmaya ve dağılmaya direnebilecek araçları sağlamak.

Daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda, pantürkist ütopyayı milliyetçi akım da sahiplenecek, ama ona Akçura'dan çok farklı bir anlam yükleyecektir. Gökalp'ın Selanik'te kaldığı günlerden itibaren, Türk halklarının bütününü kucaklayan o geniş ülkeye, Turan sorununa değindiği görülür. Gökalp şiirlerinde bu efsanevi ülkeyi över ve Türk halklarının ilk ocağını simgeleyen *Kızıl Elma* türküsünü söyler. Bu şekilde yaklaşılan izlekler, genellikle büründükleri şiirsel bi-

çim, Turan'ın Türk ulusal hareketi içinde aldığı niteliği göstermektedir: Burası, ancak uzun ve biraz mistik bir arayışı da andıran bir yolculuktan sonra ulaşılabilecek uzak ve büyülü bir ülkedir. Gökalp'ta pantürkizm Türk milliyetçiliğinin romantik boyutunu sağlar. Turan nihai hedef olarak görülür, oysa Akçura'da uzun vadede Osmanlı devletini kurtarmayı sağlayacak bir "tarz-ı siyaset", bir yol olarak sunulmuştur. Akçura'nın milliyetçiliğinde çarpıcı olan, her türlü romantizmden arınmışlığıdır. Şemalaştırma pahasına, ulusal akımda Gökalp'ın romantik, Akçura'nın da (örneğin savaş sırasındaki etkinliklerini düşünün) politik tarafı temsil ettiği söylenebilir.

Her ikisi de Fransız kültürünü tanıyan Gökalp ve Akçura ulus hakkındaki Alman kuramlarından az ya da çok etkilenmişlerdi. Ya da daha doğrusu, kendi ulusal anlayışlarının doğrulanmasını Alman kültüründe aramışlardı. Kültürel ve etnik bir zatiyet olarak ulus düşüncesi, dil ve kültür aracılığıyla bir milliyete aidiyet düşüncesi Türk dünyasının durumuna, bireylerin ulus haline gelmiş bir siyasi ve kültürel zatiyete özgür katılımına dayalı Fransız ulus anlayışından daha uygundu. Gökalp Alman kuramlarıyla, Fransızların, özellikle de Durkheim'ın eserleri aracılığıyla tanışmıştı. Akçura ise, Alman kavramlarının Türk milliyetçiliğini ideolojik açıdan desteklemek konusundaki önemini daha erken hissetmiş ve milliyetçi düşünürlerin eserleriyle doğrudan temas kurabilmek için Almanca öğrenmişti.

Ama ikisinin ulus anlayışları aynı değildi. Akçura'ya göre ulus, ırk (etnisite), dil ve ortak geleneklerle tanımlanır. Gökalp'a göre ise, "millet lisanca, dince, ahlakça, bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir." Kısacası, ulusun temeli ortak din ve kültürdür. O halde aralarındaki farklılıklar, Akçura'nın "ortak gelenekler" içinde saydığı dine ayrı bir yer vermeyip, "ırk" (etnisite) kavramına vurgu yapmasıdır. Bugün "ırkçı" ve "ırkçılık" türevleriyle, "etnisite"den farklı bir anlam yüklenmiş olan "ırk", 20. yüzyıl başının siyasi sözlüğünde yeni bir terimdir ve Osmanlı İmparatorluğu'na Rusya Türkleri tarafından Türk halklarının tamamını ifade etmek üzere sokulduğu anlaşılmaktadır. Genel bir kavram olan "ırk"ın Türk halklarının özeline uygulanmış hali, "Türklük"tür. Akçura'nın düşüncesinde bu kavram, modern bir antropologun "büyük ölçüde ortak bir mirası paylaşan, ama mutlaka aynı siyasi irade altında birleşmiş olmayan insan topluluğu" olarak tanımladığı, Fransızca'daki "ethnie" (etnisite) terimine denk düşmektedir. Bu terim, Türklerin örfleri ve dilleriyle ayrı bir topluluk oluşturduklarının kabulünü ifade etmektedir.

* * *

1908 Devrimi'nden sonra, hem Gökalp, hem de Akçura, Osmanlı devletinin durumunu düzeltmek ve çağdaş devletler düzeyine yükseltmek için, siyasi değişimin ötesinde bir toplumsal dönüşümün ("inkılab-ı içtimai") de gerekli olduğunu belirttiler. Gökalp bu gerekliliği, 1911'de *Genç Kalemler*'de çıkan "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" başlıklı bir makalede dile getirdi. Daha önce, Kahire'de Abdullah Cevdet tarafından yayımlanan *İçtihat* dergisinde 1909'da çıkan bir makalesinde, Akçura Jön Türk Devrimi'nin getirdiği siyasi değişimi yetersiz bulmuş ve Osmanlı toplumunda derinlemesine bir dönüşümün gerçekleşmesini dilemişti. Her ikisinin de vazettiği bu "toplumsal dönüşüm" neyi kapsamaktadır?

Gökalp ve Akçura, siyasi ve kurumsal değişimin yetersiz kaldığı konusunda aynı fikirdedir. Tanzimat'a yönelik sistematik eleştirilerinde de buluşmaktadırlar. Belki de Türk milliyetçileri arasında, "reformcu paşaların" yaptıklarını sorgulamak konusunda en ileri gidenler onlar olmuştur. Paşaların siyasi icraatlarının imparatorluğun parçalanmasını durdurmaktaki başarısızlığını, Tanzimat'ın, ülke kapılarını Avrupa'nın mamul maddelerine ve sermayesine ardına kadar açarak derin dengesizlikler yaratan ve yerel zanaatlerin yıkılmasına neden olan ekonomik politikasını eleştirmektedirler. Tanzimat'ın kültürel politikasına da karşı çıkmaktadırlar; Gökalp meşhur metinlerinde Tanzimat'ı, okullarda, kurumlarda, vb bir "ikiye bölünme" yaratarak, Osmanlı toplumunda bir kopuşa yol açmakla suçlar. Aynı düşünce Akçura tarafından, Tanzimat'ın maarif politikası konusunda ifade edilmiştir; Akçura'ya göre, Tanzimat'ın devlet adamları bir medrese reformuna girişmedikleri için, mevcut sisteme koşut bir modern maarif sistemi yaratmışlar, bunun sonucunda da toplumun iki kesimi, medrese mezunu öğrencilerle modern okullardan mezun diplomalılar kitlesi arasında bir çatışmayı kaçınılmaz hale getirmişlerdi. Kısacası gerek Akçura, gerek Gökalp'a göre, Tanzimat tam anlamıyla izlenmemesi gereken yol, bir *karşı-model*'dir.

Toplumda derinlemesine bir dönüşümün gerçekleşmesini dileyen Gökalp ve Akçura, bu dönüşümün hedefi konusunda da anlaşmaktadır: Gökalp'ın meşhur bir makalesinin başlığına göre, Türkleri "daha Türk, daha Müslüman ve daha modern" kılmak. Birinci Dünya Savaşı öncesinde Türk milliyetçi çevrelerinde gerçek bir slogan haline gelen bu formül, yanılmıyorsak Hüseyinzade Ali'ye aitti. Ama, bu üçlü hedefi gerçekleştirmek için kullanılacak araçlar konusunda Gökalp ve Akçura hiç de aynı fikirde değildir.

Rus Narodnizminin ve Durkheim dayanışmacılığının etkisindeki Gökalp, kuramsal bir model oluşturur; Türk toplumunun üç temel unsurunun, yani Türklük, İslam ve modernitenin bireşimini gerçekleştirebilmek için, seçkinler ile halk arasındaki alışverişe güvenir. Gökalp, maddi ve manevi açılardan en yüksek hali

temsil eden ve insanlığın ortak mirası olan "medeniyet" ile insanlığın belirli bir topluluğunun gelenek ve göreneklerinin bütününü oluşturan "hars" (kültür) arasında temel bir ayrım yapar. İkinciyi zedelemeden birinciyi, örneğin "Batı" uygarlığının teknik yönlerini benimsemek mümkündür, der. Toplum sınıflara bölünmez, aralarında organik bir dayanışmanın bulunduğu iki unsur içerir: Seçkinler ve halk. Seçkin özümsediği "medeniyeti" götürmek üzere halka gitmelidir; buna karşılık, halktan onun sahip olduğu milli kültürü öğrenmelidir. Başka bir deyişle, seçkin, Gökalp'ın "yaşayan milli kültür müzesi" adını verdiği şeyi oluşturan halkın yanında "millileşmelidir." Ziya Gökalp'ın bu düşüncelerinin, Türk entelektüel ve siyasal dünyası üzerinde derin bir etkisi olmuştur. Toplum içinde uzlaşma düşüncesini getiren, Türkiye'ye uygun görmediği sınıflar mücadelesi şemasını reddeden bu düşünceler, özellikle de Kemalist seçkinleri çok etkilemiştir. Halkevleri gibi bir kurumda ve Cumhuriyet döneminde girişilen etnografik ve folklorik araştırmalarda bu düşüncelerin yankısını bulmak mümkündür.

Akçura'nın yaklaşımı ise çok farklıdır. Rusya Türkleri toplumunu yakından bildiği için, Hüseyinzade'nin kendi vatandaşlarına önerdiği amacı Tatarların gerçekleştirdiğini saptamaktadır. Aslında 19. yüzyıl ortasından beri Tatarların yaptığı nedir? Panslavizmin oluşturduğu dış itki gücüne karşı kendi ulusal niteliklerini güçlendirmişler (tarihlerini inceleyerek, dillerini geliştirerek), İslam'da reform yapmışlar (özellikle de medreselerde verilen eğitimi modernleştirmişler), toplumsal (kadının özgürleşmesi, tıbbın gelişmesi) ve ekonomik düzeylerde (Tatar toplumu içinde sınai ve ticari kapitalizmin gelişmesi) güçlenmişlerdir. Demek ki Türkiye Türklerinin de Tatar dindaşlarının örneğini izlemesi yerinde olacaktır. Akçura, tahlilini daha da ileri götürür ve Tatarlardaki ilerlemenin kaynağının burjuvazi olduğunu gösterir; ulusal nitelikleri güçlendiren, dinde reforma giden ve ekonomik etkinlikleri geliştiren Tatar burjuvazisi olmuştur. Demek ki Türkiye'de de, Osmanlı devletinin hayatta kalması için zorunlu "toplumsal dönüşüm"ü sağlayabilecek tek güç olan bir ulusal burjuvazi gelişmelidir. Halka modern uygarlığı götürecek ve ondan ulusal kültürü öğrenecek seçkinler düşüncesinin karşısına, Akçura, ekonomik, toplumsal ve kültürel gelişimin gerçek motoru olan bir ulusal burjuvazi düşüncesiyle çıkmaktadır.

Kuşkusuz Akçura'nın eserlerinde de popülist unsurlarla karşılaşıyoruz; ama onun popülizmi Gökalp'ınkinden oldukça farklı gözükmektedir. O halkı, toplumun yoksul sınıflarıyla özdeşleştirir: Yoksul köylüler, zanaatkârlar, ırgatlar, işçiler. Halka gitmek, emekçi sınıflara tıp, okul, refah götürerek, yardımlaşma ve hayırseverlik kurumlarını geliştirerek onların maddi ve manevi sefaletini azaltmak anlamına gelir. Halk kültürünün önemini küçümseyen Akçura'nın popülizmi, as-

lında kapitalizmin gelişmesinin Batı'da görülenlere benzer zararlı etkilerini dengelemeye yönelik bir tür ataerkilliği temsil etmektedir. 1908 Devrimi'nden sonra Akçura'nın Türk toplumuna önerdiği "Tatar modeli", Batı tarzı kapitalizmle Rus tarzı popülizmin bir karışımıdır.

• • •

Birkaç yıl önce moda olan bir kurama göre, toplumsal dönüşümlerin, özellikle de burjuva sınıfının doğuşunun sonucu olan "Batılı" milliyetçiliklerle, büyük toplumsal dönüşümlerden önce ortaya çıkan ve bu dönüşümleri de hızlandıran "Doğulu" (örneğin Balkanlar'daki) milliyetçilikler arasında bir karşıtlık vardır. Bu görüş aşırı şematizmi nedeniyle kuşkusuz tartışmalıdır, ama milliyetçiliklerin doğuşu ile toplumsal dönüşümler arasındaki ilişkileri vurgulaması açısından da önemlidir. Bu perspektiften bakıldığında, Türk ulusal hareketinde Akçura tarafından temsil edilen bir "Batılı" ve Gökalp tarafından temsil edilen bir "Doğulu" yön bulunduğu söylenebilir.

Aslında aynı hareketin iki yüzü söz konusudur. Akçura'yla karşımıza çıkan Türk milliyetçiliğinin, ılımlı, gerçekçi, akılcı, stratejik, ataerkil, burjuva yüzüdür. Gökalp ise, daha radikal, mitleştirmeye daha açık, daha romantik, daha duygusal, daha popüler ve kültüre daha çok vurgu yapan bürokratik yüzü temsil eder.

Gökalp'ın Kemalist Türkiye'nin fikir hocası olurken (1924'te vefat edince resmi törenler düzenlenmiştir), Yusuf Akçura'nın ise giderek unutulmasında bu nedenle şaşılacak bir şey yoktur. Gökalp, 19. yüzyıldaki reformlardan çıkmış ve henüz pek farklılaşmamış, çokuluslu ve azgelişmiş bir toplumda iktidarını güçlendirmeye çalışan küçük bir Batılılaşmış seçkinler grubunun özlemlerini dile getirmeyi bilmiştir. Türk, Müslüman *ve* gelişmiş bir topluluktan, Tatar toplumundan gelen, daha sonra Osmanlı olan Akçura ise Gökalp'tan daha ileri görüşlü çıkmıştır. Tarih incelemeleri ve kişisel deneyimleri sayesinde, Türk toplumunun nasıl bir geleceğe doğru yöneldiğini hissedebilmiş, ulusal olgunun ve sınıf çatışmalarının önemini anlamıştır. Bu bağlamda, Rusya'daki 1905 Devrimi'nde proletaryanın rolünü gözlemleyebildiğini de unutmayalım. Gökalp'ın dayanışmacılığı karşısına, Akçura Türk toplumunun giderek büyüyen farklılaşmasına ve sınıf çatışmalarına dayanan bir tahlille çıkar. Türk burjuvazisinin 1950'lerden itibaren gelişmesi, ekonomik gelişmenin güçlükleri, çağdaş Türkiye'deki toplumsal ve ideolojik çatışmaların şiddeti kendi zamanından daha ileride olan bu düşünceyi yeniden gündeme getirmektedir.

AZERBAYCANLI BİR AYDININ İLK ADIMLARI: AHMED AĞAOĞLU FRANSA'DA (1888-1894)*

Ahmed Ağaoğlu, tarihçiler tarafından, Türk ulusal hareketinin 20. yüzyıl başındaki önderlerinden biri olarak bilinir.[1] Onun Türk milliyetçiliği kariyeri, 1905 Rus Devrimi öncesinde memleketi olan Azerbaycan'da başlamıştır. O, Rusya'nın Türkdil halklarının haklarını Çarlık bünyesinde kabul ettirmeye uğraşan Müslüman entelijansiya içinde yer almaktadır. O dönemdeki başlıca kaygısı, panislamist bir bakış açısıyla Şiilerle Sünniler arasındaki bölünmeye karşı mücadele etmektir. Faal gazetecidir, önce Rusça gazetelere yazar, daha sonra Bakü'de, Hüseyinzade Ali ve Ali Merdan Topçubaşı Bey'le birlikte Azerice yayımlanan ilk büyük gazetelerden birini, *Hayat*'ı çıkarır.[2] İleride, 1905 Devrimi'ni izleyen propaganda yıllarında bu gazeteyi *İrşad* ve *Terakki* adlı diğerleri izleyecektir.

1909'dan itibaren Türkçülük faaliyetlerini Jön Türk Devrimi'nden birkaç ay sonra sığındığı Türkiye'de sürdürür. O sırada Ağaoğlu, Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'yla birlikte, ulusal hareketin önde gelen simalarından biridir. Onu Osmanlı başkentinin belli başlı milliyetçi örgütlenmelerinin, Türk Ocağı'nın ya da *Türk Yurdu* dergisinin başında buluyoruz.[3] *Jeune Turc* veya *Tercüman-ı Hakikat* gibi gazeteler yayımlar. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin merkez-i umumi üyesi olur; milliyetçi akımla Jön Türk iktidarı arasındaki bağlantı rolünü oynayanlardan biri de odur. Faaliyetlerini Birinci Dünya Savaşı'nda da sürdürür, birçok kez Orta Avrupa ve Kafkasya'ya görevli olarak gider.

1921'de, Malta sürgünü dönüşünde Anadolu direnişi içinde yer alıp Kemalist davaya coşkuyla katılınca, Ağaoğlu için yeni bir evre başlar. Önce Ankara hükü-

* Bu metin şu kitap içinde yayımlanmıştır: *Passé turco-tatar, présent soviétique. Etudes offertes à Alexandre Bennigsen*, Louvain-Paris, 1986, s. 373-387.

metinin yarı-resmi yayın organı *Hâkimiyet-i Milliye*'nin başyazarı, sonra Matbuat umum müdürü olur, Kars mebusu olarak Büyük Millet Meclisi'ne girer. Ağaoğlu siyasi kariyerine koşut olarak, gazetecilik faaliyetini de sürdürür ve *Cumhuriyet* ya da *Milliyet*'teki makaleleriyle dikkat çeker. Bu makalelerde bir yandan Kemalizme bağlılığını ifade ederken, diğer yandan Türkiye'deki dönüşümler konusunda büyük bir düşünce bağımsızlığı sergilemektedir.

Çünkü milliyetçi inançları dışında, aslında Ağaoğlu bir liberaldir ve genelde Doğu'nun, özelde de Müslüman ülkelerin geriliğinin bireyin dini taassup, toplumsal değerler veya devlet gücü tarafından boğulmasından kaynaklandığına inanmaktadır. İnançlı bir Batıcı olarak Kemalizmi bireyin kurtuluşu yolunda bir aşama olarak görmektedir. Ama Mustafa Kemal'in reformlarının dini ya da toplumsal düzeyde getirdiği kurtuluşa bürokrasinin ya da devletin gücünün bir ur gibi büyümesi eşlik etmemelidir. Ve Ağaoğlu'nun başlangıçta Kemalist harekete karşı duyduğu coşkuyu giderek söndüren bu çekincesidir.

Liberal inançları Ahmed Ağaoğlu'nu, 1930'ların başında entelektüel ve siyasal sahnenin ön planına çıkarır. Önce, 1930'da Mustafa Kemal'in onayıyla Fethi Bey tarafından kurulan ve dünya buhranının Türkiye'de de hissedildiği bir dönemde İnönü hükümetinin ekonomi yönetimini eleştiren kısa ömürlü Serbest Fırka'nın ideologu olur.[4] Daha sonra, 1932-1933'te, Ağaoğlu *Kadro* dergisi çevresinde toplanmış devletçilik doktrini savunucularına karşı uzun bir polemik başlatır; Türkiye'nin gelişmede geç kalmasının bireyin toplum tarafından ezilmesine, toplumsal dinamiğin merkezi iktidar tarafından frenlenmesine bağlı olduğunu açıklar. Bu nedenle devletçilik gelişmek için bir çözüm olamaz; devletin ekonomik ve toplumsal yaşama müdahelelerini azami ölçüde sınırlamak gerekir.[5]

Demek ki Ahmed Ağaoğlu, bir milliyetçi ve liberalizm savunucusu olarak, Rusya ve Türkiye'de Türk ulusal hareketinin başlıca serüvenleri ve gelişme hakkındaki büyük fikir tartışmaları içinde yer almıştır.[6] Bu da onun kariyerinin önemini ve kendisi hakkında ciddi bir biyografi çalışmasının ne kadar ilginç olabileceğini ortaya koyar. Aşağıdaki sayfalar, Ahmed Ağaoğlu'nun yaşamının sadece kısa bir bölümünü, 1888 ile 1894 arasında Fransa'da geçirdiği, öğrenimini tamamlayıp entelektüel yaşama atıldığı yılları aydınlatmaya bir katkı niteliği taşımaktadır.

* * *

Ahmed Ağaoğlu'nun Fransa yıllarını esas olarak Yusuf Akçura'nın Türk milliyetçiliğinin tarihinde verdiği bilgilerden öğreniyoruz.[7] Kendi de Rusya'dan gelen Akçura, Ağaoğlu'nun en yakın arkadaşlarından biri olmuştu ve ikisinin kariyerle-

ri arasında çarpıcı bir koşutluk da vardı. Diğer yandan Akçura, Ağaoğlu'nun yayımlanmamış bir özyaşamöyküsünden de yararlanmış ve eserinde buradan birçok alıntı yapmıştı. 1888'de yirmi yaşında Paris'e gelen Ahmed Ağaoğlu hakkında neler biliyoruz?

Ağaoğlu, İran sınırına yüz kilometre kadar uzaklıktaki bir Rus Azerbaycanı şehri olan Şuşa'nın hali vakti yerinde bir ailesindendir. Bir ulema çevresinden geldiği için çocukluğu dini tartışmalar içinde geçmiş ve kendisini bir müçtehid yapmayı hedefleyen klasik bir eğitim alarak Farsça ve Arapça öğrenmiştir. Ama Rus okulunda ve daha sonra şehir lisesinde modern eğitim de görmüş, daha sonra da Sen Petersburg Politeknik Okulu'na kabul edilmiş, ancak sağlık nedenleriyle bu okula gidememiştir. Azeri aydınların çoğu eğitimlerini tamamlamak için Kerbela, Meşhed veya Kahire'nin yolunu tutarken, o, Paris'e gitmeyi tercih etmiştir. Akçura, onun yüksek öğrenimini Batı'da yapan ilk Azeri olduğunu belirtiyor.

Ağaoğlu Paris'te hukuk ve Doğubilim (Oryantalizm) öğrenimini bir arada sürdürür (Ecole des Langues Orientales ve Collège de France'ta), Barbier de Maynard, Scheffer ve özellikle de kendisini himayesine aldığı anlaşılan James Darmesteter gibi hocalardan ders alır. Paris'e yeni gelmiş Jön Türklerle ve esas olarak Ahmed Rıza'yla da ilişki içindedir. Kısa süre içinde Paris yaşamına katılır, Mary Robinson'ın (Mme. James Darmesteter) ve Madam Adam'ın edebiyat salonlarına devam etmeye başlar, Renan, Taine, Gaston Paris, Jules Lemaitre, vb kişilerle tanışır.

Ağaoğlu edebiyat hayatına, Madam Adam'ın yönettiği meşhur *La Nouvelle Revue*'de adım atacaktır. 1891 ile 1893 arasında bu dergiye düzenli olarak yazar.[8] Ayrıca daha çok *Revue bleue* adıyla bilinen *Revue politique et littéraire*'e ve *Journal des Débats*'ya da yazı verecektir.[9] Ağaoğlu'nun o dönemdeki üretimini tamamlamak için, Paris dergilerinde çıkan bu makalelere ek olarak, 1892'de Londra'da yapılan 9. Doğubilimciler Kongresi'ne sunduğu bir tebliği de saymak gerekir.[10] Ağaoğlu'nun gençlik yazılarıyla ilgili bu bilgileri borçlu olduğumuz Akçura, muğlak bir şekilde bunların tarih ve Doğu dinlerini konu aldığını söylüyor. Söylemeyi unuttuğu, Ağaoğlu'nun bu makalelerde görüşlerini bir İranlı olarak dile getirdiği ve o dönem yazdıklarının özünün "İran toplumu"na ilişkin olduğudur. *Journal des Débats*'da da "İran muhabiri" olarak yazılar yazar.

Ağaoğlu'nun moda edebiyat dergilerinde yayımlanan bu bir dizi makalesi, öncelikle genelde İslam ve özelde İran uygarlığı hakkında Paris salonlarına yayılmış önyargılarla mücadele etme isteğini yansıtır. İşlerin Montesqieu'den beri hiç gelişmediğini görmenin kendisinde yarattığı şaşkınlığı ve "umutsuzluğu" itiraf eder. Bir İranlının "Avrupalı bir çevrede etrafındakilerde alaycı bakışlar uyandırma kaygısı taşımadan milliyetini açıklayamayacağını" ve bu konuda *Lettres per-*

sanes zamanından ileride olunmadığını yazar.[11] Ağaoğlu'nun hedefi geniş kamuoyu kesimlerince bilinmeyen bir toplumu tanıtmaktır. Yazılarının bizim açımızdan ilginç yanı bu topluma ilişkin içeriden bir bakış sunmalarıdır. Ama aynı zamanda, İngiliz emperyalizminin tehdidi altındaki bir ülkeye Fransız kamuoyunun dikkatini çekmek de söz konusudur.

* * *

Öncelikle Ağaoğlu'nun kimliği sorununu, gençlik yazılarında ortaya çıkan biçimiyle incelemeliyiz. 1890'ların başında Ağaoğlu'nun üçlü bir aidiyeti savunduğu görülmektedir: Müslüman dünyaya, İran toplumuna ve Şiiliğe aidiyet. Önce kendi uygarlığı hakkında konuşmaya Batılılardan daha yetkili olduğuna inanan, İslam hakkındaki yanlış düşünceleri düzeltmek isteyen ve o dönemin bütün Müslüman aydınları gibi Müslüman ülkelerin gerilemesi ve onların yeniden doğuşunu sağlamanın yolları üzerine sorular soran bir Müslüman olarak kendini ifade etmektedir. Ayrıca kendisini İran'ın kaderiyle doğrudan ilgili ve İran'ın kültürel mirasını kendi mirası olarak benimseyen bir İranlı olarak sunmaktadır. Son olarak da, Şiiliğin "ayrı bir din" olması üzerinde ısrarla durması ve Şii törenlerini betimleme biçimiyle, neredeyse militanlık düzeyine varan bir Şii tavrı sergiler.[12]

1920'lerin laik Kemalizm davasına bağlı aydını düşünüldüğünde şaşırtıcı gelebilecek bu üçlü kimlik beyanında, aslında bir 19. yüzyıl sonu Azerisi açısından şaşılacak hiçbir yön yoktur. Azerbaycan'daki Rus varlığı ülkede İran ve Şiilik etkisinin egemenliğini engelleyememişti. Toplumun üst sınıfları Farsça konuşmayı sürdürürken, Şii din adamları okullarda İran etkisini koruyorlardı.[13] Ama Ağaoğlu'nun yazdığı dönemde bu durum değişmektedir: İran ve Şiilik nüfuzu pantürkist eğilim tarafından geriletilmeye başlamıştır. Bu değişimin ilk işaretlerinden biri, 1875'te Bakü'de Azeri Türkçesiyle ilk gazetenin, *Ekinci*'nin yayımlanmasıdır. Bu gazete İran monarşisini ve mollaların bağnazlığını hedef almış, bu nedenle de yerel soyluluğun ve din adamlarının düşmanlığını kazanmıştı.[14] *Ekinci*'yi Kafkasya "köylüleri arasında nihilizmi yayma" girişimi olarak suçlayan Ağaoğlu da onlara uyar.[15]

Ağaoğlu'nun gençlik yazıları, onun bu dönemde Türkleri nasıl gördüğünü de ortaya koymaktadır. Ona göre İslam'daki büyük çöküşün en büyük sorumluları Türklerdir; onları "İran'ın nihai yıkımı"na yol açmakla suçlar.[16] İleride pantürkist tarihyazımının kahramanları olacak Cengiz Han ve Timur'un "korkunç istilalar"ından söz eder. Dahası Türkleri, Müslüman kadının hayat koşullarını mahvetmekle suçlar. İslam dünyasının başına geçtiklerinde "henüz barbar" olan Türkler,

beraberlerinde "kadının tamamen hor görülmesini" de getirmişlerdir.[17] Ama bizce Ağaoğlu'nun bu Türk karşıtlığına aşın bir önem vermek gereksizdir. Bu yaklaşım, İran seçkinlerinin Türk komşuları hakkındaki sıradan önyargılarının bir parçasıdır. Onun kaleminden çıkan bu saptamalar, Türklere karşı derin bir düşmanlıktan çok, onun İran kültürüne aidiyetini göstermesi açısından anlam kazanmaktadır. Her ne olursa olsun, Ağaoğlu'nun 1890'ların başında Fransa'da yayımlanmış makalelerinde herhangi bir Türk kimliği duygusunun izine rastlanmadığı açıktır.

Ama o dönemde hiçbir şekilde Türk milliyetçisi olmayan Ağaoğlu, İran toplumu hakkındaki tahlillerinde ulusal olgu hakkında belli bir kavrayışa ulaşmaktan da geri kalmamıştır. Bütün bu metinlerde örtülü biçimde iki soru gündeme getirilmektedir: Bu topluma yönelik tehditler nelerdir, toplumun hayatta kalmasını sağlayabilecek unsur nedir?

Ağaoğlu'na göre İran iki tehlikeyle karşı karşıyadır. Birinci tehlike, Rus ya da İngiliz, bir yabancı egemenliğinin kurulmasıdır. İran'daki İngiliz-Rus rekabetini ele aldığı bir makalesinde, Ağaoğlu iki rakibin şanslarını değerlendirir.[18] Rusya'nın elinde siyasetini geçerli kılabilecek daha iyi kozlar bulunduğunu ileri sürer; Rusya, haritada açıkça görülen coğrafi yakınlığının dışında, İranlıların çoğunluğunda inkâr edilmez bir sempati de sağlamıştır. İran'ın en zengin, en etkin, en kalabalık kesiminde desteklenmektedir. İranlı tüccarın çıkarları genellikle Rusya'nın kaderine bağlanmıştır. Ağaoğlu şu saptamayı yapar: "(İranlı tüccarın) Rusya'nın Asya'daki yayılmasına niye olumlu baktığı, hatta bazen bunu desteklediği kolayca anlaşılmaktadır."[19] Çarlık lehindeki bir diğer etken de, İngiltere'nin despotik Şahlık rejimine verdiği destek nedeniyle gözden düşmüş olmasıdır. Bu tahlilin sonucunda, Ağaoğlu İran'da bir İngiliz mandası kurulması olasılığını "çok kuşkulu" bulurken, ülkenin Rusya tarafından işgaline "neredeyse kesin" gözüyle bakar. Aynı zamanda, kendisinin de Rusya'yı tercih ettiğini gizlemez.[20]

İran'ı ve İran'ın ötesinde genelde İslam dünyasını tehdit eden bir diğer tehlike Hıristiyan misyonlarıdır. Ağaoğlu, Amerikan Protestan misyonerlerinin, özellikle de Urmiye'ye yerleşmiş olanların etkinliklerini şiddetle eleştirir. Bu misyonerler, "İran milleti için büyük bir tehlike oluşturan", *Şua-yı Şems* adında Farsça bir gazete çıkarmaktadır. Ağaoğlu, bir millet organik bir madde gibidir, diye açıklar, direniş yeteneği unsurlar, bir başka deyişle, kendisini oluşturan bireyler arasındaki çekim gücüne bağlıdır. Onları birbirlerine doğru çeken "ortak düşünceler, genel önyargılar, ulusal inançlardır."[21]

Bu tehditlere ve ülkede egemen olan anarşiye rağmen, Ağaoğlu'nun tahminine göre, İran dayanacaktır:

> Geride, bu bedbaht ülkenin ulusal varlığını güvence altına alabilecek ne kalıyor? Edebiyat ölmüş, yönetici çevreler yozlaşmış, köylü zavallı omuzlarına binen yükün ağırlığı altında ezilmiş, kozmopolit tüccar göreli bir güvenlik ortamı bulduğu yabancı ülkelere kaçmış, Şiilik tarafından ifade edilen İran gelenekleri dışında her şey harabe halinde.[22]
>
> İran'ın şansı, gerek manevi gerek entelektüel tüm faal hayatını besleyebileceği dokunulmamış bir kaynağının hâlâ var olmasıdır: Şiilik. Ulusun içindeki etkin ve akıllı ne kadar unsur varsa o yana akıyor; onsuz hiçbir şey yapılmıyor.[23]
>
> Şiilik ölmedi ve Talbot'larla şürekasının açgözlülüğüne karşı İran milliyetinin ve ruhunun en sonuncu, en güvenli sığınağı orasıdır.[24]

İran ulusal olgusuna yönelik bu anlayışı, Şiiliğe olan bu inancı Ağaoğlu hiç kuşkusuz Renan'ın etkisine borçludur. *L'islamisme et la science* yazarının tavrını zaman zaman eleştirse de, Renan'ın İran "milliyeti" hakkındaki yaklaşımından açıkça esinlenmektedir. Bilindiği gibi, Renan'a göre İran, "ancak yüzeysel anlamda Müslüman'dır. (...) Sünniliğin sultan-halifesiyle gerçekleştirmeye çalıştığı o bir tür Katolikliğin asimile ettiği ülkelere göre, ilkel dehasının özelliklerini çok daha iyi korumuştur." Şiilik İranlıların imgeleminde, "gerçek Müslüman'ın kendini gönüllü olarak içine hapsettiği dar duvarları aşan bir açılım" yaratmıştır. Renan İran'ı, İslam'ın bir tür Hint-Avrupa versiyonu olarak görür.[25] Ayrıca Renan'ın ulus kavramı da Ağaoğlu'nu etkilemiştir. *Qu'est-ce qu'une nation?* (Ulus nedir?) hep 1870-1871 bozgunu hatırlanarak yazılmıştır; Renan şöyle der: "Ortak acı sevinçten daha birleştiricidir. Ulusal anılar konusunda, yaslar zaferlerden daha değerlidir; çünkü onlar belli görevler yükler, ortaklaşa çabayı gerektirir." Acı ve drama odaklanmış bu ulus tanımının ulusal kimlik arayışındaki genç bir Şii'de nasıl bir yankı bulabileceği kolaylıkla anlaşılmaktadır.

Renan'ın hatırı sayılır etkisinin dışında, Ağaoğlu'nun yazılarının *La Nouvelle Revue*'de çıkmaya başladığı sırada yaşanan çarpıcı bir olayı da hesaba katmak gerekir: Tütün Rejisi olayı. 1890'da Şah, İran tütünleri tekeli imtiyazını bir İngiliz yurttaşına, Binbaşı Talbot'a vermiş, bu da halk içinde bir hoşnutsuzluk dalgasına yol açmıştı.[26] Tüccarlarla birlikte isyanın başına geçen ulema, tütün tüketiminin boykot edildiğini açıklamış ve Şah 1892 yılının başında kararından vazgeçmek zorunda kalmıştı. İlginçtir ki, ayaklanma ulemanın güdümünde gerçekleştikçe Ağaoğlu'nun da Şiiliğin direniş yeteneğine olan inancı güçlenmektedir.

Ağaoğlu'nun Şiilik hakkında ileri sürdüğü görüşlerin kendi içlerinde doğruluğunu yanlışlığını tartışmak burada bizim işimiz değil, ama tütün olayı sırasında ortaya

çıkan bu gücü Ağaoğlu'nun nasıl aktardığını belirlemekte yarar var.[27] Ağaoğlu'na göre, Şiiliğin gücünü oluşturan onun ulusal bir inanç olmasıdır. Şiilik "ayrı ve esas olarak ulusal bir inançtır" der; Şiilik "İran'ın ruhu", "İran milliyetinin ifadesi", "halkın derinliklerinden çıkmış bir inanç"tır. 1892'de Londra'da yapılan 9. Doğubilimciler Kongresi'ne sunduğu tebliğde, Ağaoğlu Şiiliğin hangi süreçten geçerek İran'ın ulusal inancı olabildiğini, İran'ın eski Zerdüşt inançlarıyla İslam arasında nasıl bir "alaşım" gerçekleştirdiğini göstermeye çalışır. Tarihsel tahlili içinde, bu olguda Peygamber'in sahabesinden İran kökenli Selman Pak'ın (Farisî) rolünü öne çıkarır.[28]

Ama Ağaoğlu'nun tahlilleri bununla da kalmaz. Sünnilikten çok daha iyi olan Şiiliğin, ulusun kurulmasını sağlayan, bireyler arasındaki o "çekim gücü"nü nasıl oluşturduğunu da göstermeye çalışır. Şiiliğin özgün yanı, çok sayıda bayrama ve kolektif ritüele yer vermesi, bu ritüeller sırasında da "İran ruhu"nun hem şekillenmesi, hem de ifade edilmesidir. İmamların mezarlarına yapılan ziyaretler, Muharrem ayında sergilenen Şii tiyatro temsilleri [taziyeler] bu ritüellere örnek gösterilebilir. Ağaoğlu çocukken izlediği bu temsilleri uzun uzun betimler ve Hüseyin'in şehadeti her anıldıkça, seyirci kitlesine egemen olan o yoğun toplu ayin duygusunun altını çizer. Tiyatro, der, "törelerin yumuşamasında, bireylerin yakınlaşmasında ve *milliyetlerin gelişiminde* önemli bir etkendir."[29] Tiyatro, "ulusal ruh"un ifade edildiği ayrıcalıklı bir alandır. MÖ 5. yüzyılın Atina'sı, sonra klasik çağın Fransa'sı buna örnektir. Modern İran da bunun yeni bir yansımasıdır.

Demek ki bu dönemde, Ağaoğlu'nda ulusal olgu anlayışı Renan'ın etkisi ve İran toplumu hakkındaki kendi deneyimi aracılığıyla oluşmuştur. Şu sonuca varır: Şiilik, ulusal bir inanç ve "İran milliyetinin ifadesi" olarak, İran'ın Batı ile çatışmasında elindeki en iyi kozdur.

* * *

Ağaoğlu'nun Fransa'daki yıllarında Müslüman toplumunun sorunlarını nasıl gördüğü *La Nouvelle Revue*'deki makalelerinden birinde çok güzel özetlenmiştir:

> Eğer işler bugün olduğu gibi devam ederse, Müslüman dünyanın en azından siyasi açıdan yok olmaya mahkûm olduğu açıktır ve siyasi açıdan yok olmanın ne anlama geldiği bilinmektedir. Bağımsızlıklarını yitirmiş Müslüman ülke örnekleri gözlerimizin önünde durmaktadır. Krupp'un toplarına karşı *dervişlerimizle* mücadele edemeyiz; başka bir şey gereklidir ve bu başka şey kendini yüce duygulara adayabilecek ve onları maddi olarak savunmaya yetecek kadar manevi güce sahip bireydir; ama Müslüman ailesi

> içinde kadının durumu bireyin her türlü inisyatif gücünü ve kişisel enerjisini elinden alarak onu öldürmektedir. Bireyin dirilebilmesi için, kadınlarımızın dinimizin onlara tanıdığı haklardan tam olarak yararlanabilmesi gerekir.[30]

Ağaoğlu önce bir saptamadan, bireyin ölümünden yola çıkmaktadır. Her yerde, hem İran hem de Türkiye'de gördüğü bu olgunun girişilen reform çabalarını yararsız kıldığını düşünmektedir. Bireyin ölümü, Müslüman dünyanın genelleşmiş çöküşünün anahtarıdır. Ağaoğlu'na bu saptamayı yaptıranın, 19. yüzyıl sonunun liberal Batı toplumunda edindiği deneyim olduğu açıktır. Batı'da, birey ile toplum arasında Doğu'da var olan çelişkiyi görmemektedir. Batı'da insanlar bireysel değerlerine göre yargılanmaktadır. Ona göre Batılı bireyi karakterize eden, hep bir ideale, bir tasarıya doğru yönelmesidir: Bu, dün dindi, bugün özgürlük ve eşitliktir, kısa bir süre sonra da "yarın için hazır bekleyen" sosyalizm olacaktır. Ağaoğlu'na göre Batılı "tam bir hayal insanıdır." "Önüne koyduğu hedef hep etkinlik, enerji, ilerleme bekler."[31] Doğu'ya egemen olan "korkunç sinizmle", "lanetli kuşkuculuk"la ne büyük bir zıtlıktır bu! Ona göre, Batı'nın genelde Doğu, özelde de Müslüman ülkeler karşısındaki üstünlüğünün temeli yarışma ve rekabettir.

Birey neden ölmektedir? Ağaoğlu'na göre bu neden, hiç kuşkusuz Müslüman ülkelerde kadının durumudur. İslam'ın gerilemesinde kadının durumuna bir sorumluluk payı yüklemek yeni bir düşünce değildir; ama Ağaoğlu bu etkene o kadar öncelikli bir yer vermektedir ki, İran toplumu üzerine inceleme dizisini kadınların durumu üzerine bir makaleyle başlatır.[32] Bu makalede İranlı kadının cehaletini, eş durumunun iğretiliğini, annenin çocuklarına eğitim vermedeki yetersizliğini betimler. Batı'da kadın "genellikle bir ilerleme aracıyken", Müslüman ülkelerde "alçaltılmış" ve özellikle yönetici sınıflar açısından ayırt edici bir özellik halini alan bu alçaltma sonuçta bütün topluma sıçramıştır. Kadının durumunun incelenmesi, İslam ülkelerinde daha genel bir soruna, birey haklarının ve güvencelerinin olmayışına açılmaktadır. Bireyler "bugün alim, yarın nazır, ertesi gün er ve bir süre sonra da dilenci" olabilirler. Kısacası koşulların istikrarsızlığı Müslüman dünyanın bir özelliğidir.[33]

Bununla birlikte sorun aslında ertelenmektedir: Müslüman ülkelerde kadının böyle "alçaltılmasının" nedeni nedir? Ağaoğlu'na göre, daha yukarıda da gördüğümüz gibi, bunun sorumluluğu Türklere aittir. Avrupalılar tarafından sık sık ifade edilen, kadının bu durumunun doğrudan İslam'a, özellikle de çokeşliliğe bağlı olduğu düşüncesini eleştirir. Artık klasikleşmiş bir söyleme uygun olarak, Kuran'ın Arap kadınının statüsünü çok düzelttiğini, İslam'ın altınçağında kadınların büyük bir rol oynadığını belirtir. Çokeşlilik ise uygulamada, bu kadar genel bir

olayda rol oynaması düşünülemeyecek kadar az yaygındır. Sorun, Kuran'ın kadınlara tanıdığı hakların ve güvencelerin unutulmasından kaynaklanmaktadır.[34]

Kadının durumu konusunda tartışmaya dahil edilmeyen İslam, böylelikle bireyin ölümüyle ilgili olarak da aklanmaktadır. Eğer Müslüman ülkelerde birey ölmüşse, bu, geçmişte var olduğu anlamına gelir. Hicret'ten sonraki ilk yüzyılların yaratıcı dehaları da bunu kanıtlamaktadır. Demek ki İslami toplum özü itibarıyla Batı toplumundan farklı değildir. Onu ayırt eden, bireyci Batı'ya taban tabana zıt bir cemaat özelliği değildir. İslami toplum belirli tarihsel nedenlerin etkisiyle dönüşmüştür. Liberalizm İslam'a hiç zıt olmadığı gibi, aslında onunla uyum içindedir.

Demek ki bireyin dirilişini sağlayabilmek için, Müslümanların "ilk İslam'a daha uygun bir zihniyet"ten esinlenmeleri gerekmektedir.[35] Ağaoğlu'nun bu noktadaki düşünceleri hiç özgün değildir; özellikle Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh tarafından temsil edilen 19. yüzyıl reformcu İslami düşüncesi perspektifinde yer almaktadır. Ağaoğlu Afgani'yle Paris'te tanışmış ve ondan etkilenmiştir.[36] *La Nouvelle Revue*'deki makaleler bu büyük reformcu şeyhin açık izlerini taşımaktadır: Mezhepler arası ayrımları aşkın panislamist perspektif ya da moderniteyi kitlelere daha kolay benimsetmek için onu İslam'la bağlantı içine sokmak düşüncesi, bu izlerin örnekleridir.

Bununla birlikte Ağaoğlu'nun dini yaklaşımları aynı zamanda Şii geleneğinden de beslenmektedir. Ona göre, "Şiilik" düşünce olarak ilerici bir inançtır, Sünniliğin "bağnazlığından" ve "mutlakiyetçiliğinden" farklıdır.[37] Sünnilik her şeye kaadir bir Allah düşüncesine dayanır, insan ile Yaradan arasına "uçsuz bucaksız bir mesafe" koyarken, Şiilik insana daha çok güven duyar ve bu mesafe boyunca "üç köprü" kurar: Mehdi, imamlar ve müçtehidler.[38] Ağaoğlu, "Şiiliğin en güzel kurumu"nu temsil ettiklerini söylediği müçtehidlere ayrı bir hayranlık duyar. Müçtehidler risalelerinde Kuran'ı "liberal bir yönde" yorumlar ve bu yorumlar "hayatın sürekli değişen koşullarına uyar."[39] Böylelikle reformizme özgü ikili bir hareketle, Ağaoğlu hem ilk İslam'a dönülmesini, hem de İslam'ın çağın koşullarına uyarlanmasını savunur.

Ağaoğlu'nun bu düşünceleri İslam tarihine bakışını da belirler. İslam'ın altınçağı kadının haklarına saygı gösterildiği, "sınırsız bir entelektüel rekabetin" egemen olduğu, Hicret'ten sonraki ilk yüzyıllardır. O sırada ulema en iyi beyinlerden oluşuyordu; eğitim görme koşuluyla herkes molla olabilirdi. Bu liberal sistem "bireyin tüm yeteneklerinin gelişmesini, en çeşitli bireysel yetilerin açığa vurulmasını" sağlıyordu; "bunlar da, her türlü gelişme ve ilerlemenin vazgeçilmez koşullarıydı." Herkesin içinde en eğitimli kişi olan halife bu özgürlüğün anarşiye dönüşmemesini gözetiyor, ama bu arada araştırma ve ilerleme ruhunu da boğmuyordu.

"Ortaçağda İslam'ın en büyük insanları din adamları oldular: İbn Sina, İbn Rüşd, Ceberî, Sadi, Mesnevî, vb hepsi de *basit* mollalardı."[40]

Ağaoğlu'nun kendi çağının alt kademe Şii din adamları hakkında çizdiği tablo, geçmişe yönelik bu yüceltilmiş bakışla taban tabana zıttır; mollalar sivil iktidar tarafından denetlenmedikleri için, aşırı bir anarşi halinde yaşamaktadır. "İran'ın talihsizliği", bu zengin mollaların, kitleler üzerinde çok büyük bir nüfuz sahibi olmalarıdır, kitleleri derin bir cehalet içinde tutarlar. Her türlü vatanseverlik duygusundan yoksun olan mollalar, her an Ruslara ya da İngilizlere satılmaya hazırdır. Ağaoğlu, "ileriye doğru her türlü hareketi engelleyen" alt kademe Şii din adamlarının "dar görüşlülüğünü" müçtehidlerin ilericiliğiyle tam bir zıtlık içinde sunar.

Ağaoğlu'nun yapılmasını gerekli bulduğu reformların ilk sırasında niye alt kademe din adamlarına yönelik reformun da yer aldığı anlaşılmaktadır. Bir liberal olan Ağaoğlu, bu görevi devletin üstlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Şah'a, hiyerarşik bir örgütlenme yoluyla, din adamları üzerinde sivil bir vesayet oluşturmasını tavsiye etmektedir. "Böylece sivil iktidar, dini iktidarın boyunduruğundan kurtulacak ve artık aynı ulusun bağrında birbirine zıt iki devlet yer almayacaktır."[41] Ayrıca, reform politikasının başarıya ulaştırılması için müçtehidlere dayanmasını tavsiye eder: "Ulusun ilerlemesi ve yeniden doğuşu için müçtehidlik kurumundan neler kazanılabileceğini anlama mutluluğuna erişen akıllı bir yönetim, bu kurumda güçlü bir kendini yenileme aracı bulacaktır."[42]

Ağaoğlu, devletin, kadının statüsünün eski haline getirilmesiyle de ilgilenmesini ister. Genel anlamda, toplumun modernleştirilmesini başlatmanın bağımsızlığını korumuş Müslüman ülkelerin "ulusal hükümetlerine" düştüğü görüşündedir. Sömürgeleştirmenin getirdiği, Avrupa medeniyetini yerleştirmek konusundaki hoyrat girişimin yerine, Doğu ve Batı uygarlıkları arasındaki zorunlu "alaşım işlemleri"ne sadece bu tür hükümetler yönelebilir.[43] Ağaoğlu'nun umudu, Doğu'da ve Müslüman ülkelerde gericilik ve despotizm yerine, modernleşme ve Batılılaşma çabalarını desteklemenin kendi çıkarlarına olduğunu Avrupalı güçlerin bir gün anlayacaklarıdır:

> Avrupalı sefirler, Avrupa'nın çıkarlarını anlamadıkları için reformları engellemek yerine, Asya'nın reformcu prenslerine tavsiyeleriyle yardım etmeli, bununla da kalmayıp gerektiğinde onları reform yapmaya zorlamalıdır. Ancak bu reformlar ülkenin törelerini zedeleyen hoyrat biçimler almamalı, tam tersine onlarla tam bir uyum içinde olmalıdır. Avrupalı sefirler özellikle de, coğrafi konumu, dilinin ve edebiyatının evrensel nüfuzu, ülke sakinlerinin bazı manevi ve entelektüel nitelikleri nedeniyle İslam'ın geleceğinde önde

> gelen bir rol oynayacak İran'da böyle davranmalıdır. Ölümcül yaralı, tam sönmemiş ateşinde bir gün bütün İslam dünyasını alevler içinde bırakabilecek ürkütücü kıvılcımlar barındıran bir İran yerine, Asya ile Avrupa arasındaki doğal aracılık rolünü oynayan, güçlü, etkin bir İran yeğlenmelidir.[44]

* * *

Ahmed Ağaoğlu'nun gençlik yazılarının bu kısa dökümünü noktalarken, bazı saptamalar yapmak gerekiyor.

Önce kişisel gelişimi açısından baktığımızda, *Devlet ve Fert* yazarının liberalizmi bu dönemin satırlarının özünde de bulunmakla birlikte, Türklüğe aidiyet duygusu hakkında henüz hiçbir ize rastlanmamaktadır. Ağaoğlu'nun yüzü İran'a ve İran kültürüne dönüktür. Demek ki onun 1894'te Kafkasya'ya geri dönüşünü izleyen dönemde tam bir "Türklüğe dönüş"ten söz edilebilir. Bu "dönüş" Akçura'nın sözleriyle, "aşama aşama" gerçekleşmiştir. Bu aşamaları belirlemek, gelecekte Ağaoğlu'nun biyografisini yazacaklara düşmektedir.

Ağaoğlu'nun süreci aynı zamanda, 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yavaş yavaş İran nüfuzundan yüz çeviren Azerbaycan Türk entelijansiyasının da sürecidir. Bakü'de bir Türk burjuvazisinin doğuşu, Gasprinski'nin Rusya'daki Müslüman Türklerin birliği hakkındaki düşüncelerinin etkisi ve Azerbaycan'da daha çok hissedilmeye başlayan Sünni Osmanlı İmparatorluğu'nun ağırlığı bu süreçte rol oynamıştır.[45] Bu farklı etkenler, Azerbaycan entelijansiyasını panislamizme ve pantürkizme yöneltmiştir.

Son olarak şunu da ekleyelim: Ağaoğlu örneği 20. yüzyıl başında Müslüman dünya içinde ulusal olgunun ortaya çıkışı konusunda düşünmeyi gerektirmektedir. Onunki gibi bir süreç başka yerlerde, başka kültürel alanlarda pek olası gözükmemektedir. 19. yüzyıl Balkanlar'ında, bir Yunan vatanseverin Sırp milliyetçisine dönüşmesi hayal edilemez. Ağaoğlu örneği, ana referansı İslam olan bir oluntu içinde, milliyetçiliğin benimsenmesinin başlangıçta, zamana ve mekâna bağlı koşulların, baskın etkiler arasındaki ilişkilerin dayattığı stratejik bir tercih olduğunu hatırlatmaktadır. Bu tercih, *hic et nunc* (burada ve şimdi) hissedilen bir tehdide cevap niteliğindedir. Şii İran'ı sahiplenen bir Azeri aydın, tıpkı bazı inançlı Osmanlıcıların Arap milliyetçilerine dönüşmeleri gibi, Türk milliyetçisi olmuştur.[46] Avrupa'nın Müslüman toplumlarına meydan okuması, sanki öncelikle bir kimlik istikrarsızlığına yol açmaktadır. Ağaoğlu, kendi kimliğinin İngiliz emperyalizminden çok Çarlık tarafından tehdit edildiğine inanınca, İranlılıktan Türklüğe geçer. Bu açıdan bakıldığında Türk milliyetçiliği, ilk kuramcılarından birinin de söylediği gibi, bir "siyasi sistemdir."[47]

Ek Kaynakça (1994)

Azerbaycan hakkındaki iki genel eseri de kaynaklara eklemekte yarar var:

- Tadeusz, Swietochowski, *Russian Azerbaidjan, 1905-1920, the Shaping of National Identity in a Muslim Community,* Cambridge ve New York, 1985.
- Audrey L. Altstadt, *The Azerbaidjani Turks, Power and Identity under Russian Rule,* Stanford, 1992.

Notlar

1 Ahmed Ağaoğlu (Rusça yazılışında kimi zaman Agaev, kimi zaman Agaleff): 1869'da Şuşa'da doğdu, 1939'da İstanbul'da öldü. Onun Türk milliyetçiliği akımı içindeki yeri konusunda, karş. Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey, a Study in Irredentism,* Londra, 1981.

2 A. Bennigsen, Ch. Lemercier-Quelquejay, *La Presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920,* Paris-La Haye, 1964, s. 106-107.

3 Paul Dumont, "La revue *Türk Yurdu* et les musulmans de l'Empire russe, 1911-1914", *Cahiers du Monde russe et soviétique,* XV, 3-4, 1974, s. 315-331, özellikle s. 326-329.

4 Serbest Fırka ve Ağaoğlu'nun rolü hakkında, bkz. Walter Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey, the Free Party and his Aftermath,* Leiden, 1973.

5 Ağaoğlu'nun bu makaleleri bir kitapta derlenmiştir: *Devlet ve Fert,* İstanbul, 1933. Bu eserde dile getirilen düşünceler bir süre önce Türkiye'deki tarihçilerin de dikkatini çekmiştir; karş. Ayşe Trak, "*Devlet ve Fert:* Gecikmiş Bir Kitap Eleştirisi", *Toplum ve Bilim,* 14, 1981, s. 64-83; ayr. bkz. İlhan Tekeli, Selim İlkin, *Uygulamaya Geçerken Türkiye'de Devletçiliğin Oluşumu,* Ankara, 1982, s. 97-102. Ayrıca Türkiye'de Ahmed Ağaoğlu'na duyulan ilginin artması beklenebilir. 1901'de Tiflis'te Rusça yayımlanan İslam'da kadın konulu broşürü, kısa bir süre önce Türkçeye çevrilmiştir: Ahmed Ağaoğlu, *İslamiyette Kadın,* Ankara, 1985.

6 En önemli eserleri arasında *Devlet ve Fert* dışında şunlar sayılabilir: *Üç Medeniyet,* 1927; *Serbest İnsanlar Ülkesinde,* 1930; *İhtilal mi İnkılâp mı?,* 1942.

7 Yusuf Akçuraoğlu (ed.), *Türk Yılı,* İstanbul, 1928, s. 419-434.

8 Ağaoğlu, *La Nouvelle Revue'*de Ahmed Bey imzasıyla, genel başlığı "La société persane" (İran toplumu) olan yedi makalelik bir dizi yayımlar: "La femme persane" (İran kadını), 69, Mart-Nisan 1891, s. 376-389; "Le clergé" (din adamları), 70, Mayıs-Haziran 1891, s. 792-804; "La religion et les sectes religieux" (din ve mezhepler), 73, Kasım-Aralık 1891, s. 523-541; "Le théâtre et ses fêtes" (tiyatro ve bayramlar), 77, Temmuz-Ağustos 1892, s. 524-538; "L'instruction publique et la littérature" (kamu eğitimi ve edebiyat), 79, Kasım-Aralık 1892, s. 278-296; "Le gouvernement de la Perse et l'état d'esprit des Persans" (İran hükümeti ve İranlıların ruh hali), 84, Eylül-Ekim 1893, s. 509-527; "Les Européens en Perse" (İran'daki Avrupalılar), aynı sayı, s. 792-805. Yazının devamında bu makalelere göndermeler şöyle verilecektir: *NR,* sayı.

9 Bu dergiye iki kitap değerlendirmesi yazar: "Le monde musulman, à propos d'un livre récent" (Müslüman dünyası, yeni çıkmış bir kitap hakkında), *Revue politique et littéraire,* L, 10, Eylül 1892, s. 318-320 (Ch. Mismer, *Souvenirs du monde musulman,* Paris, 1892'nin eleştirisi) ve "La Perse et les Anglais" (İran ve İngilizler), aynı dergi, LI, 6, Şubat 1893, s. 188-191 (G. Curzon, *Persia and the Persian question,* Londra, 2 c., 1892'nin değerlendirmesi).

10 "Les croyances mazdéennes dans la religion chiite" (Şiilikte Zerdüşt inançları), *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists, Londres, 1892,* Londra, 1893, II, s. 505-514. Makale Ahmed-Bey Agaeff diye imzalanmıştır. Ağaoğlu, Avrupa'daki bu yayınların dışında, Bakü'de Rusça çıkan *Kaspij* gazetesine de düzenli yazılar gönderiyordu; karş. A. Bennigsen, Ch. Lemercier-Quelquejay, *age.,* s. 32.

11 *NR,* 77, s. 524.

12 Özellikle bkz. *NR,* 77 ve "Les croyances mazdéennes...", *agm.*

13 Karş. Serge A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia,* Cambridge, Mass., 1967, s. 92 vd.

14 A. Bennigsen, Ch. Lemercier-Quelquejay, *age.,* s. 27-30.

15 *NR,* 84, s. 526.

16 *NR,* 79, s. 288.
17 *NR,* 69, s. 379; 70, s. 803-804.
18 *NR,* 84, s. 792-805.
19 *NR,* 84, s. 798.
20 *NR,* 84, s. 803. İran'da Rus mandasını daha olası gören Ağaoğlu, İngiliz emperyalizmine karşı çok daha düşmanca tavır almaktadır: Şubat 1893'te, "İngiliz siyasetçilere İran'a dokunmamalarını tavsiye ederim: İran, bir bombadır" diye yazar. Ağaoğlu'nun Fransız okuyucuya seslendiğini de unutmayalım: O sırada İngiliz-Fransız Antantı henüz çok uzaktadır ve Fransız-Rus ittifakı gerçekleşmek üzeredir.
21 *NR,* 73, s. 539-540.
22 *NR,* 73, s. 540-541.
23 *NR,* 79, s. 294.
24 A. Ağaoğlu, "La Perse et les Anglais", *agm.*, s. 190.
25 Renan'ın Şiilik ve İran hakkındaki düşünceleri esas olarak İran tiyatrosu üzerine bir makalesinde sergilenmiştir: "Les Téaziés de la Perse", 1878'de çıkmış makale (Ernest Renan, *Oeuvres complètes,* Paris, Calmann-Lévy, VII, s. 831-852). Ağaoğlu üzerinde Gobineau'nun da etkisi görülmektedir.
26 Bu olaylar hakkında bkz. Nikki R. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran: the Tobacco Protest of 1891-1892,* Londra, 1966; ve genel anlamda 19. yüzyıl sonu İran'ı üzerine Jean Calmard'ın makalesi, "L'Iran sous Naseroddin Chah et les derniers Qadjar, esquisse pour une histoire politique, culturelle et socio-religieuse", *Le Monde iranien et l'Islam,* IV, 1976-1977, s. 165-194.
27 Şiilik hakkında, karş. Yann Richard, *Le shi'isme en Iran, imam et révolution,* Paris, 1980.
28 "Les croyances mazdéennes...", agm. Şiiliğin gelişmesinde Selman-ı Farisî'nin rolüne Ağaoğlu'ndan sonra, Clément Huart ve Louis Massignon da değinmiştir (l. Massignon, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien,* Paris, 1934, Société des Etudes iraniennes yayınları, no: 7).
29 *NR,* 77, s. 524, abç. J. Calmard bu temsiller hakkında bu kadar kesin bir yargıda bulunmuyor: "(Bu temsillerde) ilk bakışta gözükmeyen bir çeşitliliğe sahip sosyal-dinsel bir ortamın bağrındaki gruplar arasındaki ilişkilerin bütün karmaşıklığı açığa çıkıyor."
30 *NR,* 70, s. 804.
31 *NR,* 79, s. 292.
32 *NR,* 69, s. 376-389.
33 *NR,* 79, s. 279.
34 *NR,* 69 ve A. Ağaoğlu, "Le monde musulman...", Mismer'in kitabını değerlendirme yazısı.
35 *NR,* 69, s. 376.
36 Y. Akçuraoğlu, *age.,* s. 426; Akçura'nın alıntıladığı Ağaoğlu'nun özyaşam öyküsüne göre, Cemaleddin Afgani Paris'te "haftalarca" Ağaoğlu'nun evinde kalmıştır. Afgani'nin Paris'te bu kalışı 1891 ya da 1892'de, Londra'ya sığındığı dönemde olmalıdır. Nikkie R. Keddie'nin (*Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani", a Political Biography,* Londra, 1972) Paris'te bu kalışından söz etmediğini belirtelim. Ayrıca Ağaoğlu'nun Cemaleddin'i "Şiiliğin lideri" olarak nitelediğini de kaydetmek gerek (*NR,* 84, s. 523). Cemaleddin'in tartışmalı kökeni ve Şiiliğe aidiyeti hakkında, karş. N.R. Keddie, *age.,* s. 427-433.
37 *NR,* 73, s. 526.
38 "Les croyances mazdéennes...", *agm.*, s. 512.
39 *NR,* 70, s. 801-803.
40 *NR,* 70, s. 797-798.
41 *NR,* 70, s. 801.
42 *NR,* 70, s. 803.
43 *NR,* 84, s. 525-526.
44 Aynı yer.
45 Karş. S. A. Zenkovsky, *age.*
46 Sâti el-Husri örneği iyi bilinmektedir. Karş. W. L. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist, Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati al-Husri,* Princeton, 1971.
47 Yusuf Akçura, Karş. F. Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc, Yusuf Akçura, 1876-1935,* Paris, 1980.

AYDINLANMA VE FRANSIZ DEVRİMİ HAYRANI BİR TÜRK AYDINI*

1930'da İstanbul'da *Serbest İnsanlar Ülkesinde* adlı küçük bir kitap çıktı.[1] Doğu tarzı hikâye ile Aydınlanma çağı tarzı ütopyanın bir karışımı olan bu kitap, zincirlerini kırıp kölelikten kurtulan bir Türk'ün "serbest insanlar ülkesi"ne girişini anlatıyordu. "Pirler" tarafından el verilen Türk, kendi bildiklerinden çok farklı kurumları ve âdetleri hayranlıkla keşfediyor ve sonunda ikna olup serbest insanlar ülkesinin yurttaşı olmayı kabul ediyor, bu ülkenin kanunlarına saygı gösterme ve özgürlüğe hep sadık kalma yemini ediyordu.

Bu eserin yazarı, ünlü bir siyasetçi ve yazar olan Ahmed Ağaoğlu'ydu. Mustafa Kemal'in yakını olarak kabul edilen Ağaoğlu, o sırada Büyük Millet Meclisi'nde Kars mebusu ve Ankara Hukuk Fakültesi'nde hocaydı. 1921'de Anadolu direnişine katıldıktan sonra, yeni rejimde önemli bir rol oynamış, Matbuat Umum Müdürlüğü ve Ankara hükümetinin yarı resmi yayın organı *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde başyazarlık yapmıştı. Hukukçu olarak 1924 Anayasası'nın hazırlanışına katılmış, Cumhuriyet Halk Fırkası içinde önemli görevlerde bulunmuş, Türk Ocakları'nda canla başla çalışmıştı. Kısacası Ağaoğlu Türkiye Cumhuriyeti'ne hizmet hanesi oldukça kabarık bir şahsiyetti. Peki, Atatürk'ün büyük reformlarının hayata geçtiği ve Türkiye'de ekonomik buhranın ilk etkilerinin hissedildiği bir dönemde, 1930'da bu sağlam Kemalistin kaleminden çıkan *Serbest İnsanlar Ülkesinde* gibi tam bir özgürlük bildirgesi ne anlama gelmektedir?

Kitabın girişinde, Ahmed Ağaoğlu Montesqieu'nün farklı yönetim biçimleri arasında yaptığı meşhur ayrımı hatırlatıyordu: Korku üzerine kurulu despotizm, onur üzerine kurulu monarşi ve fazilet üzerine kurulu cumhuriyet.[2] Bilindiği gibi,

* Bu metin *Les Arabes, Les Turcs et la Révolution Française* içinde yayımlanmıştır, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* özel sayısı, 1989, no: 52/53, s. 186-197; "Révolution française et révolution kémaliste" (Fransız Devrimi ve Kemalist devrim) bölümü sonradan eklenmiştir.

Montesqieu'ye göre cumhuriyetçi yönetim biçimi geçmişe aitti. Antikçağın Atina'sı gibi küçük toprak parçaları için geçerli olan cumhuriyet, büyük devletlerin modern rejimi olamazdı. Montesqieu'nün tercihi, aristokrasi tarafından ılımlılaştırılmış bir monarşiden yanaydı. Ağaoğlu bu bakış açısından rahatsız olmaz: Mademki Türkiye, kaderini belirleyen "Dâhi Rehberi" sayesinde bir cumhuriyet olmuştu, o zaman cumhuriyet rejimine özgü bu "fazilet"in ne olduğunu araştırmak gerekir. Bu fazilet neyi kapsamaktadır? Nasıl ortaya çıkmaktadır? Yazar, bunların gerekli sorular olduğunu vurgular, çünkü cumhuriyet, sağlamlaştırılması gereken hassas, kolay incinebilir bir yönetim biçimidir.

Bu eser, tek parti sisteminin radikal bir eleştirisi midir? Yoksa Kemalist Devrim'in "liberal" bir yorumu mudur? *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'nin anlamı üzerinde bir fikir ileri sürmeden önce, onu Ağaoğlu'nun kariyeri ve eserleri içinde bir yere ve daha genel anlamda 20. yüzyıl başında Türkiye'de liberalizm çerçevesine oturtmayı denemek yerinde olacaktır.

Liberal Bir Aydının Güzergâhı

Ahmed Ağaoğlu Rusya Azerbaycan'ındaki Karabağ'dandır.[3] 1869'da Şuşalı zengin bir ailenin çocuğu olarak doğdu. İlköğrenimini orada gördü, sonra şehrin ortaokuluna gitti. Bu öğrenim ona kendi düzeyindeki bir gencin aldığı klasik eğitim, Arapça ve Farsça bilgisinin yanı sıra modern bir eğitim de sağladı. Daha sonra bu modern eğitimi Tiflis Lisesi'nde sürdürdü (1887) ve 1888'de de Sen Petersburg Politeknik Okulu'na kabul edildi. 1888 sonunda Çarlık Rusya'sının başkentinden ayrılıp Paris'e gitti. Orada altı yıl kalacak, hukuk ve dil alanında yüksek öğrenimini tamamlayacaktı. Scheffer veya Darmesteter gibi hocaların öğrencisi ve Juliette Adam'ın salonunun gediklisi olmuştu. Bu salona devam eden aydınlar arasında Ernest Renan ve Hippolyte Taine gibi isimler vardı. Genç Azeri öğrenci edebiyat alanında ilk adımlarını Paris dergilerinde attı. Cemaleddin Afgani'yle tanıştı ve Ahmed Rıza gibi sürgündeki Jön Türklerle bağlantı kurdu.[4]

1894'te Kafkasya'ya döndüğünde, önce Tiflis, sonra Bakü'de Fransızca öğretmenliği yaptı, Rus gazetelerinde yazdı. Rusya'nın Japonya karşısında bozguna uğraması ve 1905 Devrimi'yle birlikte, Ahmed Ağaoğlu Rusya'nın Türkdil Müslüman halklarının hakları için başlatılan harekete çok etkin bir biçimde katıldı. Hüseyinzade Ali ve Ali Merdan Bey Topçubaşı ile birlikte, Azerice yayımlanan ilk gazetelerden biri olan *Hayat*'ı Bakü'de çıkarmaya başladı, sonra kendi yönetiminde *İrşad* ve *Terakki* dergilerini yayımladı.

1909'da, Rusya'da gericilik mevzi kazanmaya başlarken, İstanbul'a yerleşti ve

bundan sonraki faaliyetlerini esas olarak Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye çerçevesinde yürüttü. İttihat ve Terakki merkez-i umumi üyesi ve Afyonkarahisar mebusu olarak siyasi hayata, Darülfünun müderrisi, Türk Ocağı gibi milliyetçi kulüplerin ya da *Türk Yurdu* gibi dergilerin önderlerinden biri olarak da kültürel hayata katıldı. Gazetecilik yapmayı da sürdürdü; *Tercüman-ı Hakikat*'in başyazarı ve Fransızca yayımlanan günlük *Jeune Turc* gazetesinin başlıca sorumlularından biriydi.

Savaş sırasında, Ahmed Ağaoğlu Orta Avrupa'da çeşitli görevlerde bulundu ve 1918'de Osmanlı ordularıyla birlikte Azerbaycan'a gitti. Ertesi yıl İstanbul'a döndüğünde İngilizler tarafından tutuklandı ve Malta'ya sürüldü. 1920 sonunda serbest bırakıldı, daha sonra Anadolu'ya geçti ve Mustafa Kemal'in direniş hareketine coşkuyla katıldı. Yeni Türkiye'de yukarıda belirtildiği gibi önemli ve çok yönlü bir rol oynadı.

Serbest İnsanlar Ülkesinde yazarının güzergâhı kısaca böyledir. Bu karmaşık yol onu Sen Petersburg, Paris, İstanbul üzerinden ve çeşitli kültürler, kurumlar, siyasi rejimler içinden geçirip Karabağ'dan Anadolu'ya getirmiştir. Bu Azerinin aslında üç vatanı vardır: İran, Rusya ve Türkiye. III. Aleksandr'ın Rusya'sı, Nasreddin Şah'ın İran'ı ve Abdülhamid'in Türkiye'si ile otokrasi deneyini yaşamıştır. Ama aynı zamanda yakından ya da uzaktan bir dizi devrime de katılmıştır: 1905 Rus Devrimi, 1906 İran Devrimi, 1908 Jön Türk Devrimi ve daha sonra Bolşevik Devrim ve tabii Kemalist Devrim.

Gazeteci, yayıncı, siyasetçi, parlak bir polemikçi olan Ağaoğlu, Müslüman halkların ve daha genel anlamda "Doğu"nun tarihine ve sosyolojisine ilişkin çok sayıda kitap, makale ve deneme yazmıştır. Doğu'dan söz ederken hem içinde yaşadığı bir coğrafi uzama, hem de Batı'dan farklılaşan daha genel bir siyasal ve kültürel çerçeveye gönderme yapmaktadır. Üstelik bu alan içinde kendini koyduğu yer de değişmiştir. Önceleri onun kendini –o çağdaki Azerilerin birçoğu gibi– her şeyden önce İran'ın kaderiyle ilgilenen bir Şii Müslüman olarak gördüğünü, "Türklüğe" aidiyetini algılamaya ve Türk milliyetçiliğine "dönmeye" ise ancak 19. yüzyıl sonunda Kafkasya'ya dönüşünden sonra başladığını başka bir yerde anlatmıştım.[5]

Demek ki Ahmed Ağaoğlu için ulusal bilinç İslami kimlik içinde deyim yerindeyse "yer değiştirmişti", ama bütün hayatı boyunca bağlı kaldığı bir fikir vardı: Özgürlük. Tiflis Lisesi'nde öğrenci olduğu ve III. Aleksandr'ın otokrasisine karşı yasadışı muhalefet hareketine katıldığı günlerden ölümünden hemen önce çıkmış son makalelerine kadar, özgürlüğe olan inancını açıklamaktan geri kalmadı. Bu özgürlük yalnız despotizme karşı değil, serbest rekabeti ve *bireyin* gelişmesini engelleyen dinsel, toplumsal, hukuki ya da kültürel kullaştırmalara ve kısıtlamalara karşı da savunulmalıydı.

Birey; onun düşüncesinin anahtar sözcüğü budur. Ahmed Ağaoğlu tarih ve sosyolojiyi incelerken, insanlığın bireyselliğe doğru aşamalı bir gelişme gösterdiği kanısına varır. İlkel kabileden modern çağa kadar, farklılaşma, özelleşme ve bireyselleşmeden oluşan üçlü bir sürecin varlığını fark eder. Tarih, bireyin yükselişine doğru ilerlemektedir. Topluma –doğa olarak statiktir– dinamizmi katan bireydir. Ağaoğlu'na göre, ortaçağ toplumlarını modern toplumlardan ayıran, birincilerin cemaat, kolektivite, ikincilerin ise bireysellik üzerine kurulu olmalarıdır.[6] Ona göre, modernite oluntusu tarihte, terimin siyasi anlamında *bireylerin*, yani hakları ve ödevleri olan kişilerin ortaya çıkışına bağlıdır. Modern toplumların temeli bireydir.[7]

Ağaoğlu'na göre Doğu ile Batı tam da bu noktada farklılaşır. Batı'da özgürlüklerin elde edilmesi bireyselliklerin serbestçe gelişmesine izin verip maddi ve entelektüel ilerlemeyi sağlarken, Doğu'da birey boğulmuştur. Tanzimat dönemine kadar uzanan liberal gelenek çizgisinde yer alan Ağaoğlu'na göre, Doğu'nun geri kalmasının sorumlusu özgürlük eksikliğidir. Doğu toplumunun çöküşü ve Batılılaşmanın gerekliliği hakkındaki düşüncelerini en eksiksiz biçimiyle, Malta sürgünlüğü (1919-1920) sırasında yazdığı ve ancak 1927'de yayımlanan *Üç Medeniyet* adlı eserinde sergilemiştir.[8] Din, ahlak, birey, aile, toplum, devlet, hükümet; "Doğu" toplumunu tüm bu yönleriyle inceleyen Ağaoğlu, kurumlarda ve zihinlerde bireyi boğan bir despotizmin varlığından yakınmaktadır. Ve sonuçta, bugün sivil toplum adını verebileceğimiz olgunun Doğu'da neredeyse hiç bulunmadığını saptar.

Böylelikle Ahmed Ağaoğlu Türk entelijansiyası içinde, en kararlı özgürlük ve radikal Batılılaşma yandaşları arasında yer almaktadır. Bu açıdan, Türk Devrimi'nin ideologu Ziya Gökalp'ın geliştirdiği tezlerden çok uzaktır. İki adam Türk ulusal hareketi içinde yan yana çalışmış olsalar da, birey, toplum ve devlet arasındaki ilişkileri neredeyse taban tabana zıt bir biçimde değerlendiriyorlardı. Durkheim'dan çok etkilenen Gökalp birey karşısında cemaate, hak karşısında ödeve öncelik tanıyordu. Diğer yandan, kültür ile uygarlık arasındaki ayrıma dayanarak, Türk toplumunun belli alanlarda Batılılaşmasını savunuyordu. Halbuki Ağaoğlu Batılılaşmanın her alanı kapsaması gerektiği düşüncesindeydi.

Liberalizmin Kaynakları

1889: Fransa devrimin yüzüncü yılını kutlarken, İstanbul'da Askeri Tıbbiyeli bir grup öğrenci gizlilik içinde, Jön Türk hareketi adıyla bilinen, Abdülhamid'e karşı muhalefet hareketinin temellerini atıyorlardı. Bu çok simgesel bir kesişmedir, çünkü ilk hedefleri Abdülhamid "istibdadına" son vermek ve Kanun-ı Esasi'yi yeniden ilan

etmek olan Jön Türkler, kendilerinin 1789'un mirasçıları olduklarını açıklayacaklardı. 1860'ların Osmanlı liberalleri olan Yeni Osmanlılar, Fransız Devrimi'ne yönelik romantik bakıştan etkilenmişlerdi. Bu bakış vurguyu özgürlük, halk ve vatan kavramlarına yapıyordu. Jön Türkler daha çok, III. Cumhuriyet tarafından geliştirilen "radikal" devrim anlayışından esinlenecekti. Bu yaklaşım, devrimin patlamasında felsefi düşüncelerin rolü, 1789, insan ve yurttaş hakları, bunların evrensel geçerliliği ve dayanışma kavramları üzerinde duruyordu.[9] Birçok Jön Türk'ün Ecole des Sciences Politiques'te derslerini izlediği Albert Sorel ya da Emile Boutmy gibi en tutucu tarihçiler bile, vatanseverlik nedeniyle Devrim'i savunuyorlardı. 20. yüzyıl başının Türk seçkinleri gerçekten Fransız Devrimi'ne ilişkin bu "radikal" bakışla yetişmişlerdi. Modern Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal üzerinde Fransız radikalizminin –özellikle de Kilise karşıtlığının– etkisi inkâr edilemez.

1889: Ocak ayında genç bir Azeri öğrenci, devrimin yüzüncü yıl kutlamalarının ve evrensel serginin coşkusuyla yaşayan Paris'e geldi. Ağaoğlu, daha Rusya'daki öğrenimi sırasında halkçı militanlarla ilişki içindeydi. Daha o zamandan 18. yüzyılın Ansiklopedicilerine ve Fransız Devrimi'ne büyük bir hayranlık duyuyordu. Fransa'ya gitmek üzere Rusya'dan ayrıldığında, "büyük devrimin vatanında" olacağını düşündüğünde duyduğu coşkuyu ve heyecanı itiraf etti.[10] Arkasında petrol devriminin daha yeni başladığı bir Azerbaycan bırakan Ağaoğlu, 1889 evrensel sergisinde gözler önüne serilen (Eyfel Kulesi ve "elektrik perisi") Batı'nın ilerlemelerinden derinlemesine etkilendi. Bir başka büyük etkilenme: Collège de France'ın avlusunda Voltaire'in heykeli önünde donup kaldı. "O çok zayıf, alaycı, haksızlığı ve aptallığı asla cezasız bırakmayan yüzüyle, sanki önümde canlı olarak duruyordu."[11]

Genç Ağaoğlu'nun Aydınlanma'ya, Fransız Devrimi'ne ve daha genel anlamda liberal Batı'ya duyduğu hayranlık, sona ermeyecektir. Ancak kimi zaman bazı eleştirileri olduğu da hissedilmektedir. Örneğin Ağaoğlu, 16. Louis ve çevresi birkaç akıllı reformla devrimi ve onunla birlikte gelen şiddeti kolayca geçiştirebilir, böylece Fransa ve onu izleyen diğer ülkeler birçok acıyı yaşamaktan kaçınabilirdi, diye düşünmektedir.[12] Başka bir yerde devrimci dönemi, bir "volkan"a, bir "sel"e, kendi yaratıcıları da dahil olmak üzere "her şeyi silip süpüren" bir "tufan"a benzetmektedir.[13] Bu, şiddeti eleştiren ama devrimci süreci onaylayan bir insanın söylemidir. Bu da zaten o dönemin Türk entelijansiyasının karakteristik bir tutumudur. Belki de bu nedenle Osmanlıca sözlükte, "*révolution*" kelimesinin tam karşılığı bulunmamakta, hep "ihtilal" ile "inkılap" arasında tereddüt edilmektedir.

Bütün bunlar bir yana, Fransız Devrimi Ahmed Ağaoğlu'nun düşüncesinde olağanüstü bir yer tutar. O bu devrimi öncelikle toplumların ilerlemesinde düşüncelerin

yeri ve aydınların rolü konusunda harika bir ders olarak görür. Aslında Ağaoğlu devrimin doğrudan Aydınlanma'nın ürünü olduğu kanısındadır. Devrim insanlarının 18. yüzyıl filozoflarından beslendiklerini yineler. "Büyük Fransız İnkılabı'nın tarihini mütalaa ediniz [okuyunuz]: Mirabeau'dan Robespierre'e, Charlotte Corday'den Madame Rolland'a kadar (...) bütün kahramanları Voltaire'den, Diderot'dan, Montesquieu'den ve bilhassa Rousseau'dan mülhemdirler [esinlenmişlerdir]." İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi doğrudan Rousseau'nun görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Girondinlerin başvuru kaynağı *L'Esprit des Lois*'nın, Montagnardların başvuru kaynağı ise *Contrat social*'in yazarıdır.[14] Aydınların rolü, bu kez tersten giderek, Müslüman halkların tarihince de kanıtlanmaktadır. "Erbab-ı kalem" bayağı dalkavukluklar aracılığıyla despotlarla uzlaşabilmek için eleştiri görevlerini yerine getirmediklerinden, İslam ve genelde Doğu ülkeleri tam bir çöküş içine girmiştir.[15]

Son olarak ve hiç kuşkusuz en önemli nokta budur, Fransız Devrimi Ağaoğlu'nun gözünde bireyin kurtuluşu tarihinin belirleyici bir evresini temsil etmektedir. Şöyle yazar: "Yüksek ferdiyet, serbest saha üzerinde serbest faaliyet, serbest müşareket [ortaklık] ve serbest rekabet esaslarına müsteniddir. Bu esasları ilk evvel Fransız İnkılabı Kebiri tatbik etmeye başladı ve o zamandan itibaren Garp'ta aile, devlet ve cemaat teşkilatlarının kâffesi mezkûr esaslardan mülhem olmaya koyuldu."[16] Bu nedenle Ağaoğlu'nun eserlerinde, "bireyin doğuş belgesi" diye adlandırılan (Louis Dumont) İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ne çok sayıda gönderme bulunmasında şaşırtıcı bir yan yoktur. Ağaoğlu Fransız Devrimi'ni toplum-birey ilişkileri sorunsalı içine yerleştirir; Auguste Comte'tan beri devrimin gündeme getirdiği ve şu şekilde ifade edilebilecek temel soru tartışılmıştır: "Bireylerin var olmaya başladıkları andan itibaren toplum ne olacaktır?" Olaydan yüz yıl sonra yazan ve Batı tarafından gerçekleştirilmiş ilerlemeleri de gözlemleyebilmiş Ağaoğlu'nda bu soru başka bir biçime bürünür: "İçinde bireylerin bulunmadığı bir toplum neye benzer?" Sorunun yanıtını şöyle verir: "Fertsiz cemaat tasavvur etmek elsiz, ayaksız, başsız ve gövdesiz insan tasavvur etmektir."[17]

Bireye, rekabete böylesine yer veren bir aydın üzerinde İngiliz liberalizminin ne kadar etkisi bulunduğu haklı olarak sorulabilir. Gerçeği söylemek gerekirse, bu soru Ahmed Ağaoğlu örneğini aşmakta, tüm Osmanlı ve Türk entelijensiyasını ilgilendirmektedir. Genel anlamda, Fransız dili ve kültürünün hegemonyasının İngiliz düşünceleri önünde kesin bir engel oluşturduğu söylenebilir. İngiliz düşüncelerinin Türk seçkinlerine ulaşmayı başardıkları durumlarda bile, buna Fransız yazarlar aracılık etmiştir. Bu konuda en anlamlı örnek, İngiliz modelinin büyük hayranı, Fransız Edmond Demolins'i okuyarak, İngiliz liberalizminden beslenen Prens Sabahaddin'dir.[18] Ağaoğlu ise, 19. yüzyıl sonunda İngilizlerin İran'da çevirdikleri dolaplara yönelik ilk

eleştirilerinden beri, İngiltere'yi Müslüman ülkelerin baş düşmanı olarak görmekten asla vazgeçmemiştir. Foreign Office tarafından kınanan İngiliz düşmanlığı kuşkusuz İngiliz demokrasisini bir esin kaynağı olarak kabul etmesine pek elverişli değildi. Bununla birlikte 1925-26'dan sonra, Türkiye Cumhuriyeti ile İngiltere arasındaki ihtilaf halledilmeye başlanınca (Musul sorununun çözümü) tavrının esnekleştiği görülmektedir. 1927'de yayımlanan *Hukuk-ı Esasiye Notları* İngilizlerin demokrasi deneyine giderek artan bir ilgiyi yansıtmaktadır.[19] 1929'da yayımlanan *İngiltere ve Hindistan* başlıklı bir broşür daha da ileri gider: Ağaoğlu bu eserde *Magna Carta*'nın, *Bill of Rights*'ın ve *Habeas Corpus*'un İngiltere'sine hayranlığını itiraf eder. Herkesin örnek aldığı ve başka yerlerde kanlı devrimlere, geçmişin yok edilmesine yol açarken, İngiltere'de "tedrici bir şekilde ve doğallığı içinde yerleşen" demokratik sisteme övgüler yağdırır.[20] İngilizlerin girişimcilik ruhunu över, bu ruha diğer halkları hor görme ve üzerlerinde egemenlik kurma eğiliminin eşlik etmesinden ise yakınır.

Fransız Devrimi ve Kemalist Devrim

Her şeye rağmen Ağaoğlu'na göre diğer devrimlerin kökenini Fransız Devrimi oluşturmaktadır. O hem bir kaynak, hem de modeldir. 1913'te yazdığı "Osmanlı İnkılabının Şark'taki Tesiratı" başlıklı bir makalede, 20. yüzyılın başında "Doğu"yu (Rusya, İran, Osmanlı İmparatorluğu, Çin) çalkalayan devrimci hareketlerin 1789'da patlayan ve Avrupa'dan Asya'ya ulaşması bir yüzyıl alan büyük devrimci dalganın doğal sonuçlarından başka bir şey olmadığını belirtiyordu.[21] Ağaoğlu'nun yazdığına göre, Fransız Devrimi sınırları aşıp Avrupa'da kendini kabul ettirebilmişse, bunun tek nedeni dayandığı düşüncelerin çekim gücü değil, *devrimden önce de* Fransız dili ve kültürünün yaygınlığı sayesinde "Fransız Avrupası" denen yerde önde gelen bir yere sahip olmasıydı. Jön Türk Devrimi için de aynı şey geçerliydi: 1908'den önce Osmanlı İmparatorluğu Halifelik ve İslam aracılığıyla çevresinde güçlü bir nüfuza sahipti; Jön Türklerin hareketi de bu nüfuz sayesinde Müslüman dünyayı ve Doğu'yu etkiledi.

1919-1923'ün Anadolu Devrimi de aynı süreçten geçti. 1923'te *Yeni Mecmua*'da çıkan bir dizi makalede, Ağaoğlu bu devrimi Fransız Devrimi'nin bir tür tekrarı olarak yorumlar: "Fransa'da devrim ne idiyse, aynı şey yüz yıllık bir arayla Türkiye'de de yaşanıyor ve Doğu halkları Fransız Devrimi'nin Batı'ya yaydığı iyiliklerden faydalanmaya hazırlanıyorlar."[22] Bu faydalar, milliyet ve ulusal egemenlik ilkelerinin yükselişidir. Türk Devrimi'nin ürünü olan iki temel metin bunu yansıtmaktadır: "Misak-ı Milli" ve "Teşkilat-ı Esasiye." Birincisi, Türk vatanının

birliğini, özgürlüğünü ve bağımsızlığını bütün dünyaya ilan etmiş, ikincisi ise içeride ulusal egemenliği kurmuştur.

Batı'da bu ilkeleri yayan nasıl Fransız Devrimi olmuşsa, Türk Devrimi de Doğu devriminin başlangıç noktasına işaret eder: "Garp'ta Fransız İnkılabı ile her millet kendi varlığını duydu ve bu varlığa karşı koyulan bütün muzır kuvvetleri tam yüz sene devam eden mücadelelerle kırıp attı; öylece Türk İnkılabı ile de Şark'ta yeni bir devr-i tarihi başlıyor ve bütün Şark milletleri, asırlardan beri kendilerini, hariç ve dahilde ezmekte olan kuvvetlere karşı artık tahammül etmemeye koyuldular."

Ağaoğlu Doğu'nun Türk Devrimi sayesinde kurtulacağı düşüncesini geliştirir: "Bu inkılaba kadar Şark'ta esaslı tebeddüller, göklerden gelen işaretler veya meleklerin ilhamatı ile oluyordu. Bu hal kurûn-ı ûlâdan Türk İnkılabı'na kadar böylece tekerrür edip gelmiştir. Yüzlerce milyon insanlar kendi hayatlarını tanzim ve tertip için yüzlerce seneler bir Buda'nın, bir Zerdüşt'ün, bir Mehdi'nin zuhuruna intizar ediyorlardı. Bu defa aynı insanlar, göklere, meleklere ihtiyaç duymadan, Mehdi'lerin zuhuruna intizar etmeden, kendi mukadderatlarını ellerine alıyorlar ve kendilerini hayatlarına hâkim-i mutlak telakki ederek her an, her dakika ve ihtiyaca göre onu tanzim ve tertip etmek hakkını kendilerinde ve yalnız kendilerinde görüyorlar." Dolayısıyla, o zamana kadar etkileri sadece Batı ile sınırlı kalmış Fransız Devrimi'nin faydalarını Türk Devrimi artık Doğu'ya da yayacaktı.

Ancak, bu karşılaştırma en azından bir temel farklılığı da ortaya koyuyordu. Türk Devrimi çok elverişsiz koşullarda gerçekleşmişti: İç ve dış düşmanlara, İstanbul hükümetine ve eski, yüzlerce yıllık bir zihniyete karşı kendini kabul ettirmesi gerekmişti. Ağaoğlu bu noktayı daha da açar: 1919'un Anadolu'su 1789'un Fransa'sı değildir. Fransız Devrimi, 17. yüzyılın eleştirel düşüncesi (Descartes, Molière), sonra da Aydınlanma çağının felsefi düşüncesi tarafından uzun süredir hazırlanmıştı. 1789'da Fransız toplumunun büyük bir bölümü Devrim ilkelerini ve hangi yönü tutacağını biliyordu. Türkiye'de buna benzer hiçbir şey yoktu: Batılı düşüncelerin etkisi sınırlıydı. Modellerin benimsenmesi çoğunlukla sadece bir öykünme düzeyinde kalmaktaydı; yeni düşünceler sadece İstanbul'a girebilmişti, Anadolu'daki kitleler eski zihniyetlerini koruyorlardı: "Anadolu Altaylar'dan taşınmış kara sabanı ve onunla beraber getirilmiş zihniyeti korumuştu."

1923-24'te ilk Kemalist reformların coşkusu içinde, Ağaoğlu bu eski zihniyetin kısa sürede süpürülüp atılacağından kuşku duymamaktadır. Bu konuda da örnek Fransız Devrimi'dir. "Gelişme için elverişli bir temel oluşturan" milliyet ve egemenlik ilkelerini yayarak, her türlü bilimsel, teknik, sanatsal ilerlemenin yolunu açan Fransız Devrimi olmuştur. Ağaoğlu şu sonuca varır: "Doğu'da da aynı nedenlerin aynı sonuçları yaratacağından kim kuşku duyabilir ki?"[23]

Doğu "İstibdadı"

Ağaoğlu'nun Doğu'da yerleşeceğini düşlediği liberalizm, her şeyden önce despotizmin anti-tezidir. Fransa'ya gelir gelmez, Doğu'yu yöneten siyasi sistemin bilincine varabilmiştir. Gerçekten de, Paris'te yaşayan bir "İranlı" olarak, Şah'ın 1889 Evrensel Sergisi'ne yaptığı ziyaretin ayrıcalıklı tanığı olmuştur. İlk anlattığı görüntü, bir arabada yan yana oturan Nasreddin Şah ile Fransız Cumhurbaşkanı Carnot'dur. "Şah'ın tacındaki pırlantalar, gözleri kamaştırıyordu. Göğsü mücevheratla mestur idi. İri gözleri, kalın çatık kaşları, dik başı, tasviri kabil olmayan bir gurur ve tekebbür ifade ediyordu... Carnot'nun sade siyah redingotu, dik beyaz fokolu [faux col] mütevazı tavrı, bu gurur ve tekebbür ile tam bir tezat teşkil ediyordu. Bir ilk defa hür ve serbest bir milleti temsil eden bir reis ile azamet ve ceberutu temsil eden bir müstebidi yan yana görüyordum." Başka bir zaman çok ilginç bir sahneyi izler: "Gece idi; yine halkın iki safı arasından geçiyordu, yolda üzerindeki mantoyu, her nedense omzunun bir hareketi ile yere attı ve arkasından gelen sadrazama çevrilerek: 'Berdar!' emrini verdi. Zavallı sadrazam, derhal bütün o kalabalığın gözü önünde yerlere kadar eğildi, mantoyu kaldırdı ve bir uşak gibi kolu üzerinde olarak taşıdı, durdu. Şahın bu edası ve sadrazamın bu mezelleti, şark istibdadının mahiyetini gösteren bariz numunelerdendi!"[24] Bunlar önemli metinlerdir, çünkü Ağaoğlu'nun daha sonra eserlerinde geliştireceği birçok tema burada bir arada bulunmaktadır: Liberal Batı ile müstebit Doğu arasındaki zıtlık, iktidar simgelerinin önemi, bir "istibdad" modeli olarak İran.

Daha sonra, 1910'da İstanbul'da *Sırat-ı Müstakim*'de çıkan bir makalede, Kaçarların, özellikle de saltanatı 19. yüzyılın neredeyse bütün ikinci yarısını kaplayan Nasreddin Şah'ın istibdadının etkilerini uzun uzun anlatacaktır.[25] Onun pençesi altında İran'da ne adalet, ne de kanun kalmış, şeriata bile uyulmamıştı. Nasreddin Şah ileri gelenlerin ve ulemanın yetkilerini yok etmişti. İran'ı kendi özel mülkü gibi görmüş, ailesi ve yakınları arasında paylaştırmış, mutlak bir keyfi idareyi egemen kılmıştı. Şah'ın çevresi yağcılar, dalkavuklar ve menfaatçilerden oluşuyordu. Kimse iktidarı eleştirmeye cesaret edemiyordu. Zengin İran edebiyatı, Şah'ın şanını öven kasidelerle parlaklığını yitirmişti. Maddi hayattaki güvensizlik ve müsadereler nedeniyle ekonomi de yıkılmıştı. Binlerce köylü kaçıyordu ve bir zamanlar "Gülistan" olarak bilinen İran bir çöl halini almaya başlamıştı. Maddi yıkım yine de onarılabilirdi, ama Nasreddin Şah'ın İran'ı sürüklediği manevi yıkım ne olacaktı?

Demek ki Ağaoğlu'na göre, İran Doğu istibdadının paradigmasını sunmaktadır. *Üç Medeniyet* gibi bir metin incelendiğinde, burada çok eleştirel bir biçimde betimlenen "Doğu toplumu"nun Abdülhamid Türkiye'sinden çok Nasreddin Şah

İran'ından esinlendiği görülür. Burada İran örneği Osmanlı ve Türk toplumunu karikatürleştirmeye yaramaktadır. Ağaoğlu tersten giderek görüşlerini desteklemektedir. Müstebit Doğu'yu karanlık renklerle resmettikçe, özgürlük de o kadar güzel ve gerekli görünmektedir.

Doğu istibdadı, Batı'nın eski rejiminden çok daha katıksız bir türdedir, der Ağaoğlu. XIV. Louis ve I. Nikola hükümdardı, ama yine de belli kurallara ve âdetlere uyuyorlardı. En mutlak keyfi idarenin hüküm sürdüğü Doğu'da bu geçerli değildir; her türlü yerleşik kuralın üstünde egemen olan hükümdarın kaprisleridir. Kimse canından, malından ya da şerefinden emin olamaz.[26]

Ayrıca istibdad çok uzun süre devam ettiği ve etkileri çok derin olduğu için, devrimlere direnmekte, özgürlük ele geçirildikten sonra da varlığını sürdürmektedir. Örnek yine İran'dan gelir: 1906'da kurulan meşruti rejimden çok kısa sürede istibdada geri dönülmüştür. Ağaoğlu, şu formülün hiçbir yerde böylesine doğrulanmadığını belirtir: "Özgürlük verilmez, alınır."[27] Ağaoğlu'nun gözleri önünde, birkaç yıl içinde Stolipin gericiliği ile sonuçlanan 1905 Rus Devrimi örneği vardı. Jön Türk Devrimi'ne gelince, o da –İran devriminden farklı olarak– İttihat ve Terakki Cemiyeti gibi bir güce dayanmış da olsa, toplumda derinlere kök salmayı başaramamıştı. Ahmed Ağaoğlu daha 1910'da Jön Türk Devrimi hakkında kuruntulardan uzaklaşmış şu saptamayı yapıyordu: ["Osmanlı devrimi, sadece seçkinleri kapsayan askeri, siyasi bir devrimdir. Kitle eskiden olduğu gibi yaşamayı ve düşünmeyi sürdürüyor."][28] Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Malta'da tutuklu olarak bulunan Ağaoğlu, kendisinin de içinde yer aldığı Jön Türk rejiminin on yılının bilançosunu çıkarırken bu başarısızlık saptaması daha da ağır bir dille ifade edilir.[29] Doğu, çok dirençli, ruhları ve düşünme tarzlarını işgalden vazgeçmeyen bir "istibdad" çeşidi sunmaktadır. Gerçek özgürlüğe ulaşmak için bunun kökü nasıl kazınacaktır?

"Serbest İnsanlar Ülkesinde"

Ağaoğlu, Doğu toplumu üzerine 1919-1920'de Malta'da yazdığı bir dizi makaleyi, 1927'de *Üç Medeniyet* başlığıyla yayımlamaya karar verdi. Önsözde, bu artık hükmü kalmamış bir eserdir, diyordu, çünkü burada önerilen Batılılaşma reformlarının birçoğu Mustafa Kemal'in dâhiyane çabalarıyla zaten gerçekleştirildi. Ama eserin, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde bir Türk aydınının ruh halinin ne olduğunu genç kuşaklara göstermek açısından yine de faydalı olacağını düşünüyordu. Fakat bu açıklama pek tatmin edici gözükmemektedir. Gerçekten de *Üç Medeniyet* üç yıl sonra yazılmış *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'yle karşı-

laştırıldığında, Ağaoğlu'nu meşgul eden sorunun değişmediği fark edilmektedir: Kemalist reformlara rağmen, istibdattan miras kalan zihniyet ve tavırlar, ruhlara musallat olmayı sürdürmektedir. 1924 Anayasası'nın oluşturulmasına katılan bu hukukçu, tıpkı Montesqieu ve Tocqueville gibi, kanunlardan ve kurumlardan çok *âdetlere* inanmaktadır. Tanzimat'tan beri, Batılılaşmanın Batı'dan esinlenen kurumlar, kanunlar ve yönetmeliklerle halledilebilecek bir iş olduğu sanılmıştır. Ağaoğlu, bunun ancak kısmen doğru olduğu kanısındadır. Özgürlüğün siyasi ve hukuki çerçevesi bir kez kurulduktan sonra, geriye temel bir görev kalmaktadır: Bunu kitlelerin kafasına yerleştirmek ve özgür yurttaşlar yaratmak. *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'de anlatılan liberal ütopya bunu hatırlatmaktadır.

Eser çeşitli akımlardan etkilenmiştir. Egemen olan, 1789'un sonucunda ortaya çıkmış Fransız liberal geleneğidir. Anlatılan ülkenin kısmen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nden esinlenen bir "esas yasası" vardır.[30] Burada "serbest yurttaş"ın hakları ve ödevlerinden, kanunun korunmasından, kamu düzeninin temsilcilerini denetleme gereğinden, bu temsilcilerin yönetimleri hakkında her an hesap verme zorunluluklarından söz edilmektedir. Diğer unsurlar, ağırbaşlılık, yemin etme zorunluluğu, vb devrimci ahlak kurallarından esinlenmektedir. Ayrıca "Serbest İnsanlar Ülkesi"nde ülkenin en parlak adamlarının yer aldığı ve neredeyse aynen Académie Française'e benzeyen bir Akademi ve büyük adamların gömüldüğü bir Panteon vardır. Panteon'un üstündeki yazıtta şu cümle görülür: "Büyük adamlara, Serbest İnsanlar Ülkesi'nin şükranlarıyla..."[31] Ama bu tabloya İngiliz demokrasisinden eklenmiş unsurlar da göze çarpmaktadır: Örneğin özgürlük adayının, iskemleler üzerine çıkmış hatiplerin halka seslendikleri ve hükümeti açıkça eleştirdikleri bir parktan geçtiği sahnenin Hyde Park'ı çağrıştırmamasına olanak yoktur. Ama metnin içine işlemiş "Doğulu" bir esin de göze çarpar. Eser bütünü içinde "pirlerin" yönetiminde "el almayı" betimlemekte, bu yönüyle de "Serbest İnsanlar Ülkesi"ni çok geniş bir tarikata benzetmektedir. Ağaoğlu, kişisel olarak ilgilendiği Budizmden alınmış bir kavram olan "nefsine hâkimiyet" üzerinde uzun uzun durur. Bir başka temel terim, ev döşemesinde, giysilerde, davranışlarda ve dilde "sadelik"tir. Böylelikle Ağaoğlu sadelik adına, yerel ürünlerle sınırlı bir tüketimi över ve Doğu'da kullanılan karmaşık ve aşırı saygılı birtakım nezaket kalıplarını eleştirip basit, doğrudan ve demokratik bir dil önerir.

Demek ki *Serbest İnsanlar Ülkesinde,* Ağaoğlu'nun bütün özgürlük deneyimini içine kattığı bir bireşim görünümündedir. Ağaoğlu, temel rolün eğitime düştüğüne inanmakta, sadece eğitimin sadelik, dürüstlük, iyiye ve gerçeğe duyulan aşk gibi yeni değerleri toplumsal bünyeye kazıyabileceğini düşünmektedir. Düşünceleri Montesqieu'nünkilerin bir yankısı gibidir: "Cumhuriyetçi idarede eğiti-

min bütün gücüne ihtiyaç duyulur." Ağaoğlu, eleştiri işlevlerini yerine getirmeleri ve "halka gitmeleri" gereken aydınların rolüne de inanmaktadır. Ağaoğlu'nun düşlediği demokrasi, doğrudan bir demokrasi değil, halk tarafından seçilmiş temsilciler aracılığıyla uygulanan bir rejimdir; bu temsilciler üstlerinde her bireyin denetiminin ağırlığını hissetmelidir – bu nokta üzerinde çok durur.

Bireysellik, ama onun yanı sıra yardımlaşma. Ağaoğlu'na göre bireysellik bencilliklerin ve bireysel tutkuların egemenliğine değil, tam tersine dayanışma ve yardımlaşmaya yol açar. Sadece güçlü bireyler başkalarına hizmet edebilir. Ağaoğlu, Doğu'da gerek aile gerekse toplum içindeki dayanışma ağlarının zayıflığından yakındığı *Üç Medeniyet*'te savunduğu tezleri yineler; bu zaaf toplumun, bir kum yığınının taneleri gibi birbirinden ayrılmış, iktidarın istediği gibi oynadığı bireyler toplumu haline gelmesine yol açmaktadır. Batı örneği, bireyselliğin dayanışmayla atbaşı gittiğini göstermektedir; bunun kanıtı dernek hayatındaki gelişmedir (Ağaoğlu, Charles Gide'i kaynak göstererek, Fransa'da 20. yüzyıl başında 60.000 dernek bulunduğunu belirtir).

Son olarak, Ağaoğlu'nun peşinde olduğu "fazilet", biraz Montesqieu'de de olduğu gibi, kamu yararı için kendi kişisel çıkarlarından vazgeçebilme yeteneği olarak tanımlanabilir. Ayrıca son eserlerinden birinde, Ağaoğlu, kendi içindeki bencillik ve özgecilik paylarını belirlemek üzere bir tür vicdan tahliline girişir.[32] Ama "fazilet" aynı zamanda, Batı'da kökleri Sokrates'e kadar uzanan bir geleneğe göre, kanunlara da bağlılıktır; halbuki Doğu'da "fazilet" olarak görülen kanuna değil hükümdarın şahsına bağlılıktır.

Sonuçta, bazı kaygı uyandırıcı yönlerine rağmen –özgürlük adına, bir sürü kötü, yalancı, casus, korkak, kurnaz, açgözlü yurttaşın "Serbest İnsanlar Ülkesi"nden ihraç edilmesi[33]–, Ağaoğlu'nun eseri Türkiye'ye daha fazla özgürlük ve demokrasi getirmek için yapılmış dokunaklı bir savunma gibi görünmektedir.

Sonuç

Serbest İnsanlar Ülkesinde'nin yayımlanmasından sadece birkaç ay sonra, Ağustos 1930'da, Türkiye bir siyasi çoğulculuk deneyi yaşayacaktı: Mustafa Kemal'in isteğiyle, Türkiye'nin eski Paris Sefiri Fethi Okyar tarafından Cumhuriyet Halk Fırkası'na muhalif Cumhuriyetçi Serbest Fırka kurulmuştu. Yeni fırkanın önde gelen isimlerinden biri de Ahmed Ağaoğlu'ndan başkası değildi.[34] *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'den gereken "hisse" çıkarılmış mıydı?

Ama Serbest Fırka deneyi, ülkedeki gizli hoşnutsuzluğu açığa çıkardığı için,

kısa ömürlü oldu: Yeni fırka Kasım 1930'da kapatıldı. Diğer yandan 1929 buhranının ilk sonuçlarına karşı koyabilmek için, Türkiye ekonomik düzeyde yavaş yavaş güdümlü bir anlayışa doğru yöneliyordu. Özellikle de *Kadro* dergisi (1932-1934) çevresinde toplanmış bir grup aydın çok canlı bir biçimde devletçiliği savunuyordu. Ahmed Ağaoğlu'nun bu noktada bir kez daha karşımıza çıkıp bu ekibe eleştiri oklarını yöneltmesinde ve devletin ekonomiye olabildiğince az müdahale etmesini savunmasında şaşırtıcı bir yan yoktur.[35]

Demek ki liberalizm rüzgârı birkaç yıl içinde hem siyasi, hem de ekonomik düzeylerde dönmüştü. Bir liberalizm şampiyonu olarak, Ahmed Ağaoğlu bu yön değişikliğinin sıkıntılarını kişisel düzeyde de çekmek zorunda kaldı: Önce Büyük Millet Meclisi'ndeki mebusluk, sonra da 1933 üniversite temizliği sırasında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ndeki profesörlük görevini yitirdi.

Hayatının son altı yılında liberalizm avukatlığından yine de vazgeçmedi. Ama giderek tecrit oluyordu. Devletçilik bahsindeki başlıca hasmı ve devletle sonradan ittifak yapmış eski bir komünist olan Şevket Süreyya Aydemir 1934'te *Kadro* dergisinde anlamlı bir biçimde "1789 İhtilalinin Mezarı Başında" başlığını taşıyan bir makale yayımladı.[36] Bu makalede bir anlamda devrimin cenazesinin ardından son konuşmayı yapıyordu. Bir yandan 1789 ilkelerine bağlılığı konusunda okuyucuya teminat veren yazar, diğer yandan da 1934 Fransa'sını (parlamentarizm karşıtı ve Stavisky davasının yaşandığı Fransa) bu ilkelere tamamen ihanet etmekle suçluyordu. Üstelik, diye ekliyordu, bu ilkeler altyapıdan kopanlmış bir halde ebediyen yaşayamazlar. Örneğin Fransız Devrimi ekonomik özgürlük ilkesini ilan etmişti, oysa artık planlı ekonomi düşüncesi kendini kabul ettiriyordu. Demek ki Fransız Devrimi Türk Devrimi için bir model oluşturamazdı; Türk Devrimi'nin kendisi bir başlangıç ve kapitalizm ile komünizm arasında üçüncü bir yol açan bir modeldi. Hiç kuşkusuz, o sırada rağbet gören düşünceler *Kadro* tarafından savunulan, anti-emperyalizm, milliyetçilik ve devletçilikti. Dergi yetkililer tarafından kısa sürede kapatıldı, ama onun gündeme getirdiği sorunsal Türk entelijansiyasında en azından 1980'lerin başına kadar derin izler bıraktı. Bu tarihten sonra Türkiye'de yeniden liberalizm rüzgârları esmeye başladı.

Notlar

1 *Serbest İnsanlar Ülkesinde,* İstanbul, 1930, 128 s. Eser, birkaç ay önce de *Cumhuriyet*'te tefrika olarak çıkmıştı.

2 Montesqieu, *De l'esprit des lois,* Kitap II ve III. Karş. Louis Althusser, *Montesqieu, la politique et l'histoire,* Paris, 1959.

3 Bildiğim kadarıyla Ahmed Ağaoğlu'nun yaşamöyküsü yazılmamıştır. Oğlu Samet Ağaoğlu'nun hatıralarında bazı bilgiler bulunmaktadır: *Babamdan Hatıralar,* Ankara, 1940, ve *Babamın Arkadaşları,*

İstanbul, tarihsiz. Ayr. bkz. Akçuraoğlu Yusuf, *Türkçülüğün Tarihi, Türk Yılı* içinde, İstanbul, 1928, s. 419-433 ve Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* 2. baskı, İstanbul, 1979, s. 673-681. İsminin Rusça biçimi Agaieff'tir (ya da Agaev).

4 Benim makaleme bkz.: "Azerbaycanlı Bir Aydının İlk Adımları: Ahmed Ağaoğlu Fransa'da (1888-1894)", bu derleme içinde s. 103-116.

5 Karş. bir önceki notta belirtilen makale.

6 Ahmed Ağaoğlu, "Biraz Tarihten", *Türk Yurdu,* I/11, Nisan 1912.

7 Karşılaştırma amacıyla bkz. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne,* Paris, 1983.

8 Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet,* İstanbul, 1927; 2. baskı, İstanbul, 1972.

9 Alice Gérard, *La Révolution française, mythes et interprétations,* Paris, 1970.

10 Samet Ağaoğlu, *Babamdan Hatıralar,* s. 103-104.

11 *Age.,* s. 121.

12 Ahmed Ağaoğlu, "Osmanlı İnkılabının Şark'taki Tesiratı", *Türk Yurdu,* II/20, Temmuz 1913.

13 Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet,* İstanbul, 1927, s. 111-112.

14 Aynı yer.

15 Ahmed Ağaoğlu, "İslam Âleminde Görülen İnhitatın Sebepleri", *İslam Mecmuası,* I/2, 1914.

16 *Üç Medeniyet,* s. 87.

17 *Age.,* s. 93.

18 Karş. İlber Ortaylı ve Tekin Akıllıoğlu, "Le Tanzimat et le modèle français: mimétisme ou adaptation?", *L'empire ottoman, la République de Turquie et la France* içinde, H. Batu ve J.-L. Bacqué-Grammont (ed.), İstanbul, 1986, s. 197-208.

19 Ahmed Ağaoğlu, *Hukuk-ı Esasiye Notları,* Ankara, 1927.

20 Ahmed Ağaoğlu, *İngiltere ve Hindistan,* İstanbul, 1929.

21 "Osmanlı İnkılabının Şark'taki Tesiratı", *Türk Yurdu,* II/20, 1913.

22 "Türk İnkılabı", *Yeni Mecmua,* IV/69, 72, 73, 77, 78, 80, Şubat-Temmuz 1923.

23 "Türk İnkılabı", *Yeni Mecmua,* IV/69, 72, 73, 77, 78, 80, Şubat-Temmuz 1923.

24 Akçuraoğlu Yusuf, *age.,* s. 423.

25 Ahmed Ağaoğlu, "İran'ın Mazi ve Haline Bir Nazar", *Sırat-ı Müstakim,* no: 103-110, İstanbul, 1910.

26 *Üç Medeniyet,* s. 149.

27 Ahmed Ağaoğlu, "İran'ın Mazi ve Haline Bir Nazar", *Sırat-ı Müstakim,* no:110, İstanbul, 1910.

28 Ahmed Ağaoğlu, "Dar ül-Hilafe'de Maarif-i İbtidaiyenin Hali ve Suret-i İslahı", *Sırat-ı Müstakim,* no: 113, Ekim 1910.

29 *Üç Medeniyet,* s. 149.

30 *Serbest İnsanlar Ülkesinde,* s. 7-9.

31 *Age.,* s. 82.

32 Ahmed Ağaoğlu, *Ben Neyim,* İstanbul, 1939.

33 Jean-Marie Goulemot şöyle yazar: "Bütün ütopik yaratımların temel özelliği, (...) tüm düzenlenişini tek bir amaca tabi kılmasıdır. Bu amaca yönelmeyen her şey derhal cezaların en ağırına çarptırılır: ayrılık ve red", Pascal Ory (ed.), *Nouvelle histoire des idées politiques* içinde, Paris, 1987, s. 58-65, "düşlenen siyaset" başlıklı bölüm.

34 Karş. Walter Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey,* Leiden, 1973. Ahmed Ağaoğlu Serbest Fırka'yla ilgili bir anı kitabı yayımlamıştır: *Serbest Fırka Hatıraları,* 2. baskı, İstanbul, 1969.

35 *Kadro* ile girdiği polemik konusunda, Ahmed Ağaoğlu, *Devlet ve Fert,* İstanbul, 1933. Ve bu eser hakkında, Ayşe Trak, "*Devlet ve Fert:* Gecikmiş Bir Kitap Eleştirisi", *Toplum ve Bilim,* 14, 1981, s. 64-83.

36 Şevket Süreyya Aydemir; "1789 İhtilalinin Mezarı Başında", *Kadro,* 32-33, Ağustos-Eylül 1934.

20. YÜZYIL BAŞINDA BİR TÜRK AYDININ GÖZÜNDEN İRAN*

1927'de İstanbul'da yayımlanmış ve Doğu'da toplum ile devleti tahlil ettiği *Üç Medeniyet* adlı eserinde, Kemalizmin gözde siması ve Büyük Millet Meclisi'nde mebus olan Ahmed Ağaoğlu şu hikâyeyi anlatıyordu:

> Amcam, Karabağ'da Aras Nehri üzerinde kâin malikânesine gider. Nehrin öteki tarafında sakin İran hanlarından birisi kendisini misafir davet eyler. Bu meyanda o zaman veliaht ve bilahire şah olan Muzafferedddin o taraflara av için gelir. Bittabi bütün bunlar huzuruna şitaban olurlar. Amcamı davet eden han da kendisini alır ve veliahtın huzuruna gider. Avdan sonra bir mevkide istirahat edilirken veliaht dürbününü ufka doğru tevcih eder ve derhal hanlardan birisini yanına çağırarak: "Şu dağın yamacında çok güzel bir at ve sırtında da çok güzel bir halı var, gel bak!" der. Han dürbünü alır, gösterilen yere doğru düzeltir ve derhal: "Beli kurban! Ne güzel bir at ve ne güzel bir kilim" der. Bade bütün diğer hanlar da aynı suretle davet edilir ve aynı tarzda cevap verirler. Nihayet veliaht kendisine evvelce takdim olunan amcama hitaben: "Ali Bey, gelin siz de bakın" der. Amcam dürbünü alır, ne kadar bakarsa ne dağ görür, ne at ve ne de halı! Hayret eder, dürbünü öteye beriye çevirir, yine bir şey göremez. Ve nihayet "Kurban, ben hiçbir şey görmüyorum" der. Veliaht hiddet eder. Başını çevirir ve amcama iltifat etmez. Bu hadiseden pek müteessir olan amcamın ev sahibi veliaht gittikten sonra amcama ber-itab bir tarzda: "Ah! Ali Bey! Doğru söylemek için yer mi buldun? Zannediyor musun ki, ben de diğerleri de dürbünde bir şey gördük! Biz görmediğimiz gibi zaten veliaht kendisi de hiçbir şey görmüyordu. O bizi imtihan edi-

* Bu metin, Thierry Zarcone ve Fariba Zarinebaf-Sharh'ın yönetiminde yayımlanan *Les Iraniens d'Istanbul* içinde yer almıştır, Paris-Tahran-İstanbul, 1993, s. 75-84.

> yordu. Kendisine ne derece merbut olduğumuzu, onun gözü ile gördüğümüzü, kulağı ile işittiğimizi, hulasa kendimizden geçerek 'o' olup olmadığımızı imtihan ediyordu.[1]

Ahmed Ağaoğlu, Doğu'daki siyasi tavrın ayırt edici bir özelliği olarak gördüğü şeyi örneklemek için, çağdaş otoriter rejimlerin ürünü olan fıkraları çağrıştıran bu hikâyeyi kullanır: Kanuna bağlılığın bir erdem olarak görüldüğü Batı'dan farklı olarak, şehzadenin şahsına bağlılığın bir erdem olarak değerlendirilmesi.

Doğulu toplumlardaki "istibdadı" açıklamak üzere niye İran'dan bir örneğin tercih edildiği sorulabilir; çünkü Türk okuyucuya yönelik bir eser için, Osmanlı İmparatorluğu'nun –"eski rejim"– tarihi de aynı yönde birçok örnekleme olanağı sağlayabilirdi. Türkiye'de Kemalist Devrim bütün hızıyla sürerken –Batı türü Medeni Kanun 1926'da kabul edilmişti ve 1928'de de Arap harflerinin yerini Latin harfleri alacaktı– bu İran iması ne anlama geliyordu?

Ağaoğlu ve İran

1927'de *Üç Medeniyet*'i yayımladığında, Ağaoğlu Millet Meclisi'nde Kars mebusu, Ankara Hukuk Fakültesi'nde profesör ve başlıca Kemalist gazetelerde başyazardı. Yetenekli bir polemikçiydi ve Türkiye'nin çağdaşlaşması ve Batılılaşması yönünde birkaç yıldır başlatılmış olan reformları hararetle savunuyordu. Bir tür milliyetçi kulüp olan Türk Ocakları örgütünde ateşli bir militan olduğu gibi, Türk milliyetçiliğinin önde gelen kuramcılarından da biriydi.

Bu sağlam Kemalist karmaşık bir yoldan geçip gelmişti. Birçok Türk milliyetçisi gibi o da Rusya kökenli, daha doğrusu Azerbaycanlıydı ve Türkiye'ye daha geç bir tarihte, 1909'da kırk yaşındayken gelmişti. O zamana dek bütün kariyeri, öğrenimini tamamlamak üzere gittiği Fransa'daki altı yıl dışında, Rusya'da geçmişti. 1905 Rus Devrimi süresince, Rusya Müslümanlarının haklarının tanınması için sürdürülen hareket içinde özellikle birçok Azeri basın organını harekete geçirerek çok etkin bir rol oynamıştı. Rusya'daki gericilik döneminin ve Türkiye'deki Jön Türk Devrimi'nin ardından İstanbul'a gelen Ağaoğlu, gazetecilik kariyerini sürdürdü, bunun yanı sıra Darülfünun'da ders verdi, milliyetçi örgütlerde çalıştı ve Jön Türk hareketine katıldı. Bu nedenle de 1919-1920'de İngilizler tarafından Malta'ya sürgün edildi. Doğu ile Batı arasındaki farklılıklar üzerinde kafa yorarak, *Üç Medeniyet*'in ilk taslağını orada oluşturdu.

Peki hiçbir zaman İran'a gitmemiş gibi görünen bu Türk milliyetçisinin İran'la ne gibi bir ilişkisi olabilirdi? Bu sorunun ilk yanıtı Ağaoğlu'nun kökenleriyle ilişkilidir: Rusya Azerbaycan'ında, Karabağ'da doğan Ağaoğlu kendini önce İranlı olarak görmüştü – o dönemde yüzü geleneksel olarak İran'a dönük bir ülke açısından bu normal bir tepkidir. Ağaoğlu'nun kendisinin de belirttiği gibi, babasının aklına Türk asıllı olabileceği gelemezdi.[2] Ancak 19. yüzyıl sonuna doğru Azerbaycan Türklük aidiyetinin bilincine varmaya başlamıştı. O halde Ağaoğlu çocukluğundan itibaren İran kültürünü edinmişti; anı parçalarında amcalarından birinin ona nasıl yedi yaşından itibaren Farsça dersleri aldırdığını anlatır.[3] Paris'te, 1892-1893'te, *İran* toplumu, "kendi" toplumu hakkında uzun bir makale dizisi yazacaktı.[4] Azerbaycan'a geri döndükten sonra Türk milliyetçiliğine "ihtida edecek" ve İran'ı artık bu açıdan inceleyecekti.

Ahmed Ağaoğlu ile İran arasındaki ikinci bağ Şiilikti; o da Azerilerin çoğunluğu gibi Şii'ydi. Fransa'da yayımlanan ilk yazılarında çocukluğunun dininden, katıldığı bayramlardan uzun uzadıya söz ediyor ve Şiiliğin İran'ın kaderinde ne kadar belirleyici bir yere sahip olduğunu vurguluyordu. Londra'da 1892'de toplanan Doğubilimcileri Kongresi'ne sunduğu bir başka incelemesinde, İran'da eski geleneklerin kalıcılığını, Zerdüşt inançlarının Şiilik içinde sürmesini ele aldı ve Şiiliğin İran açısından İslam'ın ulusal bir versiyonu olduğunu göstermeye çalıştı.[5] Paris'teki hocalarından Renan ve Darmesteter'in etkisiyle, Şiiliği İslam'ın liberal kanadı olarak kabul ediyordu.[6] Her şeye kaadir ve Yaradan'la yaratılmışlar arasındaki "o uçsuz bucaksız alanda" hiçbir aracısı bulunmayan bir Allah düşüncesine dayalı Sünniliğin "taassubuna" karşı bu alanda üç "köprü" açan (Mehdi, İmamlar, Müçtehidler) Şiiliği koyuyordu.

Şiiliği bu şekilde kavraması Ağaoğlu'nu, bir başka Şii'nin, Paris'te tanıştığı Cemaleddin Afgani'nin izinden giden İslam reformcularının saflarına katacaktı. Diğer yandan bir Şii ve 1904'te Azerbaycan'da doğrudan katıldığı Ermeni-Türk savaşı deneyini yaşamış bir insan olarak, İslam'ın Şiilik ve Sünnilik olarak bölünmesine de özel bir duyarlılık gösterecekti. Türk dünyasını zayıflatmaması için bu bölünme nasıl çözümlenecekti? 1911-1912'de *Türk Yurdu*'nda yayımlanan "Türk Âlemi" başlıklı makale dizisinde dile getirdiği kaygı buydu.[7] Azerbaycan'da aynı ırktan, aynı kültürden, aynı dilden gelen, aynı köyde ya da mahallede oturan insanların, bir kısmı Şii bir kısmı Sünni olduğu için, birbirlerine korkunç bir kin beslediklerini ve çocuklarını evlendirmeyi reddettiklerini umutsuzlukla kabul ediyordu.

Azeri asıllı oluşu, İran kültürüne aidiyeti, Şii inancı nedeniyle, Ahmed Ağaoğlu bütün siyaset ve yazarlık kariyeri boyunca İran'la ilgilenmekten hiç vazgeçmedi. Paris'teki ilk makaleleri "İran toplumu"nu konu alıyordu. Bakü'de 1906'da *İrşad*'ı

çıkardığında, dergiye bir de Farsça ek koydu. Jön Türk Devrimi'nden sonra İstanbul'a yerleşen Ağaoğlu, *Encümen-i Saadet*'in yayın organı *Süruş* gibi Osmanlı başkentinde yayımlanan Farsça gazetelerde yazdı.[8] Yazılarının çoğunda İran'a çeşitli göndermeler ve İran edebiyatından alınmış Farsça alıntılar bulunuyordu.

Demek ki Ağaoğlu İran üzerine çok yazmıştır: Konferans metinleri, makaleler, broşürler, 1910'da *Sırat-ı Müstakim*'de çıkan uzun makale dizisi "İran'ın Mazi ve Haline Bir Nazar"dan[9] ölümünden sonra, 1941'de yayımlanan *İran ve İnkılabı*'na kadar birçok eser.[10] Bu metinler dizisinin içinde onun Türk yurttaşlarına aktarmak istediği İran imgesi şekillenmektedir.

İran Tarihi: Türklerin Rolü

Türklüğe "ihtida etmeden" önce Fransa'da yazdığı makalelerde, Ağaoğlu, genelde Müslüman dünyanın, özelde de İran toplumunun içine girdiği çöküşten Türklerin sorumlu olduklarını düşünüyordu. Ama bir kez "Türklüğünün" bilincine vardıktan sonra bakış açısı değişir ve tam tersine Türklerin rolünü öne çıkarmaya başlar. "İran'ın Mazi ve Hali" üzerine 1910'da yazdığı makalelerde, Türklerden önceki İran'ın büyüklüğüne de önemli bir yer ayırmakla birlikte, asıl vurguyu Türklerin katkılarına yapar; bu katkılar, farklı niteliklere sahip iki halk arasında bir bireşim yaratmış, bu da İran'ın gerçek bir yenilenme yaşamasına yol açmıştır.

Bununla birlikte Türklerin İranlılara ne dillerini ne de âdetlerini dayattıklarını ekler; tam tersine, İran dilini ve âdetlerini benimseyenler Türkler olmuştur – Türklerin bütün tarihinde karşılaşılan bir süreçle. Türkler iktidarı ellerinde tutmakla yetinmişlerdir. Asker ve memur olan Türkler, faal hayatı, ticareti, ekonomiyi, ilmi ve sanatı İranlılara bırakmışlardır. Ağaoğlu, "Bu Türklerin en zayıf yanıdır" diye kabul eder. "Hiss-i kavmiyet"i hiç bilmediklerinden, hep asimile olmuşlardır: İstanbul'da Bizanslılaşmış, Arapların ülkesinde Araplaşmış, Hindistan'da Hintlileşmiş, Doğu Türkistan'da Çinlileşmiş ve İran'da İranlılaşmışlardır.[11]

Ağaoğlu Türklerin İran tarihindeki rolleri üstünde, özellikle 1930'larda, Türkiye'de Türklerin tarihi üzerine Kemalist tezlerin geliştirildiği dönemde durmuştur. Bu defa eski İran'ın büyüklüğünü incelemeye pek önem vermeyen Ağaoğlu, Türklerin İran tarihindeki yeri konusunda broşürler yazmış, bu yazılar 1941'de, ölümünden sonra kitap halinde yayımlanmıştır: *İran ve İnkılabı*.[12] Bu eserde, Abbasilerden beri İran'ın Gazneliler, Timurlular, Safeviler ve en son Kaçarlar gibi hep Türk hanedanları tarafından yönetildiği, bu hanedanlar sayesinde İran'ın birçok kez dünya ölçeğinde bir devlet haline gelebildiği vurgulanmaktadır.

Ağaoğlu şunu da ekler: İran'da oturan farklı halklar içinde, Türkler en canlı, en etkin unsuru temsil etmektedir; İranlı siyasetçilerin, komutanların çoğu Türktür. Son yüzyıllarda İran'da görülmüş dini ve siyasi hareketler de esas olarak Türklerin eseridir. Örneğin Azeri Türkler Babîlik hareketinde önemli bir rol oynamışlar, hareketin başında kendileri olmamasına rağmen, çok ağır kayıplar vermişlerdir. Türkler İran'ın ekonomik yaşamında da egemen konumdadır. Bütün bunların sonucunda, "İran tarihi bin yıldır Türk tarihinin bir şubesidir."

Ağaoğlu daha yakın tarihli bir olay, 1906 İran Devrimi konusunda da bu tezi geliştirecektir. Ona göre bu olayı 20. yüzyıl başında Doğu'da patlayan ve Rusya'yı, Türkiye'yi, Çin'i olduğu kadar Kaçarların ülkesini de etkileyen devrimler bütünü içine yerleştirmek gerekir.[13] Aslında söz konusu olan, Fransız Devrimi'nin bir yüzyıl gecikmeyle Doğu'ya vuran dalgasıdır. Ama 1906 Devrimi sadece "Fransa'dan gelen özgürlük akımının etkisinde kalmamıştır"[14]; Türkiye ve Türkler de bu devrimin patlamasında hatırı sayılır bir rol oynamıştır.[15]

Ağaoğlu, İran'ın yakın tarihinde İstanbul'un tuttuğu yer üzerinde ısrarla durur. Birçok İranlı aydın, Osmanlı başkentinin başlıca ortaöğretim kurumu olan Galatasaray Lisesi'nde yetişmiştir. Devrimden uzun yıllar önce çıkan ve İran'da çok okunan, İranlıların aydınlatılmasına katkıda bulunan Farsça *Ahtar* gazetesi İstanbul'da yayımlanmıştır. Ayrıca İstanbul -Kafkasya ve Hindistan'la birlikte- Kaçarların istibdadından kaçan İranlılar için ikinci bir vatan, Cemaleddin Afgani, Mirza Ağa Han Kermani, Hacı Mirza Hasan Han, Habir ül-Mülk, Şeyh Ahmed gibi devrimci militanlar için de bir sığınak olmuştu. Ağaoğlu'na göre, bu yazarların eserleri tartışılmaz bir biçimde Yeni Osmanlıların etkisinin izlerini taşımaktadır. Bunlardan, Nasreddin Şah'ın öldürülmesi olayına karıştıklarından kuşkulanılan bazıları İran'a geri gönderilmiş ve orada idam edilmişlerdi. Ağaoğlu İstanbul'daki sürgün İranlılar içinde en büyük yeri haliyle Cemaleddin Afgani'ye ayırmıştır.[16]

1906 İran Devrimi sadece İstanbul'da değil, aynı zamanda Rusya Azerbaycan'ında hazırlanmıştı. Bunun ilk nedeni iki Azerbaycan arasındaki coğrafi yakınlıktı, ama diğer yandan, etnik, dilsel, dinsel (Ağaoğlu'nun kastettiği Şiiliktir) ve kültürel yakınlık da bu süreçte rol oynamıştı. Ayrıca Rusya ile ilişkilerinin eskiliğinden ötürü İran Azerbaycan'ından daha gelişkin olan Rusya Azerbaycan'ı, İran Azerileri nezdinde tam bir çekim merkeziydi. Birçok İran Azerisi demiryollarında, fabrikalarda, petrol kuyularında, tramvaylarda iş bulmak üzere oraya gidiyor ya da hasat zamanı Rusya Azerbaycan'ında mevsimlik işçi olarak çalışıp İran'daki ailelerinin yanına biraz parayla dönüyorlardı. Ayrıca orada daha fazla özgürlüğe kavuşuyorlardı; Rusya Azerbaycan'ında okullar, tiyatrolar, gazeteler vardı. Rusya'daki 1905 Devrimi ve bu devrim lehindeki Azerbaycan Müslümanları hareketi

İranlı seçkinler üzerinde büyük bir etki yaptı. Liberalizmi benimsemiş *Hayat, İrşad* gibi Bakü gazeteleri Gence, Bakü ve Tiflis'teki İranlı göçmenler ve İran Azerileri tarafından çok okunuyorlardı. Demek ki 1905 Devrimi'nin etkisi önce İran Azerbaycan'ında hissedildi, sonra Azeriler aracılığıyla yavaş yavaş İran'a yayıldı.

Bir Karşı-Model Olarak İran

Ağaoğlu İran'ı sadece bir Türk milliyetçisinin değil, aynı zamanda bir liberalin bakış açısından da değerlendirir. Daha çok genç yaşında istibdada karşı özgürlük ve demokrasi yanında yerini almıştı. Rusya'da nihilist ve halkçı devrimcilerle ilişkiye girmişti.[17] Aydınlanma felsefesinden beslenen Ağaoğlu, Paris'e 1789 Devrimi'nin yüzüncü yılında geldi. Bu sayede, evrensel sergiyi ziyarete gelen Nasreddin Şah'ın otokratik tutum ve davranışını gözlemleyebildi; bu tavır ona "Şark istibdadı"nın doğrudan bir ifadesi olarak göründü.[18]

Ahmed Ağaoğlu bu istibdadı, 1910'da *Sırat-ı Müstakim*'de çıkan ve özellikle Kaçarlarla, Nasreddin Şah'ın uzun saltanatını işleyen "İran'ın Mazi ve Haline Bir Nazar" başlıklı makale dizisinde inceledi. Şah, diye açıkladı, İran'da geleneksel bir nüfuza sahip iki gücü, ulemayı ve ileri gelenleri ya satın alarak ya da yok ederek ortadan kaldırdı. Bu nedenle artık iktidarın keyfi tutumuna karşı çıkacak hiçbir güç kalmadı. Şah'ın çevresi yozlaşmış durumda ve kimse ona öğüt vermeye, ya da onu eleştirmeye cesaret edemiyor. Şah İran'ı kendi şahsi mülkü, "kendi terlikleri" gibi görüyor. Hısım, akraba kayırıcılığını kullanan ve istismar eden Şah, oğullarını ve yakınlarını önemli mevkilere getirdi. Şahısların mülkleri, özellikle de toprakları müsadere ediliyor, bu da tarımın çökmesine yol açıyor. Elisée Reclus'den alıntı yapan Ağaoğlu, "Gülistan"ın artık bir çöle dönüştüğünü ifade ediyordu. Şah üretken yatırımlar için değil, kendi şahsi harcamalarını ve her türlü çılgınca savurganlığın yaşandığı Avrupa yolculuklarının masraflarını karşılamak üzere çok aşırı dış borçlanmaya gitti. Böylelikle İran'ı yabancıların vurgunculuğuna açtı (çeşitli imtiyazlar, bankalar, vb).[19]

Ağaoğlu bu istibdadı İran gelenekleri içindeki eski köklere, ilahi hak kuramının ilk kez açıklandığı Zend Avesta'ya (Zerdüşt inancının kutsal kitabı-ç.n.) bağlıyordu.[20] İranlılar hükümdarın şahsına bağlılığı çok ileri götürmüşler ve bu konuda diğer halkları geride bırakmışlardı. Ama Ağaoğlu'na göre, aynı zamanda bu özellikler Müslüman dünyanın her yanında, aynı yoğunlukta olmasa da, mevcuttu. İran'la diğer Müslüman ülkeler arasında bu açıdan nitelik değil nicelik farkı vardı. Ağaoğlu Müslüman ülkelerdeki istibdadın derinliğini kaydediyordu: Umut-

suzluğun, cehaletin ve zulmün hüküm sürdüğü, yabancıların efendiler olarak egemenlik kurduğu, kamu ahlakı diye bir şeyin kalmadığı ve "her türlü yurtseverlikten ve dini düşünceden yoksun aydınların dalkavukluktan başka bir iş yapmadığı" terk edilmiş ülkeler.[21]

İran'ın gözler önüne serdiği sadece bir despotizm paradigması değildi. İran tarihi –özellikle de 1906 Devrimi–, despot yok olduktan sonra da bu despotizmin sürdüğünü öğretiyordu. İran Devrimi'nin başarısızlığından dersler çıkaran Ağaoğlu, anayasa ilanının uzun mücadelelerin, fedakârlıkların, ağır ağır işleyen bir evrim sürecinin sonucu olmadığı üzerinde duruyordu; halk "özgürlük" veya "kanun" kelimelerinin anlamını bilmiyordu ve gerçek anlamda bir seçkinler grubu yoktu. Her şeye rağmen, eğer dış güçler (Rusya ve İngiltere) müdahale etmeselerdi devrimin başarıya ulaşacağı kesindi, çünkü içeride devrime karşıt güçler yoktu (ulema bu devrimin İslam'a uygunluğunu göstermeye çalışıyordu).

Türkiye örneği kuşkusuz biraz daha farklıydı. Türkiye'nin elinde, İran'ın yoksun olduğu iki koz vardı: Yabancı müdahalelere karşı koyabilecek bir ordu ve Hamid istibdadına karşı yıllarca mücadele etmiş İttihat ve Terakki Cemiyeti gibi bir siyasi güç.[22] Ama bu avantajlara rağmen, istibdat Türkiye'de de, zorba hükümdarlık devrildikten sonra bile, sürmüştü. 1910'da, Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden bir yıl sonra yazdığı bir makalede Ağaoğlu Sultan'ın gittiğini, ama istibdadının izlerinin hâlâ canlı olduğunu belirtiyordu. Askeri ve siyasi bir devrim olan Jön Türk Devrimi, eskiden olduğu gibi yaşamayı ve düşünmeyi sürdüren kitlelere ulaşamamıştı.[23]

Ağaoğlu bu durumun sorumlularını olarak aydınları suçluyordu. Genel olarak İslam tarihinde, "aydınlar", daha doğrusu "ulema" iktidardakilere yağ çekmeye alışkın, eleştiri yeteneğinden yoksun dalkavuklardı. Ağaoğlu'na göre bu tavır, İslam'daki gerilemeyi de açıklayan etkenlerden biriydi.[24] Bu dalkavukluk bilinçlere öylesine kazınmıştı ki, istibdat rejimleri sona erdikten sonra da sürüyordu. Ölümünden önce yayımlanmış ve özeleştiri biçiminde kaleme alınmış ilginç bir itirafnamede, Ağaoğlu bu "dalkavukluğun" bizzat kendi içinde nasıl yaşadığını açıklıyordu.[25] Meşhur bir Türk mizahçısı olan Cemal Nadir'in de aynı dönemde karikatürlerinde "dalkavuk" kişiliğini öne çıkarıp hicvetmesi ilginçtir.

Bu "ulema ihaneti"nin ötesinde, Ahmed Ağaoğlu "istibdadın" hayatta kalmasının başlıca sorumlusu olarak eğitimi görüyordu. Mevcut eğitim modern görünümüne karşın, hâlâ geleneğin etkisindeydi. Ona göre, bu geleneği en iyi temsil eden ve *Gülistan* ve *Bostan* adlı eserlerin yazarı İranlı büyük şair Sadi'nin düşünceleri eğitim sisteminde hâlâ egemendi.[26] Ama Sadi'nin felsefesi, dünya görüşü, hayat anlayışı, fazilet ve güzellik kavramları üzerindeki düşün-

celeri "bizim bugün esinlenebileceğimiz değerler içermemektedir." Sadi'ye göre tebaa hükümdarına mutlak itaat etmelidir, ama hükümdarın tebaasına karşı ödevi yoktur. Hükümdar bütün haklara sahiptir ve tebaa bütün ödevlerle yükümlüdür. Eğer hükümdar zalim biriyse, sabretmek gerekir. Sadi suskunluğa övgüler düzmektedir. Ona göre susmak bir erdemdir. Ağaoğlu, *Esprit des lois*'dan ya da *Contrat social*'den esinlenen modern kurumlar oluşturulmuşken, okullarda öğrencilere bu ruh halinin aktarılmaya devam edilmesini tam bir çelişki olarak değerlendirir. "Biz İran'la Avrupa arasında hâlâ müteredditiz" diye yazar.[27] Daha ileride şunu ekler: ["İstesek de istemesek de, Sadi'yi bırakıp Jean-Jacques Rousseau'ya yönelmek zorundayız."][28] İnançlı bir Batıcı olan Ağaoğlu'na göre, İran bir tür anti-Batı'yı temsil ediyor ve Kemalist Türkiye için tam bir karşı-model oluşturuyordu.

Sonuç

Ahmed Ağaoğlu, İran'ın, tarihinin ve devrimlerinin Türk okuyucu tarafından öğrenilmesinde önemli rol oynayan Azerilerden biridir. İran kültürünü özümsemiş ve Farsça bilen Türkler olarak Azeriler, İran ile Türkiye arasındaki bu kültürel aracılık rolünü oynamaya elverişli bir konumdaydılar. Ağaoğlu'na çok benzeyen bir diğer örnek, onun çağdaşı olan ve İran hakkında daha iyi bir bilgilenme sağlamak için Türk dergilerinde birçok yazı yazan Mehmed Emin Resulzade'dir.[29] Azeri aydınlar tarafından oynanan bu haber kaynağı rolü, yüzlerini giderek Batı'ya dönen Türk seçkinlerinin Müslüman dünyanın geri kalanından koptukları ve Türkiye'nin Doğulu komşularına pek önem vermedikleri de düşünülürse, daha da önem kazanmaktadır. 20. yüzyılın başında İran'ı işleyen Türkçe eserlere ender rastlanıyordu.

Ama diğer yandan Ağaoğlu örneği, İran hakkındaki bilgi aktarımında biraz dolambaçlı yollara sapıldığını da göstermektedir. Türk milliyetçisi olan Ağaoğlu İran tarihinde ve İran Devrimi'nin patlamasında Türklerin rolünü yüceltmekten hoşlanmakta, böylece İran tarihi hakkında en hafif tabiriyle şoven bir bakış açısı sunmaktadır. İnançlı bir liberal ve demokrat olarak, Kemalist Devrim'in en sıcak günlerinde İran'a yaptığı göndermeleri ikili bir amaçla kullanmaktadır: Birincisi, artık Cumhuriyet Türkiye'sini İran'dan ayıran mesafeyi göstermek ve böylelikle Türkiye'nin modernleşme, özellikle de kurumların modernleşmesi yönünde aldığı yolu vurgulamaktır. Ama diğer yandan İran göndermesini genelde "Doğu" toplumunu tahlil etmek ve kusurlarını, zaaflarını açığa çıkarmak için kullanmak da söz

konusudur. Bu, Türk toplumu hakkında daha serbestçe konuşmanın ve kurumsal değişikliklerin her şey demek olmadığını, âdetleri, düşünme biçimlerini ve zihniyetleri de değiştirmek gerektiğini Kemalist yöneticilere hatırlatmanın bir yoludur.[30] Bu noktada Ağaoğlu'nun yaptığı, 18. yüzyıl Fransa'sı hakkındaki düşüncelerini ifade etmek için İran üzerinden dolaşan Montesqieu'nün yaptığından farklı bir şey değildir.

Ne var ki Ağaoğlu, bir yandan İran'daki Türklerin rolünü yüceltip diğer yandan da bu ülkeyi bir tür rahatlatıcı "öteki" gibi sunmanın aslında biraz çelişkili bir yaklaşım olduğunun pek farkına varmamış gibidir.

Notlar

1 Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet,* İstanbul, 1927, 2. baskı, İstanbul, 1972, s. 127-128. Eser, Ağaoğlu Malta'da İngilizlerin elinde tutsakken, 1919-1920'de yazılmıştı.

2 Samet Ağaoğlu, *Babamdan Hatıralar,* Ankara, 1940, s. 64.

3 Samet Ağaoğlu, *age.,* s. 67.

4 Karş. "Azerbaycanlı Bir Aydının İlk Adımları: Ahmet Ağaoğlu Fransa'da (1888-1894)", bu derleme içinde s. 103-116.

5 Ahmed Bey Agaeff (Ağaoğlu), "Les croyances mazdéennes dans la religion chiite", *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists (Londra, 1892),* c. 2, Londra, 1893, s. 505-514.

6 Karş. Bernard Lewis, "La signification de l'hérésie dans l'histoire de l'Islam", *Le Retour de l'Islam,* Fr. çev., Paris, 1985, s. 13.

7 Bakz. "Türk Âlemi" başlıklı makale dizisi, *Türk Yurdu,* I ve II, 1911-1912, özellikle İslam'da dini bölünmeler sorununu ele alan no: 8.

8 Edward G. Browne, *The Press and Poetry of Modern Persia,* Cambridge, 1914.

9 "İran'ın Mazi ve Haline Bir Nazar", *Sırat-ı Müstakim,* IV/103-104, V/105, 107-109, Ağustos-Ekim 1910.

10 *İran ve İnkılabı,* Ankara, 1941. Bu eserin 1934'te çıkmış iki broşürden oluştuğunu sanıyorum; ben bu broşürlere ulaşamadım: *1500 ila 1900 Arasında İran* ve *İran İnkılabı.* Her ikisi de Ankara'da yayımlanmıştır ve *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı kitaptan alınmış ilgili bölümlerden oluşmaktadır.

11 "İran'ın Mazi ve Haline Bir Nazar", *Sırat-ı Müstakim,* no: 105, s. 10.

12 Ahmed Ağaoğlu, *İran ve İnkılabı,* Ankara, 1941. 1930'larda yazar bir broşür daha yayımlamış, ancak bu bulunamamıştır: *İran'da 15 Asırdan Beri Türk Hükümetleri.*

13 Karş. Ahmed Agaieff, "Osmanlı İnkılabının Şark'taki Tesiratı", *Türk Yurdu,* IV/20, 10 Temmuz 1329/23 Temmuz 1913, s. 659-667.

14 Bkz. İngilizlerin verdiği ültimatom hakkında Ahmed Agaieff'in konuşması, "Konferans. İngilizlerin Ültimatomu Münasebetiyle İran Hakkında", *Sırat-ı Müstakim,* V/112, 15 teşrin-i evvel 1326 /28 Ekim 1910. Bu konferanstaki konuşmacılar arasında, şu isimleri sayabiliriz: Hüseyin Daniş, Hasan Efendi (İran Kürdistanı'nın eski şeyhülislamı), Alimcan [Barudi], Abdürreşid İbrahim, Ömer Naci, vb Bazı hatipler Farsça ya da Arapça konuşmuşlardı.

15 Ahmed Ağaoğlu, *İran ve İnkılabı,* Ankara, 1941.

16 *İran ve İnkılabı,* s. 93-95. Ağaoğlu'nun bu eserinde Cemaleddin Afgani'nin Türk olduğunu artık iddia etmemesi ilginç bir noktadır; oysa yirmi yıl önce, Afgani'nin bir Azerbaycan şehrinde doğmuş

olmasına ve akıcı bir Azerice konuşmasına dayanarak, onun Türk olduğunu ileri sürmüştü; karş. "Türk Âlemi", *Türk Yurdu,* IV ve V, 1911-1912.

17 Samet Ağaoğlu, *age.,* s. 79, 101-102.

18 Karş. Özyaşam öyküsünden alıntılar (Akçuraoğlu Yusuf (ed.), *Türk Yılı,* 1928, s. 424), François Georgeon, "Aydınlanma ve Fransız Devrimi Hayranı Bir Türk Aydını", bu derleme içinde s. 117-130.

19 "İran'ın Mazi ve Hali'ne Bir Nazar", *Sırat-ı Müstakim,* IV/103-104, V/105, 107-108-109, Ağustos-Ekim 1910. Ervand Abrahamian'ın aynı dönemde yaptığı tahlillerle karşılaştırın, "Oriental Despotism: the Case of Qajar Iran", *International Journal of Middle East Studies,* V, 1974, s. 3-31; Abrahamian Kaçar rejimini elinde despotizm araçları bulunmayan bir despotizm olarak tanımlamakta ve İran'ın hanedanın işine yarayan parçalanmışlığı üzerinde durmaktadır.

20 Ahmed Ağaoğlu, *İhtilal mi, İnkılap mı?,* Ankara, 1942, s. 12-13 ve *Üç Medeniyet,* s. 135.

21 "İran'ın Mazi ve Haline Bir Nazar", no: 110, s. 97.

22 Ahmed Agaieff, "Konferans...", *agm.*, "İran'ın Mazi ve Haline Bir Nazar", *Sırat-ı Müstakim.*

23 "Dar ül-Hilafe'de Maarif-i İbtidaiyenin Hali ve Suret-i İslahı", *Sırat-ı Müstakim,* VI/113, Ekim 1910.

24 "İslam Âleminde Görülen İnhitat Sebepleri", *İslam Mecmuası,* I/2, 1913.

25 *Ben Neyim,* İstanbul, 1939, s. 20-23. Okulda kendisine kasideler ezberletildiğinin altını çizer. Dalkavukluğun topluma sıkı sıkıya yerleşmiş bir tür "geçim vasıtası" olduğunu belirtir ve bunu eleştirir.

26 Gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde, rüşdiyelerde Farsça Sadi'nin *Gülistan* adlı eseriyle öğretilirdi. Karş. Halid Ziya Uşaklıgil'in tanıklığı, *Kırk Yıl,* İstanbul, 1969. Türkiye'de Farsça öğretimi 1929'da kaldırıldı.

27 Sadi'nin düşünceleri *Üç Medeniyet*'te tahlil edilmektedir, s. 64-77.

28 *Age.,* s. 133.

29 Örneğin bkz. Mehmed Emin Resulzade'nin *Sebil ül-Read*'da (*Sırat-ı Müstakim*'in devamı) yayımlanmış makaleleri: "İran Nedir?", no: 212; "Hükümet-i Osmaniye ile İran Beyininde Maddi ve Manevi Rabıtalar", no: 213; "İran Tarihçe-i İnkılabı", no: 215-218, 222, Ağustos-Aralık 1912.

30 Ağaoğlu bu noktayı *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'de işleyecektir, İstanbul, 1930. Karş. bu konudaki makalem, Aydınlanma ve Fransız Devrimi Hayranı Bir Türk Aydını", bu derleme içinde s. 117-130.

AHMED MİDHAT'A GÖRE EKONOMİ-POLİTİK*

19. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nun sanayi devrimini yaşamış Avrupa'dan geride kaldığı ve bu geri kalmışlığın "Osmanlının çöküşünün" temel yönlerinden biri olduğu düşüncesi Osmanlı devletinde kendini yavaş yavaş kabul ettirir. Tanzimat döneminden itibaren, imparatorluğun Avrupa'yı nasıl yakalayabileceğine ilişkin ekonomik tartışmalara tanık oluruz. Bu tartışmalar bir dizi soru etrafında şekillenir: Önceliği tarıma mı sanayiye mi vermek gerekir? Dış ticareti koruma altına almak uygun mudur? Avrupa'dan yeni teknikler nasıl getirtilebilir? Bu farklı süreçlerde devletin rolü ne olmalıdır vb.

Tanzimat'tan itibaren iki eğilimin öne çıktığı ve 20. yüzyıl başında bunların tam anlamıyla birer düşünce akımı halini aldığı söylenebilir: Liberal eğilim ve milli iktisat eğilimi. Birincisinin yandaşlarına göre Türkiye esas olarak bir tarım memleketidir ve öyle de kalmalıdır. Tarım ürünlerini ihraç edebilmek için serbest dış ticareti benimsemek gerekir ve Osmanlı İmparatorluğu'nun sanayileşmesinin temelleri bu ihracat sayesinde atılabilecektir. Milli iktisat yandaşlarına göre ise, öncelikler tam ters yönde olmalıdır: Avrupa'yı yakalamak için önce sanayileşmek ve bu konuda başlıca engel Avrupalı güçlerin dayattığı serbest dış ticaret olduğu için, korumacı önlemlerle yeni doğan sanayiyi kollamak gerekir. İkinci aşamada, bir Müslüman Türk girişimci sınıfı geliştirilecek ve korunacak, böylece devlet yapısı "milli" bir burjuvaziye dayandırılacaktır.

Jön Türklerin, özellikle Birinci Dünya Savaşı yıllarındaki ekonomik politikası, Mustafa Kemal'in özellikle 1930'lardaki devletçilik ve ağır sanayinin geliştirilmesi politikası ve 1960'larda gündeme gelen "karma ekonomi" politikası bu ikinci düşünce akımından esinlendi. O halde, "milli iktisat" izleğinin bütün 20. yüzyıl boyunca, en azından 1980'lere kadar, Türkiye'nin ekonomik politikasının yöne-

* Bu metin, Edhem Eldem (ed.), *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne,* İstanbul-Paris, 1991 (Varia Turcica dizisi, XIII) içinde yayımlanmıştır, s. 461-479.

limlerine hâkim olduğu söylenebilir. Bu nedenle "milli iktisat" akımının ilk formülasyonlarına kadar uzanmak ilginç bir deneme olabilir.

Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'deki ekonomik düşünce tarihlerine bakıldığında,[1] diğer eserlerinin yanı sıra 1880'de bir de ekonomi-politik incelemesi kaleme alan tanınmış yazar Ahmed Midhat'ın bu noktadaki fikir babalığının kabulünde herkesin uyuştuğu görülür. Bu durum, iki soru sormamızı gerektiriyor: O tarihte Osmanlı İmparatorluğu'nda ekonomi-politiğin durumu neydi? Ahmed Midhat'ın eseri Türkiye'nin ekonomik düşünce tarihinde bir dönemeç midir?

1880'e gelindiğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaklaşık yarım yüzyıldır Avrupa ekonomi bilimiyle uğraşılmaktadır. Osmanlı siyasi ve entelektüel sınıfı Batı'daki sanayi devrimini keşfettiği ölçüde, Avrupa'daki ekonomik ilerlemelere eşlik ediyor gibi görünen bilime eğilmeye ve Osmanlı geri kalmışlığı üzerine oradan bilgi edinmeye yönelmiştir. Bu yeni ilgi kendini, hem uzmanlaşmış yazıların yayımında, hem de dönemin eğitim kurumları içinde ekonominin almaya başladığı yerde göstermektedir. İlber Ortaylı sayesinde, Avrupa ekonomi-politiğinden esinlenen ilk Osmanlı metninin 1830'lara ait olduğunu biliyoruz.[2] Söz konusu metin, Viyana Ulusal Kitaplığı'nın Doğu Yazmaları bölümünde korunan, *Risale-i Tedbir-i Umran-i Mülki* başlıklı bir yazmadır. Daha sonra basında çıkan makaleler ve matbu eserler bu yeni bilim dalına artan ilgiyi göstermektedir. Türkiye'de 19. yüzyıl ortasına doğru çıkmış dört ekonomi-politik eseri sayılabilir: Bunlar, Jean-Baptiste Say'in *Traité d'économie-politique* adlı eserinin Abro Sahak Efendi tarafından yapılmış çevirisi (*İlm-i Tedbir-i Menzil,* İstanbul, 1852), Mehmed Şerif'in 1864'te yayımlanmış bir eseri (*İlm-i Emvâl-i Milliye*), Otto Hübner'in ders kitabının Mehmed Midhat tarafından yapılmış uyarlaması (*Ekonomi Tercümesi, Fenn-i İdare,* İstanbul, 1870) ve Ohannes Efendi'nin, Ahmed Midhat'ın eserinden bir yıl sonra yayımlanmış klasik ders kitabıdır (*Mebâdi-i İlm-i Servet-i Miletl*). Buna Charles Wells'in 1860'da Londra'da çıkmış ilginç Osmanlıca eseri eklenirse, Ahmed Midhat'ın yazdığı dönemdeki Osmanlı ekonomik edebiyatı hakkında aşağı yukarı eksiksiz bir fikir sahibi olunur.

Bu ilk ekonomi-politik eserleri Avrupalı yazarlardan yapılmış çeviriler ya da derlemelerdir, özgün eserler değildir. Diğer yandan o dönemin Osmanlı ekonomik edebiyatının bütünü içinde, gerek kitap, gerekse makale yayını açısından Ermenilerin genelde önemli bir yer işgal ettiğini de belirtmek gerekir.[3] Son olarak şunu da söylemeliyiz: Bütün bu yayınlarda egemen olan ekonomik liberalizmdir. Frédéric List'in "milli iktisat" hakkındaki düşünceleri Osmanlı İmparatorluğu'nda daha sonraları, Jön Türkler döneminde tanınacaktır.

Ekonominin eğitimde Tanzimat'tan itibaren giderek önem kazanan bir yer tuttuğu görülmektedir.[4] Bu hem Ohannes Efendi'nin ders verdiği Mülkiye, hem de daha uzmanlaşmış kurumlar açısından geçerlidir: Ekonomi-politik dersleri 1874'te Hukuk Fakültesi'ne girer, Mekteb-i Fünun-i Maliye 1877-78'de kurulur. Ortaöğretim kurumlarında da benzer bir gelişme söz konusudur; idadilerin müfredatı ekonomi dersleriyle zenginleştirilirken, Kız Sanayi Mektepleri'nde 1870'ten itibaren ev ekonomisi dersleri verilmeye başlanır. Bu alanda da egemen olan ekonomik liberalizm doktrinidir.

Bu bağlamda Ahmed Midhat'ın yeri nedir? Öncelikle Ahmed Midhat ekonomi-politik incelemesinde, sadece bir Avrupa eserini çevirmekle yetinmeyi ya da özgün ve Osmanlı bağlamına uyarlanmış olma iddiası taşıyan bir eser yazarken derlemelerden yararlanmayı reddeder. İkincisi, düşünceler konusunda, serbest ticaret dogmasını bir kenara bırakarak Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'yı yakalayabilecek bir biçimde sanayileşmesini sağlamak için korumacı bir sistemin benimsenmesini savunur. O halde "milli iktisat"ın ilk habercisi Ahmed Midhat olabilir mi?

Ahmed Midhat'ın Eserinde Ekonomi-Politiğin Yeri

Romancı, gazeteci, denemeci, fıkra yazarı Ahmed Midhat (1844-1912), yaşamöyküsü üzerinde fazla durmamıza gerek bırakmayacak kadar iyi tanınan bir yazardır.[5] Sadece en önemli yönlerini hatırlatmakla yetinelim: Mütevazı bir İstanbul ailesi içinde doğuşu ve çocukluğu, Niş Rüşdiyesi, önce Tuna, sonra Bağdat vilayetinde Ahmed Midhat'ı yanına alan Midhat Paşa'nın himayesi, 1871'de İstanbul'a dönüş, yayıncılık ve gazetecilik alanına atılışı, Yeni Osmanlılar ile ilişkiler, bu nedenle Rodos'a sürgün edilişi, Abdülhamid'in himayesi ve Yeni Osmanlılar'dan kopuşu, 1878'den itibaren *Tercüman-i Hakikat*'te başyazarlık, 1888'de Avrupa yolculuğu, 1908 devriminden sonra Jön Türkler'e karşı inatçı düşmanlığı.

Bu dopdolu hayattan, söyleyeceklerimizin anlaşılmasına yardımcı olacak iki noktayı hatırda tutalım: Ahmed Midhat kendisinin ve ailesinin geçimini sağlamak için devlet hizmetinden ayrılmış, başka bir deyişle, girişim ruhu anlamında bir örnek vermiştir ve yazılarında sıfırdan başlayıp zengin olunabileceği düşüncesini savunacaktır.[6] Ayrıca yeni bilgileri halk dilinde anlatan bu yazar Avrupa'ya ancak 1888'de, Stockholm'deki Doğubilimcileri Kongresi nedeniyle gidecektir. O zamana dek Avrupa hakkındaki bütün bilgisi kitabidir ve bu bilgiyi çocukluğunda öğrendiği Fransızca sayesinde edinmiştir.

Ahmed Midhat'ın 150'den fazla eser yazdığı belirtilir. Bu hatırı sayılır külliyat ikiye bölünebilir: Kurmaca yapıtlar (Ahmed Midhat ilk Türk romancılarından biri olarak kabul edilmektedir) ve popüler eserler. Doğuştan yayıncı olan Ahmed Midhat, Avrupa uygarlığının belli başlı yönlerini Osmanlı okuyucusuna basit bir dille tanıtmaya çalışıyordu. Bu popüler eserler çok çeşitli konulardaydı: Tarih, felsefe, ahlak, din. vb Ahmed Midhat'ın ekonomiyi ele alan kitapları da bu ikinci kategoriye dahildir.[7]

Bu eserlere dört örnek verilebilir. 1879'da çıkan *Sevda-yı Say ü Amel*'de Tanzimat dönemine ait bütün bir edebiyatın izinden giderek Osmanlılara çalışma ve üretkenlik zevki aşılamaya çalışmaktadır; gayrimüslimler kendi istekleriyle üretim faaliyetine yönelirken, genellikle memurlukla yetinen Müslümanlar için aynı şeyi söylemek zordur. Ahmed Midhat'ın eseri bu anlamda Osmanlı bürokrasisini eleştirmektedir. Aynı yıl yayımlanan ve bu eleştiriyi yineleyen bir başka eserde, *Teşrik-i Mesai, Taksim-i Mesai*'de, Ahmed Midhat özel girişimin erdemlerini göklere çıkarır. 1889'da çoğu ekonomiyle ilgili sekiz mektuptan oluşan *Hall ül-Ukad*'ı yayımlar: Yazar burada liberalizmi, özellikle de Adam Smith'in kuramlarını eleştirir. Ahmed Midhat on yıl önce gazetesi *Tercüman-i Hakikat*'te, ekonomi üstüne bir dizi makale yazmış, bu metinlerin kazandığı başarı üzerine ertesi yıl onları *Ekonomi Politik* başlıklı bir kitapta bir araya getirmişti.[8] Bilerek "modern" bir başlık konmuş bu eser, bir anlamda Ahmed Midhat'ın ekonomi-politik alanındaki fikirlerinin toplamını temsil etmektedir ve bundan sonraki bölümlerde esas olarak başvuracağımız kitap budur.

Ekonomi-politiğe ilişkin dört kitap. Ayrıca bunlar, Hilmi Ziya Ülken'in de belirttiği gibi, Ahmed Midhat'ın diğer popüler eserlerinden daha özenli hazırlanmış ve daha derinlemesine kitaplardır.[9] Bu durum Ahmed Midhat'ın gözünde ekonomi biliminin önemini ortaya koymaktadır. Bu önemin özelliklerini nasıl belirleyebiliriz?

Öncelikle bu eserlerden üçünün yazıldığı tarihe dikkat edelim: 1879. Abdülhamid'in 1876'da tahta çıkışından beri, Kanun-ı Esasi'nin ilanı, Meclis-i Mebusan'ın toplanması, sonra ertesi yıl kapanması gibi olaylar yaşanmıştır, ama Ahmed Midhat artık siyasete karışmamaktadır. Yeni padişahın tavırlarını açıkça alkışlamış, eski hamisi Midhat Paşa'yı inkâr etmiş,[10] Yeni Osmanlılardan kopmuştur. Yeni Osmanlılar ve daha sonra da Jön Türkler meşruti bir rejim kurulmasını temel hedefleri haline getirmiş ve devlette siyasi reformu kaygılarının merkezine oturtmuşken, Ahmed Midhat Osmanlı İmparatorluğu'nun sorununun siyasi rejimden çok, ekonomik açıdan Avrupa'dan geri kalmışlık olduğu kanısındadır ve bu gecikmenin en kısa sürede giderilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Zaten Ahmed Midhat'ı eski yol arkadaşları olan Yeni Osmanlılardan ve Jön Türklerden artık ayıran mesafe, iki tarafın kullandığı söz dağarından da anlaşılabilir. Jön Türklere göre 1878'de Kanun-ı Esasi'nin askıya alınmasıyla birlikte "istibdat" dönemi başlar. Davranışları meşruti bir meclis tarafından denetlenmediği ve dolayısıyla tamamen keyfi kararlara dayandığı için, Abdülhamid bir müstebittir. Ahmed Midhat'a göre müstebit, ekonomi-politiğin öğrettiklerine kulak asmayandır:

> Şu kadar var ki böyle hizmet-i umumiye mukabili olarak alınan tekâlifften maada eğer bir hükümet ahaliden kahren ve cebren vergiler alıp da onu dahi kendi bildiği yolda sarf eylerse o hükümet bir hükümet-i müstebide olup zaten ilm-i hukukun ve fünun-ı maliyenin ve kavanin-i ahraranenin haricine çıkmış demek olacağından ekonomi politikin böyle bir hükümet-i müstebide ile hiçbir münasebeti olamaz. Ekonomi politik kendi hevesat-ı hususiye ve şahsiyesine tabi olan bir tek insanı dahi kendi dairesi haricinde addederek ona karışmadığı halde hiçbir kaide ve kanuna riayet etmeksizin kendi hevesat-ı istibdatkâranesini icra eden hükümeti hiçbir vakitte kavaid-i umumiyesi dairesinin dahiline ithal eylemez.[11]

Ama hükümdara bile kanunlarını kabul ettiren bu bilim de nedir? Ahmed Midhat'ın "Bu ilmin derece-i lüzumu bedihi olduğu gibi bilhassa cemiyet-i medeniye içinde insanlara kumanda edecek olan hükümet adamlarının bu ilmin delalet edeceği hulasa-i hikmete en ziyade muhtac oldukları dahi anlaşılmıştır" diye nitelediği bu disiplin nasıl bir şeydir?[12] Ahmed Midhat'a göre, ekonomi-politik kısaca uygarlığın anahtarlarından biridir:

> İşte istihsal ve tezyid-i servet hususunda ekonomi politiğin serd eylediği usul ve esasa riayet olunduğu gibi istihlakât hususundaki kavaidi dahi meriyyülicra olur ise terakkiyat-ı medeniyeye delalet eden ilimlerin en makbullerinden birisi dahi işbu ekonomi politik olur.[13]

Osmanlılar zihinlerini dolduran düşlerden ve önyargılardan mutlaka kurtulmalı, ekonomi-politiğin "bilgece ve akılcı gerçekleri"ni kabullenmelidir. Ahmed Midhat'a göre bu bilim, aynı zamanda bütün üretim faaliyetlerini düzenlemektedir: "Ekonomi-politiğin egemen olduğu yerde, (...) servetle ilişkili her şey onun gereklerine boyun eğer."[14] Ekonomi-politiğin ne kadar egemen bir bilim olduğunu anlatmak için, Ahmed Midhat'ın aynı eserde çocukların çalışmasından söz ettiği bir bölüme bakabiliriz. Burada Rossi'den yapılan bir alıntı işlenmektedir; Ros-

si'ye göre, on beş yaşından küçük çocukları günde on beş saat çalıştırmak ahlak ve siyaset açısından (yirmi yaşına geldiklerinde kötü askerler olacaklardır) mahkûm edilebilir davranışlardır, ekonomi-politik açısından değil. Aslında bir çocuk kullanılması gereken bir sermayedir.[15] Ahmed Midhat bu bölümü, "Bu mantığa karşı hiçbir eleştirim yok" diyerek noktalar.

"Ekonomi-politiğin gerekleri" ya da "zorunlulukları", "ekonomi-politik kanunlarına göre", "ekonomi-politik der ki...", Ahmed Midhat'ın kaleminden çıkmış bütün bu deyimler bu bilime verdiği yeri yeterince göstermektedir. Fındıkoğlu'nun haklı olarak belirttiği gibi, bu deyimler ekonomistleri modern dünyanın büyük müftüleri düzeyine yükseltecek fetvalar gibidir.[16] Ahmed Midhat'ta bilimin gerçek anlamda kutsallaştırılması söz konusudur, bu da pozitivizmin Osmanlı entelijansiyası içinde artık işgal ettiği yeri göstermesi açısından anlamlıdır.[17]

Ekonominin öneminin bilincinde olan ve bu bilimin öğretilerini popülerleştirmek isteyen Ahmed Midhat, bu bilim dalının uzmanı değildi. Bu nedenle bilgilenmesi gerekiyordu. İncelemesinin giriş bölümünde izlediği yöntemi bize açıklar: Avrupalı ekonomistlerin düşüncelerini karşılaştırmaya çalışmıştır. Jean-Baptiste Say'in ya da Adam Smith'in metinlerini okuyup okumadığını, yoksa ikinci el eserlerden mi yola çıkarak onlardan alıntılar yaptığını bilmiyoruz. Ama her ne olursa olsun, kullandığı yöntem sadece çevirmek ve derlemekle yetinen öncüllerinden farklıdır.[18] Ahmed Midhat yöntemini iki gerekçeyle doğrular; öncelikle, ekonomi henüz uzmanları arasında tartışmalar yaşanan yeni bir bilimdir. O gerçeğin "tesadüm ve ihtilafat-ı efkâr"dan [fikirlerin çatışması ve çarpışmasından] doğacağı inancındadır.[19] Ama asıl gerekçesi, ekonomi-politiği Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek koşullarına uyarlama gereğidir. Bu konuda şunları yazar:

> Müelif ekonomi politiki (hukuk ve ahlak ve sair birçok fenler gibi) kendi bulunduğu memlekete ve o memleketin ahalisine ve o ahalinin derece-i temeddün ve terakkisine tatbiken yazıp mesela Belçika gibi terakkileri ber-kemal olan yerlerin müellifleri teati ve mübadele-i ticariye emrinde beynelmilel hiçbir ihtiyat ve mani olmaması cihetini iltizam eylemiş ve kendi mensup oldukları millet sanat ve ticaret emrinde derece-i kemal terakkiye vardıkları için bu iltizamlarında haklı görülmüş iseler de İtalya gibi henüz geride bulunan yerlerin müellifleri bilakis ticaret-i hariciyenin servet-i dahiliyeyi ahz ve bel etmesini men ve sanat ve ticaret-i dahiliyeyi teşvik için birtakım esbab-ı mania ve müşevvika iltizamını rey ederek bu reylerinde dahi haklı bulunmuşlardır. Binaen-alâ-zâlik biz ki Osmanlıyız, memleketimizin şu hal-i tedennisine göre en müterakki bir milletin eserini ve ezcümle plan ittihaz ettiğimiz eseri aynen

> tercüme eylemiş olsak ne büyük bir hatada bulunacağımız der-kâr bulunduğundan bizim için mutavassıt bir yolda ve hal ve şanımıza münasip bir surette bir ekonomi politik yazmak lüzum ve mecburiyeti dahi birçok müelliflerin hulasa-i efkârını cem etmeye lüzum göstereceğinden işte şu eser-i muhtasarda o lüzuma tebaiyyet edilmiştir.[20]

Bununla birlikte şu ya da bu ekonomisti olduğu gibi benimsemeyi reddeden Ahmed Midhat, kendi uyarısında da açıklama dürüstlüğünü gösterdiği gibi, esas olarak bir ekonomistten esinlenmiştir. Sözü edilen, bugün tamamen unutulmuş bir yazardır. 19. yüzyılın ilk yarısının Belçikalı siyasetçi ve ekonomisti, 1851'de yayımlanmış *Principes généraux d'économie-politique* [Ekonomi-politiğin genel ilkeleri] adlı küçük bir kitabın yazarı Charles de Brouckère.[21] Kapağında Jean-Baptiste Say'in bir portresi bulunan Brouckère'in kitabı, tamamen ekonomik liberalizm etkisiyle yazılmış bir eserdir. Sanayi devrimini kısa bir süre önce yaşamaya başlamış Belçika, korumacılık yandaşlarıyla serbest dış ticaret yandaşları arasında şiddetli tartışmalara sahne olmaktadır. Serbest dış ticareti savunanlar, 1849'da alınan ilk liberalizm önlemlerinden kısmen hoşnuttur. Brouckère'in iki yıl sonra yayımlanan kitabı doğrudan bu tartışmadan esinlenmiştir.[22]

Ahmed Midhat'ın rehber olarak niye Brouckère'in kitabını seçtiği sorulabilir. Bu kitap, Belçika kralının himayesi altındaki "Société pour l'émancipation intellectuelle" [Entelektüel Gelişme Cemiyeti] tarafından yayımlanan büyük *Encyclopédie populaire* külliyatının bir parçasıdır.[23] Herkesin anlayabileceği bir dille yazılmış, birçok örneğin yer aldığı, *Que sais-je?* dizisi tarzında, basit, halkı eğitmeye yönelik bir popüler bilim kitabıdır. Ahmed Midhat'ın amacı da buydu: Eğitimli Osmanlı okuyucusuna yeni bilimsel bilgileri kolayca anlaşılabilecek bir tarzda sunmak.

Ahmed Midhat genel hatlarıyla Brouckère'in kitabının planını izler. İncelemesinde aynen çevirerek kullandığı bazı bölümleri bu kitaptan alır. Orada verilen örneklerden esinlenir ve onları, okuyucusunun daha iyi anlayabilmesi için, genellikle Osmanlı İmparatorluğu'na uyarlar. Örneğin değer bahsini anlatabilmek için, Galata'da bir ev satın alınması örneğini seçer, sigorta konusunda İstanbul'da dolunun yol açtığı zararları, makine kullanımıyla iş arasındaki ilişkiyi anlatmak için de Boğaz'daki deniz trafiğini örnek verir.[24] Ama rehber olarak kullandığı kitabın şu ya da bu tavrını tartıştığı, hatta tamamen karşı çıktığı da olur. Böylelikle Ahmed Midhat ile esin kaynağı arasında bir tür "diyalog" kurulur. İki eserin karşılaştırılması nerelerin Brouckère'in kitabına ait olduğunu gösterebilir. Bunun da ötesinde gündeme gelen sorun, Avrupa kitaplarının 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda nasıl okunup kullanıldıklarıdır.

Klasik Ekonomi-Politiğin Etkisi ve Sınırları

Brouckère gibi Ahmed Midhat da eserini altı bölüme ayırmıştır. Giriş bölümünde, belli başlı ekonomistlerin yaptığı tanımları karşılaştırarak, ekonomi-politiğin ne olduğunu belirlemeye çalışır. Sonunda J.-B. Say'in tanımında karar kılar: "Ekonomi-politik servetin üretimini, paylaşımını ve tüketimini kapsar." Planını bu tanım belirler. I. ve II. bölümlerde servet üretimi sorununu inceleyen, III. ve IV. bölümleri ise ticaret konusuna ayıran Ahmed Midhat, kendi kişisel düşüncelerini özellikle milli servetin ve sanayinin korunmasının incelendiği V. bölümde ifade eder. Bu bölümün önemli altbaşlıklarından biri şudur: "Biz ne yapmalıyız?"[25] Her ne olursa olsun, Ahmed Midhat'ın incelemesinin merkezinde, kitabın dörtte birinden fazlasını kaplayan ticaret yer almaktadır. V. bölüm servet dolaşımını ve özellikle de farklı para türleri konusunu ele almaktadır; son bölümün konusu ise servet tüketimi (özel tüketim, belediye ve devlet tüketimi) ve sosyal yardım sorunudur.

Ahmed Midhat'ın metni, biraz ileride söz edeceğimiz bazı bölümleri hariç, bütününde liberalizmden esinlenmiştir. Genellikle Brouckère'in düşüncelerini kabullenmektedir. Alıntıladığı ekonomistlerin hepsi "liberal" etiketiyle sınıflandırılabilir: Adam Smith, Jean-Baptiste Say, Sismondi, Rossi, Droz.[26] Gerçeği söylemek gerekirse o dönemin Avrupa'sında egemen ekonomik doktrin liberalizmdir ve bir liberal ekonomi eserine başvurmadan ekonomi bilimiyle tanışabilmek zor görünmektedir. Ahmed Midhat'ın incelemesinin bazı bölümlerinde Saint-Simon'cu düşüncelerin izleri de ayırt edilmektedir: Üreticilerin ve sanayileşmenin öneminden bahsettiği bölümler buna örnektir. Ama Saint-Simon'dan ne yolla etkilendiğini bilmiyoruz. Sadece o dönemin Ortadoğu'sunun tamamı için Saint-Simon'cu fikirlerin önemini hatırlatmakla yetinelim.

Ahmed Midhat'ın ekonomi-politik incelemesindeki liberal esin birçok düzeyde fark edilmektedir. Örneğin Ahmed Midhat rekabetin yararları konusundaki düşünceleri Brouckère'den almaktadır. Belçikalı kaynağından aynen çevirerek aldığı paragraflardan birinin başlığı, "Rekabet Yoluyla İlerleme"dir.[27] Ve Ahmed Midhat, yine Brouckère'in izinden giderek, tekellere düşman olduğunu açıklar. Ayrıca daha ileri bir işbölümünden yanadır ve kent hayatının bunu zorunlu kıldığını düşünmektedir. Avrupa'da görülen bankalar, sigorta şirketleri gibi ekonomik kurumların Osmanlı İmparatorluğu'nda da aynı gelişmeyi gösterebilmesini diler. İmparatorlukta özel şirketlerin çoğalmasını istediği için, uzun uzadıya sermayenin oluşumu konusuyla da ilgilenir.

Ahmed Midhat makineleşmenin de kararlı bir yandaşı olduğunu açıklar. Liberal ekonomistlerin izinden giderek, makineleşme eşittir işsizlik denklemini çü-

rütmeye çalışır. Bu konuda, Brouckère'in verdiği makineleşmeyle maliyetleri düştükçe tüketimi artan çorap örneği (örneği Osmanlı para birimine uyarlar) ve makineleşme konusundaki kötümser kehanetleri yalanlayan İngiltere'deki işçi sayısının artışıyla ilgili istatistikler üzerinde çok durur ve şunları ekler:

> Bizim şehrimizde bizim gözümüzün önünde dahi birtakım misaller vardır ki bu davayı ispat ederler. Şirketi Hayriye teşekkül etmeden evvel pazar kayıkları ve adi piyadeler bu vapurların zuhuru üzerine mahv olacaklar diye hüküm olunmuştu. Halbuki otuzdan mütecaviz vapur layenkati işlediği halde pazar kayıkları hâlâ işledikleri gibi piyadeler dahi bir kat daha artmıştır. Sebebini aramak hususunda yorulmak lazım gelir mi? Evvelleri Boğaziçi'ne ve Üsküdar'a gidip gelmek külfetli olduğu için az adam gider gelir idi. Vapurlar bu seferleri tesrî ve tehvîn eyledikten sonra gidip gelenler çoğaldı. Hem de o kadar çoğaldı ki vapurlar pazar kayıklarıyla piyadelerin müşterilerini ellerinden almadıklarından maada mucip oldukları suhulet ve ehveniyet üzerine teksîr eyledikleri gibi yolculardan birer miktarını da onların evvelki müşterileri miktarına da zam eylemiştir.[28]

Ahmed Midhat özel mülkiyet sorununa ilişkin olarak, özel mülkiyet önündeki Osmanlı hukukunda hâlâ mevcut olan engellerin kaldırılmasını dilemektedir. Örneğin vakıf mülkleri konusunda şu açıklamayı yapar:

> Ekonomi politik fenni olsa olsa bizde arazi ve emlak-i mevkufeye bir dereceye kadar itiraz edebilir. Zira bila-veled vefat edenlerin arazi ve emlaki mahlul olmak demek o adamın arazi ve emlak-ı mezkûreye nısf nisbetinde malik olması demek olup mesela mamur olan bir çiftliğin ve muntazaman işleyen bir fabrikanın hal vukuunda perişan olacağı der-kârdır. Eğer bizde arazi ve emlak dahi "mülk" suretiyle tasarruf olunacak bir usule konulur ise ekonomi politikin işte bu faslında gördüğü mahâzîr birden bilkülliye mündefi olmuş ve hürriyet-i istimlâk cihetinde gördüğü menafi dahi tamamıyle husule gelmiş olur idi.[29]

Başka bir deyişle 1858 Arazi Kanunnamesi'yle başlatılan mülkiyet sisteminin liberalleştirilmesi yolunda ilerlenmesi söz konusudur.

Bu metinlere baktığımızda, Ahmed Midhat'ın Osmanlı İmparatorluğu için daha fazla sermaye, daha fazla makine, daha fazla girişimci ruh, daha fazla kredi kurumu ve daha fazla özgürlük istediğini görüyoruz. Onun bu dileklerle gündeme

getirdiği, 19. yüzyıl ortası Avrupa'sının liberal kapitalizminin asgari zorluk ve bürokratik engelle karşılaşarak Osmanlı İmparatorluğu'na sokulmasıdır.

Ama burada sadece liberal ekonomi-politiğin "etkisi"nden söz edilebilir mi? Osmanlı İmparatorluğu'nda liberal bir kapitalizm için yapılan bu çağrının arkasında, memuriyeti terk edip küçük bir girişimci olan Ahmed Midhat'ın kendi deneyi de yok mudur? Ve daha genel anlamda, bu anlatılanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda "Osmanlı sanayi devrimi" adı verilen sürece katılan girişimcilerden ve Yeni Osmanlılar hareketine yakından ya da uzaktan katılmış aydınlardan oluşan yeni Müslüman katmanın dileği de değil midir?[30] Ahmed Midhat bu yeni toplumsal katmanın, bu Müslüman burjuvazi filizinin tipik temsilcisi olarak görünmektedir. Ekonomi-politik incelemesinin tüketime ayrılmış bölümü bu açıdan anlamlıdır; Ahmed Midhat bu bölümde Brouckère'de bulunmayan ilginç bir ayrımı gündeme getirir: Devlet tüketimi ve özel tüketimin yanı sıra, bir de belediye tüketiminden söz eder.[31] Sokakların temizlenmesini, kaldırımların taşla kaplanmasını, gazlı aydınlatmanın kurulmasını, kamu parkları ve meydanları açılmasını, dispanserlerin bakımının yapılmasını, vb sağlayarak şehir çerçevesinin güzelleştirilmesine olanak veren belediye vergilerinden daha haklı bir şey olamaz, der. Sadece gayrimüslimlere has olmayan bu "belediye duyarlılığı", Ahmed Midhat'ın ait olduğu yeni yükselen toplumsal katmanın çok ayırt edici bir özelliği olarak görünmektedir.[32]

Ahmed Midhat iki noktada "rehberinden" çok açık bir biçimde ayrılır: Sosyal yardım sorunu ve dış ticaret sorunu. İkinci noktayı biraz daha ileriye bırakıp şimdi birincisini tahlil edelim. Sanayi devrimini yaşayan 1850 Belçika'sı ile işçilerin nüfusun çok küçük bir bölümünü temsil ettiği 1880 Türkiye'sinde sosyal yardım sorununun gündeme geliş biçimleri arasında kesin farklar bulunduğunu belirtelim. Brouckère eserinde birinci kuşak liberal ekonomistlerin, yani sosyal yardım da dahil olmak üzere her alanda liberalizm dogmasında ısrar edenlerin izinden gidiyordu. Brouckère, yoksullara ve sefillere yardım etmenin tembelliği teşvik etmek anlamına geldiğini söylüyordu. Hayırseverlik sefalet doğurur. Vardığı sonuç, "sosyal yardımın toplumsal yoksullaşmaya yol açtığı"ydı.[33]

Rehberinin izinden giden Ahmed Midhat yoksullarla tembelleri ayırmaya özen gösterse de, yine de çok farklı bir söyleme sahiptir.[34] Öncelikle üslubu farklıdır. O sosyal yardımdan, bütün uygarlaşmış toplumların daha yoksul durumdakilere karşı yükümlü olduğu "mukaddes bir borç" olarak söz eder. İkincisi, Ahmed Midhat sosyal yardımdan Müslüman ülkelerde var olduğu şekliyle söz eder ve ekonomi-politik incelemesinin 185. sayfasında İslam ilk kez gündeme gelir. Bu mukaddes yardım görevi, İslamiyet'te pek mükemmel bir biçimde yerine getirilir, der; çünkü, vakıf sistemi sayesinde,[35] İslamiyet'te eytamhaneler, ıslahhaneler, miskinhaneler, imaret-

haneler, gurebahaneler, vb bulunur. Bu konuda Ahmed Midhat'ın İslam'dan hayırseverlik konusunda belli buyrukları olan bir din olarak değil de, bir uygarlık ("İslamiyet") olarak söz ettiğine dikkat çekelim; hem de kurumları Avrupa ile karşılaştırılabilecek bir uygarlıktan söz edilmektedir. Bunun anlamı, Ahmed Midhat'ın söyleminin İslam'dan söz ederken bile, çok seküler bir nitelik taşıdığıdır.

"Milli İktisat"ın Habercisi mi?

Ama Ahmed Midhat'ın Brouckère'e asıl ters düştüğü nokta, dış ticaret konusudur. Bu noktada klasik ekonomi-politiğe taban tabana zıt bir tavır alan Ahmed Midhat, Osmanlı İmparatorluğu'nda korumacılık lehine uzun bir savunmaya girişir.

Liberalizmin Adam Smith'ten beri birçok yerinin düzeltildiği bilinmektedir, ama 19. yüzyıl ortasının liberal ekonomistleri arasında bir dogma henüz dokunulmazlığını korumaktadır: Dış ticaret serbestliği. Buna ilk tepkiler, liberal ekonominin soyutlamalarına ve evrenselciliğine karşı, bir ekonomik sistemi ulusların tarihsel koşullarına uyarlama hakkını talep eden Frédéric List ve "tarihsel" ekolle Almanya'dan gelir.[36] Ahmed Midhat'ı yönlendiren de aşağı yukarı aynı yaklaşımdır. Bu noktada bir etkilenmeden söz edilebilir mi? Bu pek mümkün görünmüyor, çünkü o sırada Osmanlı İmparatorluğu'nda ne List, ne de tarihsel ekol biliniyordu. Ama Ahmed Midhat, serbest ticaret eleştirisini tarihi sorgulayarak gerçekleştirir; bu sorgulamada sadece Osmanlı İmparatorluğu tarihini değil, ekonomi-politik biliminin "kendi sermayesi olarak görmesi gereken" Rusya'daki Büyük Petro ya da Mısır'daki Mehmed Ali Paşa örnekleri gibi daha uzak tarihsel deneyimleri de ele alır.[37]

Ahmed Midhat önce "milli servet" sorununu tarihsel bir perspektiften inceler. Klasik dönem Osmanlı serveti hem içeride, hem de dışarıdaydı. İçerideydi, çünkü sultanlar imparatorluk içinde boyun eğdirdikleri ulusların ticari ve sınai faaliyetlerini korumuşlar, bu da bolluğun ("mebzuliyet") sürdürülmesini sağlamıştı.[38] Dışarıdaydı, çünkü askeri bir devlet olan imparatorluk tebaası olan uluslardan haraç alıyor ve fetihlerde büyük ganimetler elde ediyordu. Ahmed Midhat, daha sonra işlerin değiştiğini saptar: Osmanlı İmparatorluğu artık kendi yurttaşlarını korumamaktadır. Ve asıl önemlisi, askeri düzene dayalı servet artık ticarete ve sanayiye dayalı modern servetle aynı şey değildir. Ahmed Midhat şunu yazar: "Asıl payidar olan servet, zanaatkâr ve tacir milletlerin servetidir."[39] Ama bu servet türü barışı gerektirir; savaş ekonomik faaliyetlerin ilerlemesi önünde bir engeldir. "Men-i muharebeyi her şeyden ziyade arzu eden bir fen varsa o dahi ekonomi politik olduğundan kim şüphe eder?"[40] Ahmed Midhat, "şevket" ve "servet"i bir-

birinden ayırır. Çöküş dönemindeki Roma İmparatorluğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu da henüz gücünü korumaktadır, ama gerçek servetten yoksundur. Bunun tersine bazı halklar da "şevket" (güç) sahibi olmadan servet sahibidirler. Örneğin Yahudiler bu durumdadır: "İşte ezcümle Yahudiler gibi ki hiçbir şevket sahibi olmadıkları halde elyevm dünyada olan servetin kısm-ı azamı onlar elinde bulunarak büyük büyük devletler milletler birkaç Yahudi'ye medyundurlar."[41]

Ahmed Midhat, Osmanlı milli serveti hakkında oldukça olumsuz bir tablo çizer:

> Zanaatça, ziraatça, ticaretçe gerçekten fıkdân halindeyiz. Ama burada sözümüz alelumum Osmanlılığa ait olmayıp hasren İslama aittir. Başımıza giydiğimiz fes, arkamıza giydiğimiz gömlek, yaktığımız kibrit, hasılı tramvay kumpanyasının yaptığı vechile kaldırım taşlarımız dahi hariçten celp olunmak üzeredir. Eskiden kalma sanayi-i dahiliyemizin her biri bir suretle mahv ve münkariz olup şimdi Müslüman olan erbab-ı mesaiye kayıkçılık ve hamallık gibi zor-ı bâzuya ve kuvvet-i vucuda taalluk eder birkaç adi meşguliyetten başka bir şey kalmamış gibidir. Ziraatımızı da yok hükmünde addedemez miyiz? Yol yok ki içeri memleketlerde olan mahsulat-ı ziraiyeyi sahile indirip de satalım. Vakıa bazı en meşhur iskelelerimizde bir miktar zahire satılıyor ise de binnisbe pek az olup ona mukabil payitahtımızı idare eden dakîk [un] dahi ekseriyet üzere Rusya ve memalik-i hariciyeden gelir. (...) Elhasıl ekonomi politiki fennen bizim memlekete tatbik edince birinci vereceği hüküm bizde ne sermaye, ne ziraat, ne zanaat, ne ticaret, hata ne de kabiliyet bulunmadığı kaziyesinden ibaret kalıp bizi ekonomi hükmüne tabi bir millet haline koymak için bunların cümlesini yeniden vücuda getirmek lüzumu aşikâr olur.[42]

Ahmed Midhat Osmanlı gerilemesinden özellikle yabancıları sorumlu tutar, onların sahip oldukları koruma, özellikle de kapitülasyonlar sayesinde imparatorluğun sadece dış ticaretini değil, iç ticaretini bile istila ettiklerini belirtir.

Bu durum karşısında, milli serveti "edinmek ve büyütmek" için ne gibi çözümler önerir? Öncelikle devlet Osmanlı sanayicilerini ve tüccarlarını korumalıdır. Osmanlı devleti, sınırları içinde yabancılara ayrıcalıklar tanıyacağına, koruma ve ayrıcalıkları kendi "milletinden olanlara" saklamalıdır:

> Biz kabiliyet kazanıncaya kadar vatanımızda medfun olan hazinelerin muhafazasını da dava edebiliriz. Ya bundan yirmi-otuz sene sonra biz kabiliyet kazandığımız zaman menâbî-i servetin kâffesi ecnebiler tarafından istila edilmiş olursa? O zaman kabiliyetimizi nereye sarf edelim?[43]

Yapılması gerekli en önemli şey de, bir gümrük koruması oluşturarak ekonomik faaliyetleri dış rekabetten korumaktır. Önce Brouckère'i takip eden Ahmed Midhat, liberal ekonomistlerin serbest dış ticaret lehindeki görüşlerini sıralar, sonra da kendisi bunlara uzun uzun cevap verir.[44] Görüşleri dört noktada özetlenebilir:

a) Serbest dış ticaret, Osmanlı ticareti ve ekonomisinin yıkımı anlamına gelmektedir. Sanayi devriminin başlangıcından beri Osmanlı tarihi bunu kanıtlamıştır. Ahmed Midhat İzmir'de bir kâğıt fabrikası, mum, kristal, bez, vb fabrikaları kurmak için yapılmış sayısız girişimleri sayıp döker. Bunların hepsi, Osmanlı pazarında daha ucuz ve kaliteli mallar satan Avrupa rekabeti karşısında başarısızlığa uğramıştır:

> Biz düşünüyoruz ki bizde hürriyet-i mübadele kapısını açacak olursak sanayi ve ticaret-i dahiliyemizi canlandırmak katiyen muhaldir. Zira şimdiye kadar yalnız halkça değil devletçe dahi birtakım fabrikalar yapıldığı halde hiçbirisi yaşayamamıştır. Elyevm Feshane-i Amire kendi kendisini güç hal ile muhafaza edebilmekte olup Avusturya ve Fransa'nın bizim millete fes satmak için yapmış oldukları fabrikalara galebe edebilmek hayal ve hatırdan bile geçemez.[45]

b) Serbest dış ticaret, Avrupa uluslarının çoğu gibi, aralarında dengeli ilişkiler bulunan uluslar açısından geçerlidir. Ama Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa arasındaki ilişkiler dengeli değildir, tamamen Osmanlı İmparatorluğu aleyhinedir:

> Eğer şimdiki halde serbesti-i umumi-i ithalat ve ihracata cevaz verilecek olu ise el-hâletü hâzihi İran gibi henüz servet-i kadimesini muhafaza etmekte bulunan milletlerin dahi servetleri bizim halimize tahavvül eder. Yani sanayi ve ticaret hususunda kıtaat-ı hamseye [beş kıtaya] galebe eylemiş olan Avrupa kıtası bütün cihanın servetini kendisine celp eder.[46]

c) Serbest dış ticaret Avrupa'nın bile her yerinde yoktur. Ahmed Midhat'ın bu metninin ilginç yönlerinden biri, Avrupa'da serbest dış ticaretin sorgulanmaya başlandığı bir dönemde yazılmış olmasıdır. 1873 buhranından ve konjonktürün altüst olmasından sonra, Avrupa'da İngiliz liberalizmine ve Manchester ekolüne karşı açık bir tepki belirdiği bilinmektedir.[47] Ahmed Midhat bu hareketten etkilenmiş midir? Bu soruya cevap vermek zor. Ama bu metni yazdığı sırada Almanya'da süren ve 1879 gümrük koruma tarifesi ile sonuçlanacak tartışmalardan haberdar olduğu kesindir.[48] Büyük olasılıkla, Almanların çoğunun korumacılıktan yana tavır almasını, liberalizmin evrensel bir sistem olmadığı konusundaki düşüncesini destekleyen bir unsur olarak görmektedir.

d) Ahmed Midhat'ın görüşlerinden sonuncusu serbest dış ticaret yanlılarının söylemine bir cevaptır: Onlar, ticaret serbestliği olmadan Avrupa'nın yeni sanayilerinin Avrupa dışındaki ülkelere yerleşemeyeceğini söylüyorlardı. Ahmed Midhat'a göre asıl bunun tam tersinin gerçekleşme tehlikesi vardır, öyle ki dış ticaret serbest olursa Osmanlılar Avrupa'ya göre gecikmelerini kapatmaları için çok gerekli olan bu sanayilerden yoksun kalacaklardır.

Ahmed Midhat'ın Osmanlı geri kalmışlığı için önerdiği büyük reçete Osmanlı iç ticaretini ve sanayisini etkili bir şekilde koruyacak gümrük tarifeleri getirilmesidir. Ama gümrük resimlerinin, ürünlerin Osmanlı toplumuna yararına göre değiştirilebilmesi gerektiğini de eklemektedir.[49] Lüks ürünlere ağır gümrük vergileri konurken, makineler gibi Osmanlı ekonomisi için çok gerekli olan mallar gümrük muafiyetinden yararlanmalıdır. Yeniden Feshane örneğini ele alan Ahmed Midhat, bu fabrikanın rekabetten korunması halinde Osmanlı pazarının ihtiyacını karşılayabileceğini düşünmektedir. Tevfik Çavdar, bu, bir "ithal ikamesi" politikasının ilk örneğidir, der. Zaten serbest dış ticarete yönelik bütün bu eleştiriler birkaç yıl sonra, Ahmed Midhat'ın ekonomiye ilişkin son eseri olan *Hall ül-Ukad*'da da yinelenecektir.

Bu korumacı önlemlerin yanı sıra Ahmed Midhat, diplomasi alanında uzun süredir yapıldığı gibi, Avrupa'ya yeni teknikler hakkında eğitim alacak öğrenciler göndererek ve Osmanlı ekonomisinin ayağa kalkmasına yardım edecek uzmanlar getirterek Osmanlıların kabiliyetlerinin de geliştirilmesini önerir.

* * *

Bu kısa notlar daha yukarıda sorduğumuz soruya bir cevap vermemizi sağlıyor mu: Ahmed Midhat "milli iktisat"ın habercisi olarak kabul edilebilir mi?

Bu soruya cevap verebilmek için, önce "millet" kelimesinin anlamı üzerinde düşünmeliyiz. Ahmed Midhat "milli" servetin üretilmesi ve artırılmasından söz ederken, bundan ne anlamaktadır? Hiç kuşku yok ki, onun için söz konusu olan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki halkların tümüne, Tanzimat dönemi Osmanlı yöneticilerinin imparatorluğun parçalanmasının ilk işaretlerine cevap verebilmek ve devlet aygıtını modernleştirebilmek için şekillendirdikleri ortak yurttaşlık düşüncesine denk düşen bir zatiyet olarak Osmanlı "milleti"dir. Ama aynı zamanda Ahmed Midhat imparatorluk Müslümanları ile gayrimüslimleri arasında var olan ekonomik ve toplumsal eşitsizliğin de bilincindedir. O, Osmanlı "gecikmesi"nden söz ederken, esas olarak Müslümanları kastetmekte ve ilerlemeye değindiğinde, özellikle Müslümanların bu ilerlemeden yararlanan taraf olmasını umut etmektedir. Bu açıdan onun vurguyu Osmanlı İmparatorluğu'nun İslami unsuruna yapan "milliyetçiliği" Yeni Osmanlıların, özellikle de Namık Kemal'in anlayışına yakındır ve o Abdülha-

mid panislamizminin de habercisidir. Demek ki bu "milli iktisat" anlayışı Jön Türklerin Osmanlı devleti içinde bir Türk Müslüman burjuva sınıfı yaratmayı hedefleyecek iktisadi milliyetçiliğine doğru ilk adımdır. Doğal olarak Ahmed Midhat'ın düşüncesinde Türklük boyutu yoktur, ama kelimenin tam anlamıyla Türk milliyetçiliği 20. yüzyıl başında doğduğuna göre ondan bunu beklemek de zaten gülünç olurdu.

Ama Ahmed Midhat söz konusu olunca "milli iktisat"tan bir başka açıdan daha söz edilebilir. Gerçekten de ekonomi-politik incelemesinde, durmaksızın Osmanlı İmparatorluğu'nun sanayileşme gereğini vurgular; başka bir ifadeyle, Manchester ekolü tarafından İngiltere'nin yararına geliştirilmiş biçimiyle uluslararası işbölümünü reddeder. Osmanlı İmparatorluğu'nu, Avrupa'nın hammadde sağlayıcısı konumuna düşüren duruma başkaldırır. Ayrıca, bazı yönlerden inançlı bir liberal olan Ahmed Midhat, devletten kendi yurttaşları lehine daha etkin bir ekonomik politika uygulamasını ister; özellikle de devletten Osmanlı girişimcilerine ve tüccarlarına yönelik daha fazla koruma bekler. Bu açıdan Ahmed Midhat'ın iktisadi "milliyetçiliği", sanayi devrimini Batı Avrupa'dan daha geç yaşayan ve büyük ekonomik modernleşme hareketine katılmaya kendilerinin de hakkı olduğunu savunan ülkelerdeki akımlara çok benzemektedir ve bu konuda bir eşzamanlılık olmasında da şaşırtıcı bir yön yoktur. Ahmed Midhat'ın düşünceleri aynı dönemde bazı Alman entelektüelleri tarafından savunulanlara yakındır.

Sorun, Osmanlı İmparatorluğu'nun II. Reich olmamasıdır. Ahmed Midhat, yabancılara çok aşırı ayrıcalıklar tanıyan kapitülasyonların kaldırılmasını haklı olarak talep eder; ama Osmanlı İmparatorluğu bunu Avrupalı güçlere kabul ettirebilecek konumda mıdır? Ahmed Midhat, Osmanlı sanayisini geliştirmek için bir gümrük tarifesi uygulanmasını isterken kuşkusuz haklıdır, ama Osmanlı devleti bunu Batı'ya dayatabilecek olanaklara sahip midir? Aynı zamanda Ahmed Midhat'ta Osmanlı entelijansiyasının şöyle formüle edilebilecek ayırt edici özelliklerinden biri göze çarpmaktadır: Ülkesini dünya içinde bir yere oturtmakta çekilen güçlük. Bu açıdan bakıldığında, Ahmed Midhat'ın ekonomi-politik incelemesi çıktıktan bir yıl sonra, 1881'de tam bir mali iflas içindeki Osmanlı İmparatorluğu'na Avrupalı güçler tarafından dayatılan Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin kurulması Ahmed Midhat'ın iddialarının zalimce yalanlanması olarak değerlendirilebilir.

Ahmed Midhat'ın ekonomi-politik incelemesi, belli oranda naifliğine rağmen, yine de Türkiye düşünce tarihi içinde önemli bir yer tutmaktadır. Bir popüler bilim eseri olan bu kitap Osmanlı kuşaklarını ekonomik olgu konusunda yetiştirmiştir. İlk Türk milliyetçilerinde, Jön Türk yöneticilerinde ve daha genel bir anlamda 20. yüzyıl Türkiye'sinde bir "milli iktisat" kurma iddiası taşıyan herkeste bu kitaptaki düşüncelerin belli bir etkisi olduğu yadsınamaz.

Notlar

1 Bkz. özellikle Z.F. Fındıkoğlu, *Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilatı,* İstanbul, 1946; Ş. Mardin, *Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi,* Ankara, 1962; N. Berkes, "Ekonomik Tarih ile Teori İlişkileri Açısından Türkiye'de Ekonomik Düşünün Evrimi", Fikret Görün (ed.), *Türkiye'de Üniversitelerde Okutulan İktisat Üzerine* içinde, Ankara, 1972, s. 39-55; T. Çavdar, *Türkiye'de Liberalizmin Doğuşu,* İstanbul, 1982. Ayr. bkz. Z. Toprak, *Türkiye'de "Milli İktisat" [1908-1918],* İstanbul, 1982.

2 İ. Ortaylı, "Osmanlılarda İlk Telif İktisat El Yazması", *Yapıt,* 46/1, Ekim-Kasım 1983, s. 37-43.

3 Karş. Berkes, *age.,* s. 47-48.

4 Özellikle bkz. Fındıkoğlu, *age.*

5 Ahmed Midhat hakkında özellikle bkz. Lewis, "Ahmed Midhat", *Encyclopédie de l'Islam,* 2. baskı; O. Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi,* Ankara, 1975; A.H. Tanpınar, *XIX. Asrın Türk Edebiyatı Tarihi,* İstanbul, 2. baskı, 1956; H.Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* 2. baskı, İstanbul, 1979.

6 Ş. Mardin, *age.,* s. 49.

7 O. Okay, "İktisatta Milli Düşünceye Doğru", *Türk Kültürü,* XVIII/207-208, s. 72-98; bu makalede Ahmed Midhat'ın ekonomik düşünceleri incelenmektedir.

8 A. Midhat, *Ekonomi Politik,* İstanbul, 1296/1880, 191 s. Bundan sonra *EP.*

9 H.Z. Ülken, *age.,* s. 115.

10 *Üss-i İnkılap* adlı kitabında, 2 c., İstanbul, 1877-78.

11 *EP.,* s. 184.

12 *EP.,* s. 15-16.

13 *EP.,* s. 190.

14 *EP.,* s. 61.

15 *EP.,* s. 12-14. Pellegrino Rossi (1787-1848), J.-B. Say'den sonra, Collège de France'ın ekonomi-politik kürsüsünün başına geçmişti. Karş. Ş. Mardin, s. 47.

16 Fındıkoğlu, *age.,* s. 27.

17 Bu konuda bkz. kısa bir süre önce yayımlanan Ş. Hanioğlu, "Osmanlı Aydınındaki Değişim ve Bilim", *Toplum ve Bilim,* 27, Sonbahar 1984, s. 183-192.

18 Ş. Mardin'in varsayımına göre, *age.,* s. 46, Ahmed Midhat'ın kitabı, Otto Hübner'in el kitabının çevirisi olan Mehmed Midhat'ınkine bir "cevap" niteliğindedir ve Mehmed Midhat'ın çevirisi muhtemelen, Almanca eserin Ch. le Hardy de Beaulieu tarafından (sağda solda yazıldığı gibi Leroy-Beaulieu tarafından değil) Fransızca'ya yapılmış çevirisini esas almıştır (O. Hübner, *Petit manuel d'économie-politique,* 2. baskı, Paris, 1862).

19 *EP.,* s. 9-10, 12.

20 *EP.,* s. 3-4.

21 Ahmed Midhat, Brouckère'i yanlış bir imlayla yazmaktadır: *Brusker.* Charles de Brouckère (1796-1860) Brüksel Serbest Üniversitesi'nde ekonomi-politik profesörü, sonra da Temsilciler Meclisi'nde Brüksel mebusu ve şehrin belediye başkanıydı. Karş. *La Grande Encyclopédie et la Bibliographie Nationale, dictionnaire des écrivains belges,* 1830-1880, Brüksel, 1886, c. 1, s. 352. Brouckère ekonomi-politik eseri dışında aynı dizide bir kitap daha yayımladı: *La charité et l'assistance publique,* 2 c., Brüksel, 1853. Brouckère'in bir biyografisi de vardır: Th. Juste, *Charles de Brouckère, bourgmestre de Bruxelles,* Brüksel, 1868.

22 H. Pirenne, *Histoire de Belgique,* 2. baskı, 1975, c. 5, s. 22 vd.

23 Bu popüler ansiklopedi 125 kitaplık bir diziydi: Tam liste O. Lorenz, *Catalogue général de la librairie française* içinde bulunmaktadır, c. 2, Paris, 1922, s. 254.

24 *EP.,* s. 32, 57, 82-83.

25 *EP.,* s. 131-135.

26 Bu ekonomistler hakkında bkz. L. Say ve J. Chailley, *Nouveau Dictionnaire d'économie politique,* 2 c., Paris, 1892. Bunların en az bilineni François-Xavier Droz'dur (1773-1850) ve *Economie politique ou principes de la science des richesses* adlı bir kitabın yazarıdır.

27 *EP.,* s. 74-77 ve Brouckère, s. 45-49.

28 *EP.,* s. 82-83.

29 *EP.,* s. 56.

30 Osmanlı "sanayi devrimi" hakkında, karş. E. Clarke, "The Ottoman Industrial Revolution", *International Journal of Middle-East Studies,* V, 1975, s. 65-76. O. Kurmuş, "Some aspects of Handicraft and Industrial Production in Ottoman Anatolia, 1800-1915", *Asian and African Studies,* 15, 1981, s. 85, 101. Ch. Issawi, *The Economic History of Turkey, 1800-1914,* Chicago ve Londra, 1980.

31 *EP.,* s. 175-179.

32 Karş. S. Rosenthal, "Minorities and Muicipal Reform in Istanbul", B. Braude ve B. Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, New York ve Londra, 1982, c. I, s. 369-385.

33 Brouckère, s. 107-112.

34 *EP.,* s. 185-190.

35 Bununla birlikte Ahmed Midhat vakıflar hakkında şöyle yazar (*EP.,* s. 189): "Elyevm hayrat ve müberrat karşılığı olarak eshâbı tarafından tahsis edilmiş bulunan evkaf her nevi suiistimalattan kurtarılıp da hüsn-i idare edilecek olsa senevi laakal on milyon lira hasıl edeceğini tahmin eyliyorlar ki bu meblağ koca bir devletin varidat-ı umumiyesi gibi bir ehemmiyette olduğundan böyle bir sermaye hüsn-i suretle sarf olunduğu takdirde memalik-i mahruse cihanın her tarafından daha mamur olabilir idi."

36 Karş. Ch. Cide ve Ch. Rist'in klasik kitabı, *Histoire des doctrines économiques,* 7. baskı, Paris, 1947, s. 294-295, 318 ve 346 vd.

37 *EP.,* s. 134-135.

38 *EP.,* s. 112. Ahmed Midhat, tüccarlara eziyet eden Rodos Şövalyeleri'ne karşı 150.000 kişilik bir ordunun gönderildiğinden söz etmektedir!

39 *EP.,* s. 114-115.

40 *EP.,* s. 111.

41 *EP.,* s. 114-115.

42 *EP.,* s. 115-117.

43 *EP.,* s. 120. Yabancılara verilen ayrıcalıklar konusu, İngiltere'yle 1838'de yapılan meşhur ticaret anlaşmasına gönderme yapmaktadır. Son zamanlarda bu anlaşma birçok incelemeye konu olmuştur. En yakın tarihli çalışmalar arasında şunlar sayılabilir: Ch. Issawi, "Notes on the Negociations Leading to the Anglo-Turkish Commercial Convention of 1838", *Memorial Ömer Lutfi Barkan,* Paris, 1980, s. 119-134; O. Kurmuş, "The 1838 Treaty of Commerce Re-examined" ve S. Kançal, "L'ouverture du marché interne ottoman en 1838 et l'instauration d'un mode de relations semi-coloniales", her ikisi de J.-L. Bacqué-Grammont ve P. Dumont (ed.), *Economie et Société dans l'Empire ottoman* içinde yer almaktadır, Paris, 1982; *Yapıt* (10, Nisan-Mayıs 1985) içinde yayımlanmış iki inceleme: S. Gürsel, "Tekrar 1838 üzerine" ve T. Timur, "1838'de Türkiye, İngiltere ve Rusya".

44 Brouckère, s. 50-53 ve *EP.,* s. 123-125.

45 *EP.,* s. 131-132.

46 *EP.,* s. 130-131.

47 Karş. R. Schnerb, *Libre-échange et protectionnisme,* Paris, 1963, s. 78 vd. ve M. Baumont, *L'essor industriel et l'impérialisme colonial, 1878-1904,* Paris, 1949, s. 438 vd.

48 *EP.,* s. 129.

49 *EP.,* s. 133-134.

HARP MALİYESİ VE MİLLİ İKTİSAT: 1918 OSMANLI İÇ İSTİKRAZI*

"Osmanlı istikrazları" ifadesiyle genel olarak Osmanlı hükümetinin Kırım Savaşı sonrasında (1854) Avrupalı güçlerle yaptığı istikraz anlaşmaları kastedilir.[1] İmparatorluğun Avrupa devletlerine borçlanması Osmanlı tarihinin iyi bilinen bir bölümüdür.[2] 1881'de Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin kuruluşuyla Osmanlı İmparatorluğu'nun mali ve ekonomik bağımsızlığının bir bölümünü yitirdiği bilinmektedir. Yabancı mali kuruluşlara ve sermayelere küçük düşürücü başvurularla geçen yarım yüzyılı aşkın bir sürecin ardından, 1918'de savaş giderlerini karşılamak üzere yapılan ilk Osmanlı iç istikrazı Türkiye'nin mali tarihinde çok çarpıcı bir olay olarak gözükmektedir.[3] Kuşkusuz birkaç ay sonra Türkiye'nin savaştan yenik çıktığının ilan edilmesinin getirdiği çalkantılar içinde bu olay biraz unutulmuştur; oysa başlangıçta bir coşku dalgası yaratmış ve hem hükümetin, hem de kamuoyunun tam bir seferberliğe girmesine yol açmıştı.

Olağanüstü savaş masraflarını karşılamak üzere Osmanlı hükümetinin başvurduğu başlıca yol kâğıt para ihracıydı. 1914'te imparatorlukta, yaklaşık 60 milyon lira değerindeki madeni paranın yanı sıra, Osmanlı Bankası tarafından ihraç edilmiş yaklaşık 1 milyon liralık kâğıt para da tedavüldeydi. 1915'ten itibaren Düyun-ı Umumiye tarafından art arda kâğıt para ihraçları gerçekleştirilmiş[4] ve bunların teminat akçeleri Alman hükümeti tarafından ya ilk ihraçta (Haziran 1915, 6,5 milyon lira karşılığı) olduğu gibi altın ya da sonraki ihraçlarda olduğu gibi Alman hazinesi tahvilleri olarak yatırılmıştı. Almanya tedavüle çıkarılan banknotların karşılığını, barışın imzalanmasından en çok 11 yıl sonrasına kadar yayılan değişik vadelerle yatırmayı üstlenmişti. Böylelikle Alman hükümeti nezdinde, Düyun-ı Umumiye tarafından yapılan art arda altı banknot ihracına denk

* Bu metin *Mémorial Ömer Lütfi Barkan* içinde yayımlanmıştır, Paris, 1980 (İstanbul Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü Kitaplığı, XXVIII), s. 101-117.

düşen altı istikraz gerçekleştirilmişti. 1917 sonuna kadar 130 milyon lira banknot biçiminde ihraç edilmişti ve bunların yaklaşık 90 milyonu tedavüldeydi.[5]

Osmanlı İmparatorluğu'nda iç istikrazın başarısızlığa mahkûm olduğu genel bir kanıydı. Bu düşüncenin ilk nedeni iç tasarrufun zayıflığıydı, ama asıl neden devlet tarafından iç mali piyasada yapılan uzun vadeli her istikraz girişiminin sonunda alacaklıları zarara sokmuş olmasıydı. Bu durum kamuoyunda devlet girişimlerine karşı derin ve kalıcı bir güvensizlik uyandırmıştı. Bununla birlikte, Aralık 1917'de Almanya ile yeni bir istikraz anlaşması için Alman hükümeti ile yürütülen görüşmelerde, iç istikraz konusu gündeme geldi. Alman hükümeti Osmanlı devletini iç tasarruflara yönelmeye itiyordu. Savaş uzadıkça, Türk hükümetinin dile getirdiği borç talepleri karşısında Alman hükümeti daha isteksiz davranmaya başlamıştı.[6] Bir Osmanlı iç istikrazı, başarılı olursa, Alman hazinesini rahatlatacak, başarısızlık halinde ise, Almanların Türk ekonomisine el koymasını kolaylaştıracaktı. Gerçekten de Alman hükümeti, özellikle 1917'den itibaren Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Fransız ve İngiliz ekonomik çıkarlarını ele geçirmek ve savaştan sonra Türkiye'nin kaynaklarının değerlendirilmesi konusunda güvenceler sağlamak yönündeki baskılarını yoğunlaştırmıştı.[7]

1914'te savaş başladığında Jön Türk hükümetinin maliye nazırı olan ve Şubat 1917'den itibaren yeniden Osmanlı maliyesinin başına getirilen Cavid Bey iç istikraz girişimine karşıydı. Savaşta düzenli olarak iç tasarruflara başvuran Almanya ve İngiltere örneklerini ele alan Cavid Bey, Mart 1917'deki bütçe sunuş konuşmasında şöyle diyordu: ["Ne yazık ki biz bu milletleri taklit edecek durumda değiliz. Ülkemizin bu tür işlemlere henüz alışkın olmadığını itiraf ve kabul etmekten korkmamalıyız. Eğer hükümet bir iç istikraza başvurmak istiyorsa, ben elde edilecek sonuç hakkında bir güvence veremem."][8] Bununla birlikte Ocak 1918'de Berlin'de yapılan yeni Alman istikrazı görüşmeleri sırasında, Almanlar mali yardım koşulu olarak Türk hükümetinin bir iç istikraz başlatmasını ister. Cavid Bey o zaman, işlemin özenle hazırlanabilmesi için eylül ayına kadar mühlet kazanmaya çalışır.[9] Ama Almanlar da bu operasyonun en kısa sürede, mart ayında düzenlenmesini istemektedir.

Cavid Bey niye 1918'de bir iç istikraz fikrini kabul eder? Ocakta Almanya'yla başlayan görüşmelerin birçok sorunu kapsadığını unutmamak gerekir: 1918 bütçe açığını kapatmak için Almanya'nın mali yardımı (bu açık Cavid Bey tarafından 74 milyon lira olarak tahmin edilmektedir), Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Fransız ve İngiliz firmalarının "tasfiyesi" (bunu Almanlar istemektedir) ve Cavid Bey'in elde etmeye çalıştığı Almanya'nın savaş borçlarını ertelemesi sorunu. İç istikraz konusunda Almanya'nın isteğine boyun eğen Cavid Bey, hele bir de istikraz başarılı olursa, diğer noktalardaki Alman baskısına karşı koyabileceğini ummaktadır. Üstelik 1918 yılının başında koşullar bir iç istikraz hamlesi için daha elverişlidir. Doğu Cephesi'nde

çatışmalar kasım ayından beri durmuş ve aralıktan bu yana Brest-Litovsk'ta Rusya ile barış görüşmeleri başlamıştır. Bu görüşmeler 3 Mart 1918'de barış anlaşmasının imzalanmasıyla noktalanacaktır. Mali düzeyde, savaş sırasında yaşanan değişimler daha iyimser olmaya olanak tanımaktadır; art arda gelen banknot emisyonlarıyla ödeme olanakları çoğalmış, sermaye bollaşmış ve ülkede birçok anonim şirket kurulmuştur: 1915'te 15, 1916'da bir 15 daha ve sadece 1917'de 29 yeni anonim şirket kurulmuştur.[10] Kurulalı henüz birkaç ay olan Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası'nın kazandığı başarı da cesaret verici bir işaret olarak gözükmektedir.

Cavid Bey'in büyük ustalığı, Almanların talebini sahiplenmesi ve iç istikrazı bir milli girişim olarak sunmasıdır. Alman baskılarına direnmek yönünde sınırsız bir isteği vardır ve mali alanda özellikle ilk nazırlıkları sırasında (1910 ve 1913-1914) edindiği büyük yetkinlik de önemli bir kozudur. Ocak ayında Berlin'de yapılan görüşmede Alman hükümetine çok önemli bir talebini kabul ettirir: Yapılacak istikrazın faiz (%5) ve amortismanlarının (%1) Alman hazinesi tarafından altın olarak ödenmesi.[11] Bu düzenlemenin istikrazın halk nezdindeki başarısını sağlayacağını ve kâğıt paranın altına göre değer yitirmesi sorununu kısmen çözümleyeceğini umuyordu. Almanya'yla 28 Ocak'ta yapılan anlaşmanın 1. maddesi Alman hükümetinin Düyun-ı Umumiye'ye istikrazın altı ayda bir ödenecek bonoları için gereken banknot miktarına denk altını sağlamasını öngörüyordu.

İstikrazın faiz ve amortismanlarının altınla ödenmesi konusundaki bu maddenin önemini anlamak için, Türkiye'nin 1918 başındaki para piyasası durumuna değinmekte yarar var. Teminatı Alman hazinesi bonolarıyla karşılanan ilk kâğıt para emisyonlarından beri, kâğıt para durmadan değer yitiriyordu. Ocak ayında İstanbul'da 1 altın lira 464 kâğıt kuruş değerindeydi (1 lira= 1100 kuruş). Taşrada madeni ve kâğıt paralar arasındaki fark daha da açılıyor ve bazı vilayetlerde kâğıt para artık kabul edilmiyordu. Oysa tedavüle sokulan para miktarı da çok fazla değildi. Osmanlı İmparatorluğu'nda tedavüldeki para miktarı 1914'te 45-50 milyon lira iken, bu miktar 1918'de 90-95 milyona çıkmış, halbuki aynı sürede gereksinimler iki katından çok daha fazla artmıştı.[12] Ama bu durumun asıl nedeni tedavüldeki paranın niteliğiydi. 1914'te tedavüldeki paranın ancak sınırlı bir bölümü kâğıt paraydı (yaklaşık 1 milyon lira). Halbuki 1918'de tedavüldeki bütün para Düyun-ı Umumiye tarafından sürülen banknotlardan oluşuyordu. 1913'te temel endeks 100 olarak kabul edilirse, 1918'de imparatorluktaki kâğıt para tedavülü endeksi 9000'e çıkmıştı. Aynı dönemde Fransa'da aynı endeks sadece 532, İngiltere'de ise 1154'tü. Halkın aşırı kuşkusu madeni paranın piyasadan yok olmasına yol açmıştı ve altın, kâğıt paraya göre hatırı sayılır bir prim yapıyordu. Demek ki, kâğıt para devalüasyonu, *Tanin*'in ifadesiyle söyleyecek olur-

sak, "ekonomik olmaktan ziyade toplumsal bir hastalıktı".[13] Osmanlı hükümetinin altın ile kâğıt para arasındaki makası daraltmak yolundaki bütün çabaları sonuçsuz kaldı. Bunun sonucunda olağanüstü bir fiyat artışı yaşandı. Temel ihtiyaç maddeleri içinde, savaş başından beri zahiredeki fiyat artışı Berlin'de %124 ve Viyana'da %178 iken, İstanbul'da %1970'ti.[14] Bu sadece toplumsal düzeyde ve özellikle ücretlilerle memurlar açısından değil, ticari düzeyde de bir felaketti: Almanya Osmanlı İmparatorluğu'ndan daha az mal satın alıyor ve bu nedenle Türk lirasının marka göre değeri –Osmanlı piyasasında mark bulmak iyice zorlaşmıştı– sürekli düşme eğilimi gösteriyordu.

İç istikrazın faiz ve amortismanlarının altınla ödenmesinin bu parasal soruna ne ölçüde çözüm getirmesi bekleniyordu? Öncelikle, mekanik bir açıdan, altınla ödenecek bono değeri kadar kâğıt para tedavülden çekilmiş olacaktı. İstikrazın 10 milyon liralık bir sonuç verdiği varsayılırsa, yılda 600.000 kâğıt lira (%5 faiz ve %1 amortisman) tedavülden çekilecekti ve Cavid Bey bu rakamın uzun vadede altın priminde "hatırı sayılır bir azalma" yaratacağını umuyordu.[15] Ama operasyon asıl, "altınla kâğıt paranın değiştirilebilir olduğunu" kanıtlayarak, halka güven vermeyi sağlayacaktı. Ayrıca iç istikraz yoluyla, kâğıt paranın devalüasyonunu hızlandıracak yeni bir banknot emisyonundan sakınılacaktı.

Almanya'yla sözleşmenin imzalanıp Cavid Bey'in İstanbul'a dönmesinden sonra, bir kanun tasarısı hazırlandı. Cavid Bey 21 Şubat'ta bütçeyi sunarken, mebuslara yeni istikraz hakkındaki düşüncelerini açıkladı. İç istikraz 1918'in ilk altı ayının harcamalarının bir bölümünü karşılmaya yöneliktir, dedi. İlk ayların açığını karşılamayı da Almanya üstlenmişti (22 milyon liralık bir krediyle). İstikrazdan 20-21 milyon lira bekleniyordu. Cavid Bey, ["İstikrazın bu miktarı sağlayıp sağlamayacağını bilmiyorum, ama sağlamaması için bir neden göremiyorum"] diye ekliyordu; ["bizimki gibi bir ülkede böyle bir istikrazla 30-40 milyon lira toplanması gerekir."] Ve Cavid Bey mebuslara, Almanya'yla yapılmış sözleşmenin ["hem biçim hem de içerik olarak (Türkiye'nin) milli çıkarlarına daha önceki sözleşmelerden çok daha uygun"] olduğunu da hatırlatıyordu.[16]

İç istikraz hakkındaki kanun tasarısı mart ayı sonunda mebusan ve âyan meclislerine sunuldu. Kanun Meclis-i Mebusan'da görüşülürken yaptığı uzun bir konuşmada, Cavid Bey tasarlanan operasyonun olumlu yanlarını şu formülle özetliyordu: "Hazine için asgari fedakârlık, istikraza iştirak edecekler için azami faide," toplumun geneli için büyük avantaj.[17] Ve bu istikrazın başarısının dışarıdaki etkisinden, müttefik devletlerde yaratacağı olumlu izlenimden ve düşman devletlerde yapacağı yıkıcı etkiden söz etmeyi de ihmal etmiyordu:

[Yabancıların inanmayı asla kabullenmeyecekleri bir şey varsa o da, Osmanlı milletinde bir ekonomik uyanışın varlığıdır. (...) İç istikrazın başarısı düşman güçlere en kanlı zaferlerimizden daha ağır bir darbe indirecektir. Bu olay mali hayatımızda bir milat noktası olarak kalacaktır. Çünkü bugüne kadar düşmanlarımız bağımsızlığımızı yavaş yavaş kemirmek için bize karşı mali silahı kullandılar. Bize paranın zorbalığıyla hükmetmek istediler. Bugün birkaç hafta içinde milyonlar toplayabilirsek, bu durum düşmanlarımıza bize karşı kullandıkları mali silahın ciddi ciddi paslanmaya başladığını gösterecektir.][18]

Bu oturumun ardından kanun tasarısı hiçbir değişiklik yapılmadan kabul edildi. 3 Nisan 1918 tarihli İç İstikraz Kanunu Maliye Nezareti'ne %5 faiz ve %1 amortismanlı sınırsız iç istikraza gitme yetkisi veriyordu. Hem faizler, hem de tahviller piyangoyla amorti edilirse, amortismanlar altınla ödenecekti. İstikraz 1939'dan önce konvertibl olmayacaktı. İstikraza ilişkin tüm işlemler, faiz ve amortismanlar vergiden muaftı.[19]

Kanunun oylanmasından sonra, bir yanda Maliye Nazırı diğer yanda da Düyun-ı Umumiye ve Osmanlı Bankası arasında görüşmeler başladı. Nisan ayı sonunda bu iki kuruluşla bir sözleşme imzalandı ve irade-i seniyyeyle de onaylandı.[20] Bu sözleşme tahvil satış süresini belirliyordu: İstanbul için mayıs, taşra için de mayıs ve haziran ayları. Aynı zamanda tahvil alış ve istikrazın emisyon biçimlerini de saptıyordu. 20, 100 ve 500 liralık tahviller çıkarılacaktı. Kâğıt parayla yaptığı ödeme karşılığında tahvil sahibine bir muvakkat senet verilecek, daha sonra bu senet Maliye Nazırı'nın, Düyun-ı Umumiye İdare Meclisi reisinin ve Osmanlı Bankası genel müdürünün imzalarını taşıyan bir kati tahville değiştirilecekti. Faizler altı ayda bir ödenecekti. Bir istisna olarak, ilk bononun faizleri önceden, İstanbul'da tahvilin satın alındığı gün, taşrada da satın alma işlemini izleyen ay ödenecekti. İkinci bononun ödemesi kasım ayında yapılacaktı. Tahvilin İstanbul borsasında yazılı değerinin üstünde prim yapması durumunda, amortisman da çekilecek piyangodan sonra altınla ödenecekti (yoksa tahvil borsada alınıp satılabilecekti). Tahvil satımı, faiz ve amortisman ödeme işlemlerinden Osmanlı Bankası sorumluydu.

İstikraz teminatları konusunda, Osmanlı hükümeti faiz ve amortisman ödemeleri için 600.000 liraya kadar Düyun-ı Umumiye'ye ayrılmış gelirlerden gelen hasılat fazlasını ve ayrıca bazı vilayetlerde de ağnam resmini gösteriyordu. Düyun-ı Umumiye İdaresi tarafından kâğıt para olarak toplanan bu hasılat Almanya tarafından sağlanan altınla değiştirilecek ve bu altın belirlenen vadelerde Düyun-ı Umumiye tarafından bono hamilleri arasında paylaştırılacaktı. Bu oldukça karmaşık prosedür, tasarruf sahibine sağlam güvenceler vererek istikrazın başarısını sağlamak için Osmanlı hükümetinin bütün tedbirleri almak istemesiyle açıklanabilir.

* * *

İstikraz Kanunu incelenirken, Cavid Bey savaş zamanında çıkarılan iç istikrazın ["kesinlikle başarı kazanması gerektiği"]ni açıklamıştı.[21] Osmanlı hükümeti halk nezdinde başarı sağlayabilmek için daha önce benzeri görülmemiş bir "propaganda" faaliyetine girişti (bu kelime, Bolşevik Devrimi'nden beri modaydı). İmparatorluğun bütün bölgelerini haberdar etmek, bütün toplumsal katmanlara ulaşmak ve Osmanlı tasarruf sahibinin devlet tarafından yürütülen mali operasyonlara karşı beslediği kuşkuyu yok etmek söz konusuydu. İstikrazın emisyon ve duyuru masraflarına 100.000 liralık özel bir kredi ayrıldı.[22] Bu toplamın dörtte üçü tahvili piyasaya süren bankalara komisyon biçiminde ödenirken, kalan paranın büyük bölümü reklam masraflarına gitti ya da propaganda heyetlerine, gazetelere ve yazarlara ikramiye olarak dağıtıldı.[23]

Maliye Nezareti bütün reklam olanaklarını harekete geçirdi. El ilanları dağıtıldı ve taşraya gönderildi. Türk ressam Avni'nin fırçasından çıkmış afişler tahvil piyasaya çıkar çıkmaz her yere asıldı. İstanbul'da Eminönü ve Galatasaray'a büyük, ışıklı panolar yerleştirilmişti. Tütün Rejisi kibrit kutularına ve sigara kâğıdı paketlerine sigara içenleri tahvil almaya çağıran pullar yapıştırmıştı.[24] Alelacele birçok propaganda filmi çekildi ve hem başkentin, hem İzmir'in sinema salonlarında gösterildi. Bu filmlerden biri, faiz ödemelerinde kullanılacak altın paraların Darphane'de hazırlanışını gösteriyordu. Bir başka filmde, İstanbul'da tahvil satışının başladığı gün müşterilerin ve meraklıların Osmanlı Bankası'na akın edişi görülüyordu.[25]

Bu kampanyada başrolü günlük basın oynadı. Gazetelerin içinde olaya en geniş yeri, Jön Türklerin resmi görüşlerini yansıtan *Tanin* vermekteydi. Bununla birlikte *Vakit, Sabah* ve *Tasvir-i Efkâr* gibi diğer günlük gazeteler de kampanyaya geniş ölçüde katıldı. Basın başyazılarda, köşe yazılarında ya da haber sütunlarında istikraz mekanizmalarını, tahvil alma biçimlerini ve bundan sağlanabilecek kazancı ayrıntılı bir biçimde açıklamaya çalışıyordu. Her gün, bir gün öncesinin sonuçları ve belli başlı tahvil sahiplerinin isimleri yayımlanıyordu. Olayı öne çıkarmak ve okuyucunun ilgisini çekmek için bütün gazetecilik teknikleri kullanılıyordu: 6 sütunluk büyük manşetler,[26] röportajlar,[27] görüşmeler, araştırmalar.[28] Ayrıca basın tek konusu iç istikraz olan karikatürler, fıkralar, şiirler, şarkılar, sloganlar,[29] atasözleriyle[30] dolup taşıyordu. Tahvil satışının başlayacağı gün bazı gazeteler Ali Ulvi'nin yazdığı bir "istikraz marşı"nı bile yayımladılar; bu marşın son mısraları şöyleydi:

Her bir para kurşun ve gülle
Gibi düşman kalbi deler.
Ödünç vermeyi bilen erler
Her gün yaşar şeref ile.
Biz verirsek bu millet yenilmez
Veren ellerin şanı eksilmez...

Birkaç yıldır Osmanlı başkentinin entelektüel yaşamının ana özelliklerinden biri haline gelmiş konferanslar da istikraz konusunda kamuoyunu etkilemek için geniş ölçüde kullanılan yollar arasındaydı. Sadece İstanbul'da, 15 Nisan ile 30 Mayıs arasında istikraz konulu otuz kadar konferans düzenlenmişti. Bu konferanslar Darülfünun'un büyük salonunda, Galatasaray Lisesi'nde, Milli Eğitim ve Öğretim Cemiyeti'nde, Türk Ocağı'nda vb düzenleniyordu. Genellikle kadınlar da bu konferanslara kabul ediliyordu. Hatta kadınlar için özel sohbet toplantıları düzenleniyor, evdeki ekonomik kararları genellikle onlar verdiği için, bu toplantılarda kadınlar ikna edilmeye çalışılıyordu.[31] Mitingler düzenlemek ve konferanslar vermek üzere taşraya propaganda heyetleri gönderildi. Bu heyetlerin üyelerinden Dr. Fazıl Berki'nin Anadolu kalabalıklarını ikna konusunda sivrildiği anlaşılıyor: Basında birçok kez onun sözleriyle doğan coşkudan ve onun konuşmalarının ardından tahvil alımının birden alevlendiğinden söz edilmektedir.

Ayrıca Osmanlı aydınlarının da tam anlamıyla seferber oldukları görülüyor. Ülkede düşünen kafa olarak sayılabilecek herkes iç istikrazı savunmak ve başarıya ulaştırmak için ayağa kalkmıştı. Osmanlı aydın sınıfı için istikraz, yıllardır dillerden düşmeyen slogana uyup "halka gitmenin",[32] o kadar eksikliğini duyduğu ekonomi öğretisinin temel bilgilerini ona öğretmenin ve yeni mali operasyonun derin anlamı üzerine düşünmenin bir yoluydu. Konferansları ya da makaleleri art arda sıralayanlar arasında, her ikisi de *Yeni Mecmua*'nın yazarı olan Ziya Gökalp ve Tekin Alp'ın yanı sıra, filozof Rıza Tevfik'e, pedagog Satı Bey'e, iktisatçı Mustafa Zühtü'ye, Türk Ocakları başkanı Hamdullah Suphi'ye, Mehmed Fuad Köprülüzade'ye, Ahmed Cevad'a, vb rastlıyoruz.

Bu kampanyada en sık duyulan izlekler, Cavid Bey'in Meclis-i Mebusan'daki konuşmalarında Osmanlı halkını istikraza kitlesel olarak katılmaya çağırırken daha önce de altını çizdiği iki unsurdu: İstikraza *şahsi menfaatiniz* ve bir *vatanseverlik ödevi* olarak katılın. İlk önce kuşku duyan küçük ve orta tasarruf sahipleri kitlesini istikraza katılmanın kendi çıkarına olduğuna ikna etmek ve bu amaçla onun yastık altında para biriktirme zihniyetine karşı mücadele vermek gerekiyordu. Para biriktirme ilkel bir uygulama, ancak Osmanlı kitlelerinin eğitim eksikliği nedeniyle varlığını sürdürebilen ekonomik bir saçmalık olarak damgalandı. *Sabah*'taki bir atasözü şöyle diyordu: ["İnsan öldüğü gün gömülür, servet gömüldüğü gün ölür."][33] İstikraz tahvili almak en avantajlı ve güvenli yatırım olarak sunuluyordu. En avantajlı yatırımdı, çünkü altınla ödenen %5 faiz, altının sürekli prim yapması nedeniyle aslında kâğıt para olarak %20'lik bir ranta denk düşüyordu.[34] En güvenli yatırımdı, çünkü faiz ve amortismanların ödenmesine özel gelirleri tahsis eden (tıpkı eski Osmanlı istikrazları gibi) hükümetin ortaya koyduğu sağlam güvenceler ve Alman hükümetinin de teminatıyla korunuyordu. Propagandanın

üzerinde en çok durduğu nokta faizlerin altınla ödenmesiydi. Altın kelimesi afişlerde ve el ilanlarında büyük harflerle basılıyordu.[35] *Osmanlı Çiftçiler Derneği Mecmuası*'nın okuyucularına tavsiyesi şuydu: ["Kâğıt ekip, altın biçelim."][36] Bir gözlemci, "İşin sırrı bu" diye yazıyordu, ["bu istikrazın başarısını altının çekiciliği sağlayacak."][37] Bu propagandanın biraz çelişkili olduğu görülmektedir: İstikrazın acil bir biçimde başarı kazanmasını güvence altına almak için tasarruf sahibindeki sarı maden fetişizmini körükleyen bu propaganda, aslında operasyonun altınla kâğıt para arasındaki farkı azaltmaya çalışma hedefiyle de ters düşmekteydi.

Kişisel çıkarın yanı sıra, istikraz tahvili alımının vatanseverlik yönü de öne çıkarılıyordu. İstikraz tahvili almak, siviller için cephedeki askerlerin sırtına binen savaş çabasına katılmak anlamına geliyordu. İstikrazın açıldığı gün olan 1 Mayıs tarihli *Tanin*, "İktisadi zafere doğru: İlk hücum günü" diye manşet attı. Aynı gün *Tasvir-i Efkâr*'da çıkan bir karikatür, yuvarlanan bir altın liranın içinden fırlayıp İngiliz askerini püskürten bir Osmanlı askerini gösteriyordu. Ve Yunus Nadi şu yorumu yaptı: ["Düşmanı vatanın dışına atacak altın çarkı vereceğiz."] *Tanin*'de çıkan "Milli Vazife" başlıklı bir makalede, Köprülüzade vatanseverliğin önemi ve istikrazın başarısında bunun rolü üzerinde duruyordu.[38] Almanya elverişsiz ekonomik koşullara rağmen ayakta kalabildiyse, diye açıklıyordu, bu vatanseverlik sayesinde oldu, çünkü Alman tasarruf sahibi daha kârlı ama daha az vatansever yatırımları değil, milli istikrazları tercih etti.

Bazı aydınlar ise bu çıkar ve vatanseverlik sorunlarını bir tarafa bırakıp istikrazın anlamını sorguladılar. İç istikraz savaşın başından beri Osmanlı devletini kendi ekonomisinin ve maliyesinin efendisi kılma eğilimindeki bir hareketin çerçevesi içinde yer alıyordu. 1914'te kapitülasyonların kaldırılmasından, 1917'de geleceğin merkez bankası olması hedeflenen Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası'nın kurulmasından sonra, iç istikraz Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve mali bağımsızlığı yolunda yeni bir adım olarak gözüküyordu.[39] Ziya Gökalp, devletin bir iç istikraz başlatarak, 1910'dan beri milliyetçi çevrelerde savunulan, ama o zamana dek sadece şahsi ve limited teşebbüslerde uygulanabilen "milli iktisat" tezlerini benimsediğinin altını çizdi.[40] Tekin Alp, iç istikrazın mümkün olmasını Türkiye'de kapitalizmin gelişmesinin bir işareti olarak gördü. Gündemdeki en önemli sözlerden biri "tesanüd"dü [dayanışma]: İstikrazla birlikte devletin halka bir jandarma gibi gözükmekten çıktığı, devlet ile halk arasında bir güven ortamının yerleşmekte olduğu ileri sürüldü. Para istikraz aracılığıyla, borçlu ile alacaklı arasında olduğu gibi, devletle halk arasındaki bağları sıkılaştırarak dayanışmacı bir erdem yüklenmişti. Ziya Gökalp, istikraz sayesinde en duygusuz birey bile vatansever oluyor, dedi.[41]

Milliyetçi çevrelerin dışında, istikrazdan imparatorluğun farklı etnik ve dini

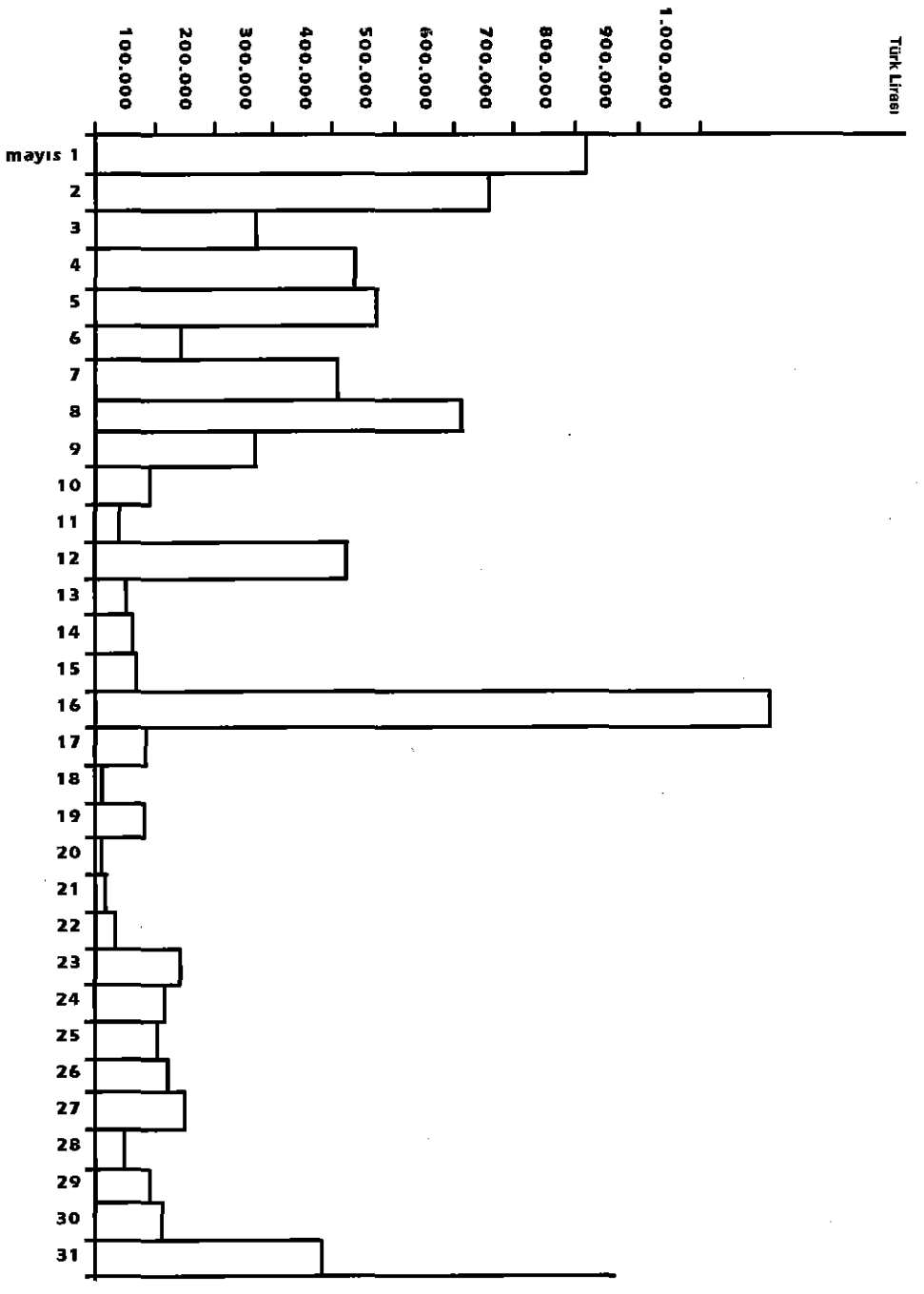
grupları arasındaki bağları sıkılaştırma olanağı vermesini bekleyenler de vardı. İmparatorluktaki azınlıkların, Rumların, Ermenilerin, Yahudilerin istikraza gösterdikleri aşırı ilgi ve böylelikle Osmanlı devletine bağlılıklarını ifade etmeleri bu umudu besliyordu. Yunus Nadi, istikrazın ["ortak bir vatanın, ırk ya da din farkı gözetmeksizin ortak evlatlarının mucizesi"] anlamına gelebileceğini düşünmekteydi.[42]

Demek ki hedef büyüktü. İstikraz bir sürü umut doğuruyor ve birçok düşü besliyordu. İstikrazın açılışından önceki günlerde sık sık yinelen bir söz vardı: İstikraz Osmanlı milleti için bir *imtihandır.*

• • •

Nisan ayının sonuna doğru, istikrazın açılışı yaklaştıkça çeşitli işaretler hazırlanan operasyonun önemini ve genelde ekonomik hayat üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Nisan başında altının yaptığı prim %470'ten %430'a düşer. İstanbul borsasında alışılmadık bir canlılık vardır. Bazı değerli maddelerde, örneğin değerli taşlarda ve özellikle de elmasta ani düşüşler yaşanır.[43] Her şey istikrazın başarısını göstermektedir. *La Revue de Turquie* dergisi şöyle yazar: "Artık İstanbul'da elde kalem bütün gün hesap yapan ve tahvillerinden ne kadar kâr yapacaklarını düşünen insanlardan başka bir şey görülmüyor."[44] İstanbul'da istikraz 1 Mayıs Çarşamba günü açılır ve hemen büyük bir başarı kazanır. İlk gün 800.000 lira toplanır. Sonraki günler, günlük tutar biraz düşer, ama bunun asıl nedeni tatil günlerinin (Cuma ve Paskalya) araya girmesidir. Başkentte tedavülden tamamen çekilmiş olan altın yeniden ortaya çıkar; banka kapılarında kıymetli sarı madenden paralar elden ele dolaşmaktadır. İstikrazın toplam tutarının yarısının toplandığı ilk hafta tartışmasız bir başarıdır (karş. şekil 1). Berlin piyasasında Osmanlı lirası 50 fenik değer kazanır.[45] Daha sonra ilk coşku yatışır, günlük tahvil alım tutarı hissedilir ölçüde düşer (ortalama 80.000) ve ancak Düyun-ı Umumiye'nin 12 Mayıs'ta (1.100.000 lira), Osmanlı Bankası'nın 16 Mayıs'ta (400.000 lira) ve son dakikada, 31 Mayıs'ta Deutsche Bank'ın (100.000 lira) büyük ölçekli tahvil alımlarıyla yükselir.[46]

Taşrada ise, uzaklık, düzenleme zorlukları, altın miktarlarının iyi bilinmeyen bir talebe göre dağıtılmasında karşılaşılan sorunlar istikrazın açılmasını geciktirir. İşlemler ancak 15 ya da 20 Mayıs'a doğru başlatılabilir. Mayıs sonuna gelindiğinde taşradan sadece 1,5 milyon lira toplanmıştır. Cavid Bey o zaman tahvil alımını yeniden hızlandırma umuduyla Anadolu'da bir propaganda gezisine çıkar.[47] Taşra vilayetleri konusunda elde bulunan çok genel bilgilere göre, vilayetlerin başkentle zıt yönde tepki gösterdikleri anlaşılıyor: Önce kuşkucu davranan insanlar, haftalar geçtikçe alımları artırır.



Şekil 1. İstanbul'daki tahvillerin değişimi (Mayıs 1918)
(Kaynak: 1918 Mayıs ayı Osmanlı günlük gazeteleri)

Tablo 2'de vilayetlere ve bir vilayete bağlı olmayan sancaklara göre sonuçlar görülüyor. İstanbul ve Aydın (İzmir şehri buradadır) vilayetleriyle geri kalan vilayetler arasında temelden bir farklılık olduğu ortaya çıkıyor. Gerçekten de bu iki vilayet tahvil alımının üçte ikisini gerçekleştirmiştir; bu, büyük bir ekonomik ve entelektüel dengesizlik işaretidir. Aydın vilayetindeki sonuçlar İstanbul'dakinden de çarpıcıdır, çünkü İzmir ekonomisi savaştan daha çok etkilenmiş, limana uygulanan abluka ticari ağları başkente doğru kaydırmıştı.[48] Anlaşılan Anadolu vilayetleri reklam ve propagandadan çok daha az etkilenmişlerdi. Onların daha geri düzeyde katılımının nedenlerinden biri de çevrenin merkeze, taşranın başkente duyduğu derin kuşkuda aranabilir.[49] Kâğıt paranın Anadolu'da dolaşıma girmesi zor oluyor, hatta bazı köylerde banknotun ne olduğu bilinmiyordu.[50] Bu koşullarda taşra vilayetlerinin ellerindeki tasarrufu devlet tahvillerine yatırmak konusunda belli bir kararsızlık göstermelerinde şaşılacak hiçbir şey yoktur. Daha az gelişmiş bir ekonomiye sahip ve savaştan doğrudan etkilenen doğu vilayetleri ise (Trabzon, Musul, Bitlis) istikraza ancak çok zayıf bir ölçekte katılabilmişlerdir.

Farklı toplumsal kategorilerin istikraza katılımını ölçmek çok zordur. İstikraz kanunu yayımlanır yayımlanmaz, küçük sermaye sahiplerinin duyarlılığını artırmak için büyük bir çaba harcanmıştı. Büyük bankaların ve sigorta şirketlerinin katılımında hiçbir sorun yoktu, ama küçük tasarruf sahiplerinin durumu daha kuşkuluydu; zaten reklam ve propaganda çabaları da öncelikle onlara yönelikti. En çok hedeflenen iki toplumsal grup, memurlarla köylülerdi. Savaştan en çok sıkıntı çeken toplumsal kategori hiç kuşku yok ki memurlardı.[51] Ücretleri ortalama %150 oranında artarken, fiyatların yaklaşık %2000 oranında arttığı hesaplanmıştı. 10 ya da 20 liralık bir maaşla, bir tek tahvil almaya bile olanak yoktu.[52] Mayıs ayında küçük "istikraz şirketleri"nin kurulduğu görüldü; buralarda bir araya gelen meslektaşlar, dostlar ya da akrabalar tasarruflarını birleştirip bir ya da daha çok istikraz tahvili edinmeye çalışıyorlardı.[53] Ayrıca Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası da memurlara geniş kolaylıklar sağladı; sadece 7,5 lirayla nominal değeri 20 lira olan bir tahvil alabiliyorlar ve böylece ilk altı ayın faizi (yani 0,5 altın lira) kendilerine hemen ödeniyordu. Geri kalan 12,5 lira için banka onlara kredi açıyor, bu miktarı %6 faizle bir yılda ödeyebiliyor, teminat olarak da muvakkat senetlerini gösteriyorlardı.[54]

Köylülüğün katılımı konusundaysa, hem coğrafi hem de psikolojik engelleri aşmak söz konusuydu. Özellikle de Anadolu köylüsünü, tasarruflarını saklamayı alışkanlık edindiği çömlek ve çıkınlarından vazgeçmeye ikna etmek gerekiyordu.[55] Başlangıçta taşradaki istikraz işlemleri için Ziraat Bankası'nı kullanmak söz konusu değildi; tahviller sadece Osmanlı Bankası gişelerinde arz edilecekti. Bununla birlikte Osmanlı Çiftçiler Derneği'nin Ziraat Bankası'nın deneyimini, kırsal

alanlardaki yaygınlığını ve köylüler nezdindeki saygınlığını gerekçe gösteren girişimi üzerine, Maliye Nezareti Ziraat Bankası'na da istikraz tahvillerini arz etme yetkisi tanıdı.[56] O zaman banka çok sayıdaki gişesini istikraza katılmak isteyen tasarruf sahiplerinin hizmetine açtı ve onlara geniş kredi kolaylıkları tanıdı (kimi zaman tahvil tutarının % 60'ını bulan bu krediler %7 faizle veriliyordu).[57]

Küçük tasarrufa ulaşmak için alınan bu önlemler başarılı oldu mu? Bu soruya cevap vermek çok zor. Bununla birlikte, banka kuruluşları tarafından toplanan istikraz tutarlarını yansıtan Tablo 3'ün yardımıyla, bazı varsayımlar ileri sürülebilir. Bu bankaların ilk sıralarında, Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası ve Ziraat Bankası yer almaktadır; bu iki kurum istikrazın yarısından çoğunu toplamıştır. Taşradaki tasarrufun yarıya yakınını Ziraat Bankası'nın topladığı görülmektedir. Bunu açıklayan en önemli etken, kırsal bölgelerdeki yaygınlığı (400'ü aşkın şube) ve köylü dünyasındaki deneyimidir. Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası ise, 5 milyon lira, yani toplam tutarın %27'sini toplamıştır: Söz konusu olan genç ve biri İstanbul'da diğeri İzmir'de sadece iki şubesi olan bir bankadır (kurulalı daha bir yıl bile olmamıştır), bu nedenle elde ettiği sonuç dikkat çekicidir. Başarısı kuşkusuz küçük tasarruf sahiplerine sağladığı kolaylıklarla açıklanmaktadır, ama bir diğer geçerli açıklama da Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mali emperyalizmin simgesi Osmanlı Bankası gibi eski kuruluşlardan çok farklı olması ve yeni *milli* finans gücü türünü temsil etmesidir. İtibar-ı Milli, deneyimi az olmasına rağmen, genç ve milli marka imajıyla hem kârlı, hem vatansever bir operasyonda yer almak isteyen küçük ve orta tasarruf sahibini cezbetmeyi bilmiştir.[58]

Tablo 4'te iç istikraza katılan en büyük tahvil alıcıların listesi görülmektedir. İlk olarak, imparatorluktaki yabancı çıkarlarını temsil eden banka ve şirketlerin ağırlığı dikkat çekmektedir. Özellikle Batı emperyalizminin imparatorluktaki iki dayanağı olan Düyun-ı Umumiye ve Osmanlı Bankası tek başlarına İstanbul'daki istikraz tutarının %20'sini sağlamışlardır ve istikraz işlemlerinin örgütlenmesinde de başrolü oynadıklarını unutmamak gerekir. Ayrıca Tütün Rejisi, Anadolu Demiryolları Şirketi, Deutsche Bank, Türkiye Milli Bankası (İngiliz sermayeli), Orosdi-Back Şirketi, Balya-Karaaydın Maden Şirketi, vb yabancı sermaye ağırlıklı diğer eski şirketlerin de katılımının altını çizmeliyiz. Demek ki, savaşın getirdiği yeni koşullara rağmen, yabancı kapitalizm mali alandaki egemen konumunu sürdürmektedir.

Bununla birlikte, çoğunluğu 1914'ten sonra anonim şirket biçiminde ve "milli" sermayelerin bir araya gelmesiyle kurulmuş sigorta şirketleri, bankalar, ticari kuruluşlar veya imalathaneler gibi yeni şirketlerin en büyük katılımcılar listesindeki payı da dikkat çekmektedir.[59] Bu "milli" şirketler (o sırada bu şekilde adlandırılmaya başlanmışlardı) arasında, 1918'de kurulan Milli Osmanlı Sigorta Anonim Şirketi, 1917'de kurulan Türkiye Milli Sigorta Anonim Şirketi gibi sigorta

şirketlerini, 1917'de kurulan Ticaret ve İtibar-ı Umumi Bankası gibi bankaları, Karamürsel Mensucat Anonim Şirketi, Adapazarı Levazım-ı İnşaiye Fabrikası Anonim Şirketi gibi sanayi kuruluşlarını, Manisa Bağcılar Birliği veya İzmir Kooperatif Şirketi gibi kooperatifleri, vb saymak gerek. Bu yeni şirketler açısından başarı simgesi hiç kuşku yok ki Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası'dır. 1917'de Türk sermayesi ve devletin de iştirakiyle (sermayenin 1/8'i) kurulan bu banka, kurucularının zihninde, merkez bankası olmaya adaydı. Bununla birlikte bir yıl içinde daha çok bir ticari banka görünümü almış ve çeşitli sanayi teşebbüslerine atılmış, Nisan 1918'deki ilk mali yıl sonunda, hissedarlarına %10 temettü dağıtabilmiştir. Demek ki iç istikraz sonuçlarının karşımıza çıkardığı, savaş sayesinde gelişen daha modern ve daha milli bir kapitalizm biçimidir.

Toplam 18 milyon liralık sonucuyla, iç istikraz güzel bir başarı olarak gözükmektedir. Bu rakam en iyimser tahminlerin altında da kalsa, yine de Cavid Bey'in sözleriyle, iyi bir başlangıçtır.[60] 1918 yılı bütçesinin açığını kısmen kapatmayı ve devletin dış borçlarını rahatlatmayı sağlamıştır. Bununla birlikte hükümet eylül ayında yeni bir kâğıt para emisyonuna (26,5 milyon lira) başvurmak zorunda kalır ve altının nisanda %430'a inmiş olan primi, İstanbul'da ağustosta %485'e ve eylülde %531'e çıkar.

İstikrazın daha sonraki öyküsünde kayda değer üç nokta vardır. Birincisi, değerinin hep altında seyreden istikraz tahvili İstanbul borsasında hızla düşer: 1918'in ekim ayı başında 72,50 iken, kasımda 55'e iner.[61] İngilizlere karşı yaşanan eylül-ekim bozgunları ve Mondros Mütarekesi öldürücü darbeyi indirmiştir. Daha sonra, İtilaf Devletleri temsilcilerinin savaş başında idare heyetinden çıkarılmalarını bahane eden Düyun-ı Umumiye'nin imzasının gereğini yerine getirmeyi reddetmesi nedeniyle, 1919'dan itibaren faiz ve amortisman ödemeleri askıya alınır.[62] İstikraz tahvilinin kotası 1920 sonunda 22'ye düşer. Son nokta ise, 1924'te Ankara hükümetinin iç istikraz yükümlülüklerini üstlenmesi, ama faizleri kâğıt parayla ödemesidir.

Sonuç olarak, iç istikraz doğurduğu umutların hepsini gerçekleştirememiştir. Savaşın kötü bitmesinin kurbanı olmuş, ne Türk lirasının değer kaybını, ne teminatı Almanya tarafından karşılanan yeni bir kâğıt para emisyonuna gidilmesini engelleyebilmiş, ne de tasarruf sahiplerinin devlete güvenini kalıcı bir şekilde diriltebilmiştir. Bununla birlikte bu istikraz Türkiye mali tarihinin ilginç bir ânını oluşturmaktadır. Osmanlı seçkinleri ve kamuoyunda geniş bir bilinçlenme fırsatı yarattığı gibi, Türkiye'nin savaş sırasında yaşadığı toplumsal ve ekonomik değişimleri de ortaya çıkarmaktadır. Ekonomik ve mali bağımsızlık isteğini ve milli bir kapitalizmin yeni yapılarının yerleşmesini yansıtmaktadır. Bu istikrazı Türk burjuvazisinin yükselen gücünün bir işareti olarak gören Hamdullah Suphi'nin tahliline biz de katılıyoruz.[63]

Tablo: 1 — OSMANLI İÇ İSTİKRAZI SONUÇLARI (1918)
İstanbul'daki Tahvil Tutarı

Gün	Günlük Toplam
1 Mayıs	819 260
2 Mayıs	659 500
3 Mayıs	276 860
4 Mayıs	445 160
5 Mayıs	478 160
6 Mayıs	150 280
7 Mayıs	407 660
8 Mayıs	618 450
9 Mayıs	170 670
10 Mayıs	98 460
11 Mayıs	49 220
12 Mayıs	416 140
13 Mayıs	50 000
14 Mayıs	66 720
15 Mayıs	66 180
16 Mayıs	100 000
17 Mayıs	95 160
18 Mayıs	20 000
19 Mayıs	94 180
20 Mayıs	8 740
21 Mayıs	25 680
22 Mayıs	35 360
23 Mayıs	143 640
24 Mayıs	108 500
25 Mayıs	118 170
26 Mayıs	110 870
27 Mayıs	148 440
28 Mayıs	45 460
29 Mayıs	84 600
30 Mayıs	102 000
31 Mayıs	374 580

Tablo: 2 — TAHVİL ALIMININ COĞRAFİ DAĞILIMI

(Kaynak: Takvim-i Vekayi, 5 ağustos 1918*)*

Vilayet ya da sancak	Toplam	Açıklamalar
İstanbul	7 439 360	(Çatalca sancağı dahil)
Aydın	4 475 500	
Edirne	538 600	
Konya	511 440	
Ankara	379 900	
Adana	290 120	(İçel sancağı dahil)
Kastamonu	288 380	
Sivas	269 540	
Halep	242 280	
Hüdavendigâr (Bursa)	220 360	
Suriye	168 000	
Beyrut	117 200	
Mamuret ül-Aziz (Elazığ)	96 800	
Diyarbakır	50 880	
Trabzon	18 440	
Erzurum	10 600	
Musul	10 540	
Bitlis	1 960	
Kayseri (Sancak)	331 040	
Eskişehir	306 980	
İzmit	270 520	
Karesi	192 000	
Bolu	180 200	
Niğde	93 920	
Canik	68 640	
Teke	53 280	
Maraş	44 980	
Menteşe	38 140	
Kale-i sultaniye	36 680	
Urfa	22 880	
Batum	22 000	
Cebel-i Lübnan	3 740	
Karahisar Sahib	198 880	
Diğer	858 400	
Genel Toplam	**17 977 600**	

(Özellikle Almanya, Avusturya, Macaristan ve Osmanlı Ordusu'nun elinde bulunan tahvilleri de içerir.)

Tablo: 3 — MÜESSESELERİN ELİNDE BULUNAN TAHVİLLERİN DAĞILIMI

*(*Kaynak: *Takvim-i Vekayi,* 25 haziran 1919*)*

Müesseseler	**Vilayet**	**İstanbul**	**Toplam**
Maliye Nezareti Vezne-i umumisi	858 260	1 873 520	2 731 780
Osmanlı Bankası	1 879 020	869 080	2 748 100
Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası	2 540 780	2 466 440	5 007 220
Deutsche Bank	126 660	552 500	679 160
Deutsche Orientbank	143 840	227 800	371 640
Wiener Bank	139 300	540 300	679 600
Macar Bankası	45 600	195 920	241 520
Banque de Salonique	103 640	226 000	329 640
Osmanlı Ticaret Bankası	—	—	130 000
Ticaret ve İtibar-i Umumî Bankası	—	112 000	112 000
Diğer			230 000
Ziraat Bankası	4 715 320	540	4 715 860
Toplam	**10 581 340**	**7 396 260**	**17 997 600**

Tablo: 4 — İSTANBUL'DAKİ BAŞLICA TAHVİL ALICILARI

*(*Kaynak: *Tanin,* Mayıs 1918, *Revue de Turquie,* 1918, no. 2, s. 47)

Katılımcı Adı (Parantez içine kuruluş tarihi)	**Tutar**	**Tarih**
Düyun-ı Umumiye	1 100 000	16 Mayıs
Osmanlı Bankası	400 000	12 Mayıs
Société des Chemins de Fer d'Anatolie (1889)	100 000	2 Mayıs
Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası (1917)	100 000	9 Mayıs
Cie d'exploitation des Chemins de Fer Orientaux (1872)	100 000	28 Mayıs
Deutsche Bank	100 000	31 Mayıs
Ziraat Bankası (1889)	80 000	8 Mayıs
S. A. hongroise de Banque et de Commerce	60 000	23 Mayıs
Régie co-intéressée des Tabacs (1883)	50 000	2 Mayıs
Milli Osmanlı Sigorta AŞ.)	50 000	4 Mayıs
Société d'Assurances l'Ancre (à Vienne)	50 000	8 Mayıs

Wiener Bankverein	50 000	9 Mayıs
Bayramzade Hakkı bey	50 000	26 Mayıs
Deutsche Orientbank	50 000	2 Mayıs
Müdafaa-ı Milliye (1916)	40 000	2 Mayıs
Ordu ve Donanma Pazarı	40 000	3 Mayıs
Türkiye Milli Sigorta AŞ) (1917)	40 000	6 Mayıs
Direction de la Régie	30 000	3 Mayıs
İzmir Kooperatif Şirketi	30 000	8 Mayıs
Société du Tunnel, Tramways et Électricité	30 000	11 Mayıs
Banque de Salonique (1888)	30 000	18 Mayıs
Banque Nationale de Turquie, SA (1909)	25 000	14 Mayıs
İttihad Seyr-i Sefain Şirketi (1911)	20 000	3 Mayıs
Dar ül-Aceze	20 000	9 Mayıs
Banque Russe pour le commencer étranger	20 000	31 Mayıs
Directeurs de la Deutsche Orientbank	15 000	26 Mayıs
Tanin (gazete)	15 000	?
Manifatura AŞ	10 000	3 Mayıs
Karamürsel Mensucat AŞ. (1917)	10 000	6 Mayıs
Adapazarı Levazım-i İnşaiye Fabrikası AŞ (1917)	10 000	9 Mayıs
Duhan Osmanlı AŞ. (1917)	10 000	9 Mayıs
İzmir Palamut AŞ.	10 000	9 Mayıs
Nuri Aziz et Kâzım Nuri & Co.	10 000	9 Mayıs
Rüşdi Karakaş Bey (Tüccar)	10 000	11 Mayıs
Cie d'Assurances Riunione Adriatica	10 000	14 Mayıs
Mağnisa Bağçılar Birliği (1917)	10 000	15 Mayıs
Banque Générale de Turque (1918)	10 000	23 Mayıs
Épiceries Yeni Hilâl	9 000	4 Mayıs
Établissements Orosdi-Back (1895)	6 000	9 Mayıs
S.A. orientale Turco-Buigare	5 000	5 Mayıs
Maison Giraud & Co (İzmir)	5 000	?
S.A. des Mines de Balya-Karaaydin (1892)	5 000	6 Mayıs
İzmir Aba AŞ.	5 000	9 Mayıs
Oriental Carpet Ltd (1908)	5 000	9 Mayıs
Yazıcızade İsmail Hakkı bey	5 000	9 Mayıs
Cie d'Assurances Assicurazioni Generali	5 000	10 Mayıs
Ticaret ve İtibar-ı Umumi Bankası (1917)	5 000	31 Mayıs
Brasseries réunies Bomonti-Nectar	5 000	28 Mayıs
Osmanlı Ticaret Bankası (1911)	3 000	9 Mayıs
Ticaret-i Berriye ve Bahriye AŞ. (1917)	2 000	13 Mayıs

Notlar

1 Benden hiçbir yardımı esirgemeyen Boğaziçi Üniversitesi'nden Zafer Toprak'a teşekkürlerimi sunuyorum. Bu araştırma basının, özellikle de İstanbul'un büyük günlük gazetelerinin taranmasına dayanıyor. Bu gazeteleri, konumuz açısından önem sıralarına göre şöyle sıralayabiliriz: *Tanin, Sabah, Vakit, Tasvir-i Efkâr, İkdam, Ati.* Kanun metinleri için *Takvim-i Vekayi*'den faydalanılmıştır.

2 Son olarak bkz. J. Thobie, *Intérêts et impérialisme français dans l'Empire ottoman (1895-1914),* Paris, 1977 ve A. du Velay ile Ch. Morawitz'in daha eski tarihleri eserleri.

3 Biz de burada, o dönemde kullanılmış "ilk Osmanlı iç istikrazı" ismini yineledik. Aslında bazı mali operasyonlar tam birer iç istikraz niteliğindeydi (faiz getiren kaime emisyonları gibi). Ayrıca kamu kuruluşlarının ihtiyaçlarını karşılayan müteahhitlerin alacaklarından ya da memurların gecikmiş maaşlarından, vb oluşan belirsiz bir borçlanma da söz konusuydu.

4 1881'de kurulan Düyun-ı Umumiye İdaresi Osmanlı tahvillerini ellerinde bulunduranları temsil ediyor ve Osmanlı borçlarına ayrılmış bazı devlet gelirlerini yönetiyordu. Savaş sırasında banknot emisyonuyla Osmanlı Devleti'yle savaş halindeki İngiltere ve Fransa'nın çıkarlarını temsil eden Osmanlı Bankası değil, Düyun-ı Umumiye görevlendirilmişti.

5 Karş. Ahmed Emin, *Turkey in the World War,* New Haven, 1930, s. 161 vd. Vedat Eldem, "Cihan Harbinin ve İstiklal Savaşının Ekonomik Sorunları", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri* içinde, Ankara, 1975, s. 375-405. Jean Vergeot, "Le papier-monnaie en Turquie pendant la guerre", *Revue d'Economie Politique,* c. XXXIII, 1919, s. 278-300.

6 Vedat Eldem, *agm.*, s. 391.

7 Bu sorun hakkında karş. U. Trumpener, *Germany and the Ottoman Empire, 1914-1918,* Princeton, 1968, bölüm X.

8 Alıntı: *Revue de Turquie, Questions économiques,* Lozan, 1918, fas. 2, haziran.

9 Cavid Bey'in *Hatıralar*'ı, 30.08.1943 ve 22.12.1946 tarihleri arasında *Tanin*'de yayımlandı. İç istikraz konusunda, karş. Mayıs-Temmuz 1945 sayıları. Cavid Bey hakkında, karş. *Encyclopédie de l'Islam,* 2. baskı, "Djawid" maddesi (D. A. Rustow). Cavid Bey İtilaf devletlerine yakın kabul ediliyordu ve Enver Paşa'nın politikasına karşı olduğu için, savaş çıktıktan kısa bir süre sonra Maliye Nazırlığı'ndan istifa etmişti.

10 Ahmed Emin, *age.*, s. 143.

11 Cavid Bey, *Hatıralar, Tanin,* 20 Haziran 1945.

12 Cavid Bey'in 1918 bütçesi hakkında Meclis-i Mebusan'da yaptığı konuşma, 21 Şubat 1918, *Meclis-i Mebusan Zabıtları Ceridesi,* III. devre, IV. içtima, 54. inikat, s. 868 vd.

13 *Tanin,* 26 Şubat, başyazı: "Evrak-ı Nakdiye Meselesi". Cavid Bey 21 Şubat tarihli konuşmasında şöyle diyordu: ["Bu her şeyden önce psikolojik bir sorun"] ve kâğıt paranın altın karşısında değer kaybetmesinin ["tamamen içeriden kaynaklanan bir olgu"] olduğunu, kâğıt paranın Almanya, Avusturya, vb yerlerde gerçek değerinde kabul edildiğini gösteriyordu.

14 Cavid Bey tarafından 21 Şubat tarihli konuşmasında verilen rakamlar.

15 Aynı yer.

16 Aynı yer.

17 Cavid Bey'in konuşması, 31 Mart 1918, *Meclis-i Mebusan Zabıtları Ceridesi,* III. devre, IV. içtima, 79. inikat, s. 1524.

18 Aynı yer.

19 Kanun metni, *Takvim-i Vekayi,* no: 2203, 7 Nisan 1918.

20 Sözleşme metni Maliye Nezareti tarafından yayımlanan iç istikraz sonuçları hakkındaki raporun eki olarak sunulmuştur, *Takvim-i Vekayi,* 25-27 Ocak 1919, no: 3454-3456.

21 Cavid Bey, 31 Mart tarihli konuşma, s. 1522.

22 *Takvim-i Vekayi,* 17 Nisan.

23 Daha önce belirtilen iç istikraz hakkındaki rapor 100.000 liranın kullanımının ayrıntılarını da veriyor (*Takvim-i Vekayi,* no: 3455, 26 Ocak 1919):

Tahvil ve senetlerin basımı 3872,72 lira
Afiş basımı, pano ve film yapımı 1426,21 lira
Taşraya gönderilen propaganda heyetlerinin masrafları 1798,25 lira
Yayın şirketlerine, bazı yazarlara, çeşitli dillerde çıkan taşra ve başkent gazetelerine ödenen ikramiyeler 13.912,15 lira
Kati tahvillerin metnini yazmak üzere Berlin'e gönderilen hattatların masrafları 257,54 lira
Çeşitli masraflar 223,64 lira
Tahvil işlemlerini yapan bankalara ödenen %5 komisyon 78.328,10 lira.

24 Karş. *Borsa Rehberi,* İstanbul, 1928, s. 528-534.

25 *İkdam,* 6 Mayıs; *Sabah,* 6 Mayıs.

26 Örnek olarak işte 1 Mayıs tarihli *Tanin*'in manşeti:
"İktisadi zafere doğru: İlk hücum günü. Bugün Osmanlılar için mühim bir imtihan devresi başlıyor. Bundan muzaffer çıkarsak istiklal-i iktisadimizi temin etmiş olacağız." Mayıs ayının sonuna doğru, özellikle *Sabah* büyük manşetler yayımlamayı sürdürür.

27 Günlük gazetelerin çoğu istikraz tahvillerinin satışının nasıl devam ettiğiyle ilgili röportajlar yayımlar.

28 *Tanin* mayısın ilk haftasında, önemli siyasi ve dini şahsiyetler ve bazı işadamlarıyla iç istikraz hakkında yapılan bir anketin sonuçlarını yayımlar.

29 Örneğin Ziya Gökalp'ın çıkardığı *Yeni Mecmua,* 46. sayısında (30 Mayıs 1918), s. 383-84 ve 396-97'de sayfa altında şöyle sloganlar yayımlar:
"Bu harbin en büyük muvaffakiyeti: Dahili istikraz!"
"Şu son fırsatı kaçırma: Kâğıt ver, altın al!"

30 *Sabah* her gün çeşitli sloganlar ve atasözleriyle süslenen bir istikraz takvimi yayımlar; bunlardan bazı örnekler:
["Altın kemer her bele yakışır"]; ["Mayıs ayı ağaçları çiçekler, keseleri altınlarla donattı; servet de etrafı doğa kadar güzelleştirdi."]

31 *İkdam,* 15 Mayıs.

32 Bu isimde bir dergi 1912-13'te çıkmış, İzmir'de 1917'de "Halka Doğru" adında bir heyet kurulmuştu.

33 *Sabah,* 13 Mayıs ve "yastık altında para biriktirme" hakkında karş. *İkdam,* 23 Nisan, "Dahili İstikraz ve Küçük Sermayeler".

34 22 Nisan tarihli *Tasvir-i Efkâr* istikrazın randımanını gayrimenkul yatırımıyla karşılaştırmaktadır; 1000 liralık bir ev yılda 25 kâğıt lira kazanç getirir. 1000 liralık iç istikraz tahvilinin geliri ise 50 altın lira, yani 200 kâğıt liradır.

35 *Sabah,* 12 Nisan.

36 *Çiftçiler Derneği Mecmuası,* no: 7, 1 Mayıs 1918: "Kâğıt ekip altın biçelim!"

37 İstanbul mektubu, *Revue de Turquie,* 1918, no: 1, mayıs, s. 24.

38 *Tanin,* 13 Mayıs.

39 Karş. Tekin Alp, "Yeni İstikamet İstikrazı", *Yeni Mecmua,* no: 40, 18 Nisan 1918, s. 263-64 ve no: 44, s. 358-59: "İnkılabın Son Perdesi".

40 Ziya Gökalp, "İktisadi Vatanperverlik", *Yeni Mecmua,* no: 43, 9 Mayıs 1918, s. 322-23.

41 Ziya Gökalp, "Para ve Tesanüd", *Yeni Mecmua,* no: 41, s. 282; ve Mustafa Zühtü'nün bir konferansı, *Tanin,* 23 Nisan. Türkiye'de dayanışmacılık hakkında, karş. Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık", *Toplum ve Bilim,* I, 1977, s. 92-123.

42 Bu nokta hakkında, karş. *Tanin,* 16-17 Nisan, 23 Nisan; *Tasvir-i Efkâr,* 1 Mayıs (Yunus Nadi'nin başyazısı); *Sabah,* 26 Nisan; *İkdam,* 23 Nisan, vb.

43 *Tanin,* 3 Mayıs.

44 *Revue de Turquie,* no: 10, Nisan 1918, s. 365.

45 *Vakit,* 5 ve 17 Mayıs.

46 Deutsche Bank "istikraz emisyonu" için bir banka sendikası kurulmasını istiyordu. Yapılan işlemlerle mutabık olmadığı için, tahvil alımını son güne kadar bekletti; karş. Cavid Bey'in *Hatıralar*'ı, *Tanin,* 5 Temmuz 1945.

47 *Osmanischer Lloyd,* 1 Haziran.
48 Yunus Nadi'nin başyazısı, 23 Mayıs tarihli *Tasvir-i Efkâr.*
49 *Tanin,* 26 Nisan, "İstikraz ve Vilayetler".
50 *Sabah,* 1 Haziran, istikraz sonuçlarını yorumlar.
51 *Tanin,* 13 Mayıs, "İstikraz ve Memurlar".
52 Bazıları istikraz tahvilinin yüksek bedelini (20 lira) eleştiriyordu. Anlaşılan teknik nedenlerden ötürü böyle bir değer saptanmıştı; bir tahvilin yarım yıllık faizi 0,5 altın liraydı ve daha küçük değerde altın para darp etmek zor olurdu. Karş. *Tanin,* 12 Nisan, Darbhane müdürü Ferid Bey'le söyleşi.
53 *İkdam,* 27 Mayıs, *Vakit,* 27-29 Mayıs.
54 *Tanin,* 20 Nisan, 13 Mayıs, *Sabah,* 2 Mayıs.
55 *Tanin,* 21 Nisan, "Dahili İstikraz ve Köyler"; *İkdam,* 23 Nisan, "Dahili İstikraz ve Küçük Sermayeler".
56 *Tasvir-i Efkâr,* 25 Nisan 1918, "İstikrazımız ve Ziraat Bankası"; *Çiftçiler Derneği Mecmuası,* no: 7, 1 Mayıs 1918. Osmanlı Çiftçiler Derneği 1910'da kurulmuştu; İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne yakındı; karş. T. Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler,* İstanbul, 1951, s. 458 vd.
57 *Tanin,* 17 Mayıs ve 18 Mayıs (İzmir'de çıkan *Köylü* gazetesinden alıntı yapmaktadır).
58 Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası hakkında, karş. A. Gündüz Ökçün, "1900-1930 Yılları Arasında Anonim Şirket Olarak Kurulan Bankalar", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri* içinde, Ankara, 1975, s. 409-476.
59 Bu makalenin sınırları içinde Şekil 4'te yer alan bütün şirketleri ayrıntısıyla incelemek olanaksızdı. Bu konuda şu yayınlardan bilgi alınabilir: *Memalik-i Osmaniye'de Anonim Şirketler,* İstanbul, 1334 (1918) ve A. Gündüz Ökçün'ün bir önceki dipnotta belirtilen tebliği. *Revue de Turquie*'de de birçok bilgi yer almaktadır. Daha eski kuruluşlar için, bkz. E. Pech, *Manuel des sociétés anonymes fonctionnant en Turquie,* Paris, 1912.
60 Cavid Bey, *Hatıralar, Tanin,* 4 Temmuz 1945.
61 *Takvim-i Vekayi*'den borsa kuru. Osmanlı hükümeti 1.500.000 liralık iç istikraz tahvili satın alarak kurların düşüşünü durdurmaya çalışmış (*Takvim-i Vekayi,* no: 3361, 7 Ekim 1918), ama pek başarılı olamamıştı.
62 Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi,* III/4, Ankara, 1967, s. 514; *Borsa Rehberi,* daha önce belirtilmişti.
63 Hamdullah Suphi'nin Türk Ocağı'nda verdiği konferans, *Tanin,* 26 Nisan.

TÜTÜN REJİSİ'NDEN TEKEL'E, CUMHURİYET'İN İLK YILLARINDA TÜTÜN SORUNU*

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında (1923-1925), Mustafa Kemal tarafından kurulan yeni devletin baş etmesi gereken sorunların içinde tütün sorunu önemli bir yer işgal ediyordu. Bu önemi anlamak için, tütünün Türkiye ekonomisindeki yerini kısaca hatırlatmakta yarar var. Osmanlı İmparatorluğu'nun eski ve ünlü bir ürünü olan tütün, Türk ihracatında açık farkla birinci sıradadır: Örneğin 1923'te, Türkiye 20.500.000 lira değerinde 19.200 ton tütün ihraç etmiştir; bu, toplam ihracat değerinin %24,2'sidir. 1923 ile 1930 arasında tütün toplam ihracat değerinin 1/3 ya da 1/4'ünü oluşturur. Diğer yandan tütün yüz binlerce insanın "geçim kapısı"dır; toplam 600.000 dönüm tutan küçük işletmelerde 190.000 ekici tarafından yetiştirilen tütün, ekiminden sigara üretimine kadar büyük bir özen ve emek gerektirmektedir. Üstelik tütün devletin mali kaynakları içinde de önemli bir yer tutmaktadır; 1923'te bütçe gelirlerinin %6,3'ünü tütün sağlar, bu oran Tütün Rejisi'nin devlete ödediği paydır.

Tütün vergisi toplama tekeli özel bir şirketin, meşhur Tütün Rejisi'nin elindeydi. Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin ardından, 1883'te kurulan Reji, Düyun-ı Umumiye tarafından tütün vergilerini toplamak ve hasılatı kendisi, Düyun-ı Umumiye ve Osmanlı hükümeti arasında paylaştırmakla görevlendirilmişti.[1] Fransız sermayesi ağırlıklı yabancı bir şirket olan Reji, tütün ekimini denetleme, tütün satın alma ve Türkiye'de satılan tütünü işleme haklarının tekeline sahipti; 30 yıllığına verilen bu imtiyaz 1913'te 15 yıllığına yenilenmiş, ama içinde bulunulan güç koşullar ve savaş nedeniyle bu imtiyaz Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nın onayından geçirilmeden kabul edilmişti.

Osmanlı İmparatorluğu'nun bağımlı ekonomisi yerine "milli iktisat"ı geçir-

* Bu metin, *IX. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 21-25 Eylül 1981, Kongreye Sunulan Bildiriler* içinde yayımlanmıştır, c. III, Ankara, 1989, s. 1675-1686.

meyi görev bilen yeni Türk devleti için, yabancı bir şirketin devletin temel gelir kaynaklarından birini elinde tutmaya devam etmesi düşünülemezdi. Herkesin talebi olan Reji'nin tasfiyesi artık daha fazla gecikemezdi. Bu bildiri, söz konusu tasfiyede yaşananları ve yeni bir tütün idaresi kurulmasının yol açtığı tartışmaları, polemikleri ele alıyor.

* * *

Türkiye'de Reji'ye karşı genel bir düşmanlık vardı; bu düşmanlık öncelikle özel şikâyetlere bağlıydı. Reji idaresi çok fazla sayıda gayrimüslim çalıştırmakla suçlanıyordu. Tam bir özel muhafız ordusu olan kolcuları (Fransızca belgelerde *coldji*) kullanarak tütün kaçakçılığını bastırmak için başvurdukları sert (ve ayrıca da etkisiz) yöntem kınanıyordu. Tütün ekiminin gelişmesini engellemekle suçlanan Reji hakkında, devletin yüksek katlarında da, hükümete ödediği kâr payının çok düşük olduğu düşünülüyordu. Reji, Türk ekonomisinin ve devletinin çıkarlarını umursamayan "birkaç imtiyazlının hizmetine verilmiş altın yumurtlayan bir tavuk" olarak görülüyordu.[2] Avrupa emperyalizminin en eksiksiz simgesi görünümündeki Reji, tüm düşmanlığı ve kini üstüne topluyordu. Ahmed Hamdi'nin dediği gibi, "Reji kapatılmalıydı, çünkü o bir Fransız şirketiydi ve halk onu gerçek bir düşman olarak görüyordu."[3]

Kurtuluş Savaşı'nın sona ermesi ve Lozan görüşmelerinin başlamasıyla birlikte, Reji'nin tasfiyesi yeniden gündeme geldi. Şubat 1923'te toplanan İzmir İktisat Kongresi'nde ziraatçiler grubu tarafından önerilen ilkelerin birinci maddesi Reji'nin tasfiyesiydi.[4] Ama bu ilkenin hayata geçirilebilmesi için daha iki yıl beklemek gerekecekti. Bu sonuca varırken geçilen evreler kısaca özetlenebilir. Önce şunu hatırlatmak gerekir ki, Kurtuluş Savaşı döneminde Kemalistler denetimleri altındaki bölgede bulunan Reji mallarına el koymuşlar, savaş salması olarak şirketin stoklarını ve hasılatlarını müsadere etmişlerdi.[5] Böylelikle Tütün İdaresi bir dönem Düyun-ı Umumiye nezdindeki Türk hükümeti komiserliğinin eline geçmişti. Reji'nin Anadolu'daki kuruluşlarında tekel fiilen ortadan kalkmıştı. Bu durum karşısında Reji yönetimi, imtiyazını 1928'e kadar uzatan 1913 sözleşmesinin Lozan Antlaşması'nın özel düzenlemelerinde tanınması için Fransız hükümetine baskı yaptı.[6]

Bu çabalardan bir sonuç elde edemeyince Reji'nin doğrudan Ankara hükümeti yöneticileriyle anlaşmaktan başka yapabileceği bir şey kalmamıştı. 13 Haziran 1923'te Maliye Vekili Hasan Fehmi Bey'le, Tütün Rejisi yönetici delegesi Ernest Weyl arasında bir anlaşma imzalandı.[7] Reji bu anlaşmayla, hükümetin üç ay önce-

den haber vermek koşuluyla anlaşma süresi dolmadan tekel idaresini tasfiye etme hakkını kabul ediyordu (madde 8). Hükümet ise fesih anında 40 milyon frank olarak tahmin edilen sermayesini Reji'ye ödemeyi taahhüt ediyordu (madde 5). Ayrıca anlaşmada Reji'nin, artık doğrudan Ankara hükümetinin denetimine geçmiş Anadolu acentelerinin yönetimini yeniden ele alabileceği de öngörülüyordu.

Mali yıl martta başladığı için, Reji'yi feshetme kararı en geç Kasım 1923 sonunda alınmak zorundaydı. Bu vade yaklaştıkça, hükümetten bu kadar zamandır beklenen önlemi almasını isteyen geniş bir kamuoyu hareketi oluştu. Basın, Reji'nin istismarlarına karşı şiddetli bir kampanya başlattı, ticaret odaları mitingler düzenledi, tütün üreticisi bölgeler mesajlar gönderdiler, telgraflar çektiler. Millet Meclisi'nin maliye ve iktisat komisyonları da fesih kararı lehinde görüş bildirdi. Millet Meclisi'nde de büyük bir çoğunluk aynı görüşteydi.[8] 27 Kasım 1923'te Halk Fırkası'nda kararsız bir toplantı yapıldı. Bütün beklentilerin aksine, hükümet 1913 sözleşmesinin hükümlerine uymayı tercih etti ve fesih kararı almayı reddetti. İsmet Paşa Reji'yi tasfiye etmek için uygun bir zaman olmadığını açıkladı, çünkü bu karar ekonomik, siyasi ve hukuki açılardan büyük zorlukları beraberinde getirecekti. Terazinin kefesini Reji'nin sürdürülmesi yönünde ağır bastıran hiç kuşkusuz bütçeye ilişkin nedenlerdi. 3 Aralıkta genel hayal kırıklığını yansıtan *Tevhid-i Efkâr* Reji'yi tasfiye etme konusunda "kaçırılan fırsat"tan söz ediyordu.[9]

Bununla birlikte Fırka, hükümeti "Reji sorununu ertesi yıl içinde milli arzuya uygun bir şekilde çözümlemeye" davet etmişti. Hükümet bu davete Temmuz 1924'te cevap verecekti. 6 Ağustos 1924'te Reji yönetimine, şirketin faaliyetine 1 Mart 1925'te son verme kararını ve bu tarihte şirkete 40 milyon franklık sermayesini ödeyeceğini ve tüm haklarını ve yükümlülüklerini devralacağını bildiren bir tezkere gönderdi.

* * *

Reji'den kurtulma kararı alınmış, şimdi geriye çok önemli bir sorun kalmıştı: Tütün gelirlerini işletme konusunda bu şirketin yerini alacak idarenin biçimini saptamak. Bu konuda iki zıt tezin aylarca çarpıştığı söylenebilir: Tekel sisteminin savunucuları ve "bandrol" sisteminin savunucuları (bandrol sigara paketlerinin üzerine yapıştırılan dörtgen etiketin adıydı). Bandrol sistemi tütün tüketimini vergilendirme ve bu vergileri toplama yöntemlerinin bütününü ifade ediyordu.[10] Bir yanda, tütün alımı, işlenmesi ve satımının tekel idaresi elinde kalacağı bir sistem vardı; diğer yanda bütün bu işlemlerin serbest olacağı ve kabaca devletin tütün tüketicisinden bir vergi almakla yetinmesi diye özetlenebilecek bir sistem söz konusuydu.

Bu iki tez etrafındaki tartışmalar hükümet içinde, Meclis'te, ticaret odaları gibi kuruluşlarda, günlük basının sütunlarında tartışmalara, polemiklere ve hatta tütün sorunu konusunda birçok polemik eserinin yayımlanmasına yol açacaktı.[11]

Hükümetin hep birinci tezden yana olduğu açıktı; elinde kaçakçılığa karşı etkili mücadele olanakları olduğu için, tekeli gelirlerini azami düzeye çıkarmanın bir yolu olarak görüyordu. Özellikle Maliye Vekili Abdülhalik (Renda) kararlı bir tekel taraftarıydı. *Hâkimiyet-i Milliye*'de çıkan bir röportajda, tütün (ve sigara kâğıdının) tekelleştirilmesi konusundaki düşüncelerini açıklıyordu;[12] bu tasarı üretici köylüye, özellikle de üretimini dış pazara satma konusunda büyük bir özgürlük veriyordu. Hükümetin istediği iç tüketim üzerinde tekel oluşturmaktı. Hükümetin bu tekel hakkını belirli bazı koşullara uyacak özel bir şirkete devretme hakkını da elinde bulundurduğunu ekliyordu. Bu koşullar, en az %50 Türk sermayeli olması, idare heyetinin çoğunlukla Türklerden oluşması, kaçakçılık sorunuyla uğraşmaması ve çok az sayıda yabancı uzman dışında personelin tamamının Türk olmasıydı. Maliye Nezareti tekelin devri konusunda hükümetin bir Türk şirketi olan Duhan [Tütün] Şirketi'yle görüşmeleri sürdürdüğünü, ama nihai bir sözleşmeden önce Büyük Millet Meclisi'nin tekel ve işletilme biçimi konusunda görüş belirlemesinin beklenmesi gerektiğini de ekliyordu. Selanikli büyük bir tütün tüccarı olan Kâtipzade Sabri tarafından yönetilen Duhan Şirketi aslında Société des Tabacs d'Orient et d'Outre-Mer'in [Doğu ve Denizaşırı Tütünleri Şirketi] bir yan kuruluşuydu;[13] tekel karşıtları açısından, Avrupa emperyalizminin mevzilerini yeniden elde etmeye çalışırken arkasına gizlendiği bir paravanadan başka bir şey değildi.[14]

Bir tütün tekeli kurulması tehdidi ve bu tekelin işletilme hakkının yabancı sermaye egemenliğindeki bir şirkete verilmesi tehlikesi karşısında, bandrol sistemi taraftarları arasında tam bir direniş örgütlendi. Bu direnişin odak noktasında yer alan Milli Türk Ticaret Birliği ve İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası'na birçok büyük tütün tüccarı kayıtlıydı ve bu kuruluşlar İzmir İktisat Kongresi'nde (Şubat 1923) bandrol lehine tavırlarını kararlı bir biçimde açıklamışlardı.[15] Bu mücadelede önemli bir rol oynayan diğer iki kişi de Milli Türk Ticaret Birliği'nin ve İstanbul Ticaret Odası'nın başkanı olan Kavalalı İbrahim Paşazade Hüseyin Hüsnü ile Ahmed Hamdi'ydi (Başar).[16] Her ikisi de konu hakkında makaleler ve broşürler yazmışlar, ayrıca Ankara'da siyasi yöneticiler ve Millet Meclisi'nin tütün rejimi hakkında kanun tasarısı geliştirmekle görevli komisyonları nezdinde etkin bir propaganda yürütmüşlerdi. Ayrıca belli başlı tütün tüccarlarıyla birlikte gerçek bir baskı grubu oluşturmayı da başarmışlardı: "Tütüncüler zümresi".

Tütün sorunu üstüne yayımlanmış "edebiyat"ı inceleyerek, sorunun ilgilendirdiği farklı gruplar arasında çıkan düşünce ve çıkar çatışmalarını ölçmek müm-

kündür. Her iki cephenin taraftarları istatistiklere ve yabancı ülkelerdeki deneylere dayanarak, kendi sistemlerinin devlete en çok gelir sağlayacak, tütün ekimini daha iyi geliştirecek ve kaçakçılığa karşı daha etkin bir savunmayı getirecek sistem olduğunu kanıtlamaya çalışırlar. Bandrol savunucuları tarafından sunulan temel gerekçeler nelerdir?[17] Onlara göre bandrol sistemi büyük bir örgütlenmeye gerek duymamaktadır ve imalathanelerdeki çalışmayı denetlemek için birkaç memur yeterli olacaktır; sistem kaçakçılıkta azalmayı kendiliğinden getirecektir, çünkü kaçakçılık esas olarak Reji'nin düşük kaliteli ve pahalı tütün satmasından kaynaklanmaktadır; rekabeti gündeme sokan bandrol sistemi hem tütünün kalitesini artıracak, hem de daha düşük fiyatla satılmasını sağlayacaktır. Aynı zamanda, üretici köylüye daha yüksek alım fiyatları ödeyerek, -Reji'nin frenlediği- tütün ekiminin geliştirilmesine de izin verecektir. İmalathaneler çoğalacak ve sadece yaprak tütün değil, işlenmiş ürünler, puro ve sigara da ihraç etmek mümkün olacaktır.

Tekel savunucuları ise bandrolü birçok kötülüğün kaynağı olarak görmektedir; imalathanelerin çoğalması kaçakçılığın bastırılmasını çok zorlaştıracak, bu durum devlet gelirlerinde önemli kayıplara yol açacaktır; üstelik bu sistem Türk tüccarlarına da bir yarar sağlamayacak, çünkü Türk tüccarlar büyük sermayelere sahip olmadıkları için kısa sürede yabancı rekabet tarafından ezileceklerdir. Bu nedenle, tütün ticaretinin büyük bölümü sonunda yabancı sermayenin denetimine geçecektir.[18]

Bu teknik gerekçelerin arkasında, Türkiye'nin ekonomik gelişimine ilişkin farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Örneğin Ahmed Hamdi'nin "Tütüncüler zümresi" adına yazılmış kitabı, genelde tekele ve girişimci devlete karşı şiddetli bir yergi ve *"laissez-faire, laissez-passer"* [bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler] yaklaşımına da tam bir övgü niteliğindedir. Ona göre Reji sistemindeki aksaklıklar onun yabancı olmasından çok, tekel imtiyazından kaynaklanıyordu. Tütün gelirlerinin yeniden bir şirket tarafından tekel olarak yönetilme tehlikesine dikkat çeken Ahmed Hamdi şöyle der: "Piyesi değiştirmeden aktörleri değiştirmek ne işe yarar?" Ona göre bütün kötülük, ticaret özgürlüğünü öldüren, düşük kalitede ve pahalı bir ürün sunan, ihracatı sınırlayan ve sınai gelişimi engelleyen tekelci biçimden gelmektedir. Tütün tekeli uygulayan ülkelerde, ürünler neden tüketiciyi kaçak ürünlere yöneltecek kadar kalitesiz ve pahalıdır, diye sorar. Bunun bir tek cevabı vardır: Tekel. Rekabet yokluğu tekele fiyatları istediği gibi saptama olanağı verir. Tekel ne doğal, ne de ticari bir biçimde işler; ne üretim artışını, ne kalitenin yükseltilmesini, ne fiyatları düşürmeyi hedefler. Tekel, özü itibarıyla, girişimcilik ruhuna aykırıdır. Tekel, sınai ve ticari gelişmeden çok mali kaynakların büyütülmesini hedefleyen 16.-17. yüzyılların egemen zihniyetinin ürünü olan ve

artık çağdışı kalmış bir anlayıştır.[19] Ahmed Hamdi aynı şekilde devletin kendi imalathanelerinde sigara üretimini geliştirmesi düşüncesini de eleştirir. Devlet kâr sağlamak amacıyla kendini sanayici ve tüccar yerine koyamaz. Devlette ticaret mantığı olmaz.[20]

Tartışmanın bir diğer ilginç noktası, yabancı sermaye sorununa ilişkindir. Tekel taraftarlarına göre, tütün satın alma, işleme ve satma serbestliği yabancı sermayeye kapıları ardına kadar açma ve hatta sonuçta gerçek bir Amerikan tröstü kurulması tehlikesini içermektedir;[21] tekel "milli iktisat" için en iyi siper olacaktır. Bu gerekçeyi cevaplayan Hüseyin Hüsnü, yabancı sermayenin kendisine karşı hiçbir zaman düşmanlık beslenmeyen Türkiye'de iyi karşılanacağını söyler. Lozan'da yabancı sermayenin yerli sermayeyle aynı koşullarda kabul görmesi, eski duruma göre yerli sermayenin bir zaferi ve yabancı sermayenin yenilgisidir, der. Türkiye yabancı yatırımlara sıcak baktığına göre, tekel taraftarlarının bu gerekçesinin bir dayanağı yoktur. Hüseyin Hüsnü'nün kesinkes karşı olduğu nokta, yabancı sermayenin Türkiye'de, hammaddeleri kendine ayırmak gibi imtiyazlardan yararlanmasıdır.[22]

Bir Amerikan tröstü tehlikesi ise –ABD'nin Türkiye'deki yüksek kaliteli tütünün birinci alıcısı haline gelmesi bunu kısmen doğrulamaktadır–, Ahmed Hamdi'ye dayanaksız görünmektedir. "İşleyen" tröstler üretimi denetleyenlerdir, der. Türkiye'de bir tütün tröstünün gerçekleşme şansı bulabilmesi için, bütün işletmeler üzerinde denetim kurabilmesi gerekir ki, tütün ekiminin küçük işletmelere bölünmüş aşırı parçalı yapısı nedeniyle bu pek mümkün görünmemektedir.[23]

Aslında söz konusu olan, farklı çıkar grupları arasında tütün sorununda çıkmış bir çatışmadır. Toptancı tütün tüccarları, Ege ya da Karadeniz bölgesinin birkaç büyük tütün üreticisi ve Ahmed Hamdi gibi ekonomik özgürlüğün ve hür teşebbüsün erdemlerine inanan, yabancı sermayeyle işbirliğini öngören, Türkiye'de "milli iktisat"ın motorunun ve temel gücünün bir milli burjuvazinin oluşması olduğunu düşünen ticaret ve sanayi burjuvazisinin temsilcileri tekelin kaldırılmasından yanadır.[24] Öncelikli kaygısı devletin mali çıkarları olan bürokrasi, rejimde liberalleşmeye gidilirse daha büyükler tarafından yutulacaklarından korkan küçük tütün üreticileri ve tüccarları,[25] bu arada da devletten tütün tekelini almayı umanlar arasında oluşmuş daha karışık bir ittifak da tekeli savunmaktadır.

* * *

Hükümet bir yandan Reji'yi tasfiye kararı alırken, diğer yandan da tütün idaresinde tekel kurmayı hedefleyen bir kanun tasarısı hazırlıyordu. İki cephe arasın-

daki mücadele artık yasama alanına taşınmıştı. Bandrol savunucuları Meclis Bütçe Komisyonu'na kendi adamlarını yerleştirmeye çalışıyor ve tütün üreticileri grubunun temsilcilerini buraya sokmayı başarıyordu. Milli Türk Ticaret Birliği Başkan Yardımcısı Kâzım Ziya ve Ahmed Hamdi özel komisyona katılmak üzere Ankara'ya gittiler. 28 Ocak 1925'te toplanan özel komisyon, bir oy eksikle, bandrol rejiminin kurulmasından yana görüş bildirdi. Komisyon kararının tutanağı Meclis'e geldiğinde, tekel taraftarları boşuna bir çabayla engelleme yapmaya çalıştılar: Tütüne bandrol biçiminde vergi konması büyük bir çoğunlukla kabul edildi.[26]

Hükümet ise –önce İsmet Paşa hükümeti, Kasım 1924'ten itibaren de Fethi Bey hükümeti– tekel hakkındaki kendi görüşlerini kabul ettirmeye uğraşıyordu. Bu tercihte bütçeden kaynaklanan nedenlerin büyük bir rol oynadığına kuşku yoktur. 1924 yazında karar verilen aşarın kaldırılması (17 Şubat 1925 tarihli kanun) vergi gelirlerinde önemli bir gedik açacaktı ve hükümet, yerleşmesi her ne olursa olsun belli bir zaman isteyecek bandrol deneyine girişme konusunda tereddütlüydü.[27] 22 Şubat 1925 tarihli bir toplantıda Halk Fırkası, Reji işlerinin yönetimini geçici olarak bir yıllığına hükümetin üstlenmesine karar verdi, bu arada da hükümeti ve Millet Meclisi'ni konuyu daha titiz bir biçimde incelemeye çağırdı.

Geçici tütün idaresine yönelik 26 Şubat 1925 tarihli kanun devleti, "ülkenin iç tüketimine yönelik her türlü tütün alımı, işlenmesi, tütün ve sigara üretimi ve satılması, aynı zamanda tütüne ilişkin diğer bütün işlemleri" doğrudan yürütmekle görevlendiriyordu.[28] Birkaç gün sonra hükümet Reji kuruluşlarını kendi denetimine aldı. Komisyonların ve Millet Meclisi çoğunluğunun görüşlerine karşı hükümet tarafından benimsenen doğrudan yönetim tekeli 7 Şubat 1926 tarihli kanunla beş yıl daha uzatıldı ve 9 Haziran 1930 tarihli kanunla (no: 1701) kesin olarak kuruldu. Bu uygulamanın ilk yıllarında elde edilen iyi sonuçlar, tütün ekiminin gelişmesi ve tütünden sağlanan mali kaynakların artması tartışmanın kısa sürede sona ermesine yol açtı.

Notlar

1 Karş. J. Thobie, *Intérêts et impérialisme français dans l'Empire ottoman (1895-1914)*, Paris, 1977, s. 179-188.

2 J. Thobie, *age.*, s. 186.

3 Ahmed Hamdi Başar, "İstanbul Ticaret Odası nasıl millileşti?", *Barış Dünyası*, no: 57, Şubat 1967, s. 124.

4 Karş. A. Gündüz Ökçün, *Türkiye İktisat Kongresi*, Ankara, 1971, s. 390.

5 Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivleri, E Levant, Turquie, c. 411, fol. 122, 211-212.

6 Aynı kaynak, fol. 213, Fransa Cumhuriyeti Doğu yüksek komiserinden Dışişleri Bakanlığı'na mektup.

7 Anlaşma metni, Fr. Dış. Bak. Arş., fol. 236-41.
8 *Vakit,* 21.11.1923.
9 *Tevhid-i Efkâr,* 3.12.1923.
10 1910'da da çok benzer bir tartışma yaşanmıştı; karş. J. Thobie, *age.,* s. 436 vd.
11 İbrahim Necmi, *Türkiye'de Tütün Meselesi, En İyi Hal Çaresi Etrafında Tedkikat ve Mütalaat,* İstanbul, 1340/1924, 2 fasikül (tekel lehinde bir eser; daha sonra mebus ve Türk Dil Kurumu sekreteri olacak yazar, tekeli alma konusunda hükümetle yürütülen görüşmelerde özel şirketin sözcülüğünü üstlenmiştir. İlk fasikül soruna ilişkin bir basın derlemesidir). Kavalalı İbrahim Paşazade Hüseyin Hüsnü, *Tütün Meselemiz, İnhisarcıların İddialarına Cevap,* İstanbul, 1340/1924 (bandrol savunusu). *Bandrolün Mali ve İktisadi Faideleri,* İstanbul, 1340/1924 (tütün üreticileri ve tüccarları grubu tarafından yayımlanmış bu eserin yazarı Ahmed Hamdi Başar'dır; karş. A.H. Başar, *agm.*, s. 127).
12 *Hâkimiyet-i Milliye,* 25.09.1924, alın. yap. *Stamboul,* aynı tarih.
13 Osmanlı Bankası, *Circulaire Mensuelle* [Aylık Sirküler], no: 31, Kasım 1924, Tabacs d'Orient et d'Outre-Mer Şirketi'nin genel kurul tutanakları. J. Thobie "Osmanlı Bankası'nın, şirketin (yani Reji'nin) bir İngiliz-Fransız grubu tarafından devralınması yolunda bir tasarısı" olduğunu belirtmektedir ("Une dynamique de transition, les relations économiques franco-turques dans les années 20", Paul Dumont ve Jean-Louis Bacqué-Grammont (ed.), *La Turquie et la France à l'époque d'Atatürk* içinde, Paris, 1981, s. 151, dipnot 124).
14 Hüseyin Hüsnü, *age.,* s. 175. [Ahmed Hamdi], *Bandrolün...,* s. 72-73.
15 Milli Türk Ticaret Birliği o zamana dek pazara egemen olan Rum ve Ermeni tüccarların yerini almak isteyen İstanbullu Türk tüccarlar tarafından 1922'de kurulmuştu. Bu konuda karş. D. Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni,* İstanbul, 1976, c. I, s. 340-344. Ticaret Birliği tarafından İzmir İktisat Kongresi için hazırlanan Reji raporu, A. Gündüz Ökçün, *age.,* s. 90-94'te yer almaktadır.
16 Ahmed Hamdi Başar hakkında, karş. H.Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* 2. baskı, İstanbul, 1979, s. 465-470. A.H. Başar 1930'ların başında devletçilik şampiyonlarından biri olacaktır.
17 Karş. Hüseyin Hüsnü ve [Ahmed Hamdi], *age.,* çeşitli yerler. Hüseyin Hüsnü'nün kitabında bandrol lehine gerekçelerin bir özeti de yer almaktadır, s. 166 vd.
18 Karş. İbrahim Necmi, *age.,* çeşitli yerler. Örneğin bkz. Kâtipzade Sabri'nin düşünceleri, I, s. 69-70.
19 Ahmed Hamdi Başar, *agm.* ve *Bandrolün...,* s. 18, 28-42, 70, 119 vd.
20 *Age.,* s. 17-18.
21 Bu görüş hakkında bkz. İbrahim Necmi, *age.,* I, s. 40 vd., II, s. 23.
22 Hüseyin Hüsnü, *age.,* s. 36-38.
23 [Ahmed Hamdi], *Bandrolün...,* s. 20-24, ve Hüseyin Hüsnü, s. 39 vd.
24 Karş. Ahmed Hamdi Başar, *agm.,* s. 120: ["Türkiye'de bir milli burjuva sınıfının teşekkül etmesi, iktisada el koyması, bağımsız bir millet halinde yaşayabilmenin başlıca şartı idi."] Ayr. karş. H. Z. Ülken, *age.,* s. 466.
25 Karş. küçük tütün üreticilerinin dile getirdikleri kaygılar, İbrahim Necmi, *age.,* s. 68-70.
26 A.H. Başar, *agm.*
27 Karş. *Stamboul,* 21.02.1925.
28 Bu kanun hakkında, karş. K. Boratav, *Türkiye'de Devletçilik,* Ankara, 196?, s. 48-50. Metnin Fransızcası için, *Revue Internationale des Tabacs,* I/6, Aralık 1925, s. 455-57.

KURTULUŞ SAVAŞI SONRASINDA TÜRKİYE'NİN SANAYİLEŞME SORUNU (1923-1932)*

Yunanlılara karşı verilen Kurtuluş Savaşı sırasında ve Kemalist orduların zaferi kesinleştikçe, Ankara'da yeni devletin geleceğine kafa yorulmaya başlandı. Giderek sıkça dile getirilen bir izlek, verilmesi gereken ekonomik savaş, silahlı savaştaki başarının ardından kazanılması gereken ekonomik zaferdi. Kemalistler, askeri zaferin modern bir devlete giden yolda sadece bir aşama olduğunun bilincindeydiler. O dönemden itibaren sorun, ekonomik çabayı esas olarak ülkenin sanayileşmesine yöneltmekti. Ankara hükümetinin maliye vekili Ferid Bey 1921'de şu açıklamayı yaptı:

> [Bize en lazım şey fabrika, gene fabrika[dır]... Türkiye çalışıyor, üretiyor, fakat ürünlerinden başkaları yararlanıyor... alınteri dökerek elde ettiğimiz iptidai maddeleri... yok pahasına harice satıyoruz. Sonra yabancılar bu maddelerin şeklini değiştirerek bize iade ediyorlar... Kırk kuruşa bir okka yün veriyoruz, aynı yünü bin iki yüz kuruşa bir metre kumaş halinde yalvararak geri alıyoruz.][1]

Zaferden sonra, sanayileşme Kemalist yöneticilerin başlıca sloganlarından biri oldu. Şubat 1923'te toplanan ve tüccarların, sanayicilerin, çiftçilerin ve işçilerin ekonomik alandaki dileklerine kulak veren İzmir İktisat Kongresi'nde hızlı sanayileşme gerekliliği sık sık dile getirildi:

* Bu metin, Jacques Thobie ve Jean-Louis Bacqué-Grammont (ed.), *L'Accession de la Turquie à la civilisation industrielle, facteurs internes et externes* içinde yayımlanmıştır, İstanbul-Paris, 1986, s. 25-37.

> [Türkiye'yi Batı'dan ayıran ekonomik mesafeyi hızla azaltmalıyız. (...) Milletler servete ve mutluluğa ancak sanayideki ilerlemeyle kavuşurlar. Hızla makineler ve fabrikalar edinmeli ve büyük sanayi aşamasına geçmeliyiz][2]

Aynı dönemde Türk milliyetçiliğinin kuramcısı Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda şunları yazdı:

> Türklerin, bundan başka, bir de iktisadi mefkûresi vardır ki, memleketi büyük sanayie mazhar etmektir. Bazıları, "memleketimiz bir ziraat yurdudur, biz daima çiftçi bir millet kalmalıyız. Büyük sanayiyle uğraşmaya kalkışmamalıyız" diyorlar ki, asla doğru değildir. Filhakika, çiftçiliği hiçbir zaman elden bırakacak değiliz, fakat asri bir millet olmak istiyorsak, mutlaka büyük sanayie malik olmamız lazımdır.[3]

Bu metinler sanayileşme izleğinin yeni devletin yöneticileri için neyi temsil ettiğini anlamamızı sağlıyor. Öncelikle, modern bir terim kullanarak, bir uygarlaşma tercihinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz: Modern bir devlet büyük sanayi üzerine kurulur. Demek ki sanayileşme, Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın ortasına doğru başlamış modernleşme hareketinin mantıki devamı olarak görünmektedir. Sanayileşme aynı zamanda bir gelişme stratejisi tercihini de temsil etmektedir. Gerçeği söylemek gerekirse, o dönemde "ekonomik gelişme" kavramı kullanılmamakta, ama "ayağa kalkmak"tan veya ekonomik durumu "düzeltmek"ten söz edilmektedir. Tanzimat'tan beri ekonomik tartışma esas olarak şu soru etrafında dönmektedir: Öncelik tarıma mı sanayiye mi verilmeli? Liberallere göre (yukardaki metinde Ziya Gökalp bunlara gönderme yapmaktadır), tarıma önem vermek ve hammadde ihracını artırıp dışarıdan gerekli donanım aygıtlarını temin etmek gerekmektedir. Buna karşılık, milli iktisat taraftarları ise sanayide gelişmeyi öne çıkartmaktadır.[4] Demek ki Kemalist yöneticiler de, Jön Türkler gibi bu ikinci görüşü benimsemiştir.

Bununla birlikte, 1923'ten sonra tarımla gelişme tezi hâlâ taraftar bulmaktadır. Örneğin 1924'te kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın programı Türk ekonomisine daha liberal bir yaklaşım içermekte ve "Avrupa pazarlarından ithal edilecek mamul mallarla değiştirmek üzere hammadde üretiminin artırılması"nı önermektedir.[5] O dönemin basınında sık sık gündeme gelen bir örnek, başarıları tarım alanında uzmanlaşmaya dayanan Arjantin ve Kanada gibi yeni ülkelerdir; bu da tarımla gelişmenin pekala bağımsızlıkla el ele yürüyebileceğini kanıtlamaktadır.[6]

Sanayileşmeyi doğrulamak için ileri sürülen bir diğer gerekçe bağımsızlık sorunudur. Kemalist aydınlar ve yöneticiler, ülkenin askeri ve diplomatik zaferle elde edilen bağımsızlığının ancak ekonomik bağımsızlıkla güvence altına alınabileceğini düşünmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun İngiliz liberalizminin tutsağı olduğu, Osmanlı sanayisiyle zanaatlerinin sanayi devrimi Avrupa'sının mamul maddelerinin istilasıyla yıkıldığı, bunun da imparatorluğun ekonomik ve mali alanlarda tam bağımlılık içine düşmesine yol açtığı kanısındadırlar. Sadece sanayileşme, Türkiye'yi Avrupa sanayi üretimine başvurma zorunluluğundan kurtararak, bu bağımlılığı kırabilir. Bağımsızlık saplantısı Kemalistleri, ekonomik açıdan kendi kendine yetmeyi, bu açıkça ifade edilmese de, bir tür ülkü haline getirme noktasına sürükler. Her ne olursa olsun, sanayileşmenin aynı zamanda siyasi bir tercih de olduğu açıktır.

Hangi Sanayileşme?

Yukarıdaki alıntılar 1923'ten sonra sanayileşme politikasına neyin rehberlik edeceğini anlamamızı sağlamaktadır. Türkiye'de bol hammaddesi bulunan ya da kolaylıkla üretilebilecek ve ürünleri Türk devletinin sınırları içinde yeterli bir pazar bulabilecek sanayilere öncelik verilmesi söz konusudur. Örneğin Nisan 1923'te Mustafa Kemal'in partisi için bir platform oluşturan *Dokuz Umde*'de şöyle denir: "Mevadd-ı iptidaiyesi memleketimizde bulunan mamulatı ve masnuatı memleket dahilinde vücude getirmek için himaye ve teşvikat icrası ve mükâfat itası suretleriyle azami tedabir alınacaktır."[7] Daha yakın zamanların terimleriyle söyleyecek olursak, bir ithal ikamesi politikası söz konusudur. Bu değerlendirmeler ışığında, ilk ele alınacak sanayiler çimento, şeker ve tekstil fabrikaları olacaktır.

Bu sanayileşme politikasının niteliğini ve biçimlerini anlamak için, yaklaşık bir yüzyıldır Osmanlı yöneticileri ve aydınlarının Batı Avrupa ülkelerindeki sanayi devrimini gözlemlediklerini hatırlatmak gerekir. Hatta bu sanayi uygarlığının başarılan kadar olumsuz etkilerini de saptayabilmişlerdir: İşçilerin sefaleti, proletarya, sınıf mücadelesi. Demek ki onların karşısındaki sorun, sanayileşerek Avrupa'ya göre ekonomik gecikmelerini kapatırken, toplumsal barışı tehlikeye sokacak sefil bir proletarya da yaratmamaktı.[8] Düzen ve gelişme nasıl bağdaştırılacaktı?

Kemalistler bu sorulara birçok cevap getirmeye uğraştılar. İdeolojik düzeyde halkçılığı Cumhuriyet Halk Fırkası'nın ve devletin resmi ilkelerinden biri haline getirdiler; bu ilkeye göre yeni Türkiye'de mücadele eden sınıflar yoktu. Uygulamada ise 1924 ve 1932'de çeşitli İş Kanunu taslakları geliştirdiler, sonunda 1936

taslağını benimsediler.[9] Bütün bu metinlerde, toplumsal çatışmalardan sakınmak, işçi hareketini denetlemek ve bolşevizm için verimli bir alan olabilecek bir proletaryanın oluşmasını engellemek kaygılarının izleri görülür. Yine aynı mantık çerçevesinde, iki savaş arasındaki sanayi yerleşimlerinin ikincil öneme sahip şehir veya kasabalarda kurulduğu dikkati çeker. Bu coğrafi tercihler işçi semtleri ve toplumsal patlama riskleriyle büyük sanayi metropollerinin doğmasına yol açmama kaygısını yansıtmaktadır.

Kemalist dönemde sanayileşmenin motor unsuru ne olacaktır? Devlet mi hür teşebbüs mü? Bilindiği gibi, bir ekonomik politika olarak devletçilik Türkiye'de 1930'ların bir gerçekliğidir. Ama daha Jön Türkler döneminde ve özellikle de Birinci Dünya Savaşı sırasında, devletin ekonomik rolü öyle artmıştı ki savaş sonuna doğru bir "devlet iktisadiyatı"ndan söz ediliyordu. İzmir İktisat Kongresi'nde iktisat vekili Mahmut Esat devletçilikten belirsiz bir biçimde söz etti,[10] ve uygun bir ekonomik doktrin bulamayan Kemalistler ülkenin sanayileşmesi işini hür teşebbüse bırakarak devleti sadece teşvik ve yönlendirme işlevleriyle sınırladılar. Ama devlet ekonomik hayattaki varlığını bayındırlık çalışmaları ve tekellerle gösterdi.

Sanayileşmenin Güçlükleri

Türkiye nasıl sanayileşecekti? Osmanlı İmparatorluğu'nun sanayileşmemiş olmaması ya da eldeki sanayilerini yitirmesi üzerine kafa yoranlar, bunun sorumluluğunu Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa arasındaki ekonomik ilişkiler sistemine, kapitülasyonlara ve özellikle de İngiltere'yle 1838'de imzalanıp Osmanlı pazarını İngiliz mamul maddelerine açan ticaret anlaşmasına yüklüyorlardı. Osmanlı pazarının bu açılımı mevcut sanayiyi yıkmış ve sanayileşme çabalarını boşa çıkarmıştı. Bu tahlil ışığında, gümrük koruması sanayileşmenin gerekli bir koşulu olarak görünüyordu. Jön Türkler 1916'da Birinci Dünya Savaşı'ndan yararlanarak Osmanlı pazarını daha iyi korumaya yönelik "özel" bir tarife çıkarmışlardı.

Kemalistler sanayileşmeye hız vermek isteyince, barış anlaşmasının imzalanmasından sonra gümrük koruması sorunu yeniden gündeme geldi. 1923'te yayımlanan *Türkçülüğün Esasları*'nda, Ziya Gökalp dış ticaret konusunda şunları yazıyordu:

> Millet iktisadı ve büyük sanayi ise ancak himaye usulünün tatbikiyle husule gelebilir. Bu hususta bize rehber olacak, milli iktisat nazariyeleridir. Amerika'da John Ray ve Almanya'da Friedrich List, İngiltere'de Mancheste-

> rienlerin tesis ettikleri iktisadiyat ilminin, umumi ve beynelmilel bir ilim olmayıp yalnız İngiltere'ye mahsus bir milli iktisat sisteminden ibaret olduğunu meydana koydular. (...) [Açık kapı siyasetinin] İngiltere gibi büyük sanayie malik olamamış olan milletler tarafından kabul edilmesi, ilelebet İngiltere gibi sınai memleketlere iktisaden esir kalmasını intaç edecektir.[11]

İzmir İktisat Kongresi'nde de, özellikle sanayiciler grubu tarafından bir koruma sisteminin getirilmesi istenmişti.[12]

Bununla birlikte, bu tahlillere ve bu dileklere rağmen, Türkiye 1929'dan önce bir koruma tarifesi uygulayamayacaktı. Çünkü Lozan Antlaşması'nın bir hükmüne göre, 1916 tarifesini lira kuruna göre ayarlayarak sürdürmesi gerekiyordu. Bu da göreceli düşük bir koruma anlamına geliyordu: tekstil ürünleri için %11-12, mamul maddeler için %7.[13] Türkiye'nin 1923'ten sonra gümrük engelleri koyamaması genellikle Kurtuluş Savaşı'nın ardından sanayileşme sürecinin yavaş işlemesinin nedeni olarak gösterilir.

Bu geleneksel tez kısa bir süre önce Orhan Kurmuş tarafından reddedilmiştir.[14] Kurmuş, Türk hükümetinin bu sınırlayıcı hükmü aşabilecek bir olanağı bulunduğunu belirtmektedir: Gümrük koruması kapsamına girebilecek ürünler için devlet tekelleri oluşturmak. Ama hükümet elindeki bu olanağa hiç başvurmamıştır. Ayrıca Kurmuş, eğer Türkiye gümrüklerine tam egemen olsaydı bir koruma tarifesi benimser miydi sorusunu da sormaktadır. Bu soru, 1920'ler Türkiye'sindeki farklı ekonomik çıkarların gücüne vurgu yapması açısından önemlidir. Sanayiciler güçlü bir koruma isterken, en büyük ve etkili "lobi"yi oluşturan tüccarlar daha ılımlı bir tarifeden yanadır. 1922'de Milli Türk Ticaret Birliği içinde örgütlenen İstanbullu tüccarlar, İzmir İktisat Kongresi'ndeki tartışmalarda egemendir. Ticaret ve sanayi odaları, 1927'de kurulan Âli İktisat Meclisi ve ya 1929'da kurulan Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti gibi kurumlarda da başrolü onlar oynamaktadır. Bir Ticaret ve bir de Ziraat Vekâleti vardır (1928'de İktisat Vekâleti adı altında birleşirler), ama bir Sanayi Vekâleti görülmez. 1930 Sanayi Kongresi bile, kısmen tüccarların hâkimiyetindedir ve tüccarlar, gümrük engelleri arkasında "bir sera bitkisi gibi zayıf" yetişecek bir sanayiye karşı sanayicileri uyarırlar.[15] Yeni doğan Türk burjuvazisinin sanayinin gerektirdiği uzun vadeli yatırımlardan çok, ticaret ya da banka işlemlerinin hızlı kârlarına eğilimli olduğunu da eklemek gerekir. Milli sanayi, sanayinin çıkarları açısından pek elverişli olmayan böyle bir ortamda kurulacaktır.

Üstelik sanayileşme çabası başka olumsuz koşullarla da karşılaşır. İstanbul ve çevresiyle birlikte ülkenin başlıca sanayi bölgesini oluşturan Ege bölgesi Kurtuluş Savaşı'nda en büyük yıkımı yaşamıştır. En çok etkilenen merkezler İzmir, Aydın

ve Bursa'dır. İzmir'de halıcılık kapasitesi yarıya inmiş ve zeytinyağı ile sabun üretimi de çok düşmüştür.[16] Bursa'da da ipek sanayii hızlı bir gerileme içine girmiştir: 1914'te 6 milyon kilo olan koza üretimi, 1925'te 780.000 kiloya düşmüştür. Aynı süre zarfında iplik imalathanelerinin sayısı da 41'den 12'ye inmiştir.[17]

Bursa'da ipek sanayiinin gerilemesi aynı zamanda işgücünün azalmasına da bağlıdır ve bu, sanayinin önündeki genel bir sorundur. 1912'den 1922'ye kadar neredeyse kesintisiz süren savaşlardaki insan kayıplarının yanı sıra, 1923'ten sonra gerçekleştirilen nüfus mübadelesini de unutmamak gerekir: 1 milyondan fazla Rum Anadolu'yu terk etmiştir. Gidenler zanaatkârlar, işçiler, küçük patronlardır. Makedonya ya da Trakya'dan gelen Türkler ne aynı teşebbüs ruhuna, ne de aynı vasıflara sahiptir. Bunlar çoğunlukla zanaat ya da sanayi işlerine pek yatkın olmayan köylülerdir. Bu nedenle nüfus mübadelesi bazı bölgelerin ekonomisini değiştirir. Bursa ovasında, ipek sanayii gerilerken, tütün ekimi gelişir, çünkü bu bölgeye yerleştirilenler bu tarım alanında uzmanlaşmış Trakya Türkleridir. Bütününde nüfus mübadelesinin Türk nüfusunun tarımsal niteliğini artırdığı ve bunun da tam sanayileşme çabasına girişildiği bir döneme denk geldiği söylenebilir.

Bir diğer güçlük sanayide kullanılabilecek sermaye yokluğudur. Kredi kuruluşları daha çok ithalat-ihracatın finansmanıyla ilgilenmektedir. Sanayiye yönelik uzun vadeli kredide uzmanlaşmış bir bankanın bulunmayışı, kendini açık bir biçimde hissettirmektedir ve böyle bir banka kurulması İzmir İktisat Kongresi'nde sanayiciler grubunun başlıca taleplerinden biri olacaktır.

Sanayinin Yapısı

Elimizde Türk sanayiinin yapısını öğrenmemizi sağlayacak iki sanayi sayımı bulunuyor. Birincisi 1913-1915'te Osmanlı hükümeti, ikincisi 1927'de, nüfus ve tarım sayımıyla birlikte Ankara hükümeti tarafından yaptırılmıştır.[18] Bu iki belgeyi karşılaştırmak zordur, çünkü aynı coğrafi alanları kapsamaz (1913-1915 sayımında sadece İstanbul ve Batı Anadolu yer almıştır) ve aynı ölçütlere dayanmazlar. Bununla birlikte ayrı ayrı ele alındıklarında, Türkiye'de sanayinin yapısı hakkında bir fikir edinmeyi sağlarlar.

Bu yapının ilk göze çarpan özelliği yüksek coğrafi yoğunluğudur. Birinci Dünya Savaşı öncesinde, sanayi kuruluşlarının %79'u İzmir ve İstanbul'da toplanmıştır. İkinci özellik, sanayinin parçalanmışlığıdır: 1913-1915'te 10'dan fazla işçi çalıştıran fabrika sayısı sadece 264'tür.1927'de 155 kuruluşta 100'den fazla işçi çalışmaktadır, ama bu da toplam işletmelerin sadece %0,24'üdür. Sanayi üre-

timine bir sürü atölye ve çok küçük işletme egemendir. 1927 sayımında 65.000 "sanayi kuruluşu" görünür, ama bu toplamın %84'ü 4 işçiden az çalıştırırken, %95'i hiçbir makine gücü kullanmaz. Toplam 257.000 işçiden sadece 27.000'i, ileride bahsedeceğimiz sanayiyi teşvik kanunu kapsamı içinde yer alan işletmelerde çalışır. Bu sanayi yapısı içinde en gelişmiş sektörler madenler, gıda ve tekstil sanayileridir: Bu son iki sektör 1927'deki sanayi üretimi değerinin sırasıyla %65 ve %18'ini temsil ederler.

1920'lerin sanayileşmesinde yabancı sermaye ne tür bir rol oynamaktadır? Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Türk topraklarında çalışan 94 yabancı şirket vardır. Ayrıca, uzun süre söylenenin aksine, yabancı sermaye Türkiye'ye 1923'ten sonra da, özellikle Türk anonim şirketlerine katılma biçiminde yatırım yapmıştır.[19] Bu sermaye akışının yaklaşık üçte ikisi üretim sektörüne, geri kalanı da bankalara, ticarete, sigorta şirketlerine yönelmiştir. Sanayideki yabancı sermaye daha çok en gelişmiş sektörlere (madenler, çimento, gıda ve tekstil sanayileri) ve en büyük firmalara gitmiştir. Ama bu yabancı sermaye Türk sanayiinin 1923 ile 1932 arasındaki yapısını gerçek anlamda değiştirmemiştir.

Sanayi Politikasının Gelişimi

Kemalist devletin kurulmasını izleyen on yıl boyunca sanayileşme çabasında iki dönem ayırt edilebilir; bu dönemleri birbirinden ayıran da 1929 buhranıdır. Her iki dönemde de politika kaba hatlarıyla aynı kalmış (özel sektörü destekleyerek ithalatı ikame edecek sanayiler kurmak), ama sunulan olanaklar değişmiştir.[20]

1923'ten sonra, çabalar önce sanayiye kredi verme alanına kaydırılır.[21] Kemalist rejim bu alanda iki önemli işi gerçekleştirmiştir. Önce 1924'te İş Bankası kurulur. Bu özel bankanın 1 milyon lira sermayesinin dörtte biri bizzat Mustafa Kemal tarafından ödenmiştir. Celal Bayar tarafından yönetilen bankanın hissedarları ve idare heyeti üyeleri arasında birçok mebus vardır; bu nedenle "İş Bankası grubu" sık sık "iş takipçiliğiyle" suçlanacaktır. Banka, ticari işlemlerin finansmanı dışında, ya sanayiye kredi verir ya da sanayi kuruluşlarına doğrudan iştirak eder. Böylelikle kuruluşundan itibaren Zonguldak madenlerinin işletilmesinde, şeker sanayiinin kurulmasında ve tekstil sanayiinin gelişiminde etkin bir rol oynar.

Bir yıl sonra yeni bir kredi kuruluşu, Sanayi ve Maadin Bankası kurulur. İş Bankası'nın yanında bu devlet bankasının kuruluş gerekçesi, belirli bir amacı olmasıdır: Osmanlı İmparatorluğu'ndan devralınan devlet işletmelerinin, esas olarak da başlangıçta ordunun ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulmuş üç tekstil

(Feshane, Bakırköy ve Hereke) ve bir ayakkabı fabrikasının (Beykoz) sorumluluğunu üstlenmek. Sanayi ve Maadin Bankası bu kamu teşekküllerini satmaya da çalışır, ama alıcı bulamaz. İşletmesi çok pahalıya mal olan bu kurumlar bankanın zaten sınırlı olan olanaklarını kısa sürede tüketir. Sanayi ve Maadin Bankası, devlet fabrikaları dışında, 1928'de 13 sanayi işletmesine de iştirak eder. Bunun dışında sanayicilere kredi sağlayamaz. Ama önemli bir mali rol oynayamasa da, Sanayi ve Maadin Bankası bir devlet bankası olarak devletçilik politikasının bir işareti gibi kabul edilir.

Sanayicilere kredi sağlamak için yapılan bu girişimlerin dışında, hükümet sanayiyi teşvik politikası da uygular. 1925'ten itibaren özel bir kanunla şeker fabrikaları açılmasına kolaylıklar getirilir. İki yıl sonra çıkarılan ve daha genel kapsamlı bir kanun olan Teşvik-i Sanayi Kanunu 1913 Kanunu'nun düzenlemelerini genişletir ve iyileştirir. Yeni kanun, makine kullanımı ve işçi sayısı açısından en büyük firmalara ayrıcalıklar sağlar: Bedava arazi tahsisi, vergi muafiyetleri, teşvik primleri, hammadde fiyatlarının ucuzlatılması, vb Kanunun etkileri özellikle 1930'dan sonra hissedilecektir. Kanun hükümleri arasında iki ilginç madde dikkat çekmektedir: 28. madde kanundan yararlanmak isteyen şirketlerin, müdürler ve muhasebeciler hariç, bütün personelinin Türk olması şartını getirir. 13. madde de aynı şirketlere benzer yabancı ürünler piyasada %10 daha ucuz da olsa, Türk ürünlerini satın almalarını tavsiye eder.

1929 Türkiye Cumhuriyeti'nin ekonomik tarihinde bir dönüm noktası olur. Lozan Antlaşması'nda öngörülen gümrük sınırlamaları o yıl sona erer ve aynı yıl Türkiye'nin payına düşen Osmanlı borcunun ilk ödeme vadeleri gelir. Ayrıca dünya ekonomik buhranının ilk etkileri de o yıl hissedilmeye başlar.

Sanayi politikası artık farklı bir şekilde sunulmaktadır. Uzun tartışmaların ardından 1929 tarifesi gümrük resimlerini ortalama %16'dan %40'a çıkarır. Gümrük politikasını lüks ürünler ya da donatı malları söz konusu olmasına göre farklılaştıran devlet, artık sanayi gelişimini teşvik etmek için yeni bir olanağa sahiptir. Gerçekten de ileride göreceğimiz gibi bazı temel ürünlerde üretim artışı 1929'dan sonra başlamıştır.

Ayrıca devlet yerli malların tüketimini kolaylaştırır ya da teşvik eder. Daha 1925'te bu yönde bir kanun tasarısı görülmüştü; bu tasarı devlet görevlilerini ve memurları "yerli malı elbise ve ayakkabı giymeye" mecbur ediyordu. 1929'da Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti'nin kurulmasıyla birlikte, bu alanda yeni bir evre açıldı.[22] Yarı resmi bu kuruluşun amacı yerli üretimle rekabet edebilecek yabancı malların ülkeye girişini zorlaştırmak ve yerli üretimi özendirmekti. Kuruluş bu nedenle 1930'da bir yerli sanayi ürünleri fuarı düzenledi.

Cumhuriyetin ilk yıllarındaki sanayileşme sürecini ve güçlüklerini göstermek için, şeker üretimini örnek seçebiliriz. Yerel şeker imalathaneleri kurulması Osmanlı İmparatorluğu'nda eski bir tasarıydı. Daha 1840'ta Dimitri adında biri devlete bu yönde bir proje sunmuştu.[23] Bunu 1900 ve 1916'da başka projeler izleyecek, ama hiçbiri sonuç vermeyecekti. Yabancı gözlemcilere göre, bir milli şeker sanayiinin kurulması olacak iş değildi: Devlet şeker konusunda sınırlayıcı tarifeler oluşturamazdı, üstelik işgücü yetersizliği, yolların kötü durumu, makinelerin bakım ve tamir sorunları yüzünden bu iş çok şüpheli görünüyordu.[24] Kurtuluş Savaşı sonrasında Türkiye'de tüketilen bütün şeker ithal ediliyordu.

Şeker, ithalat ikamesi politikasına girişmek için ideal bir üründü. Türkiye'de şekerpancarı üretimine elverişli koşullar vardı ve iç pazarda da şeker tüketimi güvence altına alınmıştı. Nisan 1925 tarihli bir kanun şeker fabrikalarına birçok imtiyaz ve muafiyet tanıdı. Ertesi yıl iki şeker fabrikası açıldı: Uşak ve Alpullu fabrikaları.[25] Mebuslar ve tüccarlar tarafından kurulan Alpullu Şeker Fabrikası'nın %68'i İş Bankası'na aitti. Bir yıl sonra çıkartılan yeni bir kanunla şeker ithalatı devlet tekeline alındı ve böylelikle üreticilere asgari taban fiyatı verme olanağı doğdu. 1930'da şeker tüketiminin %17'si iç üretimle karşılanıyordu.

Türkiye'de şeker sanayiinin sonraki gelişmesi de ilginçtir. 1930'ların başında Eskişehir ve Turhal'da iki yeni fabrika açıldı. Turhal Şeker Fabrikası da İş Bankası'nın oldukça önemli sermaye iştirakiyle kurulmuştu. Sonra işler biraz karıştı: Şeker üretim sürecine zaten epey girmiş olan İş Bankası grubunun şeker ticareti tekelini almayı başardığı anlaşılıyor. Bu grup, aslında yabancı şeker ithalatını olabildiğince sınırlamaya uğraşması gerekirken, daha ucuz olan bu şekerleri ithal edip iç pazarda pahalıya satmaya başladı. Avcıoğlu'nun da belirttiği gibi, bir milli sanayi kurma çabası iktidara yakın kişiler tarafından engellenmişti.[26]

On Yıllık Sanayileşmenin Bilançosu

Yandaki tablonun incelenmesi bu konuda bir ilk yaklaşım geliştirmeye olanak veriyor. Bu tablo bazı sanayi ürünlerinin 1924 ile 1940 arasındaki evrimini gösteriyor. Her ürün için, solda arz (ithalat+iç üretim) ve sağda da iç üretimin toplam içindeki yüzdesi verilmiştir. İç üretimin payı konusunda bazı ürünlerde gerçek bir sıçrama yaşandığı görülüyor. Örneğin çimentoda, Türkiye'de üretilen çimentonun payı 1929'da %49 iken 1934'te %99'a çıkıyor (1924'te %75'ti). Aynı zaman diliminde, pamuklu dokuma üretiminin payı %12'den %52'ye, şekerinki %10'dan %95'e çıkıyor. Ekonomik buhranın ardından çimento dışındaki diğer

iki ürünün tüketiminin düştüğü de doğrudur. Diğer yandan yerel üretim yüzdelerindeki istikrarsızlık da dikkati çekmektedir. Bu durum özellikle şekerde çarpıcı bir hal almaktadır ve hiç kuşkusuz yukarıda sayılan sorunlarla ilgilidir.

	Demir çelik	çimento	kâğıt	cam ürünleri	pamuklu dokuma	yünlü dokuma	şeker
1924	87 0	32 75	16 0	11 0	23 4	3,2 19	53 0
1927	92 0	97 42	21 0	9 0	23 13	3,1 19	67 0
1929	163 0	144 49	23 0	6 0	25 12	3,3 24	77 10
1934	132 0	181 99	24 0	5 0	23 52	3,0 93	63 94
1936	147 0	199 97	30 13	5 61	22 55	3,5 86	88 75
1938	203 0	329 87	37 24	8 63	28 57	3,7 81	107 40
1940	38 32	275 97	23 39	8 91	25 85	4,1 98	99 90

İthal ikamesi politikası

soldaki rakam: ithalat+iç üretim (bin ton olarak)

sağdaki rakam: iç üretimin yüzdesi

Kaynak: Yahya S. Tezel, *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi,* s. 259-260.

Bu rakamlar ithal ikamesi politikasının özellikle de 1929'dan sonra belli ölçüde başarılı olduğunu göstermektedir. Aynı yönde başka işaretler de vardır. Örneğin tekstil ürünleri ve şekerin ithalattaki payı 1913'te %50 iken 1930'da %35'e düşer. Korkut Boratav'ın dediği gibi, "ithal ikamesi yoluyla tartışmasız olumlu bir sanayileşme süreci"ne girilmiştir. 1930-40 arasındaki on yılın başında bu süreç geniş ölçüde başlatılmış bulunmaktadır.

Ama sanayileşme tablosunda kimi gölgelenmeler de vardır. Yeni sanayinin ürünleri kalite düzeyinde tatmin edici olmaktan uzaktır. Ahmed Hamdi Başar, "ülkenin selameti için çalışan" bu yeni sanayileri daha 1931'de eleştirir: "Yeni gümrük tarifeleri arkasına saklanan ve dünya fiyatlarının çok üstünde mal satan ilkel bir sanayi."[27] Diğer yandan gayrisafi milli hasıla içinde sanayinin payının 1923'te %12,6 iken 1930'da %11,9'a düştüğü, 1932'de yeniden yükselerek %14'e çıktığı görülmektedir. Ayrıca bazı sanayilere ilişkin güçlükler söz konusudur. 1934'te iç tüketimin tamamını karşılarken dört yıl sonra bu konumunu yitiren şeker sanayiinin karşılaştığı güçlüklere yukarıda değinmiştik.

Bütün bunların dışında Türkiye'nin sınai yapısı gerçek anlamda dönüşmemiştir. 1920'lerin sonunda geliştirilen bazı projelere rağmen, ağır sanayi Türkiye'de henüz görülmemektedir. Türk sanayii henüz iki sektörün, tekstil ve gıda sanayilerinin egemenliği altındadır. Her iki sanayi kolu da tarımsal hammaddeler kullanmakta ve sanayideki 200.000 işçiden 150.000'ini istihdam etmektedir.

Notlar

1 Aln. yap. Yahya S. Tezel, *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi,* 4. baskı, İstanbul, 2000, s. 146.
2 A. Gündüz Ökçün, *Türkiye İktisat Kongresi,* Ankara, 1971, s. 68.
3 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları,* 5. baskı, İstanbul, 1963, s. 122.
4 Bkz. Zafer Toprak, *Türkiye'de Milli İktisat,* Ankara, 1981.
5 Program metni, Tank Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler,* İstanbul, 1952, s. 616-620'de yer almaktadır.
6 Örneğin bkz. 18 Temmuz 1925 tarihli *Büyük Yol.*
7 "Dokuz Umde" metni şu kaynakta bulunmaktadır: Michael M. Finefrock, "Laissez-Faire. The 1923 İzmir Economic Congress and Early Turkish Developmental Policy in Political Perspective", *Middle Eastern Studies,* XVII/3, Temmuz 1981, s. 376-392.
8 Zonguldak madenci-köylüleri örneği, Osmanlı hükümetinin Ereğli kömür havzasında gerçek bir proletarya oluşmasına izin vermeme kaygısını göstermektedir. Karş. Donald Quataert, *Social Desintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire 1881-1908,* New-York, 1983, s. 41-69. Konu hakkında daha genel bir bakış için, Ahmet İnsel, *La Turquie entre l'ordre et le développement,* Paris, 1984.
9 İş Kanunu hakkında, bkz. Mesut Gülmez, *Türkiye'de Çalışma İlişkileri,* 2 c., Ankara, 1983.
10 A. Gündüz Ökçün, *age.,* s. 262-63.
11 Gökalp, *age.,* s. 122.
12 A. Gündüz Ökçün, *age.,* s. 426.
13 İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *1929 Buhranında Türkiye'nin İktisadi Politika Arayışları,* Ankara, 1977, s. 67-69.
14 Orhan Kurmuş, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Sanayiin Korunması Sorunu ve Ticaret Sermayesinin Tavrı", *Tarihsel Gelişimi İçinde Türkiye Sanayii* içinde, Ankara, 1977, s. 2-20.
15 *1930 Sanayi Kongresi,* Ankara, 1930.
16 Public Record Office, FO 371/10224, 1923'te Türkiye'de sanayiin durumu üzerine.
17 Fransa Dışişleri Bakanlığı Arşivi, E Levant 424/190, Bursa ipek sanayii hakkında rapor.
18 Birinci sayım A. Gündüz Ökçün tarafından yayımlandı: *Osmanlı Sanayii, 1913, 1915 Yılları Sanayi İstatistiki,* Ankara, 1971. 1927 Sanayi Sayımı 1969'da yeniden basıldı: *1927 Sanayi Sayımı,* Ankara, 1969.
19 Yabancı sermaye hakkında, A. Gündüz Ökçün, *1920-1930 Yılları Arasında Kurulan Türk Anonim Şirketlerinde Yabancı Sermaye,* Ankara, 1971.
20 1920'lerdeki ekonomik gelişme için, daha önce belirttiğimiz İlhan Tekeli ve Selim İlkin'in kitabı dışında, bkz. Çağlar Keyder, *The Definition of a Peripheral Economy: Turkey 1923-1929,* Cambridge, 1981 ve William M. Hale, "The Traditional and the Modern in the Economy of Kemalist Turkey: the Experience of the 1920's", Jacob M. Landau, *Atatürk and the Modernization of Turkey,* Leiden, 1984, s. 153-170.
21 1920'lerde bankacılık alanında görülen gelişme şu eserde işlenmiştir: *Para ve Kredi Sisteminin Oluşumunda Bir Aşama: Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası,* Ankara, 1981.
22 Bu cemiyet hakkında bkz. A.S. İloğlu, *Türkiye Ekonomi Kurumunun Kuruluşu ve 1929-1973 Yıllarındaki Çalışmalarına Toplu Bir Bakış,* Ankara, 1974.
23 *Türk Ziraat Tarihine Bir Bakış,* İstanbul, 1938, s. 80.
24 Osmanlı İmparatorluğu'nda şeker sanayii kurulması sorunu üzerine Avrupalı bir bakış açısı için, karş. *Revue Commerciale du Levant,* 1907, s. 209, 1913, s. 500, vb.
25 Bu şeker fabrikaları basın tarafından nakledilen coşkulu sahnelerle açıldı; bu sahneler, bir *milli* sanayi kurulmasının ekonomik hesapların ötesinde, çok simgesel bir olay olduğunu da hatırlatıyor.
26 Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni,* I, s. 384-387.
27 Ahmed Hamdi Başar, *Atatürk'le Üç Ay,* aln. yap. K. Boratav, "Politiques économiques kémalistes et étatisme", Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (ed.), *Atatürk fondateur de la Turquie moderne* içinde, Paris, 1984, s. 165.

DİZİN

1877-1878 Türk-Rus Savaşı 16, 81
1906 İran Devrimi 119, 135, 137, 138
31 Mart 14
Abazalar 46
Abbasi, Abbasiler 3, 134
ABD 69, 87, 107
Abdülhalik (Renda) 182
Abdülhamid 14, 23, 24, 25, 78, 91, 97, 119, 120, 125, 137, 143, 144, 145, 154
Abdullah Cevdet 99
Abro Sahak Efendi 142
Adam, Juliette 105, 118
Adana 26, 43, 45, 54, 54, 56, 57, 58, 59, 70
Adriyatik 78, 80, 81
Afganistan 15, 85
Afrika 26, 80
Ağrı Dağı isyanı 69
Ahmed Ağaoğlu 6, 19, 29, 32, 40, 45, 46, 49, 51, 55, 57, 58 , 61, 62, 67, 69, 80, 85, 103-113, 117-129, 131-139
Ahmed Cevad 165
Ahmed Ferid (Tek)18, 40, 61, 187
Ahmed Hamdi (Başar) 180, 182, 183, 184, 185, 196
Ahmed Midhat 141-155
Ahmed Rıza 105, 118
Ahmed Vefik Paşa 79, 95, 96
Ahmed Zeki Velidi (Togan) 62
Ahtar 135
Aleksandr III. 79, 119
Ali Canib (Yöntem) 29
Ali Merdan Topçubaşı 103, 118
Alman, Almanlar, Almanya 6, 9, 77, 78, 83, 84, 98, 151, 155, 160, 161, 162, 163, 171
Alpullu 195
Altaylar 124
Anadolu 3, 4, 18, 19, 20, 26, 31, 43, 45, 50, 61, 62, 83, 85, 86, 103, 117, 119, 124, 167, 169, 192
Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti 41
Ankara 39, 41, 42, 45, 48, 50, 54, 55, 56, 57, 59, 66, 67, 82, 87, 88, 90, 103, 117, 185, 187
Antalya 54, 56
Arap İzzet 25
Arap, Araplar 2, 3, 13, 14, 19, 23, 25, 26, 32, 33, 34, 47, 58, 78, 85, 113
Arjantin 188
Arnavut, Arnavutlar, Arnavutluk 2, 3, 11, 14, 19, 23, 25, 26, 32, 47, 57, 78, 85
Arnavutluk isyanı 26, 96
Asya 24, 53, 113, 123
Avrupa 2, 4, 8, 9, 10, 11, 15, 16, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 86, 88, 89, 94, 96, 110, 112, 113, 123, 138, 141, 143, 144, 150, 153, 154, 155, 159, 188, 189, 190
Avusturya-Macaristan 9, 26, 97, 153
Aydın 69, 169, 191
Ayvalık 54
Azerbaycan 6, 46, 63, 89, 96, 106, 113, 118, 119, 121, 132, 133, 135
Azeri, Azeriler 7, 25, 31, 55, 81, 87, 89, 119, 135, 136, 138

Bakü 82, 103, 106, 113, 118, 133, 136
Balkan Savaşları 18, 26, 27, 33, 34, 77, 78, 93
Balkan, Balkanlar 1, 3, 4, 7, 19, 20, 31,

46, 57, 58, 77, 78, 80, 83, 85, 101, 113
Başkurlar 81
Basmacılar 83
Batı 2, 9, 10, 12, 22, 53, 87, 88, 110, 112, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 128, 132
Batıcı, Batıcılık 3, 24, 26, 104
Batılılaşma 15, 112, 120, 127, 132
Baykal Gölü 31
Belçika 150
Berger, Vincent 77
Berlin 160, 161, 162, 167
Beyazıt 60
Birinci Dünya Savaşı 15, 24, 33, 34, 56, 64, 82, 99, 103, 126, 141, 190
Bitlis 58, 169
Bosna-Hersek 19, 26
Boşnak 57, 58
Bostan 137
Boutmy, Emile 121
Brest-Litovsk Barışı 82, 161
Brouckère, Charles de 147, 148, 149, 150, 151, 153
Buhara 83, 90
Buhara Talebe Cemiyeti 30
Bulgar, Bulgarlar, Bulgaristan 2, 7, 19, 21, 23, 63, 78, 80, 85, 88
Burdur 54
Bursa 45, 54, 56, 192
Büyük Petro 151

Carnot 125
Cavid Bey 160, 161, 162, 164, 165, 167, 171
Ceberî 112
Cedidçilik 25
Celal (Bayar) 68, 193
Cemal Bey 48
Cemal Nadir 137
Cemaleddin Afgani 13, 15, 111, 118, 133, 135
Cengiz Han 6, 80, 106
Çerkesler 46, 47, 58, 85
Cevdet Şakir 58
Cezayir 8
Charlotte Corday 122
Chester projesi 10
Clerk, G. 39
Comte, Auguste 94
Contrat social 122, 138
Cumhuriyet 104
Cumhuriyet Halk Fırkası 20, 39, 45, 51, 59, 66, 67, 68, 70, 71, 117, 128, 181, 185, 189
Cumhuriyetçi Serbest Fırka 68, 69, 70, 104, 128

Çin 60, 77, 78, 80, 81, 88, 123, 135
Çin seddi 78
Çin Türkistanı 63
Çin Uygurları 7

Darmesteter, James 105, 118, 133
Darwin 95
Davids, Arthur Lumley 78
Demolins, Edmond 122
Descartes 124
Deutsche Bank 167, 170
Devlet ve Fert 113
Diderot 122
Diyarbakır 58, 60, 92, 93, 96
Doğu 2, 104, 110, 112, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 128, 132, 135
Doğu Akdeniz 1, 6, 20
Doğu Anadolu 45, 48, 50, 59
Doğu Avrupa 1, 4
Doğu Trakya 17
Dokuz Umde 189
Droz 148
Durkheim 28, 35, 80, 94, 98, 99
Düyun-ı Umumiye 8, 155, 159, 161, 163, 167, 170, 171, 179, 180

Ebu Hanife 12
Ebulhuda 25
Edirne 61, 77
Ege sorunu 1
Ekinci 106
Ekonomi Politik 144
Ekonomi Tercümesi 142
Elazığ 60

Elmalı 54
Enver Paşa 32, 77, 78, 80, 83
Ermeni, Ermeniler 2, 20, 23, 26, 27, 78, 85, 95, 167
Eskişehir 195
Esprit des lois 138
Falih Rıfkı (Atay) 51, 64, 70
Fazıl Berki 165
Fenn-i İdare 142
Fethi (Okyar) 104, 128, 185
Fransız Devrimi 121, 122, 123, 124, 129, 135
Fransız, Fransızlar, Fransa 10, 93, 98, 104, 107, 121, 124, 125, 127, 128, 129, 133, 134, 139, 153, 161, 179, 180

Gasprinski *bkz.* İsmail Gasprinski
Gazi Osman Paşa 16, 17
Gazneliler 134
Genç Kalemler 29, 31, 34, 93, 99
Gence 136
Gide, Charles 128
Girit 19, 58
Goldmann, Lucien 78
Gülhane Hatt-ı Hümayunu 13
Gülistan 137
Güneş-Dil kuramı 20
Gürcüler 46, 58

Habir ül-Mülk 135
Hacı Mirza Hasan Han 135
Hâkimiyet-i Milliye 51, 104, 182
Halide Edip (Adıvar) 29, 31, 34, 40, 45, 55, 61, 81
Halka Doğru 29, 34, 55
halkçılık 34, 35, 50, 51
Halkevleri 20, 39, 70, 71, 100
Hall ül-Ukad 144, 154
Hamdullah Suphi (Tanrıöver) 40, 41, 45, 46, 47, 48, 55, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 165, 171
Hanefilik 12
Hasan Fehmi 180
Hasan Ferit 56, 57
Hasan Reşit 60
Hayat 103, 118, 136
Hicaz isyanı 96
Hindistan 88, 135
Hıristiyan, Hıristiyanlar 1, 2, 3, 8, 10, 20, 21, 27, 32, 33, 78, 107
Histoire générale des Huns, des Turcs, des mongols et autres Tartares occidentaux 78
Hititler 4, 20
Hukuk-ı Esasiye Notları 123
Hüseyin Cahit (Yalçın) 26, 33
Hüseyin Enver 65
Hüseyin Hüsnü 182, 184
Hüseyinzade Ali 6, 29, 32, 34, 40, 55, 61, 62, 80, 85, 96, 99, 100, 103, 118

Irak 60

İbn Rüşd 112
İbn Sina 112
İçtihat 99
İçtimaiyat Mecmuası 93
İkdam 96
İkinci Dünya Savaşı 6, 7, 82, 85
İktisadiyat Mecmuası 93
İlm-i Emvâl-i Milliye 142
İlm-i Tedbir-i Menzil
İngiliz, İngilizler, İngiltere 8, 9, 14, 58, 64, 107, 113, 119, 122, 123, 132, 137, 149, 161, 171, 189, 190
İran 12, 15, 60, 80, 87, 88, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 119, 122, 123, 125, 126, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 153
İran ve İnkılabı 134
İrşad 118, 133, 136
İş Bankası 193, 195
İshak Raif 57
İskandinavya 31
İslam 10, 12, 13, 14, 15, 16, 20, 21, 23, 33, 35, 100, 108, 109, 111, 133, 137, 151
İslam Mecmuası 34
İslamcılık 21, 24, 30, 33
İsmail Gasprinski 5, 6, 25, 61, 79, 97, 113
İsmet Paşa (İnönü) 67, 104, 181, 185
İstanbul 9, 17, 25, 31, 41, 54, 81, 95, 117, 119, 124, 125, 132, 134, 135,

143, 147, 162, 164, 165, 167, 169, 192
İtalya, İtalyan, İtalyanlar 9, 19, 80
İttihat ve Terakki 19, 26, 29, 32, 33, 50, 79, 80, 92, 93, 103, 119, 126, 137
İzmir 9, 10, 41, 45, 48, 51, 57, 153, 169, 191, 192
İzmir İktisat Kongresi 11, 180, 182, 187, 190, 191, 192

Japonlar, Japonya 6, 24, 31, 82, 118, 148
Jeune Turc 103, 119
Jön Türk Devrimi 14, 19, 23, 24, 25, 26, 77, 78, 79, 91, 93, 95, 96, 99, 101, 103, 123, 126, 132, 134, 137
Jön Türkler 9, 15, 16, 17, 19, 26, 32, 33, 34, 39, 40, 45, 46, 50, 80, 96, 97, 105, 118, 121, 141, 142, 143, 144, 145, 155, 188, 190
Journal des Débats 105

Kaçarlar 134, 135, 136
Kadro 11, 104, 129
Kafkasya 5, 6, 46, 63, 82, 85, 86, 87, 88, 113, 118, 119, 135
Kahire 99, 105
Kanada 188
Kandıra 58
Kanun-ı Esasi 23, 26, 93, 120, 144, 145
Kanuni Sultan Süleyman 3, 6, 80
kapitülasyonlar 19, 190, 810
Karabağ 118, 119, 133
Karacadağ 58
Karadeniz 90
Karaimler 63
Kars 54
Kazakistan 88
Kazaklar 81, 89
Kazan 79
Kazan Tatarları 63
Kâzım (Özalp) 67
Kâzım Ziya 185
Kédourie, Elie 25
Kemaleddin Sami Paşa 48
Kemalist Devrim 62, 64, 119, 123, 124, 129, 132, 138
Kemalizm 10, 11, 15, 21, 39, 47, 57, 61, 62, 63, 65, 66, 71, 81, 85, 91, 94, 96, 100, 103, 104, 106, 118, 124, 127, 132, 134, 139, 187, 189, 190
Kerbela 105
Kıbrıs 1, 7, 21, 89
Kırgızlar, Kırgızistan 81, 87, 89
Kırım 25, 63, 79, 85
Kırım Savaşı 159
Kırım Talebe Cemiyeti 30
Kırım Tatarları 5
Kırklareli 58
Kocaeli 58
Köprülüzade Mehmet Fuat 45, 72, 165, 166
Köycüler Cemiyeti 45, 56
köycülük 52, 55, 57
Kürt, Kürtler 2, 3, 20, 21, 26, 46, 58, 69, 78,
Kurtuluş Savaşı 8, 39, 40, 41, 46, 50, 71, 180, 187, 191, 193
Kushner, D. 23
Kütahya 46, 56, 58

L'Esprit des Lois 122
L'islamisme et la science 108
La Condition Humaine 77
La Maison dorée de Samarkand 90
La Nouvelle Revue 105, 108, 109, 111
La Revue de Turquie 167
laiklik 11, 12, 15, 16, 30
Landau, J. M. 28, 31
Latife Hanım 50
Lazlar 58
Le Play 94
Lemaitre, Jules 105
Les Noyers de l'Altenburg 77, 78
Lettres persanes 105
Libya 8, 9, 19
List, Friedrich 142, 151,190
Londra 105, 109, 133
Louis XIV 126
Lozan Antlaşması 57, 85, 180, 191, 194

Magna Carta 123
Mağrib 15
Mahmud II. 12

Mahmut Esat (Bozkurt) 68, 190
Makedonya 23, 24, 25, 26, 192
Malatya 60
Malraux, André 77, 78, 90
Malta 103, 119, 120, 126, 132
Mardin 58, 59
Marx, Karl 95
Masami Arai 29
Maynard, Barbier de 105
Mebâdi-i İlm-i Servet-i Milel 142
Mehmed Akif (Ersoy) 14
Mehmed Ali Paşa 151
Mehmed Emin (Yurdakul) 40, 45, 55, 60, 62, 69, 79, 95
Mehmed Emin Resulzade 138
Mehmed Midhat 142
Mehmed Şerif 142
Menemen hadisesi 69
Mercure de France 27
Mersin 53, 57
Meşhed 105
Mesnevî 112
Midhat Paşa 67, 143, 144
milli iktisat 33, 34, 35, 141, 142, 143, 154, 155, 179, 184
Milli Tetebbular Mecmuası 93
Milliyet 104
Mirabeau 122
Mirza Ağa Han Kermani 135
Misak-ı Milli 18, 62, 123
Mısır 8, 13, 151
Molière 124
Mondros Mütarekesi 18, 171
Montesqieu 105, 117, 118, 122, 127, 128, 139
Moskova 82, 87
Muhammed Abduh 13, 14, 111
Müslüman, Müslümanlar 2, 7, 11, 14, 19, 24, 25, 27, 32, 33, 46, 57, 58, 59, 62, 67, 78, 90, 106, 110, 112, 119, 123, 136, 150
Mussolini 20
Mustafa Kemal (Atatürk) 4, 7, 10, 12, 15, 17, 20, 25, 41, 46, 50, 51, 61, 66, 68, 69, 70, 91, 104, 117, 119, 121, 126, 128, 141, 179, 189, 193
Mustafa Reşid Paşa 67
Mustafa Suphi 9
Mustafa Zühtü 165
Musul 18, 123, 169

Namık Kemal 15, 16, 17, 67, 154
Narodnikler, Narodnizm 34, 55, 99
Nasreddin Şah 119, 125, 135, 136
Nazilli 54
Necip Asım 79
Nikola I 126
Niyazi Bey 46
nüfus mübadelesi 192

Of 45
Ohannes Efendi 142, 143
Orenburg 79
Orhon yazıtları 23, 79
Orta Asya 3, 4, 5, 6, 23, 29, 31, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 97
Ortadoğu 1, 15, 18, 19, 87, 148
Osmanlı Bankası 153, 159, 164, 167, 170
Osmanlı Çiftçiler Derneği Mecmuası 166
Osmanlı imparatorluğu 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 21, 23, 24, 27, 29, 31, 32, 34, 40, 46, 57, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 92, 94, 95, 96, 97, 119, 123, 126, 132, 141, 142, 143, 144, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 159, 160, 161, 162, 166, 179, 188, 189, 190
Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası 161, 166, 169, 170, 171
Osmanlıcılık 26, 27, 30, 32, 80
Otto Hübner 142

Ömer Seyfettin 29, 31, 33, 61, 81
Özbek, Özbekistan, Özbekler 81, 87, 88, 89

Pakistan 88
pancermenizm 7, 83, 84
panislamizm 14, 26, 78, 113
panslavizm 5, 6, 7, 29, 31, 78, 79, 92, 97, 100

pantürkizm 5, 6, 7, 17, 18, 21, 31, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 71, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 97, 98, 113
Paris 105, 111, 118, 119, 121, 125, 133, 136
Paris, Gaston 105
Parvus 9, 33
Pratt, Hugo 90
Prens Sabahaddin 94, 122
Principes généraux d'économie-politique 147
Prusya 7

Qu'est-ce qu'une nation 108

Radloff 78
Reclus, Elisée 136
Renan, Ernest 105, 108, 109, 118, 133
Reşid Rıza 13
Reşit Galip 45, 56, 57, 68, 69
Revue politique et littéraire 105
Risale-i Tedbir-i Umran-i Mülki 142
Rıza Tevfik (Bölükbaşı) 165
Rize 61
Robespierre 122
Robinson, Mary 105
Rodos 61, 143
Roma İmparatorluğu 152
Rossi 145, 148
Rousseau, Jean-Jacques 138
Rumeli 17, 18, 61, 80
Rumlar 26, 27, 33, 34, 78, 95, 167
Rus Devrimi (1905) 6, 93, 101, 103, 118, 119, 126, 132, 135
Rus Devrimi (1917) 6, 7, 9, 62, 82, 119, 164
Rusya 5, 6, 7, 8, 17, 18, 20, 25, 34, 40, 58, 60, 61, 62, 64, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 93, 94, 96, 97, 103, 104, 107, 112, 113, 118, 119, 121, 123, 132, 135, 136, 137, 151, 161
Rusya Müslümanları, Rusya Türkleri 6, 7, 13, 14, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 63, 79, 81, 82, 95, 100, 132
Rusya Türk Talebe Cemiyeti 30

Sabah 164
Sadi 112, 137, 138
Sadri Maksudi (Arsal) 62, 68
Safeviler 134
Saffet (Arıkan) 68
Said Halim Paşa 34
Saint-Simon 148
Sanayi ve Maadin Bankası 193, 194
Saraut, Albert 66
Satı Bey 165
Say, Jean Baptiste 142, 146, 147, 148
Scheffer 105, 118
Selanik 19, 27, 29, 31, 93, 95, 97
Selçuklular 3
Sen Petersburg 118, 119
Serbest İnsanlar Ülkesinde 117, 118, 119, 126, 127, 128
Sevda-yı Say ü Amel 144
Sevr Antlaşması 8, 10
Sibirya 3, 80
Simbir 92
Sinop 46
Sırat-ı Müstakim 14, 33, 125, 134, 136
Sırplar 2
Sismondi 148
Siverek 58
Smith, Adam 146, 148, 151
Sokrates 128
Son Posta 69
Sorel, Albert 94, 121
Sovyetler Birliği 9, 63, 68, 70, 81, 82, 83, 85, 86, 89, 90
Stalin 78, 81, 87
Stavisky davası 129
Stockholm 143
Stolipin 126
Süleyman Paşa 96
Süleymaniye 61
Sümerler 4, 20
Sünnilik 103, 108, 109, 111, 113, 133
Suriye 13
Süruş 134

Şeyh Ahmed 135
Şeyh Sait isyanı 66

Şiilik 103, 106, 108, 109, 111, 112, 113, 133, 135
Şua-yı Şems 107
Şubat Devrimi 78, 82
Şuşa 105, 118

Tacikistan 87
Tahran 87
Taine, Hippolyte 105, 118
Taksim-i Mesai 144
Talat Paşa 93
Talbot 108
Tanin 26, 33, 164, 166
Tanzimat 9, 10, 12, 13, 14, 15, 26, 92, 99, 120, 127, 141, 143, 144, 154, 188
Tasvir-i Efkâr 164, 166
Tatar, Tatarlar 7, 14, 25, 31, 28, 46, 55, 63, 79, 81, 84, 90, 92, 96, 97, 100, 101
Tavşanlı 56
Tekin Alp 18, 27, 28, 31, 61, 165, 166
Terakki 118
Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası 188
Tercüman 5, 25, 61, 79
Tercüman-ı Hakikat 103, 119, 143, 144
Teşrik-i Mesai 144
Tevhid-i Efkâr 181
Thomsen 78
Tibet 80, 118, 136
Timur 106
Timurlular 134
Tocqueville 127
Trablusgarp 14, 26, 80
Trablusgarp Savaşı 26, 27, 96
Trablusşam 92
Trabzon 43, 45, 53, 57, 59, 65, 169
Traité d'économie-politique 142
Trakya 7, 63, 192
Tunus 8
Turan 29, 31, 80, 96, 97, 98
Turancılık 28, 32, 61, 77, 78, 91
Turhal 195
Türk Bilgi Cemiyeti 29
Türk Derneği 29
Türk milliyetçiliği 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 47, 84, 86, 91, 95, 96, 101, 119, 113, 155
Türk Ocakları 19, 20, 30, 39-72, 117, 132
Türk Sözü 29
Türk Tarih Kurumu 20, 68
Türk Tarih Tetkik Heyeti 45, 68
Türk Yılı 63
Türk Yurdu 19, 29, 33, 49, 54, 63, 93, 103, 119, 133
Türkçe Şiirler 79
Türkçülüğün Esasları 28, 188, 190
Türkdil 3, 6, 31, 79, 80, 81, 85, 89, 103, 118
Türkistan 79, 83, 92, 97
Türkiye 1, 6, 7, 10, 11, 13, 14, 20, 21, 35, 39, 40, 42, 46, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 101, 104, 110, 119, 121, 123, 128, 129, 132, 135, 137, 138, 141, 142, 150, 161, 171, 179, 180, 184, 189, 189, 190, 191, 193, 195, 195, 196
Türkler 2, 3, 5, 6, 7, 13, 14, 16, 18, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 29, 33, 47, 58, 84, 86, 89, 106, 107, 110, 113, 135, 139, 192
Türklük 46, 59, 78, 98, 133, 155
Türkmenistan 80, 87
Türkmenler 81
Türkoloji 4, 23, 78, 95
Tütün Rejisi 8, 9, 164, 170, 179-185

Ukrayna 83
Ulukışla 45
Urfa 58
Urmiye 107
Uşak 195

Üç Medeniyet 120, 125, 126, 128, 131, 132
Üç Tarz-ı Siyaset 17, 82, 97
Üçüncü Dünya 8, 10
Ülkü 71

Vakit 164
Vambery, Arminius 78

Van 60
Vasıf (Çınar) 48, 62, 68
Viyana 162
Voltaire 122

Wells, Charles 142
Weyl, Ernest 180

Yahudiler 2, 27, 29, 57, 152, 167
Yemen isyanı 26
Yeni Mecmua 93, 123, 165
Yeni Osmanlılar 15, 34, 121, 135, 143, 144, 145, 150, 154
Yeni Rusya 70
Yozgat 48
Yunan, Yunanlılar, Yunanistan 2, 7, 9, 20, 21, 23, 58, 85, 187
Yunus Nadi 166, 167
Yusuf Akçura 6, 17, 28, 29, 34, 40, 45, 48, 55, 58, 59, 61, 62, 82, 85, 91-101, 103, 104

Zekeriya (Sertel) 69
Zend Avesta 136
Ziraat Bankası 169, 170
Ziya Gökalp 14, 15, 19, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 40, 45, 53, 55, 61, 62, 63, 80, 84, 91-101, 103, 120, 165, 166, 188, 190
Zonguldak 193