

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TÜRK VE ARAP MİLLİYETÇİLİĞİNİN KÖKENİ:
ZİYA GÖKALP VE SÂTI BEY

ABDESSAMED TAİBİ
2501121093

TEZ DANIŞMANI
YRD. DOÇ. DR. CAHİD ŞENEL

İSTANBUL, 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Abdessamed TAİBİ Numarası : 2501121093
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : Felsefe Anabilim Dalı Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Cahid ŞENEL
Tez Savunma Tarihi : 17.01.2018 Saati : 10:00
Tez Başlığı : "Türk ve Arap Milliyetçiliğinin Kökeni: Ziya Gökalp ve Sâtu Bey"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisanüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

| JÜRİ ÜYESİ | İMZA | KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME) |
|-------------------------------|------|-------------------------------------|
| 1- DOÇ. DR. ABDURRAHMAN ALİY | | Kabul |
| 2- YRD. DOÇ. DR. CAHİD ŞENEL | | Kabul |
| 3- YRD. DOÇ. DR. AHMET SÜRURİ | | Kabul |

| YEDEK JÜRİ ÜYESİ | İMZA | KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME) |
|-------------------------|------|-------------------------------------|
| 1- DOÇ. DR. ÖZGÜÇ GÜVEN | | |
| 2- DOÇ. DR. YASİN MERAL | | |

ÖZ

TÜRK VE ARAP MİLLİYETÇİLİĞİNİN KÖKENİ: ZİYA GÖKALP VE SÂTI BEY ABDESSAMED TAİBİ

Üç bölümden oluşan bu tezde Türk milliyetçiliğinin en önemli temsilcisi kabul edilen Ziya Gökalp ile Arap milliyetçiliğinin temsilcisi ve bir Osmanlı entelektüeli olan Sâti Bey'in görüşleri mukayeseli olarak ele alınmıştır. Bu iki düşünürün felsefî arka planları, milliyetçiliğin dil, din, kültür, tarih, medeniyet, bölgencilik gibi konularla ilişkisi üzerinde durulmuş, her iki düşünürün doğu ve batı felsefesine yaptıkları atıflar mukayeseli olarak irdelenmiştir. Ayrıca zaman zaman her iki düşünürün düşüncelerindeki birtakım tutarsızlıklara işaret edilmiş böylece analitik bir yöntemle konuya yaklaşılmıştır. Tezde özellikle milliyetçiliğe ilişkin her iki düşünürün doğrudan kendi eserlerine müracaat edilmiş, özellikle Sâti Bey'e dair yazılan ikinci bölümde onun Arapça milliyetçiliğe ilişkin eserlerinden çokça yararlanılmıştır. Bundan dolayı bu tez Türkçe literatüre bazı yeni görüş ve fikirleri aktarmış olmasından dolayı tebâruz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sâti Bey, el-Husrî, Ziya Gökalp, Türk Milliyetçiliği, Arap Milliyetçiliği, Türkçülük, Arapçılık

ABSTRACT

THE ROOTS OF TURKISH AND ARAB NATIONALISM: ZIYA GÖKALP AND SATI BEY

ABDESSAMED TAÏBÎ

This thesis, which is made up of three chapters, aims to make a comparative study between the thought of Ziya Gökalp who is the famous representative of Turkish nationalism, and Sâti Bey, the Ottoman intellectual who is considered as the representative of Arab nationalism. The philosophical background of the two thinkers has focused on the relations between, nationalism, language, religion, culture, history, civilization, and regionalism. Both thinkers' thought is examined in terms of their references to the eastern and the western philosophies. Sometimes, the study points out a number of inconsistencies in their thought, so that the latter has been approached with an analytical method. In this thesis, both thinkers' ideas about nationalism were taken directly from their own works, especially in the second part about Sâti Bey, where the study incredibly benefited from its works on Arab nationalism. Therefore, this study would be a distinguished work as it brings to the Turkish literature new ideas about this subject.

Keywords: Sâti Bey, el-Husrî, Ziya Gökalp, Turkish Nationalism, Arab Nationalism, Turkism, Arabism

ÖNSÖZ

Bizi bu tezi çalışmaya sevk eden son yıllarda gerek Avrupa’da gerekse Orta Doğu’da yükse/ti/len milliyetçilik olgusunun kökeni ve temel kavramları üzerine düşünmek olmuştur. Türkiye’ye yüksek öğretimini tamamlamak üzere gelmiş bir Cezayir’li olarak, herbirimizin yüzleşmek ve açık yüreklilikle tartışmak durumunda olduğumuz kimlik meselesinin tarihi kökeni ve felsefî arka planını araştırmak gerektiğine olan inancımız bu çalışmanın tetikleyicisidir. Milliyetçilik denildiğinde hiç şüphesiz Türkiye’de akla ilk olarak Ziya Gökalp gelmektedir. Teorik çerçeveye itibariyle onun dışında farklı iddialar barındırmakla birlikte İsmail Gaspıralı (ö.1914), Yusuf Akçura (ö.1935), Ahmet Ağaoğlu (ö.1939), Hüseyinzâde Ali Bey (ö.1940) gibi isimler de sıralanabilir. Ancak Gökalp’in pozisyonu hepsinden farklı bir yerde bulunmaktadır. Aynı şekilde söz konusu olan Arap milliyetçiliği ise bir Osmanlı entelektüeli olan ve Türkçe literatürde daha çok eğitimciliği ile tanınan Sâtı Bey’in (el-Husrî) (ö.1969) anılması gerekir. Elbette Sâtı Bey haricinde de milliyetçilik konusunda öne çıkmış Antun Saade (ö.1949), Zeki el-Arsûzi (ö.1968), Mişel Eflâk (ö.1989) gibi onlarca isimden de söz edilebilir. Ancak Sâtı Bey’in milliyetçilik teorisyenleri arasında temayüz etmiş olduğunu belirtmek gerekir. Zira o 1919’da İstanbul’dan ayrılana kadarki süreçte Osmanlıcılık savunusu yapmış, devletin birlik ve beraberliği için yazılar kaleme almışken, yakın dostlarından Gökalp ile fikrî ayrılıkları sonrasında ve milliyetçiliklerin kendini gösterdiği bir dönemde İstanbul’dan Şam’a giderek Arap milliyetçiliğinin temsilcisi haline gelmiştir.

Türkçe literatürde Sâtı Bey eğitim konusundaki çalışmaları ile öne çıkmıştır. Başta eğitim olmak üzere çeşitli konularda Türkçe onlarca kitap ve makale kaleme almıştır. 1919 sonrasında Arap milliyetçiliği başta olmak üzere eğitim ve sosyolojiye içine alan geniş bir sahada kitap ve makalelerinin sayısı yüzü açmıştır. Bu açıdan elinizdeki çalışmada Sâtı Bey’in milliyetçilik konusundaki Arapça kaynakları dikkate alınarak Ziya Gökalp ile mukayese edilmiştir. Günümüzde Türkçe literatürde bu tarz bir mukayeseli herhangi bir çalışma mevcut değildir. Elinizdeki bu mütevazî çalışmayla literatürdeki bu boşluğu doldurmayı amaçladık.

Burada bir başka önemli hususa da değinmek gereklidir. Şahsen benim Türkiye’de yüksek öğretim görmeme ve Türkçe öğrenmeme vesile olan T.C. Başbakanlık Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı organizasyonunda yer almış olan tüm yetkililere sonsuz teşekkür ederim. Burada yabancılık hissettirmeden bana kucak açan İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nün tüm öğretim üyelerine ve bölüm başkanı Sayın Prof. Dr. Ayhan Bıçak’a teşekkür etmeyi borç bilirim. Son olarak tezi başından sonuna birlikte okuyarak gerek şekil ve gerekse muhteva bakımından büyük bir katkı sağlamış olan hocam Yrd. Doç. Dr. Cahid Şenel’e teşekkür ederim.

İstanbul, 2017

Abdessamed Taibi

İÇİNDEKİLER

| | |
|-------------------|-----|
| ÖZET | iii |
| ABSTRACT | iv |
| ÖNSÖZ..... | v |
| KISALTMALAR | x |
| GİRİŞ..... | 1 |

BİRİNCİ BÖLÜM

| | |
|---|----|
| 1. TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU VE ZİYA GÖKALP | 6 |
| 1.1. Ziya Gökalp'in "Millet" Anlayışı | 6 |
| 1.1.1. Millet, Irk ve Kavmiyet..... | 7 |
| 1.1.2. Millet ve Coğrafya..... | 9 |
| 1.1.3. Millet ve Ümmet..... | 10 |
| 1.1.4. Millet ve Devlet..... | 11 |
| 1.1.5. Millet ve Ferdi İrade/Bir Arada Yaşama Arzusu..... | 12 |
| 1.2. Millet Nedir..... | 14 |
| 1.2.1. Bir Sosyal Gelişme Aşaması Olarak "Millet"..... | 15 |
| 1.2.2. Ziya Gökalp'te Milliyetçilik ve Türkçülük..... | 17 |
| 1.2.3. Türkçülüğün Hedefi Yahut Türkçülükten Turancılığa Doğru..... | 21 |
| 1.2.4. Mefkûre Olarak Türkçülük..... | 25 |
| 1.2.5. Türk Kimdir ve Özellikleri Nelerdir..... | 29 |
| 1.3. Türkçülüğün Esasları..... | 30 |
| 1.3.1. Dil..... | 30 |
| 1.3.2. Kültür/Hars..... | 34 |
| 1.3.3. Din | 38 |
| 1.3.4. Tarih..... | 41 |

İKİNCİ BÖLÜM

| | |
|--|----|
| 2. ARAP MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU VE SÂTI BEY | 43 |
| 2.1. Sâti Bey'in Kısa Biyografisi..... | 43 |
| 2.2. Sâti el-Husri'nin Milliyetçilik ve Millet Anlayışı..... | 47 |

| | |
|--|----|
| 2.2.1. Sâti el-Husri'ye Göre Milliyetçiliğin Psikolojik Arka Planı..... | 51 |
| 2.2.2. Milliyetçiliğin Ortaya Çıkışının Gecikmesinin Sebepleri..... | 52 |
| 2.3. Sâti Bey ve Millet Kavramının Temelleri (Mefhûmu'l-ümme)..... | 53 |
| 2.3.1. Milliyetçilik ve Irk: Köken Birliği..... | 57 |
| 2.3.2. Milliyetçilik ve Coğrafya..... | 59 |
| 2.3.3. Milliyetçilik ve Dil..... | 62 |
| 2.3.4. Milliyetçilik ve Tarih..... | 69 |
| 2.3.5. Milliyetçilik ve Din..... | 72 |
| 2.3.6. Milliyetçilik ve Birlikte Yaşama Arzusu..... | 76 |
| 2.4. Milliyetçilik, İktisat Teorileri ve Marksizm..... | 80 |
| 2.5. Arapçılık (<i>el-'Urûbe</i>) ve Arap Milleti (<i>el-Ümmetü'l-Arabiyye</i>)..... | 84 |
| 2.5.1. Sâti el-Husri'nin Arap Milliyetçiliği Anlayışı..... | 85 |
| 2.5.2. Pan-Arabizm / Arap Birliği..... | 88 |
| 2.5.3. Bölgecilik (<i>el-İklîmiyye</i>) Tutumuna Karşı Arapçılık..... | 92 |
| 2.5.4. Pan-İslamizme Karşı Arapçılık..... | 97 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

| | |
|---|-----|
| 3.GÖKALP VE SÂTI BEY MUKAYESESİ..... | 103 |
| 3.1.Türk ve Arap Milliyetçiliğin Doğuşunun Sebepleri..... | 103 |
| 3.1.1. Ziya Gökalp'e Göre Türk Milliyetçiliğinin Ortaya Çıkış Sebepleri..... | 103 |
| 3.1.2. Sâti el-Husri'ye Göre Arap Milliyetçiliğinin Ortaya Çıkış Sebepleri.... | 107 |
| 3.2. Sâti Bey ve Ziya Gökalp'in Milliyetçilik Düşüncesinin Felsefi Arka Planı.. | 111 |
| 3.3. Dil-Tarih Versus Dil-Kültür..... | 115 |
| 3.4. Gökalp ve Sâti Bey'de Kültür ve Medeniyet Tasavvuru..... | 116 |

| | |
|--|-----|
| 3.5. İslâm'ın Arap ve Türk Milliyetçiliğiyle İlişkisi..... | 118 |
| 3.6. Gökalp ve Sâti Bey'in Din-Millet İlişkisine Yaklaşım Biçimleri..... | 120 |
| 3.7. Gökalp ile Sâti Bey'in Ortak ve Farklı Yönleri..... | 123 |
| 3.7.1 Bir Arada Yaşama Arzusu..... | 123 |
| 3.7.2. Tarih..... | 124 |
| 3.7.3. Irk..... | 125 |
| SONUÇ..... | 126 |
| KAYNAKÇA..... | 129 |

KISALTMALAR

| | |
|---|---------------|
| Bakınız: | bkz. |
| Aynı eser/yer: | a.e. |
| Adı geçen eser: | a.g.e |
| Baskı: | bsk. |
| Cilt: | c. |
| Basım tarihi yok: | t.y. |
| Basım yeri yok: | y.y. |
| Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler: | v.d. |
| Sayfa | s. |
| Sayfa aralığı | ss. |
| Editör/Yayına hazırlayan: | ed. veya haz. |
| Çeviren: | çev. |
| Yayınevi | yay. |
| Derleyen: | der. |

GİRİŞ

İnsanlık tarihine bakıldığında siyasî ve teorik bir savunu eşliğinde milliyetçilik düşüncesinin Fransız ihtilâli sonrasında, İmparatorluklar devrinin kapanıp ulus devlet modeline geçiş sürecinde devletlerin ideali olarak takdim edilen ve toplumun ideolojisini belirleyen bir unsur olarak ortaya çıktığı görülür. Şu halde bu yeni ortaya çıkan milliyetçilik teorisinin mülhâkı olan dil, tarih, sosyoloji, arkeoloji ve antropoloji gibi “milleti” inşâ etmek için seferber kılınan disiplinler vasıtasıyla “ortak ideoloji” etrafında toplumsal, bölgesel, dilsel farklılıklar göz ardı edilerek din ya da ideolojiler dışında/yerine milliyetçilik ideali konmuştur. Bu durum Osmanlı Devleti’nin sahip olduğu topraklardaki farklı millet, dil, kültür ve ırklar için de söz konusudur. Bu tezdeki amacımız Osmanlı Devleti’nin dağılma sürecinde ortaya çıkmış olan Türkçülük ve Arapçılık akımlarının sembol isimleri ve aynı zamanda iki dost olan Ziya Gökalp ve Sâti Bey üzerinden Türk ve Arap milliyetçiliğini mukayeseli olarak ele almaktır. Hedefimiz “milliyetçiliklerin” ortak yönleri bulunduğu kadar farklı yönleri, kaynakları ve etkileri olduğunu da ortaya koymaktır. Ayrıca bugün Türkçe’deki anlamı ile “millet” kelimesinin kendisi de bir dönüşüm yaşamıştır. Zira Tanzimat öncesi dönemde “din” anlamında kullanılan ve “millet-i İslâm” ile İslâm dini, “milet” şeklindeki çoğul haliyle de tüm dinleri ihtiva eden bir kavram olarak kullanılan “millet”, iki asırdan itibaren “ulusu/ırkı” ihtiva eden bir kavrama dönüşmüştür. Arapça’da ise millet hâlâ din anlamını korumaktadır. Bugün ulus-ırk anlamındaki millet/milliyetçilik kavramları için ise Arapça’da kavim/kavmiye kelimelerinin yanı sıra zaman zaman ümmet kelimesinin de kullanıldığı görülür. Ümmet kelimesi kullanıldığı bağlama göre el-ümmetü’l-Arabiyye şeklindeki terkiple millete, el-ümmetü’l-İslâmiyye şekliyle ise İslâm ümmetine işaret eder. Türkçe’de ümmet hâlâ İslâm ümmeti haricinde başka anlam taşımamaktadır. (millet = ümmet; milliyetçilik = kavmiye). Şu halde bu kavramsal dönüşümün de yaşandığı çağdaş dönemde milliyetçiliği teorik/kavramsal olarak savunmuş bu iki temsilcinin

mukayesesinin günümüzde uzantıları olan pek çok meseleyi idrake de ışık tutacağı kanaatindeyiz.

Türk ya da Arap milliyetçiliği denildiğinde, yukarıda zikredilen isimlerin dışında İsmail Gaspıralı (ö. 1914), Yusuf Akçura (ö. 1935), Ahmet Ağaoğlu (ö. 1939), Hüseyinzâde Ali Bey (ö. 1940), Antun Saade (ö. 1949), Zeki el-Arsûzi (ö. 1968), Mişel Eflâk (ö. 1989) gibi başka bir çok isim de zikredilebilir. Ancak tezin sınırlarını aşacak bu türden geniş bir isim listesinden daha çok kurucu vasfı taşıyan metinler kaleme almış olan, çağdaş ve yakın ilişkide bulunmuş iki ismi mukayese etmenin daha isabetli olacağını düşündük. Bir başka husus ise Türkiye’de herkesçe bilinen Ziya Gökalp’in yanı sıra onun akranı ve dostu, Osmanlı Devleti’nde onlarca bürokratik vazife üstlenmiş olan ve genellikle eğitimciliği ve modern eğitime geçişle ismi anılan Sâtı Bey’in milliyetçilik açısından yeterince incelenmemiş olması da bu iki isim üzerinde durmamızın bir diğer sebebidir. Arapça literatürde Ziya Gökalp çok az bilindiği gibi milliyetçilik düşüncesi açısından Sâtı Bey de Türkçe literatürde çok az zikredilen bir isimdir. Türkçe eğitimciliğine ilişkin yapılan tezler ve kitaplar

olmakla beraber milliyetçilik düşüncesi yeterince incelenmemiştir.¹ Yeterince diyoruz, zira yazılan bir kaç makalede onun hacimli milliyetçilik külliyyatını kuşatacak vasıfta değildir. Daha önce yayınladığımız bir kitapta Sâtu Bey'in bibliyografyasına yer verdiğimizden buna burada sadece işaret etmekle yetineceğiz.²

Literatür açısından Sâtu Bey'in milliyetçilik düşüncesine ilişkin İngilizce ve Rusça yapılan ve Arapça'ya da aktarılmış olan iki çalışmayı burada zikretmemiz

¹ Türkçe literatürde Sâtu Bey için bkz. Fuat Baymur, "Sâtu Bey ve İstanbul Darülmuallimini", *Eğitim Öğretim*, İstanbul: 1948, sy. 2 (189-195); Hilmi Ziya Ülken, Sâtu el-Husri Bey, *Ülkücü Öğretmen*, İstanbul: 1966, c. 8, sy. 86 (11-12); Latif Öktem, "Mustafa Sâtu Bey", *Ülkücü Öğretmen*, İstanbul: 1969, c. 10, sy. 120 (10-20); Mustafa Ergün, "Sâtu Bey Hayatı ve Türk Eğitimine Hizmetleri", *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Malatya: 1988, sy. 1 (4-9); Osman Kafadar, "Türk Aydınının Sâtu Bey Hakkında Kimi Yanılgıları Üzerine Düşünceler", *Türkiye Günlüğü*, Ankara: 1997, sy. 46 (97-105); Faruk Öztürk, "Türk Eğitim Düşüncesi Tarihinde "Müze" Kavramının Düşünsel Temelleri - Sâtu Bey ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu Örneği", *Üçüncü Uluslararası Tarih Kongresi: Tarih Yazımı ve Müzecilikte Yeni Yaklaşımlar: Küreselleşme ve Yerelleşme*, İstanbul: 2000 (187-200); Hatice Başar, "Sâtu Bey'in Eğitim ile İlgili Görüşleri", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Yüksek Lisans Tezi), 2001; Mustafa Şanal, "Mustafa Sâtu Bey'in Öğretmenlere Önermiş Olduğu Öğretim Yöntemleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri: 2001, sy. 11 (309-323); Mustafa Şanal, "Mustafa Sâtu Bey'in Bazı Derslerin Özel Öğretim Yöntemlerine İlişkin Görüşleri", *Çağdaş Eğitim Dergisi*, Ankara: 2003, c. 28, sy. 301, (14-20); Abdullah Akın, "Sâtu Bey ve II. Meşrutiyet Dönemi'nde Din Eğitimi", *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Yüksek Lisans Tezi), 2002; Mustafa Şanal, "Mustafa Sâtu Bey'in Bazı Derslerin Özel Öğretim Yöntemlerine İlişkin Görüşleri", *Çağdaş Eğitim*, Ankara: 2003, c. 28 (301), (14-20); Fatma Çil, "Sâtu Bey'in Hayatı, Eserleri ve Türk Eğitimine Katkıları", *Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, (Yüksek Lisans Tezi) 2004; Mustafa Şanal-Mustafa Çelikten, "Mustafa Sâtu Bey'e Göre Öğretmenlik Mesleği" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri: 2006, c. II, sy. 21 (339-348); Tufan Buzpınar, "Bir Osmanlı Aydınının Kimlik Arayışı: Sâtu Bey'in Osmanlıcılıktan Arap Milliyetçiliğine Geçiş Serüveni", *Arşiv Dünyası*, İstanbul: 2008, sy. 11 (62-66); İbrahim Caner Türk, "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitimcisi Sâtu Bey ve Coğrafya Öğretimi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum: 2009, c. XV, sy. 40 (423-438); Mustafa Gündüz, "Gelenek ve Modernlik Arasında Bir Eğitimci: Sâtu Bey ve Fenn-i Terbiye Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Türkoloji Araştırmaları*, İstanbul: 2010, c.V, sy. 3 [Klasik Türk Edebiyatında Aşk-Aşık-Maşuk] (1392-1415); İbrahim Caner Türk, "II. Meşrutiyet Dönemi Eğitimcisi Sâtu Bey ve Tarih Öğretimi", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kars: 2010; sy. 6 (133-148); Ertuğrul Zengin, "The Political and Social Thoughts of Sâtu Bey: Exploring The Ideology of an Ottoman Patriot", *Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü* (Yüksek Lisans Tezi) 2010; Cevat Kara, "Sâtu Bey Yönetiminde İstanbul Darülmuallimini ve Osmanlı Devleti'nde Çağdaş Eğitim Bilimlerinin Gelişiminde Etkisi", *İstanbul İmparatorluk Başkentinden Megakente*, İstanbul: 2011 (331-365); Şehbal Derya Acar, "Bir Osmanlı Münevveri Sâtu Bey'in (Mustafa Sâtu' el-Husri) Hayatı", *Prof. Dr. Yahya Akyüz'e Armağan Türk Eğitim Tarihi Araştırmaları: Eğitim ve Kültür Yazıları*, Ankara: 2011 (99-108); Abdulhalim Koçkuzu, "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Aydınları Mustafa Sâtu Bey'in "Fenn-i Terbiye"sinde "Terbiye-i Ahlakiye" Okumaları", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, İstanbul: 2012, c. II (897-905); Fatma Çil Gedik, "Bir Osmanlı Aydını Olarak Mustafa Sâtu Bey", *Tarihimizden Portreler: Osmanlı Kimliği Prof. Dr. Cevdet Küçük Armağanı*, İstanbul: 2013 (157-180); Hatice Başar, Sâtu Bey ve Eğitimle İlgili Görüşleri, *Değerler Eğitimi Dergisi*, İstanbul: 2003, c. I, sy. 2 (47-67); Betül Tonbuloğlu, Mustafa Sâtu Bey'in Görüşleri Doğrultusunda Yapılandırmacılık Anlayışına Farklı Bir Bakış Açısı, *Türkoloji Araştırmaları*, Ankara: 2014, c. IX, sy. 8, [Prof. Dr. Ahmet Topaloğlu Armağanı Sosyal Bilimler Sayısı] (841-852).

² Sâtu Bey, **Fenn-i Terbiye**, (İnceleme: Cahid Şenel, Abdessamed Taibi), Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara: 2017, (15-84).

gerekir. Bunlardan ilki Cleveland tarafından yazılan *The Making of an Arab Nationalist Ottomanism and Arabism in Life and Thought of Sâti' Al-Husri* adlı kitap ile Tatyana Tehanova'nın, *Sati' al-Husri raid al-manha al-ilmani fi'l-fikr al-kavmiyyi'l-'Arabi* adıyla Arapça'ya aktarılan çalışmasıdır. Bu iki eser dışında Arapça milliyetçiliğe dair onlarca kitap ve makalede Sâti Bey'e yer verilmiştir.³ Ziya Gökalp'e gelince onun hakkında müstakil olarak yapılan tez, kitap ve makaleler bibliyografyası hazırlamak bile başlı başına bir tez konusu olabilecek hacimdedir. Ancak bizim buradaki amacımız Gökalp'in temel tezlerini birinci bölümde anlattıktan sonra onun bu fikirlerinin kaynağı, kavramları, etkisi vs. açısından çağdaş Sâti Bey'in fikirleriyle mukayese etmektir. Dolayısıyla tezdeki ana hedefimiz Gökalp ile Sâti Bey'in teorik/felsefi arka planları ile bunun üzerinde bina ettikleri milliyetçilik düşüncesini mukayeseli olarak ortaya koyabilmektir.

Pek çok durumda olduğu gibi yöntemi konu belirlediğinden içerik neyi gerektiriyorsa metod olarak tezde o uygulanmıştır. Öncelikle tarihî bu iki şahsiyete yöneldiğimizde konu gerektirdikçe tarihî olaylara giderek bunlardan birtakım çıkarımlarda bulunduk. Ancak teze karakterini veren ana yöntem analitik metottur. Zira her iki düşünürün hangi kavramlarla teorilerini inşa ettiklerini ve bu esnada hangi kaynaklara müracaat ettiklerini, doğudan ve batıdan hangi filozof ve düşünürlerle atıflarda bulduklarını ortaya koymaya çalıştık. Böylece deskriptif anlatımdan daha çok kavramsal ve eleştirel bir yöntemle bu iki düşünürü zaman zaman tenkit ederek tutarsızlıklarına da işaret ettik. Bu çabayı her iki düşünürün konumuzla ilgili kendi eserleri ve cümlelerinden hareketle yapmaya özen gösterdik. Zaman zaman elbette ikinci literatürdeki yorumlara da yer verdik. Ayrıca milliyetçiliğe dair kurucu metinlere müracaat etmemiz gerektiğinde Fransızca, İngilizce, Arapça ve Türkçe kaynaklardan yararlandık.

Yukarıdan itibaren bu tezin fâili olarak gayemizden ve maddî malzememizden söz ettikten sonra, malzemeye kazandırdığımız sûrete de değinmek istiyoruz. Bu çerçevede birinci bölümde herkesçe tanınan Ziya Gökalp'in

³ İlyas Murkus, *Nakdü'l-fikri'l-kavmiyyi's-sâid: Sâti el-Husrî*; Ahmed er-Rehbî, *el-Fikru's-siyâsi li'l-Husrî*, el-ehâli li't-tbâati ve'n-neşri ve't-tevzî; Muhammed Abdurrahman Burc, *Sâti el-Husrî*.

biyografisine kısaca değindikten sonra milliyetçilik anlayışından, *mefkûre* kavramsallaştırmasından, milliyetçilikle ilişkisi bakımından din, dil, kültür bağlantılarından söz ettik. İkinci bölümde ise Sâtı Bey'in milliyetçilik anlayışı, millet-devlet ilişkisi, ana ve tâlî temelleri, milliyetin dil, kültür ve din ile ilişkisi, milliyetçiliğin İslâmcılık ve bölgecilik tutumlarıyla ilişkisi üzerinde durulmuş, ayrıca Sâtı Bey'in Fransız milliyetçilerinden Renan, ile sosyalizmin temsilcisi Stalin ve Lenin eleştirisine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise ilk olarak her iki düşünürün felsefî dayanaklarını daha sonra ise Gökalp ile Sâtı Bey'in milliyetçilik teorilerini mukayeseli olarak ele aldık. Benzerliklere ve farklılıklara işaret ettik ve zaman zaman her ikisini de çelişkili tutumları sebebiyle eleştirdik. Sonuç bölümünde Arap milliyetçiliğinin tarihsel süreçteki üstlendiği rollerin tasnifi yapılarak Sâtı Bey'in pozisyonunu belirginleştirdik. Ayrıca bu tasnif ile Türk milliyetçiliğinin uyumadığını dile getirerek bunun ayrı bir tasnife ihtiyaç duyulduğuna işaret ettik. Son olarak milliyetçilik tutumlarının günümüzle olan ilişkilerine değinerek tezimizi sonlandırdık.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİYA GÖKALP VE TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU

1.1. Ziya Gökalp'in "Millet" Anlayışı

Düşünürlerden pek çoğunda gözlemlenen düşüncenin dönüşüm geçirerek çeşitli aşamalarda evrilmesi şaşırılacak bir durum değildir. Zira insanoğlunun gerek çevresel faktörler ve gerekse kendi iç dünyasındaki değişimler sonucunda fikirlerinde de benzer biçimde eskiden düşüncelerden kopma ya da kısmen değişim yaşadığı görülmektedir. Ziya Gökalp'in düşünce dünyasında da yaptığı tüm tanımlar hem işlediği konuya hem de fikir hayatındaki gelişmelere göre değişiklik gösterir. Öyle ki **milletin** tanımı da bu değişim sürecini yaşamış en önemli kavramlardan biridir. Ziya Gökalp geç dönemlerinde kaleme aldığı "Tekamül Mefkûresi"⁴ adlı makalesinde "millet"i şöyle tarif eder: "*Millet, müşterek duygular, müşterek mefkûreler, bilhassa müşterek mîsaklar etrafında toplanan mütesanid bir zümredir.*"⁵ Burada Ziya Gökalp'in "millet" kavramının özünü belirlemek için üç önemli öğeyi vurguladığı görülür ki, bunlar: (i) Müşterek duygular, (ii) müşterek mefkûreler, (iii) müşterek mîsaklardır. Burada dikkat çeken ilk şey, onun "müşterek mîsaklar"ı "millet"in özüne ilişkin temel bir ilke olarak belirlemiş olmasıdır. Çünkü ileride göreceğimiz üzere bu unsur, erken döneminde neredeyse yok denecek kadar "millet" tanımından uzaktı ve hatta onu Ernest Renan gibi "mîsak" ve dolayısıyla "birlikte yaşama arzusu" temeli üzerinde görenlerin iddialarını çürütmeye çalışmıştı.⁶ Bu durum dönemin şartları göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde daha kolay anlaşılabilir. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti'nin ortadan kalkma ve Millî Mücadele

⁴ Ziya Gökalp, "Musahabe: Tekâmül Mefkûresi", **Ziya Gökalp Küçük Mecmua**, (çeviriyazı: Şahin Filiz) 18 Eylül 1922, Sayı:16, Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları Antalya, 2009, c II, s. 75.

⁵ Ziya Gökalp, "Tekamül Mefkuresi", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Abdülhaluk Çay), Kültür Bakanlığı Yayınları, DSİ ve Foto-Film İşletme Müdürlüğü Matbaası, 1982 Ankara, c. VII s. 78. (alıntıdaki vurgu bize aittir) Ayrıca burada Gökalp'in kullandığı mefkûre kavramına dikkat çekmek gerekir. Zira Arapça f-k-r kökünden gelen bu kavram Arapçada kullanılmayan özel bir anlam ve sîga ile Gökalp tarafından üretilmiş olup "ulaşılması gereken bir hedefi" ihtiva etmektedir.

⁶ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, Gençlik Kitabevi Yayınları, Konya, 2012, s. 30.

neticesinde ilan edilen yeni Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde, Fransız toplum felsefesinin başat kuramı olan *Toplum Sözleşmesi* görüşü; Marksizm ve Liberalizme karşıt bir konumda yer alan *Dayanımcılık* ekonomi-politiği; *yurttaşlığı* referans alan modern politik kimliği ve Fransız *pozitivizmi* önemli roller üstlenmişlerdir. Dolayısıyla yaşanan süreç ve yukarıda zikredilen etkiler Gökalp'i millet kavramını yeniden gözden geçirmeye ve oluşturmaya sevk edecektir. Ziya Gökalp çeşitli yazılarında "millet"i tanımlamak için farklı bir metot izlemiştir. Başka bir deyiş ile Gökalp, bu kavrama yakın ve onunla karıştırılma ihtimali olan kavramlardan ayırt edebilmek için "millet nedir?" yerine "millet ne değildir?" sorusundan hareketle bir araştırmanın ardına düştüğü gözlenir. O, özellikle ırka, kavme, coğrafyaya, siyasete, iradeye vb. dayalı temellendirilmiş olan bütün tanımları bilimsel bir şekilde tetkik etmeye çalışmıştır. Onun üzerinde durduğu bu kavramların herbiri üzerinde konumuz itibariyle durmamız gerektiğinden aşağıda bunların üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur.

1.1.1. Millet, Irk ve Kavmiyet

Ziya Gökalp öncelikle ırk ve kavmiyet kelimelerinin, kökenini ve hangi temellere dayandığı izah etmektedir. Ona göre: "*Irk kelimesi, esasen fenn-i mevaşiye [zooloji] ait biyolojik bir kelimedir ki teşrihi [anatomik] enmuzecleri [numuneler] gösterir.*"⁷ Kavmiyet kelimesine gelince Ziya Gökalp, bu kelimenin ırk kelimesiyle çoğu zaman karıştırılan bir tabir olduğuna şöyle işaret eder:⁸ "*Kavim, aynı anadan, aynı babadan üremiş, içine hiçbir yabancı karışmamış, aynı kandan bir topluluk demektir.*"⁹ Ziya Gökalp'e göre ırk kelimesi hayvani bir anlam taşıdığı için, millet kavramın mukabili olamaz. Zira insan şahsiyeti, bedeninde değil ruhundadır.¹⁰ Ayrıca

⁷ Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Ferit Ragıp Tuncor) Kültür Bakanlığı Yayınları, Altuğ Matbaası, Ankara, 1981, c. VIII, (151-159), s.152.

⁸ A.e., s.152.

⁹ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 28.

¹⁰ Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Abdülhaluk Çay), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, Ankara, c. VII, (226-231), s. 228.

onun, Fransız filolog ve tarihçi Camille Julian'den (1859-1933) aktardığı üzere ırkça saf, kavimce hâlis bir toplum tarihte hiç olmamıştır.¹¹ Çünkü tarih öncesi zamanlardan beri savaşlar, göçler, evlilikler vb. nedenlerle milletler devamlı olarak birbirine karışmıştır.¹²

Bunun ötesinde bilim açısından içtimâî hasletlerin nesilden nesile kalıtım yoluyla intikal ettikleri hususunda hiçbir delil yoktur. Üstelik Fransızların ünlü antropologlarından Manouvrier (ö.1927) başta olmak üzere antropologlar anatomik özelliklerin sosyal karakterler üzerinde hiçbir etkisi olmadığını da ispat etmişlerdir.¹³

Ayrıca işaret edilmesi gereken bir husus da Ziya Gökalp'in kavmiyet kavramının geçmiş zamanlarda dini bir boyuta sahip olduğunu söylemesidir. Ona göre eski toplumların saf bir ırktan geldiklerine inanma yanılgılarının sebebi dindir. Bu kavimler kendi atalarına ibadet ettikleri için kutsallaştırdıkları ortak atalardan geldiklerine ve dolayısıyla aynı kavmiyetten olduklarına inanırlar.¹⁴ Fakat Ziya Gökalp'e göre sosyal gelişimin bu aşamasında yaşayan milletler için kavmiyet idealini izlemek normal bir davranış iken, bugün, içinde bulunduğumuz aşamada bu durum geçerli değildir. Çünkü o aşamada sosyal dayanışma yalnız dindaşlık bağından ibaretken, bugün kültürel ortaklık daha ön plana çıkmıştır. Bu nedenle Ziya Gökalp'in nazarında ırk ve kavmiyetin, milletin mahiyeti bakımından hiçbir rolü yoktur.

¹¹ A.e., s. 226.

¹² Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 28.

¹³ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 27.

¹⁴A.e., s.28. Gökalp'in buradaki düşüncelerinde Sigmund Freud'un *Totem ve Tabu*'daki düşüncelerinden esinlenmiş olması muhtemeldir.

1.1.2. Millet ve Coğrafya

Ziya Gökalp'e göre millet kavramını coğrafya temeline bağlayanlar, milleti, “*aynı ülkede oturan halkların toplama*” olarak tanımlıyorlar. Fakat ona göre bu tarife bakıldığında doğru olmadığı görülecektir, zira bilindiği üzere, dilleri ve kültürleri, birbirinden ayrı olup aynı ülkede toplanmış çeşitli topluluklar da mevcuttur. Örneğin İran ve İsviçre halkları birden fazla milletten meydana gelmiş olmalarına rağmen İran'da, Fars, Kürt ve Türk; İsviçre'de Alman, Fransız ve İtalyan milletlerinden olan bu farklı unsurlardan oluşmuş devletlerin varlığı, bu devletin toplumlarının aynı milletten olduğu anlamına gelmez. Bunun yanında bazen bir ülkede birçok sayıda millet olduğu gibi, bazen de tek bir millet birçok ülkeye dağılmış bir şekilde bulunur. Oğuz Türkleri tek bir millet olmalarına rağmen Türkiye'de, Azerbaycan'da ve İran'da onlara rastlanır. Netice itibariyle bir milletin farklı ülkelerde bulunduğu için farklı milletler oluşturduğunu söylemek doğru olmaz.¹⁵

Yukarıda gördüğümüz gibi Ziya Gökalp milletlerin ayrımını dil ve kültür faktörlerine bakarak yapıyor. Ona göre, dilce ve kültürce ortak olmayanlar bir millet teşkil edemez. Ayrıca ortak bir kültür ve dile sahip olanlar dünya çapında dağılmış olsalar bile tek bir millet teşkil ederler. Bu durum, bize düşünürümüzün coğrafyadan bağımsız millet kavramının en önemli şartlarını dil ve kültür birliğine indirgediğini göstermektedir.

¹⁵ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 29.

1.1.3. Millet ve Ümmet

Ziya Gökalp'e göre "ümmetin bir dine bağlı olan fertlerin toplamını, devlet kelimesinin bir hükümetin idaresi altında bulunan fertlerin toplamını, millet kelimesinin bir dille konuşan fertlerin toplamını terim olarak karşıladığının kabul edilmesi gerekir."¹⁶ Bir başka yerde benzer ifadelerle "Aynı dinde bulunan insanların bütününe ümmet adı verildiğini" söyler.¹⁷ Fakat Ziya Gökalp, din kelimesinden ne kastettiğini başka bir yerde şöyle açıklar:

"Ümmet kelimesi suret-i istimaline nazaren "église" mukabilidir, içtimaiyatçılar lisanında fikhî ve beynelmilel bir dine mensup fertlerin mecmuuna "église" deniliyor. Biz bu mevkiye "ümmet" kelimesini kullanabiliriz. Muhammed ümmeti, İsa ümmeti, Musa ümmeti tabirleri olduğu gibi, İslâm ümmeti, ümmet-i icâbet, ümmet-i dâvet gibi tabirler de vardır."¹⁸

Bu ifadeden anlaşıldığı üzere Gökalp'e göre herhangi bir dine mensup olanlar bir ümmet teşkil edemez, İslâmiyet veya Hristiyanlık gibi bir dinin hem hukuki/fikhî hem de beynelmilel olma özelliğine haiz olmasıdır. Fakat Müslümanlar veya Hristiyanlar bir ümmet teşkil ettikleri halde bu suretle bir millet teşkil edemezler, çünkü Ziya Gökalp'e göre yalnız dilde ve kültürde ortak olan, bir millet teşkil edebilir.¹⁹ Diğer taraftan Ziya Gökalp'e göre ümmetle, millet arasındaki münasebet genelle özel arasındaki münasebet gibidir, ümmet bir dine bağlı olan milletlerin hepsini içine alan büyük bir topluluktur, dolayısıyla ümmet kavramı millet kavramından daha geniştir ve bir ümmetin içinde farklı milletler bulunabiliyorken; millet kavramı ise ümmet kavramına göre daha dardır ve millet, ümmetin bir parçasından ibaret olmaktadır.²⁰

Başka bir husus, Gökalp'in millet ve ümmet kavramları arasında yapmış olduğu ayrımın Türkçülüğün oldukça önemli bir yer teşkil etmiş olmasına karşın,

¹⁶ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, Akçağ Yayınları Erek Matbaası, 2010 Ankara, s. 60.

¹⁷ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 30.

¹⁸ Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", **Ziya Gökalp Makaleler**, c. VIII, s. 152.

¹⁹ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 29.

²⁰ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 62.

ondan önce bu konuyu ele alan Pantürkçü Azerbaycanlı Mehmet Emin Resulzâde (ö. 1955) gibi isimlerin de Gökâlp üzerinde olan etkilerinin göz ardı edilemeyecek ölçüde önem arz etmesidir. Bilindiği üzere, Resulzâde, *ümme*tin temelinde dini bir kavram olduğuna dikkat çeker ve Gökâlp'in kendi *ümme*t ve millet diyalektiğini oluştururken Resulzâde'den beslendiği görülür. Resulzâde'ye göre *ümme*t, İslam dinine mensup olan herkesin ortak vicdanını ifade ederken, *millet* ise ortak dil, kültür, tarih ve din temelinde oluşmuş olan topluluklar anlamına gelir.²¹ Mantık kuralı olarak bir tanım ne kadar genişlerse *mâsada*kı yani dış dünyadaki karşılığı o kadar daralır. Dolayısıyla milletin *ümme*tten daha geniş bir tanım olmasına rağmen reel karşılığı daha dar olmaktadır. Bu da bize aslında *ümme*t-millet diyalektiğinde *ümme*tin tanımının dar mutabakatının daha fazla, milletin ise tanımının geniş mutabakatının ise daha dar olduğunu göstermektedir.

1.1.4. Millet ve Devlet

Ziya Gökâlp'e göre: "*Devlet, kendine mahsus bir hükümete, bir araziye ve bir ahaliye malik olan zümre demektir.*"²² Devletin de üç türü vardır, bunlar: Kavmî devletler (*ethnique*), sultânî devletler (*imperial*) ve millî (*nation*) devletlerdir.²³

Kavmiyete dayanan toplumlar ve bundan dolayı devletler bir millet teşkil etmediği gibi, imparatorluklar da tek bir milletin oluşturmadığı devletlerdir. Zira tarihte ve hâlihazırda var olan İmparatorlukların çeşitli milletleri barındırdığı görülür, nitekim Osmanlı devleti de Müslüman ve gayr-ı müslim pek çok milletlere dayanan bir devlettir.²⁴ Fakat Ziya Gökâlp'e göre bilmemiz gereken şey, millî devletler imparatorlukların inhitâtı ile başlar ki, tarihte Roma ve Cermen imparatorluklarının yıkılmasından sonra millî devletler teşekkül etmeye başlamıştır.²⁵

²¹ Ceylan Tokluoğlu, "Ziya Gökâlp ve Türkçülük", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, c.68, 2013, (113-139), s.121.

²² Ziya Gökâlp, "Millet Nedir?", **Ziya Gökâlp Makaleler**, c. VIII, s.152.

²³ A.y.

²⁴ Ziya Gökâlp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 62.

²⁵Ziya Gökâlp, "Millet Nedir?", **Ziya Gökâlp Makaleler**, c. VIII, s.152.

Ziya Gökalp'in sözlerinden, devlet ve millet kavramlarının, diyalektik bir ilişkisinin varolduğu anlaşılıyor. Bazen devletler, imparatorluk devletlerinde olduğu gibi milletten daha büyük olur ve bu durumlarda devlet kavramı, millet kavramından daha geniş olur. Bazen de millet, kavmî devletlerde olduğu gibi devletten daha büyük olur. Bu durumlarda da devlet kavramı, millet kavramından daha dar olur. Son olarak da bazen devlet, milletle eşit olur ki, bu durumda da devlet kavramı, millet kavramına mutabık olmuş olur. Yani devlet ile millet arasındaki ilişki umûm-husûs ilişki bağlamında üç ihtimali de barındıran değişken bir yapı arzeder ve tarihin çeşitli aşamalarında bu üç ihtimali de içeren onlarca örnek bulmak mümkündür.

Devletin dışında milletin ya da bir toplumun bir aradalığını ifade eden başka bir kavramsa "VATAN"dır. Ziya Gökalp'in nazarında vatan, "uğruna hayatlar feda olunan mukaddes bir ülke demektir."²⁶ Fakat bildiğimiz gibi kutsallık kavramı mânevî bir özelliği haiz olduğu için Ziya Gökalp bu kutsiyetin nereden geldiğini açıklamaya çalışır. Ona göre vatan, kutsiyetini devletten veya başka bir şeyden değil, sadece milletten veya ümmetten alabilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi milletin varlığı dil ve kültür temellerine, ümmetin varlığı ise din temeline dayandığı için bu temellerde kutsiyetlerin var olduğunu söyleyebiliriz. Binaenaleyh Ziya Gökalp'te iki tür vatan vardır: (i) Ümmetin vatanı ve (ii) Milletin vatanıdır. Ümmet vatanı, bütün Müslüman milletlerin sevgili yurdudur; millet vatanı ise Türklerin "Turan" adını verdikleri yurttur.²⁷

1.1.5. Millet ve Ferdi İrade/Bir Arada Yaşama Arzusu

Milletin oluşmasını ferdî iradeye/birlikte yaşama arzusuna bağlayan teori, Gökalp'in yaşadığı dönemde ve hatta günümüzde millet hakkında en önemli teorilerden biridir. Hiç şüphesiz bu görüşün en ünlü temsilcisi Fransız düşünür olan Ernest Rénan'dır. Ernest Rénan (ö.1892) *Millet Nedir* isimli makalesinde milleti şu şekilde tanımlamıştır:

"Ulus; bir topluluk tarafından geçmişte yapılmış olan ve gelecekte de yapılmaya hazır olunan fedakarlıkların yarattığı duygularla teşkil edilen geniş kapsamlı bir dayanışmayı ifade eder. Her ne kadar özünde bir geçmiş olmasını gerektirse de;

²⁶ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 62.

²⁷ **A.e.**, s. 63.

günümüzde, somut bir gerçek olan muvafakat, yani ortak bir hayatı sürdürmek isteğinin açıkça beyan edilmesini gerektirir.”²⁸

İlk olarak dikkat çekilmesi gereken husus, Ernest Rénan’ın millet anlayışının önemli ölçüde, Fransa’da German kökenlilerin, Alman birliği içine alınmaları teşebbüslerden dolayı, Fransa’nın ulusal bütünlüğünün tehdit altında bulunmasına bağlı olmasıdır. Bu nedenle Rénan milletin oluşumunu dile, ırka, dine, coğrafyaya, kültüre bağlamayı kâfi görmeyecek, irade veya bir arada yaşamak arzusuna dikkat çekecektir.²⁹ Ernest Rénan’da olduğu gibi Gökalp kendi millet kavramını inşa ederken daha önce belirtmiş olduğumuz sosyo-politik süreç ve bu sürecin yol açmış olduğu etkiler neticesinde, ilk döneminin aksine irade veya siyasi birlik temeline dikkate değer bir yer vermektedir. Onun gözünde millet, tıpkı Durkheim’in toplum kuramında olduğu gibi, tek tek bireylerden bağımsız bir gerçekliğe sahiptir. Dolayısıyla bireylerin eğilimleri veya tutkuları bu gerçeğin özünü değiştirmemektedir. Gökalp açısından milletin varoluşunu bağımsız bir gerçeklik olarak kabul etmenin sonuçlarından biri de, bireyin görünüşte kendisini şu veya bu topluma bağlı saymasının ve özgür olduğu düşüncesinin başta sona bir yanılgı olmasıdır. Millet oluşumunda, Fransız aydınlanma düşüncesinin önemli düşünürlerinden J. J. Rousseau’nun halk ve yurttaş mefhumlarında önemli bir bileşen olarak verdiği ulusal terbiye ve sivil din kurumları, Gökalp açısından çok önemli bir yer teşkil eder. Buna göre, milletin oluşumunda *ortak bir terbiye* veya *milli ruh* göz ardı edilemeyecek bir temel oluşturduğundan ötürü, bireyin bu ortak yaşam kültürünün dışına rahatlıkla çıkabilecek şekilde bir serbestliğe sahip olduğunu düşünmesi büyük bir yanılgıdır. Bu bakımdan Gökalp açısından milletler, fertlerin rahatlıkla girip çıktıkları siyasi partilerden oldukça farklı bir temele sahiptirler.³⁰

²⁸ Ernest Renan, **Qu'est-ce qu'une nation**, Conférence Faite En Sorbonne, le 11 Mars 1882, Paris, 1882, s. 27.

²⁹ Uriel Heyd, **Ziya Gökalp’in Hayatı ve Eserleri**, çev. Cemil Meriç, Sebil Yay., İstanbul 1980, s. 43.

³⁰ Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", **Ziya Gökalp Makaleler**, c. VII, s. 227.

1.2. Millet Nedir

Yukarıdan itibaren görüldüğü gibi Ziya Gökalp, “millet” kavramının ne olmadığını ve diğer kavramlarla karıştırılmaması amacıyla nelerle ilişkili olduğunu izah ettikten sonra asıl meselesine dönerek “millet” kavramını şöyle tanımlar: “*Millet, mücerret bir lisanla içtimaî bir külli-i tâmdır: tout complet.*”³¹ Yani millet hem içtimaî bir gerçekliktir, hem de parçalanmayı kabul etmeyen bir varlıktır. Ayrıca bu *külli-i tâm* yani millet “*ne coğrafi, ne ırkî, ne siyasî, ne de iradî bir zümre değildir, millet lisânen müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan harsî bir zümredir.*”³² Başka bir deyişle millet “*dilce, dince, ahlakça ve güzellik duygusu bakımından ortak olan, yani aynı terbiyeyi almış olan fertlerden oluşan bir topluluktur.*”³³ Şu halde millet ile bir toplumda dünyaya yeni gelmiş bir ferdin, o milletin bir ferdi olmasının olmazsa olmaz şartlarının başında, ortak değerleri ifade eden *terbiye* ile eğitilmiş olması gelir. Gökalp felsefî düşüncelerinin oluşum sürecinde daha çok Fransız pozitivistten beslenmiş olsa da kendi milliyetçilik kuramında Fransız toplum-biliminin ve siyasal düşüncesinin yanı sıra milletin oluşumunda kültür ve duygulara oldukça yer veren Alman kültür milliyetçiliğinden de beslenir. Bunun en önemli göstergelerinden biri de milleti dil, din, ahlâk ve estetik açısından ortak bir zeminde buluşturan *terbiyeden* yani “Kultur”den söz ediyor. Türkçülük veya milliyetçilik tarihine göz atıldığı takdirde Osmanlı’dan Cumhuriyet’e milliyetçilik inşalarında Alman kültür milliyetçiliğinden beslenerek kendi kuramını oluşturan başat isimlerden biri olan Yusuf Akçura’nın aksine, Ziya Gökalp’in kendi millet mefhumunda “ırk” kavramına bir yer vermemektedir. Yani Yusuf Akçura’nın etkisi altında kaldığı Alman milliyetçiliğinin *kültür* vurgusunu Gökalp’in de benimsediği, ancak ırk konusunda aynı derecede bir vurgunun olmadığını söylüyoruz.

³¹ Ziya Gökalp, "Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir?", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Ferit Ragıp Tuncor) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981, c. VIII, (75-77), s. 75.

³² Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", **Ziya Gökalp Makaleler**, c. VII, s. 228.

³³ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 31.

Ayrıca yukarıdaki tanımlardan anlaşıldığı üzere, Ziya Gökalp'in vurguladığı üç kavram *dil*, *kültür* ve *terbiye*dir. Terbiye kavramı Gökalp'in bizatihi ürettiği *mefkûre* kavramı ile yer değiştirecek ve daha sonra mefkûre terbiyeyi de kapsayacak hale gelecektir. Dolayısıyla mefkûre millet için bir hedefken, terbiye ise bir araç halini alacaktır.

1.2.1. Bir Sosyal Gelişme Aşaması Olarak “Millet”

Ziya Gökalp “millet” kavramını farklı açılardan ele alır, kimi zaman sabit ve değişmez bir gerçeklik (*şe’niyet*) olarak, kimi zaman da tarihi seyrinde, değişken bir gerçeklik olarak değerlendirir. Gökalp'in, Auguste Comte'un pozitivism felsefesinden ve tam olarak onun *üç hal yasasından* etkilenecek bu hususta kendi fikrini ortaya koyduğu görülür. Comte'un düşüncesi kısaca şöyle özetlenebilir:

“Comte’a göre insan toplumları zihniyet bakımından üç safhadan geçerek evrim yapmaktadırlar: 1) Birinci safha teolojik devirdir (*théologique*) ki, burada insanlar olayları tabiatüstü sebeplerle açıklamaktadırlar: mitolojiler, ilkel ve üstün dinler buraya aittir. 2) İkinci safhada insanlar olayları yine tabiatüstü sebeplerle açıklamakla birlikte, onları tanrısal olmayarak “manevî” (*spirituel*) saymaktadırlar: buna metafizik devir diyor. 3) Üçüncü safha pozitif devirdir ki, burada insanlar olayları yine başka olaylarla, yani tabiat içinde açıklamaya başlamışlar ve bu devrede “müspet” (*positif*) ilimler doğmuştur.”³⁴

Ziya Gökalp'a gelince ise ona göre milletler veya daha doğrusu herhangi bir toplum üç devreden geçer: (i) kavim devri, (ii) ümmet devri ve son olarak (iii) millet devri.³⁵ (i) Kavim devrinde esas olan dil ve ırk birliğidir. (ii) Ümmet devrinde dayanılan temel din birliğidir. (iii) Millet devrinde ise kültür ve medeniyet birliği esas alınır. Fakat bu hususta işaret edilmesi gereken şey Gökalp'in kavim devrinden önce kabileden bahsetmesine rağmen, onu tam bir devir olarak saymıyor olmasıdır. Zira Gökalp, kabile ile kavmin arasında kökten veya nitel bir ayrım olmadığını biliyordu. Dolayısıyla bunlar diğer devirlerin aksine aynı üst yapıya sahiptirler ve aralarındaki farklılık sadece nicel olabilir. Başka bir deyişle toplumların kabileden kavime intikal etmesi, aynı devrin içerisinde nicel bir değişimden başka bir şey değildir. Bu hususu fark ederek kabileyi ayrı bir devir olarak belirtmeyenler olduğu

³⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969, s. 309-310.

³⁵ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 8.

gibi,³⁶ kimi araştırmacılar sa toplumlari kabile olduklari zaman tam bir devir olarak kabul ederler.³⁷ Bize göre Gökalp'in bu bağlamda kabile devrinden bahsediyor olması farklı yorumlara kapı aralamaktadır. Ancak Hilmi Ziya lken ve *Trklğn Esasları*'nın girişini kaleme alan Murat elik'in belirttiği üzere aslında  devreden söz etmek daha isabetli bir yorum olarak görünmektedir. Zira hem kabile devri bir üst yapı ifade etmemekte ve akrabalık bağı dışında bir ilkeye de bağlı olmamaktadır, hem de kavim, kabileyi de içerecek şekilde daha geniş, kapsamlı ve ilkesel bir tasnifi ortaya koymamıza imkn tanımaktadır. Dolayısıyla **kavim/ırk**, **mmet/din** ve **millet/kültür** şeklindeki üç aşamalı tasnif daha doğru olsa gerektir. Ziya Gökalp'in bilhassa millet sınıflaması oldukça ilgi çekicidir, ona göre milletler dört ana ve dört ikincil tre ayrılır ki ana türler şunlardır:

(i) İmm/Teokratik Milletler: Bu kavimlere, köy esasına dayanan milletler ya da icrt milletler adı da verilebilir. Gökalp'e göre bu milletlerde, kavimler, ortak bir Tanrı yani bir "Rabb-ı mm" a mensup olur ve "Hukkullah" namıyla ortak dinî bir hukuka başvururlar. Bundan başka hükümdarlar, Allah tarafından teyit edilmiş kimselerdir, fakat hukuku uygulama işi dini müesseselere bırakıldığı için, hükümdarların yasa koyma hakkı olmayıp yalnızca yürütmenin icrasından sorumludur. Ayrıca, bu tür milletlerde, derebeyleri, zeamet (tmar) teşkilatı ve köyler yayılmaya başlar.³⁸

(ii) Teşri/Beşer Yasaya Dayalı Milletler: Bu tür milletlerde, şehirler derebeylerin hkimiyetinden kurtulmuş olur, aynı zamanda hükümdar, yasama ve yürütme yetkinlerini üzerine alır. Bundan başka hükümet, ilah yasaya değil,

³⁶ Hilmi Ziya Ülken, **Ziya Gökalp**, Kanaat Kitabevi, İstanbul, s. 24; Ziya Gökalp, **Trklğn Esasları**, s. 8.

³⁷ Enes Kabakçı, "Durkheim ve Gökalp: Tarih, İdeoloji ve Sosyolojinin zerkliği Meselesi", **Ziya Gökalp**, (ed. Korkut Tuna-İsmail oşkun), Kalkan Matbaacılık, Ankara 2011, (205-217), s. 210.

³⁸ Ziya Gökalp, "Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. M. Orhan Durusoy), Kültür Bakanlığı Yayınları, Gündüz Matbası, Ankara, 1977, c. III, (3-16),s. 12.

hâkimiyet-i milliyet yani kamuoyunun siyasi yönelimine dayanır ve netice olarak beşerî/laik bir hukuk ortaya çıkar.³⁹

(iii) Harsî Milletler: Gökâlîp'in, harstan kastettiği şey, birbirine bağılı olan sistemlerdir, yani dinî, ahlakî, hukukî, estetik, dilsel, iktisadî, fennî sistemlerdir. Ona göre dinî sistem de dahil olmak üzere bütün bu sistemler kamuoyundan neşet eder, ve bu tür milletlerde, hem dinî ve siyasi otorite hem de müstakil olarak kültürel otorite yan yana bulunur.⁴⁰

(iv) İstiklalini Kaybetmiş Milletler: Ziya Gökâlîp bu türü şöyle tanımlıyor: "Millet haline geldikten sonra, istiklalini kaybetmiş kavimler."⁴¹

Gökâlîp yukarıdaki ana ayrımı yaptıktan sonra ikincil olarak milletlerin bir türden diğere bir türe intikal devrinde bulunan kavimler olduğunu söyler ki bu tür milletler de dört gruba ayrılır:

- (i) 'Aşîrî/İmamî Milletler: Fas gibi.
- (ii) İmâmî/Teşrîî Milletler: Rusya gibi.
- (iii) Teşrîî-Harsî Milletler: Almanya, İngiltere, Amerika gibi.
- (iv) Yarı-Müstakil Milletler: Finlandiya gibi.⁴²

1.2.2. Ziya Gökâlîp'te Milliyetçilik ve Türkçülük

Ziya Gökâlîp'in, Türkçülük ve milliyetçilik kavramları incelendiğinde farklı yaklaşımların söz konusu olabileceği gözlenmektedir. Bunun sebebi onun farklı eserlerinde değışik ve çeşitli görüşler öne sürmüş olmasıdır. Elbette bunun muhtelif sebepleri vardır, bunlardan en önemlisi Gökâlîp'in kendi dönemindeki değışken ve istikrarsız siyasî ortam ile onun bizzat siyasî faaliyetlere katılmış olmasıdır. Hilmi Ziya, Gökâlîp'in düşüncesindeki bu dalgalanmaları onun teorik ilkelerden daha ziyade gündelik siyasetin tesiri altında kalıyor olmasına bağlar.⁴³ Fakat konuyu

³⁹ A.y.

⁴⁰ Ziya Gökâlîp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 10.

⁴¹ Ziya Gökâlîp, "Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul", s. 15.

⁴² A.y.

⁴³ Hilmi Ziya Ülken, **Ziya Gökâlîp**, s. 35.

sadece gündelik siyasi hareketlilik ile açıklamak Gökalp gibi bir zât için haksızlık olacaktır. Çünkü Gökalp'in fikrî hayatı siyasetten her ne kadar etkilenmişse de onun çabalarını sadece bu faktöre indirgemek doğru değildir. Zira onun siyasi hayatı kadar fikrî hayatı da oldukça hareketlidir, çeşitli münasebetlerde ve farklı zamanlarda yeni fikir adamlarıyla ve yeni felsefi akımlar ile karşılaşması, onun düşüncesini etkilemiştir. Bu nedenle Gökalp'in, kendi fikrini devamlı bir şekilde gözden geçirerek revize ettiğini söylemek yerinde olacaktır.

Bundan başka Gökalp'in milliyetçilik ile Türkçülük kavramlarını aynı manada kullanmasından kaynaklanan problemlerden de söz etmek gerekir. Zira bu iki kavramın eşanlamlı olarak kullanılıyor olması, onun benimsediği görüşlerde müphemliklerin bulunmasına neden olduğu görülür. Eserlerinde Türkçülüğü sıklıkla kullanmasına rağmen milliyetçiliğin tanımını açıkça serdettiğini tespit edemedik. Ayrıca Gökalp'in Türkçülüğü, ilk olarak temellendirilmiş bir görüş şeklinde değil Osmanlıcılığa karşı bir reaksiyon olarak benimsediği görülür. Fakat böyle olmasına rağmen, gittikçe Gökalp'in Türkçülük fikri olgunlaşmış ve hatta edebiyatta, tarihte, dilde ve diğer alanlarda dağınık halde bulunan Türkçülük fikirlerini bir araya getirip sistemli ve aksiyonel hale dönüştürebilmiştir.⁴⁴

Gökalp'in, Türkçülüğün ne olduğunu belirtmeye çalıştığında, bir gözü batıda diğer gözü ise doğudaydı. Yani batı medeniyetini mutlak bir paradigma gibi ve eski Türk harsını mukaddes bir veri gibi esas alarak hareket etti. Ayrıca o sosyolojik birikimini ve özel olarak Durkheim'in ana fikrinin temellerini ödünç alıp milliyetçi bir renk ile boyadıktan sonra bu konuda kullandı.

Bu nedenle Gökalp'i anlamak için istinat ettiği temeller ve kullandığı kavramlar bilinmesi gerekir.

Gökalp, Türkçülüğü tanımlamak için bazen amaçsal bir tanım, bazen ise işlevsel –araçsal– bir tanım yapmaktadır. Amaçsal tanımları yaptığında Türkçülüğü

⁴⁴ Sayim Türkman, "Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp", **Atatürk Dergisi**, c.3, S. 4, 2003, (137-161) s. 151.

şöyle özetler: Türkçülük “*Türk milletini yükseltmek demektir.*”⁴⁵ Ama işlevsel tanımı yaptığıında Türkçülüğü şöyle özetlediği görülür: “*Türkçülük, Türk güzidelerin Osmanlı medeniyetini terk ederek Türk harsını bulmağa ve yükseltmeye çalışmaları demektir.*”⁴⁶

Anlaşıldığı üzere, birinci tanımlamada Gökalp, Türkçülüğe hareket ve dinamik aktarır, çünkü “yükseltmek” eylemi, sadece vicdanî bir şuur değil aynı zamanda bir hedefe varabilmek maksadını taşıyanlar için hep gayret ve çaba ister. Fakat, Gökalp’e göre varılması gereken nokta, veya başka bir deyişle Türkçülüğün gayesi, Avrupa medeniyetinin içinde bir Türk harsı vücuda getirmektir.⁴⁷ Bu sebepten dolayı yukarıda, Gökalp’in Avrupa medeniyetini bir ideal olarak kabul ettiğini söylemiştik, ayrıca Gökalp’in ikinci tanımlamasına göre bu vazifeyi ilk aşamada Türk seçkinlerinin üzerinde görmektedir. Öyle ki, onların yapması gereken şey bir taraftan Osmanlı medeniyetini tamamen bir kenara atıp Batı medeniyetini tam ve canlı bir biçimde almak, diğer taraftan yalnız halk arasında kalmış olan Türk harsını tekrar bulmaya ve yükseltmeye çalışmaktır.⁴⁸ Aslında Gökalp, Durkheim’in yaşadığımız çağı millet ve milliyetçilik çağı olarak yorumlamasına dayanarak, tarihin bu doğrultuda seyrettiğine ve Türkler’in er ya da geç bu aşamaya ereceğine inanmaktaydı. Başka bir deyişle doğu medeniyeti dairesinde bulunan Osmanlı medeniyeti ister istemez ortadan kalkacak ve onun yerine bir taraftan İslâm diniyle beraber bir taraftan Türk kültürü, diğer taraftan da Batı medeniyeti geçecektir.⁴⁹ Bu yüzden ona göre tarihin zorunlu seyrine karşı durmak ve Türklerin kurtuluşunu başka bir çözümden aramak hem hatalı hem de doğa yasalarına karşı çıkmak gibidir. Bu sebeple Osmanlı medeniyetini muhafaza etmeye veya canlandırmaya çalışmak

⁴⁵ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 27.

⁴⁶ Ziya Gökalp, **Malta Konferansları**, (haz. Fahrettin Kırzioğlu), Gündüz Matbaası, Ankara, 1977, s. 114.

⁴⁷ **A.e.**, s.113-114.

⁴⁸ Ziya Gökalp, “Türk harsı ve Osmanlı medeniyeti”, **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Ferit Ragıp Tuncor) Kültür Bakanlığı Yayınları, Gündüz Matbaacılık, 1977 Ankara, c. IV, (44-52), s. 50.

⁴⁹ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s.48.

gereksiz ve beyhudedir; yapılması gereken en iyi iş tarihe karşı çıkmak değil, tarihi yasalara göre yürüme ve çalışmaktır.

Bundan başka, Gökalp'e göre Türkçülüğün vazifesi sadece Avrupa medeniyetinin içinde bir Türk harsı getirmek değil lakin bu aşamaya geldikten sonra da Türk harsını korumaktır; bunun yüzden de o, Türklerin özünün eriyip şahsiyetlerini Avrupa milletlerinin aralarında kaybedeceğinden korkanlara tatmin edici bir cevap vermeye çalışır. Çünkü, ona göre İslamiyet'in kitabı, peygamberi, mabedi gibi önemli kutsal şeylerinin hep muhafaza edilecek ve Türklerin güzel lisanının sanatta ve edebiyatta tecelli etmesi sonucunda da lisanları ebediyen devam edecektir.⁵⁰

Gökalp, Avrupa'da Rönesans devrinde doğmuş olan, Roma ve Yunanların tarihlerine dönüp eski edebiyatlarını, sanatlarını efsanelerini yeniden diriltmeye çağıran, romantizm ve hümanizm hareketinden özellikle Alman milliyetçiliği ve romantik ekolu ile İtalya'da Mazzini (ö.1872), Rusya'da Slavophilia hareketi gibi bazı yabancı milliyetçi ideologlardan Fransız edebiyatı üzerinden etkilenecek,⁵¹ öğrendiklerini Türk kültürü üzerine de tatbik etmeye davet ediyordu. Gökalp, milli folklor, destanlar, eski adet ve gelenekler üzerine düşünsel çalışmalarıyla Türklerin İslamiyet öncesinden, kelimelerde, deyişlerde, masallarda izleri kalmış olan bütün bu milli ülküyü tekrar bulmayı ve diriltmeyi en önemli vazifesi olarak görmekteydi.⁵² Şüphesiz ki millet veya yurttaş olmada ortak bir ülkeye, ortak bir ahlaki birlikteliğe ve toplumsal şuura büyük bir önem gösteren Rousseau'cu yurttaş kuramı ile toplumları gelenekleri, ahlaki sistemleri, dini inançları ve ekonomik yapılarıyla birlikte değerlendiren Durkheim'ci toplum-bilim kuramı Gökalp'ın millet mefhumunun oluşmasında büyük rol oynamıştır. O, bu kuramlar ile Alman

⁵⁰ Ziya Gökalp, **Malta Konferansları**, s.114.

⁵¹ Uriel Heydi, **Türk Milliyetçiliği Kökleri**, çev. Adem Yalçın, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001, s. 196-197.

⁵² Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 26.

milliyetçiliğinin duygu ve iradeye verdiği değeri birlikte ele alarak yeni bir tanıma ulaşmaya çalışmıştır.

Gökalp de romantikler gibi şifahi veya yazılı edebiyata çok önem veren biri idi. Çünkü ona göre Türkçülüğü en iyi yansıtan alanlardan biri edebiyattır. Yani Türkçülük açık ve net bir şekilde Türk edebiyatında tecelli eder. Bunun için onun ehemmiyetini ve Türklerin onunla ne yapması gerektiğini farklı münasebetlerde ve sürekli olarak hatırlatır. Ona göre Türk edebiyatının Ali Paşa'dan (ö.1871) veya Ali Şir Nevâi'den (ö.1501) başladığını varsaymak yanlıştır ve onun başlangıcını aramak istersek ta taş üzerine ya da ceylan derilerine yazılmış olan kadim mirasa veya halkın konuşmalarında, masallarından kalanlara dönüp bakmak gerekir.⁵³ Gökalp, Türk edebiyatını tamamen Türkçülüğün hizmetine sunmak için bir takım tekliflerde bulunur; ona göre Türkçe dilinde yer alan yabancı tamlamaların, Türk şiirinde yabancı vezinlerin, Türk edebiyatında yabancı telmihlerin atılması gerekmektedir.⁵⁴

1.2.3. Türkçülüğün Hedefi Yahut Türkçülükten Turancılığa Doğru

Ziya Gökalp açısından Türkçülüğün yakın ve uzak olmak üzere iki ana hedefi bulunmaktadır ve bu çerçevede her bir hedefi gerçekleştirmek amacıyla Türkçülük farklı ve yeni bir mefkure benimsemeye çalışmaktadır. Ayrıca belirtilmesi gereken bir başka husus da hedefler arasında aşamalı bir ilişkinin var olmasıdır. Yani bir hedefin bir diğer hedef açısından kat etmesi gereken aşamalar ihtiva etmesidir. Gökalp'e göre Türkçülüğün yakın hedefi bu bölgede yalnız tek bir kültürün egemen olmasıyken uzak hedefi ise Turancılık mefkûresine dönüşerek Turan birliğini kurabilmektir. Gökalp'in Turan'ın gelecekte gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinden tam emin olmamasına rağmen,⁵⁵ Turan'dan maksadı, bütün Türk kollarını içine alan, kendi bünyesi altında dilde, edebiyatta, kültürde birleştiren büyük bir Türk

⁵³ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 25.

⁵⁴ A.y.

⁵⁵ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 17.

ülkesidir.⁵⁶ Yahut başka bir tarifle Turan, Türklerin tamamını içine alan ve Türklerden başkalarını dışta bırakan ülküsel vatandır.⁵⁷ Onun ünlü şiirinde dediği gibi:

*Vatan ne Türkiye'dir, Türk için ne Türkistan
Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir, Turan*

Gökalp, anlaşmazlık olmasın diye Turan'da yer alacak olan Türklerin tam olarak kimler olduğunu açıklamamasına rağmen, bu birlikteliği oluşturacak olan temel zemin elbetteki Moğolları, Tunguzları, Finuvaları, Macarları içine alan kavimler karması değil, yalnız Türkçe konuşan milletler olarak Oğuzların, Tatarların, Kırgızların, Özbeklerin, Yakutların toplamı olacaktır.⁵⁸ Turan ülkesinin önemli bir taraftarı olarak Gökalp, bu ülküye olan eğilim ve tutkusundan ötürü Turancılık karşıtlarınca eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştiriler arasında göze çarpan iki önemli tenkide karşı kendi eleştirilerini ve cevaplarını sunmak zorunda kalmıştır. Gelen eleştirilerden ilki, Türk milletinin coğrafi olarak birbirlerinden uzak kalmış olmaları ve birbirleriyle çok az karışmış olmalarından ötürü zaman içinde dil açısından birbirlerinden uzaklaşmaları, böylece ayrı bir dilsel evrene ve edebi kültüre sahip olacakları düşüncesine dayanmaktadır. İkinci eleştiri ise, kültür ve medeniyet bakımından Rusya'daki Türkler Rus kültüründen, Osmanlı Türklerinin Fransız veya Alman kültüründen, Çin'deki Türklerin oradan etkilendikleri için kültür ve medeniyet bakımından da farklı bir zeminde bulunmalarına dayanır.

Gökalp, birinci eleştiriye yeni iletişim araçları olan posta, telgraf ve basım araçlarıyla birlikte Türk milletlerinin dil ve edebiyat bakımından birbirinden uzaklaşmayacaklarını ileri sürerek karşı çıkar. Çünkü ona göre bu tarz modern iletişim aygıtlarının yokluğunda ancak eleştirinin iddia ettiği kültürel, edebi ve dilsel ayrılık yaşanabilir fakat günümüzde insanoğlunun geliştirmiş olduğu bu iletişim aygıtları sayesinde kopuşun önüne geçilmesi mümkündür. O bu anlamda gerçekten

⁵⁶ A.e., s. 17.

⁵⁷ A.e., s. 57.

⁵⁸ A.e., s. 35.

coğrafi uzaklık ve kopukluğa rağmen Türk boy veya kavimleri arasında ortak bir edebi ufuk veya dilsel zemin oluşabileceğine inanıyordu. Yapılan ikinci eleştiriye gelince Gökalp, Türkçülüğün kuzey Türklerde ve güney Türklerde yaratacağı tek ve birleştirici kültür sayesinde batı Türklerin Fransız veya Alman kültüründen, Rus coğrafyasında yaşayan Türklerin Rus kültüründen etkilenmelerinin önüne geçerek bunun sonucunda kültür ve medeniyet bakımından herhangi bir mahzurun kalmayacağını ve Türkler'in tek bir kültür havzasında ve bir topluluk halinde yaşayacaklarını ileri sürmektedir.⁵⁹

Her ne kadar Gökalp'in Turancılık tutkusu ve çağrısı hususunda kendinden emin gözükse de, düşünsel bakımından Turancılık fikriyatı hakkında yer yer tereddütler yaşadığı söylenebilir. Buna göre Marksizmin, tarihsel materyalizm ve komünizm ideali ilişkisinde görebildiğimiz çeşitli yorum ve yaklaşımlarda da olduğu üzere, Gökalp'in Turancılık idealini bir yandan kaçınılmaz bir gereklilik veya son olarak; öte yandan da bir ütopya olarak gördüğü söylenebilir. Dolayısıyla Türk milliyetçiliğinin uzak bir hedefi olarak turancılık, tarihsel materyalizmin toplum kuramında olduğu gibi tarihsel sürecin nihaî ve zorunlu bir hedefidir. Bir başka açıdan turancılık, Hz Muhammed'in müjdelediği semavî cennet, yani gök ile yeryüzü arasında kalan bir şey gibidir.⁶⁰ Bu çerçevede Hilmi Ziya Ülken, Gökalp'in hayali olan Turancılık ile realist Türkçülük arasında kaldığını ifade etmekte⁶¹ hatta 1922'den sonra Diyarbakır'da "Küçük Mecmua"yı çıkardığı yıllarda Türkiyeciliğe döndüğünü ileri sürmektedir.⁶²

Şerif Mardin, Gökalp'in Turancılık fikrini benimsemesinde Azerbaycanlı düşünür Hüseyinzade Ali Bey'in (ö.1940) ciddi etkisinin olduğunu ileri sürmektedir. Onun bahsettiği gibi Türkler arası bir birlik meydana getirmekten ve Turan'dan ilk söz eden Hüseyinzade Ali Bey olduğu net ve açıktır, hatta Gökalp'in 1911 yılında

⁵⁹ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 57.

⁶⁰ A.e., s. 36.

⁶¹ Hilmi Ziya Ülken, **Ziya Gökalp**, s. 39.

⁶² Hilmi Ziya Ülken, **Sosyoloji Sözlüğü**, s. 230.

“Kalemler” dergisinde yayınladığı Turan adlı şiiri bile, kendisinden önce Ali Bey’in 1906 yılında aynı adı taşıyan şiiri olarak, Bakü’de basılan “Füyuzat” adlı dergide yayınlanmıştı.⁶³ Fakat, Hüseyinzade Ali Bey’in Turancılık cereyanına Gökalp’in katılmasına ve buna binaen “*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*” fikriyle “Turancılık mefkûresi”ni benimsemesine katkıda bulunmuş olmasına rağmen her iki düşünürün milliyetçilik kuramlarında temel farklılıklar göze çarpmaktadır. Hilmi Ziya Ülken’in vurguladığı gibi, Gökalp, Hüseyinzade Ali Bey’inde gözlemlediğimiz sakin ve edebi Turancılığı bu eğilimden farklı bir tonda olacak şekilde aktif ve mücadeleci Turancılığa dönüştürmekteydi.⁶⁴

Gökalp’in, Hüseyinzade Ali Bey’den etkilendiği gibi,⁶⁵ Gaspıralı İsmail’den (ö.1914) de etkilendiği görülür. Gaspıralı tüm Rusya’daki Türkleri din, kültür ve dil bağları ile birleştirmeye çalışan bir düşünür olup kendisi açısından dinî birlik çağrısı aynı zamanda Rusya Müslüman Türklerinin birliği anlamına gelmekteydi. Gaspıralı’da Rusya’da yaşayan Türk kavimleri için gördüğümüz bu çağrı ve politik arayış Gökalp’in tüm Türk dünyasına ilgilendiren Turan idealinin şekillenmesinde önemli ölçüde katkı sağlayacaktır.⁶⁶

⁶³ Ceylan Tokluoğlu, "Ziya Gökalp ve Türkçülük", s.121-122.

⁶⁴ Hilmi Ziya Ülken, **Millet ve Tarih Şuuru**, Pulhan Matbaası, İstanbul 1948, s.169.

⁶⁵ Türkiye’de 1911-1918 yılları arasında Ziya Gökalp tarafından sistemleştirilen “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” prensiplerini ilk ortaya atan, yazılarında müdafaa eden Hüseyinzâde Ali Bey’dir. Ebû Turab Ahund’a cevaben yazdığı “Bize Hangi İlimler Lazımdır?” adlı makalesinde halkın yaşayabilmesi ve ilerleyebilmesi için bir esas olarak “Türkleşmek, İslamlaşmak ve Avrupalılaşmak” gerektiğini savunmuştur. Daha sonra Füyûzât’ın 23. sayısında (1907) “İntikad Ediyoruz, İntikâd Olunuz” başlıklı yazısında Füyûzât’ın tuttuğu yol “Türklük, Müslümanlık ve Avrupalılıktır”; Türk hissiyatı ile müteahassis, İslâm dini ile mütedeyyin, Avrupa medeniyet-i hazırası ile mütemeddin olmaktır ifadeleriyle bu düşüncelerini formüle etmiştir. bkz. Ali Haydar Bayat, **Hüseyinzâde Ali Bey**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 1998, s. 32.

⁶⁶ Ceylan Tokluoğlu, "Ziya Gökalp ve Türkçülük", s. 120.

1.2.4. Mefkûre Olarak Türkçülük

Gökalp'in düşünce sisteminde en merkezi kavramlardan biri olan *mefkûre* yahut bugünkü tabirle ülkü, Fransızcada yer alan *idéal* sözcüğünün karşılığı olmakla birlikte anlam açısından onun, kendi arzusu ve düşünce arayışı çerçevesinde geniş anlamlar yükleyerek bizatihi kendisinin ürettiği bir sözcüktür. Kazım Nami Duru'nun tespit ettiği üzere 'ülkü'nün ne olduğu, bir ya da birden çok olup olmadığı gibi soruların karşılığını şimdiye değin Gökalp'tan daha iyi açıklayan olmamıştır.⁶⁷

Bu noktada mefkûreye dair söylenmesi gereken ilk şey, Gökalp'in mefkûre anlayışının iki merhaleden oluşmuş olmasıdır.⁶⁸ **Birincisi** "Türk Yurdu"nda kaleme aldığı merhaledir, bu dönemde ona göre mefkûre, *cemiyetin kendi hakkındaki şuuru* demektir. Bu şuur herhangi bir milletin büyük felaketle yüzleştğinde veya tehlike karşısında bulunduğu zaman doğan bir şuurdur.⁶⁹ Doğduğunda da fertlerin bütün cüzî duygularını, ferdî hürriyetlerini yok eder ve sadece milletin bağımsızlığını, millî şahsiyetini yaşatmaya çalışır. Yani buhranlı ve bunalımlı devirlerde mefkûre sayısında ulusal bilinç/millî şuur potansiyel halinden çıkıp milletin istiklali başta olmak üzere halkı hakikî vazifesini gerçekleştirmek için yönlendirmektedir. Buna dair Gökalp, Germenlik ülküsünün nasıl doğduğunu ve Alman milletinin üzerine bıraktığı etkileri, tarihsel bir örnek olarak verir. Çünkü ona göre Germenlik ülküsü, Napolyon ordusu işgali altında yer alan Prusya'nın bu işgal neticesinde uğramış olduğu büyük yıkım karşısında, bu tarihe değin ulusal kimlikten ziyade insanlık kimliğine, evrenselliğe ve dünya yurttaşlığına dikkat çeken Fichte gibi isimler dahil olmak üzere Alman düşünürlerinin bu eğilimden Alman millî şuurunu kavramsallaştırmasına yönelmelerinde kendisine net olarak sunmaktadır. Buna göre, Alman aydınının evrensellik çağrısından milliğe yönelmesi, Alman millî şuurun güçlü bir biçimde bilinçaltından fişkırması olarak değerlendirilecektir.⁷⁰ **İkinci merhalede**

⁶⁷ Kazım Nami Duru, **Ziya Gökalp**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1975, s. 104.

⁶⁸ Uriel Heyd, **Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri**, s. 35.

⁶⁹ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 47.

⁷⁰ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 47.

Gökalp'in mefkûreyi cemiyetin kendi hakkındaki şuuru olarak sınırlamasından ziyade dinden ahlâka, hukuktan ekonomiye, siyasetten edebiyata kadar tecelli eden bir güç olarak kabul ettiği görülür.⁷¹ Böylelikle, mefkûrenin ortaya çıkma sebebi ve vazifesi daha geniş ve müteaddit olur, başka bir deyimle mefkûre, millet tehlikeye uğradığı zaman olduğu gibi büyük bir zafer kazandığında da ortaya çıkan bir şeydir.⁷² Ayrıca mefkûrenin vazifesi sadece devletlerin ve vatanların bağımsızlığını kazanması değil, aynı zamanda sürekliliğini de korumasıdır. Zira Gökalp'e göre devletler ve vatanlar mefkûrelere dayandığında ebediyen yaşar, aksi takdirde fertlere dayanmaları durumunda yıkılmaya mahkum olurlar.⁷³ Bundan dolayı, Gökalp'e göre, Türkler o zamana dek milliyet ülküsünden mahrum kaldıkları için milli iktisattan, sanatlarda milli üsluplardan, dilde sadeleşmeden mahrum kalmışlardır. Başka bir deyişle Türk milletinin milli mefkûresi olmadığında devlet için zararlı ve Türkçülüğün kendi varlığı için de öldürücü olur.⁷⁴

Buna ilaveten, mefkûrenin tabiatı ile ilgili Gökalp pozitivizmi benimseyen biri olarak mefkûreye nesnel bir gerçeklik sunmayan Platon ve İbn Arabî gibi isimlerin idealist tutumunu reddeder ve müspet ilimlerden olan sosyolojiye istinaden mefkûrenin müspet aleme mensup bir gerçek olduğunu savunmaktadır.⁷⁵

Böylelikle Gökalp toplum ve millet kuramında, toplumsal hayatı oluşturan bütün sosyal fenomenleri bir mefkûreye bağlarken ona göre, toplumlarda aynı anda yan yana çeşitli mefkûrelerin varlığından söz edilebilmektedir. Burada söz edilen farklılık sadece derecelendirmeden kaynaklanan değer ve hizmetlerdeki farklılıktır. Mefkûrelerin derece açısından farklı olmalarına rağmen ehemmiyet bakımından her

⁷¹ Uriel Heyd, **Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri**, s. 35.

⁷² Ziya Gökalp, "Mefkûre", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Şevket Beysanoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980 İstanbul, c. IX, s.104.

⁷³ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 69.

⁷⁴ **A.e.**, s. 14.

⁷⁵ **A.e.**, s. 43-44.

biri gıdaların beden açısından arz ettikleri önemde olduğu gibi önemli ve zaruridir.⁷⁶ Lakin kritik anlarda bu mefkûrelerin her biri kendi işlemlerinden uzaklaşarak yerlerini sadece millî mefkûreye bırakmaktadır.⁷⁷ Mefkûrelerin çeşitlerine gelince, Gökalp, toplumda hakim olan sosyal fenomenlerin çeşitliliğinden söz etmektedir ve fakat mefkûrenin muhtelif olmasının sebepleri üç ana alanda sınırlanmaktadır: Birinci sebep, cemiyetin müteaddit zümreler halinde tecelli etmesidir, bu durumda zümreler harsı bir zümre olarak alınırsa millet mefkûresi, siyasi bir zümre olarak bakılırsa devlet mefkûresi, ahlak açısından görülürse vatan mefkûresi, hukuki nokta-i nazardan ise halk mefkûresi olarak tecelli eder. İkinci sebep, cemiyetin müteaddit câmiâlara mensup olmasıdır; bu durumda ümmet, kavmiyet, medeniyet mefkûrelerine neden olur. Üçüncü sebep ise cemiyetin müteaddit ikincil zümreler ihtiva etmesidir, böylelikle sınıf ve mesleki mefkûreler ortaya çıkar.⁷⁸

Gökalp'e göre vatan mefkûresi en üst derece gelir ve meslekî, ailevî, beynelmilel mefkûreler gibi diğer mefkûrelerin esasını oluşturur. Elbette ona göre hepsi önemlidir ve hepsinden yaralanması gerekir, fakat o tertip açısından bilimsel bir şekilde sıralanması gerektiğini hatırlatır, çünkü ona göre, bu mefkûreler bilimsel olarak sıralanmadığı takdirde toplum tehlikeye düşecektir.⁷⁹

Gökalp, Türkçülük mefkûresini, sıralama açısından zirveye yerleştirmiş olmasına rağmen diğer mefkûreleri ihmal etmedi, bundan dolayı dine bağlı olan mefkûrenin yani İslamiyet çerçevesinde ümmetçilik mefkûresinin vazifelerini de Türkçülüğe yükledi. Başka bir deyişle o, Türkçülüğün işleyişini çok boyutlu bir şekilde ele aldı, böylece bir taraftan millet diğer taraftan ise ümmet çerçevesinde çalışmaya gayret etti. Bu görüşten dolayı Gökalp, Türkçülerin (Türkçülük fikrini taşıyanların) elinde hem millet programları hem de ümmet programları bulunması

⁷⁶ A.e., s. 59.

⁷⁷ A.e., s. 70.

⁷⁸ Ziya Gökalp, "Mefkûrenin Nev'ileri ve Derecatı", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Abdülhaluk Çay), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, Ankara, c. VII, (59-61), s. 59.

⁷⁹ A.e., .s. 61.

gerektiğini düşünmekteydi. Ümmetçilik mefkûresi boyutunda bulunması gereken en önemli görevleri, eğitimde İslam kavimleri arasında ortak bir terbiye inşa etmek, bütün İslamiyet kavimlerinde müftülük teşkilatları arasında devamlı bir bağ vücuda getirmek, İslam ümmetinin sembolü olan hilâli muhafaza etmek; bütün İslam milletleri arasında ortak olan Arapça harflerini muhafaza etmek, terimler konusunda, terimler hususunda ortak bir zeminde buluşabilmek için İslam kavimleriyle ortak kongreler yapmak ve terimleri Türkçeden, Arapçadan ve kısmen Farsçadan inşa etmek ön görülmektedir.⁸⁰ Bu noktada Gökâlîp'in düşünceleri şu problemi akla getirir: Terimlerin Arapçadan hareketle oluşturulmasına ilişkin görüşü makuldür, fakat Türkçe ve Farsçadan terim oluşturulmasına ilişkin sebep ise müphem bırakılmıştır. Ayrıca Gökâlîp bu konuda dayanmakta olduğu temeli ve ölçüyü açıklamaz. Gökâlîp'in izlediği yolla bütün Müslüman kavimler kendi dillerinden hareketle terim oluşturmak isteyebilir ve bunun sonucunda bir çıkmaza girebilir.

Ziya Gökâlîp, Türkçülüğün mezhepçilik veya din çekişmelerini giderme gücüne sahip olduğu düşüncesindeydi; çünkü ona göre Türkçülük mefkûresi benimsendiği takdirde, onun etkisi diğer mefkûrelerin etkilerinden üstün olur ve bütün fertlerin dini veya mezhebi ne olursa olsun kendi etrafında birleştirir ve bireylerin bütün çabalarının sadece Türkçülük mefkûresinin gerçekleştirilmesi olmasını sağlayarak dinden veya çeşitli türden mezheplerden kaynaklanan farklılıkların muhtemel herhangi bir çekişmeyi ortadan kaldırması söz konusu olacaktır. Gökâlîp bu düşüncüyü kanıtlamak için örnek olarak Azerbaycan'da uzun yıllar süregelmiş olan Sünnilik ve Şiiilik çekişmelerinin Türkçülükle nasıl giderilebildiğini ve Azerbaycanlı düşünürler Topçubaşioğlu (ö.1934), Ağaoğlu Ahmet (ö.1939) ve Hüseyinzâde Ali Bey'in (ö.1940) Türkçülük ve İslamlık mefkûreleri ile bütün Azerbaycanlıları nasıl bir bütünün parçası kılabilindiklerini anlatır.⁸¹

⁸⁰ Ziya Gökâlîp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 41.

⁸¹ Ziya Gökâlîp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 24.

1.2.5. Türk Kimdir ve Özellikleri Nelerdir

Ziya Gökalp, "Türk kimdir" adlı bir makalesinde Türk kimliğini belirlemeye çalıştığında, ırka, köklere ve diğer kriterlere bakmaksızın yine *mefkûre* ölçütüne başvurur. Çünkü ona göre her şey mefkûreye göre, elbetteki bu bağlam itibariyle Türkçülük mefkûresine göre belirlenmekte ve tasnif edilmektedir ki böylece ancak mefkûre Türk'ün kim olduğunu gözler önüne sermektedir.

Gökalp'in nezdinde Türk olmak için Türk kanı taşımak veya Türk ırkından olmak kafi değildir, bununla birlikte iki şartın da bulunması gerekmektedir. Bu iki şartı (i) Türk harsı ile terbiye görmek ve (ii) Türk mefkuresi için çalışmaktır.⁸² Şüphesiz ki Gökalp bu iki şarta verdiği önemle birlikte, millî eğitim ve terbiye sistemine ve ortak bir ülkü birliğine de dikkat çekmiş ve bir milletin temel dinamikleri içinde yer vermiştir. Böylelikle kan veya ırka dikkat çeken kimi tasavvurların aksine ortak bir dünya görüşü içinde eğitilmiş, terbiye edilmiş ve bu terbiye ile ortak bir ülküyü benimsemiş olmak bir milletin parçası olmanın vazgeçilmez temelleridir. Rousseau'nun ortak bir politik idealin ahlaki ve kültürel olarak bu ideali içselleştirmiş yurttaş olma kuramı ve bu sürecin vazgeçilmez temeli ulusal-terbiye, halk şölenleri ve ortak-sivil din kuramı, Ziya Gökalp'in milliyetçilik kuramıyla birlikte düşünüldüğünde aralarındaki yakın ilişki hemen kendini dışa vurur. Bu çerçevede Rousseau'nun cumhuriyet idealinde yurttaş olmanın vazgeçilmez temellerinden biri, bireyin ahlaki-kültürel ve duygusal açıdan ortak idealini, ortak yaşam ülküsünü ve ortak politik bütünlüğünü içselleştirmiş olması gerekli olduğuna dair düşüncelerini hatırlamak yerinde olur. Benzer şekilde Gökalp'in de bu konuda tıpkı ilmihâldeki üslupla Türklüğün din gibi olduğunu, öyle ki "kalben tasdik ve lisanen ikrar" ile yani lisanıyla "ben Türküm" diyen, samimi olarak kalbinde bu kanaati taşıyan ve Türkçülük için büyük fedakârlık yapan her fert

⁸² Ziya Gökalp, "Türk Kimdir?", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Şevket Beysanoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980 İstanbul, c. IX, s. 33.

Türk'tür.⁸³ Yani lisanen/dil ile, kalben/kalp ile ve amelen/eylem ile Türk olduğuna inanan herkes Türktür.

Ziya Gökalp, Türklerin en zayıf ve en kuvvetli noktalarını incelediğinde Durkheim'in sosyolojisindeki maşeri vicdan/kolektif şuur ile taksîm-i amel/iş bölümü gibi önemli kavramlarına dayanarak bunların Türklerin vasıfları ile özdeşleştirme gayreti içine girmiştir. Ona göre Türklerin en kuvvetli noktası kolektif şuurdur; öyle ki Türkler, aşiret ilişkileri ve feodal yapıların henüz ortadan kalkmadığı ve bu nedenle zümrevî/topluluk vicdanının baskın olduğu Araplar başta olmak üzere doğu halklarından tümünden bu yönleriyle önemli ölçüde ayrılmaktadır.⁸⁴ Buna karşın Gökalp açısından Türklerin zayıf noktalarından en önemlisi modern üretim ilişkilerinin ve toplumsal yapılaşmanın bir temeli olarak sunulan işbölümün yeterince gelişmemiş olmasıdır.⁸⁵

1.3. Türkçülüğün Esasları

1.3.1. Dil

Ziya Gökalp'in formüleştirdiği ve dil ile kültüre dayanan Türkçülük sisteminde en önemli rolü şüphesiz dil üstlenmektedir. Ona göre, dilin ehemmiyeti, milletlerde oynadığı önemli rolden kaynaklanıyor, zira dil, din, ahlak, siyaset işleri, iktisat, ilim, güzel sanat gibi yegane kaynağı olmasından, fikirlerin ve duyguların taşıyıcı zarfı gibi olmasından, adetleri ve gelenekleri nakletmesinden dolayı, kendisini paylaşılanları aynı hedeflere yönlendirir ve milleti ortak vicdan ve zihniyete sahip kılar. Hatta öyle ki kimi zaman aynı dini benimsemelerine neden olur, böylelikle de milletin içinde manevi bir birlik sağlar. Ayrıca, milletlerin bağımsızlığında da dil oldukça önemli bir yer teşkil eder. Çünkü Avrupa milletlerinde

⁸³ A.e., s. 37.

⁸⁴ Ziya Gökalp, "Türklerin En Zayıf Noktası ve En Kuvvetli Noktası?", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Şevket Beysanoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980 İstanbul, c. IX, (106-110), s. 106.

⁸⁵ Ziya Gökalp, "Türklerin en Zayıf Noktası ve en Kuvvetli Noktası?", s. 106.

olduğu gibi onun millileştirilmesi, her zaman siyasî bağımsızlıktan önce gelir, başka bir deyişle dil bağımsızlığı siyasî, ekonomik, kültürel vs. bağımsızlığın öncüsüdür.⁸⁶

Burada Gökalp'in dili iki ayrı tür çerçevesinde ele almış olması mutlaka vurgulamamız gerken bir unsurdur. Dilin bu iki türü, *halk dili* ile *yapay dildir* veya bazen onun kullandığı ifadeyle *tabii dil* ve *sunî dildir*. Gökalp, Türkçülüğün ögesi olarak dilden söz ettiğinde kesinlikle *tabii dil* kastetmektedir. Ona göre halk dilinde olan kelimeler, doğal ve canlı varlıklardır, hep hissî ve canlı manalara bağlı olduğu için tecrit kabiliyeti yoktur, terimler ise yapma ve cansız varlıklardır ve onun kaynağı yazılmış olan dini kitaplardır.⁸⁷ Gökalp, Osmanlıca'yı yapay bir dil gördüğü için, onun aleyhinde aşırı tavrı gösterir,⁸⁸ bundan dolayı Osmanlıca'ya dayalı olarak Türkçülük mücadelesinin verilmesinin doğru olmadığını ve hatta bir tarafa atılması gerektiğini düşünmekteydi, çünkü Türkçülük ancak halk dili üzerinde tesis edilebilir.⁸⁹ Bunun yanında, Gökalp'in Osmanlıca'ya karşı çıkmasının başka bir nedeni de, Osmanlıca'nın Arapça ve Acemce kelimeler ve kalıplar ile gereksiz bir şekilde dolu olmasıdır, bundan dolayı Türkler dil ikiliği arasında yaşamaya mahkum kaldılar, bir taraftan halk tarafından anlaşılmayan *Esperanto* gibi cansız ve duygusuz seçkinlerin dili, diğer taraftan seçkinler tarafından hakaret gören canlı ve değerli halkın dilidir. Böylelikle bu dil ikiliğiyle Türk toplumu iki ayrı sınıfa bölünerek birliğini yitirmektedir. Gökalp'in Osmanlıca'ya karşı böylesine radikal bir tavrı içerisinde olmasına karşın, dil sadeleşmesi konusunda bilimsel ve gerçekçi olmaya çalışır; bu hususta İkdam gazetesi etrafında toplanan ve Türkçeden, Arap ve Acem köklerinden gelmiş olan bütün kelimelerin çıkartılarak, onların yerine Türk kökünden doğmuş eski kelimeleri veya Türkçe köklerden yeni eklerle yapılacak yeni Türkçe kelimeleri yerleştirmeye davet eden Tasfiyecilik (Arı Türkçecilik) akımına

⁸⁶ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 68-74.

⁸⁷ **A.e.**, s. 15.

⁸⁸ Hilmi Ziya Ülken, s. 25.

⁸⁹ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s.10.

özelikle de bu akımın destekçilerinden Raif Bey'e eleştiriler yöneltti.⁹⁰ Gökalp, bu davanın Türkçülüğü karaladığını ve ona zarar verdiği kanaatindeydi, ona göre, halk dilinde yerleşmiş olan Arapça ve Farsça kelimeleri düzensiz ve kuralsız bir şekilde çıkarıldığında, Türkçe en canlı kelimelerinden, dini, ahlaki, felsefi kavramlarından mahrum kalmış olacaktır, ayrıca halkın bilmediği, kullanmadığı, anlamadığı kelimeler kökeni Türkçe olsa bile, halka yabancı gelecek ve Osmanlıca ile hiçbir farkı olmayacak kadar yapay bir dil meydana getirecektir. Onun bu konudaki bir başka görüşü de eski zamana kadar gidip cansız/fosil haline gelmiş kelimeleri diriltmeye çalışmanın, ölenleri diriltmeye çalışmak gibi anlamsız bir çaba olduğu yönündedir. Gökalp, tasfiye konusundaki aşırı gidenlerin bu akımın savunmuş olduğu sadeleştirme ve tasfiye düşüncesini gazetelerde makaleler ve mektuplarla yayarak okuyucuların zevkini nasıl bozduğunu ve tiksintiyle karşılandıklarını örnek olarak sunar.⁹¹ Bununla birlikte, Gökalp'in dilde sadeleşmenin nasıl olması gerektiği ve Türkçülüğe nasıl faydalı olabileceğine bilimsel ve objektif bir metot sunmaya çalışır. Öncelikle Gökalp herhangi bir dilin yabancı dillerden kelime almasını doğal bir olgu olarak kabul ederken, bu yabancı kelimelerin kendi gramer/sarf ve nahiv kuralları ile beraber alınmasına karşı çıkmaktaydı.⁹² Bundan dolayı, Gökalp, Türkçeye girmiş veya girecek olan kelimeleri üç ayrı tür içinde tasnif etmektedir: (i) Yabancı dillere ait kelimeler, (ii) Arapça ve Acemceden yapılan yahut alınıp kabul edilen kelimeler, (iii) Türkçede yeni yapılan yahut Türkçeleştirilen kelimeler. Gökalp birinci türde yer alan kelimeler için bir mekanizma gibi "Türkçenin İfade Güzelliği" işleyeceğini ve bu kelimeleri otomatik bir şekilde atacağını, şayet bu kelimeler terimse Arapça yahut Farsçadan, konuşma dilindense Türkçeden karşılık bulunması gerektiğini düşünmektedir.⁹³

⁹⁰ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 23.

⁹¹ A.y.

⁹² Ziya Gökalp, "Eskiliğin Mukavemeti ", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Süleyman Hayri Bolay), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982 Ankara, c. II, (22-28), s. 23.

⁹³ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 20.

Terimler konusuna gelince, Gökalp Turancı bir bakış açısıyla düşündüğü için, terimlerin Arapça, Farsça ya da mümkünse Türkçeden türetilmesi gerektiğini savunuyor ve bunun her yerde dağılmış halde yaşayan Türklerin ortak terimler kullanımı sayesinde bir yakınlaşma aracı olarak görüyordu. Zira ona göre mesela terimleri Rusya'daki Türkler Rusçadan, Çin'deki Türkler Çince, Türkiye'deki Türkler Fransızcadan alacak olursa, bu kavimlerin Türkçeleri birbirinden uzaklaşmış olur⁹⁴ ve aynı çatının altında birleşmelerine engel teşkil eder. Ona göre Türklerin dışında İslâm ümmetinin diğer kavimlerinin ortak terimleri kullanımı sadece Türk kavimlerinin ortak dile kavuşmasına değil, sair müslüman kavimlerin de ortak terimler üzerinden birleşmelerine vesile olacak ve böylece ümmet birlikteliğine de katkı sağlayacaktır. Yani terimlerin ortak kullanımı hem milliyetçilik hem de ümmetçilik açısından yarar sağlayacaktır. Bu bakımdan Gökalp, İslam ümmetine bağlı olan dillerin terimler hususunda ortaklık oluşturmak maksadıyla muhtelif kurumlar oluşturmasının gerekliliğini vurgulamış ve bu kurumların periyodik bir şekilde terim kongreleri yapmasının elzem olduğunu da dile getirmiştir.⁹⁵ Bundan ötürü, Gökalp Türkçeyi, Türkleştirmek maksadıyla, konuşma dilinde yabancı dillerin tamlamaları ve edatları olmaksızın İstanbul hanımlarının konuştuğu şeklin muhafaza edilmesini ve yazıda Arap harflerinin korunması gerektiğini savunuyordu. Onun formüleştirdiği gibi yeni kavramlar çağın, terimler ümmetin, konuşma dili ise milletin olunca⁹⁶ Türkçe millî bir dil olmuş olacaktır.

⁹⁴ A.y.

⁹⁵ Gökalp'in bu düşüncesi tam olarak olmasa da hayata geçirilmiştir. Encümen-i Dâniş ile başlayan ve Cumhuriyet sonrasında Türk Dil Kurumu'nun kurulmasıyla sözlük çalışmalarının yapıldığı bilinmektedir. Benzeri bir çalışma biraz daha geniş kapsamlı olarak Arap dünyasında Mecma'ü'l-Luğati'l-Arabiyye tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu kurum da onlarca terimler sözlüğü hazırlamış ve böylece modern bilimlerin Arapça olarak inşa edilmesine aracılık etmiştir.

⁹⁶ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 22.

1.3.2. Kültür/Hars:

Ziya Gökalp'in Türkçülüğünde ikinci önemli husus hars/kültürdür, bu faktörle onun milliyetçiliği kültür temeli üzerine tesis edilmiş olur ve diğer milliyetçilik doktrinlerinden ve düşünürlerden ve özel olarak ırksal olanlardan ayrılmaktadır. Ancak Gökalp'in Türkçülüğünün özünü, kültür eksenini etrafında oluşturduğu için, dil başta olmak üzere öbür unsurları da kültür ile yakından veya uzaktan etkileşimleri, örtüşmeleri veya ilişkileri belirler. Zikredilmesi gereken bir diğer husus Gökalp'in Türkçülüğün temeli olan *kültür*ün yanı sıra *medeniyet* kavramını da dile getirmesidir. Zira ona göre kültür ve medeniyet çokça birbirine karıştırılan kavramlardır ve bu iki kavram ayırt edilmediği sürece Türkçülükte her ikisinin görevi ve rolü netleşmez. Bunun için Gökalp'in izlediği yolu izlememizin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda kesinlikle değinmemiz gereken bir başka husus Gökalp'in, kültür ile uygarlık yahut onun kullandığı eski tabirle *hars* ile *medeniyet* kavramlarını Türkiye'de sosyolojik açıdan inceleyen ve aralarındaki ilişkileri ortaya koyan ilk düşünürlerden biri olmasıdır⁹⁷; hatta Berkes'in söylediği gibi onun bu konuda yaptığı ayırım ve tetkikler sayesinde, Osmanlıca'da özellikle de kültür kavramına ilişkin belirsizliğin ortadan kalktığını ve bu kavramın içerdiği mananın tam olarak açığa vurulduğu görülür.⁹⁸ Gökalp, hars kavramını Arapça kökenden türetirken ve Fransızcadaki "*culture*" sözcüğünün karşıtı olarak ve anlamı milli kültüre denk olacak şekilde ele almaktaydı.⁹⁹ Fakat Berkes'in aktardığına göre bu kavramı anlam açısından Gökalp, farklı zamanlarda farklı anlamlarda kullanmaktaydı.¹⁰⁰ Gökalp'e göre hars, *sevdiğimiz şeylerin mecmuudur*, medeniyet ise, *beğendiklerimiz mecmuudur*.¹⁰¹ Bu hususta Gökalp sevdiğimiz ile beğendiklerimizden ne kastettiğini Türkçülük esasları kitabında daha iyi açıklar:

⁹⁷ Sayim Türkman, "Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp", s. 149.

⁹⁸ Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 259.

⁹⁹ Ziya Gökalp, **Hars ve Medeniyet**, Cantekin Matbaası, 2007 Ankara, s. 72.

¹⁰⁰ Ceylan Tokluoğlu, "Ziya Gökalp ve Türkçülük", s.121.

¹⁰¹ Ziya Gökalp, **Malta Konferansları**, s.114.

Beğendiklerimiz yani medeniyet, *yöntem ve taklit aracılığıyla bir milletten diğer millete geçen kavramların ve tekniklerin bütünüdür. Sevdiklerimizi yani harsı ise hem yöntemle yapılmayan, hem de taklitle başka milletlerden alınmayan duygular* olarak tanımlar.¹⁰²

Bu tanımlardan hareketle, Gökalp kültür ile medeniyet arasındaki ortak ve farklı noktaları belirlemektedir; ona göre bunların arasında en önemli birleşme noktası, kültür ile medeniyetin her ikisinin toplumsal hayatın bütünüdür yani din, ahlak, hukuk, akıl, estetik, ekonomi, dil ve fen gibi içine almasıdır. Gökalp ayrıştıktıkları noktaları ise, şöyle özetler: Kültür milli ve her millete özgüdür, medeniyet ise milletlerarasıdır ve birçok milletlerin sosyal hayatlarının ortak bir bütünüdür, bunun için medeniyet bir milletten başka millete geçebilir ama kültür asla geçemez; bundan başka *medeniyet* yöntem aracılığıyla *beğenme/ferdi irade ile oluşan* yapay olarak sosyal olayların bütünüdür, *kültür* ise yöntemsel olarak *sevme/ferdi irade ile oluşmayan* doğal sosyal olayların bütünüdür. Medeniyeti meydana getiren şey akıl, kültürü meydana getiren ise duygulardır.¹⁰³ Görüldüğü gibi Gökalp, kültür-medeniyet ayrımında suni-doğal, akıl-duygu düalizminden hareket etmekte ve romantik ekol düşünürleri gibi, kültürü doğaya ve duygulara bağlamaktadır. Vaki Gökalp'ın sunmaya çalıştığı kültür ile medeniyet ayrımı İngilizler'de veya Fransızlar'da olmadığı için, bu hususta Durkheim'in üzerinden Alman düşüncesinden esinlenmiş olması muhtemeldir.¹⁰⁴ Fakat Alman romantiklerinin aydınlanmanın millî bireyselliğe önem vermeyip evrenselciliğe dayanan bir medeniyet düşüncesini içerdiğini gerekçesiyle Aydınlanmayı reddetmelerine karşın, Gökalp bu konuda onlardan ayrılmaktadır. Alman romantikleri, kültür-medeniyet ilişkilerini tez-antitez şeklinde görmekteyken Gökalp, kültür-medeniyet ilişkilerini zıtlık şeklinde değil ihtiva ve şümul şeklinde değerlendirir. Bunun için kendi kültürünü muhafaza edip başka bir medeniyete yani batı medeniyetine dahil olmanın

¹⁰² Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 40.

¹⁰³ **A.e.**, s. 37-40.

¹⁰⁴ Hilmi Ziya Ülken, **Sosyoloji Sözlüğü**, s. 307.

mümkün olabileceğini düşünmekteydi.¹⁰⁵ Bu düşünce Gökalp'ın milliyetçilik kuramının içeriğinde yer alan Batıcılığı açıklamakla kalmaz, aynı zamanda onun duygu ve irade konusunda uzlaştığı Alman kültür milliyetçiliğinden ve romantizminden ayrıştığı noktayı da gözler önüne serer. Gökalp bir millette tek bir millî kültürün hakim olması gerektiğini ve aynı millette yan yana birden fazla kültür bulunmasının ise milliyetçiliğe aykırı bir durum olduğunu düşünmektedir. Bu düşüncenin ardındaki temel gerekçeyle birlikte Osmanlı'da dilde olduğu gibi, sanatta, estetikte, edebiyatta, şiirde, müzikte, ahlakta süren düazlizmi eleştirmektedir. Gökalp'e göre, bu ikilik Türkçülüğe çok zarar vermekte ve toplumun iki kısma bölünmesine neden olmaktadır. Ona göre birinci kısım, milli kültürü taşıyıcı olan halk kısmıdır, onların dili, ahlakı, dini, sanatı, hukuku; doğal, yaratıcı ve güzeldir; ikinci kısmı ise birçok milleti ihtiva eden Osmanlı medeniyetinin temsilcisi olan Osmanlı seçkinleridir. Onların dili, dini, ahlakı, sanatı vs. suni ve çirkindir.¹⁰⁶ Bu nedenden dolayı Gökalp'e göre bu iki kısmın arasında geniş bir uçurum oluşmuş ve ikisinin aynı yerde bulunması artık imkânsız hale gelmiştir. Bu bakımdan Gökalp'e göre bu ikiliğin en önemli sonuçlarından biri de Türk milletinin kendi kimliğine yabancılaşmasıdır ki, ona göre Osmanlı medeniyeti resmi bir değere sahip olmasından dolayı başta halkın kültürü ve dili olmak üzere küçümsenmekte ve bunun neticesinde de Türk halkı uzun zaman kendinden ve kimliğinden kopuk bir şekilde yaşamak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla bu eleştirilerden hareketle Gökalp, seçkinler ile halk arasında olan uçurumu kaldırmak için ve Türk milletinin kendi varlığının bilinçlenmesi için, onun temellendirdiği "Halka doğru" ve "Batıya doğru" prensiplerini önermektedir. "Halka doğru" prensibine göre yüksek eğitim almış ve halktan ayrılmış olan seçkinlerin milli kültür terbiyesi almak için halka doğru gitmesi gerekmekte ve bu şekilde onlar milli kültürle ilgili eksikliklerini doğrudan bir şekilde halkın kendisiyle tamamlayabileceklerdir. Eksikliklerini halkla doğrudan bir şekilde

¹⁰⁵ Enes Kabakçı, "Durkheim ve Gökalp: Tarih, İdeoloji ve Sosyolojinin Özerkliği Meselesi", s. 210.

¹⁰⁶ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 40.

tamamlayacak olan bu aydın tabakası aynı zamanda halka da medeniyet taşıyacak ve halkın mahrum kalmış olduğu uygarlaşma böylelikle tamamlanmış olacaktır.

"Batıya doğru" prensibine gelince, Gökalp'in bu ilkeyle anlatmak istediği şey, Osmanlı medeniyetine değil Batı medeniyetine yönelmektir. Çünkü ona göre Osmanlılık, bazı düşünürler tarafından gösterilmek istendiği gibi kutsal ve İslamiyet'e bağlı bir şey değil, bilakis Bizans medeniyetin devamıdır. Ayrıca nasıl ki Avrupa medeniyeti Hristiyan medeniyeti olmadığı gibi Osmanlılık da İslam medeniyeti değildir. Bundan dolayı onu bıraktığımızda dinimizi bırakmış olmayacağımız. Ayrıca Osmanlı medeniyeti kendi bünyesinde çeşitli milletleri ve farklı kültürleri kapsamaktadır ve onları belli bir zaman bir çatının altında toplamak ne kadar başarılı olduysa bile er ya da geç bu milletlerde kendi milletlerine intisap meyli uyanacak ve Osmanlılıktan ayrılacaktır. Bundan ötürüdür ki yapabileceğimiz yegane şey, Osmanlılık idealini savunmak değil ortaklık mümkün olmayacak bu idealden uzaklaşmaktır.¹⁰⁷

Gökalp açısından milletlerin birleşmesinde kültürün rolü medeniyetinkinden daha önemli olduğu için, milli kültürü hep güçlü ve canlı tutmamız gerektiğini hatırlatır, çünkü kültür hem milletlerin fertleri hem de ülkelerin varlığını korumakta ve politik mücadelelerde medeniyeti zayıf olup kültürü kuvvetli olanlar hep kazanmaktadır ve milli kültürü zayıf olanlar medeniyeti yüksek olsa bile yenilgiye uğramaktadır. Gökalp buna örnek olarak tarihte ilk müslümanların yaptıklarını örnek verir. Gökalp'e göre ilk müslümanlar medeniyetçe çok zayıf olduğu halde milli kültürü çok kuvvetli olduğundan dolayı hem Fars medeniyetini hem de Roma medeniyetini yenmişlerdir. Buna binaen o, milli kültüre birincil değer verilmesini ve medeniyetin milli kültüre dayanması gerektiğini öne sürmüştür.¹⁰⁸ Fakat bizce burada önemli bir çelişki bulunmaktadır. Daha önce de vurguladığımız üzere Gökalp'in milliyetçiliğinde Batılılaşma önemli bir yer teşkil ederken burada Gökalp bir milletin kendi milli kültürünü bırakmaksızın batılılaşabileceğini ve Batı medeniyetinin bir

¹⁰⁷ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 48.

¹⁰⁸ A.e., s. 46.

parçası olabileceğini düşünmektedir. Fakat milli kültürün birincil değerde olup temeli teşkil etmesine karşın, batı medeniyetinin kapsamış olduğu dünya görüşünün ve değerler yapısının Türk milli kültürüne dayanacak bir biçimde nasıl bir uyumun parçası olabileceği tartışmalıdır. Bu durumda kültürü oluşturan çerçevenin kısmen de olsa daraltılması ve batılılaşmaya uygun bir zeminde yeniden değerlendirilmesi kaçınılmaz bir sonuç olmayacak mıdır? Milli kültürü oluşturan kimi gelenek ve adetlerin tasnif edilmesi uyum süreci açısından gerekli hamleler olmayacak mıdır?

1.3.3. Din

Ziya Gökalp'e göre hars ve dilden sonra Türkcülüğün esasları arasında zikredilmesi gereken bir başka önemli başlık da dindir. Gökalp'in dine yönelik bakış açısı, iki boyuttan oluşmaktadır: İlk olarak dini, teolojik bir sistem olarak değerlendirirken, ikinci olaraksa dini sosyolojik bir fenomen olarak ele alır. Bu iki bakış açısının birbirleriyle örtüşmesi bir kenara bırakılacak olursa, Gökalp'in milliyetçilik düşüncesinde, ilgilendiği esas dinin teolojik boyutu değil sosyolojik işlevleridir.

Öncelikle Gökalp'e göre din, sosyal değere haiz olan bir olgudur, ona göre sosyal hayatta işleyen kıymetler müteaddittir, en altta yer alan ekonomik değerlerdir, sonra bilimsel değerler, daha sonra estetik ve etik değerler ve en son ve en üst mertebede ise dini değerler yer alır.¹⁰⁹ Ayrıca ona göre din, diğer bütün değerleri kapsamasına rağmen aralarında en fazla ahlakî değerlere önem verir. Bunun için fertlerin şahsiyetlerinin oluşumunda büyük rol oynayan din, cemiyetlerin şahsiyetlerinin oluşumunda da büyük rol oynar.¹¹⁰ Bunun dışında Gökalp din ile dil, kültür ve mefkûre gibi milliyetçiliğin diğer temel unsurlarıyla bağlantılar kurmaya çalışır. Ona göre tarihin bize gösterdiği gibi genelde aynı dili konuşanlar aynı dine

¹⁰⁹ Ziya Gökalp, "Dine Doğru", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Abdülhaluk Çay), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, Ankara, c. VII, (21-27), s. 21-22.

¹¹⁰ **A.e.**, s. 24.

mensuptur, dolayısıyla din, toplumların birliğini güçlendiren çok önemli bir faktördür.¹¹¹

Ayrıca dine bir mefkûre olarak bakıldığında, onun menşei, vazifesi, tabiatı itibariyle diğer mefkûrelerden hiçbir farkı bulunmamaktadır; zira ona göre din metafizik bir olgu olarak Tanrının insanlığa bildirimini değil, buhranlı zamanlarda belirip yeryüzünde tarihsel açıdan yaşanan zor şartların sonucunda ortaya çıkmıştır. Gökalp'in dini metafizik bir inanç unsuru ve ahlâkî değerlerin tamamının kaynağı olarak görmeyip pozitivist bir yaklaşım biçimiyle sosyolojik bir değer olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Burada peygamberin vücuda getirdiği teşkilata *ümme*t adı verilir ki, Hz. İsa Hıristiyan ümmetini, Hz. Muhammed de bir İslam ümmetini vücuda getirmiştir.¹¹² Fakat daha önce de gördüğümüz üzere, Gökalp milletin oluşumunda A. Comte'un üç hal yasasından hareket ettiği için, *din ana rolünü ancak ümmet safhasında yansıtmaktadır* ve millet aşaması söz konusu olduğunda ise din, yerini hars-kültür faktörüne bırakmaktadır. Dinin bu safhadaki işlevi kültüre katkı sunmanın ötesine geçmemektedir. Yani *din*, *milletin* oluşmasından önceki safhada *ümme*t adıyla varlık bulurken, *millet* safhasında artık *ümme*te *ihtiyaç yoktur* ve *milleti* oluşturan kültür, dil, medeniyet, tarih vb. unsurlardan sadece biri haline gelmektedir.

Öte yandan zikredilmesi gereken başka bir husus, Gökalp'in milliyetçilik ile din arasındaki ilişkiden söz ettiğinde genellikle Türkçülük ile İslâm dini arasındaki ilişkilere dikkat çekmiş olmasıdır. Ona göre İslam dini, Türklerin eski dinlerinin uzantısı gibidir. Çünkü eski Türk inançları tek tanrılı bir dine dayandığı için Türkler kolayca İslamiyet'i kabul ettiler. Bu şekilde Türklerin eskiden benimsedikleri bazı temel inançlar İslamiyet'ten sonra bile başka şekillerle de olsa hayatini sürdürmüştür. Buna örnek olarak Toyonizim (Toyonculuk) dininin müşterek ve rasyonel yanlarının İslam sonrası gelişen fıkıh ve kelim ilimleri içerisinde; kabile teşkilatı ve Şamanizm denilen sihirli dinlerinin de Alevilik, Şiilik ve daha mutedil

¹¹¹ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 68.

¹¹² Ziya Gökalp, "Dine Doğru", s. 25.

Sufilik içinde varlığını sürdürmüştür.¹¹³ Buna binaen Gökalp'e göre Türklerin kültürüne göre şekillendirilmiş olan İslam dini Türklerin kimliğini ve dolayısıyla Türklerin milli birliğini muhafaza etmiştir. Ayrıca İslam dini, Türklerin kültürünü muhafaza ettiği gibi gelecekte onun dil üzerine de etkisinin olacağını düşünmektedir. Hatta onun verdiği örnekte olduğu gibi Pomaklar Bulgarca, Girit'teki Müslümanlar Rumca konuştukları halde yarın Müslümanlığın tesiriyle Türkçeyi öğrenecekler ve bugünkü dillerini terk edeceklerdir, o halde bir milletin fertleri yalnız dilleriyle değil, dinleriyle de belli oluyor. ¹¹⁴

Gördüğümüz gibi Gökalp, İslam dininin, eski zamanlarda ve aşamalarda Türklerin kimliğini ve kültürünü koruduğu gibi, Türkçülük aşamasında ve çağdaşlaşma teşebbüsünde de İslam dininin önemli bir katkı sağlayacağını düşünmekteydi. Bu düşüncesiyle Gökalp kimi Batıcıların aksine dini inkâr etmeyip Durkheimci bir perspektifle dini sosyal bir müessese olarak görmüştür. Bununla birlikte, Gökalp açısından toplumsal kurumlar bir takım tarihsel şartlara bağlı olduklarından ötürü din de bu şartların etkisi altında kalmaktadır. Buna bağlı olarak dinin milletin günümüz koşulları içindeki oluşum ve yükselişinde yer alabilmesi, ancak onun günümüzün tarihsel koşullarını dikkate alabilmesiyle mümkün olabilecektir. Bu noktadan hareketle Gökalp, din telakkisinin değişmesinin ehemmiyetini ve dinin teceddüdü gerektiğini söylemektedir.¹¹⁵ Bu amaçla çağdaşları diğer Türkçüler ile birlikte İslâm Mecmuası adında dört yıl boyunca çıkardıkları bir dergide dinde reform denebilecek bir takım görüşleri dile getirmişlerdir. Kadının toplumsal pozisyonu, kılık kıyafeti, hutberin Türkçe okunması, Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçeye çevrilmesi, ümmetçilikten uzaklaşıp milliyetçiliğin benimsenmesinin teşviki, kelâm ve fıkıh ilimlerinin sosyolojik bir yaklaşımla tecdidi yahut yerlerini sosyolojiye terketmeleri gibi pek çok hususta Ağaoğlu (ö. 1939), Halim Sabit (ö. 1946), Mehmet Emin (ö. 1955) gibi isimlerin yazılarıyla destek verdiği bu dergi

¹¹³ Hilmi Ziya Ülken, **Türk Tefekkürü Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 109.

¹¹⁴ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 62.

¹¹⁵ Ziya Gökalp, **Malta Konferansları**, s. 110.

Gökalp milliyetçiliğinin esaslarından değil unsurların biri olan din konusundaki görüşlerinin sergilendiği bir mecra olmuştur.

1.3.4. Tarih

Gökalp'in Türkçülüğünde önemli faktörlerden birisi de tarihtir. Tarihin en önemli katkısı milleti oluşturan fertleri, milletin tarihi ile birbirlerine bağlayabilmesinden dolayı fertler arasında manevi bir akrabalık birliği şuurunu doğurmasındadır. Fakat Gökalp tarih anlayışını Durkheim sosyolojisinin temelleri üzerine tesis ettiği için,¹¹⁶ Türkçülük'te onun rolünü bu anlayışa bağlamaktadır, buna binaen milliyetçilikte tarihin işlevini daha iyi anlamak açısından Gökalp'in ondan hareket ettiği temellere değinmeyi gerekli buluyoruz. İlk olarak vurgulanması gereken husus, Gökalp'in düşüncesinde iki tarih çeşidinin var olması ve bu iki tarih çeşidinin milliyetçilik bağlamında da ayrı ve farklı fonksiyonları içermesidir. Gökalp'e göre tarih, iki türe ayrılmaktadır, birincisi *şe'nî* (objektif) tarihtir, diğeri ise *millî* tarihtir. *Şe'nî* tarih, elimize ulaşmış belgeleri, abideleri vs. inceleyerek geçmiş zamandaki meydana gelmiş olayların oldukları gibi betimlemesiyle birlikte, bu olayların arkasında yatan sebepleri arayıp tarihi yürüten genel yasalara varmayı amaçlamaktadır, ayrıca bu tarih tipi bilimsel bir mahiyeti haizdir ve sosyoloji bilimiyle iç içe girmektedir. Millî tarihe gelince, Gökalp'e göre bu tarihin tipi, mahiyetçe *şe'nî* tarihten farklıdır, zira Gökalp, onu bir ilim olarak değil pedagojik bir sanat olarak görmektedir. Onun vazifesi çocuklara vatanlarını sevdirmek, milletlerini ve ecdatlarının kahramanlıklarını tanıtmak, onları da parlak bir geleceğe yönlendirmek olduğundan milletin mefkûrelerini telkin etmek için en iyi vasıta.¹¹⁷

Gökalp, milliyetçilikte bu iki tarih türünün gerekli olduğunu söylemektedir, fakat ona göre dikkate alınması gereken şey, bu ikisini birbiriyle karıştırmamakla birlikte, her birini doğru zaman ve doğru mekânda kullanmaktır. Zira ona göre *şe'nî*

¹¹⁶ Ceylan Tokluoğlu, "Ziya Gökalp Ve Türkçülük", s. 135.

¹¹⁷ Ziya Gökalp, "Tarih İlm mi, Yoksa Sanat mı?", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Abdülhaluk Çay), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, Ankara, c. VII, (195-196), s. 195-196.

tarih milletin hafızası, milli tarih ise milletin ruhundan¹¹⁸ ibaret olduğu için, onların milleti beslediği yanlar farklıdır. Ayrıca bir milletin kötü bir duruma düşüp ruhunu kaybettikten sonra bu millet ancak tarih aracılığıyla, yani bu kavmin eski tarihteki ilk gelişme hamlelerini ihya ederek, yitirmiş olduğu ruhu yeniden canlandırabilecektir.¹¹⁹ Bundan başka, Gökalp, Türk milli tarihinin Kayı aşiretinden değil, orta Asya'daki ilk imparatorluktan başlamış olduğunu, bundan dolayı da Türk tarihi yazılması istenildiği zaman bu tarihsel başlangıcın hesaba katılması gerektiğini söylemektedir.¹²⁰ Böylelikle de tarihten edinilecek dersler, halkın derinliklerinden gün yüzüne çıkarılacak olan efsaneler, menkıbeler, rivayetler milli bir maneviyat inşa edecektir.¹²¹

¹¹⁸ Enes Kabakçı, "Durkheim ve Gökalp: Tarih, İdeoloji ve Sosyolojinin Özerkliği Meselesi", s. 213.

¹¹⁹ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 75.

¹²⁰ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 8.

¹²¹ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 75.

İKİNCİ BÖLÜM: SÂTI BEY VE ARAP MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU

2.1. Sâti Bey'in Kısa Biyografisi

Arap asıllı olan Mustafa b. Muhammed Hilal b. Seyyid Mustafa el-Husrî¹²² ya da Osmanlı'daki yaygın kullanımı ile Sâti Bey, Yemen'in San'a şehrinde 5 Ağustos 1880'de doğdu. Gerek anne gerekse baba tarafından ailesi Halep'in köklü ailelerinden olup baba tarafı tanınmış tüccar bir ailedir. Babası atalarının hicrî dokuzuncu yüzyılda Hicaz'dan Halep'e geldiklerini ve buna dair bir soy ağacının bulunduğunu belirtmektedir. İstînaf Mahkemesi reisi olan babasının memuriyeti dolayısıyla on üç yaşına kadar San'a, Adana, Ankara, Trablusgarp ve Konya'da bulundu. 1893'te girdiği Mekteb-i Mülkiye'de matematikteki başarısından dolayı lakabı Arşimed olan Sâti Bey, orada siyasi ve idari bilimler okuyor, akşam eve döndükten sonra ise tabiat bilimleri ile ilgili özellikle Fransızca yazılmış olan eserleri takip ediyordu. Öyle ki tabiat bilimlerine olan ilgisi sebebiyle bu dönemde gerek kendi gerekse müstear ismiyle liselerdeki tabiat bilimleri eğitimini tenkit eden makaleler neşretti.¹²³ 1900'de Mekteb-i Mülkiye'den mezun olduktan sonra diplomasını kullanarak bürokrat olmak istemeyen Sâti Bey, bunun yerine Yanya vilâyeti idâdisinde öğretmenliğe başladı. Öğretmenliği sırasında sadece tabiat bilimleriyle ilgili değil aynı zamanda tarih, hukuk ve iktisatla ilgili dersleri de okuttu. Öğretmenlik yaptığı dönemde tarım uygulamaları, zooloji, biyoloji, ve botanik gibi konularda çok sayıda ders kitabı neşretti. Maarif Nezareti teorik tarım ve biyoloji ile

¹²² Sâti Bey el-Husrî'nin isminin Sâti Bey'in Arapça kitaplarının tamamında yaygın bir şekilde kullanımının aksine fetha/üstün ile değil sad harfinin cezm ile yani Husarî değil de Husrî şeklinde kullanımının doğru olduğu belirtilmektedir. William L. Cleveland'ın eserinin mütercimi Viktor Sehâb'ın tespitine göre Halep'te yaşayan el-Husrî ailesinin ve Sâti Bey'in oğlu Haldun'un ifadelerinden anlaşılmaktadır. bkz. William L. Cleveland, **Sâti el-Husrî: mine'l-fikretî'l-Osmâniyye ile'l-Urûbe**, çev. Viktor Sehâb, Dârü'l-vihde, Beyrut: 1983, s. 7. Ayrıca Sâti Bey'in yaynevleri sürekli ismini el-Husarî olarak yanlış yazdıklarından şikayetçidir ve ismini sürekli el-Husrî şeklinde ısrarla belirttiği de bilinmektedir. bkz. Muhammed Abdurrahman Burc, **Sâti el-Husrî, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî**, 1969, s. 9.

¹²³ Muhammed Abdurrahman Burc, **Sâti el-Husrî, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî**, 1969, s. 15.

ilgili kitaplarının ilk öğretimde, botanik ve zooloji kitaplarının ise liselerde okutulmasına karar verdi. Ancak II. Abdülhamid dönemindeki basın yayın politikasından dolayı yayınladığı eserlerine ve makalelerine kimi zaman anlamı tamamen bozacak biçimde yapılan müdahaleler sebebiyle öğretmenliği bırakmak istedi. Bu süreçte kendi oluşturduğu tabiat tarihi müzesini çalıştığı liseye bağışladı. 1904'te öğretmenlik görevi yanında Yanya vilâyeti maiyet memurluğuna, 1905'te Kosova'ya bağlı Radoviç'e, 1907'de Manastır'a bağlı Florina'ya kaymakam tayin edildi. Bu görevleri sırasında Balkanlar'da giderek güçlenmekte olan milliyetçilik hareketleri hakkında bilgi sahibi oldu. Manastır'da kaldığı yıllarda İttihat ve Terakkî Cemiyeti üyeleriyle beraber çalıştı, ancak cemiyete üye olmadı. 1908'de Dârümuallimîn-i İbtidâiyye, kasım ayında Dârümuallimîn-i Âliye müdürlüğüne tayin edildi. Okulun öğretim programını ve personelini yenileyerek müfredâta fenn-i tadrîs, fenn-i terbiye ve psikoloji derslerini ekledi. Öğrencilerin pratik yapması amacıyla bir uygulama merkezi de ekledi. Konferansın metni aynı yıllarda çıkarmaya başladığı ve eğitimle ilgili Türkçe yayımlanan ilk dergi olan Tadrîsât-ı İbtidâiyye Mecmuası'nda neşredildi. Bu dergi Osmanlı vilâyetlerindeki resmî tüm okullara Maarif Nezâreti tarafından dağıtılıyordu. Sâtı Bey bu dönemde köklü bir değişim için eğitim ve öğretimle ilgili muhtelif konularda pekçok ilmî konferans ve toplantılar organize edilmesi gerektiğini dile getirdi. Balkan savaşlarının olumsuz etkileri üzerine konferanslar verdi, gazetede yazılar yayımladı. Bunları daha sonra *Ümit ve Azim*, *Vatan İçin* adlarıyla kitap haline getirdi. Bu dönemde *Terbiye* isimli bir dergi çıkardı. 1912'de Maarif nâzırı ile anlaşmazlığa düşerek Dârümuallimîn'den istifa ettiyse de ertesi yıl Dârüşşafaka müdürlüğü göreviyle tekrar memuriyete döndü.

Bu ayrılışın ardından Sâtı Bey, Temmuz 1914'te dört ay süren ikinci Avrupa seyahatine çıktı. Bu gezide daha çok anaokulları üzerinde durdu. 1915'te Yeni Mekteb'i kurdu. Tefik Fikret ile görüş birliği içinde açılan bu okul kız öğretmen

okulu niteliğindedir.¹²⁴ Okulun bünyesinde kurduğu çocuk yuvasının başına kız kardeşi Neriman Hanım'ı getirdi. Kumkapı'da açılan ve daha sonra Teşvikiye'ye taşınan okul onun İstanbul'dan ayrılmasından sonra Fevziye Mektebi adını aldı. 1916'da Hüseyin Hüsnü Paşa'nın kızı Cemile Hanım'la evlendi. Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'nda yenilmesi, Arap topraklarının Osmanlı yönetiminden çıkması, İstanbul'da bulunan Osmanlılık fikrine bağlı Arap kökenli birçok kişi gibi Sâti Bey'i de yol ayrımında bıraktı. İstanbul'dan ayrılmayı düşünen Sâti Bey kararını Nisan 1919'da toplanan Matbuat Kongresi'nde açıkladı. Ona göre Osmanlı Devleti çatısı altında iyi yetişen Araplar'ın yeni şartlardaki en önemli görevi, bilgi ve birikimlerini Arap topraklarında kurulacak olan yönetimlerin hizmetine sunmaktır. Arkadaşları ve öğrencilerinin karşı çıkmasına rağmen Temmuz 1919'da İstanbul'dan ayrılarak Suriye'ye gitti. Faysal hükümeti döneminde bir süre eğitim müfettişliği ve müdürlüğü yapmasının ardından eğitim bakanlığına getirildi. Temmuz 1920'de Fransa, Suriye'yi işgal edip Faysal hükümetine son verince ülkeden ayrıldı.

Sâti Bey'in İstanbul'dan nihâî bir şekilde ayrılmasının arkasında yatan sebepler üzerinde durmak gerekir. Arap milliyetçiliği 1908-1911 arasında ve 1912 sonrası iki aşama geçirmiştir. 1908-1911 yılları arasında Türk ve Arap milliyetçileri II. Abdülhamit karşıtlığında ittifak etmişler, hatta II. Meşrûtiyet ilan edildiğinde Trablusgarb'ta bir memnuniyet belirtisi olarak şükür namazı dahi kılınmıştır. Ancak 1912'den itibaren Türk milliyetçileri Osmanlılıktan Turancılığa doğru evrilmesiyle Arap milliyetçileri İttihat ve Terakkî'den ayrılarak ikinci dönem başlamış oldu. Bu tarihlerde Araplar kendi kimliklerini öne çıkarmaya başladı ve 1913'de gerçekleşen Paris Kongresi, ümmetçilikten Arap milliyetçiliğine geçişin sembolü oldu. Bu

¹²⁴ Kuruluşuna Sâti Bey'in öncülük ettiği Fransız tarzı teorik eğitim anlayışından ziyade pratiğe yönelik Anglo-Sakson eğitim ilkeleriyle yönetilmesi hedeflenen Yeni Mektep'in özellikle okul öncesi eğitimde kullanılmak üzere Tevfik Fikret'in *Şermin* adlı bir şiir kitabı kaleme aldığı bilinmektedir. Yeni Mektep tasarından öteye geçemeyince, Tevfik Fikret, Sâti Bey'in Şişli'de açtığı okul öncesi eğitim veren kurumda okutulmak üzere kaleme alınmış edebiyat tarihimizdeki ilk eğitsel çocuk kitabı kabul edilen *Şermin*'i yazmıştır. 1914 yılında kitap olarak da yayımlanan *Şermin* otuz bir çocuk şiirinden oluşan, sade bir dille yazılmıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Cahit Kavar, "Tevfik Fikret'in Eğitimciliği ve Yeni Mektep", **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**, Ankara: 1972, V, sy. 3-4 (111-136); Sedat Sever, "Tevfik Fikret ve Çocuk Şiirleri", **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**, Ankara: 1996, XXIX, sy. 1, (31-47).

kongrede Arap milletinin (*el-ümmetü'l-Arabiyye*) tanımı yapılmaya çalışıldı. Örneğin Abdülganî el-Arîsî (ö.1916), Arapların cemaat ya da millet olarak görülmesinin mümkün olup olmadığını sorgulamış, siyaset bilimcilerin nazarında cemaat Almanlara göre dil ve ırk birliğine, İtalyanlara göre ise tarih, gelenek ve siyâsi hedef birliğine dayandığını dile getirmiş; Arapların ise her iki görüş bakımından bir cemaat, halk veya millet olarak adlandırılmaya layık olduğunu ifade etmiştir.¹²⁵ Birinci Dünya Savaşının sona ermesi ve Osmanlı'nın mağlup olması Arap milliyetçilik hareketini daha da şiddetlendirdi ve Sâtı Bey de bundan uzak kalamayarak Faysal yönetimindeki Suriye'ye gitti. İtalya, İsviçre ve İstanbul'da Faysal adına temaslarda bulundu. Kahire'de Mısır eğitim sistemi, Mısırlılar'ın Araplığı ve Arap milliyetçiliği konularında çalışmalarını sürdürürken İngiltere tarafından Irak krallığına getirilen Faysal'ın Temmuz 1921'de daveti üzerine Bağdat'a gitti. Bağdat'ta yirmi yıl eğitim hizmetleriyle meşgul oldu. Eğitim Genel Müdürlüğü (1923-1927), Dârülmualimîn'de hocalık (1927-1931), eğitim başmüfettişliği (1931), Bağdat Üniversitesi Hukuk Fakültesi dekanlığı (1932-1935) ve Eski Eserler genel müdürlüğü (1936-1941) yaptı. İngiltere'ye karşı giderek artan tepkinin 1941'de ihtilâl dönüştürmesinin ardından Irak, İngiltere tarafından ikinci defa işgal edildiğinde birçok Arap milliyetçisi gibi o da Irak vatandaşlığından çıkarıldı. Haziran 1941'de Halep'e gönderildi, oradan Beyrut'a geçti. Beyrut'ta resmî bir görev almayıp fikirlerinden çok etkilendiği İbn Haldûn üzerine araştırmalarını yoğunlaştırdı. Bu çalışmaların sonucu olan *Dirâsât an Mukaddimeti İbn Haldûn* 1943'te yayımlandı. 1944'te Fransız manda yönetiminin eğitim alanındaki uygulamalarına karşı eğitimde millîleşme politikaları geliştirmek amacıyla Suriye hükümetinin davetlisi olarak Şam'a gitti. Ancak eğitim alanında gerçekleştirmek istediği reformlara karşı çıkılınca Kasım 1946'da istifa ederek Beyrut'a döndü. 1947'de Kahire'ye giden Sâtı Bey, 1945'te oluşturulan Arap Birliği'nde Kültür müşaviri olarak çalışmaya başladı. 1953'te yeni kurulan Yüksek Araboloji Enstitüsü'nün müdürü oldu. Emekliye ayrıldığı 1957 yılına kadar bu görevde kaldı.

¹²⁵ Muhammed Abdurrahman Burc, **Sâtı el-Husrî**, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1969, s. 28-29.

Emeklilik dönemini Bağdat, Beyrut ve Kahire’de geçirdi. Bu dönemdeki en önemli faaliyeti hâtıralarını yazmak oldu. Irak’la ilgili hâtıraları neşredildi. 1967’de Osmanlı dönemine dair hâtıralarını yazmakla meşgul olduğu bilinmekle birlikte bunların yayımlandığı tespit edilememiştir. 24 Aralık 1968’de Bağdat’ta vefat etti ve İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Camii bitişiğindeki Âzamiye Mezarlığı’na defnedildi. Sâti Bey, İstanbul’dan ayrıldıktan sonra Türkiye ile irtibatını kesmemiş, kız kardeşi Neriman Hanım felsefe profesörü Nusret Hızır ile evlenerek Ankara’ya yerleşmiştir.¹²⁶ Ayrıca Hilmi Ziya Ülken kendisini XV. Milletlerarası Sosyoloji Kongresi’ne davet etmiş, bu kongrede bir sunum da yapmıştır.¹²⁷

2.2. Sâti el-Husri’nin Milliyetçilik ve Millet Anlayışı:

Elias Murqus’un aktardığı gibi, şüphesiz Sâti el-Husri “Arap Milliyetçiliğinin Kurucu Filozofu” unvanına layıktır.¹²⁸ O, hem hayat mücadelesini, hem de düşüncesini buna adadı ve neredeyse Arap milliyetçiliğinden başka bir davaya ne zaman ayırdı ne de çaba harcadı. Sâti el-Husri’nin milliyetçilik düşüncesine girmeden evvel zikredilmesi gereken bir husus, onun "milliyetçilik" kavramını, bazen "millet" olarak, bazen de bir milletin fertlerini birbirine bağlayan, kendilerine diğer milletlerden farklı olduklarını hissettiren "rabıta" olarak kullanmasıdır.¹²⁹ Ayrıca el-Husri’nin milliyetçilik düşüncesini inşa etmeye çalışırken dayandığı nokta; Fransız, İngiliz ve Alman düşüncesi ve özel olarak Alman milliyetçiliğini savunan filozof Fichte’nin izlediği metodu ve gündemdeki bütün milliyetçilik teorilerini inceleyip tartışmaktır. Varmak istediği hedef ise sadece Arap milletinde değil bütün milletlerde geçerli ve genel bir bilimsel milliyetçilik teorisini temellendirmektir. Sâti el-Husri milliyetçilik anlayışını anlatmaya başlamadan önce birkaç önemli noktaya dikkat çektiği görülür, bunlar:

¹²⁶ Ş. Tufan Buzpınar, “Sâti’ el-Husri”, *DİA*, 2009, c. 36, (176-178).

¹²⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İş Bankası Yay, 2013, s. 248.

¹²⁸ İlyas Murkus, *Nakdü’l-fikri’l-kavmiyyi’s-sâid: Sâti el-Husri*, Menşûrât Dârü’t-talîa, Beyrut, 1966, c. 1, s. 9.

¹²⁹ Ahmed er-Rehbî, *el-Fikru’s-siyâsî li’l-Husri*, el-Ehâlî li’t-tibâati ve’n-neşri ve’t-tevzî, Dimaşk, 1997, s. 67.

(i) Milliyetçilik meselelerinde salt teoriler yoktur ve bu teoriler her zaman ülkelerin politik çıkarlarına sıkıca bağlıdır. Bu sebeple pek çok düşünür milliyetçilik meselesini, ülkesinin çıkarlarından ve tutumlarından etkilenerek bu doğrultuda işlemektedir. Dolayısıyla Sâtı el-Husri bu konuyu ele alırken bilimsel değeri olan görüşlerle, arkasında çıkarlar bulunan görüşlerin ayrılmasına bilhassa dikkat çekmektedir.

(ii) O'nun milliyetçilik anlayışı vatan millet ve devlet esaslarına dayanır. Bilinmesi gereken şey de milliyetçiliği şekillendiren bu kavramlardan her birinin kendi içinde ortaya çıktığı tarihî şartlara tabi olduğudur.¹³⁰

Sâtı el-Husri milliyetçilik kavramının tanımını yaparken bunu vatanperverlik kavramıyla bağlar. Ona göre vatanperverlik, "vatani sevmek ve ona yönelik içsel bir bağlanma duygusu hissetmek"; milliyetçilik ise, "milleti sevmek ve ona yönelik içsel bir bağlanma duygusu hissetmek" demektir.¹³¹

Ayrıca, ona göre vatan aslında "topraktan bir parça", millet ise gerçekte "insan topluluğu" demektir. Buna binaen, milliyetçilik ile vatanperverlik şöyle tanımlanabilir: Vatanperverlik, "Bir ferдин vatan ismiyle bilinen bir toprak parçasına bağlanması", milliyetçilik ise "Bir ferдин, millet adıyla bilinen bir insan topluluğuna bağlanması" demektir. Filhakika Sâtı el-Husri, "vatani sevme"nin anlamının doğası gereği bir vatana mensup olan vatandaşları da sevmeyi içerdiği için, "vatanperverlik" ile "milliyetçilik" arasında anlam bakımından büyük bir fark olmadığını öne sürer.¹³²

Bu şekilde bir milleti sevmek, aynı zamanda o milletin üzerinde yaşadığı toprak parçasını sevmeyi de içerir. Bu nedenle ona göre milliyetçilik ve vatanperverlik anlam bakımından çok yakındır. Fakat Sâtı el-Husri'ye göre millet ile vatan ve dolayısıyla milliyetçilik ile vatanperverlik anlam bakımından yakın oldukları için, birbirinden ayırt edilmeleri, ancak devlet kavramı ile ilişkileri ve

¹³⁰ Muhammed Abdurrahman Burc, **Sâtı el-Husri**, s. 40-41.

¹³¹ Sâtı el-Husri, **Ârâ ve ehâdis fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye**, Beyrut, Dârü'l-ilmî li'l-melâyîn, 1954, s. 2.

¹³² **A.e.**, s. 2.

etkileşimlerine göre netleşebilir. Öyleyse, ona göre devlet: "Müşterek ve belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayan bağımsız ve egemenlik sahibi siyasi bir kurumu oluşturan insan topluluğudur."¹³³ Bu sebeple Sâti Bey'e göre "devlet kavramı" bir taraftan vatan kavramına, diğer taraftan millet kavramına bağlı görülmüştür. Fakat o, bu bağlantının bütün devletlerde, milletlerde ve tarihi devirlerde aynı şekilde olmadığını bilakis milletten millete ve devirden devre farklılık gösterdiğini, çeşitli şekillerde tecelli ettiğini söyler. Bu bağlamda, Sâti el-Husri -devlet, millet ve vatan- arasında mümkün olan bağlantı şekillerini şöyle özetlemektedir:

1- Bir **millet**, kendine ait bir bayrak, hükümet ve ordu tesis edip, tek ve bağımsız bir **devlet** oluşturabilir. Bu durumda milliyetçilik ve vatanperverlik anlam bakımından eşit olur ve **vatan**, o devletin egemenliği altında bulunan bütün topraklar olur. Sâti Bey bu tezine İsveç milletini örnek vermektedir.

2- Bir **millet**, birden fazla ve bağımsız **devlet** oluşturabilir. Bu durumda her devlette **kendine has** bir vatanperverlik bulunur ve bir yandan her devlet kendi vatanperverliğini güçlendirmeye çalışırken, diğer yandan **milliyetçilik eğilimi**, bu devletlerin sınırlarını aşip birbirlerine manevî bir bağ ile bağlamaya çalışır. Böylelikle, milliyetçilik eğilimi, var olan ayrı vatanlardan "daha geniş ve büyük bir vatan idealini" doğurur. Netice olarak milliyetçiliğin anlamının vatanseverliğin anlamına tamamen mutabık olmadığı açıkça görülür. Almanların birleşmeden önceki durumları buna örnektir.

3- Bir **millet** bağımsız bir devletten mahrum kalıp **yabancı bir devlete** bağlı olabilir. Bu durumda hâkim olan yabancı devlet, onun egemenliği altında bulunan milletlerin fertlerine kapsayıcı, geniş ve genel bir **vatanperverlik** empoze etmeye çalışır. Fakat **milliyetçilik** eğilimi buna karşı çıkar ve bu yabancı devletin empoze etmek istediği vatanperverlikten bütünüyle farklı ve daha dar bir vatanperverlik oluşturmaya çalışır. Bulgarların Osmanlı devletinden ayrılmadan önceki durumları buna örnektir.

¹³³ A.e., s. 3.

4- Bir **millet** bağımsızlıktan mahrum kalmanın yanında bir kaç yabancı ülkede dağılmış ve parçalanmış halde bulunabilir. Bu durumda doğal olarak her devlet, kendi egemenliği altında bulunan millet parçasının fertlerine, kendi vatanperverliğini empoze etmeye çalışır. Fakat bu milletin milliyetçilik ruhu buna karşı çıkar ve bir taraftan her yerde dağıtılmış olan milletin fertlerini bu yabancı devletlerden ayrılmaya, diğer taraftan birbiriyle birleşmeye sevk eder. Böylelikle milletin parçaları tek bir bayrak ve vatan altında toplamayı hedefler. Polonya milletinin Birinci Dünya Savaşından önceki durumu buna örnektir.¹³⁴

Böylece görüldüğü üzere Sâti Bey'e göre, milliyetçilik bazen vatanperverliğe mutabık ve onunla tutarlı olur, bazen de onunla bağdaşmaz. Mutabık olduklarında aynı işlevi yapar ve aynı hedefe varmaya çalışırlar. Uyuşmadıklarında ise görevleri ve hedefleri farklı ve hatta birbiriyle çelişik olur.

Başka bir deyişle bu meselede Sâti Bey'in anlatmak istediği şey, iki tür vatanın var olduğudur: Birinci tür, şu an ve fiilen var olan vatandır. Bu türde vatan ve devlet eşittir. İkinci tür ise millet ile eşit olarak tasavvur edilen ve ulaşılmak istenen ideal (ütöpik) vatandır. Sâti Bey'in düşüncesinde milliyetçilik ve vatanperverlik ilişkileri bu iki tür vatan arasındaki kavga ve mücadele ile belirlenir. Çünkü ona göre bu kavganın gayesi millet, devlet ve vatan arasındaki mutabakatın sağlanmasıdır ki bu mutabakat, insan yaşamındaki en doğal durumdur.¹³⁵

¹³⁴ Sâti el-Husrî, *Ârâ ve ehâdîs fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye*, s. 3.

¹³⁵ İlyas Murkus, *Nakdü'l-fikri'l-kavmiyyi's-sâid: Sâti el-Husrî*, s. 39.

2.2.1. Sâti el-Husri'ye Göre Milliyetçiliğin Psikolojik Arka Planı

Sâti el-Husri milliyetçilik ve vatanperverlik eğilimine sosyolojik bir fenomen olarak baktığı halde, milliyetçiliğin psikolojik bir takım sebeplere de dayandığını öne sürmektedir. Ona göre bu eğilim fertlerde bazı duygu ve davranışların ortaya çıkmasına da neden olur. Buradan hareketle Sâti el-Husri'ye göre, fertler milliyetçilik eğiliminin etkisiyle milletini sever, ona içsel bir bağ ile bağlı olup onun bir parçası olduğunu hisseder, milleti yücelten her sebep için sevinir ve milletinin yaşadığı olumsuzluklar için de üzülür.

Fertler, milletlerini sevdikleri gibi vatanlarını da vatanperverlik eğiliminin etkisiyle severler ve ona derin bir sevgiyle bağlanırlar. Dolayısıyla vatanın mutluluğuna sevinir, umutsuzluğuna üzülür, ona hizmette bulunur ve onun için fedakarlık yaparlar.

Sâti el-Husri'ye göre bu iki eğilimin kaynağı memleket (mevâtin) sevgisi ile aile (ehl) sevgisidir. Böylece vatanperverliğin kökeni ve ilk tohumu memleket sevgisinden, milliyetçiliğin kökeni ve ilk tohumu ise yakın akrabadan (ehl) başlar. Çünkü Sâti el-Husri'ye göre insanoğlu içgüdüsel olarak doğduğu ve yetiştiği yere, çocukluğunda birlikte yaşadığı ve alıştığı insanlara duygusal olarak bağlanırlar. Çocukların, yaşadıkları yere ve yakınlarına yönelik içlerine doğan bu manevi duygular ve deruni bağlar aşamalı olarak bir yandan mahalleye, köye, şehre nihayet vatanın tamamına; diğer yandan mahallenin, köyün, şehrin halkına, milletin tamamına kadar yayılır. Başka bir deyişle Sâti Bey'e göre vatan sevgisi, yurt sevgisinin en dar anlamda mahalleden, en geniş anlamda ülkenin tamamına kadar genişlemesinden, millet sevgisi ise akraba sevgisinin genişlemesinden kaynaklanır.¹³⁶ Böylece fertleri kendi milletlerine bağlayan unsurlar, maddi ve hissi faktörlerden daha çok manevi ve fikri faktörlerden oluşur. Bu bağlar çeşitli olmasına rağmen siyasi toplumların oluşunda en etkin ve en güçlüsü, dil ve tarih birliği nedeniyle meydana gelen milliyetçilik faktörüdür.¹³⁷

¹³⁶ Sâti el-Husri, *Ârâ ve ehâdis fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye*, s. 13.

¹³⁷ *A.e.*, s. 13.

2.2.2. Milliyetçiliğin Ortaya Çıkışının Gecikmesinin Sebepleri

Sâtı el-Husri, milliyetçiliğin, devletlerin tekamülünde ve vatanların oluşmasında en önemli faktörlerden biri haline gelmesinin ancak XIX. yüzyılda olduğunu söyler. Çünkü bu tarihten önce ve özellikle orta çağda vatan kavramı devlet kavramına bağlanıp birbirinden ayrılmıyordu; dolayısıyla bu dönemde henüz vatan ve devlet kavramları arasındaki ayrım netleşmemiştir.

Ayrıca o çağda vatanperverlik, krala ve krallığa bağlanmak ve krala sadık kalmak anlamına geldiğinden, bu iki kavram da kralın zatı ile karıştırılıyordu. Sâtı el-Husri'ye göre eskiden prenslerin evlilik ilişkileri ve savaşlar sebebiyle pek çok şehir ve bölge bir egemenden başka bir egemene ve bir krallıktan başka bir krallığa kolayca geçiyordu. Dolayısıyla bu bölgelerin halklarının bir egemenlikten diğerine geçmeleri aynı zamanda yeni bir vatanperverlik biçimine sahip olmalarını da zorunlu kılıyordu. Sâtı Bey'e göre bu durum "kralların tanrısal hakkı" inancından kaynaklanmaktaydı ve bu prensip sarsılıp ortadan kalktığında, yerini milliyetçilik eğilimi aldı ve bu yeni kavram devletlerin oluşumunda ve sınırların belirlenmesinde büyük rol oynamaya başladı.¹³⁸

Bu noktadan hareketle, Sâtı el-Husri'nin dünya tarihinin ve özellikle de Avrupa tarihinin iki aşamada oluştuğunu öne sürdüğü söylenebilir. Birinci safha XIX. yüzyıl öncesi; ikinci safha ise XIX. yüzyıl sonrasındır. Birinci safhada "milliyetler ilkesi" ve "milliyetçilik ülküsü" yoktu ve milliyetçilik kavramı ile vatanperverlik kavramı birbirinden ayrıydı ve Sâtı Bey bu safhayı "krallıkların çağı" olarak isimlendirir. İkinci safhada "milliyetler ilkesi" diğer ilkelerden daha üstün kabul edilir ve "milliyetçilik ülküsü" yayılmaya başlar. Belirtilmesi gereken bir diğer husus da Sâtı el-Husri'nin milliyetçilik eğilimi ve dolayısıyla milletin mevcudiyetini tarihî bir olgu olarak değerlendirmiyor olmasıdır. Tarihte tecelli eden şey millet değil, -çünkü bu, mutlak ve tarih üstü bir gerçektir- milletin bilinçlenmesidir.

Ayrıca bu görüş ve diğer görüşlere istinat ederek Sâtı el-Husri'de tarih anlayışının ideal ve öznel olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü o, tarihin seyrinden

¹³⁸A.e., s. 7.

bahsederken nesnel şartlarını ihmal ederek sadece "inanç" faktörüne indirir.¹³⁹ Ona göre "kralların tanrısal hakkı" prensibi yerine "halkların hakkı" prensibinin geçmesinin nedeni "inanç" değişmesidir. Bu düşünce ile sanki tarih, nesnel dünyada değil bilinç çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Ve bilincin tek görevi içindeki "millet" gerçeği gibi ebedî mutlak gerçekleri fark etmesidir. Bu fark ediş sayesinde ebedî, mutlak gerçekler bilinç dünyasından olgu dünyasına çıkmış olur.

2.3. Sâti Bey ve Millet Kavramının Temelleri (Mefhûmu'l-ümme)

Öncelikle ümmet-millet kavramlarının arasındaki ilişkinin değişimi konusunda bir kaç hususu belirtmek yerinde olur. Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde İslâm'dan kaynaklanan "millet" kavramı "ümme" ile eş anlamlı kullanılageliyordu. Ancak milliyetçilik hareketlerinin artması ve Osmanlı son döneminde artık "millet" kavramı aynı dine mensup kimseleri ifade etmek için kullanılan "millet-i İslâm"ın tam aksine bir yönde bir ırka göndermede bulunacak şekilde kullanılmaya başladı. İslâm tarihi içinde Arapça kaleme alınmış eserlerde de "millet" her ne kadar kullanılsa da "din"le ilişkili olarak daha yaygın kullanılan kavram "ümme"dir. Ancak bu kavram da son dönemde "Arap milleti"ni (el-ümme'tü'l-arabiyye) ifade etmek üzere kullanılmaya başlandı ve halihazırda artık ümmet denilince Arap milleti anlaşılmaya başlandı. Özetle Türkçe ve Arapça millet ve ümmet kavramları önceleri din anlamında kullanılıyorken, son yüzyılda bu iki kavram ırkı ifade etmeye başlamıştır. İlginç olan bir başka durumsa ümmet kavramının Türk kültüründe İslâm dini etrafındaki tüm ırk ve kültürleri kuşatıcı anlamını taşıyor olmasıdır.

Sâti el-Husri, "millet nedir" sorusunu sorduğunda milletleri birbirinden ayırt eden temel özelliklerin, bazı toplumların fertlerine tek bir millet olduklarını hissettiren faktörler ve bu toplumların kendine ait siyasi bir kurum oluşturarak varlıklarını güçlendirmeye sevk eden sebepler olduğunu kastetmektedir. Bu bağlamda Sâti Bey millet kavramının anlamını belirlemek için daha evvel yapılan tanımları ve teorileri gözden geçirip inceler. Bu incelemesine XVIII. yüzyılda

¹³⁹ İlyas Murkus, *Nakdü'l-fikri'l-kavmiyyi's-sâid: Sâti el-Husri*, s. 41.

Diderot ve D'Alembert'in editörlüğünü ortaklaşa yaptıkları Ansiklopedi'deki millet tanımından başlar. Bu Ansiklopedi'de millet kavramı şöyle tanımlanır: "Millet, topluluk ismidir, belli bir toprak parçasında yaşayan, belli sınırlar içerisinde bulunan, tek bir devlete tabi olan insan topluluğuna delalet etmektedir."¹⁴⁰ Ansiklopedi'nin devlet (etat) kelimesini ise şöyle tanımladığı görülür: "Devlet, tür ismidir. Kötü veya iyi durumlarda birlikte yaşayan ve bir devletin egemenliğine tabi olan insan topluluğudur."¹⁴¹

Sâtı el-Husri bu iki tanımdan hareketle, ansiklopedi yazarlarının milleti oluşturan topluluk ile devletin tebaaları olarak bilinen topluluğu ayırt edemediklerini tespit etmektedir. Çünkü ona göre bu iki tanıma doğru olarak kabul ettiğimizde, birçok faktör açısından farklılıkları olmasına rağmen bir devletin halklarının tek bir milleti teşkil ettiğine kabul etmek gerekirken, bir çok açıdan benzerliği ve belki de tam uyumu olmasına rağmen iki farklı devlete tabî olanları farklı milletlere mensup olduklarını varsaymak gerekir ki bu da yanlış ve yüzeysel bir bakıştır. Zira ona göre, bilimsel araştırma yöntemleri dikkate alındığında beşerî topluluklar incelenirken bir devlete veya birden fazla devlete tabi olup olmadığına bakmaksızın sadece benzerliklerin ve farklılıkların göz önüne alınması gerekir. Ayrıca tarihî olaylar, farklı bölgelerde ortaya çıkan milliyetçilik hareketlerini devletlere karşı devrimci bir tutum olarak gösterir, dolayısıyla bu devrimlerden dolayı bazen milletlerin tabi olduğu devletlerden ayrılmasına neden olurken kimi zaman da farklı devletler arasında dağılmış halde bulunan milletin halklarını birleştirip tek ulusal bir devlet oluşmasını sağlar. Bu zikrettiğimiz sebeplerden dolayı Sâtı Bey Ansiklopedistlerin getirdiği tanımları yanlış ve yüzeysel bulduğunu söyleyerek reddetmektedir.¹⁴²

¹⁴⁰ Sâtı el-Husri, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, Merkezü Dirâsâtî'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985, s. 38; Denis Diderot ve Jean le Rond d'Alembert, *L'encyclopédie Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences Des Arts Et Des Métiers*, Paris 1790. 11.cilt, s. 36.

¹⁴¹ Sâtı el-Husri, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 30; Denis Diderot ve Jean le Rond d'Alembert, *L'encyclopédie Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences Des Arts Et Des Métiers*, s. 19.

¹⁴² Sâtı el-Husri, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 31.

Gerçi Sâtı el-Husri Ansiklopedistlerin millet ile devlet ayrımını idrak edememesinin sebebini şöyle özetler: Milleti ile devleti birbirine karıştırma hali XVIII. yüzyılın hakim olan siyasî düşünce biçiminden kaynaklanmaktadır. Zira bu asırda düşünürler ve siyaset adamları öncelikli olarak devletin hakları ve görevleri ve ayrıca devletin varlığını ve dolayısıyla en iyi devlet türlerini, halka en iyi hizmet eden ve mutluluğunu en iyi şekilde temin eden devlet tiplerini araştırmaktaydı. Ancak bir devletin altında bulunan halkların türünü, yöneten halk ile yönetilen halk, çoğunluk halk ile azınlık halk meselelerini, ancak halk hakimiyeti ilkesi sabit olduktan sonra düşünürlerin ve araştırmacıların dikkatine çekmeye dolayısıyla devlet ile millet arasındaki farklılık da aşikâr hale gelmeye ve bunun sonucunda devletler ile milletler birbiri ile çatışmaya ve her yerde milliyetçilik hareketleri ortaya çıkmaya başladı.¹⁴³

Fakat Sâtı Bey millet ile devlet arasındaki ayrımın fark edilmesinin tedricen olduğunu ve bunu ilk fark eden milletin de Almanlar olduğunu söyler.¹⁴⁴ Ona göre Almanlar eskiden paramparça halde yaşadıkları ve farklı devletlerde dağılmış halde buldukları için Fransızlar ve İngilizlerden çok önce millet ile devletin farklı olduğunu tespit etmişlerdi. Bunun delili ise Almanların bir devlete mensup olma durumuna “Nationalität”, bir millete mensup olma durumuna ise “Volkstum” terimlerini kullanmalarındır.¹⁴⁵ Sâtı Bey Fransızların bu ayrımı çok geç fark ettiklerini söyler. Bunun sebebi de Fransızların çok erken dönemde ulusal bir devlet kurmuş olmalarıdır. Ayrıca bu durum yani Fransızların erken dönemde ulusal bir devlet kurmuş olmaları pratik açıdan Fransız milleti ile Fransız devletinin tebaaları arasında ayrımın yok mesabesinde olmasına ve teorik açıdan devlet ve millet ayrımının fark edilmeyişine neden oldu.¹⁴⁶

¹⁴³A.e., s. 35.

¹⁴⁴ Sâtı el-Husrî, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 32; Bessam Tibi, *Arap Milliyetçiliği*, çev. Taşkın Temiz,yöneliş, İstanbul, s. 172-173.

¹⁴⁵ Sâtı el-Husrî, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 32.

¹⁴⁶ A.e., s.13.ve 34.

Sâtı Bey, eksik yönleri olmasına rağmen bilimsel açıdan ortaya konan ilk tanımlama teşebbüsünün, İtalyan hukukçu Mancini (ö.1888) tarafından yapıldığını ifade eder. Onun aktardığı üzere, 1851’de Mancini milleti şöyle tanımlar: “Millet, yaşam toplumsallık duygusu ve benzeri müştereklerden dolayı dil, gelenek, toprak ve köken birliği ile birbirlerine bağlanan insanî, tabii bir topluluktur.”¹⁴⁷ Ona göre Mancini’nin tanımındaki doğru tespit; milletin, fertlerin iradesiyle ve planlamalarıyla oluşmayıp aksine bizatihi sosyal hayatın akışıyla ortaya çıkan ve tekamül eden tabii bir topluluk olduğunu fark etmesidir. Bu tanımın yanlış yönü ise köken birliğini fertleri birbirine bağlayıcı bir unsur olarak kabul etmesidir. Çünkü Sâtı Bey’e göre tarihî ve antropolojik araştırmaların ortaya çıkardığı gibi milletin birleşmesinde kan bağı ve akrabalık faktörünün hiçbir etkisi olmadığı aksine bir milletin fertlerinin dil ve tarih bağı başta olmak üzere sosyal hayatta oluşan çeşitli manevi bağlarla bağlandığı hakikatine varmıştır.¹⁴⁸

Buna dair Sâtı Bey Alman düşünür Fichte’nin Alman milletini “Almanca konuşanlardır” şeklinde tanımlamasına da değinmektedir. Ona göre bu tanım, bilimsel gerçeklere yaklaştığı halde, genelleyici bir tanım olmayıp sadece Alman milleti için geçerli bir tanım olmuştur.¹⁴⁹ Fakat Sâtı Bey millet ve milliyetçiliğin en önemli temellerini saptamaya çalışırken “nefy ü ispat” metodunu kullanır. Yani ilk olarak “nefy” aşamasında literatürde var olan teorileri ele alıp inceledikten sonra kabul etmediği düşüncelerin olumsuzluklarını sıralar ve eleştirerek reddeder. İspat aşamasında ise tetkik süzgecinden geçirdiği düşüncelere vurgu yapar. Bu bağlamda Sâtı Bey milliyetçiliği ırk, coğrafya, din ve benzeri temellerine indirgeyen görüşleri veya onlarla kombinasyon halinde olan teorileri tek tek, uzunca inceler; tenkit eder ve fikrini ortaya koyar. Biz bunların hepsini ele alacağız ve Sâtı el-Husri’nin tercih ettiği temeller üzerine ışık tutacağız.

¹⁴⁷ Harmignie Pierre. *Note sur le principe des nationalités*. In: *Revue néo-scolastique de philosophie*. 28^e année, Deuxième série, n^o9, 1926. pp. 23-36, s. 26.

¹⁴⁸ Sâtı el-Husri, *Mâ hiye’l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav’i’l-ehdâs ve’n-nazariyyât*, s. 38.

¹⁴⁹ *A.e.*, s. 36.

2.3.1. Milliyetçilik ve Irk: Köken Birliği

Sâtı Bey'in söylediği gibi, insanların çoğu milletlerin aynı kökten geldiğini, böylece bir milletin fertlerinin aynı atadan gelen kan kardeşler gibi olduklarını sanırlar. Dolayısıyla millet ve milliyetçiliği köken birliği temeline irca ederler. O ise bu görüşün doğru olmadığını açıkça söyler, çünkü ona göre tarihi gerçekler ve etnografi, somut olarak kesin bir şekilde yeryüzünde kanca saf olan ve aynı kökten gelen bir millet olmadığını ispat etmektedir. Bilakis ilkel kavimler dahil olmak üzere bildiğimiz bütün milletler İngiliz, Alman, Rus ve hatta siyasi, ulusal bir birlik oluşumunda önde gelen Fransız milleti dahi geçtiği tarihi devirlerde onlarca ırkın ve soyun birbirine karışmasıyla oluşmuştur.¹⁵⁰ Sâtı Bey milletleri büyük bir nehre benzeterek, her nehrin farklı ve çeşitli kaynaklardan akan sularla beslenerek meydana geldiği gibi milletlerin de, ne kadar büyük olurlarsa o kadar fazla kaynaktan beslenerek oluştuğunu vurgulayarak saf ırkın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bu bağlamda Sâtı Bey kan ve soy akrabalığını reddetmesine rağmen, dil ve tarih birliğinden kaynaklanan akrabalık birliği şuuruna dikkat çeker. Ona göre akrabalıkta önemli olan şey kan ve soy bağı değil, kan ve soy bağının varlığına inanmaktır.¹⁵¹ Yani o böylece, bu akrabalığın gerçek olup olmadığının bir önemi olmadığını söyler. Ona göre önemli olan, gerçek olmasa bile bu bağa inanılması ve bu bağın hissedilmesidir. Çünkü Sâtı Bey'in sürekli olarak zikrettiği gibi, milletleri oluşturan bağlar maddî ve cismanî değil manevî ve ruhânîdir. Buna dair Sâtı el-Husri Arapların bu gerçeği daha önce fark ettiğini ima eder. Zira onun söylediği gibi Araplar, kendilerinin “saf veya gerçek Araplar” (*el-Arabü'l-âribe*) “Araplaşmış Araplar” (*el-Arabü'l-musta'ribe*) ve “nesli tükenmiş Araplar” (*el-Arabü'l-bâ'ide*) şeklinde üç kısma ayrıldıklarından bahsederler. Ona göre Araplaşmış Araplar söz konusu olduğunda, Arapların aynı kökten gelmedikleri ve dolayısıyla da Arapçılığın, köken birliğine dayanmadığı çok eski tarihlerden itibaren fark edilmiş olduğu

¹⁵⁰ Sâtı el-Husri, *Ârâ ve ehâdis fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye*, s. 16.

¹⁵¹ *A.e.*, s. 19.

anlaşılır.¹⁵² Sâtı Bey bu görüşünü kanıtlamak için Arap literatürüne ve özel olarak Câhız'a ve İbn Haldun'a müracaat eder. Ona göre “*Adetçe ve mizaçça tenasüp nedeniyle oluşan benzerlik, müşâkele ve birlik, aynı anneden dünyaya gelme nedeniyle oluşan benzerlik ve birlikten daha güçlü ve etkilidir*”.¹⁵³ ile “*terbiyede, dilde, seciyede, hamiyette, kast ve azimde benzerlikten doğan ilişkiler, akrabalık ilişkilerinin yerine geçer*”¹⁵⁴ diyen Câhız; ve asabiyet teorisinde, asabiyetin devletlerin oluşmasında ve gelişmesinde oynadığı rolün, bu asabiyetin esas temelinin soy birliği, kan bağı gibi maddi temellerde kalmayıp manevi bağlarla da olabileceğinden bahseden İbn Haldun, bu hususta en güçlü örneklerdir.¹⁵⁵ Sâtı Bey'in Arap literatürüne başvurmasının sebebi, Arap milliyetçiliğinin ırksal bir içerik taşımadığını ve eski zamanlarda bile Arapların bunu fark edip ona göre hareket ettiklerini ortaya koymaktır. Bunun için nasıl İngilizler, Newton veya Shakespeare'le Fransızlar Charlemagne, Racine veya Voltaire'le kanca bağlantıları olup olmadıklarına bakmaksızın, onları atalar ve ecdatlar olarak kabul edip, onur duyarak kendi gerçek akrabalarından daha fazla onlarla övünüyorlarsa; Sâtı Bey Arapların da onlar gibi yapması gerektiğini, dolayısıyla bir Arap'ın kendini Halid bin Velid, Sa'd b. Ebi Vakkas veya Ebu'l-Ala el-Maarri gibi Arapların önde gelenlerine nispet etmesi ve bu kimselerle kendi öz atasıymışçasına iftihar etmesi gerektiğini söyler.¹⁵⁶ Ancak Sâtı Bey'in burada verdiği örneklerin Arap olduklarına şüphe duyulmayan isimler olması dikkat çekicidir. Zira yukarıdan itibaren aktardığımız teorisine göre Arap olmayan ancak Arap kültür mirasına değerli katkılar sunmuş simalara yer vermesi kendi teorisiyle daha tutarlı olurdu.

¹⁵² Sâtı el-Husrî, **Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât**, s. 38.

¹⁵³ el-Câhız, **el-Beyân ve't-tebyîn**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Mektebetü'l-hancî, el-Kahire, 1998, c. III, s. 292.

¹⁵⁴ el-Câhız, **Resâilu'l-Câhız**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, el-Kahire, 1964, c. I, s. 11.

¹⁵⁵ Sâtı el-Husrî, **Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât**, s. 38.

¹⁵⁶ Sâtı el-Husrî, **Ârâ ve ehâdîs fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye**, s. 19.

Ayrıca Sâti Bey bu görüşler ile milliyetçiliğin ırk temeline dayanan bir şey olmadığını tespit ettikten sonra, bunun yerine tarih birliğini koymaya çalışmaktadır. Önümüzdeki sayfalarda da bahsedeceğimiz üzere, tarih birliğinin temelini milliyetçilikte ve özel olarak manevi akrabalık şuurunun oluşmasındaki rolünün yanı sıra, tarih birliği ayrıca “köken birliği” yanılığının oluşmasına da etkilidir. Ona göre akrabalıkta önemli olan şey kan bağı değil, onun varlığına inanmak ve bu inanç üzere yetişmiş olmaktır. Yani Sâti el-Husri’ye göre milletleri meydana getiren unsur, gerçeğe mutabık olup olmadığına bakılmaksızın köken birliğine inanmak ve onu hissetmektir. Zira bahsettiğimiz üzere Sâti el-Husri, milletlerin fertlerini birbirine bağlayan şeylerin cismanî ve maddi değil manevi ve ruhi şeyler olduğunu söylemiştir.¹⁵⁷

2.3.2. Milliyetçilik ve Coğrafya

Milliyetçilikte ikincil faktörlerden olan coğrafya, Sâti el-Husri’yi kararsız kılan en zor meselelerden biridir. Sâti Bey Arap milliyetçisi olduktan sonra, ilk yazılarında dolaylı da olsa bu faktörün oynadığı rolden bahsetmiş, hatta milliyetçilikte coğrafya faktörünün dil ve tarihten sonra en önemli meselelerden olduğunu dile getirmiş olmasına rağmen son yazılarında neredeyse bu faktörü tamamen reddettiği görülmektedir. O, 1928’de verdiği bir konferansta, milletlerin en önemli temelleri olan dil ve tarih faktörlerinin etkisine galip olabilecek ve işlevini yok edebilecek yegane şeyin coğrafi faktör olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre bir milletin coğrafyası bitişik olmaz ve birbirleriyle bilfiil temas halinde bulunmazsa, bu milletin parçaları dilce ve tarihçe aynı olsalar bile birbirinden ayrı olmalarına ve dağınık halde kalmalarına sebep olur ki zamanla dil ve tarih açısından birbirlerinden uzaklaşıp ve farklılaşırlar.¹⁵⁸ Rus araştırmacı Tatyana Tikhonova *Sâti el-Husri: Arap Milliyetçiliği Düşüncesinde Laiklik Eğiliminin Önderi* adlı kitabında, bu kararsızlığın sebebinin, milletlerin oluşumunda yerel, coğrafi temeli esas alan bölgecilik eğiliminin Arap dünyasında farklı yerlerde ortaya çıkmaya başlaması olduğunu

¹⁵⁷ A.y.

¹⁵⁸ A.e., s. 32.

söyler.”¹⁵⁹ Şayet Sâti Bey milletlerin oluşumunda coğrafya faktörünün etkisini kabul etmiş olsaydı tutarsızlığa düşerek çıkan bölgecilik eğilimini savunanlara karşı zor durumda kalmış olurdu. Ayrıca onun, düşünce sisteminin tesisi aşamasında, neredeyse mutlak bir idealizme doğru yöneldiği için milletin ve milliyetçiliğin mahiyetini ırk ve coğrafya gibi tarihsel veya maddesel unsurlardan ayrı ve uzak tutmaya çalıştığı görülür. Biz bu bağlamda onun milletin oluşmasında coğrafya faktörünü reddederken sunduğu açıklamaları bilahare serdedeceğiz. Ancak, dil başlığına gelince bu konuyu tekrar işleyeceğiz ve onun dil ve coğrafyanın örtüşmesi problemine verdiği yanıtlara da tekrar döneceğiz.

Sâti Bey, coğrafi alan veya diğer bir deyişle ortak toprak faktörünün milliyetçiliğin temellerinden olmadığını savunmaktadır. Çünkü ona göre, bir milletin yaşadığı toprakların sınırları yıllar geçtikçe genişler veya daralır, ayrıca bir millet bir yerden başka bir yere göç edip yerleşebilir hatta bu yeni yerden de ayrılıp başka topraklara intikal edebilir. Neticede bir şeyin başka bir şeyin özünden sayılabilmesi için arazi ve değişken olmaması gerekir ki, bu özellik coğrafya faktöründe yoktur.¹⁶⁰ Bunun yanı sıra Sâti el-Husri'ye göre, coğrafya faktörünün milliyetçiliğin özünden sayılmamasının nedenlerinden biri de, aynı coğrafyanın birkaç milleti ihtiva edebilmesidir. Aynı yerde birden fazla millet bir arada bulunduğu, bu farklı milletleri birbirinden ayıran şeyin coğrafya faktörü olması söz konusu olamaz. Bu bağlamda Sâti Bey, milliyetçilik üzerine coğrafya faktörünün rolünü inkar etmesi sonucunda, gerçeği inkar eden bir kimse gibi gözükmesi ithamını üzerinden kaldırmak için, kendisini eleştirenlere şöyle cevap verir: “İnsanın yaşamak için belli bir toprak parçasına muhtaç olması inkar edilemez bir hakikattir.”¹⁶¹ Fakat milletlerin esas temellerini tespit etmeye çalıştığımızda, insan yeryüzünde yaşayan bir canlı olduğuna bir şüphe yoktur, fakat coğrafya faktörünün milletleri birbirinden ayırt edip

¹⁵⁹ Tikhonova Tatiana, *Sâti el-Husrî râidu'l-menha'l-almânî fi'l-fikri'l-kavmi'l-Arabî*, Rusçadan çeviren ismi yok, Dâru't-tekaddüm, 1987, Moskova, s. 58-59.

¹⁶⁰ Sâti el-Husrî, *Havle'l-kavmiyyeti'l-Arabiyye*, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1987, s. 68.

¹⁶¹ *A.e.*, s. 68.

edemeyeceği meselesi milletin temelinden sayılmalıdır. Dolayısıyla milletin temel faktörlerine coğrafya faktörünü dahil etmediğimizde, milletin yeryüzünde veya belli bir coğrafyada yaşadığını inkar etmiş olmuyoruz, bilakis sadece bu faktörün milletin özünden olmadığını söylemiş oluruz. Buna binaen Sâtı Bey, “ortak toprak” veya “belli toprak” faktörünü millet tanımına dahil eden bazı milliyetçilik düşünürleri, hukuk uzmanları ve benzerlerini ve dolayısıyla coğrafyanın milliyetçiliğın temel esaslarından olduğunu söyleyenleri de tenkit eder. O, bu karışıklığın devlet ile millet kavramları arasındaki farklılığın gözden kaçırılmasından kaynaklandığını dile getirir. Zira ortak toprak, belli toprak ve sınırlar ile tahdit edilmiş toprak gibi sınırlandırmalar millet için değil devlet için gerekli temellerdendir. Çünkü devlet kavramı, “yönetme, idare etme ve egemenlik” mefhumlarını içerir. Millet birleşik ulusal bir devlet oluşturmadıkça bu şartın yani ortak toprak faktörünün bulunması gerekmez, dolayısıyla üzerinde devletin bayrağının dalgalandığı, egemenliğini kurduğu ve kanunlarının icra edildiği belli sınırlar olmalıdır.¹⁶² Sâtı el-Husri Polonya ve Yunanistan’ın birleşmelerinden önceki ve sonraki durumlarını örnek verir. Nitekim bu iki millet, kendi ulusal devletlerini oluşturmadan önce ortak topraktan mahrum kalıp dağınık halde yaşamalarına ya da başka devletlere tabi olmalarına rağmen millet olmamalarından değil -onlar zaten bir millettir- sadece ulusal bir devletten mahrum kaldılar. Kısacası Sâtı el-Husri, coğrafya faktörünün milletleri değil devletleri birbirlerinden ayırdeden bir faktör olabileceğini söyler.

¹⁶² Sâtı el-Husri, **Havle’l-kavmiyyeti’l-Arabiyye**, s. 70.

2.3.3. Milliyetçilik ve Dil

Sâtı el-Husri'ye göre dil, düşünmenin aleti, aynı zamanda fertlerin birbirini anlama, birbirleriyle anlaşma aracı ve seleften halefe, dededen toruna fikirler ve müktesebatın taşıyıcısı olması hasebiyle, fertleri birbirine bağlayan en önemli manevi bağlardan biridir. Sâtı Bey, Fârâbî'den gelen tanımlamayı izleyerek, düşünme işlemini, içsel bir konuşma; konuşmanın ise aleni bir düşünme olduğunu dile getirmektedir.¹⁶³ Bu noktadan hareketle Sâtı Bey'e göre fertlerin içinde yetiştikleri dil, onların düşünme tarzlarını nev-i şahsına münhasır bir üslupla biçimlendirmenin yanı sıra, duygularında derin tesirler meydana getirir. Binaenaleyh ona göre dil birliği, fertlerde düşünme ve şuur birliğini sağlar ve bir milletin fertlerini birbirlerine bağlayan en sağlam ve en kuvvetli bağları temin eder.

Diller, bir millettten diğerine farklılık gösterdiğinden, ancak aynı dili konuşan fertler birbirleri ile diğerlerinden daha çok benzeşir, yakınlaşır, birbirini sever ve dayanışma içinde olur. Böylece diğer milletlerden ayrı bir millet teşekkül eder. Netice olarak Sâtı Bey'e göre milletleri birbirinden ayıran faktör dildir. Aynı zamanda onları ayakta tutan, varlıklarını sürdürmelerini sağlayan şey de dildir.¹⁶⁴ Sâtı el-Husri milletleri canlılara benzetir, canlılarda ruhun önemi ne ise, milletlerde dilin önemi odur. Buna binaen ona göre canlılar ruhunu kaybettiğinde ölüp yok oldukları gibi, milletler de dillerini kaybettiklerinde yok olup ortadan kalkar.¹⁶⁵

Bu bağlamda Sâtı el-Husri, milletler açısından dil şah damarı gibi hayati bir önemi haizdir. Onun daima ve neredeyse her kitabında bahsettiği gibi bir millet kendi dilini muhafaza edebiliyorsa, bağımsızlığını kaybedip başka milletin egemenliğine geçmiş olsa bile, kendi varlığını sürdürebilir. Fakat dilinden vazgeçip başka bir dili konuşmaya başlarsa, varlığını tamamen kaybetmiş olur. Zira, siyasi bağımsızlığını kaybedip dilini muhafaza eden bir milletin durumu, hapishanede yatan ve elinde

¹⁶³ Sâtı el-Husri, *Ârâ ve ehâdîs fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye*, s. 20.

¹⁶⁴ *A.e.*, s. 21.

¹⁶⁵ Sâtı el-Husri, *Muhâdarât fi nüshû'l-fikreti'l-kavmiyye*, Merkezü Dirâsâti'l-Vihdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, s. 22.

anahtarı bulunan bir mahpusun durumuna benzer. Günün birinde bağımsızlığını ve özgürlüğünü tekrar elde eder. Çünkü o, öz varlığını değil, sadece siyasi varlığını yani devletini kaybetmiş olur. Buna mukabil zikredilen millet, kendi dilini tamamen kaybederse, varlığını da kaybetmiş olur, bağımsızlığına, özgürlüğüne tekrar kavuşamaz, yeniden dirilemez ve iz bırakmadan yok olup gider.

Milletler açısından dilin tarihteki kritik rolü ile ilgili Sâtı el-Husri, Darwin'in hayatta kalmak için mücadele mekanizmasına başvurur. Ona göre diller, tarih sahasında var olabilmek için birbiri ile savaşır, rekabet eder, ayakta kalmak için türlü engellerle mücadele eder. Böylelikle nesiller boyu devam eden bu mücadele kolay gözlemlenebilir olmasa bile, savaşların ortaya çıkardığı sonuçlardan daha tehlikeli ve ciddi sonuçlara neden olur.¹⁶⁶

Sâtı el-Husri, felsefi arka planını kullanarak, görüşünü güçlendirmek için bunlarla yetinmeyip milliyetçi bir boya ile boyamaya çalışır. Bu doğrultuda “insan, hayvan-ı natıktır” diye bilinen mantıksal tanımdan yararlanır. Bu tanımda “natık” kelimesi, Arapça da dahil olmak üzere bütün dillerde düşünüen anlamına gelmesine rağmen (Fransızcada “raisonnable”, İngilizcede “rational”, yani düşünüen veya akledebilen) Sâtı Bey'in “nutk” kelimesine, telaffuz veya konuşma manasını vererek, “İnsan dil sahibi bir varlıktır” gibi bir tanım ortaya koyma teşebbüsünde bulunduğu görülür.¹⁶⁷ Dolayısıyla dil, beşeri topluluk ile hayvani topluluğu birbirinden ayırdığı gibi, beşeri toplulukları da kendi içlerinde birbirinden ayırır. Tabii burada bizim istediğimiz, bu hususta düşünme ile dil arasındaki klasik felsefi ilişkiyi dile getirmek değil, sadece Sâtı el-Husri'nin bu meseleyi düşüncesinin lehine nasıl kullandığına işaret etmektir.

Bu bağlamda Sâtı el-Husri, dil ile millet ve milliyetçilik arasındaki güçlü ilişkinin ilk olarak Herder (ö.1803) başta olmak üzere XVIII. yüzyıl sonlarında Alman düşünürler tarafından fark edildiğini söylemektedir. Onun aktardığı üzere Herder, çok sayıda araştırma ve seyahat yaptıktan sonra, dil ile milletin benliği ve

¹⁶⁶ Sâtı el-Husri, **el-'Urûbetü evvelen**, Merkezü Dirâsâtî'l-Vihdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, s. 132.

¹⁶⁷ Sâtı el-Husri, **Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât**, s. 45.

psikolojisi arasındaki ilişkinin hakikatine vardı ve şöyle söyledi: “*Tabiat, milletleri birbirinden sadece ormanlar, denizler, dağlar, çöller vb. ile değil onları birbirinden daha çok diller, seciyeler ve temayüller ile ayırmış ve farklılaştırmıştır.*”¹⁶⁸

Sâtı Bey’e göre Herder, milletlerde dilin ehemmiyetini anlamasına hatta dilin, onların çarpan kalbi gibi olduğunu fark etmesine rağmen, bu düşünceden mantıklı bir şekilde çıkarılması gereken sonucun tümünü elde edemedi. Yani ona göre Herder sadece, her milletin kendi dilini -hususiyile seçkinlerin değil halk tabakasının dilini- hayatta kalmak için kendi canını koruduğu gibi koruması gerektiği iddiasında bulundu. Halbuki ona göre Herder’in, aynı dili konuşan her milletin tek bir devlet olması gerektiğini bilhassa fark etmesi gerekirdi.¹⁶⁹ Bununla beraber Sâtı Bey Herder’in gerek akademik araştırmalarındaki öncülüğünü, gerekse Almanya’da ve Slav bölgelerinde düşüncelerinin etkisini itiraf eder ancak Herder’in düşüncelerinin siyasi bir tesirden yoksun olduğuna da işaret etmektedir.

Buna dair Sâtı el-Husri, milliyetçilik hususunda dil ile milliyetçilik ilişkisini en iyi anlayan ve felsefi bir şekilde temellendiren kişinin Alman düşünür Fichte Johann Gottlieb (ö.1814) olduğunu söyler. Fichte, vatandaşı Herder’in durduğu noktada durmayıp, dilin siyasi bir güce sahip olduğunu fark etti. Erken dönemlerinde *kozmpolitizm* tutumuna sahip olan Fichte, Napoléon Bonaparte Almanya’yı istila ettikten sonra Almanya’nın yaşadığı sarsıntıların etkisiyle eski tutumunu bırakıp, özel olarak *Alman Ulusuna Söylevler* adlı kitabında yeni düşüncesini ortaya koydu. Fichte bu kitapta, en gerçek ve en doğal sınırların, dillerin çizdiği sınırlar olduğunu, dolayısıyla bir dili konuşan fertlerin, doğa yasası gerekçesiyle, birbirlerine çeşitli bağlar ile bağlı olduğu ve buna binaen bölünme kabul etmeyen bir bütün oluşturduğu fikrine dayanarak, Almanca konuşanların tek bir millet teşkil ettiklerini savundu.

¹⁶⁸ Johann Gottfried Von Herder, **Outlines of a Philosophy of the History of Man**. Tr. from the German by T. Churchill, Printed By Luke Hanford, London, 1803 Volumel. s 403.

¹⁶⁹ Sâtı el-Husri, **Mâ hiye’l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav’i’l-ehdâs ve’n-nazariyyât**, s. 48.

Bundan dolayı, Almanları buna inanmaya, bu uğurda çalışmaya ve aralarında çıkan ihtilafları bir kenara atmaya davet etti.¹⁷⁰

Bu çerçevede, Sâti el-Husri, Alman şairi Arndt Ernst Moritz'in (ö.1860) rolünü de unutmadı. Ona göre bu şair de Alman milliyetçisi olmadan önce diğer vatandaşları gibi kozmopolitizm tutumu sahibi idi. Fakat Napoléon Bonaparte savaşları ile Almanya'nın başına gelen felaketlerden onlarla birlikte, etkilenip düşüncelerini değiştirerek kendi vatanı ve gençlerde vatan sevgisini yerleştirmek için hamasi şiirler yazmaya başladı. Bu şiirlerde Alman vatanının sınırlarını, Almancanın sınırlarıyla kısıtladı, böylelikle milliyetçilikte en özlü temelin dil olduğu düşüncesini benimsemiş oldu.¹⁷¹ Görüldüğü üzere Sâti Bey, milletin özünün dil olduğunu söylerken Alman düşünürlerden etkilenmişse de onlarla arasında derin farklılıklar da mevcuttur. Bu farklılıklardan birincisi, Fichte başta olmak üzere diğer Alman düşünürler, milliyetçilik teorilerini, Alman milletin diğer milletlerden üstün gelmesinin, insanlığın faydası için Allah tarafından bu milletin üzerine yüklenen yüce, kutsal ve ebedi bir mesaj olması iddiasından hareketle inşa ettiler. Ne var ki Sâti Bey milletlerin fitrî üstünlüğü fikrini eleştirip reddeder. Ayrıca bu teoride, milletlerin seciyelerinin, karakterlerinin Allah vergisi kabul edilmesi söz konusudur. Bu durumda milliyetçilik dini bir boyuta da sahip olur ki, Sâti Bey'in milliyetçiliği dine yer vermeyen pozitivist bir düşünce sistemidir.¹⁷² Başka bir husus, yukarıda zikrettiğimiz gibi, Sâti el-Husri'nin dilin, milliyetçiliğin temel esası olduğunu söylediğini aktarmıştık. Burada onun bu görüşünün pek çok eleştiriye maruz kaldığından ve bu eleştirilere verdiği cevaplardan bahsetmek istiyoruz. O, düşüncesine yapılan eleştirileri, aleyhine gelen itirazları tek tek ele alır, bazen uzun uzadıya cevaplamaya çalışır.

Bu itirazlardan biri milliyetçilikte dil bu kadar önemli ise işlevini eski çağlarda değil sadece modern çağda icra etmesinin sebebi nedir, sorusu idi. Sâti el-

¹⁷⁰ A.e., s. 51.

¹⁷¹ A.e., s. 53.

¹⁷² Tikhonova Tatiana, a.g.e, s. 77.

Husri, bu itirazı ortadan kaldırmak için, Alman yazar ve toplum eleştirmeni Max Nordau'ya (ö.1923) başvurur. Netice itibarıyla Sâti Bey'e göre sosyal ve siyasi hayatın sade ve basit olduğu dönemlerde, fertler ile otoriterlerin birbiriyle iletişim kurmak ve temas etmek için gerekçeleri yoktu. Bu yüzden otoritenin dili ile yönetilenlerin dilinin farklı olması, ciddi problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuyordu. Fakat sosyal hayat karmaşıklaşp devlet kurumları çeşitlenmeye başladığında, yöneticilerle halk arasında temas ve iletişim ihtiyacı ortaya çıktı. Bu durum farklı dillerin konuşulduğu bölgelerde veya dilce farklı toplumlari yöneten devletlerde ciddi problemleri netice verdi.

Bu problemler, sosyal ve siyasal yaşam ilerledikçe, özellikle "halk hakimiyeti ilkesi" kabul gördüğünde ve temsilciler meclisleri oluştuğunda artış gösterdi ve daha kritik olmaya başladı. Bunlardan en önemlileri yasaların hangi dille çıkacağı, mahkemelerde hangi dilin kullanılacağı, eğitim hangi dilde yapılması gerektiği gibi problemlerdir. Ayrıca Avrupa'da Napolyon savaşlarından sonra olduğu gibi, dil farklılığından kaynaklanan bu meselelerin, bir sürü savaşın ortaya çıkmasına, milletlerin dillerine göre gruplaşmasına ve mümkün mertebe sınırları dillere göre çizilen yeni devletlerin ortaya çıkmasına neden oldu.¹⁷³

Sâti Bey'e göre, modern tarihte, yönetici ve siyasetçiler milletlerin birliğinde dilin oynadığı rolün önemini fark ettikleri için, yönettikleri ülkelerin birliğini sağlayabilmek için, din adamları, öğretmenler, ibadethaneler, okullar ve benzeri kişi ve kurumları kullanarak, bu ülkelerde kendi dillerini öğretmeye, fertlerin arasında yaymaya ve azınlıkların veya yerli halkların dillerini zayıflatmaya çalıştılar. Hatta zorda kalınca, farklı dilleri konuşanları ülke dışına çıkardılar ya da onları, kendileri ile aynı dili konuşanlarla mübadele etme yoluna gittiler.

Fakat Sâti Bey, siyasi birliğinün ülkede birlik ve bütünlüğü sağlayabilmek için doğrudan müdahaleyi mümkün kılmasının milliyetçiliğin temelinden sayılması için yeterli olmadığını söyler. Çünkü ona göre yönetimin bir olması milliyetçilikte doğrudan değil, ancak dil yoluyla mümkündür ve siyasi birliğin milliyetçilikteki rolü

¹⁷³ Sâti el-Husri, **Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât**, s. 56-57.

dil üzerindeki kontrolü ile sınırlıdır. Yani bir yönetim, fertlerini bir dil üzerine toplayabiliyorsa milleti meydana getirebilir ve sınırlarını genişletebilir; aksi takdirde siyasi birlik kurmalarına rağmen Osmanlı Devleti veya Avusturya İmparatorluğu'nun bir millet oluşturamaması gibi bir millet oluşturması mümkün olmaz.¹⁷⁴

Yine Sâtı Bey, milliyetçilik-dil formülüne gelen itirazları, tarihî vakalara dayanan itirazlar ve teorik eleştirilere dayanan itirazlar olarak iki başlık altında toplar. Birinci tür yani tarihi vakalara dayanan itirazların temel iddiası: İsviçre, Belçika gibi bazı ülkeler, fertleri farklı dillere sahip olmalarına rağmen onları tek çatıda barındırırken, buna mukabil Kuzey ve Güney Amerika'da olduğu gibi bazı ülkelerin de tek dile sahip olmalarına rağmen birbirinden ayrı kalmasıdır. Dolayısıyla milliyetçiliğin temel esası dil olsaydı bu tür farklılıklar ortaya çıkmazdı. İkinci tür yani teorik çekincelere dayanan itirazların özeti ise insanda dilden daha önemli şeylerin var olmasıdır ki bunlar duygu ve iradedir. Bu iki faktörün milletlerin oluşumunda etkisi dilden daha baskındır, bu yüzden dilin birincil değil ikincil faktörlerinden sayılması gerekir.¹⁷⁵ Genel itibariyle bu görüşü benimseyenlerin çoğu milliyetçilikte iradeye dayanan teoriyi öne çıkarırlar. Biz Sâtı Bey'in ikinci tür itirazlara verdiği cevapları, milliyetçilik ve ferdi irade başlığı altında tekrar işleyeceğiz. Bu sebeple şimdilik sadece birinci tür itirazlara verdiği cevaplardan söz edeceğiz.

Sâtı Bey, birinci tür itirazları mantıksal bir kalıba sokar, analiz eder ve eksik yönlerini ortaya koyar. İsviçre ve Belçika halklarının, birden fazla dil konuşmalarına rağmen aynı ülkeyi paylaşmaları, Amerika ile İngiltere'nin, Latin Amerika ülkelerinin; İspanya ve Portekiz'in aynı dili konuşmalarına rağmen birbirinden ayrılmış olmaları, milliyetçiliğin dil temeli üzerine bina edilmediği anlamına gelmez. Çünkü İsviçre, Belçika ve benzerleri, millet değil farklı milletleri ihtiva eden birer devlettir ve daha önce söz ettiğimiz üzere millet ile devlet arasında kayda değer farklar vardır. Ayrıca bu devletler tarihî, coğrafi, siyasî ve ekonomik nedenlerle

¹⁷⁴ Sâtı el-Husrî, **Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât**, s. 61.

¹⁷⁵ **A.e.**, s. 62.

mevcut durumlarını sürdürmek zorunda kalırlar. Amerika ve Latin Amerika örneklerine gelince, Sâti Bey'e göre bu devletler, istisnai ve özel şartlarda meydana geldikleri için Avrupa'daki devletlerle tek bir devlet teşkil edemediler. Bu şartlardan en önemlisi Latin Amerika ülkeleri ile Avrupa ülkeleri arasında bir okyanusun bulunması ve halklarının çeşitli milletlerden göç eden fertlerden oluşmasıdır.¹⁷⁶ Ayrıca Amerika örneğinde, yukarıda zikrettiğimiz sebeplerden ziyade, Amerika'nın 1776'da İngiltere'den ayrılması, milliyetçilik ülküsü ve milli devletlerin ortaya çıkışından önce, İngiltere'nin yaptığı haksız uygulamalar sebebiyle olmuştur. Buna ilaveten oraya göç hareketi son zamanlara kadar devam ettiği için; İngilizcenin halkın günlük yaşamında tercih edilen dil haline gelmesi, çok daha geç dönemde meydana gelmiştir.¹⁷⁷

Bu açıklama ile Sâti Bey, milliyetçiliğinde daha önce yer vermediği şeylerden bahsederek tutarsızlığa da düşmüş olur. Zira daha önce Milliyetçilik ve Coğrafya başlığında anlattığımız üzere Sâti Bey'in coğrafya faktörünü ikincil bir faktör olarak bile kabul etmediğini görmüştük. Fakat bu zor örnekler karşısında, coğrafya faktörünü kullanmak zorunda kaldı. Ayrıca Sâti Bey milleti/milliyetçiliği tarihsel ve maddî koşullardan uzak tutmaya çalışmasına rağmen, İsviçre ve Belçika örneklerine gelindiğinde siyasî, iktisadî ve tarihî faktörlerden bahsetmek zorunda kalmıştır. Halbuki onun düşüncesine göre her şeyden üstün ve baskın olan dil faktörünün etkisiyle, bu devletlerde toplanan milletlerin birbirinden ayrılıp kendileri ile aynı dili konuşan millî devletlerle birleşmeleri gerekirdi. İlyas Markus'un belirttiği üzere Sâti Bey, bu tutarsızlığı ortadan kaldırmak için dil temelini birincil faktörlerden saydığı gibi tarih temelini de milliyetçilikte birincil faktörlerden sayması yeterliydi. Yani Amerika ile İngiltere veya Latin Amerika ile İspanya ve Portekiz, dilleri tek olmasına rağmen onların birleşmeyip tek bir millet oluşturamamasının sebebinin, farklı

¹⁷⁶ Sâti el-Husrî, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 66-67.

¹⁷⁷ Sâti el-Husrî, *Ârâ ve ehâdis fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye*, s. 54.

tarihlere sahip olmalarından kaynaklandığını söyleyebilirdi.¹⁷⁸ Böyle yapmış olsaydı açıklaması daha tutarlı olurdu. Fakat bize göre, Sâti Bey Arap birliğini gerçekleştirmek için önüne çıkabilecek herhangi bir engel veya ideolojiyi aşabilmek maksadıyla bu tutarsızlığı göze almıştır. Zira o, Arap coğrafyasının çok geniş olduğunu, bazı bölgelerde iktisadî, siyasî ve tarihî şartların farklı olduğunu biliyordu. Bu sebeple Arap birliğini kurma yolunda gerçekleri çarpıtarak da olsa bu gerekçelere dayanan herhangi bir engelleyici görüş ve ideolojiye fırsat vermemek için böyle yapmış olması muhtemeldir.

2.3.4. Milliyetçilik ve Tarih

Sâti Bey, milletlerin oluşmasında ve milliyetçiliğin yapısında, tarih etkisini ikinci temel olarak görmektedir. O, millet veya milliyetçilik kavramlarını dile getirirken, dil faktörüne verdiği önemin yanında sönük kalsa da¹⁷⁹ tarih birliği temelinden de bahseder. Fakat burada dikkat çeken bir başka husus da şudur: Sâti Bey milletlerde tarih etkisinin nasıl işlediğinden çok az bahsetmiş ve hatta İlyas Markus'un belirttiği üzere milliyetçiliği dil-tarih temellerine indirgemesine rağmen, 1928'de verdiği "Milliyetçiliğin Temelleri" başlıklı konferanstan sonra bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almadığı görülür. Yani milliyetçiliğin temellerinden bahsederken tarih kavramına sadece tanımlarda yer vermiş, ancak incelemeye gelince sanki yokmuş gibi davranarak sadece dil üzerine odaklanmıştır.¹⁸⁰ Onun düşüncesinde tarih faktörünün, milliyetçiliğin ve milletlerin ortaya çıkışında geçerli bir işlevi bulunmayıp, sadece bağlarını güçlendiren bir etkisinin olması onun böyle davranmasını açıklayabilir.¹⁸¹ Ayrıca belirtilmesi gereken bir diğer husus da, Sâti Bey'in tarihten söz ederken, kitaplarda tedvin olunmuş tarihi değil, ruhlarda canlı olarak bulunan, fertlerin düşüncelerine yayılan ve halkın adetleri ile iç içe geçen

¹⁷⁸ İlyas Murkus, **a.g.e.**, s. 135.

¹⁷⁹ Hânî Avvâd, **Tahavvülât mefhûmi'l-kavmiyyeti'l-arabiyye mine'l-mâddî ile'l-mütehayyel, eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-ebhâsi ve'n-neşr**, Beyrut, 2013, s. 52.

¹⁸⁰ Ahmed er-Rehbî, **a.g.e.**, s. 223.

¹⁸¹ Albert Hourani, **el-Fikrû'l-Arabî fi asri'n-nahda (1798-1939)**, çev. Kerim Azkul, Darü'n-nehar li'n-neşr, Beyrut, 1968, s. 373-374.

tarihi kastetmektedir.¹⁸² Dolayısıyla daha önce de bahsettiğimiz üzere onun düşüncesinde milletler canlı bir varlık gibidir. Dil, milletlerin ruhu ise; tarih, şuuru ve hafızasıdır. Zira Sâtı Bey'e göre tarih birliği, fertlerde duyguların ve hedeflerin birliğini sağlar, dolayısıyla her ferdin muhayyilesinde geçmişin iyi ve kötü hatıralarının bire bir aynı olmasına neden olur. Binaenaleyh fertlerin geleceğe dair ümitleri ve ondan beklentileri de aynı olur. Bu şekilde tarihi hatıralar, ruhları birbirine yakınlaştırır, maddi bağlardan daha güçlü ve etkili olan manevi bağlar oluşturur.¹⁸³

Tarihin bu birleştirici rolünün farkında olan istilacı milletler, zorla hükümleri altına aldıkları milletlerde çekim gücünü yok etmek ve geçmişle bağlarını koparmak için tarihi, zihinlerden silmeye ve fertlerin hissiyatını köreltmek, uyuşturup meşgul etmek için, zihinlere kendi tarihlerini yerleştirmeye çalışırlar. Bundan başka Sâtı Bey'e göre tarihin tek rolü milletlerin uyuşturulması değildir. Bunun yanı sıra milletlerin uyanışı için de çok önemli bir işleve sahip olabilir. Zira tarihi vakaların gösterdiği gibi, bir milletin yabancı sömürgeci milletlerden kurtuluşu, çoğu zaman milli tarihine dönmesi ve ona ilgi göstermesiyle başlar.¹⁸⁴ Ayrıca, tarihin milletlerin şuuru mesabesinde olmasından dolayı milletler, onu unutunca hayatını değil şuurunu kaybetmiş ve uykuya dalmış olurlar. Kendi tarihine dönerek kaybettiği şuur ve bilinci tekrar elde edebilir, fakat dilini kaybedince varlığını tamamen kaybetmiş olur ve tekrar canlanması mümkün olmaz.

Geniş bir coğrafya ve birbirinden oldukça uzak bölgelerde yayılmış olan Arap milletinin tarihi, mutlak bir birlik teşkil etmediği için¹⁸⁵ Sâtı Bey milliyetçilikte tarih birliğinden ne kastettiğini şöyle açıklar: Ona göre tarih birliği mutlak anlamıyla hiçbir millette veya devlette bulunamaz, çünkü her devletin bilinen yakın tarihi bir olsa da geçmişte bölgeler arasında tarihi farklılıkların olması kaçınılmazdır. Bundan

¹⁸² Sâtı el-Husrî, *Ârâ ve ehâdîs fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye*, s. 22.

¹⁸³ A.y.

¹⁸⁴ Sâtı el-Husrî, *Muhâdarât fi nüşûi'l-fikreti'l-kavmiyye*, s. 22.

¹⁸⁵ Tikhonova Tatiana, *a.g.e*, s. 49.

dolayı, bir milletin tarih birliğinden bahsederken, bu millete kimliğini, kültürünü ve ortak dilini kazandıran birlik ve beraberliğin galip olduğu mutlak olmayan tarihin anlaşılması gerekir. Aksi halde daha önce ifade ettiğimiz gibi tarih boyunca diğerlerinden soyutlanmış halde bulunan ve ırk olarak sâfiyetini koruyabilen bir millet yoktur. Bu yüzden Sâtı el-Husri, muhalifi olmasına rağmen Ernest Renan'ın, "Her millet kendi tarihinden bir kısmını unutulmalıdır"¹⁸⁶ sözüne başvurarak aynı iddiada bulunur. Fakat Sâtı Bey, unutmak kısmını biraz daha genişleterek şöyle izah eder: Burada unutmaktan maksat olayların ve tarihî vakaların kitaplardan silinmesi değil, onlara ilgi göstermeyip sadece ortak tarih üzerine yoğunlaşmaktır.¹⁸⁷

Sâtı Bey, milliyetçilik şuurunun yerleşmesi konusunda tarihin işlevinin ne olduğunu tartışmış, tarihin bilim mi yoksa sanat mı olduğu hususunda unutmama meselesine yeniden değinmiştir. Ona göre tarih incelenirken iki hususun birbirinden ayrıt edilmesi gerekir. Birincisi tarihin yazımı, ikincisi ise tarihin öğretimidir. Tarih tedvin edilir veya yazılırken objektif ve bilimsel bir şekilde yapılabilir, fakat bu tarihi nesillere öğretirken millî bir hedef olmaksızın asla yapılamaz. Zira tarih öğretirken geçmişteki bütün olayları anlatmaya zaman açısından güç yetiremeyip sadece bazı olayların anlatılması ile yetinmek durumunda kalıyoruz. Bu durumda seçme ve eleme problemleriyle karşı karşıya kalıyoruz. Sâtı Bey'e göre **eğitimin hedefi nesillerin milli ruhunu ve milli bilincini güçlendirmektir**. Bu sebeple seçip anlatmak istediğimiz konuların bütün gelişmiş milletlerin yaptığı gibi bir eksen etrafında hazırlanması gerekir.¹⁸⁸ Bu çerçevede Sâtı Bey, Arapların tarihi yazılmak istendiğinde İngilizler ve Fransızlar başta olmak üzere yabancı kaynaklara dayanmaması gerektiğini salık verir. Çünkü onun söylediği gibi Fransızlar genelde şark ülkelerinin tarihini yazdıkları zaman, emperyalist bakış açısıyla yazarlar ki bu bakış Arapların millî tarihi ve millî bilinci açısından zararlı ve tehlikelidir. Sâtı Bey

¹⁸⁶ Ernest Renan, "Qu'est-ce qu'une nation", s. 9.

¹⁸⁷ Sâtı el-Husri, *Ârâ ve ehâdis fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye*, s. 34.

¹⁸⁸ Sâtı el-Husri, *Ârâ ve ehâdis fi't-târîh ve'l-ictimâ*, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985, s. 34-35.

kendisinin de bir dönem Fransız propagandasının etkisi altında kaldığını itiraf eder ve Arapları ikaz ederek aynı hataya düşülmemesi gerektiğine vurgular.¹⁸⁹

2.3.5. Milliyetçilik ve Din

Tarih boyunca milliyetçilik konusu her zaman geliştiği toplumlarda dinle olumlu ya da çoğunlukla olumsuz bir ilişki biçimini ortaya çıkarmıştır. Arap milliyetçiliği konusundaki görüşleri ortaya çıkmaya başladıktan sonra, dinin konumu ve pozisyonu Sâti Bey'in düşünce dünyasında farklı bir mecraya kaymıştır. O, gençlik ve orta yaş döneminde laik bir hayat tarzını benimsemiş olmasına rağmen Osmanlılık düşüncesini savunduğu dönemlerde, Osmanlıcılığın ayakta kalması için İslâm dininin rol oynayabileceğine inanmaktaydı. Arap milliyetçiliğini savunmaya başladıktan sonra bilhassa son dönemlerinde bu görüşünden tamamen vazgeçtiği görülür.¹⁹⁰

Sâti el-Husri Arap milliyetçiliğini savunmaya başladıktan hemen sonra dini temel bir faktör olarak kabul etmese de dinin, dil ve tarihle ilişkisine ve etkileşimine göre bir rol oynayabileceğini düşünüyordu.¹⁹¹ Fakat *Milliyetçilik Nedir* isimli kitabında “*Ne din, ne devlet, ne de iktisat milletin özlü temellerindendir*” diyerek bir önceki düşüncesine aykırı bir iddia öne sürmüştür.¹⁹² Aslında Sâti Bey **din** kelimesini kullandığında genellikle ya İslamiyet’i ya da Hristiyanlığı kastetmektedir; zira dinler, onun düşüncesinde millî dinler ve evrensel dinler olarak ikiye ayrılır. Ve dinin milliyetçilikte rol oynayıp oynamayacağını hangi türe ait olduğu belirler.

Sâti Bey’e göre milli dinler, eski putperest dinlerin çoğu ve Yahudilik gibi sadece bir kavme mahsustur ve bu dinlerin mensupları da özel ve sadece kendi milletlerine ait bir tanrıya inanırlar. Bu yüzden ona göre, kendi dinlerini yaymazlar ve diğer kavimleri de kabul etmezler. Ona göre bu tür dinler, tamamen millî veya

¹⁸⁹ A.e., s. 40; Bessam Tibi, **Arap Milliyetçiliği**, s. 162.

¹⁹⁰ Tikhonova Tatiana, **a.g.e.**, s. 51.

¹⁹¹ Sâti el-Husri, **Ârâ ve ehâdîs fi’l-vataniyye ve’l-kavmiyye**, Beyrut, s. 24.

¹⁹² Sâti el-Husri, **Mâ hiye’l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav’i’l-ehdâs ve’n-nazariyyât**, s. 34.

kavmî bir din olmanın yanısı sıra milliyetçilikte din birliği ile oluşan bağ da, dil ve tarih faktörlerinin etkisiyle oluşan bağların yaptığı gibi, milletin fertleri arasındaki ilişkiyi güçlendirir. Kısaca, Sâtı Bey'ye göre bu kavimlerde din ile siyaset iç içe geçtiği için din faktörü milliyetçiliğin temellerinden sayılır.¹⁹³

İslamiyet ve Hristiyanlık gibi evrensel dinlere gelince, belirli bir millet ya da halka mahsus olmayıp, aksine her millete ve her halka açıktır. Bu evrensel dinler enternasyonal bir toplum inşa etmek maksadıyla dil ve tarih bağlarından daha geniş ve daha kapsamlı bir bağ oluşturmaya çalışır, Sâtı el-Husri'ye göre bu tür dinler millet ve milliyetçilik ilkeleri ile çelişir, bu yüzden milliyetçiliğin temeli olmaları da söz konusu olamaz. Zira ona göre evrensel dinler milliyetçilik bağından daha kapsayıcı bir bağ oluşturmaya çalıştığı halde, yalnızca kısa bir sürede ve dar bir alanda başarılı olabilmiş, beklenen etkiyi gösterememiştir. Yani ona göre, tarihin de tanıklık ettiği üzere dinlerin gücü, birbirlerinden farklı milletleri ve kavimleri birbiriyle kaynaştırıp aralarındaki farklılıkları gidermeye yetmedi. Bu hususta Sâtı Bey'in Hristiyanlık ve İslamiyet dinini örnek vererek bu görüşü savunmaya çalıştığı görülür, çünkü ona göre Hristiyanlık ve İslamiyet bütün milletleri kabul etmeye istekli olmalarına rağmen, bu dinlerin mensubu olan ayrı ayrı milletler ve devletlerin ortaya çıkmasına ve birbirleriyle savaşmalarına engel olamamıştır.¹⁹⁴ Sâtı Bey'e göre bu olayın mantıksal bir açıklaması vardır, çünkü ona göre, dinler çoğu zaman farklı mezheplere ve cemaatlara ayrılır, dolayısıyla milletler bir mezhebi benimseyip bu mezhep vasıtasıyla kendi varlığını korumaya ve sürdürmeye çalışırlar. Ancak yukarıda zikredilen görüşlerin çeşitli açıların tenkit edilmesi muhtemeldir. Öncelikle tarih boyunca dinlerin engel olmadığı savaşımlara ulus devletler kurulma aşamasında ve sonrasında milliyetçilik de engel olmak bir yana savaşların ana sebebi haline gelmiştir. Ayrıca aynı ırka mensup farklı ulus devletlerin dahi savaştıkları açıklamaya ihtiyaç duymayan tarihi vakalardır. Ancak bu durum felsefi/ideolojik bir düşünce sistemi oluştururken bir takım hususları göz ardı etmek ve dışarıda bırakmak

¹⁹³ Sâtı el-Husri, *Ârâ ve ehâdîs fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye*, s. 24.

¹⁹⁴ *A.e.*, s. 26.

gerektiği için Sâtı Bey'in bir takım zayıf görüşleri sistemin bütünü için kabul etmek durumunda kaldığı şeklinde yorumlanabilir.

Bu çerçevede söylenmesi gereken şey, Sâtı Bey'in dini, milliyetçilik temellerinden saymamasına rağmen **din** ile, milliyetçiliğın en önemli temeli olan **dil** arasındaki ilişkiyi göz ardı etmediğı ve bu nokta üzerine uzunca durduğudur. Çünkü ona göre kutsal kitaplar dil ile yazıldığı; ibadetler ve dini ayınler dil vasıtasıyla icra edildiğı ve din adamları da tebliğlerini yapmak için dile muhtaç oldukları için, **bir din bir dil ile birleştiginde, din o dili diğer sosyal faktörlerden daha fazla güçlendirir ve korur.** Bu hüküm sadece dinler değıl, mezhepler için de geçerlidir. Sâtı el-Husri, bu hususa Roma İmparatorluğunu örnek verir. Zira bilindiğı gibi Roma İmparatorluğu bir müddet sonra Batı ve Doğu Roma olmak üzere iki devlete bölünerek farklı dil ve mezhepleri benimsediler. Batı Roma mezhep olarak Katolik mezhebini, din ve siyaset dili olarak Latinceyi seçerken; Doğu Roma ise Ortodoks mezhebini benimseyip din ve siyaset dili olarak Yunancayı tercih etti. Böylelikle Sâtı Bey'e göre Latincenin nüfuzu Katoliklik ile, Yunancanın nüfuzu ise Ortodoksluk ile güçlendi.¹⁹⁵

Aynı çerçevede Sâtı el-Husri Avrupa'da reform hareketi ile beraber ortaya çıkan Protestanlık mezhebinden ve onun Avrupa'nın milli ve siyasi haritası üzerine etkilerinden bahseder. Ona göre bu mezhep Katolik kilisesine karşı çıkıp, kutsal kitapları yerel ve milli dillere çevirince, sadece dini bir devrim değıl aynı zamanda siyasi bir devrim yapmış oldu. Bu şekilde bu mezhep İncil'in egemenliğı ve manevi değerleri sayesinde ayakta duran Latincenin ve Latinlerin hakimiyet ve nüfuzuna son verip aynı zamanda mezheplerin ve kiliselerin milli bir boyuta sahip olmasına yol açtı. Bu olay aynı suretle Bulgar ayaklanmasında da oldu, Sâtı Bey'e göre Bulgar milleti Osmanlı Devleti'nden ayrılıp siyasi bağımsızlığını kazanmadan önce dini bağımsızlığını elde etti. Çünkü Bulgarlar Yunan Kilisesine ve Yunan din adamlarına karşı ayaklandığında, önce onların ibadet dilini Yunancadan Bulgarcaya çevirdi. Ayrıca Yunan papazlarının yerine kendi milletinden papazlar görevlendirdi.

¹⁹⁵ A.e., s. 28.

Böylelikle Yunan milletin nûfuzunu yok etmiş ve tam bağımsızlık yolunda ilk adımı atmış oldu. Bu tarz düşünce ile yani milliyetçilik-din ilişkisi konusunda, Sâti Bey'in üzerine İbn Haldun'un etkisi açıkça görülmektedir. Zira o, İbn Haldun'un düşünce sisteminde merkezi bir yer tutan asabiyet kavramı ile din ilişkisi hakkındaki görüşleri ödünç alarak kendi fikrini ortaya koydu. Çünkü bilindiği gibi İbn Haldun dinin tek başına siyasi bir cemaat meydana getiremeyeceğini, bu etkinin ancak tabii dayanışma sebebiyle oluşan cemiyetleri güçlendirebileceğini söylemektedir. İbn-i Haldun, bu düşünceyle din faktörüne siyaset alanında başrol vermeyip sadece dolaylı ve ikincil bir rol vermiş oldu. Sâti Bey'in bu konudaki düşünceleri İbn Haldun'a çok yakındır.¹⁹⁶ Aslında onun İbn Haldun'a hayranlığı ve onun üzerine yaptığı yoğun çalışmalar göz önüne alındığında bu etkinin büyüklüğü anlaşılmış olur.¹⁹⁷ Hatta bu hayranlık onun oğluna "Haldun" ismini vererek Araplar arasında "Ebû Haldun" künyesi ile anılmasına kadar taşınmıştır. Dahası kalme aldığı yazılarda "Ebû Haldûn Sâti el-Husri" imzasını kullanıyor olması da İbn Haldûn hayranlığının bir diğer işareti olarak görülebilir.

Dini, milliyetçiliğin temel esaslarından saymadığı için Sâti Bey'in bazı Arap yazarlar tarafından eleştiriye maruz kaldığı görülmektedir. İlk olarak, Avrupa'da ortaya çıkan milliyetçilik hareketlerinde dinin temel alınmamasının nedeni, orada Hıristiyanlıktan kaynaklandığına inanılan din ve devletin birbirinden ayrılması prensibinin hakim olması gösterilir. Buna mukabil İslam dini böyle bir nitelik taşımadığı için Arap coğrafyasında dini esas almayan bir milliyetçilik başarılı olamaz. İkinci olaraksa milliyetçiliği dinsizliğe bağlayıp bu yüzden onu reddeden görüştür. Sâti Bey birinci eleştiriye şöyle bir cevap verir: Ona göre İncil'de¹⁹⁸ din ve devleti ayırma prensibi yüzyıllar öncesinde bahsedilmiş olsa bile ancak modern çağda kanlı savaşımlardan, fikri ve sosyal gelişmelerden sonra fiilî bir şekilde

¹⁹⁶ Albert Hourani, **a.g.e.**, s. 375.

¹⁹⁷ Bessam Tibi, **a.g.e.**, s. 193.

¹⁹⁸ İncil: **Markos** 12:17'i kastedilmektedir: "İsa da, "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin" dedi."

uygulanabilmiştir. Bundan önce din ve siyaset iç içeydi. Milliyetçilik hareketleri, Fichte'nin tespit ettiği gibi Hristiyanlığı Latincenin egemenliğinden kurtaran dinî reform hareketi ile başladı. Dolayısıyla temelinde din yani İslam etkisi bulunmayan bir Arap milliyetçiliği de söz konusu olabilir.¹⁹⁹ İkinci eleştiriye yani milliyetçiliğin dinsizlikle bağlantılı olduğu iddiasına gelince, Sâtı Bey 1955'te *Hilal* dergisinde Şefik Garbel tarafından yazılan ve milliyetçiliği dinsizlikle ilişkilendiren makaleye yazdığı reddiyede bu konuyu dile getirmiştir. O, milliyetçilik düşüncesinin dini reddeden herhangi bir şey içermediğini söyler, ayrıca bu yanılığın Arap milliyetçiliği düşüncesini karaladığını ve anlaşılmasına engel olduğunu öne sürer. Ona göre bu yanlış tutum, **dinsizlik** mefhumu ile Fransızcadan gelen **laik** kavramının karıştırılmasından kaynaklanır. Hâlbuki Fransızcada laik (*laïque*) kavramı dinsizlik (*irréligieux*) anlamına asla gelmez. Aksine laikliğin anlamı ruhban sınıfına mensup olmamaktır (*no-religieux* ya da *non-ecclésiastique*) ve ruhban sınıfına mensup olamayan bir kimse dinden çıkmış demek değildir. Ayrıca bazen dinden bağımsız olarak düşünmek, dini reddetmek demek değildir, çünkü bazı olaylar din alanında bulunduğu gibi bazıları bunun dışındadır. Netice olarak milliyetçiliğin laik bir boyuta sahip olması sebebiyle dinsizlik ile eş kabul edilmesi doğru değildir.²⁰⁰

2.3.6. Milliyetçilik ve Birlikte Yaşama Arzusu

Başlangıçta Sâtı el-Husri'nin milliyetçilik ve birlikte yaşama arzusu arasındaki ilişkiye bakışı farklı olsa da ona gösterdiği ilginin Osmanlı dönemine kadar uzanan bir mazisi vardır. O erken dönemlerinde, Osmanlılık için ideolojik dayanak noktası arayıp bunu siyasî bir teori şeklinde formüle etmeye çalışırken, “birlikte yaşama arzusu” (*irâdetü'l-ayşi'l-müşterek*) düşüncesiyle temas etti ve ondan etkilendi. Sâtı el-Husri'nin 1912-1913 arasında İstanbul Üniversitesi'nde yaptığı “Vatan İçin” adlı beş bölümlük konferans dizisinde, Osmanlılığın esaslarını açıklarken, Fransız düşünür Ernest Renan'ın milliyetçilik teorisine dayanarak, coğrafya faktörüne, manevi bağlara, onun en önemli halkası olan dine yani İslam'a

¹⁹⁹ Sâtı el-Husri, **Mâ hiye'l-kavmiyye: Ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât**, s. 162.

²⁰⁰ Sâtı el-Husri, **el-'Urûbetü evvelen**, s. 126.

ve birlikte yaşama arzusuna vurgu yaptığı görülür.²⁰¹ Bundan ötürü Sâti Bey, bu dönemde Alman ekolünden etkilenerak milliyetçiliği dil temeli üzerine bina eden Türkçülere yönelik tenkidini yazarken de bu teoriye başvurduğu görülür. Tenkidinde Osmanlı Devleti farklı dilleri konuşan bir tebaaya sahip olduğu için Osmanlıcılığın dil temeli üzerine yapılamayacağını, milliyetçilik-dil formülünün sadece parçalanmış halde bulunan Alman milleti için geçerli olduğunu söyledi.

Ne var ki Sâti el-Husri Arap milliyetçisi olduktan sonra bu düşüncesinden vazgeçip onu ağır bir dille eleştirdi. O yaşadığı bu değişimden *Muhâdarât fi nüşûi'l-fikreti'l-kavmiyye* kitabında şöyle bahseder:

“Milliyetçiliği iradeye bağlayan düşünce ile ilk karşılaştığımda, ondan etkilendiğimi ve bir müddet tesirinde kaldığımı itiraf etmem gerekir. Fakat, daha sonra ondan şüphe duymaya başladım. Tarih üzerine derinleştikçe ve sosyolojik araştırmalar üzerine yoğunlaştıkça, bu düşüncenin doğruluktan uzak olduğuna fark ettim.”²⁰²

Sâti Bey bu teoriyi eleştirirken onu ayakta tutan ideolojik, tarihî, siyasî ve felsefî temellerini ortaya çıkarmakla işe başladı ve bundan sonra tenkit etmeye çalıştı. Bilindiği üzere milliyetçiliği “birlikte yaşama arzusu”na bağlayan teori, daha çok Fransız düşünür Ernest Renan sayesinde felsefî bir boyut kazanıp popüler oldu. Renan, pek çok araştırma yaptıktan sonra milletçiliğin temel faktörünün dil değil birlikte yaşama “arzusu/iradesi” olduğu kanaatine vardı. Dolayısıyla ona göre millet “*ancak birlikte yaşama arzusu gösteren insan topluluğudur.*”²⁰³

Sâti Bey ilk olarak bu teorinin ideolojik, siyasi ve tarihi arka planına ışık tuttu. Ona göre bu teori gerçekte, Fransa'nın çıkarlarına ters düşen Almanların milliyetçilik-dil teorisine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Zira bilindiği üzere Fransa, özellikle Napolyon döneminde dört bir yanının doğal sınırlarla çevrili olması iştihakıyla ülkesinin sınırlarını kuzeyde Ren Nehri'ne kadar genişletmeye çalışıyordu. Ne var ki yayılmak istediği bölgenin sakinleri Almanca konuşuyordu ve

²⁰¹ Tikhonova Tatiana, a.g.e, s. 25.

²⁰² Sâti el-Husrî, *Muhâdarât fi nüşûi'l-fikreti'l-kavmiyye*, s. 47.

²⁰³ Ernest Renan, "*Qu'est-ce qu'une nation*", s. 26.

bu durum “milliyetler ilkesi”ne aykırı idi. Bunun da ötesinde, Almanca konuşan Alsace-Lorraine ya da Alsas-Loren (Alm. Elsaß-Lothringen) bölgesi yani günümüzde Strazburg denilen şehir ve çevresi XVII. yüzyıldan bu yana Fransa tarafından yönetilmekteydi. Milliyetçiliği dil temeline dayandıran herhangi bir teori yayıldığında bu bölgeyi Fransa’dan ayrılıp Almanya’ya bağlanmaya sevk edebilirdi ki bu durum elbette Fransa’nın çıkarlarına ters düşüyordu.²⁰⁴

Sâtı Bey’e göre bu teori, yukarıda zikredilen sebeplerin yanı sıra, Fransa-Prusya veya 1870 Savaşı olarak bilinen hadise nedeniyle, Ernest Renan ve Fustel de Coulanges gibi Fransız düşünürler ile Heinrich Von Treitschke, Theodor Mommsen ve Strauss gibi Alman düşünür ve tarihçiler arasında geçen hararetli tartışmaların yaşandığı şartlarda ortaya çıktı. Böylelikle Almanlara tepki olarak ortaya çıkan ve milliyetçiliği “birlikte yaşama arzusu” üzerine bina eden teorinin tarihî ve siyasî şartlarını anlamış olduk. Sâtı Bey bu düşüncenin ortaya çıkışının siyasî ve tarihî arka planını aydınlattıktan sonra sıra felsefi arka planına gelir. Ona göre bu düşünce en iyi şeklini Ernest Renan ile almıştır. Bu nedenle Renan’ın formüleştirdiği teoriden hareketle teorinin felsefî yanlarını da eleştirir. Daha önce bahsettiğimiz gibi, Renan’ın teorisinin dayandığı en önemli felsefi temel, birlikte yaşama “irade”sidir. Ona göre insanın özü arzu ve iradedir. Dolayısıyla toplum fertlerden oluştuğu için, fertler gibi toplumun özü de arzu ve iradedir. Yani birlik ve beraberlik içinde yaşama arzu ve iradesidir. Bu anlatılanlar çerçevesinde diyebiliriz ki, bir milletin ruhunu ve özünü oluşturan faktörler bunlardır.

Sâtı Bey, bu düşüncüyü tamamen reddeder. Ona göre toplumun arzu ve iradesi ancak oylama ile belli olur. Mamafih yapılan oylamalar geleneklerin ve propagandaların etkisinden vareste değildir. Dolayısıyla, bunlara tabi olunca toplumun iradesi hızla değişir. Böylelikle, milletler tabî bir toplum olmayıp yapay siyasî partilerin eklentileri haline gelirler.²⁰⁵ Ayrıca bilindiği üzere bilimsel yöntem

²⁰⁴ Sâtı el-Husrî, **Mâ hiye’l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav’i’l-ehdâs ve’n-nazariyyât**, s. 99.

²⁰⁵ Sâtı el-Husrî, **Ebhâs muhtâra fi’l-kavmiyye’l-Arabiyye**, Merkezü Dirâsâti’l-vihdeti’l-arabiyye, Beyrut, 1985, s. 44.

bir şeyin özünü belirlemeye çalıştığında geçici ve arazi nitelikler değil, kalıcı ve kuşatıcı nitelikler üzerinde durur. Bunun yanı sıra Sâtı Bey'e göre Renan'ın "*Millet, birlikte yaşama arzusuna sahip olan insanlar topluluğudur*" şeklindeki tanımı karşısında cevaplanması gereken soru, bir milletin fertlerinden bazıları bu beraberliği arzulayıp muvafakat etmişken bazılarının ayrılıp bağımsız ve yeni bir cemaat teşkil ederek yaşamak istemelerine sebep olan şeyin ne olduğudur. Sâtı Bey, bu sorudan hareketle irade ve arzuyu milliyetçiliğin bileşenleri değil, aksine neticesi olduğunu tespit eder. Zira arzu ve irade, dil ve ortak tarih neticesinde oluşan millî bilince bağlı olduğu için, fertler bir millete mensup oldukları zaman beraber yaşamak, farklı milletlere mensup oldukları zaman ise birbirlerinden ayrılmak isterler.²⁰⁶

Bu bağlamda Sâtı Bey, birlikte yaşama arzusu teorisini reforme edip canlandırmaya çalışan Fransız düşünür Henri Hauser'ı (ö.1946) da tenkit eder. Bu düşünür Birinci Dünya Savaşı esnasında yani 1916'da yayınlanan *Le principe Des nationalités: Ses Origines Historiques (Milliyetler İlkesinin Tarihi Kökeni)* adlı kitabında Renan'ın aksine, milliyetçilikte dilin önemini inkar etmeden, yine birlikte yaşamak arzusu temelini savunmaya çalıştı. O, milletin oluşumunda ve varlığını sürdürmesinde dilin önemli bir rol oynayabileceğini, fakat bu rolün ancak milletin iradesine bağlı olacağını savunur. Başka bir deyişle, milleti bir araya getiren fertler şayet isterlerse dil, milliyetçilikte rol oynayabilir, aksi halde herhangi bir tesir gösteremez. Sâtı Bey Renan'ı tenkit ettiği gibi Hanri Hauser'in görüşünün de tutarsız bir düşünce olduğunu öne sürer, çünkü ona göre bilimsel yöntem gereğince, şöyle bir soru sorulması kaçınılmazdır: Neden bazı fertler birlikte yaşamayı dilerken bazıları bunu istemez? Bu soruya cevap aramaya kalktığımızda fertlerin isteğinin milleti oluşturan sebeplerden olmadığı, aksine bu isteğin milletin oluşmasının bir neticesi olduğu hakikatine varırız.²⁰⁷

²⁰⁶ Sâtı el-Husri, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 113.

²⁰⁷ Sâtı el-Husri, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 121-125.

2.4. Milliyetçilik, İktisat Teorileri ve Marksizm

Konuya başlamadan önce hemen belirtmeliyiz ki biz burada ekonomi teorilerini ve marksizm gibi geniş bir ideolojiyi tüm yönleriyle ele alma imkânına sahip değiliz. Ancak milliyetçilikle olan irtibatı nispetinde burada değinmeden geçmek de bir eksiklik oluşturacağı için tezimizin bağlamından kopmadan ele almaya ve milliyetçilikle ilişkilendirmeye gayret edeceğiz. Daha önce belirtildiği üzere Sâti Bey, milliyetçilikte veya milletlerin oluşumunda, din, coğrafya, ırk, irade faktörlerinin yanı sıra ekonominin de birincil rol oynamadığını öne sürer. Bilindiği üzere Marksist düşünürler sosyal, siyasal, tarihsel vb. bütün olayları sınıf çatışmasının sebebi olan ekonomi faktörüne bağladıkları için, milliyetçiliğe de bu ekonomiden hareketle yaklaşır, milletlerin oluşumundaki süreçlerde daha çok iktisadî ortak çıkarlar üzerinde durmuşlardır.

Sâti Bey'e göre iktisadî faktörler fertlerde olduğu gibi cemaatlerde de önemli rol oynasa ve tarihî olayların meydana gelmesinde ve tarihin yönlendirilmesinde etkisi çok olsa da; milletlerin oluşumunda ve fertlerin tek bir çatı altında birleşmesinde iktisadî köşe taşı kabul etmek doğru değildir. Zira tarihî ve siyasi vakıaların gösterdiği gibi, iktisadi ortak çıkarlar zaman zaman fertlerin birleşmesinde yapıcı bir rol oynasa da, çoğu zaman bunun aksine fertlerin ihtilafa düşmelerine ve dolayısıyla dağılmalarına neden olması, iktisadın yıkıcı unsur olarak rol oynadığını göstermektedir.²⁰⁸

Çünkü genel anlamıyla ve özellikle iktisadi anlamda menfaat, her zaman ve her durumda herkese aynı derecede ve aynı şekilde gözüken bir şey olmayıp görecelidir. Dolayısıyla ekonominin milliyetçiliğin esaslarından sayılması doğru değildir. Bundan başka iktisadi çıkarlar, insan için her şey değildir, çünkü insanın ve toplumların duygu, düşünce gibi manevi boyutları ekonominin etkisinden daha önemlidir. Ayrıca iktisadi çıkarlar onların etkisine tabidir. Çünkü insanlar milli duyguların etkisiyle, kendi milletleri ve vatanları için canlarını feda ediyorken, aynı hissiyatla iktisadi çıkarlarından vazgeçmeleri de mümkündür.

²⁰⁸ A.e., s. 131.

Bu çerçevede, Sâtı Bey, milliyetçiliğin Lenin gibi marksistlerin, pazarlarını genişletmek ve kendi sınıfının çıkarlarına hizmet etmek gayesiyle, burjuva sınıfı veya emperyalist kapitalizm sayesinde ortaya çıkan bir fenomen olarak değerlendirilmesini eleştirmektedir. Lenin, 1914'te neşrettiği “Milletlerin Kendi Kaderini Tayin Hakkı” başlıklı bir makalede, milliyetçilik hareketleri ile kapitalizm arasında bir ilişki bulunduğunu ileri sürüp, kapitalizmin öngördüğü şekilde aynı dili konuşan bir milletin tek çatı altında birleşmesi halinde ticari pazarın genişlemesine neden olacağını öne sürer. Böylelikle Lenin milliyetçilik ve kapitalizm ilişkisinin güçlü olduğunu, hatta milliyetçiliğin kapitalizmin neticesi olduğunu savunur. Elbette Sâtı Bey milliyetçiliği kapitalizmden uzak tutmaya çalışarak bu tezi tamamen reddeder, çünkü ona göre bu düşünce objektif olmayıp komünistlerin her fenomeni iktisadi bir faktöre indirgemeye çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Zira ona göre milliyetçilik hareketleri Almanya'da ve İtalya'da olduğu gibi aynı dili konuşanları birleştirmiş ve dolayısıyla pazarların genişlemesine neden olsa da çoğu zaman Osmanlı ve Avusturya İmparatorluğu'nda olduğu gibi birçok milletin başka milletlerden ayrılmasına, dolayısıyla kapitalizmin maksadına muhalif olarak pazarların daha da daralmasına neden olmuştur.²⁰⁹ Böylelikle Sâtı Bey, Lenin'in ortaya koyduğu tezi çürütmüş olur.

Sâtı Bey bu kapsamda Stalin'i de eleştirir. Bilindiği üzere milliyetçilik fenomeni yayılmaya başladıktan sonra, Lenin ve Stalin başta olmak üzere Marksist Bolşevik liderleri bu meseleyi inceleyip Marksist bir yaklaşım ile işlemeye çalıştılar. Bu çerçevede Stalin milliyetçilik üzerine 1914 yılında *Marksizm ve Ulusal Sorun* adlı bir kitap; 1929'da “Meşkov, Kovalçuk ve Öteki Yoldaşlara Yanıt” (18 Mart 1929) ile “Leninizm ve Ulusal Sorun” adlı makaleler yazdı. Stalin bu makalelerde, milletin dört ana temele sahip olduğunu ve bu dört temelin bir arada bulunması gerektiğini söyledi. Bu temeller dil birliği, toprak birliği, iktisadi yaşantı birliği ve ulusal kültürün özgül birliği içinde beliren ruhsal biçimlenme birliğidir. Ayrıca Stalin

²⁰⁹ Sâtı el-Husrî, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 153-155.

Meşkov, Kovalçuk ve öteki yoldaşlarının salık verdiği gibi, beşinci bir madde olarak devlet unsurunun milletin temellerine eklenmesini reddetti.

Sâtı Bey'e gelince Stalin'in kurduğu teorinin yanlış olduğunu ve kendisi ile çelişkiye düştüğünü söyler, zira ona göre Stalin'in devleti, milletin temellerinden sayamamasından hareketle, iktisadî yaşantı temelini de saymaması gerekirdi. Zira Sâtı Bey'e göre iktisadi hayat devletin varlığına bağlıdır, dolayısıyla milletlerin oluşumunda devlet unsurunun rolü bulunmadığını kabul ettiğimizde, iktisadı da reddetmemiz mantığa daha uygundur.²¹⁰ Ayrıca gümrük bariyerleri milletlerin sınırlarında değil devletlerin sınırlarında bulunur. Sâtı Bey'e göre Stalin'in, milletin oluşumunda devleti temel nitelikler arasında görmezken, iktisadı milletin temelleri arasında varsayarak düştüğü çelişkinin başlıca sebebi, ilke olarak Marksistlerin hep yaptığı gibi her fenomende iktisadi bir faktör aramasındandır. İkinci nedeni ise o dönemde Rusya'nın içinde bulunduğu durumdur. Zira bilindiği gibi Rusya, çeşitli halkları ve milletleri yönetmesinden dolayı, egemenliğini kaybetmemek için milliyetçiliği devletin varlığı üzerinde değil, iktisadi temel başta olmak üzere, dil ve kültür temelleri üzerine bina etti. Bu şekliyle Stalin'in düşüncesi Sâtı Bey'in nitelediği gibi bilimsel teoriye değil siyasî planlara daha yakın olur.²¹¹

Sâtı Bey, Lenin ve Stalin'i tenkit etmekle yetinmeyip evrensel bir tutuma sahip olan enternasyonal komünizmi de eleştirmiştir. Elbette Sâtı Bey'in eleştirileri bu düşünce sisteminin bütününe yönelik değildir. Sadece milliyetçilikle ilgili kısmını eleştirmektedir. Bu tutumun daha önce zikrettiğimiz gibi milliyetçiliği ve vatanperverliği insanları sömürmek ve köleleştirmek için kullanılan bir araç olarak gördüğü için dünyayı değiştirmeye davet eder. Yine bu tutuma göre işçinin, vatani iş, yurttaşları -milliyeti ne olursa olsun- işçi kardeşleri ve düşmanı ise kapitalizmdir. Bu yüzden enternasyonal komünizm milliyetçiliğe dayanan bağların yerine sınıfsal bağları koymaya çalışır. Sâtı Bey ise komünizmin ilklerinin doğrudan evrenselliğe

²¹⁰ Sâtı el-Husrî, **Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'î'l-ehdâs ve'n-nazariyyât**, s. 146-147.

²¹¹ **A.e.**, s. 150.

davet eden etmediğini, dolayısıyla komünizmin milliyetçilikle çelişmediğini söyler. Ona göre bunun en büyük delili, Rusya’da bile Sovyet milliyetçiliğini savunan Stalin’in, enternasyonal komünizmi savunan Lev Troçki’yi yenmesi ile milliyetçilik fikrinin evrensellik fikrine galip gelmesidir.²¹² Buradan hareketle Sâti Bey’in milliyetçilikte iktisat faktörünü ve onun üzerine inşa edilen teorileri reddetmesiyle, iktisadi faktörü dışarıda bırakan Alman düşüncesine ve bilhassa Alman idealizmine sadık olduğu söylenebilir.²¹³ O böylece milletin siyasî ve iktisadî unsurlara bağlı olmaksızın “önceden verili” (*mu’tâ kablî*) olduğunu vurgular. Burada işaret etmek istediğimiz önemli bir husus da şudur: Sâti Bey devleti, milletin esaslarından saymadığı halde, milletin doğasının tek bir devlet altında birleşmeyi ve bunun için çalışmayı gerektirdiğini öne sürmüş olmasıdır. Ancak bu bazılarının sandığı gibi²¹⁴ onun tutarsızlığa düştüğü anlamına gelmez. Zira o, milletin esaslarından bahsettiğinde, onlar olmadan milletin var olamayacağı temelleri kastediyordu. Halbuki devlet, arazî bir şeydir. Varlığında ve yokluğunda milletin varlığı devam eder. Şu kadar var ki, devletsizlik durumunun millet için doğal veya gerekli bir durum olup olmadığı tartışılmalıdır. Çünkü bu faktörler milleti meydana getiren sebepler değil aksine milletin neticesidir.

²¹² Sâti el-Husrî, *Ârâ ve ehâdîs fi’l-vataniyye ve’l-kavmiyye*, s. 73.

²¹³ Belgziz Abdelilah, " el-Ümme fi’l-hitâbi’l-kavmî’l-Arabî: Nakdu utrûhât Sâti‘ el-Husrî ", *et-Tesâmuḥ*, Sayı.29, Umman,2010, s. 127.

²¹⁴ *A.e.*, s.128.

2.5. Arapçılık (*el-'Urûbe*) ve Arap Milleti (*el-Ûmmetü'l-arabiyye*)

Daha önce bahsettiğimiz üzere Sâtı Bey milliyetçilik teorisinde, milletleri oluşturan temel faktörlerin dil ve tarih olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla onun düşünce sisteminde dil, milletin ruhu ve canlılığı; tarih ise şuuru ve hafızası konumundadır. Zira her milletin kendi varlığını hissetmesi ve kendi kimliğini kazanması ancak kendi tarihi ile mümkün olur. Yukarıda belirtildiği gibi Sâtı Bey'in tarihten kastı kitaplarda yazılı olan tarih değil fertlerin hatıralarında canlı bir şekilde taşıdığı tarihtir. Ayrıca o, milletin oluşumunda din, toprak, irade ve iktisadî yaşantı gibi diğer faktörleri reddeder ve bu faktörleri milletin esaslarına dahil edenlere, yazdığı kitaplarda ayrıntılı cevaplar vererek tartışmaya girer. O milliyetçiliği genel bir sistem haline getirip genel bir teori şeklinde formülleştirdikten sonra bunu Arap milliyetçiliği ve Arap milleti üzerine uygulamaya çalıştı. Yazdığı ondan fazla kitapla Arap milliyetçiliğinin mutlak bir yasanın neticesi olduğunu ispatlamaya gayret gösterdi.

Sâtı Bey Avrupa'da XIX. yüzyılı "milletler ilkesi"nin çağı olarak görmektedir. Ayrıca yaşadığı dönem itibariyle Avrupa'da bu fikrin misyonunu tamamladığını dolayısıyla geçerliliğinin kalmadığını düşünse de Arap ülkelerinde bu fikrin doğuş aşamasında olduğuna inanmaktaydı. Dolayısıyla bazı düşünürlerin aksine, Araplar ve doğu toplumları için XX. yüzyılın, milliyetçilik yüzyılı olacağını düşünüyordu. Bu fikrin Arap coğrafyasında siyasi ve manevi etkilerinin olacağına inanıyor, reformlara neden olmasını bekliyordu. O, âdeta zamanla yarışıyor, bu nedenle Arap milliyetçiliği çağına zemin hazırlamaya çalışıyor. Bu çabalarının iki ana hedefi vardı: Bunlar, (i) Arap milliyetçiliğinin temellerini inşa etmek ve bundan hareketle (ii) Arap milletinin bağımsızlığının, özgürlüğünün ve birliğinin gerçekleşmesini sağlamaktır.

2.5.1. Sâtı el-Husri'nin Arap Milliyetçiliği Anlayışı:

Sâtı Bey, Arap milliyetçiliği ile ilgili araştırmalarında, Arap kime denir?, Arap Milleti özellikleri nelerdir?, “Arap” sözü hangi halklar için geçerlidir? “Arap”, Arapça konuşan kimselerden mi ibarettir? yoksa “Arap olmak isteyen” kimselere Arap denebilir mi? son olarak “Arap” Arapçılığı ile gurur duyan kimse midir? şeklindeki sorulardan hareket eder.²¹⁵ Öncelikle Sâtı Bey’e göre Arapların bilmesi ve ona inanması gereken gerçekler vardır. İlk olarak:

“Arap ülkesi bazıların iddia ettiği gibi sadece Arap Yarımadası değil, tersine halkı Arapça konuşan bütün bölgelerdir (...) yani doğuda Zağros Dağları’ndan batıda Atlas Okyanusu’na kadar; kuzeyde Akdeniz ve Anadolu hudutlarından güneyde Hint Okyanusu, Nil Nehri’nin doğduğu yere ve Büyük Sahraya kadar... Bu bölgelerin hepsi Arap ülkesine dahildir.”²¹⁶

Ayrıca bu bölgelerde yaşayanların hepsi tek bir millettir. Zira “*Mısırlılar, Faslılar, Iraklılar (...) bir olan Arap milletinin halkları ve kollarıdır.*”²¹⁷ Arap ise dini, devleti, aslı ve nesebi ne olursa olsun bu bölgede yaşayıp bu millete mensup olandır. Bu bağlamda Sâtı Bey düşüncesini şöyle özetler:

“Arap bölgesine mensup olan ve Arapça konuşan herkes Araptır (...) Resmî bir vesika ile taşıdığı vatandaşlık, tâbî olduğu devlet, benimsediği din, takip ettiği mezhep, geldiği aile ve nesebi ne olursa olsun o kimse Araptır. Ayrıca Arapçılık sadece Müslümanlara veya Arap Yarımadası’na mensup olanlar için değil, aksine Arap bölgesinde mensup ve Arapça konuşan herkes için geçerlidir.”²¹⁸

Bundan başka Sâtı Bey, milliyetçilik anlayışından hareketle bütün milletler gibi Arap milletinin de tek bir dile ve ortak bir tarihe sahip oldukları için tek bir millet olduğunu öne sürer. Fakat Arap milletinde bu iki temel faktörün yanı sıra diğer milletlerde olmayan toprak birliği, ortak iktisadî yaşantı ve duygusal dayanışma gibi bazı ikincil faktörlerin varlığından da bahseder.²¹⁹ Böylelikle ona göre, daha önce

²¹⁵ Sâtı el-Husri, *Ârâ ve ehâdîs fi’l-vataniyye ve’l-kavmiyye*, s. 28.

²¹⁶ Sâtı el-Husri, *el-‘Urûbetü evvelen*, s. 13.

²¹⁷ *A.e.*, s. 13.

²¹⁸ Sâtı el-Husri, *el-‘Urûbetü evvelen*, s. 14.

²¹⁹ Sâtı el-Husri, *Safahat mine’l-mâzi’l-karîb*, Merkezü Dirâsâti’l-vihdeti’l-arabiyye, 1984, s. 70.

reddettiği teoriler başta olmak üzere bütün milliyetçi teorilere göre Arapların tek bir millet oldukları kabul edilir. Dolayısıyla Arapların dağınık halde yaşamalarının hiçbir özrü yoktur.

Sâtı Bey Arap milletinin bugünkü sınırlarının kadîm sınırlar olmadığını, aksine tarihî süreç içinde bu hale geldiğine işaret eder.²²⁰ Fakat tarihi derinlemesine analiz edip Arap milletini bu hale getiren faktörlerden bahsetmez,²²¹ yalnızca İslam dininin Arap dilinin yayılmasında ve Arap toprağının genişlemesinde büyük rol oynadığını söylemekle yetinir. Hâlbuki Sâtı Bey'in cevaplama gereken soru şudur: İslam dini çeşitli milletler tarafından benimsendiği halde Arapça niçin sadece belli bölgeler ve milletler arasında yayılma imkânı buldu? Bundan ötürü o, Arapçılığın ırksal temellere dayanan bir şey olmadığını, kültürel boyuta sahip olduğunu vurgular. Buna dair şöyle der: *“Arap milliyetçiliği esasen ne soylara ne neseplere dayanan bir teoridir. Arap milletinin birliğine inananlar inançlarını ırkçı teorilerden değil tarih, kültür ve dilden kaynaklanan bilgilerden almaktadırlar. Buna binaen onlar asla saf Arap ırkını aramazlar.”*²²² Fakat Sâtı Bey'in bu sözünden Arap ülkesine mensup olan kimsenin kendini Arap milletine veya başka bir millete istediği gibi intisap edebileceği anlaşılmaz, zira ona göre bu kimse *“istese de istemese de; itiraf etse de etmese de Arap'tır. Habersiz midir, gafil midir, nankör müdür, hain midir, ne olursa olsun her hâlükârda Arap'tır, fakat o bilinçsiz, şuursuz bir Araptır, belki de aynı zamanda vicdansızdır.”*²²³ Ona göre dili Arapça olup, Arap milletine mensup olmasına rağmen Araplığı inkar eden kimse, cahilliği sebebiyle inkar ediyorsa ona öğretilmesi; gafil veya kandırılmış ise onun uyandırılması; bencilse o kimsenin haddinin bildirilmesi gerekir.²²⁴ Böylelikle Sâtı Bey daha önce milliyetçiliği, birlikte

²²⁰ Sâtı el-Husrî, **Havle'l-kavmiyyeti'l-Arabiyye**, s. 164.

²²¹ Ahmed er-Rehbî, **a.g.e.**, s. 284.

²²² Sâtı el-Husrî, **Ârâ ve ehâdîs fi'l-kavmiyyeti'l-Arabiyye**, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985, s. 87.

²²³ Sâtı el-Husrî, **Ârâ ve ehâdîs fi'l-kavmiyyeti'l-Arabiyye**, s. 46.

²²⁴ Sâtı el-Husrî, **Havle'l-kavmiyyeti'l-Arabiyye**, s. 77.

yaşama arzusuna indirgeyen Renan'ın teorisini dolaylı bir şekilde tekrar reddetmiş olduğu ve “*Alsas halkı farkında olmasa da Alman'dır*”²²⁵ diyen Alman düşünür Theodor Mommsen'in (ö.1903) düşüncesinden ve hatta ifadesinden bariz bir şekilde etkilenmiş olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Sâtı el-Husri “Arap” kelimesinin halk ve hatta bazı seçkinlerin dilinde yanlış kullanıldığından söz eder, onun söylediği gibi Arap kelimesi halk ağzında en çok bedevî veya köylü manasında kullanılır. Bazı durumlarda ise aşağılama ve alay etme makamında kullanıldığı vâkidir.²²⁶ Halbuki ona göre, böyle bir ifade yanlıştır ve kullanılmamalıdır. Irak'ta görevliyken bu kullanımı kaldırmaya ve ıslah etmeye çalıştığından bahseder. Sâtı Bey'e göre Arap kelimesinin kötü anlamda kullanımı bilerek ya da bilmeyerek bazı seçkinler ve özellikle de **Şuûbiyye**²²⁷ akımına mensup olanlar tarafından yaygınlaştırılan bir manadır. Onlar İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine istinat ederek, Arapların medeniyetsiz ve geçimsiz bir fitrata sahip olduklarını söyleyip, bunu bahane ederek de Arap milletinin fitraten birleşmeyeceğini ileri sürerler.

Sâtı el-Husri, İbn-i Haldun'un yanlış anlaşıldığını söyler. Zira ona göre İbn Haldun *Mukaddime*'sinde Arap kelimesinden ırkla ilgili bir anlamda değil, her millette olduğu gibi göçebe ya da bedevî hayatı yaşayan insanları kastetmektedir.²²⁸ Dolayısıyla Arapların bu şekilde nitelenmesi doğru olmaz, ayrıca bu hususta Araplar diğer milletlerle aynı şartlara tabidirler, yani her milletin medeniyetten uzak bölgelerde yaşayan göçebe toplulukları olabilir.²²⁹

Bundan başka söylenmesi gereken bir başka husus da şudur: Sâtı Bey “Arap milleti”nin sınırlarını genişleten ilk öncülerdendir. Zira Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Arap milliyetçisi olanlar, genellikle Arap milletini Şam bölgesi ve ona yakın

²²⁵ Sâtı el-Husri, **Muhâdarât fi nüşûi'l-fikreti'l-kavmiyye**, 1985, s. 58.

²²⁶ Sâtı el-Husri, **Ârâ ve ehâdis fi'l-târîh ve 'l-ictimâ**, s. 124.

²²⁷ Şuûbiyye, Emevîler'in son döneminde görülmeye başlayan ve İran asıllılar başta olmak üzere gayri Arap unsurlar arasında Arap olmayanların Araplar'dan daha üstün olduğunu iddia eden siyasi, fikri ve edebî harekettir. bkz. Adem Apak, “Şuûbiyye”, **DİA**, c. 39, (244-246), s. 245.

²²⁸ Sâtı el-Husri, **Dirâsât an mükaddimeti İbn Haldun**, Mektebetü'l-hanci, el-Kahire, 1967, s. 151.

²²⁹ Sâtı el-Husri, **Ârâ ve ehâdis fi't-târîh ve 'l-ictimâ**, s. 122.

coğrafya ile sınırlandırıyorlardı. Şunu da belirtmek gerekir ki, Sâtı el-Husri bu geniş bölgede yaşayan etnik azınlıkların Arap milliyetçiliği ile nasıl bağdaştırılacağını çok yüzeysel bir şekilde ele almıştır. Özellikle de Irak'ta bulunduğu esnada oradaki Kürt halkının varlığına şahit olmasına rağmen bu durumu göz ardı ederek bu vakıyı teorisini geliştirmek ve Arap coğrafyasındaki farklı milletleri kuşatacak bir milliyetçilik anlayışına yönelmek yerine, bu durumu tamamiyle sessizce görmezden gelmeyi tercih etmiştir. Bu yüzden kanaatimizce Sâtı Bey'in, teorik düzlemde dinî ve mezhebî azınlıklar sorununa laiklik prensibiyle bulduğu çözümün bir benzerini etnik azınlıklar meselesinde bulamamıştır.

2.5.2. Pan-Arabizm / Arap Birliği

Osmanlı son döneminde ortaya çıkan akımlardan ilki ittihâd-ı Osmânî gücünü yitirmeye başladığında ortaya ittihâd-ı Etrâk/Türk birliği yahut Pantürkizm çıkmıştı. İttihâd-ı Osmânî'nin içerdiği ümmetçilik anlayışı İslâmcıların eliyle ittihâd-ı İslâm'a evrilince Osmanlı coğrafyasında yaşayan farklı milletler arasında da milliyetçilik ve bunun üzerinden "ittihâd/birlik" arayışları başladı. Hiç şüphe yok ki Sâtı Bey de bu görüşü savunan en önemli isimdir. O da diğer Arap milliyetçilerinin pek çoğu gibi Arap milletinin tarih boyunca birlik içinde olduğunu öne sürmektedir. Bu bağlamda, *el-Urûbetü beyne düâtihâ ve muârizihâ (Muhâlifler ile Savunucuları Arasında Arapçılık)* adlı kitabında İslamiyet'in ortaya çıkışından 1950'ye kadar Arap milletinin kronolojik haritasını yayımlamış ve bu haritadan hareketle Arap milletinin uzun tarihi seyri içinde son çeyrek asra kadar bölünmeden ulaştığını ileri sürmüştür.²³⁰

Sâtı el-Husri, Arapların parçalanarak dağılmasının ve yerel devletler²³¹ (*ed-devletü'l-kutriyye*) ortaya çıkmasının suçunu sömürgeci emperyalist ülkelere yüklüyor. Çünkü ona göre, hâlihazırda var olan Arap ülkeleri, doğal bir şekilde ve

²³⁰ Sâtı el-Husri, *el-Urûbetü beyne düâtihâ ve muârizihâ*, Merkezü Dirâsâtü'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985, s. 133.

²³¹ Arap Birliğini savunanlar Arap milletinin tek bir devlet oluşturduğunu ileri sürdükleri için mevcut ulus devletleri bir "müstakil bir devlet" olarak görmeyip "Büyük Arap Birliği Devleti"nin bir parçası olarak değerlendirir ve bu küçük parçalara *ed-devletü'l-kutriyye* yani yerel devlet adını verirler.

kendi halklarının iradesini bu yönde kullanmasının sonucunda değil, Arap toprağını paylaşmak üzere sömürgeci ülkeler arasında yapılan antlaşmalar ve uzlaşmaların neticesinde teşekkül etmiştir. Ayrıca Arap ülkeleri arasında bulunan yapay sınırlar kendi çıkarlarına göre değil, yine bu büyük güçlerin çıkarlarına göre çizilmiştir.²³² Bu çerçevede Sâtı Bey, bir başka sebepten daha bahseder: Ona göre Osmanlı Devleti'nin çökmesinden sonra Arap milliyetçiliği ülküsünün, Arapları tek bir siyasi oluşumun çatısı altında birleştirememesinin sebebi, Arapların üzerine musallat olan emperyalist sömürgecilerin çeşitliliğidir. Dolayısıyla bu durum bölgesel ülkelerin ortaya çıkmasına ve devam etmesine neden oldu. Oysa ona göre, Araplar, tek bir emperyalist sömürgeci kuvvet tarafından işgal edilseydi birleşmeleri kolay olurdu. Sâtı Bey buna Endonezya milletini örnek verir. Çünkü ona göre Endonezya'nın yüzlerce adası olup Arapların nüfusu kadar bir nüfusa sahip olmalarına rağmen Hollanda gibi tek bir sömürgeci tarafından işgal edildiği için bağımsızlık sonrasında vakit kaybetmeden birleştiler.²³³ Arapların durumu ise bundan farklı idi, zira Araplar; Fransızlar, İngilizler, bunlara kıyasla az olsalar da İspanyollar ve İtalyanlar tarafından işgal edildi. Ayrıca onların işgali farklı zamanlarda ve şartlarda, kimi manda bahanesi ile kimi doğrudan bir işgal ile oldu ki bu, mevcut durumu daha karmaşık hale getirmektedir. Bu nedenle Arapların emperyalistler ile savaşmaları ve bağımsızlıklarına kavuşmaları farklı şartlarda ve zamanlarda oldu ve Endonezya'da olduğu gibi birleşmeleri tek seferde gerçekleşmedi. Sâtı Bey bu görüşte olmasına rağmen, Arapçılığa inancı hiç zayıflamadı, Arap ülkelerini bu yapay sınırları kaldırmak, bağımsızlıklarını elde etmek ve tek bir Arap devletinin çatısı altında toplamak üzere harekete geçirmeye çalıştı. Fakat Sâtı Bey'e göre bu hedefe varmak için ilk yapılması gereken şey "*Arap milliyetçiliği şuurunu uyandırmak ve bu milletin birliğine olan inancı aşulamaktır*" zira ona göre ancak bu vesile ile Arap birliğinin

²³² Sâtı el-Husrî, *el-'Urûbetü evvelen*, s. 14-15.

²³³Sâtı el-Husrî, *el-İklîmiyye cüzürüha ve büzürüha*, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985, s. 11-12.

önüne çıkan zorluklar ve engeller aşılabılır.²³⁴ Bunun nasıl başarılacağına gelince, Sâti Bey, bu idealin hayata geçirilmesinde **eğitim** ve hususiyle **tarih derslerinin** önemine dikkat çekiyor. Çünkü ona göre bu dersler sayesinde Arap birliğine dair meyil ve arzuda bir artış olmaktadır. O, bu konuda bütün Arapların düşüncesini aynı şekilde biçimlendirmek için kültürel birleşmeye de büyük önem verir, zira kültürel birleşme (entegrasyon) birlik ve beraberliğin ilk adımıdır. O bu hususta şöyle der: “*Siz bana kültür birliğini temin edin, ben bütün birleşmelere kefil olurum.*”²³⁵

Sâti Bey’in birleşmeyi gerçekleştirmek için eğitim ve kültüre yaptığı bu vurgu onun eğitimci kişiliğinin yanı sıra, Alman düşünür Fichte’den de etkilenmiş olmasından kaynaklanır. Zira Sâti Bey, XIX. yüzyılda Almanların milli bilincinin uyanması ve yayılmasının Fichte’nin yazdığı *Alman Ulusuna Söylevler* konulu konferanslarının etkisi ile olduğunu düşünüyordu. Bu yüzden onu **Arapların Fichte’si** olarak adlandırmak yanlış olmasa gerek. Fakat görüldüğü gibi Sâti Bey Pan-Arabizmin gerçekleşmesini eğitim ve inanca bağladığı için, ona göre Araplar aynı inanca sahip oldukları zaman, şüphesiz Arap birliğine kavuşurlar. Ancak o bu konuda eylem ve içerik olarak ne yapılması gerektiğinden bahsetmemiş ve hazırlanması gereken koşulları da belirtmemiştir.²³⁶ Zira bilindiği gibi gerçeklerle karşı karşıya gelindiğinde ve fertlerin tasavvurları ve beklentileri umdukları gibi çıkmadığında en kuvvetli inançlar bile çökebilir ki bu tarih boyunca sıkça karşılaşılan bir durumdur.²³⁷ Örnek olarak 1958’de Birleşik Arap Cumhuriyeti adı ile ilan edilen ve Mısır ile Suriye arasında yapılan siyasi birleşme 1961’de sona erdi, çünkü bu birleşme sadece inanç üzerine kurulmuştu ve gerçeklerle yüzleştiği zaman devam etmesi mümkün olamadı.

²³⁴ Sâti el-Husri, *Ârâ ve ehâdîs fi’l-vataniyye ve’l-kavmiyye*, s. 36.

²³⁵ **A.e.**, s. 81.

²³⁶ Vemid Omar Nezmi, Fikr Sati el-Husri el-Kavmi, **Tatavvur el-fikri’l-kavmi’l-Arabi**, Merkezü Dirâsâti’l-vihdeti’l-arabiyye, Beyrut, 1986, s. 250.

²³⁷ Ahmed er-Rehbî, **a.g.e.**, s. 290.

Bundan başka Arap ülkelerinin bölünmesi ve parçalanması, sadece sömürgeci emperyalist ülkelerin sebep olduğu bir fenomen değildir, çünkü bölünme olayı sömürge hareketlerinden önce başlamıştır. Bilindiği gibi tarihî olarak Arap ülkelerinin siyasî birleşmesi sadece asr-ı saadet ve Emeviler döneminde oldu, daha sonra Kuzey Afrika'da ve Orta Doğu'da yeni ve ayrı siyasî varlıklar oluştu. Bu durum Osmanlı Devleti dönemine kadar sürdü ve Arap ülkelerinin sayısı azalmış olsa da Osmanlı döneminde bile tekrar birleşemediler. Böyle olmasına rağmen Sâtı Bey, sanki bu gerçeği görmek istemedi, çünkü o da diğer Arap milliyetçileri gibi Arap milliyetçiliğini gerçek olayların penceresinden değil, teorik bir şekilde varsayımlara dayanarak baktı. Yani madem Arap milleti tek ve birse, “birlik” Arap milletinin doğal halidir ve parçalanma gibi durumlar yapay ve istisna durumlarıdır.²³⁸

Yukarıdan beri Sâtı Bey'in ortaya koyduğu temel iddiası şuydu: Arap Birliği'nin sağlanamamasının sebeplerinden en önemlisi sömürgeci ülkelerin çeşitli olmasıdır. Ancak bu durum vakıadan uzak olduğu söylenebilir, zira özellikle Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya gibi Kuzey Afrika ülkelerinin sadece Fransızların sömürgesi olmasına rağmen yine de birleşememiş olması, diğer taraftan Körfez ülkeleri İngilizlerin sömürgesi olmalarına rağmen halihazırda bu ülkeler arasında da “birlik”ten söz edilemiyor olması “birleşmenin” önündeki engelin sadece sömürgeci ülkelerin tek ya da çeşitli olmasına bağlanamayacağı açıktır. Burada sömürgeci ülkelerin Arap Birliği aleyhine oldukları ve bunun gerçekleşmemesi için çalıştıkları gerçeğini gözardı etmeksizin öne sürüyoruz. Burada vurgulamak istediğimiz husus Sâtı Bey'in iddiasının tutarsız taraflarına dikkat çekmekten ibarettir.

²³⁸ İlyas Murkus, **a.g.e.**, s. 441.

2.5.3. Bölgecilik (*el-İklîmiyye*) Tutumuna Karşı Arapçılık

Sâtı Bey, oluşturmak istediği Arap milliyetçiliği ülküsünü müjdelemeye başladığında, onun çabaları çok kritik zamanlardan geçip pek çok zorlukla karşılaştı. Bu zorlukların en önemlisi Arapçılığa karşı varoluşsal bir tehdit oluşturan “Bölgecilik” ve “Siyasal İslamcılık” tutumlarıdır. Sâtı el-Husri bu tehlikeleri savuşturmak gayesiyle milliyetçilik ve Arapçılığa dair makaleler ve kitaplar yayımlamasının yanı sıra bu tutumlara yönelik reddiyeler ve tenkitler kaleme aldı ve tartışmalar tertip etti. Bu bağlamda o, Lübnan’da Fenikelik; bugünkü işgal altındaki Filistin toprakları ile Suriye, Ürdün, ve Lübnan ülkelerini içeren Şam Bölgesi’nde Şam milliyetçiliği; Mısır’da Firavunculuk gibi bölgesel tutumları savunanlarla veya Pan-İslamcılığa/İslam birliğine davet edenlerle hararetli tartışmalara girdi. Biz bu başlıkta detaylı bir şekilde olmasa bile, Sâtı el-Husri’nin bölgecilik tutumlarının en önemli temsilcileri ile tartışmalarına yer vereceğiz. Pan-İslamcılar ve İslam birliğine davet edenlerle yaptığı tartışmaları ise gelecek bölümde inceleyeceğiz.

İlk olarak işaret etmemiz gereken husus, bu yeni fikirlerin Sâtı el-Husri’nin Arapçılık görüşünü imtihana tabi tutan ilk düşünceler olduğudur. Ayrıca onun dünyasında her şeyden önce ve her şeyden sonra “Arapçılık” geldiği için onun bu düşüncelere yaklaşımı, milliyetçiliği ile doğru orantılıdır. O bölgecilik eğiliminin kökenini ve nedenini araştırdıktan sonra felsefi temelini çürütmeye çalışır.

Sâtı Bey, Arap ülkelerinin bağımsızlıklarına kavuşmasına rağmen, birleşmemelerini veya başka bir deyişle bölgecilik tutumunun bu kadar yayılmasını, Arap devletlerinin kurulmalarının ve bağımsızlıklarının, farklı tarihi şartlarda ve zamanlarda olmasıyla ilişkilendirir. Bu durum ona göre her devletin kendine ait bir vatanperverlik oluşturmaya neden oldu, zaman geçtikçe var olan siyasî varlıkların muhafaza edilmesine ve kurulmasına yönelik Arap birliğine karşı çıkan ve engelleyen bölgecilik tutumunun doğması için uygun şartlar oluştu.²³⁹ Bu yüzden ona göre, bölgecilik eğilimi, Arap ülkelerinin sayıca fazla ve ideoloji bakımından çeşitli olmasına bağlıdır. Ayrıca, mevcut Arap devletlerinden her biri, kendine ait

²³⁹ Sâtı el-Husri, *el-İklîmiyye cüzûrühâ ve büzûrühâ*, s. 14.

bayrak, polis, milli marş, kimlik, para birimi, pasaport vs. gibi, kendi siyasi varlığını yansıtan, somut göstergeler ortaya koydu. Nihayetinde bu ülkelerin mensubu olan fertler, bu durum karşısında diğer Arap ülkelerinin mensuplarından farklı olduklarını düşünmeye başladılar. Arap milliyetçiliği ülküsüne gelince, Sâti el-Husri'ye göre bu ülkü, maddi, somut göstergelerden mahrum olduğu için, sadece ruhlarda manevi bir tutum olarak kalır ve sürekli olarak bölgecilik tutumları ile çatışır. Bunlara ilaveten o, Arap ülkelerinin yaptığı yasaların, uyguladığı iktisadi sistemlerin, takip ettiği eğitim programlarının ve yönettiği basın kuruluşlarının farklı olmasının, aynı milletin çocukları ve fertleri olan Arap halkları arasındaki farkın daha keskin ve daha derin olmasına neden olduğunu söyler. Ayrıca her ülkede oluşan siyasi veya iktisadi sınıfların çıkarları, mevcut durumla bağlıdır. Bu yüzden Arap milliyetçiliğinin karşısına çıkardıkları ideolojileri faydalandıkları sürece devam ettirmeye çalışırlar. Sâti Bey'e göre zikrettiğimiz sebeplerden ötürü bölgecilik meyli, bazı düşünür ve siyasetçilerin çabalarıyla felsefi ve teorik bir zemine oturdu. Dolayısıyla ona göre bu düşünürler, Arapların birbirinden ayrılmasına ve bu ayrılığın ideolojik bir şekilde meşrulaştırılmasına çalıştı.²⁴⁰ O, bu eğilimin Birinci Dünya Savaşı'ndan önce daha çok Mısır'da bulunduğunu söyler. Dili Arapça ve dini İslam olmasına rağmen Mısır toplumunun Arap milletinden olmadığına dair yaygın söylem bu dönemde oldukça revaç bulmuştu. Bu durum, Mısır'ın diğer Arap milletlerinden farklı ve bizatihi tek başına kaim bir millet olduğu şeklindeki anlayışın yaygınlaşmasına neden oldu. Dolayısıyla Mısırlılar kendi milletlerini Firavun milletinin (en-Nez'a'l-Firavniyye) uzantısı olarak kabul ettiler. Bu düşüncenin en önemli savunucuları, Kâsım Emin (ö. 1908), Ahmed Zeki (ö.-1955), Selâme Mûsâ (ö.1958), Ahmed Lütfi el-Seyyid (ö. 1963), ve Taha Hüseyin'dir (ö.1973).

Müstakbelü's-sekâfe fi Mısır (Mısır'da Kültür'ün Geleceği) adlı kitabında Mısır'ın, doğu kültüründen ziyade, batı kültürüne yakın olduğunu; Avrupa ile aynı akıl tarzına -yani Yunan aklına- sahip olduğunu²⁴¹ söyleyen Taha Hüseyin,

²⁴⁰ Sâti el-Husri, *el-İklîmiyye cüzûrühâ ve büzûrühâ*, s. 26.

²⁴¹ Taha Hüseyin, *Müstakbelü'l-sekâfe fi Mısır*, Darül'l-maarif, el-Kahire, 1996, s. 19-30.

Avrupa'nın kendi özüne dönerek dirildiği gibi, Mısır'ın da Avrupalılarla birleşmeden ve Firavunluk medeniyetini tekrar diriltmeden gelişmesinin mümkün olamayacağını ileri sürmekteydi. Taha Hüseyin düşüncesini şu şekilde sunuyordu: *“Firavunluk, Mısırlıların içlerinde kökleşmiş, devam edecek bir tutumdur ve güçlenerek devam etmelidir. Mısırlı biri, Arap olmaktan ve her şeyden önce bir Firavunludur... Kahire, Bağdat ya da Dimeşk başkentinin neresi olduğunun bir önemi olmaksızın Mısır hiçbir Arap birliğine katılamaz (...) İslam bile Firavunluğumuza karşı çıksa, onu reddedeceğiz.”*²⁴²

Taha Hüseyin'in yanı sıra Selâme Mûsâ da Firavunluğu ihya etmek maksadıyla Avrupalılarla birleşmeyi ve fasih Arapçanın yerine lehçeleri (Ammice) kullanmayı öneriyordu. Kullandığı şu ifadeler Avrupa'ya hayranlığını özetlemektedir: *“Benim Şark'a dair bilgilerim arttıkça, ondan nefretim de artar (...) Fakat Avrupa ile ilgili bilgilerim arttıkça ona yönelik sevgim ve bağımlılığım da artar(...) Şükürler olsun ki bizler karakter ve eğilim açısından hala Avrupalı olarak devam ediyoruz, zira bizler yüz şeklimiz ve düşünce tarzımızla İngilizlere ve İtalyanlara daha yakınız , (...) Avrupalı olmalı ve dünya barışı için çalışmalıyız (...) Ben Şark'ın kafiri, Batı'nın müminiyim.”*²⁴³ Bu sözler Selâme Mûsâ'nın bir hayal dünyasında yaşadığı konusunda şüphe bırakmayacak derecede açıktır. Zira ne yüz itibarıyla ne de düşünce itibarıyla batı dünyasına yakın olan bu düşünürün batıyla olan en büyük ilişkisi sahip olduğu ortak dini inançtan ibaret olduğu görülmektedir.

Kâsım Emin ise Arap dilinin gramerini değiştirip Avrupa dilleri ile uyumlu hale getirmeye ve yabancı kelimelerin şartsız Arapçaya girmesine müsaade edilmesi için çalışıyordu.²⁴⁴

Sâtı Bey, Firavunluk ile ilgili iddiaları şöyle tenkit eder: Ona göre Mısırlıların Firavunluk medeniyetine bağlı olmaları bahanesiyle, Arapçılığı reddetmeleri doğru

²⁴² Muhammed Hâmid, **Kırâa fi fikri'n-nuhbe**, Dârü'l-muharriri'l-edebî, el-Kahire,2017, s. 76-78.

²⁴³ Selâme Mûsâ, **el-Yevmu ve'l-ğad**, Selâme Mûsâ l'n-neşri ve't-tevzî, y.y., 1928, s. 5-6.

²⁴⁴ Kâsım Emin, **el-A'malü'l-kamile**, thk: Muhammed İmare, Darü's-Şuruk, el-Kahire, 1989, s. 143.

bir şey değildir, zira Firavunluk medeniyeti, Sümerler, Asurlular, Fenikeliler ve diğer medeniyetler gibi Arapçılığın aksine, ölmüş ve yok olmuş medeniyetlerdir ve dolayısıyla yeniden ihyâ edilemezler. Arapçılık ise diğerleri gibi mumyalanmış ve tarihin tozlu sayfalarında kalmış değil hâlihazırda canlı olarak devam eden bir ülküdür.²⁴⁵

Buna ek olarak Sâti Bey, Mısırlıların kanının Araplara değil, eski Mısırlılara dayandığını söyleyen Taha Hüseyin'i şöyle tenkit eder: Mısırlılar taşıdıkları kan için değil, Arapça konuştukları ve onun vasıtasıyla anlaştıkları için Araptır. Oysa bilimin tespit ettiği gibi kanca saf bir millet olmadığı için kanın saflığının araştırılmasına gerek yoktur. Ayrıca Arapçılık ülküsü, Mısırlıları eski tarihlerini unutmaya davet eden bir ülkü değildir. Yalnızca onları, özel şuurlarına ek olarak genel bir Arapçılık şuru eklemeye davet eder. Böylece Mısırlıların ülkesi, dar bir coğrafi sınır içinde sıkışık kalmak yerine, Arapçanın ulaştığı bütün toprakları içine alacak şekilde genişler. Mısır'ın tarihi en az on üç asır boyunca Arapların tarihi ile kesişir, dolayısıyla Arap tarihinin Mısır'ın tarihinden çıkarılması mümkün değildir.²⁴⁶ Sâti Bey Mısır'daki Firavunluk ülküsünü canlandırmak isteyenleri tenkit etmekle yetinmeyip, Arapçılık ülküsünün yerine diğer bölgecilik tutumlarını savunanlarla, Pan-Afrikanizm, Pan-Akdenizm gibi ülküleri öne sürenlerle de tartışmaya girer. Pan-Afrikanizm ile ilgili Sâti Bey şöyle bir tenkitte bulunur: Tarihte hiçbir zaman bir kıtaya intisap etmekle, bir birlik oluşturulamamıştır. En gelişmiş olan Avrupa kıtası bile hiçbir zaman birlik olamadı, bilakis kendi halkları aralarında uzun savaşlar ve sıkıntılı dönemler yaşadı. Dolayısıyla bir kıtaya intisap etmekle birlik sağlanamaz.²⁴⁷ Bunun aksine Osmanlı Devleti, Bizans İmparatorluğu ve Roma İmparatorluğu gibi tek bir kıta ile sınırlanmayıp farklı kıtalara uzanan imparatorlukların tarihte bulunduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla ona göre bir kara parçası yahut kıta birleştirici ana unsur olarak kabul edilemez. Aynı şekilde, bir kıtaya intisap ile birlik

²⁴⁵ Sâti el-Husrî, *el-'Urûbetü evvelen*, s. 82.

²⁴⁶ Sâti el-Husrî, *Ebhas muhtara fil'l-kavmiyye'l-Arabiyye*, s. 129-130.

²⁴⁷ Sâti el-Husrî, *el-'Urûbetü evvelen*, s. 69.

sağlanmadığı gibi, Akdeniz bölgesinde bulunmakla da birlik sağlanamaz, zira Sâti Bey'e göre, tarihin gösterdiği gibi Akdeniz, siyasi bir bağın oluşmasına neden olmamış, hatta kendi kıyılarında bulunan milletler arasında savaşlar yaşanmıştır. Sâti Bey bu hususta Türkiye, Yunanistan, Arnavutluk, İspanya, İtalya gibi ülkelerin Akdeniz bölgesinde buldukları halde, birbirlerinden çok farklı olduklarını hatırlatır. Böylece ona göre Mısır ile Akdeniz bölgesinde bulunmayan Irak arasındaki bağlar, bu bölgede bulunan İspanya ve İtalya gibi ülkelerin bağlarından çok daha kuvvetlidir. Zira ona göre milliyetçilik coğrafya temeline değil, dil kültür ve ortak tarih temellerine dayanır.²⁴⁸

Netice itibariyle Sâti Bey'e göre Akdeniz birliği gerçekleşmesi imkansız bir vehimden ibarettir. Mısır'daki, Arapçılığa karşı çıkan bölgecilik tutumları ile tartışmasının yanı sıra Şam'da doğan bölgecilik tutumu ile de tartışır. Şam'da bu tutumun en önemli temsilcisi, Suriye Milli Partisi kurucusu olan Antun Saada'dır (ö. 1949). Bilindiği gibi Saada, Arap milletinden farklı ve başlı başına bir "Suriye Milleti"nin var olduğu kanaatine sahip olan bir düşünürdür. Onun bu konudaki düşüncelerini daha çok *Nüşûü'l-Ümem (Milletlerin Oluşumu)* adlı kitabında görmek mümkündür. Orada Arapları aşağılayıp bedevîlik niteliği ile vafeder. Ona göre Kenân, Keldânî, Hitit, Aşur, Ârâmi medeniyetlerinden oluşan büyük Suriye milleti, Arap milletinden daha kadîm ve üstündür. Bu yüzden Antun Saada bu milleti kendisi ile övünmeye ve ihya olmaya davet eder. Ayrıca Saada, milleti coğrafya, tarih ve halk temelleri üzerine inşa eder, fakat dili sadece iletişim için bir araç olarak gördüğünden milletin temelleri arasında saymaz.²⁴⁹ Sâti Bey, Antun Saada'nın düşüncelerini tenkit için iki kitap yazmıştır. Bu kitaplardan ilki *el-Urûbetü beyne düâtihâ ve muârizihâ (Muhâlifler ile Savunucuları Arasında Arapçılık)* adlı kitabı olup 1951'de; ikincisi olan *Difâ'ani'l-urûbe (Arapçılık Savunusu)* ise 1956 yayımlanmıştır.

Sâti el-Husri, Antun Saada'nın milletlerin oluşumunda ve tarihi seyrinde coğrafya ve doğal çevrenin etkisini fazlaca abarttığını, doğal kalıtım ile sosyal

²⁴⁸ A.e., s. 72-73.

²⁴⁹ Antun Saada, **Nüşûü'l-ümem**, Dar Tallas li'd-Dirasat ve't-Tevzî, Dimaşk, 200, s. 81.

kalıtımı birbirinden temyiz edemediğini, ayrıca devlet kavramı ile millet kavramı arasında farklılığı yakalamadığını söyler.²⁵⁰ Zira Sâtı Bey, milletleri coğrafya temeline bağlayan teorilerin yanlışlığının bilimsel olarak tespit edildiğini öne sürmektedir, çünkü ona göre bu yanlışlık devlet ile millet kavramının temyiz edilememesinden kaynaklanır. Oysa, coğrafya temeli milletin oluşumu için değil, bir devletin var olabilmesi için gereklidir. Antun Saada'nın Arapları aşağılamasına ve Arapçılık ülküsünü reddetmesine gelince, Sâtı Bey'e göre bu tavır, Antun Saada'nın Araplık, Arap milliyetçiliği ve Arapçılığı yanlış anlamasından kaynaklanır. Zira Antun Saada'nın zihninde bu sözler bedevilik ile karışmaktadır. Dolayısıyla o, Arap milliyetçiliği denildiğinde, bedevilik ve medeniyetsizliği anlıyordu. Halbuki Sâtı Bey'e göre "Arap" kelimesi sadece yarımada veya çölde yaşayan bedevîlere ait bir isim değil, şehirli olsun bedevî olsun Arapça konuşan herkesi niteleyen bir sözdür.²⁵¹ Dolayısıyla Suriye halkı Arapça konuştuklarına göre başlı başına kaim bir millet değil Arap milletinin bir parçasıdır.

2.5.4. Pan-İslamizme Karşı Arapçılık:

Daha önce gördüğümüz gibi Sâtı Bey milliyetçilikte dinin olumlu ve olumsuz rolünden bahsetmiş olsa da, özellikle Arap milletinin bir arada kalmasında, coğrafyasının genişlemesinde ve Arapçanın korumasında İslam'ın büyük rol oynadığını itiraf etmiştir. Buna rağmen milliyetçiliğin inşa edilmesinde din faktörünü uzaklaştırarak onu dil üzerine inşa etmiştir. Sâtı Bey benimseyip fikir ortaklığına çağırdığı bu düşünce nedeniyle, din adamlarının eleştirilerine maruz kaldı. Din adamları, milliyetçilik fikrinin İslam hükümlerine aykırı olduğunu ve halifenin emirlerinin yerini getirilmesinin Müslümanlar için vacip olduğunu ileri sürdüler. Ayrıca onlara göre Pan-Arabizm Pan-İslamizm'e muhalif olduğundan, bu din adamları Osmanlı Devleti'nin öncülüğünde bir İslam birliği savunuyorlardı.²⁵²

²⁵⁰ Sâtı el-Husrî, *el-Urûbetü beyne düâtihâ ve muârizihâ*, s. 66.

²⁵¹ Sâtı el-Husrî, *Difâ' ani'l-'Urûbe*, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985, s. 24.

²⁵² Sâtı el-Husrî, *Ebhas muhtara fil'l-kavmiyye'l-Arabiyye*, s. 299.

Birinci iddia ile ilgili, din adamları genellikle “*Asabiyet dâvâsına kalkışan (ırkçılık yapan), onu yaymaya çalışan, bu dâvâ uğrunda mücadele eden kimse bizden değildir.*”²⁵³ ve “*Arabın Aceme [Arap olmayana], Acemin Araba üstünlüğü olmadığı gibi, kırmızının karaya, karanın kırmızıya üstünlüğü de yoktur. Hiçbir milletin diğerine üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takva iledir*”²⁵⁴ gibi asabiyeti terk etmeye davet eden hadislerle dayanırlar. Sâtı el-Husri’ye göre bu hadislerde asabiyet sözünden kastedilen, cahiliye anlamı taşıyan asabiyet yani kabilevi asabiyet olup milliyet ülküsü bu manadan uzak ve çok farklıdır. Ayrıca ona göre üstünlük taslamamaya davet eden hadisler, milletlerin birbirinden farklı oldukları gerçeğini inkar ettiği anlamına gelmez. Zira onun dediği gibi hadislerde müteaddit defalar Arap dilinden ve Arap milletinden bahsedilmiştir.²⁵⁵ Bu hususta Sâtı Bey dine dayanan düşüncelerin Arap coğrafyasında milliyetçilik fikrinin yayılmasına engel olduğuna işaret eder. İkinci bir husus da Sâtı Bey’in hilafet makamının sınırı aşan bir şekilde kutsallaştıran bazı düşünürlerin örneklerini dile getirip eleştirmiş olmasıdır. Bu bağlamda o, “Halifeye itaat etmeyen kimse kafirdir” diyen *Yüce Osmanlı Devleti Tarihi* yazarı Muhammed Ferid’in (ö.1919) ve Arapların Allah’a itaat etmesinin gerekçesi Osmanlı Devleti’nin egemenliğine tabi olmaları ve Allah’a itaati ondan ayırmamalarıdır diyen Ahmed Urabi’nin (ö.1911) düşüncelerini tenkit eder. Çünkü Sâtı Bey’e göre Kur’ân-ı Kerîm’de hilafete ilişkin bu tarz ifadeler yer almaz, ayrıca ona göre bir kimse Allah’ın varlığını veya kitabını inkar etmediği sürece Allah’ın emirlerine isyan etse bile dinden çıkmış olmaz. Buna binaen Muhammed Ferid’in sözleri geçerli değildir, ayrıca halifeler de insanlar gibi beşerdir ve hata yapmaktan korunmuş değillerdir. Dolayısıyla onların her emirlerine itaat edilmesi mantıksızdır. Ayrıca İslam dinin devam etmesi sadece Osmanlı devleti ile değil, daha önce olduğu gibi, başka bir devlet ile mümkün olabilir.

²⁵³ Ebu Davud, Edeb, 121.

²⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22978.

²⁵⁵ Sâtı el-Husri, *Mâ hiye’l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav’i’l-ehdâs ve’n-nazariyyât*, s. 170.

Buna dair Sâtı Bey, Ezher'in şeyhi el-Merâğî'yi (ö.1945) da eleştirmiştir. Zira el-Merâğî Arap milliyetçiliğe karşı çıkar, İslam'ın ırksal birliğine değil salt İslam birliğine davet ettiğini söyler. Sâtı Bey, el-Merâğî'ye şöyle bir soru yöneltir: İslam ırksal asabiyete davet etmediyse bölgesel asabiyete mi davet ediyor? Ayrıca İslam dini Arap ile Arap olmayan fertleri birbirinden tefrik etmiyor ise, Şamlı, Mısırlı, Iraklı fertleri birbirinden tefrik etmemesi daha doğru değil midir?²⁵⁶ Bu şekliyle Sâtı Bey Arap birliği ile İslam birliğinin birbiriyle çelişmediğini ispat etmeye çalışır. Çünkü onun dediği gibi İslam birliğine geçmek isteyen herkesin ilk olarak Arap birliğinden geçmesi gerekir.²⁵⁷ Böylelikle Arap birliği İslam birliğinin bir aşamasıdır ve ona karşı çıkanlar İslam birliğine karşı çıkmış olurlar.²⁵⁸ Bunun yanı sıra Sâtı Bey İslam birliği ile İslam kardeşliğinin birbirinden ayrıt edilmesi gerektiğini söyler. Çünkü ona göre İslam birliği, siyasi birlik; İslam kardeşliği ise Müslümanlar arasında yardımlaşma ve dayanışma demek olur, dolayısıyla Arap birliğine davet edip İslam birliğine karşı çıkan kimse, kardeşlik prensibine karşı çıkmış veya Müslümanların birbiriyle dayanışma ve yardımlaşma halinde olmasını reddetmiş değil, aksine sadece Müslümanlar arasında İslam kardeşliği şuuru bulunmasının, siyasi birliği meydana getirmeye yetmeyeceği kanaatinde olduğunu belirtmiş olur.²⁵⁹ Aslında Sâtı Bey'in, Pan-İslamizme ve İslam birliğine davet edenlere karşı çıkması, laik olması ve dolayısıyla evvelce gördüğümüz gibi milletlerin oluşumunda dinin ana unsurlardan sayılmasına karşı çıkmasındandır. Böylelikle onun, bu konuda kendi düşüncesiyle tutarlı bir duruşa sahip olduğu görülür. Bu konuda ortaya koyduğu düşünceyi daha da kuvvetlendirmek için, Abdurrahman el-Kevâkibî (ö.1902) ve Cemaleddin Afgânî (ö. 1897) gibi, İslam dünyasında Pan-İslamcı olarak bilinen düşünürlerden bahsedip onların yanlış anlaşıldığını, hatta onların Arap milliyetçiliğinde büyük rol oynadıklarını ileri sürer. Sâtı Bey'e göre Abdurrahman el-Kevâkibî din adamı

²⁵⁶ Sâtı el-Husrî, *Ârâ ve ehâdîs fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye*, s. 139.

²⁵⁷ Şâkir el-Yesâvî, *Düâtü'l-fikri'l-kavmî*, el-Menâr, Beyrut, 2002, s. 26.

²⁵⁸ Sâtı el-Husrî, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 80.

²⁵⁹ *A.e.*, s. 80.

olmasına ve milliyetçiliğinin dinî bir boyutu bulunmasına rağmen Arapçılığa davet eden ilk önderler arasında yer alır.²⁶⁰ Nitekim o, özellikle *Ümmü'l-Kurâ* adlı kitabında Osmanlı Devleti ve onun savunucularını tenkit edip, halifelik makamında bir Türk değil, bir Arap'ın olması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca Sâtı Bey'e göre Abdurrahman el-Kevâkibî bu halifenin dünyevî işlere değil, sadece ve ayrı olarak dini işlere bakması gerektiğini de belirtmiştir.²⁶¹

Yine Sâtı Bey, Cemaleddin Afgani'yi de ele alır, Ona göre Afgani, milliyetçilik veya onun kullandığı tabir ile “el-cinsiyye”nin önemli bir ülkü olduğunu fark etmişti. Hatta Farsça olarak yazılan, ve daha sonra Resulzade Emin tarafından Türkçeye çevrilip *Türk Yurdu* dergisinde, Paris'te ise *Orient* gazetesinde yayımlanan makalede “*Saadet ancak cinsiyye (milliyetçilik) ile, Cinsiyye ise ancak dille olur.*” ifadelerini kullanmıştır.

Böylelikle Sâtı Bey'e göre Afgani, milliyetçilik ülküsünü benimseyip, milliyetçilikte dil bağının din bağından daha güçlü ve önemli olduğunu ikrar etmiş olur. Fakat Afgani'nin neden milliyetçi olarak değil de Panislamcı olarak tanındığı sorusuna gelince, Sâtı el-Husri'ye göre bu durum Afgani'nin İslam birliğinden kastettiği şeyin iyi anlaşılmasından kaynaklanır. Zira Sâtı el-Husri'ye göre Afgani'nin İslam birliğinden kastı siyasi bir birlik değil sadece Müslümanların aralarında dayanışma, birbirlerine yardım etme ve birbirlerini tanımaya davet eden bir düşüncedir.²⁶² Bundan hareketle Sâtı Bey, Afgani'nin Panislamcı olmayıp tam bir milliyetçi olduğunu ileri sürer. O, Afgani'nin Arap dünyasında Panislamcı olarak tanınmasına rağmen, Türkiye'de Türk milliyetçiliğini terviç eden en önemli zatlardan biri olarak tanındığına işaret eder. Bu bağlamda Sâtı el-Husri, Yusuf Akçura'nın Afgani'yi “Türkçülük ülküsünün önderleri arasında” gösterdiğini de zikreder. Ayrıca

²⁶⁰ el-Câbirî, *İşkâliyâtü'l-fikri'l-Arabiyyi'l-muâsır*, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1990, s. 89-90.

²⁶¹ Sâtı el-Husri, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 200.

²⁶² Sâtı el-Husri, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 181; Elizabeth Suzanne Kassab, *el-Fikrû'l-Arabi'l-muâsır: dirâse fi'n-nakdi's-sekâfi'l-mukâren*, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 2012, s.49.

Afgani'in aruz veznini reddedip parmak hesabına göre nazmeden ilk şair olan Mehmet Emin (ö.1955) üzerinde bıraktığı tesirden ve yönlendirmeden de söz etmektedir.²⁶³ Başka bir husus olarak da Sâtı Bey'in laik tutumundan hareketle, milliyetçilik meselesini dinî bir mesele olarak işleyenleri de tenkit ediyor olmasıdır. Bu yüzden Arapçılık meselesine İslam dininden müstakil olarak bakılmasını ister. Bu bağlamda Sâtı el-Husri görüşünü temellendirirken *el-İslam ve Usulü'l-Hüküm* yazarı olan Ali Abdurrazık'ın (ö.1966) katkısını överek onun kitabında sunduğu düşünceleri ödünç alır.

Sâtı el-Husri'ye göre Ali Abdurrazık'ın tespit ettiği gibi, İslam dini hilafet makamından bahsetmemiş, onunla ilgili emirler ya da yasaklar dile getirmemiştir. Dolayısıyla hilafetin, dinî değil siyasi, dünyevi bir teamül olduğunu söyler, ayrıca ona göre, kutsal bir özelliğe sahip olmadığına göre onu değiştirmek ya da ondan tamamen vazgeçmek mümkündür.²⁶⁴ Sâtı el-Husri bu düşünceleri aktardıktan sonra, Osmanlı hilafetini savunanlara saldırıp, Türklerin hilafeti kendi elleriyle ilga ettiklerini ve kendilerinin de halifeleri karalayan belgeler ve bilgiler neşrettiklerini hatırlatır. Böylelikle sanki Sâtı Bey, Araplardan hilafeti ihya etmeye çalışanlara mesaj vermek istiyor gibidir. Yani Türklerin asırlarca bu makamı muhafaza etmelerine rağmen sonra onu bırakıp başka bir siyasi tarzı benimsediklerini, binaenaleyh hilafetin Araplara da faydalı olamayacağına işaret etmektedir.²⁶⁵ Bu bağlamda onun *el-Biladü'l-arabiyye ve'd-devletü'l-Osmaniyye* adlı kitabı da bu düşünceyi teyit etmek üzere yazılmış olduğunu belirtmek yerinde olur. Çünkü bu kitap tarihi bir nitelik taşısa da Sâtı el-Husri onda Osmanlı Devleti'nin, İslam dinini ve İslam alimlerini Arap coğrafyasını yönetmek için kullanılan bir araç olarak göstermektedir. Böylelikle Sâtı el-Husri Osmanlı Devleti'nin dini yönünün olmadığını ve dolayısıyla halifelik makamının da dinî bir makam olmadığını öne

²⁶³ Sâtı el-Husri, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 190-193.

²⁶⁴ Ahmed er-Rehbî, *a.g.e.*, s. 211-212; Elizabeth Suzanne Kassab, *a.g.e.*, s. 68-69.

²⁶⁵ Sâtı el-Husri, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 197-198.

sürmektedir. Ancak burada şunun da söylenmesi gerekir ki, Sâtı Bey İslam dinini Arapçılığın temellerinden saymamasına rağmen Arap milletinin genişlemesinde ve birleşmesinde dinin büyük bir role sahip olduğunu da inkar etmez. Çünkü ona göre İslam dini sayesinde fetih hareketleri ile beraber Arapçanın yayılması için uygun şartlar oluşmuştur. Ayrıca gerileme döneminde onun sayesinde Arap dili Latince gibi, parçalanmaktan ve yok olmaktan kurtulmuştur. Bu düşünce ile Sâtı el-Husri İslam dinini, millet tarafından hizmet edilen değil, Arap milletine hizmet eden bir faktör olarak görür. Yani İslam dinine dünyevi bir işlev yükler. Böylelikle hem İslam dinini kutsal yönünden soyutlamış ve tarihsel bir bakış ile bakmış hem de siyasi özelliğinden arındırıp sadece ahlaki boyuta indirgemiş olmaktadır.²⁶⁶

²⁶⁶ Yusuf eş-Şuvîrî, **el-Kavmiyyetü'l-Arabiyye: el-ümme ve'd-devle fi'l-vatani'l-Arabi: Nazra Tarihiyye**, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 2002, s. 151.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GÖKALP VE SÂTI BEY MUKAYESESİ

3.1. Türk ve Arap Milliyetçiliğın Doğuşunun Sebepleri

3.1.1. Ziya Gökalp'e Göre Türk Milliyetçiliğının Ortaya Çıkışının Sebepleri

Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi Ziya Gökalp, sosyal fenomenlere, yerini bir başka olaya terk eden, zamanın bitişi ile biten aşamalı fenomenler olarak bakmaktaydı, onun nezdinde de milliyetçilik ülküsü diğer sosyal fenomenlerin olduğu gibi zaman, mekan ve belirli sebeplerin neticesidir. Bundan hareketle zaman/sıra açısından Ziya Gökalp'e göre Türkçülük ülküsü, çağdaşlaşmak aşamasından sonra gelen İslamlaşmak safhasına müteakip sosyal-siyasi bir fenomendir.²⁶⁷ Gökalp'e göre Türkçülüğün oluşumun sebepleri iç ve dış faktörler olarak iki şekilde sınıflandırılabilir. Dış faktörlerin en önemlisi Fransızca "Turquerte" olarak bilinen Türk hayranlığıdır. Ziya Gökalp'e göre bu tutum Avrupa'da Türk ahlâkına ve hayatına dair hayranlık neticesinde dostça yazılan kitaplar ve güzelce yapılan sanat eserleri şeklinde tezahür etti, dolayısıyla bu çalışmalar Türklerin kendi sahip oldukları yüksek değerleri keşfetmesinde ve daha sonra bu yönde bilinçlenmeye doğru adım atmasında önemli bir rol oynadı. Bu bağlamda Ziya Gökalp, Lamartine'i, Pierre Laffite'i, Auguste Comte'u, Pierre Loti'yi, Farrere'yi ve Âli Paşa'nın özel sekreterleri olan Mismar'i bu hareketi etkileyen örnek zatlar olarak zikreder.²⁶⁸ Ziya Gökalp dış faktörler bağlamında "Türkiyat" ya da "Türkoloji" hareketinden de bahseder: Ona göre bu bilimsel hareketi, Rusya'da, Almanya'da, Macaristan'da, Danimarka'da, Fransa'da, İngiltere'de, birçok bilim adamları özel olarak Türkiye ile ilgili değil, eski Hunlar ve Moğollar gibi Doğu Türklere ait tarihi ve arkeolojik, araştırmalar yapmaya başlamış olsalar bile, Türklerin eski bir millet olduğunu ve şanlı bir tarihe sahip olduğu sonucuna vardılar. Dolayısıyla bu düşünceler neticesinde Türk fikir adamları etkisiz kalmayıp ruhlarında büyük izler oluştu.²⁶⁹ Bunun ile ilgili

²⁶⁷ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, s. 11.

²⁶⁸ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 19.

²⁶⁹ A.y.

Gökalp biri Fransız ve diğeri İngiliz iki büyük tarihçinin çalışmalarından söz eder, ona göre Fransız tarihçi Joseph de Guignes (ö.1800) Türkler, Hunlar ve Moğollara ait yazmış olduğu büyük tarihle, İngiliz bilim adamı olan Sir Davids Lumley'in (ö. 1832) III. Selime ithaf ettiği *Kitâb-ı İlm-i Nâfi* genel Türk grameri olsa da Türk medeniyetinden, etnografyasından ve tarihinden bahseder, bu yüzden Türk seçkinlerin üzerinde de büyük etkiler bırakmıştır.²⁷⁰

Ziya Gökalp, Türkçülük fikrinin oluşumu ile ilgili dış faktörlerden bahsettikten sonra iç faktörleri dile getirir, ona göre bu faktörün en önemli noktası, Sultan Abdülaziz'in son dönemi ile Sultan Abdülhamid'in ilk döneminde akademi oluşumu Encümen-i Daniş ile, üniversite denemesi olan Darülfünun'un kuruluşuyla ve askeri okullarda yeni bir ruh yükselmeye başlamasıyla, İstanbul'da gelişen düşünce hareketidir. Ziya Gökalp'e göre o dönemde Darülfünun'da tarih felsefesi profesörü olarak çalışan Ahmet Vefik Paşa *Şecere-i Türkiye*'yi (Türklerin Soy Kütüğü) doğu Türkçesinden İstanbul Türkçesine çevirerek, *Lehçe-i Osmânî* (Osmanlı Lehçesi) hazırlayarak ve Moliere'in komedilerini Türk kültürü ile büründürüp millileştirerek Türkçülüğün ilk tohumlarını atıyordu. Bu bağlamda Ziya Gökalp Türkçülük oluşumunda Darülfünun'un rolünden bahsettiği kadar askeri okulların rolünden de söz eder. Ona göre Joseph de Guignes'in kitabından esinlenen Şıpka Kahramanı Süleyman Paşa Türkçülüğü askeri okullara sokan ilk zatlardandır. Zira o askeri okullarda okutmak üzere *Tarih-i Âlem* (Dünya Tarihi) yazarken Avrupalı tarihçilerin Türkleri karalamak maksadıyla yazdıkları kitapları inceledikten sonra bu teşebbüste bulunmuştur. Dolayısıyla Gökalp'e göre bu vesile ile askeri okullarda Türkçülük fikri yayılmaya başlamış ve Süleyman Paşa Türkçülüğün önderi unvanına layık oldu.²⁷¹

Bundan başka Ziya Gökalp, bir başka önemli faktörden söz eder: Bu dış Türklerin oynadığı roldür. Gökalp'e göre bu akımda en önemli isimlerden Azeri Mirza Feth Ali Ahunzade (ö. 1878) ve Kırım Tatarlı Gaspıralı İsmail'dir (ö. 1914).

²⁷⁰ A.e., s. 19.

²⁷¹ A.e., s. 20.

Zira ona göre II. Abdülhamid döneminde Türkçülük düşüncesi baskın görünüyorken, Rusya’da bu iki zatın sayesinde Türkçülüğün canlılığını sürdürmeye ve yayılmaya devam ettiği görülür. Zira Mirza Feth Ali Ahunzade’nin Azeri Türkçesiyle yazmış olduğu orijinal komediler bütün Avrupa dillerine tercüme edilmişti, Gaspıralı İsmail ise “Dilde, Fikirde, İşte Birlik” alt başlığını kullanarak Tercüman gazetesini çıkartarak Türkçülüğün en önemli ilkesinin temelini atmış oldu. Ayrıca bu gazete Kuzey, Doğu ve Batı Türklerinin hepsi tarafından anlaşılabilir bir dil ile yazıldığı için, bütün Türklerin aynı dil üzerinde birleşebilecekleri kanaatine de işaret ediyordu. Buna bağlı olarak Ziya Gökalp, Rusya’dan İstanbul’a göç edip Türkçülükte rol oynayan düşünürlerden söz eder, bunlardan ilki Hüseyinzade Ali Bey’dir. Ona göre bu düşünür Rusya’dayken milliyetçilik fikrini benimsedi ve Türkçü oldu, dolayısıyla Tıbbiyede Türkçülüğü anlatıp, Türkçülüğün esaslarını yayıyordu. Ayrıca onun yazdığı Turan adlı şiir, Turancılık ülküsünü ilk defa açıkça bir ideal olarak belirlenmesinde etkili oldu. Burada şunu da belirtmeliyiz ki Hüseyinzade Ali Bey Cumhuriyet döneminde soyadı kanunu sonrası “Turan” soyadını alarak bu fikrin kendi hayatında ne kadar merkezî bir rol oynadığını bizatihi göstermiştir. Gökalp’in söz ettiği bir başka düşünür Mehmet Emin Bey’dir (ö. 1955). Gökalp’e göre bu düşünür halk dilinde ve vezninde şiirler kaleme alarak millet sevgisini vurgulayarak toplumun bilinçlenmesine önemli ölçüde yardımcı olmuştur. Özellikle Yunan muharebesi sırasında onun ordu ve halk arasında yayılan şiirleri Türkçülüğün büyük bir yükseliş göstermesinde etkili oldu. Fakat burada mutlak surette Mehmet Emin’in üzerinde etkin rol oynamış olan Cemaleddin Afgânî’den de söz etmek gerekir. Zira Mehmet Emin Bey’in Türkçülüğe yönelmesi konusunda onun üzerinde etki sahibi olan zat Afgânî’dir. Mehmet Emin’in bizatihi kendisi de bu etkiden söz eder. Ziya Gökalp bununla ilgili şöyle anlatır:

*“Türk şairi Mehmet Emin Bey’e Türkçülüğü aşıl原因 kendisinin söylediğine göre Afganlı Şeyh Cemaleddin’dir. Mısır’da Şeyh Muhammed Abduh’un Kuzey Türkleri arasında Fahreddin oğlu Rızaeddin’i yetiştiren bu büyük İslam lideri Türkiye’de Mehmet Emin Bey’i bularak halk dilinde, halk vezninde millet sevgisiyle dolu şiirler yazmasını söylemişti.”*²⁷²

²⁷² Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 23.

Öte yandan Ziya Gökalp, Necip Asım Bey'in (ö. 1935) Leon Cohun'un *Asya Tarihine Giriş* adlı kitabındaki Türkler ile ilgili bölümünü Türkçe'ye çevirerek Türkçülüğün yayılmasını sağladı, ayrıca Necip Asım Bey, Emrullah Efendi (ö. 1914) ve Veled Çelebi (ö. 1950) İkdâm gazetesini çıkartarak Türkçülük akımının öncüleri oldular. Yine İkdâm gazetesinin yazar kadrosunda yer alan Fuat Raif Bey'in (ö. 1949) dil tutumundan ötürü Gökalp tarafından Türkçülüğe zarar verdiğini düşünür, öyle ki ona göre İkdâm gazetesinde bulunan Fuat Raif Bey Tasfiyecilik akımından etkilenmesinden dolayı Türkçeyi sadeleştirmek teşebbüsündeki izlediği yanlış yol sebebiyle Türkçülüğe yarar yerine zarar vermiştir.²⁷³

Milliyetçilik ülküsünün yayılma araçlarına gelince, Ziya Gökalp Fransız sosyolog Tarde'den (ö. 1904) etkilenerek şu izahta bulunur: Ona göre milliyetçilik fikri gazeteler aracılığıyla yayılır, zira gazete iradesiz ve kasıtsız aynı dili konuşanları halk halinde topladıktan sonra onlarda ortak bir vicdan oluşmasına neden olur, ayrıca bu araçlar sırf devamlılıklarını sağlayabilmek için okuyucuların milli hislerine dokunacak şekliyle sözleri dile getirir, dolayısıyla milli şuur yükselmeye başlar.²⁷⁴ Bu düşünceden hareketle Ziya Gökalp, Türkçülüğün oluşumu ve gelişimi ile ilgili Tercüman ve İkdâm gazetelerinin oynadığı rolden bahsetmektedir. Fakat Gökalp yaşadığı çağı “milliyet yüzyılı” olarak isimlendirdiği halde bu ülkünün Türklerde ortaya geç çıktığı kanaatindeydi. Ona göre Türkçülük ülküsünün Türklerde geç çıkmasının çeşitli sebepleri vardır: Bunlardan ilki Osmanlı Devleti'nin Türkler tarafından inşa edilmiş olmasına rağmen diğer azınlık unsurlarını tahrik etmemek adına Türk düşünürlerin “Türklük yok, Osmanlılık var” şeklindeki açıklamalarının, Türkçülük mefkûresinin erken bir dönemde görünmeyişidir. İkinci sebebi ise Gökalp'e göre bu asır milliyet asrı iken Tanzimat adamları muhtelif unsurlardan ve mezheplerden oluşan iradi bir millet meydana getirebilecekleri kanaatindeydiler, bu yüzden “Osmanlı” kavramını milli boyutlardan arındırarak empoze etmeye çalıştılar, hâlbuki Gökalp'e göre bu yeni manalar taşıyan “Osmanlı” kavramı, Tanzimatçı

²⁷³ A.e., s. 22.

²⁷⁴ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 11.

Türklerin dışında kabul görmedi dolayısıyla hem devlete hem de unsurlara ve özel olarak Türklere çok zarar verdi. Bu nokta ile ilgili olarak, Gökalp başka bir faktörden bahseder, ona göre iktisat ve içtimai hakimiyeti başka unsurların elinde olduğu için Türkler sadece memur ve rençper sınıflarına inhisar ediyorlar ve halk nezdinde Türklük bundan başka bir şey olarak anlaşılmıyordu. Böylece milliyetçilik ülküsünden mahrum kalınca milli ekonominin oluşumuna, dilde sadeleşmeye ve milli üslupların yaratılmasına engel oldular.²⁷⁵

3.1.2. Sâti el-Husrî'ye Göre Arap Milliyetçiliğinin Ortaya Çıkış Sebepleri

Sâti Bey'e göre XIX. yüzyılda milliyetçilik ülküsü Avrupa siyasetinde rol oynamaya başladığı sırada; Fas, Hadramut (Yemen) ve Arap yarımadası dışındaki bölgeler Osmanlı Devleti'ne bağlı bir şekilde hayatini sürdürüyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap coğrafyasını fethi esnasında Arap halklarıyla değil, az sayıdaki Arap yönetimiyle savaşmışlardır. Zira halkların nezdinde Osmanlı Devleti İslâmî bir yönetim olduğundan İslâm'ın koruyucusu olarak görülüyordu. Ancak Yemen'de mezheplerinden dolayı hilafetin Kureyşliğine inanan Zeydiler savaş neticesinde Osmanlı Devleti çatısı altına girdiler. Bu yüzden her fırsatta ayaklanma başlatıyorlardı. Arap coğrafyasında XIX. yüzyılın ilk yarısından sonra Osmanlı Devleti'ni sarsan iki önemli hadise meydana geldi. Birincisi Necid'de gelişen Vahhâbilerin, diğeri ise Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın isyanıdır. Sâti Bey'e göre Vahhâbilik hareketi ortaya çıkışı itibariyle dini bir hareket olduğu için Arap milliyetçiliğinin oluşumunda önemli etkisi olmadı. Fakat Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın devrimleri, milliyetçilik tutumundan beslenmemiş ve Arap milliyetçiliğini doğrudan etkilememiş olmasına rağmen, dolaylı bir şekilde katkısı olmuştur. Zira bu devrimin sayesinde Arap dünyasında modern ve bağımsız bir devlet kurulmasına sebep oldu ve aynı zamanda edebî ve fikrî bir aydınlanmanın da fitilini ateşledi. Fakat Sâti Bey'e göre Arap milliyetçiliği fikri tam anlamıyla XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'nin hükmü altında bulunmaya devam eden Şam bölgesinde ortaya çıkmıştır. O, Osmanlı Devleti'nin tam anlamıyla bir İslâm hilâfeti

²⁷⁵ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 13-14.

olduğunu düşünüyordu, bu yüzden Müslüman Araplar ile Hıristiyan Arapları farklı bir şekilde değerlendiriyordu. Dolayısıyla Araplar dinlerine nispetle Osmanlı Devleti'ne bağlılıklarını sürdürmekteydi, yani Müslüman Araplar Osmanlı sultanını müslümanların halifesi olarak görmekteydi, Hıristiyan Araplar diğer azınlıklar gibi devlete aidiyet hissinde daha gevşek bir tutum benimsemekteydi. Ayrıca bunlar dindaşıktan dolayı batı ülkeleri ile sıcak temas halindeydiler. Buradan hareketle Arap milliyetçilik düşüncesinin Hıristiyan Araplar içinde yaygınlaşması yukarıda zikredilen azınlık psikolojisine bağlı olarak geliştiği ve müslüman Arapların bu konuda daha temkinli yaklaşımları anlaşılabilir bir durumdur.²⁷⁶

Sâtı Bey Arap milliyetçiliğinin oluşumu meselesinde Hıristiyan ve Müslüman Arapları kuşatacak biçimde tüm Arapların milliyetçilik yönelimine geçmeden evvel hem müslüman hem de Hıristiyan Araplar üzerinden konuyu izlemektedir. Zira köken itibariyle bir öncelik sonralık ilişkisinin olduğu açıktır. Osmanlı Devleti'ne bağlı Müslüman Araplar tarihe salt İslâmi bir bakışla bakıyor dolayısıyla gurur ve iftihar duyulacak şeyler ancak İslâm tarih kitaplarında bildirilenle mümkündür. Yani hülafâ-i râşidîn, Emevî, Abbâsiler, Selçuklular ve Osmanlılar silsilesi ile çağlarına ulaşmış, dolayısıyla kesintisiz bir biçimde İslâm'ın doğuşu ile devletleşerek hayatini sürdürmesi arasında bir bağlantı kurularak kuvvetli bir aidiyet hissi oluşturulmuştur. Onlar din ile milletin birlikte düşünüldüğü zikredilen tarih tasavvuru sebebiyle Arapların İslâm'dan bağımsız bir tarihi olduğunu düşünmüyorlardı.

Sâtı Bey'e göre Arapçılık fikri müslüman Arap arasında önceleri dinle karışmış bir mesele olarak baş göstererek hilafetin Kureyşiliği gündeme getirildi. Bu yüzden bazı düşünürler Osmanlı Devleti'ni gayri meşru kabul ederek, hilafetin Araplarda olması gerektiğini savundular. Bu yaklaşım biçimi zikredilen seviyede kalmadı, özellikle de Arap bölgelerine ve Türkiye'ye yönelik ıslahat çağrılarında bulunan akımların ortaya çıkmasında sonra milliyetçilik tasavvuru dini bağlantılardan bağımsız bir şekilde varlığını sürdürdü.²⁷⁷

²⁷⁶ Sâtı el-Husrî, *Muhâdarât fî nüşûi'l-fikreti'l-kavmiyye*, s. 158-162.

²⁷⁷ A.e., s. 163.

Arap hilâfetini gerçekleştirmeye yönelik ilk teşebbüs Abdurrahman el-Kevâkibî'nin (ö.1902) 1898'de yayımladığı *Ümmül'l-Kurâ* adlı eserinde apaçık oraya çıkmıştır. el-Kevâkibî'nin bu eserindeki görüşlerine ikinci bölümde yer verdiğimizden burada tekrar etme gereği duymuyoruz. Şu kadarını söyleyelim ki o bu eserinde hilâfetin Kureyşîliği üzerinden XIX. yüzyılda Arapların hilafeti geri almaları gerektiğini savunan etkili bir isimdir. Bir başka eser ise Hıristiyan Araplardan Necîb 'Âzûri'nin ilk olarak 1905'te Fransızca yayımladığı *Yakazatü'l-ümmeti'l-Arabiyye (Arap Milletinin Uyanışı)* adlı eseri de Katolik Arap kiliselerinin birliğini savunduğu bu eserinde o, Hicaz'ın Arap hilafetinin merkezi olması şartıyla Arap bölgelerinin Osmanlı Devleti'nden bağımsızlığını kazanması gerektiğini düşünüyordu.²⁷⁸ Bu bağlamda Sâtı Bey Arapçılık fikrinin bütün Hıristiyan Arap toplumunda aynı şekilde yayılmadığını belirttikten sonra, özellikle protestanlığın Arap toplumunda yaygınlaşmasıyla milliyetçilik tutumunda da buna bağlı bir artış gözlemlendiğini dile getirir.²⁷⁹ Zira bu mezhep İncil'in lokal dillere çevrilmesinde ve bu dillerde ibadet edilmesinde herhangi bir mahzur görmemesinden dolayı Arap coğrafyasına girer girmez İncil Arapça'ya çevrilmeye başlandı ve dolayısıyla Arap halkına misyonerlik faaliyetinde bulunabilmek amacıyla Arapçayı iyi seviyede konuşabilmek için gayret gösterdiler. Arap edebiyatının uyanışı için müsait bir ortam oluştu. Bu sebeple Hıristiyan aydınlar tarih alanında batılı kaynaklardan yararlanarak, Arap kaynaklarını yeniden yorumladılar ve böylece Arap milletinin İslâmiyet'ten önce de sonrasında da büyük bir millet olduğuna dair bir kanaate vardılar. Dolayısıyla Sâtı Bey'e göre bu teşebbüsler dinden bağımsız salt Arapçılık fikrinin ilk tohumlarıdır. Sâtı Bey ayrıntılı bir şekilde Arap milliyetçiliğinin seyirinden, siyaset ve savaşların bunun üzerine olan etkisinden bahsettikten sonra, Lozan anlaşmasının Arap milliyetçilerini Pan-Osmanlı düşüncesinden tamamen uzaklaştırdığını öne sürmektedir. Fakat Arapçılığı, Arap coğrafyasının farklı

²⁷⁸ bkz. Albert Hourani, *el-Fikrû'l-arabî fi asri'n-nahda (1798-1939)*, s. 332.

²⁷⁹ Sâtı el-Husrî, *Muhâdarât fi nüşûi'l-fikreti'l-kavmiyye*, s. 167.

devletlere parçalanmasından ve bölgecilik tutumlarından kaynaklanabilecek yeni tehlikeler bekliyordu.²⁸⁰

Sâtı Bey, Araplar arasında bağlantıları kolaylaştırıcı iletişim araçlarını, karşılıklı tanışma imkânlarının artmasını ve kültürel değişimlerin gözlenmesini Arap milliyetçilik düşüncesinin güçlenmesi ve yayılmasını destekleyen faktörler olarak değerlendirir. Ayrıca gazete, radyo, şiir ve edebiyat gibi manevi etkiler tamamen kasıtsız bir biçimde Arap ülkelerinin pek çoğunu kuşatıcı ortak bir şuurun oluşmasına sebep olduğu görüşündedir. Bu kendiliğinden oluşan toplumsal faktörlerin dışında Arap milliyetçiliğinin desteklenip yayılmasında milliyetçilerden birtakım düşünürlerin şiir ve nesir biçimindeki yayınları ve konferansları vasıtasıyla kasıtlı girişimler de mevcuttu.²⁸¹

Sâtı Bey yukarıda gördüğümüz sebeplerin dışında birtakım kimselerin Arap milliyetçiliğinin oluşumunu, doğrudan ya da dolaylı bir biçimde Napolyon'un Mısır'a yaptığı sefere irca etmelerini dile getirerek onları tenkit eder. Zira onun aktardığı gibi bunlar Fransız kültüründen etkilenmiş olan bazı Mısırlı düşünürlerdir ve onlar doğu ile batının temasında ve Fransa'da yayılan felsefi ve ilmi fikirleri Arap dünyasına tanıtmada etkin rol oynamışlar, bunun yanı sıra Osmanlı Devleti'nin zaaf gösterip bağımsız hareketlerin ortaya çıkmasına yol açması gibi meseleleri ileri sürmüşlerdir. Fakat Sâtı Bey, Napolyon'un bu hamlesinin tam bir sömürgecilik teşebbüsü olduğunu, dolayısıyla onun seferinin, Arap milliyetçiliği veya Arap kalkınması ile aralarında illet-malul ilişkisi bulunmayıp sadece eş zamanlı gerçekleşmiş hadiseler olduğunu dolayısıyla da Arap milliyetçiliğinin oluşumu üzerinde hiçbir şekilde olumlu bir rolü bulunmadığı dile getirmektedir.²⁸²

Milliyetçilik fikrinin Arap dünyasında filizlenmeyip geç ortaya çıkmasına gelince, Sâtı Bey bunu iki ana sebebe indirger: (i) Ona göre bunun ilk ve en eski nedeni İslam Hilâfetinin temsilcisi olarak görülen Osmanlı Devleti'nin haiz olduğu

²⁸⁰ A.e., s. 225.

²⁸¹ A.e., s. 229.

²⁸² Sâtı el-Husri, *Ârâ ve ehâdis fi't-târîh ve'l-ictimâ*, s. 46-79.

manevi otoritedir, zira bu güçlü manevi otorite, Araplar arasında olması gereken milliyetçilik şuurunu uyuşturarak devlete bağlanmayı dini bir görev haline dönüştürüyordu. Öyle ki bu otoriteye olan inanç ve bağlılık 1924'te hilâfet kaldırıldıktan sonra da devam etti. Ancak daha sonra yapılan tarih çalışmaları neticesinde bu manevi otoriteye yani halifeye karşı olan inancın sarsılıp onun batılı güçlerle ittifak yaptığına dair olan kanaatin yaygınlaşmasına kadar hayatietini sürdürdü. Ona göre Kemalistler (*Kemâliyyûn*) bu otoriteye olan inancın ortadan kalkması için tarihsel çalışmalara ağırlık vererek bu hususta ciddî bir gayret gösterdiler.²⁸³ (ii) Sâtı Bey'e göre Arap dünyasında farklı bölgelerde sosyal, fikri ve edebi kalkınma hareketleri başlamasına rağmen, milliyetçilik şuurunun uyanmamasının ikinci sebebi şudur: Araplar batı ile temas ettiğinde ve ondan bilim, kültür aktarmaya başladığında, sadece Fransızlara ve İngilizlere yöneldiler, dolayısıyla siyasi düşünceleri ve tarihi bilgileri onlardan alıyorlardı, hâlbuki onlar yani Fransız ve İngilizler kendi özel çıkarları ve siyasi tutkuları sebebiyle milliyetçilik hareketlerine hoş gözle bakmıyorlardı, dolayısıyla Araplar bu baskıdan olumsuz bir şekilde etkilendiler. Aynı şekilde Araplar, Almanya'da, İtalya'da, Balkanlar'da ortaya çıkan milliyetçilik hareketleri üzerine yeterli incelemede bulunmadılar, dolayısıyla milliyetçilik fikrinin oynayabileceği rolü fark etmemiş olmaları milliyetçilik oluşumunun gecikmesine sebep olmuştur.²⁸⁴

3.2. Sâtı Bey ve Ziya Gökalp'in Milliyetçilik Düşüncelerinin Felsefî Arka Planı

Her iki düşünürün de gerek yerli gerekse yabancı fikir adamlarından istimdât ettikleri görülmektedir. Burada el-Câhız (ö. 868), İbn Haldun (ö. 1406), Fichte (ö. 1814), A. Comte (ö. 1857), C. Darwin (ö. 1882), Cemaleddin Efgânî (ö. 1897), H. Spencer (ö. 1903), Durkheim (ö.1917), Resulzâde Mehmed Emin (ö. 1955) gibi sıralayabileceğimiz onlarca isimden söz etmek mümkündür. Ancak bizim dikkat çekmek istediğimiz husus, her iki düşünürün de milliyetçilik olgusunu hem kendi tayin edip sınırlarını belirledikleri çerçeveye uygun yerli geçmişlerine

²⁸³ Sâtı el-Husrî, *Ârâ ve ehâdîs fi'l-kavmiyyeti'l-arabiyye*, s. 101.

²⁸⁴ *A.e.*, s. 102.

dayandırmaları, hem de milliyetçiliğin gelişmiş formlar kazandığı batılı entelektüellere başvurmuş olmalarıdır.

Sâtı Bey düşünce faaliyetlerinin ilk yıllarında Pan-Osmanlıcı olduğu dönemde her ne kadar dil üzerine inşâ edilen Alman milliyetçiliğini kabul edilebilir bulmasa da, 1919 sonrasındaki sürecinde Arap milliyetçiliğini savunmaya başladığı dönemlerde artık kaçınılmaz bir biçimde Alman milliyetçiliğinin etkisi altında kalmıştır.²⁸⁵ Sâtı Bey, etnisiteyi kan bağının ötesinde fikrî bir birliktelik olarak yorumlayan İbn Haldun'un yanı sıra, benzer idealist boyuta odaklanan Alman idealizmi ve romantizminden de etkilenmiştir.²⁸⁶

Gerek Sâtı Bey gerekse Gökalp, milliyetçilik bilinci ve millî şuur tohumunu saçmak için eğitime başvurma konusunda J. J. Rousseau'dan esinlenmişlerdir.²⁸⁷

J. J. Rousseau'nun "milleti sevmek" olarak tanımladığı vatanperlik konusunda, Sâtı Bey ve Gökalp'in etkilenmiş oldukları söylenebilir.

Kültür ve medeniyet konusunda bu iki düşünür kültürün aksine medeniyetin ödünç alınabilmesinin imkânı hususunda hem fikirdirler. Dolayısıyla her ikisi, Herder'in söylediği gibi millî kültürlerin tekil (unique) olduğu ve kıyas edilmelerinin mümkün olmadığını düşünmektedirler.

Ziya Gökalp, milletin ortak tarihinden kaynaklanan inançlar, örf, adet, gelenek gibi kurucu unsurların milletin kurucu unsurları arasında yer aldığını ifade ederken tamamen Durkheim'in düşüncesi tesiri altında olduğu görülmektedir.²⁸⁸

Gökalp ve Sâtı Bey Ernest Renan'dan etkilenmelerine rağmen milletin hakikati konusunda farklı düşünmektedirler: Renan insanlık tarihinde bulunmayan "millet" in yeni bir olgu olduğunu düşünürken,²⁸⁹ Sâtı Bey ve Gökalp ise "milletin

²⁸⁵ William L. Cleveland, *Sâtı el-Husrî: mine'l-fikreti'l-Osmâniyye ile'l-'Urûbe*, çev. Viktor Sehâb, Dârü'l-vihde, Beyrut: 1983, s. 139-140.

²⁸⁶ William L. Cleveland, *a.g.e*, s. 160-161.

²⁸⁷ Umut Özkırımlı, *Nazariyyâtü'l-kavmiyye: mukaddime nakdiyye*, çev. Mü'in İmams, el-Merkezü'l-Arabi li'l-Abhas ve Dirasati's-Siyasat, Beyrüt, 2013, s. 41.

²⁸⁸ *A.e.*, s.63.

²⁸⁹ *A.e.*, s.68.

varlığı” ile bu varlığın farkedilmesi arasında bir ayrım gözetirler. Dolayısıyla milletin varlığı kadîmdir ancak bunun farkına varılması yeni olgusal bir hadise olarak karşımızda durmaktadır. Böylece her iki düşünür Renan’ı temel bir kaynak olarak kabul etmiş olmalarına rağmen, her konuda adım adım onu takip etmedikleri anlaşılmaktadır.

Ernest Renan’a göre tarihi olduğu gibi okumayıp, millî şuur oluşturmak amacıyla millî bir tarih yazımına ihtiyaç vardır ve bu millî tarihte ağırlıklı olarak o milletin geçmişteki başarılarının sıralandığı bir kronolojiyi ifade etmek gerekir, ancak bunu başarabilmek için toplum hafızasında bir “Topyekün unutmaya” (*ennisyânü’l-cem’î*) ihtiyaç vardır. Durkheim’da da benzeri biçimde gözlenen Renan’ın bu görüşü, Sâtı Bey ve Gökalp üzerinde son derece etkili olmuş ve Durkheim-Renan benzeri bir tarih tasavvurunu benimsemelerine sebep olmuştur. Her ikisi de tarihi millî tarih ve nesnel tarih şeklinde bir ayrıma giderek millî tarihin pedagojik olduğunu, yeni nesillere tarihî süreçteki geçmiş ecdadının başarısını aktarmayı hedeflerken, nesnel tarih sonucu ne olursa olsun olgusal gerçeklik ve objektiflikten ödün vermeden bilimsel tarihçiliği ifade etmektedir. Bu noktada her ikisinin de Renan tesiri altında olduğu söylenmelidir.²⁹⁰

Gökalp ve Sâtı Bey’in kültürünün temel olarak Fransızca kaynaklardır. Burada sadece Fransız düşünürlerinin ve entelektüellerinin fikirlerinden istifade etmiş olmaları değil aynı zamanda Alman ve İngiliz milliyetçilerinin fikirlerine de Fransızca üzerinden ulaştıklarını söylemek yanlış olmaz. Bu durum bu dönemde Fransızcanın ilim ve kültür dili olarak ön plana çıkmış olmasının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu durum sadece Gökalp ve Sâtı Bey’le de sınırlı kalmamıştır.²⁹¹

²⁹⁰ Ceylan Tokluoğlu, “Ziya Gökalp ve Türkçülük”, **a.g.m**, s. 135.

²⁹¹ Tikhonova Tatiana, **a.g.e**, s. 15 ; bkz. Cahid Şenel "Türk Düşüncesinde Modern Batı Felsefesinin Alımlanışı: Başlangıcından İkinci Meşrutiyete kadar Süreli Yayınlar Üzerine Bir Araştırma", **Kutadgubilig**, 2017, sy. 35, (151 -200); Mustafa Oral, “Çağdaşları Tarafından Ziya Gökalp’in Eleştirisi”, **ÇTTAD**, V/12, 2006 Bahar, s. 32.

Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yılları dikkate alındığında sosyoloji açısından Ziya Gökalp'in pedagoji açısından ise Sâti Bey'in pozitivist bir yaklaşımın yayılmasında etkili oldukları görülür. Gökalp, pozitivist Durkheim ve Darwin'in görüşlerinden hareketle milliyetçilik fikrini derinleştirmiştir. Öyle ki kavim-ümmet-millet formülasyonundan A. Comte'un üç hal yasasından yararlanarak maddeci bir açıklama biçimini benimsemiştir. Diğer taraftan Sâti Bey ise Darwin'den ve Herbert Spencer'in Sosyal Darwinizminden etkilenerek din dışı bir eğitim felsefesi benimseyerek görev aldığı eğitim kurumlarında teoriden pratiğe giden bir yol izledi. Sâti Bey özellikle de H. Spencer'in "Mekanik Tekamülü" adlı makalesinden oldukça etkilenerek *Fenn-i Terbiye* adlı kitabında İstanbul Muallim Mektebi'ndeki derslerinde Spencer savunuculuğunu uygulamaya çalıştı.²⁹²

Sâti Bey'in temsil ettiği Arap milliyetçiliği ile Ziya Gökalp'in temsil ettiği Türk milliyetçiliği genel olarak Alman milliyetçiliğinden özellikle de Fichte'den etkinlenmiştir. Bunun birçok sebebi olmakla beraber en öne çıkan bir kaç husus şöyle izah edilebilir: Arap milliyetçiliğinin ilk olarak tezahür ettiği dönemde "öteki" konumunda olan "Osmanlı Devleti" iken, I. Dünya Savaşı sonrasında Arapların gözünde "öteki" emparyalizm ve sömürgeciliğin temsilcisi olan Fransa ve İngiltere olmuştur. Dolayısıyla Almanlara ve Alman milliyetçiliğine dair ilgi artmış ve daha sonra Alman milliyetçiliğinin teorik kökenlerine ve temsilcilerine de ilgi giderek çoğalmıştır.²⁹³ Gökalp ve sair Türk milliyetçilerinin Alman milliyetçiliğine yönelmelerinin sebebi ise bundan tamamen farklı gerekçelerledir. Özellikle Osmanlı gibi Prusya'da da otoriter bir yönetim biçiminin benimsenmiş olması, ordu ve bürokrasiye ayrıcalık sağlanması ve subaylar ile memurların her iki devlette de saygın bir konuma sahip olmaları, kısaca siyasî ve sosyal şartlardaki benzerlikler Alman milliyetçiliğine olan ilgiyi artırmıştır.²⁹⁴

²⁹² Hilmi Ziya Ülken, **Ziya Gökalp**, s. 10.

²⁹³ İlyas Murkus, **a.g.e.**, s. 558-559; Hânî Avvâd, **Tahavvülât mefhûmi'l-kavmiyyeti'l-Arabiyye mine'l-mâddî ile'l-mütehayyel**, s. 20.

²⁹⁴ Uriel Heydi, **Türk Milliyetçiliğinin Kökleri**, s. 197.

3.3. Dil-Tarih Versus Dil-Kültür

Sâtı Bey'in milliyetçiliği din, coğrafya, bölge, iktisat, birlikte yaşama arzusu ve ırkı bir kenara bırakarak dil ve tarih vurgusuna dayanıyor ve dilin içinde erimiş bir tarih anlayışından söz ediyor; Ziya Gökalp'in milliyetçilik anlayışında da coğrafya, bölge, iktisat, birlikte yaşama arzusu ve ırk merkeze alınmamış ve dil-kültür vurgusu ön plana çıkmış olmasına rağmen dil, kültürün içinde değerlendirilmiştir. Şu halde Sâtı Bey'in milliyetçiliği "dil", Ziya Gökalp'in milliyetçilik anlayışı ise "kültür" kelimeleri ile özetlenebilir. Sâtı Bey'in milliyetçilik anlayışında din neredeyse tamamen dışarıda bırakılırken, Gökalp'in milliyetçilik anlayışında dine işlevsel bir rol verilmiş ve kültür içerisinde varlığını sürdüren bir unsur olarak varlığını korumuştur. Ancak her iki düşünür için de dini kendi çağlarına uygun bir hale dönüştürerek reforme etme arzusu dikkat çekmektedir.

Dil konusunda her iki düşünür de dili düşüncüyü taşıyan ve duyguları, fikirleri birleştiren bir unsur olarak kabul ederler. Zira dil, milletlerin bir dine yönelmesinde önemli bir rol oynar. Ayrıca iki düşünür için de dilin bağımsızlığı, siyasî, iktisadî, kültürel bağımsızlıklardan önce gelmektedir. İki düşünür de hem Arap hem de Türk coğrafyasında dilin iki şeklinden söz etmiştir. Bu ayrımı Gökalp *sunî* (yazılı/yapay) ve *tabiî* (sözlü/doğal), Sâtı Bey ise *fasih* (yazılı) ve *ammice* (sözlü-lehçe) şeklinde yapmışlardır. Gökalp'e göre Osmanlı seçkinlerinin dili olan bu yazılı dil, güzellikten, duygulardan yoksundur, dolayısıyla onun kaldırılmasını ve geri plana itilmesinin gerektiğini düşünüyordu. Aynı zamanda halk ağzına yani şifahi dili doğal, güzel ve duygularla dolu bir dil olarak değerlendiriyordu. Dolayısıyla milletin birleşmesinde rol oynayacak olan dil *sunî* yazılı dil değil, halk ağzına yerleşmiş olan ve duyguları eksiksizce ifade eden kullanım biçimleridir. Ancak Sâtı Bey halk ağzını yani *ammiceyi* milletin birliğini tehdit eden bir unsur olarak görüyor, bu yüzden onunla mücadele ediyor, bunun yerine *fushanın* yani yazılı dilin yerleşmesi için gayret gösteriyordu. Bu bağlamda *ammiceyi* savunanlara veya fasih Arapçayı Latin alfabesiyle yazmayı teklif edenlerle şiddetli bir biçimde karşı çıktı. Zira ona göre milletlerin sınırları dillerin sınırlarıyla belirlenir. Şu halde lehçelerin sınırları çok dar,

ancak fasih Arapça ise Arap yarımadasının tamamı ve Körfez bölgesi ile Kuzey Afrika'nın tamamını kapsayan bir coğrafyaya hitap edecektir. Bu durumda ona göre *ammice* ufku daraltırken, fasih Arapça ise Arapların tamamını kuşatıcı ve birleştirici en önemli unsurdur. Bu bağlamda işaret edilmesi gereken bir başka meselede şudur: Hem Sâti Bey hem de Ziya Gökalp, Herder ve Fichte'den dil konusunda oldukça etkilenmişlerdir. Milliyetçilik dil ilişkisini bunların etkisiyle kurgulamışlardır. Ancak Sâti Bey bu iki Alman düşünürün halk ağzı vurgusunu sisteminin dışında bırakmış, aksine Gökalp ise tamamen bu iki düşünürün sadık bir takipçisi olmuştur.

3.4. Gökalp ve Sâti Bey'de Kültür ve Medeniyet Tasavvuru

Cleveland, Ziya Gökalp'in Sâti Bey'e nispetle kendi kültürünü daha fazla bilmesine ve Türk kültürünü her fırsatta dile getirmesine rağmen, medeniyet ile kültür arasındaki ilişki üzerinde fazlaca durmadığını öne sürmektedir. Ayrıca Gökalp'in Avrupa medeniyetinin sadece ilim ve fenden ibaret olduğunu zannederek, Osmanlı'nın Avrupa medeniyetinin sonuçlarını alımladığında kendi milli kültürünün bundan etkilenmeyeceğini düşündüğünü dile getirmektedir. Sâti Bey şahsında farklı kültürleri barındırmasına rağmen milli kültürüne daha yabancı bir burjuva havası taşıyordu. Fakat batı medeniyetini oluşturan faktörlerin daha çok farkındaydı.²⁹⁵ Cleveland'ın bu zikrettiğimiz yorumuna katılmakla beraber, eksik kaldığını düşündüğümüz bir kısım düşünceleri tamamlamak istiyoruz. Şöyle ki özellikle I. Meşrûtiyet sonrası gelişen İslâmcı-Türkçü-Batıcı Osmanlı entelektüel zümrenin hemen tamamı için batı medeniyetini değerlendirme biçimi benzerdi. Medeniyet tasavvuru ilim-fen alanında gelişmişlik düzeyini yakalama ve bu gelişmişlik düzeyini kültür, din, ideoloji bağlamlarından kopuk, salt bir obje olarak değerlendirip elde etme çabası içindeydi. Gökalp'in diğerlerinden farklı bir yerde durduğunu söylemek bu anlamda zor görünüyor. Dahası Sâti Bey'in de aynı çizgide bir medeniyet tasavvuru taşıdığını söylememiz yanlış olmayacaktır. Zamanın ruhuna uygun biçimde genel temayül "batının ilim ve fennini alalım, kültür ve dinimizi koruyalım" temayülü o dönemdeki hemen her düşünürün temel dayanak noktalarından biriydi.

²⁹⁵ William L. Cleveland, *a.g.e.*, s. 142.

Sâtı Bey ve Ziya Gökalp, Alman düşünür Herder'den kültürlerin tekliği (*ferâdetü's-sekâfât*) görüşünden etkilendikleri için kültürün aksine medeniyetin aktarılabilişliğini savunmuşlardır. Fakat Gökalp bu görüşte olmasına rağmen *Malta Konferansları*'nda “Biz medeniyetçe Avrupa'dan çok dînuş, fakat harsça diğer milletlere müsâvî ve hatta *fâik* görebiliriz...”²⁹⁶ cümlesi ile aslında kültür etrafında kurguladığı teorisiyle çelişen bir “üstünlük”ten söz ettiği görölmektedir. Zira bir kültür bir başkasıyla üstünlük anlamında mukayese edilemez. Zira kültürlerin değerden bağımsız bir şekilde biricikliği konusundaki düşüncesiyle buradaki ifadesinde bir çelişki görölmektedir.

Ziya Gökalp ile Sâtı Bey ittifak ettikleri bir başka husus ise kültürü sadece zihnî ve manevî şeyleri kapsayan değerler toplamı, medeniyeti ise Gökalp'in belirttiği gibi yöntem ve taklit aracılığıyla bir millettten diğer millete geçen kavramların ve tekniklerin bütünü olarak görüyor olmalarıdır. Fakat Gökalp kültürü milliyetçiliğin temelinden sayarken, Sâtı Bey'in ise kültürü ve kültür-medeniyet ilişkisini arazî bir biçimde ele aldığı göröür. Şu halde Sâtı Bey'in yukarıda da değindiğimiz kültürü dilin bir uzantısı olarak gördüğü dil-tarih vurgusu da daha anlamlı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla her ikisi de kültürün daha çok dil ve edebiyatta, medeniyetin ise ilim ve fende tecelli ettiğini düşünüyorlardı. Buradan hareketle onların medeniyetin evrensel, kültürün millî bir olgu olduğuna inandıklarını söyleyebiliriz. Bu yüzden Sâtı Bey kültürün fertlerin içinde varlığını sürdürdüğünü düşündüğünden Avrupa'nın sadece medeniyetini takip etmekte ve alımlamakta bir sakınca görmüyordu. Aynı şekilde Gökalp de Bizans medeniyetinin uzantısı olan Osmanlı Devleti'nin Türklerin kültürünü hiçbir şekilde yansıtmayan bir yönetim biçimi²⁹⁷ olduğunu düşünüyor ve onu atıp yerine Avrupa medeniyetini almakta bir mahsur görmüyordu. Şu halde yine ortaya batı medeniyeti

²⁹⁶ Ziya Gökalp, *Malta Konferansları*, s. 114.

²⁹⁷ “Yurdumuzda yan yana iki dil yaşıyordu. Bunlardan birincisi resmî bir değere sahipti ve yazıyı tekeline almış gibiydi. İkincisi yalnız halk arasında konuşulmak zorunda kalmış gibiydi. Buna küçümseyerek Türkçe adı veriyordu. Halbuki asıl doğal ve gerçek dilimiz bu idi. Osmanlıca ise yapay bir karışmadan ibarettir.” bkz. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 39.

tasavvurundaki çelilişkili yaklaşım biçimi kendini göstermektedir. Zira Avrupa da Bizans kadar yabancı ve Türk İslâm kültürüne aynı mesafededir.

3.5. İslâm'ın Arap ve Türk Milliyetçiliğiyle İlişkisi

İslâm coğrafyasında ortaya çıkmış olan milliyetçilik hareketlerinde İslâm öncesi bu milletlerin kökenine gitme arzusu, tarih araştırmalarının arttırılmasına yönelik çabalar herkesçe bilinmektedir. Ancak burada Arap ve Türk milliyetçiliğinin İslâm ve İslâm öncesine dair tutumunda ciddî bir farklılık gözlenir. Ziya Gökalp İslâm öncesi Türk tarihine yönelmenin ne derece önemli olduğunu, o dönemdeki tarihi şahsiyetlerin hayatlarının ve siyasi tarihlerinin devrindeki Türk milletine öğretilmesinin ne kadar hayafî olduğunu ve hatta yeni doğmuş çocukların İslâm öncesi Türk büyüklerinin isimlerinin verilmesi gerektiğini söylediği bilinmektedir.²⁹⁸ Ancak Sâtı Bey'e gelince onun milliyetçilik teorisi Arap milliyetçiliğinin ilk örneklerinden farklı olarak²⁹⁹ İslâm öncesi Arap tarihine gitme konusunda oldukça çekimser bir tavır ortaya koymuştur. Bunun nedeni ise şu olmalıdır: Mevcut Arap halklarından İslâm öncesi Araplıkla da ilgisi olmayan Kuzey Afrika'da berberîler, Mısır'da Kıptîler, Şam bölgesinde Fenîkîler gibi kökenleri farklı ırklar ve medeniyetlere dayanan topluluklar bulunmaktaydı. Dolayısıyla İslâm öncesine gitmek demek Arapçılık etrafında birleşme imkânının tamamen ortadan kalkması anlamına da gelecekti. Burada şunu da belirtmek yerinde olacaktır ki, yukarıda sıraladığımız ve burada yer vermediğimiz onlarca farklı ırkın ve kültürün İslâm sonrasında Araplaşmış oldukları ve dolayısıyla İslâm'ın gerek ırk olarak Arapları birleştirmesi ve gerek dil olarak lehçelerin -en azından uzunca bir süre- pasifize edilerek fasih Arapçanın varlığını ve yaygınlığını korumasına sebep olduğu da anlaşılmaktadır. Aksi halde İslâm ve Kur'ân-ı Kerîm vasıtasıyla fasih Arapçanın

²⁹⁸ Ziya Gökalp, İslâm Mecmuası, s. 50.

²⁹⁹ Bilindiği üzere İslâm coğrafyasında Arap milliyetçiliği Sâtı Bey öncesinde Şam bölgesinde Osmanlı'ya karşı ortaya çıkmış ve burada çoğunluğunu Hıristiyanların oluşturduğu Arap milliyetçileri İslâm coğrafyasının kalan kısmıyla irtibatı tam anlamıyla koparmak maksadıyla İslâm öncesi Arap tarihini vurgulayarak köken arayışına yönelmişlerdir. Ancak bu durum Sâtı Bey için söz konusu değildir. İslâm öncesine yönelen Arap milliyetçileri arasında Zeki el-Arsuzi, Antuan Saade gibi isimler sayılabilir. Mesal olarak bkz. Selim Nasır Barakat, **el-Fikrû'l-kavmî ve üsûsühü'l-felsefiyye inde Zeki el-Arsûzi**, 1984, s. 405-408.

varlığını baskın bir şekilde kurmuş olması, bugün yirmi iki Arap devletindeki onlarca farklı lehçede konuşan ve Arap ırkına mensup milyonların birbirini anlaması söz konusu olmayacaktı.

Burada vurgulamamız gereken bir diğer husus da Gökalp ile Sâtı Bey'in dil konusundaki ayrıştıkları bir noktadır. Zira Sâtı Bey lehçeleri değil fasih Arapçanın konuşulması ve korunması gerektiğini savunuyorken, Gökalp halk ağzının esas alınması gerektiğini öne sürmektedir.³⁰⁰

Burada ümmet ve ümmetçilik konusuna da ayrıca değinmek gerekir. Zira İslâmcılar ile milliyetçiler arasında tartışmalardan biri de milletin ümmet ile olan kaplam-içlem ilişkisini konumlandırma hususunda kendini gösterir. Ziya Gökalp'in kendi ürettiği *mefkûre* kavramından hareketle millete ümmet içerisinde bir yer verdiği görülmektedir. *Ümmetçilik mefkûresi* üzerinden geliştirdiği çözümde ümmetin uzlaşması gereken bir takım konuları belirlediği görülür, bunlar: (i) Eğitimde İslam kavimleri arasında ortak bir terbiye inşa etmek, (ii) bütün İslamiyet kavimlerinde müftülük teşkilatları arasında devamlı bir bağ vücuda getirmek, (iii) İslam ümmetinin sembolü olan hilâli muhafaza etmek, (iv) bütün İslam milletleri arasında ortak olan Arapça harflerini muhafaza etmek, ancak terimler konusunda ortak bir zeminde buluşabilmek için İslam kavimleriyle ortak kongreler yaparak terimleri Türkçeden, Arapçadan ve kısmen Farsçadan inşa etmek şeklinde sıralanmıştır.³⁰¹ Fakat ümmet konusunda Sâtı Bey'in Gökalp'ten oldukça farklı bir düşünceye sahip olduğu görülür. Zira ona göre ümmet birliği inşa edilecekse bile buna Arap birliğinden başlamak elzemdir. Ancak bu onun ümmetçilik konusunda kurduğu son cümledir. Yani sisteminde ümmetçiliğe yer vermemiş, hatta milliyetçiliğin önünde ümmetçiliği bir engel olarak görmüş, ümmetçilik yoluna sapanlara da birlik istiyorlarsa, Arap birliğinden başlamalarını tavsiye etmiştir. Öyle ki Cemaleddin Efgânî ve Muhammed Abduh gibi ümmetçi olarak bilinen

³⁰⁰ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 99; Sâtı el-Husrî, **Fi'l-Luğati ve'l-edeb ve alakatühümâ bi'l-kavmiyye**, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985, s. 29-50.

³⁰¹ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 41.

İslâmcıların, Sâtı Bey milliyetçilikle ilgili görüşlerini öne çıkarmak maksadıyla ümmetçiliğe ilişkin görüşlerin göz ardı ederek, onların düşüncelerini yeniden yorumlamıştır. Sâtı Bey, Ali Abdürrâzık'ın görüşlerini ödünç alarak İslâmiyet'te hilâfet makamının olmadığını dile getirerek ümmetçiliğin siyâsi dayanağı olan halifelîği gözden düşürmeye çalışmıştır.³⁰²

3.6. Gökalp ve Sâtı Bey'in Din-Millet İlişkisine Yaklaşım Biçimleri

Sâtı Bey millet, milliyetçilik ve Arap milliyetçiliği şeklinde cins-tür ilişkisi bağlamında genelden özele doğru bir gidiş benimsemiş ve her biri hakkında müstakil kitap kaleme almıştır. Bu başlıkların tamamından hacimli bir külliyat oluşturmuşken, Ziya Gökalp milliyetçilik başlığından daha çok Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği üzerinden ilerlemiş ve bir üst cinse yönelip milliyetçiliğin geneli hakkında pek bir şey söylememiştir.

Ayrıca Sâtı Bey milliyetçilik ve din gibi genel başlıkları esas almış ve sisteminde bunlar üzerinden tikel olanlara yani Arap milliyetçiliği ve İslâm'a başlıklar açmıştır. Ancak Gökalp için milliyetçilik ile din değil Türkçülük ile İslâm sürekli olarak temas halindedir ve onun sisteminde bu ikisinin ilişkilendirilme cihetleri ve ilişkinin unsur ve detayları üzerinde durulmuştur. Burada Sâtı Bey ile Gökalp arasında esaslı bir farklılığın olduğunu söylememiz gerekir. Her iki düşünürü eleştirel bir yaklaşımla baktığımızda Sâtı Bey'in eğitimci ve matematikçi yönünün tümellik arayışında etkili olduğunu, Gökalp'in sosyolojik arka planı olgulara bağlı tikel nesnel gerçeklikten hareket etmesine sebep olduğunu söylememiz mümkündür. Ayrıca Sâtı Bey Osmanlı coğrafyasının büyük bir kısmını ve Avrupa'da bulunmuş ve oraları incelemiş bir entelektüel olarak Gökalp'ten daha geniş bir perspektifle olaylara baktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Diğer yandan bir toplum ve devleti ayakta tutan ve oluşturan din ve millet gibi iki temel ve kurucu unsuru genel dünya perspektifine uyumlu kılmaya çalışmak bazı yerel hakikatlerin göz ardı edilmesine de sebep olmuştur.

³⁰² Sâtı el-Husrî, *Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'î'l-ehdâs ve'n-nazariyyât*, s. 197-198.

Sâtı Bey ile Gökalp din ile milliyetçiliğin çatışmadığı iddiasında bulunarak her ikisi de kendi tezlerini savunmak için İslâm mirasına başvurular. Gökalp bu maksatla -sizi tanışsınız diye farklı cemaatler ve kabileler...- (Hucurât, 49/13) gibi ayetlere atıfta bulunarak kendi tezini kuvvetlendirmeye çalıştı.³⁰³ Sâtı Bey ise genellikle İslâmcılar tarafından milliyetçiliği reddeden rivayetler üzerinden hadislerle başvurarak aslında bu hadislerin doğru bir şekilde yorumlanmadığını öne sürdü ve İslâm'ın milliyetçiliğe engel olacak bir yapıda olmadığını savundu.³⁰⁴

Sâtı Bey milliyetçilik-din ilişkisini ele aldığında, Ziya Gökalp'in yaptığı gibi dine teolojik ya da sosyolojik bir fenomen olarak değil, dinleri iki şekilde sınıflandırarak yaklaşmıştır. Yerel dinler ve evrensel dinler. İslâmiyet ve Hıristiyanlık gibi evrensel dinler çeşitli milletlerin arasında ortak bir payda olarak bulunduğu için milletlerin temelleri arasında yer almaz. Fakat Sâtı Bey **evrensel dinler ile millî diller** arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, evrensel dinlerin çoğu zaman millî dillerin muhafaza edilip yayılmasına katkıda bulunduğunu öne sürer. Dolayısıyla **dinler**, dolaylı bir biçimde dilleri güçlendirmede veya zayıflatmada önemli bir faktördür. Buna bağlı olarak **dillerin** çizdiği sınırlar, milletin ya genişlemesinde veya daralmasında rol oynar. Böylece Sâtı Bey'in, asabiyeti dinin ötesinde manevi şeylere bağlayan İbn Haldun'dan etkilendiği açıkça görülür.³⁰⁵ Ziya Gökalp'in ise millet ile din ilişkisini daha çok vurguladığı görülür. Ayrıca o, tek dilli olan kavimlerin genellikle tek dine mensup olduğunu da öne sürmüştür. Dolayısıyla milletin birliğinde din ile dil ilişkisinin veya diyalektiğinin milletin birliğinde rol oynar.

Sâtı Bey dinin menşeiinden söz etmezken, Gökalp için mefkûre dinden daha genel bir kavramdır ve din bir mefkûre olabileceği gibi, dil, tarih vb. diğer hakikatlerde birer mefkûre olabilirler. Dolayısıyla onun düşüncesinde din kutsal bir

³⁰³ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, s. 67.

³⁰⁴ Sâtı el-Husri, **Mâ hiye'l-kavmiyye: ebhâs ve dirâsât alâ dav'i'l-ehdâs ve'n-nazariyyât**, 1985, s. 170.

³⁰⁵ William L. Cleveland, **a.g.e**, s. 161.

dayanağa değil tarihsel bir olgu olarak sosyal bir dayanağa sahiptir. Mefkûre yani ortak ideal dinden daha genel bir kavram olarak onun düşüncesinde yer alır.

Gökalp ve Sâtı Bey dini, milletleri oluşturan temel unsurlar arasında görmemelerine rağmen, dayanak noktaları birbirlerinden farklıdır. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi Sâtı Bey tarihi milliyetçilik öncesi ve sonrası olarak tasnif ettiği için, milliyetçilik öncesinde dinler siyasetle iç içe geçmişti, fakat milliyetçilik sonrası dönemlerde maddî/pozitif bir dönem olduğundan dinin hiçbir rolü olmadığını savunmuştur. Gökalp de aynı kanaate varmıştır, fakat bu sonuca August Comte'un üç hal yasasından hareketle bunu savunduğu bilinmektedir. İnsanlık üç aşamadan geçmiştir, bunlar (i) teolojik (ii) metafizik (iii) pozitivist aşamalarıdır ve bulunduğu çağı pozitivist bir aşamada değerlendirdiği için dinin yerini bilim ve kültür almış ve doldurmuştur.

Sâtı Bey İslâmiyet'i Arap milletini oluşturan temellerden biri olarak kesinlikle görmezken, Gökalp ise İslâm, kültürün içerisinde bir yer edinmiş ve Türk kültürünün -dininin değil- bir uzantısı olarak değerlendirmiştir. Ona göre İslâmiyet Türklerin eski kültürünü muhafaza etmesinde büyük bir rol oynamıştır. Bu eski Türk kültürü İslâmiyet döneminde başka bir biçimde hayatini sürdürmüştü. Fıkıh ve kelâm toyonizmin uzantısıyken; alevîlik, şîlik ve tasavvuf ise şamanizmin uzantısıdır.³⁰⁶ Sâtı Bey'e göre ise İslâmiyet, Kur'ân-ı Kerîm vasıtasıyla Arap kültürünü değil ancak dilini muhafaza etmiştir.

Sâtı Bey ve Ziya Gökalp dinlerin evrensel ve millî olmak üzere iki türü olduğunu dile getirmişlerdir. Fakat Sâtı Bey sadece ilkel toplumların dinleri ve Yahudilik gibi milletin oluşumunda bir temel olarak yer alabileceğini söylerken, Gökalp ise dinler hukûkilik ve evrensellik şartıyla milletin oluşumunda değil ümmetin oluşumunda etkin rol oynamaktadır. Burada işaret edilmesi gereken bir husus da şudur: Sâtı Bey'in İslâmiyet milletin oluşumunda rol oynamazken, Yahudiliğin millet oluşumunda rol oynadığını söylemesinden dolayı özellikle de

³⁰⁶ Hilmi Ziya Ülken, **Türk Tefekkürü Tarihi**, s. 109.

İsrail'in işgal sonucu 1948'de kurulmasından sonra şiddetli tenkite maruz kalmıştır.³⁰⁷

3.7. Gökalp ile Sâtı Bey Ortak ve Farklı Yönleri

3.7.1 Bir Arada Yaşama Arzusu

Gökalp ve Sâtı Bey, Ernest Renan'ın *birlikte yaşama arzusunun* dair düşüncelerinden hareketle bu konuyu değerlendirmişlerdir. Ayrıca her iki düşünür bu teoriden erken dönemlerinde etkilenmiş olmalarına rağmen ilerleyen dönemlerinde bu teoriyi savunmaktan vazgeçmişlerdir. Her ikisi de bu teorinin arkasında yatan tarihî, siyasi, iktisadi ve ideolojik etkileri fark etmiştir, zira Fransız seçkinlerinden Renan'ın bu teorisi farklı milletleri ve farklı coğrafyalardaki bölgeleri işgal ve sömürüyü meşrulaştırma teşebbüsüdür. Bu aslında Almanların toprak bütünlüğünü ve milletin birliğini sağlamayı hedefleyen dil-millet teorisinin karşısında yer alan alternatif bir Fransız teorisidir. Hem Gökalp hem de Sâtı Bey bu durumun farkındaydılar. Her ikisi de bir milletin fertlerini bu ya da şu millete nispet edilmesi için bireylerin iradelerine dayanması tehlikeli olduğunu düşünmektedir. Zira millet, bireylerin iradesi dışında bağımsız bir gerçekliğe sahiptir ve bunun yanı sıra bireyin iradesi çeşitli faktörlerden etkilenmeye açıktır. Bu bağlamda her iki düşünür de düşüncelerini aynı örnek ve argümanlara başvurmuştur. Onlar bireyin iradesine dayanan “millet” fikrinin, siyasi parti propagandası neticesinde fikri şekillenen ve değişebilen yapay bir toplumsal olgu haline gelebilme ihtimalini örnek olarak vermektedir. Bu ise onların dil-kültür ya da dil-tarih gibi köklü değişmez ve doğal olan “millet” tasavvurunun çok gerisinde kalmış bir düşüncedir. Bu sebeple her ne kadar iki düşünür de erken döneminde bu fikirleri benimser görünse de durumun vahametini fark ederek ilerleyen dönemlerinde *birlikte yaşama arzusu* vurgusundan vazgeçmişlerdir. Elbette burada belirtmemiz gereken bir başka husus da şudur: Sâtı Bey'den farklı olarak Gökalp'in *birlikte yaşama arzusunun* yönelmesinin Durkheim'cı toplum teorisine öncelik vermesinden kaynaklandığı söylenebilir.

³⁰⁷ Sâtı el-Husri, *Havle'l-kavmiyyeti'l-Arabiyye*, s. 73.

Ayrıca Sâtı Bey'in Spencer'ci ferdiyetçiliği savunmasına rağmen Renan'ın *birlikte yaşama arzusu* gibi bireye dayanan teorisini reddediyor olması da onun düşüncesinde bu anlamda bir çelişki olduğuna işaret etmektedir.

3.7.2. Tarih

Ernest Renan'ın "gerçek tarih", "anlatılması gereken tarih" şeklindeki ayrımı Göklap ve Sâtı Bey'de "şe'nî tarih", "millî tarih" ayrımına sebep olmuştur. Bu bağlamda her iki düşünür de millî tarih oluşturma ve tarihin milliyetçiliğe ve millî ülkülerine zarar vermeyecek şekilde okullarda anlatılması ve eğitim hayatında bu şekilde yer edinmesi gerektiğine inanmaktadırlar.

Hem Gökalp hem de Sâtı Bey Türk tarihi yazma konusunda teşebbüste bulunmuş olsalar da Gökalp *Türk Medeniyet Tarihi* adlı çalışmasını tamamlamaya ömrü vefa etmemiş, Sâtı Bey ise *el-Arab ve'd-Devletü'l-Osmanâniyye* adıyla bu eserini yayımlamıştır. Ancak Türk tarihi yazma sebepleri birbirinden farklıdır. Gökalp romantik tutumundan etkilenerek İslâm dönemi Türklerin tarihi yerine İslâm öncesi Türklere yönelmiştir ki bundan maksadı tarihsel olarak Türk milletinin kökenini en eski tarihlere kadar götürme ve medeniyet tarihine yaptıkları katkıları ön plana çıkarmak şeklindedir. Sâtı Bey'i böyle bir çabaya yönelten sâik ise Panislamizme ve dinden hareketle milliyetçiliği reddeden düşüncelere karşı Osmanlı Devleti'nden dînî/şerî meşrûiyetini soyutlayarak aslında onun dünyevî bir devlet olduğunu öne sürme gayretiydi. Şu halde Sâtı Bey'in 1919 öncesindeki Osmanlıcı tavrından eser kalmadığı ve 1919 sonrasında tamamen din dışı bir milliyetçilik tasavvurunu benimsediği görülmektedir.

3.7.3.İrk

Sâtı Bey ve Gökâlîp bilimsel araştırmalarından hareketle milliyetçiliğin ırksal etnisiteye dayanan bir Şey olmadığını bunun sadece zoolojide geçerli olduğunu öne sürmüşlerdir. Her ikisi de insanın Őahsiyetinin bedende değil ruhta Őekillendiđi konusunda hemfikirdir. Ayrıca her ikisi de bir ırka kaynaklık eden “ortak köken” anlayışının vehimden ibaret olduğu konusunda da uzlaşırlar. Fakat Ziya Gökâlîp bu vehmin dinden kaynaklandığını ve ilkel toplumlarda geçerli olsa da költür ve bilimle Şekillenen modern toplumlar açısından bunun söz konusu olmayacağını ileri sürerken, Sâtı Bey bu vehmin tarihten kaynaklandığını iddia eder. Dahası Sâtı Bey ortak köken vehminin bir milleti birbirine bağlama konusunda bir kıymeti olması halinde kabul edilebilir olarak görmüşür.³⁰⁸

Ziya Gökâlîp ırk konusundaki fikri için Fransız tarihçi ve antropolog Monouvrier ve Camille Julian gibi isimlere başvururken, Sâtı Bey ortak ırk fikrine karşı çıkarken Câhız ve İbn Haldun gibi yerli düşünürlerden yardım alır. Sâtı Bey ortak ırk yerine ortak tarihi, Gökâlîp ise ortak ırk yerine költürü yerleştirmiştir. Bu temelini milliyetçilik öncesi toplumlarda bir anlam ifade etmiş olduğunu öne süren Gökâlîp bu anlayışı antropolojiden hareketle yorumlar, Sâtı Bey ise ortak ırk idealini reddetmekle yetinmektedir.

³⁰⁸ Sâtı el-Husrî, *Ârâ ve ehâdis fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye*, s. 19.

SONUÇ

Arap milliyetçiliği elbetteki Sâtu Bey'in teorize ettiği haliyle sürekliliğini sağlamadı. Muhammed Câbir el-Ensârî'nin tasnif ettiği şekliyle milliyetçiliğin henüz nesnesini aradığı **romantik dönem** Sâtu Bey'in temsil ettiği düşünce aşamasıdır. Bu aşamada her millet kendisini diğerlerinden ayırtıran vasıfları arama hedefini taşımaktadır. İkinci aşama ise 1950'lerden sonra özellikle sosyalizmin tesiri altında kalmış olan Arap milliyetçiliğinin **bilimci**³⁰⁹ görünüşüdür. Bu aşamada Arap milliyetçilik söylemi kendisini “ötekisinin” yani Avrupa medeniyetinin takipçisi olarak kendini sundu. Bunu sürdürebilmek için kendi varlığını “romantizm ve gericilik” ile niteleyerek modern Avrupa medeniyetinin sonuçlarına ulaşabilmek için onların izini takip etmek istedi. Bu ikinci aşamada “milliyetçilik ülküsünü” ilerlemenin ve gelişmenin olmazsa olmaz şartı haline getirerek bu iki fenomen arasında zorunlu ve mantıksal bir ilişkisi varsaydılar. İlk aşamadaki “öteki” Osmanlı hilâfetiye ikinci aşamada “öteki” Avrupa oldu. Ancak modernleşmenin tesiriyle ilk “ötekiden” kaçarken ikinci “ötekiye” koşular. Bu ikinci aşamada eş zamanlı olarak hem sosyalist hem de İslâmcı hareketlerin ciddi bir biçimde yükselişe geçtiğini de belirtmek gerekir. Ancak Arap milliyetçilik söylemi 1967 Arap-İsrail savaşı sonrasındaki başarısızlıklar sebebiyle gücünü yitirerek yerini siyasal İslâmcılığa bıraktı. Üçüncü aşama ise hayatiyetini günümüzde sürdüren **tecdîd/yenilenme** dönemi olarak adlandırılmaktadır. Siyasal İslâmcılığın 11 Eylül ve özellikle de Arap Baharı sonrasında gücünü yitirmesi ile Arap milliyetçiliği ikinci aşamada kaybettiği siyâsî konumunu ve toplumu kuşatan pozisyonunu yeniden elde etmeye çalışmaktadır.

Türkçülük söylemi ise bu aşamalarla benzerlik göstermemektedir. Zira Cumhuriyet sonrası devletin resmî ideolojisi Türkçülüğü benimsemekle birlikte çok partili hayata geçiş sonrasında ve özellikle de sosyalizmin yükselişine karşı çıkan

³⁰⁹ Burada *el-'almeviyye* bilimsel değil, daha çok bilimsel olma arzusuna rağmen bilimselliğini gerçekleştirememiş olanı ifade eden kelimeyi, Türkçe'de *bilimci* şeklinde ifade ederek *bilimselden* tefrik etmek istedik.

milliyetçilik düşüncesinin teoriden pratiğe aktarıldığı bir süreç izlenmiştir. Lakin gerek Gökalp ve çağdaşları gerekse günümüze uzanan süreçle ilgili bir dönemlendirmeye ihtiyaç duyulduğu açıktır. Bu tezin hedefleri arasında yer almayan bu tâli konu hakkında sadece şu kadarını söyleyebiliriz: Türk milliyetçiliği tek devlet ideali, Turancılık, dil ve din birliği, batılılaşma ve İslâm gibi parametreler dikkate alınmadan bir tasnifin gerçekleştirilemeyeceğini bunun için de müstakil ciddî bir çabanın gerektiğini söylemekle yetinmek istiyoruz.

Ziya Gökalp'in, milliyetçilik ve Türkçülük kavramları arasında yaşadığı git-gel Sâtı el-Husrî'de görülmez, zira o daha sistematik bir üsluba ve düşünme biçimine sahiptir. Bu farklılıklarda muhtemelen her ikisinin almış oldukları eğitim ve yetişme biçimleri etkili olmuştur. Zira Gökalp bir sosyolog ve sosyal bilimciyken Sâtı Bey bir matematikçidir ve bu durum onun daha sistematik bir düşünme biçimine sahip olmasının sebepleri arasında yer alır. Bu bağlamda Gökalp'in ise zaman zaman ayrıntılarda kaybolduğu ve kavram tercihlerinde tutarsızlıklar gözlenebilmektedir.

Her iki düşünür de dinin arka planı olan panislamizm ya da hümanizmin arka planı olan kozmopolitizm veya marksizmin arka planı olan enternasyonalizm gibi tutumlara olumsuz bir tavır takınmışlardır. Zira Sâtı Bey Arapçılık, Gökalp Türkçülük açısından milliyetçilik ülküsünü kendi özünün gereği olarak değerlendirdiler ve evrensellik iddiasından uzak durdular. Böylece iddia ettikleri milliyetçilik ülküsünün sadece kendi milletlerine münhasır bir eğilim olduğu kanaatindeydiler. Bu yüzden her ikisi de evrensellik iddiasını savunanlarla tartışmaya girdiler. Fakat Sâtı Bey panislamizm, kozmopolitizm ve enternasyonalizm tutumlarına karşı çıkmasının yanı sıra bölgecilik tutumlarına da karşı çıkmıştır. Zira Arap milliyetçiliği bölgecilik tutumlarını bir tehdit olarak algıyorken, Türk milliyetçiliği için böyle bir tehdit söz konusu olmadığından Gökalp ile aralarında bu anlam küçük bir farklılık göze çarpmaktadır.

Bundan başka çoğu milliyetçi düşünürde olduğu gibi, gerek Sâtı Bey gerekse Gökalp milliyetçilik ülküsünü ilerlemeye ve gelişmeye bağlayarak milliyetçilik ile bu ikisi fenomen arasında zorunlu ve mantıksal bir ilişkisi var olduğunu öne sürdüler.

Bu yüzden de millî bir devlet olduğu takdirde her şeyin olumlu yönde gelişeceğine olan inançları tamdı, ancak ne akıl ne de tarihî gerçekler açısından böyle bir zorunluluk ilişkisi söz konusudur.

Aynı şekilde her iki düşünür yaşadıkları dönemi milliyetçilikler yüzyılı olarak değerlendirmelerine ve bunu tarihî bir zorunluluk olarak kabul etmelerine rağmen Sâtı Bey Arap dünyasında, Gökalp ise Türk dünyasında milliyetçilik ülküsünün oluşumunu ve yayılmasını anlatırken tarihsel süreç olarak benzer bir yoruma ulaşırlar. Burada şunu hemen açıkça belirtmek gerekir ki İslâm dini net bir biçimde ırkçılığı ve milliyetçiliği reddetmenin yanı sıra başka herhangi bir bağlılığı da kabul etmemektedir. Şu halde İslâm kültürü ile yetişmiş olan Sâtı Bey ve Gökalp'in açıkça böyle temel bir ilke aleyhine teorik düşüncelerini yükseltmeleri söz konusu değildir. Ancak kendileri bu durumu birkaç “gerekçe” ile izah ettiler: (i) İlk olarak her ikisi de milliyetçiliğin reaksiyoner bir şekilde doğduğunu öne sürdü. Yani Türk milliyetçiliği Rusya'da zulme maruz kalan müslüman Türklerin birlik ve beraber ideali için geliştirdikleri bir görüştür. Aynı şekilde Sâtı Bey'e göre Arap milliyetçiliği de Osmanlı topraklarında II. Meşrûtiyet sonrasında yaşayan halkları kuşatıcı olmaktan uzak Türk milliyetçiliği idealine karşı bir reaksiyon olarak gelişmiştir. Dolayısıyla her iki milliyetçiliğin kökeninde bu reaksiyoner tavrın da göz ardı edilmemesi gerekir. (ii) İkinci olarak bu reaksiyoner tavır, İslâm'ı ihtiva eden ancak daha geniş çerçevede bir kısım “müslümanı” dışarda bırakmak zorunda kalacakları milliyetçilik ideolojisi için bir tür “mazur gösterme” şeklinde kendini ortaya koymuştur. Bunlara ek olarak olarak “milliyetçilik” söz konusu olduğunda her iki düşünür de “en son ortaya çıkan milliyetçiliğin”³¹⁰ kendilerine ait olduğunu öne sürmüşlerdir. Zira böylece reaksiyoner bir tavır olarak ortaya çıkan ve mazur gösterilmek istenen milliyetçiliğin artık son raddede tezahür etmiş olduğuna işaret edilmektedir.

³¹⁰ Ziya Gökalp: “Milliyet mefkûresi önce müslüman olmayanlarda, sonra Arnavut ve Araplarda, **en son** Türklerde görüldü.” bkz. **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, s. 12.

KAYNAKÇA

- Avvâd, Hânî: **Tahavvülât Mefhûmi'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye Mine'l-Mâddî ile'l-Mütehayyel**, eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Abhâsi ve'n-Neşr, Beyrut, 2013.
- Apak, Adem: "Şuûbiyye", **DİA**, Ankara, 2010, c. 39, (244-246).
- Barakat, Selim Nasır: **el-Fikrû'l-Kavmi ve Üsüsühü'l-Felsefiyye inde Zeki el-Arsuzi**, y.y, 1984.
- Bayat, Ali Haydar: **Hüseyinzâde Ali Bey**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara, 1998.
- Belgziz, Abelilah : "el-Ümme fi'l-Hitâbi'l- Kavmî'l-Arabî: Nakd Utruhât Sâtı el-Husrî", **et-Tesâmuh**, sy. 29, (2010).
- Berkes, Niyazi: **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Burc, Muhammed Abdurrahman: **Sâtı el-Husrî**, Dârü'l-kitâbi'l-arabî, el-Kâhire, 1969.
- Diderot, Denis ve d'Alembert, Jean le Rond: **L'encyclopédie Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences Des Arts Et Des Métiers**, Paris, 1790. c.11.
- Duru, Kazım Nami: **Ziya Gökalp**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1975.
- el-Câbirî, Muhammed Abid: **İşkâliyâtü'l-fikri'l-arabiyyi'l-muâsır**, Merkezü Dirâsâti'l-Vihdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1990.
- el-Câhız, Ebu Osman Amr bin Bahr el-Kinani el-Fukaiimi el-Basri: **el-Beyân ve't-Tebyîn**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Mektebetü'l-hancî, el-Kahire, 1998, c.3.

- el-Câhız, Ebu Osman **Resâilu'l-Câhız**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun,
Amr bin Bahr el- Mektebetü'l-hancî, el-Kahire, 1964, c.1.
Kinani el-Fukaimi el-
Basri:
- el-Husrî, Mustafâ **Fi'l-Luğati ve'l-Edeb ve Alakatühüma bi'l-Kavmiyye**,
Sâti' b. Muhammed Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985.
Hilâl:
- el-Husrî, Mustafâ **Havle'l-kavmiyyeti'l-Arabiyye**, Merkezü Dirâsâti'l-
Sâti' b. Muhammed vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1987.
Hilâl:
- el-Husrî, Mustafâ **Abhas Muhtara fil'l-kavmiyye'l-Arabiyye**, Merkezü
Sâti' b. Muhammed Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985.
Hilâl:
- el-Husrî, Mustafâ **Ârâ ve ehâdîs fi'l-kavmiyyeti'l-Arabiyye**, Merkezü
Sâti' b. Muhammed Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985.
Hilâl:
- el-Husrî, Mustafâ **Ârâ ve ehâdîs fi'l-târih ve'l-ictimâ**, Merkezü Dirâsâti'l-
Sâti' b. Muhammed vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985.
Hilâl:
- el-Husrî, Mustafâ **Ârâ ve ehâdîs fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye**, Dârü'l-ilmi
Sâti' b. Muhammed li'l-melâyîn, Beyrut, 1954.
Hilâl:
- el-Husrî, Mustafâ **Ârâ ve ehâdîs fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye**, Merkezü
Sâti' b. Muhammed Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985.
Hilâl:
- el-Husrî, Mustafâ **Difâ' ani'l-urûbe**, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye,
Sâti' b. Muhammed Beyrut, 1985.
Hilâl:

- el-Husrî, Mustafâ
Sâtî' b. Muhammed
Hilâl: **Dirasatün an Mukeddîmeti İbn Haldun**, Mektebetü'l-Hanci, el-Kahire, 1967.
- el-Husrî, Mustafâ
Sâtî' b. Muhammed
Hilâl: **el-'Urûbetü evvelen**, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985.
- el-Husrî, Mustafâ
Sâtî' b. Muhammed
Hilâl: **el-İklîmiyye Cüzürüha ve Büzürüha**, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985.
- el-Husrî, Mustafâ
Sâtî' b. Muhammed
Hilâl: **el-Urûbetü beyne Düâtihâ ve Muârizihâ**, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985.
- el-Husrî, Mustafâ
Sâtî' b. Muhammed
Hilâl: **Mâ hiye'l-kavmiyye: Ehbâs ve Dirâsât alâ Davi'l-ehdâs ve'n-Nazariyyât**, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985.
- el-Husrî, Mustafâ
Sâtî' b. Muhammed
Hilâl: **Muhâdarât fî Nüşûi'l-Fikreti'l-Kavmiyye**, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1985.
- el-Husrî, Mustafâ
Sâtî' b. Muhammed
Hilâl: **Safahatün Mine'l-Madî'l-Karib**, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1984.
- el-Husrî, Mustafâ
Sâtî' b. Muhammed
Hilâl: **Fenn-i Terbiye**, (İnceleme: Cahid Şenel, Abdessamed Taibi, transkripsiyon: Abdulhalim Koçkuzu), Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, 2017.
- el-Yesâvî, Şâkir: **Düâtü'l-fikri'l-kavmî**, el-Menâr, Beyrut, 2002.
- er-Rehbî, Ahmed: **el-Fikru's-siyâsî li'l-Husrî, el-Ehâlî li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzî**, Dîmeşk, 1997.

- Ernest, Renan **Qu'est-ce Qu'une Nation**, Conférence Faite En Sorbonne, le 11 Mars 1882, Paris, 1882.
- eş-Şuviri, Yusuf : **el-Kavmiyye el-Arabiyye, el-Ümme ve'd-Devle fi'l-Vatan el-Arabi: Nazra Tarihiyye**, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 2002.
- Gökalp, Ziya: "Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul", **Ziya Gökalp Makaleler** içinde, (haz. M. Orhan Durusoy), Kültür Bakanlığı Yayınları, Gündüz Matbası, Ankara, 1977, c. III.
- Gökalp, Ziya: "Dine Doğru", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Abdülhaluk Çay), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, Ankara, c. VII, (21-27), s. 21-22.
- Gökalp, Ziya: "Eskiliğin Mukavemeti", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Süleyman Hayri Bolay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1982, c. II.
- Gökalp, Ziya: **Hars ve Medeniyet**, Cantekin Matbaası, Ankara, 2007.
- Gökalp, Ziya: Ziya Gökalp, İslâm Mecmuası,
- Gökalp, Ziya: **Malta Konferansları**, (haz. Fahrettin Kırzioğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, Gündüz Matbaası, Ankara, 1977.
- Gökalp, Ziya: "Mefkûre", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Şevket Beysanoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980 İstanbul, c. IX.
- Gökalp, Ziya: "Mefkûrenin Nev'ileri ve Derecatı", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Abdülhaluk Çay), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, Ankara, c. VII,

- Gökalp, Ziya: "Millet Nedir?", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Abdülhaluk Çay), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, Ankara, c. VII, (226-231), s. 228.
- Gökalp, Ziya: "Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Ferit Ragıp Tuncor), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981, c. VIII.
- Gökalp, Ziya: "Türk Harsı ve Osmanlı Medeniyeti", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Ferit Ragıp Tuncor), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1977, c. IV.
- Gökalp, Ziya: "Türk Kimdir?", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Şevket Beysanoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, c. IX.
- Gökalp, Ziya: **Türkçülüğün Esasları**, Gençlik Kitabevi Yayınları, Konya, 2012.
- Gökalp, Ziya: "Türklerin En Zayıf Noktası ve En Kuvvetli Noktası?", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Şevket Beysanoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, İstanbul, c. IX.
- Gökalp, Ziya: **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2010.
- Gökalp, Ziya: "Tekâmül Mefkûresi", **Ziya Gökalp Küçük Mecmua**, (çeviriyazı: Şahin Filiz), 18 Eylül 1922, Sy: 16, Yeniden Anadolu Ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, Antalya, 2009, c. II.
- Gökalp, Ziya: "Tarih İlm mi, Yoksa Sanat mı?", **Ziya Gökalp Makaleler**, (haz. Abdülhaluk Çay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982, c. VII.

- Hâmid, Muhammed: **Kırâa fî fikri'n-nuhbe**, Dârü'l-muharriri'l-edebî, el-Kahire, t.y.
- Harmignie, Pierre: Note sur le principe des nationalités. **In: Revue néo-scolastique de philosophie**. 28^e année, Deuxième série, n°9, 1926. pp. 23-36.
- Herder Johann, Gottfried Von: **Outlines of a Philosophy of the History of Man**, tr. from the German by T. Churchill, Printed by Luke Hanfard , London, 1803, Volume 1.
- Heyd, Uriel: **Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserlei**, çev. Cemil Meriç, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1980.
- Hourani, Albert: **el-Fikrû'l-arabî fî asri'n-nahda (1798-1939)**, çev. Kerim Azkul, Darü'n-nehar li'n-neşr, Beyrut, 1968.
- Kabakçı, Enes: "Durkheim ve Gökalp Tarih, İdeoloji ve Sosyolojinin Özerkliği Meselesi", **Ziya Gökalp**, Korkut Tuna, İsmail Çoşkun, Kalkan Matbaacılık, Ankara, 2011.
- Kâsım, Emin: **el-Amalü'l-Kamile**, Teh: Mühammed İmare, Darü'ş-Şuruk, el-Kahire, 1989.
- Kassab, Elizabeth Suzanne: **el Fikrû'l-Arabî'l-Muasır: Dirasetün fi'n-Nakdi's-Sekafi'l-Mükaren**, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 2012.
- Kohn, Hans: **Türk Milliyetçiliği**, çev. Ali Çetinkaya, Hilmi Kitabevi, İstanbul, 1944.

- L. Cleveland, William: **Sâtı el-Husrî: mine'l-fikreti'l-osmâniyye ile'l-urûbe**, çev. Viktor Sehâb, Dârü'l-vihde, Beyrut: 1983.
- Murkus, İlyas: **Nakdü'l-fikri'l-kavmiyyi's-sâid: Sâtı el-Husrî**, Menşûrât Dârü't-talîa, Beyrut, 1966, c. I.
- Nezmi, Vemid Omar: Fikr Sati el-Husri el-Kavmi, **Tetavvür el-Fikri'l-kavmi'l-arabi**, Merkezü Dirâsâti'l-vihdeti'l-arabiyye, Beyrut, 1986.
- Oral, Mustafa: "Çağdaşları Tarafından Ziya Gökalp'in Eleştirisi", **ÇTTAD**, V/12, 2006 Bahar, (21-34).
- Özkırımlı, Umut: **Nazariyyâtü'l-kavmiyye: Mukaddime Nekdiyye**, çev. Mü'in İmams, el-Merkezü'l-arabi li'l-abhas ve dirasati's-siyasât, Beyrut, 2013.
- Saada, Antun: **Nüşüü'l-Ümem**, Dar Tallas li'd-dirasat ve't-tevzi, Suriye, t.y.
- Selâme, Mûsâ **el-Yevmu ve'l-ğad**, Selâme Mûsâ l'n-neşri ve't-tevzî, y.y., 1928.
- Şenel, Cahid: "Türk Düşüncesinde Modern Batı Felsefesinin Alımlanışı: Başlangıcından İkinci Meşrutiyete kadar Sureli Yayınlar Üzerine Bir Araştırma", **Kutadgubilig**, 2017, sy. 35, (151-200).
- Taha, Hüseyin **Müstakbelü's-sekâfe fi Mısır**, Darül'l-maarif, el- Kahire, 1996.
- Tibbi, Bessam: **Arap Milliyetçiliği**, çev. Taşkın Temiz, Yöneliş Yay., İstanbul, 1998.

- Tikhonova, Tatiana: **Sâtı el-Husrî râidu'l-menha'l-almânî fi'l-fikri'l-kavmi'l-arabî**, Rusçadan çeviren ismi yok, Dâru't-tekaddüm, 1987, Moskova.
- Tokluoğlu, Ceylan: "Ziya Gökalp ve Türkçülük", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, c. 68, 2013, (113-139).
- Türkman, Sayim: "Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp", **Atatürk Dergisi**, c.3, sy. 4, 2003, (137-161)
- Ülken, Hilmi Ziya: **Millet ve Tarih Şuuru**, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1948.
- Ülken, Hilmi Ziya: **Sosyoloji Sözlüğü**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1969.
- Ülken, Hilmi Ziya: **Türk Tefekkürü Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul. t.y.
- Ülken, Hilmi Ziya: **Ziya Gökalp**, Kanaat Kitabevi, İstanbul, t.y.