T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ATATÜRK İLKELERİ VE İNKILAP TARİHİ ANA BİLİM DALI
ATATÜRK İLKELERİ VE İNKILAP TARİHİ DOKTORA PROGRAMI

DOKTORA TEZİ

GEÇ OSMANLI VE ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE SİYASİ SEÇKİNLERİN SURİYE'YE BAKIŞI

OZAN KUYUMCUOĞLU
10701203

Prof. Dr. MEHMET HACISALİHOĞLU

İSTANBUL
2018

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ATATÜRK İLKELERİ VE İNKILAP TARİHİ ANA BİLİM DALI
ATATÜRK İLKELERİ VE İNKILAP TARİHİ DOKTORA PROGRAMI

DOKTORA TEZİ

GEÇ OSMANLI VE ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE SİYASİ SEÇKİNLERİN SURİYE'YE BAKIŞI

OZAN KUYUMCUOĞLU
10701203

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 18.01.2018
Tezin Savunulduğu Tarih: 19.02.2018
Tez Oy Birliği / Oy Çokluğu ile Başarılı Bulunmuştur

	Unvan Ad Soyad	İmza
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Mehmet HACISALİHOĞLU	
Jüri Üyeleri	: Prof. Dr. Gencer ÖZCAN	
	: Doç. Dr. Fuat AKSU	
	: Prof. Dr. Zekeriya KURŞUN	
	: Doç. Dr. Selim Hilmi ÖZKAN	

İSTANBUL
ŞUBAT 2018

ÖZ

GEÇ OSMANLI VE ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE SİYASİ SEÇKİNLERİN SURİYE'YE BAKIŞI

Ozan Kuyumcuoğlu
Şubat, 2018

Son yıllarda Ortadoğu'daki gelişmelerin etkisiyle Türkiye'nin Erken Cumhuriyet döneminde bu bölgeye sırtını döndüğüne yönelik görüşler akademik çevrelerce sıklıkla dile getirilmeye başlanmıştır. Bu çalışmada söz konusu argümanın ne derece doğru olduğu tartışılmış: bu çerçevede Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet yıllarında kamuoyu tartışmalarında öne çıkan yedi seçkinin günümüzde Suriye, Lübnan, Filistin, İsrail ve Ürdün'ü kapsayan, Osmanlı yıllarında Suriye veya Büyük Suriye (Bilad-ı Şam) olarak adlandırılan coğrafyaya bakışı değerlendirilmiştir. Seçkinlerin görüşlerine başvurulmasının amacı Türkiye'nin Erken Cumhuriyet dönemindeki Bilad-ı Şam politikasının düşünsel alt yapısını çözümlemek, böylelikle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde Türkiye'nin söz konusu coğrafyaya yönelik siyasetini yalnızca dış politika bağlamında değerlendiren literatüre farklı bir perspektiften katkıda bulunmaktır. Çalışmada Suriye vilayeti/ülkesi ile Suriye/Büyük Suriye bölgesinin karıştırılmaması için söz konusu coğrafya Bilad-ı Şam olarak anılmıştır. Çalışmanın tarihsel aralığı 1908-1939 olarak belirlenmiş; Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışlarındaki süreklilik ve kopuşlar analiz edilmiştir. Bu dönemde kamuoyu tartışmalarında ve siyasi karar alma sürecinde etkili olan Hüseyin Cahit Yalçın, Falih Rıfkı Atay, Refik Halid Karay, Halide Edib Adıvar, Yusuf Akçura, Mehmed Akif Ersoy ve Mustafa Kemal Atatürk, bu çalışma kapsamında fikirleri irdelenen seçkinlerdir. Seçkinlerin Bilad-ı Şam'a yönelik düşüncelerini çözümlemek için söz konusu tarih aralığında var olan siyasi koşullar ve temel tartışmalar çerçevesinde gazete yazıları, anıları ve biyografilerden elde edilen veriler analiz edilmiştir. Ortaya çıkan temel sonuç, seçkinlerin Bilad-ı Şam'a ilişkin düşüncelerinde kırılmalarla birlikte sürekliliğin de var olduğu, bir başka ifade ile Türkiye'nin Bilad-ı Şam coğrafyasına sırtını döndüğüne ilişkin argümanların tam olarak gerçeği yansıtmadığı yönündedir. Birinci Dünya Savaşı sırasında ortaya çıkan yabancılaşma ve Milli Mücadele dönemindeki uluslaşma süreci kırılmanın temel bileşenleri iken, gerek Osmanlı döneminde gerekse Cumhuriyet yıllarında Bilad-ı Şam coğrafyasının modernleşmesine yönelik söylem ve eylemler, seçkinlerin konuya ilişkin düşüncelerindeki sürekliliğe işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Seçkinler, Bilad-ı Şam, Osmanlı, Cumhuriyet, Bakış

ABSTRACT

VIEWPOINTS OF LATE OTTOMAN AND EARLY REPUBLICAN POLITICAL ELITE ON SYRIA
Ozan Kuyumcuoğlu
February, 2018

The Arab Spring encouraged the acedemic circles in Turkey to start a retrospective controversy about Early Republican political approach towards the Middle East. Many scholars argued that Turkey had turned its back on the Middle East and decided to remain indifferent to political developments in that region. This study aims to discuss the consistency of these arguments in historical terms by analyzing viewpoints of seven prominent political figures on the region known as Syria or Greater Syria (Bilad-Al-Sham) which was the heartland of Arab provinces in Ottoman Empire. The historical period between 1908-1939 has been chosen in order to understand continuities and changes in viewpoints towards Bilad-Al-Sham at the transition from Ottoman Empire to Turkish Republic. Since there is a lack of historical research presenting comperative analysis of different viewpoints on Bilad-Al-Sham, this study aims to make a contribution to the field of Turkish foreign policy towards Syria from a different perspective. The outstanding political figures of Late Ottoman and Early Republican period are Hüseyin Cahit Yalçın, Falih Rıfkı Atay, Refik Halid Karay, Halide Edib Adıvar, Yusuf Akçura, Mehmed Akif Ersoy and Mustafa Kemal Atatürk whose viewpoints on Bilad-Al-Sham has been elaborated in this study. In order to present their opinions related to that subject, collected data from several newspaper articles, memoirs and biographies have been analyzed within the framework of the political conditions of different historical periods. This study reveals the widespread misreading about Early Republican political approach towards Syria by suggesting the close interest of political elite especially in independence and modernisation of Bilad-Al Sham countries during the Early Republican years.

Key Words: Political Elites, Bilad-Al-Sham, Ottoman, Republic, Viewpoint ....

ÖN SÖZ

Doktora eğitimime başlarken aklımdaki tez başlığı "Mustafa Kemal Atatürk'ün Ortadoğu Politikası" idi. Daha sonra değerli Hocalarımın tavsiyeleri doğrultusunda tarih aralığını daha da genişletmeye, bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun toprağı olan Ortadoğu Arap coğrafyasına yönelik politikaları II. Meşrutiyet döneminden itibaren ele almaya, böylelikle İmparatorluktan Cumhuriyete geçiş sürecinde süreklilik ve değişimlerin üzerinde durmaya karar verdim. Ayrıca modern Osmanlı tarihi ve Erken Cumhuriyet dönemi dış politikası sınırlarında kalmamak için hükümetlerin siyasi tutumlarından ziyade bu geçiş sürecinde öne çıkan entelektüel, gazeteci, edebiyatçı, asker ve bürokratların Ortadoğu'ya ilişkin düşüncelerinin nasıl şekillendiğini anlamaya çalıştım. 2011 yılında başlayan Arap baharının Suriye'de trajediye dönüşmesi, odağımı Suriye ve çevresine yöneltti. Böylelikle gündemi çokça meşgul eden bu ülkenin Osmanlı yıllarında seçkinler tarafından nasıl algılandığı ve Cumhuriyet'e geçiş sürecinde bu coğrafyaya bakışın hangi yöne evrildiği çalışmamın ana konusu haline geldi. Osmanlı yıllarında bugünkü Lübnan, Filistin, İsrail ve Ürdün'ün de Suriye coğrafyasının bir parçası olmasından dolayı çalışmama söz konusu bölgeleri de dahil ettim. Bu aşamada çalışmamın çerçevesi ve içeriğinin şekillenmesinde katkılarını yadsıyamayacağım kişi ve kurumlara teşekkürlerimi iletmek istiyorum. Öncelikle tez çalışmamın danışmanlığını kabul eden, Yüksek Lisans öğrenciliğimden itibaren kendisinden çok şey öğrendiğim değerli Hocam Mehmet Hacısalihoğlu'na ve konumun belirlenmesi ve metnin düzenlenmesi aşamalarında tavsiyeleriyle bana yardımcı olmanın yanı sıra akademik gelişimimi maddi ve manevi anlamda büyük ölçüde borçlu olduğum sevgili Hocam Gencer Özcan'a yürekten teşekkürlerimi sunuyorum. Tez izleme sürecinde çalışmamla yakından ilgilenen, tez şablonunun ve metodolojisinin şekillenmesinde pay sahibi olan Hocalarım Fuat Aksu ve Fulya Atacan'a ayrıca teşekkürü borç bilirim. Doktora ders döneminde ve yeterlilik aşamasında bana destek olan ve yol gösteren Yıldız Teknik Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyelerine, tezimin her aşamasında akademik ve manevi desteklerini esirgemeyen İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümündeki Hocalarıma ve çalışma arkadaşlarıma, idari konulardaki ilgi ve desteklerinden dolayı Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü idari personeline, yardımseverlikleriyle akademisyenlerin ve araştırmacıların işlerini kolaylaştıran Atatürk Kütüphanesi çalışanlarına ve arşiv belgelerini büyük bir sabır ve titizlikle düzenleyen, bazı belgeleri günümüz Türkçesine kazandıran T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü personeline teşekkürlerimi sunarım. Son olarak Doktora sürecinin tamamında bana destek olan sevgili ailem ve yakın arkadaşlarımın katkılarının benim için çok değerli olduğunu belirtmek isterim. Özellikle babam Mehmet Kuyumcuoğlu ve arkadaşım Mert Dikici'nin tavsiye ettiği kaynakların bu çalışmanın iskeletinin oluşturulması sürecine katkı sağladığını vurgulamam gerekir. Sözlerimi bitirirken çocukluğumda bana araştırma ve öğrenme hevesi aşılayan dedem Selahattin Kişioğlu'nu rahmetle anıyorum.

İstanbul; Şubat, 2018 Ozan Kuyumcuoğlu

İÇİNDEKİLER

ÖZ iii
ABSTRACT iv
ÖN SÖZ v
İÇİNDEKİLER vi
KISALTMALAR viii
1. GİRİŞ 1
2. GEÇ OSMANLI VE ERKEN CUMHURİYET SEÇKİNLERİ 15
2.1. Hüseyin Cahit Yalçın (1875-1957) 15
2.2. Falih Rıfkı Atay (1893-1971) 17
2.3. Refik Halid Karay (1888-1965) 19
2.4. Halide Edib Adıvar (1882-1964) 21
2.5. Yusuf Akçura (1876-1935) 24
2.6. Mehmed Akif Ersoy (1873-1936) 27
2.7. Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) 32
3. SEÇKİNLERİN SİYASİ FİKİRLERİ 40
3.1. Geç Osmanlı Döneminde Siyasi Durum ve Temel Tartışmalar 40
3.2. Batıcılık 47
3.3. Merkeziyetçilik 78
3.4. Türkçülük 86
3.5. Anadolu Merkezli Medeniyet Anlayışı 127
3.6. Genel Değerlendirme ve Araplara Bakış 142
4. MEŞRUTİYET YILLARI 167
4.1. II. Meşrutiyet Döneminde İmparatorluk Algısı ve Bilad-ı Şam 167
4.2. Balkan Savaşları ve Türk-Arap İmparatorluğu/Federasyonu 198
4.2.1. Arap Milliyetçiliğine Karşı Yeni Bir İmparatorluk Kimliği 205
4.2.2. Yusuf Akçura'nın Suriye ve Filistin Ziyareti 214
4.3. Birinci Dünya Savaşı: Yabancı Toprakları Savunmak 227
4.3.1. Medeniyet Tartışmaları ve Çöl Algısı 235
4.3.2. Bilad-ı Şam'ın Savunulması 247
4.3.2. İmparatorluk Algısında Dönüşüm: Halide Edib Örneği 262

5. KURTULUŞ SAVAŞI YILLARI 265
5.1. Mütareke Dönemi: Wilson Prensipleri, Ulusçuluk ve Bilad-ı Şam 265
5.2. Milli Mücadele Dönemi: "Sınıraşan" Ortak Mücadele 278
5.2.1. "Mütareke Hududu" ve Emperyalizm Tartışmaları 286
5.2.2. Sakarya Savaşı ve Ankara Antlaşması Sonrası 310
5.2.3. Geriye Dönük Değerlendirmeler 314
5.2.4. Lozan Süreci: Fikir Ayrılıkları 316
5.2.5. Lozan Sonrası: Sömürgecilik Tartışmaları 322
6. CUMHURİYET YILLARI 325
6.1. Yirmili Yıllarda Ulus İnşası Bağlamında Bilad-ı Şam'a Bakış 325
6.1.1. Hilafet, Sömürgecilik ve Bilad-ı Şam Algısı 331
6.1.2. Kaybedilen Topraklar: Yabancılaşma 341
6.2. Otuzlu Yıllarda İnkılapçılık, Revizyonizm ve Bilad-ı Şam'a Bakış 356
6.2.1. Belirginleşen Sınırlar, Ulusçuluk ve Bilad-ı Şam Algısı 361
6.2.2. Sömürgecilik, Doğu Akdeniz ve Bilad-ı Şam Algısı 384
6.2.3. Hatay Sorunu Etrafında Bilad-ı Şam Tartışmaları 401
7. SONUÇ 421
KAYNAKÇA 432
ÖZ GEÇMİŞ 448

KISALTMALAR

AF : Ahrar Fırkası
ABD : Amerika Birleşik Devletleri
AA : Anadolu Ajansı
BMFUK : Birleşmiş Milletler Uzlaştırma Komisyonu
BMM : Büyük Millet Meclisi
CHF : Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP : Cumhuriyet Halk Partisi
HİF : Hürriyet ve İtilaf Fırkası
İTC : İttihad ve Terakki Cemiyeti
İTF : İttihad ve Terakki Fırkası
MC : Milletler Cemiyeti
MMF : Milli Meşrutiyet Fırkası
SSCB : Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TİC : Terakki ve İttihad Cemiyeti
TBMM : Türkiye Büyük Millet Meclisi
VHC : Vatan ve Hürriyet Cemiyeti

1. GİRİŞ

Son on yılda Ortadoğu'da ortaya çıkan bunalımlar Türkiye'deki siyasi gündemi meşgul eden konuların başında gelmektedir. Günümüzün siyasi seçkinleri özellikle Filistin ve Suriye'deki krizler üzerinden Türkiye'nin Ortadoğu'daki siyasi etkinliğini arttırabileceğini düşünmüştür. Siyasi seçkinlerin bu söylemleri ister istemez Osmanlı/Türkiye tarihi içerisindeki Lübnan, Filistin ve Suriye'nin konumu üzerinde yeniden düşünmeye teşvik etmiştir. Bazı siyasi ve akademik çevreler, Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte Türkiye'nin bu topraklardan "izole edildiğini" ve bu coğrafyada yaşayan halklar ile arasındaki kadim kardeşlik bağlarını görmezden geldiğini öne sürmüş [1] ; Osmanlı bakiyesi olarak gördükleri Suriye ve Filistin'de yaşanan bunalımlara müdahale edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bir başka ifade ile Erken Cumhuriyet yıllarından itibaren ihmal edilen Ortadoğu'da Türkiye'nin yeniden siyasi, kültürel ve ekonomik gücünü hissettirmesine taraftar olmuşlardır.

Bu tartışmalar, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde bu coğrafyaya bakışın nasıl şekillendiği sorusunu akla getirmektedir. Güncel değerlendirmelerden yola çıkarak, İmparatorluktan ulus-devlete geçerken siyasi seçkinlerin Büyük Suriye (Bilad-ı Şam) coğrafyasına bakışı bu çalışma kapsamında irdelenecektir. Böylelikle Osmanlı yıllarında iç politika meselesi olan Bilad-ı Şam'ın, Cumhuriyet dönemindeki dış politika tartışmaları çerçevesinde nasıl algılandığı analiz edilecek, Erken Cumhuriyet seçkinlerinin bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun unsuru olan Ortadoğu halklarına kayıtsız kalıp kalmadığı tartışılacaktır. Bu doğrultuda söz konusu geçiş döneminin yerel ve uluslararası siyasi dinamikleri çerçevesinde seçkinlerin algı dünyasının nasıl şekillendiği ve bu bağlamda Bilad-ı Şam'a

[1] Mustafa Albayrak, "Türkiye'nin Ortadoğu Politikaları (1920-1960)", **Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Dergisi**, c. 3, s. 2 (2005), http://www.mustafaalbayrak06.com/tr/turkiyenin-ortadogu-politikalari-1920-1960/ [25.07.2014];
Yücel Bozdağlıoğlu, **Turkish Foreign Policy and Turkish Identity: A constructivist Approach** (New York: Routledge, 2003); Ömer Taşpınar, "Turkey's Middle East Policies between Neo-Ottomanism and Kemalism", **Carnegie Papers**, s. 10 (2008); Mustafa Bıyıklı, **Batı İşgalleri Karşısında Türkiye'nin Ortadoğu Politikaları: Atatürk Dönemi** (İstanbul: Gökkubbe, 2006); Ahmet Davutoğlu, **Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu**, 13. bs. (İstanbul: Küre Yayınları, 2001).

bakışlarının hangi yöne evrildiği çözümlenerek yukarıda kısaca üzerinde durulan anlatıların ne derece doğru olduğu test edilecektir.

Çalışma 1908-1939 yılları arasını kapsamaktadır. II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 1908 yılının başlangıç olarak belirlenmesinin nedeni, II. Abdülhamid döneminde Mısır ve Avrupa'da bulunan Jön Türklerin faaliyetleri bir yana bırakılırsa, siyasi tartışmaların büyük ölçüde bu dönemde yoğunlaşmış olmasıdır. Bunun yanı sıra, konu çerçevesinde görüşlerine baş vurulacak seçkinlerin birçoğu siyasetle II. Meşrutiyet döneminde ilgilenmeye başlamıştır. Dolayısıyla Geç Osmanlı'dan ve Erken Cumhuriyet'e geçiş sürecinde siyasi seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışındaki süreklilikler ve değişiklikler ayrıntılı bir şekilde analiz edilebilecektir. Diğer taraftan bu konu kapsamında fikirleri ele alınan Mustafa Kemal Atatürk'ün bu coğrafyayla II. Meşrutiyet ilan edilmeden kısa bir süre önce tanışmasından dolayı zaman zaman yukarıda belirtilen tarih aralığı esnetilmiştir. 1939 yılı ise Hatay'ın Türkiye'ye katılmasıyla birlikte ortaya çıkan tarihsel bir kırılmaya karşılık gelmektedir. Öyle ki Bilad-ı Şam'dan kopan ve Türkiye'nin coğrafi olarak ulus-devlet inşasını tamamlayan son toprak parçası olması nedeniyle, Hatay'ın Türkiye'ye katılması yadsınamaz bir sembolik değer taşımaktadır.

Bu çalışmanın temel olarak tarihsel sosyoloji bağlamında bir düşünce tarihi analizi olacağı söylenebilir. Bu aşamada Nobert Elias'ın "süreç sosyolojisi" kavramı, İmparatorluk yıllarındaki Bilad-ı Şam algısı ile Türkiye'nin söz konusu coğrafyaya yönelik politikası arasındaki bağlantıyı açıklamada yardımcı olabilir. Elias'a göre Avrupa'daki ulus-devletlerin ortaya çıkış sürecinde toplumların tarihsel tecrübeleri ve değer yargıları etkili olmuştur[2]. Aynı sürecin farklı dinamikler çerçevesinde olsa da, Türkiye Cumhuriyeti'nin inşası için de geçerli olduğu varsayılabilir. Geçiş sürecinde edinilen tecrübeler, Avrupa örneğinde olduğu gibi, Türkiye'de de kolektif kimliğin bir parçası olurken siyasal seçkinlerin zihin dünyasını biçimlendiren temel etken haline gelmiştir. Basit bir örnek vermek gerekirse, 19. yüzyılda başlayan batılılaşma tartışmaları Türkiye Cumhuriyeti'nin Batılı bir devlet olma idealini benimsemesinde etkili olmuştur[3]. Dolayısıyla seçkinlerin Osmanlı döneminde Bilad-ı Şam'a ilişkin tecrübe ve değer yargılarının Türkiye'nin aynı coğrafyaya yönelik

[2] Andrew Linklater, "Tarihsel Sosyoloji", **Uluslararası İlişkiler Teorileri**, çev. Muhammed Ağcan, Ali Aslan, 3.bs. (İstanbul: Küre, 2014): 210-213.
[3] M. Şükrü Hanioğlu, **Atatürk: An Intellectual Biography** (New Jersey: Princeton University, 2011), 201.

politikasının şekillenmesinde pay sahibi olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu nedenle çalışmada öncelikle Osmanlı yıllarındaki Bilad-ı Şam algısı tartışılmış; daha sonra Cumhuriyet döneminin Suriye ve Filistin politikasına ilişkin söylemler üzerinde durulmuştur.

"Siyasi seçkinler" kavramı bu çalışma bağlamında hem politika yapım sürecini elinde bulunduran iktidar çevrelerini, hem de yönetici kadroların fikir ve algı dünyasını besleyen entelektüeller için kullanılmaktadır. Söz konusu entelektüellerin bazıları farklı dönemlerde muhalefet saflarına da katılmıştır. Siyasi seçkin olarak tanımlanan yönetici kadroların ve entelektüellerin, fikir ve düşünce anlamında karşılıklı etkileşim içerisinde olduğunu öne sürmek mümkündür. Nitekim yönetici kadroların ürettiği politikalar entelektüellerin içerisinde bulundukları dönemi yorumlama biçimlerini etkilerken bu yorumlama biçimleri yönetici kadroların politika yapım sürecine yansımaktadır. Hatta Gabriel Pieterberg'in tespit ettiği gibi seçkinlerin ve yönetici kadroların iç içe geçen söylem ve eylemleri gelecek nesillere aktarılarak tarih yazımının bir parçası haline gelmektedir[4]. Örneğin bu çalışmada da üzerinde sıkça durulan Falih Rıfkı Atay'ın *Zeytindağı* kitabının Türkiye'deki resmi tarih yazımının bir parçası haline geldiği ve gelecek nesillerin "Bilad-ı Şam algısının" şekillenmesinde öncü rol oynadığı söylenebilir.

Bu etkileşime verilebilecek diğer örnekler arasında I. Meşrutiyet öncesinde Anayasacılık hareketi ve Osmanlıcılık fikrinin mimarlarından Namık Kemal ile dönemin yönetici kadrosu arasındaki ilişkiyi saymak mümkündür[5]. Benzer şekilde Ahmed Rıza fikirleriyle hem Avrupa'daki Jön Türk hareketinin şekillenmesinde rol oynamış; hem de II. Meşrutiyet'in ilanından sonra kısa süreliğine de olsa iktidar çevrelerindeki yerini almıştır[6]. Yine bu çerçevede 1913'ten sonra Ziya Gökalp'in İttihad ve Terakki Cemiyeti / Fırkası üzerindeki etkisinden de söz edilebilir[7]. Diğer taraftan bu çalışmada yalnızca iktidar politikalarını etkileyen entelektüellerin fikirlerinin ele alınmayacağını bu aşamada ifade etmek uygun olacaktır. Erken

[4] Pieterberg 17. yüzyıl Osmanlı tarih yazımına ilişkin çalışmasında, bu dönemin seçkinleri olarak kabul edilebilecek "tarihçi-bürokrat figürünün" gerek tarih yazımında gerekse siyasi kararların şekillenmesinde öncü rol oynadığına dair ayrıntılı veriler ortaya koymaktadır. Gabriel Piterberg, **Osmanlı Trajedisi**: **Tarih Yazımının Tarihle Oyunu**, çev. Uygar Arabacı (İstanbul: Literatür, 2005), 61-62.

[5] Tarık Zafer Tunaya**, Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)**, c. 1, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2001), 37-38.

[6] Yusuf Hikmet Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 2.bs. (Ankara. Türk Tarih Kurumu, 1995), 7-8; Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908**, 15.bs. (İstanbul: İletişim, 2008), 224.

[7] Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 5.

Cumhuriyet döneminde doğrudan doğruya siyasi karar alma mekanizmasının başında bulunan Mustafa Kemal Atatürk'ün Bilad-ı Şam'a yönelik görüşleri de bu başlık altında değerlendirilmiştir.

Yukarıda kısaca üzerinde durulan tanım ve örneklerden hareketle Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet yıllarında söylem ve fikirleriyle yön veren yedi seçkinden söz edilebilir. Bu bağlamda Hüseyin Cahit Yalçın, Falih Rıfkı Atay, Refik Halid Karay, Halide Edip Adıvar, Yusuf Akçura, Mehmed Akif Ersoy ve Mustafa Kemal Atatürk bu başlık kapsamında fikirleri ele alınacak olan seçkinlerdir. Bu seçkinlerin ortak özelliği 1908-1939 yılları arasında, belirli kesintiler olsa da, aktif olarak politikayla ilgilenmiş, iktidar çevrelerinde yer almış veya kamuoyu tartışmalarına katılmış olmalarıdır. Bununla birlikte Hüseyin Cahit Yalçın dışındaki seçkinlerin Bilad-ı Şam'da, söz konusu tarih aralığında bir süreliğine bulunduğu ve bu coğrafyada edindikleri tecrübelerin siyasi fikirlerini etkilediği görülmektedir. Yalçın'ın bu çalışmaya dâhil edilmesinin nedeni ise 1908-1939 yılları arasında gazeteci ve siyasetçi olarak kamuoyu tartışmalarında sıklıkla gündeme gelen bir seçkin olmasıdır. Dolayısıyla İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde Bilad-ı Şam'a ilişkin tartışmalara yön veren bu seçkinlerin görüşleri Türkiye'nin Ortadoğu'daki eski İmparatorluk topraklarına ve unsurlarına yönelik yaklaşımı hakkında ipucu verebileceği söylenebilir. Birçok ortak noktaları olmakla birlikte dönemsel olarak siyasi fikirleri farklılaşan bu yedi seçkinin Bilad-ı Şam'a bakışları kronolojik bir seyir izleyen tematik başlıklar altında karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir.

Bu aşamada Bilad-ı Şam'ın coğrafi tanımını yapmak ve neden bu çalışmanın odak noktası olarak belirlendiğini tartışmak uygun olacaktır. Bilad-ı Şam, günümüzde "*Batı Bereketli Hilali*" olarak bilinen Suriye, Lübnan, İsrail, Filistin ve Ürdün'ü kapsayan toprakların Osmanlı yıllarındaki idari sınırları tanımlamak için kullanılan bir terimdir[8]. Sınırları belirgin olmasa da aynı coğrafyayı tanımlamak için siyasi birer kavram olan Suriye veya Büyük Suriye isimleri de kullanılmaktadır. Ancak Suriye/Büyük Suriye kavramı bu coğrafyada siyasi etkinlik kurmak isteyen farklı aktörler tarafından farklı sınırlarla tanımlandığı için belirgin bir coğrafi bölgeyi yansıtmaktan uzaktır. Bu nedenle gerek Suriye/Büyük Suriye coğrafyası ile Suriye vilayeti/ülkesinin birbiriyle karıştırılmaması için gerekse sınırları belli olan idari

[8] Jane Hathaway, **Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları**, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: İş Bankası Kültür, 2016), 31.

coğrafyayı yansıtmasından dolayı bu çalışmada Bilad-ı Şam isminin kullanımı tercih edilmiştir. Bu coğrafya Osmanlı döneminde dört bölgeye ayrılmıştır. Bunlar Şam Vilayeti, Halep Vilayeti, Cebel-i Lübnan'ı da içine alan Trablus bölgesi ve Sayda Vilayeti olarak sıralanabilir. Sayda Vilayeti 17.yüzyılda kaldırılmış; yerine Akka Vilayeti idari yapıya dâhil edilmiştir[9].

Bilad-ı Şam coğrafyasının odak noktası olarak seçilmesinin nedeni Osmanlı İmparatorluğu açısından sahip olduğu önemdir. Bu coğrafyanın önemine işaret eden dört farklı başlıktan söz edilebilir. Bunlardan birincisi tarihsel arka plandır. Bilad-ı Şam 12. ve 13. yüzyılda İslam devletlerinin Haçlılara ve Moğollara karşı savunma merkezi olmuştur. Moğolların Anadolu'yu istila etmesiyle Türkmen boyları Kuzey Suriye'ye göçmeye başlamıştır. Özellikle Halep civarı 13.yüzyıldan itibaren Türkmenlerin yoğun olarak yaşadığı bir bölge haline gelmiştir[10].

Osmanlılar Bilad-ı Şam coğrafyasında siyasi etkinlik oluşturmadan önce Fatımiler ile Büyük Selçuklular Haçlılara karşı iş birliği yaparken bir taraftan da Bilad-ı Şam ve Mısır'ı içine alan coğrafya üzerinde hâkimiyet mücadelesi vermiştir[11]. 16.yüzyılda ise bu sefer Osmanlılar Safevilerin yayılmacılığına karşı bir tampon bölge oluşturmak için Suriye'ye Sünni Türkmenleri yerleştirmişlerdir[12]. Bunun yanı sıra Bilad-ı Şam dini açıdan da sembolik bir öneme sahiptir. Örneğin Kudüs, Mekke ve Medine ile birlikte Müslümanlar için kutsal şehirlerin arasında bulunmaktadır. Bu nedenle Osmanlı Padişahları "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" sıfatının yanı sıra "Kudüs'ün Hükümdarı ve Koruyucusu" unvanını kullanmıştır[13].

Bilad-ı Şam'ı Osmanlı için önemli kılan ikinci etken, İmparatorluk ekonomisine sağladığı katkıdır. Şam, Halep ve Lübnan'ın geniş arazileri ipek dokumacılığı ve gıda üretiminde öne çıkarken, aynı zamanda bölgesel ticaretin gelişmesinde merkezi rol oynamıştır[14]. Akka ise özellikle Cezzar Ahmed Paşa'nın valilik döneminde Osmanlı'nın Avrupa'ya açılan ticaret kapısı haline gelirken Beyrut ve Trablusşam sermaye hareketlerinin yoğunlaştığı bölgelerin arasında yer almıştır[15]. Ticari

[9] Zekeriya Kurşun, **Yol Ayrımında Türk-Arap İlişkileri** (İstanbul: İrfan Yayınları, 1992), 19.
[10]Ömer Osman Umar **Türkiye-Suriye İlişkileri (1918-1940)** (Elâzığ: T.C. Fırat Üniversitesi Orta-Doğu Araştırmaları Merkezi, 2003), 5.
[11]Hathaway, **age**, 46-47.
[12] **age**, 225.
[13]Zeine N. Zeine, **The Emergence of Arab Nationalism**, 3.bs. (New York: Delmar, 1997), 13.
[14] Hathaway, **age**, 220.
[15] Hathaway, **age**, 138. Abdüllatif Çeviker, "Fransız Mandası Döneminde Suriye'nin Ekonomik Yapısı ve Türkiye ile Ticari İlişkileri", **Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi**, c. 3, s. 2 (2011): 3; Ömer

faaliyetlerin yanı sıra ulaştırma konusunda da Bilad-ı Şam'ın merkezi bir role sahip olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Hicaz demiryolunun inşa edilmesinin ardından Şam, hac yolunu ekonomik faydaya dönüştüren bir durak noktası haline gelmiştir[16].

Üçüncü olarak Bilad-ı Şam'ın, Arap "kültürel uyanışı" bağlamındaki merkezi konumundan söz edilebilir. 19.yüzyılda Beyrut'ta başlayan bu hareket kısa sürede Bilad-ı Şam topraklarına yayılmıştır. Özellikle Osmanlı'nın 1878'deki Rusya yenilgisi bölgedeki Arap seçkinlerce İmparatorluğun sonu olarak algılanmıştır. Bunun sonucunda Bilad-ı Şam coğrafyasında bağımsız bir Arap devletinin[17] ya da İmparatorluk içerisinde özerk bir Arap vilayetinin kurulması aynı çevrelerde konuşulmaya başlanmıştır. Bilad-ı Şam'ın "*Osmanlı Vatanı*" içerisinde otonomiye sahip olması gerektiğini ilk defa ifade eden Suriyeli Butros Al Bustani "Uyanışın" önde gelen temsilcilerindendir[18]. Buna bağlı olarak 20. yüzyılın başında, her ne kadar Birinci Dünya Savaşı öncesine kadar kayda değer bir gelişim gösteremese de, Arapçılık ya da Arap milliyetçiliği Bilad-ı Şam kökenli bir ideoloji olarak öne çıkmıştır[19].

19. yüzyıldan itibaren Arap milliyetçiliğinin filizlendiği Bilad-ı Şam topraklarında Osmanlı'yı ilgilendiren bir diğer konu bu coğrafyanın barındırdığı dini ve mezhepsel çeşitlilik olmuştur. Rum Ortodoks Kilisesi'ne bağlı azımsanamayacak bir nüfus, Suriye, Lübnan ve Filistin'de Osmanlı egemenliğinde yaşamıştır. Birinci Dünya Savaşı sırasında Anadolu'dan Bilad-ı Şam'a göç ettirilen Ermenileri de bu tabloya eklemek uygun olabilir. Ayrıca Kuzey Suriye ve Lübnan'daki Şii nüfusun yoğunluğu, bölgeyi Osmanlı yönetimi açısından karmaşıklaştıran bir başka faktördür[20].

Bilad-ı Şam coğrafyasında var olan etnik ve mezhepsel çeşitlilik ile beraber hareketlenen milliyetçilik, 19. yüzyılın sonundan itibaren siyasi seçkinlerin dikkatini bu bölgeye çekmiştir. Sürgündeki Jön Türkler II. Abdülhamid yönetimine muhalefet

---

İshakoğlu, **Suriye Tarihi: Osmanlı Dönemli Suriye'sinde Edebi ve Kültürel Hayat (1800-1918)** (İstanbul: Kabalcı, 2012), 265; Mustafa Akdağ, **Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi** (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 511-512.

[16] İshakoğlu, **age**, 24; Emrah Çetin, "Türk Basınına Göre Hicaz Demiryolu (1900-1918)", **History Studies, Ortadoğu Özel Sayısı** (2010): 114.

[17] Eliezer Tauber, **The Emergence of the Arab Movements** (London: Frank Cass, 1993), 257.

[18] Tauber, **age**, 8; Adil Baktıaya, **Osmanlı Suriyesinde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce** (İstanbul: Bengi, 2009), 260.

[19] Philip S. Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism** (New York: Cambrdige, 1983), 68.

[20] Hathaway, **age**, 38-41.

eden Suriyeliler ile ortak hareket etme ihtiyacı hissetmişler; Paris'te "*Türk-Suriye Islahat Komitesi*'ni" kurmuşlardır. Osmanlı'nın bütünlüğünü savunan ve Abdülhamid'e reform çağrısı yapan komitenin[21] kurucuları arasında Halil Ganem ve Emin Arslan gibi Suriyeli seçkinler yer almaktadır[22]. Özellikle Halil Ganem'in Jön Türklerle yakın ilişkisi dikkat çekmektedir. Jön Türk hareketinin liderlerinden Ahmed Rıza'nın çıkardığı *Meşveret*'te makaleleri yayınlanan Ganem'in, anti-emperyalist bir yaklaşım izlediği bilinmektedir. Öyle ki yazılarında Osmanlı "*tebaasının*" Avrupalıların inisiyatifine terkedildiğine yönelik eleştirileri göze çarpmaktadır[23]. Suriyeli bir Hıristiyan olan Ganem'in fikirleri, farklı unsurların "Osmanlı vatanı" ve "bağımsızlık" gibi değerler etrafında bir araya gelebileceği yönünde Jön Türkleri umutlandırmış olmalıdır.

II. Abdülhamid döneminde Jön Türklerle Suriyeli seçkinler arasındaki "ortak ideallere" işaret eden bir diğer örnek Selim Farisi'nin çıkardığı *Hürriyet* gazetesidir. Gazetede bir taraftan Suriye'ye ilişkin haberler yayınlanırken diğer yandan Osmanlı'nın yeniden Anayasal rejime geçmesi gerektiğine dair yorumlar yer almıştır. *Hürriyet* daha sonra Paris'te kurulan *Parti Constituttionel en Turquie* cemiyetinin bülteni haline gelmiştir. Aynı cemiyet ilerleyen yıllarda *Islahatperverân-ı Osmaniye Fırkası* ismini almıştır. Anayasal rejimi savunan bu dernekler isimlerinden de anlaşılacağı gibi Türkiye/Osmanlı siyaseti sınırları içerisinde yer almayı hedeflediğini göstermektedir[24]. Buradan hareketle ileri gelen Suriyeli seçkinlerin yalnızca Bilad-ı Şam'ın değil aynı zamanda Osmanlı'nın siyasi geleceği ile yakından ilgilendikleri söylenebilir. Bu bağlamda Jön Türklerin II. Abdülhamid'e karşı muhalefeti örgütlerken bir taraftan da Osmanlıcılık siyasetini yaygınlaştırmak adına Bilad-ı Şam coğrafyası seçkinleriyle ilişkilerine özen gösterdikleri sonucuna varılabilir.

II. Meşrutiyet yıllarındaki gelişmeler doğrultusunda, Bilad-ı Şam'ın geleceği Osmanlı kamuoyunu meşgul eden konuların arasında yer almıştır. Balkan Savaşları'yla birlikte Rumeli topraklarının kaybedilmesinin ardından, başkenti Halep olan bir Türk-Arap İmparatorluğu ya da Federasyonu gündeme gelmiştir. Aynı dönemde Osmanlı'nın geleceğini sorgulayan çoğunlukla Bilad-ı Şam kökenli

[21] M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)**, c. 1, 2.bs. (İstanbul: İletişim, 1989), 104-105.
[22] Mardin, **age**, 41-43.
[23] **age**, 197.
[24] Hanioğlu, **Bir Siyasal Örgüt Olarak…**, 95-98

Arapların Paris'te bir konferans düzenlemesi bu dönemde iktidarda olan İttihat ve Terakki Fırkası'nın (İTF) kaygılandırmıştır[25]. Birinci Dünya Savaşı sırasında ise Suriye-Filistin cephesinin sorumluluğunu üstlenen Cemal Paşa'nın imar faaliyetlerine öncelik vermesi[26] ve Arap milliyetçilerini şiddetle bastırma politikasını tercih etmesi[27], bazı seçkinlerce "Suriye'de saltanat kurma hevesi" şeklinde yorumlansa da[28], Osmanlı'nın bu coğrafyadaki varlığını koruma motivasyonunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak yalnızca Osmanlı İmparatorluğu için değil, Ortadoğu'da kurulan bütün devletler için böylesine bir öneme sahip olan bu coğrafyanın Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet seçkinleri için anlamı, aşağıda da tartışılacağı gibi üzerinde fazla durulmayan konuların arasındadır. Öyle ki Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet dönemlerinde Bilad-ı Şam'a yönelik siyasi yaklaşımları değerlendiren çalışmalar genellikle iç ve dış politikayı ele alan bir çerçevede şekillenmiştir. Bu çalışmayla birlikte konunun ayrıntılı bir şekilde tartışılması ve literatür boşluğunun doldurulması umulmaktadır.

II. Meşrutiyet döneminde "dâhili siyasetin" bir parçası olan Bilad-ı Şam'a yönelik politikaları irdeleyen birçok değerli kaynaktan bahsedilebilir. Hasan Kayalı'nın *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918***)**, Zekeriya Kurşun'un*, Yol Ayrımında Türk-Arap İlişkileri*, Orhan Koloğlu'nun *Türk-Arap İlişkileri Tarihi* ve Yuval Ben-Bassat ile Eyal Ginio'nun derlediği *Jön Türklerin Filistin'i* gibi eserler bu çalışmalara örnek gösterilebilir[29]. Bunun yanı sıra 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı siyasetinin Arap topraklarına yansımasını tartışan Elizer Tauber'in *The Emergence of the Arab Movements*, Zeine N. Zeine'nin *The Emergence of Arab Nationalism*, Philip S. Khoury'nin *Urban Notables and Arab Nationalism* ve Thomas Philip ile Birgit Schaebler'in derlediği *The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th*

[25] Tauber, **age**, 180-182.
[26] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 8.
[27] Emir Şekib Arslan, **İttihatçı Bir Aydının Anıları**, çev. Halit Özkan (İstanbul: Klasik Yay, 2005), 192-193.
[28] Ahmet Bedevi Kuran, **İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler**, 2.bs. (İstanbul: Kaynak, 2000), 429.
[29] Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar**…; Kurşun, **age**; Orhan Koloğlu, **Türk-Arap İlişkileri Tarihi**, 2.bs. (İstanbul: Tarihçi, 2017); Yuval Ben-Bassat, Eyal Ginio, **Jön Türklerin Filistin'i** çev. Erkal Ünal, (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2016).

Century başlıklı çalışmalar[30] Geç Osmanlı dönemi Türk-Arap İlişkileri literatürüne önemli katkılar sağlamıştır. Bu bağlamda Seda Altuğ'nun *Suriye Arap Milliyetçiliğinde Vatan ve Suriyelilik* makalesini de[31] bu listeye dahil etmek yerinde olacaktır. 19. yüzyılda Osmanlı'nın Arap vilayetlerine yönelik politikasını analiz eden Maurus Reinkovski'nin *Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması* ve Jane Hathaway'in *Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları* kitapları[32] ise II. Meşrutiyet öncesinin Bilad-ı Şam politikasının dinamiklerinin anlaşılmasına yardımcı olan eserler arasında gösterilebilir.

Buna karşın Erken Cumhuriyet'in Bilad-ı Şam coğrafyasındaki gelişmeleri bir "dış mesele" olarak nasıl değerlendirildiği üzerine yapılan araştırmalar, genellikle Türkiye-Fransa ilişkileri bağlamında Hatay sorununa odaklanmakla yetinmiştir. Konuyu Hatay sorununun ötesine taşıyan Ömer Osman Umar'ın *Türkiye-Suriye İlişkileri (1918-1940)* başlıklı çalışması[33] ise bu alandaki nadir eserlerin arasında sayılabilir. Öyle ki Umar, Milli Mücadele döneminde Ankara ile Suriyeli milliyetçiler arasındaki iş birliğine odaklanarak, bu konuda geri planda kalmış detayları gündeme getirmiştir. Diğer taraftan Serhan Ada'nın *Türk-Fransız İlişkilerinde Hatay Sorunu (1918-1939)* kitabı[34] ve Ercan Karakoç'un *Atatürk'ün Hatay Davası* makalesi [35] Erken Cumhuriyet dönemindeki Türkiye-Fransa ilişkilerinin detaylarını aktarmakla yetinmemiş; seçkinlerin Suriye'ye bakışına ilişkin ipuçlarını okuyucuyla paylaşmıştır. Söz konusu dönemde Suriye tarafındaki gelişmeleri ele alan Philip S. Khoury'nin *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945* kitabı[36] ise Türkiye-Suriye ilişkilerinin Bilad-ı Şam boyutunu ortaya koyması açısından önemli bir eserdir. Son olarak Osmanlı döneminde, Manda rejimi altında ve bağımsızlık yıllarında Halepli

[30] Tauber, **age**; Zeine, **age**; Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**; Thomas Philipp, Birgit Schaebler, **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century** (Stuttgart: Franz Steiner, 1998).
[31] Seda Altuğ, "Suriye Arap Milliyetçiliğinde Vatan ve Suriyelilik**", İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, s. 39, Ekim 2008.
[32] Maurus Reinkovski, **Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması**, çev. Çiğdem Canan Dikmen (İstanbul: Yapı Kredi, 2012); Hathaway, **age**.
[33] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri (1918-1940)**.
[34] Serhan Ada, **Türk-Fransız İlişkilerinde Hatay Sorunu (1918-1939)**, 2.bs. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013).
[35] Ercan Karakoç, "Atatürk'ün Hatay Davası", **Bilig**, sayı 50, 2009.
[36] Philip S. Khoury, **Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945** (New Jersey: Princeton, 1989).

Türkmenlerin tarihini gündeme getiren ve bu bağlamda Türkiye'nin Türkmenlere yönelik politikalarını tartışan Ahmet Emin Dağ'ın "*Emeviler'den Arap Baharı'na Halep Türkmenleri*" başlıklı çalışması da[37] literatüre farklı bir perspektiften zenginlik katan eserler arasında gösterilebilir. Ne var ki bu eserler ya Osmanlı/Türkiye devletinin Bilad-ı Şam politikasını analiz etmiş ve seçkinlerin konuya ilişkin görüşlerine çok az yer vermiş ya da Bilad-ı Şam coğrafyasındaki gelişmelere odaklanmıştır.

Bu alanda bazı Osmanlı/Türkiye seçkinlerinin Bilad-ı Şam'a bakışına odaklanan az sayıdaki önemli çalışmadan bahsedilebilir. Bunlardan birisi Hakan Karateke'nin, Refik Halid Karay'ın Suriye ve Lübnan'a bakışını yansıtan "Gurbet Hikayeleri" eserini analiz ettiği "*How Distant is Gurbe*t?" başlıklı makalesidir[38]. Cemal Paşa'nın 1914-1917 yılları arasındaki Suriye valiliğini masaya yatıran M. Talha Çiçek'in "*War and State Formation in Syria: Cemal Pasha's Governate During World War I*" başlıklı çalışması[39] dönemin önde gelen seçkinlerinden Cemal Paşa'nın Bilad-ı Şam'a ilişkin fikirleri konusunda ayrıntılı bilgi vermektedir. Bu değerli çalışmalar tek bir seçkinin eylem ya da düşüncelerine odaklanmıştır. Öte yandan seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışlarını karşılaştırmalı olarak analiz eden, ayrıca Osmanlı ve Cumhuriyet yıllarını kapsayan kitap ya da makaleye rastlanmamıştır.

Çalışmanın araştırma kısmında yukarıda değinilen eserler dahil olmak üzere ikincil kaynaklardan, bir başka ifade ile konuya ilişkin kitap ve derlemelerden yararlanılarak dönemsel konjonktür ve buna bağlı olarak ortaya çıkan siyasi fikirlere dayanan bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. İkinci aşamada ise birincil kaynaklara başvurulmuş; 1908-1939 yılları arasındaki gazete, dergi ve resmi belgeler incelenmiştir. Bununla birlikte otobiyografilerden de faydalanılmış; ayrıca seçkinlerin hayatını kaleme alan biyografiler de bu bağlamda irdelenmiştir. Metodolojik tutarlılık açısından seçkinlerin otobiyografileri ya da gazete makaleleri, yazıldıkları dönem dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Örneğin Cumhuriyet döneminde yazılmış; ancak Birinci Dünya Savaşı veya Milli Mücadele dönemindeki hatıralardan bahseden eserler "Cumhuriyet yıllarında ifade edilen geriye dönük düşünceler" şeklinde çalışmaya

[37] Ahmet Emin Dağ, **Emevilerden Arap Baharı'na Halep Türkmenleri** (İstanbul: Ordaf, 2015).
[38] Hakan T. Karateke, "How Distant is Gurbet? Refik Halid's Representation of Arabs in Gurbet Hikayeleri- with a note on Ottoman and Turkish Orientalisms", **Turkish Historical Review**, s. 4 (2013).
[39] M. Talha Çiçek, **War and State Formation in Syria: Cemal Pasha's Governate During World War I** (New York: Routledge, 2014).

yansıtılmıştır. 1939 sonrasında yazılan hatıratlarda ise seçkinlerin söylemlerinin, üzerinde durdukları dönemdeki fikirleriyle uyuşup uyuşmadığına bakılmıştır. Mesela bir seçkin 1950 yılında yazdığı bir kitapta, Meşrutiyet döneminde Suriyeli Araplara yönelik olumlu düşünceler beslediğini ileri sürüyorsa, söz konusu dönemdeki söylemleri incelenmiş; bahsettiği gibi Araplara yakın bir tutuma sahip olduğu tespit edildiği taktirde hatıratındaki konuya ilişkin düşüncelerini açıklayan ayrıntılar, çalışmada kaynak olarak kullanılmıştır.

Bu çalışma beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde bu konu çerçevesinde fikirleri ele alınan seçkinlerin hayat hikâyeleri üzerinde durulmuş; siyasallaşma süreçlerini etkileyen gelişmeler bu başlık altında değerlendirilmiştir. Seçkinlerin Osmanlı'nın çöküş döneminde edindikleri tecrübeler hem İmparatorluğun geleceğine hem de Bilad-ı Şam coğrafyasına bakışları hakkında ipucu vermektedir.

İkinci bölümde ise siyasallaşma süreçleri doğrultusunda seçkinlerin benimsedikleri siyasi fikirler irdelenmiştir. Bu aşamaya geçmeden önce Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu siyasi durum ve kamuoyunu meşgul eden tartışmalara değinilmiştir. Bu çerçeve içerisinde seçkinlerin siyasi fikirleri analiz edilirken Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde ortaya çıkan değişim ve süreklilikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Kuşkusuz 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı kamuoyunu etkileyen birçok siyasi akımın varlığından söz edilebilir. Ancak bu bölüm, seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışlarını etkileyen fikirler ile sınırlandırılmıştır. Bu bölümde ayrıca seçkinlerin siyasi fikirleriyle bağlantılı olarak Bilad-ı Şam coğrafyasının çoğunluğunu oluşturan Araplara bakışı tartışılmıştır. Bu bağlamda seçkinlerin Arapları algılama biçimlerinin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde nasıl ve hangi dinamikler etrafında şekillendiği irdelenmiştir.

Üçüncü bölüm seçkinlerin II. Meşrutiyet döneminde, bir başka ifade ile 1908-1918 yılları arasında Bilad-ı Şam coğrafyasına bakışları değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme yapılırken tarihsel kırılmalar göz önünde bulundurulmuş ve alt başlıklar bu çerçevede belirlenmiştir. Birinci alt başlıkta II. Meşrutiyet'in ilk dört yılında öne çıkan merkeziyetçilik tartışmaları baz alınmıştır. İkinci alt başlıkta ise Balkan Savaşları sırasında tartışılan Türk-Arap İmparatorluğu düşüncesi bağlamında gündeme gelen görüşlerin üzerinde durulmuştur. Bir sonraki kısımda ise Yusuf Akçura'nın 1913'teki Suriye ve Filistin ziyaretinde edindiği izlenimler ele alınmıştır. Son olarak Birinci Dünya Savaşı sırasında seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışlarındaki

değişim irdelenmiştir. Bu kısımda da farklı konulara değinilmiş; Bilad-ı Şam'da bulunan seçkinlerin görüşleri incelenirken aynı zamanda bu coğrafyanın savunulmasına ilişkin düşünceleri çözümlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca Halide Edib'in savaş sona ererken "bağımsız Suriye" temennisinde bulunmasının Bilad-ı Şam'a yönelik genel algı çerçevesinde ne ifade ettiği tartışılmıştır. Meşrutiyet yıllarına ilişkin öne çıkan sorular, seçkinlerin Türklerin çoğunluk olduğu Anadolu ile Bilad-ı Şam arasında ayrım yapıp yapmadıkları, Osmanlı'nın toprak bütünlüğü çerçevesinde bu coğrafyayı hangi statüde değerlendirdikleridir.

Dördüncü bölüm Mütareke ve Milli Mücadele dönemlerini kapsamaktadır. 1918 itibariyle öne çıkan Wilson Pernsipleri bağlamında dünya siyasetine hâkim olan "kendi kaderini tayin etme hakkı" paradigmasının seçkinleri nasıl etkilediği ve bu çerçevede Osmanlı'nın kaybettiği Bilad-ı Şam'ın seçkinler tarafından nasıl algılandığı anlaşılmak istenmiştir. Bu doğrultuda alt başlıklar yine tarihsel kırılmalara göre içeriklendirilmiştir. Birinci alt başlıkta Mütareke döneminde, Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesine yönelik düşünceler ile birlikte Suriye sınırına ilişkin tartışmalara odaklanılmıştır. İkinci alt başlıkta da öncelikle sınır meselesi üzerinde durulmuştur. Ancak bu sefer Misak-ı Milli çerçevesinde bu sınırın seçkinler için ifade ettiği sembolik anlamın çözümlenmesine gayret edilmiştir. Ardından Kuvvay-ı Milliye hareketi ile Suriyeli milliyetçiler arasındaki ilişkiler etrafında seçkinlerin fikirleri değerlendirilmiştir. Üçüncü olarak Sakarya Savaşı ve Fransa ile yapılan Ankara Antlaşması'ndan sonra ortaya çıkan kırılmanın seçkinlerin düşüncelerine yansımaları irdelenmiştir. Bu bölümün dördüncü konusu ise seçkinlerin geriye dönük olarak Bilad-ı Şam'a ilişkin düşünceleridir. Bu çerçevede bu coğrafyadaki deneyimlerini nasıl hatırladıkları ya da bu toprakların kaybedilmesi ile ilgili neler hissettikleri bu başlığın öne çıkan sorularıdır. Özellikle Şerif Hüseyin isyanının Bilad-ı Şam ile nasıl ilişkilendirildiği bu çerçevede anlaşılmaya çalışılacaktır. Daha sonra yine bir tarihsel kırılma anı olan Kurtuluş Savaşı'nın kazanılması ve Lozan görüşmelerinin başlamasıyla birlikte bu coğrafyaya yönelik ortaya çıkan görüşler analiz edilmiştir. Son olarak Lozan sonrası dönemde Bilad-ı Şam'a ilişkin seçkinler arasında filizlenen fikir ayrılıkları ele alınmıştır. Mütareke ve Milli Mücadele dönemi bağlamında Bilad-ı Şam'da kurulan Manda rejimlerinin nasıl algılandığı, Türkiye'nin yeni sınırlarıyla bu coğrafyadan ayrılmasının nasıl meşrulaştırıldığı, diğer taraftan

sınır ayrılığının seçkinlerin gözünde bir kopuş ya da sırt dönme anlamına gelip gelmediği, üzerinde durulacak soru başlıklarıdır.

Çalışmanın son bölümünün konusu ise Erken Cumhuriyet yıllarındaki Bilad-ı Şam algısıdır. Bu bölüm de tarihsel kırılmalar göz önünde bulundurularak iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda yirmili yıllardaki Bilad-ı Şam'a ilişkin görüşler analiz edilmiş; ikincisinde ise otuzlu yıllardaki gelişmeler çerçevesinde seçkinlerin bu coğrafyaya nasıl baktıkları tartışılmıştır.

Yirmili yıllardaki tartışmalar bağlamında iki ayrı başlıktan söz edilebilir. Bunlardan birincisi Halifeliğin kaldırılması ve sömürgecilik gibi dönemin öne çıkan olay ve olguları çerçevesinde Bilad-ı Şam'a bakışın nasıl şekillendiğidir. İkincisi ise seçkinlerin Birinci Dünya Savaşı sırasında kaybedilen bu toprakları siyasi, kültürel ve toplumsal çerçevede nasıl algıladıklarıdır. Bu kısımda ele alınan temel soru, seçkinlerin görüşleri üzerinden Türkiye'nin, Bilad-ı Şam'daki yeni siyasi birimlerin statüleri, bağımsızlık mücadeleleri ve kültürel değerleri bağlamında nasıl bir siyasi yaklaşım tercih ettiği yönündedir. Eğer seçkinler gerçekten bu coğrafyaya yabancılaşmışlarsa, bu yabancılaşmanın içeriği ve niteliği tartışmaya açık bir konudur.

Seçkinlerin otuzlu yıllardaki Bilad-ı Şam'a yönelik fikirleri ise üç kısımda ele alınmıştır. Bunlardan birincisi yukarıdaki bölümün devamı olarak bir zamanlar Osmanlı'nın toprağı olan Bilad-ı Şam'ı kültürel, toplumsal ve tarihsel bağlamda nasıl gördükleridir. Böylelikle yirmili ve otuzlu yıllar arasında değişen fikirlerin ya da kalıplaşmış düşüncelerin daha net anlaşılacağı umulmuştur. İkinci kısımda ise sömürgecilik ve Doğu Akdeniz'deki gelişmeler çerçevesinde Bilad-ı Şam'a yönelik tartışmaların hangi yöne evrildiği analiz edilmiştir. Son olarak Hatay'ın Türkiye'ye katılma sürecinde Suriye ve Fransa ile yaşanan gerilimin seçkinler tarafından nasıl değerlendirildiği tartışılmıştır. Bu dönemin dinamikleri göz önünde bulundurularak iki soru üzerinde durulabilir. Birincisi Erken Cumhuriyet seçkinlerinin Bilad-ı Şam'a yönelik irredantist bir yaklaşım sergileyerek eski Osmanlı topraklarını yeniden Türkiye'ye dahil etme konusunda bir düşünceye sahip olup olmadıklarıdır. Eğer bu yönde düşünen seçkinler mevcutsa, söz konusu yaklaşımlarını hangi bağlamda meşrulaştırdıkları bir başka tartışmanın kapısını açacaktır. İkici soru ise seçkinlerin Bilad-ı Şam ülkelerinin siyasi rejimleriyle ilgilenip ilgilenmedikleri yönündedir. Bütün bu soruların cevapları arasındaki tarihsel bağlantılar bir araya getirilerek

seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışındaki temel öğeler tespit edilmiş; konuya ilişkin değişim ve süreklilikler değerlendirilmiştir.

2. GEÇ OSMANLI VE ERKEN CUMHURİYET SEÇKİNLERİ

Bu bölümde seçkinlerin hayatı ve siyasi tecrübeleri ele alınmıştır. Bu bağlamda, çalışma kapsamında fikirleri değerlendirilen seçkinlerin Osmanlı ve Türk siyasi hayatındaki konumları yansıtılmak istenmiştir. Giriş kısmında da kısaca tartışıldığı gibi bu yedi seçkin, kamuoyu tartışmalarında ağırlığı olan ve önemli bir kısmı Bilad-ı Şam topraklarını yakından tanıyan siyasi figürler olarak öne çıkmaktadır.

2.1.Hüseyin Cahit Yalçın (1875-1957)

Hüseyin Cahit [Yalçın], 1875 yılında Balıkesir'de doğmuştur. Gençlik döneminde *Servet-i Fünun* dergisinde edebiyat ve sanat felsefesi üzerine kaleme aldığı yazılarla dönemin Osmanlı basınında adından söz ettirmiştir[40]. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra *Servet-i Fünun*'dan tanıştığı Tevfik Fikret ve Hüseyin Kazım [Kadri][41] ile birlikte günlük bir siyasi gazete çıkarmaya karar vermişlerdir. Böylelikle ilk sayısı 1 Ağustos 1908'de yayınlanan *Tanin* gazetesini yayınlanmaya başlamıştır[42]. Hüseyin Cahit *Tanin*'in başyazarlığını üstlenmiş ve yazdığı makalelerle yalnızca Türkiye'de değil, Avrupa'daki birçok gazeteci ve siyasetçiyle polemiğe girmiştir[43]. Hüseyin

[40] "*Nadide*" (1891), "*Hayat-i Muhayyel*" (1899) ve "*Hayal İçinde*" (1901) isimli kitapları, Hüseyin Cahit'in edebiyat dünyasında tanınmasını sağlayan yapıtlarıdır. Y. Doğan Çetinkaya, "Hüseyin Cahit Yalçın", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, ed. Uygur Kocabaşoğlu, c. 3, 3. bs. (İstanbul: İletişim, 2003): 329. Servet-i Fünun'da 16 Ekim 1901'de yazdığı "Edebiyat ve Hukuk" başlıklı makalesi ise tartışmalara neden olmuş; sakıncalı olduğu gerekçesiyle sansür edilmiştir.

[41] Hüseyin Kazım [Kadri], 1870 yılında İstanbul'da doğmuş; II. Meşrutiyet'in ilanına kadar başta Aydın Vilayeti Muhasebe Kalemi olmak üzere çeşitli bürokratik görevlerde bulunmuştur. Hüseyin Cahit ve Tevfik Fikret ile arkadaşlığı II. Meşrutiyet döneminin öncesine dayanmaktadır. Kendisi Meşrutiyet'ten önce İTC'ye üye olmuş ve Meşrutiyet'in ilan edilmesinin ardından kendisine birçok görev teklif edilmiştir. 1909 yılında Selanik Mutasarrıflığı, 1910 yılında Halep Valiliği, 1911 yılında ise İstanbul Şehreminliği görevlerinde bulunmuştur. Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında Beyrut'a gitmiş ve Türk Lügati üzerine çalışmaya başlamıştır. Savaşın ardından Suriye Osmanlı'nın elinden çıkınca İstanbul'a dönmüştür. Cumhuriyet döneminde bazı özel bankalarda çalışmış; kendisine teklif edilen hiçbir görevi kabul etmemiştir. 1934 yılında Beylerbeyi'nde vefat etmiştir. Nurettin Albayrak, "Hüseyin Kazım Kadri", **İslam Ansiklopedisi**, c. 18 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998): 554.

[42] Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi** (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013), 185.

[43] Sina Akşin, **Jön Türkler ve İttihat ve Terakki**, 6. bs. (Ankara: İmge, 2011), 178.

Cahit her ne kadar kabul etmese de *Tanin* gazetesinin *İttihad ve Terakki Cemiyeti'*nin (İTC) sözcüsü olduğuna dair görüşler yaygınlığını korumaktadır[44].

Hüseyin Cahit, II. Meşrutiyetin ilanının ardından düzenlenen Aralık 1908'deki ilk seçimlerde İttihad ve Terakki listesinden Meclis-i Mebusan'a seçilmiştir[45]. Yazılarıyla İTC ile özdeşleştirilen Hüseyin Cahit, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından kovuşturmaya uğrayan Cemiyet üyeleri ile birlikte tutuklanmış ve İngilizlerce Malta'ya sürülmüştür[46]. Malta'dan döndükten sonra *Tanin*'i yeniden çıkartmaya başlamış; ancak Halifeliğin kaldırılmasını eleştirdiği için gazete bu kez Cumhuriyet hükümeti tarafından kapatılmıştır. Bununla birlikte Şeyh Sait isyanından sonra çıkartılan Takrir-i Sükûn Kanunu çerçevesinde İstiklal Mahkemesinde yargılanmış ve Çorum'a sürgün edilmiştir[47]. Ardından Çorum'da sürgün hayatı yaşadığı halde, Mustafa Kemal'e İzmir'de suikast tertibinde bulunanların arasında olduğu gerekçe gösterilerek yeniden İstiklal Mahkemesinde yargılanmıştır[48]. Yargılamadan beraat eden Hüseyin Cahit siyasetten tamamen çekilmeye karar vermiş; dil ve çeviri çalışmalarına odaklanmıştır. 1933 yılındaki Dil Kurultayı'na katılarak Türkçede gerçekleştirilmesi öngörülen değişikliklerin aceleyle değil, aşama aşama hayata geçirilmesini savunduğu için Atatürk ile bir kez daha ters düşmüştür[49]. Bir yıl sonra *Fikir Hareketleri* dergisini çıkartarak Avrupa'daki siyasi akımlar üzerine yapılan tartışmaların çevirisini yayınlamıştır[50]. *Fikir Hareketleri*'ndeki yazılarında iç siyasete çok az değinmiş; daha çok birer tehlike olarak gördüğü faşizm ve komünizm gibi akımlar ile ilgili çeviri ve makaleler yayınlamıştır[51]. 1938 yılında Atatürk'ün ölümünün ardından İsmet İnönü'nün teşvikiyle yeniden siyasete dönmüş[52]; 1939

[44] Çetinkaya, "Hüseyin Cahit Yalçın", 322; Uygur Kocabaşoğlu, "Hürriyet'in Basması Kadar Basını da Ünlüdür", **100. Yılında Jön Türk Devrimi**, ed. Sina Akşin, Sarp Balcı, Barış Ünlü, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010), 189.
[45] Çetinkaya, "Hüseyin Cahit Yalçın", 322.
[46] **age**, 325.
[47] Cemil Koçak, "Hüseyin Cahit Yalçın ve Fikir Hareketleri Dergisi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm,** c. 7, 2.bs. (İstanbul: İletişim, 2003): 247.
[48] Çetinkaya, "Hüseyin Cahit Yalçın", 326.
[49] Ülken, **age**, 186; Çetinkaya, "Hüseyin Cahit Yalçın", 326; Metin Hülagu, **İslam Birliği ve Mustafa Kemal** (İstanbul: Timaş, 2008), 239.
[50] Ülken, **age**, 186; Çetinkaya, "Hüseyin Cahit Yalçın", 326.
[51] Koçak, **age**, 251.
[52] Funda Selçuk Şirin, **İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Bir Aydın: Falih Rıfkı Atay** (İstanbul: Tarihçi, 2014), 463.

parlamentosuna milletvekili olarak seçilmiştir[53]. Bu tarihten itibaren ömrünün sonuna kadar Cumhuriyet Halk Partisi'nde (CHP) siyasi hayatına devam edecektir.

2.2.Falih Rıfkı Atay (1893-1971)

Falih Rıfkı [Atay] 1893 yılında İstanbul'da doğmuştur[54]. 1905 yılında Rüştiye'yi bitirdikten sonra müdürlüğünü Hüseyin Cahit'in yaptığı, Mekteb-i Mülkiye'nin lise kısmı olan Mercan İdadisi'ne başlamıştır [55] . Mercan İdadisi'ndeki eğitimini tamamlamasının ardından Darülfünun Edebiyat Fakültesi'ne devam etmiştir. Meslek hayatında ise Bâbıâli Mektubî Kalemi'nde kâtiplik yapmış; Dâhiliye Nezâreti Kalemi'nde Müdür Muavinliği görevinde bulunmuştur[56].

Falih Rıfkı henüz idadi öğrencisiyken edebiyata merak sarmıştır. Bu dönemde *Servet-i Fünun*[57] takip ettiği edebiyat yayınlarının başında gelmektedir. Siyasi ve kültürel anlamda Batılılaşma düşüncesinden etkilenen Falih Rıfkı, Tanzimat edebiyatına mesafeli durmuş ve Türkçenin sade kullanımını tercih eden *Servet-i Fünun* çevresinin temsil ettiği Edebiyat-ı Cedide akımına ilgi göstermiştir[58]. II. Meşrutiyet ilan edildikten sonra ise öğrencisi olduğu Mercan İdadisi Müdürü ve okuru olduğu *Servet-i Fünun* dergisinin yazarlarından birisi olan Hüseyin Cahit'in çıkarmaya başladığı *Tanin* gazetesini takip etmeye başlamıştır[59]. 1910 yılında *Servet-i Fünun'da* yazarlığa başlayan Falih Rıfkı[60], 1912 yılında Hüseyin Cahit'in teklifi üzerine *Tanin* gazetesinde yazmaya ve muhabirlik yapmaya başlamıştır. Falih Rıfkı aynı zamanda *Şehbal* dergisinde edebiyat üzerine makaleler yazmıştır[61].

Falih Rıfkı, *Tanin*'de yazarlık ve muhabirlik yaparken aynı zamanda Dâhiliye Nezâreti'nde Türkçe Kâtibi, ardından Bahriye Nezâretinde Kalem-i Mahsus Müdür

[53] Faroz Ahmad, **İttihatçılıktan Kemalizme**, 5.bs. (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009), 89.
[54] Şirin, **age**, 7.
[55] **age**, 9.
[56] Nuri Yüce, "Atay, Falih Rıfkı", **İslam Ansiklopedisi**, c. 4 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991): 48.
[57] *Servet-i Fünun* bu dönemde geleneksel edebiyat anlayışına karşı çıkan ve edebiyatta Batılılaşmayı savunan bir yayın çizgisine sahiptir. Ülken, **age**, 180. *Servet-i Fünun*, II. Abdülhamid'e muhalif olan gençlerin yazarlık yaptığı bir dergidir. *Servet-i Fünun* yazarları II. Abdülhamid dönemindeki baskılar nedeniyle siyasi fikirlerini II. Meşrutiyet ilan edilene kadar saklamak durumunda kalmıştır. Ülken, **age**, 163.
[58] Şirin, **age**, 10.
[59] **age**, 12.
[60] Falih Rıfkı Atay, **Eski Saat** (İstanbul: Akba Kitapevi, 1933), 7. Falih Rıfkı'nın *Eski Saat* eseri, kendisinin 1917 ile 1933 yılları arasındaki yazılarının bir derlemesidir. Dolayısıyla *Eski Saat* kitabında Falih Rıfkı'nın Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyet yılları boyunca yaşadığı düşünsel dönüşümleri gözlemlemek mümkün gözükmektedir.
[61] Şirin, **age**, 16-17.

Muavini olarak çalışmaya başlamıştır[62]. Bahriye Nezâretindeki son deneyimi kendisinin Birinci Dünya Savaşı sırasındaki kaderini çizecektir. Birinci Dünya Savaşı başladıktan sonra Cemal Paşa ile Kanal Cephesi'ne gitmiş ve Suriye'deki Dördüncü Ordu Komutanlığı'nda yedek subay olarak görev almıştır[63]. 1917 yılında Cemal Paşa ile İstanbul'a dönmüştür.

Falih Rıfkı İstanbul'a döndükten bir süre sonra Necmettin [Sadak], Ali Naci [Karacan] ve Kazım Şinasi [Dirlik] ile beraber *Akşam* gazetesini çıkarmaya başlamıştır[64]. Aynı dönemde Filistin ve Suriye anılarını derlediği "*Ateş ve Güneş*"[65] kitabını yazmıştır. Milli Mücadele döneminde ise İstanbul'da bulunup Mustafa Kemal'e [Atatürk] destek veren nadir gazetecilerin arasında yer almıştır. Milli Mücadele'nin sonunda İzmir'e giderek Mustafa Kemal ile röportaj yapmıştır. Bu tarihten itibaren Mustafa Kemal ile yakın ilişki içerisinde olmuş ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (TBMM) Bolu milletvekili olarak yer almıştır[66]. Falih Rıfkı bu dönemde bir taraftan *Hâkimiyeti Milliye* gazetesinde yazılarına devam etmiştir[67]. 1934 yılından itibaren yeni rejime yakın bir yayın politikası izleyen *Hakimyet-i Milliye'nin* devamı olan *Ulus* gazetesinde 1947 yılına kadar başyazarlık yapmıştır[68]. 1952 yılında ise Bedi Faik Akın ile *Dünya* gazetesini çıkarmaya başlamıştır[69].

Falih Rıfkı'nın Cumhuriyet döneminde Filistin ve Suriye anılarını derlediği "*Zeytindağı*"[70] kitabı kendisinin Bilad-ı Şam coğrafyasına yönelik bakışını ortaya koymaktadır. Falih Rıfkı, "*Zeytindağı*" kitabında Birinci Dünya Savaşı'nın ardından yazmış olduğu "*Ateş ve Güneş*" kitabında yer vermediği birçok ayrıntıyı paylaşmıştır. İlerleyen yıllarda ise kendi gözlemlerine dayanan ve Mustafa Kemal Atatürk'ün anılarını içeren *Çankaya* kitabında[71] Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet dönemine dair düşüncelerini ve Atatürk ile olan ilişkisini ayrıntılı olarak ele almıştır.

[62] **age**, 17.
[63] **age**, 18.
[64] Şirin, **age**, 17; Yüce, "Atay, Falih Rıfkı", 48.
[65] Falih Rıfkı Atay, **Ateş ve Güneş** (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013).
[66] Şirin, **age**, 22.
[67] Yüce, "Atay, Falih Rıfkı", 48.
[68] Yüce, "Atay, Falih Rıfkı", 48; Şirin, 23.
[69] Şirin, **age**, 24.
[70] Falih Rıfkı Atay, **Zeytindağı** (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013).
[71] Falih Rıfkı Atay, **Çankaya** (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013).

2.3.Refik Halid Karay (1888-1965)

Refik Halid [Karay] 14 Mart 1888'de İstanbul'da doğmuştur[72]. Refik Halid'in babası Mehmed Halid Bey Maliye Başveznedarı ve Osmanlı Bankası Nazırlığı yapmıştır. Aynı zamanda Mevlevi tarikatının tanınmış kişilerindendir[73]. Mehmed Halid Bey'in akrabaları da devletin farklı kademelerinde memurluk yapmıştır[74]. Refik Halid'in annesinin ise Kırım Hanlığı'ndan İstanbul'a göçen bir ailenin mensubu olduğu bilinmektedir[75]. Dolayısıyla Refik Halid'in aile fertlerinin dönemin Osmanlı seçkinleri arasında yer aldığını söylemek mümkündür. Refik Halid'in doğduğu ve büyüdüğü Beylerbeyi, bu dönem siyasi seçkinlerin, sanatçıların ve toplumun üst sınıflarını temsil eden ailelerin oturduğu bir semt olması[76] ise dikkat çekici bir ayrıntıdır. Refik Halid'in hayata bakışını değerlendirirken bu etkenleri göz önünde bulundurmak uygun olacaktır.

Refik Halid, 1900 yılında Mekteb-i Sultani'de (Galatasaray Lisesi) okumaya başlamış ancak mezun olamadan ayrılmıştır[77]. Bir yıl sonra ailesinin teşvikiyle Mekteb-i Hukuk'da üniversite öğrenimine başlamıştır[78]. Üniversitede okurken Devair-i Merkeziye Kalemi'nde memur olarak çalışmıştır[79]. Ancak gerek okul hayatı gerekse memurluk mesleği istediği gibi gitmemiştir. Özellikle II. Meşrutiyet döneminde gazeteciliğe ve edebiyata ilgi duyması bu durumun nedeni olarak açıklanabilir[80]. Edebiyat alanında ise Edebiyat-ı Cedide akımını benimsememiş; Fecr-i Âtî[81] edebi akımının kurucuları arasında yer almıştır[82].

---

[72] M. Orhan Okay, "Karay, Refik Halit (1888-1965)", **Türkiye İslam Ansiklopedisi**, c. 24, 2001, 480. Refik Halid, 1304 yılının Mart ayında doğduğunu söylemektedir. Şerif Aktaş, **Refik Halit Karay** (Ankara: Akçağ Yay., 2004), 16.
[73] Osman Nuri Ekiz, **Refik Halit Karay** (İstanbul: Toker Yay., 1999), 11; Aktaş, **age**, 16.
[74] Yenal Ünal, **Yakın Dönem Türk Tarihinde Refik Halid Karay** (İstanbul: Yeditepe Yay., 2013), 16-17.
[75] Ünal, **age**, 18; Ekiz, **Refik Halit Karay**, 11.
[76] Ünal, **age**, 18-19.
[77] Okay, **age**, 480; Ekiz, **Refik Halit Karay**, 12; Aktaş, **age**, 18.
[78] Aktaş, **age**, 19.
[79] **age**, 480; Aktaş, **age**, 20.
[80] Ünal, **age**, 23.
[81] Fecri Ati topluluğu Servet-i Fünun çevresinin temsil ettiği Edebiyat-ı Cedide akımının devrinin sona erdiğini ileri sürerek faaliyetine başlamıştır. Fecr-i Ati akımının temsilcilerine göre edebiyat halkı aydınlatan, sanat ve bilime katkı sağlayan bir alan olmalıdır. Ayrıca Doğu ve Batı edebiyatlarının birbirilerine tanıtılmasıyla milli kültürün zenginleşmesi mümkün olacaktır. Ender Karay, "Açıklamalar ve Kısa Biyografiler", Refik Halid Karay, **Minelbab İlelmihrab** (İstanbul: İnkılap, 2009), 396.
[82] Okay, **age**, 480.

Refik Halid'in gazetecilik hayatı II. Meşrutiyet'in ilanının ardından *Servet-i Fünun* ve *Tercüman-ı Hakikat*'de başlamıştır. Daha sonra kendi gazetesi *Son Havadis*'i çıkarmıştır[83]. Siyasi yazılarına ise *Kalem* dergisinde başlamıştır. 1910 yılında bu dergide *Kirpi* takma adıyla yazmaya başlayan Refik Halid[84], yazılarında İTC'yi eleştirmiştir[85]. Bu yazıları İTC'nin ileri gelenlerinin tepkisini çekince, Mahmud Şevket Paşa suikastının sorumluları arasında gösterilerek 1913 yılında Sinop'a sürgün edilmiştir[86]. Refik Halid, Sinop'ta kaldığı süre içerisinde "*Memleket Hikâyelerini*" yazmaya başlamıştır[87]. Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasının ardından Sinop'un Ruslar tarafından bombalanması nedeniyle 1916 yılında Çorum'a nakledilmiş; bir süre sonra hükümete müracaat ederek Ankara'ya yerleşmiştir[88]. Savaşın sona ermesine az bir süre kala İttihatçıların kabul etmesi üzerine İstanbul'a dönmüştür. İstanbul'a döndükten sonra *Yeni Mecmua*'da yazmaya başlamış[89]; bu derginin kapanmasıyla birlikte *Vakit*, *Tasvir-i Efkâr* ve *Zaman* gazetelerinde makaleler yayımlamıştır[90].

Refik Halid, Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'nı kaybetmesinden sonra Wilson Prensipleri Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer almıştır[91]. Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesinin sorumluluğunu İTC'ye yükleyen Refik Halid, Milli Mücadele'yi başlatan kadroları İTC'nin devamı olarak nitelemiş; Milli Mücadele'ye karşı çıkmıştır[92]. Bu dönemde aynı zamanda Posta Telgraf Umum Müdürlüğü'nde memurluk yapmış ve *Hürriyet ve İtilaf Fırkasına* (HİF) üye olmuştur[93]. Refik Halid, Milli Mücadele sırasında İstanbul Hükümeti'nin yanında yer alırken *Alemdar*[94] ve *Peyam-ı Sabah*[95] gazetelerinde Mustafa Kemal'i eleştiren makaleler yazmıştır. Milli Mücadele'nin sonlarına doğru çıkardığı *Aydede* dergisinde de bu yaklaşımını devam

[83] Okay, **age**, 480; Ekiz, **Refik Halit Karay**, 13.
[84] Ünal, **age**, 33; Ekiz, **Refik Halit Karay**, 13.
[85] Refik Halid Karay, **Kirpinin Dedikleri** (İstanbul: İnkılap, 2009).
[86] Ünal, **age**, 39; Okay, **age**, 480. Aynı gerekçeyle sürgün edilenlerin arasında Ferid Bey, Suphi Bey, Celâl Paşa, Refi Cevad, Kadri Bey ve Abdülkadir Efendi gibi dönemin önde gelen gazeteci, edebiyatçı ve bürokratları da bulunmaktadır. Ahmet Bedevi Kuran, **İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler**, 2.bs. (İstanbul: Kaynak, 2000), 407.
[87] Okay, **age**, 481.
[88] Ünal, **age**, 47-48.
[89] Ekiz, **Refik Halit Karay**, 15.
[90] Ünal, **age**, 61-62; Okay, **age**, 481.
[91] Ünal, **age**, 63.
[92] Ekiz, **Refik Halit Karay**, 16.
[93] Ünal, **age**, 65; Ekiz, **Refik Halit Karay**, 15-16; Karay, **Minelbab İlelmihrab**, 113-114.
[94] Ünal, **age**, 81.
[95] **age**, 88.

ettirmiştir[96]. Anadolu hareketinin Milli Mücadele'yi kazanmasının ardından Ali Kemal gibi linç edilmekten çekindiği için Türkiye'den ayrılmış ve Beyrut'a yerleşmiştir[97]. Refik Halid 1923'den 1938'e kadar Beyrut ve Halep'te yaşayacaktır. Beyrut'a yerleşmesinin ardından Lozan Antlaşması çerçevesinde çıkartılan genel affın dışında kalan yüz elli kişinin arasında Refik Halid'de yer alacaktır[98].

Refik Halid, Lübnan ve Suriye'de geçirdiği zaman içerisinde edebi çalışmalarına devam etmiştir. Bununla birlikte bu ülkelerde çıkan Türk gazetelerinde yazıları yayınlanmıştır. Bu gazetelere *Doğru Yol* ve *Vahdet* örnek gösterilebilir[99]. *Gurbet Hikâyeleri*, *Yezidin Kızı*, *Minelbab İlelmihrab*, *Çete*, *Deli*, *Bir İçim Su* ve *Bir Avuç Saçma* gibi hatırat, hikâye ve romanlarını Lübnan ve Suriye'deki sürgün yıllarında yazmıştır[100]. Bu eserler Refik Halid'in Bilad-ı Şam coğrafyasına bakışı ile ilgili veriler ortaya koymaktadır[101].

Diğer taraftan Refik Halid'in, sürgün yıllarında Türkiye'deki yeni rejime olumlu yaklaşmaya başladığı görülmektedir. Hatay sorununda Türkiye'nin tezleri lehine faaliyet göstermesiyle beraber Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına kabul edilmiş; böylece 1938 yılında sürgün hayatı sona ermiştir[102]. Refik Halid Karay Türkiye'ye döndükten sonra gazeteciliğe devam etmiş; ancak siyasetle ilgilenmemiştir[103]. Edebi faaliyetlerine devam eden Karay 18 Temmuz 1965'te vefat etmiştir[104].

2.4.Halide Edib Adıvar (1882-1964)

Halide Edib [Adıvar] 1882 yılında İstanbul'da doğmuştur[105]. Refik Halid gibi seçkin bir aileden gelmektedir[106]. Babası II. Abdülhamid döneminde Saray'ın hazine işlerinden sorumlu bir bürokrat olan Mehmet Edib Bey'dir[107]. Çocukluğunda Üsküdar Amerikan Koleji'nde Anglo-Sakson eğitimi almakla birlikte Şükrü

[96] **age**, 93-94.
[97] **age**, 101-102
[98] Ünal, **age**, 103; Ekiz, **Refik Halit Karay**, 17.
[99] Ünal, **age**, 108-109.
[100] Ünal, **age**, 114-115; Okay, **age**, 481.
[101] Ünal, **age**, 115.
[102] Ünal, **age**, 119; Ekiz, **Refik Halit Karay**, 18.
[103] Refik Halid, Türkiye'ye döndükten sonra sürgünde yaşadığı sıkıntıları yeniden yaşamamak için siyasi hicivden uzak durmaya karar vermiştir. Ekiz, **Refik Halit Karay**, 44.
[104] Ünal, **age**, 122-125.
[105] İnci Enginün, **Halide Edip Adıvar**, 2.bs. (İstanbul: Toker, 1998), 9.
[106] Hülya Adak, **Halide Edib ve Siyasal Şiddet: Ermeni Kırımı, Diktatörlük ve Şiddetsizlik** (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2016), 5.
[107] İpek Çalışlar, **Biyografisine Sığmayan Kadın Halide Edib**, 2.bs. (İstanbul: Everest, 2011), 13.

Efendi'den Arapça öğrenmiştir[108]. Bir başka ifade ile Halide Edib, çocukluğunda Doğu ve Batı kültürlerinin iç içe geçtiği bir eğitime tâbi tutulmuştur[109]. Ayrıca Rıza Tevfik'ten [Bölükbaşı] Türk edebiyatı ve felsefe, Salih Zeki'den matematik dersleri almış; genç yaşında pozitivist düşünce anlayışı ile tanışmıştır[110].

Meşrutiyet ilan edildikten sonra *Tanin*'de edebiyat üzerine yazmaya başlayan[111] Halide Edib, kamuoyu tartışmalarında aktif olarak yer almıştır[112]. 31 Mart ayaklanması sırasında Mısır'a kaçmış; kısa bir süreliğine de olsa Arap toplumunu yakından tanıma imkânı bulmuştur[113]. Mısır'dan sonra İngiltere'ye giderek ilgi duyduğu Anglo-Sakson kültürünü yerinden incelemiştir[114]. 31 Mart ayaklanması bastırıldıktan sonra İstanbul'a dönmüş; Dârülmuallimât'ta[115] pedagoji öğretmenliğine başlamıştır[116]. Anglo-Sakson kültürüne ilgisi dolayısıyla, 1911 yılında tekrar İngiltere'ye gitmiş; bu ülkenin seçkinleriyle tanışmıştır. İstanbul'a döndükten sonra Balkan Savaşı başlayınca, Teâl-i Nisvan Cemiyeti'ni kurarak yaralı askerlere hasta bakıcılık yapmış ve Türk Ocağı'nda görev almıştır. Türk Ocağı'nda Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Ziya Gökalp gibi dönemin önde gelen Türkçüleri ile birlikte kültürel faaliyetlerin içerisinde yer almıştır[117]. Balkan Savaşları sırasında yazdığı ve yayımladığı *Yeni Turan* kitabı, Halide Edib'in siyasi görüşlerini yansıtan eserlerin başında gelmektedir. *Memoirs* ve *Mor Salkımlı Ev* kitapları ise doğumundan Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar yaşadıklarını anlattığı otobiyografilerdir[118].

Halide Edib Bilad-ı Şam coğrafyasını Falih Rıfkı gibi Birinci Dünya Savaşı sırasında tanımıştır. Cemal Paşa'nın davetiyle Suriye'ye gitmiş; 1916-1918 yılları arasında eğitimcilik faaliyetlerine bu coğrafyada devam etmiştir[119]. Birinci Dünya Savaşı sona erdikten sonra Wilson Prensipleri Cemiyeti'nin kurucu üyeleri arasında yer

[108] Halide Edib Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 16.bs. (İstanbul: Can, 2015), 126.
[109] Enginün, **Halide Edip Adıvar**, 10; "Adıvar, Halide Edip", **İslam Ansiklopedisi**, c. 1 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988): 376
[110] Enginün, "Adıvar, Halide Edip", 376.
[111] Çalışlar, **age**, 54.
[112] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 178. Halide Edib, *Tanin* başyazarı Hüseyin Cahit'in yakın arkadaşıdır. Enginün, **Halide Edip Adıvar**,14.
[113] Enginün, "Adıvar, Halide Edip", 376; Enginün, **Halide Edip Adıvar**,15.
[114] Enginün, "Adıvar, Halide Edip", 376; Enginün, **Halide Edip Adıvar**,15.
[115] Osmanlı'da 1870 yılından itibaren faaliyet gösteren kız öğretmen okulları. Cemil Öztürk, "Dârülmuallimât", **İslam Ansiklopedisi**, c. 8 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993): 549.
[116] Enginün, "Adıvar, Halide Edip", 376; Enginün, **Halide Edip Adıvar**,15.
[117] Adıvar, **Mor Sakımlı Ev**, 214.
[118] Enginün, "Adıvar, Halide Edip", 376.
[119] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 300.

almıştır[120]. Mütareke döneminde Türkiye'nin kurtuluşu için seçenekler arasında Amerikan mandasının da değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüştür[121]. Halide Edib bu dönemde "edebiyat profesörü" olarak eğitim hayatına geri dönmüş[122]; 1919'da İzmir'in Yunanistan tarafından işgalini protesto etmek amacıyla düzenlenen Fatih, Üsküdar ve Sultanahmet mitinglerinde konuşmalar yapmıştır[123]. Ayrıca Mütareke ve Milli Mücadele yıllarında Anadolu'ya silah kaçırma faaliyetlerinde bulunduğu bilinmektedir. Mart 1920 de İstanbul'un İtilaf Devletleri tarafından işgal edilmesinin ardından Ankara'ya gitmiş ve Anadolu hareketine katılmıştır. Bu dönemde *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde Anadolu hareketini destekleyen makaleler yazmış[124]; Milli Mücadele'nin ülkede ve dünya genelinde daha fazla tanınması için Yunus Nadi ile birlikte Anadolu Ajansı'nı (AA) kurmuştur[125]. Halide Edib bu faaliyetleri nedeniyle İstanbul hükümeti tarafından idama mahkûm edilmiştir[126].

Halide Edib Anadolu hareketine yalnızca basın ve yayın faaliyetleriyle değil, aynı zamanda ordudaki çalışmalarıyla da destek olmuştur. Bu çalışmalarından dolayı kendisine Onbaşı rütbesi verilmiştir[127]. İnci Enginün'e göre Halide Edib'in Milli Mücadele dönemini konu alan *Ateşten Gömlek* ve *Vurun Kahpeye* gibi kitapları birer "*belgesel*" niteliği taşımaktadır. Halide Edib'in *The Turkish Ordeal* ve *Türkün Ateşle İmtihanı* kitapları ise, kendisinin Milli Mücadele anılarını aktarmaktadır[128].

Milli Mücadele'nin başarıyla sonuçlanmasının ardından Halide Edib ile Mustafa Kemal arasında siyasi fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu fikir ayrılığı, Cumhuriyet döneminde belirgin hale gelmiştir. Halide Edib bu nedenle 1924 yılında Türkiye'yi terk ederek İngiltere'ye yerleşmiştir[129]. İngiltere'nin yanı sıra birçok Avrupa ülkesini

---

[120] Enginün, **Halide Edip Adıvar**,15. Aynı cemiyetin kurucu üyeleri arasında Refik Halid de bulunmaktadır. Ünal, *age*, 63.

[121] Halide Edib'in, Mütareke ve Milli Mücadele döneminde Amerikan mandasını savunan seçkinlerin başında geldiği öne sürülmektedir. Diğer taraftan bu döneme ait bazı belgeler, Amerikan mandasının Heyet-i Temsiliye üyeleri arasında da bir seçenek olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Çalışlar, **age**, 189.

[122] Çalışlar, **age**, 158.

[123] Halide Edib Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 12.bs. (İstanbul: Can, 2015), 37-38. Enginün, **Halide Edip Adıvar**, 16.

[124] Enginün, "Adıvar, Halide Edip", 376; **Halide Edip Adıvar**, 16.

[125] Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 139.

[126] Çalışlar, **age**, 213.

[127] Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 253. Milli Mücadele'nin aleyhine makaleler yazan Refik Halid, Halide Edib'in bu faaliyetlerini eleştirmiştir. Refik Halid Karay, **Aydede**, ed. Mustafa Apaydın (İstanbul: İnkılâp, 2013), 77-80. (Refik Halid, "Halide Onbaşı", **Aydede**, s. 11, 13 Şubat 1922).

[128] Enginün, "Adıvar, Halide Edip", 376.

[129] Enginün, **Halide Edip Adıvar**, 16. Bu dönemde Takrir-i Sükûn kararları çerçevesinde Mustafa Kemal'e muhalefet edenlere yönelik kovuşturmaların arttığı göz önünde bulundurulmalıdır. Yukarıda

gezen Halide Edib, 1928 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne (ABD) giderek çeşitli üniversitelerde konferanslar vermiştir [130]. Bu konferanslarda yaptığı konuşmaları makale haline getirerek *Turkey Faces West* kitabında toplamıştır. Yurtdışında bulunduğu dönemde Hindistan'ı da ziyaret eden Halide Edib, bu ülkedeki üniversitelerin daveti üzerine konferanslara katılmış; yaptığı konuşmaları *Conflict of East and West in Turkey* kitabında yayımlamıştır [131]. 1939 yılında Türkiye'ye dönen Halide Edib [Adıvar], İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünü kurmuştur. 1950 yılında Demokrat Parti'den [DP] İzmir milletvekili olarak seçilen Adıvar, 1964 yılında vefat etmiştir[132].

2.5.Yusuf Akçura (1876-1935)

Yusuf Akçura[133] resmi kayıtlara göre 2 Aralık 1876'da Rusya'nın egemenliğinde bulunan Tataristan'ın Kazan şehrinde dünyaya gelmiştir[134]. Babası Kazan'ın ileri gelenlerinden sanayici Süleyman Bey olan Akçura, Tataristan'ın üst orta sınıf ailelerinden birisine mensuptur[135]. 1883 yılında babasının ölümün ardından annesiyle birlikte İstanbul'a yerleşmiştir[136]. 1892 yılında Harbiye'ye girmiş; boş zamanlarında Rusya ve Orta Asya Türkleri üzerine araştırmalar yapmıştır[137]. 1896'da Harbiye'den mezun olduktan sonra Jön Türklere yakın olduğu gerekçesiyle tutuklanmıştır[138]. 1897 yılında Fizan'a sürülmek üzere Trablusgarp'a gönderilmiş; daha sonra Jön Türkler ile II. Abdülhamid arasında yapılan anlaşma doğrultusunda serbest bırakılarak Trablusgarp'ta zorunlu ikamet koşuluyla serbest bırakılmıştır. Burada

---

ifade edildiği gibi Hüseyin Cahit'te bu kovuşturmalardan nasibini almış; İstiklal Mahkemeleri'nde yargılanarak Çorum'a sürgün edilmiştir. Koçak, **age**, 247.

[130] Enginün, "Adıvar, Halide Edip", 376. Halide Edib, "Amerikan Sahneleri, Maziden Bir Ses", **Yeni İstanbul**, 30 Nisan 1956. Aktaran: Çalışlar, **age**, 354.

[131] Halide Edib Adıvar, her iki kitabındaki makaleleri birleştirerek 1955 yılında *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri* kitabını yayımlayacaktır. Enginün, "Adıvar, Halide Edip", 377.

[132]Enginün, "Adıvar, Halide Edip", 376.

[133] Yusuf Akçura soyadını Türkiye'deki soyadı kanunundan önce Rusya'da aldığı için, çalışmada ismi soyadıyla birlikte kullanılacaktır. **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, ed. Arslan Tekin (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015), 13; Yusuf Akçura, **Hatıralarım**, haz. Erdoğan Mura, 2.bs. (Ankara: Hece, 2012), 13.

[134] Yusuf Akçura'nın doğum tarihi ile ilgili farklı bilgiler mevcuttur. Kemal Şenoğlu, Akçura'nın *Türk Yılı* isimli eserinde doğum yılının 1879 olduğunu ifade ettiğini, ancak resmi belgelerde doğum yılının 1876 olarak kaydedildiğini, dolayısıyla Akçura'nın 1876 yılında doğduğuna dair genel bir konsensüsün olduğunu söylemektedir. Kemal Şenoğlu, **Yusuf Akçura: Kemalizmin İdeoloğu** (İstanbul: Kaynak Yay., 2009), 14.

[135] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 13.

[136] Nuri Yüce, "Akçura, Yusuf", **İslam Ansiklopedisi**, c. 2 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989): 228.

[137] Sayim Türkman, "Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp", **Atatürk Dergisi**, c. 3, s. 4 (2003): 138.

[138] Akçura, **Hatıralarım**, 13; Şenoğlu, 15.

İttihatçılara yakın olan Kolordu Komutanı Abdurrahman Paşa'nın yardımıyla hayatına devam eden Akçura, Erkân-ı Harbiye Kalemi'nde öğretmenlik yapmıştır. Daha sonra arkadaşı Ahmet Ferit [Tek][139] ile birlikte Tunus'a kaçmış; ardından Paris'e giderek *Ecole Libre des Sciences Politique*'de eğitim görmeye başlamıştır[140].

Akçura'nın siyasi fikirlerinin belirginleşmesinde Paris'te tanıştığı iki sürgünün etkili olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi Paris'te yaşayan Jön Türk liderlerinden Ahmed Rıza'dır. Ahmed Rıza'nın çıkardığı *Şuray-ı Ümmet* gazetesinde yazıları yayınlanan Akçura'nın düşüncelerini etkileyen ikinci kişi ise Şerafeddin Mağmûmî'dir [141] . Mağmumî, Akçura'yı Osmanlıcılık fikrinin zayıflığı ve Avrupalıların "Doğu ve Türk düşmanlığı" konusunda ikna ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Sciences Politique'de öğrenci iken Albert Sorel, Anatole Leroy-Beaulieu ve Levy Bruhl gibi akademisyenlerden aldığı dersler onu Batı'nın siyasi ve ekonomik üstünlüğünün nedenleri üzerine düşünmeye teşvik etmiş [142] ; ayrıca milliyetperverliğin içinde bulunduğu çağın en güçlü ideolojisi olduğuna kanaat getirmesine neden olmuştur[143].

Yusuf Akçura 1903 yılında Kazan'a dönmüştür. Kazan'da Muhammediye Medresesi'nde tarih öğretmenliği yaparken [144] bir taraftan Osmanlı kamuoyunda çokça tartışılacak olan *Üç Tarz-ı Siyaset*'i yazmış; ancak Rusya'da sakıncalı bulunacağı için makalesini Mısır'da yayınlanan *Türk* gazetesine göndermiştir[145]. Akçura bu makalesinde Osmanlıcılık ve İslamcılık ideolojilerinin dezavantajlarını sıraladıktan sonra Türkçülüğün Osmanlı devletini yaşatabilecek en uygun düşünce biçimi olduğunu ileri sürmüştür[146]. *Üç Tarz-ı Siyaset*'in ardından Pantürkizm'in

---

[139] Ahmet Ferit Tek 7 Mart 1878'de Bursa'da doğmuştur. Türk Ocağı'nın kurucuları arasındadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk İçişleri Bakanı'dır. **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 49.

[140] Yüce, "Akçura, Yusuf", 228; Şenoğlu, **age**, 16; Ülken, **age**, 570.

[141] Şerafeddin Mağmûmî Jön Türk hareketinin ileri gelenleri arasında yer almıştır. 1894 yılında mezun olduğu Gülhane Askeri Tıbbiyesinde okurken İTC'ye katılmıştır. Mezuniyetinin ardından ülke genelindeki kolera salgını nedeniyle Bursa, Adana, Şam, Beyrut ve Halep'te görev almıştır. Görevi sona erdikten sonra birçok İTC üyesi gibi Paris'e kaçmış; Meşveret ve Mizan gazetelerine makaleler yazmıştır. 1901'de Mısır'a giden Mağmûmî, Meşrutiyet'in ilanının ardından İstanbul'a dönmüştür. Ancak İTC'de Ahmed Rıza ile anlaşmazlığa düşünce Mısır'a geri dönmüş; 1927 yılında Kahire'de ölmüştür. Şerafettin Mağmûmî, **Anadolu ve Suriye'de Seyahat Hatıraları**, ed. Nazım Hikmet Polat (Ankara: Cedit, 2010), 17-19.

[142] Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, ed. Ahmet Kuyaş, 15. bs. (İstanbul: Yapı Kredi, 2010), 399.

[143] Akçura, **Hatıralarım**, 105-106; **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 23-24; Türkman, **agm**, 135.

[144] Türkman, **agm**, 136.

[145] Yüce, "Akçura, Yusuf, 228. Makale Türk gazetesinde 1904 yılında yayınlanmıştır. Akçura, Hatıralarım, 14.

[146] Tükman, **agm**, 136.

babası olarak anılmaya başlanan Akçura, Meşrutiyet'in ilan edilmesinden sonra Ekim 1908'de İstanbul'a dönmüştür. Aynı yıl içerisinde *Türk Derneği*'ni kuran kadronun içerisinde yer almıştır[147]. 1909'da İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi'nde tarih dersi vermiştir[148]. Ardından kısa bir süreliğine Almanya ve Rusya'ya gitse de Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına kadar yaşamını Osmanlı topraklarında sürdürmüştür[149].

Yusuf Akçura, bu süre içerisinde Türkçülük ideolojisini yaygınlaştırmayı amaçlayan derneklerin faaliyetlerinde yer almaya devam etmiş; 1911-1917 yılları arasında *Türk Yurdu Derneği*'nin faal bir üyesi olmuştur[150]. Derneğin çıkardığı *Türk Yurdu* dergisindeki makaleleri ile dikkat çekerek kamuoyu tartışmalarının odağında yer almıştır[151]. Yalnızca Osmanlı'daki dernek faaliyetleri ile değil, aynı zamanda Türk dünyasının içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik koşullar ile yakından ilgilenmiş; Rusya'daki *Türk-Tatar Halklarını Koruma Komitesi*'nin üyeliği sıfatıyla uluslararası konferanslara katılmıştır[152]. Bu dönemde "Osmanlıcı" bulduğu İTC'ye yönelik mesafeli bir tutum izleyen Akçura, 1912 yılında arkadaşı Ahmet Ferit'in kurduğu Milli Meşrutiyet Fırkası'na (MMF) yakın durmuştur[153]. Yine 1912'de kurulan *Türk Ocağı*'nın üyesi olmuş; *Türk Yurdu* dergisi bu derneğin çatısı altında faaliyetini sürdürmüştür. 1931 yılında *Türk Ocağı* kapatılana kadar *Türk Yurdu*'nun yöneticiliğine devam edecektir[154].

Yusuf Akçura, İTC'ye mesafeli yaklaştığı için 1913'te Refik Halid gibi Sinop'a sürgün edilmiştir[155]. Aynı yıl Osmanlı'nın Arap topraklarını ziyaret etmiş; Bilad-ı Şam coğrafyasını gezdikten sonra Hicaz'a geçerek hacı olmuştur. Bu gezisi sırasında

[147] Ülken, **age**, 305.
[148] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 15.
[149] Yüce, "Akçura, Yusuf", 228.
[150] Yüce, "Akçura, Yusuf", 228. Ahmet Hikmet [Müftüoğlu], Mehmet Emin [Yurdakul], Ahmet Hikmet [Yurdakul], Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali [Turan], Dr. Akil Muhtar [Özen] Türk Yurdu Derneği'nin kurucu üyleri arasında yer almaktadır. Şenoğlu, **age**, 25. Aynı kadro 1908'de kurulan Türk Derneği'nin üyeleri arasındadır. Ülken, **age**, 305.
[151] Akçura, Türk Yurdu dergisinin imtiyaz sahibi ve müdürü olmuştur. Akçura, **Hatıralarım**, 14; Şenoğlu, 25. Akçura derneğin isminin "Türk Yurdu" olması fikrinin Mehmet Emin tarafından ortaya atıldığını ifade etmektedir. Yusuf Akçura, **Türkçülük**, 2.bs. (İstanbul: Toker, 2006), 175.
[152] Yüce, "Akçura, Yusuf", 228.
[153] Şenoğlu, **age**, 26.
[154] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 16.
[155] **age**, 15.

yaşadıklarını *Vakit* gazetesinde okuyucularıyla paylaşmıştır[156]. Daha sonra İstanbul'a dönmüş; 1915 yılına kadar Mülkiye'de tarih dersi vermiştir[157].

Yusuf Akçura, Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'nı kaybetmesinin ardından 1919 yılında İngilizler tarafından tutuklanmıştır. 1920 yılında serbest kaldıktan sonra Anadolu'ya geçerek Milli Mücadele'ye katılmıştır. Bu dönemde Anadolu'da *Türk Ocağı*'nın organize ettiği "Serbest Halk Dersleri'nde" iktisat, tarih ve sosyoloji dersleri vermiş; bir taraftan da "Şark Meselesi" üzerine çalışmıştır[158]. Bunun yanı sıra Sakarya Savaşı sırasında cephede görev aldığı bilinmektedir[159]. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte "kurucu seçkinlerin" arasına katılmıştır[160]. 1923'den 1934'e kadar İstanbul milletvekili olarak TBMM'de yasama faaliyetlerinde bulunmuştur[161]. 1931 yılında *Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti*'nin kuranların arasında yer alan Akçura[162], 1932'de *Türk Tarih Kurumu* başkanlığına seçilerek, Erken Cumhuriyet'in yeni tarih yazımı projesinde öncü rol oynamıştır. Aynı zamanda İstanbul Üniversitesi'nde Yakınçağ Tarihi dersleri veren Akçura, 1935 yılında hayatını kaybetmiştir[163].

Yusuf Akçura'nın başlıca eserleri Türkçülük ideolojisi üzerine olmakla birlikte, siyasi tarih ve iktisat tarihi üzerine yaptığı çalışmalarla da dikkat çekmektedir. *Üç Tarz-ı Siyaset*, *Muâsır Avrupa'da Siyasî ve İçtimai Fikirler ve Fikri Cereyanlar*, *Siyaset ve İktisat Hakkında Birkaç Hitabe ve Makale* bu çalışmalara örnek olarak gösterilebilir[164].

2.6.Mehmed Akif Ersoy (1873-1936)

Mehmed Akif [Ersoy] diğer seçkinlerden farklı olarak "İslamcılık" düşüncesini benimsemiş bir fikir insanıdır. 1873 yılında İstanbul'da doğmuştur. İlköğrenimine *Emir Buhâri* mektebinde başlamış; daha sonra İbtidâi mektebine devam etmiştir[165].

---

[156] Yusuf Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, ed. İsmail Türkoğlu, (İstanbul: Ötüken, 2016), 14.
[157] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 15.
[158]Akçura, **Hatıralarım**, 14-15. **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 15. Akçura'nın Milli Mücadele sırasında kaleme aldığı Şark Meselesi'ne ilişkin yazıları için bakınız: Yusuf Akçura, **Şark Meselesine Dair ve Eski Şurây-ı Ümmet 'te Çıkan Makalelerimden**, ed. Erol Kılınç, (İstanbul: Ötüken, 2016).
[159] Şenoğlu, **age**, 33; Ülken, **age**, 571.
[160] Şenoğlu, **age**, 10.
[161] Türkman, **agm**, 137.
[162] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 17.
[163] Yüce, "Akçura, Yusuf", 228.
[164] **age**, 228.
[165] M. Orhan Okay, M. Ertuğrul Düzdağ, "Mehmed Âkif Ersoy", **İslam Ansiklopedisi**, c. 28 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003): 432-433; Fatma Bostan Ünsal, "Mehmet Akif Ersoy", ed. Tanıl Bora,

Bunun yanı sıra Mehmed Akif'in eğitim hayatında babası Mehmed Tâhir Efendi'nin[166] etkili olduğu görülmektedir. Altı yaşından itibaren babasından Arapça; Selanikli Esat Dede'den Farsça öğrenmiştir[167]. Daha sonra *Fatih Merkez Rüşdiyesi*'ni bitiren Mehmed Akif *Mülkiye Mektebi*'nin İdâdi kısmında eğitimine devam etmiş; ardından *Mülkiye Baytar Mektebi*'nde yüksek öğrenime başlamıştır[168]. Baytar Mektebi'nden mezun olduktan sonra *Baytarlık İşleri* ve *Hayvanları Islah Genel Müfettiş Yardımcılığı* (*Umur-ı Baytariye ve Islah-i Hayvanat Umum Müfettiş Muavinliği*) kurumunda memurluk yapmıştır[169]. Memuriyeti sırasında bulaşıcı hayvan hastalıklarının engellenmesine yönelik çalışmalara katılarak İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde görev almıştır. Bu dönemde görevi çerçevesinde Bilad-ı Şam coğrafyasında da bulunmuştur[170].

Mehmed Akif baytarlığın yanı sıra öğretmenlik de yapmış olan bir seçkindir. 1906 yılında *Halkalı Ziraat Mektebi*, 1907 yılında ise *Çiftlik Makinist Mektebi*'nde kitâbet-i resmiye dersleri vermiştir. II. Abdülhamit muhalifi olan Mehmed Akif[171], Meşrutiyet'in ilanıyla siyasi meselelerle daha fazla ilgilenmeye başlamıştır[172]. Ayrıca daha önce *Mekteb* ve *Resimli Gazete*'de bazı şiir denemeleri yayınlansa da[173] meraklı olduğu edebiyata bu dönemde odaklanmıştır. Ağustos 1908'de Eşref Edib'in [Fergan][174] çıkardığı *Sırât-ı Müstakim*'in[175] başyazarlığını üstlenmiştir[176]. Bütün

---

Murat Gültekingil, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık**, c. 6, 2.bs. (İstanbul: İletişim, 2005): 73-74.

[166] Mehmed Tahir Efendi, Fatih Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Okay, Düzdağ, **age**, 432; Muzaffer Uyguner, **Mehmet Âkif Ersoy: Yaşamı, Sanatı Yapıtlarından Seçmeler** (İstanbul: Bilgi, 1991), 11.

[167] Uyguner, **age**, 11.

[168] Okay, Düzdağ, **age**, 433; Ünsal, **age**, 74.

[169] Uyguner, **age**, 10.

[170] Okay, Düzdağ, **age**, 433; Ünsal, **age**, 74.

[171] Mehmet Akif'in henüz Meşrutiyet ilan edilmeden önce "hürriyete dayalı meşruti bir rejim taraftarı" olduğu bilinmektedir. Ancak İttihatçıların gizli komite faaliyetlerine katılmamıştır. Okay, Düzdağ, **age**, 433.

[172] Osman Nuri Ekiz, **Mehmet Akif Ersoy** (İstanbul: Toker, 1985), 31.

[173] Murat Küçük, "Mehmet Âkif Ersoy ve Türkçe", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi**, c. 2, s. 21 (2014): 95.

[174] Eşref Edib [Fergan] 1882 yılında Batı Trakya'da dünyaya gelmiştir. Serez'de Sıbyan Mektebi'nde ve Rüşdiye'de okumuştur. İdadi'yi bitirdikten sonra 1902 de İstanbul'a gelerek *Mekteb-i Hukuk*'ta eğitimine devam etmiş; bir taraftan da Atik Ali Paşa Camii'nde dini eğitimini sürdürmüştür. Meşrutiyet'in ilan edilmesinin ardından arkadaşı Ebülulâ ile birlikte *Sırat-ı Müstakim* dergisini çıkarmaya başlamıştır. Dergi için yazarlık teklif edilenlerin arasında Mehmed Akif de bulunmaktadır. Eşref Edib'in, Mehmed Akif ile dostluğu bu dönemde başlamış; ömür boyu devam etmiştir. Eşref Edib Milli Mücadele döneminde Mehmed Akif'in cami vaazlarını kayda geçirmiştir. Mehmed Akif ile birlikte Anadolu'yu gezerken Kastamonu'da Milli Mücadele'yi örgütlemeye yönelik toplantılarda konuşma yapmıştır. Ayrıca Ankara'da bir "İslam Kongresi'nin" toplanmasına yönelik çalışmalarda bulunmuştur. Ancak Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte Eşref Edib için sıkıntılı bir sürecin başladığı görülmektedir. *Sebîlürreşâd*'ın yayınları ve derginin sahibi Eşref Edib Şeyh Sait isyanının sorumluları

şiirleri 182. sayısından sonra *Sebîllürreşâd*[177] ismini alacak olan bu dergide yayınlanmıştır[178]. İlk şiirleri sıradan insanların yaşamlarını yansıtan öykü niteliğindedir. "*Küfe*", "*Seyfi Baba*" ve "*Hasta*" bunlara örnek gösterilebilir[179]. Mehmed Akif'in toplumsal ve siyasi meseleler ile edebiyat üzerine yazdığı makaleler de *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebîlürreşâd*'da yer almıştır. Yazılarında İslam birliği düşüncesini savunmuştur[180].

Mehmed Akif bu dönemde İTC'ye üye olmuş; ancak üyelik faaliyetleri Cemiyetin Şehzadebaşı Kulübü'nde Arap edebiyatı üzerine verdiği derslerle sınırlı kalmıştır[181]. Meşrutiyet'in ilanından sonra bir taraftan da İstanbul Darülfünu'nda genel edebiyat öğretmenliği yapmıştır[182]. "İhtilalin" ardından Mehmed Akif için siyaset, edebiyat ve eğitim alanlarında aktif bir dönemin başladığını söylemek mümkündür.

Balkan Savaşları sırasında ise Hüseyin Cahit, Süleyman Nazif, Abdülhak Hamid, Recâizade Mahmud Ekrem gibi edebiyat dünyasının ileri gelen seçkinleri ile birlikte Hey'et-i Tenvîriyye teşkilâtına katılarak halkın vatanseverlik duygusunu arttırmaya yönelik edebi faaliyetlere katkı sağlamıştır[183]. Balkan Savaşları'nın ardından yükselen Türk milliyetçiliğine itiraz eden Mehmed Akif'in İstanbul Dârülfünu'ndaki görevine son verilmiştir. Aynı dönemde başyazarı olduğu *Sebîlürreşâd* dergisi belirli aralıklarla kapatılmıştır[184].

---

arasında gösterilmiştir. Erken Cumhuriyet döneminde yaşadığı sorunların, 1945 yılından itibaren hafiflemeye başladığı görülmektedir. Eşref Edib bu tarihte *İslâm-Türk Ansiklopedisi*'nin yazarları arasında yer almıştır. Ayrıca 1948 yılında *Sebîlürreşâd*'ı yeniden çıkarmaya başlamıştır. Caner Arabacı, "Eşref Edib Fergan ve Sebîlürreşâd Üzerine" ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık**, c. 6, 2.bs. (İstanbul: İletişim, 2005): 96-123.

[175] Sırat-ı Müstakim ilk çıktığı dönemde İttihatçı çizgiye yakın ve II. Abdülhamid'e muhalif bir yayın organıdır. Arabacı, **age**, 120.

[176] Okay, Düzdağ, **age**, 433; Ünsal, **age**, 74.

[177] Derginin 23 Şubat 1911 tarihli ilk sayısında yayın amacının Müslümanların "uyanışı" ve "yükselmesi" olduğu vurgulanmıştır: "*Sırat-ı Müstakîm'in neşrinden yegâne maksat Müslümanların intibâhına, Müslümanlığın teâlisine hizmettir. Onun için bu hususta elde[n] gelen fedâkarlığın dirîğ olunmayacağı tabiîdir. Ancak bu gayeye vusûl içün aynı fikrin, aynı maksadın hâdimi bulunan zevatın el birliğiyle çalışması lâzım geliyor ki bu da cumhûr-ı kariînin teksîrine himmetten ibarettir.*" Arabacı, **age**, 120.

[178] Ünsal, **age**, 74.

[179] Uyguner, **age**, 12.

[180] Mehmed Akif Ersoy, **Düzyazılar: Makaleler-Tefsirler-Vaazlar**, ed. A. Vahap Akbaş, 2.bs. (İstanbul: Beyan, 2011), 12.

[181] Okay, Düzdağ, **age**, 436; Arabacı, **age**, 121.

[182] Uyguner, **age**, 12.

[183] **age**, 433.

[184] Okay, Düzdağ, **age**, 433. Derginin Haziran 1914'teki 300 ve 301nci sayıları *Sebiüneccât* ismiyle çıkmıştır. Arabacı, **age**, 103.

Balkan Savaşları'nın ardından İttihatçılarla arası açılan Mehmed Akif, Birinci Dünya Savaşı başladıktan sonra "vatanın bütünlüğü ve bekasını koruma" anlayışı doğrultusunda Teşkilât-ı Mahsusa'nın görev teklifini kabul ederek önce Berlin'e gitmiş; ardından Şerif Hüseyin isyanına karşı yerel halkı örgütleme amacıyla Arap vilayetlerini dolaşmıştır. Savaşın sonlarına doğru Lübnan'a giderek Osmanlı ordusunun terk etmeye başladığı Bilad-ı Şam topraklarını yeniden görme imkânına sahip olmuştur[185].

Savaşın sona ermesinin ardından Mütareke dönemini İstanbul'da geçiren Mehmed Akif, Milli Mücadelele'nin başlamasıyla birlikte Anadolu hareketine destek vererek Ankara'ya geçen seçkinlerin arasında yer almıştır[186]. Anadolu'nun çeşitli şehirlerini gezerek Sevr Antlaşması'nın getireceği sakıncaları anlatmış; camilerde vaaz vererek halkı uyarmaya çalışmıştır [187] . Özellikle Kastamonu Nasrullah Camii'ndeki konuşmasının Milli Mücadele'nin örgütlenmesinde etkili olduğu bilinmektedir[188]. Ayrıca BMM'de (Büyük Millet Meclisi) Burdur Milletvekili olarak çalışmalara katılmış; Maarif Vekâleti'nin projesi kapsamında "Ulusal Marş" yarışması için, başlangıçta isteksiz olsa da bir şiir yazmıştır. Şiir, Maarif Vekili Hamdullah Suphi [Tanrıöver] tarafından çok beğenilmiştir. 17 Şubat 1921'de *Sebîllürreşâd* ve *Hâkimiyeti Milliye* de baş sayfada yayınlanan bu şiir, 12 Mart 1921'de Meclis tarafından "İstiklâl Marşı" olarak kabul edilmiştir [189] . Milli Mücadele'nin kazanılmasının ardından "Yeni Türkiye" seçkinlerinin "İslam birliği" düşüncesinden uzak bir siyasi yaklaşımı benimseyeceği belirgin hale gelince hayal kırıklığına uğrayan Mehmed Akif belirli aralıklarla arkadaşı Abbas Halim Paşa'nın davetiyle Mısır'a gitmiş; 1925 yılında bu ülkeye temelli yerleşmiştir. Diğer taraftan bu dönemde Türkiye hükümetinin kendisinden Türkçe Kuran meali yazmasına yönelik isteğini kabul etmiştir. Ancak Mehmed Akif Türkiye'deki siyasi gelişmelere tepki

[185]Okay, Düzdağ, **age**, 433; Ünsal, **age**, 84; Uyguner, **age**, 14.
[186] Okay, Düzdağ, **age**, 433; Arabacı, **age**, 105.
[187] Ünsal, **age**, 85.
[188] Arabacı, **age**, 108.
[189] Mehmed Akif kazandığı ödülü bir hayır kurumuna bağışlamıştır. Okay, Düzdağ, **age**, 434; Ünsal, **age**, 86; Yaşar Semiz, Osman Akandere, "Millî Mücadele'de Mehmet Akif (Ersoy) Beyin Faaliyetleri", 938, http://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/Ya%C5%9Far-SEM%C4%B0Z-Osman-AKANDERE-Mill%C3%AE-M%C3%BCadelede-Mehmet-Akif-Ersoy-Beyin-Faaliyetleri.pdf [22.02.2017].

göstererek çalışmasını teslim etmeyecektir[190]. Mehmed Akif Mısır'da bulunduğu sırada bir taraftan da Mısır Üniversitesi'nde Türk dili ve edebiyatı dersi vermiştir[191].

Mehmed Akif'in otuzlu yıllarda Arap topraklarındaki yaşamı Mısır'la sınırlı kalmamıştır. 1935 yılında hastalanınca tedavi için Lübnan'a gitmiştir. Böylelikle on yedi sene sonra Bilad-ı Şam topraklarını yeniden görme imkânı bulmuştur. Hastalığı ağrılaşınca İstanbul'a dönen Mehmed Akif, 27 Aralık 1936'da hayatını kaybetmiştir[192].

Mehmed Akif Ersoy Osmanlı-Türk edebiyatına şiirleriyle yaptığı katkının yanı sıra *Sırât-ı Müstakim* ve *Sebîllürreşâd* dergilerindeki fikir yazılarıyla dönemin kamuoyu tartışmalarında öne çıkan seçkinler arasında yer almıştır. Bir taraftan da İslam dünyasında ses getiren eserlerin çevirisini yapmıştır[193]. Bunlara örnek olarak Mısırlı Muhammed Abduh'un[194] "İslam'da reform" temalı kitap ve makaleleri gösterilebilir. Ayrıca Abduh'un Batı'da yayınlanan "İslam karşıtı" makalelere *el-Müeyyed* gazetesinde verdiği cevapların tercümesini yapmıştır. 1913-1917 yılları arasında Sadrazamlık yapmış olan Said Halim Paşa'nın Fransızca yazdığı "*İslamlaşmak*" kitabı da Mehmed Akif tarafından Türkçeye çevrilen eserlerin arasında yer almaktadır[195]. Kendisinin en bilinen eseri ise "*Safahat*"[196] kitabıdır. Bu eserinde 1908'den itibaren yazdığı ve *Sırat-ı Müstakim* ile *Sebîlürreşâd* dergilerinde yayınlanan şiirlerini derlemiştir. İlk defa 1911 yılında basılan *Safahat*'a daha sonra 1933 yılına kadar yazdığı şiirleri eklemiştir[197].

---

[190] Okay, Düzdağ, **age**, 434.
[191] Okay, Düzdağ, **age**, 435; Ünsal, **age**, 86-87.
[192] **age**, 435.
[193] **age**, 435.
[194] Mısırlı ilahiyatçı ve filozof. 1849 yılında Mısır'ın Buhayre şehrinde doğmuştur. 1862 yılında Tanta'da medrese eğitimine başlamıştır. Daha sonra Kahire'ye giderek Ezher medresesinde öğrenimine devam etmiştir. 1871 yılında Cemaleddin Efgani'den "*felsefe, riyâziye ve kelâm*" dersleri almaya başlamıştır. Daha sonra Ezher Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olmuş; farklı eğitim kurumlarında "*tarih ve Arap dili ve edebiyatı*" dersleri vermiştir. İngiltere'nin sömürge yönetimine karşı çıktığı için sürgüne gönderildiği Beyrut'ta hocalık yapmaya devam etmitir. Sömürge yönetimine karşı etkili bir kampanya yöntemi bulamayan Abduh; felsefe, kültür ve İslam dünyasında modernleşme konuları üzerinde çalışmıştır. 1899 yılında Mısır Müftüsü olduktan sonra kurumların "*ıslah edilmesine*" yönelik projelere odaklanmıştır. Zaman zaman Avrupa'ya seyahat etmiş; Herbert Spencer gibi dönemin ileri gelen fikir insanlarıyla görüşmüştür. Abduh 11 Temmuz 1905 yılında hayatını kaybetmiştir. M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", **İslam Ansiklopedisi**, c. 30 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005): 482-433.
[195] Okay, Düzdağ, **age**, 439.
[196] "*Safahat; safhalar, devreler, dönemler ve görünüşler anlamına gelmektedir*". Mehmed Akif Ersoy, **Safahat**, ed. Mehmet Dikmen, (İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2011), 20.
[197] Uyguner, **age**, 12. *Safahat*, yedi kitaplık bir serinin genel başlığıdır. Mehmed Akif'in 1911'den 1933 yılına kadar yazdığı şiirleri içermektedir. Bu yedi kitabın başlıkları ve tarihleri sırasıyla *Safahat*

2.7. Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938)

Mustafa Kemal'i diğer seçkinlerden ayıran özelliği, Milli Mücadele ve Cumhuriyet yıllarında karar alıcı pozisyonunda olmasıdır. 1880/1881 yılında Selanik'te dünyaya gelmiştir[198]. Yusuf Akçura gibi bugünkü Türkiye sınırlarının dışında doğup büyüyen bir seçkindir. Diğer taraftan Yusuf Akçura'nın aksine orta-alt sınıf bir ailenin üyesidir[199]. Mehmed Akif'te olduğu gibi, ailesinde dini eğitim geleneği olduğu görülmektedir[200]. Bunun etkisi ile olsa gerek, ilk öğrenimine annesi Zübeyde Hanım'ın isteği üzerine dini eğitim veren iptidai mektebinde başlamış; daha sonra babası Ali Rıza Efendi'nin kararıyla dönemin modern eğitim kurumları arasında gösterilen Şemsi Efendi Mektebi'ne devam etmiştir[201]. Ortaokul eğitimini ise yine Selanik'teki mülkiye rüştiyesinde sürdürmüş; ancak daha sonra kendi isteği doğrultusunda, muhtemelen çevresindeki asker tanıdıklarına özenmesinin etkisiyle, askeri rüştiyesine kaydedilmiştir[202]. Mezuniyetinin ardından Manastır Askeri İdadisi öğrencisi olmuştur[203]. Bu sürede Fransızcasını ilerleten Mustafa Kemal, 1899 yılında Harp Okuluna girmiştir[204].

Mustafa Kemal Harbiye'den mezun olduktan sonra, eğitimine devam ettiği Erkân-ı Harb Mektebi'ne (Harp Akademileri) başladıktan kısa bir süre sonra siyasetle ilgilenmeye başlamıştır. Genç subayların II. Abdülhamid yönetimine karşı hoşnutsuzluğunun arttığı bu dönemin atmosferinden etkilenerek "hürriyet" fikrini savunan çevrelere yakınlaşmış; arkadaşlarıyla çıkardığı gazetede Abdülhamid'i eleştiren yazılar kaleme almıştır[205]. Bu faaliyetleri gizli yürüten Mustafa Kemal ve arkadaşları, Harp Akademileri'nde muhbirlere yakalanmamış olsalar da

---

(1911), *Süleymaniye Kürsüsünde* (1912), *Hakkın Sesleri* (1913), *Fatih Kürsüsünde* (1914), *Hatıralar* (1917), *Asım* (1924), *Gölgeler* (1933) şeklindedir. Ersoy, **Safahat**, 14.

[198] Şevket Süreyya Aydemir, **Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919**, c.1, 42.bs. (İstanbul: Remzi, 2016), 39; Andrew Mango, **Atatürk**, çev. Füsun Doruker (İstanbul: Sabah, 2000), 29.

[199] Mango, 159-160; M. Şükrü Hanioğlu, **Atatürk: An Intellectual Biography** (New Jersey: Princeton University, 2011), 20-21.

[200] Mustafa Kemal'in dedesi Ahmet Efendi, amcası Mehmed Emin ve baba tarafından kuzeni Salih "Hafız" unvanını kullanmışlardır. Mango, **age**, 30.

[201] Aydemir, **age**, 45-56. Her ne kadar dini eğitim geleneği babasının ailesinde baskın olsa da Ali Rıza Efendi'nin, Mustafa Kemal'in modern bir okulda okumasını istemesi dikkat çekicidir. Mango, **age**, 30.

[202] Aydemir, **age**, 51-52. Selanik Askeri Rüştiyesi'nde 1891-1895 yılları arasında eğitim görmüştür. Mango, **age**, 39.

[203] Aydemir, **age**, 63; Hanioğlu, **Atatürk**, 23. 1898'de Manastır Askeri İdadisi'nden mezun olmuştur. Mango, **age**, 46.

[204] Aydemir, **age**, 70; Mango, **age**, 46. Ali Fuat Cebesoy'a göre Mustafa Kemal, askeri rüştiye sınavlarına ailesinden habersiz girmiştir. Ali Fuat Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Subaylık Anıları**, 3.bs. (İstanbul: Temel, 2013), 63.

[205] Aydemir, **age**, 74; Mango, **age**, 53; Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 107.

mezuniyetlerinin ardından hükümetin dikkatini çekmeye başlamıştır. Nihayetinde gizli teşkilatları açığa çıkınca tutuklanmışlar[206]; Mustafa Kemal dâhil olmak üzere bu subayların büyük çoğunluğu İmparatorluğun uzak vilayetlerine tayin edilmişlerdir. Mustafa Kemal'in "ceza" olarak gönderildiği yer Suriye olmuş; bu sayede Bilad-ı Şam coğrafyasıyla ilk defa tanışma imkânı bulmuştur[207].

1905 yılında Mustafa Kemal kendisi gibi Suriye'ye tayin edilen Harbiye'den arkadaşı Lütfi Müfid [Özdeş][208] ile birlikte Beşinci Ordu merkezi olan Şam'a giderek görevine başlamıştır[209]. Havran'da çıkan Dürzî isyanını bastırmak için hareket eden birliğe "izinsiz" katılarak Bilad-ı Şam'daki ilk askeri seferini tecrübe etmiştir[210]. Kısa sürede devletin "işlevsizliğinden" yakınmaya başlamış; Lütfi Müfid ve Şam'da tanıştığı eski bir Tıbbiyeli olan Mustafa Efendi [Cantekin][211] ile birlikte *Vatan ve Hürriyet Cemiyeti*'ni (VHC) faaliyete geçirmiştir[212].

Mustafa Kemal, Cemiyetin yaygınlaşması için Kudüs, Hayfa ve Yafa gibi Bilad-ı Şam şehirlerinde çalışmalarını sürdürmüş ancak beklediği verimi alamayınca, gizlice dönemin ihtilalcilerinin merkezi olan Selanik'e dönmüştür[213]. Selanik'te kaçak konumunda bulunan Mustafa Kemal, VHC'nin Makedonya/Selanik şubesini

[206] Mango, **age**, 56-57; Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 138.
[207] Aydemir, **age**, 80-81; Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 146. Mustafa Kemal ve diğer subaylar için "Memleketlerine dönemeyecekleri bir yere gönderilmeleri" kararının verilmesi, Suriye'nin bu dönemde bir "sürgün bölgesi" olarak algılandığını göstermektedir.
[208] Lütfi Müfid Özdeş (1874-1940) Mustafa Kemal Atatürk'ün Harbiye ve Harp Akademisi'nden arkadaşıdır. 1874 Kırşehir doğumludur. Harbiye'yi ardından Harp Akademileri'ni bitirdikten sonra Mustafa Kemal ile birlikte Suriye'ye tayin edilmiştir. Yemen isyanının bastırılmasında yer alan Özdeş, Balkan Savaşları'nda Çatalca'nın savunmasında görev almış; Birinci Dünya Savaşı'nda Rusya'ya karşı kurulan seyyar kuvvetlere katılmıştır. Mütareke yıllarında bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra Milli Mücadele'ye katılmak için Ankara'ya gitmiştir. Cumhuriyet yıllarında TBBM'de Kırşehir milletvekili olarak bulunmuştur. 1925 yılındaki Şeyh Sait isyanı üzerine İstiklal Mahkemesi Hâkimliği yapmış; ardından yeniden meclise dönerek hayatının geri kalanını milletvekili olarak geçirmiştir. Mustafa Müjdeci, Cem Karakılıç, "Atatürk'ün Okul, Silah ve Dava Arkadaşı Miralay Müfid Özdeş: Hayatı ve Askeri-Siyasi Faaliyetleri", **International Journal of History**, c. 5, s. 5 (2013): 119-148.
[209] Aydemir, **age**, 85.
[210] **age**, 85-86.
[211] Mustafa Cantekin, Abdülhamid'e muhalifliği nedeniyle Tıbbiye'den atıldıktan sonra Suriye'ye yerleşmiştir. Cumhuriyet döneminde TBMM'de milletvekilliği yapmıştır. Mango, **age**, 61; Aydemir, **age**, 88.
[212] Aydemir, **age**, 88-89. Afet İnan, **Atatürk'ten Hatıralar** (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1950), 19. Mustafa Cantekin, Mustafa Kemal ve Lütfi Müfid Suriye'ye gelmeden önce hâlihazırda "*Vatan Cemiyeti*'ni" kurmuştur. Mustafa Kemal ve Lütfi Müfid ile görüştükten sonra cemiyetin ismi, Namık Kemal'den esinlenerek "*Vatan ve Hürriyet*" ismini almıştır. Mango, **age**, 61. Cemiyetin Beyrut Şubesi Mustafa Kemal'in arkadaşı Ali Fuat tarafından kurulmuştur. Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 158. VHC, İttihad ve Terakki'den bağımsız olarak kurulan cemiyetlerden birisidir. Bu döndemde İTC ile bağı olmayan örgütlerden bir diğeri de İzmir 'de kurulan *Cemiyet-i Haffiye-i Ahrar*'dır. İttihatçılar bu örgütleri İTC bünyesine katmak için çabalamıştır. Mehmet Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)**, çev. İhsan Çatay (İstanbul: Tarih Vakfı, 2008), 144.
[213] Aydemir, **age**, 93; Mango, **age**, 62-63; Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 160; İnan, **age**, 20.

açmıştır[214]. Suriye'den izinsiz ayrıldığı için hakkında soruşturma açılınca Yafa'ya dönmüştür[215]. Önce Suriye'deki süvari birliğinde stajına devam etmiş[216]; ardından Önyüzbaşı rütbesiyle Beşinci Ordu'ya atanmıştır[217]. Daha sonra Selanik'teki Üçüncü Ordu Kurmay Heyeti'ne tayin olan Mustafa Kemal, VHC'nin varlığını sürdüremeyeceğini düşünerek İTC'ye katılmıştır[218].

İTC'ye girdikten kısa bir süre sonra cemiyetin yaklaşımını eleştirmeye başlayan Mustafa Kemal, İttihatçı çevrelerde hoşnutsuzluk yaratmaya başlamıştır. Cemiyetin amacının Abdülhamid'i düşürmekten ibaret olduğunu, "ihtilalin" gerçekleşmesinin ardından atılması gereken siyasi adımlara yönelik bir stratejinin oluşturulmadığını savunmuştur[219]. Eleştirilerini II. Meşrutiyet'in ilanının ardından da sürdürmüştür. Bu nedenle karar alma sürecine dahil edilmemiş; ayrıca Selanik'ten uzaklaştırılarak Trablusgarp'a gönderilmiştir[220]. Kısa bir süre sonra Selanik'teki 3. Ordu'ya dönmüş; 31 Mart ayaklanmasını bastıran Hareket Ordusu'nda görev almıştır[221]. Ayaklanmanın ardından toplanan İTC'nin ikinci kongresine katılmış; ordunun modernleştirilmesi ve subayların siyasetten uzak durması gerektiğini ifade etmiştir[222]. 1910 yılında ise Fransız ordusunun Picardy'deki tatbikatını izlemek için davet edilen bir grup subayın arasında yer alarak ilk defa bir Avrupa ülkesini görme imkânını bulmuştur. Seyahati

[214] Şevket Süreyya Aydemir, VHC'nin "Makedonya şubesinin" açıldığını söylerken, Andrew Mango Selanik şubesinin faaliyete geçirildiğini belirtmektedir. Aydemir, **age**, 97, Mango, **age**, 63. Mustafa Kemal 1927'deki nutkunda Selanik'e izinsiz dönmesinden bahsetmemiş; Suriye'de bulunduğu üç yıllık süreyi kısaca özetlemiştir: "*Baylar, değişik nedenlerle duyduğunuza kuşku yoktur ki, ben, Kurmay Yüzbaşı olur olmaz, Sultan Hamid'in buyruğu ile Suriye'ye sürüldüm. Orada üç yıl kaldıktan sonra, o zaman Üçüncü Ordu bölgesi olan Makedonya'ya gönderildim. Ordu Merkezi Manastır idi. Ordu karargâhı orada bulunuyordu*". Mustafa Kemal Atatürk, **Nutuk**, ed. İsmet Zeki Eyuboğlu, 9.bs. (İstanbul: Say, 2017), 555.

[215] Mango, **age**, 64.

[216] Aydemir, **age**, 97.

[217] Mango, **age**, 65.

[218] Aydemir, **age**, 97-100; Mustafa Kemal Bilad-ı Şam'a geri döndükten sonra VHC işlevsiz kalmıştır. İTC'nin etkinliği Selanik'te yayılmaya başlayınca cemiyetin üyeleri İttihad ve Terraki'ye geçmeye başlamıştır. Mango, **age**, 64. Cebesoy'a göre Mustafa Kemal bu durumdan hoşnut olmamıştır. Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 185.

[219] Mustafa Kemal'in Harbiye ve Suriye'den arkadaşı Ali Fuat da [Cebesoy] aynı fikirdedir. Bu nedenle her ikisi de İTC'ye üye olduktan kısa bir süre sonra geri plana itilmiştir. Ali Fuat Cebesoy, Şevket Süreyya Aydemir'e 1960 yılında yazdığı mektupta, İttihatçıların ihtilal hedeflerini eksik buldukları için kendisinin ve Mustafa Kemal'in gözden düştüğünü anlatır: "*Selânik'te her ikimiz de cemiyetin umumî merkezine girmiş ve sonraları merkezle taşra teşkilâtı arasında "rehberlik" etmiştik. Rehberlik o zaman "gözden düşmüş" manasına gelirdi. Sebep, her ikimiz de cemiyetin ihtilâl siyasetini çok noksan görür ve bunu gizli müzakerelerimizle söyler ve tenkid ederdik*." Aydemir, **age**, 104. Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 191-192.

[220] Aydemir, **age**, 128-129; Mango, **age**, 81; Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 219-220. Afet İnan'ın aktardığına göre Mustafa Kemal, Trablusgarp Valisi Recep Paşa'nın ölümünün ardından oluşan otorite boşluğunun giderilmesi için görevlendirilmiştir. İnan, **age**, 64.

[221] Aydemir, **age**, 140.

[222] **age**, 134-135.

sırasında yol arkadaşlarına modernleşmenin öneminden ve yapılması gereken reformlardan bahsetmiştir[223]. Aynı yılın sonunda Arnavutluk isyanını bastırmak için yola çıkan Mahmud Şevket Paşa komutasındaki birliğe katılmıştır[224].

Mustafa Kemal Eylül 1911'de Trablusgarp'ı işgal etmek için harekete geçen İtalya'ya karşı halkı örgütlemek için bu bölgeye giden gönüllü subayların arasında yer almıştır[225]. İkinci defa Trablusgarp'ta bulunan Mustafa Kemal, yerel milislere komutanlık yapmıştır[226]. Balkan Savaşı'nın başlamasından sonra diğer subaylarla birlikte Trablusgarp'ı terk etmek durumunda kalarak Gelibolu'daki "Akdeniz Boğazı Mürettep Harekât Şube Müdürü" görevini üstlenmiştir[227]. Savaş sırasında aktif görev almayan Mustafa Kemal, 14 Ekim 1913'te Sofya Büyükelçiliği'ne askeri ateşe olarak atanmıştır[228]. Birinci Dünya Savaşı başladıktan sonra Balkan Savaşı'nda olduğu gibi pasif bir göreve getirilerek, herhangi bir cepheye nakledilmemiş olan 19. Tümen Komutanlığı'na tayin edilmiştir[229].

24 Şubat 1915'te Çanakkale'ye çıkarma yapmayı planlayan İtilaf Devletleri'ne karşı 19. Tümen Maydos'a (Eceabat) nakledilince Mustafa Kemal'in Birinci Dünya Savaşı'ndaki ilk aktif görevi başlamıştır[230]. Çanakkale'nin stratejik noktalarının savunulmasında önemli rol oynamış[231]; 27 Kasım 1915'te hastalanıncaya kadar Çanakkale cephesinde kalmıştır[232]. 15 Ocak 1916'da ikinci görev yeri olan Edirne'deki XVI. Kolordu Komutanlığı'na getirilmiş; on iki gün sonra Diyarbakır'a tayin edilmiştir[233]. 1917 yılında ise yeniden Arap topraklarında bulunmuştur. Önce Hicaz Seferi Heyeti Komutanlığı'na[234] atanmış; ardından Suriye cephesindeki Yedinci Ordu'nun komutanı olmuştur[235].

---

[223] Mango, **age**, 93.
[224] Mango, **age**, 93-95; **Atatürk'ün Nutuk'ta Kullandığı Belgeler**, ed. Kemal Bek, (İstanbul: Bordo Siyah, 2005), 190.
[225] Aydemir, **age**, 149; Mango, **age**, 97.
[226] Aydemir, **age**, 150-153; Hanioğlu, **Atatürk**, 41.
[227] Aydemir, **age**, 153: Mango, **age**, 114.
[228] Aydemir, **age**, 169; Mango, **age**, 122. Mustafa Kemal Sofya Büyükelçiliği'ne tayin edilmesinde Cemal Paşa'nın yardımını almıştır. Hanioğlu, **Atatürk**, 47.
[229] Aydemir, **age**, 210-211.
[230] Aydemir, **age**, 217. Mango, **age**, 141.
[231] Hanioğlu, **Atatürk**, 76.
[232] Aydemir, **age**, 239. Mustafa Kemal 27 Eylül'de Enver Paşa ile anlaşmazlığa düşüp istifa etmiş; kendisine teklif edilen Irak'taki Mezopotamya ordusunun komutanlığını cazip bulsa da, bu birliğe von der Goltz getirilince yeniden Çanakkale'ye dönmüştür. Mango, **age**, 151-152.
[233] Aydemir, **age**, 253; Mango, **age**, 158; Hanioğlu, **Atatürk**, 80.
[234] Hanioğlu, **Atatürk**, 81. Şerif Hüseyin isyanı başlayınca Hicaz Seferi Heyeti Komutanlığı kaldırılmıştır. Aydemir, **age**, 264.
[235] Aydemir, **age**, 273.

Mustafa Kemal, buradaki görevine başladıktan kısa bir süre sonra Sina'daki birliklerin yetersizliğini ve Almanya'nın Bilad-ı Şam'da Osmanlı'nın çıkarlarına aykırı planları olduğunu öne sürerek Yedinci Ordu Komutanlığı'ndan istifa etmiştir[236]. Görevinden ayrılırken bu coğrafyanın kaybedilmekte olduğunu savunmuş ve İmparatorluktaki Alman nüfuzunun artmasından duyduğu kaygıyı ifade etmiştir. Bu düşüncelerini doğrudan Padişah'a ulaştıramasa da, Veliaht Vahideddin'le paylaşma fırsatını bulmuştur. Padişah Mehmed Reşad'ın hasta olmasından dolayı Almanya'yı Padişah Vekili sıfatıyla ziyaret eden Vahideddin'e refakat eden Mustafa Kemal, hem Almanya'nın durumunu incelemiş hem de yakın gelecekte Padişah olması beklenen Vahideddin'i kendi siyasi anlayışı doğrultusunda etkilemeye çalışmıştır[237]. Seyahatin ardından Yedinci Ordu'ya yeniden tayin olmuş ve Bilad-ı Şam'daki üçüncü ve son görevine başlamıştır[238]. Osmanlı ordusunun Bilad-ı Şam'dan Anadolu'ya çekilme sürecini yönetmiş; Mondros Ateşkes Antlaşması'nın ardından General Liman von Sanders'in istifa etmesi üzerine "Yıldırım Orduları Grubu Komutanlığı" görevini üstlenmiştir[239]. Savaşın kaybedilmesiyle birlikte Yedinci Ordu ve Yıldırım Ordular Grubu Komutanlığı lağvedilince İstanbul'a çağırılmıştır[240]. Henüz Bilad-ı Şam topraklarını terk etmemişken İstanbul'a haber göndererek, İtilaf Devletleri ile yapılacak mütarekede sorumluluk almak istediğini belirtmiş ve Harbiye Nazırlığı'nın kendisine verilmesini talep etmiştir[241]. Ancak kendisini fesheden *İttihad ve Terakki Fırkası'*nın (İTF) yerine kurulan ve hükümette etkili olmaya devam eden Teceddüd Fırkası'nın üyelerinin aleyhte girişimleri sonucunda Harbiye Nezareti'ne getirilmemiştir[242].

---

[236] **age**, 273-276.
[237] Aydemir**, age,** 280; Mango, **age**, 170-172; Hanioğlu, **Atatürk**, 82.
[238] Aydemir, **age**, 280-281; Ali Fuat Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, ed. Osman Selim Kocahanoğlu, 2.bs. (İstanbul: Temel, 2010), 67.
[239] Utkan Kocatürk, **Atatürk ve Cumhuriyet Tarihi Kronolojisi (1918-9138)**, 3.bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 1.
[240] Aydemir, **age**, 305; Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 86.
[241] Mango, **age**, 185; Hanioğlu, **Atatürk**, 85. Talat Paşa'nın istifasının ardından Sadrazam olan Ahmed İzzet Paşa, Mustafa Kemal'i, Liman von Sanders'ten aldığı Yıldırım Orduları Komutanlığı görevini tamamladıktan sonra, Harbiye Nazırı olarak görmek istediğini söylemiştir. Ali Fuat Cebesoy'un ifadesine göre, Ahmed İzzet Paşa kısa süre sonra istfa etmeseydi, Mustafa Kemal Harbiye Nazırı olacaktı. Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 68. Sadrazam Ahmed İzzet Paşa Şamlı seçkin bir ailenin ferdidir. Oğlu Muhammed Ali Bey 1925'teki Büyük Suriye Ayaklanması'nın sonlandırılması için milliyetçiler ve Franszılar arasında arabuluculuk yapmıştır. Muhammed Ali, 1932'de Suriye'de Maliye Bakanı ardından Cumhurbaşkanı olacaktır. Linda S. Schlicher, "Railways in the Political Economy of Southern Syria", ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler, **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century** (Stuttgart: Franz Steiner, 1998): 104, 110.
[242] Mango, **age**, 198.

Mustafa Kemal, İstanbul'a döndükten sonra Osmanlı'nın elde kalan topraklarının işgalden korunmasının yollarını düşünmeye başlamıştır. Arkadaşı Fethi Bey [Okyar] ile birlikte *Minber* gazetesini çıkarmış[243]; İtilaf devletlerinin Mütareke ile birlikte artan baskısına karşı Osmanlı'nın çıkarlarını savunan yazılar kaleme almıştır. Ancak *Minber* yaygın bir okuyucu kitlesine ulaşamayınca Ali Fuat [Cebesoy] başta olmak üzere arkadaşlarıyla Osmanlı'nın galip devletlerin "saldırganlığına" karşı nasıl bir strateji izlemeleri gerektiğini tartışmıştır[244]. Çok geçmeden Vahideddin'in İtilaf devletlerine karşı direnemeyeceğine inanmış; milliyetçi çevrelerin hareket alanının kısıtlı olduğunu düşünerek İstanbul'dan ayrılmayı kararlaştırmıştır[245]. Ali Fuat ve Rauf Bey [Orbay] ile yaptığı toplantıda Anadolu'da milliyetçi bir direniş hareketinin başlatılması kararı alınmıştır[246]. Anadolu'ya gitmek için aradığı fırsatı Damat Ferid Paşa hükümeti vermiştir. Hükümet kendisinden Üçüncü Ordu Müfettişi olarak Samsun'daki asayişi sağlamasını istemiştir[247]. 19 Mayıs'ta Samsun'a ulaştıktan kısa bir süre sonra hükümetin kendisinden beklentilerini bir kenara bırakarak Anadolu'daki milliyetçi örgütlenmeyi sağlamaya çalışmıştır. Mustafa Kemal İstanbul tarafından geri çağırılınca askerlik mesleğinden istifa etmiş; Erzurum Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin başına geçmiştir[248].

Mustafa Kemal Samsun'a geldiğinde İzmir'e asker çıkartan Yunanistan'a karşı ülke genelindeki direniş çalışmaları hâlihazırda başlamıştı[249]. Anadolu hareketini sırasıyla Sivas ve Erzurum'da toplanan kongreler vasıtasıyla örgütlemeye çalışan Mustafa Kemal, 7 Ağustos 1919 da Milli Mücadeleyi yönetecek olan Heyet-i Temsiliye'nin başkanlığına seçilmiştir[250]. Kongrelerin ardından 27 Aralık 1919'da Ankara'ya ulaşmış ve bu şehri Milli Mücadele'nin merkezi olarak belirlemiştir[251]. Anadolu hareketine sempatiyle bakan İstanbul'daki siyasi seçkinlerin inisiyatifiyle Meclis-i

---

[243] **age**, 196-197.
[244] Fethi Bey Minber yayına başladıktan kısa bir süre sonra tutuklanarak Malta'ya sürülmüştür. Aydemir, **age**, 329-330).
[245] Aydemir, **age**, 337.
[246] Ali Fuat Cebesoy, Şevket Süreyya Aydemir'e 1960 yılında yazdığı mektupta bu toplantıda alınan karardan bahsetmektedir: "*Anadolu millî hareketinin esaslarını Mustafa Kemal Paşanın Şişli'deki evinde, yalnız ikimiz hazırlamıştık. Bazen müzakerelerimize Rauf Orbay'ı da çağırmış ve onunla da konuşmuştuk. Bundan başka birçok zevatla orada buluşmuş fakat onlarla yapacağımız işler hakkında görüşmemiştik. Gelenlerden, bazı durumların açıklanmasına yarayacak malumat almıştık.*" Aydemir, **age**, 339-340.
[247] Aydemir, **age**, 365.
[248] Aydemir, **age**, 372; Hanioğlu, **Atatürk**, 97; Kocatürk, Atatürk **ve Cumhuriyeti…**, 69.
[249] Hanioğlu, **Atatürk**, 125.
[250] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 78.
[251] Mango, **age**, 257; Hanioğlu, **Atatürk**, 98-99.

Mebusan yeniden açılmış; ülke genelinde yapılan seçimlerde milliyetçiler Meclis'te çoğunluğu kazanmıştır. Mustafa Kemal Erzurum milletvekili olarak seçilmiş; fakat İstanbul hükümeti tarafından "isyancılıkla" suçlandığı için başkente gitmeme kararı almıştır[252]. Meclis-i Mebusan, İtilaf devletlerinin İstanbul'u resmen işgali üzerine kapatılınca Ankara'da kurulan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin (TBMM) Başkanı olmuştur[253]. Yerel direniş gruplarını modern bir orduya dönüştürülmesi yolundaki çalışmaları olumlu sonuç verince Yunan ordusunu Anadolu'dan çıkarmak için harekete geçen Mustafa Kemal, 4 Ağustos 1921'de TBMM'nin onayıyla Başkomutan olmuştur[254]. Sakarya Savaşı'nın kazanılması, Mustafa Kemal'in siyasi konumunu pekiştirmiş; Milli Mücadele'nin sonuna kadar Başkomutanlık görevini sürdürmüştür. Bu dönemde yalnızca Anadolu'da değil, aynı zamanda İslam dünyasındaki popülaritesi yükselmiştir[255].

Milli Mücadele'nin kazanılmasının ardından modern bir ulus devlet yaratmayı tasarlayan Mustafa Kemal, önce Saltanatın kaldırılmasına öncülük ederek Türkiye'nin Osmanlı hanedanlığı ile bağını koparmış; daha sonra Cumhuriyet'in ilan edilmesini sağlayarak yeni bir rejimin inşasına başlamıştır. TBMM'nin onayıyla Cumhurbaşkanı olmuş ve "Yeni Türkiye'nin" en yetkin karar alıcısı olarak modernleşme ve sekülerleşmeye yönelik bir siyaset izleyerek Halifeliğin kaldırılması, dini okulların ve tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi kararlara imza atmıştır[256]. 1926 yılında kendisine yönelik suikast girişimini gerekçe göstererek eski İttihatçıları ve muhaliflerini siyasetten uzaklaştırmak sureteyle iktidarını konsolide etmiştir. Ekim 1927'deki uzun nutkunda Kurtuluş Savaşı'ndan Cumhuriyet yıllarına Türkiye'nin dönüşümünü nasıl gördüğünü ve aklındaki ideal toplum anlayışını açıklamıştır[257]. 1928'de Latin harflerinin kabul edilmesi ve İsviçre Medeni Kanunu'nun Mecellenin yerine yürürlüğe girmesi de Mustafa Kemal'in inisiyatifiyle gerçekleştirilen reformlar arasındadır[258]. 1934 yılında Atatürk soyadını alan Mustafa

[252] Hanioğlu, **Atatürk**, 101.
[253] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 156.
[254] Hanioğlu, **Atatürk**, 126-127.
[255] **age**, 128-129.
[256] Mango, **age**, 390-393; Hanioğlu, **Atatürk**, 146-152.
[257] Hanioğlu, **Atatürk**, 144. Bkz: Atatürk, **Nutuk**..
[258] Hanioğlu, **Atatürk**, 61; Mecelle Hanefi Fıkhının ayrıntılı bir incelemesinin ürünüdür. Osmanlı'dan ayrılan birçok Arap ülkesinde ellili yıllara kadar yürürlükte kalmıştır. M. Şükrü Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire** (New Jersey: Princeton University, 2008), 74.

Kemal [259] , 1938 yılında hayatını kaybedene kadar Cumhurbaşkanlığı görevini sürdürmüştür.

[259] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 185.

3. SEÇKİNLERİN SİYASİ FİKİRLERİ

Seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışlarını belirleyen temel etken Geç Osmanlı döneminin siyasi koşulları ve bu koşullara bağlı olarak şekillenen siyasi fikirlerdir. Bu bölümde 19.yüzyıl sonundan itibaren Osmanlı siyasi hayatına yön veren gelişmeler ve bu dönemin ürünü olan fikirlerin seçkinlere etkisi irdelenecektir.

3.1. Geç Osmanlı Döneminde Siyasi Durum ve Temel Tartışmalar

On dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasi gelişmelere yön veren çeşitl "dış" ve "iç" etkenlerden bahsetmek mümkündür. Dış etken çerçevesinde dünya siyasetinin hâkim güçleri olan İngiltere, Fransa ve Rusya birbirilerine yakınlaşması gösterilebilir. Bu yakınlaşma Osmanlı'nın hareket alanını daraltmakta ve İmparatorluk bu sıkışmışlık halini Almanya'ya yakınlaşarak aşmaya çalışmaktadır [260] . İmparatorluktaki siyasi tartışmaları besleyen iç etken ise Osmanlı'nın 19. yüzyılın ortalarından itibaren dünya ekonomisine eklemlenmeye çalışması, bir taraftan da 18. yüzyılın sonundan itibaren Avrupa'da yayılmaya başlayan liberal ve milliyetçi fikirlerin "içerideki yansımalarıyla" mücadele etmesidir. Osmanlı'yı dezavantajlı kılan mesele ise kendi topraklarında ortaya çıkan milliyetçi hareketlere karşı önlem alabilecek kurumsal birikim ve kuvvete sahip olmamasıdır [261] . Bu çerçevede dönemin siyasi seçkinleri Osmanlı'nın "modern dünyaya" adapte olarak "emperyalist saldırılardan" korunabileceğine inanmıştır. Tanzimat dönemi olarak adlandırılan 1839-1876 aralığında toplumsal alan modern dünyaya uygun olacak şekilde tasarlanmak istenmiştir[262]. Ne var ki Avrupa ile ticari ilişkileri güçlü olan Gayrimüslimlerin bu süreçte zenginleştiği ve buna bağlı olarak Rum, Sırp ve Bulgar milliyetçiliğinin Osmanlı merkezi otoritesine karşı örgütlendiği

[260] Akşin, **age**, 125.
[261] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 40.
[262] Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism", **The American Historical Review**, c. 107, s.3, (2002): 770.

görülmektedir[263]. Öyle ki Niyazi Berkes'e göre "*Avrupa ticaret pazarının getirdiği büyük sorunlardan biri İslâm (Türk) halkının ulusal vatanı sayılabilecek Anadolu'nun yalnızca ekonomik değil, etnik açıdan da değişiklikler göstermeye başlamasıydı*"[264].

Osmanlı İmparatorluğu ise bu meydan okumaya "*kapsayıcı bir üst kimlik yaratarak*" cevap vermeye çalışmıştır. Bu doğrultuda tüm etnik ve dini farklılıkları ortadan kaldıracağı düşünülen Osmanlıcılık ideolojisi devletin resmi politikası haline gelmiştir[265]. Gayrimüslimlerin bu dönemde devlet dairelerinde görev almaya başlaması, Osmanlıcılık politikasının somut bir yansımasıdır[266]. Bu çerçevede Cevdet Paşa gibi Tanzimat döneminin Osmanlıcılık ideologları, Padişahı Müslümanların halifesi ve Gayrimüslimlerin dünyevi hükümdarı olarak nitelemişlerdir[267]. Buna karşın Müslüman unsurlar, Gayrimüslimlerin bürokrasideki etkili varlığından şikayetçi olmuştur. "*Bürokrasinin diktatörlüğüne*" karşı Genç Osmanlıların başlattığı Anayasacılık hareketinin temelinde bu hoşnutsuzluğun etkili olduğu söylenebilir[268].

Yukarıda ifade edilen yapısal değişim, İmparatorluk bünyesinde "*kaynaşmadan yan yana yaşa*[*yan*]" Müslümanlar ile Gayrimüslimler[269] arasında gerginliğe neden olmuştur[270]. Öyle ki bu dönemde zenginleşen yalnızca Gayrimüslimler değildir. Özellikle II. Abdülhamid döneminden itibaren yükselen bir Müslüman orta sınıftan da bahsetmek mümkündür[271]. Osmanlı'nın kapitalizme açılmasının ardından devletin bir "hanedan toprağı" olduğu algısı yerini eşit yurttaşların yaşadığı bir Müslüman ülkesi düşüncesine bırakmaya başlamıştır[272]. Gayrimüslim seçkinler "Osmanlı

[263] Kemal H. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik**, çev. Recep Boztemur, 2.bs. (İstanbul: Timaş, 2013), 24.
[264] Berkes, **age**, 227.
[265] M. Şükrü Hanioğlu, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, 2.bs. (İstanbul: Bağlam, 2009), 160. Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 74.
[266] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 76.
[267] Berkes, **age**, 227.
[268] Erik J. Zürcher, **Osmanlı İmparatorluğu'ndan Atatürk Türkiyesi'ne Bir Ulusun İnşası: Jön Türk Mirası**, çev. Lütfi Yalçın (Ankara: Akılçelen, 2015), 103. Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 112.
[269] Günay Göksu Özdoğan, **"Turan"dan "Bozkurt"a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946): Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)**, çev. İsmail Kaplan (İstanbul: İletişim, 2001), 293.
[270] Zürcher, **age**,102-103; Y. Doğan Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak: Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar ve Milli İktisat (1909-1914)**, çev. Özgür Bircan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 30.
[271] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 27. Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908**, 15.bs. (İstanbul: İletişim, 2008), 149.
[272] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 106-107; Makdisi, **agm**, 770.

kimliği" yerine "kendi milletlerinin" tarihsel ve toplumsal birikimine dayanan yeni bir kimlik anlayışını ortaya koymaya çalışırken, Türk ve Müslüman seçkinler Osmanlı'nın merkezi otoritesini güçlendirmenin yollarını aramıştır. Ayrıca Gayrimüslimler gibi tarihsel, kültürel ve dini referanslara dayalı yeni bir kimlik oluşturma arayışına girmişler; bir taraftan da Batı'daki ekonomik ve teknolojik gelişmeleri yakından takip etmişlerdir [273] . Bu çalışma çerçevesinde görüşleri değerlendirilecek olan Yusuf Akçura 1902 yılında yazdığı "*Şark Meselesine Dair*" başlıklı makalesinde Müslüman ile Gayrimüslim unsurlar arasındaki bu rekabetin "dinî ve hissî" etkenlerden çok "iktisadi" temellere dayandığını, bir başka ifade ile sınıfsal bir nitelik barındırdığını belirtmiştir[274]:

> "Şimdi tebaa-i Osmaniyye'den bazıları devlet-i metbu'aları aleyhindeki kıyam ve isyanlarının ve istiklal kazanmak istemelerinin esbâb-ı iktisadiyyesini araştıralım. Yek nazarda bu hâdisatın hemen bilcümle esbâbı siyasî, dinî ve hissî olduğu zannedilirse de, hakîkatte gâyet derin ve mühim iktisadî sebepler vardır."

Bu koşullar çerçevesinde ortaya çıkan siyasi dinamikler, dönemin Padişahı II. Abdülhamid'in otoritesinin sorgulanmasına yol açmıştır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren II. Abdülhamid'e karşı muhalefeti örgütleyen Jön Türkler, Padişah'ı uyguladığı "*istibdat rejimi*" ile devleti zayıflatmakla itham etmiştir[275]. Jön Türklerin bu söylemi, siyasi fikirlerinin "devletin bekası", "İmparatorluğun güçlenmesi" çerçevesinde şekillendiğini göstermektedir. Diğer taraftan Abdülhamid, "müstebitlikle" suçlanmakla birlikte Osmanlı modernleşmesinin "kahramanlarından" biri olarak da değerlendirilmektedir. Bilim ve teknolojideki gelişmeleri ilgiyle takip etmesi, bir bakıma bu argümanı destekleyen niteliktedir[276]. Uyguladığı İslamcılık politikası ise Batı karşıtlığından çok ülkenin çounluğunu Müslümanların oluşturduğunu göz önünde bulundurarak İmparatorluğun toprak bütünlüğünü korumak istemesiyle ilgilidir[277]. Abdülhamid'in karşılaştığı temel sorun, katkıda bulunduğu modernleşmenin beraberinde getirdiği milliyetçilik, hürriyetçilik ve anayasacılık hareketleriyle yüzleşmek zorunda kalması olmuştur[278].

---

[273] **age**, 25-27.
[274] Akçura, **Şark Meselesine Dair**, 130.
[275] Kuran, **age**, 278.
[276] Kemal H. Karpat, **Türk Dış Politikası Tarihi**, çev. Güneş Ayas, 2.bs. (İstanbul: Timaş, 2015), 48.
[277] **age**, 50.
[278] Berkes, **age**, 367-368.

Jön Türkler, Abdülhamid yönetimine muhalefet ederken Ermeni komiteleri ile iş birliği yaparak Osmanlı'daki tüm unsurlar için "hürriyet, eşitlik ve kardeşlik" prensibiyle hareket ettiği izlenimini vermektedir[279]. Bu çerçevede kanaat önderi Ahmed Rıza'nın "farklı unsurların birliğinin" sağlanması üzerine düşüncelerinin[280] Jön Türkler tarafından yaygın olarak benimsendiği anlaşılmaktadır[281]. Diğer taraftan yukarıda ifade edildiği gibi İmparatorluğun bekası için güçlü bir merkezi devlet yaratma ideali takip edilmiştir. Ancak 1907'de yapılan Jön Türk Kongresi'nin bildirisine bakıldığında, iş birliği yapılan Ermeniler başta olmak üzere diğer unsurların bu merkeziyetçi siyasi anlayışa nasıl ikna edileceği belirgin bir şekilde ifade edilmemiş; yalnızca Osmanlı'nın dağılma tehlikesi içerisinde olduğu vurgulanmıştır[282]:

> "Türkiye'nin müzayakası, sefaleti harici politika noktai nazarından da yine bu derece acıklı bir haldedir. Adülhami[d] hususî bir siyaset takip ederek Devleti Osmaniye'yi tamamı [ile] itibardan düşürdü; hürriyetperver devletlerin rağbet ve muhabbetini nefrete münkalip etti. O devletler ki Paris ve Berlin muahadelerinde ıslahat vaitlerine mukabil Devleti Aliye'yi küllüyen mukasemeden esirgemişti. Bu ıslahat eğer zamanında icra edilmiş olsaydı memleket yeni bir hayat kazanır, şimdi bereket içinde olurdu. Bilâkis def'at ile resmen vâdolunan bu ıslahatın ademi icrasında gösterdiği inad ile padişahı lâhik tebaası içinde bulunan bilhassa mütazarrır olan akvamın muhikkane kıyamına sebebiyet vermiş ve müdahalei ecnebiyeyi davet etmiş oldu. Bu meşun usulü idare mülkün küçülmesini intaç etti. Eğer biraz daha devam ederse Arnavutluk, Makedonya, Arabistan, Ermenistan da şüphesiz devletten ayrılacak ve etrafında ya mülkünü tevsi veya malî, ticarî menfaatler istihracını arzu eden yahut ahalisini yerleştirmeye toprak arayan hükümetlerin pençei hırsına düşecek. "

Bu bildiri, "*Yaşasın şimdiye kadar müteferrik bir halde bulunan milletlerin ittihadı*!" sloganıyla sona ermekte, dolayısıyla güçlü bir Osmanlıcılık vurgusunu öne çıkarmaktadır. Bildiriye imza atanların arasında Ermeni, Arap ve Yahudi grupların da yer aldığı dikkat çekmektedir[283]. Bu durum Osmanlıcılık paradigmasının "devrimci" çevrelerde hâkim olduğunu göstermektedir. Ancak Osmanlıcılık politikasının merkeziyetçi bir siyasi anlayış içerisinde nasıl uygulanacağı

[279]Kuran, **age**, 288.
[280] Yusuf Hikmet Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, c. 2, kısım 4, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1952), 18.
[281] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 141.
[282]Kuran, **age**, 293.
[283] Bidiriye imza atan örgütlerin arasında Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti, Ermeni İhtilal Heyeti Müttefikası (Taşnaksütyon), Mısır Cemiyeti İsrailiyesi, "Hilafet" heyeti tahririyesi, Armenya gazetesi heyeti idaresi, "Razmik" heyeti idaresi, "Hayrenik" heyeti idaresi, "Ahdi Osmani" Cemiyeti ve Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet, Meşrutiyet Cemiyeti yer almaktdır. Kuran, **age**, 295-296.

belirsizliğini korumaktadır. Mehmet Hacısalihoğlu, Ahmed Rıza'nın 1902 itibariyle Makedonya'nın Osmanlı'ya bağlılığının sürdürebilirliğini sorguladığını, bu doğrultuda II. Abdülhamid'in mutlak iktidarının sonlandırılması için Gayrimüslimlerin "devrimciliğinden" bir an önce faydalanmak amacında olduğunu ifade etmektedir[284]. Dolayısıyla "unsurların birlikteliği" fikrinin üzerinde yeterince durulmadığı, "devrimin aciliyeti" nedeniyle birlikte yaşama prensibi üzerine fazla düşünülmediği söylenebilir. Öyle ki Meşrutiyet'in ilerleyen yıllarında merkeziyetçi siyasetin Türk olmayan unsurların devlete yabancılaşmasına neden olduğu görülecektir.

Meşrutiyetin ilan edilmesinin ardından Aralık 1908'de yapılan seçimlerde, Jön Türklerin örgütlendikleri İTC mecliste çoğunluğu elde etmiştir. İTC Hükümet programı, Osmanlı'yı modern merkezi bir devlete dönüştürmeyi amaçlamıştır[285]. Aslında bu yaklaşım II. Abdülhamid döneminin özelliklerinden birisidir[286]. Gerek II. Abdülhamid gerekse İTC, modern merkezi bir devleti inşa etmek ve toplumu bu inşa sürecine adapte etmek için çok sesliliği aşındıran, bir başka ifade ile tek tipleştirici bir eğitim sistemi geliştirmeye çalışmışlarıdır. Buradaki amaç, etnik ve kültürel farklılıkları aşan bir Osmanlı vatandaşlığı hissiyatını ortaya çıkarmaktır[287]. İttihatçılar Osmanlı'yı Abdülhamid'in yöntemleriyle "kurtarmaya" çalışmışlardır. Bu çerçevede İTC'nin amacının devrimden çok İmparatorluğu restore etmek olduğu ileri sürülebilir[288]. Berkes'e göre bu durumun nedeni, Jön Türklerin devrimci bir program izlerken ülkeyi parçalamaktan çekinmesidir. Henüz Meşrutiyet ilan edilmeden Avrupa'daki Jön Türk liderleri, "*yaklaşmakta olan bir milletler savaşı*" ihtimalinden kaygı duymuşlardır[289].

Bu endişenin etkisiyle Meşrutiyetin ilk aylarında Osmanlıcılık politikasını uygulamaya çalışan İttihatçılar, zamanla Gayrimüslimlere yönelik olumsuz bir tutum almaya başlamışlardır. Yeni hükümetin oluşturulma sürecinde Gayrimüslimlerle yaşanan tartışmalar bu durumun ilk işareti olarak kabul edilebilir[290]. Bunun

[284] Hacsalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 144.
[285] Akşin, **age**,148.
[286] Selim Deringil, "'Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar': Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması", çev. Uğur Pençe, **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, ed. Selim Deringil, 2.bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009): 173.
[287] **age**, 161-162.
[288] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 150; Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 7-8.
[289] Berkes, **age**, 399.
[290] Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…**, 67.

muhtemel nedenleri on dokuzuncu yüzyıl boyunca Batılı ülkelerin Gayrimüslimlerin durumunu ileri sürerek Osmanlı'nın içişlerine müdahale etmesi ve İTC'nin Gayrimüslim unsurlara duyduğu güvensizliktir [291] . Gayrimüslimlere duyulan güvensizliğin temelinde, bu unsurların 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İmparatorluğun ekonomik ve ticari faaliyetlerindeki ağırlıklarının artması yatmaktadır. Örneğin Osmanlı Rumlarının önemli bir kısmının Yunanistan vatandaşı olması bu güvensizliği derinleştiren etkenlerden birisidir [292] . Meşrutiyet'in ilk yıllarında Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Bulgaristan ve Giritli Rumların Osmanlı aleyhtarı bir tutum benimsemesiyle Balkanlarda ortaya çıkan hareketlilik, İttihatçıların kaygısını arttıran bir başka etkendir[293].

Öte yandan Balkanlarda yaşanan gelişmelerin Osmanlı'daki Türk ve Müslüman ahaliyi de harekete geçirdiği görülmektedir. Girit'in Yunanistan tarafından ilhak edilmek istenmesine karşın Anadolu'daki kitlesel gösterilerin kontrolden çıkmaması için hükümetin çaba sarf etmesi bunun bir göstergesidir[294]. Dolayısıyla İttihatçıların Gayrimüslimlere yönelik olumsuz tutumunun toplumun Türk ve Müslüman unsurlarda bir karşılığı olduğu söylenebilir[295].

Gayrimüslimlere yönelik kuşkucu tavrın İttihatçılara özgü olmayıp, II. Abdülhamid döneminden miras kalan bir yaklaşım olması ise bu çerçevede tartışılması uygun olacaktır. 19.yüzyılın sonlarında yayınlanan bazı resmi metinlerde Anadolu Rum ve Ermenilerinin köken olarak Türk olduklarına dair ifadeler görülmekte, milliyetçilik akımından etkilenerek Osmanlı'ya isyan etme eğiliminde olan Rum ve Ermenilerden ise "kendi kökenine ihanet eden Hıristiyan Türkler" olarak bahsedilmektedir[296].

Geç Osmanlı döneminde her ne kadar Türklüğün yanı sıra Müslümanlık kimliği ön plana çıkartılmış olsa da [297] İmparatorluğun bir diğer Müslüman unsuru olan Arapların bu politikaya ihtiyatlı yaklaştığı görülmektedir[298]. Arap ileri gelenleri

---

[291] Akşin, **age**, 144.
[292] Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…,**112.
[293] **age**, 14.
[294] **age**, 77-78.
[295] **age**, 110.
[296] Deringil, "Osmanlı'dan Türk'e: Türkiye'de Kimlik ve Sosyal Mühendislik", çev. Uğur Pençe. **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, ed. Selim Deringil, 2.bs. (İstanbul: İletişim, 2009): 94-95.
[297] Özellikle II. Abdülhamid döneminde, Arapları Osmanlı toplumunun bir parçası haline getirmek için İslamcılık politikasının uygulandığı görülmektedir. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 190.
[298] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 193.

kendilerini "*kavm-i necib*"[299] olarak görmüşler ve Türklerden farklı bir kavim olduklarını, İmparatorluğun içerisinde ayrı bir konuma sahip olmaları gerektiğini vurgulamışlardır. 19. yüzyılın ikinci yarısında ise Arapların ayrı bir millet olduğuna dair söylemlerin zayıf da olsa ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir[300].

1876 Anayasası'nda Türkçenin resmi dil olarak kabul edilmesiyle birlikte "*kültürel Türkçülüğün*" yaygınlaşmaya başlaması[301] Arap milliyetçiliğini teşvik eden etkenler arasındadır. Seçkinlerdeki bu eğilim, özellikle II. Meşrutiyet döneminde devletin resmi politikası haline gelmiş; her ne kadar Müslümanlık kimliği öne çıkartılsa da İmparatorluğun "*Milli bir Türk devleti*" haline getirilmesine yönelik çabalar[302] Arapların dikkatini çekmiştir. Bu gelişmeler Arapların kendi kimliklerini koruma kaygısını harekete geçirmiştir. Aynı dönemde "*kültürel Arapçılığın*" yaygınlaşması bu kaygının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır[303]. 1878'de Osmanlı'nın Rusya'ya karşı aldığı yenilgi sonrasında bazı Arap seçkinleri İmparatorluğun zayıflamasını bağımsız bir Arap devleti için bir fırsat olarak değerlendirmiştir[304]. Aslında bu durum aynı zamanda Arap topraklarının Ruslar veya başka bir Avrupa devleti tarafından işgal edilebileceği endişesi ile de alakalıdır. Milliyetçi Arap seçkinlerin bazıları Osmanlı'dan ayrılarak kendilerini emperyalistlere karşı koruyabileceklerine inanmıştır[305].

Zekeriya Kurşun, 19.yüzyıldan itibaren Arap kimliğinin daha fazla vurgulanmasında etkili olan beş faktör sıralamaktadır. Bunlardan birincisi Batı kültürünün İslam dünyasındaki nüfuzunun güçlenmesidir. Özellikle modern siyasi araçların başında gelen milliyetçilik Arapların arasında yaygınlık kazanmaya başlamıştır. İkinci olarak matbaanın gelişmesine paralel olarak basın kuruluşlarının artmasıdır. Bu durum milliyetçiliği güçlendiren bir olgu haline gelmiştir. Üçüncüsü Arap topraklarındaki misyonerlik faaliyetlerinin Müslüman Arap çevrelerde reaksiyona neden olmasıdır[306]. Dördüncüsü Vehhâbiliğin farklı bir Arap kimliğini ortaya koyması, beşincisi de Osmanlı idari düzeninin merkeziyetçi politikalardan uzaklaşma

[299] *Kavm-i necib*, seçkin millet anlamına gelmektedir. Osmanlı İmparatorluğu Arapları, *kavm-i necib* olarak nitelemiştir. Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 88.
[300] Eliezer Tauber, **The Emergence of the Arab Movements** (London: Frank Cass, 1993), 10.
[301] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da…**, 31-32.
[302] **age**, 263.
[303] **age**, 192.
[304] Tauber, **age**, 11.
[305] **age**, 21.
[306] Zekeriya Kurşun, **Yol Ayrımında Türk-Arap İlişkileri** (İstanbul: İrfan Yayınları, 1992), 33.

eğiliminde olmasıdır[307]. Berkes ise Tanzimat yıllarından itibaren İmparatorluğun kapitalist düzene eklemlenmesiyle Avrupa sermayesinin Osmanlı'nın diğer bölgelerine olduğu gibi[308] Arap vilayetlerine de akmaya başladığına ve bunun sonucunda ortaya çıkan zenginleşmenin Arap ulusal kimliğinin gelişmesine katkı sağladığına dikkat çekmektedir[309]. Buna bağlı olarak başta Beyrut'ta olmak üzere Bilad-ı Şam'daki Hristiyanların "*sosyal ve iktisadi gücü artar*[*ken*]" büyük şehirlerdeki "*toprak sahibi bürokratik elit*[*in*]" ayrıcalıklı konumları daha da güçlenmiştir. Yine Avrupa'dan gelen sermaye akışı çerçevesinde asker-sivil memurlara dayanan bir orta sınıfın yükselmeye başladığı görülmektedir[310]. Osmanlı devleti Arap topraklarındaki bu dönüşümü takip etmekte zorlandığı için, merkezi otoritesini bu coğrafyada hissettirmekte zorlanmaya başlamıştır.

Diğer taraftan 1911'deki Trablusgarp yenilgisi ve ardından Balkan Savaşları'nın kaybedilmesi yine Türk ve Arap seçkinlerinin önemli bir kısmını "emperyalizme karşı ortak savaş" düşüncesinde birleştirmiştir. Ancak pozitivist düşüncenin ve milliyetçiliğin seçkinlerde derinlik kazanması aynı zamanda Türk-Arap birliğini sona erdiren temel etken olmuştur[311].

Eylem ve fikirleriyle Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet dönemlerinin siyasi hayatına etki eden seçkinlerin siyaset ve toplum ile ilgili düşünceleri böyle bir dönemin ürünüdür. Bu düşünceler, seçkinlerin Bilad-ı Şam coğrafyasına yönelik bakışını etkileyen faktörlerden birisidir. Kuşkusuz Türkiye'nin siyasi ve toplumsal yaşamını biçimlendiren birçok siyasi fikir ve yaklaşımdan bahsedilebilir[312]. Bu bölümde, seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışlarını etkileyen siyasi akımlar Batıcılık, Merkeziyetçilik, Türkçülük ve Anadolu Merkezli Medeniyet Anlayışı olarak belirlenmiştir.

3.2.Batıcılık

Dönemin siyasi seçkinlerinin fikirlerini etkileyen yaklaşımlardan başında Batıcılık düşüncesi gelmektedir. Bu yaklaşımın kökleri, III. Selim'in Fransa'yı örnek alan bir

[307] **age**, 33.
[308] Zürcher, **age**, 94.
[309] Berkes, **age**, 408.
[310] Seda Altuğ, "Suriye Arap Milliyetçiliğinde Vatan ve Suriyelilik**", İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, s. 39 (2008): 73.
[311] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 253-254.
[312] Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 4.

askeri kurumsallaşma modeli benimsemesine dayanmaktadır [313] . Askeri modernizasyon çabaları II. Mahmud tarafından da sürdürülmüş; bu doğrultuda Mekteb-i Tıbbiye gibi genç subaylara pozitif bilimleri tanıtan askeri okullar açılmıştır. Tıbbiye aynı zamanda "*liberal düşün ve ulusçu eğilimlerin yeşerdiği bir yatak olmuştur*"[314]. Ancak Batıcılık bir düşünce biçimi olarak 19.yüzyılın sonlarında yaygınlık kazanmıştır [315] . Özellikle Alman materyalizminin dönemin seçkinleri üzerinde etkili olduğu, Alman dergilerinden Osmanlıcaya çevrilen bilimsel makalelerin entelektüel çevreler tarafından takip edildiği bilinmektedir[316]. 1862-1867 yılları arasında çıkan popüler bilim dergisi *Mecmua-i Fünûn* ise materyalist felsefenin Osmanlı seçkinleri tarafından benimsenmesinde öncü role sahip olduğu söylenebilir[317]. Meşrutiyet'in ilanından sonra materyalizm felsefesini konu alan kitap ve makalelerin çevirilerindeki artış dikkat çekicidir. Bunların arasında Ludwig Büchner'in *Kuvvet ve Madde* (*Kraft und Stoff*) başlıklı kitabı, Jön Türklerin "dünyayı anlamak" için başvurduğu temel eserlerin başında yer almaktadır. Bu dönemde Alman "*vulgar materyalizminin*" popülerliğine işaret eden gelişmelerden bir diğeri de Subhi Edhem'in 1911'de basılan "*Darwinizm*" kitabıdır[318].

Materyalist düşüncenin yaygınlaşmasıyla beraber "*Modernlik, çağdaşlık ve sekülerlik*" gibi Batı'nın temel siyasi ve toplumsal öğeleri Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet seçkinlerinin benimsediği değerler olarak öne çıkmıştır [319] . Bu doğrultuda pozitivist ve materyalist fikirleri benimseyen seçkinler, dinin toplumsal rolünü tartışmaya açmıştır. Öyle ki II. Meşrutiyet yıllarında pozitif bilimlerle ilgilenmeyip "dini ilimlerle meşgul olanlara" seçkin gözüyle bakılmamıştır. Dönemin Batıcıları "*Din avamın ilmidir, ilim havvasın (seçkinlerin) dinidir*" düşüncesini benimsemiştir. Şükrü Hanioğlu Meşrutiyet yıllarında yalnızca pozitif bilimlerle ilgilenerek değil, *Science pour tous* gibi şöhretli bilim dergilerin düzenli takibi ile seçkin statüsüne ulaşılabildiğini söylemektedir[320].

---

[313] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 44.
[314] Mardin, **age**, 61; Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 63. Berkes, **age**, 259.
[315] Zürcher, **age**, 231.
[316] Hanioğlu, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, 37.
[317] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 94.
[318] **age**, 185.
[319] Hanioğlu, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, 51; **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 101. "*Batı uygarlığı, özgürlük, ulus, insan hakları*" kavramları ilk defa 1837'de Viyana'da Osmanlı elçisi olarak bulunan Sadık Rifat Paşa tarafından dile getirilmiştir. Berkes, **age**, 202.
[320] Hanioğlu, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, 46.

Diğer taraftan "Osmanlı materyalistleri" dinin "teolojik gerçekliğine" kuşkuyla yaklaşmakla birlikte "toplumu mobilize etme gücünü" dikkate almışlardır. Bu nedenle seküler devlet anlayışını savunsalar da dini kavram ve sembollerin siyasi hayatın içerisinde yer almasını desteklemişlerdir. Ahmed Rıza'nın II. Abdülhamid tarafından başlatılan Paris'e cami yapılması projesine olumlu yaklaşması, bu duruma örnek olarak gösterilebilir[321]. Dolayısıyla pozitivist ve materyalist düşünceyi merkez alan Osmanlı entelektüelleri İslamiyet'i geleneksel kültürden uzaklaştırıp, modern siyasetin içerisinde yeniden tanımlamaya çalışmışlarıdır. Bu bağlamda İslamiyet, Batıcılık yaklaşımının bir bileşeni haline gelmiştir. Aşağıda birçok örnekte görüleceği gibi, seçkinlerin İslamiyet'i "pozitivist ilerlemecilik" felsefesiyle bağdaştırma gayretleri, bu çerçevede anlamlı hale gelmektedir. Bu çalışma kapsamında incelenen seçkinlerin tamamı Osmanlı devletinin hayatta kalabilmesi için Avrupa'nın siyasi, ekonomik ve toplumsal ilkelerinin benimsenmesi, bir başka ifade ile devlet ve toplumun "medenileşmesi" gerektiğini savunmuştur.

"Medenileşme" kavramı, Niyazi Berkes'in "*Çağdaşlaşma*" tanımını içinde barındırmaktadır. Berkes'in işaret ettiği "*Kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma*" çabası [322] "Avrupa medeniyetine" eklemlenme, bir başka ifade ile modernleşme düşüncesine karşılık gelmektedir. Seçkinler medeniyet kavramını kullanırken çoğunlukla "Batı dünyasını" kastetmiş; kimi zaman da farklı ülkelerde ve coğrafyalarda ortaya çıkan toplumsal dinamikleri ve hayat tasavvurlarını tanımlarken bu kavrama başvurmayı tercih etmişlerdir. Bu nedenle batılılaşma ya da çağdaşlaşma perspektiflerini dile getiren "medeniyet" ve "medenileşme" ifadelerinin yerine bu çalışmada "modernizm" ve "modernleşme" kavramlarının kullanımı uygun görülmüştür.

Diğer taraftan geleneği bertaraf edip yeniliğe yönelme gayretinin temelinde de "hayatta kalma dürtüsünün" bulunduğunu eklemek uygun olabilir[323]. Dolayısıyla modernleşme arzusunu, Batı dünyasının üstünlüğünü kabul eden seçkinlerin "ilerlemiş Avrupa ülkelerine" özenmeleri bağlamında ele almak doğru bir yaklaşım

[321] **age**, 38.
[322] Berkes, **age**, 19.
[323] Berkes'in de dikkat çektiği gibi, Avrupa'daki Jön Türk liderlerinden ve II. Meşrutiyet'in ideologlarından Ahmed Rıza II. Abdülhamid'e gönderdiği muhtırlarda "*Halkı içinde bulunduğu kötü durumdan kurtarmak tehlikeli durumdan kurtarmak için eğitimden, müspet bilimleri yaymaktan başka yol olmadığı*" yönünde uyarılarını sıralamıştır. Berkes, **age**, 394.

olmayabilir. Recaizade Mahmud Ekrem'in eleştirdiği Tanzimat batıcılarının [324] aksine, II. Meşrutiyet seçkinleri Avrupa'ya hayranlık duymaktan ziyade, güçlü bir medeniyet inşa etmiş olan Batı'nın egemenliği altına girmekten çekinmişlerdir. Bu doğrultuda aşağıda ayrıntılı bir şekilde tartışılacağı gibi, İmparatorluğu Batılı ülkelere karşı savunmak için Batı'nın bir parçası haline gelmeyi çare olarak görmüşlerdir.

Batıcılığı benimseyen seçkinlerden birisi olan Hüseyin Cahit, modern merkezi bir devletin inşa edilebilmesi için Batı medeniyetinin felsefesinin, kültürünün ve siyasi sisteminin özümsenmesiyle mümkün olabileceğini ifade etmiş; Avrupa'daki bilimsel ve düşünsel gelişmelerin Osmanlı ülkesinde canlandırılmasını hayati bir mesele olarak kabul etmiştir: "*Eğer yaşanmak isteniyorsa ilim ve hikmeti Avrupa'dan alarak milletimizin bitmez cevherine aşılamak, yeni bir içtimai zihniyet yerleştirmek lazımdır*" [325] . Burada, Hüseyin Cahit'in üyesi olduğu İTC ileri gelenlerinin benimsediği, pozitivist düşünce anlayışının etkisinden bahsetmek mümkündür. Üyelerinin önemli bir kısmının Tıbbiye mezunu olması [326], pozitivist felsefenin Cemiyet'teki yaygınlığını açıklayan bir ayrıntı olarak değerlendirilebilir.

İttihatçı olmayan ancak batıcılık idealini benimsemiş olan Refik Halid [327] ise gençliğinde doktor olmak istediğini ifade etmiştir. Doktorluğu "*bilfiil icrayı sanat için*" değil, "*sırf bilgi cihetinden*" dolayı arzu etmiştir: "*Şayet Mekteb-i Hukuk yerine zamanında Tıbbiye'ye girse idim muhakkak zevk ile, lezzet ile ikmale muvaffak olurdum*" [328] . Refik Halid'in "*Garblilik*" fikrini benimsemesi ise Galatasaray Lisesi'ndeki eğitim hayatı etkili olmuştur [329] . Dolayısıyla pozitif bilimlerin ve pozitivist düşünce anlayışının İttihatçıların yanı sıra, Refik Halid gibi seçkin ailelerden gelen gençler tarafından da benimsendiği anlaşılmaktadır.

Batıcılık fikrine yönelen seçkinler, Osmanlı'nın Batı medeniyetinin bir parçası haline gelmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Hüseyin Cahit, *Tanin*'deki yazılarında Osmanlı'nın bir Asya ülkesi değil "Avrupalı çağdaş bir ülke olduğunu" ileri

[324] R. Mahmud Ekrem'in *Araba Sevdası* romanında kurguladığı karakter Bihruz Bey, gelenekten kopuk, Avrupa kültürüne hayran olan Türkçe'den çok Fransızca konuşmaya hevesli Tanzimat aydınını sembolize etmektedir. Bkz: Recaizâde Mahmut Ekrem, **Araba Sevdası**, ed. Mustafa Özgül, 10. bs. (İzmir: Atlantis, 2015).
[325] Berkes, **age**, 382-383; Ülken, **age**, 189; Çetinkaya, "Hüseyin Cahit Yalçın", 315.
[326] Mardin, **age**, 61.
[327] Refik Halid Karay aktif bir politikacı olmamış; politikacılarla her zaman mesafeli bir ilişkisi olmuştur. Aktaş, **age**, 34.
[328] Karay, **Minelbab İlelmihrab**, 337.
[329] Refik Halid Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 2.bs. (İstanbul: İletişim, 1996), 95.

sürmüştür[330]. Refik Halid, Hüseyin Cahit'in bu perspektifine katılmakla birlikte Refik batılılaşma konusunda Hüseyin Cahit kadar umutlu olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü Refik Halid'e göre Meşrutiyet döneminde yolsuzluğu önlenememesi ve kişisel menfaatin devletin çıkarlarının üzerinde tutulması "*Ahalimizi medeniyete temastan uzaklaştıran*" bir faktördür [331]. Ahalinin "medeniyete" temas edememesi ise dini kendi çıkarı için kullananların elini güçlendirmektedir. Refik Halid, mebus seçilebilmek için dini kullanan kişileri eleştirirken, bu kişilerin başarılı olmasını toplumdaki modern siyaset algısının düşük olmasına bağlamaktadır. Refik Halid'in, bu eleştirilerini ifade ederken dolaylı olarak laikliğin önemini vurguladığını söylemek mümkündür[332].

Refik Halid II. Meşrutiyet döneminde İttihatçılar tarafından Anadolu'ya sürgün edilmiş; hayatının beş senesini Sinop, Çorum, Ankara ve Bilecik'te geçirmiştir. Bu süre içerisinde Anadolu'nun toplumsal yapısını dikkatle incelemiş; "*Memleket Hikâyeleri*" eserinde Anadolu toplumunun temel özelliklerini değerlendirmiştir. Refik Halid'e göre Anadolu toplumunun en önemli sorunlarından birisi din adamlarının sosyal ve ekonomik ilişkilerdeki belirleyici rolüdür. Din adamlarının toplumdaki üstün konumlarını kötüye kullandıklarını, Anadolu halkının ise din adamlarına koşulsuz inanarak bu tahakkümün devam etmesine neden olduğunu ifade etmiştir[333]. Ona göre toplumu "dini tahakküm" altında tutan yalnızca din adamları değil, aynı zamanda Enver Paşa gibi İttihatçılardır [334]. Refik Halid, Osmanlı toplumunda genel bir "tembellik", "uyuşukluk" ve "disiplinsizlik" sorunu olduğunu mizahi bir dille kaleme almıştır. Bu özelliklerin toplumun dünyadaki gelişmelere kayıtsız kalmasına neden olduğunu ileri sürmüştür[335].

Refik Halid, *Memleket Hikayleri* isimli eserinin hikâyelerinden bir olan "*Yatık Emine*"de Anadolu insanının "çalışmadan", "üretmeden" ve "durgunluk" içinde yaşamalarını eleştirel bir dille tasvir etmiştir: "*Hayatın aşağı tabakalarda insanları kavuran, çarpışıp didiştiren fırtınaları burasını tutmuyordu. Burada maneviyat*

[330] Hüseyin Cahit, "Bulgaristan, Rumeli ve Islahat", **Tanin**, 1 Ağustos 1908.
[331] Karay, **Kirpinin Dedikleri**, 72; Refik Halid modern bir donanmanın kurulmasını korkuları nedeniyle engelleyen II. Abdülhamid'in devlete büyük bir kötülük yaptığını düşünmüştür. Ünal, **age**, 254.
[332] Ünal, **age**, 140.
[333] Ünal, **age**, 144; Nihat Karaer, **Refik Halid Karay: Tam Bir Muhalif** (İstanbul: Temel, 1998), 123; Aktaş, **age**, 72.
[334] Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 185.
[335] Refik Halid Karay, **Sakın Aldanma, İnanma, Kanma** (İstanbul: İnkılâp: 2009), 50-51.

itibariyle de durgun, tahavvülsüz bir hava, karları lapa lapa yağan, sakin bir dağ iklimi vardı"[336]. Aynı eserin bir başka hikayesi *Şeftali Bahçelerinde* ise Anadolu'nun bir başka beldesindeki tembel, eğlence düşkünü ve dünyadaki gelişmelerle ilgilenmeyen ahaliyi ve memurları anlatmıştır. Özellikle bu hikâyedeki memur tipi sorumluluklarını yerine getirmeyen ve devlet mekanizmasının sağlıklı bir şekilde işlememesine neden olan bir karakter profilidir[337]. Yukarıda da ifade edildiği gibi Refik Halid, ülkenin "medeniyete" temas edememesinin nedenini, bu memur zihniyetiyle ilişkilendirmektedir. Aynı eserinin *Vehbi Efendinin Şüphesi* başlıklı hikâyesinde ise hikâyenin geçtiği kasabada, sıcağın da etkisiyle ortaya çıkan tembelliğin yarattığı sessizliği tasvir etmiştir. Bu sessizlik geri dönüş olarak insanları tembelliğe teşvik etmektedir[338]. Milli Mücadele döneminde ise Doğu medeniyeti hakkında "düşük" nitelendirmesinde bulunacaktır: "*Son dost sözü olarak şunu da ilave edeyim: 'Düşenin dostu olmaz!' derlerse inanma, bak ta Buhara'ya düştüğün halde ben dostluğumda hâlâ sabit- kademim*"[339].

Falih Rıfkı ise Doğu medeniyetin etkisi altında olan Türkiye'nin içinde bulunduğu "tarihsel gecikmeyi" ve güvensizlik ortamını aşması gerektiğine inanmaktadır. Aksi takdirde Türkiye'nin Batı medeniyetinin altında ezilmesi kaçınılmaz olacaktır[340]. Buradan yola çıkarak Falih Rıfkı'nın Meşrutiyet döneminden itibaren Doğu medeniyetinden bir kopuş arzusu içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede Hüseyin Cahit'e benzer bir "batılılaşma" perspektifine sahip olduğu söylenebilir.

Hüseyin Cahit, Falih Rıfkı ve Refik Halid'in Batıcılık düşüncesini benimsemesinde *Servet-i Fünun* deneyimlerinin etkili olduğu görülmektedir. Nitekim bu dönemde *Servet-i Fünun* dergisi pozitivizmin yaygınlaşmasında öncü bir role sahiptir[341]. Falih Rıfkı, *Servet-i Fünun* dergisini düzenli olarak takip ederek pozitivist felsefenin etkisi altında kalmıştır[342]. *Servet-i Fünun* dergisini okumaya başladığında henüz İdadi çağında olan Falih Rıfkı, *Tanin* gazetesinde muhabir olduğu günden itibaren

[336] Ekiz, **Refik Halit Karay**, 112.
[337] Ekiz, **Refik Halit Karay**, 136-138.
[338] Aktaş, **age**, 129.
[339]Refik Halid, bu yazısında Ankara tarafından Buhara Sefareti Müsteşarlığı'na tayin edilen Ruşen Eşref'i eleştirmektedir. Karay, **Aydede**, 84. (Refik Halid, "Diyorlar k, Muharriri Ruşen Eşref Bey'e Mektup", **Aydede**, s. 15, 20 Şubat 1922).
[340] Şirin, **age**, 166.
[341] Mardin, **age**, 52.
[342] Şirin, **age**, 12-13.

"*garpçılık davası gütme*[*yi*]" bir amaç olarak edindiğini söylemektedir[343]. Hüseyin Cahit'in de benzer bir şekilde *Servet-i Fünun* deneyiminden itibaren "*her şeyi ile Batılı olacak dergi projelerinin içinde aktif olarak*" yer alması[344], bu derginin seçkinler üzerindeki etkisini göstermektedir. Refik Halid ise II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden kısa bir süre sonra bu dergide mütercimlik ve muhabirlik yapmaya başlamış[345]; *Servet-i Fünun* çevresinde yaygın olan *Edebiyat-ı Cedîde* akımının temsilcisi olan yazarları takip ederken bir taraftan da Fransız edebiyatıyla ilgilenmiştir. Oğlu Ender Karay'a göre Refik Halid'in Fransız edebiyatına ilgi göstermesinin temel nedeni ise gençliğinde yaptığı Fransa seyahati sırasında bu ülkenin kültüründen etkilenmiş olmasıdır[346].

Meşrutiyet döneminde batılılaşmayı savunan seçkinlerin arasında yer alan Halide Edib ise özellikle müzik, edebiyat ve felsefe alanlarında Batı kültürünün etkisi altında kalmıştır[347]. Aynı zamanda çocukluğundan itibaren İtalyan müziği ve İngiliz edebiyatına ilgi duymuştur[348]. İlerleyen yıllarda Rıza Tevfik'ten Fransız edebiyatı ve Batı felsefesi dersleri almış; bu derslerde "sosyal darwinizm" üzerine tezleriyle tanınan İngiliz filozof Herbert Spencer'ın fikirleriyle tanışmıştır[349]. Ayrıca Fransız edebiyatı ile ilgili daha fazla bilgi edindikçe siyasi fikirleri de şekillenmeye başlamıştır: "*Maamâfih çok geçmeden şeklinden ve üslûbundan, Fransız ruhunun güzelliğine karşı iptilâsından ziyade, bu milletin fikir hürriyeti ve fikir namusu üzerinde duran tarafları beni yakaladı*"[350].

August Comte'un pozitivist düşünce anlayışını benimseyen Salih Zeki[351] ise Halide Edib'in dünya görüşünün şekillenmesinde etkili olan bir diğer hocasıdır: "*Tabbiîdir ki, o bana, Rıza Tevfik Hoca'dan daha fazla ve yeni bir dünya görüşü açmıştı. Halbuki ben, o günlerde fikir itibariyle daha fazla mistik ve ruhî tesirlere tâbi idim. Salih Zeki Hoca benim tabiî temayülümün ifratının önüne geçti ve fikrî tekâmülümü*

[343] Atay, **Zeytindağı**, 35.
[344] Çetinkaya, "Hüseyin Cahit Yalçın", 318.
[345] Ünal, **age**, 207.
[346] Ender Karay, babasının Fransız kültürüne olan ilgisini Şerif Aktaş'a anlatmıştır: "*Fransızca birçok dergi ve gazete okuyordu, geniş bir ansiklopedik kültüre sahipti. Bu kültürün kaynağı da devamlı okuduğu bu gazete ve dergilerdi.*" Aktaş, **age**, 32.
[347] Halide Edib, Amerikan Koleji'nde Fizik, geometri, matematik, edebiyat, felsefe, astronomi ve psikoloji gibi derslerden sorumlu olmuştur. En başarılı olduğu dersler astronomi, edebiyat ve felsefedir. Çalışlar, **age**, 29.
[348] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 142.
[349] **age**, 144.
[350] **age**, 162.
[351] Salih Zeki aynı zamanda Halide Edib'in ilk eşidir. Adıvar**, Mor Salkımlı Ev**, 160.

ayarladı"[352]. Buradaki ifadelerinden Halide Edib'in, Hüseyin Cahit ve Refik Halid gibi pozitivizmden etkilenen seçkinlerin arasında yer aldığı anlaşılmaktadır.

Pozitivist düşüncenin bileşenlerinden birisi olan "ilerlemecilik" anlayışı, Halide Edib'in yazılarında vurguladığı bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Örneğin kendisi Meşrutiyet'in ilanını Osmanlı toplumunun ilerleme aşamalarından birisi olarak görmektedir. "*Garblılaşmak*" ise Yusuf Akçura'nın deyimiyle "*Osmanlı Türklerinin* […] *hiç aksamayan bir istikameti* [*dir*][353]. 31 Mart ayaklanması ise bu ilerlemeye karşı ortaya çıkan "*irticai*" bir reaksiyondur[354]. İlerlemeye karşı olan "tutuculuk ve taassup" mücadele edilmesi gereken toplumsal sıkıntıların başında gelmektedir. Özellikle "gericiliği" örgütleyen "*koyu muhafazakârlar*", kadının toplumsal hayata katılmasını engellemeye çalışmaktadır. Yine bu doğrultuda Halide Edib'e göre kadınların toplumda söz sahibi olması ilerlemenin bir parçasıdır[355]. Öyle ki Türk Ocağı bünyesinde kadın ve erkeğin bir arada yürüttüğü faaliyetler toplumun "*kültürünü genişlet*[*mektedir*]"[356]. İlerlemeye karşı çıkan koyu muhafazakârların Ortaçağ'da olduğu gibi "*ileri ideal asisi insanları*" sokaklarda yakıp parçalayanlardan bir farkı yoktur[357].

Diğer taraftan Halide Edib'in Doğu'ya bakışı diğer seçkinlerden farklıdır. Doğu kültürünün kendi içerisinde Batı'nın sahip olduğu "olumlu" toplumsal ve siyasi özellikleri barındırdığına inanmaktadır. Dolayısıyla "*tek tipleştirici, şekilci ve taklitçi*" bir medeniyet anlayışına sahip olmadığını söylemek mümkündür[358].

Halide Edib'in Doğu medeniyetine ilgisi çocukluk yıllarında başlamıştır. Arapça öğretmeni Şükrü Efendi'den aynı zamanda İslamiyet'in inceliklerini öğrenen Halide Edib, günlük ibadetlerini yerine getirmeye çalışmıştır. Halide Edib'in İslamiyet'i severek öğrenmesi, çocukluk döneminin geçici bir hevesi olarak görünmemektedir. Öyle ki *Mor Salkımlı Ev* kitabında, bu dönemi olumlu ifadelerle aktarmaktadır[359].

---

[352] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 158.
[353] Halide Edib, Yusuf Akçura'nın bu düşüncesine katıldığını ifade etmektedir. Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 216.
[354] Halide Edib'e göre kadınların toplumda söz sahibi olması ilerlemenin bir parçasıdır. Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 184.
[355] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 179.
[356] **age**, 252.
[357] **age**, 182-183.
[358] Fatmagül Berktay, "Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Etkin ve Küskün Öznesi Kadınlara Bir Örnek: Halide Edip Adıvar", ed. Ferdan Ergut, **II. Meşrutiyet'i Yeniden Düşünmek**, 2.bs. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010): 35.
[359] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 126.

Halide Edib'in İslamiyet'e olan ilgisinin yanı sıra çocukluğunda dinlediği halk hikâyeleri de kendisini doğu-batı sentezine yönlendirmiş görünmektedir. Ebu Muslim-i Horasani, Battal Gazi ve Hz. Ali ile ilgili hikâyeler düşünce dünyasını şekillendirmiştir. Halide Edib'in Doğu kültürüne olan merakı gençliğinde daha da artmıştır. Arapça ve Farsça bilen, Doğu edebiyatına hâkim olan hocası Rıza Tevfik ile yaptıkları dersler ile birlikte Doğu'ya olan ilgisi, hayat görüşünün bir parçası olarak biçimlenmeye başlamıştır [360] . Rıza Tevfik'in derslerde, Batı ve Doğu kültürlerini harmanlayarak işlemesi, Halide Edib'te "*fikir bakımından emsalsiz ve yeni bir dünya yarat*[*mıştır*][361].

Ailesi ve yakın çevresinin etkisiyle Doğu kültürüne ilgi duymasının yanı sıra okulda ve özel derslerinde Anglo-Amerikan eğitim sistemine tabi olması[362], Halide Edib'in fikir dünyasının doğu-batı sentezi çerçevesinde olgunlaşmasına neden olmuştur. Fatmagül Berktay'ın da belirttiği gibi, Halide Edib'in Doğu ve Batı medeniyetleri "*arasında bir üstünlük karşılaştırması*" yapmaması bu sentezleme çabasının bir sonucudur[363]. Halide Edib Meşrutiyet'in başlangıcından itibaren Doğu medeniyetini Batı'nın kavramlarıyla yorumlamaya çalışmış; İslam dünyasının kendi içerisinde bir "ilerleme" dinamiği yaratabileceğine inanmıştır. Ona göre İslam ilerlemeye engel değildir, aksine ilerlemeyi içerisinde barındırmaktadır. Halide Edib bu düşüncesini somutlaştırmak için, Şeyhülislam Hayri Efendi'nin sorumluluğunu üstlendiği Evkaf mekteplerinin "*modern ve ileri bir yol tutması[nı]*" örnek göstermektedir[364].

Halide Edib'in İslamiyet'i ilerlemeci olarak gördüğüne işaret eden bir diğer nokta ise Balkan Savaşları sırasında yazdığı *Yeni Turan* kitabındaki ifadeleridir. Bu romanında İttihat ve Terakki'nin yerini almış olan "Yeni Turan" isimli bir siyasi parti kurgulayan Halide Edib, bu partinin politikalarını "ilerici" olarak tanımlamıştır. Yeni Turan'ın siyasi gündeminde kadınların erkekler kadar söz sahibi olması ön görülmekte, aynı zamanda kadınların "*Türk ve İslam*" kültürüyle "*pek münasebettar*

[360] Enginün, **Halide Edip Adıvar**, 10.
[361] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 179. *Memoirs*'daki ifadeleri Halide Edib'in doğu-batı sentezi anlayışını açıklayan niteliktedir: "Muhammed, bana din temelinde ne verdiyse, Shakespeare de sanatta vermişti. Çalışlar, **age**, 45.
[362] İnci Enginün, **Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi**, 3.bs. (İstanbul: Dergah, 2007), 38.
[363] Berktay, **age**, 34.
[364] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 238.

bir şekil alm[*ası*]" amaçlanmaktadır[365]. Halide Edib romanında, Yeni Turan'ın rakibi muhafazakâr "Yeni Osmanlı Partisi" üyesi olan Asım Bey'e İslam'ın özünde kadınların toplum içerisinde söz sahibi olduğunu itiraf ettirir[366].

Dolayısıyla Halide Edib'e göre, kadınların toplumda yeterince söz sahibi olamamasının nedeni İslamiyet değil, gelenekselleşmiş toplumsal kabuller ve bu gelenekselliğe bağlı olarak türeyen "yobazlıktır". İslam ise toplum ve birey için vazgeçilmez olgudur[367]. İslam'ı, ilerlemeyi engelleyen ve kadınların toplumda geri planda kalmasına neden olan bir din olarak gösteren Avrupalılara yanıldıklarını göstermek gerektiğini savunur[368].

Batı medeniyetinden esinlenen bir diğer seçkin, Türkçülük ideolojisinin önde gelen temsilcisi olarak tanınan Yusuf Akçura'dır. İslam ve Türk dünyasında bir "ilerleme" dinamiği yaratmanın yollarını arayan İsmail Gasprinski[369]'den etkilendiği anlaşılan Akçura, August Comte ve Herbert Spencer'i "*Son asırda tasnif-i ulûm edenlerin en meşhurları*" olarak görmektedir. Akçura'ya göre, "*ilim*" gelişmenin koşulsuz bir bileşenidir. İlmi elde edebilmek için ise gözlem ve analitik tarihsel düşünceye dayalı "dünyevi" bir çabanın ortaya konması gerekmektedir[370]. Dolayısıyla Osmanlı'nın kendisini yenileyebilmesi için içerisinde bulunduğu durağanlığı teşvik eden kültürel çerçeveyi aşması bir zorunluluktur[371]. İnsan iradesini yok sayan kaderciliğin tahakkümü altında bulunan Osmanlı ülkesinin karşılaştığı sorunların üstesinden

[365] Halide Edib Adıvar, **Yeni Turan** (İstanbul: Can, 2014), 18. Aslında bu düşünce 19. yüzyılda saf batılılaşmayı eleştiren Genç Osmanlıların ileri sürdüğü bir argümandır. Onlara göre İslamiyet modern dünyanın gerekliliklerini kendi içerisinde barındırmaktadır. Zürcher, **age**, 103.
[366] Adıvar, **Yeni Turan**, 21.
[367] Berktay, **age**, 34.
[368] **age**, 43.
[369] Kırım doğumlu edebiyatçı İsmail Gasprinski, namı diğer Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914) Rusya'daki Türk ve Müslüman kitlenin modernleşmesi ve ulusal bilinç kazanması yönünde çalışmıştır. Özellikle 1905 devriminin ardından Rusya tarafından kısmi özgürlük tanınan Müslümanların siyasi mobilizasyonuna öncülük etmiştir. Gasprinski siyasi faaliyetlerini modern eğitim, kadınların toplumsal koşullarının iyileştirilmesi ve Osmanlı Türkleri ile dil ve kültür birlikteliğinin oluşturulması gibi ilkeler üzerine inşa etmiştir. İlerleyen yıllarda modernleşme ve uluslaşma fikirlerini yalnızca Türk dünyası ile sınırlı tutmamış; İslam dünyasının batılılaşmasını savunan ve teşvik eden faaliyetlerin içerisinde yer almıştır. Mısır'a giderek "Arap uyanışı" olarak bilinen "al-Nahda" hareketi ile temasa geçmesi ve bu hareketin gazetesinde makalelerinin yayınlanması bu durumun çarpıcı bir göstergesidir. Osmanlı'da ise Jön Türkler ve Türkçüler ile yakın temas içerisinde olmuş; Türk Yurdu derneğinin faaliyetlerinin ilham kaynağı olmuştur. Hakan Kırımlı, "Gaspıralı, İsmail Bey", **İslam Ansiklopedisi**, c. 13 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996): 392-394. İsmail Gasprinski aynı zamanda Akçura'nın eniştesidir. **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 21.
[370] Akçura, **Şark Meselesine Dair**, 125. (Yusuf Akçura, "Nur ve Zulmet", **Şûrây-ı Ümmet**, 29 Kânunusânî 1903); François Georgeon, **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura**, çev. Alev Er, 3.bs. (İstanbul: Tarih Vakfı, 1999), 26-27.
[371] Akçura, **Şark Meselesine Dair**, 124. (Yusuf Akçura, "Şark Mes'elesine Dair", **Şûrây-ı Ümmet**, 1 ve 31 Kânunuevvel 1902)

gelebilmesi bu "çerçeve" içerisinde mümkün gözükmemektedir[372]. İlerleyen yıllarda bu düşüncesini daha da ayrıntılandıran Akçura, "*İşine aşk ile sarılan, işinde, yorulup, giden*" bireylere Doğu'da az rastlandığını ileri sürmüştür[373]. Öyle ki, Şark'taki bu "uyuşukluk" şehir hayatına da yansımış; "*Dar, kalabalık* [ve] *pis sokak*[lar]"[374] geri kalmışlığın sembolü haline gelmiştir. Bu bağlamda Hüseyin Cahit, Falih Rıfkı ve Refik Halid ile aynı doğrultuda düşünen Akçura, pozitivizm ve ilerlemecilik konusunda başta Halide Edib olmak üzere diğer dört seçkin ile hemfikirdir[375].

Yusuf Akçura'nın Batı'nın siyasi ve ekonomik yapısını benimsemesinde Fransa'da almış olduğu eğitimin[376] etkili olduğu görülmektedir. Özellikle Albert Sorel[377], Theophile Funck Brentano[378], Anatole Leroy-Beaulieu[379] ve Lucien Levy-Bruhl[380] gibi tarihçi ve sosyologlardan aldığı dersler, pozitivizm ve toplumsal evrim gibi yaklaşımlara yönelmesine neden olmuştur. Ayrıca Fransa'nın bu "*ünlü uleması*" Akçura'ya "*milliyetperverliğin*" Avrupa medeniyetinin bir bileşeni olduğunu öğretmiştir. Dolayısıyla Akçura'nın gözünde batıcılık ve milliyetçilik biri diğerine içkin olan düşünce sistemleridir[381].

Bununla birlikte Akçura'nın gençliğinde İngiliz düşünürlerinden de etkilendiğini söylemek mümkündür. Özellikle John Stuart Mill, Adam Smith ve Herbert Spencer Akçura'nın ilham aldığı filozofların başında gelmektedir. Dolayısıyla "gerçekçilik"

---

[372] Georgeon, **age**, 22.
[373] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 68. (Yusuf Akçura, "Suriye'den V", **Vakit**, 11 Haziran 1913).
[374] **age**, 162.
[375] Yusuf Akçura tarihsel ilerleme düşüncesini hatıralarında edebi bir dille ifade etmektedir: "*Bilmem ne gibi bir hedefe doğru insanları sürüklemekte olan tabiat, iğfal ile hükmü altında tutmak için onlara hayatı sevdiriyor. Evet, hayatı Mecnunane seviyoruz ve bu neticesiz aşkımız ile insanlık yaşıyor. Biz esirleri hâlinde, kırbaçlaya kırbaçlaya işleterek, tabiat belki hedefine erişir!*". Akçura, **Hatıralarım**, 69. Halide Edib, Akçura'nın Garplılaşmanın Türkler için sarsılmaz bir "ilerleme" istikameti olduğuna inandığını ve bu konuda Akçura'ya katıldığını ifade etmektedir. Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 216.
[376] Akçura, Ecole *Libre des Sciences Politique (Serbest Ulûm-ı Siyasiye Mektebi)* okulunda eğitim almıştır. Akçura, **Hatıralarım**, 105.
[377] Fransız tarihçi ve diplomasi tarihi uzmanı (1842-1906). Akçura, **Hatıralarım**, 105.
[378] Fransız sosyolog ve filozof (1830-1906). Akçura, **Hatıralarım**, 105.
[379] Fransız tarihçi (1842-1912). Akçura, **Hatıralarım**, 105.
[380] Fransız sosyolog ve filozof (1857-1939). Akçura, **Hatıralarım**, 105.
[381] Akçura, **Hatıralarım**, 105-106. Batıcılık ve milliyetçiliğin bir diğerine içkin olması diğer Türkçüler tarafından da kabul edilmiş gözükmektedir. Öyle ki 1908 yılında kurulan ve Akçura'nın da üyesi olduğu Türk Derneği'nin tüzüğünde Türk dilinin "*ilim dili olabilecek şekilde geniş ve medeniyete elverişli bir düzeye*" ulaşması için çalışmaktan bahsedilmektedir: "*Cemiyetin amacı, Türk diye anılan bütün Türk kavimlerinin tarihteki ve gelecekteki eserlerini, işlerini, durumlarını ve coğrafyasını öğrenmeye ve öğretmeye çalışmak, yani Türklerin eski eserlerini, tarihini, dillerini, halk ve aydınlarının edebiyatını, etnografi ve etnolojisini, sosyal durumlarını ve medeniyetlerini, Türk ülkelerinin eski ve yeni coğrafyasını araştırıp ortaya çıkararak bütün dünyaya yayıp dağıtmak ve dilimizin açık, sade, güzel, ilim dili olabilecek şekilde geniş ve medeniyete elverişli bir düzeye gelmesine çalışmak, yazısını ona göre incelemektir*." Akçura, **Türkçülük**, 172.

akımını temsil eden "*İngiliz burjuva ideolojisi*" Akçura'nın "güçlü olanın hayatta kaldığı" prensibine dayanan mücadeleci bir siyasi görüşü benimsemesinde etkili olmuştur. Bu doğrultuda, Osmanlı ve Türk dünyasının "hayatta kalmasına" yönelik çözümlemeler Akçura'nın önceliği haline gelmiştir[382].

Akçura'ya göre, yirminci yüzyılın başında Avrupa ülkelerinin dünya üzerindeki iktisadi üstünlüğü tartışılmayacak düzeydedir. Bu ülkeler kendi iç pazarlarını korumak için birbirilerine karşı ekonomik bariyerleri yükseltirken, "*Medeniyetçe geri kalmış*" memleketlerin kaynaklarından faydalanmaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda Batı'nın ulaştığı iktisadi ve ilmi seviyeden uzak olan ülkelerin "*Nüfuz altına alı*[*nması*] kaçınılmaz olmaktadır[383].

Yusuf Akçura Batı'nın bu üstünlüğü karşısında, Doğu'nun mevcut sosyal, ekonomik ve kültürel yapısını sorgulaması gerektiğini ifade etmiştir. Aksi takdirde "Batı medeniyetine eklemlenmemiş memleketler" yok olacaktır. Bu bağlamda "eskiyi muhafaza etmeye" çalışmak "kuvvetli olanın" karşısında "ezilmeyi" kabul etmek anlamına gelmektedir. Yusuf Akçura'nın kuvvetlenmekten kastı batılılaşmak, bir başka ifade ile modernleşmektir: "*Kuvvet bir nevi' değildir. İctimaî, iktisadî, ilmî, maddî.. ilh gibi muhtelif isimlerle birçok kısımlara ayrılabilir*" [384].

Dolayısıyla Akçura'nın düşüncelerinde sosyal darwinizmin izlerini görmek mümkündür. Ona göre, Osmanlı'nın batılı ülkelerin hedefinde olması, Batı medeniyetine "uyum sağlayamamasından" kaynaklanmaktadır. Avrupalıların ekonomik nüfuzu altında bulunan memleketin yok edilmemesinin nedeni ise bu ülkelerin İmparatorluğu nasıl paylaşacaklarına henüz karar verememiş olmasıdır[385]. Akçura, Osmanlı'nın Batı medeniyetinden uzak kalmasının nedenlerini sıralarken toplumun "ortak hareket etme kabiliyetinden yoksunluğuna", ayrıca ziraat, ticaret, sanat ve ilim alanlarındaki az gelişmişliğe dikkat çekmiştir [386]. Bu bağlamda Akçura'nın yalnızca ekonomik faaliyetleri değil kültürel alandaki aktiviteleri de "kuvvetin" bir bileşeni olarak gördüğü söylenebilir. Dolayısıyla Osmanlı'nın içinde bulunduğu kültürel çerçeve de Akçura tarafından sorgulanmakta, geriliğin bir nedeni olarak değerlendirilmektedir.

---

[382] Georgeon, **age**, 35.
[383] Akçura, **Şark Meselesine Dair**, 112. (Yusuf Akçura, "Şark Mes'elesine Dair", **Şûrây-ı Ümmet**, 1 ve 31 Kânunuevvel 1902).
[384] **age**, 118.
[385] **age**, 113.
[386] **age**, 118-119.

Meşrutiyet döneminde ise Akçura "geriliği teşvik eden" bu kültürel çerçevenin aşılması için "*gelişmiş bir Türk orta sınıfı*[*nın*] *yarat*[*ılması*]" gerektiğini ileri sürmüş; aynı zamanda "*dinde reform, modern eğitim ve kadın hakları*" ilkelerini modernleşmenin temel koşulları olarak değerlendirmiştir[387]. Balkan Savaşları'nın yarattığı yıkımı ise Osmanlı'nın Batı medeniyetinden uzak olmasıyla ilişkilendirmiştir. Ona göre Osmanlı Türkleri bu yıkımı önleyebilmek için "*Milliyetlerini kuvvetlendirmeye, garp medeniyetini temsil etmeye, dinlerini ıslah etmeye, yani safvet ve hakikat-i asliyesine döndürmeye, bid'atlardan kurtarmaya* […] *mecburdurlar*"[388]. Batı medeniyetinden uzaklığın temel etkenlerinden birisinin "özünden saptırılmış" din olduğunu düşünen Akçura, Halide Edib gibi İslam'ın aslını "ilerleme" fikrini içinde barındırdığını vurgulamıştır[389]. Dolayısıyla her iki seçkin de "aslından uzaklaşmış" geleneksel İslam kültürünü Osmanlı'yı zayıflatan bir sorun olarak değerlendirmektedir. Akçura ve Halide Edib ilerleyen yıllarda bu iddiasının üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaya devam edecektir.

Buraya kadar Batıcılık konusundaki fikirleri irdelenen seçkinlerin fikirleri büyük ölçüde görüş birliği içerisindedir. "İslam birliği" düşüncesini savunan Mehmed Akif ise saf batılılaşmayı reddetse de diğer seçkinlerin söylemleriyle örtüşen bir yaklaşıma sahiptir[390]. Örneğin Falih Rıfkı, Refik Halid ve Yusuf Akura gibi Doğu'nun "ataletini" ve "geri kalmışlığını" sorunsallaştırmıştır. *Safahat*'taki *Mahalle Kahvesi* şiirinde "döküntü" kahvelerde "vakit öldüren" sıradan insanları eleştirirken, "bir zamanlar zenginliğin hüküm sürdüğü" Doğu'nun yüzyıllar içerisinde dönüşerek "çorak bir toprak" haline geldiğini savunması bu bağlamda ele alınabilecek örnekler arasındadır[391]. Mehmed Akif'in Doğu'nun "sefaletini" tanımladığı dizeleri Yusuf Akçura'nın "uyuşukluğa" eşlik eden "dar ve pis sokaklar"[392] tanımıyla uyumlu olması açısından dikkat çekicidir. Farklı siyasi görüşlere sahip olan bu iki seçkin, Doğu'nun "geri kalmışlığı" konusunda aynı doğrultuda düşünmektedir[393].

[387] Georgeon, **age**, 24; Şenoğlu, **age**, 25.
[388] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 35-36. (Yusuf Akçura, "Suriye'den III", **Vakit**, 28 Nisan 1913).
[389] Georgeon, **age**, 25.
[390] Ünsal, 75-76.
[391] Ersoy, **Safahat**, 138. ["Safahat" başlıklı birinci kitaptan (1911) "Mahalle Kahvesi" başlıklı şiir].
[392] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 162. (Yusuf Akçura, "Suriyeden V", **Vakit**, 11 Haziran 1913).
[393] Ersoy, **Safahat**, 140. ["Safahat" isimli birinci kitaptan (1911) "Mahalle Kahvesi" başlıklı şiir].

Mehmed Akif Balkan Savaşları sonrasında yazdığı "*Vâiz Kürsüde*" şiirinde daha da ileri giderek Doğu'nun ataletinin "yok oluşla" sonuçlanabileceğini savunmuştur. Bu düşüncesi yine Yusuf Akçura'nın Batı medeniyetinden uzak kalmanın "himaye altına alınma" ile neticeleneceğine[394] dair düşüncesiyle örtüşmektedir: *"Dönün de âtıl olan Şark'ı seyredin: Ne geri!/Yakında kalmayacak yeryüzünde belki yeri!/Nedir şu bir sürü fenler, nedir bu san'atler?/Nedir bu ilme tecellî eden hakîkatler?"*[395]. Ona göre Doğu büyük ölçüde "*Derbeder hükûmetler*[*in*]", "*Esâretiyle* [*övünen*] *zavallı milletler*[*in*]" yaşadığı bir coğrafya haline gelmiştir[396].

Mehmed Akif'in Yusuf Akçura'yla benzeşen düşünceleri "Doğu'nun geri kalmışlığı" konusuyla sınırlı değildir. Her iki seçkin de modernleşemeyen, zamanın gerekliliklerine "uyum sağlayamayan" milletlerin yok oluşunun kaçınılmazlığına vurgu yaparak sosyal darwinist bir yaklaşım sergilemiştir. Mehmed Akif "yaratılışın adaleti" gereği "tembellerin hayattan silindiğini" ileri sürmüştür: *"Hayır! Adâlet-i fıtratta yoktur istisnâ/Hayâta hakkı olan kimdir anlıyor, görüyor/Çalışmayanları bir bir eliyle öldürüyor!/Bekâyı gâye sayanlar koşup ilerlemede/Yolunda zahmeti rahmet edip müzâhamede/Terakkiyâtını milletlerin gören, heyhât/Zamân içinde zamân etse, haklıdır, isbât"*[397]. Ona göre var oluşun tek çıkar yolu çalışmak ve ilerlemektir[398].

Mehmed Akif "ilerlemenin" sürekliliğine vurgu yaparak, "yerinde saymanın" mahvoluşla sonuçlanacağını sıklıkla vurgulamıştır. Hayatın bu prensibi yalnızca "geri kalmışlar" için değil aynı zamanda "ilerlemiş" olan medeniyetler için de geçerlidir. Bir zamanlar ileri bir uygarlık olan İslam dünyası yüzyıllardır "*olduğu yerde dur*[*duğu*]" için "sefalet hali" yaşamaktadır[399]. Dünyayı bir "*mücadele meydanı*" olarak görmekte, dünya işlerinden uzak durarak daha iyi Müslüman olunacağına dair "yaygın inancı" eleştirmektedir. Ona göre bu anlayış "*tabiat kanunu*" gereği felaketle sonuçlanacaktır[400].

Mehmed Akif'in ilerlemeciliğe olan inancı ve sosyal darwinizmi çağrıştıran "*tabiat kanunu*" yaklaşımının temelinde, baytarlık mesleği gereği pozitif bilimlerle

[394] Akçura, **Şark Meselesine Dair**, 112. (Yusuf Akçura, "Şark Mes'elesine Dair", **Şûrây-ı Ümmet**, 1 ve 31 Kânunuevvel 1902).
[395] Ersoy, **Safahat**, 287. ["Fâtih Kürsüsünde" isimli dördüncü kitaptan (1914) "Vâiz Kürsüde" başlıklı şiir].
[396] **age**, 288.
[397] **age**, 287.
[398] Ersoy, **Düzyazılar...**, 61. (Mehmed Akif, **Sırat-ı Müstakim**, c. 1, s. 11, 4 Kasım 1908).
[399] Hasan Aydın, "Mehmet Akif Ersoy'un Uygarlık İmgesi: Doğu'nun ve Batı'nın Eleştirisinden 'Medeniyet-i Fazıla'ya", **Kelam Araştırmaları**, c. 1 s. 10 (2012): 50.
[400] Ersoy, **Düzyazılar…**, 62. (Mehmed Akif, **Sırat-ı Müstakim**, c. 1, s. 11, 4 Kasım 1908).

ilgilenmesi bulunmaktadır[401]. Ona göre "*Evrende ileriye doğru daimi bir hareket*" vardır. Bu "gerçeklik" yalnızca bilimle değil aynı zamanda insan hayatı ve devlet yönetimi ile de alakalıdır. Dolayısıyla kâinatın bu yasasına uyum sağlamak ve sürekli çalışarak kuvvetlenmek gerekir. Öyle ki "[*Yaradan*] *yaşama hakkını kuvvetliye vermiş*[*tir*]"[402].

Diğer taraftan Mehmed Akif "*Bekâyı gâye sayan*" Batı'dan esinlense de saf batıcılığa karşı çıkmıştır. Ona göre modernleşmenin yolunu İslam'ı terk etmekte gören "Batıcılar" gaflet içerisindedir: "*Hale i'lânı zamanında şu mel'un harbin/ 'Bize efkâr-ı umûmmiyesi lâzım Garb'in/O da Allâh'ı bırakmakla olur' herzesini/Halka îman gibi telkîn ile, dînin sesini/Susturan aptalın idrâkine bol bol tükürün!...*"[403]. Ona göre Batı'nın bilimsel ve teknik üstünlüğü bir gerçeklik olsa da Avrupa medeniyeti insani açıdan ideal bir örnek değildir[404]. Ayrıca güçlü bir medeniyetin ölçüsü yalnızca bilimsel ilerleme ve sanayi değil, aynı zamanda "*din, dil, kültür ve gelenek*" gibi "*asli değerlerin*" korunmasıdır[405]. Dolayısıyla Mehmed Akif'in gözünde modernleşme, ancak kültürel içeriğin korunması durumunda Doğu'nun hayatta kalmasına yardımcı olacaktır. Bu çerçevede Mehmed Akif'in Doğu-Batı dengesini arayan bir medeniyet anlayışı içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Onun gözünde "'*Ne varsa Şarkta vardır' diyenler yalnız Garbı değil Şark'ı da bilmiyorlar. Nitekim 'Ne varsa Garbda vardır' davâsını ileri sürenler yalnız Şark'ı değil Garbı da tanımıyorlar*"[406]. Mehmed Akif'in hayatını kaybeden arkadaşı İbrahim Bey'i anarken kullandığı ifadeler, konuya bakışını açıklar niteliktedir. Ona göre İbrahim Bey hem "*Şark'ın*" hem de "*Garb'ın*" ilim ve teknikleri üzerinde uzmanlaşmış olan bir bilim adamıdır: *Şark'ın, Garb'ın bedâyi'-i ilm ü fennini toplayıp hâfızasına doldurmuş; mahfûzatını muhâkemâtıyle, meşhudâtıyle şâyân-ı hayret bir sûrette*

[401] Aydın, **agm**, 50.
[402] Ünsal, **agm**, 77.
[403] Ersoy, **Safahat**, 232. ["Hakkın Sesleri" isimli üçüncü kitaptan (1914)].
[404] Aydın, **agm**, 68.
[405] Mehmed Akif bu prensibini, ilim ve mukaddesatı birlikte kuvvetlendirmek olarak ortaya koymaktadır: "*Evet, ulumunu asrın şebaba öğretelim; Mukaddesata, fakat çokça ihtiram edelim*". Abdulvahit İmamoğlu, "Mehmet Akif'te Medeniyet Kavramı", **İslâmi Araştırmalar**, c. 3, s. 21 (2010).
[406] Mehmed Akif Ersoy, **Kavâid-i Edebiyye**, ed. Mustafa Kirenci, (İstanbul: Büyüyenay, 2016), 99.

tevsi' etmiş; Şark'ın her tarafını defeât ile dolaşmış; Garb'ın en medenî memâlikini görmüş gezmiş; elsine-i Şarkiyeyi edebiyâtıyle bilir…"[407].

Batı'nın "ilminden" faydalanan "*ulema*" Mehmed Akif'in idealindeki seçkin profilidir. Bilim ve tekniğe evrensel bir değer atfederken, medeniyetler arası kültürel temasa mesafeli yaklaşmıştır. Özellikle Batı'nın kültürel değerlerini evrensel olduğunu düşünen Tevfik Fikret gibi seçkinlere karşı çıkmıştır[408]. Onun temel sorusalı Batı'yı olduğu gibi İslam dünyasına taşımak değil, Cemaleddin-i Efgani ve Muhammed Abduh'un önerdiği gibi bilim ve tekniği benimseyerek İslam dünyasını güçlü kılmaktır[409]. Bu nedenle Batı'nın kültürel değerleri ithal etmek isteyenleri "*Maymun gibi taklîde özenmek*[*le*]" itham etmiştir[410]. Doğu-Batı dengesinin siyasi izdüşümü ise "muhafazakâr bir modernizm" anlayışıdır. Bu açıdan Japonya'nın 1905'te Rusya'yı yenerek gösterdiği "geleneklere sadık kalarak ilerleme" modeli Mehmed Akif'in "modern muhafazakârlık" yaklaşımı açısından önemli bir referans noktası olmuştur[411].

Mehmed Akif'in bilim ve ilerleme konusunda Halide Edib ile aynı doğrultuda düşündüğü görülmektedir. Yukarıda değinildiği gibi Halide Edib de bu kavramların Batı'ya özgü olmadığını, Doğu'nun kendi içerisinde bir ilerleme potansiyeli barındırdığını ifade etmiştir[412]. Mehmed Akif ve Halide Edib, İslam'ın temel prensiplerinden uzaklaşılmasının "medeni bir çöküşle" sonuçlandığını ileri sürmüştür. Yusuf Akçura da onlarla aynı doğrultuda düşünmekte, "geriliği" dinin ana ilkelerinin terk edilmesine bağlamaktadır. Ancak Mehmed Akif'i diğer iki seçkinden ayıran nokta, Batı kültürü ve geleneklerine karşı "reaksiyoner ve korumacı" bir yaklaşım benimsemesidir.

Diğer taraftan Mehmed Akif'in "korumacı" yaklaşımının Batı'daki yaşam tarzı ile sınırlı olduğunu söylemek mümkündür. Mehmed Akif dil ve edebiyat alanında Batı

---

[407] Bu pasaj, Mehmed Akif'in "Merhum İbrahim Bey" başlıklı şiirine yazdığı Giriş kısmından alınmıştır. Ersoy, **Safahat**, 77. ["Safahat" isimli birinci kitaptan (1911) "Merhum İbrahim Bey" başlıklı şiir].

[408] "*Vatanım rûy-i zemin, milletim nev'i beşer*" sözüyle kozmopolit dünya görüşünü ifade eden Tevfik Fikret, Mehmed Akif tarafından İslamiyet'i yok saymakla eleştirmiştir. Uyguner, **age**, 25.

[409] Uyguner, **age**, 23.

[410] Ersoy, **Safahat**, 201. ["Süleymaniye Kürsüsünde" isimli ikinci kitaptan (1912)].

[411] Ünsal, **age**, 79.

[412] Aynı görüş 1913-1917 yılları arasında Sadrazamlık görevini üstlenen Said Halim Paşa tarafından da savunulduğu görülmektedir. Said Halim Paşa'ya göre İslam hem pozitivist hem de idealist öğeleri içinde barındırmaktadır. Prens Said Halim Paşa, **Toplumsal Çözülme: Buhranlarımız** (İstanbul: Bir, 1985), 149.

ile Doğu arasında belirgin bir sınır çizmemiştir. Fransızcaya duyduğu ilgi; Emil Zola, Victor Hugo ve Lamartin'in en sevdiği yazarlar arasında olması[413] bu durumun göstergesi olarak kabul edilebilir. Öyle ki Mehmed Akif Batı'nın yalnızca "ilmiyle" değil aynı zamanda "sanat anlayışı" ile de ilgilenmektedir. Ona göre "Garb edebiyatçılarının" başarılı eserler vermesinin arka planında, metodolojik temellerinin güçlü olması yatmaktadır[414].

Sonuç olarak Mehmed Akif'in Doğu'nun tarihsel ve kültürel birikimi ve Batı'nın bilimsel üstünlüğü arasında bir sentez arayışı içerisinde olduğunu ileri sürmek mümkündür. Onun zihnindeki medeniyet anlayışı, yalnızca Doğu'ya veya Batı'ya değil, bu "iki uygarlık" arasındaki diyalektiğe dayanmaktadır[415].

Mustafa Kemal ise Mehmed Akif'in aksine Batı kültürünün tüm yönleriyle özümsenmesi gerektiğine inanmıştır[416]. Mustafa Kemal'in Batı kültürüne ilgisi gençlik yıllarından itibaren kuvvetlenmeye başlamıştır. Batı medeniyetinden esinlenmesindeki temel etkenlerden birisi eğitim gördüğü askeri okulların müfredatındaki modernleşmeci yaklaşımdır. Bu kurumlarda din derslerine yer verilse de, öğrenciler ağırlıklı olarak Matematik ve Fransızca öğrenimine tabii olmuşlardır. Müfredatı hazırlayanlar büyük ölçüde modern Fransız eğitim sisteminden ilham almıştır[417]. Mustafa Kemal'in Selanik Askeri Rüştiye'sindeki öğretmeni Yüzbaşı Nakiyüddin [Yücekök] tarafından Fransızca öğrenmesi için teşvik edilmesi[418] ve bu doğrultuda Manastır Askeri İdadisinde eğitimine devam ederken, tatillerde Selanik'teki "*Collège des Frères de la Salle*" okuluna giderek Fransızcasını ilerletmek istemesi[419] bu çerçevede anlaşılır hale gelmektedir. Fransız kültürüne aşina olan Mustafa Kemal ve arkadaşları, Harbiye'deki ilk yıllarından itibaren Fransız Devrimi'nin ilkelerini rehber edinmişlerdir. Mustafa Kemal'in Harbiye'den sınıf arkadaşı Ali Fuat Cebesoy'un ifadeleri, Fransız Devrimi Beyannamesinin "*genç Harbiyeliler*" üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır[420]:

---

[413] Ersoy, **Düzyazılar**…, 152. (Mehmed Akif, "Muhasbe", **Sırat-ı Müstakim**, c. 4, s. 86, 28 Nisan 1910); Uyguner, **age**, 20; Ekiz, **Mehmet Akif Ersoy**, 29.
[414] Ersoy, **Kavâid-i Edebiyye**, 19.
[415] Aydın, **agm**, 49-50.
[416] Hanioğlu, **Atatürk**, 59-60.
[417] Hanioğlu, **Atatürk**, 22; Berkes, **age**, 259.
[418] Nakiyüddin Yücekök Cumhuriyet döneminde TBMM'de milletvekili olarak görev almıştır. Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 63.
[419] Aydemir, **age**, 70; Mango, **age**, 44; Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 66.
[420] Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 93.

> "Hürriyet taraftarlarının âdeta omuzlarına basarak 31 Ağustos 1876'da tahta çıkan Sultan Hamid, en müstebit hükümdarlardan biri olmuştu. Memlekette hürriyet yoktu. Biz genç Harbiyeliler, Fransız İhtilâli Beyannamesi'nde insan hak ve hürriyetlerine verilen önemi gizli de olsa okumuş ve öğrenmiştik."

Harbiye ve Harp Akademileri'ndeki eğitimin çerçevesini ise Colmar von der Goltz'ün [421] "*Millet-i Müselleha* (*Das Volk in Waffen*)" eserindeki fikirler oluşturmuştur. Goltz'e göre ülkeler arasındaki mücadele yalnızca orduyu değil, milletin tamamını ilgilendirmektedir. Dolayısıyla askeri elitlerin görevi tüm topluma liderlik etmek ve ülkeyi savaşa hazırlamaktır. "*Öyle ki doğuştan liderler aynı zamanda büyük askerlerdir*". Goltz'ün bu yaklaşımı, "diğer milletlerle mücadeleyi" toplumun tüm katmanlarına yaymakta ve bu doğrultuda günlük hayatı bir ölüm kalım mücadelesi çerçevesinde değerlendirmektedir. Sosyal darwinst bir perspektif içeren bu yaklaşım[422], Jön Türkler tarafından benimsenerek Meşrutiyet yıllarının resmî ideolojisinin bir bileşeni haline gelmiş; Mustafa Kemal'in zihin dünyasını şekillendiren etkenlerin arasında yer almıştır[423]. Sosyal darwinizm Mehmed Akif ve Yusuf Akçura'da olduğu gibi Mustafa Kemal'in söylemlerinde de gayet belirgindir[424].

Mustafa Kemal'in Batıcılık perspektifini benimsemesindeki ikinci faktör doğup büyüdüğü Selanik'in toplumsal yapısıdır. Tanzimat'tan itibaren gerçekleştirilen reformlar, hâlihazırda bir ticaret merkezi olan bu şehri Batı Avrupa'nın bir parçası haline getirmiştir. Sosyal hayatın zenginliği, Selanik'i İmparatorluğun diğer bölgelerinden ayıran özelliklerin arasında sayılabilir. Alkolün serbestçe kullanılabildiği kafeler, "*tiyatrolar, operalar ve felsefi tartışmalara ev sahipliği*

[421] Wilhelm Leoplod Colmar, baron von der Goltz (1843-1916) nam-ı diğer Goltz Paşa, 1893-96 yılları arasında ordunun modernizasyonu amacıyla Türkiye'ye gelen Alman askeri heyetinin başkanlığını yapmıştır. Osmanlı'nın 1897'deki Yunanistan "zaferinin" mimarı olarak bilinir. Askerlik ve siyasetle ilgili fikirlerini *Millet-i Müselleha* (*Das Volk in Waffen*) eserinde toplamış; bu kitabı Osmanlı askeri eğitiminin temel çerçevesini oluşturmuştur. "Colmar, baron von der Goltz", **Britannica Academic**, http://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Colmar-baron-von-der-Goltz/37305 [22.09.2017]. Von der Goltz'un 1885'te Osmanlı'daki Alman Askeri Misyon Heyeti'nin başkanlığını üstlenmesinin ardından askeri okullardaki Fransız eğitim sisteminin yerini Alman Harp Okulu eğitim modeline bırakmıştır. Bu tarihten itibaren Osmanlı ordusu büyük ölçüde von der Goltz'ün askeri prensipleri üzerine dizayn edilmiştir. Ayrıca Mustafa Kemal'in eğitim gördüğü Askeri Rüştiyeler Goltz'ün inisiyatifiyle faaliyete geçirilmiştir. Gencer Özcan, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Ordusunda Prusya Etkisi", ed. Evren Balta Paker, İsmet Akça, **Türkiye'de Ordu, Devlet ve Güvenlik Siyaseti** (İstambul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010): 179-191.

[422] Zürcher, **age**, 90.

[423] Hanioğlu, **Atatürk**, 34-35. Mustafa Kemal von der Goltz ile 1909'da Vardar vaidisinde yapılan bir askeri tatbikatta tanışmıştır. Özcan, Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Ordusunda Prusya Etkisi, 188.

[424] Hanioğlu, **Atatürk**, 53.

yapan fikir kulüpleri" Mustafa Kemal'in zihin dünyasının Batıcılığa evrilmesinde belirleyici olmuştur[425].

1910 yılında bir Alman subayı ile yaptığı görüşmedeki ifadeleri, Batı medeniyetinin temel prensiplerini benimsediğini ve Osmanlı toplumunun modernleşmesine verdiği önemi göstermektedir. Bu sohbetinde ordunun güçlenmesinin yeterli olmadığını, milletin "*taassup ve fikir esaretinden*" kurtarılmasının öncelikli mesele olduğunu vurgulamıştır[426]. Ona göre Batı'nın bir parçası olmak hayatta kalmanın öncelikli koşuludur. Ancak "modern dünyaya iştirak etmenin" Avrupa'nın tahakkümü altına girmek anlamına gelmediğini savunmuş; Japonya'nın 1905'te Rusya'ya karşı elde ettiği "zaferi" örnek göstererek, "Batı'ya karşı batılılaşma" perspektifini ortaya koymuştur[427]. Yusuf Akçura gibi Batı medeniyetinden uzaklığı "mahvoluşla" özdeşleştirmiş; "modern uluslarla" mücadele edebilmenin kriterini "bilimsel ilerleme ve fikir hürriyeti" olarak belirlemiştir. Balkan Savaşı yenilgisi ise Mustafa Kemal'in bu düşüncesini pekiştirmiştir. Rumeli topraklarının kaybedilmesiyle var oluş krizine giren devletin, "*ilerlemenin zirvesi ve modernizmin simgesi*" olan Avrupa'nın bir parçası haline gelmesiyle kurtulabileceğine inanmıştır. Ona göre Batı medeniyetinin bir parçası olmak, Avrupa devletlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nu "tahakküm altına almaya" yönelik tasarılarını engelleyecek tek çaredir[428].

Tam da Balkan Savaşı'nın olumsuz sonuçlarının hissedildiği dönemde, Batıcılık düşüncesinin önde gelen temsilcilerinden Kılıçzâde Hakkı "hayatta kalmak" için "medreselerin kapatılması, kadınların toplumsal hayata katılması ve mahkemelerin sekülerleştirilmesini" içeren bir reformlar silsilesini önermiştir. Bu önerilerin Mustafa Kemal tarafından benimsendiği ve Cumhuriyet yıllarında hayata geçirildiği görülmektedir[429]. Aslında bu düşünce seçkinler tarafından Balkan Savaşları öncesinde dile getirilmeye başlanmıştır. Yukarıda değinildiği gibi Hüseyin Cahit'in "*Yaşanmak isteniyorsa ilim ve hikmeti*[*n*] *Avrupa'dan*" alınması[430] gerektiğini vurgulaması, bu duruma bir örnek olarak gösterilebilir.

[425] **age**, 25.
[426] Mango, **age**, 95.
[427] Hanioğlu, **Atatürk**, 38.
[428] **age**, 57.
[429] Kılıçzâde Hakkı daha sonra Mustafa Kemal'in önerisiyle TBMM'de milletvekili olmuştur. Hanioğlu, **Atatürk**, 60.
[430] Ülken, **age**, 189; Çetinkaya, "Hüseyin Cahit Yalçın", 315.

Mustafa Kemal ilerleyen yıllarda Fransız Devrimi ve Batı felsefesi üzerine kitaplar okumaya devam etmiştir. Birinci Dünya Savaşı sırasında Gustave Le Bon'un[431] ve Ludwig Büchner'in[432] eserleri en sevdiği kitaplar arasında yer almaktadır[433]. Haziran 1918'de kaleme aldığı günlük notunda Le Bon'un elitlere yüklediği sorumluluğa vurgu yaparak, halkın seviyesine inmektense, halkı elitlerin seviyesine çıkarmayı tercih edeceğini vurgulamıştır[434]. Söylemlerindeki "bilimcilik" vurgusu ise kendi kuşağının ideolojik altyapısını oluşturan, Büchner'in "*vulgar materyalizm*" anlayışından etkilendiğini göstermektedir[435]. Onun gözünde tüm duygu ve düşünceler, Büchner'in ileri sürdüğü gibi, insan beyninin kimyasal fonkisyonlarının bir yansımasından başka bir şey değildir. Mustafa Kemal ve akranları, doğadan bağımsız bir ruhun varlığını reddederek bilimcilik, materyalizm ve darwinizmi bir araya getiren "vulgar materyalizm" düşüncesini "*müreffeh ve akılcı*" bir toplum inşa etmenin çaresi olarak görmüşlerdir[436].

Modern toplum öğelerinin ve pozitivist felsefenin Türkiye'ye uyarlanması gerektiğine inanan Mustafa Kemal, Kasım 1918'deki bir söyleşisinde Meşrutiyetin ilk yıllarındaki düşüncelerini tekrar etmiştir: "*En çok kuvvetli olmak demek ise; 'ma'nen, ilmen, fennen, ahlâken kuvvetli olmak' demektir. Askeri kuvvet en sonda gelir… Bugünkü topluluklar içinde insan olarak yer alabilmek için elbette silah elde olmak yeterli değildir*"[437]. Mustafa Kemal'in bu düşünceleri Hüseyin Cahit, Yusuf Akçura ve Mehmed Akif'in fikirleriyle aynı doğrultudadır. Bu seçkinlerin her biri

[431] Fransız sosyal psikolog Gustave Le Bon (1841-1931), kitle psikolojisinin toplumsal yapıya ve değişime etkisini incelemiştir. Yüksek eğitimini pozitif bilimlerde tamamlamış olsa da, ilerleyen yıllarda toplumsal meselelere odaklanmıştır. Le Bon'un çalışmalarında savunduğu temel argüman, ulusların veya ırkların temel özelliklerinin tarihi üreten temel dinamikler olduğudur. Ulusların/ırkların özelliklerinde belirleyici olan ise kitlelerin psikolojisidir. "Gustave Le Bon", **Britannica Academic**, http://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Gustave-Le-Bon/47458 [21.09.2017].

[432] Alman fizikçi Ludwig Büchner, 19.yüzyılda ortaya çıkan bilimsel materyalizm anlayışının önde gelen temsilcilerindendir. 1855 yılında yazdığı *Madde ve Kuvvet* (*Kraft un Stoff*) kitabıyla tanınmıştır. Evrenin oluşumundaki tek belirleyici dinamiğin fiziksel ve kimyasal reaksiyonlar olduğunu ileri sürerek dini çevrelerin tepkisini çekmiştir. Doğadan bağımsız bir ruhun varlığını reddeden Büchner, tabiatda sonu olmayan bir rekabetin var olduğunu savunduğu için sosyal darwinizm düşüncesinin yaygınlaşmasında pay sahibi olan bilim insanları arasında sayılmıştır. "Ludwig Büchner", **Britannica Academic**, http://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Ludwig-Büchner/17877 [21.09.2017].

[433] Aydemir, **age**, 271.

[434] Hanioğlu, **Atatürk**, 45.

[435] **age**, 48.

[436] Hanioğlu, **Atatürk**, 48-50. Hanioğlu'na göre Mustafa Kemal ve akranı olan diğer subaylar aynı zamanda dindar olmayan bir toplum yaratmayı amaçlamıştır. Ancak yine Hanioğlu'nun ifade ettiği gibi, Jön Türkler toplumu dinden uzaklaştırmak yerine dini modern toplum anlayışına uygun olacak şekilde yeniden yorumlayarak kurmak istediklerini modern devletin bir bileşeni haline getirmek istemişlerdir. Hanioğlu, **Atatürk**, 56. Bu tartışma başka bir çalışmada ayrıntılı olarak ele alınabilir.

[437] Mango, 216; Turgut Özakman, **1881-1938 Atatürk, Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet Kronolojisi**, 4.bs. (Ankara: Bilgi, 2015), 34.

Osmanlı'nın var oluşunu sürdürebilmesi için "modern dünyanın" gerekliliklerinin benimsenmesini savunmuşlardır. Ancak Mehmed Akif'i bu gruptan ayıran nokta, Batı'dan yalnızca bilim ve teknolojinin alınmasını ve Osmanlı'nın geleneksel kültürünün korunmasını savunmasıdır.

Seçkinler, Milli Mücadele ve Cumhuriyet döneminde de Türkiye'nin Avrupa ile arasındaki gelişmişlik mesafesini kısa sürede kapanması gerektiğine inanmıştır. Bu seçkinlerden başında Refik Halid gelmektedir. Milli Mücadele döneminde *Aydede* dergisinde yazdığı bir makalede, Anadolu Türklerinin Orta Asya'daki "*ırkdaşları*" ile yakınlık kurmasını gerekli gördüğünü söylese de esas meselenin "*Avrupa'ya benzemek*" olduğunu vurgulamıştır[438].

Refik Halid'e göre, Avrupa'da hayatın akışı sistemli ve işlevseldir. Türkiye ise en basit ulaştırma hizmetlerini dahi sorunsuz bir şekilde uygulamakta zorlanmaktadır[439]. Bu nedenle, Hüseyin Cahit gibi Avrupa'ya benzemek ve Avrupalı olmak taraftarıdır. Harf devrimi ise bu bağlamda atılmış önemli bir adımdır. Refik Halid henüz 1924 yılında Suriye'de sürgündeyken Antakya'daki Türk gençleriyle sohbetlerinde Latin harflerinin kabul edilmesinin bir gereklilik olduğunu savunmuştur[440]. Ona göre Latin harflerinin kabul edilmesi ile birlikte Anadolu'nun sosyal ve kültürel yapısı olumlu yönde değişecektir[441].

Halide Edib ise Milli Mücadele döneminde İslam dininin ilerlemecilikle uyumlu olduğuna dair görüşlerini ifade etmeye devam etmiştir. Bu dönemde, medeniyetin Batı dünyasının tekelinde olmadığını ve İslam dünyasının da kendi içerisinde bir ilerleme ve medenileşme potansiyeli barındırdığını öne sürmüştür. Özellikle İzmir'in Yunanistan tarafından işgal edilmesini protesto etmek amacıyla organize edilen Sultanahmet toplantısında yaptığı konuşmadaki ifadeleri bu tespiti güçlendiren niteliktedir. Halide Edib bu konuşmasında Osmanlı halkının, "*Müslümanlar*" ve "*medeni milletlerin fertleri*" olmak üzere, iki dostu olduğunu belirterek, belki de farkında olmadan İslam dünyası ve "*medeni*" Avrupa arasında ayrım yaptığını ortaya koymuştur: *"Kardeşler, evlâtlar, beni dinleyiniz. Sizin iki dostunuz vardır: Müslümanlar ve haklarınız için seslerini bir gün yükseltecek olan medenî milletlerin*

[438] Karay, **Aydede**, 72. (Refik Halid, "İyilik", **Aydede**, s. 10, 2 Şubat 1922).
[439]Karay, Aydede, 148. (Refik Halid, "Köprü Meselesi", **Aydede**, s. 34, 27 Nisan 1922).
[440]Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 176-177.
[441] Ünal, **age**, 309.

fertleri. Birincisi, bugün sizlerle beraberdir. İkincilerse bizim şaşmaz olan gayemizin hakkını er geç anlayacak olan fertlerdir"[442].

Diğer taraftan Halide Edib, her ne kadar İslam dünyası ve Batı medeniyeti arasında bağlantı kurmaya çalışsa da, ilerlemecilik anlayışının odak noktasını başta İngiltere olmak üzere Avrupalı devletler olarak belirlemiştir. Bu tutumunun temelinde, çocukluğundan itibaren almış olduğu Anglo-Sakson eğitim anlayışının olması[443] muhtemeldir. Mütareke ve Milli Mücadele dönemlerinde Amerikan mandacılığını bir seçenek olarak değerlendirmesi[444] bunun bir göstergesi olabilir. Milli Mücadele yıllarında Bolşevizm'in bir kırtuluş seçeneği olarak değerlendirilmesi fikrine ise soğuk yaklaşmıştır[445]. Bu bağlamda Hüseyin Cahit gibi liberalizme yakın olduğunu[446] söylemek mümkündür.

Milli Mücadele döneminde siyaset ve ekonomi dersleri veren Yusuf Akçura Meşrutiyet döneminde olduğu gibi Doğu'nun "geri kalmasının" nedenlerini analiz etmiştir. Akçura'ya göre, Batı'nın 17.yüzyıldan itibaren iktisadi üstünlüğü ele geçirmesi Doğu'yu zayıflatmaya başlamıştır[447]. Bu zayıflamayı Osmanlı'nın hissetmesi ise çok uzun sürmemiştir[448]. Ülkenin, içinde bulunduğu durum itibariyle Batı'nın medeniyet bileşenlerini benimsemekten ve içerisinde bulunduğu kültürel çerçeveyi ortadan kaldırmaktan başka çaresi kalmamıştır. "*Eğitimin yaygınlaşmasının*" temel dinamiğinin iktisadi gelişim olduğunu vurgulayan Akçura, geleneksel kültürün tasfiyesi ve "*demokratik*" ve "*milli hâkimiyet*" prensiplerine dayanan yeni bir Türkiye'nin kurulması doğrultusunda, yöneticilerin "*temel bilimler eğitimi*" almasını bir gereklilik olarak öne çıkartmıştır[449]. Ona göre geleneksel kültür

[442] Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 44.
[443] Enginün, "Adıvar, Halide Edib", 376. Rauf [Orbay], Halide Edib'in Anglo-Amerikan tarzı bir demokrasiyi benimsediğini, bireysel özgürlüğe, ferdi teşebbüse ve liberalizme inandığını, aynı zamanda bu değerleri siyasi hayatın içerisinde yer alan arkadaşlarına tavsiye ettiğini aktarmaktadır. Çalışlar, **age**, 310.
[444] Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 29.
[445] Mustafa Kemal, Milli Mücadele sırasında Sovyet Rusya'nın desteğini kazanmak için kurulan Komünist Parti'nin başına Halide Edib'in eşi Dr. Adnan'ın [Adıvar] geçmesini istemiş; Adnan Bey ise bu isteği reddetmiştir. Halide Edib, bu konuda Dr. Adnan'a destek verdiğini belirtmektedir. Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 168-169.
[446] Hilmi Bengi, **Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın** (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2000), 64.
[447] Yusuf Akçura, **Siyaset ve İktisat**, ed. Erol Kılınç, (İstanbul: Ötüken, 2015), 148.
[448] **age**, 196.
[449] Şenoğlu, **age**, 36-37.

ve estetik her ne kadar insanlara güzel görünmeye devam etse de, Osmanlı'nın kurtuluşu "*borsa ve bankalarda*" yatmaktadır[450].

Tüm "acımasızlığı ve sevimsizliğine" rağmen "iktisadi modernleşmenin" bir zorunluluk olduğunu düşünen Akçura, Halide Edib'in ileri sürdüğü gibi İslam dünyasının öz olarak gelişmeye açık olduğunu belirtmiştir. Ona göre Batı'nın bugünkü gelişmişliğinin dinamikleri İslam dininin temelinde var olan değerleriyle uyumludur. Bu değerlerin başlıcaları, ilmî ilerlemeye açık olma ve fikir hürriyetidir[451]. Akçura ayrıca Batı medeniyetinin temel bileşenlerinden biri olan demokrasinin de İslam'a uygun bir siyasi anlayış olduğunu ifade etmiştir. Bu çerçevede de Halide Edib ile aynı doğrultuda düşünen Akçura'ya göre İslam'ın önde gelen öğretilerinden birisi "eşitliktir"[452]. Bu doğrultuda Halide Edib ve Yusuf Akçura'yı Batı medeniyeti ile İslam arasında bağlantı kuran seçkinler olarak sınıflandırmak mümkündür. Her iki seçkin de toplumun öz değerlerinin modernleşmeye uygun olduğunu kanıtlamaya çalışmış ve buna paralel olarak İslam'ı "medeni bir siyasi ve sosyal yapı" oluşturma çerçevesinde yorumlamaya gayret etmiştir.

Batılılaşmanın gerekliliğine vurgu yapan seçkinlerden biri olan Falih Rıfkı'nın batıcılık perspektifi Milli Mücadele döneminde belirginlik kazanmıştır. Falih Rıfkı'ya göre Türkiye'nin uluslararası sisteme entegre olabilmesinin öncelikli koşulu kendisini Batılılara doğru tanıtması, bu ülkelerde olumlu bir imaj bırakmasıdır[453]. Bu doğrultuda Türkiye'nin toplumsal yapısının yeniden dizayn edilmesi gerekmtiğine inanmıştır[454]. Namık Kemal'in "Doğu medeniyeti" ile ilgili tespitlerine katılmakta, Doğu'daki yaşam temposunun düşük olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Doğu'da "*yavaşlık ve boş vermişlik*" hüküm sürmektedir[455]. Benzer bir düşünceyi Meşrutiyet döneminde Refik Halid'in de savunduğunu belirtmek burada uygun olabilir[456]. Diğer taraftan Yusuf Akçura, Falih Rıfkı ve Refik Halid'in bu düşüncesini henüz Meşrutiyet döneminde reddetmiştir. Ona göre önemli olan Batı'nın

[450] Akçura, **Siyaset ve İktisat**, 136.
[451] **age**, 99.
[452] **age**, 103.
[453] Şirin, **age**, 129. Bu düşünce yalnızca Falih Rıfkı'ya ya da Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçiş sürecindeki seçkinlere özgü değildir. Mizancı Murad da 1895'te gittiği Fransa'dan II. Abdülhamid'e tavsiyelerini sıralarken ülkenin bekası için Osmanlı'nın Avrupalılara doğru tanıtılması gerektiğini savunmuştur. Berkes, **age**, 395.
[454] Şirin, **age**, 153.
[455] **age**, 155.
[456] Karay, **Sakın Aldanma, İnanma, Kanma**, 50-51.

Osmanlı'yı/Türkiye'yi beğenmesi değil, ülkenin iktisadi olarak gelişmesidir. Öyle ki, Batı'nın beğenisini kazanmaya çalışmak Avrupa'nın siyasi nüfuzuna daha fazla maruz kalmak gibi belirli zafiyetleri de beraberinde getirebilir. Dolayısıyla Falih Rıfkı ve Refik Halid kültürel alanda batılılaşmaya öncelik verirken, Yusuf Akçura'nın modernleşmenin kökenlerini toplumsal ve ekonomik dinamiklerinde aradığını söylemek mümkündür[457].

Mehmed Akif ise "Avrupa'ya benzeme" konusunda diğer seçkinlerden ayrılsa da, Falih Rıfkı gibi "Doğu'nun durağanlığına" vurgu yapmıştır. Milli Mücadele döneminde yazdığı *Asım*'da, İslam dünyasının "uyku" halinde olduğunu vurgulaması bu çerçevede değerlendirilebilir: *"Dikkat et: 1000 senesinden beri, a'sâbı harâb/Yatıyor koskoca bir âlem-i îman, bîtab/Pıhtı hâlinde yürekler, cevelânsız kanlar/Çevirip yastığı tekrar uyuyor kalkanlar! /Gözünün gördüğü yok beynine çarpan güneşi!..."*[458]. Bu dizeleri Milli Mücadele sırasında Kastamonu'da verdiği vaazda tekrarlamış; Müslümanların içinde bulunduğu "*atalet*" halini "*ahlaksızlık*" olarak nitelemiştir: "*Biz* [*M*]*üslümanlar bin tarihinden itibaren çalışmayı bıraktık. Atalete, ahlâksızlığa döküldük. Avrupalılar ise gözlerini açdılar, alabildiğince terakki ettiler*"[459]. Ona göre Doğu'nun "uyanması" için Avrupa'nın bilim, teknik ve sanayideki gelişmişliğini takip etmesi gerekir. Öyle ki "*Avrupalıların ilimleri, irfanları, medeniyetteki, sanayideki terakkileri inkâr olunacak şey değildir*"[460]. Ancak Batı'nın yaşam tarzını taklit etmek "sakıncalı" olduğuna inanmıştır. Mehmed Akif Meşrutiyet yıllarında olduğu gibi Doğu-Batı dengesi üzerinde durmakta, Doğu'nun kültürel değerlerini "muhafaza" ederek ilerlemesi gerektiğini savunmaktadır[461]. Müslümanların Avrupalılar gibi yaşama hakkına sahip olduğunu ancak bunun için "belirli koşulların yerine getirilmesi" gerektiğini ifade eden Mehmed Akif, Batılılar teknoloji üretirken İslam dünyasının "*yürümeyi bile becerem*[*emesinden*]" şikâyet etmiştir[462].

Milli Mücadele yıllarında seçkinlerin Batı medeniyetinden esinlenmeleri, ortak bir paradigmanın varlığına işaret etmektedir. Seçkinlerin çoğu "ilerlemeyi" ve "Avrupa'nın bir parçası olmayı" hayatta kalmanın temel koşulu olarak

[457] Georgeon, **age**, 159 (Yusuf Akçura, Asya-yı Vusta Felaketzedegânı Menffatına Verilen Konferans", **Sırat-ı Müstakim**, 16 Şubat 1911, 398-399).
[458] Ersoy, **Safahat**, 459. ["Âsım" isimli altıncı kitaptan (1924)].
[459] Ekiz, **Mehmet Akif Ersoy,** 296.
[460] Aydın, **agm**, 62.
[461] Ekiz, **Mehmed Akif Ersoy**, 292.
[462] Semiz, Akandere, **agm**, 909.

değerlendirirken, Mustafa Kemal Türkiye'nin Batı medeniyetinin bir parçası olduğu düşüncesini Avrupalılara kabul ettirmeye çalışmıştır. Bu çabasına işaret eden birinci örnek, İstanbul'un işgali üzerine İngiltere, Fransa, İtalya ve ABD'nin siyasi temsilcilikleri ve Meclislerine gönderdiği protestı yazısıdır. "*Osmanlı ulusunun*" modern dünyanın bir paçası olduğunu "hatırlatan" bu metinde, "işgalin yirminci yüzyılın insani değerlerine aykırı olduğu" vurgusu yapılmıştır[463].

İkinci örnek ise Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasından kısa bir süre sonra ABD'li muhabirler ile yaptığı söyleşidir. Söyleşide Avrupa ve Amerika'nın Türkiye'yi modern dünyanın bir parçası olarak kabul etmesi gerektiğini ifade ederken kullandığı "agresif" ifadeler, bu meseleye "hayatta kalma" perspektifiyle yaklaştığını göstermektedir: "*Amerika, Avrupa ve bütün medeniyet dünyası bilmelidir ki, Türkiye halkı her medenî ve kabiliyetli millet gibi, kayıtsız şartsız hür müstakil yaşamağa kesin karar vermiştir. Bu meşru karara yönelik her kuvvet, Türkiye'nin ebedî düşmanı kalır*"[464]. Mustafa Kemal'in bu üslubunun arkasında Lozan'da başlayacak olan barış görüşmelerinin öncesinde İngiltere ve Fransa'ya gözdağı vermek olsa da, Türkiye'nin "*medenî ve kabiliyetli*" insanların yaşadığı bir ülke olduğunu kabul ettirmeyi çalışması gözden kaçmamaktadır. Ayrıca ülkeleri, "modernleşmiş ve geri kalmış" şeklinde ayırdığını ileri sürmek de mümkündür. Bu çerçevede, "geri kalmış ülkelerin" yok oluşa sürükleneceğine inandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Kasım 1918'deki bir söyleşisinde belirttiği gibi, Türkiye'nin "yok olmaması" için askeri zaferin yanı sıra "modernleşmenin" kaçınılmazlığını vurgulaması [465] bu çerçevede anlamlıdır.

Mustafa Kemal henüz Cumhuriyet ilan edilmemişken bu perspektifinin halk tarafından anlaşılmasını istemiştir. 22 Ocak 1923'te Bursa'daki bir konuşmasında, "modern dünyanın" hem sanatını hem de bilimini benimsemenin zorunluluk olduğunu savunmuştur: "*İnsanlar olgunlaşmak için bazı şeylere muhtaçtır. Bir millet ki resim yapmaz, bir millet ki heykel yapmaz, bir millet ki tekniğin gerektirdiği şeyler yapmaz; itiraf etmeli ki o milletin ilerleme yolunda yeri yoktur*". Birkaç gün sonra Alaşehir'deki bir toplantıda, "askeri zaferin" ilerleme ve modernleşme ile "taçlandırılacağını" söylemiştir: "*Arkadaşlar! Bundan sonra pek mühim zaferlere kavuşacağız. Fakat bu zafer süngü zaferleri değil, iktisat ve ilim ve irfan zaferleri*

[463] Atatürk, **Nutuk**, 338.
[464] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 359.
[465] Mango, **age**, 216.

olacaktır"[466]. "Hayatta kalmak" için izlenilecek yolu halka açıklayan Mustafa Kemal, Mart 1923'te Tarsus'taki Gençlik Yurdu'nda Türkiye'nin "neden modern dünyanın bir parçası olması gerektiğini" anlatırken sosyal darwinist perspektifini ortaya koymuştur: "*Muhterem gençler, hayat mücadeleden ibarettir. Hayatta yalnız iki şey vardır. Galip olmak, mağlup olmak. Size, Türk gençliğine terk ve tevdi ettiğimiz vicdani emanet yalnız ve daimi galip olmaktır ve eminin daima galip olacaksınız*"[467].

Seçkinler Erken Cumhuriyet döneminde Batıcılık perspektiflerini sürdürmüştür. Hüseyin Cahit, Avrupa medeniyetinin Türkiye için bir rehber olması gerektiğine dair fikirlerine devam etmiştir[468]. 1933 yılında çıkarmaya başladığı *Fikir Hareketleri* dergisinde yazdığı ve çevirisini yaptığı makalelerde liberal demokrasinin Türkiye için önemine vurgu yapmıştır[469]. Diğer taraftan Falih Rıfkı liberalizm ve demokrasiyi Batı'nın bünye hastalığı olarak gördüğünü ifade ederek[470] Hüseyin Cahit'ten farklı bir Batıcılık anlayışına sahip olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre, liberalizm şahsi idealleri milli ideallerden üstün tutmakta, Türkiye'deki kolektif bilince zarar verme ihtimalini barındırmaktadır[471]. Refik Halid ise Cumhuriyet döneminde siyasi sistemler ile ilgili tartışmalara katılmamıştır. Bu dönemdeki Batıcılık anlayışı Suriye'deki tecrübe ve izlenimleri çerçevesinde şekillenmiştir.

Halide Edib'in Cumhuriyet dönemindeki Batıcılık anlayışı ise Meşrutiyet ve Milli Mücadele dönemlerindeki görüşlerinin devamı niteliğindedir. Halide Edib'e göre İslamiyet modernizmi ve ilerlemeyi teşvik eden bir medeniyet anlayışını hâlihazırda kendi bünyesinde barındırmaktadır. Cumhuriyet dönemindeki romanlarında da İslamiyet'in toplum için öneminden bahsettiği, buna karşın tutuculuğa ve taassuba karşı çıktığı görülmektedir. Ona göre Batı'nın gelişmesinin temelinde yatan ilkeler İslam'ın özünde bulunmaktadır[472]. Türkiye ise tarihsel olarak Batı'ya yönelmiştir ve bu yolda ilerlemeye devam edecektir[473]. Osmanlı'nın bu ilerleme zorunluluğunu

[466] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 375-376.
[467] **age**, 383.
[468] Koçak, **age**, 250.
[469] Bengi, **age**, 64.
[470] Falih Rıfkı, "Devlet ve Halk", **Hâkimiyeti Milliye**, 5 Kânunsani 1934. Aktaran: Şirin, **age**, 164; Falih Rıfkı Atay, Cumhuriyet döneminde çok partili hayata geçme çabalarından hoşnut olmadığını ifade etmekte, çok partili bir meclise alışamayacağını hissettiğini belirtmektedir. Atay, **Çankaya**, 642.
[471] Atay, **Eski Saat**, 438.
[472] Halide Edib Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, çev. Can Ömer Kalaycı (İstanbul: Can, 2015), 36-38.
[473] **age**, 45.

yeterince fark edememiş olması, çöküşünün başlıca nedenleri arasında gelmektedir[474]. Dünya siyasetinde var olabilmenin temel koşulu içeride demokratik bir düzenin oluşturulmasıdır ki, "*Türklerin nihai ve en yüksek idealleri kaçınılmaz bir şekilde bir çeşit demokrasi*[…]" olmuştur[475]. Halide Edib bu çerçevede Hüseyin Cahit ile aynı doğrultuda düşünmektedir. Her iki seçkin, demokrasi ve liberalizmi güçlü bir siyasi sistem olarak değerlendirmişlerdir. Bu düşünceyi savunmalarında Faşizm ve Bolşevizm'in güçlenmesi etkili olmuştur. Bununla birlikte Atatürk'ün otoriter liderliğinden duydukları hoşnutsuzluk, iki seçkinin de liberal demokrasiye yönelmesinde belirleyici bir etkendir[476].

Yusuf Akçura ise sistem tartışmalarına doğrudan katılmamış; Doğu'nun Batı karşısındaki zayıflığını sorunsallaştırmaya devam etmiştir[477]. Avrupa ile Doğu arasında karşılaştırma yaparak "*çağdaş devletin*" dinamiklerini ortaya koymaya çalışan Akçura, Türkiye'nin temel meselesinin "*medeniyet değiştirme*" olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Batı'da yüzyıllar içerisinde ihtilal ve reformlarla oluşan siyasi ve toplumsal düzenin Türkiye'de kısa süre içerisinde inşa edilmesi gerekmektedir[478]. Türkiye'nin çağdaş bir devlet haline gelebilmesi için ise Osmanlı'dan kalan dini kurumları ve onları besleyen yeni rejime muhalif "feodal zihniyeti" tasfiye etmesi zorunluluktur[479]. Akçura Osmanlı döneminde üstü kapalı bir şekilde eleştirdiği dini kurumları, Erken Cumhuriyet'in siyasi atmosferinin de etkisiyle "geriliğin kaynağı" olmakla itham etmiştir[480].

Akçura'ya göre dini kurumlar yalnızca Osmanlı'da değil, Kafkasya Türklerinde de "*Boş rivayet, saçma ve batıl inanışlar*" üretmiştir. Ancak "*milli uyanış*" ile birlikte bu "*hurafelere*" karşı bir mücadele cephesi ortaya çıkmıştır. Basın ve edebiyatta İslam'ın "*ilme muhalif*" olmadığına yönelik yazıların yaygınlaşmasının yanı sıra yeni bir "*din bilgini*" sınıfı "*toplumu hareketsiz hale getiren*" geleneksel İslam anlayışını sorgulamaya başlamıştır[481]. Türk dünyasındaki "gericiliği" sorunsallaştıran Akçura, bir taraftan da Avrupa'dan yalnızca teknoloji ithal ederek ilerlenebileceğini öne

[474] **age**, 55.
[475] **age**, 68.
[476] Berktay, **age**, 34, Bengi, **age**, 61.
[477] Yusuf Akçura, **XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Osmanlı Devletinin Dağılma Devri**, ed. Celal Coşkun, (İstanbul: Parola, 2016), 193.
[478] Şenoğlu, **age**, 55.
[479] Akçura'ya göre 31 Mart ve Şeyh Sait ayaklanmaları feodal düzeni savunan toprak ağaları tarafından desteklenmiştir. Georgeon, **age**, 133-134; Şenoğlu, **age**, 56.
[480] Akçura, **Osmanlı Devletinin Dağılma Devri**, 20-21.
[481] Akçura, **Türkçülük**, 243.

süren Mehmed Akif gibi "modern muhafazakarlara" tepki göstermiştir. Ona göre Batı'nın tekniği ve düşüncesi bir bütündür: "*Zeppelin ve Blèriot'ya çırak olmak istiyorsak Kant ve Comte'un şakirdi olmak zorundayız*."[482] Bu çerçevede Akçura'nın Halide Edib gibi Batı'nın değerlerini İslam'a içkin gördüğünü söylemek mümkündür. İkinci olarak Akçura Meşrutiyet döneminde olduğu gibi[483], Batı medeniyetinin benimsenmesi ile milliyetçilik fikrinin yaygınlaşması arasında paralellik kurmaktadır.

Cumhuriyet döneminde idealindeki İslam birliğinin gerçekleşmemesinden dolayı hayal kırıklığına uğrayan Mehmed Akif, Batı merkezli uluslararası sistemi ve modern devlet olgusunu bir gerçeklik olarak kabul etmiştir. Bir başka ifade ile İslam eksenli ahlaki ve kültürel çerçeveye sahip olan bir toplum modeline inanmaya devam etse de Avrupa'nın ürettiği siyasi kavram ve olgulara karşı çıkmamıştır. Mısır'da ikamet ederken arkadaşı Eşref Edib'e yazdığı mektupta saltanat devrinin sona erdiğini, modern ulus devletlerin devrinin başladığını ifade etmiştir[484].

Mehmed Akif'in ulus-devlet sistemini bir gerçeklik olarak kabul etmesi, Meşrutiyet yıllarındaki modernleşmeci çizgisiyle uyumlu bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda Mehmed Akif'in Türkiye'deki ulus devlet yapısını benimsediği çıkarımını yapmak mümkündür. Cumhuriyet'in kurulmasının ardından *Sebîlürreşâd*'da çıkan yazıdaki ifadeler bu tespiti güçlendirmektedir[485]:

> "Türkiye bir Cumhuriyet-i İslâmiyedir. Saltanat-ı Osmâniye'nin Kanun-i Esasîsinde sarahaten münderic bulnan bu mahiyet-i diniye, 2 Teşrinisani 1338'de Saltanat ilga edilirken teyit edildiği gibi 29 Teşrinievvel 1339'da Cumhuriyet ilan kılınırken muadil mevadd-ı esasiyenin ikinci numorosuyla te'kid edilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti daima alemdâr-ı İslâm'dır. Bundan in'izâli (çekilmesi) mümkün değildir. Cumhuriyet en hakîki devlet-i İslâmiye olduğundan biz sair düvel-i İslâmiyeden ziyade ruh-ı İslâm'a tevfîk-i hareket etmişizdir."

Bu alıntıdan yola çıkarak *Sebîllürreşâd* başyazarı Mehmed Akif'in anayasa, parlamento ve cumhuriyet gibi modern devlet öğelerini benimsediği, bunları İslami bir çerçevede yeniden yorumladığı sonucuna ulaşılabilir. Türkiye'deki gelişmelerle ilgili Mehmed Akif'in itiraz ettiği asıl meselenin İslam'ın toplumsal hayattaki "geleneksel" rolünün azaltılması olduğu anlaşılmaktadır.

---

[482] Georgeon, **age**, 104.
[483] Akçura, **Hatıralarım**, 105-106.
[484] Eşref Edib'e yazdığı 20 Nisan 1931 tarihli mektuptan. Mehmet Akif Ersoy, **Mektuplar**, ed. Yusuf Turan Günaydın, 2.bs. (Ankara: Atlas, 2016), 88.
[485] Arabacı, **age**, 126.

Mehmed Akif, Meşrutiyet yıllarındaki tutumunu devam ettirerek toplumsal kültürü "ahlak ve yaşam tarzı" çerçevesinde ele almıştır. Avrupa dili ve edebiyatına olan ilgisi Cumhuriyet yıllarında da devam etmiştir. Yine Mısır'dayken Asım Şakir Gören'e yazdığı bir mektupta Fransızca öğrenmenin öneminden bahsetmiştir: "*Aman Fransızcayı bırakma… Her mümkünü bî-diriğ et de şu lisanı lüzumu kadar öğren*". İlerleyen tarihlerde yazdığı bir başka mektupta Gören'i Fransızca öğrenmeye teşvik etmeye devam etmiştir: "*Gerçek sen biraz Fransızca çalışacaktın. Vazgeçtin mi? Ben gelinceye kadar azıcık gayret etsen, sonra ben meşgul olurdum…*"[486].

Cumhuriyet yıllarında siyasi karar alma sürecinin merkezinde olan Mustafa Kemal, Batıcılık perspektifini uygulamaya dökme fırsatını elde etmiş; Harbiye öğrencisi iken benimsediği Fransız Devrimi'nin ilkelerini Türkiye'ye uyarlamaya çalışmıştır[487]. 1925'te, Batıcılık düşüncesinin öne çıkan isimlerinden Abdullah Cevdet ile görüşmesindeki ifadeleri bu çerçevede anlamlıdır: "*Şu ana kadar çok şey yazdınız. Artık tüm bu yazdıklarınızı hayata geçirebileceğiz*"[488]. Mustafa Kemal toplumun büyük ölçüde "modern dünyadan" uzak olduğunu düşünmekle birlikte, "modern bir ülke yaratabileceğine" inanmıştır.

Mustafa Kemal Cumhuriyetin ilanından kısa bir süre önce bu fikrini hayata geçirmeyi planlarken, modern dünyanın öncüsü olarak gördüğü Fransa'yı örnek aldığını yazar Maurice Pernot'e söylemiştir. 1923'te Montesquieu'nun "Kanunların Ruhu" ve 1928'de Descartes'in "Usul Hakkında Nutuk" kitaplarını çevirtmesi[489], Fransız felsefesi ve kültürüne verdiği önemin somut örneğidir.

Mustafa Kemal, Pernot'la söyleşisinde bütün dikkatini "*Türkiye'de asrî, binaenaleyh batılı bir hükûmet oluşturma*[*ya*]" yönelttiğini söylemiştir. Ona göre medeniyetin bir parçası olmanın ölçüsü "*Garba teveccüh*" etmektir[490]. Bu ölçüyü kabul etmeyen halkların yok olmaya mahkûm olacağını savunmuş[491]; daha sonraki konuşmalarında tekrar edeceği gibi[492] yaşamı bir ölüm-kalım mücadelesi olarak algıladığını ve "modernleşmeyi" bir "hayatta kalma meselesi" olarak değerlendirdiğini göstermiştir. Osmanlı yıllarındaki sosyal darwinist perspektifini devam ettiren Mustafa Kemal,

[486] Asım Şakir'e [Gören] yazdığı 18 Teşrînisani 1340 ve 17 Kânûnuevvel 1340 tarihli mektuplardan. Ersoy, **Mektuplar**, 130-131.
[487] Hanioğlu, **Atatürk**, 104; Kocatürk, **Atatürk ve Cumhuriyet…**, 475.
[488] Hanioğlu, **Atatürk**, 55.
[489] Özakman, **age**, 161, 185.
[490] Kocatürk, **Atatürk ve Cumhuriyet Tarihi…**, 400.
[491] Mango, **age**, 383.
[492] Hanioğlu, **Atatürk**, 145-146.

1924 yılında Anadolu'yu gezerken hayatta kalma yolunun bilimi takip etmek olduğunu vurgulamıştır: "*Yalnız, ilim ve fennin yaşadığımız her dakikada safhalarının tekâmülünü idrak etmek ve terakkiyatını zamanında takip eylemek şarttır"*[493].

1927'deki uzun nutkundaki ifadeleri de hayatta kalma ve modernleşme arasında kurduğu bağı, bir başka ifade ile sosyal darwinist anlayışını ortaya koymaktadır[494]:

> "Hayat demek, mücadele, müsademe demektir. Hayatta muvaffakiyet mutlaka mücadelede muvaffakiyetle mümkündür. Bu da, mânen ve maddeten kuvvete, kudrete istinad eden bir keyfiyettir. Bir de insanların meşgul olduğu bütün mesâil, maruz kaldığı bilcümle mehalik, istihsal ettiği muvaffakiyetler, maşerî, umumî bir mücadelenin dalgaları içinden tevellüt edegelmiştir."

Bu yaklaşım, Jön Türklerin Osmanlı'yı ayakta tutmak için ileri sürdükleri fikirlerin Cumhuriyet yıllarına taşınmasıdır[495]. Bir başka ifade ile 19.yüzyılda başlayan "Avrupa medeniyetine dâhil olma" gayreti Mustafa Kemal'in ideolojik altyapısını oluşturmuştur[496]. Türkiye'yi "*uygar dünyada kendisine yaraşan yere yükseltmek*" istemesi, yüz yıllık tartışmanın izlerini taşımaktadır: "*Bundan dolayı, biz her araçtan, yalnız ve ancak, bir ülkü için yararlanırız. O ülkü şudur: Türk ulusunu, uygar dünyada kendisine yaraşan yere yükseltmek ve Türk Cumhuriyeti'nin sarsılmaz temelleri üzerinde, her gün, daha çok güçlendirmek*"[497]. Ona göre "*Uygarlık öyle bir ateştir ki ona yabancı kalanları yakar, mahveder*" ve "*Uygar olmayan insanlar, uygar olanların ayakları altında kalmaya mahkûmdur*"[498].

Diğer taraftan Türkiye'yi modern bir ulus devlete dönüştürmeyi hedeflerken dinin toplumdaki geleneksel rolünü değiştirmeye yönelik adımlar atan Mustafa Kemal, İslamiyet'in "*ilerleme ve aydınlanma*" fikriyle uyumlu bir yorumunu pratiğe dökmeye çalışmıştır[499]. Bu doğrultuda tekke ve zaviyelerin kapatılması, dini modern

---

[493] Mango, **age**, 398; Hanioğlu, **Atatürk**, 155; Kocatürk, **Atatürk ve Cumhuriyet Tarihi…**, 419; İnan, **age**, 105.
[494] İnan, **age**, 97. İsmet Zeki Eyuboğlu'nun günümüz Türkçesine uyarladığı *Nutuk*'ta bu ifadeler şu şekilde yer almıştır: "*Baylar, bilirsiniz ki, yaşam demek savaşım ve çarpışım demektir. Yaşamda başarı, kesinlikle savaşımda başarıyla sağlanabilir. Bu da somut ve soyut olarak güce dayanır. Bir de insanların uğraştığı bütün sorunlar, karşılaştığı bütün korkulur durumlar, elde ettiği başarılar, toplumca yapılan genel bir savaşın dalgaları içinden doğagelmiştir*." Atatürk, **Nutuk**, 351.
[495] Büşra Ersanlı Behar**, İktidar ve Tarih: Türkiye'de 'Resmi Tarih' Tezinin Oluşumu (1929-1937)**, 2.bs. (İstanbul: Afa, 1996), 164; Hanioğlu, **Atatürk**, 201.
[496] **age**, 220.
[497] Atatürk, **Nutuk**, 665.
[498] Özakman, **age**, 178-179.
[499] Zürcher, **age**, 231.

ulus-devlet anlayışı çerçevesinde yeniden yorumlanmasıyla ilgilidir. Bu yeni yorum geleneksel dini öğeleri "ilkellikle" itham etmekte, ilerlemenin önünde bir engel olarak görmektedir[500].

Bu düşüncesi, Halide Edib ve Yusuf Akçura'nın "İslam'ın ilerlemeci ruhuna" yaptıkları vurguyla aynı doğrultudadır. Birçok reformcu Müslüman aydının da bu fikirde olduğunu ve Hıristiyan dünyasının Protestan reformuyla gerçekleştirdiği toplumsal dönüşümün İslam dünyası için de geçerli olabileceğine inandığı bilinmektedir[501]. Örneğin yukarıda da ifade edildiği gibi, Mehmed Akif her ne kadar İslam'ın geleneksel öğelerinin toplumsal hayattan tasfiye edilmesine itiraz etse de, dinin modern devlet anlayışıyla uyumlu olduğunu ısrarla savunmuştur. Ancak Mustafa Kemal'in modern devletin inşa edilebilmesi için İslam'ı yalnızca "bilimsel ve teknolojik ilerleme" bağlamında değil, aynı zamanda Batı kültürüne uyumlu bir biçimde yorumlamaya çalışması Mehmed Akif'in itiraz ettiği temel meseledir. Mustafa Kemal, 1925'teki "Kılık Kıyafet Kanununun" yürürlüğe girerken, "modernleşmenin aynı zamanda modern dünyadaki insanlar gibi giyinmekle" ilgili olduğunu ilan ederek[502] Mehmed Akif'in karşı çıktığı bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermiştir: "*Şapka giyelim mi, giymeyelim mi gibi sözler manâsızdır. Şapka da giyeceğiz, batının her türlü âsar-ı medeniyesini de alacağız. Efendiler, medenî olmıyan insanlar medenî olanların ayakları altında kalmağa maruzdurlar*"[503]. Ona göre "*Türkiye Cumhuriyetini tesis eden Tük halkı medenîdir, hakikatte medenîdir… Medenîyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı, aile hayatiyle, yaşayış tarziyle medenî olduğunu göstermek mecburiyetindedir*"[504]. Latin harflerinin kabulü ve Mecellenin kaldırılıp yerine İsviçre Medeni Kanunu'nun kabul edilmesi de, Mustafa Kemal ile Mehmed Akif arasındaki fikir ayrılığını belirgin hale getirmiştir. Mustafa Kemal'in bu yaklaşımı önce Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) programına daha sonra Anayasa'ya "*Laiklik*" ilkesi olarak yansımıştır[505]:

> "Fırka, Devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin ilim ve fenlerin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik

[500] Atatürk, **Nutuk**, 665. Jön Türk hareketinin ilk liderlerinden Ahmed Rıza da geleneksel din anlayışına karşı çıkmakla birlikte İslam'ın toplumsal hayatın dizayn edilmesinde önemli bir işlev üstlenebileceğini düşünmüştür. Mardin, **age**, 96.
[501] Hanioğlu, **Atatürk**, 56.
[502] Zürcher, **age**, 234.
[503] Kocatürk, **Atatürk ve Cumhuriyet…**, 443-444.
[504] İnan, **age**, 99.
[505] Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, 10.bs. (İstanbul: İletişim, 2007), 135.

edilmesini prensip kabul etmiştir. Din telakkisi vicdani olduğundan, Fırka, din fikirlerini Devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkide başlıca muvaffakiyet amili görür."

Sonuç olarak bu çalışma kapsamında fikirleri değerlendirilen bütün seçkinler modern devlet ve toplum anlayışını benimsemişlerdir. Siyasi görüşleri farklı olsa da Avrupa devletler sisteminin "dayattığı" ilkelerin kabullenilmesinin gerekliliği konusunda aynı doğrultuda düşünmüşlerdir. Bir başka ifade ile Mehmed Akif'in kültür konusundaki itirazları bir kenara bırakılırsa medeni olmanın ölçüsünü Batılı olmakla özdeşleştirmişler; Doğu medeniyetinin hükmünün kalmadığına kanaat getirmişlerdir. Dolayısıyla bu "Batı'nın değerler sisteminden" uzak kalan ülkelerin "medeniyet" sorunu yaşadığına inanmışlar; yok oluşa doğru sürüklendiğini ileri sürmüşlerdir. Bu bakış açısı sosyal darwinizm yaklaşımının öğelerini barındırmakta, "modernleşmeyi" bu yaklaşım çerçevesinde hayatta kalmanın bir koşulu olarak görmektedir.

Seçkinlerin Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı bölgelerindeki gezilerinde ya da gittikleri ülkelerde dikkat ettikleri ilk konu, gördükleri yerin Batı medeniyetiyle ilişki biçimi olmuştur. Avrupa değerler sisteminden uzak gördükleri coğrafyaları ileride de değinileceği gibi "oryantalist" bir bakışla değerlendirmişlerdir. Bu perspektif, seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışlarını şekillendiren etkenlerin başında gelmektedir.

Cuhuriyet yıllarında da seçkinlerin aynı düşünceyle hareket ettiği görülmüştür. Türkiye'nin Batı medeniyetine dâhil olarak "var oluşunu sürdürmesini" kaçınılmaz görmüşlerdir. Dolayısıyla bu dönemdeki reformların büyük ölçüde destekçisi olmuşlardır. Öyle ki bu dönüşümü geçirmeyen Müslüman ülkelerin Avrupa'nın tahakkümünden kurtulamayacağını düşünmüşlerdir. Dolayısıyla Geç Osmanlı döneminde, İmparatorluğun "modernleşmemiş" bölgelerine yönelik "oryantalist" bakışı, bu sefer "geri kalmış" ve Batı'nın tahakkümü altında olan Müslüman ülkelere çevirmişlerdir. Osmanlı döneminde olduğu gibi seçkinlerin Cumhuriyet yıllarındaki Bilad-ı Şam algısı, yine bu oryantalist perspektifin üzerine bina edilmiştir.

3.3.Merkeziyetçilik

Seçkinlerin siyasi fikirlerinin bileşenlerinden birisi de "Merkeziyetçilik" anlayışıdır. Merkeziyetçilik yaklaşımı "çok uluslu İmparatorluk" döneminin temel tartışma konusu olduğu için, bu bölümde seçkinlerin Osmanlı dönemindeki düşünceleri irdelenecektir.

Merkeziyetçilik politikasının 19.yüzyılın ilk yarısında, II. Mahmud döneminde başladığı söylenebilir[506]. Buna göre, II. Mahmud dönemindeki yapısal reformlarla birlikte, Osmanlı'nın mali yapısını ve vergi politikasını denetleyen bürokratik bir mekanizma inşa edilmiştir. Buradaki amaç, sermayenin devlet eliyle toplanması ve yine devlet tarafından "uygun" bir şekilde yatırıma dönüştürülmesidir. Böylelikle devlet, sermaye kontrolü ve yatırımlarıyla uluslararası ekonomik sisteme entegre olmaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda Osmanlı halkının tüm fertlerinden olabildiğince eşit vergi alma politikası izlenmeye çalışılmış;[507] Osmanlı ülkesinin tamamında standart bir mali ve idari yapı oluşturulmak istenmiştir. Bu durum bir anlamda Osmanlı topraklarına eşit yurttaşlık anlayışının başlangıcı olarak ifade edilebilir[508]. Ne var ki, merkezileştirme politikası Hıristiyan unsurların yaşadığı bölgelerde tepkiyle karşılanmış ve milliyetçi reflekslerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur[509]. Çünkü merkeziyetçilik politikasının öğelerinden birisi de Osmanlı Türkçesinin İmparatorluk lisanı kabul edilmesi ve tüm bürokratik kurumlarda bu dilin kullanılmasının zorunluluk hale getirilmesidir[510].

II. Mahmud döneminde başlayan bu politikanın 19.yüzyıl boyunca devam ettiği ve İTC tarafından sahiplenildiği görülmektedir[511]. Bu doğrultuda Meşrutiyet'in ilk yıllarında özellikle Balkan topraklarında merkezi otoriteyi kabul ettirmeye yönelik sıkı önemler alınmıştır. İttihatçıların bu politikası kısmen başarılı olsa da katı merkeziyetçiliğin uzun vadedeki toplumsal ve kültürel yansıması İTC'ye yönelik tepkilerin artması olmuştur[512]. İTC, muhalifler ve Türk olmayan unsurlar tarafından "Türkleştirme" politikası uygulamakla suçlanmıştır[513].

Merkezileştirme politikasının amaçlarından birisi Osmanlı yurttaşlarının eşit hak ve yükümlülüklerinin olduğu, dinsel ve etnik ayrılıkların ortadan kaldırıldığı bir sistem

---

[506] Berkes, **age**, 169. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 126; Hanioğlu**, A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 60.
[507] Hasan Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)**, çev. Türkan Yöney, 2.bs. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 14.
[508] Berkes, **age**, 171.
[509] **age**, 19.
[510] Hanioğlu, **Brief History of the Late Ottoman Empire**, 37.
[511] Hanioğlu, **Brief History of the Late Ottoman Empire**,88; Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 18; Berkes, **age**, 170, 407.
[512] Mehmet Hacısalihoğlu, "Jön Türklerin Balkan Politikası (1908-1913)", **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. 13, s. 24 (2008): 118.
[513] Hacısalihoğlu, "Jön Türklerin Balkan Politikası (1908-1913)", 118. Daha sonra Balkan ülkeleri kendi tarihlerini yazarken İttihatçıların kendilerini aldattığını ve Türkleştirmeye çalıştıkları argümanını kullanacaklardır. Hacisalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 220.

oluşturmaya çalışmaktadır[514]. Türklerin bu politikanın uygulayıcı unsuru olması, Türk olmayan İmparatorluk vatandaşlarında böyle bir algının oluşmasına neden olmuştur. İleride de tartışılacağı gibi merkeziyetçilik politikası çerçevesinde Türkçenin tüm kurumlarda zorunlu hale getirilmesi, Türk olmayan unsurların bu düşüncesinde haklılık payı olduğunu göstermektedir[515].

İTC'nin merkeziyetçi politikalarına karşı çıkan çevreler Gayrimüslim unsurlar ile âdem-i merkeziyetçiliği savunan siyasetçilerden oluşmaktadır. Âdem-i merkeziyetçilik düşüncesinin ileri gelenlerinden Prens Sabahaddin'in girişimiyle Eylül 1908'de kurulan muhalif Ahrar Fırkası (AF)[516], Gayrimüslimlerin İTC'nin merkeziyetçi politikalarına karşı sığındığı bir çatı işlevi görmüştür[517]. Âdem-i merkeziyet taraftarları, vilayetlerin özerk bir yapıya kavuşturulmasını ve devlet kontrolünün azaltılmasını savunmuşlardır[518].

Bu çalışma kapsamında fikirleri değerlendirilen seçkinler "Merkeziyetçilik" konusunda farklı görüşlere sahiptir. Hüseyin Cahit ve Refik Halid Osmanlı'nın merkezi otoritesinin bütün vilayetlerde güçlü bir şekilde uygulanılmasını savunmuştur. Falih Rıfkı'nın merkeziyetçi politikalara ilişkin görüşleri ise belirsizdir. Balkan Savaşları sonrasında İmparatorluğun Anadolu'nun kalkınmasına önem vermesi gerektiğini vurgulamış; ancak Arap vilayetlerine yönelik düşüncelerini net bir şekilde dile getirmemiştir. Bu başlığa ilişkin olarak fikirlerini doğrudan ortaya koymayan diğer seçkinler ise Mehmed Akif ve Mustafa Kemal'dir. İslam birliğini savunan Mehmed Akif, Osmanlı merkezi otoritesinin bu idealin gerçekleştirilmesi yolunda nasıl bir role sahip olması gerektiğini ifade etmemiştir. Mustafa Kemal ise Merkeziyetçilik üzerine düşüncelerini doğrudan belirtmemiş olsa da bazı eylemleri bu konudaki görüşleri hakkında fikir vermektedir. Örneğin Suriye ve Trablusgarp'ta bulunduğu dönemde "hürriyet ve nizamın yaygınlaşmasını" istemesi[519], bir bakıma merkezi otoritenin bu bölgelerde sağlanmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla Mustafa Kemal'in, İmparatorluğun her tarafında standart bir idari yapının oluşmasına taraftar olduğunu ileri sürmek mümkündür. Diğer taraftan, Halide Edib ve Yusuf Akçura

[514] Aykut Kansu, **1908 Devrimi**, 6. bs. (İstanbul: İletişim, 2011), 247.
[515] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da…**, 192.
[516] Ahrar, "*liberaller*" anlamına gelmektedir. Berkes, **age**, 406.
[517] Kansu, **age**, 254; Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 129.
[518] Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 126.
[519] İnan, **age**, 10-14, 81-83.

âdem-i merkeziyetçi bir siyasi yapının Osmanlı İmparatorluğu için uygun olacağını savunmuştur.

Hüseyin Cahit, II. Meşrutiyet dönemindeki merkeziyetçilik tartışmalarının önde gelen aktörlerinden birisidir. Merkeziyetçilik anlayışını ortaya koyan, birisi 22 Ağustos 1908'de, diğeri ise 6 Eylül 1908'de yazılmış, "*Âdem-i Merkeziyet*" başlıklı iki makalesi bulunmaktadır. Bu iki makale âdem-i merkeziyeti savunan Prens Sabahaddin'in[520] fikirlerine karşı bir cevap niteliğindedir. 22 Ağustos tarihinde yazdığı makalesinde, âdem-i merkeziyetin iki özelliğine değinmiştir. Bunlardan birincisi bireylerin özel girişimlerini teşvik eden teşebbüs-ü şahsiye, diğeri ise vilayetlerin yerinden yönetilmesi prensibidir. Hüseyin Cahit teşebbüs-ü şahsiye prensibine olumlu baktığını belirtmekle birlikte [521] bu prensibin Osmanlı memleketindeki bireylere henüz bol geleceğini ve hemen uygulanamayacağını belirtmiştir[522].

Hüseyin Cahit'e göre, yerinden yönetim prensibi ise Osmanlı memleketi için uygun değildir[523]. Bu uygulamanın İngiltere'de tarihsel ve toplumsal bir birikim ve tecrübenin sonucunda ortaya çıktığını, Osmanlı'ya aşılanmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ona göre, "Âdem-i merkeziyet ile vilayet meclislerinin oluşturulması kastediliyorsa, bu ilke zaten Kanun-u Esasi'ye uygundur ki, taşralarda bu tür meclisler hâlihazırda mevcuttur. Ancak idarenin tam olarak vilayetlere devredilmesi söz konusu edilmemelidir"[524].

Hüseyin Cahit 6 Eylül'deki ikinci makalesinde fikirlerini daha açık bir dille ifade etmiştir. Bu yazısında, mutlak surette bir usul-ü merkeziyet taraftarı olmadığını, Meşrutiyet yönetimi altında usul-ü merkeziyetin mutlakıyet rejiminde olduğu kadar boğucu ve ezici bir hal almayacağını öne sürmektedir. Meşrutiyet rejiminde zaten ahaliye hak ve özgürlüklerin verildiğini, Meclis-i Mebusan sayesinde fikir özgürlüğünün garanti altına alındığını, dolayısıyla âdem-i merkeziyete ihtiyaç bulunmadığını savunmaktadır[525]. Hüseyin Cahit'in âdem-i merkeziyet fikrine karşı olmasının nedeni, bu tür bir idari uygulamanın vilayetleri özerkliğe

[520] Sabahaddin Bey'in âdem-i merkeziyetçilik yaklaşımını ayrıntılı okumak için bkz: Berkes, **age**, 396-399.
[521]Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 65.
[522] Hüseyin Cahit, "Âdem-i Merkeziyet", **Tanin** 22 Ağustos 1908.
[523] Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 65.
[524] Hüseyin Cahit, "Âdem-i Merkeziyet", **Tanin**, 22 Ağustos 1908.
[525] Hüseyin Cahit, "Âdem-i Merkeziyet", **Tanin**, 6 Eylül 1908.

götürebileceğinden çekinmesidir[526]. Ona göre özerklik veya yerinden yönetim prensibi, Osmanlı ülkesini parçalanmaya götürecek bir aşamadır[527].

Hüseyin Cahit'e göre ülkenin "bölünmez bütünlüğünü" sağlayacak en önemli araç devletin resmi dili olan Türkçedir. Bu aşamada Türkçenin yaygınlaştırma amacının milliyetçilikten çok merkeziyetçilik politikası ile ilişkili olduğunu belirtmek uygun olabilir. Öyle ki Hüseyin Cahit ve diğer İttihatçıların bu konudaki söylmelerine bakıldığında "*Türkçülükten ve Türk milletinden*" bahsedilmediği görülmektedir[528].

Hüseyin Cahit'in Türkçenin yaygınlaştırılmasına yönelik düşüncesi İTC'nin politikaları ile uyumludur. Cemiyetin 1908 yılındaki seçim programında, bütün memurların Türkçe konuşması öngörülmektedir. Bununla birlikte aynı programa göre, resmi ve özel ilkokullarda dersler yerel dilde olabilecek ancak Türkçe dersi zorunlu hale getirilecek, resmi ve özel ortaokullar ile yükseköğretim kurumlarında ise yerel diller öğretilmekle birlikte ders dili Türkçe olacaktır[529].

Hüseyin Cahit'e göre bütün Osmanlı unsurlarının Türkçe öğrenmesi ülkenin bir arada tutulmasını sağlayacaktır. Bu nedenle ilkokuldan itibaren bütün Osmanlı yurttaşlarının Türkçe öğrenmesini savunmuştur[530]. Hüseyin Cahit, Meclis-i Mebusan adaylığını ilan ederken kamuoyuna sunduğu programda bütün Osmanlı vatandaşlarının Türkçe öğrenmesinin gerekliliğinden bahsederken, Türkçenin kendi içerisinde birtakım düzenlemelerle kolaylaştırılmasını ve herkesin öğrenebileceği bir forma sokulmasını önermektedir[531].

Meşrutiyet döneminde genç bir gazeteci olan Refik Halid de 1910 yılında yazdığı makalelerde Osmanlı'nın merkezi otoritesinin sarsılması ve farklı unsurların İmparatorluktan ayrılmak için isyan etmelerinden dolayı hissettiği kaygıyı ifade etmiştir. Özellikle Türk olmayan Müslüman unsurların milliyetçiliği benimsemesi ve

---

[526] Kansu, **age**, 271.
[527] Hüseyin Cahit Yalçın, **Siyasal Anılar**, ed. Rauf Mutluay, (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 1976), 174; Hüseyin Cahit, "Türkler ve Arablar", **Tanin,** 19 Nisan 1910.
[528] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 366. Türkçe, I. Meşrutiyet döneminde Osmanlı'nın resmi dili olarak ilan edilmiştir. Selim Deringil, "Namık Kemal'den Mustafa Kemal'e Kemalist Milliyetçiliğin Osmanlı Kökenleri", çev. Saliha Nilüfer, **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**, ed. Selim Deringil, 2.bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009): 267.
[529] Akşin, **age,** 168-169.
[530]Cahit Kerimoğlu, "Hüseyin Cahit Yalçın'ın Dil ile ilgili Görüşleri", **ÇTTAD**, c. 7, s.16-17 (2008): 113. Hüseyin Cahit, Cumhuriyet döneminde de benzer bir politikayı savunacak ve Türkiye'nin Bilad-ı Şam coğrafyası dahil olmak üzere Osmanlı'dan kopan bölgelerde Türkçenin yaşatılması gerektiğini savunacaktır: Hüseyin Cahit Yalçın, "Yakın Şark'ta Türk Kültürü", **Yeni Sabah**, 25 Mayıs 1939.
[531] Yalçın, **age**, 38.

buna karşın İTC'nin politikalarını yetersiz bulması kaygısını arttırmıştır[532]. Refik Halid merkezi otoriteyi sarsan ve İmparatorluğun dağılmasına neden olabilecek ayaklanmalardan dolayı İTC'yi sorumlu tutmuştur. Refik Halid'in, merkeziyetçiliğin tahakkümcü bir politikaya evrilmesine karşı çıkması[533], İTC'ye yönelik bu suçlamasını açıklayan bir ayrıntı olarak değerlendirilebilir. Buna göre Refik Halid'in gözünde, isyanların ortaya çıkmasına neden olan temel etkenlerin başında İTC'nin baskıcı politikası gelmektedir[534]. Diğer taraftan Refik Halid, yazılarından anlaşıldığı kadarıyla Prens Sabahaddin'in âdem-i merkeziyetçilik fikrine yakın durmamıştır. Bu konudaki yaklaşımı, daha çok II. Meşrutiyet'in vaat ettiği "hürriyet" fikrinin merkeziyetçi politikalarla çelişmeyecek bir şekilde korunmasına yöneliktir.

Falih Rıfkı ise bu tartışmanın ortaya çıktığı dönemde henüz on beş yaşındadır. Siyasi fikirlerini ifade etmeye başlaması ise Balkan Savaşları dönemine denk gelmektedir. Balkan Savaşları sırasında Rumeli'de yaşanan toprak kayıplarının ardından Anadolu'nun bütünlüğüne odaklanan Falih Rıfkı'nın[535], Hüseyin Cahit'ten farklı olarak İmparatorluğun bölünmez bütünlüğüne ve Türkçenin İmparatorluğun tamamında resmi dil haline getirilmesine dair düşüncelerine rastlanmamaktadır. İleride de ifade edileceği gibi, Anadolu merkezli yeni bir Türk medeniyetinin inşasıyla ilgilenmiş; Osmanlı'nın geri kalan topraklarını da siyasi hâkimiyet altında bulunan "yabancı topraklar" olarak değerlendirmiştir[536].

Merkeziyetçilik tartışmaları çerçevesinde ayrı bir kategoride değerlendirilebilecek seçkinlerden birisi Halide Edib'tir. Halide Edib, özellikle Balkan Savaşları sırasında âdem-i merkeziyeti savunmuştur. *Yeni Turan* isimli romanında İTC'nin yerini alan "Yeni Turan Partisi'nin" âdem-i merkeziyet taraftarı olması bu duruma işaret eden

[532] Karay, **Kirpinin Dedikleri**, 13.
[533] Ünal, **age**, 318.
[534] Karaer, **age**, 111.
[535] Atay, **Çankaya**, 140.
[536] Bkz: **Bölüm 3.5. Anadolu Merkezli Medeniyet Anlayışı**

bir örnektir[537]. Osmanlı devletinin ve Türk varlığının ancak âdem-i merkeziyet prensibi ile korunabileceğine inanmıştır[538].

Halide Edib, İTC'ye yakın bir seçkin olmasına rağmen merkeziyetçilik bağlamında Hüseyin Cahit'ten farklı düşünmekte, merkeziyetçiliğin İmparatorluğun sonunu getireceğine inanmaktadır. Bununla birlikte âdem-i merkeziyetin hemen kabul edilebilecek bir sistem olmadığını düşünmekte, bir "geçiş sürecinin" zorunluluğuna vurgu yapmaktadır[539]. Hüseyin Cahit gibi merkeziyetçiliği savunan seçkinlerin aksine Türk olmayan unsurlara siyasi, kültürel ve ekonomik özgürlük alanı açarak devletin ve "Türklüğün" korunabileceğine inanmaktadır. Bu çerçevede merkeziyetçilikten âdem-i merkeziyetçiliğe geçiş sürecinde devletin otoritesinin sarsılmaması için birtakım önlemlerin alınması gerektiğini düşünmektedir[540]:

> "Türk imparatorluğunun son çare ve necatı olan bu açık politikaya hıyanet edenlere hiç aman vermeyeceğiz. Türk kardeşlerimin mübareze-i hayat ve istiklalde son çareleri, gayr-i Türk kardeşlerimin de terakki ve saadeti için yine son çareleri düşündüğüm bu hayırlı yola hepsini davet ederim."

Halide Edib, bu politikanın uygulanmasında Amerika'nın örnek alınmasını savunmaktadır. Ona göre, Amerikan merkezi hükümeti eyaletlere yönetim özgürlüğü tanırken otoritesinden taviz vermemektedir[541]. Ona göre Amerika'daki siyasi sistem, dünya üzerindeki en güçlü modeldir. Bu doğrultuda Osmanlı gibi bünyesinde birçok etnik ve dini unsuru barındıran devletlerin Amerika'nın âdem-i merkeziyet sistemini kabul ederek hayatta kalabileceğine inanmaktadır[542]. Bununla birlikte Osmanlı'da âdem-i merkeziyetin işlevsel olabilmesi için bütün unsurların Türkçe öğrenmesi gerektiğini, aksi takdirde ayrılıkçı faaliyetlerin güç kazanacağını ileri sürmektedir[543]. Dolayısıyla Halide Edib'in, Türkçenin bütün Osmanlı vatandaşları tarafından öğrenilmesi gerektiğini savunan Hüseyin Cahit ile aynı fikirde olduğu görülmektedir.

---

[537] Adıvar, **Yeni Turan**, 15. Halide Edib, bu romanında Yeni Turan Partisi ve Yeni Osmanlı Partisi arasındaki siyasi mücadeleyi konu almıştır. Yeni Turan, milliyetçi ve batıcı bir parti iken, Yeni Osmanlı Partisi muhafazakâr bir yaklaşıma sahip olmanın yanı sıra milliyetçilik karşıtıdır. Bir başka ifade ile romanda İTC'nin yerini Yeni Turan, HİF'in yerini ise Yeni Osmanlı almıştır. Romanda Yeni Turan'ın kadınların toplumsal hayatta daha fazla rol alması için çaba göstermesi ve Yeni Osmanlı taraftarı olan karakterlerin, kitabın sonlarına doğru Yeni Turan'ın fikirlerini benimsemeye başlaması Yeni Turan'ın siyasi fikirlerinin Halide Edib'in düşüncelerini yansıttığını göstermektedir. Bkz: Adıvar, **Yeni Turan**, 105.
[538] Adıvar, **Yeni Turan**, 42.
[539] **age**, 84.
[540] **age**, 85.
[541] Adıvar, **Yeni Turan**, 85, Ayrıca bkz: **Bölüm 3.2. Batıcılık**
[542] Adıvar, **Yeni Turan**, 94.
[543] **age**, 95.

Önerdikleri metotlar farklı olsa da her iki seçkin Türklerin siyasi ve kültürel hâkimiyetini esas alan bir İmparatorluk anlayışına sahiptir[544].

Âdem-i merkeziyetçilik konusunda Halide Edib ile aynı fikirde olan Yusuf Akçura *Paris Ulûm-ı Siyasiye Mektebi*'ndeki "*Osmanlı Saltanatı Müessesâtı Tarihine Dair Bir Tecrübe*" başlıklı bitirme tezinde Gayrimüslimlere özerklik verilmesi gerektiğini ifade etmiştir: "*Bana öyle geliyor ki gayrimüslim milletlerin otonomi'leri mukadderdir. Eğer Osmanlı Devleti bu milletler için kendiliğinden hemen hemen müstakil 'self government'lar teşkiline razı olmazsa, onlar kuvvet ve şiddetle 'otonomi'lerini koparıp alacaktır*" [545] . Dolayısıyla Akçura Osmanlı'nın parçalanmasının önlenmesi için yerinden yönetim prensibini önermekte, Halide Edib gibi federatif bir yapının İmparatorlukta yaşayan unsurların bir arada yaşamasını temin edeceğini ileri sürmektedir: "*Hâsılı Osmanlı İmparatorluğu, varlığını koruyabilmek için, bir birleşik devlet (Etat Federatif) şekline dönüşmelidir*". Osmanlıcılık düşüncesini gerçekleştirmenin imkânsız olduğuna inanan Akçura[546] hatıralarında, Jön Türklerin bir kısmı dâhil olmak üzere birçok seçkinin bu fikirde olduğunu ancak "*Açıktan milliyetlere bir hak tanımak cesaretinde*" bulunamadığını ifade etmektedir[547].

Diğer taraftan Hüseyin Cahit örneğinde de görüldüğü gibi, Meşrutiyet döneminde İttihatçı seçkinlerin çoğunluk olarak katı bir merkeziyetçiliğe taraftar olduğu görülmektedir. Akçura İTC'ye üye olmamasının nedenini cemiyetin "merkeziyetçiliğe dayalı Osmanlıcılık politikasında ısrar etmesi" ile gerekçelendirmiş; 1912 yılında Pantürkizmi savunan *Milli Meşrutiyet Fırkası*'nı (MMF) kurmuştur [548] . Bu bağlamda Akçura'nın âdem-i merkeziyetçiliği savunmasının temelinde Sabahaddin Ali'nin öne çıkardığı liberal fikirlerin yatmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Onun temel kaygısı, Osmanlı'nın ve Türklerin bekası için merkeziyetçilikten vazgeçilmesiyle ilgili gözükmektedir. Buna karşın Halide Edib'in liberal düşünceden etkilendiği ancak bu fikirlerini milliyetçilik ile uyumlu hale getirerek, âdem-i merkeziyetçi yaklaşımını devletin bekası çerçevesinde ifade ettiği söylenebilir.

---

[544] Türklerin İmparatorluktaki hâkimiyetini öne çıkaran düşünceleri "Türkçülük" bölümünde değerlendirilecektir. Bkz: **Bölüm 3.4. Türkçülük.**
[545] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 27.
[546] Şenoğlu, **age**, 77.
[547] Akçura, **Hatıralarım**, 110.
[548] Gorgeon, **age**, 64.

3.4.Türkçülük

Bu çalışma kapsamınsa ele alınan siyasi seçkinlerin önemli bir kısmının Türkçülük akımından etkilendiği görülmektedir. Türkçülüğün benimsenmesinin temelinde ise, 19.yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı bünyesindeki Gayrimüslimlerin ekonomik ayrıcalıklar elde etmesi[549] karşısında oluşmaya başlayan bir tepkinin bulunduğu söylenebilir. Türk kimliğine, Türk olmayan bazı Müslüman seçkinler tarafından İmparatorluğun bekası adına sahip çıkılması, bu siyasi akımın Gayrimüslim karşıtlığından beslendiğini ortaya koymaktadır. Kürt olan Abdullah Cevdet'in Osmanlılık ile Türk veya Türkiyelilik kimliklerinin birbirinden farkının olmadığını savunması ve farklı unsurlardan Osmanlı yurttaşlarının kendilerini Türk görmelerinde bir sakınca bulunmadığını ileri sürmesi[550] bu duruma örnek niteliğindedir.

1908 yılının sonlarına doğru Türkçü derneklerin faaliyetlerini arttırması[551], Meşrutiyet'le birlikte Türk milliyetçiliğine yönelik ilgiyi göstermektedir. 1908-1912 yılları arasında *Türk Derneği*, *Türk Yurdu* ve *Türk Ocağı* cemiyetlerinin kurulması bu durumun somut bir yansımasıdır. Ayrıca Osmanlıcılık politikasındaki "*başarısızlıklar* da" Türkçülüğün "*zemin kazanmasına*" yardımcı olmuştur[552]. Türkçülük faaliyetlerinin artmasına paralel olarak bu siyasi yaklaşımın eğitim kurumlarında da karşılık bulduğu, özellikle Tıbbiyeli gençler arasında yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Yüz doksan Tıbbiye öğrencisinin Osmanlı'nın önde gelen Türkçülerinden Yusuf Akçura'ya 11 Mayıs 1911'de yazdıkları mektuptaki ifadeler Türkçülüğün modern okullardaki "popülaritesine" işaret etmektedir[553]:

> "'Türk ırkının eğitimine ve okullarına hizmet ederek, sosyal geleceğin temini amacı ile toplanmış 190 tıbbiyeli adına zât-ı âlilerine başvuruyoruz. Amacımız sunacağımız şeyler hakkındaki üstün ve yüksek fikirlerinizi öğrenmektir'. Bu şekilde başlayan mektup 'Türk kavminin düşüşe geçtiğini' söyleyerek, buna 'Bizden öncekiler gibi kalamayacağımızı'

[549] Kansu, **age**, 224-225.
[550] Hanioğlu, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, 163; Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 361.
[551] Bu derneklerden birisi "Türk Derneği" ismiyle Aralık 1908'de kurulmuştur. Derneğin üyeleri arasında dönemin önde gelen Türkçülerinden Yusuf Akçura'nın yanı sıra Veliaht Yusuf İzzettin Efendi de bulunmaktadır. Dolayısıyla Türkçülük akımının Osmanlı hanedanlığında dahi karşılık bulduğu görülmektedir. Derneğin amacı Türk tarihini araştırmak ve Türk kültürünü ve dilini Arap ve Fars etkisinden kurtararak daha sade bir hale getirmektir. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da…**, 38-39.
[552] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 362. Akçura, **Türkçülük**, 171-178.
[553] Bu ifadeler Türkçülüğün yanı sıra Tıbbiyedeki Batıcılık düşüncesinin de yaygınlığını göstermektedir. Akçura, **Türkçülük**, 178.

> belirttikten sonra, 'Hayatın sürekli bir mücadele ve bu mücadelede başarının da en büyük şartının eğitim ve okullarda başarıya ulaşmak' olduğunu yineliyordu[…] Bu emellerinin gerçekleşmesi için, 'Her türlü parti kavgasının üstünde her türlü siyaset dağdağalarının dışında yeni bir akımın doğması'nı gerekli görüyorlar ve bu akımı doğurmak için de Donanma Cemiyeti kadar geniş, milli ve sosyal bir cemiyet meydana getirmek istiyorlardı."

Diğer taraftan II. Abdülhamid'e karşı İttihatçılarla eş güdüm halinde hareket eden Gayrimüslimlerin [554] Meşrutiyet'in ilanının ardından merkezileştirici politikalar nedeniyle kendilerini baskı altında hissetmeleri ve bu nedenle İTC'ye muhalif bir pozisyon benimsemeleri de[555] seçkinlerin Türkçülüğünü pekiştiren bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

20.yüzyılın başlangıcından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türkçülük akımının iki kola ayrıldığını söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi sınırları aşan bir Türk birliğini amaçlayan Pantürkizm ya da bir başka ifade ile Turancılıktır[556]. Yusuf Akçura birinci akımın temsilcisi olarak öne çıkmıştır. Halide Edib'in de zaman zaman Pantürkizm'i alternatif bir siyasi tercih olarak gördüğünü belirtmek uygun olabilir[557]. Osmanlı'daki Türkçülüğü öne çıkartan ikinci kanal ise Hüseyin Cahit'in temsil ettiği İmparatorluğun bir Türk devleti olduğunu savunan *Millet-i Hâkime* yaklaşımdır[558]. Falih Rıfkı, Refik Halid, Halide Edib ve Mustafa Kemal daha çok bu kanaldan beslenseler de aşağıda tartışılacak olduğu gibi milliyetçilik anlayışları farklı yönlere evirilecektir. Mehmed Akif, bu iki kategorinin dışında kalan bir seçkindir. Her ne kadar Milli Mücadele döneminde milliyetçi yorumlarına rastlansa da, aşağıda da görüleceği gibi Türkçülük dâhil olmak üzere "kavmiyetçiliği" öne çıkartan siyasi yaklaşımları "bölücülük" olarak nitelemiştir.

Hüseyin Cahit, Geç Osmanlı döneminde Türkçülük akımını savunan seçkinlerin arasında yer almıştır[559]. Hüseyin Cahit'in vatanseverlik ve milliyetçilik konusunda Namık Kemal'den etkilendiği [560] görülmekle birlikte, Namık Kemal'in aksine Osmanlıcılığı benimsemediği ve Türkçülüğü doğrudan fikir dünyasının merkezine

---

[554] Meşrutiyet ilan edilmeden önce İttihatçılar ve Makedonya'daki örgütler birbirileriyle temas halinde olmuştur. Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 18.
[555] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 225.
[556] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 58.
[557] Adıvar, **Yeni Turan**, 97
[558] Hüseyin Cahit, "Millet-i Hâkime", **Tanin**, 7 Kasım 1908.
[559] Hüseyin Cahit Gayrimüslimlerin muhalif tavrına tepkisini Meşrutiyet'in ilanından yaklaşık üç ay sonra dile getirecek ve Osmanlıcılık fikrini benimsemediğini ilan edecektir. Bkz: Hüseyin Cahit, "Millet-i Hâkime", **Tanin**, 7 Kasım 1908.
[560] Çetinkaya, "Hüseyin Cahit Yalçın", 316.

aldığı anlaşılmaktadır. II. Meşrutiyet'in başlarında Osmanlıcılık vurgusu yapan makaleler yazmış olsa da kısa bir süre sonra Türkçülüğü öne çıkartan düşüncelerini ifade etmeye başlamıştır. Meşrutiyet yıllarındaki milliyetçi tutumuyla Gayrimüslimlere cephe alan Hüseyin Cahit 1908'de dönemin önde gelen Türkçülerinin kurduğu *Türk Derneği'*ne üye olarak[561] ve 1912'de kurulan *Türk Ocağı*'na en yüksek bağış yapanların arasında yer alarak Türkçülük ideolojisine olan bağlılığını somut bir biçimde göstermiştir[562]. Yalçın'ın siyasi anılarındaki ifadeleri ilk gençlik yıllarından itibaren bir Türk milliyetçisi[563] olduğunu, dolayısıyla Meşrutiyet'in ilk aylarındaki Osmanlıcılık söylemini hiçbir zaman içselleştirmediğini göstermektedir[564]:

> "Yirmi yaşımda yazı yazmaya başladığım günden bu ana kadar bütün kalbimi, ruhumu, kalemimi Türklüğe, kendi ulusuma verdim ve Meşrutiyet'in ilk zamanlarında ülkedeki ilk Türkçülük hareketine ben ön ayak oldum. Türk Ocaklarını kuran Tıbbiyeli gençler, Ocak'a benim başkanlık yapmamı istediler"**.**

Hüseyin Cahit'in *Servet-i Fünun'daki* yazılarında ifade ettiği düşünceler kendisinin Türkçülüğü konusunda ipucu vermektedir. Meşrutiyet öncesinde herhangi bir siyasi harekete angaje olmayan Hüseyin Cahit'in "*Türkçenin Arap gramerinin etkisinden kurtulması*" gerektiğine dair ifadeleri[565] bu bağlamda değerlendirilebilir. Hüseyin Cahit milliyetçilik konusunda, II. Meşrutiyet döneminin önde gelen Türkçüleri olan Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura kadar etkili olmuştur[566].

Falih Rıfkı'nın da Hüseyin Cahit gibi Namık Kemal'in "vatanseverlik" ve "milliyetçilik" anlayışından etkilendiği görülmektedir. Bununla birlikte Ziya Gökalp'in[567] "*Türkleşmek İslamlaşmak, Muasırlaşmak*" formülünü benimsemiştir[568]. Falih Rıfkı, İmparatorluğun bekasını, bir hanedanlığın davası olarak değil, "vatan

---

[561] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 364.
[562] Akçura, **Türkçülük**, 180.
[563] Hüseyin Cahit, Cumhuriyet dönemindeki yazılarında Osmanlı unsurlarının arasında yaygınlaşan milliyetçilik fikrinden duyduğu hoşnutsuzluğu ifade etmiştir. Hüseyin Cahit Yalçın, "Yakın Şark'ta Türk Kültürü", **Yeni Sabah**, 25 Mayıs 1939. Ancak kendisi düşüncelerini aynı milliyetçilik akımının çerçevesinde dile getirerek diğer unsurların tepkisini çekmiştir.
[564] Yalçın, **age**, 249.
[565] Çetinkaya, "Hüseyin Cahit Yalçın", 319.
[566] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 365. Çetinkaya, **"**Hüseyin Cahit Yalçın"**,** 324.
[567] Ziya Gökalp, bu çalılmada fikirleri ele alınan seçkinlerin önemli bir kısmının siyasi fikirlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Bunun nedeni İttihatçı çevrelerin Gökalp'in entelektüel birikiminden faydalanmak istemeleridir. İTC'nin siyasi propaganda faaliyetlerinin arka planında Gökalp'in fikrleri belirleyicidir. Bayur**, Türk İnkılâbı Tarihi**, 5.
[568] Şirin, **age**, 59; Falih Rıfkı, "Yeni Kelimelerin Vâzıh İfadeleri", **Akşam**, 16 Kânunusani 1923.

meselesi" olarak algılamış; Batı felsefesini, İslam inancını ve Türk ulusçuluğunu birleştirerek yeni bir düşünsel çerçeve geliştirmiştir[569].

Falih Rıfkı, Meşrutiyetin başında genç bir idadi öğrencisiyken Osmanlıcılık fikrinden etkilenmiş; Osmanlı coğrafyasındaki tüm unsurların bir arada barış içerisinde yaşayabileceğine inanmıştır [570] . Ancak Trablusgarp'ın ve Rumeli'nin kaybedilmesinin ardından Osmanlıcılık düşüncesinden uzaklaştığı anlaşılmaktadır. Falih Rıfkı, bu kayıpların ardından kısa süreli bir bocalama dönemi yaşayacaktır[571]: "*Osmanlılıktan ümidimiz kesilmiştir. Başlayan Türkçülüğü dilce zevksiz, millet anlayışı ile Asyalı buluyorum. Bu bir, kararsızlık hali*". Türkçülüğün başlangıç aşamasını "*Asyalı*" bulan Falih Rıfkı zamanla Türk kimliğini benimsemeye ve öne çıkarmaya başlamıştır[572]. Öyle ki Balkan Savaşları sırasında Gayrimüslimlere karşı açıkça cephe aldığı görülmektedir[573].

Falih Rıfkı'nın düşüncelerindeki bu dönüşüm, Mehmet Hacısalihoğlu'nun dikkat çektiği "*geçiş ideolojisi*" temelinde değerlendirilebilir. Buna göre Balkan Savaşlarına kadar Türk ve Arnavut gibi Müslüman unsurlar için Osmanlıcılık kendi ulusal kimliklerini koruyabilecekleri bir çatı işlevi görmüştür. Balkan Savaşları'nın beraberinde getirdiği parçalanmanın ardından bu unsurlar var oluşlarını sürdürebilmek için kendi ulusal kimliklerini öne çıkartmışlardır[574]. 1913'te *Büyük Arap Kongresi*'nin organize edilmesi göz önünde bulundurulduğunda aynı sürecin Araplar için de geçerli olduğunu varsaymak yanlış olmayacaktır[575].

Diğer taraftan Türk seçkinlere daha yakından bakıldığında, bu geçiş sürecinin daha çok Falih Rıfkı gibi genç İttihatçıların üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Bu kuşak Rumeli'nin kaybedilmesinin ardından Anadolu merkezli bir milliyetçilik anlayışına yönelmiştir. Hüseyin Cahit gibi eski nesil İttihatçıların ise Türkçülüklerini

[569] Şirin, **age**, 59.
[570] **age**, 31.
[571] Atay, **Zeytindağı**, 35.
[572] Şirin, **age**, 16.
[573] Atay, **Zeytindağı**, 35.
[574] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 356.
[575] Philip Khoury Balkan Savaşları döneminde Osmanlıcılık idealinden uzaklaşan ve idari pozisyonlarda edindikleri tecrübelerle seslerini duyurmaya başlayan genç Arap milliyetçilerinden bahsetmektedir. Philip S. Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism** (New York: Cambrdige, 1983), 72.

Anadolu ile sınırlı tutmadığı, *Millet-i Hâkime* anlayışı çerçevesinde İmparatorluğu Türk devleti olarak algılamaya devam ettiği görülmektedir[576].

Bununla birlikte Falih Rıfkı'nın Türkçülük akımından etkilenmesinde Hüseyin Cahit'in de rolünden bahsedilebilir. Hüseyin Cahit'in müdürlük yaptığı Mercan İdadisinde lise eğitimine devam eden Falih Rıfkı, aynı zamanda Hüseyin Cahit'in başyazarı olduğu *Tanin* gazetesini takip etmeye başlamıştır[577]. Dolayısıyla Hüseyin Cahit'in savunduğu *Millet-i Hâkime* fikrini zaman içerisinde benimsemiş olduğunu ileri sürmek mümkündür. Çoğunlukla Gayrimüslimlerin yaşadığı Beyoğlu ve Galata gibi semtlerin "bir sömürge yatağı" haline geldiğine inanması[578], bu durumun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Hüseyin Cahit tarafından dile getirilen *Millet-i Hâkime* düşüncesi, aslında İTC'nin resmî ideolojisini yansıtmaktadır [579] . Hüseyin Cahit'in 7 Kasım 1908'deki makalesinde özetlediği bu yaklaşıma göre, Osmanlı memleketindeki hâkim unsur Müslümanlardır [580] . Ona göre Gayrimüslimler Osmanlı vatanının bekasını düşünmemekte ve ayrı projeler peşinden koşmaktadır[581]:

> "Muhakkak olarak biliyoruz ki bu devletin bekâsını Müslüman anasırı kadar isteyen ve çalışan yokdur. Bugün şu devleti kendisine yalnız Müslim anasırı kendisine mal ediyor, 'Benim hükümetim' diyor. Anasır-ı saire hep bir emel arkasındadır […] Hepsi başka bir merkeze tabidir […] Demek oluyor ki biz, Müslim anasır, memleketin şu halinde hayatımızı kurtarmak istersek hüküm ve nüfuzu kendi elimizde toparlamalıyız ve anasır-ı saireye bunu kapdırmamalıyız".

Hüseyin Cahit'in bu yaklaşımının temelinde, Meşrutiyet'in ilanının ardından ortaya çıkan siyasi atmosferin etkisini görmek mümkündür. Temmuz 1908 öncesinde Makedonya'da faaliyet gösteren ayrılıkçı silahlı örgütler, Meşrutiyet'in ilanının ardından parlamenter siyasetin bir parçası olmayı kabul etmiştir. Bu gruplar Aralık 1908'deki seçimlere katılmış; Meclis-i Mebusan'da yer alarak Makedonya'daki etnik sorunların Meclis'te gündem olmasını sağlamıştır. Bir başka ifade ile İTC'nin öngörüsünün aksine ayrılıkçı faaliyetler silahtan arındırılmış olsa da Meclis'te yankı

[576] Hüseyin Cahit, "Millet-i Hâkime", **Tanin**, 7 Kasım 1908.
[577] Şirin, **age**, 9.
[578] Atay, **Çankaya**, 142.
[579] Hanioğlu, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, 165.
[580] Erik J. Zürcher İTC'nin başından beri kendisini Müslümanların Cemiyeti olarak gördüğünü vurgulamaktadır. Zürcher, **age**, 105.
[581] Hüseyin Cahit, "Millet-i Hâkime", **Tanin**, 7 Kasım 1908.

bulmaya devam etmiştir[582]. Tam da Makedonya tartışmalarının şiddetlendiği Kasım 1908'de[583] İTC'nin temsilcisi olarak Meclis-i Mebusan'a girmeye hazırlanan Türk milliyetçisi Hüseyin Cahit'in, Gayrimüslimlerin propaganda faaliyetlerine tepkisi bu çerçevede anlaşılabilir.

Hüseyin Cahit *Millet-i Hâkime* makalesinin devamında Gayrimüslimlerin ayrılıkçı söylemlerine tepki göstermeye devam etmiştir. Ona göre Jön Türkler Gayrimüslimlere hukuk önünde eşitlik vermiştir. Gayrimüslimler ise bu ayrıcalıklarını kötüye kullanmaktadır. Bütün unsurlar Osmanlılık altında birleşmelidir, fakat devlet her zaman Türklerin menfaati doğrultusunda şekillenmelidir. Hüseyin Cahit'e göre, "*Bu memleket, Türk memleketidir, çünkü bu memleketi Türkler zapt etmiştir*"[584]:

> "Bu memleketi Türkler zapt etdi. Fetih etmek içün yapmadıkları fedakârlıklar tarihin en hayret bakış saifelerini, en parlak mefâhirini teşkil eder. Sû' idare ile Türklerin kuvvetine halel gelince memleketin büyük kesimini ellerinden gayb etdiler. Fakat geride kalan en ufak bir parçayı bile kanları bahasına hıfz eylediler."

Bu çerçevede Hüseyin Cahit'in okuru olan Falih Rıfkı'nın Balkan Savaşlarının ardından Gayrimüslimlere cephe almasında Kasım 1908'den itibaren İttihatçılar arasında yaygınlaşan *Millet-i Hâkime* düşüncesinin etkili olduğu söylenebilir. Makaledeki dikkat çekici nokta, Osmanlı'daki hâkim milletin Müslümanlar olduğunu belirtmesi, ancak belli yerlerde Müslüman ifadesi yerine Türk kavramının kullanılmış olmasıdır. Hüseyin Cahit'in bu makalesinde Türk olmayan Müslümanları ürkütmemek adına böyle bir yöntem kullandığı anlaşılmaktadır.

Hüseyin Cahit'in bu yaklaşımı İTC'nin politikalarıyla uyumlu gözükmektedir. İttihatçılar bu dönemde, Türk kimliğinin yanı sıra Müslümanlık kimliğini de öne çıkarmışlar; Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslümanlara ait olduğunu vurgulamışlardır. Diğer taraftan bazı İttihatçılar, Hüseyin Cahit gibi Osmanlı'nın "Türk ülkesi" olduğunu belirtmeye devam etmişlerdir[585]. Dolayısıyla İttihatçıların

---

[582] Hacısalihoğlu, "Jön Türklerin Balkan Politikası (1908-1913)", 125.
[583] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 221.
[584] Hüseyin Cahit, "Millet-i Hâkime", **Tanin**, 7 Kasım 1908. Bu makale Aralık 1908'deki mebus seçiminin öncesinde, siyasi atmosferin gergin olduğu bir dönemde yazılmıştır. Ahmet Bedevi Kuran, *Tanin* gazetesinin bu dönemdeki yayınlarını "*Çok aşırı ve Hıristiyan unsurları rencide eden* […] *nifak saçıcı*" olarak nitelemiş; Gayrimüslimlerin siyasi taleplerini şiddetli bir şekilde ifade etmelerinde bu tür yayınların etkili olduğunu ileri sürmüştür. Kuran, **age**, 311.
[585] *İttihad* gazetesinden Fahri Bey 4 Temmuz 1910 tarihindeki makalesinde "Yunanistan'ın çıkarlarını destekleyen" Rumların istedikleri tekdirde "Türk topraklarını" terk edebileceklerini yazmıştır: "*Binaenaleyh Yunanistan'da Girit Cezire-i Osmaniyesi hakkında âmal-ı mahsusa baki kalarak, âfak-ı*

Türk ve Müslüman kimliklerini iç içe kullandıkları, yerine göre iki kimlikten birisini öne çıkardıkları görülmektedir. Ancak *Milleti Hâkime* düşüncesinde Türklüğün daha fazla ağırlığa sahip olduğunu söylemek mümkündür. Makaledeki *"Bu memleket Türklerindir çünkü bu memleketi Türkler zapt etti*" vurgusu, bunun en temel göstergesidir. Bu ifadelerden, Hüseyin Cahit'in hangi vilayet olursa olsun ve bu vilayetlerde hangi etnik unsur yaşarsa yaşasın, Osmanlı yönetimindeki toprakların Türklere ait olduğuna inandığı anlaşılmaktadır.

Hüseyin Cahit'in altını çizdiği *Millet-i Hâkime* fikri, Gayri-Türk unsurları Türkleştirmekle ilgili olmayıp bu unsurlara "Türklerin üstünlüğünü" kabul ettirmeye yönelik bir yaklaşımdır. Dolayısıyla bu perspektif, Osmanlı memleketinde yaşayan etnik ve dini topluluklar arasındaki farklılıkları ortadan kaldırmayı değil, bu toplulukların belirgin bir hiyerarşiye tabi tutulmasını savunmaktadır. Bu hiyerarşiye göre ülkenin merkezinde Müslümanlar bulunmaktadır ve Gayrimüslimlerin bu hiyerarşiyi kabul etmeleri gerekmektedir. Ancak Müslümanlar arasında da bir ayrım söz konusudur. Buna göre, Türkler Türk olmayan Müslümanlara göre daha ayrıcalıklıdır[586].

Milleti Hâkime düşüncesinin toplumsal ve tarihsel bir birikimin sonucu olarak ortaya çıktığını ve İTC döneminde devletin hâkim ideolojisi haline geldiğini ileri sürmek mümkündür. Köklerini 18. Yüzyıldan alan bu düşünce, Müslümanların İmparatorluktaki çoğunluğu oluşturmasını esas almış ve İslam'ı devlet ideolojisinin temel bileşeni olarak görmüştür[587]. Ancak bu dönemde Gayrimüslim unsurlara, Müslümanların üstünlüğünü vurgulayan hiyerarşik bir toplumsal model kabul ettirilmeye çalışılmamıştır[588]. Tanzimat'tan itibaren ise *Millet-i Hâkime* anlayışının içeriğinin değişmeye başladığı, Türklerin Müslümanlar arasındaki "üstünlüğünü" vurgulayan fikirlerin yaygınlık kazandığı görülmektedir. Örneğin Tanzimat

---

Yunaniyeden vezan olan nesim tahrik ve tevsil ile Girit'teki mağdur ve mazlum unsur-i İslâm'a cebr ve taaddi devam ettikçe Türkiye'den dahi boykotun refi kabil değildir. Yunaniler ve onların mürevvic-i âmal-ı olan malum-ül-hal matbuat beğenmiyorlarsa kendilerini cebren Osmanlı toprağında tutan yoktur. Bir insan mizacına muvafık olmayan yerde durmaz. Onlar da hemen Türk ülkesini terk etsinler." Fahri, "Boykotaj Niçin Kalkamaz", **İttihad**, 4 Temmuz 1910. Aktaran: Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…**, 134.

[586] Hüseyin Cahit'in Türk Ocağı'na en yüksek bağış yapan seçkinlerin arasında yer almasıyla bu derneğin *Millet-i Hâkime* fikrini savunması arasında bağlantı olduğunu ileri sürmek mümkündür. Türk Ocağı tüzüğünün ikinci maddesi, bu yklaşımı kuvvetli bir şekilde vurgulamaktadır: "*Cemiyetin maksadı: İslâm kavimlerinin başlıca mühimmi olan Türklerin millî terbiye ve ilmî ve içtimaî, iktisadî seviyelerinin terakki ve itilasiyle Türk ırk ve dilinin kemaline çalışmaktır*." Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 406.

[587] Hanioğlu, **Brief History of the Late Ottoman Empire**, 15.

[588] **age**, 36.

döneminde Mustafa Reşid Paşa devlet idaresinin Türklere dayandığını savunmuş; Ahmed Cevded Paşa ise Osmanlı'nın "*asli unsurunun*" Türkler olduğunu vurgulamıştır[589]. 19.yüzyıl sonunda Yemen ve Hicaz'da görev yapan Osman Nuri Paşa da[590] Türkleri İmparatorluğun gövdesini oluşturan unsur olarak tanımlamış; Türk olmayan Müslümanları ise "*destekleyici, tali unsurlar*" olarak görmüştür[591].

Ussama Makdisi, bu durumu 19.yüzyıl Osmanlıcık ideolojisinin örtülü olarak "Türklerin üstünlüğü" inancını barındırmasıyla açıklamaktadır. Buna göre Osmanlı milletini korunup, yönetilmesi "devletin sahibi" olan Türkler tarafından gerçekleştirilecektir. Makdisi, Osmanlıcılığın Türkçülüğe evrilme aşamalarını irdelerken, 19.yüzyıl siyasi seçkinlerinin Müslümanların çoğunluk olmasından yola çıkarak, "hâkim millet" anlayışını meşrulaştırmaya çalıştığına dikkat çekmektedir. İkinci olarak "devleti kuran, koruyan ve idare eden Türklerin" bu hâkim milletin içerisindeki egemen unsur olduğu düşüncesi Türk olmayan Müslümanlara kabul ettirilmek istenmiştir[592]. Şerif Mardin ise bu düşünceye karşı çıkmaktadır. Ona göre Türklerin İmparatorluğun sahibi olduğuna yönelik düşünceler sistematik bir arayışın ürünü değildir. Osmanlıcılığın işlemediğini gören Jön Türklerden bazıları "*panik halinde*" içe kapanma yolunu seçmiş; ayrılma eğiliminde olan Osmanlı unsurlarını Türk hegemonyası altında hizaya getirmeye çalışmıştır. Erik Jan Zürcher ise bu yaklaşımı Türkçülüğün bir yorumu olarak görmemekte, "*Osmanlı Müslüman Milliyetçiliği*" şeklinde tanımlamaktadır[593]. Ancak Hüseyin Cahit'in makalesinde görüldüğü gibi İttihatçı perspektifin Müslümanlıktan daha fazla Türklük vurgusu yaptığı söylenebilir. Öyle ki Mardin ve Hanioğlu'nun ayrıca belirttiği gibi, *Millet-i Hâkime* anlayışı Müslümanlar dâhil olmak üzere Türk olmayan unsurlar tarafından "Türkleştirme" politikası şeklinde algılanmıştır[594].

Görüldüğü gibi, Hüseyin Cahit'in Osmanlı unsurları arasında zihninde tasarlamış olduğu hiyerarşik sıralama, 19.yüzyıl sonu Osmanlı seçkinlerinin düşünce dünyasının devamı niteliğindedir. Refik Halid, Halide Edib ve Falih Rıfkı'nın düşüncelerine bakıldığında belli ölçülerde *Millet-i Hâkime* anlayışının izlerini bulmak mümkündür. Ancak bu düşünce, İmparatorluk bünyesinde yeni bir siyasi ve

[589] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…** ,33-34.
[590] Osman Nuri Paşa aynı zamanda "*Plevne kahramanı Gâzî Osman Paşa*" olarak da bilinir. Berkes, **age**, 346.
[591] Deringil, "Osmanlı'dan Türk'e: Türkiye'de Kimlik ve Sosyal Mühendislik", 99.
[592] Makdisi, **agm**, 769.
[593] Zürcher, **age**, 232.
[594] Hanioğlu, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, 160; Mardin, **age**, 155.

toplumsal yapının inşası ile ilgili olduğu için Türk ulusçuluğunun gelişmesiyle birlikte geri planda kalacaktır. Özellikle İmparatorluğun siyasi ve toplumsal ihtiyaçlara cevap vermekte zorlandığı dönemlerde Türkçülük fikri, ulusçuluk düşüncesinin bir yansıması haline gelecek, Türk olmayan Müslümanlar ve Gayrimüslimler İmparatorluktan koptukça *Millet-i Hâkime* anlayışının önerdiği hiyerarşik yapılanma modeli işlevsiz kalacaktır.

Millet-i Hakime tartışmasının şiddetlendiği dönemde Falih Rıfkı, üzerinde durduğu Türklük bilincini savunmak ve yaygınlaştırmak için İttihatçıların kurduğu "Türk Gücü Cemiyeti'ne" üye olmuştur. Türk Gücü Cemiyeti'nin amacı, gençleri izciliğe ve askerliğe hazırlamak ve yeni bir nesil yetiştirmektir. Cemiyetin sloganı ise "*Türkün gücü her şeye yeter*"dir[595]. İttihatçıların ulus inşasına yönelik faaliyetlerinin içerisinde yer alan Falih Rıfkı, yeni neslin modern bir ulus devlet anlayışı doğrultusunda yetiştirilmesi gerektiğini ilerleyen yıllarda dile getirecektir. Bunun için de tarihin yeni bir ulusal bilincin oluşturulması doğrultusunda kullanılması gerekmektedir. Bu doğrultuda "*necip Türk milletinin*" tarihini gençlere öğretmek bir zorunluluktur[596]. Yeni bir tarih yazımıyla yetiştirilecek olan gençler bedenen ve zihnen kuvvetli olacak ve imparatorluğu koruyacaktır[597]. Buradan Falih Rıfkı'nın tarihin yeniden yazımı ve bu doğrultuda Türk kimliğine dayalı bir ulus inşası için kullanılması taraftarı olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede, Hüseyin Cahit'in aksine Osmanlı'nın diğer unsurlarını dikkate alan hiyerarşik toplumsal inşa sürecine odaklanmadığı, doğrudan "Türk ulusunun yaratılmasıyla" ilgilendiği görülmektedir.

Mütareke ve Milli Mücadele dönemlerinde ise Falih Rıfkı'nın tek beklentisi "Türklüğün Anadolu üzerinde yaşatılması" olacaktır[598]**.** Bunun yolu Anadolu'nun işgalden kurtarılması ve homojen bir Türk ulusunun yaratılmasıdır. Bu doğrultuda "Yunanlıların ülkeden kovulmalarıyla" birlikte, "içimize kadar işlemiş Bizans'ı" Anadolu'dan çıkartmak gerekecektir. Falih Rıfkı'nın Bizans'tan kastı ise Rumlardır[599].

[595] Şirin, **age**, 44.
[596] **age**, 51.
[597] **age**, 52.
[598] Atay, **Çankaya**, 159.
[599] Atay, **Eski Saat**, 174-175.

Refik Halid'in II. Meşrutiyet döneminde Türkçülük fikri ile ilişkisi diğer seçkinlere göre belirsizdir. Refik Halid'in hayatını inceleyen araştırmacılardan bazıları kendisinin II. Meşrutiyet döneminde Türkçülüğü benimsediğini savunurken[600], bazıları Türkçülük fikrinden hiçbir zaman hazzetmediğini ileri sürmüşlerdir[601]. Bununla birlikte Refik Halid'in Ziya Gökalp'ten etkilendiği konusunda fikir birliği bulunmaktadır[602]. Ancak bu etkilenmenin niteliği ve derecesi tartışmalı bir konudur. Refik Halid'in Geç Osmanlı döneminde Türkçülük fikrine nasıl yaklaştığını anlamak için bu dönemde yaşanan siyasi gelişmelerle ilgili fikirlerini değerlendirmek uygun olabilir.

Refik Halid'in, Falih Rıfkı gibi lise yıllarında Osmanlıcılığa sıcak baktığı[603] ancak zaman içerisinde bu düşünceden uzaklaştığı görülmektedir. Anılarını yazdığı *Bir Ömür Boyunca* da, gençlik yıllarından itibaren Türk ve Müslümanlarla daha yakın iletişim kurabildiğini, "*ecnebilere*" ise bir türlü ısınamadığını ifade etmesi ve kendisini "*dil ve din tiryakisi*" olarak tanımlaması[604], Türkçülük fikrine uzak olmadığı yönünde yorumlanabilir. Bu çerçevede Refik Halid'in *Milleti Hâkime* düşüncesinden kısmen etkilendiğini söylemek mümkündür. Avusturya-Macaristan'ın Bosna Hersek'i ilhak etmesinin ardından Osmanlı toplumunda ortaya çıkan kitlesel tepkinin[605] Refik Halid'i de etkilemesi çerçevede anlamlıdır. Bu gelişmenin ardından yazmış olduğu "*Tiryaki Hasan Paşa ve Kanije Müdafaası*" tiyatro eserini "*milli bir heyecan*" ile kaleme aldığını ifade etmiştir. İsminden de anlaşılacağı gibi[606] bu eser, Refik Halid tarafından Avustutya-Macaristan'ı protesto etmek için yazılmıştır[607].

Refik Halid "Merkeziyetçilik" başlığında da belirtildiği gibi, 1910-1913 yılları arasında İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde çıkan isyanlardan kaygı duymuştur. Bununla birlikte İtalya'nın Trablusgarp'a asker çıkartması ve Balkan ülkelerinin

---

[600] Ekiz, **Refik Halit Karay**, 46; Karaer, **age**, 108
[601] Ünal, **age**, 265.
[602] Ekiz, **Refik Halit Karay**, 46; Ünal, **age**, 238.
[603] Refik Halid Galatasaray Lisesi'nde iken Türk, Arap, Rum, Ermeni ve Avrupalı öğrencilerin "*birbirine ısınmadan*" "*pekala anlaştığını*" ve "*güzel güzel geçin*[*diğini*]" ifade etmektedir. *Bir Ömür Boyunca* isimli hatıra kitabındaki bu ifadeleri, kendisinin gençliğinde bütün unsurların bir arada yaşayabileceğine dair bir inanca sahip olduğuna işaret ediyor olabilir. Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 109.
[604] Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 87.
[605] Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…**, 14.
[606] Kanije Kalesi Osmanlı ile Nemçelilerin (Avusturya) tarihteki savaşları açısından sembolik bir öneme sahiptir. Ünal, **age**, 204.
[607] Refik Halid bu dönemdeki heyecan dalgasına dâhil olmasını ilerleyen yıllarda "*çocukça işlere siyaset sahnesinde bir nevi çocuk tiyatroculuğuna başvur*[*mak*]" olarak değerlendirecektir. Ünal, **age**, 203-204; Aktaş, **age**, 378.

Makedonya'yı paylaşmak için bir araya gelerek Osmanlı'ya nota vermesi Refik Halid'in endişelerini arttırmıştır.

Bunun yanı sıra Rumların faaliyetleri de Refik Halid'in tepki gösterdiği konuların arasındadır. Ona göre İmparatorluğun yaşadığı bu "felaketlerin" sorumlusu ise İTC'dir[608]. Bu çerçevede Osmanlı'nın toprak kaybetmesinden endişe duyduğu ve Gayrimüslümlerin faaliyetlerini kaygıyla izlediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Refik Halid'in özellikle Balkan Savaşları sırasında yaygınlaşan Türkçülük düşüncesinden etkilendiği söylenebilir.

Refik Halid, fikirlerini ifade ederken Türk kimliğini fazla vurgulamamış ancak dönemin önde gelen Türkçüleri gibi, Gayrimüslimlerin faaliyetlerinden endişe duyduğunu ortaya koymuştur. Bu tutumunu 1913-1918 yılları arasındaki birinci sürgün döneminde de devam ettirmiştir. Öyle ki, bu dönemde yazdığı *Memleket Hikâyeleri* eserindeki Gayrimüslim karakterleri, para hırsına sahip, güvenilmez insanlar olarak tasvir etmiştir[609].

Refik Halid, Birinci Dünya Savaşı sırasında İTC'nin politikalarından hoşnut olmasa da diğer seçkinler gibi Gayrimüslimlere mesafeli yaklaşımını sürdürmüştür. Savaş sırasında Osmanlı'nın müttefiki Bulgaristan'a yönelik küçümseyici bir tavır benimseyen Refik Halid, "Ermenistan" isminden de hoşlanmadığını söylemiştir[610]. Yıllar sonra Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında İmparatorluğun çökmesinden çok, "Türk vatanının" Rus ve Ermeni azınlıkları tarafından paylaşılmasından kaygı duyduğunu belirtecektir. Aynı açıklamasında II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde İmparatorluğun zaten çökmüş olduğunu, hiçbir idare tarzının böylesine bir çöküşü önleyemeyeceğini ileri sürecektir[611].

Refik Halid geriye dönük olarak her ne kadar Osmanlı'nın "hâlihazırda çökmüş bir İmparatorluk" olduğunu, kendisinin daha ziyade Türk vatanının parçalanmasına

---

[608] Refik Halid, arkadaşı Yakup Kadri'ye [Karaosmanoğlu] Rumların mağazalara ve caddelere Yunan bayrağı asmasını kabul edemediğini, Rumların gün geçtikçe şımardığını söylemiştir. Ünal, **age**, 38.
[609] Aktaş, **age**, 115.
[610] Refik Halid Bulgarların "İstanbul'u iki kere kurtardık" iddiasına öfkelenirken, Ermenistan ismine rastladığında öfkesinin arttığını ifade etmiştir: "*Bulgarlar vaktiylr bize, ramazanda nefsinden araba araba kaşar, kaşkaval gönderirlerdi; bu yıl 'İstanbul'u iki defa kurtardık!' martavalında gazete gazete martaval gönderiyorlar; bir defa bile kurtardıklarını hatırlamıyorum, değil ikincisini... İşte orucu başa vurduracak bir laf; gazetelerde Bulgarların ne dediğini okuyup kızarken bir de "Ermenistan" diye serlevhaya rast geldik mi insan baştan aşağıya sinir kesiliyor. Ufakmış, güdük ve çelimsizmiş ehemmiyeti yok iddiasında bulunanlar haklı; lakin sinek de ufaktır ama mide bulandırır*." Karay, **Sakın Aldanma, Kanma, İnanma**, 43.
[611] Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 253.

üzüldüğünü ifade etse de, Geç Osmanlı dönemindeki söylemlerine bakıldığında kendisinin bir "Osmanlı vatanseveri" olduğu sonucuna varmak mümkündür. Ancak bu vatanseverlik anlayışı "Türk kimliğini, diğer seçkinlere göre daha az öne çıkartmaktadır. Diğer taraftan Refik Halid'in vatanseverlik anlayışı Hüseyin Cahit'in yaklaşımından uzak değildir. Ancak Refik Halid'i Hüseyin Cahit'ten ayıran temel nokta, İmparatorluğu oluşturan unsurlar arasında Türklerin üstünlüğüne dayanan bir hiyerarşiye vurgu yapmamasıdır. Buna karşın Hüseyin Cahit'in savunduğu *Millet-i Hâkime* anlayışına karşı çıktığına dair bir ifadesine de rastlanmamıştır. Dolayısıyla Refik Halid'in Türk kimliğinin öne çıkartılmasına karşı bir itirazının olmadığı görülmektedir.

Refik Halid diğer taraftan, İTC'nin Türkçülüğü istismar ederek İmparatorluğu zor duruma düşürdüğüne inanmıştır[612]. Bir başka ifadeyle, İttihatçıların milliyetçilik yoluyla iktidarını pekiştirmeye çalıştığını ve bunu yaparken irrasyonel ve hamasi davrandığını, böyle bir siyasi tutumun Osmanlı'yı felakete götürme tehlikesini içinde barındırdığını savunmuştur[613]. Refik Halid, İTC'nin Türkçülük politikasının irrasyonel bir niteliğe dönüşmesine örnek olarak Trablusgarp savaşı sırasında *Tanin*'in "*makarnanın boykot edilmesi*" çağrısını göstermektedir: *"Trablus harbi sırasında Tanin gazetesi bir tuhaflık yapmıştı, hiç de güleceğimiz yokken bizi gülümsetmişti: İtalyan makarnasına boykot ilan etmemizi tavsiye ediyordu!*"[614].

Meşrutiyet'in ilanının ardından Osmanlıcılığın uygulanabileceğine inanan bir diğer seçkin ise Halide Edib'tir[615]. Halide Edib, zaman içerisinde diğer seçkinler gibi Osmanlıcılıktan vazgeçmiş ve Türkçülüğü benimsemiştir. Ancak diğer seçkinlerin zihinsel dönüşümüyle kıyaslandığında, Halide Edib'in Osmanlıcılıktan Türkçülüğe doğru daha yumuşak bir geçiş süreci yaşadığı görülmektedir.

Halide Edib'in Türkçülüğe Balkan Savaşları sırasında yöneldiği söylenebilir. Bu dönemde Ziya Gökalp'in fikirlerinden etkilenen Halide Edib *Yeni Turan* romanında

---

[612] **age**, 238.
[613] Karay, **Kirpinin Dedikleri**, 164-165; Aktaş, 388.
[614] Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 279. Boykot meselesinin aşırıya kaçtığını ifade eden bir başka seçkin de Halide Edib'tir: "*Bosna- Hersek'in işgalinde, Türkiye'de Avusturya malları boykot edilmiş, fesler umumiyetle Avusturya malı olduğu için, herkes fes yerine umumi başlıklar giymeye başlamıştı. Tabiî bu, yerli fes fabrikaları açılmaya sebebiyet verdi. Şimdi de İtalyan olan her şeyi boykot edecektik. Herkes 'Makarna yemeyin, İtalyan malı almayacağım, İtalyanca konuşmayacağım', diye and içip duruyordu. Bu da tabiî Türkiye'de makarna fabrikalarının inkişafına yol açtı. Bu devirde benim Handan romanımda bir karakterin, Verdi'den bir hava çalmış olmasından dolayı Selânik'den bir hayli şiddetli mektuplar aldım*." Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 210.
[615] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 181.

Türkçülük anlayışını ortaya koymuştur[616]. Aynı zamanda Türk Ocağı'nın üyesi olan Halide Edib, Yusuf Akçura ve Ahmed Ağaoğlu gibi dönemin ileri gelen Türkçülerini yakından tanıma fırsatı bulmuş; Türkçülerin dergisi *Genç Kalemler*'de makaleler yazmıştır. *Yeni Turan*'da Türklerin İmparatorluk içerisinde milli bir bilinç kazanması gerektiğine dair ifadeleri, 1912-1913 yıllarında yaşadığı bu deneyimlerin etkisini göstermektedir[617].

Halide Edib *Yeni Turan*'da Meşrutiyet'in ilanının "*Osmanlı Türklerinin ilk milli inkılâbı*" olarak nitelendirerek İmparatorluğun Türklere ait olduğunu ima etmektedir[618]. Aynı romanda İmparatorluğun kurulması ve yükselmesini, "Türklerin tarihsel ilerlemesi" çerçevesinde değerlendirilmektedir. Ona göre Sultan Süleyman döneminde Bizans ve İran kültürlerinin Osmanlı'ya nüfuz etmesiyle "Türklük bilinci" zarar görmüştür[619]. 1908'deki inkılâpla birlikte Türklük bilinci yeniden ortaya çıkmıştır. "Yeni Turan hareketi" ise bu bilinci ileriye götürmeye çalışmaktadır[620].

Romanın ilerleyen bölümlerinde Osmanlı'dan açık bir şekilde "*Türk İmparatorluğu*" olarak söz edilmektedir[621]. Bu doğrultuda "Yeni Turan hareketinin" amacı "*Türk ırkını, sonra müşterek vatanımızı kurtarmak*[*tır*]"[622]. Dolayısıyla *Yeni Turan*, Halide Edip'in *Millet-i Hâkime* anlayışı üzerine inşa ettiği bir kurgu üzerinden ilerlemektedir. Halide Edib, romanda her ne kadar âdem-i merkeziyet çerçevesinde "Gayri-Türklere" özgürlük alanı bırakılması gerektiğini savunsa da, bu unsurların ayrılıkçı faaliyetlere yönelmesi durumunda sert önlemlerin alınmasından da bahsetmektedir[623]. Bu yaklaşım, Türklerin diğer unsurlar üzerindeki hâkimiyetinin Halide Edib tarafından öncelik meselesi olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Diğer taraftan Halide Edib, İmparatorluğun dağılması durumunda Pantürkizm seçeneğini bir alternatif olarak değerlendirmektedir. *Yeni Turan*'da, Gayri Türk unsurların Osmanlı'yı terk etmesi halinde Türklerin yaşamaya devam edeceğinin

---

[616] Halide Edib, *Yeni Turan*'ı yazarken Ziya Gökalp'in fikirlerinden ilham aldığını belirtmektedir. Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 216.
[617] Berktay, **age**, 33. *Yeni Turan*'da, İTC'nin yerini almış olan Yeni Turan Partisi üyesi olan zengin gençlerin Tokatlıyan yerine ucuz Türk lokantalarında yemeyi tercih eder. Böylelikle "*Türklerde hiss-i iktisadi ve faaliyet-i iktisadi*[…] *çoğal*[*ır*]". Adıvar, **Yeni Turan**, 24.
[618] Adıvar, **Yeni Turan**, 39.
[619] **age**, 35-38.
[620] **age**, 39-41.
[621] **age**, 85.
[622] **age**, 44.
[623] **age**, 84-5.

vurgulanması bu çerçevede anlaşılabilir. Dolayısıyla Halide Edib'in, her ne kadar kültürel milliyetçiliğe taraftar olsa da, bu dönemde Turancılık düşüncesinden de etkilendiğini görmek mümkündür[624]:

Diğer taraftan Halide Edib'in, 1915 yılından itibaren ana akım Türkçülerden farklı düşünmeye başladığı görülmektedir[625]. Bu düşünce farklılığının temelinde ise Halide Edib'in Gayrimüslimlere yönelik olumlu bakışı bulunmaktadır. Hüseyin Cahit gibi *Millet-i Hâkime* düşüncesini savunmakla birlikte Gayrimüslimlere yönelik toptancı bir yaklaşıma sahip değildir. Batıcılık bölümünde de ifade edildiği gibi, bu tutumun temelinde tek tipleştirici ve dışlayıcı bir medeniyet anlayışına karşı çıkması yatmaktadır[626]. Bu çerçevede Türkçülük anlayışı ile İmparatorluk bünyesindeki Gayrimüslimlerin "esenliği" arasında bir denge arayışı içerisindedir.

Halide Edib Gayrimüslimleri, Osmanlı'ya sadık olanlar ile "*bilhassa Rusya ve İngiltere'nin siyasî oyunlarına kapıla*[*nlar*]" olmak üzere ikiye ayırmaktadır[627]. "Osmanlı'ya sadık olan Gayrimüslimler" Halide Edib tarafından yalnızca makbul vatandaş olarak değil, aynı zamanda kişisel dostluk kurulabilecek insanlar olarak kabul edilmiştir. Mısır'da tanıştığı Şinorkyan Efendi bu Gayrimüslimlere örnek olarak gösterilebilir[628].

Halide Edib'in Türk Ocağı etkinlikleri kapsamında konser veren bestekâr Komitas Vartabet ile ilgili düşünceleri, kendisinin Gayrimüslimlere bakışını yansıtan bir başka örnektir. Halide Edib'e göre Komitas, Anadolu kültürünün bir ürünüdür. Bu bağlamda Meşrutiyet döneminde Halide Edib'in, Falih Rıfkı'dan farklı olarak Anadolu'yu Türklerin anayurdu olarak görmekle yetinmediği, Gayrimüslimleri ve onların ürettikleri kültürü de Anadolu'nun vazgeçilmez bir değeri olarak kabul ettiğini göstermektedir[629].

Halide Edib'in farklı bir Türkçülük yaklaşımı sergilediği tartışma konularından bir diğeri de Suriye'de bulunduğu sırada, yetimhanelerdeki Ermeni çocuklara Türkçe

---

[624] Adıvar, **Yeni Turan**, 97. Zekeriya [Sertel], Halide Edib'in Türkçülük akımından etkilendiğini ancak hiçbir zaman Turancılığa eğilim göstermediğini ileri sürmüştür. Çalışlar, **age**, 280. Ancak Yeni Turan'daki bu ifadeler Sertel'in bu gözlemini doğrulamamaktadır.

[625] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 214. Falih Rıfkı Atay, *Zeytindağı*'nda Ziya Gökalp'in Halide Edib'i fertçi ve bozguncu olarak gördüğünü, kendisini Hamdullah Suphi [Tanrıöver] ile birlikte Türk Ocağı'ndan uzaklaştırmaya çalıştığını belirtir. Atay, **Zeytindağı**, 80.

[626] Berktay, **age**, 35.

[627] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 190.

[628] **age**, 194-195.

[629] **age**, 253.

isim verilmesidir: "*Bu Yetimhane üzerinde merhum Cemal Paşa ile aramızda hayli çetin ve uzun münakaşalar oldu. Ben, Ermeni çocuklarının Türk veya Müslüman ismi taşımalarına itiraz ettim*" [630]. Kendisinin bu ifadeleri bir araya getirildiğinde, Hüseyin Cahit gibi Türklerin hâkim olduğu bir İmparatorluk algısına sahip olduğu, *Millet-i Hâkime* düşüncesini benimsediği, ancak Hüseyin Cahit'ten farklı olarak Gayrimüslimlere yönelik dışlayıcı bir tutuma sahip olmadığını söylemek uygun olabilir. Bu durumun temelinde Halide Edib'in çocukluk ve gençlik döneminden itibaren Gayrimüslimlerle yakın ilişki içerisinde olması muhtemeldir[631]. Özlem Ezer, Halid Edib'in bu Türkçülük yaklaşımını "*pasifist milliyetçilik*" olarak nitelemektedir[632].

Halide Edib'in Gayrimüslimlere olumlu bakışını *Yeni Turan* romanında da fark etmek mümkündür. Romanın birçok yerinde Gayrimüslimlerin ve Türk olmayan Müslümanların İmparatorluk bünyesinde nasıl konumlandırılabileceğini tartışmıştır. *Yeni Turan*'daki ana fikir Osmanlı'nın kurtuluşunun, Türklerin hâkim olduğu ve diğer unsurların haklarını gözeten bir İmparatorluk yapısına bağlı olduğu yönündedir[633]. Gayrimüslimlerle barış içerisinde yaşamayı savunan Halide Edib, bekleneceği gibi Türk olmayan Müslümanları İmparatorluğun vazgeçilmez bir parçası olarak görmektedir. Bu düşüncesini *Yeni Turan*'da ifade etmekle birlikte[634], Birinci Dünya Savaşı sırasında Bilad-ı Şam'daki eğitim faaliyetleri sırasında da göstermiştir[635].

Halide Edib, Mütareke ve Milli Mücadele dönemlerindeki anlılarını aktardığı "*Türk'ün Ateşle İmtihanı*" kitabında Mütareke ile birlikte zihinsel bir dönüşüm

---

[630] Halide Edib, Cemal Paşa'nın Ermeni çocuklarına Türk ve Müslüman ismi verilmesi ile ilgili kendisine yaptığı açıklamadan tatmin olmuş gözükmektedir: "*Cemal Paşa bunun sebebini şu şekilde izah etti. Şam'da Ermeniler tarafından idare edilen Cemal Paşa idaresinin yardım ettiği birtakım yetimhaneler vardı. Bunlar yalnız Ermeni çocuklarını alırlardı. Hiçbirinde yeniden çocuk alacak yer kalmadığı gibi, yeni bir yetimhane açmak için de maddî imkân kalmamıştı. Ayin Tura sadece Müslüman çocukları için olup, orada henüz yer vardı. Ermeni yetimhanesinin alamadığı kimsesiz, avare Ermeni çocuklarını Ayin Tura'ya alırken onlara Türk veya Müslüman ismi vermek zaruri idi. Esasen din dersi de verilmiyordu. Yani Ermeni çocuklarını zorla Müslüman yapmak gibi bir gaye yoktu*." Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 298-299.

[631] Halide Edib, çocukken gittiği yuvanın işletmecisi olan Eleni Hanım'ı çok sevdiğini, ondan ayrı kalmak istemediğini anlatmaktadır. Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 45. Amerikan Koleji'ndeki öğrencilerin çoğu Gayrimüslim'dir. Okuldaki en iyi iki arkadaşından birisi Ermeni diğeri ise Bulgar'dır. Ermeni olan arkadaşı kendisine "*bir abla şefkati göstermese*" okuldan kaçacağını yazmıştır. Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 153. Halide Edib Adıvar, "Kadın Tahsilinin Bir Büyük Bayraktarı", **Akşam**, 9 Mart 1950; Çalışlar, **age**, 29-31

[632] Adak, **age**, 21.

[633] Adıvar, **Yeni Turan**, 34-35.

[634] Adıvar, **Yeni Turan**, 43. Bkz: **Bölüm 4.2.1. Arap Milliyetçiliğine Karşı…**

[635] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 264-281. Bkz: **Bölüm 4.3.1. Medeniyet Tartışmaları ve Çöl Algısı.**

yaşadığını ifade etmektedir: "*Ben, kendim ırk ve din ayrılığına bakmadan bu şamatalı politika dünyasında daima insanların birliğine inanıyordum. Bu sebepten Batılılar arasında bizim gibi birisini görünce, içimde bir ümit uyanıyor, fakat çok sürmeden sönüp gidiyordu*" [636] . Oysaki Meşrutiyet dönemindeki fikirlerine bakıldığında, Türk olmayan unsurlara olumlu bir yaklaşım içerisinde olmasına rağmen kendisinin Türk milliyetçisi olduğu görülmektedir. Meşrutiyet'ten Mütareke dönemine uzanan süreçte ise fikirleri fazla değişmemiş ve bir Türk milliyetçisi olarak siyasi alanda yer almaya devam etmiştir. Bununla birlikte Meşrutiyet döneminde olduğu gibi Gayrimüslimlere olumlu bakışını sürdürmeye devam etmektedir. İşgal döneminde sokakta Türk ve Gayrimüslim çocuklarının kavgasını annelerin araya girerek sona erdirmesi Halide Edib'in Türklerin ve Gayrimüslimlerin birlikte yaşamaya devam edebileceğine dair umudunu korumasını sağlamıştır: "*Fazlıpaşa'daki evimizin önünde Türk ve Hıristiyan çocukları birbirine girdiği zaman, iki tarafın anneleri de gelmiş ve onları ayırmıştı. Bu, bana gelecekteki bir dünyada kadınların el ele vererek savaşa nihayet vermeleri ihtimalinin ilk adımı gibi gelmişti*"[637].

Ne var ki Yunanistan'ın İzmir'i işgal etmesiyle birlikte ortaya çıkan siyasi konjonktür, Halide Edib'in Türk-İslam kimliğini daha fazla vurgulamasına neden olmuştur. Sultanahmet mitingindeki konuşması *Millet-i Hâkime* anlayışından izler taşımakta, Türklük ve Müslümanlık vurgusu içermektedir[638]. Milli Mücadele'nin ilerleyen yıllarında ise Müslümanlığı bir kenara bırakarak Türk kimliğini daha fazla öne çıkarmış; Millet-i Hakime düşüncesinden uzaklaşmıştır[639]. Bunun muhtemel nedeni, Halide Edib'in gözünde, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve toplumsal bir

[636] Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 25.
[637] **age**, 64.
[638] "*Kardeşler, evlatlar, size dünyanın verdiği hükmü dinleyiniz: Avrupalı İtilâf Devletleri'nin tecavüz siyasetleri bazan hıyanetle ve daima haksız olarak Türkiye'ye çevrilmiştir. Eğer ayda ve yıldızlarda da Türk'le Müslüman bulunduğunu söyleseler oralara da istilâ orduları gönderirlerdi. Nihayet hilâli parçalamak için ellerine bir fırsat geçmiştir. Bu kararlarına karşı bizi tutacak hiçbir Garplı kuvvet yoktur. Bu meselede bu insanî olmayan karara katılmayanlar da aynı derecede, belki daha da mesuldürler. Onların hepsi, insan haklarını ve millet haklarını müdafaa için bir mahkeme kurmuşlar, fakat orada yenilenlerin parçalanması hükmünü vermişlerdir. Türklere günahkâr diyen bu kimselerin kendileri o kadar günahkârdırlar ki, Okyanus'un suları onları temizleyemez*.", Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 44.
[639] Adak, **age**, 78.

örgütlenme modeli sunmaktan uzak olmasıdır. Dolayısıyla Halide Edib'e göre Türkiye'de hayatta kalabilmenin yolu ulus-devlet inşasından geçmektedir[640].

Bunu yanı sıra, Anadolu'da geçirdiği süre içerisinde Halide Edib'in Gayrimüslimlere yönelik olumlu düşüncelerinin değişmeye başladığı görülmektedir. Her ne kadar, bazı yabancı gözlemciler kendisinin İzmir'de Rumları kurtarmaya çalıştığını söylese de[641], 1922 yılında Milli Mücadele'yi konu alan *Ateşten Gömlek* romanında, Gayrimüslimlere yönelik şüpheci ve düşmanca ifadelerle karşılaşmak mümkündür[642]. 1915 olaylarında Ermenilerin tehcir edilmesine karşı çıkan, Suriye'deki Ermeni çocuklarına yönelik korumacı bir yaklaşım sergileyen Halide Edib'in bu zihinsel dönüşümü Hülya Adak tarafından "savunmacı" bir refleks olarak nitelendirilmektedir[643]. Halide Edib'in Milli Mücadele döneminde Türklerin elinde kalan son toprakların savunulması kaygısı içerisinde olması, Adak'ın da tespit ettiği gibi, Gayrimüslimlere yönelik mesafeli bir tavır sergilemesye başlamasına neden olmuştur.

Buraya kadar siyasi fikirleri değerlendirilen seçkinler, Halide Edib'in Balkan Savaşları sırasında Pantürkizmi bir alternatif olarak değerlendirmesi bir kenara koyulursa[644], Türkçülük düşüncesini Osmanlı ülkesi ile sınırlı tutmuşlardır. Türklerin Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkim unsuru olduğunu vurgulayan Millet-i Hâkime düşüncesini benimseyen bu seçkinlerin aksine Yusuf Akçura Türkçülüğü Osmanlı toprakları ile sınırlı tutmamış; Kuzey Türklerini de içine alacak bir Türk birliğini savunmuştur.

Akçura'nın Türkçülüğe yönelmesindeki etkenlerin başında Rusya'daki Türk-Tatar toplumunun bir üyesi olması ve bu ülkede kendisini baskı altında hissetmesi[645] gelmektedir. Bir başka ifade ile 19.yüzyılın sonlarından itibaren Tatar burjuvazisinin "Rus emperyalizmini" bir tehdit olarak algılaması karşısında yaygınlaşan

---

[640] Halide Edib, "Anadolu Tasvirleri: Muharebeyi Kazananlar", **Dergâh**, s. 20 (1922): 115'den aktaran Enginün, **Halide Edib Adıvar**, 124.
[641] Çalışlar, **age**, 284.
[642] *Ateşten Gömlek* romanında Sultanahmet mitinginin ardından Gayrimüslimler korkarak eve kapanır, Türk ve Müslüman ahali ise uzun zaman sonra kendilerini memleketlerinden hisseder. Halide Edib Adıvar, **Ateşten Gömlek**, 32. bs. (İstanbul: Can, 2016), 43. Romanın ilerleyen bölümlerinde ise Ermenilerin Ruslarla yaptığı iş birliğinden, Anadolu'da birçok Türk'ü öldürmelerine rağmen Avrupa tarafından mazlum millet olarak kabul edilmesinin yarattığı öfkeden bahsedilir. Adıvar, **Ateşten Gömlek**, 65.
[643] Adak, **age**, 19.
[644] Adıvar, **Yeni Turan**, 39.
[645] Akçura, **Hatıralarım,** 49.

Pantürkizm[646], genç Akçura'nın fikir dünyasının bir parçası haline gelmiştir. Bu doğrultuda kendi kimliğini daha yakından tanımaya ve Kuzey Türklerini araştırmaya yönelmiştir. Gençlik yıllarındaki araştırmaları yalnızca Tataristan'la sınırlı kalmamış; aynı zamanda Tatarların yaşadığı Rusya hâkimiyetindeki bir başka bölge olan Kırım'ı da sıklıkla ziyaret etmiştir. Akçura Kırım'da yaşayan eniştesi edebiyatçı İsmail Gasprinski ile Türk kültürü üzerine yaptığı konuşmalardan çok faydalandığını ifade etmektedir. Aynı zamanda Tataristan'ın Simbir şehrinde yaşayan amcası İbrahim Akçura'nın zengin kütüphanesi de Türklerin tarihi ve Türk dili üzerine yaptığı araştırmalar da kendisine yardımcı olmuştur[647]. İstanbul'da askeri öğrenciler arasında yaygınlaşan Türkçülük akımı, eğitimine Harbiye'de devam eden Akçura'nın milliyetçilik anlayışının güçlenmesine katkı sağlamıştır[648].

Akçura'nın Türkçülük fikrine yönelmesindeki ikinci faktör Fransa'da *Serbest Ulûm-ı Siyasiye Mektebi'*nde (*Ecole Libre des Sciences Politique*) eğitimine başlamadan önce tanıştığı mülteci Jön Türklerden Şerafeddin Mağmûmî'nin fikirlerinden etkilenmiş olmasıdır. Türk milliyetçisi olan Mağmûmî, Akçura'ya "*Osmanlılık fikrinin çürüklüğünden, anâsır-ı muhtelifenin temin-i itilâfı imkânsızlığından, Türk milliyetperverliğinden gayrı hiçbir sâlim fikir bulunmadığından, Garplıların umûmiyetle Şark ve Türk düşmanlıklarından*" söz etmiştir[649]. 1899 itibariyle hâlihazırda Türkçülüğe yönelmiş olan Akçura'nın, Mağmûmi'nin fikirlerinin tesirinde kaldığı, dört sene sonra yazmaya başladığı makalelerden anlaşılmaktadır.

Yusuf Akçura'nın Türkçülüğünü besleyen üçüncü etken, "Batıcılık bölümünde" de bahsedildiği gibi, Fransa'daki eğitimi sırasında milliyetperverlik düşüncesinin Avrupa genelindeki yaygınlığını fark etmesi olmuştur. Fransa'daki fikir insanlarının milliyetperverliği "modern dünyanın" bir bileşeni olarak görmeleri Akçura'nın milliyetçilik idealini pekiştirmiştir[650]. Özellikle "romantik Alman ulusçuluğunun" Akçura'nın fikirlerinde etkili olduğu görülmektedir[651].

Dördüncü olarak Halide Edib dışındaki seçkinlerde olduğu gibi Gayrimüslim aleyhtarlığı, Akçura'nın da siyasi fikirlerini şekillendiren etkenlerden birisidir. Ona göre 1820 de ortaya çıkan Yunan isyanından beri Gayrimüslimler Müslüman ahaliyi

[646] Özdoğan, **Turan'dan Bozkurt'a…**, 69.
[647] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 21. Akçura, **Türkçülük**, 131.
[648] Şenoğlu, **age**, 15.
[649] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 23.
[650] Akçura, **Hatıralarım**, 105-106; Akçura, **Türkçülük**, 135.
[651] Özdoğan, **Turan'dan Bozkurt'a…**, 70.

"*her vâsıta ile iz'âc ve iğ'zâb eyleyerek*" kışkırtmaktadır. Bunun sonucunda tahammülü kalmayan Müslümanlar Gayrimüslimlere şiddet uygulamakta, mağdur durumuna düşen Gayrimüslimler Avrupa'yı yardıma çağırmaktadır[652]. Bu bağlamda İmparatorluk içerisinde Türklerin Hıristiyan unsurlar ile ilişkisini sorgulayan Akçura'nın yeni siyasi arayışlara yöneldiği anlaşılmaktadır.

Bu dört etken çerçevesinde Türkçülük ideolojisi olgunlaşan Akçura, 1903 yılında yazdığı *Üç Tarz-ı Siyaset* makalesi ile Osmanlı kamuoyunu Pantürkizm fikri ile tanıştırmıştır[653]. Akçura bu makalesinde Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük olarak sıraladığı Osmanlı'daki üç farklı siyaset tarzından bahsetmiş ve bu üçünden hangisinin Osmanlı'nın bekası için gerekli olduğu sorusunu sormuştur[654]:

> "Bu suale cevabı ancak meyl-i tabiîmiz, tabir-i diğerle aklımızın henüz tahlil edemediği, hak veremediği hissimiz itâ edebilir. Ben Osmanlı ve Müslüman bir Türk'üm. Binâenaleyh Devlet-i Osmaniye, İslâmiyet ve bütün Türkler menfaatine hizmet etmek istiyorum. Lâkin siyasî, dinî ve nesebî olan bu üç cemiyetin menâfii müşterek midir; yani birisinin kuvvetlenmesi, diğerinin kuvvetlenmelerine mûcib olur mu?"

Akçura 1928'de yazdığı *Türk Yılı* kitabında, o dönemde bu soruyu cevaplarken fikren Türkçülüğe doğru evrimle aşamasında olduğunu ifade etmiştir[655]:

> "Evet, Akçuraoğlu, bu makalesinde "Türklük" yahut makalede ekseriya zikrettiği tabir ile Tevhîd-i Etrak siyasetini, Müslümanlık yahut Tevhîd-i İslâm siyasetine tercih ederek fikrî evolüsyonunu henüz itmâm etmiş değildir. Fakat fikrî evolüsyonunun hangi cihete doğru gittiğini, bu makaleden istihrâc kabildir."

Bu alıntıda belirttiği gibi Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyasette* Türkçülüğe yöneldiği belli olmaktadır. Öyle ki, makale boyunca Osmanlıcılık ve İslamcılığın pratiğe

---

[652] Akçura, **Şark Meselesine Dair**, 105. (Yusuf Akçura, "Bir Tavsiye", **Şûrây-ı Ümmet**, 21 Haziran 1902).

[653] Akçura, Üç Tarz-ı Siyaseti Kazan'da yazmıştır ancak Rusya'da sakıncalı bulunacağını düşündüğü için makalesini Mısır'da yayınlanan *Türk* gazetesine göndermiştir. Yüce, "Akçura, Yusuf", 228. Üç Tarz-ı Siyaset, bu makaleye cevap olarak yayınlanan Ali Kemal ve Ahmed Ferid'in yazılarıyla bir araya getirilerek 1907 ve 1912'de iki defa kitap halinde basılmıştır. **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 45; Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset ve bu makalesine cevap olarak kaleme alınan diğer makalelerin bir araya getirilip kitap haline getirilme sürecini "*Türkçülük*" isimli kitabında anlatmıştır. Akçura bu süreci aktarırken kendisinden üçüncü tekil şahıs olarak bahsetmektedir: "*Bu uzunca makaleye, gazetenin başyazarı [Türk gazetesi], Ferid Paşa Hükûmetinde eski içişleri Nâzırı olan Ali Kemal Bey, "Cevabımız" başlıklı, tenkit ve alay dolu bir makale ile karşılık verdi. O sıralarda Mısır'da bulunan, sonraları Büyük Millet Meclisi Hükûmetinde Maliye ve İçişleri Vekili ve Türkiye Cumhuriyetinin Londra Elçisi olan Ahmet Ferit Bey 'Bir Mektup' başlıklı yazı ile arkadaşı Yusuf'un düşünce ve görüşlerini doğrulamak için münakaşaya karıştı. Vu bu bir dizi makaleler, Türk gazetesinin 24-34. sayılarında, 1904 Mayıs, Haziran ayları arasında yayınlandı*". Akçura, **Türkçülük**, 137.

[654] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 31.

[655] **age**, 34.

geçirilmesinin neden imkânsız olduğunu ayrıntılı olarak analiz ederken, Türkçülüğün bazı zayıf yanlarını vurgulamakla yetinmiştir. Akçura, makalesine Osmanlıcılık yaklaşımını eleştirerek başlamıştır. Bu eleştirisinde dikkat çeken nokta ise Osmanlıcılığın Amerika'daki gibi farklı unsurları bir araya getirmeye çalıştığını fakat bu düşüncenin başarıya ulaşmasının mümkün olmadığını ifade etmesidir. Bu durumun temel nedeni "*Milli fikrin bu kadar gelişmesinden çeşitli unsurlar arasında ve özellikle Müslümanlık ve Hıristiyanlık arasında bu derece düşmanlığın ortaya çıkmasından sonra, İmparatorluğun bütün unsurlarını birleştirerek onlardan bir millet meydana getirme*[*nin*] *imkânsız* […]" olmasıdır [656]. Dolayısıyla âdem-i merkeziyetçiliği savunan Akçura'nın Amerika'dakinden daha esnek bir federatif bir yapıya taraftar olduğu söylenebilir. Hatta Türklerin İmparatorluktaki diğer unsurlardan ayrılıp kuzeydeki ırkdaşlarıyla birleşerek farklı bir devlet kurması fikrine daha yakın olduğunu ileri sürmek yanlış bir tespit olmayabilir[657].

Bu çerçevede Yusuf Akçura'nın yalnız Osmanlı sınırları içerisindeki değil, "dışarıdaki" Türklerle de ilgilendiği sonucuna varmak mümkündür. Akçura makalenin ilerleyen kısımlarında II. Abdülhamid'in Osmanlıcılık politikasının Gayrimüslimleri aksi yöne sevk etiğini, Sırpların, Rumların ve Bulgarların Osmanlı kimliği altında birleşmek yerine ayrılıkçılığı benimsediğini ileri sürmüştür. Ayrıca Osmanlı'nın ayrılıkçı faaliyetlere karşı ortaya koyduğu yöntemler Avrupa kamuoyunun Türklerin aleyhine dönmesine neden olmuştur. 1856 Paris Antlaşması'ndan sonra Osmanlı ile dost olan Fransa dahi bu sürecin sonucunda Rusya ile birlikte Osmanlı'ya karşı iş birliği yapmaya başlamıştır. Dolayısıyla Akçura, İmparatorluğun Osmanlıcılık siyaseti nedeniyle içeride ve dışarıda zor duruma düştüğünü vurgulamaktadır. Ona göre "*Osmanlı milleti vücuda getirmekle uğraşmak beyhude bir yorgunluktur*" [658]. Sonuç olarak Akçura 1903 itibariyle, "*Osmanlı birliğinin şiddetle sarsıldığına ve Osmanlı ülkesinde oturan milletlerin, millî gayelerine ulaşmalarını önlemenin mümkün olmadığına*" inanmıştır[659].

Akçura, *Üç Tarz-ı Siyasette* II. Abdülhamid'in Osmanlıcılıktan sonra İslamcılık siyasetini denediğini ancak bu politikanın da içinde birçok eksiklikler barındırdığını

[656] Akçura, **Türkçülük**, 135-136.
[657] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 57-58, Niyazi Berkes'e göre Akçura Türkçülüğe doğru bir evrim geçirmemiştir. Halihazırda Türkçü olan Akçura Osmanlı'nın dağılması gerektiği fikrini dönemin koşullarının etkisiyle doğrudan ifade etmeye çekinmiştir. Berkes, **age**, 409.
[658] **age**, 74.
[659] Akçura, **Hatıralarım**, 111.

ifade etmiştir. İslamcılık çerçevesinde Osmanlı sınırları içerisinde dini kurumların güçlendirildiğini belirten Akçura, Osmanlı sınırları dışındaki Müslümanlara ulaşmak için elçiler gönderildiğine işaret etmiştir. Bu siyasi yaklaşımın neticesinde devlet teokratik bir nitelik kazanmış; Gayrimüslimler İmparatorluğa yabancılaşmaya devam etmiştir. Ayrıca Avrupa tarzı bir idari sistemden uzaklaşan Osmanlı'ya Batı memleketleri cephe almaya başlamış; bu ülkelerde hâlihazırda var olan Türk düşmanlığı şiddetlenmiştir[660].

Akçura'ya göre emperyalist devletlerin İslam coğrafyasındaki rekabeti, İslamcılık siyasetini sorunlu hale getiren etkenlerin başında gelmektedir. Osmanlı'nın bu ülkelerle rekabet gücü olmadığına inandığı anlaşılan Akçura, Rusya'nın ve İngiltere'nin Akdeniz ve Hint yoluna hâkim olmak için mücadele halinde olmalarının yarattığı baskıyı güneme getirmiştir[661]. Uluslararası dinamiklerin İslamcılık siyasetini başarısız kılacağına inanan Akçura, aynı zamanda Müslüman toplumların da İslam birliği taraftarı olmadığını, "kavmiyet ve mezhepçiliğin" İslam coğrafyasında güçlü temellere sahip olduğunu ileri sürmüştür[662].

Osmanlıcılık ve İslamcılık akımlarının eksikliklerini analiz ettikten sonra Türkçülüğün olumlu ve olumsuz taraflarını değerlendiren Akçura, öncelikle bu yaklaşımın Osmanlı'nın bütünlüğü açısından sakıncalarına değinmiştir. Bunların başında Türk olmayan Müslümanların İmparatorluktan kopması ihtimali gelmektedir[663]:

> "Bu fevâide mukabil, memâlik-i Osmaniye'den meskûn, Müslim olup da Türk olmayan ve Türkleştirilmesi de mümkün bulunmayan akvâmın Devlet-i Osmaniye elinden çıkması ve İslâmiyetin Türk ve gayr-i Türk kısımlarına ayrılarak artık Devlet-i Osmaniye'nin Türk olmayan Müslümanlar ile ciddî bir münasebeti kalmaması mehâzîri vardır."

Burada ilginç olan nokta Akçura'nın Türk olmayan Müslümanlar unsurlardan bir kısmının Türkleştirilmesinin mümkün olduğuna inanmasıdır. Dolayısıyla Türkçülük siyaseti bu unsurları Türk birliğinin bir parçası haline getirebilme kapasitesine sahiptir. Hangi unsurların Türkleştirilmeye yatkın olduğunu açıkça ifade etmeyen Akçura'nın Türkçülüğü kültürel bir boyutta ele aldığını söylemek mümkündür[664].

---

[660] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 61-63.
[661] **age**, 72.
[662] **age**, 76.
[663] **age**, 79.
[664] Akçura Türkleştirilebilecek Müslümanların hangi unsurlar olduğunu 1928'de yazdığı Türk Yılı'nda da belirtmemiştir. Akçura, **Hatıralarım**, 115.

Ancak Türkçülüğün dezavantajlı tarafı Türkleştirilmesi mümkün olmayan Müslümanların Osmanlı'dan kopma ihtimalini kuvvetlendirmesidir. Bu çerçevede Türkçülüğe meyleden Akçura'nın Türk olmayan ve Türklüğe ısınmamış Müslümanların İmparatorluktan ayrılmasını göze aldığı ileri sürülebilir.

Akçura'ya göre Türkçülüğün bir diğer zayıf tarafı, gelişmesinin önünde kuvvetli toplumsal ve kültürel engeller bulunan henüz olgunlaşma aşamasında bir siyasi yaklaşım olmasıdır[665]. Akçura her ne kadar Türkçülüğün henüz başlangıç aşamasında olduğunu düşünse de, avantajlarını vurgulamaktan geri kalmamıştır. Ona göre Türkçülük İslam'ı da kapsayan bir siyasi yaklaşımdır. Bununla birlikte Türkçülüğün bir diğer bileşeni İslam öncesi Türk tarihi ve kültürüdür. İslamiyet ve İslam öncesi Türk tarihi iç içe geçerek Türklük bilincini oluşturan siyasi ve kültürel bir çerçeve oluşturmaktadır [666] . Dolayısıyla Müslüman olan Türklerin birliğini savunmak İslamiyet'i dışlayan bir eylem olmamakla birlikte Türklerin birleşmesini kolaylaştırıcı bir etken olabilir[667].

Bu bağamda ortaya çıkan iki sonuç bulunmaktadır. Birincisi Akçura'nın İslam'ı Türkçülüğün bir bileşeni olarak görmesi, ikincisi ise Müslümanların aynı devlet içerisinde yaşamaya mecbur olmadığına inanmasıdır. Nasıl Hıristiyan dünyasında ayrı milletler ortaya çıkmışsa, aynı şekilde İslam dünyası da pekâlâ farklı devletlerin çatısı altında varlığını sürdürebilir. Hatta Müslümanları farklı siyasi birimlere bölünmesi mevcut siyasi koşulların beraberinde getirdiği bir zorunluluktur [668] . Türkleştirilebilecek olan Müslümanlar ise bu kategorinin dışında kalarak kurulacak bir Türk devletinin unsuru olarak yaşamlarına devam edebileceklerdir.

Bununla birlikte Akçura'nın Türkçülük konusunda bir ayrım yaptığını belirtmek uygun olabilir. Ona göre Türkçülük Osmanlı Türkleri ile sınırlı değildir. Rusya'da yaşayan Türkler bu siyasetin önde gelen unsurudur. Akçura makalesinde İstanbul'da

---

[665] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 80.
[666] Şenoğlu, **age**, 19.
[667] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 80. Ali Kemal Üç Tarz-ı Siyasetin yayınlandığı Türk gazetesinde ki makalesinde Akçura'ya cevap olarak İslam birliğinin imkânsızlığı konusunda Akçura'ya katıldığını, fakat Türk birliğinin de aynı ölçüde mümkün olmadığını belirterek Akçura'yı eleştirmiştr: "*İttihad-ı İslâm'ı böylece kabilü'l-husul görmediğimiz gibi tevhîd-i Etrâk fikrinden de bir manâ çıkarabilenlerden değiliz. Neyi, kimi tevhîd ediyoruz? Tarih bir tarafa dursun, bir kere lütfen coğrafyaya, ahvâl-i âleme atf-ı nazar-ı ibret buyrulsun… Etrâkin bu suretle tevhîdi için cihanı ne kadar alt üst etmek, hiç olmazsa koca Rusya Devleti'ni gövdesinden ne derece kırmak lâzımdır, düşünülsün*." **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 88.
[668] Georgeon, **age**, 47.

kendisi gibi düşünen seçkinlerin var olup olmadığını bilmediğini[669], ancak genel havanın Türk milliyetçiliğinin Osmanlı ile sınırlı kaldığına işaret ettiğini ileri sürmüştür. Gerçekten de dönemin Jön Türklerinin siyasi perspektifine bakıldığında, Kuzey Türkleri ile ilişkilerin öncelikli mesele olarak kabul edilmediğini fark etmek mümkündür. Hatta Meşrutiyet yıllarında dahi İTC Türkçülüğü siyasi programına dâhil etmeyecek, Osmanlıcılık iddiasını sürdürecektir[670]. Bayur bu durumun nedenini Jön Türklerin Pantürkizm'in Osmanlı'nın toprak bütünlüğüne zarar verebileceğini düşünmeleri olduğunu ifade etmektedir[671]. Bu doğrultuda Osmanlı Türkçülerini eleştiren Akçura, İmparatorluktaki Türk milliyetçilerini Osmanlılık idealinden uzaklaşamadığını savunmuştur[672]. Ona göre Osmanlı'daki Türkçüler aslında milliyetçilik siyasetini takip etmemekte, Osmanlı'nın mevcut yapısını korumaya çalışmakla yetinmektedir[673]. 1908'de Osmanlı'yı bir Türk İmparatorluğu olarak görecek olan Hüseyin Cahit de bu kategoriye dâhil olacaktır[674].

Yusuf Akçura'nın Meşrutiyet döneminde "Türkçülüğe yönelen" düşünsel evriminin tamamlandığı görülmektedir. Öyle ki 1908'den itibaren kurulan Türkçü derneklerin aktif üyelerinden birisi olmuştur. "*Türk Derneği*" bu cemiyetlerin başında gelmektedir. Akçura'nın Necib Asım [Yazıksız] Bey[675] ve Velid Çelebi [İzbudak] Efendi[676] ile birlikte faaliyete geçirdiği Türk Derneği, "*Türk diye anılan bütün Türk*

---

[669] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 64. Meşrutiyet döneminde Yusuf Akçura'nın Pantürkizm düşüncesine yakın olan seçkinlerin başında Ziya Gökalp gelmektedir. Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 185; Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 364.

[670] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 358.

[671] Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 405.

[672] Akçura'nın yakın arkadaşı Ahmed Ferid ise Üç Tarz-ı Siyaset makalesine yönelttiği eleştiride Osmanlıcılıktan tamamen arındırılmış bir Türkçülük anlayışının İmparatorluğun parçalanmasına neden olacağını yazmıştır. Georgeon, **age**, 42.

[673] Şenoğlu, **age**, 15.

[674] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 81-82.

[675] Necib Asım Bey 1861 yılında Kilis'te doğmuştur. Lise eğitimine Şam'daki 5. Ordu Askeri Lisesi'nde devam ederken bu dönemde yaygınlık kazanan Arap milliyetçiliğine tepki göstermiş ve genç yaşta Türkçülüğe yönelmiştir. Daha sonra Kuleli Askeri Lisesi'ne devam ederken edebiyata ilgi duymaya başlayan Necib Asım Türkçenin Arapça ve Farsça'dan arındırılması gerektiğini savunmuştur. Harp Okulunda iken *Tercüman-ı Hakikat*'te makaleleri yayınlanan Necib Asım 1890 yılına gelindiğinde Osmanllı'nın önde gelen edebiyatçılarından birisi olmuştur. İlerleyen yıllarda Türkçülük üzerine yazdığı makaleler *İkdam*'da yayınlanmıştır. "*Ural ve Altay Lisanları*", "*Pek Eski Türk Yazısı*", "*Orhun Abideleri ve Türk Tarihi*" gibi kitapları Türkçü çevrelerin başvurduğu başucu eserleri arasında yer almaktadır. Akçura, **Türkçülük**, 86-90.

[676] Velid Çelebi Efendi 1869'da Konya'da doğmuştur. Konya'da medrese eğitimi aldıktan sonra hükümet memurluğuna başlamıştır. Gençlik yıllarında bir taraftan da edebiyatla ilgilenen Velid Çelebi, Arapça ve Farsça eserleri Türkçeye çevirmeye başlamış; bu çeviriler gazetelerde yayınlanmıştır. Bunun yanı sıra Türkçenin farklı lehçelerine ve etimolojik kökenine yönelik araştırmalar yapmıştır. Bu çalışmalarının sonucunda "Türk sözlüğü" hazırlamaya karar vermiştir. Türkçeye duyduğu ilgi Türkçülüğü siyasi görüş olarak benimsemesinde etkili olmuştur. Akçura, **Türkçülük**, 90-94.

kavimlerinin tarihteki ve gelecekteki eserlerini, işlerini, durumlarını öğrenmeye ve öğretmeye çalışmak […]" anlayışını ilke edinmiştir[677].

Akçura'nın dâhil olduğu ikinci Türkçü cemiyet *Türk Yurdu Derneği*'dir[678]. 1911'de faaliyete başlayan derneğin kurucu üyeleri arasında yer alan Akçura, daha sonra *Türk Yurdu* dergisinin müdürlüğünü yapmaya başlamıştır[679]. Hüseyin Cahit ve Balkan bunalımının etkisiyle Türkçülüğe yönelen Halide Edib'in yazıları da 1912'den itibaren bu dergide yer almıştır[680].

Türk Yurdu'nun programı büyük ölçüde Akçura tarafından hazırlanmıştır. Programa göre derginin temel hedefi "*Türk ırkının mümkün olduğu kadar çoğunluğu tarafından okunup anla*[*şıla*]*cak bir şekilde yazıl*[*masıdır*]". Diğer maddelerde ise Türk dünyasındaki fikir akımlarının tanıtılması, Türklerin kültürel olarak kaynaşması, Türklüğün "*siyasi ve iktisadî çıkarları*[*nın*] *savun*[*ulmasından*]" bahsedilmektedir [681] . Dolayısıyla Akçura'nın diğer seçkinlerden farklı olarak Osmanlı'nın bekasını düşünmekle birlikte, temel odağının Türklerin birliği olduğunu söylemek mümkündür. Bir başka ifade ile Akçura, Osmanlı'daki Türk olmayan unsurların idaresi ve İmparatorluk içerisindeki konumlarından çok, "Türk ırkının" siyasi ve kültürel anlamda "kaynaşmasıyla" ilgilenmekte, Osmanlı Türklerine "*yeni bir siyasi kimlik öner*[*mektedir*]"[682].

Ancak Meşrutiyet öncesinde Akçura'nın Osmanlıcılık siyasetine ilişkin dile getirdiği kaygıların 1908 sonrasında da devam ettiği anlaşılmaktadır. Akçura'ya göre "*Jön Türk devrimi*" sosyal yapıyı dönüştürmekten uzak kalmış; Türklerin milli bilinçlerini güçlendirmek yerine önceki hükümetlerin "*Osmanlı milleti oluşturma*" politikasını sürdürmeye çalışmıştır. Jön Türklerin bu yaklaşımı Akçura'nın Pantürkizm idealiyle çelişen bir niteliktedir[683]. Bu nedenle İTC'ye üye olmayı reddetmiş; ancak Cemiyetin kendi siyasi görüşleri doğrultusunda dönüşebileceğine inandığı için İttihatçılara muhalefet etmemiştir. Ahmed Ağaoğlu'na göre "*Akçura İttihad ve Terakki Cemiyeti'ne girme*[*miştir*]*, ama idealleri onu İttihadçılar'la birlikte çalışmaya*

[677] Akçura, **Türkçülük**, 171-172; Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 400.
[678] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 365.
[679]Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 401-402.
[680]Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 367.
[681]Akçura, **Türkçülük**, 175-176.
[682] Özdoğan, **Turan'dan Bozkurt'a…**, 69.
[683] Georgeon, **age**, 62; Berkes, **age**, 401, 404.

yönelt[*miştir*]*; öyle ki, Cemiyet'in üyesi bile olmadığı halde, genellikle İttihadçı olarak tanın*[*mıştır*]"[684].

Aslında Meşrutiyet öncesinin fikir tartışmalarına bakıldığında Jön Türklerin Pantürkizm düşüncesine çok da mesafeli olmadığı hatta Osmanlı Türkleri ile Kuzey Türkleri arasındaki dil farklılığının ortadan kaldırılmasına yönelik projeler üzerinde durulduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki, Kuzey Türklerinin yüksek beklentileri İttihatçıların İmparatorluğun öncelikli sorunlarını "hatırlamasına" neden olmuştur[685]. Bu çerçevede Yusuf Akçura'nın işaret ettiği gibi, Jön Türklerin asıl hedefinin Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü korumak olduğu, İmparatorluk dışında yaşayan Türkler ile siyasi ve kültürel birlik kurma idealinin ikinci planda kaldığı görülmektedir.

Akçura Meşrutiyet yıllarında Osmanlıcılık siyasetinin imkânsızlığını vurgulamaya devam etmiştir. İmparatorlukta yaşayan farklı unsurların yaşam tarzı, hayat görüşü ve kültür farklılıklarını vurgulayarak, "bir millette olması gereken ortak özelliklerin" noksanlığını gündeme getirmiştir[686]. Dolayısıyla Akçura'ya göre yapılması gereken Osmanlı unsurlarının birliğini sağlamak yerine "Türk burjuvazisini" yaratmaktır. Böylelikle Türklerin milli bilinci yükselecek ve enerjisini "anasır-ı sairenin" sorunlarıyla tüketmeyecektir. Bunun için Kuzey Türklerinin örnek alınması yeterli olacaktır [687] . Bu çerçevede Akçura'nın Osmanlı'nın toprak bütünlüğüyle ilgilenmediğini, buna karşın "*Modern unsurları içeren bütünleşmiş Türk milleti ve federatif Birleşik Türk Devleti*" idealine sahip olduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır [688] . Akçura'nın Türkçülük perspektifinin Hüseyin Cahit gibi İttihatçıların siyasi yaklaşımından farkı bu bağlamda daha açık hale gelmektedir.

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Osmanlı topraklarının işgal edilmesinin sonucunda Akçura'nın Türkçülüğünün pekiştiği görülmektedir. Milli Mücadele döneminde Gayrimüslimlerin Osmanlı'nın zararına hareket ettiği düşüncesini güçlü

---

[684] Georgeon, **age**, 65. (Yusuf Akçura, "İttihad-ı Anâsır Meselesi", **Sırat-ı Müstakim**, V/121, 29 Aralık 1910, 280-283).
[685] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 142-143. İttihatçılar Kuzey Türkleri ile yalnızca Türkçülük çerçevesinde değil, aynız zamanda İslamcılık anlayışı doğrultusunda da ilişki kurmayı denemiştir. Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 88-92.
[686] Georgeon, **age**, 157.
[687] Georgeon, **age**, 162. (Yusuf Akçura, "Türklük", **Salname-i Servet-i Fünûn**, 1912, 189-192).
[688] Celal Metin, "Yusuf Akçura ve I. Dünya Savaşı'nda Rusya'daki Türk Esirleri", **Modern Türklük Araştırma Dergisi**, c. 2, s.3 (2005): 35.

bir şekilde vurgulamaya devam eden Akçura[689], Cevdet Paşa'dan yaptığı bir alıntıyla, Osmanlı'nın kuruluş ve genişleme dönemlerinde tarihsel bir hata yaptığını ifade ederek dikkat çekici bir fikir ortaya atmıştır. Buna göre Osmanlı'nın Kuzey'e yönelerek Türklerle birleşmek yerine Batı'ya doğru genişleyerek Hıristiyanları boyunduruk altına alması İmparatorluğun içinde bulunduğu sıkıntılı durumun temelini oluşturmaktadır[690].

Akçura'nın bu düşüncesinin ortaya koyduğu iki sonuçtan söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi Hıristiyanları homojen bir toplum oluşturma önünde bir engel olarak görmesidir. Öyle ki Akçura Cevdet Paşa'dan yaptığı alıntıdan hemen önce "*lisan ve ırk cephesiyle* […] *mütecânis memalik*", bir başka ifade ile homojen bir memleket olabilmenin öneminden bahsetmektedir[691]. İkinci olarak Akçura'nın Türk olmayan Müslümanlara karşı olumsuz bir tutum izlemediği söylenebilir. Yazılarında diğer Müslüman unsurlar aleyhinde sözlere fazla rastlanmaması ve Osmanlı'nın Batı'ya doğru genişlemesini bir hata olarak nitelendirirken İslam topraklarının fethedilmesini "*menfaat gereği*" görmesi bu tutumunu yansıtan bir örnektir[692]. Dolayısıyla Akçura'nın Hüseyin Cahit'in Meşrutiyet dönemindeki Türklerin ve Müslümanların hâkim konumda olduğu hiyerarşik toplum anlayışına yaklaştığını söylemek mümkündür. Türklerin İslam tarihinde öncü rol oynadığına dair düşünceleri ise bu tespiti güçlendiren niteliktedir. Akçura'ya göre Türkler askerlik becerileri sayesinde Müslümanlara "*beğ*lik" ve "*han*lık" yaparak, yine Hüseyin Cahit'in ileri sürdüğü gibi[693], dindaşlarının arasında da "hâkim millet" olarak yükselmiştir[694]. Tarih boyunca İslam dünyası adına "*on asırdan fazla bir müddet*" Hıristiyanlarla çarpışan Türkler, milli mücadele yoluyla Müslümanlara öncülük etmeyi sürdürmektedir[695]. Öyle ki Türkler, "*Şark-ı İslâmînin esâretini tahfif temek*

[689] Akçura, **Şark Meselesine Dair**, 43.
[690] Akçura, Cevdet Paşa'nın *Tertib-i Cedid Târih-i Cevdet* eserinden alıntı yaparak Osmanlı'nın "yanlış yöne" doğru genişlediği düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır: "*Macaristan ve Hırvatistan fütuhatıyla uğraşmaktan ise bu iki eyâletin (Kazan ve Ejderhan Hanlıkları) zabt ve efzası Devlet-i Aliyye'ce enfa' ve Yavuz Sultan Selîm'in bâlâda şerh olunan meslekine evfak idi. Çünkü Kafkas ve Ejderhan ve Kaza ahalisi ele alındığı takdirde kurb ve mücâneset ve ekserinde ittihad-ı mezheb ve diyânet hasebiyle bittabi havza-i hükm-i hilâfete dâhil ve Osmanlı'ya mülhak olurlardı. O halde refte refte Kırım dahi sâir eyâlât-ı Devlet-i Aliyye şekline girerdi. Ve Ejderhan ve Kazan vâsıtasıyla Tataristan-ı Kebîr taraflarında dahi Devlet-i Osmaniyye'nin nüfuzu câri olurdu*." Akçura, **Şark Meselesine Dair**, 85-86.
[691] Akçura, **Şark Meselesine Dair**, 86.
[692] **age**, 79.
[693] Hüseyin Cahit, "Millet-i Hâkime", **Tanin**, 7 Kasım 1908.
[694] Akçura, **Şark Meselesine Dair**, 34.
[695] **age**, 35.

için, bilmem kaçıncı defa garb-ı hırıstiyanînin müthiş taaruzuna, dört taraftan savletine karşı göğüs germeye lüzum ve mecburiyet gör[*müştür*]"[696]. *Kavm-i İlahî* olan Türkler "*Bu sefer de şark-ı İslamîyi müdafaa edecek, ataletlere, hıyânetlere, ihânetlere rağmen muvafakkıyetle müdâfaa edecek; bu müdâfaa sayesinde, yalnız şark-ı İslamî değil, bütün şark, bütün mağdur memleketler, garbın mezâliminden kurtulacak*[*tır*]*!... Belki garb kendisi bile bir avuç zalemenin elinden kurtulacak*[*tır*]*!*"[697].

Türklerin dünya siyasetini dahi değiştirebilecek bir potansiyele sahip olduğuna inanan Akçura'nın emperyalizm karşıtı duruşu dikkat çekmektedir. Ona göre emperyal bir devlet olan Osmanlı tarihe karışmış; Osmanlıcılık ilkesi siyasi dinamiklerin zorlamasıyla iflas etmiş; asıl izlenilmesi gereken yol olan "*milliyetperverlik yani Türklük*" tek odak haline gelmiştir [698]. Ancak bu milliyetperverliğin doğru uygulanması için Türkiye'nin emperyal hedeflerden uzak durması, bu doğrultuda Türk milliyetçiliğinin adalete ve ülke savunmasına dayanması gerekmektedir. Akçura bu anlayışını "*demokratik milliyetçilik*" olarak tanımlamıştır. Bu anlayış çerçevesinde Türkiye'nin eski Osmanlı toprakları üzerinde yeniden hâkimiyet kurması söz konusu değildir[699]. Dolayısıyla yapılması gereken Osmanlı'nın geçmişte bırakılması ve içeriye dönük bir ulus devlet inşasının hayata geçirilmesidir. Türkiye'nin yönelmesi gereken coğrafya ise Kuzey'deki Türk topraklarıdır. Akçura bu yaklaşımıyla Pantürkizm düşüncesini Milli Mücadele döneminde de devam ettirdiğini göstermektedir: "*Evet, Türk yurdunun hududu biraz daha şarka, biraz daha şimale itiliyor. Bu belki bir ziyandır; fakat Türk illeri her tarafta, cenupta ve şimalde milliyetini daha şuurlu anlamaya, milliyetini tahakkuk ettirecek hatveler atmaya başladı…*"[700].

Meşrutiyet döneminde Türkçülüğe karşı en mesafeli olan seçkin Mehmed Akif'tir. İslam birliği düşüncesini benimseyen Mehmed Akif, Türk kimliğini nadiren öne çıkarmış; Türkçülük düşüncesine ise itiraz etmiştir. Meşrutiyet'in ilk yıllarındaki ders ve vaazlarında bu akımın "*zararları üzerinde durmuştur*"[701]. Diğer taraftan, bu dönem Türkçülüğün güçlenmeye başladığı bir zaman dilimine denk gelmektedir.

[696] Akçura, **Siyaset ve İktisat**, 58.
[697] **age**, 62.
[698] **age**, 115.
[699] **age**, 29.
[700] **age**, 25.
[701] Uyguner, **age**, 13.

Mehmed Akif ise bu siyasi eğilimi İslam birliğine karşı bir tehdit olarak görmüş[702]; İmparatorluk içerisinde ortaya çıkan tüm etnik milliyetçi hareketleri Avrupalıların oyunu olarak değerlendirmiştir[703]. Ayrıca Meşrutiyet yıllarında Halide Edib gibi Gayrimüslimlere yönelik olumlu tutuma sahip olması da Türk milliyetçiliğinden ne ölçüde uzak olduğunu gösteren bir diğer ayrıntıdır. 3 Mart 1910'da *Sırat-ı Müstakim*'deki makalesinde "Müslüman olmayan kavimlerin vatan bağı ile" Osmanlı'ya olan sadakatlerinin güçlendirilebileceğine inandığını ifade etmesi bu tutumunun altını çizmektedir: "*Zira bu memleketin selâmeti mutlak çoğunluğu oluşturan Müslüman unsurları İslâm bağıyla birbirine sımsıkı bağladıktan sonra Müslüman olmayan kavimleri de vatan bağı ile o çoğunluğa katmaktır. Bu kadar basit bir gerçektir ki bunu kavramak pek geniş bir zekâyı gerektirmez*"[704].

Mehmed Akif yazılarında, "*memleket mahsûlü*" ve "*yerli malı*" gibi ifadeler kullansa da, bu kavramları Türkçülerden farklı yorumladığı görülmektedir. Onun gözünde yerlilik "Osmanlılık" manasına gelmektedir. Memleket tanımı ise Osmanlı ülkesidir: "*Görülüyor ki biz edebiyattan pek çok şeyler bekliyoruz. Evet, memleketin aklı başında olan evlâdı bize yan bakmaz da yardım edecek olursa neden Osmanlıların millî, hakikî, insanî bir edebiyatı vücuda gelmesin?*"[705]. Diğer seçkinlerin aksine yazılarında "Türkiye" ifadesini kullanmaması da göze çarpan bir ayrıntı olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla Meşrutiyet yıllarında "Osmanlı memleketini" İslam dünyasının birleştirici gücü olarak görmekte, nihai amacın ise "Müslümanların ittihadı" olması gerektiğine inanmaktadır. İmparatorluğu, İslam birliğinin gerçekleşmesine öncülük edecek bir "araç" olarak gördüğü için, Osmanlı'yı ekonomik ve kültürel açıdan güçlü kılmanın yollarını aramaktadır. Bu nedenle dolaylı da olsa "Osmanlı milliyetçiliğine" yöneldiğini ileri sürmek mümkündür. Osmanlı'ya yüklediği bu "anlamın" önündeki temel engellerin başında Türkçülük gelmektedir.

Mehmed Akif dönemin bir diğer popüler akımı olan Pantürkizm düşüncesini de gerçekçi bulmadığını ifade etmiş; Yusuf Akçura'nın öne sürdüğü Kuzey Türkleri ile "ırk ekseninde bütünleşme" düşüncesine karşı çıkmıştır. Ona göre Osmanlı Türkleri ile Kuzey Türklerinin lisanları birbirine tam olarak benzememektedir. Onun önerisi

[702] **age**, 24.
[703] Aydın, **agm**, 66-67.
[704] Ersoy, **Düzyazılar…**, 81. (Mehmet Akif, "Açık Mektup", **Sırat-ı Müstakim**, c. 3, s. 7, 3 Mart 1910).
[705] Uyguner, **age**, 142.

Osmanlıcanın Kuzey Türklerinin anlayacağı şekilde sadeleştirilmesidir[706]. Mehmed Akif Osmanlı dışındaki Türklerin İmparatorluk ile bağlarının güçlendirilmesini savunsa da, bunu Turancılık perspektifiyle değil İslam birliği düşüncesiyle desteklemiştir.

Bununla birlikte Mehmed Akif'in "Osmanlı milliyetçiliği" anlayışı kendi içerisinde çelişkiler barındırmaktadır. Öncelikle dil konusundaki düşünceleri, Türkçeye verdiği önemi göstermektedir. Hatta "Osmanlılık" vurgusu yaptığı bir yazısındaki ifadeleri Türkçeyi, İmparatorlukta en çok konuşulan dillerden biri olan Arapçaya karşı koruma refleksine sahip olduğu izlenimini vermektedir[707]:

> "Evet, eskiler gibi Arapça, Acemce düşünülüp yahut yeniler gibi Fransızca, Almanca tertip eyleyip Türkçeye ondan sonra naklolunan yazılara karşı hücûm edeceğiz. Zira şu hakikate iyice inanmışız ki: dilsiz millet gibi şivesiz dil de yaşamaz; her memleket nasıl kendi tabiî hudûdu dahilinde ilerlerse, her dil de kendi fıtrî şivesi dâiresinde terakkî eder."

Bu ifadeler Mehmed Akif'in "memleket lisanı" olarak Türkçeyi ön plana çıkardığını göstermektedir. Dolayısıyla "örtülü" bir *Millet-i Hâkime* anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. 8 Eylül 1910'da yayınlanan makalesinde Türklerin eğitimine önem verilmesi gerektiğini vurgulayarak, Türk unsurunun İmparatorluğun kalkınmasındaki "öncü rolünü" gündeme getirmesi de bu anlayışına ışık tutan bir başka örnektir. Yazısındaki "Soylu Türk milleti" ifadesi, Osmanlıcılık ile Türk milliyetçiliği arasında zaman zaman bocaladığını gösteren bir ayrıntı olarak değerlendirilebilir[708].

Mehmed Akif'i, Türkçüler ile "Gayrimüslim aleyhtarlığında" buluşturan gelişme ise Balkan Savaşları olmuştur. Bu dönemde yazdığı "*Hakkın Sesleri*" eserinde Osmanlı'yı yenilgiye uğratan eski İmparatorluk unsurlarının ülkelerini "*en rezîl akvam*[...] *milletlerin en kahbesinden üç leîm ordu*" olarak nitelemesi bu durumun bir göstergesidir: *İlâhî, Şer'-i ma'sûmun şu topraklardı son yurdu.../Nasıl, te'yîd-i kahrın en rezîl akvâma vurdurdu?/Evet, milletlerin en kahbesinden, üç leîm ordu/Gelip tâ sinemizden vurdu, seyret hem, nasıl vurdu:/Ki istikbâl için çarpan yürekler ansızın durdu!*"[709]. Mehmed Akif'in bu dizelerinde Osmanlı'dan ayrılan Gayrimüslimlere yönelik öfkeyi sezmek mümkündür. Diğer taraftan Hüseyin Cahit

[706] Ersoy, **Kavâid-i Edebiyye**, 63.
[707] Uyguner, **age**, 143. (Mehmed Akif, "Edebiyat", **Sebîlürreşâd**, 24 Şubat 1911, c.8-1, no 183, 9-10).
[708] Ersoy, **Düzyazılar…**, 196. (Mehmet Akif, "Hasbihal", **Sırat-ı Müstakim**, c. 5, s. 105, 8 Eylül 1910).
[709] Ersoy, **Safahat**, 228. ["Hakkın Sesleri" başlıklı üçüncü kitaptan (1911)].

gibi seçkinlerin aksine, Meşrutiyet döneminde İmparatorluk bünyesinde yaşayan Hıristiyan ve Yahudilere ilişkin olumsuz bir ifadesine rastlanmamıştır.

Mehmed Akif'in "*Millet-i Hâkime*" anlayışına meyilli olması ve Gayrimüslim aleyhtarlığını gizlememesi, Türk milliyetçiliği fikrine karşı çıkmasını engellememiştir. Onun milliyetçilik anlayışı Zürcher'in öne sürdüğü "*Müslüman milliyetçiliği*" kavramına[710] daha uygundur. Şerif Hüseyin isyanı sırasında yazdığı dizelerinde, Müslümanların "kavmiyetçiliğe" sarılmasını olumlu bulmadığını ifade ederken, yalnızca "Arap isyanını" değil, Türkçülüğü de "zararlı" bir akım olarak değerlendirmiştir. Ona göre Müslümanlar birbirinin "*kanadı*", Hilafete güç veren, birbirinden "ayrılamayacak" unsurlardır: "*Arnavutluk ne demek var mı şeraitte yeri/Küfür olur başka değil kavmini ileri sürmek ileri/Arabın Türke, Lazın Çerkesin yahud Kürde/Acemin Çinli'ye rüçhanı mı varmış[…] Arapla Türkü ayurdık mı şöyle bir kere/Ne çırpınır kolu artık ne çırpınır kanadı/Halifenin kalır sade sevimli adı*"[711]. Dolayısıyla belli dönemlerde Türk milliyetçiliğine yönelse de, asıl ideali olan İslam birliğine öncülük etmesini beklediği Osmanlı'yı tüm "kavimlerden" üstün tutmaya devam etmiştir.

Mehmed Akif'in Osmanlı milletini "kuvvetlendirme" ve "birlik" içinde tutma ideali, Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesiyle sona ermiştir. Savaşın ardından "İslam birliğini" gerçekleştirecek "enstrüman" artık Osmanlı İmparatorluğu değil "Türk milletidir". Milli Mücadele dönemindeki şiirlerinde daha önce olmadığı kadar "Türklük" vurgusu yapması[712], *Millet-i Hâkime* anlayışının örtülü olmaktan çıkıp, zihin dünyasının bir parçası haline geldiğini göstermektedir.

1920 yılında Anadolu hareketine katılan seçkinlerin arasında yer alan Mehmed Akif, Sevr Antlaşması uyarınca Osmanlı jandarmasında Gayrimüslümlerin bulunmasını kaygıyla karşılamıştır. Ona göre bu madde "*ecnebi çetelerin*" Osmanlı'nın elde kalan topraklarındaki şiddet faaliyetlerini destekleyen bir niteliktedir[713]. Dolayısıyla Mehmed Akif'in Balkan Savaşları'nda başlayan eski Osmanlı unsuru olan Yunanlılara, Bulgarlara ve Sırplara karşı olumsuz tutumu, Milli Mücadele döneminde İmparatorluk bünyesindeki Gayrimüslimlere yönelmiştir. Şiirlerindeki Türklük vurgusu, yaşadığı bu zihinsel tutumun bir yansıması olarak kabul edilebilir.

[710] Zürcher, **age**, 235.
[711] Ünsal, **age**, 83.
[712] Uyguner, **age**, 35.
[713] Ünsal, 85; Ekiz, 306.

Âsım kitabında Osmanlı'nın başına gelen "felaketi" betimlerken, Meşrutiyet döneminde kullanmadığı "Türk yurdu" ifadesine başvurması bu çerçevede değerlendirilebilir[714]:

> "Yurdumun kan kusuyor mosmor uzanmış denizi!/Tüter üç beş baca kalmış… O da seyrek seyrek…/Âşinâ bir yuva olsun seçebilsem, diyerek…/Bakınırken duyarım gözlerimin yandığını;/Sarar âfâkımı binlerce sıcak kül yığını/Ne o gömgök yerler var, ne o zümrüt dağlar/Ne çıldırmış ekinler, ne o coşkun bağlar/Şimdi kızgın günün altında pinekler, bekler/Sâde yalçın dağlar, sâde ıpıssız çöller/Yurdu baştanbaşa virâneye dönmüş Türk'ün."

Aynı şiirinde Türklük vurgusu yapmaya devam eden Mehmed Akif, Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesini Osmanlı'nın çöküşünden çok "Türk'ün yaşadığı felaket" olarak değerlendirmektedir: "*Sıtmadan boynu bükülmüş de o dimdik Türk'ün/Düşünüp durmada öksüz gibi küskün küskün/Gövde teşrihlere dönmüş, o bacaklar değnek/Daha yirmi iken eller ayaklar titrek*" [715]. *Âsım*'ın ilerleyen kısmındaki ifadeleri ise Mehmed Akif'in Meşrutiyet dönemindeki tehdit algısının Milli Mücadele yıllarında değiştiğini göstermektedir. Buna göre tehlike altında olan İslam dünyası değil Türklerdir: "*Hocazâdem, ne sülükmüş o meğer vay canına!/Diş bilermiş senelerden beri Türk'ün kanına/Emiyor fırsatı bulmuş yapışıp, hem ne emiş!/Kene bir şey mi aceb, ah o ne doymaz şeymiş!*"[716]. Ancak Mehmed Akif, "Türklerin birçok milletin aksine asırlardan beri bağımsız yaşadığını" belirterek bu tehlikenin "geçici" olduğunu ileri sürmüştür: "*Türklerin 25 asırdan beri istiklâllerini muhafaza etmiş oldukları tarihen müspet bir hakikattir. Halbuki Avrupa'da bile mebde-i istiklâli bu kadar eski zamandan başlayan bir millet yoktur. Türk için istiklâlsiz, hayat müstahîldir. Tarih de gösteriyor ki Türk, istiklâlsiz yaşayamamıştır*"[717]. Bu ifadelerden Mehmed Akif'in İslam birliği düşüncesinden çok "Türklerin bağımsızlığına" odaklandığı anlaşılmaktadır.

Her ne kadar Yusuf Hikmet Bayur Mehmed Akif'in Milli Mücadele döneminde "*İslâmcı-Türkçü*" olduğunu ileri sürse de [718], Türkiye'nin kurtuluşunu diğer Müslüman ülkelere rehberlik etmesi çerçevesinde değerlendirdiği, bir başka ifade ile ulusal bağımsızlığın ötesinde bir beklentisinin söz konusu olduğunu söylemek

[714] Ersoy, **Safahat**, 420-421. ["Âsım" başlıklı altıncı kitaptan (1924)].
[715] **age**, 422.
[716] **age**, 434.
[717] Semiz, Akandere, **agm**, 907.
[718] Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 416.

mümkündür. Ona göre İslam dünyasının emperyalizmi yenmesiyle, "birleşmenin" önünde hiçbir engel kalmayacaktır.

Mehmed Akif'in Milli Mücadele dönemindeki şiir ve yazılarındaki milliyetçi içerik, Halide Edib'de olduğu gibi Anadolu'yu savunma kaygısıyla açıklanabilir. Her ne kadar şiirlerine yansımamış olsa da Şerif Hüseyin isyanının Mehmed Akif'te yarattığı hayal kırıklığı sonucunda İslam birliği inancının sarsıldığı, dolayısıyla Türk kimliğine dayalı "milli bir devlet" anlayışına yakınlaştığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

Falih Rıfkı, Refik Halid ve Halide Edib'de olduğu gibi, Mustafa Kemal'in de siyasetle ilgilenmeye başladığı yıllarda Osmanlıcılığı benimsediği, hatta Türkçülüğe mesafeli yaklaştığı görülmektedir[719]. Çocukluğunda, Makedonya'daki Bulgarlar ve Yunanlıların Osmanlı'ya karşı silahlanmasına tanıklık etmesine [720] rağmen Gayrimüslimlerle kurduğu olumlu ilişki bu durumun göstergelerinden birisidir. Dolayısıyla "Osmanlı'ya sadık" Gayrimüslimleri Osmanlı yurttaşı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak yine çocukluğundan itibaren Avrupa ülkelerinin Osmanlı'daki ekonomik imtiyazlarına şahit olması, Osmanlı uyruğu olmayan Hıristiyanlara karşı korumacı bir refleks geliştirmesine neden olmuştur. Osmanlı uyruğu Gayrimüslimlerle Avrupalılar arasında ayrım yaptığı anlaşılmakta [721], Selanikli Rumları ve diğer Hıristiyanları Osmanlı milletinin bir parçası olarak görürken, İmparatorluk dışından gelerek ticari faaliyetlerini sürdüren "yabancılara" tepkili olduğu görülmektedir. Osmanlı Gayrimüslimlerine Halide Edib gibi olumlu yaklaşan Mustafa Kemal, ilerleyen yıllarda Osmanlı'nın yabancı tahakkümünden korunması için modern bir devletin inşasını savunacak, bunun yanı sıra İmparatorluğun Avrupa ülkeleriyle iş birliği yaparken dikkatli olunması gerektiğini vurgulayacaktır [722]. Özellikle Birinci Dünya Savaşı sırasında Alman subaylarla mesafeli ilişkisi, bu yaklaşımının bir sonucu olarak değerlendirilebilir[723].

Trablusgarp'a ilk gidişinde yerel otoritelerle kurduğu ilişki Mustafa Kemal'in Osmanlıcılığı benimsemiş olduğuna işaret eden bir başka örnektir. Şevket Süreyya

[719] Hanioğlu, **Atatürk**, 63.
[720] **age**, 27.
[721] Mango, **age**, 54-55.
[722] Hanioğlu, **Atatürk**, 30. Mustafa Kemal'in babası Ali Rıza Efendi o dönemin Osmanlı-Yunanistan sınırında gümrük memurluğu yapmıştır. Aydemir, **age**, 36. Muhetemelen Avrupalıların sahip olduğu imtiyazları yakından gören babasının tecrübelerine kulak misafiri olmuştur.
[723] Hanioğlu, **Atatürk**. 38.

Aydemir'e göre, Mustafa Kemal Trablusgarp'taki otorite boşluğunu gidermek için çalışmış; merkezi otoriteye karşı çıkan Şeyh Mansur gibi bölgenin ileri gelenleri ile mücadele ederken, bir taraftan da halkı yerel iktidar unsurlarının "tahakkümünden kurtararak" Osmanlı otoritesine tabi kılmaya çalışmıştır[724]. İtalya'ya karşı yerel milisleri örgütlemek amacıyla Trablusgarp'a ikinci defa gittiğinde de bu coğrafyayı İmparatorluktan kopmasını engellemeye çalışması yine bu çerçevede değerlendirilebilir. Ayrıca ikinci Trablusgarp görevini "gönüllü" olarak kabullenmesi, Türk olmayan unsurları Osmanlı içinde tutma fikrine sahip olduğunu ortaya koymaktadır[725].

Bununla birlikte, Mustafa Kemal'in zihninde Türkçülüğün filizlenmesine ve muhtemelen Osmanlıcılık ile Türkçülük arasında bocalamasına neden olan çeşitli etkenlerin üzerinde durulabilir. Birincisi, Falih Rıfkı ve Hüseyin Cahit gibi Namık Kemal'in "vatanseverlik" anlayışından etkilenmiştir. Öyle ki Manastır Askeri İdadisindeyken Kemal ismini kabul etmesinde Namık Kemal'e duyduğu hayranlığın etkisi olduğu söylenir[726]. İkinci olarak 1905'te Japonya'nın Rusya'yı savaşta mağlup etmesi, Asyalıların "aşağı ırk" olduğunu iddia eden Avrupa'daki ırkçı çevrelerin tezini çürütmüş; bundan güç alan Türkçüler kendi ırklarının da Japonlar gibi "Avrupalıları mağlup edebileceğine" inanmaya başlamıştır[727]. Mustafa Kemal'in bu milliyetçi dalgadan etkilendiği anlaşılmaktadır. Niyazi Berkes'e göre bu dalgayı besleyen bir diğer etken de İmparatorluktaki Müslüman unsurların kendi milli benlikleriyle övünmesine izin verilirken Türklerin milliyetçi söylem ve davranışlardan menedilmesidir[728]. 1906'daki bir sohbetinde Arapların kavm-i necib olduğu fikrini reddetmesi ve Türklerin asil bir millet olduğunu söylemesi bu duruma işaret etmektedir[729]. Üçüncü etken Mustafa Kemal'in 1909'da İTC tarafından Selanik'e davet edilen Ziya Gökalp'in fikirlerini ilgiyle karşılamasıdır. Birçok İTC üyesi gibi Osmanlıcılığa inanan Gökalp'in daha sonra Türk milliyetçiliğine yönelmesi, kendisinden etkilenen Mustafa Kemal'in fikirlerine de yansımaya

[724] Aydemir, **age**, 131.
[725] **age**, 149-151.
[726] Aydemir, **age**, 68; Hanioğlu, **Atatürk**, 23, Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 91. II. İnönü Savaşı'nın kazanılmasının ardından, Namık Kemal'in oğlu Ali Ekrem Mustafa Kemal'e tebrik telgrafı çekmiş; Mustafa Kemal yanıtında, Milli Mücadele'nin Namık Kemal'den esinlenen nesilin savaşı olduğunu ifade etmiştir: "…*Yaralı vatanın kurtuluş ve bağımsızlığı için ölmek yolunda bugünkü nesle fedakârlığı öğreten büyük Kemal hakkında saygıların tekrarına vesile olan telgrafnamenize özel teşekkürlerimiz arzeylerim*". Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 249.
[727] Hanioğlu, **Atatürk**, 66; Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 166.
[728] Berkes, **age**, 346.
[729] Hanioğlu, **Atatürk**, 66.

başlamıştır. Öyle ki Mustafa Kemal'in Erken Cumhuriyet yıllarındaki ulus-devlet inşası sürecinde Ziya Gökalp'in düşüncelerini takip ettiğini ileri sürmek mümkündür[730]. Dolayısıyla Falih Rıfkı, Refik Halid ve Halide Edib'de görüldüğü gibi Ziya Gökalp, Mustafa Kemal'in ideolojik altyapısının biçimlenmesinde etkili olmuştur.

Tüm bu etkenler Mustafa Kemal'i *Millet-i Hâkime* anlayışına yöneltmiştir. Öyle ki annesinin atalarının Orta Asya'dan gelip Selanik'e yerleşen göçebe Türkler olduğunu ileri sürmüş; Makedonya'daki birçok Türk gibi "*Evlad-ı Fatihan*" sıfatıyla övünmüştür[731]. Ancak Meşrutiyetin ilk yıllarında Gayrimüslimlere yönelik olumsuz bir tutum sergilememesi, *Millet-i Hâkime* düşüncesinin, Hüseyin Cahit'in aksine, "agresif" bir destekleyicisi olmadığını göstermektedir.

Mustafa Kemal'in Türkçülüğe ve Gayrimüslim aleyhtarlığına yönelmesine neden olan asıl gelişme Balkan Savaşı'nda Selanik'in kaybedilmesidir. Savaşın ardından aşamalı olarak Türkçülüğe kayan Mustafa Kemal, yenilginin nedenini ordudaki "milli bilinç" eksikliğine bağlamış; bu dönemden itibaren, askeri başarının motivasyon kaynağının milli bilince dayalı bir tarih anlayışı olduğuna inanmıştır. 1914'te yazdığı *Zabit ve Kumandan ile Hasb-ı Hâl* kitabında subayların "Türklerin tarihi kahramanları" Hulagu, Cengizhan, Timur ve Atilla'yı kendisine örnek alması gerektiğini savunması nasıl bir "tarih bilinci" önerdiğini göstermektedir[732]. Bununla birlikte, Türkçülük fikri Pantürkizm düşüncesine evrilmemiş; bu yaklaşımı savunanları "hayalcilikle" itham etmiştir[733]. Öyle ki Balkan Savaşları sonrasında, Yusuf Akçura'nın aksine Türklüğü Osmanlılıktan ayırmadığı, İmparatorluğu bir Türk devleti olarak gördüğü yine *Zabit ve Kumandan ile Hasb-ı Hâl* kitabındaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Mustafa Kemal'in bu dönemdeki *Millet-i Hâkime* anlayışının, Hüseyin Cahit'in Gayrimüslim aleyhtarlığını da içermesi dikkat çeken bir diğer konudur[734].

[730] Mango, **age**, 95.
[731] Hanioğlu, **Atatürk**, 25.
[732] **age**, 38.
[733] Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**,266.
[734] Mustafa Kemal bu kitabı arkadaşı Kurmay Binbaşı Mehmet Nuri'nin [Conker] *Zabit ve Kumandan* başlıklı çalışmasına cevap olarak yazmıştır. Mustafa Kemal Atatürk, **Zabit ve Kumandan ile Hasb-ı Hâl** (Ankara: Genelkurmay, 2010), 48.

Milli Mücadele yıllarında ise Mustafa Kemal'in Türkçülük düşüncesini açıkça beyan etmediği gözükmektedir[735]. Bu tutumunun muhtemel nedeni, Anadolu halkının Türklükten ziyade Müslümanlık kimliğine önem vermesi ve milliyetçilik fikrini reddeden Bolşeviklerin Anadolu hareketine destek vermesidir. Dolayısıyla Mustafa Kemal hem Milli Mücadele'ye destek veren Mehmed Akif gibi İslam birliğine inanan çevreleri, hem de Bolşevikleri ürkütmemek için diplomatik bir tavırla hareket etmiştir[736]. Ayrıca İslam dünyasının da Anadolu hareketine sempatiyle bakması Mustafa Kemal'i Türkçü söylemlerden alıkoymuş olabilir. Bununla birlikte, Milli Mücadele döneminde Türlçülüğünü gizlese de, Meşrutiyet yıllarında olduğu gibi Pantürkizme karşı olduğunu açıkça ifade etmiştir[737].

Mustafa Kemal'in 13 Ağustos 1919'da "*Şeyh Mahmud Efendi Hazretleri'ne*" gönderdiği telgraf, Milli Mücadele sırasında dindar çevreleri kazanma çabasına örnek gösterilebilir. Gayrimüslim aleyhtarı ifadeler içeren telgraf, "Müslümanların özgürlüğüne" vurgu yapmaktadır[738]. Mustafa Kemal'in 1927'deki nutkunda Milli Mücadele üzerine yaptığı değerlendirmelerde, Türk kimliğinden çok Müslümanlığı vurgulaması da ayrıca dikkat çekicidir. Bunun muhtemel nedeni, konuşmasını Milli Mücadele dönemindeki belgelerin çerçevesinde hazırlamış ve gerçekleştirmiş olmasıdır. Bu ayrıntı bile Milli Mücadele yıllarının hâkim söylemi hakkında ipucu vermektedir[739]:

> "Baylar, 1919 Ekim ayı ilgili değinmek istediğim birtakım olayları da, birkaç sözcükle özetlememe izin vermenizi dilerim. İzmir ili içinde, düşman elindeki yerlerde bulunan Müslüman halk zulüm görüyor ve öldürülüyordu. Bunun için, İtilaf Devletleri temsilcileri katında etkili girişimlerde bulunmasını hühükümetten dinledik. Yunanlıların zulüm ve yolsuzlukları sürerse benzerini yaparak karşılık verme gereğinde kalınacağını da bildirdik."

1919-1921 yılları arasındaki söylemlerinde Mustafa Kemal'in kamuoyuna yönelik Türkçülük vurgusundan kaçınması buna karşın İstanbul'a gönderdiği bazı raporlarda "Türklükten" bahsetmesi ilginçtir. 22 Mayıs 1919'daki telgrafında "*Millet*[*in*]

---

[735] Köker, **age**, 150-151.
[736] Hanioğlu, **Atatürk**, 109.
[737] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi: Hakimiyeti Milliye Yazıları**, ed. Hadiye Bolluk, Kurtuluş Güran, 5.bs. (İstanbul: Kaynak, 2012), 35. ("Asya Tehlikesi", **Hâkimiyet-i Milliye**, 2 Şubat 1920). Milli Mücadele döneminde Hakimiyet-i Milliye gazetesinin isimsiz başyazılarının Mustafa Kemal'e ait olduğu söylenmektedir. Doğrudan kendisi tarafından yazılmamış olsa da bu yazıları yayınlanmadan önce kontrol etmiş; bir başka ifade ile editörlüğünü yapmıştır. Dolayısıyla *Hâkimiyet-i Milliye* başyazıları doğrudan Mustafa Kemal'in düşüncelerini yansıtmaktadır. **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi…**, 9.
[738] **Atatürk'ün Nutuk'ta Kullandığı Belgeler**, 48.
[739] Atatürk, **Nutuk**, 226.

yekvücut olup hakimiyet esasını, Türklük duygusunu hedef ittihaz et[*tiğini*]" yazan Mustafa Kemal'in, halkın eğilimleri üzerinden dolaylı olarak kendi düşüncelerini İstanbul hükümetine yansıttığı görülmektedir[740].

Bu dönemde Türkçülüğünü ifade ettiği bir diğer örnek de *Hâkimiyet-i Milliye*'deki 12 Temmuz 1920 tarihli başyazıdır. Bu yazının isimsiz olması ve Türklüğü Osmanlı'dan ayrı bir gerçeklik olarak görmemesi, Mustafa Kemal'in Türkçülük ideolojisini doğrudan halka yansıtmaktan kaçındığını göstermektedir. Diğer taraftan yazıdaki *Sultan Osman* vurgusu, *Millet-i Hâkime* düşüncesini sürdürdüğüne işaret etmektedir: "*Bursa'yı da tahliyeye mecbur olduk. Bu öyle bir hadisedir ki, bütün Türklerin başlarının üstünde bir dünya parçalansa bu kadar müthiş olamazdı! Sultan Osman'ın türbesi Yunan atlarının kişnemesini duysun!*" [741].

Mustafa Kemal'in Türkçülük fikrini kamuoyuyla açıkça paylaşması ise, yabancı ülkelerin resepsiyonlarındaki söylemleri istisna kabul edilirse [742], savaşın kazanılmasından sonrasına denk gelmektedir. Saltanatın kaldırılması üzerine TBMM'deki konuşmasında, "Türklerin Orta Asya" kökenine değinmesi, hatta daha da ileri giderek "Türklerin Nuh Peygamberin torunu olan Türk adındaki bir insandan türediğini" ileri sürmesi bu durumun göstergesidir[743]. Dolayısıyla Milli Mücadele'nin kazanılması, Mustafa Kemal'in "asıl hedeflerini" pratiğe geçirmesinin önünü açtığı söylenebilir. Bu doğrultuda 1922'nin sonlarından itibaren, geçmişi "İslam öncesine dayanan" bir Türk devletinin inşasına odaklanmıştır. Burada dikkat çekici olan Türklerin İslam'ı kabul ettikten sonra "*yönetim ve kumanda*" makamlarında egemen hale geldiğini ileri sürmesidir. Dolayısıyla Osmanlı yıllarındaki *Millet-i Hâkime* düşüncesinin izleri Mustafa Kemal'in zihninden tam silinmediği anlaşılmaktadır: "*Abbâsi Halifeliği zamanında, bu kahramanlıkları, soylulukları ve yiğitlikleriyle ünlenen Türkler, asker olarak Suriye'ye, Irak'a kadar geldiler. Abbâsi halifelerinin yönetiminde bulunan bu yerlere egemen oldular. En yüksek yönetim ve kumanda makamına yükseldiler*" [744].

---

[740] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 44.
[741] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**…, 73.
[742] 14 Temmuz 1922'de Fransa'nın Ankara Elçiliğindeki resepsiyonda "Türk milli tarihinden" bahsetmiştir. Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 330.
[743] **Atatürk'ün Nutuk'ta Kullandığı Belgeler**, 337; **Atatürk: Belgeler, El Yazısıyla Notlar, Yazışmalar**, ed. Yücel Demirel, (İstanbul: Yapı Kredi Kültür, 1998), 184-186.
[744] **age**, 344.

Mustafa Kemal bu düşüncesinden uzaklaştıkça Türkiye'nin "İmparatorluk mazisinden" kopuş süreci hızlanacaktır. Aynı konuşmasında "Türklerin tarihten gelen kuvvetine" olan inancını Meclis'le paylaşırken Osmanlı ve Selçuklu geçmişini de vurgulaması ise, henüz Hilafetin kaldırılmamış ve Osmanlı'nın kısıtlı da olsa varlığını sürdürmesiyle açıklanabilir[745]:

> "Artık, milletin, en makul ve en meşrû ve en insanî salâhiyetini istimal etmek zamanı geldiğinde tereddüdü kalmamıştır. Tarih-i cihanda bir Cengiz, bir Selçuk, bir Osmanlı devleti tesis eden ve bunların hepsini hâdisat ile tecrübe eyliyen Türk milleti, bu defa doğrudan doğruya kendi nam ve sıfatında, bir devlet tesis ederek bütün felâketlerin karşısında menfur olduğu, kabiliyet ve kudrete ahz-ı mevki etti."

Geç Osmanlı döneminin popüler ideolojisi olan Türkçülük, İTC tarafından uygulanmaya çalışılsa da, ancak Erken Cumhuriyet döneminde resmi politika haline gelmiştir. Bu durumun temelinde Birinci Dünya Savaşı'nda Arap topraklarının kaybedilmesi, Ermeni tehciri ve Rumların mübadele yoluyla Yunanistan'a gönderilmesiyle, Türkiye'nin "homojenleştirilmeye müsait" bir toplumsal yapıya evrilmesidir. Ayrıca başta Kürtler olmak üzere Anadolu'daki Türk olmayan Müslümanların, Yusuf Akçura'nın ifadesiyle[746], "Türkleştirilebilecek unsurlar" olarak görüldüğü söylenebilir. Mustafa Kemal, Yusuf Akçura'nın aksine Pantürkizmi reddetse de[747], Milli Mücadele'nin kazanılmasının ardından söylemlerine yansıyan Türkçülüğü[748], Cumhuriyetin ilk yıllarında "yeni devletin" resmi ideolojisi ilan etmiştir: "*Biz doğrudan doğruya milliyetperveriz ve Türk milliyetçisiyiz; Cumhuriyetimizin dayanağı Türk topluluğudur*"[749]. Türkçülük düşüncesi, CHF'nin 1931 de kabul edilen programında "*Milliyetçilik*" başlığı altında yer bulmuş[750]; 1937 yılında Anayasa'nın bir parçası haline gelmiştir: "*Fırka, terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilel temas ve münasebetlerde bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber Türk içtimai hayatının hususi seciyelerini ve başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutmayı esas sayar*"[751].

Bu dönemde seçkinlerin Türkçülük konusunda hemen hemen aynı çizgiye geldiği görülmektedir. Yeni rejimi destekleyen seçkinlerin arasında yer alan Falih Rıfkı,

---

[745]İnan, **age**, 102; **Atatürk: Belgeler, El Yazısıyla Notlar, Yazışmalar**, 276-278.
[746] **age**, 115.
[747] Atatürk, **Nutuk**, 352; İnan, **age**, 97.
[748] **Atatürk'ün Nutuk'ta Kullandığı Belgeler**, 337.
[749] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 453.
[750]Ersanlı, **age**, 90.
[751]Köker, **age**,134.

Ziya Gökalp'ten esinlenerek zihninde tasarlamış olduğu yeni medeniyet anlayışı çerçevesinde Batıcılığı ve Türkçülüğü vurgulamaya devam edecek ancak İslamlaşmayı bu formülün dışında bırakacaktır[752]. Halide Edib ise bu konuda Falih Rıfkı'ya kısmen katılmaktadır. Çünkü Cumhuriyet döneminde İslam'ı kategorik olarak "Türk" kimliğinden ayırmamaktadır. Bunun yerine, Türk kültürünün İslam'ın Osmanlı dönemindeki gelenekselleşmiş halinden arındırılması gerekmektedir. Ona göre İslam, özünde ilerlemeciliği ve demokrasiyi barındırmaktadır[753]. Osmanlı idaresi altında gelenekselleşen ve skolastik bir biçim alan İslam anlayışı ise Türklerin doğasına terstir. Çünkü Türklerin doğasında ilerleme vardır[754]. Türkler, diğer İslam milletleri gibi "*hareketsiz ve durgun*" değildir[755]. Bu nedenle "*Osmanlı sınıfının*" ortadan kalkması, Türklerin ilerlemesinin önünü açmıştır. Bu ilerleme ise ulus-devlet çerçevesinde kendisine alan bulmuştur[756].

Refik Halid'in ise, sürgünde olmasından dolayı memleket özlemi çekmesinin de etkisiyle[757], Türkçülük fikrini benimsediği anlaşılmaktadır. Otuzlu yılların başından itibaren roman, hikâye ve kroniklerinde Türk tarihi ile ilgili bilgilerini paylaşması, kendisinin Türkçülüğe olan ilgisinin arttığını göstermektedir[758]. Özellikle Hatay'ın Türkiye'ye katılması sürecinde yazdığı metinlerdeki ifadeleri Türkçülük ideolojisini yansıtmaktadır[759]. Diğer taraftan Hüseyin Cahit, diğer seçkinlerden farklı bir Türkçülük yaklaşımını benimsemiştir. Cumhuriyet döneminde İttihatçı fikirlerini devam ettirmiş; Türk milliyetçiliğini sürdürmekle birlikte Türklerin İslam coğrafyası üzerindeki hâkimiyetini sürdürmesi gerektiğini ileri sürmüştür[760]. Diğer seçkinler ise Anadolu merkezli yeni bir medeniyet inşasına odaklanmıştır. Yusuf Akçura da bu seçkinlerin arasında yer almaktadır. Osmanlı döneminde Pantürkizm'i savunan Akçura, Cumhuriyet döneminde yeni rejimi desteklemiş; "Türklerin birliği" fikrinin "pratiğe geçirilmesi" siyasetinden vazgeçip Anadolu merkezli Türk milliyetçiliğini

[752] Atay, **Çankaya**, 62-63.
[753] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 37-38.
[754] **age**, 42.
[755] **age**, 69.
[756] **age**, 46.
[757] Ekiz, **Refik Halit Karay**, 46.
[758] Ekiz, **Refik Halit Karay**, 47; Ünal, 239; Karaer, **age**, 108. Refik Halid, Suriye ve Lübnan'da yazdığı eserlerde Türklerin Bilad-ı Şam coğrafyasındaki tarihleri ile ilgili ayrıntılı bilgiler paylaşmıştır. Bkz: Refik Halid Karay, **Yezidin Kızı** (İstanbul: İnkılâp, 2009); Refik Halid Karay, **Bir İçim Su** (İstanbul: İnkılâp, 2009); Refik Halid Karay, **Çete** (İstanbul: İnkılâp, 2009).
[759] Ünal, **age**, 239.
[760] Hüseyin Cahit, "Şimdi de Hilafet Meselesi", **Tanin**, 11 Kasım 1923. Aktaran: Bengi, **age**, 205.

benimsemiştir [761] . Diğer taraftan teorik bağlamda "*Doğu Türkleri ile Batı Türkleri*[*nin*] *bir tek millet*[…]" olduğuna inanmaya devam etmiştir[762]. Bu fikirsel dönüşüm sürecini anlatırken özeleştiri yapan Akçura, Osmanlı dönemindeki düşüncelerinin eksik olduğunu, Türklük siyasetini yanlış yorumladığını ifade etmiştir[763].

Mustafa Kemal ise, Türkçülük ideolojisini yeni toplumsal dinamikler çerçevesinde siyasi pratiğin bir parçası haline getirirken, "içeride güçlü bir temel" yaratmayı, böylelikle dışarıya karşı "sağlam ve köklü" bir siyaset üretmeyi amaçladığını ifade etmiştir. Yusuf Akçura gibi, Osmanlı'nın bu prensibi yerine getiremediği için yıkıldığını savunmuştur [764] . Türk kimliğine dayalı homojen bir ulus-devlet inşa etmeyi planlayan Mustafa Kemal, bir taraftan da, Batıcılık bölümünde tartışıldığı gibi, Türklerin Avrupa medeniyetinin bir parçası olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren, "*Büyük Türk devrine*" atıfta bulunan konuşmaları bu çerçevede değerlendirilebilir: "*Bizim milletimiz derin bir maziye maliktir. Milletimizin hayatı asarını düşünelim. Bu düşünce bizi elbette altı yedi asırlık Osmanlı Türklüğünden, çok asırlık Selçuk Türklerine ve ondan evvel bu devirlerin her birine muadil olan, Büyük Türk devrine kavuşturur*"[765].

Mustafa Kemal'in yirmili yıllarda "onlarca asırlık Türk medeniyetinden" bahsederken, Osmanlı'ya da yer ayırması dikkat çekmektedir. Ancak otuzlu yıllarda "yeni Türk tarihinin inşası" ile birlikte Osmanlı'nın Türk tarihindeki rolü azalmaya başlayacaktır. 1928'de Fransız *Notre Dame de Sion* okulunda eğitimine devam eden manevi kızı Afet'in, okulundaki ders kitaplarında Türklerin "sarı ırkın" mensubu olarak gösterildiğini söylemesi üzerine, "Türklerin tarih boyunca medeni dünyanın bir parçası olduğunu" kanıtlayacak bir tarih anlayışının "üretilmesine" yönelik çalışmalar başlatması[766], bu yönde atılan ilk adım olarak görülebilir. Bu amaçla

[761] Akçura, **Türkçülük**, 141.
[762] Akçura, **Osmanlı Devletinin Dağılma Devri**, 85.
[763] Akçura, **Hatıralarım**, 116-117.
[764] Atatürk, **Nutuk**, 352.
[765] İnan, **age**, 96. Türkiye'nin modern dünyanın bir parçası olduğunu ispatlamaya dair çabalar 19. yüzyılın sonunda Avrupa'daki Jön Türk hareketine dayanmaktadır. Bu dönemde Mizancı Murad gibi Jön Türkler Avrupa basının da çıkan "Türklerin barbar olduğuna" dair iddialara karşı mücadele etmiştir. Mardin, **age**, 114- 115.
[766] Mango, **age**, 451-452; Hanioğlu, **Atatürk**, 182.

hazırlanan "*Yurttaşlık Bilgisi*" kitaplarında Türklerin "diğer Müslüman toplumlardan farkı" vurgulanmıştır[767]:

> "Dünya yüzünde Türk milletinden daha büyük ondan temiz bir millet yoktur ve bütün insanların tarihinde görülmemiştir […] Türk dili, dünyada en güzel, en zengin ve en kolay olabilecek dildir […] Türkler İslâm dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi… Muhammed'in kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde, şamil bir ümmet siyaseti idi."

Mustafa Kemal'e göre, "*Büyük devletler kuran ecdadımız büyük ve şümullü medeniyete de sahip olmuştur, bunu aramak, tetkik etmek Türklüğe ve cihana bildirmek, bizler için bir borçtur*"[768]. Otuzlu yıllardaki "*Türk Tarih Tezi*'nin" çerçevesini oluşturan bu yaklaşım, İslam öncesi Türk tarihine vurgu yapmakta, Osmanlı dönemini ise "binlerce yıllık Türk medeniyetinin" bir "*dipnotu*" olarak değerlendirmektedir[769]. Bu doğrultuda Anadolu ve Mezopotamya'da kurulan Hitit ve Sümerler gibi kadim medeniyetlerin Orta Asya'dan göçen Türkler tarafından kurulduğu ispatlanmaya çalışılmıştır[770]. Dolayısıyla Mustafa Kemal'in temel amacı, Kuzey Avrupa ırklarının üstünlüğünü savunan tezleri çürütecek bir Türk kimliğini inşa etmektir[771]. Eugène Pittard gibi, Türkleri Avrupa'nın bir parçası gören antropologların Türkiye'ye çağırılması ve kendilerinden *Türk Tarih Tezine* katkı sunmalarının istenmesi bu çerçevede değerlendirilebilir[772]. Nihayetinde Türk Tarih Tezi 1935 yılındaki CHF programına dahil edilmiştir: "*Partimiz, vatandaşların, Türk'ün derin tarihini bilmesine üsnomal bir önem verir. Bu bilgi Türk'ün kapasite ve enerjisini, nefsine güven duygularını ve ulusal varlığa zarar verecek bütün akımlara karşı sarsılmaz dayanımını besleyen kutsal bir evinimdir*"[773].

Türk Tarih Tezi ile uyumlu "yeni bir Türkçenin yaratılması" fikri, Mustafa Kemal'in üzerinde durduğu konuların arasındadır. 1928'de Latin harflerinin kabul edilmesi bu

---

[767] Mango, **age**, 452.
[768] İnan, **age**, 61.
[769] Ersanlı, **age**, 124; Hanioğlu, **Atatürk**, 165. Mustafa Kemal'in direktifiyle hazırlanan altı yüz küsur sayfalık "*Türk Tarihinin Anahatları*" kitabında Osmanlı İmparatorluğu'na ayrılan kısmın yaklaşık elli sayfa olması bu durumun bir göstergesidir. Bkz: **Türk Tarihinin Ana Hatları**, ed. Yaşar Hız, (Ankara: Gece, 2015).
[770] Mustafa Kemal tarafından Türkiye'ye davet edilen Macar Profosör Zajti Ferencz, Türkiye'nin "*medeniyetini 5000 sene evvelinde aramasını*" tavsiye etmiştir. Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 539.
[771] Hanioğlu, **Atatürk**, 170.
[772] Pittard çalışmalarında Türklerin Avrupa'nın seçkin ırklarından biri ve Yunanlıların akrabası olduğunu savunmuştur. Pittard Türkiye'ye gelmeden önce Mustafa Kemal'in manevi kızı Afet doktorasını Pittard'ın çalışmaları üzerine yapmaya karar vermiştir. Hanioğlu, **Atatürk**, 167-168; Ersanlı, **age**, 160.
[773] Ersanlı, **age**, 165.

yoldaki ilk adımdır. Mustafa Kemal'in yeni alfabeyi "*Türk harfleri*" olarak nitelemesi, Türkiye'yi Batı medeniyetiyle bütünleştirme düşüncesinin bir diğer göstergesidir[774]. Ona göre, bu değişiklik sayesinde Türkçe, Arapça ve Farsça gibi yabancı dillerin "*boyunduruğundan kurtul*[*acaktır*]"[775]. 17 Şubat 1931'deki Türk Ocağı toplantısında ise "*Türkçe konuşmayan bir insan*[*ın*] *Türk harsına, camiasına mensubiyetini"* sorgulayacağını söylemiş; Osmanlı Türkçesini kullanmakta ısrar edenlerin, inşa edilen ulus-devletin bir parçası olmadığını savunmuştur[776]. Nitekim 1932'de toplanan Türk Dil Kongresi'nde Orta Asya kökenli Türkçe kelimeler araştırılmış; bu doğrultuda Türkçenin, Arapça ve Farsça kelimelerden olabildiğince arındırılmasına çalışılmıştır. Herhangi bir kelimenin "yalın" Türkçe karşılığı bulunamadığı durumlarda, bir başka Türkçe kelimenin kökünden yeni sözcükler üretilmiştir[777]. Dil konusundaki çabaların asıl amacı, Türkiye'nin İslam ülkeleri başta olmak üzere diğer Doğu halklarından farklı ve Avrupa'nın bir parçası olduğunu kanıtlamanın ötesinde, Türklerin tarihteki ilk medeniyeti kuran halk olduğunu ileri sürmektir[778].

Mustafa Kemal'in, Türkiye'nin diğer Müslüman ülkelerden farkını ortaya koymak için hayata geçirdiği bir diğer projesi de İslam'ı Türk kimliğiyle uyumlu hale getirmektir. Bu doğrultuda "Allah" kelimesinin yerini "Tanrı" almıştır. Aynı şekilde ezanın Türkçeleştirilmesi de aynı düşüncenin ürünüdür[779]. Böylelikle Türklerin İslam'ının diğer Müslümanlarınkinden ayrılacağını ummuş gözükmektedir.

Sonuç olarak Erken Cumhuriyet döneminde seçkinler, Türk milliyetçiliği konusunda iki farklı çizgiye yönelmiştir. Bu çalışma kapsamında fikirleri değerlendirilen seçkinlerin çoğu Anadolu merkezli, kültürel ve tarihi referanslara dayanan bir milliyetçilik anlayışını benimserken, Hüseyin Cahit yayılmacılık eksenli Türkçülüğe yönelmiş; Türklerin "eski vatanları" olan Osmanlı topraklarında yeniden etkinlik kurması gerektiğini savunmuştur. Mehmed Akif ise modern ulus devlet olgusunu bir gerçeklik olarak kabul etse de İslam birliği fikrini aklının bir köşesinde bulundurmaya devam etmiştir. Hüseyin Cahit ve Mehmed Akif dışındaki seçkinlerin milliyetçilik anlayışları "Anadolu merkezli medeniyet" yaklaşımını ortaya

[774] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 482.
[775] **age**, 506.
[776] **age**, 518.
[777] II. Abdülhamit döneminde de Türkçenin sadeleştirilmesinde yönelik çalışmalar yapılmıştır. Hanioğlu, **Atatürk**, 173-174; Ersanlı, **age**, 123.
[778] Hanioğlu, **Atatürk**, 177.
[779] **age**, 63.

çıkarmıştır. Birinci çizgiye dâhil olan Mustafa Kemal, her ne kadar bazı konularda ayrışsalar da, seçkinlerin ortaya koyduğu Türkçülük anlayışını Türkiye'nin resmi politikası olarak belirleyecektir.

3.5. Anadolu Merkezli Medeniyet Anlayışı

Seçkinlerin siyasi fikirlerini oluşturan bileşenlerden bir diğeri de Anadolu merkezli medeniyet anlayışıdır. Özellikle Balkan Savaşları'ndaki toprak kayıplarının ardından yaygınlaştığı görülen bu anlayışın[780] iki bileşeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, "saf" Batıcılığa duyulan tepkidir. İkincisi ise siyasi ve toplumsal yapının İmparatorluğun "*kafası ve kalbi, kültürel ve idari merkezi*" olan Anadolu'nun[781] kültürel ve toplumsal birikimi çerçevesinde yeniden şekillenmesi taraftarlığıdır. Levent Köker Batılı olmayan toplumların popülizm anlayışını tanımlarken, bir bakıma Türkiye'deki Anadolu merkezli medeniyet anlayışının çerçevesini çizmiştir. Köker'e göre bu tarz yaklaşımlar, kendisini "Batı'nın saldırganlığına" karşı koruma refleksi geliştiren toplumlarda görülen bir "sığınak" niteliğindedir. Bu sığınak, toplumu yalnızca Batı'nın askeri üstünlüğünden değil, aynı zamanda kültüründen ve "liberal demokrasi gibi "yabancı ideolojilerden" de korumaktadır. Ancak Anadolu merkezli medeniyet anlayışında görüldüğü gibi, bu toplumlar kendi "öz kültürleriyle" Batı'nın teknolojisini uyumlu hale getirmeye çalışmaktadır[782]. Diğer taraftan Anadolu merkezli medeniyet anlayışı Milli Mücadele döneminden itibaren Türkiye ile eski Osmanlı ülkeleri arasındaki sınırın çizilmesinde belirleyici bir rol üstlenecek ve Cumhuriyet yıllarındaki ulus inşasının temel bileşenlerinden biri olacaktır.

Anadolu merkezli medeniyet anlayışı her ne kadar Balkan Savaşlarının ardından güçlenen bir yaklaşım olsa da, kökleri 19. yüzyıla dayanmaktadır. Tanzimat döneminde vurgulanmaya başlayan "Osmanlı vatanı" kavramının tarihi ve kültürel temellerini ortaya koymaya çalışan seçkinler, Anadolu ve Rumeli'yi Osmanlı'nın merkezi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Seçkinlerin bu tutumu Arapların merkez-kaç

[780] Balkan Savaşları'ndaki toprak kayıplarının ardından İTC seçkinleri arasında Anadolu'nun işgal edileceği korkusu yaygınlaşmıştır. Dolayısıyla seçkinlerin Anadolu'ya yönelmelerinde bu korkunun etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca İTC çevrelerinde Anadolu'nun Gayrimüslimlerden "arındırılmasına" yönelik tartışmalarında bu dönemde ortaya çıktığı görülmektedir. Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…**, 171.
[781] Zürcher, **age**, 222.
[782] Köker, **age**, 118.

eğilimlerini güçlendirmekle birlikte[783] 20.yüzyılın başındaki gelişmelerle birlikte Osmanlı vatanı kavramı yerini "Türk vatanı" kavramını ortaya çıkarmıştır. Özellikle II. Abdülhamid döneminde Anadolu için "*Türklerin ocağı*" tanımının yapıldığı görülmektedir[784]. Bu eğilimin Abdülhamid'e muhalif çevrelerde de güçlü olduğunu ileri sürmek mümkündür. Örneğin Ahmed Ferid [Tek] gibi muhalif seçkinlerden bazılarının Sultan'ı Anadolu'yu ihmal edip Arap topraklarıyla ilgilenmekle itham etmesi, bu yaklaşımın yirminci yüzyılın başlarından itibaren güçlenmeye başladığını göstermektedir[785].

Anadolu'ya Arap topraklarından daha fazla önem verilmesine yönelik talebin Ahmed Ferid'e özgü bir yaklaşım olmadığı Balkan Savaşları sırasındaki siyasi tartışmalardan anlaşılmaktadır. Bu dönemde ortaya atılan Türk-Arap İmparatorluğu fikrinin başarıya ulaşamamasında, seçkinlerin önemli bir kısmının Anadolu'yu "yeniden keşfetme" isteğinin ağır basması belirleyici olmuştur. Falih Rıfkı, Refik Halid, Halide Edib ve Milli Mücadele yıllarından itibaren Mustafa Kemal ve Yusuf Akçura bu anlayışı savunan seçkinlerin başında gelmektedir.

Falih Rıfkı, Balkan Savaşlarında Rumeli'nin kaybedilmesinin ardından, yukarıda da ifade edildiği gibi yeni bir toplumsal örgütlenme bilincinin oluşturulması gerektiğini savunmaya başlamış ve bu yeni bilincin merkezinin "Türklerin vatanı" olan Anadolu olması gerektiğini belirtmiştir. Bir başka ifade ile Falih Rıfkı, Osmanlı coğrafyası ile ilgili olarak Anadolu ve diğer topraklar arasında ayrım yapmıştır[786]. Ona göre Anadolu Türklerin öz vatanı iken diğer topraklar Osmanlı'nın siyasi hâkimiyeti altında bulunan "yabancı topraklardır". Falih Rıfkı'nın bu düşüncesi, özellikle Suriye ve Filistin'de bulunduğu yıllarda daha belirgin hale gelmiştir.

Falih Rıfkı'nın bu çerçevede Hüseyin Cahit'in Osmanlı'ya bakışından ayrıldığı görülmektedir. Çünkü Hüseyin Cahit'e göre Osmanlı İmparatorluğu bir bütün olarak Türklerin vatanıdır[787]. Hüseyin Cahit her ne kadar Türkçülüğü bir ilke olarak benimsese de İmparatorluk geleneğine bağlı bir seçkin olarak öne çıkmaktadır. Buna karşın Falih Rıfkı ulus devlet modelini daha çok benimsemiş görünmektedir. Her iki seçkinin farklı dönemlerde siyasetle tanışmış olmaları bu fikir farklılığını açıklayan

[783] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da…**, 193.
[784] Georgeon, **age**, 1.
[785] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 97-98. (Ahmed Ferid, "Bir Mektup", **Türk**, Haziran 1904).
[786] Şirin, **age**, 56-58.
[787] Hüseyin Cahit, "Millet-i Hâkime", **Tanin**, 7 Kasım 1908.

bir etken olarak değerlendirilebilir. Nitekim Hüseyin Cahit II. Meşrutiyet'in ilanından sonra siyasi fikirlerini ifade etmeye başlamış ve bu dönemden itibaren İmparatorluğun bekasını savunmuştur. Falih Rıfkı'nın siyasi düşünceleri ise Balkan Savaşları sırasında olgunlaşmıştır.

Falih Rıfkı'ya göre, Anadolu halkı "keşfedilmemiş bir hazinedir"[788]. Anadolu insanı Birinci Dünya Savaşı'nda tüm olumsuzluklara rağmen kahramanca savaşmış ve Türklerin güçlü bir halk olduğunu dünyaya kanıtlamıştır[789]. Falih Rıfkı, Birinci Dünya Savaşının sonlarına doğru Anadolu'nun insan kaynağının boşu boşuna heba edildiğine inanmaya başlamış[790]; Milli Mücadele döneminde ise Anadolu'yu "Türklerin hükümsüzleştirilmesi ve tarih dışına itilmesini engelleyecek" bir merkez olarak öne çıkartmıştır[791].

Anadolu merkezli medeniyet anlayışına sahip olan bir diğer seçkin ise Refik Halid'dir. Refik Halid, 1913-1918 yılları arasındaki birinci sürgün döneminde Anadolu'yu yakından tanıma fırsatı elde etmiştir. Bu süre içerisinde Anadolu'ya hemen adapte olmuş; "*Beş yüz seneden beri*" düşman yüzü görmeyen bu topraklarda kendisini güvende ve huzurlu hissettiğini ifade etmiştir[792]:

> "Tarihimizin bu sevimli beşiği karşısında sıhhatle muhabbetle iki sene geçirdim... Dağlarında dolaşır ve ne olsa buraları istilaya, felaket ve faciaya saha olamaz derdim. Hulasa İç Andolu bana emniyet, rahat ve ferah verdi. Dağlarına, kırlarına, derelerine bakar: Beş yüz seneden beri bu dağlarda düşman bayrakları dalgalanmadı; bu kırlarda düşman ayakları gezinmedi; bu derelerde düşman atları sulanmadı. Bu yerler düşman istilası görmedi ve görmeyecek! Der, sevinçle göz gezdirip teselli ve sükun bulurdum."

Bununla birlikte Refik Halid, Falih Rıfkı'nın aksine otuzlu yılların sonuna kadar Anadolu'yu siyasi bir sembol olarak öne çıkarmamıştır. Yalnızca Anadolu'nun sahip olduğu özelliklerin sosyal ve kültürel yaşamda daha fazla görünür kılınmasını istemiştir. Bu özelliklerin başında "dil" gelmektedir. Refik Halid, Anadolu halkının kullandığı Türkçeyi benimsemiş ve eserlerinde kullanmıştır. Öyle ki sevilen bir yazar olmasında Türkçeyi yalın bir şekilde kullanması etkili olmuştur[793]. Refik Halid Geç

---

[788] Falih Rıfkı, Anadolu'yu Kanal Cephesi'nde Mehmet isimli emir eri ile özdeşleştirmektedir. Anadolu köylüsü Mehmet'in karakterinden etkilenen Falih Rfıkı, Anadolu'nun işlenmemiş bir cevher olduğuna kaanat getirmiştir: "*Bir karakter nasırı gibi, kaskatı, fakat içindeki ruh işlenebilirse, bu ham cevher kimbilir ne verir? Anadolu'yu gözümde gitgide Mehmetleştiriyordum.*" Atay**, Eski Saat**, 47.
[789] Atay**, Ateş ve Güneş**, 9.
[790] **age**, 8.
[791] Falih Rıfkı, "Halka Doğru", **Akşam**, 23 Teşrinievvel 1919. Aktaran: Şirin, **age**, 95.
[792] Ünal, **age**, 51.
[793] Ekiz**, Refik Halit Karay**, 52.

Osmanlı döneminde Türkçenin yalın kullanımını benimsemeyen seçkinleri ise eleştirmiştir. Bu seçkinlerin başında da Ali Kemal gelmektedir. Refik Halid'e göre Ali Kemal Türkçe'yi Farsça, Arapça ve Frenkçe kelimeler ile doldurmakta, bu nedenle ortaya süslü ve garip bir lisan çıkmaktadır[794].

Refik Halid, Anadolu'nun modernleşmesi için "saf" batıcılığın yeterli olmayacağını belirtmiştir. Buna göre Anadolu'da modern dünya perspektifini içeren bir medeniyetin kurulması isteniyorsa Anadolu'nun temel sosyal ve kültürel özellikleri göz ardı edilmemelidir. Zira kendisi, "*en küçük yaşından beri ilericiliği benimsediği*[...] *halde*" Batı kültürünün ve insanının bir bütün olarak örnek alınmasını doğru bulmadığını belirtmektedir. Ona göre Türk-İslam kültürünü ve dilini ihmal etmemek gerekir[795].

Refik Halid, birinci sürgün döneminde yazdığı *Memleket Hikâyelerinde*, Anadolu'ya giden idealist bir memurun yaşadıkları üzerinden bu düşüncesini detaylandırmıştır. "*Şeftali Bahçesi*" başlıklı hikâyesinde, memur olarak görevlendirildiği kasabada Avrupa standartlarında bir idare sistemi kurmak isteyen Âgâh Bey, tüm çabalarına rağmen Anadolu halkının "tembelliğinin ve uyuşukluğunun" üstesinden gelemez[796]. Refik Halid'e göre, Âgâh Bey'in başarısız olmasının nedeni Anadolu'yu yeterince tanımaması, medenileşme kriterlerini Avrupa değerleriyle sınırlı tutmasıdır[797]. Âgâh Bey'in gerçek hayattaki yansıması Avrupalı gibi giyinmeye ve davranmaya çalışan memurlardır. Bu memurlar Avrupa medeniyetinin gerekliliklerini mesleki olarak yerine getirmekten çok görüntüyle ilgilendikleri gerekçesiyle Refik Halid tarafından eleştirilmiştir[798].

Bu noktada, Refik Halid'in gelenek ve örfler ile ilgili düşüncelerine vurgu yapmak doğru olacaktır. Refik Halid, Milli Mücadele döneminde yazdığı *Ago Paşa'nın Hatıralarında* Anadolu'nun öne çıkartılması gereken bir diğer özelliğin örf ve adetler olduğunu yazmıştır. Örf ve adetlerin unutulması ve bilinçsiz Batı hayranlığı Refik Halid'e göre toplumun milli duyarlılığını yok etmektedir[799]. Buradan hareketle Refik Halid'in Anadolu'nun dil ve gelenek olmak üzere temel özelliklerinin korunmasından yana olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Refik Halid'in,

[794] Karay, **Minelbab İlelmihrab**, 107.
[795] Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 85.
[796] Ekiz, **Refik Halit Karay**, 63.
[797] **age**, 70.
[798] Aktaş, **age**, 368.
[799] Ünal, **age**, 186-188.

Geç Osmanlı döneminde korunabilecek ve Osmanlı toplumu için medeniyetin merkezi haline getirilebilecek bölge olarak Anadolu'yu işaret ettiği söylenebilir. Bu anlamda Falih Rıfkı gibi batılı olan fakat yerel özelliklerini koruyan bir medeniyet anlayışına taraftar olduğu görülmektedir. Refik Halid'in roman ve hikâyelerindeki karakterlerin Batı değerleri ile yerel özellikleri sentezlemeye çalışması bu çerçevede değerlendirilebilir[800]. Diğer taraftan Falih Rıfkı gibi seçkinlerden farklı olarak Anadolu odaklı yeni bir medeniyet inşasından bahsetmemekte, yalnızca var olanın korunmasını istemektedir.

Halide Edib de Falih Rıfkı ve Refik Halid gibi Anadolu'yu bir medeniyet merkezi olarak görmektedir. Halide Edib'in Meşrutiyet'in ilk yıllarında Anadolu'yu Osmanlı'nın merkezi olarak kabullenme eğilimini fark etmek mümkündür. Romanlarında, Refik Halid'in hikâyelerinde olduğu gibi "*köksüz, şekilden ibaret* […] *alafranga*" karakterli insanları eleştirmiştir. 1909 yılında basılan *Raik'in Annesi* isimli romanında Anadolu kadınının kendisini bilmesi ve tanımasından, İstanbul'un "*sosyetik*" havasından etkilenmemesinden bahsetmektedir[801]. Halide Edib'in eleştirdiği bu "*sosyetik*" insan tipi, Zeyno'nun *Oğlu* romanında Mesture Hanım tarafından temsil edilmektedir. Mesture Hanım, Refik Halid'in Agâh Bey'i gibi Anadolu'yu "Avrupalılaştırma" heveslisidir[802].

Halide Edib, Refik Halid gibi "saf" Batı kültürüne karşı mesafeli bir duruş sergilemektedir. Sinekli Bakkal romanında geçen aşağıdaki ifadeler Halide Edib'in bu perspektifini ortaya koymaktadır: "*Hayır Müslüman değilim. Hani manastırda kapanan papazlar yok mu onlardandım. Fakat şimdi daha ziyade Müslümanım. On beş yıldır aranızda yaşıyorum. Garbın ruhu iklimi bana çok soğuk geldi, şark ikliminde sükun ve şifa arıyorum*"[803].

Diğer taraftan Halide Edib, Anadolu'yu medeniyet merkezi olarak değerlendirirken Falih Rıfkı'dan farklı olarak Gayrimüslimleri dışlayıcı bir tutum sergilememiştir. Örneğin Ermeni müzisyen Varabet Komitas'ın "*tamamen Anadolu manasını taşıyan*

[800] Aktaş, **age**, 398.
[801] Enginün, **Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi**, 85. *Raik'in Annesi*, Halide Edib'in alafrangalığı, köksüz batılılaşmayı eleştirdiği romanların başında gelmektedir: "*Kocasını bonjur diye karşılayan, Beyoğlu'nda Fransızca pazarlık yapan, çocuğuna anneden önce mama dedirten kadınlardan Allah bizim gibi, kendi halinde yaşayan gençleri korusun*." Olcay Önertoy, "Halide Edib Adıvar'ın Romanlarında Toplumsal Eleştiri", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi**, s. 18 (2011): 39.
[802] Enginün, **Halide Edip Adıvar**, 75-76.
[803] Halide Edib'in *Sinekli Bakkal* isimli romanından alıntılanmıştır. Enginün, **Halide Edip Adıvar**, 87.

esmer, sakin yüzü ve yine Anadolu'ya mahsus hüznü" Anadolu'nun çok kültürlü yapısını yansıtmaktadır[804]. Dolayısıyla Halide Edib'e göre Anadolu, Türklerin vatanı olmakla birlikte, Gayrimüslimlerin bu topraklardaki varlığının göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Milli Mücadele döneminde ise Halide Edib, Anadolu merkezli bir ulus devletin kurulmasına odaklanmıştır: "*Anadolu diyor ki: Ben yeni ve mesud bir Türkiye istiyorum. Bu yeni Türkiye'yi bina edeceğim ve bu yeni vatanı bina etdikten sonra dünyaya gösterib diyeceğim ki: İşte efendiler, herhangi bir milletin mağrur olacağı yeni ve mesud bir vatan*"[805].

Halide Edib, yeni bir "*vata*[*nın*] *bina* [*edilebilmesi*]" için Anadolu'nun modernleşmesi gerektiğini düşünmüştür. Bu nedenle, Milli Mücadele hareketinin merkezi olarak Anadolu'nun seçilmesine taraftar olmuştur [806]. Anadolu'nun modernleşmesi ise seçkinlerin halkla bütünleşmesi ve Anadolu'ya özgün bir ulusal medeniyetin inşasıyla mümkün olabilir[807].

Mart 1920'de Anadolu'ya geçen Halide Edib, bu coğrafyayı hemen benimsemiştir[808]. Mütareke döneminde, kendi ifadesiyle "medeni devletlerin" politikalarından dolayı hayal kırıklığına uğraması, Anadolu'yu benimseme sürecini hızlandırmış görünmektedir [809]. Kurtuluş Savaşı'nın ilerleyen dönemlerinde "*Anadolu'nun yarattığı yeni bir devlet*[*in*]" ortaya çıktığına emin olduğunu ve bu yeni devletin "*bir tek padişaha ya da başbuğa bağlı*" olmadığına kanaat getirdiğini ifade etmiştir[810]. *Ateşten Gömlek* romanının girişinde Yakup Kadri'ye [Karaosmanoğlu] hitaben yazdığı "açık mektuptaki" ifadeleri benzer niteliktedir[811]:

> "Anadolu'nun, yalçın kayalar gibi, insanın kafasına, suratına, adeta maddi bir acı ile çarpan hayatına girdiğim zaman onu yadırgamamıştım. Göçmüş bir harabe ile kanlar içinde doğan taze şeyi bu emsalsiz ve ıssız 'dekor' içinde göreceğimi biliyor gibiydim. Bana geldi ki millet de ben de hep bu günü hazırlamak için geçirdiğimiz şeyleri geçirmişiz ve mazimin hep bu günü anlayan bir manası varmış. Yalnız bu duyduğum şeylerin en renksiz gölgelerini bile sanata

[804] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 252-253.
[805] Halide Edib, "Yarınki Türkiye: Mustafa Kemal Paşa'nın Beyanı Münasebetiyle", **Vakit**, 12 Kânunusani 1920.
[806] Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 60.
[807] Adıvar, **Ateşten Gömlek**, 116.
[808] Süreyya Ağaoğlu'na göre, herkesin çirkin bulduğu Ankara'yı Halide Edib çok sevmiştir. Çalışlar, **age**, 229.
[809] Enginün, **Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi**, 33.
[810] Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 271.
[811] Adıvar, **Ateşten Gömlek**, 13.

sokmaya ne arzum ne de kabiliyetim vardı. Dağının, çölünün, ovasının, mustarip insanlarının; hepsinin içindeki Anadolu, damarlarımda daraban ediyordu."

Halide Edib'in bu bağlamda Falih Rıfkı ile aynı doğrultuda düşündüğü dikkat çekmektedir. Her iki seçkin de Anadolu'da yeni bir ulus devlet inşasına odaklanmış; İmparatorluğun eski topraklarını "mazide" bırakmışlardır. İki seçkinin Anadolu'yu yeni medeniyetin çıkış noktası olarak görmesinde, üç aşamadan söz edilebilir. Birincisi, Balkan Savaşları'nda yaşanan kayıpların ardından, Türk unsurunun yaşadığı son toprakları koruma refleksi geliştirmişlerdir. İkincisi, aşağıda tartışılacak olduğu gibi, Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı'nın Bilad-ı Şam'daki "temelsizliğini görmüşler"; bu "yabancı topraklardan" ziyade Anadolu'nun kalkınmasına odaklanılması gerektiğine inanmışlardır. Üçüncü olarak Milli Mücadele'nin Batılı emperyal güçlere karşı Anadolu merkezli bir hareket olması, her iki seçkinin Anadolu'ya bağlanma sürecinin son aşaması olmuştur.

Milli Mücadele döneminde Falih Rıfkı ve Halide Edib ile aynı doğrultuda düşünen bir diğer seçkin Yusuf Akçura'dır. Meşrutiyet döneminde Pantürkizm ideolojisine bağlı kalan Akçura, Kurtuluş Savaşı başlamasıyla birlikte Anadolu'ya geçen seçkinlerin arasındadır. Bu dönemden itibaren Akçura'nın siyasi fikirleri yeni bir çerçeve kazanacaktır. Bir başka ifade ile "Türklerin birliği" idealini esneterek, önceliğini Anadolu'da kurulacak olan "Yeni Türk devletine" verecektir[812].

Akçura'ya göre Anadolu'nun geri kalmasında ve kendisine yabancılaşmasında Tanzimat döneminin liberal politikalarının payı bulunmaktadır. Bu dönemde Avrupa kapitalizmi Osmanlı topraklarına girerek yoksulluğun artmasına neden olmuş ve bir felaketle sonuçlanmıştır[813]. Dolayısıyla Anadolu'nun yeniden ayağa kalkması için kendi öz kaynaklarıyla iktisadi gelişime odaklanması gerekmektedir. Akçura Erken Cumhuriyet yıllarında bu düşüncesini vurgulamaya devam ederek siyasi ve iktisadi liberalizme karşı çıkmayı sürdürecektir. Bu konuda Falih Rıfkı da Akçura ile hemfikir olacaktır.

Anadolu merkezli medeniyet tartışmalarına Hüseyin Cahit ve Mehmed Akif'in fazla dâhil olmadığı görülmektedir. Bunun muhtemel nedeni Hüseyin Cahit'in Osmanlı'yı bütünüyle bir "Türk vatanı" olarak görmesi ve vilayetler arasında ayrım yapmamasıdır. Mehmed Akif ise İslam birliği idealine sahip olduğu için bölgesel ve

[812] Şenoğlu, **age**, 28-29.
[813] Georgeon, **age**, 131.

etnik meselelere diğer seçkinler kadar odaklanmamıştır. Ancak bu durum Mehmed Akif'in Anadolu'yu önemsemediği anlamına gelmemektedir. Nadiren de olsa Anadolu'ya ilişkin yazılarına rastlamak mümkündür. Örneğin, Meşrutiyet döneminde kaleme aldığı bir makalesinde, hükümetin Anadolu ve Rumeli halkına okuma alışkanlığı kazandırmak için yeterli çabayı göstermediğini, gazete ve dergilerin İstanbul'daki küçük bir zümreye hitap ettiğini yazmıştır[814].

Mehmed Akif'in bu düşüncesinde modern siyasetin Anadolu ve Rumeli Türkleri tarafından benimsenmesine verdiği önemi görmek mümkündür. Bu durumun iki muhtemel nedeni olabilir. Birincisi, yukarıda da ifade edildiği gibi Mehmed Akif'in "örtülü" bir *Millet-i Hâkime* anlayışına sahiptir. Bu çerçevede Türkleri İmparatorluğun itici gücü, dolayısıyla İslam birliğini sağlayacak "öncü millet" olarak görmektedir. Anadolu ve Rumeli'de okuma alışkanlığının artmasını istemesi bu bağlamda anlam kazanmaktadır. İkinci ihtimal ise Mehmed Akif'i Anadolu'yu İslam coğrafyasının bir parçası olarak görmesi ve bu bölgenin diğer Müslüman toprakları gibi "modernleşmesini" istemesidir. Burada birinci şıkkın daha güçlü bir olasılık olduğunu ileri sürülebilir. Öyle ki şiir ve makalelerinde diğer Müslüman unsurların eğitimi veya okuma alışkanlığına dair bu ölçüde ayrıntılı bir değerlendirme yaptığı bir yazısına rastlanmamıştır.

Anadolu merkezli medeniyet anlayışı Mustafa Kemal'in zihninde Milli Mücadele döeneminde belirgin hale gelmiştir. Meşrutiyet döneminde Anadolu'da görev almayan Mustafa Kemal, Birinci Dünya Savaşı sırasında Adana, Diyarbakır, Muş ve Erzurum gibi şehirlerde bulunsa da, Anadolu'yu Milli Mücadele yıllarında yakından tanımıştır. Mustafa Kemal'in Anadolu'yu bir medeniyet merkezi olarak değerlendirmesi biraz da zorunluluktan ileri gelmektedir. Aslında Rumeli topraklarının kaybedilmesini içine sindirememiş[815]; Birinci Dünya Savaşı sonrasında elde kalan toprakların savunulmasına odaklanmasından dolayı Türklerin çoğunlukta olduğu Anadolu'da yeni bir devlet inşa edilmesini "hayatta kalmak için" tek gerçekçi çözüm olarak değerlendirmiştir. İngiliz belgelerinde geçen bir yazışma, bu zorunluluk duygusunu yansıtmakla birlikte Anadolu merkezli medeniyet anlayışının

[814] Ersoy, **Kavâid-i Edebiyye**, 116-117.

[815] Mustafa Kemal *Zabit ve Kumandan ile Hasb-ı Hâl* kitabında arkadaşı Mehmet Nuri'ye hitaben Selanik'in kaybedilmesinden duyduğu üzüntü ve hayal kırıklığını ifade etmiştir: "*Bir gün Afrika kıyısından vatanıma ulaştıracak yolların kapandığını görürken… Bir gün duydum ki, vatanım Selanik, oradaki anam, kardeşim, bütün akrabalarım* […] *düşmana bağışlanmış*". Bu kitap 1914'te yazılmış ve 1918'de değiştirilmeden yeniden basılmıştır. Mustafa Kemal'in Mütareke döneminde dahi Selanik'i düşündüğü bu çerçevede anlaşılmaktadır. Atatürk, **Zabit ve Kumandan ile Hasb-ı Hâl**, 15.

kültürel ve tarihi referanslarına ışık tutmaktadır. Bu belge Mustafa Kemal'in başkanlığını yaptığı TBMM'nin Padişah Vahideddin'e 26 Mayıs 1920'de gönderdiği mektuptur. Bu mektupta Anadolu, İslam'ın "*son sığınağı*" olarak nitelenmekte, Padişah'tan İstanbul hükümetini dinlemeyi bırakıp Anadolu hareketine destek vermesi istenmektedir. Mektuba başka kaynaklarda rastlanmamış olsa da, söz konusu belge Mustafa Kemal'in Milli Mücadele dönemindeki söylemleri ve Anadolu hareketinin Müslümanlık kimliğine vurgu yapan ideolojik perspektifiyle uyumlu bir içeriğe sahiptir[816]:

> "Gölgesi üç kıtaya yayılan ve milyonlarca Müslümanı koruması altına alan Kutsal Ağac'ın bugün yalnızca gövdesi ayakta kalabilmiştir. Bu gövdenin adı Anadolu'dur ve derin kökleri kalplerimimize yerleşmiştir […] Haşmetli Padişahımız! İslam'ın düşen bütün sancakları, şimdi bir araya gelerek son sığınakları olan Anadolu'ya yönelmişlerdir".

Milli Mücadele'nin başında "zorunluluktan" Anadolu'ya yönelen Mustafa Kemal'in, Anadolu merkezli medeniyet anlayışını kısa sürede içselleştirdiği görülmektedir. Anadolu'da yeni bir medeniyetin "filizlenmekte" olduğunu belirten 5 Kasım 1920 tarihli *Hâkimiyet-i Milliye* başyazısı, bu durumun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Mustafa Kemal'in fikirlerini doğrudan ifade eden bu gazetenin başköşesi, Monroe doktrinine atıfta bulunarak "*Anadolu Anadolularındır*" ilkesini ilan etmiştir[817]:

Anadolu Anadolularındır prensibi, Anadolu'nun Osmanlı'nın diğer memleketlerinden kopuşunu somutlaştırmaktadır. Buna bağlı olarak *Hâkimiyet-i Milliye*, İstanbul'u kişileştirilerek "Anadolu'nun yaşadığı acıların kaynağı" olarak görmüş; "doğmakta olan medeniyetin" artık İstanbul'un tahakkümünden çıktığını savunmuştur[818].

Erken Cumhuriyet yıllarında Anadolu merkezli medeniyet anlayışının yeni rejimin resmi siyasetini oluşturan ayaklardan birisi haline geldiği görülmektedir. Geç Osmanlı'da olduğu gibi bu yaklaşımın temel iddiası Anadolu'nun kültürü ile Batı medeniyetinin bileşenlerini bir araya getirmektir. Dolayısıyla Cumhuriyet seçkinleri "saf Batıcılığa" mesafeli durmuşlar; Anadolu halkını yüceltme yolunu seçmişlerdir. Erken Cumhuriyet'in Anadolucu seçkinlerinin başında gelen Ziya Gökalp, bir

[816] Bilâl N. Şimşir, **İngiliz Belgelerinde Atatürk (1919-1938)**, c. 2, 2.bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 114-115.
[817] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 107. ("Anadolu", **Hâkimiyet-i Milliye**, 5 Kasım 1920).
[818] **age**, 108-109.

taraftan Batı medeniyeti ile Türkiye'nin "milli kültürünü" sentezlemeye çalışırken diğer taraftan seçkinler ile halkın arasındaki ilişkinin güçlendirilmesini savunmuştur. Gökalp böylelikle Anadolu'nun yerel özelliklerini koruyarak Batı medeniyetinin bir parçası haline gelebileceğine inanmıştır[819].

Ziya Gökalp'in fikirlerinden etkilenen seçkinlerin başında gelen Falih Rıfkı, Anadolu'yu "yeni Türk medeniyetinin doğum yeri" olarak değerlendirmiştir. Buna göre "Yeni Türk medeniyeti", Türklerin tarihsel ve kültürel birikiminin çağdaş uygarlık düzeni ile bütünleşmesiyle ortaya çıkacaktır. Bu çerçevede Batılılaşma başlı başına yeterli bir metot değildir. Falih Rıfkı'ya göre, Osmanlı devleti Tanzimat'la birlikte içinde Türklüğün olmadığı bir batılılaşmayı benimsemiştir[820]. Bu tür bir batılılaşma anlayışını reddetmekte, kendisini Şükrü [Saraçoğlu] ve Mahmut Esat [Bozkurt] ile birlikte Türkçülüğün Batılı kolunun temsilcisi olarak tarif etmektedir[821]. Ona göre, Abdullah Cevdet gibi Anadolu Türklerine Avrupa kanı aşılanmasını isteyen Batıcı düşünürlerin ise takip edilmesi söz konusu olmamalıdır[822]. Aynı şekilde "vatanseverliklerinden kuşku duyulmayan", fakat Türkiye'nin gelişmesi için Amerika gibi ülkelerin mandasına ihtiyaç olduğunu düşünen birtakım seçkinler de Anadolu'nun kendine özgü zenginliğini göz ardı etmektedir[823]. Bu düşünürlerin aksine, kendisi Anadolu'nun kültürel birikiminin muhafaza edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Aksi takdirde yeni Türk vatanını "Batı'nın bünye hastalıklarından" korumak mümkün olmayacaktır. Falih Rıfkı'nın bahsettiği "hastalıklar" liberalizm ve demokrasidir[824]. Akçura'nın Milli Mücadele yıllarında ifade ettiği "liberalizm tehlikesine"[825] değinen Falih Rıfkı'ya göre, liberalizm şahsi idealleri milli ideallerden üstün tuttuğu için Türkiye'deki toplumsal şuurun gelişmesini engellemekle birlikte, kapitülasyonları geri getirerek Türkiye'yi iktisadi köleliğe götürme tehlikesi barındırmaktadır[826]. Falih Rıfkı'ya göre Anadolu merkezli yeni rejimin sürekliliği "*kendi yasaları üstünde bir ahlak ve fikir disiplini kurması ve*

[819] Özdoğan, **Turan'dan Bozkurt'a**, 260-261.
[820] Falih Rıfkı, "Yeni Kelimelerin Vâzıh Manaları", **Akşam**, 16 Kânunusani 1923.
[821] Atay, **Çankaya**, 418.
[822] **age**, 163.
[823] **age**, 165.
[824] Falih Rıfkı, "Devlet ve Halk", **Hâkimiyeti Milliye**, 5 Kânunsani 1934. Aktaran: Şirin, **age**, 164.
[825] Georgeon, **age**, 131.
[826] Atay, **Eski Saat**, 438.

bunu vatanın canlı unsurlarına mal etmesiyle" sağlanabilir[827]. Bu çerçevede yeni Türk medeniyeti kendine özgü bir metod izleyerek batılılaşmalıdır[828].

Falih Rıfkı'ya göre Batı'nın hastalıklarından bir diğeri de emperyalizm tutkusudur. Dolayısıyla yeni Türk vatanının kendisini Batı'nın emperyalist arzularından koruması gerekmektedir. Bunun için de toplumsal bir dönüşüm şarttır. Artık "*kendisine gidilmesi gereken, vatanının kurtuluşu için canını veren"* halkın "modern toplum öğeleri ile uyumlu bir çerçevede eğitme" zamanıdır[829]. Bu dönüşüm yeni medeniyete bir karakter kazandıracaktır[830]. Bu yeni karakter ise Batı oryantalizmine set çekecektir[831].

Hüseyin Cahit ise Cumhuriyet döneminde Falih Rıfkı'nın bu düşüncesinden farklı bir perspektif ortaya koymaktadır. Hüseyin Cahit'e göre uluslararası sisteme yön veren İngiltere ve Fransa gibi liberal ülkeler Türkiye tarafından örnek alınmalıdır. Zira liberal demokrasi bu ülkeleri güçlü kılan temel etkendir. Bu nedenle, Türkiye uluslararası sistemin etkin bir üyesi olmak istiyorsa liberal demokrasiyi kabul etmelidir[832]. Bu çerçevede Hüseyin Cahit ve Falih Rıfkı'nın modernleşmenin gerekliliği konusunda hem fikir oldukları ancak bu modernleşmenin niteliği konusunda farklı düşündüklerini söylemek mümkündür. Falih Rıfkı, yerel dinamiklere ağırlık veren bir modernleşmeyi savunurken, Hüseyin Cahit uluslararası sistemin hâkim değerlerini ön plana çıkarmaktadır.

Falih Rıfkı'nın Türk ulusunun referans alacağı yeni bir tarih yazımını savunması, yerel bir modernleşme anlayışına sahip olduğunu gösteren bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Hüseyin Cahit'in ise yeni bir tarih yazımıyla ilgilendiğin gösteren bir ifadesine rastlamak zordur. Falih Rıfkı'ya göre, yeni nesil eski tarihi unutmalı ve önüne bakmalıdır. Falih Rıfkı, "*Maziyi ancak tarih olarak okuyacak, başını bir an bile geriye çevirmeyecek, daima şevk ve heyecan içinde Cumhuriyet prensiplerine sahip çıkacak ve bir an olsun tereddüt batağına saplanmayacak*" bir neslin yetişmesi arzusundadır[833]. Hüseyin Cahit'in bu düşünceye katılmadığı, Hilafetin kaldırılması konusundaki düşünceleri dikkate alınarak ileri sürülebilir. Öyle ki Hüseyin Cahit

[827] Falih Rıfkı, "İnkılâbın Terbiyesi", **Ulus**, 21 Şubat 1937. Aktaran: Şirin, **age**, 170.
[828] Şirin, **age**, 170.
[829] **age**, 268.
[830] **age**, 202.
[831] **age**, 176.
[832] Hüseyin Cahit Yalçın, "Demokrasi ve Diktatörlükler", **Fikir Hareketleri**, c. 1, s. 10 (1933).
[833] Falih Rıfkı, "İlk Mezunlar", **Hâkimiyeti Milliye**, 22 Temmuz 1928. Aktaran: Şirin, **age**, 181.

Cumhuriyet döneminde Türkiye'nin İslam dünyasındaki siyasi hâkimiyetini sürdürmesi gerektiğini, bu nedenle Hilafetin kaldırılmasının yanlış bir siyasi yaklaşım olduğunu öne sürmüştür[834]. Dolayısıyla Hüseyin Cahit'in dolaylı olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasına "sahip çıkmasını" istediği söylenebilir. Hüseyin Cahit'in aksine Falih Rıfkı Osmanlı mirasından uzaklaşılması gerektiğini savunmuştur. Çünkü Falih Rıfkı'ya göre Osmanlı, Anadolu ile ilgilenmemiş; bu zengin kültür ve insan hazinesini ihmal etmiştir. "*Sincan Köyüne ne Üçüncü Selim, ne ikinci Mahmu[d], ne* […] *Meci[d], ne de Merkezi Umumi uğramıştır.*" Sincan Köyü'ne uğrayanlar Kemalistlerdir[835]. Kemalistler, "*Taksim konağında ve Büyükada köşkünde değil, Anadolu çadırlarında teessüs et[miştir]; Anadolu kerpi*[*c*]*i içinde halk ile konuşarak büyü*[*müştür*]"[836]. Dolayısıyla Falih Rıfkı'ya göre, Üçüncü Selim, İkinci Mahmud, Abdülmecid ve İttihad Terakki Merkezi Umumisi'nin temel hatası Anadolu'yu ihmal ederek modernleşmeye çalışmasıdır.

Refik Halid'in Anadolu merkezli medeniyet anlayışı ise otuzlu yılların sonunda belirgin hale gelmiştir. Bu durumun başlıca nedeni, Refik Halid'in yeni rejimin siyasi perspektifini benimsemiş olmasıdır. Hatay'ın Türkiye'ye katılması sürecinde yazdığı *Çete* romanındaki ifadeleri Anadolu'yu "yeni medeniyetin" merkezi olarak değerlendirdiğini göstermektedir: *"Böyle bir mazisi olan ırkın yarın yine böyle bir istikbali olacaktır; bu istikbalin beşiği, kaynağı ise Anadolu'dur. İşte biz onu kurtarmak istiyoruz, o istikbale ermek için!"* [837].

Refik Halid'in Osmanlı'yı da Anadolu merkezli medeniyet anlayışının içerisinde tarif etmiştir[838]. Bu çerçevede Refik Halid'in Osmanlı mirasını reddetmediğini, Anadolu merkezli "yeni medeniyetin" bileşenlerinden biri olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bir başka ifade ile bu konuda Falih Rıfkı'dan farklı düşünmektedir. İki seçkin arasındaki bu yaklaşım farkının nedenlerine bakmak için, yeni rejim ile ilişkilerine bakmak uygun olacaktır. Falih Rıfkı, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren Ankara'ya yakın bir siyasi pozisyonu benimserken, Refik Halid yirmili yılların sonlarına doğru yeni rejimi benimsemeye başlamıştır.

---

[834] Yalçın, **age**, 275.
[835] Atay, **Eski Saat**, 429.
[836] **age**, 451.
[837] Karay, **Çete**, 119.
[838] **age**, 119.

Halide Edib ise Cumhuriyet döneminde Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasını Mustafa Kemal'in dehasının yanı sıra Anadolu halkının manevi gücüne dayandırmıştır[839]. Halide Edib'e göre, Anadolu Yakın Doğu'daki "*Milletler arasında en mühim kudret merkezi olan Türkiye'nin kök*[*ü*] *ve istinat nokta*[*sıdır*]"[840]. Anadolu merkezli yeni rejim inşasına ise farklı bir pencereden bakan Halide Edib, Osmanlı'nın "mazide kaldığını" düşünse de, Osmanlı'nın bazı kültürel özelliklerinin yeni rejimin bileşeni olarak kullanılması gerektiğini savunmuştur. Çünkü Halide Edib'e göre, bu kültürel özellikler demokrasiyi ve ilerlemeyi içermektedir. Buna göre Anadolu'daki Ahilik sistemi "*aşağıdan gelen haydutluğa ve yukarıdan gelen zorbalığa*" karşı olmuş; halkın sömürülmesini engellemiştir. Halide Edib, bu sistemi demokrasi olarak tanımlamıştır[841]. Bu nedenle inşa edilen ulus devletin özüne uygun olarak liberal demokratik bir siyasi yapıya sahip olması gerekmektedir. Bu çerçevede Halide Edib, Falih Rıfkı'dan farklı düşünmektedir. Falih Rıfkı yeni devletin inşasında Anadolu'nun merkez alınmasını savunurken, liberalizm ve demokrasi gibi siyasi akımların zararlı olduğunu ileri sürmüştür. Halide Edib ise demokrasinin Anadolu kültürünün özü olduğunu düşünmüştür. Bununla birlikte her iki seçkin, Anadolu merkezli yeni bir medeniyet inşasına odaklanmış ve Osmanlı İmparatorluğu'nun eski topraklarından zihinsel olarak uzaklaşmıştır.

Yusuf Akçura ise Pantürkizm düşüncesinden Anadolu merkezli Türk milliyetçiliğine geçiş yapan bir seçkin olarak Falih Rıfkı, Refik Halid ve Halide Edib ile aynı siyasi çizgide buluşmuştur. Akçura'nın Anadoluculuk bağlamında diğer seçkinlerden farkı Osmanlılık fikrinden ve İmparatorluğun eski topraklarından zihinsel olarak hâlihazırda uzaklaşmış olmasıdır.

Falih Rıfkı gibi Anadolu halkının "saray ve sultanlar" olmaksızın kendisini yeniden var etmesi gerektiğini savunan Akçura, Anadolu köylüsünü yeni Türkiye'nin sahibi ve mimarı olarak tasavvur etmiştir. Akçura'nın gözünde Anadolucuk, halkçılık ve milliyetçilik iç içe geçmiştir[842]:

> "Mehmet Emin Bey'in dost ve düşmanlarının bile beğendiği şaheseri 'Cenge Giderken' türküsü, ne kadar halkçıdır! 'Ben bir Türküm!' diye bağıran Türk, bir Anadolu köylüsüdür: 'Bu topraklar ecdâdımın ocağı; Evim köyüm hep bu yerin bucağı'. Zaten bu şiirin adı da

[839] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 138.
[840] Halide Edib Adıvar, "Anadolu'da Bahar: Tazelenen Hayat", **Akşam**, 17 Nisan 1939.
[841] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 208.
[842] Akçura, **Türkçülük**, 115.

'Anadolu'dan Bir Ses'dir. Bu şiirde Türk var, köy var, yurt var, Tanrı var, vatan var, millet var; fakat sultan yok, saray yok, sarayı kuşatan dalkavuk yok."

Yukarıdaki ifadeler, Akçura'nın Anadolu'yu halk egemenliği bağlamında sembolleştirdiğini ortaya koymaktadır. Ona göre halkı yok sayan saray ve sultan "Anadolu simgesi" ile tezat oluşturmaktadır. Osmanlı hanedanlığının yanı sıra Anadolu merkezli medeniyet anlayışından uzak olan bir diğer kesim Osmanlı soyluları ve İstanbul'un ileri gelenleridir. Bu grubun birer üyesi olan Namık Kemal, Abdülhak Hamid ve Tevfik Fikret gibi seçkinler her ne kadar halkçılığa önem verseler de halka yakınlaşamamışlardır. Bir balıkçının oğlu olan Mehmet Emin Bey ise "*Halkın ruhuna girip sesini duyurmayı başarabil*[*miştir*]"[843]. Bu bağlamda Akçura'nın düşünceleri Falih Rıfkı, Refik Halid ve Halide Edib'in fikirleri ile örtüşmektedir. Adı geçen seçkinlerin her biri gerek Osmanlı hanedanlığını gerekse aristokrat kökenli ailelerden gelen seçkinleri kendi halkını tanımamakla itham etmiştir.

Yusuf Akçura'nın Anadolu merkezli medeniyet anlayışının bir diğer ayağı da dünyadaki egemen siyasi ve ekonomik sisteme halkın menfaatlerini koruyarak entegre olmaktır. Bir başka ifade ile Türkiye'nin batılılaşırken Batı'ya bağımlı hale gelmemesini ilke edinmiştir: "*Garp sermayesinin Türkiye'ye girmesine taraftarım; fakat sermaye Türk tabiiyetini kabul ederek, tabir-i diğerle Türk menfaatine tamamen tevafuk etmek şartıyla girmelidir*"[844]. Bu çerçevede Yusuf Akçura'nın iktisadi liberalizme mesafeli olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Falih Rıfkı gibi siyasi liberalizme karşı çıkmış; Türkiye'nin gelişmesi için demokrasinin gerekli olduğunu fakat liberalizmin halk egemenliğine karşı gerici bir ideoloji haline geldiğini ileri sürmüştür[845].

Dolayısıyla Akçura demokrasiyi halk egemenliği olarak tanımlayarak bu kavramı Falih Rıfkı'dan farklı bir çerçevede algıladığını ortaya koymaktadır. Hatırlanacağı gibi Falih Rıfkı demokrasiyi liberalizmle eş tutarak, Türkiye'ye nüfuz etmeye çalışan bir bünye hastalığı olarak görmektedir. Demokrasi konusunda farklı düşünen iki seçkin de liberalizm konusunda Halide Edib ile fikir ayrılığı içerisindedir. Halide Edib Anadolu'nun kendi özünde liberal demokrasiyi barındırdığını ileri sürmüş ve bu sistemin Türkiye'nin gelişmesi için elzem olduğunu savunmuştur. Bu üç seçkin her

[843] **age**, 115-116.
[844] Şenoğlu, **age**, 60.
[845] **age**, 82.

ne kadar kavramlar ve siyasi sistemler konusunda anlaşamamış olsalar da Anadolu merkezli yeni bir medeniyet inşasının gerekliliği konusunda görüş birliği içerisinde olmuşlardır.

Anadolu merkezli medeniyet anlayışını resmi politikanın bir parçası haline gelmesi ise Mustafa Kemal'in inisiyatifiyle gerçekleşmiştir. Cumhuriyet dönemindeki "Anadolu medeniyeti" üzerine konuşmaları, Türkiye'nin "var oluşunu sürdürmesi" ile ilişkilidir. 1 Kasım 1924'teki TBMM konuşmasında Ankara'nın başkent ilan edilmesini, "yeni medeniyet" için "*bir dayanak*" noktası olacağını ifade etmesi, bu çerçevede anlamlıdır: "*... Hiç şüphe etmemelidir ki, Anadolu ortasında sür'atle meydana getirilecek yeni ve mamur bir Ankara, asırlarca ihmal edilen Türk vatanı için başlıbaşına bir medeniyet merkezi, Türk Devleti için pek mühim bir dayanak olacaktır*"[846].

Burada dikkat çeken bir diğer nokta da Mustafa Kemal'in Falih Rıfkı'ya katılarak Anadolu'nun Osmanlı tarafından ihmal edildiğini ileri sürmesidir. Hemen hemen her konuda aynı doğrultuda düşünen iki seçkinin bu yaklaşımı yeni rejimi inşa eden kurucu kadronun tarih yazımında "Osmanlı medeniyetinin" yerine "Anadolu medeniyetini" ikame etmeyi amaçladığını göstermektedir. Türkçülük bölümünde bahsedildiği gibi, Osmanlı'nın "Büyük Türk Medeniyeti'nin" küçük bir parçası olarak görülmesi, buna karşın "Türkiye'nin özünün" Hititler gibi Anadolu'da kurulan medeniyetlere dayandığının iddia edilmesi bu çerçevede anlaşılır hale gelmektedir[847]. Bu noktada Mustafa Kemal ve Falih Rıfkı'nın, Erken Cumhuriyet döneminde Osmanlı geçmişini Anadolu medeniyetinin bir parçası olarak görmeye devam eden Halide Edib ve Refik Halid gibi seçkinlerden ayrıldığı görülmektedir.

[846] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 424.

[847] Afet İnan'ın aktardığına göre, Mustafa Kemal Türklerin Anadolu'ya "sonradan gelmediğini" düşünmektedir: "*Türk milleti tarihinle öğün, çünkü senin ecdadın medeniyetler kuran, devletler, imparatorluklar kuran bir mevcudiyettir. Sen Anadolu denilen bu yurda, sonradan gelme değil, ilk yerleşip medeniyet kuranların çocuklarısın*". İnan, **age**, 55. Yine Afet İnan'ın hatıralarında Mustafa Kemal'in Türkler ile Hititer arasında "bağlantının ortaya çıkartılması" için çalışma başlattığı yazmaktadır: "[*Atatürk*]*, 'Türkler bir aşiret olarak Anadoluda imparatorluk kuramaz. Bunun başka türlü bir izahı olmak lazımdır. Tarih ilmi bunu ortaya çıkarmalıdır' diyordu*". İnan, 60. Mustafa Kemal Mart 1931'de Paris'teki *Hitit Cemiyeti*'nin fahri başkanı olmuştur. Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 520.

3.6.Genel Değerlendirme ve Araplara Bakış

Sonuç olarak seçkinlerin siyasi fikirlerine bakıldığında her birinin Türkiye'nin Batı medeniyetine eklemlenmesini savunduğu görülmektedir. "İlerlemeciliği" benimseyen seçkinler, Osmanlı toplumunun "köhnemiş" olduğunu ve dönüştürülmesi gerektiğine inanmışlardır. İlerlemeciliğin yanı sıra sosyal darwinizm seçkinlerin zihin dünyasını şekillendiren akımların arasındadır. Bu doğrultuda "hayatta kalmak için medenileşme" prensibi yaygın olarak kabul edilmiştir. "Medenileşme" anlayışları ise modern bürokrasi, anayasal yönetim, sekülerizm, şehirleşme, endüstriyel üretim ve teknolojik ilerleme şeklinde sıralanabilir. Bu fikirleri aynı zamanda 19. yüzyıldan itibaren filizlenen modern devlet öğelerini barındırmakta, bu nedenle gelenekçi çevrelerin tepkisini çekmektedir. Çünkü modern devlet aynı zamanda sınırları belli bir siyasi birim niteliği taşıdığı için Ümmetçiliği reddetmekte ve ulusal bilinci öne çıkarmaktadır[848]. Dolayısıyla batıcılığı aynı zamanda ulusçuluğu besleyen bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür. Bu çerçevede İslam birliğini savunan Mehmed Akif diğer seçkinlerden ayrılarak "modern devletin" ulus temelli bir siyasi birime dönüşmek zorunda olmadığını, tüm Müslümanları içine alan modern bir İslam devletinin kurulabileceğini savunmuştur.

Türk ulusçuluğu seçkinlerin farklı dönemlerde benimsediği bir yaklaşımdır. Mehmed Akif dışındaki seçkinlerin birçoğu Geç Osmanlı döneminde Türk kimliğini öne çıkarmış; Erken Cumhuriyet döneminde ulus-devlet inşasına destek vermiştir. Bu doğrultuda Hüseyin Cahit ve Mehmed Akif dışındaki seçkinler Erken Cumhuriyet döneminde eski Osmanlı topraklarından vazgeçilmesi gerektiğini savunmuştur. Osmanlı döneminde *Millet-i Hâkime* düşüncesini benimseyen Hüseyin Cahit ise farklı bir ulusçuluk anlayışını öne çıkarmış; Türkiye'nin Osmanlı'nın kaybettiği topraklarda yeniden siyasi hâkimiyet kurulabileceğine inanmıştır. Diğer seçkinler *Millet-i Hâkime* düşüncesini benimseseler de bu düşünceyi Hüseyin Cahit gibi güçlü bir savunmamışlardır. Mehmed Akif ise Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle birlikte modern devlet öğelerinin benimsenmesine itiraz etmese de "İslam birliği" idealinin gerçekleşmemesi nedeniyle hayal kırıklığına uğramıştır. Onun hayalindeki yönetim şekli Türk kimliğini temel alan "ulus-devletten" ziyade modern bir İslam devletidir.

[848] Bayur, T**ürk İnkılâbı Tarihi**, 413.

Osmanlı döneminde seçkinlerin siyasi fikirlerini belirleyen yaklaşımlardan bir tanesi de merkeziyetçiliktir. Merkeziyetçilik düşüncesi Türkçülük ile iç içe geçmiştir. Hüseyin Cahit gibi Osmanlı'nın bir Türk ülkesi olduğuna inanan seçkinler katı merkeziyetçiliği savunurken, Halide Edib ve Yusuf Akçura İmparatorluğu âdem-i merkeziyetçiğin ayakta tutacağına inanmıştır. Refik Halid "katı olmayan" bir merkeziyetçiliğe taraftar olmuş; Falih Rıfkı ise Anadolu'yu Osmanlı'nın merkezi olarak değerlendirmiş ve İmparatorluğun geri kalan topraklarını "siyasi hâkimiyet" altındaki yabancı topraklar olarak görmüştür. Mehmed Akif ve Mustafa Kemal'in bu konudaki görüşleri ise belirgin değildir.

Hüseyin Cahit ve Mehmed Akif dışındaki seçkinler Anadolu merkezli yeni bir medeniyet anlayışının inşasına taraftar olmuşlardır. Diğer taraftan Falih Rıfkı, Yusuf Akçura ve Mustafa Kemal bu çerçevede farklı bir görüşü temsil etmektedir. Bu seçkinler Cumhuriyet döneminin siyasi yaklaşımına uygun olarak Osmanlı mirasının reddedilmesini savunurken, Refik Halid ve Halide Edib Anadolu merkezli "Yeni Türkiye'nin" inşasında Osmanlı tarihi ve kültürünün de belirleyici olması gerektiğine inanmışlardır.

Hüseyin Cahit ise Anadolu merkezli medeniyet anlayışını benimsememiş; Cumhuriyet döneminde eski Osmanlı topraklarında yeniden siyasi etkinlik kurulmasını savunmuştur. Mehmed Akif Meşrutiyet yıllarında Anadolu'nun kalkınmasına yönelik fikirlerini dile getirse de İslam coğrafyasının "modernizmin öğelerinden uzaklığını" sorunsallaştırdığı için Anadolu'nun ihyasını öncelik meselesi haline getirmemiştir. Diğer seçkinlerin eski Osmanlı topraklarının Türkiye'den farklı olduğunu ileri sürmeleri Anadolu merkezli medeniyet anlayışlarıyla ilişkilidir.

Yukarıdaki değerlendirme çerçevesinde Bilad-ı Şam'a yönelik düşünceleri tartışılacak olan siyasi seçkinlerin, Batı medeniyetinin bir parçası olan modern bir devletin inşasını savundukları anlaşılmaktadır. Siyasi seçkinlerin modernleşme paradigması, Bilad-ı Şam coğrafyasına yönelik bakışlarını şekillendiren etkenlerden birisidir. Bir diğer etken ise Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet döneminin toplumsal ve siyasi dinamikleridir. Her iki etkenin birbiriyle olan etkileşiminin ortaya çıkardığı sonuç farklı başlıklar ve dönemsel koşullar çerçevesinde değerlendirilecektir. Bununla birlikte Bilad-ı Şam coğrafyasının çoğunluğunu oluşturan Arapların seçkinler tarafından nasıl algılandığını çözümlemek, bu etkileşimin ayrıntılı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

19. yüzyılın başında dünya siyasetinde ve Osmanlı'nın içişlerinde bir "Arap sorununun" varlığından söz etmek mümkün gözükmemektedir. "Uluslaşma bilincinin" Avrupa'da yeni yayılmaya başladığı bu yıllarda Batılıların Osmanlı'yı Hıristiyan-Müslüman ikiliği üzerinden değerlendirmesi bu durumun açıklayıcı etkenidir. Bunun yanı sıra Osmanlı'nın tebaa anlayışı çerçevesinde Türkler ve Araplar birbirinden ayrı tutulmamakta, her iki unsur da Padişahlar tarafından "*iman eden kardeşler*" olarak görülmektedir[849]. Ne var ki Avrupa'daki milliyetçilik akımı çok geçmeden Osmanlı'yı da etkilemeye başlayınca, iki unsurun ayrışma süreci başlamıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısından II. Meşrutiyet'e uzanan süreçte ortaya çıkan siyasi ve toplumsal dönüşüm, Osmanlı'nın "Arap sorununu" dünya siyasetinin bir parçası haline getirmiştir. Ancak buradaki "ayrışma" çatışma şeklinde ortaya çıkmamıştır. Yalnızca her iki unsur da milliyetçilik akımından etkilendiği için birbirilerini farklı etnik birimler olarak görmeye başlamıştır. Bu farkındalık halinin yavaşta olsa "uzaklaşma" sürecini başlattığı varsayılabilir. Yine de 19.yüzyılın sonuna gelindiğinde Müslüman Arapların Osmanlı'dan ayrılıp kendi devletlerini kurma gibi bir niyetinden söz etmek mümkün görünmemektedir[850].

II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte Arap vilayetlerinde kuşku ve sevinç bir arada yaşanmıştır. Özellikle memurlar ve ordu mensupları II. Meşrutiyet'in ilanına olumlu yaklaşırken, yerel toprak sahipleri ayrıcalıklarının ellerinden alınmasından çekinmişlerdir[851]. İTC'nin zaman ilerledikçe ivme kazanan merkeziyetçi politika anlayışı, yerel toprak sahiplerinin endişelerinde haklı olduklarını gösterecektir. Arap seçkinler ise, özgürlük ve kardeşlik vadeden Meşrutiyet'i heyecanla karşılamış; İTC ile uyum içinde çalışmak konusunda istekli davranmışlardır. Diğer taraftan zaman ilerledikçe yerel toprak sahibi Araplar İTC'nin politikalarına karşı direnç göstereceklerdir. Ancak bu direncin temel motivasyonu milliyetçilikten ziyade ekonomik ayrıcalıkları kaybetmeme kaygısı olacaktır[852].

Osmanlı'da Araplara yönelik genel kamuoyu algısı Meşrutiyet'in ilk yıllarında olumlu bir seyir izlese de Yemen'de çıkan isyan Jön Türklerin millyetçi reaksiyonuyla karşılaşmıştır. Mart 1910'da *İkdam*'da yayınlanan bir makalede Arapları aşağılayıcı ifadelerin yer alması Arapların tepkisine neden olmuştur.

[849] Zeine N. Zeine, **The Emergence of Arab Nationalism**, 3.bs. (New York: Delmar, 1997), 33.
[850] **age**, 45.
[851] Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 68-69.
[852] **age**, 70-72.

İstanbul'daki Arap cemiyetleri sokak gösterileri düzenleyerek gazeteyi protesto etmiş; hatta bazı göstericiler gazete binasına girerek mobilyalara zarar vermiştir. Bunun üzerine Dahiliye Nazırı Talat Paşa Arap cemiyetlerini sakinleştirmek için İkdam'ı kapatılmasına, editörün de mahkemeye çıkartılmasına karar vermiştir[853]. Talat Paşa'nın bu müdahalesi, İTC'nin Araplarla ilişkilere verdiği önemi göstermektedir. Bu çalışma kapsamında fikirleri ele alınan seçkinlerin önemli bir kısmının ise Arapları İmparatorluğun önemli bir unsuru olarak görmekle birlikte Arap kültürünün "yaygınlığından" hoşnutsuz oldukları anlaşılmaktadır.

Örneğin Hüseyin Cahit, II. Abdülhamid döneminde dahi Arap kültürünün baskınlığından şikâyet etmiştir[854]. Osmanlı memleketinde güçlü bir Arap etkisinin hâkim olduğuna, Türklüğün ise aşağılandığına inanmıştır[855]:

> "Meşrutiyetin biz Türklerde ve Türk gazetecilerinde ilk yarattığı sonuç, Türklüğü boğmak ve Osmanlılığı yaratmak olmuştu. 'Osmanlı' sözü, hiçbir zaman, zorbalık devrinde bile, Meşrutiyetten sonraki kadar sulanmamıştı. Abdülhamit zamanında, arada sırada, Türk sözünü ağza alma olanağı vardı. Üstelik, Araplardan yararlanacağımız birçok bilimler bulunduğu ileri sürenlere karşı, her şeyimizde Arap egemenliği kalmanın verdiği bir başkaldırı duygusuyla Türkçüyü ve Türklüğü savunmaktan geri durmamıştım. Ama Meşrutiyet gelir gelmez, olaylar bizi Türk olduğumuzu unutturmuş görünmeğe götürdü. Kullandığımız biricik sözcük 'Osmanlı' oldu böylece."

Hüseyin Cahit'in aşağıdaki ifadeleri Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "Arap etkisine" öfkelendiğine dair tespiti güçlendirmektedir[856]:

> "Şaşılası şeydir ki o dönemde bu Türk yurdunda her unsur, kendi varlığını avaz avaz söyleyip kendi soyunun arkasından bir de 'necip' (soylu, temiz) sıfatını yakıştırmak hakkına sahipti. Yalnız bu ülkede Türklerin ses çıkarmağa hakkı yoktu. Araplar 'kavm-ı necip' (soylu kavim) idiler; Arnavutlar 'kavm-ı necip' idiler. Kahramandılar, şöyle idiler, böyle idiler. Pekâlâ, ama Türkler? Onlar yalnız saldırılara, sataşmalara göğüs germeğe yarar cansız bir hedef tahtası olmaya hükümlüydüler."

Hüseyin Cahit'in bu söylemleri İslamcı çevrede tepki yaratmıştır. II. Abdülhamid döneminde genç bir vaiz olan daha sonra Mütareke döneminde Şeyhülislam görevini

[853] Tauber, **age**, 104-105.
[854] Berkes, **age**, 382-383.
[855] Yalçın, **age**, 39.
[856] **age**, 156.

üstlenen Mustafa Sabri Efendi, "*Araplara saygı ve bağlılı*[*ğın*] *İslâmlık'ın bir gereği*[…]" olduğunu ileri sürmüştür[857].

Diğer taraftan Hüseyin Cahit'e göre Araplar Türklüğün hâkimiyetini kabul ettikleri sürece makbul Osmanlı vatandaşı olmuşlardır: "*İttihat ve Terakki, sonuna kadar, Türk olmayan Müslüman unsurlara karşı, Türklüğün amacına açıktan açığa hainlik etmedikleri sürece, içten bir kardeş gibi davrandı. Müslümanlar arasında ayrılık çıkarmaktan çekindi ve bunu yurt çıkarlarına aykırı ve sapkınlık saydı*" [858].

Bu çerçevede Hüseyin Cahit'in "Arap algısını" şekillendiren iki farklı etkenden söz edilebilir. Bu etkenlerden birisi Arap kültürü, diğeri ise Osmanlı vatandaşı Araplardır. Hüseyin Cahit Osmanlı'da "Arap kültürünün yaygınlığına" tepki gösterse de "bir kavim olarak" Arapları önemsemektedir. Hüseyin Cahit'in siyasi anılarında ifade ettiği Arap kültürünün yaygınlığından duyduğu hoşnutsuzluk "Türklüğün aşağılanması" ile ilgilidir. Diğer taraftan kendisine göre "Türklüğün egemen" olduğu bir Osmanlı devletinde Arapların varlığı kabul edilebilir bir durumdur. Bunun muhtemel nedeni de Arap çoğunluğun Müslüman olması ve Osmanlı devletine olan bağlılıklarını korumasıdır: "*Arab kardeşlerimizin Makam-ı Â'lî Hilâfete ve Saltanata besledikleri hiss-i irtibât ve sadakati görmek için Arabistan'da küçük bir seyahat kâfi gel*[*ecektir*]"[859].

Hüseyin Cahit'e göre Araplar çalışkan ve zeki bir kavimdir. Bu çerçevede bazı Türklerin Araplara yönelik olumsuz görüşlerinin bütün Türkleri bağlamadığını, bütün İslam dünyasının kalbinın Osmanlı ile attığını ileri sürmüştür. Çünkü İslam dünyasının zor durumda kalmaması Osmanlı'nın yaşamasına bağlıdır. Araplar da bu durumun farkında oldukları için Osmanlı'ya sadakatle bağlıdırlar. Nasıl bazı Türklerin Araplara yönelik olumsuz tavrı bütün Türkleri bağlamıyorsa, bazı Arapların Türklere yönelik olumsuz tutumu da tüm Araplara isnat edilemez[860]. Bu çerçevede Hüseyin Cahit'in Arap kültürünün "yaygınlığına" tepki gösterse de, Arapların Osmanlı'ya olan sadakatlerini İmparatorluğun devamı için bir teminat niteliğinde gördüğü söylenebilir.

Hüseyin Cahit'in II. Abdülhamid döneminde Araplarla ilişkilere yeterince önem verilmediğini ileri sürmesi ise dikkat çekicidir. Ona göre, istibdad rejimi hiçbir

[857] Berkes, **age**, 384.
[858] Yalçın, **age**, 157.
[859] Hüseyin Cahit, "Yanlış bir Telakki", **Tanin**, 13 Kasım 1909.
[860] Hüseyin Cahit, "Suriye Ahvali ve Arablar", **Tanin**, 25 Ekim 1909.

unsuru mutlu etmek için gayret göstermemiş; Araplar da bu durumun sıkıntısını fazlasıyla yaşamışlardır. Bu nedenle Meşrutiyet hükümetlerini Araplarla ilişkiler konusunda "dikkatli davranmaya" çağırmıştır[861]. Hüseyin Cahit'in bu söyleminin altında Abdülhamid dönemini eleştirme ve Meşrutiyet dönemini yüceltme niyetinin bulunduğu görülse de, kendisinin Araplara yönelik olumlu yaklaşımı dikkat çekicidir.

Falih Rıfkı'nın ise Birinci Dünya Savaşı'na kadar Araplarla ilgili bir yazısına rastlanmamıştır. Savaş sırasında Bilad-ı Şam'da yedek subay olarak görev almış; Arapları yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Bu dönemdeki yazılarına ve Birinci Dünya Savaşı'ndaki hatıralarına bakıldığında kendisinin Araplara yönelik mesafeli bir tutuma sahip olduğu, bu mesafeli tutumun zamanla öfkeye dönüştüğü görülmektedir.

Falih Rıfkı, Bilad-ı Şam coğrafyasında geçirdiği süre içerisinde Bedevileri kural tanımaz ve güvenilmez yabancılar olarak görmüştür. Hatta 1916 yılındaki bir yazısında Arapların "açgözlü" olduğunu ileri sürmüştür[862]:

> "Arap, kanının son damlasına kadar, yağız, yağlı bir iştah'dır. Evinde, bahçesinde, meyvasında, sözünde ve şarkısında, iştah bir halvet duvarı gibi terler; bir at ağzı gibi köpürür. Arabın eti erimiş, kemiği yumuşak ve kanı ılıktır. Arap, iştahını, bir hayvan doğurur gibi, kıyma ve koyu tatlı ile besler[…] Arap sabahtan öbür sabaha kadar küpten su içer, bütün kıllarından ter döker ve iştahı, bir yılan gibi, dişi kertenkelesinin üstünde çöreklenir, gevşer."

Falih Rıfkı'nın bu ifadeleri, 1916 yılı itibariyle Osmanlı yönetimi ile Bilad-ı Şam Arapları arasında artmaya başlayan gerginliğin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Cemal Paşa'nın emriyle kurulan Divan-ı Âliye mahkemelerinde Şam ve Beyrut'ta kırk üç Arap milliyetçisinin idam edilmesi ve birçok ailenin Bilad-ı Şam'ın dışına sürülmesi bu gerginliği arttıran temel gelişmedir[863]. 1916 yılının Haziran ayında Bilad-ı Şam Araplarının bir kısmının Mekke Şerifi Hüseyin'in

---

[861] Hüseyin Cahit, "Suriye Ahvali ve Arablar", **Tanin**, 25 Ekim 1909.
[862] Atay, **Eski Saat**, 50-51.
[863] Zeine, **age**, 110. Suriye'nin ileri gelenlerinden İttihad ve Terakki Cemiyeti üyesi Şekib Arslan, Divan-ı Aliye mahkemeleri sonucunda Arap milliyetçilerinin idam edilmesinin, Şerif Hüseyin isyanının ortaya çıkmasında ve güçlenmesinde pay sahibi olduğuna inanmamaktadır. Arslan'a göre Osmanlı'ya bağlı olan Araplar, Cemal Paşa'nın Arap muhaliflere yönelik sertlik politikası ve idamların öncesinde zaten Osmanlı'dan duygusal olarak kopmuştur. Emir Şekib Arslan, **İttihatçı Bir Aydının Anıları**, çev. Halit Özkan (İstanbul: Klasik, 2005), 192-193.

liderliğinde Osmanlı'ya isyan etmesi[864] ise Falih Rıfkı'nın Araplara yönelik olumsuz düşüncelerini pekiştirmiştir.

Diğer taraftan Falih Rıfkı da Hüseyin Cahit gibi Araplar arasında ayrım yapmakta, Osmanlı'ya bağlı olan Arapları takdir etmektedir. Buna örnek olarak Birinci Dünya Savaşı'nda Yemen'i savunan İmam Yahya[865] gösterilebilir. Falih Rıfkı, İmam Yahya'nın tüm servetini ve insan kaynağını Osmanlı'nın bekası için seferber etmesinden dolayı, saygıyla anılması gereken bir kişi olduğunu belirtmiştir[866]. Dolayısıyla, Geç Osmanlı döneminde Falih Rıfkı'nın, Osmanlı'nın merkezi otoritesine bağlı Türk olmayan Müslüman unsurlara olumlu bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Refik Halid'in Araplara yönelik düşüncelerinin ise dönemsel olarak değiştiği görülmektedir. Suriye'de siyasi sürgün olarak ikamet etmeye başladığı 1922 yılına kadar Araplara karşı olumlu bir bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Galatasaray Lisesi'nde iken Türk öğrencilerin Araplarla birlikte huzur içinde eğitim gördüğünü belirtmesi[867] ve Birinci Dünya Savaşı'nın son yıllarında kaleme aldığı bir makalesinde Arap şeyhlerinin "*azametli duruşundan*" bahsetmesi bu tespiti kuvvetlendirmektedir[868]. Diğer taraftan yukarıda da ifade edildiği gibi[869], Refik Halid özellikle edebiyat alanında Türk kültürünün korunması taraftarıdır. Ali Kemal'in makale ve eserlerinde Farsça ve Arapçayı fazla kullanmasını eleştirmesi[870] bu çerçevede değerlendirilebilir. Refik Halid'in Arap kültürüne mesafeli duruşunun başka bir göstergesi de çocukluk ve gençlik yıllarında Türkçe kelimelerin "*Arapçalaştırılmasını*" yadırgamış olmasıdır[871]:

> "Biz de öbür taraftan öz Türkçe kelimeleri bile Araplaştırırız, mesela, hiç olmazsa "ücrayı", başına çifte gözlü bir –h- koyarak hücra yapardık. Ekmeğin adı "Nan-ı aziz", etin "Lahm-ı ganem", yağın "Rügan-ı sade" idi. Ben birincisini adam ismi, ikincisini musiki faslı, üçüncüsünü de parlak kundura derisi sanırdım."

[864]Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 214-222.
[865] İmam Yahya, Birinci Dünya Savaşı sırasında İngilizlerin iş birliği tekliflerini ger çevirerek Osmanlı'ya sadık kalmıştır. Hanioğlu**, A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 193. Tevfik Yener, **Birinci Dünya Savaşı ve Osmanlı İmparatorluğu** (İstanbul: İnkılâp, 2015), 278.
[866] Atay, **Ateş ve Güneş**, 134.
[867] Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 109.
[868] Karay, **Sakın Aldanma, İnanma, Kanma**, 16.
[869] Bkz. **Bölüm 3.5. Anadolu Merkezli Medeniyet Anlayışı.**
[870] Karay, **Minelbab İlelmihrab**, 107.
[871]Ünal, **age**, 306.

Celal Nuri'yi kelimeleri "*Arapçalılaştırdığı*" gerekçesiyle eleştirmesi kendisinin bu mesafeli tutumuna bir başka örnek olarak gösterilebilir[872]:

> "Celal Nuri ile eskiden beri aramız iyi değildi. Hatta Birinci Dünya Harbi'nde Türkçeciliğe muvazenesizcesine sırt çevirip mesela bildik bileli, Osmanlı coğrafyasında bile adı "Karadağ" olan devletten bahsederken Arapçalaştırarak "Cebeli esved" diye başmakaleler yazmasına karşı Ziya Gökalp'in "Yeni Mecmua"sında ismini kaale almayarak "Lisana Hürmet" başlıklı ve alaylı bir tenkitle mukabelede bulunmama pek içerlemişti. Merhum, o sırada yine bir buhrana tutulmuştu ki, mesela "kulağa küpe" sözünü "âzâne küpe"ye, pahalı manasına, "tuzlu"yu "nemekâlud"a, "taraftar" kelimesini "caniptar"a çevirerek acayip ve yeni tabirler icat ediyordu. Bir bakıma sonradan bizim Türkçesini yaptığımız işi, büsbütün Arapçalaştırmak suretiyle tatbikata koyulmuştu!"

Halide Edib'in Araplarla ilgili düşünceleri ise diğer seçkinlerden farklıdır. Çocukluğundan itibaren Türk olmayan unsurlarla yakın ilişki içerisinde olan Halide Edib, Araplara yönelik olumlu bir bakış açısına sahiptir[873]. Şükrü Efendi'den özel Arapça dersleri alan Halide Edib'in[874] Arap toplumuyla ilk doğrudan karşılaşması 1909 yılında Mısır'da gerçekleşmiştir[875]. Mısır'daki kısa süreli ikametinden olumlu yönde etkilendiği anlaşılan Halide Edib'in aynı zamanda Arap toplumuna ve kültürüne yabancı olduğu görülmektedir: "*Gece yaklaşınca sokağın gürültüsü son dereceyi buluyordu. Her halde Mısır'ın Türkiye'ninkinden bambaşka olan renkleri, sesleri, karışık kalabalıktan gelen neşeli türküleri, hepsinin her an hareket halinde olan canlı tavırları bana yepyeni bir şey gibi geldi*"[876]. Halide Edib'in Birinci Dünya Savaşı sırasında bulunduğu Suriye'de de benzer düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. Arapların "*mizaç itibariyle*" Türklerden farklı olduğunu vurgulayan Halide Edib Arapların "*ferdiyetçi*" ve sıcakkanlı olmalarından dolayı sevdiğini ifade etmiştir[877].

Yusuf Akçura Geç Osmanlı döneminde Arap kültürünün "yaygınlığına" tepki göstermekle birlikte Arap toplumuna olumlu bakan seçkinlerin arasında sayılabilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Osmanlı'nın Yavuz Sultan Selim döneminde Arap

---

[872] Ünal, **age**, 24. Yusuf Hikmet Bayur, Celal Nuri'nin Türk milliyetçiliğine meyilli olmasına rağmen Türkçecilik akımına karşı olduğunu ifade etmektedir. Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 403.

[873] Halide Edib, özellikle kendisine bakıcılık yapan Nevres Bacı'yı çok sevdiğini anlatmaktadır: "*Bereket versin, Haminne'nin eski çıraklısı bir Arap halayık bana üç ay süt vermişti. Nevres Bacı'nın yüzü kapkara, fakat kalbi süt gibi beyaz, temiz bir insandı. Süleymaniye Camii'ne yakın bir yerde otururdu*". Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 59.

[874] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 142.

[875] Halide Edib 31 Mart olayları sırasında Mısır'a kaçmıştır. Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 195.

[876] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 195.

[877] **age**, 264.

topraklarında hâkimiyet kurmasını eleştirmekle yetinirken Kanuni Sultan Süleyman'ın Batı'ya yayılma siyasetini tarihsel bir hata olarak nitelemiştir[878].

Diğer taraftan, Hüseyin Cahit ve Refik Halid gibi Arap kültürü ve dilini Türklerin "modernleşmesinin" önünde bir engel olarak gören Akçura, yalnızca gündelik hayatın değil İslamiyet'in de "Arap etkisinden kurtarılması gerektiğini ima etmiştir[879]:

> "Türklerde marifet-i kavmiyenin husulü bir taraftan 'reformasyon' arzusuyla ise, diğer taraftan da Ahmet Bey'in pek doğru gördüğü veçhile Garp efkârının ve daha sahih bir tabir ile Avrupa medeniyetinin tesiri neticesidir: İskolastikten kurtulmak ihtiyacı Müslüman mekteb ve medreselerini, Müslüman kitablarını Arablıktan Türkleştirdi, Türkçeleştirdi, millileştirdi; hutbelerin, *Kur'an-ı Kerim*'in Türkçe'ye tercümesini icab ettirdi. Aynı zamanda, 'milliyet asrı' denilen 19.asr-ı miladinin, Garp'tan Şark'a yürüyen fikir hücumları da Şark kavimlerini ve binaenaleyh Türkleri, az sarsmadı; onlar da milliyetlerini, temsil etmek üzere bulunan kuvvetlerin zir-i tahakkümden kurtarmak, hatta günün birinde Avrupa milletlerinin yaptığı gibi parçalarını toplayıp birleştirmek mukaddes ve ulvi emelinin kalblerinde çırpındığını duymağa başladılar."

Bununla birlikte, Türklerle Arapların İmparatorluk içerisinde bir arada yaşamasının mümkün olmadığına inansa da 1913 yılında Suriye ve Filistin'e yaptığı gezilerde Arapları Yahudilere göre kendisine daha yakın görmüştür. Hayfa'da tanıştığı Yahudileri mesafeli ve bencil olarak tanımlayan Akçura, Beyrut'ta kendisine rehberlik eden bir Arap'ın cana yakınlığını belirtme ihtiyacı duymuştur[880]:

> "Akşam yemeğinde sol tarafıma iki Yahûdi oturdu. Birisi çok uzun sarı saçlı, tam köy papazına benziyor. Bunlardan Rusça nereye gittiklerini, nereli olduklarını sordum. Sözüme karşı gözünün hangi köşesinde, inabetsiz, muhabbetsiz, öfkeli hatta düşmanlığı çok açık görülen sondaki konuştu: Yafa'ya gidiyorlarmış. Yafa'nın otelleri hakkında sormak istedim, bana fayda ve sühulet verecek bir söz söylemedi. Belki bütün oteller Yahudilerin elindedir, diye düşünüp, kayıkçılar hakkında sordum, yine bir malumat alamadım. Bu derecede tedirgin, kendinden başkasına yardım etmeme isteğine şaşırdım. Beyrut'a gelirken iyi otelleri söyleyip, şehri anlatıp, ondan sonra kalacağım otele kadar gelip rahat edip edemeyeceğimi araştıran yaşlı Arap gözümün önüne geldi. Sâm ırkından iki boyun ruh ve ahlâkça birbirinden nasıl ayrıldıklarına bu açık bir misal oldu."

Ancak Yusuf Akçura yukarıda da ifade edildiği gibi Pantürkizm idealine sahip olduğu için Araplarla ortak bir gelecek inşa etme düşüncesi içerisinde olmamıştır.

---

[878] Akçura, **Şark Meselesine Dair**, 85-86; Bkz: **Bölüm. 3.4. Türkçülük.**
[879] Georgeon, **age**, 161. (Yusuf Akçura, "Türklük", **Salname-i Servet-i Fünûn**, 1912, 189-192).
[880] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 96-97. (Yusuf Akçura, "Filistin'den I", **Vakit**, s. 1229, 20 Haziran 1913, 2-3).

Dolayısıyla Falih Rıfkı gibi, Türklerin uluslaşma bilincine kavuşmasını savunmuştur. Araplara yönelik olumlu yaklaşımı yalnızca bu toplumu tanımaya çalışan "uzaktan gelmiş bir gözlemcinin" düşüncelerinin ürünüdür. Bir başka ifade ile Hüseyin Cahit, Refik Halid ve Halide Edib'in aksine Türklerin Araplarla "iç içe yaşaması" gibi bir ideale sahip değildir.

Öte yandan Akçura'nın Araplara ilişkin düşünceleri Milli Mücadele döneminde olumsuz yönde değişmiştir. Kurtuluş Savaşı yıllarında yaptığı söyleşilerde, Arapları İslam'ı savunmak için tarih boyunca hiçbir şey yapmamakla itham etmiştir. Ona göre Arapların bu ihmalkârlığından dolayı bu görevi Türkler üstlenmek zorunda kalmıştır. Bu düşüncelerini ileri sürerken Haçlı seferleri sırasında Abbasi ve Fatımi halifelerinin Hıristiyanların istilasını izlemekle yetindiğini söylemiştir. Ona göre Türkler İslam'ın koruyuculuğunu üstlenerek, bu dinin asıl hizmetkârı olduğunu göstermiştir[881].

Milli Mücadele koşullarını dikkate alarak Akçura'nın Araplara yönelik bu yaklaşımında iki etkenden söz edilebilir. Birincisi, yukarıda da ifade edildiği gibi, Akçura Osmanlı döneminden itibaren Türklerin Osmanlıdaki diğer unsurlardan ayrılarak farklı bir siyasi birim oluşturmasını savunmuştur. Bu yeni siyasi birim Osmanlı dışındaki Türklerle birleşerek bir "Türk devleti" inşa edecektir. Dolayısıyla Türk olmayan fakat "Türkleşmeye müsait" olan Müslümanların haricindeki unsurlar, bu yeni devletin bünyesinde yer almayacaktır. Akçura her ne kadar Milli Mücadele yıllarında Türklerin birliği fikrinden vazgeçtiyse de, Anadolu'da kurulacak yeni devletin, Türk olmayan Müslüman unsurlardan tamamen ayrışmasını savunmaktadır.

İkincisi, Birinci Dünya Savaşı sırasındaki Şerif Hüseyin isyanı diğer seçkinlerde olduğu gibi Yusuf Akçura'nın Araplara bakışını olumsuz etkilemiştir. Bu doğrultuda Osmanlı döneminde dolaylı da olsa "Türkleştirilemeyen Araplardan" ayrı bir devlet kurulmasını savunmakla yetinen Akçura'nın, Milli Mücadele döneminde Araplara yönelik suçlayıcı bir tutum içerisinde olduğu ve bu tavrını tarihsel argümanlarla güçlendirmeye çalıştığı görülmektedir.

Mehmed Akif ise Arapları en fazla önemseyen seçkindir. Mehmed Akif'in Araplara yönelik olumlu yaklaşımının İslam birliği düşüncesinden ileri geldiğini söylemek mümkündür. Mehmed Akif'in Araplara yönelik olumlu düşüncelerinde dil meselesi

[881] Akçura, **Siyaset ve İktisat**, 61-62; Akçura, **Şark Meselesi**, 31-33.

öne çıkmaktadır. Arapçanın kendisini "*Çocukluğu*[n]*dan beri şiddetli bir şekilde cezp ettiği*[*ni*]" ifade eden[882] Mehmed Akif, bu dili Doğu'nun Farsça ile beraber iki önemli lisanından biri olduğunu belirtmiştir[883]. Bu nedenle Arapçanın çocuklara "titizlikle" öğretilmesi gerektiğini savunmuştur[884]:

> "Acizane fikrime kalırsa okullarda okutulacak Arapça dil bilgisi yüz sayfayı geçmemeli, en esaslı kurallar öğretilmelidir. Alt tarafı yalnız uygulama olmalıdır. İkişer kelimeli cümlelerden başlanılarak cümleler bulunmalı yahut düzenlenmeli. Bunların kelimeleri üzerinde dil bilgisi kuralları uygulandıktan sonra cümle çözümlemeleri yaptırılmalı, tercüme ettirilmeli. Gide gide bu cümleler büyütülmeli. İş hafif ibareli şiirlere kadar vardırılmalı. Çocuklar için Arapça yazılmış bir düzyazı hikmeti ya da ahlâkî bir şiiri anlamak ne büyük bir zevktir! Çocuk bir kere bu zevkten nasip almaya başladı mı artık onun geleceği güvencededir."

Bu alıntıdan Mehmed Akif'in çocukluk yıllarından itibaren Arapça ile iç içe yaşadığı[885] ve aynı sürecin çocukların "geleceğini güvence altına alma" yolunda eğitim hayatına yansıtılmasına taraftar olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre mevcut Arapça eğitimi ezbere ve belirli gramer kurallarına dayalı olup, öğrencilere lisanın özünü tanıtmaktan uzaktır: "*Bir Türk çocuğuna Arapça yazılmış kitaptan kurallar öğretmek bizim memlekete mahsus garipliklerdendir ki asırlardan beri alışmış olduğumuz için artık gözümüze ilişmiyor*"[886]. Arapçayı yeni nesillerin yetiştirilmesi sürecinin önemli bir parçası olarak gören Mehmed Akif' göre, bu lisanın Osmanlı Türkçesinin vazgeçilemez bir bileşenidir[887]. Bu doğrultuda Türkçe ile Arapçayı birbirinden ayırmaya yönelik gayretlerin toplumun kendi diline yabancılaşmasına neden olacağını ileri sürmüştür[888]:

> "Bugün İkdam gazetesinin başında birtakım makaleler görülüyor ki Türkçe kelimelerin yanı başlarında Arapçaları olmasa zavallı Müslümanlar hiçbir şey anlamayacak! Meclis yerine (kurultay), mebus yerine (yalvaç), ayan yerine (aksakal), hal yerine (idemük), can yerine bilmem ne! Kelimeler böyle. Şiveyi aktarmaya ise imkân yok."

---

[882] Ersoy, **Düzyazılar…**, 30. (Mehmed Akif, "Darü'l Fünun Talebesine Mühim Bir Tebşir", **Sırat-ı Müstakim**, c. 1, s. 13, 18 Kasım 1908).
[883] Ersoy, **Düzyazılar…**, 177. (Mehmed Akif, "Hasbihal", **Sırat-ı Müstakim**, c. 4, s. 96, 5 Temmuz 1910).
[884] **age**, 181.
[885] Mehmed Akif ilköğrenimine devam ederken babası Mehmed Tâhir Efendi'den Arapça öğrenmiştir. Mehmed Tâhir Efendi'nin, Fatih medresesinde müderrislik yaptığı için Arapça eğitiminde uzmanlaştığı söylenebilir. Okay, Düzdağ, **agm**, 432; Uyguner, **age**, 11.
[886] Ersoy, **Düzyazılar…**, 178. (Mehmed Akif, "Hasbihal", **Sırat-ı Müstakim**, c. 4, s. 96, 5 Temmuz 1910).
[887] Ersoy, **Kavâid-i Edebiyye**, 67.
[888] Ersoy, **Düzyazılar**, 163. (Mehmed Akif, "Hasbihal", **Sırat-ı Müstakim**, c. 4, s. 92, 9 Haziran 1910).

Mehmed Akif'e göre Türkçede sadeleştirmeye gitmek halkın okuma isteğinin arttırılması açısından gereklidir[889]. Bu konuda diğer seçkinlerle aynı doğrultuda düşünmektedir. Ancak bunu yaparken Osmanlı Türkçesinin bir parçası haline gelmiş olan Arapça ve Farsçayı tamamen tasfiye edip "*Çağatayca*" yaratmaya çalışmak özellikle "*siyasî metinleri*" anlaşılır olmaktan çıkaracaktır[890]:

> "'Mehmed Bey'in hanesine leylen fürceyab-ı duhül olan sârık sekiz adet kaliçe-i giranbaha sirkat etmiştir' deyip de 'Mehmet Bey'in bu gece evine hırsız girmiş, sekiz halı çalmış.' dememek adeta maskaralıktır. Halkın anlayabileceği manalar halkın kullandığı dille söylenmeli; ancak kısa bir siyasî metin Çağatayca yazılmamalı. Çünkü iki taraf da anlamayacak."

Mehmed Akif, Arap edebiyatının topluma tanıtılması için de çaba göstermiştir: "*Sırat-ı Müstakim sayfalarında sırası düştükçe Arap edebiyatçılarının eserlerini gücümüz yettiği kadar tercüme etmek istiyoruz*"[891]. Bu çabasının temelinde Arap edebiyatının "derinliğine" ve "üstünlüğüne" inanması yatmaktadır. Ona göre Arap ve Acem şairlerin eserlerinin yanında Osmanlı şiirleri "*sönük*" kalmaktadır[892]:

> "Rahmetli Ziya Paşa'nın, Araptan, Acemden bulduğu güzelliklerin yanında bizim Osmanlı şairlerinin sözleri ne kadar sönük durur! İmrü'l Kays'ın, Nabiga'nın, Antere'nin, Cerîri'nin, Mütenebbî'nin, Ebu Temmam'ın, Buhterî'nin İbn-i Farız'ın, Ebü'l Baka Salih'in, Zü'l Vezareteyn'in, Tihamî'nin, İbni Züreyk'in karşısına çıkacak hangi şairimiz var? […] Gerçi Araplar da hem kendilerini hem de başkalarını övmemiş değiller. Ancak öyle övgü kasidelerine canlar feda!... Onlar öveceklerini bizim gibi insanın dışına çıkmamışlar. Kâmil insan nasıl olması gerekirse o şekilde göstermişler. Fahriyeleri ise bütünüyle derin düşünce yolunda ilerlemek için ne gibi zorluklara göğüs gerdiklerini tasvir eder. Mütennebî'nin kasideleri insana ahlâk dersi verir. En hissiz yüreklerde derin düşüncelere heves uyandırır. En yüreksiz mahlûklara hayatı hor görecek kadar yiğitlik verir."

Mehmed Akif'e göre Arap şiiri zenginliğini tarihsel derinliğinden almaktadır. Bu düşüncesi kadim Arap dilini neden Osmanlıcanın vazgeçilemez bir parçası olarak gördüğünü açıklamaktadır: "*Arap'ın eski şiiri, daima tabiat tabloları, bedevilik dünyası tasvir edilerek hikmete ender olarak tercüme edildiği için, Hazreti Ömer*

---

[889] Uyguner, **age**, 27.
[890] Ersoy, **Düzyazılar…**, 164. (Mehmed Akif, "Hasbihal", **Sırat-ı Müstakim**, c. 4, s. 92, 9 Haziran 1910).
[891] Ersoy, **Düzyazılar…**, 232. (Mehmed Akif, "El-Hansa", **Sırat-ı Müstakim**, c. 7, s. 157, 7 Eylül 1911).
[892] Ersoy, **Düzyazılar…**, 35. (Mehmed Akif, "Mukallitliği de Yapamıyoruz", **Sırat-ı Müstakim**, c. 3, s. 56, 29 Eylül 1909).

besbelli bu sözlerde bir özellik görmüş ki pek beğenir, daima okurmuş"[893]. Ona göre Osmanlı'yı besleyen bu kültürel zenginlikten koparak yalnızca Batı'ya yönelmek "*Coğrafya kitaplarından Asya, Afrika kıtalarını kaldır*[*mak*]" kadar mantıksızdır. Arap dili ve edebiyatını tasfiye etmeye çalışmak Osmanlı'nın aslını inkâr etmesiyle eşdeğerdir[894]:

> "Arap, Acem dilleriyle uğraşacak zamanda değiliz; yalnız medeni milletlerin dillerini öğrenelim, diyenlere de deriz ki: Sizin bu teklifiniz tıpkı, coğrafya kitaplarından Asya, Afrika kıtalarını kaldıralım, demeye benziyor. A kuzum bizim medeni milletlerin arazisinde bir karış toprağımız yok. Bize orada ne ektirirler ne biçtirirler. Biz Asya'da ekeceğiz, Asya'da biçeceğiz. Lâf anlayan beri gelsin!"

Bu nedenle Arapça ile Türkçe arasındaki iletişimin güçlendirilmesi gerektiğini savunan Mehmed Akif, kapsamlı bir Arapça-Türkçe sözlüğüne ihtiyaç olduğunu savunmuştur[895]:

> "Lâkin acaba bugün için *Kamûs Tercümesi* bize kâfî midir? Arabın edebiyât-ı kadîmesini, âsâr-ı kadîmesini okurken tesâdüf edeceğimiz kelimelerin pek çoğunu *Kamûs*'da buluruz. Fakat bi'l-farz bugün Mısır'da çıkan yeni kitaplarda, yeni gazetelerde bir yığın muhdes, müvelled kelimât var; onların ne olduğuna da *Kâmus* bize gösterebilir mi? Tabîî gösteremez. Demek elimizdeki *Kâmus Tercümesi*'nden hiçbir zaman müstağnî olmamak, ondan her zaman için istifâde etmekle berâber bugün Arapçadan Türkçeye yeni bir lügat kitâbına muhtacız."

Mehmed Akif'in Araplara olumlu bakışının nedenleri siyasi görüş olarak benimsediği "İslam birliği" başlığı altında değerlendirilebilir. Ona göre bu ideali gerçekleştirebilecek kuvvet "son Müslüman İmparatorluk" olan Osmanlı devletidir. Bu nedenle Osmanlı'nın İslam kimliğini koruması, hatta daha da güçlendirmesi gerekmektedir. Bunun için Kuran dili olan Arapçanın Osmanlı Türkçesi ve edebiyattaki etkisinin devamından yanadır. İkinci olarak Osmanlı'nın İslam kimliğinin bir parçası olan Arapların, Türklerle ilişkisini geliştirmesi taraftarıdır. Bunun yolu da Osmanlı Türklerinin Arapçayı iyi öğrenmesinden geçmektedir. İlk öğretimde Arap dilinin titizlikle öğretilmesini istemesi, gelecek nesillerin bu lisan ile "barışık" bir şekilde yetiştirilmesini arzu etmesinden kaynaklanmaktadır. Arapça makaleleri ve edebi eserleri tercüme ederek *Sırat-ı Müstakim*'de yayınlaması bu amacını yansıtan bir başka örnektir.

---

[893] Ersoy, **Düzyazılar…**, 169-170. (Mehmed Akif, "Hangisi Şiir", **Sırat-ı Müstakim**, c. 4, s. 94, 23 Haziran 1910).
[894] Ersoy, **Düzyazılar…**, 182. (Mehmed Akif, "Hasbihal", **Sırat-ı Müstakim**, c. 4, s. 96, 5 Temmuz 1910).
[895] Ersoy, **Kavâid-i Edebiyye**, 79.

Geç Osmanlı döneminde Mustafa Kemal Araplarla yakın ilişki içerisinde olmuştur [896] . Seçkinlerin çoğu gibi Arap kültüründen rahtsız olsa da Türk komutanların emirlerini yerine getiren veya Türk subay ve askerlerin "önüne geçmeyen" Araplara olumlu yaklaşmıştır. İkişer defa Trablusgarp ve Bilad-ı Şam'da görev yapan Mustafa Kemal'in Araplara bakışına ilişkin ipuçlarını değerlendirmek için arkadaşı Ali Fuat'ın [Cebesoy] tanıklığına başvurulabilir. Yafa'dayken 5.Ordu'daki Arap askerlere ayrıcalıklı davranılmasına arkadaşının "*müteessir olduğuna*" şahit olan Ali Fuat, Mustafa Kemal'in bu meseleden dolayı bir Yüzbaşı ile tartıştığını belirtmiştir. Yıllar sonra Mustafa Kemal, Ali Fuat'ın da bulunduğu bir ortamda bu hatırasını paylaşmıştır[897]:

> "Bir gün, Makedonyalı yüzbaşı, kıta çavuşlarından birini bölük kumandanlığı odasına çağırttı. Müfit'le ben de orada idik. Çavuş sağlam yapılı ve yakışıklı bir Türk delikanlısı idi. Yüzbaşı genci izzet-i nefsini kıracak şekilde azarlamağa başladı […] Sen, diyordu, nasıl olur da necip Arap kavmine mensup Peygamber Efendimizin mübarek soyundan gelen bu çocuklara sert davranır, ağır sözler söylersin? Kendini iyi bil. Sen onların ayağına su bile dökemezsin. Gibi gittikçe manasızlaşan sözlerle hakaret ediyordu […] Dayanamadım. Yüzbaşı efendi, susunuz! Diye bağırdım. Birden şaşırdı. Sözlerinin bizden tasvip görmesini beklediği anlaşılıyordu. Yoksa fena bir şey mi söyledim? [diye sordu]. [Cevap verdim]: Evet, çok fena hareket ettiniz. Buna hakkınız yok. Bu erlerin bulunduğu Arap kavmi birçok bakımdan necip olabilir. Fakat senin de benim de, Müfid'in de ve çavuşun da mensûb olduğumuz kavmin de büyük ve asil bir millet olduğu asla inkâr edilemez bir gerçektir."

Mustafa Kemal Osmanlı'daki Arap etkisinden hoşnutsuzluğunu gizlememekte, Hüseyin Cahit'in de dile getirdiği gibi Arapların "*kavm-i necib*" kabul edilmesini, Türklerin aşağılanması olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Birinci Dünya Savaşı sırasında Çanakkale cephesindeyken Kolordu karargâhı ile diyaloğu, Mustafa Kemal'in bu düşüncesini yansıtan bir diğer örnektir. Eceabat'ta komutanlığını yaptığı Tümenine gönderilen iki Alayın Araplardan oluşması Mustafa Kemal'in tepkisiyle karşılaşmış; Kolordu Kurmay Başkanı'ndan yeni bir Alayın gönderilmesini istemiştir: "*Aman Reis Bey Kumandan Paşadan rica edelim, bana verilen 72. ve 77. alaylar Araptır* […] *Bir kısmı… savaşa karşı insanlardır. Eğitimleri de azdır. Bunları geri alsınlar, halis Türk delikanlıları olan ve eğitimleri ilerlemiş bulunan benim eski iki depo alayımı göndersinler*"[898]. Mustafa Kemal'in bu sözleri, orduda Türklerin yerine Arapların tercih edilmesine tepkili olduğunu ve

[896] Orhan Koloğlu, **Türk-Arap İlişkileri Tarihi**, 2.bs. (İstanbul: Tarihçi, 2017), 330.
[897] Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 166-168.
[898] Mango, **age**, 141.

Türklerin savaş konusunda Araplardan daha yetkin olduğuna inandığını göstermektedir. Diğer taraftan Mustafa Kemal'in, Falih Rıfkı'nın aksine Araplara yönelik olumsuz özellikler isnat ettiğine rastlanmamıştır. Onun üzerinde durduğu asıl mesele İmparatorluktaki "Arap etkisinin Türklük bilincini bastırmasıdır".

Diğer taraftan Mustafa Kemal'in Hüseyin Cahit ve Falih Rıfkı gibi, merkezi otoriteye bağlı Araplara olumlu yaklaştığı hatta sempati beslediği görülmektedir. Trablusgarp'ta İtalyanlara karşı savaşan Bedeviler hakkındaki düşünceleri bu duruma örnektir[899]:

> "Bu kuvveti meydana getirenler, genel hayatları, fikirleri, hareket serbestileri bastırılmamış güçlü, neşeli askerler ve subaydan oluşursa böyle bir askerî birlikte düşünerek kendiliğinden iş görme yeteneği fazlasıyla ortaya çıkar. İtalyan Muharabesi'nde, Derne kuvvetlerine komuta ettiğimiz sürede her gün bu gerçeği ispat eden birçok örnek gördük. Derne kuvvetlerini oluşturan bedeviler, bu tip insanlardı."

Mustafa Kemal sempatisini göstermeye devam ederken, bir taraftan Bedevileri modern savaş taktiklerini tam olarak yerine getirmemekle eleştirmesi gözden kaçmamaktadır. Ancak bu düşüncelerini açıklarken dahi Bedevilere ilişkin olumlu ifadeler kullanmaktan geri durmamıştır: "*Harpte, büyük başarıların hareket noktasını oluşturan müstakil faaliyet, gerekli sınırlar çerçevesinde olmalıdır. Kendiliğinden hareket yeteneğiyle, komutanlarını memnun, düşmanları üzen bedevi mücahitler, bu hususta aşırılığa kapıldıkça sonuçları kötü olmuştur*"[900]. Mustafa Kemal'in Gayrimüslimlere cephe aldığı bu dönemde, Osmanlı için savaşan Trablusgarp'taki Arap milislerden övgüyle bahsetmesi, *Millet-i Hâkime* anlayışını benimsemiş olmasıyla açıklanabilir. Trablusgarplı Araplar Türk subaylarının emirlerine itaat ettikleri için Mustafa Kemal'in gözünde "itibarlı bir konuma yükselmiştir". Dolayısıyla Mustafa Kemal'in Osmanlı'yı bir Türk devleti, Trablusgarp'ı da Türklerin zapt ettiği topraklar olarak gördüğü, Müslüman Arapları ise, Türkler kadar olmasa da, ayrıcalıklı kabul ettiği söylenebilir. Ancak bu "ayrıcalığın" temel koşulu, Osmanlı'ya koşulsuz itaattir. Öyle ki Mustafa Kemal'in, Osmanlı'ya bağlı Araplarla kurduğu olumlu ilişkinin farkında olan Enver Paşa,

[899] Atatürk, **Zabit ve Kumandan ile Hasb-ı Hâl**, 33.
[900] **age**, 36.

Birinci Dünya Savaşı sırasında kendisinden Hicaz Kuvvetleri Seferi Kumandanlığı'na görev almasını isteyecektir[901].

Sonuç olarak Geç Osmanlı döneminde, seçkinlerin Araplara bakışını değerlendirirken üç farklı gruptan söz edilebilir. Düşüncelerini ifade ederken "Arap kültürü" ile "Arap kavmi" arasında ayrım yapan seçkinler birinci grubu oluşturmaktadır. Hüseyin Cahit, Refik Halid, Yusuf Akçura ve Mustafa Kemal bu grubun içerisine dâhil edilebilir. Bu seçkinler Arap kültürüne karşı olumsuz bir tutum izlemekle birlikte "bir kavim olarak" Araplara olumlu bakmaktadır. Bu grubun içerisinde Hüseyin Cahit, Refik Halid ve Mustafa Kemal Araplarla bir arada yaşamayı savunmuştur. Ancak Hüseyin Cahit ve Mustafa Kemal Arapların Türkleri "hâkim millet" kabul etmesi gerektiğine inanmıştır. Yusuf Akura ise Arapları kendisine diğer unsurlardan daha yakın görse de Türklerin bu kavimden ayrılıp yeni bir devlet kurmasını istemiştir. Yine bu grubun içerisinde yalnızca Akçura'nın Milli Mücadele yıllarında Araplara yönelik olumlu tutumunun değiştiği ve Arapları suçlayıcı ifadeler kullanmaya başladığı görülmektedir.

Buna karşın Falih Rıfkı ikinci gruptaki seçkinleri temsil etmektedir. Araplarla ilgili değerlendirmelerinde "kavmiyet" ve "kültür" ayrımı yapmayan Falih Rıfkı, Araplara karşı mesafeli bir tutuma sahiptir. Bunun başlıca nedeni, Falih Rıfkı'nın "uluslaşma bilincinin" Yusuf Akçura dışındaki seçkinlere göre daha güçlü olmasıdır. Balkan Savaşları döneminin Türkçülük atmosferinden diğer seçkinlere göre daha fazla etkilendiği görülen Falih Rıfkı'nın, İmparatorluğun bir ulus devlete dönüştürülmesi düşüncesine yakınlaştığı anlaşılmaktadır. Anadolu merkezli medeniyet anlayışını Geç Osmanlı döneminde diğer seçkinlere göre daha fazla vurgulaması bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Bu nedenle Araplara karşı mesafeli duruşunun, Anadolu'yu Türklerin "öz vatanı" olarak değerlendirmesiyle birlikte okunması uygun olabilir.

Mehmed Akif ve Halide Edib üçüncü grup seçkinlere örnek olarak gösterilebilir. Bu gruptaki seçkinlerin özelliği Araplara hem kavmiyet bağlamında hem de kültürel anlamda olumlu yaklaşmalarıdır. Halide Edib, Araplarla ilgili olumlu düşüncelere sahip olmasına rağmen, bu kavmin Türklerden farklı olduğunu ayrıca vurgulamıştır. Ancak bu farklılık Halide Edib'in doğal karşıladığı, hatta desteklediği bir olgudur.

[901] Rahmi Doğanay, "Atatürk'ün Askeri Yaşamında Suriye Günleri", 184, http://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/Rahmi-DOĞANAY-Atatürkün-Askerî-Yaşamında-Suriye-Günleri.pdf [08.10.2017].

Öyle ki Arapların kendilerine ait özerk bir toplumsal ve kültürel alanının olması gerektiğine inanmış; Suriye'de bulunduğu süre içerisinde Arapların kendi kültürlerine yabancılaştığını ve bu durumun düzeltilmesi gerektiğini savunmuştur[902]. Bunun temelinde ise Halide Edib'in âdemi merkeziyetçi bir imparatorluk yapısına taraftar olması [903] bulunmaktadır. Mehmed Akif ise İslam birliği düşüncesi çerçevesinde Osmanlı'nın Müslüman unsurlarından olan Arapların yalnızca İmparatorluktaki varlıklarını değil aynı zamanda kültürel alandaki etkilerini de önemsemiştir. Halide Edib'in aksine Arapları Türklerden farklı görmemiş; iki Müslüman unsurun entegrasyonu için çaba göstermiştir. Buradan hareketle Halide Edib'in Meşrutiyet yıllarında Türkler ve "ötekiler" ayrımını daha çok yaptığı ve milliyetçi eğilimini belli etmeye başladığını söylemek mümkündür.

Cumhuriyet döneminde seçkinlerin önemli bir kısmının Araplarla ilgili düşüncelerindeki değişimi fark etmek mümkündür. Özellikle Geç Osmanlı yıllarında Araplara mesafeli yaklaşan Falih Rıfkı'nın Araplara ve Arap kültürüne yönelik tepkisinin arttığı görülmektedir. Bu tepkiyi tetikleyen temel etkenlerin başında Geç Osmanlı döneminde başlayan Türkçülük akımının kurumsal bir nitelik kazanması, bir başka ifade ile Türk kimliği esas alınarak bir ulus devletin inşa edilmeye başlanmasıdır. Bu doğrultuda Araplığın "dışarıda bırakılması", inşa sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır [904]. Falih Rıfkı bu koşullar çerçevesinde Arap kültürünün tamamen tasfiye edilmesi gerektiğini savunmuştur.

Falih Rıfkı'nın bu tutumunda milliyetçilikle beraber, batılılaşma düşüncesinin de etkisi bulunmaktadır. Öyle ki ona göre Arap kültürü Türkiye'yi çevreleyen Doğu medeniyetinin bir temsilcisidir. Bu bağlamda Türkiye'de inşa edilmeye çalışılan yeni zihniyetin "Arap ve Acem" etkisinden arındırılması gerektiğine inanmıştır[905]. "Anadolu'yu dahi tehdit eder hale gelmiş olan Arap kültürünü"[906] Türklük bilincinin önündeki en büyük engel olarak görmektedir : *"Batı medeniyeti dünyasında İtalyan nasıl İtalyansa, Alman nasıl Almansa, Türk de öyle Türk olacaktı. İslam Şarkı'nda Arap*

[902] "Suriye Mektebleri: Halide Edib Hanımefendi ile Mülakat", **Servet-i Fünun**, 14 Haziran 1333.
[903] Bkz: **Bölüm 3.3. Merkeziyetçilik.**
[904] Dağılan İmparatorlukların unsurları, kendilerini tanımlamak ve homojenleşmek için kendilerini, aynı imparatorlukların diğer eski unsurlarıyla olan farklılıklarını vurgulama yoluna gitmişlerdir. E.J. Hobsbawm, **1780'lerden Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik**, çev. Osman Akınhay, 5.bs. (İstanbul: Ayrıntı, 2014), 162.
[905] "Yeni Kafa", **Hâkimiyeti Milliye**, 16 Teşrinisani 1928. Aktaran: Şirin, **age**, 246.
[906] Atay, **Zeytindağı**, 44.

Arap, Fars Fars, hatta Arnavut Arnavut, fakat Türk Türk değildi[…] Garplılaşmak, aynı zamanda Araplaşmaktan kurtulmak, Türkleşmek demekti"[907].

Falih Rıfkı'ya göre, Arap kültürü yalnızca modernleşme önünde bir engel olmanın ötesinde, hayat neşesini ortadan kaldıran bir özelliğe sahiptir. Cumhuriyet döneminde Mustafa Kemal'in katıldığı bir park eğlencesi ile ilgili izlenimleri, kendisinin Arap kültürüne yönelik tepkisi ile ilgili ipucu vermektedir: "*Kadınlı erkekli park kalabalığının neşesi ile* [*Mustafa Kemal'in*] *keyfi arttı. Bu coşkunluğa, ara sıra, Arap musiki takımının biteviye, ağlayışlı ve inleyişli melodileri sekte veriyordu*"[908].

Diğer taraftan Falih Rıfkı'nın Cumhuriyet döneminde Araplarla ilgili nadir de olsa olumlu ifadeler kullandığı görülmektedir. Ancak bu olumlu tutumu otuzlu yılların siyasi konjonktürünün bir ürünü olup dönemsel bir nitelik taşımaktadır. Örneğin Hatay sorunu üzerine *Ulus*'ta yazdığı makalelerden birisinde Türkleri ve Arapları "*iki büyük kavim*" olarak nitelemiş ve Türk-Arap dostluğunu vurgulamıştır[909]. Bu dönemde komşularıyla barışçıl bir ilişki kurmayı amaçlayan Türkiye'nin politikalarına uygun olarak Falih Rıfkı'nın Araplardan övgüyle bahsettiği görülmektedir. Dolayısıyla Falih Rıfkı'nın Hüseyin Cahit gibi Araplara yönelik pragmatik bir tutum sergilediği ileri sürülebilir. Ancak bu tutum Osmanlı döneminde Hüseyin Cahit tarafından sıklıkla sergilenirken, Falih Rıfkı'nın Cumhuriyet döneminde bu yaklaşımı nadiren benimsediği söylenebilir.

Falih Rıfkı'nın Cumhuriyet döneminde Araplara yönelik olumsuz yaklaşımına karşılık Hüseyin Cahit'in bu dönemde Araplarla ilgili doğrudan değerlendirmelerine fazla rastlanmamaktadır. Bu konu bağlamında nadir de olsa geriye dönük düşüncelerini ifade eden Hüseyin Cahit, II. Abdülhamid döneminde Arap kültürünün etkisinden duyduğu hoşnutsuzluğu dile getirmekle yetinmiştir[910]. Hüseyin Cahit'in Erken Cumhuriyet döneminin önemli bir kısmında sürgünde olması ve gazetecilik yapamaması bu konu hakkındaki görüşlerinin fazla bilinmemesinde etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca 1933 yılından itibaren çıkarttığı *Fikir Hareketleri* dergisinde Ortadoğu'daki meselelerden çok Avrupa'daki siyasi gelişmelere odaklanması da bir

[907] Atay, **Çankaya**, 515.
[908] **age**, 515.
[909] Falih Rıfkı Atay, "Suriye ve Sancak", **Ulus**, 25 Eylül 1936.
[910] Berkes, **age**, 383.

diğer etken olarak gösterilebilir[911]. 1938 yılından itibaren yazdığı *Yeni Sabah*'ta ise Araplarla ilgili doğrudan değerlendirmelerde bulunmamış; Türkiye'nin dış politikası bağlamında Arap ülkelerine yönelik düşüncelerini ifade etmiştir. Hüseyin Cahit'in bu düşünceleri, çalışmanın ilerleyen kısımlarında tartışılacaktır.

Cumhuriyet döneminde Araplara yönelik mesafeli bir duruş sergileyen seçkinlerden bir diğeri de Refik Halid'dir. Burada dikkat çekici olan nokta ise Refik Halid'in Cumhuriyet'in ilk on altı yılını Arapların çoğunlukta olduğu Suriye ve Lübnan'da geçirmiş olmasına rağmen, bu mesafenin artmış olmasıdır. Harf devrimini sevinçle karşılayan Refik Halid[912], bu dönemde Galatasaray Lisesi'nde öğrendiği Arapçasını ilerletmeye çalışmamış; oğullarının Arapça öğrenmesini istememiştir. Refik Halid'in çocukları, kendisinin Araplardan hazzetmediğini belirtmekte [913] , *Gurbet Hikâyelerinde* Araplara ilişkin kullandığı bazı ifadeler, çocuklarının bu görüşüyle örtüşmektedir. Refik Halid bu eserinde Arapların Türkler karşısında "aşağılık kompleksi" hissettiğini ima eden ifadeler kullanmıştır[914].

Hatay sorunu ile ilgili tartışmaların ortaya çıktığı dönemde ise Refik Halid'in Araplara yönelik olumsuz ifadelerini arttırdığı görülmektedir. Ona göre özellikle Suriye'deki Arapların önemli bir kısmı Türkiye'ye düşmanlık beslemekte, Türkiye'yi Arap birliğine karşı potansiyel bir düşman olarak görmektedir[915]. Dolayısıyla Refik Halid'in Suriye'deki sürgün hayatı sırasında Araplarla ilgili olarak Falih Rıfkı ile aynı çizgiye geldiği söylenebilir. Harf devriminin, Anadolu'da yeni bir kültür çağını başlatacağına inanması [916] ise Geç Osmanlı dönemindeki görüşleriyle aynı doğrultudadır. Bu çerçevede Refik Halid'in Arap kültürü konusunda Falih Rıfkı ve Hüseyin Cahit ile görüş birliği içerisinde olamaya devam ettiği anlaşılmaktadır.

---

[911] Hüseyin Cahit, gazetecilik ve siyasetten ayrı kaldığı dönemde *Fikir Hareketleri*'nde yayınlayacağı makaleleri kendisi çevirmiştir. Ülken, **age**, 186; Çetinkaya, "Hüseyin Cahit Yalçın", 326; Hülagu, **age**, 239. Hüseyin Cahit'in çevirisini yaptığı makalelerden bazıları aşağıdaki gibidir:
Francesco Nitti, "Demokrasi Meselesinin Bugünkü Vaziyeti", **Fikir Hareketleri**, s. 3, 9 Kasım 1933; F.J.C. Hearnshaw; "Demokrasi ve Fransız İnkılâbı-Başlangıç", **Fikir Hareketleri**, s. 4, 16 Kasım 1933; Carlo Sforza, "Faşizmin Kaynakları", **Fikir Hareketleri**, s. 34, 14 Haziran 1934; Joseph Barthelemy, "Faşist Teşkilat", **Fikir Hareketleri**, s. 41, 2 Ağustos 1934; Francis Delaisi, "İngiliz Emperyalizminin Doğuşu", **Fikir Hareketleri**, s. 180, 3 Nisan 1937. Herald Laski, "Hürriyetin Tarihi", **Fikir Hareketleri**, s. 242, 11 Haziran 1938. Aktaran: Nahit Yüksel, "Fikir Hareketleri Dergisi" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 189-344.

[912] Ünal, **age**, 308.

[913] Ünal, **age**, 288; Karaer, **age**, 119.

[914] Refik Halid'in bu eserinde düşük rütbeli Osmanlı subaylarının dahi Araplar tarafından "Paşa" olarak görüldüğü ifade edilmektedir. Refik Halid Karay, **Gurbet Hikâyeleri, Yer Altında Dünya Var** (İstanbul: İnkılâp, 2015), 13.

[915] Ünal, **age**, 289.

[916] **age**, 309.

Geç Osmanlı döneminde Araplara olumlu bakan Halide Edib ise Cumhuriyet yıllarında bu tutumunu değiştirmiştir. *Türkiye'de Şar-Garp ve Amerikan Tesirleri* kitabında[917] Osmanlı kimliği ile Türk kimliği arasında ayrım yapmış; Arap kültürünü Osmanlı'nın bir parçası olduğunu savunmuştur. Buna karşın Batı medeniyetinin temel özelliklerinin Türkler için daha anlaşılır ve uygulanabilir olduğunu ifade etmiş; Arap ve Fars kültürünün ise bu özelliklere sahip olmadığını ileri sürmüştür[918]. Dolayısıyla Halide Edib'e göre Türkiye'nin Arap ve İran kültürünün "etkisi altındaki" Osmanlı kimliğinden uzaklaşıp bir ulus devlet olarak Batı medeniyetine eklemlenmesi gerekmektedir.

Bu dönemde Arap kültüründe uzaklaşılması gerektiğini savunan Halide Edib, aynı zamanda Arap halkının Birinci Dünya Savaşı'nda "Türkiye'ye ihanet ettiğini" öne sürmüştür[919]. Birinci Dünya Savaşı'ndaki Şerif Hüseyin isyanını "*sırtından bıçaklama*" metaforuyla açıklayan Halide Edib, "*Arapların Hıristiyan güçlerle ittifak yapmasının*" Halifeliğin kaldırılmasının nedeni olarak değerlendirmiştir[920]. Dolayısıyla Halide Edib'in Birinci Dünya Savaşı'nda yaşananlardan dolayı Araplara karşı hissettiği kızgınlık fark edilmektedir. Yine bu dönemdeki güncel değerlendirmelerinde bu kızgınlığın izlerine rastlamak mümkündür. *Türkiye'de Şar-Garp ve Amerikan Tesirleri*'nde Ortadoğu halklarının özelliklerini tartışırken Arapların duygusal ve fanatizme meyilli olduğunu belirtmesi, bu kızgınlığın bir yansımasıdır. Diğer taraftan kitabın aynı bölümünde Arapları "*İslamda sanat yaratabilecek*" bir toplum olarak görmesi[921], Geç Osmanlı dönemindeki olumlu yaklaşımını kısmen de olsa devam ettirdiğini göstermektedir.

Geç Osmanlı döneminde Araplara olumlu yaklaşan, ancak Milli Mücadele döneminde Araplarla ilgili tarihsel argümanlar ileri sürerek suçlayıcı ifadeler kullanan Yusuf Akçura, Cumhuriyet yıllarında Arap kültürünü Türklüğe yönelen bir tehdit olarak nitelemiştir. Bu düşüncesini ortaya koyarken Osmanlı tarihinden örnekler vermiş; Arap kültürünün İmparatorlukta "el üstünde tutulmasından" dolayı

[917] İlk baskısı 1955'te yapılan *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri* kitabı, Halide Edib'in sırasıyla 1930 ve 1935'te yazdığı *Turkey Faces West* ve *Conflict of East and West in Turkey* kitaplarının derlemesidir. Dolayısıyla bu kitaptaki ifadeleri otuzlu yıllardaki görüşlerini yansıtmaktadır. Can Ömer Kalaycı, "Çevirmenin Önsözü", Halide Edib Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, çev. Can Ömer Kalaycı (İstanbul: Can, 2015), 12.
[918] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 75.
[919] **age**, 89.
[920] **age**, 90.
[921] Halide Edib, Hintlileri ve İranlıları da bu kategoride değerlendirmiştir. Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 150.

Ebüzziya Tevfik gibi seçkinleri sorumlu tutmuştur. Akçura'ya göre bu seçkinler Türkçülüğe karşı "*cihad*" ilan etmiştir[922]. Buna karşın Geç Osmanlı döneminde "öz Türkçe yazma hassasiyeti gösteren" Mehmet Emin gibi şairlerden "*Osmanlı-Türk dil ve edebiyatının millileştirilmesi yolundaki*" gayretleri nedeniyle övgüyle söz etmiştir. Ona göre edebiyatı Arap ve Fars dilinden arındırarak Türkçeleştiren yazar ve şairler Türklüğe hizmet etmişlerdir[923]. Dolayısıyla Akçura'nın gözünde Türklük bilinci ile Arap kültürü karşıtlık içerisindedir. Bir başka ifade ile Arap kültürünün yaygınlaşmasını Türklüğü yok eden bir olgu olarak öne çıkartmaktadır. Buna bağlamda Türk dilinin sadeleştirilmesi bu "tehdidin" önüne geçmek demektir. Ona göre Mehmet Emin gibi Tunalı Hilmi de Arap dili ve kültürüne karşı mücadele eden milliyetperverlerin arasındadır[924]:

> "Tunalı'nın 'siyasal halkçılığı', 'dilde halkçılık' ve Türkçe yazdığı için, Türkçülüğü oluşturur. Halkçı oluşu, Hilmi Bey'in millet yorumuna, öteki arkadaşlarından daha fazla önem ve değer vermesine yol açmıştır. Başta, çeşitli Osmanlı unsurlarına, kendi dillerinde, yani Arnavutça, Arapça, Bulgarca, Ermenice vb. söz söyleyebilmek için hutbelerini tercüme ettirdi. Fakat kendisine kulak asıp dinleyenlerin yalnızca Türkler olduğunu anlayınca "unsurların birleşmesi" idealinden uzaklaşmaya başladı."

Görüldüğü gibi Akçura Tunalı Hilmi'nin edebiyat anlayışı üzerinden Arapça dâhil olmak üzere Osmanlı'da konuşulan diğer dillerin ayrı bir dünyasının olduğunu savunmakta ve Osmanlı'nın bu dilleri sahiplenerek Türkçeye ve Türk kültürüne zarar verdiğini düşünmektedir. Ona göre Arap lisanı ve kültürü Osmanlı'nın bir parçası olmaktan zaten çıkmış; Araplar Osmanlı'dan hâlihazırda uzaklaşmıştır. Tunalı Hilmi bunu erken fark ederek "unsurların birleşmesi" düşüncesinden vazgeçmiştir. Akçura bu çerçevede Türk-Arap birliğinin neden imkânsız olduğunu Milli Mücadele yıllarında yaptığı gibi tarihsel veriler ortaya koyarak açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Osmanlı döneminde Arapları İmparatorluğun menfaatine aykırı hareket etmesini sağlayan iki etkenin söz konusu olduğuna inanmaktadır. Bunlardan birincisi Vehhabilerin Sultan'ın otoritesini yok sayması, ikincisi ise İmparatorluğa sadık olması beklenen Mekke Şerifleri'nin Avrupalılarla Osmanlı'nın aleyhine iş birliği yapmasıdır. Akçura Vehhabiliğin Osmanlı'ya verdiği zararı tartışırken, bu akıma

[922] Akçura, **Türkçülük**, 97-98.
[923] **age**,114.
[924] **age**, 129.

destek veren Arapların "*Türklere meyilli* ol[*an*]" Medine halkına eziyet ettiğini, Peygamberin türbesini tahrip etmeye çalıştıklarını söylemiştir[925].

Mekke Şerifleri ise Akçura'ya göre 19. yüzyıl boyunca Osmanlı'ya ihanet içerisinde olmuşlardır. Örneğin Napolyon'un Mısır'ı ele geçirmesinden sonra dönemin Mekke Şerifi Galip, Fransız yönetiminde bulunan Mısır ile kahve ticaretine devam etme isteğini ilan etmiştir. Akçura'ya göre "*bu garip hareketi muhafazakâr Osmanlı tarihçileri*[…] *bile*" şaşkınlıkla karşılamıştır[926]. Bu çerçevede Yusuf Akçura'nın Milli Mücadele yıllarındaki Arap karşıtı tutumun Erken Cumhuriyet yıllarında daha da güçlendiği söylenebilir. Osmanlı yıllarında savunduğu Türklerin birliği ideolojisi ile Birinci Dünya Savaşı'ndaki Şerif Hüseyin isyanının kendisinde yarattığı etkiye ek olarak Erken Cumhuriyet'in resmi politikaları Akçura'nın Arapların aleyhinde bir siyasi yaklaşımı benimsemesinde belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.

Geç Osmanlı döneminde Arap kültürünün "baskınlığına" tepki gösteren fakat *Millet-i Hâkime* düşüncesi çerçevesinde Türklerin üstünlüğünü kabul eden Araplara yönelik olumlu bir tutum sergileyen Mustafa Kemal Cumhurbaşkanı olduktan sonra, Türkiye'deki "Arap etkisini" tamamen ortadan kaldırmaya karar verdiği görülmektedir. Dönemin siyasi karar alıcısı olarak böyle bir politikaya yönelmesinde üç etkenden söz edilebilir. Birincisi Osmanlı döneminde Arap kültürünün Türk kimliğini bastırdığına inanmış; "bu sorunu" ulusal bir kimlik yaratma amacı çerçevesinde "çözmeye" odaklanmıştır. İkincisi aşağıda ayrıntılarına değinileceği gibi, Arapları Batı medeniyetinin bir parçası olarak görmemekte, bu çerçevede Türkiye'yi "Batı medeniyetine dahil olmayan halkların etkisinden korumaya" çalışmaktadır Son olarak birçok seçkin gibi Birinci Dünya Savaşı'ndaki Şerif Hüseyin ayaklanmasının yarattığı travmasını etkisinde kaldığı söylenebilir. Bu isyanın sorumluluğunu tüm Araplara yüklemiş olması muhtemeldir.

Mustafa Kemal'in Türkiye'deki "Arap izlerini silme politikasının" en can alıcı noktası dini modernleştirmek ve ulusallaştırmak istemesidir. İslamiyet'i Türkiye'deki "Arap egemenliği" ile özdeşleştirirken, "*Muhammed'in dininin Türklerin milli kimliğini bastırdığını*" ileri sürmüş[927]; ancak İslamiyet'i toplumun gündelik hayatından tamamen dışlamak yerine, "yeni ulusal kimlik" ile uyumlu bir din

[925] Akçura, **Osmanlı Devletinin Dağılma Devri**, 39.
[926] **age**, 103.
[927] Hanioğlu, **Atatürk**, 132.

anlayışını canlandırmaya çalışmıştır[928]. Kuran'ı Türkçeleştirmesi[929] bu amacını ortaya koyan bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Mustafa Kemal'in bu doğrultudaki çabaları yalnızca İslamiyet'e "ulusal bir nitelik" vermekle kalmamış; Arap dilini ve kültürünü her alanda tasfiye etmeye çalışmıştır. Nisan 1934'te Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin "Türk Has İsimleri" başlıklı bir konferans düzenlemesi[930], bir bakıma Arap kökenli isimlerin kullanılmasını ortadan kaldırmaya yönelik bir çabanın ürünüdür. Mustafa Kemal'in soyadı kanunu kabul edildikten sonra, Mustafa ismini bırakıp, Kemal Atatürk imzasını kullanması da aynı çerçevede değerlendirilebilir[931].

Mustafa Kemal aynı yaklaşımı müzik konusunda da sergilemiş; Mısırlı şarkıcı Munira al-Mahdiyya'yı dinlerken Arap müziğini "ilkel" bulduğunu, dolayısıyla "*Türk ruhunu*" yansıtacak bir müzik anlayışının ülkede egemen olması gerektiğini söylemiştir. Yukarıda da değinildiği gibi Falih Rıfkı da aynı "sorundan" bahsetmiş; Arap ezgilerinin "neşeli ortamları bozduğunu" ileri sürmüştür[932]. Diğer taraftan Mustafa Kemal'in Adnan Saygun'dan Firdevsi'nin "*Şahnamesi*'ni" içeren bir opera bestelemesini istemesi, İran kültürünü Arap kültürüne tercih ettiğini göstermektedir. Öyle ki İran Şahı'nın Türkiye'yi ziyareti sırasında dinlediği *Özsoy operası* Türklerle İranlıların kardeşliğini konu almaktadır[933].

Mustafa Kemal'in bu yaklaşımında İran'ın da benzer bir "mordenleşme" yolunu tercih etmesinin[934] etkili olduğu söylenebilir. Ancak Mustafa Kemal, İran Şah'ının reform programının da ilerisine giderek, Arap harflerinin kaldırılmasına öncülük etmiştir. Ağustos 1928'de Latin harflerinin kabul edilmesine yönelik tartışmalar sürerken, bu değişikliğin bir zihniyet devrimi olduğunu savunmuştur: "*Bizim ahenktar, zengin lisanımız yeni Türk harfleriyle kendini gösterecektir. Asırlardan*

---

[928] Mustafa Kemal din eğitimini İslam ümmetinin bir parçası olma çerçevesinde değil, yurttaşlık bilincinin bileşeni bağlamında değerlendirmiştir. Dinin ulus-devlet ideolojisi kapsamında öğretilmesi, bir bakıma "Araplardan kopuş" sürecini hızlandıran etkenlerin arasındadır: "*Her fert dinini, diyanetini, imanını öğrenmek için bir yere muhtaçtır. Orası da mekteptir*". Köker, **age**, 167.

[929] **age**, 132.

[930] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 560.

[931] Hanioğlu, **Atatürk**, 176; Utkan Kocatürk, **Atatürk Çizgisinde Geçmişten Geleceğe: Atatürk ve Yayın Tarihimize İlişkin Görüşmeler, Araştırmalar ve Belgeler** (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2005), 63.

[932] "*Kadınlı erkekli park kalabalığının neşesi ile* [*Mustafa Kemal'in*] *keyfi arttı. Bu coşkunluğa, ara sıra, Arap musiki takımının biteviye, ağlayışlı ve inleyişli melodileri sekte veriyordu*". Atay, **Çankaya**, 515.

[933] Hanioğlu, **Atatürk**, 220.

[934] William L. Cleaveland, **Modern Ortadoğu Tarihi**, çev. Mehmet Harmancı (İstanbul: Agora, 2008), 211.

beri kafalarımızı demir çerçeve içinde bulundurarak, anlaşılmayan ve anlayamadığımız işaretlerden kendimizi kurtarmak, bunu anlamak mecburiyetindesiniz"[935]. Görüldüğü gibi Mustafa Kemal, Arap harflerinin akılları esir aldığını, "*anlaşılamayan ve anlayamadığımız* [*bu*] *işaretler*[*in*]" cehaleti teşvik ettiğini düşünmektedir: "*Milleti cehaletten kurtarmak için kendi diline uymayan Arap harflerini terkedip Latin esasından Türk harflerini kabul etmekten başka çare yoktur*"[936]. Dolayısıyla "Batıcılık" ve "Türlçülük" bölümlerinde belirtildiği gibi, Latin harflerinin kabulüyle Türkiye'nin "Batı medeniyetinin bir parçası" ve "Türk kimliğine dayanan bir ulus-devlet" olacağına inanan Mustafa Kemal'in[937], Arap harflerini "modernleşmenin" önünde bir engel olarak değerlendirdiği söylenebilir.

Sonuç olarak Cumhuriyet döneminde seçkinlerin gözünde Araplığın olumsuz bir imgeye dönüştüğü anlaşılmaktadır. Falih Rıfkı'nın Arap toplumuna yönelik mesafeli tutumu tepkiye dönüşürken, Refik Halid, Halide Edib ve Mustafa Kemal Araplara yaklaşım konusunda Falih Rıfkı ile aynı doğrultuda düşünmeye başlamıştır. Öyle ki Mustafa Kemal Türkiye'nin Arap kültüründen "tamamen arındırılmasına" yönelik bir politika izlemiştir. Seçkinlerin bu yöndeki düşünce ve davranışlarındaki temel etkenler Birinci Dünya Savaşı sırasındaki Şerif Hüseyin isyanının yarattığı hayal kırıklığı, uluslaşma süreci ve Arap kültürünü modernleşme önünde bir engel olarak görmeleri şeklinde sıralanabilir.

Osmanlı yıllarında Araplarla bir arada yaşamı savunmasa da bu topluma karşı olumlu düşünceler besleyen Yusuf Akçura ise Milli Mücadele ve Erken Cumhuriyet yıllarında hem Arap kültürünü hem de Arapları Türklüğe yönelik bir tehdit olarak algılamıştır. Buna karşın Mehmed Akif Cumhuriyet yıllarında Araplara ilişkin bir yorumda bulunmamıştır. Bunun başlıca nedeninin Cumhuriyetin kurulmasının ardından uygulanan politikaların İslam birliğine dayanan siyasi görüşüyle uyumsuz olmasıdır. Dolayısıyla bu dönemde daha çok güncel konularla ilgili şiirler yazarak siyasi gündemden uzak durmayı tercih etmiştir[938].

Seçkinlerin Cumhuriyet dönemindeki Arap algısı, kişisel tecrübe ve değer yargılarının yanı sıra, Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan siyasi dönüşümün

[935] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 481.
[936] **age**, 482.
[937] Bkz. **Bölüm 3.2. Batıcılık**; **Bölüm 3.4. Türkçülük**
[938] Ersoy, **Safahat**, 502-503.

dinamikleriyle açıklanabilir. Bu dinamikler, seçkinlerin Bilad-ı Şam coğrafyasına bakışları çerçevesinde ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

4. II. MEŞRUTİYET YILLARINDA BİLAD-I ŞAM'A BAKIŞ

II. Meşrutiyet yıllarında seçkinlerin Bilad-ı Şam coğrafyasına bakışını analiz ederken üç farklı tarihsel kırılmayı göz önünde bulundurmak uygun olacaktır. Öyle ki Meşrutiyet'in ilk dört yılındaki tartışmalar İmparatorluğun toprak bütünlüğü üzerinden şekillenirken, Balkan Savaşları döneminde Osmanlı Arapları'nın konumu kamuoyunu meşgul eden konuların başında gelmiş; Birinci Dünya Savaşı sırasında ise Bilad-ı Şam'ın Osmanlı'ya yabancılığı ve modern toplum perspektifinden uzaklığı seçkinlerin üzerinde durduğu temel mesele olmuştur.

4.1.II. Meşrutiyet Döneminde İmparatorluk Algısı ve Bilad-ı Şam

Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet dönemi siyasi seçkinlerinin Bilad-ı Şam'a bakışlarını etkileyen faktörlerin başında "İmparatorluk Algısı" gelmektedir. Bazı seçkinler Osmanlı İmparatorluğu'nu "bölünmez bir bütün" olarak algılamış ve Bilad-ı Şam'ı "Türk yurdunun" bir parçası olarak görmüşlerdir. Buna karşın Balkan Savaşları sırasında Anadolu'yu Osmanlı'nın merkezi olarak gören yeni bir anlayışın ortaya çıktığı, başka bir ifadeyle hâkim İmparatorluk algısında bir kırılma yaşandığı görülmektedir. Bu anlayışı savunan seçkinler, Bilad-ı Şam coğrafyasını maddi ve insani kaynaklarıyla Anadolu'yu beslemesi gereken bir "çevre" olarak görmüşlerdir.

Makedonya'da 1906'da kurulan *Osmanlı Hürriyet Cemiyeti*, Jön Türklerin siyasi faaliyetlerini planladığı ve yürüttüğü merkez konumundadır. Daha sonra *Terakki ve İttihad* (TİC) ismini alacak olan bu örgüt[939], II. Abdülhamid'in "mutlak yönetimine" son vermek amacıyla Gayrimüslimleri de içine alan bir "devrim" stratejisi üzerinde çalışmaya başlamışıtr. 1907'de Paris'te toplanan İkinci Jön Türk Kongresi'ne Prens Sabahaddin'in *Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'*nin yanı sıra Ermeniler (*Ermeni Devrimci Federasyonu*) ve kısmen de Bulgarlar destek vermiş; Meşruti rejime geçilmesi, Osmanlı'nın toprak bütünlüğünün korunması ve devletin

[939] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 128.

tam bağımsızlığı prensipleri üzerinde tüm örgütler arasında anlaşmaya varılmıştır. Kongrede örgütlerin ortak karara vardığı en kritik konu ise II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesidir[940].

Burada dikkat çeken nokta, Kongre'ye Arap cemiyetlerinin çağırılmamış olmasıdır. Bunun nedeni Arap vilayetlerinden birçok seçkinin halihazırda TİC çatısı altında bulunmasıdır. Öyle ki 19. yüzyılın sonunda Abdülhamid'e karşı muhalif platformun oluşmasında Türk-Arap iş birliğinin önemli payı bulunmaktadır. Osmanlıcılığı benimseyen Selim Faris gibi Suriyeli seçkinler Jön Türkler gibi hürriyetçiliğin bayraktarlığını yaparken[941], Emin Arslan, Halil Ganem ve Habib Antony Salmoné Avrupa'daki Jön Türk liderleriyle bir araya gelerek *Türk-Suriye Komitesi*'ni kurmuşlardır. Bu komite bir süre sonra Jön Türk hareketinin bir parçası haline gelmiştir[942].

İttihatçılar 23 Temmuz 1908'de Makedonya'da harekete geçmiş; Abdülhamid'ten Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe koymasını ve Meclis-i Mebusan'ın faaliyetine izin vermesini talep etmiştir. Halihazırda planlanmakta olan "devrimi" ateşleyen gelişme ise İngiltere Kralı VII. Edward ile Rus Çarı II. Nikolai'nin Makedonya'da reform yapılması üzerine görüş birliğine varmalarıdır. Böyle bir anlaşmanın Makedonya'yı Osmanlı'dan kopartacağını düşünen İttihatçılar, bu toprakların Avrupalılara karşı etkin bir şekilde savunulması için II. Abdülhamid'in bir an önce pasifize edilmesi gerektiğine karar vermiştir[943]. Abdülhamid ise Selanik'te kendisi aleyhine yürütülen "devrimci teşkilatlanmadan" şüphelenmeye başladığı için, Enver Bey dahil olmak üzere önde gelen İttihatçı subayları İstanbul'a çağırmış; ancak Enver bu emri yerine getirmeyerek Manastır'a gitmiş ve ihtilali örgütlemeye koyulmuştur. Bunun yanı sıra Resne'de bulunan Kolağası Ahmed Niyazi Bey, Resne'de bir isyan çıkartarak Abdülhamid yönetiminin Meşrutiyet'i ilan etmesiyle sonuçlanan süreci başlatmıştır[944]. Abdülhamid her ne kadar karşı önlemler almaya çalışsa da Makedonya'da güçlü bir şekilde örgütlenen İttihatçılar, Anadolu'dan isyanı bastırmak için gönderilen birlikleri de kendi saflarına çekince, Padişah 24

[940] **age**, 163-165.
[941] M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)**, c. 1, 2.bs. (İstanbul: İletişim, 1989), 95-96; Mardin, **age**, 44-46.
[942] Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 55.
Hanioğlu, **Bir Siyasal Örgüt Olarak…**, 110-111.
[943] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 173-174.
[944] **age**, 174.

Temmuz 1908'de Anayasanın yeniden yürürlüğe koyulduğunu ilan etmiştir[945]. 24 Temmuz'dan itibaren, her ne kadar kabineyi Abdülhamid'in eski Sadrazamları kursa da, İTC siyasi karar alma gücünü büyük ölçüde elinde toplamıştır[946].

II. Meşrutiyet'in ilanının ardından Osmanlı'daki tüm unsurların etnik ve dini kökenleri fark etmeksizin aynı yurttaşlık idealleri etrafında birleşebilecekleri inancı yaygınlık kazanmıştır. Ancak Meşrutiyet'in ilanının hemen ardından, daha sonra ismini *İttihad ve Terakki Cemiyeti* (İTC) olarak değiştirecek olan Jön Türk hareketinin merkeziyetçi politikaları Türk olmayan unsurlarda hoşnutsuzluk yaratmıştır[947]. Özellikle bütün eğitim kurumlarının devletin denetimi altına alınması ve okullarda Türkçe öğrenmenin mecburi tutulması, Gayrimüslim unsurların itirazıyla karşılaşmıştır[948]. Aynı tartışmalar Bilad-ı Şam'da da görülmekle birlilte[949], bu coğrafya söz konusu tepkinin göreceli olarak az hissedildiği bölgelerden birisi olmuştur.

1908-1910 yılları arasında Osmanlı devlet kurumları ve kamuoyu, Gayrimüslimlerle yaşanan sorunlara ve Balkanlardaki meselelere odaklanmıştır[950]. Bu durumun temel nedenlerinden birisi, Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre sonra Avusturya-Macaristan'ın Bosna Hersek'i ilhak etmesi ve Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesidir. Balkanlarda yaşanan bu travmatik gelişmeler İttihatçıların "İmparatorluğun toprak bütünlüğü" prensibine yönelik "*ilk büyük darbe*" olarak nitelendirilebilir[951].

Bosna Hersek'in kaybedilmesi ise toplumsal bir infiale neden olmuş; İttihatçılar bu infiali kullanarak toplumu kendi siyasi perspektifleri doğrultusunda mobilize etmeye çalışmıştır[952]. Hüseyin Cahit ve başyazarı olduğu *Tanin* İTC'nin bu politikasının sözcülüğünü yapmıştır. Öyle ki Avusturya-Macaristan'a yönelik gerçekleştirilen ticari boykot Hüseyin Cahit'in "*Bosna-Hersek üzerine saldıran Avusturya'nın çürük*

[945] Berkes, **age**, 401; Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 200-203.
[946] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 223.
[947] Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 14-19.
[948] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 377.
[949] Tauber, **age**, 57-58; Zeine, **age**, 86-87; Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 58.
[950] Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…**, 113.
[951] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 221. İTC Bulgaristan'ın bağımsızlığını Nisan 1909 da kabul etmiştir. Hacısalihoğlu, "Jön Türklerin Balkan Politikası (1908-1913)", 108.
[952] Bu gelişmenin ardından Avusturya-Macaristan'a yönelik ticari boykot uygulanmaya başlanmıştır. Devletin bu politikasının İmparatorluktaki Türk ve Müslüman unsurların tepkisinden beslendiği görülmektedir. Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…,** 14-15; Hacısalihoğlu, "Jön Türklerin Balkan Politikası (1908-1913)", 108.

mallarını almama" çağrısıyla başlamıştır[953]. Girit'in Yunanistan tarafından ilhak edilmesi ise toplumsal infiali arttıran bir başka gelişme olmuştur. Girit'in Osmanlı'dan ayrılmasını kabul etmeyen İttihatçılar, Yunanistan'a yönelik boykot politikasına yönelmiş; boykot zaman içerisinde Osmanlı'daki Gayrimüslimleri de hedef almıştır[954]. 31 Mart isyanının ardından ise İttihatçılar Makedonya'daki merkezi otoriteyi daha da güçlendirmeye yönelik bir politika benimsemiş; Mayıs-Kasım 1909 arasında bu yönde birçok kanun çıkartılmıştır[955]. 1908-1910 arasında Balkanlara ilişkin siyasi tartışmalar ister istemez Osmanlı seçkinlerinin Bilad-ı Şam'daki gelişmelere bakışını da etkilemiştir.

Meşrutiyet'in ilanının Bilad-ı Şam'da özellikle orta sınıf bürokrat ve meslek sahibi çevrelerde sevinçle karşılandığı anlaşılmaktadır[956]. Öyle ki Hayfa, Beyrut ve Kudüs gibi Bilad-ı Şam'ın önemli merkezlerinde, biraz da İttihatçıların yönlendirmesiyle, binlerce insanın toplandığı kutlamalar düzenlenmiştir[957]. Diğer taraftan bu coğrafyada özerkliğe ve âdem-i merkeziyetçi bir yapının kurulmasına yönelik söylem ve eylemler bu dönemde ortaya çıkmaya başlamıştır. Araplar Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe girmesiyle "eşit yurttaşlık" statüsü beklentisine girmişlerse de[958] İTC'nin *Millet-i Hâkime* politikasını devam ettirmesiyle [959] hayal kırıklığına uğramışlardır. İTC'nin Arap üyeleri Merkez-i Umumiye'ye dahil edilmezken, Cemiyet içerisindeki siyasi tartışmalara katılmamışlardır[960]. Talat Paşa söz verilen eşitlik prensibini yerine getirmediği gerekçesiyle eleştirilen İTC'nin politikalarını savunurken, Cemiyet'in önceliğinin ülkeyi *Osmanlılaştırmak* olduğunu, ancak bu hedefe ulaşılması halinde eşitlik ilkesinin gündeme gelebileceğini söylemiştir[961].

---

[953] Hüseyin Cahit, 10 Ekim 1908'deki makalesinde "*Evet, Avusturya'dan ne geliyorsa; kumaş, giysi, çorap, mendil, fanila, hiç birine bir Osmanlı parası vermeyiniz! Bugün Avusturya, gösterdiği düşküne-zenlikten, alçaklıktan, uygarlığın vicdanı karşısında nasıl ayıplanası ve aşağılıksa, ülkemizde doldurduğu kalp, kendileri çürük, dayanmaz, işe yaramaz malları da pazarlarımızda, dükkanlarımızda öyle hor görülmüş, aşağılık dursun!...*" Ifadelerini kullanarak toplumu Avusturya'ya karşı boykota çağırmıştır. Yalçın, **age**, 35-36.

[954] Hacısalihoğlu, "Jön Türklerin Balkan Politikası (1908-1913)", 108; Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…**, 29.

[955] Hacisalihoğlu, "Jön Türklerin Balkan Politikası (1908-1913)", 126.

[956] Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 56. Zeine, **age**, 70-71; Issam Nassar, "Jön Türkler Yönetiminde Kudüs: Yerel Kaynaklara Dayalı Bir İnceleme", ed. Yuval Ben-Bassat, Eyal Ginio, **Jön Türklerin Filistin'i**, çev. Erkal Ünal, (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2016): 115.

[957] Khoruy, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 56. Tauber, **age**, 55.

[958] Zeine, **age**, 75; Nassar, **age**, 115.

[959] Zeine, **age**, 88.

[960] Tauber, **age**, 55-57.

[961] Nassar, **age**, 117.

Bunun yanı sıra Şam-Hicaz demiryolunun bölgenin ekonomik yapısını değiştirmesi ve merkeze olan bağlılığı arttırması karşısında bölgedeki yerel unsurların ayrıcalıklarını kaybetmesi, birtakım isyanların ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Ekim 1908'de Suriyeli din adamlarının İTC'nin seküler yaklaşımına karşı başlattığı protestoların, Abdülhamid döneminde edindikleri ayrıcalıkları kaybetmekten çekinen yerel toprak sahibi seçkinlerce desteklendiği görülmektedir[962]. 1910 ve 1911 yıllarında, uzun zamandır özerkliğe sahip olan Havran Dürzîleri II. Meşrutiyet rejiminin uyguladığı merkezileştirme politikalarına karşı ayaklanmışlardır[963]. Benzer bir isyan hareketi 1911 yılında Ürdün'ün Kerek[964] bölgesinde ortaya çıkmıştır. Ayaklanan Bedeviler, hükümetin inşa ettiği cami dâhil olmak üzere, okul, kışla ve sayım büroları gibi Osmanlı'nın merkezi otoritesini temsil eden kurumları hedef almıştır[965]. Kısa sürede bastırılan her iki ayaklanmaya katılanlar Şam Askeri Mahkemesinde yargılanmıştır. İsyancılar 1913'te ilan edilen genel af kapsamında serbest bırakılacaklardır[966].

Bu tip isyanların 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren belirli aralıklarla ortaya çıktığı ve Osmanlı hükümetlerinin Bilad-ı Şam'ı "merkeze bağlama" siyasetine karşı bir meydan okuma niteliğini taşıdığını söylemek uygun olabilir[967]. Dolayısıyla bu hareketlerin Arap milliyetçiliğini barındırdığını ileri sürmek mümkün görünmemektedir. Arap milliyetçilerinin bu ayaklanmadaki tek rolü isyana katıldığı gerekçesiyle tutuklananların affedilmesi için hükümete telgraf çekmekten ibarettir[968].

Hüseyin Cahit, siyasi anılarında Meşrutiyet'in ardından ülkenin her yanında hükümetin yeni kanunlar çerçevesinde denetim kurmaya çalıştığını anlatmaktadır. Buna göre Osmanlı devleti bütün vilayetlerden vergi almak istemiş ve bu durum

---

[962] Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 57.

[963] Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 121. Bu ayaklanmalar aslında 19. yüzyıldan itibaren düzenli olarak ortaya çıkmaktadır. Maurus Reinkovski, **Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması**, çev. Çiğdem Canan Dikmen (İstanbul: Yapı Kredi, 2012), 193. Havran Dürzîlerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bakınız: Birgit Schaebler, "State(s) Power and the Druzes: Integration and the Struggle for Social Control (1838-1949)", ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler, **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century** (Stuttgart: Franz Steiner, 1998): 331-365.

[964] Kerek, Lut Gölü'nün 15 km. doğusunda Ürdün'de bulunan tarihi bir şehirdir. Mustafa L. Bilge, "Kerek", **İslam Ansiklopedisi**, c. 25 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002): 279.

[965] Deringil, "Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 123-124.

[966] Eugene Rogan, "Instant Communication: The Impact of the Telegraph in Ottoman Syria", ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler, **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century** (Stuttgart: Franz Steiner, 1998): 125-126.

[967] Schlicher, **age**, 101.

[968] Rogan, **age**, 125.

"*doğallıkla direniş, ayaklanma ve başkaldırıyla karşılaş*[*mıştır*]"[969]. Yine *Tanin*'in 13 Eylül 1909'da çıkan bir haberine göre Havran'da nüfus sayımı yapılmak istenmiş; buna karşılık Dürzî şeyhleri bir araya gelerek, nüfus sayımına karşı direniş kararı almışlardır[970]. Bu bağlamda, Meşrutiyet'in ilk yıllarında Havran'daki Dürzîlerin ve Kerek'teki Bedevilerin merkeziyetçi politikalara karşı isyan etmeleri dışında Bilad-ı Şam bölgesinde kayda değer kitlesel bir hareket yaşanmadığı söylenebilir. Arnavutluk'taki isyanın aksine, Bilad-ı Şam coğrafyası Birinci Dünya Savaşı'nın ortalarına kadar sükûnetini korumuştur. İTC ise 1912 yılındaki "*şaibeli seçimin*" ardından Bilad-ı Şam'daki "sükûnetin" verdiği özgüvenle, Arap topraklarını "modernleştirme" ve "emperyalist saldırılardan koruma" politikasına hız vermiştir. İttihatçılar bu siyasi perspektiflerini uygulamaya koyarken "İslami dayanışma" çerçevesinde hareket emiştir. Trablusgarp'ın kaybedilmesinin ardından İTC'nin Osmanlı'daki tüm Müslümanların tehlike altında olduğunu savunması, bu yaklaşımın temelini oluşturmuştur[971].

Diğer taraftan, bu dönemde öncelikle özerkliği hedefleyen, şartların olgunlaşması halinde ise bağımsızlık için çalışmayı planlayan Arap dernekleri faaliyete başlamıştır. Bu derneklere, üyelerinin çoğunluğu Hıristiyan Araplardan oluşan 'El la Merkeziye' ve 'Cemiyet-i İslâhiye' gibi cemiyetler gösterilebilir[972]. Milliyetçi dernekler 19.yüzyılın ortalarından itibaren özellikle Hıristiyan Araplar için bir örgütlenme imkânı sağlamakla birlikte, Müslüman Arapların bu cemiyetlere katılımı kısıtlı olmuştur. Hıristiyan Arapların ise henüz 19. yüzyılın sonlarında *Millet-i Hâkime* fikrine itirazlarını doğrudan ifade etmeleri ilgi çekicidir. Onlara göre Osmanlı'da adaletsiz bir kimlik hiyerarşisi söz konusudur: İmparatorluk'ta "*Türkler Müslümanlardan, Müslümanlar ise Hıristiyanlardan üstündür*"[973]. Refik Al Azm gibi ileri gelen Müslüman üyeler ise Arapların önceliğinin Osmanlı birliğinin korunması olduğunu, bunun için de hükümetin âdem-i merkeziyetçi bir yaklaşım sergilemesi gerektiğini vurgulamakla yetinmiştir[974]. Zeine Zeine'nin Müslüman

[969] Yalçın, **age**, 131.
[970] **age**, 131.
[971] Deringil, "Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 215.
[972] Yaşar Semiz, "İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Türkçülük Politikası", **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, 227, http://www.selcuk.edu.tr/dosyalar/files/5823/11%20ya%C5%9Far%20semiz.pdf [22 Mart 2015]. Bu dönemde 19.yüzyıldan itibaren faaliyet gösteren Hıristiyan misyonerlerin Hıristiyan Arapları dini kimlik etrafında örgütlemeye çalıştığı görülmektedir. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**,77.
[973] Tauber, **age,** 15; Zeine, **age**, 53.
[974] Deringil, "Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 215.

Arapların Osmanlı İmparatorluğunu "*kendi devleti*" olarak gördüğüne yönelik tespitleri bu çerçevede anlamlıdır[975]. Dolayısıyla Arap milliyetçiliği Müslüman-Hıristiyan ayrımından dolayı Meşrutiyet yıllarında kitlesel bir hareketi temsil etmekten uzak kalmıştır[976]. Müslüman Arapların İTC'ye yönelttikleri itirazları ise Osmanlı devletine ya da Osmanlıcık fikrine karşı bir başkaldırı olarak nitelemek zordur[977].

II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında Bilad-ı Şam coğrafyası ile ilgili en fazla değerlendirmeyi Hüseyin Cahit, Halide Edib, Yusuf Akçura ve Refik Halid'in yaptığı görülmektedir. Bu seçkinler kamuoyundaki hemen her tartışmaya dâhil olmuş; makalelerinde Bilad-ı Şam coğrafyası ve Araplara ilişkin meselelere değinmişlerdir.

Hüseyin Cahit ve Halide Edib İTC'ye yakın bir siyasi pozisyon benimsemekle birlikte merkeziyetçilik konusunda farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Hüseyin Cahit güçlü bir merkeziyetçiliği savunurken, Halide Edib Osmanlı'nın Bilad-ı Şam gibi Türk olmayan vilayetlerde âdem-i merkeziyetçi bir siyasi anlayışa yönelmesi gerektiğine inanmıştır. Yusuf Akçura ise Hüseyin Cahit ve Halide Edib'den farklı olarak Osmanlı'nın bütünlüğüyle ilgilenmediğini belli etmiş; yükselen milliyetçilik dalgasının İslam dünyasını da etkilediğini, dolayısıyla Bilad-ı Şam'ın İmparatorluktan eninde sonunda ayrılacağını ileri sürmüştür. Bu dönemde genç bir gazeteci olan Refik Halid ise özellikle 1910 yılından itibaren siyasi gelişmeler ile ilgili fikirlerini ifade etmeye başlamıştır. Bazı makalelerinde Bilad-ı Şam'da ortaya çıkan merkeziyetçi politikalara yönelik tepkilerin ve özerklik yanlısı hareketlerin üzerinde durmuş; Osmanlı'nın bu coğrafyadaki merkezi otoritesini sorunsallaştırırken İTC'nin politikalarını eleştirmiştir.

Bilad-ı Şam coğrafyasında ortaya çıkan milliyetçi eğilimler başlangıçta Hüseyin Cahit'in dikkatini çekmemiştir. Bu durumun muhtemel nedeni, Hüseyin Cahit'in Bilad-ı Şam coğrafyasında yaşanan gelişmeleri Osmanlı'nın toprak bütünlüğüne yönelik bir tehdit olarak değerlendirmemesidir. Hüseyin Cahit'in Bilad-ı Şam'daki gelişmeleri tehdit olarak algılamaması iki noktada açıklanabilir. Birincisi, her ne

[975] Zeine, **age**, 53.
[976] Zeine, **age**, 52. 1856'da Osmanlı'nın Avrupa devletler sistemine entegre olmasından sonra Avrupa'daki milliyetçilik düşüncesi Hıristiyan Araplar arasında yaygınlık kazanmıştır. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 249.
[977] Khory, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 59.

kadar merkeziyetçi politikaları "Türkleştirmenin" bir aracı olarak görseler de başta Bilad-ı Şam ahalisi olmak üzere, Arapların kitlesel bir bağımsızlık hareketine katılmadığı söylenebilir[978]. Özellikle Lübnanlı Hıristiyanların Arap milliyetçiliğini canlandırma faaliyetleri haricinde Bilad-ı Şam coğrafyasında yaşayan Arapların Osmanlıcılık ilkesine bağlı kaldıkları anlaşılmaktadır[979]. İkinci olarak Yunanistan'a karşı ülke çapında başlatılan boykotun Bilad-ı Şam coğrafyasında yaşayan Osmanlı vatandaşları tarafından da desteklenmesi [980] ve Müslüman tüccarların Gayrimüslimlere karşı İttihatçılarla iş birliği yapması[981] nedeniyle Hüseyin Cahit'in Bilad-ı Şam coğrafyasındaki milliyetçi hareketlerden kaygılanmadığı ileri sürülebilir.

1909 yılının başlarında Bilad-ı Şam coğrafyasının bazı bölgelerinde âdem-i merkeziyetçi taleplerin konuşulmaya başlanması ise Hüseyin Cahit'i kısmen endişelendirmiştir. Bu dönemde Hüseyin Cahit'in dâhil olduğu tartışmaların başında Cebel-i Lübnan'ın statüsü olmuştur. Bu bölge dağlık bir coğrafi yapıya sahip olması nedeniyle Osmanlı bünyesinde "doğal bir özekliğe" sahiptir[982]. Bir başka ifade ile Osmanlı bu bölgeyi tam olarak kontrol edememiştir. Öyle ki 1860'da Dürzîler ile Maruniler arasında çıkan çatışmaların önlenmesinde Osmanlı askerleri yetersiz kalmış; binlerce Maruni Dürzîlerce katledilmiştir[983]. 19. yüzyılda resmi özerklik kazanan Cebel-i Lübnan'ın[984] ileri gelenleri II. Meşrutiyet döneminin ilk Meclis-i Mebusan seçimlerine katılmayı reddedince [985] Hüseyin Cahit, Cebel-i Lübnan'ın muhtariyetini sürdürmesi taraftarı olduğunu ancak bu bölgenin Meclis-i Mebusan'a

[978] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 194.
[979] Salih Tunç, "Quai D'orsay Belgelerinin Işığında II. Meşrutiyet'in İlanından Sonra Suriye'de Ayrılıkçı Eğilimli Bir Muhtariyet Girişimi: Reşit Mutran Olayı", **Tarih İncelemeleri Dergisi**, c. 26, s.2 (2011): 495. Halide Edib de Arap milliyetçiliğinin 1912 yılında ortaya çıktığını ifade etmektedir. Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 106.
[980] Mayıs 1910 da Girit'in Yunanistan tarafından ilhak edilmesine tepki olarak Beyrut, Sayda ve Hayfa'da geniş katılımlı gösteriler düzenlenmiştir. İngiliz kaynaklarına göre Şam'daki gösteriler ise sönük geçmiştir. Diğer taraftan Yafa'da Rumlara yönelik saldırıların olduğu rapor edilmiştir. Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…**, 74-77.
[981] Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…**, 45-48. Doğan Çetinkaya'ya göre, bu dönemde anadil ve etnik kimlik farklılığından bağımsız olarak, yirminci yüzyılın başında yükselmeye başlayan Müslüman orta sınıf Gayrimüslimlerin ekonomik üstünlüğüne reaksiyon göstermeye başlamıştır. Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…**, 53. Çetinkaya'nın bu yorumu *Milleti Hâkime* perspektifiyle örtüşmekte, Müslüman Arapların Osmanlı'ya sadık kalma nedenleri hakkında ipucu vermektedir.
[982] Reinkovski, **age**, 63.
[983] Osmanlı askerinin yetersizliğinin yanı sıra bazı askerlerin görevlerini yerine getirmediği ve Maruni katliamına seyirci kaldığı ortaya çıkmıştır. Bu nedenle görevlerini ihlal eden subay ve askerler cezalandırılmıştır. Reinkovski, **age**, 185-186. Bu durum Osmanlı'nın yalnızca bölgeyi değil, bölgede görev yapan memur ve askerlerini de kontrol edemediğini göstermektedir.
[984] 1861'deki *Beyoğlu Protokolü* ile Cebel-i Lübnan'a özerklik verilmiştir. Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 86; Tauber, **age**, 70; Reinkovski, **age**, 72.
[985] Tauber, **age**, 254.

temsilci göndererek merkezi yapıya dâhil olması gerektiğini ifade etmiştir. Merkezi idareye dâhil olma yönünde eğilim gösteren ileri gelenlerden bazılarının ise tehdit edildiğini öne sürmüş ve bu durumun kabul edilemez olduğunu belirtmiştir[986]. Hüseyin Cahit'in bu tepkisinin temelinde Arap milliyetçiliğine yönelik bir tepkinin olduğunu ileri sürmek mümkün gözükmemektedir. Hüseyin Cahit'in daha çok Cebel-i Lübnan'da devletin merkezi otoritesinin sarsılmasından endişe duyduğu anlaşılmaktadır. Hüseyin Cahit her ne kadar kaygılanmasa da Bilad-ı Şam'ın diğer bölgelerinden farklı olarak, merkeziyetçi politikalardan duydukları hoşnutsuzluğu ifade etmekten çekinmeyen Lübnanlıların arasında Osmanlı'dan ayrılıp Fransa'nın himayesini kabul etmeye meyleden bir kesimin olduğu da bilinmektedir[987].

Ancak Hüseyin Cahit'in Araplara yönelik ılımlı bir yaklaşım içerisinde olması, ayrılıkçı hareketlerden çekinmediği izlenimini güçlendirmektedir. Bu tutumunda Cebel-i Lübnan "ayrılıkçılarının" Hıristiyan Maruniler olmasının payı bulunduğu söylenebilir. Öyle ki Zeine'ye göre Lübnan'daki bu hareketleri, Arap milliyetçiliği kapsamında dahi değerlendirmek mümkün değildir. Yine Zeine'nin tespitlerine göre 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren milliyetçi akımların güçlenmesine rağmen Müslüman Arapların çoğunluğu Osmanlı'ya bağlılıklarını sürdürmüştür[988]. Bu bağlamda Bilad-ı Şam'ın çoğunluğunu oluşturan Müslüman Araplara güvendiği anlaşılan Hüseyin Cahit, bütün Osmanlı vatandaşlarının Türkçe öğrenmesi gerektiğine dair keskin tavrını, Arap vilayetleri söz konusu olduğunda yumuşatmıştır. Öyle ki 1909 yılında Arap vilayetlerindeki mahkemelerde Arapça konuşulmasına yönelik tartışmalara dâhil olarak[989], mahkemelerde Türkçe kullanımı yaygınlaşana kadar Arapçanın konuşulmasına izin verilmesi gerektiğini belirtmiştir[990]. Hatta bu konu ile ilgili olarak kendisi gibi İttihatçılara yakın olan *Tasvir-i Efkâr* gazetesinin yazarlarıyla polemiğe girmiştir[991]. Hüseyin Cahit, ilerleyen yıllarda yazdığı makalelerde aynı görüşü savunmaya devam edecek, Arap vilayetlerine giden memurların Arapça bilmesi gerektiğini de yazılarında ifade edecektir. Hüseyin

[986] Hüseyin Cahit, "Cebel-i Lübnan'da", **Tanin**, 5 Şubat 1909.
[987] Philip S. Khoury, **Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945** (New Jersey: Princeton, 1989), 28.
[988] Zeine, **age**, 36.
[989] Suriyeli Araplar İTC'nin mahkemelerde Türkçe konuşulmasını zorunlu tutmasına itiraz etmiştir. Bu itirazdaki en dikkat çekici argüman, Türkçe bilmeyen Arap iş adamlarının mahkemelerde kendilerini nasıl savunacakları yönündedir. Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 59.
[990] Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 103; Hüseyin Cahit, "Mahkemelerde Lisan Meselesi", **Tanin**, 11 Kasım 1909; Zeine, **age**, 36.
[991] Hüseyin Cahit, "Yanlış Bir Telakki", **Tanin**, 13 Kasım 1909.

Cahit'in dil konusunda Gayrimüslimlere göre Araplara daha hoşgörülü bir yaklaşım içerisinde olması, "*Millet-i Hâkime*" makalesi çerçevesinde tartışılan Osmanlı toplumundaki etnik unsurların arasındaki hiyerarşik sınıflandırmayı akla getirmektedir.

Hüseyin Cahit *Millet-i Hâkime* anlayışı çerçevesinde Araplara yönelik olumlu yaklaşımını ifade ederken II. Abdülhamid'i Arapları ihmal etmekle suçlamıştır. Ona göre, Araplar Abdülhamid yönetimi sırasında yalnız bırakılmış ve mutsuz edilmiştir. "Meşrutiyet hükümeti ise Arapların bu 'dışlanmış hallerini' gidermek için harekete geçmiştir". Buna göre "İTC Şam'da beş yüz öğrenci kapasiteli bir okul yaptırmış; Zabadani ve Tedbük kasabalarında birer okul eğitim faaliyetine başlamıştır. Masrafları İTC'ye ait olmak üzere dört yüz öğrenci okullara kaydedilmiş; Bedeviler Osmanlı yönetimine karşı itaatsiz tutumları bırakacaklarına dair İTC'ye söz vermişlerdir. Lübnan'ın genelinde ise İTC'nin üye sayısı bin beş yüze ulaşmıştır"[992].

Bu bağlamda Hüseyin Cahit'in temel kaygısı devletin merkezi otoritesinin Bilad-ı Şam coğrafyasında kabul ettirilmesidir. Arapların dışlanmışlıktan kurtarılması ve memnun edilmesinden kastettiği ise başta eğitim olmak üzere çeşitli kurumlar aracılığıyla bu bölgede Osmanlı devletinin ve İTC'nin nüfuzunun hissettirilmesi ve bölgenin modern merkezi bir devlet anlayışına uygun olarak dönüştürülmesidir. Hüseyin Cahit'in İmparatorluk genelinde Türkçe eğitimi konusundaki ısrarı göz önünde bulundurulduğunda, bu bölgede Türklerin hâkim unsur olarak kabul edildiği bir toplumsal ve ekonomik yapının inşa edilmesi düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşın Araplar Hüseyin Cahit'in savunduğu bu politikaya tepki göstermiştir. Mahkemeler başta olmak üzere devlet kurumlarında Türkçe konuşmann zorunlu kılınması Araplar tarafından "*yalnızca kendi lisanlarının değil, aynı zamanda İslam'ın lisanının da zarar gördüğü*" şeklinde algılanmıştır[993].

Halide Edib de Hüseyin Cahit gibi Bilad-ı Şam'ın "Osmanlılaştırılmasını" savunmuştur. Bu çerçevede Meşrutiyet döneminde Osmanlıcılık politikasının Türklüğü merkeze alan bir fikri barındırdığını hatırlatmak uygun olabilir. İki seçkin de *Millet-i Hâkime* [994] düşüncesi doğrultusunda düşüncelerini ifade etmekte,

[992] Hüseyin Cahit, "Suriye Ahvali ve Arablar", **Tanin**, 25 Ekim 1909.
[993] Tauber, **age**, 58.
[994]Burada Halide Edib'in makalesinin 25 Ekim 1908 tarihli olduğunu hatırlatmak yerinde olabilir. Hüseyin Cahit'in "Millet-i Hâkime" makalesi ise 7 Kasım 1908 tarihinde yayınlanmıştır. Dolayısıyla Millet-i Hâkime düşüncesinin Hüseyin Cahit'in makalesiyle ortaya çıkmadığını, hâlihazırda var olan

"Osmanlı'nın hâkimi olan Türklerin" inisiyatifiyle Bilad-ı Şam'ın İmparatorluğa olan bağlılığının güçlenebileceğine inanmaktadır. Ancak bunun gerçekleştirilebilmesi için benimsedikleri yaklaşımlar farklıdır. Hüseyin Cahit merkezi otoritenin Bilad-ı Şam'da güçlendirilmesi gerektiğini savunurken Halide Edib âdem-i merkeziyetçi bir yönetim modeli önermektedir. Halide Edib'e göre, Osmanlı'da yaşayan farklı unsurları Amerika'da olduğu gibi "*memlekete layık bir hale getirmek ve* [*yaşadıkları*] *topraklara ısındırmak*" gerekmektedir. Ne var ki Amerika "*muhacirlerini ve yabancılarını*" topluma entegre etmeye çalışırken Osmanlı "*kendi toprağı*[*n*]*ın çocukları*" için hiçbir şey yapmamıştır: "*Yalnız gayrimüslim olanlar için mi? Arnavud, Arab, hepsi, hepsi ayrı ayrı yaşamıyor muydu? Onlara bazı müsaid, geniş imtiyazat vermişdik, fakat hiç bir vakit onları Osmanlılaşdırmak, onlara şu toprağı, bu semayı sevdirmek için çalışdık mı? Hayır, Hayır!*"[995].

Arapların Osmanlı devletine "yabancılaşmasını" sorunsallaştıran Halide Edib'in, Arapları yeniden merkezi idari sisteme bağlayacak çareler üzerinde düşündüğü görülmektedir. Bu tartışmayı yaparken Amerika örneğini vererek, Bilad-ı Şam dâhil olmak üzere Arapların çoğunluk olduğu toprakların idaresi için âdem-i merkeziyetçiliği çözüm olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Balkan Savaşları sırasında Halide Edib'in âdem-i merkeziyetçiliği daha belirgin bir şekilde savunduğu ve Bilad-ı Şam ile ilgili değerlendirmelerini bu çerçevede ifade ettiği görülecektir[996].

Halide Edib bu görüşlerini dile getirirken Hüseyin Cahit Osmanlı merkezi otoritesini sorgulayan çevrelerle "mücadele etmeye" devam etmiştir. 1910 yılına gelindiğinde Hüseyin Cahit'in Bilad-ı Şam coğrafyasına ilişkin gelişmelerden daha fazla kaygılandığı anlaşılmaktadır. Bu kaygının altında yatan başlıca üç etkenden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi Müslüman Arnavutların isyanıdır. Aslında Arnavut milliyetçiliği Meşrutiyet'in ilan edilmesinin hemen ardından hareketlenmeye başlamıştır[997]. Başlangıçta kamuoyunun dikkatini fazla çekmeyen

---

toplumsal, kültürel ve ekonomik koşulların ortaya çıkardığı bir siyasi yaklaşım olduğu söylenebilir. Millet-i Hâkime düşüncesinin izlerine II. Abdülhamid döneminde de rastlanmaktadır. Deringil, "Osmanlı'dan Türk'e: Türkiye'de Kimlik ve Sosyal Mühendislik", 99.

[995] Halide Edib yazılarında kendi ismi ile bu dönemde eşi olan Salih Zeki'nin ismini birleştirerek kullanmıştır. Halide Salih, "İstanbul için: Gayrimüslim Vatandaşlarımıza", **Tanin**, 25 Ekim 1908.

[996] Adıvar, **Yeni Turan**, 94.

[997] Hacısalihoğlu, "Jön Türklerin Balkan Politikası (1908-1913)", 107.

millyetçi Arnavutlar, 1910 yılında Osmanlı'ya isyan etmiştir[998]. Hüseyin Cahit'in benzer bir hareketin Bilad-ı Şam coğrafyasında da başlamasından endişe etmiş olması muhtemeldir. İkincisi ise Suriyeli Şükrü Ganem'in Osmanlı'daki Arapların haksızlığa uğradığını ileri sürerek Arap topraklarının statüsünü tartışmaya açmasıdır. Ganem'in makalesi Araplar arasında yankı bulmuş ve Arap seçkinleri tarafından gündemde tutulmaya çalışılmıştır [999] . Üçüncü neden Havran Dürzîlerinin merkeziyetçi politikalara karşı isyan etmesidir. Dürzî isyanının da Osmanlı kamuoyunu uzun süre meşgul ettiği görülmektedir. Yalçın'ın kaygılarını pekiştiren Şükrü Ganem'in iddiaları ve Dürzî isyanı üzerinde uzun uzadıya durulabilir.

Daha önce Paris Osmanlı Ticaret Odası başkanlığı yapan ve "Arap ayrılıkçılığına" karşı olduğu bilinen Şükrü Ganem[1000] Nisan 1910'da Fransız *Le Temps* gazetesine yazdığı bir makalede Meclis-i Mebusan başta olmak üzere birçok kurumda Araplara yönelik ayrımcılık yapıldığını ileri sürmüştür. Ganem'in makalesi, Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre sonra Suriye ileri gelenlerinin İTC tarafından vilayet yönetimindeki görevlerinden alınmasına yönelik genel tepkinin[1001] bir yansıması olarak okunabilir. Ganem'e göre, Türkler şimdiye kadar Arapları Osmanlı'ya ısındırmak için hiçbir şey yapmamıştır. Ona göre din birliğine rağmen Araplar, zaman geçtikçe daha fena muamele görmüşlerdir. Şükrü Ganem'in değindiği sorunlar yalnızca Meşrutiyet yıllarını değil aynı zamanda II. Abdülhamid dönemini de kapsamaktadır[1002]. Hüseyin Cahit de bu doğrultuda Şükrü Ganem'e verdiği cevapta, Ganem'in "Türkler Arapları Osmanlı'ya ısındırmak için hiçbir şey yapmadı" argümanına katıldığını, ancak bu durumun eski yönetimlerden kaynaklandığını ifade etmiştir[1003]:

> "İddianın yalnızca başlangıcı doğrudur. O da Türklerin anasır-ı saireyi kendilerine ısındırmak için hiçbir şey yapmadıklarıdır. Fakat bundan Türkler mesul olamaz. Çünkü Türk milleti kendi

[998] Arnavut isyanı, Kosova valisinin şehre giriş vizesi koymak istemesiyle başlamıştır. Hacısalihoğlu, "Jön Türklerin Balkan Politikası (1908-1913)", 117.
[999] Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 99.
[1000] Tauber, **age**, 67.
[1001] Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 56-58.
[1002] **age**, 35.
[1003] Hüseyin Cahit, "Arablar ve Türkler", **Tanin**, 8 Nisan 1910. Aslına bakılırsa 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle II. Abdülhamid döneminde Arapların Osmanlı bürokrasisinde etkili olduğu görülmektedir. Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 53.
Schilcher, **age**, 104. Zeine, **age**, 47. Avrupa'daki Jön Türk hareketinin temsilcilerinden Mizancı Murad II. Abdülhamid'in Arapları memnun etmek için onlara özel imtiyazlar tanıdığını söylemektedir. Mardin, **age**, 138. Daha sonra Irak Başbakanı olan Meşrutiyet döneminin Osmanlı subayı Nuri Said Paşa, Arapların İmparatorluk'ta Sadrazamlık ve Şeyhülislamlık gibi önemli görevlere getirildiğini yazmıştır. Zeine, **age**, 14.

> mukadderatına ancak 10 Temmuzdan sonra sahib olmuştur. 10 Temmuzdan sonra Arablara daha fena muamele edildiği iddiası ise sarf-ı yalandır ve yine Arablara karşı bir iftiradır. Çünkü bu tarz ifadeden Arabların eski devre mütehassir oldukları gibi bir ma'nâ çıkar ki bunu Arablar hesabına kemâl-i nefret red ederiz."

Hüseyin Cahit yazısında, Türklerin ve Arapların birbirilerine bağlı iki kavim olduğunu savunduktan sonra Ganem'in makalesini yayınlayan *Tan* gazetesine tepki göstermiştir. Makaleyi yayınlayan gazeteyi İslam dininden bihaber olmakla eleştirmiş; İslam dininde bütün Müslümanların kardeş olduğunu, ırk ayrımının söz konusu olamayacağını, dolayısıyla Müslüman Osmanlı devletinde Araplara karşı bir ayrımcılık yapılamayacağını öne sürmüştür. Hüseyin Cahit'e göre, Araplar ve Türklerin ayrılması durumunda her iki kavmin ciddi tehlikelerle yüz yüze gelmesi muhtemeldir. Bu nedenle bu iki kavim arasında bir ihtilafın ortaya çıkması söz konusu değildir. "Araplarla Türkler birbirilerine öylesine bağlıdırlar ki, Türkler Arapların dinini kabul etmiş; Araplar ise Osmanlı padişahını Halife olarak benimsemişlerdir"[1004]:

> "Bir kere Şükrü Ganem Efendi Arablarla Türkler arasında bir ihtilâf mevcud gibi davranmaktadır. İki millet arasında ihtilâf zuhûr edebilmek için ciddi, esaslı sebebler lâzımdır. Birbirinden ayrılırlarsa ikisinin de hayatı tehlikeye düşecek iki kavîm arasında hiçbir zaman ciddi bir ihtilâf olamaz. Bâ-husûs bu iki kavîm cins ve ırk ihtilâfını izâle eden bir dîn ile birbirilerine ebediyyen bağlı olurlarsa, Türkler Arabların dînini kabul etmiş, Arablar Türklerin Pâd-şâhını Halîfe […] bulunacak derecede birbirilerine hulûl ederlerse bu iki kavîm arasında ihtilâf vuku'ndan bahs edilemez. Erbâb-ı şikâyet varsa bunların şikâyeti şahıslarına münhasırdır, husûsîdir demişdik. Bu erbâb-ı şikâyeti kendilerine daha ziyâde ehemmiyet verdirmek içün ortaya milliyet bahsi çıkartıyorlar."

Hüseyin Cahit'e göre, Meclis-i Mebusan'da da Araplara yönelik bir ayrımcılıktan söz etmek mümkün değildir. "Bilad-ı Şam coğrafyasında ve Arapların çoğunlukta olduğu diğer vilayetlerde yaşayanların hepsi Arap olmadığı için bu bölgelerden farklı etnik unsurların mebus olarak seçilmesi gayet normaldir. Arapların devlet kurumlarında eskisi kadar temsil edilmemesinin nedeni ise geçmişte Abdülhamid rejimine yakın durmalarıdır. *Eski devirden müstefîd olan adamlar arasında* […] *bazı Arablar da vardır. Meşrutiyet* [*bu adamların*] *menfaatlerine* […] *red çek*[*miştir*]"[1005]. Hüseyin Cahit'in gözünde mevcut Arap memurların yükselmelerinin önünde herhangi bir engel yoktur. "Örneğin Mahmut Şevket Paşa Irak kökenlidir ve Üçüncü

[1004] Hüseyin Cahit, "Bir Makale Münasebetiyle", **Tanin**, 15 Nisan 1910.
[1005] Hüseyin Cahit, "Arablar ve Türkler", **Tanin**, 8 Nisan 1910.

Ordu Komutanı Hadi Paşa ise Arap'tır. Diğer üst düzey ordu komutanlarından *ikisi Arnavut, ikisi Çerkez diğer üçü ise Gürcü, Tatar ve Boşnak'tır*"[1006].

Hüseyin Cahit Ganem'in Osmanlı vali ve diplomatlarının arasında az sayıda Arap bulunmasını eleştirmesine ilişkin olarak, vali ve diplomat olabilmenin belirli kaidelerinin olduğunu, bu kaideyi yerine getiren herkesin bu meslekleri icra edebileceğini ifade etmiştir. Arap vali ve diplomatlarının az sayıda olmasını ise bu meslekleri icra edebilecek niteliklere sahip az sayıda Arap'ın mevcut olmasıyla açıklanabileceğini belirtmiştir[1007]:

> "Bir sefir bir gün içinde "halk" edilemez. Sefir olmak için […] diplomasi mesleğinde hidmet etmek icab eder. Bu şeraite haiz hangi ikinci derecede Arab sefir var da sefîr-i kebîr yapılmıyor? Orduda, bahriyede Arab zabitanı bulunmadığı iddiası yalan değil midir? Valiler içinde evlâd-ı Arab'dan az bulunması neden hükûmetin kabahati olsun? Rast gelen adam vâlî ta'yîn edilebilir mi?"

Devlet kurumlarında Türkçenin zorunlu hale getirilmesi de Hüseyin Cahit ile Şükrü Ganem arasında polemik konusu olmuştur. Türkçe bilmeyen Arapların mahkemelerde kendilerini ifade etme sorunu yaşaması üzerine[1008] Ganem, Türklerin Araplara zorla Türkçe öğretmeye çalıştığını ileri sürmüştür[1009]. Bunun üzerine Hüseyin Cahit önceki makalelerinde Arapların Türkçe öğreninceye kadar devlet dairelerinde Arapça konuşmaya devam etmesinin makul karşılanması gerektiğini savunduğunu[1010] hatırlatmış; ardından devlet dairelerinde resmi dilin Türkçe olması gerektiğini, aksi takdirde kopukluk ve dağılma yaşanabileceğini söylemiştir: "*Binâen aleyh, fikrimizce Türkiye'de hükümetin birkaç lisan-ı resmiyesi olsun temennisi, Türkiye'yi âdem-i merkeziyet esasına göre birkaç parçaya taksim arzusundan başka bir şey değildir*"[1011].

Hüseyin Cahit'i 1910 yılında üzerinde durduğu bir diğer gelişme Havran'daki Dürzî isyanıdır. Hüseyin Cahit, Havran olaylarının Dürzîler açısından olumlu bir sonuç vermesinin mümkün olamayacağını, çünkü bu ayaklanmanın yağmacılıktan ibaret olduğunu, bir hareketin isyan şeklinde nitelendirilebilmesi için belli bir fikre dayanması gerektiğini ileri sürmüştür. Hüseyin Cahit bu nedenle yaşanan olayları

[1006] Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 98.
[1007] Hüseyin Cahit, "Millet Meselesi", **Tanin**, 10 Nisan 1910.
[1008] Tauber, **age**, 58.
[1009] Hüseyin Cahit, "Millet Meselesi", **Tanin**, 10 Nisan 1910.
[1010] Hüseyin Cahit, "Mahkemelerde Lisan Meselesi", **Tanin**, 11 Kasım 1909.
[1011] Hüseyin Cahit, "Millet Meselesi", **Tanin**, 10 Nisan 1910.

"isyan" olarak değerlendiren ve olayları Havran halkıyla ilişkilendiren Suriye gazetelerine tepki göstermiştir [1012]. Bu olayların Havran halkıyla bir ilgisi bulunmadığını, aksine Havran halkının hükümete olan sadakatini sürdürdüğünü savunan Hüseyin Cahit, Suriyeli gazetelerin iddialarını reddetmiş; Havran'da yaşayan Dürzîlerin sefalet içinde yaşamadığını, zulme uğramadığını, zira Dürzî dağına giremeyen askerlerin Dürzîlere nasıl zulüm edebileceğini merak ettiğini belirtmiştir [1013]. Hüseyin Cahit'e göre Havran halkını yağmalamayı amaçlayan Dürzîler, bu amaç doğrultusunda masum insanları öldürmekte, neferleri şehit etmekte, vergi vermemekte ve yağmalardan elde ettikleri ganimetlerle dağlarda refah içinde yaşamaktadır. Hükümet ise Suriye gazetelerinin iddiasının aksine Havran halkını Dürzîlerden korumaktadır[1014].

Hüseyin Cahit Dürzî ayaklanmasını "milliyetçi bir isyan" olarak nitelemese de, devletin merkezi otoritesine karşı bir itaatsizlik olarak algılamıştır. Bir başka ifade ile bu ayaklanma, Hüseyin Cahit'in gözünde Osmanlı'nın toprak bütünlüğüne yönelik bir tehdit olmaktan uzak olmakla birlikte merkezi otoritenin siyasi hâkimiyetini tanımama "cüretini" göstermektedir. Dolayısıyla Hüseyin Cahit'in Dürzî isyanına yönelik düşünceleri Türk milliyetçiliğinden çok merkeziyetçilik anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Bu dönemde ortaya çıkan gelişmeler Hüseyin Cahit'i kaygılandırmış olsa da Balkanlardaki hareketlilik Hüseyin Cahit'in daha fazla dikkatini çekmiştir. Bunun nedenlerinden birisi Şükrü Ganem'in taleplerinin Suriye ileri gelenlerinin bir kısmının isteklerini yansıtması, Arapların çoğunluğu tarafından benimsenmemesidir. İkincisi Dürzî isyanı milliyetçi bir hareketten çok merkezi otoriteye karşı bir ayaklanma niteliğinde olmasıdır. Hüseyin Cahit'in önceliği ise Osmanlı'nın bölünmez bütünlüğü ve bu doğrultuda ayrılıkçı faaliyetlerin engellenmesidir.

Bu çerçevede Hüseyin Cahit'in ülkenin bütünlüğü konusundaki hassasiyetini gösteren bir başka tartışma ise Filistin'in Yahudiler tarafından yurt edinmesi meselesidir. 1909'da Meclis-i Mebusan'da ortaya çıkan tartışmalarda Suriyeli Şükrü Al Asali ve Ebüzziya Tevfik gibi İttihatçılar *Siyonizm* tehdidine dikkat çekerken[1015],

[1012] Hüseyin Cahit, "Havran Vaka'yı", **Tanin**, 17 Ağustos 1910.
[1013] Hüseyin Cahit, "Havran Vaka'yı", **Tanin**, 17 Ağustos 1910.
[1014] Hüseyin Cahit, "Havran Vaka'yı", **Tanin**, 17 Ağustos 1910.
[1015] Louis Fishman, "1911'de Meclis-i Mebusan'da Yapılan Siyonizm Tartışmasını 'Yahudi Sorunu'nun Ortaya Çıkışı Işığında Anlamak", ed. Yuval Ben-Bessat, Eyal Ginio, **Jön Türklerin**

Hüseyin Cahit 1911'de yeniden alevlenen meseleyi Osmanlı'nın toprak bütünlüğüne yönelik bir tehdit olarak algılamamıştır. David Fresko gibi tanınmış Osmanlı Yahudilerinin bile bu dönemde Siyonizme karşı çıkması[1016] Hüseyin Cahit'in bu tutumunda etkili olduğu söylenebilir. Buna karşın Siyonizm tartışmalarının İTC'yi zayıflatmak için öne sürüldüğünü iddia etmiş; İTC'nin Filistin'de bir yurt kurmak isteyen Siyonist Yahudilerle iş birliği yaptığı ve Filistin'in Yahudilere satılacağı yönündeki söylentilerin yaygınlaşmasına sert tepki göstermiştir[1017]:

> "Memleket Yahudilere satılacak imiş. Bunu dünyada kim yapar? Girid adası üzerindeki hakk-ı hâkimiyeti muhafaza içun ilan-ı harbe hazır olduğunu resmen beyan eden Hükûmet-i Meşrutiye'nin böyle bir hıyaneti kabil-i tasavvur mudur? Memleket kabil-i mal değildir ki bir parçası Yahudilere satılsın? Bu safhası meselenin sırf alelhusus olan kısmıdır. Bunun dediğimiz gibi […] olan kısmı vardır ki biraz daha muallakdır. Birtakım zengin Museviler dünyada müteferrik bir halde bulunan Musevileri Arz-ı Filistin'e sevk ve iskân ederek orada bir hükûmet-i müstakil teşkil etmek istiyorlar. Bir kere bu esası kurduktan sonra artık dünyada ne kadar vak'a olursa hepsini bu maksada […] gibi göstermek içun misaller, efsaneler icadı pek kolaydır. Dünyanın en büyük bankaları Musevilerden merkeb olduğu ma'lumdur. Şu hâlde hükûmet istifraz içun bir heyet-i maliyeye [müracaat] etdi mi ve bu heyet içinde Musevi bankerler de bulundu mu? Dehal: İşte biz demedik mi? Hükûmet de bu fikre mütemail davranıyor, çünkü Musevi bankalarla iş görüyor. Nazırlardan biri Musevi memurlardan bir memur istihdam etdi mi, aynı nağme tekrar eder: İşte biz demedik mi, hükûmet Arz-ı Filistin'i satacak, felan Nazırın maiyetinde felan Musevi memur var: Erbab-ı ticaret arasında bî-tabî Museviler de dâhil. Bunlar bir teşebbüs-ü iktisadiyeye girişdiler mi, derhal aynı tahrik ve ifsad: İşte hükûmetin hıyanetine bir delil daha! diyorlar. Hakikaten Arz-ı Filistin'de Musevileri toplayarak hükûmet-i müstakil teşkil fikrinde bulunan adamlar var mı yok mu? Burasını tedkik etmeyelim. Ve kabul edelim ki, evet buna çalışanlar mevcuddur. Bugün biz Makedonya'nın bir parçasını ele geçirmek içun çalışan kaç dost biliyoruz. Bunlardan korkuyor muyuz? Hayır."

1910 yılından itibaren Bilad-ı Şam coğrafyasında ortaya çıkan hareketlenmelerden endişelenen bir başka seçkin ise Refik Halid'dir. Refik Halid, Bilad-ı Şam ve Arapların çoğunluğu teşkil ettiği diğer vilayetlerde ortaya çıkan özerklik yanlısı tutumları "*azgınlık*" olarak nitelemiştir[1018]. Bu konuda Refik Halid'i Hüseyin

---

Filistin'i, çev. Erkal Ünal, (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2016): 99; Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 61-62.

[1016] Yaron Ben Naeh, "Jön Türk Devrimi'nin Ardından Siyonist Mücadelenin İstanbul'aki Yahudi Basınında Yansıması", ed. Yuval Ben-Bassat, Eyal Ginio, **Jön Türklerin Filistin'i**, çev. Erkal Ünal, (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2016): 214.

[1017] Hüseyin Cahit, "Siyonizm", **Tanin**, 4 Mart 1911. Bu dönemde Yahudilerin Osmanlı'daki nüfuzunu güçlendirdiğine dair "*komplo teorileri*" yagınlık kazanmıştır. 3 Mart 1911'de muhalif mebuslar Maliye Nazırı Cavid Bey'in Yahudi sermayedarlara imtiyazlar verdiğine dair söylentileri Meclis gündemine taşımıştır. Fishman, **age,** 100-101.

[1018] Karay, **Kirpinin Dedikleri**, 13.

Cahit'ten farklı kılan ise Balkanlarda yaşanan gelişmelerle Bilad-ı Şam'daki olaylara aynı önemi atfetmesidir. Ona göre bu olumsuz gelişmelerin sorumlusu olan İttihatçılar, çözüm üretmek yerine hiçbir şey olmamış gibi davranmaktadır: "*Şurada Dürzîler, burada Araplar, ötede Arnavutlar azmış, sorsan etraf sütliman*"[1019]. Refik Halid bu eleştirilerini ifade ederken doğrudan isim vermemiştir. Ancak Hüseyin Cahit gibi İttihatçıların Arap milliyetçiliğini ve Havran'daki gelişmeleri fazla ciddiye almaması Refik Halid'in itirazıyla karşılaşmıştır. Ona göre, İttihatçıların aksettirdiklerinin aksine Bilad-ı Şam coğrafyası sıkıntılı bir durumdadır.

Refik Halid, Havran'da düzenin sağlanamamış olmasından duyduğu kaygıyı ifade ederken, İttihatçıları merkezi otoriteyi sağlayacak adımlar atmamakla eleştirmiştir. Bu adımların atılamamasının nedeni önü alınamayan yolsuzluklardır. Yolsuzluklar nedeniyle Havran'a uzanacak yollar inşa edilememekte, Dürzîler "sadık Osmanlı tebaası" haline getirilememektedir[1020].

Ayaklanmanın bastırılmasının ardından ise Refik Halid'in ihtiyatlı bir memnuniyet duyduğu görülmektedir. İhtiyatlı olmasının nedeni, Havran'daki Dürzî ayaklanması gibi spesifik sorunların ortadan kaldırılmasının, asıl meselenin kökenini çözmediğine inanmasıdır[1021]. Ona göre asıl mesele İttihatçıların Bilad-ı Şam coğrafyasını ihmal etmesi, merkezdeki yolsuzluklar ve görevlerini kötüye kullanan memurların yaygınlığı nedeniyle, devletin bu coğrafyadaki otoritesini güçlendirecek adımlar atamamasıdır.

Refik Halid yalnızca Havran'da değil, Bilad-ı Şam coğrafyasının diğer bölgelerinde de devletin merkezi otoritesinin işlemediğine dikkat çekmektedir. Eski bir tanıdığı olan Tahrirat Müdürü İhsan Efendi ile arasında geçen diyaloğu aktararak bu durumu gündeme getirmeye çalışmıştır. Refik Halid'in aktardığına göre İhsan Efendi, birçok yerde görev yaptıktan sonra Kerek'e tayin edilmiştir. Buradaki görevi 1911'deki Kerek isyanına denk gelmiştir. İsyan sırasında Bedevilerin şehri yağmalaması nedeniyle İhsan Efendi İstanbul'a dönmek durumunda kalmıştır[1022]:

> "… Şehre girip yerleştiğimizin ilk ayında bir kıyamettir koptu, urban geldi, civarda askeri kesti, ahaliyi kılıçtan geçirdi, bizi muhasaraya aldı, her dakika ölüm korkusu… Durmadım, izin

[1019] **age**, 13.
[1020] **age**, 74.
[1021] Refik Halid, Arnavutluk, Yemen ve Havran'da asayişin sağlanmasını "*acı bir sükûnet*" olarak değerlendirmiştir. Karay, **Kirpinin Dedikleri**, 136.
[1022] Karay, **Kirpinin Dedikleri**, 96-97.

bile almadan, zaten açmaya vakit bulamadığımız heybeleri, çantaları develere yükledik, İstanbul'un yolunu tuttuk!"

Refik Halid'in aktardığı bu diyalog, Hüseyin Cahit'in iddialarıyla çelişmektedir. Hatırlanacağı gibi Hüseyin Cahit, Urban ve Bedevilerin İTC'ye sadakat söz verdiklerini ifade etmiştir[1023]. Bu çerçevede İttihatçı Hüseyin Cahit ile muhalif Refik Halid'in Bilad-ı Şam'ın durumu konusundaki görüş ayrılığı belirgin hale gelmektedir. Her iki seçkin de Osmanlı'nın merkezi otoritesinin güçlendirilmesi taraftarı iken, devlet otoritesine karşı ortaya çıkan tehditler konusunda farklı düşünmektedir. Hüseyin Cahit, Bilad-ı Şam'ın Osmanlı idaresinin kontrolü altında olduğuna inanmış; Refik Halid ise İttihatçıların hatalı politikaları nedeniyle Osmanlı'nın bu topraklardaki gücünü kaybetmekte olduğunu öne sürmüştür.

Bilad-ı Şam üzerine yapılan tartışmalara dolaylı yollardan katılan Yusuf Akçura[1024] ise Osmanlı milleti oluşturma çabasının beyhude olduğunu ifade etmiştir[1025]. Türkçülük siyasetini savunarak Osmanlı Türklerinin Kuzey Türkleri ile birleşmesi gerektiğini vurgulamış; İmparatorluk içerisinde Türkleşmemiş Müslümanlarla ayrılığın doğal bir gelişme olacağını ifade etmiştir[1026]. Dolayısıyla ona göre İmparatorluğun Müslüman unsuru olan Arapların yoğun olarak yaşadığı Bilad-ı Şam coğrafyasının Osmanlı'dan ayrılması Türkçülük politikası açısından sakıncalı değildir[1027]:

"Türklüğün menfaatine gelince, o da ne Devlet-i Osmaniye'nin ve ne de İslâm'ın menfaatine büsbütün uygun gelmez. Zirâ cemiyet-i İslâmiyeyi Türk ve gayr-i Türk kısımlarına bölerek

[1023] Hüseyin Cahit, "Suriye Ahvali ve Arablar", **Tanin**, 25 Ekim 1909.

[1024] Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset* makalesi, Ahmet Ferit'in ve kendisine yönelik eleştirel bir tutum sergileyen Ali Kemal'in makaleleriyle birlikte derlenerek 1912 yılında kitap haline getirilmiştir. **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 45. Dolayısıyla Akçura'nın 1903'te savunduğu fikirlerin arkasında durmaya 1912'de de durmaya devam ettiği söylenebilir.

[1025] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 32. Akçura'nın tartışmalara dolaylı yollardan katılmasından kasıt, doğrudan Bilad-ı Şam'a ilişkin değerlendirmelerde bulunmaması, buna karşılık İslamcılık, din birliği ve Osmanlı'daki gayri Türk Müslüman unsurlar hakkındaki düşüncelerinin bu coğrafyayı da kapsamayan bir nitelikte olmasıdır.

[1026] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**,33. Celal Metin'e göre Akçura Osmanlı'nın toprak bütünlüğüyle ilgilenmemiş; modern bir Birleşik Türk Federasyonu'nun kurulması gerektiğine inanmıştır. Metin, **agm**, 35.
Akçura 1903 yılında yazdığı *Üç Tarz-ı Siyaset* makalesinde Türkçülüğün muhtemel sonuçlarını analiz etmekle yetinmiş; bu siyasi anlayışın doğru bir yöntem olup olmadığıyla ilgili kesin bir yargı belirtmemiştir. 1912'de makalesini yeniden yayınladığında ise Türkçülüğü hâlihazırda benimsemiş ve siyasi fikirlerini bu yaklaşım çerçevesinde ifade etmiştir. Dolayısıyla 1903'teki makalesinde Türklerin diğer Müslümanlardan ayrılmasını bir ihtimal olarak değerlendirirken, 1912'deki genel fikirlerine bakıldığında bu ihtimali desteklediği sonucuna ulaşmak mümkündür. *Üç Tarz-ı Siyaset* Pantürkizm'in "*manifestosu*" olarak öne çıkmıştır. Özdoğan, **Turan'dan Bozkurt'a…**, 69.

[1027] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 68.

zayıflatır ve bunun neticesi olarak tebaa-i Osmanlye'nin Müslümanları arasına da nifâk salıp Devlet-i Aliyye'nin kuvvetsizlenmesini mûcib olur."

Pantürkizm'i savunan bir seçkin olarak Türklüğün menfaatinin İslam birliğine ve Osmanlı'nın bütünlüğüne zarar vereceğini kabul eden Akçura, dolaylı olarak Bilad-ı Şam'ın İmparatorluktan kopmasını sakıncalı bir gelişme olarak görmeyeceğini ifade etmektedir. Böylelikle Osmanlı'nın bütünlüğünü savunan Hüseyin Cahit, Halide Edib ve Refik Halid gibi seçkinlerden farklı bir siyasi pozisyonu benimsediğini göstermektedir. Öyle ki Akçura'nın bu yaklaşımı *Millet-i Hâkime* düşüncesi ile bağdaşmamakta, hatta Osmanlı'nın bütünlüğü ilkesine ters düşmektedir.

Akçura bu perspektifini İslam dünyasında "uzun bir süreden beri var olan milliyetçilik" olgusuyla gerekçelendirmektedir. Ona göre "milliyetçilik", İslam'ın ilk yıllarından itibaren Müslümanlar arasında belirli aşamalarla kendisine yer bulmuştur[1028]:

"İslâm'ın zuhûrundan kavî, muntazam teşkilât-ı siyasiyesi vardı: Kanûn-i esasîsi Kur'ân idi. Lisan-ı resmîsi Arapça idi. Müntehab bir reisi, mukaddes bir merkez-i riyâseti vardı. Lâkin edyân-ı sâire tarihinde görülen tahavvülât, İslam'da dahi bir dereceye kadar müşâhede olunur: Tesirât-ı ırkiye ve vukuât-ı muhtelife neticesi dinin teşkil ettiği vahdet-i siyasiye kısmen bozuldu. Hicret'ten henüz bir asır geçmemiş idi ki, Arap ve Acem milliyetleri zıddiyeti, Emeviyye ve Hâşimiyye hanedanları münâfereti tarzında tecellî ve vahdet-i İslâmiyeye iltiyâm bulmaz bir yara açtı; Sünnî ve Şiî ihtilâf-ı azîmini ortaya çıkardı. Daha sonraları, Arap ve Acem anâsırına, Türk, Berber ve sâire gibi anâsır-ı muhtelife daha karıştı. Bunlar İslâm'ın tesviye ve tevhîd ve temsîldeki şiddetine rağmen, havâs ve ihtirasât-ı milliyelerini kısmen muhafaza eylemiş olduklarından İslâm'daki vahdet-i efkâr ve siyaset daha ziyade bozuldu."

Milliyetçilik fikrinin İslam dünyasındaki yaygınlığından söz eden Akçura 1913 yılında ziyaret ettiği Bilad-ı Şam coğrafyasındaki izlenimlerine dayanarak, modern anlamda bir milliyetçiliğin Araplar arasında yaygınlaşmadığını söyleyecektir[1029]. Ancak Meşrutiyet'in ilk yıllarındaki algısı, milliyetçilik düşüncesinin Müslümanlar arasında etkili olduğu yönündedir. Bu nedenle Osmanlı'da "asimilasyon döneminin kapandığına" ve "anasır-ı saireyi" Türkleştirme çabasının beyhude olduğuna inanmakta, ayrıca İslam birliğinin siyaseten imkânsızlığını vurgulayarak, en akılcı

[1028] **age**, 76.
[1029] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 48. (Yusuf Akçura, "Suriye'den V", **Vakit**, 9 Mayıs 1913).

yolun Müslümanların "milli devletlerini" kurarak yollarına devam etmesi olduğunu düşünmektedir[1030].

Bu dönemde Yusuf Akçura gibi Bilad-ı Şam üzerine düşüncelerini dolaylı olarak ifade eden bir başka seçkin Mehmed Akif'tir. Meşrutiyet'in ilanını sevinçle karşılayan Mehmed Akif, İTC'nin Müslümanların birliğini önceleyen bir siyaset izleyeceğini ummuş[1031]; ancak farklı unsurların milliyetçi eğilimlerinden dolayı hayal kırıklığına uğramıştır. Özellikle Türk, Arnavut ve Arap milliyetçiliğini tenkit ederek "kavmiyetçiliğin" İmparatorluğu parçalanmaya götüreceğine yönelik endişelerini ifade etmiştir: "*Fikr-i Kavmiyeti şeytan mı soktu zihninize?/Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı/Aynı milliyetin altında tutan İslâm'ı/Temelinden yıkacak zelzele kavmiyettir*"[1032]. Mehmed Akif'in bu sözlerinde dikkat çeken nokta, Hüseyin Cahit'in aksine Gayrimüslim ayrılıkçılığından ziyade Müslümanların "parçalanmasından" duyduğu kaygıyı dile getirmesidir. Meşrutiyet'in ilk yılları itibariyle iki unsurun ayrılık isteğinden dolayı endişelenmiştir. Bunlardan birincisi Arnavutlar ikincisi ise Araplardır. Öyle ki şiirinin devamında "milletin bütünlüğünü" tehdit altında gördüğünü belirtirken Arap ve Arnavut milliyetçiliğinden bahsetmiştir: "*Bunu bir lâhza unutmak ebedî haybettir/ Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez/ Son siyâset ise Türklük, o siyâset yürümez*"[1033]. Bu dönemde her ne kadar Arnavut ayrılıkçılığı Osmanlı'nın önde gelen siyasi sorunlarından birisi olsa da Bilad-ı Şam'da hareketlenmeye başlayan Arap milliyetçiliğinin de Mehmed Akif'i kaygılandırdığı görülmektedir. Meşrutiyet yıllarında kitlesel bir harekete dönüşmemiş olan ve Hüseyin Cahit tarafından ciddiye alınmayan "Arapçılığın" Mehmed Akif'i endişelendirmesi, pratiğe dökülmese bile milliyetçiliği zararlı bir akım olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Temel kaygısı Arnavutluk'un yanı sıra Bilad-ı Şam'da da milliyetçiliğin yükselmesi durumunda devletin "*Ecnebîler*'in" eline geçmesidir: "*Siz bu da'vada iken yoksa iyâzen-billâh/ Ecnebîler olacak sâhibi*

[1030] Georgeon, **age**, 49; Özdoğan, **Turan'dan Bozkurt'a…**, 70-71.
[1031] Ersoy, **Safahat**, 180.
[1032] Ersoy, **Safahat**, 209. ["Süleymaniye Kürsüsünde" isimli ikinci kitaptan (1912)]. Mehmed Akif'in Meşrutiyet yıllarındaki siyasi görüşlerini ifade ettiği şiir kitabı "*Süleymaniye Kürsüsü*" İslam birliğine yapılan bir çağrı niteliğindedir. Uyguner, **age**, 50.
[1033] **age**, 209.

mülkün nâgâh/Diye dursun atalar: 'Kal'a, içinden alınır" [1034] . Ona göre "*Müslümanlar için bu hakikatten habersiz olacak zaman değildir*"[1035].

Mehmed Akif "parçalanma" sürecinin Fas, Cezayir ve Tunus'un Osmanlı'dan kopuşuyla hâlihazırda başladığını, "kavmiyetçiliğin" güçlenmesi durumunda Müslümanların "yok oluşunun" kaçınılmaz olacağını savunmuştur. Aynı şekilde İran'ın da Avrupalılar tarafından "taksim edildiğini" ifade ederek Bilad-ı Şam'ın ve diğer Müslüman unsurların yaşadığı vilayetlerin aynı "felaketle" karşılaşabileceğini vurgulamıştır: *"İşte Fas, işte Tunus, işte Cezâyir, gitti/İşte Îrân'ı da taksîm ediyorlar şimdi/ Bu da gâyetle tabî'î, koşanındır meydan/ Yaşamak hakkını kuvvetliye vermiş Yaradan/Müslüman fırka belâsiyle zebun bir kavmi/Medenî Avrupa üç lokma edip yutmaz mı?"* [1036] . Ona göre İslamiyet farklı milletleri bir araya getirirken, milliyetçilik ve ırkçılık Müslümanlar arasındaki bağı zayıflatmaktadır: "*Varlıklarına birer birer son verilen İslâm hükümetlerinin halinden olsun ibret alsınlar ki çöküşlerine sebep hep aralarındaki ayrılıktı, başka bir şey değildi*"[1037]. Dolayısıyla Mehmed Akif milliyetçiliğin yükselmesiyle birlikte Bilad-ı Şam gibi çoğunlukla Müslümanların yaşadığı toprakların memleketten ayrılma ihtimalinin arttığını düşünmektedir.

Mehmed Akif'in ifadelerinde dikkat çeken nokta ise Bilad-ı Şam ahalisi dâhil olmak üzere Türk olmayan Müslüman unsurları aynı milletin parçası olarak görmesidir. Bir başka ifade ile diğer seçkinlerde görülen, unsurların farklılığını vurgulama eğilimi Mehmed Akif'in söylemlerinde yer almamaktadır[1038]:

> "Müslümanlık ırk, renk, lisan, çevre, iklim itibariyle birbirine büsbütün yabancı unsurları aynı milliyet altında toplayan yegâne bağ iken; hele biz Osmanlılar için dünyada bağa dört elle sarılmaktan başka selâmet yolu yokken; şu son senelerde meydana çıkardığımız kavimcilik, ırkçılık gürültülerine şaşmamak elden gelmez! Bu kadar İslâm hükümeti hep ayrılıkçılık yüzünden mahvoldu; hem bir çoğu gözümüzün önünde kaynayıp gitti de biz hâlâ ders almıyoruz; hâlâ milleti sayısız parçalara ayıracak bir siyaset güdüyoruz!"

[1034] **age**, 209.
[1035] Ersoy, **Düzyazılar…**, 321. (Mehmed Akif," Enfal Suresi'nden, 46. Ayet", **Sebilürreşâd**, c. 8-1, s. 195-13, 17 Mayıs 1328).
[1036] Ersoy, **Safahat**, 209. ["Süleymaniye Kürsüsünde" isimli ikinci kitaptan (1912)].
[1037] Ersoy, **Düzyazılar…**, 321-322. (Mehmed Akif," Enfal Suresi'nden, 46. Ayet", **Sebilürreşâd**, c. 8-1, s. 195-13, 17 Mayıs 1328).
[1038] Ersoy, **Düzyazılar…**, 295-296. (Mehmed Akif, "Âl-i İmran Suresi'nden, 103. Ayet", **Sebilürreşâd**, c. 9-2; s. 212-30, 13 Eylül 1328).

Bu alıntıdan yola çıkarak Mehmed Akif'in yalnızca Arap milliyetçiliğinden değil, aynı zamanda İttihatçıların söylemlerine de tepkili olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki İslam'ın "bağlayıcı niteliğini göz ardı ederek saf batılılaşmayı savunan" Abdullah Cevdet gibi seçkinleri de "bölücülüğe katkı sağlamakla" suçlamıştır[1039]:

> "Pekâlâ! Abdullah Cevdet Efendi, Dozy'nin yaptığı bir kör baltayı eline alır da Arnavut'u Türk'e, Türk'ü Arap'a, Arap'ı Laz'a, Laz'ı Kürt'e, Kürt'ü Çerkez'e, Çerkez'i Gürcü'ye sımsıkı bağlayan, hem de aradaki soy çekişmelerini bertaraf edecek şekilde bağlayan, bu tek bağı kırmaya çalışırsa, bu sersemliğiyle iyi ve doğru kavramış olma eseri mi göstermiş olacak?"

Mehmed Akif İslam'ın birleştirici rolünün yok sayılmasını "*Milli birliği*[….] *perişan edecek her türlü yok oluş tohumunu*" filizlenmesine katkı sağladığını savunmuştur[1040]. "*Din bağını ihmal etme*[*nin*]" yalnızca ruhani değil aynı zamanda dünyevi sonuçlarının da olacağını ileri süren Mehmed Akif, İslamiyet'te milliyetçiliğin olmadığını vurgulamıştır[1041]:

> "Biz Müslümanlar başka milletlere benzemeyiz. Din bağını ihmal edecek olursak, bu hareketimizin cezasını, ahirete kalmaz, daha dünyadayken çekeriz… Nitekim çekiyoruz! Apaçık İslâm dini kavimcilik, cinsiyet gibi insanları birbirinden uzaklaştıran sebepleri aradan kaldırarak, dünyanın muhtelif noktalarındaki cemaatleri birleştirmişken, biz kalkıyoruz da aynı toprakta yaşayan İslâm toplumunu kavimcilik hisleriyle parçalamak istiyoruz […] Ey cemaat-ı Müslimîn, bilmiş olunuz ki Müslümanlıkta kavimcilik yoktur. Resul-i Ekrem sallalahu aleyhi vesellem Efendimiz Hazretleri 'Kavmiyet gayreti gösterenler bizden değildir' buyurmuştur. Şayet kiminiz Araplığına, kiminiz Arnavutluğuna kiminiz Kürtlüğüne sarılacak, sizi bağların en sağlamıyla birleştirmiş olan kardeşliğini bir tarafa bırakacaksanız Allah korusun, hepimiz için apaçık hüsran muhakkaktır."

Milliyetçiliği İslam dışı ilan eden Mehmed Akif'in bu düşünceleri Yusuf Akçura'nın görüşleriyle tezat oluşturmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Akçura İslam tarihinde "kavimciliğin" her zaman var olduğunu ileri sürmüştür[1042]. Yusuf Akçura bu coğrafyanın Osmanlı'dan kopmasına olumlu bakacağı izlenimini verirken Mehmed Akif Bilad-ı Şam Arapları ile Rumeli ve Anadolu Türkleri arasında tam entegrasyonu savunmaktadır. Mehmed Akif'e göre "kavimcilik" Avrupa'nın siyaset

---

[1039] Ersoy, **Düzyazılar…**, 81. (Mehmed Akif, "Açık Mektup", **Sırat-ı Müstakim**, c. 3, s. 78, 3 Mart 1910).
[1040] Ersoy, **Düzyazılar…**, 319. (Mehmed Akif, "Enfal Suresi'nden, 25. Ayet", **Sebilürreşâd**, c. 9-2, s. 213-31, 20 Eylül 1328)
[1041] Ersoy, **Düzyazılar…**, 355. (Mehmed Akif, "Hucurat Suresi'nden, 10. Ayet", **Sebilürreşâd**, c. 8-1, s. 198-16, 7 Haziran 1328).
[1042] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar,** 76.

anlayışıyla uyumlu bir nitelikteyken, Müslümanlar için Rumeli, Anadolu ve Bilad-ı Şam'ın ayrılması "yok oluş" anlamına gelmektedir. Bu nedenle Müslüman unsurların milliyetçiliğe yönelmesi Batı'nın Osmanlı'yı parçalama projesine destek vermek anlamına gelmektedir. Meşrutiyet'in ilanından itibaren ortaya çıkan milliyetçi hareketlerin Osmanlı'ya ve Müslümanlara verdiği zarar, yaşanmakta olan felaketin temel nedenidir. Mehmed Akif'in felaket olarak nitelediği gelişme ise Arnavut isyanı ve Balkan Savaşı'dır[1043]:

> "Şimdiki felaketin sayısız sebepleri var ki en birincisi kavimcilik yüzünden meydan alan bölünmedir. Yalnız dört, beş senedir bu yüzden ne hale geldik, kavimcilik gayretiyle ayaklananları ıslah için ordumuzu yorduk. İhtilâlden çıktık ihtilâle girdik; zorluklardan çıktık, zorluklara düştük! Çünkü yabancılar böyle istiyor, memleketlerimizi elimizden almak için programları bu. Bir taraftan alıyor, sürekli alıyorlar; hem emin olmalı ki maazallah memleketimizi bitirmeyince rahat olamayacaklardır."

Burada üzerinde durulabilecek bir diğer nokta, Yusuf Akçura'nın gözünde "milli birlik" dünya Türklerinin "tevhidi" anlamına gelirken Mehmed Akif'in bu kavramı Müslümanların "bölünmez bütünlüğü" olarak tanımlamasıdır: *"Ey cemaat-ı Müslimîn, siz ne Arapsınız, ne Türksünüz, ne Arnavutsunuz, ne Kürtsünüz, ne Lâzsınız, ne Çerkezsiniz! Siz ancak bir milletin fertlerisiniz ki o büyük millet de İslâmdır. Müslümanlığa veda etmedikçe kavimcilik iddiasında bulunamazsınız"*[1044]. "Müslüman toprakların" etnik kökene göre ayrışması Mehmed Akif'e göre "*Son İslâm hükümeti*[*ni*] […] *evvelkilerin uğradığı acı sona uğra*[*tacaktır*]"[1045]:

> "Ey cemaat-ı Müslimîn, Allah için olsun geliniz, bu ayrılıklara, bu kavimcilik, bu dil, bu bilmem ne gürültülerine son veriniz. Çünkü tehlike olanca şiddetiyle her taraftan yüz göstermeye başladı. İbret almak için geçmişe dönüp bakmaya artık ne hacet var, ne de vakit! İyice görüyorsunuz k, bu kanlı dedikodulara, bu sırf dedikodudan çıkan kavgalara biraz daha devam edecek olsanız siz de, sizinle beraber şu son İslâm hükümeti de –Allah esirgesin- evvelkilerin uğradığı acı sona uğrayacak."

Diğer taraftan Mehmed Akif'in İslam dünyasında ortaya çıkan milliyetçi hareketleri irdelerken Bilad-ı Şam coğrafyasına doğrudan değinmemesi dikkat çekicidir. Bu

---

[1043] Ersoy, **Düzyazılar…**, 402. (Mehmed Akif, "Birinci Vaaz", **Sebilürreşâd**, c. 9-2, s. 230-48, 24 Kânunisani 1328).
[1044] Ersoy, **Düzyazılar…**, 361. (Mehmed Akif, "Hucurat Suresi'nden, 13. Ayet", **Sebilürreşâd**, c. 8-1, s. 193-11, 3 Mayıs 1328).
[1045] Ersoy, **Düzyazılar…**, 319. (Mehmed Akif, "Enfal Suresi'nden, 25. Ayet", **Sebilürreşâd**, c. 9, s. 213-31, 20 Eylül 1328).

durumun muhtemel nedeni Osmanlı devletini "bir bütün halinde" İslam İmparatorluğu olarak algılamasıdır. Dolayısıyla Araplardan bahsederken bölge ismi kullanmaması "parçalanma kaygısıyla" bağlantılı olabilir. Onun gözünde Bilad-ı Şam Osmanlı'nın içerisinde "erimiştir". Öte yandan makale ve şiirlerinde Cezayir, Fas ve İran gibi Müslüman ülkelere atıfta bulunması[1046], bu siyasi birimlerin henüz "İslam İmparatorluğu'nun dışında" olmalarıyla ilişkili gözükmektedir. Filistin ve Suriye'den ancak Milli Mücadele yıllarında bahsetmesi bu bağlamda anlamlıdır. Çünkü bu dönemde her iki ülke de artık Osmanlı'nın birer parçası olmaktan çıkmış ve Batı'nın tahakkümüne girmişlerdir. Onun gözünde Meşrutiyet dönemindeki Fas, Cezayir ve İran'ın durumuyla Milli Mücadele sırasındaki Bilad-ı Şam'ın statüsü aynıdır.

Gelgelelim Meşrutiyet yıllarında Bilad-ı Şam'dan bahsetmeyen Mehmed Akif'in Anadolu ve Rumeli Türkleri üzerine makalelerine rastlamak mümkündür. Anadolu ve Rumeli'deki Türklerin eğitimi ve okuma alışkanlıklarına ilişkin sorunlara değinen Mehmed Akif'in[1047] örtülü de olsa Türkleri Osmanlı'nın merkezine koyduğu ileri sürülebilir. Belki de Türklerin ilerlemesi ve kalkınmasını "İslam İmparatorluğu'nun" itici gücü olarak görmektedir. Bu çerçevede Bilad-ı Şam'ın kaderini de Türklerin gelişmesine bağlamaktadır. Mehmed Akif'in bu perspektifi Hüseyin Cahit'in *Millet-i Hâkime* anlayışıyla uyumludur. Mehmed Akif'i Hüseyin Cahit'ten ayıran nokta ise Türkleri diğer unsurlardan üstün bir konuma yerleştirmekten ziyade, "İslam İmparatorluğu'nu" kalkındırma sorumluluğuyla ilişkilendirmesidir.

Mustafa Kemal ise Bilad-ı Şam'la tanışan ilk seçkindir. 1905'te Suriye'deki Beşinci Ordu'da görev yapan Mustafa Kemal'in bu coğrafyaya bakışını değerlendirmek için Meşrutiyet öncesine gitmek uygun olabilir. Abdülhamid devrinin "şüpheli genç subaylarından" olduğu için "Suriye'ye sürgün edilen" Mustafa Kemal, bu vilayete "isteksizce" gitmiştir[1048]. Bunun muhtemel nedeni, dönemin genç subaylarının Batı'daki İkinci veya Üçüncü Ordu'da görev alarak, hem Abdülhamid'e karşı muhalif saflara katılmak hem de ayrılıkçı Bulgar milislerine karşı mücadele etmek istemeleridir[1049]. Suriye'yi ise "uzak ve bilinmeyen topraklar" olarak gördüklerini,

[1046] Ersoy, **Safahat**, 209. ["Süleymaniye Kürsüsünde" isimli ikinci kitaptan (1912)].
[1047] Ersoy, **Kavâid-i Edebiyye**, 116-117.
[1048] Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 146.
[1049] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 148; Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 145-146. Aslında bu dönemde Makedonya'da faaliyet gösteren silahlı ayrılıkçı örgütler yalnızca Bulgarlar değildir. Rumların ve Sırpların da Mekedonya'da etkinlik kurmayı amaçlayan milislerinden

ayrıca bu coğrafyanın "*hürriyet hareketlerine müsait bir iklim*" olmadığına inandıklarını[1050] ileri sürmek mümkündür. Ancak Mustafa Kemal'in bu vilayete gittikten sonra, bölge halkının ve ordunun sorunlarına çözüm aramaya başlaması, Beşinci Ordu'daki görevini kısa sürede benimsediğine işaret etmektedir.

Mustafa Kemal'in Suriye'de iken karşılaştığı ilk mesele Havran'daki Dürzî isyanı olmuştur. Yukarıda belirtildiği gibi 1910'da da aynı bölgede bir isyan daha çıkacak, Hüseyin Cahit Dürzîleri yağmacılıkla itham edecektir[1051]. Mustafa Kemal 1905'teki olaylara ilişkin benzer bir değerlendirmede bulunmakla birlikte, meselenin "otorite eksikliğinden" kaynaklandığını düşünmüştür. Ona göre Abdülhamid yönetimi halka yüksek vergiler dayatmakta, ancak vergi toplama sürecini denetleyememektedir. Ali Fuat Cebesoy, Mustafa Kemal'in bu "otorite eksikliğini" bürokratların görevlerini kötüye kullanmasıyla ilişkilendirdiğini anlatmaktadır[1052]:

> "Mustafa Kemal ile teması muhafaza ediyorduk. Bazen ben Şam'a gidiyordum, bazen de yanına Müfid'i alarak O Beyrut'a geliyordu. Devlet idaresindeki kötülükten, idare adamlarının kayıtsızlığından, bu yüzden halkın çektiği ıstıraplardan, ordunun eğitim ve öğretim alanındaki eksikliklerinden, subayların bilgi kifayetsizliğinden yana yakıla dem vururdu."

Afet İnan ise Mustafa Kemal'in eşkıyadan çok bürokrasinin yozlaşmışlığından dolayı kaygılandığını savunmaktadır[1053]:

> "Havranlı köylüler, hergün ve her gece, birtakım insanlar ve bu insanların bindiği hayvanlar tarafından, yiyecek itibariyle, mahvediliyor, bu kâfi değilmiş gibi, o insanlardan on senelik vergi isteniliyor, herkes kudretine göre bir veya beş mecidiye, bir veya iki lira vererek kendini kurtarıyordu. Bölük kumandanı bu işte son derece maharetli bir adamdı. Havranlıların Osmanlı İmparatorluğuna âsi olduklarını ve bu adamları mahıv ve kahretmek lâzım geldiğini, bir hüküm olarak tatbik ediyordu. Mustafa Kemal ve Müfid bu hükmün yanlışlığını, yerinde ve gözleriyle görüyorlardı."

Mustafa Kemal stajyer subay olmasına rağmen, Havran seferine gönüllü katılmak istemesinin nedeni, bu düzensizliğin giderilmesi gerektiğine inanması, devlet otoritesinin kuvvetlendirilmesine "katkı sağlamak" istemesidir. "Eşkıyaların" yok edilmesini yeterli bulmayan ve Havran'daki bürokrat ve askerlerin "terbiye

---

söz etmek mümkündür. Ne var ki, özellikle Rumlar Osmanlı askerleri ile çatışırken bir taraftan da Bulgar çetelere karşı mücadele etmişlerdir. Hatta Bulgarların faaliyetlerinden endişelenen Müslüman ahalinin Rumlara yardım ettiğine dair tanıklıklar mevcuttur. Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 111-115.

[1050] Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 147.

[1051] Hüseyin Cahit, "Havran Vaka'yı", **Tanin**, 17 Ağustos 1910.

[1052] Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 155.

[1053] İnan, **age**, 11.

edilmesini" savunan Mustafa Kemal[1054], böylelikle devletin kurumsallaşmasının sağlanmasıyla birlikte, bölgedeki "Osmanlı halkının" refah ve huzurunun tesis edilmesinin mümkün olacakağını düşünmektedir. Refik Halid de 1910 isyanı sırasında benzer argümanlar ileri sürecek, Mustafa Kemal'in Abdülhamid yönetimini eleştirdiği gibi, İttihatçıların yolsuzluk ve iş bilmezlik nedeniyle Havran'da otorite kuramadığını vurgulayacaktır[1055].

Havran olaylarının ortaya koyduğu manzaradan dolayı hayal kırıklığına uğrayan Mustafa Kemal'i düşündüren diğer mesele ise Suriye'nin modern toplum perspektifinden uzaklığıdır. Şam'ı "pis, bunaltıcı ve kasvetli" bulan Mustafa Kemal, insanların sokakta yaşamasından, "hileci tezgâhtarları" ve yerleşik hayata geçemeyen Bedevilerin "yarattığı karmaşadan" rahatsız omuş; Trablusşam ve Lazkiye'de de aynı koşulların varlığından şikâyet etmiştir[1056]. "Cehalet ve taasubun" yaygınlığından umutsuzluğa kapılan Mustafa Kemal, Havran'da olduğu gibi devletin otoritesini sağlayamadığını ve bu toprakları "modernleştiremediğini" düşünmüştür: "*Vatanımız, milletimiz bu. Bunlara layık görülen bu sefaletin sorumlusu bunlar değil*"[1057].

Kendisi ve arkadaşlarının Bilad-ı Şam'da bulunmaktan memnun oldukları tek şehir ise Beyrut olmuştur[1058]. Bu durumun muhtemel nedeni, Beyrut'u Bilad-ı Şam içerisinde "modern dünyaya" en yakın yerleşim yeri olarak görmeleridir. Ali Fuat Cebesoy, Mustafa Kemal ile Beyrut'ta vakit geçirdikleri dönemi hatırlarken, bir bakıma bu dönemde özlem duydukları "modern yaşamı" tarfif etmiştir[1059]:

> "Beyrut'a geldiği zamanlar, itiraf etmek lâzımdır ki, eğlence âlemlerinden pek uzak kalamıyorduk. Yirmi üç, yirmi dört yaşlarında, kanı kaynayan genç subaylardık. Basal otelinin karşısında ve bugünkü Hotel Neus'ün yerinde bir Alman birahanesi vardı. Deniz kenarında ve direkler üzerine kurulmuştu. Schrender adındaki bu gazino hem yemek, hem içki verirdi. Aileler de gelirdi. Akşamları burada oturur, bir iki kadeh bira içerdik. Çalgı olmadığı için nispeten sakin sayılırdı. Uzun uzun konuşmaya ve dertleşmeye müsaitti."

İleride de değinileceği gibi, benzer izlenimleri farklı dönemlerde Bilad-ı Şam'da bulunan Yusuf Akçura, Falih Rıfkı, Halide Edib ve Refik Halid de dile getirecek, bu coğrafyadaki "modernleşme sorununa" ve "otorite boşluğuna" dikkat çekerken

[1054] Mango, 59-60; Doğanay, 169.
[1055] Karay, **Kirpinin Dedikleri**, 74.
[1056] Aydemir, **age**, 89-90. Şam'ı sıkıcı bulan Mustafa Kemal'in Hicaz Demiryolu'nda çalışan İtalyan işçilerle içki içtiği söylenir. Mango, **age**, 61.
[1057] Doğanay, **agm**, 170.
[1058] Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 147.
[1059] **age**, 156.

Beyrut'un güzelliklerinden bahsetmekten de geri kalmayacaklardır. Bu durumun temel nedeni, Cebel-i Lübnan ve Beyrut'un Osmanlı İmparatorluğu içerisinde Batı etkisine en açık merkezlerinden biri olmalarıdır. Lübnan'ın Hıristiyan unsurları aynı zamanda Osmanlı'nın bölgedeki tüccar sınıfını da temsil ettiği için Beyrut ve Cebel-i Lübnan'ın Avrupa ile ekonomik entegrasyonu diğer Arap topraklarına hatta birçok Anadolu vilayetine göre daha fazladır[1060]. Bu çerçevede Mustafa Kemal'in Beyrut'u İmparatorluğun bir diğer "Avrupalılaşmış" şehri Selanik ile özdeşleştirmiş olması muhtemeldir[1061]. Tüm seçkinlerin Beyrut'a karşı duydukları özel ilgi Batıcılık perspektifini benimsemiş olmalarıyla bağlantılıdır.

Bu aşamada Mustafa Kemal'in Suriye'de iken "çökmekte olan bir İmparatorluğu bir arada tutmaktan vazgeçip" bir Türk devleti kurulmasını zorunlu gördüğüne dair tartışmalara değinmek uygun olabilir. Ali Fuat Cebesoy'a göre, Mustafa Kemal Araplarla bir arada yaşamanın mümkün olmadığına kanaat getirmiş; Misak-ı Milli sınırlarını 1907 yılından itibaren düşünmeye başlamıştır. Cebesoy'a göre bugünkü Türkiye sınırları dışında kalan Musul ve Halep de 1907'deki Misak-ı Milli'nin içine dâhil edilecek, Bilad-ı Şam, Irak, Hicaz ve Kuzey Afrika toprakları Araplara terk edilecektir[1062]. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Mustafa Kemal'in Arapların *kavm-i necib* olarak kabul edilmesine tepki göstermiş; bunun yanı sıra Araplar ve Türkler arasındaki soğukluğu fark etmiştir. Ancak bu durum kendisinin 1907 yılında Türk kimliğine dayalı bir ulus-devlet arayışı içerisinde olduğuna dair yeterli veriyi sunmamaktadır[1063]. Her ne kadar Suriye'deki Türk ve Arap unsurlar arasındaki "kopukluk" dikkatini çekse de, Suriye halkının "sefaletinin giderilmesine" yönelik çareler düşünmesi, Mustafa Kemal'in zihnindeki "Osmanlı halkı" algısının henüz güçlü olduğunu gösteren bir örnek olarak değerlendirilebilir[1064]. Bu coğrafyadan ve bölge halkından "*vatanımız ve milletimiz*" şeklinde bahsetmesi de[1065] bu çerçevede anlamlıdır. Ayrıca *Vatan ve Hürriyet Cemiyeti*'ni (VHC) Suriye'de kurması[1066]

[1060] Zeine, **age**, 37.
[1061] Selanik'in modern ve kozmopolit toplumsal yapısı Mustafa Kemal'in Batıcılık perspektifinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Hanioğlu, **Atatürk**, 25.
[1062] Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 185-189; 244-247.
[1063] Mango, 75. Her şeyden önce, Andrew Mango'nun da dikkat çektiği gibi, 1907'de Mustafa Kemal'in Selanik'ten vazgeçmesi olası gözükmemektedir. Mango, **age**, 76. Öyle ki Mustafa Kemal 1914'te yazdığı *Zabit ve Kumandan ile Hasb-ı Hâl* kitapçığında Selanik'in kaybedilmesinden dolayı yaşadığı üzüntüyü ifade etmektedir. Atatürk, **Zabit ve Kumandan ile Hab-ı Hâl**, 15. Afet İnan'a göre, Mustafa Kemal Selanik'in kaybedilmesini ömrü boyunca içine sindirememiştir. İnan, **age**, 170.
[1064] Aydemir, **age**, 90.
[1065] Doğanay, **agm**, 170.
[1066] Aydemir, **age**, 91; Doğanay, **agm**, 171.

zorunluluktan ileri gelmekle birlikte, idealindeki siyasi örgütlenmeyi bu coğrafyada gerçekleştirebileceğine, en azından bir süreliğine, inandığına işaret etmektedir.

1911'de Trablusgarp'ı İtalya'ya karşı savunmak için gönüllü olan subayların arasında yer alması ise Osmanlı'nın toprak bütünlüğüne değer verdiğini ve Arapları İmparatorluğun bir parçası olarak gördüğünü ortaya koyan bir diğer çarpıcı örnektir [1067] . Bu veriler Mustafa Kemal'in İmparatorluk bünyesinde Türklerin çoğunluk olduğu bölgede bir ulus-devlet kurmak istediğine dair bu görüşü yanlışlamaktadır. Mustafa Kemal'in "toprak bırakma" düşüncesi yaklaşık on sene sonra Birinci Dünya Savaşı sırasında gündeme gelecek, Bilad-ı Şam'ın korunması için Hicaz'ın tahliye edilmesi gerektiğini söyleyecektir[1068].

Mustafa Kemal'in Bilad-ı Şam'da iken "Araplardan uzaklaştığına" dair ileri sürülebilecek tek veri, 1907 yılından itibaren Latin harflerine geçilmesini savunmasıdır[1069]. Ancak bu düşüncesini hangi bağlamda ifade ettiği belirsizdir. Öyle ki Latin harflerini İmparatorluk içerisinde Türklerin kullanabileceğini, buna karşın Arapların kendi harfleriyle okuyup yazabileceğini düşünmüş olabilir. Mustafa Kemal'in böyle bir ideale sahip olması, ulus-devlet düşüncesini benimsediğine dair kesin bir veri ortaya koymamaktadır.

Sonuç olarak Mustafa Kemal Bilad-ı Şam'daki ilk görevinde, bu coğrafyayı "modern toplum öğelerinden yoksun" bulsa da Osmanlı'nın ayrılmaz bir parçası olarak görmeye devam etmiştir. Diğer taraftan VHC'nin Kudüs, Yafa ve Hayfa'da şubelerini açmaya çalışmış; ancak beklediği ilgiyi görmemiştir. Nihayetinde Bilad-ı Şam halkının "durağanlığından" şikâyet ederek, cemiyetin faaliyetlerini siyasi aktivite açısından elverişli gördüğü Makedonya'da sürdürmeye karar vermiştir[1070]. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, Mustafa Kemal'in bu yakınması Bilad-ı Şam'ı

[1067] Mango, **age**, 66. Öyle ki Mustafa Kemal'in halkı İtalyan ordusuna karşı örgütlemek için yoğun çaba sarfettiği bilinmektedir. Mango, **age**, 84. Mustafa Kemal daha sonra Yusuf Hikmet Bayur'a, Tranlusgarp'a "askeri kariyerini düşündüğü için gittiğini" söylese de 1912'de arkadaşı Salih'e [Bozok] yazdığı mektupta, Trablusgarp'taki diğer subaylarla beraber "vatanın bu sıcak ve samimi ufuklarını tamamen temizlemek" istediğini ifade etmesi, bir diğer mektubunda "vatan için ölmekten" bahsetmesi, Osmanlı'nın toprak bütünlüğüne verdiği önemi göstermektedir. Osmanlı gazetelerini Trablusgarp'a ulaşmasını sağlaması ve herkesi okumaya teşvik etmesi ise bu tespiti güçlendirmektedir. Mango, **age**, 106-108.

[1068] Aydemir, **age**, 264-265.

[1069] Mustafa Kemal Kudüs'ten Beyrut'a yolculuk yaparken, modern İbranicenin ortaya çıkmasında pay sahibi olan Eliezer Ben Yahuda'yla yaptığı görüşme sonucunda Latin harflerinin Türkçe için uygun olduğunu düşünmeye başlamıştır. Hanioğlu, **Atatürk**, 217.

[1070] Aydemir, **age**, 93; Doğanay, **agm**, 174.

gözden çıkarması ile ilgili olmayıp, siyasi faaliyetlerini sürdürebileceği "canlı bir ortam" aramasından ileri gelmektedir.

Seçkinlerin Bilad-ı Şam konusundaki görüş farklılığının temelinde İmparatorluğu "algılama biçimleri" yatmaktadır. Hüseyin Cahit'in imparatorluk anlayışının odağında Türk kimliği bulunmaktadır. Ona göre Türklerin Müslüman olması diğer Müslüman unsurların İmparatorluğa bağlılığını güçlendiren bir etkendir. İmparatorlukta ortaya çıkan milliyetçi faaliyetleri ise Türklüğe karşı bir tehdit olarak algılamaktadır. Hüseyin Cahit'e göre Türklüğün tehdit altında olması İmparatorluğun varlığının tehlikede olmasıyla aynı anlama gelmektir. Mustafa Kemal de Hüseyin Cahit'e benzer bir düşünceye sahip olmakla birlikte, "Türklüğe yönelik tehditlerden" çok devlet otoritesinin güçlendirilmesini ve Bilad-ı Şam'ın "modernleşmesini" öncelik meselesi olarak değerlendirmiştir. Öyle ki, Hüseyin Cahit'ten farklı olarak Bilad-ı Şam'ı yakından tanıma fırsatı bulması, bölgedeki isyanların arka planına daha fazla hâkim olmasını sağlamıştır.

Diğer taraftan Refik Halid Türk kimliğini önemsemekle birlikte, İmparatorluğun var oluşunu Türklükle açıklamamakta, Bilad-ı Şam coğrafyasının çoğunluğunun Müslüman olmasını bir avantaj olarak değerlendirmemektedir. Bir başka ifade ile Refik Halid'in imparatorluk algısında "Osmanlı" kavramı simgesel bir öneme sahiptir. Bu simgeye herhangi bir yerden yönelebilecek bir tehdit eşit ölçüde tehlikelidir. Bu doğrultuda Bilad-ı Şam'da yaşayan unsurlar Osmanlı'nın sadık birer tebaası haline getirilmedikçe İmparatorluğun merkezi otoritesi zarar görmeye devam edecektir. Dolayısıyla Refik Halid merkeziyetçiliğin yalnızca soyut kavramlar üzerinden değil, reel siyasi pratiklerle güçlendirilebileceğine inanmakta, bir bakıma Mustafa Kemal ile aynı doğrultuda düşünmektedir. Refik Halid ve Mustafa Kemal, Osmanlı yönetimindeki yolsuzlukların engellenmesi, görevini kötüye kullananlar bürokrasiden uzaklaştırılması ve Bilad-ı Şam coğrafyasına, başta ulaştırma alanında olmak üzere yatırım yapılmasını savunmuştur. Diğer taraftan Hüseyin Cahit 1909-1910 yıllarındaki makalelerinde, bölgenin kalkınması ve merkezi otorite ile bağlarının güçlendirilmesi için gerekli yatırımların yapıldığını, bir anlamda Mustafa Kemal'in 1905-1907 arasında "tespit ettiği bozuklukların" giderildiğini öne sürmektedir. Fakat Refik Halid aynı tarihlerde yayınlanan makalelerinde çeşitli örnekler üzerinden bu iddiaların gerçek olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Yusuf Akçura ise diğer seçkinlerden farklı olarak Osmanlı İmparatorluğu'na bağlılık hissetmemekte, ülkenin toprak bütünlüğünün korunmasıyla ilgilenmemektedir[1071]. Hüseyin Cahit'ten aksine Türklüğü İmparatorluğun bir kimliği olarak görmemekte, Osmanlı Türkleri ile Kuzey Türklerinin birleşerek milli devletlerini kurmaları gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla Bilad-ı Şam coğrafyasının Türk birliği siyaseti doğrultusunda gözden çıkarılabileceğini doğrudan ifade etmese de, bu toprakların Osmanlı'dan kopmasına itiraz etmeyeceğinin sinyalini vermektedir.

Buna karşın Mehmed Akif Osmanlı'yı bir İslam İmparatorluğu olarak algılamaktadır. Bu doğrultuda Müslümanlar arasındaki kavimcilik faaliyetlerine karşı çıkmakta, milliyetçi pratik ve söylemleri İslam dışı olmakla itham etmektedir. Hüseyin Cahit ve Refik Halid'in aksine Gayrimüslim unsurların ayrılıkçı faaliyetlerini önemsemeyen Mehmed Akif, Bilad-ı Şam gibi Müslümanların çoğunlukta olduğu toprakların İmparatorluktan kopma ihtimalinden kaygı duymaktadır. Öyle ki yazılarında Suriye, Filistin ve Lübnan'ın isimlerini kullanmaktan dahi çekindiği söylenebilir. Hüseyin Cahit ile tek ortak yönü Türkleri Osmanlı'nın merkezine yerleştirmesi, Bilad-ı Şam'ın kaderini Türklerin kalkınmasına bağlamasıdır. Ne var ki bu perspektifini ortaya koyarken Türklere üstünlük atfetmemiş; yalnızca İmparatorluğun bekası çerçevesinde sorumluluk yüklemiştir.

Mehmed Akif ile Yusuf Akura'nın Bilad-ı Şam'a ilişkin görüşleri ise tamamen aksi istikamettedir. Akçura Osmanlı'ya bağlılık hissetmezken Mehmed Akif İmparatorluğu İslam dünyasının son umudu olarak görmektedir. Buna bağlı olarak Akçura Türk olmayan unsurların Osmanlı'dan kopmasını bir sorun olarak görmemekte, Mehmed Akif ise Müslümanların tam entegrasyonunu savunmaktadır. Bir başka ifade ile Mehmed Akif'in gözünde Arap vilayetleri, Arnavutluk ve Anadolu ayrılmaz bir bütündür. Yusuf Akçura Arap milliyetçiliğini doğal karşılarken Mehmed Akif İslam dünyası için bir tehdit olarak görmektedir. Ona göre Müslüman unsurların ayrılması yalnızca İmparatorluğun değil aynı zamanda İslam dünyasının sonunu getirecektir[1072]. Nihayetinde Mehmed Akif ile Yusuf Akçura dışındaki seçkinleri aynı çizgide buluşturan nokta, Bilad-ı Şam coğrafyasını Osmanlı'nın vazgeçilemez bir parçası olarak görmeleridir.

[1071] Özdoğan, **Turan'dan Bozkurt'a…**, 70.
[1072] Ekiz, **Mehmet Akif Ersoy**, 121-122.

Seçkinlerin imparatorluk algısının farklı olmasının temeli II. Abdülhamid dönemine dayanmaktadır. Hüseyin Cahit bu dönemi Refik Halid'e göre daha fazla tecrübe etmiş; II. Abdülhamid karşıtı söylem ve eylemlerden daha fazla etkilenmiştir. Refik Halid ise II. Abdülhamid döneminin önde gelen bürokratlarından birisinin oğlu olarak bu tartışmalardan uzak kalmıştır[1073]. Dolayısıyla Refik Halid'in imparatorluk algısında Osmanlı hanedanlığının simgesel önemi İttihatçılara göre daha fazladır. Sonuç olarak Refik Halid, vatanseverlik fikrinden etkilenmiş; ancak bu fikri Hüseyin Cahit gibi İttihatçılardan farklı yorumlamıştır. Bir başka ifadeyle "Osmanlı" kavramının simgesel önemi Refik Halid'in gözünde Türklüğü aşan bir öneme sahiptir. Bu çerçevede Bilad-ı Şam coğrafyasında merkezi otoritenin zarar görmesi Türklükten çok devletin asıl var oluş nedeni olan "Osmanlı" kavramını zarara uğratacaktır. Mustafa Kemal ise Abdülhamid döneminde yetişen diğer genç subaylar gibi, İmparatorluğun tehdit altında olduğuna inanmıştır. Askeri öğrenciyken Gayrimüslimlerin Makdonya'daki silahlı faaliyetlerini "endişeyle takip eden" neslin bir üyesi olması, Osmanlı'nın toprak bütünlüğü konusundaki duyarlılığını etkilemiştir. Ona göre İmparatorluğun parçalanması, "yok oluşla" aynı anlama gelmektedir. Bilad-ı Şam'da bulunduğu yıllarda, bu coğrafyanın Osmanlı'ya bağlılığını sürdürmesine önem vermekle birlikte, Suriye'deki "sefaleti, cehaleti ve yolsuzlukları" görünce, Abdülhamid yönetimini bölgede "otorite kuramamakla" suçlamıştır. Bu dönemde Jön Türkler tarafından öne sürüle "devletin zayıfladığına" ilişkin argümanlar, Mustafa Kemal'in Bilad-ı Şam'a bakışını biçimlendiren faktörlerin başında gelmektedir.

Yusuf Akçura ise Kazanlı bir Tatar olması ve gençliğinde kendisini Rusya'nın baskısı altında hissetmesinden dolayı Türk kimliğini daha güçlü bir şekilde vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Bu doğrultuda Osmanlı seçkinlerine Türklerin yalnızca İmparatorluk bünyesinde yaşamadığını, Rusların baskısı altında yaşayan Kuzey Türklerinin siyasi birlik için ideal bir seçenek olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra Osmanlı'da geçirdiği süre içerisinde aynı Hüseyin Cahit gibi II. Abdülhamid'e yönelik eleştirilerden etkilenmiş; kendisi de bu eleştirilere *Üç Tarz-ı Siyaset*'i yazarak katkı sağlamıştır. Bu çerçevede Akçura'nın, bazı konularda ortak fikirlere sahip olsalar da, Osmanlı seçkinleri içerisinde "aykırı" olarak tabir edilebilecek bir İmparatorluk algısına sahip olduğunu söylemek mümkündür.

[1073] Ünal, **age**, 15-24.

Mehmed Akif'in İmparatorluk algısını belirleyen temel etken, dindar bir çevrede yetişmesinin yanı sıra İslam felsefesi ve Arapçaya duyduğu ilgilidir. Medrese odaklı bir toplumsallaşma sürecinin sonucunda İslam dünyasının yaşadığı sorunlara duyarlı bir bakış açsısına sahip olmuştur. Gençliğinde merak duyduğu İslam düşüncesinin yanı sıra baytarlık mesleği çerçevesinde gezdiği Arap vilayetleri, "İslam birliği" idealini pekiştirmiştir. Sonuç olarak seçkinlerin İmparatorluk algıları ile Bilad-ı Şam coğrafyasına bakışları arasındaki etkileşim ilerleyen yıllarda da devam etmiştir.

4.2. Balkan Savaşları ve Türk-Arap İmparatorluğu/Federasyonu (1912-1914)

1912 yılının ikinci yarısı Osmanlı iç siyasetindeki çalkantıların doruğa ulaştığı bir döneme karşılık gelmektedir[1074]. İTC'nin "hürriyet ve kardeşlik" vaadini yerine getirememesi ve ülkenin toprak bütünlüğünün Abdülhamid döneminde olduğu gibi tehdit altında olmaya devam etmesi muhalefetin güçlenmesini sağlamıştır. Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın (HİF) yükseldiği bu dönemde İttihatçılar iktidardan uzaklaştırılmış; 22 Temmuz 1912 ile 23 Ocak 1913 arasında Hürriyet ve İtilafçıların desteklediği Gazi Ahmed Muhtar Paşa ve Kâmil Paşa hükümetleri İTC'nin siyasi varlığını ortadan kaldırmaya yönelmiştir[1075].

Yaşanan derin siyasi krizler, İmparatorluğun dış politikasını da olumsuz etkilemiştir. Dışarıya yönelik siyaset belirleme sürecinin aksadığı bu dönemde, Bulgaristan ve Sırbistan Osmanlı'nın Rumeli topraklarının işgal edilmesi ve paylaşılması konusunda iş birliği kararı almıştır. Bu ittifaka ilerleyen aylarda Yunanistan ve Karadağ da katılmıştır[1076]. Ekim 1912 de bu dört ülke bir araya gelerek Osmanlı hükümetine nota vermiş; Arnavutluk, Makedonya ve Girit'e özerklik verilmesini talep etmiştir[1077]. Osmanlı Devleti bu dönemde Trablusgarp Savaşı ve Arnavutluk isyanı ile meşgul durumdadır.

İktidarda bulunan Gazi Ahmed Muhtar Paşa hükümeti ise Balkan Devletlerinin bu talebini reddetmiştir. Karadağ'ın Osmanlı'ya savaş ilan etmesiyle birlikte Balkan Savaşı fiilen başlamıştır[1078]. Kısa bir süre sonra Bulgaristan, Sırbistan ve Yunanistan

[1074] Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 210-211.
[1075] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 224.
[1076] Hacısalihoğlu, "Jön Türklerin Balkan Politikası (1908-1913)", 123; Karpat, **Türk Dış Politikası Tarihi**, 124.
[1077] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 409.
[1078] Hacısalihoğlu, "Jön Türklerin Balkan Politikası (1908-1913)", 124. Cevdet Küçük, "Balkan Savaşı", **İslam Ansiklopedisi**, c. 5 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992): 23-24.

Osmanlı'ya savaş ilan etmiştir. Osmanlı ordusu bu dört devletin askeri gücüne karşı direnememiştir[1079]. Bir ay içerisinde Balkan İttifakı'na karşı yenilgilerin peşi sıra geldiği sırada Arnavutluk 28 Kasım 1912'de bağımsızlığını ilan etmiştir[1080]. Yaşanan toprak kayıplarından dolayı Ahmed Muhtar Paşa ve Kâmil Paşa hükümetlerini sorumlu tutan İttihatçılar, Ocak 1913'te Bâbıâli'yi basarak hükümeti devirmişlerdir[1081]. Mahmud Şevket Paşa'nın kurduğu yeni hükümetim "şemsiyesi altında" yeniden iktidar olan *İttihad ve Terakki Fırkası* (İTF)[1082], toprak kayıplarını engelleyememiştir. 1913 yılının mart ayından itibaren Yanya, İşkodra, Selanik ve Edirne gibi Türk ve Müslüman ahalinin yoğun olduğu şehirler kaybedilmiştir. Bu şehirlerden yalnızca Edirne, Balkan İttifakı'nın dağılmasının ardından 22 Temmuz 1913'te geri alınabilecektir[1083]. Nihayetinde Eylül 1913 ve Mart 1914'te Bulgaristan, Yunanistan ve Sırbistan'la yapılan Antlaşmayla bugünkü Trakya sınırları dışında kalan Rumeli topraklarının kaybı resmiyet kazanmıştır[1084].

Edirne'nin geri alınması ve İTF'nin yeniden iktidar olması, iç siyasetteki karmaşayı sona erdirmemiştir. Sadrazam Mahmud Şevket Paşa 11 Haziran 1913'te suikaste uğrayınca İttihatçılar ülkeyi bütün muhalif unsurlardan "temizlemeye" karar vermiştir. Bu dönemden itibaren "*İTC'nin mutlak egemenliği veya diktatörlüğü*nden" söz etmek mümkündür. Haziran 1913-Ekim 1914 arasında İttihatçılar için hüküm süren "göreceli sükûnet ortamı" Birinci Dünya Savaşı'na kadar devam edecektir[1085].

Balkan Savaşlarında kaybedilen topraklar, seçkinlerin "İmparatorluk algısında" bir kırılmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Osmanlı'nın Rumeli topraklarını kaybetmesinin İttihatçılar da yarattığı travmatik etki, bu "kırılmanın" temel nedenidir. İttihatçılar Balkan savaşlarının ardından Türklerin ve Müslümanların çoğunlukta olduğu elde kalan son toprakları korumaya yönelmiştir[1086]. Rumeli'nin kaybedilmesinin ardından İmparatorluğun Anadolu ve Arap vilayetlerinden oluşan

[1079] Küçük, **age**, 24; Karpat, **Türk Dış Politikası Tarihi**, 126-127.
[1080] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 414.
[1081] **age**, 224.
[1082] İttihad ve Terakki Cemiyeti 1913'ten itibaren siyasi fırka (parti) olarak varlığını sürdürmüştür. Berkes, **age**, 406.
[1083] Hacısalihoğlu "Jön Türklerin Balkan Politikası (1908-1913)", 124-125; Küçük, **age**, 24. Enver Paşa orduyla Edirne'ye girerken direnişle karşılaşmamıştır. Ne var ki bu şehrin geri alınması Enver Paşa'nın kahraman olarak algılanmasını beraberinde getirmiştir. Karpat, **Türk Dış Politikası Tarihi**, 128. Enver Bey kısa süre sonra "Edirne Kahramanı" sıfatıyla Harbiye Nazırı olmultur. Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 316.
[1084] Osmanlı İmparatorluğu ile Karadağ arasında barış antlaşması imzalanmamıştır. Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 173.
[1085] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 224-225.
[1086] Akşin, **age**, 268-269; Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…**, 170.

bir Asya devleti haline gelmesi [1087] bu tutumun temel nedeni olarak değerlendirilebilir. Balkanlardan Osmanlı topraklarına yönelen Türk ve Müslüman göçü ise Türk milliyetçiliğinin yanı sıra Müslümanlık vurgusunun da artmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda Gayrimüslimleri İmparatorlukta tutmak için 19. yüzyılda öne çıkartılan Osmanlıcılık düşüncesi işlevini yitirmiştir [1088]. Aşağıda üzerinde durulacağı gibi Osmanlı'da çoğunluğu oluşturan Türkler ve Araplar, bir arada yaşayabilmek için Osmanlıcılık fikrini değil, âdem-i merkeziyetçilik, özerklik ve federasyon gibi idari sistemin dönüştürülmesine yönelik çareleri ön plana almışlardır.

Bu gelişmeler doğrultusunda, Türklerin ve Müslümanların ekonomik üstünlüğünü sağlamayı amaçlayan, "*Milli İktisat*" politikası uygulanmaya başlamıştır[1089]. Balkan Savaşları öncesinde Yunanistan'a uygulanan ticari boykot ise savaşın ardından ülkedeki Gayrimüslimlere yönelmiştir. Çetinkaya'nın yorumuna göre, buradaki amaç Osmanlı ekonomisinin "*İslamlaştırılmasıdır*" [1090]. Dolayısıyla İTF'nin Gayrimüslimlere karşı Müslüman kimliğine dayalı "sınıfsal" bir reaksiyon örgütlemeyi planladığını söylemek mümkündür. Dönemin İTF'ye yakın milliyetçi grupların broşürlerindeki Gayrimüslim ve Avrupa aleyhtarı ifadeler bu planının içeriği hakkında ipucu vermektedir[1091]:

> "Siz Müslümanları uyuyor bulmaktan ötürü kalbimiz kırık. Bizim cahilliğimizden para kazanan Hıristiyanlar asırlardır yerlerimizi ve haklarımızı gasp ediyorlar. Beslediğimiz bu engerekler milletin tüm kanını emmekteler. Etimizle beslenen bu asalak kurtların icaplarına bakmalı ve onları yok etmeliyiz. İster kanunî ister gayrikanunî olsun bu kişilerden kendimizi kurtarmanın zamanı geldi."

Müslümanlık kimliğini öne çıkaran Osmanlı seçkinlerinin Anadolu ve Arap topraklarını koruma refleksi[1092], toplumsal yapıdaki bu dönüşümün bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Balkan Savaşları sırasında Bâbıâli baskınının ardından

---

[1087] Bozarslan, **İmparatorluktan Günümüze Türkiye Tarihi**, 226; 1908 yılında Meclis-i Mebusan'da 147 Türk, 60 Arap varken; 1914 yılında 144 Türk'e karşılık 84 Arap bulunmaktadır. Fahri Yetim, "II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülüğe Geçişte Kapsayıcı Formül: 'Millet-i Hâkime Düşüncesi ve Etkileri'", **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, s. 18 (2008): 80.

[1088] Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 369.

[1089] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 189; Zürcher, **age**, 107. Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…**, 22.

[1090] **age**, 122.

[1091] Bu alıntı Doğan Çetinkaya tarafından dönemin Britanya'nın İzmir Konsolosu Heathcote Smith'in raporundan aktarılmıştır. Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…**, 179.

[1092] Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak…**, 171.

iktidarını pekiştiren İTF, "Türklük" ve "Müslümanlık" kimliklerini öne çıkaran bir siyasi yaklaşımı benimsemiştir[1093].

Bu veriler ışığında 1913'ten itibaren İTF'nin Araplarla daha uzlaşmacı bir çizgiye gelmesi ve âdem-i merkeziyetçi politikalara yönelmesi anlaşılır bir hal almaktadır[1094]. Balkan savaşlarında yaşanan toprak kayıplarının ardından Arapların İmparatorluğun geleceğine ilişkin umutsuzluğa kapılmaya başlaması da[1095] İTF'yi harekete geçiren bir diğer etkendir. Bu dönemde Beyrutlu Hıristiyan Arapların bazıları Cebel-i Lübnan ile birleşerek Fransa'nın himayesine girmeyi, bazıları da Beyrut'u Mısır'a katarak İngiltere'nin nüfuzunu kabul etmeyi düşünmüştür[1096]. Aynı zamanda Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın "*Sadaret Günlüğü'ndeki*" ifadelerine bakıldığında Bilad-ı Şam ve diğer Arap topraklarına yönelik emperyalist saldırı tehlikesinin iktidar çevrelerinde gündeme geldiği anlaşılmaktadır[1097].

Bu düşüncelerin Nisan 1913'te Paris'te düzenlenen "Büyük Arap Konferansı'nda" açıkça dile getirilmesi Osmanlı hükümetinin kaygılandırmıştır[1098]. Konferansa katılan Arap cemiyetleri, Arap sorununun artık Osmanlı'nın değil Avrupa'nın bir meselesi haline geldiğini ileri sürmüştür. Ancak bu yöndeki söylemleri Avrupalıları Arap topraklarına "davet etmekten" ziyade Osmanlı hükümetine baskı yapmaktır[1099]. Konferansın toplandığı sırada Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın Gelibolu'daki birliklerde görevli Arap subay ve askerlerin arasında yaygınlaşan "Araplık propagandası" ile ilgili istihbarat alması, halihazırda var olan endişeyi daha da arttırmış görünmektedir[1100]. Mahmud Şevket Paşa, Arapların ayrılıkçılık faaliyetlerinden vazgeçmesi için Avusturya Büyükelçisine, bağımsızlığını yeni

[1093] Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 398. Hacısalihoğlu, **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu**, 369-370. Zeine, **age**, 80. Bu dönemde Balkan Savaşları'ndaki kayıpların "intikamını" almayı hedefleyen çevrelerin "*Müslümanlara Mahsus*" isimli bir kitapçık çıkarmaları dikkat çekici bir ayrıntıdır. Bu kitapçıkta Balkanlarda öldürülen ve işkence edilen "Müslümanlara" ilişkin propaganda metinleri yer almaktadır. Dolayısıyla bu dönemde Türkleri de kapsayan bir "Müslüman" kimliği vurgusunun öne çıktığını görmek mümkündür. Çetinkaya, **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak...,** 176-177.
[1094] Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 145; Atay, **Çankaya**, 140.
[1095] Tauber, **age**, 58.
[1096] Mahmoud Haddad, "The City, the Cost, the Mountain, and the Hinterland: Beirut's Commercial and Political Rivalries in the 19th and 20th Cebtury", ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler, **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century** (Stuttgart: Franz Steiner, 1998): 147; Tauber, **age**, 280.
[1097] **Mahmud Şevket Paşa'nın Sadaret Günlüğü**, ed. Murat Bardakçı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014), 55.
[1098] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 187-188.
[1099] Tauber, **age**, 178.
[1100] Söz konusu istihabarat raporunu Mahmud Şevket Paşa'ya bu dönemde Bolayır'da görevli olan Mustafa Kemal ulaştırmıştır. **Mahmud Şevket Paşa'nın Sadaret Günlüğü**, 204.

kazanan Arnavutluk'un Avusturya ve İtalya tarafından işgal edilmesini umduğunu söylemiştir. Böylelikle Arapların Osmanlı'dan ayrıldıkları taktirde Avrupa devletleri tarafından ilhak edilebilecekleri endişesine kapılacaklarını ileri sürmüştür[1101]:

> "Şu hale göre Avusturya ve İtalya'nın Arnavutluk'u zaptetmeleri Devlet-i Aliyye menâfiine daha muvafıktır. Çünki, Balkan muvazenesi bu halde bize müsait bir şekil alır; ancak sâir devletler devletler başka mahallerde hesabımıza tâvizâta kalkışmazlar ise. Bunun başka bir faydası da vardır. Araplar ile Ermeniler için güzel misal olur. İstiklâl dâiyesiyle ihtilâl edenler ebedî olarak istiklâle vedâedecekleri sabit olur. Çinki, Araplar ile Ermeniler bunu anlamaktan âcizdirler."

İstanbul'u rahatlatan gelişme ise Müslüman Arapların, Avrupa devletlerinin himayesini reddetmesi ve Osmanlı'ya sadakatlerini bildirerek "*hem kendilerini hem de Hıristiyanları memnun edecek geniş bir özerklik*" talep etmekle yetinmeleri olmuştur [1102] . Öyle ki Konferansta bulunan cemiyetlerin Müslüman üyeleri Fransa'nın Lübnan'daki faaliyetlerinden duydukları endişeyi dile getirmekten çekinmemektedir. Suriyeli Arapların talepleri ise "ayrılıkçılık" fikriyle bağdaşmamakla birlikte âdem-i merkeziyetçi reformları içermektedir[1103]. Öte yandan Fransa Dış İşleri Bakanlığı Konferansın Paris'te düzenlenmesini kabul etmiş; ancak uluslararası kriz çıkartmama kaygısıyla tartışmalara müdahil olmamıştır[1104].

İTF'nin endişelerini azaltan bir diğer gelişme ise Konferansa katılmayan Arap ileri gelenlerinin her türlü ayrılıkçı faaliyeti kınayarak katılımcıların Arapları temsil etmediğini vurgulamaları olmuştur[1105]. Aynı dönemde Suud hanedanlığı Osmanlı'ya sadakatini bildirirken[1106] *Tanin* Konferansa karşı olan Arapların yorumlarından güç alarak, katılımcıların bazı Suriyeli ve Iraklı delegelerden oluştuğuna, Arap yarımadası ve Kuzey Afrika cemiyetlerinin çoğunlukla Paris'teki bu toplantıya ilgi göstermediğine işaret etmiştir[1107].

Konferans İTF'yi zor duruma düşürecek şekilde sonuçlanmasa da hükümet daha fazla isyan ve toprak kaybını engellemek için âdem-i merkeziyetçiliğe yakın bir

---

[1101] Mahmud Şevket Paşa günlüğünde Avusturya Sefiri'ne söylediğini ileri sürdüğü bu düşünceleri sıraladıktan sonra "*Fakat kendisine söylemedim*" diyerek konuyu kapatmıştır. Düşüncelerinin ne kadarını Büyükelçi ile paylaştığından bağımsız olarak kendisinin Arap meselesine yaklaşımı bu ifadelerden açık bir biçimde belli olmaktadır. **Mahmud Şevket Paşa'nın Sadaret Günlüğü**, 217.
[1102] Haddad, **age**, 147-148; Tauber, **age**, 99, 179; Zeine, **age**, 92.
[1103] Tauber, **age**, 192-194.
[1104] **age**, 180.
[1105] Tauber, **age**, 183; Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 65.
[1106] **Mahmud Şevket Paşa'nın Sadaret Günlüğü**, 191.
[1107] Tauber, **age**, 260.

ıslahat projesi üzerinde çalışmaya başlamıştır. Buna göre, Arap vakıfları özgürce çalışabilecek, Araplar barış zamanında askerliklerini kendi vilayetlerinde yapabilecek, idadilerde eğitim Arapça yapılacak ve Arap vilayetlerine tayin edilen memurlar Arapça öğrenmeye memur edilecek, hatta kabineye Mahmud Şevket Paşa'nın yanına Arap kökenli bir Nazır daha alınacaktır[1108]. Bu kararların Paris Arap Konferansında Suriyeli Arapların dile getirdiği taleplerle uyumlu olması [1109] anlamlıdır. Öyle ki Konferans kararlarının ilan edilmesinden kısa bir süre sonra İTC ile Arap seçkinleri arasında bu maddeler çerçevesinde müzakereler başlamıştır[1110]. Her ne kadar hükümet reformları ağırdan alsa da Şam ve Beyrut'ta yerel idarecilerin denetimine verilen ortaokulların açılması [1111] , İTC'nin bu dönemdeki Arap politikasını yansıtan bir ayrıntıdır. Bunun yanı sıra Mısır kökenli Said Halim Paşa'nın Sadarete getirilmesi Arapların İmparatorluğa olan sadakatlerini güçlendirmek için atılan bir adım olarak değerlendirilebilir [1112] . Bu dönemde İttihatçılar "*Avrupa Emperyalizmine karşı Müslüman direnişi*" sloganıyla hareket etmişler; Türk-Arap "ortak mücadelesini" vurgulamışlardır[1113].

Bu dönemde Osmanlı seçkinlerinin birçoğu Türk-Arap İmparatorluğu ya da Federasyonu'nun oluşturulması üzerinde durmaya başlamıştır[1114]. Seçkinlerin Türk-Arap birliğinin öneminden bahsetmeye başlaması ise yukarıda tartışılan yeni konjonktürün bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Türk-Arap İmparatorluğu fikrini benimsenmesinde rol oynayan bir diğer etken ise Mareşal Colmar von der Goltz'un tavsiyeleridir. II. Abdülhamid döneminden itibaren Osmanlı ordusunun modernizasyonu için çalışmalar yürüten von der Goltz, Avusturya- Macaristan İmparatorluğu modeline dayanan bir Türk-Arap İmparatorluğu kurulmasını önermiştir [1115] . Von der Goltz ayrıca İmparatorluğun başkentinin Halep olması gerektiğini öne sürmüştür. Böylelikle hem Türkler hem de Araplar için önemli olan

[1108] Kurşun, **age**, 71-75; Zeine, **age**, 92-93; Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 314. Mahmud Şevket Paşa, kendisinin Irak kökenli olması dolayısıyla Arap olarak görüldüğünü söylemektedir. **Mahmud Şevket Paşa'nın Sadaret Günlüğü**, 275-276.
[1109] Tauber, **age**, 192-194.
[1110] **age**, 198.
[1111] **age**, 208.
[1112] Kurşun, **age**, 71; Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 155.
[1113] Karpat, **Türk Dış Politikası Tarihi**, 187-188; Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 408.
[1114] Bayur, **Türk İnkılâbı Tarihi**, 406.
[1115] Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 151; Bayur, T**ürk İnkılâbı Tarihi**, 409. Bulgarlar 1870 de benzer bir talepte bulunmuş; "*bağımsız bir Anayasa*" çerçevesinde dini ve siyasi özerkliğin yanı sıra Osmanlı Padişahının, aynı zamanda "*Bulgaristan'ın Çarı*" unvanını kullanmasını istemişlerdir. Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 75.

bu kent Türk-Arap İmparatorluğu'nun sembolik merkezi olacaktır. Sadrazam Mahmud Şevket Paşa, Goltz'ün bu önerisini destekleyen seçkinlerin başında gelmektedir[1116].

Von der Goltz'ün bu değerlendirmesiyle paralel olarak İTC'nin ileri gelenlerinden Talat Paşa'nın Arapların kavm-i necib olduğunu söylemesi ve Arapçaya duyduğu yüksek saygıyı vurgulaması, dönemin seçkinlerinin konuya bakışı ile ilgili bir fikir verebilir. Ayrıca İttihatçıların sözcüsü Fethi Bey'in Türk-Arap dayanışmasının öneminden bahsetmesi, bu çerçevede bir başka örnek olarak göze çarpmaktadır[1117]. Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*'daki anılarında Mustafa Kemal dâhil olmak üzere dönemin ileri gelen Türkçülerinin bu konuda hemfikir olduğunu ifade etmektedir[1118]. Öyle ki Ziya Gökalp dahi İmparatorluğun bir Türk-Arap devletine dönüştürülmesi önerisine katılmıştır[1119]. Gökalp 1918'de bu topraklara yönelen tehdidin bertaraf edilmesi doğrultusunda bu öneriyi yeniden gündeme getirecektir[1120].

Suriyeli Şekib Arslan gibi İTC'ye yakın olan Arapların da Türk-Arap yakınlaşmasını sağlamaya yönelik faaliyetlerde bulunması da bu fikrin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur[1121]. Öyle ki Osmanlı subayı Mısırlı Aziz El- Mısrî de Doğu Akdeniz'de Türkleri, Arnavutları ve Arapları içine alacak Avusturya-Macaristan benzeri yeni bir imparatorluğun kurulmasını önermesi, bu fikrin Araplar tarafından benimsendiğine işaret etmektedir. Hatta Mısrî'ye katılan diğer Arap subaylar, İmparatorluğun Türkler ve Araplarla sınırlı tutulması gerektiğine inanarak Türk-Arap yakınlaşmasına verdikleri önemi göstermişlerdir[1122].

Arap seçkinlerin İTC'nin bu önerisini olumlu karşılamasının ardında, İtalya'nın Trablusgarp'ı işgal etmesi gibi empreyalist Avrupa devletlerinin kontrolüne girmekten çekinmeleri bulunmaktadır. Böyle bir felaketle karşılaşmamak için Osmanlı'nın kendilerine özerk bir idari alan tesis etmesi gerektiğini savunmuşlar; âdem-i merkeziyetçi bir yönetim sisteminin İmparatorluğu "emperyalist saldırılara"

[1116]Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 151; Zeine, **age**, 84.
[1117] Kayalı **Jön Türkler ve Araplar…**, 75; Tauber, **age**, 107.
[1118] Atay, **Çankaya**, 140.
[1119] Bayur, T**ürk İnkılâbı Tarihi**, 348-349.
[1120] Zeine, **age**, 84.
[1121] Arslan, **age**, 59.
[1122] Tauber, **age**, 221.

karşı güçlendireceğini vurgulamışlardır[1123]. Türk-Arap İmparatorluğu fikri, bir bakıma Arapların bu taleplerini karşılar niteliktedir.

4.2.1. Arap Milliyetçiliğine Karşı Yeni Bir İmparatorluk Kimliği

Türk-Arap İmparatorluğu düşüncesine destek veren seçkinlerden başında Hüseyin Cahit gelmektedir. Hüseyin Cahit Osmanlı İmparatorluğu'nun, Avusturya-Macaristan'ı örnek alarak bir Türk-Arap İmparatorluğu'na evirilebileceğini düşünmüştür. Yaklaşık kırk yıl sonra *Halkçı* gazetesine yazdığı anılarında o dönemde Rumeli'nin kaybedilmesinden dolayı büyük üzüntü duyduğunu, ancak din birliğini ön plana alan bir Türk-Arap İmparatorluğu'nun kurulması durumunda devletin yeniden güçlenebileceğini düşündüğünü ifade etmiştir. Hüseyin Cahit, Birinci Dünya Savaşı'nın çıkmasından dolayı bu düşüncesinin gerçekleşemediğini ileri sürmüştür[1124].

Hüseyin Cahit'in Türk-Arap İmparatorluğu fikrine yönelmesinin muhtemel nedeni, Arapların Osmanlı'ya çoğunlukla sadık kalmış olmasıdır[1125]. Aynı zamanda Hüseyin Cahit'e göre birleştirici bir olgu olan İslam dini[1126], Türk ve Arap Müslümanların ortak bir devlet kurmasını kolaylaştırıcı bir etkendir. Ne var ki, Hüseyin Cahit'in aklındaki Türk-Arap İmparatorluğu'nda, Türkler ve Araplar arasında eşit bir idari paylaşımın söz konusu olmadığını ileri sürmek mümkündür. Çünkü Hüseyin Cahit "Türklüğün İmparatorluktaki egemenliğinden" hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Cumhuriyet döneminde dahi eski Osmanlı ülkelerinin Türkiye'nin etrafında

---

[1123] **age**, 123.

[1124] Hüseyin Cahit Yalçın, Filistin'de iki devletli bir yapının kurulması için 12 Aralık 1948'de kurulan Birleşmiş Milletler Filistin Uzlaştırma Komisyonu'nun (BMFUK) ABD ve Fransa ile birlikte üç üyesinden biri olan Türkiye'nin temsilcisi olarak görev almıştır. Hüseyin Cahit Yalçın'ın BMFUK görevi sırasında, Osmanlı döneminde öğrencisi olan dönemin Lübnan Başbakanı Rıza Sulh ile yaptığı görüşmenin ayrıntıları ise ilgi çekicidir. Yalçın'ın aktardığına göre Rıza Sulh kendisine Balkan Savaşlarının ardından Türk-Arap İmparatorluğunun kurulamamış olmasından dolayı üzüntüsünü ifade etmiştir. Aynı dönemde Şam'da karşılaştığı Mebusan Meclisinden arkadaşı olan Faris El Huri de Yalçın'a Türk-Arap İmparatorluğu fikrinin pratiğe geçirilememiş olmasının bir kayıp olduğunu söylemiştir. Yalçın, **age**, 208. 5 Nisan 1949'da *Ulus*'taki yazısında Türk-Arap İmparatorluğu'nun kurulamamış olmasından dolayı bazı Arap devlet adamlarının üzüntü duyduğunu ileri sürmüştür: "*Bazı devlet adamlarını gördüm ki, 1913 tarihinde, Arabistan'ı müstakil bir devlet haline sokarak müşterek bir hükümdar altında iki milletli Avusturya-Macaristan gibi müttefik bir kardeş sıfatıyla birleştirmek tavsiye eden makalelerimdeki temennilerin fiile çıkmamış olmasına yanıyorlar*". Hüseyin Cahit Yalçın, "Arap Memleketlerinde Türkiye", **Ulus**, 5 Nisan 1949.

[1125] Semiz, **agm**, 233.

[1126] Bengi, **age**, 303. Jön Türk liderlerinden Ahmed Rıza da pozitivizmi benimsemiş olsa da İslamiyet'in "sosyal faydasından" sıklıkla söz eden seçkinlerin arasındadır. Mardin, **age**, 96.

birleşmesi fikrini ifade etmesi bu tespiti güçlendirecek bir örnek olarak gösterilebilir[1127].

Türk-Arap İmparatorluğu fikrinin İTC'nin genç üyesi Falih Rıfkı tarafından da olumlu karşılandığı görülmektedir: *"Öyle görünüyordu ki Türkçülük hareketi Osmanlı-İslamcılık fikir akımını gevşettikçe Hicaz, Suriye ve Irak Araplığı ile Anadolu ve Trakya Türklüğü arasında bir federasyon yapmak imkânsız olmayacaktı. Türkçülerden ileri görüşlüler bu fikirde idiler"*[1128].

Falih Rıfkı her ne kadar Türk-Arap Federasyonu'na olumlu baksa da, Hüseyin Cahit'ten farklı olarak Bilad-ı Şam coğrafyasını Anadolu'dan ayrı bir konumda değerlendirmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Falih Rıfkı'ya göre İmparatorluğun merkezi ve Türklerin "öz vatanı" Anadolu'dur[1129]. Bilad-ı Şam ise bir Türk yurdundan çok İmparatorluğun siyasi hâkimiyetinde bulunan bir coğrafyadır. Bu coğrafyada yaşayanların ağırlıklı olarak Müslüman olması, siyasi hâkimiyet kurulmasını kolaylaştırıcı bir etkendir.

Türk-Arap İmparatorluğu fikri, Halide Edib'in Meşrutiyet'in başlangıcından itibaren üzerinde durduğu âdem-i merkeziyet yaklaşımıyla uyumludur. Öyle ki, Balkan Savaşları sırasında yazdığı *Yeni Turan* romanında yalızca Arapların değil diğer Türk olmayan unsurları da kapsayan federasyon tarzı bir "*ütopyanın*" [1130] üzerinde durmaktadır: "*Liberal ve demokratik Türkiye, emek ve sadeliğe doğru giden idare sisteminde şovenliğe yer vermeyen, Yakın Şark'da bir nev'i birleşmiş milletler şeklini istihdaf eden bir Türkiye bu kitabın baş gayesi idi*" [1131]. Bu ifadeler, âdem-i merkeziyet fikrinin yanı sıra, *Millet-i Hâkime* düşüncesinin bir yansımasıdır. Çünkü *Yeni Turan*'da Türklerin hâkim olduğu ve diğer unsurların özerklik karşılığında bu hâkimiyeti kabul ettiği bir devlet yapısından söz edilmektedir[1132]. Romanın ana fikrine bakılırsa, "Türklerin gücünü" koruyabileceği siyasi sistem "*büyük*

[1127] Hüseyin Cahit'in bu yöndeki fikirleri **Sömürgecilik, Doğu Akdeniz ve Bilad-ı Şam** bölümünde ayrıntılı olarak tartışılacaktır.
[1128] Atay, **Çankaya**, 140.
[1129] Bkz: **Bölüm 3.5. Anadolu Merkezli Medeniyet Anlayışı**
[1130] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 221.
[1131] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 222. Halide Edib'in bu düşüncesinin bir benzerini 1939 yılında Hüseyin Cahit Yalçın ifade edecektir. Yalçın, bu dönemde İngiltere ve Fransa mandası olan Bilad-ı Şam ülkeleri dâhil olmak üzere eski Osmanlı topraklarının Türkiye etrafında birleşerek "Yakın Şark İmparatorluğu'nun" kurulabileceğini ileri sürmüştür. Hüseyin Cahit Yalçın, "Yürüyen Fikir", **Yeni Sabah**, 26 Mart 1939. Aşağıda ayrıntılı olarak tartışacağımız bu düşüncenin otuzlu yılların sonunda Yalçın tarafından yeniden gündeme gelmesi dikkat çekicidir.
[1132] Adıvar, **Yeni Turan**, 84-85.

Arabistan'[*ın*]" dâhil olduğu bir federasyondur. "*Türk halifesi altında toplanan*" federasyonun kurulması ile birlikte Osmanlı'nın varoluş sorunu ortadan kalkacak, aksi takdirde "*Türk, kuvvetini tamamen kaybedecek*[*tir*]"[1133]. Bu çerçevede Hüseyin Cahit'in de üzerinde durduğu gibi, Halide Edib'in zihnindeki Türk-Arap İmparatorluğu'nun Türklerin hâkim olduğu bir devlet şekline sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Halide Edib'in zihnindeki bu federasyon aynı zamanda "*taassup ve riya manalarına galebe çala*[*c*]*ak fakat İslamiyet'i muhafaza*" etmek suretiyle "Doğu'nun modernleşmesini" sağlayacaktır. Öyle ki, "*zavallı İran*" ve "*sırayla sair küçük devletler*" bu federasyona katılmak isteyeceklerdir[1134]. Dolayısıyla Halide Edib'e göre, Araplara yönetim serbestîsi vermek Osmanlı'nın varoluşunu sürdürmesi için yeterli değildir. Türk-Arap federasyonunun yaşaması için Batı medeniyetine eklemlenmesi gerekmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için Osmanlı ABD'deki federasyon modelini örnek almalıdır[1135]. Cumhıriyet döneminde yazdığı *Conflict of East and West in Turkey* kitabında da Balkan Savaşlarının ardından Osmanlı'yı ayakta tutacak tek çarenin Türk-Arap İmparatorluğu projesi olduğuna inandığını yazacaktır[1136].

Yusuf Akçura ise Türk-Arap İmparatorluğu konusunda doğrudan bir değerlendirmede bulunmamıştır. Ancak Suriye ve Filistin seyahatleri sırasında yazdığı makalelerde Türklerin ve Arapların Avrupa devletlerinin emperyalist baskısı karşısında iş birliği yapması gerektiğine inanmıştır[1137]. Ancak uzun vadede Arapların milli bilinçlerinin güçlenmesi halinde Osmanlı'nın bu toprakları elinde bulundurmakta ısrar etmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Akçura'yı Hüseyin Cahit, Halide Edib ve Falih Rıfkı'dan ayırt eden çizgi, kendisinin Bilad-ı Şam coğrafyasını yerinden gözlemlemiş olmasıdır. Bu coğrafya ile ilgili izlenim ve görüşleri, Türk-Arap İmparatorluğu'na bakışı ve Arap milliyetçiliğine ilişkin fikirleri ayrı bir başlık altında tartışılacaktır.

Yusuf Akçura Balkan Savaşları'nın yarattığı kayıpları nispeten soğukkanlılıkla karşılarken Mehmed Akif'in kaygısı ifadelerine yansımıştır. Bununla birlikte savaş

[1133] **age**, 43.
[1134] **age**, 44.
[1135] **age**, 85.
[1136] Zeine, **age**, 83-84.
[1137] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 74. (Yusuf Akçura, "Suriye'den VIII", **Vakit**, 12 Haziran 1913).

sırasında "İslam birliği" umudunu koruduğunu da söylemek mümkündür. Aralık 1912'deki makalesinde İmparatorluğun Müslüman unsurlarını barışa davet etmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere Balkan Savaşları sırasında zirveye çıkan Gayrimüslim ayrılıkçılığını engellemekten ziyade Müslümanların birliğini sağlamaya odaklanmıştır[1138]:

> "Ey cemaat-i Müslimin! Hükümeti kendi haline bırakınız, savaş mı edecek, barış mı yapacak, hangisi hayırlıysa ona karar versin. Yalnız, gelin bizler kendi aramızda sonsuza kadar sürecek bir barış imzalayalım. Yoksa bu halle yaşamanın bir imkânı kalmadı. Birbirimizle barışmazsak, dış savaş biter bitmez iç savaşlara –alışıldığı üzere- devam edersek; şu felaketlerden de ibret alarak el birliğiyle çalışmazsak; Allah'ın intikam eli sonsuz esirlik damgasını alnımıza vuracaktır. Bugünkü pişmanlığımız bize pekâlâ faydalı olabilir. Ancak bundan sonraki, Allah korusun son pişmanlık olur ki hiç fayda vermez."

Ancak ilerleyen aylarda ortaya çıkan gelişmeler Mehmed Akif'i karamsarlığa sürüklemiştir: "*Aman ya Rabbi! Müslümanların çilesi dolmak bilmeyecek mi? İslâm âleminin başından belâ hiç eksilmeyecek mi? Bir yandan vatanın en kıymetli parçaları birer birer elimizden çıkıyor; öbür taraftan milletin en seçkin evladı aramızdan çekilip çekilip gidiyor!*"[1139].

Arnavutluğun Osmanlı'dan ayrılması ve Rumeli'nin kaybedilmesi Mehmed Akif'i karamsarlığa iten temel gelişmeler olmuştur. Öyle ki yaşadığı dönemi "gece karanlığı" olarak nitelemiştir[1140]:

> "Sabâhü'l-hayr-ı hürriyet, İlâhî leyl-gûn oldu/Karanlık bir hezîmet her taraftan rû-nümûn oldu!/Şehâmet gitti; gayret söndü; kudretler zebûn oldu/O mevcâ-mevc sancaklar ne müdhiş ser-nigûn oldu!/Sukûtun dehşetinden kaib-i rahmet, belki hûn oldu: Ezanlar sustu… Çanlar inletip durmakta âfâkı/Yazık: Şark'ın semâsından Hilâl'in geçti işrâkı!/ Zaman artık Salîb'in devri devr-i istîlası, ilhâkı/Fakat, yerlerde kalmış hakların ferdâ-yı ilhâkı/Ne doğmaz günmüş ey âcizlerin kudretli Hallâk'ı!"

Osmanlı seçkinleri açısından bu "karanlık döneme" eşlik eden kaygı verici gelişme ise Arapların İmparatorluğun geleceğini sorgulamaya başlamasıdır[1141]. Bu gelişmeler ışığında Mehmed Akif, Balkan Savaşı'nın İslam dünyasının birliğine zarar verdiğine inanmıştır. Özellikle Arnavutların devletten kopmasını ve Osmanlı'nın Balkan

---

[1138] Ersoy, **Düzyazılar…**,238. (Mehmed Akif, "Hasbihal", **Sebilürreşâd**, c. 9-2, s. 221, 5 Aralık 1912).
[1139] Ersoy, **Düzyazılar…**, 42. (Mehmed Akif, "Ya Hasreten Ba'de Hasretin Ale'l Müslimin", **Sebilürreşâd**, c. 9-2, s. 225, 2 Ocak 1913).
[1140] Ersoy, **Safahat**, 227-228. ["Hakkın Sesleri" isimli üçüncü kitaptan (1913-1914)].
[1141] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 187-188.

devletleri karşısındaki "çaresiz" durumunu Müslümanların "ruhen ölümü" olarak nitelemiştir: "*Tecellî etmedin bir kere Allâh'ım, cemâlinle! /Şu üç yüz elli milyon rûhu öldürdün celâlinle!/Oturmuş eğlenirken senin –hâşâ- zevâlinle/Nedir bu ilhâdı imhâlin o sâmit infiâlinle? Nedir İslâm'ı tenkîlin bu müsta'cel nekâlinle*" [1142]. Dolayısıyla "İslam İmparatorluğu'nun" yara alması Müslümanları esaret tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştır. Bu nedenle Meşrutiyet'in ilk yıllarındaki uyarılarını yineleyerek birlik çağrısı yapmıştır[1143]:

> "Arabın Türke; Lâzın Çerkese, yâhud Kürde/Acemin Çin[l]iye rüchânı mı varmış? Nerde!/Müslümanlık'ta 'anâsır' mı olurmuş? Ne gezer!/ Fikr-i kavmiyeti tel'in ediyor Peygamber. En büyük düşmanıdır ruh-i Nebî tefrikanın/Adı batsın onu İslâm'a sokan kaltabanın!/Şu senin âkıbetin bin bu kadar yıl evvel / Sana söylenmiş şimdi cedel?"

Burada dikkat çeken nokta Müslümanların birbirinden üstün olmadığını vurgularken "*Arabın Türke* […] *rüchânı mı varmış*?" ifadesini kullanmasıdır. Arapların Türklerden üstün olmadığını belirtmesi bu dönemde başta Bilad-ı Şam coğrafyasında olmak üzere yoğunluğu artan Arap milliyetçiliğine duyduğu tepkiden ileri geliyor olabilir. Bu dizelerin hemen ardından "milliyetçilik gayesi güden" Müslümanları uyaran düşüncelerini sıralamıştır. Şiirin Mart 1913'te yazıldığı düşünüldüğünde, "Büyük Arap Kongresi"[1144] hazırlığının Osmanlı seçkinlerinde yarattığı kaygı akla gelmektedir. Mehmed Akif diğer seçkinlerden farklı olarak Osmanlı'yla birlikte İslam dünyasının da geleceğinden endişe ettiğini göstermektedir[1145]:

> "Artık ey millet-i merhûme, sabâh oldu uyan!/ Sana az geldi ezanlar, diye ötsün mü bu çan?/Ne Araplık, ne de Türklük kalacak aç gözünü!/Dinle Peygamber-i Zîşân İlâhi sözünü/Türk Arabsız yaşamaz. Kim ki "yaşar" der, delidir!/ Arabın, Türk ise hem sağ gözü, hem sağ elidir/ Veriniz baş başa.. Zîrâ sonu hüsrân-ı mübin:/Ne Hilâfet kalıyor ortada, ne din!/ 'Medeniyyet' size çoktan beridir diş biliyor/Evvelâ parçalamak, sonra da yutmak diliyor/Arnavutlar size ibret olacakken, hâlâ/Ne bu şûrîde siyâset, ne bu fâsid da'vâ?/Görmüyor gittiği yanlış yolu, zannım, çoğunuz…/Size rehberlik eden haydudu artık kovunuz!/Bunu benden duyunuz, ben ki, evet, Arnavudum…/Başka bir şey diyemem… İşte perişan yurdu!"

[1142] Ersoy, **Safahat**, 228. ["Hakkın Sesleri" isimli üçüncü kitaptan (1913-1914)].
[1143] **age**, 236.
[1144] Büyük Arap Kongresi Nisan 1913'te Paris'te düzenlenmiştir. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**,187-188.
[1145] Ersoy, **Safahat**, 236-237. ["Hakkın Sesleri" isimli üçüncü kitaptan (1913-1914)]. Aynı endişeyi Mehmed Akif'in bu dizeleri yazdığı sırada Sadrazamlık görevini üstlenen Said Halim Paşa da paylaşmaktadır. Her ne kdar bu düşüncelerini 1921 yılında ifade etse de Said Halim Paşa'nın fikirleri dönemin ruhunu algılayış biçimini ortaya koyması açısından dikkat çekici bir örnektir: "*Artık Müslümanların ahlak ve toplumsal düzenleri İslami olmaktan çok İranî, Hindî, Türkî yada Arabî oldu. İslami tanrısal birlik ilkesinin tertemiz alnına şirke bulanmış bir damga vuruldu*." Prens Said Halid m Paşa, **age**, 168.

Mehmed Akif Arap milliyetçiliğini "bozuk dava"[1146], buna karşın İttihatçıların yaklaşımını da "karmakarışık, perişan yönetim"[1147] olarak değerlendirirken kendisinin Arnavut kökenli olmasına rağmen İslam birliğini savunmasını, diğer Müslümanlara örnek göstermektedir. Dolayısıyla Osmanlı'nın elinde kalan Anadolu ve Arap topraklarının birliğini korumak için kendilerine "*rehberlik eden* [*milliyetçilik*] *haydudu*[*na*]" karşı Türkleri ve Arapları uyarmaktadır.

Aslında Mehmed Akif'in bu düşünceleri diğer seçkinlerin Türk-Arap İmparatorluğu fikriyle paralellik göstermektedir. Ancak onun temel kaygısı "milliyet" kavramının Müslümanların gündeminden tamamen çıkmasıdır[1148]. Türk-Arap İmparatorluğu fikri kavmiyetçiliği ve ayrılıkçılığı engellemeye yönelik olsa da milliyetçiliği ortadan kaldırmamaktadır. Bunun gerçekleşebilmesi için Müslümanların öncelikle "cehaletten" kurtulmaları gerekir: "*Bugün anâsır-ı İslâm'ı bir denî cereyan/Sürüklüyor ki: Bakın nerden eyliyor nebean/Felâketin başı, hiç şüphe yok, cehâletimiz/Bu derde çâre bulunmaz –ne olsa mektepsiz/ Ne Kürd elifbeyi sökmüş, ne Türk okur ne Arab/Ne Çerkes'in, ne Lâz'ın var bakın elinde kitab!*"[1149]. Mehmed Akif'in Anadolu ve Arap vilayetlerine ilişkin dikkat çektiği "*mektepsiz*[*lik*]" Yusuf Akçura tarafından da gözlemlenmiştir. Aşağıda tartışılacağı gibi Suriye ve Filistin seyahatleri sırasında Osmanlı'nın Bilad-ı Şam coğrafyasında eğitimi ihmal ettiğini ve Avrupalıların inisiyatifine bıraktığını savunmuştur[1150]. Mehmed Akif savaş sona erdikten sonra da uyarılarına devam etmiş; İslam dünyasını milliyetçilikten vazgeçerek "*ibret gözünü açma*[*ya*]" davet etmiştir[1151]:

> "Yakın zamanlara kadar dünyanın üç büyük kıtasına hâkim olan altı yüz otuz senelik koca saltanat önce Afrika'dan, sonra Avrupa'dan çekilmiş; bugün Asya'da bile büyük, hem de pek büyük fedakârlıklarla yaşayacak kadar küçülmüşken bizim hâlâ uyumamız, hâlâ ibret gözünü açmak taraflarına yanaşmayışımız ne ağlanacak felakettir."

[1146]" Fâsid da'vâ", bozuk dava anlamına gelmektedir. Ersoy, **Safahat**, 237 (Editörün notu). Ayrıca "Fâsid" için bkz: Ferit Develioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Andiklopedik Lûgat**, 26. bs. (Ankara: Aydın, 2010), 288.

[1147] Şûride siyaset kötü yönetim anlamına gelmektedir. Ersoy, **Safahat**, 237 (Editörün notu). Ayrıca "Şûride" için bkz: Develioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Andiklopedik Lûgat**, 1171.

[1148] Tarık Zafer Tunaya, **İslâmcılık Akımı** (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2003), 70-71.

[1149] Alıntıdaki denî cereyan "alçakça akım" anlamına gelmektedir. Bu ifadenin milliyetçilik için kullanılmış olması güçlü bir ihtimaldir. Ersoy, **Safahat**, 310. ["Fatih Kürsüsünde" isimli üçüncü kitaptan "Vâiz Kürsüde" başlıklı şiir (1913-1914)]. "Denî" kelimesi için bkz: Develioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Andiklopedik Lûgat**, 197.

[1150] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 55. (Yusuf Akçura, "Suriye'den VI", **Vakit**, 11 Mayıs 1913).

[1151] Ersoy, **Düzyazılar…**, 97. (Mehmed Akif, "Ya Hasreten Ba'de Hasretin Ale'l Müslimin", **Sebilürreşâd**, c. 10, s.245, 22 Mayıs 1913).

Bu ifadelerden yola çıkarak Mehmed Akif'in "emperyalist saldırıya" karşı Müslümanların birleşmesini öncelikli mesele olarak değerlendirdiği söylenebilir. Kendisi gibi Yusuf Akçura da "esarete düşmemek" için Türkler ve Araplar arasında ortak mücadelenin gerekli olduğunu savunacaktır[1152]. Ancak Mehmed Akif Balkan Savaşları sırasında Yusuf Akçura'dan farklı olarak, aynı Meşrutiyet döneminde olduğu gibi, Bilad-ı Şam coğrafyasından doğrudan bahsetmemiştir. Bunun yanı sıra diğer seçkinler gibi Türk-Arap İmparatorluğu tartışmalarına değinmemiştir. Her ne kadar Türk ve Arap unsurların birliğini savunsa da bu projenin Müslüman kimliğinden bağımsız olarak, farklı etnik birimlerin varlığını çağrıştırdığını, örtülü olarak kavmiyetçiliği barındırdığını düşünmüş olması muhtemeldir.

Mustafa Kemal ise bu dönemde Selanik'in kaybedilmesinin "yasını tutarken"[1153], bir taraftan da İmparatorluğun daha fazla toprak yitirmesini önlemenin yollarına odaklanmıştır. *Zabit ve Kumandan ile Hasb-ı Hal* başlıklı çalışmasında, "*hiç olmazsa Meriç Nehri'nin*" doğusundan itibaren sınırların korunması için ordunun güçlendirilmesi gerektiğini savunurken daha çok Bulgarları Trakya'dan uzak tutma kaygısını taşısa da, Arap toprakları için de benzer düşüncelere sahip olduğu ileri sürülebilir[1154]:

> "[…] Osmanlı milletinin, Osmanlı Hükûmetinin çok korunmaya ve savunulmaya ihtiyacından; gerileme döneminden beri kaybettiğimiz memleket topraklarından İslamiyetin, Osmanlının adının, izinin bile kalmadığından, daha dün elimizden alınan Makedonya'da İslam varlığından, bütün felaketlerin 'Biz harp meydanında ölmeden' görülmemesi gerektiğinden ve namuslu atalarımızın yüksek niteliklerinden bahsediyorsun. 'Asırlardan beri sürüp duran şu peş peşe gelen sıkıntıların bitmesi için günümüzdeki askerlere çalışmaların ve emellerin gayesini söylüyorsun. Steafanski Kilisesi'ndeki düşman generalinin atının ayağının altında inlemeye devam eden zavallı yeniçeriyi kurtaramazsak Rumeli'de bugün zorla yurtlarından koparılan masumlara yardıma koşmak' için yaptığın çağrı beni ağlattı. Gözyaşlarım kurumadan 'aynı felaketleri hiç olmazsa Meriç Nehri'nden bu tarafa geçirmemek' hususundaki öğütleri hiçbir zaman gözden uzak tutmamak gerektiğini, Bulgar Kralı Ferdinand'ın 14 Mayıs tarihli genelgesinin de onayladığını haber vereyim […]"

Birinci Dünya Savaşı'nda da benzer şekilde İngilizlerin "Sina'nın doğusuna geçmemesi" için önlemlerin arttırılması gerektiğini savunacak olan Mustafa Kemal [1155], Falih Rıfkı'nın bahsettiği Türk-Arap İmparatorluğu düşüncesini

[1152] Bkz: **Bölüm 4.2.2. Yusuf Akçura'nın Suriye ve Filistin Seyahati (Nisan-Ekim 1913)**.
[1153] İnan, **age**, 170.
[1154] Atatürk, **Zabit ve Kumandan ile Hasb-ı Hâl**, 47.
[1155] Aydemir, **age**, 265.

destekleyen Türkçülerin arasında yer almıştır. Öyle ki Falih Rıfkı'ya göre bu fikrini Birinci Dünya Savaşı sırasında da savunmaya devam etmiştir[1156]. Ali Fuat Cebesoy ise Mustafa Kemal'in Balkan Savaşları sırasında meydana çıkan "*Arabistan davasına*" dikkat çektiğini, bu "davayı" yürütenlerin çoğunun "*temiz bir milliyetçilik*" anlayışına sahip olduğuna inandığını aktarmaktadır[1157]:

> "Halâ Anadolu'da Suriye ve Irak'ta bir Hıristiyan azınlığı vardır. Bunların iddiaları eksilmemiştir. Bir de büyük bir Arabistan davası çıkmıştır ki bununla İngiltere, Fransa; Arap çoğunluğu olan yerlerimizi bizden ayırıp kendilerine müstemleke yapacaklardır. İçimizde bir de Arap milliyetçiliği alıp yürümüştür. Bunlardan kültür ve din birliğine inanmıyanlar vardır ki bunların menfaat bakımımndan büyük devletlerin aleti olacaklarından şüphe edilemez. Buna mukabil çoğunluğu temiz bir milliyetçilik davası içindedir. Bunlarla görüşüp Arap meselesine bir çözüm noktası bulunabilir. Arap meselesi bundan sonra iç siyasetimizin en önemli meselesi olmuştur. İçerde azınlık ve Arap meselesi dururken, hangi teşkilât hangi vasıta ile dışarda *Pan-Turanizm* ve *Pan-İslamizm* umdelerini tahrik edebilir. Üstelik henüz içimizde bunlara bir istikamet vermemiş iken".

Ali Fuat Cebesoy her ne kadar Mustafa Kemal'in Misak-ı Milli sınırlarına 1907 yılında karar verdiğini ileri sürse de, aktardığı bu ifadeler, Araplardan ayrılmayı savunmadığını, "Arap meselesine" bir çözüm arayışı içerisinde olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan, Mustafa Kemal'in Arap milliyetçiliğini ikiye ayırdığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, "kültür ve din birliğine inanmayan" ve bu doğrultuda Arabistan'ı Osmanlı'dan ayırarak ülkeyi sömürge haline getirmek isteyen Avrupa devletleriyle iş birliği yapan gruptur. İkincisi ise samimi bağımsızlık taraftarlarıdır ki Osmanlı'nın bu grupla birlikte hareket ederek "Arap sorununu" çözme imkânı bulunmaktadır. Falih Rıfkı'nın verdiği bilgiyle Cebesoy'un bu alıntısı birlikte değerlendirildiğinde, Mustafa Kemal'in Türkler ve Araplar arasında bir federasyon kurulabileceği fikrine yakın olduğu sonucuna varılabilir. Öte yandan, ikinci grubun milliyetçiliğini takdir etmesinden hareketle, şartların oluşması durumunda, Mustafa Kemal'in Avrupa'nın sömürgesi olmayacak bir Arap devletine olumsuz bakmayacağını ileri sürmek mümkündür. Burada dikkat çeken nokta, Yusuf Akçura'nın da benzer bir düşünceye sahip olmasıdır. Akçura Suriye ve Filistin ziyareti sırasındaki makalelerinde Türkler ve Arapların "emperyalist Avrupa'ya" karşı iş birliği yapması gerektiğini, Arap milli bilincinin olgunlaşması durumunda ise "bağımsız Arabistan'ın" kurulmasına destek vereceğini belirtecektir.

[1156] Atay, **Çankaya**, 140.
[1157] Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 266.

Sonuç olarak siyasi seçkinlerin çoğunun, Rumeli topraklarının kaybedilmesinin ardından Türk-Arap İmparatorluğu fikrine yöneldiği görülmektedir. Ancak seçkinlerden bazıları bu fikri daha güçlü bir şekilde savunurken; diğerleri Anadolu'nun kalkınmasına öncelik vermişlerdir. Seçkinlerin önceliklerinin farklı olmasının temelinde, Meşrutiyet'in ilk yıllarında olduğu gibi, İmparatorluğu algılayış biçimleri bulunmaktadır. Hüseyin Cahit ve Halide Edib'in İmparatorluk fikrine bağlılığı Falih Rıfkı'ya göre daha fazladır. Ayrıca Osmanlı'nın, Türk-Arap İmparatorluğu olarak yeniden şekillenmesi Hüseyin Cahit ve Halide Edib'in *Millet-i Hâkime* anlayışıyla uyumlu bir niteliktedir. Falih Rıfkı ise ulusçuluk fikrine yakın bir siyasi yaklaşıma sahip olduğu için zihnindeki Türk-Arap İmparatorluğu'nda Arapların konumu belirsizdir.

Pantürkizmi savunan Yusuf Akçura'nın bu tartışma çerçevesindeki konumu ise kısa vadeli ve uzun vadeli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Aşağıda ayrıntılı olarak tartışılacağı gibi Akçura kısa vadede emperyalist müdahalelere karşı Türk-Arap iş birliğini savunurken, uzun vadede Arapların milli bilincinin kuvvetlenmesine ve ayrı bir siyasi birim oluşturmasına destek vermiştir. Mustafa Kemal'in de benzer bir çizgide olduğu görülmekle birlikte, önceliğini Türk-Arap Federasyonu'nun kurulmasına vermiştir. Bunun muhtemel nedeni, Hüseyin Cahit ve Halide Edib gibi *Millet-i Hâkime* düşüncesini savunması ve Selanik'in kaybedilmesinden sonra Türkçülüğe yönelse de, İmparatorluğun bekasını önemsemeye devam etmesidir. Dolayısıyla Falih Rıfkı'nın aksine henüz Anadolu merkezli bir ulusçuluk anlayışını benimsemediği, Yusuf Akçura gibi Arap milliyetçiliğine sempatiyle baksa da, ondan farklı olarak İmparatorluğun bütünlüğüne önem verdiği anlaşılmaktadır.

Mehmed Akif ise İslam birliği düşüncesi çerçevesinde Türk-Arap İmparatorluğu fikrini savunan seçkinlerle aynı doğrultuda düşünse de, bu unsurların etnik kökenlerine atıfta bulunulmasına karşıdır. İmparatorluğu bir İslam devleti olarak algılayan Mehmed Akif, dönemin teşvik ettiği "*etnik-dindar milliyetçilik*"[1158] ile uyumlu bir şekilde Gayrimüslimlerin Osmanlı'dan ayrılmasını sorun etmezken, federasyon gibi önerileri Müslümanların entegrasyonu açısından yetersiz görmektedir. Ona göre Türkler ve Araplar etnik kimliklerini bir kenara bırakmalı, Anadolu, Bilad-ı Şam ve diğer Arap toprakları İslamiyet etrafında birleşmelidir.

[1158] Zürcher, **age**, 107.

Bunun yanı sıra Mehmed Akif İslam birliği vurgusu yaparken Meşrutiyet dönemindeki yazılarının aksine *Millet-i Hâkime* düşüncesine mesafeli davranmıştır. Bunun muhtemel nedeni Balkan Savaşları sırasında Arapların da Osmanlı'dan ayrılabileceğine yönelik endişesinin, halihazırda fazla belirgin olmayan *Millet-i Hâkime* anlayışını perdelemiş olmasıdır. Dolayısıyla Bilad-ı Şam'a bakış konusunda seçkinler arasındaki fikir uyuşmazlığının Balkan Savaşları sırasında daha da görünür hale geldiği görülmektedir. Bu uyuşmazlığın temelinde ise İmparatorluk odaklı *Millet-i Hâkime* düşüncesi ile Anadolu merkezli ulusçuluk fikri arasındaki gerilimin izleri bulunmakla beraber İslamcılık ve Pantürkizm gibi ideolojiler, Bilad-ı Şam'a bakış konusunda farklı perspektiflerin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

4.2.2.Yusuf Akçura'nın Suriye ve Filistin Seyahati (Nisan-Ekim 1913)

Osmanlı seçkinlerinin Türk-Arap İmparatorluğu tartışmasını sürdürdüğü tarihlerde Yusuf Akçura hacı olmak için Hicaz'a doğru yola çıkmış; Mekke'ye ulaşmadan önce Bilad-ı Şam coğrafyasını gezmiştir. Bu yolculuğu sırasında edindiği izlenimleri kaleme alarak *Vakit* gazetesine göndermiştir. Nisan-Ekim 1913 arasında Bilad-ı Şam'da bulunan Akçura'nın yazıları üç başlık altında toplanabilir. Bunlardan birincisi Akçura'nın bu coğrafyada hissettiği yabancılık, ikincisi Osmanlı merkezi hükümetinin Bilad-ı Şam'ın idaresindeki yetersizliği, üçüncüsü de bölgedeki Arap milliyetçiliğine yönelik değerlendirmelerdir.

Akçura'nın Bilad-ı Şam üzerine kaleme aldığı yazılarında öne çıkan konuların başında bu coğrafyaya yönelik hissettiği yabancılık ve merak duygusu gelmektedir. Seyahatinin başında Suriye ve Filistin'in çok eski medeniyetlerin mirası olduğunu ifade eden Akçura, bu coğrafyayı yakından tanıma konusundaki heyecanını ortaya koymuştur. Ona göre Rusya ve Kazan'ın ise bu kadim coğrafyanın yanında "*üç aylık bebek*[*ten*]" bir farkı yoktur[1159]:

> "Suriye ve Filistin dünyanın en yaşlı ve ilginç yerlerinden birisi. Bundan üç, dört bin yıl evvel çok medenî kişilerin, hükûmetlerin varlığı malum. Daha geçen gün 3200 yıllık bir firavun sureti ve yazısı karşısında hayran hayran beş dakika vakit geçirdim. Bizim Rusya, Kazan falan bu yerlerle mukayese edildiğinde üç aylık bebek kadar. İlginçliği, şimdiki medenî dünyanın bütün dinleri bu yerlerde doğmuş. Mûsevilik, Hristiyanlık, Muhammedîlik, hepsi hurma, deve gibi Filistin, Suriye, Arabistan mahsulü; bu dinlerin hepsinin mutekidleri burada mevcutlar."

[1159] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 17. (Yusuf Akçura, "Suriye'den I", **Vakit**, 20 Nisan 1913).

Suriye ve Filistin'e yabancılığını ve hissettiği merakı gizlemeyen Akçura'nın düşünceleri kısa bir süre içerisinde olumsuz yönde değişmeye başlamıştır. Suriye'deki gezisine başlamadan önce okuduğu bir seyahat rehberinde kalabalık yerlerde hırsızlık olaylarının yaşanabileceğini okuduğunu ifade etmiş; yaşadığı tecrübelerin bu söylentilerin doğruluğunu tescil ettiğini belirtmiştir[1160]:

> "Önceden beri Suriye halkının ahlâkının kötü olduğunu işitiyordum. Bunlara aldatıcı, dolandırıcı, hileci diyorlar. Seyahate gidenlere, insanı suya batırmayan, ateşte yakmayan dualıklar kadar gerekli bir kitap, "seyahat rehberi"nde bu konuda şöyle yazıyor: Kalabalık yerlerde cüzdanınıza sahip olunuz, bir şey satın alırken pazarlık yapın, geri verilirken pazarlık yapın, geri verilen paranın doğru olduğuna, sahte olmadığına dikkat edin… Ve başka şeyler yazmakta. Vak'a bu gibi aldatıcılar Suriye'ye has değil, İstanbul'da insanı az aldatmıyorlar, yolcuların cebine az girmiyorlar, para üstü verirken mutlaka beş-on kuruş eksik veriyorlar. Burada ihtimal bu gibi haller İstanbul'dan da fazladır: İlk önce vapurdan inerken beni aldatmak istediler. Kayıkçıyla on dakika pazarlık yapıp, beş kurula anlaşmıştık, gemiden çıkınca on kuruş ver diyerek ısrar etmeye başladı, en sonunda yüzüne beş kuruşu atıp, ayağımdan tutan eline değnekle çok sert bir şekilde vurup, arabacının yardımıyla elinden kurtulmak mümkün oldu. Doğrusunu söylemek lâzım, bu gibi durumlarda cahil halktan ziyade hükûmetin, ulemanın, memurların kusuru var."

Suriye'deki "medeniyetsizlik" ve "kuralsızlıktan" şikâyet etmeye devam eden Akçura, Filistin'e yaptığı seyahat sırasında da benzer görüşleri dile getirmiştir. Kudüs'ü gezerken uğradığı hayal kırıklığını bu şehri "dar, kalabalık ve pis" olarak niteleyerek belli etmiştir[1161]:

> "Kudüs kalesinin içi tamamen bir şark şehri, dar, kalabalık, pis, bir sokak. Çoğunlukla ekmek, et, yağ, hıyar gibi şeyler satıyorlar. O kadar kalabalık ki, çarpışmadan yürümek mümkün değil, yarım yamalak yüzünü süslemiş, burnuna halka takmış Bedevî kadını, eşek, un çuvalı, bol cübbeli molla, deve, uzun ve büyük bir tepsiyle küçük yuvarlak sarı ekmekler doldurup başına koymuş Arap çocuğu, hepsi birbirine bakıp, bağırıyor, darlıkta bu pislikte akıp gidiyorlar. Ben de kendimi akıntıya bıraktım. Bedevî kadınının omuz başına, günah-sevap yazan melek gibi oturmuş bebeğine çarpmamak ya da et satıcısının sırtındaki koyun derisinden damlayan kanlar üzerime gelmesin diye kısıla kısıla, bir taraftan diğer tarafa yürüyordum. İlerledikçe sokağın üzeri kapandı, karanlık oldu, gürültü daha da arttı. Et, hıyar dükkânları, kebap, baklava satmakta olan 'restoran'lara dönüştü. Üstü kapalı sokakta kebapçılardan gelen acı duman, burnumu sızlatıp, gözümden yaş getiriyordu. Kebapçıları az geçmiştim ki karanil, badyan kokuları burnuma geldi, şarkın hem eczahanesi, hem parfümeri mağazası olan attar dükkânları

[1160] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 28. (Yusuf Akçura, "Suriye'den III", **Vakit**, 28 Nisan 1913).
[1161] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 162-163. (Yusuf Akçura, "Kudüs-i Şerif", **Vakit**, 26 Eylül 1913).

yakınmış. Burayı geçince sokağın üstü açıldı, az da olsa hava ve aydınlık girdi, insanlar da azaldı, azıcık hava almak mümkün oldu."

Akçura'nın zihnindeki medeniyet anlayışı, merkezi bir otorite tarafından denetlenen ve kuralların hâkim olduğu organize bir toplumsal düzene işaret etmektedir. Yukarıda da tartışıldığı gibi bu özellikler Batıcılık düşüncesini benimsemiş olan Osmanlı seçkinlerinin ideallerini yansıtmaktadır. Bir başka ifade ile Akçura toplumsal örgütlenme modeli olarak Batı medeniyetini tek seçenek olarak görmektedir. Bu nedenle Bilad-ı Şam'da karşılaştığı "düzensizlik" ve "modern toplum öğelerinden yoksunluk" Akçura'yı rahatsız etmiştir. İzlenimlerini aktarırken, Bilad-ı Şam coğrafyasında var olduğunu düşündüğü sorunların kaynağını tartışmıştır. Ulaştığı sonuç, Osmanlı'nın merkezi otoritesini bu coğrafyada yeterince hissettirememiş olmasıdır. Bu tespitini ileri sürerken Beyrut'taki Osmanlı eğitim kurumlarının yetersizliğini gündeme getirmiştir. Ona göre bu şehirdeki Hıristiyan mektepleri ileri seviyede eğitim verirken, birkaç lise dışında Müslüman okulları öğrencilere yazmayı dahi zor öğretmektedir[1162]:

"Müslüman mekteplerinin gözle görülürlüğü sadece bir 'Külliye-i Osmaniye' isimli Arap lisesi, bir hükümet lisesi, bir dârülmuallimden ibaret; diğerlerinin hepsi sadece kadimi sübyan mektepleri. Sübyan mekteplerinde kırk elli erkek çocuğu, pis hurma çıtasına dizip sadece bağırtıyorlar. Bu mekteplerin şakirtleri mektepteki vakitlerinde az çok *Kur'an* okumayı, çok zorlukla yazmayı öğrenseler de çıkınca bunları da unutuyorlar. Hıristiyan mektepleri arasında iki büyük dârülfünun, birkaç tane orta mektep olduğu gibi iptidailerin hepsi en yeni usûlde, en güzel tertipte ders okutuyorlar. Hıristiyanların 67 mektebine 10 binden fazla erkek ve kız çocuğu devam ediyor. 10 bini, Müslümanların 2 bin beş yüzü ile mukayese edersek, sadece rakam bakımından dört misli fark olduğu görülür."

Bilad-ı Şam'ın Osmanlı'nın bir parçası olmasına rağmen bu coğrafyadaki eğitim kurumlarında Türkçeden çok Fransızca öğretilmesi ise Akçura'nın dikkat çektiği bir diğer konudur. Beyrut'taki okulları gezen Akçura'ya göre Türkçe, Fransızca gibi yabancı bir dildir. Öyle ki halk Fransızcayı daha iyi öğrenmektedir: "*Araplar için ikisi de yabancı dil olan Türkçe ve Fransızcanın tedrisleri birbiriyle mukayese edilmeyecek derecede çok farklı. Fransızca çok iyi okutuluyor*". Osmanlı'nın kendi dilini Beyrut halkına öğretememesinin yanı sıra tarihini de etkin bir şekilde öğrencilere aktaramadığını savunmaktadır. Bunun temel nedeni de organizasyon,

[1162] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 23. (Yusuf Akçura, "Suriye'den II", **Vakit**, 24 Nisan 1913).

materyal ve kadro eksiklikleri nedeniyle Osmanlı-Türk tarihi derslerinin özenle hazırlanmamasıdır[1163]:

> "Osmanlı-Türk tarihi okutulmuyor denilebilir. Bunun da sebebi yine kitap ve muallim yokluğu imiş! Mektep kurulalı 18-19 yıl olmuş, hâlâ Osmanlı-Türk tarihi için muallim ve kitap bulunamamış. İslâm tarihi okutulmaktadır, Mısır'da basılan tarih kitapları, Memlûk ve Çerke[z] sultanlıkları ile bitiyor; Osmanlı Türklerinin Suriye ve Mısır'ı fethettikleri vakit, İslâm tarihi küt diye kesilip gitmiş!"

Akçura, hükümetin eğitim alanındaki ilgisizliğine dikkat çekerken, Beyrut'taki eğitimcilerin içinde bulundukları zor durumun altını çizmiştir. Osmanlı yöneticileri eğitime yatırım yapmak yerine gösterişle uğraşmaktadır. Bu durum aslında Akçura'nın gözünde devletin otorite eksikliğini yansıtan temel etkenlerden birisidir[1164]:

> "Beyrut'ta Külliye-i Osmaniye'den başka Arapların mektebi yok. Çocukların bir köşesine toplanıp bağrıştığı, toprak üstüne hurma dallarından yapılmış derme çatma kulübeleri mektep olarak saymazsak. Bunlardan biraz farklı olarak, 'müderris-i tefeyyüz' mü, 'müderrisü'l terakkî' mi, hesaba alınacak gibi değil. Vak'a bunun müdürü çok ihlaslı olarak çaba gösterene benziyor, lâkin çocuklar fakir, para ödeyemiyorlar, halktan yardım eden yok, hükûmet ilgilenmiyor da. Bu sebeple ismi 'terakki' ve 'tefeyyüz' olsa da, çok ileriye gidemez. Parlak isimleri, dıştan parlak görünmekte olan eşyaları sevme Araplarda, Acemlerden çok olsa da Osmanlı Türklerinden fazla olamaz."

Akçura'nın aktardığı bu izlenimler, Hüseyin Cahit'in Meşrutiyet'in ilk yıllarında İTC'nin yaptığı eğitim hamlelerine ilişkin iddialarıyla [1165] çelişmektedir. Hatırlanacağı gibi Hüseyin Cahit Cemiyet'in kendi inisiyatifiyle Bilad-ı Şam coğrafyasında birçok okul açtığını ve yüzlerce öğrencinin eğitim görmesini sağladığını yazmıştır. Ancak Akçura'nın izlenimlerine göre bu okullar belli yerlerde toplanmış; Bilad-ı Şam'ın tamamına yayılamamıştır. Beyrut gibi İmparatorluğun önde gelen şehirlerinde Osmanlı eğitim sistemini uygulayacak yeterli sayıda okul bulunmamaktadır. Var olan okullar ise verimli bir şekilde faaliyet gösterememektedir.

Eğitim konusunda benzer düşünceleri Halide Edib Birinci Dünya Savaşı sırasında dile getirecek, Cemal Paşa'nın davetiyle 1916 da gittiği Bilad-ı Şam'da hükümetin

[1163] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 55. (Yusuf Akçura, "Suriye'den VI", **Vakit**, 11 Mayıs 1913).
[1164] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 59. (Yusuf Akçura, "Suriye'den VII", **Vakit**, 12 Mayıs 1913).
[1165] Hüseyin Cahit, "Suriye Ahvali ve Arablar", **Tanin,** 25 Ekim 1909.

eğitim faaliyetlerinin yetersiz olduğunu ve bu sahanın Fransızlara bırakıldığından şikâyet edecektir. Bu doğrultuda Suriyeli ve Lübnanlı kız çocuklarına hem Türk hem de Arap kültürünün aktarılması için çalışmalara başlayacaktır[1166].

Eğitim konusundaki olumsuz izlenimlerinin yanı sıra Akçura'nın üzerinde durduğu bir diğer konu Bilad-ı Şam'da yalnızca çocukların ve gençlerin değil yetişkinlerin de "*talim ve terbiyesine*" önem verilmemesidir. Ona göre "*Ulema ve münevver sınıf*" toplumu yönetemediğinin farkında olmamakla birlikte "*bilinmeyen büyük siyasi hayaller ya da temelsiz tasavvurların*" peşinden gitmektedir [1167] . Öyle ki, Osmanlı'nın haber ajansları dahi ülkede olup bitenleri Bilad-ı Şam coğrafyasına aktarma konusunda yetersizdir. Bu coğrafyadaki insanlar yaşadıkları İmparatorluğun bir parçası olma farkındalığından uzaklaşmıştır: "*Osmanlı haber ajanslarından alınan haber yok, çok yalan haber verip aldatıyorlar, deniliyor… Telgraftan sonra biraz Suriye haberleri, ondan sonra yarım sayfa ilan. İlanların çoğu doktor, helva, çikolata…*"[1168]. Bu duruma ilave olarak Osmanlı'nın "Türk kültürünü tanıtmak için hiçbir şey yapmaması" Akçura'nın eleştirdiği bir diğer konudur. Ona göre az da olsa var olan okullaşma faaliyetlerinin dışında Beyrut gibi önemli bir Osmanlı şehrinde mimari, Türkçe tiyatro, kitap ve gazete gibi "*medenî Türk tesiri hiç yok*[*tur*]"[1169]:

> "Beyrut'ta Türkçe gazete, kitap okunmuyor, Beyrut'ta Türkçe kitap satan bir kitapçı da yok denilebilir, Türkçü umûmî dersler verilmiyor, tiyatro oynanmıyor, Türk hayatından sinema gösterilmiyor, Türk'ün yaptığı eşyalar satılmıyor, Türk müziği meçhul, Türk mimarisinin varlığı da işitilmemiş. Başka ne söyleyeyim, Türk medeniyetinin vücudunu halka gösterecek, onu halka sevdirecek, onlara halkın muhabbetini celp edecek bir şey yok vesselam…"

Devletin Bilad-ı Şam'a karşı olan ilgisizliğini eleştiren Akçura, Batılı ülkelerin ticareti ele geçirdiğini, Osmanlı lirasının kendi topraklarında "tanınmadığını" söylemektedir. Bunun yanı sıra imar faaliyetlerinin yine Avrupalılar tarafından yürütüldüğüne dikkat çekmiştir: "*Köylerin güzelleri Almanların. Hatta akçe de, akçe sayma da Fransızlar gibi Fransız parası. Buradaki en muteber akçe vâhid-i kıyâsî*

[1166] Adıvar, Mor **Salkımlı Ev**, 276.
[1167] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları,** 28-29. (Yusuf Akçura, "Suriye'den III", **Vakit,** 28 Nisan 1913).
[1168] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 60. (Yusuf Akçura, "Suriye'den VII", **Vakit**, 12 Mayıs 1913).
[1169] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 70. (Yusuf Akçura, "Suriye'den V", **Vakit**, 11 Haziran1913). Kitabı derleyen İsmail Türkoğlu, Yusuf Akçura'nın makalesinin postayla geç ulaştığını bu nedenle beşinci makalesinin altıncı ve yedinci makalesinden daha ileri bir tarihte yayınlandığını belirtmiştir.

(para ölçüsü) kuruş, lira falan değil, Frank. Lira denilince Osmanlı lirası anlaşılmıyor, 20 Franklık Fransız Napolyunu anlaşılıyor"[1170].

Akçura hükümetin otorite eksikliğini gündeme getirirken, Türklerin tarih boyunca bu topraklarda "tembellik ettiğini" savunmuştur. Ona göre bu durum Bilad-ı Şam'daki "bin yıllık" Türk varlığının silinmesi ihtimalini güçlendirmektedir: "*Bizim mübarek Türkler, Osmanlı'nın gelmesinden evvel de, sonra da burada bin yıl hâkimlik etmişler, lâkin şu hâkimliklerini bir çizgi ile olsa da hatıra getirmeyi fazla iş olarak düşünmüşler, bu derece tevazu, ya da tembelliği, tarih baba ekseriyâ affetmiyordur*"[1171].

Bu çerçevede Osmanlı'nın Bilad-ı Şam'daki "yönetim zafiyetine" 1905-1907 yılları arasında Bilad-ı Şam'da bulunan Mustafa Kemal'in de değindiğini hatırlatmak uygun olabilir. Mustafa Kemal bürokrasinin yozlaşmışlığına dikkat çekmiş; bu nedenle devletin giderek zayıfladığını savunmuştur[1172]. Bu meseleye Cumhuriyet döneminde Falih Rıfkı da dikkat çekecek, Birinci Dünya Savaşı'ndaki deneyimlerine ilişkin yaptığı geriye dönük değerlendirmelerde Osmanlı'nın bu coğrafyadaki "temelsizliğinden" bahsedecektir[1173].

Akçura'ya göre Türklerin kendi egemenliklerini korumak için yeterli çabayı göstermemesinin ötesinde Araplar da "*millî medeniyetlerini muhafaza etmek için*" gerekli mücadeleyi vermemektedir. Her iki unsurun da "milli bilinçten uzak olması" Akçura'yı "kaygılandıran" meselelerin arasında yer almaktadır[1174]:

> "Amerikalılar, Fransızlar, Almanlar, burada gelip mektep, hastane vesaire yaparken Hıristiyanlığı, Hıristiyanlığın kendine has mezheplerini yaymaya ve kendi padişahlıklarını halka sevdirip, burada dillerini yaymaya, bu yerin ticaretine sahip olmaya, ihtimal ki bir gün siyasetce de bu yerleri kendilerine bağlamayı düşünüyorlar, lâkin bu maksada ulaşmak için çok hayırlı ve faydalı işler de yapıp bırakıyorlar. Niye Müslümanlar kendi dinlerini korumak için, niye Türkler kendi hâkimiyetlerini kaybetmemek için, niye Araplar kendi millî medeniyetlerini muhafaza etmek için Avrupa ve Amerikalıların yaptıklarını yapmıyorlar? Kim onların elini bağlıyor? Kim onlara mani oluyor? Müslümanların, Türklerin, Arapların kendi yurtlarında,

[1170] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 63. (Yusuf Akçura, "Suriye'den VII", **Vakit**, 12 Mayıs1913).
[1171] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 85. (Yusuf Akçura, "Suriye'den X", **Vakit**, 18 Haziran 1913).
[1172] Mango, **age**, 59-60; Doğanay, **agm**, 170; Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 155; İnan, **age**, 11. Bkz: **Bölüm 4.1.1. Merkeziyet Tartışmaları Etrafında Bilad-ı Şam (1908-1912).**
[1173] Atay, **Zeytindağı**, 94. Bkz: **Bölüm 6.2.1. Kaybedilen Topraklar…**
[1174] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 31. (Yusuf Akçura, "Suriye'den III", **Vakit**, 28 Nisan 1913).

> kendi mevcudiyetlerini korumaya, bunun için maddî ve manevî güçlerini sarf etmek sadece hakları değil, en büyük vazifeleri."

Yusuf Akçura'nın bu endişesinin yalnızca Türklere değil aynı zamanda Araplara da yönelik olması dikkat çekicidir. Ona göre Araplarla Türkler, Avrupalıların hâkimiyetine girmemek için ortak bir zeminde buluşmalı, birlikte hareket etmelidir. Yalnızca hükümetten çare beklemek, her iki unsurun da bu coğrafyadaki milli benliğinin yok olmasıyla sonuçlanabilir[1175]:

> "Vâkı'â bütün Türklerin bugünkü günde hali, vaziyeti taaruz edecek, medeniyetçe kendi ile aynı seviyede ya da ileride olanları yenecek derecede değil; bunun için [Beyrut'un ileri gelenlerinden liberal siyasetçi] Hasan Bey'in fikrini ben de doğru olarak kabul ediyorum. Türklerin ve Arapların anlaşmaları gerekir. Hem bu konuda Osmanlı hükûmetinin tedbirlerini beklemek yetmiyor, Türkler, Araplar milletçe kımıldanıp kendi aralarında yakınlaşma, anlaşma çarelerini izlemeleri gerekir."

Bu konuda Akçura'nın Bilad-ı Şam seyahati sırasında Mehmed Akif ile aynı doğrultuda düşünmeye başlaması ilgi çekicidir. Yukarıda ifade edildiği gibi Mehmed Akif hem Meşrutiyet'in ilk yıllarında hem de Balkan Savaşları'ndan sonra Türk ve Arap unsurları parçalanmaya ve emperyalizme karşı "İslam birliği" çerçevesinde mücadeleye çağırmıştır[1176]. Mehmed Akif "Tevhid-i İslam" idealini savunurken, Osmanlı'nın bütünlüğü ile ilgilenmeyen ve Türklerin kendi devletini kurmasını savunan bir Pantürkist seçkinin Arapların milli mevcudiyetini düşünmesinin üç nedeninden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, yukarıda da ifade edildiği gibi Akçura'nın Türklüğün yanı sıra Müslümanlığı da önemsemesidir[1177]. Milli Mücadele döneminde Osmanlı'nın Arap coğrafyasında hâkimiyet kurduktan sonra Batı'yı fethetmeye yönelmesini bir hata olarak görecek olması bu bakış açısının bir yansımasıdır. Ona göre Hıristiyanların yoğun olarak yaşadığı topraklar 16.yüzyılda İmparatorluğa katıldıktan sonra, Osmanlı'nın Türk-İslam kimliğine dayalı homojen yapısı zarar görmüştür[1178]. Dolayısıyla Müslüman Araplara ilişkin Milli Mücadele yıllarında ifade ettiği düşüncelerinin 1913'te de aynı doğrultuda olduğu görülmektedir.

[1175] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 74. (Yusuf Akçura, "Suriye'den VIII", **Vakit**, 12 Haziran 1913).
[1176] Örnek için bkz: Ersoy, **Düzyazılar**, 319. (Mehmed Akif, "Enfal Suresi'nden, 25. Ayet", **Sebilürreşâd**, c. 9-2, s. 213-31, 20 Eylül 1328).
[1177] Bkz. **Bölüm 3.4. Türkçülük.**
[1178] Akçura, **Siyaset ve İktisat**, 85-86.

İkinci olarak Arap topraklarının Batı'ya karşı savunulması Osmanlı'nın hâkim unsuru olan Türklerin bekası açısından da önem kazanmaktadır. İmparatorluğun bir parçası olan Arap coğrafyasının Batılılarca işgal edilmesi Osmanlı'nın dağılmasına neden olacak ve Araplarla birlikte Türkler de Batı'nın etki alanına girecektir. Bu doğrultuda Akçura'nın Türkler ve Araplar arasında dolaylı da olsa bir kader birliğinin varlığına inandığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Akçura ile Mustafa Kemal arasında bir görüş birliği olduğu ileri sürülebilir. Mustafa Kemal de Avrupalılarla iş birliğine meyilli olmayan Arap milliyetçilerini "temiz bir dava" yürüttüğünü ifade etmiş; Osmanlı'nın bu çevreyle birlikte hareket edebileceğini ve "Arap sorununa" bir çözüm bulabileceğini savunmuştur[1179]. Dolayısıyla her iki seçkinin de Arap topraklarının Avrupa develetlerinin etki alanına girmesini istemediği sonucuna varılabilir.

Üçüncüsü, Akçura'nın Türk-Arap İmparatorluğu tartışmalarından "sınırlı da olsa" etkilenmiş olma ihtimalidir. Arapların henüz milliyetçiliğe yönelmediğine inanması[1180], bu yaklaşımını şekillendiren etkenlerin arasında gösterilebilir. Ancak Akçura'ya göre bu iş birliği geçici bir süre için geçerli olmalıdır. Aşağıda da değinileceği gibi Arapların milli bilincinin yükselmesi durumunda Türklerin bu toprakları tutmakta ısrar etmemesi gerektiğini savunacaktır. Dolayısıyla Akçura'nın Araplarla Türkler arasındaki ilişkinin kuvvetlendirilmesine yönelik düşünceleri İmparatorluğun toprak bütünlüğü veya Osmanlı seçkinlerinin üzerinde durduğu Türk-Arap İmparatorluğu fikrinden farklı bir yönde evrilmiştir.

Akçura'ya göre ne Türkler ne de Araplar "emperyalist tehlikenin" farkındadır. Suriye'de karşılaştığı mebusluk yapmış bir ileri gelenle yaptığı tartışmada, Türklerin yönetim zafiyetinin yanı sıra Arapların Avrupa ülkelerinin faaliyetlerini göz ardı ederek Osmanlı'yı sömürgeci olarak nitelemelerini eleştirmiştir[1181]:

> "Mecliste bulunanlardan emekliye ayrılmış atlı asker subayına benzeyen, uzun boylu, zayıf, elinde kamçı tutan birisi, söze karışıp, 'Türkler bu memleketi kendi müstameresi [sömürgesi] olarak görüyorlar…' deyince ben de durmadaım: 'Efendi, dedim, nasıl müstamere? Bunun emareleri nerede? Saniyen sizi, toprağınızı nasıl sömürüyorlar? Müstamereleri gösteriniz? Bu

[1179] Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 266.
[1180] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 48-49. (Yusuf Akçura, "Suriye'den V", **Vakit**, 9 Mayıs 1913).
[1181] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 39. (Yusuf Akçura, "Suriye'den IV", **Vakit**, 7 Mayıs 1913).

> memleketi müstamere edenler, Fransızlar, Amerikalılar, Almanlar, Yahûdilerdir. Yapabiliyorsanız, onlara karşı kendinizi müdafaa ediniz!'"

Diğer taraftan Bilad-ı Şam coğrafyasında ortaya çıkan "karışıklıklarda" Batılı ülkelerin "parmağı olsa da" meselenin temelinde Osmanlı yönetiminin otorite zaafı ve uzaklığı bulunmaktadır[1182]:

> "Osmanlı hükûmet memurları bir vilayette, bir şehirde fitne çıktı mı 'efendim, ecnebi parmağı' diyorlar ve 'ecnebi parmağından' şu arada para ile gelip karışan yabancıların tesirini murat ediyorlar. 'Ecnebi parmağı' fakat uzun zamanda, türlü yollardan, özellikle de şu şu mektep, medrese, şefkat yerleri gibi müesseselerden gelen tesir manasına gelse de doğru bir sözdür. Arap hareketinde ecnebi parmağı olduğu muhakkak, lâkin ecnebi parmağının halkı gıdıklamaya muvaffak olmasını yukarıda belirttiğim gibi, halkın kendi hükûmetleri idaresinden bezip, usanmasına tevafuk etmektedir: Büyümesine hazırlanan toprak olmasa fitne tohumu serpildiği yerde kuruyup da çürüyüp biter."

Akçura'nın ifadeleri daha önce Bilad-ı Şam'da görev yaparken Mustafa Kemal'in bu coğrafyaya ilişkin düşünceleri ve Falih Rıfkı'nın yirmi yıl sonra yazacağı *Zeytindağı*'ndaki görüşleriyle paralellik göstermektedir. Falih Rıfkı da Osmanlı'nın Bilad-ı Şam'ı "*sömürgeleştiremediğinden*" ve "*vatanlaştıramadığından*" bahsetmektedir[1183]. Akçura da sömürgecilik konusunda tartıştığı Suriyeli eski mebusa itiraz ederken, bir bakıma Osmanlı'nın bu coğrafyadaki yönetim zafiyetine vurgu yapmaktadır.

Yusuf Akçura, Falih Rıfkı ve Mustafa Kemal, Selim Deringil'in *ödünç alınmış kolonyalizm* ve Ussama Makdisi'nin *Osmanlı Oryantalizmi* olarak kavramsallaştırdığı bir bakış açısıyla izlenimlerini yorumlamıştır. Bu anlayışa göre 19.yüzyıldan itibaren emperyalist ülkelerin baskısını hisseden devletlerin arasında yer alan Osmanlı İmparatorluğu, ayakta kalabilmek için toplumu "modernleştirme" siyasetini takip etmeye başlamıştır[1184]. Üç seçkinin de farklı dönemlerde modern toplum öğelerinin yoksunluğundan ve devletin kuvvetsizliğinden şikâyet etmesinin arka planında bu düşüncenin yer aldığını söylemek mümkündür. Her üçü de modernleştirme siyasetinin gerekliliğini kabul etmekte ancak hükümetler tarafından ciddiyetle uygulanmadığını düşünmektedir. Birinci Dünya Savaşı döneminde Bilad-ı

[1182] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 60. (Yusuf Akçura, "Suriye'den VII", **Vakit**, 12 Mayıs 1913).
[1183] Şirin, **age**, 82.
[1184] Deringil, "Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 166-167; Makdisi, **agm**, 768.

Şam'da bulunan seçkinlerin deneyimleri ve izlenimleri tartışılırken bu siyasi yaklaşım ayrıntılı bir şekilde irdelenecektir.

Yusuf Akçura'nın Bilad-ı Şam coğrafyasındaki seyahatine ilişkin üzerinde durduğu bir diğer konu da Arap milliyetçiliğidir. Bu düşüncelerini ifade ettiği dönemde Suriyeli Arapların ileri gelenlerinin özerklik konusunda Osmanlı hükümeti ile müzakere halinde olduğunu hatırlatmak uygun olabilir. Nisan 1913'teki Paris Konferansı'nda Arap seçkinlerden bazılarının İmparatorluğun geleceğini sorgulamaya başlaması, buna karşın hükümetin Araplara özerklik verilmesi konusunda ılımlı bir yaklaşımı benimsemesi, dönemin siyasi havası hakkında fikir vermektedir[1185]. Bu bağlamda Akçura'nın Bilad-ı Şam ziyareti "bağımsızlık", "muhtariyet" ve "Türk-Arap İmparatorluğu" tartışmalarının yaşandığı bir atmosferde gerçekleşmiş; Akçura ise Suriyeli seçkinlerin bu taleplerinin kaynağını yerinden inceleme fırsatına sahip olmuştur. Bu dönemde Paris Konferansı'nı kaygı ile takip eden İttihatçılar Bilad-ı Şam coğrafyasının Osmanlı'dan kopmasını engellemeye çalışırken, aşağıda ayrıntılı olarak üzerinde durulacağı gibi, Yusuf Akçura Suriyeli Arapların milliyetçi faaliyetlerini desteklemiştir[1186].

Öte yandan Akçura'ya göre Araplar henüz "*ilim ve medeniyet kuvveti*" gibi gerekli araçlara sahip olmadığı için Avrupalıların "emperyalist saldırganlığına" karşı Türklerle hareket etmelidir. Öyle ki, Araplar dahi milli bir toplumsal örgütlenme modeline sahip olmadıklarını kabul etmektedir[1187]:

> "Ben Arapların istediklerini faaliyete çıkaracak güçlerinin şimdilik mevcut olduğunu göremedim. Güçten, kuvvetten muradım, sadece kaba silah kuvveti değil; ilim ve medeniyet kuvvetini de buna ilave ediyorum. Kendileri de olduğunu iddia etmiyorlar. Yabancı halklardan müsteşarlar çağırmak istemeleri de bu kuvvetsizliğin delilidir. Biz, diyorlar, kendi kendimizi idare edecek kadar, ilim, marifet ve tecrübe sahibi değiliz (başka türlü söylemek gerekirse, tamamen istiklâl derecesinde olmadan fakat muhtariyet halinde durmaya da kendi kuvvetleri yetmiyor); bunun için bize iş öğretecek olan yabacılara muhtacız."

Dolayısıyla bu aşamada Arapların bir "ayrılık mücadelesi" içerisinde olması söz konusu değildir. Bu konuda Hüseyin Cahit ile aynı fikirde[1188] olan Akçura, diğer taraftan Osmanlı'da Türkler ile Arapların eşit haklara sahip olmasını desteklediğini

---

[1185] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**,187-188; Kurşun, **age**, 71-75.
[1186] Georgeon, **age**, 49.
[1187] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 48. (Yusuf Akçura, "Suriye'den V", **Vakit**, 9 Mayıs 1913).
[1188] Bkz: **Bölüm 4.1.1.Merkeziyet Tartışmaları Etrafında Bilad-ı Şam (1908-1912).**

ifade etmektedir. Bu bağlamda Halide Edib gibi âdem-i merkeziyetçi bir yaklaşım sergilemekle[1189] beraber, tek kaygısının Türklerin "Araplaşma" ihtimali olduğunu belirtmektedir[1190]:

> "Ah yok: Ben Arapların Türklerle tamamen müsavi olmalarına karşı değilim, Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk ve Arab'ın hakları eşit olsun. Lâkin Arapların Türklerin yiyip bitirmelerine, temsil etmelerine razı olamam. Nasıl ben Türk'ün Fransız ya da Rus olmasını istemiyorsam, aynı şekilde Arap olmasını da istemiyorum. Din-i İslâm bence milliyet fikirlerinden yukarı, milliyet fikirlerinden âlidir: O bir millete bağlanmamış, Araba'da, Türk'e de has değil. Din ile milletin ayrılması gerekir. İslâmın dili sadece Arapça, Müslümanlık Araplıktır demek, Allah'ın rabbülâlemin olduğunu unutmak demektir. İslâm milliyete bağlı değildir, ben İslâmı Hıristiyanlık gibi bütün dünya milliyetlerini bitirmeden içine alacak kadar geniş diye iman ediyorum."

Burada Akçura'nın Türkleri ve Arapları ayrı birer millet olarak kabul ettiği, bir başka ifade ile "Osmanlı milleti" kavramını reddettiğine dair ipuçlarını bulmak mümkündür. Henüz 1903 yılında yazdığı *Üç Tarz-ı Siyasette* Osmanlıcılık düşüncesine itiraz eden Akçura, aynı makalesinde bütün Müslümanların aynı siyasi çatı altında toplanmak zorunda olmadığını belirtmiştir[1191]. On yıl sonra aynı düşünceleri Suriye'de iken tekrarlayarak Türklerin milli bilincinin korunmasını başlıca siyasi kaygısı olduğunu vurgulamış; aynı şekilde Arapların kendi milli benliklerini muhafaza etmek istemeleri durumunda, buna saygı duyacağını ifade etmiştir[1192]:

> "Ben milliyetçiyim, her milletin elinden geldiği kadar olsa da mükemmelleşmesini, beşeriyetin umumî terakkisi için faydalı olarak düşünüyorum. Her millet, millet halinde terakkisinin son çizgisine gitmeye kadar hak sahibidir. Başka milletlere tabî hak tanınan kendi kendilerine sahip olma, kendi dilleri ile konuşma, okuma, okutma, iş yapma hakkını, Araplardan inkâr etmek nasıl mümkün? Kendine, kendi milletine dünyanın her köşesinde bu hakkı isteyip, uğraşan kişi, başkalarına, başka milletlere bu hakkı reddederse *Novoe Vremya* mantığına düşer: Bu mantık, gülünç ve çirkin değil, pis ve iğrençtir."

Türkçü bir yaklaşıma sahip olup Arap milliyetçiliğine karşı çıkmanın çelişkili bir durum olacağına inanan Akçura, bir bakıma Osmanlı'nın bütünlüğüne ve Türk-Arap

---

[1189] Akçura'nın Osmanlı'da âdem-i merkeziyetçi bir siyasi anlayışı savunduğunu hatırlatmak uygun olabilir. Bkz: **Bölüm 3.3. Merkeziyetçilik.**

[1190] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 47. (Yusuf Akçura, "Suriye'den V", **Vakit**, 9 Mayıs 1913).

[1191] **Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar**, 76.

[1192] "*Suriye ve Filistin Mektupları*" kitabını derleyen İsmail Türkoğlu, bu alıntının olduğu sayfaya *Novoe Vremya* gazetesinin milliyetçi bir Rus gazetesi olduğunu ve 1868-1917 yılları arasında çıktığı bilgisini bir dipnot olarak ilave etmiştir. Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 48. (Yusuf Akçura, "Suriye'den V", **Vakit**, 9 Mayıs 1913).

İmparatorluğu fikrine diğer seçkinler kadar önem vermediğini göstermektedir. Dolayısıyla yukarıda tartışılan Türk-Arap iş birliğine verdiği desteğin, Avrupa ülkelerinin emperyalist siyasetine karşı geçici bir önlem tavsiyesi olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Arapların milli bir bilince ulaşması durumunda İmparatorluktan ayrılmalarında bir sakınca görmemektedir. Öyle ki, Suriyeli Arapların milli bilincini kuvvetlendirmeye yönelik çalışmaları takdirle karşılamaktadır[1193]:

> "Beşir Beyin sözlerinde abartı yok; olsa azaltılmış olur, o gerçekten de idealist bir kişi. O mektepten çok şeyler, belki bütün Arap dünyasının yeniden yükselmesi, yeni bir can alıp, Bağdatlar, Endülüsler zamanındaki gibi büyük bir medeniyet merkezi olmasını bekliyor. Beşir Bey sevimli, ruhlu, güçlü, şişman, sarı bıyıklı, güleç yüzlü; İstanbul'un şık beyleri gibi, bugün terziden alınmış giyimler, taş gibi beyaz yakalar hiç bozulmamış. Lâkin içinde yanmakta olan iman ateşi, sarımtırak güzel ve güleç gözlerinden çıkıp yüzünü nurlandırıyor. Ben bu kişinin canı gönülden kendi milletine çalışmasını görüp çok sevdim; onun bu çabası, gün geçtikçe Türklerin zararına olacağını düşündüğüm halde yine ona karşı derin ve samimi hürmet, muhabbet duydum. Eğer Arapların parlak bir istikbali olacaksa, onun en ciddi hadimlerinden birisi, muhakkak şu gördüğüm pedagog-tabip olacaktır."

Akçura'nın makalelerinde dikkat çeken bir diğer konu da Yahudi milliyetçiliğine de sıcak bakıyor olmasıdır. Öyle ki Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulması ihtimaline ilişkin olumlu ifadeler kullanmaktadır[1194]:

> "Kendi kendime dedim: 'İşte bu halk, Yahudiler, kendilerinden başka kimseye ihtiyaçları olmadan, böyle yeni, medenî bir küçük şehir kurmuşlar, mühendisleri, mimarları, doktorları, muallimleri, idarecileri, koruyucuları, taşçıları, suculara, hepsi hepsi kendilerinden, para da kendilerinin, kendi bankalarından, kendi zenginlerinden alıyorlar. Bunun gibi medenî bir şehir kuran halk, birkaç yıl, muayyen bir maksat ile çabaladıktan sonra, niçin birkaç şehir, bir memleket, devlet kurmasınlar?"

Akçura Yahudileri milli bilince ulaşmış bir halk olarak görmekte, dolayısıyla kendi devletlerini kurabilme hakkına sahip olduklarını düşünmektedir. Aynı bilince ulaşması halinde Arapların da kendi siyasi örgütlenmelerini gerçekleştirmelerine izin verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu çerçevede Akçura'nın düşüncelerine ilişkin üç sonuçtan bahsedilebilir. Birincisi Akçura Yahudileri Araplardan üstün görmektedir. Bu düşüncesindeki temel kıstas Yahudilerin güçlü bir medeniyet

[1193] Akçura'nın bahsettiği Beşir Bey, Beyrut'taki Külliyetü'l Osmanliyetü'l İslâmiye okulunun müdürü Doktor Beşir Bey el-Kassar'dır. Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 50-52. (Yusuf Akçura, "Suriye'den VI", **Vakit**, 11 Mayıs 1913).
[1194] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 124. (Yusuf Akçura, "Filistin'den III", **Vakit**, 28 Haziran 1913).

anlayışına sahip olmasıdır. Ona göre Araplar henüz bu "seviyeden" uzaktır. İkincisi, Akçura Yahudilerin milli bilincini Türkler için bir örnek olarak değerlendirmektedir. Türk milliyetçiliğinin gelişmesini savunan Akçura, Yahudilerin "milli başarısının" Türkler tarafından da gerçekleştirilebileceğini düşünmüş ve umutlanmış olabilir. Üçüncüsü, Akçura'nın Osmanlı'nın toprak bütünlüğüyle ilgilenmediği bir kez daha gün yüzüne çıkmıştır. Yahudilerin devlet kurma ihtimaline sıcak bakmasının yanı sıra Arapların da milli benliklerini bulması halinde Osmanlı'dan ayrılabileceğini ima eden ifadeler kullanması bu durumun bir göstergesidir. Kudüs ile ilgili düşünceleri İmparatorluğun bu coğrafyadaki hâkimiyetini önemsemediğini gösteren dikkat çekici bir başka ayrıntıdır[1195]:

> "Yaruselamı'nı biliyor ve duyuyordum; en çok onu görmek istiyordum. Kudüs esasen Yahûdi şehri olsa da, birkaç asırdan beri Müslümanların elinde dursa da, kendim de elhamdülillâh Müslüman olsam da, yine benim için en bildiğim Kudüs, Hz. İsa'nın Yaruselem'i idi. Niye? Çünkü sanayi-i nefise bana en çok Yaruselem'i gösterdi, dinletti, anlattı. İtalya'nın, Almanya'nın, Rusya'nın resim müzelerini gezerken İsa'nın doğuşunu, büyümesini, mucizelerini, ölümünü göstermekte olan binlerce çok güzel bir şekilde yapılmış resimler seyretmiştim. Bu resimlerin hepsinde denilebilecek İsa'nın hayatının merkezi Kudüs şehri ya da onun civarı oluyordu."

Birinci Dünya Savaşında Bilad-ı Şam'da bulunan Halide Edib eğitim alanında olduğu gibi, Arap milliyetçiliği ve Osmanlı'nın toprak bütünlüğü konusunda Yusuf Akçura ile hemfikir olacaktır. Savaş devam ederken Arapların kendi kültürlerine sahip çıkarak milli bilinçlerini kuvvetlendirmeleri gerektiğini ifade edecek, savaşın sonlarına doğru ise Suriye'nin bağımsız bir devlet olmasını savunacaktır[1196]. Bilad-ı Şam'da bulunmasını ise Araplara kendi kültürlerinin yanı sıra Türk kültürünün de aktarılması amacı taşıdığını, böylelikle gelecekte Bilad-ı Şam'da kurulacak bağımsız Arap devletinin/devletlerinin Türkiye ile yakın ilişkisini sürdürebileceğini ileri sürecektir[1197]. Ancak Birinci Dünya Savaşı hayal kırıklığını beraberinde getirecektir. Özellikle Halide Edib ve Falih Rıfkı, savaş sırasında edindikleri "olumsuz izlenimlerin" uzun yıllar etkisinde kalacaktır.

[1195] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 177. (Yusuf Akçura, "Kudüs-i Şerif II", **Vakit**, 5 Ekim 1913).
[1196] Halide Edib Adıvar, **Memoirs of Halide Edib** (London: The Century Co., 1926), 440.
[1197] Halide Edib, "Suriye'de Türkler: Safi Es-Sulh Beyefendi'ye", **Vakit**, 10 Teşrinisani 1918.

4.3. Birinci Dünya Savaşı: "Yabancı Toprakları" Savunmak (1914-1918)

1914 yılının ortalarına gelindiğinde Avrupa ülkeleri arasındaki güç rekabetinin geri dönülmez bir noktaya doğru ilerlediği görülmektedir. Balkan Savaşının travmasını yaşayan Osmanlı İmparatorluğu ise bu rekabetin dışında kalmak istememiştir. İmparatorlukta siyasi karar alma sürecini elinde bulunduran İttihatçıların ileri gelenleri, bu rekabete dâhil olmanın tek yolunun Almanya ile ittifak kurmak olduğunu düşünmüşlerdir. Osmanlı İmparatorluğu Ağustos 1914'te Almanlarla İttifak Antlaşması imzalamış ve Birinci Dünya Savaşı'na 27 Ekim 1914'te dâhil olmuştur[1198]. Harbiye Nazırı Enver Paşa ve Dahiliye Nazırı Talat Paşa gibi önde gelen İttihatçılar Almanya ile yapılan ittifakın İmparatorluğun toprak bütünlüğünü garanti altına alacağına inanmıştır. Diğer tarafyan Cemiyet'te sözü dinlenen bir seçkin olan Cemal Paşa ile Hariciye Nazırı Said Halim Paşa Almanya ile ittifaka şüpheyle yaklaşmıştır[1199]. Ancak Talat ve Enver Paşaların hükümetteki ağırlığı Osmanlı'nın kaderini çizmiştir. Savaşa girildiği sırada Osmanlı Padişahı ve "İslam Halifesi" Mehmed Reşad tarafından "Cihat" ilan edilmiş; İtilaf devletlerinin hâkimiyetinde yaşayan Müslümanların İngiltere, Fransa ve Rusya'ya karşı ayaklanması umut edilmiştir[1200].

Diğer taraftan savaş başlamadan kısa bir süre önce Arap yarımadasında İngiltere'nin nüfuzunun arttığı görülmektedir. 1913 ve 1914'te İngiltere ve Osmanlı arasında yapılan antlaşmalar doğrultusunda Bahreyn, Katar ve Aden gibi yarımadanın güneyindeki bölgeler İngiltere'nin kontrolüne girerken, Necid bölgesinin Abdülaziz bin Suud'un yönetimi altında Osmanlı toprağı olduğu İngiltere tarafından kabul edilmiştir. Abdülaziz bin Suud, Osmanlı hükümeti ile Mayıs 1914'te yaptığı protokol ile Necid bölgesinin "yerel hanedanı" olarak tanınmıştır. Yemen'de 1911'den itibaren özerkliğe sahip olan İmam Yahya ve İngiltere ve Fransa'nın Halifelik hakkının Haşimi ailesinde olduğuna yönelik propagandasından[1201] savaşın başlarında

[1198] Karpat, **Türk Dış Politikası Tarihi**, 99-100.
[1199] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 167; Karpat, **Türk Dış Politikası Tarihi**, 99-100.
[1200] Yusuf Hikmet Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 2.bs. (Ankara. Türk Tarih Kurumu, 1995), 9; Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 180; Karpat, **Türk Dış Politikası Tarihi**, 62.
[1201] İngiltere ve Fransa 19. yüzyılın sonlarından itibaren Haşimilerin "Halifelik hakkını" gündeme getirerek Araplar arasında kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır. Karpat, **Türk Dış Politikası Tarihi**, 120.

etkilenmemiş gözüken Mekke Emiri Şerif Hüseyin bin Ali Osmanlı'ya bağlılıklarını yinelemişlerdir[1202].

Bilad-ı Şam ise bu dönemde Osmanlı'nın tam egemenliğinde bulunmaya devam etmektedir. Bilad-ı Şam seçkinlerinin birçoğu savaş başlarken Osmanlı'ya sadakatlerini ilan etmişlerdir. Bunun nedeni İngiltere, Fransa ve Rusya'nın büyük ölçüde "emperyalist devletler" şeklinde algılanması ve İTC ile yaşadıkları sorunlara rağmen Arapların "bilinmeyen maceralara" atılmaktansa Osmanlı'daki mülkiyete dayalı ayrıcalıklarını korumak istemeleridir. Bir diğer etken de İttihatçıların Balkan Savaşları'nın ardından Arapları hoşnut etmeye yönelik politikasının bu dönemde de devam etmesidir[1203]. Ne var ki Arap milliyetçiliğinin 1914 yılında gençler arasında yavaş yavaş yayıldığı, hatta zaman zaman Bilad-ı Şam'daki ileri gelenler ile genç milliyetçiler arasında kuşak çatışmasının belirgin hale geldiği görülmektedir[1204].

Lübnan ise Arap seçkinlerin Osmanlı'ya bağlılıkları bağlamında bir istisna olarak öne çıkmaktadır. Özellikle bu bölgede yaşayan Hıristiyanlar Fransa'nın nüfuzunun artmasına taraftar olmuşlardır. Fransa ise 19. yüzyılın başından itibaren ilgilendiği bu coğrafyada ekonomik imtiyazlarını genişletme çabası içerisindedir. Öyle ki bu ülke Nisan 1914'te Osmanlı'ya verdiği borç karşılığında Lübnan'ı da içine alacak şekilde Suriye'de demiryolu inşa etme imtiyazi elde etmiştir[1205].

Bunun yanı sıra Hakkı El- Azm gibi bazı Suriyeli ileri gelenler Osmanlı'nın Almanya'nın yanında savaşa girmesini kaygıyla karşılamış; İttihatçıların Kuzey Afrika'yı yeniden ele geçirme planının gerçeklerle bağdaşmadığını ileri sürmüştür[1206]. Cemal Paşa'nın Suriye'ye gelmesinden sonra ise birçok Arap seçkini İmparatorluğa bağlılıklarını yitirmeye başlayacaktır[1207].

Osmanlı'nın savaşa dâhil olmasının ardından Bilad-ı Şam coğrafyası savaşın önde gelen cephelerden birisi haline gelmiştir. Cephenin sorumlusu Dördüncü Ordu Komutanı olarak atanan Cemal Paşa olmuştur. 1914-1917 arasında Bilad-ı Şam'da bulunan Cemal Paşa savaşın ilk yıllarında Araplarla iyi ilişkiler kurmaya çalışmış;

[1202] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 175-177.
[1203] Nassar, **age**, 116-117; Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 70, 83.
[1204] Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 70.
[1205] Khoury, **Syria and the French Mandate**, 29-30.
[1206] Tauber, **age**, 241.
[1207] **age**, 97.

imar faaliyetleriyle Suriye'yi "modernleştirmeyi" hedeflemiştir[1208]. Diğer taraftan Ahmet Bedevi Kuran gibi Meşrutiyet ve Birinci Dünya Savaşı yıllarına tanıklık etmiş olan bazı siyasi seçkinler Cemal Paşa'nın Suriye ve Filistin'deki uygulamalarını sorgulamıştır. Kuran'a göre Cemal Paşa Bilad-ı Şam'da bir hükümdar havasıyla hareket etmiştir[1209]. Bilad-ı Şam'da bulunan bazı Almanlar görevliler de benzer görüşler ileri sürmüşler; Cemal Paşa'nın "*Suriye'nin taçsız kralı*" gibi davrandığına şahit olduklarını belirtmişlerdir[1210]. Diğer taraftan Hasan Kayalı, Cemal Paşa'nın "sıra dışı" davranışlarını, kendisinin Suriye'de saltanat kurma hevesine yormanın yanlış olacağını vurgulamaktadır. Kayalı'ya göre Cemal Paşa'nın bu coğrafyadaki alt yapı çalışmaları ve "modernleştirme" faaliyetleri, Bilad-ı Şam ile Osmanlı merkezi otoritesi arasındaki bağları kuvvetlendirme politikası çerçevesinde değerlendirilmelidir[1211]. Ne var ki bu politikanın Bilad-ı Şam Araplarını memnun etmemiştir. Savaş ekonomisi gereği uygulanan vergiler bölgedeki hoşnutsuzluğu yaygınlaştırmıştır[1212]. Buna karşın savaşın ilk yıllarında Bilad-ı Şam'da kayda değer bir isyan hareketine rastlanmamıştır[1213].

Osmanlı'nın savaştan beklentileri gerçekleşmemiştir. Özellikle Haziran 1916'da ortaya çıkan Şerif Hüseyin isyanı ve ardından gelen Suriye ve Filistin'deki toprak kayıpları [1214], Balkan Savaşında başlayan travmanın devam etmesine neden olmuştur. Yukarıda da ifade edildiği gibi savaşın başladığı dönemde Osmanlı'ya bağlı olduğu bilinen, hatta 1913'teki Paris Arap Konferansını ayrılıkçılığı teşvik ettiği

[1208] Hasan Kayalı, "Wartime Regional and Imperial Integration of Greater Syria during World War I", ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler, **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century** (Stuttgart: Franz Steiner, 1998): 295-296; Ömer Osman Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri (1918-1940)** (Elâzığ: T.C. Fırat Üniversitesi Orta-Doğu Araştırmaları Merkezi, 2003), 8.

[1209] Kuran, **age**, 429.

[1210] Johann Strauss, "The Disintegration of Ottoman Rule in the Syrian Territories as Viewed by German Observers", ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler, **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century** (Stuttgart: Franz Steiner, 1998): 321.

[1211] Kayalı, "Wartime Regional and Imperial Integration…", 305.

[1212] Nassar, **age**, 115-116.

[1213] **ag**e, 117.

[1214] Yener, **age**, 620; Akşin, **age**, 436. Şerif Hüseyin, başlattığı isyanın gerekçelerini sayarken İttihatçıların "İslam düşmanı" olduğunu ileri sürmüştür. Hanioğlu, **Atatürk**, 55. Şerif Hüseyin İttihatçıları İslam düşmanı ilan ederken *İctihad* dergisindeki Doğu'yu eleştirirken bir taraftan Batı'yı yücelten yorum ve makaleleri örnek göstermiştir. Aslında *İctihad*'ın yayını Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasının ardından durdurulmuştur. Bunun muhtemel gerekçesi, "Cihat" ilan edildiği sırada bu derginin İslam dünyasını "rencide edebilecek" yayınlarını engelleme isteğidir. Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 185, 188; Kayalı, "Wartime Regional and Imperial Integration…", 295.

gerekçesiyle protesto eden Şerif Hüseyin'in[1215] daha sonra İngiltere'nin Mısır komiseri Henry Mac Mahon ile gizli bir anlaşma yaptığı ortaya çıkmıştır[1216]. Bu anlaşmaya göre Osmanlı'ya isyan etmesi halinde Şerif Hüseyin'in Arap yarımadasında, sınırları muğlak olsa da, bir krallık kurmasına izin verilecektir[1217]. Cemal Paşa'nın bu isyanı engellemek için Âliye Mahkemeleri'nde Arap milliyetçilerini yargılatması ve idam ettirmesi[1218], bunun yanı sıra idam edilen kişilerin ailelerini sürgüne göndermesi ise Arapların Osmanlı'dan uzaklaşmasını teşvik etmiştir[1219]. Bir başka ifade ile Cemal Paşa'nın şiddet politikası istenilenin tam tersini ortaya çıkarmıştır. Aslında bu dönemde genç milliyetçiler dışında Şerif Hüseyin isyanına Suriye'de ilgi gösteren olmamıştır[1220]. Zeine'e göre idam edilen "Arap milliyetçilerinin" önemli bir çoğunluğu Osmanlı'dan ayrılmayı değil, İmparatorluk içerisinde özerklik isteyen kesimleri temsil etmektedir[1221]. Âliye mahkemelerinin ardından özerklik yanlısı çevreler, milliyetçiliğe yönelerek bağımsız bir Arap devletinin kurulması için çabalamaya başlamıştır[1222]. Diğer taraftan Bilad-ı Şam'daki Osmanlı birliklerinin bünyesinde birçok Arap askerinin olması, ordunun isyancılarla çarpışmasını bir nevi bir "iç savaş" haline getirmiştir[1223]. Her ne kadar Arapların tamamını temsil etmekten uzak olsa da[1224] Şerif Hüseyin isyanı ve Âliye Mahkemeleri, Türklerin ve Arapların birbirilerini karşılıklı olarak suçlamaya başladığı tarihi bir dönüm noktası olmuştur.

1916-1917 yılları arasında İngiltere'ye karşı sürekli cephe kaybeden Osmanlı ordusu, asker kaybı, erzak ve silah yetersizliği nedeniyle dağılma noktasına gelmiştir. Bunun yanı sıra 1916-1918 arasında İtilaf devletlerinin Doğu Akdeniz'de uyguladığı abluka nedeniyle Bilad-ı Şam'da kıtlık ortaya çıkmış; gerek ordunun ihtiyaçlarının karşılanması gerekse halkın beslenme ve sağlık sorunlarının giderilmesi konusunda

[1215] Tauber, **age**, 184-185.
[1216] James L. Gelvin, **Modern Ortadoğu Tarihi (1453-2015)**, çev. Güneş Ayas (İstanbul: Timaş, 2016), 219.
[1217] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 192.
[1218] Nassar, **age**, 118.
[1219] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 8. Kemal Karpat'a göre idam edilen Araplar Osmanlı karşıtı değildir. Bu nedenle idamların Osmanlı'ya karşı Araplarda bir hayal kırıklığının ortaya çıkmasına neden olduğunu savunmaktadır. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 254. Ahmet Bedevi Kuran'a göre idamlar Arapların Osmanlı'dan kopuş sürecini hızlandırarak İngilizlere yakınlaşmasına neden olmuştur. Kuran, **age**, 429.
[1220] Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 78.
[1221] Zeine, **age**, 112.
[1222] **age**, 114.
[1223] Schlicher, **age**, 110.
[1224] Karpat, **Türk Dış Politikası Tarihi**, 188.

ciddi sıkıntılar yaşanmıştır[1225]. Yerel halkın Osmanlı'ya yabancılaşmasında kıtlığın da etkili olduğu söylenebilir[1226].

Bu koşullarda İngiliz ordusuna karşı koyamayan Osmanlı, Kasım 1917'de Gazze, Aralık 1917'de ise Kudüs'ü kaybetmiştir[1227]. İngiliz ordusu Filistin'de ilerlerken Dışişleri Bakanı Arthur Balfour'un Filistin'de bir *Yahudi Anavatanı*'nın kurulmasına yönelik İngiliz desteğini beyan etmesi, Suriye-Filistin cephesini İtilaf devletleri açısından karmaşık bir hale getirmiştir[1228]. Bu karmaşanın nedeni, bir taraftan Şerif Hüseyin'e "*Arabistan Krallığı*" sözü verilip diğer taraftan Sykes-Picot Antlaşması ile Arap toprakları İtilaf devletleri arasındaki paylaştırılırken, Filistin'de bir "*Yahudi devletinin*" kurulmasına yönelik çağrı yapılmasıdır.

Burada dikkat çeken nokta ise Osmanlı'nın başta Balfour Deklerasyonu'na ilişkin sessizliğidir. Öyle ki Viyana Sefiri Hüseyin Hilmi Paşa, İstanbul'u bu konuda uyarmak zorunda hissetmiştir[1229]. Mevcut durum daha sonra Bern Sefiri Fuad Selim'in 20 Şubat 1918'deki telgrafına da konu olmuştur. Fuad Selim yalnızca hükümetin değil, aynı zamanda basının sessizliğini de sorgulamaktadır[1230]:

> "Siyonizm meselesi Avrupa siyasiyunni pek ciddi bir surette işgal etmekte olduğu ve cihan matbuatını dahî pek ziyade meşgul etdiği bir zamanda Osmanlı matbuatının temamiyle iltizam-ı sukût etmesi ve hükümetimiz ricalinin ziyadesiyle ihtiyatkarane bir tarz ittihaz etmeleri gayr-i kabil-i izah bir keyfiyet olduğu kadar makâsıd-i Osmaniyeye mugayır bir halettir sanırım. Filistin meselesi gibi devletimize doğrudan taalluk ve temas eden mesailde nazarıyat ve mukarrerat-i katiye ittihaz eylemek ve hükümet-i senniye ricali tarafından bu babda vukubulacak vazıh beyanatla ve bir de Meclis-i Milli'de bi'l-iltizam tevlîd edilecek müzakerât ve münakâşat ve matbuat-i Osmaniye tarafından derc edilecek makalât ile o yoldaki mukerraratı müdafaa etmek lazımdır fikrindeyim."

[1225] Schlicher, **age**, 110; Strauss, **age**, 318. Lübnan tarih yazımında kıtlığın Osmanlı hükümetinin politikalarından kaynaklandığı ileri sürülmektedir. James Gelvin, hükümetin tarım ürünlerine el koyma politikasının kıtlığın ortaya çıkmasında etkili olduğunu ancak sorunun Fransa ve İngiltere'nin ablukasından kaynaklandığını belirtmektedir. Gelvin, **age**, 212.

[1226] Altuğ, **agm**, 76.

[1227] Yener, **age**, 626.

[1228] Hanioğlu, İngiltere'nin Necid ve Asir'de de ileri gelen Arap liderlere sözler verdiğine dikkat çekmektedir. Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 192. Osmanlı hükümeti Balfour deklerasyonundan bir ay önce Filistin'de bir Yahudi devleti kurulmasına yönelik girişimlerden haberdar olmuştur. Ancak bu yöndeki faaliyetlerin İngiltere tarafından değil, ABD'nin isteği doğrultusunda şekillendiği varsayılmıştır. **Osmanlı Belgelerinde Filistin**, ed. Hüseyin Özdemir, Cafer Durmuş, A. Semih Torun, Yılmaz Karaca, Ebubekir Subaşı, s. 102 (İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2009), 365.

[1229] **Osmanlı Belgelerinde Filistin**, 367-368.

[1230] Bern Seferat-i Seniyyesi, 20 Şubat 1918, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, HR. SYS, No. 2334/30.

Fuad Selim'in de işaret ettiği gibi, dönemin gazetelerinde konuya ilişkin sessizlik hakimdir. Örneğin İkdam ve Tanin'e bakıldığında Osmanlı'nın savaştığı cephelerden çok İtalyan cephesi ve Bolşevik devrimi manşetlere taşınmıştır. Dikkat çeken bir diğer nokta da gazete haberlerinin ve başyazılarında İtilaf devletlerinin kayıplarının gazetelerde geniş yer tutmasıdır[1231]. Talat Paşa ise kamuoyundaki bu sessizliğin "askeri sırların açık edilmemesi" ile ilişkili olduğunu savunmuştur[1232]. Yalnızca gazetelerde değil, aynı zamanda Meclis görüşmelerinde de Gazze'nin kaybedilmesi ya da Balfour deklerasyonu ile ilgili konuşmalara rastlanmamakta, bunun ötesinde mebusların Gazze'nin hala başarıyla savunulduğunu zannettikleri anlaşılmaktadır. Talat Paşa 17 Kasım 1917'de Meclis'i cepheler hakkında bilgilendirirken Gazze'nin emniyette olduğunu ileri sürmesi de dikkat çekici bir ayrıntıdır[1233]. Bu durumun muhtemel nedeni Osmanlı'nın Suriye ve Filistin kaybedilirken umudunu Almanya'nın Batı cephesindeki zaferine bağlamasıdır[1234]. Haber başlıklarından da anlaşılacağı üzere, Rus Çarlığı'nın yıkılmasıyla Osmanlı ricali Almanya'nın savaşı kazanacağına dair umutlanmış gözükmektedir. Öyle ki özellikle 30 Eylül 1918'de Şam'ın, 8 Ekim'de ise Beyrut'un kaybedilmesiyle Bilad-ı Şam coğrafyası büyük ölçüde İngiltere'nin eline geçmiş; [1235] Osmanlı'nın bu toprakları İngiltere'den savaşarak geri alma ihtimali kalmamıştır. Ne var ki, İtilaf kuvvetleri Suriye-Filistin ve Irak cephelerini aşıp Güney'den Anadolu'ya yaklaştığı sırada Almanya'nın Batı cephesindeki harekâtları sonuçsuz kalınca Osmanlı'nın kaybettiği toprakları geri alma umudu ortadan kalkmıştır[1236].

[1231] "İtalyan Rezalet-i Askeriyesi", **İkdam**, 4 Kasım 1917; "Rusya Ahvali", **İkdam**, 5 Kasım 1917; "İtalyan Hezimetinden Sonra", **İkdam**, 5 Kasım 1917; "Rusya'da Sulhcüler İktidara Geldikten Sonra", **İkdam**, 13 Kasım 1917; "Rusya Bin Parça", **İkdam**, 18 Kasım 1917; "İngiltere'nin Gayb Etdiği Yerler", **Tanin**, 22 Kasım 1917; "Kerenski'nin Mağlubiyetinden Sonra", **Tanin,** 21 Kasım 1917; "Lenin'in Galebesi Tahakkuk Ediyor", **Tanin**, 20 Kasım 1917; (Başyazı) "Clemenceau ve Harb", **Tanin**, 20 Kasım 1917; "Lenin-Kerenski Mübâzeresi", **Tanin**, 18 Kasım 1917; (Başyazı) "Clemenceau", **Tanin**, 18 Kasım 1917; "Celemenceau Başvekil", **Tanin**, 17 Kasım 1917; "Kerenski Ordusu Mağlub Olmuş", **Tanin,** 16 Kasım 1917; (Başyazı) "Kerenski-Lenin", **Tanin**, 16 Kasım 1917.

[1232] **Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi**, devre: 3, cilt:1, içtima: 4, 17 Teşrinisani 1917, 50.

[1233] Mebusların arasında yalnızca Hasan Rıza Paşa durumdan şüphelenmiş; hükümetten Gazze'deki durumla ilgili ayrıntılı bilgi vermesini istemiştir. Konuşması sırasında gazetelerin İtalyan ve Fransa cephelerini manşetlerine taşımalarını eleştirerek Osmanlı cephelerine ilişkin haber yapmadıklarına dikkat çekmiştir: "*Halbuki, biz bugün kendi cephelerimizi bilmiyoruz. Tekrar rica ediyorum ki, Hükümet tebliği resmileri sarahatle, mevki gösterek yazsın ve herkesin hayalata düşmesine meydan vermesin*." **Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi**, Devre III, İçtima Senesi: 4, c.1, 17 Teşrinisani 1333 [1917]:47-50, https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MECLISIAYAN/mad03ic04c001/mad03ic04c001ink005.pdf [11.07.2017].

[1234] Hanioğlu, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, 276.

[1235] Yener, **age**, 638.

[1236] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 182.

Savaşın sona ermesinin ardından, İngiltere ve Fransa 1916'da imzaladıkları Sykes-Picot Antlaşması'na uygun olarak Arap topraklarına asker çıkarmaya başlamıştır[1237]. Bu antlaşmada Güney Anadolu, Suriye ve Musul'un Fransa'nın kontrolüne verilmesi öngörülürken, İngiltere'nin Akka ve Hayfa gibi Filistin'deki limanları ile Bağdat ve Basra'yı alması planlanmıştır. Kudüs ve çevresine ise uluslararası bir statü verilmesi düşünülmüştür[1238].

Savaş sırasında cephelerin çökmesinden çok Şerif Hüseyin isyanına katılan Arapların yaralı Osmanlı askerlerini öldürmesi, özellikle asker kökenli seçkinlerin Arapları toptancı bir anlayışla suçlamasına neden olmuştur. Araplara duyulan bu öfke Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun siyasi gündemini belirleyen etkenler arasında yer alacaktır[1239].

Birinci Dünya Savaşı sırasında siyasi seçkinler Bilad-ı Şam coğrafyasıyla bu koşullar çerçevesinde yüzleşmiş; birçoğu bu coğrafyayı yakından tanımadığını fark etmiştir. Falih Rıfkı, Halide Edib, Mehmed Akif ve Mustafa Kemal bu seçkinlere örnek olarak gösterilebilir. Falih Rıfkı, Birinci Dünya Savaşı süresince Kanal Cephesinde ve Suriye'deki Dördüncü Ordu Komutanlığı'nda Cemal Paşa'nın yaveri olarak görev yapmıştır[1240]. Bu görevi sırasında Kudüs, El Halil, Eriha, Halep, Şam ve Beyrut başta olmak üzere Bilad-ı Şam coğrafyasının büyük bir kısmını yakından görme fırsatı bulmuştur[1241]. Falih Rıfkı, bu süre içerisinde Bilad-ı Şam coğrafyasının iklimine, kültürüne ve insanına yönelik yabancılık ve güvensizlik hissetmiştir.

Halide Edib ise Cemal Paşa'nın davetiyle 1916 yılında Suriye'ye gitmiştir. Halide Edib'in Suriye'ye gidiş amacı, Şam, Beyrut ve Lübnan'da açılması planlanan yeni okullar için proje hazırlamaktır. Halide Edib, Cemal Paşa'nın bu davetini "*O vaziyette her Türk'ün elinde olan hizmeti yapması bir vatandaşlık borcu idi*" diyerek kabul etmiştir[1242]. Bilad-ı Şam coğrafyasını "farklı" bulsa da, Falih Rıfkı'nın aksine bu "farklılığı" yadırgamamış; bu coğrafyanın kendine özgü özellikleriyle birlikte kabul edilmesi gerektiğini düşünmüştür.

Halide Edib eğitim kurumlarının faaliyete başlamasının ardından İstanbul'a dönmüştür. 1917'de Suriye ve Lübnan'da ortaya çıkan kıtlık, okulların idare

[1237] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 8-9.
[1238] Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 11-12.
[1239] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 264.
[1240] Şirin, **age**, 18; Yüce, **agm**, 48.
[1241] Bkz: Atay, **Ateş ve Güneş**; **Zeytindağı**.
[1242] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 267.

edilmesini zorlaştırınca Eylül 1917'de yeniden Suriye'ye giderek eğitim faaliyetlerine devam etmiştir. Suriye'ye ikinci gidişinde, tehcir sırasında ailesini kaybeden Ermeni çocukların yerleştirildiği Ayin Tura yetimhanesinin temel ihtiyaçlarıyla ilgilenmiştir[1243]. Ayin Tura yetimhanesinde barınan Ermeni çocuklara Cemal Paşa'nın emriyle Müslüman isimleri verilmesi ise ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Bunun yanı sıra savaş başladıktan sonra İngiliz ve Fransız eğitimcilerin terk ettiği okullar, Osmanlı eğitim kurumuna dönüştürülmüştür[1244].

Mehmed Akif Birinci Dünya Savaşı başladıktan kısa bir süre sonra *Teşkilat-ı Mahsusa* tarafından esir düşen Müslümanların durumunu incelemek üzere Berlin'e gönderilmiştir. Ardından yine aynı kurum tarafından görevlendirilerek Arapların Osmanlı'ya bağlılığını güçlendirmeye yönelik çalışmalara katılmak amacıyla 1916 yılında Arap yarımadasına gitmiştir. Hicaz Emir'i Şerif Hüseyin'in bir "Arap isyanı" örgütlemeye çalıştığına dair kuşkuların arttığı bu dönemde Bilad-ı Şam coğrafyasını da gezen Mehmed Akif[1245], "*Necid Çöllerinden Medine'ye*" şiirini yazmıştır[1246]. Bu dönemde Mehmed Akif'in fazla ürün vermemesi, Arap topraklarında karşılaştığı sorunların kendisinde yarattığı hayal kırıklığına bağlanmaktadır [1247] . Aşağıda irdeleneceği gibi Falih Rıfkı da Bilad-ı Şam'da benzer bir ruh haline bürünmüştür.

Mustafa Kemal ise Birinci Dünya Savaşı'nın başladığı tarihte Sofya Elçiliğinde Askeri Ateşe görevine devam etmektedir. Osmanlı'nın savaşa girmesine tereddütlü yaklaşsa da, en kısa zamanda cepheye tayin edilmek için Enver Paşa'ya başvurmuştur [1248] . İlk aylarda aktif görev alamasa da, Çanakkale ve Kafkas Cephelerinde bulunduktan sonra Bilad-ı Şam'a iki defa tayin edilmiştir. Temmuz 1917'deki ilk görevinde Suriye-Filistin cephesindeki Alman subaylarla anlaşamadığı

[1243] **age**, 316-317.
[1244] Kayalı, "Wartime Regional and Imperial Integration…", 302-303. Adıvar, **Memoirs of Halide Edib**, 428-429. Halide Edib anılarında, Ermeni çocuklara Müslüman ismi verilmesine karşı çıktığını ifade etmektedir. Diğer taraftan bazı Ermeni tarihçiler Halide Edib'i, Ermeni çocuklarını zorla Müslümanlaştıran Cemal Paşa'nın işbirlikçisi olduğunu iler sürmüşlerdir. Adak, **age**, 18.
[1245] Eşref Edib Fergan, **Mehmed Akif: Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları**, ed. Fahrettin Gün, 2.bs. (İstanbul: Beyan, 2011), 91. Uyguner, **age**, 14.
[1246] Ersoy, **Safahat**, 332. Ünsal, **age**, 84.
[1247] Editörün notu. Ersoy, **Safahat**, 332.
[1248] Hanioğlu, **Atatürk**, 72. Mustafa Kemal, arkadaşı Salih'e [Bozok] yazdığı mektupta, savaşa giriş kararını sorguladıktan sonra aktif görev almak için Harbiye Nazırı Enver Paşa'ya başvurduğunu söylemiştir: "*Ben Almanların bu harpte muzaffer olacaklarına katiyen emin değilim*. […] *Bir vazifeye atanmam için Harbiye Nazırına yazdım*. […] *Bir kıtanın başında bulunmak istediğimi bildirdim*." Özakman, **age**, 18.

için 4 Ekim'de istifa ederek İstanbul'a dönmüştür[1249]. Ağustos 1918'de ise Yedinci Ordu'nun komutanlığını ikinci defa üstlenmiştir[1250]. Bu dönemde Osmanlı ordusu Filistin'den çekilmeye başlamıştır. Kudüs yaklaşık dokuz ay önce kaybedilmiş; birlikler Şeria vadisinin kuzeyinde konuşlanmıştır. Mustafa Kemal'in Yedinci Ordusu'nun yanı sıra Sekizinci ve Dördüncü Ordu[1251] Nablus'tan Şeria vadisine uzanan kırk kilometrelik alanda savunma pozisyonu almıştır[1252]. İngilizlerin, Suriye ve Filistin'i ele geçirmeye yönelik "büyük saldırısıyla" beraber, Osmanlı birliklerinin kuzeye çekilme süreci başlamıştır. Ekim'in başında Şam'ın düşmesinin ardından[1253] Yedinci Ordu Halep'in güneyinde İngiliz ordusunu karşılamıştır. Ekim ayı bounca de Halep'in kuzeyine çekilen birlikler, bir taraftan da "Arap isyancılarla" mücadele etmiştir. Mondros Mütarekesi imzalandığında Mustafa Kemal, ordusunu İskenderun'un güneyindeki Katma'da toplamıştır[1254].

4.3.1. Medeniyet Tartışmaları ve Çöl Algısı

Seçkinlerin Birinci Dünya Savaşı sırasında Bilad-ı Şam'da bulundukları süre içerisinde tartıştıkları konuların başında "medeniyet sorunu" gelmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi seçkinlerin medeniyet algısı büyük ölçüde Batı'nın toplumsal örgütlenme modelinden, bir başka ifade ile modern devlet-toplum ilişkisinden esinlenmektedir. Dolayısıyla seçkinler, bu modelden uzak olduğunu düşündükleri bölgelerin "medeniyetten yoksun" olduğuna inanmışlardır. Seçkinlerin önemli bir kısmı bu meselenin Osmanlı'nın varoluşuyla bağlantılı olduğunu düşünmüştür. Onlara göre öncelikli mesele Bilad-ı Şam'ın "modernleşmesi" ve Osmanlı'nın

[1249] Aydemir, **age**, 272-275. Mustafa Kemal'in istifa etmesinin nedenlerinden birisi de Suriye-Filistin cephesinin tüm sorumluluğunun kendisine verilmesini istemesi ancak bu isteğinin Enver Paşa tarafından reddedilmesidir. Mustafa Kemal'in yerine Fevzi Paşa [Çakmak] tayin edilmiştir. Mango, **age**, 167-168. Enver Paşa Mustafa Kemal'in istifasını içeren telgrafına cevabında, hizmetlerinden dolayı Mustafa Kemal'e teşekkür etmiş; kendisinin İkinci Ordu'ya tayin edildiğini haber vermiştir: "*Telgrafname-i âlîlerini okudum. Filhakika bu vaziyette ifa-yı vazife müşkil olacağını takdir ediyorum. Fakat mücerreb ve mesbuk olan iktidâr ve hidmet-i hasenelerine binaen zât-ı sâmîlerinin bir ordu kumandanlığında ez her cihet arzu ettiğimden İkinci Ordu kumandanı Fevzi Paşa ile icrâ-yı becâyişiniz bi't-tensib keyfiyet arz-ı atebe-i ulyâ kılınmış ve müsaraaten hareketi Fevzi Paşa'ya bildirilerek grup kumandanlığına bilgi verilmiştir. Hemen mahal-i memuriyet-i cedîdelerine azîmet buyurmalarını rica ederim.*" **Atatürk: Belgeler, El Yazısıyla Notlar, Yazışmalar**, 36.

[1250] Yedinci Ordu Komutanlığı'na tayini kendisine bizzat Padişah Vahideddin tarafından iletilmiştir. Mango, **age**, 176.; Özakman, **age**, 29.

[1251] Sekizinci Ordu'nun komutanı Cevat Paşa [Çobanlı], Dördüncü Ordu'nun komutanı ise Cemal Paşa'dır [Mersinli]. Mango, **age**, 178; Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 67.

[1252] Aydemir, **age**, 286.

[1253] Osmanlı orduları Şam'dan çekildikten sonra Şerif Hüseyin'in oğlu Emir Faysal şehre girmiştir. Hadiye Yılmaz, "Mustafa Kemal Paşa-Emir Faysal Anlaşması ve Milli Mücadele Döneminde Suriye ve Irak", **CTAD**, c.10, s. 20 (2010): 289-306.

[1254] Aydemir, **age**, 287-288; Mango, **age**, 179.

yalnızca resmi değil, aynı zamanda fiili bir parçası haline gelmesidir. Böylelikle bu coğrafya müttefiklerin saldırılarından korunabilecek, toplum kendisini Osmanlı'ya daha fazla bağlı hissederek "ülkesine hizmet etmek" isteyecektir.

Bilad-ı Şam'da bulunan seçkinlerden birisi olan Falih Rıfkı, Birinci Dünya Savaşı sırasında yaşadıklarını düzenli olarak not etmiştir. Bu notlarını 1918 yılında derleyerek *Ateş ve Güneş* kitabını yayınlamıştır. *Ateş ve Güneş*'te Falih Rıfkı'nın dört yıl içerisinde neler yaşadığı, bu coğrafyayla ilgili olarak algı dünyasının nasıl şekillendiği görülmektedir.

Falih Rıfkı, Bilad-ı Şam coğrafyasını tasvir ederken çöl vurgusunu sıklıkla kullanmıştır. Çöl vurgusunu kullanarak bu coğrafyanın zihin dünyasında idealleştirmiş olduğu "modern" toplumsal örgütlenme modelinden uzaklığını göstermeye çalışmaktadır. Savaş sırasında yaşanan hemen hemen her olayı çöl tasviriyle açıkladığı görülmektedir[1255]:

> "Savaş, kabilesinin sürüleriyle gurbete çıkıp, kavalla tütünden başka bir şey taşımayan çöl çobanlarının keyfini bozdu. Altın ve hastalık, aşiret bedevilerinin şen ve sessiz hayatlarına yeni bir zehir ve ordugâhlar, şehirlerin bütün zehirlerini kattı. Kumla güneş arasında yaşamayı öğrenenler, yollar, binalar ve havuzlar karşısında öldüler. Güneş göğsünü kavurduğu günden beri çölün çektiği en büyük azap şu dört senedir."

Modern dünyadan uzak kalma duygusu, yalnızca Falih Rıfkı'da değil, diğer Osmanlı subaylarının da önde gelen şikâyetlerinden birisidir. Falih Rıfkı, Bilad-ı Şam coğrafyasında nadir bulunan Osmanlı gazetelerinden birisini okuma imkânına sahip olan "*bir subayın matbaa kokusunu duymak için burnuyla kâğıt üstünde nasıl derin derin teneffüs ettiğini*" aktarmıştır[1256]. Falih Rıfkı, savaşın ilerleyen yıllarında ise "modern dünyadan uzaklığı" derinden hissetmeye başlamıştır[1257]:

> "Perişan ve ümitsiz dururken karşı yollardan bize ait bir ses, bir makine sesi işittik. Sanki mamur memleketlerin eli, yabancı yerlerde kalmış çocuklarına uzandı. Şu esnada bir damla benzin kokusundan, bir makineden, insanların yaptığı şeylerden Yüce Mevlâ'nın kudret ve azametine ait hiçbir şey olmadığını hissettim."

Falih Rıfkı, şoförlüğünü yapan Beyrutlu gencin çölde yaşadığı yorgunluk hissiyatını ise modern dünyadan uzaklığın insan üzerindeki etkisine bağlamaktadır: "*Anlaşılan otomobilin ağır yürüyüşü, tekdüze yol, tekdüze etraf, Beyrut'un hayat dolu*

[1255] Atay, **Ateş ve Güneş**, 61.
[1256] **age**, 88.
[1257] **age**, 90.

renklerinin yarattığı bu genç adamı yormuştu."[1258]. Buradan Falih Rıfkı'nın Bilad-ı Şam'a yönelik toptancı bir bakış açısına sahip olmadığı sonucuna varılabilir. Falih Rıfkı'nın bu coğrafyadaki çeşitli bölgeleri sınıflandırma kriteri Batı medeniyetine yakınlığıyla ilgilidir. Buna göre Batı medeniyetinden izler taşıyan ve canlı bir ticaret merkezi olan Beyrut'a olumlu bakan Falih Rıfkı'ya göre, Suriye ve Filistin'de çölün imara elverişli bölgeleri modern devlet sistemine entegre edilmelidir.

Batı Şeria'nın Ürdün sınırındaki Eriha ile Kudüs arasında bulunan coğrafya Falih Rıfkı'ya göre modernleştirilmesi gereken bölgelerin arasında yer almaktadır. Onun gözünde bu coğrafya "topraktan yoksun"dur[1259]:

> "Kudüs üzerinden Lut Gölü'ne inmeyen hiç kimse Şeria Vadisi'nin ne olduğunu tahmin edemez. Orada toprak bile buharlaşır. Saatlerce mesafede kısa dallı hurmaların ancak kendi gövdelerine düşebilen beyhude gölgeliklerden başka bir şey yoktur. Geniş muz yapraklarının altına girilmez. Taş kadar sert, sarmaşık gibi birbiri içine girmiş, toprağa ılık gölgesi kadar yakın duran subareler (yumuşak bir taş türü), hararetin bir kısmını kendileri yayıyor gibi, insana nefret verir. Güneş batmıyor, tükeniyor ve batan şey, içi boşalmış, son keskin ateşini damlatmış bir daireden ibarettir."

Görevli olduğu birlik Kanal harekâtı sırasında dinlenmek için çölde kamp kurmuş; Falih Rıfkı çölün "modern dünyadan uzaklığından dolayı" duyduğu hoşnutsuzluğu günlüğüne not etmiştir[1260]:

> "Yatmak için kasabaya dönerken yolda çölün büyük sessizliğini duydum. Bu öyle bir sessizlikti ki, en şiddetli ses kendi kendine, en fazla kalabalık kendi kendine, fırtınalar ve tabiat kendi kendine kalır. Nasıl parlak, düz taşlar su tutmazsa şu çöl üstünde ses, şehir, ümit ve insan durmuyor."

Askeri birliğin çölde kamp kurmadan önce uğradığı Seb ise modern yerleşim öğelerini barındıran bir kasabadır. Bu nedenle Falih Rıfkı, "modernizmin izlerini taşıyan" Beyrut'ta olduğu gibi, Seb kasabasında vakit geçirmekten memnun kalmıştır: "*Seb'den memnun kaldık. Burada insan ve mesken var, hatta bazen yağmur ve rüzgâr bile var*"[1261]. Falih Rıfkı'nın askeri birliği çölü geçtikten sonra Hafir'de konaklamıştır. Hafir'i Seb kasabasının aksine "çölden ibaret" olarak nitelemiştir. Ancak bu kasabadaki çöl imara elverişli olması açısından gelecek için

[1258] **age**, 89.
[1259] **age**, 132.
[1260] **age**, 84.
[1261] **age**,84.

umut vaat etmektedir[1262]. Dolayısıyla bu coğrafyaya ile ilgili geleceğe yönelik az da olsa umut beslediği ve Osmanlı'nın bu bölgede modern bir toplumsal yapı inşa edebileceğine ihtimal verdiği sonucuna varmak mümkündür. Bilad-ı Şam'ın çeşitli bölgelerinin imar edilebileceğine dair inancı, bu coğrafyanın savunulmasını Falih Rıfkı'nın gözünde anlamlı kılmaktadır.

Buradaki dikkat çekici nokta ise Refik Halid'in II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı'nın Bilad-ı Şam politikasına ilişkin eleştirileriyle Falih Rıfkı'nın "modern-merkezi devlet nüfuzunun yoksunluğu" vurgusunun örtüşmesidir. Yukarıda belirtildiği gibi Refik Halid Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasından dört sene önce Bilad-ı Şam'a gerekli yatırımların yapılmadığını, bu coğrafyada yaşayan unsurların Osmanlı tebaası haline getirilemediğini ifade etmiştir[1263]. Hüseyin Cahit ise bu coğrafyanın II. Abdülhamid döneminde ihmal edildiğini ileri sürmüştür[1264]. Dolayısıyla bu fikirlerini farklı dönemlerde dile getirmiş olsalar da seçkinlerin Bilad-ı Şam'ın "ihmal edildiği" konusunda görüş birliği içerisinde oldukları söylenebilir.

Birinci Dünya Savaşı sırasında Bilad-ı Şam'da bulunan seçkinlerin arasında yer alan Halide Edib, bu coğrafyanın "modernleştirilmesi" doğrultusunda yeni okulların açılmasında görev almıştır[1265]. Halide Edib ile birlikte Suriye'ye gelen Hamdullah Suphi [Tanrıöver][1266], Cemal Paşa'nın isteğiyle Suriye ve Lübnan'daki Türk-İslam eserlerini incelemiştir[1267]. Bu incelemelere Halide Edib de katılmış; Osmanlı'nın Suriye'de bıraktığı izlerin "etkisinde kalmıştır"[1268]:

[1262] **age**, 85.
[1263] Karay, **Kirpinin Dedikleri**, 74.
[1264] Hüseyin Cahit, "Suriye Ahvali ve Arablar", **Tanin**, 25 Ekim 1909.
[1265] Cemal Paşa, Hatırat'ında Halide Edib'in Suriye'deki faaliyetlerini anlatırken kendisinden "*Türk kadınlığının övünç kaynağı*" olarak bahsetmektedir: "*Türk kadınlığının övünç kaynağı olarak takdir ettiğim Halide Edib Hanımefendi'nin özel çaba ve yardımları sayesinde Beyrut'ta Deyru'n Nâsırât adı verilen Fransız kız okulu binasında ihya ettiğimiz yatılı kız lisesi ve öğretmen okulu ile Beyrut, Şam ve Cebel-i Lübnan'da kurduğumuz yatılı ve yatısız kız ilkokulları o kadar büyük bir rağbet görmüşlerdi ki, bazı aileler Amerikan Kız Mektebi'ndeki çocuklarını oradan alarak bu okullara vermeye başlamışlardı.*" Cemal Paşa, **Hatırât (1913-1922)**, ed. Ahmet Zeki İzgözer, 2.bs. (İstanbul: DBY, 2012), 323. Bu dönemde bazı seçkinlerin Bilad-ı Şam coğrafyasından kopuşu savunması dikkat çekicidir. Bu seçkinlerden birisi olan Yahya Kemal, Halide Edib Suriye'ye gitmeye karar verdiğinde, Suriye'de eğitim faaliyetlerini canlandırmaya çalışmanın beyhude bir çaba olduğunu öne sürmüştür: "*Anadolu bomboş dururken, yalnız Cemal Paşa'nın muvakkat bir hükümranlığını tezyin etmek için, bizi ve lisanımızı pek özlemeyen Suriye'de bir maarif feyezanı bahusus o felaketler arasında birçok insanı acı acı gülümsetiyordu.*" Çalışlar, **age**, 138.
[1266] Hamdullah Suphi Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde yazarlık ve öğretmenlik yapmıştır. Uzmanlık alanı sanat tarihi olan Hamdullah Suphi, ortaokul, lise ve üniversitelerde İslam ve Türk Güzel Sanatlar Tarihi dersleri vermiştir. Akçura, **Türkçülük**, 189.
[1267] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 267. Falih Rıfkı'ya göre, Halide Edib ve Hamdullah Suphi, siyasi fikirleri nedeniyle Ziya Gökalp gibi önde gelen İttihatçılar tarafından Türk Ocağı'ndan

> "Hamdullah Suphi ile bütün gün dolaştık. O İslâm eserlerini büyük bir ciddiyetle tetkik ediyor, ben, dar sokakların Ortaçağ cazibesine tutulmuş, vaktiyle büyük Osmanlıların Arap diyarına giderken kalıp belki ozanların sazlarını, seslerini, müşaarelerini dinledikleri viran hanların uyandırdığı tarih destanları haline dalmış dolaşıyordum."

Halide Edib, Falih Rıfkı'nın aksine yalnızca imar faaliyetleri ve ekonomik alt yapının kurulmasıyla ilgilenmemiştir. Ona göre Suriye'nin "modernleşerek" Osmanlı'ya bağlı kalmasının yolu, yeni eğitim kurumlarının açılması ve bu coğrafyada Türk-İslam kültürünün canlandırılmasıdır. Bu çerçevede Halide Edib'in öncülüğünde açılacak kız mektepleri "*Suriye kızlarına iyi bir tahsil ver*[*ecek*], *onlara Türk harsını telkin e*[*decek*], *Suriye kadınlığı ile Türk kadınlığı arasında müşterek duygular tesis*[…]" edilecektir[1269]. Bu düşüncenin temelinde *Millet-i Hâkime* anlayışının izlerini bulmak mümkündür. Falih Rıfkı'nın hatıralarında ise, Kudüs'te dalgalanan bayrağa bakarak kendisini "*İmparatorluğun çocuğu*" olarak hissetmesini[1270] bir kenara koyarsak, Osmanlı ve Türk-İslam kültürüne fazla atıf bulunmamaktadır. Bunun muhtemel nedeni, yukarıda da tartışıldığı gibi, Falih Rıfkı'nın İmparatorluk fikrine Halide Edib'e göre daha az bağlı ve Anadolu merkezli bir ulus-devlet düşüncesine yakın olmasıdır. Dolayısıyla ulus-devlet anlayışıyla *Millet-i Hâkime* düşüncesinin arasındaki farklılığın, seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışlarını etkilediğini ileri sürmek mümkündür.

Bununla birlikte Halide Edib ve Falih Rıfkı'nın "Batılılaşma" konusunda hemfikir olduğuna dair ayrıntılar da göze çarpmaktadır. Her iki seçkin de Beyrut'u Bilad-ı Şam'ın Batı medeniyetine en yakın parçası olarak değerlendirmiştir. Falih Rıfkı, Beyrut'u "*hayat dolu*" olarak tanımlarken[1271], Halide Edib Suriye'deki eğitim faaliyetlerinin "*en fazla garblılaşmış Arap unsuru*" olan Beyrutluların fikirlerini aldıktan sonra hayata geçirilmesini istemiştir[1272]. Bu çerçevede Halide Edib ve Falih Rıfkı'nın zihninde Bilad-ı Şam'ın Batı medeniyetinin normlarına uygun olarak yeniden inşa edilmesi konusunda fikir birliği içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

---

uzaklaştırılmak istenmiştir. Atay, **Zeytindağı**, 80. Halide Edib ve Hamdullah Suphi'nin Suriye'de "görevlendirilmesinde" bu fikir ayrılığının ne derece etkili olduğu ayrı bir tartışma konusudur.

[1268] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 271. Halide Edib, *Memoirs* da Halep'teki dar sokakların çekiciliğinden, hanların "*harikulade güzelliğinden*" bahsetmektedir. Adıvar, **Memoirs of Halide Edib**, 397.

[1269] "Suriye Mektepleri: Halide Edib Hanımefendi ile Mülakat", **Servet-i Fünun**, 14 Haziran 1333.

[1270] Atay, **Zeytindağı**, 42.

[1271] Atay, **Ateş ve Güneş**, 89.

[1272] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 272; Adıvar, **Memoirs of Halide Edib**, 400.

Halide Edib'in Bilad-ı Şam coğrafyasının kültürel inşasında Batılı değerleri referans noktası olarak kabul ettiğini gösteren bir diğer veri ise eğitim kurumlarının yapılandırılması meselesidir. Ona göre Osmanlı eğitim kurumları Bilad-ı Şam'da atıl kalmıştır. Öyle ki 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren Suriye ve Lübnan'da Osmanlı okullarından çok Avrupalıların eğitim kurumları faaliyet göstermekte, özellikle Beyrut'ta Amerikan ve Fransız okulları eğitim hayatına yön vermektedir[1273].

Cemal Paşa Osmanlı'nın bu eksikliğini gidermek için, eğitim kurumlarının müfredatının belirlenmesinde Batı'nın değerlerinin dikkate alınmasını savunmuş; Halide Edib de çalışmalarını bu doğrultuda yürütmüştür[1274]. Halide Edib'e göre, Suriye'deki eğitim faaliyetlerinin başarılı olmasının önündeki temel engeller dini taassup ve Fransızların Araplar üzerindeki etkisidir[1275]:

> "Halkı memnun edecek bir idare tesisi ve bilhassa tahsil meselesinin zihnini çok meşgul ettiği anlaşılıyordu. Fransızların Araplara tesiri, siyasî gayeye dayanmakla beraber, tesis ettiği mekteplere bağlı idi. Dinî ve dar bir çerçeve içinde olsa dahi, bu vazıh tahsil sistemleri olduğunda hiç şüphe yoktur. Cemal Paşa, tahsil meselesini, dinî olmaktan ziyade liberal ve Garb esaslarına istinat ettirmek istiyordu."

Diğer taraftan Halide Edib ve Falih Rıfkı'nın "saf Batıcılık" anlayışına karşı çıktıklarını belirtmek bu noktada uygun olabilir. Halide Edib'in Türk İslam kültürünü bu inşa sürecinin bir parçası olarak görmesi, yukarıda tartışılan Doğu-Batı sentezi anlayışının bir yansıması olarak kabul edilebilir. Halide Edib ile aynı fikirde olan Falih Rıfkı'nın ise bu düşüncesini yalnızca Anadolu'nun yeniden inşası çerçevesinde ifade ettiği, Bilad-ı Şam'ın "modernleştirilmesi" konusunda kültürel referanslara dayanarak bir yorum yapmadığı görülmektedir.

Halide Edib, aynı zamanda, Suriye'de açılan eğitim kurumlarının temel amacının Arap kültürünün öğrencilere en etkin şekilde aktarılması olduğunu düşünmüştür. Ona göre, Osmanlı'nın selameti için Arapların yabancı kültürden çok kendi "*kültürlerine bağlanması*" gerekmektedir. Bununla birlikte Arapların "*Türk kültürünü ve dilini öğrenmesi*" okulların öncelikli meseleleri arasında yer almalıdır[1276]. Böylelikle

[1273] Zeine, **age**, 40.
[1274] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 273-275. Halide Edib Beyrut'ta faaliyete geçecek olan okulun müfredatına Türkçe ve Arapçanın yanı sıra ve Fransızca dersini de eklemiştir. Adıvar, **Memoirs of Halide Edib**, 402.
[1275] Adıvar, Mor **Salkımlı Ev**, 273.
[1276] **age**, 276.

Suriyeliler ile Türkler arasında "*müşterek duygular*" tesis edilebilecektir[1277]. Fransız okulları ise hem bu "*müşterek duyguların*" ortaya çıkmasını engellemekte, hem de Arap kızlarını kendi kültürlerinden uzaklaştırmaktadır. Haziran 1917'de *Servet-i Fünun* ile yaptığı söyleşide, Fransızların Arap öğrencileri "*kendi hayatlarına yabancı*[*laştırdığını*]" ifade etmiştir[1278]:

> "Tedkikatım neticesinde gördüm ki bu kızların tahsili yaldızdan ibaret. Lisan öğrenmişler, fakat esaslı tahsil namına hemen hiçbir şey elde edemedikten başka Arabçayı unutmuşlar, kendi hayatlarına yabancı kalmışlar şahsiyetlerini mahv etmişlerdir. Bu kızlarla görüşürken bir bir kelimenin Arabca mukabilini sorsanız Fransızca olarak. 'Durunuz bakayım, şey… Bir [türlü] hatırıma gelmiyor!' cevabını, Suriye milli rakslarından bahsetseniz kendilerini tahkir edilmiş ad ettiklerini görürsünüz. Fransız kadın ve erkek misyonerleri memlekete daha kolaylıkla ve daha […] bir suretde nüfuz edebilmek için olan gayretlerini bilhassa erkek çocuklara teveccüh etmişler, kızları ihmal etmişlerdir."

Mor Salkımlı Ev'de hatıralarını aktarırken Halide Edib'in benzer ifadeler kullandığı görülmektedir: "*Fransız mekteplerinden gelen Arap kızları, Arapça'ya hep yukarıdan bakarlardı. Bir gün kültürlü bir Arap hanıma, peynirin Arapçasını sormuştum. Yanımdakilere "fromage"ın Arapçasını bilen var mı diye sormuştu. Bizim açtığımız mekteplerin hepsi Arapçaya çok ehemmiyet veriyordu*" [1279]. *Memoirs*'da ise Arap kültürünün korunması ve geliştirilmesi yönünde yaptığı çalışmalara Arapların hayretle karşıladığını aktarmaktadır. Buna karşılık Halide Edib, kendisinin bir Türk milliyetçisi olduğunu, nasıl kendi kimliğini koruma içgüdüsüne sahipse Arapların da kimlik ve kültürlerini yaşatmak için çabalaması gerektiğini ifade etmiştir[1280]. Bu düşüncesi Yusuf Akçura'nın Balkan Savaşları sırasındaki Suriye ve Filistin seyahatinde ifade ettiği fikirleriyle aynı doğrultudadır. Yusuf Akçura da bir Türk milliyetçisi olarak Arap milliyetçiliğine karşı çıkmanın çelişki olacağının altını çizmiştir[1281].

Halide Edib'in ifadelerinden Birini Dünya Savaşı sırasında İtilaf Devletleri ile yalnızca askeri alanda değil, kültürel olarak da bir mücadelenin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı'nın bu dönemdeki Suriye politikası, bu coğrafyanın Türk-

[1277] "Suriye Mektepleri: Halide Edib Hanımefendi ile Mülakat", **Servet-i Fünun**, 14 Haziran 1333.
[1278] "Suriye Mektepleri: Halide Edib Hanımefendi ile Mülakat", **Servet-i Fünun**, 14 Haziran 1333.
[1279] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 305.
[1280] Yakın çevresinde bulunan Araplar Halide Edib'e, hiçbir Arap'ın bu tür bir çalışma yürütmeye cesaret edemeyeceğini, Halide Edib'in "*Arap olması halinde Âliye Mahkemelerinde yargılanacağını*" söylemişlerdir. Adıvar, **Memoirs of Halide Edib**, 440.
[1281] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 48. (Yusuf Akçura, "Suriye'den V", **Vakit**, 9 Mayıs 1913).

İslam kültürü çerçevesinde "modernleştirilmesi" ve Fransızların eğitim ve kültür faaliyetlerinin engellenmesi üzerine şekillenmiş görünmektedir. Halide Edib'e göre Fransızlar Suriyeli kızların eğitimine yeterli önemi vermediği için bu alandaki rekabet "kolay" olmuştur[1282]:

> "Suriye'deki Türk mekteblerinin de […] muvaffak olamadığını görünce yapılacak ilk işin Fransızların bıraktığı boşluğu doldurmak olduğunu hissettim. Demin de söylediğim vecihle Fransız müesseselerinin Suriye kızlarına verdiği tahsil yaldızdan başka bir şey olmadığı için biraz zekâ ve hüsn-ü niyetle kız sahasında bunlara muvafakkiyetle rekabet etmek pek kolay olacağı aşikâr idi."

Halide Edib, Suriye'deki modernleştirme politikasının eğitim kısmını kendi bakış açısına göre biçimlendirmeye çalışmıştır. Buna göre, Halide Edib'in eğitim politikasına yaklaşımı *Millet-i Hâkime* anlayışıyla birlikte âdem-i merkeziyetçi düşüncesini yansıtmaktadır. Merkeziyetçilik bölümünde tartışıldığı gibi[1283] Halide Edib, Osmanlı'nın yaşayabilmesi için âdem-i merkeziyetçi bir yönetim sistemini kabul edilmesini savunmuştur[1284]. Beyrut'taki eğitim faaliyetlerine başlamadan önce aktif durumda olan okulları incelemek istemesi ve Araplarla bölgenin ihtiyaçlarını değerlendirmesi, âdem-i merkeziyetçi yaklaşımının bir yansıması olarak değerlendirilebilir[1285]. Bu doğrultuda Arapların kendi "*kültürlerine bağlanması*", böylelikle kendilerine ait özerk bir alanın inşa edilmesi Osmanlı'nın varoluşuyla doğrudan ilişkilidir. Bu düşüncesi aynı zamanda Balkan Savaşları sırasında savunduğu Türk-Arap federasyonu fikriyle paralellik göstermektedir[1286]. Suriye ve Lübnan'da bulunan yetim kalmış Ermeni çocuklarının Müslümanlaştırılmasına karşı çıkması da[1287] bu düşüncesinin bir yansıması olarak kabul edilebilir.

[1282] "Suriye Mektepleri: Halide Edib Hanımefendi ile Mülakat", **Servet-i Fünun**, 14 Haziran 1333.
[1283] Bkz: **Bölüm 3.3. Merkeziyetçilik**.
[1284] Adıvar, **Yeni Turan**, 15.
[1285] Adıvar, **Memoirs of Halide Edib**, 400.
[1286] Adıvar, **Yeni Turan**, 43-44. Falih Rıfkı, *Zeytindağı'nda* Halide Edib'in Suriye'ye muhtariyet verilmesi gerektiğine inandığını yazmıştır. Falih Rıfkı'ya göre, Halide Edib'in bu düşüncesi Cemal Paşa'nın Suriye ve Lübnan'ı "*Konyalaştırma*" politikasıyla çelişmiştir. "*Cemal Paşa'ya rağmen* [*Beyrut'taki*] *okulun içindeki kiliseyi olduğu gibi saklamaya muvaffak*" olması yine âdem-i merkeziyetçi anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Atay, **Zeytindağı**, 82.
[1287] Adıvar, **Memoirs of Halide Edib**, 428-429. Falih Rıfkı, Halide Edib'in Anadolu'dan Suriye'ye göçen Ermenilere toprak verilmesi düşüncesine de olumlu yaklaştığını ifade etmektedir. Buna göre, Arap milliyetçiliğinin yayılması, Ermenilerin Bilad-ı Şam topraklarına yerleştirilmesi ile engellenebilecektir. Halide Edib, bu politika çerçevesinde Ermenilerin Müslümanlaştırılması düşüncesine ise karşı çıkmıştır. Atay, **Zeytindağı**, 84.

Halide Edib'in Falih Rıfkı'dan farklı olarak Arapların kültürünü ve coğrafyasını etkileyici bulması da bir bakıma âdem-i merkeziyetçi yaklaşımıyla bağlantılıdır[1288]:

> "Beyrut'tan sonra Şam'a gittik. Yol harikulâde idi. Dünyada hiçbir millet, yaşadığı toprakları topraklara acaba Araplar kadar kendi damgasını basabilir mi, diye kendi kendime sordum. Görüyordum ki insan Arabistan'a ne sıfatla, hangi mecburiyetle giderse gitsin, orada biraz yaşadıktan sonra, o hava içinde eriyor ve dillerini öğreniyor. Hatta kendi ana dilini dahi Arap telâffuzu ile söylemeğe başlıyor. Hatta o diyarda uzun müddet kalmışların yüzlerini dahi Araplardan ayırt etmek ve fark etmek müşkül oluyor. Acaba bu sadece coğrafî ve iklimî bir tesirden mi ileri geliyor, yoksa halkın içindeki ateşli ruhun sirayetinden mi? Bilemem."

Bu çerçvede Halide Edib'in çöl algısının da Falih Rıfkı'nınkinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Halide Edib çöldeki seyahatlerini aktarırken, çölün "görkeminden, ruhaniliğinden ve olağanüstü güzelliğinden" bahsetmekte, yerleşim yerine döndükten sonra modern şehir hayatını yadırgadığını anlatmaktadır[1289]. Bu algı farklılığının temelinde seçkinlerin siyasi görüşlerinin etkili olduğu görülmektedir. Falih Rıfkı Bilad-ı Şam'ı Osmanlı'nın siyasi hâkimiyetinde bulunan "yabancı" bir coğrafya olarak algılamaktadır. Anadolu'dan farklı olan bu toprakları benimseyemeyen Falih Rıfkı'nın kültürel çeşitliliğe mesafeli olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Halide Edib bu coğrafyayı kendine özgü bir kimliği ve kültürü olan bir Osmanlı toprağı olarak görmekte ve bu kültürel değerlerin korunması gerektiğini savunmaktadır.

Bilad-ı Şam coğrafyasındaki "modern devlet nüfuzunun yokluğundan" şikâyet eden bir diğer seçkin Mehmed Akif'tir. Mehmed Akif bu topraklardaki sıkıntılardan bahsederken bir anlamda Halide Edib'in gözlemlerine atıfta bulunmakta, Yusuf Akçura'nın Balkan Savaşları sırasındaki izlenimlerini doğrulamaktadır: "*Ne yapabildik bu masum insanlara. Doktor yok, ilaç yok, hatta kanun yok, devlet yok, sonra da neden İngiliz altunu, neden Fransız kültürü onları* [*cezp ediyor*] *diyoruz*"[1290]. Eylül 1918'de yazdığı "*Şark*" isimli şiirinde ise içlerinde Suriye ve Lübnan'ın da bulunduğu Arap topraklarına yaptığı seyahatlerden bahsederken "*Yıkılmış köprüler; çökmüş kanallar; yolcusuz* [*yollara*]" işaret ederek "modern yaşamdan uzaklık sorununa" dikkat çekmiştir[1291]:

> "Gördüğüm: Yer, yer/Harâb iller; serilmiş hânümanlar; başarısız ümmetler/Yıkılmış köprüler; çökmüş kanallar; yolcusuz yollar/Buruşmuş çehreler; tersiz alınlar; işlemez kollar/Düşünmez

[1288] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 278.
[1289] Adıvar, **Memoirs of Halide Edib**, 417-418.
[1290] Ünsal, **age**, 84.
[1291] Ersoy, **Safahat**, 506. ["Gölgeler" başlıklı yedinci kitabın "Şark" (1918) isimli şiirinden].

başlar; aldırmaz yürkeler/paslı vicdanlar/Tegallübler esâretler; tahakkümler; mezelletler/Riyâlar; türlü iğrenç ibtilâlar; türlü illetler/ Örümcek bağlamış, tütmez ocaklar; yanmış ormanlar/Ekinsiz tarlalar; ot basmış evler; küflü harmanlar/Cemâ'atsiz imamlar; kirli yüzler; secdesiz başlar/'Gazâ' nâmıyla dindaş öldüren bîçâre dindaşlar/Ipıssız âşiyanlar; kimsesiz köyler; çökük damlar/Emek mahrûmu günler; fikr-i ferda bilmez akşamlar!..."

Aynı şiirinde çöl ve medeniyet çelişkisine değinen Mehmed Akif, Bilad-ı Şam, Necid ve Hicaz'da gördüğü manzaralardan hayrete düştüğünü belirterek, geçmişteki "büyük İslam medeniyetinin" ve diğer semavi dinlerin çölden nasıl "*yükseldiğini*" sorgulamıştır[1292]:

"Bunalmış kalmış üç yüz elli milyon cansa gırtlakta!/İlâhi! Gördüğüm âlem mi insâniyyetin mehdi?/Bütün umrânı târihin bu çöllerden mi yükseldi?/Şu zâirsiz bucaklar mıydı vahdâniyetin yurdu?/Bu kurnazlardan mı, Allâh'ım, nebîler fışkırıp durdu?/Henüz tek berk-i îman çakmadan cevvinde dünyânın/Bu göklerden mi, yârab, coştu, sağnak sağnak edyânın?"

Şiirin bir sonraki dizeleri doğrudan Bilad-ı Şam coğrafyasına değinmektedir. Mehmed Akif bu sefer "medeniyetten uzak" Kudüs'ün Peygamberlere ev sahipliği yapmasını çelişki olarak gördüğünü ima etmiştir. Bu bağlamda İslam birliğini savunan Mehmed Akif'in bu toprakların kutsallığına olan inancının sarsıldığını ileri sürmek mümkün görünmemektedir. Onun asıl sorunsalı Müslümanların medeniyetten uzak kalmaları, sefalet ve esaret altında yaşamalarıdır: "*Bu iklimin mi İbrâhîm'e yol gösterdi ecrâmı?/Haremler, Beyt-i Makdis'ler bu topraktan mı yoğruldu?/Bu vâdiler mi dem vurdukça bîhûş etti Dâvûd'u*?"[1293].

Daha önce Mustafa Kemal'in Bilad-ı Şam'daki görevi sırasındaki izlenimlerini ve Yusuf Akçura'nın 1913'teki Suriye ve Filistin seyahatini değerlendirirken bahsedildiği gibi[1294], seçkinler Bilad-ı Şam'da modern-merkezi devlet otoritesinin tesis edilemediği konusunda fikir birliğindedirler. Bu çerçevede Cemal Paşa'nın yalnızca bu coğrafyadaki askeri meselelerle değil, aynı zamanda altyapı, eğitim, ulaştırma ve şehirleşme konularıyla da yakından ilgilenmesi [1295], 19. yüzyılda başlayan Arap topraklarını modernleştirme hamlesinin bir devamı olarak okunabilir. Buna göre, Osmanlı topraklarında merkezi otoriteye bağlanmamış gruplar 19. yüzyıldan itibaren "*medeniyetsiz, vahşi, vahşiyyet, âdat-ı bedeviyye*" gibi sıfatlarla

[1292] **age**, 507.
[1293] *Beyt-i Makdis*, Mescid-i Aksa'nın bir diğer ismidir. (Editörün notu). Ersoy, **Safahat**, 506. ["Gölgeler" başlıklı yedinci kitabın "Şark" (1918) isimli şiirinden].
[1294] Bkz: **Bölüm 4.2.2.Yusuf Akçura'nın Suriye ve Filistin Seyahati (Nisan-Ekim 1913)**.
[1295] Kayalı, "Wartime Regional and Imperial Integration…", 297-298.

anılmaya başlanır[1296]. II. Abdülhamid başta olmak üzere Osmanlı Padişahları, ülkeyi Batılı emperyal güçlere karşı kuvvetlendirmek için İmparatorluğun insan kaynağını nitelikli hale getirmek istemişler; bu doğrultuda "*medeniyetsiz*" toplulukları "ehlileştirmeye" karar vermişlerdir. Böylelikle yerleşik ve eğitimli hale gelecek olan Osmanlı tebaası[1297] üretime katkıda bulunacak, Osmanlı ekonomisinin güçlenmesini sağlayacak, Avrupalı büyük devletlerin baskılarına karşı konulacaktır[1298]. 19. yüzyılın ikinci yarısındaki yapısal dönüşümle birlikte ortaya çıkan[1299] ve II. Abdülhamid döneminde pratiğe dönüşen bu yaklaşımın daha çok Osmanlı'nın Arap coğrafyasına yönelik tasarıları yansıtması dikkat çekmektedir[1300]. Bu anlayış Selim Deringil tarafından "*ödünç alınmış kolonyalizm*"[1301], Ussama Makdisi tarafından ise "*Osmanlı Oryantalizmi*"[1302] olarak kavramsallaştırılmıştır. Maurus Reinkovski ise bu politikayı Osmanlı'nın Batı medeniyetine eklemlenme çabasının bir yansıması olarak görmektedir[1303]. Gerek Abdülhamid döneminde gerekse Meşrutiyet yıllarında seçkinlerinin söylemlerinde Batı medeniyetinin bir parçası olma düşüncesi çok belirgin değilse de, bu yaklaşım Milli Mücadele ve Erken Cumhuriyet yıllarında seçkinlerin siyasi görüşlerini şekillendiren temel bileşenlerden birisi olacaktır.

Ödünç alınmış kolonyalizm anlayışı Avrupa devletlerinin kolonyalist politikasından farklı olarak, Osmanlı'nın kendi topraklarını "dış etkilerden" korumaya yönelik bir hayatta kalma stratejisi olarak değerlendirilebilir[1304]. Bir başka ifade ile Osmanlı devleti Arap topraklarını Avrupalıların aksine sömürgeleştirerek ucuz hammadde ve iş gücü sağlamayı değil, modern devlet anlayışı doğrultusunda bu toprakları "Osmanlı vatanın bir parçası haline getirmeyi" amaçlamaktadır. Buna göre, ahaliyi merkezi otoriteye bağlı hale getirebilmek için nüfus sayımları yapılmış; çeşitli Arap vilayetlerinde gazeteler çıkartılması ön görülmüş; denize kıyısı olan kentlere yeni limanlar yapılarak ticaretin güçlenmesine çalışılmış ve yerel halkı mutlu etmek için ekonomik yatırımların arttırılması kararlaştırılmıştır. Ayrıca Bilad-ı Şam ve diğer Arap vilayetleri arasında demiryolu ve telgraf hatlarının kurulması da bu çerçevede

[1296] Reinkovski, **age**, 242-243.
[1297] Deringil, "Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 192.
[1298] **age**, 166-167.
[1299] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 108-110.
[1300] Deringil, "Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 166; Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**,189.
[1301] Deringil, "Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 167.
[1302] Makdisi, **agm**, 768.
[1303] Reinkovski, **age**, 245.
[1304] Deringil, "Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 168.

değerlendirilebilir. Bu politikanın temel amacı, Bedevileri yerleşik hayata geçirerek Osmanlı vatandaşı haline getirmek ve böylelikle bir taraftan Avrupalı devletlerin yayılmacılığına karşı bir bariyer oluşturulurken diğer taraftan da tarım üretiminin yaygınlaşmasını sağlamaktır[1305]. Modern devlet perspektifiyle Bedevilere yönelik geliştirilen bu politika, II. Abdülhamid döneminde yaşamış olan arkeolog Osman Hamdi Bey tarafından "*asil vahşinin terbiyesi*" olarak tanımlanmıştır. Bu tanım, Geç Osmanlı döneminde seçkinlerin Bedevilere bakışını özetler niteliktedir[1306]. Bu yaklaşımın bir diğer bileşeni de Arap vilayetlerinin "Osmanlı vatanının" bir parçası olduğunun, yine Osman Hamdi Bey'in arkeolojik çalışmalarının öncülüğünde, kanıtlanmaya çalışılmasıdır. Buna göre Bilad-ı Şam coğrafyasının merkezlerinden birisi olan Baalbek'deki tarihi kalıntılar, Osmanlı'ya kalan miras olarak değerlendirilmiştir. Bu kalıntıların "Sultan'ın mülkü" olarak ilan edilmesi, bu coğrafyada yaşayan yerel halkın "Sultan'ın tebaası" haline getirilmesiyle iç içe geçmiştir[1307].

Selim Deringil bu perspektifin on dokuzuncu yüzyıl modern dünya siyasetinden etkilendiğini ve Osmanlı'nın Türk-İslam geleneğine dayandığını savunmaktadır[1308]. Şükrü Hanioğlu ise bu yaklaşımın milliyetçi ve oryantalist bir içeriğe sahip olmadığını, yalnızca yerleşik hayata geçmeyi reddeden göçebe Araplara öfkelenen Osmanlı seçkinlerinin Bedeviler için "*vahşi*" nitelemesinde bulunduğunu öne sürmektedir[1309]. Her iki görüşün de ortaklaştığı nokta, Osmanlı'nın Arap topraklarını "modernleştirme" ve "merkeze bağlama" politikası yürüttüğüdür. Halide Edib'in, Hamdullah Suphi ile birlikte Bilad-ı Şam'da Türk-İslam kültürünü canlandırma faaliyetleri ise ödünç alınmış kolonyalizmin en azından İTC'nin iktidara gelmesiyle birlikte, milliyetçi bir içerik kazandığını göstermektedir. Zaten Hanioğlu'nun, merkezileştirme politikasının milliyetçi ve oryantalist olmadığını savunduğu dönem 19. yüzyılın sonlarıdır[1310]. Bununla birlikte yine Hanioğlu'nun da belirttiği gibi[1311], gerek 19.yüzılda gerekse İTC iktidarında, bu yaklaşımın şehirli Arapları değil göçebe Bedevileri hedef aldığını ileri sürmek bu aşamada uygun olabilir.

[1305] Deringil, "Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 178-188; Makdisi, **agm**, 779. Bu politikanın ayrıntılarına ilişkin bakınız: Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 53.
[1306] Deringil, "Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…",195; Reinkovski, **age**, 243.
[1307] Makdisi, **agm**, 778.
[1308] Deringil, "Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 173.
[1309]Hanioğlu, Bedevilere yönelik aynı nitelemeyi şehirli Arapların da yaptığına dikkat çekmektedir. Hanioğlu, **A Brief History of the Late Otoman Empire**, 88.
[1310] Hanioğlu, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, 232.
[1311] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Otoman Empire**, 88.

Diğer taraftan bu konu çerçevesinde dikkat çekici olan, farklı siyasi görüşleri savunan seçkinlerin Osmanlı'nın bu toprakları ihmal ettiği konusunda hemfikir olmasıdır. Bu aşamada Osmanlı'nın dört yüz yıl boyunca hakimiyetinde bulunan bu coğrafyayı yeterince tanımadığına dair görüşler anlam kazanmaktadır. George W.F. Stripling *Osmanlı Türkleri ve Araplar (The Ottoman Turks and the Arabs)* kitabında Osmanlıların Memlüklülerin aksine Bilad-ı Şam ve diğer Arap topraklarına yerleşmediğini belirtmektedir. Stripling'e göre bu coğrafyada görevlendirilen memurlar sürekli değişime tabi tutulmuş; dolayısıyla Türkler, Arap yarımadasının önemli bir kısmına yabancı kalmıştır. Kısa süreli atanan memurlar Arapların "alışılagelmedik" gelenekleri ve iklim koşulları karşısında bocalayarak Türklerin yoğun olduğu bölgelerde görev almak istemeleri [1312] bir bakıma Abdülhamid döneminden itabaren seçkinlerin fark ettiği İstanbul ile Arap toprakları arasındaki "bağlantısızlığı" yansıtmaktadır.

Dolayısıyla ödünç alınmış kolonyalizm bir bakıma bu eksikliği gidererek hem modern dünyanın gerekliliklerini hem de Türk-İslam kültürünün hegemonyasını, Osmanlı'nın merkezi otoritesinden uzak kalmış olan kesimlere ulaştırılmasını içermektedir. Bu doğrultuda, Osmanlı'nın merkezi otoritesinden uzak kalmış olan Arap vilayetlerinin, modern dünyanın gereklilikleriyle sentezlenen Türk-İslam kültürünün egemen söylemi doğrultusunda yeniden inşası planlanmıştır[1313]. Buradaki çarpıcı sonuç ise *Osmanlı Oryantalizmi* yaklaşımının farklı siyasi görüşlere sızarak tüm seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışlarını etkilemiş olmasıdır.

4.3.2. Bilad-ı Şam'ın Savunulması

Mehmed Akif Meşrutiyetin ilk yılları ve Balkan Savaşları sırasında olduğu gibi Bilad-ı Şam ve diğer Arap topraklarının savunulmasını İslam birliği çerçevesinde değerlendirmiştir. Henüz Berlin'deyken Osmanlı'nın ve Hilafetin yaşaması için Türk-Arap birliğinin korunması gerektiğini ifade etmiştir. Bunun için 1915 yılında söylentisi yayılmaya başlayan [1314] "Arap ayaklanması" tehdidinin ortadan kaldırılması gerekmektedir[1315]:

> "Hem öyle zorla değil, çünkü 'fikr-i kavmiyyet'/Eder bu gâyeyi teshîle pek büyük hizmet/O tohm-i lâ'neti baştan saçıp da orta yere/Arab'la Türk'ü ayırdık mı şöyle bir kere/Ne çarpınır

[1312] Zeine, **age**, 8.
[1313] Deringil, "Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 173-178.
[1314] Yener, **age**, 293-297.
[1315] Ersoy, **Safahat**, 383. ["Hatırılar" başlıklı beşinci kitabın "Berlin Hatıraları" (1915) şiirinden].

kolu artık, ne çırpınır kanadı/Halîfe'nin de kalır sâde bir sevimli adı!/Donanmamızla verip, sonra, Şark'ı velveleye/Birinci hamlede bayrak diker Çanakkale'ye/İkinci hamleye Dârü'l-Hilâfe! Der çekeriz!".

Bu düşüncelerini ifade ederken Mehmed Akif'in Berlin'deki Tunuslu ve Hint esirlerin durumundan[1316] etkilendiği söylenebilir. İngiltere ve Fransa için savaşan Müslümanların durumuna düşmemek için başta Araplar olmak üzere Osmanlı Müslümanlarını uyaran Mehmed Akif, İmparatorluğun parçalanması durumunda Bilad-ı Şam dâhil olmak üzere İslam topraklarının Avrupalıların sömürgesi olacağına inanmaktadır. Böyle bir durumdan sakınmak için birlik olarak milliyetçilik gibi "deli saçması düşüncelerden" kurtulmak gerekmektedir. Çanakkale cephesinden gelen olumlu haberlerle şiirini umutlu bir ruh haliyle yazdığı görülen Mehmed Akif'in İslam birliğinin sağlanacağına ve Bilad-ı Şam gibi Müslüman topraklarının başarıyla savunulacağına inandığı söylenebilir[1317]:

"Değil mi, cenge koşan Çerkes'in, Lâz'ın, Türk'ün/Arab'la, Kürd ile bâkidir ittihâdı bugün/Değil mi sînede birdir vuran yürek… Yılmaz!/Cihan yıkılsa, emîn ol, bu cebhe sarsılmaz!/Nasıl ki yarmadan âfâkı pâre pâre düşer/Hudâ'yı boğmak için saldıran cünûn-ı beşer/Nasıl ki nûr-i hakîkatle çarpışan evhâm/Olur şerâre-i gayretle âkıbet güm-nâm/Şu karşımızdaki mahşer de öyle haşrolacak/Yakında kurtulacaktır bu cebhe…"

Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi Arap coğrafyasına gitmesiyle birlikte bu olumlu ruh hali yerini karamsarlığa bırakacaktır. Öyle ki "*İçinden nebîler fışkıran*" Bilad-ı Şam ve Hicaz'ın kaybedildiği günlerde yalnızca Osmanlı'nın değil aynı zamanda İslam dünyasının da parçalandığına inanmıştır[1318]:

"İşit: On dört asırlık bir cihânın inhidâmından/Kopan ra'dın, ufuklar inliyor, hâlâ devâmından!/Civârın, manzarın, cevvin, muhîtin, her yerin matem/ Kulak ver: Çarpıyor bir mâtemin kalbinde bin âlem!/ Ne hüsrândır ki: Doldursun bugün tevhîdin enkazı/O, hâkinden nebiler fışkıran, iklîm-i feyyâzı!"

Mehmed Akif daha önce olduğu gibi Bilad-ı Şam ve diğer Arap topraklarına doğrudan değinmemiştir. Bunun nedeni Osmanlı İmparatorluğu'nun bir bütün olarak İslam devleti olarak görmesi ve bölgesel ayrımlara mesafeli durmasıdır. Diğer

[1316] Mehmed Akif Berlin'de İngiltere, Fransa ve Rusya için savaşırken esir düşen Tunuslu, Hint ve Rus Müslümanlarıyla görüşmüştür. Fergan, **age**, 86-87.
[1317] Ersoy, **Safahat**, 386. ["Hatırılar" başlıklı beşinci kitabın "Berlin Hatıraları" (1915) şiirinden].
[1318] Mehmed Akif bu dizeleri Osmanlı ordusunun Halep'ten çekilmeye başladığı günlerde yazmıştır (24 Ekim 1918- Bkz. Yener, **age**, 639). Mehmed Akif hayal kırıklığını yansıtmak için şiire başlamadan önce" *Rusya Türklerinden Atâullah Behâeddin'in*" 3 Ekim 1918 de Sebilürreşâd'a yazdığı makaleden bir alıntıyla başlamıştır: "*Odama girdim; kapıyı kapadım; ağlamaya başladım: O gün akşama kadar İslâm'ın garibliğine, Müslümanların inhitâtına ağladım, ağladım…*" (Editörün notu). Ersoy, **Safahat**, 511. ["Gölgeler" başlıklı yedinci kitabın "Umar mıydın?" (1918) isimli şiirinden].

seçkinler ise Bilad-ı Şam'da bulundukları sırada bu coğrafyanın "farklılığına" işaret ederek düşüncelerini ifade etmişlerdir. Mehmed Akif gibi bu toprakların savunulması gerektiğini vurgularken "başka bir ülkeden" bahsettikleri izlenimini vermişlerdir.

Bu seçkinlerin önemli bir kısmı, Birinci Dünya Savaşı sırasında toprak kazanmaya yönelik harekâtlardan kaçınılması konusunda görüş birliği içerisinde olmuş; "askeri maceralardan" uzak durarak İmparatorluk topraklarının korunması gerektiğini savunmuştur. Falih Rıfkı, Hüseyin Cahit ve Mustafa Kemal bu seçkinlerin başında gelmektedir. Her iki seçkin de Bilad-ı Şam'ın savunulması gerektiğini, bunun haricindeki askeri planlamaların toprak ve insan kaybını arttırma riskini barındırdığını ifade etmiştir. Halide Edib de aynı fikirde olmakla birlikte, bu coğrafyanın yalnızca askeri önlemlerle değil, aynı zamanda etkin bir eğitim politikasıyla Osmanlı'nın bir parçası olmaya devam edebileceğini vurgulamıştır. Fransızların Suriye ve Lübnan'daki eğitim faaliyetlerini ise "içeriden yayılan" bir tehdit olarak değerlendirmiştir.

Falih Rıfkı'ya göre Bilad-ı Şam'ın savunulması Çanakkale cephesi kadar önemlidir [1319] . Bu coğrafyanın korunmasını anlamlı kılacak amaç ise "modernleştirilmesi" olacaktır. Yukarıda ifade edildiği gibi, Falih Rıfkı "çölden ibaret" ve "modern dünya ile temas etmemiş" olan bölgelerin imar edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte, Bilad-ı Şam coğrafyasının savunulması için yeni maceralara girmekten uzak durulması gerektiğini düşünmüştür. Bir başka ifade ile Mısır'ı fethetmeye yönelik askeri harekâta karşı eleştirel bir tutum almıştır.

Falih Rıfkı'nın eleştirdiği Mısır seferi, Almanya'nın talebi[1320] ve Enver Paşa'nın emriyle Dördüncü Ordu Komutanı Cemal Paşa tarafından hazırlanmıştır. Enver ve Cemal Paşa'nın amacı Sina'da bulunan Osmanlı birliklerinin Kanal'ı geçmesini sağlamak ve Mısır'ı yeniden Osmanlı toprağı haline getirmektir. Savaşın başında Filistin ile Mısır arasında inşa edilecek demiryolu projesinin gündeme gelmesi, bu ülkenin Osmanlı topraklarına yeniden katılacağına yönelik inancı göstermektedir[1321]. Ne var ki Kanal'ı geçmek için gerekli teçhizat Osmanlı ordusunda bulunmamakla

[1319] Atay, **Ateş ve Güneş**, 10.
[1320] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 180. Bilad-ı Şam coğrafyasında 15.000 Alman askeri görev almıştır. Strauss, "The Disintegration of Ottoman Rule…", 308.
[1321] Michael El Bonine, "The Introduction of Railroads in the Eastern Mediterranean: Economic and Social Impacts", ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler, **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century** (Stuttgart: Franz Steiner, 1998): 66.

birlikte, çöl ikliminin getirdiği olumsuzluklar bu seferin başarı şansını azaltmıştır. Ayrıca Kanal seferi için hazırlanan 8. Kolordunun mevcudu 16.000 asker ve 5000 deveden ibarettir. İngiltere ise Kanal'ı korumak için 150.000 askeri Mısır'a sevk etmiştir[1322]. Enver Paşa ordunun yetersizliğine rağmen böyle bir stratejinin hayata geçirilmesinin ardındaki düşünceyi, savaştan sonra Moskova'da buluştuğu Ali Fuat'a [Cebesoy][1323] açıklamıştır[1324]:

> "Mısır'ın ve Arabistan'ın salâhiyetli ricali 'İngilizlerin devam edecek olan hazırlıkları tamamlanmadan evvel eğer siz süratle tedarik edebileceğiniz kuvvet ve vasıtalarla Süveyş Kanalı önüne görünecek olursanız Mısır halkının İngilizleri arkadan vuracağına ve bütün hazırlıkları bozabileceğine inanabilirsiniz. Bundan başka İslâm âleminde Mısır'ın kurtarılmasının ne kadar büyük bir intibah yaratacağını düşünebilirsiniz' dediler. Ben de bu ihtimalleri gözönünde bulundurarak az bir riskle Süveyş Kanalı'na birinci taarruzu yaptırdım."

Enver Paşa Kanal harekâtı ile birlikte Mısır'da İngiltere'ye karşı bir isyanın başlamasını umarken Osmanlı'nın müttefiki Almanya'nın harekâttan beklentisi İngilizleri Mısır'da "hapsetmektir". Bu plan İngiltere'nin diğer cephelere Almanya'ya karşı savaşacak birlikler gönderememesi üzerinde kurulmuştur[1325]. Cemal Paşa ile 8. Kolordu'nun Kurmay Başkanı von Kress[1326] arasında Birinci Kanal Seferi öncesinde geçen diyalog, Almanya'nın bu sefere yönelik yaklaşımını ortaya koymaktadır. Buna göre von Kress Cemal Paşa'yı bütün olumsuz koşullara rağmen harekâtı başlatmak için teşvik etmiş; harekâtın başarısız olması halinde dahi Osmanlı ordusunun büyük bir şeref kazanacağını ileri sürmüştür. Cemal Paşa ise von Kress'e yalnızca şeref kazanmak için birliklerin mahvına sebep olamayacağını söyleyerek harekâtı iptal etmiştir[1327].

Falih Rıfkı'nın *Ateş ve Güneş* eserinde, Mısır seferi ile ilgili olarak kendisi gibi Suriye, Filistin ve Sina cephelerinde görev alan bir arkadaşının yazdığı mektubu

---

[1322] Yener, **age**, 283-284.
[1323] Bu bölümde Dördüncü Ordu Kurmay Başkanı Ali Fuat Erden ile Yedinci Ordu'da Kolordu Komutanı olan Ali Fuat Cebesoy'un karıştırılmaması için bu iki ismin soyadları da kullanılacaktır.
[1324] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 74.
[1325] Adıvar, **Memoirs of Halide Edib**, 383.
[1326] Friedrich Freiherr Kress von Kressenstein.
[1327] 1934 yılında Genelkurmay Başkanlığının yayınladığı arşivlerde von Kress'in başarısızlık ihtimalinin güçlü olmasına rağmen seferi başlatmak için ısrarcı olduğunu göstermektedir: "Von Kress: Taarruzda muvaffak olmayabiliriz. Fakat bütün kuvve-i seferiyenin mahvolması bir şeref meselesidir. Cemal Paşa'nın yanıtı: "Mademki muvaffak olmak ümidi yoktur. Yalnızca şeref için kuvve-i seferiyeyi mahvedemem." Yener, **age**, 288.

aktarmış olması bu çerçevede dikkat çekicidir. Falih Rıfkı'nın arkadaşı, mektubunda Mısır'ı fethetme planlarını eleştirmektedir[1328]:

> "Bugüne kadar Mısır için bende bir seyahat arzusu bile yoktu. Şu fütuhat hevesini zorla içime yerleştirmek istiyorum. Anadolu'nun Mısır'ı fethetmesi gülünç bir şeydir. İçinden geçtiğim vatan bu sene ne kadar haraptı! Her köşede uzun uzun seferlere giden yorgun çocuklardan, buğday ve ot bekleyen binlerce kadın eli var. Gerçi Mısır hediyesi değerlidir, fakat buğday [da] değerlidir."

Aynı mektupta Osmanlı askeri stratejisinin Almanları diğer cephelerde rahatlatmak için İngilizleri oyalamak üzerine kurulması da sorgulanmaktadır[1329]:

> "En mantıklı hareket şoseler, dekoviller, demiryollarıyla çölü hazırlamak ve hazırlanan çöl içinden güvenilir bir sefer yapmaktı. Bu ise zaman ve para ister. Zannediyorum ki bütün kanımızı İngilizleri Mısır'da tutmak ve Alman karargâhını bir parça serbest bırakmak için Kanal sularına döküp geri döneceğiz. İşte bu üzücüdür."

Kanal harekâtına yalnızca Falih Rıfkı gibi genç subaylar değil, Ali Fuat Cebesoy gibi tecrübeli askerler de karşı çıkmıştır[1330]:

> "Süveyş Kanalına karşı bir hareket için hazırlanması emri verilmişti. Bu emir hepimizi hayrete düşürmüştü. Fevkâlade vaziyetlerin birbirini kovaladığı o günlerde bunun mânasını anlayamamıştık. Fakat hâdiseyi daha dikkatli ve ince bir hesaptan geçirdikten sonra Kanala karşı yapılacak bu hareketin fantestik bir şey olabileceğine karar vermiştik."

1915'teki harekât başarısız olduktan kısa bir süre sonra İkinci Kanal Seferi hazırlıkları başlamıştır. Falih Rıfkı'nın da dâhil olduğu genç subaylar Kanal harekâtından vazgeçilmesi gerektiğini savunmaya devam etmiş; ayrıca Bilad-ı Şam'ın savunulması için Hicaz'ın tahliye edilmesini zorunluluk olarak değerlendirmişlerdir. Bunun nedeni İngilizlerin olası bir karşı taarruzuna karşılık Filistin ve Suriye'yi savunması planlanan Osmanlı birliklerinin dağınık ve yetersizdir olmasıdır. Hicaz'daki birliklerin bir kısmı Filistin'e kaydırılsa da, yeterli sayıda asker sevk edilmediği için savunma hattı etkisiz kalmıştır[1331]. Falih Rıfkı, savaşın sona ermesinin ardından Bilad-ı Şam topraklarının kaybedilmesini Hicaz'ın boşaltılmamasına ve savunma hattının Suriye ve Filistin'de kurulmamasına bağlamaktadır[1332]:

[1328] Atay, **Ateş ve Güneş**, 64.
[1329] **age**, 66.
[1330] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 75.
[1331] Yener, **age**, 623-624.
[1332] Atay, **Çankaya**, 110.

> "Enver Paşa geldi. Teftişten sonra İkinci ve Üçüncü Ordular grubu İzzet Paşa'nın komutasına verilerek Mustafa Kemal Paşa İkinci ordu komutanlığına atanmış, Medine'nin de boşaltılması emredilmiştir. Sultan Reşat Medine boşaltılırsa halifelik ve padişahlıktan çekileceğini söylemişti. Sadrazam Talat Paşa da o çekilmeye karşı koydu. Enver Paşa boşaltma kararını zorla verdiği için o da vazgeçti. Fakat Medine ve Hicaz'ı bırakmamak yüzünden Filistin savunulmamış, Kudüs düşmüştü."

Benzer bir düşünceyi Hüseyin Cahit de savunmuş; 1917 sonu itibariyle Osmanlı'nın tüm enerjisini Suriye ve Filistin'i savunmaya yöneltmesi gerektiğini belirtmiştir[1333]. Ancak bu savunma hattı kurulurken Medine'deki kuvvetlerin değil, Kafkasya cephesindeki askerlerin Suriye ve Filistin'e kaydırılmasını savunmuştur. Hüseyin Cahit'in işaret ettiği askeri birlikler, Enver Paşa'nın İran ve Kafkasya'yı ilhak etme projesi çerçevesinde Batum, Kars ve Beyazıt'a gönderilmiştir. Ali Fuat Cebesoy, bu birliklerin "*vücuda getirilmesini*" Gazze ve Kudüs kaybedildikten sonra Filistin'den "vazgeçen" İttihatçı liderlerin, Rusya'daki Bolşevik Devrimini fırsat bilerek, Turancılık politikasına yönelmesiyle açıklamaktadır[1334]. Hüseyin Cahit ise bu projeye karşı çıkmış; Sadrazam Talat Paşa'ya yazdığı mektupta, Çarlık Rusya'nın yıkılmasının ardından Almanların isteklerini bir kenara bırakıp önceliğin "*büyük bir tehdit altında bulunan*" Suriye ve Filistin'in korunmasına verilmesi gerektiğini belirtmiştir[1335]:

> "Karadeniz'de özgür kalacaktık. Buradan İstanbul'a kolayca yiyecek gelebilecekti. Rus sınırındaki kuvvetlerimizi çekerek büyük bir tehdit altında bulunan Suriye ve Filistin cephesine gönderebilecektik. Almanlara karşı da şimdi İngilizlere karşı dayanmakla daha çok güç kazandığımızı söyleyerek kendimizi özürlü gösterebilirdik[…]"

Bununla birlikte, Cemal Paşa'nın da benzer bir fikirde olduğu, Filistin ve Suriye topraklarının korunması için bir savunma hattının oluşturulması gerektiğini ifade ettiği bilinmektedir. Ne var ki, Enver Paşa saldırı emri vermiş; Gazze ile Mısır arasındaki bağın kopartılarak İngilizlerin güç duruma düşürülmesini istemiştir. Falih Rıfkı ise Enver Paşa'nın planlarının başarısız olmasının ardından umudunu kaybetmiş ve Anadolu insanının boş yere ölüme gönderildiğine inanmaya başlamıştır. İngilizlerin karşı taaruza geçmesiyle birlikte, Falih Rıfkı, Suriye ve

[1333] Bengi, **age**, 155.
[1334] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 64. Cebesoy, Enver Paşa'nın henüz İngiliz karşı saldırısı başlamadan önce Filistin'in savunulmasını önemsemediğini söylemiştir. Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 66.
[1335] Bengi, **age**, 155.

Filistin'den çekilmeyi bir zorunluluk olarak değerlendimiştir[1336]. Falih Rıfkı'nın bu düşüncesi, Kanal Harekâtı'nın başarısızlığının ardından Irak ve Filistin'deki birliklerin güç kaybetmesiyle[1337] ilişkilidir. Ona göre Osmanlı ordusu savaşa devam ettikçe, Türk askerinin ızdırabı artmaktadır[1338]. İlerleyen yıllarda Bilad-ı Şam'ın Birinci Dünya Savaşı'ndan önce zaten kaybedilmiş olduğunu ve bu kaybın nedeninin bu toprakların sömürgeleştirememesi veya vatanlaştıramaması olduğunu ifade edecektir[1339].

Mustafa Kemal ise Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında Arap topraklarına verdiği önemi, Irak'ta görev almak isteyerek göstermiştir[1340]. Çanakkale Savaşı'nda ordudaki ünü artınca Mustafa Kemal'e Irak'ta komutanlık teklifini bu sefer Enver Paşa yapmıştır. Bu dönemde General Townshend'in ordusu Bağdat'ı tehdit etmeye başlamış; muhtemelen Mustafa Kemal'in Çanakkale savunmasındaki başarısının da etkisiyle, Irak'ı "İngiliz baskısından" kurtarabileceği düşünülmüştür. Mustafa Kemal ise, Irak'ın genel valisi ve kumandanı olmak istediğini belirtince, Irak komutanlığı Colmar von der Goltz'e verilmiştir[1341]. Diğer taraftan Ocak 1917'de Şerif Hüseyin isyanıyla birlikte Hicaz'da "güvenlik zafiyetinin ortaya çıkması nedeniyle kurulan Hicaz Kuvvetler Seferi Kumandanlığı'na" tayin edilmesi de daha önce Araplarla kurduğu olumlu ilişkinin[1342] yanı sıra Arap topraklarına verdiği öneme işaret eden bir başka örnektir.

Mustafa Kemal'in Haziran 1917'de Suriye-Filistin cephesine tayin edildiğinde Bilad-ı Şam dışındaki Arap topraklarını "gözden çıkardığı" söylenebilir. Bu yönde düşünmesinde Şerif Hüseyin isyanının Arap topraklarındaki harekâtlara zarar vermeye başlaması ve Bağdat'ın kaybedilmesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşın Bilad-ı Şam'ın savunulması konusunda kararlı bir tutum sergilediği dikkat çekmektedir. Bununla beraber cepheye hareket etmeden önce Hicaz'ın tahliye edilip, tüm birliklerin Filistin'i savunmaya odaklanması gerektiğini vurgulayarak[1343] Falih Rıfkı ve Hüseyin Cahit'in kaygılarını paylaştığını ortaya koymuştur. Öyle ki 1916'daki İkinci Kanal Harekâtının başarısız olmasından sonra İngilizler, Osmanlı

[1336] Atay, **Ateş ve Güneş**, 8.
[1337] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 65.
[1338] **age**, 131.
[1339] Atay, **Zeytindağı**, 44.
[1340] Mango, **age**, 137.
[1341] **age**, 152.
[1342] Doğanay, **agm**, 184.
[1343] Mango, **age**, 166.

Ordusundan çok daha üstün olan Mısır'daki kuvvetlerini karşı saldırı için hazırlamaya başlamıştır[1344]. Buna karşın Enver Paşa, Mustafa Kemal'e verdiği cevapta Medine'nin sonuna kadar savunulacağını söylemiştir. Rauf Bey'in [Orbay] aktardığına göre, Enver Paşa yalnızca Hicaz'ın savunulmasını ile yetinmemekte, Bağdat'ın da geri alınabileceği inanmaktadır[1345]:

> "Enver Paşa gülümseyerek dedi ki: Evet, Mustafa Kemal Paşanın bu kanaatte olduğunu biliyorum. Medine-i Münevvere'nin boşaltılmasını, bu nokta-i nazardan istiyordu. O civardaki ordu kumandanlarıyla Halep'te yaptığımız bir toplantıda bu fikirlerini ileri sürmüştü. Fakat biz, umumî vaziyet bakımından Medine'nin sonuna kadar müdafaasını, Bağdat'ın da bir an evvel geri alınmasını siyaseten zarurî görüyorduk."

İlerleyen günlerde Enver Paşa'nın Hicaz'ın tahliyesini kabul ettiği[1346] ancak Falih Rıfkı'nın işaret ettiği gibi, Mehmed Reşad'ın Medine'nin bıraklıması halinde halifeliği bırakacağını açıklamasıyla bu harekâttan vazgeçtiği anlaşılmaktadır[1347]. Öte yandan Enver Paşa'nın Alman Başkumandanlığı'na gönderdiği telgrafta, henüz Gazze ve Kudüs İngilizlerin eline geçmemişken, Filistin'in kaybedilmesini önemsemeyeceğini söylemesi, Mustafa Kemal'in önerisini isteksizce kabul ettiğini göstermektedir: "*Düşmanın Filistin'i işgaline mâni olunamazsa bu ne umumî vaziyet üzerinde kat'î bir tesir husule getirir, ne de Türkiye için tehlikeli olur. Fakat buna mukabil düşmanın mühim kuvvetleri cihan harbinin kat'î netice yeri olmayan bir noktada bağlanmış olur*"[1348]. İngilizlerin Filistin'de sıkışacağına inanan Enver Paşa'ya itiraz eden Mustafa Kemal, Filistin'in büyük tehdit altında olduğunu söyleyerek Bilad-ı Şam coğrafyasını Merkez-i Umimi ve Erkan-ı Harbiye'den daha fazla önemsediğini ortaya koymuştur[1349]:

> "Hulâsa garpte muhtemel taaruzatı ciddiyeye muntazır olmak ve Suriye hududunda vazıh ve muhtazar olan düşman harekât-ı aliyesine muvaffakiyet vermemek vermemek vaziyeti umumiye-i askeriyemizin mübrem talepleridir. Vaziyet-i umumiye bu halde iken meselâ son kuvvetlerle Irak'ın istirdadını düşünmeye imkân yoktur."

Mustafa Kemal'in bu düşüncesinin temelinde iki muhtemel neden bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Suriye ve Filistin'i Osmanlı İmparatorluğu'nun vazgeçilemez parçaları olarak görmesidir. İkincisi ise İngilizleri Anadolu'dan uzak tutmak

[1344] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 64-65.
[1345] Aydemir, **age**, 267.
[1346] Doğanay, **agm**, 184-185.
[1347] Atay, **Çankaya**, 110.
[1348] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 66.
[1349] **Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri**, c.4. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 4.

istemesidir. Her iki ihtimal göz önünde bulundurulduğunda, Mustafa Kemal'in Osmanlı topraklarının manevi değeriyle ilgilenmediği, Hicaz konusundaki tutumundan yola çıkarak ileri sürülebilir. Dolayısıyla Suriye ve Filistin'in savunulmasını stratejik açıdan değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Ona göre bu toprakların kaybedilmesi durumunda Anadolu'nun İngilizlerce tehdit edilmesi uzun sürmeyecektir. Şevket Süreyya Aydemir Mustafa Kemal'in Hicaz'dan çekilme düşüncesinin arka planını irdelerken, Suriye ve Filistin'in "tutulmasına" verdiği önemin asıl odağının Anadolu'nun savunulması olduğunu "satır arasında" dile getirmektedir: "[*Mustafa Kemal*] *Mekke ve Medine'nin yani bütün Hicaz'ın da terk edilerek, Suriye'de kuvvetle tutunulması ve hatta Anadolu'nun müdafaasının düşünülmesi görüşündedir*"[1350]. Afet İnan da Mustafa Kemal'in temel amacının Anadolu'yu savunmak olduğunu vurgulamaktadır. İnan, Mustafa Kemal'in Eylül 1917 tarihli raporunda, ordunun hemen Anadolu'ya çekilmesini önerdiğini söylemektedir[1351]. Ancak aşağıda tartışılacağı gibi Mustafa Kemal'in "Anadolu'ya ricat" hareketine bir yıl sonra Nablus'a gittiğinde karar verdiği anlaşılmaktadır.

Mustafa Kemal, Bilad-ı Şam'ı yalnızca Anadolu ile İngiliz ordusu arasında bir tampon bölge olarak görmemiştir. Onun düşüncesi aynı zamanda Bilad-ı Şam topraklarının "Avrupalıların eline geçmesine" engel olmak yönündedir. Bu tutumunu yalnızca İngiltere'ye değil Osmanlı'nın müttefiki Almanya'ya karşı da göstermiştir. Falih Rıfkı gibi, Yıldırım Orduları Grubu Komutanı Falkenhein'ın Kanal harekâtında ısrar etmesini eleştirirken von Kress'in Arap aşiret liderleriyle gizlice görüşmesini gündeme getirerek, Almanya'nın Osmanlı'yı sömürgeleştirip Suriye ve Filistin'de hâkimiyet kurmak amacında olduğunu ileri sürmüştür[1352].

Mustafa Kemal'in bu tutumu Avrupalılara yönelik güvensizliği ile ilişkildir. Öyle ki henüz savaş başlamadan önce yazdığı *Zabit ve Kumandan ile Hasb-ı Hâl*

[1350] Aydemir, **age**, 271.

[1351] Kocatürk, **Atatürk Çizgisinde Geçmişten Geleceğe**, 187.

[1352] **Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri**, 5. Aydemir, **age**, 273; Mango, **age**, 166; Hanioğlu, **Atatürk**, 81, Doğanay, **agm**, 191-192. Gencer Özcan, Mustafa Kemal'in Almanya ile ittifak kurulmasına savaşın başından itibaren karşı olduğuna dikkat çekmektedir. Özcan, "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Ordusunda Prusya Etkisi", 195. Birinci Dünya Savaşı sırasında Almanya'nın Bilad-ı Şam'daki ekonomik nüfuzunun arttığı görülmektedir. Savaşın başlamasının ardından özellikle savunma endüstrisindeki Alman yatırımlarının İngiliz ve Fransız sermayesinin yerini aldığı söylenebilir. Bunun yanı sıra Alman dış ticaretini bu bölgede organize eden Alman menşeili Palaestinabank, Bilad-ı Şam'ın en etkili finans kurumları arasında yer almaktadır. Strauss, **age**, 314-315.

kitapçığında, memleketin "dışarıdan şekillendirilmesine" karşı olduğunu ifade etmiştir[1353]:

> "Şüphe yok ki bizim milletimizin karakteri de bütün karakterler gibi ilerlemeye, arzu edilen şekle değişebilme kabiliyetidir, fakat kendi kendisi olmak şartıyla! Eğer bizim karakterimize, dışarıdan başka karakterlerdeki etkileyciler tarafından bir şekil verilmek istenirse kalıcı ve belirgin hiçbir şekil, hiçbir sonuç elde edilemez."

Mustafa Kemal hükümetin ve Erkan-ı Harbiye'nin, memleketin "dışarıdan şekillendirilmesine kayıtsız kalması" nedeniyle Ekim 1917'de istifa ederek İstanbul'a dönmüştür[1354]. Diğer taraftan Ocak 1918'de Ali Fuat Cebesoy'a yazdığı mektup, Falkenhein'a tepkisini yansıtmakla birlikte, Filistin'in elde kalan topraklarının savunulmasına verdiği önemi göstermektedir. Öyle ki İngilizlerin Filistin'de ele geçirdiği topraklardan "*ricatlerini*" umut etmesi, dikkat çekicidir. Dolayısıyla hem Anadolu ile İngiliz ordusu arasındaki mesafenin korunması, hem de Bilad-ı Şam'ın Alman etkisine girmemesi konusunda ısrarcı olmaya devam ettiği anlaşılmaktadır[1355]:

> "Kardeşim, Sina Cephesinde başlayan Filistin Harekât-ı askerîyesinin kan ve heyecanla mâli safhalarında hasbelzarur ref ve def edilemeyen felâketli günlerin tevalisinde ihraz buyurduğunuz cesaret ve kudret-i askeriyeye, resmî ve muhtelif menabiin raporlarına istinaden harekâtı takip sırasında vâkıf oldum. […] Gözlerinden öper ve yeni ve inşallah bundan sonra da İngilizlerin ricatlerini müntiç muvaffakiyetlerinizi işitmekle mesut olurum."

Mustafa Kemal Padişah'ın emriyle Ağustos 1918'de yeniden Bilad-ı Şam'da görevlendirilmiştir. Aydemir'e göre Mustafa Kemal ikinci Bilad-ı Şam görevini isteksiz bir şekilde kabul etmiştir. Bunun nedeni Suriye-Filistin cephesinde "*ordu, kuvvet* [*ve*] *vaziye*[*tin*] *sözden ibaret*[…]" olduğuna inanmasıdır[1356]. Diğer taraftan

---

[1353] Atatürk, **Zabit ile Kumandan ile Hasb-ı Hâl**, 27.

[1354] Ali Fuat Cebesoy, kendisine yazdığı mektup üzerinden Mustafa Kemal'in Filistin'deki görevinden istifa etmesinin nedenini aktarmaktadır: "*Falkenhayn Paşa ile Sinâ harekâtına dair ilk karar ve tedabirde ve sevk ve idare noktasında anlaşmak bugün vâki, o gün için bir kusurdan ibaret olan hakâyik-i fecayi-i ricâl-ı devletimize de kabul ettirmek ve ona göre sevki tedabir ve muvaffak olmak mümkün olamaması yüzünden Yedinci Ordu ve ondan sonra verilen İkinci Ordu'yu kabul etmeyip İstanbul'a gelmiş olduğum mesmuu âlileridir*". Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 129.

[1355] Cebesoy, **Sınıf Arkadaşım Atatürk**, 128-129. Ocak 1918'de Bilad-ı Şam'daki Osmanlı subaylarının Filistin'in işgal edilmemiş bölgelerinin savunması için tahkimat yaparken bir taraftan da İstanbul'u durumun ciddiyeti konusunda ikna etmeye çalıştıkları görülmektedir. Erkân-ı Harp Reisi Ali Fuat Erden, Cemal Paşa'ya gönderdiği telgrafta durumun hassasiyetini belirtmiş; Beyrut Valisi Azmi Bey'in geçici olarak Filistin'e gönderilmesini talep etmiştir. Cemal Paşa cevaben, Azmi Bey'in Beyrut'a yakın bölgelere gitmekte serbest olduğunu, bunun için merkezin onayına ihtiyaç bulunmadığını söylemekle yetinmiştir. "Osmanlı Belgelerinde Filistin", 153-156. ("Dahiliye Nazırı Vekili Cemal Paşa'dan Suriye ve Garbî Arabistan Umum Kumandanlığı Erkân-ı Harb Reisi Fuad Bey'e", **BOA. DH. KMS**, 46-1/29, [8 Ocak 1918]).

[1356] Hatta bu nedenle Mustafa Kemal'in Enver Paşa ile tartıştığı söylenir. Aydemir, **age**, 285.

Andrew Mango'nun verdiği bilgiler, Mustafa Kemal'in bu görevi üstlenirken çok da isteksiz olmadığını göstermektedir. Öyle ki Mango'nun aktardığına göre Enver Paşa, daha önce Hüseyin Cahit'in de önerdiği gibi, Kafkasya'daki birlikleri Filistin'e göndereceği sözünü vermiştir[1357]. Bunun yanı sıra Sivas hapishanesindeki mahkûmlardan gönüllülerin de cepheye sevk edilmesi kararlaştırılmış[1358]; Adana ve Halep'te de savunma birlikleri oluşturularak Filistin'de "*elîm bir şekil al*[*an*]" birliklerin desteklenmesi öngörülmüştür[1359]. Bu bilgiler doğrultusunda Mustafa Kemal'in cepheye gitmeden önce Filistin'in "ele geçmemiş" topraklarını savunmak için Enver Paşa'dan daha fazla asker talep ettiği ve planlarını bu çerçevede şekillendirdiğini ileri sürmek mümkündür. Dolayısıyla Mustafa Kemal'in Bilad-ı Şam'a ulaşmadan önce cepheyi savunma motivasyonunu koruduğu söylenebilir.

Gelgelelim Mustafa Kemal Yedinci Ordu Komutanı olarak Nablus'a vardığında "ordunun dağınıklığını" ve "Suriye'nin genel vaziyetini" görünce hayal kırıklığına uğramış; Bilad-ı Şam'ın savunulmasına yönelik umutlarını kaybetmiştir. Rasim Ferit'e [Talay] yazdığı mektupta, Suriye'deki durumun "umutsuz olduğunu" belirtmiştir[1360]:

> "Nablus'a geldim. Suriye'yi baştan başa bir daha 'ètude' ettim, muharebe alanlarını baştan başa gezdim… Suriye umumiyetle şayan-ı merhamet bir hale gelmiştir. Vali yok, kumandan yok, İngiliz propagandası çok, İngiliz teşkilât-ı hafiyesi her tarafta hal-i faaliyette, ahali hükûmetten müteneffir, bir an evvel İngilizlerin vüruduna muntazır. Düşman kıtaatça vesaitçe kuvvetli biz onun karşısında pamuk ipliği."

Mısır'daki İngiliz birliklerinin 19 Eylül'de saldırıya geçmesinin ardından Mustafa Kemal'in "Anadolu'nun savunulmasına" yöneldiği anlaşılmaktadır[1361]. Bu yönde bir karar almasında dört faktörden söz edilebilir. Birincisi İngiliz ordusunun üstünlüğü karşısında Filistin'deki Osmanlı birliklerinin dağılmasıdır[1362]. İkinci olarak Şerif Hüseyin isyanına verilen desteğin Osmanlı toprak kaybettikçe daha da artması, geri

---

[1357] Mango, **age**, 177.
[1358] "Osmanlı Belgelerinde Filistin", 159. ("Meclis-i Vükelâ Müzâkerâtına Mahsûs Zabıtnâme", **BOA. MV, 212/84**, [2 Temmuz 1918]).
[1359] "Osmanlı Belgelerinde Filistin", 161-162. ("Vali Nazım'dan Dahiliye Nezâreti'ne", **BOA. DH. KMS, 48/64**, [29 Eylül 1918]).
[1360] Rasim Ferit Talay Mustafa Kemal'in doktorudur. Mango, **age**, 177; Hanioğlu, **Atatürk**, 81; Doğanay, 198; Cemal Kemal, "Nablus Meydan Muharabesi'nde Mustafa Kemal", **Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, s. 51 (2013): 625-626.
[1361] Kemal, **agm**, 633.
[1362] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 67; Allenby'nin ordusu 56.000 tüfek, 11.000 kılıç ve 552 topa sahipken, Osmanlı'nın Dördüncü, Yedinci ve Sekizinci ordularının toplam mühimmatı 20.000 tüfekten ibarettir. Özakman, **age**, 29.

çekilme sürecini tetiklemişitr. "Arap isyanının" diğer seçkinlerde olduğu gibi Mustafa Kemal'in Bilad-ı Şam'ın savunulmasına yönelik inancını sarstığı görülmektedir. Üçüncüsü ordudan firar eden askerlerin sayısındaki artış Filistin-Suriye cephesinin tutulmasını zorlaştırmıştır[1363]. Dördüncü neden ise 18 Ocak 1918'de ilan edilen Wilson Prensiplerinin on ikinci maddesinin Osmanlı'ya bir "çıkış yolu" sağlamasıdır[1364]. Bu madde, Türklerin çoğunlukta olduğu bölgelerdeki egemenliğinin tanınmasına yöneliktir[1365]. Dolayısıyla Mustafa Kemal, Filistin'deki vaziyetin ümitsiz olduğuna karar verdikten sonra, muhtemelen bu maddeye dayanarak asıl önceliği olan Anadolu'nun korunabileceğine inanmış; bu nedenle Bilad-ı Şam'ın hızlıca terkedilmesini istemiştir.

Yine de Mustafa Kemal'in Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesinden duyduğu üzüntü, Halep'teyken İstanbul'a gönderdiği telgraftaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Birliklerin "*ricatı*" sırasında yaşanan sorunların sorumluluğunu Enver, Cevat [Çobanlı] ve Cemal [Mersinli] Paşalar arasında "paylaştırmış"; Filistin-Suriye cephesine önem verilmediğini, asker sayısının yetersiz olduğunu ve koordinasyon eksikliğinin birlikleri zor duruma düşürdüğünü vurgulamıştır. Bir bakıma bu "zaafiyetler nedeniyle" Bilad-ı Şam'da savunulabilecek toprakların kolayca "terk edilmesine" öfkelendiği söylenebilir[1366]:

> "Düşmanın malûm faikiyeti karşısında ve bizim ordu namı altında tutulan beş-altışar bin neferimizin ric'ati tabii idi. Fakat bu ric'at daima bir şekil muhafaza edilerek icra edilebiliyor idi: Enver Paşa gibi bir ahmak müdir-i harekât-ı umumiye olmasa idi ve burada beş-on bin kişilik bir hey'et-i askeriyenin başında ilk top sadasında ordusunu bırakıp kaçan ve şahsını kurtarmak için şaşkın tavuk gibi öteye-beriye iltica eden kumandan- Cevad Paşa- bulunmasa idi, hiçbir vaziyet-i askeriyeyi takdir edemeyen bir dördüncü ordu kumandanı –Cemal Paşa- bulunmasa idi. Ve bunların başında muharebenin ilk gününden itibaren hiçbir tesir ve nüfuzu

[1363] Mango, **age**, 178.
[1364] Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 22.
[1365] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 237.
[1366] Mango, **age**, 179. Mustafa Kemal'in Cevad Paşa'ya öfkelenmesinin muhtemel nedeni, Sekizinci Ordu'nun geri çekilme sırasında mevzilerini koruyamamış olmasıdır. 20 Eylül'de Yedinci Ordu'nun Kolordu Komutanları Albay İsmet [İnönü] ve Ali Fuat [Cebesoy] Paşa'ya gönderdiği emirde, Sekizinci Ordu'nun düştüğü zor durum karşısında alınacak önlemleri sıralamıştır: "*Düşman piyadesinin, 7. Orduya taarruzları zaman zaman kesilmek üzere devam etmektedir. Kuvvetli İngiliz süvarisi, 8.Ordunun kanat ve gerilerinde bulunmaktadır. 8. Orduda genel durum, 19 Eylül 1918'den daha geride, sol kanadı Surra'nın hemen güneydoğusundaki tepede olmak üzere bir mevzii almayı gerektiriyor. 7. Ordu, buna göre; Surra-Şeyh Selman Farisi-Şeyh Manha El Fevka- Averta- Hirbet Ebu Rıza- Vadi Samu kuzey sırtları- Um Hilal batı ve güney sırtı- Karn Sartabe hattına çekilmeye karar vermiştir… 7. Ordu Karargahı Beyti-Hasan'da kurulacaktır. Karargahın ne zaman hareket edeceği bildirilecektir.*" Kemal, **agm**, 632-633.

kalmayan bir grup karargâhı olmasa idi… Bu andan sonra artık sulhten başka yapılacak bir şey kalmamıştır".

Mustafa Kemal'in bu sözlerinden, en azından Halep ile Şam arasında kalan bölgenin Osmanlı'da kalmasını istediği, İtilaf Devletleri ile yapılacak bir mütakerede bu bölgenin "pazarlık payı" olarak kullanılabileceğine inandığı, ancak orduların Halep'e çekilmek zorunda kalmasıyla Anadolu'nun masaya yatırılacağından endişe ettiği sonucuna ulaşılabilir.

Mustafa Kemal İtilaf devletlerine karşı askeri önlemler üzerinde dururken bu dönemde Bilad-ı Şam'da bulunan bir diğer seçkin Halide Edib ise Bilad-ı Şam'a yönelen en önemli tehdidin Fransızların propaganda faaliyetleri olduğunu düşünmüştür. Halide Edib, Fransızların Arapları kışkırtarak "ihtilale" teşvik etmesini "*Kanal hücumları*" sırasında Suriye'nin güvensiz hale getirdiğini ifade etmiştir. Bu ihtilal girişimlerine karşı Cemal Paşa her ne kadar "*çok şiddetli davranmış*" olsa da[1367] Suriye'deki "*nizamı*" korumayı başarmıştır: "*Maamâfih sükûnu iadeden sonra, Cemal Paşa, hastalıkla mücadele etmek, mektep açmak siyasetini ele almış ve emsalsiz enerjisi sayesinde bir hayli kıymetli işler yapmış ve Suriye'de nizam ve hayat masuniyetini temin etmişti*"[1368]. Dolayısıyla Halide Edib'in de, diğer seçkinler gibi Mısır'ın "fethinden" ziyade Bilad-ı Şam'ın savunulmasına odaklandığı görülmektedir. Buna göre, bu coğrafyadaki "nizamın" korunması, İmparatorluğun varoluşu açısından hayati bir niteliktedir. Ancak Şerif Hüseyin ayaklanması, bu nizamın bozulmasına ve "Türklerin Arap dünyasına yaptığı" yatırımların boşa gitmesine neden olmuştur: "*Türkler, Arap dünyasına, Anadolu'dan çok fazla emek ve para sarf ettiler. O topraklarda Türk kanı döktüler. Fakat Araplar, memleketlerini müdafaa eden Türkiye'yi istemiyordu. Çünkü Türkiye bilhassa tahsil ve idarede lazım gelen zihniyeti aşılamaya muvaffak olamamıştı*"[1369]. Halide Edib'in bu hayal kırıklığı Cumhuriyet döneminde daha da belirgin hale gelmiş; bu dönemde Araplara yönelik suçlayıcı ifadelerde bulunmuştur[1370]. Bu hayal kırıklığının yalnızca Halide Edib'e özgü olmadığı, Osmanlı seçkinlerinin Şerif Hüseyin isyanı nedeniyle Araplara karşı düşmanca bir tutum beslediği görülmektedir. Bu tutumu ortaya

[1367] Halide Edib, Âliye Askerî Mahkemesi'nin kırk Suriyeliyi idam etmesini kendisinde "*çok acı bir tesir yap*[*tığını*]" ifade etmektedir. Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 266; Adıvar, **Memoirs of Halide Edib**, 390.
[1368] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 266.
[1369] **age**, 277.
[1370] Halide Edib, *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri* kitabında Arapların Türkleri sırtından bıçakladığını ileri sürmüştür. Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 90.

çıkaran etkenlerin başında yaralı Türk askerlerinin isyancılar tarafından öldürülmesi gelmektedir. Kemal Karpat'a göre kendisini "İslam dünyasının koruyucusu olarak gören Türk subayları" isyancıların bu tür eylemlerini affedilemez bir ihanet ve "*arkadan hançerleme*" olarak görmüşlerdir [1371] . Bu ihanet algısı Cumhuriyet döneminin siyasi havasına da yansımış; Bilad-ı Şam'ın Osmanlı mazisinde kalan bir toprak parçası olduğu düşüncesinin yaygınlaşmasını beslemiştir.

Hüseyin Cahit ve Halide Edib gibi seçkinler için Suriye ve Filistin'in korunması, bu toprakların Osmanlı'nın vazgeçilmez bir parçası olarak görmeleri ile ilgilidir. Savaşın başında Mustafa Kemal'in de aynı fikirde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Mustafa Kemal Bilad-ı Şam'da işlerin yolunda gitmediğine karar verdikten sonra İmparatorluğa bağlılığını yitirmeye başlamış; Anadolu'yu korumaya odaklanmıştır. Halide Edib, Suriye'nin savunulması için "modernleştirilmesi" gerektiğini savunmuştur. Mehmed Akif'in de Halide Edib ile aynı doğrultuda düşündüğü görülmektedir. Her iki seçkin de batılılaşma ile Türk-İslam kültürünün sentezlenerek ahaliye benimsetilmesi taraftarıdır. Diğer tarafatan Mehmed Akif'e göre İslam birliği, Osmanlı'nın bekasının vazgeçilmez bir şartıdır ve Halide Edib'in vurguladığı Türk-Arap kültürü ayrımını onaylamamaktadır. Dolayısıyla Bilad-ı Şam'a bakışları üzerinden Mehmed Akif'in İmparatorluğu aşan İslam birliği yaklaşımı ile Halide Edib'in âdem-i merkeziyetçi İmparatorluk anlayışı arasındaki farkı görmek mümkündür.

Halide Edib, Bilad-ı Şam halkının Arap kültüründen uzaklaşmasını istememiş; İngiliz ve Fransız nüfuzunun bu topraklardan uzak tutulmasını savunmuştur. Bu çerçevede Mustafa Kemal de Halide Edib ile aynı doğrultuda düşünmüş; bu coğrafyanın İngiliz taarruzundan korunurken Alman etkisine girmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Mustafa Kemal'in Balkan Savaşları sırasında Osmanlı hükmetinin "samimi Arap milliyetçileri" ile "Arap sorununu" çözebileceğine inandığını hatırlatmak uygun olabilir. Halide Edib ve Mustafa Kemal'in bu yaklaşımı, Yusuf Akçura'nın "emperyalist saldırganlığa karşı" Türk-Arap işbirliği önerisini akla getirmektedir. Akçura'nın "emperyalist tehlike" ortadan kalktıktan sonra, Arapların milli bilincinin artması halinde bağımsızlıklarının tanınması gerektiğini savunması ile Mustafa Kemal ve Halide Edib'in argümanları birlikte

[1371] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**,254-255.

düşünüldüğünde, seçkinlerin Bilad-ı Şam'da Avrupalıları görmek yerine Arap hâkimiyetini tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Buna karşın Falih Rıfkı, Bilad-ı Şam'ın Osmanlı'nın siyasi hâkimiyeti altında olmasını önemsemekle birlikte, bu coğrafyayı Anadolu'nun savunulması için güneyde bir hat olarak değerlendirmektedir. Falih Rıfkı için Anadolu'da kurulacak bir ulus devletin imparatorluğun devamından daha cazip bir alternatif olduğunu söylemek mümkündür. Mustafa Kemal ise Bilad-ı Şam'ı İmparatorluğun önemli bir parçası olarak değerlendirmiş; ancak Kanal harekâtının başarısızlığı, Şerif Hüseyin ayaklanması ve İngilizlerin karşı saldırı hazırlığı gibi gelişmelerin ardından ordunun Anadolu'ya geri çekilmek zorunda kalabileceğine inanmıştır. Dolayısıyla 1917 sonlarından itibaren Falih Rıfkı gibi Bilad-ı Şam'ı Anadolu ile İngiliz ordusu arasında bir tampon bölge olarak algılamaya başlamıştır. Diğer taraftan Falih Rıfkı'nın aksine henüz Anadolu merkezli medeniyet anlayışına sahip olmadığı için orduyu Anadolu'ya çekerken Bilad-ı Şam'da olabildiğince toprak tutmaya çalışmış ancak başarılı olamamıştır. Son savunma hattını Halep'te kurması ve bu şehri savunmakta ısrar etmesi, Suriye'nin kuzeyini de Türkiye'nin bir parçası olarak görmesiyle ilgili olabilir.

Savaşın sonlarına doğru Osmanlı ordusu son savunma hattını Halep'te kurarken[1372], Mustafa Kemal Yedinci Ordu Komutanı olarak "son harekâtın" sorumluluğunu üstlenen subaylardan arasında yer almıştır. Halep'in elde tutulması zorlaşınca ordusunu şehrin kuzeyindeki Katma'ya çekmiş; 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi imzalanana kadar Güney Anadolu'yu İngiliz ordusu ve Arap isyancılara karşı savunmaya çalışmıştır[1373]. Mütareke'nin ardından ise Adana'ya giderek Liman von Sanders'ten Yıldırım Orduları Grubu Komutanlığını devralmıştır[1374]. Bilad-ı Şam'dan çekilirken yaşadığı olumsuz deneyimler, Araplara ve Arap ülkelerine bakışını değiştirmiştir. Cumhuriyet döneminin Türk milliyetçiliği politikasının temelinde yatan etkenlerden birisi de Şerif Hüseyin isyanının Mustafa Kemal ve

[1372] Süleyman Hatipoğlu, **Filistin Cephesi'nden Adana'ya Mustafa Kemal Paşa** (İstanbul: Yeditepe, 2009), 37-42.
[1373] Mango, **age**, 179-180; Hanioğlu, **Atatürk**, 83. Mustafa Kemal Cumhuriyet yıllarında, Sakarya Savaşı'nda uyguladığı taktikleri, ordusunu Suriye'den çekerken edindiği tecrübeler doğrultusunda planladığını anlatacaktır. Kocatürk, **Atatürk Çizgisinde Geçmişten Geleceğe**, 187; Özakman, **age**, 30; Mustafa Kemal, asıl vazgeçilmez gördüğü Anadolu'yu savunmak için planlarını bu dönemde yapmaya başlamıştır. Mondros Mütarekesi'nde Osmanlı askerinin silahsızlandırılmasına karar verilince, askerlerinin silahlarını halka dağıtmaya başlamıştır. Doğanay, **agm**, 203; Kemal, **agm**, 643.
[1374] Aydemir, **age**, 289; Doğanay, **agm**, 204-205.

diğer seçkinler üzerinde bıraktığı etkidir[1375]. Falih Rıfkı ise 1917'de Cemal Paşa ile birlikte İstanbul'a dönerken[1376], Halide Edib Mart 1918'e kadar Suriye'deki eğitim faaliyetlerini yürütmeye devam etmiştir[1377]. Ekim 1918 itibariyle seçkinler Bilad-ı Şam coğrafyasından ümitlerini kesecek, Anadolu'nun kurtarılmasına odaklanacaklardır[1378].

4.3.4. İmparatorluk Algısında Dönüşüm: Halide Edib Örneği

Halide Edib İstanbul'a döndükten sonra Suriye'de yaşadıklarını değerlendirmiştir. 10 Ekim 1918'de *Vakit* gazetesinde yayınlanan makalesinde Suriye'nin zaten kaybedilmiş olduğunu, bu topraklardaki eğitim faaliyetlerini gelecekte bağımsızlığını kazanacak olan Suriye ile Türkiye'nin arasındaki bağları baki kılmak için yürüttüğünü savunmuştur: "*Suriye'nin bizde kalmayacağını anlamak için çok zeki olmak lazım değildi*[…] *Yüzlerce sene saltanat sürdüğünüz yerde hatta yarın terk bile edecek olsanız fikir ve merhamet müessesi teşkilatı yapmak Türkün manevi bir borcu değil midir? Ben esasen böyle düşündüm*" [1379]. Ancak Halide Edib'in Suriye'nin "hâlihazırda kaybedilmiş" olduğunu ve Suriye'de kaldığı süre içerisinde buna göre hareket ettiğini ifade etmesi tartışmaya açıktır. Bunun nedeni 1918 yılının başlarında Bilad-ı Şam toprakları İngiltere tarafından işgal edilirken Suriye'yi terk etmemiş ve çalışmalarını sürdürmüş olmasıdır[1380]. Suriye'den ayrılmadan önce Beyrut'taki bir toplantıya katılan ve bu toplantıda Tevfik Fikret'in "*Biz cesur bir ulusuz, biz Osmanlıyız*" dizelerinin okunması üzerine duygulandığını ifade etmesi de[1381] bu tartışmayı teşvik eden bir başka ayrıntıdır. Bu çerçevede Halide Edib'in Birinci Dünya Savaşı sırasında Bilad-ı Şam'ın Osmanlı'da kalmasını istediği ve bu yönde projeler geliştirdiği söylenebilir. Balkan Savaşları sırasındaki âdem-i merkeziyetçi yaklaşımı da bir bakıma Osmanlı'nın Bilad-ı Şam topraklarını elinde tutmasına yönelik bir arayışın ürünüdür[1382]. Bu doğrultuda 1913 yılında Bilad-ı Şam'ın Osmanlı'ya bağlı kalmasını isteyen Halide Edib'in bu toprakların hâlihazırda

[1375] Doğanay, **age**, 208.
[1376] Şirin, **age**, 86.
[1377] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 335; Adıvar, **Memoirs of Halide Edib**, 471.
[1378] Halide Edib, Arap okullarının idaresini almasını isteyen Suriyelileri geri çevirdiğini aktarmaktadır: "*Selim Sabit, benim orada kalıp Arap mekteplerinin idaresini ele almamı tekrar tekrar teklif etti. Tabiî kabul etmedim, bilhassa mağlûbiyet baş gösterdikten sonra, ana topraklardan ayrılmamı hatırımdan geçiremezdim*". Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 322.
[1379] Halide Edib, "Suriye'de Türkler: Safi Es-Sulh Beyefendi'ye", **Vakit**, 10 Teşrinisani 1918.
[1380] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 325.
[1381] Adıvar, **Memoirs of Halide Edib**, 470.
[1382] Adıvar, **Yeni Turan**, 43.

kaybedilmiş olduğuna inanması gerçekçi görünmemektedir. Ancak Birinci Dünya Savaşı'nın ilerleyen yıllarında Bilad-ı Şam'ın elden çıkmasını güçlü bir ihtimal olarak görmeye başladığı, fakat Türkiye'nin siyasi ve kültürel etkisinin yaygınlaşması için çalışmalarına devam ettiği anlaşılmaktadır.

Halide Edib'in ayrıca savaş sırasında Anadolu yerine neden Suriye'ye gittiğine dair yapılan eleştirilere cevap verme kaygısı taşımıştır: "*Türkçü arkadaşlarım Suriye'ye değil Anadolu'ya gitmemi istiyorlardı. Fakat Anadolu'da benim seyahatim maarif tarafından istenmediği gibi daha çok zamanda istenmeyecekti*"[1383]. Bu ifadelerden çıkarılabilecek iki sonuç bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Halide Edib'in Anadolu yerine Suriye'de bulunduğu için üzgün hissetmesidir. Fakat bu üzüntünün temelinde Bilad-ı Şam'ın tüm çabalara rağmen elde tutulamamasının olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka ifade ile Anadolu'ya yapılabilecek yatırımın Suriye ve Filistin'de heba olduğunu düşünmüş; bir anlamda kendisini Anadolu'daki sefaletin sorumluları arasında görmüştür. Falih Rıfkı'nın da Anadolu yerine Suriye'de bulunduğu için suçluluk hissettiğini 1932 yılında yazdığı *Zeytindağı* kitabında ifade ettiği görülecektir [1384] . İkinci olarak, dönemin seçkinlerinden bazıları Suriye'nin savunulmasının lüzumsuz olduğuna inanmışlardır. Yahya Kemal bu seçkinlerin başında gelmektedir[1385]. Bu tartışmanın ortaya çıkmasına neden olan temel etkenin Şerif Hüseyin ayaklanması olduğu ileri sürülebilir. Bu çalışma çerçevesinde düşünceleri değerlendirilen seçkinler ise Suriye ve Filistin'in savunulmasına öncelik verilmesini savunmuşlardır.

Savaşın sonlarına doğru Suriye'nin Osmanlı topraklarından koptuğunu kabullenen Halide Edib ABD Başkan Wilson'un on dört noktası çerçevesinde bu ülkenin bağımsızlığını kazanmasını dilemiştir: "*Hiç olmazsa Wilson nazariyatı ile kesin milli istiklalinize sahip Arap hükümeti teşkil etmenizi bütün kalbimle isterim* […] *Bugünün gelmesini hür ve mesud bir Türkiye istediğim kadar istiyorum*"[1386]. Bu bağlamda Bilad-ı Şam'ın Osmanlı'dan kopmasını ilk kabul eden seçkinin Halide Edib olduğunu söylemek mümkündür. Wilson prensiplerine bağlı yeni uluslararası

[1383] Halide Edib, "Suriye'de Türkler: Safi Es-Sulh Beyefendi'ye", **Vakit**, 10 Teşrinisani 1918.
Falih Rıfkı'ya göre, Ziya Gökalp başta olmak üzere Türk Ocağı üyelerinin bazılarının İTC'nin Ermeni politikasına karşı çıktığı için Halide Edib'in İstanbul'dan uzaklaştırılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Atay, **Zeytindağı**, 80. Halide Edib'in "Anadolu'da istenmemesinin" nedenlerinden birisi Türk Ocağı üyelerinin bu tutumu olabilir.
[1384] Atay, **Zeytindağı**, 125.
[1385] Çalışlar, **age**, 138.
[1386] Halide Edib, "Suriye'de Türkler: Safi Es-Sulh Beyefendi'ye", **Vakit**, 10 Teşrinisani 1918.

sistemin dinamiklerini fark eden Halide Edib, Türkiye ve Suriye'nin tek kurtuluş yolunun "Batı emperyalizmine" karşı "kendi kaderini tayin etme hakkı olduğunu" düşünmüştür. Dolayısıyla Halide Edib'in 1918 yılının sonu itibariyle İmparatorluk bilincinden uzaklaşmaya başladığı ve ulusçuluk düşüncesine yakınlaştığı söylenebilir. Aynı zamanda Suriye'nin de bağımsızlığını savunması seçkinlerin arasında yeni bir siyasi yaklaşımın ortaya çıkmaya başladığını göstermektedir. Buna göre eski Osmanlı toprağı olan ülkelerin "*mesud ve kuvvetli*" ülkeler haline gelmesi, Batı emperyalizmini Türkiye ve yakın çevresinden uzak tutacaktır. Bu yaklaşım Mütareke ve Milli Mücadele dönemlerinde olgunlaşarak Cumhuriyet yıllarında "bölgesel inkılâpçılık" anlayışı olarak ortaya çıkacaktır.

5. KURTULUŞ SAVAŞI YILLARINDA BİLAD-I ŞAM ALGISI

Bu bölümden itibaren Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesinin ardından seçkinlerin bu coğrafyayı nasıl algıladıkları tartışılacaktır. Birinci Dünya Savaşı'nın travmasını yaşarken Anadolu ve İstanbul'un İtilaf devletlerince işgaline tanıklık eden seçkinlerin önemli bir kısmı elde kalan ve Türklerin çoğunlukta yaşadığı toprakların savunulmasına odaklanmıştır. Diğer taraftan konjonktürel kırılmalara bağlı olarak Türkiye ile Bilad-ı Şam seçkinleri arasında yeniden yakınlaşma sürecinin başladığı görülmektedir. Ancak Osmanlı topraklarında ulus-devlet anlayışının yapısal bir nitelik kazandığı bu yıllarda söz konusu yakınlaşma süreci sınırlı olmuştur.

5.1.Mütareke Dönemi (1918-1919): Wilson Prensipleri, Ulusçuluk ve Bilad-ı Şam

Osmanlı İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşını kaybettiğinde, savaş boyunca silah altına alınan 2,608,000 askerden yalnızca 323,000'i aktif görev halindedir[1387]. 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi ile birlikte Bilad-ı Şam'ın Anadolu'ya yakın kuzey kısımları hariç, Osmanlı'nın çekildiği topraklar İtilaf devletlerine bırakılmıştır. Mütarekenin beşinci, yedinci ve on altıncı maddeleri Osmanlı'nın Bilad-ı Şam'daki varlığını tamamen ortadan kaldırmakla birlikte, bugünkü Güney Anadolu sınırlarındaki Osmanlı hâkimiyetini zora sokmuştur. Bu maddeler, "*Osmanlı ordusunun derhal terhisini*", İtilaf devletlerinin "*kendi emniyetlerini tehditte görünce sevkülceyşi her bir yeri işgale hakları bulunduğunu*" ve "*Kafkasya, Hicaz, Asir, Yemen, Suriye ve Irak'taki Osmanlı kuvvetlerinin en yakındaki Müttefik kumandanlığına teslimini*" öngörmektedir[1388]. Yedinci maddeye dayanarak İtilaf devletlerinin gerçekleştirdiği ilk eylem 1 Kasım 1918'de Musul'un işgalidir. Daha sonra 3 Kasım'da İskenderun'un İngiliz ordusuna bırakılmasına ilişkin talep

[1387] Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 181.
[1388]Mehmet Gönlübol, Cem Sar, **Atatürk ve Türkiye'nin Dış Politikası (1919-1938)** (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 1; Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 23; Zeine, **age**, 123.

İstanbul'a iletilmiştir [1389] . Her iki bölge de Erken Cumhuriyet dönemi dış politikasının temel sorunlarının başında gelecektir.

Güney Anadolu için "*Kilikya*" ifadesinin kullanıldığı Mütarekenin "güney sınırları", savaşın sona ermesinden 1921'de Fransa ile Ankara Antlaşması imzalanana kadar tartışma konusu olmuştur. Mütareke imzalandığında Osmanlı ordusu İskenderun-Halep çizgisine yerleşmiş; fakat bu hat İtilaf devletleri tarafından sınır olarak kabul edilmemiştir. Çok geçmeden İngiliz ordusu Urfa, Antep, Maraş ve Adana'ya girmiş; daha sonra bu şehirleri ve Suriye'yi Fransa'ya terk etmiştir. Kısa süre içerisinde Güney Anadolu'da direniş örgütleri faaliyete başlamıştır[1390].

Wilson Prensiplerinin ulusların "kendi kaderini tayin hakkı" maddesi, İtilaf devletlerinin nüfuzundan korunma çarelerini arayan çevreler tarafından bir çıkış kapısı olarak değerlendirilmiştir. Özellikle 12. maddedeki "*Osmanlı İmparatorluğunun Türk olan kısımların tam bir hâkimiyet verilmesi müsarrahtır*" ifadesi [1391] Anadolu'nun Osmanlı'da kalması gerektiğini savunan milliyetçilerin dayanak noktası olmuştur. Aynı şekilde Arap milliyetçileri de aynı maddeden yola çıkarak kendi kaderini tayin hakkı ilkesini öne sürerek bağımsızlıklarını talep edeceklerdir[1392].

Bilad-ı Şam'ın İngiltere ve Fransa tarafından paylaşımı ise 1916 yılında "gizlice" imzalanan Sykes-Picot Antlaşması'na dayanmaktadır. Buna göre Fransa Doğu Akdeniz, Adana, Antep, Urfa, Mardin ve Suriye kıyılarını alacaktır. İngiltere ise Filistin bölgesine ve Güney Mezopotamya'ya hâkim olacaktır[1393]. İskenderun'un ise İtilaf devletleri için serbest liman olması planlanmıştır. Bu planın taraflarından birisi olan Rusya'da 1917 yılında Bolşevik Devrimi olduğu için, paylaşım planı İngiltere ve Fransa arasında uygulanmıştır. Osmanlı ordusu Suriye'yi terk ettikten sonra Emir

[1389] Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 24.
[1390] Gönlübol, Sar, **age**, 2; Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 31.
[1391] Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 22; Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 192.
[1392] Gelvin, **age**, 221.
[1393] Yener, **age**, 463; Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 8-9. Aslında Sykes-Picot Antlaşması'nın ilk halinde Fransa'nın Musul'u alması, İngiltere'nin ise Suriye'de daha fazla toprağa sahip olması planlanmıştır. Paris Barış Konferansı'nda Fransa Suriye'nin tamamını almasına karşın İngiltere'nin Musul'u kontrol edebileceğini söylemesi üzerine, İngiliz orduları Suriye'yi Fransa'ya terk ederek Musul'a yerleşmiştir. Gönlübol, Sar, **age**, 4. Fransa 19.yüzyıldan itibaren Suriye ile yakından ilgilenmeye başlamıştır. Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 6-7. Özellikle 1860'daki Maruni-Dürzî çatışmasına, Osmanlı'nın yardım çağrısıyla müdahale eden Fransa, bu tarihten itibaren Cebel-i Lübnan ve Beyrut'ta kültürel ve ekonomik nüfuz tesis etmeye çalışmıştır. Haddad, **age**, 141-142; Khoury, **Syria and the French Mandate**, 29; Reinkovski, **age**, 71.

Faysal bu coğrafyada krallığını ilan etmiş; ancak Sykes-Picot Antlaşması doğrultusunda Fransız ordusu Suriye'ye girince krallığı egemen bir siyasi otoriteye dönüşememiş; krallığını yalnızca yirmi iki ay sürdürebilmiştir[1394]. Ocak 1919'da başlayan Paris Barış Konferansı'nda Bilad-ı Şam ülkelerinin de dâhil olduğu İtilaf devletlerinin kontrolündeki toprakların statüsü tartışılmıştır. Nihayetinde 30 Ocak 1919'daki toplantıda "*Müttefik ve Müşterek Devletler Ermenistan, Suriye, Irak, Kürdistan, Filistin ve Arabistan'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndan kâmilen ayrılmasında mutabık kalmışlardır*"[1395].

Osmanlı'nın Arap toprakları İtilaf devletleri arasında paylaşılırken, Türk ve Arap seçkinlerin bazıları bir arada yaşamaya devam etmenin çarelerini düşünmüştür. İngiliz General Townshend'in anılarında ifade ettiğine göre Mondros Ateşkes Antlaşması imzalanmadan önce Osmanlı yetkilisi Rauf Bey [Orbay], Arapların çoğunlukta olduğu toprakların Padişahı denetimi altında bırakılmasını talep etmiştir[1396]. Osmanlıcılık fikrine bağlı kalan ve İtilaf devletlerine güvenmeyen Şekib Arslan gibi Arap seçkinler de Osmanlı himayesi altında geniş bir özerklik taraftarı olduklarını açıklamışlardır. Şerif Hüseyin'in oğlu Faysal ise ailesine verilen sözlerin tutulacağını umarak İngilizlerle birlikte Suriye'nin işgaline katılmış; ancak hayal kırıklığına uğramıştır[1397]. Kasım 1919'da imzalanan İngiliz-Fransız Antlaşması uyarınca İngiltere Suriye'den çekilirken, Fransa Güney Anadolu ile birlikte Suriye'yi işgal etmiştir[1398]. Osmanlı'nın savaşı kaybetmesinin ardından "bağımsızlık sevinci" yaşayan Arap millyetçileri ise çok geçmeden hayal kırıklığına uğrayacaktır[1399].

Osmanlı seçkinleri süreci en az hasarla atlatmaya çalışırken İttihatçıların önde gelenlerinden Talat, Enver, Cemal Paşalar ve Dr. Nazım, Dr. Bahaeddin Şakir gibi İTC'nin ideologları Kasım 1918'de Almanya'ya kaçmışlardır. Arka planda kalan İttihatçılar[1400] ise Osmanlı'yı terk etmeyerek Kurtuluş Savaşını başlatacak olan

---

[1394] Gelvin, **age**, 223; Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 79.
[1395] Gönlübol, Sar, **age**, 3; Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 34.
[1396] Yener, **age**, 681.
[1397] Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 229. Şerif Hüseyin'e bağlı Arapların savaş sona erdikten sonra kendilerine verilen sözler uyarınca harekete geçtiği görülmektedir. Mondros Ateşkes Antlaşması'nın imzalanmasından kısa bir süre sonra Faysal güçlerine bağlı olduğu anlaşılan silahlı kişiler Nizip ve Cerablus'un "*Arap Krallığı'na*" ait olduğunu ilan ederek Türklerin bu bölgeyi boşaltmasını istemiştir. Umar, **Türkiye-Suirye İlişkileri**, 17.
[1398] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 22.
[1399] Zeine, **age**, 128. Gelvin, **age**, 219.
[1400] Mustafa Kemal dâhil olmak üzere Milli Mücadeleyi örgütleyen ve Cumhuriyeti kuran Kemalist kadronun büyük bir kısmı İttihatçılardan oluşmaktadır. Deringil, "Namık Kemal'den Mustafa Kemal'e Kemalist Milliyetçiliğin Osmanlı Kökenleri", 274.

Müdafaa-i Hukuk Cemiyetini kurmuşlardır[1401]. Önde gelen İttihatçılardan bazıları ise kaçmayı reddederek işgal güçlerinin ve ülkeyi İttihatçılardan temizlemeyi temel ilke edinmiş olan Hürriyet ve İtilafçılarla yüzleşmeyi tercih etmiştir. Ülkede kalmayı tercih eden İttihatçıların arasında Hüseyin Cahit de bulunmaktadır[1402]. Hüseyin Cahit, İtlaf Devletlerinin ve HİF'in başlattığı İTC'ye yönelik kovuşturmalardan nasibin almış ve tutuklanarak önce Bekirağa Bölüğü'nde hapis yatmış; ardından İTC'nin önde gelenleriyle birlikte Malta'ya sürgün edilmiştir[1403].

Mütareke döneminde İstanbul'da kalıp işgale karşı çıkan seçkinlerden bir diğeri de Falih Rıfkı'dır. Bu dönemde Ali Naci ve Kazım Şinasi ile birlikte *Akşam* gazetesini çıkarmaya başlamış; İtilaf devletleri ve İstanbul hükümetinin aleyhinde makaleler yazmıştır[1404]. Mütareke döneminde Bilad-ı Şam coğrafyasına bakışı ile ilgili ipuçlarını ise *Ateş ve Güneş* kitabında bulmak mümkündür. Bilad-ı Şam coğrafyasının kaybedilmesinin Falih Rıfkı'da yarattığı hayal kırıklığı Medine'yi savunan Fahrettin Paşa'ya hitaben *Ateş ve Güneş*'te yazdığı bölümdeki ifadelerinden anlaşılmaktadır: *"Cepheler bozuldu, Galiçya'da öldürecek 10.000'den fazla Türk bulan biz, sevgili Kudüs'e 4000'den fazla asker vermedik. Filistin'de, Suriye'de şehirler, günler gibi arka arkaya bizden ayrıldı. Hat mahvoldu. Kabileler, aşiretler içinde siz yalnız başınıza kaldınız"*[1405].

Bu ifadelerden Falih Rıfkı'nın Bilad-ı Şam coğrafyasının savunulması için yeterli gayretin gösterilmediğine inandığı anlaşılmaktadır. Kendisi her ne kadar bu coğrafyaya yabancılık hissetse de, savaş sırasında verilen mücadelenin karşılığında Bilad-ı Şam'ın Osmanlı'da kalması gerektiğine inanmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi Falih Rıfkı, Bilad-ı Şam coğrafyasını gerek Anadolu'nun savunmasında bir ön hat oluşturması, gerekse gelecekte Türklerin İstanbul ve Anadolu'yu besleyen "bir vatan parçası" olma potansiyeli nedeniyle önemsemektedir. Ancak Falih Rıfkı'ya göre Mısır'ın fethedilmeye çalışılması ve insan kaynağı, mühimmat ve erzak bakımından yıpranmanın başladığı dönemde Hicaz'ın boşaltılmaması, bu

[1401] Akşin, **age**, 470.
[1402] Hüseyin Cahit ve Cavit Bey gazetecilerin sorularına "*Kaçmadık, hesap* vereceğiz" cevabını vermişlerdir. Atay, **Çankaya**, 152.
[1403] Bengi, **age**, 166. Hüseyin Cahit 1919-1922 yılları arasında Malta'da sürgün hayatı yaşamış; siyaset ve gazetecilikten uzak kalmıştır. Sürgün döneminde Mütareke ve Milli Mücadele hakkında, aldığı mektuplardan ve sürgün cezasına çarptırılıp Malta'ya daha sonra gelen kişilerin getirdiği haberler sayesinde haberdar olabilmiştir. Bengi, **age**, 169.
[1404] Şirin, **age**, 17.
[1405] Atay, **Ateş ve Güneş**, 139.

coğrafyanın kaybedilmesine neden olmuştur. Savaş sona ermeden bir yıl önce İstanbul'a dönen ve Bahriye Nezareti'nde Kalem-i Mahsus Müdür Muavinliği'ne tekrar başlayan Falih Rıfkı, Hicaz'dan, Suriye'den ve Irak'tan ümidini kestiğini ifade etmiştir[1406].

Falih Rıfkı'nın Bilad-ı Şam coğrafyasından ümidini kaybettiği dönemde Anadolu toprakları da işgal edilmeye başlanmıştır. Ancak bir süre sonra Anadolu ve Bilad-ı Şam'daki işgaller tepkileri beraberinde getirmiştir. Yunanistan'ın Mayıs 1919'da İzmir'i işgal etmesi Anadolu'da Milli Mücadeleyi başlatırken, Fransa ve İngiltere'nin Arabistan Krallığı sözünü yerine getirmemesi Bilad-ı Şam coğrafyasında isyanların ortaya çıkmasına neden olmuştur[1407]. Her iki coğrafyadaki direniş hareketi, Kuzey Suriye ve Güney Anadolu'da Fransa'ya karşı işbirliği yapmıştır[1408].

Falih Rıfkı ise 1919'daki yazılarında Bilad-ı Şam coğrafyasındaki direnişin Anadolu hareketi ile iş birliğine değinmemiştir. Bunun muhtemel nedenlerinden birisi, Falih Rıfkı'nın İngilizlerin fiili işgali altında olan İstanbul'da bulunmasından dolayı bu gelişmelerden haberdar olmamasıdır. İkincisi, Falih Rıfkı'nın bu dönemde yaşanan "*manevi çözülüş*" nedeniyle içine kapanması ve dış dünyayla temasının azalmasıdır[1409]. Üçüncü muhtemel neden, Falih Rıfkı'nın "*manevi çözülüşten*" kurtulmak için tek dayanak noktası olarak gördüğü Anadolu'da başlayan Milli Mücadele hareketine odaklanmasıdır.

Falih Rıfkı, Bilad-ı Şam coğrafyasında yaşanan gelişmeler ile ilgili yorum yapmamış ancak yazılarında bu coğrafyadaki hatıralarını aktarmaya devam etmiştir. Yazılarında Bilad-ı Şam coğrafyasının güzelliklerini dile getirmesi ise ilgi çekicidir. Öyle ki bir yıl önce İstanbul'a dönerken Anadolu'yu yeniden gördüğü için mutlu olan Falih Rıfkı'nın bir süre sonra Bilad-ı Şam coğrafyasını özlemeye başladığı anlaşılmaktadır. Bir yazısında "*Kudüs'ün muz bahçelerinden ve asma bağlarından, Lübnan'ın genç çamlarından ve Beyrut'un akan sularından*" özlemle bahsetmiştir. Ayrıca aynı yazısındaki ifadelerinden İmparatorluğun küçülmesinden dolayı duyduğu üzüntüyü

[1406] Atay, **Eski Saat**, 74.
[1407] Hamit Bozarslan, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonundan El-Kaide'ye**, çev. Ali Berktay (İstanbul: İletişim, 2003), 61.
[1408] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 23-37.
[1409] Şirin, **age**, 19.

fark etmek mümkündür. Kendisinden "*İmparatorluğun çocuğu*" olarak bahsetmesi ise dikkat çeken bir başka ayrıntıdır[1410]:

> "Ben bu eve nereden geliyordum? Daha geçen sene Kudüs'ün muz bahçelerinde ve asma bağlarında idim. Beytüddin'in viran kasrından Lübnan'ın genç çamlarını izliyordum. Kızıl ve sıcak topraklı Beyrut, akar sularla meyva bahçelerini, süs gibi takınıp kuşanan Şam, taşlı ve güneşli Halep, güneşi bir ışık kadar yumuşak dağ başları ve ışığı bir ateş kadar canlı ve yakıcı Hicaz, hepsi bizimdi. İmparatorluğun çocuğuna, şimdi, Saraçhane'nin bir mahallesi çok geliyor. İmparatorluğun gövdesinden, her kopuşta, bir vatan kopuyor."

Diğer taraftan Bilad-ı Şam coğrafyasının savunulmasında hayatını kaybeden askerler, Falih Rıfkı'nın üzüntüsünü arttırmıştır. Falih Rıfkı'ya göre Osmanlı askerinin fedakârlığı yeterli olmamış; Filistin'in kaybedilmesiyle birlikte başlayan çöküş süreci durdurulamamıştır[1411]:

> "Süveyş'le Basra körfezi arasında ne kadar çöl, Kudüs'ten Haleb'e doğru ne kadar şehir bıraktıksa, hepsini o kanla ıslak bıraktık. Kaç yaz bütün yurt sonsuz bir bohordan gibi tüttü. Fırat kızıl aktı. Üç milyon Türk cesedi son Asya baharlarında gübre oldu. Suları süzseler, bu kanın pıhtısı tortulanır; çiçek köklerini sıksalar, bu kan sızar. Ey üç milyon! Gazze bozgunlarından sonra Filistin'in sarı toprağında üzüm daha iyi pişiyor; kayalıklarda gür otlar fışkırıyor. Üç milyon, havaya kalbolan bir toz gibi, dağıldı, gitti. Üç milyon, imparatorluğu beş sene kemiklerinin üstünde tuttu. Zelzele öyle derinden geldi ki on bir ay üst üste yığılan enkaz, hala hızla çöküyor."

Bilad-ı Şam'dan ümidini kesen Falih Rıfkı, Anadolu'nun kurtarılmasına odaklanmıştır. Bu doğrultuda Türklerin çoğunlukta olduğu yerlerin kurtarılması için Arap topraklarından tamamen vazgeçilebileceğini düşünmüştür[1412]:

> "Gazeteler Vilson prensiplerinin dünyaya hükmedecek yeni esaslar olduğunu yazarak havanın ağırlığını biraz gidermeye çalışmaktadırlar. Acaba Osmanlı İmparatorluğunun bu prensiplere göre tasfiye edilmesine razı olduğumuzu bildirsek, Hicaz'ı, Suriye'yi, Filistin'i ve Irak'ı kaybetsek Türklerin vatanını kurtarabilir mi? idik?"

Falih Rıfkı'nın Anadolu'yu kurtarmak için ABD Başkanı Wilson'un "ulusların kendi kaderini tayin etme hakkı" prensibine atıfta bulunması, İmparatorluk idealine yabancılaştığını göstermektedir. Eric Hobsbawm'a göre Wilson prensipleri yalnızca ulusların bağımsızlığı ile ilgili olmayıp, aynı zamanda ulusların kendilerini "ötekilerden" ayırmasına dayanmaktadır. Buna göre, Birinci Dünya Savaşı sonunda İmparatorluklardan kopan siyasi birimler, kendilerini tanımlamak için aynı

[1410] Atay, **Eski Saat**, 81.
[1411] **age**, 85-86.
[1412] Atay, **Çankaya**, 145.

İmparatorlukların diğer "etnik unsurlardan" farklı olduklarını göstermek istemişlerdir. Bir başka ifade ile yeni ortaya çıkan uluslar, bir zamanlar tebaası oldukları İmparatorluğun diğer unsurlarını ötekileştirerek homojenleşme yoluna gitmişlerdir[1413]. Şükrü Hanioğlu da "*Orta Avrupa'dan Ortadoğu'ya uzanan bir sahada farklılıkların milliyetçilik çağının başlamasıyla zorlaşan birliktelikleri, Avusturya-Macaristan ve Osmanlı imparatorluklarının dağılmasıyla büsbütün imkânsız hale* [*geldiğini*]" ve birbirinden kopan unsurların kendi içlerinde "*kaynaşmış, farklılığı asgariye indirmiş kitleler* [*yaratmaya*]" odaklandıklarını vurgulamaktadır. Bu çerçevede Falih Rıfkı'nın Wilson prensiplerine dayanarak Anadolu'da yeni bir devletin kurulmasını savunması yalnızca işgalden kurtulma kaygısından kaynaklanmamakta, aynı zamanda Türklerin egemen olduğu bir ulus devletin kurulması ve bu devletin Osmanlı'nın eski unsurlarından ayrışma isteğini yansıtmaktadır.

Mütareke döneminde İstanbul'da bulunan seçkinlerden biri olan Refik Halid, Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesinden dolayı yaşadığı hayal kırıklığını ifade ederken, bu kaybın sorumluluğunu İttihatçılara yüklemiştir. Savaşın kaybedilmesinin ardından Osmanlı'yı terk eden İttihatçılara seslenen Refik Halid, toprak kayıplarının yanı sıra Falih Rıfkı gibi Anadolu insanının yaşadığı sıkıntılara vurgu yapmıştır. Refik Halid İttihatçıları eleştirdiği yazılarından birisinde Cemal Paşa'yı Suriye'de saltanat kurmaya çalışmakla itham etmiştir[1414]:

> "Sizin sadrazamlıkla, seraskerlikle, nazırlıkla gözünüz doymamıştı, a padişah heveslileri… Şam'da Halep'te az daha namınıza hutbe okutup isminize sikke kestirecektiniz. Yiğitlik sizde, kahramanlık sizde, avurt sizde, caka, tavır hepsi sizdeydi… Şimdi böyle sinsi sansar gibi tavandan tavana nereye?"

Refik Halid'e göre İttihatçılar gerçekçi olmayan hedeflerin peşinden koşmuştur. Özellikle Mısır'ın fethedilmeye çalışılması Anadolu insanının çektiği sıkıntıların başlıca nedeni olmuştur[1415]. Savaşın sonunda Bilad-ı Şam'dan ümidini kesen ve Osmanlı'nın elinde kalan toprakların korunmasına odaklanan Refik Halid, Falih Rıfkı gibi Wilson Prensiplerine umut bağlamıştır. Nitekim Mütareke'nin ilerleyen

[1413] Hobsbawm, **age**,162.
[1414] Karay, **Sakın Aldanma, İnanma, Kanma**, 79.
[1415] **age**, 79.

dönemlerinde Wilson Prensipleri Cemiyeti'nin kurucu üyeleri arasında yer alacaktır[1416].

Falih Rıfkı ve Refik Halid'in, Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesinin neden ve sonuçları ile ilgili tartışmalarda görüş birliği içerisinde olduğu görülmektedir. Birincisi, her iki seçkin de toprak kayıpları nedeniyle hayal kırıklığı içerisindedir. İkinci olarak, Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesini hatalı politikalara dayandırmışlardır. Üçüncüsü, Anadolu insanının bu toprakları savunmak için yaşadığı sıkıntılara vurgu yapmışlardır. Aynı düşünceleri paylaşan seçkinler, elde kalan toprakların korunması için Wilson Prensiplerinden faydalanılması gerektiğini düşünmüşlerdir.

Anadolu'nun korunması için Wilson Prensiplerini çare olarak gören bir diğer seçkin Halide Edib'tir. Savaşın son günlerinde yazdığı "*Suriye'de Türkler*" makalesinde, "On dört Nokta'yı" Türkiye ve Suriye için bir çıkış yolu olarak gördüğünü belirten Halide Edib[1417], Mütareke dönemindeki makalelerinde Wilson Prensiplerinin İslam dünyasının selameti için titizlikle uygulanması gerektiğini ifade etmiştir. Buna göre savaş sonrasında ortaya çıkan uluslararası sistemin gereklilikleri öncelikle Avrupalılar tarafından özümsenmeli, işgal altında bulundurdukları topraklara yönelik politikalarını bu gereklilikler çerçevesinde belirlemelidir. Bununla birlikte ortaya çıkan uluslararası dinamikler İslam ülkeleri tarafından da kabul edilmelidir. Bu çerçevede "*İttihad-ı İslam*" düşüncesi terk edilmeli, her ülke kendi ulusal bağımsızlığına odaklanmalıdır: "*İttihad-ı İslam ve cihad-ı İslam âleminin değil, Avrupa fikrinin birbirine karşı kullanmak üzere yarattığı ve ortaya attığı bir fikirdir. Bu fikri kendisine mal edinerek İttihad-ı İslam'ı Avrupa aleyhine kullanmak isteyen Abdülhamid* [*idi*]"[1418].

Halide Edib, Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı'nın "cihad" ilan etmesine karşılık İslam dünyasının kayıtsız kalmasını, İttihad-ı İslam fikrinin "temelsizliği" ile ilişkilendirmiştir. Ona göre, Avrupalılar İslam dünyasının birleşme ihtimalini bir tehlike olarak yansıtarak işgallerini meşru göstermeye çalışmaktadır[1419]:

> "İttihad-ı İslam korkusu hayalden başka bir şey değildir. Siyaset üzerine bina edilen İttihadlar zan edildiği kadar kutlu değildir. Hıristiyan Avrupa nasıl birbirine ayrı […] kalmışsa

[1416] Cemiyetin kurucuları arasında Ali Kemal, Halide Edip, Ahmet Emin, Yunus Nadi de yer almıştır. Ünal, 65.
[1417] Halide Edib, "Suriye'de Türkler: Safi Es-Sulh Beyefendi'ye", **Vakit**, 10 Teşrinisani 1918. Bkz: **Bölüm 4.3.2. Bilad-ı Şam'ın Savunulması.**
[1418] Halide Edib, "Müslümanlar Kendilerine Efendi Değil Dost İstiyorlar", **Vakit**, 8 Kânunusani 1919.
[1419] Halide Edib, "Müslümanlar Kendilerine Efendi Değil Dost İstiyorlar", **Vakit**, 8 Kânunusani 1919.

> Müslüman Asya ve Afrika'da mezheb, lisan ve millet farklarıyla birbirinden uzak ve bazen de maruz kalmıştır. Bunun en bariz bir delili Türklerin cihad ilanıyla canlı bir suret de meydana çıkmışdır. Cihad, zannedildiği gibi âlem-i İslam'ı Türklerin arkasında toplamamışdır."

İttihad-ı İslam'ın "temelsizliğine" vurgu yapan Halide Edib, İslam ülkelerinin bağımsız ulus-devletler haline gelmesini savunmuştur. Bu bağlamda Avrupa'nın yapması gereken, Osmanlı'nın eski toprakları dâhil olmak üzere, bu ülkelere "*Kendilerini idare edebilecek istiklallerine sahip olacak hale sokmağa çalışmak*[*tır*]". Halide Edib ayrıca, ortaya çıkacak yeni "*istatikonun muhafazasına tarafdar*[…]" olduğunu ifade etmiştir[1420]. Böylelikle eski Osmanlı toprakları üzerinde kurulacak ulus-devletler üzerinde yeniden siyasi hâkimiyet kurulmasına taraftar olmayacağını ortaya koymaktadır.

Halide Edib'e göre Türkiye, İran ve Afganistan gibi "*Hürriyetlerini muhafaza etmiş Müslüman ülkelerin*" bağımsızlıklarına nasıl dokunulmaması gerekiyorsa, işgal altında olan ülkelerin "*istiklalleri*" bir an önce tanınmalıdır[1421]. Bu doğrultuda Halide Edib'in Bilad-ı Şam ülkelerine bakışının da bu fikirleri çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür. Öyle ki, aynı makalesinde "*Suriye'de bir Suriye hükümeti*" kurulması gerektiğini ifade etmiş; "*Suriye, Ermeni ve Yunanistan sınırları*[*nın*] *itidalli bir şekilde çizilme*[*sinin*]" şart olduğunu belirtmiştir[1422].

Halide Edib, Cumhuriyet döneminde yazdığı *Turkish Ordeal*'da Wilson Prensiplerini savunma nedenini açıklamıştır. Buna göre çöküşün kaçınılmazlığının farkında olduğunu, ancak "*uzak görüşlü politikanın yardımıyla daha az talihsiz*" bir şekilde neticelenmesini ümit ettiğini ifade etmiştir[1423]. Çöküşün daha ileri seviyelere ulaşmaması için tek alternatif ise Wilson'un On dört noktası olduğuna inanmıştır[1424]:

> "Türkiye'de müttefiklerin ahlaki değerlerinin yüceliğine inananlar dahi adalet, insan hakları vs. ile ilgili büyük konuşmaların bu memlekette uygulanmayacağı gerçeğine kör değillerdi. Ancak Başkan Wilson'ın büyük bir şatafatla ilan edilen on dört maddesi ve yerli olmayanlar da dahil olmak üzere halktaki savaş yılgınlığı, Türkleri tartışılmaz çoğunlukta oldukları bölgelerde bulundukları yerde bırakmanın uygun olacağını düşündürdü."

[1420] Halide Edib, "Müslümanlar Kendilerine Efendi Değil Dost İstiyorlar", **Vakit**, 8 Kânunusani 1919.
[1421] Halide Edib, "Müslümanlar Kendilerine Efendi Değil Dost İstiyorlar", **Vakit**, 8 Kânunusani 1919.
[1422] Halide Edib, "Müslümanlar Kendilerine Efendi Değil Dost İstiyorlar", **Vakit**, 8 Kânunusani 1919.
[1423] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II,** 107-108.
[1424] Halide Edib'in Turkish Ordeal kitabından yaptığı alıntıdır: Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 108.

Halide Edib, Wilson Prensiplerinin ilan edilmesi ile birlikte kendisinin de dâhil olduğu "*Türk aydınları*[*nın*]" Anadolu'da bir Ermeni devleti kurulmayacağına ve Yunanistan'ın "*Orta Doğu'ya*" girmesine izin verilmeyeceğine inandığını anlatmaktadır[1425]. Bir başka ifade ile Wilson Prensipleri "*Taksim faciasına uğrayan Türkiye*" için tek umut kaynağı olmuştur. Dolayısıyla Halide Edib'in Bilad-ı Şam ülkeleri dâhil olmak üzere eski Osmanlı topraklarının bağımsızlığını savunması, Türkiye'nin savaş sonrası durumunun bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Bilad-ı Şam ve işgal altında bulunan diğer ülkelerin "hürriyetini" savunarak dolaylı olarak Türkiye'nin Anadolu toprakları üzerindeki egemenlik hakkını vurgulamıştır. Özellikle Wilson'un öne sürdüğü, Osmanlı'yı doğrudan ilgilendiren on ikinci maddenin [1426] , Halide Edib'in yanı sıra diğer seçkinlerce de İmparatorluğun korunması için cazip bulunduğu anlaşılmaktadır. Halide Edib Wilson Prensipleri Cemiyeti'ne üye olarak [1427] "Türklerin çoğunluk olduğu" Osmanlı topraklarının korunmasına odaklandığını, Bilad-ı Şam dâhil olmak üzere kaybedilen topraklardan vazgeçtiğini göstermiştir.

Halide Edib'in Wilson Prensipleri çerçevesinde Türkiye ve İslam ülkelerinin özgürlüğünü savunmasının bir diğer nedeni de ABD'nin bu dönemdeki sömürgecilik karşıtı siyaseti olmuştur. Anglo-Amerikan eğitim sistemiyle yetişmesi ve Meşrutiyet'in ilk yıllarından itibaren ABD'nin siyasi modelini en sağlıklı sistem olarak kabul etmesi, Halide Edib'in ABD Başkanı Wilson'un On dört Noktası'nı bir "kurtuluş reçetesi" olarak değerlendirmesini anlamlı kılmaktadır.

Arap isyanının ardından karamsarlığa kapılan Mehmed Akif[1428] ise yakın geçmişte yaptığı uyarıları hatırlatarak, milliyetçiliğin İslam dünyasını parçaladığını söylemiştir. Wilson Prensipleri hakkında doğrudan değerlendirme yapmasa da Mehmed Akif'in milliyetçiliğe karşı olması nedeniyle, İmparatorluğun self-determinasyon çerçevesinde ulus-devletlere ayrılmasına destek vermediğini ileri sürmek mümkündür. Halide Edib'in aksine "İttihad-ı İslam'ı" savunmaya devam

[1425] Adıvar, **Türkün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 18. Halide Edib 1927'de The Times'a yazdığı bir makalede, Mustafa Kemal'in Wilson Prensipleri'ne karşı çıkmadığını ifade etmiştir. Halide Edib, "Turkey and America", **The Times**, 21 Ekim 1927. Aktaran: Çalışlar, **age**, 346. (İpek Çalışlar bu makaleyi Orhan Koloğlu'nun *Tarih ve Toplum*'daki çevirisinden aktarmıştır).

[1426] "*Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk unsurunun hâkimiyeti temin edilmeli; fakat onların idaresinde olan azınlıkların da her nevi inkişafları emniyet altında olmalıdır. Çanakkale bütün milletlerin gemilerine ve ticaretlerine milletlerarası teminatla açık bulundurulacaktır*." Adıvar, **Türkün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 41.

[1427] Enginün, **Halide Edip Adıvar**,15; Ünal, **age**, 65.

[1428] Uyguner, **age**, 25.

etmesi de[1429] Wilson Prensiplerini benimsemediğini gösteren bir başka ayrıntı olarak göze çarpmaktadır. Mütarekeden hemen önce Sebilürreşâd'da yayınlanan bir makalede İslam birliğine çağrı yapılması da bu yargıyı güçlendirmektedir. Makale doğrudan Bilad-ı Şam'a ilişkin bir konuya odaklanarak Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulmasına yönelik tartışmaları gündeme getirmiş; bu yönde atılacak adımları desteklemenin İslam birliğine zarar vereceği belirtilmiştir[1430]. Diğer taraftan Mehmed Akif Bilad-ı Şam'ın Osmanlı'dan kopmasını "iç etkenlere" bağlamıştır. "Parçalanmanın" yalnızca İttihatçıların değil tüm Müslüman unsurların hataları sonucunda ortaya çıktığını ileri sürmüştür[1431]:

> "Arnavutluk, Araplık, Türklük, Kürtlük adına ortaya çıkan kavim ileri gelenlerini bundan altı yedi sene önce bir yere çağırmış, kendilerine demiştik ki: 'Milliyetçilik akımı en medeni, en gelişmiş toplumları birbirine düşürür. Bizim gibi birleşik unsurları istisnasız cahil bulunan bir topluluğu ise darmadağın eder. Geliniz bu akımı körüklemeyiniz. Bağlı bulunduğunuz milletlere hizmet etmek istiyorsanız bunun yolunun başka olması gerekir. Evet, hepimiz biliyoruz ki İslâmî unsurların hepsi irşada, uyarıya muhtaçtır. Bunlardan mesela Arapları irşat görevini Arap akıl sahiplerine bırakınız. Çünkü irşadına çalışacağı unsurun dilini, âdetlerini, mizacını, ruhunu diğer unsurların akıl sahiplerinden iyi bildiği için başarısı nispetle son derece kolay olur. Türk'ün, Arnavut'un, Kürt'ün uyanabilmesi için aynı yöntemi uygularız[…] Sonunda bu dağınık parçaların bütününden bir gelişmiş bütün meydana gelir ki İslâm Hilafeti ve Osmanlı Saltanatı'nın büyüklüğünün devamına sonsuza kadar hizmet eder durur. Böyle bir yol takip etmeye karar verirseniz biz de sizinle beraber çalışırız, elimizden geleni kesinlikle esirgemeyiz.' Heyhat! Bu teklif hiçbirinin işine gelmedi. Çünkü siyasî teklifler gibi boş sözlerle yürüyecek takımdan değildi, fiiliyata muhtaçtı, çalışmaya muhtaçtı, fedakârlığa muhtaçtı. Çünkü burada izah edemeyeceğimiz birçok gizli sebepler daha vardı."

Mehmed Akif'in, Falih Rıfkı ve Refik Halid'in aksine Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesini yalnızca İttihatçılara bağlamamasının arkasında Arapçaya hâkim olması, Arap coğrafyası ve kültürünü yakından tanımasından dolayı bu unsurun temsilcileriyle kurduğu yakın iletişimin payı olabilir. Bu sayede Türk-Arap ilişkilerindeki sorunları farklı bir perspektifle yorumladığı söylenebilir. Diğer taraftan Birinci Dünya Savaşı'nın getirdiği "ayrılık" Mehmed Akif'i İslam birliği düşüncesinden vazgeçirmemiş görünmektedir. Öyle ki aynı yazısında "*geçmişe üzülmenin* [*faydasız*]" olduğunu, "*ümitsizliğe düşmenin İslâm nazarında intihar*[…]" manasına

[1429] Ersoy, **Düzyazılar…,** 56. (Mehmed Akif, "Köy Hocası", **Sebilürreşâd**, c.15, s. 382, 11 Aralık 1918).
[1430] Arabacı, **age**, 127.
[1431] Ersoy, **Düzyazılar…,** 55-56. (Mehmed Akif, "Köy Hocası", **Sebilürreşâd**, c. 15, s. 382, 11 Aralık 1918).

geleceğini belirterek Müslümanları "bilinçlendirmek" için çalışmaya devam etmek gerektiğini vurgulamıştır[1432]. Dolayısıyla diğer seçkinlerin kaygılarını paylaşmakla birlikte Bilad-ı Şam başta olmak üzere Osmanlı'dan kopan diğer Müslüman topraklarıyla yeniden siyasi birlik sağlanabileceğine dair umudunu korumaya devam etmiştir.

Mütareke imzalandıktan sonra Yıldırım Orduları Grup Komutanlığı'nı üstlenen Mustafa Kemal [1433] ise, Katma'daki askerlerini Adana'ya çekmeye başlamış; İskenderun'daki birliklerine ise İngilizlerin limana çıkmaları durumunda ateş etme emri vererek bu bölgeyi Suriye'nin değil Türkiye'nin bir parçası olarak gördüğünü "ilan etmiştir". Bunun da ötesinde Güney Anadolu'nun Kilikya ismiyle anılmasına itiraz ederek İtilaf devletlerinin amacının Güney Anadolu topraklarını Suriye'ye katmak için kelime oyunlarıyla hükümeti aldatmaya çalıştığını savunmuştur[1434]. Bu düşüncesi, Mütareke döneminin başında çok uluslu imparatorluk fikrinden hâlihazırda uzaklaştığını ve zihninde Türkiye-Suriye sınırının belirginleştiğine işaret etmektedir. Öyle ki Mondros Mütarekesi ile kaybedilen topaklara itiraz etmemiş; yalnızca İtilaf devletlerinin Mütareke'yi ihlal etmelerinden endişelenmiştir[1435]. Diğer taraftan üzerinde durduğu Türkiye-Suriye sınırının günümüzdeki halinden farklı olduğu görülmektedir[1436]. Mustafa Kemal, Mütareke imzalandığı sırada İskenderun ile Halep'in kuzeyi arasında kalan çizginin Osmanlı askerlerinin elinde bulunduğunu söyleyerek Kuzey Suriye'nin bir kısmını Türkiye'nin bir parçası olarak gördüğünü belli etmiştir[1437]:

> "Halep'teki İngiliz ordusunun iaşe etmek olmayıp [İskenderun'u] işgal (İskenderun-Kırıkhan-Katma) yoluyla hareket ederek (Antakya-Dercemal-Ahterin) hattında bulunan [yedinci] ordunun hattı ricalini kesmek ve bu orduyu [altıncı] orduya [Musul'da] yaptığı gibi teslimden içtinap edilmeyecek bir vaziyete sokmaktır."

[1432] **age**, 56.
[1433] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 82-83; Doğanay, **agm**, 204-205.
[1434] Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 28. Mango, **age**, 190. Mustafa Kemal 5 Kasım 1918 de Ali Fuat Paşa [Cebesoy] ile görüşmesinde, Anadolu'yu İtilaf devletlerinin nüfuzundan korumak için halkın örgütlenmesi gerektiğini söylemiştir: "*Artık milletin bundan sonra kendi haklarını kendisinin araması ve müdafaa etmesi, bizlerin de mümkün olduğu kadar bu yolu göstermemiz ve bütün ordu ile beraber yardım etmemiz lâzımdır*." Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 3; Doğanay, **agm**, 205-206. Sadrazam Ahmed İzzet Paşa'nın İskenderun'un İngilizler tarafındnan kullanılmasına izin verilmesine yönelik bildirisine karşın, Mustafa Kemal "İskenderun'a asker çıkarılması üzerine icabederse silâh kullanılarak bu halin menedlieceğini" söylemiştir. Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 4; Özakman, **age**, 32. Doğanay, **agm**, 207.
[1435] Zürcher, **age**, 215.
[1436] Zürcher, **age**, 214-215; Koloğlu, **age**, 333.
[1437] Bayur, **Türkiye Devleti'nin Dış Siyasası**, 29.

Mustafa Kemal, 6 Kasım 1918'de Yıldırım Orduları Grubu'nun kapatılmasından sonra Harbiye Nezareti tarafından İstanbul'a çağırılmış; 9 Kasım'da ise İngiliz askerleri İskenderun'a girmiştir[1438]. Bir ay sonra da Fransız ordusu da Antakya'yı işgal etmiştir[1439]. 13 Kasım 1918'de İstanbul'a dönen Mustafa Kemal ise İstanbul, Trakya ve Anadolu'nun İtilaf devletlerinin nüfuzuna girmesini engellemenin yollarını aramaya başlamıştır[1440]. Arap toprakları ise artık Mustafa Kemal'in gündeminde değildir[1441]. Çünkü Türkiye'nin "*artık Arabistan'da, Afrika'da, Suriye'de, Irak'ta hiçbir davası*" kalmamıştır[1442]. Öyle ki Mustafa Kemal, Osmanlı'nın "*çöküşünü*" hazırlayan etkenlerin başında "*Arapların üzerinde Türklerin denetimini sürdürmeye çalışmak*" olduğuna inanmaktadır[1443]. Yukarıda da ifade edildiği gibi Eylül 1918'de ordusunu geri çekmeye karar verdiğinde, Wilson Prensiplerini bir çıkış noktası olarak gördüğü, Türklerin artık Araplarla paylaşacak bir şeyinin kalmadığına kanaat getirdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Mütareke döneminde Anadolu'da bir Türk devleti kurma düşüncesini pratiğe geçirmenin yollarını ararken Wilson Prensiplerinden ilham almış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu çerçevede Eric Hobsbawm'ın öne sürdüğü, yıkılan imparatorlukların yerine kurulan ulus devletlerin, imparatorluğun eski parçası olan diğer etnik ve dini unsurları öteki kabul ederek homojenleşme yoluna gitmeleri prensibi, Mustafa Kemal örneği bağlamında da doğrulanmış gözükmektedir. Milli Mücadele döneminde "çizilen hududun"[1444] ötesindeki Arapların bağımsızlık mücadelesine verilen destek de, Wilsoncu dünya düzeninin seçkinler üzerindeki etkisini yansıtmaktadır[1445].

Sonuç olarak Falih Rıfkı, Refik Halid, Halide Edib ve Mustafa Kemal'in Bilad-ı Şam'ın elden çıkmasını kabullendiği söylenebilir. Wilson Prensiplerini kurtuluş çaresi olarak görmeleri ise Bilad-ı Şam coğrafyasından zihinsel kopuşun başlangıcı olarak ifade edilebilir. Bu kopuşun nedenlerinden birisi, seçkinlerin Anadolu'yu Osmanlı'nın diğer topraklarına göre ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmiş olmasıdır. İkinci olarak Wilson Prensiplerine dayanan yeni uluslararası sistem, seçkinlerin Türk

[1438] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi…**, 6.
[1439] **age**, 13.
[1440] Hanioğlu, **Atatürk**, 92-93. Mango, **age**, 193-194. Mustafa Kemal, İstanbul'a döndükten sonra bir süre Suriyeli arkadaşı Salih Fansa'nın evinde kalmıştır. Mango, **age**, 194.
[1441] Aydemir, **age**, 335.
[1442] Aydemir, **age**, 350; Koloğlu, **age**, 331.
[1443] Mango, **age**, 202; Doğanay, **agm**, 208.
[1444] Mango, **age**, 256-257.
[1445] Bkz: **Bölüm 5.2.1. "Mütareke Hududu" ve Emperyalizm Tartışmaları…**

kimliğini ve Anadolu merkezli medeniyet anlayışını öne çıkaran siyasi perspektifleriyle örtüşmüştür.

Diğer taraftan Bilad-ı Şam'dan zihinsel kopuş sürecinin seçkinlerdeki etkisinin farklı olduğu görülmektedir. Mustafa Kemal Cumhuriyet yıllarında yeni rejimin inşasının mimarlığını üstlenirken, Falih Rıfkı ve Halide Edib bu sürece hemen adapte olmuştur. Bu dönüşümün Refik Halid'e olan etkisi otuzlu yıllarda belirginleşecektir. Öyle ki Refik Halid Bilad-ı Şam topraklarına bir süre daha İmparatorluk algısı çerçevesinde bakmaya devam edecektir. Halide Edib, yöntem konusunda farklı düşünse de, Mustafa Kemal ve Falih Rıfkı gibi ulus inşasına odaklanacaktır. Özellikle Milli Mücadele döneminde Anadolu'ya gitmesinin ardından *Millet-i Hâkime* düşüncesi zayıflamaya başlayacak, Anadolu merkezli yeni devletin kuruluşuyla ilgilenecektir. Bu üç seçkinin Bilad-ı Şam'dan zihinsel olarak uzaklaştığı dönemde Malta'ya sürgüne gönderilen Hüseyin Cahit ise bu kopuş sürecinden etkilenmeyecek, aksine İmparatorluk algısını Erken Cumhuriyet dönemi boyunca sürdürerek Türkiye'nin Bilad-ı Şam'da yeniden siyasi etkinlik kurabileceğini savunacaktır. Mehmed Akif Milli Mücadele döneminde İslam birliğini savunmaya devam edecek, Türkiye ile Bilad-ı Şam coğrafyasının arasındaki bağın yeniden tesis edilebileceğine inanacaktır.

5.2.Milli Mücadele Dönemi: "Sınıraşan" Ortak Mücadele (1919-1923)

Mütareke döneminde Anadolu'da İtilaf devletlerine karşı direnişe yönelik irili ufaklı örgütlenmenin başladığından söz edilebilir. Yunanistan'ın İzmir'e asker çıkarması ise bu süreci hızlandırmıştır. Gerek toplumun geniş kesimleri gerekse Osmanlı seçkinlerinin önemli bir kısmı direnişin yaygınlaştırılması gerektiği konusunda hemfikir olmuştur[1446]. Yunan ordusunun İzmir'e girmesinden sonra Mustafa Kemal, Ali Fuat Paşa, Rauf Bey ve Miralay Refet [Bele] başta olmak üzere birçok Osmanlı subayı Anadolu'ya geçerek, seçkinlerde ve toplumun geniş kesimlerindeki bu tepkiyi nitelikli bir direniş hareketine dönüştürmeyi amaçlamıştır[1447]. Erzurum'da ve Sivas'ta toplanan Kongreler, Milli Mücadele'nin programını ve hedeflerini saptamış;

[1446] Gönlübol, Sar, **age**, 4.

[1447] Adıvar, **Türkün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 52-53. Mustafa Kemal'in Anadolu'ya geçme fırsatı henüz Yunanistan İzmir'e asker çıkarmadan önce ortaya çıkmıştır. 29 Nisan 1919'da, Harbiye Nazırı Şakir Paşa, Mustafa Kemal'e "Türklerin *Rumlara yaptığı Rumlara yaptığı baskıyı yerinde incelemek ve önlemek üzere Karadeniz bölgesine müfettiş olarak* [*gönderileceğini*]" söylemiştir. Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 33.

12 Ocak 1920'de İstanbul'da yeniden toplanan Meclis-i Mebusan 28 Ocak'ta Misak-ı Milli kararlarını açıklamıştır. Özellikle birinci madde, Anadolu hareketinin Bilad-ı Şam'ın Türkiye sınırları dışında bırakılmasını kabul ettiğinin altını çizmektedir[1448]:

> "Mondros Mütarekesinde tesbit edilen hudut hattının içinde ve dışında kalan "Osmanlı-İslâm" çoğunluğu ile meskûn yerler ayrılmaz bir bütün teşkil etmektedir; bu hattın dışında kalan ve Mütarekenin akdi sırasında düşman ordularının işgali altında bulunan Arap çoğunluğu ile meskûn yerlerin mukadderatı bu ülkeler halkının serbest oyu ile tâyin edilecektir."

Bu durumun dört nedeninden söz edilebilir. Bunlardan birincisi, Wilson Prensiplerinin Türklerin çoğunlukta olduğu Anadolu'da yeni bir devletin kurulması adına uluslararası bir meşruiyet alanı açmasıdır[1449]. İkinci neden ise Sovyetler Birliği ile kurulan yakın ilişkidir[1450]. Bu dönemde Wilson'un "ulusların kendi kaderini tayin hakkı" ilkesinin yanı sıra Lenin'in "emperyalizme karşı ulusal bağımsızlık hareketlerine destek" politikası, sömürgelerin yanı sıra sömürgeleşme kaygısı taşıyan Ankara'nın sarıldığı bir diğer dayanak noktası olmuştur[1451]. Bolşeviklerle iş birliği yapılırken, bu dönemde Türkiye gibi bağımsızlık mücadelesi veren Bilad-ı Şam ülkelerinde Osmanlı hâkimiyetini sürdürmeye çalışmanın çelişkili bir durum yaratacağı düşünülmüş olmalıdır. Üçüncüsü, birinci nedenle bağlantılı olarak, Bilad-ı Şam topraklarının yeniden Türkiye'ye katmaya çalışmanın gerçekçi bulunmamasıdır. Dördüncüsü, Birinci Dünya Savaşı sırasında Şerif Hüseyin isyanının seçkinlerde yarattığı hayal kırıklığıdır[1452].

Bilad-ı Şam coğrafyası ise bu dönemde İngiltere ve Fransa tarafından paylaşılmaya başlanmıştır. Savaş sırasında Şerif Hüseyin'e verilen "Arap Krallığı" sözü ise yerine getirilmemiştir[1453]. Sykes-Picot'un güncellenmesi olarak değerlendirilebilecek 24 Nisan 1920'deki San Remo Konferansı'nda bu paylaşım, birtakım değişikliklerin ardından tasdik edilmiştir[1454]:

> "Yüksek Âkit Devletler, Milletler Cemiyeti Misakının birinci kesiminin 22. maddesinin 4. fıkrasına tevfikan, Suriye ile Mezopotamya'nın, kendilerini bizzat idareye yetenekli oluncaya kadar, bir mandater tarafından idari tavsiyelerde ve yardımlarda bulunulması şartıyla, geçici

---

[1448] Gönlübol, Sar, **age**, 8.
[1449] **age**, 26.
[1450] **age**, 15.
[1451] Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 32.
[1452] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 264.
[1453] Bozarslan, **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonundan El-Kaide'ye**, 53.
[1454] Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 33; Feridun Cemal Erkin, **Dışişlerinde 34 Yıl: Anılar-Yorumlar,** c. 1, 2.bs. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 85.

olarak bağımsız devlet tanınmaları hususunda mutabık kalmışlardır. Mezkûr devletlerin hudutları tespit edilecek ve mandaterlerin seçimi başlıca Müttefik devletler tarafından yapılacaktır"

İngiltere, Filistin'i kontrolüne aldıktan sonra bu bölgeyi Filistin ve Ürdün olmak üzere ikiye bölmüş; daha önce Arap krallığı sözünü verdiği Haşimi ailesinin Ürdün'de bir ülke kurmasına izin vermiştir. Fransa ise Suriye'yi işgal etmiş; Lübnan'ı Suriye'den ayırarak farklı bir siyasi birim "oluşturmuştur". Milletler Cemiyeti (MC) kararı doğrultusunda her iki ülke kontrol ettikleri bölgelerde Manda rejimleri kurmuştur [1455] . Fransa ilerleyen aylarda "*Suriye'yi etnik ve dinsel özellikleriyle birbirinden ayrılan altı devletçiğe*" bölmüş; [1456] böylelikle Maruni, Alevi, Dürzî ve Süryanileri öne çıkartarak Arap milliyetçiliğini baskı altına alabileceğini hesaplamıştır. Lübnan'ı Suriye'den ayırma politikası da bu stratejinin bir yansımasıdır[1457].

Sadrazam Damat Ferid Paşa ise Paris Barış Konferansı'na katılarak, Arap topraklarının Osmanlı'ya bağlı "*muhtar vilayetler*" olarak kalması yönünde çaba harcamış; ancak bu talebi İtilaf devletlerince reddedilmiştir[1458]. Arap vilayetlerin Osmanlı'da kalmasını isteyen çevreler, İmparatorluğun bir bütün halinde "ABD veya İngiltere gibi büyük bir devletin" himayesine girebileceğini savunmuştur. Osmanlı'nın parçalanmasını kaçınılmaz görenler ise Arap ülkelerinin ve Türkiye'nin ayrı ayrı bağımsızlık mücadelesi vermesi gerektiğini ileri sürmüştür[1459].

Diğer taraftan Şerif Hüseyin'e verilen sözlerin tutulmaması Bilad-ı Şam topraklarında Fransa'ya karşı isyan hareketlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle Halep'in işgali sırasında düzenlenen gösterilerde Osmanlı yanlısı sloganların atıldığı Anadolu hareketi içerisindeki gizli yazışmalarda ifade edilmiştir[1460]. Şerif Hüseyin'in oğlu Emir Faysal ise Fransa'nın işgalini protesto ederek, Suriye ve Filistin'in Araplara ait olduğunu vurgulamıştır[1461].

[1455]Suat Davaz, **İskenderon-Antakya Meselesi II**, Ankara, 1936, 7-8. Gelvin, **age**, 221-222. Haşemi ailesi, Suud hanedanlığı tarafından 1925'te Hicaz'dan çıkartılacaktır. Hanioğlu, **A Brief History of the Late Ottoman Empire**, 193.
[1456] Gelvin, **age**, 223.
[1457] Altuğ, **agm**, 80-81.
[1458] Gönlübol, Sar, **age**, 5; Bayur, **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**, 37.
[1459] Gönlübol, Sar, **age**, 5.
[1460] ATASE Arşivi, Kutu No:105, Gömlek No: 100, Belge No: 100-1. Aktaran: Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 23.
[1461] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 23.

Gelgelelim Faysal'ın idealindeki Arap krallığı ne Suriyeli milliyetçilerce ne de toprak sahibi ileri gelenler tarafından benimsenmiştir[1462]. Hatta Faysal'ın devlet yönetimine getirdiği "yabancılar" ileri gelenlerin tepkisine neden olmuştur. Bunun yanı sıra bazı istisnalar dışında Filistinliler Faysal'ı liderleri olarak kabul etmemiştir[1463]. Faysal'ın daha sonra Fransa ile anlaşarak Suriye'nin parçalanmasına razı olması ise Suriyeli ve Filistinli milliyetçiler üzerindeki az da olsa var olan saygınlığının sarsılmasına yol açmıştır[1464]. Dolayısıyla Faysal ile milliyetçi Araplar arasında hatta milliyetçilerin kendi aralarında devlet inşası konusunda ciddi fikir ayrılıklarının olduğu görülmektedir. Kaldı ki bu dönemde "*Suriye vatanı*" kavramı dahi belirsizliğini korumaktadır. Milliyetçilerin üzerinde uzlaştığı Suriye tahayyülü, Sat-ı Al Husri gibi bir Geç Osmanlı seçkininin ve Edmond Rabath'ın Suriye milliyetçiliğine zemin kazandıran kültürel çabalarıyla belirgin hale gelmiştir[1465].

Bu durumun dikkat çekici sonuçlarından birisi Âliye mahkemeleri ve Şerif Hüseyin isyanı nedeniyle birbirinden uzaklaşan Türk ve Arap milliyetçilerinin Fransız işgaline karşı Güney Anadolu ve Kuzey Suriye'de iş birliği yapmaya başlamasıdır[1466]. Fransa'nın Suriye topraklarını altı parçaya bölmesi ve İngilizlerin Filistin'i sömürgeleştirme gayretleri milliyetçileri harekete geçiren temel etkendir. Milliyetçiler Faysal'ı Fransızlarla yapılan anlaşmanın bozluması ve bu ülkeye savaş ilan edilmesi konusunda sıkıştırmaya başlamıştır[1467]. Faysal'ın otoritesini tanımayan bir grup direnişçi, Güney Anadolu'daki Kuvvay-ı Milliyeciler ile iletişime geçmiştir[1468].

Ancak burada üzerinde durulması gereken nokta, Anadolu hareketine yakınlaşan milliyetçi kesimin, Balkan Savaşları sırasında Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü savunduğu bilinen Sünni Araplardan[1469] oluştuğudur. Bu iş birliğinin ilk sinyali, Kasım 1919'da Suriye'nin Fransa'ya verilmesini taahhüt eden İngiltere-Fransa

[1462] Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 81.
[1463] **age**, 82-83.
[1464] **age**, 89.
[1465] Altuğ, **agm**, 83.
[1466] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 27-76. Refik Halid Karay, *Çete* isimli romanında bu iş birliğinden bahsetmektedir: "*Kurtkulağı istasyonu ile Raco arasında Halep-Adana treninin bir gece baskınına uğratılışı ve bir vagon cephanenin katardan sökülerek iğtinam edilmesi Kıran Bey çetesinin şöhretini her tarafa yaydı. Suriye'de Fransız işgaline karşı koyan Arap çeteleri kendisine adamlar gönderdiler; dağlarda ziyafet çektiler. Kürt çeteleriyle de aralarında anlaşmalar, birleşmeler, müşterek hareketler oldu*." Karay, **Çete**, 57-58.
[1467] Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 90.
[1468] **age**, 91.
[1469] Altuğ, **agm**, 82-83.

Antlaşması'nın (Suriye İtilafnamesi) Mustafa Kemal tarafından protesto edilmesidir[1470]. Filistin'de de eski Osmanlı subayı olan bazı Araplar Anadolu hareketi yanlısı bir tutum izlemişlerdir. Lübnan'da ise Müslüman çeteler örgütlenerek Fransızlara karşı savaşırken bir taraftan da Güney Anadolu'ya silah taşımışlardır[1471]. Ayrıca Suriyeli Osmanlı subayları bu ülkede Türkler tarafından kurulan Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerine katılmaya başlamıştır. Şeyh Sünusî'nin 15 Kasım 1920'de Trablusgarp'tan tanıdığı Mustafa Kemal'i desteklediğini beyan ederek Ankara'ya gelmesi ise Arapların Anadolu hareketine sempatisini gösteren bir başka ayrıntıdır[1472].

Bununla birlikte Türk-Arap iş birliğinin yalnızca Fransa'ya karşı değil, aynı zamanda İngiltere'ye karşı da örgütlendiği görülmektedir. Öyle ki İngiliz subayların Londra'ya gönderdikleri raporlarda Filistinlilerin örgütlenmesinde Türklerin yardımcı olduğuna dair ifadelerin yer aldığı sezilmektedir[1473]. Bilad-ı Şam'da kurulan teşkilatın isminin "Suriye ve Filistin Müdafaa-i Kuvva-yı Milliye-i Osmaniye" olması[1474] başlı başına anlamlıdır. Suriye'deki Kuvva-yı Milliyeciler, Araplarla birlikte Fransızlara karşı ortak harekât düzenlemiş; bu harekâtlar Ankara tarafından finanse edilmiştir[1475].

Mayıs 1920'de ise milliyetçilerin taleplerini kabul ederek Fransa'ya savaş ilan eden Emir Faysal[1476], ortak mücadeleyi geliştirmek için Mustafa Kemal'le görüşmek istemiştir. Faysal'ın bu girişiminin ardından Suriye milliyetçileri ile Anadolu hareketi arasındaki işbirliğini, silah alışverişi, istihbarat paylaşımı ve ulaşım araçlarının ortak kullanımı gibi alanlarda daha da ileri götürmeye yönelik görüşmelerin arttığı görülmektedir[1477]. Fakat Fransa'nın karşı saldırısıyla Faysal'ın krallığı Temmuz 1920'de sona erince direniş mücadelesi ve Kuvvay-ı Milliye ile

[1470] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 22. Doğrulanmayan bazı kaynaklara göre Anadolu hareketi ile Suriyeli milliyetçiler arasındaki iş birliğini başlatan gelişme, Mustafa Kemal ve Emir Faysal arasında Haziran 1919 da imzalanan dokuz maddelik bir antlaşmadır. Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 45-47.
[1471] Feridun Cemal Erkin'in ifadesiyle Beyrut'un ünlü "*kabadayısı*" Abido İnkidar, Güney Anadolu'ya silah kaçıran Lübnanlı direnişçilerin başında gelmektedir. Erkin, **age**, 78.
[1472] Koloğlu, **age**, 338.
[1473] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 27.
[1474] **age**, 58.
[1475] **age**, 83-88.
[1476] Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 91.
[1477] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 49-55, 66.

koordinasyonun belli bir merkezden yoksun yerel milliyetçi örgürler tarafından yürütülmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır[1478].

Bu dönemde Balkan Savaşları sırasında üzerinde durulan Türk-Arap İmparatorluğu/Federasyonu düşüncesi güncellenerek yeniden gündeme gelmiştir. Arap İstiklal Partisi'nin genel sekreteri Said Haydar bir grup Suriyeli ile birlikte İstanbul'a gelmiş ve Anadolu hareketinin temsilcileriyle gizlice görüşmüştür. Görüşmede İngiltere ve Fransa'ya karşı ortak bir cephe kurulması ve mücadelenin başarıyla sonuçlandırılması durumunda Türkiye ve Arap ülkeleri arasında konfederasyon oluşturulması üzerinde durulmuştur[1479]. Salahi Sonyel'e göre, Mustafa Kemal Arap direnişçileri Fransız ordusuna yönelik saldırılarını arttırmaları için teşvik ederken Türkiye ve Suriye'nin bağımsızlığını kazanması durumunda bu iki ülke arasında bir konfederasyon kurulmasına taraftar olacağını belirtmiştir[1480]. Eylül 1920'den itibaren ise Türk ve Arap çetelerin birlikte gerçekleştirdiği askerî harekâtlarda Suriyeli milliyetçilerin[1481] Güney Anadolu'ya geçişlerinin kolaylaştırıldığı görülmektedir. 1921 yılına gelindiğinde ise Türkiye ile Suriye arasında bir konfederasyon kurulmasına yönelik düşünceler, özellikle Araplar tarafından ifade edilmeye başlanmıştır[1482]. Bu dönemde Avrupa'da kurulan Milli Mücadele yanlısı "*Türk Çıkarlarını Koruma Cemiyeti*" gibi örgütler de Anadolu'nun bağımsızlık hakkını vurgularken, Arap topraklarının da özgürlüğüne destek verdiklerini, bağımsız Türk ve Arap devletlerinin *Şark Milletleri Federasyonu* çatısı altında yeniden birleşebileceğinin altını çizmiştir[1483].

Bu dönemde Türk-Arap yakınlaşmasını somutlaştıran bir başka örnek, Milli Mücadele yıllarında kazanılan başarıların başta Bilad-ı Şam olmak üzere işgal edilmiş olan Arap topraklarında sevinçle karşılanmış olmasıdır. Özelikle genç

[1478] Faysal'ın krallığı sona erince Şam'daki milliyetçi örgütlenme Fransa tarafından sıkı kontrol altına alınırken birçok milliyetçi Irak, Mısır ve Filistin'e kaçmıştır. Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 92. Dolayısıyla Temmuz 1920 itibariyle Halep ve çevresindeki direniş örgütlerinin Şam merkezli bir hareketin parçası olmadığı söylenebilir.

[1479] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 65.

[1480] **age**, 66.

[1481] Bu dönemde Suriye'de bütün Arapları kapsayan bir milliyetçilik anlayışından ziyade "Suriye vatanının" bağımsızlığı için mücadele eden bir milliyetçilik akımının etkili olduğu bilinmektedir. Altuğ, **agm**, 77.

[1482] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 58-59.

[1483] 1919 yılında Cenevre'de kurulan Cemiyet'in yayınladığı broşüründe yer alan maddelerin üçüncüsü Türk-Arap ilişkilerine ayrılmıştır: Üçüncü mıntıkayı temsil eden Arabistan'a gelince: Bu mıntıka ahalisinin ekseriyetini oluşturan Araplar- Türkiye'den ayrılmak arzusunu sarih bir surette izhar ederlerse- müstakil bir Arabistan veya birkaç Arap hükûmetinden müteşekkil bir konfederasyon tesisi ve bu konfederasyonun Türk hükûmeti [ile] birlikte bir 'Şark Milletleri Federasyonu' vücuda getirmesi kabil olabilir. Kuran, **age**, 448.

Araplar Türkiye'nin Milli Mücadele başarısını ilgiyle takip etmiştir[1484]. Bu başarının gençler üzerindeki etkisi, Osmanlı yıllarında gençler arasında yaygınlaşan ayrılıkçı Arap milliyetçiliğinin yirmili yıllarda Anadolu hareketi yanlısı bir olguya dönüştüğünü göstermektedir. Abdülkerim Rafık'a göre Suriyeliler Türkiye'nin Yunanistan ile savaşını başarıyla sonuçlandırıp Suriye'ye yönelmesini ve Fransa'yı bu ülkeden çıkarmasını ummuşlardır [1485] . Kurtuluş Savaşı'nın başarıyla sonuçlanmasının ardından Şam'daki bazı camilerde mevlit okutulması ve Mustafa Kemal ile Enver Paşa'nın resimlerinin Suriye'de çokça satılması[1486] bu umudun bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Milli Mücadele yılları bir bakıma emperyalizme karşı Türk-Arap birlikteliğinin ortaya çıktığı bir dönem olmuştur[1487].

Diğer taraftan dünya siyasetinin ulus-devlet modelini teşvik etmesi nedeniyle "Müslüman birliği" ve Osmanlı'nın yeniden canlandırılması gibi düşünceler etkinliğini kaybetmiş; Türkler ve Araplar kendi ulusal bağımsızlıklarını kazanmak için mücadele etmiştir[1488]. Bir başka ifade ile Suriye'de Fransa'ya karşı ortaya çıkan Türk-Arap yakınlaşması, her iki tarafın ortak düşmana karşı oluşturduğu, en azından Anadolu hareketinin gözünde, geçici bir iş birliğinden ibarettir ve Osmanlı'nın yeniden canlandırılmasına yönelik bir hedefi bulunmamaktadır[1489]. Ortak mücadele sırasında Bilad-ı Şam'daki Kuvva-yı Milliyecilerin Araplara yönelik yaklaşımı da bağımsız bir Suriye devletinin kurulmasını kabul ettiklerini göstermektedir. Nisan 1920'de Suriye Kuvva-yı Milliye teşkilatından Polat Bey, Arap milliyetçilerinin liderlerine gönderdiği mektupta "Suriye'nin bağımsızlığını istediklerini" belirterek Ankara'nın Suriye'ye bakışına açıklık getirmiştir[1490]:

> "Arap hükümetinin temel görüşünü ve Suriye'nin sınırlarını bilmekteyim. Bu sınırlar içinde kalan yerlerin Fransızlardan temizlenmesi elbette bizi de ilgilendirmektedir. Bu sınırlar içerisinde özgür bir Suriye'nin oluşmasını yürekten dilerim. Komşuyuz ve din kardeşiyiz.

[1484] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 41. İlerleyen yıllarda Mısır'da Devlet Başkanlığı yapacak olan Cemal Abdül Nâsır Atatürk'ten ilham aldığını söyleyen Arap siyasetçiler arasında yer almaktadır. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**,264.
[1485] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 40. ATASE Arşivi, Klasör No: 1690, Dosya No: 239-462, Fihrist No: 42-7. Aktaran: Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 42. Özellikle Kuzey Suriye ahalisinin yeniden Türkiye'nin yönetimine girmeye istekli olduğuna dair istihbarat raporları mevcuttur. ATASE Arşivi, Kutu No: 721, Gömlek No:77, Belge No: 77-1. Aktaran: Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 82. Yine Ankara'ya gönderilen raporlarda Kuvva-yı Milliye kuvvetlerinin Halep halkıyla kaynaştığı belirtilmiştir. ATASE Arşivi, Klasör No: 599, Dosya No: 29-154. Fihrist No: 49. Aktaran: Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 97.
[1486] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 189-191.
[1487] Karpat, T**ürk Dış Politikası Tarihi**, 188-189.
[1488] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**,255.
[1489] Zürcher, **age**, 216.
[1490] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 71.

> Yücelsek de, aşağılansak da kader birliğimiz vardır. Dış politikamızda ayrılık görmüyoruz. Amacımız ortak düşman karşısında kurtuluşa doğru ilerlemektir."

14 Mayıs 1921 de Fevzi Paşa'nın [Çakmak] TBMM'deki konuşması ise Anadolu hareketinin Suriye'ye müdahil olmasındaki asıl amacın Fransız ordusunu oyalamak olduğunu göstermekte, Araplar üzerinde siyasi hâkimiyet kurmak gibi bir amaç taşımadığını ortaya koymaktadır[1491]:

> "Malûmu âlileri Fransa'nın Kilikya'da ve Suriye'de bulundurdukları kuvvet, kendi ifadelerine göre 70 bine baliğ oluyor ve buna da General Goro 100 milyon tahsisat almıştı. Bundan maada Ermenilerden istifade ediyor, Lübnanlılardan istifade ediyor. Asuri bakayasından istifade ediyor, jandarma teşkilatı yapıyor. Bizim buraya tahsis edeceğimiz kuvvet, Fransızları sahra muharebesinde mağlup olmasını temin ve müteferrik kuvvetlerini mağlup etmek ve kendisini Suriye'de daima tehdit altında bulundurmaktı."

Ankara'nın Suriyeli direnişçilere desteği, Fransa'nın Türkiye ile yakınlaşma ihtiyacı duymasına nedenlerinin arasında sayılabilir. 20 Ekim 1921'de Ankara hükümeti ile Fransa arasında imzalanan Ankara Anlaşmasıyla Fransa Güney Anadolu'dan çekileceğini ve Türklerin çoğunlukta olduğu bölgenin Ankara tarafından yönetilmesini istediğini taahhüt etmiştir[1492]. Ankara Anlaşmasıyla birlikte, Anadolu hareketi Birinci Dünya Savaşı'nın galiplerinden birisi olan Fransa tarafından tanınarak uluslararası meşruiyet kazanma yolunda adım atmıştır. Fransa ise Suriye ve Lübnan'daki faaliyetlerine odaklanma imkânı bulmuştur[1493]. Anadolu hareketi her ne kadar Suriyeli direnişçilere manevi destek vermeye devam etse de[1494] bu anlaşmayla Fransa'nın Suriye ve Lübnan'daki hâkimiyetini "kâğıt üzerinde"[1495] kabul etmiştir. Antlaşmanın ardından Suriye'de bulunan Kuvva-yı Milliye milisleri Güney Anadolu'ya çekilmeye başlamıştır. Diğer taraftan Antakya ve İskenderun'da yaşayan Türkler, Türkiye'ye katılmaya yönelik faaliyetlerine devam edeceklerdir[1496]

[1491] **age**, 74.
[1492] Serhan Ada, **Türk-Fransız İlişkilerinde Hatay Sorunu (1918-1939)**, 2.bs. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013), 51.
[1493] **age**, 54.
[1494] Ankara Antlaşması ile birlikte Türk ve Suriyeli direnişçilerin askeri iş birliği sona erse de Anadolu hareketi Suriye'nin bağımsızlığını arzu ettiğini deklare etmeye devam etmiştir. Anadolu hareketinin Yunan ordusuna karşı kazandığı başarılar ise Suriye halkında sevinç yaratmıştır. Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**,187-191. Ankara Antlaşması Türkmen nüfusun yoğun olduğu Halep ve Antakya halkının Türkiye'yi kurtarıcı gözüyle bakmasına engel olmamıştır. ATASE Arşivi, Klasör No: 1690, Dosya No: 239-462, Fihrist No: 2-1. Aktaran: Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 101.
[1495] İlerleyen bölümlerde görüleceği gibi seçkinler, Bilad-ı Şam'daki direnişe verilen askeri destek sona erse de bu coğrafyadaki ülkelerin bağımsızlığını temenni etmeye devam edecektir. Bkz: **Bölüm 5.2.2. Sakarya Savaşı ve Ankara Antlaşaması Sonrası (1921-1922) …**
[1496] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 111-112.

5.2.1. "Mütareke Hududu" ve Emperyalizm Tartışmaları Etrafında Bilad-ı Şam Algısı (1919-1921)

Yukarıda ifade edildiği gibi 1919 yılı itibariyle seçkinlerin Bilad-ı Şam topraklarının kaybedilmiş olduğunu kabullendiği görülmektedir. Bunun nedeni Milli Mücadele hareketinin Anadolu'yu kurtarmaya odaklanmış olmasıdır. Bu durumu kabullenen seçkinlerin başında Falih Rıfkı gelmektedir.

Falih Rıfkı, 16 Mart 1920'de İstanbul İngiltere tarafından resmen işgal edildikten sonra Milli Mücadele'yi destekleyen yazılarından dolayı tutuklanmıştır[1497]. Bu dönemde tutukluluk hali ve İstanbul basınına uygulanan sansür nedeniyle yazılarına bir süre ara vermek zorunda kalmıştır. 1921 yılından itibaren Milli Mücadele hareketinin kazandığı başarılar ise Falih Rıfkı'nın karamsarlıktan kurtulmasını sağlamıştır. I. İnönü Savaşı'nın ardından Sevr Antlaşması'nın revize edilmesi için toplanan Londra Konferansı'na gazeteci olarak katılan Falih Rıfkı, izlenimlerini *Akşam* gazetesindeki köşesinde yayınlamıştır[1498].

Falih Rıfkı'nın II. İnönü Savaşı'nın ardından Milli Mücadele'ye inancının arttığı görülmektedir. Ancak bu dönemde de Bilad-ı Şam'da ortaya çıkan Türk-Arap işbirliğine değinmediği dikkat çeken bir ayrıntıdır. Bu durumun muhtemel nedenlerinden birisi Falih Rıfkı'nın tamamen Anadolu'ya odaklanması, ikincisi ise Birinci Dünya Savaşı sırasındaki hayal kırıklığı nedeniyle, Araplardan uzaklaşarak yeni bir devletin kurulması gerektiğine inanmasıdır.

Halide Edib ise İzmir'in işgalinin ardından yaşadığı travmayı "*mukaddes bir cinnet hâli*[…]" olarak tarif etmektedir. Milli Mücadele'nin başlaması ile birlikte Türkçülüğe daha fazla sarılan[1499] Halide Edib, 15 Mayıs 1919'dan itibariyle Anadolu'dan başka bir bölgeyi düşünecek durumda olmadığını belirtmektedir[1500]:

> "Ben, İzmir'in işgalinden sonra, hemen hemen bu mesele hakkında bir kimse ile konuşmamıştım. Fakat İstiklâl Mücadelesi hissi bende cinnet hâlini almıştı. Artık şahıs olarak yaşamıyordum. Bu millî, mukaddes cinnetin bir parçasından ibarettim. 1922'de İzmir'i aldığımız güne kadar benim için hayatta başka hiçbir şeyin ehemmiyeti kalmamıştı."

[1497] Şirin, **age**, 21.
[1498] **age**, 21.
[1499] Adak, **age**, 78. Ayrıca bkz: **Bölüm 3.4. Türkçülük**
[1500] Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 35.

İzmir'in Yunanistan tarafından işgal edilmesinin ardından kısa bir süre sonra yaşadığı "sarsıntıyı" atlattığı anlaşılan ve Sultanahmet Meydanı'nda düzenlenen protesto mitinginde konuşma yapan Halide Edib, işgal altında bulunan Müslüman toplumlarını Türkiye'nin dostu olarak nitelendirmiştir. Halide Edib'in bu konuşması, bir bakıma İslam dünyası ile dayanışma çağrısı niteliğindedir[1501]:

> "Kardeşler, evlâtlar, beni dinleyiniz. Sizin iki dostunuz vardır: Müslümanlar ve haklarınız için seslerini bir gün yükseltecek olan medenî milletlerin fertleri. Birincisi, bugün sizlerle beraberdir. İkincilerse bizim şaşmaz olan gayemizin hakkını er ya da geç anlayacak fertlerdir. Hükûmetler düşmanımız, milletler dostumuz ve kalbimizdeki haklı isyan kuvvetimizdir. Bütün milletlerin haklarını kazanacağı gün çok uzak değildir."

Halide Edib'in bu konuşması anti-emperyalist bir çerçeveye sahiptir. Müslümanların işgallere karşı Türkiye'yi desteğe çağırması ise Osmanlı'nın tekrar canlandırılması ile ilgili olmayıp, sömürgeciliğe karşı ortak tepkinin bir ifadesidir. Bu bağlamda Halide Edib'in bakış açısına göre, işgal altında olan Bilad-ı Şam coğrafyası da, Türkiye ile ortak bir kaderi paylaşmakta ve Türkiye'yi işgallere karşı desteklemektedir: "*Avrupa'nın bu günahı karşısında sizin için bugün* […] *yoksun ses Müslüman dünyasının sesidir. Esaret boyunduruğunun zincirleri* […] *geçmiş olan Müslüman kardeşlerimiz sizin için bugün gür sesleriyle haykırıyorlar*"[1502]. Halide Edib'in işgallere karşı ortaya çıkan Türk-Arap yakınlaşmasından etkilenmiş olması kuvvetli bir ihtimaldir. Bu bağlamda Falih Rıfkı'dan farklı düşünmesinin nedeni "*pasifist bir milliyetçilik*" anlayışına sahip olmasıdır[1503]. Hatırlanacağı gibi Halide Edib Suriye'nin kaybedilmesinin ardından, Arapların ve Türklerin ayrı ayrı bağımsızlıklarını kazanarak esenlik içerisinde yaşamasını dilediğini ifade etmiştir. Bu çerçevede Suriye'de yaşanan hayal kırıklığından Falih Rıfkı'ya göre daha az etkilendiğini söylemek mümkündür.

Diğer taraftan Halide Edib'in Milli Mücadele'ye katılmak için "*Anadolu'ya sığın*[*masından*]"[1504] sonra ulusçuluk düşüncesinin güçlendiği ve Falih Rıfkı ile aynı çizgiye geldiği görülmektedir. Halide Edib'in bu düşünsel dönüşümünde Anadolu'yu kaybetme endişesinin temel etken olduğu söylenebilir. Bilad-ı Şam coğrafyasının

[1501] **age**, 44.
[1502] "Sultanahmed Mitinginde Halide Edib'in Konuşması", **Zaman**, 24 Mayıs 1919.
[1503] Adak, **age**, 21.
[1504] Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 71.

yitirildiğini Birinci Dünya Savaşı'nın son günlerinde kabullenen Halide Edib, Anadolu'nun kurtarılmasını bir varoluş meselesi olarak değerlendirmiştir[1505]:

> "Şimdi Onbaşı Halide'yi, herhangi bir yabancı gibi önüme alarak onu tahlile çalışacağım. Acaba, bu kadar insan kaybına ve bu kadar fecaate tahammül edebilecek kuvveti nerede bulmuştu? Her hâlde, son dakikaya kadar, yani Anadolu topraklarından bu korkulu rüya geçinceye kadar sabretmeye karar vermiş bir ruh hâleti taşıyordu."

Bununla birlikte Halide Edib'in ulusçuluk anlayışının sömürgecilik karşıtlığıyla paralel olarak geliştiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu dönemde yalnızca Türkiye'nin bağımsızlığı için mücadele etmemiş; aynı zamanda Batı'nın Doğu'ya "*yukarıdan bakma*[*sını*]" sorgulamıştır. Bir başka ifade ile Kurtuluş Savaşı'nı Doğu'nun sömürgeciliğe ve "küçümsenmeye" karşı mücadelesinin bir parçası olarak değerlendirmiştir[1506]:

> "O zaman, bunun bana yaptığı tesir, İtilâf Kuvvetlerinin İstanbul'u işgalinden fazla oldu. Bana öyle geliyor ki, insanlar arasında herhangi anlaşmazlık ve düşmanlık zamanla geçebilir ama bir tanesi kalır. O da, karşıdakinin yükseklik iddiası. O gün düşündüm ki, eğer Doğu ile Batı herhangi bir zaman birbirlerinin boğazına sarılırsa, bunun en büyük sebebi bu yukarıdan bakma olacaktır."

Ateşten Gömlek romanında da "Milli Mücadele kahramanlarının" ağzından Batı'nın üstten bakan tavrına yönelik eleştirilerini görmek mümkündür. Bilad-ı Şam coğrafyasının işgalci ülkelerinden olan İngiltere'nin sömürgeci politikasını meşrulaştırıcı söylemleri, Halide Edib'in en çok tepki gösterdiği konuların başında geldiği görülmektedir. Romanda İngiliz muhabir Mr. Cook'un, İngiliz himayesini tavsiye etmesi karşısında ortaya çıkan ruh hali, Halide Edib'in bu tepkisini yansıtmaktadır[1507]:

> "'Evet, İngiliz himayesini baştan başlayarak istemelisiniz. Bakın Hindistan'a, ne mesut. Allah bizi beyaz adamdan ayırmasın, diye hep dua ederler. Gerçi bu zor işi İngiltere kabul eder mi bilmem; fakat sizin için başka türlü kurtuluş var mı? Bilhassa Çanakkale'de katlettiğiniz altmış bin İngiliz var. Samimi bir nedamet olursa belki İngiltere affedebilir.' Salonda soğuk bir sükûn hâsıl oldu. Havada sanki sıfırdan aşağı bir bürudet vardı. Askerlerin yüzüne bakamıyordum."

Aynı romanda Milli Mücadele'nin "*Şark dünyasında ilk yumruğunu zulme kaldıran*" bir hareket olduğundan bahsedilmektedir. Falih Rıfkı'nın da, özellikle Sakarya Savaşı'ndan sonra benzer bir söylemde bulunduğunu belirtmek burada uygun

[1505] **age**, 253.
[1506] **age**, 152.
[1507] Adıvar, **Ateşten Gömlek**, 48.

olabilir [1508] . Dolayısıyla seçkinlerin Türkiye'ye Doğu'nun Batı'ya karşı mücadelesinde bir öncü rol atfettikleri görülmektedir. Bu çerçevede Türkiye'nin, Bilad-ı Şam ülkelerinin de dâhil olduğu Doğu toplumlarından "ileri" bir noktada olduğu ileri sürülmektedir[1509]:

> "Garbın kafamıza indirdiği küsküden bizim sersem ve mebhut kaldığımız an, bunlar, sayhayla bizi uyandırdılar. Şark dünyasında ilk yumruğunu zulme kaldıran, ilk yeni ruhla atılan bu günahkâr çocuklardı. Şimdi bunlar uzaktan, pek uzaktan gelen bir ordunun ayak seslerini dinliyorlar. Bunlar ilk ateş ve tehlikede çıplak vücutlarıyla ilk müdafaa hattını yaptılar. Şimdi arkadan rap rap ayak seslerini dinledikleri Türk ordusu geliyor."

Halide Edib'in Kurtuluş Savaşı'nı, Doğu'nun ortak meselesinin bir parçası olarak görmesinde Batı tahakkümünde yaşayan Müslüman toplumlardan gelen desteğin de payı olabilir. Bu desteğe örnek olarak Mısır Prensesi İffet Hasan'ın Anadolu hareketine yaptığı para yardımı gösterilebilir [1510] . Bu destek, Milli Mücadele döneminde Arap dünyası ile Anadolu hareketi arasındaki yadsınamayacak ilişkiye işaret eden örneklerden bir tanesidir.

Milli Mücadele döneminde Bilad-ı Şam üzerine düşüncelerini ifade eden bir diğer seçkin olan Yusuf Akçura, diğer seçkinlerin farklı dönemlerde ifade ettiği gibi[1511], Bilad-ı Şam'ın Osmanlı'dan henüz Birinci Dünya Savaşı'ndan önce "fiilen" ayrılmış olduğunu savunmuştur: "*Suriye ihtilalcilerden bir genç Beyrut'ta, bana artık câmia-i Osmaniye ile münâsebât-ı iktisadiyeleri kalmamış olduğunu delâiliyle daha Balkan Harbi'nden önce söylemişti*"[1512]. Osmanlı'nın 1516 da Suriye'de siyasi egemenlik kurmasının temelinde dini değil, devletin o dönemdeki menfaatinin bulunduğunu düşünen Akçura'ya göre[1513], Bilad-ı Şam ve diğer Arap topraklarının "resmen" kaybedilmesiyle birlikte Türkiye biraz daha kuzeye kaymış; böylelikle Osmanlı

[1508] Atay, **Eski Saat**, 178.
[1509] Adıvar, **Ateşten Gömlek**, 103-104.
[1510] Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 207.
[1511] Halide Edib Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru yazdığı makalesinde, Suriye'nin Osmanlı'nın bir parçası olmaktan çıktığını bu coğrafyaya gider gitmez fark ettiğini ifade etmiştir. Halide Edib, "Suriye'de Türkler: Safi Es-Sulh Beyefendi'ye", **Vakit**, 10 Teşrinisani 1918. Falih Rıfkı ise Cumhuriyet döneminde Bilad-ı Şam'ın çoktan kaybedilmiş olduğunu, Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı ordusunun bu coğrafyayı elde tutmak için beyhude bir çaba gösterdiğini yazmıştır. Atay, **Zeytindağı**, 44.
[1512] Akçura, **Siyaset ve İktisat**, 161.
[1513] Akçura Osmanlı'nın Suriye'yi topraklarına katmasını, Mısır'daki Memluk devletinin Osmanlı'nın Doğu Akdeniz'deki çıkarlarını tehdit eder hale gelmesiyle ilişkilendirmiştir: "Evvela, Fâtih zamanından itibaren Mısır saltanatı ile saltanat-ı Rumiyye arasında ciddî bir rekabet baş göstermişti. Âlem-i İslam'ın garbda en ziyâde hâiz-i kudret ve satvet olan bu iki devlet-i askerriyesi, havâli-i mezkûrede tefevvuk dâiyyesiyle günün birinde mutlaka çarpışacaklardı. Şarkî Akdeniz'e ve ona sâhil olan Suriye'ye hâkim olmak, her ikisinin menâfi'-i essasiyesi iktizâsındandı." Akçura, **Şark Meselesine Dair**, 78.

Türkleri kuzeydeki "ırkdaşlarıyla" yakınlaşma imkânı bulmuştur. Dolayısıyla Akçura'ya göre Birinci Dünya Savaşının kayıpları Türk dünyası için aslında bir kazanç olarak değerlendirilmelidir[1514].

Akçura'ya göre, Türkiye'nin başta Azerbaycan olmak üzere Kuzey Türklerine odaklanmasının zamanı gelmiştir. Akçura Wilson prensiplerinin uluslararası sistemin çerçevesini oluşturduğu savaş sonrası dönemde Kuzeydeki Türk devletlerinin kendi kaderini tayin edebileceğine, böylelikle Türkiye'ye daha da yakınlaşabileceğine inanmaktadır[1515]:

> "Azerbaycan Cumhuriyeti. Bu Türk devletinin bir nevi himâye altında müstakbelen yaşaması ihtimali de vardır… Eğer Türklüğü bir küll suretiyle telakki edersek, şu şimdi söylediklerim, az bir muvafakkıyet, küçük bir semere değildir: Türk illerinin ekseriyetini teşkil eden şimal kitlesinde istiklaller, muhtariyetler, nîm muhtariyetler teessüsü ve bâhsus bu istiklal ve muhtariyet fikirlerinin o Türk illerinin dimâğ-ı müşterekinde, şuur-ı millîyesinde yer etmesi mühim ve büyük bir neticedir. İşte efendiler, bu büyük netîceyi, ancak Türkiye'nin Cihan Harbi'nde hatasız bir mevzi almasıyla istihsal edebildik. Bu cihetle kurtulmak ve kurtarmak, necât ve istihlâs gayelerinden ikincisini kısmen elde ettik. Kurbanlarımız boşa gitmedi: Kardeş kurbanlarıyla kardeşleri kurtardı…"

Bu çerçevede Akçura'nin Birinci Dünya Savaşında Bilad-ı Şam ve diğer Arap topraklarının elden çıkmasını bir kayıp olarak görmediğini söylemek mümkündür. Öyle ki, Meşrutiyet döneminde Osmanlı'nın yerine bir Türk devletinin kurulmasını ve Osmanlı Türklerinin Kuzeydeki "ırkdaşlarıyla" birleşmesini savunan Akçura'nın, Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesini olumlu bir gelişme olarak gördüğünü ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Arapların bağımsızlığını henüz Meşrutiyet yıllarından itibaren savunmuş olduğunu bizzat kendisinin ifade etmesi bu tespiti güçlendiren bir niteliktedir[1516]:

> "Ben, yine biraz indî olarak, bizde türkçülük cereyanının git gide iki kola ayrıldığını iddia etmek istiyorum. Bu iki cereyanı şimdi moda olan tabirlerle tarif etmek istersek, birisine 'demokratik türkçülük', diğerine 'emperyalist türkçülük' diyebiliriz. Demokratik türkçülük, milliyet esâsını, her millet için bir hak olarak talep ediyor ve Türkler için talep ettiği bu hakkı, diğer milletlere de aynı milletlere hak olarak tanıyordu. Mesela Osmanlı İmparatorluğunda Arapların, Arnavutların ve diğer milletlere de aynı derecede hak olarak tanıyordu. Mesela Osmanlı İmparatorluğunda Arapların, Arnavutların ve diğer milletlerin bu hakka istinaden muhik olarak istediklerinin verilmesine taraftardı. *Türk Yurdu,* bu nokta-i nazarını, Arap

[1514] **age**, 24-25.
[1515] **age**, 26.
[1516] **age**, 28.

meselesinde birkaç defa, beyan ve izah etmiştir. Bunun'çündür ki meşhur bir Osmanlı muharriri, Türk Yurdu müdîrini 'milliyet-perver değil, milel-perverdir' diye tasvif etmişti."

Akçura'nın henüz Meşrutiyet yıllarında Arap milliyetçiliğine olumlu baktığına dair güçlü veriler mevcuttur. Öyle ki, yukarıda da tartışılan 1913'teki Suriye ve Filistin seyahati sırasındaki düşünceleri, Arapların milli bilince ulaşması halinde bağımsızlıklarının teşvik edilmesi yönündedir[1517]. Dolayısıyla Milli Mücadele döneminde Bilad-ı Şam Araplarının kendi devletlerini kurmasına destek vermesi, Akçura'nın uzun yıllardır savunduğu düşüncelerin bir sonucudur. Bu konuda Halide Edib ile aynı fikirde olması dikkat çeken bir başka ayrıntıdır. Halide Edib de Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Suriye'nin Wilson prensipleri çerçevesinde bağımsız bir devlet olmasını temenni etmiştir[1518]. Wilson prensiplerinin oluşturduğu yeni siyasi düzen çerçevesinde her iki seçkinin de Osmanlı'nın eski topraklarıyla Türkiye'nin artık bir ilişkisinin kalmadığını kabul ettiği görülmektedir. Yusuf Akçura "eski İmparatorlukları yeniden canlandırma" düşüncesini reddettiğini ve irredantizme karşı olduğunu açık bir şekilde ifade ederek dolaylı olarak Türkiye'nin Bilad-ı Şam gibi Osmanlı'nın kaybettiği topraklarda siyasi bir arayış içerisinde olmaması gerektiğini savunmuştur[1519]:

"Demokratik milliyetçilik hakka müstenid ve sırf teâfüîdir. Gasp edilen hakkı almaya, gasp edilmek istenilen hakkı müdafaaya çalışır; emperyalist milliyetçilik ise taarruzîdir, diğerlerinin hukukuna tecviz ederek kendi milliyetini takviyeye çalışır. Taaruzî milliyetçilik, dünyada henüz bitmiş değildir. Fakat zannediyorum ki bu nevi milliyetçilik, er geç zevâle mahkûmdur; Rusların, Avusturyalıların, Almanların başına gelen, bir gün olup diğer emperyalistlerin de başına gelecektir…"

Akçura'nın "emperyalist/taaruzî milliyetçilik" ile ilgili görüşleri, Türkiye'nin içinde bulunduğu durumun bir yansıması olsa da Bilad-ı Şam topraklarının kaybedilmesini kabullendiğini gösteren bir diğer örnektir. Diğer taraftan Akçura Kurtuluş Savaşı'nın aynı zamanda Bilad-ı Şam coğrafyası dâhil olmak üzere İslam dünyasının özgürlüğü için de önemli olduğunu belirtmiştir[1520]. Bu savaş, İslam'ın ortaya çıkmasından itibaren var olan Müslüman-Hıristiyan mücadelesinin bir devamıdır. Suriye ise tarih boyunca bu savaşın merkezinde yer almıştır[1521]:

[1517] Akçura, **Suriye ve Filistin Mektupları**, 50-52. (Yusuf Akçura, "Suriye'den VI", **Vakit**, 11 Mayıs 1913).
[1518] Halide Edib, "Suriye'de Türkler: Safi Es-Sulh Beyefendi'ye", **Vakit**, 10 Teşrinisani 1918.
[1519] Akçura, **Siyaset ve İktisat**, 29.
[1520] **age**, 58.
[1521] **age**, 59.

> "Efendiler, Bilmeniz gerekir ki Osmanlılarla Salîbiyyun'un müsâdemâtı, daha büyük mikyasta, daha eski zamanlardan beri sürüp gelen İslam-Hıristiyan kavgasının, muahhar bir tabir ile Hilal ve Salîp kavgasının bir safhasından ibarettir. İslam'ın tâ devr-i saâdette, Şarkî Roma'ya tâbi Suriye'ye intişar etmesiyle, İslam-Hıristiyan muhârebatı başlamıştı. İşte o günden bu muhârebât hemen fâsılasız temâdî etmektedir."

Bu dönemde Suriye'nin de Avrupalılar tarafından işgal edilmiş olduğu ve Türkler ve Araplar arasında Güney Anadolu ve Kuzey Suriye'de Fransa'ya karşı işbirliği yapıldığı göz önünde bulundurulduğunda, Akçura'nın Suriye gibi işgal altında bulunan ülkeleri de içine alan bu yeni savaşta Türklerin "tarih boyunca olduğu gibi"[1522] Müslümanlara liderlik yaptığını düşünmektedir. Bu bağlamda Kurtuluş Savaşı'nın amacı İslam dünyasını özgürleştirmektir. Ancak buradaki "özgürleşme" anlayışı, İslam dünyasının birliğine vurgu yapmamakta, Müslüman ülkelerin bağımsızlıklarını ilan ederek egemen birer ulus devlet haline gelmeleriyle ilişkilidir. Akçura bu savaşın liderinin Mustafa Kemal olduğunu ileri sürmüştür[1523]:

> "Son cihan cenginde ve o cengin pişdar muhârebesi mesâbesinde olan Balkan Harbi'nde ve yine o cengin dümdar muhârebesi demek olan bugünkü Anadolu ve Arabistan muhârebâtında görmedik mi ki düşmanlarımız kendilerine hep eski salibiyyun renk ve kisvesini veriyorlardı: Rus çarları askerlerini Konstantin'in mukaddes şehrine saldırırken, Bulgar çarı Ferdinand Balkanlardan Çarigrad'a inerken, general Allenbi çölden gelip Kudüs-i Şerîfe girerken, nihâyet Bazileus Kostantin Anadolu'ya asker sevkederken, hep kendilerini ehl-i salip rü'esası sayarlar, salibiyyun kıyafetinde resimlerini, o ruhta beyannamelerini etrafa dağıtırlar… İşte bunun için diyorum ki ehl-i salip muhârebâtı, yedinci asr-ı hicrîde hitam bulmuş değildir, bugün, on dördüncü asr-ı hicrî devam ediyor: Selahaddin Eyyûbî Üçüncü ehl-i Salip muhârebâtında cünûd-ı İslamîyenin nasıl büyük bir kahramanı sayılıyorsa, Mustafa Kemal de bilmem kaçıncı ehl-i salip muhârebesinde Müslümanların öyle büyük kahramanı sayılacaktır… Ve hiç şüphe etmiyorum ki hakkın hâmisi, zulmün mâhisi olan adâlet-i ilâhiyye, o seferde olduğu gibi bu seferde de Müslümanların gaye-i kâmilesini te'min edecektir."

[1522] Yusuf Akçura, Türklerin İslam dünyasını asırlar boyunca koruduğuna inanmaktadır. Bilad-ı Şam'ın kutsal olarak kabul edilen şehirlerinden birisi olan Kudüs'ü Hıristiyanların elinden alan Selahaddin Eyyubi'yi "*terbiye eden*[*in*] *bir Türk kahramanı olan Sultan Nureddin Mahmud Atabek*" olduğunu savunmuştur: "*İslam'ın cenub istila kolu 8. asırdan itibaren ric'ate, şimal kolu ise 9. asırda tevakkufa mecbur oldu; bu vekayi'den cesaretlenen hıristiyan âlemi, 11. asırda İslam dünyasına karşı bir mukabil taaruz icrasına ibtidar etti. Asıl hedefü'l-harekât Makamat-ı Mukaddese, ilk İslâm-hıristiyan müsademesinin hediye-i zaferi olan Kudüs-i Şerîf idi. Ehl-i Salîb seferleri 13. asır sonlarına kadar 200 sene devam etti. Hurûb-ı Salîbede, ehl-i Salîbe en çok mukavemet ibraz eden, yani bu mutavassıt cephede âlem-i İslam'ı en ziyâde müdâfaa eyleyen yine Türkler, Türk sultanları, Türk umerâsı, Türk mücâhidîni olmuştur. Üçüncü Ehl-i Salîb muharebesi (m. 12. asır) esnâsında en büyük yararlık gösteren Salahaddin Eyyubî'yi ihzâr ve terbiye eden de bir Türk kahramanı Sultan Nureddin Mahmud Atabek idi*." Akçura, **Şark Meselesine Dair**, 36.

[1523] Akçura, **Siyaset ve İktisat**, 60-61.

Akçura, İkinci İnönü Savaşı'nın gerçekleştiği günlerde İsmet Paşa'yı Kılıç Arslan'a benzeterek, Milli Mücadele'yi "Haçlılara karşı İslam'ı savunma" ekseninde değerlendirdiğini bir kez daha ortaya koymuştur[1524]:

> "Bugünkü vaziyetin kilit taşı, Garb cephesi'dir. Zamanımızın ehl-i Salip muhârebâtı, bu gün, sekiz yüz sene evvel olduğu gibi, Sakarya vâdisinin etrafında toplanmıştır. Sekiz yüz sene evvel, Sakarya vâdisinde Salîbîlere muvaffakiyetle karşı koyan Kılınç Arslan'ın Selçukluları, yani Anadolu'nun Türkleri yerinde, bugün İsmet Paşa'nın Osmanlıları, yani yine Anadolu Türkleri bulunuyor. Tarih, asırlar ölçen koca perkârıyla, İnönü muharebelerinin büyüklüğünü takdir edecektir."

Bu çerçevede Akçura'nın Halide Edib gibi Milli Mücadele'yi İslam dünyasının Hıristiyanlara karşı koyuşunun bir parçası olarak gördüğü, hatta bu mücadeleyi Haçlılara karşı bir savaş olarak niteleyerek daha da ileri gittiği söylenebilir. Bu dönemde Bilad-ı Şam coğrafyası başta olmak üzere Müslüman toplumların Kurtuluş Savaşı'na destek vermesi, her iki seçkinin de söylemlerine yansımış görünmektedir. Ancak seçkinlere göre, Doğu'nun ya da İslam dünyasının "Türkiye önderliğindeki bu direnişi" Bilad-ı Şam gibi Osmanlı'nın eski topraklarında yeniden siyasi hâkimiyet oluşturmayı değil, Müslümanların özgürleşerek kendi ulus devletlerini kurmalarını hedeflemektedir. Sakarya Savaşı'nın kazanılmasının ardından Falih Rıfkı da benzer ifadeler kullanacak, Doğu'nun "bedbahtlığının" sona erdiğini ve bağımsızlık kapsının "Şark milletleri" için açıldığını ileri sürecektir.

Mehmed Akif ise "kabullenme" sürecine itiraz eden tek seçkindir. Milli Mücadele'nin başlamasıyla birlikte karamsar ruh halinden kurtulan Mehmed Akif[1525], Kurtuluş Savaşı'nı "parçalanan" İslam dünyasını "yeniden birleştirme" fırsatı olarak görmüştür. Anadolu hareketi liderlerinin İslami bir retorik benimsemeleri ve Milli Mücadele'yi "*Osmanlı Müslümanlarının bağımsızlığını*" amaçladığını ilan etmeleri[1526], Mehmed Akif'in bu tutumunda etkili olmuş gözükmektedir. Şubat 1920'de Balıkesir Zağnos Paşa Camii'nde verdiği vaazda

---

[1524] **age**, 76.

[1525] Mehmed Akif Ankara'da Meclis'in açılmasının ardından Anadolu'ya geçme kararı almıştır. Ankara'ya gitme kararını Eşref Edib'e bildirirken İstanbul'da kalmanın doğru olmayacağını, Eşref Edib'in de kendisini takip etmesini istediğini söylemiştir: "*Artık burada duracak zaman değildir. Gidip çalışmak lâzım. Bizim tarafımızdan halkı tenvire ihtiyaç varmış. Çağırıyorlar. Mutlaka gitmeliyiz. Ben yarın Ankara'ya hareket ediyorum. Hiç kimsenin haberi olmasın. Sen* [de] *idarehanenin işlerini derle topla Sebilürreşad klişesini al arkamdan gel. Meşihattekilerle de temas et, Harekât-i Millîye aleyhinde bir halt etmesinler*". Semiz, Akandere, **agm,** 912.

[1526] Zürcher, **age**, 233.

"*Geçmişe üzülmenin* [*faydasız*]" olduğunu belirterek "ayrılığa son verme" çağrısı yapmıştır[1527]:

> "Mademki tek başına harcanan mesainin kıymeti yoktur, biz de aramızda birliği sağlayarak topluca çalışmaya koyulmalıyız. Cemaatsiz yaşamaya, cemaatten ayrılmaya gelmez, İslâm cemaatinin yoğunlaşması için çalışmalıyız. Ufak sebeplerle birbirine küsmemeli. Biliyorsunuz ki yabancılar yüzyıllardır ayrılık tohumlarını aramıza serptiler. Bir hayli de ürün aldılar. Biz gözümüzü açsaydık bugün altında inim inim inlediğimiz şu felaketleri elbette görmeyecektik. Her neyse, geçmişe üzülmenin faydası yoktur. Geçmişten yalnız ibret alınır. Eğer Müslümanlar yaşamak istiyorlarsa cemaat arasında nifaka, bölünmeye, dargınlığa, küskünlüğe, ayrılığa, gayrılığa meydan açabilecek en ufak sözlerden, en önemsiz görünen hareketlerden bile çekinmelidirler. Yok, yaşamak istemezlerse ona diyecek yok. Ancak bu hal ile insan gibi yaşamak elde olmadığı gibi yaşamamak da elde değildir."

Mehmed Akif'in bu sözleri öncelikle Anadolu'daki "İslam birliğini" tesis etmeye yöneliktir. Ancak vaazında geçmişte yapılan hatalardan bahsetmesi, Meşrutiyet yıllarından itibaren Osmanlı Müslümanlarına milliyetçiliğe karşı yaptığı uyarıları akla getirmektedir. Aynı vaazında "*fırkacılığın*" yanı sıra "*kavimciliği*" de yermesi idealinin yalnızca Anadolu'daki "*İslâm cemaatinin yoğunlaşması*" ile sınırlı olmadığını göstermektedir[1528]:

> "Fırkacılık, kavimcilik… Bunlar artık susmalı. El birliğiyle bütün vatanı savunmalı. Asla ümitsiz olmamalı. Emin olmalıyız ki canla başla çalışırsak, aradaki ayrılık sebeplerini kaldıracak olursak İslâm vatanını kurtarırız. İnşallah bundan sonra İslâm âlemi hakkındaki celal tecellisini cemale çevirecektir."

"İslam vatanı" kavramını dile getiren Mehmed Akif'in, Bilad-ı Şam ve diğer Arap topraklarının kurtarılmasını da Milli Mücadele'nin hedefleri arasında gördüğünü söylemek mümkündür. Dolayısıyla Mehmed Akif'in, Yusuf Akçura ve Halide Edib gibi Anadolu hareketinin İslam dünyasının "özgürleşmesine" öncülük edeceğine inandığı görülmektedir. Bilad-ı Şam ve diğer Müslüman ülkelerde Kurtuluş Savaşı ile eş zamanlı ortaya çıkan bağımsızlık hareketleri ve Güney Anadolu ile Kuzey Suriye'de Türk ve Arap direnişçilerin ortak mücadelesi Mehmed Akif'i de cesaretlendirmiştir[1529]. Öyle ki ilerleyen aylardaki vaazlarında İslam dünyasının "*elbirliğiyle*" özgürlük mücadelesi verdiğini ifade etmiştir: "*Hamd olsun bugün*

[1527] Ersoy, **Düzyazılar…**, 443. (Mehmed Akif, "Dördüncü Vaaz", **Sebilürreşâd**, c. 18, s. 458, 12 Şubat 1336).
[1528] **age**, 449.
[1529] Ersoy, **Düzyazılar…**, 473. (Mehmed Akif, "Nasrullah Kürsüsünden", **Sebilürreşâd**, c. 18, s. 464, 25 Teşrinisani 1336).

Müslümanlık âleminde büyük bir uyanış başladı […] *El birliğiyle ayaklanarak asırlardan beri Müslümanlığı kuşatmış olan esirlik zincirlerini kırmak çarelerini düşünebiliriz*" [1530] . Ona göre "kardeş kavgaları" ile parçalanan İslam âlemi, özgürlüğünü kazandıktan sonra "doğal olarak"yeniden birleşecektir[1531]:

> "İslamı evet, tefrikalar kastı, kavurdu/Kardeş, bilerek bilmeyerek, kardeşi vurdu/Can gitti, vatan gitti, bıçak dine dayandı/Lakin, o zaman silkinerek birden uyandı[…] Bin parça olan vahdeti bağlarken uhuvvet/Görsen, ezeli rabıta bir buldu ki kuvvet/Saldırsa da kırk Ehl-i Salib ordusu, kol kol/Dörtyüz bu kadar milyon esir olmaz, emin ol."

Görüldüğü gibi Mehmed Akif, Halide Edib ve Yusuf Akçura'dan farklı olarak Anadolu'nun kurtarılması ve diğer ülkelerin ulusal bağımsızlıklarını kazanmasının ötesinde Müslüman ülkelerin siyasi birlik oluşturmasını dilemektedir[1532].

Mehmed Akif'in Milli Mücadele döneminde Bilad-ı Şam'a bakışında dikkat çeken bir diğer ayrıntıda, önceki yıllardaki tutumunun aksine doğrudan Suriye'den bahsetmesidir. Meşrutiyet dönemindeki siyasi söylemlerinde İmparatorluk topraklarını bir bütün olarak algılayan ve bölgesel ayrımlara mesafeli duran Mehmed Akif, Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesinin ardından bu coğrafyadaki ülkeleri isimleriyle anmaya başlamıştır: "*Avam ise [hiçbir] şeyden haberdar değil. Zannediyorlar ki memleketin kenarları yani Hicaz gibi, Bağdat gibi bir iki yer elimizden çıkmakla iş olup bitecek; Rumeli, İstanbul, Anadolu, Suriye yine bizde kalacak*"[1533]. Mehmed Akif'teki tutum değişikliğinin tartışmaya açtığı iki nokta vardır. Birincisi Mehmed Akif'in izlenimlerine bakılırsa halk Suriye'nin Anadolu ile birlikte Osmanlı'da kalmasını doğal bir gelişme olarak görmektedir. Dolayısıyla Mehmed Akif'in gözlemlerine göre halkın Suriye'yi Anadolu'nun doğal bir uzantısı olarak algıladığını ileri sürmek bu çerçevede mümkündür. Diğer taraftan, üzerinde durulabilecek ikinci nokta Mehmed Akif'in Suriye algısının değişmiş olmasıdır. Her ne kadar İslam birliğini savunmaya devam etse de Suriye'yi Osmanlı'nın "dışında" bir bölge olarak görmeye başlamıştır. Bu da "kabullenmeyi" reddetse bile Wilsoncu dünya siyasetinin

---

[1530] Ersoy, **Düzyazılar…**, 512. (Mehmed Akif, "Tam Müslüman Olmadıkça Felah Yoktur", **Sebilürreşâd**, c. 18, s. 466, 13 Kânunievvel 1336).
[1531] Uyguner, **age**, 26.
[1532] Sebilürreşâd'da yayınlanan bir makale, Mehmed Akif'in Milli Mücadele ile İslam âlemi arasında kurduğu ilişkiyi somut bir şekilde yansıtmaktadır: "*Yaşamayı seven, ölümden korkan milletlerin sellerin getirip kenara attığı kenara attığı saman çöpleri kadar ehemmiyetleri olmadığını Hazreti Peygamber Efendimiz Müslümanların ibret nazarları önüne koyuyor. Bu yalnız Anadolu'nun değil, dört yüz küsur milyon İslâm aleminin mukadderatı, Sakarya ve dillerinde Ehli Salip hücumlarını 'def' ile meşgul olan İslâm Türk ordusunun göstereceği kudret ve zafere bağlıdır*." Arabacı, **age**, 113.
[1533] Ersoy, **Düzyazılar…**, 468. (Mehmed Akif, "Nasrullah Kürsüsünden", **Sebilürreşâd**, c. 18, s. 464, 25 Teşrinisani 1336).

"ulus-devlet" ve "self-determinasyonu" teşvik eden atmosferinden etkilendiği anlaşılmaktadır.

Aynı vaazında Suriye'den bahsetmeye devam eden Mehmed Akif, bu ülkede çıkan isyanlardan duyduğu memnuniyeti ifade etmiş; Yusuf Akçura'nın ileri sürdüğü gibi Milli Mücadele'nin Suriye dâhil olmak üzere tüm Müslüman ülkelere "*Haçlılara*" karşı "direniş" ilhamı verdiğini belirtmiştir[1534]:

> "[…] İyi biliniz ki bu bir avuç halkın bütün İslâm âleminde pek büyük mevkii, pek büyük itibarı vardır. Bütün Müslümanlar bilirler ki maazallah Osmanlı saltanatının, İslâm hilafetinin devrilmesi bütün inanç dünyasını sarsacaktır. Bütün Müslümanlar yurtlarını en müthiş zelzelelere tutulmuş gibi hasara uğratacaktır. Mütarekeden sonra Mısır'da, Hint'te hatta dün elimizdeyken bugün işgal altında olan Irak'ta, Suriye'de ortaya çıkan ihtilaller, isyanlar, kıyamlar gösteriyor ki biz Osmanlı Müslümanları öyle İslâm âleminin ve dolayısıyle düşmanlarımızın kayıtsız kalabileceği bir küme değiliz."

Her ne kadar Müslümanların eşitliğine inansa da Mehmed Akif'in bu ifadelerinde *Millet-i Hâkime* anlayışını sezmek mümkündür. Sevr Antlaşması'nın yalnızca Anadolu'yu değil, aynı zamanda İslam âlemini de yok etmeyi amaçladığını düşünmesi, "İslam mücadelesinin" merkezine Kurtuluş Savaşı'nı koyduğunu göstermektedir[1535]. Bir başka ifade ile Anadolu halkının İslam dünyasının lideri olduğunu ima etmektedir[1536]:

> "Bizi mahv için tertib edilen barış anlaşması paçavrasını mücahitlerimiz doğu tarafından yırtmaya başladılar. Şimdi beri taraftaki mücahitlerimize düşen vazife Anadolu'muzun diğer taraflarındaki düşmanları denize dökerek o mundar paçavrayı büsbütün parçalamaktır. Zira o parçalanmadıkça İslâm için bu diyarda beka imkânı yoktur."

Mehmed Akif Şubat 1921'de Kastamonu'daki vaazında bu sefer Bilad-ı Şam'dan bahsetmeden, kaybedilen "*uçsuz bucaksız Müslüman yurtların*" önemine değinmiş; Anadolu için elde kalan "son Müslüman toprağı" tanımını yapmıştır: "*Her karış toprağında binlerce şehidin payı bulunan uçsuz bucaksız Müslüman yurtlarını elimizden çıkara çıkara bugün öyle bir hale geldik ki artık maazallah yeni bir çekilmeye imkân yok! İmkân olduğunu farz etsek meydan yok!*"[1537]. Bu sözler

---

[1534] **age**, 473.

[1535] Yaşar Semiz ve Osman Akandere, Milli Mücadele'nin milliyetçi atmosferinin Mehmed Akif'i de etkilediğini, Mehmed Akif'in Türkiye'nin bağımsızlığını kazanması halinde İslam birliğine öncülük edebileceğine inandığını vurgulamaktadır. Semiz, Akandere, **agm**, 952.

[1536] Ersoy, **Düzyazılar…**, 482. (Mehmed Akif, "Nasrullah Kürsüsünden", **Sebilürreşâd**, c. 18, s. 464, 25 Teşrinisani 1336).

[1537] Ersoy, **Düzyazılar…**, 520. (Mehmed Akif, "Ümitsizliğe Düşen Müslüman Değildir", **Sebilürreşâd**, c. 18, s. 467, 3 Şubat 1337).

Mehmed Akif'in Bilad-ı Şam'a verdiği değeri göstermekte, Falih Rıfkı'nın aksine askerlerin bu topraklarda hayatlarını boşuna kaybettiğine [1538] inanmamaktadır. Anadolu'nun işgalden kurtarılmasını "İttihad-ı İslam" yolunda bir aşama olarak değerlendirmekte, Anadolu ile Bilad-ı Şam'ın yeniden birleşmesini ummaktadır.

Mustafa Kemal ise henüz kongreler toplanırken, liderlik ettiği Anadolu hareketinin Bilad-ı Şam coğrafyasında yeniden siyasi hâkimiyet kurmak gibi bir amacının olmadığını ortaya koymuştur. Ona göre "[*Çizilen*] *bir hudud vardır, bu* [*hudud*] *yabancıların elinde* [*bırakılmayacak*]"[1539], Anadolu sınırlarının dışındaki toprakları geri almak için girişimde bulunulmayacaktır. 13 Ekim 1919'da Tasvir-i Efkâr yazarı Velid Ebüzziya'nın "*gelecekteki* [*muhtemel Türkiye*] *sınırlarının ne olabileceği*" sorusuna, Mondros Mütarekesi'nin "*imzalandığı günde sahip olduğumuz sınır*" cevabını vermiştir[1540]. Erzurum Kongresi Beyannamesinin altıncı maddesi, Mustafa Kemal'in bu yaklaşımının somutlaşmış halidir[1541]:

> "Düveli itilâfiye ile mütarekenin imza olunduğu 30 Teşrinievvel 1334 tarihindeki hududumuz dahilinde kalan ve her mıntıkasında olduğu gibi Şarkî Anadolu vilâyetlerinde de ekseriyeti kahireyi İslâmlar teşkil eden kültür ve iktisadî nüfuzu Müslümanlara ait bulunan ve yekdiğerinden gayri kabili infikâk öz kardeş olan din ve ırkdaşlarımızla meskûn memleketimizin mukaseme nazariyesinden külliyen sarfı nazarla mevcudiyetimize, hukuk-u tarihiye ve diniyemize riayet edilmesine ve bunlara mugayir teşebbüslerin terviç olunmasına ve bu suretle tamamile hak ve adile müstenit bir karara intizar olunur."

Mustafa Kemal'in Erzurum Kongresi'ndeki konuşmasında Kilikya'dan bahsederken Suriye'den söz etmemesi yine bu çerçevede değerlendirilebilir. Ayrıca aynı konuşmada "*Bir zamanlar Hindistan sınırlarına, Afrika'nın ortasına ve Macaristan'ın batısına kadar yürümüş olan*" Osmanlıların Arap topraklarını idare etmesine değinmemesi[1542] bu çerçevede anlamlıdır. Aynı şekilde Sivas Kongresi'nin açılış konuşmasında, İtilaf devletlerinin Güney Anadolu'daki faaliyetlerini gündeme getirirken, Suriye'deki gelişmelerden söz etmemeiştir [1543] . Milli Mücadele karargâhının Ankara'ya taşınmasından sonra yaptığı açıklamada ise Wilson İlkelerinin on ikinci maddesi doğrultusunda Arapları dışarıda bırakan bir ulus devlet

---

[1538] Falih Rıfkı Mütareke dönemindeki yazılarında Bilad-ı Şam'da askerlerin hayatlarını feda etmelerini "*Üç milyon Türk cesedi son Asya baharlarında gübre oldu*" ifadesini kullanarak sorgulamıştır. Atay, **Eski Saat**, 85-86. Ayrıca bkz: **Bölüm 5.1.Mütareke Dönemi (1918-1919)…**
[1539] Mango, **age**, 256-257.
[1540] **Atatürk'ün Nutuk'ta Kullandığı Belgeler**, 188-189.
[1541] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 239.
[1542] **Atatürk'ün Nutuk'ta Kullandığı Belgeler**, 34.
[1543] **age**, 52.

kurmayı amaçladığını ima etmiştir[1544]. Hatta İngiltere ve Fransa'nın Arap topraklarını paylaşım planlarını içeren Sykes-Picot Antlaşması'nı eleştirirken dahi Bilad-ı Şam'dan bahsetmediği görülmektedir[1545]. Mustafa Kemal'in bu süreçte ortaya koyduğu yaklaşım, Bilad-ı Şam coğrafyasına yönelik siyasi bir iddiasının olmadığına işaret etmektedir.

Mustafa Kemal, Erzurum Kongresi'nin devam ettiği tarihlerde Amerikan mandasının kabulüne yönelik tartışmalar çerçevesinde görüşlerini ifade ederken, Bilad-ı Şam ve diğer Arap ülkelerinin "Türkiye'nin bir parçası olmadığını" kabullenmek gerektiğini vurgulamaya devam etmiştir. Bekir Sami Bey'in Amerikan mandasının "bütün Osmanlı ülkesinin kurtuluşu için bir seçenek olabileceğini" savunduğu telgrafa 26 Temmuz 1919'da verdiği cevapta, "bütün Osmanlı ülkesi" ifadesini sorgulamıştır: "*Temsilcinin beşinci madde olarak sözünü ettiği bütün Osmanlı ülkesinin sınırları nedir? Yani savaştan önceki sınırlarımız mıdır? Bu deyim içine Suriye ve Irak da giriyorsa Anadolu halkının Arabistan adına güdüm istemeye hakkı ve yetkisi olabilir mi*"[1546]? Bu sözlerinden Mustafa Kemal'in "Anadolu" ve "Arabistan" arasında yaptığı ayrım açık bir biçimde anlaşılmaktadır. Londra Konferansı'nda İtilaf devletleri ile yaptığı anlaşmadan dolayı Bekir Sami Bey'i eleştirdiği mektubunda da "*Bilinen ulusal sınırlarımız içinde ülkemizin bütünlüğünü ve ulusun tam bağımsızlığını sağlamak*" ilkesini vurgulaması da[1547], Bilad-ı Şam dâhil olmak üzere eski Osmanlı topraklarının yeniden Türkiye'ye katılması anlayışını reddettiğini ortaya koymaktadır.

Hakimiyet-i Milliye gazetesindeki "isimsiz" başyazılarda ise Türkiye-Suriye sınırına ilişkin daha net ifadelerin olduğu görülmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi gazetenin yayın politikası Mustafa Kemal tarafından belirlendiği, hatta başyazıların kendisi tarafından yazıldığı ya da dikte ettirildiği bilinmektedir[1548]. Bu "isimsiz" yazıların Mustafa Kemal'in kamuoyuyla paylaştığı düşüncelerden daha açıklayıcı olduğu söylenebilir. Hatta Mustafa Kemal kamuoyuna yönelik açıklamalarında Fransa'nın Güney Anadolu'daki faaliyetlerinden bahsederken Suriye'ye ilişkin görüş

[1544] **age**, 277-278.
[1545] **age**, 283.
[1546] Atatürk, **Nutuk**, 90; Koloğlu, **age**, 333. Bekir Sami, Mustafa Kemal'e verdiği 30 Temmuz tarihli cevapta Suriye ve Filistin'in Fransız ve İngiliz güdümü yerine Amerikan mandasını tercih ettiğini ifade etmiştir. Atatürk, **Nutuk**, 91. James Gelvin Suriyelilerin Fransız mandası yerine ABD hakimiyetini kabul etmeye razı olduklarına işaret etmektedir. Gelvin, **age**, 223.
[1547] Atatürk, **Nutuk**, 462.
[1548] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 9.

bildirmemesine karşın, *Hâkimiyet-i Millye* başyazılarında Fransa'nın Suriye'deki varlığının sorunsallaştırıldığını fark etmek mümkündür[1549]:

> "Harpten pek harap ve perişan bir halde çıkan Fransa, Suriye ve Kilikya havalisindeki servet kaynaklarından istifade etmeyi kendisi için bütün bir kazanç sayıyor ve bu kazancı temin etmek edecek zannettiği antlaşmanın, bir taraftan bütün dünya barışını ne suretle tehdit ettiğini ve diğer taraftan da bizzat Fransa'yı İngiltere karşısında nasıl bir mevkiye getirdiğini düşünmeye bile lüzum görmüyordu."

Bu konuda üzerinde durulabilecek bir başka örnek ise Misak-ı Milli'nin ilan edilmesinden birkaç gün önce yayınlanan "*Sınır Meselesi*" başlıklı makalede, Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki sınırlara yeniden sahip olmanın imkânsızlığından bahsedilmesidir[1550]:

> "Muharebeden evvelki sınırımızın kabul ve tasdikine imkan yoktur. Bu imkansızlık, mağlubiyetimizin verdiği bir netice olmaktan ziyade mütareke ve barış için etken olan esasların tabii ve zaruri bir neticesidir. Böyle olduğu halde bazı rical vardır ki, eski imparatorluk sınırları üzerinde müzakerelere zemin bulmak ve bundan kazanılacak muvaffakiyet karşılığında mesela genel bir himaye ve vekâlet kabul etmek yahut hiç olmazsa terk edilen arazi üzerinde bir nevi hakimiyet tasdik ettirmek taraftarıdırlar."

Bu yazıda yabancı bir ülkenin himayesine girerek Arap topraklarını Osmanlı sınırları içinde tutmayı amaçlayan İstanbul hükümeti eleştirilmektedir[1551]. Dolayısıyla Mustafa Kemal'in Araplardan ayrılmanın Anadolu'nun çıkarına olduğunu düşündüğünü söylemek mümkündür. Ona göre "Arabistan'ı Osmanlı'da tutmak hem Arapları hem de Türkleri sömürgeleştirerek tüketecektir": "*Arabistan'la beraber Türkiya'ya konulan himaye veya vekâlet, her iki milleti birden yabancı devletin özel menfaatlarına esir etmek olur. Ve o yabancı devlet her iki memleketi dahi siyaseten ve iktisaden yutmakta ve sömürmekte tereddüt etmez*"[1552]. Ayrıca himaye sona erdikten sonra Arap topraklarının Türkiye'den ayrılma ihtimalinin devam edeceği ifade edilmiştir. Bu ihtimali güçlü kılan etkenin ise dünya siyasetinin Wilson

[1549] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 71. ("Emperyalist Fransa", **Hâkimiyet-i Milliye**, 24 Haziran 1920).
[1550] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolijisi**, 19. ("Sınır Meselesi", **Hâkimiyet-i Milliye**, 24 Ocak 1920).
[1551] Damat Ferid Paşa Arap toraklarının Osmanlı'da kalması için Paris Barış Konferansı'nda girişimde bulunmuştur. Arap topraklarının Osmanlı'da kalmasını savunanlar, İmparatorluğun bütün halinde bir Avrupa devletinin himayesine girebileceğini ileri sürmüştür. Gönlübol, Sar, **age**, 5.
[1552] Hâkimiyet-i Milliye'nin çevirilerinde Türkiye yerine "Türkiya" ifadesi kullanlımıştır. Bu nedenle bu kaynaktan faydalanırken alıntılarda "Türkiya" ifadesi tercih edilecektir. **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 19. ("Sınır Meselesi", **Hâkimiyet-i Milliye**, 24 Ocak 1920).

Prensipleri etrafında şekillenmesi olduğu belirtilmiş; Arabistan'la Türkiye'nin birliğinin Anadolu'yu mahva sürükleyeceğini ileri sürmüştür[1553]:

> "Halbuki bu müşterek vatanın ayrılabilir olmaması lazımdır. Himaye kalkar kalkmaz, Arabistan'ın bağımsız bir mevcudiyet iddia etmeyeceğini ve kazanmayacağını kim temin edecektir? Ve buna mani olmak aslın esaslarıyla nasıl uzlaştırılabilecektir? Pek esaslı hatlarına temas etmek suretiyle izah ettiğimiz bu sakıncalar gösterir ki, Arabistan ve Irak'ı ihtiva edecek bir sınıra tamah etmek suretiyle bir himaye ve vekâlete boyun eğmek, bilhassa Anadolu'nun bütün geleceğini heder etmek demektir. Biz Anadolu'nun geleceğini, gelecekteki ilerleme ve gelişmesini kurtarmak, yani ona emin bir hayat hakkı bırakmak ve bu hususta hiçbir fedakarlığa, hiçbir feragat hissine imkan görmemek fikrindeyiz. İşte bunun içindir ki, hürriyet ve bağımsızlığımızı, hayati kaynaklarımızın, hiçbir müdahalesiz, bizzat tanzimini müdafaa ediyoruz."

Yazının devamında Erzurum Kongresi sırasında Mustafa Kemal'in Bekir Sami Bey'e yönelik eleştirisinde öne sürdüğü argümanlar tekrar edilmiş; Arap ülkelerinin de bağımsızlık hakkına sahip olduğu belirtilmiştir: "*Şu halde büyük bir imparatorluk sınırının ilk anda göz kamaştıracak cazibesi karşılığında Arabistan'ı da bu suret de çembere dahil eylemek, kendi hesabımıza olduğu kadar onların hesabına da kabul ettiğimiz ve mütarekede olduğu gibi barışta dahi dayandığımız prensiplere muhaliftir*"[1554]. Bu perspektif Mustafa Kemal'in Wilson Prensipleri çerçevesinde Türk kimliğine dayalı homojen bir ulus inşa etme fikrinin Bilad-ı Şam politikasına yansımasıdır.

Bununla birlikte Misak-ı Milli ilan edilmeden hemen önce kaleme alınan bu makalede Katma ile Halep arasında kalan bölge, Cerablus Köprüsü ve Deyr-i Zor gibi bugünkü Suriye'nin bazı kısımlarının Türkiye içerisinde kabul edilmesi dikkat çekicidir: "*Bu sınır, harita üzerinde, İskenderun'un güneyinden ve Halep'le Katma arasından geçerek Cerablus Köprüsü'nü, Deyr-izor'u ve Süleymaniye sancağını bize bırakan bir bu hattın güneyinde lisan, medeniyet ve hayat tarzı bizzat Arap'tır*"[1555]. Dolayısıyla Mustafa Kemal'in Suriye'nin kuzeyinde Türklerin ve Kürtlerin yaşadığı bölgeleri Türkiye'nin içinde gördüğü söylenebilir[1556]. Arapları dışarıda bırakırken

---

[1553] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 21. ("Sınır Meselesi", **Hâkimiyet-i Milliye**, 24 Ocak 1920).

[1554] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 22. ("Sınır Meselesi", **Hâkimiyet-i Milliye**, 24 Ocak 1920). 24 Kasım 1920 de Lord Curzon'a Birleşik Krallık'ın Sofya Büyükelçisi Athur Peel tarafından gönderilen bir telgrafta Mustafa Kemal'in, yakın arkadaşı Dimitri Atchkoff'a Arap topraklarıyla ilgilinmediğini söylediği bilgisi verilmiştir. Şimşir, **İngiliz Belgelerinde Atatürk (1919-1938)**, 422.

[1555] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 22. ("Sınır Meselesi", **Hâkimiyet-i Milliye**, 24 Ocak 1920), 24.

[1556] Zürcher, **age**, 214-215. Arthur Peel, Lord Curzon'a gönderdiği bir başka telgrafta Mustafa Kemal'in Arap topraklarıyla ilgilnemediği bilgisini tekrar etmiş; ancak Türklerin bulunduğu

Kürtleri Türkiye'ye dâhil etmek istemesinin nedeni, Kürt nüfusunun Ankara tarafından "Anadolu" olarak tarif edilen coğrafyadaki yoğunluğunun yanı sıra Kürtlerin Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarında ordu geri çekilirken Arapların aksine Osmanlı'ya bağlı kalmalarıdır. Mustafa Kemal bu düşüncesini açıklarken doğrudan Kürtlerden söz etmemiştir[1557]:

> Bizim de milli vaziyetimiz sınırımızla belirlenmiş bir milliyettir. Mütareke sınırı, kabul ettiğimiz milliyet prensiplerinin çizdiği sınırdır. Bunun dahilinde yaşayan insanları, ırkları ve kavimleri ne olursa olsun millettaşımız sayıyoruz. Aynı zamanda Osmanlı memleketlerinin her tarafı için faydalı gördüğümüz ademi merkeziyetçi idareyi destekleyerek, her kavmin kendi muhitinde gelişme imkânını da temin etmiş oluyoruz. Asrımız prensipleri olarak bizim anladığımız milliyet esası budur. Biz hiçbir milleti ırkımız içinde boğmak istemediğimiz gibi, ırktaşımız menfaatına ayrı bir ırka mensup vatandaşlarımızı da rencide edemeyiz."

Makalede Kürtler'den bahsedilmese de "*sınır dâhilinde yaşayan*" Türk olmayan unsurların Ermeni ve Arap olmadığı ileri sürülebilir. Aşağıda üzerinde durulacağı gibi, Mustafa Kemal Güney Anadolu-Kuzey Suriye hattında Fransızlarla birlikte "*Ermeni işgal kuvvetlerinin bertaraf edilmesinden*" bahsedecektir[1558]. Gelgelelim sınır meselesinin tartışıldığı aynı makalede bu sefer Arapların Halep'in aşağısından itibaren çoğunluğu oluşturdukları ileri sürülmüştür[1559]:

> Çoğunluk meselesi ayrı bir mevcudiyet ve milliyet teşkil etek iddiasında bulunan kavmiyetler için söz konusudur. Mesela Araplar Halep'ten aşağıda bütün Arabistan'ın milli çoğunluğunu teşkil ederler. Ve bundan dolayıdır ki, onların bağımsızlıklarını, kabul ettiğimiz milliyet prensiplerine uygun görüyoruz."

Dolayısıyla Türkiye sınırları bağlamında bir "kafa karışıklığından" söz edilebilir. Biraz aşağıda üzerinde durulacağı gibi, Halep Misak-ı Milli çerçevesinde tartışılan meselelerin arasında yer almaktadır.

Öte yandan yukarıda da ifade edildiği gibi Mustafa Kemal, Suriyeli direnişçilere destek vermekten geri durmamıştır. Birinci Dünya Savaşı'nın son günlerinde Halep'teyken affını isteyen Arap subayların ordudan ayrılmalarına ve memleketlerine gitmelerine izin veren Mustafa Kemal'in, subaylar ayrılırken Arapların bağımsızlığını temenni ettiğine dair tanıklıklar mevcuttur[1560]. Dolayısıyla

---

bölgelerde siyasi etkinlik kurma arzusunda olduğunu belirtmiştir. Şimşir, **İngiliz Belgelerinde Atatürk (1919-1938)**, 428.

[1557] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 38. ("Asrın Prensipleri", **Hâkimiyet-i Milliye**, 21 Şubat 1920).

[1558] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 357.

[1559] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi,** 39. ("Asrın Prensipleri", **Hâkimiyet-i Milliye**, 21 Şubat 1920).

[1560] Koloğlu, **age**, 331.

aynı Balkan Savaşları döneminde olduğu gibi, "Avrupa'nın esiri" olmayan Arap milliyetçiliğine sempati ile bakmaya devam eden Mustafa Kemal, Milli Mücadele dönemindeki konuşmalarında Arap ülkelerindeki ayaklanmaları gündeme getirirken memnuniyetini gizlememiştir[1561]:

> "Suriye'de ve Irak'ta İngilizlerin ve yabancıların egemenliğinden ve yönetiminden, bütün Arabistan ayaklanma durumundadır. Arabistan'ın her yerinde yabancı boyunduruğu reddolunuyor. Yalnız ülkelerinin refah ve mutluluğu için, yabancıların iktisâdi, bayındırlık, uygarlık araçlarından yardıma rızâ gösteriliyor. Bağdad ve Şam genel kongreleri her yerde bu kararı yayımlamıştır."

Milli Mücadele'nin başlangıcından itibaren Güney Anadolu-Kuzey Suriye hattında Kuvva-yı Milliye ve Suriyeli direnişçiler arasında işbirliği başlamış; Mustafa Kemal bu işbirliğini güçlendirmek için "[*hazırlanan*] *tamim ve tebliğleri*" imzalayarak Bilad-ı Şam'daki "Kuvva-yı Milliye'ye bağlı Araplara" gönderilmesini istemiştir[1562]. Mustafa Kemal ve Ali Fuat Paşa tarafından imzalanan bu bildiriler yalnızca Kuzey Suriye-Güney Anadolu hattında değil, Bilad-ı Şam coğrafyasının Fransa'nın kontrolünde olan bölgelerin tamamında direnişe destek verildiğine işaret etmektedir. Buradaki temel amaç, "*Türk ve Arap milletleri arasına girmiş olan Fransız-Ermeni işgal kuvvetlerini* […] *bertaraf etmektir*"[1563]:

> "Havran, Şam ve Baalbek civarındaki kuvvetlerinizle Şamı, Zaydani boğazında her evi istilâya karşı müdafaa etmek. Amman, Merciun kuvvetleriyle düşmanın Sayda ve Beyrut'dan dahile vuku bulan harekâtını yandan tehdit etmek, Beyrut, Trablusşam dahilinde isyan çıkararak işgal kuvvetlerinin dahile ilerlemelerini menetmek. Humus'taki kuvvetlerinin Humusa, Tablusşam'a karşı müdafaa etmekle beraber Zaydaniye muavenet eylemesini temin etmek… Yukarıda tarif eylediğimiz hareketin zamanı, hazırlıkların derecesine tâbi ise de, Türk ve Arap milletleri arasında girmiş olan Fransız-Ermeni işgal kuvvetlerini serian bertaraf ederek emin bir surette sizlerle irtibat tesis ve tevhidi hareketinin temini mülâhazasıyla harekete başladığımızdan vakit kaybetmiyerek Halep, Hama kuvvetlerinin berveçhiâti hareketini lüzumlu görürüz."

24 Ocak 1920 de Güney Anadolu Kuvva-yı Milliye Komutanlığına gönderilen 68 numaralı bildiride, Güney Anadolu'daki Fransız askerleri ve Ermeni milislerin sayıları belirtildikten sonra Halep'in "Arap bölgesinde" bir "*milli teşkilatın*" oluşturulduğu haber verilmiştir[1564]:

[1561] **Atatürk'ün Nutuk'ta Kullandığı Belgeler**, 36; Yılmaz, **agm**, 299.
[1562] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 354-357.
[1563] **age**, 357
[1564] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 355. Arapların oluşturduğu Anadolu hareketine destek veren teşkilatlar yalnızca Halep'te değil, Şam, Hama, Humus, Tarblusşam ve Kuneytra'da şubeler

> "[…] Buna mukabil Arap hükûmetinin bir fırkası olup bu fırka kısmı küllisi ile Halep ve Müslimiyede ve ileri kıtaatiyle Halep-İskenderun arasındadır. Halep vilâyetinin hükûmeti Arabiyeyi teşkil eden kısmında bir teşkilâtı milliye vücude getirilmiş ve bu teşkilâtı milliye her ne suretle olursa olsun camia-ı Osmanniye'den ayrılmamağa azmetmiştir. Bunların bizimle hareket edecekleri zannolunarak kendilerine bir talimat gönderilmiştir. Fırka kumandanları kaymakam Emin Bey namında bir zat olup Halep Polis Müdürü Erkân-ı Harp Kaymakamı Şakir Nimet Bey'le beraber Halep teşkilâtına merbutturlar. Kendileriyle sert bir irtibat tesis edebilmek için bir şifre gönderilmiş ve raporlarını bu şifre ile şifre kabul eden en yakın Türk telgraf merkezine göndermeleri bildirilmiştir[…]."

Halep'teki Arap bölgesinde Anadolu hareketine bağlı bir teşkilatın kurulması iki çerçevede ele alınabilir. Birincisi, bu tebliğde Türk-Arap işbirliği açık bir şekilde ortaya konmakta, Halepli Arapların da Osmanlı'ya bağlı kalmak istediği anlaşılmaktadır. İkincisi Halep Mütareke hattının dışında kalmış olsa da, Mustafa Kemal'in bu şehri Türkiye sınırları içinde görmek istemesidir[1565]. Bu bağlamda Birinci Dünya Savaşı sırasında Mustafa Kemal'in Halep'i tutmakta ısrar etmesi akla gelmektedir. Ayrıca İngiltere de Mustafa Kemal'in Halep'i Türkiye'ye katma niyetinde olduğunu şüphelenmiştir. 21 Aralık 1920'de Lord Curzon'a Birleşik Krallık Beyrut Konsolosluğu'ndan gönderilen telgrafta, Mustafa Kemal'in Halep'i almak için "*suların durulmasını*" beklediği ileri sürülmüş; "*Fransızlardan hoşlanmayan Halep halkının Türkleri geri istemeye meyilli olduğu*" belirtilmiştir[1566].

Mustafa Kemal'in desteklediği Türk-Arap iş birliği çerçevesinde ortaya çıkan dikkat çekici gelişmelerden birisi de Balkan Savaşları'nın ardından öne çıkan Türk-Arap Federasyonu düşüncesinin bu sefer "Konfederasyon" fikri etrafında canlanmasıdır [1567] . "*Halep'teki Arap Teşkilâtı Milliye Riyasetine*" gönderilen

---

açmıştır. Ömer Osman Umar, "Milli Mücadele Dönemi Atatürk'ün Ortadoğu Politikası", **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,** c. 20, s. 1 (2010): 448.

[1565] 17 Ekim 1919'da 20. Kolordu Komutanlığı Vekili Mahmud Bey'in Mustafa Kemal'e gönderdiği telgrafta, İngilizlerin Musul'un yanı sıra Halep'e de yerleşmesinin engellenmesinden bahsetmesi, Anadolu hareketinin bu şehre verdiği önemi gösteren bir diğer ayrıntıdır: "*Yine Fransızlar tarafından, daha şimiden ve kendiliklerinden Adana'nın boşaltılmasıyla, halkı Türk olan vilâyetlerin Türklerde kalması (kararlılığı) eylemli olarak gösterilirse, ülkenin her yerinde ve hattâ Adana'da Fransız askeri olmadan bile, istemeden, iktisâdi ayrıcalıların verilebileceği (onlara) gösterilmeli ve bildirilmelidir. Ve böylece Fransızların Adana'da kalmaları için hazırlanmakta ve Yunanlıların Aydın, İtalyanların Antalya ve İngiltere'nin Halep ve Musul şehirleriyle bu vilâyetlerin kuzeyinde yerleşme düşünce ve hazırlıkları engellenmiş olacaktır*". **Atatürk'ün Nutuk'ta Kullandığı Belgeler**, 209. İleride de üzerinde durulacağı gibi, Refik Halid anılarında Atatürk'ün "Büyük Hatay Projesi" çerçevesinde Halep'i Türkiye sınırlarına katmak istediğini söyleyecektir. Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 298.

[1566] Şimşir, **İngiliz Belgelerinde Atatürk (1919-1938)**, 494-495.

[1567] Yılmaz, **agm**, 299; Umar," Milli Mücadele Dönemi Atatürk'ün Ortadoğu Politikası", 450-451; Koloğlu, **age**, 336.

tebliğdeki ifadelerden Mustafa Kemal'in bu düşünceye "onay verdiği" anlaşılmaktadır[1568]:

> "[…] Hareketimize devam etmekteyiz. Mektuplarınızda Suriye, Irak ve Türkiye'nin istiklâllerini tahlis ederek bir konfederasyon teşkil eylemek veyahut âtiyen kararlaştırılacak tarzda bir irtibat tesis eylemek maksadıyla müttehiden hareket edilmesi bildirilmiş ve biz de bu tekliflerinizi kabul ederek mufassal talimat göndermiştik. Bunların vüsul bulduğuna dair henüz bir malûmat alamadığımızdan Maraş üzerinden daha çabuk alabileceğimizi düşünerek mezkûr talimat hulâsasını berveçhiâtı arz ederiz."

Ancak Mustafa Kemal, böyle bir konfederasyonun hayata geçirilebilmesi için hem Türkiye'nin hem de Arap ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanmaları gerektiğini savunmuştur[1569]:

> "[Anadolu ve Rumeli Müdafaai Hukuk Cemiyeti] Suriye ve Iraklılarla öteden beri münasebet tesis etmiş ve kendileri İngiliz ve Fransızlar aleyhine teşebbüslere geçilmiştir. Daha ciddi esaslar dahilinde harekat birliği için nezdimize gelmiş olan salahiyettar Arap delegeleri ile kararlar alınmıştır. Araplara karşı başından beri ifade ettiğimiz siyasi formül şudur. Her millet kendi dahilinde bağımsızlığını kurduktan sonra konfederasyon halinde birleşmek. Bu esas Araplarca memnuniyetle kabul edilmiştir. Emir Faysal'ın mutemetleri dahi bu esas dahilinde birleşmek üzere müracaat eylemişlerdir."

Talat Paşa'ya yazdığı bu mektuptaki ifadelerinden, Mustafa Kemal'in bu fikri gerçekten de gündemine aldığı anlaşılmaktadır. Ancak Türk-Arap konfederasyonu fikrine destek vermesinin öncelikli amacı iç kamuoyuna Türkiye'nin eski Osmanlı topraklarıyla bağını koruduğu mesajını vermek ve Suriye'deki direnişi "alevlendirerek" Güney Anadolu'yu kontrol eden Fransa'yı iki cephe arasında sıkıştırmak suretiyle Türkiye'yi terk etmeye zorlamaktır[1570]. 7 Aralık 1919'da Fransa'nın Suriye komiseri François Georges Picot ile Sivas'ta yaptığı görüşme, Fransa'nın Anadolu hareketinin faaliyetlerinden dolayı duyduğu endişeyi ortaya koymaktadır. Picot her ne kadar Kuvva-yı Milliye'nin Kilikya'daki harekâtlarının durdurulmasını istese de, Kuzey Suriye'deki Fransız kontrolü için de endişelenmektedir: "*Türk-Fransız müstakbel dostluğu ve müşterek menfaati elinizdedir. Kilikya'ya doğru yürümekte olan milli ordularınızın bulundukları yerlerde kalmaları için derhal emir verirseniz herşey esasından halledilmiş*

[1568] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 356-357; Yılmaz, **agm**, 299.
[1569] Koloğlu, **age**, 336-337; Yılmaz, **agm**, 299.
[1570] Mango, **age**, 261-262; Hanioğlu, **Atatürk**, 121; Yılmaz, **agm**, 294; Umar," Milli Mücadele Dönemi Atatürk'ün Ortadoğu Politikası", 451.

olacaktır"[1571]. Mustafa Kemal'in bu tutumu İngiliz belgelerine de yansımıştır. Birleşik Krallık Sofya Büyükelçiliğinden Londra'ya iletilen bir telgrafta Mustafa Kemal'in Arap topraklarında gözü olmadığı, buna karşın temel amacının, İtilaf devletleri Trakya ve Anadolu'yu Türklere bırakıncaya kadar Mezopotamya, Suriye, Filistin ve Mısır'daki ayaklanmaları "*ajite etmeye*" devam edeceği ifade edilmiştir[1572].

Bununla beraber Mustafa Kemal'in, Türkiye'nin yakın çevresine Avrupalı devletlerin yerleşmesini istemediğini ileri sürmek mümkündür. Birinci Dünya Savaşı sırasında Bilad-ı Şam'ı İngiltere'ye karşı savunmaya odaklanırken bir taraftan da Almanya'nın bu coğrafyadaki nüfuzunun artmasından endişelendiğini bu çerçevede hatırlatmak uygun olabilir. Bu tutumunu Milli Mücadele döneminde de sürdüren Mustafa Kemal'e göre, İtilaf devletleri Arapları kandırmış; bağımsızlık sözüyle Osmanlı'dan kopardıkları Arap ülkelerini sömürmeye başlamıştır[1573]:

> "Sevr Antlaşması'nın takip ettiği bu […] siyaset, iki seneden beri her türlü şekillerde belirdi. Önce 'her millet kendi kendini idare etmelidir' düsturunu öne sürerek Hicaz'ı, Suriye'yi, Irak'ı Osmanlı haritasından kopardılar. Bu düsturun hükmü buraya kadar devam etti; zira bugün Suriye'yi Suriyeliler yerine Fransa, Irak'ı Iraklılar yerine İngiltere idare etmek davasındadır."

Dolayısıyla "*Türk ve Arap milletleri arasında girmiş olan Fransız-Ermeni işgal kuvvetlerini serian bertaraf e*[*tmek*]" ifadesi[1574] Mustafa Kemal'in, Halide Edib gibi bağımsız bir Suriye'den yana olduğuna işaret etmektedir. 2 Şubat 1920 tarihli *Hakimiyet-i Milliye* başyazısındaki ifadeler bu tespiti güçlendirmektedir. Makalede, İtilaf devletlerinin Suriye dâhil olmak üzere Müslüman ülkelerde karşılaştığı zorluklardan duyulan memnuniyet dile getirilmiştir: "*Ve güneyde de Mısır'ın harekatı, Suriye'nin bağımsızlık davaları zavallı Hindistan'ın etrafında örülen duvarların zannolunduğu kadar sağlam olmadığını gösteriyor. İşte* [*İtilaf devletleri için*] *Asya tehlikesi budur*"[1575].

Mustafa Kemal'e göre emperyalizmin mağlup olması "*asrın prensipleri*" gereğidir. Bu düşüncesini Ankara Antlaşması imzalandıktan ve Ankara ile Fransa birbirilerini

---

[1571] Mustafa Kemal böyle bir isteğin yerine getirilmesinin "kendi elinde olmadığını", "milli hareketin" bağımsızlık arzusunu kimsenin engelleyemeyeceğini söylemiştir. Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 121.
[1572] Şimşir, **İngiliz Belgelerinde Atatürk**, 454; Koloğlu, **age**, 333.
[1573] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 137. ("Anadolu İhtilali", **Hâkimiyet-i Milliye**, 8 Mayıs 1921).
[1574] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 357.
[1575] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 34. ("Asya Tehlikesi", **Hakimiyet-i Miliye**, 2 Şubat 1920).

resmi olarak tanıdıktan sonra doğrudan Fransız yetkililere söyleyecektir[1576]. Diğer taraftan bağımsızlığını "er ya da geç kazanacak olan" sömürgeleştirilen ve Manda rejimi ile idare edilen ülkelerin tüm enerjilerini "modernleşme" yolunda harcaması ve bu süreçte birbirilerine destek olması gerektiğini savunmuştur[1577]. Aksi takdirde bu ülkeler bağımsızlıklarını kazansa da Avrupa'nın oyuncağı olmaya devam edecektir[1578]. İlerleyen aylarda bu perspektifini ifade ederken, doğrudan Suriye'den bahsetmiştir[1579]:

> [Türkiye, Suriye ve Irak'ta] yaşayan, birbirilerini pek iyi tanıyan ve aynı tehlikeler karşısında aynı kendini müdafaa hissiyatıyla duygulanmış bulunan halk kitleleri için, arkalarını birbirine dayamak suretiyle bugünkü mücadeleyi daha ziyade şiddetlendirmek kadar bugün için güzel bir siyaset tasavvur edilemez. Bu siyasetin bir de yarın için tatbiki, büyük faydalar vaat eden kısmı vardır ki, onu da bugünden düşünmek ve hazırlamak lazım gelir: Üç memleket halkının daimi surette bağımsızlığını müdafaaya ve iktisadi menfaatlarını temine yönelik bir birkarşılıklı yardım siyaseti. Bu siyasetle de bir taraftan yarının getireceği tehlikeler bertaraf edilir, diğer taraftan üç millet, memleket arasında karşılıklı yardım esasına dayalı, sakinane bir çalışma devri açılması temin edilmiş olur."

Mustafa Kemal'in Bu düşüncesi Sakarya Savaşı sonrasında Falih Rıfkı tarafından da dile getirilecektir[1580]. Her iki seçkin de Cumhuriyet döneminde bu fikirlerini vurgulamayı sürdürecektir[1581].

Bilad-ı Şam'daki direnişe verilen destek bağlamında ele alınabilecek bir diğer konu da Mustafa Kemal'in Milli Mücadele sırasındaki konuşmalarında İslami bir retorik kullanmasıdır. Mustafa Kemal, Milli Mücadele döneminde İslam ülkelerine bildiri gönderek "emperyalizme karşı ortak mücadele" çağrısı yapmıştır[1582]. "*İslam dünyasına egemen olmayı düşünen İngilizlere karşı mücadelenin tüm Müslümanların görevi olduğunu*" ifade eden Mustafa Kemal'in[1583], Suriye ve diğer Arap ülkelerinin

[1576]Bkz: **Bölüm 5.2.2. Sakarya Savaşı ve Ankara Antlaşması Sonrası (1921-1922) …**
[1577] Umar, "Milli Mücadele Dönemi Atatürk'ün Ortadoğu Politikası", 459.
[1578] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 36-37. ("Asrın Prensipleri", **Hâkimiyet-i Milliye**, 21 Şubat 1920).
[1579] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 118. ("Mücadelede Birlik, **Hâkimiyet-i Milliye**, 17 Kasım 1920).
[1580]Bkz: **Bölüm 5.2.2. Sakarya Savaşı ve Ankara Antlaşması Sonrası (1921-1922) …**
[1581]Bkz: **Bölüm 6.2.2. Sömürgecilik, Doğu Akdeniz ve Bilad-ı Şam.**
[1582]Zürcher, **age**, 233. Şeyh Ahmet Şerif es-Sunusi Mustafa Kemal'in çağrısını olumlu karşılayan Müslaman liderlerin başında gelmektedir. Umar, "Milli Mücadele Dönemi Atatürk'ün Ortadoğu Politikası", 449.
[1583]Umar, "Milli Mücadele Dönemi Atatürk'ün Ortadoğu Politikası", 447.

bağımsızlığını temenni ederken, "İslam âleminin uyanışından" söz etmesi bu çerçevede değerlendirilebilir[1584]:

> "Efendiler! Umarım ki, elverişli bir barış antlaşmasının imzalanmasından sonra durumumuz iyi yönetilirse, daha önceki sınırlar içindeki durumumuz daha iyi olur. Bu noktada bir düşünce açıklamak istiyorum: Toplumumuz için çizdiğimiz sınır dışında kalan dindaşlarımızla, bu saygıdeğer kardeşlerimizle aynı sınırlar içinde yüzyıllardan beri yurttaşlık ettik. Bu kardeşlerimiz her yerde; Suriye'de, Irak'ta, Yemen'de, doğuda kendi varlıklarını korumak ve bağımsızlıklarını sağlamak için çalışıyorlar. Bütün bu İslâm parçalarının bağımsızlığa ulaşmaları, İslâm âlemi için ne büyük mutluluk olur. Bu gerçekleşirse, İslâm âleminin ne kadar sağlamlaşacağını şimdiden düşünerek, pek büyük mutluluk duyuyorum. Uyanışta olduğuna şüphe kalmayan İslâm âleminin başarısını o kadar güçlü görüyorum ki, bu inançla duygularımı açıkladığımdan dolayı duyduğum vicdan zevki pek büyüktür."

Bu dönemde "*Hilafetin merkezi İstanbul düştükten sonra*" Anadolu'nun İslam dünyasının ayakta kalan son kalesi olduğunu savunan Mustafa Kemal'in[1585] başlıca amacı, Türkçülük bölümünde de belirtildiği gibi, Müslümanlık kimliğine önem veren Anadolu halkının Milli Mücadele'ye desteğini sağlamaktır[1586]. Özellikle Kürtleri kazanmak için böyle bir yöntemin benimsendiği söylenebilir[1587]. Diğer taraftan Mustafa Kemal'in konuşmalarında İslam vurgusunu öne çıkarmasında bir başka etken ise Anadolu hareketinin İslam dünyasıyla "sömürgeciliğe karşı ortak mücadele hattını" korumak istemesidir: "*Asya'nın üç yüz milyonluk mazlumları, emperyalist memleketlerin zulmü altında inleyen sınıfları hep bizimledir. Dünyanın her tarafında, her köşesinde bizim müttefiklerimiz ve dostlarımız var*"[1588]. Bilad-ı Şam ülkelerinin de Mustafa Kemal tarafından müttefik olarak görüldüğü söylenebilir. Öyle ki 17 Kasım 1920 tarihli *Hâkimiyet-i Milliye* başyazısında Türkiye ile Suriye arasındaki ittifak açık bir biçimde belirtilmekle kalmamış; Araplardan övgüyle söz edilmiştir[1589]:

[1584] **Atatürk'ün Nutuk'ta Kullandığı Belgeler**, 288-289; Yılmaz, **agm**, 299. Suriye ve Filistin İttihad-ı İslam teşkilatı Mustafa Kemal'in çağrısına olumlu cevap veren örgütler arasındadır. Teşkilatın temsilcisi Şeyh Abdülkadir Anadolu hareketi liderleriyle görüşmek için Antep'e gelmiştir. Umar, "Milli Mücadele Dönemi Atatürk'ün Ortadoğu Politikası", 450.

[1585] Hanioğlu, **Atatürk**, 103; Umar, "Milli Mücadele Dönemi Atatürk'ün Ortadoğu Politikası", 448-449.

[1586] Bkz: **Bölüm 3.4. Türkçülük**; Bülent Tanör, "Bir Savaşın İki Yüzü", **Atatürk: Belgeler, El Yazısıyla Notlar, Yazışmalar**, ed. Yücel Demirel, (İstanbul: Yapı Kredi Kültür, 1998),

[1587] Hanioğlu, **Atatürk**, 103.

[1588] Makalede bahsedilen "üç yüz milyonluk mazlum kitle" Asya'nın tamamına değil İslam dünyasına karşılık gelmektedir. **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 77. ("Müttefiklerimizi", **Hâkimiyet-i Milliye**, 15 Temmuz 1920).

[1589] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 116-117. ("Mücadelede Birlik, **Hâkimiyet-i Milliye**, 17 Kasım 1920).

> "Suriye'de, Irak'ta, Anadolu'da düşmanlara karşı şiddetli bir mücadele devam ediyor[…] Bugün pek aşikâr bir surette görülüyor ki, bu yolda sarf ettikleri bütün mesai neticesiz kalmış, neticede her iki taraf için pek acı tecrübelerden sonra, Türklerle Suriye ve Irak Arapları arasındaki dostluk bağları yeniden kuvvet kazanmıştır […] Irak ve Suriye Arapları da düşman karşısında dikkat çekici bir örnek göstermekte olduklarına göre, eski Osmanlı İmparatorluğu muharebeden yıkılmış bir halde çıkmış, fakat bu imparatorluğu teşkil eden iki büyük millet asla yıkılmamıştır."

İstanbul'un İtilaf devletleri tarafından 16 Mart 1920'de "resmen" işgal edilmesinin ardından yayınladığı bildiri ise Mustafa Kemal'in "ortak mücadele hattına" verdiği önemi gösteren bir diğer örnektir. Bu bildiride, Mustafa Kemal Türkiye ile "*İslam dünyasının kurtuluşu*" arasında bağ kurmuştur[1590]:

> "En sonunda, bugün İstanbul'u zorla ele geçirmek yoluyla Osmanlı Devleti'nin yedi yüz yıllık yaşam ve egemenliğine son verildi. Yani, bugün, Türk ulusu uygarlık yeteneğinin, yaşama hakkı ve bağımsızlığının ve bütün geleceğinin savunmasına çağırıldı. İnsanlık dünyasının beğenisine bağlı görüşü ve İslam dünyasının kurtuluş dileklerinin gerçekleşmesi yüksek halifeliğin yabancı etkilerden kurtarılmasına ve ulusal bağımsızlığın geçmişteki yüceliğimize yaraşır bir inançla savunulmasına ve sağlanmasına bağlıdır."

Ankara'da Büyük Millet Meclisi'nin açılacağı günlerde ülke genelindeki askeri birimlere ve Müdafaa-i Hukuk şubelerine Mustafa Kemal tarafından gönderilen telgrafta, "Halifenin tüm uyruklarının bağımsızlığını kazanmasını temenni etmesi" yine İslam dünyasındaki sömürgecilik karşıtı direniş hareketlerine olumlu yaklaşımı yansıtmaktadır[1591]:

> "Kutsal ve yaralı yurdumuzun her köşesinde, yukarda açıklandığı gibi, şimdiden hatim indirilmeye ve Buhâri okunmaya başlanacak; Cuma günü ezandan önce minarelerde salâ verilecek; hutbe okunurken Halifemiz ve Padişahımız Efendimiz Hazretleri'nin kutlu adı anıldığı sırada, kendisinin, ülkesinin ve bütün uyruklarının bir an önce kurtarılmaları ve mutluluğa ermeleri için ayrıca dua edilecek; Cuma namazı kılındıktan sonra da hatim bitirilecek[…]."

Her ne kadar Ankara'nın Hindistan ve Orta Asya Müslümanlarından mali yardım beklentisi Mustafa Kemal'in bu tutumunda önemli rol oynasa da[1592], İtilaf devletlerinin kontrolündeki Bilad-ı Şam ve diğer Arap ülkelerindeki direniş hareketlerini cesaretlendirmeye yönelik bir düşüncenin belirgin olduğu görülmektedir. Halide Edib ve Yusuf Akçura'nın da benzer bir söyleme sahip

[1590] Atatürk, **Nutuk**, 340.
[1591] **age**, 349.
[1592] Hanioğlu, **Atatürk**, 104. Hindistan'ın Anadolu hareketine mali yardımı 1922 yılının ilk günlerinde başlamıştır. Koloğlu, **age**, 340.

olmasında da, İslam dünyasının Türkiye'ye verdiği desteğin ve Bilad-ı Şam gibi Manda rejimi ile idare edilen Müslüman bölgelerin bağımsızlık mücadelesine duyulan sempatinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak İmparatorluğun tasfiyesini, buna karşın ulus-devlete dayalı Wilsoncu dünya siyasetini benimseyen Falih Rıfkı, Halide Edib ve Mustafa Kemal gibi seçkinler Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesini kabullenmişler; Anadolu'da "filizlenen" Türk kimliğine dayalı yeni bir devletin geleceğine odaklanmışlardır. Bu üç seçkin gibi bu coğrafyanın Osmanlı'dan kopmasına "razı olan" Yusuf Akçura daha da ileri giderek bu bölünmeyi Türk dünyası açısından olumlu bir gelişme olarak değerlendirmiştir. Mehmed Akif ise Bilad-ı Şam'ın elden çıkmasına itiraz eden tek seçkindir. Cumhuriyet yıllarında kendisine Hüseyin Cahit de katılacak ve Türkiye'nin bu coğrafyada yeniden siyasi etkinlik kurmasını isteyecektir. Diğer taraftan Halide Edib, Yusuf Akçura, Mustafa Kemal ve Mehmed Akif'in Bilad-ı Şam'a ilişkin ortaklaştıkları nokta, Milli Mücadele'nin bu coğrafyayı da içine alan İslam dünyasına ilham kaynağı olduğuna inanmalarıdır. Mustafa Kemal açık bir şekilde Bilad-ı Şam'ın Türkiye'nin dışında kalacağını ancak bu coğrafyanın bağımsızlığını kazanmasını ve modernleşmesini istediğini ifade etmiştir. Falih Rıfkı da Sakarya Savaşı'nın kazanılmasının ardından Türkiye'nin Müslüman ülkelerin bağımsızlığına rehberlik ettiğini ileri sürecektir. Diğer taraftan Halide Edib, Yusuf Akçura, Mustafa Kemal ve aşağıda tartışılacağı gibi Falih Rıfkı, Kurtuluş Savaşı'nı Bilad-ı Şam ülkelerinin "ulusal bağımsızlık" mücadeleleriyle de ilişkilendirirken, Mehmed Akif bu üç seçkinden farklı olarak Milli Mücadele'yi İslam birliği yolunda atılan bir adım olarak değerlendirmiştir[1593]. Ancak Kurtuluş Savaşı'nın başarıya ulaşmasının ardından "Tevhid-i İslam'ın" Yeni Türkiye seçkinlerinin gündeminde olmadığını anladığında yeniden hayal kırıklığına uğrayacaktır[1594]. Bütün seçkinlerin ortak fikri ise İtilaf devletlerinin yalnızca Türkiye'den değil aynı zamanda Bilad-ı Şam'dan uzaklaştırılmasıdır. Çünkü ileride de değinileceği gibi, seçkinlere göre Türkiye özgürleşse bile Avrupalıların çevredeki ülkeleri kontrol etmesi "sömürgeleşme tehdidini" devam ettirecektir.

[1593] Berkes, **age**, 539.
[1594] Uyguner, **age**, 27.

5.2.2. Sakarya Savaşı ve Ankara Antlaşması Sonrası (1921-1922): "Doğu'nun Öncüsü Türkiye" ve Bilad-ı Şam

Anadolu hareketinin 13 Ekim 1921'de Yunan ordusunu Sakarya'da durdurması[1595] Osmanlı/Türkiye toplumu ve seçkinleri açısından yeni bir dönüşümün başlangıç noktası olarak kabul edilebilir. Aynı tarihlerde Fransa ile yapılan Ankara Antlaşması sonucunda Anadolu hareketinin Güney Anadolu'yu güvence altına alması da[1596] bu dönüşüme katkı sağlamıştır. Bu tarihten itibaren siyasi seçkinlerin Türklerin çoğunlukta yaşadığı topraklarda yeni bir devlet inşa edilebileceğine dair güveninin arttığı görülmektedir.

Ankara Antlaşması, İskenderun Sancağı hariç, bugünkü Türkiye-Suriye sınırının çizmiştir. Böylelikle Mütarekeden beri devam eden "hudut tartışması" sona ermiştir. İskenderun'a ise özerklik statüsü tanınmış; bu bölgede yaşayan Türklerin dil ve kültürüne "dokunulmayacağı" garantisi verilmiştir. Dokuzuncu maddede ise Osman Gazi'nin dedesi Süleyman Şah'ın türbesinin bulunduğu Caber Kalesi'nin Türkiye toprağı sayılmasını öngörmüştür [1597] . Ankara'nın Fransa tarafından tanınması anlamına gelen bu anlaşma[1598] bir bakıma Birinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan Türk-Arap sınırına resmi bir nitelik kazandırmıştır. Diğer taraftan Anadolu hareketinin kazandığı başarılar, sömürgelerde sevinçle karşılanırken[1599], Bilad-ı Şam ülkelerinin de bağımsızlık için umutlanmasına neden olmuştur. Bu ülkelerdeki seçkinler Anadolu hareketinin başarısını İslam dünyasının emperyalizme karşı bir zaferi olarak görmüşlerdir[1600].

Sakarya Savaşı'nı Anadolu'nun kaderini değiştirdiğine inanan siyasi seçkinlerden bazıları, bu değişimin aynı zamanda İtilaf devletlerinin idaresinde yaşayan Müslüman toplumların özgürleşmesi için de bir adım olacağına inanmıştır. Falih Rıfkı bu seçkinlerin arasında yer almakla birlikte Anadolu'nun işgal altında bulunan

[1595] Oran, "Kurtuluş Yılları: 1919-1923: Dönemin Bilançosu", 145; Sönmezoğlu, **İki Savaş Sırası ve Arasında Türk Dış Politikası (1914-1945)**, 145. Gönlübol, Sar, **age**, 30.
[1596] Oran, "Kurtuluş Yılları: 1919-1923: Dönemin Bilançosu", 148-150; Sönmezoğlu, **İki Savaş Sırası ve Arasında Türk Dış Politikası (1914-1945)**, 177; Gönlübol, Sar, **age**, 30.
[1597] Gönlübol, Sar, **age**, 33.
[1598] **age**, 34.
[1599] Hindistan Ulusal Kongresi, Sakarya Savaşı'nın kazanılmasının ardından Mustafa Kemal'i kutlayan bir bildiri yayınlamıştır: "*(Kongre), Mustafa Kemal Paşa'yı ve Türkleri büyük başarılarından dolayı kutlar, Hint halkının sevgilerini kendilerine sunar, Türkiye'nin bağımsızlığının korunması konusunda yardımlarını sürdüreceğini bildirir*." Bilâl N. Şimşir, **Doğu'nun Kahramanı Atatürk**, 2.bs. (Ankara: Bilgi, 2015), 206.
[1600] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 255.

diğer Osmanlı topraklarından farklılığını ispatladığına inanmakta, Türkiye'nin diğer Müslüman ülkelere olan "üstünlüğüne" vurgu yapmaktadır. Ekim 1921'de yazdığı "*Toprak ve Hürriyet*" başlıklı yazısında Anadolu'nun sömürgeleştirilemeyeceğinin Batılılar tarafından anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Falih Rıfkı'nın, bu fikrini ifade ederken kullandığı "*hurma ağacı*" ve "*zenci*" metaforu ise dikkat çekicidir. Bu metaforları kullanırken Anadolu'nun Arap ve Afrika topraklarından farklılığını ve üstünlüğünü vurgulamak istediği söylenebilir: "*Fakat Anadolu kavgasının şimdiye kadar ki kazancı daha başka türlü, daha büyüktür. O, şunu anlattı ki Anadolu toprağından hurma ağacı çıkmadığı gibi müstemleke de çıkmaz, Anadolu milletinden zenci yetişmez*" [1601].

Falih Rıfkı, sömürge durumunda olan ülkelerin kaderinin Anadolu hareketinin başarısına bağlı olduğunu ileri sürerek Türkiye'nin sömürgeler için bir rol model olduğunu ima etmiştir. Buna göre Türkiye'nin kurtuluş mücadelesi Asya'da yeni bir çağın başlangıcını müjdelemektedir. Türkiye'nin başlattığı milli uyanış hareketi, aralarında Bilad-ı Şam coğrafyasının da bulunduğu sömürgeleştirilen ve Manda rejimi ile yönetilen topraklar için bir ilham kaynağı niteliği taşımaktadır[1602]:

> "1921 senesi bildiğimiz herhangi bir harp senesi değildir. Bugün türk tarihinin en korkunç ve en şerefli bir yaprağını çeviriyoruz. Çünkü Anadolu'da kimsesiz bir millet, hodbinliğin din olduğu bir asırda, fedakârlığın en büyük misallerini verdi. Asya'da bir fikir ve bir hak uğruna ilk ihtilal eden millet, türk milleti olmuştur. Din ve fetih harplerinden başka maksatlar için silahlanmak ve ölmek bilmiyen Asya'da bu ihtilal yeni bir zamanı müjdeledi."

Bu çerçevede Falih Rıfkı'nın sömürgeciliğe karşı duyduğu tepki göze çarpmaktadır. Bunun muhtemel nedeni ise Anadolu'nun bir sömürge haline gelebileceği korkusudur. Bu korku, kendisinin Batılı ülkelere olan tepkisinin artmasına ve sömürgeleştirilen ve Manda rejimi ile yönetilen ülkelere sempatiyle bakmasına neden olmuştur. Bu endişesi, Mustafa Kemal'in yukarıda ifade edilen, "Türkiye'nin etrafında" sömürgeci ülke görmek istememesi[1603] ile aynı doğrultudadır. Ancak Falih

---

[1601] Atay, **Eski Saat**, 151-152. Falih Rıfkı, Sakarya Savaşı'nın ardından yazdığı bir başka yazısında Milli Mücadele'nin sömürgeleşmeye karşı bir savaş olduğunu ifade etmiştir. Falih Rıfkı'nın Milli Mücadele dönemindeki en büyük korkusunun Anadolu'nun bir sömürge toprağı haline gelmesi olduğu anlaşılmaktadır: "*İstanbul için ve bütün* [*T*]*ürk milleti için tek bir ümit varsa o da vatan ve vatandaş haklarını kazanmak isteyen Anadolu mücadelesin zaferindedir. Çünkü Venizelios'un ve şimdi Gonaris'in orduları ile, mantıkları ile paraları ile vücuda getirmek istedikleri yeni Türkiye bir Afrika müstemlekesi ve yeni* [*T*]*ürkler Afrika yerlileri olacaktı. Anadolu'nun* [*T*]*ürk kanı ile suladığı topraktan bizim için yeni bir vatan ve yeni bir vatandaşlık işliyor*." Atay, **Eski Saat**, 160.

[1602] Atay, **Eski Saat**, 178.

[1603] Bkz: **Bölüm 5.2.1. "Mütareke Hududu" ve Emperyalizm Tartışmaları…**

Rıfkı Batı'nın tahakkümünde bulunan ülkelere sempati duymakla birlikte, bu ülkelere karşı bir üstünlük duygusu da beslemektedir. Öyle ki, Sakarya Savaşı'nın ardından, Anadolu'nun "sınıf atlayarak" Avrupa devletlerinin yerleştiği topraklardan farkını ortaya koyduğunu belirtmektedir. Falih Rıfkı'ya göre, Bilad-ı Şam coğrafyası dâhil olmak üzere İslam ülkeleri Türkiye'nin medeniyet seviyesine henüz ulaşamadığı için Batılı ülkelerin siyasi hakimiyetine girmiştir. Bu durumun nedeni de bu ülkelerin Şark geleneklerini devam ettirmesi ve "*milli bir uyanışı*" başaramamış olmasıdır[1604].

Bu çerçevede Falih Rıfkı'nın Birinci Dünya Savaşı sırasında dile getirdiği "modern dünya ile temas etmemiş topraklar" yaklaşımının Milli Mücadele döneminde farklı bir boyut kazandığını söylemek mümkündür. Birinci Dünya Savaşında Bilad-ı Şam coğrafyasını oryantalist ve modernleşmeci[1605] bir perspektifle değerlendiren Falih Rıfkı, Milli Mücadele döneminde "modernleşemediği için sömürge durumuna düşen ülkeler" vurgusunu yapmaya başlamıştır.

Falih Rıfkı'nın yanı sıra, Halide Edib'in Cumhuriyet dönemindeki geriye dönük değerlendirmelerinde de benzer bir perspektifin hâkim olduğu görülmektedir. Halide Edib'e göre, "*Sakarya Savaşı'nın, Yakın Doğu'daki bu yüzyılın en belirleyici savaşı olduğu söylenebilir*"[1606]. Sonuç olarak, her iki seçkinin gözünde Sakarya Savaşı, yalnızca Anadolu hareketinin işgalcilere karşı kazandığı bir mücadele değil, aynı zamanda Yakın Doğu'nun kaderini değiştiren bir kırılmadır. Dolayısıyla Halide Edib'in de Falih Rıfkı gibi sömürgecilik karşıtı mücadelede Türkiye'ye öncü bir rol atfettiği söylenebilir.

Mustafa Kemal de Falih Rıfkı ve Halide Edib ile aynı doğrultuda düşünmektedir. Her ne kadar bu yöndeki söylemleri "içeriye yönelik" bir kamuoyu oluşturma stratejisi ve "Büyük Taarruza" hazırlık sürecinde Hindistan gibi Milli Mücadele'ye maddi destek veren [1607] ülkelerden yardım beklentisi olarak değerlendirilebilirse de, aynı düşünceleri doğrudan Fransız yetkililere iletmesi, en azından Kuzey Afrika ülkeleri ile beraber Türkiye'nin çevresindeki Suriye ve Lübnan'ın bağımsızlığını kazanmasını arzu ettiğini göstermektedir. 14 Temmuz 1922'de Ankara'daki Fransız

[1604] Falih Rıfkı'ya göre, Şark'ta Türkiye'den başka "milli uyanış" evresini yaşamış olan tek ülke İran'dır. Ancak İran'daki gericilik Türkiye'ye göre çok güçlüdür. Bu nedenle İran'ın kat etmesi gereken yol uzundur. Atay, **Eski Saat**, 329-330.
[1605] Deringil, "Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 167.
[1606] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 139.
[1607] Şimşir, **Doğunun Kahramanı Atatürk**, 206.

Elçiliği'ndeki Bağımsızlık Günü resepsiyonuna katılan Mustafa Kemal, "Asya ve Afrika ülkelerinin Türkiye'yi takip edeceklerine inandığını" belirtmiştir[1608]:

> "… Türk tarihinde de müstevlî orduların İzmirden denize dökülmesi bizim millî tarihimiz için ve belki de istilâ zihniyeti taşıyan milletler için dünya tarihinde yepyeni bir safha olacaktır. Bu da artık istilâ ile hiçbir memleketin hürriyet ve istiklâllerini imha etmeğe imkân olmayışıdır. Eğer mağdur Asya ve Afrika milletleri, bizim istiklâl mücadelemizden bir ibret dersi almışlarsa kendileri için pahalıya da mal olsa, bu yola gireceklerdir. Hürriyet ve istiklâlsiz bir millet için, yaşamanın ne mânası, ne de zevki vardır."

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Mustafa Kemal'in Milli Mücadele döneminde Suriye'deki direnişi desteklemesi, Fransa'yı anlaşmaya zorlamakla beraber Bilad-ı Şam ülkelerinin bağımsızlığını temenni etmesi ile ilgilidir[1609]. Ankara Antlaşması'nın ardından Bilad-ı Şam'daki Fransız mandasına karşı mücadele eden aşiretlere yardımın sürdürülmesi[1610], Mustafa Kemal'in Bilad-ı Şam ülkelerinin bağımsızlığına destek vermeye devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca bu konuşmanın Ankara Antlaşması'nın ardından yapılmış olması, Bilad-ı Şam ülkelerine desteğin İtilaf devletlerini "Anadolu'dan uzak tutma" stratejisinden ibaret olmadığını gösteren bir başka ayrıntıdır.

Sonuç olarak Sakarya Savaşı ve Ankara Antlaşması'nın ardından Mustafa Kemal'in Bilad-ı Şam'a bakışında belirleyici olan iki çerçeveden bahsedilebilir. Birinicisi Mustafa Kemal, Osmanlı İmparatorluğu'nun artık ortadan kalktığını ve Türkiye'nin Misak-ı Milli sınırları dışındaki topraklarda siyasi hâkimiyet kurmak istemediğini ilan etmiştir. İkincisi ise eski Osmanlı toprakları olan Bilad-ı Şam ülkelerinin bağımsızlığını desteklediğini göstermiştir. Ancak bu destek askeri yardım içermeyecek, bu ülkeler kendi iradeleriyle bağımsızlık mücadelesi yürüteceklerdir. Mustafa Kemal'e göre, Türkiye bu coğrafyaya "istiklal mücadelesi" örneği teşkil ederek gerekli yardımı zaten yapmıştır. Bağımsız ulus devletler haline gelmeleri durumunda, Türkiye'nin bu ülkelere "eski Osmanlı toprağı" anlayışıyla değil, uluslararası sistemin birer üyesi perspektifiyle yaklaşacağı bu çerçevede ileri sürülebilir.

[1608] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 330.
[1609] Bkz: **Bölüm 5.2.1. "Mütareke Hududu" ve Emperyalizm Tartışmaları…**
[1610] Umar, "Milli Mücadele Dönemi Atatürk'ün Ortadoğu Politikası", 452.

5.2.3. Geriye Dönük Değerlendirmeler

Sakarya Savaşı'nın kazanılmasından sonra özgüveni artan seçkinlerden bazıları Bilad-ı Şam coğrafyasının kaybedilmesiyle ilgili geriye dönük değerlendirmeler yapmaya başlamıştır. Mustafa Kemal'in Birinci Dünya Savaşı'nın son aylarında Yedinci Ordu'yu Nablus'tan Anadolu'ya çekme sürecini "*Suriye felaketi*" olarak nitelemesi dışında[1611], bu konuda en fazla değerlendirmeyi Falih Rıfkı ve Mehmed Akif'in yaptığı görülmektedir. Mustafa Kemal'in Suriye'de yaşananları "felaket" olarak görmesinin nedeni, geri çekilme sırasında Bilad-ı Şam'ın her tarafına yayılan Şerif Hüseyin isyanının Osmanlı ordusunun kayıplarını arttırmasıdır. Mustafa Kemal'in Milli Mücadele sırasında çıkan isyanları "Birinci Dünya Savaşı'nın tecrübelerinden" faydalanarak bastırdığı söyelenebilir[1612].

Falih Rıfkı, askerlerin fedakârlığına rağmen Bilad-ı Şam coğrafyasının yitirilmesinden dolayı bu toprakları "kaybedenlere" duyduğu kızgınlığı, aradan geçen dört yılın ardından yeniden hatırlamıştır. İkinci Meşrutiyet'in ilan edilmesinin on dördüncü yıl dönümünde yazdığı "*Bugün, 23 Temmuz, Milli Bayram*" başlıklı makalesinde Enver Paşa'yı Meşrutiyet devrimini çalmakla ve peşinden Suriye ve Arabistan'a sürüklemekle suçlamıştır. Ona göre Meşrutiyet devrimi, Suriye ve Filistin gibi Enver Paşa'nın kurbanı olmuştur[1613]:

> "Enver Paşa ve Merkezi Umumi 23 Temmuz ihtilalını çaldı. Bu ihtilalı gasp edenler Türkiye'yi dağlara sürdüler, çöllere sürdüler, peşlerinden Suriye'ye, Arabistan'a götürdüler. Şimdi Enver Paşa'nın sesi Türkistan'da çınlıyor[…] Bedbaht hürriyet de, Arabistan, Kerak, Suriye ve Filistin gibi bu hunhar avcının kurbanı değil midir?"

Falih Rıfkı, Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesinden dolayı Almanları da suçlamıştır. Cemal Paşa'nın hayatını kaybetmesinin ardından yazdığı makalede, Cemal Paşa dâhil olmak üzere Türk subaylarının Suriye ve Filistin'i başarıyla savunduğunu ileri sürmüş; "*son hezimetlerin*" sorumluluğunu Almanlara yüklemiştir. Cemal Paşa'nın Suriye ve Filistin'i baştan sona imar ettiğini, çünkü bu toprakların hiçbir zaman kaybedileceğini düşünmediğini ifade etmiş; bu bölgeye harcanan paraların boşa gittiğine dair yorumların doğru olmadığını, Cemal Paşa'nın bu bölgeyi "modernleştirerek" Osmanlı'nın bir parçası haline getirmeye kararlı olduğunu

[1611] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 381.
[1612] Kemal, **agm**, 645.
[1613] Falih Rıfkı, "Bugün, 23 Temmuz, Milli Bayram", **Akşam**, 23 Temmuz 1922.

savunmuştur[1614]. Falih Rıfkı, on yıl sonra yazdığı *Zeytindağı* kitabında bu toprakların kaybedilmesinden dolayı Almanları suçlamayacak, kaybın sorumlusu olarak bu coğrafyayı sömürgeleştiremeyen ya da vatanlaştıramayan Osmanlı hanedanlığı ile yöneticilerini ve Arap milliyetçilerini gösterecektir.

Falih Rıfkı'nın Bilad-ı Şam coğrafyasının kaybedilmesiyle ilgili olarak 1922 yılında Osmanlı yönetimini ve Almanları suçlaması ancak Arap milliyetçilerine yönelik herhangi bir olumsuz ifade kullanmaması[1615] ile ilgili muhtemel neden ise bu dönemde Bilad-ı Şam Araplarının Türkiye'de olduğu gibi işgalci ülkelere karşı bağımsızlık direnişi başlatmış olmasıdır[1616].

Mehmed Akif ise geriye dönük değerlendirmelerinde Bilad-ı Şam kaybedilirken Osmanlı'nın müttefikleri olan Almanya ve Avusturya'nın "kayıtsızlığını" gündeme getirmiş; Falih Rıfkı gibi bu toprakların elden çıkmasında her iki ülkenin "sorumluluğunu" hatırlatmıştır. Dahası Avusturya halkının Kudüs'ün İngiltere tarafından işgal edilmesini sevinçle karşıladığını ileri sürerek bir anlamda Osmanlı'nın bu ülkelerle yaptığı ittifakın baştan hatalı olduğunu ima etmiştir[1617]:

> "Savaş sırasında bilirsiniz ki Almanya imparatoru İstanbul'a gelmişti. Biz safderun Müslümanlar İslâm halifesinin müttefiki sıfatıyla o misafire karşı nasıl saygıda, nasıl ikramda bulunacağımızı şaşırdık. Bu şaşkınlıkta o kadar ileri gittik ki Darülhilâfe'nin yani İstanbul'un minarelerini kandil gecesi imiş gibi kandillerle donattık. Alman dostluk yurdu binası kurulacak denildi, bol keseden birkaç camimizi heriflere peşkeş çektik. Ha! Gelelim bizim bu gibi fedakârlığımıza karşı gördüğümüz mukabeleye. Kudüs-ü Şerif'i bizim elimizden gasp ettikleri zaman bu felâket Harb-i Umumî üzerinde büyük bir etki yapmıştı. Yani Filistin cephesinin bozulması muharebe terazisini düşmanlarımızın tarafına epeyce ağdırmıştı. Bundan dolayı müttefikimiz olan Almanlarla yine Alman'dan başka bir şey olmayan Avusturyalıların bu işten bizim kadar etkilenmiş olmaları gerekirdi. Ey cemaat-i Müslimîn! İşte bakın ki Kudüs, velev ki İngilizlerin eline geçmesi bu cephenin bozulması yüzünden savaş bizim hesabımıza kaybolsun, tek Müslümanların elinde, Türklerin elinde kalmasın diye düşmanımız da olsa dindaşımız olan İngilizlerin eline geçsin, diyerek Viyanalılar şenlik yaptılar. Evlerini donattılar. Bu maskaralığı yasaklayıp yakılan elektrik fenerlerini söndürünceye kadar Avusturya hükümetinin göbeği çatladı."

[1614] Falih Rıfkı, "Şehid Cemal Paşa", **Akşam**, 30 Temmuz 1922.
[1615] Cumhuriyet döneminde yazdığı *Zeytindağı* kitabında Arap milliyetçilerine yönelik öfkesini dile getirecektir.
[1616] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 61-67, Kayalı, **Jön Türkler ve Araplar…**, 231.
[1617] Ersoy, **Düzyazılar…**, 458. (Mehmed Akif, "Nasrullah Kürsüsünden", **Sebilürreşâd**, c. 18, s. 464, 25 Teşrinisani 1336).

Mehmed Akif'in bu sözlerinde dikkat çeken iki nokta bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Mehmed Akif'in üslubu ile diğer seçkinlerin Bilad-ı Şam topaklarının kaybedilmesine ilişkin kullandıkları ifadeler arasında belirgin farklılıklar vardır. Örneğin Mehmed Akif Kudüs'ün kaybedilmesini "*elimizden gasp* [*edilmesi*]" olarak tanımlamıştır. Bu tanımlama diğer seçkinlerde görülmemekte, Mehmed Akif'in Kudüs'ün işgalinden dolayı yaşadığı hayal kırıklığının yoğunluğuna işaret etmektedir. İkincisi yukarıdaki alıntıda Mehmed Akif'in daha önce başvurmadığı "Türk" ifadesini kullanmasıdır. Kudüs'ün "Türklerin elinden alındığını" düşünmesi, milliyetçiliği teşvik eden dönemin siyasi konjonktüründen etkilendiğini ortaya koymaktadır.

Mehmed Akif benzer bir şekilde Meşrutiyet'in ilk yıllarında Bilad-ı Şam'da ortaya çıkan ayaklanmaların da Avrupalılar tarafından provoke edildiğini ileri sürmüştür. Bu değerlendirmeyi yaparken Anadolu'daki Milli Mücadele karşıtı isyanların aynı nitelikte olduğunu ifade ederek Bilad-ı Şam coğrafyası ile Anadolu'nun arasında fark gözetmediğini belirtmiştir[1618]:

> "Ey cemaat-i Müslimin! Gözünüzü açınız, ibret alınız. Bizim hani senelerden beri kanımızı, iliğimizi kurutan dahili meseleler yok mu, Havran meselesi, Yemen meselesi, Şam meselesi, Kürdistan meselesi, Arnavutluk meselesi… Bunların hepsi düşman parmağıyla çıkarılmış meselelerdir. Onlar böyle olduğu gibi bugünkü Adapazarı, Düzce, Yozgat, Bozkır, Biga, Gönen, Konya isyanları da hep o melun düşmanın işidir. Artık kime hizmet ettiğimizi, kimin hesabına birbirimizin gırtlağına sarıldığımızı anlamak zamanı zannediyorum ki gelmiştir."

Sonuç olarak Falih Rıfkı ve Mehmed Akif Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesinden dolayı savaş sırasındaki Osmanlı hükümetini ve müttefik Almanya'yı sorumlu tutmuştur. Diğer taraftan Falih Rıfkı Milli Mücadele'nin heyecanıyla artık Bilad-ı Şam ile ilgilenmezken, Mehmed Akif bu coğrafyanın kaybedilmesinden dolayı yaşadığı hayal kırıklığını yansıtmaya devam etmiş; yukarıda da ifade edildiği gibi Milli Mücadele'yi Bilad-ı Şam ile yeniden "birleşme" yolunda bir aşama olarak değerlendirmiştir.

5.2.4. Lozan Süreci: Fikir Ayrılıkları (Kasım 1922- Temmuz 1923)

30 Ağustos 1922'de Milli Mücadele başarıya ulaşmış; Yunanistan Anadolu'dan çekilmiştir [1619] . Savaşın ardından 3-11 Ekim 1922'de Mudanya'da mütareke

[1618] **age**, 467.
[1619] Gönlübol, Sar, **age**, 39.

görüşmeleri yapılmıştır. 27 Ekim'de İtilaf devletlerinden Ankara ve İstanbul hükümetlerine Lozan'da düzenlenecek bir barış konferansı çağrısı yapılmıştır. Konferansa İstanbul hükümetinin de davet edilmesi üzerine toplanan TBMM'de, 1 Kasım 1922'de Saltanatın kaldırılmasına karar verilmiştir. Böylelikle Osmanlı hanedanlığı Türkiye'deki iktidarını kaybetmekle birlikte Halifelik makamını elinde bulundurmayı sürdürmüştür [1620] . Saltanatın kaldırılmasının ardından İstanbul hükümeti istifa etmiş; *son Padişah Vahideddin*, 17 Kasım'da Türkiye'den ayrılmıştır. Veliaht Abdülmecid, TBMM'nin onayıyla Halife ilan edilmiştir [1621] . Böylelikle Anadolu hareketinin kontrolü altına aldığı topraklarda tek bir siyasi otorite kalmıştır[1622].

Lozan Konferansı 21 Kasım 1922'de başlamış; 4 Şubat 1923'te görüşmeler sonuçsuz kalınca 23 Nisan'a kadar ara verilmiş; nihayetinde 24 Temmuz'da anlaşmaya varılmıştır[1623]. Bazı belgelere göre, Konferansta Türkiye'nin İstanbul, Trakya ve Anadolu dışındaki Osmanlı topraklarından vazgeçtiğini açıklaması, Suriyelileri hayal kırıklığına uğratmıştır [1624] . Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasının Arap dünyasında yarattığı sevinç göz önünde bulundurulduğunda [1625] , böyle bir ihtimalin zayıf olmadığını söylemek mümkündür. Aslında Türkiye'nin en azından Lozan görüşmeleri sırasında Kuzey Suriye'yi talep ettiği söylenebilir. Mütareke ve Milli Mücadele yıllarında Mustafa Kemal'in İtilaf devletlerine kabul ettirmeye çalıştığı, İskenderun'dan başlayarak doğuya uzanan ve Fırat'ı takip ederek İran'a ulaşan Türkiye-Suriye sınırı tahayyülü Lozan'da da gündeme getirilmiş fakat İtilaf devletlerince bir kez daha reddedilmiştir[1626].

Görüşmelerin devam ettiği dönemde seçkinlerin Bilad-ı Şam coğrafyasına bakışında fikir farklılıklarının ortaya çıktığı görülmektedir. Seçkinlerden bazıları Türkiye'nin kaybettiği eski Osmanlı topraklarıyla olan bağını koruyabileceğini inanırken, bir diğer seçkin grubu bu toprakların arık "Eski Türkiye'nin" meselesi olduğunu

---

[1620] **age**, 40-41.
[1621] **age**, 41.
[1622] Oran, "Kurtuluş Yılları: 1919-1923: Dönemin Bilançosu", 215-216. Sönmezoğlu, **İki Savaş Sırası ve Arasında Türk Dış Politikası (1914-1945)**, 188.
[1623] Gönlübol, Sar, **age**, 41-42.
[1624] ATASE Arşivi, Klasör No:1690, Dosya No: 239-462, Fihrist No:42-8. Aktaran: Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 42. Lozan Antlaşması'nda Fransa ile 20 Ekim 1921'de imzalanan ve Türkiye'nin güney sınırlarını, İskenderun Sancağı hariç, belirleyen Ankara Antlaşması teyit edilmiştir. Gönlübol, Sar, **age**, 46, 50. Erkin, **age,** 86.
[1625] Özellikle Mısırlıların Mustafa Kemal'e tebrik telgrafları gönderdiği bilinmektedir. Şimşir, **Doğu'nun Kahramanı Atatürk**, 220; Koloğlu, **age**, 344-345.
[1626] Zürcher, **age**, 215.

belirtmiştir. Dolayısıyla ikinci gruptaki seçkinlerin Türkiye'nin dış politika tercihleriyle uyumlu bir çizgide olduğu ileri sürülebilir. Birinci gruptaki seçkinler ise henüz Lozan sürecinde yeni rejimle ihtilafa düşmüştür. Türkiye'nin eski Osmanlı topraklarıyla bağını koruyabileceğine inanan Hüseyin Cahit birinci gruptaki seçkinlere örnek gösterilebilir.

22 Temmuz 1922'de Türkiye'ye dönen[1627] ve 27 Ekim 1922'de "*Renin*" gazetesini çıkarmaya başlayan [1628] Hüseyin Cahit, Lozan görüşmeleri sırasında Fransa'nın Türkiye'nin taleplerini aleyhinde hareket etmesini tartışma konusu haline getirmiştir [1629] . 18 Kasım 1922'deki yazısında Türkiye-Fransa dostluğunu vurguladıktan sonra, bu ülkeyi Türkiye'yi karşısına almama konusunda uyarmıştır. Makalesinde Türk halkının Fransa'ya karşı her zaman olumlu duygular beslediğini belirtmiş; diğer taraftan Fransa'nın Türkiye'yi "*rencide*" etmesi durumunda İslam dünyasının tepkisi ile karşılaşacağını öne sürmüştür. Öyle ki Hüseyin Cahit'e göre İslam dünyasının kalbi Türkiye ile atmaktadır. Hüseyin Cahit bu yazısında, Türkiye'nin Suriye ve Lübnan'la artık ilgilenmediğini belirtmiş; Fransa'nın Lozan'da Türkiye'yi "*ezmeye*" çalışması durumunda ise Suriye'de ve Fransa'nın diğer sömürgelerinde yaşayan Müslüman ahalinin hiddetiyle yüzleşmek zorunda kalacağını ileri sürmüştür[1630]. Dolayısıyla, Hüseyin Cahit'in Lozan görüşmelerinin yapıldığı sırada Bilad-ı Şam coğrafyasının Türkiye ile bağını koruduğuna inandığı anlaşılmaktadır.

Hüseyin Cahit'in bu argümanının üç noktaya dayandığı ileri sürülebilir. Bunlardan birincisi Milli Mücadele döneminde Kuvva-yı Milliye ile Fransa'ya karşı ayaklanan Suriyeli direnişçiler arasındaki işbirliğidir. Bu iş birliği Milli Mücadele döneminde Suriye, Filistin ve Lübnan'da Türkiye'ye yönelik bir sempati oluşmasına neden olmuştur [1631] . İkinci nokta ise Türkiye'nin Halifelik makamını elinde bulundurmasıdır. İleride de tartışılacağı gibi Hüseyin Cahit'in Halifeliğin

[1627]Malta tutukluları 23 Ekim 1921'de serbest bırakılmıştır. Gönlübol, Sar, **age**, 29. Hüseyin Cahit ise bir süre Avrupa'da kaldıktan sonra Türkiye'ye dönmüştür. Bengi, **age**, 183.
[1628] Ankara hükümeti Hüseyin Cahit'in Tanin gazetesini yeniden çıkarmasına izin vermemiştir. Bu nedenle kendisi gazetesinin ismini "*Renin*" olarak değiştirmiştir. Bir süre sonra gazetenin adını yeniden *Tanin* olarak değişecektir. Bengi, **age**, 183.
[1629] İlk Lozan görüşmeleri sırasında (21 Kasım 1922- 4 Şubat 1923). Türkiye ve Fransa Osmanlı borçlarının ödenmesi konusunda anlaşamamıştır. Ali Naci Karacan, **Lozan**, ed. Hulûsi Turgut, 4.bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014), 125-126. Oran, "Kurtuluş Yılları: 1919-1923: Dönemin Bilançosu", 218-220; Sönmezoğlu, **İki Savaş Sırası ve Arasında Türk Dış Politikası (1914-1945)**, 204.
[1630] Hüseyin Cahit, "Fransa ve Türkiye", **Tanin**, 18 Teşrinisani 1922.
[1631] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 25-50.

kaldırılmasına karşı çıkmasının başlıca nedeni, İslam dünyasının Türkiye'ye yönelik desteğinin devam etmesini istemesidir[1632]. Öyle ki, Kurtuluş Savaşı'nın kazanılması Müslüman ülkelerde sevinçle karşılanmıştır[1633]. Hüseyin Cahit'in bu "coşkuyu", Türkiye'nin Bilad-ı Şam gibi eski Osmanlı topraklarında yeniden siyasi hâkimiyet kurabilmesi yönünde bir fırsat olarak değerlendirdiği öne sürülebilir. Üçüncüsü, Hüseyin Cahit Wilson prensiplerine dayanan uluslararası düzeni benimsememesi ve *Millet-i Hâkime* düşüncesini devam ettirmesidir. Bir başka ifade ile Hüseyin Cahit'in Türklerin İslam dünyasındaki hiyerarşik üstünlüğüne olan inancı, Lozan sürecindeki siyasi koşullara uygun olarak yeniden güncellenmiştir. Bu çerçevede Hüseyin Cahit'in düşünceleri Yusuf Akçura'nın fikirleriyle çatışmaktadır. Yusuf Akçura, Hüseyin Cahit'in savunduğu "Osmanlı'nın eski topraklarında yeniden etkinlik oluşturma" fikrini henüz 1919 yılında "*emperyalist/ taarruzî Türkçülük*" olarak nitelemiştir[1634].

Falih Rıfkı ise bu dönemde, sömürgeleştirilen veya Manda rejimi ile idare edilen eski Osmanlı topraklarına farklı bir pencereden bakmıştır. Falih Rıfkı, Türkiye'nin bu topraklarla olan bağını inkâr etmemiştir. Diğer taraftan bu dönemde daha çok bu ülkelerde yaşayan Müslümanların durumunu sorunsallaştırmıştır.

Falih Rıfkı'ya göre, Müslüman milletlerin özgürleşmesi ve modernleşmesinin önünde iki engel bulunmaktadır. Bunlardan birincisi "*Asya ve Afrika müstemlekelerinden ayrılmak istemeyen harici kuvvet*", ikincisi ise irticayı savunan kitlelerdir. Falih Rıfkı'ya göre, irticayı savunanlar modernleşme ve özgürlüğün önünde duran daha güçlü bir engeldir[1635]. Falih Rıfkı'nın irticayı Müslüman milletlerin en kuvvetli düşmanı olarak görmesinde, Türkiye'de Kasım 1922 itibariyle ortaya çıkan siyasi tartışmaların etkili olduğu ileri sürülebilir. Öyle ki Falih Rıfkı'nın bu yazısını yayınladığı Aralık 1922'de Saltanatın kaldırılmasının üzerinden fazla bir zaman geçmemiştir. Bu çerçevede Falih Rıfkı'nın Osmanlı Saltanatı'nı irticanın odağı olarak değerlendirdiği, Türkiye'nin modern bir ulus devlet haline gelmesinin önünde bir engel olarak gördüğü, diğer Müslüman toplumların da irticayı besleyen kurumları ve kişileri tasfiye etmesi gerektiğine inandığını söylemek mümkündür. Falih Rıfkı'nın Bilad-ı Şam gibi Manda rejimi ile idare edilen bölgelerin

[1632] Hüseyin Cahit, "Şimdi de Hilafet Meselesi", **Tanin**, 11 Kasım 1923. Aktaran: Bengi, **age**, 205; Hüseyin Cahit, "Hilafetin Vaziyeti", **Tanin**, 2 Aralık 1923. Aktaran: Bengi, **age**, 219.
[1633] Şimşir, **Doğu'nun Kahramanı Atatürk**, 42-45.
[1634] Akçura, **Siyaset ve İktisat**, 28-29.
[1635] Falih Rıfkı, "Bizim Ekalliyetlerimiz", **Akşam**, 15 Aralık 1922.

özgürlüğüyle ilgilenmesinin nedeni, Lozan Antlaşması'nın imzalanmasının ardından daha belirgin hale gelecektir.

Diğer taraftan, Falih Rıfkı sömürge idaresinde yaşayan veya Manda rejimi ile yönetilen Müslümanların durumunu değerlendirirken, bu toplumların "*geçmişte Türklerin öncülük ettiği İslam birliğini reddettiğini*" vurgulamıştır. Geçmişte İslam birliğine inanmanın Türkler açısından bir hata olduğunu söylese de, asıl eleştirisini Osmanlı'nın eski Müslüman unsurlarına yönelttiği ileri sürülebilir[1636]:

> "Ümmet ve millet, din ve milliyet arasındaki farklar zihinlere gittikçe daha iyi yerleşiyor. Eskiden bu farkı inkâr etmek ne kadar garipse Müslüman milletleri arasındaki vahdetin ancak bunu muhafaza edebileceğine inanmak da o kadar hayali idi. Esas Müslümanlık âleminde hususi bir mevcudiyet olduğunu söylemek istemeyen millet yalnız Türk milleti idi. Ne Ara[p]lar, ne Acemler hatta ne Arnavu[t]lar gibi, bu iki millet kadar İslam medeniyeti ve ananesine hâkim olmayan diğer milletler bizim fedakârlığımıza iştirak etmediler. Dini kadar milliyeti de Müslüman olduğunu iddia edenler yalnız Türk idi."

Falih Rıfkı her ne kadar Osmanlı'dan kopan Müslüman toplumlara yönelik sitemkâr bir üslup kullansa da, Hüseyin Cahit gibi İslam dünyasının Milli Mücadele döneminden itibaren Türkiye'ye beslediği sempatiden memnun gözükmektedir. Nitekim aynı yazısında "*Bütün Müslümanlık Türk milletine hiçbir zaman son milli ihtilal senelerinde bağlandığı kadar merbut*" olmadığını ileri sürmüştür[1637]. Bununla birlikte Hüseyin Cahit'ten farklı olarak, Türkiye'nin bağımsızlık mücadelesinin Batı'nın tahakkümü altında bulunan Müslümanlara örnek teşkil edebileceğini ifade etmiştir: "[...]*Ve Müslüman dininden bütün milletlerden herhangi birinin intibakı, bizimle beraber bütün Müslümanlardan aynı muhabbeti görecektir ve bütün Müslüman milletler, Avrupa'nın Hıristiyan milletleri gibi, ayrı ayrı kurtuluncaya kadar bu tesanüd böyle devam edecektir*"[1638]. Burada dikkat çeken nokta, Falih Rıfkı'nın Müslümanların "*ayrı ayrı kurtularak*" kendi bağımsız devletlerini kurmalarını dilemesidir. Bir başka ifade ile Wilson Prensiplerine dayanan yeni siyasi düzen çerçevesinde Müslümanların kendi uluslarını inşa etmelerini ve İslam birliği düşüncesinden uzaklaşmasını bir gereklilik olarak görmektedir. Hatırlanacağı gibi Halide Edib de Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarında benzer bir görüşü savunmuş; Suriye'nin Türkiye ile birlikte bağımsız bir devlet olmasını arzu ettiğini ifade

[1636] Falih Rıfkı, "Bizim Ekalliyetlerimiz", **Akşam**, 15 Aralık 1922.
[1637] Falih Rıfkı, "Bizim Ekalliyetlerimiz", **Akşam**, 15 Aralık 1922.
[1638] Falih Rıfkı, "Bizim Ekalliyetlerimiz", **Akşam**, 15 Aralık 1922.

etmiştir[1639]. Dolayısıyla Halide Edib ve Falih Rıfkı'nın 1918-1922 yılları arasında İmparatorluk perspektifinden tamamen uzaklaşarak, Wilson Prensipleri'nin başta Osmanlı'nın eski Arap toprakları olmak üzere İslam dünyasında da geçerli olması gerektiğine inanmışlardır.

Lozan sürecinde Hüseyin Cahit ile Falih Rıfkı'nın görüş ayrılığı bu noktada ortaya çıkmaktadır. Hüseyin Cahit'in Lozan görüşmeleri sırasında, Filistin ve Ürdün'ün mandateri olan İngiltere'yi övmesi [1640] ve Fransa'nın Suriye ve Lübnan'daki konumunu bir realite olarak kabul etmesine [1641] karşılık, Falih Rıfkı'nın Avrupa devletlerinin siyasi hakimiyetinde bulunan Müslümanlara destek vermesi bu görüş ayrılığının en belirgin göstergesidir. Bir başka ifade ile Hüseyin Cahit sömürgeciliği uluslararası sistemin gerçekliği olarak görürken, Falih Rıfkı Bilad-ı Şam coğrafyası dâhil olmak üzere Müslüman toplumların bu sömürge düzeninden nasıl kurtulabileceğini tartışmıştır. Sonuç olarak Hüseyin Cahit Bilad-ı Şam ülkelerinin bağımsızlığını ihtimal dâhilinde görmezken, Falih Rıfkı bu ülkelerin Türkiye'yi örnek olarak özgürleşebileceğine inanmıştır.

Mustafa Kemal'in düşünceleri bu tartışma çerçevesinde Falih Rıfkı'yla aynı çizgidedir. Saltanatın kaldırılmasına yönelik tartışmaların devam ettiği sırada, TBMM'ye sunmak üzere "*Osmanlı İmparatorluğu'nun tükenip bittiğine, yeni bir Türkiye Devleti'nin doğduğuna*" dair bir önerge hazırlayan Mustafa Kemal [1642], dolaylı olarak Türkiye ile Bilad-ı Şam arasında siyasi bir bağın kalmadığını ilan etmiştir. Saltanatın kaldırıldığı gün Meclis'te yaptığı konuşmada ise İslam tarihinden örnek vererek İslam İmparatorluklarının yönetilmesinde ortaya çıkan zorluklardan bahsetmiş; özellikle Arap topraklarının idaresindeki güçlükleri öne çıkartarak homojen ve küçük bir devleti yönetmenin daha kolay olduğunu ima etmiştir[1643]:

> "Aynı ırktan olmakla birlikte, Irak başka bir şey, Yemen başka bir şey, Suriye başka bir şey ve Hicaz bambaşka bir şeydi. Hicaz'da bir halife, Suriye'de kuvvete dayanan bir vâliye Sıffinde karşı karşıya gelmek zorunda kaldı. Muâviye, Hazret-i Ali'nin (Keremullahü-vechehu) halifeliğini tanımıyor ve tam tersine, onu Osman'ın kanını akıtmakla suçluyordu."

[1639] Halide Edib, "Suriye'de Türkler: Safi Es-Sulh Beyefendi'ye", **Vakit**, 10 Teşrinisani 1918.
[1640] Hüseyin Cahit, "İngilizler ve Biz", **Tanin**, 22 Teşrinisani 1922.
[1641] Hüseyin Cahit, "Fransa ve Türkiye", **Tanin**, 18 Teşrinisani 1922.
[1642] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 361.
[1643] **Atatürk'ün Nutuk'ta Kullandığı Belgeler**, 342; **Atatürk: Belgeler, El Yazısıyla Notlar, Yazışmalar**, 220.

Mustafa Kemal, konuşmasının satır aralarında İmparatorluk fikrinden uzaklaştığını, Türkiye'nin homojen bir ulus devlet olarak dünya siyasetinde var oluşunu koruyabileceğine inandığını ima etmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Bilad-ı Şam ülkelerinin bağımsızlığını söylemlerinde destekleyen Mustafa Kemal, bu ülkelere fiilen askeri yardımda bulunma düşüncesini reddetmiştir. Mart 1923'teki Mersin gezisi sırasında kendisinden "Suriye'yi de kurtarmasını" isteyen bir gruba olumsuz yanıt vermesi bunun en somut göstergesidir[1644]. Bu tutumuyla Türkiye'nin dış politika anlayışının Hüseyin Cahit'in yaklaşımından farklı bir yönde devam edeceğini ortaya koymuştur.

5.2.5. Lozan Sonrası: Sömürgecilik Tartışmaları (Temmuz-Ekim 1923)

Lozan görüşmeleri Temmuz 1923'te sonuçlanmış; Türkiye'nin bağımsız bir devlet olduğu uluslararası sistem tarafından tescillenmiştir. Türkiye Lozan Antlaşması ile birlikte İstanbul, Anadolu ve Trakya'daki egemenliğini ilan etmekle birlikte, çoğunlukla Arapların yaşadığı topraklardan, Kıbrıs'tan ve Ege Adalarından kesin olarak vazgeçmiştir[1645]. Türkiye Antlaşma'nın imzalanmasından sonraki süreçte Osmanlı'nın devamı olmadığını kanıtlamak istemiş; Misak-ı Milli sınırları dâhilinde kabul edilen Musul ve İskenderun Sancağı hariç, eski Osmanlı topraklarında yeniden siyasi hâkimiyet kurmak istediği izlenimini verebilecek söylemlerden uzak durmuştur[1646].

Hüseyin Cahit Lozan'da ortaya çıkan durumu "*vatanın küçük bir toprak parçası haline gelmesine rağmen*" Türkiye açısından başarı olarak nitelemiştir. Hüseyin Cahit'in "*küçük bir toprak parçası*" vurgusu bir memnuniyetsizliğin dile getirilmesi olarak değerlendirilebilir. Öyle ki 1924 yılında İstiklal Mahkemesinde yargılanırken Lozan Antlaşması'nın Türkiye'nin aleyhine olduğunu ileri sürecektir: "*Millet Lozan Muahedesi imzalandığı zaman zehirlenmesin diye o muahedeyi bile alkışladım. Fakat bir gün millet o muahedenin ne kadar hatalı olduğunu, ne kadar hukukun zayie uğradığını yazacaktır*"[1647].

[1644] Ercan Karakoç, "Atatürk'ün Hatay Davası", **Bilig**, s. 50 (2009): 101.
[1645] "Lozan Barış Antlaşması", 3-7, sam.baskent.edu.tr/belge/Lozan_TR.pdf [12.07.2015];
Gönlübol, Sar, **age**, 3. Lozan Antlaşması 6 Ağustos 1924'ye yürürlüğe girmiştir. Gönlübol, Sar, **age**, 53.
[1646] Gönlübol, Sar, **age**, 52-53.
[1647] Bengi, **age**, 201.

Hüseyin Cahit'in "*vatanın küçük bir toprak parçası haline gelmesi*" vurugus, "yeni rejimin" muhaliflerinin itirazını yansıtmaktadır. Lozan görüşmeleri sırasında BMM'de dile getirilen "*Musul için yüz yıl savaşırız, hatta Bağdat da bizimdir*" söylemini dile getirenlerin bulunması[1648], Hüseyin Cahit'in memnuniyetsizliğini paylaşan azımsanmayacak bir kesimin varlığına işaret etmektedir. Buna karşın "Yeni Türkiye'nin" seçkinler sınıfına dâhil olan Falih Rıfkı, 1923 Ağustos'unda yazdığı "*Mısır'dan Ankara'ya*" başlıklı yazısında Osmanlı hanedanlığı ve yöneticilerinin "*üç kıt'a kaybe*[*ttiğini*]" "hatırlatarak" Lozan'dan memnun olmayan "*Yeni Türkiye muhaliflerini*" eleştirmiştir. Falih Rıfkı'nın bahsettiği bu üç kıta Irak, Suriye ve Hicaz'dır. Her ne kadar bu yazsısında Saltanatın kaldırılması ve Lozan Antlaşması'nın imzalanmasının ardından muhalefetin artan itirazlarına cevap verme kaygısını taşıyor olsa da, kullandığı ifadeler Bilad-ı Şam coğrafyası ile ilgili düşünceleri hakkında ipucu vermektedir[1649]:

> "Üç kıt'a [Irak, Suriye, Hicaz], üç milyon Türk, üç payitaht [Edirne, İstanbul, Bursa] ve bir milletin istiklal ve saltanatını kaybeden bir siyasetin tetkik bile edilemeyişinde nasıl bir mantıka dayanıyoruz? Bu iki siyasetten birinin maznunları, şimdi hürriyet ve adalet kılavuzu kesildiler ve en yüksek faziletler namına yeni Türkiyeyi yaratanlara karşı muhalefet kurmaktadırlar."

Burada dikkat çeken nokta ise Falih Rıfkı'nın Lozan süreci öncesinde olduğu gibi Arapları değil Osmanlı Hanedanlığı'nı suçlamasıdır[1650]. Lozan sonrası dönemde Arapları suçlamamasının nedenlerinden birisi Avrupalı devletlerin siyasi hakimiyet kurduğu Arap coğrafyasının özgürleşmesini ve "modernleşmesini" arzu etmesidir. Böylelikle Türkiye'nin kendi içerisinde tasfiye etmeye çalıştığı Doğu kültürü dışarıda da tasfiye edilmiş olacaktır. İkinci neden ise Bilad-ı Şam gibi Müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelerin Batı medeniyetine entegre olmaları Türkiye'nin izlediği yolun doğruluğunu tescil edecektir.

Hüseyin Cahit ise bu dönemde dolaylı da olsa Türkiye'nin bu topraklarda yeniden hâkimiyet kurabilmesinin yollarını tartışmaktadır. Hüseyin Cahit bu tartışmayı, Türkiye'nin Avrupa devletleri ile ilişkileri üzerinden yapmıştır. Lozan sonrası yazdığı makalelerde Batılı ülkelerin Türkiye'ye bir sömürge gibi değil, kendileriyle

---

[1648] Koloğlu, **age**, 347.
[1649] Atay, **Eski Saat**, 361. (Alıntıdaki parantezler yazara aittir).
[1650] Falih Rıfkı Cumhuriyet döneminde Bilad-ı Şam topraklarının kaybedilmesinden dolayı Osmanlı Hanedanlığı'nı suçlamaya devam edecek, ancak "suçluların" arasına Arap milliyetçilerini de ekleyecektir. Bkz: Atay, **Zeytindağı**.

eşit bir ülke olarak muamele etmesi gerektiğini yazmış; böylelikle Türkiye'nin kapılarını bu devletlerin sermayesine açılacağını ifade etmiştir[1651]. Bu şekilde Türkiye'nin Bilad-ı Şam coğrafyası dâhil olmak üzere Avrupalı devletlerin siyasi hakimiyetinde bulunan ülkelerden farklılığını vurgulamak istemiştir. Hüseyin Cahit'in ifadeleri, eski Osmanlı topraklarında siyasi hakimiyet kurmuş olan Batılı ülkelerden ilham aldığını göstermektedir. Öyle ki, Cumhuriyet döneminde İngiltere ve Fransa'yı en uygun siyasi sisteme sahip olan ülkeler olarak değerlendirecek ve bu iki ülkenin bu coğrafyadaki faaliyetlerine karşı sessiz kalacaktır. Bu tavrını eleştiren başta Şevket Süreyya Aydemir olmak üzere Kadro dergisini yayınlayan entelektüel çevre ile polemiğe girecektir[1652].

Sonuç olarak Falih Rıfkı da Hüseyin Cahit gibi Türkiye'nin Batı medeniyetinin eşit bir parçası olmasını istemektedir. Ayrıca yine Hüseyin Cahit gibi Türkiye'nin Müslüman ülkeler arasında farklı bir konuma sahip olduğuna inanmaktadır. Bununla beraber Falih Rıfkı, sömürge karşıtı tutumunu sürdürmekte, Müslüman ülkelerin geleneksel kültürünü tasfiye ederek bu durumdan kurtulabileceğine inanmaktadır. Dolayısıyla Lozan sürecinde olduğu gibi Falih Rıfkı Bilad-ı Şam dâhil olmak üzere sömürgeleştirilen veya Manda rejimi ile idare edilen ülkelerin özgürleşerek Batı medeniyetine katılabileceğine inanırken, Hüseyin Cahit Avrupa ile Avrupa'nın tahakküm ettiği ülkeler arasında kalın bir çizgi çekmekte, Müslüman ülkelerin içinde yalnızca Türkiye'nin modern dünyanın bir parçası olabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla Batı medeniyetinin bir parçası olan Türkiye'nin Avrupa ülkelerinin yaptığı gibi bağımsızlığını kazanamamış ve modern devletler sisteminin dışında kalmış topraklarda etkinlik kurması gerektiğini savunmaktadır. Bilad-ı Şam'ın mandaterleri İngiltere ve Fransa'yı övmesi ve Lozan'dan sonra "elde kalan küçük bir vatan parçası" serzenişi bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Cumhuriyet döneminde, özellikle otuzlu yıllardaki yazılarında bu tavrı daha belirgin hale gelecektir.

[1651] Hüseyin Cahit, "Türkiye ve Düvel-i Muazzama", **Tanin**, 3 Eylül 1923.

[1652] Hüseyin Cahit Yalçın, "Matbuat Hayatı", **Fikir Hareketleri**, c.2, s. 52 (1934): 413. Hüseyin Cahit Yalçın'ın Kadro dergisi ile girdiği polemiğin temelinde batılılaşmaya karşılık Türkiye'nin kendi dinamikleriyle modernleşmesine yönelik bir çatışma söz konusudur. Kadro dergisi genel hatlarıyla, Türkiye'nin "emperyalist Batı'ya" mesafeli bir politika izlemesi gerektiğini savunurken, Yalçın çağın gerisinde kalmamak için liberal demokrasinin benimsenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bengi, **age**, 77-80.

6. CUMHURİYET YILLARI

Cumhuriyet yılları ulus inşası çerçevesinde Araplıkla özdeşleştirilen Bilad-ı Şam'dan uzaklaşıldığı, ancak aynı zamanda eski Osmanlı topraklarında ortaya çıkan siyasi birimlerle ve diğer Müslüman ülkelerle bağımsızlık ve uluslalararası sisteme entegrasyon bağlamında yakınlaşıldığı bir döneme karşılık gelmektedir. Yirmili yıllarda Halifelik meselesi seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışını etkileyen temel tartışma konusu olarak öne çıkarken, otuzlu yıllarda İtalya'nın Doğu Akdeniz'deki yayılmacı tutumu Bilad-ı Şam algısının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Her iki dönemde de sömürgecilik olgusu kamuoyunun üzerinde durduğu konuların başında yer almaktadır.

6.1.Yirmili Yıllarda Ulus İnşası Bağlamında Bilad-ı Şam'a Bakış

Türkiye Lozan Antlaşması ile birlikte ulusal bağımsızlığını kazandıktan sonra Batı medeniyetinin bir parçası haline gelebilmek için Osmanlı ile olan tüm bağlarını kopartma yolunu seçmiştir. Bu doğrultuda Cumhuriyet ilan edilmiş, Halifelik kaldırılmış, Osmanlı ailesinin fertlerinin ülkeye girişi yasaklanmış, Arap harfleri kaldırılıp yerine Latin harfleri kabul edilmiş, Ankara başkent ilan edilerek İmparatorluğun merkezi olan İstanbul siyasi ve dini bir simge olmaktan çıkartılmıştır[1653]. Ceza ve Medeni kanunlarında yapılan değişiklik ve Anayasa'dan devletin dini İslam'dır ifadesinin kaldırılması ise modern bir ulus devlet oluşturma sürecinin devamı niteliğindedir. Böylelikle Türkiye, Osmanlı'da hâkim olan dini, siyasi ve kültürel çerçeveden uzaklaşmaya başlamıştır[1654]. Türkiye'nin uzaklaşmak istediği siyasi ve kültürel ortamın bir parçası da Bilad-ı Şam coğrafyasıdır. Bilad-ı Şam coğrafyası bu dönem itibariyle "Eski Türkiye'nin" bir meselesi haline gelmiştir. Ancak buradaki uzaklaşma ifadesinden kasıt, Bilad-ı Şam'ı yok saymak anlamına

[1653] Feroz Ahmad, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, çev. Yavuz Alogan, 8.bs. (İstanbul: Kaynak, 2003), 70-71; Berkes, **age**, 521.
[1654]Baskın Oran, "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Dönemin Bilançosu", ed. Baskın Oran**, Türk Dış Poitikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (1919-1980)**, 7. bs. (İstanbul: İletişim, 2003), 246-247; Berkes**, age**, 522-523; Zürcher, **age**, 213-214.

gelmemektedir. Aşağıda da görüleceği gibi Türkiye Bilad-ı Şam'da ortaya çıkan siyasi birimlerle geleneksel kanallar yoluyla değil, yeni bir siyasi çerçevede ilişki kurmaya çalışmıştır. Bu yeni siyasi çerçeve "bağımsız ve modern" Müslüman ülkelerin bir araya gelerek bölgesel bir ittifak oluşturmasını öngörmektedir.

Bu dönemde tasfiye hareketleri geleneksel İslam kültürü ile sınırlı kalmamıştır. Geç Osmanlı'nın izlerini taşıyan İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin önde gelen liderleri siyasetten uzaklaştırılmıştır. Bu bağlamda Milli Mücadele yıllarında Anadolu direnişini örgütlemiş olan birçok asker-sivil bürokrat Mustafa Kemal'in siyasi projelerinin önünde bir engel olmaktan çıkartılmıştır. Mustafa Kemal, 1926'dan itibaren ülkenin tek siyasi otoritesi haline gelmiştir[1655]. Yukarıda da ifade edildiği gibi Hüseyin Cahit bu tasfiye hareketinden nasiplenenlerin arasındadır.

Dış politika bağlamındaki gelişmelere bakıldığında Türkiye'nin Avrupa ulus devletler sisteminin bir parçası haline gelmek için çaba sarf ettiği görülmektedir[1656]. Batı merkezli uluslararası düzenin üyesi olma yolunda, sekülerleşmeyle birlikte homojen bir ulus devlet yaratma doğrultusunda adımlar atılmıştır[1657]. Bu dönemde ulus devlet tecrübesine alışmaya çalışan Türkiye, mübadele yolu ile ülkedeki Rum nüfusun önemli bir kısmını Yunanistan'a göç ettirirken Batı Trakya'daki Türklerin bir kısmını ülkeye kabul etmiştir[1658]. Mübadele ile birlikte yaklaşık bir milyon Rum'un Anadolu'yu terk ettiği dört yüz bin Müslüman'ın ise Türkiye'ye geldiği bilinmektedir[1659]. Erken Cumhuriyet rejimi bu çerçevede içeride milli burjuvaziyi yaratarak [1660] dışarıda Batı ile ilişkiler bağlamında güçlü bir konuma gelmek istemektedir. Bir başka ifade ile yeni rejimin siyasi seçkinlerinin gözünde milli burjuvazi, uluslararası sistemde ayakta kalabilecek güçlü bir ulus-devletin vazgeçilmez bir öğesidir[1661].

[1655] Zürcher, **age**, 225.
[1656] Berkes, **age**, 524.
[1657] Zürcher, **age**, 213.
[1658] Melek Fırat, "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Yunanistan'la İlişkiler", ed. Baskın Oran**, Türk Dış Poitikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (1919-1980)**, 7. bs. (İstanbul: İletişim, 2003): 332-333; Zürcher, **age**, 109.
[1659] Zürcher, **age**, 220.
[1660] **age**, 235.
[1661] Atatürk, **Nutuk**, 352.

Bu dönemde dünyadaki siyasi konjonktürün milliyetçiliği teşvik etmekle birlikte uluslararası iş birliğini öne çıkarması[1662], Türkiye'nin Avrupa devletler sistemine entegre olmasını kolaylaştırmıştır. Türkiye'nin dış politikadaki karar alma sürecini belirleyen temel unsur, uluslararası sistemin sınırları içerisinde yer almak olmuştur. Burada Kurtuluş Savaşından yeni çıkmış olan Türkiye'nin sistemin dışında kalarak sömürgeleşme ihtimalinden kaygı duyduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Dipesh Chakrabarty'nin on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda Hindistan'daki yaşanan siyasi, kültürel ve toplumsal dönüşüm üzerine yaptığı değerlendirmeler Türkiye için de geçerli kabul edilebilir. Chakrabarty Hindistan seçkinlerinin, ülkenin özgürleşmesi ve kalkınması için sömürgeci İngiltere'nin toplumsal değerlerinin içselleştirilmesi yönündeki çabalarına dikkat çekmektedir. Buna göre Hindistan halkı, İngiliz toplumu gibi "disiplinli, düzenli ve zamanlamaya riayet eden" bir kültürel bilinç kazanırsa güçlenecek ve zamanla özgürleşecektir[1663]. Dolayısıyla Hindistanlı seçkinlere göre, ancak Batı medeniyetinin kültürel bir parçası haline gelerek özgürleşilebilir. Türkiye'nin Cumhuriyet döneminde yaşadığı dönüşümün amacı da benzer bir şekilde Batı medeniyetinin bir parçası haline gelmektir. Bu çerçevede 20.yüzyılın başında sömürge durumunda olan veya sömürgeleşme kaygısı taşıyan iki ülke seçkinleri kendi bekalarını Batı medeniyetinin bir parçası olarak koruyabileceklerini düşünmüştür.

Bu dönemde Arap ülkelerindeki sömürgeleşmeye karşı mücadele devam ederken bir taraftan da iktidar savaşları hız kazanmıştır. Şerif Hüseyin'in oğullarından Emir Faysal Suriye krallığı hayalini gerçekleştirememiş; bunun yerine İngilizlerce Irak kralılığına getirilmiştir. Şerif Hüseyin'in diğer oğlu Abdullah ise İngiltere'nin Filistin'den ayırarak ülke haline getirdiği Ürdün'de kral olmuştur. Böylelikle Haşimi ailesi İslam dünyasındaki etkinliğini sürdürmeye çalışmıştır[1664]. Öyle ki Türkiye'de Halifeliğin kaldırılmasından bir hafta sonra Şerif Hüseyin kendisini Halife ilan etmiştir. Ancak bu hamlesi Arap dünyası bir yana İslam ülkelerinin hiçbirinde karşılık bulmamıştır. Eylül 1924'te Suud handanlığına bağlı Araplar Mekke'yi işgal ederek Şerif Hüseyin'in Hicaz'daki iktidarına son vermiştir. Suudiler kutsal

[1662] 1925 yılında İngiltere, Fransa, Almanya, İtalya ve Belçika arasında imzalanan Locarno Antlaşması uluslararası gerilimlerin geçici olarak azalmasını sağlamıştır. Fahir Armaoğlu, **Siyasi Tarih (1789-1960)**, 2.bs. (Ankara: Siyasi Bilgiler Fakültesi, 1973), 474-476.
[1663] Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?", **University of California Press**, s. 37 (1992): 12.
[1664] Koloğlu, **age**, 358.

topraklarda iktidarını pekiştirince, İslam Halifesinin kim olacağına dair tartışmalar Müslüman ülkeleri meşgul etmeye devam etmiştir. Suudiler Halifelikle ilgilenmediklerini beyan edince ortaya birçok Halife adayı çıkmış; ancak bir uzlaşmaya varılamamıştır[1665].

Öte yandan Türkiye'deki gelişmeler, Milli Mücadele'ye destek veren Arap ülkelerini hayal kırıklığına uğratmıştır. Özellikle muhafazakâr Araplar, Halifeliğin ve Anayasa'dan "devletin dini İslam'dır" ifadesinin kaldırılmasını Türkiye'nin "*İslam'ı terk etmesi*" olarak yorumlamıştır[1666]. Buna karşın Türkiye seçkinlerinde Birinci Dünya Savaşı sırası yaşananlar nedeniyle Araplara yönelik hâlihazırda var olan öfke, karşılıklı ötekileştirmeyi hızlandıran bir etken olmuştur[1667]. Gelgelelim yirmili yılların ortalarından itibaren şiddetlenen sömürge ve manda yönetimlerine karşı mücadele, Halifelik kaldırmasına tartışmaları geri planda bırakmış; hatta bazı Arap ülkeleri kapütilasyonların kaldırılması gibi konularda Türkiye'yi daha fazla örnek almaya başlamıştır[1668]. Bir başka ifadeyle Arap dünyasında dini meseleler, yerini milliyetçi gündeme terk etmiştir.

Bunun yanı sıra 1925 yılında Fransız manda yönetimine karşı başlayan "Büyük Arap İsyanı" Türkiye tarafından sınırlı da olsa desteklenmiştir. İsyan sırasında Türkiye'ye sığınan Suriyeli milliyetçiler Ankara tarafından ağırlanmış; Fransızlarla mücadele eden aşiret reislerine ise Urfa'da barınma imkânı sağlanmıştır[1669]. Bu dönemde Türkiye-Suriye sınırının geçişkenliğini koruması dikkat çekici bir başka ayrıntıdır[1670].

Türkiye'nin bu sınırlı desteğinin temelinde iki muhtemel neden bulunmaktadır. Birincisi Türkiye siyasi seçkinleri dört yıl süren işgal altında yaşama deneyimin getirdiği travmayı henüz atlatamamıştır. Bu nedenle her ne kadar Fransa ile ilişkiler normal bir zemine oturmuş olsa da, bu ülkenin Suriye'deki etkinliğinin kuvvetlenmesi siyasi seçkinlerde "emperyalist kuşatma" psikolojisini güçlendirme potansiyeli taşımaktadır. Dolayısıyla 1925-1927 yılları arasında bütün Suriye'yi

---

[1665] **age**, 359.
[1666] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**,256. Mısırlı din adamı Ali Abdürrâzık Halifeliğin kaldırılması konusunda Türkiye'nin tezlerini destekleyen nadir Arap seçkinleri arasında yer almaktadır. Bu düşüncesi nedeniyle El Ezher Üniversitesi'ndeki işine son verilmiştir. Berkes, **age**, 543.
[1667] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 264.
[1668] Koloğlu, **age**, 361.
[1669] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 196.
[1670] Altuğ, **agm**, 85.

saran milliyetçi isyanın bu ülkedeki Manda rejimini sorunlu hale getirmesi[1671], Ankara'yı "rahatlatan" bir gelişme olarak değerlendirilebilir. İkinci olarak 1925-1926 yıllarında Türkiye ile Fransa arasında sınır meseleleri ve "İskenderun Sancağı" müzakere konusu olmaya devam etmektedir. Ankara'nın Suriyeli milliyetçileri destekleyici bir tutum izlemesi, Fransa'ya karşı bir pazarlık kozu arayışı ile ilgili olabilir. Bunun haricinde dönemin Suriye siyaseti, Türkiye'nin bölgeye fazla müdahil olmak istemediği kanaatini güçlendirmektedir. Yeni rejime yakın seçkinlerse Türkiye'nin eski Osmanlı topraklarından vazgeçmesini doğru bir siyasi yaklaşım olarak değerlendirmişlerdir.

Cumhuriyet'in ilan edilmesi bu çalışma çerçevesinde fikirleri üzerinde durulan seçkinler tarafından olumlu karşılanmıştır. Bununla beraber dış politika konusunda seçkinler arasındaki düşünce farklılıklarının Cumhuriyetin ilk yıllarında keskinleştiği görülmektedir. Örneğin Falih Rıfkı ve Mustafa Kemal Anadolu merkezli yeni bir ulus devlet inşasına odaklanırken, Hüseyin Cahit Türkiye'nin eski Osmanlı toprakları üzerinde yeniden hâkimiyet kurmasını arzu etmiştir.

Henüz genç bir İttihatçıyken Anadolu merkezli bir ulus devlet anlayışını benimseyen Falih Rıfkı Cumhuriyet dönemindeki siyasi ve kültürel dönüşümü desteklemiştir. Öyle ki Falih Rıfkı'nın Geç Osmanlı döneminde üzerinde durduğu Anadolu merkezli yeni medeniyet inşası düşüncesinin[1672] Cumhuriyet reformları ile uyumlu olduğu görülmektedir. Ayrıca Mustafa Kemal ile İzmir'in işgalden kurtarılmasının ardından başlayan yakınlığı ise yeni rejimin sözcülerinden birisi olmasını sağlamıştır[1673]. Falih Rıfkı'nın bu dönemde tamamen Anadolu'ya odaklanarak yeni bir ulusal kimliğin inşasını savunmuş ve Osmanlı kültürünün tasfiye edilmesini desteklemiştir. Aynı zamanda Milli Mücadele yıllarında olduğu gibi sömürgecilik ve emperyalizm karşıtı yaklaşımını sürdürmüştür. Mustafa Kemal ise Falih Rıfkı'nın bu yaklaşımını pratiğe dökmüştür. "Yeni rejimin lideri" olarak ulus inşasına odaklanırken bir taraftan da Osmanlı'nın elinden çıkan topraklarda yaşayan unsurlarla Türkiye arasındaki "farklılığı" daha fazla vurgulamaya başlamıştır. Aslında Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına kadar İmparatorluğa bağlılığını sürdüren ve Bilad-ı Şam'ın Osmanlı'dan

[1671] Cleaveland, **age**, 248.
[1672] Falih Rıfkı'ya gore Anadolu'nun insan ve doğal kaynakları yeniden işlenerek Batı medeniyetiyle uyumlu bir sosyal, ekonomik ve kültürel bir yapıya kavuşturulması gerekmektedir. Şirin, **age**, 70; Atay, **Eski Saat**, 47; Atay, **Ateş ve Güneş**, 8-9; Falih Rıfkı, "İnkılâbın Terbiyesi", **Ulus**, 21 Şubat 1937. Aktaran: Şirin, **age**, 170. Ayrıca bkz: **Bölüm 3.5. Anadolu Merkezli Medeniyet Anlayışı**.
[1673] Şirin, **age**, 122.

kopmaması için mücadele eden Mustafa Kemal, ordusunu Nablus'tan Anadolu'ya çekerken yaşadığı deneyimlerin etkisiyle Trakya ve Anadolu'da bağımsız ve modern bir devletin inşasına odaklanmıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında İsmet Paşa'ya (İnönü) söyledikleri bu süreçte yaşadığı zihinsel dönüşümü özetleyen niteliktedir[1674]:

> "İttihat ve Terakki ihtilalinin başında bulunanlar ve sonra hükümete geçenler bizim yakın arkadaşlarımızdı. Biz ilk safhalarda bunlarla beraberdik. İhtilal olduktan sonra karşılarına çıktık, ordu bu işe karışmasın, daha doğrusu biz ordu olarak siyasete karışmayalım dedik ve bu fikir etrafında kendileri ile mücadele ettik. Anlaşamayarak ayrıldık. Siyasetten biz çekildik ve muharebelerde vazife aldık. Memleket idaresi ile doğrudan doğruya alakadar değildik. Birçok merhalelerden ve tecrübelerden geçtik; bir kariyer yaptık ve bugünkü hale geldik. Şimdi düşünelim bir kere, bizim seviyemizde olan ve bizimle beraber ihtilali yapan arkadaşlarımız o zaman memleketin başına geçtiler. Yeni bir kariyere geldiler. Biz o günkü adamlar mıyız ki? Farklı adamlarız değil mi? Onlar bizim gördüğümüz bu tecrübeleri geçirmeden, bizim o günkü halimizde, memleketi birinci derecede sorumlu olarak bütün tehliklere karşı koymaya çalıştılar."

Hüseyin Cahit'in ise Cumhuriyet'in ilan edilmesinin ardından, Osmanlı'dan ayrılan siyasi birimlere yönelik yaklaşımında bir süreklilikten bahsetmek mümkündür. Nitekim Hüseyin Cahit, Osmanlı döneminde "iç siyasetin" bir parçası olan Bilad-ı Şam coğrafyasıyla, Cumhuriyet döneminde "dış siyaset" çerçevesinde yeni bir ilişki kanalı oluşturulmasını istemekte, kurulmasını istediği bu "dış" ilişkinin temelinde Osmanlı dönemindeki görüşleri etkili olmaya devam etmektedir. Hüseyin Cahit bu dönemde Türkiye'nin Bilad-ı Şam coğrafyası üzerinde, çeşitli yöntemler kullanarak yeniden etkinlik kurmasını isteyecektir. Dolayısıyla Hüseyin Cahit'in Falih Rıfkı ve Mustafa Kemal'in aksine Osmanlı mirasının tasfiyesine tam olarak razı olmadığını söylemek mümkündür. Bunun nedenlerinden birisi Falih Rfikı gibi genç İttihatçıların aksine eski bir kuşağı temsil etmesi olabilir. 1875 doğumlu olan Hüseyin Cahit'in geleneksel İmparatorluk kültürünü Falih Rıfkı'dan daha fazla içselleştirmiş olması muhtemeldir [1675] . Hüseyin Cahit ile Mustafa Kemal'in düşüncelerinin farklılaşmasında ise yukarıda ifade edildiği gibi Birinci Dünya Savaşı sonunda

[1674] Mango, **age**, 136.

[1675]1874 yılında İstanbul'da bulunan İtalyan gazeteci Edmond de Amicis'e göre, yeni nesil Osmanlılar "*Tanzimatçı*" olarak doğmaktadır. Bu da Osmanlı'da yeni bir İmparatorluk algısının oluşmaya başladığını göstermektedir: "*Her gün eski bir Türk ölmekte ve Tanzimatçı bir Türk doğmaktadır. Gazete tespihin, sigara çubuğun, şarap iyi suyun, yaylı araba arabanın, piyano davulun, Fransız grameri Arap sarf ve nahvinin, kâgir ev ahşap evin yerini almaktadır… Her sene binlerce kaftan kaybolmakta, binlerce İstanbulin ortaya çıkmaktadır*." Çalışlar, **age**, 19. Amicis'in bu gözlemi bir bakıma Hüseyin Cahit'in yetiştiği ortamı tasvir etmektedir. Her ne kadar tasvir edilen ortam, yenilenen bir toplumu yansıtsa da İmparatorluğa bağlılık 19.yüzyılın sonunda gücünü korumaya devam etmektedir.

yaşanan gelişmelerin etkili olduğu söylenebilir. Öyle ki Hüseyin Cahit bu dönemde gelişmeleri İstanbul'dan takip ederken Mustafa Kemal cephede tecrübe etmiştir. Falih Rıfkı'nın ise gençlik döneminde Balkan Savaşları'nın yarattığı atmosferin etkisi altında kaldığı ve yaygınlaşan Anadolu merkezli Türk milliyetçiliğini Hüseyin Cahit'e göre daha fazla benimsediği söylenebilir. Sonuç olarak bu üç seçkin Türk milliyetçiliğini benimsemekle birlikte, Falih Rıfkı ve Mustafa Kemal Anadolu merkezli bir ulus devlet inşasını savunacak, Hüseyin Cahit ise imparatorluk temelli Türkçülük anlayışını sürdürecektir.

Refik Halid ise bu dönemde siyasi fikirleri bakımından farklı bir kategoride yer almaktadır. Cumhuriyet reformlarını benimsemekle birlikte "imparatorluk algısını" devam ettirmektedir. Yirmili yılların başında siyasi görüşleri Hüseyin Cahit'in fikirlerine yakın gözükmekle birlikte ilerleyen yıllarda imparatorluk algısı zayıflamaya başlayacak ulus devlet düşüncesini benimsemeye başlayacaktır.

Seçkinlerin yirmili yıllardaki siyasi perspektifleri çerçevesinde Bilad-ı Şam'a bakışları iki bölümde incelenebilir. Birinci bölümde, Hilafet ve sömürgecilik tartışmaları etrafında seçkinlerin Bilad-ı Şam algısının nasıl şekillendiği değerlendirilecektir. Zira yirmili yıllarda Türkiye Halifelik vasıtasıyla bu coğrafya ile siyasi bağını devam ettirmektedir. Bilad-ı Şam ülkelerinin Fransa ve İngiltere'nin mandası haline gelmesi ise bu coğrafyaya yönelik siyasi tartışmaların "sömürgecilik" çerçevesinde gelişmesine neden olmuştur. İkinci bölümde yapılacak olan değerlendirme ise "kaybedilen topraklar" algısı üzerinden olacaktır. Bu değerlendirme sonucunda Bilad-ı Şam coğrafyasının kaybedilmesinin seçkinlerde yarattığı etki anlaşılmaya çalışılacaktır.

6.1.1. Hilafet, Sömürgecilik ve Bilad-ı Şam Algısı

Türkiye'nin modern ve laik bir devlet olma yolunda attığı adımlardan memnuniyet duyan Hüseyin Cahit, Hilafetin kaldırılmasına ise karşı çıkmıştır. Hüseyin Cahit Hilafetin kaldırılmasına itirazını dini değil, siyasi nedenlerle gerekçelendirmiştir. Ona göre Halifelik kurumu Türkiye'de kalmalı ancak yönetime karışmamalıdır[1676]. 11 Kasım 1923 yılında *Tanin*'deki başyazısında Hilafet makamının kaldırılması

[1676] Yalçın, **age**, 275.

halinde Türkiye'nin İslam dünyasında ve Avrupa'da önemsiz bir ülke konumuna düşeceğini ifade etmiştir[1677]:

> "Hilafet bizden giderse, beş on milyonluk Türkiye Devleti'nin İslam dünyası için hiç önemi kalmayacağını, Avrupa siyaseti karşısında da en küçük ve değersiz bir hükümet durumuna düşebileceğimizi anlayabilmek için, büyük bir kabiliyete lüzum yoktur. Milliyetçilik bu mudur? Hakiki milliyet hissini kalbinde duyan her Türk, hilafet makamına dört elle sarılmak mecburiyetindedir."

Hüseyin Cahit, Halifeliğin kaldırılmaması konusundaki inancını 2 Aralık 1923 tarihindeki "*Hilafetin Vaziyeti*"[1678] başlıklı yazısında da ifade etmiş ve hükümetin tepkisiyle karşılaşmıştır [1679] . 5 Aralık 1923 tarihinde Hindistan Hilafet Komitesi'nden Amir Ali ve Ağa Han'ın Başbakan İsmet İnönü'ye yazdıkları mektubun *Tanin*'de yayınlanması, Hüseyin Cahit'in bu konudaki ısrarını yansıtmaktadır. Mektupta, Halifeliğin kaldırılması durumunda İslamiyet'in dağılma tehlikesiyle yüzleşeceği belirtilmiştir[1680]:

> "Cihanın hürmetlileri cemiyetinin müstakil bir azası olan sadık dostları âmâlinin hakiki taraftarları sıfatıyla biz Halife-i imam hazretlerinin şimdiki mühim vaziyetlerinin Ehl-i Sünnet'den olan halk üzerine icra ettiği pek endişe bahş-ı tesirâta Büyük Millet Meclisi'nin, müsâade-i mahsusanıza nazar-ı dikkatinizi celb etmek istiyoruz […] Ehl-i Sünnet içinde, riyâset-i rûhânîyenin bütün Müslümanları büyük bir cem'iyyet şeklinde yekdiğerine bağlayan bir rabıta hükmünde olduğunu söylemeye hacet yokdur […] Halifenin nüfuzunun tenkisi veya bir âmil-i dini gibi Türkiye teşkilat-ı siyasiyesinden onun teb'îdi bizim fikrimizce İslam'ın dağılması o manevi cihan kuvvetinin amalî suretde zayâ'ı demek olacaktır. Bu öyle bir haldir ki ne büyük millet meclisinin ne de Reis-i Cumhur Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretleri'nin nazar-ı dikkatinden kaçamaz."

Bu çerçevede Hüseyin Cahit'in, Bilad-ı Şam dâhil olmak üzere Türkiye'nin İslam dünyasındaki etkisini sürdürmesi taraftarı olduğu görülmektedir. Milli Mücadele döneminde ve Cumhuriyet'in ilanının ardından başta Arap ülkeleri ve Hindistanlı Müslümanlar olmak üzere İslam dünyasının Türkiye'ye sempatiyle bakmaya başlaması, [1681] Hüseyin Cahit'in Türkiye'nin İslam dünyasındaki etkinliğini

---

[1677] Hüseyin Cahit, "Şimdi de Hilafet Meselesi", **Tanin,** 11 Kasım 1923. Aktaran: Bengi, **age**, 205.
[1678] Hüseyin Cahit, "Hilafetin Vaziyeti", **Tanin**, 2 Aralık 1923. Aktaran: Bengi, **age**, 219.
[1679] Bengi, **age**, 219.
[1680] "Hilâfet Meselesine Dair", **Tanin**, 5 Kânunuevvel 1923. Hüseyin Cahit, bu mektubun Tanin'de yayınlanmasından dolayı İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmıştır. Bengi, **age,** 219-220. Hüseyin Cahit, mahkemede mektubun yayınlanması ile ilgili olarak, Emir Ali ve Ağa Han'ın hilafeti dini reislik makamı olarak tanımlamadıklarını, hilafeti yalnızca siyasi olarak değerlendirdiklerini, aksi takdirde bu mektuba kendisinin de karşı çıkacağını belirtmiştir. Bengi, **age**, 227.
[1681] Bkz: Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**.

sürdürebileceğine dair inancını kuvvetlendirmiş olabilir. Buna göre Hüseyin Cahit'in Cumhuriyetin ilk yıllarında II. Meşrutiyet döneminde ifade ettiği *Millet-i Hâkime* düşüncesini dolaylı da olsa devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Kendisi "*Halifelik makamının Türklerde kalmasını yararlı buluyorum*"[1682] ifadesiyle Türklerin İslam dünyasındaki hâkimiyetini koruması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylelikle Türkiye'nin Birinci Dünya Savaşı'nda kaybedilen topraklar üzerindeki etkinliğini yeniden oluşturabilme imkânı olacaktır. Bu bağlamda, Türkiye'nin Cumhuriyet döneminde tercih ettiği, bölgesel statükoyu korumaya yönelik dış politika anlayışının[1683] Hüseyin Cahit tarafından olumlu karşılanmadığı ileri sürülebilir.

Arapların Halifeliğin kaldırılmasına gösterdiği olumsuz tepki[1684] Hüseyin Cahit'in meseleyi irdelemeye devam etmesini teşvik etmiş görünmektedir. Hüseyin Cahit karşılaştığı tepkilerden dolayı hükümeti dolaylı yollardan eleştirdiği yazılarında Hilafetin kaldırılmasıyla birlikte Türkiye'nin dış politika seçeneklerinin kısıtlandığını ileri sürmüştür. Örneğin Ocak 1925'te Musul meselesi üzerine Avrupa'daki bazı gazetelerinin Türkiye'yi yayılmacı politika izlemekle itham etmesi üzerine yaptığı değerlendirmelerde İngiltere ve Fransa'yı doğrudan hedef alırken, Ankara'ya yönelik üstü kapalı eleştirilerde bulunmuştur. 3 Ocak 1925 tarihli "*Musul Meselesi*" başlıklı makalesinde Türkiye'nin emperyalist bir siyaset izlemediğini, İngiltere'nin bu yöndeki endişelerinin yersiz olduğunu ifade etmiştir[1685]. 19 Ocak 1925 tarihli "*Cihan Politikası*" başlıklı makalesinde eleştirilerini yine dolaylı olarak Ankara'ya yöneltmiş; İngiltere ve Fransa'nın İslam dünyasının birleşmesinden ve Türkiye'nin bu birleşmeye öncülük etmesinden çekinmesini gerçek dışı kaygılardan ileri geldiğini savunmuştur[1686]:

> "Avrupalılar mantıksız bir şekilde Türklerin İslam dünyasını birleştirmesinden korkuyor. Bunca inkılâbın ardından Avrupalıların Türkiye'nin hele İslam İmparatorluğu'nun peşinde olduğunu düşünmelerine hayret ediyoruz. Türkiye Halifeliği kendi hududlarının dışına

[1682]Yalçın, **age**, 275. Hüseyin Cahit'in, Cumhuriyet'in onuncu yılına gelindiğinde Hilafet konusundaki görüşlerini değiştirdiği anlaşılmaktadır. Bu değişimin temel nedenlerinden bir tanesi Cumhuriyet'in ilk on yılı boyunca başta Halifelik makamını savunması nedeniyle İstiklal Mahkemeleri'nde yargılanması olabilir. Hüseyin Cahit, Halifeliğin kaldırılmasının olumlu bir karar olduğunu kabul ederken, Türkiye'nin bölgesel etkinliğinin önemini vurgulamaya devam etmiştir. Buna göre, Türkiye bölgesel etkinliğini Fransa ve İngiltere gibi liberal demokrasinin temsilcisi olarak kabul edilen ülkelerle olumlu ilişkiler kurarak sağlayabilecektir. Bengi, **age**, 268-270.

[1683] Faruk Sönmezoğlu, **II. Dünya Savaşından Günümüze Türk Dış Politikası** (İstanbul: Der, 2006), 260.

[1684] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 256.

[1685]Hüseyin Cahit, "Musul Meselesi", **Tanin**, 3 Kânunusani 1925.

[1686] Hüseyin Cahit, "Cihan Politikası", **Tanin**, 19 Kânunusani 1925.

> çıkarmakla İslam dünyası ile siyasi bağlarını kestiğini isbat etmiştir. Türkiye'yi başına geçeceği İslam İmparatorluğu ile hangi rabıta birleştirecektir? Bunun için hangi propaganda malzemesi kalmıştır?"

Halifeliğin kaldırılmasına karşı çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, Hüseyin Cahit'in bu makalesini sitemkâr bir üslupla yazdığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu yazısında İngiltere ve Fransa'yı "mantıksız korkularından" dolayı eleştirmekten ziyade Türkiye'nin Halifeliği kaldırarak İslam dünyasından uzaklaşmasını tartışmaktadır. Halifeliğin kaldırılmasıyla Türkiye'nin İslam dünyasındaki etkinliğini yitirdiğine inanan Hüseyin Cahit, dış politika alanında da Türkiye'nin seçeneklerinin sınırlı hale gediğini düşünmektedir.

Falih Rıfkı ise Hilafet meselesinde Hüseyin Cahit'ten farklı düşünmektedir. Falih Rıfkı'ya göre Hilafet ve Saltanat Osmanlı hanedanlığının keyfi kararlarını gizleyen bir paravandır. Mart 1924'teki bir yazısında Halifeliğin Blad-ı Şam coğrafyasının da dâhil olduğu "Akdeniz'e sığmayan" İmparatorluğun küçülmesini engelleyemediğini ifade etmiştir[1687]:

> "Bize yalnız yarım asırda bir Aziz, bir Vahdettin, birbirinden korkunç üç zalim veren, Akdeniz'e sığm[a]yan koca saltanatı Sakarya kıyılarında yirmi bin kişilik bir orduya kadar indiren bu aile, mesken, ırz ve baş, hürriyetimizden canımıza kadar hepsini keyifleri içi helal sayan bu insanlar, işte sizden kendileri için merhamet istenmiş olanlar, bunlardır."

Dolayısıyla Falih Rıfkı'nın Hüseyin Cahit'in aksine Hilafet makamı aracılığıyla Türkiye'nin İslam dünyası üzerinde etkinlik kurması fikrini benimsemediği görülmektedir. Falih Rıfkı'nın önceliği Türkiye'nin Halifelik dâhil olmak üzere "eski kültürün" tüm öğelerinden uzaklaşmasıdır. Bu uzaklaşma arzusunu Doğu toplumlarına "sırt çevirme" olarak değerlendirmek doğru bir tespit olmayabilir. Çünkü Falih Rıfkı bu uzaklaşmayı yalnızca Türkiye açısından değil aynı zamanda Avrupa'nın siyasi hakimiyetinde bulunan Müslüman toplumlar açısından da faydalı bir süreç olarak görmektedir. Ona göre Doğu'nun kültürel öğeleri "*irticai pranganın*" bileşenidirler [1688] . Halifelik de "doğal olarak" bu bileşenlerden birisidir. Bu çerçevede, Falih Rıfkı her ne kadar Bilad-ı Şam coğrafyası ile ilgili spesifik bir değerlendirmede bulunmasa da, bu coğrafyayı da içine alan sömürgeleştirilen ve Manda rejimi ile idare edilen Müslüman toplumların Hilafet gibi "Doğu medeniyetine" özgü kurumsal ve kültürel öğelerden uzaklaşmasını arzu etmektedir.

[1687] Atay, **Eski Saat**, 392.
[1688] Falih Rfıkı, "İnkılâpçıların Mücadelesi", **Akşam**, 4 Kânunusani 1923.

Mustafa Kemal ise Arapların ayrılmasından sonra Hilafetin işlevini yitirdiğine inanmış; her Müslüman ülkenin kendisinden sorumlu olduğunu düşünerek bu kurumun kaldırılmasına karar vermiştir[1689]. Henüz Halifelik ilga edilmeden önce yaptığı açıklamalarda, Halife'nin Türkiye'deki konumunun sembolik olduğunu ve "Cumhurbaşkanı ile iktidarı paylaşamayacağını" savunması bu durumun göstergesidir [1690] . Ayrıca yalnızca Türkiye'nin değil İslam dünyasının "eski kurumlardan ve bu kurumların inşa ettiği kültürden" uzaklaşması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, "*Bilim ve tekniğin ışığa boğduğu gerçek uygarlık dünyasında* [*Hilafetin*] *gülünç sayılmaktan başka bir*" rolü kalmamıştır[1691]. Öyle ki "dört yüz yıl önce işlevini yitirmiş olan" Halifeliğin Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı aldıktan sonra "*sanı halife olan bir sığıntıya önem* [*vermesiyle*]" Türklerin eline geçtiğini belirterek bu kuruma fazla anlam yüklenmesinin doğru olmadığını savunmuştur [1692] . Bu doğrultuda Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı almasından önceki dönemde olduğu gibi Halifeliğin etkinliğini yitirdiğini ve Türkiye'nin bütün İslam dünyasının yükünü omuzlayamayacağını vurgulamıştır[1693].

Mustafa Kemal, bu nedenle Halifeliği muhafaza ederek Bilad-ı Şam gibi eski Osmanlı toprakarında yeniden siyasi etkinlik kurulmasına yönelik istekleri "maceraperestlikle" eleştirmiştir. Halifeliğin Birinci Dünya Savaşı'nda sömürge uyruğu Müslümanların Osmanlı'ya karşı savaşmasıyla yok olduğuna inanan Mustafa Kemal[1694], Türkiye'nin kendi iç meselelerine odaklanması gerektiğini ifade ederek "*gelişigüzel ulaşılamayacak isteklerden*" uzak durmanın zorunluluğunu vurgulaması ise bir bakıma Hüseyin Cahit'e cevap niteliğindedir[1695]:

> "Ulusumuzun, güçlü, mutlu ve sağlıklı bir düzen içinde yaşayabilmesi için, devletin bütünüyle ulusal bir siyasa gütmesi ve bu siyasanın, iç örgütlerimize iyice uyması ve dayanması gereklidir. Ulusal siyasa dediğimiz zaman düşündüğüm anlam ve içerik şudur: Ulusal sınıflarımız içinde hepsinden önce kendi gücümüze dayanarak kendi varlığımızı koruyarak ulus ve yurdun gerçek mutluluğuna ve bayındırlığına çalışmak… Gelişigüzel ulaşılamayacak istekler adına ulusu uğraştırmamak ve zarara sokmamak. Uygarlık dünyasından uygarca ve insanca davranış ve karşılıklı dostluk beklemektir."

[1689] Hanioğlu, **Atatürk**, 133. Ekim 1927'deki "*Nutuk*'ta" Halifeliğin, Yavuz Sultan Selim'in Suriye ve Mısır'ı almasından sonra Halifeliğin Türkler için değer kazandığını söylerken, bir bakıma bu ülkelerin Osmanlı'dan kopmasıyla bu kurumun anlamsız hale geldiğini ima etmiştir. Atatürk, **Nutuk**, 351.
[1690] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 407.
[1691] Atatürk, **Nutuk**, 35.
[1692] **age**, 527.
[1693] **age**, 533-534.
[1694] **age**, 620.
[1695] **age**, 352-353.

Mustafa Kemal, Bilad-ı Şam'ı da içine alan Halifeliğe ilişkin değerlendirmesinde, Türkiye'nin İslam dünyasının lideri olmadığını söylemiştir. Böyle bir iddianın, halkın omuzlarına taşıyamayacağı ağırlıkta sorumluluk yüklemek anlamına geleceğini savunmuştur[1696]:

> "Halife ve halifelik, onların dediği gibi, yetkisi bütün dünya Müslümanlarınca geçerli olması gerekince, bütün varlığını ve güç kaynaklarını halifenin butruklarına bırakmakla Türkiye halkının omuzlarına yüklenecek yükün ne denli ağır olacağını biraz olsun duygulanıp düşünmek gerekmez mi? Onların ileri sürdükleri gerçeklere ve yargılara göre, halife adında devlet başkanı Çin, Hint, Afgan, İran, Irak, Suriye, Filistin, Hicaz, Yemen, Asir, Sudan, Mısır, Trablus, Tunus, Cezayir, Fas, kısacası dünyanın her yerindeki İslamların ve İslam ülkelerinin işlerinde etkili olacaktı. Bu kuruntunun hiçbir zaman gerçekleşmediği bilinmektedir. İslam topluluklarının, biribirinden büsbütün ayrı amaçlarla ayrıldıkları; Emevilerin, Endülüs'te, Alevilerin Mağrip'te, Fâtimilerin Mısır'da, Abbasilerin Bağdat'ta birer halifelik yani kişisel egemenlik kurdukları ve dahası, Endülüs'te her bin kişilik topluluğun bir '*Halifesi ile mimberi*' bulunduğu Hoca Şükrü imzasını taşıyan kitapçıkta da yazılıdır. Bu tarihsel gerçeği bilmezlikten gelerek, hemen hepsi yabancı devletlerin uyruğu olan ya da bağımsız olan Müslüman uluslara ya da devletlere halife adı altında bir devlet başkanı atamak akıl ve gerçekle bağdaşa bilir miydi? Özellikle, böyle bir devlet başkanının onurunu korumak için bir avuç Türkiye halkını bu işe bağlamak, onu, yok etmek yolunda uygulanagelen önlemlerin en etkilisi olmaz mıydı?"

Bu alıntıdaki dikkat çeken noktalardan birisi Mustafa Kemal'in Türkiye'nin bir ulus-devlet olduğunu ve diğer Müslüman toplumların da ulus-devlet sisteminin birer parçası olma yolunda ilerlediğini düşünmesidir. Bu çerçevede "faklı ulusları" tek bir ülkeden idare etmenin imkansızlığına vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Bilad-ı Şam ülkelerinin ve diğer Müslümanların artık Türkiye'nin siyasi hâkimiyeti altında olmadığının yeniden altını çizmektedir. İkinci olarak daha önce Yusuf Akçura'nın yaptığı gibi Halifeliğin tarihsel etkinliğini sorgulamaktadır. Bu doğrultuda yakın geçmişte "Anadolu halkının Arap topraklarında Hilafet uğruna can vermesini" gündeme getirmiştir[1697]:

> "Ulusumuz, yüzyıllarca, bu boş görüşlere dayanılarak yönetildi. Ama ne oldu? Her gittiği yerde milyonlarca insan bıraktı. Yemen çölleri kavrulup yok olan Anadolu çocuklarının, sayısını biliyor musunuz? […] Suriye'yi, Irak'ı korumak için, Mısır'da barınabilmek için, Afrika'da tutunabilmek için ne kadar çok insan tükendi, bunu biliyor musunuz? Ve sonuçta ne oldu görüyor musunuz?"

[1696] **age**, 540.
[1697] **age**, 541.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Falih Rıfkı da Mustafa Kemal ile aynı doğrultuda düşünmüş; "Halife'nin kutsallığı adına" halkın özgürlüğü ve canınının hiçe sayıldığını söylemiştir. Mustafa Kemal daha da ileri giderek Bilad-ı Şam dâhil olmak üzere Türkiye'nin İslam ülkelerine verebileceği bir şeyin kalmadığını "ilan etmiştir": "*Yeni Türkiye'nin ve yeni Türkiye halkının, artık, kendi yaşam ve mutluluğundan başka düşünecek bir şeyi yoktur… Başkalarına verebilecek bir kırıntısı kalmamıştır*"[1698]. Bu nedenle Halifeliğin muhafaza edilmesini savunarak Bilad-ı Şam gibi eski Osmanlı topraklarında yeniden siyasi hakmiyet kurulmasını savunan Hüseyin Cahit'i "Cumhuriyet düşmanı" ilan etmiştir[1699].

Bu tartışmalar, seçkinler arasında Bilad-ı Şam'a yönelik yaklaşım farklılığını ortaya koymaktadır. Buna göre Hüseyin Cahit, Türkiye'nin İslam coğrafyası üzerindeki etkinliğini sürdürmesini isterken, Falih Rıfkı ve Mustafa Kemal, Osmanlı'nın eski topraklarında yaşayan Müslüman toplumların Türkiye ile birlikte Avrupa merkezli uluslararası sisteme entegre olmasını savunmaktadır. Bir başka ifade ile Falih Rıfkı ve Mustafa Kemal Erken Cumhuriyet döneminin dış politika anlayışını savunurken Hüseyin Cahit Geç Osmanlı dönemindeki İttihatçı yaklaşımını devam ettirmektedir.

Niyazi Berkes bu durumu, Türkçülerin, Cumhuriyetin getirdiği yeniliklerle tam olarak uzlaşamamasıyla açıklamaktadır. Ona göre Türkçüler, Ziya Gölap'in işaret ettiği Türklükle beraber İslam kimliğini benimseme prensibini devam ettirmişlerdir[1700]. Hüseyin Cahit'in söylemleri bu çerçevede Berkes'in tespitleriyle uyumludur. Ancak Hüseyin Cahit ve onun gibi İTC geleneğini sürdüren seçkinleri diğer Türkçülerden ayıran nokta, Osmanlı İmparatorluğu'nu yeniden ihya etmeyi amaçlayan bir milliyetçilik anlayışına sahip olmalarıdır. Falih Rıfkı ve Yusuf Akçura gibi İmparatorluk fikrini reddeden Türkçüler ise yeni rejimi tüm yönleriyle benimsemişlerdir.

Yirmili yıllarda seçkinlerin Bilad-ı Şam coğrafyası ile ilgili fikirlerini yansıtan bir başka tartışma konusu ise sömürgeciliktir. Sömürge düzenine karşı çıkan seçkinlerin arasında yer alan Falih Rıfkı, Doğu toplumlarının Türkiye'nin yolunu takip ederek özgürleşebileceğine inanmıştır. Ona göre Batı'nın siyasi hakimiyetinde bulunan eski

[1698] **age**, 541.
[1699] Mustafa Kemal Hüseyin Cahit'i, 11 Kasım 1923 tarihli "Şimdi de Hilafet Meselesi" başlıklı yazısına atıfta bulunarak "*Cumhuriyetin ilanına engel olamayanların, halifeliğin kaldırılmasına önleyebilmek için çaba gösterme*[*kle*] itham etmiştir. Atatürk, **Nutuk,** 620.
[1700] Berkes, **age**, 526.

Osmanlı topraklarının Batı medeniyetine entegre olması önünde ise iki engel bulunmaktadır. Bunlardan birincisi bu topraklardaki sömürge ve manda düzeni, diğeri de Doğu kültürünün bir bileşeni olan "durağanlık ve cehalettir". Her iki engel de birbirini besleyen bir niteliğe sahiptir. Falih Rıfkı bu iki engel ortadan kaldırılmadan Doğu toplumlarının hayatta kalmasının mümkün olmadığına inanmıştır. Ona göre hayatta kalmanın tek yolu Batı medeniyetinin bir parçası haline gelmektir[1701]. Türkiye'deki inkılâp hareketi yalnızca Türkiye'nin durağanlık ve cehalete karşı verdiği mücadelenin bir aşaması değil, aynı zamanda Batı'nın sömürgesi olan Asya ülkeleri için bir uyanış fırsatıdır[1702]:

> "Türkiye asıl şimdi bu […] asrın medeniyet takımına karışıyor; Asıl şimdi Asya'nın eşiğinde modern bir devletin temelleri atıldı. Asya'nın fırtınası, şimşeği, yıldırımı, kaza ve kader'i olan Türk milleti, ta Çin ötelerinden Kafkas sınırlarına kadar ulaşan korkunç karanlığın bu ucunda bir şafak gibi söküyor. Kırmızı şafak, kurban Asya milletlerini uyandırmaya gelen beyaz güneşi doğuracaktır."

Bu çerçevede Falih Rıfkı'nın, Bilad-ı Şam coğrafyası dâhil olmak üzere sömürge idaresinin hâkim olduğu Asya ülkelerine Türkiye'nin öncülük edebileceğine inandığını söylemek mümkündür. Öyle ki Türkiye, Batı'nın kendisine empoze ettiği sömürge düzeninden savaşarak kurtulmuş; Batılıların Türkiye'nin kendi kendini idare edemeyeceği tezini çürütmüş ve Lozan'da Türkiye'nin ortaya koyduğu bütün iddialar doğru çıkmıştır[1703]. Böylelikle Avrupa medeniyetinin sınırları "*Acem, Tiflis, Irak ve Suriye sınırlarına kadar genişle*[*miştir*]"[1704]. Bir başka ifade ile Türkiye, Batı'ya rağmen Batı medeniyetinin bir parçası olmuştur[1705]:

> "Müslüman milletler arasında gar[p]lı ve her husus[t]a seviyesi diğer Müslüman milletlerin seviyesinden gayr-i kabul mukayese farklarla yüksek olan Türk milleti ilk defa medeni insan

[1701] Falih Rıfkı 1924 yılında yazdığı bir yazıda, Mustafa Kemal'in şark zihniyetine sahip olması halinde, Türkiye'nin Milli Mücadeleyi kazanmış olsa dahi batacağını savunmuştur: "*Mustafa Kemal Yunanlılarla boğuşurken, birinci Büyük Millet Meclisinin Maarif Vekili Anadolu'da dört yüze yakın medrese açtı. Resim'i yasak etti. Birinci Büyük Millet Meclisi, Şefin dışındaki ekseriyet havasına bakılırsa, bir ümmet meclisi idi: Müslümanlığı, Türklüğünden üstündü. Eğer ihtilal Şefi bir şarklı olsaydı, Türkiye zaferden sonra, yeşil sarıklı bir Asya devleti olacaktı ve şüphesiz gene batacaktı*." Atay, **Eski Saat**, 432.

[1702] Atay, **Eski Saat**, 398. Bu alıntı, Falih Rıfkı'nın 3 Mart 1924'te yazdığı "2 Mart" başlıklı yazısındandır.

[1703] Falih Rıfkı, "Bir Seney-i Devriye", **Hâkimiyet-i Milliye**, 2 Temmuz 1928.

[1704] Falih Rıfkı, "Avrupa'nın İçinde", **Hâkimiyet-i Milliye**, 12 Temmuz 1928.

[1705] Falih Rıfkı, bu makalesinde belirttiği esaret altında bulunan Doğu medeniyetlerinin genel bir değerlendirmesini yapmakla yetinmiş; Suriye'nin durumunu doğrudan vurgulamamıştır. Ancak 12 Temmuz 1928 tarihli "Avrupa'nın İçinde" başlıklı yazısında Suriye'yi Doğu medeniyetinin bir parçası olarak gördüğü belli olmaktadır. Dolayısıyla Doğu medeniyetine ait gördüğü ülkeler ile ilgili yaptığı değerlendirmeleri Suriye özelinde tartışmak mümkün görünmektedir. Falih Rıfkı, "Millet İdareleri", **Hâkimiyet-i Milliye**, 24 Temmuz 1928.

> zümrelerin tekâmülüne ihtifa' et[t]i […] Büyük emperyalizm, tahakküm altında tuttuğu milletlerin gar[p]lılaşmasını, medenileşmesini istemez."

Burada dikkat çeken nokta ise Falih Rıfkı'nın Türkiye ile Suriye arasında medeniyet sınırı çizmiş olmasıdır. Bu doğrultuda, Türkiye'nin eski Osmanlı toprağı olan Suriye'den farklı bir medeniyete ait olduğunu ileri sürmektedir. Türkiye, Batı emperyalizminin tahakkümünden kurtulmuş; Suriye [1706] ise emperyalistlerin tahakkümüne mahkûm kalmıştır. Suriye'nin esaretinin bir diğer sorumlusu "*yeşil sarıklı mutaassıp hocalardır*." Dolayısıyla Falih Rıfkı'nın gözünde Suriye, emperyalizmin "*idare ve istismar ettiği*", ataletin ve cehaletin hüküm sürdüğü Doğu medeniyetinin bir parçasıdır[1707]. Suriye'nin Batı medeniyetinin bir parçası haline gelmesi için Türkiye'nin izlediği yolu takip etmesi gerekmektedir. Zira Türkler, Batı medeniyetinin bir parçası haline gelmek için yaptığı reformlarla "*Müslüman milletlerin medenileşmesine ve yenileşmesine numune olacak bir millet haline gel*[*mektedir*]". Falih Rıfkı'nın Suriye'nin de dâhil olduğu bu "*bedbaht milletlere*" tavsiyesi, "*Baş*[*larını*] *arkaya değil öne*" çevirmesidir. Çünkü "*Medeni olmayanın ve medenilerin her hususta eserini takip etmeyenlerin akıbeti hüsran*[…]" olacaktır[1708].

Falih Rıfkı'ya göre, özgürleşmek ve Batı medeniyetinin bir parçası haline gelmenin öncelikli şartı bir halkın kendisine olan inancının yüksek olmasıdır. Türkiye halkı öncelikle kendisine inanmış; böylelikle Avrupa'nın kendisine inanmasını sağlamıştır. Bu durumu *"Şark insaniyet âleminde büyük beşeriyetin başlangıcı*" şeklinde tanımlamıştır [1709]. Bu çerçevede sömürge durumunda olan Doğu toplumlarının Türkiye'nin yolunu takip ederek moden dünyanın bir parçası haline gelebileceğini ileri sürmektedir.

Aynı düşüncelerin Mustafa Kemal tarafından da dile getirildiği görülmektedir. "*Suriye'de, Filistin'de, Irak'ta, İzmir'de, Adana'da ve her yerde düşmanların saldırısına karşı ilgisiz bulu*[*nan*]" eski ABD Başkanı Woodrow Wilson'un sömürgecilik karşıtı politikasını samimi bulmadığını belirten Mustafa Kemal[1710], sömürgelerin "Türkiye'yi takip ederek ayakları üzerinde durmaları gerektiğini"

[1706] Falih Rıfkı'nın sömürgecilik bağlamında Bilad-ı Şam ülkelerine doğrudan değinmediğini hatırlatmak uygun olacaktır. Sömürgecilik bağlamında Falih Rıfkı'nın yaptığı değerlendirmelerde Bilad-ı Şam ülkelerinin isminin geçmesi, bu ülkelerde Manda rejiminin var olmasından yola çıkarak yapılan çıkarımın bir sonucudur.
[1707] Falih Rıfkı, "Millet İdareleri", **Hâkimiyet-i Milliye**, 24 Temmuz 1928.
[1708] Falih Rıfkı, "Millet İdareleri", **Hâkimiyet-i Milliye**, 24 Temmuz 1928.
[1709] Falih Rıfkı, "Akimesut", **Hâkimiyet-i Milliye**, 15 Eylül 1928.
[1710] Atatürk, **Nutuk**, 189.

savunmuştur. Hilafetin kaldırılması tartışmalarının sürdüğü sırada Samsun'da yaptığı konuşmada, "*Dünyada üç yüz milyondan fazla Müslüman olduğunu ve bu insanların başkalarının iradesi ve horgörüsü altında yaşadığını*" dile getirmesi bu çerçevede anlamlıdır. Bu durumun nedeninin, "*Aldıkları eğitim*[*in*]*, zincirlerini kırmaya yarayan insani nitelikleri onlara kazandırma*[*sı*]*; eğitim*[*lerinin*] *ulusal* [*olmaması*], [*g*]*enç beyinleri 'paslandırıcı, uyuşturucu, hayali zevaitle' doldur*[*ulması*]" olduğunu ileri sürmüştür. Bu çerçevede Müslüman ülkeler modernleşmeye direndikleri sürece Avrupalıların sömürgesi olmaktan kurtulamayacağını savunmuştur [1711] . Dolayısıyla Mustafa Kemal, Hilafetin kaldırılmasını, bir bakıma İslam dünyasının "özgürleşmesi ve modernleşmesi" için de bir fırsat olduğuna inanmıştır. Hüseyin Cahit'in aksine Halifelik kurumunun hem Türkiye'yi hem de Bilad-ı Şam gibi Müslüman coğrafyaların modernleşmesini engellediğini ve sömürgeleşmeye zemin hazırladığına inanmaktadır. Öyle k, Halifelik kaldırıldıktan sonra İslam ülkelerinden gelen protesto telgraflarına verdiği cevapta Müslümanların "*ulusal bağımsızlığı hedef*[*lemesini*] tavsiye etmiştir"[1712].

Mustafa Kemal ve Falih Rıfkı'nın bu yaklaşımının nedenleri üç başlık altında değerlendirilebilir. Bunlardan bir tanesi iç politika ile ilgili nedenlerdir. Buna göre sömürgeleşmiş Doğu toplumlarının "özgürleşmesi" ve "modernleşmesi", Türkiye'deki sekülerleşme ve uluslaşmaya karşı gelen muhalif hareketlerin tasfiye edilmesine yardımcı olacak; Halifelik taraftarlığı ve ümmetçilik anlayışı, diğer Müslüman ülkelerin Batı medeniyetinin bir parçası haline gelmesiyle zayıflayacaktır. İkinci olarak sömürgeleşmiş Doğu ülkelerinin özgürleşmesi ile emperyalizm, uluslararası sistemin bir bileşeni olmaktan çıkacaktır. Böylelikle Türkiye yeniden emperyalizmin saldırılarına uğrama kaygısından kurtulacak ve dış politikada daha rahat hareket edebilecektir. Türkiye'nin bu dönemde İtalya'nın yayılmacı politikasından kaygı duyması[1713], her iki seçkinin de emperyalizm aleyhtarlığının nedenlerinden birisi olarak gösterilebilir. Üçüncü olarak, Türkiye'nin Batı medeniyetine entegre olmaya çalışan Müslüman ülke olma konusunda yalnız kalmak istemediği söylenebilir. Doğu'daki sömürge ülkelerinin özgürleşmesi ve "modern

[1711] Mango, **age**, 399; Berkes, **age**, 525.
[1712] Şimşir, **Doğu'nun Kahramanı Atatürk**, 18.
[1713] İlhan Uzgel, "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Batı Avrupa'yla İlişkiler", ed. Baskın Oran**, Türk Dış Poitikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (1919-1980)**, 7. bs. (İstanbul: İletişim, 2003): 293.

dünyaya" adapte olması Türkiye'nin tercih ettiği yolun "doğruluğunu" tescil edecektir.

6.1.2. Kaybedilen Topraklar: Yabancılaşma

Yirmili yıllarda seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışının tartışılacağı bir diğer başlık "kaybedilen topraklardır". Bu başlık altında, dört yüz yıl boyunca Osmanlı'nın egemenliğinde olan Bilad-ı Şam coğrafyasının kaybedilmesinin seçkinlerde yarattığı etki değerlendirilecek, bu etkinin kişisel, siyasi ve toplumsal temelleri tartışılacaktır.

Hüseyin Cahit ve Mehmed Akif dışındaki seçkinlerin yirmili yıllarda Bilad-ı Şam'a yabancılaştığı görülmektedir. Öncelikle "yabancılaşmak" ifadesinin bu çalışma çerçevesindeki anlamını açıklamak uygun olabilir. Bu kavram, seçkinlerin Bilad-ı Şam'ı tamamen yok saymasına karşılık gelmemekte, sınırların hem kâğıt üzerinde kem de "zihinlerde" çizilmesinin ardından bu coğrafyanın artık Türkiye'nin dışındaki siyasi birimlerden oluştuğunun kabul edilmesidir. Bir başka ifade ile bu siyasi birimlere eski Osmanlı toprakları olarak değil, yukarıda da ifade edildiği gibi, özgürleşmesi temenni edilen sömürge ülkeleri gözüyle bakılmaktadır. "Yabancılaşma" sürecini Bilad-ı Şam'da deneyimleyen Refik Halid, bu başlıkta değerlendirilecek seçkinlerin başında gelmektedir.

Refik Halid, bu dönemde Milli Mücadele'ye muhalefet ettiği gerekçesiyle [1714] "yüzellikler" listesine dâhil edilmiştir. Yüzellilikler olarak tabir edilen kişiler Milli Mücadele döneminde Anadolu hareketine muhalefet eden, Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasının ardından ise Türkiye'yi terk eden siyasi sürgünlerdir[1715]. Bu dönemde yüzelliliklerin önemli bir kısmı Suriye'de ikamet etmektedir. Refik Halid de Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasının ardından Türkiye'yi terk ederek Suriye'ye yerleşmiştir. Kendisi Suriye'de iken yeni rejim tarafından yüzellilikler kapsamına alınarak

[1714] Refik Halid Anadolu hareketine, İttihatçılığın devamı olduğu düşüncesiyle karşı çıkmıştır. Posta Telgraf Umum Müdürüyken Anadolu hareketinin haberleşme kanallarını engellemeye çalışmıştır. Ünal, **age**, 274.

[1715] Bu kişilerden bazıları Milli Mücadele'nin kazanılmasının ardından İngiliz Büyükelçiliğine sığınmış; ardından bir kısmı Balkan ülkelerine bir kısmı da Ortadoğu ülkelerine iltica etmiştir. Yüzelliliklerin bir kısmı da Türkiye'den sınır dışı edilmiş olan kişilerden oluşmaktadır. Türkiye, Lozan görüşmeleri devam ederken Yüzellilikleri Türkiye'ye geri kabul etmeyeceğini vurgulamıştır. Lozan Antlaşması'nın ardından TBMM'de yapılan görüşmelerde Yüzelliliklerin tam listesi yayınlanmış; listede bulunan kişiler vatandaşlıktan çıkartılmıştır. Yüzelliliklerin bir kısmı yirmili ve otuzlu yıllar boyunca Suriye ve Lübnan'da ikamet etmiştir. Nurşen Mazıcı, "Af Yaslarında 150'likler", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, c. 55 s. 1 (2000): 79-94; Ada, **age**, 114.

vatandaşlıktan çıkartıldığı için on altı yıl boyunca Türkiye'ye dönememiştir[1716]. Dolayısıyla kendisinin Erken Cumhuriyet döneminde Bilad-ı Şam coğrafyasını yakından tanıyan seçkinlerin başında geldiğini söylemek mümkündür. Refik Halid bir taraftan Türkiye'de yaşanan gelişmeleri takip ederken, diğer taraftan Osmanlı'nın eski topraklarında yaşanan dönüşümü yakından izleme fırsatını elde etmiştir.

Refik Halid, Milli Mücadele hatıralarını anlattığı *Minelbab İlelmihrab* kitabının girişinde Türkiye'den ayrılma ve Suriye'ye yerleşme sürecinde yaşadığı duyguları aktarmıştır. 3 Şubat 1924 tarihli bu yazısında Suriye'yi "*hemhududumuz olduktan başka, bizden en son ayrılmış dost bir Müslüman ülkesi*" olarak tanımlamıştır[1717]:

> "'Arkamı vatanıma çevirdiğimde' biraz doğru hükmetmişsiniz. Fakat çeviren ben değilim, vapurun yolu böyle icap ediyordu. Kıç tarafında bayrak direğine sarılıp duramazdım ki… Hem bu, tam bir arka çevirmek de sayılmaz. Malum a Suriye'ye giderken Anadolu'yu solumuza alırız, kalp tarafımıza… İşte memlekete bir eseri muhabbet ve alaka daha! 'Liyakat ve kabiliyetimin gömülmeye mahkûm olduğuna nereden hükmolunabilir, anlayamadım. Beş sene biteviye, Sinop, Çorum gibi ratip memleketlerde sürgün kaldığım zaman körleşmeyen kabiliyetim zannetmem ki 'Cebelilüban'ın rutubetsiz ve şemsabat ikliminde pas tutsun! Burası pek de 'yâd el' sayılmaz. Hemhududumuz olduktan başka, bizden en son ayrılmış dost ve Müslüman ülkesidir. İşte muhabbet ve merbutiyetimin diğer bir nişanesi de bu…"

Refik Halid'in bu yazısı, kendisinin ilk sürgün yıllarında Türkiye'ye özlem duymakla birlikte Suriye'de bulunmaktan memnun olduğunu göstermektedir. Suriye'nin "dost ve Müslüman", ayrıca Osmanlı'dan en son kopan ülke olması Refik Halid'in bu memnuniyetini sağlayan etkenlerin başında gelmektedir. Bu çerçevede Refik Halid'in sürgün hayatının ilk yıllarında eski bir Osmanlı memleketi olan Suriye'de yabancılık hissetmeyeceğini umduğu söylenebilir. Dikkat çeken bir başka nokta ise, Refik Halid'in zihninde Türkiye-Suriye sınırının tam olarak belirginleşmemiş olmasıdır. Suriye'nin "*yâd el*" olmadığını söylemesi ve sanatını icra etme açısından Sinop ve Çorum ile Cebeli-Lübnan'ı aynı ölçüde elverişli bulması bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Refik Halid'in doğrudan olmasa da Suriye'yi Osmanlı mirası olarak gördüğünü ve bu çerçevede yeni rejime destek veren seçkinlerden farklı düşündüğü görülmektedir. Diğer taraftan sürgün döneminin ilk yıllarında, her ne kadar dost ve sınırdaş bir ülkede yaşadığını düşünse de, bu toprakların kaybedilmesinden dolayı hayal kırıklığı içerisindedir. Bu durum Refik

[1716] Zürcher, **age**, 227. Yüzellilikler listesine alınan Refik Halid 1927 yılında vatandaşlıktan çıkartılmıştır. Ünal, **age**, 103-105.
[1717] Refik Halid bu yazısını Lübnan'da yazmıştır. Karay, **Minelbab İlelmihrab**, 37.

Halid'in Osmanlı algısının devam ettiğine işaret eden bir başka ayrıntıdır: "*O memleket daha dün bizim hükmümüz altında idi; sadece ismimi söylemek muamelenin hafiflemesine ve sesimin yükselmesinde yeterdi; şimdi sarı çizmeli Mehmet Ağa'dan farkım yoktu*"[1718].

İlerleyen aylarda ise Refik Halid'in Suriye'ye ve Lübnan'a yabancılaştığı görülmektedir. Suriye'de kalacak yer sorunu yaşayan Refik Halid, Beyrut'a gitmeye karar vermiştir. Bu şehirdeki ilk düşüncesi Galatasaray Lisesi'nden tanıdığı Suriyeli ve Lübnanlı arkadaşlarıyla karşılaşma ihtimalidir [1719] . Eski arkadaşlarıyla karşılaşamayan Refik Halid, Beyrut'un yakınlarında yer alan Cünye kasabasına yerleşmeye karar vermiştir[1720]. Bu kasaba, "*İçinde tek yerli Müslüman oturmayan, baştanbaşa Maruni yahut başka isimlerde hep Hıristiyan cemaatle meskûn*" bir yerleşim yeridir. Refik Halid bu kasabada Türkçe konuşan birisini bulmak bir yana, bir Müslüman'la dahi tanışma fırsatı bulamamıştır[1721]. Kendisini "*din ve dil tiryakisi*" olarak tanımlayan Refik Halid'in [1722] "yabancılık" duygusu zaman içerisinde derinleşmiştir. Ağustos 1924'teki bir yazısında "memleket özlemini" ifade etmesi bu durumun bir göstergesidir: "*Milliyet muhabbetini insan sade gazete sahifelerinde, meclis salonlarında, ikbal mevkilerinde veya harb meydanlarında değil, böyle mini mini isimde ve bir küçük köylü kızının yüzünde okuduğu zamandır ki duygusunun derinliğini görüyor ve yüreğinin sızısını duyuyor*"[1723].

Suriye'deki ilk zamanlarında "memleket özlemi" hissetmeye başlayan Refik Halid, bir gün Türkiye'ye döneceği umuduyla Suriye veya Lübnan vatandaşlığına geçmemiştir[1724]:

> "Lozan Muahedesi mucibince mülteciler otomatik olarak Suriye ve Lübnan vatandaşlığına girip yeni hüviyet cüzdanlarını ceplerine koyuyorlar ve artık orada memuriyet bile alıyorlardı; kimi hâkim, kimi öğretmen, kimi emniyet memuru olmamış mıydı, ben de can atsam bir yere, hem eski memuriyetim itibariyle yükseğine belki kayırılırdım. Hayır, inadım inattı; ille Türkiye vatandaşlığına kalacak, yabancı tâbiyetine geçmeyecektim. O inat yüzündendir ki, hâlâ eski ve sevgili nüfus kağıdım koynumda idi. Âlâ ama şimdi ne halt edeceğim?"

[1718] Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 18.
[1719] **age**, 107.
[1720] Refik Halid 1927 yılına kadar Cünye'de kalmıştır. Ünal, **age**, 102.
[1721] Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 18.
[1722] Refik Halid gençlik yıllarından itibaren ilişki kurduğu kişilerin Türk ve Müslüman olmasına dikkat ettiğini belirtmektedir. Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 87.
[1723] Karay, **Bir İçim Su**, 12.
[1724] Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 209-210.

Suriye ve Lübnan'ı yakından tanıdıkça, Osmanlı dönemindeki Bilad-ı Şam algısını sorgulamaya başlayan Refik Halid, bu ülkelerdeki dil ve kültürün Osmanlı seçkinlerinin düşündüğünden daha farklı olduğunu ifade etmiştir. Refik Halid'in *Bir Avuç Saçma* isimli kronik eserindeki "*Dil Bahsi*" başlıklı yazısı, Suriye ve Lübnan'a yabancılaşma sürecini ayrıntılı bir şekilde aktarması açısından dikkat çekicidir[1725]:

> "Dilimizi bilen bir tanıdığa rast gelince, 'kendirci' yazılı dükkânlardan birini işaret ederek dedim ki: 'Şu yazıyı okusana!' Baktı: 'Senin anlayacağın' dedi, 'kunduracı!' Hem şaştım, hem öfkelendim: 'Kunduracı böyle mi yazılır?' dedim, 'kef yerine kaf istemez mi?' Güldü: 'Burada Arapçasında 'kaf' varsa da okunmaz; ecnebi asıldan kelimelerde bu harfin okunması lazım gelince 'kef' kullanırız.' 'Allah Allah! 'Kamer'de 'kaf' yok mu? Bunu siz kamer diye söylemez misiniz?' 'Hayır, ona 'Amer' deriz.'"

Suriye'de "mektep" kelimesinin okul anlamında kullanılmadığını fark etmesi, Refik Halid'in bu ülkedeki "yabancılık" duygusunu pekiştirmiştir[1726]:

> "Limon ve portakal ağaçlarıyla boğulmuş bir taş avlu… Sıra sıra oda kapıları… Kenarda bir camlı kapı daha… Üzerinde şu yazı: Mektep: 'Acayip' dedim, 'otel içinde de mektep olur mu?' Ahbabı mı beklerken o kapıyı bekliyordum: Kim çıkacak? Sarıklı hocalar mı? Fesli talebe mi? Çıka çıka elinde kâğıtlar, bir dolgun kadın çıktı. Gerdanında altınlar diziliydi, kulaklarından iri halkalar sarkıyordu, kollarında bilezikler oynuyordu. Çok boyalı, az elbiseli, fazla koketti. 'Zahir kız mektebi', diye düşündüm, 'bu da hoca hanım… Fakat ne tuvaletli bir hoca hanım bu!'[…] [Ahbabımla] yalnız kalınca kapı üstündeki yazıyı göstererek sormuştum: 'Canım' demiştim, 'otel içinde kız mektebi, kız mektebinde de böyle hoca olur mu?' 'Ne mektebi? Ayol Arapçada 'mektep' kalem odası büro demektir. Orası otel kâtibinin odası… Kadın da otelcinin karısı!' 'Öyle ise siz mektebe ne dersiniz?' 'Medrese.'"

"Araba" kelimesinin Arapça kullanımı konusunda yaşadığı kafa karışıklığı, Refik Halid'in Bilad-ı Şam topraklarına yabancılaşma sürecini özetleyen bir başka örnektir. Nitekim Beyrut'ta bir otel görevlisiyle arasında geçen diyalog, aynı zamanda Osmanlı seçkinlerinin bu topraklara yabancılığını vurgulamaktadır[1727]:

> "Vaktiyle 'araba'nın eski harflerle 'elif'le mi, yoksa 'ayın'la mı yazılması hakkında edebi bir münakaşa olmuştu. Recaizade Ekrem Bey, 'ayın'da ısrar edip bizde satirik romanların en güzeli, en edebisi, belki de yegânesi olan 'Arebe Sevdası'nda 'ayın' kullanılmıştı. Araba güya 'arebe' telaffuzuyla Arapça imiş. Türkçüler 'elif'le yazmaktan ve kelimeyi Türkçe addetmekten vazgeçmediler[…] Merhum Ahmed Haşim de, eski imlada 'alev'i 'elif'le yazanlara kızardı…(Hoş neye kızmazdı ki…) 'Ayın'la yazılınca şeklinde alev görünürmüş; 'ayın'da hem kızıllık hem sıcaklık duyulurmuş… Ondan evvel bir Fransız şairi de harflerde

[1725] Refik Halid Karay, **Bir Avuç Saçma** (İstanbul: İnkılâp, 2009), 149.
[1726] **age**, 152-154.
[1727] **age**, 153-154.

böyle keyfiler, renkler, hararetler, manalar bulmuştu. Ben de 'yoktur' diyemeyeceğim. Profesör Lombroso'nun etütleri böyle görenlere bir 'mim' koymuş olmakla beraber… Mecnun'un başındaki 'mim'i! Vakta ki Karagöz'ün meşhur oyununda, bahçeden sille tokat kovuluşu veya 'Kanlı Nigâr'da çırılçıplak sokağa atılışı gibi şaşkın şaşkın Beyrut'a çıktım, beni bir meraktır aldı: Recaizade Arapçayı bilmez olamaz, arabaya, muhakkak, 'arebe' denir; fakat arabacıyı çağırmak için ne derler? Arrab mı acaba? Otelciye: 'Arebe!' dedim. 'Arrab' dedim; içinden çıkamadı. Elimle, uzaktan caddede duran bir faytonu gösterdim. Hamdolsun araba istediğimi anladı, sokağa seslendi: 'Arabacı!' Ve arabacı geldi. Meğerse, yoktan yere kafa yormuşum; küçük bir telaffuz değişikliğiyle arabacıya bizim dediğimizi derlermiş. Araba, ister 'elif'le, ister 'ayın'la yaz, Arapça değilmiş! Nihayet hakikati öğrenmiştim. Ama bu öğreniş bana Marko Polo'nun Çinlilerden barutla maden kömürünü öğrenişi kadar uzun ve zahmetli bir sefere mal olmuştu!' "

Suriye ve Lübnan'a yabancılaşma sürecini mizahi bir dille ifade etse de, Refik Halid'in bu süreçten olumsuz etkilendiği görülmektedir. Zamanının önemli bir kısmını Türkiye sınırına yakın bölgelerde geçirmesi bunun bir göstergesidir[1728]. Öyle ki Antakya'daki Türk yerleşimleri, Refik Halid'in kendisini Türkiye'de hissetmesini sağlamaktadır. Refik Halid, bu ziyaretlerin sonucunda Antakya'yı yakından tanıma fırsatına sahip olmuştur[1729]:

"Bir tarih ki eski Yunan'ın kalemleriyle yazıldı, eski Roma'nın kılıçlarıyla işlendi, eski Arapların mızraklarıyla çerçevelendi ve eski Türklerin bayraklarıyla mahfazalandı… Sonra zelzeleden kazmalar ve taundan mezarcılarla el ermez, güç yetmez bir medfene saklandı. Şimdi bu heybetli yadigârın, bu yaslı fakat şerefli tarih türbesinin üstünde bir gürbüz çınar yetişmiş, dalına bir şirin yuva kurulmuş ve kenarında bir tatlı dilli bülbül ötüyor. İşte Antakya!"

Refik Halid'in, Türkiye-Suriye sınırına giderek Türk bayrağını selamlaması ise Antakya'ya yaptığı ziyaretlerin sonucunda milliyetçiliği benimsemeye başladığını göstermektedir[1730]:

"Küçücük bir tepe üzerinde çerden, çöpten bir karakol ve tepesinde uzun bir direk: Bayrağım asılı… Bana pek aşina bir selam verir gibiydi; selamını aldım; uzun uzun baktım. Şimdi Fırat'a doğru yokuş aşağı uçuyoruz. İçimde bir ezginlik, bir sevinç var: Bu, akşam Halep'e yetişip yatağıma ve rahatıma kavuşacağım için mi, yoksa yarimin civarından geçtiğim ve selamını aldığım için mi tahlil etmeyeceğim. Ne lüzumu var?"

[1728] Ekiz, **Refik Halit Karay**, 18.
[1729] Karay, **Bir İçim Su**, 18. Refik Halid Antakya'ya yaptığı gezilerin yanı sıra bu belde ile ilgili araştırmalar yapmıştır. 1939 yılında basılan Çete romanı bu araştırmaların bir ürünüdür. Ekiz, **Refik Halit Karay**, 28.
[1730] Refik Halid'in Ağustos 1924 tarihli "Elcezire Ortası" yazısından. Karay, **Bir İçim Su**, 72.

Bu dönemde milliyetçiliğe yönelmiş olsa da, yabancı olduğu bu toprakları ve insanları tanımak için gayret sarf etmiştir. Fırat'ı geçerken karşılaştığı insanların giyimleri, davranışları ve konuştukları dil Refik Halid'i meraklandırmıştır. Bu merakı, bir bakıma farklı unsurların bir arada yaşadığı Osmanlı toplumunu zihninde yaşatmaya çalıştığına dair bir işaret olarak kabul edilebilir[1731]:

> "Bu halde, gemicilerin Kürtçe mi, Arapça mı olduğu anlaşılmayan emirleri, korkunç vaveylaları arasında duba geldi, suya atılan sırıkların pazı kuvvetiyle yardımları sayesinde beklediğimiz yere yanaştı. Tayfası çok kıllı, çok iri, henüz bilmediğim cinsten adamlardı. Keldani, Asuri veya Hindu bakayası mı idiler, ne dilden konuşuyorlardı, bilmiyordum, hayretle bakıyordum. Aslı beyaz olması lazım gelen donları yırtık pırtıktı, üstlerindeki mintanları yamalarla, söküklerle dolu idi ve bu sebeplerden dolayı hepsi de birbiri üstüne sekiz kat çamaşır ve elbise giymiş, kat kat kirli kumaşlar yüklenmiş gibi duruyorlardı."

Refik Halid sürgünde bulunduğu süre içerisinde bu "yabancı" toprakları ve insanları tanımak için Suriye ve Lübnan'ı gezmiş; ancak bu coğrafyaya alışamamıştır. Gezdiği yerlerin tabiatı ve mevsimi Refik Halid'e İstanbul'u aratmıştır[1732]:

> "Mevsimler içinde ben yazı severim, fakat bizim yazımızı, İstanbul'un renkten renge giren hercai, serin ve sulak yazını… Ne çöllerin boğucu sıcağı, ne gazalların emsalsiz gözleri, ne sıra sıra develerin heyecan veren hayaletleri, ne nihayetsiz kumların kavurucu samları… Ben İstanbul'un yazını severim, hatırımda İstanbul'un yazından alınmış ne canlı, ne tesirli, fakat tarifi ne güç levhalar vardır…"

Refik Halid'in Suriye'ye yabancılaşma süreci 1926 yılından itibaren hızlanmaya başlamıştır. 1926'da İttihatçıların tasfiye edilmesi, Refik Halid'in yeni rejime sempatiyle bakmasına neden olmuştur[1733]. 1928'de Nuri Genç'in teklifiyle milliyetçi bir yayın çizgisine sahip olan *Vahdet* gazetesinde yazmaya başlaması ve aynı yıl

---

[1731] Karay, **Bir İçim Su**, 74.
[1732] **age**, 184.
[1733] Refik Halid, İttihatçıların tasfiye edilmesinden sonra yeni rejimin İttihatçılıkla bir alakası olmadığına ikna olduğunu ifade etmiştir: "*Zira ben kaçıp vatanıma en yakın, kapıkomşusu bir bölgeye- o bölgenin bir kısmı tekrar vatan sınırları içine katılmış ve katılması propagandasına az çık emeğim geçmiştir- yerleştikten sonra Millî Hükûmet, mahut komitecileri, hem de Büyük Kurtarıcı'yı öldürmeye kalkıştıkları için temizlemek zorunda kalmıştı. Ben de bu tarihten ve temizliğe iyice inandıktan sonra, hükûmet aleyhindeki yazılarımı kesmiş (1926'dan sonra)- zira gurbette de gazetecilik ediyordum- fasallığı, kötülemeciliği bırakmış, uysal bir sürgün vatandaşı olmuştum. Keşke bahsi geçen komitecilere Millî Hükûmet, başlangıçta yüz vermeden çalışmaya başlayabilseydi başıma ikinci sürgünlük gelmezdi. Daha mühimi, Atatürk, kurtardığı İzmir'de de ele güne karşı- bir zaman sığınacak delik arayan suçluları kayırıp barındırmasına karşı- onların ihanetine uğramazdı*." Ünal, **age**, 106.

gerçekleştirilen Harf İnkılâbını desteklemesi[1734] bu durumun göstergesidir. Refik Halid Türkiye'deki yeni rejimi benimsedikçe Suriye'ye daha fazla yabancılaşmıştır.

Diğer taraftan Refik Halid'in yeni rejime yakınlaşma sürecinin belirli aşamalardan geçtiği, Osmanlı mirasını hemen terk etmediği anlaşılmaktadır. Osmanlı döneminden tanıdığı Suriyeli bir arkadaşıyla ilgili paylaştığı bir anısı, Osmanlılık perspektifinin hala belirgin olduğunu gösteren bir ayrıntı olarak değerlendirilebilir. Refik Halid anısında, Humuslu arkadaşının Osmanlı döneminde Arap milliyetçisi olduğunu, Suriye Osmanlı'dan koptuktan ve Fransa'nın idaresine girdikten sonra ise Arap milliyetçiliğini bıraktığını ve Fransızlar için çalışmaya başladığını anlatmaktadır. Refik Halid Osmanlı'dan "*kopmuş bir ülkeye mülteci olarak sığınmaktan*" dolayı utandığını ancak arkadaşının Türk hâkimiyetine karşı mücadele edip, ardından Fransız boyunduruğunu kabul etmesinin daha da utanılacak bir durum olduğunu ifade etmektedir[1735]:

> "Ne o beni arıyor ne ben ona gidiyordum. Birbirimizden utanıyor gibiydik. Ben, imparatorluğumuzdan kopmuş bir ülkeye […] sığınma mecburiyetinde kaldığımdan… O Türk hâkimiyetinden kurtulup Fransız boyunduruğuna girdiğinden dolayı! İkimizin de vaziyeti parlak değildi! Hatta benimki bir derece daha iyi idi: Gurbete düştüğüm halde ecnebi idaresinden iş ve memuriyet kabul etmemiştim. Onlar yeni bir boyunduruğa girmişlerdi benim memleketim tekrar hür olmuştu. Nihayet bir gece sinema locamız yanyana düştü, mektep sıralarında yerlerimizin yanyana düşmesi gibi! Birbirimize baktık, gülümsedik; beş on kelime konuştuk da… Film bitti; millî bir gönül yarasiyle…

Bu ifadelerden Refik Halid'in Suriye'yi farklı bir ülkeden ziyade Osmanlı'nın eski bir toprağı olarak görmeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Türkiye'nin bağımsızlığını kazanmasından duyduğu memnuniyet, imparatorluğun yerine kurulan ulus devleti bir gerçeklik olarak kabullendiğini göstermektedir. Yirmili yıllardaki diğer yazılarına bakıldığında Refik Halid'in Osmanlı hatırası ile ulus devlet gerçekliği arasında kalmaya devam ettiği, Bilad-ı Şam coğrafyasına bakışının da bu çerçevede şekillendiği görülmektedir. Örneğin 1929 yılına gelindiğinde, Refik Halid'in milliyetçiliğinin daha belirgin hale geldiği ve Suriye'ye bakışının bu çerçevede değiştiği görülmekle birlikte, İmparatorluk algısının devam ettiğini söylemek mümkündür. Zira 1929 yılında yazdığı "*Türk Mezarı*"ndaki ifadeleri Refik

[1734] *Vahdet*'in Halep'te basılmış; rejim yanlısı olduğu için gazetenin Anadolu'ya girişine izin verilmiştir. Latin harflerinin kabul edilmesi ise Refik Halid tarafından Türkçe ve Türk edebiyatı açısından "*büyük bir yenilik*" olarak değerlendirilmiştir. Ünal, **age**, 111-112.
[1735] Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 109-110.

Halid'in "Türk kimliği" algısının, yeni rejimin "ulus devlet anlayışıyla" tam olarak uyuşmadığı fark edilmektedir. Bu yazısında Suriye sınırı içerisinde yer alan, ancak ikili anlaşmalar çerçevesinde Türkiye'ye bırakılan Caber Kalesi [1736] ve kalenin içindeki Süleyman Şah Türbesi ile ilgili düşünceleri bu duruma işaret etmektedir[1737]:

> "Burada asıl seyredilecek şey Süleyman Şah'ın mezarına serdikleri halı değil, onun oğulları tarafından üç dünya kıtası üstünde hükmü yürütülen saltanat fermanı ve asıl bakılacak şey kubbesine astıkları kandil değil, evlatlarının Azof Kalesi'nden Cezayir surlarına kadar diktikleri hamaset bayrağıdır".

Bu çerçevede Refik Halid'in "Türk kimliği" anlayışının bileşenlerinden birisinin "Osmanlı mazisi" olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Suriye'ye bakışının bu kimlik algısı üzerinden şekillendiğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır. "*Azof Kalesi'nden Cezayir surlarına kadar dik*[*ilen*] *hamaset bayrağının*" dalgalandığı bölgelerden birisinin Suriye olduğu düşünülürse, bu ülkeyi Osmanlı mazisi ile birlikte hatırlamaya devam ettiği söylenebilir. Ancak Refik Halid'in Osmanlı'yı yeniden canlandırılması fikrini gerçekçi bulmadığını belirtmek ayrıca uygun olacaktır. Yazısının devamında "*biraz serap biraz hayal*" olan "*haşmetli günlerin*" geride kaldığını kabul ettiğini ifade ettikten sonra Türkiye'nin "*küçülmüş fakat kuvvetlenmiş*" bir ülke olduğunu ilave etmiştir[1738]:

> "Bana yol vermedin, fakat kabilem senden daha büyük sular üzerinden aştı, Tuna'yı atladı, Nil'den geçti. Onun Akdeniz'e hükmettiği ve Karadeniz'i kucakladığı devirler bile oldu… Bütün o haşmetli günler artık tarihtir, biraz hayaldir. Bunlarla övünmüyorum, avunuyorum; yani sana hiç küskün değilim, bilakis minnettarım zira, ey sevgili Murat Çayı, sen bugün, benim küçülmüş fakat kuvvetlenmiş vatanımdan fışkıran ve bana neslinin selamlarını, hürmetlerini getiren bir mübarek vasıtasın; bırak ırkımın hasretine susamış yanık bağrıma suların serinlik ve teselli versin!"

Refik Halid, sonraki yazılarında da Caber Kalesi üzerinden Suriye'deki Türk tarihini vurgulamaya devam etmiştir. "*Caber Kalesi*" başlıklı yazısında bu ülkedeki Türk varlığını irdelerken bu sefer Selçuklu dönemini referans almıştır[1739]:

> "Sultan Melikşah, Alparslan'ın oğludur. Yani 'Irak'ın devlet Selçukiye'sini tesis eden Tuğrul Bey'in biraderzadesi. İşte burada Tavaifi mülûk devri ve Türk tarihi başlıyor ve görülüyor ki

[1736] Kuzey Suriye'de Rakka'nın 50 km. batısında bulunan Caber Kalesi 20 Ekim 1921'de Türkiye ile Fransa arasında imzalanan Ankara Antlaşması ile Türkiye'ye bırakılmıştır. Oran, "Kurtuluş Yılları: 1919-1923: Dönemin Bilançosu", 149; Aydın Taneri, "Ca'ber Kalesi", **İslam Ansiklopedisi**, c. 6 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992): 525-526.
[1737] Karay, **Bir İçim Su**, 53.
[1738] **age**, 54.
[1739] **age,** 65.

> Caber Kalesi 451 senesinden beri, yani Süleyman Şah'ın Fırat'ta boğulması hadisesinden yüz yetmiş bir sene evvel, Türk'ün hükmü altına girmiştir. Zira Irak'ın ve diğer ismiyle İran Devleti Selçukiyesi, en halisüddem bir Türk saltanatıdır."

Suriye'deki Selçuklu döneminin Moğol istilasıyla sona ermesinin ardından ise başka bir "*Türk cihangiri*" bu memlekete hâkim olmuştur[1740]:

> "Onlar yine dursunlar, Süleyman Şah'ın mezarı önünden akan Fırat kan rengini almış, Caber ufukları da kıpkızıl kesilmişti: 'Helagu' geliyor, 'Helagu' geçiyordu. Sonunda kale ve memleket başka bir Türk cihangirinin hükmüne ram oldu. Bu cihangir, Caber önünde naşi uzanan Kayı Hanı torunlarından idi: Yavuz Sultan Selim"

Sonuç olarak Refik Halid "Türk-İslam" kültürünü merkeze koyan ve fetihçi bir tarih anlayışına dayanan bir ulusal kimlik algısına sahiptir. Bu ulusal kimlik algısı içerisinde Suriye Türk tarihinin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu tür bir Türklük bilinci ise yeni rejimin uzak durduğu bir yaklaşımdır. Bunun nedeni Osmanlı mirasından uzaklaşılmak istenmesi ve fetihçilik düşüncesinin Türkiye'nin yeni dış politika argümanlarıyla örtüşmemesidir. Ayrıca Türkiye uluslararası kamuoyunda Osmanlı'yı yeniden canlandırmaya çalışan irredantist bir ülke olarak algılanmak istememektedir[1741].

Yirmili yıllarda "kaybedilen topraklar" ile ilgili düşüncelerini ifade eden bir diğer seçkin ise Halide Edib'tir. Halide Edib'in değerlendirmeleri Refik Halid'ten farklı olarak geçmişe yöneliktir. Refik Halid gibi Osmanlı'nın mazide kaldığını kabullenen Halide Edib 1926 yılında yazdığı *Memoirs* kitabında Bilad-ı Şam'ın zaten kaybedilmiş olduğunu, Birinci Dünya Savaşı'ndaki eğitim faaliyetlerini Türkiye ile Suriye arasında iyi ilişkilerin devamı için yürüttüğünü ileri sürmüştür. Bu eğitim faaliyetlerinin amacı, Araplara kendi milli ve kültürel değerlerini aşılamak, böylelikle bir gün bağımsız olduklarında Türkiye ile ortak kültürel bağlarını ve çıkarlarını fark etmelerini sağlamaktır[1742].

Halide Edib'e göre Osmanlı İmparatorluğu Bilad-ı Şam'ı ve diğer Arap topraklarını elde tutmak için lüzumsuz paralar harcamış ve kan akıtmıştır. Araplar ise Türklerin yerine Fransız yönetimini tercih etmiştir [1743]. Her ne kadar bu toprakların kaybedilmesini kabullenmiş gözükse de, Halide Edib'in hayal kırıklığı ve kızgınlığını fark etmek mümkündür. Hatırlanacağı gibi Halide Edib aynı düşünceyi

[1740] **age**, 67.
[1741] Sönmezoğlu, **İki Savaş Sırası ve Arasında Türk Dış Politikası (1914-1945)**, 254.
[1742] Adıvar, **Memoirs of Halide Edib**, 402.
[1743] **age**, 402-403.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru ifade etmiştir[1744]. 1926 yılına gelindiğinde ise bu "kızgınlık" ve "hayal kırıklığı" ile birlikte yükselen ulusçuluk akımı Halide Edib'in Bilad-ı Şam'a yabancılaşmasını beslemiştir. Halide Edib her ne kadar yeni rejime "dâhil edilmeyen" bir seçkin olsa da ulus-devlet inşasını desteklemiş; dolayısıyla Türkiye'nin Bilad-ı Şam coğrafyası dâhil olmak üzere eski Osmanlı topraklarından farkını vurgulamıştır. Bu dönemde Şerif Hüseyin isyanı Türkiye'deki ulus inşasının bir bileşeni olarak kullanılmakta, Arapların Türklere "ihaneti" olarak nitelendirilmektedir. Halide Edib otuzlu yıllardaki yazılarında bu "ihaneti" unutmadığını gösterecektir[1745].

Refik Halid ve Halide Edib'in yanı sıra Bilad-ı Şam'a ilişkin geriye dönük düşüncelerini yirmili yıllarda dile getiren seçkinlerin arasında Yusuf Akçura da bulunmaktadır. Refik Halid'den farklı olarak Osmanlı'nın bu toprakları kaybettiğini henüz Birinci Dünya Savaşı'ndan önce savunan Akçura'nın söylemlerinde Suriyeli Araplara yönelik tepkiyi sezmek mümkündür. Akçura, Halide Edib'in aksine Şerif Hüseyin ayaklanmasına değinmemiş; 19.yüzyılda yaşanan birtakım örnekler üzerinden "Türk-Arap anlaşmazlığını" gündeme getirmiştir. Türkçülük ideolojisini benimsemesinde etkili olan Necib Asım Bey'in Suriye'deki hatıralarını aktarırken, Arapların henüz 19.yüzyılın sonunda Türklere baskı yapmaya başladığını ileri sürmüştür: "*Balhasanoğlu Necib Asım Bey* […] *ilk lise öğrenimine Şam'da başladı. 5. Ordu Askerî Lisesine girdi ve Şam'ın o zamanlar bile var olan 'Araplık' baskısı, genç Necib'e etkide gecikmedi*". Akçura'ya göre Necib Asım Arap milliyetçiliğine tepki olarak Türkçülüğe daha sıkı sarılmış; kendisine yazdığı mektupta "*Araplara olan kızgınlığını*[…] *açığa vurmuştur*: *Araplar, Türkleri ülkemizde yabancı gibi tutarlardı. Hattâ kır kahvelerinde Arapça bilenler beş paraya, bilmeyenler on paraya kahve içerlerdi. Arap hocalarından eziyet gördüm*"[1746].

Akçura'nın bu düşüncesi ile 1913'teki Suriye ve Filistin seyahati sırasındaki izlenimleri arasındaki çelişkiyi fark etmek mümkündür. Yukarıdaki satırları yazmasından on beş sene önce ziyaret ettiği Bilad-ı Şam'da Arap milliyetçiliğinin yaygın olmadığını savunan Akçura, yirmili yıllarda Arapların Türklere yönelik baskısından bahsetmektedir. Akçura'daki bu tutum değişikliği yeni rejimin yarattığı siyasi atmosferle açıklanabilir.

[1744] Halide Edib, "Suriye'de Türkler: Safi Es-Sulh Beyefendi'ye", **Vakit**, 10 Teşrinisani 1918.
[1745] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 89.
[1746] Akçura, **Türkçülük**, 86.

Öncelikle Yusuf Akçura'nın Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve kültürel bileşenlerini tamamen tasfiye etmeye yönelen Erken Cumhuriyet yönetiminin kültürel inşa politikasının merkezinde yer aldığını belirtmek uygun olabilir[1747]. Dolayısıyla Osmanlı döneminde dahi Bilad-ı Şam'ı elde tutmanın "beyhude bir çaba olduğunu" düşünen Akçura, Cumhuriyet'in "İmparatorluğu tüm bileşenleriyle tasfiye etme" politikasını memnuniyetle kabul etmiştir. Öyle ki otuzlu yıllarda yeni rejimin siyasi ve kültürel yaklaşımı haline gelecek olan "Türk Tarih Tezi" henüz 1928 yılında Yusuf Akçura tarafından dillendirilmeye başlanmıştır: "*Sümerlerin, Akadların, Eski Lidyalılarla Hititlerin Türk ırkına ait olduğunu öne sürenler için sorunun cevabı olumludur*"[1748]. Bir başka ifade ile Türkiye ile eski Osmanlı toprakları arasında çizilen coğrafi sınırlar, hızlı bir şekilde Yusuf Akçura'nın fikir dünyasının bir parçası haline gelmiştir.

Bilad-ı Şam coğrafyasına yönelik "yabancılık" hissini henüz Geç Osmanlı döneminde ifade eden Akçura, bu düşüncelerini Erken Cumhuriyet yıllarına aktarmıştır. 1903'te yazdığı *Üç Tarz-ı Siyaset*'te dile getirdiği gibi Osmanlıcılık ve İslamcılık yaklaşımlarının başarısızlığını gündeme getirmiştir[1749]:

> "Hemen hemen bir asırdanberi Avrupa'yı sarsan milliyetçilik ve halkçılık akımlarını gereğince anlayamamış, hele Osmanlı ülkesinde bu akımların oluşturduğu etkileri hakkiyle kavrayamamış kimselerdi. 'Unsurlar' deyimi ile gerçek değerlerini düşürmek istedikleri milletlerin birliğine ve bu birlik sayesinde 'Osmanlı milleti' adını verdikleri hayalî varlığın ilerleyeceğine saf saf inanıyorlardı."

İslamcılık politikasını değerlendirirken, Osmanlıcılığa yönelik eleştirisinde olduğu gibi, satır arasında Bilad-ı Şam'ın Geç Osmanlı döneminde kaybedildiğini ima etmiştir[1750]:

> "Abdülhamit, dış politikasında İslâm dünyası ile az çok bağ kurmaya uğraşırken, iç politikasında herşeyden önce İmparatorluğun müslüman milletleri arasında çekişme olmamasına çok özen gösterdi. Devletin geleceğinin sağlanmasını, müslüman unsurların birlik ve dayanışma içinde İslam Halifesine sadık olmalarına bağlardı. Kısacası, bir tür İslâm birliği, politikası uygulamaya çalışırdı. Müslüman olmayan azınlıklardan İmparatorluğa hayır gelmeyeceğine inanan padişah, hiç olmazsa Müslümanların milliyet davâsıyla birbirlerinden ayrılmalarına elinden geldiğince engel olmaya çabalıyordu. Bu siyaseti güderek, Arapların, Arnavutların milliyetçilerini davalarından alıkoymaya uğraştığı gibi, Türklerin de 'Türk

[1747] Georgeon, **age**, 128.
[1748] Akçura, **Türkçülük**, 213.
[1749] **age**, 128.
[1750] **age**, 96.

> milliyeti' ilkesine yönelmelerini önlemek istiyordu. Abdülhamit, milliyet fikrini reddeden İslâm Halifesi bir Sultan olmak, bütün Müslümanları yalnız din birliği altında tutmak, kısacası maddesel ve fikirsel etkilerle gerçekte sürdürülmesi güçleşen hilafet-saltanat birleşimini devam ettirmek emelinde idi. Bu hayalin gerçekte uygulanamayacağını anlamıyordu."

Mustafa Kemal ise "kaybedilen topraklara" yönelik değerlendirmelerinde Bilad-ı Şam'da bulunduğu sırada aldığı kararların nedenlerini açıklamıştır. Örneğin Birinci Dünya Savaşı sırasında Nablus'dan Anadolu'ya çekilme gerekçesini Falih Rıfkı'ya anlatırken kullandığı ifadeler, Bilad-ı Şam'ı terk ederken yaşadığı sıkıntıyı hatırlamaya devam ettiğini göstermektedir: "*Şehirler ve topraklar bırakacaktık. Orduyu kurtarmak içi başka çare yoktu. Ama böyle bir karar vermek de güçtü*"[1751]. Falih Rıfkı ile yaptığı röportajın devamında Mütareke imzalandıktan sonraki ruh halini aktarmıştır: "*İstanbul'da Perapalas Oteli'nin bir dairesine yerleştim. Artık her şeyin mahvolduğuna inanmış bir adam gibi, üzgün düşünüyordum. Ancak, mahvolan her şeyin kurtarılabileceğine inanan bir adam gibi de avunuyordum*"[1752].

Bu ifadelerden Mustafa Kemal'in Bilad-ı Şam topraklarının terk edilmesinden dolayı üzüntü duymaya devam ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Her ne kadar bu kararı "*Orduyu kurtarmak için*" aldığını söylese de Birinci Dünya Savaşı'nın sonu ve Mütareke yıllarının başındaki düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda, "vazgeçilemeyecek Anadolu topraklarının" savunulmasına odaklandığı ve bu nedenle ordunun fazla zaiyata uğramadan Anadolu sınırına ulaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Mütareke yıllarında "*her şeyin mahvolduğunu*" düşündüğünü, buna karşın yine "*her şeyin kurtarılabileceğine*" inandığını vurgulaması ise "*her şey*"den neyi kastettiği sorusunu gündeme getirmektedir. Mütareke ve Milli Mücadele yıllarında Trakya ve Anadolu'nun savunulmasına odaklandığı düşünüldüğünde Türklerin ve Kürtlerin yaşadığı Kuzey Suriye'nin bazı bölgeleri hariç, Bilad-ı Şam'ı geri almaya niyetlendiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu sözleri iki çerçevede değerlendirilebilir. Birincisi bu düşüncelerini açıkladığı sırada muhtemelen, Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesinden sonra Osmanlı'nın elinde pazarlık payının kalmamasından dolayı Anadolu'yu kaybetme korkusunu hatırlamıştır. İkinci olarak Milli Mücadele bölümünde tartışıldığı gibi "Misak-ı Milli sınırına dâhil olan" Suriye ve Irak'ın kuzeyindeki bölgelerin kaybedilmesini kabullenememiş olmasıdır. Öyle ki bu dönemde, 1939 da Türkiye'ye katılacak olan Hatay'ın Fransız mandası

[1751] Mango, **age**, 160.
[1752] **age,** 170.

olan Suriye'nin bir parçası olması, Mustafa Kemal'in zihnini meşgul eden konuların başında gelmektedir.

Bununla beraber, Mustafa Kemal Bilad-ı Şam tecrübesinin kendisine olumlu katkıları olduğunu ifade etmekten geri durmamıştır. Sakarya Savaşı'nda uyguladığı taktiğin başarılı olmasının ardında Suriye'deki deneyimleri olduğunu söylemiştir: "*Eğer ben askerî hayatımda, Suriye ricat hareketini idare etmemiş olsaydım, belki de bu askerî manevrayı yapmama bu kadar kat'iyyetle cesaret edemezdim*" [1753]. Dolayısıyla Bilad-ı Şam'ın bırakılması sürecinin getirdiği sıkıntıların Sakarya Savaşı'ndaki "katkısını" gündeme getirmesi, bir bakıma bu coğrafyadan zihinsel olarak uzaklaştığını ve Anadolu'da kurulan yeni devletin inşasına odaklandığını göstermektedir.

Bu söyleşisinden bir yıl sonraki *Nutuk*'ta ise, Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesinden neredeyse hiç bahsetmediği görülmektedir. Öyle ki Mütareke döneminde Suriye'nin kuzeyinde Türk ve Kürt nüfusun çoğunlukta olduğu bölgeleri Osmanlı sınırları içinde tutmak için verdiği mücadeleyi gündeme getirmemiş; Güney Anadolu'nun durumunu anlatmakla yetinmiştir: "*İtlaf Devletleri, Ateşkes Anlaşması hükümlerine uyma gereği görmüyorlar*[*dı*]. *Birer temelsiz nedenle İtilaf donanmaları ve askerleri İstanbul'da, Adana ili Fransızların, Urfa, Maraş, Antep İngilizlerin eline geçmiş*[*ti*][1754]. Sevr Antlaşması'na ilişkin "*Akdeniz kıyısında, aşağı, yukarı, Karataş burnundan başlayarak Osmaniye, Bahçe, Gaziantep, Birecik, Urfa, Mardin ve Nusaybin'i epey güneyde ve Suriye topraklarında bırakan bir sınır*[dan]" ve Fransa'nın hakimiyet etki alanından söz ederken yalnızca Güney Anadolu'ya değinmesi[1755], Suriye'yi tamamen farklı bir uluslararası birim olarak algıladığını göstermektedir. Hatta tüm bu gelişmeleri irdelerken Kuzey Suriye'deki Türk ve Kürt bölgeleri bir yana, İskenderun'u dahi gündeme getirmemiştir.

Bu koşullarda Anadolu'ya gittiğini ifade eden Mustafa Kemal, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöktüğünü ve Samsun'a vardığında "*bağımsız yeni bir Türk Devleti kurmaya*" karar vermiş olduğunu söylemektedir[1756]. Dolayısıyla Mütareke döneminde fazla dile getirmediği amacını, Cumhuriyet yıllarında dışa vurduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan Mustafa Kemal'in bu tutumu, Arap

[1753] İnan, **age**, 114.
[1754] Atatürk, **Nutuk**, 25.
[1755] **age**, 568-570.
[1756] **age**, 33-34.

topraklarına yönelik bakışı bağlamında, Milli Mücadele dönemindeki söylemleriyle uyumludur. Hatırlanacağı gibi Erzurum Kongresi'nden itibaren temel amacının Anadolu'nun bağımsızlığını sağlamak olduğunu ve Bilad-ı Şam dâhil olmak üzere, Arap topraklarında yeniden siyasi hâkimiyet kurmayı amaçlamadığını vurgulamıştır.

Gelgelelim Milli Mücadele yıllarındaki Türkiye-Suriye işbirliği de *Nutuk*'ta konu edilmemiştir. Mustafa Kemal, Güney Anadolu'da Fransa'ya karşı yürütülen mücadelenin Maraş, Antep, Urfa ve Adana hattından bahsetmekle yetinmiştir[1757]:

> "Bildiğiniz gibi Maraş, Urfa, Antep'te başlangıçta İngiliz birlikleri vardı. Bu birlikleri Fransız askerleri değiştirdi. Fransızların girişini engellemeye çalıştık. Girdikten sonra önce siyasal girişimlerde bulunduk daha sonra savaşa başladık. […] Maraş ve Antep'te Kılıç Ali Bey'i ve Çukurova Bölgesi'nde de topçu binbaşısı Kemal ve Yüzbaşı Osman Tufan Beyleri göndererek sağlam örgütler kurma girişimlerine geçtik".

Mustafa Kemal'in bahsettiği "*sağlam örgütler kurma girişimi*" aslında Güney Anadolu ile sınırlı değil, Halep dâhil olmak üzere Kuzey Suriye'nin birçok bölgesini kapsayan bir planının uygulamaya geçirilmesidir. Hatta bu "teşkilatlanma" yalnızca Kuzey Suriye'de değil Bilad-ı Şam'ın tamamında faaliyet göstermiştir[1758]. *Nutuk*'un ilerleyen kısımlarında da Güney cephesinden ayrıntılı bir şekilde söz ederken Suriyeli direnişçilerle gerçekleştirilen ortak harekâtlara değinmemiştir[1759].

Mustafa Kemal'in Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesinden ve Milli Mücadele dönemindeki Türkiye-Suriye işbirliğinden bahsetmezken, Osmanlı'nın Avrupa topraklarının elden çıkmasından söz etmesi dikkat çekici bir başka ayrıntıdır[1760]:

> "Osmanlılar, göze aldıkları savaşın, genişliği oranında hazırlıklı ve önemli davranmadıklarından ve daha çok, duygularıyla tutkularının etkisi altında iş gördüklerinden Viyana'ya değin gitmelerine karşın, geri çekilme gereğinde kalmışlardır. Ondan sonra, Budapeşte'de duramadılar, geri çekildiler; Belgrat'ta da yenilip geri çekilme gereğinde bırakıldılar. Balkanlar'ı bıraktılar. Rumeli'den çıkarıldılar".

Mustafa Kemal'in *Nutuk*'ta Selanik'in kaybedilmesinden üzüntüyle bahsetmesi ise çarpıcıdır. "*Türklerin Rumeli'den çıkarılması*[*nı*]*, her Türkün yüreğinde sonsuz ve acım bir yıkım yarat*[*ığını*]" söyleyen Mustafa Kemal'in [1761] söylemlerine bakıldığında, sanki Bilad-ı Şam'ın hiçbir zaman Osmanlı'nın parçası olmadığı, buna

[1757] **age**, 226.
[1758] Cebesoy, **Milli Mücadele Hatıraları**, 354-357.
[1759] Atatürk, **Nutuk,** 364-365.
[1760] Mustafa Kemal bu konuşması, 1922'de Büyük Taarruzun gecikmesini eleştiren milletvekillerine yaptığı açıklamadan alıntıdır. Atatürk, **Nutuk**, 492.
[1761] Atatürk, **Nutuk**, 658.

karşın İmparatorluğun yalnızca Avrupa topraklarını kaybettiği izlenimi ortaya çıkmaktadır: "*Ne yazık ki, doğum yerim bugünkü sınırlar dışında kalmış bulunuyor. […] Ancak, bu böyle ise, bunda benim bir etkim ve suçum da yoktur. Bunun nedeni, bütün ülkemizi, ulusumuzu, dağıtıp yok etmek düşmanların bu işteki başarılarının biraz olsun önlenemeyişidir*"[1762].

Öte yandan Mustafa Kemal'in söylemlerinin satır aralarına bakıldığında, Birinci Dünya Savaşı'nın sonu ve Mütareke'nin başında Kuzey Suriye'de tutunma mücadelesini askeri ve siyasi hayatının önemli bir parçası olarak görmeye devam ettiği anlaşılmaktadır[1763]:

> […] Aralıksız bir seçim bölgesinde oturamamış isem o da bu yurda yaptığım hizmetler yüzündendir. [Eğer bir seçim bölgesinde otursaydım] Suriye'yi boşaltan orduların kalıntılarından Halep'te bir ordu kurarak düşmana karşı savunmamaklığım ve bugün ulusal sınırlar dediğimiz sınırları evrensel olarak saptamamaklığım gerekirdi."

Konuşmasının bu kısmına bakıldığında yine de Halep'te ordu kurduğunu söylemekle yetindiği ve Kuzey Suriye'nin bazı bölgelerini Misak-ı Milli içerisinde gördüğünden, hatta İskenderun meselesinden dahi bahsetmediği dikkat çekmektedir. Buna karşın Mütareke ve Milli Mücadele dönemindeki Bilad-ı Şam ve diğer Müslüman ülkelere ilişkin hatıralarının "sıcaklığını" koruduğu yine konuşmalarının satır aralarından anlaşılmaktadır: "*Ben sanıyordum ki bu hizmetlerimden dolayı ulusumun sevgisini ve yakınlığını kazandım. Belki bütün Müslümanlık dünyasının sevgisini ve yakınlığını kazandım*"[1764].

Mustafa Kemal'in bu "ufak hatırlatmalar" dışında Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesine ve Milli Mücadele dönemindeki Türkiye-Suriye işbirliğine değinmemesi, bu coğrafyaya yabancılaştığını göstermektedir. Mustafa Kemal, Falih Rıfkı ve Halide Edib gibi Bilad-ı Şam'a Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda yabancılaşmıştır. Ordusunu Nablus'tan Anadolu'ya çekerken Şerif Hüseyin isyanına katılan Araplarla mücadele ederken "Türklerin Araplarla paylaşacak bir şeyinin kalmadığına" inanmış olması

[1762] Mustafa Kemal'in konuşmasının bu kısmı, Aralık 1922'de Meclis'e verilen bir önerge ile ilgilidir. Bu önergede Türkiye'nin o günkü sınırları dışında doğan ya da seçim bölgesinde ikamet etmeyenlere milltevekilliği hakkı tanınmaması istenmiştir. Selanik doğumlu Mustafa Kemal, bu önergenin kendisini Meclis'ten uzak tutmaya yönelik bir girişim olduğunu ifade etmektedir. Atatürk, **Nutuk**, 449-550.

[1763] Atatürk**, Nutuk,** 550.

[1764] Buradaki "*sanıyordum ki*" ifadesi, Ararlık 1922'de kendisinin milletvekilliğini düşürmek isteyenlere karşı gösterdiği tepkiyi ironik bir şekilde dile getirmesiyle ilgilidir. Bu ifade halkın ve İslam dünyasının sevgisini kazandığına dair şüphesi olduğu anlamına gelmemektedir. Atatürk, **Nutuk**, 550.

muhtemeldir. Diğer taraftan Milli Mücadele yıllarındaki Türk-Arap işbirliğine ve İskenderun Sancağı meselesine değinmemesi, *Nutuk*'taki söylemlerinin yalnızca yabancılaşma ile ilişkili olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu tutumunun ardında "yabancılaşmanın" yanı sıra iki neden bulunmaktadır. Birincisi bu dönemde iyi ilişkiler kurmaya çabaladığı İngiltere ve Fransa'yı gözeten ihtiyatlı bir dil kullanmayı tercih etmektedir. Beyrut Konsolosluğu görevine başlarken Feridun Cemal Erkin'e verilen talimatlar bu tutumun arka planını açıklamaktadır[1765]:

> "Türk Hükümeti, Fransa ile bir ihtilâf çıkarmamak endişesiyle, mandater devlete, Sancak idari özerkliğinin lafız ve ruhundan uzaklaşan tedbir ve kararlarına karşı çıkmaktan dikkatle çekinmiş ve hatta ben de dahil, Beyrut'a gönderilen Başkonsoloslarına, görevlerinin çevresi içinde bulunmasına rağmen, Sancak'ı ziyaret etmekten kaçınmaları hakkında talimat vermişti."

İkincisi bir önceki bölümde değinildiği gibi, Bilad-ı Şam ülkelerinin bağımsızlığını desteklemekle birlikte Türkiye'nin bu konuda herhangi bir girişimde bulunacağına yönelik bir izlenim yaratmak istememektedir. Çünkü bu yönde bir siyasi tutum hem Türkiye'nin irredantist bir yaklaşıma sahip olduğunu gündeme getirecek, hem de Bilad-ı Şam ülkelerinin Türkiye'nin "gücünü aşan bir beklentiye" girmesinin önünü açacaktır. Bu nedenle, Mustafa Kemal bu ülkelerin bağımsızlıklarını kendi çabalarıyla kazanması gerektiğini düşünmüştür.

Sonuç olarak Refik Halid ve Halide Edib'in "kaybedilen topraklara" ilişkin yirmili yıllarda yaptıkları değerlendirmeler, Bilad-ı Şam coğrafyasına yabancılaşma süreci içerisinde olduklarına işaret ederken, Mustafa Kemal ve Yusuf Akçura'nın bu topraklara zaten yabancılaşmış olduğu anlaşılmaktadır. Cumhuriyet döneminin devletçilik ve milliyetçiliği teşvik eden siyasi atmosferi Mustafa Kemal'in politikalarına yansırken, Akçura'nın hâlihazırda var olan hissiyatına meşru bir zemin kazandırmıştır. Aynı şekilde Refik Halid ve Halide Edib'in Bilad-ı Şam'a yabancılaşma sürecini besleyen temel motivasyon kaynağı, otuzlu yıllarda daha da belirginleşecek olan devletçilik ve milliyetçiliğin yükselişidir.

6.2.Otuzlu Yıllarda İnkılapçılık, Revizyonizm ve Bilad-ı Şam'a Bakış

Bu dönemde uluslararası sistemde siyasi hâkimiyet mücadelesinin devam ettiği ve savaş sonrası düzenin "koruyucusu" olan İngiltere ile Fransa'ya ve onların temsil ettiği liberal demokrasiye meydan okumaların ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle

[1765] Erkin, **age**, 86.

Birinci Dünya Savaşının mağlubu Almanya'nın uluslararası statükoya yönelik itirazları artmakta,[1766] ayrıca Doğu Akdeniz'de İtalya'nın askeri müdahaleleri ve uluslararası sistemin temel prensiplerini reddeden Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) tutumları, ufukta yeni bir savaşın belirdiğini göstermektedir[1767].

Uluslararası sistemde yeni kırılmalar yaşanırken, Türkiye otuzlu yıllarda güçlü bir devletçilik modeli benimsemiştir. Buna paralel olarak ulus devlet projesinin güçlenerek devam ettiği söylenebilir. Bu duruma işaret eden temel gelişme ise milliyetçilik ve devletçilik anlayışının iç içe geçerek siyasi alana hâkim olmasıdır. Milliyetçiliğin ve devletçiliğin güçlenmesinde uluslararası konjonktürün etkili olduğunu ileri sürmek mümkündür[1768]. Nitekim 1929 yılındaki küresel ekonomik bunalım, Locarno Paktı ile inşa edilmeye çalışılan uluslararası iş birliğinin zayıflamasına ve korumacılık politikasının ortaya çıkmasına neden olmuştur[1769]. Diğer taraftan dünya genelinde olduğu gibi[1770] Türkiye'de basının ve iletişim kanallarının kitleselleşmesi, milliyetçilik ve devletçilik fikrinin yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Aynı zamanda Türkiye'nin Lozan Antlaşması'nın şartlarından birisi olan beş yıllık gümrük yasağının kalkmasıyla beraber korumacı ve devlet yatırımlarına dayalı kalkınmacı bir ekonomi siyaseti izlemeye başlaması[1771] devletçilik anlayışının güçlenmesini sağlayan bir başka etkendir.

Devletçilik ve milliyetçilik, ulusal kimlik bağlamında homojenleşmeyi ve "sınırın ötesindekini" dışarıda bırakma eğilimini kuvvetlendimiştir. Bu dönemde Halkevlerinin kurulması ve tarihin yeniden "yorumlanmasına" yönelik faaliyetler bu yapısal dönüşümü hızlandırmayı amaçlamıştır. Tarih yazımında Anadolu'daki Osmanlı ve Selçuklu geçmişi geri plana atılarak, Türklerin Orta Asya kökeninin öne çıkartılması otuzlu yıllardaki ulus devlet inşasının içeriğini yansıtmaktadır[1772]. Bu faaliyetlerin de katkısıyla güçlenen territoryal milliyetçilik, Cumhuriyet seçkinlerinin

[1766] Gönlübol, Sar, **age**, 89.
[1767] Özellikle Ağustos 1939'da Almanya ile Sovyetler Birliği arasında imzalanan Dostluk ve Saldırmazlık Paktı, Türkiye'yi endişelendirmiştir. Sönmezoğlu, **İki Savaş Sırası ve Arasında Türk Dış Politikası (1914-1945)**, 5.
[1768] Köker, **age**, 200.
[1769] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 47; Gönlübol, Sar, **age**, 89.
[1770] Hobsbawm, **age**, 170.
[1771] Oran, "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Dönemin Bilançosu", 247.
[1772] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 13-15. 1932'deki Birinci Türk Tarih Kongresi'ndeki konuya ilişkin tartışmalar için bkz: Ersanlı, **age**, 126-157.

kendilerini "ötekiden" keskin bir şekilde ayırmasına neden olmuştur. Diğer taraftan bu milliyetçilik anlayışı içe dönük olup yayılmacı bir nitelik taşımamaktadır[1773].

Türkiye'deki bu yapısal dönüşüm seçkinlerin söylemine de yansımıştır. Wilson prensiplerine dayalı uluslararası sistemin bir ürünü olan ve kendisini öteki ile birlikte tanımlayan milliyetçilik anlayışı, bazı seçkinlerin Osmanlı coğrafyasında yaşayan toplumlara yönelik olumsuz ifadeler kullanmasının nedeni olarak değerlendirilebilir[1774].

Dünya siyasetindeki bu gelişmelere paralel olarak aynı eğilimin Arap toplumlarında da ortaya çıktığını söylemek mümkündür. İngiltere ve Fransa'nın mandası olan ülkelerde bağımsızlık mücadelesinin yanı sıra yeni bir tarih yazımı ve ulusal bilinç yaratmaya yönelik faaliyetler yoğunlaşmış ve Osmanlı geçmişinden uzaklaşma anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Bu anlayış çerçevesinde Türklerin "öteki" olarak kabul edilmesi Türkiye'deki dönüşümü tetikleyen benzer bir arayışın Arap ülkelerinde de var olduğunu göstermektedir[1775]. Diğer taraftan otuzlu yıllarda Türk-Arap ilişkilerinin tek boyutta değerlendirmek doğru bir yaklaşım olmayabilir. Birçok Arap ülkesinin modernleşme yolunu benimsemesi [1776], Türk-Arap ilişkilerinde yakınlaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bir başka ifade ile Türkiye ve birçok Arap ülkesi farklı ulusal kimliklerle "ortak medeniyetin" bir parçası olma idealini paylaşmıştır.

Otuzlu yıllarda Türkiye'nin dış politikası genel olarak Batı Avrupa'nın liberal demokratik ülkelerine yakınlaşma stratejisi üzerine kurulmuştur. Bu politikanın nedenlerinden bir tanesi Türkiye'deki yeni rejimin İngiltere ve Fransa'yı uluslararası sistemin egemen ülkeleri olarak görmesidir. İkinci neden ise Türkiye'nin bu dönemde uluslararası statükonun korunmasını istemesidir[1777]. Bunun nedenlerinden birisi revizyonist İtalya'nın Doğu Akdeniz'e yönelik yayılmacı politikasıdır. Dolayısıyla Almanya ve İtalya'nın revizyonist politikaları karşısında Türkiye kendi güvenliği için statükocu İngiltere ve Fransa'ya yakınlaşma ihtiyacı hissetmiştir[1778]. Yeni bir dünya savaşının ortaya çıkma ihtimalinin yükseldiği yıllarda Türkiye'nin

[1773] Oran, "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Dönemin Bilançosu", 249-250.
[1774] Hobsbawm, **age,** 162.
[1775] Kemal Karpat'a göre Arap ülkelerinde "Türk karşıtlığı" mandacı ülkeler tarafından bilinçli olarak teşvik edilmiştir. Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**,256. Aslında bu düşünce 19. yüzyılın ikinci yarısında Arap milliyetçiliğinin filizlenmesiyle beraber başlamıştır. Tauber, **age,** 9.
[1776] Karpat, **Türk Dış Politikası Tarihi**, 190.
[1777] Gönlübol, Sar, **age,** 91.
[1778] Oran, "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Dönemin Bilançosu", 253-254.

yeniden işgal edilme veya saldırıya uğrama kaygısı taşıdığı anlaşılmaktadır. 1934'te Türkiye'nin kendisi gibi İtalyan yayılmacılığından endişe eden Yunanistan, Yugoslavya ve Romanya ile imzaladığı Balkan Paktı[1779], 1936 da imzalanan Montrö Boğazlar Sözleşmesi [1780] ve 1939'da imzalanan Türkiye-İngiltere-Fransa dostluk antlaşması [1781] bir bakıma Türkiye'nin İtalyan yayılmacılığına karşı gösterdiği reaksiyonla bağlantılı olarak değerlendirilebilir. Özetle Türkiye'nin otuzlu yıllarda Bilad-ı Şam coğrafyasının mandater ülkeleriyle ilişkilerine özen gösterdiğini ileri sürmek mümkündür.

Diğer taraftan Türkiye'nin otuzlu yıllarda Bilad-ı Şam coğrafyasındaki Manda rejimlerini sorunsallaştıran söylemlerini arttırdığı görülmektedir. Özellikle Suriye'nin bağımsızlığını temenni eden açıklamalar hükümet üyeleri tarafından dile getirilmiştir[1782]. Bu ülkelerdeki isyanların ivmesini arttırdığı 1937 yılında, Suriyeli mültecilerin kabul edilmesi [1783] ise Türkiye'nin bağımsızlık hareketlerine yönelik desteğinin bir göstergesi olarak okunabilir. Bu durumun üç temel nedeninden söz etmek mümkündür. Birincisi Suriye ve Lübnan'daki Fransız manda yönetiminin otuzlu yıllarda giderek zayıflamasıdır. 1936 da Fransa'nın Suriye ile bir "egemenlik anlaşması" imzalayarak bu ülkenin bağımsızlığını tanıma yolunda adım atması[1784], bu durumun göstergeleri arasında sayılabilir. Yirmili yıllarda olduğu gibi himaye ve Manda rejimlerini yakın çevresinde istemeyen Türkiye'nin, bu gelişmeyi memnuniyetle karşıladığı söylenebilir. İkincisi yine yirmili yıllardaki Suriye politikasının bir uzantısı olarak kabul edilebilecek İskenderun Sancağı meselesidir. Türkiye'nin söylem ve pratik olarak Suriye bağımsızlığına destek veren bir tutum izlemesi, Fransa'yı Sancak konusunda "sıkıştırma" siyasetinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Üçüncü neden ise Türkiye'nin İslam dünyasında kendisi gibi "modern ulus devletlerin" çoğalmasını desteklemesidir. Böylelikle Türkiye bu alandaki yalnızlığından kurtulacak, izlediği yolun "doğruluğu" diğer Müslüman

[1779] Fırat, "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Yunanistan'la İlişkiler", 351.
[1780] Kudret Özersay, "Göreli Özerklik:1: 1923-1939: Montreux Boğazlar Sözleşmesi", ed. Baskın Oran**, Türk Dış Poitikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (1919-1980)**, 7. bs. (İstanbul: İletişim, 2003): 370-371.
[1781] İlhan Uzgel, "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Batı Avrupa'yla İlişkiler", 276.
[1782] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 197.
[1783] **age**, 198.
[1784] Bu anlaşmaya göre Suriye'nin bağımsızlığı Fransa tarafından kabul edilecek ve Suriye MC üyesi olacaktır. Bunun karşılığında Fransa bu ülkede askeri üsler bulundurma hakkına sahip olacaktır. Bu anlaşmanın imzalanmasında sosyalist Leon Blum'un iktidara gelmesi etkili olmakla birlikte, 1938 yılında iktidarın yeniden değişmesi Fransa-Suriye ilişkilerinin bozulmasına neden olmuştur. Cleaveland, **age**, 250.

ülkeler tarafından da tasdik edilecektir. Türkiye'nin Bilad-ı Şam politikasında belirleyici olan bu son etken, yeni rejime yakın olan seçkinler tarafından da tartışılacak, Türkiye'nin sömürgeleştirilen ve manda rejimi ile idare edilen Müslüman toplumlar için bir rehber olabileceği ifade edilecektir.

Bu dönemde Bilad-ı Şam'da ise Manda yönetimleri sorunlu bir şekilde varlıklarını sürdürmeye devam etmektedir. Özellikle yukarıda kısaca değinildiği gibi Fransa, Suriye milliyetçilerini baskılama poltikasında başarısız olmuştur. Lübnan'ı henüz Manda rejiminin kurulduğu ilk aylarda Suriye'den ayıran Fransa, Suriye'nin geri kalanını da etnik ve dini temele dayanan beş siyasi birime bölmüş; ancak Suriyeli Arapların tepkisini kontrol edemediği için çaresizce ülkeyi yeniden birleştirme yoluna gitmiştir. Ne var ki bu sefer ülkenin kuzeyindeki Hristiyan ve Kürt gruplar ile kendilerine "devlet tahsis edilen" Alevi ve Dürzîler yeniden birleşmeye karşı çıkmış; Sünni Araplarla birlikte yaşamayı reddettiklerini ilan etmişlerdir. Hatay meselesi de eklenince Suriye'deki siyasi durum Fransa için çözülmesi zor bir problem halini almıştır. 1936'da Suriye'nin bağımsızlığını öngören anlaşmanın imzalanmasının ardından ülkede farklı etnik ve dini gruplar arasındaki şiddetin dozu giderek yükselmiştir[1785].

Otuzlu yıllarda Bilad-ı Şam'a yönelik değerlendirmeler, büyük ölçüde yirmili yıllardaki tartışmaların devamı niteliğindedir. Yirmili yıllarda Bilad-ı Şam'a yönelik seçkinlerin bakışını şekillendiren sömürgecilik tartışmaları otuzlu yıllarda da aynı işlevi görmeye devam etmiştir. Bununla birlikte, sömürgecilikle birlikte ele alınan Hilafet meselesinin yerini Doğu Akdeniz'de yaşanan siyasi gelişmeler almıştır. Sömürgecilik ve Doğu Akdeniz'in güvenliği tartışmaları Türkiye'nin bazı Arap ülkeleri ile yakınlaşmasını teşvik etmiştir[1786]. Ayrıca otuzlu yılların ikinci yarısından itibaren Hatay sorunu Bilad-ı Şam'a yönelik değerlendirmeler bağlamında yeni bir başlık olarak ortaya çıkmıştır. Son olarak yirmili yıllarda olduğu gibi otuzlu yıllarda da "kaybedilen topraklar" algısının seçkinlerin Bilad-ı Şam'a yönelik bakışı hakkında ipucu vermeye devam etmektedir. Bu nedenle otuzlu yıllarda yapılan tartışmalar "Kaybedilen Topraklar" başlığıyla yeniden ele alınacaktır.

Bilad-ı Şam'a ilişkin değerlendirmelerini göz önünde bulundurarak seçkinleri üç farklı gruba ayırmak mümkündür. Birinci gruptaki seçkinler Bilad-ı Şam

[1785] Altuğ, **agm**, 84.
[1786] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 255.

coğrafyasında Türkiye'nin yeniden siyasi hâkimiyet kurabileceğine inanmaktadır. Bu seçkinlerin perspektifi uluslararası statüko ile çatışmadan bölgesel bir revizyonizm arayışı olarak nitelenebilir. Söz konusu yaklaşım bu çalışmada "bölgesel revizyonizm" olarak kavramsallaştırılmıştır. Hüseyin Cahit Yalçın bu gruptaki seçkinlerin başında gelmektedir.

İkinci gruptaki seçkinler ise uluslararası statükonun korunmasını savunmakta, Türkiye'nin yakın coğrafyasının da bu statükoya dâhil olmasını istemektedir. Diğer taraftan bu gruptaki seçkinler, sömürgelerin "özgürleşmesi" ve Avrupa devletler sistemine entegre olması taraftarıdır. Çünkü sömürgeciliğin ortadan kalkması Türkiye'nin çıkarına olacaktır. Bunun için sömürgeler Türkiye'yi örnek alarak bağımsızlıklarını kazanabilir ve modern dünyanın bir parçası haline gelebilir. Bu yaklaşım ise bu çalışma çerçevesinde "bölgesel inkılâpçılık" olarak kavramsallaştırılmıştır. Falih Rıfkı Atay ve Mustafa Kemal Atatürk bu grubun önde gelen temsilcisidir.

Üçüncü gruptaki seçkinler ise bölgesel inkılâpçılık anlayışına yakın olmakla birlikte, yakın coğrafyasındaki şartların Türkiye'nin lehine değişmesi durumunda Bilad-ı Şam gibi "kaybedilen topraklarda" yeniden etkinlik kurulabileceğine inanmaktadır. Dolayısıyla bu seçkinlerin bölgesel revizyonizme eğilim gösterdiklerini söylemek mümkündür. Refik Halid Karay bu gruba dâhil olan seçkinlerin arasında yer almaktadır.

6.2.1. Kaybedilen Topraklar: Belirginleşen Sınırlar, Ulusçuluk ve Bilad-ı Şam Algısı

Atatürk'ün biyografisini yazan Andrew Mango, İstanbul'un İngiltere başkonsolosu Alexander Telford Waugh'un izlenimlerini alıntılayarak, otuzlu yılların başındaki Türkiye'nin dönüşümünü özetletmiş; bir bakıma devletçilik ve milliyetçilik politikasının resmini çizimiştir. Waugh'un ifadeleri "*belirginleşen sınırlara*" ve "*ulusçulğun*" artan etkisine ışık tutmaktadır[1787]:

> "İstanbul ticaret limanı gibi Türkiye'nin paha biçilmez bir değeri, kısmen yabancı girişimlere duyulan kıskançlık, kısmen de bu kentin ulusal mücadeleye katılmamış olması nedeniyle bilinçli olarak feda edildi. Gemi kömürü ticareti Pire limanına geçti ve yabancı bandıralı

[1787] Mango, **age**, 453.

gemilerin uygulamaları öylesine sıklaştırıldı ki, Boğazlardan geçen kaptanlar polis korkusuyla İstanbul limanına yaklaşmaktan kaçınıyorlar."

Bu siyasal ve ekonomik dönşümün çerçevesinde, seçkinlerin Bilad-ı Şam coğrafyasına bakışını anlamak için Birinci Dünya Savaşı'nda kaybedilen bu toprakları geriye dönük olarak nasıl değerlendirdikleri tartışılabilir. Bu çerçevede öncelikli olarak Birinci Dünya Savaşı sırasında Bilad-ı Şam'da bulunan seçkinlerin bu coğrafyadaki tecrübelerini otuzlu yıllarda nasıl yansıttıklarına bakılacaktır. İkinci olarak Refik Halid gibi bu dönemde Bilad-ı Şam coğrafyasında bulunan seçkinlerin bu coğrafya ile ilgili güncel değerlendirmelerine başvurulacaktır. Böylelikle yirmili yıllardaki düşünceleri göz önünde bulundurularak, seçkinlerin "kaybedilen topraklar" algısındaki süreklilik ve kopuşlar irdelenecektir.

Geriye dönük değerlendirmeler yapan seçkinlerin başında Birinci Dünya Savaşı sırasında Bilad-ı Şam coğrafyasında bulunan Falih Rıfkı gelmektedir. Otuzlu yıllardaki siyasi konjonktürün Falih Rıfkı'nın Bilad-ı Şam coğrafyası ile ilgili geriye dönük değerlendirmelerini etkilediği görülmektedir. Yeni rejimi destekleyen seçkinlerden birisi olan Falih Rıfkı, bu konjonktürün de etkisiyle Türkiye'deki ulus inşasına ve Anadolu merkezli yeni bir medeniyetin oluşturulmasına odaklanmıştır. Bu durum, Falih Rıfkı'nın Bilad-ı Şam coğrafyasında yaşadığı hayal kırıklıklarını ve Araplara yönelik olumsuz bakışını vurgulamasını kolaylaştıran bir etken olmuştur. Bu hayal kırıklığının ve Araplara yönelik olumsuz bakışının niteliği, yazdığı makalelerden ve Cumhuriyet döneminde yayımladığı *Zeytindağı* kitabındaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Zira Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yazmış olduğu *Ateş ve Güneş* kitabının aksine, otuzlu yıllardaki makaleleri ile *Zeytindağı* kitabında bu coğrafyada yaşananlarla ilgili öfkeli ifadeler kullandığı görülmektedir[1788].

Falih Rıfkı, *Zeytindağı* kitabında, Birinci Dünya Savaşı'nda Bilad-ı Şam coğrafyasının kaybedilmesinin nedenlerini tartışmıştır. Falih Rıfkı'ya göre Osmanlı'nın Bilad-ı Şam coğrafyasını kaybetmesinin nedenlerinin başında bu coğrafyayı "sömürgeleştirememesi veya vatanın bir parçası haline getirememiş" olması gelmektedir. Bu topraklarda merkezi otoritesini etkin bir şekilde kullanamadığı için, Anadolu'nun enerjisi, kaynakları ve insanları bu coğrafyada israf edilmiştir. Falih Rıfkı'ya göre, bu israfın sorumlularından birisi devletin merkezi otoritesini Araplara kabul ettiremeyen Osmanlı idaresidir. Osmanlı idaresinin zaafları

[1788] Şirin, **age**, 78-79.

bu bölgenin Birinci Dünya Savaşı'ndan çok önce İmparatorluktan uzaklaşmasına neden olmuştur[1789]. Öyle ki, Birinci Dünya Savaşı sırasında Kudüs sokaklarında dolaşan Osmanlı subaylarının turistten bir farkı bulunmamaktadır. Floransa ne kadar Osmanlı'ya aitse Kudüs'te o kadar Osmanlıdır[1790]. Falih Rıfkı'ya göre, "*Osmanlı İmparatorluğu buralarda, ücretsiz tarla ve sokak bekçisi*" haline gelmiştir[1791]. Halep, Şam, Beyrut ve Kudüs kâğıt üzerinde Osmanlı'ya aittir ancak Türklere yabancıdır. Cemal Paşa'nın ise, Kudüs'te, Şam'da, Beyrut'ta ve Halep'te bulunduğu zamanlarda işgal ordusu komutanından bir farkı yoktur [1792] . Falih Rıfkı'nın bu değerlendirmelerinde *ödünç alınmış kolonyalizm* olarak tanımlanan oryantalist ve modernleşmeci anlayışın izleri görülmektedir. Buna bağlamda, Osmanlı'nın son elli yılında hâkim olan bu anlayış [1793], Falih Rıfkı'nın bakış açısına göre başarısız olmuştur.

Falih Rıfkı savaş sırasında, "yabancılık çektiği" Bilad-ı Şam coğrafyasının savunulabileceğine dair bir umuda sahip olduğunu ifade etmesi ise başka bir tartışmayı ortaya çıkarmaktadır. Savaşın başlangıcında Bilad-ı Şam toprakları üzerindeki Osmanlı bayrağının varlığından duyduğu memnuniyeti hatırlatması, Falih Rıfkı'nın Osmanlı memleketi algısını sorunsallaştırmaktadır[1794]:

> "Zeytindağı'nın tepesindeyim. Lut denizine ve Gerek dağlarına bakıyordum. Daha ötede, Kızıl denizin bütün sol kıyısı, Hicaz ve Yemen var. Başımı çevirdiğim zaman Kamame'nin kubbesi gözüme çarpıyor. Burası Filistin'dir. Daha aşağıda Lübnan var; Suriye var; bir yandan Süveyş Kanalına, öbür yandan Basra körfezine kadar çöller, şehirler ve hepsinin üstünde bizim bayrağımız! Ben bu büyük imparatorluğun çocuğuyum."

Falih Rıfkı'nın geriye dönük olarak bu coğrafyanın İmparatorluğun bir parçası olması ile övünmesi, diğer taraftan aynı coğrafyada yabancılık çekmiş olduğunu belirtmesi, Bilad-ı Şam'ı "Osmanlı memleketi" içerisinde farklı bir statüde konumlandırdığını göstermektedir. Bir başka ifade ile Falih Rıfkı, geçmişe baktığında Bilad-ı Şam'ı "Türklerin anavatanı" olan Anadolu'dan farklı görmektedir [1795]. Falih Rıfkı'ya göre Bilad-ı Şam coğrafyası Osmanlı'nın siyasi hâkimiyeti altında olan "yabancı topraklardır". Bu toprakların savunulmasının ise II.

[1789] **age**, 82
[1790] Atay, **Zeytindağı**, 42.
[1791] **age**, 44.
[1792] **age**, 45.
[1793] Deringil, "Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 167.
[1794] Atay, **Zeytindağı**, 42.
[1795] Falih Rıfkı, II. Meşrutiyet döneminde Anadolu'yu "Türklerin anavatanı" olarak görmeye başlamış ve Anadolu'yu Osmanlı'nın diğer topraklarından farklı bir konuma yerleştirmiştir. Şirin, **age**, 56-58.

Abdülhamid döneminde ortaya çıkan *ödünç alınmış kolonyalizm* yaklaşımını anımsatan "*sömürgeleştirmek*" veya "*vatanlaştırmak*" politikası ile mümkün olabileceğini ileri sürmektedir[1796]. Bu bağlamda kendisini "*İmparatorluğun çocuğu*" olarak tanımlarken açığa vurduğu gibi bu coğrafyaya yönelik düşüncelerinde savrulma içerisinde olduğunu belli etmekte, Bilad-ı Şam'ın Osmanlı vatanının bölünmez bir parçası olması ile bu toprakların İstanbul ve Anadolu'nun sömürdüğü yabancı topraklar olarak tanımlanması arasında bocaladığı fark edilmektedir.

Osmanlı'nın Bilad-ı Şam coğrafyasındaki merkezi otoritesini kuvvetlendirememesi, Falih Rıfkı'ya göre, Birinci Dünya Savaşı'ndaki çabaların "boşa gittiği" anlamına gelmektedir. Falih Rıfkı *Zeytindağı'nda*, İmparatorluğun Bilad-ı Şam coğrafyasında enerjisini israf ettiğini savunurken, bu enerjinin Anadolu'nun kalkınması için kullanılmış olması halinde Birinci Dünya Savaşı'ndaki sorunların yaşanmamış olabileceğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşım, Falih Rıfkı'nın geriye dönük olarak Bilad-ı Şam'ı Osmanlı ülkesi içerisinde farklı konumlandırdığını gösteren bir başka ayrıntı olarak öne çıkmaktadır.

Falih Rıfkı, her ne kadar Şam, Beyrut ve Kudüs gibi merkezi yerleşim yerlerinin doğal güzelliklerine özlem duysa da[1797], kendisinin bu coğrafyaya hissettiği yabancılık duygusu ifadelerinden belli olmaktadır. Savaşın sonunda yaşanan bozgun sırasında Şam istasyonunda bırakılan "*içi mecidiye dolu son vagon*"[1798] vurgusunu ise bu coğrafyayı savunmak için yapılan ve boşa giden harcamaların boyutlarını aktarmak için yaptığı söylenebilir. Falih Rıfkı'ya göre Cemal Paşa'nın imar faaliyetleri de "*şimdi bizim olmayan topraklar üzerinde kaybolup gitmiş*;"[1799] bu coğrafyaya akıtılan erzak, silah ve altınlardan geriye, "*Türk çocuğunun isimsiz, nişansız mezarından başka bir şey kalma*[*mıştır*]"[1800]. Osmanlı'nın son yıllarında "*Ticaret, kültür, çiftlik, endüstri, binalar her şey Araplar*[*a*] *veya başka devletler*[*e*]"

[1796] Atay, **Zeytindağı**, 44-45.
[1797] Atay, **Zeytindağı**, 107. Falih Rıfkı'nın özellikle Kudüs'e duyduğu özlem ilerleyen yıllarda daha belirgin hale gelmiştir. *Zeytindağı*'na 1956 yılında yazdığı önsözde, İsrail'e yaptığı ziyaret sırasında canlanan hatıralarını naklederken kullandığı ifadeler bu çerçevede değerlendirilebilir: "*Şimdi, Yahudi Kudüs'ün köşesinden, ta uzakta, büsbütün ormanlaşan tepedeki beyaz hayaletini seyrediyorum. Şehrin Arap bölgesinde. Aramızda birbiri ile kanlı bıçaklı iki devletin yasakçıları var. Kırk yıl önce orada, tunç bir tepsi üstüne tokmağını vurarak bizi öğle ve akşam yemeklerine çağıran, aramızda "Davulcu" diye andığımız solgun yüzlü şivesteri, eğer gidebilirsem, hemen karşımda bulmamak bana imkânsız gibi geliyor. Hatıralar, gençlik hatıralarım! Sanki oraya kapanıp kalmışlar da kapıyı açınca neşeli mektep çocukları gibi birer birer dışarı fırlayacaklar, boynuma sarılacaklar!*" Atay, **Zeytindağı**, 5.
[1798] Atay, **Zeytindağı**, 92.
[1799] **age**, 96.
[1800] **age**, 113.

aittir, Türklerin ise bir tek jandarması vardır[1801]. Falih Rıfkı'ya göre, yalnızca jandarma ile Bilad-ı Şam coğrafyasında etkin bir siyasi idare oluşturmak mümkün olmamıştır. Bunun nedeni de "korkunun" merkezi otoritenin işlevselliği açısından yeterli bir araç olmamasıdır: *Suriye'de bizim ne kadar temelsiz olduğumuzun en iyi misali nedir, bilir misiniz?* […] *Şu sekiz yaşındaki çocuğun, korkudan bana selam duruşu*" [1802]. Birinci Dünya Savaşı sırasında Bilad-ı Şam'da bulunan Halide Edib ve Erkânı Harbiye Reisi Ali Fuad [Erden] arasındaki bir diyalog da aynı meseleye işaret etmektedir. Ali Fuad Bey, Halide Edib'e çocukların askerlere selam vermesinin Osmanlı'nın yanlış idaresinin bir ürünü olduğunu söylemiştir: "*Çocukların bu selâmı idaremizin yanlış bir tarafını gösteriyor. Bizim varlığımızdan haberdar olmaları lâzımdı*" [1803]. Aynı düşüncenin 1913 yılında Yusuf Akçura tarafından da dile getirildiğini hatırlatmak uygun olabilir. Akçura Bilad-ı Şam'a yaptığı ziyaret sırasındaki izlenimlerini aktardığı makalelerinde, Osmanlı'nın bu coğrafyada siyasi ve ekonomik hâkimiyet oluşturamadığını, yalnızca güç kullanarak düzeni korumaya çalıştığını ifade etmiş; ortaya çıkan otorite boşluğunun Batılı devletler tarafından istismar edildiğini belirtmiştir[1804].

Diğer taraftan Arapları güç kullanarak "hizaya sokma" politikasının yanlışlığını yalnızca Yusuf Akçura, Ali Fuad Bey ve Falih Rıfkı gibi seçkinler tartışmamıştır. Benzer bir düşünce II. Abdülhamid döneminin seçkinlerinden Osman Hamdi Bey tarafından da yaklaşık kırk yıl kadar önce dile getirilmiş; Arap vilayetlerindeki yerel yöneticilerin halkı güç kullanarak hizaya sokmaya çalıştığını belirtmiştir. Osman Hamdi Bey'e göre Arap vilayetlerindeki yerel halkı güç kullanmak ve korkutmak suretiyle merkezi otoriteye boyun eğdirmek mümkün değildir[1805]. Dolayısıyla Falih Rıfkı'nın geriye dönük değerlendirmelerinde Osman Hamdi Bey'in Arap vilayetlerine ilişkin tespitleri ile aynı sonuca ulaştığını ileri sürmek mümkündür. Falih Rıfkı, Osman Hamdi Bey'in kırk yıl önce söylediği gibi bu coğrafyanın imar edilerek "ehlileştirilmesini", Arap halkının eğitilerek Osmanlı'ya olan sadakatlerinin güçlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak İmparatorluk bunu başaramamış ve

[1801] **age,** 43.
[1802] **age**, 94.
[1803] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 106.
[1804] Akçura, **Suriye ve Filistin Hatıraları**, 40-41. (Yusuf Akçura, "Suriye'en IV", **Vakit**, 7 Mayıs 193).
[1805] Deringil, "'Hal-I Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 198.

bu topraklara yabancılaşmıştır. Bir başka ifade ile Osmanlı bu coğrafyada "*İmparatorluk sanatını işleyememiştir*"[1806].

Falih Rıfkı'ya göre, Osmanlı'nın merkezi otoritesini inşa edemediği Bilad-ı Şam coğrafyası, İttihatçı liderlerin aldığı yanlış kararlarla İmparatorluk için tükenişin merkezi olmuştur. Falih Rıfkı, Enver Paşa'nın "boş hayalleriyle" savaşa giren Osmanlı'nın kendisine yabancı bir coğrafyada, yabancı bir halkın arasında kendisini tükettiğini ifade ederken bir taraftan da bölge insanına tepkisini dile getirmiştir. Bu düşüncesini ifade ederken Osmanlı'nın uygulamaya çalıştığı politikayı "*İslam Emperyalizmi*" olarak nitelendirmesi ise dikkat çekicidir[1807]:

> "Siz, Peygamber torunlarının ateş ve açlık çember içinde, bir hurma kurusu bulamayıp derinize yapışmış ölürken, Anadolu çocukları iskorpitten çürüyüp düşen ağızlarının yaraları içinde kavrulmuş çekirge çiğnemeye çalışarak, Fatma'nın, Ebubekir'in, Ömer'in ve Muhammed'in sandukalarını savunacaklar[…] Ta, Şam'a kadar üç gün üç gece süren demiryolunun iki tarafını Anadolu Türkleriyle kuşatacağız. Arap kesesine Anadolu altını ve Arap kursağına Anadolu'nun rızkını akıtacağız[…] Şaka değil, İslam emperyalizmi yapıyoruz. Arap cenbiyeleriyle (hançer) bağırsakları deşilerek, etleri çöl güneşinden kavrulmuş olanlar! Sizler, ey Sarıkamış'ın buz dağı üstünde donmuş olanların kardeşleri, siz hep pomadlı bir yüz derisinin kapladığı boş bir kafanın içindeki bomboş bir hayalin kurbanları değil misiniz?"

Osmanlı'nın "*İslam Emperyalizmi*" politikasının başarısız olması ve "sömürgeleştirilemeyen/vatanlaştırılamayan yabancı toprakların kaybedilmesinin" ardından, Türklerin kendi öz vatanlarına yönelme zamanı gelmiştir. Falih Rıfkı'ya göre Bilad-ı Şam toprakları savunulmaya çalışılırken Anadolu "terk edilmiştir". Falih Rıfkı, bu durumun kendisinde yaratmış olduğu suçluluk duygusunu aktarmaktadır: "*Anadolu hepimize hınç, şüphe ve güvensizlikle bakıyor. Yüz binlerce çocuğunu*

[1806] Atay**, Zeytindağı**, 46.

[1807] Atay**, Zeytindağı**, 42. Falih Rıfkı'nın Enver Paşa'ya olan öfkesinin temelinde Birinci Dünya Savaşı'nda yaşanan insan kaybının olduğunu söylemek mümkündür. Falih Rıfkı, Enver Paşa'nın gerçekçi olmayan kararları yüzünden hem insan hem de toprak kaybedildiğine inanmakta, kendisini "Sarıkamış katili" olarak nitelendirmektedir. Enver Paşa'nın Sakarya Savaşı'nın ardından Anadolu'ya gelmek istemesi ise Falih Rıfkı'nın öfkesini arttırmıştır: "*Şu günlerde Enver bahsi aldı, yürüdü. Hatta beyni pamuktan hafif budalanın biri Sakarya gazisi ile Sarıkamış katilini mukayeseye kadar vardı: '-O da kan döktü, bu da… O da insan astı, bu da… Enver'in Anadolu'yu benimsemek hakkı değil midir?' dedi*." Falih Rıfkı, Enver Paşa'nın boş hayaller peşinden koştuğunu ve Napolyon'a benzemeye çalıştığını ifade etmiştir. Nitekim Enver Paşa'ya duyduğu öfkeyi dile getirdiği yazısının başlığı "*Elbe Dönüşü*"dür: "*10 Temmuzda başına ay yıldızlı fedai külahını taktığı dakikadan beri Napolyon'a benzemek hevesinde idi. Hatta odasında her vakit Korsikalının bir resmi asılı dururmuş*." Atay**, Eski Saat**, 154.

memesinden sökerek alıp götürdüğümüz bu anaya, şimdi kendimizi ve pişmanlığımızı getiriyoruz"[1808].

Falih Rıfkı'nın otuzlu yıllardaki köşe yazıları da, Bilad-ı Şam'ın kaybedilmesi ve Osmanlı'nın çöküşü ile ilgili yaşadığı üzüntü ve hayal kırıklığını yansıtmaktadır. 1933 yılındaki bir yazısında Osmanlı'nın "*Bir kerpiç, bir çardak gibi çöktüğü*[*nü*], *ihtiraslı, fakat şaşalamış, vurulmuş bir gen*[*cin*] *böyle bir kaos içinde acı ve usançtan başka* [*bir ses*]" çıkaramayacağını ifade etmiştir[1809]. Falih Rıfkı'nın Osmanlı'nın "*bir kerpiç, bir çardak*" gibi çöktüğünü vurgulaması, geriye dönük olarak Osmanlı'nın zaten çökmekte olan zayıf bir yapıya sahip olduğuna inandığını göstermektedir. Bu dönemde yaşadığı "acı ve usancı" ise yirmili yıllar boyunca net bir şekilde ifade etmemiş olmasının nedenini 1935 yılındaki "*Sayım ve İstanbul*" başlıklı yazısında ortaya koymuştur. Falih Rıfkı bu yazısında, Bilad-ı Şam dâhil olmak üzere Arap topraklarının İmparatorluktan kopmasını Osmanlı için "*öldürücü* [*ve*] *ağır* [*bir*] *kayıp*" olduğunu söylemiş; ancak Anadolu'nun kaybedilmesi tehlikesi nedeniyle yaşanılan acıları hissetmeye fırsat bulunamadığını belirtmiştir[1810]:

> "Balkan harb[inde]n sonra Edirne'[ye] kadar bütün Rumeli ve adalar elden gitti; büyük har[pten] sonra Suriye, Irak ve Arabistan haritamızdan koptu. İstanbul bu öldürücü ağır kayıpların tepkisi ne olduğunu hissetmeğe vakit bulamamıştır: Çünkü balkan harb[inden] büyük harb[e] geçtik; ondan kurtuluş savaşına atladık. İstanbul, eğer harb biterse kendini toplayabilmek hayalinde idi."

Bu çerçevede Bilad-ı Şam coğrafyasının Osmanlı'dan kopmasından dolayı Falih Rıfkı'nın yaşadığı üzüntüyü dönemin koşulları nedeniyle Milli Mücadele ve Cumhuriyetin ilk yıllarında ifade etmediğini, yeni rejimin otuzlu yıllarda konsolide olmasıyla üzüntü ve öfkesini dışa vurmaya başladığını ileri sürmek mümkündür.

Falih Rıfkı'nın Bilad-ı Şam coğrafyası ile ilgili değerlendirmelerinde bir diğer tartışma konusu Arap milliyetçiliğidir. Milli Mücadele döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarındaki yazılarında Araplara yönelik olumsuz ifadeler kullanmayan Falih Rıfkı, otuzlu yıllarda bu tutumunu değiştirmiştir. Falih Rıfkı'nın bu tutum değişikliğinin nedenlerinden birisinin Türkiye'deki siyasi dönüşüm olduğunu söylemek mümkündür. Bir diğer etken ise Falih Rıfkı'nın Birinci Dünya Savaşı'nda, Araplara yönelik edindiği olumsuz düşüncelerdir. Nitekim otuzlu yıllarda ortaya

[1808] Atay, **Zeytindağı**, 125.
[1809] Atay, **Eski Saat**, 7.
[1810] Falih Rıfkı Atay, "Sayım ve İstanbul", **Ulus**, 28 İlkteşrin 1935.

çıkan siyasi konjonktür Falih Rıfkı'nın Araplara yönelik olumsuz düşüncelerini açığa vurmasını kolaylaştırmış; Osmanlı'nın Bilad-ı Şam coğrafyasını kaybetmesinden dolayı Arap milliyetçilerini de sorumlu tutmuştur.

Falih Rıfkı, Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan Arap milliyetçiliğini bir ulusal hareketten ziyade "*Türk düşmanlığı*" akımı olarak nitelemiştir: "*Halep'ten Aden'e kadar süren o koca memlekette bir Arap meselesi vardı zannetmeyiniz. Arap meselesi denen şey Türk düşmanlığı*[*dır*]" [1811] . Falih Rıfkı'nın gözünde Türk düşmanlığı Osmanlı'nın son dönemlerinde moda haline gelmiştir. Bu bağlamda Âliye Mahkemelerinde Cemal Paşa tarafından idama mahkûm edilen Suriyeli bir seçkin olan Yusuf Hanî'yi, "dönemin modası olduğu" için Türk düşmanlığı yapan Araplara örnek olarak göstermiştir: *"Yusuf Hanî, milliyetçi olduğu için Türk düşmanı değildi. Türk düşmanı olmak moda olduğu için ve zarar da vermediği için öyle idi. Ve takındığı bu sıfatı boynundaki kravattan daha fazla önemsediği yoktu"* [1812].

6 Mayıs 1936'da Falih Rıfkı'nın [Atay] [1813] başyazarı olduğu *Ulus*'ta [1814] çıkan isimsiz bir yazı, Atay'ın Arap milliyetçiliğine bakışıyla paralel bir çerçeveye sahiptir. Yazara göre, Osmanlı döneminde "*uyandırılmış, yoğurulmuş ve ateşlenmiş*" olan Arap milliyetçiliği "kaynamaya" devam etmektedir. Yazıda Arapların Osmanlı'yı düşünmek yerine milliyetçiliği tercih etmeleri sitemkâr bir üslupla ele alınmaktadır[1815]:

> "[...]Yani Arapların Osmanlı İmparatorluğundan ayrılmak hususundaki nasyonalizmi, onları Osmanlı İmparatorluğunu düşünmek gauretine galip geldi. Şimdi Suriye'de, Filistin'de, Mısır'da her tarafta 1908'den sonra uyandırılmış, yoğrulmuş ve ateşlenmiş olan bu nasyonalizmdir ki kaynaşıyor! Hatta Hicaz kralı geçenlerde on binlerce hacıya siyasi ittihaddan bahseden bir nutuk verdi. Fakat İslam ittihadı değil, Arap ittihadı".

Yukarıda ifade edildiği gibi Falih Rıfkı 1918'de yazdığı *Ateşe ve Güneş*'te Bilad-ı Şam halkına duyduğu güvensizlik ve yabancılık duygusunu ifade etmekle yetinmiş; yirmili yıllardaki yazılarında ise Araplarla ilgili olumlu ya da olumsuz bir nitelemede

---

[1811] Atay, **Zeytindağı**, 46.
[1812] **age**, 55.
[1813] Falih Rıfkı, 1934 yılındaki soyadı kanununun yürürlüğe girmesinin ardından Atay soyadını almıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, Falih Rıfkı'nın ismi, soyadı kanununun kabul edilmesinin ardından yaptığı değerlendirmelerde soyadıyla birlikte kullanılacaktır.
[1814] Ulus gazetesinin kökleri Milli Mücadele dönemine dayanmaktadır. 10 Ocak 1920'de Atatürk'ün inisiyatifiyle yayınlanmaya başlayan *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesi, 16 Ekim 1935 yılında *Ulus* ismiyle yayınlanmaya başlamıştır. Kemal Arı, "Atatürk'ün Yazarlığı ve Gazeteceiliği", **ÇTTAD**, s. 13, 2006, 14; Yücel Özkaya, "Hâkimiyet-i Milliye", **İslam Ansiklopedisi**, c. 15 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997): 201-202.
[1815] "Araplar Arasında", **Ulus**, 6 Mayıs 1936.

bulunmamıştı. 1932 yılında yazığı *Zeytindağı*'nda ve 1933-1935 yılları arasında yazdığı makalelerde ise Arap milliyetçilerine yönelik öfkesini öne çıkarmıştır. Bu durum konjonktürel dönüşümün seçkinlerin düşüncelerini ifade etme şekillerinde yarattığı değişime bir örnek olarak gösterilebilir. Bir başka ifade ile seçkinler, geçmişte edindikleri tecrübelere dayanan düşüncelerini değiştirmeseler dahi değişen koşullara uygun olarak farklı şekillerde açığa vurmuşlardır.

Halide Edib, kaybedilen Bilad-ı Şam toprakları ile ilgili olarak hayal kırıklığını ifade eden bir diğer seçkindir. Birinci Dünya Savaşı sırasında Suriye ve Lübnan'da bulunan Halide Edib, Araplara yönelik olumlu düşünceleri ile hatırlanmaktadır[1816]. Falih Rıfkı gibi, otuzlu yılların getirdiği ulusçuluk anlayışı çerçevesinde Araplara olan kızgınlığını ifade etmesi ise yaşadığı zihinsel dönüşüme işaret etmektedir.

Otuzlu yıllarda ABD'de bulunan Halide Edib, Bilad-ı Şam coğrafyası ile ilgili görüşlerini *Turkey Faces West* ve *Conflict of East and West in Turkey* kitaplarında ifade etmiştir. Bu iki kitabın bir derlemesi olan *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*'ne başvurarak Halide Edib'in otuzlu yıllarda bu coğrafyaya bakışıyla ilgili ipuçlarını izlemek mümkündür[1817].

Halide Edib'e göre Birinci Dünya Savaşı'nda Suriye'nin kaybedilmesini "*felaket*" olarak nitelemiştir [1818] . Halide Edib, bu kaybın sorumluluğunu "*Fransa ve İngiltere'nin yönettiği Arap milliyetçiliği*[*ne*] yüklemiştir[1819]. Bu çerçevede Falih Rıfkı ile hemfikir olduğu görülmektedir. Halide Edib'e göre Arapların düşmanca tutumu nedeniyle Osmanlı ordusu Arap topraklarını boşaltırken "*üzülme*[*miştir*]"[1820]:

> "Araplar arasında bariz bir milliyetçi hareket 1912'den beri ortadaydı. Eğer Türklerle Araplar kendi hallerine bırakılsaydı karşılıklı olarak kabul edilebilir bir siyasi uzlaşmaya varabilirlerdi. Ancak Fransa ve İngiltere'nin yönettiği Arap milliyetçiliği farklı bir yöne gidiyordu. Araplar savaş esirlerini ve sivilleri öldürerek ve müttefiklerle işbirliği içinde dinî bağların dahi iki milleti birbirine hiçbir şekilde dostane bir ilişki çerçevesinde bağlayamayacağını göstererek, Türklere olan düşmanlıklarını sergilediler. Bu nedenle Türkler, Arap topraklarını boşaltırken üzülmediler."

[1816] Adıvar, **Mor Salkımlı Ev**, 278.
[1817] Kitabı çeviren ve derleyen Can Ömer Kalaycı 1955 yılında basılan bu kitabın orijinal metinlerden bazı açılardan farklı olduğunu, kitap derlenirken kendisinin orijinal metinleri göz önünde bulundurarak bir düzenleme yapmaya çalıştığını, *Turkey Faces West* ve *Conflict of East and West* in Turkey kitaplarından eklemeler yaptığını ifade etmiştir. Can Ömer Kalaycı, "Çevirmenin Önsözü", Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 12.
[1818] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 90.
[1819] Zeine, **age**, 115.
[1820] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 106.

Halide Edib, Türklerin Arap topraklarından çekilmesinden dolayı "üzüntü hissetmediğini" ileri sürse de, kendisinin düşünceleri Falih Rıfkı'nın *Zeytindağı*'ndaki ifadeleri ile birlikte değerlendirildiğinde, Birinci Dünya Savaşı sırasında Bilad-ı Şam 'da bulunan seçkinlerin bu kayıptan dolayı hayal kırıklığı içerisinde olduğu görülmektedir. Halide Edib'in Albert How Lybyer'dan alıntıladığı pasaj ise bu hayal kırıklığını ve kızgınlığını gösteren niteliktedir. Bu pasajı alıntılarken, ifadelerin tümüne katıldığını belirtmiştir[1821]:

> "Araplar ve Ermeniler bir süre pohpohlama ve belirsiz büyük sözlerle doldurulmuş, daha sonra yalnızca imparatorluk hayallerinin yıkılması değil aynı zamanda ulusal varlıklarının da yok olmakla tehdit edildiği, ıstırapla dolu çeşitli sınırlamalara ve uygulamalara maruz kaldıkları bir sürece itilmişlerdi. Avrupa yönetimi altında birçoğu Türklerin izin verdiğinden çok daha az politik özgürlük sahibidirler."

Bu alıntıda Arapların Osmanlı'ya karşı savaşarak kendilerini zor duruma düşürdüğü ifade edilmektedir. İlerleyen yıllarda aynı düşünceyi Hüseyin Cahit de ifade edecek, eski Osmanlı toplumlarının "*bayağı ihtirasları*" nedeniyle bir türlü toparlanamadığını savunacaktır [1822] . Halide Edib, aynı çerçevede İngiltere ve Fransa'nın Arapları aldattığını ifade etmiş; bir anlamda Osmanlı'ya "ihanet etmelerinin" bedelini ödemeye devam ettiklerini savunmuştur[1823]:

> "Arap milliyetçilere verilen sözler Sykes-Picot Antlaşması'nın gizli maddeleriyle uyuşmadı ancak Arap milliyetçiler bu metinden, 1917'den sonra Bolşevikler yayınlayana kadar haberdar değillerdi. Araplar o zamandan beri bu hayal kırıklığının etkisinden kurtulamadılar. Önerilen Arap bağımsızlığı, Arapça konuşulan toprakların İngiltere ve Fransa arasında bölünmesinden başka bir anlam taşımıyordu."

Halide Edib'e göre, Suriyeli Araplar İngiltere ve Fransa ile iş birliği yaptıkları için pişman olmuş; Kurtuluş Savaşı sırasında Türklerle yakınlaşmak için girişimlerde bulunmuş; ancak Türkler *Misak-ı Milli* sınırlarının dışına taşacak herhangi bir "*macera hevesine*" kapılmamıştır[1824]. Halide Edib'in ifadelerinden Türkiye'nin bu politikasını desteklediği anlaşılmaktadır. Onun bu yaklaşımı, Milli Mücadele sırasındaki Sultanahmet konuşmasındaki ifadeleriyle uyuşmamaktadır. Sultanahmet konuşmasında İslam dünyasını emperyalizme karşı mücadeleye çağıran Halide

[1821] **age**, 110.
[1822] Hüseyin Cahit Yalçın, "İtalyanların Akdeniz'deki Emelleri Nelerdir", **Yeni Sabah**, 14 Kasım 1939.
[1823] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 112.
[1824] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 129.

Edib'in[1825], otuzlu yıllarda ulusal öncelikleri vurguladığı ve Türkiye'nin çıkarlarını Bilad-ı Şam coğrafyası dâhil olmak üzere eski Osmanlı toprağı olan Müslüman sömürgeleştirilen ve manda rejimi ile yönetilen ülkelerden ayrı gördüğü anlaşılmaktadır. Bu iki dönem arasındaki yaklaşım farklılığı, Halide Edib'in yaşadığı zihinsel dönüşüme işaret etmektedir. Açıkça ifade etmek gerekirse, Milli Mücadele'nin kazanılması ve Cumhuriyet'in ilanının ardından ortaya çıkan ulus inşası sürecinin, Halide Edib'in İslam dünyasını önemseyen yaklaşımını örselediğini ve ulusçuluk fikrini ön plana almasına neden olduğu görülmektedir. Halide Edib'in Arapların Türklere ihanet ettiğine inanması [1826] zihinsel dönüşümünü etkileyen faktörlerden bir diğeridir.

Halifeliğin Arap milliyetçiliğine engel olamaması ile ilgili görüşleri, Halide Edib'in yaşadığı zihinsel dönüşüm ile ilgili bir başka ipucudur. Ona göre, "*bir politik kurum olarak halifeliğin tam bir fiyasko*" olduğu ortaya çıkmıştır. Arap milliyetçiği hem Halifeliği anlamsız hale getirmiş; hem de "*İslamcı enternasyonalizmini*" ortadan kaldırmıştır[1827]:

> "1918'in sonuna gelindiğinde bir politik kurum olarak tam bir fiyasko olduğu anlaşıldı. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Arap ve Müslümanların ayrılıkçı eğilimleri, İslamcı enternasyonalizmin yerini milliyetçiliğin aldığını gösterdi. Halife sultanın 1915'te İstanbul'da ilan ettiği cihat, imparatorluğun Müslümanlarını etkilemedi. Hatta Müslüman Araplar, Türk ordusuna karşı Hıristiyanlardan daha büyük bir hırsla savaştılar. Dinî açıdan en ufak tereddüt göstermeden, milliyetçilik temelinde müttefik Hıristiyanlarla dava yoldaşlığı yaptılar. Öte yandan İngiltere ve Fransa'nın Müslüman vatandaşları, Hıristiyan yöneticilerinin bayrakları altında Türklere karşı gönül rızasıyla savaştılar."

Bu çerçevede Halide Edib'in, Bilad-ı Şam toprakları dâhil olmak üzere Arap topraklarının kaybedilmesinden dolayı Arap milliyetçilerini sorumlu tuttuğu söylenebilir. Bu konuda Falih Rıfkı ile hemfikir olmakla birlikte, Falih Rıfkı'nın aksine Arap milliyetçiliğini "*Türk düşmanlığı*" [1828] olarak algılamamakta, İslam birliğinin işlevsizliğinin bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Bu düşünce farkının temelinde her iki seçkinin Erken Cumhuriyet döneminde farklı siyasi pozisyonlara sahip olması bulunmaktadır. Falih Rıfkı yeni rejime adapte olmuş; "Yeni Türkiye'nin" inşa sürecinin içerisinde yer alan siyasi aktörlerden birisidir. Bu

[1825] Adıvar, **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları**, 44.
[1826] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 89.
[1827] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 147. Aynı ifadeler Halide Edib'in *Turkey Faces West* kitabında da yer almaktadır. Adak, **age**, 115.
[1828] Atay, **Zeytindağı**, 46.

nedenle yeni rejimin kimlik algısına paralel olarak tarihteki olayları Türklük-Türk karşıtlığı üzerinden değerlendirmektedir. Halide Edib ise otuzlu yıllarda yeni rejimin ulus inşası, batılılaşma ve laiklik gibi belirli ilkelerini "dışarıdan" desteklemiştir. Bu sürece dâhil olmamasının nedeni, Mustafa Kemal'in "tek adam" rolünü eleştirmesi, Türkiye'nin bir diktatörlüğe dönüştüğüne inanmasıdır[1829]. Dolayısıyla yeni rejimin inşa sürecini dışarıdan takip eden Halide Edib, değerlendirmelerini Türklük-Türk karşıtlığı üzerinden yapmamış; Bilad-ı Şam coğrafyasının Osmanlı'dan kopuş sürecini tarihsel neden sonuç ilişkileri bağlamında açıklamaya çalışmıştır[1830].

Kişisel tecrübelerin ve dönemsel koşulların etkisiyle Bilad-ı Şam coğrafyasından düşünsel anlamda uzaklaşan seçkinlerden bir diğeri Refik Halid'dir. Refik Halid'in, Falih Rıfkı ve Halide Edib'ten farkı Bilad-ı Şam ile ilgili düşüncelerini güncel değerlendirmeler bağlamında ifade etmesidir. Suriye'de yaşamaya başladığı ilk yıllarda, Osmanlı algısını devam ettiren Refik Halid'in, otuzlu yılların başından itibaren bu algısınının zayıflamaya başladığı ve Suriye'ye bakışının Türkiye'deki yeni rejim ile aynı doğrultuda şekillenmeye başladığı görülmektedir. Bu durumun iki nedeninden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi Refik Halid'in zaman içerisinde Suriye'ye yabancılaşması ve Türkiye'yi özlemesidir. Yirmili yılların sonlarına doğru "gurbette olduğunu" daha fazla vurgulamaya başlaması bunun bir göstergesidir. Suriye'deki hayatı boyunca Arapçasını ilerletmeye çalışmaması[1831] ve Türkiye'nin sınır karakolundaki bayrağı görmek için Antakya'yı sıklıkla ziyaret etmesi[1832] bu çerçevede değerlendirilebilir.

İkinci neden ise otuzlu yıllarda uluslararası siyasi konjonktürde yaşanan dönüşümün Türkiye'ye olan etkileridir. 1926 yılından itibaren Türkiye'deki yeni rejime sempati duymaya başladığını söyleyen Refik Halid[1833], Türkiye'de yaşanan siyasi dönüşümü ilgiyle takip etmiştir. Kendisinin de bu dönüşümden etkilendiği, Türkiye'de yükselen

[1829] Çalışlar, **age**, 328.
[1830] Bu çerçevede Fatmagül Berktay'ın, Halide Edib'in tarihi olayları yorumlaması üzerine yaptığı tespiti vurgulamak uygun olabilir. Berktay'a göre Halide Edib "*Tarihi kesintilerin ve sürekliliklerin birliği olarak gören tarih bilinci*[*ne*]" sahiptir. Berktay, **age**, 35.
[1831] Ünal, **age**, 288; Karaer, **age**, 119.
[1832] Refik Halid Antakya'ya yaptığı seyahatleri ve bu seyahatleri sırasındaki duygu ve düşüncelerini *Bir İçim Su* kitabında anlatmıştır. Karay, **Bir İçim Su**, 9-49.
[1833] Refik Halid, 1926 da Mustafa Kemal'e suikast planladıkları gerekçesiyle önde gelen bazı İttihatçıların yargılanmasıyla birlikte yeni rejime sempati duymaya başlamıştır. Refik Halid'e göre Türkiye için en büyük tehdit "Osmanlı'nın çöküşüne neden olan" İttihatçılardır. Buna göre, Mustafa Kemal önderliğindeki yeni rejim Refik Halid'in gözünde İttihatçı olmadığını kanıtlamış; tam tersine İttihatçılarla hesaplaşarak Türkiye'yi "büyük bir beladan" kurtarmıştır. Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 12-14.

milliyetçilik ve devletçilik eğilimlerini benimsediği görülmektedir. Sonuç olarak Türkiye-Suriye sınırı Refik Halid'in zihninde otuzlu yıllarda belirgin hale gelmiş; bu doğrultuda Suriye'yi Osmanlı mirası olarak görmeyi bırakmıştır.

Refik Halid, Falih Rıfkı gibi zaman zaman geriye dönük değerlendirmeler yapmakla birlikte Suriye'de yaşadıklarını ve hissettiklerini güncel olarak ifade etmiştir. Dikkat çekici olan ise Falih Rıfkı'nın geriye dönük değerlendirmeleri ile Refik Halid'in güncel yazıları arasında bir paralellik bulunmasıdır. Bir başka ifade ile her iki seçkin, Bilad-ı Şam coğrafyası ile ilgili olarak farklı dönemlerde benzer izlenimlere sahip olmuşlardır. İki seçkinin de bu topraklarda yabancılık ve hayal kırıklığı hissettiği anlaşılmaktadır.

Refik Halid'in Suriye ve Lübnan'da yazdığı hikâye ve romanlara bakıldığında Bilad-ı Şam coğrafyası ile ilgili hissettiği hayal kırıklığı ve yabancılaşmayı fark etmek mümkündür. 1933-1934 yıllarında yazıldığı tahmin edilen, 1937'de Halep'te, ardından Türkiye'de 1939'da basılan *Yezidin Kızı* romanı[1834] Suriye'ye yönelik hissedilen yabancılık duygusunu yansıtan örneklerin başında gelmektedir. Nitekim bu eserinde Refik Halid'in sürgün hayatındaki tecrübelerinin izleri bulunmaktadır[1835].

Yezidin Kızı'nda Birinci Dünya Savaşı ve Milli Mücadele gazisi olan Hikmet Ali isimli eski bir Osmanlı subayı, dedesinin Osmanlı zamanında Suriye'de satın aldığı araziyi görmeye gider. Yolculuk sırasında zihninde Suriye'ye yönelik önyargılı düşünceler vardır. Romanda Hikmet Ali'ye atfedilen bu düşüncelerin Refik Halid'in Suriye ile ilgili izlenimlerini yansıttığı söylenebilir[1836]:

> "Suriye'de yine biliyordum ki, yeni Türk rejimine muhalif ve onun devrilmesini isteyen şekil şekil unsurlar vardır. Bunlardan bir kısmı sırf ecnebiydi. Kilikya'dan çekilmelerini unutamayan bir kısım zabitler ve onların elemanları… Sonra kuvvetli bir Türkiye'yi Arap vahdeti için tehlikeli gören nasyonalistler… Daha sonra ancak cumhuriyetin yıkılmasıyla vatanlarına dönebileceklerini sanan Osmanlı hanedanı azası ve Yüzellikler… Ermeni ve Kürt istiklalini tasarlayan komiteleri de bunlara eklersek Suriye her türlü düşman hareketine müsait bir geniş meydandı."

[1834] Aktaş, **age**, 154. Roman 1933-1934 yıllarında yaşananlar üzerine kurgulandığı için Refik Halid'in bu romanı belirtilen tarihlerde yazdığı tahmin edilmektedir. Karay, **Yezidin Kızı**, 61.
[1835] Ekiz, **Refik Halit Karay**, 28.
[1836] Karay, **Yezidin Kızı**, 16. Aynı meseleye Hasan Rıza Soyak'ın da benzer ifadelerle değinmesi deikkat çekmektedir. Hasan Rıza Soyak, **Atatürk'ten Hatıralar**, c.2. (İstanbul: Yapı Kredi, 1973), 576.

Bu ifadeler Refik Halid'in otuzlu yıllardan itibaren yeni rejime yakın bir siyasi görüşü benimsemesiyle birlikte değerlendirilebilir. Suriye'deki Türkiye karşıtı eğilimlere tepki gösteren Refik Halid, kendisi gibi yüzellilikler listesinde bulunan Suriye'deki diğer sürgünleri de eleştirmekten geri durmamıştır. Ayrıca bir zamanlar "Anadolu'yu işgale yeltenmiş" Fransızlar, Kürt ve Ermeni komiteler ile geri dönmek için "Türkiye'deki yeni rejimin yıkılmasını bekleyen" Osmanlı hanedanlığı üyeleri de Refik Halid'in Suriye'yi "*her türlü düşman hareketine müsait geniş bir meydan*" olarak görmesine neden olmuştur. Dolayısıyla otuzlu yıllarda Suriye Refik Halid için kaybedilen bir toprak parçası olmaktan çıkmış; yabancı bir ülke haline gelmiştir.

Otuzlu yıllarda Refik Halid'in Suriye'yi yabancı bir ülke olarak gördüğüne işaret eden bir diğer işaret, bu dönemde yazdığı hikâyeleri *Gurbet Hikâyeleri* başlığı altında derlemesidir. *Gurbet Hikâyeleri* eserindeki *Zincir* başlıklı hikâyesinde kullandığı ifadeler, kendisinin Suriye'de hissettiği yalnızlık ve yabancılık duygusuna örnek olarak gösterilebilir: "*Yabancı memleketlerde bir kasabaya sokulup uzun müddet yaşamaktaki azabın ne olduğunu bilir misiniz? Beş on gün çarşı sokak gezdikten sonra, tanıdık çehre, alışabileceğiniz yer bulamamaktan bezer, odanıza girer, yalnızlığın içine sinersiniz*"[1837].

Refik Halid, *Hülle* başlıklı hikâyesinde ise Şam'ın ününü duyan ancak bu şehri gördükten sonra hayal kırıklığına uğrayan bir gezginin izlenimlerini anlatmıştır. Gezginin düşüncelerindeki değişim Refik Halid'in zihinsel dönüşümünü yansıtmaktadır: "*Bir ikindi üstü, yarı kır, yarı şehir, tenhaca bir semtte yabancı yabancı dolaşıyor*, '*Evveli Şam, aharı Şam!' diye övdüğümüz memlekette beğenilecek hiçbir şeye rast gelmeyerek toz toprak içinde geze geze akşamı bulmaya çalışıyordum*"[1838]. Refik Halid'in benzer bir yabancılık duygusunu Halep için de hissettiği anlaşılmaktadır: "*Halep'te güneş taş duvarlı ak sokakların cenderesine tıkandığı için bir nevi ışık dumanıdır; duman gibi fazla koyu, boğucu, adeta isli, göz yumdurucu ve şaşırtıcıdır. Hâlbuki kırlarda genişliğe serilmiş, incelmiş, renklerle yoğrularak, süzülerek elmasiyeleşmiştir*"[1839]. Bu yabancılık ve yalnızlık duygusu Refik Halid'in İstanbul'a duyduğu özlemi arttırmıştır. 1936 yılında Halep'teyken

[1837]Refik Halid, bu hikâyesini 1935 yılında Halep'te yazmıştır. Karay, **Gurbet Hikâyeleri…**, 37.
[1838] Refik Halid, bu hikâyesini 1935 yılında Halep'te yazmıştır. Karay, **Gurbet Hikâyeleri…**, 83.
[1839] Refik Halid'in 1936 yılında Halep'te yazdığı *Keklik* isimli hikâyesinden. Karay, **Gurbet Hikâyeleri…**, 48.

yazdığı *Akrep* isimli hikâyesinde Suriye'den bakıldığında İstanbul'un "noksansız" görüldüğünü ifade etmiştir[1840]:

> "Uzakta kalanlar için İstanbul'un kaldırımları bozuk değildir, sokaklarda çamur ve süprüntü yoktur; tramvaylarda ve vapurlarda azap çekilmez. Musluklardan Terkos yerine kevser akar, sersemletici lodos ılık bir buse, dişleyici poyrazı derin bir nefestir. Bilhassa çölde onu konuşurken hep beyaz yelkenlerin kayıp gittiği şurup renkli denizler, avize gibi şıkırdayan pınarlar, çınar ve çitlembik gölgeleri, çilek tarlaları, fulya bahçeleri, tüy gibi ince kadınlar ve ağızlarından tatlı şekerleme kadar tatlı sözler dökülen kızlar görürsünüz."

Refik Halid'in bu ifadeleri, "çöl yaşamı" ile ilgili düşüncelerinin zaman içerisinde değiştiğini göstermektedir. Birinci Dünya Savaşı sırasında çölde yaşamanın keyifli olacağını düşünen Refik Halid[1841], Suriye'deki sürgün dönemindeki deneyimlerinin ardından bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Çöl iklimine ve bölge halkına karşı hissettiği yabancılığı ifade ettiği bir başka hikâyesinde ise Fransız askerlerin tutumunun içinde bulunduğu sıkıntılı durumu arttırdığını söylemektedir: *"Düpedüz, kupkuru yerler, ne bir tepecik var, ne bir ağaçlık… Bahar belli değil, güz belli değil… Sonra bu sıcak, bu yabani halk, bu hiç batmadığını sandığı, gölge salmayan güne! Köylü, kaba şımarık Fransız çavuşları!"*[1842]. Hatırlanacağı gibi Refik Halid, *Yezidin Kızı*'nda da Fransız askerlerinin Türkiye aleyhtarı davranışlarına yönelik tepkisini ortaya koymuştur[1843].

Refik Halid'in "kaybedilen topraklarda" kendisini yabancı hissetmesinin bir diğer nedeni de bölge halkının sahip olduğu kültür ve davranış biçimidir. Kendisinin özellikle Bedevilere karşı karmaşık duygular beslediği görülmektedir. *Akrep* isimli hikâyesinin devamında Bedevilerle karşılaşan İstanbullu bir gezginin yaşadığı şaşkınlığı anlatırken kullandığı ifadeler dikkat çekicidir. Bu ifadeler Falih Rıfkı'nın Birinci Dünya Savaşı'ndaki düşüncelerini hatırlatmakta, Bedevilerin "modern-merkezi devlet sisteminin öngördüğü yurttaşlık bilincinden uzak olmalarından" duyulan hoşnutsuzluğu yansıtmaktadır[1844]:

> "Her gittiğimiz aşiret şeyhinin ziyafetler vermesi âdetti: Halka develer, bize kuzular kesiliyordu. Yere sıralanmış kocaman lengerlerdeki kösele renkli, yarı çiğ, kızgın kokulu ve ekşi deve etlerini; kirli entarili donsuz Bedeviler bir akbaba sürüsü gibi saldırıyorlar, öyle,

[1840] **age**, 51.
[1841] Karay, **Sakın Aldanma, İnanma, Kanma**, 19.
[1842] Refik Halid, *İstanbul* isimli bu hikâyesini 1936 yılında Halep'te yazmıştır. Karay, **Gurbet Hikâyeleri…**, 92.
[1843] Karay, **Yezidin Kızı**, 16.
[1844] Karay, **Gurbet Hikâyeleri…**, 52.

didikleyerek, bizi tiksindirerek yiyorlardı. Kuzular ise güzel postlarından sıyrılınca demin, kırdaki o iştah verici tombulluklarını, temizliklerini kaybediyorlar, kaynamaktan etleri kemiklerinden ayrılmış, yağları deşilmiş, çirkin bir şekle girerek el sürmeden öğürtü veriyorlardı."

Refik Halid aynı hikâyesinde, İstanbullu gezginin Bedevilerle geçirdiği vakit sırasında hissettiği duyguları "*şaşkın, düşünceli, oldukça ürkek ve iğrenme hali*[...]" olarak tarif etmektedir[1845]:

"Ebu Akreb'in haymesi herkesinkinden oldukça uzakta, kaya eteğinde idi. Önümüze düştü, bir hayvanat müzesi müdürünün arkasından gider gibi şaşkın, düşünceli, oldukça ürkek ve imrenme halinde idik. Beyaz fareler ve kobaylarla dolu bir serum müessesinden çıkmış kadar vücudumuzda ürperme, genzimizde yaş, ekşi bir koku duyuyorduk."

Refik Halid'in Falih Rıfkı ile düşünce birliği içerisinde olduğu bir başka konu ise Osmanlı'nın Bilad-ı Şam coğrafyasını ihmal etmiş olmasıdır. *Gurbet Hikâyelerinde* yine bir gezginin yaşadıklarından yola çıkarak Arap coğrafyasının durumunu değerlendirmiş; bu coğrafyanın henüz keşfedilmemiş gizemli taraflarında vurgu yapmıştır[1846]. Bu hikâyesinde genel olarak Arap ülkelerinden bahsediyor olsa da, hikâyedeki ifadelerin Bilad-ı Şam'ı da kapsadığı söylenebilir. Zira bu ifadeler, diğer hikâyelerindeki Bilad-ı Şam coğrafyası ile ilgili düşünceleriyle de örtüşmektedir.

Hikâyenin ana karakteri Arap coğrafyasını keşfetmek için bir gezintiye çıkar. Şam'dan Bağdat'a giden bir otokarda (yolcu otobüsü) tanıştığı eski bir Osmanlı zabitiyle sohbet etmeye başlar. Sohbetin konusu ise dünya üzerinde henüz keşfedilmemiş olan topraklardır. Eski Osmanlı zabiti Arabistan'da henüz keşfedilmemiş birçok yerin olduğunu ileri sürer[1847]:

"'Halbuki daha öğrenmediğimiz ne çeşit yerler, ne biçim insanlar vardır! Hem de çok uzaklarda, kutuplarda ve Okyanus adalarında değil… Buralarda nah, şu çöllerin ardında, Arabistan içinde! Arabistan, emin olunuz, büsbütün keşfedilmiş, karış karış gezilmiş bir kıta sayılamaz. Ancak Umumi Harpte bazı araştırmalar yapılmış, gene de tamamlanamamıştır. Ya, benim dolaştığım sıralarda içerisi alabildiğine bilinmez topraklardan ibaretti; Avrupalı ayağı basmamış bir haritasız dünya kıyısı idi."

Hikâyede Osmanlı'ya yönelik eleştirileri sezmek mümkündür. Buna göre, Osmanlı yönettiği topraklarla ilgilenmemiş; ancak Birinci Dünya Savaşı'nda Arabistan'a

[1845] **age**, 45.
[1846] Refik Halid, *Güneş* isimli bu hikâyesini 1936 yılında Lübnan'da yazmıştır. Karay, **Gurbe**t **Hikâyeleri…**, 76-81.
[1847]Karay, **Gurbet Hikâyeleri…**, 76.

gelen Avrupalılar tarafından ayrıntılı olarak araştırılmaya başlanmıştır [1848] . Hikâyedeki ifadeler, Falih Rıfkı Atay'ın Birinci Dünya Savaşı'ndaki anılarını aktaran *Ateş ve Güneş* ve *Zeytindağı* kitaplarındaki bakış açısıyla aynı doğrultudadır. Atay, her iki kitabında da benzer bir şekilde Osmanlı'nın Bilad-ı Şam ve diğer Arap topraklarıyla ilgilenmediğini, bu nedenle bu coğrafyanın modern-merkezi devlet sisteminin bir parçası haline getirelemediğini ifade etmiştir[1849].

Aynı hikâyenin devamında eski Osmanlı zabiti Arabistan çöllerindeki bir anısını anlatır. Emir Sadun isimli bir aşiret reisini bulmak için Arabistan'a gelen Osmanlı zabiti, tüm Arap yarımadasını dolaşmasına rağmen bu kişiyi bir türlü bulamaz. Bulamamasının nedeni ise Arabistan yarım adasının coğrafi özelliklerinin yeterince bilinmemesi ve haritaya aktarılmamış olmasıdır. Nihayetinde Emir Sadun'un bulunduğu yer ile ilgili bir ipucuna ulaşılmıştır. Eski Osmanlı zabitinin bu deneyimini anlatırken geriye dönük olarak yaptığı değerlendirme ise dikkat çekicidir[1850]:

> "Nihayet haftalarca süren araştırmalardan sonra bir "delil" bulduk, bir hecin müfrezesi hazırladık, yola çıktım. Gün gelip de çölleri, böyle otokarlar, uçaklarla kolayca aşacağımızı düşündükçe kaybettiğimiz o yerlere büsbütün yanarım. Sefer kaç gün sürdü? Şimdi hesabını bulamıyorum. Aslan hücumlarına mı uğramadık, maymun istilasına mı? Putperest kalmış yabani kabilelerle mi vuruşmadık, granit dağlar arasında mı çevrilip kalmadık… Neler de neler…".

Bu ifadelerde Arap coğrafyasının kaybedilmesinden dolayı hissedilen hayal kırıklığını fark etmek mümkündür. Bir başka ifade ile Falih Rıfkı Atay'a göre "sömürgeleştirilemediği veya vatanın bir parçası haline getirilmediği" için kaybedilen Bilad-ı Şam coğrafyası[1851], Refik Halid'in gözünde "ilgilenilmemiş" ve "medeniyetten" nasiplendirilmemiş topraklardır. Ona göre, Osmanlı zabitinin yaşadığı sıkıntılardan anlaşılacağı gibi İmparatorluk bu coğrafyaya yabancılaşmış; Arap toprakları ile İmparatorluk arasındaki bağ, "çöküşten" önce kopmuştur. Bu topraklar, Osmanlı'dan koptuktan sonra ise tamamen yabancı memleketler haline gelmiştir.

[1848] Aslında İngilizler 1910'dan itibaren bu coğrafyayı "keşif hareketi" adı altında arıntılı bir biçimde araştırmaya başlamıştır. Karpat, **Türk Dış Politikası Tarihi**, 132.
[1849] Atay, **Ateş ve Güneş**, 61; Atay, **Zeytindağı**, 42.
[1850] Karay, **Gurbet Hikâyeleri…**, 78-79.
[1851] Atay, **Zeytindağı**, 125.

Refik Halid [Karay][1852] 1938 yılında Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına kabul edilip[1853] ülkeye döndükten sonra da *Gurbet Hikâyelerini* yazmaya devam etmiştir. Türkiye'de yazdığı hikâyelerde yine memleket özlemi, yabancılık ve güvensizlik konularını işlemiştir. İstanbul'da yazılan hikâyelerde Suriye'ye gitmek zorunda kalan Türkler memleket özlemlerini, kendileri gibi bu ülkede bulunan "*memleketlileri*" ile gidermeye çalışmaktadır[1854]. İstanbul'da yazılan diğer hikâyelerde ise Bedevilerin kasaba hayatına adapte olma süreçleri, Osmanlı askeri ve bürokratları ile ilişkisine değinilmiştir. Bu hikâyelerden birisi olan *Fener* de Rakka yakınlarına yerleşmiş bir aşiretin üyesi olan Ebu Ali ilk defa kasabaya gider ve şaşkınlık içerisinde kalır. Şaşkınlığının nedeni kasaba dükkânlarındaki mal bolluğudur. Ebu Ali bir dükkândan bir fener satın alır. Hikâyede Ebu Ali'nin feneri satın almasından sonra yaşadığı mutluluk tarif edilirken, kullanılan ifadeler dikkat çekicidir: "*Ebu Ali bir mal sahibi olduğunu yüreğinin bayıltıcı şekerlenmesinden sezdi; evlendiği ve deve aldığı zaman da böyle olmuştu: Kalbi İngiliz seyyahının vaha başında unutup bıraktığı ıslak sabun kalıbı gibi göğsünün içinde kapaklaşmıştı; başka tarafa gideceğe benziyordu*"[1855]. Hikâyede Ebu Ali'nin "*mal sahibi olma hevesi*" vurgusunun özellikle Bedevilere yönelik genel bir algının ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki bu bakış açısına Atay'ın Birinci Dünya Savaşı sırasındaki yazılarında da rastlanmaktadır. Özellikle 1916 yılında yazdığı "*İştah*" başlıklı makalesindeki ifadeleri[1856], Refik Halid'in Fener hikâyesindeki bakış açısı ile örtüşmektedir.

Aynı hikâyenin devamında Ebu Ali'nin aldığı fener bozulur. Ebu Ali bir Osmanlı subayının yardımını ister. Osmanlı subayı feneri tamir ettikten Ebu Ali'ye teslim eder ancak nasıl tamir ettiğini anlatmaz. Aralarındaki diyalog ise Karay'ın Osmanlı'nın Bilad-ı Şam coğrafyasındaki konumu ile ilgili geriye dönük değerlendirmesini yansıtmaktadır[1857]:

> "Ebu Ali'nin fenerini elime aldım, evirdim, çevirdim baktım pili kaymış… Çekmecenin içinde, kendisine göstermeden, bir kâğıtla sıkıştırdım; yandı. 'Al!' Aldı; sürgüsüne bastı, sihirli ışık

[1852] Refik Halid 1938 yılında vatandaşlığa kabul edildikten sonra *Karay* soyadını almıştır.
[1853]Refik Halid'in Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı 16 Temmuz 1938'de kabul edilmiştir. Bu tarihte TBMM'de kabul edilen kanunla bütün yüzellilikler affedilmiştir. Ünal, **age,** 105.
[1854] *Eskici* (1938) İstanbul'da yazılan hikâyelere örnek olarak gösterilebilir. Karay, **Gurbet Hikâyeleri, Yer Altında Dünya Var**, 14-19. Memleket özlemi ve yalnızlık duygusundan muzdarip olan Suriye'deki bir sürgünün bir köpekle kurduğu dostluğu anlatan *Köpek* (1939) Karay'ın İstanbul'da yazdığı hikâyelerden bir başkasıdır. Karay, **Gurbet Hikâyeleri…**, 55-59.
[1855] Karay bu hikâyesini 1939 yılında İstanbul'da yazmıştır. Karay, **Gurbet Hikâyeleri…**, 32-35.
[1856] Atay, **Eski Saat**, 50-51. Ayrıca bkz: **Bölüm 3.6. Genel Değerlendirme ve Araplara Bakış**.
[1857] Karay, **Gurbet Hikâyeleri…**,36.

> belirdi. Ebu Ali şaşmadı; benim bunu yapacağıma o kadar emindi ki… 'Fakat' diye ilave ettim, 'tılsım koydum. Her gün iki defa güneş doğmadan ve batar batmaz Sultanın ömrüne dua etmeyi unutursan söner. Hem bir daha yanmaz.' 'Allah yensuru sultanına!' Ebu Ali bir daha yanıma gelmedi. Elbette pil tükenmiş yahut ampulün teli yanmış, fener, muhakkak sönmüştür. Sönmüştür ama o, padişah duasında kusur ettiğine inanarak kabahati kendisinde bulmuş ve onun için de korkusundan bir daha yanıma çıkacak cesaretini gösterememiştir. Haddine mi düşmüş? Kızıverirsem kendisini değil, şeyhine bile kırk katırın kuyruğuna bağlatır, masallardaki gibi kırk parça ederdim!"

Yukarıdaki alıntıda Bedevilerin Osmanlı subaylarına duyduğu saygı temelli korkuyu fark etmek mümkündür. Bedevilerle ilgili biri diğer hikâye olan "*Yara*"da da benzer bir konunun üzerinde durulmaktadır. Hikâyede Bedeviler kendilerine yardım eden Teğmen rütbeli Osmanlı subayına "*Paşa*" diye hitap etmektedir: "*Vakadan üç sene sonra, ben çiftlikte yokken bir Bedevi gelip bir tay bırakmış, 'Paşaya vaat etmiştim, kendisi bilir!' demiş, gitmiş. Paşa dediği benim. Daha o zaman teğmendim. Fakat Bedevi'nin gözünde bir Türk subayı daima paşadır*"[1858]. Her iki hikâyedeki bakış açısı, Atay'ın *Zeytindağı* kitabında aktardığı "Osmanlı subayının önünde selam duran sekiz yaşındaki çocuk" anekdotunu akla getirmektedir. Atay, bir çocuğun Osmanlı askerinin önünde selam durmasını Osmanlı'nın Bilad-ı Şam'daki temelsizliğini gösterdiğini ifade etmektedir. Çünkü Osmanlı bu toprakları kendisine bağlı kılmak için gerekli siyasi ve ekonomik yatırımları yapmamış; yalnızca korkuyla yönetmeye çalışmıştır[1859]. Karay'ın hikâyesinde de Bedeviler her ne kadar kendilerine yardım eden Osmanlı askerine minnettarlık gösterse de, bu minnettarlığın özünde Osmanlı askerine duyulan korku temelli bir saygı yatmaktadır. Bedevilerin Osmanlı subaylarını her konuda kendilerinden üstün görmeleri ve rütbesi ne olursa olsun Osmanlı subaylarını "*Paşa*" olarak nitelendirmeleri, buna karşın Osmanlı subaylarının bu korkuyu Bedevilere karşı kullanmaları bunun bir göstergesidir. Dolayısıyla her iki seçkinin de geriye dönük olarak, Osmanlı'nın Bilad-ı Şam coğrafyasını "korkutmaya" dayalı bir idare anlayışıyla yönettiği konusunda hemfikir olduğu gözükmektedir.

Falih Rıfkı Atay ve Refik Halid Karay'ın aksine Bilad-ı Şam'ı yakından tanımayan Hüseyin Cahit [Yalçın] ise geriye dönük olarak yaptığı değerlendirmelerde eski Osmanlı unsurlarının ayrılma sebebini "*milliyet fikrinin*" ortaya çıkmasına bağlamıştır. İmparatorluk bünyesindeki Müslüman unsurlar ise son ana kadar

[1858] Bu hikâye İstanbul'da 1938 senesinde yazılmıştır. Karay, **Gurbet Hikâyeleri…**, 13.
[1859] Atay, **Zeytindağı**, 94.

"*vahdet, kardeşlik ve tesanüd*" fikrine bağlı kalmışlardır. Yalçın'a göre, "*Eğer bir istatistik veya plebisite yapmak imkânı olsa idi[…] Türk olmayan unsurların büyük ekseriyeti Türk'ten ayrılmak istemezdi. Çünkü arada bir ayrılık mefhumu zihinlerine sığmazdı*" [1860] . Hüseyin Cahit Yalçın'ın bu ifadelerinden, Osmanlı unsurlarını etkileyen milliyetçi akımlara yönelik tepkisinin devam ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Yalçın'ın bu düşüncelerinin Falih Rıfkı Atay'ın değerlendirmeleriyle örtüşen bir nitelikte olduğunu ileri sürmek mümkündür. Burada dikkat çeken nokta ise Hüseyin Cahit Yalçın'ın Osmanlı'nın eski unsurlarına yönelik olumsuz ifadeler kullanmamış olmasıdır. Bunun başlıca iki nedeni olabilir. Birincisi Yalçın'ın Atay'dan farklı olarak İmparatorluk düşüncesine bağlı kalmaya devam etmesidir. İkinci olarak yukarıda da ifade edildiği gibi kendisinin II. Meşrutiyet döneminden itibaren Araplara yönelik mesafeli güvenidir. II. Meşrutiyet döneminde Müslüman Araplara Osmanlı unsurları arasında hiyerarşik üstünlük atfeden Yalçın [1861], bu tutumunu otuzlu yıllarda da devam ettirmektedir.

"Kaybedilen topraklar" üzerine düşüncelerini ifade eden bir diğer seçkin olan Mehmed Akif, Milli Mücadele yıllarında, "İslam birliği" ideali çerçevesinde Bilad-ı Şam ve diğer Müslüman ülkelerle yeniden entegre olma umudunu Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte kaybetmiştir[1862]. "Yeni Türkiye'nin" Osmanlı mirasını "ret ederek" ulus-devlete dönüşmesi nedeniyle hayal kırıklığına uğramış ve 1925 yılında Mısır'a yerleşmiştir. Mısır'dayken *Safahat* serisinin son kitabı *Gölgeler*'i yazmış[1863]; ancak şiirlerinde geçmiş yılların aksine "İslam birliği" çağrısı yapmamıştır. Öyle ki Mehmed Akif'in bu dönemdeki yazılarında Bilad-ı Şam ve diğer Osmanlı topraklarının kaybedilmesini kabullendiğine dair işaretler mevcuttur. Ancak diğer seçkinlerden farklı olarak bu kabullenme süreci, yeni siyasi koşullara uyum sağlamaktan ziyade, siyasi tartışmalardan soyutlanma şeklinde gerçekleşmiştir. *Gölgeler* kitabında Bilad-ı Şam ve diğer kaybedilen Osmanlı topraklarıyla ilgili düşüncelerini "*San'atkâr*" başlıklı şiirinde ifade etmiştir: "*Kuşattı parçalanan Şark'ı*

[1860] Hüseyin Cahit Yalçın, "Yakın Şarkta Türk Kültürü", **Yeni Sabah**, 25 Mayıs 1939.
[1861] Hüseyin Cahit, "Millet-i Hâkime", **Tanin**, 7 Kasım 1908. Hüseyin Cahit Yalçın, BMFUK görevi sırasındaki izlenimlerine dayanarak Arapların Osmanlı'dan ayrıldıkları için pişman olduklarını ileri sürmüştür. Hüseyin Cahit Yalçın, "Arap Memleketlerinde Türkiye", **Ulus**, 5 Nisan 1949. Aktaran: Gencer Özcan, **Türkiye-İsrail İlişkilerinde Dönüşüm: Güvenliğin Ötesi** (İstanbul: TESEV, 2005), 15.
[1862] Uyguner, **age**, 52.
[1863]Ersoy, **Safahat**, 502.

bir duman, bir alev/Durur mu, almış ateş hânümânı bir kere?/Bütün mefâhiri târihimin serildi yere/Harâbe kalmadı hattâ o şanlı mâziden!"[1864].

Bu ifadelerden Mehmed Akif'in Osmanlı'nın mazide kaldığını ve Bilad-ı Şam'ın kaybedildiğini "istemeden de olsa" kabullendiğini göstermektedir. Aynı yıllarda Arap ülkelerinde sömürge ve manda düzenine karşı itirazların yükselmesi Mehmed Akif'i bu sefer umutlandırmamıştır. Bunun muhtemel nedenleri, Türkiye'de halifeliğin kaldırılmış olması ve isyanların dinden çok milliyetçiliği referans almasıdır. Bir başka ifade ile Arapların bağımsız ulus-devlet idealini benimsemesi, Milli Mücadele dönemindeki tutumunun aksine, bu ülkelerdeki toplumsal hareketlere ilgisiz kalmasına neden olmuştur. Ayrıca geçmişte umut bağladığı gelişmelerden beklediğini bulamaması da Mehmed Akif'in güncel siyasetten uzaklaşmasındaki etkenlerden birisi olabilir: "*Serildi, hem de nasıl bir zamânda, haybete bak/Zafer hayalini geçtim, halâs ümîdi uzak!/Helâki boyladı âtîye attığım her adım/Değilse, hangi hezîmet çıkar ki uğramadım?/Yığınla kül kesilen yurdumun hayâleti mi?/Vatansız ümmetimin derbeder sefâleti mi?*"[1865].

Mehmed Akif'in bu ifadelerinde dikkat çeken nokta "*vatansız ümmet*" vurgusudur. Meşrutiyet yıllarında Osmanlı'yı bir İslam devleti olarak gören Mehmed Akif, İmparatorluğun yıkılmasının ardından Müslümanların vatansız kaldığını düşünmekte, "*yığınla kül kesilen yurdum*" ifadesiyle de kendisini de "ülkesiz" kalan ümmetin bir bireyi olarak değerlendirmektedir. Diğer taraftan Mısır'dayken yakınlarına yazdığı mektuplarda, Mısır'a gelmek isteyen dostlarını vazgeçirmeye çalışarak "*memlekete hizmet* [*etmelerini*]" tavsiye etmesi Mehmed Akif'in "kafa karışıklığını" yansıtmaktadır. Kendisini "ülkesiz" hisseden Mehmed Akif'in bir taraftan da "Türkiye'ye hizmeti" tavsiye ederek yeni siyasi konjonktürün ortaya çıkardığı "bölünmeleri" ve Bilad-ı Şam'ın artık "memleketin bir parçası" olmadığını kabullendiği anlaşılmaktadır[1866]. Bilad-ı Şam'a ilişkin bir diğer düşüncesi de bu

[1864] Ersoy, **Safahat**, 574. ["Gölgeler" kitabından "San'atkâr" başlıklı şiir (1933)].
[1865] **age**, 575.
[1866] Mehmed Akif mektubunda, Mısır'ın eskisi gibi olmadığını belirterek, "eskiye" duyduğu özlemi ifade etmiş; bir taraftan da yeni rejime karşı mesafeli olsa da Türkiye'yi memleketi olarak görmeye devam ettiğinin altını çizmiştir: "*Binaenalyh buraya gelmenizi katiyen muvafık görmem. Mısır sizin yirmi bu kadar yıl önce bıraktığınız Mısır değildir. Çiftlik, divan sahibi zenginler eldeki adamlarını çıkartmak için çare arıyorlar. Önce de yazdığım veçhile zenginlerden kimseyi tanımıyorum. Mamafih birçok tanıdıklarım bulunsaydı bile bu yıllarda Mısır'a gelmenizi, kabil değil tavsiye etmezdim. Evet, senin gibi bir kardeşin müracatını is'âf edememek çok acıklı bir ıztızar; lâkin Allah bilir ki yapılacak bir şey yok. Davulun sesine aldanarak gelenlerin kâffesi nedamet içindeler. Memleketimize hizmet edin, memleketinize hizmet edin*." Ersoy, **Mektuplar**, 128-129. Mehmed Akif bir taraftan da

coğrafyanın "*Şark*'ın" bir parçası olarak "*geri kalmış*" olduğu yönündedir. Mısır'da ikamet ederken Suriye ve Lübnan'a da giden Mehmed Akif, izlenimlerini bir araya getirerek genel bir Doğu medeniyeti resmi çizmiştir[1867]:

> "Şark o kadar geri kalmış ki her şarklı için fedakârane, cansiperane uğraşmak icap ediyor. Hâlbuki fedakârlıktan vazgeçtik, muayyen olan vazifesini eda edenlerin bile adedi pek elim bir ekalliyetten ibaret. Ah biz Şarklılara vazife hissini ihsas edecek bir aşı keşf olunsa! Nereye gittimse, insanlarında vazife duygusunu göremedim. Bu şuurun uyandığı gün Şark yakasını kurtarmış demektir."

Yukarıda da görüldüğü gibi Mehmed Akif bu dönemde Meşrutiyet ve Milli Mücadele yıllarındaki "coşkusunu" kaybetmiş; İslam birliği düşüncesinden uzaklaşmıştır. Bu durumun temel nedeni, Falih Rıfkı, Refik Halid ve Halide Edib'de de görüldüğü gibi dünya siyasetinde yaşanan dönüşümün yarattığı etkidir. Ulus-devlet modelinin öne çıktığı bu yıllarda farklı görüşlere sahip olsalar da, Hüseyin Cahit dışındaki seçkinler Bilad-ı Şam gibi eski Osmanlı topraklarının elden çıkmasını kabullenmişlerdir.

Otuzlu yıllarda Mustafa Kemal'in, Bilad-ı Şam'a ilişkin "kaybedilen topraklar" bağlamında fazla değerlendirme yapmadığı görülmektedir. Ancak yakın çevresiyle diyaloglarında bu coğrafyanın gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Örneğin 1933 yılında manevi kızı Afet'ten, Suriye ve Filistin'i de içeren tarihi yerleri gezmesini istemesi[1868] bu çerçevede anlamlıdır. Tarih doktorası yapan Afet'den bu yöndeki beklentisinin muhtemel üç nedeni bulunmaktadır. Birincisi Afet'in tarihi yerleri gezerek tarih alanındaki yetkinliğini arttırmasını istemesidir. İkinci ihtimal ise, bu dönemdeki Türk tarih yazımına ilişkin faaliyetler dikkate alındığında, Mustafa Kemal'in Suriye ve Filistin'deki "Türk izlerinin" araştırılmasını hedeflemesidir. Her ne kadar birinci ihtimal daha güçlü olsa da, Milli Mücadele yıllarında Kuzey Suriye'deki Türklerin Misak-ı Milli içerisinde görüldüğü düşünüldüğünde ikinci

---

Türkiye'deki yakınlarına "memleket özlemini" ifade eden mektuplar yazmıştır. Kızı Suad Hanım'a hitaben kaleme aldığı bir mektupta Mısır'da hiç bülbül olmadığından şikâyet etmiştir: "*Mısır'da hiç bülbül yoktur. Bazıları İskenderiye civarında tek tük bulunduğunu söylüyorlar. Bizler alışkın olduğumuz için bülbülsüz bahardan zevk alamıyoruz*." Mehmed Akif Ersoy, **Firaklı Nâmeler: Akif'in Gurbet Mektupları**, ed. Ömer Hakan Özalp, 2.bs. (İstanbul: Timaş, 2012), 153. 1934 yılında damadı Ahmed Bey'e yazdığı bir başka mektupta Türkiye'nin istikbali için duacı olduğunu ifade etmiştir: "*Oğlum, Ahmed Bey*, […] *Yakında terfinize tebrike muvaffak olursam başkaca memnun olacağım tabiîdir. Siz kemâl-i ciddiyet ve istikamet dairesinde vazifenize edâya devam ettikçe terfîler, terakkîler şüphe yok ki birbirini vehy edecektir. Rabbim millete zevâl vermesin, ikbâlini günden güne arttırsın*." Ersoy, **Firaklı Nâmeler**, 113.

[1867] Ersoy, **Mektuplar**, 132.

[1868] İnan, **age**, 87.

ihtimalin de mümkün olabileceği akla gelmektedir. Üçüncüsü ise Mustafa Kemal'in Anadolu ve Bilad-ı Şam "uygarlıkları" arasındaki farkları, "tarihçi Afet'in" izlenimleri doğrultusunda "yeni tarih yazımında" kullanmayı amaçlamasıdır. Bu ihtimallerden hangisi gerçeğe yakın olursa olsun, Mustafa Kemal'in Bilad-ı Şam topraklarını "kadim medeniyetlerin mirası" olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Seçkinlerin "kaybedilen" Bilad-ı Şam'a yönelik doğrudan değerlendirmeleri, iki başlıkta toparlanabilir. Bunlardan birincisi, bu coğrafyanın Geç Osmanlı yıllarında hâlihazırda "elden çıktığını" ileri sürülmesidir. Falih Rıfkı ve Refik Halid, bu görüşü savunan seçkinlerin arasındadır. Her iki seçkin de izlenimlerinden yola çıkarak bu toprakların Anadolu'dan farklı olduğunu vurgulamış; Osmanlı'nın Bilad-ı Şam'ı "devletin bir parçası" haline getirebilmek için gerekli çabayı sarf etmediğini savunmuştur. Aynı zamanda Bilad-ı Şam'ın "geri kalmışlığından" şikâyet eden bu iki seçkine Mehmed Akif'in de katıldığı görülmektedir.

Seçkinlerin ifadelerinde öne çıkan ikinci tartışma konusu ise Arap milliyetçiliğinin bu coğrafyanın kaybedilmesinde oynadığı roldür. Hüseyin Cahit ve Halide Edib Arap milliyetçiliğini suçlayıcı bir tutum izlerken, Falih Rıfkı aynı fikirde olmakla beraber "kaybedilen toprakların" sorumluluğunu Arap milliyetçileri ile Osmanlı yönetimi arasında paylaştırmıştır. Mehmed Akif ise bu üç seçkinin aksine, geriye dönük olarak Arap milliyetçiliğine ilişkin bir yorum yapmasa da Birinci Dünya Savaşı sonrasında ulus-devlet anlayışının Müslüman toplumlar tarafından da benimsenmesinden dolayı hoşnut olmadığı söylenebilir. Her ne kadar Milli Mücadele döneminde İslam birliğinin yeniden kurulacağına ve Anadolu ile Bilad-ı Şam'ın birleşeceğine dair umutlansa da milliyetçiliğin yaygınlığı ve "belirginleşen sınırlar" karşısında hayal kırıklığına uğrayarak köşesine çekilmiştir. "Kaybedilen topraklara" ilişkin yorum yapmayan tek seçkin ise Mustafa Kemal'dir. Bunun muhtemel nedeni geriye dönük fikir tartışmalarına katılmaktansa "şimdiye" odaklanmayı tercih etmesidir. Diğer seçkinlerden farklı olarak Cumhuriyet döneminin önde gelen siyasi karar alıcı olmasından dolayı, tarihi olayları değerlendirmek yerine geçmişi ulus inşasının bileşeni haline getirmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda seçkinlerin öne sürdüğü "Arap ihaneti" ve "Osmanlı'nın zayıflığı" gibi argümanlar, Mustafa Kemal'in siyasi tercihlerinin "meşru zeminini" oluşturmuştur. Öyle ki Türkiye'nin "Osmanlı'nın devamı olmadığı" ve Türklerin "Araplardan farklı bir millet olduğuna" ilişkin söylemler, otuzlu yıllardaki siyasi yaklaşımın temel bileşenlerinin arasında yer

almıştır. Ancak "Türk-Arap farklılığına" yapılan vurgu, Bilad-ı Şam gibi Avrupa ülkelerinin siyasi hakimiyetine giren Arap topraklarına duyarsızlık anlamına gelmemektedir. Mustafa Kemal'in Arapları rencide edecek sözlerden özellikle kaçınması [1869], bu meselenin iç politikayla ilişkili olduğuna işaret etmektedir. İtalya'nın Doğu Akdeniz'e yönelik "agresif" politikası karşısında, yirmili yıllardaki "sömürgelere bağımsızlık" söyleminin artarak devam etmesi bir bakıma Araplarla olumlu ilişkiler kurma isteğini de yansıtan bir olgudur.

6.2.2. Sömürgecilik, Doğu Akdeniz ve Bilad-ı Şam Algısı

Türkiye'nin dış politikasında, dolayısıyla Bilad-ı Şam coğrafyasına yaklaşımında belirleyici olan etkenlerin başında İtalya'nın Doğu Akdeniz bölgesinde yayılmacı bir politika izlemesi gelmektedir. Mussolini'nin Akdeniz için "*mare nostrum (bizim deniz)*" nitelemesi, Türkiye'yi endişeye sevk etmiştir[1870]. Bu endişenin arka planında 1936 yılında On iki Ada'yı silahlandırmaya başlayan İtalya[1871] tarafından saldırıya uğrama ihtimali olmakla birlikte Türkiye'nin yakın çevresindeki sömürge ve manda rejimleri için ortaya çıkabilecek rekabetin sonucunda yeni bir savaşın başlaması olasılığı da Ankara'yı kaygılandırmıştır. Bu nedenle seçkinler İtalya'nın Doğu Akdeniz'deki faaliyetlerini tartışırken, bir taraftan da sömürgeleştirilen ve manda rejimi ile idare edilen özgürleşmesine destek vermişlerdir. Bir başka ifade ile Erken Cumhuriyet'in hâlihazırda var olan "sömürgelerin bağımsızlığına destek" politikasına bir neden daha eklenmiştir.

Falih Rıfkı Atay otuzlu yıllarda dolaylı olarak, Bilad-ı Şam topraklarının özgürleşmesini ve Batı medeniyetine entegre olması gerektiğini ifade etmeye devam etmiştir. Bu söylemini dile getirirken yirmili yıllarda olduğu gibi uluslararası siyasi sistemin ürettiği sorunlara vurgu yapmış; uluslar arasında var olan eşitsizliğe dikkat çekmiştir: "*Sürekli bir barış ve rahat, eski* [*h*]*egemonlar düzeni değil, eşit uluslar arasındaki* […] *uzlaşmak dengesi üzerinde kurulabilir*"[1872]. Dolayısıyla Atay'ın Avrupa'nın siyasi hakimiyetinde bulunan ülkeler ile ilgili görüşlerinde yirmili ve otuzlu yıllarda bir sürekliliğin olduğu söylenebilir. Atay'a göre uluslararası ilişkilerde adaleti tesis etmesi ve barışı koruması öngörülen MC ise eşitsizlik ve adaletsizlik üretmekte, büyük devletlerin çıkarlarını savunmaktan başka bir amaca

[1869] Koloğlu, **age**, 361.
[1870] Gönlübol, Sar, **age**, 101.
[1871] **age**, 110.
[1872] Falih Rıfkı Atay, "Son Sözler", **Ulus**, 26 Mayıs 1935.

hizmet etmemekte ve sömürge düzenini kurumsallaştırmaktadır. Cemiyet ilerleyen yıllarda dünya barışını korumaya yönelik birtakım önlemler almış olsa da büyük devletlerin paylaşım arzusunu dindirememiştir[1873]:

> "Milletler Cemiyeti ilk kurulduğu vakit, Mercure de France mecmuası bir makale neşretti. Mukerrir diyordu ki: 'Eğer bu cemiyet, bütün milletler, birbirine eşid tutmak ve hepsinin bir arada haklarını müdafaa etmek için kurulduysa, bir rüyadan ibarettir. Milletler Cemiyeti ancak beyazların sancağı olabilir.' Nitekim ilk zamanlarda cemiyet, Avrupa milletlerini bile birbirini eşid tutmayan ve bin türlü oyunlarla, Avrupalı devletlerin Avrupa dışı milletleri üzerinde hakimiyetini kanunlaştıran bir kuvvet olarak göründü. Manda usulü, esasında, milletleri idare edecek ve idare edilecek, yani ileri ve geri, daha açığı, egemen ve kölemen kısımlara ayırmaktı. Fakat sonraları cemiyet havası biraz değişti. Dünyayı düzeltemedi ise de, daha fazla bozulmaz bir hale getirecek gibi göründü. İlk darbe Japonya'dan geldi. Cenub Amerikasındaki harb ikinci darbe oldu. Sonuncu darbe de kendisine Avrupa'dan vurulmuştur."

Sömürgecilik karşıtı perspektifini bu çerçevede ifade eden Atay'ın İslam dünyasının özgürleşmesi ve Batı medeniyetinin bir parçası haline gelmesini istemesi İran örneği üzerinden daha da somutlaştırılabilir. Atay, İran'ı Türkiye gibi özgürleşen ve modernleşen ülkeler kategorisinde değerlendirmekte, bu ülkenin sömürge ve manda idaresinde bulunan Müslüman toplumlar tarafından örnek alınması gerektiğine inanmaktadır [1874] . Mustafa Kemal [Atatürk] [1875] de Atay ile aynı doğrultuda düşünmekte, İran'ı Türkiye ile birlikte Ortadoğu'nun "modern" ülkelerinden biri olarak görmektedir. Öyle ki 1934'te İran Şahı Rıza Pehlevi'nin ziyaretini onurlandırmak için bestekâr Adnan Saygun'dan Türk ve İran tarihini harmanlayan bir opera bestelemesini istemiştir[1876].

Otuzlu yıllarda İran'da gerçekleştirilen reform hareketleri Atatürk ve Atay'ın bu yöndeki inancını teşvik etmiş olmalıdır. İran'da 1932 yılında mollaların hukuki statülerinde kısıtlanmaya gidilmiş; ulemanın devlet mahkemelerinde görev alması engellenmiş; 1935'te erkeklerin şapka giymeleri zorunlu hale getirilmiş; 1936'da kadınların peçe takması, kafelerde ve sinemalarda kadınların ve erkeklerin ayrı oturmaları yasaklanmış ve 1939'da ulemanın vakıf arazilerine el konulmuştur[1877].

[1873] Falih Rıfkı Atay, "Meşum Fikirler", **Ulus,** 26 Nisan 1936.
[1874] Falih Rıfkı Atay, "Dost İran'da", **Ulus**, 17 Sonkânun 1936.
[1875] 24 Kasım 1934'teki Soyadı Kanunu sonrasında Mustafa Kemal, Atatürk soyadını almıştır. Çalışmanın bundan sonraki kısmında Mustafa Kemal, "Atatürk" soyadıyla anılacaktır. Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti**…, 570.
[1876] Adnan Saygun'un bestelediği Özsoy operasının konusu, Firdevsi'nin Şehnamesi ile Türk mitolojisinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Hanioğlu, **Atatürk,** 220.
[1877]Cleaveland, **age**, 211.

Aynı zamanda dönemin İranlı seçkinlerinin Türkiye'deki yeni rejimi yakından takip ettikleri görülmektedir. İki ülkenin batılılaşma hamleleri ikili ilişkilerde yakınlaşmayı da beraberinde getirmiştir. 1934'te Türkiye'yi ziyaret eden İran Şahı Rıza Pehlevi, Türkiye'deki değişimden etkilendiğini ifade etmiştir [1878] . İran'daki reform hareketlerinin bu tarihten sonra hızlanması ise dikkat çekicidir. Yukarıda ifade edildiği gibi Atatürk'ün Rıza Pehlevi'yi Türkiye'de yaşanan dönüşüm konusunda etkilemek için özel gayret göstermesi [1879], Türkiye'nin Ortadoğu'da kendisi gibi bağımsız ve Batı'ya yönelen ülkelerin varlığından memnuniyet duyduğuna dair bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Atatürk'ün yeni rejim inşasının önde gelen destekçilerinden olan Falih Rıfkı Atay İran örneğinden hareketle, otuzlu yıllarda uluslararası sistemin bir bileşeni olan sömürge siyasetini eleştirirken, bir taraftan Bilad-ı Şam gibi manda rejiminin hâkim olduğu topraklardaki halklara "*kurtuluş yolunu*" göstermektedir[1880].

Atay'ın bu yaklaşımının üç temel nedeninden söz edilebilir. Bunlardan birincisi, Türkiye'nin vermiş olduğu bağımsızlık mücadelesinin Atay üzerinde yarattığı etkidir. İşgal altında yaşama ve bağımsızlık mücadelesinde karşılaşılan zorluklar, Atay'ın Batı'nın tahakkümü altında bulunan Müslüman ülkelere yönelik bir empati geliştirmesine neden olmuş olabilir.

İkinci olarak, yirmili yıllarda olduğu gibi, Atay gibi seçkinlerin Türkiye'nin izlediği yolun doğruluğunu tasdik edecek başka örnekler aradığını ileri sürmek mümkündür. Buna göre, sömürge ve manda idaresinde bulunan Müslüman ülkeler bağımsızlıklarını kazanıp Batı medeniyetinin bir parçası haline gelirlerse Türkiye'nin uluslararası sistemdeki özgün örneği başka ülkelerce takip edilmiş olacaktır. Bununla birlikte Müslüman ülkelerin Batı medeniyetine yönelmeleri Türkiye'deki yeni rejim aleyhtarlarının argümanlarını zayıflatacaktır.

Üçüncü neden ise otuzlu yılların ortalarından itibaren yeni bir dünya savaşı ihtimalinin güçlenmesidir. Yeni bir dünya savaşının Türkiye'ye olası etkileri, Birinci

---

[1878] Atay Akdevelioğlu, Ömer Kürkçüoğlu, "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Ortdaoğu ile İlişkiler", ed. Baskın Oran**, Türk Dış Poitikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (1919-1980)**, 7. bs. (İstanbul: İletişim, 2003): 357-359.

[1879] **age**, 359.

[1880]Falih Rıfkı Atay, "Dost İran'da", **Ulus**, 17 Sonkânun 1936. Otuzlu yıllarda İran'ın Türkiye gibi Batı'ya yönelmesi Falih Rıfkı Atay'ı memnun etmiştir. Bunun nedeni, İran'ın, Batı medeniyetinin bir parçası olmaya çalışan bir Müslüman ülke olan Türkiye'yi yalnız bırakmaması olarak değerlendirilebilir. Falih Rıfkı Atay, "İranla", **Ulus**, 15 Mart 1937.

Dünya Savaşı'nın yarattığı travmadan henüz kurtulamamış olan Atay'ı endişelendirmiştir [1881] . Özellikle İtalya'nın Doğu Akdeniz'e yönelik yayılmacı politikası bu endişeyi arttıran etkenlerin başında gelmektedir[1882]. Atay'ın, İtalya'nın yayılmacı politikasının engellenmesi için Bilad-ı Şam dâhil olmak üzere Ortadoğu'daki sömürge ve manda düzeninin ortadan kalkmasını istediği söylenebilir. Böylelikle özgürleşen ve uluslararası sistemin egemen birer parçası olacak olan bu ülkeler Türkiye ile birlikte İtalyan yayılmacılığına karşı bir blok oluşturabilecektir. 1937 yılında Türkiye, Irak, İran ve Afganistan arasında imzalanan Sadabad Paktı buna örnek olarak gösterilebilir[1883]. Fransız Dışişleri Bakanlığı'na ait 1 Aralık 1938 tarihli bir belgede Türkiye'nin Suriye'yi Sadabad Paktı'na dâhil etmek niyetinde olduğuna dair tartışmaların yer alması [1884] ise Atay'ın sömürgecilik karşıtı düşünceleriyle birlikte değerlendirilebilir. Dolayısıyla Atay'ın Bilad-ı Şam coğrafyasına bakışını şekillendiren etkenlerden birisi de Türkiye'nin güvenliğidir.

Sömürgecilik aleyhtarı duruşuna ışık tutması bakımından Atay'ın Fransa'daki gelişmeleri irdelediği yazısı dikkat çekicidir. Mayıs 1936'da Fransa'da Léon Blum önderliğindeki sosyalist Halk Cephesi'nin iktidara gelmesi [1885] Atay'ı heyecanlandırmış; uluslararası sistemin ürettiği sorunların çözümü konusunda umutlandırmıştır[1886]:

> "Gazeteler, sol iktidarın Fransız dış politikasında esaslı bir değişiklik yapmayacağını yazmaktadırlar. Fakat Fransız dış politikasından bir takım tereddütleri gidermek bile, bugünkü şartlar içinde, esaslı bir değişiklik addolunabilir. Bir de Fransa'yı faşistleştirmek isteyenlerin kazandıklarını hesaba katınız. Bunun Fransız hükümetine olduğu kadar, Avrupa sükunu için de zararlı olmayacağını kim temin edebilir?"

Atay'ın yazısında bir zamanlar Osmanlı toprağı olan Suriye ve Lübnan'da manda idaresi kurmuş olan Fransa'nın dış politikasını barışçıl bir çerçeveye oturtmasını

[1881] Falih Rıfkı Atay, "Kamutay", **Ulus**, 1 İlkteşrin 1935.
[1882] Falih Rıfkı Atay, "Kamutay", **Ulus**, 1 İlkteşrin 1935; Falih Rıfkı Atay, "Harb ve Barış", **Ulus**, 26 Haziran 1935; "Habeşistan Seferberliğinin Yakında İlan Edileceği Sanılıyor", **Ulus**, 2 İlkteşrin 1935; "İtalyanlar Eritre'den Habeş Topraklarına Girdiler", **Ulus**, 3 İlkteşrin 1935; "İtalya-Habeş Harbı Bütün Şiddetiyle Devam Ediyor", **Ulus**, 5 Nisan 1936; "İtalyan-Habeş Harbı", **Ulus**, 7 Nisan 1936.
[1883] Gönlübol, Sar, **age**, 104.
[1884] Ada, **age**, 194.
[1885] Fransa 1929 bunalımının etkilerini otuzlu yıllar boyunca atlatamamıştır. Fransa'daki fabrikaların çoğunda grevler devam etmekte, halkın büyük bir kesimi ücretlerin düşüklüğünden şikâyet etmekte ve işsizliğin yayılması önlenememektedir. Bu koşullar altında Fransa'da iktidara gelen sosyalistler, sosyal reform ve ekonominin iyileştirilmesi vaadi ile seçimlere girmişler ve başarılı olmuşlardır. James Joll, **Europe Since 1870: An International History**, 4.ed. (London: Penguin, 1990), 350-351. Hasan Rıza Soyak, Léon Blum'un Türkiye'ye yönelik olumlu tavrının iktidar çevrelerini umutlandırdığını söylemektedir. Soyak, **age**, 575.
[1886] Falih Rıfkı Atay, "Fransa'nın Yolu", **Ulus**, 7 Mayıs 1936.

temenni etmesi anlamlıdır. Fransa'daki bu iktidar değişimi ile beraber İtalya'nın saldırgan tutumuna karşı bir ittifakın oluşması ihtimali Atay'ı umutlandıran etkenlerin arasında sayılabilir. Bununla birlikte kendisinin bu düşüncesi, "emperyalizm karşıtlığı" ile birlikte değerlendirildiğinde, Bilad-ı Şam coğrafyasına yönelik bakışı ile ilgili ipucu vermektedir. Nitekim Atay aynı yazısında, emperyalist siyasetin uluslararası bunalımlara bir çare bulamayacağını da ifade etmektedir: "*Nasıl hiç bir tarafta ekonomi buhranının hal çevreleri kapitalist cepheden gelmiyorsa, enternasyonel politikanın huzur ve emniyet buhranına da hal çaresi emperyalist cepheden gelemez*"[1887]. Bu doğrultuda Atay'ın Bilad-ı Şam coğrafyasının bağımsızlığı ve Batı medeniyetinin bir parçası haline gelmesini arzu ettiğini söylemek mümkündür.

Atay sömürgeciliğe karşı çıkmasına rağmen Bilad-ı Şam ülkelerinin mandateri olan İngiltere ve Fransa'ya yönelik olumsuz bir yaklaşım sergilememiştir. Oysa otuzlu yılların ikinci yarısından itibaren Bilad-ı Şam ülkelerinde bağımsızlığa yönelik toplumsal hareketler yaygınlaşmaya başlamıştır[1888]. Bunun muhtemel nedeni, Türkiye'nin statükocu ülkelerle olan ilişkilerini gözetmesidir[1889]. Atay'ın başyazarlığını yaptığı *Ulus* gazetesi Kemalist rejimin politikalarını yansıtan bir yayın çizgisine sahip olmasından dolayı, Atay'ın yazılarında veya *Ulus*'taki haberlerde ortaya çıkabilecek revizyonist bir perspektif statükocu devletler tarafından olumsuz karşılanabilecektir. Bu çerçevede Atay'ın İngiltere'nin mandater devlet olarak Irak'taki faaliyetleri ile ilgili düşüncelerini *Ulus*'un yayın çizgisini dikkate alarak değerlendirmek uygun olacaktır. Atay'ın İngiltere'nin Irak politikasını olumlu

[1887] Falih Rıfkı Atay, "Fransa'nın Yolu", **Ulus**, 7 Mayıs 1936.

[1888] Ada, **age**, 105-109; "Şam'da Yeni Karışıklıklar", **Ulus**, 10 Şubat 1936; "Suriye'de Karışıklıklar Devam Ediyor",**Ulus**, 12 Şubat 1936; "Suriye'deki Karışıklıklar Artıyor", **Ulus**, 13 Şubat 1936; "Suriye'de Vaziyet Yine Karışık", **Ulus**, 7 Nisan 1936; "Filistin'de Vaziyet Ağırlaşıyor", **Ulus**, 22 Nisan 1936; "Filistin'de Vaziyet", **Ulus**, 5 Mayıs 1936; "Filistin'de Vergi Grevi Başladı", **Ulus**, 16 Mayıs 1936; "Filistin'de Vaziyet Korkunç", **Ulus**, 19 Mayıs 1936; "Filistin'de Araplar İngilizlere Karşı Çete Harbi Yapıyorlar", **Ulus**, 1 Haziran 1936; "Mısır'da ve Filistin'de Karışıklıklar", Ulus, 28 Haziran 1936; "Filistin Arapları İngiltere ile Konuşmalara Girişmek Niyetinde Değiller", **Ulus**, 30 Haziran 1936; "22 Arabın Ölümüne Yol Açan Hücum Hadisesi", **Ulus**, 31 Temmuz 1936; "Filistin'de Gene 10 Yahudi Öldürüldü", **Ulus**, 18 Ağustos 1936.

[1889] Falih Rıfkı Atay'ın Bilad-ı Şam coğrafyasında yaşanan gelişmelere doğrudan değinmemesinin bir diğer nedeni de bu dönemde ortaya çıkan uluslararası krizlere odaklanmasıdır. Atay'ın otuzlu yılların ortalarında yazdığı makalelerde çoğunlukla savaş ihtimali üzerinde durduğu ve Türkiye'nin güvenlik tedbirleri üzerine öneriler getirdiği görülmektedir. Örnek olarak bkz: Falih Rıfkı Atay, "Nereye Doğru?", **Ulus**, 27 Mart 1936. Ayrıca savaş ihtimalinin ortaya çıkardığı bir başka sorun olan Boğazlar meselesi, Falih Rıfkı Atay'ın bu dönemde ağırlıklı olarak üzerinde durduğu konulardan birisi olmuştur. Örnek olarak bkz: Falih Rıfkı Atay, "Notamız Etrafında", **Ulus**, 21 Nisan 1936.

karşılaması[1890], kendisinin sömürgecilik karşıtı fikirleriyle çelişiyor gibi gözükse de Türkiye'nin İngiltere ile ilişkilerini geliştirme politikasıyla paralellik göstermektedir. Atay'ın Bilad-ı Şam coğrafyasında yaşanan gelişmelere değinmemesinin bir diğer nedeni de Türkiye'nin İngiltere ve Fransa'yı yeni bir Boğazlar Sözleşmesi için ikna etmek istemesidir. İtalya'nın yayılmacılığına karşı Boğazları tam denetim altına almak isteyen Türkiye, uluslararası sistemin yönlendiricisi konumunda olan bu iki devletin desteğine ihtiyacı duymaktadır[1891].

Refik Halid ise bu dönemde Türkiye'nin dış politika tercihlerini Irak ve Suriye'de yaşayan Yezidiler üzerinden tartışmıştır. Refik Halid'in temel tartışma konusu ise Türkiye'nin eski Osmanlı unsurlarını himaye edip edemeyeceğidir. Bir başka ifade ile statükocu dış politika anlayışının terk edilmesinin dönemin konjonktüründe ne derece uygun olacağını sorgulamıştır. Refik Halid bu tartışmayı *Yezidin Kızı* romanındaki ana karakterlerin diyalogları üzerinden yapmıştır.

Yezidin Kızı romanında Suriye'ye yaptığı seyahat sırasında Zeliha isimli Yezidi bir kadınla tanışan yeni rejim taraftarı eski bir Osmanlı subayı olan Hikmet Ali, Türkiye'nin Yezidilere yönelik korumacı bir politika izleyebilme ihtimali üzerinde durur. Kendisini bu düşünceye sevk eden ise Zeliha'nın Yezidileri bir tek Türkiye'nin himaye edebileceğine inanmasıdır. Zeliha'nın bu düşüncesine Hikmet Ali'nin ilk tepkisi olumsuz olur: "*Biz komşularımız için, bütün ezilmiş milletler için iyi akıbetler diliyoruz. Şu var ki Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılmış bu ülkelerin mukadderatı Akdeniz siyasetine bağlıdır ve ona göre değişikliklere uğrayacaktır*"[1892]. Bu ifadelerden Hikmet Ali'nin böyle bir politikayı gerçekçi bulmadığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde ortaya çıkan Avrupalı ülkelerin Akdeniz'e yönelik politikalarının eski Osmanlı ülkelerinin kaderini belirleyeceğini düşünmesi ise Türkiye'nin bölgedeki gücünün sınırlı olduğuna inandığını göstermektedir. Bu

[1890] Falih Rıfkı Atay'ın İngiltere'nin Irak politikasını övmesinin nedeni Irak Türkiye sınırının İngiltere tarafından denetim altına alınmış olmasıdır. Atay'ın Türkiye'nin çıkarına dahi olsa mandater bir devleti övmesi kendisinin sömürgeciliğe karşı duruşuyla tezat bir durum ortaya çıkarmaktadır. Falih Rıfkı Atay, "Vakalar ve Yazılar", **Ulus**, 10 Sonkânun 1937.

[1891] Türkiye Boğazlar Rejimi'nin değiştirilmesi konusunda Fransa ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) ile mutabakat sağlarken, İngiltere'yi ikna etmeye çalışmıştır. Özersay, "Göreli Özerklik:1: 1923-1939: Montreux Boğazlar Sözleşmesi", 374. Falih Rıfkı Atay, Montrö Boğazlar Sözleşmesinin gündemde olduğu dönemde Fransa ve İngiltere'nin politikalarını olumlayan yazılar yazmıştır. Bununla birlikte bu dönemde yazılarının ağırlıklı olarak Montrö Boğazlar Sözleşmesi ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Falih Rıfkı Atay, "Laval'ın Nutku", **Ulus**, 2 Sonkanun 1936; "Leon Blum", **Ulus**, 6 Haziran 1936; "Haşmetli Misafirimiz", **Ulus**, 31 Ağustos 1936; "Boğazlar Hakkında", **Ulus**, 27 Nisan 1936; "Boğazlar Konferansı", **Ulus**, 23 Haziran 1936.

[1892] Karay, **Yezidin Kızı**, 63-66.

ifadelerdeki sömürgecilik karşıtı yaklaşım ayrıca dikkat çekicidir. Sonuç olarak, Hikmet Ali'nin bu bakış açısı Türkiye'nin otuzlu yıllardaki statükocu dış politika anlayışıyla uyumlu bir niteliktedir.

Romanın ilerleyen bölümlerinde Zeliha, Hikmet Ali'yi bu fikre ikna etmiş görünür. Zira Suriye'de buluşup birlikte Sincar'a[1893] giderler. Sincar'dayken Hikmet Ali, Türkiye'nin mandater ülke olması durumunda nasıl bir kültür politikası izleyeceğini düşünür. Nihayetinde Türkçeyi kullanarak "*iz bırakıp öze işleme*[*nin*]" mandaterliğin en etkili yolu olduğuna karar verir[1894]:

> "Viski içerken kendi kendime diyordum ki: 'İngiltere'nin Irak'a soktuğu ilk reform bu viskiden başlamış olacak. Suriye'deki köy ağalarının evlerinde de şampanyalara, Bordo şaraplarına tesadüf etmiştim. Hükümetteki pürüzlü işlerini kolayca gördürebilmek, hoşa gitmek için köylüler ara sıra teftişe çıkıp evlerine uğrayan manda memurlarına memleketlerinin içkilerini sunmak, bu suretle ihlaslarını bildirmek isterler.' Neşeli olduğum için tuhaf şeyler de düşünüyorum: Acaba, diyorum, yarın bir yere bir Türk mandası konulsa bize ne ikram ederlerdi? İzmir üzümü ve Samsun tütünü mü? Milli matahların en kıymetlisi, hiç şüphesiz dildir; ticaret malının en kârlısı ve en çok dayananı iz bırakıp öze işleyeni!"

Hikmet Ali'nin Türkiye'nin statükocu dış politika anlayışını terk edip eski Osmanlı toprakları üzerinde siyasi hâkimiyet kurması üzerine bir düşünce egzersizi yaptığı görülmektedir. Düşünce egzersizlerine devam eden Hikmet Ali, Türkiye'nin Yezidileri himaye etmesinin mümkün olmadığı sonucuna varır: "*Zeliha'ya daha ilk gününde, 'Hayır projeniz bir ham hayaldir; kendimizi aldatmayalım, ayrılalım!' demekliğim lazımdı*"[1895]. Ayrıca Irak'taki İngiliz idaresi zaman içerisinde Hikmet Ali'den şüphelenmeye başlar ve kendisinin takip edilmesi için bir kontrol zabiti görevlendirilir[1896]. Nihayetinde Hikmet Ali, Zeliha'ya Yezidilerin himaye edilmesi projesinin gerçekçi bulmadığını söyler[1897]:

> "Kendisine bütün korkularımı, yarının endişelerini, çekeceğim sıtmaları anlattım ve hayattan nasibini alması lüzumunu tekrarladım. Projesinin bugünkü siyasi vaziyet içinde başarılamayacağını, bir müsait zaman beklemesini, Sincar'dakilere paraca yardım etmesini, kendi başını kurtarmak isteyen bir suçlu gayretiyle anlattım"

[1893] Sincar bugünkü Irak'ta Yezidilerin yoğun olarak yaşadığı bir bölgedir. Ahmet Taşğın, "Yezîdiyye", **İslam Ansiklopedisi**, c. 43 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013): 527.
[1894] Karay, **Yezidin Kızı**, 135.
[1895] **age**, 141.
[1896] **age**, 144.
[1897] **age**, 153.

Sonuç olarak Hikmet Ali'nin Türkiye'nin mevcut dış politika anlayışını sürdürmesinin en mantıklı yol olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan projenin "*bugünkü siyasi vaziyet için*" elverişsiz olduğunu ifade etmesi ve gerçekleştirilmesi için "*müsait bir zamanın bekle*[*n*]*mesi*" gerektiğini söylemesi ise dikkat çeken bir ayrıntıdır. Bu ifadeden Türkiye'nin konjonktürün elverişli hale gelmesi halinde Yezidileri himaye edebileceği yorumunu çıkarmak mümkündür.

Yezidin Kızı romanının ana fikri göz önünde bulundurulduğunda Refik Halid'in Doğu Akdeniz'de Avrupalı güçler arasında gerginliğin artmaya başladığı "mevcut konjonktürde" böyle bir politikanın gerçekleştirilemeyeceğine kanaat getirdiği söylenebilir. Dolayısıyla Refik Halid'in, Türkiye'nin otuzlu yıllardaki statükocu dış politika anlayışını desteklediği görülmekte, eski Osmanlı toprakları ve unsurlarına yönelik yeniden siyasi hâkimiyet kurma düşüncesini gerçekçi bulmadığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Refik Halid'in, Atay'ın dış politika anlayışına yakın bir görüşte olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Hüseyin Cahit Yalçın'ın otuzlu yıllarda Bilad-ı Şam'a bakışını şekillendiren tartışma başlıklarından birisi, diğer seçkinlerde olduğu gibi, İtalya'nın Akdeniz'deki yayılmacı politikasıdır. Yalçın'a göre İtalya'nın Akdeniz politikası yalnızca Türkiye'nin güvenliğini tehdit etmemektedir. Bu saldırgan politikalara engel olmak için Yalçın'ın önerisi Yakın Şark'ta Balkanları da kapsayacak şekilde bir "*Yakın Şark İmparatorluğu*" kurmaktır. Bu "İmparatorluğun" merkezinde Türkiye olacaktır. Diğer toplumlar ise "*bayağı ihtiraslar*"ı nedeniyle hala toparlanamadıları[1898] için böylesine bir projede aktif rol üstlenecek durumda değildir.. Yalçın'ın "*bayağı ihtiraslardan*" kastettiği, muhtemelen bu toplumların milliyetçilik düşüncesine kapılarak Osmanlı'ya isyan etmiş olmalarıdır. Yukarıda da bahsedildiği gibi Halide Edib Adıvar'ın da benzer bir düşüncede olduğunu, Arapların Osmanlı'ya isyan ederek kendilerini zor duruma düşürdüğüne inandığını burada belirtmek, bu tartışma çerçevesinde uygun olabilir[1899]. Dolayısıyla her iki seçkinin, Arapların kendi hataları sonucunda zor durumda kaldıklarına inandığı söylenebilir. Yalçın'ın üzerinde durduğu bölgesel bir iş birliği ise eski Osmanlı toplumlarını bu zor durumdan

[1898] Hüseyin Cahit Yalçın, "İtalyanların Akdeniz'deki Emelleri Nelerdir", **Yeni Sabah**, 14 Kasım 1939.
[1899] Adıvar, **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**, 110.

"kurtarmaya yöneliktir". Ona göre, bu tarz bir oluşum Yakın Şark'ı her türlü saldırıdan koruyacak ve "emperyalizmin tahakkümünden kurtaracaktır"[1900]:

> "Bu yakın şarkın aynı tehlikeye maruz, büyüklere bir müstemleke olmak mevkiinde kalmış kavimler için bir can kurtaran teşkilatıdır. Böyle bir teşekkül daha ilk dakikalarında dostluğu aranır, varlığa kıymet ve ehemmiyet verir bir devlet sayılacak ve emperyalist akımlara karşı Avrupa ve Asya arasında aşılmaz bir sed gibi yükselecektir."

Dolayısıyla Yalçın'ın, Türkiye'nin Balkanlardan Yakındoğu'ya uzanan bölgesel bir bütünleşmenin odak noktası olabileceğine inandığı anlaşılmaktadır. "*Bayağı ihtirasları*" nedeniyle zor durumda kalan eski Osmanlı milletleri ise Türkiye'nin merkezinde olduğu bir bölgesel iş birliği ile yeniden toparlanma imkânı bulacaktır. Bu bağlamda Yalçın'ın Osmanlı dönemindeki "*ödünç alınmış kolonyalizm*"[1901] anlayışını sürdürdüğü görülmektedir. Osmanlı tebaasının eğitilerek vatandaşlık bilincine ulaştırılması ve böylelikle Batı emperyalizmine karşı bilinçlendirilmesine karşılık gelen bu yaklaşımın Yalçın tarafından içselleştirildiği ve Cumhuriyet dönemine uygun olarak güncellendiği görülmektedir. Öyle ki Yalçın'ın merkezinde Türkiye'nin bulunduğu "*Yakın Şark İmparatorluğunun*" amacını "*emperyalist akımlara karşı set oluşturma*" olarak tanımlaması, ödünç alınmış kolonyalizm anlayışıyla uyumlu bir nitelik taşımaktadır. Bu çerçevede "*emperyalist akımlara set çekme*" iddiasıyla, Türkiye'yi "merkez ülke" olarak konumlandırmakta ve ilgili ülkelerle Türkiye arasında örtülü olarak hiyerarşik bir ilişki önermektedir. Bu çerçevede Yalçın'ın Osmanlı coğrafyasını Türkiye'nin siyasi etki alanı olarak değerlendirdiğini öne sürmek mümkündür.

Yalçın'ın ilerleyen aylardaki yazılarında ise, Doğu Akdeniz'deki tasarılarını açıkça belli etmeye başlayan İtalya'yı hedef aldığı görülmektedir. Fransa'nın Suriye'den çekilme kararı aldığı günlerde, Fransa'nın yerini İtalya'nın dolduracağına ilişkin söylentiler Yalçın'ın tepkisiyle karşılaşmıştır[1902]:

> "Şimdiki halde, Şarki Akdeniz'den Fransa'nın çekilmesi sözü Suriye'nin İtalyan nüfuzuna verilmesi, Suriye ve Fransızların yerini İtalyanların alması demektir. Suriye'yi bol keseden İtalyanlara peşkeş çekenler ve Suriye'ye yerleşmek emelini besleyenler "çayı görmeden paçayı sıvayan" âdemlere benzetilebilir. Çünkü Suriye'nin muhayyel bir kıta, üzerinde rahatça yerleşmek için hazırlanmış modern bir koltuk olduğundan haberimiz yoktur."

[1900] Hüseyin Cahit Yalçın, "Yürüyen Fikir", **Yeni Sabah**, 26 Mart 1939.
[1901] Deringil, "Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşar…", 167.
[1902] Hüseyin Cahit Yalçın, "Şarki Akdeniz Meselesi", **Yeni Sabah**, 2 Kasım 1939.

Doğu Akdeniz'deki İtalyan faaliyetlerinin Yalçın'ı endişelendirmesinin nedenlerinden bir tanesi yukarıda da ifade edilidği gibi, bir tehdit olarak gördüğü faşizm rejimi ile yönetiliyor olmasıdır. Diğer bir neden ise yine yukarıda tartışıldığı gibi, Yalçın'ın Fransa'nın Suriye'den çekilmesi ile oluşacak boşluğun Türkiye tarafından doldurulabileceğini düşünmesidir. Dolayısıyla Yalçın, Bilad-ı Şam coğrafyasında yeniden etkinlik kurulmasının önünde İtalya'nın Doğu Akdeniz'deki faaliyetlerini bir engel olarak değerlendirmiştir. Sonuç olarak, uluslararası statükoyu korumaya çalışan liberal demokrat ülkelere yakın bir siyaseti savunan Yalçın, bu statüko içerisinde Bilad-ı Şam coğrafyasına yönelik revizyonist bir anlayışa sahiptir.

Hüseyin Cahit Yalçın, Atay'ın sömürgecilik karşıtı duruşunu benimsemedeiğini gösteren bir diğer örnek 25 Mayıs 1939'da *Yeni Sabah*'ta yazdığı "*Yakın Şark'ta Türk Kültürü*" başlıklı makalesindeki ifadeleridir. Yalçın bu makalesinde, eski Osmanlı vatandaşlarının yaşadığı Bilad-ı Şam coğrafyası da dâhil olmak üzere, Yakın Şark'ta Türk kültürünün hala etkili olduğunu ve bu etkinin korunması gerektiğini, özellikle kendi ana dillerinin yanında Türkçe konuşmaya devam eden halkların Türkçeyi unutmaması için Milli Eğitim Bakanlığı'nın projeler geliştirmesi gerektiğini ifade etmiştir[1903]:

> "Şunu demek istiyoruz ki Yakın Şark'ta şimdi muhtelif hükümetlere ayrılmış Müslüman devletleri uzun müddet Türklerle bir arada yaşamış ve Türk kültürüne intibak etmiş oldukları için, her şeye rağmen aramızda bir yakınlık, bir irtibat ve karşılıklı bir muhabbet noktaları ve sebepleri çoktur. Bu bir hayal değil, realitedir. Yakın Şark'ta muhtelif noktalarında gazetemizin bir takım aboneleri vardır ki bunlar Türk ırkından olmadıkları halde eski müşterek hayatın verdiği bir yakınlıkla Türk cumhuriyeti hadiselerini takip etmek istiyorlar. Türkiye'de de komşularına ve eski vatandaşlarına muhabbet çok derindir[…] Yakın Şark'ta [T]ürkçenin söylenmez olması demek bizleri birbirimize bağlayan en kuvvetli rabıtanın ortadan kalkması demektir[…] Maarif Vekilimiz muhterem Hasan Ali Yücel'in faaliyeti karşısında geniş bir saha işte açık duruyor. Meselenin Türklük bakımından arz ettiği ehemmiyeti mütenasip bir kuvveti onun şuurlu ve ileri düşünüşünden beklemek hakkımızdır."

Yalçın'ın Türkiye'nin eski Osmanlı topraklarında etkinlik kurmasını arzuladığını ve bu arzusunu, yazısında da ifade ettiği gibi bir "*Türklük meselesi*" olarak değerlendirdiğini öne sürmek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Yalçın'ın Bilad-ı Şam coğrafyası dâhil olmak üzere, eski Osmanlı topraklarına yönelik bakışında bir süreklilikten bahsetmek mümkündür. II. Meşrutiyet döneminde *Millet-i Hâkime*

[1903]Hüseyin Cahit Yalçın, "Yakın Şarkta Türk Kültürü", **Yeni Sabah**, 25 Mayıs 1939.

düşüncesiyle tüm Osmanlı topraklarında "*Türklüğün egemenliğini*" vurgulayan ve bütün Osmanlı vatandaşlarının hangi kökenden olursa olsun Türkçe öğrenmesi gerektiğini savunan Yalçın, yirmili yıllarda Hilafetin kaldırılmaması gerektiğini savunarak Türkiye'nin eski Osmanlı topraklarıyla bağlarını koruması gerektiğini ifade etmiş; otuzlu yılların sonunda ise Osmanlı'dan kopan Müslüman halkların nezdinde Türk kültürünün yaygınlığını koruması için adım atılmasını savunmuştur.

Yalçın'a göre Osmanlı'dan kopmuş olan topraklardan birisi olan Bilad-ı Şam coğrafyasında Mısır'da olduğu gibi "*muhtelif ecnebi kültürü müesseselerine tesadüf edilir*." Bu bağlamda Suriye'de var olan "*ecnebi kültür faaliyetlerine*" karşı bu ülkede Türk okullarının bulunmamasını "*esef edilecek bir noksan*" olarak değerlendirmekte[1904], Türkiye'nin Suriye'ye kültür aktarması suretiyle başta Fransa olmak üzere bu ülkedeki yabancı unsurlarla rekabete girmesi gerektiğini savunmaktadır. Yalçın'ın bu düşüncelerini açıklıkla ifade etmesinde, yukarıda da ifade edildiği gibi, İngiltere ve Fransa'nın Bilad-ı Şam coğrafyasından çekilme planlarının etkili olduğu öne sürülebilir.

Refik Halid'in dil meselesini mandaterliğin silahı olarak görmesi[1905] ise Yalçın'ın bu yaklaşımıyla paralellik göstermektedir. Buna göre Türkiye'nin Manda rejimi kurması halinde, bu rejimi güçlü kılacak olan etken "yerli halkın" Türkçeyi öğrenmesi olacaktır. Refik Halid her ne kadar Türkiye'nin mandaterliğini bir varsayım üzerinden tartışmış ve böyle bir ihtimalin gerçekçi olmayacağına karar vermiş olsa da böyle bir olasılığı irdelemiş olması, Yalçın'ın perspektifine yaklaşma ihtimalini göstermektedir.

Bu çerçevede seçkinlerin Türkiye'nin dış politikasına yönelik yaklaşım farklılıklarını tartışmak uygun olacaktır. Atay İtalya'nın Suriye'yi de kapsayan Doğu Akdeniz politikasını bölgedeki istikrar ve Türkiye'nin güvenliği açısından bir tehdit olarak algılarken, Yalçın İtalya'nın bu saldırgan tutumuna karşılık Türkiye'nin yakın coğrafyasında siyasi bir etki alanı kurmasını önermektedir. Atay'ın yaklaşımı bölgesindeki statükonun devamından yana olan ve Osmanlı'nın eski topraklarına yönelik irredantist politikalardan kaçınan Türkiye'nin dış politika anlayışı ile uyumlu bir çizgidedir. Ancak Yalçın'ın konuya ilişkin görüşleri, İmparatorluk algısının devam ettiğini ve Türkiye'nin Osmanlı benzeri bir İmparatorluğu yeniden

[1904] Hüseyin Cahit Yalçın, "Yakın Şarkta Türk Kültürü", **Yeni Sabah**, 25 Mayıs 1939.
[1905] Karay, **Yezidin Kızı**, 135.

kurabileceğine inandığını göstermektedir. Her iki seçkinin de bu farklı yaklaşımı başta Hilafet tartışmaları olmak üzere Erken Cumhuriyet dönemi boyunca yaşanan siyasi tartışmaların yansıması niteliğindedir. Yukarıda değinildiği gibi Hüseyin Cahit Yalçın yirmili yıllarda Türkiye'nin İslam dünyası üzerindeki etkinliğini kaybetmemesi için Hilafetin kaldırılmaması gerektiğini savunmuş; Falih Rıfkı Atay ise Türkiye'nin İslam dünyasının geleneksel kültüründen uzaklaşması ve Batı medeniyetine eklemlenebilmesi için Halifeliğin kaldırılması gerektiğine inanmıştır. Bu siyasi yaklaşım farklılığı her iki seçkinin otuzlu yıllar boyunca sömürgecilik konusunda da ayrışmasına neden olmuştur. Hüseyin Cahit Yalçın sömürgeciliği bir realite olarak kabul ederken, Atay dünya siyasetindeki problemlerin kaynağında sömürgecilik olduğuna inanmıştır.

Buna karşın Refik Halid, statükoculuk ve "*mandaterlik*"[1906] seçeneklerini irdelemiş; statükocu dış politika yaklaşımının gerçekçi olduğuna karar vererek Atay'ın perspektifine yakın bir görüşü kabul etmiştir. Bunun muhtemel nedeni, Refik Halid'in Suriye'de bulunduğu süre içerisinde bu ülkeye yabancılaşmasıdır. Bu yabancılaşma sonucunda imparatorluk algısının zayıfladığı görülmektedir. Benzer bir süreci, Atay'ın Birinci Dünya Savaşı sırasında yaşadığını bu çerçevede hatırlatmak uygun olacaktır[1907]. Buradan hareketle, Yalçın'ın eski Osmanlı toprakları üzerinde siyasi hâkimiyet kurma iddiasının Refik Halid'in siyasi perspektifiyle uyuşmadığı söylenebilir. Diğer taraftan *Yezid'in Kızı*'nda Refik Halid'in Hikmet Ali'ye, Yezidilerin Türkiye tarafından himayesi için "*müsait bir zamanın beklenmesini*"[1908] tavsiye ettirmesi, Refik Halid'in statükoculuk anlayışının "konjonktür gereği" olduğuna işaret etmektedir.

Falih Rıfkı Atay ile Hüseyin Cahit Yalçın arasındaki bu yaklaşım farklılığının temeli Geç Osmanlı dönemindeki siyasi yaklaşımlarını göz önünde bulundurarak değerlendirilebilir. Her iki seçkin de Geç Osmanlı döneminde, Deringil'in önerdiği bir kavram olan "*ödünç alınmış kolonyalizm*"[1909] perspektifini benimsemiştir. Ancak bu perspektifin Cumhuriyet döneminde iki farklı yöne evrildiği görülmektedir. Atay'ın Bilad-ı Şam coğrafyasına yönelik ödünç alınmış kolonyalizm anlayışı "bölgesel inkılâpçılığa" dönüşmüştür. Bu yaklaşım sömürgeleştirilen ve manda

[1906] **age**, 135.
[1907] Atay'ın Birinci Dünya Savaşı sırasında Bedevilere yönelik yabancılık hissi bu çerçevede yeniden hatırlatılabilir. Atay, **Ateş ve Güneş**, 58.
[1908] Karay, **Yezidin Kızı**, 153.
[1909] Deringil,"'Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar…", 167-178.

rejimi ile idare edilen ülkelerin bağımsızlığını arzu ederken revizyonizmi reddetmektedir. Bölgesel inkılâpçılık anlayışına göre Türkiye, Bilad-ı Şam'daki manda rejimi ile idare edilen ülkeler için ancak bir rol model olabilir. Bu ülkeler Türkiye'nin Doğu toplumları için açtığı yolu [1910] takip etmez ve bir kurtuluş mücadelesi başlatmaz iseler, "*esir olmağa veya esir yaşamağa mahkûm*[...]" olacaklardır[1911]. Dolayısıyla Atay'a göre Türkiye'den bu ülkelerin kurtuluşu ile ilgili bir siyasi tavır beklenmemelidir. Öyle ki Atay, "*İslam emperyalizminin*", Osmanlı İmparatorluğu ile birlikte tarih olduğunu vurgulamaktadır[1912]. Türkiye Cumhuriyeti, bu bakımdam Osmanlı İmparatorluğu'nun bir devamı değildir, bölgesinde barıştan başka bir şey istememekte, yakın coğrafyasında çizilmiş olan sınırlara saygı göstermektedir: "*Atatürk kendi devletini bir barış kuvveti ve dayancı olarak kurmuştur. Atatürk, türk ulusçuluğunu bütün irredantizm ve sınırdışı unsurlardan temizlemiştir. Atatürk cumhuriyetinin siyasası harbçılar değil, barışçılarla birlikte olmaktan gayrı olamazdı*"[1913]. Atay'ın bu ifadeleri, Türkiye'nin bölgesel statükoyla uyumlu bir dış politika çizgisini benimsediğini göstermektedir.

Bu çerçevede bölgesel inkılâpçılık yaklaşımı, bir ülkenin varoluş sorununu aşabilmek için uluslararası sistemin egemen değerlerini benimsemesi ve kendisiyle benzer siyasi, toplumsal ve kültürel gelenekten gelen ülkeleri aynı değerleri benimsemesi için teşvik etmesi olarak tanımlanabilir. Bu yaklaşımın Türkiye açısından Osmanlı dönemindeki ödünç alınmış kolonyalizm ile bağlantısı merkez çevre ilişkisi bağlamında anlaşılabilir. Osmanlı merkezi yönetiminin Bilad-ı Şam gibi Arap vilayetlerini modern devlet yapılanmasının gereklilikleri doğrultusunda dönüştürmeye çalışması gibi, kendisini "modernleşen" Müslüman bir ülke olarak "merkezde" gören Türkiye, Bilad-ı Şam ülkeleri başta olmak üzere yakın coğrafyasını kendi izlediği yolu takip etmeye çağırmıştır. Atay'ın otuzlu yılların ikinci yarısında bu konu ile ilgili yazıları bu çağrının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Atay'ın bu düşüncesi Türkiye'nin yakın çevresindeki manda rejimlerinden duyduğu hoşnutsuzluğun bir yansımasıdır. Çünkü manda düzeninin sona ermesi Türkiye'nin, yeni bir dünya savaşı ihtimalinin ortaya çıktığı ve

[1910] Falih Rıfkı Atay, "Yarınki Bayram", **Ulus**, 20 Şubat 1937.
[1911] Falih Rıfkı Atay, "Medeniyetçilik Cephesi", **Ulus**, 11 Haziran 1936.
[1912] Falih Rıfkı Atay'ın yazısının ana fikri, eski Osmanlı toprakları olan Balkan ülkelerinin Türkiye'nin politikalarından endişe duymaması gerektiği üzerinedir. Falih Rıfkı Atay, "Balkanlı", **Ulus**, 27 Haziran 1936.
[1913] Falih Rıfkı Atay, "Bizim Davalarımız", **Ulus**, 3 Sonteşrin 1935.

revizyonist ülkelerin saldırgan politikalarının yoğunlaştığı bir dönemde, sömürgeleşme kaygısından kurtulmasını sağlayacaktır. Aynı zamanda, otuzlu yılların ikinci yarısında, İran ve Irak örneklerinde olduğu gibi, Müslüman ülkelerin uluslararası sisteme entegre olmaları Türkiye'nin izlediği yolun doğruluğunu tescil edecektir.

Son olarak, bu Müslüman ülkeler her ne kadar farklı ulus devletler olarak dünya siyasetinde varlıklarını sürdürecek olsalar da, yakın geçmişleri dolayısıyla Türkiye ile bölgesel işbirliğine daha açık olacaklardır. Bu da Türkiye'nin yakın coğrafyası için arzu ettiği çatışmadan uzak bir siyasi konjonktürün ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla Türkiye'nin Bilad-ı Şam'dakiler dâhil olmak üzere Avrupa'nın siyasi hakimiyeti altında bulunan toplumlar için arzu ettiği "modernleşme" ve "özgürleşme" perspektifinin aslında bir varoluş kaygısından ileri geldiği anlaşılmaktadır. Osmanlı Bilad-ı Şam gibi Arap vilayetlerini kendi varoluş kaygılarını aşmak için "modernleştirmeye" çalışmış; Türkiye ise aynı kaygılarla yakın çevresindeki eski Osmanlı ülkelerini "modernleşmeye" çağırmıştır. Ancak ödünç alınmış kolonyalizm ile bölgesel inkılâpçılık arasındaki temel fark, ikinci yaklaşımının doğrudan siyasi ya da ekonomik bir müdahale içermemesidir. Bunun nedeni de Türkiye'nin Erken Cumhuriyet döneminde uluslararası statükoyu temsil eden İngiltere ve Fransa'yla çatışmaktan kaçınmasıdır.

Atay, Mustafa Kemal Atatürk'ü referans göstererek Türkiye'nin "*irredantizm ve sınırdışı unsurlarla* [*ilgilenmediğini*]" söylemesi [1914], aynı zamanda Atatürk'ün bölgesel inkılapçılık perspektifine ışık tutmaktadır. Atatürk'ün bu yöndeki düşünceleri henüz Geç Osmanlı döneminde filizlenmiştir. Trablusgarp'tan ayrılmak zorunda kaldığında, Arap milislerin İtalya'ya karşı mücadelesini sürdürmesi için diğer subaylarla birlikte çareler düşünmüş; bu toprakların, Osmanlı'dan ayrılması durumunda bağımsızlığını korumasını istemiştir. Bu doğrultuda Enver Paşa ile yaptıkları plan ise otuzlu yılların bölgesel inkılâpçılık yaklaşımına çok benzemektedir. Buna göre Enver Paşa Trablusgarp'ta kalarak direnişi örgütlemeye devam edecek, daha sonra Atatürk'ün katılımıyla Şeyh Sünusî'nin önderliğinde bağımsız "*Müslüman Afrika Grubu*'nun" kurulması için mücadele edeceklerdir. Bunun için Afrika haritası üzerinde planlar yapılmış; Balkan Savaşı bittikten sonra

[1914] Falih Rıfkı Atay, "Bizim Davalarımız", **Ulus**, 3 Sonteşrin 1935.

bu mücadeleye katılacak olan subayların listesi hazırlanmıştır[1915]. Ne var ki Balkan Savaşı kaybedilince bu plan faaliyete geçirilememiştir.

Mustafa Kemal Atatürk'ün bölgesel inkılâpçılık perspektifinin izlerine Milli Mücadele yıllarında da rastlanmaktadır. Bu dönemde Bilad-ı Şam'daki direniş hareketlerinden duyduğu memnuniyeti saklamayan Atatürk, İtilaf devletlerinin kontrolünde bulunan ülkelerin bağımsızlıklarını kazandıktan sonra "ortak medeniyeti" paylaşmaya, bir başka ifade ile Türkiye'nin izlediği yolu takip ederek "Avrupa devletler sistemine" iştirak etmeye davet etmiştir. Ona göre Türkiye ile Eski Osmanlı toprağı olan Bilad-ı Şam ülkelerini bundan sonra bağlayacak olan dinamik, "modernleşme" olacaktır: "*Devletleri ve milletleri gelecekte kendisine en yakın olanlarla birleştirecek şey, medeniyettir. Bu hususta başka etken tanımak bu asrın zihniyetine yakışmaz*"[1916].

Atatürk'ün bu yöndeki düşünceleri Erken Cumhuriyet döneminde de devam etmektedir. Atay gibi sömürgecilik, manda ve himaye rejimlerine karşı çıkan Atatürk, Bilad-ı Şam ülkelerinin de dâhil olduğu sömürgelerin özgürleşeşeceğine inandığını ifade etmiştir[1917]:

> "Şarktan şimdi doğacak olan güneşe bakınız. Bugün, günün ağardığını nasıl görüyorsam, uzaktan bütün şark milletlerinin de uyanışlarını öyle görüyorum. İstiklal ve hürriyetlerine kavuşacak olan çok kardeş millet vardır. Onların yeniden doğuşu, şüphesiz ki terakkiye ve refaha müteveccih vuku bulacaktır".

Diğer taraftan Osmanlı'nın "ödünç alınmış kolonyalizm" yaklaşımının Hüseyin Cahit Yalçın tarafından farklı bir çerçevede yeniden güncellendiği görülmektedir. Yalçın Türkiye'nin uluslararası sistemin statükosunu temsil eden İngiltere ve Fransa ile uyumlu bir iç ve dış politika oluşturulması suretiyle kendi bölgesinde etkinlik oluşturabileceğini, Osmanlı'dan kopan topraklar üzerinde yeniden nüfuz sahibi olabileceğine inanmıştır. Bu dönemde Türkiye, İngiltere ve Fransa ile güvenlik ve dostluk anlaşması imzalamış[1918]; İngiltere Filistin'den, Fransa ise Suriye'den çekilmeyi planlamaya başlamış ve Hatay Türkiye'ye katılmıştır[1919]. Hüseyin Cahit Yalçın'ın Türkiye'nin yakın çevresine yönelik etkin bir politika izlemesi

[1915] Aydemir, **age**, 350-352.
[1916] **Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi**, 22. ("Sınır Meselesi", **Hâkimiyet-i Milliye**, 24 Ocak 1920).
[1917] Şimşir, **Doğu'nun Kahramanı Atatürk**, 226; Gönlübol, Sar, **age**, 139; Koloğlu, **age**, 362.
[1918] Günay Göksu Özdoğan, "II. Dünya Savaşı Yıllarındaki Türk-Alman İlişkilerinde İç ve Dış Politika Aracı Olarak Pan-Türkizm", ed. Faruk Sönmezoğlu, **Türk Dış Politikasının Analizi**, 3.bs. (İstanbul: Der Yayınları, 2004): 133.
[1919] Hatay'ın Türkiye'ye katılma sürecindeki tartışmalar bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

konusundaki fikirlerini dile getirmesinde, bu gelişmelerin etkili olduğu söylenebilir. Yalçın'ın Bilad-ı Şam'a yönelik söylemlerinin temelinde Osmanlı döneminde ileri sürdüğü "*Millet-i Hâkime*" fikrinin bulunduğunu ve Türkiye'nin daha önce siyasi hâkimiyetinde olan bölgeleri yeniden etki alanı haline getirebileceğine inandığını öne sürmek mümkündür. Yalçın'ın bu perspektifi uluslararası statüko ile çatışmadan, bölgesel bir revizyonizm arayışı olarak değerlendirilebilir. Yalçın'ın önerdiği bölgesel revizyonizm, bölgesel inkılâpçılık yaklaşımı gibi Türkiye'nin "yaşamsal çıkarlarının" korunması ile ilgilidir. Ancak bölgesel revizyonizm bu yaşamsal çıkarları Türkiye'nin "siyasi etki alanı" üzerinde hâkimiyet kurmasına yönelik olmak suretiyle bölgesel inkılâpçılıktan ayrılmaktadır. Türkiye'nin etki alanı olarak tarif edilen bölge ise Blad-ı Şam coğrafyasının dâhil olduğu eski Osmanlı topraklarıdır. Bu çerçevede bölgesel revizyonizm yaklaşımının "dışarıya" yönelik koruyucu ve düzenleyici olduğunu söylemek mümkündür.

Refik Halid ise bölgesel inkılâpçılık yaklaşımına yakın bir görüşe sahiptir. Refik Halid'in Türkiye'nin dış politika seçeneklerini tartıştığı 1934 yılında İtalya'nın Doğu Akdeniz politikası şekillenmeye başlamış; Habeşistan'a yönelik hak iddiaları İngiltere ve Fransa tarafından tehdit olarak algılanmıştır. Dolayısıyla uluslararası statükonun korunmasını isteyen Türkiye'nin İtalya'ya karşı İngiltere ve Fransa'ya yakınlaştığı bu dönemde, yeni rejimin siyasi perspektifini benimseyen Refik Halid'in "statükoculuk" seçeneğinden yana tavır aldığı görülmekte, Falih Rıfkı Atay'la aynı doğrultuda düşünmektedir. Refik Halid'in bölgesel inkılâpçılık yaklaşımına yakın bir bakışa sahip olduğuna işaret eden üç noktadan bahsedilebilir. Bunlardan birincisi Türkiye'nin, Suriye ve Irak'ta yaşayan Yezidileri himaye etmesini gerçekçi bulmamasıdır. İkincisi Refik Halid'in Fransa'nın Suriye ve Lübnan'daki mandaterliğine yönelik tepkisidir[1920]. Üçüncüsü ise *Gurbet Hikâyelerinde* Suriye'nin "modern toplum dinamiklerinden yoksun" bir ülke olduğunu vurgulamasıdır[1921].

Diğer taraftan Refik Halid'in bölgesel inkılâpçılık anlayışına "yakın" bir görüşe sahip olması, bu anlayışı tam olarak benimsediği anlamına gelmemektedir. Zira Refik Halid, Atay'ın aksine, sömürgelerin ve manda rejimi ile yönetilen ülkelerin "özgürleşmek" ve "modernleşmek" için Türkiye'yi örnek almaları tavsiyesinde bulunmamıştır. Buna ilave olarak, uluslararası siyasi koşulların Türkiye'nin lehine

[1920] Karay, **Gurbet Hikâyeleri…**, 92; Karay, **Yezidin Kızı**, 16.
[1921] Karay, **Gurbet Hikâyeleri…**, 51.

değişmesi halinde, bölgesel revizyonizm düşüncesini benimseyebileceğinin sinyalini vermiştir. Refik Halid Karay'ın 1939 yılında Yalçın'la aynı düşüncede olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Zira Karay bu tarihte Hatay'ın Türkiye'ye katılması ile ilgilenmekte, bunun haricindeki siyasi konularda yorum yapmamaktadır. Bunun muhtemel nedeni de 1939 yılında Karay'ın Türkiye'ye yeni dönmüş olması ve uzun sürgün döneminin ardından siyasetle ilgilenmek istememesidir[1922]. Ancak Türkiye'ye döndükten hemen sonra *Tan* gazetesinde *Yezidin Kızı* romanının üzerinde bir değişiklik yapılmadan yayımlanmaya başlaması[1923], 1934 yılındaki görüşlerini devam ettirdiği izlenimini vermektedir.

Bu yaklaşım farklılıklarının ortaya çıkmasında kişisel tecrübelerin de etkili olduğu söylenebilir. Falih Rıfkı Atay gibi siyasi görüşü Balkan Savaşları döneminde şekillenmiş olan bir seçkinin bölgesel inkılâpçılık fikrine yakın olması değerlendirmeye açıktır. Öyle ki Balkan Savaşları'nda Rumeli topraklarının kaybedilmesi, dönemin seçkinlerini Anadolu'daki Türk varlığını korumaya yönlendirmiş; Atay gibi genç İttihatçıların zihninde Anadolu'nun diğer Osmanlı topraklarından toplumsal ve kültürel anlamda farklı olduğuna ilişkin fikirler öne çıkmıştır. Atay'ın kişisel olarak bölgesel inkılâpçılığı benimsemesindeki bir başka etken Birinci Dünya Savaşı sırasında Bilad-ı Şam coğrafyasında bulunması olabilir. Nitekim Balkan Savaşları'nın ardından Anadolu'ya yönelen Atay'ın Bilad-ı Şam'da yaşadığı tecrübeler kendisini bu coğrafyaya daha fazla yabancılaştırmıştır. Erken Cumhuriyet döneminde Atay'ın Osmanlı mirasının terk edilmesi konusunda istekli olmasının temelinde bu yabancılık duygusu da bulunmaktadır. Buna karşın, Hüseyin Cahit Yalçın'ın İmparatorluk fikrinden uzaklaşmadığı, bir başka ifade ile yeni rejimin ulus devlet inşasını tam olarak benimsemediği görülmektedir. Yalçın, II. Meşrutiyet döneminden itibaren Osmanlı/Türkiye ülkesinin modern, merkezi bir İmparatorluk olarak uluslararası sistemde varlığını sürdürebileceğini düşünmüştür. Ayrıca Lozan Antlaşması'nın Türkiye'ye küçük bir toprak parçası bıraktığına inanması, Hilafetin kaldırılmasına karşı çıkması ve Türkiye'nin eski Osmanlı topraklarında yeniden etkinlik kurabileceğine inanması birbirileriyle bağlantılı olarak değerlendirildiğinde Yalçın'ın İttihatçı düşünce geleneğini devam ettirdiğini göstermektedir. Refik Halid Karay'ın da Yalçın gibi güçlü bir imparatorluk algısına

[1922] Ünal, **age**, 123.
[1923] *Yezidin Kızı*, *Tan* gazetesinde, 7 Ağustos 1938 tarihinden itibaren yayımlanmaya başlamıştır. Ünal, **age**, 122.

sahip olduğu görülmektedir. Zira siyasi fikirleri II. Meşrutiyet döneminde şekillenmiş; İmparatorluğun "kurtarılmasına" yönelik tartışmalardan etkilenmiştir. Yalçın kadar olmasa da Geç Osmanlı döneminde merkeziyetçiliği savunması[1924] bunun bir göstergesi sayılabilir. Suriye'de sürgündeyken imparatorluk algısı zayıflamış ancak varlığını sürdürmüştür. 1929 yılında yazdığı "*Türk Mezarı*" başlıklı makalesi [1925] bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu nedenle Karay, bölgesel inkılâpçılığa yakın olmakla birlikte uluslararası dinamiklerin değişmesi halinde bölgesel revizyonizm düşüncesine eğilim gösterebileceği izlenimini vermektedir.

Bu iki farklı yaklaşımın göze çarpan ortak özelliklerinden söz edilebilir. Birincisi her iki yaklaşım da sömürge ve manda idaresinde bulunan ülkeleri "üstten bir bakışla" değerlendirmektedir. Bölgesel inkılâpçılık bu ülkelerin Türkiye'yi örnek almasını tavsiye ederken, bölgesel revizyonizm Türkiye'nin bu coğrafyada siyasi etkinlik kurabilecek bir güce sahip olduğunu öne sürmektedir. İkincisi her iki yaklaşım, farklı nedenlerle Bilad-ı Şam ülkelerinin mandateri olan İngiltere ve Fransa ile uyumlu bir dış politikayı savunmaktadır. Bölgesel inkılâpçılık, Türkiye'nin yakın çevresinde bir çatışmanın ortaya çıkmasını istememekte, bu nedenle İtalya'nın yayılmacı politikasına karşı bu ülkelere yakın durmaya özen göstermektedir. Bölgesel revizyonizm ise uluslararası sistemin hâkimi olarak gördüğü bu ülkelerle uyumlu bir siyasetin, Türkiye'yi bölgesel bir güç haline getirebileceğini iddia etmektedir. Bu iki siyasi perspektif arasındaki benzerlik ve farklılıkların Hatay sorunu ile ilgili tartışmalara da yansıdığı görülmektedir.

6.2.3. Hatay Sorunu Etrafında Bilad-ı Şam Tartışmaları

Seçkinlerin Bilad-ı Şam coğrafyasına yönelik düşüncelerini ifade ettiği bir diğer konu başlığı Hatay[1926] sorunudur. Osmanlı döneminde İskenderun Sancağı olarak

[1924] Bkz: **Bölüm 3.3. Merkeziyetçilik**
[1925] Karay, **Bir İçim Su**, 50-54.
[1926] İskenderun Sancağı, 2 Eylül 1938'de bağımsızlığını elde ettikten sonra Hatay ismini almıştır. İskenderun Sancağının bu dönemde "Türklerin atası kabul edilen" Hititlerle bağı öne sürülmüş; dolayısıyla Sancak'ın Türk olduğunu özellikle vurgulamak için Atatürk bu bölgeye "Hatay" denilmesini istemiştir. Ada, **age**, 185. Hanioğlu, **Atatürk**, 166. Soyak, **age**, 546. Afet İnan, Montrö Antlaşması'nın ardından Sancak'a "Hatay" demeye başladığını ifade etmektedir: "*Hatay denmiyordu daha o zaman; İskenderun ve Antakya meselesi… Ve o zaman daha kamuoyuna çıkmamıştı. Hadiseleri takip edecek olursak, sonra bu tabiî konuşulmaya başlandı ondan sonra. Fakat bana söylediği 1936 yılı Temmuzunun 21'i, Montrö'nün imzalanmasından sonradır hemen. Ben şaşırıp kaldım. Fakat dedi ki: 'Bunun üzerinde duracağız' dedi. İşte ondan sonra hususî olarak konuşulmaya başlandı ve bu konuşma Florya'da oldu. Sonra Ankara'da bu mesele üzerinde yeniden konuşmalar oluyordu ve bir akşam "Hatay" diye ilk defa ifade edildi. Yani 'O vilâyete Hatay diyeceğiz' dedi ve isim koydu ve bir makale de Cumhuriyet gazetesinde çıktı bunun için. Tarihi vardır bunun. Atatürk*

bilinen bölgenin[1927], Birinci Dünya Savaşı'nın ardında Arap Haşimi Krallığı'nın bir parçası olduğu ilan edilmiştir[1928]. Ancak savaşta Bilad-ı Şam coğrafyasını işgal eden İngiltere, Sykes-Picot antlaşması çerçevesinde Suriye ve Lübnan'ı Fransa'ya terk edince, Sancak bölgesi 7 Aralık 1918'de bu ülkenin kontrolüne girmiştir[1929]. Milli Mücadele döneminde İskenderun Sancağı Misak-i Milli sınırları içerisinde kabul edilmesine karşın 20 Ekim 1921'de Ankara hükümetinin Fransa ile yaptığı Ankara Antlaşması çerçevesinde Türkiye sınırlarının dışarısında bırakılmıştır[1930]. 12 Haziran 1926'da İskenderun Sancağına Suriye içerisinde özerk bir statü verilmiştir[1931].

Anadolu hareketinin Sancak bölgesinin Türkiye'nin dışında kalmasına razı olmasının iki muhtemel nedeninden söz edilebilir. Birincisi Yunanistan işgalini sona erdirmeye yönelik askeri mobilizasyonun yoğunlaştığı bir dönemde, Güney Anadolu cephesinin bir an önce kapatılması ve Batı cephesine odaklanma isteğidir. İkinci olarak Anadolu hareketi Ankara Antlaşması'yla birlikte Birinci Dünya Savaşı'nın galip ülkelerinden olan Fransa ile diplomatik ilişki kurarak, uluslararası sistemin bir üyesi olma yolunda adım atmıştır. Ancak ilerleyen yıllarda İskenderun Sancağı'na ilişkin siyasi gelişmeler Türkiye'nin bu bölgeden vazgeçmediğini gösterecektir.

1936 yılında Fransa'nın Suriye'deki mandaterliğini sona erdirmeye yönelik adımlar atmaya başlaması[1932], Hatay'ın statüsü ile ilgili tartışmaların yoğunlaşmasına neden olmuştur[1933]. Eylül 1936'da Suriye-Fransa Bağımsızlık Antlaşması imzalanmış[1934]; böylelikle Suriye'nin bağımsız bir devlet haline gelmesinin önü açılmıştır. Bu gelişmeler yaşanırken Türkiye yirmili yıllarda ve otuzların ilk yarısında "Fransa'yı ürkütmeme politikasını terk ederek"[1935] 9 Ekim 1936'da Fransa'ya verdiği notada İskenderun Sancağı'nın egemenlik hakkının tanınması gerektiğini deklare etmiştir[1936]. Fransa'nın 10 Ekim 1936 tarihli cevabında İskenderun Sancağı'na verilecek ayrı bir siyasi egemenlik hakkının Suriye'yi parçalayacağını, bu ülkenin

---

yazdırdı, fakat kendi imzası ile çıkmadı, zannederim İsmail Müştak Mayakon'un imzasıyla çıktı. Yani ilk o bölgeye'Hatay' diyelim diye." Kocatürk, **Atatürk Çizgisinde Geçmişten Geleceğe**, 176.

[1927] İskenderun Sancağı'na 1856 da mutasarrıflık statüsü verilmesine rağmen resmi blegelerde "Sancak" olarak anılmaya devam etmiştir. Karakoç, **agm**, 98.

[1928] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 207.

[1929] **age**, 209.

[1930] **age**, 210.

[1931] Gönlübol, Sar, **age**, 81; Erkin, **age**, 86.

[1932] Ada, **age**, 103-104; Gönlübol, **age**, 127.

[1933] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 214.

[1934] Ada, **age**, 104.

[1935] Fransa'ya yönelik politika değişikliğinin detayları için bkz: Erkin, **age**, 88.

[1936] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 216; Ada, **age**, 109; "Milletler Cemiyeti Konseyinde", **Ulus**, 25 Eylül 1936.

mandateri olarak bu yönde bir inisiyatif kullanılmasının mümkün olmadığı belirtilmiştir[1937].

Hatay'ın Türkiye'ye katılma sürecinde Türkiye ile Araplar arasındaki ayrılık derinleşmiştir[1938]. Suriyeli Araplar bağımsızlık mücadelelerini sürdürürken, Antakya bölgesindeki Türklerin milliyetçi faaliyetleri Suriye basınında tartışma konusu olmuş; Arap seçkinler *Vahdet*[1939] gibi Halep'te çıkan Türk gazetelerinin yayınlarını hedef alan makaleler yazmıştır[1940]. Diğer yandan Tayfur Sökmen ve Abdurrahman Melek'in de aralarında bulunduğu milliyetçiler, dönemin Başbakanı İsmet İnönü ile görüşerek Türkiye'ye katılmak istediklerini açıklamışlardır. Ancak İsmet İnönü, Sökmen ve Melek'e ihtiyatlı davranmalarını tavsiye ederek, bu meselenin "*ileride aşama aşama*" halledileceğini söylemiştir[1941].

Bu dönemde Suriye'de bulunan ve bu ülkede yaşanan gelişmeleri "içeriden" takip eden Refik Halid, otuzlu yılların başından itibaren Hatay'ın Türkiye'ye katılması için çalışmıştır. Refik Halid'in bu tutumu Atatürk tarafından olumlu karşılanmıştır. *Minelbab İlelmihrab* kitabında Hatay'ın Türkiye'ye katılması için verdiği mücadeleyi anlatırken, bu mücadelesinin hem Atatürk hem de bölge halkı tarafından sahiplenilmesinden duyduğu mutluluğu aktarmıştır[1942]:

> "Gurbette- kısa bir muhalefet devresinden sonra- geçirdiğim hayatı ve tuttuğum yolu en mükemmel hülasa eden söz şudur: '*Refik Halid orada Türk kültürüne daima hizmet etti*!' Bir büyük devlet adamının, aziz bir dostuma söylediği bu kıymetli söz, hele Hatay davasını çok önceden uyandırmaya yarayan ve sonra da faydası dokunan yazılarıma da işaret sayılınca… Bugün şu satırları yazdığım altın stilo kalemi; bana –henüz oraları yanlış bir fikirle 'yâd iller' sayılıyordu- müstakbel Hataylılar vermişti, hem de gizli bir toplantıda, işgal kuvvetleri idaresince duyulmasın diye, bir kır kahvesinde, geceleyin."

Refik Halid Karay'ın, Hatay'ın Türkiye'ye katılması sürecinde yazdığı *Çete* isimli romanındaki milliyetçi üslubu dikkat çekicidir. 1920-1921 yıllarında Güney Anadolu ve Kuzey Suriye'deki Kuvva-yı Milliye faaliyetleri üzerine kurgulanmış olan bu roman[1943], Karay Türkiye'ye döndükten sonra, 1939 yılında basılmıştır. Bu romanın,

---

[1937] Davaz, **İskenderon-Antakya Meselesi II**, 4. Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 217; Gönlübol, Sar, **age**, 129.
[1938] Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**, 257.
[1939] Refik Halid Karay da bu gazetenin yazarları arasındadır. Ünal, **age**, 108-109.
[1940] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 213.
[1941] **age**, 214.
[1942] Karay, **Minelbab İlelmihrab**, 46.
[1943] Karay, **Çete**, 117.

Karay'ın Antakya'da yaptığı araştırmalar ve edindiği izlenimlerden yola çıkarak yazdığını[1944] göz önünde bulundurmak uygun olacaktır.

Çete'deki ana karakter Nezih Bey, Birinci Dünya Savaşı sırasında Suriye'de bulunmuş eski bir Osmanlı subayıdır. Savaş sona erdikten sonra Güney Anadolu'daki Kuvva-yı Milliye birliğine katılır. Fransızlara karşı çete savaşının planlandığı bir toplantıya katılan Nezih Bey, Fransızların Suriye'ye vermeyi tasarladığı toprakların içerisinde Türklere ait köy ve kasabaların olduğunu fark eder[1945]:

> "Binbaşı parmağını paftanın üzerinde yürüttü: 'Gel şu tarafa, bunlar Kuseyir Dağları… Hele isimlere bak: Karasu, Karbeyaz, Narlıca, Gökçegöz, Hisarcık, Kabacık, Şaklak. Daha cenuba inelim: Şu havalide tam yüz seksen Türk köyü vardır: Bayır ve Bucak nahiyeleri: Biraz ötesi; Lazkiye.' 'Türkiye'den koparılıp Suriyelilere verilecek olan ülkeler buraları, öyle mi? 'Öyle'."

Nezih Bey, Kuvva-yı Milliye'ye katıldıktan sonra "*Kıran*" takma adını alır. Kıran Bey Fransızlara karşı savaşırken kendisini Birinci Dünya Savaşı yıllarında hisseder. Sanki Osmanlı yıkılmamış; mütareke ve işgal yılları yaşanmamış ve Suriye kaybedilmemiştir. Kıran Bey'in kafa karışıklığı Osmanlı seçkinlerinin yaşadığı travmaya işaret etmektedir[1946]:

> "Nihayet karşısındaki koca konvoy çil yavrusu gibi dağılıp zafer, kumanda ettiği ufak çetede kalınca ona öyle geldi ki, üç yıl evvel Kudüs cephesinden, birdenbire, buraya, bu yeni cepheye sevk edilmiştir; mütareke ve işgal denilen devreler tarihe geçmemiştir. Harp devam ediyor! Hem de mağlubiyetin ne gibi zilletler getirebileceğini gösteren bir korkunç temaşa veya rüyadan sonraki can havliyle!"

Kıran Bey bir süre sonra gerçeklerle yüzleşir ve asıl meselenin Anadolu'nun kurtarılması olduğunu kabul eder. Kuzey Suriye'deki Türk toprakları da Anadolu'nun bir parçası olarak çetesi tarafından kurtarılmayı beklemektedir: "*Netice ne olursa olsun Türkiye tekrar fışkıracaktır. O, kökü kazınacak milletlerden ve Anadolu da taksime uğrayacak ülkelerden değildir*"[1947]. Buna göre İskenderun Sancağı Anadolu'nun ayrılmaz bir parçasıdır. Sancağın "Türk memleketi" olduğuna dair ise "güçlü tarihsel örnekler" mevcuttur[1948]:

[1944] Ekiz, **Refik Halit Karay**, 28.
[1945] Karay, **Çete**, 29.
[1946] **age**, 57.
[1947] **age**, 119.
[1948] **age**, 30-31.

> "Demir Bey o havalinin en eski tarihine geçti ve bunu hülasa ettikten sonra dedi ki: 'Milattan üç bin sene evvel Sümerler Amanoslar'dan Mezopotamya'ya kereste taşırlardı. İncir, üzüm, gül fidanını da Şat kıyılarına ilk önce Toroslar'dan yine Sümerler götürmüşlerdi. Amanoslar'da oldu olalı yerli ve sert bir ırkın yaşadığını tarih bize söylüyor. Bütün ecnebi akınlarının med ve cezirleri o ırkı şimdiye kadar yerinden koparıp sürükleyememiştir… Ve sürükleyemeyecek!"

Refik Halid Karay'ın Kıran Bey'in düşünceleri üzerinden bu toprakların Türkiye'ye ait olduğunu savunurken kullandığı argüman ise "*Türk Tarih Tezi*" ile paralellik göstermektedir. Nitekim *Türk Tarih Tezi*, Türklerin Anadolu'daki varlığını binlerce yıl öncesine dayandırmakta, Hititler ve Sümerler başta olmak üzere Anadolu'nun eski medeniyetlerinin Türk olduğunu ileri sürmektedir. Buradaki amaç, Türkiye'nin kendine ait tarihi ve kültürü olan ayrı bir ulus devlet olduğunu kanıtlamaktır[1949]. Karay'ın Suriye'deki "Türk toprakları" ile ilgili tarihi anekdotlar ileri sürmesinin amacı da Türkiye ile Suriye arasındaki sınırın bu veriler dikkate alınarak çizilmesidir.

Karay'ın Bilad-ı Şam'a bakışındaki bu değişimi dönemin koşullarıyla birlikte okumak uygun olacaktır. *Türk Tarih Tezi*'ne atıf yapmasından anlaşılacağı gibi, Karay bu dönemde yeni rejimin siyasi perspektifini benimsemiş; Hatay'ın Türkiye'ye katılmasına destek vermiştir. Dolayısıyla bu dönemde Türkiye'nin siyasi perspektifiyle paralel olarak Osmanlı'dan kopan toprakların ayrı birer ülke olduğunu kabul ettiği, bu doğrultuda Anadolu merkezli yeni bir ulusun inşa edilme sürecini benimsediği sonucuna varmak mümkündür. Karay'a göre Anadolu merkezli yeni ulus devlet inşasının tamamlanması için "Suriye'de kalmış olan Türk topraklarının" Türkiye'ye katılması gerekmektedir. Sonuç olarak Falih Rıfkı Atay'ın yirmili yıllarda kabul ettiği Anadolu-Suriye ayrımını, Karay'ın otuzlu yıllarda benimsediği görülmektedir. Bununla birlikte Karay Halep'i de Anadolu'nun bir parçası olarak değerlendirmiştir. Karay'a göre, Atatürk'ün aklındaki "*Büyük Hatay*" projesine Halep şehri de dâhildir: "*Zira Halep'in şimali Türklerle meskûndu ve Halep coğrafî ve iktisadî vaziyeti icabı Türkiye'ye bağlıydı. Halkın çoğunluğu bu şehirde gizlice Türk bayraklarını hazırlamış, hudutlardan Türk ordusunun girişini bekliyordu; hepsinin şahidiyim*"[1950].

[1949] Ahmet Şimşek, "Türk Tarih Tezi Üzerine Bir Değerlendirme", **Türk Günlüğü**, s. 111 (2012): 87; Karpat, **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu…**,49.
[1950] Karay, **Bir Ömür Boyunca**, 298.

Falih Rıfkı Atay Hatay sorunu çerçevesinde, sömürgecilik tartışmalarındaki tutumunun aksine, Suriye'ye yönelik düşüncelerini doğrudan ifade etmiştir. Suriye'de yaşanan olayları ve Hatay sorununu "dışarıdan" bir bakışla değerlendiren Atay'ın yazılarına Suriye'ye yönelik olumlu ifadelerle başlaması dikkat çekicidir. 25 Eylül 1936 tarihli "*Suriye ve Sancak*" başlıklı yazısının ilk paragrafında Suriye'nin bağımsızlığı için atılan adımlardan duyduğu memnuniyeti ifade etmiştir: "*Mandater devletlerle Suriye murahhasları arasında müzakereler, komşu millet kadar bizi de sevindiren mesud bir neticeye varmıştır*" [1951]. Atay'ın bu ifadesi, sömürgecilik başlığında tartışılan fikirleriyle paralellik göstermektedir. Yazısının devamında ise Türkiye'nin, bağımsızlık ve modern dünyanın bir parçası olması konusunda Suriye için bir rol model olabileceğini ima etmiştir. Ayrıca Türkiye-Suriye ilişkilerini değerlendirirken Türkleri ve Arapları "*iki büyük kavim*"[1952] olarak değerlendirmiş ve Türk-Arap dostluğunu vurgulamıştır[1953]:

> "Suriyeliler Türklerle bin küsur senelik bir münasebetten bahsetmektedirler. Bu kadar uzun ve ekseriye müşterek tarih, iki asil ve büyük kavmi ancak seviştirmeğe hizmet etmiştir. Sevincimizin kaynağı yalnız bu değildir: Yeni Türkiye pek çetin bir hürriyet cihadının eseridir. Bu cihad, emperyalizm davasına karşı, milletlerin serbestliği ve müsaviliği prensiplerine bağlanarak başlamıştır. Biz nasyonalizm asrında serbestliği ve müsaviliği milletler için sade bir hak olarak telakki etmekteyiz: Cihan sulh ve saadeti için bunu tek çare olarak tanırız. Suriyelilerin hür ve müstakil olarak yeni tarihlerini inşa ettiklerini görmek, en yakın komşu ve en eski dost olan Türkiye Kemalistlerini bilhassa bahtiyar eder."

Atay'ın bu ifadesi daha önceki yazılarındaki Arap algısı ile örtüşmemektedir. Yukarıda da tartışıldığı gibi Atay 1932 yılında yazdığı *Zeytindağı* kitabında Araplara yönelik öfkeli ifadeler kullanmış; diğer birçok yazısında Arap kültürünü "Türklüğün ilerlemesini" engellediğini ileri sürmüştür [1954]. Atay'ın Eylül 1936 tarihindeki yazısında, Türkiye-Suriye ilişkilerinin Hatay meselesi nedeniyle gergin olduğu bir dönemde dahi Suriyeli Araplara yönelik olumlu bir yaklaşım içerisinde olması[1955],

[1951] Falih Rıfkı Atay, "Suriye ve Sancak", **Ulus**, 25 Eylül 1936.
[1952] Falih Rıfkı Atay, "Suriye ve Sancak", **Ulus**, 25 Eylül 1936.
[1953] Falih Rıfkı Atay, "Suriye ve Sancak", **Ulus**, 25 Eylül 1936.
[1954] Atay, **Zeytindağı**, 44; Falih Rıfkı, "Yeni Kafa", **Hâkimiyeti Milliye**, 16 Teşrinisani 1928. Aktaran: Şirin, **age**, 246.
[1955] Falih Rıfkı Atay, ilerleyen yıllarda yeniden Araplara yönelik olumsuz ifadeler kullanacaktır. 1967 yılında Arap-İsrail savaşında Araplara destek olan seçkinleri eleştiren Atay, Birinci Dünya Savaşı'ndaki Şerif Hüseyin ayaklanmasını hatırlatarak, Arapları destekleyen seçkinleri "Atatürk ve tarih bilmemekle" suçlamıştır: "*Bir de bizim ne tarih ne de Atatürk bilmeyen sağır ve kör sağ Türkiye'de cihad-ı mukaddes havası yaratmaya çalışıyor. Ayıptır yahu. Türklük adına ayıp. İnsanlık adına ayıp. Geceli gündüzlü Hatay'ı isteyenlere üstelik bir de gönüllü mü verecektik?*" "Rıfat Bali,

kendisinin sömürgecilik karşıtı görüşleriyle bağlantılı olabilir. Bununla birlikte Türkiye'nin bu dönemde uluslararası statükoyu gözeten bir politika izlemesi de Atay'ın söylemlerini etkilemiş gözükmektedir. Bir başka ifade ile Türkiye'nin Ortadoğu'da siyasi istikrarsızlık istememesi ve çatışmacı üsluptan kaçınması Atay'ın yazılarına da yansımıştır.

Atay Suriye'ye yönelik olumlu ifadeler kullandıktan sonra Hatay sorununu değerlendirmeye başlamıştır. Suriye'nin bağımsızlık hakkı için mücadele ederken, "Türklerin çoğunlukta olduğu Hatay'ın" bağımsızlığını kabul etmemesini bir çelişki olduğunu ifade etmiştir. Bu değerlendirmesi, Suriyelilerin Fransızlara karşı yürüttüğü özgürlük mücadelesi ile Hatay Türklerinin bağımsızlık isteği arasında paralellik kurmaktadır[1956]:

> "Sancak Türklüğü, bir itilâfnamenin hududlarını ayrıca tayin etmiş olduğu bir mıntıkanın bir mıntıkanın büyük ekseriyetidir. Münakaşa olunan mesele Suriye mıntıkası için de bir ekalliyet davası değil, ayrı bir mıntıkanın halk ekseriyetine hukuk vermek davasıdır. Sancaklılar da Suriyeliler gibi talilerine hâkim olmalıdırlar[...] Hürriyet bayramı yapan asil Suriye halkı hürriyet prensiplerinin en basit ve en tabii icatlarını şüphesiz reddetmek istemez."

Atay beş gün sonra yazdığı "*Suriye'de*" başlıklı makalesinin başlangıç kısmında Suriye'nin bağımsızlığının Türkiye tarafından desteklendiğini vurgulayarak bu konudaki olumlu görüşünü tekrarlamıştır. Bu yazısındaki çarpıcı olan nokta ise Suriye'nin bağımsızlığını Türkiye'nin "*davası*" olarak nitelemesidir[1957]. Suriye'nin bağımsızlığının Atay tarafından bir dava olarak görülmesi, kendisinin sömürgecilik karşıtı fikirleriyle ilgili olmakla birlikte, Türkiye'nin dış politikasını da yansıtmaktadır. Atay, yazısının devamında Suriye'nin Hatay sorununa yaklaşımını eleştirmekte ve seçkinlerini empatiye davet etmektedir[1958]:

> "Acaba onlar Fransa'dan hürriyetlerini istemekten en aşağı kendileri kadar haklı olan bir mıntıka ekseriyetine karşı, bir taahhüd icablarının yerine getirilmesini yalnız hoş görmek değil, hürriyetsizliğin acısından henüz kurtuldukları için, bunu teşvik ve kolaylaştırmak mecburiyetinde değil midirler?"

Bu iki yazı Atay'ın diplomatik çözümden yana olduğunu göstermektedir. Zira bu dönemde Türkiye, irredantist bir politika izlediğine dair bir algı oluşmasını

Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Devletin Örnek Yurttaşları (1950-2003) (İstanbul: İstanbul, 2009), 123.

[1956] Falih Rıfkı Atay, "Suriye ve Sancak", **Ulus**, 25 Eylül 1936.

[1957] Falih Rıfkı Atay, "Suriye'de", **Ulus**, 30 Eylül 1936.

[1958] Falih Rıfkı Atay, "Suriye'de", **Ulus**, 30 Eylül 1936.

istememektedir. Bu tutumun muhtemel nedeni, Türkiye'nin yayılmacı bir politika izlediği ve Osmanlı'yı yeniden canlandırmaya çalıştığına dair Fransız gazetelerinde yapılan tartışmalardır. 1935-1937 yılları arasında Türkiye'nin Beyrut Başkonsolosluğu görevini yürüten Feridun Cemal Erkin'in Lübnan'ın Türkiye tarafından işgal edileceğine dair söylentileri boşa çıkarmak için gösterdiği çaba, Atay'ın bu perspektifini yansıtan bir örnek olarak değerlendirilebilir[1959]:

> "Lübnan'daki görevim esnasında, hiç değilse, kendisiyle ortak sınırımız olmayan bu memlekette gerek Müslüman gerek Hıristiyan halk üzerinde etki yaparak hiçbir temele dayanmayan şüphelerini ortadan kaldırmaya çalıştım. Bu amaçla, her iki cemaat mensupları arasında, yoğun temaslar ve dostluklar kurmak gayretine giriştim."

1937 yılında Hatay sorununun çıkmaza girmesi nedeniyle Türkiye ile Fransa arasında ortaya çıkan gerginliğin seçkinlerin söylemlerine de yansıdığı görülmektedir. Fransa'nın Hatay sorununun çözülmesinde isteksiz davranması, Atatürk'ün sorunun çözümü için "askeri tedbirlerden" bahsetmesine neden olmuştur. Atatürk'ün Konya'ya ardından Ulukışla'ya giderek askeri birlikleri denetlemesi ve Başbakan İsmet İnönü'nün askeri tedbirler almamak için Atatürk'ü ikna etmeye çalıştığını açıklaması, Fransa'nın geri adım atmasına neden olmuştur. Avrupa'da yeni bir savaşın başlaması ihtimalinden dolayı Suriye'de oluşabilecek bir istikrarsızlıktan kaçınmak isteyen Fransa, Türkiye ile konuyu MC'de görüşmeyi kabul etmiştir[1960].

Ocak 1937'de Hatay sorunu MC'de görüşülmeye başlamıştır. Bu dönemde Suriyeli milliyetçi Arapların Türkiye aleyhtarı gösterileri Türkiye-Suriye ilişkilerinde gerilime neden olmuştur. Aynı zamanda Hataylı Türklere yönelik saldırılara dair haberler gazetelerin ilk sayfasında yer almıştır[1961]. Bu gelişmeler yaşanırken 27 Ocak 1937'de Türkiye ile Fransa'nın Hatay sorununun çözümü konusunda anlaşmaya varmıştır. Bu anlaşmaya göre Hatay'ın "ayrı bir devlet olarak" bağımsızlığı kabul

---

[1959] Erkin, **age**, 77.

[1960] Ada, **age**, 125-127; Erkin, **age**, 105. 6 Ocak 1937 de Yunus Nadi'nin Cumhuriyet'teki yazısında kullandığı sert ifadeler dikkat çekicidir. Yunus Nadi'nin yazısına bakılacak olursa Türkiye Hatay sorunun çözülmesi için Fransa ile savaşı dahi göze almış durumdadır: "*Fransa'nın Türkiye'yi anlamamakta ısrar et*[*mektedir*]**.** *Halbuki Türkiye İskenderun, Antakya ve havalisini yalnız 24 veya 48 saatte milli kuvvetleriyle işgal edebilir, aynı kuvvetlerle bütün Suriye'nin işgali çok mahdut bir zaman meselesidir*." Umar**, Türkiye-Suriye İlişkileri**, 224**.**

[1961]Dönemin Beyrut Başkonsolosu Feridun Cemal Erkin, Hatay'daki olayların iç yüzünü anılarında detaylandırmıştır. Erkin**, age,** 92."Cenevre'de Siyasi Müzakere", **Ulus**, 27 Şubat 1937; "Hatay'da Türk Köylüsüne Tecavüz Ediyorlar", **Ulus**, 28 Şubat 1937; "500 Demir Gömlekli İskenderuna Hareket Etti", **Ulus**, 28 Şubat 1937; "Hatay Haberleri", **Ulus**, 7 Sonkânun 1937; Antakya'da Arablar ve Ermenilerin Numayişi", **Ulus**, 12 Sonkânun 1937.

edilmiştir[1962]. Bu sırada Trablusşam ileri gelenlerinin Türkiye'ye katılmak için Beyrut Başkonsolosluğu'na bin imzalı bir mektup göndermesi ise dikkat çekici bir gelişme olarak değerlendirilebilir[1963].

Türkiye-Fransa ilişkilerinin gerginleştiği dönemde, Fransız basını Türkiye'yi irredantizm ile itham etmeye devam etmiştir. Atay Fransız gazetelerinde çıkan makalelere iki köşe yazısıyla cevap vermiştir. Bunlardan birincisi, 9 Ocak 1937 tarihli "*Fransız Usulü*" başlıklı yazısıdır. Bu yazısında Fransız gazetelerinin Hatay sorununu çözümsüzlüğe mahkûm etmek için Türkiye ile ilgili gerçek dışı söylentiler yaydığını savunmuştur[1964]:

> "O halde Fransa bizi Cenevre'ye götürmek veya Paris'e davet etmekteki maksadı ne olduğunu soracaksınız. Fakat şimdi Cenevre'de hakemlik edeceklerin kulağına: "Bugün benim mandam altında bulunan Suriye'yi parçalamak isteyen Türkiye'ye hak vermekle yarın kendi başınıza gelecekleri düşününüz" diye fısıldadığını, gazete akislerinden öğrenmiyor muyuz?"

Atay'ın konu ile ilgili ikinci yazısı ise 11 Ocak 1937 tarihinde "*Muhtelif Akisler*" başlığıyla çıkmıştır. Türkiye'nin Hatay dışında herhangi bir toprak parçasıyla ilgilenmediğini ifade ederek revizyonizm ve irredantizm iddialarını reddetmiştir[1965]. 12 Şubat 1937'deki "*Türkiye ve Suriye*" başlıklı yazısında ise Türk-Arap dostluğunu yeniden vurgulamıştır[1966]:

> "Arablık âleminin büyük bir kısmı ile uzun asırlar süren müşterek hatıralarımız vardır. Türk milliyetperverliği, Osmanlı emperyalizminin her türlü ihtiraslarından tamamen tavsiye edilmiş olduğu için, bu müşterek hatıraların üstünde hiçbir esef ve kaygı gölgesi yoktur. Arab devletlerinin kendi halk yığınlarını mesud etmesinden ve tabii inkişafları ile istiklallerini kazanmış olmalarından ancak sevinç hissederiz. Kemalizm prensiplerinin başında milli hürriyetlere hürmet gelir[...] Kemalist Türkiye kendi hesabına arzucu olmadığı gibi, başkalarının zararına tahrikçi değildir […] Mandaterler ve Milletler Cemiyeti ile iki kardeş memleket münasebetlerinin, hür ve müstakil Suriye ve Irak teşekküllerine doğru inkişafından Türkler kadar kim saadet duyabilir? Çünkü milli hürriyetlerin kadrini Türkler kadar kim anlayabilir?"

Atay "*Kemalist prensiplerin*" emperyalizm karşıtlığına vurgu yapmakta, Arap ülkelerinin özgürlüklerine kavuşmasını temenni etmektedir. Yazısının devamında ise Türkiye-Suriye ilişkilerindeki "*geçici kara bulutların*" dağılmasını arzu ettiğini ifade

[1962] Ada, **age**, 127-128; Gönlübol, Sar, **age**, 130; Erkin, **age**, 105.
[1963] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 221.
[1964] Falih Rıfkı Atay, "Fransız Usulü", **Ulus**, 9 Sonkânun 1937.
[1965] Falih Rıfkı Atay, "Muhtelif Akisler", **Ulus**, 11 Sonkânun 1937.
[1966] Falih Rıfkı Atay, "Türkiye ve Suriye", **Ulus**, 12 Şubat 1937.

etmiş; Hatay sorununun barışçıl bir şekilde çözülmesini ve ilişkilerde "*tatlı aydınlığın*" hâkim olmasını beklediğini belirtmiştir[1967]. Atay'ın bu yaklaşımının temelinde üç etken bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Atay'ın Türkiye dış politikası doğrultusunda emperyalist siyaseti eleştirmesidir. Zira Türkiye bu dönemde emperyalist ülkeler tarafından saldırıya veya işgale uğrama endişesi taşımaktadır[1968]. Avrupalı devletlerin siyasi hakimiyetinde bulunan ülkelerin bağımsızlıklarını kazanması ise uluslararası ilişkilerde eşitlik ve barış prensiplerinin hâkim olmasını sağlayacaktır. İkinci olarak Atay, bölgesel inkılâpçılık anlayışı çerçevesinde, Müslüman ülkelerin bağımsızlıklarını kazanarak Türkiye gibi uluslararası sistemin bir parçası olmasını istemektedir. Böylece Türkiye kendi bölgesinde, İran gibi dost ülkelerle çevrelenecektir. İran, Türkiye, Irak ve Afganistan arasında imzalanan Sadabad Paktı, bu yaklaşımın pratiğe geçirilmiş hali olarak değerlendirilebilir[1969]. Üçüncü etken ise Atay'ın Hatay sorunu ile ilgili fikirlerini ifade etmeden önce barışçıl niyetini ortaya koymak istemesidir. Böylelikle, Suriye'nin ve diğer Arap ülkelerinin bağımsızlığını savunarak Türkiye'nin Hatay politikasının yayılmacılıkla bir ilgisi olmadığını göstermeye çalışmaktadır.

1938 yılına gelindiğinde Avrupa'daki siyasi gerginliğin artmasıyla, Fransa'nın Türkiye ile anlaşmazlıktan daha fazla kaçınmaya başladığını söylemek mümkündür. 30 Ocak 1938'de Tevfik Rüştü Aras'ın Fransa ziyareti ile birlikte Hatay'ın Türkiye'ye katılma sürecinde yeni bir adım atılmıştır[1970]. İlerleyen aylarda Antakya ve İskenderun civarındaki Bayır Bucak Türkmenlerinin Suriye hükümetinden baskı gördüklerini ifade ederek Türkiye'ye göç etmek istemesi ise Araplarla Türkler arasındaki mesafenin gittikçe açıldığını göstermektedir[1971]. Bu dönemde yaşanan gerginlik yalnızca Suriye'deki Türkler ile Araplar arasında sınırlı kalmamış; diğer

[1967] Falih Rıfkı Atay, "Türkiye ve Suriye", **Ulus**, 12 Şubat 1937.
[1968] Falih Rıfkı Atay, "Nereye Doğru?", **Ulus**, 27 Mart 1936; "Harb ve Barış", **Ulus**, 26 Haziran 1935; "Yeni Vaziyet", **Ulus**, 22 Mart 1936; "Çıkmazlar Arasında", **Ulus**, 28 Nisan 1936; "Rejimler Mücadelesi", **Ulus**, 14 Mayıs 1936. Bu dönemde hava savunmasına yatırım yapıldığı ve bu yatırımlara gazetelerde haber veya ilan olarak en az bir sayfa ayrıldığı görülmektedir. Hava savunma politikasının otuzlu yılların ortalarından itibaren gündemde olması, yaklaşmakta olan savaştan dolayı Türkiye'nin yaşadığı endişeyi yansıtmaktadır. Örnek olarak bakınız: "Gençlik Türkkuşu'nun Kanatları Altında", **Ulus**, 14 Mayıs 1936.
[1969] Akdevelioğlu, Kürkçüoğlu, "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Ortadoğu ile İlişkiler", 366.
[1970] **age**, 228.
[1971] Akdevelioğlu, Kürkçüoğlu, "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Ortadoğu ile İlişkiler", 225. Suriye'de Türklere yönelik saldırıların yarattığı endişe Paris Büyükelçisi Suat Davaz'ın Fransa Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği notadaki ifadelerden anlaşılmaktadır. Suat Davaz, **İskenderon- Antakya Meselesi V**, Ankara, 1938, 27.

Arap ülkelerinde Türkiye karşıtlığının güçlendiği görülmüştür[1972]. Nihayetinde Hatay devleti 23 Haziran 1939'da resmen Türkiye'nin bir ili haline gelmiştir[1973]. Türkiye Misak-ı Milli sınırlarını oluşturmayı başarsa da, Hatay meselesi Türkiye ile Arap ülkeleri arasında uzun yıllar sürecek gerginliğin başlangıç noktası olacaktır[1974].

Şubat 1937'de Hatay'ın bağımsız bir devlet olarak tanınmasına ilişkin tartışmalar sürerken Falih Rıfkı Atay'ın yazılarında Suriye'ye yönelik ifadelerinin sertleştiği görülmektedir. Atay 27 Şubat 1937 tarihindeki yazısında Suriyeli politikacıları Hatay sorununu iç politika malzemesi olarak kullandığını ileri sürmüş; "*Genç Suriye'nin*" asıl menfaatinin Türkiye'nin yanında yer almak olduğunu belirtmiştir[1975]:

> "Gerçi genç Suriye devletinin hakiki menfaatinin Kemalist Türkiye ile dostlukla ve anlaşmakta olduğunu takdir etmeyen bazı politikacılar, mesele üzerinde yeniden münakaşa açmak gibi boş bir gayret göstermektedirler. Bunları kendi hesablarına mazur görmek lazım gelir, çünkü Suriye'nin iç durumunu bilenler, Sancak işinin, hele bir müddetten beri, politika ve iktidar kavgalarında ihtiras ve tahrik aleti olarak kullanıldığından haberlidirler."

Suriyeli devlet adamlarının Türkiye aleyhtarı tutumuna[1976] tepki gösteren Atay, Suriye'nin dış politikasını realist bir çerçeveye oturtması gerektiğini ifade etmiştir. Atay'a göre Suriyeli devlet adamları Hatay'ı iç politika malzemesi olarak kullanmayı bırakıp asıl menfaatlerine odaklanmalıdır. Suriye'nin menfaati ise Türkiye ile barışçıl bir diyalog içerisinde bulunmaktır[1977]:

> "Genç Suriye devleti adamlarının vatanlarına ve milletlerine yapacakları başlıca hizmetlerden biri, bu meselede iç politika ihtiraslarını önlemek ve yeni devlete realist bir dış siyasa ananesi kurmaktır. Bilhassa enternasyonel münasebetlere taalluk eden meseleleri iç münakaşaları ile karıştırmamak ve sokak demogojisinin, yüksek yurt menfaatlerine zarar vermesini menetmek bu ananenin başlıca esaslarındandır."

[1972] Arap kamuoyundaki Türkiye'ye yönelik olumsuz tutuma katılmayan gazetelerin sınırlı da olsa mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Mısır'daki Vefd Partisi'nin yayın organı olan El-Mısri gazetesi Türkiye'nin Hatay politikasına destek olan az sayıdaki gazeteye örnek olarak gösterilebilir. Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 226.

[1973] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 246.

[1974] Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 247-251.

[1975] Falih Rıfkı Atay, "Doğru Yol", **Ulus**, 27 Şubat 1937, "Aşiretler Silahlandırılmakta, Her Türlü Tazyike Devam Olunmaktadır", **Ulus**, 23 Sonkânun 1937.

[1976] Bu dönemde Suriye'de iktidarda olan Vatan Partisi'nin üyeleri Hatay meselesi nedeniyle Türkiye aleyhinde konuşmalar yapmaktadır. Umar, **Türkiye-Suriye İlişkileri**, 225.

[1977] Falih Rıfkı Atay, "Doğru Yol", **Ulus**, 27 Şubat 1937.

Suriye'nin Türkiye ile barışçıl bir diyalog kurabilmesi için ise Hatay'ın Türklere ait olduğunu kabul etmesi gerekir. Atay'a göre, Hatay sorunu ile Suriye'nin bağımsızlığı ayrı konulardır[1978]:

> "Herhangi bir anlaşmada tatbik inancası elde etmek için, en başta, bir takım prensipleri kabul etmek lazımgelir. Bu prensipler şunlardır: Sancak Türktür, bir, Sancak vahdeti ile ile Suriye vahdeti ayrı ayrı şeylerdir, iki! Sancak Türktür, ve orada, tıpkı Suriye'deki Arab olmayan ekalliyetler gibi, Türk olmayan ekalliyetler vardır. Sancak ayrı bir vahdettir, bu vahdeti sarih olarak ifade etmiyen her taahhüd, ne Hatay'ı, ne Türkiye'yi tatmin eder."

Falih Rıfkı Atay, Hatay sorunu ile ilgili tartışmalarda yalnızca Suriyeli devlet adamlarını değil, aynı zamanda Fransa'nın izlediği siyaseti de eleştirmiştir. Atay'a göre Fransa Hatay sorununun çözülmesi için gayret göstermekten ziyade çözümsüzlüğü teşvik etmektedir. Buna çerçevede Fransa'nın teşvik etmesi ya da göz yummasıyla Hatay'daki Türk köyleri saldırıya uğramakta, Fransızların ihmalkârlığı yüzünden sınırı aşan bazı suçlular Türkiye'ye girmekte, köylere saldırmaktadır. Saldırıya uğrayan köylerin sakinleri göçe zorlanmakta, bir başka ifade ile bu köyler "*Türksüzleştirilmektedir*"[1979].

Atay, 22 Ocak 1937'de Türk ve Fransız yetkililerinin Hatay sorununu görüşmek üzere Cenevre'de toplanması[1980] üzerine yazdığı makalesinde, sorunun Cenevre'de çözülmemesi halinde Fransızların art niyetinden şüpheleneceğini ifade etmiştir[1981]. 23 Ocak'taki yazısında ise Türkiye'yi yayılmacılıkla suçlayan Fransız gazetecileri Türkiye-Suriye sınırına davet etmiş; sınırda yaşananları görmeleri halinde Türkiye'nin neden şikâyetçi olduğunu anlayacaklarını ileri sürmüştür. Bu yazısında Fransa'yı "Türkiye'nin komşusu" olarak nitelemesi ise dikkat çekicidir. Bu niteleme, kendisinin bölgedeki statükoyu kabullendiğini göstermektedir [1982]:

> "Paris gazetelerinin Fransa ile komşuluk ettiğimiz hududda birkaç gün geçirmiş olmalarını ne kadar arzu ederdik. Onlar, orada, dostluğu için bazı fedakârlıklara değer olduğu zannolunan bir Türkiye'nin sınırları üstünde bulunduklarını asla inanmayacaklardı. Onlar serbest bir Sancak mevcudiyetinin, yalnız eski ahidleri ve onların yeni icablarını yerine getirmek değil, Fransa-Türkiye dostluğuna mani olmak mukadder olan şartları ortadan kaldırmak bakımından da zaruri olduğuna iman getireceklerdir."

[1978] Falih Rıfkı Atay, "Tatbik Kıymeti", **Ulus**, 4 Sonkânun 1937.
[1979] Falih Rıfkı Atay, "Vakalar ve Yazılar", **Ulus**, 10 Sonkânun 1937.
[1980] "Cenevre'de Türk ve Fransız Delegasyonları arasında Temaslar Başladı", **Ulus**, 22 Sonkânun 1937.
[1981] Falih Rıfkı Atay, "Vaziyet", **Ulus**, 22 Sonkânun 1937.
[1982] Falih Rıfkı Atay, "Aynı Vaziyet", **Ulus**, 23 Sonkânun 1937.

Atay yazılarında, Türkiye'nin yayılmacı bir niyete sahip olmadığını vurgulamaya devam etmiştir. Atay'a göre, Türkiye Osmanlı'nın içerideki ve dışarıdaki bütün miraslarını tasfiye etmektedir. Bu bağlamda Türkiye'nin Bilad-ı Şam coğrafyası dâhil olmak üzere eski Osmanlı topraklarıyla ilgilenmediğini savunmaktadır. Türkiye'nin yayılmacı bir politika izlediğine dair propaganda yapmakla suçlayanların ise ancak Türkiye'yi tanımayanları "kandırabileceğini" ileri sürmüştür[1983]. Atay'a göre Türkiye, "*Fransa ve Suriye'nin dostu, MC'nin sarsılmaz bir azası*[*dır*]". Türkiye'nin arzusu yalnızca Hatay sorununun çözümünde "*İyi niyet ve adalet esaslarına riayet olunduğunu görmek*[*tir*][1984].

Falih Rıfkı Atay'ın bölgedeki statükoyu bir gerçeklik olarak kabul etmesi, emperyalizm karşıtı perspektifiyle tezat oluşturduğu izlenimi vermektedir. Nitekim ilerleyen tarihlerdeki Hatay üzerine yaptığı değerlendirmelerde Fransa'yı doğrudan hedef almayacaktır [1985]. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, Atay için emperyalizmin uluslararası sistemin bir sorunu olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bir başka ifade ile Atay'ın bakış açısına göre emperyalist düzenin ortadan kalkması için uluslararası sistemin bir dönüşüm geçirmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Atay, bölgedeki Manda rejimlerinin ortadan kalkması için Türkiye'nin tek başına doğrudan bir siyasi girişimde bulunmasını gerçekçi bulmamaktadır. Bu çerçevede statükocu dış politika anlayışının, sömürgecilik karşıtı düşüncelerine baskın geldiğini ve Bilad-ı Şam coğrafyasına yönelik bakışını etkilediğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan Atay'ın statükocu dış politika anlayışının, bölgesel inkılâpçılık yaklaşımıyla çelişmediğini söylemek mümkündür. Çünkü bölgesel inkılâpçılık, bir ülkenin bölgesindeki statükoya meydan okuyarak etki alanını genişletmesiyle ilgili değildir. Falih Rıfkı Atay örneğinde görüldüğü gibi bu yaklaşım bir ülkenin kendi rejimini bölgesindeki diğer ülkelere cazip hale getirerek, yeni bir siyasi ve kültürel çevre oluşmasını sağlamasıyla ilişkilidir.

Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hatay sorununa ilişkin yazıları ise 1939 yılına denk gelmektedir. Yalçın konuya, Atay'dan farklı bir perspektifle yaklaşmıştır. Hatay meselesi ile ilgili köşe yazılarında, Osmanlı topraklarının "*milliyet prensibine*" göre

[1983] Falih Rıfkı Atay, "Türk Nasyonalizmi", **Ulus**, 2 Mart 1937.
[1984] Falih Rıfkı Atay, "Eksperler", **Ulus**, 13 Mart 1937.
[1985] Atay, Hatay sorunu ile ilgili olarak Fransa'yı doğrudan hedef almak yerine, Suriye'deki Manda rejiminden fayda sağlayan Fransız iş adamlarını eleştirmiştir. Falih Rıfkı Atay, "Sömürgeci", **Ulus**, 24 Sonkânun 1937. Bir başka yazısında Türkiye'nin revizyonist bir amaç taşımadığını, yalnızca Hatay sorununun çözülmesini istediğini ifade etmiştir. Falih Rıfkı Atay, "Sancak", **Ulus**, 28 Sonkânun 1937.

paylaştırıldığını ancak "Türk toprağı" olan Hatay'ın Fransızlar tarafından "*yanlışlıkla*" Suriye'ye bırakıldığını belirtmiştir[1986]:

> "[…] Fransızlar ve İngilizler ise har[pt]e galip geldikleri için memleketin Türk olmayan parçalarını elimizden aldılar. Bu, milliyet prensibi namına yapılıyordu. O tarihte Arap Suriye'yi Türkiye'den ayıran Fransızlar yanlışlıkla Suriye'ye karışmış bir Türk ülkesini "Hatay"ı işte şimdi geri veriyorlar. Eğer Türk vatanından kopan parçalar, Suriye, Filistin, Irak, birer Türk yurdu olsalardı bizim o kıtalar üzerinde hak davasından vazgeçmemize imkân yoktu."

Yalçın, Hatay'ın Türklerin yaşadığı bir toprak parçası olarak Türkiye'ye katılmasını "*bir yanlışlığın düzeltilmesi*", bir başka ifade ile doğal bir gelişme olarak ifade etmektedir. Diğer taraftan Atay'dan farklı olarak Suriye'yi, Filistin'i ve Irak'ı Türk vatanından kopan topraklar olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla Yalçın'ın "Tük vatanı" algısının, "Türklerin yaşadığı topraklar" ile sınırlı olmadığı görülmektedir. Yalçın'ın bu değerlendirmesi, Lozan Barış Antlaşması'nın ardından Türkiye için ifade ettiği "*elde kalan küçük bir vatan toprağı*" [1987] ifadesini ve Meşrutiyet döneminde yazdığı *Millet-i Hâkime* [1988] makalesini akla getirmektedir. Buradan kendisinin Osmanlı dönemindeki "*Türk vatanı*" algısının devam ettiği ve bir zamanlar "*Türklerin zapt ettiği*" toprakların "*Türk vatanından*" kopartıldığına inandığı görülmektedir. Yalçın'ın Hatay meselesi ile ilgili yazılarında "*Türk vatanından kopartılan*" topraklarda yeniden etkinlik kurulmasını arzu ettiğine dair ifadelere rastlanmaktadır.

Hatay'ın Türkiye'ye katılmasından kısa bir süre önce Suriyeli milliyetçilerin yaptığı Türkiye aleyhtarı radyo programları Yalçın'ın dikkatini çekmiştir. Suriyeli milliyetçilerin yaptığı yayınlardan bir okuru vasıtasıyla haberdar olan Yalçın, *Yeni Sabah*'taki köşe yazısında Suriyelilerin yaşadıkları sorunların kaynağını dışarıda aradıklarını ima etmiş ve bu tutumu eleştirmiştir. Yalçın'a göre, Suriyeliler mücadele etmek yerine söylenmeyi tercih etmektedir. Burada Yalçın'ın Atay'la aynı doğrultuda düşündüğünü söylemek mümkündür. Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi Atay, Suriyeli seçkinleri gerçekçi davranmaya davet etmiştir. Bununla birlikte Yalçın'ın Suriyeli seçkinlere yönelik söylemlerine bakıldığında, Atay'a göre daha sert ifadeler kullandığı görülmektedir. Yalçın, yine Atay'ın aksine Suriye'nin

[1986] Hüseyin Cahit Yalçın, "Sınır Buhranı", **Yeni Sabah**, 21 Mayıs 1939.
[1987] Bengi**, age**, 201.
[1988] Hüseyin Cahit, "Millet-i Hâkime", **Tanin**, 7 Kasım 1908.

mandateri Fransa'ya yönelik eleştirel bir tutum sergilememiştir. Bunun muhtemel nedeni kendisinin sömürgeciliği bir gerçeklik olarak kabul etmesidir. Türkiye'nin de benzer bir politika izleyebileceğini düşündüğü için Suriye'ye yönelik daha agresif bir söyleme sahiptir.

Yalçın, Hatay sorunu bağlamında Suriyeli seçkinleri eleştirirken Filistin örneği üzerinden bir değerlendirme yapmıştır. Yalçın'a göre Filistinliler "söylenmek" yerine "mücadele etmiş" ve "İngilizlere boyun eğdirmişlerdir". Bu bağlamda Suriyelilerin gerçek dışı söylemleri bırakıp Filistinlileri örnek alması gerektiğini savunmuştur [1989]:

> "[…] Burada tereddüdü olanlar için Filistin güzel bir örnek teşkil eder. Filistinliler silaha sarıldıkları içindir ki bütün istediklerine İngilizler boyun eğmişler, Suriye düşmanlarla çevrilmiştir. Şimalde "Gaddar" Türkler, içeride "Alçak" Fransızlar, cenupta "hain Yahudiler" var. Suriye'nin istiklal ve menfaatlerine bunlar engel oluyor. Zalim Türkler Fransızlarla uyuşmuşlar, Suriye'nin içine nifak ve silah sokmuşlardır. Maksatları memleketi ve milleti parçalamaktan ibarettir […] İşte Suriye gizli merkezinin bir günlük faaliyetinden bir numune."

Bu çerçevede Hüseyin Cahit Yalçın'ın İngilizlere karşı bağımsızlık mücadelesi yürüten Filistinlilere sempatiyle baktığı söylenebilir. Yalçın'ın bu sempatisinin arka planında Filistinlilerin mücadelesini Kurtuluş Savaşı ile özdeşleştirmesi yatıyor olması muhtemeldir. Yalçın, Suriyeli seçkinlerin ise akıl ve mantık tutulması yaşadıklarını ve Türkiye aleyhtarı propagandalarının bundan ileri geldiğini savunmaktadır. Ona göre Suriye'nin yaşadığı "*perişanlık ve ızdırabın*" nedeni Suriyeli seçkinlerin akıl dışı tutumudur. Türkiye her zaman Suriye'nin istiklalini ve refahını savunmuştur ve savunacaktır. Suriyeliler asırlarca birlikte yaşadığımız kardeşlerimizdir ve Türkiye'nin tutumu "*Bedbaht Suriye'nin yanında mesut, müreffeh, kuvvetli, müttehit bir kitle halinde yaşamamız ve bütün kalbimizle Suriye'nin iyiliğini temenni etmekliğimiz*[*den*]" ibarettir[1990].

Yalçın'ın bu propagandaları etkisiz kılmaya yönelik önerisi ise ilgi çekicidir. Yalçın, hükümetin Ankara radyosu aracılığıyla karşı propaganda yapmasını tavsiye etmiştir. Bu yolla Suriye'de oluşabilecek Türkiye antipatisinin önüne geçilebileceğini düşünmektedir. Hüseyin Cahit Yalçın'ın bu tavsiyesi kendisinin Türkiye'nin Suriye üzerinde etkinlik oluşturmasını istediğini göstermektedir: "*Ancak, ortada fikirleri böyle teşviş edecek neşriyat karşısında, Ankara radyosunun bilhassa gayrete gelmesi*

[1989] Hüseyin Cahit Yalçın, "Münasebetsiz Propaganda", **Yeni Sabah**, 12 Mart 1939.
[1990] Hüseyin Cahit Yalçın, "Münasebetsiz Propaganda", **Yeni Sabah**, 12 Mart 1939.

ve aleyhimizdeki iftiralara arabça neşriyat ile mukabele etmesi münasib olacağını düşünüyoruz" [1991].

Hüseyin Cahit Yalçın bu yazısının tamamına yakınında Suriyeli seçkinleri eleştirmiş ve yukarıda bahsedilen propaganda önerisini ise yazısının sonuna eklemiştir. Dolayısıyla Yalçın'ın bu düşüncesini ifade ederken çekingen bir tutum içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Bunun muhtemel nedeni, kendisinin bu düşüncesinin Türkiye'nin resmi politikası ile çelişiyor olmasıdır. Sonuç olarak, Yalçın bu düşüncelerini her ne kadar çekinerek ifade ediyor olsa da, Atay'ın irredantizm ve yayılmacılık konusunda gösterdiği hassasiyeti göstermemektedir. Bunun iki muhtemel nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Hüseyin Cahit Yalçın'ın imparatorluk fikrine bağlılığının devam ediyor olmasıdır. İkinci olarak 1939 yılında ortaya çıkan siyasi konjonktürün Yalçın'ın bu düşüncelerini ifade etmesi açısından elverişli bir ortam sunmasıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu dönemde İngiltere ve Fransa Bilad-ı Şam coğrafyasından çekilme planları yapmaktadır. Ayrıca Hatay Türkiye'ye katılmış; Türkiye, Fransa ve İngiltere arasında güvenlik ve dostluk antlaşması imzalanmıştır[1992]. Yalçın'ın uluslararası statükoyu gözeterek Türkiye'nin yakın çevresinde revizyonist bir politika izleyebileceğini düşünmesi bu gelişmelerin ışığında değerlendirilebilir. Bu çerçevede Hatay sorunu bağlamında kamuoyunda ortaya çıkan tartışmalarda da, bölgesel revizyonizm ile bölgesel inkılâpçılık yaklaşımları arasındaki farklılığın yansımalarını görmek mümkündür.

Hatay politikasının "mimarı" Mustafa Kemal Atatürk ise, Türkiye'nin irredantist bir siyaset gütmediği izlenimini sağlamak için çaba göstermiştir. 1 Kasım 1936'da Türkiye'nin öncelikli sorununun "*hakiki sahibi öz Türk olan İskenderun-Antakya ve havalisinin mukadderatı*" olduğunu öne süren Atatürk [1993], 23-27 Ocak 1937 tarihlerinde *Kurun* gazetesine "dikte ettirdiği" yazılarda Türkiye'nin revizyonist bir politika takip etmediğini savunmuş; Hatay sorunu çerçevesinde "*Türkiye Cumhuriyeti'ne eski Osmanlı İmparatorluğu'nun bir temadisi nazarı ile*" yaklaşılmasına tepki göstermiştir[1994]:

[1991] Hüseyin Cahit Yalçın, "Münasebetsiz Propaganda", **Yeni Sabah**, 12 Mart 1939.
[1992] Gönlübol, Sar, **age**, 119.
[1993] Özakman, **age**, 212; Gönlübol, Sar, **age**, 129.
[1994] Karakoç, **age**, 106.

> "…Türkiye Cumhuriyeti kendi şeref ve haysiyetini, kendi hak ve menfaatini korumanın yolunu bildiğini söylemek isteriz. Ancak bu işin bu şekle dökülmesi Türkiye'nin hiç de arzu etmediği bir siyaset sahasına sevk edebileceği ve bunun tesirleri başka taraflara dokunabileceği endişesidir ki bizi azami ihtiyatla harekete sevk etmektedir. Binaenaleyh meseleyi bu raddeye getirmemek için dostlarımızın kendilerine teveccüh eden vazifeyi yapmaları pek lüzumlu olduğu kanaatindeyiz. Biz, dostluğa layık ve lazım olduğu kadar hürmette, hak ve menfaatlere azami riayette kusur etmiyoruz. Fakat Türkiye Cumhuriyeti'ne eski Osmanlı İmparatorluğu'nun bir temadisi nazarı ile bakılarak ona karşı dejenere bir politika takip olunduğu ve hala bu sevdada yaşayan diplomatların siyasette hükümran olduklarını görürsek bunun yalnız isabetsiz değil, aynı zamanda isabetsiz bir meslek olduğunu söylemekten kendimizi alamayız."

27 Ocak 1937'de MC toplantısında Hatay'ın bağımsızlığına yönelik karar alınınca, Türkiye'nin "barışsever" tutumunun olumlu sonuç vermesinden memnuniyet duyduğunu söylemiştir[1995]:

> "Türkiye Cumhuriyeti haklı olduğuna kani bulunduğu davasını, büyük ve âdil hakem heyeti olmasını daima arzu ettiği ve bu sıfat ve salâhiyetinin daha çok çetin meseleler hallinde en yüksek kudret ve kuvveti hazi olmasını temenni eylediği Milletler Cemiyeti'ne bırakmakla insanlık namına isabetli bir harekette bulunmuştur. Bu suretle medeniyet namına da yüksek bir vazife ifa etmiş olmakla sadece takdir ve tebrike şayandır."

Hatay'ın bağımsızlığı konusunda pürüzler ortaya çıkınca, söylemlerini sertleştirse de sorunun barışçıl yollardan çözümüne taraftar olduğunu göstermeye çalışmıştır. 29 Ekim 1937'de Fransız Büyükelçisine "*barışı bozma*" amacında olmadığını ifade etmesi bu çerçevede bir örnek olarak değerlendirilebilir: "*Ben toprak büyütme delisi değilim. Barış bozma alışkanlığım yoktur. Ancak anlaşmaya dayalı hakkımızın isteyicisiyim*"[1996]. Atatürk, söylemlerinde barış yanlısı bir tutum izlerken bir taraftan da Genelkurmay heyetiyle olası bir askeri müdahalenin planları üzerinde çalışmıştır. Genelkurmay İkinci Başkanı Orgeneral Asım Gündüz'ün Fransa'nın askeri gücünden çekindiğini söylemesi üzerine, Fransız ordusunun sanıldığı kadar güçlü olmadığını, Suriye'nin yakın bir zamanda bağımsızlığına kavuşacağına inandığını ifade etmiştir: "*Fransızlar artık savaş sonu miskinliğine girmişlerdir. Müstemlekeler kurtuluşa çağıracak liderler bekliyor*"[1997].

Asım Gündüz ile bu diyaloğu, Atatürk'ün bağımsız Suriye'ye ve diğer Bilad-ı Şam ülkelerine yönelik yeni bir siyaset hazırlığı içerisinde olduğuna işaret etmektedir.

[1995] Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 597-598.
[1996] Özakman, **age**, 215-216.
[1997] Karakoç, **agm**, 107.

Atatürk Bilad-ı Şam ülkelerinin bağımsızlığını göremese de, bu siyasetin ipuçlarını Türkiye'nin diğer Arap ülkeleri ile ilişkilerinde bulmak mümkündür. Örneğin Türkiye'nin 1926'da Suudi Arabistan'ın düzenlediği İslam Kongresi'ne katılması[1998] ve 3 Ağustos 1929'da Mekke'de imzalanan Türkiye-Suudi Arabistan "Dostluk Antlaşması"[1999], Atatürk'ün Arap ülkeleri ile ilişkilere verdiği değeri göstermektedir. Buna ilave olarak Atatürk, Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarında Halep'te karşı karşıya savaştığı, daha sonra Irak Kralı olan Emir Faysal'ı Temmuz 1931'de Ankara'da ağırlayarak kendisi şerefine bir "*akşam ziyafeti*" hazırlatmıştır. Türkiye'de üç gün kalan Faysal, İstanbul'da Dolmabahçe Saray'ında misafir edildikten sonra ülkesine dönmüştür. Yeni rejimin sözcüsü kabul edilen *Cumhuriyet* gibi gazeteler Faysal'ın ziyaretini "*Ankara'da Asil bir Misafir*" başlığıyla manşetlerine taşımıştır[2000]. 20 Aralık 1931'de ise bu sefer Irak Başbakanı Nuri Sait Paşa Türkiye'ye gelmiş; iki ülke arasında "ticaret, suçluların iadesi ve ikamet" gibi alanlarda antlaşmalar imzalanmıştır[2001]. İngiltere'nin Irak'a 1930'da "yarı bağımsızlık" statüsü tanımasının hemen ardından bu görüşmelerin gerçekleşmesi bu çerçevede anlamlıdır[2002]. Türkiye'nin 1935'te Cenevre'deki Avrupa İslam Kongresi'ne katılması[2003], Nisan 1937'de Mısır ile imzalanan "*Dostluk, İkamet ve Tabiiyet*" Antlaşması[2004], hemen bir ay sonra Ürdün Emiri Abdullah'ın Çankaya'da ağırlanması[2005], Yemen ve Libya ile kurulan yakın ilişki[2006], Arap ülkelerine yönelik olumlu yaklaşımın diğer örnekleridir[2007]. Mısır'daki dini çevrelerin Hilafetin

[1998] Koloğlu, **age**, 360.
[1999] 3 Ağustos 1929'da Türkiye ile Suudi Arabistan arasında "Dostluk Antlaşması" imzalanmıştır. Antlaşma TBMM tarafından 15 Mayıs 1930'da TBMM tarafından onaylanmıştır. **TBMM Zabıt Ceridesi**, Devre III, İçtima 3, c.19, (Mayıs 1930): 51, https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d03/c019/tbmm03019058.pdf [7. 11. 2017]. Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 492;
[2000] "Ankara'da Asil bir Misafir: Kral Faysal Hz.", **Cumhuriyet**, 7 Temmuz 1931. Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 524.
[2001] "Irak Başvekili Dün Şehrimize Geldi", **Cumhuriyet**, 21 Aralık 1931. Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 529.
[2002] Gönlübol, Sar, **age**, 88.
[2003] Koloğlu, **age**, 360.
[2004] 7 Nisan 1937'de Türkiye ile Mısır arasında Ankara'da Dostluk, İkamet ve Tabiiyet Antlaşması imzalanmıştır. Antlaşma TBMM tarafından 14 Haziran 1937'de onaylanmıştır. **TBMM Zabıt Ceridesi**, Devre V, İçtima senesi 2, c.19, (Haziran 1937): 320-323, https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d05/c019/tbmm05019076.pdf [7.11.2017]. Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti…**, 600-601; Gönlübol, Sar, **age**, 105.
[2005]Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti**, 602.
[2006] Gönlübol, Sar, **age**, 88.
[2007] Bu örnekler daha da çoğaltılabilir: "Hicaz Veliahtı Faysal Hz. Dün Gece İstanbul'a Geldi", **Cumhuriyet**, 9 Haziran 1932; "Irak Dış Bakanı Atatürk Tarafından Kabul Edildi", **Cumhuriyet**, 30 Aralık 1934.

kaldırılması nedeniyle Ankara'yı suçlaması[2008] ve 29 Ekim 1932'deki Cumhuriyet resepsiyonunda Mısır Büyükelçisi'nden fesini çıkarmasını istemesinin ardından ortaya çıkan kısa süreli diplomatik kriz[2009] dışında Türkiye'nin Arap ülkeleri ile ilişkileri olumlu yönde seyretmiştir. Dolayısıyla Hatay sorununun ötesine bakıldığında, Suriye'nin olası bağımsızlığı durumunda Atatürk'ün bu ülke ile de yakın ilişki kurma konusunda istekli olacağını varsaymak yanlış olmayacaktır. Fransız resmî belgelerine göre Türkiye'nin Suriye'yi Sadabad Paktı'na dâhil etmek istemesi[2010], Atatürk'ün Suriye ile yakın ilişki kurma isteğinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Öyle ki Atatürk Hatay tartışmalarının şiddetlendiği 1937 yılında Türkiye'ye gelen Suriye Başbakanı Cemil Mardam'a[2011] Suriye'nin bağımsızlığına destek verdiğini ve bir zamanlar Osmanlı yurttaşı olan Türkiye ve Suriye halklarının yeniden kaynaşacakları günü özlemle beklediğini söyleyerek Hatay sorununun Suriye ile ilişkileri gölgelemesini istemediğini açıkça ortaya koymuştur. Bu sözleri aynı Milli Mücadele yıllarında olduğu gibi Fransa'yı Suriye'de sıkıştırmak için sarf ettiği öne sürülebilirse de, ifadelerinin Arap ülkelerine yönelik genel tutumuyla uyumlu olduğu göz önünde bulundurulmalıdır[2012]:

> "Ben bütün kuvvetimi ve kudretimi bu İmparatorluk içindeki Türk olan unsura hasretmek zorunda kaldım. Ancak ben bu işi yaparken çok emindim ki asırlardan beri beraber yaşamış, dindaşlık yapmış insanlar ayrılmazlar. Yalnız İmparatorluğun yarattığı bir takım su-i tefehhümleri [kötü anlayışların] unutulabilmesi, nihayet beraber yaşamış bu insanların birbirilerini anlayabilmesi için muayyen bir zamanı geçmesi lazımdı. Bugün henüz gelmiş olduğuna, itiraf ederim ki kani değilim. Fakat o gün gelecektir… İslam âlemi ve Suriye milleti tamamıyla ve kesinlikle bağımsız olmalıdır. Bunu burada söylediğim gibi, Fransızların ve bütün dünyanın önünde tekrar etmek benim için şeref ve zevktir… Türkiye Cumhuriyeti'nin arzusu, bağımsız bir Suriye İslâm devletinin kurulmasıdır. Fransa bunu istemiyor. Fransızlar, Suriyelileri adam yapmak istiyorlarmış. Fakat evvela kendileri adam olsunlar. Suriyeliler zeki, modern ve nazik insanlardır. Fransızların terbiyesine ihtiyaçları yoktur. Suriyeliler böyle düşünmelidirler."

Sonuç olarak Hatay sorunu etrafında tartışılan konular iki başlık altında toparlanabilir. Bunlardan birincisi, Suriye'deki Türk topraklarının "nerede bitip nerede başladığı" sorusudur. Hüseyin Cahit Yalçın Suriye'nin tamamını "Türk

[2008] Gönlübol, Sar, **age**, 88.
[2009] Şimşir, **Doğu'nun Kahramanı Atatürk**, 270-271.
[2010] Ada, **age**, 194.
[2011] Cemil Mardam Geç Osmanlı döneminde Suriye'de jurulan milliyetçi *Al-Fatat* örgütünün önde gelen üyeleri arasında yer almıştır. Khoury, **Urban Notables and Arab Nationalism**, 65.
[2012] Koloğlu, **age**, 361.

vatanından kopartılan topraklar" olarak değerlendirirken, Refik Halid Karay Halep'in de Türkiye'nin bir parçası olması gerektiğini düşünmüştür. Dolayısıyla, "yeni rejime" tam uyum sağlayamayan ya da uyum sağlama sürecinde olan seçkinlerin Türkiye-Suriye sınırı konusunda tatmin olmadıklarını söylemek mümkündür. Her ne kadar Halep'in Türkiye'ye katılması düşüncesini Atatürk'ü referans göstererek dile getirse de Karay'ı, Yalçın ile birlikte bu seçkin grubunun içerisinde tanımlamak mümkündür.

İkinci konu başlığı, "Doğu Akdeniz ve Sömürgecilik" bölümünde de tartışılan bölgesel inkılapçılık ve bölgesel revizyonizm yaklaşımları arasındaki "çekişmedir". Falih Rıfkı Atay, Hatay sorunu ile Suriye'nin bağımsızlığı konusunu birbirinden ayırmaya özen göstermiştir. Bunun nedenleri, uluslararası statükoyu göz önünde bulundurarak Türkiye'nin irredantist bir politika güttüğü izlenimini vermekten kaçınmak ve bölgesel inkılapçılık anlayışı çerçevesinde, Suriye'nin bağımsızlığını kazanarak "modern devletlerin" arasına katılmasını istemesidir. Mustafa Kemal Atatürk ise bu çerçevede, Atay'ın *Ulus*'ta ifade etiği fikirlerin uygulayıcısıdır. Türkiye'nin "toprak genişletme meraklısı olmadığını" ileri süren Atatürk, Hatay sorununa ilişkin tartışmalarda söylemlerini sertleştirdiğinde Atay'dan farklı olarak Suriye'yi değil Fransa'yı hedef almıştır[2013]. Sömürgelerin ve manda rejimi ile idare edilen ülkelerin bağımsızlığına kavuşacağına inanan Atatürk, Hatay sorununu Suriye ile yakın ilişki kurma önünde bir engel olarak değerlendirmemiştir. Bağımsızlıklarını kazanan veya kazanmak üzere olan Arap ülkelerine yönelik siyaseti dikkate alındığında, Suriye'nin bağımsız olması durumunda bu ülkeyle de yakın iş birliği içerisinde olacağının sinyalini vermiş; Hatay sorununun uzun vadede iki ülke arasındaki ilişkileri olumsuz etkilemesini istememiştir. Diğer taraftan Hüseyin Cahit Yalçın, Hatay sorunu çerçevesinde kaleme aldığı yazılarında, Türkiye'nin Suriye'de yeniden siyasi etkinlik kurabileceğine inandığını göstermiştir. Atatürk'ün dış politikaya ilişkin temel söylemleri ile çelişen Yalçın'ın bu yaklaşımı, Türkiye'yi Osmanlı İmparatorluğunun devamı olarak algıladığını ortaya koymaktadır.

[2013] Soyak, **age**, 560.

7. SONUÇ

Bu çalışma Geç Osmanlı dönemi siyasi seçkinlerinin Osmanlı İmparaorluğu'nın önemli bir parçası olan Suriye'ye (Bilad-ı Şam) ilişkin görüşlerinin İmparatorluğun dağılmasını izleyen yıllarda geçirdiği değişimi ele almaktadır. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde kamuoyu tartışmalarında öne çıkan Hüseyin Cahit Yalçın, Falih Rıfkı Atay, Refik Halid Karay, Halide Edib Adıvar, Yusuf Akçura, Mehmed Akif Ersoy ve Mustafa Kemal Atatürk gibi siyasi seçkinlerin Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün'ü kapsayan Bilad-ı Şam'a bakışı, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin söz konusu coğrafyaya yönelik politikasının bir yansımasıdır. Bu seçkinlerin ortak özelliği İmparatorluğu çöküş dönemine tanıklık etmiş olmalarının yanı sıra Hüseyin Cahit Yalçın dışındaki seçkinlerin hayatlarının bir bölümünü Bilad-ı Şam'da geçirmiş olmalarıdır. İmparatorluğun çöküş döneminde siyasallaşan seçkinler Osmanlı'nın beka sorununu aşma iddiasındaki siyasi akımlardan etkilenmişlerdir. Söz konusu akımlar, bu çalışma kapsamında dört başlık altında özetlenmiştir. Bunlar Batıcılık, Merkeziyetçilik, Türkçülük ve Anadolu Merkezli Medeniyet Anlayışı şeklinde sıralanabilir.

Bu çalışma çerçevesinde fikirleri ele alınan seçkinlerin her birinin Batıcılık perspektifini benimsediği görülmektedir. Aydınlanma, ilerleme, pozitivizm ve sosyal darwinizm gibi Avrupa'da öne çıkan felsefi öğeler seçkinler tarafından Osmanlı'nın bekasını korumak için içselleştirilmesi gereken değerler sistemi olarak görülmüştür. Tüm bu öğeleri "medeniyetin bileşenleri" olarak algılayan seçkinler, Batı medeniyetnin alternatifsiz olduğuna inanmış; 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başlarında Avrupa'nın siyasi, ekonomik ve toplumsal yapısının biçimlendiren ulus-devlet, modern bürokrasi, Anayasal hukuk sistemi ve eşit vatandaşlık gibi olguların Osmanlı devletine adapte edilmesine taraftar olmuşlardır. Bu ilke ve olgulara direnen ülkelerin "medeniyetten uzak" kalacağı için yok olma riskiyle karşılaşacağını ileri süren seçkinler Osmanlı ülkesinin "medenileşmesi" bir başka ifade ile modernleşmesi yolunda çaba sarf etmişlerdir. Erken Cumhuriyet döneminde de

Osmanlı yıllarında olduğu gibi "modernleşemeyen" ülkelerin yok olacağını ileri süren seçkinler Türkiye'nin Batı'nın değerler sistemine eklemlenmesi yolunda çaba sarf etmişlerdir.

Seçkinlerin arasında en fazla fikir ayrılığına neden olan siyasi yaklaşım ise merkeziyetçiliktir. Çok uluslu Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü korumak için önerilen farklı yöntemler konusunda aynı siyasi gelenekten gelen seçkinler arasında dahi anlaşmazlığın varlığın söz edilebilir. Yalçın, Atay ve Karay gibi seçkinler merkeziyetçiliği savunurken, Akçura ve Adıvar âdem-i merkeziyetçiliğin faydalı bir idari yönetim biçimi olduğunu ileri sürmüştür. Merkeziyetçiği savunan seçkinler İmparatorluğun bütün vilayetlerinde standart bir bürokratik sistemin kurulmasıyla parçalanmanın önüne geçilebileceğine inanırken, âdem-i merkeziyet taraftarları farklı etnik ve dini kökenden gelen unsurların Osmanlı'ya sadakatlerini sağlamak için kendilerini özgür hissedebilecekleri özerk bir idari yapıya sahip olmaları gerektiğini ifade etmişlerdir.

Türkçülük, merkeziyetçilik tartışmaları ile iç içe geçen siyasi yaklaşımların başında gelmektedir. 19. Yüzyıldan itibaren çok uluslu imparatorluklarda yaşayan farklı etnik unsurlar arasındaki bağları zayıflatan milliyetçilik akımı doğal olarak Osmanlı Türklerinde de karşılık bulmuştur. Meşrutiyet yıllarında Yalçın ve Akçura'nın başını çektiği iki farklı Türkçülük yaklaşımı öne çıkmıştır. Yalçın'ın savunduğu Osmanlı'yı bir Türk vatanı olarak gören Türkçülük perspektifi İttihatçıların resmi politikasını yansıtırken, Akçura'nın Pantürkizm ideali ise geri planda kalmıştır. Ancak Türkçülüğün seçkinler arasındaki popülaritesinin artması Balkan Savaşları sonrasına denk gelmektedir. Rumeli'nin kaybedildiği ve Osmanlı'nın Müslümanların çoğunlukta olduğu bir Asya devleti haline geldiği Balkan Savaşlarının ardından Akçura, Karay ve Ersoy dışındaki seçkinler Yalçın'ın Türkçülük anlayışını benimsemiştir. Her ne kadar seçkinlerin Türkçülük perspektifi bu dönemde de belirgin farklılıklar içerse de milliyetçiliğin yaygınlaşması başlı başına Türkler ile Türk olmayan unsurlar arasındaki artan gerilime işaret etmektedir. İmparatorluğun dağılmasının ardından ise Yalçın'ın işlevsiz kalan Türkçülük perspektifi yerini Anadolu'nun bağımsızlığı ve yeniden inşasına odaklanan milliyetçilik anlayışına bırakmıştır. Seçkinlerin çoğunun benimsediği yeni milliyetçi perspektif, Türkler ile Birinci Dünya Savaşında kaybedilen topraklarda yaşayan Osmanlı unsurları arasındaki coğrafi ve zihinsel hududları aşama aşama çizmeye başlamıştır. Bu

sınırlar Lozan Antlaşması ile resmileştikten sonra, Türklerin İmparatorluk bünyesinde birlikte yaşadığı diğer unsurlardan farklı bir ulus olduğu düşüncesi yeni Türkiye devletinin resmî ideolojisinin bileşenlerinden birisi haline gelmiştir.

Türkçülük ideolojisinin evrilme sürecine paralel olarak ortaya çıkan siyasi yaklaşımların başında Anadolu Merkezli Medeniyet Anlayışı gelmektedir. Bu yaklaşım Balkan Savaşı'nda Rumeli topraklarının kaybedilmesinin ardından gündeme gelmiştir. Özellikle Atay gibi genç İttihatçılar Anadolu kültürü ve tarihine dayalı yeni bir medeniyetin inşasına taraftar olmuştur. Diğer seçkinlerin birçoğu bu bağlamda Atay kadar öne çıkmasa da Anadolu'nun Osmanlı Türkleri açısından önemini kabul etmişler; yazılarında bu coğrafyanın olumlu özelliklerini vurgulamışlardır. Ulusal kurtuluş savaşının merkezinde yer alan Anadolu, Cumhuriyet döneminde ulus-inşasının ve yeni tarih yazımının öznesi haline gelmiştir. Bu doğrultuda Anadolu'nun Osmanlı'dan kopan topraklardan toplumsal ve kültürel farkı daha fazla vurgulanmış; Anadolu tarihi ile Türk kimliği özdeşleştirilmiştir. Bir takım görüş ayrılıklarına rağmen Anadolu merkezli medeniyet anlayışı seçkinlerce büyük ölçüde benimsenmiş; Akçura dahi "Türklerin birliği" fikrini geri plana atarak "yeni Anadolu medeniyetinin inşasına" odaklanmıştır.

Siyasi seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışı bir bakıma Arapları algılama biçimleriyle yakından ilişkilidir. Seçkinlerin Arap algısı iki kategoride değerlendirilebilir. Bunlardan birincisi Arap kültürüne nasıl baktıkları, ikincisi ise "bir kavim olarak Arapları" nasıl gördükleridir. Seçkinler arasında Meşrutiyet yıllarında Arap kültürünün yaygınlığına dair bir algının var olduğu göze çarpmaktadır. Adıvar ve Ersoy dışındaki seçkinler Arap kültürünün Osmanlı İmparatorluğu'ndaki etkisini ortadan kaldırılması gereken bir sorun olarak görmüşlerdir. Öte yandan Atay'ın mesafeli tutumu bir kenara bırakılırsa, büyük ölçüde Arapların İmparatorluktaki varlığından hoşnut oldukları görülmektedir. Çelişkili gibi gözüken bu durum aslında seçkinlerin Türklüğü Osmanlı'nın egemen kimliği olarak görmek istemeleri ile ilgilidir. Burada Türklüğün egemenliği vurgusu Arapları "Türkleştirmeyi" değil Araplara Osmanlı'daki hâkim unsurun Türkler olduğunu kabul ettirmeyi amaçlamaktadır. Birinci Dünya Savaşı seçkinlerin Araplara bakışında savrulmaya yol açan bir zemin hazırlamıştır. Öyle ki bir taraftan Arap topraklarının kaybedilmesini homojen bir ulus-devlet yaratma konusunda bir fırsat olarak görürken diğer yandan da Arapları ihanetle suçlayıp Arap topraklarının kaybedilmesi

nedeniyle yaşanan hayal kırıklığı giderilmeye çalışılmıştır. Bu savrulmaya Cumhuriyet yıllarında Mustafa Kemal Atatürk son vermiş; Türkler ile Arapların farklı uluslar olduğunu defalarca vurgulamaktan başka, eğitim, kültür ve yeni tarih yazımı politikasıyla Türk ulusal kimliğini pekiştirerek Arapların "öteki" olduğu algısını yerleştirmiştir.

Birbiriyle iç içe geçen tüm bu siyasi perspektifler ve seçkinlerin Arap algısı, Bilad-ı Şam'a bakış konusunda çeşitli ipuçları ortaya koymaktadır. Türkçülüğün henüz Osmanlıcılığın yerini almadığı ve Arapların İmparatorluktaki varlıklarının önemsendiği Meşrutiyet'in ilk yıllarında, Akçura dışındaki seçkinler Bilad-ı Şam'ı İmparatorluğunun vazgeçilmez bir parçası olarak görmüşlerdir. Bu dönemde seçkinlerin Bailad-ı Şam'a yönelik düşünceleri büyük ölçüde merkezi otoritenin güçlendirilmesi, eğitim kurumlarının yaygınlaştırılması ve bu coğrafyadaki bürokratik düzenin yeniden organize edilmesi etrafında şekillenmiştir. Yalçın'ın Bilad-ı Şam'da açılan okullardan heyecanla bahsetmesi, Karay ve Atatürk'ün ise merkezi otoritenin tesis edilmesi için daha fazla çaba gösterilmesi gerektiğini vurgulaması bir bakıma seçkinlerdeki Bilad-ı Şam'a yönelik ortak temenni ve kaygıları yansıtmaktadır. Dolayısıyla seçkinler, devletin bu coğrafyadaki etkinliğinin yetersiz olduğu konusunda hemfikir gözükmektedir. Öte yandan, Makedonya gibi İmparatorluğun diğer bölgelerinde yükselen etnik milliyetçilik dalgasının Bilad-ı Şam'ı da etkileyebileceği kaygısına kapılmamışlardır. Bunun nedeni Lübnan'daki Hıristiyan unsurlar haricindeki Bilad-ı Şam halkının Osmanlı'ya bağlılığını büyük ölçüde devam ettirmesidir.

Balkan Savaşlarında Rumeli'nin kaybedilmesi ile birlikte Osmanlı'nın bir Asya devletine dönüşmesi Türkçülüğün yaygınlaşmasının yanında Müslümanlık kimliğinin de vurgulanmasını beraberinde getirmiştir. Bu nedenle seçkinler bir taraftan Türkçülüğe yönelirken diğer taraftan Müslüman Araplarla bağlarını kuvvetlendirmenin çarelerini aramışlardır. Savaşın kaybedilmesinin ardından Bilad-ı Şam Araplarının İmparatorluğun geleceğini sorgulamaya başlaması, seçkinlerin kaygılarını arttırmış; Bilad-ı Şam başta olmak üzere Arap topraklarının İmparatorluktan kopmasını engellemek için yeni bir devlet modelinin üzerinde durmuşlardır. Buna göre Avusturya-Macaristan İmparatorluğundan esinlenerek Osmanlı'nın bir Türk-Arap İmparatorluğu/Federasyonu'na dönüşmesini bir çıkış noktası olarak görmüşlerdir. Araplara belli ölçüde özerklik tanımayı içeren bu yeni

yaklaşım, Yalçın gibi merkeziyetçiliğin önde gelen savunucuları tarafından dahi olumlu karşılanmıştır. Dolayısıyla Balkan Savaşlarının ardından seçkinlerin Bilad-ı Şam algısında görülen en belirgin değişiklik Arap milliyetçiliğinin yükselme potansiyelinin fark edilmesi ve bu doğrultuda bu toprakların kaybedilmesine yönelik endişelerin ortaya çıkmasıdır.

Birinci Dünya Savaşı'nda seçkinler arasında yaygınlık kazanan Bilad-ı Şam'ı kaybetme endişesi devam etmiştir. Savaş sırasında Bilad-ı Şam'da bulunan seçkinler Meşrutiyet'in ilk yıllarında olduğu gibi bu coğrafyayı Osmanlı'nın vazgeçilmez bir parçası olarak görmekle birlikte Suriye ve Filistin'in savunulması için bu bölgenin modernleşmesi gerektiğini savunmuşlardır. Daha önce bu yönde ifade edilen tespitleri doğrulamışlar; modernizmin öğelerinden yoksunluğun Bilad-ı Şam'ı emperyalist saldırganlığa açık hale getirdiğini düşünmüşlerdir. Meşrutiyet'in ilk yıllarından itibaren İmparatorluğun Bilad-ı Şam'daki siyasi otoritesini güçlendirmenin çarelerini arayan seçkinler için Şerif Hüseyin isyanı ve ardından bu coğrafyanın kaybedilmesi uzun yıllar devam edecek travmanın başlangıcı olmuştur. Mütareke ve Milli Mücadele döneminde fazla dile getirilmese dahi Cumhuriyet yıllarında seçkinlerin "Arap ihaneti" vurgusuna sıklıkla başvurması, Bilad-ı Şam ve diğer Arap topraklarının kaybedilmesinin yarattığı hayal kırıklığı ve öfkeyi yansıtmaktadır.

Mütareke yıllarında seçkinler Bilad-ı Şam hakkında fazla değerlendirme yapmamıştır. Anadolu'nun İtilaf devletlerinin nüfuzuna girme tehlikesi ile karşı karşıya olması Birinci Dünya Savaşı sırasındaki kayıpların getirdiği üzüntü ve hayal kırıklığını perdelemiştir. Wilson Prensipleri'nin "ulusların kendi kaderini tayin hakkı ilkesi" ve 12. maddedeki Türklerin çoğunluk olduğu bölgelerde "hakimiyet kurma hakkı" ifadesi Anadolu'da yeni bir devlet kurulması fikrinin öne çıkmasını sağlamış; bu doğrultuda Bilad-ı Şam'ın ise Osmanlı mazisinde kadığı düşüncesi güçlenmeye başlamıştır. Bu eğilim seçkinlerin çoğunda karşılık bulurken, yalnızca Ersoy ve Yalçın Bilad-ı Şam'ı Osmanlı'nın bir parçası olarak görmeyi sürdürmüştür.

Milli Mücadele döneminde Bilad-ı Şam'ın artık Osmanlı'nın bir parçası olmadığı düşüncesi belirginlik kazanmıştır. Bu döneme ilişkin öne çıkan diğer konular ise Güney Anadolu ve Kuzey Suriye'de Fransa'ya karşı örgütlenen Türk-Arap iş birliği, sınır tartışmaları ve Bilad-ı Şam ülkelerinin bağımsızlığını kazanarak modern dünyanın bir parçası haline gelmesine yönelik temenniler şeklinde sıralanabilir.

Bu konu bağlamında Milli Mücadele yıllarının çarpıcı gelişmelerinden birisi Güney Anadolu ve Kuvva-yı Milliye ve Arap milliyetçilerinin Fransa'ya karşı iş birliği yapmasıdır. Öyle ki bu iş birliği siyasi yakınlaşmayı beraberinde getirmiş; Balkan Savaşlarından sonra üzerinde durulan Türk-Arap Federasyonu düşüncesi yeniden güncellik kazanmıştır. Ankara'nın Bilad-ı Şam ülkelerini desteklemesinin temelinde iki neden bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Fransa'yı Güney Anadolu'dan çıkmaya zorlamak, ikincisi ise Anadolu'nun Avrupa devletleri tarafından çevrelenmesinden duyulan hoşnutsuzluktur. Öyle ki Akçura'nın Balkan Savaşları, Atatürk'ün ise Birinci Dünya Savaşı sırasında bir tehlike olarak gördüğü Bilad-ı Şam'ın Büyük Devletlerin nüfuzuna girmesi ihtimali, savaşın kaybedilmesiyle birlikte gerçeğe dönüşmüştür. Başta Atatürk olmak üzere seçkinler Bilad-ı Şam'daki manda rejimlerini Türkiye'nin var oluşuna yönelik bir tehdit olarak değerlendirmiştir. Özellikle Sakarya Savaşından sonra özgüvenleri artan seçkinlere göre Türkiye bağımsızlığını kazansa dahi sömürgeci Avrupa ülkelerinin yakın çevresindeki varlığı beka sorunu üretmeye devam edecektir. Bilad-ı Şam ülkelerinin Türkiye'nin yolunu takip ederek bağımsızlıklarını kazanmasını temenni etmeleri bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Buradaki çarpıcı sonuç, seçkinlerin bu ülkelerin artık Osmanlı'nın bir parçası olmadığını kabullenmeleri ve bu doğrultuda Türkiye açısından en olumlu gelişmenin Bilad-ı Şam'da bağımsız ve modern devletlerin kurulması olacağını düşünmeleridir.

Bilad-ı Şam ülkelerinin bağımsızlığını temenni eden seçkinlerin gündemini meşgul eden bir diğer konu Türkiye-Suriye sınırıdır. Mütarekenin ilk günlerinde Atatürk, Türkiye'nin güney hududunun Katma ile Halep'in kuzeyi arasındaki bölgeden geçtiğini, hatta Fırat çizigisini takip ederek Deyr-i Zor'u içine alacak şekilde Süleymaniye'ye uzandığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda Suriye'nin kuzeyindeki Türkmenler ile Kürtler, "ulusun bir parçası" olarak görülmektedir. Dikkat çeken nokta ise Kürtlerin Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*'te vurguladığı gibi "Türkleştirilebilecek Müslüman unsur" kapsamında görülmesidir. Ne var ki 1921'deki Ankara Antlaşması ile Fransa'nın Güney Anadolu'dan çekilmesi, Ankara'nın Fransa tarafından tanınmasının getireceği avantajlar ve Güneydeki birliklerin Batı cephesine kaydırılması gerekliliği Mütareke sınırını uluslararası kamuoyuna kabul ettirme projesinin bir süreliğine ertelenmesine neden olmuştur. Lozan görüşmelerinde de gündeme geldiği anlaşılan Mütareke sınırı meselesi,

Türkiye'nin çabalarına rağmen İtilaf devletlerine kabul ettirilememiştir. Kısacası sınır meselesi tartışmaları, seçkinlerin çoğunun Bilad-ı Şam'daki Arapların yaşadığı topraklardan vazgeçtiğini gösteren çarpıcı veriler ortaya koymaktadır.

Milli Mücadele döneminde seçkinlerin Bilad-ı Şam'dan vazgeçtiğine yönelik işaretler Cumhuriyet yıllarındaki siyasi tercihler doğrultusunda resmi bir nitelik kazanmıştır. Yirimili yıllarda İskenderun Sancağı dışındaki Suriye sınırı tartışmaya açılmamış; dahası Hilafetin kaldırılması ve Latin harflerinin kabul edilmesi gibi seküler ulus-devlet anlayışını yerleştiren değişiklikler bir bakıma Bilad-ı Şam'dan kopuşu sembolize etmektedir. Bu süreçte seçkinlerin Arap topraklarına yabancılaştığı, Şerif Hüseyin isyanının yarattığı travmanın etkisinin devam ettiği doğrudur. Özellikle Refik Halid Karay'ın söz konusu yabancılaşmayı Suriye'de bulunduğu sırada deneyimlemesi dönemin seçkinlerinin düşünsel dönüşümü hakkında ilgi çekici ipuçları vermektedir. Bu durumun temelinde Wilson prensiplerinin belirleyici olduğu ulus-devlet anlayışına dayalı dünya düzenine uyum sağlamak doğrultusunda, yeni rejimin homojen bir ulus-devlet yaratmayı amaçlaması ve bu doğrultuda Şerif Hüseyin isyanını kullanarak Arapları öteki olarak kodlaması yer almaktadır.

Arapları dışarıda bırakma düşüncesi ister istemez seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışını dış politika ve uluslararası ilişkiler perspektifi çerçevesinde şekillendirmeye başlamıştır. Yirmili yıllarda seçkinlerin Bilad-ı Şam'a ilişkin ifadelerinde "sınır, sömürgecilik, emperyalizm ve irredantizm" gibi kavramların kullanılmaya başladığı görülmektedir. Diğer taraftan "içeride" Arap ihaneti söyleminin yaygınlaşması Türkiye'nin dış politikasına yansımamıştır. Mustafa Kemal Atatürk ve diğer seçkinler Milli Mücadele yıllarında olduğu gibi başta Bilad-ı Şam olmak üzere Arap yarımadasında kurulan siyasi birimlerin bağımsızlığını ve modernleşmesini savunmaya devam etmişlerdir. Bu düşüncenin ardında yukarıda da ifade edildiği gibi Avrupa emperyalizminin bölgedeki varlığından endişe duymaları yatmaktadır. İkinci olarak Bilad-ı Şam ülkelerinin modernleşme yolunda adım atması Türkiye'nin benimsediği batılılaşma perspektifinin doğruluğunu tescilleyeceğine inanmışlardır. Bu bağlamda üzerinde durulabilecek üçüncü etken ise Müslüman ülkelerin de modernleşme yolunu seçmesiyle Türkiye'deki gelenekçi muhalefetin zayıflayacağını ummalarıdır. Seçkinlerin büyük ölçüde benimsediği bu dönüşüm Hüseyin Cahit

Yalçın'ın itirazıyla karşılaşırken, Mehmed Akif Ersoy yeni rejimin politikalarından dolayı hayal kırıklığına uğrayarak köşesine çekilmiştir.

Otuzlu yıllara gelindiğinde ise Türkiye'nin Bilad-ı Şam'a yönelik politikası yine sömürge karşıtlığı çerçevesinde şekillenmiştir. Ancak bu politika uygulanırken agresif veya revizyonist bir söylem kullanılmamış; Bilad-ı Şam'ın mandaterleri İngiltere ve Fransa ile ilişkilere özen gösterilmiştir. Türkiye'nin Bilad-ı Şam'a ilişkin konularda emperyalizm aleyhtarı bir çizgi benimsemesinde Doğu Akdeniz'in Avrupalı güçler arasında yeni bir çatışma alanı olarak belirmesinin payı bulunmaktadır. İtalya'nın Habeşistan'ı işgal etmesi ve İngiltere ile Fransa'nın İtalya'ya karşı uygulanacak tedbirlerden bahsetmeye başlaması, Türkiye'ye Osmanlı döneminde var olan büyük güçler ayasındaki paylaşım anlaşmalarını ya da Osmanlı topraklarının neden olduğu çıkar çatışmalarını hatırlatmıştır. Doğu Akdeniz üzerinde yeniden paylaşım hesapları yapıldığından endişelenen siyasi seçkinler, İtalya ve Almanya'ya karşı statükocu İngiltere ve Fransa'ya yakınlaşırken yalnızca Türkiye'nin değil, aynı zamanda Bilad-ı Şam'ı da içine alan Doğu Akdeniz coğrafyasını revizyonist devletlere karşı savunulmasını desteklemiştir. Bu dönemde kurulan, Türkiye, Irak, İran ve Afganistan'ın yer aldığı Sadabad Paktı gibi bölgesel ittifaklar, üye ülkelerin sınır sorunlarına çözüm getirmeyi amaçlamakla birlikte bu ülkelerin bağımsızlıklarını koruyarak modernleşmelerini sürdürmesini hedeflemektedir. Bu bağlamda yeni rejimi benimseyen seçkinler Bilad-ı Şam ülkelerinin İngiltere ve Fransa'nın tahakkümünden kurtularak bağımsızlıklarını elde etmesini ve modern dünyaya adapte olmalarını istemişlerdir. Bu söylemlerini ifade ederken, irredantist veya müdahaleci bir dil kullanmaktan kaçınmışlar; bir başka ifade ile statükocu İngiltere ve Fransa ile anlaşmazlık yaratabilecek tutumlardan uzak durmuşlardır. Diğer taraftan aynı seçkinler bölgedeki tüm sömürgelerin bağımsızlıklarını savunmaktan geri durmamışlardır. Bu durumun nedeni İngiltere ve Fransa'nın halihazırda Bilad-ı Şam'daki manda yönetimlerine sonlandırma eğiliminde olmalarıdır. Seçkinler bu sürecin hızlanmasını istemişler; ancak bu istekleri söylem düzeyinde kalmış ve aktif bir politikaya dönüşmemiştir. Çünkü bu sefer de Osmanlı'yı yeniden canlandırmak gibi bir izlenim vererek bağımsızlıklarını kazanmayı bekleyen Bilad-ı Şam ülkelerini ürkütmekten kaçınmışlardır.

Yeni rejime yakın seçkinlerin Bilad-ı Şam'a yönelik yaklaşımı bu çalışma çerçevesinde "bölgesel inkılâpçılık" kavramıyla tanımlanmıştır. Bölgesel inkılâpçılık

Geç Osmanlı döneminde ortaya çıkan "ödünç alınmış kolonyalizm" olarak kavramsallaştırılan siyasi anlayışın Cumhuriyet yıllarındaki güncellenmiş halidir. Aynı ödünç alınmış kolonyalizmde olduğu gibi seçkinler Bilad-ı Şam topraklarının Avrupa nüfuzundan kurtulması için modernleşmesini, bir başka ifade ile Türkiye'nin yolunu izlemesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bölgesel inkılâpçılığın ödünç alınmış kolonyalizmden tek farkı, Bilad-ı Şam topraklarını modernleştirmeye yönelik bir eylem içermemesi , bu coğrafyanın kendi dinamikleriyle modern dünyanın bir parçası haline gelmesini teşvik eden bir yaklaşım olmasıdır.

Seçkinleri bölgesel inkılâpçılık anlayışına yönlendiren etken, Milli Mücadele döneminde ve yirmili yıllarda olduğu gibi Türkiye'nin yakın çevresinde emperyalist güçlerin bulunmasından duyulan kaygıdır. Bu bağlamda bu yaklaşımı savunanlar Bilad-ı Şam ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanması halinde Türkiye'nin yer aldığı bölgesel ittifaklara dahil olacağını ummuşlardır. Suriye'deki manda rejimi sona erdikten sonra bu ülkenin Sadabad Paktı'na dahil edilmesine yönelik görüşler bu durumun bir yansımasıdır. Aynı şekilde bağımsızlıklarını kazanan Arap ülkeleriyle kurulan yakın ilişkiler bölgesel inkılâpçılık yaklaşımının bir sonucudur. Hatay meselesi nedeniyle Suriye ile yaşanan gerilim dahi seçkinleri bölgesel inkılapçılığı savunmaktan alıkoymamış; bu ülkenin bağımsızlığını kazanması halinde Türkiye'nin hayata geçirmeye çalıştığı bölgesel iş birliği projesine dahil edilmesini istemişlerdir. Yeni rejime destek veren seçkinlerin bölgesele inkılâpçılık perspektifi Hüseyin Cahit Yalçın gibi İttihatçı çizgisinden ödün vermeyen seçkinlerce benimsenmemiştir. Yalçın Osmanlı dönemindeki ödünç alınmış kolonyalizm anlayışını farklı bir çerçevede yorumlayarak Türkiye'nin İngiltere ve Fransa'nın çekilmesiyle Bilad-ı Şam'da ortaya çıkacak siyasi boşluğu değerlendirmesini ve bu coğrafyada siyasi etkinliğini yeniden oluşturmasını savunmuştur. Yalçın'ın bu önerisi revizyonist bir içeriğe sahip olduğu için bu çalışma çerçevesinde "bölgesel revizyonizm" olarak adlandırılmıştır.

Tüm bu veriler ışığında 1908-1939 yılları arasında seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışı çerçevesinde dört temel sonuç üzerinde durulabilir. Birincisi, 1908-1918 yılları arasında Bilad-ı Şam coğrafyası seçkinler için Osmanlı İmparatorluğu'nun vazgeçilmez bir parçasıdır. Pantürkist Yusuf Akçura bu durumun tek istisnasıdır.

İkincisi, Osmanlı Bilad-ı Şam'da modern devlet anlayışının öngördüğü dönüşümü gerçekleştirememiştir. Modernleşmeyi hayatta kalmanının tek çaresi olarak gören

seçkinler ise zihinlerindeki modern toplum imgesi ile Bilad-ı Şam'ın toplumsal yapısı arasındaki uyumsuzluğu görerek bu topraklara karşı yabancılık hissetmişlerdir. 1908-1918 aralığında Osmanlı seçkinlerinin Bilad-ı Şam'a oryantalist bir perspektifle yaklaşması bu durumun bir yansımasıdır.

Üçüncü sonuç, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra da seçkinlerin Bilad-ı Şam'a aynı perspektifle bakmaya devam ettikleri yönündedir. Özellikle Sakarya Savaşı'ndan sonra "Doğu'nun öncüsü Türkiye" söyleminin yaygınlık kazanması bu çerçevede üzerinde durulabilecek bir örnektir. Bu anlayış, otuzlu yıllardaki tartışmalara da yansımıştır. Bu perspektifin ardında yatan temel motivasyon ise Batı medeniyetinden uzaklığın bir var oluş sorunu olarak algılanmasıdır. Modernleşemeyen toplumların yok olacağına inanan Türkiye seçkinleri bu yöndeki tavsiyeleriyle Müslüman toplumların hayatta kalmasını istediklerini göstermişlerdir. Bir başka ifade ile Türkiye'nin yakın çevresinde Avrupa devletlerini görmektense, bağımsız ve modern Müslüman ülkelerle komşuluk yapmayı tercih etmişlerdir.

Yukarıdaki tespitlerle bağlantılı olarak ortaya çıkan dördüncü sonuç, Erken Cumhuriyet seçkinlerinin Ortadoğu'daki Müslümanlara hiçbir zaman sırtını dönmediğine işaret etmektedir. Erken Cumhuriyet'in sırtını döndüğü tek olgu, geleneksel Osmanlı ve İslam kültürüdür. Buradaki geleneksel İslam kültüründen kasıt, İslam dininin kendisi değildir. Dinin birleştirici özelliğinden yararlanmak isteyen yeni rejim, Osmanlı döneminde olduğu gibi dinin denetlenmesini sürdürmüş; İslam'ın modern bir yorumunu inşa ederek toplumsal yaşamın bir parçası haline getirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Türkiye Cumhuriyeti'nin temel politikası Ortadoğu'daki Müslümanların modernleşmesini teşvik etmek, Türkiye gibi sırtlarını geleneksel İslam kültürüne dönmelerini sağlayarak bölgede modern ve bağımsız devletlerin çoğalmasına katkı sağlamaktır. Bilad-ı Şam coğrafyasındaki Batıya yönelmek konusundaki genel eğilimlere bakıldığında, Türkiye'nin tutumuyla söz konusu ülkeler arasında bir faklılık ya da çelişkiden söz edilemez.

Bu çalışmanın üzerinde durduğu tarih aralığı kuşkusuz daha da genişletilebilir. Soğuk Savaş dönemi ve sonrasında siyasi seçkinlerin Bilad-ı Şam'a bakışını irdelemek suretiyle konuya ilişkin süreklilik ve kopuşların günümüze yansımaları belirlenebilir ve böylelikle Türkiye siyaseti ve Türk dış politikası alanlarına yeni perspektifler kazandırılabilir. Bunun yanı sıra Bilad-ı Şam seçkinlerinin Osmanlı

İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'ne bakışını inceleyecek çalışmalar, bölgesel dinamiklerin beraberinde getirdiği zihinsel dönüşümün daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR:

Ada, Serhan. **Türk-Fransız İlişkilerinde Hatay Sorunu (1918-1939)**. 2.bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013.

Adak, Hülya. **Halide Edib ve Siyasal Şiddet: Ermeni Kırımı, Diktatörlük ve Şiddetsizlik**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2016.

Adıvar, Halide Edib, **Ateşten Gömlek**. 32. bs. İstanbul: Can, 2016.

_____. **Mor Salkımlı Ev**, 16.bs. (İstanbul: Can, 2015).

_____. **Memoirs of Halide Edib**. London: The Century Co., 1926.

_____. **Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri II**. çev. Can Ömer Kalaycı. İstanbul: Can, 2015.

_____. **Türk'ün Ateşle İmtihanı: İstiklâl Savaşı Hatıraları.**12.bs. İstanbul: Can, 2015.

_____. **Yeni Turan**. İstanbul: Can, 2014.

Ahmad, Faroz. **İttihatçılıktan Kemalizme**. 5.bs. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009.

_____. **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, çev. Yavuz Alogan. 8.bs. İstanbul: Kaynak, 2003.

Akçura, Yusuf, **Hatıralarım**. der. Erdoğan Mura. 2.bs. Ankara: Hece, 2012.

_____. **XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri**. der. Celal Coşkun. İstanbul: Parola, 2016.

_____. **Siyaset ve İktisat**. der. Erol Kılınç. İstanbul: Ötüken, 2015.

_____. **Suriye ve Filistin Mektupları**. der. İsmail Türkoğlu. İstanbul: Ötüken, 2016.

_____. **Şark Meselesine Dair ve Eski Şurây-ı Ümmet 'te Çıkan Makalelerimden**, der. Erol Kılınç. İstanbul: Ötüken, 2016.

_____. **Türkçülük**. 2.bs. İstanbul: Toker, 2006.

Akdağ. Mustafa. **Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi**. İstanbul: Yapı Kredi, 2010.

Akdevelioğlu, Atay, Ömer Kürkçüoğlu. "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Ortadoğu ile İlişkiler". **Türk Dış Poitikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (1919-1980)**. ed. Baskın Oran. 7. bs. İstanbul: İletişim, 2003: 357-369.

Aktaş, Şerif. **Refik Halit Karay**. Ankara: Akçağ, 2004.

Akşin, Sina. **Jön Türkler ve İttihat ve Terakki**. 6. bs. Ankara: İmge, 2011.

Albayrak, Nurettin. "Hüseyin Kazım Kadri". **İslam Ansiklopedisi**, c.18. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998: 554-555.

Arabacı, Caner. "Eşref Edib Fergan ve Sebîlürreşâd Üzerine". **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık**. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. c. 6. 2.bs. İstanbul: İletişim, 2005: 96-128.

Armaoğlu, Fahir. **Siyasi Tarih (1789-1960)**. 2.bs. Ankara: Siyasi Bilgiler Fakültesi, 1973.

Arslan, Emir Şekib, **İttihatçı Bir Aydının Anıları**, çev. Halit Özkan. İstanbul: Klasik, 2005.

Atatürk, Mustafa Kemal. **Nutuk**, ed. İsmet Zeki Eyuboğlu. 9.bs. İstanbul: Say, 2017.

_____. **Zabit ve Kumandan ile Hasb-ı Hâl**. Ankara: Genelkurmay, 2010.

Atay, Falih Rıfkı. **Ateş ve Güneş**. İstanbul: Pozitif,2013.

_____. **Çankaya**, İstanbul: Pozitif, 2013.

_____. **Eski Saat**. İstanbul: Akba, 1933.

_____. **Zeytindağı**. İstanbul: Pozitif, 2013.

Aydemir, Şevket Süreyya. **Tek Adam Mustafa Kemal 1881-1919**. c.1. 42.bs. İstanbul: Remzi, 2016.

Baktıaya, Adil. **Osmanlı Suriyesinde Arapçılığın Doğuşu: Sosyo Ekonomik Değişim ve Siyasi Düşünce**. İstanbul: Bengi, 2009.

Bali, Rıfat. **Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Devletin Örnek Yurttaşları (1950-2003)**. İstanbul: İstanbul, 2009.

Bayur, Yusuf Hikmet. **Türkiye Devletinin Dış Siyasası**. 2.bs. Ankara. Türk Tarih Kurumu, 1995.

_____. **Türk İnkılâbı Tarihi**, c. 2, kısım 4. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1952.

Ben Naeh, Yaron. "Jön Türk Devrimi'nin Ardından Siyonist Mücadelenin İstanbul'daki Yahudi Basınında Yansıması". **Jön Türklerin Filistin'i**. ed. Yuval Ben-Bassat, Eyal Ginio. İstanbul: Koç Üniversitesi. 2016: 203-126.

Bengi, Hilmi. **Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın**. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2000.

Berkes, Niyazi. **Türkiye'de Çağdaşlaşma**. ed. Ahmet Kuyaş, 15. bs. İstanbul: Yapı Kredi, 2010.

Berktay, Fatmagül. "Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Etkin ve Küskün Öznesi Kadınlara Bir Örnek: Halide Edip Adıvar". **II. Meşrutiyet'i Yeniden Düşünmek**. ed. Ferdan Ergut. 2.bs. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 2010: 28-37.

Bıyıklı, Mustafa. **Batı İşgalleri Karşısında Türkiye'nin Ortadoğu Politikaları: Atatürk Dönemi**. İstanbul: Gökkubbe, 2006.

Bilge, Mustafa L. "Kerek". **İslam Ansiklopedisi**. c. 25. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002: 278-279.

Bostan Ünsal, Fatma. "Mehmet Akif Ersoy". **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık**. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. c. 6. 2.bs. İstanbul: İletişim, 2005: 72-89.

Bozarslan, Hamit. **İmparatorluktan Günümüze Türkiye Tarihi**. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İletişim, 2015.

_____. **Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonundan El-Kaide'ye**. çev. Ali Berktay. İstanbul: İletişim, 2003.

Bozdağlıoğlu, Yücel. **Turkish Foreign Policy and Turkish Identity: A Constructivist Approach**. New York: Routledge, 2003.

Cebesoy, Ali Fuat. **Sınıf Arkadaşım Atatürk: Okul ve Subaylık Anıları**. 3.bs. İstanbul: Temel, 2013.

_____. **Milli Mücadele Hatıraları**. ed. Osman Selim Kocahanoğlu. 2.bs. İstanbul: Temel, 2010.

Cemal Paşa. **Hatırât (1913-1922)**. ed. Ahmet Zeki İzgözer, 2.bs. İstanbul: DBY, 2012.

Cleaveland, William L. **Modern Ortadoğu Tarihi**. çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Agora, 2008.

Çalışlar, İpek. **Biyografisine Sığmayan Kadın Halide Edib**. 2.bs. İstanbul: Everest, 2011.

Çetinkaya, Y. Doğan. "Hüseyin Cahit Yalçın". **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**. ed. Uygur Kocabaşoğlu. c. 3. 3. bs. İstanbul: İletişim, 2003: 314-329.

_____. **Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak: Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar ve Milli İktisat (1909-1914)**. çev. Özgür Bircan. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

Çiçek, M. Talha. **War and State Formation in Syria: Cemal Pasha's Governate During World War I**. New York: Routledge, 2014.

Dağ, Ahmet Emin. **Emevilerden Arap Baharı'na Halep Türkmenleri**. İstanbul: Ordaf. 2015.

Davaz, Suat. **İskenderon-Antakya Meselesi II**, Ankara, 1936.

_____. **İskenderon-Antakya Meselesi V**, Ankara, 1938.

Davutoğlu, Ahmet. **Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu**. 13. bs. İstanbul: Küre Yayınları, 2001.

Deringil, Selim, "'Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar': Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması". çev. Uğur Pençe. **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**. ed. Selim Deringil. 2.bs. İstanbul: İletişim, 2009: 165-217.

_____. "Namık Kemal'den Mustafa Kemal'e Kemalist Milliyetçiliğin Osmanlı Kökenleri". çev. Saliha Nilüfer. **Simgeden Millete: II.**

Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet. ed. Selim Deringil. 2.bs. İstanbul: İletişim, 2009: 263-296.

_____. "Osmanlı'dan Türk'e: Türkiye'de Kimlik ve Sosyal Mühendislik". çev. Uğur Pençe. **Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet**. ed. Selim Deringil. 2.bs. İstanbul: İletişim, 2009: 93-110.

Develioğlu, Ferit. **Osmanlıca-Türkçe Andiklopedik Lûgat**. 26. bs. Ankara: Aydın, 2010.

Ekiz, Osman Nuri. **Refik Halit Karay**. İstanbul: Toker, 1999.

_____. **Mehmet Akif Ersoy**. İstanbul: Toker, 1985.

El Bonine, Michael. "The Introduction of Railroads in the Eastern Mediterranean: Economic and Social Impacts". **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century**. ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler. Stuttgart: Franz Steiner. 1998: 53-77.

Enginün, İnci. "Adıvar, Halide Edip". **İslam Ansiklopedisi**. c. 1. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfi, 1988: 376-377.

_____, **Halide Edip Adıvar**. 2.bs. İstanbul: Toker, 1998.

_____. **Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi**. 3.bs. İstanbul: Dergah, 2007.

Erden, Ali Fuad. **Birinci Dünya Harbi'nde Suriye Hatıraları**. ed. Alpay Kabacalı. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2003.

Erkin, Feridun Cemal. **Dışişlerinde 34 Yıl: Anılar-Yorumlar**. c. 1. 2.bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.

Ersanlı Behar, Büşra. **İktidar ve Tarih: Türkiye'de 'Resmi Tarih' Tezinin Oluşumu (1929-1937)**. 2.bs. İstanbul: Afa, 1996.

Ersoy, Mehmed Akif. **Düzyazılar: Makaleler-Tefsirler-Vaazlar**. ed. A. Vahap Akbaş. 2.bs. İstanbul: Beyan, 2011.

_____. **Firaklı Nâmeler: Akif'in Gurbet Mektupları**. ed. Ömer Hakan Özalp, 2.bs. İstanbul: Timaş, 2012.

_____. **Mektuplar**. ed. Yusuf Turan Günaydın. 2.bs. Ankara: Atlas, 2016.

_____. **Kavâid-i Edebiyye**. ed. Mustafa Kirenci. İstanbul: Büyüyenay, 2016.

_____. **Safahat**. ed. Mehmet Dikmen. İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2011.

Fergan, Eşref Edib. **Mehmed Akif: Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları**. ed. Fahrettin Gün. 2.bs. İstanbul: Beyan, 2011.

Fırat, Melek. "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Yunanistan'la İlişkiler". **Türk Dış Poitikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (1919-1980)**. ed. Baskın Oran. 7. bs. İstanbul: İletişim, 2003: 326-357.

Fishman, Louis. "1911'de Meclis-i Mebusan'da Yapılan Siyonizm Tartışmasını 'Yahudi Sorunu'nun Ortaya Çıkışı Işığında Anlamak". **Jön Türklerin**

Filistin'i. ed. Yuval Ben-Bessat, Eyal Ginio. İstanbul: Koç Üniversitesi, 2016: 95-110.

Gelvin, James L. **Modern Ortadoğu Tarihi (1453-2015)**. çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş, 2016.

Georgeon, Françeois. **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura**. çev. Alev Er. 3.bs. İstanbul: Tarih Vakfı, 1999.

Gönlübol, Mehmet, Cem Sar. **Atatürk ve Türkiye'nin Dış Politikası (1919-1938)**. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963.

Hacısalihoğlu, Mehmet. **Jön Türkler ve Makedonya Sorunu (1890-1918)**. çev. İhsan Çatay. İstanbul: Tarih Vakfı, 2008.

Haddad, Mahmoud, "The City, the Cost, the Mountain, and the Hinterland: Beirut's Commercial and Political Rivalries in the 19th and 20th Cebtury". **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century**. ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler. Stuttgart: Franz Steiner, 1998: 129-153.

Hanioğlu, M. Şükrü. **A Brief History of the Late Ottoman Empire**. New Jersey: Princeton University, 2008.

_____. **Atatürk: An Intellectual Biography**. New Jersey: Princeton University, 2011.

_____. **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)**. c. 1. 2.bs. İstanbul: İletişim, 1989.

_____. **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**. 2.bs. (İstanbul: Bağlam, 2009).

Hathaway, Jane. **Osmanlı Hâkimiyetinde Arap Toprakları**. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: İş Bankası Kültür, 2016.

Hatipoğlu, Süleyman. **Filistin Cephesi'nden Adana'ya Mustafa Kemal Paşa**. İstanbul: Yeditepe, 2009.

Hobsbawm, E.J. **1780'lerden Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik**. çev. Osman Akınhay. 5.bs. İstanbul: Ayrıntı, 2014.

Hülagu, Metin. **İslam Birliği ve Mustafa Kemal**. İstanbul: Timaş, 2008.

İnan, Afet. **Atatürk'ten Hatıralar**. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1950.

İshakoğlu, Ömer. **Suriye Tarihi: Osmanlı Dönemli Suriye'sinde Edebi ve Kültürel Hayat (1800-1918)**. İstanbul: Kabalcı, 2012.

Joll, James. **Europe Since 1870: An International History**. 4.bs. London: Penguin, 1990.

Kansu, Aykut. **1908 Devrimi**. 6. bs. İstanbul: İletişim, 2011.

Karacan, Ali Naci. **Lozan**. ed. Hulûsi Turgut 4.bs. İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2014.

Karaer, Nihat. **Refik Halid Karay: Tam Bir Muhalif**. İstanbul: Temel, 1998.

Karay, Refik Halid. **Aydede**, ed. Mustafa Apaydın. İstanbul: İnkılâp, 2013.

_____. **Bir Avuç Saçma**. İstanbul: İnkılâp, 2009.

_____. **Bir İçim Su**. İstanbul: İnkılâp, 2009.

_____. **Bir Ömür Boyunca**. 2.bs. İstanbul: İletişim, 1996.

_____. **Çete**. İstanbul: İnkılâp, 2009.

_____. **Gurbet Hikâyeleri, Yer Altında Dünya Var**. İstanbul: İnkılâp, 2015.

_____. **Kirpinin Dedikleri**. İstanbul: İnkılâp, 2009.

_____. **Minelbab İlelmihrab**. İstanbul: İnkılâp, 2009.

_____. **Sakın Aldanma, İnanma, Kanma**. İstanbul: İnkılâp: 2009.

_____. **Yezidin Kızı**. İstanbul: İnkılâp, 2009.

Karpat, Kemal H. **Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik**, çev. Recep Boztemur. 2.bs. İstanbul: Timaş, 2013.

_____. **Türk Dış Politikası Tarihi**. çev. Güneş Ayas. 2.bs. İstanbul: Timaş, 2015.

Kayalı, Hasan. **Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)**. çev. Türkan Yöney. 2.bs. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 2003.

_____. "Wartime Regional and Imperial Integration of Greater Syria during World War I". **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century**. ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler. Stuttgart: Franz Steiner, 1998.

Khoury, Philip S. **Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945**. New Jersey: Princeton, 1989.

_____. **Urban Notables and Arab Nationalism**. New York: Cambrdige, 1983.

Kırımlı, Hakan. "Gaspıralı, İsmail Bey". **İslam Ansiklopedisi**. c. 13. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996: 392-395.

Kocabaşoğlu, Uygur, "Hürriyet'in Basması Kadar Basını da Ünlüdür". **100 Yılında Jön Türk Devrimi**. Sina Akşin, Sarp Balcı, Barış Ünlü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.

Kocatürk, Utkan. **Atatürk ve Cumhuriyet Tarihi Kronolojisi (1918-9138)**. 3.bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.

_____. **Atatürk Çizgisinde Geçmişten Geleceğe: Atatürk ve Yayın Tarihimize İlişkin Görüşmeler, Araştırmalar ve Belgeler**. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2005.

Koçak, Cemil, "Hüseyin Cahit Yalçın ve Fikir Hareketleri Dergisi". **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm**. ed. Murat Yılmaz. c. 7. 2.bs. İstanbul: İletişim, 2003: 246-259.

Koloğlu, Orhan. **Türk-Arap İlişkileri Tarihi**. 2.bs. İstanbul: Tarihçi, 2017.

Köker, Levent. **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**. 10.bs. İstanbul: İletişim, 2007.

Kuran, Ahmet Bedevi. **İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler**. 2.bs. İstanbul: Kaynak, 2000.

Kurşun, Zekeriya. **Yol Ayrımında Türk-Arap İlişkileri**. İstanbul: İrfan Yayınları, 1992.

Küçük, Cevdet. "Balkan Savaşı". **İslam Ansiklopedisi**. c. 5. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992: 23-25.

Linklater, Andrew. "Tarihsel Sosyoloji". **Uluslararası İlişkiler Teorileri**. çev. Muhammed Ağcan, Ali Aslan. 3.bs. İstanbul: Küre, 2014.

Mağmûmî, Şerafettin. **Anadolu ve Suriye'de Seyahat Hatıraları**. der. Nazım Hikmet Polat, Ankara: Cedit, 2010.

Mango, Andrew. **Atatürk**. çev. Füsun Doruker. İstanbul: Sabah, 2000.

Mardin, Şerif. **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908**. 15.bs. İstanbul: İletişim, 2008.

Nassar, Issam. "Jön Türkler Yönetiminde Kudüs: Yerel Kaynaklara Dayalı Bir İnceleme". **Jön Türklerin Filistin'i**. ed. Yuval Ben-Bassat, Eyal Ginio. İstanbul: Koç Üniversitesi, 2016: 111-124.

Okay, M. Orhan. "Karay, Refik Halit (1888-1965)". **İslam Ansiklopedisi**. c. 24. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001: 480-482.

Okay, M. Orhan, M. Ertuğrul Düzdağ. "Mehmed Âkif Ersoy". **İslam Ansiklopedisi**. c. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003: 432-439.

Oran, Baskın. "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Dönemin Bilançosu". **Türk Dış Poitikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (1919-1980)**. ed. Baskın Oran. 7. bs. İstanbul: İletişim, 2003: 241-257.

Özakman, Turgut. **1881-1938 Atatürk, Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet Kronolojisi**. 4.bs. Ankara: Bilgi, 2015.

Özcan, Gencer. **Türkiye-İsrail İlişkilerinde Dönüşüm: Güvenliğin Ötesi**. İstanbul: TESEV, 2005.

Özdoğan, Günay Göksu. **"Turan"dan "Bozkurt"a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946): Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)**. çev. İsmail Kaplan. İstanbul: İletişim, 2001.

_____. "II. Dünya Savaşı Yıllarındaki Türk-Alman İlişkilerinde İç ve Dış Politika Aracı Olarak Pan-Türkizm". **Türk Dış Politikasının Analizi**. ed. Faruk Sönmezoğlu. 3.bs. İstanbul: Der, 2004: 131-147.

Özersay, Kudret. "Göreli Özerklik:1: 1923-1939: Montreux Boğazlar Sözleşmesi". **Türk Dış Poitikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (1919-1980)**. ed. Baskın Oran. 7. bs. İstanbul: İletişim, 2003: 370-384.

Özervarlı, M. Sait. "Muhammed Abduh". **İslam Ansiklopedisi**. c. 30. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005: 482-487.

Özkaya, Yücel. "Hâkimiyet-i Milliye". **İslam Ansiklopedisi**. c. 15. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997: 201-202.

Öztürk, Cemil. "Dârülmuallimât". **İslam Ansiklopedisi**. c. 8. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993: 549-550.

Piterberg, Gabriel. **Osmanlı Trajedisi**: **Tarih Yazımının Tarihle Oyunu**. çev. Uygar Arabacı. İstanbul: Literatür, 2005.

Prens Said Halim Paşa. **Toplumsal Çözülme: Buhranlarımız**. İstanbul: Bir, 1985.

Recaizâde Mahmut Ekrem. **Araba Sevdası**. ed. Mustafa Özgül. 10. bs. İzmir: Atlantis, 2015.

Reinkovski, Maurus. **Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması**. çev. Çiğdem Canan Dikmen. İstanbul: Yapı Kredi, 2012.

Rogan, Eugene. "Instant Communication: The Impact of the Telegraph in Ottoman Syria". **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century**. ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler. Stuttgart: Franz Steiner, 1998: 113-128.

Schaebler, Birgit. "State(s) Power and the Druzes: Integration and the Struggle for Social Control (1838-1949)". **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century**. ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler. Stuttgart: Franz Steiner, 1998: 331-367.

Schlicher, Linda S. "Railways in the Political Economy of Southern Syria". **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century**. ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler. Stuttgart: Franz Steiner, 1998: 97-112.

Selçuk Şirin, Funda. **İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Bir Aydın: Falih Rıfkı Atay**. İstanbul: Tarihçi, 2014.

Soyak, Hasan Rıza. **Atatürk'ten Hatıralar**. c.2. İstanbul: Yapı Kredi, 1973.

Sönmezoğlu, Faruk. **İki Savaş Sırası ve Arasında Türk Dış Politikası (1914-1945)**. İstanbul: Der, 2015.

_____. **II. Dünya Savaşından Günümüze Türk Dış Politikası**. İstanbul: Der, 2006.

Strauss, Johann. "The Disintegration of Ottoman Rule in the Syrian Territories as Viewed by German Observers". **The Syrian Land: Process of Integration and Fragmentation: Bilād-Āl-Sham From the 18th to the 20th Century**. ed. Thomas Philipp, Birgit Schaebler. Stuttgart: Franz Steiner, 1998: 307-329.

Şenoğlu, Kemal. **Yusuf Akçura: Kemalizmin İdeoloğu**. İstanbul: Kaynak, 2009.

Şimşir, Bilâl N. **Doğu'nun Kahramanı Atatürk**. 2.bs. Ankara: Bilgi, 2015.

_____. **İngiliz Belgelerinde Atatürk (1919-1938)**. c. 2. 2.bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.

Taneri, Aydın. "Ca'ber Kalesi". **İslam Ansiklopedisi**. c. 6. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992: 525-527.

Taşğın, Ahmet. "Yezîdiyye". **İslam Ansiklopedisi** c. 43. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013: 525-527.

Tauber, Eliezer. **The Emergence of the Arab Movements**. London: Frank Cass, 1993.

Tunaya, Tarık Zafer. **İslâmcılık Akımı**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2003.

_____. **Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)**. c. 1. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2001.

Umar, Ömer Osman. **Türkiye-Suriye İlişkileri (1918-1940)**. Elâzığ: T.C. Fırat Üniversitesi Orta-Doğu Araştırmaları Merkezi, 2003.

Uyguner, Muzaffer. **Mehmet Âkif Ersoy: Yaşamı, Sanatı Yapıtlarından Seçmeler**. İstanbul: Bilgi, 1991.

Uzgel, İlhan. "Göreli Özerklik-1: 1923-1939: Batı Avrupa'yla İlişkiler". **Türk Dış Poitikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (1919-1980)**. ed. Baskın Oran. 7. bs. İstanbul: İletişim, 2003: 258-317.

Ülken, Hilmi Ziya. **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2013.

Ünal, Yenal. **Yakın Dönem Türk Tarihinde Refik Halid Karay**. İstanbul: Yeditepe, 2013.

Yalçın, Hüseyin Cahit. **Siyasal Anılar**. ed. Rauf Mutluay. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 1976.

Yener, Tevfik. **Birinci Dünya Savaşı ve Osmanlı İmparatorluğu**. İstanbul: İnkılâp, 2015.

Yüce, Nuri. "Atay, Falih Rıfkı". **İslam Ansiklopedisi** c. 4. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991: 48.

_____. "Akçura, Yusuf". **İslam Ansiklopedisi**. c. 2. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989: 228-229.

Zeine, Zeine N. **The Emergence of Arab Nationalism**. 3.bs. New York: Delmar, 1997.

Zürcher, Erik, J. **Osmanlı İmparatorluğu'ndan Atatürk Türkiyesi'ne Bir Ulusun İnşası: Jön Türk Mirası**. çev. Lütfi Yalçın. Ankara: Akılçelen, 2015. **Atatürk: Belgeler, El Yazısıyla Notlar, Yazışmalar**. ed. Yücel Demirel. İstanbul: Yapı Kredi Kültür, 1998.

Atatürk'ün Nutuk'ta Kullandığı Belgeler. ed. Kemal Bek. İstanbul: Bordo Siyah, 2005.

Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri. c.4. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.

Kurtuluş Savaşı'nın İdeolojisi: Hakimiyeti Milliye Yazıları. ed. Hadiye Bolluk, Kurtuluş Güran. 5.bs. İstanbul: Kaynak, 2012.

Mahmud Şevket Paşa'nın Sadaret Günlüğü, ed. Murat Bardakçı. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014.

Osmanlı Belgelerinde Filistin. ed. Hüseyin Özdemir, Cafer Durmuş, A. Semih Torun, Yılmaz Karaca, Ebubekir Subaşı. s.102. İstanbul: T.C. Başbakanlık

Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2009.
Türk Tarihinin Ana Hatları. ed. Yaşar Hız. Ankara: Gece, 2015.

Üç Tarz-ı Siyaset ve Tartışmalar. ed. Arslan Tekin. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.

DERGİLERDEN MAKALELER:

Altuğ, Seda. "Suriye Arap Milliyetçiliğinde Vatan ve Suriyelilik". **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**. s. 39 (2008): 73-94.

Arı, Kemal. "Atatürk'ün Yazarlığı ve Gazeteciliği". **ÇTTAD**, s.13. (2006): 3-23.

Aydın, Hasan. "Mehmet Akif Ersoy'un Uygarlık İmgesi: Doğu'nun ve Batı'nın Eleştirisinden 'Medeniyet-i Fazıla'ya". **Kelam Araştırmaları**. c.1. s. 10 (2012): 45-80.

Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?". **University of California Press**, s.37 (1992): 1-26.

Çetin, Emrah. "Türk Basınına Göre Hicaz Demiryolu (1900-1918)", **History Studies, Ortadoğu Özel Sayısı**. (2010): 99-115.

Çeviker, Abdüllatif. "Fransız Mandası Döneminde Suriye'nin Ekonomik Yapısı ve Türkiye ile Ticari İlişkileri". **Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi**. c. 3. s. 2 (2011): 1-12.

Hacısalihoğlu, Mehmet. "Jön Türklerin Balkan Politikası (1908-1913)", **Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**. c. 13. s. 24 (2008): 99-127.

İmamoğlu, Abdulvahit, "Mehmet Akif'te Medeniyet Kavramı", **İslâmi Araştırmalar**, c. 3. s. 21 (2010): 165-171.

Karakoç, Ercan. "Atatürk'ün Hatay Davası". **Bilig**. s. 50 (2009): 97-118.

Karateke, Hakan T. "How Distant is Gurbet? Refik Halid's Representation of Arabs in Gurbet Hikayeleri- with a note on Ottoman and Turkish Orientalisms". **Turkish Historical Review**. s. 4. (2013): 153-173.

Kemal, Cemal. "Nablus Meydan Muharabesi'nde Mustafa Kemal". **Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**. s. 51 (2013): 617-651.

Kerimoğlu, Cahit. "Hüseyin Cahit Yalçın'ın Dil ile ilgili Görüşleri". **ÇTTAD**. c. 7. s. 16-17 (2008): 103-117.

Küçük, Murat. "Mehmet Âkif Ersoy ve Türkçe". **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi**. c. 2. s. 21 (2014): 93-112.

Makdisi, Ussama. "Ottoman Orientalism". **The American Historical Review**. c.107. s.3 (2002): 768-796.

Mazıcı, Nurşen. "Af Yaslarında 150'likler". **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**. c. 55. s. 1 (2000): 79-138.

Metin, Celal. "Yusuf Akçura ve I. Dünya Savaşı'nda Rusya'daki Türk Esirleri". **Modern Türklük Araştırma Dergisi**. c. 2. s. 3. (2005): 31-53.

Müjdeci, Mustafa, Karakılıç, Cem. "Atatürk'ün Okul, Silah ve Dava Arkadaşı Miralay Müfid Özdeş: Hayatı ve Askeri-Siyasi Faaliyetleri". **International Journal of History**, c. 5. s. 5 (2013): 119-148.

Önertoy, Olcay. "Halide Edib Adıvar'ın Romanlarında Toplumsal Eleştiri". **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi**. s. 18 (2011): 37-46.

Şimşek, Ahmet. "Türk Tarih Tezi Üzerine Bir Değerlendirme". **Türk Günlüğü**. s.111 (2012): 85-100.

Taşpınar, Ömer. "Turkey's Middle East Policies between Neo-Ottomanism and Kemalism". **Carnegie Papers**. s. 10 (2008): 1-29.

Tunç, Salih. "Quai D'orsay Belgelerinin Işığında II. Meşrutiyet'in İlanından Sonra Suriye'de Ayrılıkçı Eğilimli Bir Muhtariyet Girişimi: Reşit Mutran Olayı". **Tarih İncelemeleri Dergisi**, c. 26. s. 2 (2011): 475-506.

Türkman, Sayim. "Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp". **Atatürk Dergisi**. c. 3. s. 4 (2003): 135-161.

Umar, Ömer Osman. "Millî Mücadele Dönemi Atatürk'ün Ortadoğu Politikası". **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**. c. 20. s.1 (2010): 443-470.

Yalçın, Hüseyin Cahit. "Demokrasi ve Diktatörlükler". **Fikir Hareketleri**. c. 1. s. 10 (1933).

_____. "Matbuat Hayatı", **Fikir Hareketleri**, c.2. s. 52 (1934). Yetim, Fahri. "II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülüğe Geçişte Kapsayıcı Formül: 'Millet-i Hâkime Düşüncesi ve Etkileri'". **Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**. s.18 (2008): 71-84.

Yılmaz, Hadiye. "Mustafa Kemal Paşa-Emir Faysal Anlaşması ve Milli Mücadele Döneminde Suriye ve Irak". **CTAD**. c.10 s.20. (2010): 289-306.

YAYINLANMAMIŞ TEZLER:

Yüksel, Nahit, "Fikir Hareketleri Dergisi", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

İNTERNET ALINTILARI:

Albayrak, Mustafa. "Türkiye'nin Ortadoğu Politikaları (1920-1960)". **Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Dergisi**, c.3, s.2 (2005) http://www.mustafaalbayrak06.com/tr/turkiyenin-ortadogu-politikalari-1920-1960/ [25.07.2014].

Çubukçu, İbrahim Agah, "Yaşayan Yezidilik", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (1986) http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/773/9852.pdf [26.4.2016].

Doğanay, Rahmi, "Atatürk'ün Askeri Yaşamında Suriye Günleri",http://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/Rahmi-DOĞANAY-Atatürkün- Askerî-Yaşamında-Suriye-Günleri.pdf [08.10.2017].

Semiz, Yaşar, "İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Türkçülük Politikası", **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, http://www.selcuk.edu.tr/dosyalar/files/5823/11%20ya%C5%9Far%20semiz.pdf [22.03.2015].

Semiz, Yaşar, Orhan Akandere, "Millî Mücadele'de Mehmet Akif (Ersoy) Beyin Faaliyetleri", http://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/Ya%C5%9Far-SEM%C4%B0Z-Osman-AKANDERE-Mill%C3%AE-M%C3%BCcadelede-Mehmet-Akif-Ersoy-Beyin-Faaliyetleri.pdf [22.02.2017].

"Colmar, baron von der Goltz", **Britannica Academic**, http://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Colmar-baron-von-der-Goltz/37305 [22.09.2017].

"Gustave Le Bon", **Britannica Academic**, http://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Gustave-Le-Bon/47458 [21.09.2017].

"Lozan Barış Antlaşması", sam.baskent.edu.tr/belge/Lozan_TR.pdf [12.07.2015].

Ludwig Büchner", **Britannica Academic**, http://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Ludwig-Büchner/17877 [21.09.2017].

Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre III, İçtima Senesi: 4, c.1, 17 Teşrinisani 1333 [1917]: 46-64. https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MECLISIAYAN/mad03ic04c001/mad03ic04c001ink005.pdf [11.07.2017].

TBMM Zabıt Ceridesi, Devre III, İçtima 3, c.19, (Mayıs 1930): 44-72. https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d03/c019/tbmm03019058.pdf [7. 11. 2017].

TBMM Zabıt Ceridesi, Devre V, İçtima senesi 2, c.19, (Haziran 1937): 293-338. https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d05/c019/tbmm05019076.pdf [7.11.2017].

GAZETELER:

Adıvar, Halide Edib. "Kadın Tahsilinin Bir Büyük Bayraktarı". **Akşam**, 9 Mart 1950.

_____. "Anadolu'da Bahar: Tazelenen Hayat". **Akşam**, 17 Nisan 1939.

Atay, Falih Rıfkı. "Aynı Vaziyet", **Ulus**. 23 Sonkânun 1937.

_____. "Balkanlı". **Ulus**. 27 Haziran 1936.

_____. "Bizim Davalarımız". **Ulus**. 3 Sonteşrin 1935.

_____. "Boğazlar Hakkında", **Ulus**. 27 Nisan 1936.

_____. "Boğazlar Konferansı". **Ulus**. 23 Haziran 1936.

_____. "Çıkmazlar Arasında". **Ulus**. 28 Nisan 1936.

_____. "Doğru Yol". **Ulus**. 27 Şubat 1937.

_____. “Dost İran’da”. **Ulus**. 17 Sonkânun 1936.

_____. “Eksperler”. **Ulus**. 13 Mart 1937.

_____. “Fransa’nın Yolu”. **Ulus**. 7 Mayıs 1936.

_____. “Fransız Usulü”. **Ulus**. 9 Sonkânun 1937.

_____. “Harb ve Barış”. **Ulus**. 26 Haziran 1935.

_____. “Haşmetli Misafirimiz”. **Ulus**. 31 Ağustos 1936.

_____. “İranla”. **Ulus**. 15 Mart 1937.

_____. “Kamutay”. **Ulus**. 1 İlkteşrin 1935.

_____. “Laval’ın Nutku”. **Ulus**. 2 Sonkânun 1936.

_____. “Leon Blum”. **Ulus**. 6 Haziran 1936.

_____. “Medeniyetçilik Cephesi”. **Ulus**. 11 Haziran 1936.

_____. “Meşum Fikirler”. **Ulus**. 26 Nisan 1936.

_____. “Muhtelif Akisler”. **Ulus**. 11 Sonkânun 1937.

_____. “Nereye Doğru?”. **Ulus**. 27 Mart 1936.

_____. “Notamız Etrafında”. **Ulus**. 21 Nisan 1936.

_____. “Rejimler Mücadelesi”. **Ulus**. 14 Mayıs 1936.

_____. “Sancak”. **Ulus**. 28 Sonkânun 1937.

_____. “Sayım ve İstanbul”. **Ulus**. 28 İlkteşrin 1935.

_____. “Son Sözler”. **Ulus**. 26 Mayıs 1935.

_____. “Sömürgeci”. **Ulus**. 24 Sonkânun 1937.

_____. “Suriye’de”. **Ulus**. 30 Eylül 1936.

_____. “Suriye ve Sancak”. **Ulus**. 25 Eylül 1936.

_____. “Tatbik Kıymeti”. **Ulus**. 4 Sonkânun 1937.

_____. “Türk Nasyonalizmi”. **Ulus**. 2 Mart 1937.

_____. “Vakalar ve Yazılar”. **Ulus**. 10 Sonkânun 1937.

_____. “Vaziyet”. **Ulus**. 22 Sonkânun 1937.

_____. “Yarınki Bayram”. **Ulus**. 20 Şubat 1937.

_____. “Yeni Vaziyet”. **Ulus**. 22 Mart 1936.

Halide Edib. “Yarınki Türkiye: Mustafa Kemal Paşa’nın Beyanı Münasebetiyle”. **Vakit**. 12 Kânunusani 1920.

_____. “Müslümanlar Kendilerine Efendi Değil Dost İstiyorlar”. **Vakit**. 8 Kânunusani 1919.

_____. “Suriye’de Türkler: Safi Es-Sulh Beyefendi’ye”. **Vakit**. 10 Teşrinisani 1918.

Halide Salih, “İstanbul için: Gayrimüslim Vatandaşlarımıza”. **Tanin**. 25 Ekim 1908.

Hüseyin Cahit, “Âdem-i Merkeziyet”. **Tanin**. 22 Ağustos 1908.

_____. “Âdem-i Merkeziyet”. **Tanin**. 6 Eylül 1908.
_____. “Arablar ve Türkler”. **Tanin**. 8 Nisan 1910.
_____. “Bir Makale Münasebetiyle”. **Tanin**. 15 Nisan 1910.
_____. “Bulgaristan, Rumeli ve Islahat”. **Tanin**. 1 Ağustos 1908.
_____. “Cebel-i Lübnan’da”. **Tanin**. 5 Şubat 1909.
_____. “Cihan Politikası”. **Tanin**. 19 Kânunusani 1925.
_____. “Fransa ve Türkiye”. **Tanin**. 18 Teşrinisani 1922.
_____. “Havran Vaka’yı”. **Tanin**. 17 Ağustos 1910.
_____. “İngilizler ve Biz”. **Tanin**. 22 Teşrinisani 1922.
_____. “Mahkemelerde Lisan Meselesi”. **Tanin**. 11 Kasım 1909.
_____. “Millet Meselesi”. **Tanin**. 10 Nisan 1910.
_____. “Millet-i Hâkime”. **Tanin**. 7 Kasım 1908.
_____. “Musul Meselesi”. **Tanin**. 3 Kânunusani 1925.
_____. “Siyonizm”. **Tanin**. 4 Mart 1911.
_____. “Suriye Ahvali ve Arablar”. **Tanin**. 25 Ekim 1909.
_____. “Türkiye ve Düvel-i Muazzama”. **Tanin**. 3 Eylül 1923.
_____. “Türkler ve Arablar”. **Tanin**. 19 Nisan 1910.
_____. “Yanlış bir Telakki”. **Tanin**. 13 Kasım 1909.
Falih Rıfkı. “Akimesut”, **Hâkimiyet-i Milliye**. 15 Eylül 1928.
_____. “Avrupa’nın İçinde”. **Hâkimiyet-i Milliye**. 12 Temmuz 1928.
_____. “Bir Seney-i Devriye”. **Hâkimiyet-i Milliye**. 2 Temmuz 1928.
_____. “Bizim Ekalliyetlerimiz”. **Akşam**. 15 Aralık 1922.
_____. “Bugün, 23 Temmuz, Milli Bayram”. **Akşam**, 23 Temmuz 1922.
_____. “İnkılâpçıların Mücadelesi”. **Akşam**. 4 Kânunusani 1923.
_____. “Milet İdareleri”. **Hâkimiyet-i Milliye**. 24 Temmuz 1928.
_____. “Şehid Cemal Paşa”. **Akşam**. 30 Temmuz 1922.
_____. “Yeni Kelimelerin Vâzıh İfadeleri”. **Akşam**. 16 Kânunusani 1923.
Yalçın, Hüseyin Cahit. “İtalyanların Akdeniz’deki Emelleri Nelerdir”. **Yeni Sabah**. 14 Kasım 1939.
_____. “Münasebetsiz Propaganda”. **Yeni Sabah**. 12 Mart 1939.
_____. “Sınır Buhranı”. **Yeni Sabah**. 21 Mayıs 1939.
_____. “Şarki Akdeniz Meselesi”. **Yeni Sabah**. 2 Kasım 1939.
_____. “Yakın Şark’ta Türk Kültürü”. **Yeni Sabah**. 25 Mayıs 1939.
_____. “Yürüyen Fikir”. **Yeni Sabah**. 26 Mart 1939.
“Antakya’da Arablar ve Ermenilerin Numayişi”. **Ulus**. 12 Sonkânun 1937.

"Ankara'da Asil bir Misafir: Kral Faysal Hz.". **Cumhuriyet**. 7 Temmuz 1931.

"Araplar Arasında". **Ulus**. 6 Mayıs 1936.

"Clemenceau". **Tanin**. 18 Kasım 1917.

"Celemenceau Başvekil". **Tanin**. 17 Kasım 1917.

"Clemenceau ve Harb". **Tanin**. 20 Kasım 1917.

"Cenevre'de Siyasi Müzakere". **Ulus**. 27 Şubat 1937.

"Cenevre'de Türk ve Fransız Delegasyonları arasında Temaslar Başladı". **Ulus**. 22 Sonkânun 1937.

"Filistin'de Araplar İngilizlere Karşı Çete Harbi Yapıyorlar". **Ulus**. 1 Haziran 1936.

"Filistin Arapları İngiltere ile Konuşmalara Girişmek Niyetinde Değiller". **Ulus**. 30 Haziran 1936.

"Filistin'de Gene 10 Yahudi Öldürüldü". **Ulus**. 18 Ağustos 1936.

"Filistin'de Vaziyet". **Ulus**. 5 Mayıs 1936.

"Filistin'de Vaziyet Ağırlaşıyor". **Ulus**. 22 Nisan 1936.

"Filistin'de Vaziyet Korkunç". **Ulus**. 19 Mayıs 1936.

"Filistin'de Vergi Grevi Başladı". **Ulus**. 16 Mayıs 1936.

"Gençlik Türkkuşu'nun Kanatları Altında". **Ulus**. 14 Mayıs 1936.

"Habeşistan Seferberliğinin Yakında İlan Edileceği Sanılıyor". **Ulus**. 2 İlkteşrin 1935.

"Hatay Haberleri". **Ulus**. 7 Sonkânun 1937.

"Hatay'da Türk Köylüsüne Tecavüz Ediyorlar". **Ulus**. 28 Şubat 1937.

"Hicaz Veliahtı Faysal Hz. Dün Gece İstanbul'a Geldi". **Cumhuriyet**. 9 Haziran 1932.

"Hilâfet Meselesine Dair". **Tanin**. 5 Kânunuevvel 1923.

"Irak Başvekili Dün Şehrimize Geldi". **Cumhuriyet**. 21 Aralık 1931.

"Irak Dış Bakanı Atatürk Tarafından Kabul Edildi". **Cumhuriyet**. 30 Aralık 1934.

"İtalyan Rezalet-i Askeriyesi". **İkdam**. 4 Kasım 1917.

"İtalyan-Habeş Harbı". **Ulus**. 7 Nisan 1936.

"İtalya-Habeş Harbı Bütün Şiddetiyle Devam Ediyor". **Ulus**. 5 Nisan 1936.

"İtalyan Hezimetinden Sonra". **İkdam**. 5 Kasım 1917.

"İtalyanlar Eritre'den Habeş Topraklarına Girdiler". **Ulus**. 3 İlkteşrin 1935.

"İngiltere'nin Gayb Etdiği Yerler". **Tanin**. 22 Kasım 1917.

"Kerenski-Lenin". **Tanin**. 16 Kasım 1917.

"Kerenski Ordusu Mağlub Olmuş". **Tanin**. 16 Kasım 1917.

"Kerenski'nin Mağlubiyetinden Sonra". **Tanin**. 21 Kasım 1917.

"Lenin'in Galebesi Tahakkuk Ediyor". **Tanin**. 20 Kasım 1917.

"Lenin-Kerenski Mübâzeresi". **Tanin**. 18 Kasım 1917.

"Mısır'da ve Filistin'de Karışıklıklar". **Ulus**. 28 Haziran 1936.

"Milletler Cemiyeti Konseyinde". **Ulus**. 25 Eylül 1936.

"Rusya Ahvali". **İkdam**. 5 Kasım 1917.

"Rusya Bin Parça". **İkdam**. 18 Kasım 1917.

"Rusya'da Sulhcüler İktidara Geldikten Sonra". **İkdam**. 13 Kasım 1917.

"Sultanahmed Mitinginde Halide Edib'in Konuşması". **Zaman**. 24 Mayıs 1919.

"Suriye Mektebleri: Halide Edib Hanımefendi ile Mülakat". **Servet-i Fünun**. 14 Haziran 1333.

"Suriye'deki Karışıklıklar Artıyor". **Ulus**. 13 Şubat 1936.

"Suriye'de Karışıklıklar Devam Ediyor". **Ulus**. 12 Şubat 1936.

"Suriye'de Vaziyet Yine Karışık". **Ulus**. 7 Nisan 1936.

"Şam'da Yeni Karışıklıklar". **Ulus**. 10 Şubat 1936.

"22 Arabın Ölümüne Yol Açan Hücum Hadisesi". **Ulus**. 31 Temmuz 1936.

"500 Demir Gömlekli İskenderuna Hareket Etti". **Ulus**. 28 Şubat 1937.

BELGELER:

Bern Seferat-i Seniyyesi, 20 Şubat 1918. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, HR. SYS, No. 2334/30.

ÖZ GEÇMİŞ

Ozan Kuyumcoğlu 30 Mayıs 1980 Balıkesir doğumludur. Babasının görevi nedeniyle İlköğrenimini farklı okullarda tamamlamıştır. 1997 senesinde Üsküdar Anadolu Lisesi'nden mezun olmuş; 2004 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünü bitirmiştir. 2006-2009 arasında Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Yüksek Lisans Programında eğitimine devam ettikten sonra 2010 yılında aynı üniversitenin Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Anabilim Dalı Doktora Programına kayıt olmuştur. Dört yıllık özel sektör deneyiminin ardından 2013 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaya başlayan Kuyumcuoğlu, İngilizce ve Almanca bilmektedir.