



**T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**ÖMER SEYFETTİN HİKÂYELERİNDE SİYASAL  
İDEOLOJİ VE TOPLUMSAL TEMALAR:  
II. MEŞRUTİYET'İN TÜRKÇÜ ELEŞTİRİSİ**

**(DOKTORA TEZİ)**

**EKİN ERDEM**

**BURSA - 2015**



**T.C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**ÖMER SEYFETTİN HİKÂYESLERİNDE SİYASAL  
İDEOLOJİ VE TOPLUMSAL TEMALAR:  
II. MEŞRUTİYET'İN TÜRKÇÜ ELEŞTİRİSİ**

**(DOKTORA TEZİ)**

**EKİN ERDEM**

**BURSA - 2015**

T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Kamu Yönetimi Bilim Dalı'nda 710915003 numaralı Ekin Erdem'in hazırladığı "Ömer Seyfettin Hikâyelerinde Siyasal İdeoloji ve Toplumsal Temalar: II. Meşrutiyet'in Türkçü Eleştirisi" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, ~~17/09/2015~~ / ~~2015~~ günü ~~14.00~~ - ~~16.00~~ saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ..... (başarılı/~~başarısız~~) olduğuna ..... (oybirliği/~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Yrd. Doç. Dr. Sertaç SERDAR  
Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Mehmet ASLANOĞLU  
Uludağ Üniversitesi

Üye

Yrd. Doç. Dr. Mert GÖKIRMAK  
Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Sonay BAYRAMOĞLU ÖZUGURLU  
TODAE

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı  
Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Hasan AKSAKAL  
Nişantaşı Üniversitesi

~~17/09/2015~~

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Ekin ERDEM  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Anabilim Dalı : Kamu Yönetimi  
Bilim Dalı : Kamu Yönetimi  
Tezin Niteliği : Doktora Tezi  
Sayfa Sayısı : viii + 132  
Mezuniyet Tarihi : .... / .... / 201..  
Tez Danışman(lar)ı : Yrd. Doç. Dr. Sertaç SERDAR

### ÖMER SEYFETTİN HİKÂYELERİNDE SİYASAL İDEOLOJİ VE TOPLUMSAL TEMALAR: II. MEŞRUTİYET'İN TÜRKÇÜ ELEŞTİRİSİ

Bu çalışma, Türkiye'nin en tanınmış ve en çok okunan yazarlarından Ömer Seyfettin'in 1908-1920 yılları arasında kaleme aldığı öykülerinde, İkinci Meşrutiyet Dönemi'nin siyasal ve toplumsal yapısına yönelttiği eleştirileri ve bu eleştirilerin arka planındaki ideolojik modeli çözümlenmeye ve yorumlamaya yönelik bir çabanın ürünüdür.

1908'de gerçekleşen Jön Türk Devrimi, Fransız İhtilâli'nden esinlenerek benimsediği “hürriyet, müsavat, uhuvvet” (ve adalet) ilkeleriyle siyasal liberalizmin sınırları içinde kalan bir resmî söyleme ve programa sahiptir. Devrimi izleyen yıllarda birçok Osmanlı-Türk aydını, bu ilkeleri –şu ya da bu oranda başarılı olan- birer ulusal kimlik siyasetiyle birleştirmeye çalışmıştır.

Ancak Ömer Seyfettin'in öykülerinde gözlemlenen siyaset ve toplum anlayışı, devrimin ilkelerini milliyetçiliğe, yerleşmekte olan yeni uygarlık değerlerini ise doğaya aykırı sayarak reddetme eğilimindedir. Bu nedenle yazarın temsil ettiği Türkçülük yorumu, gerek İkinci Meşrutiyet'in, gerekse onun içinden doğan Cumhuriyet'in anayasal milliyetçilik programlarıyla uyuşamayacak ve Türk politik tarihinde farklı bir çizgiyi temsil edecektir.

#### **Anahtar Kelimeler:**

Yurttaş Milliyetçiliği, Organik Milliyetçilik, Jön Türk Devrimi, Osmanlıcılık, İttihat ve Terakki, Metin Çözümlemesi

## ABSTRACT

Name and Surname : Ekin ERDEM  
University : Uludağ University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Public Administration  
Branch : Public Administration  
Degree Awarded : PhD  
Page Number : viii + 132  
Degree Date : .... / .... / 201..

### **POLITICAL IDEOLOGY AND SOCIAL THEMES IN ÖMER SEYFETTİN'S STORIES: TURKISH NATIONALIST CRITIC OF THE SECOND CONSTITUTIONAL ERA**

Ömer Seyfettin, one of the most popular short-story writers of Modern Turkey, was an early critic of the political ideology and social structure of the Second Constitutional Era. This study is a product of the efforts made to analyse and interpret that criticism and the ideological motives in its background, by his stories, written between 1908 and 1920.

The Young Turk Revolution of 1908 was deeply inspired by the French Revolution and adopted its basic principles; "liberté, égalité, fraternité" (plus justice). The official discourse and program of the new regime was a representation of political liberalism. Besides, after the revolution, various Ottoman-Turkish intellectuals (whether successful or not) tried to combine these principles with a national identity policy.

But the socio-political insight seen in Ömer Seyfettin's stories, tends to reject the fundamental principles of the revolution and the newly adopted values of civilisation, reasoning they were in contrast with nationalism and nature. Therefore, his view of Turkish Nationalism is not in harmony with the official ideology of Second Constitution, neither with the Republic's, and represents a different line in Turkish political history.

#### **Keywords:**

Civic Nationalism, Organic Nationalism, Young Turk Revolution, Ottomanism,  
Union and Progress, Textual Analysis

## İÇİNDEKİLER

|                       |      |
|-----------------------|------|
| TEZ ONAY SAYFASI..... | ii   |
| ÖZET.....             | iii  |
| ABSTRACT.....         | iv   |
| İÇİNDEKİLER.....      | v    |
| KISALTMALAR.....      | vii  |
| ÖNSÖZ.....            | viii |
| GİRİŞ.....            | 1    |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### 1. LİBERALİZM VE MİLLİYETÇİLİK ÇAĞINDA BİR OSMANLI AYDINI

|                                                                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1.1. AYDINLANMA'DAN BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI'NA AVRUPA SİYASAL<br>DÜŞÜNÇESİNDE LİBERALİZM VE MİLLİYETÇİLİK.....   | 5  |
| 1.2. "HÜRRİYET VE İTTİHAT": OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SİYASAL<br>ÖZGÜRLÜK VE TOPLUMSAL BİRLİK ARAYIŞLARI..... | 13 |
| 1.3. ANTİ-LİBERAL MİLLİYETÇİLİĞİN YÜKSELİŞİ VE ÖMER SEYFETTİN.....                                            | 24 |

### İKİNCİ BÖLÜM

#### 2. "HÜRRİYETE KARŞI MİLLİYET": 1908 DEVRİMİ'NİN SİYASAL ELEŞTİRİSİ

|                                                                                      |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 2.1. "İDEALSİZ DEVRİM": ÖMER SEYFETTİN HİKÂYELERİNDE İL.<br>MEŞRUTİYET'İN İLÂNI..... | 34 |
|--------------------------------------------------------------------------------------|----|

|                                                                                              |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 2.2. OSMANLI VE TÜRK KODLARI: ANAYASAL VATANDAŞLIK KARŞISINDA<br>ORGANİK MİLLİYETÇİLİK ..... | 44 |
| 2.3. "İNSANİYET VEBASI" YA DA "HARP HAYATTIR": ANTI-LİBERALİZMDEN<br>ANTI-HÜMANİZME .....    | 59 |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. "MEDENİYETE KARŞI TABİAT": MEŞRUTİYET TÜRKİYESİNİN TOPLUMSAL ELEŞTİRİSİ

|                                                                                       |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.1. ÖZEL HAYAT: KADINLAR, EVLİLİK VE FEMİNİZM .....                                  | 76         |
| 3.2. KAMUSAL HAYAT: MODERNİTE, GELENEK VE AYDINLAR .....                              | 89         |
| 3.3. TARİHSEL PERSPEKTİF: GEÇMİŞ KURGUSU, GELECEK VİZYONU VE HAYAL<br>KIRIKLIĞI ..... | 101        |
| <b>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME .....</b>                                                   | <b>111</b> |
| <b>KAYNAKÇA .....</b>                                                                 | <b>116</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>                                                                 | <b>132</b> |

—

## KISALTMALAR

| <b>Kısaltma</b> | <b>Bibliyografik Bilgi</b>      |
|-----------------|---------------------------------|
| a.e.            | Aynı eser                       |
| a.g.e.          | Adı Geçen Eser                  |
| a.y.            | Aynı yer                        |
| Bkz.            | Bakınız                         |
| Çev.            | Çeviren                         |
| Der.            | Derleyen                        |
| Ed.             | Editör                          |
| GKB             | Genelkurmay Başkanlığı          |
| MMZC            | Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi |
| İTC             | İttihat ve Terakki Cemiyeti     |
| s.              | Sayfa                           |
| vd.             | ve diğer                        |
| YKY             | Yapı Kredi Yayınları            |



## ÖNSÖZ

Üç yıl önce Stefan Zweig'ın Balzac biyografisini okurken, yazarın "İnsanlık Komedyası" başlığı altında topladığı roman serisini, her şeyden önce okuyucuya 19. yüzyıl Fransa'sının sosyal hayatını bütün yönleriyle yansıtmak amacıyla kaleme aldığını öğrenmiştim. Çocukluğumda yalnızca birkaç öyküsünü okumuş olduğum hâlde, Türk edebiyatında benzer bir girişimi, en küçük ayrıntıdan bir hikâye konusu çıkarmasıyla tanınan Ömer Seyfettin'in eserlerinde bulabileceğimi düşündüm. Hülya Argunşah tarafından hazırlanan dört ciltlik seriyi alıp okumaya başladığımda yanılmadığımı anladım.

Balzac eserlerini, ülkesinde "Temmuz Monarşisi" olarak anılan, öncesi ve sonrasına kıyasla sakin ve istikrarlı bir dönemde (1830-1848) yazmıştı. Ömer Seyfettin ise yine Temmuz'da gerçekleşen bir devrimle açılan, ancak bir ülkenin görebileceği hemen her tür iniş çıkışa sahne olan "İkinci Meşrutiyet" döneminin yazarıydı. Ayrıca bu çalkantılı dönemde sadece hikâye yazmakla kalmıyor, aynı zamanda bu metinler aracılığıyla belirli bir sosyo-politik tutumun oldukça katı ve uzlaşmaz bir savunusunu yapıyordu. Bu durumda, bu çok okunan yazarın hikâyelerini siyasal ideoloji ve toplumsal temalar gibi iki ayrı başlık altında çözümlenmek ilginç bir doktora çalışmasına konu olabilirdi. Elinizdeki metin bu düşüncenin ürünüdür.

Bu süreçte, başta gerek konu seçimi, gerekse yazım aşamasında verdiği destek, tanıdığı serbestlik ve gösterdiği hoşgörü için danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Sertaç SERDAR olmak üzere; çalışmanın başından itibaren bütün şekillenme sürecinde değerli görüş ve önerilerini paylaşma nezaketini gösteren Prof. Dr. Mehmet ASLANOĞLU'na, ayrıca doktora ders aşamasından itibaren bilgi birikimleri, yönlendirmeleri ve tavsiyelerinden her zaman yararlandığım Prof. Dr. Süleyman Seyfi ÖĞÜN, Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY ve Yrd. Doç. Dr. Mert GÖKIRMAK'a çok teşekkür ederim. Bu listeye eklemem gereken diğer bir kişi de akla gelebilecek her tür desteği ve yardımıyla hep yanımda olan sevgili annem Prof. Dr. Nalân ÖLMEZOĞULLARI'dır.

Ekin ERDEM

## GİRİŞ

Tarık Zafer Tunaya'nın "Modern Türkiye'nin siyasal laboratuvarı" olarak nitelendirdiği İkinci Meşrutiyet dönemini (1908–1922), aynı zamanda bir düşünsel ve ideolojik atölyeye benzetmek de herhalde yanlış sayılmaz. Bu çalışmada yapılmak istenen, bu büyük tecrübe ve arayış döneminin önde gelen Türkçü yazarlarından Ömer Seyfettin'in öykülerinde, bir yandan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi siyasal ilkeleri; diğer yandan aile, kamusal hayat ve tarih anlayışı gibi toplumsal yenilikleriyle 1908 Devrimi'ne yönelttiği eleştirileri çözümlemeye ve belirli bir kuramsal çerçeveye yerleştirmeye çalışmaktır.

Metnin alt başlığında yer alan Meşrutiyet ve Türkçülük terimleri, temelde liberalizm ve milliyetçiliğin çerçevesinde anlaşılabilir iki ideolojik yaklaşıma işaret etmektedir. Bu terimlerden ilki olan Meşrutiyet, gerek etimolojik kökeninin gösterdiği gibi şartlı yönetimi ifade etmesi (Berkes, 1973: 528), gerekse semantik karşılığının anayasal rejim (constitution) olması bakımından "iktidarın sınırlandırılması" anlamına gelen siyasal liberalizmin bir görünümüdür (Kansu, 2002: 4). Türkçülük ise, çoğu kez yine bir şartlı yönetim (meşrutiyet) ya da halk egemenliği (cumhuriyet) arayışına eşlik eden modernleşme sürecini, toplumsal boyutuyla temellendirmeyi amaçlayan milliyetçiliğin, Jön Türk düşüncesi ve özellikle İkinci Meşrutiyet Dönemi için kullanılan ismidir (Hanioglu, 1985b: 1394).

Ancak Fransız Devrimi'nin ilk yıllarında nüve hâlinde bir arada buldukları hâlde (Sander, 2005: 168) 19. yüzyıl'ın ortalarına doğru yol ayrımına gelen liberalizm ve milliyetçilik akımları, Jön Türk Devrimi'nin ardından benzer bir süreci çok daha hızlı biçimde geçirmişlerdir. Ömer Seyfettin'i ilgi çekici kılan yön ise, neredeyse başından itibaren bu ayrılığı istemesi, hatta düşünce sistemini büyük ölçüde Meşrutiyet'in resmi ideolojisiyle karşıtlık üzerine kurmasıdır.

Kuşkusuz, yazarın genel anlamda Türkçülerin Meşrutiyet'e ya da milliyetçiliğin liberalizme karşı tutumunu gösteren bir örnek oluşturduğu ileri sürmek bizim araştırmamızın kapsamını aşacağı gibi, pek doğru bir hipotez olarak da kabul edilemez. Aksine, bu çalışmanın bir amacının da Ömer Seyfettin'in görüşleri üzerinden, dönemin milliyetçilik anlayışları arasındaki köklü bir ayrıma dikkat çekmek olduğunu söyleyebiliriz.

Milliyetçilik, öncelikle siyasal ve kültürel olmak üzere ikiye ayrılabilir (Lind, 1994: 94-95). Ancak milliyet kavramını tür ya da cins gibi doğal bir kategori olarak değerlendiren üçüncü bir yaklaşım da mevcuttur (Özkırmı, 2008: 85). Siyasal milliyetçiliği, açıkça yurttaşlık bağını esas alması ve özel olarak anayasa üzerinden inşa edilmesi nedeniyle liberal milliyetçilik olarak adlandırabiliriz<sup>1</sup>. Bu akımın Osmanlı-Türk tarihindeki ilk akla gelen yansıması, kökenleri II. Mahmud dönemine kadar uzanan, ancak özellikle "Kanun-ı Esasi"nin sağladığı vatandaşlık zemininde yükselen "İttihad-ı Anasır" ya da Osmanlıcılıktır (Somel, 2001: 88). Bununla beraber, Süleyman Seyfi Ögün'ün dikkat çektiği gibi, Cumhuriyet döneminde Atatürk Milliyetçiliği adını alan yurttaş milliyetçiliği (civic nationalism) programı da –farklı bir söyleme başvurmakla beraber- benzer bir kavramsal çerçeveyi sürdürmüştür (Ögün, 2009: 343).

İkinci temel milliyetçilik yorumu, bu siyasal kimliğin içini kültürel ya da manevî değerler olarak tanımlanan unsurlarla doldurmak isteyen muhafazakâr ya da romantik milliyetçiliktir (Breuer, 2010: 10)<sup>2</sup>. Genellikle ortak geçmiş ve gelenek kavramları üzerinden inşa edilen bu tür bir program, liberal milliyetçiliğin sınırlarını aşacak kadar daraldığı ve keskinleştiğinde ortaya çıkan akım, doğal ya da organik milliyetçilik şeklinde tanımlanabilir<sup>3</sup>. Faşizm ve Nazizm'i de birer alt türü olarak kendi içinden türeten bu akımı (Aksakal, 2011: 69-71), hemen her zaman devrim karşıtı bir eğilim taşıdığı için "reaksiyoner milliyetçilik" (Breuer, 2010: 11)<sup>4</sup> olarak adlandırmak da mümkündür<sup>5</sup>. Bu çalışmada Ömer Seyfettin'in Meşrutiyet karşıtı Türkçülük anlayışı, büyük ölçüde bu üçüncü fraksiyonla olan bağlantıları üzerinden incelenmektedir.

Metinde kullanılan bütün hikâyeler, Hülya Argunşah'ın derlediği ve Dergâh Yayınları'nın 1999'da dört cilt hâlinde yayımladığı "Ömer Seyfettin - Bütün Eserleri" serisinin 2007 tarihli ikinci baskısından alınmıştır (Argunşah, 2007). Yazarın yaşam öyküsü için yakın

<sup>1</sup> Liberalizm ve milliyetçilik kavramları arasındaki ilişki hakkında yazılmış en önemli kaynaklardan biri Yael Tamir'in "Liberal Nationalism"idir (Tamir, 1993). Konu hakkında ayrıca şu makalelere başvurulabilir: Lind, 1994; Sanford, 1995.

<sup>2</sup> Şerif Mardin bu akımı modernist milliyetçiliğin karşıtı ya da alternatifini olan "geleneksel milliyetçilik" şeklinde tanımlamaktadır: Mardin, 2010: 9-11.

<sup>3</sup> Çoğu kez dinselliği de içeren bu tür bir milliyetçiliğin, Fransız Devrimi'nin ürünü olan merkezleşmiş modern ulus-devlete yönelik tepkisi için bkz: Ögün, 2009: 322.

<sup>4</sup> Her ne kadar reaksiyoner terimi uzun yıllar "mürteci" kelimesiyle karşılanmışsa da, günümüzde mürtecilik eski rejime dönem arzusundan çok, spesifik olarak laiklik karşıtlığı anlamında kullanıldığından reaksiyoner terimi değiştirilmeden bırakılmıştır. Yine de Türk basınında, İspanya İç Savaşı sırasında Cumhuriyet hükümetine karşı ayaklanan faşist bloktan "mürteciler" olarak söz edilmesi ilgi çekicidir: Ran, 1993: 201, 216, 246-247.

<sup>5</sup> Niyazi Berkes ise milliyetçiliğin üç türünün Türkiye'deki yansımalarını; Atatürkçülük, Gökölçülük ve ırkçılık olarak sınıflandırır: Berkes, 2002: 102-104

arkadaşı Ali Canip Yöntem tarafından hazırlanan "Ömer Seyfeddin: Hayatı - Eserleri" (1947) adlı küçük kitaba ve özellikle Tahir Alangu'nun "Ömer Seyfeddin: Ülkücü Bir Yazar" (1968) başlıklı kapsamlı biyografiye başvurulmuştur.

Günümüze kadar doğrudan doğruya Ömer Seyfettin'in siyasal düşüncelerini ele alan çalışmaların sayısı ise sınırlıdır. Bu alanda saptayabildiğimiz ilk örnek, Selim İleri'nin Birikim Dergisi'nde yayımlanan "Ömer Seyfettin ve Faşizm Tutkusu" (1975) adı makalesidir. Bu metni, uzun bir aradan sonra, Emin Alper'in İletişim Yayınları'nın "Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi" başlıklı ansiklopedik derlemesinde yer alan "Ömer Seyfettin" (2001) adlı yazısı izlemiştir.

Ancak son yıllarda yazarın hikâyelerine yansıyan milliyetçilik anlayışının dikkat çekmeye başladığı ve iki ayrı incelemeye konu olduğu görülmektedir. Bu yöndeki çalışmalardan ilki, Necati Mert'in kısmen edebî ve biyografik nitelikteki "Ömer Seyfettin: İslâmcı, Milliyetçi ve Modernist Bir Yazar" (2004) adlı eseri, ikincisi ise Halil Berktaş'ın Ağustos-Aralık 2008'de Taraf Gazetesi'nde yayımlanan, 2010 yılında ise diğer makaleleriyle beraber "Özgürlük Dersleri" başlığı ile kitaplaştırılan yazı dizisidir (Berktaş, 2010).

Bu çalışmada adı geçen eserlerden yararlanılmış ve kimi tezlerine hak verilmiş olmakla beraber, ayırıcı bir unsur olarak, Ömer Seyfettin'in 1908 sonrasındaki herhangi bir siyasal hareketin doğrudan temsilcisi ya da yansıtıcısı olarak değerlendirmesi yerine, bu gruplar içindeki farklı ve istisnai görüşlerine dikkat çekmek öncelikli amaç olarak belirlenmiştir.

Çalışmamızın birinci bölümünde, liberalizm ve milliyetçilik akımlarının Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tarihsel gelişim süreçleri ve Ömer Seyfettin'in düşünce dünyasındaki etkileri ele alınmaktadır. İkinci bölümde, yazarın Türkçülüğün nasıl liberalizmin ve anayasal milliyetçiliğin sınırları dışına taşan çıkan bir yorumunu geliştirdiği, "10 Temmuz Umdeleri" olan hürriyet, müsavet ve uhuvvet<sup>6</sup> (ya da meşrutiyet, anayasal vatandaşlık ve insanîyet) kavramları karşısındaki tutumu bağlamında incelenmektedir. Üçüncü bölümde ise,

---

<sup>6</sup> Bu kavramlar, -kimi zaman uhuvvet ve adaletin yer değiştirmesiyle- İttihat ve Terakki'nin 1890'da yayımlanan ilk beyannamesinden itibaren kullanılmaya başlanmıştır: "Hükümet-i haziranın adalet, müsavet, hürriyet gibi hukuk-ı beşeriyeyi ihlâl eden ve bütün Osmanlıları terakkiden men ile vatani ecnebi yedd-i tasallut ve itizabına düşüren usul-i idaresini İslâm ve Hristiyan vatandaşlarımızı ikaz maksadiyle kadın ve erkek bilcümle Osmanlılardan mürekkep, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti teşekkül etmiştir." (Lewis, 1998: 209).

Ömer Seyfettin'in toplumsal görüşlerine zemin olarak seçtiği "doğa" nosyonunun, Meşrutiyet'in getirdiği uygarlık unsurlarını eleştirmesi (ve reddetmesi) üzerindeki etkisi araştırılmıştır.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. LIBERALİZM VE MİLLİYETÇİLİK ÇAĞINDA BİR OSMANLI AYDINI

#### 1.1. AYDINLANMA'DAN BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI'NA AVRUPA SİYASAL DÜŞÜNÇESİNDE LIBERALİZM VE MİLLİYETÇİLİK

Osmanlı politik diline 19. Yüzyıl'ın ikinci yarısında "hürriyetperverlik" ve "milliyetperverlik" biçiminde giren liberalizm ve milliyetçilik kavramları, genellikle siyasal modernliğin miladı sayılan Fransız Devrimi'yle, devrimin kendisi ise Avrupa düşüncesinin yüz yıllık ortak birikimini ifade eden Aydınlanma Çağı ile ilişkilendirilir (Lewis, 1998: 130; Sander, 2005: 168). Tarihsel bakımdan bir arada doğan ve gelişen bu akımların kökenlerini, dayanaklarını, kesişme ve ayrılma noktalarını irdelemek modern Osmanlı-Türk politik tarihindeki karşıt konumlar ve geleneklerin anlaşılmasında kritik bir değer taşır.

İlkini iktisadî, ikincisini kültürel-sosyolojik çağrışımlarından soyutlayarak salt siyasal yönleriyle ele aldığımızda, mutlak iktidarın sınırlandırılması anlamına gelen liberalizm ile etnik ve dinsel bağların yerine ulusal kimliğin geçirilmesini ifade eden milliyetçiliğin aynı modern paradigmanın ürünleri olduğu söylenebilir (Özkırımlı, 2008: 105-106). Bu dar tanımları içinde liberalizmi, kendisini gelenekselin karşıtı olarak konumlandıran modernliğin kraliyet ve bürokrasiye, milliyetçiliği ise taşra aristokrasisinin yerelciğine ve kilise kozmopolitizmine karşı yanıtı olarak okumak mümkündür. Nitekim Fransız Devrimi'nin önderlerinden Sieyès iki eğilimi birleştirecek şekilde ulusu "yasalara eşit olarak bağlanmış halk" şeklinde tanımlayacaktır (Öğün, 1992: 20; Ağaoğulları, 2006: 197).

Liberalizm, 17. yüzyıl'ın son çeyreğinde hoşgörü üzerine kaleme aldığı mektuplarla İngiliz Aydınlanması'nı başlatan John Locke'tan, Fransa'da güçler ayrılığı kuramını geliştiren

Montesquieu'ye ve Almanya'da modern eleştirel felsefesinin temellerini atan Kant'a kadar yaklaşık bir asır boyunca Avrupa entelektüellerinin siyasal düşünceleri üzerindeki en etkili öğretisi olduğu hâlde (Sartori, 1996: 405-407) bir terim ve kelime olarak bu düşünürlerden hiçbiri tarafından kullanılmamıştır. Kelimenin icadı, yine milliyetçilikle yakın çağrışımlar içerecek biçimde, 1810-11 yıllarında Napolyon komutasındaki Fransız işgaline karşı direnen İspanyolları tanımlama amacıyla (*liberales*) gerçekleşecek, Avrupa'da yaygınlaşması ise yüzyılın ortalarını bulacaktır (Davies, 2006: 849).

Ancak İtalyan siyaset bilimci Giovanni Sartori'nin dikkat çektiği üzere, bu zamanlama liberalizm adına talihsizdir. Çünkü kelimenin yaygınlık kazanmaya başladığı dönem, aynı zamanda ekonomik özgürlük sloganı ve Manchester Okulu'nun kuramsal himayesi altında işçi sınıfının acımasızca sömürüldüğü endüstri devrimine denk gelmiştir (Sartori, 1996: 400-405). Bu nedenle günümüzde dahi yalnız halk dilinde değil, akademik çevrelerde de siyasal liberalizm çoğu kez "laissez faire laissez passe" (bırakınız yapsınlar, bırakız geçsinler) ya da "survival of the fittest" (güçlü olan hayatta kalır) gibi vahşi kapitalizme ya da Sosyal Darwinizm'e ait ilkelerle karıştırılmaktadır (Aiken, 1956: 162).

Yine Sartori'nin belirttiği gibi, Locke ya da Montesquieu için liberalizm, hukuk devleti ve anayasal devletten (ki "şartlı yönetim" anlamında Osmanlı Türkçesi'deki "meşrutiyet" terimiyle eşleştirilebilir) başka bir şey ifade etmemiştir (Sartori, 1996: 406). Ve yine benzer bir bakış açısıyla Alman tarihçi Ernst Nolte, "Fransız Devrimi'nin babası" sayılan, ilk defa ülke ve kıta sınırlarını aşan bir politik evrenselciliği gündeme getiren ve "hemen hemen sosyalizmin temellerini atan" Jean Jacques Rousseau'yu, kendinden önceki ılımlı (moderate) liberallerin hepsini geride bırakan ilk ateşli (enthusiastic) liberal olarak tanımlamaktadır (Nolte, 1969: 54-56)<sup>7</sup>.

Kavram ve kelime arasındaki bir diğer gerilim de milliyetçilik üzerinde gözlemlenebilir (Özkırımlı, 2008: 283). Nitekim yukarıda Sieyes'ten yapılan alıntıda görülebileceği gibi, Fransız Devrimi, ilk işlerinden biri olarak milliyetçiliği değilse bile milletin kendisini tanımlamayı üzerine almış görünmektedir. Büyük ayrışmaların başlamasından önce yayımlanan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'yle bütün insanların

---

<sup>7</sup> Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisinde önemli referans kaynakları olan Rousseau ve Durkheim'ı, liberalizm ile komüniteryanizm arasında bir orta yol bulmaya çalışan düşünürler olarak değerlendiren bir çalışma için: Cladis, 1993: 1-25.

normatif özgürlük ve eşitliğini tanıyan ve enternasyonalizme kapı açan devrimciler, aynı zamanda Kral XVI. Louis'nin kendilerinden ürkerek Avusturya ve Prusya ordularını ülkesine davet etmesi üzerine "Garde Nationale" (Ulusal Muhafız) kıtalarını kurup, Valmy'deki ünlü yurt savunmasıyla çağdaş milliyetçiliğin de erken bir örneğini sunmuşlardır (Armaoğlu, 2003: 40-41, 46-48; Sander, 2005: 168-169).

Ancak bir kelime olarak milliyetçiliğin siyasal literatüre tam olarak ne zaman girdiği liberalizmden de daha belirsizdir. Yakın bir tarihte yayımladığı "Milliyetçilikler ve Faşizmler" (Nationalismus und Fascismus) adlı eserde Stefan Breuer'in de belirttiği gibi, 1980'lerin başlarında Benedict Anderson, Ernest Gellner ve Eric J. Hobsbawm gibi araştırmacılar, "milletlerin milliyetçiliği değil, milliyetçiliğin milletleri yarattığı" tezi üzerinde uzlaşmış görünmekle beraber, ulus inşasının gerçekleştiği tarih kesitindeki "inşacı milliyetçiler" in kimler olduğuna neredeyse hiç değinmemişlerdir. Tıpkı liberalizmde olduğu gibi milliyetçiliğin pozitif çağrışımlar yüklenebileceği parlak çağında da kelime ya muğlak biçimlerde anılmış ya da kullanım dışı kalmıştır (Breuer, 2010: 15-19).

Milliyetçiliğin, devrimin yurdu olan Fransa'da, devrimden yaklaşık bir asır sonra, nasıl reaksiyoner bir ideoloji olarak Cumhuriyet'in tam karşısında mevzilendiğini irdelemeye geçmeden önce, gerek Fransa'da, gerekse modernleşme sürecinde temel model olarak Fransa'yı alan Osmanlı İmparatorluğu'nda, tarihsel bakımdan bu siyasal akımların arasına sızan iki büyük toplumsal kuramı incelememiz gerekir. Bunlar, dönemin düşünürleri arasındaki yaygınlıkları nedeniyle ideolojik bakımdan birçok alt fraksiyona ayrılan, ancak ortak epistemik dayanakları bulunan pozitivism ve Sosyal Darwinizm'dir (Nolte, 1969: 61-62; Doğan, 2012: 47-48).

19. Yüzyıl'ın başlarında, Fransız Devrimi'nde servetini kaybetmiş eski bir soylu olan Saint-Simon'un Katolik hayırseverliğiyle harmanlanmış reformist sosyalizmde ifadesini bulan, ardından Auguste Comte'un sosyoloji adını verdiği disiplin içinde formüle edilen pozitivism, en basit tanımıyla, ampirisizmin bir bilimsel araştırma yöntemi olarak kullandığı deneyciliği, sosyo-politik alan dâhil olmak üzere yaşamın bütün kategorilerine uyarlamayı ifade etmektedir (Cevizci, 2012: 901-916; Callinicos, 2011: 110-113).

Platon'dan başlayarak bir kanaldan rasyonalizme, diğer kanaldan idealizme uzanan klasik felsefe geleneği, gerçeğin modelini kavramlarda ve soyutlamalarda ararken, Comte



yeryüzüne eğilmeyi seçmiş ve "doğa bilimi" anlamına gelen fiziğin bir alt dalı olan mekaniği, toplumsal kuramının modeli olarak belirlemiştir<sup>8</sup>.

Saint Simon gibi Comte da mühendislik eğitimi görmüştür. Meslekî terminolojisinden aldığı kavramlarla toplumu statik ve dinamik olmak üzere iki yönü bulunan bir makineye benzetir. Statik yönü "Ordre" (Düzen), dinamik yönü ise "Progres" (İlerleme) biçiminde tanımlayarak istikrar ve kalkınma, ya da muhafazakârlık ve reformculuk arasındaki dengeyi temel alan bir ideolojik kuram geliştirecektir (Richter, 2012: 47).

Comte'un tarih çözümlemesine göre, modern dünyada monarşi ve kilise eski işlevlerini kaybetmiş, ancak Aydınlanma düşünürlerinin felsefi programları saray ve dinin tuttuğu spiritüel yönü (statik temelleri) karşılayamamıştır. Fransa'nın ve dünyanın, bilimin verileri ışığında oluşturulacak yeni bir sosyal ahlâka ihtiyaçları vardır. Ancak makinedeki tamirat ve organizmadaki tedavi işlemlerini nasıl rahipler ya da filozoflar değil, bu alanlarda uzmanlaşmış mühendisler ve doktorlar sağlıyorsa, toplumsal düzenlemeyi gerçekleştirmek de bilimsel yöntemlerle çalışan bir tür sosyal mühendis ya da sosyal hekim konumundaki elitlere bırakılmalıdır (Comte, 2001: 14-25; Laffey, 1965: 44-65).

Bununla beraber, yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde (ki bu dönem III. Napoleon'un imparatorluğuyla başlatılabilir) Fransa'da politik iktidara büyük ölçüde ortak olmuş bulunan burjuvazi, artık elli yıl öncesindeki gibi devrimci, hatta Comte'un istediği kadar reformcu bile değil, muhafazakâr ya da Ernst Nolte'un deyimiyle "eleştirel liberal" (Nolte, 1969: 61) bir tutum geliştirmekteydi. Sosyalizm hızla yükseliyor ve gün geçtikçe büyümekte olan proletarya, iktidar mücadelelerinde belli başlı bir alternatif olarak görülmeye başlanıyordu. Diğer yandan bilim alanındaki gelişmeler de sürüp gitmekteydi. Özellikle Charles Darwin'in 1859'da yayımlattığı "Origin of the Species" (Türlerin Kökeni) adlı eser, yalnız biyolojide değil, sosyal teoride de iki yüz yıl önce fizik ve mekanikte Newton'un gerçekleştirdiği devrime benzer bir etki yaratmıştı (Doğan, 2012: 41-43).

Aslında antikiteden itibaren pek çok düşünür tarafından dile getirilen canlıların değişimi ve gelişimi kuramı Avrupa entelektüellerine yabancı değildi; hatta Darwin'den yarım yüzyıl önce Jean Baptiste Lamarck tarafından da etraflı biçimde işlenmişti. Ancak

---

<sup>8</sup> Pozitivizmin ampirisizmle ilişkisi için: Sunay, 1986. Türkiye'ye girişi üzerine: Korlaelçi, 2001.

diğerlerinden, özellikle Lamarck'tan farklı olarak Darwin, adaptasyon (uyum) yerine seleksiyon (seçilim) fikrini öne çıkarıyordu. Doğaya ve çevreye en iyi uyum sağlayanın hayatta kalacağı doğrudu, ancak bu madalyonun yalnızca bir yüzüydü. Uyum sağlayabilmek için tür ya da bireyin, aynı zamanda karşıtlarına ve benzerlerine karşı savaşması ve üstün gelmesi gerekmektedir (Doğan, 2012: 45).

Pozitivizmin yaygınlaşmasından kısa bir süre sonra İngiliz düşünür Herbert Spencer, Comte'un bir doğa bilimi olan fiziği model alışı gibi -Comte sosyolojiyi "sosyal fizik" olarak isimlendirmişti (Aiken, 1956: 130-131)- biyolojiyi temel alan Sosyal Darwinizm kuramının temellerini attı. Ona göre doğada olduğu gibi toplumsal ve kültürel alanda da Hobbes'vari bir "herkesin herkese karşı savaşı" (bellum omnium contra omnes) yasası hüküm sürüyordu. Uyum sağlayabilenler milyonlarca yıllık biyolojik gelişimlerini daha da güçlenerek sürdürecektir, güçsüzler ise bu seçimle ayıklanıp gideceklerdi. Vahşi kapitalizmin en amansız şekilde hüküm sürdüğü Victoria Dönemi İngiltere'sinde yüksek sınıflar arasında büyük rağbet gören bu kuram, emperyalist işgal savaşlarının da, Avrupalı olmayan halkların tasfiyesi için bir bilimsel meşruiyet kaynağı olarak kullanılacaktı (Doğan, 2012: 46-49).

1870 yılında Fransa Prusya'ya karşı onur kırıcı bir askeri yenilgiye uğradı. Bu hezimetini bir yıl sonra Paris Komünü, çeyrek asır sonra da Dreyfus Davası izleyecekti. Comte'un ölümünü izleyen bu elektrikli yıllarda, içeriden sosyalizmin, dışarıdan Almanların tehdidini hisseden Fransız akademisyenleri arasında pozitivizm gittikçe daha muhafazakâr bir ton alarak gelişmekteydi. Aynı dönemde Frédéric Le Play ve Edmond Demolins gibi düşünürler, Türkçeye "Meslek-i İçtimai" (Sosyal Doktrin) olarak aktarılan Science Social (Sosyal Bilim) kuramını ortaya attılar (Hanioglu, 1985: 382-386).

Ekonomik alanda serbest girişimi (teşebbüs-i şahsi) ve idari alanda desantralizasyonu (adem-i merkeziyet) savunmaları nedeniyle Osmanlı düşünürleri tarafından genellikle liberal olarak değerlendirilen bu öğreti, aslında Ernest Renan ve Hippolyte Taine gibi sağ-pozitivist düşünürlerin görüşlerinin, Sosyal Darwinizm'in kimi varsayımları ve Fransa'daki güçlü karşı-devrimci geleneğin argümanlarıyla pekiştirilmesinden oluşuyordu ve klasik anlamdaki politik liberalizmle pek az benzerliği vardı (Parla, 1989: 31-32; Kansu, 2001: 156-158).

18. yüzyıl liberalleri devletin sosyal ya da ekonomik yaşama karışmamasını, din ve devlet işlerinin ayrılması gibi bir tür güçler ayrılığı ve güçler dengesi programı kapsamında

ele almışlardı. Ne Locke, ne de Montesquieu, piyasa rekabetini bir sonsuz seçim ya da hayatta kalma kavgasıyla özdeşleştirmiyor, ontolojik bakımdan hür ve eşit saydıkları bireyleri herhangi bir iktidar unsurunun mutlak denetiminden korumayı amaçlıyorlardı (Sartori, 1996: 405).

Normatif ilkelerinin başına Fransız kraliyet ailesi ve aristokrasisinin de mensup olduğu Germen ırkının, Latinlere ve Keltlere (Fransız toplumuna) üstünlüğünü koyan Science Social okuluna ve sağ-pozitivist destekçilerine göre ise ırklar arasında olduğu gibi bireyler arasında da herhangi bir eşitlik söz konusu olamazdı. Çünkü doğa yasalarının doğrudan bir yansıması olarak gördükleri sosyo-ekonomik düzenin onları keskin çizgilerle birbirinden ayırdığı ve her birine kendi seviyesine göre görevler yüklediği inancındaydılar (Kansu, 2001: 157-159; Doğan, 2012: 118-123).

Bu perspektife göre 1848'den beri eski biçimiyle krallık ve aristokrasiden yoksun olan Fransa'nın ekonomik alanda İngilizlerden geri kalması ve savaş meydanlarında Almanlara yenik düşmesi gayet doğaldı. Çünkü Fransız halkı ya da “avam”ı (peuples) biyolojik piramidin daha alt bir basamağında yer alan Latinlerin<sup>9</sup>, İngilizler ve Almanlar ise Germenlerin çocuklarıydılar. Ayrıca Fransa, tıpkı İtalyan, İspanyol ya da Güney Amerika toplumları gibi komüniteryen (cemaatçi) yapıdaydı, çünkü Lâtinler kendi yaşamlarını kendi elleriyle çevirecek beceri ve cesarete sahip değildiler. Oysa Germen kökenli Kuzey Amerika'nın müteşebbis ruhla dolu gençleri küçük yaşta evlerini terk ederek kıtanın batısında arazi keşiflerine çıkabiliyor, devlete el açmadan kişisel çabalarıyla kumpanyalar kuruyor, bireyci eğilimleriyle hem kendilerine, hem de ülkelerine faydalı oluyorlardı (Le Bon, 1974: 90-102; Doğan, 2012: 119-120)<sup>10</sup>.

Ancak bu sağ-kanat liberallerin Lâtin-Germen, merkezîyetçi-adem-i merkezîyetçi, toplumcu-bireyci karşıtlıklarının arkasında asıl vurgulamak istedikleri, monarşi ve aristokrasinin cumhuriyete olan üstünlüğüydü. Germen kökenli Franklar tarafından yönetilen, yeterince modern teknik olanağa sahip olmadığı için cumhuriyete göre merkezîleşmenin ve hukukun bütün sınıflar üzerindeki denetiminin zayıf olduğu, dolayısıyla özellikle

---

<sup>9</sup> Aslında Fransızların Latinlikle biyolojik bir bağı yoktur (Bainville, 1938: 9-11). Bununla beraber ülkeye kültürel kimlik ve karakterini kazandıran Fransızca, Roma istilâsının etkisiyle Lâtin dilinden türemiştir.

<sup>10</sup> 19. yüzyıl'daki ulusal tarih inşası çalışmalarında, etnik grupların nasıl toplumsal sınıflarla özdeşleştirildiklerini (örneğin Fransa'da Galyalıların halkı, Frankların aristokrasiyi, İngiltere'de ise Saksonların avam sınıfını, Normanların soyluları temsil ettikleri yönündeki savları) görmek için şu esere başvurulabilir: Poliakov, 2001.

aristokratların bireysel özgürlüklerinin daha az sınırlandığı Ancien Régime savunusu, Geç 19. yüzyıl Fransa'sında, kendisini doğrudan doğruya "milliyetçi" olarak adlandıran bir gruptan da destek bulacaktı (Kansu, 2001: 157-158). Bu grup, ilk defa Dreyfus Davası sırasında sesini duyuran ve I. Dünya Savaşı sonrasında İtalya, Almanya ve İspanya'da uygulama alanı bulan faşizmin ideolojik çekirdeğini hazırlayan *Action Française* idi (Nolte, 1969: 83-85).

Hareketin lideri olan Charles Maurras, ironik biçimde, kendisiyle aynı dönemde Jön Türklerin iki ayrı fraksiyonunu etkileyen Auguste Comte ve Frederic Le Play'i üstatları olarak kabul eden bir siyasal muhafazakârdı. Comte'tan devrim eleştirisi ve düzen fikrini, Le Play'den ise Jakoben merkezîyetçiliğe karşı eski vilâyet (province) sisteminin üstünlüğü görüşünü almıştı (Nolte, 1969: 63-65)<sup>11</sup>. Ancak bunlardan daha önemli olarak, her iki düşünürün kuramlarını dayandırdıkları “doğa” nosyonunu, “ulusun değişmez özü” saydığı kan ve gelenek unsurlarıyla özdeşleştiriyor; Fransız Devrimi'ne, demokrasiye, sosyalizme ve pasifizme yönelttiği eleştirileri bu kavramların “gayrı-tabii” (dénature) olmasına bağlıyordu.<sup>12</sup>

Dönemin muhafazakâr söylemine önemli bir yenilik getirmeyen Maurras'ın, başat bir siyasal figür olarak parlaması Dreyfus Davası'nın yarattığı kamplaşma içinde gerçekleşti. Bu davayla bir yandan Fransa'da 1789 Devrimi'nden beri süren anayasal yurttaşlık ve laik cumhuriyet mücadelesi sonucuna ulaşırken, diğer yandan muhafazakârlığın bir şubesi rejime karşı açıkça tavır alarak, ileride “faşizm” olarak adlandırılan reaksiyoner milliyetçiliğe dönüşmekteydi (Wilson, 1968: 365-380).

Fransa'da III. Cumhuriyet'in en büyük kırılma momentini oluşturan dava, gittikçe güçlenmekte olan Alman İmparatorluğu'na karşı Fransız-Rus askeri paktının imzalandığı 1894 yılında başladı (Davies, 2006: 850). Olay, görünürde Fransız Genelkurmay'ına ait kimi bilgilerin Almanlara sızdırılmasını haber veren bir mektuptan kaynaklanıyordu. Ancak mektuptaki el yazısının, orduda pek az sayıda bulunan Yahudi kökenli bir yüzbaşı olan Alfred Dreyfus'a ait olduğunu ileri sürülmesi Fransız aşırı sağı üzerinde bir infial yaratmıştı (Goldberg, 2008: 299-303).

---

<sup>11</sup> Fransız proto-faşizminin adem-i merkezîyetçiliği hakkında şu makaleye başvurulabilir: Greilsammer, 1975: 83-100.

<sup>12</sup> Charles Maurras'ın görüşleri ve *Action Française*'nin felsefî dayanakları için: Nolte, 1969: 88-94 182-189.

1898'de Emile Zola'nın *L'Aurore* gazetesinde Fransız cumhurbaşkanına hitaben yazdığı "J'Accuse" (İtham Ediyorum) başlıklı ünlü makale, suçun sadece Yahudi kökenli olması nedeniyle sahte belgelerle Yüzbaşı Dreyfus'un üzerine yıkıldığını ortaya koyarken, Fransız aydınlarını da, insan ve yurttaş haklarını kayıtsız şartsız savunular ile Fransa'nın çıkarları uğruna hukuksuzluğu meşrulaştıranlar şeklinde ikiye ayırıyordu. Aynı dönemde Maurras'ın davayı "Gerçek olanın yaşamsal olanı (orduyu) mahkûm etmesi" olarak tanımlaması bu ayrılışın en berrak ifadesi olacaktı (Nolte, 1969: 83-88).

Nitekim 1898 yazında sosyalistler, liberaller, hatta merkez-sağ cumhuriyetçiler tarafından Alfred Dreyfus'u desteklemek için kurulan "Ligue Pour la Défense des Droits de l'Homme"un (İnsan Haklarını Savunma Derneği) karşısında kralcılar, muhafazakârlar ve reaksiyoner milliyetçiler tarafından örgütlenen diğer dernek "Ligue de la Patrie Française" (Fransız Vatanı Derneği) adını alacak (Nolte, 1968: 98-99), Charles Maurras'la beraber hareketin diğer lideri olan Maurice Barrés ise bu konjonktürde milliyetçiliği basitçe "evrenselciğin karşıtı" olarak tanımlayacaktı (Breuer, 2010:18-20).

Fransa'da organik milliyetçiliğin (Breuer, 2010: 80) yanı sıra monarşist bir karşı-devrimin de kışkırtıcılığını yapan *Action Française*'nin günlük gazetesi, Türkiye'deki Meşrutiyet Devrimi'nden birkaç ay önce, Mart 1908'de yayım hayatına girdi. 1908–1909 kışında hareketin sokaktaki temsilcisi olan "Camelots du Roi" (Kralın Çığırtkanları) örgütü kuruldu ve 1910'da cumhuriyeti devirmek için General Monk önderliğinde bir darbe girişimi hazırlandı. Aralıksız devam eden tehditler ve şiddet eylemleri sonucunda 31 Temmuz 1914 günü, Fransa'nın en tanınmış sosyalist yayım organı olan *L'Humanite* (İnsanlık) gazetesini çıkaran ve Fransız Devrimi'nin sosyalist bir yorumunu geliştirmeye çalışan Jean Jaures, Raove Villain adlı bir şoven<sup>13</sup> tarafından öldürülecekti (Nolte, 1968: 105).

Bununla beraber, Birinci Dünya Savaşı'nda kazanılan zafer ve aydınların rejim savunusundaki ittifakı Fransa'da bu karşı devrimci hareketin daha büyük çapta bir başarı kazanmasına engel oldu. III. Cumhuriyet'in resmi milliyetçilik anlayışı, Dreyfus Davası sırasında İnsan Hakları Derneği'nin saflarında yer alan Emile Durkheim'ın (Lukes, 1985: 338-339), modern toplumu her bir uzvu bir diğerine muhtaç olan ve işlevsel olarak

---

<sup>13</sup> Faşist teriminin yaygınlaşmasından önce reaksiyoner milliyetçiler hakkında kullanılan ifade buydu (Offen, 1998: 663). Hannah Arendt de şovenizmi, benzer şekilde "ulusal misyon" düşüncesinden kaynaklanan ve milliyetçilikle emperyalizm arasındaki köprüyü oluşturan kavram olarak tanımlamaktadır: Arendt, 1945: 457.

farklılaştıkça yapısal olarak bütünleşen bir organizmaya benzettiği solidarizmin sınırları içinde kaldı (Durkheim, 2006).<sup>14</sup>

Milliyetçiliğin toplumsal temellerini, ırk ya da din birliği gibi unsurlar yerine meslek gruplarının birbirlerine bağımlı hale gelerek bütünleşmelerine bağlayan bu program, belki 1789 Devrimi'nin ilkelerini radikal demokrat ve sosyalist ideolojilerde olduğu kadar coşkuyla vurgulamıyor, diğer yandan bunları inkâr ya da küçümseme yoluna da gitmiyordu. *Action Française*'nin benzeri olan bir grubun ilk defa iktidara geldiği İtalya'da ise hareketin önderi olan Benito Mussolini, faşizmi "Fransız Devrimi'nin toptan ve kategorik inkârı" olarak tanımlayacak, böylece milliyetçiliğin bu iki fraksiyonu arasındaki karşıtlık kesin çizgilerini kazanmış olacaktı (Nolte, 1969: 51).

## **1.2. "HÜRRİYET VE İTTİHAT": OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SİYASAL ÖZGÜRLÜK VE TOPLUMSAL BİRLİK ARAYIŞLARI**

Osmanlı İmparatorluğu'nda kuramsal dayanaklarına doğrudan girilmeksizin siyasal liberalizmin ilk izleri 19. Yüzyıl'ın ilk yarısında görülmeye başlandı. 3 Kasım 1839 tarihli Tanzimat Fermanı, ülkede yaşayan herkesin temel mülkiyet, güvenlik ve dokunulmazlık haklarını garanti ederken (Ortaylı, 1995: 89), Kırım Savaşı'nı izleyen Islahat Fermanı (18 Şubat 1856) o zamana kadar "millet-i hâkime" konumunda olan Müslümanlarla "millet-i mahkûme" denilen gayrimüslim nüfus arasındaki hukukî farkları önemli ölçüde azaltarak yasa temelli bir yurttaşlık inşasının önünü açıyordu. (Berkes, 1973: 187-202; Ögün, 2009: 323-332).

Ancak reformlarını Mora'daki Yunan bağımsızlık hareketi ve Mısır'daki Kavalalı Mehmed Ali Paşa isyanının yaraları tazeyken yürürlüğe koyan Tanzimatçıların zihinlerinde sultan mutlakiyetine sınırlandırmaktan daha baskın olan kaygı, azınlıkların bağımsızlık eğilimlerini törpülemek ve devletin dağılmasını engellemektir. Bu suretle, özellikle 1860'ların sonlarında Sadrazam Âli Paşa'nın kişiliğinde somutlaşan bürokratik-diktatör tipi, eski despot-sultan modelinin yerini doldurarak embriyonik liberal eğilimleri budayacaktı (Mardin, 1998: 27, 28).

<sup>14</sup> Durkheim'in antisemitizm ve aşırı sağın yükselişi karşısındaki tutumu hakkında: Goldberg, 2008: 299-302.

Tanzimatçıların karşısına hürriyet bayraktarlığıyla çıkan Yeni Osmanlılar hareketinde (1865) de imparatorluğun dağılmasını engelleme endişesinin liberal birey hakları talebinden daha baskın olduğu gözlemlenebilir. Yine de bu hareket, üst düzey bürokrasi içinde Mithat Paşa gibi uluslararası kamuoyunca tanınmış bir önder bularak, ülkenin ilk anayasasının hazırlanmasında öncü bir rol oynamayı başardı (Mardin, 1998: 69)<sup>15</sup>.

23 Aralık 1876'da ilân edilen Kanun-ı Esasi, Avrupa'nın muhafazakâr anayasaları arasında gösterilen 1831 Belçika ve 1850 Prusya anayasalarından esinlenmişti (Lewis, 1998: 162) ve asıl amacı, farklı etnik ve dinî aidiyetlere sahip toplulukların aynı parlamentoda temsil edilmelerini sağlayarak parçalanma sürecinin önüne geçmektir. Pek çok eksiğine rağmen bu ilk anayasal deneyim, kat kat dinî cemaatler hâlinde örgütlenmiş imparatorluk halklarını "Osmanlı" üst kimliği altında tanımlayıp (md. 8), Türkçe'yi bu politik toplumun resmi dili hâline getirmesiyle (md. 57, 58) Türk modernleşme tarihinin en önemli dönemeçlerinden birini oluşturuyordu (Gözler, 1999: 32, 40).

Anayasal Osmanlı milliyetçiliği, 93 Harbi adıyla anılan 1877–78 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Rumenler ve Sırp'ların bağımsızlıklarını ilân etmelerini engelleyemedi. Benzer şekilde 1880'lerden itibaren kurulan Ermeni cemiyetleri içindeki bazı klikler Doğu Anadolu'da bir bağımsız devlet fikrine sarıldılar (Shaw, 1983: 253). Buna karşın, gelişmekte olan basın ve eğitim olanakları sayesinde Osmanlı üst kimliği, başta imparatorluğun kurucu unsuru olan Türkler olmak üzere, gerek Müslüman azınlıkların, gerekse gayrimüslim seçkinlerin azımsanmayacak bir kesimi üzerinde etkili oldu (Hanioglu, 1981: 209-215; Somel, 2001: 110).

II. Abdülhamid'in Mithat Paşa'yı azli ve parlamentoyu feshetmesinden sonra anayasal rejimin tekrar yürürlüğe konması için çalışmaya başlayan Jön Türklerin iki baskın fraksiyonu olan Ahmet Rıza ve Prens Sabahattin gruplarının her ikisi de, Tanzimat ve Birinci Meşrutiyet'ten devralınan Osmanlıcılık idealini benimsemiştiler. Comte'un pozitivizminden esinlenen Ahmet Rıza, düşünürün sosyal statüye vurgu yapan Ordre (Düzen) ilkesini, Osmanlı halklarının birliğini öne çıkaran Union (İttihat) terimiyle değiştiriyor, sosyal dinamiği ifade eden Progres (Terakki) prensibini ise olduğu gibi bırakarak, başında bulunduğu cemiyete

---

<sup>15</sup> Bu destek Meşrutiyet yanlıları için o kadar önemliydi ki, ünlü şair Abdülhak Hamid, 1877'de kaleme aldığı "Liberte: Mukaffa Bir Facia" adlı piyeste, özgürlüğü temsil eden "Liberte" adlı genç kızla, ona ulaşmaya çalışan ulusu temsil eden "Nation" adlı delikanlının aşkını anlatırken, -gelecekteki "Atatürk" unvanını akla getirircesine-Meşrutiyet'in ilânını sağlayan Mithat Paşa'yı "Nation'un Babası" olarak tanıttı (Şefkatli, 1998: 224).

"İttihat ve Terakki" adını kazandırıyor (Lewis, 1998: 196). Anne tarafından Osmanlı hanedanına mensup olduğu için prens unvanını taşıyan ve soyluluğu sayesinde yurtdışında özellikle aristokratik çevrelerle temas kuran Sabahattin Bey ise, Le Play-Demolins okulunu model alarak, yerel yönetimlerin geliştirilmesi ve kişisel girişimlerin teşvikini öne çıkaran derneğine "Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti" adını vermişti (Tunaya, 1988: 21).

Kimi araştırmacılar İkinci Meşrutiyet'in ilânından sonraki gelişmeleri dikkate alarak Ahmet Rıza grubunun başından beri Türkçü (Dündar, 2008: 53), Sabahattin grubunun ise Osmanlıcı bir nüve taşıdığını ileri sürmektedirler. Kimilerine göre ise Osmanlıcılık (İttihad-ı Anâsır) iki grubun tamamen anlaştıkları tek ortak paydadır. Kullandıkları siyasal söylem incelendiğinde ikinci görüş daha doğru görünmekle beraber, her iki grubun kavrama yükledikleri anlamın farklı olduğu belirtilmelidir.

Sabahattin grubu, günümüzde resmi ideolojinin modern ulus kimliğinin karşıtı olarak tanımladığı bir Osmanlıcılık yorumunu olumlayarak savunmaktadır: Her dinsel ya da etnik grubun kendi hâllerine bırakıldığı, gayet gevşek yönetsel bağlarla bağlanmış bir siyasal üst kimlik (Somel, 2001: 108). Buna karşılık Ahmet Rıza grubunun "ittihat" (birlik/birleşme) nosyonuyla pekiştirdiği Osmanlılık, cemaat bağlarının yerine Osmanlıca/Türkçe üzerinden birleşmiş bir modern toplumu talep ederek, Cumhuriyet dönemindeki anayasal milliyetçiliğin içeriğine yaklaşmaktadır (Toprak, 2006: 14-22).

Benzer şekilde, 19. yüzyılın sonlarından itibaren Jön Türk literatüründe Osmanlılığın yanında sıklıkla yer bulmaya başlayan Türkiye ve Türkiyelilik tabirlerinin de, Türklüğe yapılan özel bir vurgudan çok, Avrupa devletlerinin Osmanlı İmparatorluğu için kullandığı Turquie ve Türkei gibi terimlerin karşılığı olduğu belirtilmelidir<sup>16</sup>. Nitekim *İçtihad Mecmuası*'nın 20 Mart 1906 tarihli sayısında Kürt kökenli Dr. Abdullah Cevdet'in Ermeni bir vatandaşla olan şu hayali sohbeti, Osmanlı kelimesinin yerine Türkiye'nin ne şekilde ikâme edilmekte olduğunu anlamak için bir fikir verebilir:

"-...Ermeni'ye sorarım: Sen nesen?"

---

<sup>16</sup> II. Meşrutiyet'in ilânından sonra da 1912 tarihli bir ders kitabında Türkiye ve Osmanlı terimlerinin birbirlerine alternatif olacak biçimde değil, birer yurt ve ulus adı olarak bir arada konumlandırıldığını görüyoruz: "Çocuklar; siz Türkiye toprağının bir parçasında oturuyorsunuz. Siz Osmanlısınız. Türkiye bizim vatanımızdır; büyük ve güzel bir memleket." (Üstel, 2011: 100).



- Osmanlı.
- Bu isim nereden geliyor.
- Padişahlarımızın ecdadı (Osman-ı Evvel)e nisbeten hükümet-i Osmaniye ve Millet-i Osmaniye ismi Osman hanedanı tarafından Türkiye'ya ve Türkiye teb'asına verilmiş isimdir.
- Sevgili vatandaş, müsaade et sana sorayım: Peki, Türkiye kelimesini biliyorsun değil mi?
- Evet.
- Bu kelime nereden geliyor?
- Türkiye hükümetinin tesisinde yalnız Türklerin bulunmasından...
- ... A iki gözüm vatandaşım, o halde böyle bir hanedan-ı istibdad ve fesadın namını taşımaktansa şimdi tavsif ettiğin bir milletin namına nisbeten Türkiyalılık, Türklük namını taşımak evlâ değil mi? Sen Ermenisin, ben Kürdüm. Fakat şura-yı Türkiye'da senin de benim de millet vekili, meb'us-u millet olarak bulunmaya hakkımız var. Türkiye cümlemizin vatan-ı müşterekimiz değil mi? Hani sizin tabirinizce biz (Osmanlı)lar..." (Hanioğlu, 1981: 210)<sup>17</sup>

Bu makalenin yazılışından altı ay kadar sonra, Eylül 1906'da, Selanik'in ünlü Beş Çınar Bahçesi'nde, ileride Paris'teki İttihat ve Terakki ile birleşecek ve 1908 Devrimi'nin gerçekleşmesinde öncü rol oynayacak "Osmanlı Hürriyet Cemiyeti" kurulacaktır (Çavdar, 2001: 66-67).

Talât Paşa'nın (o zaman Bey) önderliğini yaptığı ve aralarında Mithat Şükrü (Bleda), İsmail Canbulat, Bursalı Mehmet Tahir, Ömer Naci, Rahmi Bey, Kâzım Nâmi (Duru) gibi geleceğin önemli simalarının bulunduğu cemiyet, Suavi Aydın'ın deyimiyle Paris'teki İttihatçılara göre ayrı bir zihniyet ve ayrı bir siyaseti temsil etmektedir (Aydın, 2001: 124). Zira çeşitli düşünce ve yöntem ayrılıklarına karşın birinci İttihat ve Terakki konferans salonlarında ya da gazete-dergi matbaalarında yetişmiş entelektüellerden oluşurken, ikinci cemiyet, Makedonya dağlarının sarp geçitlerinde silahlı milliyetçi Rum ve Bulgar çeteleriyle savaşan Osmanlı zabıtları ve komitacıları tarafından kurulmuştur. Ayrıca birinci grubun ideolojik donanımı büyük ölçüde Fransız sivil ve liberal geleneği ile ilişkili iken, ikinci grup, 1880'den itibaren Osmanlı Ordusu'nu eğitiminde rol oynayan Prusya-Alman militarizmine eğilimlidir (Aydın, 2001: 124-127)<sup>18</sup>.

Bununla beraber Osmanlı Hürriyet Cemiyeti mensuplarının, başlangıçtan itibaren otoriter bir rejime hevesli olduklarını ya da anayasal milliyetçiliğe karşı olduğunu ileri sürmek

---

<sup>17</sup> Hanioğlu metinde orijinal imlâya sadık kalmak için eski harflerde "Türkiya" olarak yazılan Türkiye kelimesini olduğu gibi bırakmıştır. Ancak bu, kelimenin bugünkü Türkiye adından farklı olduğunu düşündürmemelidir. Harf devriminden önce Türkiye Cumhuriyeti tabiri de "Türkiya" biçiminde yazılıp, Türkiye olarak okunmaktaydı.

<sup>18</sup> Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Alman nüfuzunun askerî ve ekonomik boyutları için: Ortaylı, 1983.

doğru değildir. Nitekim cemiyet istibdat rejimiyle m¼cadele s¼recinde, yalnızca Paris'teki İTC mensupları ile değil, 1907'deki II. J¼n T¼rk Kongresi'nde Prens Sabahattin grubuyla, hatta Taşnak Cemiyeti ile ittifak yapmaktan geri durmayacaktır (Shaw, 1983: 322; Lewis, 1998: 203-204).

Osmanlı devrimcilerinin uzun bir hazırlık d¼neminden sonra tek çatı altında toplanmaya başladıkları bu d¼nem, aynı zamanda Avrupa'da "İtilâf Devletleri" adıyla anılan ¼çlü siyasal paktın oluştuduğu zaman dilimidir. Dreyfus Davası'nın hemen ¼ncesinde, 1894 kışında imzalanan Fransız- Rus Antlaşması'nı 1904'te "Samimi İtilâf" (Entente Cordiale) olarak bilinen İngiliz-Fransız Antlaşması izlemiş, nihayet 1907 yılında ¼ç b¼y¼k devlet, orta Avrupa'yı kontrol¼nde tutan Alman-Avusturya-İtalyan İttifakı'na karşı ikinci b¼y¼k bloğu oluşturmuştur (Armaoğlu, 2003: 443-447).

Bu son antlaşmanın, 93 Harbi'nden itibaren Rusların yeni bir muhtemel saldırısına karşı hem İngiltere hem de Almanya'nın dostluğunu arayan II. Abd¼lhamid'in otuz yıllık denge politikasına nasıl bir darbe indirdiği ortadadır. Ancak tehlikenin yalnız Yıldız Sarayı'na değil b¼t¼n Osmanlı İmparatorluğu'na y¼nelik olması Makedonya'daki devrimcileri de ayağa kaldırır. Nitekim 8-9 Haziran 1908'de İngiltere Kralı VII. Edward ile Rus Çarı II. Nikola'nın Reval'de yaptıkları gizli g¼r¼şmede Osmanlı İmparatorluğu'nun Makedonya topraklarına muhtariyet verilmesine ilişkin bazı kararlar aldıklarına y¼nelik dedikoduların yayılması 1908 Devrimi'ni hazırlayan gelişmelerin kapısını ardına kadar açmıştır (Kansu, 2002: 119).

Çıkış nedenlerine bakıldığında isyanın bir anayasal d¼zen ve siyasal ¼zg¼rl¼k değil, yalnızca birlik ve bağımsızlık amacına y¼nelik olduğu d¼ş¼n¼lebilir. Ancak tıpkı 1789 Fransa'sında olduğu gibi, iki eğilimin hen¼z bir arada olduğu 1908 T¼rkiye'sinde de "ittihat" kavramını ¼n plana alan devrimcilere ilk destek verenlerden biri, bir ¼zg¼rl¼k şairi olarak tanınan Tevfik Fikret olacaktır (Lewis, 1998: 209).

G¼n¼m¼zde daha ¼ok Servet-i F¼nun edebiyatındaki yeriyle anılan, ancak belki bu ¼zelliđinden daha baskın olmak ¼zere, 1908 Devrimi'nin ilk birkaç yılının ideolojik s¼ylemini hazırlayan kişi olarak değerlendirilmesi gereken Tevfik Fikret<sup>19</sup>, tıpkı daha ¼nce yazdığı

<sup>19</sup> ¼rneđin 1909'da Fikret'in "Vatan Şarkısı" adlı şiirinin "Osmanlı Millî Marşı" olmak ¼zere bestelendiği, ancak izleyen yıllardaki siyasal gelişmeler nedeniyle marşın resmî olarak kullanılmasından vazgeçildiği bilinmektedir: Sibgatullina, 2012.

“Sis”, “Tarih-i Kadîm” ve “Sabah Olursa” adlı politik manzumelerinde olduğu gibi, isyanın başlamasından birkaç gün sonra kaleme aldığı "Millet Şarkısı" adlı şiirinde, o döneme kadarki Türk edebiyatında hemen hiç rastlanmayan biçimde doğrudan "devlet" kavramını sorgulamaya açmış ve "Haksızlığın envainı gördük, bu mu kanun? En gamlı sefaletlere düştük, bu mu devlet? Devletse de kanunsa da artık yeter olsun, yeter olsun bu denî zulm ü cehalet" gibi mısralara yer vermiştir (Uzun, 1962: 97)<sup>20</sup>.

23 Temmuz günü<sup>21</sup> İttihatçılar tarafından Selanik ve Manastır meydanlarında havai fişekler, top atışları ve konfeti yağmurları arasında, Fransız Devrimi'nin üç ilkesi olan "liberté, égalité, fraternité"yi, "hürriyet, müsavat, uhuvvet" çevirisiyle benimseyen ve bunlara bir de "adalet"i ekleyen İkinci Meşrutiyet rejimi ilân edilir. II. Abdülhamid, durumu kabullenmekle beraber, toplumsal bir patlamanın önüne geçmek için parlamentonun açılacağına ilişkin haberin ertesi gün çıkacak gazetelerin orta sayfalarında yayımlanması emreder. Ancak devrimin duyulmasından sonraki iki ay boyunca bütün Osmanlı vilâyetlerinde, olağanüstü bir ortak sevinç ve heyecan tufanı yaşanacaktır (Emiroğlu, 1999)<sup>22</sup>.

24 Temmuz'da Makedonya'daki çeteler silahlarını bırakıp devrim kutlamalarına katılırken, İstanbul ve Bursa'da da halk sokaklara dökülür. Aynı gün basındaki sansürün kaldırılmasını, 26 Temmuz'daki bütün mahkûmlara yönelik genel af izleyecektir. 1 Ağustos'ta, Selanik'ten İstanbul'a gelen İttihat ve Terakki temsilcilerini, sahillere akın eden vatandaşlar ve ay-yıldızlı flamalarla süslenmiş Şirket-i Hayriye vapurları selamlar. 3 Ağustos'ta ise devrimciler başkentteki ordu birliklerine Meşrutiyet'e sadakat yemini ettirirler (YKY, 2008: 48).

Bu siyasal özgürlük kutlamaları, toplumsal birlik ve beraberlik gösterileriyle de desteklenmektedir. Harput'ta lise öğretmeni Sarkisyan Efendi'nin, omuzlarına kanatlar takıp ay-yıldızlı bayraklarla süslediği bir Ermeni kız çocuğu, Müslüman vatandaşlar tarafından "Timsal-i Hürriyet" olarak omuzlara alınıp sokak sokak gezdirilir. Edirne-Dedeoğaç'ta ise Rum vatandaşlar hürriyet haberini getiren İttihatçı Ruşeni Bey'in atlarını çözüp arabasını

---

<sup>20</sup> Bu yönüyle Fikret'i, Şerif Mardin'in tanımıyla, bütün programları "devleti kurtarmaktan" ibaret olan Jön Türklerden ve Taha Parla'nın "korporatist bir şemsiyenin altında" şekillendiğini söylediği Osmanlı-Türk siyasal düşünce geleneğinden ayırmak gerekir: Mardin, 2006; Parla, 1989.

<sup>21</sup> Ömer Seyfettin hikâyelerinde de defalarca rastladığımız gibi, devrimin Rumî takvimdeki ilân günü olan "10 Temmuz", Fransız devrim takvimindeki "9 Thermidor" ya da "18 Brumaire" gibi bir tür özel unvan şeklini almıştır.

<sup>22</sup> Ayrıca şu eserlere bakınız: Atay, 1963: 25-28; Sema, 2002:

kendileri çekerler. 9-13 Ağustos tarihlerinde devrimin ilk marşlarından olan "Neşide-i Hürriyet" Karikopulo Efendi adlı bir gayrimüslim vatandaş tarafından bestelenecek ve Üç Horan Kilisesi'nde Meşrutiyet uğruna can veren Müslümanlar için -Resneli Niyazi'nin kardeşi Osman Bey'in de nutuk verdiği- bir ayin yapılacaktır (Emiroğlu, 1999: 133, 186; YKY, 2008: 77)

Yalnız bütün bu kardeşlik havasını sağlayan gücün ordu olduğu kimse tarafından unutulmamaktadır. Nitekim Meşrutiyet'in ilk ders yılının Doktor Hazık tarafından hazırlanan ders kitaplarından *Malumat-ı Medeniye* (Medeni Bilgiler)'de rejimin silahlı kuvvetlerle olan ilişkisi şöyle açıklanır:

"Çocuklar, iyi biliniz ki (...) kazandığımız hürriyet askerlerimizin süngüleriyle alınmıştır. Eğer şu hukukumuzu (haklarımızı) o sevgili kardeşlerimiz bilip de müdafaa etmemiş olsalar idi (...) biz kıyamete kadar hürriyetimize nail olamazdık. İşte askerlerimiz kılıçlarını, süngülerini her zaman (dış) düşmana karşı değil, bazan da memleket dahilinde türeyen sinsi düşmanlara karşı çevirirler..." (Doğan, 1994: 75).

5-6 Ekim 1908'de yeni rejimin (ya da dönemin yaygın deyimiyile *Genç Türkiye*'nin) devrim sarhoşluğunu fırsat bilen Bulgaristan bağımsızlığını ilân eder ve yaklaşık kırk yıldır imparatorluktan ayrılma girişimlerinde bulunan Girit Yunanistan'a katıldığını açıklar. En az bunlar kadar kaygılandırıcı olan bir başka gelişme ise İngiliz-Rus Antlaşması'ndan sonra Osmanlılarla daha sıcak ilişkiler kurması beklenen İttifak Devletleri'ne mensup Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Bosna-Hersek'i ilhak etmesidir (Ahmad, 1995: 38-39).

10 Ekim'den itibaren Avusturya'da üretilen feslere karşı boykot ilân edilmesi ve bir asker başlığı olan kalpağın takılmaya başlanması (Sema, 2002: 383-384), Türkler arasında iktisadi ve kültürel bir milliyetçiliğin doğuşunun ilk belirtileri olarak görülebilir. Bu gelişmeleri, 13 Ekim'de Sultanahmet Meydanı'nda Bulgaristan'ın istiklâlini protesto etmek için düzenlenen miting ve Aralık 1908'de Ahmet Midhat Efendi, Yusuf Akçura ve Necip Asım gibi aydınların öncülüğünde Türk Derneği'nin kurulması izleyecektir (Tunaya, 1998: 414).

Buna karşın kuruluş beyannamesinde anayasayı "Osmanlıların hürriyet ve ittihadının berati" olarak nitelendiren ve her soydan Osmanlı vatandaşının kendi kökeniyle iftihar

etmesini doğal karşılayan bu ilk Türkçü derneğin herhangi bir siyasal amacı bulunmamaktadır (Arai, 2001: 181).

Bu ılımlı ortam, ilk genel seçimlerin tamamlanmasının ardından Ahmet Rıza Bey'in meclis başkanlığına seçilmesi, Tevfik Fikret'in Galatasaray Lisesi müdürlüğüne atanması ve İttihat ve Terakki'nin liberal kanadına mensup Cavit Bey'in cemiyet desteğiyle *Ulûm-ı İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası* (İktisadî ve Sosyal Bilimler Dergisi)'ni çıkarmaya başlamasıyla devam etmiştir (YKY, 2008: 218). Derginin içeriğine ve konu başlıklarına kısaca göz gezdirmek, 1914 sonrasında yine İttihat ve Terakki himayesinde yayın hayatına girecek olan *Türk Sözü* ve *Turan* mecmualarının muhafazakâr milliyetçiliğinin aksine, devrimin ilk döneminde İttihatçıların ideolojik yönelimlerinin ne kadar “inkılâpçı ve hürriyetçi” olduğunu ortaya koymaktadır.

Örneğin daha ilk sayıda Ahmet Şuayb'ın, Jön Türkler tarafından model alınan 1789 Devrimi'ne ilişkin "Fransa İhtilâl-i Kebiri" başlıklı yazı dizisi başlar. İzleyen sayılarda ise Rıza Tevfik'in "İngiliz Hakim-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor?", Asaf Nefi'nin "Demokrasi ve Sosyalizm", Bedii Nuri'nin "Ferdiyyun ve Fedaiyyun" (Fertçilik ve Anarşizm) gibi makaleleriyle, istibdat rejiminde birer kelime olarak bile basında yer bulması mümkün olmayan kavramların açıklamalarına yer verilmektedir (Doğan, 1999: 65-71).

Meşrutiyet'e yönelik ilk iç tehdit, bu yeni yayın organlarının topluma tanıttığı Avrupa kaynaklı ideolojik akımlardan değil, II. Mahmud döneminden beri "mektepliler" adıyla anılan Harbiye mezunu subaylarla çıkar çatışması içinde bulunan alaylı askerlerden gelmiştir (Ahmad, 1995: 61-62). II. Abdülhamid tarafından, çoğu meşrutiyet yanlısı olan Harbiyeli zabıtlere karşı bir denge unsuru olarak orduda tutulan alaylıların, ülkede her alanda yürütülen modernleşme faaliyetinin sonucu olarak 1909 baharında tasfiye edilmeleri, 13 Nisan'da başlayan ve Rumî takvimdeki karşılığıyla "31 Mart" olarak anılan isyan ya da karşı-devrim hareketini tetikleyecektir (Shaw, 1982: 338-339).

Bu kimseleri kıskırtan siyasi kuvvet ise, isyandan on gün önceki mevlit kandilinde kurulmuş olan İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'dir. Meşrutiyet rejimini toptan reddetmeyen, ancak inkılâbın "Allah tarafından" yapıldığını ileri süren cemiyetin başkanı Derviş Vahdeti "hürriyet" kadar "ittihat" fikrini de benimsediklerini, ancak iktidardaki Jön Türklerin bu kavramı bütün Osmanlıların birliği olarak anlamalarına karşılık, kendilerinin yalnızca İslâm

birliğini istediklerini belirtmektedir. Nitekim cemiyetin yayımladığı siyasal programda, dönemin Avrupa'sındaki radikal sağ söyleme benzer biçimde; farmasonlara, sosyalistlere, komünistlere ve anarşist fırkalara cephe alınmakta, yayın organı olan *Volkan* gazetesinde ise İttihatçılar "Avrupa'dan gelmiş dört-beş tane herif-i nâ-şerif", medrese talebelerine yan gözle bakan "Garb'ı körü körüne taklit eden ecahl-i nas" olarak tanımlanmaktadır (YKY, 2008: 290).

Gerek Derviş Vahdeti'nin ifadeleri, gerekse ayaklanmanın gidişatı, 1909'da İttihatçıların siyasal Türkçülük yönündeki eğilimlerinin güncel politik kamplaşmada henüz etkili bir yeri olmadığını göstermektedir. Bölünme, toplumsal düzlemde modernite ile gelenekçilik, siyasal düzlemde ise Osmanlıcılık ile İslâmcılık arasındadır. İstanbul'da "Şeriat isteriz" nidalarıyla ayaklanan alaylı askerler mektepli subayları ve iki milletvekilini öldürürken, bir gün sonrasında patlayan ve binlerce kişinin ölümüne yol açan Adana Olayları'nda Ermenilere saldıranlar da "Osmanlıcı" İttihatçılar değil, dönemin yaygın deyiimiyle, "mürteciler" olacaktır (Lewis, 1998: 216).

Ömer Seyfettin'in de "İrtica Haberi" adlı öyküsünde tasvir ettiği üzere, Selanik'te Meşrutiyet'i kurtarma amacıyla toplanan Hareket Ordusu, 24-25 Nisan'daki çarpışmaların ardından İstanbul'a girer ve 27 Nisan'da II. Abdülhamid tahttan indirilir (Akşin, 2000: 32). Sultan, iddia edildiği gibi isyana destek vermiş olsun ya da olmasın, siyasal bakımdan önemli nokta bu fetvanın çıkışının hemen ardından yapılan anayasa değişikliğiyle artık padişahlığın sembolik bir hâle getirilmesi ve Kanun-ı Esasi'nin girişine "Hakimiyet-i Milliye" ifadesinin eklenmesi olacaktır (Tanör, 1985: 24; Gözler, 1999: 52)<sup>23</sup>.

Anlaşılabileceği gibi burada da hâkimiyetinden söz edilen millet yalnızca Türkler ya da Müslümanlar değil, bütün Osmanlı toplumdur. Bu anlayışı güçlendirmek için 5 Temmuz 1909 tarihli Meclis-i Mebusan kararıyla Meşrutiyet'in ilân edildiği 10 Temmuz'un ülkenin tek ulusal bayramı hâline getirilmesi kararlaştırılmış, hatta fetih dönemlerine ilişkin çağrışımlarla gayritürk ve gayrimüslim kitlenin huzursuz edilmemesi için Osmanlı Devleti'nin sembolik kuruluş tarihi olan 27 Ocak'ın bir "yevm-i mahsus" (özel gün) hâline getirilmesi bile reddedilmiştir (TBMM, 1982: 440)

---

<sup>23</sup> Kavram, 1911 tarihli bir okul kitabında şöyle tanımlanır: "Hâkimiyet-i Milliye bir milletin kendi kendisini idare etmesidir." (Üstel, 2001: 57).

Bütün bu incelikli çabalara rağmen anayasada Osmanlı Milleti'nin resmi dilinin Türkçe olduğunun belirtilmesi ve bir kültürel Osmanlılaşmanın eninde sonunda Türkleşmekle sonuçlanacağı düşüncesi gayrimüslim seçkinlerin önemli bir bölümünü huzursuz etmeye devam ettiği anlaşılmaktadır.

Nitekim 20 Temmuz 1909'da, Osmanlı siyasal kimliğini mutlak olarak dinî ve kültürel nitelikteki cemaat bağlarının yerine geçirmek amacıyla kavmiyet ve cinsiyet esasına dayalı cemiyet kurmayı yasaklamayı teklif eden yasa tasarısı parlamentoya sunulduğuna Serez Milletvekili Hırsto Dalçef Efendi bunun bir "Türkleştirme" programı olduğunu ileri sürecek, Sivas Milletvekili Nazaret Dagavaryan Efendi ise bu cemiyetlerin açıkça kurulmaları engellenirse gizli cemiyetlerin türeyeceğini savunacaktır. Aynı tartışmada "Türk'ten ziyade Türk" olduğunu söyleyen Erzurum Milletvekili Ohannes Vartekes Efendi'nin bile etnik unvanların siyasal kullanımını kaldıran bir yasa tasarısını "istibdadın ihya edilmesi" olarak değerlendirmesi, Ahmet Rıza Bey'in istediği türden bir "ittihat" için henüz çok uzun bir yol alınması gerektiğini göstermektedir (TBMM, 1982: 445-455).

Ayrıca Mizancı Murat'ın ya da Mehmet Akif'in düşlediği bir "İslâm İttihadı" da kolay görünmemektedir. Nitekim 20 Ağustos 1909'daki Elbasan Kongresi'yle Arnavutlar Lâtin alfabesini kabul ederek kendilerini Türklerden diğer Osmanlı Müslümanlarından ayırırlar. Bu kültürel ayrılışı kısa zaman sonra siyasal bağımsızlık eğilimleri izleyecektir (Sönmez, 2007: 137-145).

Mart 1910 ve Ocak 1911'deki Arnavut isyanları üzerine yaşlı sultan V. Mehmed'in çıktığı Rumeli seyahatinin Selanik'te yükselmekte olan Türkçülük akımı üzerinde nasıl bir etki uyandırdığı Ziya Gökalp'in aynı günlerde yayımlanan "Meşhed'e Doğru" başlıklı şiiri üzerinden izlenebilir. Gökalp bu manzumede tıpkı "Diyar-ı Rum" (Roma Ülkesi) tabirinin "Türk Yurdu"na dönüşmüş olması gibi, Rumeli deyimini de "Türkeli"ne çevirmekte, Meşrutiyet padişahı V. Mehmed'i ise, eski yıllarda yapıldığı gibi Fatih'e ya da Yavuz'a değil, "Turan benim yurdum" diyen Oğuz Kağan'a benzetmektedir (Tansel, 1989: 72-73).

Bu koşullar altında liberalizm ile milliyetçilik arasındaki ilk uyumsuzluk ve gerilimler de baş gösterir. Nitekim Temmuz 1911'de, İstanbul'da Yusuf Akçura önderliğinde Türk Ocakları kurulurken, aynı günlerde muhalif partilerin desteklediği Kâmil Paşa'nın

gazetecilerle yaptığı mülâkatta İttihatçılara "Genç Türkler"<sup>24</sup> denilmesinin bile Osmanlı birliğine verdiği zarardan bahsettiği görülmektedir (Tunaya, 1998: 432; Gazel, 2007: 116-117).

Ancak yine de fazla genelleştirici bir okumayla, sıklıkla yapıldığı gibi İttihatçıları Türkçülükle, muhalifleri ise liberalizmle özdeşleştirmek doğru sayılmaz<sup>25</sup>. Sözelimi 1908'de olduğu gibi 1911 ve sonrasında da ülkedeki siyasal ve ekonomik liberalizmin en önde gelen savunucularından Cavit Bey İttihat ve Terakki'nin as kadrosundadır. Buna karşılık Türkçü Rıza Nur başından beri muhalif saflara bulunduğu gibi, 1911 sonunda da Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın kurucuları arasında yer alacaktır. İslamcılar ve muhafazakârlar blok hâlinde hareket etmektense iki ayrı grupta da hemen hemen eşit oranda temsil edilmekte, gayrimüslimler arasında ise Rumlar genellikle muhaliflere, Ermeniler ve Yahudiler ise İttihat ve Terakki'ye yakın durmaktadır (Birinci, 1990: 50-51).

Edward Hallett Carr'ın vurguladığı gibi belirli bir dönemin tarihini, sonradan gerçekleşen olguların gözlüğüyle okumanın yanlışlığına (Carr, 1980: 56-57) işaret eden önemli bir örnek, Osmanlı sosyalistlerinin İttihatçılarla ilişkileri üzerinden anlaşılabilir. Zira siyasal kamplaşmanın en sert biçimini aldığı 1911-12 döneminde Türk sosyalistleri Hürriyet ve İtilâf Fırkası'yla işbirliği yaparken, Ermeni sosyalistleri İttihatçıların yanında saf tutacak, hatta Lütfi Fikri Bey'in "Taşnaksutyun Cemiyeti ihtilâlciler değil midir?" sorusuna derneğin yayın organı olan *Azadamard* gazetesi, İttihat ve Terakki'nin siyasal üslubuyla birebir örtüşen bir yanıt verecektir: "Evet, şüphesiz Taşnaksutyun Cemiyeti bir 'ihtilâlciler'dir. Fakat Meşrutiyetin çizdiği hudûd dâhilinde bir ihtilâlcidir. Hürriyet ve İtilâf'ın bazı azası gibi 31 Mart ihtilâlini vücûda getiren ihtilâlcilerden değil!" (Gazel, 2007: 262-267).

Ancak siyasal gruplar arasındaki müphemliğin devam etmekte olduğu 1911 güzünde Selanik'teki Yeni Hayat Kitapları arasında yayımlanan "Vatan! Yalnız Vatan..." başlıklı bir broşür oldukça açık bir ideolojik içerik taşımasıyla birçok benzerinden ayrılır.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Ömer Seyfettin'in İttihat ve Terakki'den olumlu anlamda söz ederken kullandığı unvan hemen her zaman bu olmuştur.

<sup>25</sup> Böyle bir tavır Bernard Lewis'in ünlü eserinde görüyoruz (1998: 213). Zafer Toprak ise tam aksine İttihatçıları doğrudan liberal milliyetçiler olarak değerlendirmektedir (Toprak, 2006: 17).

<sup>26</sup> Metnin sonunda yer alan tarih 22 Temmuz 1327 (5 Ağustos 1911) olduğuna göre broşürün yayımlanması sonbahar mevsimini bulmuş olmalıdır (Argunşah, 2001: 158).



"Beynelmilel gizli cemiyetlerden ve beynelmilel gizli emellerden sakınalım" alt başlığını taşıyan metinde, aynı dönemde Fransa'da hayli etkin olan Action Française hareketinin üslubunu andırır biçimde "insaniyet ve beynelmileliyet" (hümanizm ve enternasyonalizm) fikirlerinin "masonlar ve sosyalistler" tarafından yayıldığı ileri sürülmekte, "garbın en parlak ve mütefekkir bir zekâsı" şeklinde tanımlanan Gustave Le Bon'dan (ve kısmen Alfred Fouillee'den) yapılan alıntılarla "insaniyet" fikrinin taun ve vebadan daha beter bir hastalık olduğu, insaniyetçilerin haydutlardan daha tehlikeli sayılması gerektiği, milletleri harbin değil sulhün mahvettiği savunulmaktadır (Argunşah, 2001: 145).

Bu imzasız broşürün sahibi, Meşrutiyet'ten birkaç yıl öncesinden itibaren bekâr öğrenci hayatına, spora, avcılığa ve çapkınlığa ilişkin eğlendirici öyküler yazmış olan, ancak 1911'in başında *Genç Kalemler* dergisinde Milli Edebiyat akımının başlamasında öncü bir rol oynayarak adını geniş bir çevreye duyuran Ömer Seyfettin'dir.

### **1.3. ANTİ-LİBERAL MİLLİYETÇİLİĞİN YÜKSELİŞİ VE ÖMER SEYFETTİN**

Kırım Savaşı'nın anılarının henüz taze olduğu 1864 yılı, Osmanlı Devleti ve toplumu için büyük bir demografik gelişmenin başlangıcı oldu. Yıl boyunca Rusya tarafından sürülmekte ve katledilmekte olan bir milyonu aşkın Çerkez Türkiye'ye sığınıyor ve Babıali tarafından imparatorluğun çeşitli bölgelerine iskân ediliyordu. Bu sürgünle Anadolu'ya gelenlerden biri de Ömer Seyfettin'in çocuk yaştaki babası Ömer Şevki Efendi idi (Karpat, 2010: 86-87; Alangu, 1968: 22-23).

Demografik değişim 1877-78 Osmanlı Rus-Savaşı'ndan sonra da devam etti. Kaybedilen Rumeli topraklarından elde kalan sınırlara akan on binlerce göçmenin imparatorluğun boş ve müsait arazilerine yerleştirilebilmeleri için 1879 yılına İskân-ı Muhacarin Komisyonu kurulacaktı. İlk on yedi yılı hakkında detaylı bilgi sahibi olmadığımız Ömer Şevki Efendi ve eşi Fatma Hanım'ın da Gönen'e bu iskân döneminde yerleştiği tahmin edilebilir.

Ömer Seyfettin, 12 Mart 1884'te bu küçük ilçede dünyaya geldi. Kendisinden on yaş büyük bir ablası ve "Kaşağı" hikâyesinde kuşpalazından ölüşünü anlattığı Hasan adında bir

kardeşi vardı. Babasının 1891'de İnebolu ve Ayancık kazalarına atanmasıyla, yaklaşık bir yılını Karadeniz kıyılarındaki mahalle mekteplerinde geçirdikten sonra, annesi Fatma Hanım'la beraber İstanbul'daki dedesinin Kocamustafapaşa'daki konağına yerleşecek ve İttihad-ı Anâsır politikası doğrultusunda Müslüman ve gayrimüslim çocuklar için karma eğitim veren "Mekteb-i Osmanî"ye kaydedilecekti (Yöntem, 1947: 8, Alangu, 1968: 49).

Hayatını Rus süngülerinin önünden kaçarak kurtarmış bir babanın oğlu olarak Ömer Seyfettin'in 1890'ların konjonktüründe, bir yandan Paris'ten gelen özgürlükçü Jön Türk yayınları, diğer yandan İstanbul'daki Osmanlı Bankası baskını gibi eylemlerle artan Ermeni olayları arasında nasıl bir tavır alacağını kolaylıkla kestirebilmek güçtür. Yükselen milliyetçiliğin dünyasında kendisini imparatorluğun egemen unsuru olan Müslüman-Türk siyaseti ile özdeşleştirebilir ya da tam aksine azınlıkların durumunu kendi ailesi yoluyla bilen bir çocuk olarak daha ılımlı fikirlere yönelebilirdi. Gerçi bir asker oğlu olduğu için bu ikinci olasılık düşük görünüyordu ama Ömer'de babasından aldığı militarizm otoriterlik eğilimleri ile edebiyatçılık ve onun tamamlayıcısı saydığı özgürlük eğilimleri o yıllarda henüz bir aradaydı (Alangu, 1968: 87).

Nitekim Edirne Askeri İdadisi ve İstanbul Harp Okulu ile devam eden kariyerinde ilk ilgi gösterdiği edebiyatçı liberal ve hümanist Tevfik Fikret olacaktı (Alangu, 1968: 66). Hatta 1917 gibi geç bir tarihte Ruşen Eşref (Ünaydın) ile yaptığı bir mülakatta "Fikret!" demektedir, "İşte bana mükemmellik iştiyakını veren! İdadiye mektebinde iken hep 'Rebâb'ı okuyordum (...) Her vakit söylerim. Yine de söylerim, eğer Fikret ve arkadaşları tabii lisanı kavrayabilseydiler, şüphesiz bizim edebî klasiklerimiz olurlardı. Çünkü asrî edebiyatın tekniğini olduğu gibi kabul etmişlerdi." (Alangu, 1968: 66; Ünaydın, 1985: 220).

Burada Edebiyat-ı Cedide'nin öncü şairini sadece bir dil ve üslup sorunu çerçevesinde ele alan Ömer Seyfettin, kuşkusuz Fikret'in Türk düşünce dünyasındaki yerinin çağdaş şiir tekniğini benimsemenin ötesinde bir ideolojik tutumdan kaynaklandığını biliyordu. Ancak bu tutum, bir çok öyküsünde açığa vurmuş olduğu gibi, kendi çizgisinin sadece dışında değil, tam karşısında yer almaktaydı (Berktaş, 2008: 82-84; Küçük, 1985: 531).

Ömer Seyfettin'in Kuşadası Redif Taburu'nda askerlik kariyerine başladığı ve Tahir Alangu'nun deyimiyle "savaşçı töreler dünyasına" (Alangu, 1968: 71) adım attığı yıllarda Tevfik Fikret, büyük bir anti-militarist beyanname sayılabilecek "Tarih-i Kadîm" şiirini

yazmıştı<sup>27</sup>. 1903'te çıkan Büyük Makedonya İsyanı nedeniyle Harp Okulu'ndan erken mezun edilen ve birçok arkadaşının eşkıya takibi için Selânik'teki Üçüncü Ordu'ya sevk edilmesini gören Ömer Seyfettin'in önünde ise bambaşka bir dünya ve değerler evreni olacaktı (Alangu, 1968: 79).

Bu yetişme tarzı içinde, yazarın kişiliğinin bir yarısına damgasını vuran hürriyetçi ve edebiyatçı yönü ile diğer yarısını biçimlendiren katı-otoriter kimliği arasındaki dikotomi, ilk kaleme aldığı hikâyelerden biri olan 1905 tarihli "Sahir'e Karşı"da gözlemlenebilir (Argunşah, 2007: I, 62-68).

Öyküde 21 yaşındaki yazar, "bir defter-i metrukten kopya edilmiştir" alt başlığına karşın büyük ölçüde kendini anlatmaktadır. Başkarakter, tiyatrodan fotoğrafçılığa, avcılıktan fizyolojiye kadar birçok alanla meşgul olduktan sonra artık yazarlıkta karar kılmış olan ve yazan herkes gibi eserlerini birilerine okutup beğendirme arzusu duyan bir delikanlıdır. En sadık dinleyici olarak karşısında bulunduğu kişi ise uzak akrabalarından, kendisine hayran, şiir meraklısı bir genç kız olan Belkis'tir.

Başlangıçta o bilindik âşık kız rolünde, yazarı kolu masaya dayalı dinleyen ve her eserine mest olan genç kız, bir gün kendisine okuduğu yeni bir aşk hikâyesine "Azizim, bunlar birer klişedir" gibi sözlerle burun kıvrır. Delikanlı bunun üzerine hayranının yeni gözdesinin artık kendisi değil, renkli fotoğraflarla şiirlerin bir arada yayımlandığı "fotoğrafya" dergisinde resimleri ve şiirleriyle ün kazanan şair Sâhir Bey olduğunu sezer. Yaşadığı hayal kırıklığını unutmak için kendini eskiden olduğu gibi yine idmana veren, halter çalışan, köpeklerle domuz avına çıkan genç, bir gün bir jimnastik müsabakası çıkışında tramvayda "rüyalarında tokatladığı" Sâhir'e rastlar. Ancak bu "kadın avcısı", tahmin ettiği gibi ateş bakışlı bir çapkın değil; kendilerinden habersiz dışarıyı izleyen, kadınlar bölmesine yapışık oturan, narin, romantik "hakikî bir şair"dir. Havlusuyla terini silerken eskrim egzersizleriyle kalınlaşan bacaklarını, onun üst üste attığı ince bacaklarıyla karşılaştırır ve kararını verir: Şiir ve edebiyat kendisinin değil, Sahir'in işidir.

---

<sup>27</sup> 13 Nisan 1321 (28 Nisan 1905) tarihini taşıyan bu ünlü şiir, aynı zamanda Tevfik Fikret'in Fransa'da Dreyfus Davası sırasında güçlenen pasifizm akımına da yakın durduğunu ortaya koymaktadır: "Kahramanlık... Esası kan, vahşet;/ beldeler çiğne, ordular mahvet/ (...)/ Her ocak benzesin mezar taşına;/ damlar insin yetimlerin başına.../ Bu ne vicdangüdâz şeni'a, ne âr?/Yere geç satvetinle ey serdâr!/ Her zafer bir harâbe, bir medfen;/ Ey cihangir, utan şu makbereden!" (Uzun, 1962: 20).

"Sahir'e Karşı" elbette politik-ideolojik mesajı birkaç katman aşağıda bulunan bir metindir, ama yazarın zihninde askerlik karşısında edebiyatın, avcı karşısında entelektüelin, bedenini çalıştıran karşısında aklını işletenin nasıl konumlandığını açıkça gösterir. Bu, erkeğin karşısında kadının, güçlünün karşısında güçsüzün ve -Ömer Seyfettin'in seveceği ifadeyle- doğal olan karşısında yapay olanın konumudur.

Öznesi henüz gizli olan metinde Ömer Seyfettin, Sahir karakterinin karşısına muğlak şekilde kendisini koymuştur, ancak on iki yıl sonra Eski Kahramanlar serisinde bu tipi Nietzschevari bir üst-insana dönüştürecektir. Sahir'in temsil ettiği ince, duygulu, güçsüz ve "gayrı-tabii" münevver tipi de henüz "Efruz Bey"i kadar gülünç ya da geleceğin "Osmanlı Kaynaşma Kulübü"nü kuran insanıyetçi aydınları kadar "gafil, budala ve hain" değildir. Bu dönüşümün gerçekleşmesi için Ömer Seyfettin'in Türkçülükte karar kılacağı ve bu akımı liberalizmin izlerinden arındırmaya koyulduğu 1911'i beklemek gerekmektedir.

Meşrutiyet'in ilk iki yılında "İki Mebus" dışında siyasal konulara hemen hiç değinmeyen "Yaşasın Dolap", "Aşk ve Ayak Parmakları" ya da "Tarih Ezelî Bir Tekerrürdür" gibi eğlendirici, muzip ve kısmen müstehcen öyküler kaleme alan Ömer Seyfettin'in, 1911'in başında Ali Canip Yöntem'e "Geliniz Ali Canip Bey, edebiyatta bir ihtilâl vücuda getirelim" (Yöntem, 1947: 11) davetine yer veren bir mektupla, Arapça ve Farsça tamlamaların tamamen terk edildiği Millî Edebiyat akımının öncülüğünü üstlenmesi, yazarın hayatını inceleyen birçok kimseyi şaşırtmıştır. Ancak bu gelişme, Ömer Seyfettin'in ne yalnızca o yıl Ziya Gökalp'le tanışmış olmasıyla, ne de Balkanlar'da yükselen ulusçu tansiyon (sözgelimi Arnavut isyanları) ile açıklanabilir (Alangu, 1968: 157-160).

Kuşkusuz hikâyelerine yansıtmasa da Ömer Seyfettin'de Türkçülükle tanışması Meşrutiyet'in ilânından öncesine dayanmaktadır. Nitekim 1906'da İzmir'de edindiği yakın arkadaş çevresi içinde "Türkçü" sıfatıyla anılan Necip Bey'in bulması gibi, yine aynı yılın güzünde kaleme aldığı "Gurbet Elllerinde" başlıklı şiiri, özel bir çabayla, sadece Türkçe kelimeler kullanarak yazdığı bilinmektedir (Alangu, 1968: 90-95). Ancak "Vatan" temalı broşürüne yansıyan fikirlerin kökenleri, daha önceki öykülerinden izlenebildiği kadarıyla, doğrudan milliyetçilikle değil, daha ziyade Sosyal Darwinizm akımıyla ilişkilidir.

"Elma", "Tuğra", "Aşk ve Ayak Parmakları", "Beşeriyet ve Köpek" adlı hikâyelerde işlediği temalar genellikle kadın-erkek ilişkileri ya da modern yaşamın problemleri olduğu

hâlde, arka planda adı eksik olmayan bilgin Charles Darwin, anlatının bir şekilde dayandığı yer de doğal seleksiyonun toplumsal hayat üzerindeki etkisidir (Argunşah, 2007: 102, 115, 127, 135).

Atila Doğan'ın 2012'de yayımlanan *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm* başlıklı eseri, ikinci kuşak Jön Türkler üzerine yapılan çalışmalarda hemen her zaman değinilen, ancak ya farkında olunmaksızın ya da kasten ikinci plana itilen bir eğilim olan "seçilimciliğin", 1908 Devrimi'ni izleyen ilk coşkulu günler geride kaldıktan sonra aydınlar arasında nasıl gür bir sesle işlendiğini bütün açıklığı ile göstermektedir.

Örneğin daha 1 Nisan 1909'da Cenap Şahabettin, *Musavver Muhit* mecmuasında yayımlattığı "Mücadele-i Hayat" başlıklı makalede; toplumun sınırdaki, merkezde, vilâyetlerde açık ve zımnî daima dövüşmeye mecbur olduğunu, necip bir millet olmanın şartının "dövüşe dövüşe kesb-i kuvvet etmekten geçtiği"ni ileri sürmüştür. İzleyen günlerde, Ömer Seyfettin'in ileride bir "insaniyetçi" olduğu gerekçesiyle hicvedeceği Rıza Tevfik<sup>28</sup>, Rousseau'nun devlet ve toplum sözleşmesi görüşüne, Spencer'ın argümanlarıyla saldırır: "Hükümet adalet lüzumundan doğmamıştır. Tagallub (zorbalık) onu tevliid etmiştir (...) Hükümet tagallub ve tecavüzden doğmuştur." Yine Hippolyte Taine'in kuramına dayanan Ahmet Şuayb da Rousseau'nun insanın yaratılıştan iyi olduğunu varsayan normatif ilkesine karşı çıkmakta ve insanın fitraten birbirine düşman olmaya ve kötülük yapmaya eğilimli olduğunu savunmaktadır (Doğan, 2012: 251-270).

Bu atmosferi yakından incelediğimizde, Ömer Seyfettin'in "Vatan" broşüründeki görüşlerinin, İzmir'de Türkçü Necip'in ve Selanik'te Gökalp'in etkisiyle filizlenmiş bulunan kültürel ve siyasal Türkçülüğünün, sosyal ve biyolojik Darwinizm'in etkileriyle katılaştırılmasından oluştuğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki yazarın İzmir döneminde fikirlerinden en çok yararlandığı arkadaşlarından birinin de Sosyal Darwinizm'in bir türünü Nietzsche üzerinden benimseyen Baha Tevfik olduğunu biliyoruz (Alangu, 1968: 102).

Ömer Seyfettin'in siyasal tutumunu netleştirdiği 1911 sonbaharı, ülkede, bir yandan kendilerine "Tam Müslümanlar" diyen muhafazakârlar, diğer yandan "Münevveran Takımı" adıyla anılan liberaller gibi zıt görüşlerdeki muhalif milletvekillerinin "Hürriyet ve İtilâf" adlı

---

<sup>28</sup> İzleyen bölümde bu tasvirler irdelenecektir.

yeni bir fırkanın çatısı altında birleşmeleri; diğer yandan İtalya'nın Trablusgarp'ı işgal etmesi ile hem iç hem de dış politikada büyük sarsıntı yaratan iki büyük gelişmeye sahne olur. İttihatçıların bu sarsıntılar karşısındaki tepkileri, kendi eserleri olan devrimin ilkelerinden geri dönüşün ilk açık sinyallerini verecektir.

Öncelikle Trablusgarp'ın işgali haberi üzerine, II. Abdülhamid'in üç yıl önce istifaya zorladıkları sadrazamı Said Paşa yeni hükümeti kurmakla görevlendirirler. Genç kadroların bir zamanlar sokaklarda "Şapur Çelebi" unvanıyla karikatürlerini dolaştırdıkları istibdat dönemiyle özdeşleşmiş bir devlet adamından yardım istemeleri, özellikle dış basında büyük şaşkınlığa neden olmuştur (Gazel, 2007: 128-129).

İkinci şaşkıncı tutum ise, 11 Aralık 1911'de yapılan İstanbul ara seçimini yeni kurulan Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın kazanmasının ardından ortaya çıkar. Birkaç yıl öncesine kadar sarayla ilişkileri hayli mesafeli olan İttihatçılar, şimdi muhalifleri kendilerine yakın duran padişahın otoritesine dayanarak bastırma yolunu seçmekte ve 21 Ağustos 1909'da bizzat kendileri tarafından yapılan anayasa değişikliğiyle sultanın meclisi feshetmesini hemen hemen imkânsız hâle getiren 35. maddenin değiştirilmesini teklif etmektedirler (Tanör, 1985: 38).

İşte tam da bu şartlar altında Ömer Seyfettin, Genç Kalemler Dergisi'nin 18 Aralık 1911'de yayımlanan yeni sayısında yer alan "Primo: Türk Çocuğu" başlıklı hikâyesinde, Meşrutiyet'in ilânından beri hemen hiç anmadığı İttihatçıları "Genç Türkler" adıyla selamlayacak ve "Kenan" karakterinin dilinden, Türk Milleti için kurtuluşun sadece onlardan gelebileceğini ileri sürecektir (Argunşah, 2007: I, 235-236).

1908'den 1911'e dek ardı arkası kesilmeyen siyasal şoklar arasında hemen her aydın ve cemiyetin görüşlerinde kimi değişimler olmuştur. Ancak bu dönemde görülen durum, Ömer Seyfettin'in İttihatçı çizgiye yaklaşmasından çok, İttihatçıların Ömer Seyfettin'in istediği çizgiye yaklaşmış olmalarıdır. Bu, otoriter milliyetçiliğin Meşrutiyet liberalizmi karşısındaki ilk büyük zaferi olarak okunabilir.

Nitekim 1912 yılı başında senato kararıyla erken seçimlere gidilmesi için meclisin feshedilmesi, "10 Temmuz Ruhuna" gönülden bağlı aydınlar için en acı düş kırıklığını getirecektir. Feshin hemen ertesi günü, devrim günlerinin en gözde şairi olan Tevfik Fikret,

parlamentonun II. Abdülhamid'in kararıyla feshedildiği 1878'i ima eden "95'e Doğru" adlı şiirini yayımlar: Ona göre yine yeminler çiğnenmiş, kanun adına kanun tepelenmiş, düşman tehlikesi bahane edilerek en önce feda edilen değer hürriyet olmuştur. (Uzun, 1962: 38)

Ömer Seyfettin'den gelen övgünün İttihat ve Terakki'nin liberalizmden otoriteryenizme kaymasının bir göstergesi olduğu ne kadar açıksa, bir zamanlar baş destekçileri arasında bulunan Tefvik Fikret'ten gelen eleştirinin de aynı doğrultudaki ikinci işaret olduğu o kadar bellidir. Bu otoriteryen eğilimin Türkçülükle birleştirilmesi de uzun bir zaman gerektirmeyecektir.

14 Şubat 1912'de eski milletvekillerinden Kozmide Efendi'nin sahibi olduğu ve Boşo Efendi'nin başyazarlığını yaptığı *Foni* gazetesinde, son gelişmeler hakkında "Abdülhamid saltanatı zamanında çökmüş olan Türk nâmı, Kızıl Sultan'ın halefleri zamanında külliye kararını" gibi ifadelerle yer verilmesi bu dönüşüme olanak sağlar. Hükümetin yarı-resmi yayın organı olan Tanin Gazetesi'nin 15-17 Şubat günlerinde başlattığı "Türklük Tahkir Edilemez" kampanyası, yakın zamana kadar Osmanlı'dan başka kimlik tanımayan İttihatçıların, etnik anlamda Türklüğü öne çıkarmaya başlamalarının ilk göstergeleri arasındadır (Gazel, 2007: 270).

Tarihte "Sopalı Seçimler" adıyla yer eden 1912 Seçimleri, 281 kişiden oluşan parlamentoda İttihat ve Terakki'nin 250'nin üzerinde, Hürriyet ve İtilâf'ın ise sadece 6 milletvekili çıkarmasıyla sonuçlanır. Ancak sonuçların açıklanmasından birkaç gün sonra, bir iddiaya göre Prens Sabahattin tarafından finanse edilen bir grup Arnavut isyancı, 1908 Devrimi öncesindeki gelişmeleri hatırlatırcasına, seçim sonuçlarını protesto etmek amacıyla dağa çıkarlar (Sönmez, 2007: 196).

İsyan, yalnız İttihatçıların değil, onlara gün geçtikçe daha fazla yaklaşmakta olan Türkçülerin de, devrimin "uhuvvet" ve "müsavat" gibi ilkeleriyle olan bağlarını gevşetecek ve muhafazakârlığa, hatta monarşizme yönelen bir ivmeyi hızlandıracaktır.

Gerçekten, 6 Haziran 1912 tarihinde, mensup olduğu parti mensuplarının yarısı koyu muhafazakârlardan oluşan Lütfi Fikri Bey'in, Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın benimsediği nispi temsil sisteminin Fransa'daki Radikal Sosyalist Parti'nin programından bile daha terakkiper ver olduğunu ileri sürerken, devrimcilik iddiasındaki İttihatçılar hakkında "Biz nasıl gün geçtikçe

daha hürriyetperver, daha liberal oluyorsak, onlar da şüphesiz daha nasyonalist oluyorlar. Çekinmesinler nasyonalistlik ayıp değildir" diyerek milliyetçiliği -kuşkusuz olumsuz yönde- bir muhafazakârlıkla eşleştirdiği görülmektedir (Gazel, 2001: 311).

Bir hafta sonrasında ise "nasyonalist" *Türk Yurdu* mecmuası temsilcileri, ilk bir yılın koleksiyonunu sunmak üzere Sultan Reşad'ın huzuruna çıkmakta ve derginin izleyen sayısında, Nisan 1911'de Ziya Gökalp'in padişahı Oğuz Kağan'a benzetişini andırır biçimde Dolmabahçe'yi bir Turan Otağı'na benzeterek, "Şimdiye kadar hiç bir Türk, hakanının otağına bizim gibi derin ve ateşli bir aşkla varmamıştır" gibi ifadelerle yer vermektedirler (Şefkatli, 1999: I, 245).

1912 sonbaharında başlayan Balkan Savaşı ise milliyetçiliğin gerek militarizmle, gerekse dinsel ve siyasal muhafazakârlıkla eklemlenme sürecindeki en temel momenti oluşturur. Birkaç ay içinde bütün bir ülkenin ve coğrafyanın kaderini değiştirecek olan bu savaşa katılanların arasında Ömer Seyfettin de bulunmaktadır.

Çatışmaların resmi olarak başladığı 4 Teşrinievvel 1328 (17 Ekim 1912) tarihinde Köprülü mevkiinde bulunan genç yazar, kışlada kimsenin olup biteni bilmediğinden, emirlerden birşey anlamadığından yakınmaktadır. Ertesi günkü nottan, bu anlaşmazlığın, ihtiyatların Pomak olmasından ve "bir kelime Türkçe bilmemelerinden" kaynaklandığı ortaya çıkar. 23 Ekim'de ise ilk bozgun haberi gelir: "Birden ricat emri verildi. Biz kendimizi galip sanıyorduk. Meğer müthiş surette mağlup imişiz." (Seyfettin, 1973: 64).

Batı cephesinde Yunanlılara karşı uğranan hezimet, 24-28 Ekim'de Kırkkilise (Kırklareli) ve Pınarhisar-Lüleburgaz muharebeleriyle Bulgar ordusuna İstanbul yolunun açılması izleyecek, Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın çaresizce istifa edeceği 29 Ekim günü ise Ömer Seyfettin şu acı satırı yazacaktır: "Demek Türklerin yaşama hakkı yokmuş." (Seyfettin, 1973: 66).

Bu arada milliyetçiliğin siyasal muhafazakârlıkla birleşmesinin hayli berrak bir ifadesi, Bulgarlara karşı Çatalca'da nihai savunmanın yapılacağı Kasım 1912'de *Türk Yurdu* sayfalarında Halide Edip'in (Adivar) padişaha hitaben yazdığı açık mektupta gözlemlenebilir.



Metinde, Büyük Türkiye'nin tehlike altında olan geleceği, "muazzam tarihinde emsali görülmemiş hakanlar yetiştiren Osmanoğulları"nın kaderiyle birleştirilmekte ve "düñkü bahçıvanlarımız" olan Bulgarlara karşı şimdi bir mucize beklediğimiz belirtilmektedir. Ancak Halide Edip'e göre Türk Milleti için böyle bir mucizenin ancak Osmanoğulları içinden çıkması mümkündür (Şefkatli, 1999: II, 33-34).

Her ne kadar savaş acıları ve işgal tehditleri arasında, yüzlerce yıllık bir kurum olan saltanattan destek beklemek doğal karşılanabilirse de, yazının devamında bu sınırın aşıldığı ve adeta Meşrutiyet hiç ilan edilmemiş gibi vatandaşlardan "kullar" olarak bahsedildiği görülmektedir: "Bak, padişahım! Türk kulların ellerini en evvel Âl-i Osman'a kaldırıyor (...) padişahım, padişahım kavgaya! Padişahlarını bekleyen ordunun başına!" (Şefkatli, 1999: II, 34).

1912 sonunda, Çatalca Müdafaası'nın başarısına karşı, geri kalan bütün cephelerdeki yenilgiler üzerine Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın desteklediği Kâmil Paşa Hükümeti teslim bayrağını çekmiştir. İşte bu karar, İttihat ve Terakki'nin yeni otoriter kimliğiyle iktidarı doğrudan ele almasının yolunu sonuna kadar açar. "Edirne'nin Bulgarlara bırakıldığı" iddiasıyla 23 Ocak 1913 günü gerçekleşen "Babıali Baskını"nın ardından savaşa devam kararı alınır. Ömer Seyfettin ise, bu darbeden bir hafta sonra Yunanlılara esir düşecek ve Atina yakınlarındaki Nafliyon kasabasında sürgüne gönderilecektir (Alangu, 1968: 261).

30 Mayıs 1913'te imzalanan ve devletin batı sınırını Midye-Enez hattına kadar gerileten Londra Barış Antlaşması'nı, 2 Haziran'da Rusya'nın baskılarıyla Anadolu Ermenilerine yönelik bir reform programının kabul edilmesi izler. 11 Haziran'da ise İttihatçıların sadrazamı Mahmud Şevket Paşa'nın suikaste uğraması üzerine muhalefet kesin olarak susturulur (Ahmad, 1995: 161).

Bütün bu prestij kaybının ardından İttihat ve Terakki'nin imdadına yetişen II. Balkan Savaşı olmuştur. Bulgarların Rumen taarruzları karşısında güneydeki birliklerini kuzeye çekmelerinin ardından Osmanlı ordusunun bir hafta içinde Doğu Trakya ve Edirne'yi geri almasıyla sonuçlanan bu kısa süreli muharebe, ilk savaşın yarattığı travmayı bir parça olsun ortadan kaldırırken, aynı zamanda bir zamanların "Hürriyet Kahramanı" olan Enver'i "Edirne Fatihisi" unvanıyla yeniden Türk politikasının en karizmatik figürü haline getirecektir (Akşin, 2000: 50).

14 Kasım 1913'te imzalanan Atina Antlaşması'ndan yirmi gün sonra, on aydan beri Yunanlıların elinde tutsak bulunan Ömer Seyfettin yurda döner. Muhalefetin susturulmasının ve II. Balkan Savaşı zaferinin etkisiyle İttihat ve Terakki, Hürriyet'in ilân edildiği günleri andıran bir canlanma içine girmiştir. Ancak Ömer Seyfettin'i zaten başından itibaren beri inanmadığı "İttihad-ı Anâsır" siyaseti artık fiilen ortadan kalkmış, "Osmanlı" unvanı ise ya Türk unvanıyla değiştirilmeye ya da tanımını "bilâ tefrik-i cins ü mezhep" yerine İslâmlık-Türklük yönünde sınırlandırılarak kullanılmaya başlanmıştır (Lewis, 1998: 217-218).

Bu çalışmanın ikinci bölümünde ele alınacağı gibi 1914 yılı, aralıksız olarak yayımlattığı makaleleri ve hikâyeleriyle Ömer Seyfettin'i iktidardaki İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin en öndeki savunucuları ve propagandistlerinden biri hâline getirmiştir. Ocak ayından itibaren *Türk Yurdu*, *Türk Sözü* ve *Zekâ Mecmuası* gibi parti yanlısı yayın organlarında çıkan yazılarında, bir yandan açık olarak Osmanlıcılığa, diğer yandan örtük olarak Meşrutiyet'e şiddetli eleştiriler yönelten yazar, ilk bakışta paradoksal gibi görünse de dönemin tarihsel gelişmeleri incelendikçe anlam kazanacak biçimde, Meşrutiyet ilkelerinden ne kadar koparsa İttihat ve Terakki'ye o kadar yaklaşmış görünmektedir.

"Cemiyet", devrimin ilk üç yılında, Ömer Seyfettin'in neredeyse adını bile anmaya tenezzül etmediği bir siyasal kuruluşken, 1911'de "Genç Türkler" olarak selamlanır ve giderek kendisinden "biz" olarak bahsedilen bir aidiyet unsuru olur. Buna karşılık 1908'de, yarım ağızla da olsa, "inkılâbımız" dediği "10 Temmuz", 1914'te önce "mefkûresiz hürriyet"e, sonra giderek "zavallı Türk İnkılâbı"na ve "düzme inkılâp"a dönüşecektir (Argunşah, 2007: I, 290).

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. "HÜRRİYETE KARŞI MİLLİYET": 1908 DEVRİMİ'NİN SİYASAL ELEŞTİRİSİ

#### 2.1. "İDEALSİZ DEVRİM": ÖMER SEYFETTİN HİKÂYELERİNDE II. MEŞRUTİYET'İN İLÂNI

Ömer Seyfettin'in öyküleri kronolojik bir sınıflandırmayla ele alınırsa (18–24 yaşları arasındaki ilk kalem denemeleri bir yana bırakılmak şartıyla), birinci dönemi II. Meşrutiyet'in ilânıyla, ikinci dönemi Balkan Savaşı sırasında düştüğü Yunan esaretinden dönüşüyle, üçüncü dönemi üç yıllık bir aradan sonra hikâyeciliğe yeniden başladığı *Yeni Mecmua* yazarlığıyla, son dönemi ise Mondros Mütarekesi'nin imzalanışıyla başlatmak mümkündür.

Başta aydınlar olmak üzere neredeyse bütün toplumun özlemle beklediği bir özgürlük rejimin kuruluşuna, imparatorluğun en kalkınmış bölgesi olan Rumeli'nin elden çıkışına, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yeni kültürel ve politik yönelimlerine ve nihayet imparatorluğun dağılışına işaret eden bu dört tarihsel olgu, on yıl zarfında dönemin hemen hemen her Osmanlı entelektüelinin siyasi görüşlerini, özellikle de bu gelişmelerin baş aktörü olan Jön Türkler ve 1908 Devrimi hakkındaki kanaatlerini büyük ölçüde etkilemiştir.

Devrim sırasında sadece yirmi dört yaşında olan ve birkaç yıl içinde büyük bir edebî şöhrete, sonrasında ise ciddi bir düşünsel nüfuz ve telkin gücüne erişmiş olan Ömer Seyfettin'in de ömrünün izleyen on iki yılı boyunca ideolojik tutumunda hiçbir değişim olmadığını söylemek kuşkusuz mümkün değildir. Ancak bir tek olgu, 1908 Devrimi –ya da

dönemin ifadesiyle “10 Temmuz İnkılâbı”- onun gözünde neredeyse başından sonuna kadar<sup>29</sup> daima aynı biçimde -taklitçiliğin, hayalperestliğin, bireyciliğin ve kozmopolitliğin ifadesi olarak- kalmış ve bu dört dönemin hepsinde aynı tezi tekrarlayan birer öyküye konu olmuştur.

İdeolojik düzlemde muhafazakârlıktan çok reaksiyonerliğe denk düşen bir “anti-liberalizm”, olgu düzleminde ise basitçe “devrim aleyhtarlığı” olarak tanımlanabilecek bu tutumu, yazara şimdiye kadar pek az işlenmiş olan özgün siyasal kimliğini kazandırmış, aynı zamanda toplumsal ve kültürel alanlardaki görüşlerinin biçimlenmesinde de rol oynamış görünmektedir.

Otuz yıl kapalı kalan Osmanlı parlamentosunun yeniden açıldığı 17 Aralık 1908’den iki gün sonra *Aşiyân Mecmuası*’nda yayımlanan “İki Mebus” adlı hikâyesi, yazarın II. Meşrutiyet’in ilân günlerine ilişkin ilk metni olması kadar, ülkede 1908’den sonraki otuz yılda yaşanacak sosyo-kültürel dönüşüm üzerine oldukça isabetli -ancak olumluyucu değil yerici nitelikteki- tahminleri bakımından da ilgi çekicidir (Argunşah, 2007: I, 94-101).

“Otuz sene sonra” alt başlığıyla yayımlanan öykü, dönemin birçok yazarının yaptığı gibi Sultan II. Abdülhamid’in ilk Meclis-i Mebusan’ı feshettiği otuz yıl öncesi (1878) yerine, yeni açılmakta olan parlamentonun otuz yıl sonrasını (1938) konu alır. Ömer Seyfettin bu tablonun ilk çizgilerinde, -adeta Atatürk’ün ölümüne ilişkin bir kehanetle- modern Türkiye’nin sembollerinden olduğu anlaşılan hayali karakter Şair Perviz’in<sup>30</sup> bir hafta önceki ölümü için verilen büyük bir konferansı tasvir eder.

Konferans salonunun dışında, tamamen batılı imgeler (peri ormanına benzeyen muhteşem bir bahçe, mitolojik kadın heykelleri, elektrik küreleri, Tevfik Fikret gibi eski edebiyatçıların statüleri) arasındaki mahfilde, 1908 parlamentosunun artık yetmişine gelmiş olan eski edebiyatçı milletvekili, 1938’de iktisat ve sosyolojiye dair makaleleriyle Avrupa’da ve Amerika’da şöhret kazanmış genç mebusu Vedit Bey’le sohbet etmektedir.

Bütün İstanbul’un, hatta bütün Türkiye’nin “feylesof” adıyla tanıdığı, dokuz lisan bildiği ve “bir milyona yakın kitap okuduğu” iddia edilen eski vekil -ki her hâlden Ömer

---

<sup>29</sup> Devrimin ilk birkaç ayı istisna edilmelidir. Ağustos 1908’de yazdığı “Müekkile-i Hürriyet’e” ve “Temmuz” başlıklı şiirler için: Tansel, 1972: 58-59.

<sup>30</sup> Perviz, Ömer Seyfettin’in şiirlerinde kullandığı müstear adıdır: Tansel, 1972: 4-5.

Seyfettin'in hayatı boyunca hiç hoşlanmadığı Rıza Tevfik (Bölükbaşı) olduğu bellidir- genç parlamentoere kendi dönemleriyle şimdiki zamanın farkı üzerine uzun bir söylev çekmektedir.

Onların nesli, 1908 Devrimi'nin öncesinde, hayatlarının en güzel dönemini bir mutlak esaret altında geçirmiş; ilim ve faziletin cinayet sayıldığı, namuslu insanların hapislerde çürüdüğü, vatanın can çektiği yıllara tanık olmuştur. Oysa şimdiki Osmanlı İmparatorluğu (metinde her zaman “Türkiye” olarak anılır) yakında kurulacak olan “Avrupa Düvel-i Müttehidesi”ne (Avrupa Birleşik Devletleri) katılması için bütün batılı diplomatların ve parti reislerinin kapısına koştugu bir uygarlık yıldızıdır.

Vedit Bey, bu sözlerin eski edebiyattaki bir sanat olan “mübalağa”dan ibaret olduğu ve bu kadar geri bir ülkenin otuz yılda bütün ulusların önüne geçmesine imkân olmadığında ısrarcıdır. Yaşlı edebiyatçı ise başını iki yana sallayarak gülümser ve kendi inkılâplarının sırrını anlatır: Onlar, çağdaşlarından birçoğunun inkâr ettiği “taklit kanunu”nu olduğu gibi kabul etmiş, kendi “muhit-i milliye”lerine ait hiçbir unsur bırakmayarak Avrupa medeniyetini bütün değerleriyle benimsemişlerdir. 1908 Devrimi'nin bütün başarısı, tanısı belli bir hastalık karşısında batının sayısız dehası tarafından hazırlanmış bir hapi “şüphelenmeden, tiksinden” yutmaktır.

Ancak genç milletvekilinin, “ihtiyar geveze”nin her sözünün ardından sıkıntı ve kayıtsızlık içinde “artık gitsek”, “geç oldu”, “otomobilleri kaçıracağız” demesinden anlaşılan, 1938 Türkiye'sinin başarısında –gerçi yazarın mevcut durumu başarı sayıp saymadığı da şüphelidir- bütün programı bilinçsiz bir taklitten ibaret olarak betimlenen 1908 Devrimi'nin anılmaya lâyık bir payı olmadığıdır.

Ömer Seyfettin, Yunan esareti dönüşünde “Hürriyet'in İlânı”nı bu kez ilk ayları değil ilk günleri üzerinden değerlendiren “Gayet Büyük Bir Adam” adlı öyküsünü kaleme alır (Argunşah, 2007: I, 324 -330). Kendi yaşamından kimi izlerle -örneğin olay İzmir'de geçer-başta yine Rıza Tevfik olmak üzere çeşitli aydınların karakter özelliklerinden unsurların birleştirildiği hikâyede ana tema, bu kez daha baskın olarak, dönemin başıboşluğu ve “millî mefkûre”lerden yoksunluğudur.

Hikâye birinci ağızdan anlatılır. İzmir'de II. Meşrutiyet'in ilân edildiği günlerde, allı yeşilli bayrak dalgaları arasında birbiri üzerine binerek “yaşasın” diye haykıran “şuursuz

halk”ın içinde, arkadaşları, bir embriyoloji âlimi olan genci bulup omuzlarında gezdirir ve vatana hizmet etmesi için İstanbul’a gitmesi gerektiğine ikna ederler.

Geceyi insan seli içinde sokakta geçiren genç, sabah sökerken evlerine dönen “hür ve insanlık hukukuna mâlik” Osmanlı halkının, “yeni bir âleme doğan bu yeni halk”ın konuşmalarına kulak verir. Yetmiş dört birahane gezmiş, doksan iki şişe bira içmiş olan bu “Hür Osmanlılar”a göre özgürlük, gündüz uyumak ve gece keyif çatmaktır. Paraya gelince ise, işin o tarafı “Allah kerim”dir.

Embriyoloji âlimi, halkın yolundan giderek işkembeci dükkânına girer, ancak parası olmadığı için yeleşini rehin bırakıp çıkmak zorunda kalır. Geceyi geçirmek için kaç zamandan beri bir odasında yattığı Hacı Seymen Hanı’na gittiğinde ise Hancı Mesut – muhtemelen Meşrutiyet kutlamaları için aldığı feneri kast ederek- ateşi nerede söndürdüğünü sormaktadır. “Âlim”, fener söndürmediği, bilâkis “hezarane ve es bi eydi hisad hezarane eşya-i hürriyet ika ettiği” cevabını verir. Tabii sözlerini anlamayan hancıya bunun ilim lisansı Osmanlıca olduğunu, “binlerce fikirsiz kafada yüz binlerce hürriyet ışığı alevlendirmek” anlamına geldiğini söyler. Hancıya göre ise cehalet pek sorun değildir ama kişi aylık borcunu ödemezse icabına bakılır. Böylece genç âlim, eşyaları, yatağı ve kitaplarına el konularak sokağa atılmaktadır.

Halk kitlelerinde sarhoşluk, taşkınlık ve bedavacılıkla, elitlerde ise bunlardan daha gülünç bir hayalperestlikle eşleştirilen “hürriyet”in karşısına çıkan işkembeci ve hancı tiplerini, realist yazarın diğer öykülerinde de benzer şekilde konumlandırılacak olan “hayatın gerçekleri” olarak okunabilir.

Meşrutiyet’in ilânına ilişkin üçüncü hikâyeye, bu kez “İki Mebus”ta olduğu gibi becerikli genç adamın geveze ihtiyarı terslemesini değil, tam aksine, bilge ihtiyarın “fertçi” genç adamı terbiye etmesini konu alan “Hürriyet Gecesi”dir (Argunşah, 2007: II, 68 – 76)

Ömer Seyfettin’in hikâyeciliğe üç yıl ara verişinden sonra İttihatçılar tarafından çıkarılan *Yeni Mecmua*’da yer alan ilk metinlerinden olan Hürriyet Gecesi, adından da anlaşılacağı gibi İkinci Meşrutiyet’in ilân edildiği günün gecesine ilişkindir.

Öykü yine birinci ağızdan anlatılmaktadır ve başkahraman Ömer Seyfettin gibi bir yazardır. Yalnız “Gayet Büyük Bir Adam”dan farklı olarak bu kez mekân İzmir yerine İstanbul’dur. Hürriyet’in ilân edildiği gün, bandolar, bayraklar, nümayiş alayları ve alkış tufanlarından oluşan selin içinde bir zerre gibi akmış olan yazar herkes gibi kendini kaybetmiştir. Pangaltı’daki evine döndüğünde de sabahtan beri yürüyüp bağırması karşın, içindeki sevinç ve heyecan fırtınası hâlâ yatışmamıştır.

Bu bilinmez gücün etkisiyle yatamayacak ve uyuyamayacak olduğunu anlayarak kendini tekrar sokağa atar. Mutlakiyetin birey önüne çektiği hisarlarla hapsedilmiş olan emelleri artık serbest kalmıştır. Ancak bu emeller bir değil binlercedir. Bunlardan hangisini en önce gerçekleştirebileceğini düşünürken, mantık ve bilincinin üstünde kaynayan bir galeyanla birdenbire “Yaşasın hürriyet!” çığlığını basar ve elinde savurduğu bastonla bir havagazı fenerini parçalar.

Bu sırada uzun sakallı bir ihtiyar kendisini görmüştür. “İki Mebus”taki Rıza Tevfik’in tam karşıtı olan bu güçlü adam, genç devrimcinin zihnini okur ve onu sorguya çeker. Mesleği yazarlık olduğuna göre delikanlı bir hançer sahibi sayılmalıdır, fakat maalesef “gayesini idrak etmemiş bir cemiyetin evlâdı”dır. Meşrutiyet’ten beklediği sadece zenginlik, şan, şeref ve eğlencedir. Oysa tarih, onun yaşadığı ülkenin üzerine birçok sorun yığmıştır. Birkaç yıla kalmadan en az üç devlet Türkiye’nin üzerine saldırarak, daha sonra belki “bizim yüzümüzden” dünya savaşı baş gösterecektir.

Bu kehanetlerin arasında verilmek istenen mesaj, iç politikadaki özgürlük anlamına gelen siyasal liberalizmin yanında, dışarıya karşı özgürlük ve egemenliği ifade eden bağımsızlığın (istiklâlin) da öneminin vurgulanması olsaydı, Ömer Seyfettin ılımlı milliyetçiliğin sınırları içinde bir hikâye yazmış olacaktı. Ancak o burada kalmamakta ve yaşlı adamın dilinden millî hayatın bireysel hayatın –yanına değil- “yerine” ikâme edilmesini savunmakta, hatta mutasavvıfların Tanrı’nın varlığında yok olarak sonsuza dek yaşama fikrini “milletin içinde fena bulmak” biçimine sokmaktadır.

Bu görüş, Durkheim’ın ilkel toplulukların Tanrı adı altında kendilerine taptıkları yönündeki –değer yargısı içermeyen- antropolojik tezini (Durkheim, 2011) olumluyarak modern topluma örnek göstermek anlamına gelir ve siyasal karşılığı “her şey devlet için, hiçbir şey devletin dışında değil” diyen faşizmin sınırlarında dolaşır (Öğün, 2000: 53).

Yaşlı adamın “Hürriyet! Hürriyet! Bu seni mesudiyete götürebilecek bir yol mu?” sorusu da özgürlüğün "tek başına" yeterli olmaması ya da “sınırsız” özgürlüğün mutluluk getirmemesi gibi ekler almaz ve herhangi bir diktatörlük rejiminde yapılabileceği gibi, acil sorunlar ve güvenlik krizleri gerekçe gösterilirse hürriyetin en çabuk feda edilebilecek unsur olduğunu ima eder.

Buraya kadar devrimi, taşkınlık, yararsızlık ve mefkûresizlikle özdeşleştiren Ömer Seyfettin, Mütareke'den sonra yayımlattığı, ancak muhtemelen daha önce yazılmış bulunan “Hürriyet'e Lâyık Bir Kahraman” adlı kısa romanında ise en önemli tiplmelerinden olan “Efruz Bey”le temsil ettiği Meşrutiyet rejimini, artık doğrudan doğruya budalalıkla tanımlamakta ve giderek bir tür “hıyanet” bağlamında değerlendirmektedir (Argunşah, 2007: IV, 47-92).

Yazarın, Efruz Bey'e yazdığı “Herkes seni –bizzat kendi kadar- tanır Efruzcuğum, bugün hiç kimse sana yabancı değildir; çünkü sen 'hepimiz' değilsen bile 'hepimizden bir parça'sın...” şeklindeki notla başlayan hikâyede başkarakter, bu kez Hürriyet'in ilânı sırasında yazarla aynı şehirde değil, ancak aynı yaşta bulunan, genç bir kalem efendisi olan Ahmet Bey'dir.

1908 Devrimi'ne ilişkin diğer iki öykü doğrudan sokak kutlamalarıyla başladığı hâlde, “Hürriyet'e Lâyık Bir Kahraman”, dönemin olgularıyla daha uyumlu olarak, II. Abdülhamid'in gazetelerin üçüncü ve dördüncü sayfalarında yayımlanmasını emrettiği, Kanun-ı Esasi'nin yeniden yürürlüğe konduğuna ilişkin bildirinin ilk birkaç günde farklı çevrelerde nasıl yorumlandığına irdeleyerek açılır<sup>31</sup>.

Yirmi dört yaşında bir genç olan Ahmet Bey, kendi yaşlarındaki yeniyetme pek çok kalem efendisi gibi Babıâli'deki memuriyetine, hâmisî (koruyucusu) olan bir paşanın himmetiyle başlamıştır. Ancak çalıştığı daireden kimi memurlar, onun Galatasaray ya da Mülkiye'den altın maarif madalyasıyla mezun bir Jön Türk olduğunu, eline fırsat geçip yurtdışına çıktığı takdirde Sultan'ı rahatsız edeceği gerekçesiyle bürokrasi içinde tutulduğuna yönelik dedikodular yaymaktadırlar.

---

<sup>31</sup> İlânın ilk bir-iki günde nasıl yorumlandığını görmek için şu eserlere başvurulabilir: Sema, 2002; Atay, 1963.



Anayasanın yeniden yürürlüğe konmasına ilişkin haberinin yayımlandığı gün, dairedeki büyüklerinin her zamanki sinik, sessiz, tedirgin hâllerinde hiçbir değişiklik olmadığını gören Ahmet Bey, mümeyyiz efendiye hürriyetin ilânından haberleri olup olmadığını sorar. "İstibdat ricâli"nin tipik bir temsilcisi olan zat, hürriyeti "ilân sayfasında" görmediğini söylerken, daireye öğle paydosundan on dakika önce uğrayıp paydos daha bitmeden kalkıp giden kalem müdürü<sup>32</sup> de "hürriyet" kelimesini duyunca suratı sararıp dudakları titreyerek böyle şeylerden bahsedilmemesini rica eder.

Ahmet Bey, ilân edilen şeyin Meşrutiyet olduğunu gazete haberinden değil, "Allah akıbetimizi hayreylesin" diyen koruyucusu Paşa Efendi'den öğrenmiş ve o zamana kadar saraya mensup geçinirken bir gecede tutkulu bir Jön Türk'e dönüşmüştür. İçi içine sığmayarak koridorları dolaşmaya ve kendi aralarında her zamanki gibi Fransızca konuşan Hariciye memurlarının sözleri arasında "leblebi"ye benzeyen bir kelime aramaya koyulur (hürriyetin Fransızcası olan "liberté"den bu kadar haberdardır).

Sonra birden kahramanlık damarı kabarıp. Yanaklarından başlayan bir sıcaklık şakaklarına tırmanıp ensesinden sıcak bir su gibi akmaya, kalbi yerinden çıkacak gibi çarpmaya başlar. Gözüne artık bir despotlar ordusu olarak görünen Babîali ricalinin karşısında "Yaşasın hürriyet!" naraları atar. İlk önce korkup kaçışan kâtipler, bir süre sonra "bir artezyen gibi" taşp fişkırın bu özgürlük havarisinin çevresinde kümelenirler. Sokakları sarsan zelzele, Galata Köprüsü'nü geçip Beyoğlu'na kadar yayılır.

Buraya kadar Meşrutiyet'in ilânı hakkındaki eski öykülerinde olduğu gibi ölçsüz coşku ve heyecanı alaya alan Ömer Seyfettin; müsteşarlar, müdürler ve Şura-yı Devlet azalarının toplanıp Ahmet Bey'e hayranlıkla "hürriyeti nasıl ilân ettiğini" sormaları üzerine devrimi büsbütün gülünçleştiren bir üslup kullanmaya başlar.

Kuşkusuz Ahmet Bey'in uydurduğu, ancak herkesin inandığı senaryoya göre, Hürriyet için çalışan Jön Türklerin merkezi Patagonya'dadır. Ancak her sene kongrelerini İstanbul'un Sulukule semtindeki bir Çingene evinin altındaki eşek ahırında yapmaktadırlar, çünkü ahırın

---

<sup>32</sup> II. Abdülhamid döneminde Babîali'ye siyasal kaygılar ya da torpille atanan devlet memurlarının, haftanın sadece birkaç saatinde çalışıp, geri kalan zamanlarını eğlenceyle geçirmeleri şu eserde incelenmiştir: Sema, 2002.

altından Sultan'ın sarayına uzanan gizli bir yer altı tüneli kazılmaktadır. Yirmi dört yaşındaki Ahmet Bey, yirmi yıl boyunca tüneli kazmakla uğraştıktan sonra, birkaç gün önce Yıldız Sarayı'nın bahçesine ulaşmış, özel bir "ihtilâl âleti"ni kullanarak despotun yüz metre uzakta olduğunu tespit etmiş ve yirmi üç nöbetçiyi zehirli hançerle öldürerek anayasanın ilânını sağlamıştır. Bu işi kendisi üstlenmiştir, çünkü o bütün Jön Türklerin reisidir. Üstelik herkesin sandığının aksine "Ahmet" de gerçek ismi değil, devrimciler arasındaki kod adıdır.

Ömer Seyfettin, gayet incelikli biçimde, Meşrutiyet rejimiyle özdeşleştirdiği Ahmet Bey'in herkesçe bilinen ismini değiştirmesini, Türklerin 1908 Devrimi'nin politik yurttaşlık anlayışı içinde millî adlarını bırakarak "Osmanlı" unvanını kullanmaya başlamalarıyla eşleştirir. Özellikle 1914'ten itibaren yazdığı sayısız hikâye ve makalede işlediği bu "doğal millet - yapay toplum" dikotomisi, anlatının devamında bütün açılımlarıyla ortaya konacaktır.

Babıâli çıkışında Tıbbiye, Darülfünun ve diğer yüksekokul öğrencileri atları sökerek bu ismi meçhul kahramanın arabasına koşular. Alay Galata Köprüsü'nü geçerken Hürriyet Kahramanı "köprüden para almanın vahşilik olduğunu" söyler; bunun üzerine öğrenciler memurları boyunlarındaki bahşiş kutularıyla beraber denize atarlar.

Kahramanı en çok alkışlayanlar, "patrida"ları (vatanları) olan Türkiye'yi "ateşinden yanacak derecede" şiddetli bir muhabbetle seven "Yerli Yunanlı kardeşlerimiz"dir (tanım kuşkusuz Efruz Bey'e değil Ömer Seyfettin'e aittir). Alay, Cadde-i Kebir'deki<sup>33</sup> elçiliklerin önüne geldiğinde Hürriyet Kahramanı, vatandaşların çektiği arabasını Rus Sefarethanesi'nin önünde durdurur ve Ruslarla Osmanlılar arasındaki düşmanlığın istibdat idaresi yüzünden çıktığını, hiçbir ülkenin komşusuna düşman olamayacağını, Osmanlıların düşmanlarının olsa olsa Liberya, Arjantin ve Panama hükümetleri olabileceğini söyler. Bunun üzerine "Yerli Yunanlılar" kendisini ellerinden kıvılcımlar çıkana kadar alkışlamaya başlarlar.

Yazarın burada verdiği mesaj hiçbir yoruma yer bırakmayacak kadar açıktır: Hürriyet'in ilânı en çok iç ve dış düşmanı sevindirmiştir. Rumlar, ismini saklayan Ahmet Bey'in şahsında Osmanlılığı alkışladıkları ölçüde "Yerli Yunanlı" olarak konumlandırılırken, onlardan destek gören Meşrutiyet yönetimi de Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan beri Ortodoksların hâmisisi olan Rusya'yı en büyük dost tanıyan "budalalardan" oluşmaktadır.

---

<sup>33</sup> Bugünkü İstiklâl Caddesi.

Aslında buradaki temsil kodları yalnızca Meşrutiyet'e karşı yapılan bir haksızlığı değil, aynı zamanda tarihsel bir çarpıtmayı da içerir. Her şeyden önce imparatorluk halklarının Osmanlı üst kimliği altında birleştirilmeye çalışılması, ayrılıkçı gruplar tarafından hiçbir zaman alkışlanmamış, tam aksine gizli bir Türkleştirme programı olarak değerlendirilerek aralarında büyük bir panik ve huzursuzluğa yol açmıştır (TBMM, 1982: 445–455). Ayrıca İkinci Meşrutiyet'in ilânına yol açan gelişmelerin, zaten imparatorluğun eski müttefiki olan İngiltere'nin Rusya'nın Rumeli üzerindeki emellerini onaylamasına karşı bir reaksiyon olarak başladığı bilinmektedir (Ülman, 1985: 285-286).

Osmanlı halklarının birliği yönündeki bir adımın, azınlıkları bu birliğin dışına çıkarmak için her yolu deneyen Rusya'yı dost sayamayacağı, 1908 sonrası hükümetlerinin dış politikada İngiltere ve Almanya arasında tereddütler yaşamakla beraber, Rus yanlısı bir seçeneğin gündeme bile gelmediği Ömer Seyfettin'in meçhülü değildir. Anlaşıldığı kadarıyla, öykünün başındaki notta bizzat yazar tarafından da itiraf edildiği üzere, burada yine bir “mübalağa” devreye sokulmakta, ancak bu mübalağa artık devrime yönelik bir alaycılık ve aşağılamaya dönüşmektedir.

Kırmızı tuğlalar şeklinde sıralanmış feslerin üzerinden, vatandaşların kafasına basarak evine ulaşan Hürriyet Kahramanı, otuz senedir İstanbul'da yaşadığı hâlde bir kelime Türkçe öğrenememiş bir Çerkez hanımı olan annesi tarafından karşılanır. Ancak kadıncağız oğlunun “Ahmet” ismini inkâr ettiğini öğrenince fenalık geçirip bayılacaktır.

Türk müstahdemler onu ayıltmak için ellerini ayaklarını ovarlarken, “şuh Rum hizmetçi” Despina bir yandan saçlarını düzeltmekte, diğer yandan da mutfaktakilere hürriyetin ne demek olduğunu açıklamaktadır: “Sizin hanımlar da bizim gibi olacak artık! Hürriyet bu demek!”. Bu sözlere Bolulu aşçıbaşının Despina'ya verdiği tepki, birçok Anadolu şehrinde Meşrutiyet'in ilânını gayrimüslim komşularından öğrenen Türk köylülerin, anayasal rejim, eşitlik ve asrileşme programları karşısındaki tutumunun, yazarın bakış açısındaki özeti olarak okunabilir.

Öykünün izleyen kısmı yoğun bir sembolizmle yüklüdür. Halkın oluşturduğu kalabalık yüzünden evine giremeyen kahramanın, Despina'dan kendisine bir ip sarkıtmasını istemesi ve bu ipin üzerinde akrobasi becerilerini göstermeye çalışırken sürekli kayıp düşmesi üzerine

genç Rum kızının attığı kahkahalar, Meşrutiyet hükümetlerinin modernleşme çabaları karşısında azınlıkların takındığı alaycı tutumun göstergesi olarak okunabileceği gibi, Rumların “ipiyle” kuyuya inilmeyeceği gibi dama da çıkılmayacağı biçiminde bir metafor da olabilir. Benzer şekilde kahramanın gece yarısı kendine Ahmet yerine yeni bir isim ararken, Meşrutiyet’in üç ilkesi olan “hürriyet, müsavat ve uhuvvet”in baş harflerini bir kâğıda yazıp “humma” kelimesine ulaşması da Ömer Seyfettin’in zihninde Meşrutiyet’in nasıl kodlandığında yönelik bir göstergedir.

Sabaha kadar kendisi için gösterişli bir isim arayan Ahmet Bey, sonunda “Lugat-ı Osmaniye”de “aydınlatici” anlamına gelen Efruz’da karar kılar. Ertesi sabah bu ismi duyan halk adeta sevinçten çıldırır ve Meşrutiyet’in ilânındaki genel afa yapıldığı gibi hapishaneleri boşaltır. Efruz Bey o gün, her kavimden vatandaşın önünde, kendisinin Çerkez olduğunun iddia edildiğini, oysa kendisinin bir milliyeti olmadığını Kanun-ı Esasi örneği üzerinden izah ederken, Ömer Seyfettin de anayasa hakkındaki kanısını açığa vurur:

“- Vatandaşlar! İçinizden bazı cahiller bana Çerkez diyorlarmış! Hayır. Ben Çerkez değilim. Ben hiçbir milletten değilim. Ben Efruz Bey’im! Ben hürüm! Ben herkesle müsaviyim! Siz daha hürriyeti anlamamışsınız! Hürriyet demek Kanun-ı Esasi demektir! Kanun-ı Esasi “bila tefrik-i cins ü mezhep” demektir! “Bila tefrik-i cins ü mezhep” ne demektir? Biliyor musunuz? (...) Pekâlâ. Söyleyeyim. “Hiçbir cins, hiçbir mezhep yok!” demektir.” (Argunşah, 2007: IV, 82-83).

Yazarın, nutkun devamında Efruz Bey’in dilinden, özgür ve eşit olan kimselerin aynı zamanda kardeş olduklarını, kardeşliğin içinde milliyete ve dine yer olmadığını, tek makbul kimliğin “insanlık” olduğunu söyletmesi ilginçtir. Bu ifadeler, Ömer Seyfettin’in, tıpkı siyasal bir kurum olan devletin dininin olmaması anlamına gelen laikliği bireysel anlamdaki dinsizlikle özdeşleştiren yorumlarda olduğu gibi, toplumsal yurttaşlık ve ahlakî insanlık ideallerini de kişinin bireysel değerleri ve yüklemelerinden soyutlaması anlamına geldiğini sandığını gösterir. Entelektüel donanımına bakıldığında ise bu kavramlardan habersiz olmasının olanaksızlığı anlaşılacaktır. Öyleyse Efruz Bey’e söylenenler Meşrutiyet karikatürüne olumsuz yönde eklenmiş bir diğer mübalağa çizgisi olarak okunmalıdır.

Metnin sonunda, Efruz Bey’in “bütün insanlarca” çekilen arabasının, soydaşları olan Çerkezler tarafından “Kendi cinsini inkâr eden Çingeneden alçaktır” gibi bir ırkçı tepkiyle terk edilmesi ve İttihat ve Terakki Fırkası’nın üçüncü gün duruma el koyarak genç adamı tutuklatması, 1908’den itibaren her yıl daha da güçlenen etnik milliyetçiliğin siyasal

liberalizm karşısındaki zaferinin nihayet Jön Türkler tarafından da anlaşılmasına ilişkin bir sembol gibidir. Ömer Seyfettin öykülerinde iki siyasal çizginin kimlik politikaları arasındaki mutlak dikotomi ise "Türklüğün" resmi nitelik taşıyan "Osmanlı" unvanının karşıtı olarak konumlandırılması üzerinden işlenecektir.

## 2.2. OSMANLI VE TÜRK KODLARI: ANAYASAL VATANDAŞLIK KARŞISINDA ORGANİK MİLLİYETÇİLİK

Ömer Seyfettin'in ölümünden birkaç yıl sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ideolojisi, ana hatlarıyla "milliyetçilik" ve "medeniyetçilik" olarak tanımlanabilecek iki sütun üzerine oturmuştur (Safa, 1993: 99-100). Bu sütunlardan birincisi olan seküler milliyetçilik, toplumsal alanda ümmetçilik –ya da İslâmcılık- olarak ifade edilen değerler sisteminin karşıtı olarak konumlanırken; medeniyetçilik de siyasal ve kültürel alanda eski rejimle özdeşleşen sembollerin (saltanat, hilâfet, fes, Arap alfabesi vd.) karşıtı olarak tanımlanacaktır<sup>34</sup>.

En temel şekliyle, ulusçuluğun karşısında ümmetçilik ve cumhuriyetçiliğin karşısında saltanatçılık-hilâfetçilik dikotomisi üzerinden oluşturulan bu şablon, Tanzimat sonrasındaki düşünce akımlarına yabancı olan kimseler tarafından çoğu kez karşıt saflarda kalan İslâmcılık ve Osmanlılık akımları arasında bir yakınlık ya da bağlantı olduğu sanısını oluşturur. Oysa bu çalışmanın birinci bölümünde farklı örnekler üzerinden gösterilmeye çalışıldığı gibi İttihad-ı Anâsır ya da Osmanlılık olarak adlandırılan akımın, kendi tarihsel bağlamı içinde ne İslâmcılıkla ne de saltanatçılıkla ilgisi vardır.

Bu nedenle, öykülerinde sistematik olarak Türklüğü olumlu, Osmanlılığı olumsuz birer kod olarak kullanan Ömer Seyfettin'i Türk ulus-devletinin düşünsel öncüleri arasında göstermekte aceleci davranmamak gerekir. Çünkü bu metinler yakından incelendiğinde, yazar tarafından fesle, çarşafı, Arap alfabesiyle ve modern-öncesi cemaat değerleriyle tanımlanan bir "Türklük"; buna karşılık şapkayla, Lâtin harfleriyle, anayasal vatandaşlıkla, Fransız Devrimi'yle –hatta bir hikâyede doğrudan doğruya cumhuriyetçilikle- özdeşleştirilen bir "Osmanlılık" bulunacaktır. Buna paralel olarak aynı metinlerde, Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme sürecindeki öncüleri olarak kabul ettiği Namık Kemal ve Tefik Fikret gibi "Osmanlılık şairlerinin" de bütünüyle reddedildikleri görülmektedir.

<sup>34</sup> Modernist ve geleneksel milliyetçilik arasındaki fark için şu kaynağa başvurulabilir: Mardin, 2010: 9-12.

1912 sonbaharında başlayan Balkan Savaşı'na katılan ve sonraki yılın neredeyse tamamını Yunanlıların elinde tutsak olarak geçiren Ömer Seyfettin, Aralık 1913'te yurda-ama artık kaybedilmiş olan Selanik yerine İstanbul'a- dönüşünden itibaren, "10 Temmuz İnkılâbı" ve onun resmi ideolojisi olan "Osmanlılık" aleyhine en sert ve radikal hikâyelerini yayımlatmaya başlamıştır. Bu metinlerden ilki, 8 Ocak 1914'te Türk Yurdu Mecmuası sayfalarında yer alan "Hürriyet Bayrakları"dır (Argunşah, 2007: I, 290–299).

Yazarın kişisel anılarından izler taşıyan hikâye, bir zabıt (subay) olan anlatıcının 1910 yılının yazında Selanik'teki Demirhisar'dan Yukarı Cuma kazasına gelip eski bir otel odasında konakladığı gecenin sabahı başlar. Dışarıdan gelen davul ve zurna sesleriyle uyanan subayın içinden geçirdiği ilk düşünceler Ömer Seyfettin'in devrim hakkındaki görüşlerini bütün çıplaklığıyla ortaya koymaktadır: O gün kutlanan şey, "yalancı inkılâbımızın", bu kansız ve gerçekte anlamsız alkış tufanından ibaret olan "düzme Türk İnkılâbı'nın" yıldönümüdür.

Yatağından doğrulan subay, bu millî bayramın "hangi milletin bayramı" olduğunu düşünerek pencereye yaklaşır. Biraz ileride, "Yahudi"nin Kızılı Kahvesi'ndeki gramofon sanki yürüyüşten haberi varmış gibi bütün kuvvetiyle çalmakta, piyade alayındaki "fazla sarı bir bey"i de "Çingenerden ve sefillerden mürekkep bir sürü" izlemektedir.

Sıradan görünebilecek bu kısa tasvirde, on yıl kadar sonra Avrupa'da doğacak olan faşist ve Nasyonal Sosyalist ideolojilerde gözlemlenecek üç unsur bir arada bulunur: Yahudilerden tekil olarak "Yahudi" şeklinde bahsetmek –Fransız aşırı sağından alınmış görünmektedir-, Çingene aleyhtarlığı ve insanları morfolojik özellikleriyle – örneğin "fazla sarı" olmakla- yargılamak. Bu öğeler bir de askerî-otoriteryen bir ideoloji ve Hitler'in Weimar Cumhuriyeti karşıtlığını andıran bir Meşrutiyet karşıtlığıyla pekiştirildiğinde, faşizan bir öğretinin elde edilmesi için geriye yalnızca şiddet içeren bir eylem programı kalmaktadır.

Başkarakter Razlık'a<sup>35</sup> giderken karşılaştığı bir diğer subayın 10 Temmuz İnkılâbı'na gönülden bağlı olduğunu fark eder. Ömer Seyfettin, başkarakter, bu devrimin ve bayramın hangi millete ait olduğunu sordurduğunda subay ısrarla "Osmanlı Milleti'nin" yanıtını

---

<sup>35</sup> Bugünkü Razgrad.

vermekte; anlatıcı ise Ermeniler, Arnavutlar, Bulgarlar bağımsız birer “millet”ken bunların toplanmasıyla yeni bir millet elde etmeye çalışmanın elmalarla armutları toplayarak ayrı bir meyve elde etmeye çalışmak kadar abes olduğunu söylemektedir.

Kuşkusuz bu hayali subay, anayasal yurttaşlık yanlısı bir yazarın kaleminde, iki farklı kavramı “millet” kelimesiyle ifade etmenin günlük dildeki bir yetersizlikten kaynaklandığını; biri politik, diğeri kültürel nitelikteki bu kavramlardan birisine millet deniyorsa, diğesine ulus, kavim ya da başka bir ad verilebileceğini ileri sürebilirdi. Üstelik ulusal kimlikleri elma ya da armut gibi doğal kategorilerle eşleştirerek açıklamanın mümkün olmadığını, - Ziya Gökalp’ın şablonunda olduğu gibi- birinci unsur sosyolojinin konusuyken, diğelerinin biyolojinin alanına girdiğini belirtebilirdi (Ülken, 1979: 309).

Nitekim hikâye kelime ortaklığından kaynaklanan bu kavram karmaşasını tamamlayacak biçimde renk ortaklığından kaynaklanan bir nesne karmaşasıyla kapanır. Osmanlıcı subayın 10 Temmuz şerefine kırmızı bayraklar asmış bir Bulgar köyüne beraberce gidip bu köylülerin Osmanlılığa ne kadar bağlı olduklarını bizzat görmeyi teklif etmesi üzerine, uçurum gibi bir geçitten inerek aksi bir domuz çobanının evine ulaşan iki arkadaş, subayın al bayrak sandığı nesnelere zehir gibi acı kırmızı biber dizilerinden başka bir şey olmadığını anlayacaklardır.

Ömer Seyfettin, 1914’ün başında konu üzerine yazdığı bu ilk öyküyü Türkçü ve realist subayın hayalperest dostunu anlayışla teselli etmesiyle sonlandırır. Ancak izleyen birkaç ayda yayımlanacak metinlerinde İttihat-ı Anâsır savunucuları için artık daha ağır ve alaycı sıfatlar kullanacaktır.

Bunlardan “Tatlısu Frenkleri” başlıklı bir roman tasarısının ilk parçası olduğu tahmin edilen “Küçük Hikâye”<sup>36</sup>, muhalefetin tamamen susturulduğu ve ilk defa bütün milletvekillerinin İttihat ve Terakki Cemiyeti’nden çıktığı üçüncü dönem parlamento seçimlerinin hemen ardından 5 Mart – 9 Nisan 1914 tarihleri arasında Zekâ Mecmuası’nda tefrika edilmiştir (Argunşah, 2007: I, 307 – 323).

---

<sup>36</sup> Roman tasarısı ve ilgili parça için: Argunşah, 2007: 207’deki dipnot.

Yine birinci ağızdan kaleme alınan öyküdeki anlatıcı, kimliği ancak 1918’de yayımlanan ve aynı roman projesinin ikinci kısmını oluşturduğu anlaşılan “Ashab-ı Kehfimiz”de ortaya çıkacak olan Niyazi Bey’dir (Argunşah, 2007: III, 111 – 157).

“Küçük Hikâye”, bir mehtap sefasından dönen Niyazi Bey’in, yalısının penceresinden Boğaz’ı izleyerek, dünyadaki bütün insanların kendileri gibi iyi bir eğitim görmesi durumunda savaşların ve ayrılıkların yeryüzünden silineceğini düşlediği bir sahneyle başlar. Birçok aydının en azından bir tasarı olarak olumlu karşılayacağı bu manzara, Ömer Seyfettin’in kaleminde, denizin yüzeyinde sıçrayan küçük balıkların yutulmak üzere büyükler tarafından kovalandığı sahneyle dağılır. Bu metafor, onun “tabiata” ve “realiteye” dayandırdığı organik milliyetçiliğinin, savaşızsız bir dünyayı düşünmenin bile bir an için olsun mümkün olmadığına yönelik bir temsili gibidir.

Niyazi Bey, Hürriyet’in ilânından sonra imparatorluğun bütün unsurlarını tek bir siyasal ve toplumsal kimlik altında birleştirme amacıyla açılan “Osmanlı Kaynaşma Kulübü”nün kurucuları arasındadır. Kulübün başında bulunan kimseler, Ömer Seyfettin’in kuvvetli kalemi ve ince mizahıyla en küçük nüanslarına kadar tasvir ettiği, Tevfik Fikret’i simgeleyen Şair Sait Bey ve Rıza Tevfik’i (Bölükbaşı) temsil eden Eserullah Nâlık’tır<sup>37</sup>. Ayrıca isimleri tek tek sıralanıp, “Milliyetini, Türklüğünü en inkâr etmiş sîmalar” olarak tanıtılan üyeler de azınlıkların cemiyete gönül rahatlığıyla katılmalarının teminatları olmak üzere özellikle seçilmişlerdir.

Bu güvenle Niyazi Bey, ertesi sabah vapurdan iner inmez, cemiyete kazandırma umuduyla dostu Diyamandis Efendi’nin Beyoğlu’ndaki dairesine uğrar. Kendisinin evde olup olmadığı sorusunu bile anlamayacak kadar Türkçeden habersiz olan hizmetçi kız, önce “Deneksero Turkika”, aynı soru Rumca tekrar edildiğinde ise “Malista... Oriste...” demektedir. Anlatının içine Türkçe çevirileri verilmeden serpiştirilen bu gibi Rumca cümleler okuyucuya yüzyıllardır başkentte Türklerle bir arada yaşayan Rum cemaatinin bile Türklüğe ne kadar “yabancı” olduğunu tekrar tekrar hatırlatmak ister gibidir.

Niyazi Bey’in “Osmanlı Milleti”nin oluşturulmasına ilişkin “büyük ve insanî ideal”den söz açması (burada Osmanlıcılık’la insaniyet fikri yeniden özdeşleştirilir)

---

<sup>37</sup> İsmi anlamı, ironik biçimde, “Allahın Konuşan Eseri”dir.



Diyamandis tarafından “Zaten Osmanlı değil miyiz?” sorusuyla karşılık bulur. Niyazi Bey ise “Tanzimat dâhileri” tarafından kurgulanan Osmanlılığın henüz bir tohum hâlinde bulunduğunu, kendi emellerinin bu kitleyi “tıpkı Amerikalılar gibi ayırsız gayırsız bir millet yapmak” olduğunu söylemektedir.

Her hâlimden koyu bir Yunan milliyetçisi olduğu anlaşılan Diyamandis, Niyazi Bey’e altın tabakasından bir sigara ikram edip “Hakikaten büyük fikir” dedikten sonra sözü hemen Türkiye’de ne kadar Türkün bulunduğu konusuna getirir. İnançlı bir Meşrutiyetçi olan Niyazi Bey’in cevabı “Hürriyet Bayrakları”ndaki subayın bakış açısını andırır: “Ben milliyetperver değilim. Yalnız yirmi beş milyondan ziyade Osmanlı bulunduğunu biliyorum.”

Diyamandis kendini tutamayıp, “Öyleyse ben söyleyeyim” der ve bütün Osmanlı ülkesinde sadece bir milyon Türkün yaşadığını ileri sürer. Onun tezine göre İstanbul’un, Bursa’nın, Trakya’nın ve Karadeniz sahillerinin bütün ahalisi Müslümanlaşmış Rumlardan oluşmaktadır. Bunun kanıtı ise Aydınlıların kendilerine verdikleri “efe” unvanının Yunanca “efet” kelimesinden gelmesidir.

Ömer Seyfettin, Niyazi Bey tiplemesinde, muhatabının her görüşünü olduğu gibi benimsemeye hazır bir şaşkın entelektüel portresi çizmemiştir. Nitekim sözün buraya gelmesi üzerine o da “Bunlar bahsimizden hariç” diyecektir: Kulübün niyeti Rumların veya herhangi bir Osmanlı kavminin tarihini araştırmak değil, Tanzimat’ın temellerini attığı “necip hayali” (anayasal vatandaşlık) gerçekleştirmektir.

Buna karşılık Diyamandis’in durmadan, büyük bir rahatlık ve cesaretle, yeni bir millet inşa etmektense bütün Türkiye’yi Rumlaştırmaktan, Bizans İmparatorluğu’nu tesis etmekten söz etmesi, adeta Osmanlı unvanının bir avuç Türkün laf olsun diye milliyetlerinden kurtulmak için kullandıkları bir kod isim olduğunu düşündürmektedir. Ömer Seyfettin, Kanun-ı Esasi’de Osmanlı kimliğini bu kadar vurgulayan Meşrutiyetçilerin, diğer yandan aynı anayasayla Türkçeyi devletin tek resmi dili hâline getirdiklerini ve bunun azınlık milliyetçileri tarafından daima örtülü bir Türkleştirme siyaseti olarak görüldüğünü bildiği hâlde konu hakkındaki hemen hemen bütün hikâyelerinde bu ikinci yorum biçimine hiç kapı açmayacaktır.

Niyazi Bey, bir sonraki görüşmesini Arnavut asıllı Fraşarlı Nadir Bey'le yapar. Arap alfabesinin Türkçe'ye uyumsuzluğu gerekçesiyle Münif Paşa'dan beri zaman zaman gündeme gelen Lâtin alfabesini benimseme fikri, 1909'da Arnavutların bu alfabeği kabul etmeleri üzerine Türkler arasında da konuşılmaya başlanmıştır. Ancak Cumhuriyet'in ilânından sonra "Osmanlıca" ifadesinin Arap alfabesiyle özdeşleştirilmiş olması, 1914 tarihli metinde Türkçü bir yazarın Osmanlı Kaynaşma Kulübü'ne yönelik şu diyalogunu hayli ilgi çekici kılmaktadır:

"- (...) bu yeni ve kaynaşmış Osmanlı milleti yine bu harflerle (Arap harfleriyle) mi yazacak?  
- Mümkün mü?  
- O hâlde Lâtin harflerini kabul edeceksiniz.  
- Şüphe mi var? Hatta lisanı bile değiştireceğiz. Onun için bile projelerimiz var." (Argunşah, 2007: I, 312).

Bu hayali hikâyede Osmanlıcılarının benimsemeyi düşündükleri dil, kimi zaman Ermenice, kimi zaman İbranice, kimi zamansa Arapça, Farsça ve diğer dillerden sadece kelime değil aynı zaman da kaide alan bir yeni Osmanlıcadır. Latin alfabesini benimseyecek Türkiye Cumhuriyeti'nin ise bu tip politikalar bir yana, Türkçeyi önce sadeleştirmeye, sonra da özleştirmeye yöneldiği görülmektedir.

Ancak Efruz Bey serisinin "Bilgi Bucağı'nda" (Argunşah, 2007: IV, 193-224) adlı öyküsünde görüleceği üzer, Ömer Seyfettin için Türkçeyi "Dil Devrimi"nin belirli bir aşamasında yapıldığı gibi özleştirmeye çalışmak da en az Osmanlıca'yı yaşatma girişimi kadar gülünçtür. Bu tutumunun kuramsal dayanağı ise geçmiş eserleri anlamının güçleşmesi gibi bir kültürel muhafazakârlık ya da semantik ve estetik kaygıdan çok, dil konusundaki bu iki aşırı tutumun da "tabiata muhalif" (doğaya aykırı) olmasıdır.

Tekil olarak bu alandaki görüşü ne denli ılımlı ve makul olursa olsun, kendisini bir "mefkûreci" (idealist) olarak tanımlayan Ömer Seyfettin'in, siyaset ve kültür alanındaki hemen bütün ölçütlerini idea ya da kavram yerine bu şekilde maddeden ve doğadan çıkarması paradoksal olduğu kadar, yazarın ideolojik yönelimlerinin 19. yüzyıl sonundaki reaksiyoner Fransız sağ ve özellikle Charles Maurras ile olan benzerliğini vurgulaması bakımından dikkat çekicidir (Nolte, 1969: 182-184)

Bu doğa metaforu ve onun karşıtı olan yapaylığın kültürle (ve entelektüel bilgiyle) özdeşleştirilmesi, “Küçük Hikâye”de, Tevfik Fikret’i temsil eden Şair Sait’in yalısında yapılan kulüp toplantısında izlenebilir.

Toplantı günü Niyazi Bey’i kapıda Şair Sait’in, “Madam Sait” olarak anılan eşi karşılar. İçeride, isimlerinden hiç birinin Türk olmadığı anlaşılan (Nikefor Koştanof Efendi, Salih’ül-Ayni Efendi, Moiz Bori Efendi, Louis Durant Bey vd.) kulüp azaları ciddiyet içinde dizilmişlerdir. Derneğin gelecekteki başarıları hakkında yeni bir şiir yazmış olan kulüp reisi Şair Sait ise ortalarında bir peygamber, daha doğrusu bir "mabut" gibi durmaktadır. Niyazi Bey’in tanımıyla bir “musikî” olan yeni şiirinde, önce yılanların, çıyanların ve akreplerin egemenliğindeki karanlık bir gece tasvir edilir, ardından mutlaka sabahın doğacağı müjdelendir. Bu ifadeler kuşkusuz Tevfik Fikret’in “Sabah Olursa” ve “Doğan Güneşe” başlıklı ünlü manzumelerine yapılan birer göndermedir (Uzun, 1962: 98).

Yemek sırasında Doktor Eserullah Nâtik uzun bir açılış konuşması yapar. Başlangıçta, bütün ulusların silahlarını terk etmelerine “Osmanlı Milleti”nin öncülük etmesi gereğine ilişkin olan bu söylevde, sözü kendisinin morfoloji ile uğraşmasına, tambura çalmasına, âşıklık etmesine, dervişliğine ve yazmakta olduğu “altı yüz bin sayfalık” esere getirir. Bütün bunlar Rıza Tevfik’in en tanınmış nitelikleri olduğu gibi, bahsedilen eser de yarım bıraktığı ünlü *Kamus-ı Felsefesi* olmalıdır (Mermutlu, 2008: 154).

Arkasından sözü, Hürriyet ve İtilâf Fırkası’nın “Münevveran Takımı” olarak adlandırılan liberal kanadına mensup Lütfi Fikri Bey’i simgeleyen “Nutfi Zeki” karakteri alır. Aktörlük eğitimi aldığı için jestleri ve hitabetiyle ünlenmiş olan bu siyasetçi, hayatının uzunca bir kısmını Avrupa’da geçirmiş ve hukuk alanında uzmanlaşmıştır. Yeni Osmanlı milletinin yeni kanunlar benimsemesi gerektiğini ileri sürer. Buradan çıkarılan, öyküdeki Osmanlı Kaynaşma Kulübü’nün Cumhuriyet dönemindeki harf inkılabı gibi hukuk devriminin de fikrî öncüsü olarak konumlandırılmıştır.

Ancak bu mizahi anlatıda Nutfi Zeki, dünyadaki en mükemmel kanunların Avrupa devletlerinin değil “Afrika’daki zenci Liberya hükümetinin kanunları” olduğunu savunmaktadır. Ömer Seyfettin bu tasviriyle bir yandan Mecelle yerine çağdaş bir medeni kanunun benimsenmesi yönündeki teklifleri alaya alırken, diğer yandan da mizah ögesini

yasaları alınacak toplumun “zenci” olması üzerinden kurgulayarak tıpkı Hürriyet Bayrakları’nda “Çingene” imajında yansıttığı gibi yine ırkçılığın sınırlarında gezinir.

Toplantı dağılırken Şair Sait ve Eserullah Nâtk, Niyazi Bey’i bir köşeye çekerek, bir sonraki buluşmaya kadar bütün azaları ayrı ayrı ziyaret etmesini ve ilân edilecek kulüp programı için herkesi fikren hazırlamasını rica ederler. Görevden memnun olan Niyazi Bey’in ilk durağı, Balat’ta oturan Moiz Efendi olacaktır.

Tamamen alafranga döşenmiş olan ve içinde hizmetçilere kadar herkesin Fransızca konuştuğu evde Moiz’in eşi, Niyazi Bey’e derhal “Siyonizm hakkında ne düşündüğünü” sorar. Öykünün yazıldığı 1914 yılı itibariyle henüz Osmanlı sınırları içinde bulunan Filistin’de bir Yahudi devleti kurmayı ifade eden bu fikrin bir “kaynaşma kulübü” içinde dile getirilmesi garip olmakla beraber, anlatıda Niyazi Bey hiçbir yanıt veremeyecek kadar aciz olarak betimlenir.

Bunun üzerine Moiz’in eşi, “Türklerin en büyük filozofu” olan Doktor Eserullah Nâtk’ın bir konferansta “Ben de bizzat bir siyonistim” dediğini aktarır. Ayrıca kayıtsızlığından dolayı Niyazi Bey’e kızar ve “Adeta sizi bir Genç Türk zannedeceğim geliyor” der. Böylece 1914 itibariyle tamamen İttihat ve Terakki saflarına katılmış olan Ömer Seyfettin, bir yandan Rıza Tevfik’e atfedilen bir sözle muhaliflerin siyonizmle ilişkisini ima etmekte, diğer yandan Selanik’teki ilk devrim günlerinden beri İttihatçıları desteklediği bilinen Osmanlı Yahudilerini aslında en büyük düşmanlarının “Genç Türkler” olduğu izlenimini uyandırmaya çalışmaktadır.

Konuşma sırasında bir ara Niyazi Bey’in gözü duvardaki bir yağlıboya tabloya takılır. Önce çiftin aile büyüklerinden biri, sonra da Hazreti Musa’nın modernleştirilmiş bir resmi olduğunu düşündüğü bu zatın kim olduğunu sorar. Bunun üzerine karı koca ağızları açık kalarak, Osmanlı unvanı altında “insanlık” idealini gerçekleştirmeye çalışan birinin bu kişiyi tanımamasının çok ayıp olduğunu söylerler. Ancak Moiz, “son siyonist kongresinin büyük ve feylesof reisi” der demez Niyazi Bey bir hayret çığı atarak resmini o zamana dek hiç görmediği, ancak “eserlerini ezberleyecek kadar çok okuduğu” bu adamın Max Nordau<sup>38</sup> olduğunu anlayacak ve kendine karşı olan hayranlığından uzun uzadıya bahsedecektir. Hatta

---

<sup>38</sup> Max Nordau'nun, Ömer Seyfettin'in düşünsel gelişimi üzerinde etkili olan Baha Tevfik'in en çok atf yaptığı kişilerden biri olduğu bilinmektedir: Nordau, 2001: 8.

sonunda Moiz Efendi, Nordau'yu "Osmanlı milletinin cumhuriyetine reis-i cumhur yapmayı" teklif edecek cesareti bile bulmaktadır.

Ömer Seyfettin, öykünün kurgusu içinde, "Osmanlı" unvanı taşıyan bir kulüpte cumhuriyetten bahsetmenin mi, yoksa bir siyonistin cumhurbaşkanı olmasını önermenin mi cesaret gerektirdiğini açıkça belirtmemekle beraber, tıpkı Fransız monarşistlerinin yaptığı gibi bir cumhuriyet rejiminde "Yahudilerin bile" devlet başkanı olabileceği "tehdidi"ne dikkat çekmekte, diğer yandan Osmanlıcıları Fransa'daki "insanlık" idealini temsil edenlerin sosyalistlerin Türkiye'deki karşılığı olarak tanımlamaktadır.

Bu görüşlerin daha ayrıntılı olarak işlenmiş bir şekli ise 1918 yılında bir roman olarak basılan, ancak önsözünde 1913'te yazılmış olduğu belirtilen "Ashab-ı Kehfimiz"de gözlemlenebilir (Argunşah, 2007: 111-157).

Metin, aynı "Osmanlı Kaynaşma Kulübü" projesini bu kez Dikran Hayikyan adında bir Ermeni üyenin tuttuğu anı defteri üzerinden ele alır. Defterin ilk notu Hürriyet'in ilânından bir ay kadar sonra Moda'da yazılmıştır.

O gün Dikran Efendi, içinde tatlı bir sevinçle, komşuları olan Rupenyancının balkonundan "Hosegur, hosegur" diye öten papağanına bakarak evine girer. Yapacak bir iş ararken aklına Karabetyan Lisesi'ndeki coğrafya öğretmeni Bağdaseryan'ın günlük tutma öğüdü gelir ve kalemi eline alır. Ancak Anadolu'da geçen çocukluğuna dair ilk anıları şimdiki gibi keyifli değil, "kan lekeleri, kılıç gölgeleri ve Kızıl Sultan'ın emriyle kardeşlerini doğrayan Kürt cellâtları"yla doludur.

Ömer Seyfettin daha bu ilk satırlardan itibaren İstanbul'un göbeğindeki Moda semtinde yaşayan bir Ermeni'nin bile, komşusunun papağanının Ermenice ötmesinden, okuduğu lisenin ve öğretmenlerinin adına, hatta yakın tarihe olan bakış açısına kadar nasıl bütün yaşamının etnik ve dinsel cemaat değerleriyle örülmüş olduğunu göstermek istemektedir. Daha farklı bir bakış açısıyla, bir kaynaşma kulübüne katılan bir Ermeni, hiç olmazsa karma eğitim veren bir "Mekteb-i Osmanî"den mezun olmuş olarak tasvir edilebilir, günlük tutma gibi bir öğüdü bir Türk öğretmenden aldığı belirtilebilir ya da en azından papağana bir "Osmanlıca" kelime söyletilebilirdi.

Yine de günlüğün devamında, Hürriyet'in ilânından sonraki birkaç haftada yaşanan değişime, papazlarla hocaların birbirine sarılmasına, farklı dinden ve soydan vatandaşların kol kola girmesine, "doğan güneş" in bir arada alkışlanmasına kısaca değinilmektedir. Tabii bu arada "her şeyi siyah gözle gören bedbinler" sıfatıyla Ömer Seyfettin gibi düşünenlerin fikirlerine de yer verilir: Onlara göre bu yaşanan şey bir "sıtma"dır. Güneşin altında yeni bir şey yoktur. Her millet elmalarla armutlar gibi birbirinden ayrıdır. Aynı kanun altında ya da aynı vatan içinde yaşamak onları birleştirmez. Zaten öykünün devamı da tarihsel olarak doğrulanan bu hipotezlerin, ideolojik ve kuramsal yönden de meşrulaştırılmaları yönünde kurgulanmıştır.

Devrimden önce Anadolu'da bağımsız ya da özerk bir Ermeni devleti kurulmasını arzulayan Hayikyan, kısa zaman içinde Türklerin iyi niyetini sezerek Osmanlı vatandaşlığı fikrine ısınmaya başlar. Erzurum Milletvekili Ohannes Varteks'in meclise hitaben söylediği "Sizden ziyade Türküm ve Türk'ten ziyade Türk'üm" sözünü hatırlatırcasına günlüğüne "Osmanlıyım, Osmanlı kalacağım" cümlesini yazar ve eski "Ermeni ihtilâlcisi" kimliğine veda eder.

Günlüğün en ilginç parçalarından biri, Ömer Seyfettin'in yalnız tarih görüşüne değil, aynı zamanda genel siyasal ideolojisine ilişkin çok önemli ipuçları içeren "31 Mart" değerlendirmesidir. Hayikyan'ın kendisini bir gazeteci olarak tanıtır âsilerin yanı başında gözlemlediği isyan hakkında yaptığı ilk yorum, bu eylemin asla yeniliğe karşı "millî bir isyan" olmadığıdır. Alaylı askerler, sanki kendilerine Hıristiyanınız diyen varmış gibi Müslüman olduklarını söylemekte, bu arada "şapkalılara", özellikle ecnebilere büyük bir ihtiram göstermektedirler.

Sonunda Hareket Ordusu başkente girip Derviş Vahdetî ve arkadaşlarını ipe çekerken Hayikyan, isyanın elebaşlarını 1896'daki Osmanlı Bankası Baskını sırasında ölen Ermeni eylemcileriyle kıyaslar. Türkler -burada kastedilen şüphesiz Jön Türklerdir- bu programsız ve idealsiz ayaklanmaya bir tür karşı-devrim olarak "31 Mart İhtilâli" sıfatını yakıştırdıkları, Ermenilerin mükemmel bir planla hazırlanan ve tamamen millî nitelik taşıyan 1896 eylemine sadece "Ermeni Gürültüsü" diyerek gülüp geçmişlerdir. "O kadar fedakâr veren koca ihtilâl... Evet, bu memlekette buna âdeta bir 'gürültü' deniyordu." (Argunşah, 2007: III, 119-120)

Metnin ilk mesajı, İttihat ve Terakki'nin resmi görüşünün aksine, Ömer Seyfettin için 31 Mart'ın rejime ilişkin boyutunun -meşrutiyete karşı mutlakiyeti ya da inkılâba karşı irticayı temsil etmesinin- neredeyse hiç bir önemi olmamasıdır. Hatta mevcut haliyle Hürriyet'i bir tür "sıtma" olarak gördüğünü bildiğimiz yazar, böyle bir hastalığa karşı Türklerden bir tepki gelmesini doğal karşılayacak gibidir. Ancak sorun bu tepkinin, tıpkı devrimin kendisi gibi "millî" nitelikten yoksun olmasıdır.

Burada Ömer Seyfettin bir adım daha atarak 31 Mart'ın gayrı-milliliğinin bir kanıtını da isyancıların "yabancı"lıkla özdeşleştirilen şapkalılara dokunmamasında bulur. Böylece milliliğin sembolik karşısının "Türk değil Müslümanım" diyen Hamdi Çavuş'lar<sup>39</sup> yerine, Avrupalılar gibi şapka takan Abdullah Cevdet ve batıcı aydınlar olarak konumlandırılmasının zemini hazırlanmıştır.

Nitekim günlüğün bir sonraki parçası, Dikran Efendi'nin "Küçük Hikâye"den tanıdığımız -ve bir tür Abdullah Cevdet olarak görülebilecek- Niyazi Bey'le tanışmasını konu alır. Gayet şık ve nazik olarak resmedilen Niyazi Bey "başında fes olmasa" bir Avrupalı'dan ayırt edilemeyecek kadar moderndir. Ancak bu tanımda dikkat edilmesi gereken yön, Cumhuriyet'i kuran kadroların fesi benzer gerekçelerle kaldırmış olmalarına karşılık, Ömer Seyfettin'in sembolik sisteminde fesin bir Osmanlıcı'nın sahip olduğu tek "Türk" unsur olarak kodlanmasıdır.

Hayikyan, Niyazi Bey'e, İttihat ve Terakki'nin pantürkist ve panislamist emellerine ilişkin bazı kuşkuvarı olduğundan söz eder. Hükümet partisinden olmamakla beraber muhalefeti de desteklemeyen Niyazi Bey, bu iddialar karşısında İttihatçıları savunur: Avrupalıların Genç Türklerin programında bu tür yönelimler aramaları, kişinin kişiyi kendi gibi bilmesinden kaynaklanmaktadır. Avrupa'da her şey milliyet rengine boyanır, hatta Almanya'da "sosyalizm bile" millîdir. Buna karşılık Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat'tan itibaren Türk kelimesi tarihlerden ve edebiyattan çıkarılmış, Türkiye tabiri coğrafyadan silinmiştir. Bunun mantığını anlamak için "Tanzimat'ın insanîyetçi zihniyeti"ni araştırmak gerekir. "Tanzimatta tarih, kin, garez, milliyet yoktur." Dolayısıyla aynı modernleşme

---

<sup>39</sup> Şevket Süreyya Aydemir, I. Dünya Savaşı yıllarında silah altına alınan birçok Anadolu köylüsünün de benzer bir anlayışla "Türk müsünüz?" sorusuna "Estağfurullah!" cevabını verdiklerini belirtmektedir: Aydemir, 1995: 104.

programının yeni bir halkası olan İttihat ve Terakki'nin içine de Türkçülük ve İslâmcılık gibi hareketler sızamayacaktır.

Almanya'da sosyalizmin bile millî olması ifadesi, akla önce Nasyonal Sosyalizm'e ilişkin çağrışımlar getirmekle beraber, öykünün yazıldığı 1914 yılında bu tamlamanın ileride Hitler'in yükleyeceği anlamda kullanılmadığı hatırlanmalıdır. Yine de bu cümlenin Ömer Seyfettin'in düşünsel kaynaklarının aydınlatılmasında kritik bir önemi vardır. Zira 1908-1914 yılları arasında Fransız solunu kozmopolitlikle suçlarken, "baş düşman" olan Almanya'da sosyal demokratların bile "sadık ve millî" bir nitelik taşıdığını ileri süren yayın kuruluşu *Action Française*'dir (Nolte, 1969: 104-105).<sup>40</sup>

Metnin ikinci önemli mesajı, siyasal yurttaşlık anlamındaki Osmanlıcılığın, yalnızca Fransız Devrimi'nin takipçisi olan İkinci Meşrutiyet rejimi üzerinden değil, Tanzimat'a kadar uzanan kökleri üzerinden de "insanîyetçilik"le özdeşleştirilmesidir. Nitekim yazara göre Tanzimat'ın eksik olan yönü yalnızca tarih ve milliyet değil, aynı zamanda bunları tamamlayıcı olan "kin ve garez"dir.

Bu görüş, bir yandan şiddet ve savaşı insan doğasının değişmez bir unsuru olarak gören faşizmin Ömer Seyfettin'in ideolojisindeki kökenlerini ortaya koyarken, diğer yandan Tanzimat ve Meşrutiyet'i siyasal devrimi başarmış ama sosyal devrimi ("içtimai inkılâp") başaramamış birer eksik modernleşme girişimi olarak değerlendiren Gökâlçî ve Atatürkçü milliyetçilik yorumlarının bu çizgiden farkını belirtmektedir (Parla, 1989: 123).

Üçüncü bir çarpıcı unsur ise Tanzimat yönetiminin Türk ve Türkiye tabirlerini resmi evraklardan ya da ders kitaplarından kaldırdıklarına yönelik iddiadır. Ancak gerçekte Tanzimatçılar Osmanlı kimliğini Türk ya da Türkiye tabirlerinin değil, yüzyıllardan beri Romalılık anlamında kullanılan "Devlet-i Rûmiye", "İklim-i Rûm", "Diyar-ı Rûm" gibi tamlamalarda ifade bulan "Rûm" unvanının yerine kullanıma sokmuşlardır (Özbaran, 2004). Üstelik Ömer Seyfettin'in iddiasının tam karşıtı olarak, Türk, Türkiye ve Türkistan

---

<sup>40</sup> İronik şekilde, on yıl sonrasında Hitler de, diğer ulusların tamamı savaş yanlısıyken yalnızca Alman halkının "doğaya ve akla aykırı" olan evrensel barış yalanlarına inandığını ileri sürecektir: "...dünyada barışçı fikrin üstün gelmesini samimi olarak isteyen kimse, dünyanın Almanlar tarafından fethedilmesi için her şeyi yapmalıdır. Aksi takdirde, dünyadaki son barışseverin, son Alman ile ölmesi mukadderdir. Çünkü yeryüzünün diğer insanları, tabiata ve akla ters düşen bu saçmalığın tuzağına maalesef milletimizin yaptığı gibi kendilerini kaptırmamışlardır." (Hitler, 1989: 288).



terimlerinin siyasal ve toplumsal alanlarda kullanıma girmeleri de ilk kez Tanzimat döneminde gerçekleşmiştir (Ortaylı, 1995: 62; Mardin, 1998: 42-43).

Buna rağmen, yüksek bir genel kültüre ve kapsamlı bir tarih bilgisine sahip bulunan Ömer Seyfettin'in hem Tanzimat hem de Meşrutiyet hakkında bu tip iddialarda bulunması, milliyetçiliği ancak bir devrim ve modernlik aleyhtarlığı içinde konumlandırması ve organik cemaat değerlerinden türetmek istemesiyle açıklanabilir.

Kişisel yaşam tarzı, içinde bulunduğu çevre ya da hikâyelerinde kullandığı dekor ve imgeler göz önüne alındığında bu yorumun fazla radikal olduğu düşündürebilir. Ancak Ömer Seyfettin'in temsilcisi olduğu reaksiyoner milliyetçilik akımı; doğallık, yerellik ve gelenekselliğe yaptığı vurguyla yalnızca sosyalizm ve enternasyonalizmin aleyhinde olmakla kalmamış, aynı zamanda, başta Fransız Devrimi olmak üzere modernist ve rasyonalist nitelikteki siyasal milliyetçilik akımlarının da karşısında olmuştur.

Bunun bir işaretini, Dikran Hayikyan'ın Osmanlı Kaynaşma Kulübü'nün programının "çocukça" olduğunu ilk kez fark etmesinin ardından, II. Meşrutiyet'in Osmanlılık fikriyle Fransız Devrimi'nin insanlık anlayışını kıyasladığı şu satırlardan izlemek mümkündür:

"Bu adamlar yalnız mantıklarıyla iş yapmak istiyorlar. Bilmiyorlar ki tarihte, içtimaiyatta mantık iş görmez. Tıpkı Fransız inkılâpçıları gibi düşünüyorlar. Onlar da mantıkla birşey yapıyoruz zannetmişler, dinlerini, tarihlerini, hatta senelerinin isimlerini bile değiştirmişlerdi. Çok sürmedi, mantıkları da, kendileri de perişan oldular. Onların gayesi 'insaniyet' idi. 'Osmanlı Kaynaşma Kulübü'nün azalarındaki ideal de aşağı yukarı 'insaniyet' fikri..." (Argunşah, 2007: III, 134).

Aynı görüşün, politik ulus nosyonunu da içeren daha sosyolojik bir açılımı ise Niyazi Bey ve Şair Sait'e ait kulüp programını özetlerken kullandığı şu ifadelerde görülebilir:

"Osmanlılık içinde ayrı ayrı cemaatler var. Bu cemaatler fertlerin arzularını yutarak kavmi iradeler doğurmuş. Osmanlılığı kaynaştırmak için fertleri cemaatlerinden ayırmak lazım. Fert cemaatinden ayrılır, yani iradesiz kalırsa o vakit ona yalnız 'arzu'su hakem olur? Fert menfaatinden başka birşey düşünmez. Böyle yalnız kendi arzuları, yalnız kendi menfaatleriyle yaşayan fertler iktisat bağlarıyla toplanır. Osmanlılığı teşkil ederler. Onun için ilk hücum olunacak noktalar cemaat müessesesinin direkleri olan milliyet, din, ahlâktır. Bu direkler yıkılınca fertler kendi arzularıyla karşı karşıya kalacaklar..." (Argunşah, 2007: III, 133).

Burada kurulan dikotomiler liberal, hatta modern bir muhafazakâr milliyetçiliğin değil, karşı-devrimciliğin temel dünya görüşünü yansıtmaktadır. Cemiyete karşı cemaat kimliği; bireyin arzu ve menfaatle, cemaatin irade ve fedakârlıkla özdeşleştirilmesi, ekonomik bağlara karşı din-kan bağı ve nihayet evrensel içeriğinden yalıtılarak, köy ya da mahalle değerleriyle özdeşleştirilmiş bir ahlâk savunusu.

Ömer Seyfettin, Ziya Gökalp'in benimsediği Durkheim ekolünü izleyen bir yazar olsaydı, belki yine metodolojik ve politik yönden birey karşısında topluma öncelikli bir yer tanıyacak, fakat organik dayanışmayı temsil eden modern bir milletin ancak mekanik dayanışmayı temsil eden cemaat yapısının çözülmesiyle ortaya çıkabileceğini kabul edecekti. Üstelik bu tür bir milliyetçilik, bir çarkın dişlileri gibi birbirlerine benzeyerek değil, bir organizmanın uzuvları gibi birbirinden farklılaşarak dayanışma kuran bir toplum (ya da ulus) modeline işaret ederek siyasal liberalizmi kategorik olarak dışlamak zorunda kalmayacaktı (Durkheim, 2006: 267-270; Cladis, 1989: 275-277).

Yine Ziya Gökalp'in yararlandığı bir başka düşünür olan Henri Bergson'un (Ülken, 1979: 306; Beysanlioğlu, 1980: 245) toplum felsefesini tanımak Ömer Seyfettin'e, bireyselliğin yalnızca arzu ve menfaatle özdeşleştirilen biyolojik ve ekonomik unsurlara indirgenemeyeceğini, aksine bireysel alanın aynı zamanda psişik (ruhsal-manevi) alanı da kapsadığını gösterebilirdi (Bergson, 1986: 85-88). Ve kuşkusuz böyle bir donanım yazara bencillik ve çıkarıcılığın birey kavramıyla ontolojik bir ilişkisi olmadığını, ayrıca ahlakî kahramanlık ve fedakârlığın yalnız toplum için değil, tam aksine -Zola'nın Dreyfus Davası'ndaki tutumunda olduğu gibi- çoğu kez topluma karşı bireyi savunmak için gerçekleştirilebileceğini sezdirebilirdi

Ancak kutsallığı bütünüyle millete, milleti ise modern-öncesi cemaat yapısı ve değerlerine indirgemiş olan Ömer Seyfettin'in Osmanlı Kaynaşma Kulübü için kurguladığı son, Halil Berktaş'ın 1945'teki Tan Matbaası Baskını ve 1955'teki 6-7 Eylül Olayları'nın senaryosu olarak değerlendirdiği (Berktaş, 2010: 83); "Türk Yurdu, Türk Ocağı, Türk Gücü, Altın Ordu, Yeni Turan, Türk Birliği" gibi cemiyet ve dernekler tarafından yapılan bir kuşatma olacaktır. Gerçi gösteri sahnesinde açıkça bir şiddet eylemi tasvir edilmemekte, ancak binlerce kişinin bir ağızdan "Lânet milliyetini, tarihini, mazisini, ecdadını inkâr edenlere!.." şeklinde slogan attıkları bir ortamda başka türlü bir sonucun çıkmayacağı da sezdirilmektedir.

Hikâyeye ilişkin bir diğer çarpıcı yön de Osmanlı Kaynaşma Kulübü'nün çıkaracağı gazete için, aslında Tevfik Fikret'e ait olan, ancak bir özdeyişinde yaptığı alıntıyla sonradan Atatürk'le özdeşleşen "Fikr-i Hür" ve "Vicdan-ı Hür" gibi adlar düşünülmesidir<sup>41</sup>. Bununla beraber, sonunda benimsenen isim "İnsanlık" olmuştur. İlginçtir ki aynı dönemde Fransa'da reaksiyoner milliyetçiliğin hedef tahtası olan sosyalist gazete de aynı adı (*L'Humanite*) taşımaktadır ve başyazarı Jean Jaures 1914 yazında şovenler tarafından öldürülmüştür.

Eğer öykünün yazım süreci Ömer Seyfettin'in belirttiğinden bir yıl sonrasına sarkmışsa<sup>42</sup>, sondaki protesto sahnesinin Fransız aşırı sağının şiddet eylemleri örnek gösterilerek kozmopolit Osmanlı entelektüellerine yöneltilmiş bir örtülü tehdit olduğu bile düşünülebilir. Bu ise Ömer Seyfettin'in düşünce sisteminde, geri kalan öğeleri zaten hazır bulunan bir faşist programın, toplumsal şiddet öğesini de içererek bütünüyle temsil edilmekte olduğu anlamına gelecektir.

Ashab-ı Kehfimiz, birkaç yıl içinde imparatorluğun dağılmış ve yerini ulus devletlere bırakmış olacağına yönelik bir öngörüye işaret eden "29 Kanunuevvel 1925" tarihli bir son bölümle kapanır. Kulübün feshinden hemen sonra Hayganoş adında milliyetçi bir Ermeni kızıyla evlenmiş olan Dikran Hayikyan, milliyet aşkına kadın aşkıdan geçerek ulaşmıştır. Hatıra defterinin sonunda, aslında cinsel sevgi ile ulusal sevgi arasında hiç bir fark olmadığı, birincinin insanı "aile" kurumuna götürürken, ikincinin de "cemaat ve umumi vicdan" iradesine götürdüğünü ileri sürülür. Hayikyan'ın kaleminden çıkmakla beraber, bütünüyle Ömer Seyfettin'in görüşünü yansıtan bu düşünceler, hiçbir yanlış anlaşılmaya yer açmayacak şekilde detaylandırılır. Bu bakış açısıyla "aşksız aile" olmadığı gibi, "kinsiz, taassupsuz bir milliyet" in olması da mümkün değildir.

Böylece Ömer Seyfettin'in II. Meşrutiyet'in anayasal yurttaşlık politikasında bulduğu eksiklerin, kültür ve inanç perdesi altına saklanan "kin ve taassup" nosyonları olduğu bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Benimsediği basitleştirilmiş ve çarpıtılmış pozitivizm yorumuyla zaten insanda biyolojik ve sosyolojik alanların dışında kalan bir etik ve ideal alanın varlığını

---

<sup>41</sup> Tevfik Fikret'in Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti üzerindeki düşünsel etkisi için: Arıkan, 1998: 119-140.

<sup>42</sup> Halil Berktaş, "Ashab-ı Kehfimiz" in, İttihatçıların Ermeni tehciri ve kırımını gerekçesiyle yargılanmaya başlandıkları Mütareke döneminde yazıldığını ileri sürmektedir: Berktaş, 2010: 81.

reddeden yazarın, aile kurumunu cinsel ihtiyaca indirgerken, milleti de cemaat iradesinden ibaret görmesi kendi içinde tutarsız değildir.

Ancak bu durum, yazarın Tanzimat ve Meşrutiyet'i, toplumdaki geleneksel aidiyet bağlarını çözerek bireyleri uzvî (organik) gereksinimlerine indirgemeleri gerekçesiyle suçlamasına karşın, aslında tam da kendi benimsediği milliyetçilik fraksiyonunun uzvî bir karakter taşıdığını ortaya koymaktadır.

### **2.3. "İNSANİYET VEBASI" YA DA "HARP HAYATTIR": ANTI-LİBERALİZMDEN ANTI-HÜMANİZME**

İlk iki bölümde, İkinci Meşrutiyet'in Fransız Devrimi'nden esinlenerek benimsediği siyasal özgürlük (hürriyet) ve toplumsal eşitlik (müsavat) ilkelerinin, Ömer Seyfettin öykülerinde mefkûrecilik ve milliyetçilik adına nasıl toptancı bir şekilde reddedildiklerini gördük. Bu bölümde ise devrimin diğer ilkesi olan kardeşlik (uhuvvet)'in yazar tarafından insan doğasının temel ve değişmez unsurları olarak görülen savaş, rekabet ve şiddet güdülleri gerekçe gösterilerek nasıl eleştirildiği ve yadsındığı incelenecektir.

Ömer Seyfettin'in bu yöndeki ilk öyküsü, "Vatan! Yalnız Vatan..." başlıklı broşürün basılmasından hemen sonra, 17 Eylül 1911'de *Genç Kalemler* mecmuasında yayımlanan "Bomba"dır (Argunşah, 2007: 1999-218).

Anlatı, Makedonya'da yaşayan genç bir Bulgar çiftin, II. Meşrutiyet'in ilânını izleyen ilk kış mevsiminde, evlerinde geçirdikleri bir gecenin tasviriyle açılır. Eski bir komitacı olan yirmi beş yaşlarındaki Boris, "Genç Türkler"ın hürriyet getiren devriminden sonra dağdan inerek silahını teslim etmiş, köyde babası İstoyan'ın yanında geçirdiği günlerde kendisi gibi sosyalist olan "daskaliçe" (öğretmen) Magda ile tanışarak evlenmiştir.

O gece, karnında üç ay sonra doğacak çocuğunu taşıyan Magda ocağın karşısında çorabını örmekte, Boris ise mandolinle "sosyalist marşı"ını çalmaktadır. Bir ara, dışarıdan gelen rüzgâr uğultuları ve ocak ateşiyle iyice kasvetle dolan havayı dağıtıp bir sohbet konusu açmak için karısına "Acaba sosyalistlerin hayali ne vakit hakikat olacak?" diye sorar. Magda

başını sallayıp gülümser ve “Hiç, hiç, hiçbir vakit...” yanıtını verir: Onların hayali her zaman hayal olarak kalacak, yine insanlar kötülerin elinde esir olacak, çalışmanın faziletini birçok adamlar inkâr edecektir.

Boris mandolinini kucağından bırakıp ayaklarını uzatarak, “Evet ben de bu hayalin hakikat olacağına kail değilim” der: “Lakin bu hayaldeki insanlık fikrine meftunum! Düşün. Muharebeler kalkacak. Cinayetler olmayacak. Hain politika unutulacak, herkes kardeş gibi... çalışacaklar ve mesut olacaklar...”

Görüldüğü gibi Ömer Seyfettin’in Boris tiplmesinde çizdiği sosyalist imajı, insaniyetçilik (hümanizm) ve savaş aleyhtarlığı (pasifizm) gibi fikirlerle, birkaç yıl sonra Efruz Bey, Niyazi Bey ve Dikran Hayikyan’da hicvedeceği Osmanlıcı aydın tiplemesinin hemen hemen aynısıdır. Ancak diğerlerinden daha erken bir tarihte yazılan bu öyküde, ilgili görüşlerin, başta “milliyetsizlik” olmak üzere, korkaklık ve hayatın gerçeklerine aykırılıkla özdeşleştirilmeleri farklı bir yoldan kurgulanacaktır.

Gecenin izleyen saatlerinde Boris Magda’ya, ertesi günden itibaren bütün tasalarının biteceği ve milliyet boğazlaşmalarından başka hiçbir şeyin olmadığı bu kanlı Makedonya’yı terk ederek Amerika’ya gidecekleri müjdesini verir. Genç kadın sevinçten deliye döner, ancak eşine bu planını neden daha önce kendisine açmadığını sorar. Boris karısının korkmaması için haberi son geceye dek saklamak zorunda kalmıştır, çünkü kararı almasına sebep olan şey, iki ay önce civardaki Bulgar İhtilâl Komitesi’nden aldığı bir tehdit mektubudur.

Anlaşıldığı kadarıyla Jön Türk Devrimi’nden sonra da bölgeyi Bulgaristan’a katma mücadelesine devam etmekte olan milliyetçi bir çete tarafından yazılmış olan mektup, “Ey dinsiz Boris!” hitabıyla başlamaktadır: “Vaktiyle dağlardan neşretmek istediğin sosyalistliği burada öğretmeye başladın. Hainsin! Vatanımızın düşmanısın! Bil ki o hain kafanı balta ile vücudundan koparacak, sana uyanların, seni sevenlerin eline vereceğiz.”

İlk bakışta Ömer Seyfettin’in, Türklere karşı mücadeleyi bırakmış bulunan barışçı ve insancıl Boris’i olumlu, bu sert ve saldırgan tehditnameyi yazan ayrılıkçı Bulgar çetelerini ise olumsuz yönde resmettiği düşünülebilir. Ancak konumlandırma ideolojik düzlemde yapıldığında, kendini ve karısını kurtarmak için ulusal davasını terk ederek Amerika’ya kaçmayı düşünen Boris’in “Ashab-ı Kehfimiz”deki karakterleri andıran bir hain, onu tehdit

eden çetelerin ise Osmanlı Kaynaşma Kulübü'nü basan Türkçüler gibi eşyanın tabiatına uygun davranan birer tutarlı milliyetçi olarak çizildiği ortaya çıkacaktır.

Ne var ki beş yıl sonra kaleme alınacak olan “Ashab-ı Kehfimiz”in Türkçüleri, kozmopolit insaniyetçileri sadece nümayişler ve toplu sloganlarla ürkütürlerken, “Bomba”nın milliyetçi Bulgar komitacıları Boris’e çok daha kanlı ve vahşi bir ceza vereceklerdir.

Gece yarısı çiftin kapısı, komşuları Melina tarafından çalınır. Bir grup silahlı adam kadının evine girmiş şarap içmekte ve hemen Baba İstoyan’ı çağırmasa hepsini kesip evlerini ateşe vereceklerini söyleyerek tehdit etmektedirler. Boris çetelerin kendisinin kaçacağını anlayarak baskın yaptıklarını anlar, kalpağını başına alarak evden çıkar. Bu arada Magda’nın gözyaşları içinde kocasına revolverini almasını öğütlemesine karşılık, Boris’in “Muharebeye değil konuşmaya gidiyorum” demesi, barışçı ve insaniyetçi fikirlerin insanları (ve ulusları) hayatın realiteleri karşısında nasıl silahsız ve güçsüz bıraktıklarının bir göstergesi olarak eklenmiş bir öge gibidir.

Bir sonraki sahnede Boris ortada yoktur, Magda ise kayınpederi İstoyan ile ocağın karşısında oturmuş, dehşet içinde eşinin dönmesini beklemektedir. Neden sonra kapı çalınır, ancak gelenler çete mensuplarıdır. Reisleri olan Kaptan Raçof, Baba İstoyan’a Boris’le anlaştıklarını, bütün paralarının kendilerine verilmesi şartıyla oğlunun serbest bırakılacağını söyler. İhtiyar bir süre tereddütte kalmakla birlikte, tehdidin ciddiyetini anlayarak, kendisini evsiz barksız bırakacak olan parayı getirip komitacılara teslim eder.

Anlatının bundan sonraki bölümü, Ömer Seyfettin öykülerinde insan doğasının önlenemez ve değiştirilemez bir unsur olarak kodlanan “itisaf” (zulmetme) arzusuna odaklanır. Komitacılar anlaşmayı kutlamak için şarap ve meze isterler. Ancak Magda’nın getirdiği bir testi şarap ile tabaktaki biber ve turşuyu gören Raçof, kendilerine “canlı meze”nin lâzım olduğunu söyler ve genç kadını öpmek için üzerine atılır. Magda çırpınırken Raçof çirkin ve kuduz sesiyle bağırılmaktadır: “Sen sosyalist değil misin? Sosyalistler her şeyde iştirak isterler. Ben de senin yanaklarına Boris’le müşterekim!...”

Aslında Ömer Seyfettin’in kurgusunda Magda’nın cezalandırılma nedeni sosyalistliği değil, sadece zayıf ve çaresiz olmasıdır. Anlatıdaki bütün detaylar bu mutlak acizliğin gösterilmesine odaklanır. Magda, Raçof’tan sonra “cansız bir yumak gibi” diğer iki çetecinin

kucağına atılır. Adamlardan biri hamile kadının yanağını ısırarak kanatır. Komitacılar onun bu kan içindeki ağlayışından adeta haz almaktadırlar. Sonunda “Boris’in gelmesini istiyorsan bizim için oyna” diyerek, zavallı kadına kayınpederinin acı dolu bakışları arasında bir polka dansı yaptırırlar.

Şafak sökerken Magda’ya ve Baba İstoyan’a aldıkları sekiz yüz lira için teşekkür eden komitacılar, anlaşma gereğince Boris’i serbest bırakmak vaadiyle evden ayrılırlar. Ancak gitmeden önce siyah pakete sarılı bir kutu göstererek, şayet kendilerine direnmiş olsaydılar bu bombayı patlatarak ikisini birden havaya uçurmaya kararlı olduklarını söylerler. Gözden uzaklaşırken içlerinden birinin, “Hey Magda, dikkat et, bomban patlayacak!” diye haykırması üzerine can havliyle odaya koşan genç kadının paketi açtığı anda karşısında bulduğu şey, Boris’in kanlar içindeki kesilmiş kafasıdır.

Ömer Seyfettin’in hikâyenin başından sonuna kadar bütün bu kurgu yetkinliği ve anlatım gücü içinde yapmış olduğu, kötülüğü mutlak anlamda kuvvetle, iyiliği (ya da iyi niyeti) ise yine mutlak anlamda yenilgi ve zavallılıkla özdeşleştirmektir. Gelecekte de vahşet düzeyini arttırarak benzerlerini yazacağı bu gibi öykülerde yazar, ne iyiliği temsil eden bir karakterin okuyucuya psikolojik rahatlama sağlayacak bir haklı zafer kazanmasına izin verecek, ne de bir kötü tipten duydığı vicdan azabıyla iyilerin safına katılması temasını işleyecektir<sup>43</sup>.

Bu kurguyu oluşturan kuramsal arka plan ise, yazarın idealist düşünürlerde olduğu gibi bir metafizik ya da kültürel alanı da, dinlerde ve pek çok ideolojide görülen bir normatif etik alanı da tanımayan Sosyal Darwinist bir epistemolojiye dayanmasıdır. Böyle bir epistemolojinin gerçeklik olarak sunduğu tek alan doğa, doğada bulunduğu tek yasa da savaş ve rekabet olduğu için, edebî düzlemde temsil edilebileceği akımlar realizm ve natüralizm olmakta, bu tür bir “gerçekçiliğin” sınırları içinde verilebilecek temel ders ise hemen her zaman olgunun değer, gücün ise hak karşısındaki üstünlüğü öğretisi içine boğulup kalmaktadır.

Ancak Sosyal-Darwinizm’in, yine doğada temellendirilmiş bir radikal milliyetçilik yorumuyla sentezlenmesi, ileride Nasyonal Sosyalizme de propaganda malzemesini

---

<sup>43</sup> Emin Alper, yazarın bu tutumunu, okuyucuya bir "katharsis" yaşayabileceği tek alan olarak er meydanını bırakmak istemesiyle açıklamaktadır: Alper, 2001: 188.

sağlayacak epik ve romantik bir anlatım tarzına olanak sağlamıştır. Ömer Seyfettin'in "Bomba"dan sonra yayımlanan ilk hikâyesi olan "Primo Türk Çocuğu"nda izleri görülen tarz ve üslup da budur.

18 Aralık 1911'de yine *Genç Kalemler* mecmuasında yayımlanmış olan öykü, gerek üslubu, gerekse işlenişi bakımından "Vatan! Yalnız Vatan..." broşürünün devamı ve tamamlayıcısı gibidir (Argunşah, 2007: I, 219 – 245).

Ziya Gökalp'in "Vatan ne Türkiye'dir Türklere, ne Türkistan; Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan" dizeleriyle başlayan metin, Trablusgarp'ın İtalyanlar tarafından işgal edilmesinin ardından, Selanik'te yaşamakta olan bir Türk-İtalyan çiftin boşanmasını ve tek oğulları olan Primo'nun İtalyanlığı değil Türklüğü seçmesini konu alır. Ancak öyküyü ilginç kılan yön, bu genel temadan çok; anne karşısında babanın, Avrupa karşısında Türklüğün ve özellikle insaniyetçilik karşısında milliyetçiliğin konumlandırılma biçimidir.

Hikâyenin ilk sahnesi, 18. yüzyıl'dan beri toplumsal yapısı ve yaşam tarzıyla Osmanlı modernleşmesinin sembol şehri kabul edilen, ayrıca 1908 Devrimi'ndeki öncü rolüyle "Kâbe-i Hürriyet" adını alan ve siyasal modernliğin de merkezi hâline gelen Selanik'in Trablusgarp'ın işgal edildiği günün gecesindeki görünümünü sunar. Olimpos Palas, Cafe Kristal, Splantit Otel ve diğer gazinoların ışıkları kapanmıştır. Katolik kilisesinin saat üçü vuran "hâkim ve müstevlî" çan sesleri, "iktisat ve menfaat rüyaları gören" Yahudi mahallelerinin üzerinden geçerek yukarı taraftaki "mert ve sessiz Türk mahalleleri"ne doğru yükselmektedir.

Bu ilk sahnedeki üç metafordan, Katolik kilisesinin emperyalist İtalya'yı, Türk mahallelerinin Osmanlı İmparatorluğu'nu -ama özellikle muhafazakâr Müslüman nüfusu- temsil ettiğini anlamak güç değildir. Araya sıkıştırılan "menfaatçi Yahudi mahalleleri" motifi ise yalnızca Selanik'in kozmopolit yapısına ilişkin bir öge değil, aynı zamanda yazarın benimsediği milliyetçilik fraksiyonunun antisemitik kökenlerini belirten bir gösterge olarak okunmalıdır (Sternhell, 1963).

Şehir merkezinin gece yarısındaki görünümü bir tür günah ve fuhuş bataklığı olarak tasvir edilir. Zengin ve ecnebi kumarcıların aceleci arabalarını, yarım gecelik sarhoş âşıklarıyla dudaktan dudağa öpüşerek geçen artistlerin, "bu kibar ve mümtaz orospuların"



landoları izlemektedir. Öykünün başkarakterlerinden olan Mühendis Kenan Bey de ilk defa bu sahnede, caddeden yükselen arsız kahkahaları duymadan, hafakanlar içinde Karaburun projektörünü seyrederken belirir.

Ömer Seyfettin, Kenan karakterine, radikal sağ milliyetçiliğin bütün şüphe ve nefret unsurlarını bir arada yükler. Bu “muhterem genç”, hemen her “alafranga züppe” tiplemesinde olduğu gibi tahsilini Paris’te tamamlamış, sonra dolgun bir maaşla İzmir’de işe başlayarak güzel bir İtalyan kızıyla evlenmiş, aynı dönemde bir de “kamarad”ları arasında mühim nüfuz ve itibara sahip bir Mason olmuştur. Ecnebi ve Levanten dostları arasında “taassup ve hayvanlık denilen Türklükten nefretiyle”, “Türklüğe yani medeniyetsizliğe karşı garazıyla” tanınmaktadır.

Ancak bütün bunlara ek olarak Kenan’ın kusurları olarak sunulan iki unsur, tıpkı “Bomba”daki sosyalist Boris gibi “insaniyetçi” ve “barışçı” olmasıdır:

“O hiç harbi sevmezdi. ‘Harp hayattır!’ diyen feylesofun kırmızı bir canavardan başka bir mahluk olamayacağını iddia eder, uzviyattaki ‘mücadele’ filinin, içtimaiyatta, insanlıkta da lazım ve mecburi bulunduğunu fenle, tecrübe ile gösteren Darwin’den nefret ederdi. Hakikate dokunmayarak daima hayal içinde yaşayan o tembel, korkak ve hasta mütefekkirlerin müşterek şiiri ‘insaniyet’ hülyası onun mezhebi idi (Argunşah, 2007: I, 221).”

Bu paragraf, belki de bütün hikâyeleri ve makaleleri içinde Ömer Seyfettin’in Sosyal Darwinist milliyetçilik anlayışını en açık şekilde belirtir. Hiçbir yoruma yer bırakmayacak biçimde doğadaki mücadele ile toplumsal alandaki savaşları özdeşleştirir, üstelik bu şiddetin sadece kaçınılmaz değil, aynı zamanda gerekli olduğu savunur. Ayrıca evrimi, insanoğlunun fiziksel ve biyolojik gereksinimlerinden gitgide kurtularak sosyolojik ve psişik yönünün açığa çıkması olarak değerlendiren Durkheim ya da Bergson gibi düşünürleri yok sayarak, insaniyet fikrini savunmayı, hayalperestliğin ötesinde, fizyolojik bir kusur (hastalık) biçiminde yorumlar. Metnin devamında bu fikir Masonluğa indirgenerek, daha da ateşli bir dille yinelenmektedir:

“İrk ve muhit nazariyesini, ruhu ve fikri hasta bütün zavallılar gibi inkâra kalkardı (...) ‘fazilet ve insaniyet fikri’ (...) yırtıcı ve vahşi bir din gibi, dimağını dumura uğratmış, ruhunu katletmiş, onu müteharrik (hareketli) ve yaşar bir ceset hâlinde bırakmıştı. (Argunşah, 2007: I, 221).”

Bu durumda Kenan'ın “uyanış”ı, kozmopolitlikten milliyetçiliğe geçişinden önce idealizmden realizme geçerek, yaşadığı dünyanın gerçekleriyle yüzleşmesi ve bu gerçekleri içselleştirmesiyle mümkün olacaktır.

O gece Karaburun Feneri'nin Olimpos Dağı'na vuran ışığını izleyip Trablus'un yeşil hurma ormanlarını hayal eden Kenan, Avrupa siyasetini gözünün önüne getirir: Daima fazilete ve insanlığa hizmet etme iddiasındaki Fransa yüz seneden beri Afrika'yı kana boyamakta, sahra çölünün silahsız insanlarını mitralyözlerle tarayarak öldürmektedir. Meşrutiyet'in anavatanı olan İngiltere'nin sadece Afrika'da mevcut sömürge toprağı on milyon kilometrekaredir. Almanya, İspanya, Portekiz ve Belçika dâhil olmak üzere bütün Avrupa devletlerinin siyasî ve iktisadî çıkardan başka emelleri yoktur ve Trablusgarp'ın işgaliyle sıra şimdi de Türkiye'ye gelmiştir.

Ömer Seyfettin'in bu iki sayfalık emperyalizm analizi tutarlı olmakla birlikte, genel siyasal felsefesi göz önüne getirildiğinde, Kenan'a aşlamak istediğı düşüncenin işgal ve sömürünün ahlakî yanlışlığına değil, dünyada bu gerçekler hüküm sürerken hâlâ insanlık ve kardeşlikten bahsetmenin saçmalığına yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Nitekim Kenan'ın çıkaracağı ders de bu yönde olur. O gece, Bursa'da çocukluğunun geçtiğı evi düşündüğünde aklına gelen ilk hatıralar; halıların, divanların, kafesteki kanaryanın ve guguklu saatin yanı sıra, babasının selamlık odasında duvara asılı duran kılıçlar ve kamaların üzerindeki siyah kan lekeleridir. Üstelik babası Kenan'a, sömürgeci Batıların aksine Türklerin düşmana ait de olsa dökülen kana hürmet ettikleri gibi ahlakî bir öğüt vermemekte, aksine kılıçlara en büyük değeri katan şeyin düşman kanları olduğunu söyleyerek, Sahra'da yerlileri tarayan Fransızlar ve Trablusgarp'a saldıran İtalyanlar ile benzer şekilde “harbin hayat olduğu” fikrini aşlamaktadır.

Böylece Ömer Seyfettin'in ideolojisini rasyonel-politik bir milliyetçilik kadar, romantik-lirik milliyetçilikten ayıran bir öğeyi saptamış oluruz. Onun şablonunda Türkler, diğer uluslardan daha “iyi” oldukları için değil, bilakis tam da diğer uluslar gibi oldukları için savaşa ve şiddete koşullandırılmalıydılar. Nitekim bu anlatıda da eğitilen ve dönüştürülen, Türklerin tamamı değil, insaniyetçi fikirlerle “dimağı dumura uğratılmış”, “ruhu katledilmiş”, “yaşayan bir ceset hâline getirilmiş” olan Kenan ile yarı-İtalyan oğlu Primo olacaktır.

Bu nedenle Kenan'ın "realite"yi anlaması ve özümsemesinden sonra ilk yaptığı iş, tıpkı eşi Grazia'nın Türk düşmanı bir İtalyan milliyetçisi olması gibi, İtalyan düşmanı bir Türk milliyetçisine dönüşmek ve erkek olmanın imtiyazına dayanarak, karısını ya ismini değiştirip çarşafa girerek bir "Türk olmaya" ya da boşanmaya davet etmektir.

"Ashab-ı Kehfimiz"de Osmanlıcıları, Lâtin alfabesini benimseyip medenî kanunu değiştirmeyi planlamaları ve Fransız İnkılâpçıları taklit etmeleriyle Türk kültürüne sırt çevirmiş olarak tanıtan Ömer Seyfettin'in, bu öyküde de Türk kadınlığını çarşaf giymekle özdeşleştirmesi Cumhuriyetçi paradigmayla uyumsuzluğunun bir diğer işaretidir. Aynı sahnede Grazia, Türklüğü vahşilik ve barbarlık sıfatlarıyla tanımlama gerekçesi olarak kadınların çarşafa hapsedilmesini gösterirken, Kenan'ın bu sözlere hiçbir itirazda bulunmaması da yazarın milliyetçilik tasarımı -Ziya Gökalp'te ya da Atatürk'te olduğu gibi- "muasırlaşma" gibi bir ögeye hemen hiçbir yer vermediğini ortaya koyar.

Sonuçta çift boşanmaya karar verir. Primo'nun kimin yanında kalacağı (daha doğrusu "ne olacağı") ise kendisine bırakılmıştır. Ailenin ilk oğlu olduğu için İtalyancada "birinci" anlamına gelen Primo adını taşıyan, tamamen batılı tarzda yetişen ve o zamana kadar neredeyse hiç Türkçe öğrenmeyen çocuğun soruya tepkisi yerden kapıldığı bir hasır sandalyeyle duvardaki Victor Emmanuel ve Garibaldi tablolarını parçalamak ve "Ben... Turko çocuk... Ben, yok İtalyano... Ben burada... Ben çocuk Türk" şeklinde haykırmak olur.

Primo'nun Kenan'ı da hayretler içinde bırakan bu hareketinin sebebi, yalnızca baba tarafından kanının Türk olması değil, aynı zamanda gün içinde "Genç Türkler"ın beyannamesini okuyan Orhan adlı milliyetçi bir arkadaşı tarafından "Baban Türk'se sen de Türksün" denilerek kısa bir Türkçülük eğitiminden geçirilmiş olmasıdır.

Ancak bu eğitim esnasında yine İtalyanların emperyalist ve acımasız, Türklerin ise mağdur ve haklı olmaları yerine, tarihte "Attila'nın Avrupa'yı ezmiş ve köpek gibi inletmiş olması" gibi argümanlara ve İttihatçı gençlerin İtalyan Konsolosluğu'nun bandırasını parçalamaları ve ulusal armasını ipe takarak sürüklemeleri gibi şiddet gösterilerine yer verilmiştir.

Nitekim metnin sonunda da oğlunun babasının yanında kalmayı seçmesi üzerine her anne gibi hıçkırıklara boğulan Grazia'nın durumu, "Turan'ın muhakkak galebesi altında

ezilecek olan zayıf, hasta ve miskin garbın korkak ve kadından bir timsali” olarak tasvir edilecektir.

Görüldüğü gibi üslubun vahşi, alaycı ya da mizahi olması metinden metine değişiklik gösterse de, öykülerde suçlanan, aşağılan ve cezalandırılan kavramlar her zaman zayıflık, hastalık ve korkaklık gibi biyolojik ve psikişik öğelerle sınırlı kalmakta; adaletsizlik, merhametsizlik ya da vicdansızlık gibi etik sorunlar ise değiştirilmelerine ve düzeltilmelerine imkân olmayan doğal sabiteler biçiminde konumlandırılmaktadır.

1912 sonbaharında başlayan Balkan Savaşı, öykünün geçtiği Selanik’in Yunanistan tarafından alınmasına sahne olurken, Ömer Seyfettin’in de batı cephesinde Yunanlılara esir düşmesi sonucunu doğurmuştur. İstanbul’a, Balkanlar’daki radikal milliyetçiliğin ve etnik nefretin gerçek anlamda bir bomba etkisiyle patladığı I. Dünya Savaşı arifesinde gelen yazarın, 1914’ün Mayıs’ından Ağustos’una kadar on bir sayı boyunca *Türk Sözü* mecmuasında yayımlattığı ikinci Primo anlatısı, “Primo Türk Çocuğu: Nasıl Doğdu? Nasıl Öldü?” birincisini de aşan bir “uhuvvet ve insaniyet” düşmanlığını, demografik arınmacı bir milliyetçilik ve şiddeti kutsayan sadistik öğelerle tamamlamaktadır (Argunşah, 2007: I, 345 – 372).

İlk hikâyenin bittiği sahneden başlayan metin; Primo’nun, annesinin gidişi hakkında, “Zaten o ecnebi kadının, o düşmanın aralarında ne işi vardı?” şeklindeki iç sesiyle açılır. Anneyle olan bağların koparılması ve babayla özdeşleşmek aşırı-sağ ideolojilerin önemli bir göstergesi olsa da (Ryan, 2010: 346) bir çocuğa, yalnızca milliyetini değiştirmedeği gerekçesiyle öz annesi hakkında “düşman” dedirtmek, Türk muhafazakârlığında Ömer Seyfettin dışında pek ender görülebilecek bir aşırılıktır.

Hemen ardından Kenan oğluna bir Türkçe isim koymayı önerir. Primo’nun almayı düşündüğü ilk isimler, “Hürriyet Kahramanları” olan Enver ve Niyazi adlarıdır. Ancak Kenan oğluna bu isimlerin Türkçe değil Arapça olduğunu söyler. Bu kısa diyalogun ilk mesajı, daha on yıl önce oğluna “Primo” adını vermiş kozmopolit bir babanın, şimdi Türkler arasında yüzlerce yıldır kullanılan Arapça isimlere bile tahammül edemeyecek bir “tasfiyeci” milliyetçiye dönüşmüş olmasıdır. İkinci örtük mesajın ise “Türk olmama” ölçütünün yine 1908 Devrimi’nin sembolleri üzerinden kodlanması olduğu düşünülebilir.

Primo, Türklerin ilk hakani olan “Oğuz” adını benimsedikten sonra babasına, kendileri Türk olduğu hâlde evlerindeki uşak, aşçı ve hizmetçilerin neden Rum olduğunu sorar. Böylece ulusal bilincin kazanılması ile evdeki (ya da yurttaki) azınlıkların kovulması arasında doğrudan bir ilişki kurulur. Bu kuşkusuz bir rastlantı değildir, zira öykünün ilk bölümünün yayımlandığı Mayıs 1914, tam da Teşkilât-ı Mahsusa’nın Anadolu’nun sahil şeritlerindeki Rum nüfusun yurdu terk etmesi için bir dizi operasyona giriştiği zaman dilimidir (Dündar, 2008: 211)

Ertesi gün Emine Hanım adında bir muhacir hizmetçi tutulur ve bir hafta içinde evde “Türk’ten başka millet” bırakılmaz. Ancak hikâyenin konu aldığı dönem, politik düzlemde henüz böyle arınmacı bir milliyetçiliğin egemen olmadığı, hatta Arnavutluk İsyanı ve “Halaskâr Zabitan” (Kurtarıcı Subaylar) adlı cuntanın verdiği muhtırayla, Ömer Seyfettin’in ancak kısmî-milliyetçiler olarak değerlendirdiği İttihatçıların bile iktidardan uzaklaştıkları 1912 yazıdır.

Kenan bu hükümet değişikliği haberini aldıktan sonra Oğuz’u yanına çağırır ve oğluna -Ömer Seyfettin’in gözünden- Türk Tarihi’ni anlatır. Bu bakış açısına göre Türkiye, yani “Garp Türklerinin hükümeti”, Turan’dan gelen Ertuğrul ve Osmanoğulları’nın Anadolu’da ne kadar Türk varsa hepsini kılıç kuvvetiyle birleştirmeleri sayesinde kurulmuş; devlet güç kazandıkça Rum, Arnavut, Bulgar, Sırp gibi milletleri esir etmiş, ancak alınan toprakların Türkleştirilememesi sebebiyle, tıpkı içine fazla su katılan limonatanın tatsızlaşması gibi milliyetinden uzaklaşmıştır.

Bu yorum biçimi bir yandan Anadolu’daki Türk birliğinin bile ancak “kılıç kuvveti”yle kurulduğu teziyle “güç/iktidar” nosyonuna neredeyse Türklüğün kendisinden de büyük bir değer yüklemesi, diğer yandan Osmanlıların fethettikleri topraklara adalet ve özgürlük götürdükleri savlarına karşı Balkan topluluklarının “esir edildiği” görüşünü işlemeyle klasik muhafazakâr-milliyetçi kurgudan ayrılır. Ancak Ömer Seyfettin’i inkılâpçı milliyetçilik yerine muhafazakâr, hatta reaksiyoner çizgide tutan yönü, onun bütün bu “kılıç zoru” ve “esir etme” temalarını olumsuz değil, tamamen meşru ve doğal öğeler olarak değerlendirmesidir.

Kenan, Osmanlı Devleti’nin klasik dönemiyle ilgili analizini tamamladıktan sonra sözü Türk modernleşmesinin resmi başlangıcı olan Tanzimat devrine getirir. 1914 yılı

itibariyle Türkçüler arasında, özellikle siyasal ve ekonomik bağımsızlıktan verilen ödünler nedeniyle Tanzimat aleyhinde belirli ölçüde bir tepkinin bulunduğu bilinmektedir (Küçük, 1985: 102). Ancak Ömer Seyfettin, Kenan'ın dilinden, bu eleştiriyi çok başka bir boyuta çekerek, adeta radikal İslamcılarının yaptığı gibi, Avrupa medeniyetinin bütün kanunlarının “Hıristiyanlık ruhu”ndan doğduğunu, dolayısıyla bu kanunların Türk ruhuna uymadığını ve sadece “esirlerimiz”in işine yaradığını ileri sürmektedir.

Temelde vatandaşların can, mal, ırz ve namus güvenliklerini yasa güvencesi altına almak ve bu yasaları uygulatabilecek kurumları oluşturmaktan ibaret olan Tanzimat kanunlarının “Türk ruhu”na ne yönden aykırı olduğu sorusu, kimi Oryantalistlerin tezlerinde ileri sürüldüğü gibi Türkleri ontolojik olarak uygarlığa yeteneksiz bir topluluk saymadığı sürece Ömer Seyfettin tarafından kolayca cevaplandırılmaz. Zaten kendisi de bu eleştirileri “Türk ruhu”nun değil, yine bütünüyle Avrupa kaynaklı olan bir tasfiyeci milletçilik kuramının ışığında geliştirmektedir. Ancak burada yazarın görüşünün tutarsızlığından daha önemli olan yön, bu savların, öze ya da doğaya yaslanmak isteyen bir milliyetçiliğin nasıl kendi kendisini doğuran bir süreci inkâr etmek zorunda kaldığını göstermesidir.

Kenan, yine Tanzimat ve Avrupalılaşıma eleştirisiyle çelişecek biçimde 1908 Devrimi’ni “Şarkın uyanılmaz uykusundan uyanan” Genç Türklerin eseri olarak selamlar. Aslında geçtiğimiz bölümlerde gösterildiği gibi Ömer Seyfettin, Tanzimat’ın bir uzantısı ve tamamlayıcısı olan Meşrutiyet’in üç temel ilkesi (hürriyet, müsavat, uhuvvet) başından sonuna kadar tutarlı biçimde reddetmiştir. Bu durumda burada övülenin rejimin kendisi değil, sadece kurucuları olduğu anlaşılmalıdır. İlk bakışta böyle bir yorumun da çelişik olduğu düşünülebilirse de bu çelişkinin Ömer Seyfettin’den değil, İttihat ve Terakki’nin 1908’den 1912’ye kadar geçirdiği ideolojik dönüşümden kaynaklandığı söylenebilir.

Öykünün devamı, Balkan Savaşı’na giden yolu ve savaş başlar başlamaz gelen büyük bozgunu yansıtır. Rum hizmetçilerin kovulmasından sonra yalıda hizmete alınan Emine Hanım, seferberliğin ilânını öğrenince “Bu kadar ümmet-i Muhammed’e yazık olacak, muhacirlik olacak” diye kederlenmektedir. Primo, yani Oğuz, kendisine yakında Türk ordusunun düşman şehirlerini zaptedeceğini, muhacirlik olacaksa onlarda olacağını söyler. Emine Hanım’ın inancı ise “ulema efendilerin” söylediği şekilde “Evveli Şam, ahiri Şam”; yani İslamın Emevîler zamanında Şam şehrinden yayılması gibi, sonunda bütün Rumeli ve İstanbul’un kaybedilmesiyle Müslümanların yine Şam’da toplanacağı şeklindedir.

Primo bu sözlere “Yuha... Amma batıl fikir ha!...” tepkisini verir. Bu diyalog, öyküye Türkçü Ömer Seyfettin’in modernist Osmanlılık kadar, gelenekçi İslâmcılığa da karşı olduğunu göstermesi amacıyla eklenmiş olmalıdır. Ancak yazarın Tanzimat yasalarını bile Hıristiyanlık ruhunun eseri saydığı ve bir önceki Primo öyküsünde Türk olma şartını çarşafa girmeye indirgediği hatırlanırsa, bu ikinci ideolojiden (kuşkusuz teolojik değil normatif boyutuyla) yalnızca bir iyimserlik-kötümserlik farkıyla ayrıldığı anlaşılacaktır.

Nitekim gelişmeler de Emine Hanım’ın öngörüsündeki gibi olur. Birkaç hafta içinde Selanik önce Manastır ve Kosova’dan gelen muhacirlerle dolar, ardından tek kurşun atılmadan Yunan ordusuna teslim edilir; mavi-beyaz bayraklarla süslenir ve nihayet çevredeki diğer Türk ileri gelenleriyle beraber Mühendis Kenan Bey de Yunan zabitleri tarafından tutuklanır.

Almanya’da Nazizm’in, I. Dünya Savaşı yenilgisini Kasım 1918’de başlayan cumhuriyetçi devrimin İtilâf Devletleri’nden barış istemesine bağlayarak, “Arkamızdan bıçaklandık” sloganına dönüştürmesine benzer şekilde, Ömer Seyfettin de Selanik’in savaşılmadan Yunanlılara bırakılmasını bir militarist-Türkçü propaganda unsuru hâline getirmektedir. Öncelikle Oğuz’un gözünden, şehirdeki mağlup Türk zabitlerini, “muazaffer düşman askerlerinin arasında, erkeklerin önünden geçen bir kız tavrıyla” dolaşan, gazinolarda bacak bacak üstüne atıp narin kadınlar gibi saçlarını düzelden tipler olarak betimler. Ardından da gerçek bir “erkek” ve “Türk” olan Oğuz’un babasının tutuklanmasına rağmen ağlamayıp intikam planları yapmasını şu cümleyle gerekçelendirir: “Niçin ağlayacaktı? Kadınlar, zayıflar, kuvvetsizler, adiler, alçaklar ağlardı. O ağlamayacak, fakat ağlatacaktı.” (Argunşah, 2007: 366).

Birer ahlâki kusuru ifade eden adilik ve alçaklığı, ağlamak gibi vicdani bir fiil üzerinden kadınlarla ve zayıflarla özdeşleştiren bu ifade, ruhsal bir çözümlemede kuşkusuz başka yönleriyle de ele alınabilecek olmakla beraber, politik bakımdan faşizm ve Nazizmin yakın gelecekteki ideolojik söylemini haber vermektedir. Ancak bir sonraki sahnede Oğuz’un, evlerinin önünden geçecek olan Yunan askerlerinin üzerine ateş açacağı mavzer revolverini öpüp koklayarak yaptığı “silah kutsama” ayini daha ciddi psikolojik bir sapkınlığı gösterir:

“Revölveri çekti. Mekanizma sessiz ve donuk bir aydınlıkla parlıyordu. İnce dudaklarını uzattı; öptü, öptü, öptü. Bu o kadar tatlı idi ki... Emdi, emdi. Dudaklarının arasından dilini çıkardı, namluya dokundurdu. Ekşi ve serin bir tat duyuyordu. Bu serin ekşilikte öyle anlatılmaz bir lezzet vardı ki dünyada hiçbir şeye benzetilemezdi. Bu anlatılamaz, bu ne olduğu bilinemez şey sanki kana karışıyor; her tarafa yayılıyor, ona bir arslan kuvveti, bir muharip şevki, bir bahadır saadeti veriyordu.” (Argunşah, 2007: 368)

Oğuz’un bu intikam planının kendisinin de ölümüyle sonuçlanacağı kesin gibidir. Bir an için mezarı ve toprağın karanlığını düşünür. Ancak Ömer Seyfettin’in gözünde ölüm de “ihtiyarların, namussuzların, alçakların, kavmiyetsizlerin, Yahudilerin, kadınların ve korkakların” sandıkları gibi korkunç bir şey değildir. Gerçi yetmiş-seksen senelik bir ferdî hayatın sonunda “bunak ve iğrenç bir kocakarı gibi gebermek” ile “atların, eşeklerin, köpeklerin ölümü” arasında bir fark bulunmadığı kanısındadır; ama varlığını “umumî ve millî bir hayata” adayan kimseler, milliyetleri yeryüzünden silinmedikçe sonsuza dek yaşayabileceklerdir (Argunşah, 2007: I, 371).

Böylece Ömer Seyfettin’in radikal muhafazakâr siyasal ideolojisinin, dinî ve manevî bir muhafazakârlıkla bağlantısının olmadığı da açığa çıkar. Realist-natüralist edebiyat anlayışıyla olgular dünyasının üzerinde kavramsal ya da ideal bir gerçeklik alanı tanımayan yazar, görüldüğü gibi, mevcut dünyanın ötesinde bir metafizik âlemi de kabul etmemekte ve ebedi yaşamı sadece “ulusun varlığında yaşamak” gibi mecazî bir temele indirgemektedir.

Charles Maurras’ın kişisel olarak pozitivist ve tanrıtanımaz olmasına karşın Fransız milletinin kurucu-kültürel öğelerinden biri olarak gördüğü Katolikliğe sahip çıkmasına (Nolte, 1969: 168) benzer biçimde, Ömer Seyfettin’in de pek çok yazısında Türklüğün birleştirici bir unsuru olarak tanımladığı Sünni İslâm’ı savunması, bu kuramsal fon içine yerleştirilince anlaşılır hâle gelir. Bu arada Maurras’ın Katolikliğin kendisini övmekten çok, Yahudilik ve Protestanlığa karşı polemiklere girişmesine koşturarak Ömer Seyfettin’in de İslâm (daha doğrusu Müslüman) savunmasında Yahudi ve Hıristiyan karşıtlığının belirleyici bir yer tutması dikkat çekicidir.

Bu şablonda milliyetin din hâline getirilmesi kadar çarpıcı olan bir başka unsur da ölmenin ve öldürmenin bu yeni dinin temel bir şartı olarak konumlandırılması ve kutsanmasıdır. “Primo” hikâyesi, Oğuz’un büyük emelini gerçekleştirmeden (yani milleti uğrunda ölmeden) bir gece önce rüyasında, tıpkı ilk öyküde dedesinin babasına gösterdiği



kılıçlardaki kan lekeleriyle gururlanması gibi, dizlerine kadar düşman kanlarına batması ve gökten bu kırmızı gölün üzerine yansıyan ay-yıldızı bir canlı bayrak olarak selamlamasıyla son bulur.

Ömer Seyfettin'in, insaniyet karşıtı, kuvvete tapan, savaşı ve ölümü yücelten milliyetçilik anlayışını –bu kez düşman gözünden- dile getirdiği bir diğer hikâyesi ise *Türk Sözü*'nde “Primo” tefrikası daha tamamlanmadan Donanma Mecmuası'nda yayımlanmaya başlanan ve yayımı iki aydan uzun süren (27 Temmuz 1914 – 5 Ekim 1914) “Beyaz Lâle”dir (Argunşah, 2007: II, 9-40).

Öykü, “Primo” metninde Selanik'in Yunan Ordusu tarafından teslim alınışını andırır biçimde, yine 1912 sonbaharında, Serez'in Bulgar kuvvetlerinin eline geçişini tasvir eden bir sahneyle başlar. Türklerin bu beklenmeyen ani bozgunu karşısında şaşırarak Rum-Bulgar bütün Hıristiyan ahalî köşe başlarında ve pencerelerde toplanmış, ricat hâlindeki Osmanlı birliklerini izlemekte, Rum çocukları da ellerini boru çalar gibi burunlarına götürerek arkalarından, “Kopsi ha... Keranadis Turkos, okso, okso...” diye bağırırmaktadırlar. (Yine sözlerin Türkçe karşılığının verilmeyişi güçlü bir yabancılık duygusunu uyanık tutar.)

Ertesi gün şehre giren muzaffer Bulgar ordusu, kızartılmış etlerle, köpüklü şaraplarla, mandolinlerle ve bayraklarla karşılanır. Ayrıca tıpkı “Bomba” öyküsündeki sosyalist çeteci Boris'in 1908 Devrimi'nden sonra dağdan inmesi gibi, şimdi aynı anlatıdaki Kaptan Raçof ve adamlarını andıran komitalar da karıncalar gibi sokaklara üşüşmüşler, heyecan içinde dört bir yana koşuşturılmaktadırlar.

Hükümet konağı ve kışlaların teslim alınmasından sonra sahneye hikâyenin başkahramanlarından Binbaşı Radko Balkaneski çıkacaktır. Görevi, “şehrin yağmasını, ahalinin katliamını intizam ve usul dairesinde idare etmek” olarak tanımlanan bu zabıt, Ömer Seyfettin'in Primo öyküsündeki Oğuz karakterinde kimi çizgilerini verdiği “milliyetçi mefkûreci dava adamı” tiplemesini neredeyse kusursuz olarak temsil etmektedir.

“Gayet mükemmel tahsil ve terbiye görmüş” olan Radko, liseyi İstanbul'daki Galatasaray Sultanisi'nde, yüksek okulu Sofya'daki Bulgar Harbiyesi'nde okumuştur. Asil ve zengin bir çiftçi olan babasının bitmez denilen servetinin bir kısmını çılgın eğlencelere, diğer kısmını ise Makedonya'da çete teşkiline harcamaktadır (bu iki unsur cinsel ve politik gücün

özdeşliğine yapılan bir gönderme olabilir). Vücudu, “esvap giydirilmiş bir tunç heykel” gibidir. Yürürken her zaman sol kolunu kalçasına dayar, az konuşur ve asla kırpmadığı siyah gözleriyle adeta her an hayali bir haritada tek mefkûresi olan “Büyük Bulgaristan İmparatorluğu”nu arar.

Ancak onu bütün Makedonya’da tanıtan esas özelliği, mefkûresini gerçekleştirmek için başvurduğu “temizleme” yöntemleridir. Serez’in alınışından sonra hükümet konağına çağırdığı komitacılara da bu görevi verir. Bu arada eski bir çeteci olan Dimço’nun, “Affedersiniz gospodin, ufak çocuklardan ve kadınlardan ne istiyoruz? Onlar bize silah atmadılar. Hem zaten artık burada oturmazlar, muhacir olup giderler” demesi üzerine, tıpkı “Primo”daki Oğuz’un ölüm korkusunu –“adiler ve alçaklar”ın yanı sıra- “ihtiyarlar ve kadınlarla” özdeşleştirmesine benzer bir yanıt verecektir.

O “ihtiyarlıktan ve zaaftan” nefret etmektedir. İnsanların ihtiyarladıkça “pek tabii bir tebeddül hadisesinden başka bir şey olmayan ölüm”den korkmaya başlamaları, kanı kurumuş gevşek bir kalbin yaydığı hastalıklı bir histir. Merhametin ise ancak bilezik ve küpe gibi kadınlara yaraştığını düşünür. Onlar Serez’deki çocukları ve genç kızları öldürürken, aslında “yarının büyük adamlarını” ve “karnından on beş tane düşman çıkarabilecek” kadınları yok edeceklerdir.

Ömer Seyfettin’in bir yandan Bulgar zabiti kimliğiyle bir kötülük timsali olarak tanıttığı, diğer yandan milliyetçi-mefkûreci yönüyle Türklere Primo-Oğuz gibi bir model olarak sunduğu Radko karakterini, öncelikli olarak hangi eğilimin etkisinde oluşturduğunu saptamak kolay değildir. Ancak onun ağzından, Osmanlıların Balkanları fethettikleri dönemde bütün Bulgarları kesmeleri hâlinde bugün bir Bulgaristan’ın mevcut olmayacağını, Türklerin “merhametli, yani zayıf” oldukları için bugün ölümü hak ettiklerini söylemesi, kuşkusuz doğrudan yazarın görüşlerini yansıtmaktadır.

Radko, bu tarih değerlendirmesinin ardından, tipik bir Nazi ideologunu andıran şu görüşleri ileri sürecektir:

“Katliam içtimai bir ilaçtır. İçtimai vücutlar uzvi vücutlar gibi aynı kanunlara tâbidir. Bir hastayı tedavi ederken fena mikropların uzviyette kalmasına müsaade etmek onların yeniden üreyip hastayı öldürmesini istemek demektir. Bir memleket alındığı vakit ecnebi bir unsurun kalmasına müsaade etmek de, bu mağlupların

galiplerine karşı besleyecekleri pek tabii olan kin, gazele silahlanarak üremelerini, bir gün vatanın en zayıf zamanında kalkıp intikam almalarını istemek demekten başka bir şey değildir. Biz bu hatayı yapmayacağız.” (Argunşah, 2007: II, 15)

Metinde “katliam” kelimesiyle ifade edilen kavram kuşkusuz soykırımdır. “İçtimai vücutlar” olarak tanımlanan toplumsallığın, “uzvi vücutlar” yani organizmalarla özdeşleştirilmesi ise korporatist siyaset teorisinin tipik bir özelliğidir. Ancak Ömer Seyfettin’in Radko aracılığıyla ileri sürdüğü görüşler, Durkheim’in (ve izleyicisi olan Gökalp’in) sınıfsal ve etnik çatışmaları önlemek amacıyla geliştirdiği dayanışmacı (solidarist) korporatizmin aksine, çatışmacı, rekabetçi ve savaştı karaktere sahip farklı bir toplum felsefesine işaret etmektedir (Parla, 1989: 123).

Ömer Seyfettin, hiç sevmediği ve defalarca hicvettiği Tevfik Fikret’in “Haktadır, haktır en büyük kuvvet” (Uzun, 1962: 72) sözlerinin tam karşıtı olarak Radko’ya, hak diye bir şeyin olmadığını ve her şeyin kuvvetten ibaret olduğunu da söylemektedir. Gerekçesi ise tabiatın zayıflara düşman olmasıdır. Bu yüzden “Avrupalıların yalanlarına, boş nazariyelerine, sosyalistlik hülyalarına” aldanılmamasını ihtar eder ve yine insaniyet fikrini “dünyanın en büyük, en münasebetsiz, en rezil bir saçması” olarak nitelendirir.

Bismarck’ın diri diri yaktırdığı Fransız köylülerinin çığlıklarını “en latif bir konser” gibi dinleyip pipo içtiği iddiasından, Fransızların Afrika’da esir aldıkları Arapları boğazlarına kadar kuma gömerek yaptıkları işkencelere kadar birçok örnekle insan doğasının şiddet ve vahşetten ayrı düşünülmeceğini tekrarlayan Radko, sonunda Türk kadınlarını bir fırına doldurup en güzellerini seçmek için soyunmalarını emredek, emrin yerine getirilmesini sağlamak için de bir kadının çocuğunu fırında yakacaktır.

Bir yandan Balkan Savaşları’nda yaşanan korkunç acılara dikkat çekmek, diğer yandan “düşmanını taklit yoluyla” inşa edilecek bir ulusal kimlik (Berktaş, 2010: 157-159) için toplumda yabancı nefretini yaratmak ya da pekiştirmek amacıyla sayfalarca süren vahşet anlatılarının arasında, yine 1908 Devrimi’ni hedef alan kapalı bir unsura daha rastlanmaktadır.

Öykünün sonlarında doğru ortaya çıkan bu göndermede Radko, şehrin en güzel kızının Hacı Hasan Bey’in kerimesi Lale Hanım olduğunu öğrenip, kız yalnızken evin kapısına gittiğinde, gayet nazik bir edayla Bulgarların medeni insanlar olduğunu söyler ve –bir kapı konuşmasında hiç yeri olmamakla beraber- yeni idarenin getireceği düzeni şöyle tanımlar:

“Bizim sayemizde Makedonya'nın İslam ve Hıristiyan ahalisi katil Jön Türkler'in zulmünden kurtulacak. Herkes hakiki meşrutiyet, hakiki uhuvvet, hakiki müsavat, hakiki adalet neymiş anlayacak...” (Argunşah, 2007: II, 33).

Hürriyet kelimesinin Meşrutiyet'le değiştirilmesi dışında, bütünüyle 1908 Devrimi'nin temel ilkelerini içeren söylev, ölümcül güç mücadelelerinden ve vahşetten ibaret bir dünyada özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve adalet gibi değerlerden söz etmenin sadece tecavüze ve ölüme (öyküde Radko'ya, tarihte işgal ordularına) kapı açtığı yönünde bir metafor olarak değerlendirilebilir. Nitekim Lale'nin kapıyı açarken içinden "madem ki hürriyet, müsavat ve uhuvvet için söz veriyor" diye düşünmesi bu yorumu güçlendirmektedir.

Bu durumda Ömer Seyfettin'in canı bir Bulgar binbaşının “katil” yakıştırması üzerinden Jön Türklere en olumlu konumu verirken bile Jön Türk Devrimi'ne olan düşmanlığını terk etmediği yeniden ortaya çıkmaktadır. Tam aksine, gerek Radko'nun, gerekse onun dilinden büyük ölçüde kendi görüşlerini yansıtan Ömer Seyfettin'in Meşrutiyet ilkelerine olan karşıtlıkları, devrimin resmi ideolojisinin etnik temelli, arınmacı ve şiddet yanlısı milliyetçiliklerle uzlaşmazlığının bir kanıtıdır.

Halil Berktaş'ın Ağustos-Eylül 2008'de *Taraf* gazetesinde yayımlanan bir makale serisiyle Ömer Seyfettin'i bir "İttihatçı ön-faşisti" (Berktaş, 2010: 88) olarak nitelendirmesi kamuoyunda kimi tartışmalara neden olmuştur. Faşizmin son tahlilde şiddet içeren bir totaliter milliyetçiliği ifade etmesi ve Mussolini'nin bu ideolojiyi "Fransız Devrimi'nin kategorik ve toptan yadsınması" olarak tanımlayışı göz önüne alınırsa, kuşkusuz Ömer Seyfettin'i bu tanımın içine sokacak pek çok unsur bulunabilir. Ancak bu onun "standart" bir İttihatçı olmasından ziyade, bu cemiyetin içindeki belirli bir grubu ya da milliyetçiliğin karşı-devrimci bir fraksiyonunu temsil etmesinden ileri gelmektedir.

Zaten kuruluşundan itibaren oldukça heterojen bir yapıda olan İttihat ve Terakki Cemiyeti, Ömer Seyfettin tarafından, kendi normatif ilkelerini izlediği ölçüde değil onlardan uzaklaştığı ölçüde savunulacak, Meşrutiyet'in resmi ideolojisini oluşturan siyasal liberalizm (hürriyet) ve toplumsal birlik (ittihat) ilkeleri ise yazar tarafından hiçbir zaman benimsenmeyecektir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. “MEDENİYETE KARŞI TABİAT”: MEŞRUTİYET TÜRKİYESİNİN TOPLUMSAL ELEŞTİRİSİ

#### 3.1. ÖZEL HAYAT: KADINLAR, EVLİLİK VE FEMİNİZM

İkinci Meşrutiyet’in siyasal alandaki özgürlük vaadi, en azından devrimin ilk birkaç ayında toplumun hemen bütün kesimlerince benimsenmiş görünüyordu. Ancak muhafazakârlar hürriyetten, klasik Osmanlı toplum düzeninde “millet” olarak adlandırılan kapalı cemaatlerin kendi geleneksel değer sistemlerine dokunulmadan yaşamalarını anlarlarken, devrimciler gerçek özgürlüğün “siyasî inkılâp”ın ancak “içtimaî inkılâp”la tamamlanması sayesinde gerçekleşebileceği görüşündeydiler (Berkes, 1973: 390-391).

Aslında politikayla doğrudan ilişkisi olmayan halk kitleleri arasında hürriyet kavramından ilk anlaşılacak değer toplumsal özgürlük olması daha akla yatkın görünmektedir. Örneğin Ömer Seyfettin’in, devrimin ilân edildiği ilk günleri hicvettiği “Hürriyet’e Lâyık Bir Kahraman” adlı öyküsünde, Rum hizmetçi Despina’nın Türk müstahdemlere Meşrutiyet’in anlamını “Sizin kadınlar da bizimkiler gibi olacak” sözleriyle açıklaması bu algının bir yansımasıdır (Argunşah, 2007: IV, 65). Osmanlı Müslümanlarının toplumsal yaşamında yüzlerce yıldan beri süren mutlak baba ya da koca otoritesi aynı biçimde kaldığı sürece, bu otoritenin politik alandaki karşılığı olan saray istibdadının yıkılması kadınlar için pek az şey ifade edecektir.

Nitekim Meşrutiyet’in ilânının izleyen toplumsal gelişmelerin başında kadın hakları hareketlerinin geldiği gözlemlenebilir. Ağustos 1908’de, farklı dinler ve kavimlerden kadınları aynı çatı altında toplayan "Osmanlı Kadınları Cemiyet-i İttihadiyesi" adlı bir dernek

kurulmuş (YKY, 2008: 89), izleyen dönemde gazete sütunlarında “nisaiyyun” olarak adlandırılan feminizm tartışmaları yer tutmaya başlamıştır (Şahabeddin, 1998: 111-114). Dönemin en ön plandaki aydını ve kanaat önderi olan Tefik Fikret’in Kandilli’de bir kız lisesinin açılışı üzerine yazdığı şiirin girişinde yer verdiği “Kızlarını okutmayan bir millet, oğullarını manevî öksüzlüğe mahkûm etmiş demektir” (Uzun, 1962: 58) özdeyişi de 1908 Devrimi sırasındaki kadın hakları hareketinin önemli bir parolası olmuştur.

Yazarlık hayatının başlarında İzmir’de yayımlanmakta olan kadın dergilerine genç kızların eğitimini konu alan makaleler gönderen Ömer Seyfettin (Argunşah, 2001: 90-98) bütün hikâyecilik kariyeri boyunca kadın sorununu; aşk, evlilik, kapris, kıskançlık ve cinsellik gibi farklı başlıklar içinde ele alan onlarca öykü kaleme almıştır. İlk bakışta 20. yüzyıl’ın girişinde, şehirlerde ve özellikle "kibar âlemi" olarak adlandırılan varlıklı kesimdeki Osmanlı-Türk özel hayatının, üslubu ve estetiğiyle Avrupa’daki burjuva yaşantısından farkı kalmadığını mizahi bir eleştirelilikle yansıtmaya odaklandığı düşünülebilecek bu anlatılar, yazarın siyasal düşüncesi ışığında değerlendirildiğinde farklı bir anlam kazanmaktadır.

Hikâyelerin birçoğunda, bütün konu çeşitliliği ve karakter zenginliği arasında kendini gösteren toplumsal ideoloji, otoriter milliyetçiliğin "evdeki" yansıması olan patriyarkal bir muhafazakârlıktır. Ancak bir önceki bölümde belirtildiği gibi Ömer Seyfettin muhafazakârlığı dinde değil doğada (ve toplumun doğası olarak gördüğü "içtimai vicdan"da) temellendirir. Doğal’ın karşıtı olarak yapmacıklıkla eşleştirdiği çağdaş uygarlığın, kadın-erkek eşitliğini talep eden feminizm gibi ürünlerini, dinî normların değil "tabiat"ın kadına yüklediği role aykırı saydığı için reddeder; hatta çoğu kez bu görüşünü kadının özgürlükten değil ezilmekten zevk aldığını ileri sürerek temellendirir. Benzer şekilde, kadınlar ve erkekleri bir araya getiren "salon hayatı"nın da şeriata değil, -bir öyküsünde doğrudan doğruya Tanrı’yla özdeşleştirdiği- "içtimai muhit"’in (Argunşah, 2007: I, 257) kanunlarına ters düştüğü için eleştirmektedir.<sup>44</sup>

Yazarın henüz siyasal alanda Türkçülük ve dilde sade Türkçecilikte karar kılmasından önce, bir toplumsal doktrin olarak biyolojizm ve Darwinizm’i -cinsellikteki izdüşümleriyle birlikte- benimsemiş olduğunu gösteren ilk ilginç öyküsü, Hürriyet’in ilânının birinci

---

<sup>44</sup> Darwinizm, dinî ve kültürel muhafazakârlığın en büyük nefret odaklarından biri olmakla beraber, toplumsal alanda güçsüze karşı güçlüden, özel alanda ise kadına karşı erkekten yana tavır almasıyla radikal muhafazakâr bir içeriğe sahiptir. Darwin’in teorisinin doğaya dayanan toplum felsefelerindeki etkilerini incelemek için şu çalışmaya başvurulabilir: Doğan, 2012.

yıldönümü olan "10 Temmuz 1325" (23 Temmuz 1909) tarihinde *Teşvik* mecmuasında yayımlanan "Busenin Şekli-i İptidaisi"dir (Argunşah, 2007: I, 105-112).

Oldukça müstehcen bir içerik taşıyan metinde, bir "aşk gecesi" için randevu evine giden genç adam, bir zamanlar bir gecelik ilişki için bütün hayatın feda edilmesi ve eski erkeklerin bir kadınla birlikte olmak için "kuyruklu babalarımız" olan "anomanganlar" gibi birbirlerini parçalamalarına ilişkin düşüncelere dalmıştır. Medenî-asrî dünyada artık aşk için kahramanlığa, kana, cesarete, hatta fazilete lüzum kalmaması ve "üç yüz frank"ın yeterli hâle gelmesi aklını kurcalamaktadır.

Soyunurken müşterisinin sabit ve donuk bakışlarından huzursuz olan hayat kadını, birden bir sinir krizi geçirerek ona derhal dışarı çıkmasını, çünkü boş bakışlarından kendisinin bir "sadik" (sadist) olduğunu anladığını söyler. Adamın "sadik"ın anlamını sorması üzerine "İşte Genç Türklerden bir kuvvetli cahil daha..." nidasıyla terimi açıklamaya başlar: Bu, "müthiş bir erkek hastalığıdır." Sadist erkekler kadını ezmekten, dövmekten, zulmetmekten zevk alırlar. Bazen sebepsiz yere kadınların yüzüne zaçyağı döker, vücutlarına iğneler ve şişler batırır, çakı ile kafalarını keser ya da ustura ile karınlarını yararlar. Aslında bu maraz, gagalarıyla dişilerinin kafalarını ezen güvercinlere ve sülünlere kadar bütün hayvanlarda mevcuttur.

Ömer Seyfettin'in tıpkı beş yıl sonra "Beyaz Lâle"de yapacağı gibi uzun uzadıya aktardığı bu eziyet ve vahşet sahneleri, Halil Berktaş'ın dikkat çektiği üzere, bir tür psikolojik rahatsızlığın belirtileri olabileceği kadar, ırkçı milliyetçiliğin doğasından kaynaklanan unsurlar olarak da görülebilir (Berktaş, 2010: 106-111). Bu ikinci yorumu destekleyecek bazı önemli ipuçları, Michael Ryan ve Douglas Kellner'ın Hollywood sinemasındaki şiddet sahnelerinin aşırı sağın yükselişiyle olan bağlantısına ilişkin çözümlemelerinde bulunmaktadır (Ryan, 2010: 74-76; 289-291).

Öte yandan, rasyonalistler gibi doğanın üzerinde bir ussal gerçeklik ya da idealistler gibi bir ruhsal ya da kültürel "ikinci doğa" tanımayan, üstelik geleneksel dinlerin ve eşitlikçi ideolojilerin ahlâk öğretilerinden de kopmuş bulunan Sosyal Darwinistler, bir anlamda 19. Yüzyıl fiziği ve biyolojisinin ortaya koyduğu doğa nosyonunu Tanrı'nın yerine ikâme etmekte

ve bu doğanın en temel kanunu olan rekabete dayalı "ıstıfa"yı (seleksiyon/ayıklanma) da bir tür yeni kutsal yasa hâline getirmektedirler.<sup>45</sup>

Bu bakış açısı, doğanın ödüllendirdiği her eylemin olumlanması ve başta zayıflık olmak üzere doğaya aykırı sayılan her tutumun -en hafifinden alayla başlayarak katletmeye kadar giden eylemlerle- cezalandırılmasından başka bir sonuç doğurmamaktadır. Bu öyküde Ömer Seyfettin, kendisine Marquis de Sade'ın "Justine"i ve "Faziletin Felâketleri"nden örnekler veren hayat kadınına, yine doğaya -ancak bu kez erkekliğin doğasına- aykırı olan eğilimlerini anlatan başkarakteri mizah unsuru olarak kullanır.

Duygularına bir kadına zulmetmekten daha ters bir his olamayacağını söyleyen genç, tam aksine kadınlar tarafından dövülmekten, aşağılanmaktan ve hakaret görmekten hoşlandığını belirtir. Bunun üzerine kadın gülmeye başlar ve öyleyse kendisinin bir mazoşist olduğunu, erkeği "bir köpek kadar" itaatkâr yapan ve kadının bütün huysuzluklarına katlanacak hâle getiren bu hastalığın çok hoşuna gittiğini söyler. Ancak birlikte olmak için tek şartı adamın kendisini öpmeye çalışmamasıdır; çünkü biyolojinin kanıtladığı gibi "buse", erkeğin zulmetme zevkini gösteren "ısıрма"nın evrimleşmiş bir biçimidir.

Öykü, "tutulması mümkün olmayan" bu sözün iki saat sonra bozulması ve erkeğin kadını "busenin şekli-i iptidaisi" olan ısırıkla öpmeye başlaması ile sona erer. Biraz önce mazoşist olduğunu söyleyen genç şimdi "doğal" bir erkek gibi davranmakta, kesin bir dille öpülmeme şartı koşan kadın ise "merhamet, yamyam, merhamet" çığlıklarıyla memnuniyetini göstermektedir.

Kadının istemediği birşeye zorlanarak memnun edilmesi teması, bir yandan sosyal alanda son sözü ruhsal iradenin değil tensel zorunluluğun söylediği biçiminde materyalist bir yoruma olanak tanıyabileceği gibi, diğer yandan radikal muhafazakâr toplum felsefesinin yükselmekte olan feminizme verdiği erken bir yanıt olarak da okunabilir. Meşrutiyet'in ilânını konu alan öykülerinde liberalizmi kategorik olarak reddeden Ömer Seyfettin'in; bu temel muhafazakâr tutumunu, sırasıyla nasıl pasifizm, sosyalizm ve hümanizm karşıtlığına taşıdığı

---

<sup>45</sup> Ömer Seyfettin, Beyaz Lâle'de çete reislerine "kuvvet dini"ni vazeden Radko'yu bir yeni Mesih, "ezmeyenin ezileceği" şeklindeki tabiat kanununu ise yeni bir İncil olarak tanımlar (Argunşah, 2007: II, 16-17). Yaklaşık on yıl sonra, benzer kaynaklardan yararlanan Hitler de doğayla Tanrı'yı özdeşleştirecek ve temel yasanın güçlülerin korunması ve zayıfların yok edilmesi olduğunu ileri sürecektir (Hitler, 1989: 285-286).



hatırlanırsa, aynı zincirin bir halkası olarak feminizme karşı bir cephe açması da şaşırtıcı olmamalıdır.

Ancak yazarın önündeki paradoks, Meşrutiyet'in ilk iki yılında kabaca inkılâpçılar ve muhafazakârlar (ya da modernistler ve gelenekçiler) olarak ayrılan toplum kesimleri karşısında, birincilerin aşına olduğu dekor ve imajlarla ikincilerin benimseyebileceği görüşleri işlemedir. Ve yine paradoksal biçimde, 1911'de, üçüncü bir akım olan Türkçülüğün temsilcisi olarak yükselen *Genç Kalemler* dergisinde yayımlattığı "Bahar ve Kelebekler" ve "Pamuk İpliği" adlı öyküleri, toplumsal devrimin temel taşlarından olan sade Türkçe'nin ilk örnekleri olmakla beraber, özel hayat ve kadın sorunu hakkında -bu kez dinî gelenekçileri de tatmin edecek- koyu muhafazakâr görüşleri dile getirecektir.

Yayımlanması bir yıl sonrasına kalmakla beraber, 5 Nisan 1326 (18 Nisan 1910)'da yazılan "Bahar ve Kelebekler" (Argunşah, 2007: I, 165-175), Türk kadınları için Meşrutiyet bir yana, Tanzimat'tan önceki hayatı bir kayıp cennet olarak gösterir ve modernleşme çabasındaki genç kızların yaşadıkları bunalımın kaynağını gelenek, toplum ya da erkek baskısı değil, modernleşmenin kendisi olarak tanımlar. Bu nedenle hikâyedeki karakterler, yirmi yaşlarındaki bir genç kız ile büyük ninesi olan doksan yedi yaşındaki bir yaşlı kadın olarak seçilmiştir. Ninenin yaşı, -tıpkı Müslümanlar ve gayrimüslimler gibi- kadınlar ve erkeklerin de birbirlerinden neredeyse bütünüyle yalıtılmış olarak yaşadıkları Tanzimat öncesi toplumunun kadın imajını ve zihniyetini göstermek için bu kadar ileri tutulmuştur.

Hikâyede, yalıların denize bakan salonundaki şezlonga uzanıp dalga fısıltıları arasında roman okuyan genç kızın keyfini kaçırıp ve içini daraltan sebep, evinin kapısından çıkar çıkmaz "esaret örtüleri" olarak gördüğü kara çarşafın ve kalın peçelerin arkasına saklanmaya mecbur olduğunu bilmesidir. Oysa Meşrutiyet'in ilân edildiği günlerde, birbiri arkasına verilen konferanslar ve sahnelenen tiyatro oyunları kadın hürriyetinden bahsedilmiş, genç kızlar bir anda bu "siyah ve sıkı esareten azat edileceklerini, insanlık hakkına nail olacaklarını" sanmışlardır.

Yanıdaki koltukta oturup bir sohbet konusu açmaya çalışan ninesinin ona bir cennet olarak tasvir ettiği Tanzimat'tan önceki gençlik hayatı ise, yalnız kadınlardan kurulu bir çevre içinde, can sıkıntısına vakit bulamayacak şekilde mektebe başlamak, feraceye girmek, kocaya varmak, loğusa cemiyetlerine katılmak ve ilk görülen kelebeğin rengine bakarak baharın neler

getireceğini kestirmeye çalışmak gibi “kadınca” etkinliklerden oluşmaktadır. Sonuçta büyük nine, genç kızın gözüne ilişen siyah kelebekten önce bir beyaz kelebek gördüğünü söyler, ancak genç kız bu kelebeğin renginin de saadet getiren beyaz değil, keder getiren sarı olduğunu fark ederek umutlarını tüketir.

Ömer Seyfettin, ninenin genç kızla karşıt olarak taşıdığı iyimserlik ve olumlu düşünceyi, kadın doğasındaki edilgenliği içselleştirmiş olmasında temellendirir. Yeni neslin kızları okudukça “iptidaî kadınlıklarından, dişiliklerinden” uzaklaşmakta, ruhlarında kopan isyan ve ihtilâl onları eski kadınların bir zevk olarak gördükleri “dişilik kayıtlarını” ateşten ve demirden birer zincir olarak görmeye yöneltmektedir.

Öyküde yazarın tahsilli kızları hayatın gerçeklerinden kopuk olarak sadece “nazariye”lerden hareket eden Niyazi Bey gibi meşrutiyetçilerin, Boris gibi sosyalistlerin ve Kenan gibi insaniyetçilerin; yaşlı kadını ise “Hürriyet Gecesi”ndeki bilge ihtiyar gibi kitap yerine hayattan, akıl yerine gelenekten, kuram yerine ampirik bilgiden hareket eden muhafazakâr karakterlerin birer erken temsilcisi olarak konumlandığını çıkarsamak güç değildir. Bu muhafazakârlığın, kamuoyundaki karşılığını bulabilecek dinî değerlerle pekiştirilmesi ise, *Genç Kalemler*’in bir ay sonra çıkan dördüncü sayısında yayımlanan “Pamuk İpliği” (Argunşah, 2007: I, 176–188) adlı piyeste gözlemlenebilir.

Beyoğlu’nda yaşayan on dokuz yaşındaki bir Ermeni kızın (Sürpik Bagdeseryan) gözünden “İslâmda evlilik” temasını işleyen metin, önce Avrupa’da mühendislik eğitimi görmüş bir “Genç Türk” olan Behzat Bey’in, ardından Kayserili bir yağ tüccarının oğlu olan Hamparsum Rupenyân’ın evlilik teklifi niyetiyle Sürpik’le yaptıkları görüşmeleri ele alır. İslâmda boşanmanın gayet kolay olması nedeniyle geleceğini güvence altına almak için Behzat Bey’i reddeden genç kız, Rupenyân’la olan sohbetinde ise, bilimsel ve felsefi temellerle İslâmiyet’in üstünlüğünü savunur.

Ona göre her şeyden önce İslâmda poligaminin serbest olması “tabiata son derece muvafık”tır. Çağın bütün filozofları erkek doğasının çok eşliliğe meyilli olduğunu ileri sürmektedirler. İşte İslâm (“Türklerin dini” ifadesini kullanır) da tabiata karşı gelmemiş ve bu hakikati benimsemiştir. Rupenyân’ın, bir kadınla bir erkeğin ölünceye kadar beraber olmasında yüksek bir fazilet görmüyor musunuz, sorusuna Sürpik’in verdiği cevap ise “Hayır,

yalnız boş, tabiata muhalif, bütün vakalar ve hislerle tekzip olunan bir yalan görüyorum” şeklindedir.

Bir Cizvit okulunda eğitim görmüş Rupenyân’ın bütün bunları birer “anarşist fikri” olarak nitelendirmesi karşısında genç kız, oldukça didaktik bir söylevle, ilk insanlardan uygarlığın doğuşuna kadar poligaminin geçirdiği evreleri sıralar ve öncelikle Yahudilerin “muazzam tabiatın bu ezeli kanununa” isyan ederek tek eşliliğin temel taşını koyduklarını, aynı dinin içinden türeyen Hıristiyanlığın ise bu bağı bir zincir hâline getirdiğini ileri sürer. Boşanma ve çok eşlilik hakkını tanıyan İslâm’ın yaptığı ise, bu zinciri kolayca çözülebilecek bir “pamuk ipliği”ne dönüştürmesidir.

Diğer metinlerinde de görüldüğü gibi Tanrı’yı doğayla, şeriatı ise doğa kanunlarıyla özdeşleştirerek bir tür panteizme ulaşan Ömer Seyfettin’in, dini sosyo-politik alandan çıkararak bireylerin vicdanına bırakmak gibi bir düşüncesinin olmaması da bu yasaları kutsal değil doğal saymasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bu öyküde Sürpik’in dilinden yapılan boşanma ve çok eşlilik savunusunda İslâm’ın üstünlüğü ya da Yahudilik ve Hıristiyanlığın noksanlığı, herhangi bir ruhsal ya da manevi ölçüte yer verilmeden, “muazzam tabiat”ın kanunlarına uygun olup olmama tartışmasına indirgenmiştir.

Kadın doğası, erkek doğası ve ikisinin üzerindeki toplumsal doğayı ifade eden “içtimai vicdan” kavramları, Ömer Seyfettin’in mahrem hayata ilişkin öykülerinin hemen hepsinde kendilerini gösterir. Örneğin İstanbul’daki Şirket-i Hayriye vapurlarında erkeklerden ayrı oturan ve herkes dağıldıktan sonra çarşafı ve peçeleri içinde iskeleye “lanetlenmiş heyulalar” gibi inen kadınlardan bahsettiği “Aşk Dalgası” (Argunşah, 2007: I, 254-264) ilk bakışta son derece özgürlükçü, hatta feminist bir metin sanılabilir. Oysa aynı hikâyede, vapurda bir kadınla tanışma hayali kuran gence ders veren arkadaşı, böyle bir şeyin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğini, çünkü bir filozofun tabiriyle “içtimai muhit”ten başka bir şey olmayan “Allah”ın Türkiye’deki kanununun tanışarak evlenmeyi şiddetle yasakladığını söylemektedir.

Kuşkusuz, metnin genelinden Ömer Seyfettin’in de durumu onaylamadığı, hatta rahatsız edici bulduğunu çıkarmak mümkündür. Ancak zaten yazarı daha ilginç kılan, doğa ve toplum karşısında birey iradesini neredeyse hiç derecesine indiren bir toplum kuramının

kıskacında, bu tür eşitsizlik ve adaletsizlik örneklerini (ki bunlar çoğu defa da şiddet ve vahşet suretinde görünmektedir) bir tür “bilimsel tevekkül”le kabullenmeye mecbur kalmasıdır.

1913 sonunda Yunan esaretinden dönüşünün ardından, Ömer Seyfettin’in birçok alanda olduğu gibi kadın-erkek ilişkileri konusunda da daha katı düşüneler geliştirdiği anlaşılmaktadır. 1914’te yazılan İkinci Primo öyküsünde küçük bir çocuğun, ecnebi olduğu gerekçesiyle annesinin evi terk etmesinden hoşnut oluşuyla, Beyaz Lâle’de Radko’nun, mağlup tarafın kadınlarını fırında yakması ya da tecavüz etmesi aynı büyük şablon içinde birbirini tamamlamaktadır. Saf güç ilişkilerinin hüküm sürdüğü böyle bir toplumsal atmosferde, kadının erkekler arasına karışmak istemesi, akla bile gelmeyecek kadar uzak bir olasılık gibidir.

Ancak bu ortamda kadınlar ve erkeklerin aynı sosyal çevrelerde toplanmasını, farklı dinler ve kavimlerden kimselerin Osmanlı vatandaşlığı altında bir araya gelmeleriyle özdeşleştiren bir hikâye, 1914’te yayımlanan “Koleksiyon”dur (Argunşah, 2007: I, 273-277).

Ömer Seyfettin’in roman halinde yayımlatmayı düşündüğü “Tatlısu Frenkleri”nin bir parçası olan metinde, Osmanlı Kaynaşma Kulübü’ne üye kazanmaya çalışan Niyazi Bey, bu kez Tokatlıyan Oteli’nin yanındaki bir apartmanda yaşayan Louis Durant’ın evini ziyarete gider. Durant ve eşi, bir Katolik okulunda sıkı bir dinî eğitim alan ve sosyete “Altın Peri” olarak anılan on üç - on dört yaşlarındaki kızlarından, Niyazi Bey’e koleksiyonunu göstermesini isterler. Diğer Osmanlı halklarıyla beraber Levantenleri de dinî cemaatlerin baskısından kurtarma amacıyla dil dökmeye gelen Niyazi Bey, rahipler tarafından roman okuması bile yasaklanmış olan Altın Peri’nin, kendisini anne ve babasının önünde odasına davet etmesi karşısında şaşırır. Ancak sonuçta odadan “koleksiyonu seyir ücreti” olan üç yüz frankı ödeyerek ve bir sonraki sefere annesinin de koleksiyonuna bakacağına söz vererek ayrılır.

Bir tür absürt komedi havasındaki öyküdeki temel mesaj, kamusal alandaki kozmopolit kulüplerle özel alandaki “muhtelit” (kadın-erkek karışık) salon toplantılarının, doğaya aykırılık paydasında eşleştirilmesidir. Salon hayatı ile eski tip harem hayatı arasındaki dikotominin, benzer biçimde milliyet ve tabiat temaları eşliğinde işlendiği bir metin de, 1918 yılında *Kadın Mecmuası*’nda yayımlanan ve aynı sene Türk Kadını Yayınları tarafından kitaplaştırılan “Harem”dir (Argunşah, 2007: III, 15-49).

Birinci Dünya Savaşı yıllarında yeni palazlanmakta olan Şişlili Türk burjuvazisinin özel hayatını ele alan hikâye, üç yıldır evli olan Nazan-Sermet çiftinin, aynı gün içinde birbirlerini başka bir kadın ve başka bir erkekle yakalamalarına yol açan gelişmeleri irdeler. Ömer Seyfettin'in genel ideolojik şablonu içinde şaşırtıcı olmayacak şekilde kadın karakterin serbest ve alafranga, erkeğin ise muhafazakâr ve milliyetçi olarak çizildiği kurguda<sup>46</sup>, ilk yıllarda Nazan'ın isteğine uygun bir salon hayatı yaşanmakta, tarafların kadın ve erkek dostları bir arada ziyaretlerine gelmektedir. Ancak patlayan bir krizin ardından Sermet duruma el koyar ve salon hayatından haremlik-selamlık uygulamasına dönülür.

Günlüklerinden anlaşıldığına göre, çiftin ilk yıllarındaki uyuşmazlıklardan biri kozmopolitlik-milliyetçilik karşıtlığı üzerinden ortaya çıkmıştır. Nazan'ın, Dünya Savaşı'nda Türkiye'nin müttefiki olan Almanya'dan gelmiş Rihter adlı bir madamla dostluk kurması Sermet'in hoşuna gitmez. Gerekçesi ise Rihter ve ailesinin “Has Alman değil Alman Yahudisi” olmalarıdır.

Bununla beraber Sermet, Ömer Seyfettin'in diğer öykülerinde gözlemlenen Sosyal-Darwinist milliyetçilikten çok, İttihat ve Terakki'nin kurucu felsefesi olan klasik pozitivizme yakın görünmektedir. Geleneksellik ile modernlik hakkında günlüğüne yazdığı satırlar, bu ideolojinin ılımlı muhafazakâr (ya da eleştirel liberal) karakterinin kusursuz bir fotoğrafını sunar:

“(…) Ben babayanî bir adam değilim. ‘İntizam ve terakki’ye itikatım var. Her şey terakki edecek, yani değişecek, mutlaka eskiye benzemeyecektir. Fakat bir şartla... O şart da intizam... Evet her şey değişecek. Fakat tedricen!.. Çünkü fizikî hayatta olmadığı gibi, içtimai hayatta da ‘ani, şedit tahavvül’ yok. Ben büyükbabamın hayatını sevemem. (...) Ben şalvar giyemem. Ben çubuk içmem. Ben enfiye çekemem. Ama maymunluktan da nefret ederim. Frenkleri, Avrupalıları taklit! Dikkat olunursa bu ne çirkin şey... Frenklerin reveranslarını, adab-ı muaşeret dedikleri âdetlerini mihanikî, gayr-ı meşur bir gayretle yapmaya çalışmak... Ne feci angarya...” (Argunşah, 2007: III, 22).

Comte'un sosyal hayatı fiziksel hayatın kanunlarına göre açıklayan sistemini özel yaşama da uyarlayan bu bakış açısı, kuşkusuz, “Buse'nin Şekl-i İptidaisi”nde erkeğin doğası

<sup>46</sup> Ayrıca öyküdeki Sermet karakteri gibi milliyetçi ve muhafazakâr olan yazar, aynı yıl içinde “tam bir alafrangalık müptelası” olarak tanımladığı üç yıllık eşinden boşanmıştır (Alangu, 1968:305). Yalnız bu otobiyografik ayrıntının, hikâyenin kurgusunda ne dereceye kadar etkisi olduğunu bilmiyoruz.

gereği kadına eziyet etmekten, kadının ise erkek tarafından zulmedilmekten haz alması gibi görüşlere kıyasla oldukça makul görünmektedir.

Ancak konu “terakki” değil “milliyet” olduğunda Sermet’in mizacı katılaştır. Örneğin salon hayatında en çok sinirine dokunan şey, insanların parayla, şıklıkla ya da gençlikle övünmelerinden çok, “Hangi eve gitse Rumlar, Ermeniler, Levantenler, Frenkler, İngilizler, Amerikalılar, Yahudiler”le karşılaşılıyor olmasıdır. Nazan, bu özelliği yüzünden onu, bütün yabancı dostlarını bir milletin özel casusu olarak gören bir “Emniyet-i Umumiye Müfettişi”ne benzettiğinde, cevabı adeta onun ağzından Ömer Seyfettin verir: “Evet (...) her fert mutlaka bir cemiyetin mefkûresiyle düşünür. Böyle içtimaî düşüncesi olmayanlar yalnız hayvanlarla vahşilerdir.” (Argunşah, 2007: III, 27).

Bununla beraber, hikâyede Sermet’in (ve yazarın) karşıtını temsil eden “alafranga” Nazan bütünüyle olumsuz ya da gülünç gösterilmez. Sözelimi kocasının, jestleri ve reveranslarıyla Avrupalıları taklit eden Türkleri, okul yıllarındayken “Images Galants” adlı bir fotoğraf albümünde gördüğü “insan esvabı giymiş maymunlara” benzetmesi karşısında, albümde “insan esvabı giymiş ayılar”ın da olup olmadığını sorması, “yoktu” yanıtı üzerine de “öyle ise ressam bu taraflara uğramamış” demesi gibi ayrıntılar, mizah duygusu gelişmiş, zeki ve canlı bir karaktere işaret etmektedir.

Öyküde son tahlilde aklanacak olan Nazan ve Sermet’e göre daha garip ve karikatürize edilmiş tipler olarak sunulan çift ise Meliha ve Refi’dir. Nazan’ın “hayalperver ve romantik bir kız” olarak tanıttığı Meliha, günümüzün yerleşik toplumsal tarih görüşü içinde Cumhuriyet öncesine güçlükle yerleştirilebilecek, adeta altmış yıl sonrasının Yeşilçam filmlerindeki vamp kadın karakterlerini andıran bir figürdür. Örneğin, “Tasavvur ediyorum ki kardeş” diye başlayan bir konuşmasında, kendisini, beyaz erkek esvapları giymiş olarak, beyaz yelkenli bir kotrada, ensesi güneşten yanmış sporcu bir âşığın kucağına yaslanmış olarak hayal ettiğini anlatır. Bir gün Nazan’ın kendisine fantezisindeki “decor”un geri kalanını anladığını, ancak neden erkek gibi giyinmek istediğine akıl erdiremediğini söylemesi üzerine şu açıklamayı yapacaktır:

“(M)esela... nasıl anlatmalı; aşkımda daha kavi, daha erkek, daha hür, daha müsavî, daha şedit olmak için... Kadın esvabı âcizliğin üniformasıdır. Ben âşığıma galip olamasam bile ona müsavî olmak, ona yalvarmak, ondan evvel öpmek, ondan ziyade kıskanmak isterim.” (Argunşah, 2007: III, 30)

Görüldüğü gibi, Ömer Seyfettin'in 1911'deki "Bahar ve Kelebekler"de Meşrutiyet sayesinde çarşaf ve peçeden kurtularak hür olmak isteyen genç kızı pasiflik ve dişilik arasında bir eşleştirme yaparak uyaran mesajı, Meliha karakterinde, kara çarşaf yerine beyaz sporcu esvabına giren maskülen bir dişiye dönüşmüştür. Gülünçlüğü, "gayrı-tabii" olmasından kaynaklanan bu tiplmeyi tamamlayan kocası Refi ise, ilişkisinde "entrika, azap ve ıstırap" arayan (dolayısıyla yazarın terminolojisiyle feminen hâle gelen) ve "Busenin Şekli-i İptidaisi"ndeki mazoşist genç gibi öykünün gidişatı içinde eğitilmesi gereken bir karakterdir.

Basit bir akıl yürütmeye Meliha'nın maskülenliği ile Refi'nin feminenliğinin birbirlerini doğuran –ya da besleyen- nedenler olduğu anlaşılabilir. Öyleyse kurguda bu çiftin değilse de, daha kurtarılabilir durumda olan Nazan ve Sermet'in dönüşümleri, geleneksel cinsiyet kalıplarının iade edilmesiyle gerçekleşecektir.

Sermet, bir salon toplantısında Refi'yle bir köşede sohbet etmekte olan eşini bağırarak yanına çağırır ve bu adamı derhal kovmasını ister. Gerekçesi ise, "salon oyunları"ndan birinde her erkeğin bir kutunun içine beraber olmak istediği kadına ilişkin bir not bıraktığını, Refi'nin notundan ise istediği kadının Nazan olduğunu öğrenmesidir. Kuşkusuz bir yanlış anlaşılmadan kaynaklanan bu krizin ardından ipler Sermet'in eline geçer. Çift salon toplantılarına veda eder ve erkeklerin erkeklerle, kadınların kadınlarla görüştüğü "harem hayatı"na döner.

Bununla beraber, günlerden birinde, Refi'nin Nazan'ı alışveriş sırasında bir vitrinin önünde peçesini kaldırmışken görüp, "kurun-ı vustaya avdet etmelerinin" sebebini sorması üzerine, kocasının kendisini kıskandığını söylemenin bir tür şüphe yaratacağını hisseden Nazan, aslında kendisinin Sermet'i kıskandığına ilişkin bir yalan uydurur (bu arada Ömer Seyfettin, kadının tabiatı gereği yalan söylemeye yönelik istidadı hakkında kısa bir not eklemeyi ihmal etmez.) Bu senaryoya göre kocası artık kadınlarla görüşemediği hâlde, o erkek dostlarıyla çay davetlerini sürdürmektedir. Ancak eşleri yanlarında olmadığı için artık beyler onu ziyarete sadece kadın kılığında gelebilmektedirler.

Nazan'ın, kendisini "hoşgeldiniz güzel kuklam" sözleriyle karşılayan sosyetik terzisine bir çarşaf diktirerek Refi'yi evine davet etmesi, Meliha'nın ise kocasını izletip şüphelenerek durumu Sermet'e bildirmesi ve beyaz erkek esvaplarıyla "selamlık tarafı"na

gitmesi üzerine işler arapsaçına döner. Ne var ki çiftin birbirlerine günlüklerini okuyup aldatmanın söz konusu olmadığını anlamalarından sonra, akşam yemeği için gidecekleri yer yine Refi ve Melahat'ın evi olacaktır.

Hikâyenin tefrikasının iki ay gibi uzun bir zamana yayılması ve yayımlandığı yerin bir kadın dergisi olması, bir yandan başlangıçta oluşturulan bazı düğümlerin çözümsüz kalmasıyla, diğer yandan 1911'deki "Primo Türk Çocuğu"nda çarşafa girmeyen İtalyan kadını evden kovduran Ömer Seyfettin'in, burada son tahlilde alafranga bir çifti boşandırmadan kendi hallerine bırakmasıyla sonuçlanmıştır. Meliha-Refi çiftinde ise absürtlük öyle bir düzeydedir ki (Refi kadınlar toplantısı için kalçalarına pamuklar koydurur, Meliha Sermet'in gözünün önünde Nazan'ı kırbaçla döver vb.) mizahi unsurun yanında ahlâki unsurun işlenmesine fırsat kalmaz.

Yine de yazarın burjuva uygarlığının ürünü olan yapaylık ve yapmacıklığa karşı "doğal" olarak tanımladığı geleneksel cinsiyet kabullerinden vazgeçtiğini ya da erkeği şiddet, kadını teslimiyetle özdeşleştirmek gibi köşeli görüşlerini yumuşattığını düşünmek hata olur. Nitekim "Harem"den bir yıl sonra, *Vakit* gazetesinde birbirini tamamlayan iki parça hâlinde yayımlayacağı "Horoz" ve "Dünyanın Nizamı" adlı öykülerde, "Busenin Şekl-i İptidaisi"nde oluşturulan şema yeniden yerli yerine oturtulacaktır.

"Horoz"da (Argunşah, 2007: IV, 101-107), özel hayata ilişkin eserlerde kuş yuvası ile birlikte en sık kullanılan metaforlardan biri olan kümes ele alınır. Yalnız bu unsurlardan birincisi genelde tek eşliliği, romantik ilişkiyi ve sevecen aile ortamını ifade ederken, ikincisi harem hayatını çağrıştıran yoğun cinsellik, poligami ve ataerkil iktidarla ilişkilendirilmektedir. Bu anlatının da özellikle ikinci bölümünde böyle bir anlamı bulmak mümkündür.

Ailesiyle beraber istasyonun uzağındaki تنها bir köşkte yaşayan genç kız, kümeslerindeki horozun tavuklara karşı olan tavrını gözlemleyerek hiçbir zaman kocaya varmama kararı alır. Zaman içinde kırmızı fesi bir ibiği andıran babasını da horoza benzetmeye başlar. Başta annesi olmak üzere bütün ailesini titreten bu "müstebit"ten intikam almak için sonunda içinde bir heyecan uyanır, avucundaki bir avuç arpayla horozu yanına çağırır ve başını taşla ezer.



“Hürriyet’e Lâyık Bir Kahraman”dan on iki gün sonra yayımlanmış olan öyküde, kümesteki horoz ve evdeki babanın, siyasal alanda II. Abdülhamid’le (ya da onun yerini doldurabilecek bir güçlü lider) özdeşleştirildiği açıktır. Zaten genç kızın horozu bir anlık heyecanla öldürmesi ile Efruz Bey’in aniden gelen bir kahramanlık duygusu içinde “Yaşasın Hürriyet” diye haykırması birbirini tamamlamaktadır.

Metnin, “Ben horozsuz bir kümes yani kocasız bir ev istiyorum. Efendisiz, kumandansız, amirsiz, emirsiz bir hayat istiyorum” sözleriyle sona ermesi ayrıca önemlidir. Horozun nihayet hayvanlar âleminde alınmış bir metafor olmasına karşın, kadın karşısında kocanın “efendi, kumandan, ve amir” olarak konumlandırılması, siyasal alanda meşrutiyeti reddeden yazarın, evde de mutlakiyet yanlısı olduğunu açıkça göstermektedir.

Nitekim beş gün sonra yayımlanan “Dünyanın Nizamı” (Argunşah, 2007: IV, 108-113), öldürdüğü horozun kızın rüyasına girmesi ve neredeyse Primo’nun ya da Radko’nun nutuklarını andıran bir ders vermesiyle başlar. Ağzında kızın kendi başını ezdiği taşı tutarak karyolanın ucuna konan horoz, her zaman için küçüklerin büyükleri, zayıfların güçlülere, çirkinlerin güzelleri çekemediğini söylemektedir. Kızın, cinayetin sebebini zulme katlanamaması olarak açıklaması üzerine ejderha gibi kabarıp ve kahkahasıyla odayı çınlatır. Bu zulmün tavuklar için “lütuf, nimet ve lezzet” olduğunu söyler: “Onlar dövüldükçe sevinirler. Gagalandıkça neşeleri artar, benim nazarım altında birbirleriyle ne kavga, ne gevezelik edebilirler.” (Argunşah, 2007: IV, 110).

Bu durumda, kızın evlilik hakkındaki kanaatini değiştiren de horozdan duyduğu sözler değil, yediği dayak olacaktır. Gözleri hiddetle tutuşan “güzel ejderha”, tıpkı tavuklara yaptığı gibi onu da yerden yere çarpar, gagasıyla kafasını deler, pençelerini kaburgalarına saplar. Genç kız ertesi sabah uyandığında bütün kemikleri kırılmış gibi perişandır, fakat mest olmuş hâlde kendi kendine “ne tatlı, ne hoş, ne ruhanî ıstırap yarabbi!” demektedir.

“Busenin Şekl-i İptidaisi”ndeki başkarakterin karşı cinse acı vererek gerçek bir erkeğe dönüşmesi gibi, “Dünyanın Nizamı”nda da feminist kız, acı çekmekten zevk almayı öğrenerek gerçek bir kadın olmaktadır. Sabah ilk iş olarak annesinin yanına gidip “Dünyanın nizamını bozmaya gelmez” demesi, Ömer Seyfettin’in düşünsel terminolojisi içinde kuşkusuz “doğanın düzenini bozmaya gelmez” anlamına gelir ve siyasal alanda “devletin düzenini bozmaya gelmez” düsturuyla tamamlanır.

Ancak bu argümanlarla yapılan bir doğal-geleneksel düzen savunusu, siyasal alanda Meşrutiyet'i özümseyemediği gibi, özel alanda da ne Cumhuriyet'in getirdiği Medeni Kanun'la, ne de İttihat ve Terakki'nin 1917'de benimsediği Aile Kararnamesi'yle ahenk gösterebilecek, dolayısıyla yazarı modern resmî ideolojinin dışında tutacaktır<sup>47</sup>.

### 3.2. KAMUSAL HAYAT: MODERNİTE, GELENEK VE AYDINLAR

Ömer Seyfettin'in siyasal alandaki reaksiyoner milliyetçiliği kadar edebî alandaki realizmi de benimsediği toplum kuramının doğada temellenmesinin bir sonucudur. Diğer yandan bu realizm, Fransa'da aynı akımın temsilcisi olan Balzac'ın "İnsanlık Komedyası" başlığı altında topladığı romanlarında "Temmuz Monarşisi" olarak anılan 1830-1848 döneminin toplumsal yaşamını neredeyse bütün yönleriyle yansıtmaya benzer şekilde, Ömer Seyfettin'in de Türkiye'de imparatorlukla cumhuriyet arasındaki geçiş aşamasını oluşturan II. Meşrutiyet döneminin son derece ayrıntılı ve canlı bir panoramasını sunmasına olanak sağlamıştır.

Yazarın özel hayata ilişkin değerlendirmelerinde son derece otoriter, gelenekçi ve muhafazakâr bir tutumu olduğunu hemen her öyküsü ortaya koyduğu hâlde, kamusal alandaki batılılaşma ve modernleşme süreci karşısındaki tavrını aynı açıklıkla saptamak güçtür. Her şeyden önce Ömer Seyfettin'in mesleği olan hikâyecilik -ve hikâye türünün kendisi- doğrudan batının ve modernitenin bir ürünüdür. İkincisi, yazar bu aracı politik düzlemde muhafazakâr (hatta reaksiyoner) bir ideolojinin aracı olarak kullansa da, batılılaşmanın yalnız teknik değil estetik yönünü yansıtmaya ve betimleme şeklinden bu unsurlara karşı yoğun bir ilgisi ve merakı olduğu anlaşılmaktadır.

Sözgelimi 1910'da yayımlanan otobiyografik içerikli "At" adlı öyküsünde (Argunşah, 2007: I, 113-114) başkarakter, fetih çağlarında yaşayıp dörtnala akınlara katılmayı hayal ederken, geçtiği kasabalarda gördüğü gerilik ve miskinlik karşısında yine yirminci yüzyılı tercih eder ve bir "motosiklet" almanın daha uygun olacağına karar verir. 1911'de bir küçük roman olarak kaleme aldığı "Tarih Ezelf Bir Tekerrür"de (Argunşah, 2007: I, 141-164) yer

<sup>47</sup> Yazarın görüşlerinde önemli bir etkisi olduğunu düşündüğümüz Fransız reaksiyoner milliyetçiliğinin 19. yüzyıl'ın sonunda geliştirdiği anti-feminist argümanlar için şu kaynağa başvurulabilir: Offen, 1984: 648-676, özellikle 661-663.

verdiği Ahmet Bidar karakteri; İtalya’da mimarlık tahsil etmesi, uzun saçlı olması ve çıplak kadın heykelleri içeren bir katalog taşınması gibi ileri derecede alafranga niteliklerine karşın, anlatıcıya kıyasla daha namuslu ve iffetli bir genç olarak tanıtılır.

Bunların dışında, 1905 gibi erken bir tarihte yazdığı “Sebat”ta (Argunşah, 2007: I, 69-76) özel atölyesi olan bir ressam arkadaşının kumarbazlığı ve hovardalığını, Meşrutiyet’in ilânından hemen sonra yayımlanan “Çirkin Bir Hakikat” (Argunşah, 2007: I, 82-84) ve “Ay Sonunda” (Argunşah, 2007: I, 82-84) öykülerinde ise pansiyoner hayatı yaşayan bir öğrencinin bira sarhoşluğuyla günlüğüne aktardığı konser, tiyatro ve çapkınlık anılarını yadırgamadan, hatta muzip bir olumlama havasıyla anlatır.

Bütün bu verilere karşın, henüz büyük siyasal krizlerin patlamamış olduğu Nisan-Mayıs 1911’de yayımlanan “Bahar ve Kelebekler” ve “Pamuk İpliği” adlı hikâyelerinde, Tanzimat’ın getirdiği batılı hayatı sıtmaya benzeten ve çok kadınlı evliliğin savunusunu yapan yazarın, bu değişimi *Genç Kalemler* çevresinde toplanan Türkçü hareketin içine girmesiyle ilişkilendirmek akla gelebilir. Oysa daha önce değinildiği üzere, bir çevre ya da topluluğun etkisinde kalmak bir yana, dergiye Türkçü karakterini kazandıran başlıca kişilerden biri Ömer Seyfettin olmuştur. Ayrıca bu öykülerle aynı dönemde, 31 Mart İsyanı’nın Selânik’teki yankılarını konu alan “İrtica Haberi” (Argunşah, 2007: I, 189-198) ve kadınları kamusal hayatın dışına iten “içtimai vicdan”ı sorgulayan ve –sonuçta kabullense de- eleştiren “Aşk Dalgası” (Argunşah, 2007: I, 254-264) gibi görece liberal hikâyeleri de yine *Genç Kalemler*’de yayımlanmıştır.

Bu durumda yazarın, modernleşmenin teknik ve estetik yönü hakkında son tahlilde belirleyici olan yargısını anlayabilmek için, batılı sembol ve göstergeleri kendi içlerinde değil, yerel ve geleneksel değerlerle karşı karşıya geldiklerinde nasıl değerlendirdiğine göz atmak gerekir.<sup>48</sup> Böyle bir karşıtlığı en sert ve katı şekilde yansıtan hikâyelerinden biri, henüz Yunan esaretinde bulunduğu 21 Ağustos 1913’te *Türk Yurdu*’nda yayımlanan “Piç”tir (Argunşah, 2007: I, 278-289).

1912 yazında, diğer birçok idealist subay gibi, aylardan beri sürmekte olan Trablusgarp Savaşı’na katılmak amacıyla İngiliz yönetimindeki Mısır’a giden başkarakter,

---

<sup>48</sup> Örneğin Taha Parla, Ziya Gökalp’in gelenek ile modernleşmeyi karşıtlık içinde ele aldığı durumlarda tercihini her zaman ikinciden yana kullandığını belirtmektedir (Parla, 1989: 33).

otuz yıldan beri hayli modernleşmiş olan ülkede tahammül edilmez bir sıkıntı ve huzursuzluk yaşamaktadır. Aslında yüzlerce yıl boyunca Osmanlı Devleti'ne bağlı olarak kalmış bu coğrafyada artık İngilizlerin egemen olduğunu görmeye katlanamaması anlaşılabilir olmakla birlikte, kendisini rahatsız eden unsurların yabancıların yanı sıra onlarla özdeşleştirdiği bütün teknik ve estetik uygarlık değerleri olması önemli bir ayrıntıdır.

Ömer Seyfettin'in 1913'te ulaştığı görüşlerini yansıtmakta olan subay, yazarın beş yıl önceki modernist tutumunun aksine, otomobillerle dolu geniş caddeleri, heykelli meydanları, bankaları, tiyatroları ve gazinoları ruhunda “ağır bir kâbus” yaratan yabancı/düşman sembolleri olarak görmekte ve bunlardan adeta tiksinimektedir.

Aslında niteliğine bakmaksızın bütün yabancı kültür değerleri karşısında bu tür bir alerjik reaksiyon göstermek, yalnız psikolojik değil aynı zamanda ideolojik yönden incelenmeye değer. Subayın Mısır'da gördükleri karşısında boğulacak gibi olup kendini otel odasına atması, Charles Maurras'ın Paris'e gidişinde bulvarlarda rastladığı “K, W, Z” gibi Fransızcada ender kullanılan harfler içeren tabelaları birer işgal alâmeti sayması ve Adolf Hitler'in kozmopolit Viyana sokaklarında yaşadığı travmayla tıpatıp benzerlik gösteren belirtilerdir (Nolte, 1969: 91). Bütün bu göstergeler, çıkışı itibariyle modernist bir burjuva ideolojisi olan milliyetçiliğin taşralı zihniyet kalıplarıyla eklemlendiğinde uğradığı değişimin işaretleridir.

Subayın sokaklardaki rahatsızlığına sebep olan unsurlardan biri de, yine Avrupa uygarlığının sembolü olarak gördüğü “şapkalılardır”. Batılılardan, hiç bir rasyonel analiz ya da temellendirmeye gerek görmeden, “Türk düşmanlarının, yani Avrupalıların” sözleriyle bahseden yazar, sokaklarda rastladığı tek tük sarıklı ve entarili Araplara sitem ederken ise şu ifadeleri kullanır:

“...şarkın hakkını istemeyen, hakkı için vurmayan, hakkı için kırmayan, hakkı için yakmayan, hakkı için öldürmeyen, hakkı için haksızlık yapmayan azimsiz ve budala ruhuna lânet eder, yalnız şarkta yaşayan bu miskin ve alçak “tevekkül”ün granitten ağırlığını kendi omuzlarımda, kendi tembel başımda hisseder gibi olurum.” (Argunşah, 2007: 279).

Bu metinden Ömer Seyfettin'in –yine Ziya Gökalp'in tam aksine- geleneksel kültür unsurlarıyla karşıtlık içinde konumlanmış bir modernliği, gerek otomobil gibi teknolojik, gerekse şapka gibi kültürel sembolleriyle reddettiği; ancak yine Batı sömürgeciliği ve

emperyalizminin temel bileşenleri olan “vurma, kırma, yakma, öldürme ve haksızlık yapma”yı hiçbir eleştiriye tabi tutmadan benimsediği anlaşılmaktadır.

Ayrıca şarkta yanlış ve kötü (hatta “alçak”) olarak gördüğü nitelik, diğer öykülerinde de gözlemlendiği gibi; despotizm, kadın-erkek eşitsizliği, yoksulluk ya da eğitimsizlik yerine birçok batılı idealist düşünürün yüksek bir bilgelik ya da olgunluk işareti olarak değerlendirdiği “tevekkül”dür. Avrupa’da savaşçı, çatışmacı ve rekabetçi düşünce geleneğinin Hıristiyanlığı bir köle ahlâkı ya da dilenci felsefesi olarak suçlamalarına (Nietzsche, 2008: 12-13) benzer şekilde, subayın dilinden Ömer Seyfettin’in Şark’a –ve onu karakterize eden tasavvufî İslâm’a- saldırısı da “ağırbaşlı miskinlik” teması üzerinde temellenmektedir. Diğer kimi öykülerinde ise İslâm’ın “cihat” ve ona bağlı olarak fetihle özdeşleştirilen yorumunu ise aynı gerekçeyle övdüğü gözlemlenecektir.

Bütün bu verilerden çıkarılabilecek bir diğer sonuç da Ömer Seyfettin’in batılılaşma karşıtı milliyetçiliğinin kesinlikle anti-emperyalist bir zemine dayanmadığıdır. Zira yazarın, yine bütünüyle batının emperyalizm yanlısı ideolojilerinden esinlenen politik felsefesi, herhangi bir sömürü, işgal ya da şiddet eylemini ne iktisadî, ne de ahlakî bakımdan kınayabilecek normlara sahip değildir. Bu durumda Ömer Seyfettin’deki batı karşıtlığı, sadece düşmanla özdeşleştirdiği kimi sembolleri “ağır bir kâbus” olarak görmek ve bunlara karşı – kendisiyle ne eğitim, ne de yaşam tarzı bakımından hiçbir ortak yanı olmayan- muhafazakâr kitlelerin doğa ya da gelenekte temellenen kinlerini sıcak tutmakla sınırlı kalmaktadır.

“Piç”te bu tema, Mısır’da bir lokantaya giren subayın, İstanbul’dan tanıdığı şapkacı bir okul arkadaşıyla karşılaşması üzerinden işlenir. Okuldayken arkadaşlarının “Frenk Nihat” lâkabıyla andıkları genç, şimdi kendisinin “Mösyö Pierre Dubois” adında Katolik bir Fransız olduğunu ileri sürmektedir. Subay bunun nasıl mümkün olabileceğini sorduğunda Dubois (ya da Nihat) annesinin ölüm döşeğindeyken kendisine, babası sandığı adamı Beyoğlu’nda oturan bir Fransız doktorla aldattığını itiraf ettiğini söyler. Subay otele döndüğünde “Türklüğü hakir görüp bütün varlıklarıyla Avrupalılaşmaya çalışan züppeler”i aklından geçirir ve “Acaba bunların hepsi de piç mi? Hepsinin anneleri Beyoğlu’nda mı gebe kaldı?” diye düşünür.

Öykü, yazarın batının kültür öğelerini (örneğin şapkayı) geleneksel olanlarla (fes ya da sarıkla) karşıtlık içinde değerlendirdiğinde nasıl bir hiddetle reddettiğini gösterdiği kadar, bu

kültürel ve geleneksel değerleri “doğa”ya irca ettiğini kanıtlaması bakımından da dikkat çekicidir.

Sadece kültür temeline dayanan bir muhafazakâr milliyetçilik, şapkayı yine gayri-millîliğin ve yabancılaşmanın sembolü olarak görse bile, Nihat’ın şapka takmasını yeterli bir geleneksel eğitim almasına bağlayabilir ya da anlatının sonunda şapkasını çıkarıp yeniden fes takması gibi bir kurgu izleyebilirdi. Oysa “Hürriyet Bayrakları”nda gördüğümüz üzere milliyeti elmalar ve armutlar gibi organik bir kategori sayan Ömer Seyfettin, “Piç”te kişiye fes ya da şapka taktıran sebebin de eğitim ya da çevre değil “doğa” (yani kan) olduğunu Nihat’ın babasının aslında bir Fransız olması üzerinden açıklamaktadır.

Bu durumda yazarın geleneğin en güçlü unsuru olan din karşısındaki tutumunu kestirmek bir parça kolaylaşmaktadır. Diğer kimi hikâyelerinde gördüğümüz gibi İslâm’ı bir “içtimai vicdan” (ya da toplumsal bilinç) ögesi olarak alan Ömer Seyfettin, kutsallığından soyutlayarak bir bağımlı değişken hâline getirdiği bu olguyu, bağımsız değişken saydığı “millet”e olan faydası ya da zararına göre değerlendirecektir.

“Primo Türk Çocuğu” hikâyesinde hizmetçi Emine Hanım’ın, ulemadan duyduğu “Evveli Şam, ahiri Şam” (Müslümanlar eninde sonunda her yerden kovulup Şam’da toplanacak) sözüyle bir bozgun ve hayal kırıklığı havası yaratması, Primo (ya da Oğuz) tarafından “Amma batıl fikir ha!” sözleriyle kınanır. Benzer şekilde “Tuhaf Bir Zulüm”de (Argunşah, 2007: IV, 69-77) Bulgar kaymakamın Müslüman köylerine domuz sürüleri salması üzerine, domuzların dokunduğu her yeri murdar sayan Türk köylülerin arazilerini Bulgarlara terk ederek kaçmaları da Ömer Seyfettin tarafından kuşkusuz yalnız saçma değil aynı zamanda zararlı bir taassup olarak alaya alınmaktadır.

Bununla beraber, esas düşmanını 1908 Devrimi ve onun resmi ideolojisi olan Osmanlıcılık olarak belirleyen yazar, Türkçülükle birlikte dönemin üçüncü büyük fikir akımı olan Ümmetçilik ve İslâm Birliği (İttihad-ı İslâm) hakkında son tahlilde olumlu bir kanaate sahip görünmektedir. Nitekim tam da bu karşıtlığı vurgulamak istercesine, Osmanlıcılığa karşı en şiddetli eleştirisi olan “Hürriyet Bayrakları”nın ardından yayımlanan ilk hikâyesi İslâm Birliği fikrini savunduğu “Mehdi”dir (Argunşah, 2007: I, 300 – 306).

Selanik'in Yunanistan tarafından alındığı Balkan Harbi'nden iki yıl sonra, bir iş ya da gezi amacıyla Serez İstasyonu'ndan kalkan bir trenin ikinci mevki kompartımanında tesadüfen bir araya gelen beş Türk'ün sohbetini konu alan öykü, bıyıkları yeni terlemiş zayıf bir gencin, yanlarında hiç yabancı olmadığı için kendisini “Türkiye zamanında” zannettiğini söylemesiyle başlar. Anlatıcı gülümser ve başını sallar. O da bir an için “Türkiye idaresindeki Selanik'e” gittiği duygusuna kapılmış, istasyona vardıklarında kapıyı kırmızı fesli bir kondüktörün açacağını beklemeye başlamıştır.

Sessizliğin ardından, trendeki Rumlardan çekinmediği anlaşılan genç, “Acaba buraları ne vakit Türk askeri gelip alacak?” sorusunu yöneltir. Anlatıcı sadece bir şey söylemiş olmak için “Allah bilir!” der. Yanında oturan şık ve iri adam, burnunu küçük parmağının uzun tırnağıyla kaşıyarak (bu Ömer Seyfettin'in öykülerinde çok sık yer verdiği, 20. yüzyıl başlarına mahsus alafranga bir modadır), “Allah'ın bildiği malum bir şey” demektedir, “lakin kul da bilir ki artık buralara Türk ayağı basamaz.”

Anlatıcı birden kendini tutamarak “Niçin basamasın?” diye haykırır. Bunun üzerine sözü Mülkiye-i Şahane'den mezun olup on sekiz yıl kaymakamlık ve mutasarrıflık yapan bir adam alır. Bu eski bürokrata göre İslâm dini “fertlerdeki cemaat ve milliyet temayüllerini bozarak hepsini karanlık bir taassubun görmez körlüğü içinde” yaşattığı için yüz milyonlarca Müslüman “hâlâ on üç, on dört asır evvelki hurafeler ve efsaneler” içinde çırpınmaktadır. Bu gidişin sonunda İslâm coğrafyasında –yalancıktan da olsa- tek bağımsız ülke olan Türkiye'nin de yakında tarihten adının silineceği ve halkın yabancı boyunduruğu altında “miskin miskin taassup, cehalet ve rezalet içinde” yaşamaya mahkûm olacağı kesin gibidir.

Bir “anti-kahraman” olan Efruz Bey'in Galatasaray Sultanisi'nde yetişmiş olması gibi, Tanzimat'ın diğer bir büyük eğitim kurumu olan Mülkiye'den mezun olduğu özellikle belirtilen bu eski kaymakamın metne yazarın fikirlerinin tam karşısını dile getirmek için yerleştirildiği düşünülebilir. Oysa satır araları dikkatle incelendiğinde, İslâm'ın (ya da herhangi bir din ve ideolojinin) bireylerdeki “cemaat ve milliyet” eğilimlerini öldürmesi gerekçesiyle eleştirilmesi, Ömer Seyfettin'in kesinlikle saygı duyacağı bir argümantasyondur. Üstelik “harp hayattır” düsturuyla yaşamı kavgadan ibaret gören yazarın, kaymakamın belirttiği gibi halkın “miskin miskin” yaşaması hâlinde “taassup, cehalet ve rezalet”ten başka bir şey elde edemeyeceği görüşünü reddetmesi beklenemez.

Öyleyse metinde Tanzimat ve Meşrutiyet Batıcılığını temsil ettiği anlaşılan kaymakam, genel argümanları değil, bu argümanların içine İslâm'ı konumlandırmadaki hatası üzerinden eleştirilecektir. Nitekim onun tam karşıtı olarak geleneksel İslâmcılığı temsil ettiği anlaşılan genç ona “Ya Mehdi? Mehdi çıkmayacak mı?” diye sorunca, kaymakam yanakları pençe pençe kızarak gülmeye, anlatıcı ise saf çocuğu nasıl savunacağını düşünmeye başlamıştır.

Bu arada trene bindiğinden beri konuşmayan büyük sarıklı hoca efendi, “Mehdi'ye gülüyorsunuz ha...” diyerek ilk defa sessizliğini bozar. Anlatıcı, şimdi, yeryüzünün düz olduğunu ve öküzün boynuzunda durduğuna ispatlamaya kalkacak “bunak bir yobazın” “Mehdi hakkında saçmalayacağı budalalıkları” duymamak için kederle yüzünü pencereye çevirmiştir. Ancak bu “ideal” hoca, trendeki herkesi hayrette bırakacak bir konuşma yapacaktır.

Ömer Seyfettin'in din anlayışını en açık şekilde gösteren bu söyleve (ya da hutbeye) göre İslâm aslında bir “mefkûre”dir. Bu idealin âli (yüce), metin ve yüksek olmasının sebebi ise -Sosyal Darwinistlerin Hıristiyanlığa yönelttikleri eleştirinin aksine- barışçı ve miskin değil “taarruzî” (saldırgan) olmasıdır<sup>49</sup>. Her Müslüman, İslâm olmayan ülkeleri almak ve “oralarını hep Müslüman yapmak” emelini beslemektedir. İşte “Mehdi” kavramı da bu emeli ayakta tutmak için üretilmiştir.

Bu satırlar, yazarın İslâm'ı bir din değil “mefkûre” sayacak kadar kutsallıktan soyutlamasının dışında, 19. yüzyıldan itibaren Avrupa'daki muhafazakâr grupların Müslümanları cihat ve fetihten başka bir şey düşünmeyen savaşçılar olarak konumlandıran propagandalarını da olduğu gibi benimsediğini göstermektedir. Ancak ilgi çekici olan, miskinlik karşısında neredeyse her tür savaşçı eğilimi kutsayan Ömer Seyfettin'in, bu iddiaların taşıdığı pejoratif anlamı dikkate alma gereği bile duymamasıdır.

Metnin sonunda hoca efendi, Kur'an'da geçen “Ve liküllü kavmin had...” ayetini, her kavme kendi içinden bir “hidayete erdirici” gönderildiği şeklindeki düz anlamıyla değil, her millete kendi içinden bir halâsçı (kurtarıcı) gönderileceği şeklindeki yan anlamıyla tefsir eder ve her İslâm ülkesinin ayrı bir Mehdi'si olacağını ileri sürer.

---

<sup>49</sup> Nietzsche'nin benzer görüşleri için: Nietzsche, 2008: 79-80.



Aynı dönemde Ziya Gökalp tarafından da dile getirilmiş olan bu görüşün, Osmanlı İmparatorluğu'nun hilâfet siyasetiyle bütün Müslümanları kurtarması yerine, her Müslüman ulusun kendi bağımsızlığını kazandıktan sonra halife çevresinde toplanması gibi daha gerçekçi bir temele dayanması, yazarın ümmetçilik görüşünün dışında kaldığını göstermemektedir. Zira buradaki tartışma, kurulacak birliğin niteliğine değil yöntemine ilişkindir. Ayrıca yazarın, kişisel inancı ne olursa olsun, dini bireysel bir vicdan konusu değil toplumsal ve siyasal bir öge olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

Bu durumda, araştırmacı Necati Mert'in, Ömer Seyfettin hakkında kaleme aldığı biyografiye "İslamcı, Milliyetçi ve Modernist Bir Yazar" (Mert, 2004) alt başlığını eklemesi isabetli sayılabilir. Ancak bu üç unsurdan milliyetçiliği siyasal değil organik, modernizmi demokratik değil Sosyal Darwinist boyutuyla benimsediğini gördüğümüz yazarın, İslâmcılığı da teolojik ya da etik değil, salt sosyolojik boyutuyla kabul ettiğini (en azından öykülerinde bu şekilde konumlandığını)<sup>50</sup> belirtmemiz gerekecektir.

Ömer Seyfettin'in II. Meşrutiyet'in kamusal yaşamını tasvir ederken, yerleşmekte olan modernlik ve yitmekte olan gelenekselliğin yanında değinmeden geçemeyeceği üçüncü bir unsur, Osmanlı toplumunun –Gökalp'in terimiyle- "muasırlaşmasında" anahtar rolü oynayan aydınlardır.

Avrupa'da geleneksellikten moderniteye geçişin öncülüğünü yapan ulusal burjuva sınıfının yok denecek kadar cılız olduğu Osmanlı İmparatorluğu'nda, 19. Yüzyıl'ın girişinden itibaren benzer bir sürecin öncülüğünü, Sultan II. Mahmud tarafından kaldırılan divan sisteminin yerini alan modern bürokrasinin içinde (ya da çevresinde) gelişen aydınlar üstlenmiştir. Ancak II. Abdülhamid döneminin otokratik atmosferi içinde ya Jön Türkler gibi yurt dışına firar eden ya da Servet-i Fünun mecmuasında olduğu gibi mecazlı ve örtülü bir dil kullanarak siyasal görüşlerini saklamak zorunda kalan entelektüellerin birer kanaat önderi olarak kamusal hayatta sivrildikleri dönem İkinci Meşrutiyet yıllarıdır.

Bu durumda gerek 1908 Devrimi'ni gerçekleştiren, gerekse Cumhuriyet'i kuran kadroların, modernleşme programlarında "halkı aydınlatmak" gibi hayatî bir misyonu başta

---

<sup>50</sup> Belki 21 yaşındayken yazdığı "İlk Namaz" (Argunşah, 2007: 56-61) bir istisna olabilir. Ancak bu öyküde bile ibadetin verdiği arınma duygusundan daha baskın olan unsur, çocukluk yıllarının saflığına olan özlemdir.

öğretmenler olmak üzere entelektüel zümreye yüklemeleri (ve “okumuş adam”ı idealleştirmeleri) nasıl anlaşılabilir bir tutumsa, bu programı reddeden zümrelerin aydın tiplerini, Berna Moran’ın deyişiyle “alafranga züppeden alafranga haine” uzanan bir çizgi üzerinde tasvir etmeleri de aynı ölçüde doğal sayılabilir (Moran, 1977: 6-17).

Nitekim Tanzimat’la başlayıp, yaşadığı ve eser verdiği İkinci Meşrutiyet Dönemi’nde en ileri düzeyine ulaşmış bulunan batılılaşma sürecinin getirdiği özgürlükleri milliyetçiliğe, uygarlık unsurlarını ise doğaya aykırı sayarak reddeden Ömer Seyfettin’in öykülerinde aydınlar da Moran’ın belirttiği züppelik-hainlik hattı içinde kalmış, ancak yazarın bir diğer önemli niteliği olan mizahçılığı, eleştirel üslubunu yer yer bir nebze yumuşatmış ve renklendirmiştir.

Ömer Seyfettin’in aydın eleştirilerinde kullandığı temel karakter, “Hürriyet’e Lâyık Bir Kahraman”ın girişinde, kendisi dâhil olmak üzere 1908 Devrimi’ni tecrübe eden “herkesten bir parça” taşıdığını belirttiği Efruz Bey’dir. Vakit Gazetesi’nde 10 ve 23 Aralık 1919 tarihlerinde iki parça hâlinde yayımlanan ilk öyküde karakterin doğuşunu, İkinci Meşrutiyet’in doğuşuyla özdeşleştirerek siyasal boyutuyla ele alan yazar, ölümünden sonra kitaplaştırılan Efruz Bey serisindeki diğer öykülerinde ise dönemin toplumsal tartışma konularını ele almıştır.

Bu metinlerden ilki olan “Asilzadeler”de (Argunşah, 2007: IV, 163–192), şöhreti İkinci Meşrutiyet’in ilân edildiği 10 Temmuz günü başlayıp İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin duruma el koymasıyla sona eren Efruz Bey’i artık politikadan el etek çekmiş ve ülkenin kurtuluşunu İngiltere’de olduğu gibi toplumsal yaşama asillerin egemen olmasında arayan bir kulüp içinde görürüz.

“Monşer, asalet olmazsa bu memleket batır” cümlesiyle başlayan öyküde, “Ben de bu fikirdeyim” diye haykıran birçok sesin arasında Efruz Bey, sadece bu fikirde değil, fazla olarak kendisinin de hâlis bir asilzade olduğunu ileri sürmektedir. Asalet onun kanının yanı sıra “etlerinde, sinirlerinde, lenfalarında (...) kemiklerinin içindeki iliklerinde” kaynamaktadır (Argunşah, 2007: IV, 163).

“Likör kadehi tutmasını, bisküit almasını” bilmek ve “Havana sigaraları” içerek sohbet etmek gibi karikatürize edilmiş alafrangalık göstergelerinin bol miktarda kullanıldığı öyküde,

karakterlerden birinin “Meşrutiyet’in esaslarından biri ‘müsavat’ oldukça ‘asalet’ için hak kalmayacağını”ni savunması gibi küçük siyasal îmalar dışındaki en dikkat çekici unsur, “prens” unvanı taşıması ve babasının “İngiliz taraftarı” olmasıyla İttihatçıların en eski muhaliflerinden Prens Sabahattin’i akla getiren Müzekki Bey karakterinin yansıtılış şeklidir.

Bütün kulüp üyeleri aile geçmişlerini anlatırken Müzekki Bey, kendi büyük dedesinin Osmanlı Beyliği’nin kuruluş yıllarında Britanya’dan gönderilmiş bir elçi olduğunu, bizzat Osman Gazi tarafından sünnet edilerek Müslüman yapıldığını, taşıdığı “Civan Paşa” adının da “Con (John) Paşa”dan geldiğini ileri sürer.

Bu anekdotla Prens Sabahattin’e, İngiliz hayranlığı dışında, benimsediği toplum kuramının burjuva liberalizminden çok aristokratik muhafazakârlığa yakın durduğu yönünde bir eleştiri getirilip getirilmediği düşünülebilir. Ancak Ömer Seyfettin “müsavat” (eşitlik) ilkesini zaten gerek milliyete, gerekse tabiata aykırı sayarak reddettiği için, aristokrasiyi de sadece Türk gelenekleri içinde var olmadığı gibi bir gerekçeyle alaya alabilir ve büyük olasılıkla burada yaptığı da budur.

Asiller Kulübü’nün kumarhane sanılarak zabıta tarafından kapatılmasından sonra (gerçi asiller bunu “demokrat hükümet”in aristokrasiye karşı bir eylemi sanmışlardır) Efruz Bey bu kez “milliyetperverlik”te karar kılar ve –Ömer Seyfettin’in “Türk Ocağı”ni hicvettiği- “Bilgi Bucağı”na kaydolar.

“Fantezi Roman” üst başlığıyla kaleme alınan hikâyede (Argunşah, 2007: 193-224) Efruz Bey’in rolü, Ziya Gökalp’in *Türkçülüğün Esasları*’nda şiddetle eleştirdiği ancak Cumhuriyet rejiminin 1934-36 yılları arasında denediği “Öz Türkçecilik” ya da “Dilde Tasfiyecilik” akımının savunuculuğudur.

Bu öykü birkaç bakımdan önemlidir. İlk olarak, Nisan 1911’de Genç Kalemler’de yayımlanan “Yeni Lisan” (Argunşah, 2001: 114-120) adlı makalesiyle Milli Edebiyat akımının bildirgesini yazan ve Türkçe’nin yabancı gramer kurallarından arındırılmasını savunan yazarın, dile yerleşmiş bulunan bütün yabancı kelimelerin atılması şeklindeki pürist görüşü ise gülünç bulduğunu göstermektedir. İkinci önemli nokta ise, bu görüşün kuramsal arka planını oluşturan ve bu çalışmada diğer örneklerle de gösterilmeye çalışıldığı şekilde

Ömer Seyfettin'in sosyo-politik felsefesinin dayandığı zemini gösteren “milliyet-tabiat” özdeşleştirmesidir.

Yazar, “Millî Lisan” akımını “tabiata muvafık” (doğaya uygun) bulduğu için savunmasına paralel şekilde, arınmış dil akımını da yine “tabiata muhalif” (doğaya aykırı) sayması nedeniyle reddetmektedir. “Bilgi Bucağı”nda bu tutum, Efruz Bey'in “tayyare”den “uçkuç” şeklinde bahsetmesi ve “tebrik ederim” yerine “kut itergam” demesi gibi örneklerle alaya alınır.

Dilde özleşme karşıtlığı, yazarın en azından bu alanda ırkçılığı benimsemediği, dolayısıyla toplumsal alanda da “Türkleşmiş” bulunan unsurlara karşı bir hoşgörü potansiyeli taşıdığı şeklinde yorumlanabileceği gibi, diğer alanlardaki muhafazakârlığını dile de taşıdığı ve asıl karşı çıktığı ögenin özleşme değil yenilik olduğu şeklinde de değerlendirilebilir.

Örneğin Ziya Gökalp'in dilde tasfiyeciliğe karşı olması, sosyolojik bir unsur olarak gördüğü milleti biyolojik bir ünite olan ırktan kesin çizgilerle ayırmasını dayanır (Ziya Gökalp, 1977: 95-100). Atatürk'ün 1934'te bütünüyle arı bir Türkçe'yi yaygınlaştırmayı denemesi (ki 1936'da vazgeçecektir) ise siyasal programında yeri olmayan ırkçılıktan değil, kültür alında yerleşmiş kalıpları değiştirme yönündeki devrimci arayışlarından doğmuştur (Atay, 2001: 294-297).

Ancak toplum kuramını biyoloji ve fizikte temellendiren, siyasal ideolojisinde ise devrimci değil muhafazakâr olan Ömer Seyfettin'in bu iki yaklaşımın da dışında kalması, dildeki tasfiyecilik eleştirisinin de, ırkçılık karşıtlığından çok gelenek savunusuna dayandığını düşündürmektedir<sup>51</sup>.

Nitekim bu ayrılığa paralel olacak biçimde, Efruz Bey serisinin bir sonraki öyküsü olan “Tam Bir Görüş”te (Argunşah, 2007: IV, 241-248) hicvedilen başkarakteri bu kez, Ziya Gökalp'i andırırçasına “sosyoloji”ye merak sarmış, üstelik yazarla yolda karşılaştığında derhal “zirai, sinai, içtimai” konuların yanı sıra -Gökalp gibi- Durkheim'dan bahsederken görürüz.

---

<sup>51</sup> Ömer Seyfettin'in görüşleriyle birçok ortak paydası olan Charles Maurras'ın da zaman zaman kullandığı kan vurgusuna rağmen ırk kuramları ve tartışmalarından hoşlanmadığı bilinmektedir: Wilson, 1968: 371.

Kuşkusuz Ömer Seyfettin'in, kişisel dostluğu bulunan ve Türkçü hareket içindeki rolü dolayısıyla hayatı boyunca saygı duyduğu Ziya Gökalp'e yöneltebileceği olası eleştiriler; Rıza Tevfik, Tevfik Fikret ya da Prens Sabahattin'e olan saldırılarıyla aynı nitelik ve dozda değildir. Üstelik metindeki yergi de Gökalp'in kendisinden çok, çevresinde kümelenen kimi gençleri hedef alır gibidir. Bununla beraber, içinde "Harem"den tanıdığımız Sermet'le birlikte bizzat yazarın da bulunduğu öyküde, Efruz Bey'e "hakikatin kitapta değil hayatta olduğunun" öğretilmesi, Ömer Seyfettin'in pratiği ve aksiyonu esas alan doktrininin Gökalp'in kuramsal ve idealist felsefesine yanıtı olarak okunabilir.

Serinin bir sonraki öyküsü olan "Açık Hava Mektebi"nde (Argunşah, 2007: IV, 249–280) pedagoji, "İnat"ta (Argunşah, 2007: IV, 347-353) ise sezgici felsefe hicvedilmektedir. Birinci öykünün dikkat çekici yanı, Ömer Seyfettin'in, kendi tabiatçı kuramını da alaya alarak, temizliğin medeniyetten, pisliğin ise tabiattan kaynaklandığını savunan bir okul müdürünün öğrencileri mikroba alıştırmaya çalışmasını mizah unsuru yapmasıdır. İkinci öyküde ise, Henri Bergson'un, Türkiye'de özellikle Birinci Dünya Savaşı sonrasında Dergâh Mecmuası çevresinde popüler olan "Intuition" (Sezgi) felsefesinin Türkçe karşılığın "tahaddüs" değil "İşkembe-i Kübra" olduğu ileri sürülür.

Bununla beraber, Ömer Seyfettin'in aydınlara yönelttiği asıl eleştiri "milliyet" bahsine ilişkindir. "Küçük Hikâye" ve "Ashab-ı Kehfimiz"de ulusu doğal hâliyle değil "sunî" siyasal bağlar üzerinden tanımlamak isteyen Niyazi Bey ve benzeri tiplerini hedef tahtasına oturtan yazar, Balkan Savaşı'ndan sonra Rum nüfusa (kendi tabiriyle "Yerli Yunanlılara") karşı ilân edilen boykotu protesto eden aydınları da, aynı dönemde "Bahr-i Sefid Edebiyatı" adıyla antik Yunan mitolojisinin karakterlerini ve temalarını işleyen Yahya Kemal ve Yakup Kadri gibi şairlerle birlikte, adeta birer "Yunan casusu" olarak değerlendiren "Boykotaj Düşmanı"ni kaleme almıştır (Argunşah, 2007: I, 373-381).

Sahil şeritlerinde yaşayan Rumlara yönelik boykotun en şiddetli şekilde uygulandığı 1914 Mayıs'ında, İttihat ve Terakki'nin yarı-resmî yayın organı olan Tanin Gazetesi'nde yayımlanan öyküde, kapısına "Rumlardan alışveriş etmeyin" ihtarında bulunan bir propaganda broşürü bırakılan Mahmud Yesrî Bey, Emniyet'e başvurur, fakat sonuç alamaz (bu aslında yazarın devletin de artık kendi yanında olduğuna ilişkin bir imasıdır).

Yesrî, çıkışta Orfanidis'in pastanesinde likör içer, "Milliyetperverler"ın "Altay"larından, "Turan"larından, "Kültigin"lerinden, "Kızılelma"larından şikâyet eder; kendisi gibi Akdeniz Edebiyatı yapan bir dostuyla buluştuğu gazinoda "mavi-beyaz" ufuklara dalıp, Rum çocuklarının "ti telis vire, ti telis?" şeklindeki bağrışmaları arasında Akropol'ü, Partenon'u ve Afrodit'i sayıklar.

Bu tasvirler, bir yandan Balkan Savaşları sırasında Yunanistan'ın yanında saf tutan ayrılıkçı Rumların ve hâlen onlarla dost geçinen Türklerin Türkçü bir yazarda yarattığı infiali gösterirken, diğer yandan reaksiyoner milliyetçi ideolojinin karşıt görüşteki aydınları, ülkenin baş düşmanının yardımcıları olarak etiketleyen bakış açısını yansıtmaktadır. Nitekim Charles Maurras da aynı yıllarda Fransız sosyalistlerini basitçe "Germanomanyaklar" olarak nitelendirmiştir (Nolte, 1969: 109).

### **3.3. TARİHSEL PERSPEKTİF: GEÇMİŞ KURGUSU, GELECEK VİZYONU VE HAYAL KIRIKLIĞI**

1908 Devrimi'nin ilk aylarında, hürriyetin karşıtı olan istibdat deyimi yalnızca II. Abdülhamid'in saltanat yıllarını tanımlamak için kullanılıyordu. Ancak 31 Mart İsyanı'nın bastırılması ve Ağustos 1909'daki anayasa değişikliğiyle padişahın yetkilerinin hemen hemen sembolik hâle getirilmesinin ardından birçok devrimci, artık yalnızca II. Abdülhamid dönemini değil, Meşrutiyet'ten önceki altı yüz yıllık Osmanlı tarihini bir bütün olarak istibdat –hatta kimi zaman esaret- devri olarak anmaya başlamıştı.

Bu çalışmanın birinci bölümünde gösterildiği gibi, Türkçü çevrelerde Trablusgarp ve özellikle Balkan Savaşları sırasında liberalizmden muhafazakârlığa doğru açık bir kayma gözlemlenmekteydi. Bununla beraber, 15 Mayıs 1913'te, "10 Temmuz"un iki öncüsünden biri olan Resneli Niyazi'nin ölümü hakkında Türk Yurdu Mecması'nda "K.N." imzasıyla yayımlanan bir makalede, hâlen Meşrutiyet'in ulus için kurtuluş, öncesindeki tarihin ise "yüzlerce yıllık bir esaret" dönemi olduğunu ileri süren radikal görüşlere rastlanabiliyordu:

"Niyazi kimdir? Okuyan ve duyan dünyanın hiçbir yerinde onu tanımamış hiçbir kimse yoktur. Niyazi bütün âlemin tarihlerinde bir kahraman, mazlum kanı dökmeden bir milleti yüzlerce yıllık bir esareten kurtarmak için ilkin canını dişine alan bir kahraman olmak üzere yer tutmuştur." (Şefkatli, 1998: II, 264).

Ancak Türkçüler arasındaki bu liberal ve muhafazakâr eğilim farklarının daha açık olarak ortaya çıkması için Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarını beklemek gerekecekti.

Nitekim Aralık 1916'da Somme Muharebesi'nden sonra batı cephesinde başlayan durgunluğun diğer cephelere de yayılmasıyla 1917'nin başlarından itibaren İttihat ve Terakki modernist reformlarını hızlandırdı. Yıl içinde bir yandan, Millî İktisat politikası doğrultusunda otuz dokuz yeni şirket ekonomik yaşama girerken (Toprak, 1982: 364), diğer yandan Rumi Takvim'deki on üç günlük fark kaldırılarak Gregoryen Takvim benimseniyor, ayrıca Kasım 1917'de çıkarılan Aile Yasası'yla evlilik büyük ölçüde seküler bir sözleşme hâline getiriliyordu (Shaw, 1983: 369).

1917 yazında ise Enver Paşa, dönemin bütün yazarlarını cephedeki asker ve subayların morallerini yüksek tutmak için vatanî eserler yazmaya çağıran “Harp Edebiyatı” kampanyasını başlattı (Alangu, 1969: 346). Rıza Tevfik gibi İttihatçılara muhalif aydınların da kampanyaya katılmaya davet edildikleri göz önüne alınırsa (Alangu, 1969: 346-347) gerçekten hükümetin artık nispî bir yumuşama tavrı içine girdiği anlaşılıyordu.

Böyle bir atmosferde cephe için yazılacak metinler, 1908'de özgürlüğünü içerideki baskı gruplarına karşı kazanan bir toplumun, şimdi de dış güçlere karşı bir istiklâl mücadelesi vermesi gibi Meşrutiyet'in değerleriyle uyumlu bir içerik taşıyabilir ya da tam aksine savaş şartlarını gerekçe göstererek devrimden önceki tarihin (“istibdad”ın) fetih, emre itaat ve diğer uluslar üzerinde hâkimiyet kurmak gibi değerlerini yeniden inşa etmek için kullanılabilir. Ömer Seyfettin, hemen hepsi 16. Yüzyıl'da geçen ve “Eski Kahramanlar” başlığını taşıyan serisinde, tahmin edilebileceği gibi, tercihini ikinci tipte öykülerden yana kullanacaktı.

Serinin ilk metni olan “Ferman”da (Argunşah, 2007: II, 93-105) işlenen konu, padişahın kendisi hakkında verdiği haksız idam kararını yerine getirmeyi reddeden ihtiyar kale beyini, devlete karşı geldiği gerekçesiyle bizzat öldürmeye kalkan Tosun Bey'in kayıtsız şartsız itaatkârlığıdır. Başkarakter, idam edileceği sırada sadece ölümünün “adî, köpek bir çingene”nin satırı altında gerçekleşecek olmasına hayıflanır (Argunşah, 2007: II, 101), “Ben senin gibi bir yiğide kıyamam. Elim dilim buna varmaz” diyen kale beyini ise itaatsiz ve zayıf kalpli olmakla itham eder.

Hemen fark edilebileceği gibi öyküde devlete itaatın gerekçesi, diğer pek çok muhafazakâr metinlerde rastlandığı biçimde, imparatorluğun düşmanlara karşı hakkı ve adaleti temsil etmesi gibi aşkın değerlere değil, sadece “devlet” olması gibi somut ve reel bir unsura dayandırılmaktadır. Böylece Ömer Seyfettin, kendi ölümünden birkaç yıl sonra “Her şey devletin içinde, hiçbir şey devletin dışında değil” sloganını geliştirecek Mussolini’nin siyasal anlayışına yaklaşır.

Metindeki diğer bir dikkat çekici unsur, Tosun Bey’in, yazarın üç yıl önce kaleme aldığı “Beyaz Lale” de -görünürde bir anti-kahraman olarak tasvir ettiği- Radko ile olan benzerliğidir. Tosun Bey, celladından, kendisini öldürecek olmasından çok Çingene olması yüzünden “adî ve köpek” sıfatlarıyla bahsedecek kadar ırkçıdır. Kendisinden dört yüz yıl sonra yaşayan Radko’nun ayırıcı yanıysa, ırkçılığı duyguları yerine biyoloji verileriyle temellendirmesidir.

Benzer şekilde, her ikisi de savaşı seven ve kuvvete tapan bu askerler, güçsüzlüklerinin yanı sıra merhametli olmaları gerekçesiyle ihtiyarlardan da nefret etmektedirler. Nitekim ilk öyküde Radko, Türklerin kadınları ve çocuklarının öldürülmesine karşı çıkan Dimço Kaptan’ı bunaklıkla suçlarken, “Ferman”daki Tosun Bey, kendisini öldürmeye kıyamayan yaşlı kale beyini zayıf kalpliliği yüzünden ölüme lâyık görür.

Serinin ikinci hikâyesi olan “Kütük”te (Argunşah, 2007: II, 127 – 137) yazar bu kez, düşmanları sisli havada siyaha boyanmış bir ağaç kütüğünün kehkeşan topu olduğuna inandırarak kalelerini savaşı ele geçiren Arslan Bey’in zekâsını över. Epik değil didaktik nitelikteki öykü, kurgusuyla “Ferman”dan güçlü olmakla birlikte, siyasal mesajı daha örtüktür. Yalnızca komutanın planını kendi erlerine de açıklamadığı hâlde bütün zabıt ve çavuşların “anlamada yapmasını” pek iyi bilmelerinin övülmesi, Ziya Gökalp’in “Gözlerimi kaparım, vazifemi yaparım” (Tansel, 1989: 103) dizesine yönelik bir gönderme gibidir.<sup>52</sup>

“Vire”de (Argunşah, 2007: II, 138-150) Barhan Bey tiplemesiyle “Kütük”ü hemen hemen yineleyen bir entrikayı ele alan Ömer Seyfettin, “Teselli” (Argunşah, 2007: II, 164-

---

<sup>52</sup> “Hak yok vazife vardır” (Tansel, 1989: 102) ifadesi gibi bu dize de Ziya Gökalp’in düşünce sistemindeki bir sapmayı yansıtır. Zira onun benimsediği Durkheim’cı kuramda övülen toplum düzeni, bireylerin görevlerini bir makinenin dişlileri gibi anlamadan yaptıkları ya da kayıtsız şartsız işlerine bağlandıkları mekanik dayanışma modeli değil, karşılıklı bağımlılığın bireyselleşme ve farklılaşma sayesinde arttığı organik dayanışmadır (Cladis, 1989: 175; Gökalp, 1980: 83-86).



171) ve özellikle “Pembe İncili Kaftan”da (Argunşah, 2007: II, 172-184) ise 16. Yüzyıl Osmanlı Tarihi’ni 1910’ların Turancılığıyla uyumlu hâle getirerek yeniden inşa eder.

Kanuni Sultan Süleyman döneminde geçen ilk hikâyede, Erzurum Kumandanı İskender Paşa, dört yüz yıl sonrasının Pantürkistleri gibi Acem toprağını Türkiye ile Türkistan’ı ayıran, “Mert Turan’ın ortasındaki şımarık İran” (Argunşah, 2007: II, 171) olarak anmaktadır. “Pembe İncili Kaftan”daki Muhsin Çelebi ise, bir Oğuz Türkü olan Şah İsmail’i – Şii olması nedeniyle- “Acem Şahi” ve “yıkılan Akkoyunlu hanedanının enkazı üstünde saltanat kuran bir serseri” olarak nitelendirir. Osmanlı Padişahı II. Bayezid’i ise (öykü 1507 yılında geçmektedir) şu sözlerle Orta Asya geçmişine bağlar:

“Namesini verdiğim büyük padişahım Oğuz Kara Han neslindedir (...) dünya yaratıldığından beri onun ecdadından kimse kul olmamıştır. Hepsi padişah, hepsi hakandır. Ecdadı hilkatten itibaren hükümdar olan bir padişahın elçisi hiçbir ecnebi padişah karşısında divan durmaz. Çünkü kendi padişahı kadar dünyada asil bir padişah yoktur (...)” (Argunşah, 2007: II, 182).

“Primo Türk Çocuğu”nda, Primo’nun arkadaşı Orhan’ın dilinden, Osmanlı ülkesini parçalayan Timur’u ve İslâm İmparatorluğu’nu dağıtan Cengiz’i övdüğünü gördüğümüz Ömer Seyfettin’in, bu iki hikâyede, mezhepleri dışında Anadolu Türklerinden farkı olmayan Safeviler’i ve Şah İsmail’i kararlılıkla millî tarihin dışına itmesi şaşırtıcı görülebilir. Ancak bu tutum, herhangi bir dinî inancı bulunmayan radikal Fransız milliyetçisi Charles Maurras’ın, ülkesinin Katoliklikle olan tarihsel ve kültürel ilişkisi nedeniyle Protestanları ve Protestanlığı düşman ilân etmesi (Nolte, 1969: 168-169) ile bir arada değerlendirilirse, modernite yerine geleneğe dayandırılan milliyetçi akımların mezhep farklılıklarına soy farklılığından daha büyük bir taassupla sarılan taşralı kitlelerin yargılarını olduğu gibi kabullendikleri şeklinde yorumlanabilir.

“Eski Kahramanlar” serisinin diğer öyküleri olan “Başını Vermeyen Şehit”, “Kızılelma Neresi?”, “Teke Tek”, “Büyücü” ve “Topuz” üslup değil kurgu yönünden ele alındıklarında, Birinci Dünya Savaşı’nın sonlarına doğru Ömer Seyfettin’e yöneltilen “ısmarlama hikâye yazarı” (Alangu, 1968: 387) yakıştırmasını doğrulayacak kadar olmasa da görece zayıf metinlerdir. Yine de dergilere iki haftada bir yetiştirilmeleri gereken bu tip çalışmaların da incelenmeye değer mesajları vardır. Çünkü bunlar, yazarın sıkışık durumdayken asıl öncelik verdiği eğilimi (Ömer Seyfettin örneğindeki iki seçenek “idealist

milliyetçilik” ve “realist tabiatçılık”tır) anlamamız için kritik değer taşırlar. Nitekim diğer öykülerinde olduğu gibi bu alanda da yazarın ikinci tutuma yakın durduğu görülecektir.

Peçevî Tarihi’nden alınmış olan “Başını Vermeyen Şehit”te (Argunşah, 2007: II, 202-213) Zigetvar Kalesi önündeki Gilgal Palangası’nın delileri olan Hüsrev ve Mehmet’in savaşı neşe dolu bir bayram olarak kutsamaları, kalenin yaşlı din adamı olan Kuru Kadı’nın da “gaza duadan efdaldır” yargısıyla onlara hak verışı yegâne siyasal mesajdır.

Koca Sekbanbaşı Tarihi’nden çıkarılan “Kızılelma Neresi?” (Argunşah, 2007: II, 214-222) öyküsünde, âlimlerin tanımlayamadıkları Kızıl Elma ülküsünün halk ve ordu tarafından anlaşılması; ilme karşı irfanın, bilgiye karşı sezginin zaferi olarak selamlanır. Gerçi Ömer Seyfettin, Efruz Bey serisinin “İnat” başlıklı hikâyesinde Bergson’un sezgicilik (intuition) felsefesini “İşkembe-i Kübra Felsefesi” olarak nitelendirmiştir; ancak sezgiden kastedilen mistik bilgi değil, kan ve gelenekle ilişkili içgüdü olarak alındığında, yazar tarafından olumlanmaması için hiçbir neden kalmayacaktır.

“Teke Tek”te (Argunşah, 2007: II, 231-239) Yayçe Kalesi’ni kuşatan Kasım Voyvoda, hisar önünde çarpışmaya davet ettiği düşmanını “er meydanında ölmeye lâayık görmediği” için sağ bırakır ve arkadaşlarına “dünyada yataktan daha azaplı mezar mı vardır?” diye sorar. Aynı soru, Türkiye’de 1930’lardan itibaren ırkçı milliyetçiliğin önderi olarak sivrilen Nihâl Atsız’ın savaş yanlısı bir şiirinde kelimesi kelimesine yinlenecektir: “Anlamayız hayatı felsefeyle ilimle;/ Hayat çelik ellerle atılan zar olmalı./ Rahat yatakta ölmek acap olmaz mı çile?/ Kanlı sınır boyları bize mezar olmalı.” (Atsız, 1963: 5)

Aralık 1917’de yazılan “Büyücü” (Argunşah, 2007: II, 223-230) ve “Topuz” (Argunşah, 2007: II, 240-247) ise, geçmişten çok güncele yönelik mesajlarla yüklüdür. Kanal Cephesi’nde Arap birliklerinden de destek alan İngilizlerin Kudüs-Yafa Muharebeleri’ni başlattıkları günlerin ürünü olan “Büyücü”, kutsal şehri Müslümanlara kazandıran Selahaddin Eyyübi döneminde, Arap ahalinin “sihirbaz” diyerek bütün kötülüklerden sorumlu tuttuğu Türk kimyacı Doğan Bey’in dramını yansıtır. Kuşkusuz bu metaforla anlatılmak istenen, Araplar üzerinde “uygarlaştırıcı” bir etkisi olan Türklere gösterilen kadirbilmezliktir.

“Topuz”da ise Araplar ya da herhangi bir başka ulusun bağımsızlık ilân etme ihtimaline karşı, vaktiyle imparatorluğa isyan eden Eflâk Beyi’nin kafasını topuzla parçalayan

Türk elçisi konu edilmiştir. Saf şiddet dışında hiçbir ayrıntı ya da gizeme yer verilmeyen metinde elçi, “İşte istiklâl sevdasına düşen asi cezasını buldu” dedikten sonra Romenler tarafından yeni kral olarak kabul edilir. Metinde güncele ilişkin bir diğer ögenin de, bir yıl önceki Galiçya Harekâtı’yla Romanya’nın Türk ve Bulgar birlikleri tarafından işgal edilmesi olduğunu düşünmek mümkündür.

Görüldüğü gibi Ömer Seyfettin’in geçmişe ilişkin anlatıları, imparatorluk tarihinin Türkleştirilmesi ve doğal gücün kutsanması dışında herhangi bir estetik ya da ahlaki değeri ön plana çıkarmamaktadır. Bu durumda, yazarın buraya kadar incelediğimiz siyasi ve toplumsal görüşleri ışığında, geleceğe yönelik beklentisinin de harpçi, milliyetçi, otoriter (hatta totaliter) bir lider olması gerekir. Nitekim “Mehdi” öyküsünde mefkûreci bir din adamının dilinden müjdelenen “millî halâşçı”dan, “Horoz”da kümesin düzenini güç ve şiddetle sağlayan “güzel ejderha”ya kadar çeşitli metinlerinde rastladığımız birçok metafor bu yöndeki arzusunu bir ölçüde yansıtmaktadır.

Stefan Breuer, “Milliyetçilikler ve Faşizmler” başlıklı çalışmasında, liberalizm ve sosyalizmin aksine, faşizmi kristalize eden asıl unsurun karizmatik bir lider kültü ve bu kültü itaat prensibiyle bağlanmış bir kitle olduğunu ileri sürmektedir (Breuer, 2010: 253-257). Bu lider, kuşkusuz sadece bir toplumsal kanaat önderi değil, bir siyasi öncü ya da kahraman olmalıdır. Hikâyelerinde, yaşadığı dönemde henüz adı konmamış olan faşizmin birçok unsurunu işleyen ve savunan Ömer Seyfettin, böyle bir siyasi lidere yönelik beklentisinin işaretlerini vermişse de onun hükmedeceği dönemin doğrudan bir tasvirini yapmayı denememiştir.

Bunun yerine geleceğe yönelik öykülerinde, bir gün Türklerin millî övücü olacak kişiyi –oldukça naif biçimde- bir şair ya da yazar olarak düşlediğini görürüz. 1908’in sonunda kaleme aldığı “İki Mebus”ta, müstear isim olarak kullandığı “Perviz” için yapılan törenle ilk defa dile getirdiği temayı, on yıl sonra yazdığı “Fon Sadriştayn’ın Oğlu”nda (Argunşah, 2007: II, 300-314) genişletmiştir.

1918’in hemen başında yayımlanan “Fon Sadriştayn’ın Karısı”nda (Argunşah, 2007: II, 248-261), gençliğinde bir deri bir kemik olan Sadri Bey’in, Türk zevcesinden boşanarak Alman bir kadınla evlenmesinden sonra bir “kan ve can abidesi”ne dönüşmesini anlatan Ömer Seyfettin, Türk kadını küçümsediği gerekçesiyle kamuoyunda çeşitli tepkilerle

karşılaşmıştır (Alangu, 1968: 389-390). Bir ay geçmeden yazdığı “Fon Sadriştayn’ın Oğlu”, açıkça bu hatayı düzeltme amacı taşır ve Sadri Bey’in Almanya’ya gitmeden önce boşandığı Türk eşinden doğan oğlunun, yirmi beş yıl sonra edebi alanda kazandığı başarılarla nasıl bir ulusal kahraman hâline geldiğini işler.

“İki Mebus”un Hürriyet’in otuzuncu yılı olan 1938’de geçmesi gibi, “Fon Sadriştayn’ın Oğlu” da 1940’ların Türkiye’si’ni konu alır. Ömer Seyfettin’in hayaline göre, o yıllarda Türkçe, gerek terkipçilerin, gerekse tasfiyecilerin aşırılıklarından kurtarılarak bütün Osmanlı ülkesi ve Orta Asya’nın ortak dili hâline gelmiş; eserleriyle bu birliği sağlayan 27 yaşındaki Orhan Bey’in doğum günü de Türklüğün millî bayramı ilân edilmiştir.

Metinde yine kurgudan daha ilginç olan, yansıtılan toplumsal panorama ve üsluptur. Bayram sabahının ilk saatlerinden itibaren tayyare kümeleri, Orhan Bey’in oturduğu Çamlıca Tepesi’ni “mukaddes bir kâbeyi tavaf eden şeffaf cennet kuşları gibi” selamlarlar. Şairin konutuna karınca selleri gibi akan otomobil, tramvay ve arabaları; ilmî ve siyasi mahfiller, darülfünunlar, spor kulüpleri, elektrikçilik ve tahtelbahircilik (denizaltıcılık) derneklerine kadar bütün Türk kurumları izler.

Bu tablo, “Ashab-ı Kehfimiz”de Osmanlı Kaynaşma Kulübü binası önünde tehditkâr bir protesto mitingi düzenleyen cemiyetlerin “yeri gelince” takdirkâr gösteriler de düzenleyebildiklerini göstermesinin yanında, Ömer Seyfettin’in “Piç”te reddettiği uygarlık değerlerini, millileşmiş bir toplum içinde tekrar yerlerine iade ettiğini de ortaya koyar.

Ancak basında Orhan Bey için kullanılan kimi sıfat ve nitelendirmeler daha dikkat çekicidir. Örneğin Turan Gazetesi, yazardan söz ederken “Ondan evvel Türklerin umumî bir lisanı yoktu” ifadesini kullanır. “Büyük Gazete” Orhan Bey’e “Ey genç dahi! Sen bizim hâlikimizsin (yaratıcımızsın)” diye hitap eder ve övgülerini “(Üzerimize) mukaddes bir güneş gibi doğdun” cümlesiyle sürdürür. “Güzel İstanbul”un eleştirmeni bile “Ben Orhan Bey’in dehası karşısında secde ederim” demektedir.

Bu ifadelerin –neredeyse kelimesi kelimesine- 1930’lardan itibaren Atatürk için kullanılmış olması, bir yandan TBMM’nin açılışını bile görmeden ölen bir yazarın yakın geleceğin sosyo-politik söylemine ilişkin ileri görüşlülüğünü, diğer yandan 1910’ların Türkiye’indeki önder ve kahraman beklentisini göstermesi bakımından önem taşır.

Sonuç bölümünde yeniden ele alacağımız üzere Mustafa Kemal, kuşkusuz Ömer Seyfettin'in beklediği “millî mehdî” değildir. Hatta Tevfik Fikret'e olan hayranlığı; şapkayı, Lâtin alfabesini ve Medeni Kanun'u kabul etmesiyle birçok bakımdan yazar için bir anti-kahraman olarak görüleceği bile düşünülebilir. Bununla beraber, bir kültür ve gelenek unsuru olarak dine büyük önem veren Ömer Seyfettin'in, hayalindeki millî kahramanın evini “Kâbe”ye benzetmesi ya da gazete yazarlarının böyle bir şahıstan “secde edilecek biri” ya da “yaratıcı” (hâlık) olarak bahsetmesini yadırgamadan aktarması, bu tür deyimlerin İkinci Meşrutiyet'in muhafazakâr milliyetçileri arasında bile yaygın olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır.

“Fon Sadriştayn”ın oğlu öyküsü, Sadri Bey'in, Çamlıca'daki köşke yaptığı ziyaretle Orhan'ın annesinin yıllar önce boşandığı eşi olduğunu fark etmesiyle dramatik şekilde sona erer. Edebî yönden basit bir klişeyi yansıtan bu unsur, siyasal yönüyle ise “Piç”te dile getirilen mesajı –biraz yumuşatarak- yineler: Beş yıl önce yayımlanmış olan o hikâyede Nihat (ya da Dubois)'ın şahsiyetini biçimlendiren nasıl babasının Fransızlığı olmuşsa, bu metinde de Orhan Bey'i bir millî önder hâline getiren annesinin Türklüğüdür. Nitekim Sadri Bey'in Orhan'la aynı yıl Alman eşinden dünyaya gelen diğer oğlu çiftin bütün servetini alıp kaçan bir serseri olarak gösterilmektedir.

Metnin biraz daha örtülü olan diğer bir mesajının da, Ömer Seyfettin'in İttihat ve Terakki Cemiyeti hakkında 1918'den itibaren hikâyelerine derece derece yansıtmaya başladığı bir hayal kırıklığı ve memnuniyetsizlik olduğu düşünülebilir. Örneğin Sadri Bey'in Alman bir kadınla evlenmesinin, Osmanlı İmparatorluğu'nun Almanya'nın yanında savaşa girmesinden sonra ülkede gitgide artan Alman nüfuzuna ilişkin bir metafor olduğu bellidir.

Üstelik üç ay sonra, Ömer Seyfettin bu kez Yeni Mecmua yerine Vakıf Gazetesi'ne gönderdiği “Makul Bir Dönüş” (Argunşah, 2007: II, 382-391) adlı hikâyede, artık yalnız savaştan değil, aynı zamanda yönetimden rahatsız olduğunun işaretlerini verecektir. 1914'ten beri tımarhanede olan Câbi Efendi'nin serbest bırakılmasından sonra “dışarıda daha fazla deli olduğunu” farkederek yeniden hastaneye dönüşünü konu alan metinde, liranın değerinin düşüklüğünden hayat pahalılığına, kahve yerine nohut içilmesinden gazetelerin hâline kadar birçok toplumsal sorun eleştirilir.

Ancak Ömer Seyfettin'in gerek hayal kırıklığını ve İttihatçılarla olan bağlarını koparışını, gerekse ömrünün son yıllarında ulaştığı siyasal düşüncelerini en açık şekilde yansıtan metni, 13 Mart 1919'da "Büyük Mecmua"da yayımlanan "Memlekete Mektup"tur (Argunşah, IV: 222-229).

İstanbul'a yerleşmiş Malatyalı bir Türkçü gencin memleketteki arkadaşına yazdığı satırlardan kopya edilmiş gibi kaleme alınan metinde, Mütareke Dönemi'nin tablosu oldukça gerçekçi biçimde yansıtılır. Zenginlik ve fakirlik iki barışmaz düşman gibi karşı karşıya gelmiş, biri karargâhını Şişli ve Nişantaşı'na, diğeri ise Fatih ve Aksaray'a kurmuştur. "İttihatçı güruhu" yeni zenginler ve yağmadan pay alamayanlar şeklinde ikiye ayrılırken, bütün felâketlerin faturasını milliyetçiliğe çıkararak ve tek toplumsal kimliğin din olması gerektiğini ileri süren "kara kuvvet" yeniden hortlamıştır.

Ömer Seyfettin, bu adı bilinmeyen gencin kaleminden; bir yandan mürtecilerin Türkiye'den Avrupa Medeniyeti'ni kaldırıp atmayı, ortaçağa dönmeyi ve ülkeyi Tibet'e çevirmeyi düşündüklerini ileri sürerken (bu aynı zamanda "Harem"de Nazan'ın işaret ettiği distopidir), diğeri yandan "cihanın yeni inkılâbı" olan demokrasinin "milliyet"le aynı anlama geldiğini savunur. Ancak ona göre milliyetçiliğin bu kadar tepki çekmesinin sebebi, halkın "iki cahil şahsiyet" olan Enver ve Cemal'i Türkçü saymasından kaynaklanmaktadır. "Mantığı kararmış Enver'in Anadolu'dan gasp ederek bol bol Arap illerine saçtığı milyarların dehşetini biz bilmiyorduk" (Argunşah, 2007: II, 226) cümlesi, yalnız Malatyalı gencin değil, aynı zamanda yazarın bir itirafı ve özeleştirisidir.

Metnin buraya kadarki bölümünden, Birinci Dünya Savaşı felâketinin yazarın görüşlerini belirli ölçüde esnettiği ve ılımlılaştırdığı düşünülebilir. Gerçekten gerek ortaçağa dönmeye yönelik siyasal programlara gösterdiği tepki, gerekse –teknik tanımını doğru olarak veremese de- demokrasi kavramına yüklediği olumlu anlam bunun göstergesidir.

Ancak bir aydının siyasal ve toplumsal görüşlerinin derece olarak sertleşmesi ya da yumuşaması ile nitelik bakımından değişime uğraması başka şeylerdir. Normatif ilkelerden çok olgusal süreçlere tabi olan esneme derecesi zaten her zaman belirli savrulmalara açıktır. Ayrıca buraya kadar göstermeye çalıştığımız gibi Ömer Seyfettin'in düşünce sisteminde "bağımsız değişken" konumunda olan unsur, milliyetçiliğinin sertlik derecesi değil, dayandığı doğa nosyonudur. Nitekim mektubun sonunda, Malatyalı gencin dilinden İstanbulluları

eleştirmek için yer verdiği ifadeler, bu temel paradigmatik anlayışında herhangi bir değişme olmadığını, hatta bunları pekiştirerek savunduğunu göstermektedir:

“Bugünün İstanbulluları bizim bu ölmez ruhumuzu bilmiyorlar. Türkleri komşu milletler gibi sanıyorlar. Anadolu’yu, Azerbaycan’ı, Kafkasya’yı, Türkistan’ı, Buhara’yı dolduran fertlerin ‘dini bir, dili bir’ kardeş olduklarını İstanbullular anlamıyorlar. İstanbullular ‘Wilson Umdeleri’ne akıl erdiremiyorlar. Milleti ırktan ayırt edemiyorlar. Hepsinin mütefekkiresi ‘devlet mefhumu’ içinde zebun! Hâlbuki siyasi hudutların ne ehemmiyeti olabilir. Bunları insanlar yapar. Milliyeti, milliyet denen birliği Allah yapmıştır. Hiçbir kuvvet onu parçalayamaz.” (Argunşah, 2007: II, 228).

Türklüğün “sui generis”liği (komşuları gibi olmaması) iddiası, bütün ortaçağa dönüş eleştirilerine karşın yine dinin birey vicdanına değil ulusa ait bir kategori olarak tanımlanması, Turancılık ile Wilson Prensipleri’nin bir arada savunulması gibi karmaşık unsurların arasında yazarın nihai ve temel yargısı “milliyeti Allah’ın yaptığı” yönündedir.

Diğer metinlerinde de gördüğümüz gibi bu bakış açısı içinde “Allah” da doğayla ya da tabiat kanunlarıyla neredeyse özdeşleştirilir. Böylece Ömer Seyfettin, her ne kadar -kendisini de ikna etmek istercesine- sürekli milletle ırkın farklı kavramlar olduğunu ileri sürüyorsa da benimsediği kuram doğaya dayalı olduğu için en küçük kriz anında milliyetçiliği yeniden ırkçılığa doğru savrulacaktır. Çünkü ırktan (ya da kavimden/ ethnîe’den) ayrı olan bir milliyet tanımlamanın tek yolu, kavramı doğa yerine kültürel ya da siyasal bir zeminde temellendirmektir.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Buraya kadar incelediğimiz veriler ışığında Ömer Seyfettin'in öykülerine yansıttığı siyasal ve toplumsal görüşleri birkaç temel çizgi içinde özetlememiz ve yazarı ideolojik yelpazedeki konumuna yerleştirmemiz mümkündür.

Her şeyden önce Ömer Seyfettin, kimi değerlendirmelerde ileri sürüldüğü gibi sistemli bir düşüncesi olmayan (İleri, 1977: 6) ya da milliyetçilik, modernizm ve İslâmcılığın birbiriyle zor bağdaşabilecek çelişkili bir sentezini geliştirmeye çalışan (Mert, 2004: 459-460) bir yazar değildir. Aksine, oldukça tutarlı ve bütünlüklü bir düşünce sistemine sahiptir.

Modern-öncesi değerlere dayanan bir milliyetçiliğin, Sosyal Darwinizm'in savaştıcı ve ayıklanmacı temalarıyla birleştirilmesinden oluşan bu sistem, keskin çizgilerle belirtilmiş iki temel karşıtlık üzerine oturmuştur. Bu karşıtlıklardan biri birey ve toplum, diğeri ise kültür ve doğa arasındadır.

Böyle bir şablonda bireyin önünde sadece iki seçenek sunulur. "Hürriyet Gecesi"nde, "Gayet Büyük Bir Adam"da, "Hürriyet'e Lâyük Bir Kahraman"da ve daha pek çok öyküde işlendiği gibi uzvî arzularını ve kaprislerini izlemek ya da "Primo"da ve "Eski Kahramanlar" serisinde görüldüğü üzere kendini transandantal bir varlık olarak tanımlanan millete ve onun siyasal görünümü olan devlete adamak, hatta kişiliğini bu unsurların içinde eritmek.

Ömer Seyfettin'in, büyük ölçüde 19. Yüzyıl'ın sonlarında görülmeye başlanan militarist ve reaksiyoner milliyetçilik akımlarından esinlenerek oluşturduğu bu ikileme, bireysel özgürlük ve onun siyasal alandaki yansıması olan Meşrutiyet (ya da daha geniş anlamıyla liberalizm), örtülü bir bencilliğin ifadesi olarak kötü ve olumsuz, Türkçülük (ve her tür "doğal milliyetçilik") ise bireyin daha yüksek bir entite içinde "sonsuz dek yaşamasına" olanak sağladığı için yüce ve hatta kutsal sayılmaktadır.



Ancak Emile Durkheim'in ve ondan esinlenen Ziya Gökalp'in kuramlarında yer alan "organik-sosyolojik-psişik" (uzvî-içtimaî-ruhî) fenomenler sınıflandırmasının (Durkheim, 2010: 53; Gökalp, 1980: 77-82) üçüncü ögesi Ömer Seyfettin'de mevcut değildir. Bir diğer ifadeyle yazarın görüşleri, Hegel'in sisteminde öznel ruh ve nesnel ruh olarak tanımlanan kategorilerle sınırlı kalarak "mutlak ruh"a (Cevizci, 2012: 835) ya da Bergson'un formülasyonunda içgüdü ve alışkanlığın dışına çıkan "yaratıcı ruh"a (Bergson, 1986: 48) yer vermemektedir. Psikanalizin terminolojiyle de bu sistem, ego'nun iptal edildiği bir id ve süper-ego dikotomisinden ibaret görülebilir (Tura, 1996: 45).

Bu durumda Halil Berktaş'ın Ömer Seyfettin'in ideolojisi bir "ön-faşizm" (Berktaş, 2009: 68) olarak tanımlaması, faşizmin en geniş anlamı olan totalitarizmin çerçevesi içinde değerlendirildiğinde, doğru bir saptama olarak görünmektedir. Hatta Ömer Seyfettin'in bireyi içinde erittiği varlığın devlet değil "doğal" millet olduğu dikkate alınırsa Nasyonal-Sosyalizm'in öncüllerine yakın durduğu da ileri sürülebilir (Mardin, 2010: 158).

Ancak Berktaş'ın, aynı yazı dizisinde hikâyeciyi bir "İttihatçılık sentezi" (Berktaş, 2009: 76), "İttihatçı ideolojisi"ni ise yine Ömer Seyfettin ve Bahattin Şakir gibi karakterler üzerinden toptan bir anti-liberalizm ve proto-faşizm (Berktaş, 2009: 79, 160) olarak nitelendirmesine hak vermek güçtür. Ömer Seyfettin, sözgelimi 20 Eylül 1919 tarihli "Türkçülük Fikri" başlıklı yazısında İttihatçılık hakkında şunları yazmaktadır:

"Bu muharebeden sonra meydana gelen yanlış fikirlerden biri de Türkçülük, yani milliyetperverlikle İttihat ve Terakki arasında bir münasebet tasavvur etmektir. İttihat ve Terakki bidayette Tanzimatçı idi. Bâbîâli'nin siyaset mirasını olduğu gibi almıştı. Sonra 'İttihad-ı İslâm' mevhumesine temayül gösterdi. Bunda, ta sukutlarının arifesine kadar ısrar ettiler." (Argunşah, 2001: II, 200).

Kuşkusuz bu sözler, yazarın 1911'den Mütareke yıllarına kadar övdüğü ve desteklediği "Genç Türkler" hakkındaki görüşleriyle çelişir. Ancak araştırmamızın birinci bölümünde gösterilmeye çalışıldığı gibi, bu süreçte Meşrutiyet'in resmi ilkeleri karşındaki tutumu değişen Ömer Seyfettin'den çok İttihat ve Terakki Cemiyeti olmuştur. Nitekim aynı makalenin devamında yazar, 1908'in sonunda kaleme aldığı "İki Mebus"tan, "Hürriyet Bayrakları"na, "Hürriyet Gecesi"ne ve Efruz Bey serisine kadar süren temel görüşünü daha açık bir dille yineleyecektir:

"On beş sene evvel Meşrutiyet arzusu bütün münevverlerin müşterek bir emeliydi. O vakit Hâmit Rıza ile çalışan bir sınıf arkadaşım beni bu Meşrutiyet fikrine imale etmeye çalışıyordu. Ona yazdığım mektuplarda Meşrutiyetin Osmanlı İmparatorluğu'nu mahvedeceğini anlatıyordum. Meşrutiyet millet hâline geçmiş cemiyetlerin hakkı idi. Bizim sistemimize Avrupa'daki şeklinden pek başka bir Meşrutiyet lâzımdı. Tabii pek bir gençtim. Lâfımı kimseye dinletemedim. Gürültüye geldi. Gülünç bir blöfle Meşrutiyet ilân edildi." (Argunşah, 2001: II, 201).

Buna rağmen Ömer Seyfettin'i, Meşrutiyet Dönemi'ndeki Türkçülük akımının ortalama bir temsilcisi saymak, hele Tahir Alangu'nun ileri sürdüğü gibi "Bütün düşünce ve eserleriyle Ziya Gökalp'i yansıtan bir ayna" (Alangu, 1968: 171) olarak değerlendirmek bize göre son derece yanlıştır.

Nitekim Gökalp'in, Ömer Seyfettin'in hiç hoşlanmadığı Tevfik Fikret hakkındaki olumlu görüşlerine göz gezdirmek bu farklılığın anlaşılmasında bir turnusol kâğıdı işlevi görebilir.

Muallim Mecmuası'nın 1 Eylül 1917 tarihli nüshasında yayımlanan "Tevfik Fikret ve Rönesans" başlıklı makalesinde Gökalp, her toplumun -büyük ölçüde Durkheimcı şemaya göre- benzerliğe dayalı mekanik dayanışmayı ifade eden bir ümmet devri, sonra bunu izleyen bir bireysellik ve insanîyetçilik dönemi geçirdiklerini, modern dünyanın ise, ikisinin de üzerinde olan millet döneminin sahnesi olduğu ileri sürmektedir (Gökalp, 1981: 173-177). Ancak Gökalp'e göre Türk Rönesansı'nın timsali olan Fikret, Ömer Seyfettin'in tasvir ettiği gibi din ve milliyet bağlarını kaldırarak, bireyleri "arzuları ve menfaatleri"ni izlemeye yönlendiren bir düşünür (Argunşah, 2007: III, 133) değil, aksine ümmet zihniyetine son vererek millet anlayışının yerleşmesi yolunda köprü işlevi gören büyük bir "müceddit" (yenilikçi) ve "dâhi"dir (Gökalp, 1981: 177).

Gökalp'in görüşleri Ömer Seyfettin'le karşılaştırıldığında hemen göze çarpan yön, daha önce belirttiğimiz gibi, "birey-toplum" dikotomisini "ümmet-birey-millet" biçiminde genişletmesi ve bireyselliği ulusun değilse de modern-öncesi toplumsal aidiyetlerin üzerinde tutmasıdır. İkinci önemli husus ise, Ömer Seyfettin'in "din ve milliyet taassubu" adıyla cemaat değerleriyle özdeşleştirdiği milliyetçiliğin, Gökalp'in sisteminde modern milletin doğması için yıkılması gereken bir irtica unsuru olarak değerlendirilmesidir.

Gökalp, burada da kalmayarak, 1-9 Temmuz 1923'te Yeni Türkiye Gazetesi'nde yayımlanan bir makale serisinde, bir yandan bütün ırklar ve milletlerin eşit olduğunu ve Türkçülerin de bu dengeyi sağlamak için çalıştıklarını ileri sürmüş (Gökalp, 1980: 53-62), diğer yandan kadın-erkek eşitliğini (1980: 63-66) savunmuş, hatta -adeta "harp hayattır" sözüne bir cevap olarak yazdığı- "Milletlerin Sevişmesi" başlıklı makalesinde bir evrensel barışın imkânlarını aramıştır (1980: 72-76).

Sonuç olarak tezimizi şöyle toparlayabiliriz: Ömer Seyfettin hikâyeleri, günümüzde çok defa düşünüldüğü gibi okul çocuklarına yönelik olarak yazılmış saf edebî metinler değil, İkinci Meşrutiyet Dönemi'ni neredeyse bütün yönleriyle yansıtan ve yine bütün yönleriyle eleştiren yoğun sosyo-politik içerikli anlatılardır.

Yazarın Türkçülük adına Meşrutiyet'e yönelttiği eleştiri, temelde milliyetçiliğin liberalizme olan itirazı şeklinde kavramsallaştırılabilir. Ancak bu kroki daha yakın plandan incelendiğinde Ömer Seyfettin'in, ne uzunca bir dönem desteklediği İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin, ne de dönemin Türkçülük akımının tipik ya da ortalama bir temsilcisi olmadığı görülmektedir.

1908 Devrimi'nin ilk yıllarında etkin olan siyasal liberalizm, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşunda etkin olan pozitivism ve Ziya Gökalp'in Türkçülüğe kuramsal zemin olarak benimsediği solidarizm, kendi içlerindeki ayrılıklara rağmen, son tahlilde III. Cumhuriyet Fransası'dan esinlenmiş arayışlardır. Ömer Seyfettin'in benimsediği Türkçülük yorumu ise bu rejimi ortadan kaldırmak üzere ortaya çıkan Action Française çizgisine yakın bir anlayışı temsil etmektedir.

Bu durumda, çalışmamızın başlangıcında belirttiğimiz üzere, İkinci Meşrutiyet'in bir ürünü ve takipçisi olan Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ideolojisinde de Ömer Seyfettin'in belirleyici bir katkısı olmadığını belirtmemiz gerekir.

Kullandığı duru Türkçe'ye, modern anlatım tekniklerine ya da Osmanlı İmparatorluğu yerine Türkiye kelimesini tercih etmesi gibi unsurlara dayanarak, hikâyelerindeki anti-kahramanları; Fransız inkılâpçıları örnek alan (Argunşah, 2007: III, 134), şapka takan (Argunşah, 2007: I, 287), Lâtin harflerini benimsemeyi planlayan (Argunşah, 2007: I, 132), kadın-erkek eşitliği (Argunşah, 2007: IV, 101) ile barış ve insaniyet fikirlerine inanan

(Argunşah, 2007: I, 221), hatta çıkaracakları dergiye "Fikr-i Hür" ve "Vicdan-ı Hür" gibi isimler koymayı düşünen (Argunşah, 2007: III, 144) Ömer Seyfettin'in reaksiyoner Türkçülüğünü, Cumhuriyet'in modern-anayasal milliyetçiliğinin kökeni olarak değerlendirmek, tıpkı "Hürriyet Bayrakları" öyküsündeki kırmızı biberleri al bayraklar sanmak gibi yanıltıcıdır.



## KAYNAKÇA

### BU ÇALIŞMADA KULLANILAN ÖMER SEYFETTİN HİKÂYELERİ

#### (İlk Yayım Yeri, Yılı ve Argunşah'ın Derlemesindeki Sayfa Aralığına Göre)

"İlk Namaz", İzmir Gazetesi, 15 Kanunusani 1320 (28 Ocak 1905), (Argunşah, 2007: I: 56-61)

"Sahir'e Karşı", İzmir Gazetesi, 12 Şubat 1320 (25 Şubat 1905), (Argunşah, 2007: I, 62-68)

"Sebat", İzmir Gazetesi, 26 Şubat 1320 (11 Mart 1905), (Argunşah, 2007: I, 69-77)

"Çirkin Bir Hakikat", Serbest İzmir Gazetesi, 6 Teşrinisani 1324 (19 Kasım 1908), (Argunşah, 2007: I, 83-84)

"Ay Sonunda", Serbest İzmir Gazetesi, 13 Teşrinisani 1324 (26 Kasım 1908), (Argunşah, 2007: I, 85-87)

"İki Mebus", Aşşyan, 6 Kanunuevvel 1324 (19 Aralık 1908), (Argunşah, 2007: I, 94-101)

"Busenin Şekl-i İptidaisi", Teşvik, 10 Temmuz 1325 (23 Temmuz 1909), (Argunşah, 2007: I, 105-102)

"At", Tenkit, 22 Mart 1326 (4 Nisan 1910), (Argunşah, 2007: I, 113-114)

"Tarih Ezelf Bir Tekerrürdür", Düşünüyorum, 3 Kanunusani 1326 (16 Ocak 1911), (Argunşah, 2007: I, 141-164)

"Bahar ve Kelebekler", Genç Kalemler, 29 Mart 1327 (11 Nisan 1911), (Argunşah, 2007: I, 165-175)

"Pamuk İpliği", Genç Kalemler, 13 Mayıs 1327 (26 Mayıs 1911), (Argunşah, 2007: I, 176-188)

"İrtica Haberi", Genç Kalemler, 19 Haziran 1327 (2 Haziran 1911), (Argunşah, 2007: I, 189-198)

"Bomba", Genç Kalemler, 3 Eylül 1327 (16 Eylül 1911), (Argunşah, 2007: I, 199-218)

"Primo Türk Çocuğu", Genç Kalemler, 5 Kanunuevvel 1327 (18 Aralık 1911), (Argunşah, 2007: I, 219-245)

"Aşk Dalgası", Genç Kalemler, (10 Temmuz'a mahsus mümtaz nüsha), 10 Temmuz 1328 (23 Temmuz 1912), (Argunşah, 2007: I, 254-264)

"Piç", Türk Yurdu, 8 Ağustos 1329 (21 Ağustos 1913), (Argunşah, 2007: I, 278-289)

"Hürriyet Bayrakları", Türk Yurdu, 26 Kanunuevvel 1329 (8 Ocak 1914), (Argunşah, 2007: I, 290-299)

"Gurultu", Zekâ, 30 Kanunusani 1329 (12 Şubat 1914), (Argunşah, 2007: I, 265-272)

"Koleksiyon", Zekâ, 6 Şubat 1329 (19 Şubat 1914), (Argunşah, 2007: I, 273-277)

"Mehdi", Türk Yurdu, 20 Şubat 1329 (5 Mart 1914), (Argunşah, 2007: I, 300-306)

"Küçük Hikâye", Zekâ, 20 Şubat 1329-27 Mart 1330 (5 Mart 1914-9 Nisan 1914), (Argunşah, 2007: I, 307-323)

"Gayet Büyük Bir Adam", Safahat-ı Şiir ve Fikir, 20 Mart 1330 (2 Nisan 1914), (Argunşah, 2007: I, 324-330)

"Primo Türk Çocuğu", Türk Sözü, 8 Mayıs 1330-24 Temmuz 1330 (21 Mayıs 1914-6 Ağustos 1914), (Argunşah, 2007: I, 345-372)

"Boykotaj Düşmanı", Tanin, 17 Mayıs 1330 (30 Mayıs 1914), (Argunşah, 2007: I, 373-381)

"Beyaz Lâle", Donanma, 14 Temmuz 1330-22 Eylül 1330 (27 Temmuz 1914-5 Ekim 1914),  
(Argunşah, 2007: II, 9-40)

"Hürriyet Gecesi", Yeni Mecmua, 2 Ağustos 1917, (Argunşah, 2007: II, 68-76)

"Ferman", Yeni Mecmua, 23 Ağustos 1917, (Argunşah, 2007: II, 93-106)

"Kütük", Yeni Mecmua, 27 Eylül 1917, (Argunşah, 2007: II, 127-137)

"Vire", Yeni Mecmua, 11 Teşrinievvel 1917 (11 Ekim 1917), (Argunşah, 2007: II, 138-150)

"Teselli", Yeni Mecmua, 25 Teşrinievvel 1917 (25 Ekim 1917), (Argunşah, 2007: II, 164-  
171)

"Pembe İncili Kaftan", Yeni Mecmua, 1 Teşrinisani 1917 (1 Kasım 1917), (Argunşah, 2007:  
II, 172-184)

"Başını Vermeyen Şehit", Yeni Mecmua, 22 Teşrinisani 1917 (22 Kasım 1917), (Argunşah,  
2007: II, 202-213)

"Kızılelma Neresi?", Yeni Mecmua, 29 Teşrinisani 1917 (29 Kasım 1917), (Argunşah, 2007:  
II, 214-222)

"Büyücü", Yeni Mecmua, 6 Kanunuevvel 1917 (6 Aralık 1917), (Argunşah, 2007: II, 223-  
230)

"Teke Tek", Yeni Mecmua, 13 Kanunuevvel 1917 (13 Aralık 1917), (Argunşah, 2007: II,  
231-239)

"Topuz", Yeni Mecmua, 27 Kanunuevvel 1917 (27 Aralık 1917), (Argunşah, 2007: II, 240-  
247)

"Fon Sadriştayn'ın Karısı", Yeni Mecmua, 3 Kanunusani 1918 (3 Ocak 1918), (Argunşah,  
2007: II, 248-261)

"Fon Sadriştayn'ın Oğlu", Yeni Mecmua, 31 Kanunusani 1918 (31 Ocak 1918), (Argunşah, 2007: II, 300-314)

"Makul Bir Dönüş", Vakit Gazetesi, 24 Mayıs 1334 (23 Mayıs 1918), (Argunşah, 2007: II, 382-391)

"Harem", Kadınlar Mecmuası, 29 Ağustos 1334-28 Teşrinisani 1334 (29 Ağustos 1918-28 Kasım 1918), (Argunşah, 2007: III, 15-49)

"Tuhaf Bir Zulüm", Yeni Mecmua, 26 Teşrinievvel 1918 (26 Ekim 1918), (Argunşah, 2007: III, 69-77)

"Ashab-ı Kehfimiz", Kanaat Kitaphanaesi, 1918, (Argunşah, 2007: III, 111-157)

"Memlekete Mektup", Büyük Mecmua, 20 Mart 1919, (Argunşah, 2007: III, 222-229)

"Hürriyete Lâyık Bir Kahraman", Vakit, 10 Kanunuevvel 1919-23 Kanunuevvel 1919 (10 Aralık 1919 - 23 Aralık 1919), (Argunşah, 2007: IV, 47-92)

"Horoz", Vakit, 22 Kanunuevvel 1335 (22 Aralık 1919), (Argunşah, 2007: IV, 101-107)

"Dünyanın Nizamı", Vakit, 27 Kanunuevvel 1335 (27 Aralık 1919), (Argunşah, 2007: IV, 108-114)

"Asilzadeler", Vakit, 1-8 Temmuz 1926, (Argunşah, 2007: IV, 163-192)

"Bilgi Bucağında", Vakit, 19-30 Temmuz 1926, (Argunşah, 2007: IV, 193-224)

"Tam Bir Görüş", Gizli Mabet, Maarif Matbaası, İstanbul, 1926, (Argunşah, 2007: IV, 241-248)

"Açık Hava Mektebi", Resimli Ay, Şubat 1927, (Argunşah, 2007: IV, 249-280)



"İnat", Tarih Ezeli Bir Tekerrürdür, Ömer Seyfettin Külliyyatı: 9, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1943, (Argunşah, 2007: IV, 347-353)

## **DOĞRUDAN ÖMER SEYFETTİN'E İLİŞKİN ESERLER**

ALANGU Tahir (1968), **Ömer Seyfeddin: Ülkücü Bir Yazarın Romanı**, 1.b., May Yayınları, İstanbul.

ALPER Emin (2001), "Ömer Seyfettin", Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Cilt 1, 2.b., İletişim Yayınları, İstanbul, ss.186-191.

ARGUNŞAH Hülya (2001), **Ömer Seyfettin, Bütün Eserleri, Makaleler, I-II**, 1.b., Dergâh Yayınları, İstanbul.

ARGUNŞAH Hülya (2007), **Ömer Seyfettin, Bütün Eserleri, Hikâyeler, I-IV**, 2.b., Dergâh Yayınları, İstanbul.

BERKTAY Halil (2010), **Özgürlük Dersleri, Taraf Yazıları 2, Temmuz 2008-Mart 2009**, 1.b., Kitap Yayınevi, İstanbul, ss. 73-126, 142-171.

İLERİ Selim (1975), "Ömer Seyfettin ve Faşizm Tutkusu", 70'lerin Birikimi, 8, ss. 5-11.

MERT Necati (2004), **Ömer Seyfettin, İslâmcı, Milliyetçi ve Modernist Bir Yazar**, 1.b., Kaknüs Yayınları, İstanbul.

SEYFETTİN Ömer (1973), **Rûzname (Balkan Savaşı Günlüğü), Bütün Eserleri 8, Falaka**, 2.b., Bilgi Yayınevi, İstanbul.

TANSEL Fevziye Abdullah (1972), **Ömer Seyfeddin'in Şiirleri**, 1.b., Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.

YÖNTEM Ali Canib (1947), **Ömer Seyfettin, Hayatı - Eserleri**, 1.b., Remzi Kitabevi, İstanbul.

## GENEL ESERLER

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali (2006), **Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği**, 1.b., İmge Kitabevi, Ankara.

AHMAD Feroz (1995), **İttihat ve Terakki, 1908-1914**, 4.b., Kaynak Yayınları.

AIKEN Henri D. (1956), **The Age of Ideology, The 19th Century Philosophers**, 1.b., Mentor Books, New York.

AKSAKAL Hasan (2011), **Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri**, 1.b., Kadim Yayınları, Ankara.

ARMAOĞLU Fahir (2003), **19. Yüzyıl Siyasî Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

ATAY Falih Rıfki (1963), **Batı Yılları**, 1.b., Dünya Yayınları, İstanbul.

ATAY Falih Rıfki (2001), **Dil Yazıları**, (Hazırlayan: Öztürk Emiroğlu), Yargı Yayınevi, Ankara.

ATSIZ, Hüseyin Nihâl (1963), **Yolların Sonu**, 3.b., Afşın Yayınları, Ankara.

AYDEMİR Şevket Süreyya (1995), **Suyu Arayan Adam**, 9.b., Remzi Kitabevi, İstanbul.

BAINVILLE Jacques (1938), **Fransa Tarihi**, 1.b., Çev: Hüseyin Cahid Yalçın, Kanaat Kitabevi, İstanbul.

BERGSON Henri (1986), **Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı**, 2.b., (Çev: Mehmet Karasan), Devlet Kitapları, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul.

BERKES Niyazi (1973), **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 1.b., Bilgi Yayınevi, İstanbul.

BERKES Niyazi (2002), **Baticılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler**, 2.b., Kaynak Yayınları, İstanbul.

BERKES Niyazi (2005), **Unutulan Yıllar**, 3.b., Haz: Ruşen Sezer, İletişim Yayınları, İstanbul.

BİRİNCİ Ali (1990), **Hürriyet ve İtilâf Fırkası, II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakki'ye Karşı Çıkanlar**, 1.b., Dergâh Yayınları, İstanbul.

BREUER Stefan (2010), **Milliyetçilikler ve Faşizmler, Fransa, İtalya ve Almanya Örnekleri**, 1.b., Çev: Çiğdem Canan Dikmen, İletişim Yayınları, İstanbul.

CALLINICOS Alex (2011), **Toplum Kuramı, Tarihsel Bir Bakış**, 5.b., Çev: Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul.

CARR Edward Hallett (1980), **Tarih Nedir?**, 1.b., Çev: Misket Gizem Gürtürk, Birikim Yayınları, İstanbul.

CEVİZCİ Ahmet (2012), **Felsefe Tarihi**, 4.b., Say Yayınları, İstanbul.

COMTE Auguste (2001), **Pozitif Felsefe Kursları**, 1.b., Çev: Erkan Ataçay, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

ÇAVDAR Tevfik (1982), **Türkiye'de Liberalizmin Doğuşu**, 1.b., Uygarlık Yayınları, İstanbul.

ÇAVDAR Tevfik (2001), **Talât Paşa, Bir Örgüt Ustasının Yaşamöyküsü**, 4.b., İmge Kitabevi, Ankara.

DAVIES Norman (2006), **Avrupa Tarihi**, 1.b., (Ed: Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara.

DOĞAN Nuri (1994), **Ders Kitapları ve Sosyalleşme**, 1.b., Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

DOĞAN Atila (2012), **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, 2.b., Küre Yayınları, İstanbul.

DURKHEIM Emile (2006), **Toplumsal İşbölümü**, 1.b., Çev: Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul.

DURKHEIM Emile (2010), **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, 1.b., Çev: Cenk Saraçoğlu, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul.

DURKHEIM Emile (2011), **Dinî Hayatın İlk Biçimleri**, 2.b., Çev: Fuat Aydın, Eskiyeşi Yayınları, Ankara.

DÜNDAR Fuat (2008), **Modern Türkiye'nin Şifresi, İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)**, 3.b., İletişim Yayınları, İstanbul.

EMİROĞLU Kudret (1999), **Anadolu'da Devrim Günleri, II. Meşrutiyet'in İlânı**, 1.b., İmge Kitabevi, Ankara.

ERICKSON, Edward J. (2003), **Size Ölmeyi Emrediyorum, Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Ordusu**, 1.b., Çev: Tanju Akad, Kitap Yayınevi, İstanbul.

GAZEL Ahmet Ali (2007), **İkinci Meşrutiyet Dönemi Siyasî Mücadelesinde Lütfi Fikri'nin Tanzimat'ı**, 1.b., Çizgi Kitabevi, Konya.

GKB (1999), **Balkan Harbi Kronolojisi**, Genelkurmay Basımevi, Ankara.

GÖKALP Ziya (1977), **Türkçülüğün Esasları**, 11.b., Varlık Yayınları, İstanbul.

GÖKALP Ziya (1980), **Makaleler IX**, Hazırlayan: Şevket Beysanlıoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

GÖKALP Ziya (1981), **Makaleler V**, Hazırlayan: Rıza Kardaş, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

GÖZLER Kemal (1999), **Türk Anayasaları**, 1.b., Ekin Kitabevi, Bursa.

HANİOĞLU Şükrü (1981), **Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İstanbul.

HİTLER Adolf (1989), **Kavgam**, Çev: A. Nejad, 9.b., Toker Yayınları, İstanbul.

KALAYCIOĞLU Ersin & Ali Yaşar SARIBAY (2009), **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, 4.b., Dora Yayınları, Bursa.

KANSU Aykut (2002), **1908 Devrimi**, 3.b., İletişim Yayınları, İstanbul.

KARPAT Kemal H. (2010), **Osmanlı Nüfusu 1830-1914**, Çev: Bahar Tırnakçı, 1.b., Timaş Yayınları, İstanbul.

KARS Zafer H. (1984), **Belgelerle 1908 Devrimi Öncesinde Anadolu**, 1.b., Kaynak Yayınları, Ankara.

KEDOURIE Elie (1971), **Avrupa’da Milliyetçilik**, 1.b., Çev: M. Halûk Timurtaş, Devlet Kitapları, Millî Eğitim Basımevi, Ankara.

KUDRET Cevdet (1978), **Edebiyatımızda Hikâye ve Roman, II, Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Kadar**, 3.b, Varlık Yayınları, İstanbul.

KÜÇÜK Yalçın (1985), **Aydın Üzerine Tezler - 2, 1830-1980**, 2.b., Tekin Yayınevi, İstanbul.

LE BON Gustave (1974), **Kitleler Psikolojisi**, 2.b., Çev: Selâhattin Demirkan, Yağmur Yayınevi, İstanbul.

LEWIS Bernard (1998), **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, 7.b., Çev: Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

LUKES Steven (1985), **Emile Durkheim, His Life and Work, A Historical and Critical Story**, 2.b., Stanford University Press, California.

MARDİN Şerif (1998), **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, (Orj. The Genesis of the Young Ottoman Thought), Çev: Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul.

MARDİN Şerif (2006), **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, 1895-1908**, 13.b., İletişim Yayınları, İstanbul.

MARDİN Şerif (2010), **Siyasal ve Sosyal Bilimler, Makaleler 2**, 10.b., Derleyenler: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul.

MERMUTLU Bedri (2008), **Türk Sosyal Düşünce Bibliyografyası (1729-1928)**, 1.b., Kitabevi Yayınları, İstanbul.

NIETZSCHE Friedrich (2008), **Deccal, Hıristiyanlığa Lânet**, Çeviren: Ayça Kaya, 1.b., Say Yayınları, İstanbul.

NISBET Robert A. (1969), **The Sociological Tradition**, 7.b., Heinemann, London.

NOLTE Ernst (1969), **Three Faces of Fascism**, Trans.: Leila Wennewitz, 1.b., The New American Library, New York.

NORDAU Max (2001), **Tarih Felsefesi**, 1.b., Hazırlayan: Levent Öztürk, Ayışığı Kitapları.

ORTAYLI İlber (1983), **Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu**, 1.b., Kaynak Yayınları, İstanbul.

ORTAYLI İlber (1995), **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 3.b., Hil Yayın, İstanbul.

ÖĞÜN Süleyman Seyfi (1992), **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu**, 1.b., Dergâh Yayınları, İstanbul.

ÖĞÜN Süleyman Seyfi (2000), **Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik**, 1.b., Alfa Aktüel Kitabevi, Bursa.

ÖZBARAN Salih (2004), **Bir Osmanlı Kimliği, 14.-17. Yüzyıllarda Rum / Rumî Aidiyet ve İmgeleri**, 1.b., Kitap Yayınevi, İstanbul.

ÖZKIRIMLI Umut (2008), **Milliyetçilik Kuramları, Eleştirel Bir Bakış**, 1.b., Doğu Batı Yayınları, İstanbul.

PARLA Taha (1989), **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, 1.b., İletişim Yayınları, İstanbul.

PERİN Cevdet (1946), **Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri**, 1.b., Pulhan Matbaası, İstanbul.

POLIAKOV Léon (2011), **Arî Miti, Avrupa'da İrkçi ve Milliyetçi Fikirlerin Tarihi**, 1.b., Çev: Yakup Kaya, Ahmet Yıldırım, Epos Yayınları, Ankara.

RAN Nâzım Hikmet (1993), **Yazılar (1936)**, 4.b., Adam Yayınları, İstanbul.

RICHTER Rudolf (2012), **Sosyolojik Paradigmalar**, 1.b., Çev: Necmeddin Doğan, Küre Yayınları.

RYAN Michalel & Douglas KELLNER (2010), **Politik Kamera, Çağdaş Hollywood Sinemasının İdeolojisi ve Politikası**, 2.b., Çev: Elif Özsayar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

SAFA Peyami (1993), **Türk İnkılâbı'na Bakışlar**, 2.b., Ötüken Neşriyat, İstanbul.

SANDER Oral (2005), **Siyasi Tarih, İlkçağlardan 1918'e**, 14.b., İmge Kitabevi, Ankara.

SARTORI Giovanni (1987), **Demokrasi Teorisine Geri Dönüş**, Çev: Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan, Yetkin Yayınları, Ankara.

SEMA Sadri (2002), **Eski İstanbul Hatıraları**, 1.b., Hazırlayan: Ali Şükrü Çolak, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

SHAW Stanford J. & Ezel Kural SHAW (1983), **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, 2. Cilt**, 1.b., Çev: Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul.

SÖNMEZ Banu İşlet (2007), **II. Meşrutiyette Arnavut Muhalefet**, 1.b., Yapı Kredi Yayınları.

SUNAR İlkay (1986), **Düşün ve Toplum**, 1.b., Birey ve Toplum Yayınları, Ankara.

ŞAHABEDDİN Cenab (1998), **Evrâk-ı Eyyâm**, 1.b., Yayına Hazırlayan: Yrd. Doç. Dr. Hasan Akay, Timaş Yayınları, İstanbul.

ŞEFKATLİ Murat (1998), **Türk Yurdu Mecmuası, 1-3**, 1.b., Tubitak Yayınları, Ankara.

TAMIR Yael (1993), **Liberal Nationalism**, 1.b., Princeton University Press, New Jersey.

TANSEL, Fevziye Abdullah (1989), **Ziya Gökalp Külliyyatı - 1, Şiirler ve Halk Masalları**, 3.b., Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

TBMM (1982), **Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, İçtima Senesi 1, Cilt: 5**, TBMM Basımevi, Ankara.

TOPRAK Zafer (1982), **Türkiye'de Millî İktisat (1908-1918)**, 1.b., Yurt Yayınları, Ankara.

TOPRAK Zafer (2013), **Türkiye'de Popülizm 1908-1923**, 1.b., Doğan Kitap, İstanbul.

TUNAYA Tarık Zafer (1998), **Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt:1, İkinci Meşrutiyet Dönemi**, 2.b., Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.

TURA Saffet Murat (1996), **Freud'dan Lacan'a Psikanaliz**, 2.b., Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

UZUN Fahri (1962), **Rübâb-ı Şikeste, Halûk'un Defteri ve Tefik Fikret'in Diğer Eserleri**, 1.b., İnkılâp ve Aka Kitabevleri Koll. Şti., İstanbul.



ÜLKEN Hilmi Ziya (1979), **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 2.b., Ülken Yayınları, İstanbul.

ÜNAYDIN Ruşen Eşref (1985), **Diyorlar Ki**, 2.b., Hazırlayan: Şemsettin Kutlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

ÜSTEL Füsun (2011), **"Makbul Vatandaş"ın Peşinde, II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, 5.b., İletişim Yayınları, İstanbul.

WATSON, Hugh Seton (1977), **Nations and States, An Inquiry into The Origins of Nations and the Politics of Nationalism**, 1.b., Westview Press, Colorado.

YALÇIN Hüseyin Cahit (2001), **Tanıdıklarım**, Editör: Ömer Faruk Şerifoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

YKY (2008), **II. Meşrutiyet'in İlk Yılı, 23 Temmuz 1908 - 23 Temmuz 1909**, 1.b., Koordinatör: Tamer Erdoğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

## **MAKALELER**

AKŞİN Sina (2000), "Siyasal Tarih (1908-1923)", Türkiye Tarihi, Cilt 4, Çağdaş Türkiye 1908-1980, 6.b., Yayın Yönetmeni: Sina Akşin, Cem Yayınevi, İstanbul, ss. 27-122.

ARAI Masamai (2001), "Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği, ", Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Cilt 1, 2.b., İletişim Yayınları, İstanbul, ss.180-195.

ARENDRT Hannah (1945), "Imperialism, Nationalism, Chauvinism", The Review of Politics, Vol. 7, No. 4, ss. 441-463.

ARIKAN Zeki (1998), "Türkiye'nin Çağdaşlaşmasında Atatürk ve Tefik Fikret", Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, ss. 119-140.

AYDIN Suavi (2001), "İki İttihat-Terakki, İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset", Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Cilt 1, 2.b., İletişim Yayınları, İstanbul, ss.117-128.

CLADIS Mark S. (1989), "Durkheim's Communitarian Defense of Liberalism", Soundings: An Interdisciplinary Journal, Vol. 72, No. 2/3, Nations and their Reasons, Summer/Fall 1989, ss. 275-295.

CLADIS Mark S. (1993), "Rousseau and Durkheim: The Relation Between The Public and the Private", The Journal of Religious Ethics, Vol. 21, No. 1., Spring 1993, ss. 1-25.

DOĞAN İsmail (1999), "Sosyolojik Düşüncenin Osmanlı'daki Kaynakları: 'Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası' Örneği", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/127/863.pdf>, ss.49-82.

GOLDBERG Chad Alan & Emilé DURKHEIM (2008), "Anti-Semitism and Social Crisis", Sociological Theory, Vol. 26, No. 4, Dec. 2008, pp. 299 - 323.

GREILSAMMER Ilan (1975), "The Ideological Basis of French Regionalism", Publius, Vol. 5, No: 3, Summer 1975, Oxford University Press, ss.83-100.

HANİOĞLU Şükrü (1985a), "Osmanlı Devleti'nde Meslek-i İçtima Akımı", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 2, ss. 382 - 386.

HANİOĞLU Şükrü (1985b), "Türkçülük", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 5, ss. 1394-1404.

KANSU Aykut (2001), "Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı Muhafazakâr Düşüncenin İthali", Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Cilt 1, 2.b., İletişim Yayınları, İstanbul, ss.156-165.

KORLAELÇİ Murtaza (2001), "Pozitivist Düşüncenin İthali", Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Cilt 1, 2.b., İletişim Yayınları, İstanbul, ss.156-165.

- LAFFEY John F. (1965), "Auguste Comte: Prophet of Reconciliation and Reaction", *Science & Society*, Vol. 29, No. 1, Winter, 1965, Guilford Press, ss. 44-65.
- LIND Michael (1994), "In Defense of Liberal Nationalism", *Foreign Affairs*, Vol. 73, Issue 3, ss. 87 – 99.
- MORAN Berna (1977), "Alafranga Züppeden Alafranga Haine", *Birikim Dergisi*, Sayı 27, Mayıs 1977, ss.6-17.
- OFFEN Karen (1984), "Depopulation, Nationalism and Feminism in Fin-de-Siecle France", *American Historical Review*, Vol. 89, Issue 3, ss. 648-676.
- ÖĞÜN Süleyman Seyfi (2009), "Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* (Kalacıoğlu Ersin & Ali Yaşar Sarıbay), 4.b., Dora Yayınları, Bursa, ss. 319-358.
- RISSE Thomas (1998), "In Defense of Liberal Nationalism", *Mershon International Studies Review*, Vol. 42, Issue 1, ss. 177-179.
- SANFORD Levinson (1995), "Is Liberal Nationalism an Oxymoron?", *An Essay For Judith Shklar, Ethics*, Vol. 105, Issue 3, ss. 626 – 645.
- SİBGATULLİNA Elfine (2012), "Stambulskiye Novosti Gazetesinde Tevfik Fikret ve Osmanlı Marşı", *Türkbilig / Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 1, ss. 107-114.
- SOMEL Selçuk Akşin (2001), "Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Cilt 1, 2.b., İletişim Yayınları, İstanbul, ss.88-116.
- STERNHELL Zeev (1973), "National Socialism and Antisemitism: The Case of Maurice Barres", *Journal of Contemporary History*, Vol. 8, Issue 4, ss. 47-66.
- SZALUTA Jacques (2014), "Sigmund Freud's Literary Ego Ideals", *Journal of Psychohistory*, Vol. 41, Issue 4, ss. 283-300.

TANÖR Bülent (1985) "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 1, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.10-26.

TOPRAK Zafer (2006), "Bir Hayal Ürünü: İttihatçıların Türkleştirme Politikası", Toplumsal Tarih, Sayı. 146, ss.14-22.

ÜLMAN Halûk (1985), "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Dış Politika ve Doğu Sorunu", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 1-2, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 272-292

WILSON Stephen (1968), "History and Traditionalism, Maurras and the Action Française", Journal of the History of the Ideas, Vol. 29, No: 3, (Jul.-Sep. 1968), ss. 365-380.

## ÖZGEÇMİŞ

|                                                  |                                                                                                                                                                                              |                              |                                               |
|--------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------|-----------------------------------------------|
| <b>Adı, Soyadı</b>                               | Ekin ERDEM                                                                                                                                                                                   |                              |                                               |
| <b>Doğum Yeri ve Yılı</b>                        | 27.06.1985                                                                                                                                                                                   |                              | Bursa                                         |
| <b>Bildiği Yabancı Diller</b>                    | İngilizce                                                                                                                                                                                    |                              |                                               |
| <b>ve Düzeyi</b>                                 | İyi                                                                                                                                                                                          |                              |                                               |
| <b>Eğitim Durumu</b>                             | <b>Başlama - Bitirme Yılı</b>                                                                                                                                                                | <b>Kurum Adı</b>             |                                               |
| <b>Lise</b>                                      | 2000                                                                                                                                                                                         | 2003                         | Bursa Anadolu Lisesi                          |
| <b>Lisans</b>                                    | 2003                                                                                                                                                                                         | 2007                         | Uludağ Üniversitesi İ.İ.B.F                   |
| <b>Yüksek Lisans</b>                             | 2007                                                                                                                                                                                         | 2009                         | Uludağ Üniversitesi S.B.E                     |
| <b>Doktora</b>                                   | 2009                                                                                                                                                                                         | 2015                         | Uludağ Üniversitesi S.B.E                     |
| <b>Çalıştığı Kurum (lar)</b>                     | <b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>                                                                                                                                                                | <b>Çalışılan Kurumun Adı</b> |                                               |
| <b>1.</b>                                        | 2009                                                                                                                                                                                         | 2010                         | Uludağ Üniversitesi / AİİT Okutmanı           |
| <b>2.</b>                                        | 2011                                                                                                                                                                                         | 2012                         | Uludağ Üniversitesi/ SBMYO/ Öğretim Görevlisi |
| <b>3.</b>                                        | 2012                                                                                                                                                                                         | 2015                         | Uludağ Üniversitesi / AİİT Okutmanı           |
| <b>Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar</b> |                                                                                                                                                                                              |                              |                                               |
| <b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>            |                                                                                                                                                                                              |                              |                                               |
| <b>Yayınlar:</b>                                 | "Jön Türkler'den Cumhuriyet'e Osmanlı-Türk Siyasal Düşüncesi'nde Fransız Etkisi ve Kuramsal Perspektifler: Liberalizm, Pozitivizm, Solidarizm" Paradoks Dergisi, Ocak 2015, Cilt:11, Sayı: 1 |                              |                                               |
| <b>Diğer:</b>                                    |                                                                                                                                                                                              |                              |                                               |
| <b>İletişim (e-posta):</b>                       |                                                                                                                                                                                              |                              |                                               |
|                                                  | <b>Tarih</b><br><b>İmza</b><br><b>Adı Soyadı</b>                                                                                                                                             |                              |                                               |