

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

WILLIAM L. CLEVELAND

BİR ARAP MİLLİYETÇİSİ YARATMAK

Osmanlıcılıktan Arap Milliyetçiliğine
Satı el-Husri

sunuş ali çakmak

siyasî şeyler



SİYASİ  ŞEYLER

Edebi Şeyler 059 & Siyasi Şeyler 05

Bir Arap Milliyetçisi Yaratmak / William L. Cleveland **Yayın Yönetmeni:** Ali Özgür Özkarcı **Birinci Baskı:** Ekim 2018 **Çeviri:** Burak Demiryakan **Editör:** Zafer Zorlu **Son Okuma:** Safiye Türker **Kapak Tasarımı:** Koray Işıldak **Sayfa Tasarımı:** Selin Kalkan **ISBN:** 978-605-2325-34-6 **Baskı:** Çınar Matbaacılık Maltepe Mah. Davutpaşa Cad. Güven Sanayi Çarşısı C Blok No: 274-275 Topkapı/İstanbul **Matbaa Sertifika No:** 36305 ©**Edebi Şeyler** 2018 **Sertifika No:** 22775 ©William Cleveland **Kitabın Orjinal İsmi:** The Making of an Arab Nationalist ©Hakları Akçalı Ajans **Edebi Şeyler Ajansı ve Yayıncılık:** Arap Cami Mah. Yemeniciler Sok. No: 50 Ömer Han K: 4 D: 4-5 Karaköy/İstanbul **Tel:** (0212) 238 62 02 **E-posta:** edebiseyler@gmail.com / siyasiseyler@gmail.com **Web:** edebiseyler.com

William L. Cleveland

BİR ARAP MİLLİYETÇİSİ YARATMAK

İngilizceden çeviren
Burak Demiryakan

SİYASİ  ŞEYLER

William L. Cleveland, Amerikalı tarih profesörü. 1941 yılında doğdu. Uzun yıllar Simon Fraser Üniversitesi'nde dersler verdi. Ortadoğu tarihi ve Arap dünyasının siyasal ve kültürel birikimleri üzerine birçok eser kaleme almış olan Cleveland'ın, daha önce, *Batı'ya Karşı İslam* ve *Modern Ortadoğu Tarihi* gibi kitapları Türkçeye çevrilmiştir.

Burak Demiryakan, 1992 Bursa doğumlu. Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü mezunu. Aynı üniversitenin Atatürk Enstitüsünde yüksek lisans yapıyor.

Şiirleri ve çevirileri; *Duvar*, *Varlık*, *Yasakmeyve* gibi dergilerde yayımlandı. *Tüm Halkımız Davetlidir* şairin ilk kitabıdır. *Bölünmenin Acısı* adlı bir çevirisi bulunmaktadır.

İçindekiler

Sunuş: "Satı Bey Arapmış!"

Ali Çakmak

7

1. KISIM

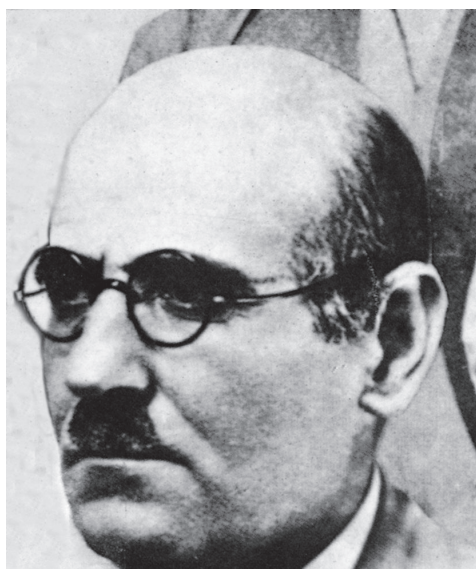
SATI EL-HUSRÎ'NİN HAYATI, 1880-1968

1. OSMANLI	69
Arka Plan	69
İlk Yıllar, 1880-1908	77
Meşrutiyet, 1908-1918	84
2. ARAP MİLLİYETÇİLİĞİNİN SÖZCÜSÜ, 1919-1968	105
İlk Temas: Suriye ve Sonrası; 1919-1921	105
Milliyetçiliği Kurumsallaştırmak: Irak, 1921-1941	115
Kıdemli Sözcü, 1941-1968	130

2. KISIM

SATI EL-HUSRÎ'NİN ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ DÜŞÜNCESİ

3. MİLLETİ TANIMLAMAK	135
Giriş	135
Millet Kavramı	
- terminoloji, tarihin tanıklığı	142
Teorileri ve Modelleri Hayata Geçirmek: Bir Millet Olarak Araplar	162
4. ÖNCE ARAPÇILIK: BİRLİK ÇAĞRISI	172
Birliğin Karşıtları: Emperyalizm ve Bölgecilik	172
Tarihin Değeri	183
İslam Sorunu	188
İç Yenilenme: Dayanışma ve Fedakârlık	197
5. SONUÇ	210



Satı el-Husri

Sunuş

"Satı Bey Arapmış!"



Ali Çakmak

1919 yılının Nisan ayında, demek ki Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı kesinleştiğinde ve şüphesiz artık "Osmanlıcılık" siyasetinden söz edecek birinin en iyisinden meczup muamelesi göreceği koşullarda, tanınmış bir Ermeni (İstanbul'da, ne kadar kaldıysa), Rum politikacı ya da aydın imparatorluğu terk edeceğini açıklasaydı herhalde Türk aydınlardan ciddi bir tepki gelmezdi, büyük ihtimalle farkında değilmiş gibi davranırlardı.

Mustafa Satı el-Husri'nin (Satı Bey'in) gidişi öyle olmadı; Türk aydınlar, eğitimciler onun gidişinden duydukları üzüntüyü ve kararını değiştirmesi talebini bildiren bir mektup kaleme aldılar. Satı Bey'in memleketi terk edip Suriye'ye gitme kararı alması, Osmanlıcılık fikrinin rasyonel, çalışkan ve kompleksiz savunucusunun artık Türklerin arasında olmayacağı anlamına geliyordu. Öyleyse temsil kabiliyeti gayet yüksek bir ayrılıktı bu: Satı Bey'in imparatorluktan ayrılacağı haberleri yayınlandığında basında, "Suriye'nin Osmanlı'dan ayrılacağı şimdi kesinleşti" türünden haberler yapılıyordu.

Tarihe dikkat edelim: 1919 Osmanlılık fikrinin tekrar diriltilebileceği bir yıl değildir. Bu fikrin yetersizliğinin kavranabilmesi için I. Dünya Savaşı'nın bitmesini beklemek bile gerekmezdi. Savaşın daha ilk yılında İttihatçıların izlediği politika (1914 Rum göçü, 1915 Ermeni tehciri, aynı yıl Cemal Paşa'nın Arap liderlerini astırması ve Anadolu'ya tehcire zorladığı Araplar) bu fikri çoktan toprağa gömmüştü.

Savaş sadece Osmanlılığın değil İttihatçıların son derece muğlak Pan-Türkizm siyasetinin çöküşünü de tescillemişti. Ama 1919 yeni bir eşiktir de; artık çokuluslu bir idareyi muhafaza etmek, başka milletlerin ve dinlerin siyasal entegrasyonu için çözümler aramak acil bir sorun değildir. Atak ve geniş coğrafyaları hedefleyen Pan-Türkizmin yerini Anadolu'ya sıkışan yeni bir ulus devlet fikri almaya başlamıştır. Coğrafyası ve hedefleri küçülen yeni bir savaş başlamak üzeredir.

Satı Bey'in o savaşta yeri olmadığını, daha doğru bir deyişle, o savaşın kaçınılmaz olarak kendisinin savunduğu fikirlerle de savaş olduğunu anlaması pek zor değildir. Dolayısıyla Satı Bey'in, yeni bir devlet kuracağı anlaşılan Faysal'ın Suriye'sine bir Arap devleti özlemi içinde gittiği söylenemez. Onun I. Dünya Savaşı sırasında ortaya çıkan Arap milliyetçiliği fikriyle bir yakınlığı olduğunu ileri sürmek de kolay değildir. En koyu Türkçülük taraftarları, en şiddetli muarızları bile böyle bir iddiayı dillendirmemiştir. Öyleyse, onun ülkeden ayrılması büyük bir dalgalanmadan sonra her şeyin yavaş yavaş yeni bir dengeye kavuşmasını andırmaktadır. Çok uluslu, çok dinli, çok kültürlü bir imparatorluk kendi yöneticilerinin de hatasıyla siyasal bakımdan sürdürülemez bir noktaya gelmiştir. Zaten aradan birkaç yıl geçince, diyelim 1922'de, yeni ulus devletin savunucularının da kaybettikleri için pek yakınmadıkları, belki bazı fazlalıklardan kurtulma fırsatı için savaştan yararlandıkları ve yeni Türk ulus devletinden gayet memnun oldukları görülecektir:

Öyle ise Anadolu'nun bugünkü hâline bakınız: Bugünkü coğrafyamız küçüle küçüle son haddini buldu; fakat bugün tarihimiz ne kadar büyüdü?

Bu belki ölçüye gelmeyecek bir azamettir! Onbeş sene evvel vâkıâ coğrafyamız şimdikinden beş, altı misli büyüktü. Lâkin tarihimiz çürüyor, ruhlarımız göçüyordu; önümüzde geniş bir harita, içimizde ölüm hissini veren bir tarih vardı. Şimdi ki coğrafyamız pek küçüktür; fakat bu küçük coğrafyadan büyük bir tarih çıktı: Bir tarih ki tarihi ve tarihleri alt üst ediyor!¹

Hamaseti bir an için unutabilsek Sevük'ün neredeyse "eşitsiz gelişme yasası"ndan söz ettiğini düşüneceğiz; haritamız küçüldü ama bu bizi daha kavi yaptı, coğrafyada eksildik ama ruhumuz güçlendi. 1922'de, artık Milli Mücadele'nin seyri az çok belli olduğunda bunları söylemek pek zor değil. Ama henüz 1919'dayız. Kesinlikten, açıklıktan, kendinden memnuniyetten biraz uzaktayız. Biraz kaygılı, kuşku dolu, hasede müsait bir yerdeyiz. Çoğu Satı Bey'in çalışma arkadaşı olan isimlerin 1919 Nisan'ında kaleme aldıkları mektup sadece ayrılık üzüntüsünü değil bu kaygı ve gerilimi de yansıtıyor. Aslında Satı Bey kendi şahsi konforunu terk ediyor, henüz nereye varacağı belli olmayan, nasıl karşılanacağını tam olarak kestiremediği bir siyasal ortama gidiyordu. Türk aydınlarının mektubu tabii ki bunlarla ilgili bir hassasiyet içermekte ve gücenmeyle suçlama arasında bir yerde durmaktadır: Satı Bey'in bu ülkeye yaptığı hizmetler elbette inkâr edilemezdi ama unutmasın ki, bu ülke de onun ırkını bile hatırına getirmemiştir:

... Satı Bey Efendi biz kaniiz ki sizin Türklere ve Türklüğe karşı müte-neffir [nefret eden] değil, hatta lakayd bulunmak ihtimaliniz bile yoktur. Çünkü Arap olmakla beraber irfan ve zihniyet itibarıyla tamamen bu muhitdensiniz ve hangi milete mensup olursanız olun müfrit bir milliyet taassubunun fevkinde kalabilecek şahsiyetlerdensiniz. Binaenaleyh dünün veya bugünün yanlış, yahud müfrit bazı cereyanlarından bir hisse-i teessür ve inkisar almış olmanız bizce varid-i hatır olamaz ve çünkü şimdiye kadar içinde yaşadığınız insanlar zamanın her türlü buhranları

¹ Açıkşöz, 8 Şubat 1922, Sayı: 407. İsmail Habib Sevük'ün Açıkşöz'deki Yazıları, 1921-1922, (Haz.) Mustafa Eski, Atatürk Araştırma Merkezi, 1998, s. 267.

na, samimiyetsizliğine rağmen sizi takdir etmişler ve hizmetlerinizden müstefid olmak için ırkınızı hatıra bile getirmemişlerdir.²

Katkılarından yararlanmak için ırkını hatırlamamış olmaları haki- katen bu aydınların âlicenaplığının bir kanıtı sayılabilir mi, tartışılır. Buna takılmayalım, ama gerçekten öyle midir, Satı Bey'in Arap ol- duğunu hiç hatırlamamışlar mıdır? Hiç unutmadıklarını düşünmek gerçeğe daha yakın görünüyor. 1917 yılında, Fenn-i Terbiye Encü- meninin bir toplantısında Ziya Gökalp'le Satı Bey'in tartıştıkları me- sele "milli terbiye"nin (milli eğitim) nasıl ele alınacağıdır. Tartışma aslında birkaç yıl önce başlamış ve *Muallim, Yeni Mecmua* ve *Terbiye* gibi yayınlarda karşılıklı makalelerle devam etmiştir. Meselenin özü, Gökalp'in eğitimi çocuğa esas olarak milli değerleri aktaran bir sü- reç olarak gören tezine karşılık, Satı Bey'in eğitimin sadece kendi milletine karşı sevgi ve sorumluluk hissi vermekle yetinemeyece- ğini, esas olarak çocuğu toplumla bütünleştirmeyi ve diğer millet- lerle birlikte yaşamayı öğretmesi gerektiğini savunmasıydı. Çatır- tıları duyulmaya başlamıştı belki ama henüz imparatorluk resmen yıkılmamıştı ve çokuluslu, çok dinli bir imparatorluk için bu fikri ileri sürmenin hem akla yatkın hem de daha demokratik olduğu açıktır.

Hem Terbiye Encümeni hem de 1917 yılındaki toplantı aslında Gökalp'le Satı Bey'in milli terbiye hakkındaki anlaşmazlıklarını gi- dermeyi amaçlamaktadır. Gökalp 1910 yılından itibaren İttihat ve Terakki'nin Merkez-i Umumi azasıdır ve Bahaeddin Şakir ve Dr. Nâzım'la birlikte Türkçülük siyasetinin güçlenmesi için mücadele etmektedir. 1917'de ise niyeti Satı Bey'le aralarındaki tartışmayı derinleştirmek değil bir uzlaşma aramaktır. İkisinin siyasal po- zisyonu, nüfuzu karşılaştırıldığında bu cepheleşme kolay anla- şılacak bir husus değildir. Gökalp'i böyle bir uzlaşmaya mecbur bırakan Satı Bey'in eğitim konularındaki derinlemesine kavrayışı, Avrupa'daki eğitim sistemlerini incelemesi, bu konularda yayım-

² *Tedrisat Mecmuası*, C: 10, No: 44, Nisan 1919. Mecmua Maarif-i Umumiyye Nezareti namına Darülmualimin-i Aliyye Heyeti Tedrisiyyesi tarafından aylık olarak yayımlanmaktadır ve başmuharriri de Darülmualimin Müdürü Selim Sırrı'dır. Mektubun çevrimyazısı için arkadaşım Serhat Bozkurt'a teşekkür ederim.

ladığı eserler ve imparatorluğun eğitim sisteminin modernleştirilmesinde yaptığı büyük katkıdır.

Gökalp Durkheim'ın tilmizidir belki ama karşısında da "Türk Pestalozzisi", "Türk Froebeli" olarak bilinen Satı Bey vardır. Gökalp Enver'in, Talat'ın çalışma arkadaşısıdır ama Satı Bey de birkaç yıl önce, 1912 yılında, görüşlerini layıkıyla uygulamasının önünde engeller çıkarılınca Dârümuallimîn-i Aliyye'den istifa etmiş, partinin etkili ismi Talat Paşa'ya (o sırada Bey) ağır bir mektup yazmaktan çekinmemiş biridir. Dârümuallimîn-i Aliyye müdürlüğüne devrimden hemen sonra, 1909 yılında, getirilmiş ve istifa ettiği 1912 yılına kadar bu kurumu işlevli hale getirmek için çalışmış, Maarif Nâzırıyla ters düşüp istifa etmeyi göze almıştır. Siyasal otorite karşısındaki bu eğilip bükülmeyen, istifa etmeyi ve çekip gitmeyi kendi özgürlüğünün ve iradesinin bir parçası haline getiren tavrı İstanbul'u terk ettikten sonra yaşadığı Suriye, Irak ve Mısır'da da devam etmiştir. 27 Haziran 1329'da (1913) Talat Paşa'ya yazdığı mektup da hiç öyle uzlaşmacı, durumu idare edici, yeni bir pozisyon için işaret verici bir mektup değildir. Satı Bey'in uzlaşmaz kişiliği, ikbal karşısındaki kayıtsızlığı, İttihat ve Terakkî'ye reva gördüğü siyasi mahkumiyet çok açıktır.

Talat Bey,

... Yine, Evkâf Nazırı'na yazdığım kağıttan bahsederken: 'Zannetmem ki dünkü hükümeti bize tercih etsin, şu halde hiç hizmet etmeyecek demek olur.' demişsiniz. Hakkınız var. Dünkü hükümeti bugünküne tercih edenlerden değilim; fakat bu memlekette başka türlü olamayacağına kâni bulunanlardan da değilim.

Eğer başka türlü hükümet olamayacaksa ... eğer bu zavallı memleket hep ya dünkü veya bugünkü gibi kendilerini hiçbir kayd ile mukayyet saymayan hükümetler elinde kalacaksa ... eğer her hükümet adalet ve hamiyet için -biri firakadaşlara mahsus olmak üzere- iki ölçü kullanacak ve 'hukuk'u daima başka memleketlerdeki 'hukuk-ı düvel' mevkiinde bırakacaksa ... Ben, devletin mezarını kazmaktan başka hiçbir şey yapmayacak demek olan bu hükümetlerin me-

murı olmaksın sakınacağım ve memleketime hususî hizmetlerde bulunmayı, resmî hizmetlerde bulunmaya tercih edeceğim.

... Filvâki, 'İttihat ve Terakkî' memlekete ait işlerde çok rehâvet gösterdi ve şimdiki hâlimizde, şüphe yok ki bu rehâvetin tesiri çok oldu. Fakat, kendisine ait işlerde hiç de öyle hareket etmedi. Kendisini yaşatmak için, Sultan Abdülhamid'i taklitten bile çekinmedi. En gayr-i kanuni ve en gayr-i ahlaki şiddetleri bile mübah addetti.

... Ben evvelce İttihat ve Terakkî'nin kabahatleri, hataları ve cürümleri için birtakım esbâb-ı muhaffife (hafifletici sebepler) buluyor, vakit geçtikçe hatt-ı hareketini tebdil ve tanzim edeceğini ümit ediyordum.

... Şimdi, büyük bir teessürle görüyorum, bunu zannetmekle çok aldanmışım. Siz, iktidar makamına, hiç muhasebe-i nefis yapmadan, hiç basiret ve intibah kazanmadan gelmişsiniz... Hâlâ gözlerinizde koyu renkli fırka gözlükleri taşıyor, hâlâ zihninizi her şeyden ziyade fırkanızın menâfîi ile işgal ediyormuşsunuz...

Dikkat ediniz Talat Bey; dikkat ediniz ki tarih: 'İttihat ve Terakkî, kendisini yaşatmak için, memleketi öldürdü.' demesin.³

1917'de Terbiye Encümeni'ndeki toplantıda bir uzlaşma çıkmadı. Satı Bey'in eğitim meselelerindeki tartışılmaz otoritesi Gökalp'in uzlaşmaya daha yatkın olduğunu düşündürüyor (bu nedenle başkanlığa Satı Bey'i teklif etmiştir). Bir on yıl sonra Türkiye'nin önde gelen eğitimcileri sayılacak isimler toplantıdadır: İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu), Necmeddin (Sadak), Mustafa Şekip (Tunç), İhsan (Sungu), Mehmet Emin (Erişirgil). Mesele bellidir; "millî terbiye" (millî eğitim). Gökalp ve Satı Bey'in tavrı da öyle. Bu durumda tartışmanın bir uzlaşmayla sonuçlanmaması da şaşırtıcı değildir. Şaşırtıcı olanı Erişirgil aktarır, toplantıdan sonra Gökalp Erişirgil'e, kendisinin gözünün önünde cereyan eden tartışmanın sırrını açıklar:

³ Aktaran Şehbâl Deryâ Acar, *Eğitimde Bir Üstâd, Satı Bey'i Tanımak*, Akademik Kitaplar, 2009, s. 61-62.

- Biliyor musunuz, dedi, benim Satı Bey’le olan ihtilafımın gerçek sebebi nedir?

Sonra karşıdan cevap beklemeksizin ilave etti:

- Satı Bey Araptır, ben Türküm, Satı Bey tabiiye bilgisinden eğitim meselelerini düşünmeye geçmiş, ben felsefe ve sosyolojiye dair kitaplar okuduktan sonra eğitim meselesini düşündüm.

Doçent [Erişirgil], Ziya Bey’in gerçek sebep olarak ortaya koyduklarının ikincisini anlamıştı. Onun doğru tarafını görüyordu. Fakat Ziya’nın ‘Satı Araptır’ demesine kızdı. Satı Arapça bilmezdi, doçent, onun Arap bir aile çocuğu olduğunun da farkında değildi. Okullardan Arapça dersinin kaldırılmasını isteyen adam nasıl Arap olur? diyordu. Ziya’ya döndü:

- Satı Bey’in felsefi kültürü olmadığını kabul ediyorum, fakat Ziya Bey, Satı Arap olduğu için böyle düşünüyor demeyiniz, bu bir iftira olur.

Ziya, doçentin ‘iftira olur’ gibi ağır bir kelime kullanmasına aldırış bile etmedi. ‘Evet, Araptır, onun için böyle düşünüyor, başka türlü düşünemez’ sözlerini ilave etti, yorgundu. Belki Satı Bey’e kendi fikirlerini kabul ettiremediği için, belki Araplığını ortaya koymuş bulunmasından canı sıkındı.⁴

Yalnızca Gökalp’te değil Doçent’te de bir tuhafılık, Satı Bey hakkında ne düşüneceğini, onu nereye koyacağını bilememe hali seziliyor. “Ziya”nın bir fikir tartışmasında Satı Bey’in milliyetinden bahis açmasına kızmış görünüyor (eğer tartışmanın seyri başka türlü olsaydı muhtemelen “Ziya” onun Araplığından söz etmeyecekti). Ama Erişirgil’in Satı Bey’in Arap olduğunu bilmemesi mümkün mü? “Ziya”nın yaptığıın bir küçüklük⁵ olduğunu görmüştür elbette ama Satı Bey’i

⁴ Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, (Yay. Haz.) Aykut Kazancıgil-Cem Alpar, Nobel Yayın, 2007 (3. Basım), s. 121.

⁵ Gökalp’in zaman zaman böyle küçüklükleri olmuştur. Birinde Yahya Kemal’le dalaşmıştır: “... Lâtife vâdisini aşan bir kelime ilâve ederek: ‘Korkaksın! Meselâ Enver Paşa hakkında bir yazı yazmaktan çekinirsin!’ yollu bir cümle ilâve etti.”

Gökalp’in cesaret ölçüsü hayranlık vericidir; Yahya Kemal’in cesaretini ülkeyi yöneten

savunma tarzı aslında Gökalp'in düşünüşünden fazla uzak olmadığı gösteriyor. Eğer imparatorluk henüz yıkılmadıysa, adı hâlâ "Osmanlı" ise ve "Ziya"nın (Satı Bey'in farkında olmadığı) gizli bir B Planı yoksa neden Osmanlıcılığı savunan biri Türkçülüğü savunandan daha az meşru olsun.

Erişirgil'in Gökalp'e itirazının temeli bu yüzden zayıf, belki de biraz sahte. Bir Arap olarak, Arap olduğunu gizlemeyerek de imparatorluğun maarif sistemi hakkında görüşler ileri sürülebilir, imparatorluğun merkezinden uzak toprakların ahalisi için⁶ (hatta imparatorluğun geleceği için de) Osmanlıcılık siyasetinin daha yararlı olduğu savunulabilir. Erişirgil'in savunmasının sahteliği

triumviradan biriyle, askeri güçlerin başındaki kişiyle test etmektedir. Yahya Kemal'den de bir kahraman çıkarmak belki o kadar kolay değildir ama toplandıkları yer pek cesaret kırıcı değildir: Yat Kulübü'nün oyun salonu olan Lobby Ev'i'ndedirler. Burada kahramanlık biraz daha kolaydır, üstelik "işretin hassâsiyete verdiği bir şiddet" de hesaba katılırsa Yahya Kemal'in cevabı gayet kahramancadır: "Ziya Bey! Ya ben korkağım, yâhud da siz korkaksınız! Bunu yarın tecrübe edelim. Ben bu akşam, odama kapanacağım, Enver hakkında ne düşünüyorsam aynen yazacağım. Türk milletini Enver Paşa'nın kendi hırsına nasıl fedâ ettiğini, Alman ittifâkına eli kolu bağlı attığını, döğüşmesi katiyen icâb etmiyen cephelerde kıldırıldığını, Mısır'ın, Kafkas'ın, daha bilmem nerelerin fethi gibi, bu gün Türk milletinin asla kudreti ve ihtiyâcı olmayan bir mâcerâda tepelediğini, üstelik bizzat kendi, bu cîdâlde hiçbir askerî kıymet gösteremediğini, ... bu zât yüzünden devletin batacağını, ben bu akşam yazacağım, yâni Enver hakkında, arz ettiğiniz gibi korkmıyarak fikrimi söyleyeceğim; yazacağım bu makaaleyi yarın sabah size teslim edeceğim, siz bu makaaleyi 'Tanin'de yâhud başka bir gazetede neşretmelisiniz, eğer neşretmezseniz korkaksınız!' dedim."

Muhtemelen ağır bir sükût hâkim olmuştur havaya. Herkes haddini biraz aşmış olduğunu düşünmüş de olabilir. Sessizliği Gökalp bozar: "Vakit geç, artık gidelim!"

(Yahya Kemal, *Siyâsî ve Edebî Portreler*, İstanbul Fethi Cemiyeti, 2014, 5. baskı, s. 59-60.)

⁶ Kayalı, Arapların imparatorluğun merkezi yönetimindeki etkinlik düzeyleri hakkında çok açık bir fikir veren rakamları hatırlatır: "Araplar, Osmanlı tarihi boyunca üst düzey devlet görevlerinde göze batacak kadar az bulunmuşlardı; Tanzimat dönemindeki atama süreci de, daha önceden beri varolan bu eğilimi devam ettirdi. Danışmend'e [İsmail Hamî] göre, 215 Osmanlı sadrazamından hiçbirisi Arap kökenli değildi, ancak 78 Türk ve 31 Arnavut sadrazama karşılık üçünün 'Arap kökenli olma ihtimali' vardır." (Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar, Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)*, çev. Tükan Yöney, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998, s. 21.) Kayalı, Danışmend'in Arap olarak değerlendirmedeği ancak ikisi de "kültürel olarak Araplara bağlı Osmanlılar" olarak kabul edilmek gereken iki ismi hatırlatır: Bağdat'a yerleşmiş Gürcü bir aileden gelen Mahmud Şevket Paşa ve Mısır Hıdivi Mehmed Ali'nin torunu olan Said Halim Paşa.

burada belirginleşiyor: Satı Bey'in Arap olduğunu gizlediğini, öne çıkarmadığını, böylelikle kendi halkının çıkarlarını imparatorluğun çıkarlarıymış gibi savunduğunu ima ediyor. Bereket, uzun sürmeyecek o da farkına varacaktır Satı Bey'in aslında hep Arap olduğunun. Zihni kendini kandırmaya pek müsaittir çünkü duyguları incinmiştir Erişirgil'in, Satı Bey'in Mütareke'den sonra imparatorluğu terk edişini bir ihanetten farksız görür.

Mütareke'den bir hafta kadar sonra Satı Bey Edebiyat Fakültesi müdürü olan felsefe doçenti Erişirgil'i ziyarete gitmiştir. Doçent çok dikkatlidir, neleri de tespit etmiştir: "Giyinişine o kadar itina etmemeyi alışkanlık haline getirmiş olduğu halde o gün yepyeni bir elbise ve elbiseye uygun bir kravatla adeta şık denebilecek şekilde giyinmişti." Doçentin duygularının karmaşasını anlayabiliriz; memleket işgal edilmiştir ve Satı Bey şık giyinmiştir. İngilizler, Fransızlar yenmiştir Osmanlı'yı ama Erişirgil Satı Bey'e güvenmektedir. Üstelik Satı Bey'inki bir veda ziyaretidir: "Şam'a gidiyorum, biliyorsunuz, artık Suriye sizden ayrılacak, buradaki Arap gençlerine memleketlerinize dönün diye teşvik ve tavsiyede bulunurken benim kalmam doğru olmazdı. Hem, sizin aydınlarınız çok, Arap aydınları ise az, onlar memleketlerine dönmezlerse kurulacak Suriye devleti çok zayıf olur. Bizim Suriye'ye gitmemiz Türkiye için de hayırlı." Mütarekenin kendisi Erişirgil'i bu kadar etkilememiş olabilir, havada bir ihanet kokusu duymakta, o sırada Bekirağa Bölüğü'nde tutulan Ziya Gökalp'e koşmak, ona ne kadar haklı olduğunu söylemek ihtiyacıyla yanmaktadır. "Şeyh" ise bir süre sonra Bekirağa Bölüğü'nden alınıp Ermeni tehciri ve katliamlarla bağlantılı olduğu iddiasıyla yargılanacak ve Malta'ya sürgüne gönderilecektir. Doçent, fikir adamından çok, karmaşık bir sorun karşısında afallayıp "şeyh"ine⁷ koşan bir bağlının ruh hali içindedir:

⁷ Yusuf Akçura, 1924'te ölümünün ardından kaleme aldığı anma yazısında Gökalp'in şeyhliğine işaret eder: "Diyarbakir'den, Asuriler ve Keldaniler zamanından beri esrar ve tasavvufu dolu bu şark diyarından gelen Gökalp'ta, daima şarklı bir şeyh hali vardı. ... Yakın bir mazide, İstanbul ve Türkiye'nin münevver tabakasından, Gökalp kadar şakirt ve mürit toplamış bir üstad, bir müşit bilmiyorum." (*Ziya Gökalp'in Ölüm Yılında Yazılanlardan Seçmeler*, (Haz.) Zeki Yağmurdereli, Kültür Bakanlığı, 1982, s. 35.)

Müdür, Satı'nın arkasından bakakalmıştı. Bunca nimetini gördüğü İmparatorluğu bu halde bırakıp gidiyordu, bir gün bile öğretmenlere Araplığından bahsetmediğine göre, onları aldatmış demekti; şimdi kimbilir ne hisle 'siz' ve 'biz' kelimelerini kullanıyordu?..

Bu nankörlük karşısında Edebiyat Fakültesi müdürünün gözleri doldu. Oturduğu koltuktan kalktı, tekrar oturdu. Adeta bağırmaya yakın bir sesle: 'Hakkın varmış Ziya Bey, Satı Arapmış!' dedi, odadan çıktı, Bekirağa Koğuşu'na gitti. Vakit geç olduğu için onu içeriye almamak istediler, yalvardı, yakardı içeride on dakika kalmak üzere izin aldı. Uzaktan gördüğü Ziya'nın yanına adeta koşarcasına gitti. Eline sarılarak öpmek istedi. Ziya şaşırmıştı, elini çekti. Müdürün bu halini nasıl değerlendirmişti, bilinemez. Birbirlerinin yüzüne bir süre bakiştılar. Bereket versin o sırada diğer mahpuslar gelip de şuradan buradan bahis açtılar, on dakika, yarım saat olmuştu, memur geldi, vaktin geçmiş olduğunu ihtar etti. Bekirağa Koğuşu'ndan çıkarak Mahmutpaşa yokuşundan inerken, müdür daha az üzgündü; vazifesini yaptığını sanıyordu.⁸

Burada aktarılanlar hakiki bir şeyh-şakirt ilişkisinden pek uzağa düşmüyor. Şakirt bir konuda, nadiren olur, şeyhle ters düşmüştür. Altan alta hoşuna da gitmiş olabilir meydan okuma ama dayanıksız bir duygudur bu. Muhtemelen pişmanlık ağır basmış ve bir süre sonra şeyhin ne kadar haklı olduğunu gösterecek izler aramıştır. Doçent-Müdür gözlerini kapamış vazifesini yapmıştır: Bütün işaretler Satı Bey'i mahkum etmektedir; her zaman kıyafetlerine özen göstermemesiyle tanınan adam o gün -Mütareke'den bir hafta sonra- şık giyinmiştir, Araplığından hiç bahsetmeyerek kendi öğrencilerini kandırmıştır, yeterince aydına sahip olmadığını söylediği Suriye'ye gitmekten bahsederek de nimetlerinden yararlandığı Osmanlı İmparatorluğu'na nankörlük etmiştir.

Gözlerini bu kadar kapatmasaydı, azıcık aralasaydı, "Ziya"nın büyüklüğünden bu kadar emin olmasaydı, belki de bütün bunların başka türlü de yorumlanabileceğini düşünürdü. "Ziya"yla konuşmadan

⁸ Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, s. 122.

bakıştıkları için anlaşmaları da çok kolay oluyordu. Anlaşma kolay olunca insanın vazifesini yaptığı düşüncesiyle rahatlaması da uzun sürmüyor. Sağdan soldan konuşuyorlar ve Doçent-Müdür vazifesini yaptığını düşünebiliyor. Kendinden memnun Erişirgil, çok bildiği bir yoldan ilerliyor, Beyazıt'tan Mahmutpaşa'ya yürüyordu. Satı Bey'in çıkacağını söylediği yolun onu nerelere götüreceğini ise aklına bile getirmemiştir; konforlu bir hayatı, maarifte garanti edilmiş bir sandalyeyi, kendisine hayran bir entelektüel çevreyi bırakıp gayet zorlu, mücadele dolu bir yolu seçmişti Satı Bey. Fransızları kızdırdığı için Suriye'den Irak'a, İngilizlerin çıkarlarını zedelediği için oradan Kahire'ye göç etmek zorunda kalacaktı: "Araplığa karar vermek benim için riskli bir şey olacaktı. Türkiye'de çok iyi bir mevkiim vardı. Şahsî menfaatimi düşünmüş olsaydım orada kalırdım. Fakat Arap hareketine katılmak benim için bir vazife idi. Milliyetçi Arap gençlere vatanınıza gidin derken evvelâ ben nümune olmalıydım. Zaten Türklerde kendilerine yetecek kadar bol münevver vardı. Arapların benim gibi kimselere daha çok ihtiyacı vardı."⁹

Satı Bey'in 1965 yılında Niyazi Berkes'e söyledikleriyle, 1918 Kasım'ında Erişirgil'e söyledikleri arasındaki tutarlılık dikkat çekicidir ve vurguyu sorumluluk duygusuna yapmaktadır. Yeni bir Arap devleti, Suriye Krallığı, kurulacaktır, Satı Bey de bu devletin kuruluşuna katkıda bulunmak için, neredeyse kırk yaşındayken, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki bütün kariyerini ve eserlerini geride bırakarak Suriye'ye gitme riskini almıştır. Satı Bey bir Arap olarak bu tarihsel dönemeçte Arap maarifini düzenlemek, onu bir devlet çerçevesinin daha ötesinde Arap Birliği fikrini gerçekleştirmenin bir aracı olarak geliştirmek istemektedir.

Erişirgil'i rahatsız eden hususa dönelim: Satı Bey'in derslerinde öğrencilerine Araplığından bahsetmemesi onun sahtekârlığını değil mesleğini ne kadar önemseydiğini gösterir. Çokuluslu bir imparatorlukta eğitim sürecini hem teorik hem de uygulamalar çerçevesinde tek tek milletlerin ya da dinlerin belirlediği bir

⁹ Niyazi Berkes, *İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm*, Bilgi Yayınevi, 1975 (2. baskı), s. 80.

alanın dışında tutma çabası içindedir. Bu tutum onun Osmanlı İmparatorluğu'nda yürüttüğü bütün faaliyetlerde, yazdığı risalelerde son derece belirgindir. Eğitimde daha ziyade Avrupa deneyimlerini göz önünde tutarak laik ve evrensel bir program geliştirmiştir ve bu çerçeve onun özellikle Araplığını vurgulamasını gerektirmez. Ayrıca Satı Bey'in Araplığını gizlemek istemesi gibi bir iddia, Erişirgil'in yaptığı gibi, belki Cumhuriyet döneminde ileri sürülebilirdi ama bütün Meşrutiyet döneminde ve İstanbul'dan ayrıldığı 1919'a kadar onun Araplığının bilinmemesi gibi bir ihtimal imkân dahilinde değildir. Satı Bey'in babası Muhammed Hilâl Haleplidir ve kendisi de babasının görevli olduğu Yemen vilayetinde doğmuştur. Babası Halep'teki medrese eğitiminin ardından Kahire'de El Ezher'de okumuş, kadı olmuş, yeni adliye teşkilatı kurulurken de komisyonlarda imtihan vererek görevine başlamış ve Yemen'e tayin edilmiştir. Sadece Satı Bey değil ağabeyi Bedî Nûrî de Mekteb-i Mülkiye'de okumuştur ve Osmanlı aydınlarının yakından tanıdıkları bir isimdir. Bedî Nûrî ne yazık ki fazla uzun yaşamamış ve görevlendirildiği Basra'da 1913 yılında iki aşiret arasındaki husumet nedeniyle meydana gelen çatışmalar sırasında öldürülmüştür.¹⁰

Peki hangisi doğru? Satı Bey, Erişirgil'in dediği gibi sahtekârsa ve Arap olduğunu gizliyorsa nasıl Arap milliyetçiliği yapacak? Her zaman atak Baltacıoğlu, Satı Bey ülkeden ayrıldığı zaman "Tencere yuvarlan-

¹⁰ Bedî Nûrî'nin, Ziya Gökalp'ten önce ve daha çok, Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyolojinin kurucuları arasında olduğu söylenebilir. Soyger, onu İttihat ve Terakki öncesinin Jön Türklük geleneğine bağlı, II. Abdülhamid'e muhalif olmakla birlikte parti ve siyasetle ilgili faaliyetlerde bulunmayan biri olarak tasvir eder: "Bütün amacı sosyolojiyi Türk toplumuna tanıtmak ve bu yeni bilimin verilerinden yararlanarak batmakta olan devleti kurtarmaktır." (Yılmaz Soyger, *Türk Sosyolojisinin Başlangıcında Bedî Nûrî (1872-1913)*, Kubbealtı Neşriyatı, 1996, s. 9.)

Bedî Nûrî en parlak yazılarını, Ahmet Şuayip, Mehmed Cavid ve Rıza Tevfik'le birlikte etkili isimlerinden biri olduğu *Ulûm-ı İktisâdiye ve İctimâiye Mecmuası*'nda (1908-1911) yayımlamıştır. Dergi liberal düşüncenin geliştirildiği bir yayın olarak bilinmekle birlikte Spencer etkisindeki Bedî Nûrî'nin pozitivizmini liberalizmle nitelemek pek doğru olmaz. O daha çok sosyologlarla fen bilimciler arasındaki bağ, doğadaki kanunların keşfiyle toplumsal olguların bağlı olduğu kanunların belirlenmesi gibi konulara ağırlık vermektedir.

dı, kapağını buldu!” diyen İsmayıl Hakkı da,¹¹ Satı Bey’in gizlenerek yaptığı Arap milliyetçiliğini ifşa ederken kendini vazifeli hissediyordu herhalde: “Sâtı Bey’in ‘Osmanlılık’ ideali bütün Meşrutiyet ideologlarının hayalinden başka bir şey değildi. Sözle, teorik olarak Türkçülük aleyhinde değildi. Nasıl olabilirdi ki, bilinçli ve bilinçsiz olarak o da bir Arap milliyetçisiydi. Günlük hayatında, yönetim hayatında, yazılarında, ders ve konferanslarında Türklük gerçeğinden habersiz, fakat ‘Osmanlılık’ fikrine çok bel bağlamış olarak hareket ediyor, ‘İslam medeniyeti’ derken hep Araplardan bahsediyordu.”¹²

Muhtemelen Baltacioğlu da vazifeyi milletinden aldığını düşünüyordu. Metafizik bir seçiliş yani, milleti Baltacioğlu’nun uyanıklığına ihtiyaç duymaktadır. O da vargücuyle Satı Bey’in gizli mesajlarını çözmektedir. Ama gayretkeşliğin ötesinde belirgin ve muhtemelen kuşağının başka isimlerine de sinmiş bir saplantının da timsalidir bu satırlar. Her şeyden önce, Satı Bey gibi tartışmayı belirli bir usul dahilinde yürütmeyi önemseyen, rasyonel, sebep-sonuç ilişkilerini tartan, tabiat ve fen bilimlerine büyük ilgi duyan (Mühendishane ve Erkânıharbiye notlarını bularak yüksek matematik öğrenmeye çalıştığı için arkadaşları “Arşimed” lakabını takmıştır) birinin bilinçsizce Arap milliyetçiliği yapması ihtimal

¹¹ Bir kez Satı Bey de vazifelendirmişti Baltacioğlu’nu. Kariyerinin merkezinde Satı Bey’in damgası vardır (belki de hepsi bunun için, unutmayı başaramamıştır Satı Bey’i): “Kendisini Darümuallimîn kadrosunda bırakmış, pedagoji ve elişleri konularında eğitim ve araştırma yapmak üzere Avrupa’ya gönderilmesi için Maarif Nâzırı Emrullah Efendi’ye öneride bulunmuş, yetişmesinde katkıları olan Sâtı Bey için *Yeni Adam*’da yayınladığı ‘Hayatım’ adlı yazı dizisinde hiç de gerçeğe uygun olmayan değerlendirmeler yapar.” (Osman Kafadar, “Türk Aydınının Sâtı Bey Hakkında Kimi Yanılgıları Üzerine Düşünceler”, *Türkiye Günlüğü*, S: 46, Yaz 1997, s. 101.) Unutması için epey zaman gerekmiştir belki de, 1940’a doğru unutturmaya çalışır Satı Bey’in onu Avrupa’ya gönderme kararını, şükran duyduğu eski nâzırı da “filozofluğa” terfi ettirir. Bu sıralarda kendisi de epeyce yaklaşılmıştır mebusluğa: “1910 yılı başında Maarif Nazırı bulunan Türk feylesofu Emrullah Efendi’nin tensibi ile pedagoji ve elişleri tedrisatı üzerine etüt yapmak üzere Avrupa’ya gönderiliyorum.” (Baltacioğlu, *Türke Doğru*, İş Bankası Yay., 1972, s. 369)

¹² İsmayıl Hakkı Baltacioğlu, *Hayatım*, (Yay. Haz.) Ali Y. Baltacioğlu, Dünya Yayınları, 1998, s. 93.

dahilinde görünmüyor. Satı Bey muhtemelen en çok Baltacıoğlu'nun bu eleştirisine bozulurdu, zira ne yaparsa yapsın, hepsini "bilinçli" yapmayı önemseyen biriydi o. Eleştiriye de tartışmayı da: "Eski devrin 'tariz' ve 'hiciv' şeklini alan tartışmalarından tamamen sıyrılarak, Batı yazarları tarzında ciddi ve objektif tartışmayı ilk yapanlardan biri Satı'dır. Gökalp ile arasında daha önce başlamış olan bir tartışmaya 'mekteplerde mükâfat ve mücazat meselesi' dolayısıyla devam etti. Bu iki fikir adamının üstün seviyedeki karşılaşmaları fikir tarihimizde unutulmaz bir örnek olarak kalacaktır."¹³

Baltacıoğlu'nun *Hayatım*'ı 1936 yılında *Yeni Adam* dergisinde tefrika edilen ve 1941 yılına kadar süren yazıların toplamından oluşuyor. Bunun anlamı şu; yeni ulus devlet kendi siyasal-sosyal zeminini artık sağlamlaştırmış, kurumlarının oluşumunu büyük ölçüde tamamlamıştır. Öyleyse Cumhuriyet'in, yeni ulus devletin faziletlerini sıralama yarışına giren benzerleri gibi Baltacıoğlu'nun eli de rahatlamıştır. Sözelimi şöyle şeyler söyleyebilmektedir: "Bütün Meşrutiyet ideologlarının hayali", ya da şöyle şeyler: "Türklük gerçeğinden habersiz", biraz da şöyle: "İslam medeniyeti derken hep Araplardan bahsediyordu." (Biraz Finlerden bahsetseydi, araya İskitlerin hücumlarını ekleyeydi rahatlatırdı Baltacıoğlu'nu). Arkasından herhangi bir kayırma, iktidara yaranma, görev ya da sorumluluklarını ihmal etme, muarızlarının ardından dolaplar çevirme vs. türünden söylentiler çıkarılamayan Satı Bey'in söylemedikleri ve yapmadıklarıyla kavgaya tutuşmuştur. 1930'ların sonlarına doğru Baltacıoğlu her zaman netice veren bir yöntemi aşırı kullanmış, Erişirgil'le "gizli" bir işbölümü yapmıştır. Zaman artık Satı Bey'in aleyhine işlemekte, onu kendileri de Meşrutiyet aydını olan yeni ve iddialı Cumhuriyet kadrolarının insafsız eleştirilerine maruz bırakmaktadır. Araplığından bahis açmaması da sorun olmuştur Satı Bey'in, İslam medeniyetinden söz ederken hep Araplardan söz etmesi de.

¹³ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İş Bankası Yay., 2015 (3. basım), s. 247.

Yine de Baltacıoğlu'nun eleştirisinden yararlanmanın bir yolunu bulabiliriz. Bir açıklık seziliyor bu cümlelerde. Satı Bey'in Osmanlılık fikrine çok bel bağlamış olmasını aslında onun Arap milliyetçiliğini perdelemek için bir şal olarak kullanmasına yoruyor. "Osmanlılık bir hayaldi" diyor Baltacıoğlu 1940'lara gelirken, "bütün Meşrutiyet ideologlarının hayali." Belki öyleydi, 1940'lara doğru bunları söylemek ise hiçbir şey kaybettirmez, hatta bir mebusluk yolu bile açabilirdi. Ama birikmiş sorunu görmezden gelmeyelim. Zaten Türk olmayan, Türklüğüyle ilgili şüpheler bulunan herhangi bir münevverin Osmanlıcılık siyasetini izlemesini imkânsızlaştıran, dolayısıyla Osmanlıcılığı da Türklerin inhisarına alan bir bakıştır bu ve sahipleri hiç de az değildir. Bu bakışta bir Arabın, Ermeninin ya da Rumun Osmanlıcılığın zaferine sevinmesi şüphe yaratmaktadır ama onun mağlubiyetinden kederlenmesi de sanki yasaklanmıştır. Baltacıoğlu'nun milliyetçiliğiyle Halide Edib'in milliyetçiliği arasındaki farkı da belirginleştiren bir tutumdur bu. Halide Edib hiç değilse başkalarına, diyelim bir Kürde, Osmanlıcılıkla birlikte sevinme, üzülme hakkı veriyordu: "Süleyman Nazif Bey'in Osmanlı Türk'üne bu şövalyevari asil merbutiyeti adeta bir ilim gibidir. Osmanlılığı evvela güzel, müstesna ve büyük bir şey diye seviyordu. Sonraları talihsizliği için sevdi ve ısrarla vefakâr kaldı."¹⁴

Halide Edib'in Osmanlıcılığı ırken Türk olanlarla sınırlamamasının önemli olduğunu görelim, ama o farkın sınırlarını da tespit edelim. Bir Kürt, Arap ya da Ermeni Osmanlının zaferine sevinebilir ve talihsizliğine üzülebilir, tek koşul vefakâr olmasıdır. O koşulun çerçevesi, yerine gelip gelmediğinin tespiti ise teorik, ahlaki bir ölçüt değil sadece siyasal çıkarlar tarafından belirlenmektedir. Öyleyse Süleyman Nazif'e, Satı Bey'e, Vartkes Serengülyan'a hastalıkta ve sağlıkta Osmanlı'ya bağlılıktan başka bir yol kalmamaktadır.¹⁵ Süleyman Nazif İstanbul'u teftiş eden Fransız kumanda-

¹⁴ Halide Edib Adıvar, *Halka Doğru, Büyük Mecmua (1919) ve Yedigün (1936-1939) Yazıları*, (Haz.) Feyza Hepçilingirler, Can Yay., s. 117.

¹⁵ Gitmeyi bilmeyen iki Ermeni'nin durumu ayrıksıdır. İkisinin de Osmanlıcılık siyasetine büyük ölçüde inandıkları söylenebilir. Birincisi, Diran Kelekyan, daha erken bir tarihte, tehcirde, eski bir öğrencisinin hayatını kurtarabilmesi için şehri tek etmesi gerektiğini

nın küstahlığından etkilenip kara günlerde sesini yükselttiğinde ulusun temsilcisidir ama şövalyelik de bir yere kadar: "Zavallı Osmanlı şövalyesi işte göğsünü kalkan diye kullananlar şimdi kalkanın delik deşik olduğu vakit düşmüş başına tekmeleriyle vurmak, vefakâr yüzüne tükürüp gitmek istiyorlar!"¹⁶ Serengül-yan'ın herhangi bir yere gidecek hali olmamıştı zaten ama Satı Bey de İstanbul'dan ayrılmasaydı Süleyman Nazif'le aynı akıbete uğramayacak, Baltacıoğluların, Hamdullah Suphilerin, Necmettin Sadakların alaylarına, küçümsemelerine maruz kalmayacak mıydı? "Bütün Meşrutiyet aydınları gibi" diyeceklerdi, "Satı Bey de bir hayalin peşinde koşmuştu." "Bütün o yaptıkları" diyeceklerdi, "hep Pestalozzi'den, Froebel'den taklit."

Satı Bey'in inandığı Osmanlıcılığın I. Dünya Savaşıyla birlikte siyasal bir karşılığı, geleceğinin olmadığı açıktı. İstanbul'u terkedip Suriye'ye gitmesi de bu gerçeğin farkına varmasıyla ilgilidir. Ama acaba Baltacıoğlu'nun söylediklerinde bir haklılık payı var mı, Osmanlılık başından itibaren bir hayal miydi? Aleksandr Panosyan, 1908'de devrimin hemen ardından, başında kavak yelleri estiği için mi yazmıştı "Osmanlı" şiirini:

*Bizler kardeşiz, tek yürek, tek irade, tek ruh.
Sevgimizde teslim olmayız kimselere.
Işıklı övülmüş hürriyet bayrağı altında
Sahibiz aynı hislere, isteğe ve şiveye.
Osmanlı -tüm dünyanın gıpta ettiği adımız.*

söylemesine rağmen Çankırı'yı terk etmemenin bedelini hayatıyla ödedi. İkincisini, Bedros Halacyan'ı, ondan daha sıkı bir Osmanlıcı sayabiliriz. İttihat ve Terakki hükümetinin nâzırlığını da yapmıştır ve 1920 yılında bile, Paris'te bile, Osmanlılıktan kopamamıştır. Belki de kopamadığı nâzırlıktır. Cavit Bey anılarında Halacyan'ın ikbal beklentisini, herkesi idare etme çabasını belli bir küçümsemeyle aktarır.

¹⁶ Halide Edib Adivar, *Halka Doğru, Büyük Mecmua* (1919) ve *Yedigün* (1936-1939) Yazıları, s. 118.

*Bizler hürriyet ahdiyle kardeş olmuşuz
Hep el ele, yan yana yaşamak isteriz
Hep dürüst, doğru, saygılı
Kardeşliğe örnek olacağız.
Osmanlı –başka bir şana da hazineye de yok ihtiyacımız.¹⁷*

Panosyan Türk ve Ermeni'nin "gözyaşı ve ıstırap kardeşi" olduğunu ve "kutsal çimentoyla" bağlandığını yazmıştı: "Osmanlı –tek bir kişinin adı gibidir bu." 1894-96 katliamları, Anadolu'da yaşanan ağır vergi, angarya gibi yükler vs. hesaba katıldığında fazla naif geliyor kulağa. Sadece devrim anlarında yaşanabilecek bir özgüven ve iyilik patlamasını hatırlatıyor. Nitekim devrimin hemen ardından, İttihat ve Terakki'ye dair kuşkularını hep muhafaza eden Sosyal Demokrat Hınçak Partisi'nin liderleri Sabah-Gülyan ve Murad, Osmanlıcılığı savunmalarını öneren Talat Bey'e böyle bir kardeşliğin "Osmanlılık"la mümkün olamayacağını, Osmanlı ve Türk'ün birbiriyle eşanlamlı olduğunu söylerler: "'Osmanlı Ermenileri diye bir şey yoktur' derler ve olamaz da; ancak Osmanlı tebaası, Osmanlı vatandaşı olan Ermeniler vardır."¹⁸

Sanki Baltacıoğlu'nu doğrular gibidir bu sözler, ama bir farkla; onlar Baltacıoğlu'nun aksine Osmanlıcılığın imparatorluğun hâkim unsuru Türklerin siyasal çıkarlarını perdeleyen bir şal olduğunu düşünürler. Aradan iki yıl geçtiğinde Talat Bey'in Osmanlıcılık teklifinin ne anlama geldiği biraz daha iyi anlaşılacaktır. Talat Bey, 1910 yılında toplanan (Gökalp'in Merkez-i Umumi'ye seçildiği) İttihat ve Terakki kongresinin öncesinde gizli bir toplantıda açıklayacaktır Osmanlıcılık tarifini. Devrimin çapı, imkânları hakkında hiçbir kuşkuya yer vermeyecek sözlerdir bunlar:

Anayasaya göre Müslümanlar ile kâfirler arasında tam bir eşitlik olması gerekiyor. Bunun ne kadar imkânsız olduğunu siz de biliyor ve hissed-

¹⁷ Bedros Matossian, *Parçalanan Devrim Düşleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Hürriyetten Şiddete*, çev. Renan Akman, İletişim Yay., 2016, s. 99.

¹⁸ Raymond Kévorkian, *Ermeni Soykırımı*, çev. Ayşen Ekmekçi, İletişim Yay., 2015, s. 88.

yorsunuz: Hem şariat hem de tarihimiz böyle bir eşitliğe engel oluşturur. Yüzbinlerce mümin bu fikre karşı ayaklanıyor; ancak ne ilginçtir ki bu durum da kâfirlerin duygularına ters düşüyor. Onlar Osmanlı olmak istemiyorlar; onlarda Osmanlılık duygusunu uyandırmak üzere hareket geçirilen bütün yollar başarısız olmuş ve olmaya devam edecektir... Bütün grupların Osmanlılaştırılması tamamlanana kadar herhangi bir eşitlik söz konusu olmayacaktır. Bu uzun soluklu, meşakkatli bir iştir.¹⁹

Devrimin barutunun tükendiğini, artık zevahiri kurtarmak için bile adaletsizliklerle mücadele etmekten vazgeçildiğini anlıyoruz. Baltacıoğlu da öyle anlamış, yaşadığı mekânları Osmanlılaştırmak istemiştir. Aslında o, tıpkı Sabah-Gülyan ve Murad gibi, Osmanlılığın Türklük'ten başka bir şey anlamına gelmediğini gayet iyi bilmektedir: "Sâtı Bey'in 'Osmanlı' dediği şey tabii 'Türk'tü. O zaman Türk olan her şeye 'Osmanlı' demek, güzel olmayan her şeye de 'alaturka' demek moda idi."²⁰ 1911'de ve başında Satı Bey'in bulunduğu Darülmualimîn'deyken muhtemelen bu kadar açıksözlü değildi ama. Satı Bey'e ufak ufak itiraz etmekle yetinmekte, onun metodlarını kenarından köşesinden eleştirmektedir. O sıralarda Satı Bey'le Maarif Nâzırı Emrullah Efendi (Emrullah Efendi'nin Ziya Gökalp'in cebinde olduğunu kim söylemişti, Abdullah Cevdet mi? Baltacıoğlu değil, o "Gökalp'in kişiliğinin yarısını Emrullah Efendi'nin kişiliğine borçlu olduğunu" söyler. Diğer yarısı zaten çok değişken; Hüseyinzade Ali, Durkheim vs.) arasında, eğitimde reformun nereden başlaması gerektiği konusunda sert ve bir süre sonra Satı Bey'in Darülmualimîn müdürlüğünden istifasına yol açacak tartışmada pek rolü yoktur ama o da ufak ufak Satı Bey'in metodlarını, çalışma arkadaşlarını eleştirmeye başlamıştır. Ne tesadüf, iki Ermeni öğretmenden rahatsızdır Baltacıoğlu, eliş dersini verecek Türk yok mudur ki ...?²¹

¹⁹ Raymond Kévorkian, *Ermeni Soykırımı*, s. 182.

²⁰ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Hayatım*, (Yay. Haz.) Ali Y. Baltacıoğlu, Dünya Yayınları, 1998, s. 91.

²¹ "O tarihte Darülmualimin'de Haçık ve Artin adında iki eliş öğretmeni vardı. Bunları, Sâtı Bey, Ermeni okullarından getirtmişti. Artin Efendi İtalya'da tahta oymacılığı eğitimi görmüş bir kişiydi. Haçık Efendi ise böyle bir eğitimi olmayıp bu işte kendi

Kendisini nereye sürükleyeceği belli olmayan (nereye olabilir ki, tabii ki bu yol sonunda onu CHP'den mebusluğa sürükleyecektir) taşkın kişiliği ortaya çıkmaya başlamıştır.

1910'da Talat Bey imparatorluğun diğer unsurlarında Osmanlıcılık duygusunun uyandırılmasını ve bir miktar zor da içerecek biçimde bu unsurların Osmanlılaştırılmalarını öngörüyordu. Satı Bey'in savunduğu Osmanlıcılığın elbette onun öngörüsüyle alakası yoktu ama o zaman bile böyle bir politikanın zemininin ne kadar daralmış olduğu görülebilirdi. Satı Bey'in belki 1910'da değil ama Balkan Savaşları sırasında, hiç değilse I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlıcılığın herhangi bir derde deva olmadığını görememesi nasıl açıklanabilir? Balkan Savaşları'nın yarattığı ortamda Türkçülük hızla güçlenirken o Darülfünûn'da, 1913 yılında "Vatan Fikri ve Vatan Sevgisi" konusunda konferans veriyor, imparatorluğu korumanın Türkçülük değil Osmanlıcılık siyasetiyle mümkün olabileceğini savunuyordu. Alman, Fransız, Japon, İsviçre örneklerini ele alarak vatanperverliğin sabit bir şekli olmadığını gösteriyor, imparatorluğu kurtaracak yolu işaret ediyordu. Orada ölçünün ne dil, ne din, ne de ırk olabileceğini savunuyor, milliyet farklarını aşan bir vatan kavramının geliştirilmesini zorunlu buluyordu:

... Biz bugün müstakil bir devlet hâlinde yaşıyoruz; bu devlet, çok çeşitli nesillerden gelme ve çok çeşitli dilleri konuşan insanlardan oluşmaktadır; onun için uzun bir tarih ve yönetimde bu tarih boyunca değişmemiş bir hanedanı vardır... Onun için biz, vatan kavramını dil ve ırk esasları üzerine değil, devlet

kendini yetiştirmiştir. Her ikisi de Froebel işleri dediğimiz, kağıt bükme, saz örme gibi ufak ve eğlenceli işleri biliyorlar ve bunları gösteriyorlardı. Her ikisi de eliş öğretiminin bunu anlıyorlardı.

... Bense bambaşka düşünüyordum. Hattat, ressam -kendine göre ve bir derece-dekoratör, doğu süsleme sanatlarından anlar, bahçıvan ve bir derece de marangoz olmam. Avrupa'da birçok zengin deneyimler görmüş ve bu sorunlar üzerine kitap okumuş ve yetkili kimselerle görüşmüş olmam, beni Froebel işlerinin dar çerçevesinden çıkarmak istiyordu. Gerçi nereye kadar sürüklenip gideceğimi hiç bilmiyordum; fakat olağanla, olmakta olanla kalmayacağım besbelliydi." (İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Hayatım*, s. 156.)

ve tarih esasları üzerine oturtmaya mecburuz: Bizim vatanımız, filan veya falan dilin konuşulduğu yerler değil, Osmanlı bayrağının gölgesi ve Osmanlı devletinin idaresi altında bulunan; Osmanlı tarihinin şanlı veya düşkün dönemlerine tecelli olan yerlerdir.

... Biliyorum, bir müddetten beri ortalıkta tamamen başka bir fikir yayılıyor. Bazı kimseler 'dil ve ırk'dan başka hiçbir bağa dayanmamak istiyor; dil ve ırktan başka bağların hep değersiz olduğunu iddia ediyorlar; 'Osmanlılar, sadece siyasal bir topluluktur, bu topluluğun öğeleri arasında hiçbir manevi ilişki, hiçbir vatani ruh yoktur, ve olamaz' diyorlar.

Ben, Efendiler, bu görüşlere kesinlikle katılmıyorum. (...) 'Osmanlılık hayaldir, Osmanlı vatani olamaz' demek büyük bir hatadır; böyle bir düşünceye dayanarak 'vatan ile meşgul olmamalı, yalnız millete önem vermeli, hep Türklük için çalışmalı...' demek daha büyük bir hatadır.

Bizim gibi çeşitli milletlerden oluşan devletlerde vatan ve millet fikirleri, vatan ve millet sevgileri birbirine uyum göstermez; onun için milliyet sevgisi vatan sevgisi ile, ortak vatanın selameti endişesine sahip olmak ve bu duyguyla hareket etmek gerekir.

Ortak vatanın şeref ve menfaatini dikkate almayan, ortak vatanın selamet ve menfaatine karşı hareket eden bir milliyetçilik ... her ne milliyetçiliği olursa olsun -ister Ermeni, ister Arap ve isterse Türk milliyetçiliği olsun- vatana karşı bir cürüm oluşturur.²²

Satı Bey'in vatanperverlik tarifi bir bakıma vatani hanedanla özdeşleştiren anlayışa karşı mücadele eden Namık Kemal'in tavrının bir adım daha ileriye taşınmasıdır. Namık Kemal'in ayrımı tarihsel olarak ileri bir adımdı ama büyük ölçüde romantikti. Vatan ve millet özdeşliğine karşı çıkan, sadece milliyetle özdeş bir vatanperverliğin sınırlarına itiraz eden Satı Bey'in görüşleri de aynı şekilde romantik ve Balkan savaşları atmosferinde kabul edilemez bulunuyordu. 1913'de bu tür bir vatan-millet ay-

²² M. Sâti Bey, *Eğitim ve Toplumsal Sorunlar Üzerine Konferanslar*, (Der. ve Haz.) Osman Kafadar-Faruk Öztürk, Kültür Bakanlığı Yay., 2002, s. 59-76.

rımını duymak, Osmanlıcılık siyasetini takip etmek isteyenler elbette vardı ama muhtemelen onlar da bunları bir alışkanlık olarak duyuyor, kabul ediyorlardı. Satı Bey'in bu romantik sayılabilecek ayrımı imparatorluğun o günkü koşullarında rasyonel ve uygulanabilir görülüyordu. Osmanlıcılık artık Türklüğü güçlendiren değil, aşındıran, eksiltten bir politikaydı. Günden güne toprak, nüfus ve güven kaybeden imparatorluğun bu yolu izlemesi artık güçtür. Kimin kime dayanacağını muhasebesi yeniden yapılmalıdır: "Eğer Osmanlılık devam etseydi, her dakika mevcûdiyetinden bir zerre kaybedecekti. (...) Acaba Osmanlı saltanatının istinadgâhı Türkler miydi? Yoksa Türklerin istinadgâhı saltanat mıydı?"²³ İleri, kendi sorusunu yanıtsız bırakmaz, Satı'nın önerdiğinin aksini, bir ayırıştırma işlemini zaruri görür: "Türk milletinin Osmanlılıktan tecridi... İşte Türk İnkılâbı'nın en sahîh tarifi budur."

İleri'nin bir avantajı var, soruyu ve yanıtı zaten o ayrışmanın ardından, 1926 yılında kaleme almıştır. Şimdi geniş geniş konuşabilir bir Bulgarla bir Türkün neden birlikte yaşayamayacağını, neden bir Arapla bir Ermeninin arasındaki tek ilişkinin sadece "yabancılık" olabileceğini.²⁴ Satı Bey'in romantik milliyetçiliği, vatan ve millet kavramlarının birbirleriyle özdeş olmadığı koşullarda bile farklı milletleri bir arada tutabilecek bir vatanperverlik kavramının üretilebileceği fikrine dayanıyordu. İleri'nin çözümü ise Osmanlı vatanperverliğini sahte ilan edecektir: "Vatan lâyemuttur [ölümsüz]; bir imparatorluk ise siyaset ilcasıyla zail [yok] olabilir ve o takdirde muhtelif ülkeler ve ırklar arasında hiçbir iştirak noktası kalmaz. Bu sebeplere mebnidir ki bir Türk vatanperverliği meşru, tabii ve mantıkîdir; halbuki bir Osmanlı vatanperverliği siyasî, belki de gayr-i tabii ve sahte idi."

²³ Celal Nûri İleri, *Türk İnkılabı*, (Haz.) Recep Durmaz, Kaknüs Yay., 2000, s. 80.

²⁴ "Osmanlılık âleminde tatbikata girişelim: Piriştineli bir Sırb Osmanlı'nın, Osmanlı vatanperverliği hakkında ne fikri olabilirdi? Nevrekoblu bir Bulgar Osmanlı'nın Hicaz'ı vatan telâkki ettiği görülmüş müydü? Herhalde Müntefik ahalisinden biri Bahçecikli bir Ermeniyi kendisine göre bir yabancından başka bir şey addetmezdi." (Celal Nûri İleri, *Türk İnkılabı*, s. 190.)

Osmanlıcılık yenilgiler çağında imparatorluğu ayakta tutabilmenin bir yolu olarak düşünölmüştü, eğer o başından beri bir ölçüde sahtelik taşıyorsa bunda en büyük pay herhalde Satı Bey'e değıl İttihat ve Terakki iktidarı paralelinde hareket edenlere düşerdi. 1926'da artık Türkler yeni bir ulus devlet kurmuşlardı ve dünyalarını (iktisat, siyaset, zihniyet) olabildiğince sadeleştirmeyi duruma en uygun yöntem olarak görüyorlardı. Bu yüzden Celal Nûri'nin sesinde bir gücenme yok, Osmanlı vatanperverliğinin sahteliğini dile getirmekten çekinmiyor, gayr-i tabii bu sistemin sona ermesini rasyonel buluyordu: Osmanlıcılık sahte ve Türklüğe zarar vericiyse sona ermesi Türklerin lehinedir.

1919'da bunu o kadar açık görmek mümkün değildi. Osmanlıcılığın siyasal bir karşılığıının bulunmadığı anlaşılmıştır belki ama bunu o kadar açık ve soğuk bir mantıkla dile getirmek henüz mümkün değildir. Satı Bey'in İstanbul'dan ayrılma kararı üzerine bir mektup kaleme alan münevverler de serinkanlı değıl incinmiş görünüyorlar. Satı Bey'e duydukları muhabbeti belirtmekten çekinmiyorlar ama şimdi memleketin güç koşullarında Suriye'ye gitme kararı almasına da gücenmişlerdir. Seslendikleri onun mantığı değıl daha çok vicdanıdır. Satı Bey'e sadece mutlu geçmiş günleri, buradaki hizmetlerini hatırlatmıyor onu aynı zamanda sitemlerinin kendisini gelecekte de takip edeceği yönünde ikaz ediyorlar:

... Onlar [mektubu kaleme alanlar] kıymetli mevcudiyetinizin hakk ve faziletten bu kadar uzak kalan şu zavallı memleketden ayrılması ihtimalini büyük bir eza ve derin bir şübhe ile hissediyorlar. Ve sizin vicdanınıza müracaatı vatanî olduğı kadar insanî bir vazife telakki eylemekte mütehid bulunuyor.

... Satı Bey Efendi, senelerce bir muhitte ülfet etmiş, gıda-yı hayatını oradan almış ve en feyyaz semeratını orada vermiş bir nebatı nesline menşe' olan yere nakl etmek tabiate gadr değıl midir? Siz de zeka ve irfanınızı buradan ayırmakla hem kendi şahsiyetinize hem de vatanınıza karşı böyle bir gadrı iltizam etmiş olmayacak mısınız?

Bu memleket bugün zaafa düşmüş ve ortada gencleşmek isteyen bir Arabistan hasıl olmuş bulunduğuna göre oraya azimet az çok şahsi he-saplara müstenid olabilirse de bunu size isnad edebilmek bizim için gayet elim bir sukut-u hayal olur.

... Muhterem Satı Bey Efendi, biz zann ediyoruz ki bu memleketi terk ettiğiniz takdirde ekseriyyet-i azimesi buranın evladı olan dostlarınızın, hürmetkârlarınızın inkısarını sizi takib ve ihmal ettiğiniz vazâifiniz mada-melhayat [ömür boyunca] vicdanınızı tazib [eziyet] edecektir.²⁵

Satı Bey üstlendiği görevler, yazdığı kitap ve makaleler, verdiği konferanslar, yetiştirdiği öğrenciler hesaba katılırsa bu memleke-te borcunu fazlasıyla ödemiştir. Dolayısıyla mektupta dile getirilen görüşler doğru ve adil değildir. Satı Bey İstanbul'dan ayrılırken ziya-ret ettiği Erişirgil'e, "Bizim Suriye'ye gitmemiz Türkiye için de hayırlı," demişti ve kuşkusuz Doçent bunu işitmemişti bile. Oysa yeni kuru-lan Suriye Krallığı'nın kendilerine manda sistemini dayatan Fransız kuvvetleriyle güneyde mücadele etmesi Kemalist kuvvetlerin işini kolaylaştırmış, üzerindeki baskıyı hafifletmişti. Fransız mandasını reddeden Kral Faysal'ın, Fransızlarla mücadelesinde Kemalistlerle ittifak kurmakla görevlendirdiği kişi Satı Bey'den başkası değildi. Faysal, Kemalist kuvvetlere, İtilaf Devletleri'nin işgaline karşı destek vaat ediyor ve Suriye'de Halep-Rayak demiryolunun Fransızlar tara-fından kullanılmasını engelleyerek Kilikya'daki Kemalist kuvvetlerin elini rahatlatıyordu. Kral Faysal'la birlikte İtalya'da sürgünde bulunan Satı Bey buradan İstanbul'a geçecek ve Kemalistlerle Fransızlara karşı ittifak konusunda gizli görüşmeler yapacaktır.²⁶

²⁵ *Tedrisat Mecmuası*, C: 10, No: 44, Nisan 1919.

²⁶ "El-Husri de bizzat Kemalistlere uygun düşecek bir seçimdi. Sadık bir Osmanlı memuruydu, Türkçeyi Arapçadan daha iyi konuşmakta ve Kemalist kampın önde gelen şahsiyetlerinden bazılarını tanıırmaktaydı. El-Husri İtalya'dan İstanbul'a giden ilk gemiye binerek İstanbul'a gitti, Kemalistlerden bazılarıyla gizlice görüştü ve kısa süre sonra Kemalist önderlik için de üs vazifesi gören İtalya'ya döndü. Ancak, kısmen Türkler Fransızlardan ziyade İngilizleri ölümcül düşmanları gördüklerinden, kısmen de Arap ayaklanmasına karşı hâlâ hinç duyduklarından bu görüşmelerden önemli bir sonuç çıkmadı." (Ali A. Allawi, *Irak Kralı I. Faysal*, çev. Hakan Abacı, İş Bankası Yay., 2016, s. 370.)

1919'da yayımlanan mektup Satı Bey'in ayrılışını, geride kalanlarla ilişkisini, ne yapmak istediğini yanlış tarif etmiş, ona hak etmediği bir duygusal borç yüklemeye çalışmıştır. Bütün bu isabetsiz yorumlarına rağmen, hakkını teslim edelim, bu mektupta dile getirilen bir yargı haklı çıkmış ve orada hâkim olan sitem ve üstü örtülü suçlama Satı Bey'i ömrü boyunca takip etmiştir. Satı Bey, İstanbul'a sadece 1920 yılında Kemalist kuvvetlerle Fransızlara karşı ittifak görüşmeleri için gelmemiş, daha sonra da birkaç kere bilimsel toplantılara katılmıştır. 1947 yılında Türkiye'yi ziyareti sırasında yayımlanan bir yazı Satı Bey'e yönelik haksız sitem ve suçlamaların kaba bir örneğidir. 1919'daki mektubu yayınlayanlar Satı Bey'in arkadaşlarıydı ve yorumlarının haksızlığına karşın, onun gidişi nedeniyle kişisel bir sarsıntı ve şaşkınlık da yaşamışlardı. 1947'de Hakkı Süha'nın yazısı ise böyle bir kişisel altüst oluştan ziyade ilkel milliyetçi bakışın izini taşır. Yazısının başlığı da şaşırtıcı değildir: "Ziya Gökalp'a Hasret." Hakkı Süha'nın eleştirisi gerçekte bağı kopuk, haksız ve kaba bir eleştiridir:

Satı Bey, vatanımızda para, mevki, şöhret, itibar, alkış gibi bir insanın hem madde âlemini, hem ruh cephesini besleyip doyuran varlıkların hepsine birden kavuştu. Öyle iken, bu iyi gün dostu, ufuklarımızın kardığı talih akşamında bizi bıraktı ve gövdemizden kopmuş bir toprak parçası üstünde mirasımızı yemeğe gitti. Ne etinin içinde yaşayan Türk nimeti, ne de çocuklarının damarlarına karışan Türk kanı, onu kendi davasına koştuktan alıyordu.

Bunu, bir sitem olsun diye söylemiyorum. Suç bizimdir. Bizden olmyanların bize yâr olmyacaklarını anlamak istememiştik.²⁷

Hakkı Süha haklıdır, yazdıkları sitem değildir. Kaba bir suçlamadır ve Satı Bey'in eşinin Türk olmasından bu bağlamda söz edecek kadar da sığdır. İmparatorluk çöktükten sonra yeni bir iktisadi,

²⁷ Hakkı Süha, "Ziya Gökalp'a Hasret", İş, C. 13, S. 74, 1 Ekim 1947. Aktaran Osman Kafadar, "Türk Aydınının Sâtı Bey Hakkında Kimi Yanılgıları Üzerine Düşünceler", *Türkiye Günlüğü*, S: 46, Yaz 1997, s. 103.

siyasal, kültürel taraf hâkim olmuş, bir ulus devlet kurulmuştur. Satı Bey'i ve diyelim iş arkadaşı Meşrutiyet aydınlarını bir araya getiren zemin değişmiştir ve nasıl onlar yeni Türk ulus devleti çerçevesinde yaşama tercihini yapmışlarsa Satı Bey de kendisine daha çok ihtiyaç duyulduğunu düşündüğü Arap toplumunda yaşamayı seçmiştir. Satı Bey Osmanlı İmparatorluğu'ndan, Türklerden ancak M. Emin Erişirgil, Baltacıoğlu vd. kadar yararlanmıştır ve açık ki, onlardan çok daha fazlasını vermiştir.

Bu durumda 1947'de Hakkı Süha'nın, birkaç yıl sonra *Mülkiye Tarihi* ve *Mülkiyeliler* adlı çalışmayı hazırlayan Ali Çankaya'nın kaba ve haksız eleştirilerini ciddiye almak mümkün değildir. Yine de bu düşmanca ve sanki zamanla artan karşıtlık yeni ulus devletin düşünce dünyasını açıklayıcı niteliktedir. Çankaya kabalıkta Hakkı Süha'yı aratmaz, Satı Bey'in sadece ülkeyi terk edişini değil Osmanlıcılık siyaseti izlemesini de sorgular. Zavallı Satı Bey! Araplığını gizledi diye de suçlanmıştır Arap milliyetçisi diye de, Osmanlıcılığa bağlanması da eleştirilmiştir bağlılığı sahte de bulunmuştur. Satı Bey, 1954'te yayımlanan *Mülkiye Tarihi* ve *Mülkiyeliler*'in ilk baskısında, kendisinin İstanbul'dan ayrılışını "müfrit Arap milliyetçisi" olmasıyla açıklayan Çankaya'ya, kitabın ikinci baskısı için -ölümünden kısa bir süre önce- bir düzeltme gönderir: "Bu hakikate muvafık değildir. Ben müfrit Arap milliyetçisi değil, 'Osmanlı' tarafdârı idim. Bunu bütün yazılarım gösterdiği gibi beni iyi tanıyanların yazıları da gösterir."

Satı Bey'in itirazı Ali Çankaya'yı yıldırmaz ama neredeyse bir transformasyona yol açar; bir yazarın külyutmaz bir savcıya dönüşüne tanık oluruz. Satı Bey sanki çökmeye mahkûm bir ideali (Osmanlıcılığı) savunduğu için de eleştirilmektedir. İnandığı şeye inandığı için eleştirilmenin yanı sıra inandığı şeye suni olduğunu bildiği halde inanmakla da eleştirilmektedir: "Çok iyi bildikleri ve çeşitli eserlerde de belirttikleri gibi, 18. asır sonlarına doğru 'Milliyet İdeali' çıkınca 'Osmanlılık' vb. gibi tamâmen sunî esaslara dayanan, bir çeşid yamalı bohçaya benzeyen idealler çökmeye mahkûmdu. Satı Bey, Osmanlılık idealine bağlı olduğunu iddia ettiği zamanda da bu de-

ğışmez kuralı çok iyi biliyordu. Ama o zamanki 'zarûretler' O'na, inanmadığı böyle bir sun'î ülkü'ye bağlanır görünmeyi tercih ettiriyordu. O da Meclis-i Meb'ûsan'da 'Ben Osmanlı Bankası kadar Osmanlıyım!..' diyen meşhur BOŞO kadar Osmanlı idi; başka türlü olmasına da imkân yoktu."²⁸

Erişirgil'i, Baltacıoğlu'nu, Hakkı Süha'yı ve Ali Çankaya'yı birleştiren çizgiyi görmek zor değil. Bunun kaynağındaki "şeyh"i, Gökalp'i farketmek de zor değil: "Türk cemiyetini Batılı olma'ya teşvik eden bu mürşit, işini Şarklı bir şeyh metod, zihniyet ve ruhu ile yapıyordu. Onun ruh ve zihniyeti ile inanışları arasındaki tezat fikirlerinin sapmasına sebebiyet veriyor"du.²⁹ Bir suçluyu ifşa eden savcı tavrını ilk o göstermişti; "Satı Bey böyle düşünüyor çünkü o Araptır!" Gökalp'le Erişirgil'in ilişkisinin şeyh-mürit ilişkisini andırdığını görmüştük. Baltacıoğlu'nun hayranlığı da dikkat çekici. Gökalp'in mezarı başında yaptığı konuşma fazlasıyla belagat ürünüdür ama ilim-irade-inanma kavramlarının karışımı kolay açıklanamaz. Bunun belki kendisi de farkındadır, konuşmanın sonunda susmayı önerir. "Şeyh"le susarak varılan anlaşma daha kolay ve kuvvetlidir: "Ziya Bey! İrademiz meflûç bir halde, sanki paslı idi. Büyük mümin, siz bize iradenin yaratıcı kudretini ilan ettiniz. (...) Siz bir ümmeti ışıldattınız, ondan bir millet çıkardınız. (...) Ziya Bey, siz o kadar büyüyorsunuz ki bunu ifade etmek için bizzat yarattığınız millî edebiyatın kuvveti bile kâfi gelemmez. Sizin büyüklüğünüzü teslim için susmak lâzımdır. Çünkü sükût bilirsiniz ki, ekseri ahvalde bir belâgattir."³⁰

Gökalp Satı Bey'in Araplığını hatırlatmış, müritler de fazla beklemeden uçmaya başlamışlardır. Satı Bey'in kitapları, yazıları, konferansları hiç bahis konusu edilmeden böyle bir eleştiri çizgisinin yıllarca devam etmesini başarı saymak herhalde mümkün değil.

²⁸ Aktaran Osman Kafadar, "Türk Aydınının Sâtı Bey Hakkında Kimi Yanılgıları Üzerine Düşünceler", *Türkiye Günlüğü*, S: 46, Yaz 1997, s. 103.

²⁹ Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*, İletişim Yay., 1998, s. 21.

³⁰ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Türke Doğru*, İş Bankası Yay., 1972, s. 324.

Kuşaklar değiştikçe, zaman geçtikçe Satı Bey'in günahları kabarmaya devam ediyor. Gökalp'in attığı taş, Meşrutiyetten Cumhuriyete bir kartopu gibi büyümüştür. Hedefte Satı Bey vardır, atış da serbest:

Onun [Satı Bey] 1919 öncesi döneminde, Baltacıoğlu'nun iddiasının aksine, Arap milliyetçisi değil bir Osmanlı milliyetçisi ve vatanseveri olduğunu, en iyi, hükümetin isteği üzerine Balkan yenilgisinin toplumu büyük bir üzüntü ve kedere boğduğu bir dönemde Darülfünun'da verdiği konferanslar gösterir.

Böyle bir idealle çalışan ve Osmanlı'ya çeşitli hizmetler yapan bir aydının, bir dönemde birlikte çalıştığı Baltacıoğlu gibi bir arkadaşı tarafından 'mekanist' ve 'entelektüalist'likle itham edilmesi, ancak olgularla değil, o dönemin ... Ziya Gökalp ekseninde gelişen ve Cumhuriyet döneminde daha da keskinleşen bir fikir çizgisi ile açıklanabilir. 'Bizden olmayan bize düşmandır' biçiminde açıklanabilecek bu Türkçü yaklaşım, Ziya Gökalp merkez olmak üzere o derece gelişir ki, Gökalp'in etkisiyle aynı fikir çizgisinde yetişen Mehmet Emin Erişirgil, Satı Bey'i Türkiye'den ayrılışı için 'bunca nimetini gördüğü İmparatorluğu bu halde bırakıp gidiyordu' diyerek adeta nankörlükle suçlar.³¹

Gökalp'le, Baltacıoğlu'nun Satı Bey'le tartışmasının merkezini başlangıçta onun uzmanlık sahası olan eğitim sorunları oluşturuyordu. Satı Bey'in çalışma arkadaşları onun Darülmualimîn müdürlüğü sırasında yazdıklarını ve uygulamalarını "muallim" değil "âlim" yetiştirmek olarak görüyor, bunun da topluma yararı öncelikli gören bir yaklaşım olmadığını, en nihayetinde "birey" yetiştirmeyi amaçladığını ileri sürüyorlardı. Gökalp'e göre bu ayrım kendisinin sosyolojiyi merkeze almasına karşılık Satı Bey'in psikolojiden hareket etmesiyle de yakından bağlantılıdır. Baltacıoğlu ise eğitimin temel amacının üretim ve iktisadi gelişme olduğunu savunuyordu. Satı Bey her ikisiyle de tartışmış ve onları "müf-

³¹ Osman Kafadar, "Türk Aydınının Sâtı Bey Hakkında Kimi Yanılgıları Üzerine Düşünceler", *Türkiye Günlüğü*, S: 46, Yaz 1997, s. 102-103.

rit, biraz inhisarcı ve kelimeci” bulduğunu yazmıştı. Bu tartışma-özellikle Gökalp’e verdiği yanıtlar- sadece pedagoji meseleleriyle sınırlı olarak değil ama aynı zamanda onun tartışma üslubu, mantığının işleyiş biçimi hakkında da önemli bilgiler veriyor.

Satı Bey’in zihni bütün meseleleri öncelikle bir “ikilik” biçiminde gören, “ya o ya diğeri” yöntemine çok sık başvuran Gökalp’ten temelli biçimde ayrılır. Gökalp için ikilik esastır; medeniyet-hars, fert-ce-miyet (bir bakıma biyoloji-sosyoloji), hak-vazife (hak yok vazife vardır), ceza-mükafat, kahraman-kitle. Aslında onun da bir üçlemesi vardır: Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak. Fakat bu ayrım esas olarak Hüseyinzade Ali tarafından geliştirilmiştir³² (Durkheim düşüncesini de onun, bazılarına göre ise Mustafa Suphi’nin sayesinde tanımıştır). Gökalp’in fazlasıyla eklektik ve çok sık değişen düşünce dünyasının merkezinde meseleleri iki karşıt kutba bölmek ve bunlardan birini ısrarlı biçimde savunmak vardır. Düşüncesinin gelişkin olduğu tartışılır ama onu savunma biçimi tutkulu (en azından savunmaya devam ettiği sürece) hatta bağnazcadır.

Satı Bey’in düşünce dünyasını bu basit ikilikler işgal etmez, düşünceye bir taraftar tavrıyla yaklaşmaz. Mekteb-i Mülkiye’deki eğitimi, bildiği diller (Arapça, Türkçe, Fransızca, Rumca, Ermenice, Farsça), okuldan mezun olduktan sonra birkaç yıl Radoviç ve Florina’da kaymakamlık yapması ve bu sürede Balkanlar-Avrupa ülkelerindeki milliyetçilik hareketlerini incelemesi, daha sonra Avrupa’daki eğitim uygulamaları hakkında gözlemlerde bulunmak için iki kez uzun sayılabilecek Avrupa gezilerine çıkması onun bahsettiği konular hakkında etraflıca bilgi sahibi olmasına katkıda bulunmuştur. Gökalp’in çözüm zannettiği şeyler onun için sorundur (sözelimi eğitimde devrimi kültür-medeniyet ayrımlarından birini seçerek geliştirmek mümkün değildir, ilkokul-

³² “... [Gökalp] Aslı kendisine ait olmayan bir sözü, ‘Garp medeniyetinden, Türk milletinden, İslâm Ümmeti’nden olmak’ vecizesini telkin ederken, Batı medeniyetinin temeli olan insan hak ve hürriyetlerini devletin mutlak otoritesi altına almakta tereddüt etmiyerek ‘hak yok, vazife var’ diye bağırıyordu.” (Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*, İletişim Yay., 1998, s. 21)

lar ve liselerdeki eğitim meseleleri Gökalp'in yaptığı gibi birbirlerinden tamamen ayrılamazlar, eğitimin "millî" olması gerektiği iddiası son derece sınırlayıcı bir yaklaşımdır).

Satı Bey ile Gökalp'in eğitim ve toplum meseleleri konusundaki görüş ve tavırları iki ayrı ucu temsil eder ancak bu tartışmalar sırasında bütünüyle uzlaşmaz bir tavır takınmazlar. Özellikle eğitimle, pedagojiyle ilgili tartışmalarda Gökalp Satı Bey'in görüşlerine yaklaşmış, Satı Bey de tartışmayı daha da keskinleştirmek gibi bir tavır içine girmemiştir (böyle bir yaklaşım onun tartışma üslubunun bir parçası sayılamaz). Yine de Satı Bey'i ele aldığı konuyu teknik bir meseleye dönüştüren uzmanlardan biri olarak göremeyiz. Kuşkusuz Gökalp'in tarzında değil ama o da tartıştığı meselenin siyasal sonuçlarıyla yakından ilgilidir, özellikle İstanbul'dan ayrıldıktan sonra savunduğu Arap birliği fikrinin gerçekleşebilmesi için gösterdiği büyük çaba bunun kanıtıdır.

Gökalp'in siyasi partiler, liderler, kurumlarla kurduğu türden ilişkilerden farklıdır elbette ama Satı Bey'i Namık Kemal'den Mithat Paşa'ya, Abdülhamid istibdatına son veren İttihat ve Terakki'ye (en azından başlangıçta) uzanan çizginin bir temsilcisi saymak yanlış değildir. Satı Bey de Gökalp gibi düşüncesinin merkezine kitleleri koyan biri değildir benzerlikleri sınırlıdır; o Gökalp'in partiyle ilişkisi, genellikle aksi söylenmekle birlikte siyasal nüfuza önem vermesi, kahraman düşkünlüğü gibi arızalardan uzaktır. Diyarbakır'da ciddi bir mücadelesi, katkısı olmadığı halde 1910'da Merkez-i Umumi'ye seçilmesinin ardından İttihat ve Terakki liderleriyle ilişkisini korumaya hep özen gösteren ("O, siyasî ve asker diktatörlerin Devlet gemisini karşılıklı ihtirasların kurduğu muvazene sayesinde yürütebildikleri bir devirde kendi sahasının tek diktatörü idi"),³³ bu nüfuzu aydınları kontrol ve

³³ Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*, s. 21. "İstanbul Darülfünunu'ndaki (Üniversitesindeki) kürsüsünde nasıl konuşuyorsa mensup olduğu fırkanın umumî merkez içtimalarında da öyle konuşuyordu. Aynı sâkin, muntazam, sarf ve nahvi yerinde lisan; aynı kendisine itiraz edilmesini kabul etmeyen, kendi fikirlerinden başka fikirlerin yanlış olduklarına önceden hükmetmiş insan duruşu! Onu yalnız emir vermek, yol göstermek için ağzını açan bir Sfenks'e, veya bir Buda'ya benzetmek pekâlâ mümkündür."

partiye bağlama aracı haline getiren Gökalp'in aksine³⁴ Satı Bey'in Talat Bey'e yazdığı tavizsiz, sert mektubu hatırlayalım. Oysa devrimin başlarında İttihat ve Terakkî'yi genç ve tecrübesiz olduğu için eleştiren ve kendisine orada yer olmadığını söyleyenlere karşı gençliğin ve tecrübesizliğin başlı başına bir kusur olmadığını savunmuş, İttihatçılarla ilişkiye geçmekten kaçınmamıştır. Partinin özgürlükleri kısıtladığını, kendi menfaatini ülke menfaatinin önüne geçirdiğini gördüğündeyse Talat Bey'i eleştirerek görevinden istifa etmişti.

Satı Bey aynı tutumu Suriye'ye gitme kararı aldığında da göstermiş, siyasal geleceği kestirilemeyen genç kral Faysal'la birlikte hareket etmenin getireceği riskleri hiç umursamamıştır. Kral Faysal'ın çok yakınında olmasına, pek çokları tarafından neredeyse onun sırdaşı sayılmasına, onun adına diplomatik görüşmeler yapma yetkisine sahip olmasına rağmen Satı Bey'in Kral Faysal'ı yücelten bir ilişki kurduğu söylenemez. Kısa Suriye Krallığı'nın ilk zamanlarında artık Arap birliği fikrini reddettiğini ya da yeterince önemsemediğini düşündüğünde ise Faysal'a karşı çıkmış, onu başlangıçtaki amacından uzaklaşmakla, "Suriyecilik" yapmakla eleştirmiştir.

Gökalp ise adeta bir kahraman bağımlısıdır³⁵; belki bir miktar onu yönettiğini, yol gösterdiğini de düşünüyordur. Siyasal sistem değişebilir, meşrutiyet ya da cumhuriyet, fark etmez, metod değişmez: Toplumun bir kahramana (ve tabii ki bir destana, "milli dasitan") ihtiyacı vardır. Önce Enver Paşa'ya ardından Gazi'ye şiir yazmıştır. Enver Paşa'nın kararlılığını, ataklığını över: *"Bir kalpsin ki tereddütsüz, şüphesiz,/ Bir ruhsun ki iradeli imanlı/ Sen olmasan ihtimal ki şimdi biz/ Kalacaktık Avrupada bühtanlı/ Herkes meyûs iken sendin ümitvar/ Bu millete ancak senden ümit var..."*

³⁴ "Devrinin en kibirli, en azametli siyasî şahsiyetleri mürşidi gördükleri zaman küçük bir çocuk gibi ellerini öpüyorlar, öptüklerini de herkese göstermeğe çalışıyorlardı." (Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*, s. 24.)

³⁵ "Ziya Bey'de Karlay'ın (Carlyle) dediği kahramana taâbbüt (Hero vorshit) çok kuvvetli idi. Hatta ferdietçi indualist'lere hücum ettiği 'fert yok cemiyet var' dediği zamanlarda bile bazı büyük adamlara kasideler yazmıştır." (Ziya Gökalp'in Ölüm Yılında Yazılanlardan Seçmeler, (Haz.) Zeki Yağmurdereli, Kültür Bakanlığı Yay., 1982, s. 93.)

Atılımı, meydan okumayı yüceltir Enver'in şahsında: *"Yedi çara birden meydan okudun."* Sonra yenildik ve dağıldık, bir hayli de küçüldük. Yine de Gökalp'in kahraman ihtiyacı bitmeyecektir. Biraz Sevûke yaklaşmıştır; coğrafya küçülmüş ama kahraman büyümüştür. Artık Anadolu'dayız, sıkıştık ve yeni yurdu benimsemeye, onun içine sığmaya çalışıyoruz. Gazi Paşa'yı yardıma çağırılmaktadır Gökalp, hem de bir değil iki şiir (istida) yazarak. 1922'de *Küçük Mecmuu*'da yayımlanan şiirler öyle Enver'e yazılanlar gibi değildir. Artık çarlara meydan okumak devri bitmiştir, şimdi Gazi'nin fukaralıktan (köylünün fukaralığından mı yoksa bizzat köylüden mi) kurtarmasını istiyor memleketi: *"Bu yurt mahrum düzenlikten, ümrandan.../ Köylülerin nasibi yok irfandan;/ Ey kurtaran bizi zalim Yunan'dan; Kurtar bizi daha birçok düşmandan!.. // Sen dâhi-sin buna çoktan inandık.../ Mefkûresiz rehberlerden pek yandık.../ Garp'te şarklı yaşayıştan usandık;/ Kurtar bizi bu karanlık zindandan."* ("Gazi Paşa Hazretlerine I. İstida")

Memleket küçülmüş ama sorunlar, vazifeler artmış görünüyor, mesele bir istidayla geçirilemez. İkinci istida biraz daha kaygılı, büzüşmüş bir Gökalp resmi verir. Genişlemesine, fethetmesine sınır tanımadığı "Türk" hakkında fikirleri biraz değişmiş midir: *"Türk çocuktur, yaşayamaz babasız,/ Karanlıkta kılavuzsuz, lambasız..."* ("Gazi Paşa Hazretlerine II. İstida") Eğer Türk bu durumday-sa Gökalp'in önereceği fazla bir çözüm yoktur, kahramanı göreve çağıracaktır. Ama bu kez biraz endişelidir, terk edilme korkusu duymaktadır: *"Gazi Paşa! Gerçi fazla yoruldu/ İhtimal ki rahata da muhtaçsın.../ Lâkin Türk'ün tilsimini sen buldu./ İksir gibi bu millette ilaçsın... // Gazi Paşa! Ulu Tanrı aşkına!/ Elinden bu mülkü çürük bırakma./ Acı kurtardığın yurdun halkına;/ Öksüz gibi boynu bükük bırakma."*

Ülken, Erişirgil'i hatırlatacak şekilde bir mürit gibi davranmadığı ve Baltacioğlu gibi susmayı tercih etmediği için bu bir uçtan diğer uca hızla savrulan çelişkiyi görmezden gelmeye, olduğundan daha küçük göstermeye çalışmamıştır. Enver ve Gazi, iki ayrı politikayı (kendi ulaşabileceği sınırları olabildiğince genişletme ya da savu-

nabileceği, elinde tutabileceği alanı muhafaza etmekle yetinme), maksimalist ve minimalist çizgileri temsil ediyorlardı ve Gökalp kaydadeğer bir özeleştir, muhasebe ihtiyacı duymadan, son derece pragmatik bir siyasetçi tavrıyla her ikisi için de şiir yazıyordu. Ülkenin bu kadar kısa sürede koyu bir hakancılıktan sert bir cumhuriyetçiliğe geçişi anlamakta güçlük çektiği anlaşıyor: “Harpten mağlubiyetle çıktığımız ve imparatorluk parçalandığı zaman, senelerce Türk ve Osmanlı imparatorluk fikrini müdafaa etmiş olan ideolog, bütün eski iddialarını unutmuş gibi, derhal,

‘Sevin çoban, sevin ilin sâf kaldı.

Öğün çoban, öğün, dilin sâf kaldı.’

demekten çekinmiyordu. Hakancılığın hararetli ideoloğu, inkılâptan sonra cumhuriyetçi olmakta güçlük çekmedi. İmparatorluk devrinde ‘hakanlık’ bir emrivâki idi, fakat onun en ileri savunucusu rolünü üzerine alan bir düşünürün, iki sene içinde, bütün sistemini yeni siyasi şekillere göre değiştirivermesi şaşılacak şeydir.”³⁶

Gökalp’in görüşlerinin ve siyasal nüfuzunun tesirinde kalmış bir çizgiden söz ettik; Erişirgil, Baltacioğlu, Hakkı Süha. Muhafazakâr olarak nitelendirebileceğimiz bu bakış açısı Satı Bey’i, imparatorluk yıktığında arkasına bakmadan ülkeyi terk eden biri olarak resmeder ve geriye dönerek onun Osmanlıcılığında eksik bir samimiyet arar. Konusuna biraz daha hâkim olanlar, onun eğitimle ilgili görüşlerinin de örtülü de olsa Arap milliyetçiliğinin izlerini taşıdığı şüphesini yayarlar. Oysa Satı Bey’in siyasal otoritelerle ilişkisi, düşüncelerini açık ve berrak biçimde dile getirme konusundaki tutkulu yöntemi, savunduğu görüşlerin sonuçlarıyla hesaplaşabilme cesareti, şahsi nüfuz ve servet gibi zayıflıklara hiçbir zaman prim vermemesi onun hakkındaki söylentileri yalanlamayı çok kolaylaştırır.

Ama Ziya Gökalp’ten beklediğimiz tutarlılığı Satı Bey’den de bekleyebilmeli, onu kendi görüşlerinin mantıki uzantılarıyla

³⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, İş Bankası Yay., 2007, s. XXVII.

sorgulayabilmeliyiz. Bu kez hücum sağdan değil soldan gelecek, Ece Ayhan Satı Bey'i İstanbul'da ayrı, Beyrut'ta, Kahire'de ayrı düşünmekle suçlayacaktır: "İlginçtir: Sözgelimi Satı Bey Osmanlı İmparatorluğu gitmesin diye İstanbul'dayken ümmetçiliği; gidince de Beyrut'ta, Kahire'de Arap ulusçuluğunu savunmuştur. Demek ki insanlar kent, ülke değiştiren de düşünce de değiştirebilirlermiş."³⁷

Ece Ayhan'ın ters, çapraz sorularının ve ilk elde pek akla gelmeyecek mukayeselerinin gücüne aşınayız. İktidar ve muhalefetin birbirine benzediği durumları açığa çıkarması, masanın iki yanındakilerin aslında kolayca yer değiştirebileceği tespiti (Yılmaz Güney ve Mehmet Ali Ağca örneklerini verir) bazen görüş sahamızı genişletir de. Ama her zaman işlemez bu diyalektik; seçimler, ısrarlar, vazgeçişler de tarihin işleyişinin parçalarıdır. Bu, biraz da Yahya Kemal'in örneğini akla getirir. Biri İttihatçıların ağız kalabalık ve hırçın mensubu (Hüseyin Cahid), diğeri ısrarlı bir İttihat ve Terakki karşıtı (Ali Kemal) olan ikilinin yer değiştirebileceğini söylüyordu:

Ne gariptir ki *millî fikr*'in ilk mübeşşiri, *Hüseyin Câhid Bey* gibi millî zevkleri hiçbir zaman tatmamış, hilkenen alafranga olan bir insandı. Bu insan ise karşısında muhâsım olarak millî anlayışları çok bârız ve bilhassa alaturka hilkatte olan bir *Ali Kemal*'i buldu. Menfaatler ve mukadderât bu iki adamı mâkûsen mütenâsip saflarda bulundurabilirdi demek büsbütün yanlış olmaz; *Ali Kemal*, *İttihâd ü Terakkî*'nin pehlivan olarak milliyetperverliği müdâfaada kudret gösterebileceği gibi, *Hüseyin Câhid Bey* de çok alafranga bir fikir olan *beyne'l-anâsır temeddün* fikrini şâşaayla parlatabilirdi.³⁸

Ece Ayhan'ın mukayeseleri, ters köşeye gönderen atakları gibi ilk elde şaşırtıcıdır bu yorum; Boris Johnson'ın bile bunu düşündüğü şüphelidir. Ama eğer derdiniz şaşırtıcı olmaktan daha fazla bir şeyse mukayesenin sınırlarını da görebilirsiniz. Yahya Kemal de bunun

³⁷ Ece Ayhan, *Bir Şiirin Bakır Çağı – Dipyazılar*, Yapı Kredi Yay., 2002, s. 118.

³⁸ Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsi ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyeti, 2017 (8. Baskı), s. 207.

farkındadır; tarihin işleyişi, siyasi partilerin mücadelesi saf ve birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılan iki hasımın mücadelesi gibi görülemez. Taraflar değişir, dalgalara binilir, nefesler yetmez ve yarı yolda kalınır. İstikamet az çok bellidir de yolda yalpalamalar, nerede duracağı kestirilemeyen yolcular eksik olmaz: "... Fakat mesele bu iki mübârizin [Hüseyin Cahid ve Ali Kemal] mizâcında değildi; mizaclardan teşekkül edecek cereyanlar artık teşekkül etmiştiler ve ellerine geçen muharrir, hatîp ve fa'âl insanları artık istedikleri gibi döğüş-türüyorlardı; bunun içindir ki *İttihâd ü Terakkî* içinde çok kozmopolit şahıslar ve *Hürriyyet ü İtilâf* içinde çok millî zihniyette adamlar göze çarpıyor, fakat cidâlin ne istikameti, ne de hedefi değişebiliyordu.”³⁹

Ece Ayhan da mı “yakalamıştır” Satı Bey’i, tıpkı Erişirgil ya da Baltacıoğlu gibi. Onu asla yan yana düşünemeyeceğimiz bu isimlerle birleştiren yanılğı nedir? Soruyu eksik sormuş, tarihi süreci ihmal etmiş, sorumlulukları yanlış dağıtmıştır. “Tarihe bakarsanız anlarsınız” diyordu Ece Ayhan sık sık ama bu kez Satı Bey’in tavrını anlayabildiği söylenemez. Satı Bey, Ece Ayhan’ın iddia ettiği gibi “ümmeçiliği” değil, Osmanlıcılığı savunmuştur. Bunu söylemek de çok anlamlı değil; Osmanlıcılığı Talat Paşa ve Bahaeddin Şakir gibi de savunabilirsiniz, Satı Bey ve Tevfik Fikret gibi de. Satı Bey ve Fikret için istibdata son veren 1908 Devrimi’nin yarattığı özgürlük imkânı önemlidir ve savunulmalıdır. Eğer ümmeçiliği savunsaydı, bunu İttihatçıların değil bir monarkın yönetiminde de isteyebilirdi. Ümmeçiliği savunan Arapların varlığı elbette sır değil, belki Arapların imparatorlukla ilişkisi bakımından bunun daha yaygın bir tutum olduğu da söylenebilir. Vatan kavramının daha çok din ve hanedanla birleştirildiği bir tutumdan söz ediyoruz ama Satı Bey bu çizginin içinde düşünülebilecek biri değil.

Satı Bey’in Tevfik Fikret’le Ahmed Şevki arasında yaptığı karşılaştırma bunu daha belirginleştirir. Her ikisi de şairdir ve 1905’te II.Abdülhamid’e yapılan suikast için birer şiir yazmışlardır. Fikret,

³⁹ Age, s. 207.

"Lâhza-i Taahhur" adlı şiiri yazmış, hedefin şaşmasına hayıflanmıştı: "Ey şanlı avcı, dâminı bîhûde kurmadın! / Atdın... Fakat yazık ki, yazıklar ki vurmadin!" Satı Bey, 1905 yılında bile, 1916 Arap isyanından sadece on yıl önce, imparatorluğa ve hanedana ümmetçi bakışla bağlılığın örneği olarak Mısırlı şairin yazdığı şiiri gösterir: "Şimdi size bir de aynı şeye başka bir zaviyeden bakan bir şairin şiirinden bahsedeyim. O zaman Mısır'ın en meşhur şairlerinden Ahmad Şevki de bu suikast hakkında bir şiir yazdı. Şevkiyat adlı divanında var. Hidiyin şairi idi, beraber İstanbul'a giderler, saraylarda, ziyaretlerde eğlenirlerdi. Onun için şiirinde Tevfik Fikret'in tam aksine konuşuyor, Abdülhamid'e, 'Senin kurtuluşun alem-i İslâmın kurtuluşudur; seni melekler korudu; Allah kurtardı' gibilerden. Olaya din zaviyesinden bakıyordu."⁴⁰

Mısır'ın Arap milliyetçiliği düşüncesine daha geç bağlandığı, Mısır'da her zaman "önce Mısrıcılık" olarak adlandırılabilir ve Arapçılıkla arasına mesafe koyan bir düşüncenin güçlü olduğu ileri sürülebilir ve Mısır bu konuda çok haksız da sayılmaz. Ahmed Şevki'nin şiiri, tam olarak bu bağlama oturduğu söylenemese de ümmetçiliğin nasıl savunulabileceği hakkında bir fikir vermektedir ve açık ki Ece Ayhan'ın tespitini boşa çıkarmaktadır. Satı Bey'in Osmanlıcılığı ne ümmetçiliğe ne de hanedancılığa dayanır, Fikret gibi o da İttihatçı olmamış ama bir dönem onları desteklemiş ve onlarla çalışmıştır. Satı Bey ve Tevfik Fikret'in siyasal tutumları arasında bir paralellik bulunduğu söylenebilir.⁴¹ İkisi de 1908 Devrimi'nden sonra İttihatçılarla bir süre çalışmış ancak kendi prensipleriyle çatışan durumlar ortaya çıktığında istifa etmekte (Galatasaray Sultanisi ve Darülmua'llimîn müdürlüklerinden) hiç duraksamamıştır. Birlikte bir dergi çıkarmayı düşünecek kadar yakındırlar. Satı Bey Darülmua'llimîn müdürlüğünden istifa ettikten sonra, 1914 yılında uzun bir Avrupa gezisine çıkmış ve edindiği göz-

⁴⁰ Niyazi Berkes, *İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm*, Bilgi Yayınevi, 1975 (2. baskı), s. 95.

⁴¹ Satı Bey, Fikret'in "Hep Kardeşiz" şiirini kendi düşüncelerini destekleyen bir örnek olarak gösterir: "Beşiğimiz bu topraktır/ Bayrağımız bir bayraktır/ Ayrılık bizden ıraktır/ Farkımız yok biriz eşiz/ Hep Osmanlı hep kardeşiz." (Fatma Çil, "Satı Bey'in Hayatı, Eserleri ve Türk Eğitimine Katkıları", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2004.)

lemeler 1915 yılında Yeni Mekteb adlı bir kız öğretmen okulunu kurmasına yol açmıştır. Osmanlı kadınlarının eğitilmesini amaçlayan Yeni Mekteb fikrinin geliştirilmesinde Fikret'in önemli bir katkısı olduğu bilinir. İkisi de hümanist ve bireyi öne çıkaran bir eğitimi savunan Satı ve Fikret yakın arkadaşlar ve bu türden ortak çalışmaları bulunmaktadır: Fikret'in *Şermin'i* yazmasında Satı Bey'in önerilerinin de etkisi olduğu söylenir.⁴²

Satı Bey çocuklara yönelik edebi ürünlerin yazılması gerektiği düşüncesini daha Darülmuallimin müdürlüğünün ilk günlerinde savunmaya başlamıştı. "Şiir ve musikinin talim ve terbiyede ehemmiyeti" üzerine verdiği konferansta (1909) çocuk şiirleri ve şarkıları yazılması gerektiğini savunmuş, şair ve yazarlara çağrıda bulunmuştur. Bu çağrıya ilk yanıtı İbrahim Alâettin (Gövsâ), *Çocuk Şiirleri* (1911) adlı kitabıyla vermiştir.⁴³ Gövsâ herhalde bu deneyimin etkisiyle, biraz da sürüden kopmamak ve Satı Bey'e hücumdan geri kalmamak için, yıllar sonra hazırladığı ansiklopedide Satı Bey hakkında gayet kılıçkılı bir cümle kullanmak zorunda hissetmiştir. Bir makaleyi, eleştiri yazısını anlıyoruz da topu topu sekiz cümlelik bir ansiklopedi maddesinde insan neden ihtiyaç duyar böyle bir cümleye: "... [Satı Bey] Birinci Dünya Savaşı Mütarekesi olunca 1919'da Araplığını hatırlayarak Suriye hizmetine girdi."⁴⁴

⁴² "Tevfik Fikret'in Satı Bey'in şiir ve müzik konusundaki görüşlerini etkileyen ve destekleyen en önemli kişi olduğunu belirtmeliyiz. Satı Bey şiir ve musiki dersini öğretmen okulları ders programına koyarken başvuru kitabı olarak da öğretmen adaylarına *Haluk'un Defteri*'ni kullanmalarını tavsiye etmiştir. *TİM*'de [*Tedrisât-ı İbtidâiye Mecmuası*] yayınlanan ders örneklerinde de bu kitaptan yapılan birçok alıntı vardır. Ayrıca Tevfik Fikret başta 'Darülmuallimin Marşı' olmak üzere Satı Bey'e 'ithaf' birçok şiir yazmıştır. Satı Bey'in çocuklar için bir edebiyat oluşturma amacı Tevfik Fikret tarafından desteklenmiştir. Tevfik Fikret Satı Bey'in isteği doğrultusunda, 'Küçük Asker', 'Karıncâ ile Ağustos Böceği' gibi manzumeleri çocukların anlayabileceği dilde tekrar yazmıştır. Ayrıca Tevfik Fikret çocuk terbiyesi açısından önemli eserlerinden biri olan *Şermin'i* oluştururken Satı Bey'den fikrî noktada yardım almıştır." (Fatma Çil, "Satı Bey'in Hayatı, Eserleri ve Türk Eğitimine Katkıları", yayımlanmamış yüksek lisans tezi.)

⁴³ Zeki Gürel, *İbrahim Alâettin Gövsâ*, Kültür Bakanlığı Yay., 1995, s. 71-72.

⁴⁴ İbrahim Alâettin Gövsâ, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Yedigün Neşriyat, 1946, s. 346.

Ece Ayhan'ı Baltacıoğlu'ndan, Erişirgil'den ayırmak için tarihe bakmalıyız, ama onun yaptığı gibi değil. Satı Bey'in Osmanlıcılığının ümmetçilikle ilgisi olmadığı gibi İstanbul'dan ayrıldıktan sonra Arap ülkelerindeki faaliyetlerini de bir "ulus-devlet" arayışıyla anlayamayız. Satı Bey'in ayrılışını, bütün adını saydığımız yazarlar gibi, bir tercih ya da fırsat olarak görmek meseleyi biraz basitleştirmek olur. İstanbul'dan ayrılıp Suriye'ye geçmek, daha sonra Irak ve Kahire'ye gitmek Satı Bey için bir mecburiyet haline gelmiştir. Satı Bey İstanbul'da "Osmanlı gitmesin" diye mücadele etmiştir ve bunu da dinsel inanışından ziyade Osmanlı İmparatorluğu'nun "Doğu ve Batı arasındaki denge" açısından siyasal bir değeri de olduğuna inandığı için yapmıştır. Satı Bey'i suçlayan, ona sitem eden yazarlar onun gidişini Arap oluşuna, dolayısıyla aslında 1916'da artık gizlenemez hale gelen Arap milliyetçiliğine bağlamaktadır. Oysa Satı Bey'in 1916 Arap isyanıyla bağına gösteren herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. Arap aydınlar nezdinde tanınırlığı, belli bir nüfuzu olduğu doğrudur ancak bu yönde herhangi bir faaliyeti bulunmamaktadır.

Eğer sorunun düğüm noktası Arap isyanı ise Ece Ayhan'ın burada da ters sorular sorması, bir ihanet imasından uzaklaşması bekle-nirdi. İsyân Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünü yitirdiği, Kızıldeniz'de İngilizlere karşı savunmasız kaldığının açıkça belli olduğu koşullarda ortaya çıkmıştı ve arkasında güçlü bir Arap milliyetçiliği fikrinden çok stratejik kaygılar bulunuyordu. İmparatorluğun yenildiği bu savaşta Arapların, İngilizlerle kendileri için bir yıkım anlamına gelen büyük bir çatışmaya girmelerinin siyasal açıdan ne kadar anlamlı olduğu tartışılır. Mekke Emiri Şerif Hüseyin, 1916 Haziranı'nda bir isyan başlattığında tek başına İngilizlerle savaşmasının kendi ölüm fermanını imzalamak olduğundan emindi: "Mekke Emiri Şerif Hüseyin, Osmanlı'nın Kızıldeniz'de İngilizlere karşı savunmasız olduğunu bildiği için, Osmanlı hükûmetine verilecek desteğin kendi siyasal ölümüne yol açacağını hissetmiş[ti] ... Arap isyanı, Arap milliyetçi eylemlerinin doruğu ya da yeniden biçimlenen Osmanlıcı ideolojinin reddi sayılamazdı; hanedan ih-

tiraslarıyla acil stratejik kaygıların çakışması yüzünden ortaya çıktı ve Araplarla Türklerin siyasi olarak ayrılımlarına yol açtı.”⁴⁵

Eğer sistemli, Osmanlı İmparatorluğu’ndan ayrılmayı kesin bir siyasal hedef olarak belirleyen bir Arap milliyetçiliği söz konusu olsaydı, 1913’te İttihatçıların askeri konulardaki akıl hocalarından Mareşal von der Goltz’un Avusturya-Macaristan İmparatorluğu’nu andıran bir Türk-Arap imparatorluğu kurulması önerisini dile getirmesi mümkün olmaz, bu fikir hiç tartışılmadan reddedilirdi. İttihatçılarla çalışan ve Osmanlıcılığı savunan bir Arap olarak sadrazam Mahmud Şevket Paşa, başkentin Halep olmasını öngören bu teklifi hem İstanbul’un saldırıya açık konumunu hem de Arap seçkinlerinin imparatorluğa bağlılığını güçlendireceğini düşündüğü için önemsemiş, ciddiye almıştır. Sonuçta gerçekleşmemiştir ama tartışmaya değer bulunduğu açıktır; başka öneriler de gelmiş, Ahmed Ferid Tek başkent için Kayseri’nin uygun olduğunu, model olarak da Avusturya-Macaristan gibi iki ırklı bir imparatorluk yerine Avusturya-Galiçya-Bohemya-Karintiya modelinin daha yerinde olduğunu ileri sürmüştü. Düşüncesinin temelinde Arap topraklarının tek bir siyasal birim olarak düşünülmemeyecek kadar farklı siyasal, sosyal koşullara sahip bulunduğu fikri yatıyordu.⁴⁶

Önemli bir karardır bu, Tek’e bırakılmaz. Stratejik kararlar triumviranın inhisarındadır. Gökalp de muhakkak işin içindedir, Türk-Arap Federasyonu’na bir sempati duyduğunu düşünmek için sebepleri-miz var. Her şeyden önce bu onun üçlemesinin en az iki bölümüne uygundur; Türkleşmek, İslamlaşmak: Savaş koşullarında muasırlaşmayı kim önemseyecek? Hükümet-i Müsennâyı (Türk-Arap Federasyonu) savunur Gökalp, ama bütün diğerlerini savunduğu gibi, gerektiğinde de hızla unuttur. Hükümet-i Müsennâ’dan, Türk-Arap kardeşliğinden yola çıkar, ama savaş çıktığında Avusturyalı,

⁴⁵ Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar, Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)*, çev. Türkan Yöney, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998, s. 16.

⁴⁶ Age, s. 151-152.

Alman kardeşlerine övgüler düzmekten geri durmaz. "Galiçya Yolunda" yeni kardeşleri vardır artık: "Türk, Nemseli, Alaman/ Birleştik bir kocaman/ Ordu yaptık, yürüdük/ Diyeceksin 'El aman!'" Şiir zayıftır, çünkü Gökalp aslında Nemseli ve Alaman kardeşini pek tanımamaktadır. Yine de çok önemli bir şiiirdir bu, bazı kumandanlar Galiçya'ya ordu gönderileceğini bu şiir sayesinde öğrenmişlerdir.⁴⁷ Gökalp de bir süre sonra Nemseli'den kardeş olmayacağını anlayacak, savaştan sonra, 1918'de, yeniden Türklerin ve Arapların kardeş olması gerektiğini yazacaktır.

Triumviranın meseleleri ele alış tarzı Gökalp'in duygusal iniş çıkışlarına benzemez. Kat'i ve sonuç alıcı tedbirleri severler. Türk-Arap Federasyonu teklifine pek önem vermediklerini anlamak zor değil, ama aldıkları tedbirlere bakıldığında böyle bir teklifin ileri sürülmesini bile bir işaret gibi gördükleri anlaşılmaktadır. 1914'te hem müşirliğe hem de harbiye nâzirliğine seçilen Enver Paşa'nın ilk işlerinden biri ordudaki 300 Arap subayı emekliye ayırarak tasfiye etmektir. Cemal Paşa'nın tedbirleri ise unvanları kadar haşin ve sonuç alıcıydı; 1914'te Suriye valisi ve Dördüncü Ordu Kumandanı olarak Şam'a gönderildi, istediği zaman Bahriye Nâzırı da olabilirdi diye bu unvanı da korunmuştu. İnsan, ne kadar büyük bir asker-idareci olursa olsun bu kadar çok unvanla baş edemez, Cemal Paşa da edemedi. Arap muhaliflere karşı sindirme, yıldırma politikasını o kadar şiddetlendirdi ki, önce Fransa yanlısı bir Maruni papazı ardından da 1915 Ağustos'unda on bir Beyrutlu'yu idam etmekten "kendini alamadı." Bunu başka idamlar ve sayıları 5.000 aileye ulaşan bir Arap nüfusu Anadolu'ya tehciye göndermesi izledi. Cemal Paşa'ya göre bu bir ihanet meselesiydi, unvanları çok olduğu için meselelere daha geniş bir zaviyeden, jeo-politik-stratejik değerlendirmelerle bakıyordu. Onunla kıyaslanamayacak seviyedeki bazı Arap tarihçiler ise Cemal Paşa'nın bu şiddet, yıldırma politikasını başarısız Mısır se-

⁴⁷ "Kâzım Karabekir, Galiçya'ya ordu gönderme sebebinin kendisine söylenmediğini, bunu daha sonra 'Harb Tarihi' mecmuasında çıkan, Gökalp'in 'Galiçya Yolunda' manzumesinden öğrendiğini yazmaktadır." (Aktaran Alâaddin Korkmaz, *Ziya Gökalp, Aksiyonu, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri*, MEB Yay., 1994, s. 188.)

ferinde küçük düşmesine bağladılar (ama zaten onlardan “fotoğrafın tamamını” görmeleri beklenemezdi).⁴⁸

Fotoğraf da fazla parçalı, çok denklemlı, anlamak öyle kolay değil: Ermeni tehirci yapılmış ve yollarda saldırılardan, açlıktan, hastalıktan kurtulanlar Suriye’ye yerleştirilmişti. Şimdi ise Suriye’nin önde gelenlerinden oluşan bir nüfus Anadolu’ya sürülmektedir. Koşullar elbette Ermenilerin yaşadıklarıyla mukayese edilmez, ama sürgüne gönderilen Arapların aklına ilk olarak bu deneyimin gelmesi de önlenemez. Sanki Araplardan önce Osmanlı yöneticileri mi terk etmiştir Türk-Arap kardeşliğini? Henüz ayaklanmadılar ama bunu düşünmediklerini nereden bileyim, demiş olmalıdır Cemal Paşa: “Cemal Paşa’nın eylemleri, kapsamı açısından olmasa da doğası itibarıyla, Doğu Anadolu’daki Ermenilerle ilgili politikalarla karşılaştırılabilir. Her iki politika da, düşman güçlerin kışkırtmasıyla bir milliyetçi ayaklanma çıkabileceği endişesiyle ortaya çıkmıştı. Bu, gerçek olmaktan çok hissedilen bir korkuydu. ... Sınırdışı edilmenin psikolojik etkisi daha da fazla olmuş, Suriyelilere, Ermenilerinkine benzer bir kaderi paylaşabileceklerine inanacak nedenler vermişti.”⁴⁹

Cemal Paşa’nın askeri, siyasi kabiliyetleri, görüşlerinin isabeti tartışmaya fazlasıyla açıktır ama yalnız mıdır paşa Arap çölleğinde, maiyetinde onu uyuracak birileri yok mudur, herkes bir sfenks hareketsizliğiyle uymakta mıdır bu isabetsiz emirlere? En azından birinin uymadığını biliyoruz; üç yıl boyunca Cemal Paşa’yla çalışan (Harekât Şubesi Müdürü, Erkânıharbiye Reis Vekili ve son olarak da Erkânıharbiye Reisi olarak) Ali Fuad Erden.

⁴⁸ “George Antonius ve Süleyman Mousa gibi bazı tarihçiler, Arapçılara karşı uygulanan bu sindirme hareketinin Cemal Paşa’nın Mısır seferinde küçük düşmesi yüzünden başladığını ileri sürmüşlerdir. Mousa, “sefer başarısız olunca, Cemal Şam’a döndü ve başarısızlığına başka bahaneler aramaya başladı ve elindeki en iyi kozun siyasi ve kültürel Arap liderlerini suçlamak olduğuna karar verdi” der. (Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar, Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)*, s. 217.)

⁴⁹ Hasan Kayalı, *age*, s. 219.

Aralarında genellikle gerilimli bir ilişki vardır ve Erden'in Cemal Paşa'nın idare tarzından pek memnun olmadığı anlaşılmaktadır. İdamların en azından bazılarını ağır bulan, başka cezalar verilmesinin daha uygun olacağını düşünen Ali Fuad Paşa infazlar gerçekleştirildikten sonra Divan-ı Harb evrakını imzalamamış ve Cemal Paşa'nın kararının sorumluluğunu üstlenmemiştir. Sahip olduğu yetki nedeniyle Cemal Paşa'nın da zaten onun imzasına ihtiyacı yoktur. Ali Fuad Paşa, idam kararlarına karşı çıkmış değildir, sadece bazılarının ağır olduğunu düşünmüştür. Ardından da infazları izlemek için meydana gitmiştir. Meydan sessizdir ama onun kulağı uğultuludur: "Ben, uğursuz bir önseziyle, Hükümet Meydanı'ndaki sessizlikte, tersine olarak, birtakım bağırışlar, haykırışlar, çığlıklar duyuyor ve tanyerinin ağarmasında, Suriye istiklalinin fecr-i kâzibini [yalancı tan] görüyor gibi olmuştum."⁵⁰

Öyle ya da böyle, Ali Fuad Paşa aklına yatmayan konularda Cemal Paşa'yla aynı kanaati taşımadığını ya açıkça yazarak ya da davranışlarıyla dile getirmiştir. Demek ki sfenks o değil. Etrafı kalabalıktır Cemal Paşa'nın, hem de Enver Paşa'nın aksine edebiyatçılarla yakın ilişki içindedir: "Cemal Paşa'nın edebiyatçılarla, özellikle genç yazarlarla (Hamdullah Suphi, Celal Sahir, Yakup Kadri, Falih Rıfkı Beylerle) yakından teması vardı. Süleyman Nazif'i ve Cenap Şehabeddin'i Suriye'ye davet etmiş ve fevkalade ağırlayıp saygı göstermiş ve dönüşlerinde onlara beş on balya ipek hediye etmişti."⁵¹

Sfenks burada, bu ağzı kalabalık yazarların arasındadır, ama orada vazifelidir. Cemal Paşa'nın emir subayı Falih Rıfkı'dır (Atay) sfenks. Cemal Paşa'yla Ali Fuad Paşa arasında gidip gelmektedir, vazifesi budur, evrak getirip götürür. Ali Fuad Paşa, 1916'da göreve yeni başlayan Suriye valisinin yeni bir sürgün dalgası başlatma talebini orduya iletmesi üzerine kendisine getirilen cevabi tezkere müsveddesine, bu sürgün kararını onayladığını yazmış

⁵⁰ Ali Fuad Erden, *Birinci Dünya Harb'inde Suriye Hatıraları*, İş Bankası Yay., 2003, s. 330.

⁵¹ Age, s. 337.

ama artık bu uygulamanın son bulması gerektiğini ilave etmiştir. Ali Fuad Paşa'nın yazdığı mûsveddeyi Cemal Paşa'ya götüren Falih Rifkî'dir. Cemal Paşa, Falih Rifkî'nin Ali Fuad Paşa'nın yazdığı notu okuduğunu düşünerek, otoritesinin sarsılacağı düşünceyle kendisine böyle notlar gönderilmemesi gerektiğini açık bir yazıyla (Falih Rifkî'nin de okuması için) Ali Fuad Paşa'ya gönderir. Emirler havada uçuşur, mektuplar gelir gider, mûsveddeler çizilir, meydanlarda idamlar olur. Olur bunlar, Cemal Paşa sadece Falih Rifkî'nin kendi emrine yapılan itirazları okumasından rahatsız olur. Üstelik Falih Rifkî hiç renk vermemekte, getirip götürdüğü mûsveddelerde ne yazıldığından habersiz gibi davranmaktadır: "Falih, bu kâğıtları getirirken ve götürürken içeriklerinden hiç haberi yokmuş, onları görmemiş, okumamış, anlamamış gibiydi; Sfenks kadar sessiz ve dilsizdi."⁵²

Belki idamlar germiştir Falih Rifkî'yı, çözülmesi, orada olup bitenleri anlaması biraz zaman almıştır. Yine de az çok işe yaramıştır bu küçük didişme; sürgünler sona ermiştir. 1930'ların başında *Zeytindağı*'nda, Beyrut'ta idam edilenlerin vakur bir şekilde ipe gittiklerini anlatır. Ama pek etkilenmiş gibi değildir: "Paris'te her şey unutulmak için eğer on beş gün yeterse, şarkta bu, on beş saat bile değildir. Şarkta ölmemeye bakmalı." Neyi, ne zaman hatırlayacağını, ne zaman sfenks gibi sessiz ve dilsiz kalıp ne zaman konuşmak gerektiğini sanat seviyesine çıkarmış biridir Falih Rifkî. Aradan yaklaşık yirmi yıl geçtikten sonra, 1932'de, Ali Fuad Paşa'ya referansla, Suriye'deki Osmanlı varlığının ne kadar temelsiz olduğunu hatırlayacaktır: "Bir gün Kurmay Başkanı bana demişti ki: – Suriye'de bizim ne kadar temelsiz olduğumuzun en iyi misali nedir, bilir misiniz? Yüzüne baktım. – Şu sekiz yaşında çocuğun, korkudan bana selâm duruşu!"⁵³

Bir genç Suriyelinin idama vakur gidişini hatırlaması ("Beyrut'ta asılmış olanlar, daha fazla, genç milliyetçilerdi. Bunlar zindandan

⁵² Age, s. 265.

⁵³ Falih Rifkî Atay, *Zeytindağı*, Pozitif Yayınları, 2011, s. 83.

ipe kadar, Arap marşı okuyarak, cesur ve dikbaşı gitmişlerdir.”), bir çocuğun Arap değil korkmuş bir çocuk olduğunu anlaması için yirmi yıla yakın zamanın geçmesi gerekmiştir. Ama sfenks olduğu, Cemal Paşa’yla Ali Fuad Paşa’nın yazışmalarını getirip götürdüğü zaman da bir Araba böyle baktığından emin olabilir miyiz? 1916’da yazdığı bir makale (“İştah”) henüz Arapları böyle gördüğüne dair herhangi bir işaret içermiyor. Arabı tasvirinde insandan ziyade hayvanlarla ilgili benzetmeleri kullanması dikkat çekicidir: “Arap, kanının son damlasına kadar, yağız, yağlı bir iştah’dır. Evinde, bahçesinde, meyvasında, sözünde ve şarkısında, iştah bir halvet divarı gibi terler; bir at ağzı gibi köpürür. Arabın eti erimiş, kemiği yumuşak ve kanı ılıktır. Arap, iştahını, bir hayvan doyurur gibi, keskin baharat, kıyma ve koyu tatlı ile besler. Asıl kaynağı Hicaz toprağı olan bu Arap aşağılara doğru yavaş yavaş, huysuzlaşır; hele Lübnan’ın yüksek dağları üstünde soğumuş gibi olur; sadakor entarisini çıkarıp tanzimat çuhası giyer.”⁵⁴

Halide Edib “o sıralarda Falih Rıfkı’nın İstanbul’a gelerek Âliye Mahkemesi’nin icraatını müdafaa ettiğini” yazmıştı.⁵⁵ Halide Edib, muhtemelen Arapların bağımsızlığını düşünemeyenlerin çokluğunu düşünerek ilişkiyi değiştirmemizi de önermişti: “Bana öyle geliyordu ki, Türkiye, tahsil istikametini ve idaresini tesbit ederken, istikbalde kendisiyle işbirliği yapabilecek bir müstakil Arap diyarını ve milletini göz önünde tutması lâzımdı. Arapları ebediyen idaremiz altında tutabilmek gayesinden tamamen vazgeçmelidir.”⁵⁶ Belki de bütün sorunu özetleyen tespit budur; Satı Bey’i suçlayan Meşrutiyet aydınları Arapların ebediyen Osmanlı idaresi altında kalması gerektiğine kendilerini o kadar inandırmışlardı ki, aksini düşünmeleri neredeyse imkânsız hale gelmişti.

Savaşın bitmesine yakın, 1918 yılında, artık bir Arap siyasal varlığını kabul etmiş olan Ziya Gökalp, Anadolu ve Arabistan’ın bir-

⁵⁴ Falih Rıfkı, *Eski Saat*, Akşam Matbaası, 1933, s. 50.

⁵⁵ Halide Edib Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, Can Yay., 2017, s. 266.

⁵⁶ *Age*, s. 276.

likte hareket etmesi gerektiğini savunan tezini, aksi takdirde Arapların İngiliz ve Fransız istilasını altında kalacakları uyarısıyla güçlendirmeye çalışıyordu. Uyarı yanlış değildi, sorun yeni Suriye Krallığı'nın liderlerinin ve Satı Bey'in bunun farkında olmadığıydı. Yeni Arap devleti kurulur kurulmaz Fransa'nın manda baskısıyla karşılaşmış, bunu reddederek kaybedecekleri kesin olan Maysalun Savaşı'nı göze almış ve kurulduktan sadece bir yıl sonra, 1920'de Suriye Krallığı yıkılmış, Faysal da Irak'a kaçmak zorunda kalmıştı. Satı Bey, 1965'te Kahire'de Niyazi Berkes'e, yeni devletin Fransızlarla bir ihtilafının da o sırada Kemalistlerle savaşıyor bu ülkeye destek vermemeleri olduğunu söylüyor: "Fransızlarla ihtilâf noktalarımızdan biri Antep ve Maraş için Fransızların Halep'ten asker geçirmek istemeleri idi. 'Biz tarafsız, olamaz,' dedik. Fransızlar demiryolunu açtırmak istiyorlardı."⁵⁷

Satı Bey bu ihtilaflar sırasında Kemalistlerle görüşmek üzere İstanbul'a gelmiş ancak temas kuramamıştır. Muhabere, o sırada manda vs. tartışmaları için bir merkez haline gelen İtalya aracılığıyla sürdürülür ve Satı Bey orada Hüseyin Ragıp (Baydur) ve Servet Bey adında bir subayla görüşür. Satı Bey'in, 1965'te muhtemelen kendini büyük bir anti-emperyalist sayan Niyazi Berkes'i emperyalizmden haberdar ve onunla savaşıma kararlı olduğuna ikna etmesi kolay olmuyor. Cumhuriyet aydını, Meşrutiyet aydınından devraldığı Satı Bey kompleksini devam ettirmekle kalmıyor, ona yeni bir boyut da kazandırıyor. Berkes'in suçlaması Satı Bey'in Arap milliyetçiliğini hedef almıyor, ne de olsa ulusal kurtuluş mücadeleleri, dekolonizasyon tartışmalarının çok yüksekte olduğu bir dönemdeyiz. Öyle ise Satı Bey'in günahı başka bir yerde şekillenecek, Batı hayranı olmakla, emperyalizmi bilmemekle suçlanacaktır: "O zamanın bütün batıcıları gibi bir batıcı olan Satı Bey de, belki de o zaman emperyalizmin ne demek olduğunu bilmiyor; yüksek ve insancı Batı kültürünü böyle şeylerden irak görüyordu. Fransızların ve İngilizlerin insanlık, uygarlık ve ulusların özgürlüğü

⁵⁷ Niyazi Berkes, *İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm*, Bilgi Yayınevi, 1975 (2. baskı), s. 92.

için dövüştüklerini sanıyordu. Suriye’de büyük bir Arap devletinin, belki de büyük bir Arap İmparatorluğunun, bu uygar devletlerin yardımı ile gerçekleştireceğini umuyordu.”⁵⁸

Berkes kendi mücadelesinin anlamından, problemlerinden habersiz bir Satı Bey portresi çiziyor. Belki de bir fotoroman yazıyor; Batı hayranı biraz da saf kahraman ona güvenmenin hatasını aldatılmakla ödüyor ve bunu anladığı andan itibaren de yeni bir mücadeleye (“milli mücadele”) başlıyor. Herhalde bu mücadeleyi de yeni Türkiye’nin mücadelesinden öğrenmiştir: “Ne yazık ki bu bir ütopya idi. Batı, kendi hayranlarını hayal kırıklığına uğrattı, kendi aleyhine çevirdi. İşte o zaman Satı Bey’in ‘milli mücadele’ dediği hayat dönemi başladı. Kralı ile beraber Suriye’den çekilmek zorunda kaldı. Irak’a yerleşti. Bu kez de İngilizlerin gerçek yüzünü görmeğe başladı. Râşit Ali isyanına katıldığı için oradan da kaçmak zorunda kaldı.”

1965’teyiz, solcuyuz, anti-emperyalistiz, ulusal kurtuluş mücadelelerini destekliyoruz ama bir türlü Arapların ayrılmış olmasını hazmedemiyoruz. Berkes de Halide Edib’in ifade ettiği, “Arapları ebediyen idaremez altında tutabilme gayesinden” çok uzaklaşmış görünmüyor. Bunu elbette apaçık dile getiremiyor da Osmanlı’dan ayrılımlarının ne kadar yanlış olduğunu, yaşadıkları sefalette bunun ne büyük bir rolü olduğunu söyleyerek, emperyalistlerin oyununa geldiklerini ima ederek yapıyor. Aradan yarım asra yaklaşan bir süre geçmiştir ama onun zihninde, doğruluğu pek tartışmalı bir mukayese vardır: “O zaman Suriye’nin ve Arapların geleceği daha parlak gözüküyordu. Türkçülerin bütün iddialarına rağmen ortada bir Türk ulusu olduğuna kendileri bile inanmıyorlardı. Suriye zengin bir tüccar ülkesi, Anadolu fakir ve ilkel bir yerd. Suriye, Fransa gibi uygar bir devletin gözbebeği; Anadolu, imparatorluğu paylaşan emperyalist devletlerin bile almağa tenezzül etmeyip bir kısmını Yunanlılara, bir kısmını padişaha, bir kısmını Ermenilere bıraktıkları bir yerd.”

⁵⁸ Age, s. 84.

Berkes'in duyguları anlaşılıyor, 1919'da Satı Bey'in ardından mektup yayımlayanlar gibi, biraz incinmiş ama onlarda olmayan bir avantajı sahip. Bu fakir Anadolu'nun kendi mücadelesinden zaferle çıkıp bağımsız bir devlet olduğunu görmüştür, dolayısıyla kaygılı olmaktan çok, "Biz size söylemiştik, Fransızdan dost olmaz" havasındadır. Gerçekten öyle mi, Anadolu fukaralıkla boğuşurken Suriye zenginlik içinde mi yüzmektedir? 1919'daki mektupta da aynı hasede benzeyen duyguyu görmüştük; eğer fakir memleketten çıkıp yeni memlekete gidiyorsa belki de Satı Bey şahsi menfaatini kolluyordur: "Bu memleket bugün zaafa düşmüş ve ortada genceleşmek isteyen bir Arabistan hasıl olmuş bulunduğuna göre oraya azimet az çok şahsi hesaplara müstenid olabilirse de..." Ama hayır, onlar Satı Bey'in öğrencileri, çalışma arkadaşlarıdır; onun iyiliğini görmüş, karakteri hakkında az çok fikir sahibi olmuşlardır, bu kadarını ona layık görmezler: "... Bunu size isnad edebilmek bizim için gayet elim bir sukut-u hayal olur."

Hayal kırıklığı her zaman yaşanabilir; beklentilerle gerçekleştirenler arasındaki mesafe hiçbir zaman kapanmayacaktır. Esas olan muhasebeyi ve tabii ki mukayeseyi doğru yapmaktır. Satı Bey gerçekten de müreffeh, parlak, ışıklı bir geleceğe mi yürüyordu? Osmanlı İmparatorluğu'ndayken bunlar mıydı onun önem verdikleri; şöhet, para, makam. Eğer öyleyse, neredeyse alanının (eğitim) "tek adam"ı pozisyonundayken neden istifa etmiş, sadece makaleleri ve konferanslarıyla yetinmiştir. Bu parlak, zengin Arap diyarına giden adamı Berkes ömrünün son yıllarında Kahire'de nerede bulmuştu; bir sarayda, maarif nâzırlığında, bir köşkte mi?

Pansiyona gittiğim zaman biraz şaşırdım. Binanın altkatı İstanbul'da postane arkasındaki Katırcıoğlu hanı gibi bir yer haline gelmek üzere. Top top basmalar, kumaşlar kamyonlardan taşınıp içeride istif ediliyor. Burası yavaş yavaş bir apartman bölgesi olmaktan çıkıyor anlaşılan.

Yukarı kata çıkınca daha da şaşırdım. Her taraf alçı ve sıva içinde, odalar bomboş. Herhalde buradan çıkmış olmalıydı. Entarili bir kapıcı gördüm. 'Assayyit Satı al-Husri burada mı?' diye sordum. Adam: 'Ayva' diyerek önüme

düştü. Hiç şaşırmadığına bakılırsa böyle arayanlara alışık. Harapça bir koridorun sonunda bir kapı açtı; içeriye bağırırcasına bir şeyler söyledi, sonra bana işaret ederek gel, gir dedi.

(...) İçinde yaşadığı yer mütevazı, gösterişsiz bir zatla karşılaştığımı gösteriyordu. (...) Kaç yıldan beri bu şehirde ve burada oturduğunu sordum. Cevabı hayretimi büsbütün arttırdı. Hatırimda yanlış kalmadıysa 15 yıldan beri burada, yalnız yaşıyordu. Büyük bir irade sahibi olmalı. Kahire’de rastladığım Arap aydınlarını hep parlak, oldukça şatafatlı çevreler içinde görmeğe alışmıştım. Al-Husri’nin böyle metruk ve münzevî gibi gözüken hali beni şaşırtmıştı.⁵⁹

Belki de hesap hatası yapmıştır Satı Bey, Anadolu’dan fersah fersah zengin bir yere gitmiştir ama hesabı yanlış çıkmış, emperyalizmin sillesini yiye yiye bu hale düşmüştür. O zaman Satı Bey’in gidişinden birkaç yıl önce Suriye’nin gerçekten o kadar zengin olup olmadığına bakalım. Emir Şekib Arslan’ın, hiç kimsenin İttihatçılığından şüphe duymayacağı (Teşkilat-ı Mahsûsa mensubudur) bu Arap politikacının söyledikleri Berkes’in mukayesesinin doğru olmadığını gösteriyor. Eğer öyle olmasaydı, Cemal Paşa’nın Anadolu’ya sürdüğü Araplardan cezaları affedilenler neden memleketlerine geri dönmek yerine bu sürgün memleketinde yaşamayı tercih etsinler: “O günlerde [1916 sonları] Suriye’de şiddetli bir kıtlık başlamıştı. Anadolu’da durum biraz daha iyiydi ve kıtlık henüz başlamamıştı. Anadolu’da sadece doğu illerinde kıtlık vardı. Çünkü Rus ordusu saldırmış ve onlardan kaçan Türkler henüz Ruslar tarafından işgal edilmeyen şehirlere sığınmışlardı. Suriye’deki kıtlık, bazı sürgünlerin affedilip Suriye’ye dönmek yerine Anadolu’da kalmayı tercih etmesine yol açtı. Anadolu’da kalmak istedikleri için, bazıları bana mektup yazıyor ve affedilmeleri için çalışmamamı rica ediyorlardı. Çünkü burada bir maaşları vardı ve Suriye’ye dönerlerse maaştan olacaklardı.”⁶⁰

⁵⁹ Niyazi Berkes, *age*, s. 74-75.

⁶⁰ Emir Şekib Arslan, *İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları*, çev. Halit Özkan, Klasik Yay., 2005, s. 127.

Satı Bey zengin bir ülkeye gitmiyordu; değil geleceğin, önündeki birkaç yılın bile neler getireceğini bilmiyordu. Tıpkı genç, tecrübesiz İttihatçıların liderliğindeki devrimi önemsemediği, ona katkıda bulunmak istediği gibi yeni ve tecrübesiz Suriye devletini de önemsemiş, Mısır dışında hemen hiçbir toplumun devlet geleneğinin olmadığı Arap dünyasında dine ve milliyete dayanmayan (dil ve tarihi öne çıkaran) bir Arap birliği idealinin peşinde koşmuştur. Bölgeciliğin, mezhepçiliğin yaygın olduğu Arap dünyasında bunları aşan bir Arap kimliğinin oluşturulmasına en önemli katkıları yapan kişidir. Böyle bir siyasal, toplumsal yapıya hesap yapmadan katılan kişinin biraz şaşkınlık yaratması anlaşılır elbette. Ama her şaşkınlık mutlaka öfkeyle, hasetle sonuçlanmak zorunda değil.

Berkes 1965'te bile neden bunu göremiyor, 1919 mektubunu yazanların karmaşık ve hasmane duygularını devralıyordu? Muhtemelen yeni Türk devletinin (ve tabii ki kendisinin) anti-emperyalizmini fazlasıyla önemsiyordu. Devlet geleneğinin pek güçlü olduğu bir ülkeyi, bu deneyimi yeni yaşamaya başlayan toplumlarla bu kadar hırslı bir şekilde mukayese etme ihtiyacı kolay anlaşılır değildir. Satı Bey'in konuşma sırasında yaptığı bir şaka Berkes'in bütün frenlerini iptal etmişe benziyor (bu manda altı Araplar kendi sefil koşullarına bakmadan nasıl da böyle küstah şakalar yapabiliyorlar). Satı Bey, o sıralarda yeni başkent Ankara'nın "Engürü" olarak adlandırıldığını ve şehre, eski başkente nazaran gelişmemiş oluşuna atıfla "Engeri" dediklerini söylediğinde Berkes bir aydınlanma ânı yaşamıştır: "Satı Bey gülümsedi, 'Ankara!' dedi. 'O zaman ona Engürü derlerdi, biz de şaka etmek için bunu Engeri şeklinde söyledik,' dedi. Bu sözü, düşüncelerime yardım etti. Evet, beklenmedik şeyler oldu, bu Batı hayranlarının hesapları yanlış çıktı. Suriye bağımsızlığını uygar Fransızlardan alamadı; fakir ve ilkel Anadolu'da, o 'Engeri' adlı kasabada, Mustafa Kemal Arapların veremediği bir savaş verdi. Biri manda altı, hatta sömürge olma durumuna düştü; öbürü bağımsız bir devlet olarak dünyaya doğdu."

Bir terk edilme psikozudur bu; ebediyen idareimiz altında olmasını beklediğimiz (istediğimiz) Araplar, yıkılmış imparatorluğun

kalıntıları altında kalmak istememiş, kendi tarihlerini değiştirebilecek bir ânın geldiğini düşünmüşlerdir. Satı Bey'in, kendi alanında Osmanlı'ya en önemli katkıları yapmış, en ileri düşüncelerle hesaplaşmış birinin İstanbul'u terkedip Suriye'ye gitmesi ve bu deneyimi önemsemesi Arap toplumunun bu hamlesini küçümsemeyi zorlaştırmıştır. Satı Bey bile buna tarihsel bir değer biçmişse Arap devletini siyasal, sosyolojik gerekçelerle değersizleştirmek o kadar kolay olmayacaktır, öyleyse zemin değişecek ve birden kendimizi psikolojik sahada bulacağız.

Biraz öfkelenirse, küçümsese de Berkes arada bir siyaset sahasına dönmeyi deniyor ve Satı Bey'in emperyalizmin ne demek olduğunu bilmediğini ileri sürüyordu. Pek çok açıdan yanlıştır bu düşünce, Berkes'in Satı Bey'e "Batı hayranı" demesi kadar yanlış. Satı Bey kendi döneminin aydınları arasında Batı düşüncesini, milliyetçilik deneyimlerini ciddiyle tartışan isimlerin başında gelir. Fransız düşünce geleneğini daha yakından takip etmekle birlikte, Arap toplumu için Alman deneyiminin uygulanabilir olduğunu düşünüyordu. Fransız modelinin devlet-millet özdeşliğine yakın niteliğini, Mısır dışında ciddi bir devlet geleneği bulunmayan Araplar için anlamlı bulmuyor, bu yüzden Arap milliyetçiliğini kültürel otantikliğe vurgu yaparak inşa etmenin daha uygun olduğunu düşünüyordu. Dil bunun en önemli aracıdır ve Satı Bey'in Arap topraklarındaki çabasının önemli bir kısmını Arapçanın standartlaştırılması çalışmaları oluşturunuyordu.

Burada eğitim, pedagoji çalışmalarıyla tanınan Satı Bey'e "Türklerin Pestalozzisi, Froebeli" deniyordu. Arap topraklarında dil ve tarih ortaklığına dayanan bir Arap milliyetçiliğini inşa etmeye çalıştığında ise "Arap Fichte" olarak adlandırılacaktır. Renan'a karşı, Fichte'ye yakındır ama Arap milliyetçiliğinin inşasında en fazla yararlandığı Fichte'ye bile hayran olduğu söylenemez. Karşımızdaki Gökalp değildir, bir "şeyh" değildir, mürit aramaz, tartışmaktan rahatsız olmaz. Fichte'yle ilişkisini Berkes'e şöyle açıklar: "Fichte'yi en çok beğendim. Fakat Fichte çok metafizik. Ben metafizik aleyhtarıyım. *'Mâ-Hiya al-Kawmiyya'* (Ulusçuluğun

Mahiyeti) adlı eserimde bütün bu nazariyelerin her birini ayrı ayrı ele aldım. İslamcılığı da reddettim.”

İsteyen küçümseyebilir, anlamsız-imkânsız bulabilir ama Satı'nın Arap topraklarında geçirdiği yarım asrın temel problemi Arapların Prusyası olabilecek bir devleti bulmak, inşa etmektir. Bu konuda öncülüğü devlet geleneği, stratejik konumu, tarihsel başarıları düşünüldüğünde Mısır'ın yapması beklenirdi ama burada Mısırlı kimliğini Arap kimliğinin dışında gören yaklaşımların gücü nedeniyle Satı Bey bu rolü Irak'a verecektir.⁶¹ 1871 öncesi Almanyası gibi Arap toplumu da dil ve tarih ortaklığını diğer bütün ayrımların üzerinde tutarak Arap birliğini sağlayacaktır. Satı Bey'in temel hedefi Arap 1871'inin gerçekleştirilmesidir, bunun yolunun da emperyalizmin pek sevdiği ayrımları, kullanışlı farkları önemsizleştirmekten, bölgecilik, mezhepçilik gibi siyasal tavırları mahkûm etmekten geçtiğini bilir. Alman romantik milliyetçiliği ile İbn-i Haldun'un asabiye kavramı arasında kurulacak bağlantının sonuç vereceğini düşünmüştür. Bu çerçevede bölgeciliğe, mezhepçiliğe yer yoktur; bu konudaki tavizsiz tutumu nedeniyle, Suriye'den sonra yerleştiği Irak'ta eğitim alanında mezhep farklarını tamamen önemsizleştiren çalışmaları nüfusun önemli bir kesimini oluşturan Şiilerden ve Kürtlerden tepki görecektir, onun bu katı tutumunun yaratacağı problemleri çözmek için Kral Faysal devreye girecektir. Satı Bey için Arapçanın özgünlüğü-kuvveti ve Arap toplumunun İslamiyetle sınırlandırılmayacak geçmişi Arap kimliğinin temel unsurları olmaya yetecektir. Arap tarihini İslam tarihiyle özdeşleştiren bütün yorumları reddetmiş, laik bir milliyetçilik tarifine sonuna kadar

⁶¹ Satı Bey, 1930'lu yıllara kadar Arap milliyetçiliğine uzak duran Mısır'da hâkim olan anlayışlarla mücadele etmeyi her zaman önemsemiştir. Mısır'ın dahil olmadığı bir Arap birliğinin siyasal gücü son derece tartışmalı olacaktır. Bu konuda en çok Mısır'ın Araplarla bağından ziyade firavunlar devrinde şekillenen özgün kimliğine ağırlık veren ve ülkenin her zaman Avrupa'yla bağlantılı olduğunu ileri süren Taha Hüseyin'le tartışmıştır. Satı Bey ona, Mısır kimliğinin bir mumyayla mı yoksa 14. yüzyılın büyük Arap filozofu İbn-i Haldun'la mı daha bağlantılı olduğunu sorarak itiraz etmiştir. Bu Satı Bey'in bir "kahramanı"nı (İbn-i Haldun) anlamak bakımından da önemlidir. Onu o kadar önemsemiştir ki, oğlunun adını "Haldun" koymuş ve pek çok çalışmasını "Ebu Haldun Satı el-Husri" (Haldun'un Babası Satı el-Husri) olarak imzalamıştır.

bağlı kalmıştır. Bütün bunlar Satı Bey'in Osmanlıcılığı savunma gerekçeleriyle önemli benzerlikler gösterir. Osmanlıcılığı savunurken de ırk esasına dayanan ve meşruiyetini dinden alan bir siyasal tavra hiçbir zaman yakınlık duymamıştır.

Satı Bey Arap Birliği fikrini herhangi bir Arap toprağında kuracak bir ulus-devlet fikriyle sınırlı görmemiş ve bu konuda Kral Faysal'la çatışmayı bile göze almıştır. Faysal'ın Suriye Krallığı'nın geleceğini bütün Arapları kapsayacak bir politika geliştirmekten daha fazla önemseydiğini gördüğünde amaçlarının "Suriyecilik" olmadığını söyleyerek onu eleştirmiştir. Fransızların manda teklifini reddetmenin bir savaşa yol açacağını ve bunun Suriye Krallığı'nın sonu anlamına geleceğini bile bile Maysalun Savaşı'na girmeyi göze alanlar arasında o da vardır. Suriye kuvvetlerinin başındakilerden biri de askeri eğitimini İstanbul'da alan, daha sonra Suriye'ye geçen Yusuf el-Azma'dır ve bu çatışmanın kendi hayatına mal olacağını bilmektedir. Suriye Krallığı yıkıldıktan sonra Satı Bey Irak'a geçmek zorunda kalmış ve maarif alanındaki bütün çalışmalarını buradan bir Arap Prusyası yaratmaya yöneltmiştir. Eski Eserler Müdürü olarak görev yaptığı dönemde Irak'taki arkeolojik kazılarda çıkarılan objelerin Avrupa'ya götürülmesini engelleyen ya da sınırlamaya çalışan hukuki düzenlemeler için yaptığı mücadele herhalde emperyalistlerin pek hoşuna gitmemiştir. 1941 yılında İngiliz karşıtı Raşid Ali el-Geylani hareketiyle bağlantılı bulunarak ülkeden çıkarıldığında bir kez daha ülkesiz kalmış, çareyi Kahire'ye gitmekte bulmuştur.

Berkes'in emperyalizmi bilmemekle eleştirdiği adam, önce Fransızlarla savaşmış, ardından İngilizlerle çatışmış ve mütemadiyen vatan-sız kalmıştır. Eleştiri esas olarak Arapların, Kral Faysal'ın Fransızlar ve İngilizlerle diplomatik bağlantılar kurmasına, kurduğu krallığın bu ilişkilerle şekillenmesine dayanmaktadır. Satı Bey, 1944'te yazdığı bir kitapta (ihtimaldir ki yirmi yıl sonra kendinden hayli memnun bir Türk yazarın gelip kendisini Kahire'de bulacağını ve emperyalizmi bilmemekle eleştireceğini hissetmiştir), bu bağlantının yanlış kurulduğunu, İngilizlerin "Arap ideali"nin gücünü erkenden anladığı için Arap hare-

ketiyle ilişki kurduğunu kaydeder. Arap birliği ideali gücünü Arap dili, Arap tarihi ve Arap ülkeleri arasındaki bağdan alır ve eğer biri Arap birliği fikrinin İngiliz menşeli olduğunu ileri sürüyorsa her şeyden önce Arap dilini, Arap milletinin tarihini ve Arap ülkelerinin coğrafi konumunu İngilizlerin yarattığını da kanıtlamalıdır.⁶² Fransızlar ve İngilizler elbette Arap coğrafyasını, siyasal tarihini belirlemeye çalışmışlardır ama onların çizdiği bu sınırlar zaten Satı Bey'in mücadele ettiği bölgecilik ve mezhepçilikle örtüşmektedir. Maysalun Savaşı Satı Bey'in Fransız karşıtlığını keskinleştirmişti, Irak'tan bir Arap Prusyası yaratma çabası da onu sürekli İngilizlerle karşı karşıya getirmişti.

Emperyalizmin bölgede izlediği siyaset elbette eleştirilecek, ulaşmak istediği hedef deşifre edilecektir. Ama bunu, Berkes'in yaptığı gibi gayet seçmeci ve kendi ülkesinin çıkarlarıyla sınırlı bir eleştiriyle yerine getirmek mümkün değildir. O zaman Ece Ayhan'ın söylediği gibi, "tarihe bakarsanız anlarsanız" demek gerekir. Satı Bey, siyasal gelişmelere çok duyarlı oportünist İngiliz politikasına biraz daha geriden ama daha geniş bir perspektifle bakmayı önerir. Tarihte birçok kez Osmanlı İmparatorluğu'nu ve halifeliği Rusya'nın hâkimiyetinden korumak için devreye giren İngiltere'yi hatırlatır. Berkes herhalde bütün bu sıkıntılı dönemleri, "Abdülhamid'in İngiltere ve Çarlığı birbirine karşı kullanan usta politikaları sayesinde" atlattığımız yönündeki "milli geyik"lerin tesirinde değildir. Satı Bey Kavalalı Mehmed Ali'den itibaren Osmanlı ve Mısır arasındaki güç mücadelesinde İngilizlerin Osmanlı İmparatorluğunu desteklediğini de hatırlatır: Mısır ordularını Anadolu'nun kalbine girdiği sırada durduran ve dolayısıyla halifeliğin el değiştirmesini önleyen İngilizlerdir. Mısır valisi Mehmed Ali zamanında Mısır ve Suriye'nin birleşmesini önleyen de İngilizlerden başkası değildi.

Satı Bey Arap dünyasında Fransız ve İngiliz hâkimiyetinin, kontrolün ortadan kaldırılması için mücadele edenlerin başında gelir. Pek çok tarihi, coğrafi, siyasi engeli aşmayı gerektiren Arap Bir-

⁶² Sati 'al-Husri, "Muslim Unity and Arab Unity", (Ed.), Sylvia G. Haim, *Arab Nationalism, An Anthology* içinde, University of California Pres, 1964, s. 152.

liği fikrini de bu hedefe ulaşmak için geliştirmiştir. Bölgeciliğe ve mezhepçiliğe verilen tavizleri, herhangi bir Arap ülkesinin çıkarını Arap Birliği idealinden uzaklaşmak için kullanan her girişimi eleş-tirecek, bunu emperyalistlerin oyununu oynamak olarak görecektir: Araplar Fransızlara ve İngilizlere karşı isyan ederek vatanlarını işgal edenlere karşı çıkmıştı, şimdi ülke çıkarlarını öne çıkarmak, vatanını işgalciden kurtaran Arapların İngilizlerin ve Fransızların ülkeleri için çizdiği sınırları doğal saymasına ve kutsamasına yol açacaktır. Satı Bey'in bu vurgusu kuşkusuz Arap dünyasında bu tür ülke merkezli bakışın yaygın olduğunu da gösterir. Eğer Berkes, Arap milliyetçileri arasındaki bu tutumu eleştiriyor olsaydı kısmen haklı olabilirdi, ama bu eğilim zaten Satı Bey'i de karşısına almaktan çekinmiyordu. Sözelimi, 1916'da Arap isyanına katılan bir subay ve ardından Suriye ve Irak'ta Kral Faysal'ın hep yakınında olan Nuri el-Said bu çizginin ve İngiliz yanlısı politikacıların başında geliyordu (Kral Faysal'ın yakın çevresindeki subaylardan Cafer el-Askeri'yi de aynı çizgiye dahil etmek mümkün). Daha sonra Irak başbakanı da olan Nuri el-Said kısa bir süre içinde katı bir İngiliz yanlısı olacak ve Arap milliyetçiliği fikrinin en saldırgan düşmanlarından biri haline gelecekti. 1941'de Raşid Ali'yi deviren İngilizlerle çalışacak ve Satı Bey'in hem görevinden alınması hem de ülkeden kovulması için baskı kuracaktı. 1950'li yılların başında Arap Birliği fikrinin en güçlü savunucusu olan Nasır'ın rakip ve düşmanlarının başında da Nuri el-Said geliyordu (bir süre sonra ayak değiştirmiş, ABD'yle ilişkiye geçerek Bağdat Paktı'nın kurulması için öncülük yapmıştı).

Arap milliyetçiliği kavramına tarihsel bir tutarlılık ve derinlik kazandırmaya çalışan kişilerin başında gelen Satı Bey Arap toplumunda bu türden hücumlarla sık sık karşılaşmıştır. Satı Bey'in bütün bu çabalarının anlamı, mücadelesinin bir karşılığının olup olmadığı birçok düzeyde tartışılabilir elbette. 1950'lerin ortalarında Arap Birliği'nin lideri olarak beliren Nasır'ı ve onun emperyalizmle mücadelesini desteklemek için Arap sokaklarını dolduran lise, üniversite öğrencilerinin rengini onun verdiği eğitim sürecinin ürünleri olup olmadığı da tartışılabilir. Ama

bu tartışmayı burada, Türkiye’de yapabilmek hiç kolay değildir. Satı Bey, yazdıklarından, konferanslarından hareketle tartışılmamış, etnografi ve eğitim alanlarında Osmanlı İmparatorluğu’na yaptığı katkılar hakkıyla değerlendirilmemiştir. Meşrutiyet ve Cumhuriyet aydınları 1919 yılında ülkeyi terk eden Satı Bey’i sadece itham etmek, zaman zaman da küçümsemek ve hatta hakaret etmek için hatırlamıştır. Aradan yüz yıl geçti; Satı Bey’i, Osmanlı İmparatorluğu’nun bu haysiyetli, mücadeleci, parlak zihnini tartışmaya artık hazır olduğumuzu göstermenin zamanı geldi. Belki bundan sonra, daha çok Satı Bey’in Arap topraklarındaki mücadelesine yer veren Cleveland’ın eserini ve Arap milliyetçiliğinin oluşumunda Satı Bey’in önemli rolünü tartışmaya başlayabiliriz.

Satı Bey 1919 yılında gitmeyebilirdi Suriye’ye. Böylece hissiyatı kuvvetli Meşrutiyet aydınımız fazla üzülmemiş olurdu. Bunun için imparatorluk devrinde mücadele ettiği Türkçülüğü kabul mü etmeliydi? Peki bu yeni devlet, onun Hüseyinzade Ali’yi, Ağaoğlu Ahmet’i bile kabul etmeyen Türkçüleri Satı Bey’i kabul eder miydi? Hüseyinzade Ali’ye, “Turan”ın yolunu gösterene, Gökalp’in sihirli formülünün sahibine (Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak) İstiklal Mahkemeleri’nin reisi “Sen Şiilik kokuyorsun” dememiş miydi?⁶³ Ağaoğlu Ahmet’le, bu heyecanlı ve kavgacı Türkçüyle, Serbest Fırka’yı destekledi diye dalga geçen kişi istediği zaman bir sfenks gibi sessiz kalabilen Falih Rıfkı değil miydi?⁶⁴

⁶³ Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*, İletişim Yay., 1998, s. 103.

⁶⁴ “Ağa Oğlu Ahmet Beyin sesi geldi. Bilmem kendisini tanır mısınız? Dumlupınarda Gazi, Müşür Paşa ve diğer hatiplerden sonra o da kürsüye çıkmıştı. Köylüler:

– Bu Gazi...

– Bu Müşür Paşa...

– Bu bir meb’us...

Diye teşhis koyarken, sıra ona gelmiş; biri sormuş:

– Bu da kim?

Arkadaşı bir müddet sesinin şivesini dinlemiş:

– Acem elçisi olmalı, demiş.”

(Falih Rıfkı, *Eski Saat*, Akşam Matbaası, 1933, s. 504-505.)

Belki de böyle saldırılarla karşılaşmazdı Satı Bey. 1930'da şahsi bir ziyaret için Türkiye'ye geldiğinde Hamdullah Suphi'yi Maarif Vekili olarak bulmuştu. Gitmeseydi belki de onun yerine Maarif Vekili yapılırdı. Kıdemi, çalışmaları hesaba katıldığında hiç kim-
senin tartışamayacağı bir karar olurdu bu. O zaman Hamdullah Suphi'nin, Cumhuriyet'in bu nutuk makinasının yerini Satı Bey alacak, ona sorulan soruları yanıtlamak zorunda kalacaktı.

Mustafa Kemal birgün gözlerimin içine bakarak bana şu suâli sordu.

- Hamdullah, ben neye benziyorum?

Vaziyetim çok nazikti. Bir an düşünerek karar verdim ve söyledim:

- Kaplana benziyorsunuz. Yalnız yüzünüz değil, mizacınız da benziyor. Ani teessürlerinize kaç defa şahit oldum. Biraz sonra âdeta nedamet duymuş gibi uysal, müşfik, tamir edici sözler söylüyor, tavırlar alıyorsunuz. Hattâ Paşam, bir şey daha ilave edeceğim: ayın ışığında bir ormanın kuru yapraklarına basarak geçen kaplanın ayak sesini ağacın dalında bekliyen avcı duymuyor. Böyle sessiz bir yürüyüşünüz var. Her sahada büyük atlama hareketleriniz, bu mizacınızın neticesidir.⁶⁵

Hamdullah Suphi bu yanıtla yetinmeyecek, daha sonra bir albatrosa, fırtına kuşuna da benzetecektir Mustafa Kemal'i. Yanıtından emin olunamayan sorular bunlar, Hamdullah Suphi'nin döne döne yanıtlamaya çalıştığı, kendi yanıtını bir türlü yeterli bulmadığı sorular. Satı Bey'in sevdiği sorular bunlar değil, ilgisi-
ni çekmezdi büyük ihtimalle. Ama ona da zor bir günde çok zor bir soru sorulmuştu. 24 Temmuz 1920'den, Fransızlarla (içindeki Senegalli birlikleri de unutmayalım) Suriye Krallığı'nın çarpıştığı Maysalun Savaşı'nın başlamasından birkaç gün önce, Suriye kuvvetlerinin savunmasını yönetecek kumandan Yusuf el-Azma sormuştu. Aslında bir soru değil, istektir bu. Mücadele arkadaş-
lığının soruyla istek arasındaki mesafeyi ortadan kaldırdığı bir

⁶⁵ Mustafa Baydar, *Hamdullah Suphi Tanrıöver ve anıları*, Menteş Kitabevi, 1967, s. 281.

aralıkta sorulmuştur: “Yusuf el-Azma akşam yemeğinden sonra, cepheye gitmeden önce vedalaşmak için yanımıza geldi. Benimle odanın bir köşesine kadar yürüdü ve titreyen sesiyle Türkçe konuştu: ‘Ben gidiyorum! Leyla’yı sana emanet ediyorum. Lütfen onu unutma!’ Leyla onun tek kızıydı. Annesiyle birlikte İstanbul’dan iki hafta önce, fırtınanın çıkmasından hemen önce gelmişlerdi. Onun neyi kasdettiğini anlamıştım.”⁶⁶

Savaşı kazanmak, Fransızları yenmek mümkün değildir. Öyleyse kastedilen önce Yusuf el-Azma’nın sonra da Suriye Krallığı’nın kaybetmesidir: “Gözü kara cesaretiyle Yusuf el-Azma savunmayı yönetiyordu. Fransız ilerlemesini durdurmak için siperlerine mayın döşemeyi planlamışsa da patlamaları gerçekleştiremeden komuta yerinde öldürüldü.”⁶⁷ Maysalun Savaşı askeri bir felakettir ama Arap tarihine eşitsiz bir mücadelede kahramanlık ve ümitsizce cesaretin örneği olarak geçmiştir. Böylece Araplar yenilerek ve ölerek emperyalizmi öğrenmeye başlamışlardır. Satı Bey de daha uzun bir süre, Maysalun’u (yenilgiyi) ve ümidi (Leyla’yı) unutmadan emperyalizmle mücadele etmeye devam edecektir. Bunun Arap dünyasında kendisine pek çok düşman yaratacağını da bilerek.

⁶⁶ Abû Khaldûn Sâtı al-Husrî, *The Day of Maysalûn, A Page from the Modern History of the Arabs*, İngilizce çev. Sidney Glazer, The Middle East Institute, 1966, s. 77.

⁶⁷ Ali A. Allawi, *Irak Kralı I. Faysal*, çev. Hakan Abacı, İş Bankası Yay., 2016, s. 356.

Giriş



Bu çalışma Arap dünyasında uzun süredir seküler Pan-Arap milliyetçiliğinin en açık sözlü savunucularından biri olarak tanınan Satı el-Husri'nin (1880-1968) hayatının ve düşüncesinin bir örneğini teşkil ettiği Arap milliyetçiliğini, Osmanlıcılıktan Arapçılığa geçişin önünü açan yönüyle keşfetmeyi amaçlıyor. Bir eğitimci, ideolog, üretken bir yazar ve Kral Faysal'ın sırdaşı olarak el-Husri Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda eğitimli Arap kamuoyunda hatırı sayılır bir etki uyandırdı. Akademisyenlerin ona gösterdiği ilgi, doğal olarak onun Arap milliyetçisi fikirleriyle sınırlı kaldı.¹ Oysa böyle bir odak, onun düşünsel gelişimine ve Arap toplumuyla ilişkisine dair daha bütünlüklü bir anlayışın gerektirdiği kapsamlı bir bağlamı oluşturmuyor.

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Arap devletlerinin önde gelen siyasi ve entelektüel figürleri eğitimlerini İstanbul'da almış, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce ve savaşın bir kısmında Osmanlı İmparatorluğu'na hizmet etmişlerdi. Hem ortaya çıkardığı sadakat çatışmaları hem de Arap milliyetçiliğinin şekillenmesindeki etki-

¹ Bkz. Sylvia Haim, *Arab Nationalism*, Berkeley, 1964, s. 43-54; Sylvia Haim, "Islam and the Theory of Arab Nationalism," Walter Z. Laqueur (ed.) *The Middle East in Transition*, New York, 1958 içinde; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Londra, 1962, s. 311-316 [Türkçesi: *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, İnsan Yayınları]. El-Husri'nin Arap milliyetçisi düşüncesinin en ayrıntılı açıklaması için bkz. Muhammed Abdurrahman Burç, *Satı el-Husri*, Kahire, 1969; ve L. M. Kenny, "Satı' al-Husri's Views on Arab Nationalism," *The Middle East Journal*, XVII, no. 3 (1963), s. 231-256.

leri açısından bu Osmanlı arka planının Arapçılıkla ilişkisi şimdiye kadar gördüğü ilgiden daha fazlasını hak ediyor.² Satı el-Husri üzerine bir çalışma ancak şu bağlamda geçerli olabilir: Onun kökleri Osmanlı toplumuna derinden bağlıydı; ama yine de Arap milleti kavramına tamamen seküler sadakat bağlarıyla bağlanmaya ve bu kavramla özdeşleşmeye dayalı Arap milliyetçiliği ve Arap birliği doktrini dile getiren ilk Müslüman Araplardan biri olmuştur.

El-Husri Osmanlı İmparatorluğu'nun önde gelen okullarından birinde eğitim aldı. Devlet memuru oldu ve Osmanlıcılığın muğlak doktrinini benimsedi. Balkanlarda öğretmen ve idareci, sonradan da İstanbul'da seçkin bir eğitimci olarak çalıştığı yıllarda Birinci Dünya Savaşı öncesinde etkin olan çeşitli Arap topluluklarıyla çok az teması vardı. Savaşın çıkmasından ve Arap isyanının ilanından sonra bile el-Husri İstanbul'da görevine devam etti. Ama savaş Osmanlı'nın yenilgisiyle sonuçlanınca Arap milliyetçiliği davasını benimsedi ve bu davanın önemli savunucularından biri haline geldi. Kitabın ilerleyen bölümlerinde tartışmanın asıl odağı, onun Osmanlıcılıktan Arapçılığa evrimi ve Arap milliyetçiliğiyle ilgili düşüncelerinin analizi olacak.

Birinci kısım el-Husri'nin hayatını, onu ve çağdaşlarını etkileyen, birbirleriyle çatışma halindeki ideolojik seçeneklerin oluşturduğu arka planın ışığında ele alıyor. Birinci bölüm o dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü korumak ve güçlendirmek için öne sürülen çeşitli çözüm önerilerinden en önemli olanlarının izini sürüyor ve el-Husri'nin bu önerilere karşı tepkisini onun eğitime ve deneyimlerine dayanarak analiz ediyor. Türkçe materyallerin çevirisi için cömert yardımlardan faydalanmış olsam da el-Husri'nin kariyerinin Osmanlı'da geçen kısmıyla ilgili bütünlüklü bir incelemeye girişme-

² C. Ernest Dawn bu ikisi arasındaki ilişkinin belli yönlerini anlamlı bir yolla incelemişti. Ayrıntılar için Dawn'ın kitabın bibliografyasında isimleri anılan makalelerine bakılabilir. Ayrıca bakınız, Majid Khadduri, *Political Trends in the Arab World*, Baltimore, 1970, s. 199-205. Profesör Khadduri bu kitabında el-Husri'nin Osmanlı deneyimiyle onun Arapçılığının karakteristik özellikleri arasındaki ilişki üzerine bu kitaptakilerle de örtüşen bazı gözlemlerini aktarıyor.

dim. Bununla birlikte, onun Osmanlı toplumu içindeki konumunu ve kendini Osmanlı toplumuyla nasıl özdeşleştirdiğini saptamak için yeterli veriye sahibiz.

İkinci bölüm el-Husri'nin Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda Arap milliyetçilik hareketinin yarattığı değişimlere dahil oluşunu ve 1957'de emekliye ayrılana kadarki kariyerini ele alıyor. Arap eğitim politikalarının gelişimi bu çalışmanın kapsamının dışında kalıyor. El-Husri'nin bu konuya olan derin ilgisineyse konunun onun genel milliyetçi doktrinleriyle ilişkisi ölçüsünde değinildi.

Bazı yönlerden, el-Husri'nin savaş sırasında Osmanlı'ya belirgin bir şekilde sadık kalmasıyla savaşın hemen sonrasında Arap milliyetçiliğini yürekten desteklemesi arasındaki duygusal ilişkiyi belirlemek zordur. Arap milliyetçiliğiyle ilgili fikirleri üzerine sayısız kitap yazmış olsa da el-Husri'nin içinde olup bitenler belirsiz kaldı. 1920'de yazdığı ve sonradan yayımlanan günlüğü *Yevmu Meyselûn* (Maysalun Günü)³ dönem için değerli bir tarihsel kaynak olsa da Arap milliyetçiliği davasını benimsedikten sonra yapmak zorunda kaldığı iç hesaplaşmalarla ilgili çok az şey söylüyor. Bunun aynısı yayımlanan anıları *Müzekkerâtî fî'l-İrâk 1921-1941* (Irak Hatıralarım 1921-1941)⁴ için de geçerli. Bu kitaplar olgusal ayrıntılarla dolu olsa da el-Husri bu kitaplarda kendi düşüncelerine yönelik bir analiz yapmaktan kaçınıyor. Bu açıdan, buralara bakılarak yalnızca kısmen sınırlı veriye dayalı kesin olmayan hipotezler sunulabilir.⁵

İkinci bölüm ayrıca el-Husri ile onun Irak ve Suriye'de bulunan çağdaşları arasında bazı kıyaslar yapıyor. Gelişmekte olan toplumlarda *elitlerin* ortaya çıkışıyla ilgili genel bir analiz yapmayı amaçlamadım; ama el-Husri ve diğer Osmanlı Arapları arasındaki düşünsel ve top-

³ Genişletilmiş yeni baskı, Beyrut, tarih yok [1964]. Bu eser Sidney Glazer tarafından İngilizce'ye çevrildi, *The Day of Maysalun*, Washington, D. C., 1966.

⁴ *Cilt I*, 1921-1927, Beyrut, 1967; *Cilt II*, 1927-1941, Beyrut, 1968.

⁵ El-Husri'nin yazarın soruşturmasına verdiği, özellikle bu açıdan faydalı olabilecek cevapları bundan sonra el-Husri, *Soruşturma*, olarak anılacaktır.

lumsal ortaklıkları ve ayrılıkları incelemenin Osmanlıcılıkla Arapçılığın ilişkisi ve el-Husri'nin Arapçılığa düşünsel katkısıyla ilgili ilave bir kavrayış sağlayabileceğini umuyorum.

Kitabın ikinci kısmı el-Husri'nin Arap milliyetçiliği doktrinlerini merkeze alıyor. El-Husri'nin düşünsel modelleri ve genel tanımları üçüncü bölümde tartışılıyor. Dördüncü bölüm el-Husri'nin emperyalizmle, bölgecilikle ve İslam'la ilgili analizlerini ve Araplara tarihsel gurur ve toplumsal birlik aşılama önerilerini ele alıyor. Onun Arap milliyetçisi düşüncesinin aldığı yön ve bu alandaki katkılarının önemi en iyi, 1920'de Suriye'de Faysal'ın krallığının düşüşüyle 1952'de Cemal Abdul Nasır'ın ortaya çıkışı arasında doğu Arap dünyasında hâkim olan koşulların oluşturduğu bağlam içinde değerlendirilirse anlaşılabilir.⁶ El-Husri'nin kitaplarının çoğu 1940'tan sonra yayımlanmış olsa da bu kitaplardaki yazılar 1920'lerin başından itibaren verdiği derslerde ve yazdığı makalelerde sunulmuştu. Onun Arap milliyetçiliği ve birliği üzerine düşüncelerinin temel yapısı kırk yıl boyunca değişmeden kaldı. Daha sonradan yazdığı yazılarda, önceden öne sürdüğü argümanlar küçük düzeltmelerle veya olduğu gibi tekrar ediliyordu. El-Husri, bu yıllarda değişen koşulları görüp bunlara tepki vermiş ve 1952'den sonra gerçekleşen olayları geniş ölçüde yorumlamış olsa da, bu çalışma bir ideolojinin siyasi tezahürleriyle değil, öncelikle el-Husri'nin bu ideolojinin gelişimindeki düşünsel rolüyle ilgileniyor. Bu yüzden güncel siyasi gelişmelere yaklaşımına yalnızca onun genel milliyetçilik doktrinlerini yansıttığı ölçüde değinildi. Onu yazmaya iten şey daima Arap birliğine ulaşmak için gereken duyarlılıkları yayma isteği oldu. Birlik gerçekleşene kadar da özgün fikirlerinin geçerli olduğunu düşündü.

⁶ Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, el-Husri birlik planlarına bütün Arapça konuşan dünyayı dahil etse de çabaları daha çok en tanıdık olduğu bölgelerde yoğunlaştı: Mısır, Arap yarımadası, Suriye, Irak, Lübnan ve Filistin. Bu çalışma bu odağı yansıtmayı amaçlıyor.

1. Kısım
Satı el-Husri'nin Hayatı, 1880-1968

Birinci Bölüm: Osmanlı



Arka Plan

1878 Berlin Kongresi'nden 1908 Jön Türk devrimine kadar geçen otuz yıl süresince Osmanlı İmparatorluğu'nun daha fazla bölünmesini engellemek ve imparatorluğun birliğini ve bütünlüğünü korumanın yollarını aramak için çeşitli girişimlerde bulunuldu. Bu girişimlerin başarısı, askeri ve idari reformlara ve çok uluslu, çok dinli, çok dilli imparatorluğun Balkan milliyetçilerinin, Batı yanlısı aydınların ve Müslüman din otoritelerinin odaklanabileceği kapsamlı bir sadakat temeli oluşturma becerisine bağlıydı. Sultan II. Abdülhamid'in saltanatı (1876-1909), bu grupların öne sürdükleri farklı çözüm önerilerine uygun şekilde, sadakat bağlarını yeniden düzenlemek için harcadıkları çabalara sahne oldu.

Geçmişte Osmanlı İmparatorluğu kendisine tâbi halkları dillerine veya milliyetlerine göre değil, dinlerine göre ayırıyordu. Bir bireyin esas kişisel sadakati dini topluluğundaydı (*millet*) ve bireyler mensup olduğu *milletle* tanınıyordu. Bu sistemde, örneğin, Yunan Ortodoks *milleti* ve Musevi *milleti* vardı ama Türk, Arap veya Roman *milletleri* yoktu.¹ Bununla birlikte, on dokuzuncu yüzyılda bu sistem Yunanların, Sırpların ve Bulgarların kendi kültürel miraslarını yeniden keşfetmeleri ve isyan ederek etnik ve dilsel olarak homo-

¹ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londra, 1961, s. 329 [Türkçesi: *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Babür Turna, Arkadaş Yayıncılık]; Lewis V. Thomas ve Richard N. Frye, *The United States and Turkey and Iran*, Cambridge, Mass., 1951, s. 46.

jen ulusal topluluklar oluşturmalarıyla bozuldu. Bernard Lewis'in söylediği gibi, "Batıdan gelen yeni fikirler grup dayanışmasının temelini etkiliyor, yeni kimlik ve sadakat modelleri yaratıyor ve yeni ihtiraslara hem amaç hem formül sağlıyordu."² Genellikle bir Büyük Güç'ün himayesi altında gerçekleşen Osmanlı halklarının isyanları öyle başarılı oldu ki Berlin Kongresi'nin sonuçlanmasının ardından bir zamanlar doğrudan Osmanlı kontrolünde olan Güneydoğu Avrupa topraklarından elde Trakya, Arnavutluk ve Makedonya kaldı.

Sultan ve aydınların içindeki çeşitli gruplar arasında yeni etkin önlemler alınması gerekliliğiyle ilgili büyüyen bir farkındalık vardı. Elbette II. Abdülhamid döneminden önce de imparatorluğun dağılmasını durdurmak için girişimler yapılmıştı. On dokuzuncu yüzyılda yayımlanan Tanzimat fermanıyla, yüzeysel de olsa, kurumsal reformların yanı sıra Batılı siyasi ve toplumsal kavramlar Osmanlı İmparatorluğu'na getirilmişti.³ 1839 ve 1856 fermanları kanuni ve idari reformların sözünü vermiş ve imparatorluğun bütün halkları arasında, din farkı gözetmeksizin vatandaşların kanun önünde eşitliği kabul edilmişti.

Osmanlı vatandaşlığı kavramının kökeni, diğer birçok reform gibi, Batı Avrupa kurumlarına dayanıyordu. Osmanlı aydınları ve devlet memurları, yurtdışında ve imparatorluğun sivil ve askeri okullarında aldıkları eğitimlerinde Avrupa'yla tanışmış, başta Fransızca olmak üzere, yabancı diller öğrenmiş ve gittikçe artan bir sıklıkla, Batılı fikirlerle yaptıkları deneyler sultanın çok dikkatini çektiğinde, gönüllü sürgün yolculuklarına çıkmışlardı. 1876 yılında Osmanlı anayasasının ilanı, her ne kadar erken ve zorlama bir anayasa olsa da, bazılarının

² Bernard Lewis, "The Impact of the French Revolution on Turkey," *Journal of World History*, I, no. 1 (1953), s. 106. 1860'larda Millet sistemini yenilemeye dönük en yoğun girişimler bile, Osmanlı sakinleri arasındaki dini, ve bazen, ulusal farklılıkları azaltmaktansa körüklemeye yaradı. Bkz. Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, 1963, s. 114-135 [Türkçesi: Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, çev. Osman Akinhay, Agora Kitaplığı].

³ Tanzimat reformlarının bir tartışması için bkz. Davison, *Reform*; Lewis, *Emergence*; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964.

reform umuduyla baktıkları yönü işaret ediyordu. Sihirli meşrutiyet, özgürlük ve ilerleme sözcükleri, kusurlu bir şekilde anlaşılıp uygulanan kavramlar olsalar da çekici hale gelmişti ve bu kavramların imparatorluğun yaralarını saracağı düşünülüyordu. 1876 anayasasının uygulanamaması, destekçileri tarafından Osmanlı İmparatorluğu'na anayasal bir idareyi zorlamanın kendi içinde taşıdığı zorluklara değil, anayasayı askıya alan II. Abdülhamid'in mutlakiyetçiliğine yoruldu.

Gerçekten de Abdülhamid'in saltanatı, haklı olarak bir despotluk dönemi olarak adlandırıldı⁴ ama bu dönem aynı zamanda hem sultan hem de sultanın muhalifleri tarafından imparatorluğu korumak için renkli Osmanlı nüfusunun geniş kesimini mümkün olduğu kadar birlikte tutabilecek yeni bir sadakat odağı arayışı dönemiydi. Bununla birlikte bu sadakat odağının ne olması gerektiğiyle ilgili anlaşmazlık vardı. Bu odağın temeli İslam mı, Osmanlılık mı yoksa Osmanlı kurumsal çerçevesinin içinde kabul edilecek yerel özerk bağlar mı olacaktı? Bu anlaşmazlığın sonucu olarak, imparatorluğun varlığını sürdürmesini sağlamak için ona yeni bir kimlik bulmayı amaçlayan ve çalışmaları sık sık iç çekişmelerle sekteye uğrayan birçok yeni birlik ve topluluk kurulmuştu. Bu topluluklardan en önemlilerini ve bunların öne sürdüğü çeşitli çözüm önerilerini kısaca incelemek bize Abdülhamid döneminin düşünsel iklimini tasvir etmemizde yardımcı olacaktır.

Bu gruptan ilki, Genç Osmanlılar 1865 yılında İstanbul'da kurulmuş, anayasanın askıya alınması ve en önemli sözcüsünün sürgün edilmesi üzerine etkinliklerine son vermişti.⁵ Sayıca az ve o dönem pek etki yaratmamış olsalar da onların yazdıkları bir sonraki kuşağı etkileyecek, özgürlük arzusu ve vatanseverlik duyguları aşılayacaktı. Genç Osmanlılar, reform hareketinin liderleri Âli ve Fuat Paşaların bahsettiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun bürokratik merkezileşmesine karşı çıki-

⁴ Bu dönem ayrıca, ilk yıllarında, merkezden yapılan yapıcı reformların dönemiydi de. Bkz. Lewis, *Emergence*, s. 174-175.

⁵ Genç Osmanlılar'ın ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, 1962 [Türkçesi: Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İletişim Yayınları].

yorlardı. Bu merkezîyetçiliğin imparatorluğun Batı'yla ilişkilerinde git gide artan zayıf konumunun sebebi olduğunu düşünüyorlardı. Birincil amaçları "mutlakiyetçilikten meşrutiyete" geçmek için imparatorluğa özgürlük ve bağımsızlık fikirlerini tanıtmaktı.⁶ Grubun düşünsel lideri Namık Kemal (1840-1888) liberal Osmanlı devletinin etrafında şekillenebileceği birleştirici unsurları formüle etmeye çalışmış ve bunu yaparak eğitilmiş Osmanlıları önemli yeni kavramlarla tanıştırmıştı.⁷ *Vatan* kelimesi onun sayesinde yaygınlaştı.⁸ Namık Kemal'e göre, vatan bir coğrafi bölgeyi olduğu kadar duygusal bağları da kapsıyordu. Namık Kemal, içten ve romantik vatanseverliğiyle imparatorluğun çeşitli halklarının, ırk ve din fark etmeksizin birliğinin esas olduğu emperyal Osmanlı vatandaşlığı kavramını kullandı.⁹ Ama Bernard Lewis'in açıkladığı gibi, Namık Kemal'in vatan ve Osmanlı kavramlarını kullanımı muğlak ve Osmanlı kelimesiyle daha çok özel olarak Müslümanları kastetmeye eğilimliydi. Gayrimüslim vatandaşları önemsemesine rağmen "hizmet ettiği oluşum en nihayetinde İslami bir oluşumdur."¹⁰ Bu yüzden, bir yandan bazı seçilmiş Batılı kavramları imparatorlukta uygulamakla ve bütün Osmanlıları kapsayan ortak vatandaşlık fikriyle ilgili yazarken bir yandan da Osmanlı İmparatorluğu'nun Batının saldırısı tehdidine karşı İslam'ı savunmada liderliğini edeceği Pan-İslam birliğini de savunuyordu.¹¹ İlerleyen yıllarda Namık Kemal, bir Müslüman olduğuna ve imparatorluğun ihyası için nihai sadakat odağının İslam'ı temel almasını savunduğuna dair bir şüphe bırakmamıştı.

II. Abdülhamid iktidara geldiğinde Namık Kemal'in liberalizm doktrinini bastırdı ve onun İslami fikirlerini, muhtemelen bu vatansever yazarın hiç kastetmediği şekilde, genişletti. Sultan, İslam halifesi olma iddiasını vurgulayarak ve bütün Müslümanların bir devlette tekrar bir araya gelmesi gerektiğinde ısrar ederek dünya

⁶ Şerif Mardin, *age*, s. 13.

⁷ Namık Kemal için, bkz., *age*, s. 283-336.

⁸ *Age*, s. 326.

⁹ *Age*, s. 330-331.

¹⁰ Bernard Lewis, *The Middle East and the West*, Bloomington, 1965, s. 78.

¹¹ Lewis, *Emergence*, s. 335.

çapında Batı emperyalizmine karşı Müslüman desteğini kazanmayı ve aynı zamanda imparatorlukta yaşayan Müslümanların ona ve onun liberallere ve milliyetçilere karşı baskı uygulama politikasına bağlılıklarını güçlendirmeyi ümit ediyordu.¹²

Bu politikanın doğal olarak, imparatorlukta yaşayan Müslüman halklara çekici gelirken, Balkan ve Arap Hristiyanları, İstanbul Ermenileri veya Selanik Yahudileri üzerinde çok az birleştirici etkisi olabilirdi. İhtiyaç duyulan şey daha kapsayıcı bir sadakat odağıydı, imparatorluğun kalan topraklarını daha da bölmeyecek, aksine muhafaza edecek bir şey. Askeri Tıbbiye'den bunu amaçlayan bir grup öğrenci 1889 yılında İstanbul'da, Abdülhamid'i devirmeyi ve bütün Osmanlılar için anayasayı yeniden ilan ettirmeyi amaçlayan bir cemiyet kurdu.¹³ "İttihat ve Terakki" adıyla kurulan bu cemiyet çok geçmeden birçok taraftar topladı ve faaliyetlerine Paris'te sürgünde devam etme ihtiyacı duyacak kadar etkin hale geldi. Cemiyetin ilk üyeleri Genç Osmanlılar'ın yasaklanmış eserlerini yalayıp yutmuşlardı ve Namık Kemal'i hatırlatan görüşleri liderlerinden Ahmet Rıza tarafından cemiyetin programında ileri sürülmüştü:

Sadece şu ya da bu eyalette değil, imparatorluğun her karış toprağında reform istiyoruz; tek bir azınlık için değil, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların tamamı için eşit haklar istiyoruz. Medeniyet yolunda ilerlemek istiyoruz. Medeniyet yolunda ilerlemeyi arzu ediyoruz ama Osmanlı toplumunu oluşturan milletlerin kendi var oluş haklarına hürmetkâr olmayan bir gelişmeyi istememiz mümkün değildir.¹⁴

¹² Age, s. 336; Hourani, *Arabic Thought*, s. 106. Cemaleddin Efgani İstanbul'da ve Kahire'de Pan-İslamcı doktrinlerin canlanmasına olan etkisi için bkz. Hourani, *Arabic Thought*, böl. V; Nikki Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley, 1968.

¹³ Bu cemiyetle ilgili yapılmış etraflıca bir tartışma için bkz. Ernest E. Ramsaur, *The Young Turks*, Princeton, 1957 [Türkçesi: *Jöntürkler: 1908 İhtilalinin Doğuşu*, Pınar Yayınları].

* Batı'da Osmanlı Liberalleri Kongresi olarak anılan bu kongre, Türkçe literatürde Birinci Jön Türk Kongresi ya da Osmanlı Hürriyetperveran Kongresi olarak geçmektedir. [ed. notu]

¹⁴ Age'den alınmıştır, s. 25; İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Paris'te çıkardığı gazete, *Meşveret*'ten.

Burada hem Osmanlı İmparatorluğu'nu koruma hem de imparatorluğun sahiden Osmanlı kalmasını sağlama arzusu ifade ediliyordu.

Osmanlıcılık fikri etrafındaki bu sadakat odağı Ahmet Rıza ve sürgündeyken cemiyete yeni katılmış Prens Sabahaddin'in liderliğinde 1902'de Paris'te toplanan Osmanlı Liberalleri Kongresi'nde* de görülmüştü. Çeşitli etnik ve dinsel arka planlardan gelen delegelerin tek ortak görüşü Abdülhamid yönetimine karşı duyulan genel memnuniyetsizlikti ve kongre çok geçmeden ulusal konular üzerinde bölündü.¹⁵ Hristiyan azınlıkların Müslüman devlete güven-sizlikleri Sabahaddin'in kaçınılmaz şekilde İslam'la iç içe olan müphem Osmanlı sadakati çağrısıyla da Ahmet Rıza'nın Abdülhamid'i, yeniden canlandırılacak anayasaya hizmet edecek olsa da hem sultan hem de İslam halifesi olacak, başka bir hanedan üyesiyle değiştirme teklifiyle de giderilemedi.¹⁶ Bu yüzden hareket dağıldı, iki ana lider Prens Sabahaddin ve Ahmet Rıza, Paris'te sürgünken birbirlerine karşı durdular ve Abdülhamid ne tamamen Müslüman, ne Osmanlı ne de milliyetçi olabilen imparatorluğu yönetmeye devam etti.

Ağır ilerleyen reformların sorunlarına ve gittikçe artan baskılara rağmen, Süveyş'in doğusundaki Arap vilayetleri güvenceye alınmış gibi görünüyordu.¹⁷ İmparatorluğa din bağıyla bağlanmış bu vilayetler milliyetçiliğin etki alanından nispeten uzak kalmıştı. Bununla birlikte, burada da bir kimlik arayışı ve Batı üstünlüğünün meydan okumalarına mümkün olan en güçlü platformda karşı çık-

¹⁵ Age, s. 65-69.

¹⁶ Age, s. 73.

¹⁷ Bu bölgeler Halep, Şam, Beyrut, Bağdat, Musul, Yemen, Hicaz vilayetlerini ve Lübnan ve Kudüs sancaklarını kapsıyordu. Mısır on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Mehmed Ali'nin yönetimi altında İstanbul'a karşı nispi bir bağımsızlık elde etmişti. Bu ülkenin 1881'de İngiltere tarafından işgal edilmesi, Kahire'nin diğer vilayetlere kıyasla daha özgürlükçü basın yasaları burayı hem İstanbul'dan hem de diğer Arap vilayetlerinden gelen sürgünler için bir gazetecilik merkezi haline getirirse de, Mısır'ın merkezi hükümetle bağıni daha da kopardı.

ma arzusu mevcuttu. Osmanlı Türk aydınlarının durumunda olduğu gibi Arapların arayışı da öncelikle imparatorluğun korunmasına yönelmişti.

Müslüman Arapların büyük çoğunluğu için bu, sadakat ve kimlik temellerinin İslami terimlerle ifade edilmesi anlamına geliyordu. Mısır'daki İslami reform hareketinin lideri Muhammed Abduh Arap milliyetçiliğinin değil İslam'ın iç dirilişinin peşindeydi. Düşünsel gayretlerini İslam dininin modern dünyanın talepleriyle nasıl uzlaştırılabileceğini araştırmaya adanmıştı.¹⁸ Suriye'den Mısır'a göç edip Abduh'un öğrencilerinden olan Reşid Rıza, Arapların İslam için büyük öneme sahip olduklarını vurgulasa da "o zamanlar imparatorluğun varlığına karşı değildi ve tek başına onları dış baskılardan korumak için gerekli olan gücü sağladığından Arap halkı ve Müslüman halklar için gerekli olduğunu düşünüyordu."¹⁹

Bu başta kalabalık Hristiyan nüfusunun Batıyla bir süredir yoğun temas halinde olduğu Büyük Suriye olmak üzere Arap vilayetlerinde yerel reform ve yerinden yönetim taleplerinin olmadığı anlamına gelmiyor. Beyrut'ta 1875 yılında Hristiyan Araplar tarafından küçük bir cemiyetin kurulması ve bu cemiyetin Türk karşıtı broşürler dağıtma faaliyetleri bir yazar tarafından imparatorluğu bölmeyi amaçlayan siyasi bir hareketin başlangıcı olarak yorumlandı.²⁰ Yine de, bu dönemi inceleyen diğer tarihçiler bunun tersi yönde ikna edici deliller sundular ve cemiyetin siyasi faaliyetlerinin neredeyse hiç olumlu tepki almadığını ve en radikal reform çağrılarının bile Osmanlı çerçevesinde kalan özerklik veya bağımsızlık taleplerinden öteye geçemediğini

¹⁸ Muhammed Abduh ve onun öğrencisi Reşid Rıza ile ilgili birçok çalışma bulunuyor. Bunlar arasında, C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Londra, 1933; Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform*, Berkeley, 1966. Ayrıca bkz. Haim, *Arab Nationalism*, s. 16-25; Hourani, *Arabic Thought*, s. 130-160, 222-244.

¹⁹ Hourani, *Arabic Thought*, s. 240. Cf. C. Ernest Dawn, "From Ottomanism to Arabism," *The Review of Politics*, XXIII, no. 3 (1961), s. 391; Haim, *Arab Nationalism*, s. 23-24.

²⁰ George Antonius, *The Arab Awakening*, New York, 1965, s. 79-89.

gösterdiler.²¹ Edîb İshak (1856-1885), İbrahim el-Yazıcı (1847-1906), Fâris eş-Şıdyak (1801-1887) ve Butrus el-Bustânî (1819-1883) gibi Hristiyan Araplar bile Doğu medeniyetini İslam'ın yüceliği diliyle savunuyor ve çabalarını Arap ayrılıkçılığındansa Osmanlı reformu üzerinde yoğunlaştırıyorlardı.²² Arapların çoğunluğu, kültürel kimlik duygularıyla bile olsa, Osmanlı siyasi kimliğini veya imparatorluğun sultan-halifesi tarafından temsil edilen dini kimliği siyasi Arapçılık pahasına bırakmaya hazır değildi.

Sonunda Arapları siyasi isyana iten, hiç de Osmanlı İmparatorluğu'nu içinde yaşayan çeşitli etnik unsurlara göre bölme niyetinde olmayan bir gruptu. Jön Türkler, Abdülhamid'e olan muhalefetleriyle, Namık Kemal zamanının Genç Osmanlılar'ının mirasçılarıydı ve Ahmed Rıza ve Prens Sabahaddin'in liderlik ettiği yurtdışındaki yoldaşlarıyla temas halindeydiler.²³ Ağırlıklı olarak kötü sicille ve ordudaki içler acısı koşullarla küstürülmüş genç subaylardan oluşan Jön Türkleri dergilerde ve yurtdışındaki kongrelerde muhalefet etmek tatmin etmiyordu. Cemiyet 1906'da kurulduktan sonra birkaç ay içinde Selanik'teki merkez karargâhlarından Makedonya'daki bütün garnizonlara hücreler halinde yayılmıştı. Bu grubun içinde Paris'teki sürgünlerin arasında olduğundan daha kısır bir ideolojik tartışma sürdürülüyordu. İki cemiyet 1907 yılında faaliyetlerini "İttihat ve Terakki Cemiyeti" adı altında, bir çatıda birleştirerek birlikte hareket etme kararı aldıklarında amaçları açıkça belirtilmişti: "1292 (1876) yılında yayımlanan Midhat Paşa anayasa-

²¹ Haim, *Arab Nationalism*, s. 3-6; A. L. Tibawi, *A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine*, Londra, 1969, s. 160-167; Zeine N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism with a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East*, Beyrut, 1966, s. 59-69 [Türkçesi: *Türk Arap İlişkileri ve Arap Milliyetçiliği'nin Doğuşu*, çev. emrah Akbaş, Gelenek Yayınları].

²² Bu Hristiyan Arap reformcuları ve yazarlarıyla ilgili tartışmalar için bkz. Antonius, *Arab Awakening*, s. 45-51; Dawn, "Ottomanism to Arabism," s. 394-397; Hourani, *Arabic Thought*, s. 97-102.

²³ Çeşitli grupların ilk etkinlikleri için, Ramsaur, *The Young Turks*; 1908'den sonraki siyasi iktidar mücadelesinin özenli bir dökümü için, Feroz Ahmad, *The Young Turks*, Oxford, 1969.

sını yürürlüğe sokmak ve devam ettirmek."²⁴ Kulağa Namık Kemal'in ve Prens Sabahaddin'in Osmanlı temelli ihya fikrinin yankısı gibi gelen şey 1908 yazı başladığında oldukça farklı bir gelişmeyle sonuçlandı ve Sultan, Selanik'te bulunan Üçüncü Ordu'nun subaylarının faaliyetlerinden gittikçe şüphelenmeye başladı.

Satı el-Husri mutlakiyetçilik, komplolar ve birbirleriyle çatışmalı reform, Batılılaşma, Osmanlıcılık ve İslami diriliş arka planında doğup büyüdü. Şimdi onun bu eğilimlere tepkisini ve İstanbul'da eğitim almış Müslüman bir Arap olarak kendi kişiliğinde vücut bulan çelişkilerinin zamanla ve muhtemelen tamamlanmamış bir şekilde nasıl uzlaştığının izlerini süreceğiz.

İlk Yıllar, 1880-1908

Satı el-Husri'nin babası Muhammed Hilâl ibn el-Seyit Mustafa el-Husri, hayatları Osmanlı İmparatorluğu'na hizmet etmekle geçen çok sayıda Arap'tan biriydi. Halep'te tanınmış bir tüccar ailesinin oğlu olan Muhammed Hilâl 1840'ta doğmuş ve o dönemde mümkün olan en iyi geleneksel eğitimi almıştı. Halep'teki İsmâiliyye okulunda Arapça ve Şerîa dersleri aldı ve ardından İslami ilimlerin en önemli merkezi olan Kahire'deki El Ezher Üniversitesi'nden mezun oldu. Çalışmalarını tamamladıktan sonra Halep'e döndü ve vilayetin çeşitli kasabalarında *kadı* olarak görev yaptı. Kendisi gibi Halepli olan el-Câbirî ailesine mensup, anne tarafından akrabası Fâtıma bint Abdurrahman el-Hanefî ile evlendi.²⁵

²⁴ Ramsaur, *The Young Turks*, s. 23'ten alınmıştır.

²⁵ Aileyle ilgili bilgilerin tamamı Satı el-Husri'nin bana verdiği *Hulâsa tercemeti hâl Satı el-Husri* (Satı el-Husri'nin Biyografisinin Özeti) başlıklı belgenin 1,2 ve 15'inci sayfalarından, bundan sonra *Hulâsa* olarak anılacak; ve el-Husri, *Soruşturma'nın* 19'uncu sayfasından alındı. El-Husri ve el-Hanifi soy isimleri Muhammed Râgıb et-Tabbâh'ın *A'lâm bit-târih Haleb eş-şehbâ* (Halep Tarihinde Öne Çıkan Soylu Aileler), 7 cilt, Halep, 1923-1926, isimli eserinin son cildinde (bu cilt hicri 1173-1348 [miladi 1759-1926] arası kapsıyor) yer almıyor. Ama el-Câbirî adı birçok yerde geçiyor.

Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu yargı alanında kısmi bir yenisiden yapılanmaya gidiyordu. Bu reformun bir sonucu da yeni bir ceza hukuku ve mahkeme sisteminin kurulmasıydı.²⁶ Muhammed Hilâl, Halep'in Şeriye mahkemelerinde edindiği tecrübeler ve iyi sicilinden dolayı, yeni mahkemelerde görev yapması için gerekli sınavlara girmesi için teşvik ediliyordu. Sınavlardan başarıyla geçtikten sonra henüz sıkı Osmanlı kontrolü altına yeni girmiş Yemen vilayetinin başkenti Sana'ya Mahkeme-i İstinaf Reisi olarak atandı. Üçüncü oğlu Muhammed Hilâl el-Husri de 1880 yılında burada doğdu.²⁷

Satı'nın hayatının ilk on üç yılı, babasının görev yeri sık sık değişti-rildiği için, Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli vilayetlerinde dolaşarak geçti. Muhammed Hilâl, Yemen'de iki yıl kaldıktan sonra ailesiyle beraber önce Adana'ya, sonra Ankara'ya, Trablus'a, tekrar Yemen'e ve son olarak Konya'ya gitti.²⁸

Bu yer değişikliklerinden dolayı Satı, o dönem medreselerde Kuran ve İslami çalışmaları kapsayan resmi ilkokul eğitimi almadı. Yani, aslında bütün hayatı boyunca seküler biri olmuştu. Eğitim hayatı eğitilmiş Osmanlı sınıflarının konuştuğu Türkçe'nin olduğu kadar Arapça'nın da konuşulduğu evinde başladı 1919 yılına kadar Satı'nın birinci dili Arapça değil Türkçeydi. Ayrıca iki ağabeyi Beşir Macidi ve Bedî Nuri'den Fransızca öğrendi.²⁹

²⁶ Yeni ceza hukuku hukukçu, alim ve sivil memur Ahmet Cevdet Paşa'nın reformlarının bir devamıydı. Cevdet Paşa bir dizi reformla seküler, veya Nizami mahkemelerin kurulmasını sağladı. Bunların kendi temyiz mahkemeleri vardı. Muhammed Hilâl Yemen'de bu Nizami mahkemelerin birinde görev yaptı. Mahkemeler ve Cevdet Paşa ile ilgili bilgi için bkz, Davison, *Reform*, s. 255; Lewis, *Emergence*, s. 120.

²⁷ Yazarla 28 Eylül 1966'da yaptığı görüşmede Satı el-Husri bu doğum tarihi ve yerini doğruladı. Akademisyenler arasında bu konuda bir görüş birliği yok. Kenny "al-Husri Views" s. 231'de el-Husri'nin 1879'da Halep'de doğduğunu; Hilmi Ziya Ülken *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, I*, Konya, 1966, s. 269'da el-Husri'nin 1884 yılında doğduğunu yazıyor. Osmanlı kariyeri sırasında Satı el-Husri soyadıyla tanınmıyordu - sadece Satı veya Mustafa Satı olarak anılıyordu.

²⁸ Bu merkezden uzak atamaların Muhammed Hilâl'in siyaseten tehlikeli biri olduğu anlamına geldiğine dair bir delil bulunmuyor.

²⁹ El-Husri, *Hulâsa*, s. 2

Satı'nın ailesi önemli bir aileydi ve Osmanlı'ya iyi hizmet etmişti. Ailenin en büyük oğlu Beşir Macidi, 1890'larda Humus'ta ve Bingazide savcı olarak görev yaptı. Onun eğitimi ve eğitimini izleyen kariyeriyle ilgili çok az bilgimiz var. Satı'dan dört yaş büyük olan Bedî Nuri İstanbul'da bulunan Mülkiye Mektebi'ne girdi ve Osmanlı başkentinin belediye yönetiminde yöneticilik yapmasının yanı sıra toplumsal ve ekonomik reform çağrısı yapan kitaplar ve makaleler yazdı. Sonunda, bir ilde validen sonra gelen mevki olan mutasarrıflığa kadar yükseldi. 1913 yılında Basra vilayetinin Nasiriye ilinde mutasarrıflık yaptığı sırada Talib El-Nakib'in adamları tarafından Basra garnizonu komutanı Farid Bey'e düzenlenen suikast girişimi sırasında kazayla öldürüldü.³⁰

Satı ailenin diğer üyeleri gibi Osmanlı bürokrasisinde bir kariyere yöneldi. Onu bu kariyere hazırlamayı amaçlayan resmi eğitimi almaya 1893 yılında Muhammed Hilâl'in tekrar Batı Trablus'a tayin edildikten sonra oğlunu İstanbul'daki Mülkiye Mektebi'ne yazdırmasıyla başladı. 1859 yılında kurulan ve 1877'de modern bir şekilde yeniden düzenlenen Mülkiye, insanları özel olarak Osmanlı bürokrasisinde çalışmaya hazırlamak için kurulmuş sivil ve temelde seküler bir kurumdu.³¹ II. Abdülhamid'in saltanatı döneminde bile Mülkiye, düşünsel hareketliliğin merkezidi ve Jön Türk liderleri özgürlük ve vatanseverlik gibi kavramlarla okuldaki belli başlı hocaların girişimleri sayesinde tanışıyorlardı.³² Satı'nın bunların ne kadarını benimsediğini ve sonradan Mülkiye'nin atmosferinden ne derece etkilendiğini doğrudan bilemiyoruz.

³⁰ Age, s. 2; el-Husri, *Soruşturma*, s. 3, 19. Bedî Nuri'nin kısa bir biyografisi için, Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, II, Ankara, 1954, s. 325-326. Osmanlı hükümetinin bir reform programına başlaması için Bedî Nuri'ye verdiği görevle ilgili Nuri'ye atfedilen açıklama için, Tevfik Ali Burru, *El-'Arab ve't-Türk fî'l 'ahdî'l-dustûrî'l-Osmânî, 1908-1914* (Meşrutiyet Dönemi Osmanlısında Araplar ve Türkler), Kahire, 1960, s. 440. Bedî'nin ölümü ve İttihatçı General Farid Bey'le Basra'nın bağımsız görüşlü ileri gelenlerinden el-Seyyid Talib arasındaki sürtüşme için, Süleyman el-Faydi, *Fî gamra-ti'n-nidâl* (Mücadelenin Ortasında), Bağdat, 1952, s. 108-114.

³¹ Osmanlı eğitim sisteminde Mülkiye'nin rolü ve 1860 ve 1909 yılları arasında Mülkiye öğrencilerinin çalışma ve kariyer hayatlarındaki genel bozulma için bkz., Andreas M. Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, Londra, 1966, s. 87-91.

³² Lewis, *Emergence*, s. 192.

Satı'nın bu kurumda, üç yılı ortaokul ve dört yılı lise olmak üzere geçirdiği yedi yıl boyunca siyasi topluluklara aktif olarak katıldığı- nı gösteren bir kanıt yok. Satı Mülkiye'de okurken Ahmed Rıza'nın gizli yayınlarından haberdar olsa ve Tevfik Fikret'in ilham veren şiirlerini okusa da, başlangıçta yabancı dil bilgisini, meşrutiyet ve vatanseverlik yerine Batı biliminin ve matematiğinin sırlarını keşfetmek için kullandı. Ortaokul yıllarında matematikte öyle ustalaşmıştı ki Harp Okulundan ve Mühendislik Okulundan konuyla ilgili fazladan dersler aldı; arkadaşları ona "Arşimet" diyordu.³³ Botanikten Osmanlı tarihine kadar birçok dersin yanı sıra yoğun bir Fransızca eğitimi de alıyordu.³⁴

Ama Satı'nın ilk başlardaki hevesi değişti, düşünsel ve kariyer hedefleri bilim tarihi üzerine Fransızca eserleri okumaya başlama- sıyla okulun ilk dönemlerindeki hedeflerinden uzaklaşmaya baş- ladı. Gün içinde Mülkiye'deki zorunlu derslerine devam ederken akşamları evde kendini doğa bilimlerine kaptırıyordu.³⁵ Bu konuya olan ilgisi öyle fazlaydı ki, 1900 yılında dereceyle mezun olduktan sonra içinde, diplomasının onu yetkin kıldığı idari pozisyonlarda çalışma isteği hiç yoktu. Bunun yerine, hayatını, o yıllardaki idolü Louis Figuier gibi, doğa bilimlerini öğretmeye adamayı düşün- yordu.³⁶ Maarif Nezaretine yaptığı başvuru başarıya ulaştı ve Satı, bugünkü Yunanistan-Arnavutluk sınırı yakınlarında Yanya vilaye- tindeki bir ortaokula doğa bilimleri öğretmeni olarak atandı.

Balkanlarda kaldığı sekiz yıllık dönem, düşüncesinde derin izler bıraktı. Düşünsel olarak sosyal bilimlere ve sosyal bilimlerin uygun bir şekilde uygulanmasının Osmanlı İmparatorluğu'nun korunması ve

³³ El-Husri, *Hulâsa*, s. 2; *Soruşturma*, s. 7.

³⁴ Satı'nın 1900'de mezun olduğu dönemdeki ortaokul ve lise derslerinin listesi için, Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, I, s. 326-327.

³⁵ Bedî Nuri'nin Mülkiye'den mezun olduğu 1896 yılında babası İstanbul'a taşındı. Abi- siyle birlikte okulda yatılı kalan Satı bunun ardından Erenköy'de yaşayan ailesinin ya- nına taşındı. El-Husri, *Hulâsa*, s. 3-4.

³⁶ Louis Figuier (1814-1894), bilimi popülerleştirmeye çalıştı. Fransız gazetelerinde bilimsel köşe yazıları yazan ilk kişilerdendi.

yeniden yapılandırılması için sağladığı sınırsız olanaklara yöneldi. Aynı zamanda, siyasi olarak daha bilinçli hale geldi ve Abdülhamid karşıtı gruplarla yakınlaştı. Ayrıca Satı milliyetçiliğin potansiyel itici gücünün farkına fazlasıyla varmıştı.

Satı beş yıl boyunca Yanya'da öğretmenlik yaptı. Başlangıçta bu deneyiminden oldukça tatmin olmuş gibi görünüyordu. Öğretmenliğin yanı sıra doğa bilimleri müzesini kurdu ve derinden ilgili olduğu bu konuyla ilgili birçok kitap ve makale yazdı. Yanya'dayken yayımladığı dört kitabı imparatorlukta bulunan bütün ilk ve ortaokullarda okutulmak için hazırlanmıştı.³⁷ Bu açıdan Satı öncelikle doğa bilimleri öğretiminin yanlış ve modası geçmiş yöntemleriyle ilgileniyordu ve kitaplarında konuyu daha aydınlatıcı ve bilimsel olarak doğru bir şekilde anlatmayı amaçlıyordu.

Satı'nın öğretim yöntemlerine olan ilgisi arttıkça o dönem Osmanlı sisteminde uygulanan pratiklere karşı eleştirisi de büyüdü. Bu durum sansürün Satı'nın dikkatini çekmesine sebep oldu. İşinde gittikçe daha çok elleri kolları bağlı hissetmeye başlıyordu ve gün geçtikçe daha baskıcı hale gelen bir eğitim sisteminin içinde bir öğretmen olarak yapılmasını gerekli gördüğü reformları yapamamak onu rahatsız ediyordu. Arkadaşlarıyla yaptığı yazışmalardan 1903 yılında uluslararası gözetime alınan Makedonya'da heyecanlı gelişmelerin meydana geldiğini öğrenmişti.³⁸

Satı, yapıcı reformlar yapma umuduyla 1905 yılında öğretmenliği bıraktı ve Makedonya'nın Bulgar sınırına yakın ve uluslararası denetimi Avusturya kontrolünde olan Kosova vilayetine kaymakam ola-

³⁷ El-Husri, *Hulâsa*, s. 3; Ülken, *Tarihi*, I, s. 271. Bu dört kitap şunlardı: *Malumat-ı Ziraiye*, *Eşya Dersleri*, *İlm-i Hayvan* ve *İlm-i Nebat*.

³⁸ Makedonya'da on yıldır süren şiddet olayları 1903'teki I.M.R.O. [İç Makedon Devrimci Örgütü] isyanıyla doruğa ulaştı. Bunun akabinde Rusya ve Avusturya, diğer Büyük Güçlerin onayıyla, Makedonya için Avrupa denetimini öngören bir reform programı hazırladı (Mürzsteg Anlaşması). Bu olayların bir anlatımı için, M. S. Anderson, *The Eastern Question, 1774-1923*, Londra, 1966, s. 268-272 [Türkçesi: *Doğu Sorunu*, çev. İdil Eser, YKY].

rak atandı. Burada hevesli genç kaymakam çok geçmeden, bütün gerekli değişimlerin hızlıca yapılamayacağını öğrendi. Sonradan, buradaki bazı devlet yetkililerinin yolsuzluklarıyla ilgili delilleri nasıl topladığıyla ilgili yazmıştı. Valiye sunduğu bir raporda Satı bu yetkililerin açığa çıkarılmasını istemişti. Yazışma bir işe yaramayınca vilayetin başkentine giderek isteklerini sözlü olarak sunmuştu. O gün olanları şöyle anlatmıştı: “Açıklamalarımı dinledikten sonra valinin söyledikleri beni hayrete düşürdü: ‘Biliyorum evladım, burada, vilayetin merkezinde de bahsettiğin türden yetkililer mevcut. Etrafımdaki çalışanlar arasında zayıf olanlar ve yolsuzluk yapanların olduğunu biliyorum. Ama elden ne gelir? Ben onların yaptıklarını görmezden geliyorum, sen de öyle yap.’”³⁹

Bundan bir yıl sonra, Satı Manastır vilayetinin kazası Florina’ya tayin edildiğinde Osmanlı’nın durumunun diğer yönlerinden de haberdar oldu. İtalyan denetim alanında kalan Florina Yunan ve Bulgar isyancı çetelerin faaliyet merkeziydi. Satı’nın ulusal dili aşılayarak “kiliseyi ve okulu merkez alan, kilisenin ve okulun fethedilmesini amaçlayan şiddetli mücadeleler” olarak tarif ettiği milliyetçilikle ilk karşılaşması da burada olmuştu.⁴⁰ Eğitimde ulusal dile yapılan vurgu ve savaş halindeki milliyetlerin bu amaç için taraftar toplama çabaları onu derinden etkilemişti.

Rekabet halindeki milliyetçiliklere sahne olmasının dışında Manastır, 1907’den itibaren Jön Türk subaylarının faaliyetlerinin Selanik’ten sonraki merkezi haline geldi.⁴¹ Satı hiçbir zaman İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin resmi üyesi olmasa da Manastır’da

³⁹ El-Husri, *Safahât mine’l-mâzîl-karîb* (Yakın Geçmişten Sayfalar), Beyrut, 1948, s. 115-116. Dönemin Kosova valisi, sonradan 1908 isyanında ve isyanı izleyen olaylarda ön planda olan Mahmud Şevket Paşa’ydı. 1909’da Abdülhamid yanlısı karşı devrimi bastırmak için Selanik’ten İstanbul’a yürüyen “Hareket Ordusu”na komutanlık etti ve sonradan Haziran 1913’teki ölümüne kadar altı ay sadrazam olarak görev yaptı.

⁴⁰ El-Husri, *Muhâdarât fî nuşû’l-fikretîl kavmiyye* (Milliyetçi Düşüncenin Büyümesi Üzerine Dersler), Kahire, 1951, s. 97. Ayrıca bkz. el-Husri, *Havlûl- kavmiyyeti’l-Arabiyye* (Arap Milliyetçiliği Üzerine), Beyrut, 1961, s. 101.

⁴¹ Ramsaur, *The Young Turks*, s. 114.

geçirdiği iki yıl süresince cemiyet Satı'yla temasa geçmişti. Bu temasın nasıl gerçekleştiğini ve Satı'nın hangi subaylarla arkadaşlık kurduğunu bilmiyoruz. Bununla birlikte Satı İTC'ye oldukça olumlu yaklaşıyordu ve Abdülhamid yönetiminin yenilenmiş bir anayasayla değiştirilmesinin Osmanlı İmparatorluğu'nu korumanın en iyi yolu olduğuna inanıyordu.⁴² İsyan planları kesinleştikçe Satı'nın İTC faaliyetlerine katılımı daha derinleşmiş gibi görünüyordu. İsyanın çıkmasıyla ve Temmuz 1908'de anayasanın ilan edilmesiyle birlikte İTC Satı'yı vilayetin başkenti Manastır'a çağırdı ve ona Meşrutiyet'e desteklerini açıklamaya gelen delegasyonları karşılama görevi verdi. Bu karşılaşmalarda yaptığı konuşmalardan ikisi Manastır gazetesi *Neyyir-i Hakikat*'te yayımlanmalarının ardından geniş bir kitleye ulaştı. Bu konuşmalar bu genç adamın bütün Osmanlılar için diriltilmiş bir imparatorluk umudunu gösteriyordu.⁴³

Satı, İTC'nin önde gelen subaylarından Niyazi'nin askeri birliğiyle beraber silahlarını sakladıkları dağlardan dönmesinin ardından yapılan karşılamada onların faaliyetlerini övmüş, anayasayı ilan eden ve eserleri bu şanlı günü mümkün kılan Midhat Paşa'yı ve Namık Kemal'i unutmamaları gerektiğini hatırlatmıştı.⁴⁴ Başka bir etkinlikte anayasaya bağlılıklarını açıklamaya gelen Bulgar çetelerin delegasyonunu sıcak bir şekilde karşılamış ama aynı konuşmada aralarından bazılarının Bulgarların bağımsızlığı için savaşmalarından ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çıkarlarını düşünmeksizin yabancı bir devlete katılmayı istemelerinden duyduğu üzüntüyü ifade etmeyi başarmıştı.⁴⁵

⁴² Satı'nın sonradan yazdıklarının bu olaylar gerçekleşirken aldığı tavrı ne ölçüde yansıttığını belirlemek oldukça zor. Bununla birlikte, şunu belirtmek gerekir ki, sonradan el-Husri 1908'den önceki girişimlerden ve II. Abdülhamid'in saltanatının bitmesinden onaylar bir dille bahsetmişti. Örneğin, bkz. el-Husri, *Safahât mine'l-mâzi'l-karib*, s. 78-89. Ayrıca el-Husri'nin Abdülhamid karşıtlığı için bkz. el-Husri, *Hulâsa*, s. 4.

⁴³ El-Husri, *Hulâsa*, s. 4; Ülken, *Tarihi*, I, s. 270.

⁴⁴ El-Husri, *Soruşturma*, s. 5-6. Niyazi ile ilgili bilgi için bkz. Feroz Ahmad, *The Young Turks*, s. 4-7; Ramsaur, *The Young Turks*, s. 134-135.

⁴⁵ El-Husri, *Soruşturma*, s. 6.

Satı, siyasi manevraları sevmediği için çok geçmeden Manastır'da İTC'nin yerleştirdiği işinden istifa etti, Mahmud Şevket'in idari tayin teklifini reddetti, İstanbul'a dönerek burada kısa ömürlü *Envâr-ı Ulûm* dergisini kurdu ve bir kere daha eğitim faaliyetlerine başladı. Bu kez el üstünde tuttuğu reform politikaları için daha geniş bir faaliyet alanı sözü verilmişti. Bununla birlikte, İTC ile arası iyi oldu ve Satı 1908 devriminden hatırı sayılır güç ve prestijle çıktı. Bu güç ve prestij, kişisel enerjisi ve reformcu bakış açısıyla birlikte onu çok geçmeden imparatorluğun en etkili eğitimci ve aydınlarından biri haline getirdi.

Meşrutiyet, 1908-1918

Anayasanın geri getirilmesi imparatorluğun her yerinde olumlu karşılandı. Jön Türk liderlerinden ve ilerleyen yıllarda kurulacak triumvira iktidarının üyelerinden biri olan Enver Bey coşkuyla şöyle demişti: "Henceforth... we are all brothers. There are no longer Bulgars, Greeks, Roumans, Jews, Mussulmans; under the same blue sky we are all equal, we glory in being Ottomans."⁴⁶ Bir süreliğine bu hayal gerçekleşebilir gibi görünüyordu; Bulgar çeteler Meşrutiyeti desteklediklerini açıklayarak silah bıraktıklarında, Türk ve Ermeni kucaklaştığında ve İstanbul'da ve diğer bölgelerdeki Araplar kendilerini yeni dönemin ayrılmaz parçaları olarak hissettiklerinde etnik ve dinsel ayrılıklar kısa bir süreliğine unutuldu.

Ama Jön Türkler iktidara gelip ülke yönetmenin pratik zorluklarıyla karşılaşınca büyük umutları tatmin edemez hale geldiler. Siyaseten, Meşrutiyet tıpkı bir önceki dönemdeki gibi, komplolara ve iktidar mücadelelerine sahne oluyordu. Abdülhamid sonunda 1909 yılında başarısızlıkla sonuçlanan karşı devrim teşebbüsünün ardından tahttan indirildi ve yerine Jön Türklerin desteklediği V. Mehmed getirildi. Bunun ardından Enver, Cemal ve Talat paşaların triumvirası altında askeri diktatörlüğün kurulduğu ve İTC'nin liderliğinin kesin

⁴⁶ Ramsaur, *The Young Turks*, s. 137'den alıntılanmıştır.

olarak hâkim olduğu 1913 yılına kadar iktidar mücadeleleri sürdü.⁴⁷

Dahası, imparatorluğa karşı dışarıdan gelen baskılar sürüyordu ve Jön Türklerin içeride birlik sağlamalarına engel oluyordu. Devrimden sonra oluşan kargaşada Ekim 1908'de Bulgaristan bağımsızlığını ilan etti ve bundan kısa bir süre sonra Avusturya-Macaristan Bosna-Hersek'i işgal ettiğini duyurdu. Bu tarihten itibaren barış içinde geçen aylar çok kısa sürdü: Yemen'deki isyanlardan dolayı 1910 ve 1911 yıllarında sefere çıkıldı ve bu Arap kamuoyunu yabancılaştırdı; bu yıllar ayrıca Müslüman Arnavutluk'ta ciddi ayaklanmalara tanıklık etti; 1911 yılında Trablus İtalya tarafından işgal edildi; 1912 ve 1913 yıllarında Balkan Savaşları Makedonya'yı kasıp kavurdu; 1914 ve 1918 yılları arasında Osmanlı Birinci Dünya Savaşında Almanya'nın yanında savaştı.⁴⁸ Bu sonuncu savaşta karşılaşılan yenilgi imparatorluğun sonunu getirdi.

Dolayısıyla II. Abdülhamid'in düşüşü ve kurucu meclisin oluşturulması yeni dönemin başarılı olmasını sağlama almaya yeterli olmadı. Yine de, var olan sorunlara karşı Osmanlı İmparatorluğu'nun devamlılığını sağlamak için çözüm önerileri sunmaya devam eden birçok kişi vardı. Abdülhamid dönemi sansürünün kaldırılması Meşrutiyeti canlı bir dönem haline getirdi. Aydınlarla memurların tartışmaları genellikle etkisiz ve önemsizdi ve tam sindirilmemiş Batılı kavramların sonucuydu. Yine de, bu kişiler şimdi bu tartışmaları topluma açık bir şekilde özgürce yürütüyorlardı. Ömürleri genelde birkaç sayı süren dergiler sayıca çoğalmıştı ve içleri daha önce hiç tartışılmamış konularla doluydu.⁴⁹ Bu dergilerden en az ikisinin kuruluşundan sorumlu

⁴⁷ Meşrutiyet siyasetinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Ahmad, *The Young Turks*.

⁴⁸ Bu olayların Avrupa diplomasisi açısından anlatımı için bkz. Anderson, *The Eastern Question*, böl. X-XI; Ulrich Trumpener, *Germany and the Ottoman Empire, 1914-1918*, Princeton, 1968. Balkanlarda yaşanan gelişmelerle ilgili bilgi için bkz. L. S. Stavrianos, *The Balkans Since 1453*, New York, 1958.

⁴⁹ Bu dergilerin bir kısmının içeriğinin analizi için bkz. Ahmet Emin [Yalman], *The Development of Modern Turkey as Measured by Its Press*, New York, 1914 [Türkçesi: *Modern Türkiye'nin Gelişim Sürecinde Basın 1831-1913*, çev. Birgen Keşoğlu, İş Bankası Kültür Yay.].

olan ve birçok dergiye katkıda bulunan Satı Bey Meşrutiyet yıllarında İstanbul siyasi ve aydın çevrelerinde önemli bir konuma ulaştı.

Bu topluluğun içinde, tartışmanın debisini belirleyen bir önemli soru vardı: “Devlet nasıl kurtarılabilir?”⁵⁰ Bu soruya çeşitli gruplar ve kişiler tarafından yukarıda bahsedilen cevaplar verilmişti; ama Meşrutiyet’te sunulan çözüm önerileri kurtarılacak devletin doğasıyla ilgili yoğun kaygılarıyla öncekilerden ayrılıyordu.⁵¹

Bu dönemin düşünsel akımlarını sınıflandırmak daha çetrefilli hale geldi ve yapılan sınıflandırmalar, birçok bireyin inancı birden fazla genel ideolojiyi benimsemeye eğilimli olduğu için asla tamamen isabetli olamadı. Jön Türklerin başlarda isyan döneminde benimsediği Osmanlıcılık, bütün Osmanlıları eşit vatandaşlar olarak kapsayan ve Batı’da meydana gelen teknik gelişmeleri almanın imparatorluğun hayatta kalmasını ve ilerlemesini garantiye alacağı bir birlik içinde imparatorluğun yeniden canlandırılmasına duyulan arzuyu ifade ediyordu.⁵² Bir Türk milliyetçisi kendinden emin bir şekilde seçilmiş Batılı kavramları destekleyebilirken bir İslamcı Osmanlıcılığın bazı yönlerine eğilimli olabiliyordu; ama tarihçiler Osmanlıcılığı ve İslamcılarla özdeşleşen dini gericiliğe karşı çıkarken Avrupalı maddi ve manevi kavramların benimsemesini destekleyenleri belirtmek için “Batıcı” kelimesini kullanma eğilimindeydiler. Bu açıdan, Satı’nın yakın arkadaşı Tefik Fikret (1867-1915) İslami devlet kavramına saldıran ve bireyin aklının dinin boğucu etkilerinin üstesinden geldiği yeni bir seküler ahlakı savunan ütopyacı bir bireyci olarak ideal Batıcı olarak anılıyordu.⁵³ Fikret ile

⁵⁰ Lewis, *Emergence*, s. 208.

⁵¹ Age, s. 228.

⁵² İsyancı Ramsaur’un yaptığı gibi “tamamen Türk bir teşebbüs – milliyetçi bir ayaklanma” olarak tanımlamak hatalı olacaktır, *The Young Turks*, s. 147. Erken Jön Türk siyasalarının Osmanlıcı yorumu için bkz. Ahmad, *The Young Turks*, s. 13-18; Berkes, *Development*, s. 330-331.

⁵³ Tefik Fikret 1895’ten 1901’e kadar Batılı düşünsel ve toplumsal kavramların tartışıldığı *Servet-i Fünun* dergisini yönetti. 1908 ve 1910 yılları arasında Galatasaray Lisesi’nin müdürü olduğu sırada sivil ve bireysel erdemlerle donanmış vatansever bir genç-

Satı arasında kaydadeğer bir fikir alışverişi vardı. Satı ünlü şair ve eğitimciyle 1908 yılında ilk tanışmasının çabucak “fikirlerinin günden güne birbirine yaklaştığı” sağlam bir arkadaşlığa dönüştüğünü yazmıştı.⁵⁴

Fikret ve Satı gibi Batıcıların seküler düşüncelerinin karşısında İslam’ın imparatorluğun zayıflamasında hiçbir sorumluluğunun olmadığını, hatta imparatorluğun içinde yaşayan Müslümanların sadakat odağı rolünü sürdürmesi gerektiğini savunan İslamcılar yer alıyordu. Bazı İslamcılar Batı’nın teknik bilgisini alma gerekliliğini kabul ediyor ama siyasi ve toplumsal rehberlerini sadece İslam’da arıyorlardı.⁵⁵

Şimdiye kadar sunulanların hepsinden önemli derecede farklılaşan üçüncü ve diğer kimlik odaklı grup saf Osmanlı ve İslami gruplaşmalara son vermeye çağırıyor ve imparatorlukta Türkiye Türklerinin ve Türk kültürünün baskın konumunun kabul edilmesini savunuyordu.⁵⁶ Bu, Türkçülük veya en kapsayıcı tezahürlerinde Pan-Türkçülük düşüncesi idi ve dünyadaki bütün Türkleri içine alan bir egemen devlet öneriyordu.⁵⁷ Bu çözüm önerisinin düşünsel temelleri, asıl iddiası imparatorluğun sorunlarını ne Osmanlı ne de İslami

lik yaratmaya dönük eğitim politikalarını ilerletti. Bkz. Th. Menzel, “Tevfik Fikret”, *The Encyclopedia of Islam*, birinci basım içinde; Berkes, *Development*, s. 295, 300-302, 338-339, 406; Lewis, *Emergence*, s. 188-189. Satı Arapça yazılarına Fikret’in bazı vatansever şiirlerini dahil etmişti. Bkz. *Safahât mine’l-mâzî’l-karib*, s. 88-89; *El-bilâdül-‘Arabiyye ve’l-devletül-Osmâniyye* (Arap Ülkeleri ve Osmanlı İmparatorluğu), üçüncü basım, Beyrut, 1965, s. 109. Bu ikisi arasındaki arkadaşlık el-Husri, *Soruşturma*, s. 7-8’de de anlatılıyor.

⁵⁴ El-Husri, *Soruşturma*, s. 7.

⁵⁵ Lewis, *Emergence*, s. 230.

⁵⁶ Age, s. 228-229.

⁵⁷ Pan-Türkçülük, ağırlıklı olarak bu fikri Çarlık Rusya’sına karşı kullanma arayışındaki Rusya Türkleri tarafından destekleniyordu. İstanbul’da Yusuf Akçura (1876-1935) Rusya Pan-Türkçülerinin en önde gelenlerindendi. Satı onunla tanışıyor ve onun milliyetçilik üzerine yazdığı eserlerini biliyordu. Satı’yla Akçura’nın ilişkisinden el-Husri, *Soruşturma*, s. 8-9’da bahsediliyor. Akçura’nın fikirleri için bkz. Berkes, *Development*, s. 321-322, 425-426; Lewis, *Emergence*, s. 320-321; el-Husri, *El-bilâdül-‘Arabiyye ve’l-devletül-Osmâniyye*, s. 123-123.

yaklaşımların tamamen çözebileceği gözlemine dayanan ve Türk kültürel değerlerinin etrafında sıkı bir şekilde yeniden gruplamaya ve dilsel ve tarihsel bağlara ilginin uyandırılmasına ihtiyaç olduğunu düşünen Ziya Gökalp tarafından atılmıştı.⁵⁸

İmparatorluğun devamlı ulusal bileşenlerine ayrılmasının ve ardından Türk olmayan unsurların oluşturduğu geniş kesimin tasfiyesinin, Balkan Savaşları sırasında bu Türk olmayan unsurların eylemlerinin ve İTC liderliğinin elde kalan toprakları tutmak için idari merkezileşmeye yönelik doğan eğiliminin itkisiyle Türkçülük politikası 1913'ten sonra zaman içinde baskın hale geldi.

İTC'nin Türkleştirme ve yeni anayasayla Osmanlılık kavramının vadettiği eşitliğin yerine sıkı merkezi kontrol politikalarını yürürlüğe koyma girişimleri Arapların dilsel, dinsel ve kültürel özgünlüklerine takıldı ve hatta Osmanlı Arapları için bir başka kimlik çatışmasına sebep oldu. Savaş öncesi Arap hareketinin ayrıntılı tartışması bu çalışmanın kapsamının dışında kalsa da Satı'nın karşı karşıya geldiği düşünsel ve kültürel alternatifler silsilesinin tam resmini çizebilmek için bu hareketin varlığından bahsetmek gerekiyor.⁵⁹

Arap hareketini reform isteği körüklüyordu ve hareket henüz tamamen ulusal olarak adlandırılmazdı. Yerel okullarda ve idari birimlerde Arapça yerine Türkçe'nin kullanılması kuralının getirilmesinden, merkezi hükümet tarafından gönderilen Arapça bilmeyen yetkililerden, Yemen'e diğer Araplarla savaşmaları için

⁵⁸ Gökalp ve onun teorileri için bkz. Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism*, Londra, 1950 [Türkçesi: *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, çev. Kadir Günay, Kültür Bakanlığı Yayınları]. Önemli eserleri şunlardır: *The Principles of Turkism*, çeviren ve yorumlayan Robert Devereux, Leiden, 1968; *Turkish Nationalism and Western Civilization*, çev. ve ed. Niyazi Berkes, Londra 1959. Türkçülükle ilgili bilgi için, Berkes, *Development*, s. 343-346; Lewis, *Emergence*, s. 337-346.

⁵⁹ Bu hareketin kapsamlı bir incelemesi için, Antonius, *Arab Awakening*, s. 101-125; Burru, *el-Arab ve't-Turk*; Haim, *Arap Nationalism*, s. 31-34; Hourani, *Arabic Thought*, s. 280-287; Zeine, *Emergence of Arab Nationalism*, s. 83-115. İTC'nin tavrı için bkz. Ahmad, *The Young Turks*, s. 135-140.

Arap birliklerinin gönderilmesinden ve yeni meclis için yapılan seçim yasalarının ayrımcı olduğunu düşündüklerinden dolayı hayal kırıklığına uğrayan Arap liderler hem mecliste hem de kurdukları çeşitli kulüp ve topluluklarda öncekinden daha güçlü bir şekilde reform ve özerklik taleplerini dile getirmeye başladılar. Bu topluluklar arasında en önemlileri İstanbul'daki *El-müntedâyü'l-edebî* (Arap Edebiyat Kulübü), Kahire'deki *Hizbü'l-lâ-Merkezziyeti'l-İdariyeti'l Osmânî* (Osmanlı İdari Adem'i Merkezizet Fırkası) ve biri İstanbul'daki askeri figürlerin kurduğu *el-Ahd* (Ahit) diğeri Paris'te kurulan *el-Fetât* (Gençlik) olmak üzere iki gizli topluluktu.⁶⁰ Bunların dışında, Arap vilayetlerinin önde gelen şehirlerinde birçok reform topluluğu faaldi.

Çeşitli toplulukların programları bazı açılardan farklılaşsa da, genellikle Osmanlı çerçevesi içinde bir reform arayışındalardı. Bu Arapların yerinden yönetim ve eşitlik isteklerini imparatorluğa sadakat beyanları eşliğinde ifade ettiği 1913 Paris Arap Kongresi'nde kabul edilen kararlarda da görülebiliyor.⁶¹ Yine de, Arap topluluklarının varlığı ve bunların başta dil meseleleriyle ilgili olmak üzere, memnuniyetsizlikleri keskinleşmiş bir ulusal farkındalık ve Osmanlı hükümetine karşı büyüyen hayal kırıklığı duyguları yaratıyordu.

Paris Kongresi'nin sekreteri ve Arap reform hareketinin önde gelen figürü Abdülkerim el-Halil ile yakın arkadaş olsalar da Satı Arapların faaliyetlerine katılmaktan geri duruyordu. *El-Müntediyü'l Edebî*'de el-Halil'in daveti üzerine bir konuşma yapmıştı ama özellikle Arap hareketine herhangi bir bağlılığı yoktu. El-Halil, Talat Bey'in onayıyla, Paris Kongresi'nden sonra Arapları yatıştırmak için oluşturulan mevkilerden birini, Osmanlı Maarif Nezaretî'nde Arap danışmanı olarak çalışmasını, önerdiğinde Satı bu teklifi hemen reddetti.⁶² Ne

⁶⁰ Bkz. Burru, *el-Arab ve't-Turk*, s. 309-322; Antonius, *Arab Awakening*, s. 108-112; Zeine, *Emergence of Arab Nationalism*, s. 93-98.

⁶¹ Tıbbawî, *Modern History of Syria*, s. 203-206; Zeine, *Emergence of Arab Nationalism*, s. 104-105.

⁶² El-Husri, *Soruşturma*, s. 12-13.

Arap ayrılıkçılarıyla ne de Türk milliyetçileriyle arasında siyasi bir bağ bulunsun istiyordu. Onun Meşrutiyetin kimlik alternatiflerine tepkisi kararlı bir Batıcının ve Osmanlıcının tepkisiydi.

Onun en önemli katkısı eğitim alanındaydı ve öğretmenlerin yalnızca konularının bilgisiyle değil uygun öğretim yöntemleriyle de donatılarak yetiştirilmesiyle ilgilendiğinden Türk pedagojisinin babası olarak anılıyordu.⁶³ Bununla birlikte ilgi alanları eğitim işlerinin ötesine uzanıyordu. Satı'nın düşünceleri Meşrutiyet döneminde dolaşımda olan temel meselelerin kapsamı içinde değerlendirilmelidir.

Satı İstanbul'a döndükten sonra 1909'dan 1912'ye kadar Darülmualimin'in müdürü olarak görev yaptı. Bu kurumu bütünüyle yeniden düzenledi ve üç kişi hariç bütün personeli uygulamayı arzuladığı yeni öğretim kavramlarına daha açık, yeni ve genç öğretmenlerle değiştirdi.⁶⁴ Bunların yanı sıra, ders programına psikoloji ve pedagojiyi de ekledi, kurumda kendi teorilerinin etkisini sinayabileceği bir model okul kurdu ve diğer vilayetlerdeki öğretmenlerin okulları için öğretmenlerin ve idarecilerin yetiştirilmesini sağlayacak bir birim oluşturdu. Bu uygulamalar genç müdüre ilerici ve tartışmalı yenilikçi olarak ün kazandırdı. Çarlık Rusya'dan Pan-Türkist Yusuf Akçura *Türk Yurdu* dergisinde şöyle diyordu: "Satı Bey Darülmualiminin müdürü olduktan sonraki yıl burayı ziyaret ettiğimde buranın mucizevi bir şekilde dönüşmüş olduğunu gördüm. Satı Bey'le onun Osmanlıcılığa yönelik görüşlerinden ötürü ayrışsak da öğrencilerine aşıladığı sağlam ilkeler onların bu hatayı kendi çabalarıyla anlamalarını sağlayabilirdi. Bu yüzden, Rusya'dan veya Kafkasya'dan eğitim almak için İstanbul'a gelen bir Türk genciyle ne zaman tanışsam ona Satı Bey'in Darülmualimin'ine girmeye çalışmasını öğütledim"⁶⁵

⁶³ Berkes, *Development*, s. 405; Ülken, *Tarihi*, I, s. 270.

⁶⁴ Satı'nın Darülmualimin'de yaptığı reformlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. el-Husri, *Hulâsa*, s. 6-7; Ülken, *Tarihi*, I, s. 270.

⁶⁵ El-Husri, *Soruşturma*, s. 9'dan alınmıştır.

Satı'nın geliştirilmiş Batılı öğretim yöntemlerine yaptığı vurgunun etkisi kendi kurduğu *Tedrisât-ı İbtidâiye Mecmuası* isimli dergiyle daha da büyüdü. Editörü olduğu üç yıl boyunca (1909-1912) dergide en çok Satı'nın ağırlığı vardı. İçinde teori ve pratik bölümleri olan *Tedrisât-ı İbtidâiye* Batı'nın kapsamlı psikoloji ve sosyoloji kavramlarının, uygun müfredat üzerine ayrıntılı önerilerin ve sınıf organizasyonu ile ilgili en etkili yöntemlerden örneklerin ilginç bir karışımıydı; Batılı üslubundan hiç taviz vermiyordu.⁶⁶

Satı Darülmuallimin'de görev yaptığı sırada Avrupa ülkelerinin eğitim sistemleriyle ilgili araştırmalar yapmak için 1910 ve 1911 yıllarında iki kapsamlı geziye çıktı. Avrupalıların sıkı çalışma alışkanlıkları ile eğitim ve bölgenin toplumsal ve ekonomik durumu arasındaki kaçınılmaz korelasyon karşısında etkilenmişti. Yine de Avrupa'nın maddi üstünlüğünün hiçbir şekilde doğuştan gelen zihinsel avantajlara dayanmadığını gözlemlemiş ve bazı eğitimcilerin savunduğu, Osmanlı çocuklarının Avrupa'da kullanılan yöntemlerin aynılığıyla öğrenecek kapasiteleri olmadığı düşüncesini eleştirilmişti.⁶⁷ Satı'nın böyle hissetmesi şaşırtıcı değildi. Akıcı bir Fransızcası vardı ve Avrupalı yazarlara kendi İslami mirasından daha aşinaydı; düşünsel olarak bir Avrupalıydı ve aralarında büyük Fransız fizikçisi Charcot'un da bulunduğu insanlarla tanıştığında onlarla eşit şartlarda ilişki kurabiliyordu. Deneyimleri hiçbir zaman onu korkutup yıldırma ve en azından bir defa, Cenevre'deki Rousseau Enstitüsü'nde kurucu üye olması için davet edildiğinde ev sahipleri tarafından onurlandırıldı.⁶⁸

Satı, 1912 yılında Maarif Nazırıyla yaşadıkları bir anlaşmazlık üzerine Darülmuallimin müdürlüğünden istifa etti.⁶⁹ Yine de Osmanlı eğitim sisteminde kayda değer yenilikçi etkiler bırakmaya devam

⁶⁶ Darülmuallimin yönetimi bu dergiyi 1920'lere kadar yayımlamayı sürdürdü.

⁶⁷ El-Husri, *Soruşturma*, s. 15-16; Haldun el-Husri'yle 12 Eylül 1967'de yapılan söyleşi.

⁶⁸ El-Husri, *Soruşturma*, s. 5.

⁶⁹ El-Husri, *Soruşturma*, s. 1-2. Satı, Eğitim Nazırı Emrullah Efendi'nin politikalarını dağınık, plansız buluyor ve bu politikaların Fransız sistemi eleştirilmeksizin bu sisteme uyarlandığını düşünüyordu.

etti. Mülkiye Mektebi'nde ve Darülhilafe'de öğretmen olarak çalıştı, özel bir kreş ve bu kreşte çalışacak kadın öğretmenlerin eğitimi için bir kurum kurdu ve birçok kitap ve makalenin yanı sıra *Terbiye* isimli başka bir dergi yayımladı.

Bireye ve eğitim sistemi aracılığıyla toplumun maddi ve manevi temellerini yeniden masaya yatırma ihtiyacına ilişkin kaygılarıyla Satı yeni tür bir reformcuyu, her öğrenciyi teker teker uygun bir şekilde motive ederek geleceği sağlama almayı isteyen profesyonel eğitimciyi temsil ediyordu.⁷⁰ Ama Satı'nın bu rolle hizmet ettiği devlet yeni değildi. Kariyerinin gidişatı bile, Jön Türk isyanının etkileri tarafından değişikliğe uğramasına rağmen Mülkiye geleneğinin kalıbına uyuyordu ve ailesinin hizmet ettiği Osmanlı sisteminin bir parçası olarak kalıyordu. Onun profesyonel anlamda yenilikçi olan yazıları, Osmanlı devletinin ulusal ölçekler açısından dönüşümündense devletin reforma tabi tutulmasına olan bağlılığını gösteriyordu.

İstanbul'a döndükten sonra ilk olarak ideolojik açıdan bağımsız bir reformcu ve pedagog olarak konum aldı. 1908 ve 1912 arasında yayımladığı eserleri onun Batı sosyolojisine, psikolojisine, pedagojisine ve etnografisine olan ilgisini yansıtmakla beraber bu eserler herhangi bir ideolojik içerikten veya siyasi analizden yoksundu. Model aldığı başlıca isimler Edmond Perrier, Albert Goudret ve Charles Jean Marie Letourneau idi; ayrıca Demolins, Comte, Spencer, Renan ve Durkheim'in eserlerinden haberdardı.⁷¹ Satı'nın bireyciliği, tıpkı onun bilimsel akla, ilerlemeye ve toplumda

⁷⁰ Bu tip Batıcılarla ilgili bir tartışma için karş. Berkes, *Development*, s. 352, 405-406; Satı özelinde bir tartışma için ayrıca bkz. İlhan Başgöz ve Howard E. Wilson, *Educational Problems in Turkey, 1920-1940*, Bloomington and The Hague, 1968, s. 27.

⁷¹ El-Husri, *Soruşturma*, s. 15; Ülken, *Tarihi, I*, s. 270-272. Perrier (1844-1921) başta 7 ciltlik *Traité de zoologie* olmak üzere zooloji ve fizyoloji üzerine birçok eser kaleme aldı. Letourneau (1831-1902) sosyolojik kavramlar üzerine yazarken Goudret, Satı'nın da okuduğu, *Revue Scientifique* dergisinde felsefe ve etnoloji makaleleri yazdı. Demolins (1852-1907) ilk olarak 1897'de yayımlanan ve İngilizlerin ve Amerikalıların bireysel inisiyatifte verdikleri önemin bu halkların başarısının sebebi olarak sunulduğu "A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?" makalesinin yazarıydı.

dinin daha seküler bir rolü olması gerekliliğine inancı gibi, dönemin genel Batılı bakış açısını yansıtıyordu.

Onun bu dönemdeki temel kaygılarından biri Batılı değerlerin Türk milliyetçiliğine başvurmaksızın imparatorluk içinde uyarlanabileceğini göstermekti. Satı 1911'de Avrupa'dan döndükten sonra gazetelerde Ziya Gökalp'le "dönemin en heyecanlı kavgalarından biri" olarak anılan ünlü bir tartışmaya dahil oldu.⁷² Görünüşte eğitimle ilgili olan tartışma toplumsal olarak daha derinlere gidiyordu ve Satı'nın batıcılığı ve bireyciliği hiçbir zaman yüzeyden uzaklaşmıyordu. Gökalp, kendi konumunu ifade ederken eğitimcilerin daha önceden rehberleri olarak psikolojiyi almalarının bir hata olduğunu savunuyordu. Ona göre bunun yerine sosyolojiye daha çok önem vermelilerdi. Bunun sebebi psikolojinin bireyi eğitimin nesnesi olarak görmesine karşılık sosyolojinin, Gökalp'e göre, daha doğru bir şekilde, ulusu eğitim nesnesi olarak görmesiydi. Gökalp'e göre eğitim, çeşitli kişiliklere bireysel yaklaşımı ve akademik sorunları değil "birey kendi kültürünü gerçekten yansıttığı zaman gerçekten bir kişilik haline geldiği" için Türk kültürünün topluma aşılmasını vurgulamak bakımından ulusal olmalıydı.⁷³

Satı, Gökalp'e cevaben, bireyin benzersizliğine ve ulusal kültürü basitçe bireyin bir ruhsal alışkanlığı haline getirmektense gerçek anlamda bilimsel bir ruhla eğitimde reform yapma ihtiyacına işaret ediyordu.⁷⁴ Bununla birlikte Satı'nın Gökalp'in karşısındaki konumu yalnızca onun kendi bireyci felsefesinden değil, daha temel

⁷² Berkes, *Development*, s. 409. Ülken tartışmanın Satı'nın düşünsel hayatının temel bir unsuru olduğunu ve Batılı yazarların tarzında tartışma yürüten ilk Osmanlılardan biri olduğunu belirtiyor. Bkz. Ülken, *Tarihi, I*, s. 271. Satı-Gökalp tartışmasının ayrıntıları için bkz. Berkes, *Development*, s. 409-410; Ülken, *Tarihi, I*, s. 282-290. Gökalp'in argümanları için, Heyd, *Foundations*, s. 48-70; Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism*, s. 235-247, 320, n. 14.

⁷³ Gökalp, *Turkish Nationalism*, s. 243.

⁷⁴ Ülken, *Tarihi, I*, s. 284. Berkes bu tartışmayı şöyle anlatıyor: "Başta Gökalp ve Satı pedagojik ayrıntılarla ilgili tartışıyor gibi görünüyordu, ama sonra psikoloji ile sosyolojinin bir sağ-sol karşılaşmasına, Spencer bireyciliği ile Durkheim kolektivizmi arasındaki ayrım noktasına vardılar." *Development*, s. 409.

olarak Osmanlıcılık düşüncesiyle çelişen Türk milliyetçiliği fikrine itirazından da kaynaklanıyordu; çok uluslu imparatorluğun varlığını sürdürmesi durumunda Türk olmayan milliyetler de hâlâ bütüne katkı sağlayabilecekti.⁷⁵

İmparatorluğa karşı dış baskılar arttıkça, Satı bu düşüncesini daha yoğun bir şekilde geliştirmeye ve imparatorluğun sorunlarına ideolojik içerikleri daha kapsamlı olan ve kendini tanımlama açısından daha talepkar çözümler sunmaya başladı.

Satı gerçek bir reformcu gibi, acıyla özeleştiri yaparak Osmanlıların 'medeni uluslar'ın genel ilerlemesine dahil olamayışını işaret ediyor, "Biz neden geri kaldık?" sorusunu soruyordu.⁷⁶ Satı bunun sebepleri üzerine düşünürken Osmanlı medeniyetinin temelleriyle ilgili hiçbir şeyi bunlara dahil etmemeye dikkat ediyordu. Dolayısıyla, dinsel açıdan İslam'a bağlılığı asgari düzeyde olsa da, İslam dininin Osmanlı'nın geri kalmasında hiçbir şekilde sorumluluğu olmadığını ifade ediyordu; İslam medeniyetinin bir zamanlar büyük bir dünya medeniyeti olduğunu düşünüyor ve İslam'ın özüne aykırı olan dini gericiliğin ve batıl inançların Osmanlı'nın ilerlemesinin önündeki engeller olduğunu söylüyordu.⁷⁷ 1913'te yayımlanan bir makalesinde şöyle diyordu: "Reforma dinin esas kurallarıyla ilgili bilgi sahibi küçük bir azınlık tarafından değil, dini gelenek ve her yeniliği kötülük ve sapkınlık olarak gören büyük çoğunluk tarafından karşı çıkılıyor."⁷⁸ Aynı anlayışla, bir Arap olan Satı, Türkleri savunmaya girişiyordu. Türk ırkının sınırlı kabiliyetlerinin o günkü sıkıntılara sebep olduğunu söyleyenleri, Türklerin geçmişte azametleriyle bilindiklerini ve bunu gelecekte de göstermeye kadir olduklarını belirterek çürütüyordu. Türkler medeniyete hizmet

⁷⁵ Osmanlıcılık ve eğitimle ilgili benzer fikirler daha önce, Demolins'in bireyi yüceltmesinden derin bir şekilde etkilenen Prens Sabahaddin tarafından dile getirilmişti. Ramsur, *The Young Turks*, s. 82-87; Kazamias, *Education*, s. 101-102.

⁷⁶ Ülken, *Tarihi, I*, s. 276.

⁷⁷ Age, s. 276-277.

⁷⁸ Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi, II, IV. Bölüm*, Ankara, 1952, s. 468'den alınmıştır.

etmekten aciz değillerdi; zira onlar, tıpkı Araplar gibi, İslam medeniyetine İbni Sina ve Farabi gibi alimler ve Buhara'nın görkemi aracılığıyla önemli katkılar yapmıştı.⁷⁹

Osmanlı medeniyetinin esas unsurlarının imparatorluğun Avrupa'ya göre geri kalmışlığının sebebi olmadığını gösterdikten sonra, Satı bu durumun sebebi olarak kararlılık ve sebat yoksunluğunu işaret etti; bunlar çağdaş medeniyetin başlıca belirtileriydi. Ona göre, Batı'yı körü körüne taklit eden Osmanlı reformcularının değişime yaklaşımları edilgen ve bilgisiz bir şekildeydi: "Her hatve-i teceddüdü atmak için bıçak kemiğe dayanıncaya kadar beklemişiz ve bize o mecburi hatveyi attıran esbab-ı acilenin zail olduğunu görür görmez adımımızı ya geri çekmiş veya başka bir istikamete tevcih etmişiz. ... Avrupa hayat ve medeniyetinin memleketimizde teşkil ettiği şiddetli seller arasında yerimizde durmaya çalışmışız; bu seller arasında yürümemiş sürüklenmişiz: seylabe-i medeniyet içinde muayyen bir hedefe doğru yürümeğe veya yüzmeye çalışan bir insana değil, bu seylabe, içinde hareketsiz durmak isterken akıntıların keyfine tebaan sürüklenip giden bir kazazedeye benzemiştir."⁸⁰ Öyleyse, her şeyden önce Osmanlıların ihtiyacı olan şey, ısrarlı ve sistematik bir çabaydı.⁸¹

Osmanlı medeniyetinin özünü korurken Batılı değerlerin benimsenmesi aracılığıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun ihya edilmesi çağrısının yanı sıra Satı imparatorluğun kurtuluşunu vatanseverliğin canlandırılmasında arıyordu. Satı'nın Osmanlı eğitimini ve toplumunu güçlendirecek motive edici sembolleri keşfetme çabaları onu bir toprak parçasına duygusal bağlılık düşüncesine götürdü. Bu bağlılık, Avrupa ülkelerinin gelişmelerinin ve birliklerini sağlayıp sürdürmelerinin se-

⁷⁹ Ülken, *Tarihi*, I, s. 277. Namık Kemal de Osmanlıcılığı savunurken benzer fikirleri öne sürdü. Bkz. Lewis, *Emergence*, s. 330.

⁸⁰ Satı burada gazeteci Yunus Nadî'nin Osmanlıların Batı'yı hevesle taklit etmelerinden şikâyet ettiği makalesini çürütüyor. Satı'nın bu argümanları 15 ve 22 Mayıs 1913'te *İctihad* dergisinde yayımlandı. Bayur, *Türk İnkılabı*, II, IV. Bölüm, s. 467'den alınmıştır.

⁸¹ Burada Satı'nın verdiği örnek Newton'un yerçekimi yasasını bulma yolundaki emeği, hüsrani ve kaçınılmaz zaferiydi. Ülken, *Tarihi*, I, s. 277.

bebiydi. Böylece, benzer bir farkındalığı Osmanlı İmparatorluğu'nda uyandırmanın yollarını aradı. Balkan Savaşları sırasında Darülfünun'da (İstanbul Üniversitesi) verdiği ve 1913 yılında *Vatan İçin* adıyla yayımlanan beş konferans onun Avrupa milliyetçiliğini kavrayışının derinliğini göstermesi, Osmanlı İmparatorluğu'na uyarlanacak kavramlarla ilgili seçiciliği ve kendi bağlılıklarını kristalleştirmesi açısından önemliydi.

Bu konferanslar, genel olarak, yenilgi zamanında yapılan bir kararlılık çağrısıydı. Konferanslara şu sözlerle başlıyordu: "Vatanı sevdirmek için felaket günlerinden daha elverişli bir zaman yoktur. Çünkü onların büyük uyandırma kuvvetleri vardır."⁸² Böyle zamanlarda vatanseverliğin hem bir karaktere hem de bir duyguya sahip olması gerektiğini açıklayarak devam ediyordu. Vatanseverlik vatanın maddi ve manevi olarak ilerlemesini istemektir. Birinin yokluğu durumunda ortaya çıkan şey ancak bir nostalji duygusu olabilir. Buna karşılık, vatanseverlik, özünde vatan aşkıydı.⁸³ Öyleyse, Satı'ya göre, bu kavram bir kişinin yaşadığı veya doğduğu yerden çok daha fazlasını kapsıyordu. Satı, geniş bir Osmanlı vatanından bahsediyordu ve vatanseverliği bu genişletilmiş vatana sadakate eşitleyen duygu olarak görüyordu.⁸⁴

Satı millet ve devlet arasındaki ayrımın tarihsel gelişimi üzerine bir tartışmayla devam ediyordu.⁸⁵ Vatanın ve devletin bir zamanlar aynı olduğunu, kralın bu ikisini de kapsayan merkez sadakat odağı olduğunu belirtiyordu. Ardından, bu kavramın millete dayalı egemenlik anlayışının baskın hale gelmesiyle nasıl değiştiğini açıklıyordu. Başlıca iki örneği Fransa ve Almanya'ydı. Birincisinde vatan, tarihin ve iradenin bir ürünü olarak görülüyordu. Bu yüzden, örneğin, Alsa-

⁸² Age, s. 273.

⁸³ Age, s. 273-274.

⁸⁴ Lewis, Batılı kavramlar on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'na nüfuz etmeden önce 'vatan'ın siyasi anlamının "yuva" kelimesinden öteye geçmediğini söylüyor. Bkz. *French Revolution*, s. 107-108.

⁸⁵ Bu tartışma için, Ülken, *Tarihi*, I, s. 273-274. Satı, vatan, millet - dinsel topluluktan daha fazla anlama gelen- ve devlet kavramlarının sınırlarını dikkatlice çizmişti. Bu ayrımları Arapça yazılarında daha keskin bir şekilde yaptı. Bkz. III. Bölüm.

ce'ta yaşayan insanlar, anadilleri Almanca da olsa, tarihsel olarak Fransa'nın parçasıydı ve Alman işgalinin ardından bu iradeyi dile getirdikleri için böyle kalmalıydı.⁸⁶ Öte yandan, büyük devlet geleneği olmayan Almanya'da bir millet yaratmak için dil bağına başvurmak gerekliydi. Almanlar Almanca konuşan herkesi Alman olarak, vatani da bu insanların yaşadığı yerler olarak görüyordu.

Satı bunların yanı sıra Japonya'nın 1905'te Rusya'yı askeri yenilgiye uğratmasının sembolü haline gelen hızlı uyanışından da etkileniyordu. 1910'da Avrupa'ya ilk gidişinde Berlin'deki Japon büyük-elçiliğinde bu konuyla ilgili bir konuşma yapmıştı.⁸⁷ *Vatan İçin*'de Rusya'ya karşı kazanılan zaferin Japonya'daki güçlü vatanseverlik duygusunu işaret ettiğini söylerken duygusal sadakat ve milli başarı arasında bir bağlantı kuruyordu. Satı Japon vatanseverliğinin atalara saygıdan ve atalarla devletin yaşayan üyeleri arasındaki aile ilişkisine olan inancıtan ilham aldığını düşünüyordu.⁸⁸

Satı dikkatini, bu kriz döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun ihtiyaç duyduğu vatanseverlik unsurlarının incelenmesine çevirirken, kendini çekinmeden Osmanlıcılıkla özdeşleştiriyordu. Onun vatansever tavsiyeleri herhangi bir etnik veya dini gruba değil bütün Osmanlılara yönelikti ve onun vatani bütün Osmanlı topraklarını kapsıyordu. Bu yüzden vatanseverliğin yalnızca, Osmanlı'nın tamamının durumuna uygun unsurlarını seçiyordu. Örneğin, şöyle yazmıştı: "Biz Almanların kavramlarını benimseyemeyiz, çünkü dil Osmanlıları birbirine bağlayan bağların en kisasıdır."⁸⁹ Dahası, Satı Osmanlıların önceden var olan ve dil farklılıklarını hükümsüz kılan manevi bağlarla hâlihazırda bağımsız bir devlete sahip olduklarını iddia ediyordu. Seküler biri olmasına rağmen, Osmanlıların çoğunu birleştirmeye devam ettiği için

⁸⁶ Bu "irade" argümanı Ernest Renan'dan alınmıştır. Satı bu teoremin Araplar için geçerli olmadığını savunuyordu. Bkz. s. 153-154.

⁸⁷ El-Husri, *Soruşturma*, s. 16.

⁸⁸ Ülken, *Tarihi*, I, s. 247. Satı sonradan Japonya üzerine *Japonya ve Japonyalılar* isimli bir kitap yazmış ve *Büyük Milletlerden Japonlar, Almanlar* isimli kitapta Faik Sale-ri'nin Almanya üzerine verdiği dersle birlikte basılan bir ders vermişti.

⁸⁹ Age, s. 275.

İslam'ı bu başlıca bağlardan biri olarak tanımlamaya mecbur kaldı. Yine de, modern ulus devletlerin temel manevi çimentosu olarak gördüğü genel vatanseverlik duygularını da buna dahil etmeyi başardı. Satı, konferansların sonunda, ileride Arap milliyetçiliği üzerine yazacaklarının başlıca düşünsel modeli olan yazar Fichte'ye referans vermişti. Satı'nın bu dönemde kendisiyle ilgili ne düşündüğünü mutlak bir kesinlikle belirleyemiyoruz; ama şunu belirtmek gerekir ki Fichte'den, onun *Alman Ulusuna Söylevler* kitabının Jena'daki yenilginin ardından Alman milliyetçiliğini uyandırmakta ve sürdürmede oynadığı rol bağlamında bahsetmişti.

Satı'nın o dönemki milliyetçiliğin kullandığı kavramların farkında olduğunu ve bunları Türk ve Arap milliyetçiliklerini reddederek Osmanlıcılığı destekleyecek şekilde başarılı bir şekilde eğip büktüğünü hatırlamakta fayda var. Arapların memnuniyetsizliğinin arttığı dönemde Satı hareketin içinde pasif kalarak topluluklara veya kulüplere hiç katılmadı. Onun sadakat odağı kapsayıcı Osmanlılık bağıydı ve imparatorluğun devamlılığını ve ihyasını arzuluyordu. Satı, onunla yaptığımız söyleşide Osmanlıcılığa bağlı kaldığını çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun reformunun ve ilerlemesinin, onun içindeki çeşitli unsurların reformu ve ilerlemesi anlamına geldiğine derinden inandığını söylemişti. Satı'ya göre ilerleme Osmanlıcılığın doğasında vardı. Bir keresinde şöyle yazmıştı: "Geleceğin Osmanlıcılığı bugünün okullarında şekilleniyor."⁹⁰

Satı, düşünsel olduğu kadar kültürel ve mesleki bir konumdan da imparatorluğun devamlılığıyla ilgiliydi. Gerçek Osmanlı eliti olmayı belirleyen kriterlere baktığımızda Satı Bey'in bu koşullara mükemmel bir şekilde uyduğunu görürüz.⁹¹ Gerçek bir Os-

⁹⁰ El-Husri, *Soruşturma*, s. 4. Satı, sonradan Arap ülkelerinde de yaptığı gibi, eğitim sistemi aracılığıyla çocuklara vatanseverlik duygularının aşılmasının önemini vurguluyordu. Yüksek eğitim kurumlarının reformunu ilköğretim kurumlarınınkinden daha öncelikli sayan Tuba ağacı görüşünün geçerliliğini reddediyordu. Osmanlı eğitimiyle üzerine görüşleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ülken, *Tarihi*, I, s. 275-276, 280-290.

⁹¹ Bu tartışma Lewis V. Thomas tarafından Thomas ve Fry, *The United States and Turkey*, s. 46-47'de sunduğu çerçeveyi temel alıyor.

manlı olmak için Osmanlı Türkçesiyle konuşmak, İslam dinini takip etmek, Osmanlı devletine hizmet etmek ve Osmanlılığı bilmek, yani yukarıda olmanın gerektirdiği bir hayat tarzını uygulamak, gerekiyordu. Bütün bunlar Satr'da birleşiyordu: O ve çekirdek ailesi kariyerleri boyunca Osmanlı İmparatorluğu'na hizmet etmişti; bir Müslümandı, birinci dili Osmanlı Türkçesiydi; ayrıca imparatorluğun Osmanlı hayat tarzını sürdürmek için kurulmuş, en meşhur kurumlarından birinde eğitim almıştı. Dilsel ve kültürel olarak Arap özleryle bağını koparmış ve azımsanmayacak derecede prestij ve mevki sahibi kozmopolit bir Osmanlı olarak ulusallığa dayalı olmayan mevcut durumun devamlılığı onun çıkarınaydı.

Aynısı, benzer devlet eğitimi almış ve 1914'te Osmanlı devletine hizmet etmiş, Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemin diğer Arap liderleri için de geçerliydi. Gerçekten de, savaş sırasında Arapçılığa yalnızca pek az Arap tarafından aktif destek veriliyordu.⁹² Bu açıdan bakıldığında, Satr'ın Arap muhaliflerle özdeşleşmeyi reddetmesi ve İstanbul'da kalmaya devam etmesi şaşırtıcı değildir. Onun imparatorluğun sadık Arap'ı konumunun farkı sivil memurlar arasındaki seviyesinin ve mevkiinin öneminden kaynaklanıyordu; belki de yalnızca ordunun üst mevkilerindeki Yasin el-Haşimi ile kıyaslanabilirdi. Benzer bir şekilde Haşimi de Arap-

⁹² C. Ernest Dawn savaş öncesi ve sonrası Arap milliyetçilerinin sadakatlerinin izini sürmüş ve Arap milliyetçi faaliyetlerine etkin bir bağlılığın Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgisine kadar baskın bir etmen olmadığını bulmuştu. Hatta bazı savaş öncesi milliyetçiler savaş sırasında imparatorluğa hizmet etmişti. Bkz. Dawn, "The Rise of Arabism in Syria," *The Middle East Journal*, XVI, no. 2 (1962), s. 145-168. Ayrıca Dawn, 1916'da ilan edilen Arap isyanına liderlik eden Hüseyin bin Ali'nin bile Osmanlı İmparatorluğu'yla birlikteliği savunduğunu göstermişti. Dawn'un özenli bir çalışmayla sunduğu belgelere göre Hüseyin Arapçılığı yalnızca, Osmanlılığın hizmet ettiği amaçlara hizmet etmeyi vadettiği için onun bir alternatifi olarak görüyordu. Bkz. C. Ernest Dawn, "The Amir of Mecca. Hüseyin bin Ali and the Origin of the Arab Revolt," *Proceedings of the American Philosophical Society*, CIV, no. 1 (1960), s. 11-34. Ayrıca I. Dünya Savaşı öncesi Arap milliyetçi hareketinin öncülerinden olarak kabul edilen Aziz Ali Mısıri'nin kariyerinin bir değerlendirmesi için bkz. Majid Khadduri, "Aziz 'Ali Misri and the Arab Nationalist Movement," *St. Antony's Papers*, no. 17, *Middle Eastern Affairs*, no. 4, Londra, 1965, s. 140-163.

ların 1918'de Şam'ı ele geçirmelerine kadar imparatorluğa sadık kalmıştı.⁹³

Ama savaş Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunu getirmek ve imparatorluğa hizmet etmiş Arapları, siyasi ve ideolojik sadakatlerini gözden geçirmeye zorlamak üzereydi. İtilaf Devletleri'nin Arap vilayetlerinde bağımsız bir devlet yaratma sözleri Mekke Şerifi Hüseyin bin Ali'yi Osmanlı hükümetine karşı bir Arap isyanını ilana teşvik etti. İngiliz General Allenby'nin liderlik ettiği İtilaf Devletleri ordusuyla Hüseyin'in oğlu Faysal'ın liderlik ettiği Arap ordusu 1 Ekim 1918'de Şam'ı ele geçirmeyi başardı. İtilaf Devletleri'nin Ortadoğu'daki stratejik çıkarlarını sağlama alma arzularıyla, Araplar tarafından vaat olarak yorumlanan planları gerçekleştirme niyetleri arasındaki çelişkiler gün gibi ortadaydı. Osmanlı ordusundaki Arap subayların kısmen yardım ettiği Faysal, Şam'da hükümet kurmaya uğraşırken, Fransızlar ve İngilizler Arap bölgelerini işgal altında tutmaya devam ettiler.⁹⁴

İstanbul ve Anadolu da İtilaf Devletleri'nin kontrolündeydi. 30 Ekim 1918'de Osmanlı ve İtilaf Devletleri arasında imzalanan Mondros Antlaşması'na izleyen günlerde, İtilaf Devletleri İstanbul'da askeri bir yönetim kurdu. İngilizler Çanakkale Boğaz'ını, Fransız ve İtalyan kuvvetleri Kilikya ve Antalya'yı işgal etti ve Mayıs 1919'da Yunan kuvvetleri İzmir'e çıktı. Osmanlı Devleti tamamen yenilgiye uğratılmıştı ve Türklerin yaşadığı bölgeler bile bölünecek gibi görünüyordu. Ama eskiden kendi yönetimlerindeki halklardan Yunanların başlattığı iş-

⁹³ Yasin el-Hasimi (1884-1937) İstanbul'da bulunan Harp Okulundan mezun olduktan sonra orduda çok hızlı bir şekilde yükselen Iraklı subay. I. Dünya Savaşı sırasında Galiçya'da Yirminci Bölüğün ve Filistin'de Sekizinci Ordunun komutanı olarak görev yaptı. Araplar Şam'a girdiklerinde el-Hasimi esir alındı ve bunu Arap hareketinin bir parçası olmak için bir fırsat olarak kullandı. Ölümüne kadar Irak'ın en etkili siyasetçilerinden biri oldu. El-Hasimi'yle ilgili en ayrıntılı çalışma Phebe Ann Marr'ın yazdığı *Yasin al-Hashimi'dir* (basılmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1967). Ayrıca bkz. Hayri el-'Umâri, *Şahsiyât-İrâkiyye* (Iraklı Şahsiyetler), I, Bağdat, 1955, s. 101-135; Abdülfettah el-Yafi, *El-İrak beyne inkılâbeyn* (İki İsyân Arasında Irak), Beyrut, 1938, s. 82-86.

⁹⁴ Faysal Suriye'si aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacak, s. 105-112.

gal, Anadolu nüfusu arasında bir direniş ruhu canlandırdı. Mustafa Kemal'in (Atatürk) liderliğinde, Yunanlara karşı yürütülen askeri mücadele ve bölünen İtilaf Devletleri'ne karşı diplomatik saldırı sonunda başarıya ulaştı ve 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla sonuçlandı.⁹⁵

Bu olayların, Osmanlı Arap'ı Satı'nın üzerindeki doğrudan etkisini belirlemek oldukça zordur. Satı, savaş süresince İstanbul'da eğitim işlerine devam etti ve 1918'de Gökalp'le konuyla ilgili başka bir uzun tartışmaya girdi. Arapların kaderlerini ne kadar yakından takip ettiğiyile ilgili çok az yorum yaptı. Cemal Paşa'nın Suriye'de uyguladığı, Abdülkerim Halil'in de aralarında bulunduğu Satı'nın bazı Arap arkadaşlarını asmak gibi, aşırı güvenlik önlemlerinden elbette rahatsızlık duymuştu.⁹⁶ Satı'nın Faysal'ın ordusunun Şam'a girmesine veya Mondros Antlaşması'nı imzalanmasına karşı nasıl tepki verdiğini bilemiyoruz.

Bununla birlikte, bugünleri izleyen ayların onun için zor bir dönem olduğunu düşünmek makul olacaktır. Çeşitli Arap tanıdıkları onunla iletişime geçip onu kendi saflarına katılmaya çağırırken aynı zamanda Türk arkadaşları onun İstanbul'da kalması için ısrar ediyordu.⁹⁷ Şam'da Araplar için bir eğitim konseyi oluşturmakla görevli olan Muhammed Kürd Ali, Satı'ya yazdığını ve Şam'a gelerek Darülmualimin'in başına geçmesini istediğini iddia etmişti. Kürd Ali'ye göre, Satı bu mektuba cevap vermese de, onun eski öğrencilerinden biri onun lehine yoğun bir propaganda kampanyası başlattı. Bu baskının sonucunda, Şam'daki

⁹⁵ Savaş sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan olaylar için bkz. Ahmed Emin [Yalman], *Turkey in the World War*, New Haven, 1930. Savaşın hemen sonrasında yaşananlar için, Lewis, *Emergence*, s. 234-250; Lord Kinross, *Atatürk*, New York, 1965, bölüm XV-XVIII; dönemin diplomasisi için, Anderson, *The Eastern Question*, s. 361-387; Elie Kedourie, *England and the Middle East*, Londra, 1956.

⁹⁶ Satı'ya göre, Arapların Osmanlı içinde varlığını sürdürmesini savunan bu Arap liderinin ölümü Cemal'in genel baskı siyasetiyle birlikte düşünüldüğünde, aslında Osmanlı'ya sadık kalacak geniş Arap kitlelerini yabancılaştırmıştı. Bkz. el-Husri, *el-nuşû'îl-fikretî'l kavmiyye*, s. 213-217.

⁹⁷ El-Husri, *Soruşturma*, s. 20; el-Husri, *Hulâsa*, s. 6.

Arap Askeri Valisi Rıza er-Rikâbi, Satı'yı, Kürd Ali'nin önerdiği mevkiden çok daha etkili bir mevki olan Suriye Eğitim Genel Müdürü olarak atamayı kabul etmeye mecbur kaldı.⁹⁸ Satı kendi adına yapılan baskının başlatılmasında bir rolü olduğunu veya bunun sorumlusu olan partilerle siyasi ilişkiler kurduğunu yalanlamıştı.⁹⁹ Kürd Ali'nin açıklaması dışında Satı'nın gerçekten Şam'a davet edildiğine ve hâlâ İstanbul'dayken Genel Eğitim Müdürü mevkiinin vaat edildiğine dair bir kanıt yok. Yine de Suriye'deki etkili gruplar tarafından değerli görüldüğünü muhtemelen biliyordu ve bu bilgi onun nihai kararını vermesinde etkili olmuş olmalıydı.

Gelgelelim Satı'nın hayatı ve kariyeri İstanbul'u merkez alıyordu ve en yakın arkadaşları buradaydı. Gazetelerde onun kalmasını isteyen yazılar çıkıyordu.¹⁰⁰ Onu şehre bağlayan derin kişisel ve kültürel bağlar 1919'un başlarında Osmanlı donanmasının üst düzey subaylarından Hüseyin Hüsnü Paşa'nın kızı Cemile Hanım ile evlenmesiyle daha da arttı.¹⁰¹ Cemile Hanım, Osmanlı Türkçesi'nin yanında akıcı bir şekilde İngilizce ve Fransızca da konuşabilen canlı ve iyi eğitilmiş bir kadındı. Oğulları Haldun'a göre annesi Türkiye'ye sıkı bir şekilde bağlıydı ve büyük ihtimalle burada kalmayı tercih ederdi.¹⁰² Bununla birlikte, Cemile Hanım'ın, Türkiye'deki aile

⁹⁸ Kürd Ali'nin Genel Müdürlük makamına göz koymuş olması mümkündü. Ali bu hikâyeyi, askeri vali ilk önce onu Şam'da bir mevkiye ikna ettikten sonra er-Rikâbi tarafından nasıl görmezden gelindiğini göstermek için kullanıyor. Bu bölüm Muhammed Kürd Ali, *el-Muzekkerât* (Hatıralar), II, Şam, 1948, s. 277-278'de bulunuyor. Kürd Ali Şam'daki Arap Akademisi'nin müdürü oldu ve 1920'den 1953'teki ölümüne kadar bu görevini sürdürdü.

⁹⁹ El-Husri, *Soruşturma*, s. 20.

¹⁰⁰ El-Husri, *Hulâsa*, s. 6. Satı Şam'a gittiğinde İstanbul gazetesi *Vakit* bunu "Suriye bizden ayrıldı." diye bildirmişti. El-Husri, *Soruşturma*, s. 20.

¹⁰¹ Hüsnü Paşa (1852-1918) 1871'de deniz subayı oldu ve Osmanlı Deniz Harp Okulunun müdürü olduğu 1898 yılına kadar Akdenizde çeşitli görevlerde bulundu. Meşrutiyet'in ilanından sonra Kamil Paşa kabinesinde kısa bir süre Bahriye Nâzırı olarak görev yaptı. Yolsuzlukların yoğun olduğu bir dönemde dürüstlüğüyle tanınan Hüsnü Paşa yüksek mevkilerde olmasına rağmen kendine maddi çıkar sağlamadı ve hayatının son yıllarında yokluk çekti. İbrahim Alaettin Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, İstanbul, s. 181.

¹⁰² Cemile Hanım Türkiye'ye ne kadar bağlı olursa olsun kocasına Arap ülkelerine giderken eşlik etti ve 1966'daki ölümüne kadar onunla kaldı. Haldun 1923'te, kız kardeşi Selva 1926'da Bağdat'ta doğdular. Haldun el-Husri'yle söyleşi, 4 Ekim 1967.

üyeleriyle arasının o zamanlar nasıl olduğunu bilmiyoruz. Satı'nın ailesi artık hayatta değildi ve karısının ailesiyle ilgili çok az bilgiye sahibiz. Mal mülk meseleleri onu İstanbul'da tutan etkenlerden değil gibi görünüyor. Kişisel serveti yoktu ve genellikle çalıştığı akademik kurumların sağladığı tesislerde kalıyordu.

Yeni Türkiye'de anlamlı bir hayat yaşayıp yaşayamayacağı konumuzun dışında kalıyor. Türk ulus devletinin kurulması 1919'un ilk aylarına kadar mümkün görünmüyordu. Satı'yla yaptığımız görüşmede, onu bu dönemde Türkiye'yi terk etmeye iten sebeplerle ilgili net bir cevap alamadım. Satı kendi kararını sadece, Arap olduğunu ve Araplar Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılınca onlara katılmaktan başka bir seçeneği olmadığını söyleyerek açıklıyordu.¹⁰³ Bu sözler, onun bu dönemki duygularını gösteren bir açıklamadansa, sonradan bu kararını meşrulaştırma çabası olarak görülebilir. Yine de İstanbul'a olan bağlarının derinliğine ve buradaki hayat tarzına rağmen, seçeneklerinin sınırlı olduğu doğrudur. Artık Osmanlı İmparatorluğu'na ve Osmanlıcılığa hizmet edemezdi.

İyi eğitim almış çoğu Arap, savaş zamanında nereye sadık olurlarsa olsunlar, gelecekteki fırsatlarının Türkiye'nin dışında olduğunu görüyorlardı. Dankwart Rustow 1920'de hayatta olan Mülkiye Mektebi mezunlarının yüzde 15'inin Suriye veya Irak'a giderken, Harp Okulu mezunlarının da yüzde 7'sinin aynı şeyi yaptığını belirtiyor.¹⁰⁴ Savaş zamanında Osmanlı kuvvetlerine hizmet etmiş köklü bir Filitinli ailenin oğlu olan Musa Alami, o ve ailesi Ocak 1919'da İstan-

¹⁰³ Satı el-Husri'yle söyleşi, 28 Eylül, 1966.

¹⁰⁴ "The Development of Parties in Turkey", Joseph LaPalombara ve Myron Weiner (ed.), *Political Parties and Political Development*, Princeton, 1966 içinde, s. 129; "The Military: Turkey", Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow (ed.), *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton, 1968 içinde, s. 388. Rustow bu istatistikleri Osmanlı eğitimi almış lider kadrolarının çoğunluğu yeni Türkiye'ye hizmet ederken Arap topraklarında yeni devletler kurabilecek kişilerin sınırlı sayıda olduğunu göstermek için kullanıyor. Yine de, bu kabiliyetli insan havuzu Türkiye'de kalanlara kıyasla ne kadar küçük olsa da pratikte bu iki kurumun hayattaki bütün Arap mezunlarını temsil ediyor ve el-Husri'nin İstanbul'dan ayrılmasının devlet eğitimi almış sivil ve askeri Arap memurlarının genel göçünün bir parçası olduğunu gösteriyordu.

bul'dan Yafa'ya gitmek için yola çıktıklarında bindikleri küçük kargo teknesine, Arap topraklarına dönmek için eski Osmanlı başkentini terk etmiş, "karaya vurmuş" birkaç yüz Arap'ın doluştuğunu anlatıyordu.¹⁰⁵

Ernest Dawn'ın belirttiği gibi, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'nda yenilmesi Arap elitlerinin çoğuna Arapçılıktan başka bir seçenek bırakmadı."¹⁰⁶ Satı'nın durumu benzer bir şekilde analiz etmesi oldukça muhtemel. Yine de böyle bir analiz karar vermesini daha kolay hale getirmese de, muhtemelen bu kararı zorunlu kıldı. Böylece, 1919 Haziran'ında İstanbul'u terk etti ve yeni bir ideoloji talep eden yeni bir davaya katılmak için Şam'a doğru yola çıktı. Onun bu davaya katılması ve bu ideolojiye olan katkıları Osmanlı'nın Satı Bey'ini Arap milliyetçisi el-Husri'ye dönüştüre-
cekti.

¹⁰⁵ Geoffrey Furlonge, *Palestine Is My Country*, New York, 1969, s. 67.

¹⁰⁶ Dawn, *Rise of Arabism*, s. 164.

İkinci Bölüm: Arap Milliyetçiliğinin Sözcüsü, 1919-1968



İlk Temas: Suriye ve Sonrası, 1919-1921

Savaşın hemen sonrasındaki yıllarda Arap Ortadoğusu kırılmış umutlar, karışık pazarlıklar ve silahlı isyanlarla doluydu. Satı el-Husri Şam'a gider gitmez bu olaylara karıştı ve birçok olaya yön verdi. Bu yüzden, burada dönemin ayrıntılı bir tartışması yapılırken arka planın da sunulması gerekiyor.

Mekke Şerifi Hüseyin bin Ali Haziran 1916'da İtilaf Devletleri'nin tarafında Arap isyanını ilan ettiğinde Kahire'deki İngiliz Yüksek Subayı Sir Henry McMahon'la uzun yazışmalarının, İngilizlerin savaş sona erdikten sonra bağımsız bir Arap devletini destekleyecekleri vaadini vermesiyle sonuçlanacağını düşünüyordu.¹ Önerilen devletin sınırları iyi tanımlanmamıştı ve Arap isyanına veya ateşkesten sonra Arap davasına katılanların çoğunun motivasyonu soyut bir ulus fikrine hizmet etmek değil kişisel ve yerel

¹ Hüseyin ile McMahon arasındaki yazışmalar ve bu yazışmalarla ilgili farklı görüşler için bkz. Antonius, *Arab Awakening*, s. 164-183; Zeine N. Zeine, *The Struggle for Arab Independence*, Beyrut, 1960, s. 6-10. Bu dönemde yapılan tartışmalı anlaşmaların eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Tibawi, *Modern History of Syria*, böl. VIII-X; iki dünya savaşı arasındaki dönemde Avrupa ile Orta Doğu arasındaki etkileşimin iyi bir değerlendirmesi için bkz. Elizabeth Monroe, *Britain's Moment in the Middle East, 1914-1956*, Baltimore, 1963.

hırslıydı. Yine de, Arap liderler genel olarak İngilizlerin vaadini benimsediler, bağımsız bir varlık sağlamak ve siyasi kaderlerinin kontrolünü ellerine almak için önlerine baktılar. Ama savaş zamanı diplomasisinin gereklilikleri İngiltere'yi müttefiki Fransa'yla tartışmalı Sykes-Picot anlaşmasını imzalamaya zorladı. Bu gizli anlaşma Osmanlı'nın Arap vilayetlerinin Avrupa devletlerinin etki alanlarına göre ayrılmasını şart koşuyordu. Fransa Lübnan'ın çoğunu ve Suriye'yi alacak, İngiltere Irak'ı kontrol edecek ve Kudüs ve Filistin uluslararası denetime bırakılacaktı.² Mesele İngiltere'nin Filistin'de bir Yahudi vatani kurulmasını onaylayan bir siyaseti benimsediğini duyuran 1917 Balfour Deklarasyonu'yla daha da karmaşılaştı.

Savaşın sona ermesiyle birlikte bu anlaşmaların doğasında yatan çelişkiler bütün taraflar için yıkıcı sonuçlar ortaya çıkardı. Faysal, Versailles'da halkının davasını anlatırken Fransa birliklerini Beyrut'a soktu, İngiltere Irak'taki konumunu güçlendirdi ve İngiltere kontrolünde bulunan Şam'da bağımsızlık bekleyen Arapların sabırsızlıkları büyüdü. Sonunda, uzun süren pazarlıkların ardından İngiltere Fransa'nın Sykes-Picot anlaşmasına daha yakın taleplerine boyun eğdi, Şam'daki ve Doğu Suriye'deki birliklerini çekti. Aynı zamanda, Fransa anlaşmadaki payını güvene almak için Lübnan'da ve Batı Suriye'de bulunan kuvvetlerini güçlendirdi. Milletler Cemiyeti kararıyla İngiltere'ye Filistin ve Irak'ın, Fransa'ya ise Büyük Suriye'nin (Lübnan'ın ve Suriye'nin tamamı) manda olarak bırakıldığı Nisan 1920 San Remo Konferansı Fransa'ya bu hakkı veriyordu.³

Doğal olarak hayal kırıklığına uğrayan, Şam'daki Arap milliyetçisi liderler, İtilaf Devletleri'nin ihaneti ve ikiyüzlülüğü olarak gördükleri şey karşısında ne yapılması gerektiği konusunda bölündüler. En iyisini umarak mandaya mı boyun eğmeli yoksa silahlı bir direnişe mi hazırlanmalıydılar?

² Bu anlaşma için yapılan pazarlıklar ve anlaşmanın hükümleri için bkz. Antonius, *Arab Awakening*, s. 243-253; Elie Kedourie, *England and the Middle East*, s. 29-66.

³ Zeine, *Struggle*, s. 151-154.

Bu bölünmeye kısmen Faysal'ın sık sık Avrupa'ya gidişi sebep olmuştı. Bu durum Şam'daki Arap liderliği içinde uyuşma sorununa yol açtı. Yeni Arap hareketi tarihinin bu kısa süren ama heyecanlı ayları yaygınlaşan Araplık bilinci duygularını uyandırdı ve çeşitli arka planları ve çıkarları temsil eden savunucuları Arap hareketine çekti. Eski İTC üyeleri ve diğer memurlar, Osmanlı ordusunda savaşmış Arap askerler ve başından beri Arap isyanının içinde yer almış birçok kişi, Avrupa'dan, Kahire'den, İstanbul'dan ve Osmanlı'nın Arap vilayetlerinden harekete katıldı. Bunların en önemlileri arasında Yasin ve Taha el-Haşimi, Cafer el-Askeri, Nuri el-Said ve Yusuf el-Azma gibi Osmanlı subayları; Haşim el-Attasi ve İhsan el-Cebir gibi yerli Suriyeli liderler; Riyaz es-Sulh ve Said Haydar gibi önemli Lübnanlı figürler ve Satı el-Husri gibi eski İstanbul memurları bulunuyordu ve hepsi Şam'a gelerek bu şehri gerçek anlamda "her Arap vatanseverin Kâbe'si" haline getirdi.⁴

Geçici bir hükümet kurarak merkezi liderlik oluşturmak için girişimde bulunuldu. Bununla birlikte asıl iktidar, özellikle etkili *el-Fetât* ve *Hizbü'l İstiklâl* (Bağımsızlık Partisi) gibi hükümet dışı örgütlerin elindeydi. Bu topluluklar büyük ölçüde, çok geçmeden Faysal'ın Suriye'sinde baskın iktidar grubu haline gelecek unsurlar – Osmanlı ordusunun İstanbul'da eğitim almış Arap subayları – tarafından kontrol ediliyordu.⁵ Nitekim, Yusuf el-Azma, Savaş Bakanı oldu, Cafer el-Askeri Halep Valisiydi, Nuri el-Said ve Taha el-Haşimi sivil ve askeri iktidarın merkezinin yakınlarında faaliyet gösteriyordu ve Yasin el-Haşimi silahlı güçlerin Genelkurmay Başkanı olarak hizmet etmesinin yanı sıra *el-Fetât*'ın önde gelen sesiydi. Yusuf el-Azma gibi

⁴ Esad Dağır, *Muzekkerâtü 'alâ hâmişî'l-kadiyyetî'l-Arabiyye* (Arap Sorunuyla ilgili Hatıralarım), Kahire, 1959, s. 106. Ayrıca bkz. Muhammed İzzet Derveze, *Havlû'l-harekâtî'l-Arabiyyetî'l-hadîs* (Modern Arap Hareketi Üzerine), I, Sayda, 1950, s. 71; Yusuf el-Hakim, *Sûriya ve'l-ahde'l-Faysâli* (Suriye ve Faysal Dönemi), Beyrut, 1966, s. 35; Emin Said, *es-sevrü'l-Arabiyyetî'l kubrâ* (Büyük Arap İsyanı), II, bölüm I, Kahire, t.y. [1934], s. 35-36, 66-67; Ahmed Kadri, *Muzekkerât 'an es-sevrî'l-Arabiyyetî'l-kubrâ* (Büyük Arap İsyanıyla ilgili Anılarım), Şam, 1956, s. 130.

⁵ Bu toplulukların üye listeleri için bkz. Derveze, *Harekâtu*, I, s. 74-78; Said, *es-sevrü'l-Arabiyyetî'l kubrâ*, II, bölüm I, s. 35-37.

önemli istisnalarla birlikte, bu grubun içinde Irak menşeli subaylar baskındı. O dönem Arap silahlı kuvvetlerinde İstanbul eğitilmiş Iraklıların oransız bir şekilde fazla sayıda olmalarını açıklayan nedenlerden biri Osmanlı hükümetinin Iraklı askeri öğrencileri askerliğe teşvik etmek için onların bütün yol, yemek, konaklama ve öğrenim masraflarını karşılaması olabilir. Sivil okullardaki öğrencilere bu tür yardımlar yapılmıyordu ve buna bağlı olarak bunlardan mezun olan Iraklı sayısı daha azdı.⁶ Elie Kedourie bu subayların ilkedan yoksun katıksız maceracılar olduklarını söylerken muhtemelen durumu abartıyordu. Yine de, İstanbul’da aldıkları Osmanlı eğitimlerinden dolayı yeni iktidar yapısındaki en önemli yerlerde kendilerinin olması gerektiğini hakları olarak gördüklerini söylerken haklıydı.⁷ Bu durum tüm rütbelerdeki için geçerliydi.

Satı el-Husri, Temmuz 1919’da Şam’a geldiğinde, Arap milliyetçiliğine geç katılanlardan biriydi. Ama Arapçılığı kendi davası olarak görerek bütün yeteneklerini ve enerjisini bu davayı ilerletmeye adanmış. Diğer üst rütbeli Osmanlı Araplarının çoğu gibi onun bas-kın konumu olduğu gibi kaldı. Bu onun askeri değil sivil bir figür olmasına rağmen doğrudur. Derveze, el-Husri’nin *el-Fetâ’a* üye olduğunu söyler. El-Husri, çeşitli partilere sık sık danışmanlık yapsa da hiçbirine katılmadığını söyleyerek bunu reddetti. Derveze’nin sözlerinin muhtemelen Kürd Ali’nin iddialarından kaynaklandığını düşünüyordu.⁸

Yine de, el-Husri’nin eğitim faaliyetleri onu göz önüne getirmişti ve Osmanlı başkentinde okumuş Arapların çoğu tarafından iyi biliniyordu. Aralarında Nuri el-Said’in de olduğu birçok kişi savaştan

⁶ El-Husri, *el-bilâdül-‘Arabîyye ve’l-devletül-Osmâniyye*, s. 84-86; el-Husri, *Muzekkerâtı*, I, s. 121-122.

⁷ Kedourie, *England and the Middle East*, s. 159; Kedourie “The Kingdom of Iraq,” *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies*, Londra, 1970, s. 271. Karş. R. Bayly Winder, “Syrian Deputies and Cabinet Ministers, 1919-1959,” *The Middle East Journal*, XVI, no. 4 (1962), s. 407-429; XVII, no. 1-2 (1963), s. 35-54.

⁸ Derveze, *Harekâtu*, I, s. 77. El-Husri’nin açıklamaları için, *Soruşturma*, s. 20. Kürd Ali’nin ifadeleri için yukarıya bakınız, s. 102.

önce el-Husri'nin derslerine girdiklerini anlatırlar. Bunlardan bir diğeri Talib Müştak, Irak'ta, yaşadığı yerdeki kaymakamın, sınıfındaki ilkokul öğrencilerine *Tedrisât-ı İbtidâiye Mecmuası*'nı dağıttığını ve Bağdat'taki bir ortaokuldayken el-Husri'nin doğa bilimleri üzerine kitaplarından bazılarını okuduğunu anlatır.⁹ El-Husri'ye Şam'daki ilk temaslarını nasıl gerçekleştirdiğini sorduğumda bana şöyle cevap vermişti: "Suriye'ye gittiğimde, kendimi kimseye tanıtmama gerek yoktu çünkü makalelerim ve derslerim bütün Osmanlı topraklarında biliniyordu."¹⁰

Onun bu ününden dolayı el-Husri geçici hükümetin Genel Eğitim Müdürü yapıldı ve sonra Maysalun Savaşı'ndan önce bağımsız Suriye'de kurulan iki kabinede de Eğitim Bakanı olarak görev yaptı.¹¹ El-Husri dışarıdan kontrol edilen eğitim sistemini Araplaştırmaya girişti. Bir eğitim ve öğretim konseyi kurdu ve burada bütün okullarda Arapça kullanımını sistematik olarak yeniden başlattı.¹²

Bu döneme damgasını vuran kaygı uzun vadeli eğitim projelerinden ziyade Suriye'nin hayatta kalmasıydı ve el-Husri, hayatında birkaç sefer yaptığı gibi, günlük siyasete yoğun bir şekilde dahil olmuştu. Bu bağlamda Faysal'la kurduğu arkadaşlık oldukça önemlidir. Bu ikisi arasındaki ilişki karşılıklı saygıya ve sevgiye dayanıyordu ve el-Husri Faysal'ın güvenilir bir sırdaşı oldu. El-Husri, geleceğin kralıyla ilk buluşmasından ve onunla olan ilişkilerinden şu sözlerle bahsetmişti:

Onunla, o Paris Barış Konferansı'ndan döndükten kısa süre sonra Şam'da tanıştık.... Aramızda o gece başlayan ilişkinin kaderinde, benim onun tarafında durduğum ve hayatının son günlerine kadar onun eşliğinde çalıştığım on dört yıl boyunca hiçbir kesinti olmaksızın

⁹ Satı el-Husri'yle söyleşi, 28 Eylül 1966; Talib Müştak, *Evrâk Eyyâmi* (Hayatımdan Sayfalar), I, Beyrut, 1968, s. 28, 127.

¹⁰ El-Husri, *Soruşturma*, s. 20.

¹¹ Said, *es-sevrû'l- Arabiyyet'l kubrâ*, II, bölüm I, s. 134, 145.

¹² El-Husri, *Hulâsa*, s. 6.

zın güçlenmek vardı.... Hayatının en kritik olaylarında ve en görkemli başarı günlerinde onun yanındaydım.... Bu yılları süresince onun her anlamda müthiş biri olduğunu gördüm.¹³

Bu sırada Suriye'yle ilgili uluslararası ve yerel sorunlar ciddileşmeye başlamıştı. Aralık 1919'da İngiliz birlikleri bölgeyi terk ederek Irak'ta konuşlandı. Bu noktadan sonra kanunsuzluk ve düzensizlik, Suriye'de yayılarak İngilizlere karşı 1920 yılının Haziran'ında başlayıp aynı yılın Ekim'ine kadar devam eden ve kalıcı düşmanlıklar bırakarak iki taraftan da birçok can alan kanlı bir isyanın yaşandığı, iyi tanımlanmamış Irak sınırına kadar ulaştı. Bu isyana Suriye'deki Iraklı subaylar tarafından maddi ve manevi destek veriliyordu.¹⁴ Milliyetçi galeyan ve Fransızlardan beklenen hamleye karşı kendini savunma arzusu öyle bir hale gelmişti ki Mart 1920'de Suriye Meclisi bağımsızlık ilan etti ve Faysal Büyük Suriye'nin kralı oldu. Bir aydan kısa süre sonra San Remo Konferansı toplandı ve çok geçmeden Şam'a, Fransız birliklerinin Batı Suriye'ye yığınak yaptığıyla ilgili raporlar gelmeye başladı.

14 Temmuz 1920'de Fransız kuvvetlerinin komutanı General Gouraud Suriye hükümetine, hükümetin tasfiyesini ve manda yönetiminin kabul edilmesini talep eden bir ültimatoma verdi.¹⁵ Altı ay önce Arap komutanlar Yasin el-Haşimi ve Yusuf el-Azma Fransızlara karşı silahlı bir mücadelenin sonucuna güvenlerini ifade ederken şimdi onlara karşı çok az şansları olduğunu kabul ediyorlardı.¹⁶ Faysal ve kabine ültimatoma son gününde istemeyerek kabul etti. Yine de ertesi gün Fransızların Şam'a doğru ilerlediği haberi yayıldı. Telgraf hatları kesildiğinden Faysal'ın ültimatoma şart koşulan tarihte kabul ettiği haberi General Gouraud'a ulaşmamıştı. Hükümetin bir üyesinin generalle anlaşmaya varması için Gouraud'nun Alayh'daki karargâhına

¹³ El-Husri, *Safahât mine'l-mâzi'l-karîb*, s. 9-11.

¹⁴ Bkz. Philip W. Ireland, *Iraq*, Londra, 1937, s. 266-276; Kedourie, *England and the Middle East*, s. 182; Zeine, *Struggle*, s. 146.

¹⁵ Bu ültimatomla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. Zeine, *Struggle*, s. 164-174.

¹⁶ El-Husri, *Yevmu Meyselûn*, s. 111-112, 122-123.

gönderilmesine karar verildi. Bu önemli görev için el-Husri seçildi. Günlüğünde şöyle yazmıştı: "Meslektaşlarımla neden bu görevin sorumluluğunun bana verilmesi gerektiğine derhal karar verdiklerini bilmiyorum."¹⁷ Muhtemelen iyi Fransızcası sebebiyle bu karar verilmişti. Onun sivil konumunun Gouraud üzerinde olumlu bir etki uyandırabileceği düşüncesi de bir başka etken olabilir.

Faysal'ın Beyrut'taki temsilcisi Cemil el-Ulaş'ın ve Fransız albay Toulat'ın eşlik ettiği el-Husri 21 Temmuz günü öğleden sonra bu hassas görev için Şam'dan ayrıldı. Birliklerin hareketinden dolayı geciktiği için El-Ayn'a ancak ertesi günün sabahında varan el-Husri buraya gelir gelmez General Gouraud'nun karargâhına gitti. Pazarlık sırasında Gouraud, el-Husri'den yeni güvenceler istediye de el-Husri bunları Faysal'a ve kabineye danışmadan verme gücünü kendinde görmüyordu.¹⁸ Bu yüzden generalin yeni taleplerini iletmek için Şam'a döndü.

Bu taleplerin kabul edilmesi uyanmış Arap başkentinde direnişle karşılaşabilirdi. Hükümet talepleri yerine getirmemeye karar verdi. Böylece, 24 Temmuz 1920 gününün sabahında Fransız ve Arap birlikleri Maysalun Savaşı olarak bilinen bir çatışmaya girdi. Öğleye doğru savaş bitti. Arap birlikleri dağılmış, Yusuf el-Azma öldürülmüş ve Fransızlar Şam'a girer girmez hükümet tasfiye edilerek manda yönetimi kurulmuştu. Batı tarafından desteklenen Arap bağımsızlığı, ancak beş ay süren sancılı bir varlıktan sonra şimdi, Fransa'nın Akdeniz Birlikleri tarafından tamamen yok edilmişti. Bağımsızlık idealine inanan Arapların bir daha Batı'nın vaatlerine güvenmeleri zordu.

El-Husri, kendi adına, şimdi kendini Faysal'ın temsil ettiği Arap davasına tamamen adanmış durumdaydı ama Suriye'de kalarak Fransızların yönetiminde çalışmaya hem isteksizdi hem de bunu yapamazdı (Ülken, el-Husri'ye manda yetkililerince gıyabında idam

¹⁷ Age., s. 129.

¹⁸ Bu pazarlığın ayrıntıları için, age., s. 135-145.

cezası verildiğini belirtiyor).¹⁹ Şam'dan ayrıldıktan sonraki bir yılının çoğunu Faysal'la beraber sürekli seyahat halinde geçirdi.²⁰ Bu dönemde birbirlerine oldukça yakınlaşan iki kaçak, bir ülkeleri olmaksızın savunucuları Batılı işgalciler tarafından Amman ve Kahire'den Roma ve Paris'e yayılan bir davaya destek aradılar. Bu dönemde el-Husri'nin Faysal için yazdıkları kendisi için de geçerliydi: "çeşitli imkânlar sunan yeni bir hayat arayışında başarılarla ve anılarla dolu bir hayatı terk etti."²¹

Suriye'den İngiliz kontrolündeki Port Said'e geçmeyi başardılar ve buradan Roma'ya gittiler. Ama Napoli'ye varır varmaz el-Husri, birçok Türk bağlantısı olduğu için, Kemalistler arasında Fransızlara karşı destek bulma imkânlarını soruşturmak için İstanbul'a gönderildi. Türkiye'de üç hafta süren tartışmalar başarısız sonuçlanınca İtalya'ya dönerek Como gölünde Faysal'la buluştu ve buradan Roma'ya gittiler. 1920 Ekim'inden Aralık'ına kadar hastalıkla boğuşan el-Husri karısıyla beraber Roma'da kalarak İstanbul'a Arap davasını açıklayan ve savunan mektuplar yazdı ve İtalya Dışişleri Bakanlığı aracılığıyla Fransızların ve İngilizlerin Arap topraklarındaki planlarıyla ilgili bilgi toplamaya çalıştı.

El-Husri'nin bu dönemdeki kişisel düşüncelerini bilemiyoruz. Kendini Arap davasına adanmış ve İstanbul'a ziyaretini dönüş olanaklarını araştırmak için kullanmamış gibi görünüyor. Bununla birlikte, Roma'dan yazdığı mektupların biri Arap davasını ve bu davaya katılmasını kendi açısından makul gösterme çabasına dair bazı belirliler sunuyor. 29 Ekim 1920 tarihli bu mektubu İstanbul'dan eski arkadaşı ve *Yenigün* gazetesinin savaştan sonraki editörü Yunus Nadi'ye yazmıştı. El-Husri mektubunda Arapların Osmanlı İmparatorluğu'na isyan etmelerinin Müslüman dünyasını zayıflattığı ve Batı tarafından işgale açık hale getirdiği suçlamalarını çürütüyordu. Ardından isyanın aslında Almanya'nın ve Osmanlı İmparatorlu-

¹⁹ Ülken, *Tarihi*, I, s. 272.

²⁰ El-Husri'nin hayatının bu dönemi için, *Yevmu Meyselûn*, s. 175-205.

²¹ El-Husri, *Safahât mine'l-mâzi'l-karîb*, s. 11.

ğu'nun nihai yenilgisinde hiçbir rolünün olmadığını söyleyerek devam ediyordu. Bir noktada şöyle yazmıştı:

Hicaz'da isyan çıkmasıyla savaşın gidişatının değişmiş olması mümkün mü? Ya da isyan olmasaydı savaşın gidişatı değişir miydi? Bu isyan Almanya'yı yenilgiye götürmeye yetecek kadar güce ve etkiye sahip miydi? İsyanın bu kadar önem taşıdığına inanmıyorum... Almanya'nın yenilgisi ve teslimiyeti, isyan çıksa da çıkmasa da dünya koşullarına göre kaçınılmazdı. Bu yüzden Şerif Hüseyin Osmanlı İmparatorluğu'na karşı isyan etse de etmese de Almanya'nın yenilgisini takiben imparatorluğun çökeceği de kesindi.²²

Ama şu kabul edilmeliydi ki, diye devam ediyordu el-Husri, isyanın kendisi ve Suriye'de bir Arap ordusunun varlığı, Arap bağımsızlığı fikrini oluşturmuş ve bu bağımsızlık zorla yok edildiğinde doğal bir düşmanlık üretmişti. Bu açıdan, dünya iktidar dönüşümünde küçük bir etki yaratan isyan Arapların ulusal duygularını canlandırmaya hizmet etmişti.²³ Bu mektup el-Husri'nin o dönemki tavrını da açıklayabilir. Eğer Arap isyanı savaşın sonucunu etkilememişse bu durum el-Husri'nin isyana katılmama kararını kısmen haklı çıkarıyordu. Aynı zamanda, el-Husri, Osmanlı İmparatorluğu'na ihanet etmediğini gösteriyordu. Dahası, bu mektup Osmanlı İmparatorluğu'na değil emperyalist güçlere isyan edildiğini söyleyen argümanı kullanıyordu. El-Husri mektubunu Yunus Nadî'den Arap isyanına karşı eski tutumunu unutmasını ve gelecekte Araplarla işbirliğini düşünmesini isteyerek sonlandırıyordu.

O zamana kadar, el-Husri İngilizlerin Faysal'ı Irak'ta kral olarak başa geçirme olasılığını düşündüğünün farkındaydı ve burada işe yarayabileceğini düşünüyordu. Bu yüzden İtalya'yı terk ederek Kahire'ye gitti ve burada Faysal'dan haber beklemeye başladı. Kahire'de bulunduğu sırada ona Amman'daki mücadeleye katılması

²² El-Husri, *Yevmu Meyselûn*, s. 190.

²³ Age., s. 191-193. El-Husri bu mektubun bir kısmını yeniden yazmıştı, *el-nuşû'î'l-fik-reti'l kavmiyye*, s. 221-224.

için ısrar eden Suriye sürgünlerinin ve ondan Avrupa'ya dönerek Arap bölgelerindeki yabancı işgaline karşı propaganda kampanyasına katılmasını isteyen diğerlerinin tekliflerini geri çevirdi.²⁴

Irak'ta, Faysal'ın adaylığı bazı yerel liderler tarafından onaylanmıyordu ama Suriye'den kaçan ve zaman içinde Mısır'dan Irak'a dönen Iraklı subaylar tarafından destekleniyordu.²⁵ İngiltere, biraz tereddütten sonra, Faysal'ın seçilmesinin Araplar arasındaki imajını düzeltmek ve Irak'taki direnişi yatıştırmak için en iyisi olduğuna karar verdi. Faysal, uzlaşya varılmasının ardından, Irak'a gitmeden önce Kahire'ye uğrayarak el-Husri'yi bir an önce Irak eğitim sistemi için çalışmaya başlaması için Irak'a çağırdı.

Faysal Hicaz'da iki ay geçirirken, el-Husri Kahire'de Irak'ı öğrenerek kendini meşgul etti. Bu ülkeyle ilgili pek bilgisi yoktu ve bu yüzden ülkenin tarihini okudu ve buradaki isyana katılan insanlarla konuştu. Bunun yanı sıra el-Husri'ye eğitim yöntemlerine çalışması için Ortadoğu'daki en Araplaşmış eğitim sistemi olarak gördüğü Mısır'daki belli başlı okulları ziyaret etme izni verildi.²⁶ Yine de Mısırlıların Arapçılığa karşı tutumları el-Husri'nin canını sıkıyordu. Bu konu ilerleyen yıllarda yazacaklarının önemli bir kısmını kaplayacaktı.

Kahire'de 1919 yılında kısa bir süreliğine bulunmuştu. Ziyareti İngilizler'e karşı isyanla aynı zamana rastlamıştı. Vatanseverliğin ruhundan ve o dönem tanık olduğu fedakârlıklardan derinden etkilenen el-Husri, Mısırlıların Arap dünyasına Arapçılık ve yabancı yönetimine karşı itiraz duygularıyla bağlandığını düşünüyordu.²⁷ Bu

²⁴ El-Husri, *Yevmu Meyselûn*, s. 204.

²⁵ Ireland, *Iraq*, s. 289. Ireland'ın, Faysal'ın tahta çıkışıyla sonuçlanan pazarlıklarla ilgili bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. s. 303-326. Irak'ta Faysal'a karşı yoğun muhalefetle ilgili bilgi için, Kedourie, "The Kingdom of Iraq," *Chatham House Version*, s. 236-282.

²⁶ El-Husri, *Muzekkerâtî*, I, s. 22.

²⁷ El-Husri, *Ârâ' ve ehâdis fi'l-kavmiyyeti'l-'Arabiyye* (Arap Milliyetçiliği Üzerine Görüşler ve Tartışmalar), 4. basım, Beyrut, 1964, s. 15-16. Bundan sonra *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye* olarak anılacaktır.

yüzden Mısır'ın Arapçılığı belirgin bir şekilde reddetmesinden ve Suriye'deki Fransız işgaline karşı ilgisizliğinden derinden etkilenmişti. Gelecek kırk yıl boyunca, el-Husri Mısırlılara Arap milliyetçi hareketi içinde kaderlerinde yazan rolü kabullenmeleri için seslenen birçok makale yazdı.²⁸

El-Husri bu sorunları tahlil ederken, 1921 Temmuz'unda onu acilen Bağdat'a çağıran bir telgraf aldı. Port Said'ten ayrılmadan önceki gece bir yıl önce Şam'dan buraya geldiğinde Faysal ve Nuri el-Said'le birlikte kaldığı otelde kaldı. Ama bu kez, yeni bir hayata başlamak için batıya değil doğuya gittiğini yazmıştı.²⁹

Milliyetçiliği Kurumsallaştırmak: Irak, 1921-1941

Burada Irak tarihinin el-Husri'nin de tanık olduğu bu sıkıntılı dönemini ayrıntılarıyla anlatmayacağız.³⁰ Eski Osmanlı vilayetleri Bağdat, Musul ve Basra'dan oluşan manda bölgesinin sakinleri ne İngilizleri ne de Hicaz'dan gelen yeni krallarını kabul ediyorlardı. Devlette neredeyse hiç temsil edilmeyen Şii çoğunluğu, benzer konumdaki geniş Yahudi cemaati ve merkezileşmiş hükümet denetimini benimsemeyen birbirlerine rakip kabileleriyle Irak dengesiz ve bölünmüş bir ülkeydi.

Suriye'deki gibi, İstanbul'da eğitim almış Iraklı subaylar hızlı bir şekilde ülkenin siyasi hayatında önemli mevkilere yerleştiler, Başbakanlık ve çeşitli kabine mevkilerini düzenli olarak kendi aralarında

²⁸ Bkz. s. 175-180.

²⁹ El-Husri, *Muzekkerâtı, I*, s. 22.

³⁰ Bu dönemin belgelere dayalı anlatımı için, Ireland, *Iraq*, böl. 15-23; Majid Khadduri, *Independent Iraq, 1932-1958*, yenilenmiş 2. baskı, Londra, 1960; Stephen H. Longrigg, *Iraq, 1900-1950*, Londra, 1953. Bu dönemin siyasi ilişkilerinin en ayrıntılı incelemesi için, Abdürrezzak el-Hasani, *Târîh el-vizârâtî'l-'Irâkiyye* (Irak Bakanlıklarının Tarihi), 1. basım, 10 cilt, Sayda, 1933-1961. Irak siyasetindeki hiziplerin karakteristik özelliklerinden örnekler için, Kedourie, "The Kingdom of Iraq," *Chatham House Version*, s. 237-239, 250-254.

değiştirerek ellerinde tuttular.³¹ Onların iktidarı üstlenmeleri ve güçlerini kullanırken başvurdıkları yöntemler nüfusun hoşnutsuz kesimlerini daha da yabancılaştırdı. Irak 1932’de bağımsızlığını kazanarak Milletler Cemiyeti’ne kabul edildiğinde ülke Faysal’ın yönetimi altında çatışan güçler arasında çok kırılgan bir dengeye erişmişti. Faysal’ın bir yıl sonraki ölümünün ardından kişisel kıskançlıklar, Faysal’ın oğlu Kral Gazi’nin güçlü bir liderlikten yoksun olması ve diğer merkezkaç eğilimler birleşerek eski Osmanlı eliti arasında daha fazla ayrılık yarattı ve zaten istikrarsız olan siyasi sisteme daha fazla kaos getirdi.

Dahası, Irak okul sisteminde Arap milliyetçiliği fikirleri aşılana ve ulusun siyasi hayatına katılmayı talep eden daha genç kuşak, bu elitin siyasi iktidar tekeline meydan okumaya başlamıştı. Birbirleriyle çekişen gruplar ittifaklar ararken ordu Irak siyasetinin etkili hakemi olarak belirdi ve ordunun kontrolündeki bakanlar tarafından daha gür sesli bir milliyetçi siyaset dillendirilmeye başlandı.³² Gelgelelim ordunun içinde de değişken iktidar blokları vardı ve Bekir Sıtkı liderliğinde 1936’da yapılan ilk darbeyi 1941’de kurulan Raşid Ali Geylani hükümetiyle sonuçlanan birçok darbe izledi.

Bu dönem boyunca el-Husri siyasete etkin bir şekilde katılmaktan kaçındı. Onun bu eyleminin açıklaması kısmen Faysal’ın, el-Husri’nin kalıcı olarak Eğitim Genel Müdürü olarak kalmasını temin ederek Irak eğitim sisteminde devamlılığı sağlama kararlılığında yatıyordu.³³ Aslına bakılırsa, ülkenin dalgalı siyasi hayatında eğitim bakan-

³¹ Örneğin Eylül 1921 ile Nisan 1941’deki Raşid Ali Geylani darbesi arasında kurulan 28 kabinede Nuri el-Said beş kez, Cemil el-Midfaî dört kez, Cafer el-Askeri ve Yasin el-Haşimi ikiye kez, Taha el-Haşimi ve Ali Cevdet birer kez başbakan olmuştu. Bu isimlerin hepsi İstanbul’da askeri eğitim almışlardı. Bu kabineler için bkz. Khadduri, *Independent Iraq*, s. 370-371; bahsi geçen kişilerin eğitimleriyle ilgili bilgi için, el-Husri, *Muzekkerâtı*, II, s. 558-559. Bu subayların siyasi tutumlarıyla ilgili eleştiriler için ayrıca bkz. Kedourie, “Pan-Arabism and British Policy,” *Chatham House Version*, s. 213-214.

³² Ordunun Irak siyasetine müdahalesinin ayrıntıları için bkz., Khadduri, *Independent Iraq*, s. 68-211; Longrigg, *Iraq*, s. 247-297.

³³ El-Husri, *Muzekkerâtı*, I, s. 136-137, 246, 263-265.

ları sık sık değiştirilirken güçlü konumunu koruyan el-Husri, kurulup düşen hükümetlerin önünde bir ayrıcalığa sahipti. Dahası, el-Husri, parti siyasetine katılırsa eğitim alanındaki katkılarının tehlikeye gireceğini düşünüyordu. "İkincil siyaset" adını taktığı şey partilerin konumlarından ve memurlarla bakanların genellikle kişiliklerine bakılarak değiştirilmesinden etkileniyordu. Doğası gereği bu siyaset kafa karışıklığına yol açıyordu ve sınıftan uzak tutulması en doğru-
suydu.³⁴

Ayrıca, bununla birlikte, daha yüksek bir siyaset de vardı ve bu siyaset vatanseverliği ve milliyetçiliği teşvik etmek gibi temel ulusal amaçların başarıya ulaşmasıyla ilgileniyordu.³⁵ El-Husri kendi çabalarını oldukça bilinçli olarak bu siyaset düzlemiyle eşitliyordu. Anılarında bu kararından şöyle bahsetmişti: "Irak'ın çocukları arasında milliyetçilik duygularını güçlendirmek ve Arap ulusunun birliği inancını yaymak için gereken her şeyi yapacağım. Ve bunu eninde sonunda kurulacak hiçbir partiye katılmadan yapacağım."³⁶

Yani, görünüşte el-Husri'nin Irak'taki kariyeri Osmanlı'daki faaliyetleriyle aynı doğrultuydaydı: Özellikle Eğitim Genel Müdürü olarak görev yaptığı sürede (1923-1927) yenilikçi ve girişken bir eğitimciydi ve Irak'taki kamusal eğitimin babası olarak anıldı.³⁷ Eğitim standardına olan derin ilgisi sürdü, Darülmuallimin'in yeniden kurulmasına katıldı, dört yıl boyunca bu kurumda eğitim verdi ve *Tedrisât-ı İbtidâîye*'ninkilere benzer amaçları olan *Mecelletü't-terbiye ve't-ta'lim*'i (Pedagoji ve Eğitim Dergisi) kurarak derginin editörlüğünü üstlendi; resmi faaliyetlerinin dışındaysa

³⁴ El-Husri, *Ârâ' ve ehâdis fi't-terbiye ve't-ta'lim* (Pedagoji ve Eğitim üzerine Görüşler ve Tartışmalar), Kahire, 1944, s. 148. Bundan sonra *et-terbiye ve't-ta'lim* olarak anılacaktır.

³⁵ Age., s. 148; el-Husri, *Muzekkerâtî*, I, s. 37-38.

³⁶ El-Husri, *Muzekkerâtî*, I, s. 38; II, s. 525. Daha yakın zamanda yazılan bir biyografi el-Husri'nin siyasi bağılıktan kaçınmaktaki başarısını doğruluyor. Bkz. Muhammed Abdurrahman Burç, *el-Husri*, s. 211.

³⁷ Ajjan el-Hadid [Robert Montagne], "Le Développement de l'éducation nationale en Iraq," *Revue des Etudes Islamiques*, no. 3 (1932), s. 236.

toplumda canlılık yaratma ihtiyacını karşılayan ünlü bir öğretmen ve yazardı.³⁸

Yine de Satı el-Husri'nin iki kariyerinin nihai düşünsel amaçları arasında önemli farklılıklar vardı. Osmanlı Satı Bey çeşitli dillerin, kültürlerin ve bireysel tepkilerin varlığı için büyük bir kapsamı olan geniş tabanlı bir sadakatler sistemini tasavvur ederken Arap milliyetçisi el-Husri toplumun farklı unsurlarının özel dil, tarih ve kültür bağlarıyla bağlanan homojen bir bütüne, kapsamlı ama aynı zamanda dışlayıcı Arapçılık ideolojisine bağlanmasını savunuyordu.

Onun bireysel inisiyatifin kapsamını sınırlayan ve okul sisteminin tamamına tutarlı ve güdümlü ulusal ideoloji sunan eğitim politikaları bu ikinci amacı yansıtıyor. Örneğin, 1923'te uygulamaya koyduğu yeni ilkokul müfredatı içeriye odaklanıyordu: İngilizce eğitimini normalinden bir yıl sonraya erteliyordu; diğer ulusların tarihini ilk derslerde Arap tarihiyle ilgili olduğu ölçüde anlatılacak şekilde düzenliyordu; Irak ve Arap tarihinin öğrencilerde milliyetçi duyguları güçlendirecek şekilde öğretilmesi şart koşuluyordu.³⁹

Bu sistemin bariz milliyetçi yönelimi el-Husri'nin hem doğa hem de insan bilimlerinin genel niteliğini geliştirme niyetine engel olmuyordu. Pedagojik profesyonellik onun milliyetçi eğitim yaklaşımına bile egemendi. Eğitim standartlarının, özel sohbetlerde şarlatan dediği Sami Şevket gibi hevesli milliyetçiler tarafından düşürülmesine daima itiraz ediyordu.⁴⁰ Onun bu tutumu Şevket'in "Ölüm Mesleği"

³⁸ Bu faaliyetler için bkz. el-Husri, *Muzekkerâtî*, I, s. 201-210, 348-349. El-Husri 1928 ile 1932 yılları arasında *Mecelletü't-terbiye ve't-ta'lim* dergisinin editörlüğünü yaptı. Bu derginin ilk beş sayısının (Ocak-Mayıs 1928) kısa bir analizi için, *Revue des Etudes Islamiques*, no. 2 (1928), s. 177-178.

³⁹ El-Husri, *Muzekkerâtî*, I, s. 212-215. Müfredatın bir kopyası için, s. 212. Ayrıca bkz. s. 479-480; II, S. 340.

⁴⁰ Haldun el-Husri'nin yazdığı mektup, 1 Ağustos 1969. Şevket, 1933 ve 1939 yıllarında Eğitim Genel Müdürü olarak hizmet vermişti. Ayrıca paramiliter gençlik örgütü Fütüvvet'in de başındaydı.

başlıklı ünlü konuşmasına verdiği tepkide de kendini gösteriyor.⁴¹ Şevket'in amaçlarına, vatan davası için fedakârlığa yöneldikleri ölçüde değer verse de el-Husri'nin ötesine geçmeyeceği bir nokta vardı. Şevket, İbn-i Haldun'un mezarının kazılması ve içlerinde Arapları eleştiren pasajlar olduğu için kitaplarının yakılması çağrısı yaptığında el-Husri buna şu sözlerle karşı çıkmıştı: "Bu, karşısında sessiz kalmanın imkânsız olduğu kör bir fanatiklikti. Böyle bir çağrı ne vatanseverliğin ne de gerçek pedagojik ilkelerin gereksinimleriyle bağdaşıyordu."⁴²

Bu iki gereksinimi karşılamak için el-Husri en yüksek kapasiteye sahip öğretmenler talep ediyordu. El-Husri, Şevket'in düşünsel sapkınlığına teessüf etmekle kalmıyor, sınırlı bilgi ve kabiliyetleri olan geleneksel dini öğretmenleri sert bir şekilde eleştirerek ona yönelen eleştiriler açısından pahalya patlasa da, Irak'ın dışından nitelikli Arap öğretmenler getirmekten çekinmiyordu.⁴³ Osmanlı modelindeki bölge müfettişlerine geniş inisiyatif kullanma yetkisi veren sisteme olumlu yaklaşıp da, pratikte sürekli olarak müfredat değişiminden makamına gönderilecek raporların formatına kadar birçok konuda ayrıntılı yönergeler yayımlayarak organizasyonu sıkı denetim altında tuttu.⁴⁴ Sık sık eleştirilerle karşılaşsa da, el-Husri yönettiği sürece,

⁴¹ Bu konuşma 1933 yılında Bağdat'ta yapıldı. Konuşmanın bir kısmının bir kopyası için, Haim, *Arab Nationalism*, s. 97-99.

⁴² El-Husri, *Muzekkerâtî*, II, s. 160-161.

⁴³ El-Husri, *Muzekkerâtî*, I, s. 323-325; Müştak, *Evrâk Eyyâmî*, s. 123-126; Emin er-Reyhani, *Mulûku'l-'Arab* (Arap Kralları), II, ikinci basım, Beyrut, 1929, s. 402. Karş. Matta Akrawi, "The Arab World," *The Year Book of Education*, 1949, Londra, 1949, içinde, s. 433.

⁴⁴ Gücün tepede bu şekilde yoğunlaşması sonradan bir Amerikan Eğitim Tahkikat Komisyonu tarafından eleştirilmişti. Columbia Üniversitesi'nden Paul Monroe'nun başkanlık ettiği bu komisyon 1932 yılında Irak eğitim sisteminin en önemli özelliğinin eğitimin idaresinin bütünüyle merkezileştirilmesi olduğunu ve böyle katı bir merkezi kontrolün bireysel inisiyatifin ve topluluğun katılımının önünü kapadığını belirtmişti. El-Husri merkezileşmenin kısıtlayıcı sonuçları olduğunu reddederken Monroe komisyonunun bulguları el-Husri'nin Genel Müdür olarak kurduğu temel eğitim yapısının sıkı bir şekilde tepeden kontrol edildiğini ve müfredat birliğinin bir milli kimlik duygusu yaratacağı kabulüne dayandığını kanıtlıyordu. Bkz. Paul Monroe (ed.), *Report of the Educational Inquiry Commission*, Bağdat, 1937, öz. s. 7-9. El-Husri'nin komisyona cevabı için bkz. el-Husri, *Nakd takrîri lecneti Monro* (Monroe Komisyonunun Raporuna Bir Eleştiri),

bu politikaların etkisiyle hem Irak'ın genel eğitim seviyesi hem de ülkedeki milliyetçiliğin dozu önemli derecede yükseldi.⁴⁵

Yine de ülkeye yaptığı onca katkıya ve kendini bir Arap olarak tanımlamasına rağmen el-Husri'nin Irak'ta belirsiz bir konumu vardı. Iraklılar arasında bir Suriyeli; askeri ve geleneksel eğitim almış insanlar arasında bir Mülkiye mezunu, bir kozmopolit, Fransızca konuşan bir aydın ve kabile şeyhleri, yerel dini liderler ve siyasetçiye dönüşen subaylar arasında idareci olarak kendini hiçbir zaman tam olarak buraya ait hissetmedi. Milliyetçi ideolojisi içinde büyük önem verdiği Arapça bile onun üçüncü diliydi. Yazıda kendini ifade etmeyi öğrenmiş ve etkili bir konuşmacı olmuş olsa da belirgin bir Türk aksanı taşıyordu.⁴⁶ Emin er-Reyhani'den alınan aşağıdaki pasajda tarif edildiği gibi, el-Husri'nin savaş sonrası Irak'ta sürdürdüğü genel hayat tarzının bir benzeri yoktu:

Satı eğitim uzmanlarından biriydi... Onun Irak'ta değil de Suriye'de doğmuş olması fark etmiyordu; o bir Arap'tı, aksanı hariç Arapçılığına söz edilemezdi... ve o kendilerini ve evlerini toplumsal geleneklerden bağımsızlaştırmış azınlıktan biriydi. Sanıyorum ki, onun odurma odası Bağdat'ta tekti; evin hanımı misafirleri başı açık bir şekilde karşılar ve onlarla sohbet katılırdı.⁴⁷

Bağdat, 1932. El-Husri, *Muzekkerâtî*, II, s. 165-255'de bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele aldı. Ayrıca, el-Husri'nin geniş yetkileri olan Eğitim Genel Müdürlüğü makamını kurmasıyla ilgili bilgi, komisyonun raporunun özetleri ve el-Husri'nin savunması için, Hadid, "Le Développement de l'éducation nationale en Iraq", s. 236-257.

⁴⁵ Görünen o ki, el-Husri İngiliz manda yetkililerinden bir dereceye kadar bağımsız hareket edebiliyordu. İngiltere'nin Milletler Cemiyeti'ne sunduğu rapor, İngiliz kontrolünün yerini Iraklıların alması konusunda Eğitim Bakanlığının diğer bütün bakanlıkların önünde geldiğinden bahsediyor. *Special Report on the Progress of Iraq during the Period 1920-1931*, Londra, 1931, s. 224.

⁴⁶ Haldun el-Husri'yle söyleşi, 12 Nisan 1967. Haldun bu söyleşide Bağdat'taki evlerinde Türkçe, Arapça, İngilizce ve Fransızca kitaplar ve dergiler olduğunu ve bütün bunlarla ilgili belli bir miktar bilgi sahibi olarak büyüdüğünü anlatmıştı. Bununla birlikte okula başlar başlamaz Arapça asıl dili olmuştu.

⁴⁷ Reyhani, *Mulûku'l-'Arab*, II, s. 402. Ayrıca bkz. Reyhani, *Kalbu'l-'Irâk* (Irak'ın Kalbi), yenilenmiş 2. basım, Beyrut, 1957, s. 221 [Türkçesi: *Irak'ın Kalbi*, çev. Muammer Sarıkaya, Anka Yayınları].

Dahası, el-Husri'nin idari yöntemleri, ülkesi bellediği bu yerde ona karşı bir düşmanlık yarattı. Modern Batılı teoriler ve pratiklerle çalışan ve eğitim meselelerinde otorite konumunda olmaya alışkın biri olarak onun değişim taleplerini anlayıp yerine getirmekte sorun yaşayanları eleştirmekten çekinmiyordu.

Bu dönemle ilgili hatıraları onu öğretmenlere, okul müdürlerine, dini hocalara ve İngiliz danışmanlara taramalı tüfek gibi yağdırdığı eleştirel sorularıyla, dobra yorumlarıyla ve uzlaşmaz reform tavsiyeleriyle hücum eden biri olarak çiziyor.⁴⁸ Irak gibi siyasi, mezhepsel ve kabileler arası ayrılıkları içinde barındıran bir ülkede, Pan-Arapçılık doktrinini yayacak birleşik ve devletin denetlediği bir sistemi uygulamak isteyen el-Husri, daha ince olsaydı bile düşmanlıklar uyandırırdu. Ama o toplumsal korkuları körüklemeyi reddetti ve mezhepçi fikirlerin egemen olacağını hissettiği anda öğretmen yetiştirme okullarının açılmasına karşı çıkarak, yurtdışı destekli okulların mali ve müfredat özerkliğini kısıtlayarak, özellikle Bedeviler için özel okullar kurma meselesinde kırsal ve kentsel sistemler arasında ayırım yapmayı reddederek ve Şii eğitim kurumları ve yöntemlerine karşı çıkarak ısrarla kendi ulusal asimilasyon programını uyguladı.⁴⁹

Onun idari tutumu bazı çevrelerin düşmanlığını çekerken bazı çevrelerden derin sadakat topladı. Mısırlı bir yazar 1920'ler ve 1930'lar Irak'ında Husrizmin yayılışını telaşla bildirmiş ve onu Arap dışı unsurlara karşı duruşundan dolayı nihai olarak bölücü ve zararlı bir doktrin olmakla suçlamıştı.⁵⁰ Yine de, Genel Müdürün genç destekçilerinden Talib Müştak onu ilerici değişime karşı çıkanların her yerde uydurma dedikodular ve iftiralar yönelttiği izole reformcu gruplarla kıyaslıyordu. El-Husri'nin düşmanlarını, reddedilmekten

⁴⁸ Örneğin, el-Husri'nin Eğitim Bakanlığı'nda çalışmaya başladıktan hemen sonraki örgütsel faaliyetleri için bkz., *Muzekkerâtî*, I, s. 105-155.

⁴⁹ Onun bu tutumu ve programı için, *age.*, I, s. 79-80, 147-155, 163-175, 311-319. El-Husri'nin politikalarının bu açıdan eleştirel bir değerlendirmesi için, Kedourie, "The Kingdom of Iraq," *Chatham House Version*, s. 273-275.

⁵⁰ Kedourie, "The Kingdom of Iraq," *Chatham House Version*, s. 274.

korkan kabiliyetsizler, laikleşmeye karşı çıkan dini fanatikler, kıs-
kançlar ve açgözlüler olarak tanımlıyordu.⁵¹

El-Husri'nin siyasi dokunulmazlığı daha fazla soruna yol açarak Eği-
tim Genel Müdürü olarak altında çalıştığı Eğitim Bakanıyla anlaşmaz-
lığa düşmesine sebep oldu. Bu gerilim her şeyden önce el-Husri'yle
bakanlar arasında yetki alanlarının ayrımının yapılmamasının sonu-
cuydu. El-Husri uzman olduğunu düşünüyor ve nihai karar alma gücü
istiyorken bakanlar, buna karşılık, kendi makamlarının yetkilerini kul-
lanmak istiyorlardı. Eğitim bakanlarının, eğitim alanındaki uzmanlık-
larına bakılarak değil de mezhepsel sebeplerle kabinenin yalnızca Şii
üyelerinden seçilmesi gerilimi derinleştirdi.⁵² Bu durum el-Husri için
kabul edilemezdi. El-Husri'nin onları görmezden gelmesi ve geçiş-
tirmesi sonucunda Şiiler 1932 yılında Şiilerin eğitimde "çok az güç ve
prestij" sahibi olduklarından yakınan bir bildiri yayımladılar.⁵³

Dahası, onun kişiliğinin inatçı ve sert doğası birlikte çalışmak zorunda
olduğu birçok insanı kendine düşman ederek onu yalnızlaştırdı. Katı
akılcı ilkelere uygun hareket eden el-Husri'nin insani zaaflara karşı
çok az tahammülü vardı. Irak'ın her tarafında tanınsa da soğuk tav-
rından dolayı çok az arkadaşı vardı. En yakın tanışları İstanbul'da kal-
mıştı. Kendini Faysal'a içten bir şekilde adasa ve Yasin el-Haşimi'yle iyi
anlaşsa da, kendini en yakın hissettiği kişi onun gibi Avrupa eğitimin-
den ve kültüründen nasibini almış bir sürgün olan Rüstem Haydar'dı.⁵⁴

⁵¹ Müştak, *Evrâk Eyyâmî*, s. 129-130; Burç, *el-Husri*, s. 48-49. Talib Müştak (d. 1900)
1921 ile 1931 yılları arasında Irak Eğitim Bakanlığı'nda çalıştı. El-Husri'nin yöntemlerine
ve ilkelerine hayranlık duyuyordu. Sonra yurtdışında görev yaptı ve Bağdat'taki Arap
Bankası'nın müdürü oldu.

⁵² Bu gerilimin örnekleri için, el-Husri, *Muzekkerâtî*, I, s. 272-273, 279-294. Eğitim ba-
kanlarının atanması ile ilgili bilgi için, Hadid, "Le Développement de l'éducation na-
tionale," s. 236; ve Reyhani, *Kalbu'l-'Irâk*, s. 221.

⁵³ Bu bildirinin bir kopyası için, Kedourie, "The Kingdom of Iraq," *Chatham House Ver-
sion*, s. 283-285; alıntı s. 284'ten alınmıştır.

⁵⁴ Haldun el-Husri'yle söyleşi, 12 Eylül 1967; el-Husri, *Muzekkerâtî*, II, s. 525-526. Hay-
dar, Lübnan, Baalbek'te doğdu, Mülkiye'de ve Sorbonne'da eğitim gördü. Faysal'ın özel
kalemi oldu ve 1940'ta öldürülene kadar kabinede çeşitli mevkilerde bulundu. Bkz. el-
Yafi, *El-'Irak beyne inkılâbeyn*, s. 111-113; Khadduri, *Independent Iraq*, s. 149-152.

El-Husri'nin geniş bir Arap milliyetçiliğini benimsemesi bile, sosyo-politik açıdan belirsiz konumunun sebebi ve sonucu olmasının yanı sıra, kişisel bir kimlik mücadelesini olduğu kadar iyi düşünülmüş ve çekici bir programı da yansıtmaya eğilimliydi.⁵⁵ Onun hem eğitim felsefesi hem de daha geniş milliyetçi doktrinleri, bütün dinsel bağlardan üstün ulusal bağları benimsemeyi aşıl原因 bir ideolojiyi ifade etmek ve savaş sonrası bölünmüş Arap ulusunun sakinleri arasında acilen bir toplumsal kimlik duygusu yaratmak için tasarlanmıştı. Yine de, Araplar için kapsayıcı bir ulusal öz-farkındalığı savunarak el-Husri kendini özdeşleştirebileceği bir referans çerçevesini de ifade etmeye çalışıyor olabilirdi. Şurası açık ki, ulus kavramını kendi ideolojisinin bir parçası haline getirdiğinde, dinleyicilerinden Osmanlı döneminde verdiği *Vatan İçin* konferanslarında savunduğundan daha sınırlı bağlara dayanan daha özel bir sadakat duygusu talep ediyordu. Bu açıdan, el-Husri, Ziya Gökalp'in Türk milliyetini tanımlamak için kullandığı argümanlara benzer argümanları Arapların durumuna uyarlıyordu. Bununla birlikte, el-Husri kendisini yalnızca Suriye veya Irak bağlamına yerleştirmeyi reddederek, bunun yerine daha geniş Arap ulusuyla tanımlamayı seçerek bir ölçüde kendi Osmanlı geleneğinin içinde kalıyordu. Bu, onu aklında İstanbul'da kalmakla Araplara katılmak arasında çok kesin bir seçim yapmaya zorlayan muhtemel bir iç çatışmayı yadsımıyor; bunun yerine Arapçılığı seçen el-Husri'nin doğal olarak bu seçimini haklı göstermek için kendini düşünsel çabalar harcamaya ittiğini, duraksamadan ve gür sesli bir şekilde seçtiği davayı şekillendirme yoluna adanmış olduğunu gösteriyor. El-Husri ve Yasin el-Haşimi, Iraklı çağdaşları tarafından sık sık Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Arap davasına katılmadıklarından bunu telafi

⁵⁵ Erik Erikson'un *Young Man Luther* (New York, 1962) kitabındaki gibi psikolojik bir çalışmayı hazırlamak için gerekli olan profesyonel bilgiye sahip değilim. Burada kimlik kelimesi kişinin siyasi ve toplumsal bağlılık yönelimini ve kendisini içinde gördüğü ideolojik referans çerçevesini belirlemek için kullanılıyor. Erikson'un çalışması her ne kadar temelde ergenlik çağındaki birinin genç bir adama dönüşmesiyle ilgilense de, kişilikle ideoloji arasındaki bağı görmezden gelmiyor. Bkz. s. 41-42, 176-182. Arap dünyasında yaşayan birinin kimlik ve ideoloji çatışmalarıyla ilgili bir çalışma için bkz. Elie Kedourie, "Religion and Politics," *Chatham House Version*, s. 317-342.

etmek için fazla hevesli bir milliyetçiliği uygulamakla suçlanıyorlardı.⁵⁶

Bu sorunlara rağmen, el-Husri'nin Arapçılığı savunması ve kendi Araplığını ifşa edişindeki samimiyeti tartışma götürmez. Bu ifşanın yoğunluğu yazdığı eserlerindeki pasajlarda defalarca kendini göstermişti: "Katıksız bir Arabım ve bütün kalbimle Arapçılık dinine inanıyorum."⁵⁷ Bununla birlikte, el-Husri'nin, birçok alternatif durumdan birine uygun doktrinleri seçebilen bir düşünsel kapasitesi olduğu (1919'dan önceki yıllarda milliyetçi kavramları bildiği ama benimsemekten kaçındığı hatırlanacaktır) ve duygularını düşünsel konumuna göre belirlediği söylenebilir.

El-Husri, yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, bir şekilde Arap toplumunun sınırlarında yer alıyordu.⁵⁸ Yine de, bu sınırdaki konumu, onu bir kopuşa değil, katılımcısı ve öncüsü olduğu süreci kabullenmek için yoğun bir çaba harcamaya itti. Eğitimci, gazeteci, eski eserler müdürü ve milliyetçi bir ideolog olduğu kadar sosyoloji, antropoloji, biyoloji, matematik, dilbilimi, edebiyat ve tarih alanlarında birçok makalenin yazarı olarak el-Husri Araplara katıldıktan sonra çeşitli işlevleri yerine getirdi. Ama faaliyetleri birbirlerinden farklı birçok alana yayılmış olsa bile o bütün bunları tek bir amaca, Arap milliyetçiliği propagandasına, yönlendirmeye çalıştı. Aynı zamanda el-Husri, sınırdaki konumundan ötürü, bu sürece yerelleşmemiş bir görüşle yaklaşıyordu. Bir aydın ve yabancı olarak bütün Arap durumunu tahlil etmek, sorular sormak ve yerel sadakatlerin ve siyasi çıkarların

⁵⁶ Haldun el-Husri'yle söyleşi, 4 Ekim 1967. Kedourie, "The Kingdom of Iraq," *Chatham House Version*, s. 277.

⁵⁷ El-Husri, "Nakd nizâmî't-ta'lim fi Mısır" (Mısır Eğitim Sisteminin bir Eleştirisi), *et-terbiye ve't-ta'lim* içinde, s. 184. Bu makale ilk olarak *er-Risâle* dergisinde yayımlandı, *er-Risâle*, V, no. 187 (1937). El-Husri'nin Arap davasına tamamen katılmasıyla ilgili coşkulu açıklamalar için, Burç, *el-Husri*, s. 91-92, 101-103 ve Adnan el-Katip, "Fakdu'l-'urûbe" (Merhum Arapçılık), *Mecelletu Mecmâ'il-lugati'l-'Arabiyye fi Dimaşk*, XLIV, no. 3 (1969), s. 447.

⁵⁸ Benzer bir gözlemi Hourani de *Arabic Thought*, s. 311-312'de yapıyor.

ötesine geçen ve doğal olarak onu tartışmalara dahil eden öneriler sunmak için iyi bir konumdaydı.

Henüz 1927 yılında el-Husri'ye muhalefet öyle büyümüşü ki Eğitim Genel Müdürü makamında kalması kabul edilemez hale geldi. El-Husri onu eleştirenleri, kişisel çıkarları onun eğitimin içeriğini ve idaresini geliştiren doğrudan yöntemleriyle çatışan kişiler olarak görüyordu; ama uzun süreli çekişmelerin eğitim yapısını felce uğratacağını ve onu destekleyenleri utandırabileceğini de görüyordu.⁵⁹ Bu yüzden istifa etti.

Ardından dört yıl Bağdat'taki Darülmualimin'de öğretmenlik yaptı, yayınlarıyla ve birçok komiteye sağladığı etkin katılımıyla Irak eğitiminde etkili oldu. Bazıları el-Husri'nin idari gücün merkezinden ayrılmasıyla rahatlasa da Irak meclisinde onun istifasının ardından eğitim sisteminin işleyişindeki gerilemenin iyice görünür olduğunu düşünenler de vardı. Bu yüzden yeni bir makam yaratıldı ve el-Husri bu makamı kabul etmeye ikna edildi. Bir kez daha işe koyulan yorulmak bilmeyen reformcu, yalnızca 1931 Ekim'inden Aralık'ına kadar Eğitim Genel Müfettişliği yaptı.⁶⁰ Genel Müdür olarak Sami Şevket'i seçti ve çok geçmeden bunun yanlış bir karar olduğu anlaşıldı. İkisi beraber çalışmıyordu. El-Husri siyasi çekişmelere dönüşme tehdidi barındıran bir duruma karşı kendi alışıldık tavrıyla cevap vererek istifa etti.

Sonra Hukuk Koleji'nin Dekanı olarak 1935'e kadar görev yaptı. Bu hiçbir şekilde izole bir mevki değildi ve el-Husri'nin eğitimle ilgili ısrarcı kaygıları onu Şevket'le ve o dönem eğitimde hatırı sayılır bir etkisi olan, Amerika'da eğitim almış Iraklı Fadıl el-Cemali ile bir dizi anlaşmazlığa sürükledi. El-Husri, Hukuk Koleji'ndeki görevlerinin yanı sıra 1934'te Eski Eserler Müdürü olarak atandı ve Eğitim Bakanlığında bir fırtınalı yıl daha geçirdi. 1936'dan 1941'e kadar yalnızca Eski Eserler Müdürü görevinde kaldı. Onun bu mevkiye atanması,

⁵⁹ El-Husri, *Muzekkerâtî*, I, s. 611-615; II, s. 113-114; Burç, *el-Husri*, s. 49.

⁶⁰ Bu dönemle ilgili bilgi için bkz. el-Husri, *Muzekkerâtî*, II, s. 111-139.

bir açıdan, onu birçok tartışmanın merkezi haline getiren eğitim iş-
lerinden tamamen çekmek için kullanılmıştı. Ayrıca el-Husri'nin, bir
yandan Irak eski eserlerine ulusal bir ilgi yaratmak için bir yandan
da Avrupalı arkeologların etkinliklerini kısıtlamak için bu makamda
faydalı olacağı hissediliyordu.⁶¹

El-Husri, sınırsız bir enerjiyle başladığı yeni işini hızlıca öğrendi.
Hatta bu alanda, Milletler Cemiyeti'nin sanat, arkeoloji ve etnoloji
uzmanlarından oluşan danışma komisyonuna atanacak kadar say-
gın hale geldi.⁶² Sarayların restorasyonunda ve bir müzenin kurul-
masında yetkiyi ellerinde toplayarak tekrar etkili bir idareci olarak
kendini gösterdi. Her zamanki gibi, çabaları Arap tarihine gurur du-
yulmasını sağlamayı amaçlıyordu. Yabancıların yaptığı kazılarda çı-
karılan hazinelerin daha adil bir şekilde bölüşülmesinin Irak'ın hakkı
olduğunda öyle ısrarcıydı ki bir noktada, temkinli Nuri el-Said'in bu
tavrın Irak-Amerika ilişkilerinde sorunlara yol açacağını düşünüp
kaygılanmasına yol açtı.⁶³

Bu dönem sırasında el-Husri gezilerine devam etti. Daha önce
1926'da İspanya'ya gitmiş, 1931'de İstanbul'u ve 1935 ile 1937'de Ka-
hire'yi ziyaret etmişti. Eski eserlerle ilgili olarak 1939'da Fas, Cezayir
ve Tunus'a gitti. Döndükten sonra bu Kuzey Afrika ülkelerinin doğal
güzelliklerini ve Araplıklarını övmüştü.⁶⁴

Milliyetçi ideolojiyi mümkün olan en geniş kitlelere anlatma ihti-
yacına inanan el-Husri'nin etkinlikleri onun resmi işlevleriyle sınırlı
kalmadı. Aslında, ününü büyük ölçüde başka bir yere, Arap milliyet-
çiliğiyle ilgili derslerine ve makalelerine borçlu olduğu söylenebilir-
di. Toplumun sınırlarındaki konumundan dolayı siyasi ve bölgesel
kaygılardan yoksun genel bir Arap milliyetçisi doktrini yaratabildi.

⁶¹ Haldun el-Husri'yle söyleşi, 4 Ekim 1967.

⁶² Atama mektubunun bir kopyası için, el-Husri, *Muzekkerâtî*, II, s. 450.

⁶³ Bu mesele age., II, s. 417-423'te tartışılıyor.

⁶⁴ El-Husri, "Şimâl İfrikiyye ve'l-urûbe" (Kuzey Afrika ve Arapçılık), *er-Risâle*, VIII, no. 339 (1940), s. 39.

Tekrar söylemek gerekirse, kendi “yüksek siyaset” düzleminde iş görmeye çalıştığı söylenebilirdi.

Örneğin, 1921’deki Mısır’dan Irak’a yolculuğu sırasında el-Husri bir grup genç subaya her şeyi devletten beklememek gerektiğini söylemişti. Ülkenin insanları, özellikle gençleri, devletin faaliyetlerini kulüpler ve topluluklar kurarak tamamlamalıydı. Şam’daki seçkin Arap Kulübü’nü eski haliyle yeniden hayata getirmek yeterli değildi; bunun yerine içinde bulunulan durum daha fazla üyeden oluşan ve daha kapsamlı çıkarlara hizmet eden toplulukları gerektiriyordu.⁶⁵ El-Husri’nin, Arap milliyetçiliğinin önde gelen sözcülerinden biri olarak ün kazandığı yerler Mutanna Kulübü ve Kültür Kulübü gibi milliyetçi topluluklar, Darülmualimin’in amfisi, radyoda yaptığı konuşmalar ve yazdığı çok sayıda makaleydi.⁶⁶

1936 ve 1941 yılları arasında Irak’ta ulusal dava ciddi bir şekilde yükselişe geçti.⁶⁷ Bağdat, zaman içinde Arap milliyetçiliğinin düşünsel ve siyasi merkezi olarak Şam’ın yerine geçmişti. Bunun bir sebebi İngiliz manda yönetiminin nispeten yumuşak politikaları, diğer sebebiyse Irak’ın bağımsızlığını kazanmasının ve Milletler Cemiyeti’ne katılmasının ona Arap dünyası içinde özgün bir prestij vermesiydi. Ülkenin başkentine Filistin’den ve Suriye’den muhalifler ve varlıkları ülkedeki gerilimi arttıran profesyonel eylemciler geliyordu. İngiliz mandasına karşı bir dizi Arap isyanı ve 1936-1939 yılları arasında Filistin’deki Siyonist varlığı milliyetçi duyguları körükledi. Aynı zamanda, artan Alman propagandası Iraklılardan olumlu tepkiler alıyordu.

⁶⁵ El-Husri, *Muzekkerâtî*, I, s. 25-26.

⁶⁶ Mutanna Kulübü 1935 yılında Bağdat’ta kuruldu ve Pan-Arapçılık’ın yayılmasının merkezi haline geldi. El-Husri bu kulüpte birçok kez konuşmalar yaptı. Bkz. Khadduri, *Independent Iraq*, s. 166; Longrigg, *Iraq*, s. 273. Kültür Kulübü, Arap Kültür Cemiyeti’nin Irak koluydu ve Bağdat ve Kahire arasındaki kültürel etkinlikleri düzenlemek için 1931’de kuruldu. El-Husri cemiyetin kurucularından biriydi. Cemiyet, onun farklı ülkelerdeki Arapların ilişkilerini geliştirme beklentilerini hiç karşılamamış olsa da Bağdat grubu oldukça etkindi. Bkz. el-Husri, *Muzekkerâtî*, II, s. 73-78.

⁶⁷ Bu dönemle ilgili bilgi için bkz. Haldun el-Husri’nin hazırladığı giriş, *Muzekkerâtî Taha el-Haşimi* içinde.

Bu beş yıl boyunca, el-Husri'nin milliyetçi etkinliklere katılımı daha belirgin hale geldi. Ne Sami Şevket gibi gösterişli ne de bazı genç subaylar gibi militarist olan el-Husri, Arap birliği ve ulusal dayanışma davasında her zaman tutkulu ama akli başında argümanlar kullandı. Bütün Arapların birliğini savunması onun Nuri el-Said'le Irak'ın uluslararası bağılıkları konusunda anlaşmazlığa düşmesine sebep oldu. Nuri'nin Arap milliyetçiliği Arapların taleplerinin karşılanmasının en iyi yolunun İngilizlerle kademeli olarak birlikte hareket etmek olduğu inancına dayanıyordu. 1921'i izleyen on yılda el-Husri de yeni Irak devletini sağlamlaştırmak için İngilizlerle bir miktar işbirliği yapılması gerektiğine inanıyordu. Bununla birlikte, uluslararası durumun kötüleşmesiyle el-Husri ve diğerleri Irak'ın tarafsızlığını talep etmeye başladı ve hem bu amaçla hem de Filistin ve Suriye için imtiyazlar elde etmek için Batılı güçlere karşı kullanılacak kozlar aradılar. Bu şartlarda, Nuri, Filistin'e İngiliz askerlerine karşı kullanılabilecek silahlar göndermeye karşı çıkarken el-Husri bu tür sevkıyatlara olumlu yaklaşıyor ve Nuri'nin İngiltere'ye olan katıksız sadakatine itiraz ediyordu.⁶⁸

El-Husri'nin ateşli bir milliyetçi olarak ünü, Raşid Ali Geylani Nisan 1941'de darbe yaptığı sırada herkesçe biliniyordu. Dört güçlü subaydan oluşan bir grubun siyasetçi Raşid Ali ile beraber yaptıkları darbe, İngiltere'yle, Irak'tan yapılan silah sevkıyatlarıyla ve Suriye'de devam eden Batılı varlığıyla ilgili uzun süren anlaşmazlıkların, ordu da Filistin'e arzu edildiği gibi yardım etmek için dinamik bir rol oynayamamanın verdiği ulusal hayal kırıklığının, iç siyasi çekişmelerin ve Irak'ın savaşta tarafsızlığını sürdürme arzusunun sonucuydu.⁶⁹ Güçlerini kendi amaçlarına ulaşmak için kullanan çeşitli milliyetçi kuvvetlerin birlikte yaptığı darbe faşist bir ideolojiye sahip değildi. Aralarında Nuri el-Said ve genç kral Gazi II'nin vekili Abdüllillah'ın da olduğu, Irak'taki İngiliz politikalarının destekçileri ülkeden kaçar-

⁶⁸ Haldun el-Husri'nin mektubu, 1 Ağustos 1969.

⁶⁹ Daha önce bahsi geçen genel Irak tarihiyle ilgili kitapların yanı sıra, Raşid Ali darbesiyle ilgili bilgi için, Lukasz Hirsowicz, *The Third Reich and the Arab East*, Londra, 1966, böl. VI-VIII; George Kirk, *The Middle East in the War*, Londra, 1952, s. 56-78.

ken İngiliz güçleri Irak'ı işgal ederek Raşid Alî'yi destekleyen güçleri hızlı bir şekilde yenilgiye uğrattı. Vekil ve Nuri, el-Husri'nin deyişiyle, "İngiliz süngülerinin koruması altında" iktidara geri geldiler.⁷⁰

Darbenin liderleri ölüme mahkum edildi, darbeye karışanların birçoğu esir kamplarına gönderildi ve daha gür sesli milliyetçilerin birçoğu Irak vatandaşlığından çıkarılarak ülkeden kovuldu.⁷¹ Bunlardan biri de Satı el-Husri'ydi. Taha el-Haşimi, el-Husri'nin vatandaşlıktan çıkarıldığı söylentisinin doğru olduğunu öğrendiğinde "haberi duyunca sakinliğini koruyan" yaşlı dostunu bilgilendirdiğini anlatır.⁷² El-Husri, kendi eylemlerinin milliyetçi ilkelerle sıkı bir şekilde uyumlu olduğunu düşünüyordu. Hatıralarında Irak'tayken asıl amaçlarından birinin Arap ulusunun birliğine inancı yaymak olduğunu yazıyor ve ekliyordu: "Bazen doğrudan bazen dolaylı olarak, resmi yetkilerimin kapsamı içinde olduğu kadar dışında da, bu amaç için çalıştım.... Özet olarak, o dönem, bu davada çalışmak için her fırsatı kolladım ve her yolu kullandım. Abdülillah hükümetinin 1941'de beni Irak'tan sürmesinin ve Irak vatandaşlığından çıkarılmasının sebebinin bu olduğunu söylemek benim için acı verici."⁷³

El-Husri vatandaşlıktan çıkarıldıktan hemen sonra Irak-Suriye sınırındaki Kujike götürüldü ve 23 Haziran'da Halep'e giden bir trene bindirildi. Bir kez daha sürgün edilen el-Husri İngilizlerle işbirliği yapmak için Arapçılık ilkesini gözden çıkaran bir hükümetin kurbanı olduğunu hissediyordu.

⁷⁰ El-Husri, *Hulâsa*, s. 8.

⁷¹ Darbe girişiminde bulunanlara verilen cezalar ve sürgünlerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed ed-Durra, *el-harbu'l- 'Irâkiyyeti'l Biritâniyye, 1941* (Irak-İngiliz Savaşı, 1941), Beyrut, 1969, s. 417-419.

⁷² El-Haşimi, *Muzekkerâtu Taha el-Haşimi*, s. 456-457.

⁷³ El-Husri, *Muzekkerâtî*, I, s. 10. El-Husri, hükümete 1914 yılından önce Irak'ta olmayan ailelere mensup kişilerin vatandaşlığını düşürme yetkisi veren bir kararnameye dayanarak vatandaşlıktan çıkarıldı. Bu kararname 1933'teki isyandan sonra Süryanileri ülkeden sürmek için yayımlanmıştı ve Süryani dini lideri Mar Şemûn'un adıyla anılıyordu. El-Husri buruk bir şekilde şöyle yazmıştı: "Mar Şemûn gibi Irak'ın esenliğine zararlı biri haline gelmişim!" Bkz. el-Husri, *Muzekkerâtî*, II, s. 519-521. El-Husri'ye 1952 yılında Irak meclisince oy birliğiyle vatandaşlığı geri verildi.

Kıdemli Sözcü, 1941-1968

El-Husri Halep'ten, üç yıl yaşayacağı Beyrut'a gitti. Ardından 1944'te yeni kurulan Suriye hükümeti tarafından eğitim sisteminin yeniden yapılandırılmasında danışmanlık etmesi için davet edildi.⁷⁴ İlkeleri ve yöntemleri Irak'takilerin aynısıydı. El-Husri, manda yönetimi altında yürütülen eğitim politikalarını "Fransız sisteminin adi bir kopyası" olarak isimlendirmişti ve Fransız dilini ve kültürünü dayatarak Suriye'yi ana akım Arap milliyetçiliğinden izole eden bu eğitim politikalarına karşı çıkmıştı.⁷⁵ El-Husri daha da ileri giderek Fransız mandasının kaldırılmasının otomatikman manda yönetiminin kültürel etkisini yok etmeyeceğini iddia etti. 1944'ün Mart'ıyla Temmuz'u arasında yazdığı ve *Takârîr 'an hâlâti'l-ma'ârif fi's-Sûriya ve iktirâhât li islâhihâ* (Suriye'de Eğitimin Durumu üzerine Raporlar ve Eğitim Reformu İçin Öneriler) adıyla toplanan on altı raporda eğitim sisteminin tamamen Araplaştırılmasını savundu.⁷⁶ Bir kaynağa göre, bu raporun içerdiği önerilerin çoğu uygulandı ve tartışmalara yol açsa da, savaş sonrası Suriye'sinin eğitim örgütlenmesinin temelini oluşturdu.⁷⁷

Tartışmalardan biri, 1944 Eğitim Kanunu'nun ilkokullarda yabancı dil eğitimini kaldıran hükmünün etrafında döndü. Bu hüküm açıkça el-Husri'nin izini taşıyordu. El-Husri, Suriye meclisinin bu kanunun geçmesini "Kültürel Bağımsızlık Bildirgesi eylemi olarak" gördüğünü

⁷⁴ Suriye 1941 yılında, İngiliz ve Özgür Fransa kuvvetleri ülkeyi Vichy yetkililerinden devraldıktan sonra bağımsızlığını kazandı. Bununla birlikte, Fransa hem Suriye'yi hem de Lübnan'ı kontrolü altında tutmaya çalışarak bölgedeki avantajlı kültürel konumunu korumakta diretti. Bu politikalar ve bunların sonuçları için, Albert H. Hourani, *Syria and Lebanon*, Londra, 1946, s. 236-258, 279-307.

⁷⁵ Satı el-Husri, "Syria. Post-Mandatory Developments," *The Year Book of Education*, 1949, Londra, 1949, içinde, s. 440-441.

⁷⁶ El-Husri'nin Suriye'deki faaliyetleriyle ilgili bilgi için, Ömer Faruk-Mustafa Halidi, *Et-tebşîr ve'l-istîmar fi'l-bilâdi'l-Arabiyye* (Arap Ülkelerinde Misyonerlik Faaliyetleri ve Emperyalizm), Beyrut, 1953, s. 82-84; El-Husri, "Syria," s. 440-447; *Men huve fi Sûriya* (Suriye'de Kim Kimdir), Şam, 1949, s. 117; Roderic D. Matthews ve Matta Akrawi, *Education in Arab Countries of the Near East*, Washington, D.C., 1949, s. 325-326.

⁷⁷ Matthews ve Akrawi, *Education*, s. 326.

belirtmişti.⁷⁸ Ayrıca, el-Husri yine dini kurumlara reformlar yapmak ve din hocalarının gücünü kısıtlamak için çalışmalar yaptıkça onun programının temelde laik yönelimi güçlü itirazlara yol açtı. El-Husri, sınavları geçmek için minimum standartları arttırmaya karar verince hoşnutsuz kesimler bir araya geldiler. Kasım 1946'da öğrenciler Şam'da, "Allah'tan başka ilah yoktur ve Satı el-Husri onun düşmanıdır" sloganıyla eğitim reformuna karşı eylem yaptılar.⁷⁹ Bunların sonucunda, el-Husri istifa etti ve Şam'ı terk ederek Beyrut'a gitti; ama Suriye hükümeti reformlara sadık kaldı.

1947'de yerleştiği Kahire'de çalışmalarına devam eden el-Husri Arap Birliği'nin Kültür Komitesi'nde danışman olarak görev yaptı, Kahire Üniversitesi'nde milliyetçilik ve eğitim üzerine dersler verdi ve 1953'te Yüksek Arap Çalışmaları Enstitüsü'nün ilk müdürü olarak atandı. Bütün Arap ülkelerinden öğrenciler kabul eden, bütün alanlarda Arap eğitiminin genel seviyesini yükseltmeyi amaçlayan ve Arap milliyetçiliği felsefesini ve birliğini benimseyen bu kurum, en azından onun umduğu kadarıyla, el-Husri'nin eğitim teorilerinin eyleme koyulmasının doruğu olarak görülebilirdi.⁸⁰ Bu kurumu, olağanüstü bir enerjiyle ama bir yandan da büyüyen bir hayal kırıklı-

⁷⁸ El-Husri, "Syria," s. 441. Ayrıca, 1944 kanununun ayrıntılı bir anlatımıyla birlikte ikinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra Suriye'nin genel eğitim durumuyla ilgili istatistiksel bilgi için bkz. Mathews ve Akrawi, *Education*, s. 326; el-Husri, *Havliyyâtûs-sekâfetî'l-'Arabîyye* (Arap Kültürü Yıllığı), I, 1948-1949, Kahire, 1949, s. 73-188. Karş. 1945 sonrasındaki Suriye'nin, yerli dile ve kültüre yapılan aşırı vurgunun eğitim standardını düşürebileceğini gösteren bir örnek olarak alındığı Albert Hourani, "Independence and the Imperial Legacy," *Middle East Forum*, XLII, no. 3 (1966), s. 22.

⁷⁹ Bu olayla ilgili bilgi için, Ahmed Amin, "Me'sa" (Bir Trajedi), *es-Sekâfe*, no. 415 (Aralık 1946).

⁸⁰ Bkz. el-Husri, *El-muhâdarâtü'l-iftâhiyye* (Açılış Dersi), Kahire, 1954, s. 21-22. Burada el-Husri, enstitünün eğitimle ilgili genel amaçlarını anlatıyor ve ardından şöyle ekliyor: "Bu kurumun başarılarının az önce bahsettiğim bütün amaçlarından daha önemli ve daha asil, başka bir sonuca varmasını da bekliyoruz. Bahsettiğim şey, Arap ulusunu ilgilendiren meseleleri yayararak ve Arap dünyasının geleceğiyle ilgili umutları artırarak Arap dünyasında bir milliyetçi uyanışın canlanmasıdır." Enstitünün tüzüğü'nün bir çevirisi ve üyelerinin bir listesi için, *Mélanges de L'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, I, 1954, Kahire, 1954, s. 172-175. Ayrıca, el-Husri'nin enstitüyle ilgili tutumu için bkz. Burç, *el-Husri*, s. 84-91.

ğıyla, bütün resmi görevlerinden 77 yaşında istifa ettiğı 1957 yılına kadar yönetmeye devam etti.

Ama öncülük ettiğı davanın çözüm bekleyen kaygıları bitmemişti. Kahire'deki Pension Viennoise'deki küçük odasında, Beyrut'ta ve Aralık 1968'de öldüğü Bağdat'ta, neredeyse yarım yüzyıl boyunca, Arap milliyetçiliğı ve birliğı doktrinleri üzerine yazıp çizen kalemi durmadan yayınlar üretti. Şimdi dikkatimizi işte bu doktrinlerin analizine çevireceğiz.

2. Kısım
Satı el-Husri'nin
Arap Milliyetçiliği Düşüncesi

Üçüncü Bölüm: Milleti Tanımlamak



Giriş

Daha önce de belirtildiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'nda yenilmesi imparatorluğun dağılmasıyla ve Arap vilayetlerinin işgal edilmesiyle sonuçlandı. Filistin'de, Büyük Suriye'de, Irak'ta ve Maverai-ü'dün'de yabancı manda yönetimleri kuruldu. Ayrıca, İngiliz kuvvetleri, savaş sırasında sömürgesi olduğunu duyurduğu Mısır'da kalmaya devam etti. Bu işgal, Arap vilayetlerinin merkezden idare edildiği Osmanlı sistemini bozdu. İşgalin yol açtığı siyasi bölünmüşlük, savaş sırasında ortaya çıkan muğlak Arap devleti kavramının üstünü örtmeye eğilimliydi. Bunların dışında, Atatürk'ün 1924'te hilafeti kaldırmasıyla hem Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi otoritesi yok oldu hem de Arapların Müslüman çoğunluğunu Osmanlı halifesine bağlayan dini bağlar ortadan kalktı.¹

¹ Atatürk'ün hilafete yönelik izlediği siyaset için bkz. Berkes, *Development*, s. 457-460; Lewis, *Emergence*, s. 256-260.

Araplar bu duruma farklı tepkiler verdi.² Bazıları Arap kimliğinin daha geniş İslami kavramlarla ifade edilmeye devam edilmesi gerektiğini düşünüyor ve sıkı şekilde Arap olan bir hilafetin canlandırılmasını istiyordu. Savaşı izleyen on yılda Kahire’de, Mekke’de ve Kudüs’te hilafetin gerekliliğini ve Araplar tarafından canlandırılması arzusunun dile getiren bir dizi genel hilafet ve İslam kongreleri düzenlendi.³ Diğer Arap aydınları ve siyasi liderleri, İslami bağlara veya Hristiyanlık bağlarına çeşitli derecelerde vurgu yaparak, yaşadıkları bölgenin özel mirasını öne çıkarıyorlardı. Bu minvalde, Mısır’da Firavunculuk Lübnan ve Suriye’de Fenikecilik gibi birçok yöresel doktrin geliştirildi. Bunların hepsi, daha kapsamlı bir Arap kimliği yerine belirli bir bölgeye bağlılık yaratarak dışarıdan dayatılan ayrılıkları pekiştirme tehdidi içeriyordu. Bununla birlikte, diğer Arap düşünürleri Arapların bir millet olduğu ve bu milletin yeni seküler bağlılık ve kimlik temeli üzerine inşa edilmesi gerektiği fikrini daha bütünlüklü bir şekilde geliştirmeye başlamıştı. Daha önceden kabul edilen dini dayanışmanın yerine o güne dek yabancı olan seküler millet kavramını getirmek Arap düşüncesinde önemli bir yenilikti.⁴ Bazılarının lanetlediği, bazılarının ise ilerlemenin tek mümkün yolu olarak gördüğü seküler Pan-Arap milliyetçiliğinin ilk ve en kalıcı sözcüsüye Satı el-Husri oldu.

El-Husri öncelikle bir temsilci ve bir öncüydü: Eski Osmanlı bağlılıklarını savaş sonrası Arapçılığıyla uzlaştırma çabalarında yalnız

² Arapların hilafetin kaldırılmasına verdiği tepkilerle ilgili bilgi için, Charles F. Gallagher, "Language, Culture, and Ideology," K. H. Silvert (ed.), *Expectant Peoples*, New York, 1967, içinde, öz. s. 212-224; Haim, *Arab Nationalism*, s. 34-49; Hourani, *Arabic Thought*, s. 289-298; Kemal H. Karpat (ed.), *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, New York, 1968, s. 27-32; Khadduri, *Political Trends*, s. 176-211; Hazem Zaki Nuseibeh, *The Ideas of Arab Nationalism*, Ithaca, 1956, s. 148-159; ve son olarak Labib Zuwiyya-Yamak'ın *The Syrian Social Nationalist Party*, Cambridge, Mass., 1966, kitabına yazdığı harika giriş.

³ İlk iki kongrenin en ayrıntılı anlatımı için, Achille Sekaly, "Les deux Congrès Généraux de 1926," *Revue du Monde Musulman*, LXIV, no. 2 (1926). Kudüs’te toplanan kongre için bkz. H.A.R. Gibb, "The Islamic Congress at Jerusalem in December 1931," *Survey of International Affairs*, 1934, Londra, 1935, içinde, s. 99-109.

⁴ Haim, *Arab Nationalism*, s. 39; Zuwiyya-Yamak, *Nationalist Party*, s. 13.

değildi; ama bu yeni kimliğin sonucunu, yani İslami bağları dışlayan seküler bir Arap birliği çağrısını dillendiren belki de ilk kişiydi.⁵ Laikliğin henüz tam olarak kabullenilmediği, milliyetçiliğin çok az anlaşıldığı ve birliğin herkes tarafından arzulanan bir şey olmadığı bir dünyada laik bir Pan-Arap milliyetçisiydi.

Sylvia Haim, haklı olarak, el-Husri'nin düşüncelerinin o kadar da özgün olmadığını söylüyordu.⁶ El-Husri siyasi veya düşünsel bir sistemin yaratıcısı değildi ve onun kullandığı kavramlar büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının düşünürlerinden alınmıştı. El-Husri'nin Avrupa'yla düşünsel tanışıklığı Fransızca aracılığıyla gerçekleşti; ilk düşünsel sentezleri Fransız popülist bilim insanları, sosyologları ve eğitimcileri etrafında şekillenmişti. Büyük ölçüde, Fransız kültürünün ve görüşünün adamıydı. Bununla birlikte, milliyetçilikle ilgili düşünceleri daha çok Alman romantik milliyetçilerinden etkilendi. Başta bir Osmanlı vatandaşı olarak konumu onu Alman dilsel milliyetçilik kuramcılarını reddetmeye itse de, sonraları doğrudan Arapların durumuna uyarladığı bu kuramlarda kendi tarihsel görüşünün temellerini buldu.⁷ Bu, el-Husri'nin yeni anladığı kavramları benimsemesinden ziyade, bir doktrinin, bu durumda geniş temelli Osmanlıcılık'ın iflasını gören ve değişen duruma daha uygun bir öneri getirmek isteyen birinin düşünsel bir tepkisiydi. Batı milliyetçi literatürüne olan hâkimiyetinden dolayı düşünsel olarak Osmanlı'dan Arap milliyetçiliğine geçişi oldukça hızlı gerçekleşti. Onun Arap milliyetçiliği, mevcut duruma uygun

⁵ Mustafa Kamil (1874-1908) Mısır'da milli bir hareket başlatmış, Lütfi el-Seyyid (1872-1963) bu harekete seküler bir ideoloji sağlamıştı. Bununla birlikte bu, yerel ve Mısır merkezli bir milliyetçilikti. Hatta Lütfi el-Seyyid Arap birliği fikrini saf bir fantezi olarak görüyordu. Bkz. Jemal Mohammed Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, Londra, 1960, s. 76-112; Hourani, *Arabic Thought*, s. 170-182; Nadav Saf-ran, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge, Mass., 1961, s. 85-97. El-Seyyid'in Arap birliğiyle ilgili fikirleri Haim, *Arab Nationalism*, s. 48'den alınmıştır.

⁶ Haim, *Arab Nationalism*, s. 43.

⁷ El-Husri, yaptığımız söyleşide okuduğu bütün Avrupalı düşünürler arasında Arapların ihtiyaçları için en çok yol gösterici olanların Alman teorisyenler ve Alman milliyetçiliği örneği olduğunu düşündüğünü söylemişti. Satı el-Husri'yle söyleşi, 28 Eylül 1966.

gördüğü doktrinlerin faydacı bir şekilde kullanılmasını temsil ediyordu. Arndt'tan, Herder'den, Hegel'den duruma uygun alıntılar yapıyordu; ama özellikle milliyetçilik ideolojisine en önemli katkılardan birini yapan *Alman Ulusuna Söylevler*'in yazarı Fichte'den etkilenmişti.⁸ Bunun sebebi hem bu derslerin dilin, tarihin, birliğin ve milli eğitimin önemiyle ilgili içeriği hem de Fichte'nin mesajının eylem odaklı doğasıydı. Fichte, tıpkı el-Husri'nin yapmaya çalıştığı gibi, özellikle gençliğe konuşuyordu. İkisi de toplumun bu kesiminin ilhamının kendi ideallerinin uygulanmasına ön ayak olabileceğini düşünüyordu. Ulaşmak istedikleri ve görev kabul ettikleri şeyler açısından el-Husri ile *Alman Ulusuna Söylevler*'deki Fichte pek farklı değildi.

El-Husri, benzer bir şekilde, düşünceleri ve eylemleri birbirini mükemmel bir şekilde tamamlayan Pestalozzi'ye de derin bir hayranlık besliyordu. İstanbul'dan Bağdat'a el-Husri'nin özel kütüphanelerinde bu İsviçreli eğitimcinin büstü bulunuyordu. Bir keresinde onunla ilgili şöyle yazmıştı: "Biz de Pestalozzi'yi beğeniyoruz. Onun onurlu adında cisimleşen ruha saygı duyuyoruz: Gerçek öğretmenin ruhu, fedakârlığın ruhu, en yüksek idealin peşinde koşmanın ruhu, cesaretin ve sebatın ruhu, eğitime inancın ruhu."⁹

El-Husri'nin eserleri, daha önceden Türk milliyetçiliğine karşı çıktığı Ziya Gökalp'in düşüncelerine benzeyen düşünceleri de içeriyordu. Yine de bu iki milliyetçi kuramcının temel deneyimleri arasında önemli farklar bulunuyordu. Bu fark, ikisinin kültür ve medeniyet senteziyle ve İslam'ın toplumdaki rolüyle ilgili tutumlarında görülebilirdi. Gökalp'in Avrupa'yla ilgili ilk elden bilgisinin eksikliği ve Avrupa kültürüyle ilgili sınırlı anlayışı onu Batı'nın manevi kültürüyle

⁸ Örneğin bkz. El-Husri, "Beyne'l-vataniyye ve'l-ummumiyye" (Vatanseverlik ve Enternasyonalizm Arasında), *Ârâ' ve ehâdis fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye* (Vatanseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Görüşler), 4. baskı, Beyrut, 1961, içinde. Bundan sonra *el-vataniyye* olarak anılacaktır. Bu makale ilk olarak 1937'de Bağdat'taki Mutanna Kulübü'nde bir ders olarak sunuldu. Ayrıca bkz. el-Husri, *Mâ hiye el-kavmiyye?* (Milliyetçilik Nedir?), 2. baskı, Beyrut, 1963, s. 57-64; *el-nuşû'îl-fikretîl kavmiyye*, s. 33-37.

⁹ El-Husri, "Pestalozzi," *Mecelletût-terbiye ve't-ta'lim*, I, no. 3 (1928), s. 168.

maddi başarıları arasındaki bağlantıyı görmezden gelmeye itiyordu. Gökalp'e göre, Batı medeniyetinin Türkiye'ye etkisi doğa bilimleriyle ve teknik konularla sınırlı kalmalı ve onun milli kültüre ait olduğunu düşündüğü alanlara müdahale etmemeliydi.¹⁰ El-Husri'nin durumu farklıydı. O, kozmopolitliği reddeden bir kozmopolit olarak topluma, Gökalp'in kendi toplumuna dahil olduğundan daha az dahil değildi. Ama el-Husri'nin Batı medeniyetini şekillendiren güçlerle ilgili daha derinlikli bir anlayışı ve bu güçleri Araplara uyarlamakla ilgili daha doğrudan bir çabası vardı. Sylvia Haim çok yerinde bir gözlem yaparak el-Husri'yi etkileyenin *Kur'an*'dan çok Fichte olduğunu söylüyordu.¹¹

Model aldığı Almanlar gibi, el-Husri'nin de milliyetçiliğe yaklaşımı kültürel ve romantik bir düzlemdeydi. Onun Arap milliyetçiliği, siyasi özgürlüklere ulaşma çabasıyla değil milli birliği sağlamak için gerekli duyguları uyandırma amacıyla formüle edilmişti. Bu yüzden el-Husri milleti, tıpkı Alman milliyetçiliğinin yaptığı gibi, siyasi değil kültürel bir oluşum olarak tanımladı.¹² Bu açıdan, Hans Kohn'un Alman şair Arndt'la ilgili sözleri, içinde bulunduğu zamana ve mekâna olduğu kadar el-Husri'ye de uygundu: "Onun Alman siyasi birliğiyle ilgili net bir fikri yoktu ve bu birliğin nasıl gerçekleşeceğini öngöremiyordu; ama yine de o Alman Reich'i için yeni ve daha güçlü bağlara olan ihtiyacı vurguladı ve bütün gücünü bu talebi uyandırmaya adayacağına ve bu düşüncüyü hayatı boyunca koruyacağına söz verdi."¹³ Benzer bir romantizm iki savaş arası dönemin diğer önde

¹⁰ Bkz. Heyd, *Foundations*, s. 81.

¹¹ Haim, "Islam and the Theory of Arab Nationalism," s. 294. Ayrıca el-Husri'yle Gökalp'in düşüncelerinin kısa bir karşılaştırması için bkz. Karpat, *Political and Social Thought*, s. 55-56.

¹² Bu milliyetçilik türünü daha iyi anlamak için Hans Kohn'un şu iki makalesine bakılabilir, "The Eve of German Nationalism (1789-1812)," *Journal of the History of Ideas*, XII, no. 2 (1951), s. 256-284; "Romanticism and the Rise of German Nationalism," *The Review of Politics*, XII, no. 4 (1950), s. 443-472. Ayrıca bkz. Otto Pflanze, "Nationalism in Europe, 1848-1871," *The Review of Politics*, XXVIII, no. 2 (1966), s. 129-143.

¹³ Hans Kohn, "Arndt and the Character of German Nationalism," *The American Historical Review*, LIV, no. 4 (1949), s. 788.

gelen Arap milliyetçi yazarlarında da görülüyordu.¹⁴ Otto Pflanze'nin "milliyetçiliğin dikkat dağıtıcı etkisi" dediği şey, yani milliyetçi duyguların ilgiyi toplumsal adalet ve siyasi özgürlük gibi bazı temel konulardan uzağa yönlendirme eğilimi bu dönem Arap milliyetçiliğinin tipik bir özelliği idi ve el-Husri'nin eserlerinde de mevcuttu.¹⁵

Alman modellerine benzer şekilde, el-Husri milleti manevi ve canlı bir varlık olarak görüyor ve milli varlığın doğallığına vurgu yapıyordu. Bununla birlikte, örneğin Arndt, dil ve soy açısından Almanya'nın diğer bütün milletleri gölgede bıraktığını ve bu nedenle yaratıcı bir üstünlüğü olduğunu yazarken el-Husri, çağrısını daha kısıtlı bir bağlamla sınırlı tutuyor ve ırksal bir üstünlük iddia etmeden Arap medeniyetinden gurur duyulmasını teşvik ediyordu.¹⁶ Dahası, Alman romantik milliyetçilerinden ayrıldığı bir diğer nokta da, el-Husri'nin Arapların dünya çapında bir medenileştirme görevi olduğuna ve insanlığın ilerlemesini sağlayacak bir yüksek düzeye inanmamasıydı.¹⁷ Arap dünyasına getirdiği başlıca yeniliklerden biri, Arap milletine seküler sadakat bağlarıyla bağlanılması gerektiğini savunarak genel olarak dinin etkisini azaltma çabasıydı.

El-Husri'nin laik bir Pan-Arap milli kimliği oluşturmaya yönelik düşünsel çabaları büyük ölçüde onun özel tarih yorumuna daya-

¹⁴ El-Husri'nin katkılarıyla birlikte, Konstantin Züreyk'in *El-va'yû'l-kavmî* (Milli Bilinç [1938]), Abdullah el-Alayli'nin *Düstûrû'l-'arab el-kavmî* (Arapların Milli Karakteri [1938]) ve Ali Nasîruddin'in *Kadiyyâtul-'arab* (Arap Davası [1946]) adlı eserleri genel olarak Araplara milliyetçilik ve birlik kavramlarının temellerinin tanıtıldığı ilk önemli eserlerden kabul edilir. Bu görüşlerin karşılaştırması için bkz. Nâcî Allûş, "el-harekâtû'l-'Arabîyye ba'de'l-harbî'l-âlemiyyetî'l-ülâ" (Birinci Dünya Savaşı'ndan Sonra Arap Hareketi), *Dirâsa-tu'l-'Arabîyye*, II, no. 2 (1965), s. 65-69; Nuseibeh, *Ideas*, s. 68-79, 77-78, 84-85; Shimon Shamir, "The Question of a 'National Philosophy' in Contemporary Arab Thought," *Asian and African Studies*, I (1965), s. 4. Benzer amaçlara sahip olsalar da bu yazarlar ilhamlarını muhtemelen farklı kaynaklardan alıyorlardı. Hourani, *Arabic Thought*, s. 312'de el-Husri'nin bunlar arasında Fichte'yi okumuş görünen tek Arap milliyetçisi olduğunu iddia ediyordu.

¹⁵ Pflanze, "Nationalism," s. 131-132.

¹⁶ Karş. Kohn, "Arndt," s. 791.

¹⁷ El-Husri, Fichte'nin bu konuyla ilgili kavramlarının "Sufi gibi" olduğunu düşünüyordu. Bkz. el-Husri, *el-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 36.

niyordu ve tarihsel örnekleri sık sık propaganda aracı olarak kullanılıyordu. Çok yönlü yetenekleri ve zekâsıyla etrafından kopuk bir aydın olmayan el-Husri yaşadığı zamanın şartları göz önünde bulundurularak ve yapmaya çalıştığı şeylere bakılarak analiz edilmelidir. Bir davanın destekçisi olarak, yalnızca davasına katkı sağlayacak bilgileri sunuyordu. Keskin bir şekilde savunduğu bir amacı vardı ve bazen tarihi bozduğunda veya basitleştirdiğinde bunu böyle bir sunum, amacına en iyi şekilde hizmet ettiği için yapıyordu. Onun düşüncesi, belli başlı kişisel ve tarihsel koşullara, yani eski düzenin ve bu düzenin içindeki konumunun çöküşüne bir tepki ve laik milliyetçilik temelinde yeni bir düzeni tarif etme çabasıydı.

El-Husri'nin yazılarının sade ama güçlü bir tarzı vardı. Bu tarz, öne sürdüğü meselelere yaklaşımında oldukça doğrudan ama aynı zamanda bazen imgeselliğe de gücü yeten bir tarzı. Genellikle fikirlerini kendi kendine yeten makalelerle anlatıyordu. Bu makalelerde ilk başta savunduğu önermeyi yazıyor, onu "tarihsel ve bilimsel gerçeklerle" destekliyor ve sonunda bu gerçeklerin başta sunduğu ve coşkuyla tekrarladığı önermenin çürütülemez geçerliliğini kanıtladığını söylüyordu.¹⁸ El-Husri'nin sık sık başvurduğu diğer bir yol, öne sürdüğü iddiayla ilgili okurun aklında oluşabilecek şüpheleri ele alıp bu varsayılan şüpheleri ortaya daha fazla gerçek sürerek yok etmektir. Bu yöntem onun geniş bilgisiyle ve okuduğu şeyleri kavrama ve kullanma yeteneğiyle birleşince etkili ve ikna edici bir yöntemdi.

Kısmen onun okunması kolay ve ikna edici tarzından, ama daha çok, ele aldığı sorunların süregelen alakasından dolayı el-Husri'nin eserleri yoğun bir şekilde popüler kalmaya devam etti.¹⁹ Bu durum, Arap milliyetçisi hareketlerin siyasi ve düşünsel yönetimini doktrin partilerinin ele geçirdiği dönemde bile geçerliydi. El-Husri'nin Arap

¹⁸ Örn. bkz. el-Husri, *El-kavmiyyetü'l-'Arabîyye*, s. 52-57; *el-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 61.

¹⁹ El-Husri'nin bu popülerliği, bugün el-Husri'nin eserlerinin çoğunu basan yayınevi *Dâru'l-'ilm'in* müdürü tarafından da, yaptığımız söyleşide doğrulandı.

milletinin bileşenleriyle ilgili ısrarlı analizleri, onun temel önermelerinin alakasının, onun ve belli ki onun kitaplarını alıp okuyan geniş kitleler için sona ermediğini gösteriyor. Çoğu yaklaşık kırk yıl önce yazılmış makalelerden oluşan kitaplarının yeni baskılar yapması Arapların Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan beri süren milli kimlik arayışının merkezinde yatmaya devam eden çözülmemiş meselelerin altını çiziyor.

Bu arayışta, el-Husri öncü bir aydın rolü üstlendi. Doktrinlerini dile getirmedeki açıklığı, bu doktrinleri yaymaya adanmış bitmek bilmeyen çabası ve yazılarındaki duygusal yoğunluk onu Arap milliyetçiliğinin en önemli ideologlarından biri yaptı.²⁰ Kısmen bilimsel pedagog kısmen tutkulu ideolog olarak el-Husri, bütün Arapların bağlılıklarını birleşik bir milli devlete yöneltmeye çalışan, tutarlı ve uzlaşmaz bir Arap milliyetçiliği doktrini ortaya attı.

Millet Kavramı: Genel Tanımlar

terminoloji

El-Husri'nin ana temalarını derinlemesine incelemeden önce onun temel terminolojisinin bir ön tartışmasını yapacağız. El-Husri Araplara katıldıktan kısa süre sonra, kariyerinin kalanında kendini adayacağı milliyetçiliğin genel tanımlarını ve ilkelerini dile getirmeye başladı.²¹

²⁰ Haim, *Arab Nationalism*, s. 43. Karş. Hourani, *Arabic Thought*, s. 311, 343; Kenny, "al-Husri's Views," s. 231.

²¹ Bu bölümde yürütülecek olan tartışma, mümkün olduğu ölçüde, el-Husri'nin düşüncesini kronolojik olarak sunacaktır. El-Husri tarafından ayrı ayrı makaleler ve dersler olarak yazılan bu parçalardan, hem yayımlandıkları tarih ve başlık hem de tekrar basıldıkları kitabın bilgileriyle beraber bahsedilecektir. El-Husri'nin milliyetçilikle ilgili ulaşabildiğimiz ilk açıklaması 1923'te Bağdat'taki Darülmualimin'de verdiği "el-vataniyye ve'l-kavmiyye" (Vatanseverlik ve Milliyetçilik) başlıklı dersti. Bu ders, sonradan basıldı: *Ebhâs muhtâra fi'l-kavmiyyet'il 'Arabiyye* (Arap Milliyetçiliğiyle İlgili Seçilmiş Çalışmalar), Kahire, s. 28-36; ve *el-vataniyye* içinde, s. 9-11. Bu kitapta *Ebhâs muhtâra* kaynak olarak alınmıştır. Aksi belirtilmedikçe ilerideki bütün kaynaklar el-Husri'nin eserleridir.

Onun düşüncesinin olmazsa olmazı, bireyleri birbirine bağlayan en önemli iki bağ olarak gördüğü vatanseverlik ve milliyetçilik kavramlarının açıklanmasıdır. Vatanseverlik (*el-vataniyye*) vatana (*el-vatan*) duyulan sevgi ve vatana içsel bir bağlılık duygusu; milliyetçilik (*el-kavmiyye*) ise millet (*el-umme*) sevgisi ve millete bağlılık duygusudur. Millet, dil ve tarih gibi karşılıklı olarak benimsenen bağlarla birbirine bağlanan bir insan grubu; vatan bu özel insan grubunun yaşadığı bölge olarak tanımlanır.²² Geleneksel olarak siyasi ve dini İslam topluluğunun tamamını belirtmek için kullanılan *el-umme* kelimesinin el-Husri için dini olmaktan ziyade seküler bir anlamı vardır. Onun ilgilendiği *ümme* Müslüman değil Arap'tır.²³ Vatan sevgisi, vatanın içinde yaşayan insanlara sevgiyi de kapsadığı ve millet sevgisi o milletin yaşadığı topraklara sevgiyi de yanında taşıdığı için vatanseverlik ve milliyetçilik arasında yakın bir ilişki vardır.²⁴

El-vatan ve *el-vataniyye* kavramları el-Husri tarafından en geniş anlamlarında kullanıldığında *el-umme* ve *kavmiyye* kavramlarının neredeyse tamamen yerine geçebilir gibi görünür. Bununla birlikte onun yazdıklarının genel tonuna bakıldığında *el-umme'nin el-vatan'dan* daha yüksek bir kavram olduğu ve buna paralel olarak, millete bağlılığın daha asil bir duygu olarak görüldüğü aşikardır. El-Husri bunu bir ölçüde açıklığa kavuşturarak vatani ikiye ayırır: devletin sınırlarıyla kısıtlı *el-vatanü'l-hâss* (belirli vatan) ve *ümme'te* dahil olan insanların yaşadığı bütün toprakları, bu topraklarda var olan siyasi bölünmelere bakmaksızın kapsayan *el-vatanü'l-âmm* (genel vatan). El-Husri'nin tercihi, *el-mithali* (ideal), *el-manshud* (arzulanan) ve *el-kavmi* (milli) gibi sıfatlarla tanımladığı bu ikinci vatandan yanadır. Milliyetçileri, kalplerini ideal vatana adayan ve bir milletin bütün insanlarını bir bayrak altında birleştirmeye ça-

²² "El-vataniyye ve'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 28. Ayrıca el-Husri'nin milliyetçilikle ilgili kavramlarıyla ilgili bir tartışma için bkz. Kenny, "al-Husri's Views," s. 232-234.

²³ Karş. Haim, "Islam and the Theory of Arab Nationalism," s. 287-288.

²⁴ "El-vataniyye ve'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 28, 32.

İşanlar olarak görür.²⁵ Bu mesele, kesin surette siyasi bir oluşum olarak sınırları belirli, ortak bir toprakta yaşayan, egemen ve bağımsız insan grubu olan devlet (*el-devle*) kavramıyla daha da açıklık kazanır.²⁶ El-Husri, devlet ve millet arasında düzgün bir ayırım yapmamanın bu iki kavramla ilgilenen bilim insanlarında bir kafa karışıklığına neden olduğunu iddia eder. Örnek olarak, devleti de milleti de aynı hükümete tabi insan grubu olarak tanımlayan ansiklopedistleri gösterir.²⁷ Bu, el-Husri'ye göre kabul edilemezdir. Ona göre bu tanım, Berlin'de, Bonn'da ve Frankfurt'ta yaşayan insanları farklı devletlerin altında yaşadıkları için farklı milletlerden olarak görür. Benzer bir şekilde, bu tanıma göre, Viyana'da, Budapeşte'de ve Prag'ta yaşayan insanlar bir devletin, Habsburg İmparatorluğu'nun yönetimi altında oldukları için aynı millettir. El-Husri, Fransa çok erken bir tarihte ulus devlet olduğu için Fransız bilginlerinin bu önemli kavramları ayırt etmekte güçlük çektiğine inanır. Fransızlar *nationalité* kelimesini hem bireylerin devlet içindeki kanuni vatandaşlıklarını hem de bir millete olan toplumsal üyeliklerini ifade etmek için kullandılar.²⁸ Öte yandan, milletleri 1870'e kadar bölünmüş halde olduğu için Almanlar iki ayrı kavrama başvurarak *Nationalität* kelimesini kanuni vatandaşlığın karşılığı olarak kullanırken *Volkstum* kavramını bir millete toplumsal üyeliği belirtmek için kullandılar.²⁹ El-Husri Alman örneğinin Araplara daha uygun olduğunu düşünür ve kanuni vatandaşlığı *el-cinsiyye*, *el-tabî'iyye* ve *el-râviyye* kavramlarıyla açıklarken toplumsal aidiyet için *el-kavmiyye*'yi kullanır. Böylece *el-kavmiyye* bir yandan bir millete aidiyeti bir yandan da milliyetçilik duygularını işaret eder.³⁰

²⁵ *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye*, s. 24-25.

²⁶ "El-vataniyye ve'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra içinde*, s. 28.

²⁷ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 33-34.

²⁸ *Age.*, s. 35-38; ve 1950 yılında Kahire'de verilen bir ders: "El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye" (Arap Milliyetçiliği) *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye içinde*, s. 41. El-Husri'nin *Vatan İçin*'deki Fransız ve Alman milli gelişimleriyle ilgili tartışması için, bu kitapta bkz. s. 96-98.

²⁹ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 35; "El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye" (Arap Milliyetçiliği) *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye içinde*, s. 42.

³⁰ *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye*, s. 43. Karş. Kenny, "al-Husri's Views," s. 234.

Bir millet bütün üyelerinin vatani olarak görülen topraklarda tek bir devlet oluşturduğu durumda bu kavramların kesişim alanı en büyüktür. Böyle bir durumda milliyetçilik ve vatanseverlik birbirlerine tamamen karşılık gelir. Bundan daha talihsiz bir durum, bir millet her biri kendi vatanseverliklerini benimsemiş bağımsız devletlere bölündüğünde oluşur. Bu durumda milliyetçilik yerel vatanseverliklerle uyumsuz hale gelir; onların ötesine geçmeye çabalar, dağınık devletleri tek bir ulus devlet olarak birleştirmeye ve devlet sınırlarını aşan bir vatanseverlik duygusu uyandırmaya çalışır.³¹ Bu durumun bir örneği birleşmeden önceki Almanya'dadır. On dokuzuncu yüzyıl ortasındaki Bulgaristan ve bölünmeden sonraki Polonya örneklerindeki gibi, milletler ne bağımsızlığa ne de devlete sahip olduğu durumlarda başka sorunlar ortaya çıkar.³² Ama bu durumlar bir milletin varlığını yadsımaz. El-Husri, bir milletin varlığının bir devletin kurulmasına bağlı olmadığını açıkça söyler. Tersine, millet, varlığı sürekli devam eden bir oluşumdur. Milliyetçiliğin uyanışı bu oluşumun tanınmasını ve milletin gerçek bir ulus devlet oluşturmalarını görme arzusunu beraberinde getirir.³³

"Arapçılık" (*el-'urûbe*) el-Husri tarafından sık sık kullanılan bir diğer kelimedir. Bu tanımlanabilir bir kavramdan çok Araplığın varlığını, Arap milliyetçiliğini ve Arap birliğine olan inancı ifade eden duygusal bir semboldür. Arap medeniyetinin, dilinin ve tarihinin bir karışımı ve bunların sonucunda oluşan mevcut ortak bakış açısı olarak görülen "kültür" (*es-sekâfe*) kelimesi de el-Husri'de benzer bir anlama sahiptir. Bütün bu kavramların milli birleşmenin itici gücü olmaları için tanınmaları, içlerinde barındırdığı duyguların açığa çıkarılması ve Arap milleti tarafından tartışmasız şekilde benimsenmesi gerekir. El-Husri, Arapların gerçekten diğer milletlerinkine benzer unsurlardan oluşan bir millet teşkil ettiğini göstermek için milletle ilgili tanımlarını sınırları dikkatlice çizilmiş tarihsel bağlamın içinde sunar.

³¹ "El-vataniyye ve'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 29; *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye*, s. 24.

³² *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye*, s. 30.

³³ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 34, 38.

tarihin tanıklığı

El-Husri tarihe siyasi özgürlükler ve birey hakları tartışması bağlamında yaklaşmaz. Bunun yerine, milleti merkeze koyar ve yönetim biçimini konuyla ilgisiz bulur. Özgür olmak anayasal yönetim veya demokrasi değil, milli birlik anlamına gelir. Onun yorumuna göre, Fransız Devrimi gereğinden fazla çalışılmıştı çünkü bu devrim devletlerin doğasını etkilemeksizin sadece yönetim sistemlerinde değişime yol açmıştı. Bu yüzden, Fransız Devrimi'nin, bu devrimi izleyen milli isyanların yanında hiçbir önemi yoktur.³⁴ El-Husri'nin birey hakları kavramını tarihsel olarak anlamlı bulmasının birincil sebebi, bireylerin vatandaşı oldukları siyasi devletin değil, ait oldukları milletin özgün karakterini keşfetmelerine yardımcı olmasıdır. Uyuyan milletleri uyandırarak, kendi özel varlıklarının farkına varmalarını sağlayarak ve bu varlığı milletin ve devletin sınırlarının aynı olduğu bir ulus devlet yaratarak güçlendirmeye iterek "tarihin akışını yönlendirmeye başlayan" milliyetçiliğin yayılmasını sağlayan ve milletlerin temellerini atan, işte bu anlayıştı.³⁵ İtalya'nın ve Almanya'nın birleşmesinden Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun ve Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasına kadar Avrupa haritasında meydana gelen önemli değişimler yalnızca insanların ruhunda milliyetçiliğin yayılmasıyla açıklanabilirdi.³⁶

El-Husri, modern tarihte milliyetçiliğin gücüne yüklediği büyük önemden dolayı, sayısız makalede milletin bileşenlerini ve milliyetçilik ve vatanseverlik duygularını analiz eder. Bu kavramlar Arap dünyası için yeniydi ve el-Husri bunları tekrar ederek tanıdık

³⁴ Age., s. 7-10; *El-muhâdarâtul-iftâhiyye*, s. 10-13; *el-nuşû'îl-fikretîl kavmiyye*, s. 13-14. El-Husri, Napolyon'un imparatorluğunun yeni devletler yarattığını ve eskileri yok ettiğini kabul ediyordu; ama bu kısa ömürlü fenomenin Viyana Kongresi'nde eski düzenin restore edilmesiyle sona erdiğini düşünüyordu. El-Husri'deki bireysel özgürlük kavramı ileride daha ayrıntılı olarak tartışılacaktır, s. 201-206.

³⁵ "Avâmîlül-kavmiyye" (Milliyetçiliğin Unsurları) *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 38. Bu makale ilk olarak 1928'de Bağdat'ta ders olarak sunulmuştur.

³⁶ *el-nuşû'îl-fikretîl kavmiyye*, s. 3-14. Ayrıca bkz. *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 28; "el-vatanîyye ve'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 31-32.

hale getirmeyi görev bilmişti. Sıklıkla başvurduğu yöntemlerden biri retorik sorular dizisidir: "Millet nedir? Milletleri birbirinden ayıran temel özellikler nelerdir? Bazı insan gruplarının kendilerini bir millet olarak hissetmesine ve kendilerine özel bir devlet yaratarak bu varlığı güçlendirme arzusuna yol açan etmenler nelerdir?"³⁷

Tekrarlanan bu sorular ve el-Husri'nin aşağıda tartışılacak cevapları onun milliyetçiliğinin teorik anlatımının temelleri olarak görülmelidir. 1923 yılında Bağdat'ta verdiği "el-vataniyye ve'l-kavmiyye" dersinden, daha sonra yazdığı "el-urûbetu evvelen" makalesine kadar hem sorular hem de bu sorulara verdiği cevaplar sabit kalır.³⁸ Bu süre içinde Arap milleti genel anlamda ne birliğe ulaştığı ne de bütün üyeleri tarafından tanındığı için tarihsel bağlam da sabit kaldı. Böylece el-Husri sürekli olarak Arapların durumuyla ilgili olduğunu düşündüğü aynı temel soruları yöneltti. Tıpkı onun bu sorulara kendi uluslarının çıkarlarına ve konumlarına uygun olarak farklı cevaplar veren düşünürleri kabul ettiği gibi, el-Husri'yle ilgili bir çalışmanın da onun tarihin içinden seçtiği delillerin ve tarih yorumlarının Arapların durumuyla ve onun bu durumla olan ilişkisiyle şekillendiğini kabul etmesi gerekir.

El-Husri yukarıdaki soruları, milliyetin en önemli iki bileşeninin dil ve tarih olduğunu açıkça belirterek cevaplar. Çeşitli kitaplarda, makalelerde ve konuşmalarda milletleri birbirinden ayırt eden ve milli birliğe ulaşma yolunda milli bilinci uyandıran temel etmenler olarak bu iki unsurun önemine olan inancını sürekli olarak tekrar eder. Aşağıdaki ifadeler tipiktir:

³⁷ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 31.

³⁸ Haim 1930'lara kadar Arap milliyetçiliğini ve Arap milletinin unsurlarını tanımlamak için ciddi bir çaba harcanmadığını söyler, *Arab Nationalism*, s. 35. Ama el-Husri'nin bu meselelerle ilgili kaygıları Haim'in bahsettiği dönemden on yıl öncesine kadar uzanır. Bu tarihe kadar kitap formatında bir eser vermediği doğrudur; ama eğitim sistemindeki nüfuzundan dolayı Irak'ta geniş bir kitleye ulaşmıştı. Gazetelerde ve dergilerde düzenli olarak yayımlanan yazılarının görüşlerini Irak'ın dışında da yaygınlaştırılmış olması muhtemeldir.

Millet yaratmanın ve milliyetçiliği inşa etmenin temelleri dil ve tarih birliğidir. Çünkü bu iki alandaki birlik, duygu ve yönelim birliğine, acıların ve umutların birliğine ve kültür birliğine götürür. Böylece insanlar diğer milletlerden ayrı bir milletin çocukları olduklarını hissederek.³⁹

Bu iki unsur arasında dil en önemlisidir. El-Husri 1928 yılında verdiği “Avâmilü'l-kavmiyye” (Milliyetçiliğin Unsurları) isimli dersinde dilin önemini şöyle anlatmıştı:

Dil insanlığı birbirine bağlayan en önemli manevi bağıdır. İlk olarak, dil bireylerin birbirlerini karşılıklı olarak anlamalarını sağlayan bir araçtır. Bunun dışında dil, düşünce aracıdır. ... Son olarak, dil nesilden nesile düşüncelerin ve edinilen bilgilerin iletilmesinde bir araçtır. Bir insanın büyürken konuştuğu dil onun düşüncelerini özel bir biçimde şekillendirir ve o insanın duygularını derinden etkiler. ... Bu yüzden dil birliği, bireyleri birbirlerine uzun ve karşılıklı duygusal ve düşünsel bağlarla bağlayan bir tür duygu ve düşünce birliğine yol açar. Dilin bireyleri topluluklara bağlayan en güçlü bağ olduğunu söyleyebiliriz. Diller ırklar arasında farklılaştığı için aynı dili konuşan insan topluluklarının diğer topluluklardansa birbirlerine yakın hissetmeleri doğaldır. Böylece milletlerin birbirlerinden öncelikle dilleriyle ayrıldığını ve milletlerinin hayatının her şeyden önce dili temel aldığını söyleyebiliriz.⁴⁰

El-Husri'ye göre “dil milletin hayatı ve ruhudur; milliyetçiliğin kalbi ve omurgasıdır, onun en önemli bileşeni ve özelliğidir.”⁴¹ Dil, bir milletin hayatı olduğu için öyle elzemdir ki dilin yok olması aynı

³⁹ *Ebhâs muhtâra*, s. 249. Karş. *El-Urûbe beyne du'âtihâ ve mu'âridihâ* (Dostları ve Düşmanları Arasında Arapçılık), 4. baskı, Beyrut, 1961, s. 96.

⁴⁰ “Avâmilü'l-kavmiyye” *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 42-43; bu açıklamanın neredeyse aynısı için ayrıca bkz. *el-nuşû'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 20-21. El-Husri'nin hayran olduğu Fichte'nin ve Herder'in benzer düşünceleriyle ilgili bilgi için bkz. Johann Gottlieb Fichte, *Alman Ulusuna Söylevler*, çev. R. F. Jones ve G. H. Turnbull, Chicago, 1922, s. 69-71; Robert Rheinhold Ergang, *Herder and the Foundations of German Nationalism*, New York, 1931, s. 148-150.

⁴¹ “Avâmilü'l-kavmiyye” *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 44; “Beyne'l-mâzî ve'l müstakbel” (Geçmiş ve Gelecek Arasında), *el-vataniyye* içinde, s. 109-110. Bu makale ilk olarak *er-Risâle* dergisinde yayımlandı, V, no. 233 (1937).

zamanda milletin yok olması anlamına da gelir. Fakat bir milletin siyasi bağımsızlığını kaybetmesi, dili korunduğu sürece, o milletin yok olduğu anlamına gelmez çünkü “zapt edilmiş ama kendi dilini koruyan bir millet hücresinin anahtarını avucunda tutan bir mahpusa benzer.”⁴² Polonya örneğinde el-Husri devlet son bölünmeden sonra yok olsa da milletin, dilini ve tarihini koruyarak, varlığını kaybetmediğini ve sonunda bir ulus devlet olarak tekrar birleştiğini söyler.⁴³

El-Husri dilin gücü ve etkisiyle ilgili bu yorumunu gerekçelendirmek için büyük çaba harcar. Belçika’nın ve İsviçre’nin durumunu bunların gerçek milletler olduğunu reddederek açıklar. Bunların ikisi de devlettir ama milli dilin yokluğu bunları millet olmaktan alıkoyar. İsviçre örneğinde coğrafya, Belçika örneğindeyse güç dengeleri bu iki devlette yaşayan farklı dilleri konuşan insan topluluklarının komşu ulus devletler tarafından yutulmasını engellemiştir.⁴⁴ Bu tarih yorumuyla el-Husri, Amerikan Devrimi sırasında Birleşik Devletler’in Birleşik Krallık’tan nasıl ayrıldığını da açıklar. Daha çetrefilli ve pek de ikna edici olmayan bir iddiayla, bu devrimin milliyetçilik çağından önce gerçekleştiğini, genelde itici bir güç olarak görmeyi reddettiği coğrafyanın önemli bir rol oynadığını ve en önemlisi, Avrupalı göçmenlerin akınından kaynaklanan dil farklılıklarının henüz İngilizce tarafından asimile edilmediğini belirtir.⁴⁵ Onun teorisinin tutarlılığı Almanca konuşan bağımsız Avusturya’nın kurulmasını açıklamaya çalışmasıyla da kendini gösterir. Habsburglar’ın Almanlıkla örtüşen çıkarlarını ve Avusturya ile Prusya arasında Alman birleşme hareketinin liderliği için bir çatışma olduğunu kabul eder. Ardından, mezhepçi Katolik politikalar ve nispeten daha az sayıda Alman’ın yaşadığı Avusturya-Macaris-

⁴² “Avâmilü’l-kavmiyye” *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 43-44.

⁴³ “El-kavmiyyetü’l-‘Arabiyye,” *El-kavmiyyetü’l-‘Arabiyye* içinde, s. 36-37.

⁴⁴ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 92-106; “Beyn Mısır ve’l-‘urûbe” (Mısır ve Arapçılık Arasında), *el-vataniyye* içinde, s. 126-129. Bu makale ilk olarak *er-Risâle* dergisinde yayımlandı, VI, no. 285 (1938).

⁴⁵ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 73-77; *el-Urûbe beyne du’âtihâ ve mu’âridihâ*, s. 93-94. Karş. Kenny, “al-Husri’s Views,” s. 239.

tan İmparatorluğu içindeki koşulların onun Alman liderliğini ele geçirmesini engellediğini söyler. Bununla birlikte, el-Husri'ye göre Avusturya'daki Almanlar, Almanca konuşan kardeşleriyle birlik kurmayı arzuluyordu ve iki dünya savaşından sonra bu doğal birliği engelleyen tek şey müttefiklerin eylemleriydi.⁴⁶

Dil, millete hayat ve ruh verirken tarih ona duygu ve hafıza sağlar:

Tarih birliği ortak duygular ve görüşler kazanılmasına yardım eder. Mazide kalan başarıların ve geçmişte yaşanan talihsizliklerin ortak bir hafızasını oluşturur ve uyanışa olan ortak inanca ve gelecek için ortak umutlara yol açar... Her millet kendi öz bilincini hisseder ve kendi özel tarihi aracılığıyla karakterini yaratır.⁴⁷

Tarihin önemi, hâkim milletlerin ele geçirdikleri milletin tarihini kendi tarih versiyonlarıyla değiştirerek o milletin sesini bastırma çabalarında da kendini gösterir.⁴⁸ Tarihini unutan bir millet, duygularını ve özbilincini de kaybeder; millet dilini koruduğu sürece bunların yeniden canlandırılması mümkün olsa da.

Bu açıdan, el-Husri tarih için şöyle bir özel tanım yapar: "Tarihten bahsederken kitaplarda kaydedilen ve el yazmalarının içine gömülü olan tarihi kastetmiyorum –insanların içinde yaşayan, herkesin bildiği ve içinde gelenekleri barındıran tarihi kastediyorum."⁴⁹ Bu yaşayan bir güç olarak millete dair mistik bir anlayışı beraberinde getirir ve el-Husri'nin yazdığı başka bir makalede de vurgulanır: "Millet yaşayan bir şeydir, dili aracılığıyla yaşadığı bir hayatı ve tari-

⁴⁶ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 85-91. El-Husri'nin Grossdeutsch-Kleindeutsch çatışmasının, ikincisinin lehine nasıl çözüldüğünü açıklama tarzı belirsizdir.

⁴⁷ "Avâmilü'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 44; *el-nuşû'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 21.

⁴⁸ "Avâmilü'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 44; "Beyne'l-mâzî ve'l müstakbel," *el-vataniyye* içinde, s. 109-110; "El-ilm li'l-ilm em el-ilm li'l-vatan" (Bilgi İçin Bilgi mi Vatan İçin Bilgi mi?), *el-vataniyye* içinde, s. 148-149. Bu makale ilk olarak *er-Risâle* dergisinde yayımlandı, V, no. 206 (1937).

⁴⁹ "Avâmilü'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 44.

hi aracılığıyla edindiği duyguları vardır.”⁵⁰ El-Husri bu kavrama bir boyut daha kazandırarak Mazzini’nin canlı milleti yaratan unsurların doğallığı düşüncesini destekler.⁵¹ Buradan el-Husri’nin milletle, dinamik ve organik güçler olarak milletin bileşenleriyle ilgili nihai yorumu gelir: “Millet doğal olarak yaşayan bir şeydir; hayatın gücü, doğaninsa kuralları vardır.”⁵² Bu yüzden milli birlik hem doğal hem de kaçınılmazdır. İleride kısaca değineceğimiz gibi, tarihin akışı el-Husri’ye göre bu kuralların varlığını kanıtlar.

Doğal ve milli kelimelerini eş anlamlı olarak kullanan el-Husri, milletlerin varlığını sürdüren milliyetçiliğin doğal organizmaların mekanik eylemlerinden ayrı manevi bir seviyede iş gördüğünü öne sürer. Ruhsal güçlere olan bu romantik vurgu el-Husri’nin eserlerinin tamamına nüfuz eder.⁵³ *Ruhül-urûbe* (Arapçılık ruhu) ve *revâbit ma’neviyye* (manevi bağlar) gibi ifadeler tekrar tekrar görülür. El-Husri, maddi bağlar yerine manevi bağların baskın önemine dair bu inançla ilgili yalnızca Alman milliyetçilerinden değil, diğer bütün Ortaçağ Arap yazarlarından daha özenle çalıştığı İbn-i Haldun’dan da faydalanır.⁵⁴ El-Husri’ye göre İbn-i Haldun tarafından *Mukaddime*’de ortaya atılan *asabiyye* (dayanışma) kavramı yalnızca kan bağına dayalı toplumsal bir duygudan daha fazlasını; *le lien social* ve *esprit de corps* kavramlarını da kapsar.⁵⁵ Bu yüzden

⁵⁰ *El-kavmiyyetü'l-Arabiyye*, s. 69.

⁵¹ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 41-42.

⁵² “El-îmânü'l-kavm” (Millî İnanç), *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 113. Bağdat’ta Mutanna Kulübü’nde verilen bu dersin tarihi belirsizdir (1935?).

⁵³ Bu görüş genç Arap milliyetçilerinde de hakim olmaya devam ediyor. Bkz. “National Philosophy,” s. 15-16.

⁵⁴ El-Husri’nin İbn-i Haldun’la ilgili ayrıntılı çalışması için bkz. *Dirâsât ‘an Mukaddimeti İbn-i Haldûn*, ilk olarak iki cilt halinde Beyrut’ta yayımlandı, 1943-1944. Sonradan 1961 yılında Kahire’de yeniden basıldı. İlerideki referanslar Kahire baskısından [Türkçesi: *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları].

⁵⁵ *Dirâsât ‘an Mukaddimeti İbn-i Haldûn*, s. 338-339, 351. El-Husri Batılı kavramları açıklamak için sık sık Latin alfabesine başvuruyordu. ‘*Asabiyye* ile ilgili daha ayrıntılı tartışmalar için bkz. “Çevirmenin Giriş Yazısı”, İbn Khaldun, *The Muqaddimah*, çev. Franz Rosenthal, 3 cilt, New York, 1958, içinde, s. ixviii-ixxxiii; ve Muhsi Mahdi, *Ibn Khaldun’s Philosophy of History*, Londra, 1957, s. 196-199.

el-Husri'nin vurguladığı şey, birbirlerine bağlı toplumsal güçlerin maddiden ziyade manevi doğasıdır. Ona göre, İbn-i Haldun akrabalıktan ve dostluktan bahsederken akrabalığın getirdiği kan bağından kaynaklanan her şeyin dostluğun getirdiği doğal toplumsal dayanışmadan da gelişebileceğini söyler.⁵⁶

Bu açıdan, insanlara bir millete bağlılık duygusunu veren ilişki, el-Husri'nin ortak dil ve ortak tarih olarak isimlendirdiği çeşitli toplumsal bağlardan doğan manevi bir ilişkidir. El-Husri, insanların yaşadıkları ülkenin tamamını görmedikleri ve o ülkede yaşayan insanların tamamıyla tanışmadıkları için somut ve maddi bağlar-dansa manevi bağlarla milli bir oluşuma bağlandıklarını söyler.⁵⁷ Vatansever ve milliyetçi duygular maddi çıkarlarla ilgili değildir, her şeyden önce bir anne sevgisine benzer. Bu bağlamda el-Husri'nin vurguladığı şey, bu manevi duyguların, maddi dürtülerin asla yapamayacağı şekilde, insanları kendilerini kurban etmeye itebildiğidir. Bu, el-Husri'nin geçmişte milliyetçiliğin Avrupa'da oynadığına, gelecekte de Avrupa dışındaki bölgelerde oynayacağına inandığı roldür; insanlara milli isyan, birleşme ve canlanma ilhamını veren budur: "Milliyetçi düşüncenin motivasyon gücünü aklımızdan çıkarmamız gerek; o, eylemin ve mücadelenin itici gücüdür. Akla girdiğinde ve ruha hâkim olduğunda insanları uyandıran ve onlara gerektiğinde kendilerini kurban etme fikrini veren itici güçlerden biridir."⁵⁸ İnsanları milli uyanışa ve kendilerini feda etmeye iten unsurlar dil ve tarih olmuştur ve olmaya da devam edecektir: "Dil milletin kalbi ve ruhu haline geldiğinde bir dili konuşan insanlar da bir kalbi ve ortak bir ruhu paylaşarak bir millet oluştururlar. Bunun ardından bir devlet yaratmak elzem hale gelir."⁵⁹ *El-vahde* (Birlik) kavramının ta kendisi de el-Husri tarafından romantik bir manevi ve itici güç olarak açıklanır. "Bana göre birlik yalnızca bir kelime olmaktan çok daha fazlasıdır; yüce

⁵⁶ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 44. Karş. *The Muqaddimah*, s. ixix.

⁵⁷ "El-vataniyye ve'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 32-34.

⁵⁸ *el-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 238-239.

⁵⁹ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 55.

bir fikri işaret eder. Bu ayrıca etkileyici bir düşüncedir ve insanları azimli kılmaya iten güçlü bir dürtü yaratabilir.”⁶⁰

İtici güce, dilsel ve tarihsel bağların manevi doğasına yapılan bu vurguyla el-Husri, diğer unsurların milletlerin varlığını belirlediğini ve bireyler tarafından kabul edilerek bireyleri eyleme ittiğini reddeder. Köken birliğinin milliliğin asli bir unsuru olduğunu iddia edenlere değinir. Bu görüşün taraftarlarına göre, bir milleti oluşturan insanlar ortak bir atadan gelir. Bu doktrin el-Husri tarafından şöyle yorumlanır: “Tarihsel gerçeklere, antropolojinin ve etnografinin bulgularına dayanan bütün çalışmalar, hiç şüphe bırakmayacak şekilde yeryüzünde hiçbir milletin ortak bir kökten gelmediğini veya saf bir kan taşımadığını gösterir.”⁶¹ Bununla birlikte, farklı kökenlerden gelen insanların varlığı bir milleti millet olmaktan alıkoymaz. El-Husri’nin milli birliğe ulaşan ilk millet olarak gördüğü Fransa bile modern sakinleri arasında farklı ırksal özelliklerin tanınmasına izin veren bir ırklar karışımından oluşur. Bu açıdan Fransa, diğer milletler gibi, büyük bir nehre benzer; anlamlı bir bütün yaratmak için farklı zamanlarda bu nehre katılan farklı kaynaklardan oluşur. Bu yüzden bir Fransız için, damarlarında Şarlman’ın, Racine’in veya Voltaire’in damarlarında akan kanın akıp akmaması önemli değildir. O, bütün bu isimleri gurur verici bir mirasın parçaları olarak görür.⁶²

El-Husri, Fustel de Coulanges tarafından öne sürülen ve sonra Ernest Renan’ın 1882’de verdiği “Qu’est ce qu’une nation?” isimli meşhur

⁶⁰ *El-‘Urûbe beyne du’âtihâ ve mu’âridihâ*, s. 63.

⁶¹ “Avâmilü’l-kavmiyye,” *Ebhâs muhtârâ* içinde, s. 39; *el-nuşû’îl-fikretü’l kavmiyye*, s. 19. Karş. Kenny, “al-Husri’s Views,” s. 236; Nuseibeh, *Ideas*, s. 89. Bunun dışında el-Husri Gustave Le Bon’un ırk teorilerini bilimsel olmadıkları ve bu teorilerin Batı dışındaki toplumlarda eğitimin köklü dönüşümler yaratabilme gücünü reddettikleri gerekçeyle şiddetle eleştiriyor. Bkz. El-Husri, “Teyyâratü’t-terbiye ve’t-tâ’lîm” (Pedagoji ve Eğitim Akımları), *Mecelletü’t-terbiye ve’t-tâ’lîm*, I, no. 1 (1928), s. 43-55. Bununla birlikte, el-Husri bazı zamanlarda ortak köken duygusunun, yanlış bilgilere dayansa bile, önemli bir birleştirici unsur olabildiğini kabul eder.

⁶² “Avâmilü’l-kavmiyye,” *Ebhâs muhtârâ* içinde, s. 40-41.

dersle yaygınlaşan millet kavramsallaştırmasını da hatalı bulur.⁶³ Bu görüşe göre, "irade" milletlerin oluşumundaki en önemli unsurdur; birlikte yaşama iradesi gösteren her insan topluluğu bir millettir. Böyle bir kavramın Osmanlı İmparatorluğu'na bağlılığın temeli olabileceğini düşünen el-Husri, başlangıçta bunun çekimine kapılmıştı.⁶⁴ Ama tarih bilgisi arttıkça Renan'ın teorisinin yanlış olduğuna inanmaya başladı. Ona göre Renan'ın teorisi bir sosyal bilimcinin objektif bilimsel teorisinden çok bir davayı savunan parlak bir avukatın sözlerine daha çok benziyordu. Bunu Renan'ın ve onun destekçilerinin aslında Fransızların, Almanların dil teorisine karşı çıkarak Almanca konuşan Alsace'ı güvenceye alma çabalarına dayandırarak gerekçelendiriyordu.⁶⁵

El-Husri bu bakış açısına dair tatminsizliğini daha da ileri götüreerek Renan'ın yalnızca iradeye dayandığı teorisinin, neden bazı insanların diğerlerinden ayrı hissederek kendilerine ait bir ulus devlette ayrı yaşamayı arzuladıklarını açıklayacak temel bilgiden yoksun olduğunu iddia eder. El-Husri'ye göre irade, bağımsız ve kendiliğinden bir biçimlendirici güç değil, ortak dilin ve tarihin, milli bağların sonucudur.⁶⁶ Oylamayla ifade edildiği şekliyle kitlelerin iradesinin belirleyici olduğunu iddia etmek alışkanlıklarla dalgalanan ve propagandayla manipüle edilebilen bir pratiği, milleti doğal gruplamalarından uzaklaştırarak yapay partilerle benzeştiren bir pratiği destekler.⁶⁷ Bu, el-Husri'nin siyasi bireysel özgürlükler pahasına milli birlik kaygısını öne çıkardığının önemli bir göstergesiydi.

⁶³ Ernest Renan (1825-1892) yaşadığı yüzyılda en çok bilim ve din sorunuyla ilgili yazdıklarıyla biliniyordu. Bir milleti oluşturan unsurlar üzerine verdiği ders için, *Discours et conférences*, Paris, t.y. [1887], s. 276-310.

⁶⁴ *El-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 58. El-Husri Renan'da görülen tarihsel seçiciliği destekler. Bu kitapta bkz., s. 185-188.

⁶⁵ *Age.*, s. 56-57. Ayrıca bkz. Kenny, "al-Husri's Views," s. 236.

⁶⁶ *El-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 59; *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 134-135; "El-kavmiyye-tü'l-'Arabiyye," *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye* içinde, s. 68.

⁶⁷ "Avâmilü'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 52.

El-Husri, davasının geçerliliğini, en sevdiği tartışma tekniği olan, tarihten “çürütülemez” örnekler vererek göstermeye çalışıyordu. Bu konuda verdiği örnekte, Amerikan İç Savaşı sırasında Güney’in bölünme iradesinin oldukça güçlü olduğunu belirtir. Yine de bu irade Kuzey’in zaferinden sonra ayrı bir Güney milleti için milliyet temeli olmadığından devam etmemiştir.⁶⁸ Öte yandan, on dokuzuncu yüzyılda Habsburg İmparatorluğu’na karşı Macaristan’da başlayan isyanlar, başlangıçta yenilgiyle sonuçlansa da, Macar ulusu sonunda siyasi mevcudiyete ulaşana kadar devam etmişti. Macarlar’da bu iradenin sürmesinin sebebi onları yöneten devletinkinden farklı bir ortak dile ve tarihe sahip olan bir millet teşkil etmeleriydi.⁶⁹

El-Husri ekonomik çıkarların milli birliğin temeli için yeterli olduğunu iddia edenlere de katılmıyordu. Bu tür çıkarların bireylerin hayatlarını yönlendirmede ve tarihin akışını etkilemede önemli rol oynadığını kabul etse de, birlik inşa etmenin temelini oluşturduğu veya “milliyetçiliğin yüce binasının temel taşı” olduğu inancına katılmıyordu.⁷⁰ Bunun sebebi ekonomik çıkarların birleştirici olduğu kadar ayırıcı unsurlar olarak da işlev görebilmesiydi.

El-Husri ayrıca, milli birliğin birçok ülkede ekonomik çeşitliliğin varlığına rağmen başarılı bir şekilde gerçekleştiğini de açıklar. Buna örnek olarak, Birleşik Devletler’deki endüstriyel, ticari ve tarımsal çıkarların uzlaşmasını; Hamburg ve Bavyera gibi farklı çıkarları olan bölgelerin birleşik Almanya’yı, benzer durumdaki Sicilya ve kuzey göllerinin İtalya’yı oluşturmasını gösterir.⁷¹ Şurası açık ki, el-Husri, bu birleşmeleri yarım bırakan tarihsel ve güncel zorlukları geçiştirmeye eğilimlidir. Ona göre, ekonomik ve maddi çıkarların hayatta her şey olmadığını, vatansever ve milli duyguların bu tür çıkarlara bağlı olmadığını ve bütünün faydasına küçük

⁶⁸ Age., s. 53; *el-nuşû’îl-fikret’îl kavmiyye*, s. 61-62.

⁶⁹ *El-nuşû’îl-fikret’îl kavmiyye*, s. 61-62.

⁷⁰ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 161; *El-kavmiyyetü’l-‘Arabiyye*, s. 78.

⁷¹ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 163-164.

bir bölgeyi feda etme gerekliliğini gösteren örnekler kullanarak sunduğu iddiaları sonuçlandırmak için bazı şeyleri geçiştirmek gereklidir.⁷²

El-Husri, gayet anlaşılır bir şekilde, Marksist tarih yorumunu kabul edilemez bulur. Stalin'i kastederek ortak ekonomik hayatın bir milletin oluşumunda temel ön koşul olduğu teorisini kabul etmenin İtalyanların birleşmeden önce veya Lehlerin bölünmeden sonra birer millet olarak tanımlanamayacağını kabul etmek anlamına geldiğini iddia eder.⁷³ Bu, el-Husri'nin millet tanımına göre doğru değildi. Ona göre ortak ekonomik hayat, yalnızca bir ulus devletin kurulmasıyla gerçekleşebilir; bir milletin kurulmasının etmenlerinden değil sonuçlarından biridir.⁷⁴

Bunların dışında el-Husri'ye göre coğrafyanın, milleti oluşturan unsurlardan biri olarak önemi sanıldığından daha azdır. Bununla birlikte, muhtemel olumsuz rolünden dolayı coğrafyanın anlamlı bir ikincil unsur olabileceğini; coğrafi devamlılığın kaybedilmesi- nin milli bölünmeyle sonuçlanabileceğini ve zaman içinde dilsel ve tarihsel ayrılıklara yol açabileceğini kabul eder.⁷⁵ Yine de el-Husri bir milletin millet olarak tanımlanması için belirli ve sabit bir toprak parçasına sahip olması gerektiği düşüncesine karşı çıkar. 1908 Jön Türk Devrimi'nden önceki dönemde edindiği deneyimlerden yola çıkarak Bulgarların, Yunanların ve Sırpaların dağınık halde yaşadığı küçük bir bölge olan Makedonya'nın karışık durumunu işaret eder. Bu gruplar, belli bir coğrafi bölgeye sahip olmasalar da kendi dilsel ve tarihsel geleneklerini korudukları için birer millettir.⁷⁶

⁷² Age., s. 164-168; *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye*, s. 81.

⁷³ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 170-186.

⁷⁴ Age., s. 186.

⁷⁵ "Avâmilü'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 53.

⁷⁶ *El-'Urûbe beyne du'âtihâ ve mu'âridihâ*, s. 88-89; *Havlü'l- kavmiyyetü'l-'Arabiyye*, s. 101-102.

El-Husri, din sorunuyla ve dinin milletlerin oluşumundaki rolüyle de ilgilenir. Dinin etkili duygusal gücünü kabul etse de, dini, milliyetçiliğe kıyasla, topluluk üyeleri arasında aynılık oluşturmaktan yoksun düşünür. Hristiyanlık ve İslam gibi, herkese açık olan, yayılarak birçok bölgeyi ve halkı kucaklayan evrensel dinler milliyetçiliğe karşıdır. Bu dinler bir dili yaymakta başarılı oldukları derecede milliyetçiliğin oluşturduğuna eşdeğer güçte bağlar oluşturabilir. Genellikle bir dinden etkilenen bölgelerdeki diller ve kültürler yok olmaz; ama İslam aracılığıyla Arapça'nın yayılması gibi, evrensel bir din aracılığıyla yeni dillerin ve dolayısıyla yeni milliyetlerin benimsendiği örnekler de vardır.⁷⁷ El-Husri ayrıca milli dinler ayrımı da yapar. Kendilerini belli bir halkla veya bölgeyle sınırlayan milli dinler, bulundukları bölgenin diliyle ve tarihiyle aralarındaki doğal bağdan dolayı milliyetçiliğin bir unsuru olarak işlev görebilir. Bu açıdan, el-Husri Luther'in hareketini dini olduğu kadar milli de olan bir isyan olarak görür; çünkü bu hareket yerel dillerin ibadet dili olmasını ve milli kiliselerin oluşmasını sağlayarak Latin dilinin ve Latin ülkelerinin üstünlüğünü sona erdirmeye girişmiştir.⁷⁸

El-Husri milliyetçilik ilkesinin Avrupa'da egemen olmasından sonra meselelerin farklılaştığını belirtir. Bu dönemde milli hareketler dini kaygılardan bağımsız şekilde gerçekleşmiştir. El-Husri'ye göre bu, milli birliğin zorunlu olarak dini birliği takip etmediği anlamına gelir. Bu duruma çoğunluğu Ortodoks olmasına rağmen birbirlerine savaş açan Balkan halkları da şahit olmuştur. Buna karşılık, dini ayrılıklar, tıpkı Katolik Bavyera ve Protestan Prusya'da olduğu gibi, milli birliğin gerçekleşmesini engelleyemez.⁷⁹ El-Husri, daha da ileri giderek Avrupa'da uzun süren isyanların ve düşünsel gelişmelerin sonunda kiliseyle devletin ayrıldığını ve bunun Araplara çok açık şekilde toplumdaki milli ve dini unsurların birbirlerinden bağımsız işlev görmesinin Hristiyanlığın doğal bir sonucu olmadığını ve bu yüzden bunun Hristiyan milletlerle sınırlı kalmadığını göstermesi gerektiğini iddia eder.⁸⁰

⁷⁷ "Avâmilü'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 46-48, 51.

⁷⁸ *Age.*, s. 45-49.

⁷⁹ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 197-206.

⁸⁰ *Age.*, s. 199.

El-Husri, bu genel teorik açıklamalarını desteklemek için tanığı olarak tarihe başvurur. Milli birliğin oluşumunda veya engellenmesinde dilin ve tarihin zaferi ile ekonominin, dinin ve iradenin yetersizliğinin kanıtı olarak Roma İmparatorluğu zamanlarından Suriye'nin ve Mısır'ın birleştiği 1958 yılına, Finlandiya'dan Endonezya'ya kadar uzanan örnekler verir. Bununla birlikte, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında İtalya'nın birleşmesiyle başlayan; Almanya'ya, Balkanlara ve Türkiye'ye yayılan hareketi Araplar için en geçerli ve yol gösterici model olarak görür. Bir dersinde şöyle der: "Milliyetçi düşüncenin yükselişinin tarihiyle ilgili konuşacağım. Bu tarihsel çalışmaların bizim siyasi düşüncemize ışık tutacağına ve Arap ülkelerinde milliyetçi düşüncenin durumunu öngörmemizde yardımcı olacağına inanıyorum."⁸¹

El-Husri, Cavour'a ve Garibaldi'ye aşina olsa da "on dokuzuncu yüzyıl tarihinin en önemli ve keyifli sayfası" olarak gördüğü Alman birleşmesini daha ayrıntılı bir şekilde ele alır.⁸² El-Husri'nin Alman birleşmesini İtalyan birleşmesinden daha ayrıntılı olarak incelemesinin bazı olası sebepleri var. İlk olarak, bu iki devlet bağımsızlığa ulaştıktan sonra aralarında görünür bir güç farkı vardı -Almanya'nın birleşik bir milletin oluşmasını sağlayan müthiş yetenekleri, İtalya'ninkinden daha etkileyici bir örnek teşkil ediyordu. İkinci olarak, İtalya 1911-1913 yılları arasındaki Libya macerasından dolayı Arapların gözünde lekelenmişti. Son olarak, el-Husri, pek de faydalı olmadığını düşündüğü ve İtalyan birleşmesini Fransız politikalarının etki alanına sokan yardımlardan dolayı hayal kırıklığına uğramıştı.⁸³

El-Husri Alman milliyetçiliğinin ortaya çıkışını Napolyon karşısında uğranan yenilgilere ve bunu izleyen yıllarda aydınların ve siyasetçilerin bu yenilgileri milli birlik ve vatansever ruh yoksunluğuna bağla-

⁸¹ *El-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 24.

⁸² *Age.*, s. 26.

⁸³ Bu konu için bkz. "el-ilm li'l-ilm," *el-vataniyye* içinde, s. 154-155.

malarına kadar götürür.⁸⁴ El-Husri, Almanya'da öteden beri var olan kültürel birlikten dolayı, buradaki milli birliği sağlama yöntemlerinin çok sayıdaki Alman devletinin ortak dilinin ve tarihinin tanınması aracılığıyla milliyetçi duyguların yayılmasını ve bu devletleri yönetenlerin bölgesel bencilliklerinin üstesinden gelme çabalarını merkeze aldığını düşünür. Almanya'da bir irade birliği yoktu ve mevcut durumu sürdürmek isteyen siyasetçiler ve prensler bugün Arap birliğine karşı çıkanlara benziyordu; tıpkı o dönemki tartışmaların bugün Arap dünyasında birlik sorunu üzerine yürütülen tartışmalara benzemesi gibi.⁸⁵ El-Husri, *Zollverein*'in Almanya'nın nihai birleşmesine zemin hazırladığını kabul ederken milliyetçilik fikrini yayan ideologların ve şairlerin, herhangi bir maddi unsurdan daha kuvvetli ve önemli olan bir manevi birlik arzusu yarattığını da vurgular.⁸⁶ Bu duyguları destekleyen başlıca unsursa Alman halkının kendi ortak dillerinin ve tarihlerinin farkına varmasıydı.

El-Husri, Yunanistan'ı dilin ve tarihin birleşik milli devlet inşasında oynadığı belirleyici rolün bir diğer örneği olarak görür. Yunanistan'ın kendi dilini, tarihini ve milli varlığını Ortodoks Kilisesi aracılığıyla koruduğu için uyanan ilk Balkan milleti olduğunu belirterek, bu örnekte dinin önemli bir rolü olduğunu kabul eder.⁸⁷ Ama yine de, Yunan milli uyanışının birincil aracı din değil, dildir.

1830'da kurulan ilk bağımsız Yunan devletinin sınırları Yunan milletin tamamını kapsamadığı için sonraki birkaç on yılın çabalarının Yunanca konuşan bütün halkları Yunan milletine katmaya odaklanması oldukça doğaldır.⁸⁸ Bu tür bir irredantizm kaçınılmazdı

⁸⁴ *El-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 28-31.

⁸⁵ *El-'Urûbe beyne du'âtihâ ve mu'âridihâ*, s. 24-27.

⁸⁶ *El-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 45-53. *Zollverein* ile ilgili tartışma için bkz. s. 64-65. El-Husri başka bir çalışmasında *Zollverein*'in manevi bir tarafı olduğunu da söyler. Bkz. *el-'Urûbetu evvelen* (Önce Arapçılık), 5. baskı, Beyrut, 1965, s. 165-166.

⁸⁷ *El-kavmiyyetü'l-'Arabîyye*, s. 104-108.

⁸⁸ *El-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 78.

ve haklı görülebilirdi. Bununla birlikte el-Husri, Anadolu'ya yayılmak milliyet temelli olmadığı için, Venizelos dönemindeki Megali İdea'nın başarılı olamadığını açıklar.⁸⁹

Öte yandan, Bulgaristan kendi milliyetçi uyanışının öncesinde iki farklı baskıya maruz kalmıştır: Birincisi, Bulgar milli varlığına karşı çıkan ve Bulgarlar arasında Yunan dilini ve kültürünü yaymaya çalışan Yunan Ortodoks Kilisesi'nin müdahaleleri; ikincisiyse, Bulgar dilinin varlığına karşı çıkmıyor olsa da, Osmanlı'nın siyasi hâkimiyetidir.⁹⁰ Bu yüzden, Bulgaristan'ın siyasi bağımsızlığını kazanmak için Osmanlı İmparatorluğu'yla mücadele etmeden önce Yunan Ortodoks Kilisesi'ne karşı milli varlığını güvenceye alması gerekiyordu. Bu kültürel bağımsızlık, Bulgar dilinin yeniden canlandırılmasıyla, Bulgar tarihiyle ilgili yeni çalışmaların başlamasıyla ve son olarak ibadet ve eğitim dilinin Yunanca yerine Bulgarca olarak kabul edilip Bulgar Patrikhanesi'nin kurulmasıyla gerçekleşmiştir.⁹¹ Yalnızca milli kültürel bağımsızlık sağlandıktan sonra siyasi bağımsızlık hareketine girişilebilirdi.

El-Husri'nin bu Bulgar tarihi yorumunun, İbn-i Haldun'un dinin milli bir topluluk yaratma potansiyeli olmadığını ama hâlihazırda milli bağlara dayalı milli beraberliğe sahip olan bir topluluğu güçlendirmekle sınırlı bir gücü olduğunu öne süren, din ve *asabiyye* arasındaki ilişkiyle ilgili teorisinden etkilendiği iddia edilir.⁹² Yine de el-Husri'ye göre Bulgaristan örneğinde dinin milli kültürü yansıttığını vurgulamak gerekir; ona göre Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki dönem boyunca Yunanistan ve Bulgaristan arasındaki rekabetin tek sebebi dildi. İkisinin de dini aynıydı.⁹³

⁸⁹ Age., s. 83.

⁹⁰ Age., s. 86-87; "Avâmilü'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 50.

⁹¹ *El-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 88-91.

⁹² Hourani, *Arabic Thought*, s. 315.

⁹³ *El-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 97.

Benzer şekilde, el-Husri Arnavutluk ve Yugoslavya'daki milli hareketlerden bahseder.⁹⁴ Özellikle, Balkanlarda geçirdiği sekiz yıl boyunca tanık olduğu milliyetçi kulüplerin, gizli örgütlerin ve silahlı çetelerin çabalarından etkilenmişti.

El-Husri, bir Arap milliyetçisi olarak, bir zamanlar karşı çıktığı Türk milliyetçiliğinin gelişimini hem gerekli hem de doğal olarak görür. Bu fenomene *El-bilâdü'l-'Arabiyye ve'd-devletü'l-Osmâniyye ve Muhâdarât fi nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye* adlı kitaplarında uzun uzun çalıştı. Türk milliyetçiliğini doğuran düşünsel akımın erken safhalarına dahil oluşu ve sonradan konuyla ilgili geliştirdiği kaygı onun katkılarını tarihsel olarak önemli kılar.

El-Husri'nin Türkiye'de milliyetçiliğin gelişimiyle ilgili temel öncülü, milliyetçiliğin burada siyasi bağımsızlık veya milli birlik arzusu olarak değil yeni bir uyanış, imparatorluğun Osmanlı ve İslami özelliklerini terk etme isteği olarak ortaya çıktığı fikridir.⁹⁵ Türk milliyetçiliği akımı dilin Türkleştirilmesiyle başlamış, tarihin Türkleştirilmesiyle devam etmiş ve devletin Türkleştirilmesiyle zirveye ulaşmıştı.⁹⁶ El-Husri'ye göre, dili Türkleştirme hareketi ve İslamiyet öncesi dönemde Türklerin tarihsel rolüne yapılan vurgu, Türk milliyetçiliği duygusunun yayılmasına yardımcı olmuş ve Türk halkının kalbinde yer edinmesini sağlamıştır. Bir kere benimsendikten sonra akım geri döndürülemez hale gelmişti ve 1924'te hilafetin kaldırılmasıyla milliyetçilik tek ilham ve kimlik kaynağı olmuştu. Böylece milliyetçiliği kurumsallaştırmak, bir zamanlar eski Türklerde kadınların toplumsal hayatta önemli bir rol oynadığını iddia ederek peçenin kaldırılması ve Türkçeyi Arapça ve Farsça etkisinden kurtarmanın gerekli olduğu düşünülerek

⁹⁴ Bkz. *age.*, s. 104-113. *el-'Urûbe beyne du'âtihâ ve mu'âridihâ*, s.22-23. El-Husri'nin Balkan milli tarihiyle ilgili anlatımı için, Kenny, "al-Husri Views," s. 240-242.

⁹⁵ *El-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 116-122; ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun İslami doğasıyla ilgili tartışma için bkz., *El-bilâdü'l-'Arabiyye ve'd-devletü'l-Osmâniyye*, s. 20-28.

⁹⁶ *El-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 127.

dilde yapılan yenilikler gibi reformların uygulanmasıyla gerçekleştirilebilirdi.⁹⁷

El-Husri, Atatürk'ün Yunan işgalini püskürtmek için maddi ve manevi güçleri seferber ederken uyguladığı politikaları ve onun dil ve tarih tarafından belirlenen milli sınırları savunmasını takdir ederek över.⁹⁸ El-Husri ayrıca hilafetin kaldırılmasını da açıkça onaylar. Bu yüzden, onun için Atatürk, milliyetçiliğin gücüyle kendi halkını seferber eden ve milletin devamlılığını sağlayan etkili bir Ortadoğu lideri örneği teşkil ediyordu. Arap topraklarında benzer bir değişim yaratmak el-Husri'nin eserlerinin temel amacıydı.

Teorileri ve Modelleri Hayata Geçirmek: Bir Millet Olarak Araplar

Yukarıda el-Husri'nin Batı'daki milletlerle ilgili analizlerine yer verildi; çünkü bu analizler onun daha özel konularla ilgili görüşlerinin temelini oluşturuyor. Arap milliyetçiliği içindeki konumunu savunduğu argümanlarını, tarihin amansız gücünün onu doğruladığı inancıyla sunuyordu. Onun analizleri medeniyetin yükselişi ve düşüşüyle ilgili teorilerle medeniyete dair genel çıkarımlar yapmıyor, özel durumları açıklamak için modern tarihin içinden bilinçli şekilde seçilen olaylar üzerinden bir tarih yorumu geliştiriyordu. Milli birleşmenin safhalarına odaklanması, Arapların milliyetiyle ilgili açıklamalarını destekleyecek çürütülemez tarihsel deliller bulmakta ona yardımcı oluyordu. El-Husri Avrupa ve Arap tarihleri arasında doğrudan çizgisel bir bağ olduğunu ve tarih içinde gelişen olayların Arap topraklarında tekrarlanacağını düşünüyordu.⁹⁹

⁹⁷ Age., s. 150-151. El-Husri Türkiye'de yapılan reformların eksiklerini görmezden gelmeyi seçerek milliyetçiliğin ve laikliğin etkisini vurgular.

⁹⁸ *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye*, s. 111-118.

⁹⁹ El-Husri'nin aklındaki bu çizgisel tarih bağı Kenny tarafından öne sürülüyor, "al-Husri Views," s. 235. El-Husri *Milliyetçilik Fikrinin Gelişimi Üzerine Konferanslar* isimli derslerinin sonunda Araplar arasında mevcut olan bütün cereyanlar arasında en büyük etkiyi yaratanın milliyetçilik olduğunu söyler. "Genel anlamda milliyetçiliğin tarihiyle ilgili çalışmalara dayanarak bundan kesinlikle emin olabiliriz," der. *el-nuşû'îl-fikretü'l kavmiyye*, s. 239.

El-Husri'nin tarih yorumu çerçevesinde ortak dil ve tarih, Arap mil-
liyetinin temel unsurudur. Kaç farklı devlet tarafından yönetilirse
yönetilsin, hükümet binalarında hangi bayrak salınırsa salınsın, ne
kadar çok sınır çizgisi tarafından bölünmüş olursa olsun sakinleri
Arapça konuşan bütün ülkeler Arap ülkesidir.¹⁰⁰ Bu şekilde tanımla-
nan Arap ülkeleri "Doğuda Zagros dağlarından batıda Atlantik Okya-
nusu'na, kuzeyde Akdeniz kıyılarından ve Anadolu'nun tepelerinden
güneyde Hint Okyanusu'na, Nil'in kaynağına ve büyük çöllere kadar"
bir alana yayılır.¹⁰¹ Dil, bu ülkelerin bir parçası olmanın nihai kriteri-
dir ve Arapça konuşan ve buralarda yaşayan herkes, dinine, etnik
arka planına, aile tarihine veya resmi vatandaşlığına bakılmaksızın
Arap'tır.¹⁰² Dil bağından dolayı bu ülkeler ve bu ülkelerin sakinleri bir-
birinden kopuk ve ilgisiz değildir. Hepsi Arap olarak tanımlanır ve
"el-'Arab ummetu vahîde" (Araplar tek millettir).¹⁰³ Ne irade ne eko-
nomi, ne kan bağı ne din, ne siyaseten çok sayıda devlete bölün-
müşlük ne de geçmişte yabancı hükümdarlar tarafından yönetilmiş
olmak bu milletin varlığını reddedebilir veya gelecekteki birliğini
engellerebilir.

Dil onun birlik çağrısının böylesine temel bir unsuru olduğu
için, el-Husri gündelik Arapçadan pek hoşlanmaz. Gündelik
Arapçayı bölücü bir unsur olarak görür. Şurası kesin ki, Arap
bölgelerinde çeşitli ağızların varlığı, Arap dilinin ve dolayısı-
yla Arap milletin birliği argümanını zayıflatır. Irak'a vardktan
kısa süre sonra 1921'de el-Husri, Arap ilişkileriyle ilgilenen İn-
giliz gözlemci Gertrude Bell'in evindeki bir akşam yemeğinde
konuyla ilgili bir tartışmaya dahil olmuştu. Orada bulunanlar

¹⁰⁰ *El-'Urûbetu evvelen*, s. 11. On dokuzuncu yüzyıl Alman milliyetçileri de genellikle
aynı kriteri öne sürüyordu. Örneğin Arndt, "Das Deutschen Vaterland" şiirinde "Al-
man'ın vatani neresidir?" sorusunu sorar ve yanıtlar: "Almanya'nın tamamı olmalı.
Anadili Almanca olan her yer." *Ergang*, Herder, s. 173'ten alınmıştır. Arapların milli ve
kültürel bir kaynak olarak kendi dillerine yaklaşımlarıyla ilgili bir tartışma için, Anwar
G. Chejne, *The Arabic Language*, Minneapolis, 1969, s. 16-19, 21-24.

¹⁰¹ *El-'Urûbetu evvelen*, s. 11.

¹⁰² *Age.*, s. 12.

¹⁰³ *Age.*, s. 13.

klasik Arapça (*al-‘arabiyyah al fusha*) ile gündelik Arapça (*al-‘arabiyyah al-‘ammah*) arasındaki ilişkinin Latinceyle Fransızca arasındaki ilişkiye benzediğini iddia etmişlerdi.¹⁰⁴ El-Husri o gece bu görüşe şiddetle karşı çıkmıştı ama yine de klasik ve gündelik Arapça arasındaki farklılıkları görerek bunları azaltmak için çabaladı. El-Husri bir yazısında Arapların, gündelik ağızların yayılmasının tehlikelerinin farkına varmaları gerektiğini çünkü bu ayrılıkların milli birliği zayıflattığını ve emperyalist çıkarların başarıya ulaşmasına yardımcı olduğunu yazmıştı.¹⁰⁵ Irak’ta çıkardığı *Mecelletü’t-terbiye ve’t-ta’lîm* isimli dergide gündelik hayatta kullanılması için klasik Arapça’nın öğretilmesinin önemini vurgulamış, sonradan sadeleştirilmiş klasik Arapça’yı öğrenmeyi daha kolay hale getirecek gündelik dil ile sadeleştirilmiş klasik dil arasında bir uzlaşa kurmaya çalışmıştı.¹⁰⁶

El-Husri ayrıca bazılarının Arap kelimesinin yalnızca medenileşmemiş Bedevileri kastettiğini ve bu yüzden değersiz bir kimlik kavramı olduğunu düşündüğünü belirterek bu kelimenin bazı durumlarda yanlış kullanıldığını düşünür. El-Husri bu görüşü düzeltmeye çalışarak Arapları diğerlerinden ayırt eden şeyin uğraşlar veya hayat tarzı değil, dil olduğunu söyler. Bunu şöyle açıklar: “Arap kelimesinin yalnızca Bedevileri, çöllerde yaşayanları ve Arap yarımadasının sakinlerini kastetmediği ortadadır. Araplık, Bedevi veya yerleşik olup olmadığına, şehirde, köyde, çölde veya dağda yaşayıp yaşamadığına bakmaksızın *dad* harfini telaffuz eden herkesi kapsar.”¹⁰⁷

¹⁰⁴ *Muzekkerâtî*, I, s. 58-59.

¹⁰⁵ “El-isti’mâr ve’t-ta’lîm” (Emperyalizm ve Eğitim), *er-Risâle*, IV, no. 137 (1936), s. 255. Ayrıca bkz. Chejne, *Arabic Language*, s. 166.

¹⁰⁶ “El-lugatü’l-fushâ fi’l-muhadisât” (Gündelik Dilde Klasik Arapça), *Mecelletu’t-terbiye ve’t-ta’lîm*, I, no. 5 (1928), s. 265-268; *Durûs fî usûlî’t-tedris* (Öğretim İlkeleri Üzerine Çalışmalar), II, 4. baskı, Beyrut, 1948, s. 122-126; *Ârâ’ ve ehâdis fi’l-luga ve’l-edeb* (Dil ve Edebiyat Üzerine Düşünceler ve Tartışmalar), 2. baskı, Beyrut, 1966, s. 40-46. Bundan sonra *el-luga ve’l-edeb* olarak anılacaktır.

¹⁰⁷ *El-Urûbe beyne du’âtihâ ve mu’âridihâ*, s. 124. Ayrıca bkz., *Muzekkerâtî*, II, s. 67; “Devru Mîsr fi’l-naḥdati’l-kavmiyye” (Arap Milli Uyanışında Mısır’ın Rolü) *el-vataniyye* içinde, s. 144-145. Bu makale ilk olarak 1936’da Bağdat’ta çıkan *el-Bilad* gazetesinde yayımlandı.

El-Husri'nin geniş bir coğrafyanın ve bu coğrafyada yaşayan, onun Arap olarak tanımladığı, farklı halkların aslında ortak bir tarihi olduğu iddiasını kanıtlamak için tarih birliğinden ne kastettiğini açıklamaları gerekiyordu. Hiçbir millet varoluşu boyunca gerçek tarihsel birliğe ulaşamamıştır. El-Husri bu yüzden tarih birliğinin "tarihin en önemli sayfalarında; milletin temel kültürünü oluşturan, ona mevcut dilini kazandıran ve onu özel niteliklerle donatan sayfalarında kendini gösteren karşılaştırmalı ve genel birlik" olarak anlaşılması gerektiğini açıklar.¹⁰⁸ Bu açıdan yaklaşıldığında bile el-Husri'nin Arap tarihsel birliği kavramı idealize edilmiş bir abartıydı. Sonuçta, dil Arap milleti için en temel doğal birleştirici unsurdur. Bununla birlikte, tarih milli duyguları uyandırmakta yol gösterici bir rol oynayabilirdi.¹⁰⁹

Arap birliğinin gerekliliği, doğallığı ve kaçınılmazlığı ve el-Husri'nin kendini bu davaya nasıl adanmış 1944 yılında Şam'da verdiği bir dersteki sözlerinde de görülür:

Ben Arap birliğine derinden inananlardanım. Bu dava için durmaksızın çalışmanın bir görev olduğunu söyleyenlerdenim. Arap halklarının varlığını korumak için Arap birliğinin "gerekli" olduğuna ve bunun Arap milletinin hayatına ve uzun tarihine bakınca "doğal" olduğuna sıkı bir şekilde inanıyorum. Bunun bir gün gerçekleşeceğinden şüphem yok. O günü görüp göremeyeceğimi bilemiyorum. Ama bütün samimiyetimle şunu söyleyebilirim ki Arap birliğinin gerçekleştiği gün hayatta olursam kendimi dünyanın en mutlu insanı olarak addedeceğim. Çektiğim bütün acıları ve yaşadığım bütün zorlukları unutacağım ve gözüm açık gitmeyeceğim.¹¹⁰

¹⁰⁸ "Avâmilü'l-kavmiyye," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 54.

¹⁰⁹ Hourani, el-Husri'nin seçilerek oluşturulmuş milli tarihin itici gücüne olan inancını işaret ederek ona göre dilin milletin tek nesnel temeli olduğunu iddia eder. Kenny bunu haklı olarak sorgular. Bkz. Hourani, *Arabic Thought*, s. 313; Kenny, "al-Husri's Views." El-Husri'nin tarihin kullanımıyla ilgili görüşleri kitabın devamında tartışılacak, s. 183-188.

¹¹⁰ "El-istiklâlû's-sekâfî" (Kültürel Bağımsızlık), *Havlû'l-vehda ve'l-sekâfe ve'l-'Arabiyye* (Arap Kültürel Birliği Üzerine), Beyrut, 1959, s. 106-107. El-Husri, yaşadığı kişisel zor-

Avrupa milletlerinde olduğu gibi, diye açıklar el-Husri, Arap milleti dilin ve tarihin yerine geçebilecek bir bağa sahip değildir. Kahire merkezli *Ruz el-Yusuf* dergisinin editörü, Mısır'ın ve Irak'ın Araplıkla ilgili olmayan çıkarlardan dolayı eninde sonunda birleşeceğini iddia ettiğinde, el-Husri buna cevaben Mısır ve Irak aynı dili ve aynı uzun tarihi paylaşmasalardı böyle çıkarların hiç olmayacağını söylemişti. El-Husri, dinin ve coğrafyanın önemini azımsayarak Mısır'ın Müslüman Türkiye'den veya yakınındaki Etiyopya'dan ziyade Irak'la daha çok ortak noktası olduğunu iddia eder.¹¹¹

El-Husri irade meselesini ele alırken de aynı argümanları kullanır. Farkında olsa da olmasa da, Arap olmak istese de istemese de, Arapça konuşan herkes Arap'tır.¹¹²

Çoğunluğu Müslüman olan Ortadoğu'da temel kişisel sadakat odağı ve kimlik olarak dini bertaraf etmek, onun yerine laik milliyetçiliğin dilsel ve tarihsel bağlarını koymak incelik gerektiren bir iştir.¹¹³ El-Husri bu görevi üstlenir. Bunu Arap tarihini İslam tarihinden ayırarak yapar. Hristiyan Araplar da İslam merkezli bir topluma kültürel aidiyetlerini kanıtlamak için aynı yolu izlemişti.¹¹⁴ El-Husri kültürel aidiyeti onaylarken bir yandan da genel anlamda Arap toplumunun İslami yönelimini azaltmaya çalışır. El-Kevâkibi, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın İslam'ın Araplığıyla ilgili argümanlarını, bu düşüncülerin ilgilendiği teolojik sorunları tartışmaya girişmeksizin seküler sonuçlar çıkarmak için kullanır.

luklardan nadiren açıkça bahseder. Bu anlatmak istediğini vurgulamak için kullandığı bir retorik araç veya 1941 yılında Irak'tan sürülmesinin ardından girdiği zorlu dönemin bir yansıması olabilir.

¹¹¹ *El-Urûbetu evvelen*, s. 166-167. El-Husri bunları Aralık 1953'te bir dergide yayımlanan yazıya cevaben yazmıştı. Bu makale İhsan Abdülkuddûs tarafından yazılmıştı.

¹¹² "El-kavmiyyetü'l-Arabiyye," *El-kavmiyyetü'l-Arabiyye* içinde, s. 65-66.

¹¹³ Bu geçişin barındırdığı çatışmalar ve karışıklıklarla ilgili tartışma için, Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East*, New York, 1964. Özellikle böl. II, IV, V.

¹¹⁴ Nasif el-Yazıcı ve Butrus el-Bustânî bunların arasındadır. Bkz. Antonius, *Arab Awakening*, s. 45-54.

El-Husri, İslamiyet'in ortaya çıkışından önce Arap yarımadasında var olan gelişmiş ve saf Arap medeniyetini vurgular. Bu medeniyetin ne kadar ileri olduğunu kanıtı dilidir. Kasideler ve *Kur'an*, soyut anlamlar taşıyan ve İslam öncesi Arabistan'ının yüksek seviyedeki düşünsel başarısını gösteren kelimelerle doludur.¹¹⁵ Bunlar, ayrıca İslam'dan önce Arapça'nın ve dolayısıyla Arap milletinin var olduğunu doğrular.¹¹⁶ Gurur duyulması gereken bu miras bütün Araplara aittir.

El-Husri, İslam'ın ortaya çıkışının Arap tarihinin akışını şiddetli bir şekilde değiştirdiğini ve dini yayan fetihler için itici güç sağlayarak Arap milliyetinin alanını genişlettiğini kabul eder.¹¹⁷ Bu bağlamda el-Husri'nin vurgulamak istediği, bazı bölgelerde Araplaşma sürecinin yoğun doğası ve bazı bölgelerdeki köklü milli kültürlerle karşılaştığında önüne çıkan engellerdir. El-Husri böylece Arap tarihini ve İslam tarihini birbirinden ayırır. Arapça, fethedilen halkların bazıları'nın belli kesimleri tarafından hayat ve ibadet dili olarak kullanılırken bu halklar Müslüman olmamalarına rağmen ortak dil bağı ve Arap milliyetini benimsiyordu. Öte yandan, Farslar ve Türkler gibi İslam'ı sonradan benimseyen ama kendi dillerini kullanmayı sürdüren bazı halklar da vardı; bu halklar Araplaşma sürecinin dışında kaldı ve kendi milli tarihlerini, edebiyatlarını ve aidiyetlerini korumuştur.¹¹⁸

El-Husri İslam'ın, Arap milliyetiyle ilişkisinde ufuk açıcı bir rolü olduğunu düşünür; ama bu bile dinden çok dille ilgilidir. Arap dünyasının deneyimlediği siyasi parçalanmışlık ve kültürel düşüş

¹¹⁵ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 252; *el-luga ve'l-edeb*, s. 247-248.

¹¹⁶ Karş. Hourani, *Arabic Thought*, s. 315. El-Husri tarafından *Kur'an*'ın dilinin bulunduğu dönemin düşünsel ortamının bir ürünü olduğunun ima edilmesi, onun *Kur'an*'ı kutsal ilhamla yazılmış, Allah'ın bir eseri olarak görüp görmediği sorusunu gündeme getirir. Laik dünya görüşü göz önünde bulundurulduğunda büyük ihtimalle buna inanmıyordu.

¹¹⁷ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 252-257.

¹¹⁸ Age., s. 253-255; *el-'Urûbetu evvelen*, s. 186-189. El-Husri, Firdevsi'nin yazdığı Farsça *Şehname* gibi eserlere sahip İslam edebiyatıyla Hristiyanların da Müslümanların da önemli eserlerle katkıda bulunduğu Arap edebiyatını ayırır. Bkz. *el-luga ve'l-edeb*, s. 251-255.

yüzyılları sırasında Arapça lehçelere bölünme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Ama *Kur'an*'ın değişmeyen ve herkes tarafından anlaşılan dili, klasik Arapça'nın sağlam kalmasını ve modern uyanış dönemindeki dirilişini sağlamıştır.¹¹⁹ El-Husri, milliyet ve dil arasındaki bağı göz önüne alarak İslam'ın Arap milliyetinin korunmasına yardımcı olduğunu düşünür.

Yine de bu, İslam'la Arap milliyetçiliğinin birbirlerine bağlı olduğu anlamına gelmez. El-Husri'ye göre tarih, Arap milliyetçiliğinin yavaş gelişiminin başlıca sorumlusunun İslam olduğunu gözler önüne serer. El-Husri, on altıncı yüzyılda Arap topraklarında gerçekleşen Osmanlı fetihlerini Arapların kendilerini İslam'ın hizmetkârları ve koruyucuları olarak tanımlayan otoritelere boyun eğmekteki gönüllülükleriyle açıklar.¹²⁰ Bu boyun eğme Arapların kendi varlıklarını kısıtlayarak temelsiz hilafetin devri kavramını benimsemelerine yol açmıştır. El-Husri tarihsel belgeler aracılığıyla hilafetin son Abbasi halifesi Mutevekkil'den Osmanlı sultanı I. Selim'e ve Osmanlı hanedanına geçişle ilgili efsanenin doğru olmadığını gösterir.¹²¹ Bu efsane doğru olsun veya olmasın, Müslüman Araplar Osmanlı halifesinin ruhani otoritesine boyun eğmişlerdi ve sonuç olarak Arap milli uyanışı gecikmişti. On dokuzuncu yüzyıldaki Arap düşünsel uyanışına, milliyetçi bir hareketin eşlik etmesi gerekirdi. Bunun yerine, bu milliyetçiliğin İslam kanunlarından ayrıştığını ve halifeye itaat etmenin bütün Müslümanların görevi olduğunu iddia eden dini bir reaksiyon baskın geldi.¹²² Halife ve sultan aynı kişiydi ve milliyetçiliğin gücünü Arap okullarında ve idarelerinde Arapçanın yerine Türkçeyi geçirerek yok etmek istiyordu.

¹¹⁹ *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 255.

¹²⁰ *El-bilâdü'l-'Arabiyye ve'd-devletü'l-Osmâniyye*, s. 40-41; *el-nuşû'î'l-fikretî'l kavmiyye*, s. 160-161.

¹²¹ *El-bilâdü'l-'Arabiyye ve'd-devletü'l-Osmâniyye*, s. 42-46. Hilafet devrinin yanlış olduğunu savunan başka bir kaynak için bkz. T. W. Arnold, "Khalifah," *The Encyclopaedia of Islam*, 1. baskı.

¹²² *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 207-208.

Bu yüzden Arap milliyetçiliği doğrudan halifenin dini otoritesinin altında olmayan güçler tarafından başlatıldı.¹²³ Bu otoriteyi sarsan ilk önemli olaylar Necd'deki Vehhabi isyanı ve Kavalalı Mehmed Ali'nin sultana karşı ayaklanmasıydı. El-Husri bu iki hareketin de temelinde milliyetçiliğin olmadığını kabul ediyor; ama Kavalalı Mehmed Ali tarafından Mısır'da kurulan modern devletin Arap dilsel ve düşünsel uyanışına ortam hazırladığını düşünüyordu.¹²⁴

Hristiyan Arapların on dokuzuncu yüzyılın son yarısında Büyük Suriye'de ve Irak'ta oynadıkları rol daha çok Arap milliyetçiliğinin yaygınlaşmasıyla ilgiliydi. Hristiyan Araplar, halifeye dinsel bir bağlılığı olmadığından Osmanlı yönetimini yabancı bir yönetim olarak görüyor ve o dönemin Müslüman Araplarının aksine Osmanlı'ya milliyetçi bir temelde karşılık veriyordu. Ayrıca bazı dini topluluklar kurmuşlardı ve Müslümanların sahip olmadığı ayrıcalıklara sahiptiler. Hristiyan Batı'yla olan bağlantıları da Avrupa'nın düşünsel etkisini daha yoğun hale getiriyordu.¹²⁵ Misyonerlik faaliyetleri, Hristiyan Araplar arasında bütün dinsel etkinlik alanlarında Arapça'nın kullanılması sayesinde dilsel uyanışa daha da ivme kazandırdı. Bu durum, Yunanca konuşan din görevlilerinden ve Yunan ritüellerinden şikayet eden Ortodoks Araplar arasında da yankı buldu. Ardından, 1889'da Suriyeli bir Arap, Antakya Ortodoks Patriği olarak atandı. El-Husri bunu Arap milliyetçiliğinin ilk gerçek zaferi olarak görüyordu.¹²⁶

Bu hareket İslam öncesi edimlerini sürdüren Hristiyan Araplar da bir farkındalık yarattı ve bu farkındalık sonradan Hristiyan ve Müslüman Arapların kendi ortak dilsel ve tarihsel kimliklerini tanımlamalarını, reform talebinde bulunmalarını ve en sonunda "İslami Osmanlıcılığın bağlarından özgür," gerçekten Arap olan bir isyan

¹²³ El-Husri'nin bu dönemle ilgili ayrıntılı anlatımı için Kenny, "al-Husri's Views," s. 246-248. Ayrıca bkz. *El-bilâdül-'Arabiyye ve'd-devletül-Osmâniyye*, s. 97-136.

¹²⁴ *el-nuşû'ül-fikretî'l kavmiyye*, s. 159-160.

¹²⁵ *Age.*, s. 161-162; *El-bilâdül-'Arabiyye ve'd-devletül-Osmâniyye*, s. 95-96.

¹²⁶ *el-nuşû'ül-fikretî'l kavmiyye*, s. 169-171.

başlatmalarını sağladı.¹²⁷ Son tahlilde, din birbirlerine dini aşan bağlarla doğal şekilde bağlı olan insanları ayıramamıştı:

Arapçılık ne geçmişte ne de bugün bir tek mezheple veya dinle sınırlı oldu. Aralarındaki dinsel farklılıklara rağmen Arap yurttaşlar arasındaki işbirliği geçmişte de modern Arap uyanışında da bir güçtür... Bu yüzden farklı dinler arasında işbirliği ruhunu yaygınlaştırmakla ilgilenmek ve onlara hepsinin kardeş olduğunu ve milliyetçi amaçları dinsel kaygılardan öne koymanın görevleri olduğunu göstermek zorundayız.¹²⁸

El-Husri'nin milletin bileşenleriyle ilgili yukarıda tartışılan genel tutumundan da anlaşılabilceği gibi, onun Arap milliyetçiliği ve birliğiyle ilgili fikirlerinde ekonomi öncelikli bir konumda değildir. Avrupa milliyetçilikleriyle ilgili söylediklerine benzer bir şekilde, Lübnan'la Suriye arasındaki gibi bir ekonomik çeşitlilik durumunun millet olma veya siyasi birlik oluşturma olasılığını ve arzusunu olumsuz yönde etkilemediğini söyler. Ekonomik birliği de gerekli bulur ama bunun için önce milli siyasi birliğin gerçekleşmesi gerektiğine inanır.¹²⁹

Avrupa milliyetçilikleri gibi Arapçılığın da maddi değil duygusal temelleri vardır. Birinin Arap olmasının sebebi o kişinin bunun avantajlarını ve dezavantajlarını düşünmeksizin Arap olarak doğmuş olmasıdır. Benzer şekilde, Arapçılığın kendisi, bir çocuğun annesine karşı olan sevgisi gibi, bir his ve duygu meselesidir.¹³⁰

El-Husri tarihsel gerçeklere dayanan bu nesnel tanımların Arapların, Avrupa milletleriyle aynı temellere dayanan bir millet oluşturduğunu gösterdiğini düşünür: Dil ve tarih. Yine de, bir tek tanım yetersizdir. Arap birliği, doğal olduğu için kaçınılmaz olsa da, bu

¹²⁷ *Age.*, s. 219.

¹²⁸ *El-'Urûbe beyne du'âtihâ ve mu'âridihâ*, s. 124-125.

¹²⁹ *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye*, s. 79-80; *el-'Urûbetu evvelen*, s. 133.

¹³⁰ *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye*, s. 84-87.

birliğin gerçekleşmesini hızlandıracak bir program geliştirilmediği sürece sonsuza kadar ertelenecektir.¹³¹ Yukarıda da gösterildiği gibi, el-Husri'ye göre milliyetçiliğin değeri, modern tarihin akışında bir katalizör olmasıdır ve tarihin devamlılığı milliyetçiliğin Araplar arasında da benzer bir rolü oynayacağını gösterir. Bu yüzden, Avrupa'da milliyetçi hareketleri tetikleyen duygular Araplarda da uyandırılmalıdır. İrade tek başına milletleri oluşturamayabilir; ama yine de uygun kimlik unsurlarına dayanan birlik iradesi uyandırılmalıdır:

Arapça konuşan herkes Araptır. Bu insanların akrabası olan herkes Araptır. Eğer o kişi bunun farkında değilse veya Arapçılığa ilgi duymuyorsa, onun bu konumunun nedenlerine kafa yormamız gerek. Bunun sebebi cehalet olabilir –eğer öyleyse ona doğruları göstermeliyiz. Bunun sebebi farkındalığa varmamış olması veya kandırılmış olması olabilir –eğer öyleyse farkına varmasını sağlamalı ve ona güvence vermeliyiz. Bunun sebebi bencillik olabilir –öyleyse onun bencilliğini kısıtlamanın yollarını bulmalıyız.¹³²

¹³¹ *El-muhâdarâtü'l-iftâhiyye*, s. 19.

¹³² "El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye," *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye* içinde, s. 65-66.

Dördüncü Bölüm: Önce Arapçılık: Birlik Çağrısı



Birliğin Karşıtları: Emperyalizm ve Bölgecilik

İki dünya savaşı arası dönemde Arap milliyetçiliğinin başlıca özelliğinin karamsarlığın ve şüpheciliğin büyümesi olduğu söylenir.¹ Kuşkusuz, Arap bölgelerinin İngiltere ve Fransa tarafından işgal edilmesi ve bölünmesi, bu dönemde Araplar için bir acı kaynağı haline geldi. Emperyalist tertipler, Arap isyanından birleşik bir Arap milleti çıkmamasının sorumlusu olarak görülüyordu. Sonuç olarak, iki savaş arasında ulusal Arap bağımsızlık hareketi hem dar hem de geniş anlamda Batı karşıtı sloganlar kullandı. Hatta, bağımsızlığa ulaşıldıktan sonra bile birçok kez iç sorunların arkasında uluslararası komploların olduğu düşünülürdü.

El-Husri, Batı etkisi sorununa birbirleriyle ilişkili iki bakış açısından yaklaşır. Bir yanda, emperyalistleri Arapçılığın düşmanları olarak tanımlar ve onların iktidarlarını Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Arap milletinin farklı devletlere bölünmesinin başlıca sebebi olarak görür. Kullandığı kelimeler arasında *el-metâmi' el-isti'mâriyye* (emperyalist açgözlülük) ve *musâvamatü'd-düvelil'-ecnebiyye* (yabancı devletlerin pazarlıkları) gibi kalıplar vardır. Bu açıdan, el-

¹ Nuseibeh, *Ideas*, s. 55; Khadduri, *Political Trends*, s. 21-23.

Husri, dışarıdan gelen etkilere yönelik tepkilere dayalı bir Arapçılığ-
ı kamçılayan türde bir retoriğe başvurarak Batı'ya karşı düşman-
lık duygularıyla hareket eden Arap milliyetçileri gibi davranır.

Öte yandan, el-Husri'nin anti-emperyalist açıklamaları onun dil ve tarihle ilgili teorilerinin vazgeçilmez bir bileşenidir; çünkü Arap mil-
letinin doğal bir oluşum olduğu iddiasını güçlendirmek için Arap
milletinin hak ettikleri birliğe ulaşamamasının sebebinin iç değil dış
unsurlar olduğunu göstermek şarttır. Bu yüzden, el-Husri sık sık
Batılıların Araplara karşı eylemlerini eleştirirken tartışmayı, nadiren
kaba retoriğe kaçan, dikkatlice oluşturulmuş tarihsel iddialar üze-
rinden yürütür. Vardığı sonuç her zaman aynıdır: Araplar arasında,
Arapların ayrı devletlerde yaşamalarını gerektiren temel bir farklılık
yoktur. Bu açıdan dikkatini özellikle, eski Osmanlı vilayetleri esas
alınarak oluşturulan Suriye, Irak, Ürdün, Lübnan ve Filistin gibi doğu
Arap devletlerine verir.²

El-Husri bu konuya çoğunlukla aynı tutumla yaklaşır. Genellikle
Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda Büyük Güçler'in diplomatik
politikalarının ayrıntılı şekilde izini sürer. Ardından Arap milletinin
bölünmesinin sebebinin Araplar arasındaki tarihsel ve dilsel fark-
lılıklar değil bu politikalar olduğunu açıklar. 1950 yılında Kahire'de
yaptığı konuşmadan alınan bu örnek tipiktir:

Arap milletinin çeşitli devletlere bölünmesinin, bu ülkelerin insanla-
rının düşüncelerine ve çıkarlarına göre değil yabancı devletlerin pa-
zarlıkları ve hırslarından dolayı gerçekleştiğine şüphe yoktur. Yani, bu
devletlerin sınırları da, mevcut durumun veya yerel halkın çıkarlarının
gerekliklerine göre değil, yabancı güçlerin istekleri ve anlaşmaları
tarafından belirlendi. ... Örneğin Suriye halkının, Irak ve Lübnan halk-
larından farklı bir millet olduğunu söylemek mümkün müdür? Asla.
Bütün bu anlattıklarım, bu devletlerin halkları arasındaki farklılıkların

² El-Husri ayrıca Kuzey Afrika'daki Fransız ve İtalyan emperyalizmini de inceledi ve
eleştirdi. Bkz. *El-bilâdül-'Arabiyye ve'd-devletül-'Osmâniyye*, s. 153-193. El-Husri'nin
Mısır sorununa dair özel ilgisine kitabın devamında değinilecek.

geçici ve yapay olduğunu gösteriyor. ... Suriyelilerin, Iraklıların, Lüb-nanlıların, Ürdünlülerin, Hicazlıların ve Yemenlilerin aynı millete, Arap milletine ait olduklarını aklımızdan hiç çıkarmamalıyız.³

El-Husri ayrıca emperyalizmin varlığının Arap dünyasının içinden geçtiği doğal süreçlere uygun olmadığını vurgular. Doğu ve Güneydoğu Avrupa'da, imparatorlukların dağılmasının doğal sonucu olarak birçok devletin ortaya çıktığından bahseder. El-Husri'ye göre, dünyanın bu bölgesinde gerçekleşen durum, bu devletlerin Osmanlı ve Avusturya-Macaristan İmparatorluklarının içinden çıkmalarıyla değil aynı dili konuşan insanların bir araya geldiği ulus devletler olmalarıyla ilgilidir. Öte yandan, "[Osmanlı İmparatorluğu'ndan] Irak, Suriye ve Ürdün gibi aynı dili konuşan birçok farklı Arap devletinin çıkması hiç doğal değildir (*mâ kâne mine't-tabî'i ebeden*)."⁴ El-Husri'ye göre bu, yabancıların kendi maddi çıkarlarını dayatarak şeylerin doğal düzenini bozduğunu kanıtlar.

El-Husri tereddüt etmeden emperyalizmi Arap birliğinin bir düşmanı olarak tanımlasa da bu tanımdan bir yabancı düşmanlığı çıkarma çabasına girmez. Bunun yerine, Arapların doğal olarak bir millet olduklarını olumlayan bir farkındalık peşindedir. Arap milliyetçiliğini sadece dış unsurlara bir tepki olarak ifade etmekten kaçınır. Kuşkusuz, yenilgi, Almanya'da Jena Savaşı'ndan sonra olduğu gibi, Araplar arasında da birlik ihtiyacını açığa çıkararak vatansever duygular yararına işlev görebilir.⁵ Bu sürecin bir ör-

³ "El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye," *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye* içinde, s. 57-58. Ayrıca bkz. *El-bilâdü'l-'Arabiyye ve'd-devletü'l-Osmâniyye*, s. 247-249; *el-nuşû'î'l-fikretü'l kavmiyye*, s. 225-228; *el-'Urûbe beyne du'âtihâ ve mu'âridihâ*, s. 11-15.

⁴ *El-'Urûbe beyne du'âtihâ ve mu'âridihâ*, s. 19-23. Alıntı s. 23'ten. Bu açıdan, el-Husri'ye göre özellikle rahatsız edici olan Ürdün'ün durumudur. Ürdün'den sık sık emperyal yaratımların yapay karakterinin bir örneği olarak bahseder. Bkz. *age.*, s. 11-15; "El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye," *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye* içinde, s. 55-56; *el-'Urûbetu evvelen*, s. 26-29.

⁵ El-Husri bu konuyu Fichte'nin ve Arndt'ın Jena yenilgisine kadar kendilerini Alman milliyetçiliğine adamamış kozmopolitler olduğunu belirterek örnekler. Bkz. "Beyne'l-vataniyye ve'l-umumiyye," *el-vataniyye* içinde, s. 82-83. Karş. Kohn, "Arndt," s. 787-788; Kohn, "The Eve of German Nationalism," s. 257-259, 265-269.

neği, Arapların, Filistin Savaşı'nı yedi devlet olmalarına rağmen değil tam da bu yüzden kaybetmeleridir. Böylece Filistin yenilgisi, Arapların kendileri ve ihtiyaçları üzerine düşünmeleri ve birliğe ulaşmayı kutsal bir görev olarak görmeleri için yardımcı olan bir hızlandırıcı güç olarak hizmet etmiştir.⁶

Bununla birlikte el-Husri'nin Batılıların eylemlerine yönelik antipatisi onu ne kör bir nefrete ne de emperyalizmi Arap milletinin süregelen bölünmüşlüğü'nün tek sebebi olarak suçlamaya itti. El-Husri dikkatini içeriye de yönlendirir ve Arapçılığın yayılmasını ve birliğe ulaşmayı engelleyen bölgeci doktrinleri tanımlar. Bölgecilığe uzun yer ayırır; ama bu soruna dair asıl ilgisi Mısır'ı merkeze alır. Ona göre, Nasır isyanından önce Mısır'ın Arap milliyetçi hareketine katılmaktan geri durması Arap birliğinin önündeki başlıca engellerden biridir.

Araplara katıldıktan sonra el-Husri'nin ilk deneyimlerinden biri, Kahire'de İngilizlere karşı 1919 isyanına tanıklık etmesiydi.⁷ Bundan sonra Mısırlıların bağımsızlık ve birlik için milliyetçi mücadelede Arapların geri kalanına katılmalarını beklemişti. Gelgelelim, 1952 devriminden sonra Nasır'ın, Mısır'ın Araplığını resmi olarak beyan eden politikalarına kadar Mısır kendini genel Arap milliyetçi hareketinden soyutladı ve dolayısıyla diğer Arap milliyetçilerinin çoğunluğu tarafından görmezden geldi. El-Husri hiçbir zaman Mısır'ın kendini soyutlamasını kabul edemedi. İki dünya savaşı ara-

⁶ *El-'Urûbetu evvelen*, s. 148-149. El-Husri diğer bazı Arap milliyetçileri gibi Filistin meselesini etraflıca incelemeyiz. Son savaşı vurgulamaz ve İsrail'in yaptığı mezalimlerin üzerinde durmaz. Onun daha ince bir yöntemi vardır; sürekli olarak Filistin dahil bütün Arapların birliğinin kaçınılmaz olduğunu savunur. Açıkça, bu bölgenin bağımsızlığında rolünün doğrudan bir eylem planlayıcısı değil propagandacı olduğunu düşünür. Bludan Konferansı'na sunduğu bir raporda Batı'ya, Doğu'ya ve ileride Siyonizmin en büyük tehditleriyle karşı karşıya gelecek yeni Arap kuşağına bilgi yayarak Siyonist iddialara karşı çıkmak için bir program önermişti. Bu rapor 1937 yılında yazıldı ve "Hawlü'l-kadiyye Filistin" (Filistin Sorunu Üzerine) *Muzekkerâtî*, II, s. 469-473'de gözden geçirilerek yayımlandı.

⁷ El-Husri Suriye'de Faysal'ın yönetimi altında yürüttüğü çalışmaları için eğitim materyalleri toplamaya Kahire'ye gitmişti. Bu kitapta bkz. s. 114.

sında, hatta 1950'lerin ortasına kadar, üç ana fikri merkeze alan yoğun bir propaganda yürüttü: Mısır bir Arap ülkesidir; Mısır, aslında, Arap dünyasının lideri olmalıdır; Mısırlıların asıl sadakat bağlarını ve aidiyetlerini Arapçılık ideolojisinden başka bir yerde araması kabul edilemezdir.

Mısır'ın kendi kimliğini ya İslami bir temelde ya da Arap olmayan laik mirası temelinde aradığı bir dönemde ortaya atılan bu fikirler oldukça benzersizdi. Mısır, ne kendi liderleri ne de Arap dünyasının geri kalanı tarafından başlıca Arap ülkelerinden biri olarak görülüyordu.⁸ El-Husri'nin Mısır sorunundaki duruşu, onun Arapçılığının geniş ufuklara sahip olduğunu ve bütün Arapları kapsayan bir birlik arzuladığını açıkça gösterir. Yalnızca, Arap toplumunda derin kökleri olmayan ve siyasi çıkarlardan ve bölgesel bağlılıklardan etkilenmeyen biri, sadakatlerin böyle yenilikçi ve uzlaşmaz şekilde yeniden düzenlenmesini savunabilirdi.⁹

El-Husri, tarihten destek alarak Mısır'ın ilk fetihlerden beri Arap dünyasının ayrılmaz bir parçası olduğunu savunur. Mısır'ı, Emevi ve Abbasi dönemlerinde Orta Asya'dan Kuzey Afrika'nın batı kıyısına kadar uzanan büyük Arap imparatorluğunun bir parçası

⁸ 28 Eylül 1966'da yaptığımız bir söyleşide el-Husri, Mısır'ın ne Arap olmayı ne de lider olmayı istediğini söyleyen Mısırlı birinden bahsetmişti. En azından resmi olarak, bu tutum zaman içinde değişti –Aralık 1963'te Nasır tarafından el-Husri'ye Arap milliyetçiliği davasına yaptığı hizmetlerden dolayı devlet nişanı verildi. Mısır'ın kendi müstakil kültürel kişiliğini arayışıyla ilgili çeşitli girişimler için bkz. Marcel Colombe, *L'Evolution de l'Egypte 1924-1950*, Paris, 1951, s. 167-173; Safran, *Egypt in Search*, s. 125-180. İki dünya savaşı arası dönemde Mısır'ın Arap birliği planlarından dışlanmasıyla ilgili bkz. Haim, *Arab Nationalism*, s. 45-51. Mısır'ın kendini Arapçılıktan soyutlamasının ve sonradan kademeli şekilde desteklemeye başlamasının siyasi ve düşünsel arka planının bir analizi için, Anwar G. Chejne, "Egyptian Attitudes Toward Pan-Arabism," *The Middle East Journal*, XI, no. 3 (1957), s. 252-268.

⁹ El-Husri ayrıca birlik dışındaki bütün amaçları öteleyerek Haşimi-Suudi rekabetini de vakitsiz olduğu gerekçesiyle onaylamaz. Bkz. *el-'Urûbetu evvelen*, s. 48-51. El-Husri, Lübnan bölgeciliğini çürütmeye çalıştığı bir makalesini de 1940'ların sonlarında Beyrut'taki Arap Kültür Kulübü'nde sundu, "Sekâfetü'l-'arabiye ve's-sekâfetü'l-bahrîl-'ebyad el-mutevassıt" (Arap Kültürü ve Akdeniz Kültürü) *Havlül'l-vahdeti's-sekâfiyyeti'l-'Arabiye* içinde, s. 109-133, öz. s. 120-133.

olarak görür.¹⁰ Fatımilerin, Eyyubilerin ve Memlukların hüküm sürdüğü dönemlerde de Suriye, Hicaz ve Kuzey Afrika'nın çeşitli parçaları Mısır'ın sınırları içinde görülür. El-Husri daha yakın bir tarihten örnek vererek Kavalalı Mehmed Ali'nin yalnızca Mısır'ın değil Büyük Suriye'nin ve Hicaz bölgesinin de hükümdarı olduğunu belirtir.¹¹ Bu tarih birliği, dil ve kültür birliğine yol açarak Mısır'ı hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde bir Arap ülkesi kılmıştır.¹²

Bunların yanı sıra, Mısır basit bir Arap ülkesi değildir; Arap ülkelerinin en üstünüdür. El-Husri 1936 yılında yazdığı "Devru Mısır fi'l-nahdati'l-kavmiyye," (Arap Milli Uyanışında Mısır'ın Rolü) isimli bir makalesinde şöyle der: "Doğa, Mısır'ı, Arap milliyetçi uyanışının lideri olma görevini üstlenmesi için her türlü özellik ve avantajla donatmıştır."¹³ Mısır, Arap ülkelerinin merkezidir ve en zengini ve gelişmişidir; en kalabalık Arap nüfusa ve modern devlet oluşturma konusunda en uzun tarihe sahiptir. Bütün bunlar Mısır'ı Arap milliyetçiliğinin "doğal lideri" yapar.¹⁴ El-Husri bir tarihsel benzetmeye başvurarak şöyle der: "Mısır'ın Arap dünyasında özel bir yeri olduğuna inananlardanım ve bütün kalbimle Prusya'nın Alman birleşmesinde, Piedmont'un İtalyan birleşmesinde gördüğü

¹⁰ El-Husri Mısır'ın Tolunoğulları döneminde Abbasilerden bağımsızlığını kazandığının farkındadır ama Mısır'ın bu dönemde Güney Suriye'nin tamamını kapsadığını öne sürerek bu olayın önemsiz olduğunu düşünür. Bkz. "El-kavmiyyetül-'Arabiyye," *El-kavmiyyetül-'Arabiyye* içinde, s. 63. Tolunoğulları Hanedanı (868-905) Abbasi hilafetinden başarılı bir kopuş girişimi olsa da, el-Husri Tolunoğulları'nın yönettiği bölgelerin coğrafi tespitinde haklıdır. Bkz. "Tulunids," by H.A.R. Gibb, *The Encyclopaedia of Islam* içinde, 1. baskı.

¹¹ "El-kavmiyyetül-'Arabiyye," *El-kavmiyyetül-'Arabiyye* içinde, s. 61. Bu metinde Sudan'dan özel olarak bahsedilmese de el-Husri genellikle Sudan'ı Arap milletin parçası olarak görür. Örneğin bkz. *el-'Urûbetu evvelen*, s. 112. El-Husri, Kavalalı Mehmed Ali'den övgüyle bahsetmesine rağmen onun milliyetçi ilkelerle hareket ettiğini düşünmez.

¹² "El-kavmiyyetül-'Arabiyye," *El-kavmiyyetül-'Arabiyye* içinde, s. 61; *el-'Urûbetu evvelen*, s. 108-109.

¹³ *El-vataniyye*, s. 143. Karş. Haim, *Arab Nationalism*, s. 50-51.

¹⁴ *El-vataniyye*, s. 143-144; "Nakd nizâmi't-ta'lim fi Mısır," *et-terbiye ve't-ta'lim*, s. 184.

işlevi Mısır'ın, Arap birliğinin gerçekleşmesinde görmesini arzu ediyorum.”¹⁵

Eğer dil ve tarih Mısır'ı kesin olarak Arap dünyasına lider olmaya doğal olarak yazgılı bir Arap ülkesi kıldıysa, Mısır neden, el-Husri'nin iddia ettiği gibi, Arap milliyetçiliği davasına gerektiği gibi katılmamıştı? Bunun sebeplerinden biri, Mısır'ın İngiliz işgalinden dolayı diğer Arap ülkelerine kıyasla Arap milliyetçiliğinin merkezlerinden soyutlanmış olmasıydı.¹⁶ Bununla birlikte el-Husri'ye göre bunun bir diğer sorumlusu bazı Mısırlıların, Arap birliği amacıyla çelişen sadakat bağlarını benimsemeleriydi. El-Husri Mısır'ın kimliğiyle ilgili çeşitli görüşleri düzenli olarak çürütmeye çalışmıştı. Örneğin, el-Husri, Mısır'ın özünde bir Afrika ülkesi olduğunu söyleyenlere kültür bölgelerinin kıtasal olmadığı ve Mısır'ın Uganda veya Transvaal Cumhuriyeti'ndense Irak ve Kuveyt'le daha çok ortak noktası olduğu yanıtını verir.¹⁷ Mısır'ın kimliğinin genel Akdeniz bağını temel alması gerektiğini düşünenler de vardı. El-Husri bu görüşe Mısır'ın Kuzey Afrika'yla arasındaki bağların güçlü olmasının sebebinin bu bağların genel Akdeniz kültürüne değil, dil ve tarihe dayanması olduğunu işaret ederek karşılık verir. Ardından, kendi bilindik üslubuyla Mısır'ın diğer Arap ülkeleriyle arasındaki bağların Yunanistan, İtalya veya İspanya'yla olan bağlarından daha güçlü olduğunu iddia eder.¹⁸

El-Husri ayrıca milli bağlılıkları engellediği gerekçesiyle dini bağlara da karşı çıkar. El-Husri'nin bu konuyla ilgili yorumları bu çalışmanın devamında ayrıntılı şekilde tartışılacak. Onun Mısır bağlamında bu konuyla ilgili başlıca görüşüyse, bütün Mısırlılar Müslüman olmadığı için, dini duygulardansa dilsel ve tarihsel yakınlıklara dayanan milliyetçiliğin Mısırlıları birbirlerine bağlaması gerektiğidir.¹⁹

¹⁵ *El-'Urûbetu evvelen*, s. 125.

¹⁶ *El-nuşû'îl-fikretî'l kavmiyye*, s. 230-231; “*El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye*,” *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye* içinde, s. 59-60.

¹⁷ *El-'Urûbetu evvelen*, s. 90-96.

¹⁸ *Age.*, s. 97-99.

¹⁹ *Age.*, s. 100-101.

El-Husri'nin Mısır'la ilgili kaygılarını körükleyen bir diğer konu, bazı Mısırlı aydınların Mısır'ın Firavunlar dönemi mirasına dayanan müstakil bir Mısır kültürel kimliği oluşturma çabalarıydı. Bu konuda, 1930'ların sonlarında el-Husri'nin Taha Hüseyin ile arasındaki tartışma önemlidir.²⁰ El-Husri, Taha Hüseyin'in *Müstakbilüs-sekâfe fi Mısır* (Mısır'da Kültürün Geleceği) isimli eserinde öne sürdüğü Mısır'ın hem karakter ve yapı olarak Avrupa'nın bir parçası olduğu hem de Firavunlar döneminden dolayı sahip olduğu müstakil kimliği taşımayı sürdürdüğü iddialarına karşı çıkar.²¹ El-Husri, Taha Hüseyin'in, dilin rolünü görmezden geldiği için Mısır kültüründe gerçekten özgün olan şeyleri ayırt edemediğini söyler. 1938 yılında yazdığı bir makalesinde bir dizi alaycı sorudan sonra Hüseyin'in Firavunlar dönemine hayranlık duygularını Mısırlılara aşlamakla ilgili görüşlerinin Firavunların dilinin, medeniyetinin ve dininin diriltilmesi anlamına gelip gelmediğini sorar.²² Dr. Hüseyin nasıl olur da Mısır'ın Arap olduğunu kesin olarak gösteren tarihin akışını görmezden gelebilirdi? Firavunlar dönemi tarihin tozlu sayfalarına gömülmüştür ve Mısır, ölü bir medeniyeti sahiplenme bahanesiyle, yaşayan Arapçılığı reddedemez. Modern Mısır'ın diriltmiş bir mumyayla mı yoksa İbn-i Haldun'la mı iletişim kurması daha kolaydır? Piramitlerin varlığı Mısır'ın diğer Arap ülkeleriyle aynı dili konuştuğu gerçeğini değiştirmez. Arap milliyetçiliği Antik Mısır anıtlarının yıkılmasını veya bunlardan gurur duyulmasını engellemeyi talep etmez. Bununla birlikte, Mısırlılar her şeyden önce Arap olduklarının ve öncelikle Arap milletine bağlı olmaları gerektiğinin farkına varmalıdır.²³

²⁰ Taha Hüseyin (1889-1973) edebiyat eleştirmeni, eğitim reformcusu, çevirmen ve romancı olarak sürdürdüğü etkin, zorlu ve saygın kariyerinde "Mısır edebiyatının dekanı" olarak anıldı. Pierre Cachia tarafından yazılmış bir biyografisi bulunmaktadır, *Taha Husayn*, Londra, 1956. Ayrıca bkz. Hourani, *Arabic Thought*, böl. XVII; Safran, *Egypt in Search*, s. 129-131, 175-179.

²¹ Bkz. El-Husri, "Havle kitâb müstakbilüs-sekâfe fi Mısır" (Mısır'da Kültürün Geleceği Kitabı Üzerine), *er-Risâle* içinde, VII, s. 316-321 (1939). Taha Hüseyin'in kitabı Sidney Glazer tarafından İngilizce'ye çevrildi, *The Future of Culture in Egypt*, Washington, D.C., 1954.

²² "Beyn Mısır ve'l-ürûbe: kitab maftuh ila Dr. Taha Hüseyin" (Mısır ve Arapçılık Arasında: Dr. Taha Hüseyin'e Açık Mektup), *el-vataniyye* içinde, s. 122-123. Bu makale ilk olarak *er-Risâle*, VI, no. 285'te yayımlandı (1938).

²³ *Age.*, s. 123-126; *El-kavmiyyetül-'Arabiyye*, s. 90-91, 127; *el-'Urûbetu evvelen*, s. 113-114.

Benzer yorumlar el-Husri'nin eserlerinin tamamında görülür. El-Husri bu yorumlardan yola çıkarak aynı sonuçlara ulaşır. Aşağıdaki alıntıdaki ifadelere sık rastlanır:

Arapçılık Mısırlıları birbirlerine bağlayan bağların en güçlüsü ve en önemlisidir. Bunun sebebi, Müslüman veya Hristiyan, Yukarı Mısır'da veya Aşağı Mısır'da yaşayan bütün Mısırlıların Arapça konuşmasıdır. ... Bu yüzden, Mısır'ın Arap olduğundan ve geleceğinde de Arapçılığın güçlü bağlarının çok önemli yeri olacağından emin olabiliriz.²⁴

Bu, kaçınılmaz olarak gerçekleştiğinde "Mısırlılar 'her şeyin üstünde ve ötesinde Arapçılık' diyerek diğer Arap ülkelerinin evlatlarına katılacaktır."²⁵

Böylece el-Husri bölgeciliğin yarattığı sorunları tanımlayıp tartışırken Arap birliği kavramına bu bakış açısını da katar.²⁶ Arap ülkeleri Arap olduklarının farkına varırsa birleşmeleri gerektiğinin de farkına varacaktır. El-Husri çeşitli Arap devletlerinin anayasalarında Arapçılığın kurumsallaştırılmasını önemli ilk adımlar olarak takdir eder.²⁷ Bunun dışında el-Husri başlangıçta Arap Ligi'nin kurulmasını Arap birliğine doğru giden ümit verici bir işaret olarak görmüştü. Bununla birlikte, en büyük hayallerinden biri olan Arap Ligi, en büyük hayal kırıklıklarından birine dönüşmüştü. 1945'te kurulduktan üç yıl sonra Arap Ligi'ni Arapçılık ruhunu besleyen ve güçlendiren canlı bir organizma olarak tanımlamıştı.²⁸ Gelgelelim, 1951 yılında, Arapçılığı değil bölgeciliği kurumsallaştırdığı ve kendini milliyetçiliği yaymaktansa

²⁴ *El-'Urûbetu evvelen*, s. 113-114.

²⁵ *Age.*, s. 113.

²⁶ El-Husri, Antun Sadî'yle de anlaşmazlığa düşer. Sadî'nin reformlarını ve genel milliyetçi politikalarını onaylamasına rağmen doktrinlerinin bölgeciliğine karşıdır. Bkz., *Difa' ani'l-'urûbe* (Arapçılığın Bir Savunması), Beyrut, 1956, s. 15-63; *el-'Urûbe beyne du'âtihâ ve mu'âridihâ*, s. 70-138. Sadî'nin doktrinleri ve partisiyle ilgili bilgi için Zuwiyya-Yamak, *Nationalist Party*.

²⁷ *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye*, s. 7-11.

²⁸ *Safahât mine'l-mâzi'l-karib*, s. 104-105.

küçük hesaplara dayalı siyasi faaliyetlere adanmış için onu kınamıştı.²⁹

El-Husri'ye göre, olumlu unsurların kabul edilmesiyle Arap birliğinin önündeki bu engellerin üstesinden gelinebilirdi. El-Husri Arap milliyetçiliğini benimsediği ilk günden beri çabalarını buraya yönlendirdi. El-Husri Arapçılığın temelini dışarıdan gelen felaketlere veya ideolojik çekişmelere karşı olumsuz bir tepki olarak görmez. Aksi takdirde, birlikte ilgili iddialarının etrafında inşa ettiği tarihsel süreç ve doğal milliyet kavramları zarar görebilirdi. Bu yüzden, Mısırlı tarihçi Muhammed Şefik Gurbâl'ın öne sürdüğü, Arapçılığın Avrupa emperyalizminin bir sonucu olduğu fikrini reddeder. El-Husri, Gurbâl'ın önermesini reddederek Arapçılığın kendisiyle Arapçılığın varlığının farkındalığı arasında ayırım yapar. Ona göre, Arapçılığın kökleri uzak geçmiştedir ve Arapçılık Arapça var olduğu için vardır. Arapçılığın kabulünün ve ifade edilmesinin güncel bir mesele olduğunu kabul eder; ama emperyalizme verilmiş yapay bir cevap değil dilsel bağların doğal bir ifadesi olduğunu düşünür.³⁰ Olumsuz düşünmek ve karamsarlığa düşmek yerine Arapçılıkta olumlu bir iç dinamik görür.

Bu dinamik, el-Husri'nin Arap birliğini gerçekleştirme çabalarının temel bileşenleri olan manevi ve duygusal unsurların bir ürünüdür ve onlar tarafından sürdürülmektedir. Örneğin, birliğin oluşturulmasının ayrıntılarıyla ilgili şöyle düşünür:

Mevcut koşullarda Arap birliğini gerçekleştirmek için yapılması gereken ilk şeyin Arap milliyetçiliği duygularını uyandırmak ve Arap milletinin birliğine inancı yaymak olduğu kanısındayım. Bu duygular tam anlamıyla uyandırıldığında ve bu inanç herkese yayılıp insanla-

²⁹ *El-kavmiyyetü'l-'Arabîyye*, 31-32; *el-'Urûbe beyne du'âtihâ ve mu'âridihâ*, s. 140-147; *el-'Urûbetu evvelen*, s. 152-153. Bu konuda el-Husri'nin en keskin eleştirileri Arap Ligi'nin ilk Genel Sekreteri Abdurrahman Azzam'ın Mısır merkezli bölgeci politikalarına yönelir. Bkz. *el-'Urûbetu evvelen*, s. 68-73, 116-126.

³⁰ *El-'Urûbetu evvelen*, s. 185-186. El-Husri, Gurbâl'ın bir makalesini *el-Hilâl* dergisinin 1 Ocak 1955 tarihli sayısında tartışır.

rın kalbinde yer ettiğinde Arap birliği yolu açılacak ve önündeki engeller kolayca yok olacaktır.³¹

Peki bu farkındalık nasıl yayılacaktı? Bu inanç nasıl aşılacak ve sürdürülecekti? El-Husri'ye göre bu soruların cevabı eğitimde yatıyordu. El-Husri, kendi kuşağının yeni bir doktrin oluşturmaktaki kararsızlığı ve yaptıkları planların dışarıdan gelen felaketlerden ve iç çekişmelerden dolayı hüsrana uğramasının acısı yüzünden çektiklerini bildiğinden geleceğe dair umutlarını Arap gençliğinin düzgün şekilde eğitilmesine bağlar. El-Husri, 1909'da İstanbul'daki Darülmualimin'in yeniden organize edilmesinden Irak, Suriye ve Yüksek Arap Çalışmaları Enstitüsü'ndeki eğitim çalışmalarına kadar, kariyeri boyunca eğitimi adanmış vatandaşlık ve ilerici bir toplum yaratmak için en etkili araç olarak gördü. Bu konuda etkilendiği Pestalozzi, Herder ve Fichte gibi, hem duygusal yönelim hem de kapsayıcı içerik açısından millî bir eğitimin önemine sıkı şekilde inanır. Örneğin, Fichte Prusya'nın Napolyon tarafından uğratıldığı yenilginin yarattığı sorunların çözümünü toplumun eğitim sistemi aracılığıyla tamamen yenilenmesinde aramıştı.³² El-Husri 1932 yılında yazdığı bir makalede, bu duyarlılıkları Araplar bağlamında ele alarak eğitimin yalnızca mevcut Arap toplumunun korunmasını amaçlamasının yanlış olduğunu, bunun yerine genç kuşakların yeni bir toplumun inşasında etkin kılınması amacını merkeze alması gerektiğini söylemişti.³³ El-Husri modern pedagojik yöntemlerle ilgili uğraşlarında, genel eğitim standartlarını yükseltme kaygısıyla derslikleri Arap milliyetçiliğinin tohumlarının atıldığı yerler yapma çabalarını birleştirmişti. Ona göre öğrencileri düşünsel ola-

³¹ Age., s. 5.

³² Bkz. G. H. Turnbull, *The Educational Theory of J. G. Fichte*, Liverpool, 1926.

³³ "Ehemm mesâil't-terbiye" (En Önemli Eğitim Sorunları) *et-terbiye ve't-ta'lim* içinde, s. 144. Fichte bu konuyla ilgili şöyle yazmıştı: "Yeni eğitim aracılığıyla bütün Almanları, içinde bulunan bütün bireylerin aynı çıkarlarla hareket ettiği bir tüzel kişilik haline getirmek istiyoruz. ... Bu yüzden bu yeni eğitimi istisnasız her Alman'a vermemiz gerekiyor. Yani amacımız tek bir sınıfı eğitmek değil bütün bir milleti eğitmektir." Fichte, *Alman Ulusuna Söylevler*, s. 15. Fichte, yeni eğitimin dini öğretilerle iç içe olması ve bütün insanlığı kapsaması gerektiğini düşünürken el-Husri dini öğretilerin eğitimin içindeki yerini sorgular ve eğitimin amacını bir an önce Arap birliğine ulaşmakla kırsıtlar.

rak yetiştirmek yetersizdi; öğrencilere milli gurur, milli amaçlarla ilgili bir anlayış ve bu amaçlara hizmet etmek için gerekli manevi karakteristikler aşılmalıydı. Bir makalesinde şöyle yazmıştı: “Eğitimle ilgili çabalarımız, yeni kuşakları nihai olarak ulaşmayı umduğumuz amaca yönlendirmeye odaklanmalıdır: Arap milletinin birleşmesi ve gelişmesi.”³⁴ İlerleyen bölümlerde el-Husri’nin tarih, İslam ve iç reformla ilgili görüşleri tartışılırken onun milliyetçiliğin aşılmasında ve uygulanmasında eğitimin çok önemli bir rol oynadığına olan inancı akılda tutulmalıdır.

Tarihin Değeri

El-Husri’nin milli eğitim sistemi görüşünün temel unsuru, Arap birliği fikrinin cazibesine ve birliğin gerçekleşme ihtimaline olan inancı arttıracak çizgide ilerleyen bir eğitim sürecidir. Bu yüzden, el-Husri “bilgi için bilgi” sözünün geçerliliğini kabul ederken buradan öğretimin sadece öğretim için olması gerektiği çıkarımını yapmanın yanlış olduğunu söyler.³⁵ Tarihten en açık şekilde bu bağlamda faydalanır.

El-Husri’nin, birliğe olan inancının gerekçesi ve milliyetin temel unsuru olarak tarihe verdiği önemden yukarıda bahsedildi. El-Husri, tarihi, bir milletin duyguları ve bilinci olarak tanımlayarak tarihsel çalışmalardan, birliği gerçekleştirmek için gerekli olan inancın yayılmasını ve sürdürülmesini sağlayabilecek bir itici güç olarak faydalanılabileceğine inanır.³⁶ El-Husri, tarihsel çalışmaların bu işlevsel öneminin emperyalist milletler tarafından farkına varıldığını belirtir. Bu milletlerin başka bir milleti ele geçirdikleri zaman askeri fetihlerini, en önemli yönü genç kuşaklara

³⁴ Age., s. 144.

³⁵ “Al-’İlm li al-’ilm,” *el-vataniyye* içinde, s. 147.

³⁶ El-Husri ve diğer Arap aydınlarının tarihle ilgili görüşleri için bkz. Anwar G.Chejne, “The Use of History by Modern Arab Writers,” *The Middle East Journal*, XVI, no. 4 (1960), s. 382-396, öz. 390-394. Ayrıca bkz. Kenny, “al-Husri’s Views,” s. 253-254.

tarihsel bilgiyi yaymak olan manevi kontrolü ele geçirerek sağlamlaştırdıklarını öne sürer.³⁷ Bir milletin tarihi üzerinde bu tür bir dış kontrolün sonuçları yıkıcıdır:

Kul milletler milli tarihlerini unutmaya başladıklarında, özellikle kendi tarihlerine yüz çevirip onları yönetenlerin bozduğu bir "tarihe" yöne-
diklerinde milli duygular azalmaya başlar ve sonunda yok olur.³⁸

Bu özellikle, Batılı tarihçiler ve çoğunlukla Batılı kaynaklardan faydalanan bazı Arap tarihçileri tarafından üretilen eserlerde bulunan Arap karşıtı önyargıların çarpıttığı bir tarihe sahip Arap milletiyle oldukça ilgilidir.³⁹ El-Husri, bu konuyla ilgili olarak, yüzyıllardır Batı ile Doğu arasında devam eden amansız mücadelenin sonucunda iki kültür arasında bir manevi yabancılaşmanın ortaya çıktığını iddia eder. Dahası, bu mücadelenin sonucunda Batı'nın genel olarak Doğululara, özel olarak Araplara yönelik olumsuz görüşler edindiğine inanır. Bu önyargı, Batılıların Araplar hakkında yaptıkları çalışmalarında "nesnellikten uzak" bir tutum takınmalarında görülür.⁴⁰

Bu önyargıların etkisini kırmak ve milli birliğe ulaşmak için milli tarihin gücü kabul edilmeli ve kullanılmalıdır. El-Husri'nin yorumuna göre milli tarih en dinamik güçtür:

Diriliş ve bağımsızlık ve birlik mücadelesi hareketleri yalnızca geçmişti
hatırlayarak ve tarihin ışığında yola çıkabilir. ... Bağımsızlık aşkı, kay-
bedilmiş bağımsızlığın anılarıyla beslenir; iktidar ve görkem özlemi

³⁷ "El-'ilm li'l-ilm," *el-vataniyye* içinde, s. 151; "Beyne'l-mâzi ve'l müstakbel," *age.* içinde, s. 111.

³⁸ "El-'ilm li'l-ilm," *el-vataniyye* içinde, s. 151.

³⁹ "Ehemm mesâili't-terbiye," *et-terbiye ve't-ta'lim* içinde, s. 146-147.

⁴⁰ *Age.*, s. 147; "el-'ilm li'l-ilm," *el-vataniyye* içinde, s. 156-157. El-Husri'nin bu önyargıyla ilgili görüşleri *The Middle East Journal*, XVII, no. 2 (1959), s. 201-204'te yer alan Jacques Pirenne'in *Les Grands Courants de l'Histoire Universelle* kitabı hakkındaki değerlendirmesinde bulunabilir. El-Husri, Pirenne'in Arap tarihiyle ilgili açıklamalarının gerçeklere dayanmadığını ve düşüncelerinin Arap dünyasıyla ilgili siyasi önyargılarını ve nesnellik yoksunluğunu yansıttığını öne sürer.

iktidarın ve görkemin kaybedilmesinden dolayı üzüntü duyulmasıyla ortaya çıkar; geleceğe inanç parlak geçmişe duyulan inançtan yeşerir; birlik özlemi geçmiş birliğin anılarının canlandırılmasıyla artar.⁴¹

Geçmişin bu tür canlandırıcı ve ilham verici güçleri olduğundan Arapların kendi tarihlerini milliyetçi bir bakış açısıyla tekrar gözden geçirmeleri ve eğitim sistemlerine almaları gerekir. El-Husri tarihin vatansever ve milliyetçi duyguları yaymak için öğretmenlerin elindeki en değerli ve kullanışlı araç olduğunu kesin olarak ifade ederek "bu yüzden tarihsel çalışmaları milli eğitimin özü olarak benimsemeyi görev olarak kabul ederiz," der.⁴²

Bu, açıkça tanımlanmış amaçlarla tarihin içinden belli bölümleri seçmeyi gerektirir ve bu yüzden bağımsız tarihsel araştırmaların metodolojisinden ayrılır. Rupert Emerson'un belirttiği gibi, "Ulusal mitler yalnızca kurgudan ibaret değildir; kurgunun yanı sıra eski kayıtlar yığını arasından keyfi olarak yapılmış bir seçimdir."⁴³ El-Husri, tarih anlatımında kurguya başvurulması gerekliliğini asla kabul etmez; çünkü başka milletler sonradan üretilmiş tarihsel efsanelerden faydalansa da Arapların zaten görkemli bir geçmişi olduğu için bunu yapmalarına gerek yoktur.⁴⁴

⁴¹ "El-'ilm li'l-'ilm," *el-vataniyye* içinde, s. 152; ayrıca bkz. "Beyne'l-mâzî ve'l müstakbel," *age* içinde, s. 111-112. El-Husri'ye göre Almanya, Yunanistan, Türkiye ve Sırbistan bunun bilinciyle hareket ederek başarıya ulaşan çarpıcı örneklerdir.

⁴² "Ehemm mesâilî't-terbiye," *et-terbiye ve't-ta'lim* içinde, s. 146; ayrıca bkz. "Tâlimü't-târih ve'l-'alâkâtü'd-düveliyye" (Tarih Öğretimi ve Uluslararası İlişkiler), *Ârâ' ve ehâdis fi't-târih ve'l-ictima'* (Tarih ve Toplum Üzerine Görüşler ve Tartışmalar) içinde, 2. baskı, Beyrut, 1960, s. 29-30. Bundan sonra *Et-târih ve'l-ictima'* olarak anılacaktır. Bu makale ilk olarak 1947 yılındaki Birinci Arap Kongresi'nde sunuldu.

⁴³ Rupert Emerson, *From Empire to Nation*, Boston, 1966, s. 149. El-Husri Arap milliyetçiliği özelinde de benzer gözlemler yapar. Nuseibeh, *Ideas*, s. 77-84.

⁴⁴ El-Husri, Araplar açısından, insanları milliyetçiliğe yönlendirmek için tarihin çeşitli kısımlarına vurgu yapmanın ve küçük değişikliklerin yeterli olduğunu ekler. Ayrıca saf tarihsel araştırmalara inandığını belirtir ama bunların Arap dünyasının içinde bulunduğu bölünmüşlük koşullarında dersliklerde anlatılmamasını ister. Bkz. "*al-'ilm li al-'ilm*", *el-vataniyye* içinde, s. 153, 157; "Tâlimü't-târih ve'l-'alâkâtü'd-düveliyye," *Et-târih ve'l-ictima'* içinde, s. 45-46. Karş. Kenny, "al-Husri's Views," s. 245, 253-254.

Bu noktada, Renan'ın "Qu'est ce qu'une nation?" (Ulus Nedir?) konuşmasında bahsettiği unutuşa benzer şekilde bir seçim yapmak gerekir: "Bir milletin özü, milletin bütün bireyleri arasında pek çok ortak nokta bulunması ve bu milletin pek çok şeyi unutmuş olmasıdır."⁴⁵ El-Husri, tarihin karmaşıklığı, öğretmenleri derslerde anlatmaları için sınırlı sayıda gerçeği seçmek zorunda bıraktığından bu seçimin öğrencilerde milliyetçilik ruhunu derinleştirmeye hizmet etmesi gerektiğini iddia eder.⁴⁶ El-Husri'ye göre bu, geçmişin, tarihin muktedir olduğu manevi canlılığını boşa çıkaran ve öğrencilerin geleceğe olan inançlarını zayıflatan kara sayfalarını görmezden gelmek anlamına gelir.⁴⁷ Her milletin düşüş yaşadığı dönemler vardır; ama bunları sınıfta anlatmaya gerek yoktur.

El-Husri'nin Arapların geçmişteki azametinden şüphesi yoktur; ama o gelecekteki birliğin temelini teşkil etmesi gereken Arapların tarihsel birliği fikri dışında özel bir ulusal mit ortaya atmaz. El-Husri ayrıca Avrupa karanlık çağlarını yaşarken insanlığa katkılarda bulunan Arap bilim insanlarının ve edebiyatçıların başarılarını vurgular. Burada bir savunma mekanizmasının devreye girdiği düşünülebilir. El-Husri'nin Arap tarihinin en görkemli dönemlerinin Batı'ninkilerden daha değersiz olmadığını ve Arapların aslında bir zamanlar Batı'dan çok daha gelişmiş durumda olduğunu göstermesi gerekiyordu.⁴⁸ Ayrıca el-Husri'nin Arapların azametini seküler ifadelerle kanıtlamaya çalışmasından bahsetmek gerekir. O İslam medeniyetini savunmaya çalışmaz. Dil, Arap birliğine tarihsel devamlılık sağlayan bağı yaratmıştır; dil ve tarih gelecekte birliğe ulaşmayı sağlayacak bağları temin edecektir.

⁴⁵ Renan, *Discours*, s. 286. Renan Fransızların özellikle on altıncı yüzyıldaki Aziz Bartolomeus Katliam'ını unutmalarını salık verir.

⁴⁶ "Ehemm mesâilî't-terbiye," *et-terbiye ve't-ta'lim* içinde, s. 146; "Tâlimü't-târih ve'l-'alâkâtü'd-düveliyye," *Et-târih ve'l-ictima'* içinde, s. 46.

⁴⁷ "El-îmânü'l-kavm" *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 104.

⁴⁸ Age., s. 104-109; "Havlü'l-kâti'atî'l-mâzî" (Geçmiş Parçalarına Ayırmak Üzerine), *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 435. Bu makale daha önce 1928 yılında *Mecelletü't-terbiye ve't-ta'lim* içinde yayımlandı.

El-Husri tarihe bu şekilde yaklaşıarak Arapların milliyetçilik konusunda benzer bir gelecek tahayyülüne ilham sağlamak için Batılı seküler milli hareketlerin dikkatlice çalışılması gerektiği ısrarını sürdürür. Arapların tarihsel ve siyasal bilgilerini yalnızca Fransa'dan ve İngiltere'den aldıkları gerçeğine hayıflanır. İtalya, Almanya ve Balkanlar derinlemesine çalışılısaydı Araplarda milliyetçilik daha hızlı gelişebilirdi.⁴⁹ El-Husri bu boşluğu doldurmak için 1922-1923 yıllarında Irak ilkokullarının altıncı sınıf müfredatına başta İtalya'da Cavour ve Garibaldi'nin ve Almanya'da Bismarck ve Hohenzollern ailesinin politikaları olmak üzere birleşme hareketlerine odaklanan tarih dersleri eklemişti.⁵⁰

El-Husri tarih müfredatının tamamının milliyetçi ilkelere uygun şekilde uygulanmasını sağlama almak için Irak'taki tarih öğretmenlerine özenli talimatlar gönderdi. El-Husri'nin 1922-1923 ilkokul müfredatına eşlik eden bu talimatlar onun milli eğitim politikalarına yaptığı vurguyu gösteriyordu:

İlköğretim okullarında tarih çalışmalarının temel amacı vatanın tarihini ve milletin geçmişini öğretmektir. Bunun nihai hedefi öğrencilerin kalplerinde vatansever ve milliyetçi duyguları güçlendirmektir. Bu yüzden Irak'ın ve Arap milletinin tarihi, tarih çalışmalarının özünü olmalıdır. İlk derslerde diğer ülkelerin tarihlerinin yalnızca Irak'la ve Araplarla ilgili olan kısımları anlatılmalıdır... Arap milletinin birliği fikri ve Arapçılık başından itibaren üzerinde durulması gereken konulardır.⁵¹

El-Husri akılcıca ve faydacı bir şekilde tarihten seçilen parçaların öğretilmesiyle Arap gençliğinin milliyetçi amaçlar için seferber edilebileceğine inanır.

⁴⁹ *El-muhâdarâtul-iftâhiyye*, s. 14-16.

⁵⁰ *Muzekkerâtî*, I, s. 216.

⁵¹ *Age.*, s. 215-216. El-Husri'nin 1924-1925 eğitim dönemi için öğretmenlere sunduğu rapor için bkz. s. 475-480.

El-Husri, tarihin bu şekilde kullanılmasının modern diktatörlüklerin bir özelliği olduğunu düşünen bazılarının buna olumsuz yaklaştığının farkındadır.⁵² Yine de, kendi konumundan ödün vermez. Ona göre, bütün milletler milliyetçiliğin taleplerine uygun şekilde tarihten faydalanır. Bunun, milliyetçilik sayesinde bağımsızlığa ve milli birliğe ulaşan pek çok Avrupa ülkesi için artık gerekli olmadığı doğrudur. Bununla birlikte, başta Arap ülkeleri olmak üzere milliyetçiliğin henüz görevini tamamlamadığı Doğu ülkelerinde durum böyle değildir.⁵³ Diğer milletler tarih çalışmalarının uygun şekilde kullanımının milli duyguları yaymada önemli bir rol oynadığını gösterdiği için bu mesele tamamen işlevsel bir bakış açısıyla meşrulaştırılabilir: "Bizim vatansever ve milliyetçi eğitimde tarihten faydalanılmasına diğer bütün milletlerden daha fazla ihtiyacımız olduğuna inanıyoruz."⁵⁴ El-Husri'nin kaygılarının temeli milli birleşmeye yol açacak milli farkındalıktır. Bu ikili amaca ulaşana kadar diğer her şey teferruattır. Milliyetçi duyguları arttırmak için tarihin kullanımı militan milliyetçiliğe gebe olsa bile bölünmüşlükten birlik çıkarma yeteneğine de sahiptir ve el-Husri için bunun başlıca önemi buradan gelir.

İslam Sorunu

Olumlu ve herkesi kucaklayıcı milliyetçiliğinden dolayı el-Husri, İslam'la çatışmaktan kaçamazdı. İslam'ın kendisi müstakil bir kimlik duygusu ve etrafında toplumu örgütleyen bir dünya görüşünün temelidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Batı üstünlüğüne karşı Osmanlı'dan ve Araplardan yükselen ilk tepkiler İslam bağlamında gelişmişti.⁵⁵ Arındırılmış veya yenilenmiş bir İslam, öz saygının onarılmasının ve yabancılara karşı çıkılmasının aracı olarak görü-

⁵² "El-'ilm li'l-ilm," *el-vataniyye* içinde, s. 152-153.

⁵³ *El-nuşû'ül-fikretü'l kavmiyye*, s. 22-23.

⁵⁴ "El-'ilm li'l-ilm," *el-vataniyye* içinde, s. 156.

⁵⁵ Bu konuda Hristiyan Araplar doğa olarak istisnaydı. Bununla birlikte, Hristiyan Arapların Batı'yla temasları genellikle dini bağlılıklara dayalıydı. Avrupa'ya sempati duyuyorlardı çünkü Avrupa da onlar gibi Hristiyandı ve onlara koruma sağlayabilirdi.

lüyordu. Bir dereceye kadar İslam ve milliyetçilik, yabancılara karşı çıkmak konusunda örtüşebilirdi. El-Husri'nin doktrinleriyle ilgili can alıcı sorun, bir toplumun belirgin bir somut tehlikenin farkına varıp bu tehlikeye karşı birleşmesinin, uzak ve az anlaşılmış bir amaca ulaşmak için olumlu ve manevi bir yönelime odaklanmasından daha kolay olmasıydı.⁵⁶

El-Husri'nin Arap milliyetçiliği, onu derin bir hüsrana ve öfkeye sürüklemesine rağmen yabancı işgalinin reddinden çok, dil ve tarihin organik güçlerine dayalıydı. Bunun dışında, el-Husri, Arapların bağlılık ve kimlik temellerinin yeniden düzenlenmesi çağrısı yapıyordu. Bu görüşle saldırı altındaki bir medeniyet ve din olarak İslam'ı savunan görüş arasındaki çatışma, onun kişisel inançlarının seküler doğasından dolayı büyüyordu. Gerçekten de, onun Arap toplumuyla arasındaki muğlak ilişki hiçbir konuda İslam'a meydan okuyuşundaki kadar belirgin değildi.

El-Husri'nin İslam ve Arap tarihini farklı tarihler olarak düşünme fikri ve hilafetin Arap milliyetçiliğinin gelişmesinin önünde bir engel olduğu görüşü yukarıda tartışılmıştı. Burada onun İslam'la ilgili görüşlerinin daha önce bahsedilmeyen üç yönü incelenecek: Birincisi, onun İslam birliği propagandasına karşı tutumu; ikincisi, İslam ve Arap milliyetçiliği arasında nasıl bir uzlaşma tahayyül ettiği; ve son olarak, Arap toplumunun laik ilkelerle yeniden örgütlenmesinin arzu edilen bir şey olduğu varsayımı.

İslam'a bağlılığın kazandırdığı soluk, laik milliyetçilik düzlemine aktarılabilir midir? Bu, el-Husri için hayati önemde bir sorudur. O, bu

⁵⁶ Topluma yönelik olumlu bağları canlandırma arayışındaki yapıcı milliyetçilikle yabancı karşıtlığına dayalı dini yönelimlere sahip milliyetçilik arasındaki bu ikilik Wilfred Cantwell Smith tarafından *Islam in Modern History*, New York, 1959, s. 81-83'te öne sürülmüştür. Smith s. 82'de şöyle yazar: "Neye karşı savaşıldığını veya savaşılmaması gerektiğini görmek ne için savaşılabileceğini veya savaşılmaması gerektiğini tahayyül etmekten daha kolaydır." Smith olumsuz temelli dini milliyetçiliğin, Araplar arasında, yeni bir varlık biçimi sunan olumlu milliyetçilikten daha yaygın olduğunu iddia eder. Karş. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947, s. 115-120. Bu kaynakta İslam'ın milliyetçiliği sindirme eğilimi de tartışılmaktadır.

aktarımın gerçekleşmesini şart olarak görür ve bunun bir an önce olması gerektiğini göstermeye çalışır. Arapçılığın İslam'la özdeşleşmesi bir an önce azaltılmalıdır. Bir zamanlar klasik Arapçanın korunmasında değerli bir rol oynayan İslam, artık, milliyetçilik çağında bir bölünme unsuru haline gelmiştir. Arap milliyetçiliği artık dil ve tarih açısından İslam'a bağlı değildir: "Her şeyden önce, uzun zamandır siyasi bağların dini olanlardan ayrıldığı bir çağda yaşadığımızı kabul etmeliyiz."⁵⁷ Müslüman milletler arasında bunca dilsel ve kültürel farklılık varken siyasi İslam birliği nasıl olur da savunulabilir? Kahire, Bağdat, Şam, Mekke ve Tunus birleşmeden Fas, Kahire, Haydarabad ve Tahran'ın birleşmesini savunanlar buradaki ahmaklığı görmüyorlar mıdır? İslam kardeşliği ve karşılıklı işbirliği ile çeşitli Müslüman ülkeler arasında siyasi birlik oldukça farklı şeylerdir; el-Husri böyle bir birliğin imkânsız olduğunu ileri sürer.⁵⁸ Onun bir birlik türüne karşı çıkıp başka bir birlik türünü onaylamasının altında yatan sebep, her zamanki gibi, dildir. El-Husri, daha aynı dili konuşan ve bu yüzden bir millet olan ülkeler birlik olmadan farklı dilleri konuşan İslam ülkelerinin birleşmesi umudunu sorgular.⁵⁹ İslam yokken Arapça vardı ve bu dilde somutlaşan bağılıklar İslam'a değil Arap milletine borçludur. Arap isyanının bize gösterdiği ve el-Husri'nin hiç aklımızdan çıkarmamız gerektiğini öğütlediği gerçek, Hristiyan ve Müslüman Arapların aynı dile, aynı uzun tarihe ve örtüşen edebiyata ve kültüre sahip oldukları ve bütün bunların Arapları hem Balkan halkları hem de İslam halkları için mümkün olmayan şekilde birbirlerinin bir parçası kıldığıdır.⁶⁰ El-Husri İslam birliği propagan-

⁵⁷ *El-'Urûbetu evvelen*, s. 101.

⁵⁸ "Beyne'l-vahdeti'l-İslâmiyye ve'l-vahdeti'l-'Arabiyye" (İslam Birliği ile Arap Birliği Arasında) *el-vataniyye* içinde, s. 98-99. Bu makale ilk olarak 1939 yılında *er-Risâle*, VII, no. 328'de ve Haim tarafından İngilizce'ye çevrilerek *Arab Nationalism* s. 147-153'te yayımlandı.

⁵⁹ "Havlül-vahdeti'l-'Arabiyye" (Arap Birliği Üzerine) *el-vataniyye* içinde, s. 138-139. Bu makale ilk olarak 1939 yılında *er-Risâle*, VII, no. 315'te yayımlandı. Ayrıca bkz. "Red âlâ tasrihât Şeyh el-Merâgî" (Şeyh el-Merâgî'ye Cevap) *el-vataniyye* içinde, s. 171-172. Şeyh Mustafa el-Merâgî, 1930'larda El Ezher Üniversitesi'nin reformcu rektörüydü. Arapçılığa karşı olumsuz bir tutum takınmıştı ve Arap birliği üzerine düşünmeksizin İslam birliğini savunuyordu. Bkz. Colombe, *L'Egypte*, s. 172.

⁶⁰ *El-nuşû'î'l-fikreti'l kavmiyye*, s. 217-218.

dasının bütün dikkatleri, asıl odaklanması gereken yerden, Arap birliğinden, başka yöne çektiği sonucuna varır.

Yalnızca Filistin Sorunu, el-Husri'nin dinle ilgili tutarlı duruşundan uzaklaşmasına sebep olmuştu. 1937'de ve 1938'de yazdığı iki makede dünyanın bütün Müslümanlarının, Arapların Siyonizme karşı mücadelesine destek vermelerini sağlamak için doğrudan bir propaganda yapılması gerektiğini savundu.⁶¹ Dini bağların kullanışlılığıyla ilgili değerlendirmesi onun alışılmadık bir tavır takınmasına yol açıyordu. Bu konudaki fikirleri zorlamaydı ve inandırıcılıktan yoksundu. El-Husri, binlerce insanın hayatını etkileyen her felakete karşı ilginin mağdurlarla ilişkisinin yakınlığına bağlı olduğunu belirterek Filistin Sorunu'nun İslam topluluğunun tamamını ilgilendirdiği ve İslam kardeşliği çağrısıyla duyarlılıkların uyandırılması gerektiği fikirlerinin zemini oluşturmaya çalışıyordu. Yine de, aynı cümlelerde insan hakları ve adalet gibi genel kavramlara başvurup sonunda Arapların Filistin'le ilgili kaygılarının diğer herhangi bir gruptan daha fazla olması gerektiği sonucuna varmasıyla onun argümanlarındaki İslam etkisi seyreliyordu.⁶² El-Husri, Müslüman duyarlılıklarına yönelik bu üstü kapalı talebinde bile dini bağları yüzeysel bir tutumla ele alıyordu.

El-Husri, kendi seküler geçmişi ve kiliseyle devletin ayrışması sonucu toplumun milli ölçekler esas alınarak yeniden yapılandırılmasının örneklerini sunan Batı tarihine olan aşinalığıyla böyle bir duruş için donanımlıydı. Ne aldığı eğitim ne de yönelimleri onu İslam'ı kişisel hayatına sokmaya zorlamıştı. Bununla birlikte, üyesi olduğu toplumda İslam, milliyetçiliğin her yerine sızmıştı. Tam da bu yüzden, İslam'ı açıklamaktan kaçamaz ve İslam yokmuş gibi yaparak çoğunluğu Müslüman olan bir halkın sadakatleri üzerinde iddialarda bulunamazdı. Onun Arapçılık görüşüne karşı oluşabilecek düşmanlıkları azaltmak için İslam ile milliyetçiliğin birbirlerini dışlamadığını göstermesi gerekiyordu. Oldukça teknik ve duy-

⁶¹ "Havlül-kadiyye Filistin" Muzekkerâtı içinde, II, s. 469-473; "Havlül'l-vâcibi'd-dini ve'l-vâcibi'l-kavmi" (Filistin'le İlgili Dini ve Milli Vecibeler Üzerine), age., s. 473-475.

⁶² "Havlül'l-vâcibi'd-dîni," s. 474-475.

gusuz bir yöntem izliyordu. Haim, bütün Arap milliyetçilerinin bir şekilde kendi İslam doktrinlerini oluşturmak zorunda olduklarını söyler. Bununla birlikte, Haim'in ortaya attığı, el-Husri'nin İslam ile milliyetçiliğin uyumluluğunu gösterme çabasının onun milliyetçi ideolojisinin asıl özelliklerinden biri olduğu iddiası pek ikna edici değildir. Bu argüman, el-Husri'nin milliyetçiliği ileri götürmek için dine istemeden verdiği tavizlere gereksiz bir vurgu yapar.⁶³

Bazılarının yaptığı gibi, milliyetçiliğin *din karşıtı* olduğunu ve dinin lağvedilmesini talep ettiğini iddia etmek, el-Husri'ye göre, milliyetçiliğin gerçek doğasını yanlış anlamaktır. El-Husri, *laïque* kelimesinin *din karşıtı* değil, *dinsel olmayan* veya *ruhbanla ilgili olmayan* anlamına geldiğini ve bu tanımın milliyetçilikle din arasındaki ilişkiye daha uygun olduğunu öne sürer.⁶⁴ Bilim insanları, askerler ve siyasetçilerin dinden bağımsız olan kendi özel alanlarında çalışmaları, onları dinsiz yapmaz. Yine de, el-Husri din ile milliyetçiliğin kesin olarak ayrıldığının altını çizer.

Dahası, onun Arap birliğinin İslam birliğine katkı sağlayacağıyla ilgili açıklamaları, akıllıca olsalar da, dinleyicilerini, onun din ile milliyetçilik arasında herhangi bir ortaklık olduğunu kabul ettiğine ikna edemez. İslam birliğini savunanları, peşinde oldukları amacın karşısında duran bir konuma yerleştirir:

İslam birliği fikri, Arap birliği kavramından daha geniş ve daha kapsayıcıdır. Öyleyse, Arap birliğini savunmaksızın İslam birliğini savunmak imkânsızdır. Bu yüzden, Arap birliğine karşı çıkanların aynı zamanda İslam birliğine de karşı çıktıklarını söylemekte haklıyız.⁶⁵

⁶³ Karş. Haim, *Arab Nationalism*, s. 53-58. El-Husri'nin görüşlerinin daha seküler bir yorumu için bkz. Khadduri, *Political Trends*, s. 204. Arap dünyasında ideolojilerin İslam'a bağlılık duygularıyla çelişmeden ifade edilmesiyle ilgili bir tartışma için bkz. İbrahim Abu-Lughod, "Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics," *The Review of Politics*, XXVIII, no. 4 (1966), s. 447-476.

⁶⁴ *El-Urûbetu evvelen*, s. 177.

⁶⁵ "Beyne'l-vahdeti'l-İslâmiyye ve'l-vahdeti'l-Arabiyye," *el-vataniyye* içinde, s. 100.

İslam âlimlerinin akla ve mantığa uygun hareket etmelerini ister; İslam birliğinin gerçekleşme ihtimaline olan inançlarını sürdürceklerse Arap birliğini sağlamanın en azından bu yoldaki bir basamak olduğunu kabul etmelidir.⁶⁶

Dolayısıyla, el-Husri'nin milliyetçilik doktriniyle İslam'ın birbirlerine olan teması azdır. El-Husri İslam birliğini savunanların inançlarını Arap birliği fikrine yönlendirmeye çalışır ama Arap milliyetçiliğini hiçbir zaman İslam birliğinin hizmetine sunmaz. Taha Hüseyin'e verdiği cevaplardan birinde, Arapçılık fikrine ve Arap birliği ihtimaline ne kadar inanıyorsa İslam birliğinin imkânsızlığına da o kadar inandığını söyler.⁶⁷ Yaklaşık yirmi yıl sonra da konumu değişmemiştir: "Ben, kişisel olarak, İslam ülkelerinin birleşmesi ihtimaline inanmaksızın Arap ülkelerinin birleşmesini arzu edenlerdenim. Bununla birlikte, dini reformların yapılması gerektiğine de inanıyorum."⁶⁸ El-Husri'nin İslam'ı onaylaması Arap milliyetçiliğiyle ilgilidir. Kişisel veya toplumsal inancını değil Arapçılığını kurumsallaşmış dinin içinde ifade eder.

El-Husri'nin bu konumu, hilafetin İslami bir kurum olarak varlığının gerekliliğiyle ilgili tarihsel delillerin yetersiz olduğu gerekçesiyle hilafetin lağvedilmesini savunan Ali Abdurrazık'ın eserlerine olan övgüsünde de kendini gösterir. Abdurrazık dinin devletin yasalarıyla düzenlenmemesi gereken, kişiyle tanrı arasında özel manevi bir mesele olduğunu düşünüyordu.⁶⁹ El-Husri'nin kendisi de hilafetin Atatürk tarafından lağvedilmesini olumlu karşılamış ve bunun başta Mısırlılar olmak üzere Arapları, kendi varlıklarına dini kav-

⁶⁶ Age., s. 104.

⁶⁷ "Havlül'-vahdeti'l- 'Arabiyye," *el-vataniyye* içinde, s. 139-140.

⁶⁸ *El-'Urûbetu evvelen*, s. 181.

⁶⁹ Ali Abdurrazık (1888-1966) Mısırlı bir âlimdi. 1925 yılında yayımlanan ve infiale neden olan *El-İslam ve'l-usûlül'-hüküm* (İslam ve Yönetim İlkeleri) isimli kitabında hilafete karşı görüşlerini bildirdi. Bu görüşleri sebebiyle âlim ünvanı elinden alındı ve El Ezher Üniversitesi'nden aldığı diploma iptal edildi. Bkz. Hourani, *Arabic Thought*, s. 189-192; Haldun Satı el-Husri, *Three Reformers*, Beyrut, 1966, s. 120-125. Satı el-Husri'nin Abdurrazık'ın fikirleriyle ilgili bir incelemesi için bkz. *Mâ hiye el-kavmiyye?*, s. 242-247.

ramlarla değil milli kavramlarla bakmaya zorladığını düşünmüştü.⁷⁰ El-Husri, bir kişinin aynı anda hem Müslüman veya Hristiyan hem de sadık bir milliyetçi olabileceğini reddetmez. Ama modern Arap hayatının her alanında seküler milliyetçiliğin üstün olduğunu öne sürerek bu doktrinin ufuktaki amacın, Arap birliğinin gerçekleşmesinin peşinden gitmek için bireylerin bağlılıklarını elde etmesi gerektiğini belirtir. Onun bu konuyla ilgili tutumu, "ed-dîn li Allah vel-vatan li'l-âmm" (din kişiyle Allah arasında bir meseledir, vatansa herkesin meselesidir) sözünü özetlenebilir.⁷¹

El-Husri'nin romantizmi, dünyevi ilerlemeyi yayacak bir yüksek güce değil dilsel milliyetçiliğin birleşmeyi sağlamakta başarılı olduğunu kanıtlayan tarihsel delillere dayanır. İnsanın kendi çevresini şekillendirebildiğine inanırken Dr. Ahmed Zaki'nin öne sürdüğü, Tanrının iradesinin insanlığı bir uluslararası topluluğa doğru götürdüğü görüşü gibi görüşlere şüpheyle yaklaşır.⁷² El-Husri İstanbul'daki okul yıllarından beri bilimsel yöntemlere ve pozitivist doktrinlere aşinaydı. Kariyerine ilk olarak doğa bilimleri öğretmeni olarak başlamıştı. Bu yıllarda Muhammed Abduh'la veya Osmanlı'nın Pan-İslamcılığıyla ilgili tartışmalardan da Fransızların yazdığı doğa bilimleri kitaplarıyla haşır neşirdi. Dahası, dinin Osmanlı İmparatorluğu içinde tatmin edici bir bütünleştiren güç olarak hizmet etme konusundaki yetersizliğini deneyimlemişti. Bu yüzden, kendi Batı tarihi anlayışına dayanan yeni tür bir kimlik tanımlı yaptı. Yalnızca İslami kavramlarla ifade edilen bir kimlik el-Husri'yi tanımlamakta eksik kalırdı. Arapçılık içindeki arka planı da pek güçlü değildi ama Arapçılık en azından düşünsel olarak destekleyebileceği bir ideolojiydi.

El-Husri teolojik tartışmalardan kaçınır, İslam'ın geçmişteki saflığından veya bugün modern dünyaya uyum yeteneğinden bahsetmekten

⁷⁰ "Devru Mısır fi'l-nahdati'l-'arabiyyeti'l-kavmiyye," *el-vataniyye* içinde, s. 145.

⁷¹ *El-'Urûbetu evvelen*, s. 101.

⁷² *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye*, s. 128-129. Zaki bu görüşünü *el-Mısır* dergisinde yayımlanan bir makalesinde belirtmişti.

sakinir ve genel olarak şiddetli bir tepki uyandırmadan tamamen kurtulmanın mümkün olmadığı bir gerekli kötülükle ilgilenmeye zorlanan seküler bir adam izlenimi verir. Fikirlerini desteklemek için hiçbir zaman *Kur'an'a* veya deyişbilime başvurmaz. En çok, Osmanlı dostu Tevfik Fikret'in seküler eserlerinden alıntı yapar.⁷³

Bu tavrı, onu eleştirenlerin gözlerinden kaçmış değildi. 1930'larda Bağdat gazetelerinde, el-Husri ve bazı aydınların el-Husri'nin aklâ gelen her konuyla ilgili cilt cilt kitaplar bulunduran devasa kütüphanesinde çeşitli konularla ilgili tartışmalarından bahseden bir anekdota sık sık rastlanılıyordu. Konu dine geldiğinde koskoca kütüphanede tartışmayı çözmek için bir tane bile *Kur'an* bulunamıyordu.⁷⁴ Bu anekdotun doğruluğu şüphelidir (el-Husri'nin evinde birden fazla *Kur'an* vardı) ama el-Husri'ye karşı takınılan tavrı iyi özetler.

El-Husri'nin İslam pahasına seküler milliyetçiliğin önemini arttırdığı aşikârdır. Onun amacı, din reformuna odaklanmak değil Arap birliği arzusunu yaymaktır, kimlik ve duygusal ilham kaynağı olarak dine değil milletin diline ve tarihine başvurmaktır. Arap toplumunda İslam'ın ezici varlığını zımnen kabul etse de bu varlığı Arapça konuşan herkesi kapsayan bir birlik yararına ikincil bir konuma düşürmeyi amaçlar. İslam genel Arap birliğinde pay sahibi olabilirdi; ama topluma yasalar koyan veya millî bağlılıkları uluslararası bağlarla yok eden bir aktör olarak değil yalnızca kişisel bir inanç olarak.

İslam'ı sadece bir genel ahlak görüşüne indirgeyen el-Husri İslam'ın millî birlik mücadelesinin yararına etki etmesini umar. Bu en açık şekilde onun Irak ortaokullarında din eğitiminin nasıl verilmesi gerektiğiyle ilgili talimatlarında görülür. Mevcut din öğretmenlerini pedagoji ve psikoloji ilkelerinden habersiz cahiller ve genel olarak "kültürden yoksun" insanlar olarak gören el-Husri, müfre-

⁷³ El-Husri daha erken bir tarihte yazdığı bir makalesinde *cihat* kelimesini kullanarak milliyetçi uyanış uğruna cihat çağırısı yapmıştı. Bununla birlikte, bu kelime çok geçmeden el-Husri'nin milliyetçi jargonundan çıktı. Bkz. "el-îmânü'l-kavm," *Ebhâs muh-târâ* içinde, s. 103. Fikret'le ilgili bilgi için bu kitapta bkz. s. 86-87.

⁷⁴ Haldun el-Husri'yle söyleşi, 4 Ekim 1967.

datta olmak zorunda olan konulara yeni yaklaşımlar getirmeye çalıştı.⁷⁵ Örneğin, öğretmenlere peygamberin hayatı öğretilirken peygamberin hayatıyla ilgili ayrıntılı tartışmalardan kaçınarak onun sevgisi ve azametiyle sınırlı kalmaları talimatını vermişti. Duaların ve ayetlerin ezberletilmesiyle yetinmeyen el-Husri öğretmenlerin, öğrencilerin ezberledikleri şeyleri anlamalarını sağlamalarını şart koşmuştu. El-Husri, bu derslerden, dini inancın en önemli yönü olan ahlakla ilgili çıkarımlar yapılması gerektiğinde ısrarcıydı.⁷⁶ İstambul'dayken benimsediği ilkelerle hareket ederek, din bu şekilde öğretilirse din eğitiminin öğrencileri gelecekte iyi vatandaşlar kılacak toplumsal etiği aşilayarak bazı faydalı amaçlara hizmet edebileceğini düşünüyordu. Bu onun eğitimi Arap birliği davasına hizmet etmesi için genel olarak yeniden örgütleme çabalarına uygundu.

Dönemin Irak Eğitim Bakanı Rıza el-Şabibi, el-Husri'nin yaptığı değişiklikleri eleştirmiş ve gençlerin din bilimlerini köhne bulmaya başladıklarını belirtmişti. El-Husri buna cevaben yalnızca olumsuz bir cevap verilebilecek sorunlu ve kafa karıştırıcı bir soru yöneltmişti: Her Doğu geleneği sürdürölmeye değer midir?⁷⁷ Bu soruyu ortaya atarak üstüne eğilmek zorunda kaldığı bir sorunla, millî mirası korurken aynı zamanda toplumu modern dünyayla buluşturacak biçimde şekillendirme ikilemiyle yüzleşmişti.⁷⁸

⁷⁵ *Muzekkerâtî*, I, s. 322. Bu talimatlar öğretmenlere 1922-1923 müfredatıyla beraber dağıtılmıştı.

⁷⁶ *Age.*, s. 322. El-Husri *el-ahlâk* (ahlak) kavramının etik davranış anlamına yirminci yüzyılın gerekliliklerini karşılayan modern vatandaşlık sorumlulukları boyutunu da dahil ediyordu. Bkz. "el-ahlâku'l-fa'âla ve'l-fezâilu'l-icâbiyye" (Etkin Ahlak ve Olumlu Erdemler), *Mecelletü't-terbiye ve't-ta'lim* içinde, II, no. 13 (1929), s. 42-50; El-Husri'nin toplumda ahlakın tarihsel evrimiyle ilgili görüşleri için bkz. *Ârâ' ve ehâdîs fi'l-ilm ve'l-ahlâk ve's-sekâfe* (Bilim, Ahlak ve Kültür Üzerine Görüşler ve Tartışmalar), Kahire, 1951, Bölüm I. El-Husri Osmanlı hizmetindeyken de ahlak kavramına benzer şekilde yaklaşıyordu. Bkz. Ülken, *Tarihi*, I, s. 278-279; R. Walzer, "Akhlâq," *The Encyclopaedia of Islam* içinde, 2. Baskı.

⁷⁷ *Muzekkerâtî*, I, s. 443.

⁷⁸ Rupert Emerson bunun bütün milletlerin yüzleşmesi gereken bir sorun olduğunu öne sürer. *From Empire to Nation*, s. 151-158'de bu konuyu Asya'da ve Afrika'da yeni ortaya çıkan milletler bağlamında ele alır.

İç Yenilenme: Dayanışma ve Fedakârlık

El-Husri'nin milli bilinç ve milli gurur oluşturmak için geçmişi nasıl kullandığı önceki bölümlerde incelendi. İslam kurumlarına yönelik olumsuz tavrından da bahsedildi. El-Husri Arap mirasının bazı yönlerini benimser veya reddederken bunların Arap birliğinin sağlanmasına katkıları olup olmadığına bakmıştır. Benzer bir şekilde, el-Husri birliğin sağlanmasına yardımcı olacağını düşünerek Arapları modern dünyaya taşıyacağı için değişimi ve geleneğe saldırmayı savunmuştur. Bunun dışında el-Husri, modernliğin kendisinin tartışmasız şekilde arzu edilmesi gereken bir şey olduğunu düşünür.

Dolayısıyla el-Husri Arap tarihindeki zaferlere vurgu yaparken Arap toplumunun geçmişini restore etmenin değil gelecekte izleyeceği yönü belirlemenin arayışındadır:

Geçmiş eğer bizi geriye gitmeye çağıran cezbedici bir güç şekli alırsa zararlı hale gelir. Geçmiş, ona bakarak yönümüzü bulmak veya geriye dönmek için bir amaç olarak düşünemeyiz. Geçmiş, ileriye dönük yolumuzu çizmek ve yeni bir geleceğe yönelmek için bir dayanak noktası olarak görmek gerekir. Kısacası, bu bakımdan düsturumuz şu olmalıdır: Geçmiş geleceğe dönük sürekli bir mücadele için hatırlamak.⁷⁹

El-Husri'nin yeni bir gelecek vizyonunun ana fikri yenilenmedir (*ettecdid*). Bu yenilenme Arapların, zararlı geleneklerin engel olamadığı sorunlarını ele almalarının önünü açar. Bir makalesinde şöyle yazar:

Dünya medeniyeti çok hızlı şekilde ilerlemektedir. ... Artık yerinde saymanın yalnızca geri kalmaya değil yok olmaya da neden olduğu bir çağda yaşadığımız gerçeğini görmemiz gerekiyor. ... Gelecekte herhangi bir milletin, modern hayatın maddi ve manevi silahlarıyla

⁷⁹ "Beyne'l-mâzi ve'l müstakbel," *el-vataniyye* içinde, s. 114. Ayrıca bkz. "Havlül-kâtî'atî'l-mâzi," *Ebhâs muhtâra* içinde, s. 436

donanmadan varlığını sürdürmesi mümkün olmayacak. Bunu iyice anlamak, azimle ve gecikmeden kendi davamıza koyulmak şarttır. Hayatın maddi, manevi ve toplumsal her alanında yenilenerek ilerlememiz gerekiyor. Her şeyde yenilenme: Dilde ve edebiyatta; eğitimde ve ahlakta; bilimde ve sanatta; siyasette ve kültürde; tarımda, endüstride ve ticaretle. Her yerde yenilenmek: Evde ve okulda, köyde ve kentte, sokakta ve parkta. Her şekilde, her şeyde ve her yerde yenilenmek – genel düsturumuz bu olmalıdır.⁸⁰

El-Husri'ye göre yenilenme ve birlik aynı anlama gelir. Bütün başarılı ulusal hareketlere bu açıdan yaklaşır. Bu yüzden milli uyanış bir yandan ortak dili ve tarihi kabul etmeyi beraberinde getirirken bir yandan da birleşerek yenilenme isteği yaratır. Milletler birlik olduklarında tamamen yenilenirler ve her alanda güçlü hale gelirler.⁸¹ Bu Araplar için de geçerlidir; bireylerdeki ve toplumdaki durağanlık ve mevcut duruma rıza sadece siyasi bölünmüşlüğün devam etmesine yol açabilir.

Bunların dışında el-Husri, Arapların birlik ve yenilenme mücadelesinin yirminci yüzyılın modern koşullarına uygun şekilde verilmesi gerektiğinde ısrarcıdır. İlerlemenin ve değişimin kabulü şarttır. Ayrıca, Arapların modern dünyada gelişmeye doğuştan muktedir olduklarına inanmaları gerekir. Avrupa'nın ilerlemesi nasıl Avrupalıların değişim unsurlarına açık olmalarına bağlı olarak gerçekleştiyse Arap ilerlemesi de böyle gerçekleşecektir. Araplar hiçbir şekilde Batı'dan daha alt konumda değildir ve azamete ulaşma yetenekleriyle gurur duymalıdır. El-Husri bu inançla, Mısırlıların, Suriyelilerin ve Iraklıların kan bağıyla Aryan ırka mensup olduklarını ve bu yüzden Doğulu değil Batılı olarak görülmeleri gerektiğini öne süren Selame Musa'ya kar-

⁸⁰ *Et-târih ve'l-ictima'*, s. 25-26. Modernliğin gereklilikleriyle ilgili benzer duyguların ifade edildiği bir metin için bkz. "Sekâfetül-'arabiye ve's-sekâfetül-bahri'l-ebjad el-mutevassıt," *Havlül'-vahdeti's-sekâfiyyeti'l-Arabiyye* içinde, s. 126-130.

⁸¹ Örneğin el-Husri'nin Alman birleşmesiyle ilgili fikirleri için bkz. *nuşû'ül-fikreti'l-kavmiyye*, s. 27-53.

şı çıkar.⁸² Bu görüşü, tek başına kan bağlarına dayanan fikirleri genel olarak reddeden tavrıyla yanıtlar: "Ben yalnızca, dile ve tarihe dayalı milli bağlara inanıyorum ve 'Doğu, Doğulu, Batı, Batılı' kelimelerini sadece coğrafi kavramlar olarak görüyorum."⁸³ El-Husri, Arapların kendi miraslarıyla gurur duyabileceklerini ve Batı'ya kan bağıyla bağlı olduklarını kanıtlayan çarpıtılmış delillere dayanmaksızın gelecekleri konusunda kendilerinden emin olabileceklerini ileri sürer.

El-Husri'nin kapalı eğitim sisteminde tarih doğal akışında ilerlerken Batı'nın Arapları kendi haline bırakmasını isteyen bir tavır olsa da el-Husri, Avrupa düşünsel geleneklerinin bir ürünü olduğundan Batılı olan her şeyin reddedilmesini savunmak için fazla Avrupalıdır. Onun ilerlemeden ve dini ulusal hareketten ayırma gerekliliğinden bahsetmesi bu görüşü doğrular. Ayrıca, el-Husri modern iletişimin birleşme sürecinde oynayabileceği rolü vurgular.⁸⁴ El-Husri'nin Arapçılıkla modernliği yan yana koymakla bir sorunu yoktur. Arap olmak dille, kültürle ve tarih duygusuyla ilgilidir. Yeni milli kimlik, hem değişimi kabul etmeyi hem de Arap milli mirasını korumayı içinde barındırabilir ve bunlar birbirleriyle çelişmez.

Yine de el-Husri, özel programlarla değişimin nasıl olması gerektiğini ayrıntılı olarak anlatmaktan çok milli farkındalığın oluşmasını sağlayacak genel manevi yenilenmeyle ilgilenir. Eğitim alanı dışındaki her türlü somut reform projesi milli uyanışın zorunluluğu yanında hep ikinci planda kalır. Bir makalesinde şöyle der: "Kanımca bütün çabamızı mevcut koşullarda reform yapmaya ve adaletsizliği mümkün olan en kısa sürede yok etmeye adanmak gerekmektedir; ama bir şartla: Bunları yaparken izlediğimiz yollar ve eylem-

⁸² Selame Musa (1887-1959) Arap Ortadoğu'sunun önde gelen entelektüellerindendir. Mısır sosyalizminin kurucusu olarak bilinir. El-Husri'nin Musa'ya cevabı 1928 yılında *el-Hadis* dergisinde yayımlandı. Bkz. "Havlü'l-kâti'at'il-mâzi," *Ebhâs muhtâra*, s. 435-436.

⁸³ Age., s. 436. El-Husri modern Arapların ve modern Avrupalıların kavrayışları arasında bir fark olmadığını iddia eder, bkz. "Havlü'l-vahdeti'l-'Arabiyye," *el-vataniyye* içinde, s. 137-140.

⁸⁴ *El-nuşû'il-fikretü'l kavmiyye*, s. 228-229.

lerimiz, vatanseverliğin gerekliliklerinden ve vatanın her şeyden önce geldiğine ve her şeyin üzerinde olduğuna olan inancımızdan şaşmamalıdır.”⁸⁵ Onun öncelik sıralamasında hiçbir şey milliyetçiliğin ayrıcalıklı yerinin önüne geçemez.

El-Husri, arzulanan yenilenmeyi hayata geçirmekte en etkili olan yönetim biçimini açıkça belirtmez. O kararlılıkla siyasetin alanının üstünde kalır çünkü bu alana herhangi bir şekilde dahil olursa verdiği mesajın manevi gücünün azalacağını düşünür. Bununla birlikte, zaman zaman bazı siyasi sistemlerin milliyetçilikle ilişkilerini yorumlar.

Oldukça anlaşılır şekilde, komünizmi ve diğer bütün enternasyonalizm türlerini, milliyetçilik bağlarına zarar verdikleri gerekçesiyle sakıncalı bulur. Arapların, emperyalizme karşı mücadelesinden dolayı Sovyetler Birliği’ne borçlu olduğunu teslim eder ama bütün milli bağların, sınıf temelli uluslararası bağlar oluşturmak için yok edilmesini kabul edemez.⁸⁶ Siyasi örgütlenme biçimleri olarak komünizm ile sosyalizm arasında bir fark görmez ve bu hareketlerin milliyetçiliğe düşmanca yaklaşan çağrılar yapmamalarını ister. Arap milleti uzun süren uykusundan yeni uyanmıştır, Arap milletinin vatanseverlik ve milliyetçilik bağları hâlâ zayıftır; bu yüzden enternasyonalizme sempati duyulması zararlıdır ve buna göz yumulamaz.⁸⁷

El-Husri’nin Mussolini İtalyası’ndaki olaylara tepkisi daha olumludur. 1930 yılında şöyle yazar: “Umudumuzu ve iştiağımızı yönlendirmemiz gereken sistem Bolşevik sistemi değil Faşist sistemdir.”⁸⁸ Arap milliyetçilerinin pek çoğu, İngiltere ve Fransa tarafından

⁸⁵ “Beyne’l-vataniyye ve’l-ummumiyye,” *el-vataniyye* içinde, s. 95. Seküler Arap milliyetçiliğinin açıkça tanımlanmış bir sosyal programdan yoksun oluşuyla ilgili genel bir tartışma için bkz. H.A.R. Gibb, “Social Change in the Arab East,” Phillip W. Ireland (ed.), *The Near East* içinde, Chicago, 1942, s. 57-58.

⁸⁶ “Beyne’l-vataniyye ve’l-ummumiyye,” *el-vataniyye* içinde, s. 89-90.

⁸⁷ *Age*, s. 94.

⁸⁸ “Minhâcu’l-medârisi’l-evveliyye fî Rûsiyyeti’l-Sûfyetiyye” (Sovyet Rusya’sında İlkokul Müfredatı), *Mecelletü’t-terbiye ve’t-ta’lim*, III, no. 23 (1930), s. 82.

üzerlerinde tahakküm kurulan İtalya'nın ve Almanya'nın uyanışlarından dolayı bu çekime kapılmışlardı. Özellikle Irak'ta, İngiltere ve Fransa'ya karşı İtalya ve Almanya'dan yardım alınabileceği de umuluyordu.⁸⁹ El-Husri, Faşizmin özellikle milliyetçilik, fedakârlık ve toplumsal dayanışma duygularını seferber etme kapasitesine hayran kalmıştı.⁹⁰ Onun yenilenme kavramının merkezinde millet için kişisel fedakârlık yapma alışkanlığını ve toplum dayanışmasını kökleştirme çabaları bulunur. Bunlar el-Husri'nin eserlerinin tekrarlanan temalarıdır ve bu temalar özellikle 1930'larda yazdığı makalelerde ve verdiği derslerde sürekli olarak görülür. Bu yaklaşım müşterek değerleri aşılama çalıştığı için geleneksel olarak görülebilir; ama ilhamı ve nihai amaçları açısından gelenekten radikal bir şekilde ayrılır.

El-Husri'ye göre insan topluluklarının gücü, bu toplulukları oluşturan kişi sayısıyla değil bu kişileri birbirlerine bağlayan bağların gücüyle belirlenir. Bazı milletler kalabalık olmalarına rağmen zayıftır çünkü iç dayanışmadan yoksundur. Araplar böyle bir mevcudiyetten kaçınmalıdır: "Aziz milletimizin üyelerinin birbirlerine kum gibi gevşek değil taş gibi sıkıca bağlanmaları için çaba harcamalıyız."⁹¹ Modern Arap hayatının bazı yönlerini bu temelde eleştirel bir şekilde inceleyen el-Husri, Arapların toplumsal dayanışmadan çok bireycilik sergilediklerini düşünür.

El-Husri, bu konuyla ilgili, birçok alandan kolayca anlaşılabilir örneklerle başvurmuştu. Bir makalesinde, tiyatrodaki sessiz olmalarını istediği bir grubun ona kendi özgürlüklerini öne sürerek itiraz

⁸⁹ Irak'ın Almanya ve İtalya'nın çıkışına yönelik tutumuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hirsowicz, *The Third Reich*; Khadduri, *Independent Iraq*; Khadduri, "General Nuri's Flirtations with the Axis Powers," *The Middle East Journal*, XVI, no. 3 (1962), s. 328-336.

⁹⁰ Roma'da İtalyan şair ve milli kahraman D'Annunzio'nun Fiume macerası üzerine okuduğu şiirlerin yarattığı heyecana tanık olan el-Husri, 1921 gibi erken bir tarihte İtalya'nın yakında dünya siyasetinde söz sahibi olacağını öngörmüştü. *Muzekkerâtî*, I, s. 31.

⁹¹ *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye*, s. 93.

etmelerinden yola çıkarak Bağdat'taki tiyatro izleyicilerinin kaba davranışlarından şikâyet etmişti. El-Husri bu grubun tavrından bahsederek üzüntüyle şöyle bir gözlem yapmıştı: "Bu konuda bizimle Batılılar arasında büyük bir fark var. Onlar tiyatroya gittiklerinde oyun sırasında herkes sessiz durur. Kamusal bir alanda her bireyin uyması gereken bazı kurallar olduğunu bilirler."⁹² Araplar birliğe ulaşacaklarsa bu zayıflığın üstesinden gelinmelidir. El-Husri'nin çözüm önerisi şudur: "Arapların ihtiyacı olan şeyin öncelikle toplumsal eğitim olduğunu söyleyebiliriz. Toplumsal eğitim dayanışma ruhunu, itaati, fedakârlık duygusunu güçlendirerek bireylerin yalnızca kendi başlarına değil, bir millete hizmet eden bireyler olarak da başarılı olabilmelerini sağlar."⁹³ Böylece eğitim birliğin tesisinde bir kez daha kritik bir rol oynar. Bu seferki rol, bireyin toplumla ilişki kurmasını sağlamak ve bireyleri toplumsal değerlerle donatmaktır.

El-Husri sivil eğitimin yanı sıra toplumsal dayanışma duygularını aşılamanın bir yolu olarak askeri eğitime de büyük önem verir. İngiliz mandasının kurulduğu ilk yıllardan itibaren askerlik hararetle tartışılan bir konuydu. Irak milliyetçileri, manda yönetimi tarafından söz verildiği gibi bağımsız olacaklardıysa kendi savunma güçlerini kurmalarına izin verilmesi gerektiğini düşünüyordu.⁹⁴ Askerlikle ilgili sunulan bütün önerilerin reddedilmesi bu milliyetçiler tarafından İngilizlerin Irak'ı savunmasız bırakma planlarının bir parçası olarak görülüyordu. El-Husri bu dönem boyunca askerliği ateşli bir şekilde savundu. Zorunlu askeri eğitime izin veren Milli Hizmet Yasası 1934 yılında kabul edildiğinde, el-Husri, Darülmualimin'de verdiği bir derste bunu Arap dünyasında o yıl gerçekleşen en önemli olay olarak gördüğünü söyle-

⁹² "Et-terbiyetü'l-ictimâ'iyye" (Toplumsal Eğitim), *Mecelletü't-terbiye ve't-ta'lim*, I, no. 4 (1928), s. 200-201.

⁹³ "Ehemm mesâilü't-terbiye," *et-terbiye ve't-ta'lim* içinde, s. 145.

⁹⁴ Irak'ta askerlikle ilgili yaşanan tartışmalar için bkz. Khadduri, *Independent Iraq*, s. 76-77; Longrigg, *Iraq*, s. 178-180.

mişti.⁹⁵ El-Husri'ye göre zorunlu askerlik modern bir millet oluşturmakta zorunlu eğitim kadar önemlidir. Sivil eğitim çocukları ailesinden alıp yoldaşlarıyla bütünleştirirken milletin çıkarına eğitir. Askerlik hizmeti de benzer bir amaca hizmet ederek kişileri köylerinden alıp kardeşleriyle bütünleştirirken vatanın savunması için eğitir. Bu açıdan askeriyeler liseler gibi genel eğitim kurumları olarak görülebilir.⁹⁶ Bunun ötesinde askeri hayatı millete hizmet konusunda daha değerli kılan bazı özel nitelikler vardır. Askeri hayat düzen, disiplin ve fedakârlık hayatıdır. El-Husri 1928 yılında askerliği desteklediği bir makalesinde bunu şöyle özetler:

Asker, kendi vatanının evlatlarından oluşan bir grupla birlikte yaşar. Bu insanlar aynı vatanın farklı şehirlerinden ve sınıflarından gelen farklı inançlara ve konumlara sahip insanlardır. Asker bu insanlarla birlikte hepsinin istisnasız dahil edildiği bir sisteme tabi olarak yaşar. Kendi orijinal kişiliğine dönmek veya ailesine ve köyünü merkeze alan bir hayata kapanmak gibi bir niyeti yoktur. Tam tersine, bütün bunlardan daha yüce bir amaca, vatanın varlığını ve milletin refahını sağlama alma amacına hizmet eder. ... Askeri hayat onu milletin ve vatanın varlığını açıkça hissetmeye zorlar. Kanını ve kendini millet ve vatan davası için feda etmeyi öğrenir.⁹⁷

El-Husri silahlı kuvvetlerin özel askeri işlevlerinden bahsetmese de, silahlı kuvvetleri milliyetçilik ve toplumsal dayanışma çerçevesi içinde sosyalleşmeyi sağlayan hayati bir araç olarak görür. El-Husri'nin desteklediği ve bu amaca hizmet eden diğer örgütler İzci Birlikleri ve Fütüvvet gençlik hareke-

⁹⁵ "El-hizmetül'-askeriyye ve't-terbiyetül'-âhmed" (Askeri Hizmet ve Umumi Eğitim), *Ehâdis fi't-terbiye ve'l-ictimâ'* (Eğitim ve Toplum Üzerine Tartışmalar) içinde, Beyrut, 1962, s. 44. Bu makale ilk olarak 1934'te Bağdat'ta Nadi Muallimin'de konuşma olarak sunuldu. *Et-terbiye ve't-ta'lim* s. 68-75'te yazı olarak yayımlandı.

⁹⁶ *Age.*, s. 45.

⁹⁷ "Et-terbiyetül'-ictimâ'yye," s. 208-209.

tiydi.⁹⁸ El-Husri, Baden-Powell tarafından kurulduğundan beri izciliğin gelişimini yakından takip ediyordu ve izciliği Irak'ta işbirliği ruhunu ve milliyetçiliği güçlendirmeye hizmet edebilecek bir örgüt olarak görüyordu. Eğitim Genel Müdürü olarak görev yaptığı dönemde İzci Birlikleri'nin yayılması için çaba göstermeye başlamış ve sonunda etkin bir grubun oluşturulmasını sağlayabilmişti.⁹⁹

El-Husri toplumsal değerleri yerleştirmekle ilgilenirse de bireylere yönelik konuşur. Her bireyin, milleti için kendini feda etme hissine sahip olması gerekir. El-Husri, 1929 yılında askeri okuldan bir grup Iraklı subaya verdiği bir derste, grup coşkusunun yeterli olmadığını, ordudaki her bireyin ruhunda, onları önemli görevlerini yerine getirmeye itecek, güçlü vatanseverlik duygularını taşımasının gerekli olduğunu açıklamıştı.¹⁰⁰

El-Husri, bu değerleri geliştiremeyen ve sürdüremeyen milletlerin hayatta kalamayacağını düşünür. Modern tarihin akışı içinden bazı örnekler vererek sert uyarılar yapar. 1941 yılında Bağdat'taki Muttanna Kulübü'nde "Havle inhiyâr Fransa" (Fransa'nın Düşüşü Üzeri-

⁹⁸ Fütüvvet adı savaşıklıkla ilgili erdemlere dayalı bir Ortaçağ Müslüman topluluğundan geliyordu. Irak'ta 1935 yılında gençlerin Milli Savunma Yasası altında zorunlu hizmete daha hazırlıklı gitmelerini sağlamak için lise öğrencilerine ön askeri eğitim verme amacıyla kuruldu. Fütüvvet'e üyelik, 1939 yılında yükseköğretim ve öğretmen yetiştirme okulu öğrencileri için zorunlu hale getirildi. Irak'taki Suriyeli ve Filistinli milliyetçiler tarafından desteklenen ve Sami Şevket'in fanatik milliyetçiliği tarafından yönlendirilen Fütüvvet popüler bir paramiliter örgüt haline geldi. El-Husri'nin Fütüvvet'e yönelik tutumu belirsizdi. Bir yandan, örgütün üst sınıflardan öğrencileri de dahil etmesini ve temsil ettiği milliyetçi ruhu onaylarken öte yandan Şevket'in süs düşkünlüğünden ve Milli Eğitim Bakanlığının sivil çalışanlarına da yayılan ayrırtılı rütbe, nişan, üniforma sisteminden hoşnut değildi. El-Husri'nin bu örgütün kuruluşu ve düzenlemeleriyle ilgili görüşleri için bkz. *Muzekkerâtî*, II, s. 381-387; Ayrıca bkz. Khaduri, *Independent Iraq*, s. 166-168.

⁹⁹ *Muzekkerâtî*, I, s. 231-237; II, s. 380. İzciliğe kesin olarak karşı olan birçok kişi bulunuyordu. Bunlardan bazıları üç parmaklı İzci selamının Hristiyan teslisini simgelediğini bu yüzden İslam'ın merkezinde yer alan Allah'ın mutlak tekliğini reddettiğini düşünüyordu.

¹⁰⁰ "el-ahlâku'l-fa'âla ve'l-fezâilu'l-icâbiyye," s. 49.

ne)başıllıklı bir ders vermişti.¹⁰¹ El-Husri, bu derste Fransa'nın Birinci Dünya Savaşı'nda verdiği kahramanca mücadeleyle o günlerde uğradığı çarpıcı yenilgiyi, 1914'te ortaya çıkardığı dayanışmayla o günlerde yaşadığı siyasi ve ahlaki bölünmeyi karşılaştırmıştı. Almanların askeri üstünlüğünün o günkü yenilgide önemli bir payının olduğunu kabul ediyor ama Fransa'nın çabuk çöküşünde en önemli unsur olduğunu reddediyordu. El-Husri'ye göre yenilginin esas sorumlusu hizipçiliğin ve bireyciliğin yükselişinin Fransa'daki vatansever ve toplumcu ruha baskın gelmesiydi.¹⁰² Fransa'daki Anti-Faşist ve Anti-Nazi propaganda yeni düzeni, Almanya ve İtalya'da yeniden dirilen dayanışma ruhunu, öyle küçümsemişti ki Fransızlar kendi güçlerinin, sahip oldukları bireysel düşünce ve vicdan özgürlüğüne dayandığını düşünmeye başlamışlardı. Bu bireycilik, savaşın çıkışından sonra da devam etmiş ve Fransa'yı çöküşe götürmüştü.¹⁰³

Ardından el-Husri dikkatini içeriye çevirmiş ve Fransa'daki olayları Araplar için bir uyarı olarak görmüştü. Özellikle, Arap gençliğinin bu tarihsel dersi dikkate almasını istemişti; sonuçta, Fransa'da sınırsız bireyciliği toplumsal dayanışmaya tercih ederek kendi milletlerini o günkü felakete sürükleyen, onların kuşağıydı.¹⁰⁴ El-Husri'ye göre, ancak birey kendini millete verirse bireyin kendisi ve milleti hayatta kalabilir. Arapların kendine özgü bireyciliği olarak gördüğü şeyin karşısına milli fedakârlığın toplumculuğunu koyuyordu. Eğitim ve askerlik hizmeti sayesinde aşılacak bu fedakârlık duygusu ve takınılması gereken toplumcu tavır Fransa'nın düşüşüyle ilgili dersin kapanış cümlelerinde anlatılıyordu:

Özgürlüğün bir amaç değil daha yüksek bir hayat için bir araç olduğunun farkına varılmasını isterim. Bir kişinin hayatını ve ruhunu feda

¹⁰¹ Bu ders *Safahât mine'l-mâzi'l-karib* s. 31-59'da makale olarak yayımlandı. Bir özeti için bkz. *Muzekkerâtî*, II, s. 501-507.

¹⁰² *Safahât mine'l-mâzi'l-karib*, s. 51.

¹⁰³ *Age.*, s. 51-52.

¹⁰⁴ *Age.*, s. 58-59.

etmesini talep eden vatanseverlik özgürlüğünü feda etmesini de talep edebilir. Gerektiğinde kendi özgürlüğünü milletin özgürlüğü için feda etmeyenler, milletin ve vatanının özgürlüğü elden gittiğinde kendi özgürlüğünü de kaybedeceklerdir. Ait olduğu millette “kaybolmak” (*yufnî*) istemeyenler bir gün vatanları yabancı milletler tarafından ele geçirildiğinde “kaybolmuş” (*el-fenâ*) hale gelirler. Bu yüzden sürekli olarak tereddüt etmeksizin şunu söylerim: Özgürlük dahil her şeyin üstünde ve her şeyden önce vatanseverlik ve milliyetçilik.”¹⁰⁵

Sylvia Haim bu metinle ilgili bazı yorumlar yapmıştı. Haim, bunu seküler bir bağlamda ele alarak el-Husri'nin bireyle siyasi grup arasındaki ilişkiye dini bir anlam atfettiğini düşünür. El-Husri'nin kullandığı “kaybolmak” (*efnâ, yufnî*) kelimesi daha önce İslam âlimleri tarafından Tanrıyla kulun birliğini belirtmek için kullanılmıştı ve bu yüzden bu metin “metafizik milliyetçiliğe” katkıda bulunuyordu.¹⁰⁶ Bu çıkarım, Haim'in diğer çıkarımları gibi, aydınlatıcı bir anlayışa sahip olsa da Haim bu metne gereğinden fazla önem verir ve buradan el-Husri'ye, onun asıl amacı olan Arap birliğine ulaşmak için milliyetçiliği uyandırma amacını gölgeleyen bir felsefi sistem atfeder.¹⁰⁷ Dahası, Haim'in yorumu zaman zaman, el-Husri'nin İslam'la arasındaki ilişkinin aslında olandan daha karmaşık ve totalitarizme aslında olduğundan daha eğilimli olduğunu ima eder.

Bununla birlikte şurası açıktır ki, el-Husri'ye göre her birey, topluluğuyla dayanışma halinde olmalıdır. El-Husri, birleşik bir milleti nihai toplumsal örgüt olarak gördüğü için onun arzuladığı dayanışma mil-

¹⁰⁵ Age., s. 59; El-Husri'nin daha erken bir tarihte nasıl her insan hakkının bir toplumsal göreve karşılık geldiğiyle ilgili bir konuşması için bkz. *Muzekkerâtî*, II, s. 155-156.

¹⁰⁶ Haim, *Arab Nationalism*, s. 44. Haim'in bu iddialarının devamında gelen, “dini bir kavramı tamamen laik bir bağlamda kullanmak cüretkâr bir yeniliktir ve geleneksel İslam siyasi düşüncesinden önemli bir ayrılığı temsil eder” ifadeleri kırılğan bir temele dayanır; çünkü *feniye* kelimesinin modern Arapçada yalnızca dini alanda sınırlı kalmayan çeşitli anlamları vardır. El-Husri'nin bu kelimeyi dini çağrışımlarıyla kullanmadığı kesindir. Örneğin bkz. s. 174'teki alıntı.

¹⁰⁷ Bkz. Haim, “Islam and the Theory of Arab Nationalism”.

letle dayanışmadır. Bu dayanışma, bireylerin en yüksek görevi, kendilerini milletlerine feda etme görevini, kabul etmeleriyle gerçekleşir. El-Husri'nin referans çerçevesi içinde bu, kendini Arap birliği kavramına olduğu kadar Arap milletinin gelecekteki birleşmesine feda etmeyi de kapsar. Onun asıl amacı, Arap milletinin, bölünmüş de olsa, mevcut varlığına inanç ve bağlılık oluşturmaktır. İslami yazarların dini birliğe itaati salık vermeleri gibi, el-Husri bireyin millete itaat etmesini bir görev olarak görür.¹⁰⁸ Aralarındaki can alıcı fark, elbette ki, bu itaatın amacının niteliğidir. El-Husri'ye göre Arap milleti dini içerikten bağımsız olarak ortak dile ve tarihe dayalıdır. Daha önce de görüldüğü gibi, İslam tarihi bile Arap tarihinden ayrıdır ve dinin siyasi örgütlenmenin ve birliğin temeli olarak hizmet etmek gibi bir rolü yoktur. Bireylerin görevleri Tanrıya veya dini kurumlara değil doğal oluşuma, millete karşıdır. Dahası, millete karşı görevlerin fedakârlık, yenilenme, inanç ve Arapçılık duygusu gibi manevi karakteri olsa da seküler bir doğası vardır ve bu görevler sosyolojiden, romantik milliyetçilikten, belirli bir tarih yorumundan ve bir ölçüde totaliter doktrinlerden ilham almıştır.

Kuşkusuz, el-Husri'nin Arap milliyetçiliği ve birliği fikirleri totalitarizmin etkilerini taşır. Türkiye'nin, İtalya'nın ve Almanya'nın iki savaş arası yıllarda milli egemenliklerini savunmaktaki başarılarının fazlasıyla farkında olan el-Husri, Arapların da seçilmiş milli değerlerin benimsenmesiyle birliğe ve saygınlığa ulaşacaklarını umar. El-Husri, milliyetçi tarihi savunduğu zamanlarda olduğu gibi, bazen kendi doktrinlerinin totaliter imaları olduğunun farkında gibi görünür. Bununla birlikte, onun çağrısı siyasi diktatörlüğü kabul etmekten açıkça kaçınır, devleti yüceltmez ve devlete mistik güçler bahşetmez. Dikkatlice yaptığı kendi millet tanımının dışına çıkmaz. Onun aklındaki millet önceden belirlenmiş bir siyasi örgütte sahip değildir. Onun uyandırmaya çalıştığı sadakatler siyasi olarak tarafsız bir oluşuma yöneliktir. Bu duygular, doğaları gereği iyi oldukları için, kaçınılmaz olarak olumlu bir örgütün oluşmasına yol açacaklardır. Bununla birlikte, bu örgütü tanımlamak el-Husri'nin

¹⁰⁸ Karş. Age., s. 303-307; Haim, *Arab Nationalism*, s. 45.

görevi değildir; o sadece sadakatlerin sözcüsü ve yorumcusudur. Siyasi örgüte adım atılmadan önce millet, sadakatlerin yöneldiği topluluk, kimlik nesnesi ve Arapçılığın taşıyıcısı olarak tanımlanmalı ve kabul edilmelidir. El-Husri kendini kasıtlı olarak bu tanım alanına sınırlar.

Ona göre, fedakârlık, toplumsal dayanışma, milliyetçi duyarlılıklar ve birliğe inanç Arapçılığın kabul edilmesine bağlıdır. Zaman zaman bu kelime Arap milliyetçiliğinin yerine kullanılır; ama son tahlilde diğer duyguların önkoşulu olan şey, herkesi kapsayan Arapçılık duygusudur. Birinin Arap olup olmadığı dil ve tarih tarafından belirlenmiştir. Arap olan birinin ideolojisiye Arapçılık olmalıdır. El-Husri Arapçılığa neredeyse dini ve kutsal bir nitelik atfederek bir makalesinde şöyle yazar: “Bütün kalbimle Arapçılık dinine inanıyorum” (*adin bid-dînu'l-urûba bi kül cevânih*).¹⁰⁹ Normalde konuşmalarında besmeleyi, yani “rahman ve rahim olan Allah’ın adıyla” kalıbını kullanmasa da Yüksek Arap Çalışmaları Enstitüsü’nün açılış konuşmasına “Allah’ın ve Arapçılığın adıyla” diyerek başlar.¹¹⁰ Bu İslami duyarlılıklara oynamakla değil, Arapçılığı bütün sadakatlerin odaklanması gereken nihai simge olarak resmetmesiyle ilgilidir: “Bütün Arapların altında birleşmeleri gereken bayrak; dinden, vatanseverlikten ve hatta milliyetçilikten ziyade Arapçılığın bayrağıdır. Bu bayrağın altında hepimiz ‘Önce Arapçılık!’ diye haykırmalıyız.”¹¹¹ Bu açık ve çokça tekrarlanan çağrıdan hiç taviz verilmez ve bu çağrıda dini, bölgesel ve kişisel hesaplara yer yoktur. Arapçılığı kabul etmek Arap birliğinin sonunda gerçekleşeceğine inanmak demektir.

El-Husri birliğe giden maddi sürecin yavaş olduğunun ve bu yavaşlığın birliğe ulaşmak için gerekli olan manevi inancın altını oyabileceğinin farkındadır. Onun üstlendiği en zor görevlerden biri gözle görünür bir başarı olmayışının, geleceğe olan inancın körelmesine sebep olmasına engel olmaktır.

¹⁰⁹ “Nakd nizâmî’t-ta’lîm fî Mısır,” *et-terbiye ve’t-ta’lîm*, s. 184.

¹¹⁰ *El-muhâdârâtul-iftâhiyye*, s. 3.

¹¹¹ *El-Urûbetu evvelen*, s. 190.

El-Husri, Almanya'nın birleşme yolunda çokça tökezlediğinin altını çizerek tarihe olan inancını korur. Bu kadar az çabanın sonucunda Arap birliğine ulaşamamak normaldir ve bu yüzden birlik fikrin-den vazgeçilemez.¹¹² El-Husri fikirlerin itici gücüne olan inancından vazgeçmez ve bu fikirleri canlı tutmaya kararlıdır. El-Husri umudun korunması gerektiğini düşünür ve ekler, "Sadece umudu korumak yeterli değildir; bu umut fedakârlığa ve adanmışlığa yol açacak sarsılmaz bir inanca dönüşene kadar güçlendirilmeli ve beslenmelidir."¹¹³ El-Husri, Arapların cesaretlerinin kolayca kırıldığını ve değerli amaçlara ulaşmak için çaba harcamak gerektiğini anlamadıklarını düşünür:

Gerçekleri yakından incelersek baharın ihtişamının milyonlarca tohumun yok oluşunun ve milyonlarca canlının ölümünün perdesi arkasında gizlendiğini söyleyebiliriz. Bu bizim için de böyledir. Harcadığımız her çabanın etkili sonuçlar vermesini bekleyemeyiz. Çabalarımız belirsiz sonuçlar vermedikleri için üzüntüye kapılmamalıyız. ... Karamsarlık ve umutsuzluk denizine boyun eğmemek gerektiğini öğrendik. Karamsarlığa düşmek yerine çabalarımızı yenilenmeye yoğunlaştırmalı ve en iyi tohumlarımızı toprağa ekmeliyiz. Pek çok tohum toprağın altında kaybolursa (*yafna*) bile en iyi hasadı almaya bakmalıyız.¹¹⁴

El-Husri bu duruşunu hayatı boyunca sürdürdü. Dış müdahaleler ve iç bölünmüşlük karşısında Arapların milliyetini ve Arap milletinin birleşmesini savundu. Bu yolun kolay bir yol olmadığının bilincindeydi. Arzulanan amaca ulaşmak için fedakârlığın ve çaba harcamanın onurundan bahsetti. Ona göre Arapların görkemli bir geçmişi vardı ve bu onların geçmişlerindeki gibi görkemli bir geleceğe ulaşmaya muktedir olduklarını gösteriyordu. Bu gelecek henüz hayata geçmedi ama Arap birliği ideali, Satı el-Husri'nin çabalarıyla makul bir ideal haline geldi.

¹¹² Age., s. 150-151; *El-kavmiyyetü'l-'Arabiyye*, s. 98-99.

¹¹³ "Beyne'l-mâzi ve'l müstakbel," *el-vataniyye* içinde, s. 117-118. Alıntı s. 118'den.

¹¹⁴ "Lâ-dâ'ye lî'l-ye's" (Umutsuzluğa Kapılmak İçin Bir Sebep Yok) *Safahât mine'l-mâzîl-karîb*, s. 118-119. Bu makale Ahmed Amin'in, el-Husri'nin reformlarına karşı Şam'da düzenlenen eylemlerle ilgili bir makalesine cevaben yazılmıştı. Amin kendi makalesinde Doğu'nun ancak bir mucize sonucunda değişebileceğini ileri sürmüştü.

Beşinci Bölüm: Sonuç



Bu çalışmanın gösterdiği gibi, eskiyi yeniden ele alma veya kişisel sadakatlerin ve kimliklerin esas alabileceği yeni temeller oluşturma çabaları modern Osmanlı ve Arap tarihinde uzun ve hararetli tartışmalara yol açmıştı. Satı el-Husri, yayımladığı eserlerinde ve kişisel kariyerinde, başta bir Osmanlı sonradansa Arap milliyetçiliğinin bir savunucusu olarak bu tartışmaya derinlemesine dahil oldu. Aldığı eğitim ve kariyerinde edindiği deneyimler sonucunda Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar sadık bir Osmanlı olarak kaldı. Bu süreç boyunca bütün Osmanlı halklarını kapsayan geniş kapsamlı bir vatanseverlik oluşturarak çok dilli, çok ırklı, çok dinli Osmanlı İmparatorluğu'nun devamını sağlamaya ve güçlendirmeye inandı. El-Husri Osmanlı İmparatorluğu'na bağlıydı ve Araplığını yalnızca Osmanlıcılığın kapsamlı çerçevesi içinde ifade ediyordu. Bu açıdan onun duruşu, benzer eğitimi görmüş ve imparatorluk içinde çeşitli mevkilere gelmiş diğer Arapları da yansıtıyordu.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun ortadan kalkmasıyla el-Husri, hayatının ilk kırk yılında benimsediği Osmanlıcılığa yabancı bir ideolojiyi, Arap milliyetçiliğini benimseyerek büyük bir değişim yaşadı. Bu değişimi tam olarak açıklayacak tek bir cevap yoktur. İstanbul'daki birçok bağından dolayı bu şehri terk ederek Arap davasına katılma kararı onun için sancılı bir karardı.

Bununla birlikte, Arap ve Türk milliyetçiliklerinin uyanışı, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve bölünmesi, Osmanlıcılığı onun için uygulanabilir bir alternatif olmaktan çıkarmıştı. Bu yüzden, Arapçılığı seçti ve kısa zamanda Arap milliyetçiliğinin en ısrarlı savunucularından biri haline geldi.

El-Husri, kariyeri boyunca özel koşullara en iyi uyum sağlayacağını düşündüğü doktrinleri seçerek bunlardan faydalanabildi. İlk elden gözlemlediği Balkan milliyetçiliği ve sonradan dahil olduğu İstanbul düşünce çevresi, İslam'ın ve çokuluslu vatandaşlığın Osmanlı İmparatorluğu içinde birleştirici bir bağ olarak hizmet edemeyişine tanık olmasını sağladı. Arap milliyetçisi fikirlerini ifade ettiği süre içinde de dinin toplumu etrafında örgütleyebilecek bir temel teşkil edemeyeceğine inanmaya devam etti. Bu onun bulunduğu yer ve zaman göz önünde bulundurulduğunda alışılmadık seküler arka planının şekillendiği kişisel inançlarına uygundu.

El-Husri benzer tarihsel ve kişisel dayanaklarla bölgeciliği de Araplar için kullanışsız bir çözüm sayarak reddediyordu. El-Husri, sık sık Almanya'nın birleşmesinden önce var olan çok sayıdaki Alman devletini işaret ederek bu devletlerin, milliyetçiliğin itici gücüyle hareket eden birleşik Alman milletinin azametini sergileyemediğini ve kendi nüfuslarını birleşik Alman devleti gibi seferber edemediğini iddia eder. El-Husri'ye göre, aynı durum Arap milleti için de geçerlidir. El-Husri bu kaniya varırken onun kişisel arka planı tarih anlayışını tamamlayıcı bir işlev görür. Hayatının ilk yıllarından bir Osmanlı kaymakamı ve eğitimcisi olarak çalıştığı yıllara kadar, hatta Araplar arasındaki kariyeri boyunca, hiçbir zaman bir ülkesi olmadı ve hiçbir bölgeye derin bölgesel bağlılıklar geliştirmede. Yoğun bir yerel bağlılık duygusuna sahip olmadan bütün bölgesel ve siyasi hesapları aşan bir birliği savunabilirdi. Arap toplumunun sınırlarında yer alan seküler bir aydın olarak Avrupa'nın başarılı olmuş ulusal hareketlerinden örnekler çıkararak bunları, kendi iktidarlarını korumakla ilgilenen ve genellikle yerel sadakat bağlarına sahip diğer aydınlardan daha tarafsız şekilde sunabiliyordu.

El-Husri'nin doktrinleri onun Osmanlı arka planının ve sonradan Arap toplumunun içinde edindiği konumun sonucunda şekillenmişti. Onun eserleri, Araplar için modern seküler bir milliyet temeli keşfine çıkan ilk ve en tutarlı girişimlerdenidir. Onun başlıca katkısı, kişisel bağlılık ve kimlik temeli olarak bölgecilik ve İslam'a etkileyici bir dille alternatif sunmasıdır. Bu alternatif ifade ederken milleti oluşturan temel unsurlar ve belirli bir gruba ait bireyleri birbirlerine bağlayan bağlar olarak dile ve tarihe vurgu yapar. Arapça konuşan herkes, ırkları veya dinleri ne olursa olsun Arap milletine dahildir. El-Husri, tarihin itici gücüne de vurgu yapar ve Araplara, sahip oldukları parlak geçmişin işaret ettiği olumlu bir geleceğe sahip bir millet olduklarını açıklamaya çalışır. Arapların yapması gereken, aslında ortak bir dile ve tarihe sahip olduklarını ve bu yüzden birleşmesi gereken bir millet teşkil ettiklerini kabul etmektir. Fedakârlık ve toplumsal dayanışma erdemleri, bu milli uyanışı başlatmak ve modern bir milleti ikame ettirmek için gerekli erdemler olarak methedilir. Toplumsal dayanışmaya yapılan bu vurgu el-Husri'nin Osmanlı bakış açısından ayrıldığı bir diğer noktadır. Yine de, bu el-Husri'nin genel olarak bireye önem vermediği anlamına gelmez; bunun yerine Arapların içinde bulunduğu durumun gerekliliklerini karşılamak için harcadığı düşünsel çabaları gösterir. Bu onun Arapçılığa bağlılığının doğal bir sonucudur; o Arap birliği davasına en iyi hizmet edeceğini düşündüğü ilkeleri benimser ve bu amaçla, Arapların, zaten oldukça yaygın olan bireycilikten yeni bir toplumsal bağlılık duygusuna ihtiyaçları olduğunu kabul eder. Benimsemeyi seçtiği ideoloji bağlamında, kimliğin ve sadakatin nihai amacı Arap milleti, doğru duyarlılıklar milliyetçilik ve vatanseverlik, gerek duyulan görevler dayanışma ve fedakârlık, nihai amaç birlik ve en büyük simge Arapçılıktır.

Ama kültürel ilişkilerden doğan duygusal güce dayalı milli birleşme kavramının ötesinde el-Husri'nin milliyetçilik için öngördüğü rol belirsizdir. O, "kendi davalarını, taleplerinin örtüşeceği barışçıl bir dünyaya katkısı olduğu ölçüde savunmaya eğilimli"

yeni nesil milliyetçilerden değildir.¹ El-Husri, müstakil bir milliyetçiliği bireyci kozmopolitanizme ve siyasi enternasyonalizme tercih eder. El-Husri'nin asıl kaygısının devlet değil kültürel Arap milleti olduğu oldukça açıktır. Kuşkusuz, el-Husri ikisinin de birlikte var olmasını ister ama devlet ikinci plandadır çünkü dilsel, tarihsel ve genel kültürel farkındalık Araplar arasında yayıldıktan sonra devlet doğal olarak oluşacaktır. Bu açıdan el-Husri'nin doktrinleri, onun milliyetçi ideolojisi için başlıca ilham kaynağı olan Alman romantik milliyetçilerinin doktrinlerine oldukça benzer. El-Husri kökleri Fransız düşünsel geleneğine dayansa da, Arap davasını benimsedikten sonra Fichte'nin ve diğer Alman milliyetçilerinin düşüncelerinin Arapların durumuna uygun olduğunu yorulmaksızın savunur. Diğer milletlerde milliyetçi ideologların birliğin yolunu açan milli bilinci oluşturma konusunda hayati önemde bir rol oynadıklarına inanır. Dahası, benzer bir milli farkındalık Araplar arasında yayılırsa, Arapların birleşme sürecinin diğer milletler gibi tarihsel güçlere uygun şekilde gerçekleşeceğini düşünür.

Bununla birlikte, el-Husri'nin sessiz kaldığı bazı tarihsel güçler de vardır. Avrupa modellerinden faydalanırken başvurduğu tarihsel seçiciliğe Arap tarihini revize ederken de başvurulması gerektiğini düşünür. Kullandığı örnekler, uygun ideoloji insanları ve liderleri harekete geçirdikten sonra birleşen çeşitli Avrupa milletleriyle ilgilidir. Ona göre Arap birliğini mümkün kılmak için dünyanın diğer yerlerindeki birleşmelerde görülen çelişkileri en aza indirmek şarttır. Aynı sebepten, Arapların bölünmüşlüklerini arttırabileceğini düşündüğü için Avrupa tarihindeki diğer gelişmelerden bahsetmekten kaçınır. Bu yüzden, bölücü bir unsur olabileceği için sınıf kavramından neredeyse hiç bahsedilmez. Aynısı ekonomik unsurlar için de geçerlidir. El-Husri bir söyleşimizde, L. M. Kenney'nin ekonomik meseleleri göz önünde bulundurmadiğı gerekçe-

¹ Emerson, *From Empire to Nation*, s. 387. El-Husri'nin bu milliyetçilerle ilgili en açık eleştirileri için bkz. "Beyne'l-vataniyye ve'l-ummumiyye," *el-vataniyye* içinde, s. 73-95.

siyle onun açıklamalarını onaylamadığından bahsetmişti.² Kenny kendi gözleminde haklı sayılır. El-Husri zaman zaman ekonomik çıkarlardan bahsetse de, bu çıkarların Arapların çeşitliliğini bulanıklaştırdığını söyler ve ekonomik çıkarları milliyetçi duyguların gücü yanında önemsiz görür. Bunların dışında, el-Husri'nin emperyalizme karşı kini daha çok kültürel temeldedir ve ekonomik sömürden nadiren bahseder.

El-Husri'nin siyasete ve idari kurumlara karşı tavrı benzer bir niyeti yansıtır. El-Husri siyasi faaliyetlerin milliyetçi kaygılardan ayrılmalara gerektiğine inanır ve siyasi faaliyetlerin üzerinde bir düzlemde kalmaya özen gösterir. El-Husri'nin gelecekte birleşmiş Arap milletin benimsemesi gereken yönetim biçimiyle ilgili spesifik bir plan sunmak gibi bir amacı yoktur. Kuşkusuz, bu konuyla ilgili bazı düşünceleri vardı ama milli birliğin tatsız siyasi tartışmalar yüzünden daha fazla gecikmemesi gerektiğini düşünüyordu. Siyasi ve ekonomik meseleler, Arapçılık bilinci Arapların hayatlarına hâkim olduğunda düşünülecekti.

El-Husri'nin seçiciliğinin bir diğer boyutu, onun kitlelere karşı tavrıdır. El-Husri, milletin sözcüsüdür; ama dil ve tarih somutlaştırsa bile bu milletin insanlar tarafından kabul görüp görmediği tartışmalıdır. Milletin yaşayan bir dile ve tarihe sahip neredeyse mistik bir mevcudiyeti olduğunu savunan ve milli ruhun uyanışını milletin sakinlerinde arayan el-Husri'nin milliyetçi ideolojisi şaşırtıcı şekilde halktan çok az ilham alır. Onun doktrinleri kitlelere hizmet etmez ve *VolKun* doğasında olan niteliklerle ilgili bir övgü içermez. El-Husri, Herder'in yaptığı gibi yerel ağızlardan deyimler toplamaz; bunun yerine yerel ağızlara bölücü oldukları gerekçesiyle olumsuz yaklaşır. Bu, el-Husri'nin milli uyanışın aracı olarak eğitime verdiği önemle kısmen açıklanabilir. El-Husri'ye göre "halk" onun mesajlarını anlayabilenlerdir ve bu insanların hepsi onun gözünde aynıdır. O halkı eğitmekten bahseder ve eğitimli halka konuşur. El-Husri'nin Arapların çoğunun, dini ve yerel bağlara seküler Pan-Arap

² Satı el-Husri'yle söyleşi, 28 Eylül 1966; Kenny, "al-Husri's Views," s. 254-255.

ideolojisine katkı sağlayamayacak kadar fazla sıkı bağı olduklarını düşünüyor olması muhtemeldir. Onun Arap milletinin geleceğine dair umutları genç kuşaklara bağlıdır ve ona göre bu genç kuşaklar milliyetçilik değerleriyle eğitilmelidir. El-Husri, sahip olduğu yetenek ve adanmışlıkla milli eğitimle ilgili fikirler geliştirmişti. Sürekli olarak uğradığı hayal kırıklıklarına rağmen okullar kurmaya, öğretmenleri eğitmeye ve dersler vermeye devam etti ve bütün bunlarla kendi potansiyeline sahip çıkmaya istekli, bilinçli vatan-daşlar yaratmayı amaçladı.

Osmanlı eğitimi almış Müslüman bir Arap olarak el-Husri, yaklaşık yarım yüzyıl boyunca büyük ölçüde Avrupa tarihinin bir yorumuna dayanan seküler bir Pan-Arap milliyetçiliği doktrini oluşturmaya çalıştı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan dağınık ve birbirlerine zıt çözüm önerilerine açık ve uzlaşmaz bir ideolojiyle karşılık verdi. Arap milliyetçiliğini benimsemesinin barındırdığı zorluklara rağmen bu ideolojinin Arapların ulaşmaya muktedir oldukları birliğe giden yolda savunabilecekleri tek ideoloji olduğu inancından hiç vazgeçmedi. Dinleyicilerine bir Arap birliği hayali sundu, dinleyicilerinin bu hayale ulaşmanın mümkün olduğuna ve arzulanması gerektiğine inanmaları için çağrıda bulundu ve bunu gerçeğe dönüştürmek için gereken değerleri aşılamaaya çalıştı. "Önce Arapçılık," *el-'urûbetu evvelen*, onun mesajının ta kendisiydi.

Seçilmiş Kaynakça

Satı el-Husri'nin Eserleri



A. OSMANLICA

1. Kitaplar

Büyük Milletlerden Japonlar, Almanlar. İstanbul: Kader Matbaası, 1329 [1911]. Satı, Japonya bölümüne katkıda bulundu.

Eşya Dersleri. 2 Cilt. İstanbul: Sems, Silamik Matbaaları, 1329-1330 [1911-1912].

Etnografya: İlm-i Akvam. İstanbul: Kitaphane-i İslam ve Askeri, 1327 [1909-1910].

Fenn-i Terbiye. İstanbul: Kitaphane-i İslam ve Askeri, 1325 [1907-1908].

İlm-i Nebat. İstanbul: Kader Matbaası, 1325 [1907-1908].

İlm-i Hayvan. İstanbul: Kader Matbaası, 1327 [1909-1910].

Layihalarım. İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekasi, 1326 [1908-1909].

Malumat-i Ziraiye. İstanbul: Karabet Matbaası, 1321 [1903-1904].

Mebadi-i Ulum-i Tabiiyeden Hikmet ve Kimya. İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Sürekasi, 1327 [1909-1910].

Ümit ve Azim. Sekiz Konferans. İstanbul: Kader Matbaası, 1329 [1911].

Vatan İçin. Beş Konferans. İstanbul: Kader Matbaası, 1331 [1912-1913].

2. Editörlüğünü Yaptığı Dergiler

Tedrisat-i İptidaiye Mecmuası (1909-1912)

Terbiye Mecmuası (1914)

B. ARAPÇA

1. Kitaplar

Ebhâs muhtâra fi'l-kavmiyyet'il 'Arabiyye (Arap Milliyetçiliği Üzerine Seçilmiş Çalışmalar). Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1964. Arap milliyetçiliği üzerine yazdığı en kapsamlı makaleleri burada bulunuyor.

Ehâdis fi't-terbiye ve'l-ictimâ' (Eğitim ve Toplum Üzerine Tartışmalar). Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l melâyîn, 1962. Bu eser, el-Husri'nin askerlik hizmetinin avantajlarıyla ilgili makaleleri de içeriyor.

Ârâ' ve ehâdis fi'l-'ilm ve'l-ahlâk ve's-sekâfe (Bilim, Ahlak ve Kültür Üzerine Görüşler ve Tartışmalar). Kahire: Matba'atu'l-'itimâd, 1951. Modern toplumlarda ahlakın oynaması gereken rolle ilgili açık bir tartışma.

Ârâ' ve ehâdis fi'l-luga ve'l-edeb ve alâkâtuhumâ bi'l-kavmiyye (Dil, Edebiyat ve Bunların Milliyetçilikle İlişkisi Üzerine Görüşler ve Tartışmalar). 2. baskı. Beyrut: Dâru't-Talîa, 1966 [1958]. Bu eserde gündelik Arapça kınanıyor ve Araplar arasında tarihsel dil devamlılığı olduğu iddia ediliyor.

Ârâ' ve ehâdîs fi'l-kavmiyyeti'l-'Arabiyye (Arap Milliyetçiliği Üzerine Görüşler ve Tartışmalar). 4. baskı. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1964 [1951]. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yazılan yazıların önemli bir derlemesi. Mısır bölgeciliği ve Avrupa emperyalizminden Atatürk'ün politikalarına kadar pek çok konuyla ilgileniyor.

Ârâ' ve ehâdîs fi't-terbiye ve't-ta'lîm (Pedagoji ve Eğitim Üzerine Görüşler ve Tartışmalar). Kahire: Matba'atu'r-Risâle, 1944. El-Husri'nin milliyetçi eğitimle ilgili temel ilkelerini sunuyor.

Ârâ' ve ehâdîs fi't-târih ve'l-ictima' (Tarih ve Toplum Üzerine Görüşler ve Tartışmalar). 2. baskı. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1960 [1951]. El-Husri'nin milliyetçi amaçlarla tarihten faydalanılması üzerine fikirlerini içeriyor.

Ârâ' ve ehâdîs fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye (Vatanseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Görüşler ve Tartışmalar). 4. baskı. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1961 [1944]. El-Husri'nin 1920'ler ve 1930'larda yazdığı makalelerin bir derlemesi.

El-bilâdü'l-'Arabiyye ve'd-devletü'l-Osmâniyye (Arap Ülkeleri ve Osmanlı İmparatorluğu). 3. baskı. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1965 [1957]. Arapları Osmanlı İmparatorluğu'na bağlayan İslami bağları ele alıyor ve Birinci Dünya Savaşı öncesi Arap ülkelerindeki Avrupa emperyalizmini kapsamlı bir şekilde tartışıyor.

Difa' 'ani'l-'urûbe (Arapçılığın Bir Savunusu). Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1956. Milliyetçilikle ilgili genel düşüncelerini açıklıyor ve Antun Sadi'ye ve onun Suriye Milliyetçi Partisi'ne saldırıyor.

Dirâsât 'an Mukaddimeti İbn Haldûn (İbn-i Haldun'un Mukaddimesi Üzerine Çalışmalar). Genişletilmiş baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1961. *Mukaddime*'nin ayrıntılı bir analizi yer alıyor.

Durûs fî usûli't-tedris (Öğretim İlkeleri Üzerine Çalışmalar). 2 cilt. 4. baskı. Beyrut: Dâru'l Keşşâf, 1948 [1928-1932]. Arapça öğretimi

üzerine yoğunlaşıyor. Genel olarak dilin toplumdaki yeriyle ilgileniyor.

Havlül'- kavmiyyeti'l-'Arabiyye (Arap Milliyetçiliği Üzerine). Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1961. Milliyetçilik ve milliyetçiliğe karşı belli başlı zıt görüşlerle ilgili genel fikirler.

Havlül'-vahdeti's-sekâfiyyeti'l-'Arabiyye (Arap Kültür Birliği Üzerine). Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1959. Bölgeci bağlarla ilgili genel eleştiriler.

El-ihsa' (İstatistik). Bağdat: Matba'at al-Ma'arif, 1939.

El-İklîmiyye: Cuzûruhâ ve buzûruhâ (Bölgecilik: Kökleri ve Tohumları). 2. baskı. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1964 [1963]. 1958'de gerçekleşen Mısır-Suriye birliğinin neden başarılı olamadığını inceler.

Mâ hiye el-kavmiyye? Ehbâs ve dirâsât 'alâ dav'il-ehdâs ve'n-nazariyyât (Milliyetçilik Nedir? Olaylara ve Kuramlara Dayalı İncelemeler ve Çalışmalar). 2. baskı. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1963 [1959]. Milliyetçi doktrinler ve bunların Araplara uyarlanmasıyla ilgili önemli bir eser.

"Qu'est-ce que le nationalisme?" Çeviren: Ralph Costi. Orient, III, no. 12 (1959), s. 215-226. *Mâ hiye el-kavmiyye?*'den iki bölümün çevirisi.

Muzekkerâtî fi'l-'Irâk, 1921-1941 (Irak Hatıralarım, 1921-1941). 2 cilt. 1. cilt, 1921-1927; 2. cilt, 1927-1941. Beyrut: Dâru't-Talîa, 1967-1968. Neredeyse tamamen eğitim meseleleriyle ilgili olaylara ve kişilere odaklanıyor.

El-muhâdarâtü'l-iftâhiyye (Açılış Dersi). Kahire: Ma'hed ed-Dirâsâti'l-'Arabiyyeti'l-âliye, 1954. Yüksek Arap Çalışmaları Enstitüsü'nün açılış töreninde milliyetçi eğitimin amaçları üzerine verilen bir ders.

Muhâdarât fî nuşû'il-fikreti'l kavmiyye (Milliyetçilik Fikrinin Yükselişi Üzerine Dersler). Kahire: Matba'atu'r-Risâle, 1951. Tarihsel bir kap-

samı vardır. El-Husri'nin Avrupa'daki milliyetçiliğin gelişiminin Arap dünyasıyla bağları olduğu inancını açıkça gösteriyor.

"L'idée de nation dans les pays arabes du début du XIX siècle a la creation de la Ligue des Etats Arabes." Çeviren: M. Colombe ve R. Costi. Orient, VI, no. 21 (1962), s. 117-134; VII, no. 26 (1963), s. 85-104; VII, no. 27 (1963), s. 147-170. *Muhâdarât fî nuşû'il-fikretî'l kavmiyye*'den iki dersin çevirisi.

Nakd takrîri lecneti Monro (Monroe Komisyonu Raporunun Eleştirisi). Bağdat: Matba'atü'n-Nicâh, 1932.

Risâle fî'l-ittihâd (Birleşme Üzerine Bir Mesaj). Beyrut: Dâru'l-Hayât, 1954. Akram Za'aytar ve Kamil Muruwwah ile birlikte. El-Husri'nin Arap birliği ve Araplar arasındaki siyasi bölünmelerin yapaylığı üzerine iki makalesini içeriyor.

Safahât mine'l-mâzi'l-karîb (Yakın Geçmişten Sayfalar). Beyrut: Safahât mine'l-mâzi'l-karîb, 1948. 1930'ların sonu 1940'ların başında yazılmış ve verilmiş bir dizi makale ve ders. Kral Faysal'ın değerli bir portresini içermesinin yanı sıra el-Husri'nin İtalya'da ve Almanya'da görülen milli dayanışma ilkesine yönelik tavrını gösteriyor.

Takârîr 'an hâlâtî'l-ma'ârif fi's-Sûriya ve iktirâhât li islâhîhâ (Suriye'de Eğitimin Durumu Üzerine Raporlar ve Reform Önerileri). Şam: Dâru'l-Hilâl, 1944. El-Husri'nin milliyetçi eğitime yönelik tavrını açıkça gösteriyor.

Sekâfetunâ fî câmi'ati'd-düveli'l-'Arabiyye (Arap Devletleri Birliğinde Bizim Kültürümüz). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1962. Arap Birliğinin kültürel aktiviteleri üzerine genel bir tartışma ve eleştiri.

El-'Urûbetu evvelen (Önce Arapçılık). 5. baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1965 [1955]. 1950'lerde yazılmış, Arap Birliği'nin bölgeci politikalarını ve Mısır'dan çıkan bazı fikirleri kınayan ve Arap birliği ihtiyacını vurgulayan makaleler.

El-'Urûbe beyne du'âtihâ ve mu'âridihâ (Destekçileri ve Karşıtları Arasında Arapçılık). 4. baskı. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l melâyîn, 1961 [1951]. Antun Sadi ve onun partisine yönelik bir başka saldırı.

Yevmu Meyselûn safha min târîhi'l-'Arab el-hadîs (Maysalun Günü: Arapların Modern Tarihinden Sayfalar). Yeni baskı. Beyrut: Dâru'l-ittihâd, t.y. [1964?][1947]. Suriye'deki Faysal yönetiminin son aylarında tutulan bir günlük. İlgili belgeleri ve konuşmaları da içeriyor. Önemli ve güzel bir kitap.

The Day of Maysalun: A Page From the Modern History of the Arabs. Çeviren: Sidney Glazer. Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1966. Daha önceki bir baskının çevirisi.

2 . Kahire Dergisi er-Risâle'de yayımlanan makaleler

"Bakâyatü't-Turkiya fi'l-luga Mısır er-resmiyye" (Resmi Mısır Dilinde Türkçenin Kalıntıları). V, no. 189 (1937).

"Beyne'l-vahdeti'l-İslâmiyye ve'l-vahdeti'l-'Arabiyye" (İslam Birliği ve Arap Birliği Arasında). VII, no. 328 (1939). *Ebhâs muhtâra* ve *el-vatanıyye* içinde.

"Beyne'l-vataniyye ve'l-ummumiyye" (Vatanseverlik ve Enternasyonalizm Arasında). VI, no. 242-244 (1938). *Ebhâs muhtâra* ve *el-vatanıyye* içinde.

"Havle istiklâli'l-kelimât fi'l-me'âcim" (Sözlüklerdeki Sözcüklerin Bağımsızlığı Üzerine). VIII, no. 345 (1940).

"Havle kitâb mustakbeli's-sekâfe fî Mısır" (Mısır'da Kültürün Geleceği Üzerine). VII, no. 316-321 (1939). *Ebhâs muhtâra* içinde özetlenmiştir.

"Havlü'l-vahdeti'l- 'Arabiyye: ilâ Dr. Tâhâ Hüseyin" (Arap Birliği Üzerine: Dr. Taha Hüseyin'e). VII, no. 315 (1939). *Ebhâs muhtâra ve el-vataniyye* içinde.

"Hayâtü'l-ummeti'l- 'Arabiyye beyne'l-mâzî ve'l müstakbe" (Geçmiş ve Gelecek Arasında Arap Milletinin Hayatı). V, no. 233 (1937). *Ebhâs muhtâra ve el-vataniyye* içinde, II.

"El-'ilm li'l-ilm em el-ilm li'l-vatan" (Bilgi İçin Bilgi Mi Yoksa Vatan İçin Bilgi Mi?). V, no. 206 (1937). *Ebhâs muhtâra ve el-vataniyye* içinde.

"El-ilm ve'l-vataniyye: ilâ üstâz Tefvik el-Hakîm" (Bilgi ve Vatanseverlik: Tefvik el-Hâkim'e). V, no. 206 (1937). *el-vataniyye* içinde.

"El-isti'mâr ve't-ta'lîm" (Emperyalizm ve Eğitim). IV, no. 137 (1936).

"Kıssa Samara" (Samarra'nın Hikâyesi). VIII, no. 344 (1940).

"Ma'ârif Mısır fî havliyyâtî'l-ma'ârifî'l-ummumiyye" (Uluslararası Eğitim Yılığında Mısır'da Eğitim). VIII, no. 346 (1940).

"Mısır ve'l-'urûbe: kitab maftuh ilâ Dr. Tâhâ Hüseyin" (Mısır ve Arapçılık: Dr. Taha Hüseyin'e Açık Mektup). VI, no. 285 (1938). *Ebhâs muhtâra ve el-vataniyye* içinde.

"Mulâhazât intikâdiyye 'alâ kavâidi'l-lugati'l- 'Arabiyye" (Arap Dilinin Temelleri Üzerine Eleştirel Gözlemler). VI, no. 272-274 (1938).

"Nakd nizâmî't-ta'lîm fî Mısır" (Mısır Eğitim Sisteminin Bir Eleştirisi). V, no. 187 (1937). *et-terbiye ve't-ta'lîm* içinde.

"Şimâl İfrîkiyye ve'l-'urûbe" (Kuzey Afrika ve Arapçılık). VIII, no. 339 (1940).

"Et-ta'lîmü'l-ilzâmî fî Mısır" (Mısır'da Zorunlu Eğitim). VI, no. 261 (1938).

3. İngilizce Makaleler

"On a Work of J. Pirenne." *The Middle East Journal*, XIII, no. 2 (1959), s. 201-204.

"Syria: Post Mandatory Developments." *The Year Book of Education*, 1949. Londra: University of London, Institute of Education, 1949.

4. Dergiler ve Yıllıklar

Havliyyâtû's-sekâfeti'l-'Arabiyye (Arap Kültürü Yıllığı). 5 cilt. Kahire, 1948-1957. Arap dünyasındaki eğitimsel ve kültürel gelişmelerin bir incelemesi. Arap Birliği'nin desteğiyle el-Husri tarafından hazırlandı.

Mecelletü't-terbiye ve't-ta'lim (Pedagoji ve Eğitim Dergisi). 5 cilt. Bağdat, 1928-1932.

5. Yayımlanmamış Materyaller

Hulâsa tercemeti hâl Satı el-Husri (Satı el-Husri'nin Biyografisi). Önemli tarihleri, eylemleri ve yayınları içeriyor.

Soruşturma. Yazarın sorduğu sorulara Ekim 1967'de verdiği cevaplar.

Diğer Kaynaklar

Abdel-Malek, Anouar, ed. ve çev. *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*. Cilt, II, *Les Essais*. Paris: Editions du Seuil, 1965. Editör tarafından yazılan çağdaş Arap düşüncesi üzerine kapsamlı girişle birlikte değerli bir derlemedir. El-Husri'yle ilgili hatalı biyografik bilgiler ve *El-'Urûbe*'den alıntılar içeriyor.

Abu-Lughod, İbrahim. *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Abu-Lughod, İbrahim. "Retreat from the Secular Path?" *Islamic Dilemmas of Arab Politics*. *The Review of Politics*, XXVIII, no. 4 (1966), s. 447-476. Milliyetçilikle İslam arasındaki ayrılığın "kutsal-laik sentezi" içinde çözülebileceğini öne sürer.

Adams, C. C. *Islam and Modernism in Egypt*. Londra: Oxford University Press, 1933.

Ahmad, Feroz. *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914*. Oxford: The Clarendon Press, 1969.

Ahmed, Jemal Mohammad. *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*. Londra: Oxford University Press, 1960.

Akrawi, Matta. "The Arab World: Nationalism and Education." *The Year Book of Education, 1949*. Londra: University of London, Institute of Education, 1949. Bir yandan milliyetçi duyguları uyandırmada eğitimin rolü ele alınırken bir yandan da Arapların kendilerine has kültürel miraslarını modern Batılı teknikleri benimseme baskısı karşısında görmezden gelmemeleri istenir. Irak'ın eski Yüksek Eğitim Genel Müdürü tarafından yazılmıştır.

'Allûş, Nâcî. "el-harekâtü'l- 'Arabiyye ba'de'l-harbi'l-âlemiyyeti'l-ûlâ" (Birinci Dünya Savaşı Sonrasında Arap Hareketi). *Dirâsatü'l-'Arabiyye*, II, no. 2 (1965), s. 54-75. El-Husri'yi dönemin diğer milliyetçi yazarlarıyla karşılaştırıyor.

Amin, Ahmed. "Me'sâ" (Bir Trajedi) *es-Sekâfe*, no. 415 (Aralık 1946).

Anderson, M. S. *The Eastern Question, 1774-1923: A Study in International Relations*. Londra: Macmillan and Company, 1966.

Antonius, George. *The Arab Awakening*. New York: Capricorn Books, 1965. Uzun zaman Arap isyanının kökenleri, gelişimi ve sonuçları ile ilgili standart İngilizce kaynak olarak görüldü. Bugün önemini korumakla birlikte Arap milliyetçiliğinin ilk ortaya çıkışıyla ilgili analizler yeniden değerlendirildiği için Dawn, Haim ve Hourani'nin kitaplarıyla karşılaştırmalı okunmalıdır.

'Atıyye, Naîm. "Me'âlimü'l-fikri't-terbevî fi'l-bilâdî'l-'Arabiyye fi'l-mî'et's-senetî'l-ahîra" (Son Bir Yüzyılda Arap Ülkelerinde Eğitim Düşüncesinin Özellikleri). *El-fikrû'l-'Arabî fi mî'et sene*. Fu'ad Şarruf ve Nabih Amin Faris tarafından editörlüğü yapıldı. Beyrut: The American University in Beirut, 1967. El-Husri, Arap eğitiminde milliyetçi ekolün temsilcisi olarak anılıyor.

Başgöz, İlhan ve Howard E. Wilson. *Educational Problems in Turkey, 1920-1940*. Bloomington and The Hague: Mouton, 1968.

Bayur, Yusuf Hikmet. *Türk İnkılabı Tarihi*. Cilt II, Bölüm 4. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1952. El-Husri'nin Osmanlıca yazdığı bazı makaleleri inceleniyor.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, 1964. Osmanlı reform hareketlerinin kusursuz bir kültürel ve düşünsel analizi.

Berque, Jacques. *The Arabs: Their History and Future*. Çeviren: Jean Steward. Londra: Faber and Faber, 1964.

Binder, Leonard. *The Ideological Revolution in the Middle East*. New York: John Wiley and Sons, 1964. Siyasi topluluğun temeli olarak İslam ve milliyetçilik arasındaki çatışmanın önemli bir analizi.

Birdwood, Lord. *Nuri as-Sa'id: A Study in Arab Leadership*. Londra: Cassell and Company, 1959.

Burgoyne, Elizabeth. *Gertrude Bell from Her Personal Papers*. 2 Cilt. Londra: Ernest Benns Ltd., 1958-1961.

Burc, Muhammed Abdurrahman. *Satı el-Husri*. Kahire: Dâru'l-Kâti-bî'l-'Arabî, 1969. El-Husri'nin Arap milliyetçisi düşüncelerine odaklanan el-Husri'ye yönelik büyük bir sempatiyle yazılmış bir biyografi. 1967 sonrası bakış açısıyla yazılan biyografi el-Husri'nin eksikliğinin her zamankinden çok hissedildiğini vurgular.

Burru, Tefvik Ali. *El-'Arab ve't-Turk fi'l 'ahdi'l-dustûri'l-Osmâni*. (Meşrutiyet Dönemi Sırasında Araplar ve Türkler). Kahire: Ma'hedu'd-Dirâsâti'l 'Arabiyyeti'l-âliye, 1960. Osmanlı meclisindeki Arap-Türk ilişkileri ayrıntılı olarak ele alınıyor.

Cachia, Pierre. *Taha Husayn: His Place in the Egyptian Literary Renaissance*. Londra: Luzac and Co., 1956.

Çankaya, Ali. *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*. 2 Cilt. Ankara: Örnek Matbaası, 1954. Birinci cilt kurumun 1859'dan 1949'a kadarki tarihini anlatırken ikinci cilt mezunlarının biyografilerinden bahsediyor.

Chejne, Anwar G. *The Arabic Language: Its Role in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1969.

Chejne, Anwar G. "Egyptian Attitudes Toward Pan-Arabism." *The Middle East Journal*, XI, no. 3 (1957), s. 253-268.

Chejne, Anwar G. "The Use of History by Modern Arab Writers." *The Middle East Journal*, XIV, no. 4 (1960), s. 383-396.

Colombe, Marcel. *L'Evolution de l'Egypte, 1924-1950*. Paris: Editions G. P. Maisonneuve, 1951.

Dağır, Esad. *Muzekkerâtî 'alâ hâmişî'l-kadiyyeti'l-'Arabiyye* (Arap Sorunuyla İlgili Hatıralarım). Kahire: Dâru'l-Kahire, 1959. Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren milliyetçi harekete katılmış bir Lübnanlı Hristi-

yan tarafından yazılmıştır. Faysal Suriyesindeki bazı insanlarla ilgili gözlemler aktarılıyor.

Derveze, Muhammed İzzet. *Havlü'l-harekâtî'l-'Arabîyyetî'l-hadîs* (Modern Arap Hareketi Üzerine). 6 Cilt. Sayda: al-Maktabah El-Mektebetü'l-Asriyye, 1950-1953. Birinci Dünya Savaşı sonrası Suriye'deki bazı kişileri ve cemiyetleri anlamak için okumak gereklidir. Birinci Suriye Kongresi'nin sekreteri tarafından yazılmıştır.

Davison, Roderic H. *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Dawn, C. Ernest. "The Amir of Mecca: Al-Husayn ibn 'Ali and the Origin of the Arab Revolt." *Proceedings of the American Philosophical Society*, CIV, no. 1. Ernest Dawn Osmanlı Araplarının arka planlarını ve Birinci Dünya Savaşı sona ermeden önce Arap milliyetçi hareketine nasıl katıldıklarını analiz etmeye girişen birkaç tarihçiden biridir. Bu makale, Huseyin'in mümkün olduğu sürece Osmanlıcılığı desteklediğini ve Osmanlıcılık ve Arapçılık arasındaki seçimini belirleyen soyut ideolojiler değil siyasi gerçeklikler olduğunu iddia ediyor.

Dawn, C. Ernest. "Arab Islam in the Modern Age." *The Middle East Journal*, XIX, no. 4 (1965), s. 435-445.

Dawn, C. Ernest. "From Ottomanism to Arabism: The Origin of an Ideology." *The Review of Politics*, XXIII, no. 3 (1961), s. 378-400. 1914'e kadar hem Müslüman hem de Hristiyan Araplarda Osmanlı bağlarının derinliği gösteriliyor. Arapçılığın, erken İslam'a vurgu yapılarak Doğu ile Batı ayrımının üstesinden gelme çabalarının sonucunda ortaya çıktığı öne sürülüyor.

Dawn, C. Ernest. "Ideological Influences in the Arab Revolt." *The World of Islam: Studies in Honor of Philip Hitti*. Ed. James Kritzeck ve R. Bayly Winder. Londra: Macmillan and Company, 1960. Hüseyin'i ve oğlu Abdullah'ı Arap İsyanı sırasında etkileyen inançların geleneksel İslami karakterini ele alıyor.

Dawn, C. Ernest. "The Rise of Arabism in Syria." *The Middle East Journal*, XVI, no. 2 (1962), s. 145-168. Savaş öncesinde ve sonrasında önde gelen Suriyeli Arap milliyetçilerinin bağılıklarını ele alıyor.

Dawn, C. Ernest. "The Rise and Progress of Middle Eastern Nationalism." *Social Education*, XXV, no. 1 (1961), s. 20-25.

Devereux, Robert. *The First Ottoman Constitutional Period*. Baltimore: John Hopkins Press, 1963.

Ed-Dûrî, Abdülaziz. *El-cuzûrû't-târîhiyye li'l kavmiyyeti'l-Arabiyye* (Arap Milliyetçiliğinin Tarihsel Kökleri). Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1960. Araplık bilincinin köklerinin uzak geçmişe dayandığını öne süren önde gelen bir Arap düşünürünün kitabı.

Ed-Durra, Muhammed. *El-harbu'l- 'Irâkiyyeti'l Biritâniyye, 1941* (Irak-İngiliz Savaşı, 1941). Beyrut: Dâru't-Talîa, 1969.

Emerson, Rupert. *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of Asian and African Peoples*. Boston: Beacon Press, 1966.

The Encyclopaedia of Islam. Londra ve Leiden: E. J. Brill, 1913-1938.

The Encyclopaedia of Islam. Yeni basım. Londra ve Leiden: E. J. Brill, 1954-

Englebrecht, H. C. *Johann Gottlieb Fichte: A Study of His Political Writings with Special Reference to His Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1933.

Ergang, Robert Reinhold. *Herder and the Foundations of German Nationalism*. New York: Columbia University Press, 1931.

Erikson, Erik H. *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*. New York: W. W. Norton and Company, 1962.

Al-Faruqi, İsmail R. *On Arabism*. Cilt 1. 'Urubah and Religion. Amsterdam: Djambatan, 1962.

El-Faydi, Süleyman. *Fî gamratî'n-nidâl* (Mücadelenin Orta Yerinde). Bağdat: Şerekâtü't-ticâra ve't-tibâ'atî'l-mahdûde, 1952. Iraklı liderlerinin Arap İsyanından çok az etkilendiklerini iddia eden Iraklı bir siyasetçi tarafından yazılmıştır. El-Husri'nin kardeşi Bedî Nuri cinayeti de kısaca bahsediliyor.

Fichte, Johann Gottlieb. *Adresses to the German Nation*. Çeviren: R. F. Jones ve G. H. Turnbull. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1922.

Foster, Henry A. *The Making of Modern Iraq: A Product of World Forces*. Norman, Okla.: University of Oklahoma Press, 1935.

Furlonge, Geoffrey. *Palestine Is My Country: The Story of Musa Alami*. New York: Frederick A. Praeger, 1969.

Gallagher, Charles F. "Language, Culture, and Ideology: The Arab World." *Expectant Peoples: Nationalism and Development*. Editör: K. H. Silvert. New York: Vintage Books, 1967.

Gibb, H. A. R. "The Islamic Congress at Jerusalem in December 1931." *Survey of International Affairs*, 1934. Editör: Arnold J. Tonybee. Londra: Oxford University Press, 1935.

Gibb, H. A. R. *Modern Trends in Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.

Gibb, H. A. R. "Social Change in the Arab East." *The Near East: Problems and Prospects*. Editör: Philip W. Ireland. Chicago: The University of Chicago Press, 1942. Bir kısmında Arap laik milliyetçiliğindeki toplumsal program eksikliğinin sebeplerinden bahsediliyor.

Gökalp, Ziya. *The Principles of Turkism*. Çeviren: Robert Devereux. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Gökalp, Ziya. *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*. Çeviren ve editör: Niyazi Berkes. Londra: George Allen and Unwin, Ltd., 1959.

Grunebaum, G. E. Von. *Modern Islam: Search for Cultural Identity*. New York: Vintage Books, 1964. Tarih boyunca kimlik arayışıyla ilgili bir bölüm içeriyor.

El-Hadid, Ajjan. [Robert Montagne.] "Le Développement de l'éducation nationale en Iraq." *Revue des Etudes Islamiques*, IV, no. 3 (1932), s. 231-267. Irak'taki Monroe eğitim komisyonunun raporu ve el-Husri'nin bu rapora yaptığı eleştirilere odaklanıyor.

Haim, Sylvia G. ed. *Arap Nationalism: An Anthology*. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1964. İçinde Arap milliyetçiliğinin gelişimiyle ilgili iyi bir giriş ve değerli çeviriler bulunuyor.

Haim, Sylvia G. "Intorno alle Origini della teoria panarabismo." *Oriente Moderno*, XXXVI, no. 7 (1956), s. 409-421. Pan Arapçılığı İslam'la buluşturma çabalarına odaklanıyor. El-Husri'nin Şeyh el-Merâgî'ye karşı fikirlerini ele alıyor.

Haim, Sylvia G. "Islam and the Theory of Arab Nationalism." *The Middle East in Transition*. Editör: Walter Z. Laqueur. New York: Frederick A. Praeger, 1958. Milliyetçilik ile İslam arasındaki çatışmalarla ilgili en önemli kaynaklardan biridir. El-Husri'yi ayrıntılı bir şekilde ele alıyor.

El-Hakim, Yusuf. *Sûriya ve'l-'ahde'l-Faysâlî* (Suriye ve Faysal Dönemi). Beyrut: Matba'atü'l-katûlikiyye, 1966. Yazarın dönemle ilgili hatıraları.

El-Hasani, Abdürrezzak. *Târîhü'l-vizârâtî'l-'Irâkiyye* (Irak Bakanlıklarının Tarihi). Birinci baskı. 10 cilt. Sayda: Matba'atü'l-'irfân, 1933-1961.

El-Haşımi, Taha. *Muzekkerâtu Taha el-Haşımi, 1919-1943* (Taha el-Haşımi'nin Hatıraları). Editör: Haldun el-Husri. Beyrut: Dâru't-Talîa, 1967. Faysal'ın Suriye'sinde ve sonradan Irak'ta önemli roller oynamış yazarın günlüğü. Girişte el-Husri'nin oğlu tarafından 1936'dan 1941'e kadarki Irak tarihi anlatılıyor.

Heyd, Uriel. *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. Londra: Luzac and Co., Ltd., 1950.

Hirszowicz, Lukasz. *The Third Reich and the Arab East*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1966.

Hourani, Albert H. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Londra: Oxford University Press, 1962.

Hourani, Albert H. "Independence and the Imperial Legacy." *Middle East Forum*, XLII, no. 3 (1966), s. 5-27.

Hourani, Albert H. *Syria and Lebanon: A Political Essay*. Londra: Oxford University Press, 1946.

Husri, Haldun S. *Three Reformers*. Beyrut: Khayats, 1966. Üç önde gelen Müslüman Arap aydınının Batı'nın maddi üstünlüğü sorununa tepkilerinin hassas ve akademik bir anlatısı.

Hussein, Taha. *The Future of Culture in Egypt*. Çeviren: Sidney Glazer. Washington D. C.: American Council of Learned Societies, 1954.

Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Çeviren: Franz Rosenthal. 3 Cilt. New York: Pantheon Books, 1958.

Ireland, Philip W. *Iraq: A Study in Political Development*. Londra: Jonathan Cape, 1937. İngiliz manda yönetiminin kuruluşu, idaresi ve ortadan kalkmasıyla ilgili bir çalışma.

Karpat, Kemal H., ed. *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*. New York: Frederick A. Praeger, 1968. El-Husri'nin biyografik bir anlatımı ve *Havlül'l-kavmiyyeti'l-'Arabiyye*'nin bir kısmının çevirisi de yer alıyor. Ayrıca Orta Doğu'da ideolojinin gelişimiyle ilgili arka plan sağlayan bir makale.

Kazamias, Andreas M. *Education and the Quest for Modernity in Turkey*. Londra: George Allen and Unwin, 1966.

Keddie, Nikki. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jemal Ad-Din "Al-Afghani"*. Berkeley: University of California Press, 1968.

Kedourie, Elie. *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies*. Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1970. Değerli bir makale derlemesi. Özellikle sekizinci ve dokuzuncu bölümler Birinci Dünya Savaşı sonrasında Suriye ve Irak hükümetlerinde yer alanların siyasi tutumlarıyla ilgili eleştirel yorumlar sunuyor.

Kedourie, Elie. *England and the Middle East: The Destruction of the Ottoman Empire, 1914-1921*. Londra: Bowes and Bowes, 1956. Faysal ve Suriye hükümetinde yer alan eski Osmanlı Araplarla ilgili bilgiler içeriyor.

Kenny, L. M. "Sati' al-Husri's Views on Arab Nationalism." *The Middle East Journal*, XVII, no. 3 (1963), s. 231-256. El-Husri'nin doktrinleriyle ilgili ayrıntılı bir sunum.

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Khadduri, Majid. "Aziz 'Ali Misri and the Arab Nationalist Movement." *St. Antony's Papers*, no. 17. *Middle Eastern Affairs*, no. 4. Editör: Albert Hourani. Londra: Oxford University Press, 1965. Arap milliyetçi hareketinin başlatıcısı olarak anılan Aziz 'Ali Misri'nin kariyerinin ve motivasyonlarının yeniden değerlendirmesi.

Khadduri, Majid. "General Nuri's Flirtations with the Axis Powers." *The Middle East Journal*, XVI, no. 3 (1962), s. 328-336.

Khadduri, Majid. *Independent Iraq, 1932-1958: A Study in Iraqi Politics*. Gözden geçirilmiş 2nci baskı. Londra: Oxford University Press, 1960.

Khadduri, Majid. *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics*. Baltimore: John Hopkins Press, 1970. Modern Arap Orta Doğusunda alternatif siyasi kurumlar ve ideolojik kavramlar arasındaki ilişkiyle ilgili bir metin.

Halidi, Mustafa ve Ömer Faruk. *Et-tebşîr ve'l-isti'mar fi'l-bilâdî'l-'Ara-biyye* (Arap Ülkelerinde Misyonerlik Faaliyetleri ve Emperyalizm). Beyrut: El-Mektebetü'l ilmiyye ve'l-matba'a, 1953. El-Husri'nin İkinci Dünya Savaşı sonrasında Suriye'de yaptığı eğitim işlerine kısaca değiniliyor.

El-Hatib, Adnan. "Fakdu'l-'urûbe: el-Ustâz Satı el-Husri" (Arapçılığın Büyük Kaybı: Satı el-Husri). *Mecelletu Mecmâ'il-lugatî'l-'Arabiyye fi Dimaşk*, XLIV, no. 3 (1969), s. 447-463. El-Husri'nin ölümünün ardından yazılan onun hayatı ve eserleriyle ilgili özetleyici bir çalışma.

Hûrî, Sami. *Red 'alâ Satı el-Husri* (Satı el-Husri'ye Cevap). Beyrut: t.y. [1956]. El-Husri'nin Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi'ne saldırısına bir cevap. Bir kısmında el-Husri'nin Arap milliyetçiliği kuramına mantıklı eleştiriler getirse de kitabın geneli partinin inançlarını sunmakla ilgileniyor.

Kinross, Lord. *Atatürk: A Biography of Mustafa Kemal, Father of Modern Turkey*. New York: William Morrow and Company, 1965.

Kirk, George. *The Middle East in the War*. Londra: Oxford University Press, 1952.

Kohn, Hans. *A History of Nationalism in the East*. Londra: George Routledge and Sons, Ltd., 1929.

Kohn, Hans. "Arndt and the Character of German Nationalism." *The American Historical Review*, LIV, no. 4 (1949), s. 787-803. Bu ve Kohn'un bundan sonra anılacak makaleleri ve kitapları el-Husri tarafından Araplara uyarlanan Avrupa kültürel milliyetçiliğinin doğasıyla ilgili temel eserlerdir.

Kohn, Hans. "The Eve of German Nationalism (1789-1812)." *Journal of the History of Ideas*, XII, no. 2 (1951), s. 256-284.

Kohn, Hans. *Prophets and Peoples: Studies in Nineteenth Century Nationalism*. New York: Collier Books, 1961.

Kohn, Hans. "Romanticism and the Rise of German Nationalism." *The Review of Politics*, XII, no. 4 (1950), s. 443-472.

Kürd Ali, Muhammed. *El-Muzekkerât* (Hatıralar). 3 cilt. Şam: Matba'atu't-Terakkî, 1948-1949. Birinci Dünya Savaşı sonrası Suriye'sindeki bazı tartışmalara ve karakterlere yer veriliyor.

Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. New York: Harper and Brothers, 1961.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. Londra: Oxford University Press, 1962.

Lewis, Bernard. "The Impact of French Revolution on Turkey." *Journal of World History*, I, no. 1 (1953), s. 105-125.

Lewis, Bernard. *The Middle East and the West*. Bloomington: Indiana University Press, 1965.

Lewis, Bernard ve P. M. Holt, ed. *Historians of the Middle East*. Londra: Oxford University Press, 1962.

Lewis, Geoffrey. *Turkey*. 3ncü baskı. New York: Frederick A. Praeger, 1965.

Longrigg, Stephen Hemsley. *Four Centuries of Modern Iraq*. Oxford: The Clarendon Press, 1925.

Longrigg, Stephen Hemsley. *Iraq, 1900-1950: A Political, Social and Economic History*. Londra: Oxford University Press, 1953.

Longrigg, Stephen Hemsley. *Syria and Lebanon under French Mandate*. New York: Oxford University Press, 1958.

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundations of the Science of Culture*. Londra: George Allen and Unwin, Ltd., 1957.

Main, Ernest. *Iraq: From Mandate to Independence*. Londra: George Allen and Unwin, 1935.

Men huve fî Sûriya: 1949 (Suriye'de Kim Kimdir: 1949). Şam: El-matba'atu'l-Ehliyye, 1949. El-Husri'nin faaliyetleriyle ilgili kısa bir bölüm içeriyor.

Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 1962. Genç Osmanlılarla ilgili önemli bir analitik ve tarihsel bilgilere dayalı eser.

Marr, Phebe Ann. "Yasin al-Hashimi: The Rise and Fall of a Nationalist (A Study of the Nationalist Leadership in Iraq, 1920-1936)." Yayınlanmamış doktora tezi, Harvard University, 1967. Ana odak Irak siyasetidir ama tezde biyografik bilgiler de veriliyor.

Matthews, Roderic D., ve Matta Akrawi. *Education in Arab Countries of the Near East*. Washington, D.C.: American Council on Education, 1949. El-Husri'nin Suriye'de eğitimle ilgili raporları ve bu raporların etkileri bir miktar ele alınıyor. Bu konu ele alınırken el-Husri'nin programlarının ideolojik eğiliminden bahsedilmeksizin eğitimsel istatistikler ve eğitim programları anlatılıyor.

Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, I. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1954, s. 172-175. Yüksek Arap Çalışmaları Enstitüsüyle ilgili bir tartışmayı ve enstitünün tüzüğünün çevirisini içeriyor.

Monroe, Elizabeth. *Britain's Moment in the Middle East, 1914-1956*. Baltimore: John Hopkins Press, 1963.

Monroe, Paul, ed. *Report of the Educational Inquiry Commission*. Bağdat: The Government Press, 1932.

Markus, İlyas. *Nakdu'l-fikri'l-kavmî: Satı el-Husri* (Milliyetçi Fikrin Eleştirisi: Satı el-Husri). Beyrut: Dâru't-Talîa, 1966. El-Husri'nin dokuz eserinin doğru özetlerini bulundursa da el-Husri'nin hayatına ve arka planına dair yeni bir şey söylemiyor.

Müştak, Talib. *Evrâk Eyyâmî* (Hayatımdan Sayfalar). Cilt 1. 1900-1958. Beyrut: Dâru't-Talîa, 1968. El-Husri'nin Irak'taki eğitim politikalarıyla ilgili bazı bölümler bulunuyor. Iraklı bir eğitimci, elçi ve banka yöneticisi tarafından yazılmıştır.

Nuseibeh, Hazem Zaki. *The Ideas of Arab Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1956. Düşünce akımlarının önemli bir karşılaştırması.

Pflanze, Otto. "Nationalism in Europe, 1848-1871." *The Review of Politics*, XXVIII, no. 2 (1966), s. 129-143. Kültürel milliyetçiliğin ortaya çıkışı, amaçları ve kullanılmasıyla ilgili değerli bir makale.

Kadri, Ahmed. *Muzekkerât 'an es-sevri'l-'Arabîyyeti'l-kubrâ* (Büyük Arap İsyanı Hatıralarım). Şam: Metâbî' İbn Zeydûn, 1956. Birinci Dünya Savaşı sonrası Suriye'sinde gerçekleşen olaylar ve bu olayların kahramanlarıyla ilgili yorumlar bulunuyor. Faysal'ın kişisel doktoru tarafından yazılmıştır.

Qubain, Fahim I. *Education and Science in the Arab World*. Baltimore: John Hopkins Press.

Qubain, Fahim I. *Inside the Arab Mind*. Arlington: Middle East Research Associates, 1960. Arap Milliyetçiliğiyle ilgili birtakım kitapların özetlerini içeriyor.

Ramsaur, Ernest E. *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

Rejwan, Nissim. "Arab Nationalism." *The Middle East in Transition*. Editör: Walter Z. Laqueur. New York: Frederick A. Praeger, 1958.

Renan Ernest. *Discours et Conférences*. Paris: Calmann-Levy, t.y. [1887]

Revue des Etudes Islamiques, no. 2 (1928), s. 177-178. El-Husri'nin Irak'ta çıkardığı eğitim dergisi *Mecelletü't-terbiye ve't-ta'lim* ile ilgili kısa bir değerlendirme sunuyor.

Er-Reyhani, Emin. *Mulûku'l-'Arab* (Arapların Kralları). 2 cilt. 2nci baskı. Beyrut: El-Matba'atu'l-ilmiyye, 1929. İkinci cilt el-Husri'nin Irak'taki faaliyetleriyle ilgili bazı gözlemler içeriyor.

Er-Reyhani, Emin. *Kalbu'l-'Irâk* (Irak'ın Kalbi). Gözden geçirilmiş 2nci baskı. Beyrut: Dar al-Reyhani, 1957. El-Husri'nin kişiliği ve Irak'taki eğitim işleriyle ilgili yorumlar içeriyor.

Rosenthal, Ervin, I. J. *Islam in the Modern National State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Rustow, Dankwart A. *A World of Nations: Problems of Political Modernization*. Washington, D. C.: The Brookings Institution, 1967.

Rustow, Dankwart A. "The Development of Parties in Turkey." *Political Parties and Political Development*. Editör: Joseph LaPalombara ve Myron Weiner. Princeton: Princeton University Press, 1966.

Rustow, Dankwart A. "The Military: Turkey." *Political Modernization in Japan and Turkey*. Editör: Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow. Princeton: Princeton University Press, 1968.

Saab, Hassan. *The Arab Federalists of the Ottoman Empire*. Amsterdam: Djambatan, 1958.

Safran, Nadav. *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961. Mısır'ın kendi inanç sistemini İslami sistemin maddi meydan okumaları karşısında yenileme çabalarıyla ilgili değerli bir kaynak.

Said, Emin. *Es-sevrü'l- 'Arabiyyet'il kubrâ* (Büyük Arap İsyanı). 3 cilt. Kahire: Dâru'l-İhyâ, t.y. [1934]. Arap isyanına ve isyandan sonra kurulan hükümete katılanları kapsamlı bir şekilde anlatan önemli bir kaynak.

Sekaly, Achille. "Les deux Congrès Généraux de 1926: Le Congrès du Khalifat (Le Caire, 13-19 mai, 1926) et le Congrès du Monde Musulman (La Mecque, 7 juin-5 juillet, 1926)." *Revue du Monde Musulman*, LXIV, no. 2 (1926)

Shamir, Shimon. "The Question of a 'National Philosophy' in Contemporary Arab Thought." *Asian and African Studies*, cilt 1 (1965). Kudüs: The Israel Oriental Society, 1965. Arap milliyetçi düşüncesinin aralarında el-Husri'nin de bulunduğu erken düşünürlerin doğuşuna soktuğu kavramların içeriğiyle ilgilenen ikinci safhasının biz analizi.

Sharabi, Hisham B. *Nationalism and Revolution in the Arab World*. Princeton: D. Van Nostrand Company, 1966.

Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. New York: Mentor Books, 1956. İslam ve Arap milliyetçiliği ilişkisiyle ilgili bölümler içeriyor.

Special Report by His Majesty's Government in the United Kingdom and Northern Ireland to the Council of the League of Nations on the Progress of Iraq during the Period 1920-1931. Londra: Colonial Office, no. 58, 1931.

Stavrianos, L. S. *The Balkans since 1453.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1958.

Et-Tabbâh, Muhammed Râgıb. *A'lâm bit-târîh Haleb eş-şehbâ* (Halep Tarihinde Önemli Soylular). 7 cilt. Halep: El-Matba'atu'l-ilmiyye, 1923-1926.

Thomas, Lewis V., ve Richard N. Frye. *The United States and Turkey and Iran.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951. Kimlerin Osmanlı eliti olduğu üzerine Thomas tarafından yazılmış kusursuz bir tartışma bulunuyor.

Tibawi, A. L. *A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine.* Londra: Macmillan, 1969.

Trumpener, Ulrich. *Germany and the Ottoman Empire, 1914-1918.* Princeton: Princeton University Press, 1968.

Türk Meşhurları. İstanbul: Yedigün Neşriyatı, t.y. El-Husri ve kayınbabası Hüseyin Hüsnü Paşa'nın kısa biyografileri bulunuyor.

Turnbull, G. H. *The Educational Theory of J. G. Fichte.* Liverpool: The University Press of Liverpool, 1926.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi.* 2 cilt. Konya: Selçuk Yayınları, 1966. El-Husri dahil birtakım Osmanlı ve modern Türk aydınlarının katkılarını analiz ediyor.

El-'Umari, Hayri. *Şahsiyât-İrâkiyye* (Irak Şahsiyetleri). Cilt 1. Bağdat: Dâru'l-Ma'rife, 1955. Cafer el-Askari ve Yasin el-Haşimi gibi Iraklı bazı liderlerin ayrıntılı biyografilerini içeriyor.

Winder, R. Bayly. "Syrian Deputies and Cabinet Ministers, 1919-1959." *The Middle East Journal*, XVI, no. 4 (1962), s. 407-429; XVII, no. 1-2 (1963), s. 35-54.

El-Yafi, Abdülfettah. *El-Irak beyne inkılâbeyn* (İki İsyan Arasında Irak) Beyrut: el-Makşûf, 1938. Belli başlı önemli Iraklı kişilerin kısa portreleri.

[Yalman], Ahmed Emin. *The Development of Modern Turkey as Measured by Its Press*. New York: Columbia University Press, 1914.

[Yalman], Ahmed Emin. *Turkey in the World War*. New Haven: Yale University Press, 1930.

Zeine, Zeine N. *The Emergence of Arab Nationalism with a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East*. Gözden geçirilmiş baskı. Beyrut: Khayats, 1966. Arap milliyetçi hareketinin ortaya çıkışıyla ilgili değerli bir kaynak.

Zeine, Zeine N. *The Struggle for Arab Independence: Western Diplomacy and the Rise and Fall of Faisal's Kingdom in Syria*. Beyrut: Khayats, 1960.

Ziadeh, N. A. "Recent Arabic Literature on Arabism." *The Middle East Journal*, VI, no. 4 (1952), s. 468-473.

Zuwiyya-Yamak, Labib. *The Syrian Social Nationalist Party: An Ideological Analysis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi'yle ve partinin el-Husri'den farklı bir Arap milliyetçiliğini savunan lideri Antun Sadi ile ilgili kusursuz bir kaynak. Arap milliyetçiliğinin gelişimiyle ilgili iyi bir giriş yazısı bulunuyor.

Söyleşiler

Haldun el-Husri. Beyrut, Lübnan: 12 Nisan 1967; 29 Nisan 1967; 12 Eylül 1967; 4 Ekim 1967.

Satı el-Husri. Beyrut, Lübnan: 28 Eylül 1966.

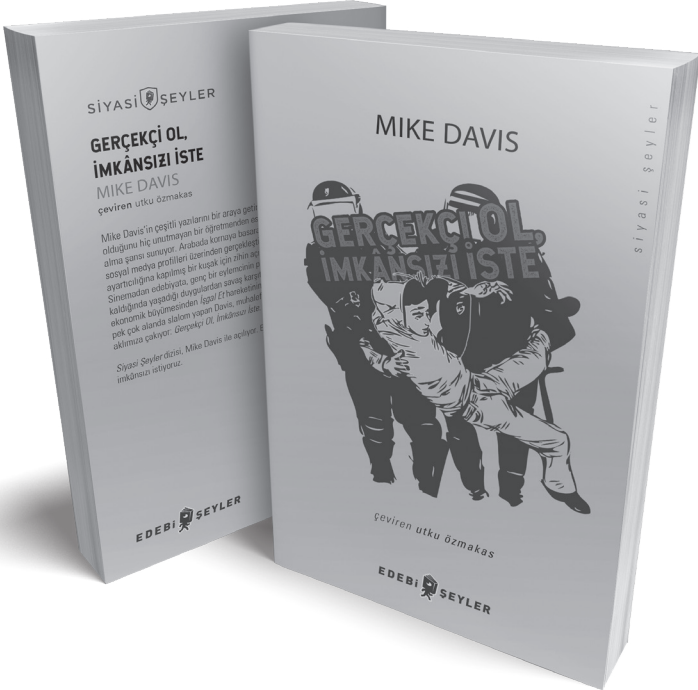
GERÇEKÇİ OL, İMKÂNSIZI İSTE

Mike Davis

Çeviren: Utku Özmakas

Mike Davis'in çeşitli yazılarını bir araya getiren bu seçki, öğrenci olduğunu hiç unutmayan bir öğretmenden esaslı bir muhalefet dersi alma şansını sunuyor. Arabada kornaya basarak, sokağa çıkmadan, sosyal medya profilleri üzerinden gerçekleştirilen sözde protestoların ayartıcılığına kapılmış bir kuşak için zihin açıcı bir metinler geçidi. Sinemadan edebiyata, genç bir eylemcinin polisle ilk kez karşı karşıya kaldığında yaşadığı duygulardan savaş karşıtı hareketlere, Çin'in ekonomik büyümesinden İşgal Et hareketinin geleceğine kadar pek çok alanda slalom yapan Davis, muhalefetin ilk dersini mih gibi aklımıza çakıyor: *Gerçekçi Ol, İmkânsızı İste.*

Siyasi Şeyler dizisi, Mike Davis ile açılıyor. Evet, gerçekçiyiz ve imkânsızı istiyoruz.



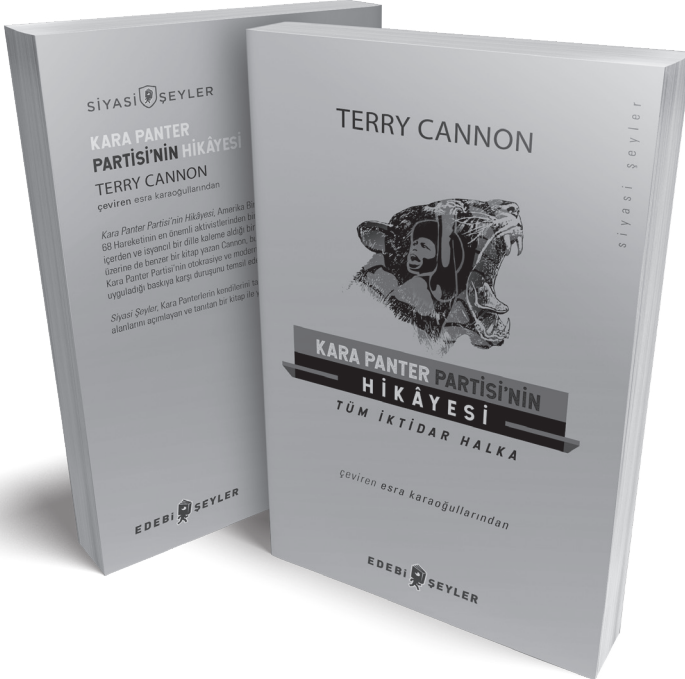
KARA PANTER PARTİSİNİN HİKÂYESİ

Terry Cannon

Çeviren: Esra Karaoğullarından

Kara Panter Partisi'nin Hikâyesi, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki 68 Hareketinin en önemli aktivistlerinden biri olan Terry Cannon'un içerden ve isyancıl bir dille kaleme aldığı bir broşür-kitaptır. Vietnam üzerine de benzer bir kitap yazan Cannon, bu kitapla 68 ABD'sinde Kara Panter Partisi'nin otokrasiye ve modern devletin ezilen kimliklere uyguladığı baskıya karşı duruşunu temsil eden bir çalışmaya imza atıyor.

Siyasi Şeyler, Kara Panterlerin kendilerini tanımladıkları meşru isyan alanlarını açımlayan ve tanıtan bir kitap ile yürüyüşüne devam ediyor.



BİR BAŞKA TARİH MÜMKÜN MÜYDÜ?

(ERMENİ MESELESİ ÜZERİNE YAZILAR)

Masis Kürkçügil

“Tehcir miydi, soykırım mıydı?” Yoksa 1915, yine yaygın resmi görüşün ileri sürdüğü gibi, bir “mukatele”den mi ibaretti? Yanlış bir hayatı doğru yaşamamın güçlüğüne aklı getiriyor bu sorular: Gecikmiş bir soruya, kaybedilmiş bir imkâna sadece tarihe değil bugüne de ışık verecek bir bağlam kazandırmak da aynı ölçüde zor.

“Ermeni meselesi”yle ilgili yazılarını, söyleşilerini ve değerlerini bir araya getirdiğimiz Masis Kürkçügil bu zor işe girişiyor. Sadece 1915’e değil, 1908’de Ermeniler açısından kaybedilmiş inkılabın şifrelerine ve “unutulmak istenmiş” bir tarihe odaklanıyor. Geçmişe bugün yaşayanları da özgülreştirecek soruyu yöneltiyor: “Bir başka tarih mümkün müydü?”

Tarihe Marksist bir bakış açısıyla yaklaşan, yıllardır sosyalist- devrimci siyasetin içinden birinin, geçmişin bu büyük olaylar dizgesine ışık tutan yazılarını okuyacaksınız, bu kitapta. Kürkçügil Ermeni siyasi partileri Hınçaklar ve Taşnakların tarihsel serüvenlerini, Taşnakların İttihat ve Terakki ile ilişkilerini, 1908’de İttihatçılarla Ermeni örgütleri arasında kurulan ittifakın birkaç yıl içinde nasıl berhava olduğunu analiz ediyor. Ermeni meselesini Paramaz’dan Manuşyan’a, Rakovski’den Rosa Luxemburg’a, Armen Garo’dan Hagop Babigyan’a, Talat Paşa’dan Cemal Paşa’ya ve nihayet Hrant Dink’e uzanan geniş bir tarihsellikte ve perspektifte irdeliyor.

Siyasi Şeyler, toplumsal yüzleşmenin kaçınılmazlığını gören bir yerden, “Büyük Felaket”i irdeleyen bir kitapla yaygın çizgisini sürdürüyor.



VIETNAM – BİN YILLIK MÜCADELE

Terry Cannon

Çeviren: Esra Karaogullarından

Eylemciliğinin yanı sıra yazarlık ve tarihçiliğiyle de tanınan, Amerika 68'in önemli aktivistlerinden Terry Cannon, *Kara Panter Partisi'nin Hikâyesi*'nde Amerika'daki siyahilerin var olma mücadelesini, kendisi de mücadelenin içinde yer alarak, sıcağı sıcağına yazmaya soyunmuş ve bir beyaz olarak 'kendi' devlet ve polisinin şiddetini içeriden ifşa etmişti. *Vietnam – Bin Yıllık Mücadele* de yine aynı cepheden, emperyalizme karşı bir yerden Amerikan savaş uçaklarının Vietnam'da bombardımanına aralıksız devam ettiği bir tarihte yazılmış ve bu kez Vietnamlının tarihsel mücadelesini de hem kronolojik hem de o günle analogi kurarak anlatan bir direniş destanı. Yazar, kendi ülkesinin gençlerini, emekçilerini, kadınlarını, savaş karşıtı askerlerini; patronların, generallerin ve politikacıların kişisel savaşına karşılık tüm Vietnamlının el ele vererek örgütlediği ve bir yaşam biçimine dönüştürdüğü bu Halk Savaşı öyküsünün birer kahramanı olmaya çağırıyor.

Siyasi Şeyler, emperyalist savaş politikalarına karşı duruşu sergileyen *Vietnam – Bin Yıllık Mücadele* ile karşınızda.

