



**T.C.  
İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

**GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDE MODERNLEŞME  
VE AYDIN ZÜMRENİN TESİS EDİLİŞİ ÜZERİNE  
BİR İNCELEME**

**Yüksek Lisans Tezi**

**AYŞE BURCU TULUMBACI**

**İZMİR-2023**

T.C.  
İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDE MODERNLEŞME  
VE AYDIN ZÜMRENİN TESİS EDİLİŞİ ÜZERİNE  
BİR İNCELEME

Yüksek Lisans Tezi

AYŞE BURCU TULUMBACI

DANIŞMAN: DOÇ. DR. SELİN ÖNEN

İZMİR-2023

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDE MODENLEŞME VE AYDIN ZÜMRENİN TESİS EDİLİŞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

/01/2023

Ayşe Burcu TULUMBACI

## ÖZET

### Yüksek Lisans Tezi

# GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDE MODERNLEŞME VE AYDIN ZÜMRENİN TESİS EDİLİŞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Ayşe Burcu TULUMBACI

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme serüveni, neticede Osmanlı'da aydın zümreyi tarih sahnesine çıkaran bir süreç olmuştur. Modernleşmeyi zorunluluk olarak deneyimleyen Osmanlı devleti, modernleşmeyi hızlandırmak ve geri kalmışlığın üstesinden gelebilmek adına yüzünü Batıya çevirerek, modernleşme deneyimini Batılılaşma olarak tecrübe etmiştir. Modernleşme cereyanı başladığında ise merkezileşmeye büyük bir önem atfedilmiş, merkezileşmeyi tesis edecek olan bürokrasi güçlendirilmiştir. Gerileme döneminin önüne geçebilmek ve modernleşme maksadıyla Batının kültürüne erişebilmek adına bir aydın zümreye ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacı karşılamak adına eğitimli bir kadro olan memur-bürokrat bir sınıf tesis edilmiştir. "Osmanlı aydını" olarak addedilecek olan bu sınıf, modernleşme hamlelerinde devletin bekasını sağlama maksadı ile reformist bir tavırla yüzünü Batıya dönmüş, felsefi ve entelektüel tefekküre mesafeli oluşu ile öznel bir modernleşme tecrübesi sağlayamamıştır. Öznel bir modernleşme tecrübesine sahip olmayan Osmanlı'nın bu dönemde devlet tarafından tesis ettiği aydın zümre de otonom bir kimliğe sahip olamamış, modernleşmeyi faydacı ve araçsal bir tutumla gerçekleştirmeye çalışmış, "aydın" ve "entelektüel" kavramlarının ihtiva ettiği özellikleri sergilememiştir. Ekserisini memur ve bürokratların oluşturduğu Osmanlı aydın zümresi, devletin bekasının tesisi için reformist bir tavırla faaliyet sergileyen bir bürokratik *apparatus* özelliği teşkil eder.

**Anahtar Kelimeler:** Modernleşme, Batılılaşma, Aydın, Entelektüel, Geç  
Osmanlı Aydın

## **ABSTRACT**

**Master's Thesis**

### **AN ANALYSIS OF THE MODERNIZATION AND CONSTITUTION OF THE INTELLECTUAL GROUP IN THE LATE OTTOMAN PERIOD**

**Ayşe Burcu TULUMBACI**

**İzmir Kâtip Çelebi University**

**Graduate School of Social Sciences**

**Department of Sociology**

The modernization project of the Ottoman Empire was a period that presented the Ottoman group of intellectuals entering the stage of history after all. The Ottoman State, experiencing modernization as an obligation, acquired modernization as Westernization by turning its face towards the West so as to accelerate modernization and overcome its underdevelopment. When the flows of modernization started, the emphasis came to be on centralization of the state and the bureaucracy was consolidated in order to establish it. A group of intellectuals became a requirement both for modernization and to put a halt to the period of decline. A class of educated officials-bureaucrats was constituted for this end. This class that can be regarded as of the “Ottoman intellectual” turned to the West, bearing a reformist attitude in attempts of modernization for the purpose of assuring the continuity of the state. None the less, they could not lead to a subjective modernization due to a lack of serious contemplation. The group of intellectuals constituted by the Ottoman State, devoid of a subjective modernization experience, could not take on an autonomous identity. Moreover, they tried to realize modernization with a pragmatic and instrumentalist perspective and therefore, they could not perform what the conceptualizations of the “intellectual” embodied *per se*. The group of Ottoman intellectuals, mostly composed of civil servants and bureaucrats, served as a bureaucratic apparatus that acted on a reformist attitude for the continuity of the state.

**Keywords:** modernization, westernization, intellectual, late Ottoman intellectual

## İÇİNDEKİLER

<b>YEMİN METNİ</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>vi</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>viii</b>
<b>ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR</b> .....	<b>ix</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BİRİNCİ BÖLÜM:</b> .....	<b>11</b>
<b>GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDE MODERNLEŞME VE AYDIN KİMLİĞİNİN OLUŞUMU</b> .....	<b>11</b>
1. Modernleşme ve Aydın Kimliği .....	<b>11</b>
1.1. Geç Osmanlı’da Modernleşme ve Batılılaşmaya Dair Kavramsal Bir Girizgâh.....	<b>14</b>
1.2. Osmanlı’nın Modernleşme Motivasyonları .....	<b>24</b>
1.3. Geç Osmanlı Döneminde Modernleşme ve Batılılaşma Süreci .....	<b>29</b>
1.3.1. 1789, III. Selim ve “İslahat Teşebbüsleri” .....	<b>37</b>
<b>İKİNCİ BÖLÜM:</b> .....	<b>49</b>
<b>MÜNEVVER, AYDIN, ENTELEKTÜEL</b> .....	<b>49</b>
2. Aydın Kimliği .....	<b>49</b>
2.1. Aydın ve Entelektüel Kavramsallaştırmaları .....	<b>51</b>
2.2. Aydınlara Atfedilen Sorumluluklar .....	<b>87</b>
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:</b> .....	<b>98</b>
<b>GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDE AYDINLAR</b> .....	<b>98</b>
3. Geç Osmanlı’da Zihniyet Yapısı .....	<b>98</b>
3.1. Tanzimatçı Zihniyet .....	<b>101</b>
3.2. Yeni Osmanlılar .....	<b>114</b>
3.3. Geç Osmanlı’da Aydın Kimliği .....	<b>118</b>
<b>SONUÇ</b> .....	<b>135</b>
<b>KAYNAKLAR</b> .....	<b>139</b>



## ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Bu tez metninin yazılması çok uzun bir zaman aldı. Bu çalışmayı hazırlarken karşıma çıkan en büyük güçlüklerden biri, Türkiye’de entelektüel tartışmalarının etimolojik boşluklardan kaynaklanan kısıtlılıklarıydı. Sosyal bilimlerde geniş bir tartışma alanını meşgul eden “entelektüel” kavramı, günümüzde hala sınırları net bir şekilde çekilmemiş olmasından ve birçok tanımlamaya maruz kalmasından dolayı, bu kavramın hala muhitinde dolaşarak fikir sahibi olunmaya çalışılıyor. “Entelektüel” üzerine yazmak için kaleme meyleden tüm yazarlar ilk olarak bu kavramla ilgili ortak bir tanım paydasında buluşmanın güçlüğüne teslim ediyor.

Bu kısıtlılıklardan ziyade metnin diğer bir güçlüğü, geç Osmanlı aydınları hakkında fikir üretmeye meylediyor oluşumdu. Üzerine ciltler yazılan ve sosyal bilimlerin birçok alanına konu olan geç Osmanlı dönemine yönelik yapılacak olan bir tez çalışmasının kısıtlılığı ise, bu döneme dair teferruatlı birçok tarihsel ve sosyolojik metnin bulunabilmesine karşın, geç Osmanlı döneminin analizine soyunmak ciddi bir cüret gerektiriyordu. Dolayısıyla bu analizi genel çerçeveler sunarak yapmaya ve belirli argümanları güçlendirecek şekilde tasarlamaya çalıştım.

Bu metni yazmaya başlamadan önce ne çok insana teşekkür borcum olduğunu fark etmek, hakiki bir heyecana kapılmama sebep oldu. Her şeyin ilk çıkış noktası olan yere dönerek yüksek lisans serüvenimin başlamasına neden olan *Annem* Rakibe TULUMBACI’ya en büyük minneti borçluyum. Hayatım boyunca her anlamda olduğu gibi akademik yaşamımda da maddi ve manevi desteği ile her daim arkamdaydı ve bana olan inancı her zaman baki kaldı. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi’nin yüksek lisans programına annemin ısrarları ile başvurduğum, beni yüreklendirmeseydi cüretim buna yetmezdi. Serüvenin geri kalanında yine onun desteğiyle derslere ve sonrasında tez dönemime devam edebildim. Tez sürecim boyunca manevi olarak ve elinden geldiğince de fiziksel olarak yanımda bulundu ve evin her köşesine dağılmış tozlu kitapların arasında bir süre o da benimle, ilgi ve alakayla bu süreci deneyimledi. Tez sürecinden geçmiş olan herkes, sürecin doğal stresini deneyimlemiştir. Bu stresi benimle birlikte sabırla ve alakayla annem de deneyimledi. Neticede o olmasa, böyle bir çalışma da olmazdı. Bir teşekkürden çok daha fazlasını borç bilir, hakkını ödeyemem.

Tez sürecinden geçen herkesin danışmanıya kurduğu ilişkinin, bütün tezi etkileyeceği söylenir hep akademi meclislerinde. Bu benim için de geçerliydi, tez danışmanımın her koşulda gösterdiği anlayışlı tavrı, inancı ve sabrıyla, tezime ilgili yaptığı yorumlarla, bana yönelttiği sorular ve akademik titizliği sayesinde bu çalışma nihai halini aldı. Bu bakımdan danışman hocam Doç. Dr. Selin ÖNEN'e müteşekkirim.

Lisansından farklı bir okulda yüksek lisans yapmak hem çok avantajlı hem de zaman zaman risklidir. Fakat ben bu durumun sadece avantajları ile karşılaştım ve akademik birikimlerine imrenerek baktığım bölüm hocalarıyla tanıştım. Hepsinin samimi ve dostane tavrına, her hafta dört beş saat yoldan gelip otobüs uykusuyla girdiğim derslerde, yorgunluğumu hep anlayışla karşılayıp, verimsiz olduğum günlerde motive ettikleri için, bu içten ve anlayışlı tavırları ve akademik yetkinlikleri ile dersler boyunca yaptıkları katkılardan dolayı kıymetli Sosyoloji Bölümü hocalarım olan başta şair ve bölüm başkanımız Prof. Dr. Osman KONUK'a, Prof. Dr. Halil Saim PARLADIR'a, Doç. Dr. Muhammet ERTÖY'a, aynı zamanda savunmamda jüri üyem olmayı kabul ettiği için de Prof. Dr. Yılmaz YILDIRIM'a teşekkür ederim.

Lisans hayatıma ilk başladığımda bölümdeki hocalardan özellikle bir tanesi akademik üslubu ve profesyonel tavrı ile dikkatimi cezbetmişti. Daha sonra o sırada kaleme aldığım edebi metinleri de paylaşabileceğim kadar dostane bir tavır sergileyen hocam Prof. Dr. Güney ÇEĞİN, hayatımda karşılaştığım en yetkin hocalardan biridir. Bu çalışmanın ilk fikir tohumunu o ekti ve çalışmama dair her daim manevi desteği ve akademik yaklaşımıyla yanımda oldu, dolayısıyla sadece bu tez bağlamında değil, bütün akademik hayatımda profesyonelliği ve donanımıyla entelektüel yatkinliğime yaptığı katkılardan dolayı ve aynı zamanda tez jürim olmayı kabul ettiğinden dolayı kendisine müteşekkirim.

Tez sürecimin daha en başında, bulamadığım önemli bir tez kaynağını bana göndermeyi teklif ederek böyle bir zahmete girmekten çekinmeyen, tezime ilgili olumlu ve olumsuz görüşlerini benimle paylaşarak tezle ilgili düşüncelerimin netleşmesine katkı sağlayan hocam Ernur GENÇ'e müteşekkirim.

Hayatımda her zaman “etrafınızdaki beş kişinin ortalamasıdır” sözünü dikkate alarak insanlarla ilişki kurmaya çalıştım. Bu konuda en büyük başarımla, bana

her zaman benden daha çok inanan ve güvenen, her konuda yüreklendiren ve potansiyelimi her daim sabırla hatırlatan kadim dostum Zübeyde Elif GÜNAYDIN'dır. Sadece akademik hayatım boyunca değil, daha lisedeyken kurduğumuz içten dostluk vasıtasıyla birçok akademik aşamada birbirimizin yanında olduk ve başarının ödüllendirilmesi gerektiğine inanarak yaşadık. Bu süreçte sabırla ve ilgiyle yanımda olduğu, beni her daim dinlediği için çok teşekkür ediyorum.

Tez sürecime çok yakından şahit olan, bu konudaki kaygılarımı yakından gözlemleyen bir diğer arkadaşım Ayşenur ÖZGÜL'e içtenlikle teşekkür ederim. Eşzamanlı bir şekilde ortaya iyi kötü bir şey çıkarmanın, yaşam gayesinin, gelecek kaygısının telaşıyla yaşadığımız tez dönemimde her zaman anlayışla yanımda oldu.

Akademik yoldaşlık kavramını, dostluğu ve inancı bir değere dönüştüren ve adı özellikle zikredilmesi gereken isimlerden biri, dostum İsmail KAYGISIZ. Daha yüksek lisans sürecim başlamadan akademik hayatımı takip etmeye, bana inanmaya, güvenmeye başladı, başaracağıma daha benden önce kani idi. Tezimle ilgili yaptığı olumlu-olumsuz eleştirileri, dostane yaklaşımı, her daim yüreklendirişi ve tez sürecimde hayatıma yaptığı ince dokunuşlarla bütün sürecin en "kaygısız" şekilde atlatılmasına büyük katkısı oldu. Aynı zamanda "Özet" başlıklı metni ve tezimin adını İngilizce'ye çevirmeyi kabul etti, bir teşekkürden çok daha fazlasını hak ediyor, hakkını ödeyemem.

Tuncay ŞUR, tez sürecimde sorduğum sorulara, sunduğum argümanlara sabırla ve ilgiyle karşılık verdi, tezime ilgili olumlu-olumsuz eleştirileri bana bu tezi yazarken zihinsel bir pusula sundu. Katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Tez sürecim boyunca desteğini ve güvenini hissettiğim diğer arkadaşlarım Anılcan KUŞ, Emre Can DİNÇ, Seda İŞGÖREN, Mesut ENGİN, Ali KAYAALP, Sevgi ARTUÇ KUTLU, Hilal TAKCI KILINÇ, Güldem ÇETİN ve Kemal Hayri MIZRAKLI'ya, kuzenim Görkem ÖZKENDİR'e ve isimlerini zikredemediğim tüm arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Son olarak, ben küçükken evin salonunda gözlüğünü takıp kitap, gazete okuyan, okuduklarını ilgi ve heyecanla bizlerle paylaşan, öğrendiklerini kutlarcasına etrafına hevesle anlatan bir adam vardı; *Babam* Yaşar TULUMBACI. Onun çocukluk dönemim boyunca yaşamıma kattıkları, hayata bakış açısı, anlam dünyası,

kendisini ve çevresini algılama ve yorumlama becerisi, bugün beni ben yapan asıl kaynaklardır. Sorduğum her soruya, sorumla ilgili konuda tarihçesinden başlayıp günümüze kadar geçirdiği serüvenle birlikte yanıtlamaya çalışan, sorumla bağlantılı başka tarihsel ve bilimsel örnekler veren, çocukluğumun yürüyen ve konuşan ansiklopedisi babam, bugünkü merakımı, entelektüel yatkınlığımı tesis eden kişidir. Çocukken bende böyle bir merak ve ilgi uyandırmıyaydı bugün bu çalışmayı yapıyor olur muydum, emin değilim. Bu tez çalışmasının temel motivasyonlarından biri, ona karşı hissettiğim borçluluk duygusuydu. *Babam Yaşar TULUMBACI'nın Anısına...*

Ayşe Burcu TULUMBACI

İzmir-2023

## GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğunda aydın kimliğinin tesis edilme biçimini anlamak için ilk olarak Osmanlı'nın modernleşme serüvenini anlamak gerekir. Osmanlı döneminde aydın zümreye ilk olarak modernleşme döneminde, yani Osmanlı'nın gerileme devrinin başladığı dönemden itibaren rastlanmaktadır. Bunun nedeni Osmanlı aydınının temel gayesinin devletin bekasını sağlamak ve devleti girmiş olduğu gerileme döneminden kurtarmak olmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu gerileme dönemi başlayıp beka kaygısına kapılana kadar herhangi bir modernleşme veya Batılılaşma hareketinde bulunmamıştır. Fakat Batıda kaybedilen topraklar ve bunun neticesinde mali sıkıntıların yaşanması Osmanlı İmparatorluğu'nu modernleşme zorunluluğu ile yüzleştiren gelişmeler olmuştur. Modernleşme atılımları ile ilgili en önemli değişiklikler ise merkezileşme ve bu merkezileşmeyi sağlayacak olan bürokrasinin güçlendirilmesiydi.

Osmanlı'da devlet tarafından tesis edilen aydın zümrenin mahiyetinin anlaşılması, Osmanlı modernleşmesinin anlaşılmasına bağlıdır. Dolayısıyla bu araştırmanın cevaplamaya çalıştığı sorular; Osmanlı İmparatorluğu'nun özgün bir modernleşme deneyimi yaşayıp yaşamadığı, modernleşme motivasyonlarının hangi tarihsel gelişmelerden kaynaklandığı, Osmanlı'da aydın zümrenin neden modernleşme hareketleri neticesinde tesis edildiği ve bu sorulara mukabil Osmanlı aydınının "entelektüel" nitelikler taşıyıp taşımadığıdır.

Osmanlı modernleşmesinin sağlıklı bir analizi ve doğru okunabilmesi açısından ilk olarak modernleşme ve Batılılaşma kavramlarının anlaşılması önemlidir. Osmanlı modernleşmesinin nasıl değerlendirileceği, özgün bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği gibi soruların yanıtlarını anlayabilmek için birinci bölümde modernleşmenin literatürde nasıl ele alındığına ve tartışıldığına, tanımlarına ve tasniflerine yer verilmiştir. Modernleşme literatürde tarihsel, kültürel, ekonomik ve sosyolojik olmak üzere birçok şekilde ele alınmış çok geniş bir tanım alanını

kaplar. Modernleşme bir olgu niteliği taşıdığından dolayı modernleşmeye bir milat belirlemek çok mümkün olmasa bile, tarihsel nedenleri ve toplumları modernleşmeye götüren motivasyonlar belirlenmeye müsait konulardır. Toplumları modernleşme serüvenine götüren aynı zamanda zihinsel dokusu ve tarihi algılayış biçimleridir. Bu durum Osmanlı İmparatorluğu için de geçerlidir ve Osmanlı aydınınının ortaya çıkış koşulları modernleşme serüvenine tamamen bağımlıdır. Osmanlı İmparatorluğu gerileme dönemine girdikten sonra dünyadaki diğer toplumlarla eşitlenme kaygısıyla bu geri kalmışlığı telafi etmenin yollarını aramaya başlamıştır. Toplumların modernleşme motivasyonlarının anlaşılması da modernleşmeye nasıl bir anlam yüklediği ve hangi zaviyeden bakıldığıyla ilişkilidir. Osmanlı'nın modernleşme serüveni Batılılaşma pratiği ile neticelendiğinden dolayı, modernleşme kavramıyla ilintili modernite, modernizasyon, Batılılaşma gibi kavramların Osmanlı modernleşmesini anlamaya çalışırken pusula sunacağı aşikardır. Batılılaşmaya dair kavramsal bir çerçeve sunulmasının nedeni, Osmanlı'nın modernleşmeyi Batılılaşma pratiği ile tecrübe etmesinin yanında, birçok toplum tarafından Batının modernleşmenin kaynağı olarak algılanıyor olmasıdır. Batının tarihsel serüvenine bakıldığında bu durum tesadüf değildir. Batılı toplumların epistemolojik donanımları ve teknik üstünlükleri, Batının hegemonik bir konumda değerlendirilmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla toplumların modernleşme serüvenleri nihayet bir Batılılaşma tecrübesi ile sonuçlanacak gibi bir algı mevcuttur. Her toplum için geçerli olduğu söylenemese bile Osmanlı İmparatorluğu için modernleşme neticede Batılılaşma tecrübesiyle nihayete ermiştir. Dolayısıyla modernleşme bir proje, Batılılaşma ise bu projenin tecrübe edilme şeklidir. Osmanlı toplumunun modernleşme tecrübesini Batılı toplumların modernleşmesinden ayıran temel özellik, modernleşmenin Osmanlı'da yukarıdan aşağıya, yani yönetici sınıfın yönlendirmesiyle gerçekleşmiş olmasıdır. Bunun nedeni Osmanlı İmparatorluğu'nun yüzleştiği geri kalmışlık neticesinde devletin gücünü yeniden kazanması için modernleşmeyi bir zorunluluk olarak kavrayıyor olmasıdır. Bu zorunluluk da acil bir modernleşme kaygısı ile Osmanlı'nın yüzünü Batıya dönmesine, modernleşmeye kaynak olarak Batıyı görmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı'nın modernleşme çabasında nereye kadar Batılılaşacağı sorusuna verilebilecek cevap, üçüncü bölümde ele alınan Tanzimat ve Genç Osmanlı aydınlarının faaliyetlerinde görülebileceği üzere

topyekûn Batılılaşma olarak netice kazanacaktır. Topyekûn Batılılaşmaya müsait bir kültürel dokuya sahip olmayan Osmanlı toplumu, bu Batılılaşmaya alternatifler aramasına ve özgün bir modernleşme deneyimi kazanmaya çalışmasına karşın, Batıyla uzlaşma ve rekabet arasında bir yol bulmaya çalışırken neticede Batıyı taklit etmekten öteye gidemeyecektir. Dolayısıyla Osmanlı'nın modernleşme serüveni özgün bir modernleşme örneği teşkil etmez ve aslında bir Batılılaşma tecrübesinin anlatısıdır. Modernleşme kavramsallaştırmaları içinde yer alan tasniflerden biri, Nilüfer Göle'nin (2007) yaptığı çoğul modernlikler (*multiple modernities*), alternatif modernlik, yerel modernlik ve Batı-dışı modernliktir. Osmanlı modernleşmesi, bu tasnife göre Batı-dışı modernlik örneği teşkil eder.

Osmanlı modernleşmesinin analizini mümkün kılan ise, Osmanlı'nın öznel tarihinin tahlili ve dolayısıyla modernleşmeye götüren motivasyonların anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Bu çalışmada modernleşmenin yalnızca teknik ilerleme, ekonomik büyüme gibi somut göstergelerinden ziyade, toplumsal ve kültürel değişimdeki yeri ön planda tutulmaya çalışılmıştır. Bunun temel saiklerinden bir tanesi, Osmanlı'nın modernleşmeyi ilk etapta teknik ve ekonomik büyüme olarak algılamış olmasına rağmen, bu algının devleti çöküş dönemine girmekten kurtaramamış olmasıdır. Modernleşmeyi salt teknik büyüme ve gelişme olarak algılayan Osmanlı yönetici sınıfı, kültürel ve zihinsel değişimi göz ardı ederek bu teknik bilgiyi destekleyecek olan zihinsel gelişmeden yoksundu. Dolayısıyla Osmanlı'nın modernleşme dönemindeki hâkim zihniyet, modernleşmeye dair teknik ve bilimsel bilginin edinilmesiyle devletin bekasının sağlanabileceği yönündedir. Fakat kültürel ve zihinsel bir değişim, modernleşmenin esas unsurlarını meydana getirir. Osmanlı modernleşmenin kültürel bir değişimi de beraberinde getirmesi gerektiğini uzun bir müddet kavrayamamış, kavradığında ise bu kültürel değişimi de tutucu-araçsalcı bir tavırla, Batının bilgisini ve felsefesini dini ve ideolojik dile uyarlayarak kültürel bünyesine kabul etmiştir. Batıdan gelen bilgiler ilk olarak Osmanlı aydınınının zihinsel kotalarıyla karşılaşmış ve yüzeysel bir şekilde değerlendirilmiştir. Modernizmle birlikte anılagelmiş olan “akıl, düşünce, mantık, bilimsellik” gibi kavramlar ilk etapta Osmanlı yönetici sınıfının dikkatine deşmemiş, sadece mevcut marazın giderilmesine araç olabilecek teknik bilgiler devşirilmeye çalışılmıştır.

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde modernleşme cereyanı büyük bir hız kazanmış, devletin öncelikli projesi haline gelmiştir. Bu yüzyılda yapılan ilk asal teşebbüs, Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle birlikte reformlar çağına girilmiş olmasıdır. Osmanlıda aydın zümreyle bir toplumsal kategori olarak karşılaşıcağımız aşama da bu dönemdir. Tanzimat aydını, devletin bekasını tesis edecek reformları gerçekleştirmek maksadıyla tarih sahnesine çıkan memur-bürokrat bir sınıfın temsilidir. Bu kadroyu tarih sahnesinde görebilmemizin sebebi, Osmanlı'nın gerileme dönemi başladıktan sonra yönetici sınıfın eğitilmiş bir kadroya ihtiyaç duymuş olmasıdır ve bu ihtiyacı karşılayacak olan ise, yetiştirilen yeni memur sınıfı, yani Tanzimat aydınıdır. Tanzimat aydınının ayırıcı vasfı ise, bir eğitim kurumundan alınan diploma sayesinde memuriyete erişebilmiş olmasıdır. Tanzimat aydını, reformist bir tavra sahip oluşuyla devletin bekasını tesis etmeyi temel amaç haline getirmiş ve ilk kez somut bir reform gerçekleştirmiştir. Fakat bu noktada tartışılması gereken önemli bir husus, Tanzimat aydını olarak zikrettiğimiz zümrenin “aydın oluş”la veya “entelektüel kimlik” ile ne kadar alakalı olduğudur. Geç Osmanlı aydını olarak ilk ele alınmış olan Tanzimat aydını ve sonrasında Genç Osmanlı aydını, “entelektüel” nitelikler taşımamaktadır.

Geç Osmanlı aydınının kimliğini, mahiyetini ve tarih sahnesine çıkışından itibaren gerçekleştirdiği etkinlikleri değerlendirebilmek adına, öncelikle ilk bölümde modernleşme kavramsallaştırmalarına değindikten sonra, ikinci bölümde “aydın”, “entelektüel” ve Osmanlı dönemindeki karşılığıyla “münevver” kavramlarının izahına çalıştık. Tarihte “entelektüel”in toplumsal bir kategori olarak nasıl ortaya çıktığının belirlenmesi, “aydın”ın kim olduğu, “münevver”in nasıl bir anlam ihtiva ettiğinin anlaşılması için, literatürdeki entelektüel kavramlarının yoklanması ve Osmanlı aydın kimliğinin mahiyetine yönelik nasıl bir yaklaşım sergileyeceğimizi belirlemek açısından önem arz eder.

İlk olarak belirtmek gerekir ki literatürde “entelektüel” ve “aydın” kavramlarına dair tanımlar yığınyla karşılaşmak mümkündür. Her toplumda “aydın” veya “entelektüel” olarak tanımlanan belirli bir toplumsal kategori bulunur ve bu kategori o toplumun *sui generis* niteliklerini de beraberinde taşır. Aydını ortaya çıkaran tarihsel koşulların öncelikli olarak belirlenmesi, toplumda aydının nasıl algılandığının ve tanımlandığının anlaşılmasına vesile olacaktır.



Türkiye’de “entelektüel” çalışmalarının zorluklarından ilki, bu kavramın dilimize etimolojik bir boşlukla girmiş olmasıdır. Entelektüel kavramının menşei Batılı toplumlardır ve Batının tarihini ve kültürünü barındıran, zihinsel dünyasının süzgecinden geçmiş olan bir anlam ihtivasına sahiptir. “Entelektüel” kavramı dilimize, “aydın” veya bu kavramın Osmanlı’daki mukabili olan “münevver” olarak geçmiştir. Fakat bu kavramların hem etimolojik hem tarihsel hem de kültürel arka planlarına bakıldığında birbirlerini tam olarak karşılamadıkları anlaşılır. Dolayısıyla Türkçeleşmiş ve günümüzde “aydın” kelimesinin karşılığı olarak zikredilen “entelektüel” kavramının tarihsel serüven ve kültürel nitelik farkından dolayı Batıdaki anlamından uzaklaşmış olduğu söylenebilir. Türkiye’de aydının ortaya çıkışını ve mahiyet olarak Batılı bir kavram olan “entelektüel” nitelikleri ne kadar taşıdığını anlayabilmek için literatürdeki “entelektüel” kavramına dair tanım ve tasnifleri yoklamak gerekecektir. Bu nedenle ikinci bölüm “münevver”, “aydın” ve “entelektüel” kavramlarına dair bir çerçeve sunmak üzere tasarlanmıştır. İkinci bölümde yer alan “entelektüel” kavramına dair yapılan tanımlar ve bu kavramın toplumsal bir kategori olarak ortaya çıkış koşulları düşünüldüğünde, Batılı toplumlarda entelektüelin otonom bir kimlik olarak kendisini var ettiği sonucuna varmak mümkündür. Fakat Osmanlı toplumunda “aydın”, devlet tarafından eğitim vasıtası ile tesis edilmiş bir zümreyi temsil eder.

“Entelektüel” kavramı ile ilgili yüzlerce tanım, yorum ve tasnifle karşılaşmak mümkündür. Bu kavrama dair derinleşmenin kısıtlılıklarından biri de yapılan tanımlarda ortak bir paydada buluşulmamış olmasıdır. Yine de literatüre bakıldığında bütün bu tanım ve tasnif yığınlarının arasında “entelektüel”e dair bir fikre sahip olunabilir. İlk olarak genel bir çerçeve çizebilmek adına literatürde ele alınan “entelektüel” ve “aydın” tanımlarının hangi hassasiyetlere ve tasniflere göre ele alındığına değinerek giriş yapıldı. Bu tasnifler aydının/entelektüelin toplumu ve kendisini algılayışındaki değişkenlere göre, yapılan tanımların niteliğini ortaya koymaya yönelikti. Genel bir çerçeve çizildikten sonra, aydına yönelik genel niteliklerin saptanması amaçlandı. Bu nitelikler, aydının yaşadığı topluma ve diğer toplumlara yönelik bir bilinç geliştirmiş olması, tarihsel bir bilinçle hem kendi tarihini hem de diğer toplumların tarihini analiz edip geleceğe yönelik tutarlı tahayyüllerde bulunabilmesi, toplumsal kurumları bir arada değerlendirip bağ

kurabilmesi ve toplumdaki farklı deneyim alanlarına yönelik önyargısız bir tutumla empati kurabilmesi, toplumdaki olumsuz ve eşitsiz koşullarda eleştiri oklarını sistemin kendisine yöneltmesi, eleştirel ve muhalif bir tavra sahip olması yönündedir.

Entelektüel veya aydın oluşla ilgili yapılan tanımların bir kısmı mesleğe odaklanmıştır, bazıları ise uzmanlaşma, okur yazarlık, diploma veya kişilik ve yatkınlıklar üzerinden değerlendirilmiştir. Bazı yazarlar ise entelektüel etkinliğin ne olabileceğine yönelik yorumlar geliştirmiştir. Bütün bu meslek, uzmanlaşma, eğitim seviyesi, kişilik ve yatkınlık gibi değişkenler bir araya geldiğinde elbette tek bir tanım paydasında buluşmak mümkün olmamıştır. Bu tanım fazlalığından ve tanımlar arasındaki değişkenlerin farklılıklarından dolayı bu çalışmada literatürde en kapsamlı tanım, yorum ve tasnifleri geliştiren kuramcılara yer verilmeye çalışılmıştır.

Entelektüel kavramsallaştırmaları bağlamında ele alınan kuramcılar; Raymond Aron, Michel Foucault, Louis Bodin, Antonio Gramsci, Jean-Paul Sartre, Alvin Gouldner, Julien Benda, Noam Chomsky ve literatürdeki diğer tanımları da yorumlayıp kendi entelektüel tanımlarını, entelektüele atfettiği sorumlulukları, entelektüelliğin gerçekleşmesi önündeki engelleri sıralayarak çok geniş bir entelektüel kavramsallaştırması sunmuş olduğundan dolayı, en geniş tanım ve tasnifine yer verdiğim Edward Said olmuştur. Türkiye’de yapılan aydın ve entelektüel tartışmaları bu çalışma bağlamında daha açıklayıcı bir nitelik taşımaktadır, hem Batılı kaynaklardan faydalanarak “entelektüel” kavramının mahiyetine yönelmiş hem de Türkiye özelinde bu kavramın nitelikleri tartışılmıştır. Bu çalışmada Türkiye’de gerçekleşen aydın tartışmalarına yönelik yer verilen yazarlar; Şerif Mardin, Güney Çeğin, Türker Alkan, Oktay Taftalı, Nur Vergin, Ali Şeriati, Ernur Genç, Etyen Mahçupyan, Zeki Özcan, Cemil Meriç, Murat Belge, Sabri F. Ülgener, Kemali Saybaşıllı, Mete Tunçay olmuştur. Bu yazarlardan ziyade ele alınan ve analiz edilen entelektüel kavramsallaştırmaları mukabilinde öznel bir entelektüel tanımı geliştirilip temellendirilmeye çalışıldı. Üçüncü bölümün konusunu oluşturan geç Osmanlı’da aydın zümrenin tesis edilişi ise bu öznel tanım üzerinden değerlendirilip analiz edildi.

Üçüncü bölümde ise, geç Osmanlı aydınının kimliği ve araştırmanın temel sorularından biri olan Osmanlı’da tesis edilmiş aydın zümrenin “entelektüel”

nitelikler taşıyıp taşımadığı üzerine bir tartışma gerçekleştirildi. Bu tartışmanın yapılabilmesi için öncelikle geç Osmanlı zihniyetinin anlaşılması ve zihniyet bağlamında bir aydın kimliği analizi gerçekleştirmek gerekiyordu. Bu nedenle bölümde ilk olarak geç Osmanlı zihniyet yapısına dair genel bir çerçeve sunulmaya çalışıldı. Osmanlı İmparatorluğu'nun genel özellikleri, Doğu medeniyeti olmasından yola çıkarak statükoya bağlı, geleneksel ve muhafazakâr bir devlet yapısı teşkil ediyor olmasıdır. Yönetenler ve yönetilenler olarak ikiye ayrılan Osmanlı toplumunun yönetici sınıfı, yükseliş dönemi boyunca yönetilen sınıfla rabıta kurmamıştı. Gerileme dönemine girildiği aşamada ise yapılan değişiklikler yine yönetimdeki değişikliklere yönelikti. III. Selim döneminden başlayan ıslahat teşebbüsleri imparatorluğu Tanzimat dönemine hazırlayan gelişmeler olmuştu. Gerileme devrinin başladığı dönemden itibaren devletin tek gayesi ve hedefi eski gücünü geri kazanmak ve bunun için modernleşmekti. Dolayısıyla bu dönemde yapılan bütün gelişmeler devleti Osmanlı'da aydın zümrenin tesis edildiği Tanzimat Dönemine götüren tarihsel süreci yansıtır.

On dokuzuncu yüzyılda önüne geçilemeyecek bir hal alan gerileme dönemi, devleti acil bir modernleşme telaşına sürükledi ve bu modernleşmeyi de ulaşılmaması gereken bir medeniyet merhalesi olarak görülen Batının bilgisiyle gerçekleştirmeyi amaç edindi. Gerileme döneminden itibaren gerçekleştirilen ıslahat teşebbüsleri bu panik ve telaş neticesinde aceleci bir tavırla gerçekleştirildi. Dolayısıyla sistemsiz ve herhangi bir teoriye dayanmayan, el yordamıyla gerçekleşmiş olan bu aceleci modernleşme hareketleri başarısızlıkla sonuçlanacaktı. Ardında herhangi bir zihinsel dönüşüm barındırmayan ıslahatlarla modernleşmenin gerçekleşmeyeceğini idrak etmeye başlayan Osmanlı yönetici sınıfı, bu modernleşme için eğitimli bir kadroya ihtiyacı olduğunu fark edecekti. Bu eğitimli kadro ise memur ve bürokrat bir sınıfı oluşturan Tanzimat aydınları olarak karşımıza çıkacaktır. Tanzimat aydınlarının ekseriyeti eğitim görmüş (okur yazar) ve Batılı dillerden en az birini öğrenmiş olan devlet çalışanlarıydı. Bernard Lewis'nin (2018) "reformun adamları" olarak tanımladığı Tanzimat aydınları, memur ve bürokrat sınıfın üyeleri olarak devletin bekasını sağlamak için diplomatik görevler de alıyorlardı.

Tanzimat reformları gayrimüslim tebaaya tanıdığı eşitlik haklarından dolayı yurt içinde eleştirilere maruz kalırken Batılı toplumlar tarafından alkışlanıyordu.

Şeriat ile yönetilen Osmanlı İmparatorluğu'nun genel toplumsal yapısına ve Müslümanlığın esaslarına aykırı bulunan bu haklar devletin ilk görece laik girişimlerinden biriydi ve giderek Batılılaşmaya yaklaştığı önemli hamlelerdendi. Fakat Doğu medeniyetleri ve Batı medeniyetleri arasında çok derin niteliksel farklar vardı ve Doğu medeniyeti olan Osmanlı toplumu, niteliksel olarak büyük farklar arz eden Batı toplumlarının medeniyet seviyesine yaklaşmaya çalışırken bocalıyordu. Batılı toplumlar daha Orta Çağ'da modern devlet düzenine geçmeye çalışırken, Osmanlı İmparatorluğu Orta Çağ'ın sonlarına doğru yeni kurulan bir devlettir. Öte yandan, doğu medeniyetleri evrenin merkezine insanın inançla olan rabitasını, insanın inaniyor olma vasfından dolayı varlık alanı bulabildiği düşüncesini koyarken, Batı medeniyeti düşüncesinde merkez konumu işgal eden asıl fikir insanın düşünebilen bir varlık olma vasfıydı. Batılı toplumların tarihsel serüvenlerine bakıldığında zihinsel dönüşümü sağlayacak olan Rönesans ve Reform gibi tarihsel kırılma noktaları, Doğulu bir medeniyet örneği teşkil eden Osmanlı toplumunun mazisinde bulunmamaktadır. Osmanlı toplumu geleneksel ve kapalı bir toplum niteliği taşımasından ve merkeze insanın inaniyor olma vasfını almasından dolayı aşkınsalci bir devlet anlayışıyla kuşanmış bir zihinsel yapıya sahiptir. Dolayısıyla toplum da böyle bir bakış açısıyla nesneleştirilir ve devlet aklıyla yaklaşılır, topluma yönetilmesi, düzeltilmesi, aydınlatılması gereken bir anlam atfedilir. Bu niteliksel farkın önemli neticelerinden biri de “entelektüel”e Batılı toplumlardan farklı bir anlam atfedilmesi olmuştur. “Aydın” ve “münevver” kavramları, etimolojik olarak da ele alındığında “aydın”ın “aydınlatma” vasfını ön plana çıkarır ve toplumun geri kalanının da aydınlatılması gereken bir nesne olarak ele alır. “Entelektüel” kavramı ise yine etimolojik karşılıklarıyla değerlendirildiğinde “akıl, anlayış, kavrama becerisi” gibi daha rasyonel anlamlar ihtiva etmekle birlikte, entelektüelin kişisel özelliklerine daha çok vurgu yapar. Dolayısıyla Batıda modernleşme de toplumsal bir kategori olarak “entelektüel” de aşağıdan yukarıya doğru bir hareket alanına sahip olmuştur. Yani toplumun temel dinamiklerinin ürettiği, toplumun zihinsel dönüşüm süreci neticesinde ortaya çıkan kavramlar olmuştur.

Osmanlı toplumu ise Doğu medeniyeti özellikleri taşıyan bir toplum yapısına sahip olduğundan dolayı, insanın inaniyor olma vasfını ön planda tutarak düşünce evreninin temeline Tanrı ve Tanrının yeryüzündeki temsili olan devleti yerleştiren,

devletin ve yönetenin egemenliğini tanımaya yatkın bir toplumsal yapıya sahipti. Batılı medeniyetlerde olduğu gibi tefekküre veya eleştiriye meyilli değildi. Bu nedenle Osmanlı'da aydına yüklenen vazifeler de devlet düzeninin yeniden tesis edilmesi ve yıkılmaya doğru bir gidişat sergileyen devletin kurtarılmasıydı. Böyle bir toplumsal yapıya ve zihinsel dünyaya sahip olan Osmanlı toplumunda modernleşmenin de aydın zümrenin de yukarıdan aşağıya doğru, yani devletin yönetici kadrosunun güdümünde tesis edilmesi kaçınılmazdı. Modernleşme hareketlerini gerçekleştirecek olan eğitilmiş kadroyu devlet çalışanları olan reformist Tanzimatçılar oluşturacaktı. Tanzimat'ın esaslarını benimseyen reformist kadronun ayırıcı özelliği ise eğitim almış olması, Batılı bir dili biliyor olması ve bundan dolayı da diplomatik görevlerde bulunabiliyor olmasıydı. Tanzimat aydını, Osmanlı toplumsal yapısının niteliklerinden dolayı mazisinde bir tefekkür geleneği veya siyasete dair felsefi bir yaklaşım bulamadığından dolayı tek seçeneği kendi nezdinde devleti kurtarmaya yarayacak kadar Batının bilgisine ve fikirlerine başvurmaktı. Fakat bu bilgi ve fikirler Tanzimat aydınının kendi anlam dünyasında yer etmediği ve kültürel dokuya uymadığı için de Batıyı taklitten öteye gidememişti.

Tanzimat aydınının taklitçiliğine ve Batı hayranlığına bir tepki olarak ortaya çıkan Genç Osmanlıların temel gayeleri yine devletin bekasını sağlamaktı. Tanzimat döneminde gördükleri felsefi boşluğu İslam'ın esaslarına uygun bir şekilde doldurmayı düşünüyor ve devletin bekasını şeriat ilkelerinden uzaklaşmadan sağlamayı hedefliyorlardı. Batılı fikirlerin ve ideolojilerin İslami bir uyarlamasını sağlamaya çalışan Genç Osmanlılar, böyle bir strateji izlediklerinde İslam'ın esaslarından uzaklaşmadan modernleşmeyi sağlayabilecekleri kanaatindediler. Kaldı ki Tanzimat aydınının yolunu bulamayışındaki temel saik, "felsefesizlik" ve tefekküre olan mesafeydi. Aynı durum Genç Osmanlı aydınları için de geçerliydi ve Tanzimat aydınında eleştirdikleri taklitçiliği, Batılı fikirleri İslami dile tercüme ederek onlar da gerçekleştiriyordu. Dolayısıyla Genç Osmanlılar da Tanzimat aydınlarına muhalif bir tavırla kendi fikirleri ve önerileri ekseninde bir modernleşme gerçekleştirmek isterken, onlar da modernleşmeyi Batılı fikirler dolayımında algılamaya başlamış ve bu fikirleri İslami bir yorumla gerçekleştirerek özgün bir modernleşme sağlamaya çalışmıştır. Fakat felsefi bir temele dayanmayan fikirlerinden dolayı Genç Osmanlı aydını da özgün bir modernleşme teorisi sunup

bunu uygulama fırsatı bulamamıştır. Tanzimat aydınları ve Genç Osmanlı aydınları arasındaki ortak nitelikler, Batılı fikirlerin kisvesinde gerçekleşen reformist tavırları, devletin bekasını sağlama maksadı ile bir araya gelmiş kişiler olmaları, modernleşmeyi sağlayacak olan yeni fikir ve bilgileri nihai aşamada Batıdan edinmeye çalışmış olmalarıdır.

Tanzimat aydını da Genç Osmanlı aydını da ekseriyetle memurlardan ve bürokratlardan oluşuyordu ve ortak gayeleri devletin kurtuluşunu sağlamaktı. Dolayısıyla Osmanlı devletinde “aydın zümre” olarak zikredilen sınıf, Batıda aşağıdan yukarıya doğru, özerk bir kimlik olarak kendi varlığını inşa eden ve toplumsal bir kategori olarak anılmaya başlayan “entelektüel”in özelliklerini yansıtmıyordu. Dolayısıyla çalışmanın temel sorularından biri olan Osmanlı aydınının entelektüel niteliklere sahip olup olmadığı sorusu yanıtlanmış oluyor: Entelektüelin kendi bilincinde, otonom bir kimliğe sahip olduğu ve bilgiye saf bir merak ve coşkuyla yaklaşan bir kişiliği temsil ettiği düşünülürse, Osmanlı’da devletin tesis ettiği ve modernleşme çabasını hızlandıracak eğitilmiş bir sınıf olma vasfı, “entelektüel” olarak addedilmek için yeterli nitelikler değildi.

Osmanlı aydınları konusu daha teferruatlı bir incelemeye tabi tutulduğu takdirde, geç Osmanlı döneminde aydın ve entelektüel kavramlarının ihtiva ettiği özellikleri taşımaya oldukça yaklaşan, aydının ve entelektüelin genel niteliklerine sahip olan müstakil bir kimliğe rastlamak hem nicelik hem niteliksel olarak oldukça nadir de olsa mümkün olabilir. Devletin varlık alanının dışında bir tahayyüle sahip ve asal bir tefekkürü tesis edebilmiş Abdullah Cevdet, Şinasi, Baha Tevfik gibi figürler bahsedilen asal şahsiyetlere isabetli örnekler teşkil eder. Öte yandan bu çalışmada geç Osmanlı aydınına ele alırken incelenen dönemler, “Osmanlı aydını” olarak zikredilen kadronun ilk örneklerini teşkil ettiği ve devlet tarafından tesis edilen bir zümre niteliği taşıdığından dolayı Tanzimat dönemi aydınları ve Tanzimat dönemini takip eden Genç Osmanlılar ile özellikle sınırlı bırakılmıştır. Dolayısıyla geç Osmanlı döneminin ve Osmanlı aydınının genel özellikleri modernleşme-bürokratikleşme bağlamında değerlendirilmiş ve entelektüel kavramsallaştırmaları üzerinden ele alınmıştır. Bütün bu nedenler araştırmanın kısıtlılıklarını da içermektedir ve bahsedilen müstakil figürler de bir araştırma problematiği haline getirmeye müsait konulardır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDE MODERNLEŞME VE AYDIN KİMLİĞİNİN OLUŞUMU

*“Modern özne biraz içeriktir, biraz retoriktir, biraz poetiktir, biraz fonetiktir, hatta biraz kozmetiktir. Eğer bunların hepsi geçerliyse, o halde özne kaotiktir.”*

Besim F. Dellaloğlu, Romantik Muamma

#### 1. Modernleşme ve Aydın Kimliği

Türkiye’de modernleşmenin köklerine varılmak istendiğinde, Osmanlı Devleti’nde temellerinin atıldığı bir tarihsel ve kültürel süreç ile karşılaşılır. 19. ve 20. yüzyıllarda modernleşme bahsinin başlamasının arka planında, bu yüzyılları hazırlayan tarihsel süreç ve adı geçmeden de olsa modernleşmeye bir ön hazırlık süreci mevcuttur. Bu yüzden modernleşmeye dair bir milat belirlemek, modernleşmeyi hazırlayan tüm tarihsel parametrelerin gözden kaçırılma riskini içerir.

Tarık Zafer Tunaya’nın da tarihsel parametreler okunurken birçok boyutuna değinmek gerektiğine dair izah ettiği üzere; siyasi-toplumsal mefhumlar tek başlarına okunmaktan ziyade, onları anlamlı kılan ortaya çıkış şartları ve hangi amaca hizmet ettiği gibi ideolojik alt yapılarına göre değerlendirilmelidir. Bu ilişki karşılıklıdır, ideoloji bu siyasal-toplumsal müesseseyi açıklarken, müesseseler de ideolojilerin değişim ve dönüşümüne neden olur, şekillenmesini sağlar. İdeolojiler bu müesseselerce korunur ve muhafaza edilir. Bu sayede ideolojiler, sosyal hayatın tabanını meydana getirmeye başlar. Siyasal ve toplumsal mefhumların ideolojik tabanları, sosyal ve siyasal bir yapı olan devletin etik temellerini oluşturur. Yani

aslında zamanla değişen şartlara tamamen bağlı olan ideolojilerle siyasi alan arasında denge kurulması söz konusudur. Bu dengenin bozulduğu durumlarda buhranlar ortaya çıkar ve siyasi müesseselerin aslında boş kalıplar olduğu anlaşılır. Osmanlı İmparatorluğu'nun yani dolayısıyla Türklerin yakın tarihi bu konuyu “demlendirmiş” olduğundan dolayı, siyasi müesseselerin aslında boş kalıplar olduğu tarihi bir gerçek sayılabilir (Tunaya, 1960:5).

Tarihin, kültürel dokunun, siyasi müesseselerin ve ideolojik izdüşümlerinin bir arada okunduğu, bütün bu parametrelerin bir arada değerlendirildiği bir çerçeveden bakılarak yapılan analizle birlikte modernleşme serüveni çok boyutlu okunabilir. Modernleşme serüveninin doğru okunabilmesi; modernleşmenin arka planını oluşturan tarihsel şemanın anlaşılması ve bu okumayı yaparken modernleşmenin bir olgu niteliği taşıdığının unutulmaması ile mümkün olacaktır. Türkiye’de aydın kimliğinin oluşumu ise modernleşme ile paralel seyreden bir süreçtir. Ernur Genç, entelektüeli ortaya çıkaran koşulları “modernite” ile örtüştürmenin mümkün olduğunu, fakat “modernite” olgusunun da kendisini oluşturan parçaların ve dönüşümlerin farklı karakteristikleriyle birlikte algılanması gereken bütüncül bir tarihsel süreç ve bir “*movement*” olduğunu belirtir (Genç, 2006:9). Aydının nasıl kimlik kazandığını anlamaya çalışmak da modernleşme serüveniyle birlikte seyreden bir düşünce tarihi yoklamasını mecburi kılar. Çalışmanın menziline modernleşme sürecine ve bu sürecin düşünsel zeminine çevirmek, modernleşmeye kaynaklık eden zihniyet dünyalarını iyi analiz edebilmek; aydın kimliğinin hangi tarihsel parametreler üzerine inşa olduğunu daha iyi anlayabilmemize vesile olacaktır.

Dolayısıyla bu bölümde Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme ve bu bağlamda Batılılaşma serüvenine değinilecektir. Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme dönemine girmesiyle birlikte başlayan modernleşme gayreti dolayısıyla bir aydın zümre meydana geldiğinden dolayı, modernleşme ve Batılılaşma bağlamında aydının hangi tarihsel koşullarda nasıl bir kimlik kazandığı sorularına cevap aranacaktır. Osmanlı İmparatorluğu gerileme döneminde içinde bulunduğu geri kalmışlığı telafi etme gayesiyle acilci bir modernleşme motivasyonuna sahiptir. Dünyanın geri kalanıyla ve özellikle Batı'yla eşitlenme kaygısı, modernleşme sürecini Batılılaşma pratikleriyle deneyimlemesine sebep olmuştur. Dolayısıyla



Tanzimat döneminde somut bir şekilde karşımıza çıkacak olan bürokratik sınıf ve aydın zümrenin tarihsel koşullarda ve modernleşme serüveni içinde nasıl bir boyut kazandığının anlaşılması için, öncelikle modernleşme ve Batılılaşma motivasyonlarına değinilecek, aydınların bu modernleşme sürecinin hızlandırılması için devlet tarafından oluşturulan bir zümre niteliği taşıması tezinden yola çıkarak, tarihsel zeminde Tanzimat dönemine varan değişimlerden itibaren aydın zümrenin oluşumu açıklanmaya çalışılacaktır.

Herhangi bir toplumun modernleşme serüveninin anlaşılması, modernleşmeye hangi zaviyeden bakıldığı, hangi tanımlar üzerinden anlaşılmaya çalışıldığı ve nasıl bir kavramsal setle ele alındığına göre farklılıklar gösterebilir. Modernleşme tanım ve tasniflerine bakıldığında, farklı perspektiflere göre kültürel, gelişimsel ve ekonomik tanımlarla karşılaşmak mümkündür. Bu farklılıkların anlaşılması açısından modernleşme kuramlarına değinmek ve Osmanlı'nın modernleşme tecrübesini kuramsal bir zaviyeden değerlendirmek gerekecektir. Bu yüzden öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme ve Batılılaşma serüveninin anlaşılması için mühim olan diğer bir konu ise modernleşme kavramsallaştırmasıdır. Bu bölümde modernleşme ve bu kavrama bağlı Batılılaşma, modernite, modernizasyon gibi kavramların hangi bağlamlarla tartışıldığına ve tanımlarına yer verilecektir. Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme serüvenini daha anlaşılır kılabilmek adına modernleşme kavramsallaştırması ve modernleşme tanımları bize pusula sunacaktır.

Osmanlı'nın geç döneminde oluşmaya başlayan aydın zümre, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme döneminde devletin bekasının sağlanması hedefleniyorken, bir kurtarıcı vasfı yükleyerek aydın zümrenin tesis edilmesini sağladığından dolayı, zeminde bir modernleşme anlatısına tamamen bağlı ve neden sonuç ilişkisi içinde ele alınmaya müsait bir konudur. Osmanlı'nın hangi sebeplerden ötürü modernleşme ve Batılılaşma gayesine sahip olduğunu anlamak öncelikli hedefimizdir. Dolayısıyla bu bölümde ele alınacak konulardan bir diğeri, Osmanlı'nın modernleşme ve dolayısıyla Batılılaşma motivasyonları olacaktır. Osmanlı'nın gerileme dönemiyle birlikte 17. ve 18. yüzyılda, 16. yüzyıldaki bazı özelliklerinden uzaklaştığı, bir dönüşüm ve değişim içine girdiği gözlemlenir. Modernleşme ve Batılılaşmaya dair gerçekleştirilen atılımlarla, bu konuda atılan adımlarla ve ıslahatlarla ise yine Osmanlı'nın geç döneminde karşılaşılır. Dolayısıyla

Osmanlı'yı Tanzimat döneminde aydın zümrenin oluşumuna götürecektir olan bu tarihsel serüvenin anlaşılması, bahsi geçen modernleşme motivasyonlarını ve sonucunda da aydın zümrenin oluşumunu daha iyi anlayabilmemize vesile olacaktır.

## **1.1. Geç Osmanlı'da Modernleşme ve Batılılaşmaya Dair Kavramsal Bir Girizgâh**

Türkiye'de modernleşme kavramı, Batılılaşma kavramı ile birlikte anılagelmıştır ve Osmanlı'nın modernleşme sürecinde, yine bu kavramlar Osmanlı aydınları tarafından birlikte tartışılmıştır. Bundan dolayı Batılılaşma kavramının dışarıda bırakıldığı bir modernleşme anlatısı, hem Osmanlı'nın modernleşme sürecinde, modernleşme ve Batılılaşma ile ilgili gerçekleşen tartışmaların nedenlerini ve niteliğini anlamamızda hem de modernleşme sürecinde gerçekleşen değişimleri anlamamızda tek başına yardımcı olmayacaktır. Modernleşme ile ilgili literatüre bakıldığında ise yine modernleşme ve Batılılaşmanın birlikte anıldığını, bu kavramların (modernleşme/Batılılaşma) yapılan çalışmaların *leitmotivi*<sup>1</sup> olduğunu ve yine birbirleri üzerinden anlaşılmaya çalışıldığı bir kavramsal çerçeve ile karşılaşılır. Modernleşme kavramıyla ilintili “modernite”, “modernlik”, “modernizasyon” gibi kavramların anlaşılması için yine bir modernleşme kavramsallaştırmasına girişilmelidir. Modernleşme kavramı ekonomik, sosyolojik, kültürel ve tarihsel birçok tanıma ve tasnife sahiptir. Dolayısıyla bu kavramların tanımlarını bir arada değerlendirerek bir modernleşme anlatısına girişmek daha sağlıklı olacaktır.

Modernitenin niteliklerini anlamak aynı zamanda bugünü anlamaktır; bugünü, tarihsel bağlamı içinde değerlendirmek, “toplumsal kuramı ve ‘toplumsal olanı modernite tarihi içinde yeniden-çözümlemek ve yeniden-kurmaktır’” (Keyman, 2011:13). Batılılaşma kavramıyla ilintili “Batı”, “Batıcılık” gibi kavramların hangi açılardan ele alındıklarını, mahiyetlerini anlamamız, Osmanlı'nın tek bir parametreyle açıklanamayacak modernleşme motivasyonlarını ve Batılılaşma tecrübesini açıklarken kavramların soyutluğundan dolayı karşılaşılabilecek muğlaklıklar açısından bir önlem sağlayacaktır.

---

<sup>1</sup> Tekrarlanan bölüm, ifade kalıbı

Bu kavramların birlikte anılmalarının en mühim nedenlerinden biri, Batı'nın modernleşmeye kaynaklık eden bir dış unsur olarak kodlanması olduğu söylenebilir. Bu düşünceye göre “modernleşme” ve “modernlik” kabaca, Batı'ya ait ve sadece Batı'nın kaynaklık edebileceği süreçlerdir. Batıcılık ise Şerif Mardin'in de belirttiği üzere; “Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sinde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa'nın toplumsal ve fikrîsel bileşimini erişilmesi gereken bir hedef olarak gören yaklaşım"dır (Mardin, 1983:245).

Dolayısıyla “Batı'nın topyekûn model alınmasını öngören Batıcılık'ın temelinde Batı'nın üstünlüğünün evrensel bir ilke olarak akıldan kaynaklandığı görüşü yer almaktadır” (Toker & Tekin, 2007:83). Batı'ya atfedilmiş olan bu muhteva, Batı'nın kendi öznel tarihinden kaynaklanan ontolojik ve epistemolojik faziletiyle ilintilidir. Doğu toplumlarının nezdinde kurumsallaşmış bir rasyonalizmin ve hegemonik bir bilgi iktidarın temsilini taşıyan Batı, “ontolojik” diye zikredilen teknik üstünlüğe ve “epistemolojik” bir donanıma sahiptir.

Baykan Sezer ise Batılılaşma yerine Batıcılılaşma kavramını ikame eder: “Osmanlı hiçbir biçimde kendisini gelişmelerin dışında sayıp bu gelişmelerin kaynağında Batı'yı, Batı toplum tipini gördüğü için Batı'ya benzemeye çalışmamıştır. Osmanlı 19. Yüzyılda Doğu'yu Batı önünde savunacak bir siyaset üretemediği için kolaya kaçıp, yer ve cephe değiştirerek sorunları aşmak; İmparatorluğu koruyabilmek adına, toplumlararası ilişkilerde etkin rol oynayan güçlere yanaşmayı istemiştir. Bu nedenle yaşanan olay bir Batılılaşma değil Batıcılılaşma girişimidir” (Sezer akt. Kaçmazoğlu, 2020:7).

Batılılaşma anlatısı Osmanlı İmparatorluğu deneyiminde bir modernleşme gayesine dayandığından dolayı, modernleşme tanımlarına değinmek ve Batılılaşma ile farklarını ortaya koymak yerinde olacaktır. Modernleşme için Cemil Meriç, “Dilimize kâh muasırlaşma kâh çağdaşlaşma diye çevrilen bu mefhum, birtakım yazarlar için ‘Secularisation’ [çağdaşlaşma] karşılığıdır” tanımını yapmıştır (Meriç, 1983:236). Modernleşme kavramı; çağın hızına yetişme, modernleşen toplumlarla denkleşme gibi anlamları içeriyorken, Batılılaşma; bir değişimi, değişimden öte bir

başkalaşmayı imler. Batılılaşma; yani belki de başka<sup>2</sup> bir şeye dönüşme, olunan halden başka bir şeye evrilme, başkalaşım. Batılılaşma kelimesi diğer yandan, sonuna aldığı isimden eylem yapan ekten (-laşma) ötürü, bir ontolojik mesele olarak “Batılı” olmayı değil, zevahirde bir değişimi, yani Batılı gibi “eylemeyi” imleyen bir yapıya sahiptir. Toplumun olduğu halinden, “kendiliği”nden, Batılı bir hale gelmesi gibi bir anlam tezahür eder bu kavramla birlikte. “Türkiye’de 19. yüzyılda başlayan modernleşme sürecinin, kendi yerel dinamiklerine karşın, Batı’nın belirgin etkileriyle, dahası ‘Batılı ülkeler gibi olma’ dürtüleriyle yaşandığı açıktır” (Çulhaoğlu, 2007:171).

Toplumların modernleşme ve Batılılaşma nitelikleriyle ilgili yapılan yorumların birçoğunda, modernleşmenin bir bütün olarak gerçekleşmeyeceği düşüncesi hakimdir. Ahmet Çiğdem ise bu minvalde şöyle bir yorum geliştirir; Batı-dışı toplumlar “modernleşirler”, “modern” olamazlar. Ancak “modernizasyonun” sağladığı imkanlar dahilinde modernliğe eklenilebilirler (Çiğdem, 2007:68). Osmanlı’nın modernleşme deneyimi, üçüncü bölümde daha geniş bir şekilde ele alınacağı üzere eklektik bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşme serüveni, “modernliğe eklenme” veya daha sarıh bir ifadeyle; modernizasyondan kendi toplumsal imkanları dahilinde ‘faydalanma’ olarak ele alınabilir.

Batılı bir hal alma durumu ise, toplumsal değer ve normların bütününe veya belirli bir kısmının, o toplumun *sui generis* niteliklerinin de değişimini yanında taşır. Habermas, “sekülerleşmiş bir toplum için iyi olan, yani kapitalist modernleşme, profanlaştırılmış bir kültür, yıkıcı tavırlar geliştireceği için kültür açısından felakete yol açabilir” (Habermas akt. Çiğdem, 1997:71) ikazında bulunur.

Osmanlı İmparatorluğunda modernleşme, Batılı toplumların aksine aşağıdan yukarıya değil, yönetici sınıfın güdümünde yukarıdan aşağıya doğru tesis edilmeye çalışılmıştır. “Batı-dışı ortamlarda, yukarıdan modernizasyon ve aşağıdan modernlik radikal farklılıklar göstermekte, tam olarak bu nedenle de sık sık çatışma içine

---

<sup>2</sup> Ahmet Çiğdem’in “başkalık” kavramına dair: “‘Başkalık’ kavramı, bir taraftan bütün gayretiyle ‘öteki’ olmaya ilişkin bir kararlılığı taşımak, diğer taraftan ‘kendisi’ (‘olarak’) kalmak iddiasına işaret eder ve hem toplumsal yapı analizlerinde hem de düşünce tarihi çalışmalarında benzeri başka kavramlardan, örneğin ‘özgüllük’ kavramından ayırt etmek gerekir.” bkz. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3 (Modernleşme ve Batıcılık)* sy. 70

girmektedir” (Göle, 1998:68). Modernleşmeyi, yüzünü Batı’ya dönmek şeklinde algılayan toplum, Batı’nın nevi şahsına münhasır niteliklerini, modernleşmeye kaynaklık edecek olan niteliklerinden ayırıştırılamama riskini de almış olur. Böyle bir risk ise, modernleşme yolunda atılan adımlarda, aslında modernleşmeye çalışan toplumu modernleşmekten saptırıp, öz niteliklerinde değişime yol açacak olan bir Batılılaşma serüveninin içine sokabilir.

*“Huntington Batı ile modernlik arasında özdeşlik ilişkisi kalmadığını, diğer toplumların da modernleştiğini ama Batılılaşamadıkları için modern sayılamayacaklarını ileri sürmektedir. Hatta yazara göre Batı’nın dışında bir modernlik olamayacağına göre bu toplumlar potansiyel çatışma kaynağıdır ve aşılamayacak bir medeniyet farklılığını temsil ederler.”* (Huntington akt. Göle, 2007:57).

Bütün bu analizler neticesinde şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Batılılaşmaya alternatif bir modernleşme var mıdır? Giddens alternatif modernleşme konusunda bu soruyu “Acaba modernlik nereye kadar Batı’ya özgü bir niteliktedir?” şeklinde sunar ve modernliğin gelişimi açısından iki farklı örgütsel gruplaşmanın önemine dikkat çeker; “Ulus-devlet ve sistematik kapitalist üretim”. Her ikisinin de temelleri Batı dünyasında atılmıştır ve diğer toplumlarda daha az etkinlik gösterir ve Giddens’a göre ürettikleri güç nedeniyle dünyaya birlikte yayılmışlardır. “Daha geleneksel diğer toplumsal biçimlerin hiçbiri küresel gelişim eğilimlerinin dışında tam bir özerkliğin sürdürülmesi açısından bu gücü sergileyememiştir”. Ardından Giddens “Acaba, modernlik bu iki muhteşem dönüştürücü fail tarafından desteklenen yaşam biçimleri yönünden Batı’ya mı özgüdür?” sorusunu sorar ve ardından “Bu soruya lafi gevelemeden ‘evet’ yanıtı verilmelidir” şeklinde modernliğe yönelik keskin ve net bir çerçeve çizer (Giddens,1994:157). Nilüfer Göle, bu mefhuma başka bir sualle yaklaşır; “Batılı olmayan toplumların modernlik deneyimleri yeni bir iddia taşıyabilir mi? İki yönlü bir iddiadan söz ediyoruz: Birincisi modernlik pratiğine, ikincisi ise bilginin üretimine ilişkin” (Göle, 2007:56).

Bu iki kavramın (modernleşme/Batılılaşma) aslında nelere tekabül ettiğini, toplumsal neticelerinin neler olduğunu anlama gayreti, kavramların birlikte anılagelmelerinden ötürü güçtür. “Modernleşme ve Batılılaşmanın 19. Yüzyıl boyunca özdeş olduğu hatırlanırsa, modernlik olgusu ile Batılılaşma istencini birbirinden ayırmanın zorluğu hatta sınırları ortaya çıkar.” (Göle, 2007:59).

Modernleşme bir gaye, hedef iken, Batılılaşma bu hedefi mümkün kılan pratikler bütünü olarak okunabilir. Hasan Bülent Kahraman da modernleşme ve Batılılaşma arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar; “Batılılaşma, başlangıçta basit bir ‘metafor’ ve hatta o haliyle aşkınsalcı bir gerçeklik-ötesi kabulken hızla dönüşmüş ve Türkiye’de siyasal, toplumsal ve kültürel yapının modernleştirici edeni (*agent*) niteliği kazanmıştır. O nedenle modernleşmeyle Batılılaşma Türkiye’de birbirinin tamamlayıcısı olan hususlardır.” (Kahraman, 2007:126).

Modernlik, modernleşme ve Batılılaşma kavramları üzerine geliştirilen yorumlar, toplumların modernleşmeye zemin hazırlayan tarihsel arka planlarını göz önünde bulundurup aynı zamanda teori ve pratik arasındaki çelişkiyi de yorumlayarak ilerler. “(...) Modernlikle ilgilenen bir sosyoloji, tarihsel ve sosyal gerçekliğe dair bir açıklama sunmak ile bu gerçekliğe dair yapılan açıklamaların izlediği yollar üzerinde düşünümde bulunmak arasında gidip gelmek durumundadır.” (Yıldırım, 2017:49). Bu güçlüğü bir ölçüde aşma denemesi olarak, bu kavramların birkaç tarifine ve tariflerinin de Osmanlı’nın modernleşme deneyiminin izahında nasıl bir pusula sunacağına bakabiliriz.

“Modern” kelimesinin etimolojik kökenine incek olursak “Latince *modernus* kelimesi, Hristiyanlık döneminin pagan döneminden farklı bir karaktere sahip olduğunu vurgulamak üzere” kullanılır (Çiğdem, 1997:65). Dolayısıyla “modern”, “modernlik” kavramları, başka bir merhaleye geçiş sürecindeki karakteristik değişimlere ve farklılıklara gönderme yapar. Geride kalmış olan döneme dair bir takım kurumsal, kültürel kalıplardaki dönüşümsel sürece vurgu yapar. Dolayısıyla modernleşmenin mahiyetini incelerken bu dönüşüme odaklanmak gerekir. Alain Touraine’e göre “Modernlik fikri, tarihselciliğin büyük düşünürleri olan Comte, Hegel ve Marx’ın da tanıklık ettiği gibi, tarihin sonu fikrini dışlamaz ama tarihin sonu aslında bir tarih-öncesinin sonu ve teknik ilerlemeyle, gereksinimlerin özgürleşmesiyle ve Tin’in utkusuyla gelen bir gelişmenin başlangıcıdır” (Touraine, 2002:23). Fakat biz bu çalışmada modernleşmeyi mütemadiyen saf bir gelişim olarak ele almanın ve “gelişme” vurgusunu ön planda tutmanın, her toplumsal dokuya uygun olmayabileceğini ve modernleşmekte olan toplumun yapısına göre değerlendirilebileceğini savunuyoruz. Gelişimle birlikte algılanan genel değişimler büyüme, ilerleme, teknik donanım gibi daha somut bir başkalaşmayı imler. Fakat

sosyo-kültürel gelişim genellikle göz ardı edilir. Toplumun kültürel dokusundaki değişimler, gelişimden bağımsız değildir, aksine bu çalışma bağlamında birbirleriyle girift algılanması gereken süreçler olduğu savunulacaktır. Aynı şekilde modernlik de beraberinde kültürel bir değişimi ve başkalaşmayı getireceği için, modernleşme anlatısı da yine kültürel bir zeminde değerlendirerek okunacaktır.

Modernlik, Anthony Giddens'in tanımladığı şekliyle, "(...) On yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder." (Giddens, 1994:9). Başka bir modernlik tanımına bakacak olursak; "Özel bir sosyal gerçeklik ile özel bir dünya görüşünün birleşmesi"dir (Wallerstein akt. Çulhaoğlu, 2007:170).

On sekizinci yüzyılda Aydınlanma dönemi olarak adlandırılan merhaleye geçişle birlikte modernizm diye bir kavram gündeme gelir ve bugüne kadar taşınarak günümüzün de "modern çağ" olarak addedilmesine yol açar. Modernizm beraberinde bir kavramsal seti de taşır; akıl, rasyonalite, mantık, pozitivism, bilimsellik, sistematik düşünme, bilimsel ve/veya evrensel doğrular... Modern kelimesinin anlamı, asri, çağdaş iken modernizm ise çağcılık gibi bir anlama tekabül eder. Modern kavramı eskiden yeniye geçişi ifade ederken aynı zamanda her çağda "yeni" olanı ima etmek için kullanılır. Modernizmin Aydınlanma felsefesiyle birlikte ortaya çıkış amacı, insanlığı bağınazlıktan, hurafeden, geri kalmışlıktan kurtarmaktır. Modernizmin temelini ilerleme olgusu oluşturduğundan dolayı, modernizm aynı zamanda toplum bilimleri açısından da uygarlıkların sanayileşme ve laikleşme vasıtasıyla ekonomik, siyasal ve toplumsal bir dönüşüme uğramasıdır. İlerleme olgusunu temel alarak uygarlıkları gittikçe daha iyi ve daha üstün bir amaca doğru hareket ettirdiğini varsayar (Kale, 2002:29-30).

Modernleşme, Çulhaoğlu'na göre "temeldeki kapitalist gelişmenin toplumsal, siyasal, ideolojik, kültürel, kurumsal ve etik alanlarda yol açtığı değişimin bütünü" olarak tanımlanabilir. Modernleşme hem maddi hem manevi bir süreçtir, duyu ve düşünce dünyasına kadar sirayet eden kapsayıcı bir yapıdadır. Batılılaşma ise daha çok biçimle ilgili olduğundan dolayı modernleşmeye kıyasla daha dar bir kapsama sahiptir. Diğer yandan Türkiye gibi sosyal darwinist motivasyonlarla hareket eden toplumlarda Batı'ya benzeme ve hızına yetişme gibi bir gaye mevcut olduğundan

dolayı modernleşme ile Batılılaşma neredeyse özdeş olarak algılanır (Çulhaoğlu: 2007:170-171).

Modernlik tartışmaları; modernleşme istikametinde, araçsal bir tutumla modernliğe kaynaklık eden Batı'yı merkezi bir konumda tutan bir yaklaşımla, modernliği Batı süzgecinden geçirmeyen, yüzünü Batı'ya dönmeyen, özgün bir modernlik yaklaşımı olarak ele alan bir dikotomi barındırır. Charles Taylor'ın (*Two Theories of Modernity*) ayırımına göre bu modernleşme deneyimlerinden ilki, "akültüralist modernlik kuramı"na, ikincisi ise "kültüralist modernlik kuramı"na tekabül eder (akt. Yıldırım, 2017:50).

Osmanlı İmparatorluğu'nda gerileme döneminin (1683 – 1792) baş göstermesiyle birlikte, beka kaygısının azmettirdiği bir modernleşme çabası cereyan eder. Bu çabanın ardından gelen modernleşme atılımları ise, kaynağını Batı'da bulan reformlarla gerçekleşecektir. Osmanlı İmparatorluğu, bir gerileme refleksi ve aceleci tavır ile yüzünü Batı'ya dönmüş, Batı'yı modernleşme sancısına şifa sunacak bir konuma atamıştır.

*"Sosyal bilimlerin gelişimi içinde egemen konumda olan "akültüralist modernlik kuramı", modernleşme ile seküler Batı aklının ve araçsal ussalığın gelişmesini eşanlı tutarak sosyal değişime yaklaşır. Bu nedenle 'modern Batıdır', 'modern sekülerdir', 'modern araç-amaç ilişkisine dayalı ussallıktır' ve 'Batılı olmayan öznenin sekülerleşmesi ancak ve ancak kendisini Batı'ya yaklaştırma ve benzetme ve Batılı kurumları kendi mekânında kurma ile olasılık kazanır' gibi önermeler akültüralist modernlik kuramının hareket tarzını simgeler"* (Yıldırım, 2007:56).

Tarık Zafer Tunaya, Batılılaşma için en geniş anlamda şu tanımlı geliştirmiştir: "Batılılaşmak, çağdaş bir toplum ve hürriyetçi esaslara dayanan bir Devlet kurmak üzere girişilmiş teşebbüsler ve gerçekleştirmelerdir. Bu olaylar zayıf ve kuvvetli, çekingen veya kesin, fakat her hal ve kârda mevcut fikir hareketleri ve araştırmalarla beslenmişlerdir." (Tunaya, 1960:18).

Modernleşme gayretinde Batılılaşmaya böyle bir vazife yüklemiş olan Osmanlı için, modernleşme tecrübesini Taylor'ın ayırımına istinaden "akültüralist" olarak tanımlamak yerinde olacaktır. Fakat Türk sosyolojisinde modernlik üzerine yapılan tartışmaların temelde dikotomi barındırması ise şu şekilde açıklanır:



Kavramlar kurulurken kültüralist, kanıtların oluşturulup yorumlanması esnasında ise akültüralist bir yaklaşım sergilenir (Yıldırım, 2007:61).

Modernite ile ilgili başka bir dikotomi ise Calinescu'nunkidir. "İki ayrı ve birbiriyle çatışan modernitenin bulunduğunu söyler: Bunlardan birincisi, bütün Batı medeniyeti içerisinde bir aşamadır ve bilimsel, teknolojik ve endüstriyel başarımları içerir. İkincisi, bütünüyle kültürel, estetizasyonu giderilmiş modernite tarafından betimlenen burjuva modernliğini reddeder." (Calinescu akt. Çiğdem, 1997:68). Çiğdem, moderniteyi son kertede iki kutba ayırmanın mümkün olduğundan bahseder: "İlk yorum modernitenin kurumsal yapısına ilişkindir, ikinci yorum ise modernitenin entelektüel-kültürel boyutlarına eğilir. (...) Modernitenin ruhu, 'evrenselci bir hukuk sistemi ve seküler kültür'den oluşur.'" (Çiğdem, 1997:69).

Kaliber'e göre Türk modernleşmesi, genellikle Batılılaşma ile özdeşleştirilmesine karşın, ilk etapta Osmanlı'nın kendisini Batı'ya karşı savunması ve "ona rağmen var olma mücadelesi" şeklinde cereyan eder (Kaliber, 2007:107). Batılı olmayan Osmanlı toplumu, alternatif bir modernlik, bir pusula ararken, kendine has, özgün bir modernleşme gerçekleştirememiş, birçok toplum gibi çehresini Batı'ya çevirmiş ve modernleşmesine kaynaklık edecek olan Batı toplumunu geç de olsa tanımaya meyletmişti. Batı toplumunu tanımak, onun tarihteki güzergahını seyretmek, elbette yaşanan çağda neler olup bittiğini anlamak ve mümkün olduğunca o çağın koşullarına göre hareket etmek için mühim ve gerekliydi. Fakat Osmanlı, Batı'yı yalnızca seyretmek ve onun gidişatından haberdar olmakla kalmamış, reformlarda Batı'dan devşirilen fikirler ve uygulama biçimleri bu seyre eşlik etmişti. Osmanlı, Batı ile kurduğu rabıtada, Batı'yı hem rakip olarak algılıyor hem de ulaşılması gereken medeniyet seviyesini Batı'ya atfediyordu. "Batı, Türkler için ulaşılacak bir model oluşturarak kendini ulusal ve kültürel olarak tanımlama sürecinin bağlamını ve söylemini de oluşturmuştur. Benzer şekilde kaynak (Batı) ve erek (Türk) kültürleri arasındaki asimetrik güç ilişkileri Batı'nın algılanış biçimini etkilemiştir." (Berk, 2007:511).

Osmanlı modernleşmesini, modernleşmenin tarifleri ve tasnifleri üzerinden yorumlarken bir uğrak noktası olarak "modernlik" kavramına da başvurabiliriz. Modernlik evrenseli imlerken, modernleşme farklı coğrafyalarda farklı biçimlerde

gerçekleşen deneyimleri anlatmaktadır. “Modernlik dünya toplumları arasında ortak bir deneyimi varsaymış ancak zaman ve konumlandırma açısından hiyerarşiye tâbi tutmuştur.” (Göle, 2007:60). Yani modernleşme, her toplumun kendi içinde ve kültüründe farklı boyutlarda değişimler yaratırken modernlik “modernleşmiş olan”ı, modernleşme sürecinin üzerinde evrensel bir boyutu işaret eder. Modernleşme, deneyimlenme biçimlerine göre kültüralist bir şekilde de tasnif edilmiştir. Bunlar; çoğul modernlikler (*multiple modernities*), alternatif modernlik, yerel modernlik ve Batı-dışı modernliktir. “Çoğul modernlikler” yaklaşımı, modernleşmeyi farklı kültürlerin ve tarihselliklerin içinden yorumlayarak “tekçi ve kültür-dışı modernlik anlatımları”nın ötesinde bir yaklaşım sergiler. “Yerel modernlik” ise, sosyal bilimler tarafından kavramsallaştırılmamakla birlikte “çevreye, ötekine, tikel pratiklere” eğilir. “Alternatif modernlik” kavramı ise, kavramın kendisinin bize gösterdiği üzere mevcut modernleşme imkanlarına bir alternatif olup olmadığını sorgular. “Batı-dışı modernlik” kavramı, Batılı olmayan toplumların modernleşme tecrübeleriyle ilgilidir (Göle, 2007:59).

Nilüfer Göle “Batı-dışı modernlik”i izah ederken, Batılı olmayan toplumlardaki modernleşme deneyimlerinde “referans noktası” olarak Batı modernliğinin alındığından bahseder. Göle, aynı zamanda “Batı-dışı modernlik” kavramına dair, “Batı’nın kıyısından yeni bir okuma ve dil üretmeye çalışma”ta olduğunu ilave eder (2007:59-60). Osmanlı’nın modernleşmeye Batılılaşma dışında alternatifler arama denemeleri olmasına karşın, bu denemeler neticesinde yine Batı’ya yönelmiş, son kertede Batı-merkezci bir modernleşme tecrübesi yaşamıştır. Bu bağlamda okunduğunda Osmanlı modernleşmesi, esasında bir “batı-dışı modernlik” örneği teşkil eder.

Yukarıda “Batılılaşma” bahsinde geçen “modernizasyon” kavramı da modernleşme sürecini anlamamızda bir kılavuz sunabilir. Batı-dışı modernleşme deneyimini yaşayan toplumların, tarihsel seyirlerini belirleyen unsurlardan biri de “modernite” ve “modernizasyon” kavramları arasındaki farklılıklardan yola çıkarak bulunabilir. Ahmet Çiğdem, “modernite”nin bir “projeyi, refleksiyon”u, “modernizasyon”un ise bu proje ve refleksiyonu mümkün kılacak olan “kurumsal-yapısal evrim”i işaret ettiğini söyler. Yani modernizasyon, modernitenin kurumsal alt yapısını oluşturur. Dolayısıyla modernleşme ve Batılılaşma, bu kurumsal alt yapının

mevcudiyeti ile mümkün kılınabilir. Batılılaşma, moderniteyi mümkün kılan kurumsal alt yapının mevcut olmadığı batılı olmayan toplumlar için “telafi edici ideoloji” işlevi görmüştür. Çiğdem, Batılılaşmanın, “modernizasyon” olarak telakki edilebileceği iddiasında bulunur ve aynı zamanda Batılılaşmanın “sadece sosyolojik teorinin değil, aynı zamanda modern tarih yazımının önemli bir konusu haline gelmesi de tarihsel gecikmişlik durumunun farklı toplumlarda karşılanma biçimlerini anlama isteğinden” ileri geldiğini ilave eder (Çiğdem, 2007:68).

Batılılaşmanın modernizasyon, yani aslında modernleştirici bir proje olarak ele alınabileceğinden dolayı, aslında az gelişmişliğin bir telafisi, modernleşmeye eklemlenmenin aplikatif bir kaynağı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Suavi Aydın da bu bağlamda “Batı karşısında ‘Azgelişmişlikten kurtulma’, ister istemez belirli ölçülerde ‘Batılılaşmayı’ gerektirmektedir.” görüşündedir (Aydın, 1998:59-60). Batı, sahip olduğu kapital güç, kapitalist pazar ve savaş teknolojisi ile bir otorite haline gelirken, Osmanlı İmparatorluğu bu gelişimi takip edememiş, Batı’yı sahip olduğu teknolojiye kavuşturan kurumsal alt yapıdan yoksun olduğu için de eş zamanlı bir modernleşme gerçekleştirmemiştir. Ahmet Çiğdem’in bahsettiği “kurumsal-yapısal evrim”i Alain Touraine modernlik için şöyle yorumlar; “Modernlik, salt değişim ya da olaylar silsilesi değildir; akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır” (Touraine, 2002:23). Belki de Osmanlı’nın modernleşmeyi geç deneyimlemesinin nedenlerinden biri de modernleşmeyi mümkün kılacak olan bu “kurumsal-yapısal evrimin” veya Touraine’in bahsettiği etkinlik ürünlerinin mevcut olmamasıdır. “Zira ‘Üçüncü Dünya’nın ‘azgelişmiş’ konumu, Batı’nın teknolojik, bilimsel ve ekonomik durumuna ‘göre’dir. Bu konumu aşmak, konumu belirleyen referansın verilerine bağlı olacaktır.” (Aydın, 1998:59).

Bütün bu analizler neticesinde Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşme ve Batılılaşma güzergahını seyretmeye meyletmesinin temel nedenlerinden en belirgin olanı, diğer toplumlarla ve özellikle faziletini fark ettiği Batı medeniyetiyle eşitlenme ve bu medeniyetin hızına yetişme kaygısıdır. Yükseliş devrinde (1453 – 1579) çok geniş topraklara sahip olduğu ve bu topraklarda yaşayan toplum da kültürel, etnik ve ekonomik bir demografik çeşitliliğe sahip olduğu için dünyanın geri kalanıyla çok da fazla ilgilenmeyen Osmanlı İmparatorluğu, yaşadığı toprak kayıpları ve dolayısıyla

gerileme devrine girmesiyle birlikte dünya bilgisine acilci bir tavırla yaklaşmıştı. Gerilemenin yaşattığı kaygıyı bir an önce gidermek isteyen Osmanlı yönetici sınıfı, modernleşme merhalesine birkaç ıslahat hamlesi ile erişebileceğini öngörüyorken, modernleşme ve Batılılaşmanın çok daha komplike kavramlar olduğunu fark edecekti. Bu minvalde daha sarıh bir açıklamaya varabilmek için Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme motivasyonlarını inceleyebilir.

## **1.2. Osmanlı'nın Modernleşme Motivasyonları**

Osmanlı İmparatorluğu gerileme devrine girmesiyle birlikte, o güne kadar fark etmediği bir geç kalmışlıkla yüzleşti ve bu geç kalmışlığın telafi yollarını aramaya koyuldu. Dünya toplumlarının ekserisinde hâkim olan değişim çağında, 18. yüzyılda Osmanlı bu değişimi yakalamak adına bir takım yönetsel ve örgütsel değişikliklere gidecekti. Bu değişiklikleri de toplumun askeriye/ordu, ekonomi ve eğitim gibi daha maddi alanlarında yaparak geç kalınan modernleşmeyi yakalamayı amaç ediniyordu. Modernleşmenin ve dolayısıyla dünya toplumlarıyla denkleşmenin hedeflendiği bu ilk aşamada birincil amaç, devletin bekasını yeniden sağlamaktı.

Çulhaoğlu'na göre geç modernleşme, “kendisini önceleyen modernleşme süreçlerinin ve bu süreçlerin sonuçlarının bilgisine sahip modernleştirici iradenin tarihin akışını hızlandırması, önündeki basamakların birkaçını birden atlaması biçiminde” tanımlanmaktadır (Çulhaoğlu, 2007:171). Bu bağlamda değerlendirildiğinde Osmanlı İmparatorluğu için Batılılaşma, geç modernleşmenin yaşattığı kaygının giderilmesi için bir araç haline gelmiştir. Alper Kaliber, reformların ilk askeriye ve eğitim alanlarında uygulanmasının nedeni olarak, Osmanlı'nın “tek ölçüt ve amacı”nın devletin bekası olduğu çıkarımında bulunur (Kaliber, 2007:107). Aynı bağlamda Tunaya da Osmanlı İmparatorluğu'nun birincil ereği olarak devletin bekasının koruması anlamında “Batılılaşmak bir nefis müdafaası, bir yaşama prensibi olmuştur.” çıkarımında bulunur (Tunaya, 1960:19). Batı'yla eş zamanlı bir modernleşme gerçekleştirememiş olmanın telafisi olarak, teknolojist bir tutumla askeriye'nin geliştirilmesine, kültürel alanda da eğitimle ilgili reformlara yönelmiştir. Hasan Bülent Kahraman ise, tarihsel bir yaklaşımla ele alındığı takdirde Batılılaşmanın ilk olarak siyasal, ikinci olarak eğitim ve üçüncü olarak da bu ikisiyle girift bir şekilde algılanması gereken ideoloji alanlarında

cismaniyet kazandığını iddia eder (Kahraman, 2007:126). Osmanlı modernleşmeyi ve Batılılaşmayı, hem bu geç kalmışlığın bir an evvel giderilmesi hem de devletin bekasının sağlanmasında bir *telos* ve mecburiyet olarak algılamıştı. “Batılılaşma, bu halde zaten, ‘telafi edici’ ideoloji ve ‘tarihsel gecikmişliğin’ giderilmesinin bir aracısı olarak kendisini kurmuştur.” (Çiğdem, 2007:68).

Modernleşme atılımlarının başladığı 18. yüzyılda, bu çağın alamet-i farikası olan değişim ve dönüşüm, tüm devletlere farklı boyutlarda az ya da çok tesir etmişti. Osmanlı’nın bu dönüşüme ayak uydurabilmesi, devletin bekası için hayati bir önem teşkil ediyordu. Böyle bir tarihsel şemanın oluşturduğu gerilimde modernleşme ve Batılılaşma, Osmanlı’nın mecburi olarak belirlediği stratejilerdi ve bu stratejiler doğrultusunda reformların gerçekleştirildiği ilk alanlar askeriye ve eğitim olmuştur.

İlber Ortaylı’nın bu mecburi değişim ve dönüşüm ile ilgili çıkarımı şu şekildedir:

*Var olan değişimin değişmesidir. Yani toplum zaten belli bir ölçüde değişedurunken ani ve hızlı bir değişim dönemize girilmesi söz konusudur 19. yüzyılda Osmanlı toplumundaki kurumsal değişimler, toplumsal hareketliliklerde niteliksel ve niceliksel bir patlama yaratmıştır. Bu patlamayı halen birçok tarihçinin ve düşünen adamın gerileme, dağılma veya sömürgeleşme ve kültürel yozlaşma ya da "kötü batılılaşma" diye adlandırdıklarını biliyoruz. Bu gibi kseriofobik (yabancı düşmanı) değerlendirmelere birçok az gelişmiş ülke aydınında rastlanır. 19. yüzyılda ortaya çıkan fikri, daha doğrusu duygusal bir tutumdur. Ama tutarlı deyimler kullanılarak yapılan bir tarif değildir, hele hele doğru bir teşhis hiç değildir (Ortaylı, 1983:13).*

Ortaylı’nın analizine istinaden Osmanlı İmparatorluğu’nun girdiği hızlı dönüşüm çağının neticelerinden biri olarak, modernleşme projesinin başta acilci bir tavırla gerçekleştirilmeye çalışmasından kaynaklı toplumun adaptasyon süreciyle eş zamanlı ilerleyememiş olduğu söylenebilir. Modernleşme sürecine girilmiş olması yönetici sınıfın içinden çıkan birçok tepkiyi ve çatışmayı beraberinde getirecektir. Osmanlı yönetici sınıfının “yabancı düşmanı” tutumuyla birlikte, bu tepki ve çatışmalar yapılan ıslahatlar konusunda mutabakata varma sürecini yavaşlatacağından dolayı, Tanzimat döneminde de niteliksel sorunlara yol açacaktır.

Modernite projesinin topluma henüz sirayet etmediği ilk aşama, “karşılaşılan sorunların çözümünü var olan siyasal ve sosyal sistem içinde arama dönemi” olarak

adlandırılır. Osmanlı bu ilk aşamada sorunlarla karşılaştığının ve devletin kanının çekildiğinin, gücünü kaybettiğinin farkındadır fakat modernite gibi bir problemle karşı karşıya kalacak olduğunu henüz fark etmemiştir. Dolayısıyla karşılaşılan problemleri modernite projesini göz önünde bulundurarak çözebilme ihtimali de ortaya çıkmamıştır. Geleneksel bir yöntemle ortaya çıkan problemlere karşı yine halihazırdaki düzenin içinde çözüm aranmış, hala bir değişiklik yapılması gerekiyorsa da bu değişiklik var olan kurumlarda yapılan revizyonlardan ibaret kalmıştır. Mesela, Osmanlı zihniyetine göre henüz toprak kaybı yaşanmışsa, yapılacak olan değişiklik sadece savaş teknolojisi ve ordunun ıslahı konularında olmalıdır. Problem neredeyse yalnızca o konuda ıslahatlara girilir ve yapılan ıslahatların ortaya çıkaracağı yeni problemlere yönelik bir hazırlık söz konusu değildir. Devletin mali, ekonomik, toplumsal ve kültürel sorunları da gündeme geldiğinde modernite projesinin bir zorunluluk olduğu anlaşılmıştır (Tekeli,2007:22).

Tekeli'nin bahsinde geçen karşılaşılan mali sorunlar Osmanlı'yı modernite projesinin ikinci aşamasına mecburi olarak sevk edecektir. Tekeli'ye göre ikinci aşamada ise; modernite, pragmatist bir mantıkla gerçekleştirilen reformlar aracılığıyla vuku bulmuştur. Tekeli'nin iddiası, modernitenin Osmanlı'ya münezzeh bir siyasal düşünce olarak değil, gerçekleştirilen reformlarla girift bir şekilde sirayet ettiği'dir. Eski kurumsal yapıların yerini modernite projesi ile artık modern kurumların almaya başladığı bu safhada tamamen pragmatist bir mantık işlemektedir. Bunun yanında artık Avrupa ülkelerini tanıma gayretleri başlar (Tekeli, 2007:22) ve sonraki dönemde Cumhuriyet'e intikal edecek olan modernleşme atılımları ve Batı etkisi, artık Türkiye tarihine sirayet etmiş olur.

Metin Çulhaoğlu'na göre de modernleşme, “temeldeki kapitalist gelişmenin toplumsal, siyasal, ideolojik, kültürel, kurumsal ve etik alanlarda yol açtığı değişim”lerin hepsini kapsar (Çulhaoğlu, 2007:170). Modernleşmenin sosyal boyuttaki etkilerinden bahis açılmışken, modernite projesinin başka bir boyutu ise, artık topluma reformlarla sirayet etmeye başladıktan sonra ekonomik bir yenilenmeyi de mecburi kılmış olmasıdır. Eskilerin yerini alan modern kurumlar dolayısıyla dış ticarete ve dış ticaretin neticesi olarak iç ticarete de bazı faaliyetlere vesile olacaktır. Ticaret alanındaki bu değişim ve hareketler, “modernitenin kurumlarının çok yönlü gelişmesi” ile neticelenecektir. Bunun yanında modernite projesi ve

kurumların değişimiyle birlikte artık çok daha fazla eğitilmiş kişiye ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaın karşılanması için ülke dışına ğrenci gönderilir ve ülke içindeki eğitim kurumlarının da modernleştirilme çabası vuku bulur. Eğitim kurumlarındaki modern ikameler ise, toplumun bilgi, sanat ve hukuk alanlarıyla da yollarının kesişmesine vesile olur. Tekeli'ye göre “artık geç aydınlanan ülkenin erken aydınlananları bulunmaktadır” ve bu “erken aydınlananlar” kendilerine atfettikleri “modernitenin yayıcı aktörleri” misyonuyla hareket etmektedirler (Tekeli, 2007:23).

Tekeli'nin modernite projesine dair saptadığı nc aşamada ise, iktidar alanının dışındaki kişi ve grupların siyasi dışncelerinde değişim ve hareketlenmeler meydana gelir. Siyasi dışnce ile modernite projesi arasında bir rabita kurulabilmesi, bir etkileşimin gerçekleşmesi ancak böyle bir kamusalığın sağlanması ile mümkün olacaktır. Modernite projesinin aleyhtarı veya destekçisi olabilecek herhangi bir siyasi dışncenin gelişimi için, öncelikle modernite projesine dair bir kavrayışın gelişmiş olması gerekir. Tekeli'ye göre “Moderniteye geçiş iselleştirilebilmeye açıktır, yani bir kimlik yitirmesi olmadan gerçekleşebilecektir” (Tekeli, 2007:23;33).

18. yüzyılda başlayıp, aslen 19. yüzyılda gelişen ve Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına kadar intikal eden Batılılaşma hareketinin ilk mahiyeti, devletin bekasının sağlanmasında temel bir saik niteliği teşkil etmesidir. Yani Osmanlı yönetici sınıfı tarafından başlangıçta araçsalcı bir tutumla değerlendirilir Batılılaşma hareketi. “Bu durum, Batıcı siyasi dışncenin ‘uygulamaya dönük’ veya ‘aplikatif’ bir zihniyet yapısı içinde gelişmesine yol açmıştır”. İkinci mahiyeti ise, başlangıçta araçsalcı bir tutumla gündeme gelen Batılılaşma hareketinin ilerleyen süreçlerde “topyekn Batılılaşma”ya, yani bir strateji olarak belirlenen hareketin “bir program olarak Batıcılık'a geçiş” sürecine girmiş olmasıdır (Toker & Tekin, 2007:82). Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa toplumlarındaki değişimleri ve gelişmeleri tutucu, statükoya bağlı, değer inşa eden yönetici sınıfıyla izliyordu. Devletin bekasını sağlama istikametinde giden Osmanlı yönetici sınıfının, devletle ilgili problemlerin geçici veya tikel reformlarla giderilebileceğine ilişkin inancının uzun bir süre devam etmesi, Batılılaşma hareketinin pragmatist bir tavırla ele alınmasının neticelerinden bir diğeri olmuştur. Bu tikel reformlarla beka sağlama anlayışı ise, “Batı”nın aslında külliyen kavranması gerekliliğinin gözden kaçmasına neden olmuş, Batı'nın eriştiği

noktanın tarihsel serüveni unutulmuş, Batı'dan ithal edilen reformların arkasındaki düşünsel ve felsefi zemin ilk etapta göz ardı edilmiştir.

Türkiye'de modernleşme bir *episteme* olarak içselleştirilmiştir. Aslında dünya bilgisine erişmenin ve bu bilgiyi kullanmanın bir aracı vazifesini görmüştür. Bu durumun iki temel nedeninden söz edilebilir. İlki, modernleşmenin Batı'da gösterdiği seyirinden tamamen kopuk bir şekilde ortaya çıkmış olmasıdır. Dolayısıyla modernleşme sadece teknolojist bir model, araçsal bir gerçeklik konumunda değerlendirilir. Araçsallığı ve işlevselliği nedeniyle de kabul edilir ve benimsenir. Diğer bir nedeni ise, modernleşmenin, Batılılaşmanın bir uzantısı olarak algılanıyor olmasıdır. Türkiye'de Batılılaşma, kurtuluşa giden bir yol olarak değerlendirilmiş ve benimsenmiştir. Dolayısıyla Batı'ya benzeme gayesiyle ortaya çıkan birtakım dönüşümler de modernleşme olarak tezahür eder. Fakat bu şekilde gerçekleşen bir modernleşme, modernite açısından birçok kısıtlama içerir. Modernite, Kahraman açısından “belli bir noktadan sonra, önbelirlenmiş bir bağlamdan bağımsız, tersine bağlam oluşturan bir süreç ve zihinsellik”tir. Dolayısıyla modernleşme önsel, Batılılaşma ardıl olmalıdır. Birbirleriyle kesişen özellikleri bulunmasına rağmen modernleşme, “kendisini dayatan ve çevresini oluşturan bir epistemolojidir” (Kahraman, 2001:11-12).

Osmanlı'nın modernleşmeyi Batılı toplumlara kıyasla geç deneyimlemesinin başka bir nedeni ise, başlangıçta kendi tarihinden (yükseliş dönemi) ötürü bu gecikmenin farkında olmaması, bu farkındalığa eriştiğinde ise bu “hızına yetişme”ye ve “eşitlenme”ye bir hacet görmemesidir. Aynı zamanda geç Osmanlı zihniyet dünyasında hâkim bir perspektif sayılabilecek araçsalcı tutumdan ötürü, Batıyı izleyen Osmanlı yönetici sınıfının da dünyada olup bitenleri pragmatist bir bakış açısıyla okuması ve tutucu bir tavırla değerlendirmesidir.

Tunaya'ya göre Batı;

*“Osmanlı İmparatorluğuna ve Doğu'ya nazaran sırf teknik değil, aynı zamanda medeni bir üstünlük arz ediyordu. Batılılaşmak Doğulu kitlelerin içinde buldukları geri ve aşağı hayat şartlarından kurtulmak demektir. Fakat Batılılaşmak için her şeyden önce, Batı'nın üstünlüğünü kabul ve itiraf etmek lazımdır. İmparatorluk, Durma devrine kadar, Batıya muhtaç değildi. Kendi kendine yetiyordu. Batıya örnek olacak özelliklere sahip bulunuyordu. Batıya nazaran daha fazla birlik ve hürriyete, refaha sahipti. Medeni seviyesi yüksekti.*



*'Osmanlılar Viyana önlerine kadar yayıldıkları sırada, Osmanlı İmparatorluğu Batılılaşmayı düşünmemiştir.'* Çünkü *'O tarihini tek başına yapmış ve öyle yaşıyordu.'* (Tanpınar akt. Tunaya, 1960:18-19). *Uzun müddet, Batı ile Osmanlı İmparatorluğu, birbirleriyle temas etmeden, yan yana ve bir 'coexistence' halinde yaşadılar"* (Trevor - Roper akt. Tunaya, 1960:19).

Tunaya'nın belirttiği üzere, Osmanlı durma dönemine girene kadar Batıya yönelme ihtiyacı duymuyordu. Fakat durma ve gerileme dönemine girilmesinden itibaren, geç Osmanlı artık Batının bilgisine ve tekniğine meyledecekti. Osmanlı'nın 19. ve 20. yüzyıllarda geçirdiği siyasal, hukuksal ve zihinsel dönüşüm, o yıllara su taşıyan 18. yüzyıldaki reformların bir neticesi olarak okunabilir. Yani Osmanlı modernleşmesini kavrama gayreti, bir geç Osmanlı analizini gerektirecektir. Modernleşmeye dair ilk somut alametin, 18. yüzyılın son çeyreğinde imparatorlukta başlayan birtakım reformlar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Reformları tetikleyen unsurlar ise yine bu yüzyıldaki değişimler olmuştur. Bu durumun daha sarıh bir izahına varabilmek için, geç Osmanlı'nın reform çağına girdiği modernleşme döneminin sonuçlarını bir arada okumak, bu pratiklerin sosyo-tarihsel izdüşümlerinin izahına girişmek daha yerinde olacaktır.

### **1.3. Geç Osmanlı Döneminde Modernleşme ve Batılılaşma Süreci**

Osmanlı'da modernleşmenin ilk alametlerine değinmeden önce, modernleşme ve Batılılaşmanın birlikte anlaşılmaya çalışılmasındaki temel saikleri hatırlamak yerinde olacaktır. Osmanlı İmparatorluğu, kuruluşundan son yüzyıllarına kadar devam ettirdiği istikrarı korumakta güçlük çekmeye başlamış ve bu güçle baş edebilecek stratejiler geliştirmeye koyulmuştur. Osmanlı'nın geç döneminde oluşmaya başlayan aydın zümrenin nasıl bir tarih sahnesinde ortaya çıktığını, hangi amaçlara yönelik oluştuğunu/oluşturulduğunu, niteliklerini, nasıl bir düşünsel zemine sahip olduğunu anlamak için, önce Osmanlı'nın modernleşme sürecine adım atmasına neden olan koşulları ve Osmanlı İmparatorluğu'nun karakteristik özelliklerini incelemek yerinde olacaktır.

İbn-i Haldun'un Uzviyetçi yani organizmacı (*organiciste*) teorisine dayanarak Osmanlı Devleti'nin devreleri beş kısma ayrılır: İlk devir Kuruluş devri (1299 – 1453), ikincisi Yükselme (1453 – 1579), üçüncüsü Durma (1579 – 1683),

dördüncüsü Gerileme (1683 – 1792) ve beşincisi de Yıkılış (1792 – 1922) devri olarak tasnif edilir.

*“Devleti büyük bir insan vücudüne kıyaslayan bu teorinin kadercı karakterinden ötürü Osmanlı Devleti de, her canlı gibi, ölecekti. Bu onun alinyazısı idi. Mutlakiyet ve Tanzimata, Birinci Meşrutiyetten sonra yeniden kurulan despotik idare, nihayet ikinci Meşrutiyet rejimleri bu bakımdan klasik bir incelemeye tabi tutulmuşlardır. Bu nirengi noktalarına tutunan tetkikçi Mütakere devresinden (1918 – 1922) geçer ve Türkiye Cumhuriyeti rejimiyle karşılaşılır.”* (Haldun akt. Tunaya, 1960:5-6).

Tarih araştırmaları neticesinde Osmanlı İmparatorluğu'nun üç özelliğine dikkat çekilir: İmparatorluk yükseldikçe daha verimli bir hal almıştır. Gerileme döneminde ise İslamiyet'e uygun alanın genişletilmesi ve “urfî” alanın ise daraltılması gayreti mevcuttur. İslahat teşebbüsleri muhafazakâr çevrelerce dini alanın ihlal edilmesi gerekçesi ile reddedilmiştir. İkinci özellik ise, yükselme döneminde İslami alanı her yeniliğe uydurma yöntemi kullanılırken, gerileme döneminde yeniliklerin İslami alana uygun olmamaları kanlı neticelere yol açmıştır. Üçüncü bir özellik ise, Osmanlı Devleti'nin teokratik karakterinden ötürü, yenilikleri (ıslahatları) uygulayıp uygulamamak, İlmiye sınıfının yani “Şeriatı uygulayan kuvvetin” gücüne bırakılmıştır. Dolayısıyla özellikle ıslahat dönemlerinde Osmanlı'nın sosyal ve siyasi dokusuna çağın gereklerine uygun usuller ya hiç girememiş ya da geç ve yüzeysel olarak sirayet etmişlerdir (Tunaya, 1960:10-11). Batı'dan gelecek olan yeniliklerin, umumi efkârın ve devletin örgütlenme biçimindeki kurumsallaşmış yapıların kültürel dokusunu ahlaki açıdan bozacağına kani olan Osmanlı Devleti, Batı'ya böyle bir perspektifle yaklaşarak bir süre Batı ile mesafesini ve rekabetini muhafaza etmiştir.

İlmiye sınıfının ve Ulemanın yani alimlerin ortaya çıkışının temelinde Osmanlı'nın teokratik karakteri bulunur. Bu teokratik temel, devletin organlarını tamamen kaplayıcı, kamuoyu üzerinde büyük bir tesiri olan İlmiye sınıfı ve Ulemanın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Devletin esasları Şeriat esasları olduğu için ve Şeriat de devlet ve halkın hayatını düzenleyen esas unsur olduğu için padişaha yardımcı bir sınıfa ihtiyaç duyulmuştur. İlmiye sınıfı ve Ulema, “Devlet idaresinin Şeriatı uygunluğunu” kontrol altında tutma ve özellikle adaletin sağlayıcı unsuru olma vazifesini üstlenerek, bilgiyle (ilimle) donanmış olma suretiyle ortaya

çıkmiştir. İlmîye sınıfı, Osmanlı İmparatorluğundaki en yaygın siyasi gücü temsil etmektedir. İmparatorluğun gerileme devrinde, on yedinci yüzyılın sonlarından itibaren Batılılaşma ve ıslahat hareketleri ortaya çıktığında, yeniliğin destekçisi olanlar İlmîye sınıfı ile anlaşmak ya da bu sınıfı ortadan kaldırmak zorundadırlar. İlmîye sınıfı ve Ulema dışında, yapılacak olan yenilikleri destekleyecek veya önleyecek başka bir kuvvet söz konusu değildir. Padişah ve halk arasındaki rabıtayı bu sınıflar tesis etmektedir ve halk İlmîye sınıfı ve Ulemayı her daim desteklemektedir. 1826 yılından itibaren ıslahat hareketlerinin olumlu bir seyir kazanmasına rağmen, İlmîye sınıfı ıslahatlarla ilgili tedbirler konusunda kararlı kalmışlardır. Osmanlı'da Batılılaşma teşebbüslerinin başlangıcı on sekizinci yüzyıla kadar götürülebilir (Tunaya, 1960:11-18). İmparatorluğun Batılılaşma şeması Tunaya'ya göre üç kısımda okunabilir: İlk kısım; Kısmi müessese ıslahları. İkinci kısım; Aydın despotluk devresi. Üçüncü kısım; Modern Devlet fikrini gerçekleştirme safhaları (Tunaya, 1960:19-20).

Osmanlı İmparatorluğu devletin bekasının bir değişime muhtaç olduğunun, aksi takdirde devletin yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunun, “kanının çekildiğinin” farkındaydı. Dolayısıyla modernleşme ve modernleştirici *movement* olan Batılılaşma, yapılacak olan birtakım ıslahatları mecburi kılıyordu. Fakat bu ıslahatların neticelerine bakıldığında bunlardan modernleşme ve Batılılaşma olarak söz etmek mümkün müydü? Tunaya'nın tartıştığı üzere Osmanlı, devletin bekasını korumak adına, henüz modernleşmenin mahiyetinin anlaşılmamış olduğu bir dönemde yapıyordu bu ıslahatları.

Batılılaşmanın ve modernleşmenin yönünü ve mahiyetini böyle bir “projeye” girişmeden önce tayin etmek, Batı-dışı toplumlar için elzendir. Batılılaşma, daha önce de tartıştığımız üzere zevahirde bir değişimi imlediği gibi, modernleşmeyi bir proje olarak algılayan toplumlar için kültürel değişimin göz ardı edilmesi riskini içerebilir. Zaten “Batılılaşma gayreti”, bir şeye dönüşmeyi, bazı kültürel, siyasi dokulardaki değişimi beraberinde getireceği için, “modernleşmenin edeni” konumunu işgal eder. Aynı zamanda “Batılılaşma” ile birlikte Batılıya dönüşme gibi bir anlam tezahür ettiği için Batının ve dolayısıyla Batılının üstünlüğüne dair baştan bir kabul söz konusudur. Bu kavramla birlikte Batı; dönüşülmesi, ulaşılması gereken bir hedef olarak işaret edilir. Fakat bu kabul geniş kapsamlı bir dönüşümü

gerçekleştirmek için yeterli olacak mıdır? Modernleşmeyi ilk etapta teknolojist bir tutumla ele alan Osmanlı, medeniyetin külliyen dönüşüme gireceğinin farkında mıdır? Batı medeniyeti karşısında duyulan hayranlık ve eş zamanlı devam eden rekabetçi tutum bu dönüşüme yakıt sağlayabilecek midir? Bütün bu soruların bir yanıtı kavuşması, elbette Osmanlı'nın on sekizinci yüzyıldaki kültürel dönüşümüne kapsamlı bir bakışı zaruri kılar.

Osmanlı devletinde 17. yüzyılda başlayan sarsıntılar, 18. yüzyıla gelindiğinde artık devlet idaresinin otoritesinin zayıfladığı, dışa dönük genişleme siyasetinin sona erdiği bir döneme girmesine neden oldu. Bu yüzyıla kadar baş edilmeye çalışılan Avrupa'dan giderek daha çok şey öğrenmeye, kendi kurumsal yapılarını Avrupa'nın kurumsal yapısına benzetmeye, hasılı, Batılılaşmaya başladı. Burada değinilmesi gereken en mühim noktalardan biri, Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma sürecine girdikten sonra 16. Yüzyıldaki devlet yapısından çok uzaklaşmış olduğudur, hatta bir nevi eski gücünü geri kazanma maksadı ile Batılılaşma gayretine girdiği söylenebilir (Kunt, 1988:59-60). Tıpkı “*modernus*” kavramının imlediği gibi, başka bir merhaleye geçişte, yani on altıncı yüzyıldan on yedinci yüzyıla geçişteki farklılık gibi, devlet yapılanmasında birtakım değişiklikler yaşanmıştır. Dolayısıyla Batılılaşma, henüz modern denemeyecek bir konumdayken bile Osmanlı'nın organize olma biçimlerinde ve devletin bazı karakteristik özelliklerinde değişikliğe yol açmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyılın daha başlarında gerçekleşen mağlubiyetleri, toprak kayıpları ve ekonomik gerilemesi, onu bu yüzyıla kadar Batı'ya karşı sağlamış olduğu üstünlükten dolayı dikkate almadığı bir modernleşme problemiyle yüzleştirdi. Bu asrın başlangıcından itibaren Osmanlı yönetimini şekillendiren zihinsel yapıda bazı kırılmalara yol açtı. Osmanlı tarzı idarenin güvenilirliği sorgulanırken, bu özgüven krizi, düşünce bunalımı ve düzenin ‘ıslah’ edilmesi düşüncesini ortaya çıkardı. Osmanlı aynı zamanda Batı'nın teknik olarak üstünlüğünü kabul etme evresine girmişti. Yani Osmanlı'nın karşı karşıya olduğu bu ‘kriz’, teknik konusunda Batı'ya göre geri kalmışlığıyla ilintiliydi. Bu durumda Osmanlı'nın seyredeceği strateji ise, Batılı gibi olmak, Batılı manada bir ıslahat gerçekleştirmektir. Osmanlı'nın on sekizinci asır ve sonrasında belirleyeceği stratejileri tayin eden esas durum, Osmanlı idaresine duyulan güvenin kırılmasıyla

birlikte gelişen yeni zihinsel dönüşümün ıslahat fikrini ortaya çıkarmasıydı. Bu kırılma, Osmanlı/Türk düşünce tarihindeki en kritik anlardan biri olarak değerlendirilir (Yeğen, 2015:41-42).

Bernard Lewis, Osmanlı'nın teknik açıdan zayıflığı hakkında şunları söyler:

*“Sıklıkla Osmanlı İmparatorluğunun teknolojik bakımdan geri kalışına atıfta bulunulur; yeni buluşlar yapmadığı gibi, yapılan icatlara tepki verme açısından da başarısız oluşuna dair tespitlere rastlanır. Avrupa bilim ve teknoloji alanında büyük atılımlar yaparken Osmanlılar tarım, endüstri ve ulaşım gibi konularda atalarının seviyesinde kalmaktan rahatsız değillerdi, hatta silahlı kuvvetleri bile Avrupalı düşmanlarının teknolojik ilerleyişini takip etmede hem çok ağır hem de yetersiz kalıyordu. Öte yandan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tarım meselesinin dayandığı nokta, teknolojik geri kalmışlıktan daha farklı bir durum arz ediyordu. Bu, kesinlikle bir gerileyişin ifadesiydi. (...) Bununla birlikte Osmanlıların yeniliklere cevap verme konusunda yaşadığı başarısızlığın -hatta Osmanlı'nın topyekün gerileyişinin- izahı kısmen de olsa, yerleşik İslam uygarlığı çizgisi dahilinde Osmanlıların devraldığı zihinsel tutumda bulunabilir. Zira onlar bu uygarlığın hem varisi olmuşlar hem de canlandırmışlardı” (Lewis, 2018:46-47).*

Osmanlı'nın 18. yüzyıl başlarında gerçekleşen ekonomik gerilemesi, mağlup olunan savaşlardan sonraki toprak kayıpları, onu mevcut ahvale bir çare bulmaya sürüklemişti ve bu gerileme problemine hızlı bir çare arayışına girişildi. Batı'nın ekonomik ve siyasi alanda sahip olduğu kültürden dolayı, on altıncı yüzyıldan sonraki süreçte onun ilerleme hızına ayak uyduramayan diğer toplumlar için modernleşmekten başka bir çare kalmıyordu (Ülken, 1979:20).

Modernleşme üzere atılan adımlar ise tarih sahnesinde “ıslahat teşebbüsleri” olarak karşımıza çıkacaktır. Bu zihinsel dönüşümün neticesi olan ıslahat teşebbüsleri sistematik olarak ilk 19. yüzyılda gerçekleşmiş olsa da Osmanlı, 18. yüzyıl siyasi fikirlerinde kısmen bir ıslahat teşebbüsüne koşullanmış durumdaydı. 18. yüzyılın ıslahat fikirlerinde ortak düşünce ise; Batı'ya karşı kaybedilen toprak ve otoritesi için çözüm geliştirmektir. Bu yüzden bu sistematik olmayan ıslahat fikirleri ilk olarak askeri alanda ve ordunun yeniden yapılandırılmasında karşımıza çıkar. “On sekizinci yüzyılda gerçekleşen ıslahat teşebbüslerini aktarmaya yönelik tarihsel öykülemeyi, Osmanlı ordusunun on sekizinci yüzyıl başında Avusturya ordusu karşısında aldığı iki yenilginin ardından, Avrupa'ya elçilerin gönderilmesiyle başlatmak mümkündür”.

Bu yenilgiyi takip eden dönemde ilk ıslahat çalışmaları askeri ve idari alanlara yönelik olmuştur (Yeğen, 2015:43-44).

Batılılaşma siyasetine yönelik ilk bilinçli teşebbüs 18. yüzyılda gerçekleştirilir ve bunun asıl anlamı, bazı seçilmiş unsurların Batı Avrupalılardan taklit edilmesi ve benimsenmesi olduğudur. Osmanlı'nın Avusturya ve müttefikleri karşısındaki küçük düşürücü yenilgisine resmiyet kazandıran Karlofça ve Pasarofça antlaşmaları, İmparatorluğu modernleşme ve Batılılaşma yoluna sokan ciddi gelişmeler olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı'nın modernleşme ve Batılılaşma evresine girmesindeki temel motivasyonu, bütün zaaflarından kurtulmak ve düşmanlarına karşı eski gücünü yeniden kazanabilmektir (Lewis, 2018:64).

İlk asal ıslahat teşebbüsünün sorumlusu olarak Damat İbrahim Paşa işaret edilir; Damat İbrahim Paşa Viyana'ya 1719'da bir elçi gönderir ve arkasından 1721'de Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'yi 'uygarlık ve eğitimin vasıtalarını baştan ayağa inceleme ve Türkiye'de uygulanabilir olanları rapor etme' talimatıyla Paris'e gönderir. Bu uygulanabilir vasıtalarından ilki matbaa idi. Daha sonra 1716 tarihinde de Rochefort isimli bir Fransız subay, Osmanlı ordusunu revize edebilmek adına bir proje sunar. 1720'ye geldiğinde ise David ismiyle bilinen bir başka Fransız, belediye hizmetlerinde, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda devam edecek ve uzun bir dizi reformu başlatacak adımlardan ilki olan bir yangın ekibi kurar. Avrupa ile yapılmaya başlanan bu alış-veriş, Osmanlı toplumunda tesirlerini göstermeye başladı. "1721'de Paris'te Türk elçiliği tarafından başlatılmış olan *Turquerie* dalgası İstanbul'daki daha küçük çaptaki Frenkleşmiş yaşam tarzı ve tavırlarına paralel olarak ortaya çıktı. Fransız bahçeleri, Fransız dekorasyonu, Fransız mobilyaları saray çevresinde kısa süreli bir moda yarattı" (Lewis, 2018:65).

Bu dönemde gerçekleşen en önemli reformlar (matbaa ve donanmanın revize edilmesi) korundu ve askerlik alanında kısa zamanda daha yenilikçi reformlar yapılması ihtiyacı ortaya çıktı. İbrahim Müteferrika matbaanın yöneticisiydi ve İbrahim Paşa'ya sunduğu raporu 1732 yılında basarak yeni padişah olan I. Mahmud'a (1730-1754) takdim etti. Kırk dokuz sayfadan oluşan bu rapor üç bölüme ayrılıyordu; ilk bölümde iyi düzenlenmiş bir yönetim sisteminin önemini vurgularken aynı zamanda başka ülkelerdeki idare sistemlerini yorumluyordu. İkinci bölümde ise,

kendi ülkeni ve komşu ülkeleri tanımanın önemine, askeri alana katkı sağlayacak olan bilimsel coğrafyanın önemine dikkat çekiyordu. Üçüncü bölümde, Hristiyan kralların sahip oldukları askeri kuvvetlere, eğitimlerine ve organize olma şekilleri ve disiplinlerine, savaş yöntemlerine dikkat çekerek üstünlüklerini ortaya koyuyordu. İbrahim Müteferrika bu raporda “Frenk kafirlerinden duyduğu rahatsızlığı ve nefreti” yansıtmak için bir dil kullanmaktan kaçınmıyor ama aynı zamanda Osmanlıların da onları taklit etmesindeki önemi açıkça vurguluyordu (Lewis, 2018:67). İbrahim Müteferrika'nın hazırlamış olduğu bu rapor, Osmanlı'nın Batı ile uzlaşma ve rekabet arasında bir yerde konumlandığı döneme dair muazzam bir örnek teşkil eder. Yükseliş döneminde taşıdığı üstünlük kompleksi ve dünyanın geri kalanına yönelik meraksız ve ilgisiz tutumunu, gerileme dönemine girildiğinde henüz hala aşmamış olduğunu, üstünlük kompleksinin izlerini bu raporda görmek mümkündür. Batı sahip olduğu teknik güç nedeniyle ulaşılması gereken bir medeniyet ve kültür konumunu işgal ederken aynı zamanda nefret edilesi “Frenk kafiri”dir. Gerileme dönemi ile birlikte somutlaşan beka kaygısıyla birlikte, Osmanlı'nın Batıyla olan rekabetçi tutumunu birlikte taşıyarak fakat yine Batıdan devşirilen kültürle bu kaygının üstesinden gelinebilecek olduğu zihniyeti oluşturmuştur. Osmanlı'ya göre Batı'dan ilmin, fennin, felsefenin alınması icap ediyordu, fakat bir de Batı'ya yüklenen ahlaki yoksunluk meselesi vardı. Bu nedenlerden ötürü Osmanlı, daha ilk Batılılaşma hamlelerinden itibaren, Batı ile rekabet ve uzlaşma arasında gidip gelecekti.

Fransız asilzadesi olan Kont de Bonneval, 1729 yılında Türkiye'ye gelerek İslamiyet'i seçti. Kendisine Sadrazam Topal Osman Paşa tarafından topçu birliklerinin Avrupalı yöntemlerle revize edilmesi görevi verildi. 1773 yılında, açılacak olan matematik okulu ve buna benzer projelerde yardımcı olan Baron de Tott, Fransız topçu subayıydı. Matematik okulunun ilk yıllarında bazı dersler vererek yeni mühendis ve topçular birliği oluşturulurken eğitimlere katkıda bulundu. 1784 yılında Sadrazam Halil Hamid Paşa, Fransız elçiliğinin desteği ile yeni bir eğitim biçimine teşebbüs etti ve eğitmen olarak da iki Fransız mühendis-subay vardı (Lewis, 2018:67;70). Fransız asilzadesine verilen görev akabinde orduda yapılan değişiklikler ve matematik okulunda ağırlıklı olarak pozitif bilimlere yönelmesi tesadüf değildi. Osmanlı, Batıda topraklarını kaybetmiş olmanın yaşattığı panik ile modernleşmeye ilk olarak savaş teknolojisi alanında, yani ordunun ıslah edilmesiyle

başladı. Dolayısıyla on sekizinci yüzyılda Batı ile yapılan ilk asal teşebbüsler genellikle teknik müdahaleler oldu ve ordunun ıslahı da çoğunlukla subaylara ve mühendislere (pozitif bilim camiasına) emanet edildi.

Avrupa'dan alınan en önemli yenilik matbaa idi ve Osmanlıların Avrupa'dan bu yenilik alınana kadar matbaaya dair hiçbir bilgileri yoktu. Bilgi ve düşünce konusunda ise Batı etkisi çok daha azdı, bunun nedeni ise Hristiyanlığın Müslümanlar tarafından reddediliyor olmasıydı. Osmanlılara göre Avrupalılar teknik bilgide gelişmiş olsalar bile hala karanlık bir tarafları vardı ve “yabani birer kafir”lerdi. İslam İmparatorluğu nezdinde ürettikleri bilim, felsefe ve edebiyatın bir kıymeti yoktu. Batı'nın estetik hayatı ile ilgili Osmanlı'da neredeyse hiçbir şey bilinmiyordu. Batı sanatının etkisi çok azdı, Batı edebiyatı ve müziği konusunda da edinilen bilgiler kayda değer değildi ve Batılı fikir akımları İslam dünyasında hiçbir tesire yol açmıyordu (Lewis, 2018:71;75). Osmanlı'nın yükseliş dönemindeki dünya bilgisine karşı ilgisiz tutumu yalnızca Batıya yönelik değildi. Kendi topraklarında yaşayan azınlıkların kültürüne dair de pek az şey biliniyor ve bu kültürlerle ilgili neredeyse hiçbir metin bulunmuyordu. Fakat Batı'da toprak kaybetmenin verdiği acilci tutum ile, Batı'nın ardında yüzyıllar barındırarak gelmiş olduğu konumu, asal ıslahat teşebbüsleri ile, tabiri caizse asal sıçramalar ile işgal edebileceği kanaatindeydi.

Özellikle bu ilk etapta<sup>3</sup>, yani modernleşmenin telafi edici bir unsur olarak algılandığı dönemde, örneğin bir mağlubiyetten sonra savaş teknolojisiyle ilgili bilginin, yani bu alana ait bilgi dağarcığının edinilmesi, sonraki süreçlerde karşılaşılabilecek olan problemleri telafi edici nitelikte, bütünsel ve sistematik çözümler üreten bilgiler değildi. Fakat modernleşme, sadece ampirik ve teknik bir değişimi değil, aynı zamanda sosyo-kültürel ve entelektüel bir dönüşümü de işaret etmekteydi.

“Hasılı ‘medeniyet’, bir yandan gerçek yaratıcı modern kültürün ürünleri ve şekilleri halinde kalır, ‘kültür’ ise, kendi formunu yapan gerçek yaratıcı güç olacak yerde hammadde ve folklor olarak kalır. Halbuki gerçek kültürde sanatı, hukuku, ahlaki felsefeden ve ilimden ayırmaya imkân yoktur.” (Ülken, 1979:22). Dolayısıyla

---

<sup>3</sup> Bkz. İlhan Tekeli – Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı (iç. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3)



modernleşme gayesiyle gerçekleşen idari reformlar, sadece bu gaye ile edinilen bilginin kullanımıyla atılan adımlardı, modernleşmenin kendisi değildi. Gerilemenin başlattığı beka kaygısı, Osmanlı'yı hızlı bir dönüşüm devrine sokmuştu. Fakat bu dönüşüm, neticede Osmanlı yönetici sınıfının nezdinde teknik ve ekonomik bazı müdahalelerle asıl hedefine ulaşacaktı. Osmanlı henüz Batının üstünlüğünün yalnızca teknik ve ekonomik olmadığı, aynı zamanda geleneksel ve kültürel bir sosyo-tarihsel geçmişe, köklere dayandığının farkında değildi.

### **1.3.1. 1789, III. Selim ve “İslahat Teşebbüsleri”**

İslahat; iyileştirme, düzeltme, işe yarar hale getirme gibi anlamları taşır. Kökenini Arapça'dan alan “ıslah”; sağaltma, uyum sağlama anlamlarına gelir. Dolayısıyla III. Selim dönemi de dahil olmak üzere ıslahatları değerlendirirken “ıslahat” kelimesi ile tezahür eden bu anlamları akılda tutmak, bize bu ıslahatları Osmanlı tarihinde nerede konumlandıracağımıza karar verirken yardımcı olacaktır. “İşe yarar hale getirme” gibi bir anlam, beraberinde Osmanlı'daki bazı kurumların âtil kaldığını, eski işlevlerini yerine getiremediğini, dolayısıyla Osmanlı'nın teşkilatlanma biçiminde artık eski işlevini yerine getiremeyen kurumların ıslah edilmesi gerektiğini anlatır. Dönüşüm çağına girmiş olan diğer toplumlarla eşitleme ve kelimenin anlamının da işaret ettiği gibi uyum sağlama gayesini izah eder. Dolayısıyla Batılılaşma güzergahını seyreden Osmanlı için yapılan ıslahatlar, belirli bir alandaki değişimi ve düzeltmeyi ima ederek, topyekûn modernleşmeye hala mesafeli olduğu bir dönem için muazzam bir örnek teşkil eder.

Dünya tarihinde dönüm noktalarından biri olan 1789 Fransız Devrimi'nin etkileri birkaç yıl içinde Osmanlı İmparatorluğu'na da ulaştı ve Osmanlı toplumunda da tesiri başladı. Fakat bu tarihin Osmanlı için ayrı bir önemi vardı. I. Abdülmecid'in ölümüyle birlikte Nisan 1789'da III. Selim Osmanlı padişahı oldu. Bu zamana kadar kısmen gerçekleşen “ıslahat teşebbüsleri”, III. Selim döneminde ivme kazandı ve Osmanlı tarihi açısından önemli bir değişim dönemine girildi (Kunt, 1988:66-67).

Batı'nın en somut başarısı, Müslümanların Batılı fikirleri kabul etmelerine katkıda bulunmuş olmasıdır. Fransız Devrimi'ne kadar Avrupa'nın gücü, zenginliği ve fikir kalıpları biliniyor ve kabul ediliyordu fakat Fransız Devrimi'nin yarattığı tesiri sağlayamamışlardı. Bunun temeldeki nedeni, Fransız Devrimi'nin Hristiyan

karşıtı bir devrim olması ve aynı zamanda laik (seküler) bir nitelik teşkil ediyor olmasıdır. Müslümanlar buradaki sekularizmin kendisiyle ilgilenmiyorlardı fakat Müslümanlar kendi inanç sistemlerinden taviz vermeden, Batı dünyasının gücünün sırrına bu Batılı hareket içinde ulaşabilme ümidini kazandı (Lewis, 2018:76). Batılılaşma Osmanlı için hala topyekûn bir dönüşüm anlamını taşııyordu. Fransız Devrimi'nden ve bu devrimi hazırlayan düşünsel zeminden çok Batının teknik gücünü, kendi kültürel dokusuyla buluşturup kullanabileceği modernleştirici bir *apparatus*<sup>4</sup> olarak kabul ediyordu.

Batı'dan gelen yeni fikirlerden ikisi “özgürlük” ve “eşitlik” kavramlarıydı. 1800 yılı öncesinde “özgürlük” kavramı, hukuki bir terim olarak kullanılıyor ve köleliğin zıddını temsil ediyordu. 18. yüzyıl boyunca Avrupalı anlamda bir içerik kazanması ile birlikte, yeni bir hukuk ve siyaset bağlamında kullanılmaya başlandı. “Eşitlik” kavramı ise yine anlamsal bir farklılığa uğradı. İslam toplumu ekonomik anlamda gelişmiş bir toplum olmadığı için keskin sınıfsal bir eşitsizlikten söz etmek zordu. Fakat uluslar arasındaki eşitlik fikri, “Batı'nın yeni ilkesi olan ulusların kendi kaderini tayin etme ilkesinden yola çıkarak güç kazandı” (Lewis, 2018:77).

19. ve 20. yüzyıllarda yapılan reformların büyük kısmı, Batılı eğitimlerden geçen entelektüellerin Osmanlı toplumuna Batı kaynaklı laik bir siyaset ve organizasyon şablonu dayatmalarından kaynaklanır. Bu fikirlerin çoğu başta büyük bir tesir yaratmamış olsalar da zamanla bütün İslam dünyasının kendi hakkındaki yorumlarının ve beklentilerinin değıştiği bir sürecin başlangıcı oldu. Bütün bu fikirlerin ilk kez tam anlamıyla nüfuz etmesi ise III. Selim'in askeri reformları ile başladı ve tahttan inmesi ile sona erdi (Lewis, 2018:78).

III. Selim tahta çıktığında 38 yaşındaydı ve devletin uzun zamandır gördüğü en tecrübeli ve yetenekli padişahıydı. Elçisi vasıtasıyla Fransa kralı ile yazışmaya başlayan Sultan Selim, Avrupa'da olup bitenlerle yakından ilgileniyordu. Sultan Selim ilk etapta silahlı kuvvetlerin yani ordunun modernleştirilmesi sürecini başlattı. Modernleşme maksadıyla yeni kara ve harp okulları açtı. Fakat bunun gerçekleşmesi için yine yabancı eğitimlere ihtiyaç vardı ve on sekizinci yüzyıl boyunca, Sultan Selim'e kadar yapılan orduyu modernleştirme çalışmalarında olduğu gibi Selim de

---

<sup>4</sup> Cihaz, aygıt

yine istihdam edilmesini istediği yabancı eğitmenlerin listesini 1793'te Paris'e yolladı (Lewis, 2016:56). III. Selim, kendisine kalan bu bunalım döneminde temkinli hareket ederek askeri reformları uygulamaya koydu. Yeni ordunun adı, Fransız Devrimi'nin de etkisiyle "Nizam-ı Cedid" yani "yeni düzen" oldu (Ahmad, 2006:45).

III. Selim'in saltanatı başladığında Osmanlı henüz bir savaşın içindeydi fakat zaten tahta çıktığı dönemin ıslahatçı zihniyeti içinde yetişmişti. Dolayısıyla henüz tahtın veliahttı iken Fransız kralı XVI. Louis ile ıslahatlarla ilgili fikir alışverişindeydi. Islahatlara tahta çıkmadan önce hazır olan Selim, savaşın da yarattığı kaygı ile ilk ıslahatları askeri alanda yapacaktı (Akşin, 1988:73).

Bu yeni fikirlerin Türkiye'ye ilk olarak geçtiği kanalların ilki ve en önemlisi askeri eğitimlerdi. III. Selim askeri alanda geniş çaplı reformlar yapıp uygulama fırsatı buldu. III. Selim'in bu reformları gerçekleştirmedeki maksadı, teknik donanım ve eğitim açısından Osmanlı ordusunu Batılı orduların kabiliyet seviyelerine ulaştırmaktı. Bu tür reformlar 18. yüzyılda gerçekleşen diğer benzerleri gibi yine Fransızca konuşan Fransız hocalar vasıtasıyla gerçekleşti. Bütün bu reform hareketlerinin itici gücü Fransız hükümetiydi. III. Selim bizzat kral XVI. Louis ile yazışarak ondan tavsiyeler alıyordu. Subaylar, Zaten İstanbul'da bir zamandır mevcut olan Fransız hocalar tarafından Fransızca kitaplar ile eğitilmişlerdi. "Türkçe'de mevcut olan eserler Fransızca'dan yapılmış tercümelerden oluşuyordu ve bunlar da şehirdeki en donanımlı matbaaya sahip olan Fransız Elçiliği'nde basılıyordu. Türk aydınları Avrupa dillerinden edindikleri pek az bilginin hepsini de Fransızca sayesinde almışlardı". Dolayısıyla III. Selim yeni düzen olan "Nizam-ı Cedid"i kurarken yine Fransa'dan yardım istedi. Bu isteğin diğer bir nedeni, Fransız kralından gelen mektuplarda, "kısa bir zaman önce vuku bulan ayaklanmalar sonucunda ortaya çıkmış olan Yeni Düzen'den bahsediliyor olmasıydı. "Yeni Düzen' tabiri tıpkı bütün reform programının kısa süre sonra Türkiye'de uygulanması gibi, aynen Fransa'da kullanıldığı şekliyle benimsendi". Nizam-ı Cedid en başta aslında III. Selim'in yeni düzenlemelerinin tümünü (eyalet yönetimi, vergilendirme, ticaret, idari, mali konular) kapsayacak bir anlamda kullanılırken, zamanla sadece yeni askeri birlik için kullanılmaya başlandı (Lewis, 2018:78;80).

Bütün bu reformların neticesiyle birlikte bu yeni askeri birliğin oluşumunda eğitimin önemli bir payı vardı. Batıyla kurulan temaslarla birlikte askerler, genellikle Fransız subaylardan aldıkları eğitim ve okudukları kitaplarla Batı uygarlığına aşina olmaya başlamış ve Batı dillerini Fransızca ağırlıklı olmak üzere öğrenmeye başlamışlardı. Akıl hocalığı yapan ve yeni yöntemlerle tanıştıran Batılı eğitimcilerle birlikte genç bir subaylar topluluğu oluşmuştu.

Fransız Devrimi'ne ait fikirleri Türkiye'ye ileten kanallardan biri, bu okullar ve Fransız eğitimciler olmuştu. Aynı zamanda Fransa'nın bu kritik dönemde Osmanlı'nın hala azımsanmayacak gücüne ihtiyacı vardı ve Osmanlı'nın Devrim'e olumlu bakması, Fransızlar için bir güç kaynağı teşkil edecekti. Dolayısıyla Lewis bu durumu şu şekilde sunuyor:

*“Fransız hükümeti ilerlemeyi teşvik etmek adına daha ciddi adımlar da attı. Nisan 1795'te Paris'teki Dışişleri Bakanı'nın Descorches'e verdiği malumata göre Kamu Güvenliği Heyeti İstanbul'da Fransız matbaasının yeniden kurulmasına karar verdi ve Fransız Imprimerie Nationale'in başında bulunan Louis Allier ile birlikte üç yardımcı, iki matbaa makinesi ve bir miktar Fransız baskı harfi kalıbı gönderildi. Büyükelçi de bu matbaanın Cumhuriyet'in menfaatleri için en iyi biçimde kullanılması konusunda tembhlendi.”*

Bütün bu reformların, eğitimlerin ve yeni fikirlerin yerleşmeye başlamasının neticesinde artık tarihte ilk defa Fransız ve Müslüman Türkler bir yakınlık içine girerek dostluk kurdular, yeni oluşan topluluklar arasında Devrim'in yarattığı coşku ve iyimserlik hissediliyor, Türkler artık yüzlerini Batı'ya çeviriyorlardı (Lewis, 2018:84-91).

1795 yılında kurulan “Padişahların Kara Mühendisleri” anlamına gelen *Mühendishane-i Berr-i Humayun*'da, Nizam-ı Cedid'de de görev alacak olan yine ordunun ıslahı için yetiştirilen askerler Fransız subayların eğitiminden geçiyordu. Osmanlı hükümeti 1793'te, Reisülküttap Ratip Efendi ise 1795'te Paris'e faydalanmak istediği subay ve uzmanlar listesini gönderdi. Fransızca Mühendishanelerde zorunlu ders olduğu gibi, Kütüphanelerdeki yabancı kaynaklar da ağırlıklı olarak Fransızcaydı. Dolayısıyla uluslararası ilişkilerde Fransızca, günümüzün İngilizcesi gibi iletişimi tesis eden dil konumundaydı (Akşin, 1988:77-78). 1789 ile başlayan bu süreçte Batı ile ilişkiler özellikle Fransız mühendisler ve askerlerle olan iletişim ve yoğun temaslar nedeniyle somutlaşıyordu. Verilen askeri

eğitimler ve ordunun revize edilmesiyle ilgili çalışmalar Fransız subay ve mühendislerin teknik bilgisine emanet edilmişti. Özellikle bu on yıllık süreçte, mağlubiyetlerin ve toprak kayıplarının neticesiyle ordunun ıslahı öncelik kazanmıştı. Dolayısıyla en çok askeri ve teknik alanlarla somutlaşan ıslahatlar Fransa'nın teknik donanımına duyulan güvenle gerçekleştirildi.

III. Selim ıslahatlarını yani Nizam-ı Cedid hareketini değerlendirirken karşımıza iki farklı kutupta yer alan görüşler çıkmaktadır. Bunların birincisi; Enver Ziya Karal'a ait olan, ıslahatların iddiasını yerine getirir bir şekilde yenilikçi ve bütün yaşamı kapsayıcı olduğu yönündedir. Lewis'nin görüşü ise buna yakın olmakla birlikte, yapılan ıslahatların yalnızca askerlik alanıyla sınırlı olduğu yönündedir. İkinci bir görüş Stanford Shaw'a aittir: Shaw, III. Selim'i yapmış olduğu ıslahatlar mukabilinde geleneğin devamcısı olarak nitelendirir. ıslahatların özellikle askeri ve teknik müdahalelerden ibaret olmasından dolayı Selim'i Osmanlı'nın gelenekçi yönetici sınıfından ayıran bir niteliğinin olmadığına vurgu yapar. Çünkü Shaw'a göre III. Selim, ekonomik, idari, toplumsal ilerleme konusunda hiçbir şey yapmamıştır. Osmanlı tarihinde bu yüzyıla kadar devam ettiği şekilde, mevcut maraza yönelik çözümü yine gelenekçi bir zihniyetle bulmaya meyletmıştır. Bütüncül ve sistematik olmaktan uzak, eski sorunlara eski yöntemlerle cevap bulacak kısmi bir düzlemden bakabilmiştir. Üstelik kurulan Mühendishaneler ise bugünkü anlamıyla mühendis yetiştirmekten ziyade "ortası boş", "havada kalan" bir eğitimin merkeziydiler. Shaw'a göre, III. Selim kendisinden önce fikir aşamasında başlamış olan ıslahatçı zihniyetin bir devamcısıdır yalnızca (Akşin, 1988:78-79). III. Selim'in ıslahat teşebbüslerine yönelik fikirler, Fransız Devrimi'nin de etkisiyle Hristiyan düşmanlığı ve "Frenk kafirler" lafzının baskın olduğu bir çağda kaçınılmaz olarak olumsuz yöneydi. Osmanlı devleti hala gelenekçi bir fikir dünyasına sahipti ve yapılan yenilikler çoğunlukla büyük bir ön yargı duvarına çarpıyor, ıslahatların neticeleri sağlam bir zeminde varlığını sürdüremiyordu. Osmanlı Devleti'nin karakteristik siyasal yapısı, yeni düşünce tarzlarının ve kurumların devamlılığını sağlayabilecek bir aşamaya gelmemişti, bir siyaset teorisine veya sistematik bir fikir dünyasına henüz sahip değildi. Mutlak monarşi zihniyetiyle yönetilegelmiş olan bir toplum ve aynı zamanda yönetici sınıf için yeni olan her fikir veya kurum keskin bir reddedilişle karşılaşmaya mahkumdu. Olumlu tepkiler de bu mutlakiyetçi rejimde

dikkat çekemeyecek bir sessizlikte kalıyor ve kayboluyordu. Osmanlı gibi gelenekçi ve eski kurumsal yapılara sebat eden toplumlarda ıslahat fikirleri, uzun süre yalnızca bir fikir olarak varlığını sürdürmeye devam edecektir. Çünkü siyasi bir teori gelişmemiştir ve devletin bekasını korumak üzere bir pratikler seti mevcuttur. Bu pratikler ise kaynağını yine gelenekçi bir zihniyet dünyasından aldığı için her yenilik fikri bir önyargı ile karşılanır. İbrahim Müteferrika'nın 1732'de padişaha sunmuş olduğu rapor bunun en iyi örneklerinden biridir.

Bu stratejiler karşımıza modernleşme denemeleri olarak çıkar. Bu modernleşmenin edeni ise karşımıza Batılılaşma olarak çıkacaktır. Yani Osmanlı, modernleştirici bir unsur, bir pusula olarak Batılı toplumları tanımaya ve güzergahını seyretmeye yönelir. Bu dönem tarihsel sosyoloji metinlerinde genellikle III. Selim ve onun en büyük ıslahatı kabul edilen Nizam-ı Cedid ile başlatılır ve Osmanlı'nın dünya bilgisine ilk somut temasları bu dönemde gözlemlenir. Osmanlı bu dönemde Batı ve özellikle Fransa ile temasları neticesinde teknik olarak da olsa modernleşme ve Batılılaşma sürecine resmen girmiş kabul edilir. Artık on altıncı yüzyılın karakteristik yapısından uzaklaşmış olan Osmanlı, Fransız Devrimi'nin de etkisiyle III. Selim ile başlayan bu ıslahat devrine teknik müdahaleler aracılığıyla girmiş olur.

Sultan Selim'in yeniçeri isyanıyla tahttan indirilmesinin ardından IV. Mustafa 1807-1808 tarihleri arasında tahtta kalır. Ardından 1808 tarihinde IV. Mustafa'nın kardeşi II. Mahmud'un iktidarı başlar. II. Mahmud'un annesinin Fransız olduğuna dair bazı iddiaların bulunmasına karşın Mahmud hiçbir yabancı dili bilmemektedir. II. Mahmud'un iktidarında yaptığı ilk işlerden biri Rusya'ya karşı savaştı. Onun nezdinde reformların hatırı sayılır bir ses getirebilmesi için yapılması gereken, bizzat kendisi dışındaki her türlü iktidarın yok edilmesi ve taşrada da tek idarenin kendisi olmasıydı (Lewis, 2018:107;109). II. Mahmud da reform ve ıslahat konularına Osmanlı'nın gelenekçi yapısını temsil eden bir zihniyetle yaklaşıyor ve bu ıslahatları gerçekleştirirken kendisinden önceki padişahların ötesine çok fazla geçemeyen atılımlarda bulunuyordu.

II. Mahmud da öncülerinin izlediği yolu takip ederek yeni bir ordu yapılanmasına girişti ve 1826 yılında Hatt-ı Şerif'le birlikte buna bir adım attı. Aslında oluşturmaya çalıştığı bu yeni askeri düzen, III. Selim'in Nizam-ı

Cedid'inden pek farklı olmamasına rağmen, Kanuni Süleyman'ın askeri düzenini yeniden tesis etme gayesiyle ortaya atılmıştı. Bu yeni ordu kurulurken artık Hristiyan veya yabancı eğitimler işe koşulmayacak, yalnızca bu modern eğitim yöntemlerine artık aşina olan, III. Selim'in mirası Müslüman subaylarla çalışılacaktı. Ordunun ıslah edilmesi ve ıslahat adı altında yapılan askeri reformlar, Osmanlı'da devletin bekasını koruma ve eski kuvvetine kavuşturma adına 'yedi derde deva' diye nitelenen bir gelenek haline gelmişti. Kendi iktidarına karşı oluşturduğu ciddi tehditlerden dolayı Yeniçeriliği de kaldırdı. Onun yerine geçecek olan *Asakir-i Mansure-i Muhammediye* adında yeni bir ordu tesis etti. "Şeriatın muhafızı" olan Ulema sınıfının tek güvencesi olan yeniçeriliğin ortadan kalkmış olmasıyla birlikte II. Mahmud'un uzun süredir beklediği değişime giden yol açılmış oldu (Lewis, 2018:110). İktidara geçen her yeni padişah ilk iş ordunun ıslahına soyunuyor ve bunu kendisinden önceki padişahın aldığı tepkilerden de kaçınarak ürkekçe gerçekleştiriyordu. III. Selim'in henüz tahta geçmeden önce Fransa ile irtibatı neticesinde, iktidarı sırasında Nizam-ı Cedid'i kurarken faydalandığı Fransız subayların Hristiyan olmalarından ötürü doğan tepkilerden de çekinen II. Mahmud, sakin bir ıslahat gerçekleştirme gayesiyle ihtiyatlı davranmaya çalışıyordu.

II. Mahmud'un iktidarı boyunca gerçekleştirdiği en önemli gelişmelerden ilki yeniçeriliği kaldırmış olmasıydı. 1839'daki ölümüne kadar gerçekleştirdiği reformlarda izlediği yol, önce eski düzeni yıkıp sonra yerine yenisini inşa etmek olmuştu. Dolayısıyla yeniçeriliğin temsil ettiği geleneksel askeri güç düzeni de ortadan kalkmış oluyordu ve II. Mahmud uyguladığı bu programlarla on dokuzuncu ve kısmi olarak yirminci yüzyıldaki reformcuların seyredecekleri güzergahın ana hatlarını çizmiş oldu (Lewis: 2018:112).

II. Mahmud yeni orduyu kurduğunda bu ordunun bazı önemli eksikleri bulunuyordu. Bunlardan en önemlisi eğitilmiş subay sayısının çok az olmasıydı ve yetkin subay açığının kapatılması en acil ihtiyaçlardan biriydi. II. Mahmud, hem bu yetkin subay açığını kapatmak hem de kısmen de olsa memur yetiştirebilmek adına ordudan sonra eğitim alanındaki yeniliklere yöneldi. Gerçekleştirmek istediği reforma eğitilmiş bir kadro olmadan ve yetkinleşmeden erişemeyeceğinin farkına varmış olan II. Mahmud, halihazırda var olan Deniz Mühendislik Okulu ve adı daha önce zikredilmiş olan Kara Mühendislik Okulu'nu canlandırmak istedi. II. Mahmud

da 1827’de Paris’e öğrenci gönderdi ve eski uygulamaları izlemeye koyuldu. Eğitim alanını güçlendirmek isteyen II. Mahmud’un gayretiyle 1831-34 yılları arasında *Muzika-i Hümayyun Mektebi* ve *Mekteb-i Ulum-i Harbiye* adında yine askeri amaçlı olan iki okul daha kuruldu. Bu okullarda da yine eğitimci olarak yabancılar, özellikle Fransızlar asal roldeydiler. Bu eğitim sisteminin ilk gereği bir yabancı dilde, özellikle Fransızca da yetkinleşmekti. Bu noktaya kadar eğitimle ilgili yapılan gelişmeler yine askeri reformu güçlendirmek içindi. Eğitim, askeriyenin güçlendirilmesinin bir uzvunu temsil ediyordu fakat 1838 yılında siviller için de ilk kez *rüşdiye* (ergenlik, *rüşd*) adında okullar açıldı. Daha sonra *Mekteb-i Maarif-i Adliye* ve *Mekteb-i Ulum-i Edebiye* adında yeni okullar da açıldı ve bu okullarda geleneksel bir eğitim sistemi takip edilmesine rağmen Fransızca eğitime ve bazı modern konulara yer veriliyordu. Amaç devlet memuru ve tercüman yetiştirmek olduğu için bu okullardaki öğrenciler kamu desteği de alıyorlardı. II. Mahmud’un 1838’de tıbbiye öğrencilerine yaptığı konuşma dikkat çekicidir:

*Tıp ilmini Fransızca olarak öğreneceksiniz... Sizin Fransızca öğrenmenizdeki amaç, Fransız dilinde eğitim görmenizi sağlamak değil, sizin tıp ilmini öğrenmenizi ve azar azar bunu Türkçe 'ye aktarmanızı sağlamaktır... Öğretmenlerinizden tıp bilgisi edinmek için çalışın ve bu bilgiyi Türkçe 'ye aktarmak için çaba harcadığınız dilimize bu bilgilerin yerleşmesini temin edin...* (Ünver akt. Lewis, 2018:119).

Bu sözleriyle II. Mahmud’un bütün reformlara ve eğitime dair genel kanısında dil öğrenimine ayrıcalıklı bir yer verdiği anlaşılmaktaydı. Ona göre kuvvetli bir reform için Müslümanların yabancı dil öğrenmeleri elzemdi. Batı bilimlerini öğrenmek onların önce dilini öğrenmekten geçiyordu ve Batıdan gelen birçok yeni kavramı anlamak ve Türkçede bir teknik dağar oluşturmak açısından da mühimdi. II. Mahmud dil öğreniminin ve eğitiminin farkına varıp bu konuya ağırlık vermeye başlamıştı (Lewis, 2018:116-121).

II. Mahmud’un iktidarı boyunca girişmiş olduğu birçok reform teşebbüsü, III. Selim’in ıslahatlarına nazaran daha kalıcı, tesis edici bir zemine oturmuştur ve sonraki yüzyıllarda gözlemleyebileceğimiz etkilere sahiptir. II. Mahmud döneminin spesifik özelliklerinden biri, III. Selim’in teknik ıslahatlarla başlatmış olduğu askeri reformları devam ettirirken aynı zamanda bu aşamaya kadar fark edilmemiş olan bir eğitim açığını saptamış olması ve eğitim konusunda da birtakım reformları başlatmış



olmasıdır. Reformlar ilk kez salt askeri alana ve ordunun ıslahına yönelik olmaktan çıkıp daha geniş bir zemine, eğitime yönelmiştir. Eğitim alanında gerçekleştirilen bazı gelişmeler ilk etapta yalnızca askeri alanın ıslahına su taşıyan gelişmeler olarak görülse bile, Batının bilgisine erişmede ilk adımın teknik gelişim değil kültürel bir gelişime kapı açacak olan en önemli ıslahatlardan biri olduğu düşüncesi ilk kez ortaya çıkar. İkinci önemli özellik ise, İmparatorluğun henüz toprak kaybettiği, girdiği savaşlardan mağlup ayrıldığı on sekizinci yüzyıl boyunca, devletin beka kaygısına çözüm sunabilecek bir aygıt olarak görülen Batının teknik bilgisine vakıf olmanın yöntemi olarak dil öğreniminin önem kazanmasıdır.

Bu dönemdeki ciddi ıslahat teşebbüsleri, askeri, eğitim ve dolayısıyla dil öğrenimi üzerinde yoğunlaştığından dolayı açılan okullar da askeri alanın görece dışına çıkıp sivilleşmeye başlamış ve dil eğitimi daha geniş bir kitleye yayılmıştır. II. Mahmud dönemindeki reformların neticelerini, bir memur sınıfın oluşturulmaya başlandığı bu dönemden çok, Tanzimat döneminde bürokrat sınıfın ön plana çıkmasıyla ve artık devletin bir memur sınıfının oluşmasıyla ve dolayısıyla temelini bürokratik sınıfın oluşturduğu aydın zümrenin tesis edilmesinde gözlemleyeceğiz.

Küresel bir değişimin kendisini göstermeye başladığı bu dönüşüm çağında, eski ve yeni kültürel edimlerin bir antagonizma yaratması kaçınılmazdır. Belirli bir coğrafi alanla sınırlı kalmayan, dünya ölçeğinde gerçekleşen bu yeni kültürel dönüşüme katılma konusunda artık ikinci bir seçenek kalmamıştır. İslam dünyası ve Hristiyan-Batı dünyası arasında asırlarca süren gerginlik, bu dönüşüm mecburiyeti gündeme geldiğinde de devam etmiş; Batı, İslam dünyasının mağlubiyetlerine rağmen yine olumsuz karşılanmıştır (Ülken, 1979:20).

Özetle; Türkiye 17. yüzyılın sonundaki ilk mağlubiyetinin ardından Batı'nın gücünü fark etmişti ama yine de 17. ve 19. yüzyıllar arasında her Batılılaşma hamlesi keskin bir gerileme ile sonuçlandı. Modernleşme ve yenilenmeye dair yapılan her hamle, ordunun başarısızlığı ve askeri yenilginin hayal kırıklığı ile, bunun sebebini Batı'nın teknik üstünlüğünde gören yönetici sınıfın mantalitesinden dolayı başarısızlıkla sonuçlandı. Bu duruma verilen tepkiler ise, dışarıdan gelen bütün tesirleri "gavur icadı" gibi bir tutumla karşılayan radikal görüşlerden oluşuyordu. III. Ahmed'den III. Selim'e kadarki 150 yıllık bu süreç boyunca kayda değer bir

modernleşme hareketi sergilenemedi. III. Selim'in saltanatından sonra modernleşme hareketi hız kazandı. II. Mahmud ve Abdülmecid döneminde canlılık kazanarak devam eden modernleşme sürecinden neticeler elde edilmeye başlandı. Sınırlı bir idareci sınıf tarafından tam olarak benimsenemeyen modernleşme süreci, kabaca iki kutba ayrılmış olan “modernçiler” ve “İslamcılar” arasında da oluşan gergin atmosferden dolayı sınırlı bir şekilde hayata geçiriliyordu ve bu iki kutbun alanları arasında yaşanıyordu. Halk kitlesi ise bu etkilerin birçoğundan uzak kaldı. 1839’da başlayan Tanzimat hareketi, modernleşme ve Batılılaşma konusunda daha kesin adımlar ve tanımlamalar yapmaya çalışacaklardı; fakat birbirine zıt iki dünya görüşünün arasındaki gerginlik de sürmeye devam edecekti (Ülken, 1979:20-21).

H. Z. Ülken, modernleşme sürecinde, bu sürece yönelik görüşlerin karşıtlığını şu şekilde anlatır:

*“Modern kültür karşısında kulaklarını tıkayanlarla onun köklerine inmeyi istemeyen ve yalnız yemişlerini devşirmekle işin çözülebileceği sananlar, ya da kültürü medeniyetten ayırarak, eski ile yeni, nasyonal ile enternasyonal, Batı ile Doğu’yu, kısaca iki ayrı dünya görüşünü hem ayırmak hem uzlaştırmak kabil olacağını sananlar, hatta kültür ve medeniyet ikiliğini kaldırmak için modernleşmeyi yalnız şekilde, teknikte ve ekonomik gelişmede gören ve bunun derin bir kültür paradoksunun sonucu olduğunu, bu kültür paradoksunun asıl modern kültür seviyesine erişmedikçe ve bu faaliyete katılmadıkça elde edilemeyeceğini anlayamayanlar arasında yalnızca derece farkı vardır.” (Ülken, 1979:22).*

Taner Timur, yakın tarihimizdeki Batılılaşma adı verilen sürecin kökenini III. Selim’e kadar götürür ve esas anlamıyla Tanzimat’la başladığını ileri sürer. Modernleşme sürecinin Batı’dakinden çok farklı bir şekilde cereyan ettiğini ve Batı’daki süreç gibi kendiliğinden ve bağımsız bir şekilde gerçekleşmediğini ekleyerek, farklı bir toplum yapısında ve farklı şartlarda oluşmuş olan bu “toplum modeli”nin bizde de benimsenmesi ve uygulamaya konmasından hareketle, yani *a priori* bir model ile modernleşme yoluna girildiğini iddia eder. Böyle hazır bir “model” ile işe başlanması bir avantajmış gibi görünse bile, gelecekle ilgili tahayyülde bulunma ve bilinçli bir şekilde ilerleme konusunda bir avantaj sağlamamıştır. “Sözü edilen ‘model’, Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının, kendi toplumlarının gerçeklerinden hareket ederek, özgürlük içinde ve karşılaştırmalı

bir biçimde geliştirdikleri bir ‘model’ olmamıştır. Daha ziyade, Batılı devletlerin Osmanlılara empoze ettikleri eylemler bütünüdür” (Timur, 1998:86).

Neredeyse iki yüz yılın sonunda ulaşılan merhaleye geçişteki bazı özellikler dikkat çeker. Bu gelişim sürekli bir kesintiyle karşılaştığı için eski ile yeni sürekli şiddetli bir çatışma içindedir. Başka bir özellik, ıslahat ve reform hareketlerinin durağan bir gelişim seyrediyor olmasından ötürü, yeni hareketler her zaman öncekinin özelliklerini de taşıyarak cereyan eder. Yine de başarısız olunan reform hareketlerinin bile devletin geleceğinde müsbet izler bıraktıkları açıktır. En azından bir sonraki yenileşme hareketlerini gerçekleştirebilecek bir zemin tesis etmiş oldukları söylenebilir (Tunaya,1960:3-4).

Modernleşme gayretine daha evvelden girişmiş ve Batılılaşma tecrübesini edinmeye başlamış diğer toplumlara ve bizzat Batı’nın kendisine göre zamansal bir gerileme, bir geç kalmışlık yaşıyor ise, “bilgi” çok ehemmiyetli bir konumu işgal etmeye başlar. Modernleşmenin bütün boyutlarına yönelik bilginin edinilmesi, bütünsel ve sistematik bir modernleşme sağlayıcısı olarak vuku bulduğu için elzemdi. Fakat bu bilgi, toplumsal yapının temel dinamiklerinden çıkmadığı, köklerini aynı toplumda bulmadığı için, “edinilmiş” olduğu için aynı zamanda uyarlanması, içeriğinin değiştirilmesi, eksilmesi veya kültürel formlara göre yeni bir boyut kazanması muhtemeldir. Osmanlı, modernleşme maksadıyla attığı adımlarda ve aşamalarda ilk etapta pragmatist bir tutumla telafi edici yöntemlere yönelmişti. Fakat, “bilgi”ye sınırlı ve çözüm odaklı bir vazife yüklemiş ve mevcut sorunların çözümünde günü kurtarmak gayesiyle yaklaşmıştı. Bu yaklaşım, ilk etapta Osmanlı’nın gerileme dönemine girmiş olmasının yarattığı panik anından bir nebze kurtulmasını sağlayan, mevcut ve o zamana ait maraz ne ise onun ortadan kaldırılmasına yönelikti, vaziyetin kurtarılmasına dair edinilen bilgiler belki de kullan-at bilgilerdi. Daha sarıh bir şekilde ifade edilmek istenirse, bu bilgiler, kalıcı ve tesis edici bir işlev için kullanılması, dönüşüme yakıt sağlaması gereken bilgilerken, bir dönüşümden ziyade acilci ve ansiklopedist bir tavırla kullanılmıştı. Dolayısıyla kalıcı ve özgün bir modernleşmeyi inşa edebilecek bir konum kazanamamıştı. İleride Tanzimat döneminde de bilgiye yaklaşımda aynı acilci ve ansiklopedist tavrı görececek olmamızın nedeni, Tanzimat’a varan süreçte de gelişim gayesinin hiçbir siyasi teoriye dayanmadan yalnızca geleneğin buyruğuna referansla

hareket edilmiş olmasıdır. Bu durumun somut örnekleriyle, modernleşme gayesiyle reformlar çağına girilmesi ve bu bilgiler vasıtasıyla reformlar dizayn edilirken takip edilen zihniyet dünyasında karşılaşmak mümkün olacaktır.

Bu çalışma bağlamında Osmanlı yönetici sınıfının Tanzimat'a varan süreçte giriştiği modernleşme atılımlarından en önemlisi eğitim konusunda yapılan ıslahatlardır. Eğitimde yapılan ıslahatlar vasıtasıyla bir bürokratik (başta sadece okur-yazar) sınıf tesis edilmeye çalışılmış ve bu sınıf Tanzimat döneminde daha somut bir şekilde karşımıza çıkacak olan aydın zümrenin temelini oluşturmuştur. Fakat Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme deneyiminde aydın zümrenin tesis edilişi, devletin bekasını korumak ve modernleşmeye yakıt sağlamak için en başta "okur-yazar", "yabancı dil bilen", "Frenk kültürüne aşina" bir grupla sınırlı kalmıştır. Bu dönem bağlamında "aydın kimliği"nin mahiyetini, "entelektüel" bir sınıf olup olmadığını, "aydın zümre"nin devlet tarafından nasıl inşa edildiğini, otonom bir kimlik kazanıp kazanamadığını anlamak için öncelikle bir "aydın", "entelektüel" kavramsal şemasını incelemek, misyon ve vizyon bakımından mahiyetini ve bu kavramların nelere tekabül ettiğini anlamak yerinde olacaktır.

## İKİNCİ BÖLÜM:

### MÜNEVVER, AYDIN, ENTELEKTÜEL

*Bir hedefi, gayesi olmayan faaliyet, ilkesi kendi içinde bulunan kuvvet ölümsüzdür.*

Nietzsche, Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe

#### 2. Aydın Kimliği

Bir kimlik nasıl oluşur? Nasıl inşa edilir? “Kimlik”, aslında neye tekabül eder? Bu sorularda bahsi geçen “kimlik”, bu bölümün ana eksenini oluşturan “aydın kimliği”nin mahiyetine yöneliktir. Aydın “Kim” olduğuna yönelik derin ve çerçevesi, sınırları çok da keskin olmayan bir sorgulamalar silsilesinin içine sürükler bizi. Aydın kim olduğuna dair sorulan sorulara mukabil verilen yanıtların ekseriyeti, aslında “aydın” kavramının tanımını ihtiva ettiği için, bir kişi veya grubu işaret etmekle birlikte aynı zamanda bir kimliğe de vurgu yapan nitelikler taşır. Herhangi bir kavramı, sınıfı, zümreyi tanımlamak ve mahiyetini irdelemek, aslında tanımlanan fenomenin neler beklendiğini de ortaya koyar. Örneğin, “Aydın, toplumsal duyarlılığa sahip, şüpheli ve bilgi üretimine katkı sağlayan bir profesördür.” gibi bir tanımla karşılaşsak, tanımdan yola çıkarak “aydın” olarak atfedebileceğimiz kişi veya gruplardan bazı beklentilere sahip olarak yola çıkarız ve bu tanımdaki nitelikleri saptadığımız kişi veya gruplara “aydın” diyebiliriz. Aynı şekilde karşılaştırmalı bir yöntemle aydının kim olmadığı da sorulabilir. Yine bir tanım ve açıklamayla karşılaştığımızda, kişiye bu tanımın bize sunduğu özellik ve nitelikler ölçüsünde aydın olma vasfını yükleriz veya o kişinin aydın olmadığı sonucuna varırız. Dolayısıyla bir zümreyi tanımlamak için, önce mevcut tanımlara ve aynı zamanda bu tanımların hangi koşullardan yola çıkarak yapıldığına bakmak daha sağlıklı bir analizi mümkün kılar.

Soru, aslında çok sarıh bir ifade beklentisiyle sorulmuş gibidir. “Kim?” sorusuna, “Şudur.” diye cevap vermek, eğer bu sorudan tek ve kısa bir yanıtla kurtulmak isteniyorsa elbette mümkün olacaktır. Fakat “Aydın”ın “kim”liği, nasıl ve neden var olduğu ve hatta var olup olmadığı dahi bu sorgulamalara dahildir. “Aydın” ve “aydın kimliği” hem girift kavramlardır hem de nitelikleri ve tanımları açısından daha kapsamlı bir analizi mecburi kılar. Dolayısıyla bu bölümün yazılış amacı, aydının kim olduğuna yönelik tek ve sabit bir yanıt geliştirmekten ziyade, bütüncül bir bakışla aydına yönelik tanımların ve atfedilen rollerin tayin edilmesidir. Bütün bu muğlak manzaranın içinden çıkıp bu sorgulamayı biraz daha derinleştirmeden bir cevap bulmaya çalışmanın konforundan da kaçınmak gerekecektir. Hatta “aydın kimliği”, bu kavramların mahiyetine yönelik sorulara cevap bulmadan önce, daha fazla soru sormayı gerektiren bir mefhumdur.

Gündelik dile sirayet etmiş olan “aydın”ın her toplumda belirli bir zümreyi işgal ettiği görülür, kısaca “aydın zümre” her toplumun içinde belli bir sınıfı işaret eder fakat işaret ettiği sınıfın mahiyetini anlamak için içinde bulunduğu toplumdaki gelişme koşullarını incelemek gerekir. Dolayısıyla toplumsal bir mefhum olan “aydın” ve “entelektüel” kavramlarını ve bu kavramların işaret ettiği kişileri ve sınıfı doğru tayin edebilmek için sosyolojik bir fenomen olarak ele almak mümkündür. Aydın kimliğine dair bir bahis açmak, bu kimliğin ortaya çıkış koşullarını irdelemek, “aydın” / “entelektüel” kelimeleri zikredildiğinde karşılaşılan bütün yorum ve kritikleri analiz etmeyi gerektirir. Bu analizleri mümkün kılan ise, yine “aydın zümre”nin ortaya çıkışını tetikleyen koşulların tarihsel ve kültürel zeminde nasıl tartışıldığı/tartışılması gerektiği, neye göre analiz edileceği gibi birtakım tartışmaların ve ayrımların güçlüğüne beraberinde taşır. Aydın kimliğine dair bir şeyler söylemek, yorumlar geliştirmek ve bu kimliğin niteliğini, mahiyetini irdelemek, “aydın”a, “akıl, düşünce, zekâ, bilgi üretimi” gibi niteliklerle yaklaşıldığı için de bir düşünce tarihi analizini zorunlu kılar. Diğer yandan bu analizin hem soyut kavramlar üzerinden değerlendiriliyor olması, hem tarihsel sürecin yorumlanmasında ve eleştirilmesinde tarafgir tutumların mevcudiyeti yine belirli güçlüklerle karşılaştırır bizleri. Bu tarih nasıl inşa oldu, nasıl algılandı ve değerlendirildi, eylenirken hangi koşullar mevcuttu? Tarih üzerine bir bahse girişirken yine eski ile yeninin bir ayrıma tabi tutulduğuna, nostaljinin hülyasından sıyrılıp nasıl bir analiz

sunulacağına, bu hülyadan sıyrılmamanın mümkün olup olmadığına, eğer sıyrılmak mümkün değilse de bunun dezavantajlarının neler olduğu üzerinde düşünmemiz gerekir. Aynı şekilde, bu nostaljik hülyanın; eskiye, geçmişe yönelik hasretin oldukça geçmişte kaldığının nüvelerini veren ve bunun bir zamanların gerçekliği olduğunun da unutulduğu, tamamen kopuşçu bir analizle de karşılaşılabiriz. Bu durumda da maziden bağlarını sıyırarak, hatta belki de yok sayarak bir yorum, bizim analizimizi yine gerçeklikten uzaklaştırıcaktır. Biz, bu çalışmayı her sosyo-tarihsel analiz gibi mümkün kılabilirdiklerimizin çerçevesinde, bazen muhitinde dolaşarak gerçekleştirebiliriz.

Osmanlı İmparatorluğu'nun geç döneminde ortaya çıktığı gözlemlenen “aydın zümre”nin tarihsel koşullarda hangi aşamalardan geçtiği kadar, “aydın” ve buna bağlı “entelektüel” ve yine Osmanlı'daki tekabülü ile “münevver” kavramlarının literatürdeki karşılıkları da mühimdir. Belirli bir sınıftan bahsederken o sınıfın niteliklerinin, toplumsal alandaki faaliyetlerinin ve sosyolojik vasıflarının tayin edilmesi için ve bu sınıfı tanımlamak için, o sınıfa dair kavramsal setin yoklanması gerekir. Dolayısıyla Osmanlı dönemi bağlamında incelenecek olan “aydın zümre”yi hangi tanımlar ve kavramlarla değerlendireceğimizi anlamak ve bu zümrenin hem tarihsel hem de sosyolojik yönlerini belirlemek için “aydın”, “entelektüel” ve “münevver” kavramlarının tanımlarına yönelmek yerinde olacaktır. Literatürde entelektüel kavramsallaştırmalarına yönelik yapılan yorumlarda ekseriyetle entelektüelin siyasi konumu, kişilik özellikleri ve mesleği üzerinde durulmuştur ve entelektüel etkinliğin mahiyetine dair yorumlar geliştirilmiştir. Entelektüel tanımları aynı zamanda entelektüelin sorumluluğuna dair bir anlam da ihtiva eder, dolayısıyla entelektüel tanımlarının ardından entelektüellerin sorumluluklarına da değinilecektir.

## **2.1. Aydın ve Entelektüel Kavramsallaştırmaları**

Türkiye’de gelişmiş olan sosyal bilimci usun birinci bölümde bahsedilen sosyo-tarihsel nedenlerden dolayı Batı-merkezci bir yapıya sahip olduğu açıktır. Türkiye gibi Batı-merkezci sosyal bilim icra edilen toplumlarda sosyal bilimsel kavramlar da genellikle Batılılarca üretilmiş kavramlardan yapılan çevirilerle oluşmaktadır. Dolayısıyla Türkiye’de icra edilen sosyal bilimlerde kullanılan

kavramların ekseriyetinin kökeni Batılı bir dilde bulunabilir. Sosyal teorilerin ve bu teorilere mukabil kavram setlerinin birçoğunun menşeyinin Batıdan devşirilen teorilerde bulunmasıyla birlikte, Türkiye toplumunu anlamak ve açıklamak için kullanılan kavramların ekseriyeti de yine Batılı teorilere emanet edilmiş durumdadır.

Nilgün Çelebi de Türkiye’de sosyolog olmanın zorluklarından biri olarak, Batı’nın kendi toplumsal yapısının izahında kullandığı kendi dili, kendi teorisi ve kendi kavramları varken, Batılılarca üretilen teori ve kavramlarla Türkiye toplumunu anlamaya çalışmaktaki güçlükten bahseder. Bir sosyal dünyanın açıklanması için üretilen kavramsal setin, başka bir sosyal dünyayı açıklarken kullanılmasının ardında yatan asıl zihniyetin, “her iki sosyal dünyanın da özünde aynı olduğu sayılışı” olduğunu iddia eder:

*“Türkiye sosyal dünyası ile Batılı sosyal dünyanın ayrı olması, ne denli iyi tercüme edilirse edilsin, batıda geliştirilmiş kavram ve teorilerin Türkiye sosyal dünyasını açıklamak için yeterli olmayacağı anlamına gelir. Bir dilden başka bir dile, bir kavram dünyasından başka bir kavram dünyasına çeviri mümkündür ama buradaki "mümkünlük" mutlak, her zaman her zeminde geçerli, otomatik bir mütakabiliyetin mümkünlüğüne işaret etmez. Zira, diller bağımsız varoluş alanları değildir. Dil onu kullanan bireylerin geleneklerini, yaşama tarzlarını, dünyaya bakış ve dünyayı algılayış tarzlarını, doğayla ve ötekiyle ilişki tarzlarını yansıtır. Dil ile ifade edilen teoriler ister istemez tarih bağımlıdır. Teoriler ile modeller arasındaki fark da buradan kaynaklanır. Kavramlar ise, bir modelin değil de bir teorisin kavramı olarak belirmiş iseler tarih ve kültür bağımlılıklarını gizlice taşırlar” (Çelebi, 2001:3).*

Sosyal bilimlerde uzun süre geniş bir kabul alanına sahip olan pozitivist paradigma, şeyleri canlı bir organizmanın geçirdiği evrim bağlamında ele alır ve toplumsal yapıların genel geçer bir gerçekliğe sahip olduğu sayılışı üzerinden teori üretir. Pozitivist paradigmanın ana sayılıtlarından biri, toplumsal dünyaların farklı coğrafyalarda aynı mekanizmalara sahip olabilecekleri ve bir toplum için üretilmiş olan sosyal teorisin ve kavramsal setin başka bir toplumsal yapıyı açıklamada da kullanılabileceği üzerinedir. Fakat Çelebi’nin analizinin de gösterdiği üzere toplumsal dünyaların *sui generis* niteliklere sahip olmalarından dolayı, felsefi bir akıl yürütme biçimi olarak pozitivist yaklaşım, her toplumsal gerçekliğin izahında yeterli ve güvenilir bir yöntem olmayabilir. Dolayısıyla “aydın” kavramı da kökenini yine Batı merkezli bir kavram olan “*intellectuel*” kavramından almış olmasıyla birlikte,



toplumsal yapılar arasındaki farklılardan dolayı zaman zaman bu kavramın “entelektüel” kavramından farklı bağlamlarda kullanıldığına da rastlanır. Diğer yandan nasıl her sosyal fenomen içinde gelişmiş olduğu sosyal dünya bağlamında değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılırsa, “aydın” kavramı da içinde geliştiği toplumsal yapı bağlamında ve tarihsel konumlanışı üzerinden değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bu başlık altında ele alınacak olan aydın ve entelektüel kavramsallaştırmalarının, üçüncü bölümde geç Osmanlı döneminde aydın zümrenin oluşumu safhasını anlamaya çalışırken bizi besleyecek, bir bakış açısı sunabilecek şekilde tasarlandığını belirtmek gerekir.

Sosyal bilimler literatürüne bakıldığında “kültür” ile sıklıkla beraber anılan “aydın” ve “entelektüel” kavramlarına dair yüzlerce tanım ile karşılaşmak mümkündür. Bu tanımlar da yine tanımlayıcının içinde bulunduğu toplumun sosyo-tarihsel serüvenine ve içine doğduğu toplumsal dünyanın kültürel özelliklerine bağlıdır. Bu kültür ve toplumsal yapı vasıtasıyla ortaya çıkan habitusun çıktılarında bir tanesi, sosyal bilim fenomenleriyle ilgili yapılan tanımlardır. Aydına bir vasıf yüklemek ve bu vasıf üzerinden bir tanım geliştirmek, aydının tarih boyunca nasıl bir toplumsal rol üstlendiği ve tarihi nasıl deneyimlediğiyle de ilgilidir. Güney Çeğin, bu noktada tanımlayıcının kendisini de entelektüel alana dahil etme meylinde dolayı, yaptığı tanımı kendi ideolojisine uygun bir biçimde tasarlayabileceği ve kendi sınırlarına uygun gördüğü bir tanımlamayı da yeni bir üslupla yorumlamanın peşinde olabileceği ikazında bulunur (Çeğin, 2016:503-504). Literatürdeki aydın kavramına yönelik tanımlar, aydının tarihsel, siyasal ve politik olarak yapıp etmelerinden kaynaklanan, yani kendi bilincinde bir sınıf olarak ortaya koyduğu kimlikten yola çıkarak da yapılmaktadır, bu tanımlarda aydına sınıfsız, yalnız, yaşadığı toplumdaki iktidar mekanizmalarına muhalif bir nitelik de yüklemektedir. Dolayısıyla aydınların toplumda ve buna mukabil toplumbilimlerinde birçok görünümü ve olumlu veya olumsuz imajları bulunmaktadır. Tanımların literatürde geniş bir yer kaplamasından ve aydınlara yönelik ortak bir tanıma varılamamasından dolayı bu tanımların her birinin üzerine tek tek analiz geliştirmek, sosyal bilimsel bir tasnif yapmak isteniliyorsa çok kullanışlı olmayacaktır. Bu bölümde tanımların genel olarak aydınlarla ilgili ihtiva ettikleri özellikleri ve aynı zamanda bu tanımların sunduğu

ortak nitelikleri göz önünde bulundurarak “aydın” ve “entelektüel” kavramlarına dair genel bir sonuca varmaya çalışmak amaçlanmaktadır.

Kavramların ait oldukları sosyal yapılar kadar bu yapıyı inşa eden öğelerden biri olan dil de ait olduğu sosyal dünyanın kültürel niteliklerine dair birçok ipucu içerir. Kavramların dilsel alanda nasıl inşa edildiğini ve hangi dilsel kökenlere bağlı olduğunu anlamak da yine kavramın ortaya çıktığı kültürü ve sosyal yapıyı anlamamıza yardımcı olur. Literatürde geniş bir tanım alanına sahip olan aydın ve entelektüel kavramlarıyla ilgili ortak bir tanıma varılamamış olması, ilk olarak etimolojik bir yoklamayı beraberinde getirir. Dolayısıyla bu bölümde ele alınacak ana kavramlar olan “aydın”, “entelektüel” ve “münevver” kavramlarının etimolojik karşılıklarını incelemek ve ait oldukları sosyal yapılara dair akıl yürütmek bu çalışma bağlamında bize bir ön bilgi sağlayacaktır.

*Münevver* kelimesi, Arapça *nwr* (*munawwar*) kökünden gelir ve “aydınlık, ışıklı” anlamlarının karşılığında kullanılır. Münevverin doğrudan Fransızca karşılığı olarak, *illuminé* kelimesi kullanılır ve bu da Türkçe’de “aydınlattılmış” anlamını taşır. Yeni Osmanlıcadaki ikamesi “aydın” olan *münevver* kavramı, “terbiye ve tahsil görmüş, malumatlı, açık fikirli” olarak telakki edilir. Kesin olmamakla birlikte “*aydın*” kelimesinin eski Türkçedeki “*ay*” kelimesinden türetildiği düşünülmektedir. “*Ay ışığı, ışık, nur*” sözcüklerinden evrilmiştir. “*Aydın*” kelimesi, “Modern ideolojiler doğrultusunda eğitilmiş kişi” anlamında, Yeni Osmanlıcada 1930’larda belirlenmiştir. “Entelektüel” kelimesi ise, Fransızca “*intellectuel*” kelimesinden gelmekte olup ilk anlamı “akla ilişkin” ve ikinci anlamı ise “aydın, kültürlü kişi”dir. Fransızca “*intellectuel*” kelimesi de kökenini Latince *intellectūs* kelimesinden alır ve Latincedeki karşılığı “akıl, anlayış”tır. Latincedeki bu kelime de yine iki kelimenin birleşmesiyle türetilmiştir. Latince *intelligere* yani “anlamak, idrak etmek, ayırt etmek” fiilleriyle yine Latince *legere, lect-* yani “seçmek, ayırmak” fiillerinin birleşmesiyle oluşmuştur. Taftalı’ya göre bu kavramlar “bize insanın akli faaliyetlerini, nesnel dünyasına akıl yoluyla yaklaşma, varlık hakkındaki bilgiyi akılla temin etme, akılla yorumlama ve akılda temellendirme tercihini ifade ediyorlar” (Taftalı, 2006:166).

Etimolojik karşılıkların gösterdiği üzere münevver, aydın ve entelektüel kavramlarına dair tek bir tanım ve açıklama yapmaya çalışmak, bütünsel bir bakış açısı için uygun görünmemektedir. Batılı bir kavram olan entelektüel kavramının Türkçedeki tam karşılığı aydın olarak çevrilmiş olsa ve çoğu zaman aynı veya benzer bağlamlarda kullanılıyor olsa da toplumsal yapıların farklılıklarından dolayı Türkiye toplumundaki karşılığının tayin edilmesiyle ilgili anlamsal bir sorun yaşanmaktadır. Bu çeviri sorunuyla ilgili Şerif Mardin şöyle bir uyarıda bulunur:

*“Türkiye ile ilgili hemen bütün toplumbilim konularında olduğu gibi, “aydınlar” konusunda yapacağımız bir önermenin, her şeyden önce, bir tercüme engelini aşması gerekir. Gerek “aydın”, gerekse onun ağabeyi olan “münevver” sözcükleri, kültürümüzün dışında yapılan bir kavramlaştırmadan kaynaklanır. Bu sözcükler, o kavramlaştırmayı geriden takip eden tercümeledir. Çok zaman, bu tercüme tarihi kendi düşün tarihimizin geleneksel “pratikliği” çerçevesinde yapıldığından, ortaya çıkan çözüm bizi baştan bir karmaşıklığa iter. Örneğin, Batı toplum tarihi içinde ortaya çıkan intellectuel-intellectuals, intelligentsia, literati ve les clerics gibi ayrıntılı kavramların beraberinde getirdiği ayrıntılı inceleme sorumluluğu, bu uzantıları tek bir terime (“Aydınlar”) indirgenmek suretiyle ortadan kaldırılmıştır” (Mardin, 1991:255-256).*

Literatüre bakıldığında aydın ve entelektüel kavramlarına yönelik tanımlar yığınıyla karşılaşmak mümkündür ve yapılan tanımların ekseriyeti, tanımı yapan kuramcının deneyimlediği toplumsal dünyadan, o toplumun tarihsel serüveninden ve toplumsal zihniyetten yola çıkarak oluşmuştur. Fakat bu tanımların hepsi, Çelebi (2001) ve Mardin’in (1991) ikazlarını da dikkate alarak, doğal bir şekilde Türkiye toplumsal yapısını ve zihniyetini açıklamaya müsait değildir. Aynı zamanda üçüncü bölümün kapsamını oluşturan geç Osmanlı’da aydın zümrenin tesis edilişi incelenirken bu tanımların bize kılavuzluk edebilmesi adına, Türkiye toplumsal yapısının izahına müsait olan ve analizi sunarken anakronizm hatasına düşmemize engel teşkil edecek bir kavramsal setle yaklaşılacağını belirtmek gerekir. Çelebi ve Mardin’in analizleri, bu bölüm bağlamında kavramsal çerçevenin hangi duyarlılıklarla çizileceği konusunda bize ipucu vermektedir ve Türkiye’de aydın zümrenin oluşumunun irdeleneceği üçüncü bölüm için de aydının nasıl ele alınacağını düşünülmesi açısından önlem sağlayacaktır.

Alkan’a göre aydınlara yönelik yapılan tanımlar üç ana değişken üzerinden ilerlemiştir: Toplumsal yapı bağlamında, aydının üstlendiği toplumsal rol bağlamında

ve aydının kişiliği üzerinden, yazarın sahip olduğu eğilime göre bu üç değişken üzerinden farklı ağırlıklara sahip bir şekilde literatürde ele alındığına rastlanmaktadır. Toplumsal yapı bağlamında ele alınan tanımlardan en önemlisi, aydının toplumdaki belirli bir sınıfa bağlı olup olmaması üzerine kuruludur. Dolayısıyla aydınlara atfedilen özellikler de bu sınıfsızlık niteliğinden yola çıkarak oluşur. İkinci bir tanım grubu ise aydının toplumsal rolü üzerine şekillenir. Bu noktada aydınlar belirli rol kategorileri ile ele alınır ve yazarın yaklaşımına göre “kültürel uzman rolü” ve dolayısıyla “simge kullanıcı” ve/veya “simge yaratıcı” olarak tarif edilebilir. Bu yaklaşımın da kendi içinde yeterli veya yetersiz yönlerini bulmak mümkündür (Alkan, 1977:27). Üçüncü tanım grubu olan kişilik yaklaşımında ise P. Baran’ın aydın tanımı dikkat çeker: “Aydın, yaptığı işin, tarihsel gelişim ve insan varlığının bütünlüğü içinde ne anlama geldiğini araştırır” (Baran akt. Alkan, 1977:28).

Aydının ne olup ne olmadığı konusunda sistematik bir analiz sunabilmek için öncelikle aydınların genel eğilimlerine yönelik beklentinin ne olduğunun saptanması önemlidir. Aydın niteliğine dair genel bir çerçeve çizildiğinde ve aydının eğilimleri tayin edildiğinde, ona yönelik bir kavramsal çerçeve çizmek kolaylaşacaktır. Etyen Mahçupyan, kişiyi entelektüel yapan şeyin onun “kendi hakkındaki kanaati” değil, toplumun zihniyeti dolayımında onun bu şekilde tanımlanması olduğunun ikazında bulunur (Mahçupyan, 2006:12). Sosyoloji bilimi tek tek kişilerle değil, o kişilerin ait oldukları toplumsal kategoriler, roller ve işlevlerle ilgilendiği için “aydın kişi”den önce “Aydınsallık” kavramının mahiyetine yönelik bir anlayış geliştirmek, sonraki aşamada belirlenmiş bir anlayış üzerinden “aydın oluş” mefhumuna yaklaşmak, analizin sosyoloji bilimi açısından daha uygun bir zeminde tartışılmasını sağlayacaktır.

Türker Alkan, “Aydınsallık” ve “aydın oluş”la ilgili ölçek niteliği taşıyabilecek dört değişken saptamaktadır. Bunlardan ilki sistem bilinçliliği, ikincisi duygu sezgisi, üçüncüsü siyasal yetkincilik ve dördüncüsü eleştirici yönelimdir. Sistem bilinçliliği, “toplumsal -siyasal- kültürel olguları birbirine bağlamaya, onlar arasındaki ilişkileri görmeye yönelir”. Aynı zamanda tarihle ilgili bir bilinç geliştirmeye, tarihten yola çıkarak geleceğe yönelik çıkarımda bulunmayı da içerir. Tarihe dair bir bilinç geliştirmek aynı zamanda aydına, toplumun dünyadaki yerini

tain edebilme yetisi kazandırır, toplumsal ve siyasal dönüşüme dair bir duygu ile donanmasını sağlar. Alkan bu konuda, sistem bilinçliliğinin aydını bir toplumbilimci yapmayacağı uyarısında bulunur. Bilimsellikten ziyade aydın, daha çok duygu ve sezgileriyle sistem bilinçliliğine erişme noktasındadır. Duygu sezgisi, “olaylara bir başkasının gözüyle bakabilme” yetisidir. Bu yeti, aydınların “kısmen sınıfsız” oluşlarıyla ilişkilendirilir ve farklı düzeylerden geçerek farklı deneyim alanlarına sahip olmalarıyla ilgilidir. Dolayısıyla farklı toplumsal düzeyleri tecrübe etmiş olan aydınlar, bu düzeylerin değerlerini, dünyayı algılayış tarzlarını kendi duyarlılık potansiyellerinden geçirerek değerlendirebilirler. Yani, toplumsal dünyanın farklı boyutlarını deneyimlemiş olmak, aydına başkalarının duygularını hissetme yeteneği kazandırır. Aynı zamanda aydın, kişi ve grupların deneyimlerinin toplumsal izdüşümlerini de arar. Duygu sezgisi aydına kişi ve gruplardan ziyade, toplumsal düzende bir sorumluluk arama ve bulma eğilimi kazandırır. Yani kısaca olumsuz deneyimlerin sonucunda eleştiri oklarını toplumsal düzene yöneltir. Sanat için “yoğun duyarlılık deneyimi” tanımını kabul edildiği takdirde, duygu sezgisi, aydının sanatla olan rabitasına da olumlu bir yönelim katar. Duygu sezgisi kısaca, kişiye farklı toplumsal grupların deneyimlerine karşı bir anlayış, çözümlenme yetisi ve geleceği tahayyül edebilme yeteneği de kattığı için, aydının duygu sezgisinin gelişmiş olması ona iyi bir yönetici olma vasfını da kazandırır (Alkan, 1977:32-34).

Siyasal yetkincilik, kısaca “Tarih, celladın önünde bile inancını çekinmeden tekrarlayan aydınların öyküleriyle doludur.” cümlesiyle özetlenmeye müsaittir. Aydınların soyut kavramlarla ilgileniyor olmaları, siyasete dair radikal bir bakış geliştirmelerine neden olur. “Aydınlar için siyaset, kafalarında geliştirdikleri örnekler kadar yetkin ve kusursuz olmalıdır”. Aydın kendi yaşadığı çağın eşitsiz, dengesiz, zulüm içeren koşullarına ses çıkararak protesto eder ve bu anlamıyla, “Çağın kurtarabilen kişidir”. Eleştirici yönelim ise, siyasal yetkincilik davranışının bir sonucu olarak ortaya çıkar ve “siyasal ve toplumsal yapıya yöneltilmiş eleştiriler”dir. Eleştirici yönelimin ortaya çıkmasının diğer bir sebebi, en başta bahsedilen sistem bilinçliliğidir. Eleştirici yönelim, toplumları diğer toplumlarla kıyaslayıp kendi toplumlarındaki siyasal-olgusal bağlar üzerine bir kaniya varma yetisini kazandırır. Aynı zamanda kendilerinin ve ortaya koydukları işlerin toplumdaki yerini de

saptamalarını sağlar. Böylece eleştiri, “aydınların elinde, son derece genel, her şeyi içeren bir silah haline gelir” (Alkan, 1977:34-35).

Alkan’ın bu sınıflandırması, aydından beklenen özelliklere yönelik genel bir çerçeve çizmemize yardımcı olur. Bu analize istinaden aydınların genel özellikleri şu şekilde sıralanabilir: Aydın içinde yaşadığı toplumun kültürel özellikleri ve değerleri konusunda bilinçli, tarihsel deneyime yatkınlığı olması beklenen bir kişiliktir. Duygu ve sezgileri vasıtasıyla tarihsel deneyimden yola çıkarak, geleceğe yönelik tutarlı varsayımlar yapabilme yetisine sahiptir. Aynı zamanda toplumun bütün kurumlarını (toplumsal, siyasal, kültürel) bir arada değerlendirip bunlar arasında bağ kurarak ilişkilerine dair çıkarımlar yapabilir. Toplumun farklı kesimlerine ait deneyim alanlarını tanıyabilme ve dolayısıyla bu değerlere dair bir anlayış geliştirme yani empatik yaklaşabilme yeteneğine sahiptir. Olumsuz deneyimlerinin kaynağını küçük gruplarda değil, daha bütünsel bir yaklaşıma sahip olarak toplumsal düzende arayan bir kişiliktir.

Buraya kadarki analizler neticesinde denebilir ki aydın, siyasete dahil olma noktasında radikal ve sınırları çizilmiş bir bakış açısına sahiptir. Toplumdaki eşitsiz ve dengesiz koşullara dair muhalif bir kimliğe sahip olma vasıfıyla, zaman zaman kurtarıcı rolünü de üstlenebilen kişidir. Buraya kadar tespit edilen vasıflarından dolayı aydın aynı zamanda eleştiri yeteneğine de sahip bir kişiliktir. Bu eleştiri yeteneği hem sezgisel hem de sisteme dair geliştirmiş olduğu bilince mukabil gelişmiş olup, aynı zamanda bu genel eleştirel bakışla birlikte toplumsal olgularla ilgili de çıkarım yapabilme yeteneğini de mümkün kılar. Sistem bilinçliliği, aydının içinde yaşadığı topluma ve bu toplumun tarihine ilişkin geliştirdiği bilince vurgu yapar. Aydın sezgisel bir şekilde içinde yaşadığı toplumun değerleri ve kültürünü idrak ederek, kendisini de toplumda nasıl konumlandıracağına karar verir. Dolayısıyla kendisine, kendi vasıflarına, toplumsal bağlamda üstleneceği role ve çizeceği imaja da odaklanır.

Aydınların vasıflarıyla ilgili karşımıza çıkabilecek genel bir tanımsal çerçeve çizdikten sonra, literatürdeki bu vasıflara odaklanan kavramsal tanımları da yoklamak yerinde olacaktır. Yukarıda da tartışıldığı üzere, tanımlar toplumsal fenomenlerin genel vasıfları ve işlevleri üzerine çerçeve çizmek üzerine tasarlanan

önergelerdir. Ele alacağımız tanımlar büyük ölçüde kavramsal tanımlardan oluşacağı için yine aydın ve entelektüelin vasıflarına dair sosyolojik literatürü yoklamak yerinde olacaktır.

Raymond Aron, aydınlar hakkında geniş bir portre çizmeyi deneyenlerdendir. Aydınların çeşitli mesleklerden veya çeşitli toplumsal kategorilerden gelebileceğini teslim ederek, kimlerin aydın olabileceğini tartışır. Onun çıkış noktalarından biri aydının “kol işçisi olmayan emekçiler” (Aron, 1979:257) şeklinde tanımlanıyor olmasıdır. Bu noktada çok genel bir ayırım yapar ve Bodin’de de göreceğimiz üzere en başta fiziksel işten aydını ayırır fakat bu ayırımın yeterli olmadığından, bunun ülkelerin gelişmişlik düzeyine göre de değişebileceğinden bahseder:

*“Fransa’da hiç kimse büro memuruna, üniversiteden diploma almış olsa bile, aydın demez. Bir işletmeye girip işi belli şeyleri yapmaktan ibaret olan diplomalı, yazı makinesini çalıştıran bir işçidir. Kol işçisi olmayan emekçilerin sayısı kabardıkça, yani iktisadi gelişmeyle beraber, aydın sıfatını kazanmak için aranan vasıflar da artıyor. Falan az gelişmiş bir ülkede, herhangi bir diplomalı, aydın sayılabilir. Bunda hakikat payı da var. Filan Arap ülkesinden gelerek Fransa’da tahsil yapan bir gencin, kendi vatani açısından davranışları, gerçekten, bir edebiyatçı tavrıdır. Batılı yazara benzer” (Aron, 1979:258).*

İkinci olarak kavramın kapsamını daha da daraltır ve uzmanlarla okur-yazarlar arasında kesin bir sınır olmadığını varsayarak, “bağımsızlar” ve “ücretliler” arasındaki farkın zaman zaman düşünüş tarzlarını etkilediğinden yola çıkar ve bu farkın da ayırıcı bir nitelik teşkil etmeyeceğini öne sürer: “sosyal güvenlik kurumlarında çalışan hekimler aylık alıyorlar diye aydın olmaktan çıkmazlar... Mühendis organik olmayan tabiatla, hekim yaşayanlarla uğraşır. Yazar veya sanatkarın hammaddesi: kelimeler. Onları düşündükleri gibi yoğururlar. Ama hukukçuların da işi kelimelerle” diyerek aydını tanımlamanın veya kategorize etmenin güçlüğüne dikkat çeker. Farklı zamanlarda farklı niteliklerle aydın vasıflarının neler olabileceğine dair yapılan tartışmaya bir öneri sunar ve çerçeveyi içerden dışarıya doğru çizer. Aydın kategorisinin merkezinde yaratıcıların olduğunu, çemberin daha dışında ise “halka anlayacağı şekilde bilgi ulaştırmayı bırakıp tahrife başlayan, başarı veya paradan başka bir şey düşünmeyen okuyucunun diye farz ettikleri zevkin esiri olan, faydalı olmaya çalıştıkları değerlere kayıtsız vülgarizatörler”i yerleştirir. Daha sonra bu ayırımın da ihmal ettiği bazı hususlara

değiner: “Düşüncenin değeri veya yapılan faaliyetin mahiyeti nazara alınır, amatörler de profesyoneller kadar aydındır. Ama içtimai bakımdan, bu türlü faaliyetleriyle vasıflandırılmazlar” (Aron, 1979:259-260). Meslekler arasında yaptığı geçişlerle ve bu mesleklerin mahiyetini yorumlayarak kimin aydın olma vasfına daha çok yaklaştığını şu şekilde belirtir: “avukat serbest meslek mensubudur; hukuk profesörü ise memur. Ama bizce bilgileri toplayan, genişleten, nakleden hukuk profesörüne aydın demek daha uygun düşer” (Aron, 1979:260). Aron, bu tahlillerin aydına yönelik birçok tarifi mümkün kıldığına, tek bir tanıma bağlı kalmanın yanlışlığına dikkat çekerek, Batılı toplumlar için daha çok kabul gören tanımı ortaya koyar: “asıl işi okumak, yazmak, öğretmek, vaaz vermek, sahneye çıkmak, bir sanat eseri meydana getirmek veya bir edebi eser kaleme almak” (Aron, 1979:261).

Aron’un analizinden yola çıkarak denebilir ki aydınla ilgili tanımların ekseriyeti aydının faaliyet alanına yönelir. Onun hayatta ne yaparak var olduğu, hangi meslekleri icra edebileceği, bu mesleklerin mahiyetleri ve üretim alanlarının ne olacağı ve toplumun hangi ihtiyacına yönelik ortaya çıkmış olabileceğine yöneliktir. Meslek üzerinden yapılan tanımların ekseriyeti, kişinin icra ettiği mesleğin toplumun hangi ihtiyacına mukabil geliştiğidir. Eğer bu meslek, yaşamsal ihtiyaçları karşılamaktan uzaklaşıp toplumun bilişsel ihtiyaçlarını karşılamaya yaklaşıyorsa, mesleki anlamda aydın olmaya da yaklaştığı söylenebilir. Dolayısıyla aydın toplumda neye hizmet ettiğine göre de tanımlanmıştır.

Nur Vergin de Aron’un izah ettiği gibi entelektüelin kim olacağına dair çıkarım yaparken bunun toplumların gelişmişlik düzeylerine de bağlı olacağı iddiasında bulunur. Meslek gruplarının ve eğitim seviyesinde üst aşamalara ulaşmış olmanın yani diplomanın, artık entelektüeli tanımlamak için yetmeyeceğini savunur. Mesleki anlamda uzmanlaşmış olan örneğin bir hekim veya mühendisi aydın kategorisine alınamayacağını altını çizerek, Edward Said’de karşılaşacağımız “uzmanlaşma”nın, kişiyi mesleki bir başarı kaygısına da sürükleyeceğinden dolayı bu kategoriden çıkarır ve “iyi bir hukuk teknisyenliğinin ötesinde, iyi bir hukuk düşünürlüğü mertebesine yükselmiş olanlar”ı aydın kategorisine yerleştirebileceğimizden bahseder. Dolayısıyla bu kategoriye yerleşebilecek olanlar Batı toplumlarında olduğu gibi, “yazarlar, felsefeciler ve sanatçılar, yani düşünce ve kültür üretenler” olacaktır. Kişiyi entelektüel kategorisine yerleştirmeyi sağlayan asıl



şeyin, mesleki uzmanlaşmadan ziyade “yazdığı bir iki kitapla zihin haritamızı yeniden çizen, duygu dünyamızı allak bullak ya da mest eden romancı ya da tarihçi” olabileceğini iddia eder. Üzerinde durulması gereken asıl özellik, kişinin hayata bakışı, nasıl bir duruş sergilediği, değerleri ve değerlerine adanmışlığıdır (Vergin, 2006:19-20). Dolayısıyla uzmanlaşmaya referansla veya mesleki tercihlerle yapılan herhangi bir kategorizasyon, aydının kim olduğuna yönelik beklentilerin dışında kalmaya başlamıştır. Vergin’in asıl üzerinde durduğu gibi, duygulanımları harekete geçiren, zihniyet dünyasının dizaynını değiştiren veya zihniyet dünyasına katkı sağlayan, düşünce temelinde üretim sergileyenler aydın/entelektüel kategorisine alınmaya layık görülmektedir.

Entelektüel/aydın kavramsallaştırmasının mesleki boyutta süren tartışmasına katılan bir diğer sosyolog, İranlı Ali Şeriati olmuştur. Şeriati, aydın ve entelektüelin birbirinden tamamen farklı kavramlar olduğunu iddia eder ve aydınların “entelektüellerin tersine toplumda seçkin sosyal statüye sahip belli bir grup” niteliği taşımadıklarını ileri sürer. Şeriati’ye göre aydınlar, sınıfsal açıdan kitlenin, halkın veya avam tabakanın karşısında konumlanmazlar. Ona göre “aydınlık”, bir sosyal form olmaktan ziyade, manevi bir niteliği temsil eder. Dolayısıyla entelektüel veya bilgin olma zorunluluğu yoktur. Fakat entelektüel ve aydın arasında bazı bağlar da bulunmaktadır: “Entelektüel bilginin görevi, hayatı idare etmek, toplum gücünü artırmak, refah seviyesini yükseltmek, kelimenin tam anlamıyla insanın iyiliğini temin etmek olarak tespit edilebilir. Aydının misyonu, hayatı organize etmek suretiyle toplumun liderlik, olgunluk ve değişimini temin etmek; yani tek kelimeyle insanı hakikatte olması gerekene ulaştırmaktır”. Şeriati’ye göre bilgin, siyasi olma yükümlülüğüne sahip değildir, bilginin toplumu veya tarihi anlamak zorunda olmadığını iddia eder, kendi işiyle meşgul olan biridir bilgin, uzmanlık alanı ne ise onu yerine getirmekle meşguldür. Bu düşüncesinden dolayı da bir hekimin veya teknisyenin, toplumun nereye gitmesi gerektiğiyle ilgili bir bilgiye sahip olmaksızın mesleğini icra edebileceğini savunur. Aydınla bu noktada ayrılırlar. Şeriati’ye göre aydın, toplumun seyredeceği güzergahta yönetici bir konumu işgal eder. Toplumun karşılaşabileceği tehlikeleri bilir ve toplumu yönlendirir. Bu manada aydın, Şeriati’ye göre “manevi bütünlük ve uyum”u tesis edici konumdadır (Şeriati, 2019:93-94).

Şeriati aydın ve entelektüel arasına manevi bir sınır koyar:

“Tüketim taklidiyle, kitap okumayla, bilginleri, filozofları ve sanatçıları tanımakla ve dünyanın bilim merkezlerinden birinde öğrenim görmekle bilgin, sanatçı, filozof veya uzman olunabilir. Fakat aydın olmak, daha ilk adımda kendinden gelen coşku, üretkenlik, seçme ve kıyastan, kanıtlama ve çıkarsana gücünden, gerçeklikler karşısında yargıda bulunmaktan ayrı düşünülemez. Entelektüel, içinde yaşadığı topluma yabancı olabilir, nerede olduğunu, kimin içinde veya kiminle yaşadığını bilmeyebilir. Ancak aydının en göze çarpan özelliği, toplumunu gerçek ve dosdoğru tanınması, halkıyla empati kurması, anlaşması, zamanını tanınması ve zamanının istek, ihtiyaç, ızdırıp ve ideallerini hissetmesidir. Aydın her şeyden önce ‘toplumunun, tarihin hangi döneminde bulunduğunu, başka bir ifadeyle toplumunun sosyal zamanının ne olduğunu belirlemek’ zorunda olan kimsedir” (Şeriatı, 2019:94-95).

Şeriatı’nın bu yaklaşımı, aydınla entelektüel arasında duyuşal-sezgisel bir farka odaklanır. Aydınla toplumun güzergahını seyretme ve yönlendirme vasıflarını manevi bir yönetici olarak yüklerken, entelektüel için yaptığı işten fazlası önemli değildir. Entelektüelin vasfı bilgi üretimi ve mesleğini icra etmesidir. Toplumla ilgili herhangi bir düşünceye sahip olmaması onu entelektüel olmaktan alıkoymaz. Fakat aydın için aynı şey söz konusu değildir. Aydın, toplumsal duyarlılığa sahip ve zamanını hissedenden, bu doğrultuda topluma yön verendir. Dolayısıyla Şeriatı’nın nezdinde aydın ve entelektüel manevi bir boyutla birbirinden ayrılır.

Fransız sosyolog Michel Foucault, entelektüel için, “enformasyon aygıtına bağılı olan kimse” tanımını yapar. Entelektüelin “kendi sesini duyurabilen, kendi bakış açısını sunabilen” bir kişi olduğunu iddia eder ve diğere insanlardan ayrılan özelliğini de “belli kitapları okumanın verdiği bilgiye” sahip olmasıdır. Foucault’ya göre entelektüelin rolü ise, işçinin de bilgi ve bilincinin enformasyon ağına dahil olması ve yayılması, netice olarak da bilgisi olmayan insanlara veya işçilere bu bilgiyle yardım etmesini sağlamaktır (Foucault, 2005:42-43).

Louis Bodin, aydın ve entelektüel kelimelerinin tarihsel olarak çıkış noktalarına değinir ve bu kavramların anlamlarını tayin edebilmek için ilk kullanıldıkları alanları inceler. *Intellectuel* (aydın) teriminin, İngilizcedeki niteliğine uygun biçimde, Fransa’da ilk kez on dokuzuncu yüzyılın sonlarında kullanıldığını belirterek giriş yapar. *Intellectuel* kelimesinin Fransız Akademi Sözlüğü’nde (*Dictionnaire de l’Académie française*) “Bu sözcük, çoğu kez, manuel (elle çalışan, elle ilgili) karşıtı intelligence (zekâ, zeki adam) kullanımının baskın olduğu kişiler için söz konusudur” tanımının geçtiğini aktarır. Kaynağını net olarak belirtmediği

ikinci bir tanım olarak da “Anlakla, zekâ ile ilgili konularda çok belirgin (ya da aşırı) bir beğenisi olan; intellectuel yaşam baskın olan. Artarak kendini intellectuel etkinliklere veren”, kısaca “anlak<sup>5</sup> konularıyla ilgilenen kişi” olarak aktarıyor. Örnek teşkil etmesi açısından, Paris’teki Ulusal Emekçi Aydınlar Konfederasyonu’nun benimsemiş olduğu tanımı da ele alıyor: “Girişim ve kişiliğiyle birlikte çalışması, zihinsel çaba gerektiren, genellikle bu yönü fiziksel çabaya baskın kişiye aydın emekçi (travailleur intellectuel) denir”. Dolayısıyla tartışmanın devamında entelektüel olmanın ölçütlerini tartışmak gerektiğini savunuyor. Yani eğer entelektüel (aydın) olmak, zekâ, beğeni ve diğer zihinsel etkinliklere dayalı tanımlarla açıklanıyorsa, entelektüelliği öğretim düzeyi gibi bir ölçütle ele alıp alamayacağımızı tartışıyor. Tartışmanın devamında alaycı bir yaklaşımla, o halde ortaöğretim mezunları da dahil olmak üzere kendi kendini yetiştirebilmiş kişilerin aydın sayılabileceğini aktarırken, bunun yeterli bir ölçüt olmadığı imasında bulunuyor. Beğeninin özünde, sayıca azınlığı oluşturan “kalburüstü filozof, yazar, sanatçı, bilim adamlarına” ilişkin olup olmadığı sorgulaması ile ölçüt tartışmasına devam ediyor ve böyle bir ölçütle yaklaşmanın neticede aydın ve entelektüellik ölçütlerini sadece zekaya, duyarlılığa ve beğeniye indirgenen bir boyut kazanacağından yakınıyor:

*“Entelektüel etkinlikler”, biri daha sınırlayıcı, öteki daha geniş iki kümede toplanabilir: yaratma etkinlikleri (yazın, resim, müzik, mimarlık, gerçek bir biçimde, bilim), gerçekten salt entelektüeldir (daha sınırlayıcı entelektüel etkinlikler alanına girerler) ya da, tersine, kişiliğinde kalemin ya da kullanımının egemen olduğu herkes (ya da çağdaş vekiller), kendini, entelektüel sanına yakışır görebilir. Ancak, “entelektüel etkinlik”le, karşıtı “el etkinliği”, biri için benimsenen, öteki için itelenen “soyluluk karakteri”ne göre tanımlanınca hem ilgili hem de araştırmacı bakımından büyük günaha girilmiş olur (Bodin, 1984:5-12).*

Dolayısıyla aydın ve entelektüelliğin ölçütlerini birkaç değişkene bağlı kalarak belirlemek, bu konuda yapılan tanımlardan yola çıkarak tartışmayı sığ bir boyuta hapsedebilme riskini de içeriyor. Beğeni, etkinlik, eğilim gibi ölçütlerden yola çıkarak yapılacak olan tanımların aslında hiçbir toplumsal zümreyi sosyal bilimsel bir yöntemle tanımlayamadığını gösteriyor. Elde edilen birkaç ölçüt üzerinden yapılan tanımlar, aydın ve entelektüellikle ilgili aşırı genel, dağınık ve bir

---

<sup>5</sup> İnsana dair düşünme, çıkarımda bulunma, akıl yürütme gibi yetilerin tümü

sonuca varmayı engelleyen tanımlar olmalarından dolayı, belirli bir toplumsal zümreyi temsil edebilmek adına yetersiz kalıyor.

Literatürde entelektüellikle ilgili çalışmalardan en önemli olanlarından biri hem entelektüellikle ilgili tanımları tartıştığı hem de entelektüelin vasıflarıyla ilgili genel bir çerçeve sunabildiği için Edward Said'e aittir. Edward Said'e göre entelektüel, "belli bir kamu için ve o kamu adına bir mesajı, görüşü, tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yetisine sahip olan birey"dir. Daha sonra bunu açıklayıcı nitelikte yeni bir tanım ekliyor ve burada da "şu ya da bu bakış açısını görünür olarak temsil eden, her türlü engele rağmen bu temsili muhatap aldığı kamu adına yapan kişidir. Savım şu ki entelektüeller temsil etme sanatını (ki bu konuşma, yazma, öğretmenlik, televizyona çıkma gibi biçimler alabilir) görev edinmiş bireylerdir" tanımını yaparak, nihayetinde entelektüelin temsil edici vasfını ön plana çıkarıyor (Said, 2018:28-29). Entelektüele bu temsil etme vasfının yüklenmesiyle birlikte akla ilk olarak temsil edeceği toplumsal grubun niteliklerinin sorgulanması gerektiği geliyor. Yani dolayısıyla aslında entelektüelin hangi toplumsal rolü benimseyeceği ve toplumsal sınıflar ve gruplar karşısında nasıl bir tavra sahip olması gerektiğiyle ilgili bir sorumluluk da yüklenmiş oluyor. Said, netice olarak entelektüelin temsil etmesi gereken sınıfın zayıf olanlar ve kendilerini temsil etmekten mahrum kalan gruplar olduğunu savunuyor ve bu manada tekrar bir tanım geliştiriyor:

*"Entelektüel ne insanları teskin etme ne de konsensüs oluşturma derdindedir; çok ciddi bir anlamda, ucuz formülleri, hazır klişeleri ya da muktadirlerin ve uzlaşımcuların söylediklerinde, yapıp ettiklerinde gözlenen sorunsuz, hep ama hep uzlaştırıcı olumlamaları kabullenmeyi istememe anlamında tüm varlığını ortaya koyan biridir. Hatta sadece bir şeyleri pasif olarak istememekle yetinmez, bunu aktif olarak kamuoyuna söyler de"* (Said, 2018: 28-38).

Said'in bu tanımları üzerinden entelektüelliğin aslında bir tavır, saf alma, muhalefet olma ve en önemlisi temsil edici bir yetkinliği taşıdığını anlıyoruz. Dolayısıyla hem Said'in entelektüele atfettiği temsil yetkisi hem de Alkan'ın (1977:32-35) yaptığı ölçüt niteliği taşıyan sınıflandırmaya istinaden entelektüelle ilgili bazı vasıflara ulaşmak mümkündür. Entelektüel kişi, içinde yaşadığı toplumun kendisine yüklediği bir sorumluluk bilinciyle yaşar ve bu sorumluluğu duyarlılık

pratiğiyle deneyimleyerek sezgisel ve duyuşsal bir şekilde yerine getirmeye çalışır. Bu sorumluluk duygusunun da entelektüele aynı zamanda toplumun farklı gruplarının yatkınlıklarına yönelik bir anlayış geliştirmesine neden olur. Bu özelliğinden dolayı da entelektüel, empati yeteneğine sahiptir, toplumun doğasını anlamaya ve farklı toplumsal gruplardaki farklılıkları objektif bir şekilde değerlendirmeye yatkındır. Hem temsil etme yetkisinin entelektüele atfedilmesi hem de tarihsel bir bilince sahip oluşuyla, geleceğe yönelik akılcı bir yaklaşıma sahip olma vasfından dolayı da zaman zaman iyi bir yöneticinin özelliklerini gösterebilir. Hem kendi toplumsal grubunu temsil edemeyen, zayıf, haksızlığa uğramış olarak atfedilen toplumsal grupların safında yer alır, hem de bu duyarlılık ve sorumluluk bilinciyle temsil ettiği toplumsal gruba yönelik taleplerini iktidar mekanizmalarına karşı dile getirmekten ve savunmaktan çekinmez. Bütün bu özellikler bir arada değerlendirildiğinde, entelektüelliğın en öne çıkan vasfının aslında topluma karşı hissettiği sorumluluk ve duyarlılıktan dolayı muhalif bir kişiliğe sahip oluşudur. Fakat entelektüel içi boş bir muhalifliğin aktarıcısı olmaktan ziyade, içinde yaşadığı toplumdaki olumsuz durumlardan toplumsal düzeni sorumlu tutmasından dolayı eleştiri oklarını o toplumun yöneticilerine de yönelten bir tavra sahiptir. Bu vasfından ötürü de entelektüel için, toplumsal düzenin koruyucusu değil, onun eksik ve kusurlu yanlarını saptayıp dile getiren ve sahip olduğu bilgi ve bilinçle bunun praxisle gerçekleşeceğini düşünen bir eleştirmen olduğu çıkarımı yapılabilir.

Klasik bir entelektüel tanımına bakacak olursak da Edward Shils modern entelektüel hakkında şunları söyler:

*“Her toplumda kutsal olana yönelik sıra dışı bir duyarlılığa sahip, içinde buldukları evrenin doğası ve toplumlarını yönlendiren kurallar hakkında birçok insandan daha fazla düşünen bazı kişiler vardır. Her toplumda, aynı toplumu paylaştığı, çoğunluğu oluşturan sıradan insanlardan daha sorgulayıcı; gündelik hayatın dolayimsız, somut durumlarından daha genel bir nitelik taşıyan ve zamanla mekandaki göndermeleri daha uzak olan simgelerle ilişki içinde olmayı daha sık arzulayan bir azınlık vardır. Bu azınlıkta, arayışlarını sözlü ve yazılı söylem, şiirsel ya da plastik ifade, tarih yazımı, törenler ve tapınma edimleri yoluyla dışsallaştırma ihtiyacı hissedilir. Bütün toplumlarda entelektüellerin var oluşuna, dolayimsız somut deneyim perdesinin ötesine nüfuz etme yolundaki bu içsel ihtiyaç damgasını vurur”* (Shils akt. Said, 2018:48-49).

Yukarıda sıralanan tanımlarda aydına daha çok toplumsal sorumluluk ve duyarlılık gibi vasıflar yüklenirken, Shils'in tanımı ilk olarak entelektüelin azınlığı oluşturma özelliğine vurgu yapar ve bu azınlığın (entelektüellerin) toplum hakkında belli bir duyarlılıkla sürekli düşünce üreten bir grubu temsil ettiğini anlatır. Entelektüel aynı zamanda sorgulayıcı ve hayatı ampirik deneyimlerden çok duyuşsal ve düşünşel bir zeminde tecrübe ederek yaşayan, arzulamayı bir eğilim olarak değerlendirirsek, evrendeki somuttan çok soyut kavramları algılamaya meyilli ve bu özelliğinden dolayı da üretim alanında sözel bir faaliyet sergileyen kişidir. Dolayısıyla Shils, bütün toplumlar için tek bir entelektüel tanımına varabilmek adına, bu tanımı daha çok arzu, eğilim ve toplumdaki diğer insanlardan ayrılan yönleriyle ifade etmeye çalışmış ve entelektüelin ampirik anlamda, somut bir şekildeki görünümünden çok, doğasına yönelik çıkarımlarda bulunmuştur.

Shils'in tanımı yukarıda sıralanan entelektüel vasıflarından kısmen ayrılan yönlere sahiptir. Shils'e göre entelektüeller muhalif bir tavra sahip olma konusunda ikiye ayrılırlar. Birinci grupta toplumsal normlara karşı dirençli bir duruş sergileyenler, ikincide ise toplumsal düzenin sürekliliğini sağlamaya odaklananlar, dolayısıyla muhalif olmaktan ve sorgulayıcı bir tavra sahip olmaktan uzaklaşanlar bulunur (Shils akt. Said, 2018:49). Fakat literatürde tartışılan entelektüellik vasıflarının birçoğu, entelektüel kelimesinin etimolojik anlamını da içererek ilk olarak entelektüelin sahip olması beklenen zekâ (akıl, anlayış kapasitesi), eğitim düzeyi, farklı bilgi alanlarını kapsayıcı bir kültür, bilgi üretimi, ikinci olarak da sosyal dünyaya ilişkin fikir ve düşünce üretimi, tarih bilinci, empatik yaklaşım ve düzen sorgulayıcı gibi özelliklere odaklanır. Dolayısıyla Shils'in bu ayırımına istinaden, entelektüel için her zaman ve her koşulda toplumsal düzene ilişkin bir tavır takınan ve toplumsal normlarla hesaplaşma içinde olan, muhalif ve toplumsal düzenin işleyişi noktasında müdahaleci bir tavra sahip olmasını beklemek, entelektüelin vasıflarını sorgularken bizi bir ayrıma götürür. Bu ayırım, entelektüelin toplumsal meseleler karşısında hangi safta yer alacağıyla ilgilidir. Entelektüele hangi vasıfların yüklendiği, bu vasıfları yükleyen tanımlayıcının hangi safta yer aldığıyla da ilişkilidir. Dolayısıyla entelektüele yüklenen vasıflar kadar entelektüelin doğasına ilişkin yapılan tanım ve yorumlar da entelektüelliği tartışırken önemli bir konumu işgal eder.

Said'e göre, "entelektüel bir hayat, temelinde bilgi ve özgürlükle ilgili bir hayattır" (Said, 2018:70). Bu tanıma bakıldığında entelektüelin etimolojik anlamına da yaklaşan yani akıl ve düşünce ile ortaya çıkan "bilgi" ve ikinci olarak da yine toplumsal düzendeki kurumsallaşmış yapıların esareti altında olmanın tersi anlamında özgürlükle karşılaşılır. Burada özgürlük, Said'e göre sadece esir olmamayı değil, marjinalliği ve entelektüele yüklediği "sürgün" olma vasfını da işaret eder. "Yerleşmenin, evet demenin, uyum sağlamanın sunduğu ödülleri tarafından ayartılan, hatta dört bir yandan kuşatılan entelektüel için bir modeldir sürgün". Kişinin sürgün veya göçmen olmadığı koşullarda dahi, gerçek bir sürgün gibi düşünebilmesi, hayal kurabilmesi ve merkezi otoriteden uzaklaşabilmesi gerektiğini iddia eder (Said, 2018:73). Sürgün olma vasfını, entelektüelin birçok toplumsal hayatı deneyimlemesinden dolayı yaşama yönelik daha geniş bir perspektife sahip olmasıyla birlikte daha evrensel düşünebilme özelliğine dayanarak açıklar. Evrensellik Said'e göre, dünyanın farklı coğrafyalarındaki benzer toplumsal sorunları objektif bir şekilde değerlendirmek ve her haksızlık karşısında aynı entelektüel tavrı sergileyerek kendi çıkarlarını gözetmemek veya toplumsal bir haksızlık/eşitsizlik karşısında eğer sorumlusu kendi yaşadığı toplumsa bile yine de kendi işgal ettiği toplumsal saygınlığı muhafaza etmeye çalışmadan, başkaları için rahatsız edici olsa da eşitsizliğe maruz kalanın safında yer almak ve bu doğrultuda bir tavır geliştirmektir. Örneğin entelektüelin içinde yaşadığını ülkenin yöneticileri, başka bir ülkeye yönelik haksız bir eleştiri, savaş veya çatışma içine girerse, Said'in entelektüel tanımına göre kendi ülkenin safında yer almayıp haksızlığa uğrayan toplumun safında bir tavır sergilenmelidir.

Said aynı zamanda Russell Jacoby'nin entelektüel için yaptığı "kimseden medet ummayan, iflah olmaz ölçüde bağımsız bir ruh" tanımını ele alır. Jacoby'ye göre entelektüeller, bu tanımdaki özelliklerinden uzaklaşmış, garantili bir gelirle birlikte toplumdan bağıni koparmış, kendi kabuğuna çekilmiş ve asıl gayelerinin toplumsal dönüşüme yakıt sağlamaktan ziyade akademik bir kariyere sahip olmaya çalışan, üretkenliğini yitirmiş olan bir gürühtür (Jacoby akt. Said, 2018:80-81). Fakat Said, Jacoby'nin entelektüellerin yirminci yüzyılda "eleştiri ve büyü bozumuyla, sahte peygamberlerin ifşa edilmesiyle, kadim geleneklerin ve kutsal sayılan isimlerin ipliğinin pazara çıkarılmasıyla" ilgilenmiş olduklarını kaçırdığını öne sürerek (Said,

201:82), Jacoby'nin bu analizini eleştirir ve burada yine ilgiyi entelektüelliğin en başta zikrettiği tavırlara sahip olabileceğine çekerek onun eleştirmen, toplumsal düzeni sorgulayan ve geleneğin ayartılarına da muhalif bir tavırla karşı koyucu bir vasıf yükler.

Said'e göre entelektüelliği her toplumda asıl tehdit eden şey, profesyonelizmdir. Profesyonelizm, işin (burada kastedilen meslek) geçim kaygısı ile yapılması, belirli bir mesai saatine bağlı kalarak ve sürekli işte geçen zamanı ve kendi davranışlarını kontrol altında tutarak, yani aslında “suyu bulandırmadan”, yapılan işin üzerinde bir düşünce veya fikir geliştirmeden, belirli mesai saatleri ve iş tanımları ile sınırlandırılmış ve kişiyi tamamen apolitik ve nesnel bir konuma sokan çalışma düzenidir (Said, 2018:83). Buradan şu çıkarım yapılabilir: Entelektüelliğin diğer bir önemli özelliği, sürgün ve marjinal olma tanımlarında da bahsedildiği gibi, düşüncenin sınırlarını zorlayıp kendi anlam dünyasına sınır koymadan, herhangi bir düzene, çerçeveye veya kalıba sokmadan, hayatın birçok alanında sorgulayıcı ve kendi yapıp etmelerine yönelik de sürekli sorgulayıcı ve eleştirel bir tavra sahip olmaktır ve dolayısıyla da Said'in betimlediği şekilde bir memuriyet, yani profesyonelizm ile entelektüelliğin gerçekleştirilmesi mümkün değildir.

Said profesyonelizm bağlamında entelektüelliğin gerçekleşmesine engel teşkil eden unsurları şu şekilde belirlemiştir: İlk olarak “uzmanlaşma” (specialization), kişinin belirli bir eğitim sisteminden geçerek bu sistemde ne kadar yukarıya çıkarsa, belirli bir bilgi alanıyla o kadar sınırlandığını ve bu bilgi alanının kişinin üzerinde kurduğu otoriteye de o denli tabii olduğunu anlatmak için kullanılır. “Uzmanlaşma sanat yapılırken ya da bilgi üretilirken harcanan katıksız çabayı gözden kaçırmak demektir”. Said'e göre belirli bir bilgi alanına dahil olduğunda, dünya o alana özgü teori ve metodolojilerin çizdiği sınır dahilinde algılanır ve o bilgi alanının dışında kalan başka bilgi alanlarının da devre dışı bırakılması demektir. Uzmanlaşma ile birlikte bir entelektüelin vazgeçilmez özelliği olan heyecanlanma ve keşfetme duyguları da yok olur ve kişiyi tembelleğe sürükler. Çünkü uzmanlaşma ile birlikte sınırları çizilmiş belirli bir bilgi alanıyla meşgul olmak, o alanın gereklerine uyup ve zaten belirlenmiş bir metodolojinin dışına çıkmayarak kişinin yaratıcılığını öldürür. Bir diğeri yani “bilirkişilik” (expertise) ise, daha çok kurumsallaşmayı temsil eder ve diplomayla, tasdiknameyle ilişkilidir. Bilirkişi olabilmek için belirli



bir otorite tarafından onaylanmak ve o otoritenin doğrularıyla hareket etmek gerekir. Dolayısıyla bu da toplumda bilirkişiliğe çok fazla güvenilmesi ve bunun neticesinde de bilirkişi olmayanlara söz hakkı dahi verilmemesi gibi sonuçlara yol açabilir. Said bütün bu profesyonelizmden ancak amatörizmle kurtulacağını savunuyor. Amatörizm ise ona göre, herhangi bir kâr beklentisi olmaksızın, daha bütüncül bir bakış açısı geliştirerek sınırlar ve engeller arasındaki bağı görebilmeye eğilimli olmak, buna sonsuz bir merakla yaklaşmak ve belirli bir uzmanlık alanına hapsedilmeyi ve mesleklerin yol açtığı kısıtlamaları da reddederek, hayatın temeline düşünce ve değerleri koyarak yaşamaktır (Said, 2018: 86-91).

Said'in amatörizm ile entelektüele yüklediği vasıflar hem Shils'in hem de Alkan'ın entelektüel kavramsallaştırmalarına bazı yönlerden yaklaşmaktadır. Shils'in modern entelektüel tanımı; entelektüeli ampirik alandan uzaklaştırıp kendi düşünce evrenindeki üretkenliği ile değerlendiren, dünyaya kendine içkin doğasından yola çıkarak bakan, daha soyut bir düşünce yapısına sahip olan, simgelerle duygu ve düşünce dünyasını geliştiren, daha objektif bir bakış açısı ile evrenseli algılamaya meyilli olan bir ihtivaya sahipti. Bu açıdan bakıldığında Said'in entelektüel hayata dair "temelinde bilgi ve özgürlükle ilgili" yaptığı çıkarımla benzerlik teşkil eder. Alkan'ın saptadığı değişkenlerde ise, siyasal yetkincilik konusunda entelektüele Said'e benzer bir şekilde "celladın önünde bile" düşüncelerini açıkça ifade etmekten korkmayan muhalif bir tavır yükleniyordu. Bütün bu analizler neticesinde diyebiliriz ki, entelektüellik önce bilgi edimi, sözel bir üretim, kişinin iç dünyasının hayatı bütünsel algılamaya müsait olması, sonra iktidar ve otoriteye karşı bir duruş, bir başkaldırış ve muhaliflik gömleğini üzerinden çıkarmadan hayata ve dünyaya bakışla ilişkilendirilmiştir. Bahsedilen iktidar ve otorite her toplumda farklı formlarda bulunabilse bile Said'in düşüncesi, entelektüelliğin en önemli vasfının dünyanın neresinde ve hangi konuda olursa olsun, herhangi bir yok sayılmaya, yoksulluğa, haksız ve eşitsiz durumlara müdahaleci bir tavra sahip olduğudur. Bu tanımlar doğrultusunda entelektüel, toplumsal sahanın her alanında muhalif, sorgulayıcı ve eleştirel bir kişiliğe sahiptir.

Fransız bir filozof olan Julien Benda ise, Said'in profesyonelizm kavramsallaştırması içinde resmettiği kitleler için, kendilerinden beklenenden başka hiçbir şey yapmayan ve sadece maddi çıkar amacı güden insan grubuna "eğitimsiz

insanlar” adını verir. Bunların karşısına da “aydın” ya da “okumuş, eğitilmiş” kimseleri yerleştirir. Bu kısımda yer alan kimseleri aydın olarak nitelendirir ve bu kavramla birlikte temel faaliyetlerinin pratik amaçları gerçekleştirmekten ziyade, “sanat, bilim veya metafizik düşünceden zevk alan”, yani aslında maddi avantajlar sağlamakla ilgilenmeyen ve dolayısıyla “Benim yurdum bu dünya değildir!” diyen herkesi kastettiğini belirtir (Benda, 2017:37-38). Benda’ya göre entelektüeller gerçekte çok nadir bulunurlar, çünkü bu dünyaya ait olmayan bir varlık alanını teşkil eden ruhani bir boyutta yaşarlar. Benda’ya göre gerçek entelektüeller, metafiziksel bir tutkuya ve çıkar gözetmeksizin adalet ve hakikat duygusuna sahiptirler, otoritenin kusurlarına meydan okuduklarında kendilerini gerçekleştirmiş hissederler, gerçek entelektüeller, “kazığa bağlanıp yakılma, çarmıha gerilme” riskini alabilenlerdir (Said, 2018:23). Benda’nın *Aydınların İhaneti* olarak Türkçe’ye çevrilmiş olan metnin orijinal adı, *La Trashion des Clercs*’tir. “Clerc” kelimesinin anlamı ise “din adamı”dır. Aydınların asıl ihanetinin, “insan zihnini ve düşüncesini dünyevi taraftarlıkların ve bir manada da politikanın emrine” girdikleri olduğunu belirtir (Winock, 2002:199). Dolayısıyla Benda’nın aydın olarak nitelediği ve sayıca çok az bulunduğu sınıf aslında “clerc” anlamında, din adamının misyonunu da içeren bir karşılığa sahiptir. Benda’nın aydından beklentisi, dünyayla yani maddi olanla arasına bir din adamı gibi mesafe koymasındır. Benda, din adamı gibi bir anlam içeriğiyle birlikte aydınların ihanetine yaklaşır.

Said ve Benda’nın entelektüele yükledikleri vasıfların bazı ortak noktaları bulunur. Said, entelektüelliğin karşısındaki bir tehlike olarak profesyonelleşmeyi koyar, Benda da sadece kendisine verilen işi maddi kaygı ile yapan bir insan topluluğundan bahsederek bunları “eğitimsiz insanlar” olarak nitelendirir. Said’de entelektüele yüklenen vasıflar konusunda rastladığımız cesaret ve muhalif tavır, Benda’da sayıca çok az olan bir gruba yüklenir ve aynı anlamda gerçek entelektüelin bir cesaret timsali olduğu varsayımı mevcuttur.

Literatürdeki diğer bir tanım ve ayrımı yapan isim İtalyan kuramcı Gramsci’dir. *Aydınlar ve Toplum* adlı metninde, ilk olarak aydının bağımsız olup olamayacağını, sonra bu kavramın en geniş sınırının ne olabileceğini, bir düşünce etkinliğinin bambaşka boyutlarını belirleyip, bu etkinliği gerçekleştirenleri diğer toplumsal gruplardan ayırmanın mümkün olup olmadığını sorgulayarak bu

tartışmaya başlar. Ona göre aydın oluşun belirlenmesinde yapılan en büyük yanlışlık, ölçütün düşünce çabaları üzerinden kurgulanıyor olmasıdır. Ona göre özellikle çağdaş toplumlardaki bütün etkinlikler, zihinsel çabayı mecburi kılar. Dolayısıyla eğer ölçüt düşünce çabasına indirgenirse, toplumdaki her kişi entelektüel olarak düşünülebilir fakat “bütün insanlar toplumda aydının gördüğü işi göremezler” (Gramsci, 1983:15-19).

Gramsci, Marx’tan büyük ölçüde etkilenen sosyalist bir kuramcı olmasından dolayı, toplumsal dünyayı da Marksist bir çerçeveye algılamış, yine Marksist bir şekilde ikiye ayırmış ve proletarya ve burjuvazi üzerinden aydını dikotomik bir şekilde ele almıştır. Gramsci’nin aydın ve entelektüel literatürüne yaptığı en önemli katkı, “organik aydın” ve “geleneksel aydın” ayrımını yapmış olmasıdır. Gramsci’ye göre, aydınlar her zaman tamamen bağımsız bir sınıfı temsil etmezler: “Ekonomik üretim dünyasında, temel bir görevin doğuş alanında ortaya çıkan her toplumsal takım, kendisiyle birlikte, organik olarak, bir ya da birkaç aydın katı yaratır. Bu aydın katları, toplumsal takıma, yalnız ekonomik alanda değil, politika ve toplum alanlarında da, türdeşliğini ve görev bilincini verir” (1983:15). Gramsci’ye göre bunlar, “organik aydın”lardır. Tanımlanma şekli, aydının bir toplumsal sınıfla organik bağına vurgu yapmaktadır. “Her yeni sınıfın, kendisiyle birlikte yarattığı ve gelişimi boyunca yetiştirdiği ‘organik’ aydınlar, çoğu zaman birer ‘uzmanlaşma’dır; yeni sınıfın yarattığı toplumsal tiplerin ilk çabalarını bazı yönleriyle temsil eden bir ‘uzmanlaşma’” (1983:16).

Gramsci’nin “organik aydın”ın karşısına koyduğu “geleneksel aydın”ı ise bağımsız bir sınıf olarak tanımlar ve bu sınıf tarihsel olarak bir önceki dönemden arta kalanlardır:

*“Her insan, mesleği dışında herhangi bir düşünce çabası gösterir. Her zaman bir ‘filozof’, bir sanatçıdır o; belli bir beğenisi vardır, bir dünya görüşüne katılır, bilinçli bir ahlak görüşüne göre davranır. Öyleyse, belli bir dünya görüşünü destekleme ya da bu görüşü değiştirme, yani yeni yeni düşünce biçimleri yaratma işinde bir payı vardır. Yeni bir aydın katı yaratma sorunu, demek oluyor ki, herkeste belli bir gelişim aşamasında var olan kafa çabasını, eleştirel yoldan geliştirmektir sadece. Her yerde görülen geleneksel aydın tipini, edebiyatçı, filozof ve sanatçıda bulmaktayız. Onun için, kendilerine edebiyatçı, filozof, sanatçı sayan gazeteciler de birer ‘gerçek’ aydın olduklarını sanırlar” (Gramsci, 1983:20).*

Gramsci'ye göre “geleneksel aydınlar”, kendilerini toplumdaki kısmen soyutlanmış durumdadır. “Organik aydınlar” ise her sınıfın kendi içinde ürettiği bir takımını temsil eder ve belli bir sınıf bilincine bağlıdırlar. “Geleneksel aydınlar”dan bu yönleriyle ayrılırlar ve “geleneksel aydınlar”ın aksine, kitlelerin sesini duyuran bir takım olarak düşünülebilir. Gramsci bu ayrımı toplumda temelde iki sınıfın var olduğunu benimseyerek yapar; proletarya ve burjuvazi. Proletarya da burjuvazi de kendi içinde, kendi aydın sınıflarını oluştururlar. Bu iki sınıfın oluşturduğu aydınlar, toplumsal çatışmalarla ilgili konuları entelektüel ve ideolojik düzlemde yürütürler. Organik aydınlar kendi temsil ettikleri sınıfı entelektüel bir üretim şekliyle güçlendirmeye ve meşru kılmaya çalışırlar. Geleneksel aydınlar ise, daha pasif bir tavır sergileyerek kendilerini hiçbir sınıfa ait hissetmezler ve dolayısıyla sınıf çatışması veya toplumsal eşitsizlik durumlarına karşı kayda değer bir ilgileri yoktur.

Gramsci, toplumu proletarya-burjuvazi, yöneten-yönetilen, sivil toplum-siyasal toplum gibi dikotomilerle değerlendirir ve kuramının üç sac ayağını iktidar, ideoloji ve hegemonya kavramları oluşturur. Gramsci'nin aydınlar üzerine yaptığı bu ayrım, temelde ezen ve ezilen, yani yönetici ve yöneten ayrımına dayanır. Gramsci bunu kuramsallaştırırken, ideolojiyi temele alarak sivil toplum ve siyasal toplum ilişkisiyle açıklamaya çalışır. Yönetici sınıf, sadece kaba kuvvet veya şiddet yöntemleri ile değil, aynı zamanda ideoloji ile yönetilen sınıfın kontrolünü sağlamaya çalışır, yani dünya görüşünü şekillendirme ve yönetilen toplum üzerinde kültürel bir iktidara sahip olma vasıflarını taşır. Dolayısıyla toplumdaki egemen sınıflar, kendi sınıfsal değerlerini toplumun geri kalanına empoze etmeye çalışır ve bu değerler bir süre sonra tek doğru kabul edilir ve norm halini alır.

Gramsci, bu yönetici sınıfın iktidarını, on sekizinci yüz yıl ve sonrasında burjuvazinin siyasal alanı elinde tutmasıyla örneklendirir. Burjuvazinin toplumun geri kalanına (bunlar din adamları, soylular, köylüler vs.) kendi sınıfsal çıkarlarını koruyacak değerleri empoze etmiş olması ve böylece Avrupa'da sıklıkla gerçekleşen burjuva devrimlerine her sınıfı çekmeyi başarmış olması bu duruma örnek teşkil eder. Dolayısıyla siyasal iktidarı ele geçirebilmenin yolu, önce kültürel iktidara sahip olmaktır. Gramsci, yöneten sınıfın bu kültürel iktidarı hegemonya aracılığıyla kurabileceğini iddia eder. Hegemonya, bir sınıfın kendi kültürel değerlerini başka bir sınıfa empoze etmesidir. Kültürel değerler ise ideoloji ve dünya görüşünü kapsar ve

kendi sınıfının toplumsal değer ve normlarını topluma yayma görevini de aydınlar üstlenmiştir. Dolayısıyla Gramsci, “organik aydınlar” kavramsallaştırmasını bu aydınlar üzerinden kurgulamıştır. Aydınlar sınıf çatışması konusunda çok önemli bir görev atfederek “organik aydın” ve “geleneksel aydın” ayırımına gider. Bu ayırımı egemen sınıfları temsil eden “organik aydınlar”, egemen sınıfla çatışma halinde olan ise “geleneksel aydınlar”dır (Gramsci, 1983, Genç, 2006).

Aydının tanımı ve vasıfları üzerine literatürde geniş bir tartışma alanını meşgul eden bir diğer düşünür ise Jean-Paul Sartre’dır. Sartre, bugün aydınlar diye addedilen sınıfın geçmişte filozoflar olduğunu iddia ediyor ve Gramsci’nin tabiriyle de filozofları “organik aydınlar” olarak nitelendiriyor. Sartre, entelektüeli evrensel bir şekilde değerlendirmiş ve entelektüelliğin bazı ölçütlerine yönelik yorumlar geliştirmiştir. Aydına yönelik ilk olarak, “kendisini ilgilendirmeyen şeylere burnunu sokan, küresel insan ve toplum kavramı adına... kabullenilmiş gerçeklerin ve bundan kaynaklanan davranışların tümünü sorgulama iddiasında olan biridir” tanımını yapar ve aydınları sadece zihinsel çalışmalarla ismini duyurmuş, küresel, evrensel bir insanlık anlayışı ile toplumsal düzeni eleştirmek adına ününü kötüye kullanan insanlar topluluğu olarak tarif eder (Sartre, 2019:17-25).

Sartre entelektüellerin her zaman “pratik bilgi uzmanlarının” içinden çıkan bir grup olduğunu iddia eder; “her pratik bilgi teknisyeni aydın değildir ama aydınlar onlar arasından -başka hiçbir yerden değil- çıkar”. Aydınların tanımının yapılabilmesi için de “pratik bilgi uzmanı” olarak anılan sosyal kategorinin karakteristiğinin ortaya konması gerektiğini iddia ediyor. “Pratik bilgi teknisyeni” için birkaç özellik sıralıyor: Bu sosyal kategorinin her zaman tepeden seçildiğini, yapıp etmelerine egemen sınıf tarafından karar verildiğini, bu teknisyenlerin sayısının ne olacağına yine egemen sınıf tarafından karar verildiğini, yani egemen sınıfın güdümünde bir sınıfı teşkil ettiklerinden bahsediyor. Yine “pratik bilgi teknisyenleri” için, “çoğu zaman işleri, tıpkı sosyal varlıkları gibi, daha onlar doğmadan önce kendilerini beklemektedir; kaldı ki, sosyal varlıkları da onların günü gününe yerine getirecekleri işlevlerin birliğinden başka bir şey değildir” çıkarımını yaparak onların aslında bir insan mühendisliği topluluğu olduğunu iddia ediyor. Aynı zamanda bu uzmanların eğitimlerinin de tepeden inşa edildiğini, seçmecî bir sistemin ürünü olduklarını, egemen sınıfın eğitim sisteminden geçerek yine egemen sınıf tarafından uygun

görülen ideolojiye göre eğitildiklerini, yani egemen sınıfın daha en baştan iki rolü gerçekleştirmeleri için eğittiğini savunuyor: “onları hem araştırma uzmanı hem de egemen güçlerin hizmetkarı, daha açık bir deyişle geleneğin bekçileri yapmaktadır. İkinci rol Gramsci’nin deyişle onları ‘üstyapıların görevlileri’ olmak için hazırlar”. Sartre aydınının “ideolojik bir yöreciliğin ajanları” olduğunu iddia eder (Sartre, 2019:27-28).

Bu teknisyenler grubunun ekseriyetinin orta sınıfın ara katmanlarında çıkıp çocukluktan itibaren egemen sınıfın ideolojisini benimseyerek bir meslek edindiğinde orta sınıfa yerleşir. Sartre, bu grubun artı değerle geçiniyor olmasından dolayı patronla iş birliği içinde olduğunu varsayar ve doğal olarak işçinin sömürülmesinde payının olduğunu belirtir. “Onun sosyal varlığı ve yazgısı kendisine dışarıdan gelmektedir: O, ortalamaların adamıdır, vasat-insandır, orta sınıfların insanıdır; etkinliklerinin yöneldiği genel hedefler kendi hedefleri değildir”. Egemen sınıf tarafından çocukluğundan beri hümanist yetişen bu grup, “bu bilgiyi, bir memur, bir yüksek ücretli ya da serbest meslek erbabı çocuğu olarak miras gibi devralmıştır: Bu kültür, o daha dünyaya gelmeden aile içinde mevcuttur; bu bakımdan aile içinde doğmakla, bir kültürde doğmak aynı şeydir” (Sartre, 2019:29-30).

Sartre, aydınların nasıl bir sınıfı teşkil ettiği konusunda, Gramsci gibi toplumun yöneten ve yönetilen olarak ayrılmış iki kutbuna odaklanır ve bu sınıfın egemen sınıflar vasıtasıyla ortaya çıktığını iddia eder. Bu bakımdan Gramsci’nin yaptığı aydın ayırımına yaklaşır. Gramsci de toplumu ezen-ezilen, yöneten-yönetilen dikotomisi bağlamında algılamış ve bu kategorilere istinaden bir ayırım kavramsallaştırması yapmıştı. Görülüyor ki Sartre da toplumdaki egemen sınıfının bir aydın sınıf meydana getirdiğini ve kültürünü bu aydın sınıfa empoze ettiğini öne sürerek, Gramsci’nin hegemonya vasıtasıyla toplumdaki egemen sınıfın (Gramsci’nin literatüründe bu egemen sınıf burjuvaziydi) kendi ideolojisini diğer sınıflara dayattığı düşüncesine yaklaşmaktadır. Sartre’a göre de egemen sınıf kendi kültürünü eğitim vasıtasıyla empoze ederek bir uzman teknisyenler kategorisi yaratır, bu kategoride yer alanlar zaten egemen sınıfın değerlerini benimseyerek eğitim alır ve meslek sahibi olur. Dolayısıyla egemen sınıfın çıkarları doğrultusunda tavır sergilemeye, dünyaya karşı böyle bir duruşa sahip olmaya açıktır. Bu durum

Gramsci’de, toplumsal dünyayı dikotomik bir şekilde algılamasından dolayı yöneten sınıfın (burjuvazinin) kendi sınıfsal değer ve normlarını diğer sınıflara hegemonya vasıtasıyla dayatması olarak açıklanır. Sartre’ın aydına yüklediği vasıflar, toplumsal düzene muhalif bir tavır geliştirmek şöyle dursun, aksine, onun toplumsal düzenin koruyucusu ve taşıyıcısı olarak varlık alanının kurulduğuna yöneliktir. Aydını, egemen sınıfın eğitiminden geçerek onun değer ve ideolojisiyle donatıldığından dolayı “geleneğin bekçileri”, “ideolojik bir yöneticiliğin ajanları” şeklinde tanımlamıştır fakat Sartre’a göre entelektüelin asıl rolü “ne ahlaki hayatı düzenlemektir ne de toplumsal uzlaşım noktalarını araştırmaktır” (Özcan, 2006:36) ve Sartre’a göre entelektüel gerçekte, “kendinin ve toplumun karşıt olduğunu fark eden, pratik hakikati araştıran kişidir” (Sartre akt. Özcan, 2006:36).

Gramsci ve Sartre, aydın ve entelektüelliğin tanımlanması ve vasıfları konusunda daha sınıfsal bir yerden bakmış, aydın kimliğinden önce toplumdaki dikotomilere odaklanmış durumdadırlar. Yani aslında toplumsal fenomenlere yönelik yaptıkları çıkarımların teorik arka planlarında, toplumu dikotomik bir şekilde değerlendiriyor olmaları yatar. En başta da zikrettiğimiz gibi aydın ve entelektüellik ile ilgili tanımların yapılmasında karşımıza çıkan ilk sorun, bu tanımları yapan kuramcı veya yazarların toplumla kurdukları ilişki, toplumu hangi zaviyeden gördükleri ve içinde buldukları toplumun tarihsel serüvenine referansla bir tanım geliştirdikleridir. Toplumsal zihniyet o toplumun kendi tarihsel serüvenine mukabil gelişir ve aynı zamanda tarihini de o toplumun zihniyeti şekillendirir. Etyen Mahçupyan’ın ikazını hatırlayalım: “Zihniyet kalıpları, anlamlı bilginin ne olduğunu belirlemekte; bu anlamlı bilgi etrafında geliştirilen fikirler, anlayışlar ve kültürel ürünler bir ‘zihinsel’ kamusal alan üretmekte; ‘entelektüel’ denen insanlar da söz konusu kamusal alana konuşup ‘anlamlı’ bulunmaktalar” (Mahçupyan, 2006:12). Dolayısıyla Türkiye’de aydının ve entelektüelin vasfını ve tanımlarını anlamamız için, aydın ve entelektüele yönelik Türkiye toplumunun zihniyet dünyası bağlamında üretilen tanım ve düşüncelere yönelmek yerinde olacaktır.

Mahçupyan, entelektüelin toplumdaki imajları konusunda olumlu ve olumsuz iki durumdan bahseder: Olumsuz imajına yönelik “İnsanların bir bölümü için entelektüellik hak edilmemiş bir paye, egemen ideolojinin empoze ettiği bir elitizmdir” çıkarımını yapar. Olumlu imajı için ise, “toplumun gelişmesi için şart

olan, saygınlığı hak eden bir tür kahramanca duruş” şeklinde algılandığından bahseder. Ona göre asıl ayırıcı nokta, farklı kesimlerin sahip oldukları zihniyet ve dünya görüşlerinden dolayı, entelektüele farklı niteliklerle yaklaşmalarıdır (Mahçupyan, 2006:24). Mahçupyan, ilk olarak entelektüelle ilgili şöyle bir tanım yapar: “İlk bakışta söz konusu insanların toplumsal yapı, sistem, mekanizmalar ve işleyiş hakkında fikirleri olan ve bunu topluma söyleyen kişiler olduğu saptaması yapılabilir. Öte yandan fiziksel kamusal alan üzerine söz söylemenin bir tür ‘zihinsel’ kamusal alan ürettiğini de fark etmek gerekir”. Mahçupyan’a göre, entelektüel tarafından kamusal alana yönelik söylenen sözler aynı zamanda bir zihniyeti de temsil eder ve kabul edilip edilmemesi temsil ettiği ideoloji ve zihniyetin toplumsal olarak nasıl karşılandığına göre değişecektir. Buradan yola çıkarak bir başka tanım geliştirir ve entelektüel için, “entelektüelin toplumsal anlamı olan bir ‘zihinsel’ kamu alanında, toplumsal olarak anlamlı ‘söz’ler üreten bir kişi” olduğu çıkarımında bulunur (Mahçupyan, 2006:12).

Mahçupyan’ın bu çıkarımı, dünyanın her bölgesinin kendi entelektüelini ürettiği düşünüldüğünde yerinde bir tespittir. Habitus, kaçınılmaz olarak tarihin ve kültürün bireyleşmesi olarak düşünüldüğünde, Mahçupyan’ın çıkarımı toplumsal olarak anlamlı bulunan bir zihniyet dünyasını da temsil eder ve o toplumun var ettiği entelektüel de toplumun taşıdığı ortak zihinsel kalıpların yansıması sayılabilir ve bir habitusa sahiptir. Entelektüel, hitap ettiği, sözünü duyurmak istediği kamusal alanın hem dönüştürücüsü hem de onun bir ürünüdür. Sartre’ın Gramsci ile ortak noktaları olan entelektüel tanımı da bu konuda yaptığımız tartışmaya yaklaşır. Entelektüel, içine doğduğu ideolojik, zihinsel ve kültürel yapılardan veya gelenekten azade, içinde yaşadığı toplumdan tamamen bağımsız bir var oluş alanına sahip olamaz. Her birey içinde olduğu toplumsal dünyanın değerlerini ve normlarını, zihinsel kalıplarını miktarı kişiden kişiye değişse de kendi anlam dünyasında taşımaktadır ve dünyayı algılayış şeklinde bu değerlerin, normların veya zihniyet kalıplarının bir etkisi mutlaka vardır. Bu durum entelektüel için de kaçınılmaz bir şekilde geçerlidir ve dolayısıyla o da toplumun geri kalanı kadar olmasa bile bazı belirlenimlerin, ideolojilerin veya toplumsal sabitliklerin penceresinden dünyaya bakar ve baktığı yerden algılar. Bu durumun gerçekleşmesi için Sartre’ın açıkladığı gibi (2019:30), sadece bir kültürün içinde doğmuş olması yeterlidir.



Bir başka entelektüel tanımını yapan kişi Oktay Taftalı'dır. Taftalı entelektüeli tanımlarken Edward Shils'in tanımına yakın bir betimleme yapar ve entelektüele kamusal alanla ilgili bir sorumluluk yüklemekten kaçınarak; "varlığı ve varlık hakkındaki bilgiyi akılda tasarlayan, onu akılla gören, akılda temellendiren bir insan tipi" tanımını yapar (Taftalı, 2006:166). Taftalı'nın bu tanımı, entelektüeli bilgi, akıl, düşünce gibi daha soyut kavramlar üzerinden tanımlıyor olması açısından Shils'in yaptığı tanımla benzerdir. Shils de entelektüeli "içsel ihtiyaç", dünyayı simgeler vasıtasıyla algılama ve yönelim gibi soyut bir düzlemde tanımlamıştı ve entelektüelin siyasi duruşu hakkında da dikotomik bir ayrım yaparak onun hem muhalif olmayı tercih edebileceğini hem de toplumsal düzenin devamını sağlamaya odaklanabileceğini belirtmişti (Shils akt. Said, 2018:49). Taftalı da entelektüel kelimesinin aslında bir sıfat olarak "bilgi birikimli, siyasi tercihlili herhangi bir insan" şeklinde olmadığını vurgular ve entelektüel kelimesinin etimolojik anlamlarına dayanarak onun sadece varlık alanına dair yaklaşımı konusunda soyut kavramlarla hareket edeceğini belirtir (Taftalı, 2006:166). Fakat bu noktada hatırlanması gereken uyarı Louis Bodin'e aittir. Bodin, sadece genetik bir yaklaşımla zekaya veya daha çok izafi anlamlar taşıyan beğeni ve düşünce gibi kavramlara referansla bir tanım geliştirmenin, aslında belirli bir toplumsal zümreyi temsil edemeyecek tanımlar olduğunu iddia ediyordu (Bodin, 1984). Mahçupyan da Bodin'e yakın bir yerden bakarak, kişiyi entelektüel yapan şeyin onun "kendi hakkındaki kanaati" değil, toplumun zihniyeti dolayımında onun bu şekilde tanımlanması olduğunun ikazında bulunuyordu (Mahçupyan, 2006:12). Eğer entelektüelin veya aydınının toplumsal bir zümreyi temsil ettikleri kabul edilirse, tanımı sadece akıl, bilgi, düşünce gibi izafi sayılabilecek kavramlarla geliştirmek, toplumsal anlamda entelektüeli tanımak açısından yeterli olmayacaktır. Bütün bu izafi kavramların üzerine toplumsal olarak algılanış şeklini de katmak, entelektüeli sosyal bilimsel açıdan ele alabilmek adına daha elverişlidir. Entelektüellik, kişinin "kendi hakkındaki kanaati" boyutuna indirgenirse, bu yine kişinin kendi anlam dünyasıyla bakışını ve kendisiyle ilgili imajını yansıtacağı için nesnel ölçütlerle yapılmış bir tanımlama olmayacaktır. Bunun yerine bu çalışma bağlamında entelektüel kimliği anlamak açısından yapılabilecek öneri, onu hem sıralanan izafi kavramlar hem de toplumsal zihniyetteki

imajına yönelik ve aynı zamanda içinde bulunduğu toplumun tarihsel koşulları bağlamında değerlendirmektir.

Zeki Özcan, entelektüellik ile ilgili yaptığı analizinde bu yaklaşıma yakın bir yerde durur ve entelektüeli ilk önce filolojik olarak ele alır. Ona göre “entelektüel, entelektini (intellecte) kullanan kişidir. Bu yönüyle de onu kullanmayan kişiden ayrılır”. Entelekt ise “akla ve diskursif düşünmeye karşıt, soyut ve mantıksal düşünme yetisidir, genel fikirleri kullanma ve türetme gücüdür; kavramlarla düşünme kabiliyetidir”. Özcan’a göre entelektüeli entelijansla ilişkilendirmek tanımlamayı yaparken yanlış bir yaklaşım olacaktır, “çünkü entelijans, dış dünyaya, tabiata duyulan pragmatik ilgiyi gösterir; dünyayı biçimlendirebilen teknik kapasite demektir. Entelijans, ustaca kullanılabilen yetenekte, meslek kapasitesinde uzmanlık becerisinde ve gücünde ortaya çıkar”, dolayısıyla entelektüel, “klerk ya da mandarinle ortak özelliğe sahiptir. Entelektüelin işi, tıpkı onlar gibi, okuyup yazmak ve anlamaktır. Onun mesleği düşündürmektir... Onun düşündürmek için yeterli zamanı ve açıklamak için gerekli sabrı vardır. Hem yazmakta hem söz söylemekte ustadır; bu nedenle, toplumda önemli ve saygın yere sahiptir” (Özcan, 2006:41).

Özcan ilk olarak filolojik bir yaklaşımla entelektüel tanımı yaptıktan sonra, entelektüeli nasıl ayırt edebileceğimize dair bazı özelliklerini de sunarak tanımı izafi kavramlardan uzaklaştırır ve daha bütünsel bir betimleme yapar:

*“Entelektüel düşünme biçimi, deneyimden ayrıdır. Entelektüel, kendisiyle pratik dünya arasına mesafe koyar; aşkın değerlere angaje olur. Bundan dolayı entelektüel, idelere ideler sıfatıyla güçlü bir ilgi duyar; profesyoneller ve pratisyenler gibi pratiğe ilgi göstermez; onlara karşıt olarak temaşacı ve spekülatif düşünceyi yeğler. Entelektüel düşüncenin ayırt edici özelliği, eleştirel olmasıdır. Bu düşünce yalnız pratiğe karşıt değildir; ayrıca entelektüellerde rastladığımız nispeten göreceli düşünceden de farklıdır. Gerçekte deneyim, normların ve kuralların içselleştirilmesidir; bu normlar ve kurallar büyük ölçüde geçmişin mirasıdır ve kurumlarla taşınmıştır”* (Özcan, 2006:41).

Özcan’ın bu yaklaşımı ilk olarak filolojik bir kavramsallaştırma sunduktan sonra, entelektüeli sadece bu izafi kavramlarla tanımlamaktan kurtarır ve kimin entelektüel olmayacağına da ipucunu verir. Literatürde yapılan kavramsal tanımların birçoğu, tanımlayıcı önermelerden oluşur ve bu önermeler de yine tanımlanması gereken kavramları ihtiva eder. Cemil Meriç’in de belirttiği gibi, “Kelimeleri tarif

etmeden girişilecek her tartışma kısır kalmağa mahkum”dur (Meriç, 2020:54). Dolayısıyla kavramsal tanımların kurgulanışı yine entelektüele dair net ve sınırlayıcı bir çerçeve sunmayabilir. Fakat Özcan’ın tanımı hem bu izafi kavramları içerir hem de bu kavramların da tanımlarını sunarak entelektüele dair daha geniş bir perspektif sunar. Entelektüel faaliyeti deneyimden ayırarak onun asıl mahiyetine odaklanır ve daha önce Shils ile karşımıza çıkan tanımın da içerdiği gibi bu faaliyet alanı ile deneyim alanını birbirinden ayırır. Dolayısıyla bu noktada Said’in kavramsallaştırmasına yaklaşır ve entelektüelliği profesyonellikten de ayırarak onun düşünsel faaliyetinin özelliklerine vurgu yapar. Özcan da entelektüelliğin vazgeçilmez bir özelliği olarak eleştirel düşünmeyi ön plana çıkarır, klerk ve mandarine benzeterek entelektüelin sözel bir faaliyet alanına sahip olduğunu belirtir.

Nur Vergin, kronolojik bir sıraya da dikkat çeker ve ilk olarak münevverin nasıl tanımlanması gerektiğiyle ilgilenir. Ona göre “Toplumun hemen hemen tamamının elinin kalem tutmadığı, arzuhalcinin karşısında el pençe divan durduğu dönemin okuma yazmanın da ötesinde, iyi bir tahsil görmüş ve tabii, kendisine verilen isimden de belli olduğu üzere Aydınlanma düşüncesinden de nasibini aldığı varsayılan münevver birçok bakımdan günümüz aydınının selefidir” (Vergin, 2006:11). Vergin’in yapmış olduğu bu tanım Türkiye toplumuna özgü bir tarihsel serüvenle ilişkilidir, çünkü ilk olarak günümüz aydınının atası olarak değerlendirir. Nasıl tercüme ile aydın ve entelektüel kavramlarının kullanılma bağlamları değişiyorsa, bu kavramların kullanıldığı toplumlarda da tarih içinde bir anlam değişimi söz konusu olmuştur. Dolayısıyla eski Türkçe’de aydın olarak addedilen münevver, aydının tarih sahnesine çıkışını hazırlayan atasıdır denilebilir.

Vergin münevverin tanımını ve bazı özelliklerini şöyle sıralıyor:

*“Münevver, ait olduğu çevre itibarıyla toplumun çehresinin kırsal olduğu bir dönemde her şeyden önce bir kentsoylu, yani toplumsallaşma süreci kent ortamında seyretmiş biri. Şehirli olmanın yanı sıra zihinsel donanımını sağlamaya imkân veren bir ekonomik refah düzeyine sahip bir insan. Öğretmenlerin, kültür adamlarının ve gazetecilerin genellikle yer aldığı orta sınıflara mensup, belki de bir burjuva, ama kesinlikle toplumun ‘merkezinde’ yer alan ve o merkezin damıtılmış bir ürünü olan bir erkek” (Vergin, 2006:12).*

Vergin’in yapmış olduğu bu tanım bize geç Osmanlı dönemindeki aydın zümrenin mahiyeti hakkında oldukça açıklayıcı bir kimlik sunuyor. Münevverin hem

içinde yaşadığı toplumun eğitim seviyesine hem de münevverin toplumdaki çok küçük bir azınlığı oluşturduğuna değinerek, sınıfsal bir yerden de bakıyor ve aydına dair aslında hem kentsoylu hem de eğitim alabilecek kadar refaha sahip olan bir portre çiziyor. Vergin bu yaklaşımı ile, Gramsci'nin kavramsallaştırmasına yaklaşır ve “organik aydın” olarak addettiği aydın kimliğine benzetir. Sınıfsal konumu doğuştan belirli ya egemen sınıfın değerleriyle donatılmış ya da statükoya ve sömürüye boyun eğmeyen bir kimliğe bürünmüştür (Vergin, 2006:12).

Murat Belge, daha eski dönemlerde de aydın diye addedilen zümrenin görev ve faaliyetlerini yerine getiren toplumsal grupların bulunmasına karşın, “aydın” kavramının esasında toplumsal bir işlevi temsil etme anlamında 19. yüzyılda ortaya çıktığını belirtir. Aydının nasıl tanımlanacağı konusunda toplumbilimcilerin de birbirlerinden ayrıldığına, farklı ölçütlerle yaklaştıklarına değinerek aydının belirli bir eğitim seviyesini tamamlamış olmasına göre mi, yoksa toplumsal rolüne bağlı olarak mı ya da toplumdaki “ideolojik yeniden üretim”e yaptığı katkı bağlamında mı değerlendirileceğini sorgular. Bütün bu sorgulamalar neticesinde bugün kabul edilebilir ortak bir nitelik olarak, varlık nedenlerinin “bilgi ve düşünce ile ilgili” olduğunu kabul eder. Fakat bunun da yeterli bir ölçüt olmayacağını, bu bilgi üretiminin de mahiyetinin tanımlanmasının gerektiğini ilave eder. Bu bilginin mahiyetine yönelik de Alvin Gouldner'ın bilgi üretimi konusunda yaptığı ayrımın dikkate alınmasını önerir (Belge, 1985:122).

Gouldner, “entelektüel” ile “teknik entelijansiya”yı birbirinden ayırarak bir tanım ve yorum geliştirir. “Entelijansiya”nın entelektüel ilgisinin temelde “teknik” olduğunu ve böyle bir ayrıma tabi tutmadan önce her iki grubun da elit gruplar olduğunu belirtir. Entelektüellerin ise temel ilgilerinin “eleştirel, özgürleştirici, yorumlayıcı” ve dolayısıyla genellikle politik nitelik taşıdıklarını ekler. Bu iki grubun ortak özellikleri, “incelmiş bir dil varyantı”nı kullanmak ve “eleştirel söylem kültürüne” bağlı kalmaktır. Dolayısıyla bu iki elit grup da “eski sınıfa karşı direnir” fakat bu direniş çevresi, mahiyeti ve derecelerinden dolayı birbirinden ayrılır (Gouldner, 1993:78).

Entelektüeller, gelecek ve geçmişe olan ilgilerinden dolayı bunlar arasında bağ kurar ve geleceği geçmişe göre şekillendirerek, devrimci önderliğe katkı

sağlarlar. Teknik entelijansiya ise, teknik konulara duyduğu yoğun ilgiyi ve bağlılığı koruyarak teknolojiyi değiştirmeyi ve mevcut kültürü tahrip etmeyi misyon edinmişlerdir. Devrimci entelektüeller, eski bir “moralite”nin taşıyıcılığını üstlenmişken, entelijansiya ise bunun yerine yeni bir “amoralite” ikame eder. Aynı zamanda bu iki grup mesleki açıdan da birbirinden ayrılır. Teknik entelijansiya “normal bilimi”n uygulayıcısıdır ve normal bilimin paradigmatlarıyla hareket ederler. Entelektüeller ise paradigmadan genellikle yoksundur ve rekabet içindeki birçok paradigma arasında geçişler yaparak tek bir egemen paradigmayı kabul etmezler. Dolayısıyla entelektüeller uzmanlığa karşı olmamalarına karşın, “sadece uzmanlığın normalizasyonunu reddederler” (Gouldner, 1993: 78-79).

Gouldner’in analizinde de daha önce Said’de ve daha keskin bir tavırla Benda’da gördüğümüz “uzmanlaşma” yine tartışma konusu haline gelmiştir. Entelektüele yüklenen bir vasıf olarak “bilgi üretimi”nin mahiyetine dair yapılan tartışmalar genellikle Said’in “profesyonelleşme” bağlamında ele aldığı “uzmanlaşma” üzerinden ilerler. Dolayısıyla aydın ve entelektüel kavramsallaştırmalarında söz konusu bir diğer yaklaşım, üretilen bilginin mahiyetine yöneliktir. Yapılan tanımların ekseriyeti, entelektüelin “uzmanlaşma”dan uzaklaşp daha felsefi ve sezgisel, belirli bir metodolojiye tabi olmadan, özgür bir bilgi üretimi gerçekleştirmesine odaklanır. Dolayısıyla daha toplumsal konulara odaklanarak düşüncesi bu yönde evrimleşmiştir.

Türk düşünür ve sosyolog Cemil Meriç, aydın için, “yazı ve söz aracılığıyla toplumun şuurlanmasına yardım eden, yol gösteren, aydınlatan kişi” tanımını yapar ve bu tanımın tarihsel gelişim sürecine odaklanarak anlaşılacağını belirtir (Meriç, 1985:130). Meriç’e göre düşünenin vazifesi, “insanından kopan, tarihini unutan ve yolunu şaşırان aydınları irşada çıkarmak, kızmadan, usanmadan irşat”tır. Ona göre aydın olmanın şartı ise “önce insan olmak”tır. “İnsan mukaddesi olandır. İnsan hırlaşmaz, konuşur, maruz kalmaz, seçer. Aydın, kendi kafasıyla düşünen, kendi gönlüyle hisseden kişi. Aydını yapan: uyanık bir şuur, tetikte bir dikkat ve hakikatin bütününe kucaklamaya çalışan bir tecessüs” (Meriç, 2020:54).

Meriç’in yapmış olduğu tanım hem etimolojik hem de faaliyete yönelik bir ihtiva sunar, aynı zamanda aydının rolüne yönelik bir belirleyicilik taşır. Toplumun

şuurlanması, entelektüelin zihniyet dünyasına katkı yapması ve yol gösterici bir tavır alması anlamını taşıyorken, aynı zamanda sözcüğün etimolojik anlamının da gösterdiği üzere toplumu aydınlatma misyonunu da ele alır.

Sabri F. Ülgener ise, Meriç'in yaptığı tanıma yakın bir şekilde, aydının işlevine dair bir çıkarım yapar ve aydın sosyolojisinin ilgi alanına değinir. Ona göre aydın sosyolojisi, “belli bir fikrin ve değer anlayışının kişi (aydın) tarafından başkalarını muhtemel hareket ve davranışında etkilemek üzere çevreye yansıtılması” ile ilgilenir. Aydın sosyolojisi, “aydın ve çevre ilişkisini çıkış noktası ile süje'den (aydından) alıp oradan toplum yapısına, çevrenin zevk ve tercihlerine yönelen bir etkileme biçiminde görür ve değerlendirir” (Ülgener, 2006:91-92).

Meriç'in ve Ülgener'in aydının rolü konusunda ortada buluştukları nokta, her ikisinin de aydının toplumdaki tesirine dikkat çekmiş olmasıdır. Meriç bunu toplumsal şura ettiği tesir üzerinden, Ülgener ise aydından çevreye yayılan tesiri üzerinden değerlendirmiştir. Daha önce de zikredildiği üzere sosyoloji, toplumda bir karşılığı olan fenomenlerle ilgilenir ve bu noktada aydın sosyolojisi de aydının hem vasıflarına hem de toplumsal düzlemdeki tesirine odaklanır. Ülgener'e göre “Kişinin davranışı, sadece madde ve objeye takılı kalmayıp başkalarının fiil ve hareketine yönelik bir muhteva kazandıktan sonra sosyolojinin ilgi alanına girer” (Ülgener, 2006:91). Dolayısıyla toplumda herhangi bir tesiri, yansıması, tartışma konusu olmayan bir grup, sosyolojinin ilgi alanına girmez. Buradan çıkarılacak nihai sonuç yine, aydına yönelik en önemli vasfın toplumdaki yansıması, görünümü ve imajı olacaktır.

Ülgener, aydının kim olduğu konusundaki sorgulamasına başlarken, ilk olarak onun homojen bir sınıf niteliği taşımadığına değinir ve bu konudaki izahını o da yine meslek grupları üzerinden geliştirir. Toplumsal hayatta çok geniş bir konumu işgal eden aydınlar arasında bir ortaklık bulmak oldukça güçtür. Maddi gelir kaynakları, kökenleri ve bilgi birikimlerinin mahiyeti anlamında birbirlerinden çok farklı durumlara sahiptirler. Ülgener bu durumu meslek grupları üzerinden izah eder: “akademik meslek mensupları, bürokratlar, mimar ve mühendisler, avukatlar, gazeteciler ve yazarlar, tiyatrocular ve sanatçılar” şeklinde daha da artırılabilir meslek gruplarını sıralar ve bu grupların ilk ikisi garantili bir devlet maaşına sahip

olmalarına karşın, diğer meslek gruplarının böyle bir güvenceye sahip olmadıklarından bahseder. Serbest meslek ve sanatçı olarak addedilen grupların da maddi koşullar konusunda birbirlerinden iki şekilde ayrıldıklarına değinir; bir kısmı kıt kaynaklarla yaşamını idame ettirirken, diğer bir kısım ise “burjuvazinin üst katlarında” konumlanmış durumdadır. Dolayısıyla maddi koşulları birbirinden farklı olan bu grupların, köken ve bilgi birikimleri de birbirinden farklı olacaktır. Bu geniş meslek dallarına sahip olan aydın sınıfının hepsi için aynı eğitim seviyesi de söz konusu değildir. Bir kısmı yüksek öğrenim görmüş olabilecekken, daha aşağı eğitim kademelerinden gelenlere de rastlamak mümkündür. Ülgener’e göre aydın “rolü ve fonksiyonları” açısından geniş bir çeşitliliğe sahiptir ve bu çeşitliliğin hepsini ayrı ayrı izah etmek mümkün değildir. Dolayısıyla aydının fonksiyonlarına yönelmek daha yerinde bir çözümlenme sağlayacaktır (Ülgener, 2006:89-91).

Ülgener, aydının en önemli fonksiyonlarına yönelik şunları sıralar: “kültür değişimine öncülük etmek; değişeni daha popüler ve yaygın hale getirmek; yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek; halkın politik, sosyal tercihlerini etkilemek”. Ülgener’e göre aydın, bütün bu fonksiyonları neticesinde farklı disiplinlerin konusu haline gelir. Yine de böyle dağınık bir imaj sergileyen bu grubun bazı ortak noktaları saptanabilir: “Fikir ürünleri ve temsil ettikleri değer anlayışı ile toplumu etkilemede lider fonksiyonuna sahip kişilerin dağınık ve gevşek gruplanması”. Dağınık bir mahiyete sahip olmasına rağmen bu grubun birleştirici unsurunu da tayin eder Ülgener: “Fikri- entelektüel vasıfları ile, çoğu zaman tenkit ve oppozisyon biçiminde, ses ve söz sahibi olmayı statülerinin vazgeçilmez misyonu sayan bir grup!”. Aydının değişmez bir niteliği olarak “ses ve söz sahibi” olması üzerinden değerlendirilebileceğini savunur. Bu değişmeyen vasfin tamamlayıcısı ise, “Ses ve sözü mümkün olduğu kadar soyut, genel ifade ve semboller” aracılığıyla çevreyle paylaşmaktır (Ülgener, 2006:91-93). Dolayısıyla aydının vasfı konusunda yine Edward Shils’e kapı aralanır. Shils’in iddiası; aydınların konuşma ve ifade biçimlerinin toplumun geri kalanından daha sık bir şekilde “toplum, tabiat ve evren”le ilgili, kapsamı genel ve soyut semboller aracılığıyla fikrini aktaran kişilerdir (Shils akt. Ülgener, 2006:93).

Ülgener’in betimlediği aydın portresi şimdiye kadar ele aldığımız tanımlarla bazı ortaklıklara sahiptir. İlk olarak sosyolojik bir muhtevayı da ele alarak aydına

toplumda muhakkak tesiri olan bir nitelik yükler. Toplumda herhangi bir tesiri, temessülü olmayan bir grubun sosyolojinin ilgi alanını işgal edemeyeceğini savunur. Aydınla modern zamanlardan önceki dönemlerde benzer işlevlere sahip olan toplumsal gruplar mevcuttur fakat sosyolojinin ilgi alanına girdiği nokta, aydının toplumdaki tekabülüdür. Dolayısıyla sosyolojik bir ihtivaya sahip bir şekilde modern zamanlarla birlikte ele alınması gereken bir toplumsal fenomendir.

Ülgener, aydınların geniş bir mesleki gruba yayılmış olmalarından yola çıkarak, onun fonksiyonlarına odaklanmayı ve aralarındaki ortak fonksiyonları tespit etmeyi daha sağlıklı bulduğu noktada ise, literatürde sıklıkla referans alınan sosyolog Edward Shils'e yönelir ve aydının düşün dünyasını ve doğasını tanımanın aralarındaki ortaklıkların tespiti konusunda daha elverişli olacağını kabul eder. Aydınla literatürdeki vasıflarıyla ortak olan noktaları ise, tenkite yatkınlığı ve bu niteliğinden dolayı da muhalefet (oppozisyon olarak addettiği nitelik) eden bir tavra sahip oluşudur.

Kemali Saybaşı, münevver, aydın ve entelektüel kavramlarının kullanım alanlarıyla ilgili bir tartışma ile bu kavramların tanımlarına yaklaşmayı dener. Bu kavramların sözlüklerde aynı anlamlara karşılık gelmesine rağmen, yazarlar arasında aydın ile münevver, entelektüel ile aydın kavramlarını aynı anlamları taşıdıkları varsayılsa bile özellikle birinin tercih edildiğine dikkat çeker. Bu kavramların aynı anlamı karşılayıp karşılamadığı konusundan yola çıkarak bu tercihlerin neye bağlı kalarak yapıldığını anlamaya çalışır. Dolayısıyla Türkçe kökenli kelimeleri yazın dilinde kullanmayı ilke olarak benimsemiş bir yazarın "aydın" kelimesini kullanacağını, kendisinin Batılı bir yaşam tarzını temsil ettiği görüşünde olan bir başka yazarın "entelektüel" sözcüğünün farklı bir anlamı ifade edişinden ötürü "Eğer bir kişi yaşamını aklı öne alarak ve her şeyi akli melekelerine göre, bilgiye ulaşarak düzenliyorsa, bu onun yaşama metoduysa o kişi entelektüeldir" (Livaneli akt. Saybaşı, 1995:157) gibi bir tanıma benimseyebilir. Saybaşı'ya göre bir yazar "entelektüel" kavramını doğru kullandığı iddiasını taşıyorsa, "Entelektüel, sermayesi bilgi ve kültür olan; kültürün yaratıcısı ve taşıyıcısı olan kişidir"<sup>6</sup> gibi bir tanım da yapabilir (Saybaşı, 1995:157).

---

<sup>6</sup> Tanıma referans verilmemiş



Saybaşılı'nın münevver, aydın ve entelektüel kavramlarına ilişkin yaptığı tartışma, bize en başta Mardin'in (1991) kavramların kullanımı açısından yaptığı ikazı hatırlatır. Mardin, bu kavramların her birinin farklı sözcük kökenlerine sahip olmaları ve çeviri yaparken tek bir boyuta indirgenmeleri konusunda bir uyarıda bulunuyordu. Saybaşılı'nın kavramlar seçilirken yazarın hangi duyarlılıklara sahip olacağı konusundaki yaklaşımına karşılık Mardin'in tercüme ile kavramların çok boyutlu ihtivalarının göz ardı edildiğine dair ikazı yeterli bir karşılık teşkil edecektir.

Buraya kadar incelenen tanım ve tasniflere istinaden entelektüele dair genel bir portre çizmeye çalışacağız. İlk olarak yapılan tanımların münevver, aydın ve entelektüel kavramlarına dair etimolojik çağrışımlar içerdiğini teslim etmek gerekir. Bu kavramların etimolojik karşılıklarında saptanan ortak noktalar, daha çok münevver ve aydın kavramları arasında, “aydınlık, ışık, aydınlatan” gibi daha mistik tezahürlere sahipken, entelektüel kavramının atası olan “intellectuel” kelimesi ise “akla ilişkin, anlayış, ayırt etme, idrak etme” gibi daha rasyonel bir anlam ihtiva eder. Buradan yola çıkarak münevver ve aydın arasında bir ortaklık, bu kavramların da entelektüelden farklılıklarını tespit eden tanımlar sadece etimolojik tezahürleri bağlamında anlam kazanır.

Münevver, aydın ve entelektüelin rol ve vasıflarını içeren tanımlara değinmeden önce, bu kavramların ilk ikisinin Arapça kökenli kelimeler olup Osmanlıcada da kullanım alanına sahip olması, entelektüelin ise Batılı bir kavram olması, toplumsal düzlemde algılanış şekilleri açısından oldukça anlamlıdır. Kavramlar içinden çıktıkları kültürün ihtiyaçlarına mukabil oluşturulurlar. Osmanlı toplumunun diğer konularda da olduğu gibi yükseliş döneminde kendi bünyesinde barınan halkların kültürlerine dair herhangi bir ilgisinin bulunmaması, herhangi bir siyaset teorisinin veya felsefi geleneğinin oluşmamış olması, gerileme döneminde onun modernleşme gayesiyle bir “aydınlanmış sınıf”a ihtiyaç duymasına neden oldu. Bu aydınlanmış sınıfın ilk görevi, kanını kaybetmekte olan devletin bekasını sağlamak, devletin gücünü yeniden kazanmasına yardımcı olmaktı.

Fakat “intellectuel” kelimesinin ortaya çıktığı Fransa'da ilk kullanımı 1821 yılı ve sosyolojik bir terim olarak kullanılmasının yanında, bu kavramla birlikte “feodal bir organizasyonu yıkmak için, sanayicilerle iş birliği yapan aydınlar”

kastediliyordu (Özcan, 2006:45). Osmanlı toplumunda aydınlatma vazifesini gerçekleştirmek için tesis edilmiş olan aydın zümre, Fransa’da tamamen toplumsal bir olayın neticesinde, toplum tarafından “entelektüel” addedilerek sosyolojik bir ihtiva kazanmıştı. Bunun doğal bir nedeni için Tönnies’in ifadesiyle, Osmanlı toplumunun cemaat (*Gemeinschaft*), Batılı toplumların ise daha çok cemiyet (*Gessellschaft*) nitelikleri taşıdıkları söylenebilir (Tönnies, 2019). Dolayısıyla temel fark, Osmanlı’da devletin bekasını sağlamak için devlet tarafından tesis edilen bir aydın zümreden bahsedilebiliyorken, Batı toplumlarında devletin güdümünden bağımsız, kendi toplumsal kimliğini inşa eden, toplum tarafından da entelektüel olarak addedilen bir toplumsal sınıftan bahsediliyor olmasıdır.

Ele alınan tanımlar ve tasnifler bağlamında bir tanım geliştirmek istenirse: *Entelektüel olmak, kendini düşünceye ve bilgiyi üretmeye hasretmiş bir kişilikle birlikte, bilgiye dürtü gibi ilkel bir duyguyla değil, soylu bir düşünceyle yaklaşmak ve bilgiyi bu soylulukla derinleştirip düşünce tarihinin hizmetine sunmaktır.*<sup>7</sup> Burada soyluluk ile kastedilen, düşüncenin izlerinin bulunabileceği belirli bir düşünce geleneğine ve felsefi derinliğe sahip bir şekilde, düşüncenin köklerine ulaşılacak şekilde fakat bu geleneğin de marazlarını saptama yetisine sahip olarak ve üzerine çıkarak, düşünceyi derinleştirerek yeni bir bilgi üretiminin gerçekleştirilmesidir. Düşünce tarihinin hizmetine sunarken hiçbir avantajın gözetilmemesi ve aynı zamanda üretilen yeni bilgi veya düşünce sunulurken hiçbir otoriteye boyun eğmeksizin, salt düşünceye hizmet etme gayesiyle, maddi dünya ile de mesafeyi gözeterek (Benda’nın “clerc”i gibi bir anlamda) düşünce tarihinde bir iz bırakmaktır.

Tanımlar, tanımlanan olguyla ilgili nitelikleri de yansıtırlar. Fakat münevver, aydın ve entelektüelle ilgili tanımlar, bir olgudan ziyade belirli bir toplumsal grubu işaret ettiklerinden dolayı onların nitelikleriyle birlikte bu toplumsal gruptan neler beklendiğiyle de ilgili ipucu içerirler. Dolayısıyla tanımlar, aydınların vazifelerine dair bir fikir de verir. Ele alınan tanımların aydınlara yönelik ne gibi beklentiler içerdiklerini, dolayısıyla aydının hangi sorumluluklara sahip olduğunu anlamak için aydın literatürünün “sorumluluk” bağlamında yeniden yoklanması yerinde olacaktır.

---

<sup>7</sup> Bu tanım yazarın kendisine aittir. “Entelektüel” kelimesinin tercih edilmesinin amacı, tanımı mistik anlam ihtivalarından uzaklaştırmaktır.

## 2.2. Aydınlaraya Atfedilen Sorumluluklar

Bir tanım yapılırken tanımı yapılan olgunun veya sosyal grubun özelliklerini sıralamak, onun hem kendisi yapan özelliklerini anlamamızı sağlar hem de hangi beklentiyi karşıladığına dair bir manzara sunar. Yukarıda ele alınan tanımların aydınlara yükledikleri sorumluluk içerikli anlamlarını ele aldığımızda, bu tanımların ekseriyetinde aydından beklenenin, akli temele alarak eylemek ve yaşamını akla dayalı bir şekilde dizayn etmek olduğunu görürüz.

Her toplumun kendi aydın ve entelektüel kategorisine aldığı bir insan topluluğunun varlığı göz önünde bulundurulduğunda anlaşılıyor ki, her toplum bu kategoriye aldığı kişilerden birtakım beklentilere sahiptir. Toplumun farklı eğitim seviyelerinden veya farklı ekonomik sınıflarından çıkan ve aydın kategorisini meydana getiren bu topluluktan, toplumun ortak zihniyet kalıplarına istinaden birtakım işlevleri yerine getirmeleri beklenir. Ele alınan tanımlar göz önünde bulundurulduğunda bunlar, aydının içinde yaşadığı toplumun kültürel yapısını iyi tanımış olması, tarihi bir bilince sahip olması, sahip olduğu tarih bilinci dolayısıyla geleceğe dair tutarlı tahayyüllerde bulunması, toplumdaki farklı kültürel gruplara karşı nesnel ve empatik bir yaklaşıma sahip olması ve nihayetinde toplumdaki yöneten-yönetilen arasındaki ilişkiyi iyi analiz edip iktidar mekanizmalarının neden olduğu olumsuz toplumsal olaylar karşısında “ezilenin, haksızlığa ve eşitsizliğe maruz kalanın” safında konumlanmasıdır.

Tarihte “entelektüel” kavramının toplum tarafından tanınarak ve sosyolojik bir ihtivaya sahip olarak kullanımı da yine toplumsal bir olay neticesinde gerçekleşmiştir. Zeki Özcan’ın aktarımına göre entelektüel kavramının Fransızcada ad olarak kullanımına ilk kez 1820’li yıllarda rastlanır. 1821 senesinde Saint-Simon, entelektüel sosyolojik bir kavram olarak ele aldı ve “feodal bir organizasyonu yıkmak için, sanayicilerle iş birliği yapan aydınlar”ı bu kavramla tanımladı. Bu kavram o dönemde edebiyat dergileri çıkaran birtakım gençler tarafından da kullanıldı fakat Saint-Simon’dan farklı bir anlam tezahürüyle ele alıyorlardı. Entelektüelin ad olarak “elit, düşünce aristokrati, düşünen ve seçkin insan” anlamında kullanımı 1880-1890 yılları arasına tekabül eder (Özcan, 2006:46). Entelektüelin günümüzdeki anlamıyla kullanıldığı Dreyfus Olayı’nın anlaşılması,

entelektüelin toplum tarafından tanınması ve entelektüelden beklentilerinin de idrak edilmesi açısından önem arz etmektedir.

Dreyfus Olayı, 1893'te Fransız Genel Kurmayı'nda Yahudi bir yüzbaşı olan Alfred Dreyfus'un, Alman teğmen Von Shwertzkoppen'e bilgi sızdırdığı söylentilerinin yayılmasıyla birlikte vatana ihanet suçlamalarıyla birlikte mahkemeye verilmesiyle başlar. Bu mahkeme neticesinde suçlu bulunur ve ömür boyu sürgünle cezalandırılır. Bir yıl sonra bazı gazeteci ve politikacılar, Dreyfus'un ailesi tarafından onun suçsuz olduğuna ikna edildi. Aynı sene içinde Dreyfus davası yeniden görüşüldü, mahkeme başkanı, mahkeme kararını şöyle açıkladı: "Dreyfus suçsuzdur; asıl suçlu başka subay Esterhazy'dir. Fakat ordu, yargılama sonuçlarını halktan gizlemeye çalıştı". Bu olay üzerine kamuoyu ikiye ayrıldı; Dreyfus yanlıları ve Dreyfus karşıtları. Dreyfus'un yanında mücadele edenler, "Adalet ve hakikat" yanlısı olan ve "cumhuriyetçilerden, savaş karşıtlarından, radikallerden, sosyalistlerden" oluşan İnsan Hakları savunucusuydular. Dreyfus karşıtı olanlar ise "milliyetçiler, muhafazakârlar, anti-semitikler"den oluşan Fransız yurtseverleriydi (Özcan, 2006:46-47).

Dreyfus yanlılarının birlik oluşturmaları ise Zola'nın çabalarıyla gerçekleşmiştir. 1898'de *L'Aurore* gazetesinde yayınlanan, Zola'nın imzasını taşıyan ve Devlet Başkanı'na hitap eden "İtham Ediyorum" başlıklı mektup Dreyfus'u savunuyordu ve ona yöneltilen haksız suçlamaları reddediyordu. Zola'nın destekçileri aynı gazetede "Entelektüellerin Protestosu" başlıklı bir bildiri yayınladılar ve sonraki günlerde sanat ve kültür çevrelerince bildiriye imza atanların sayısı giderek arttı, bu öncülüğünden dolayı suçlu bulunan Zola da hapse mahkûm edildi, hapse girmemek için Londra'ya kaçtı. Gabriel Tarde'm Zola'nın aleyhine bir makale yayınlaması üzerine Zola Paris'e geri döndü ve Dreyfus tekrar mahkemeye çıktı. Bunun üzerine Dreyfus olayı yeni bir boyut kazandı ve 1899 senesinde Dreyfus devlet başkanınca affedildi (Özcan, 2006:47).

Dreyfus Olayı'nın bu çalışma bağlamında önemi şudur: Haksız yere suçlandığı düşünülen Dreyfus'un davası, yanında yer alanları ve ona karşıt olanları birbirinden ayırmış durumdadır. Fakat kamuoyu Dreyfus konusunda ikiye ayrılırken, bu gruplardan biri entelektüelleri temsilen onun yanında yer alıp mücadele

etmişlerdir. Daha önce de tanım ve tasniflerde entelektüelin rolü ve işlevi bağlamında, onun iktidar mekanizmalarına karşı muhalif bir tavır sergilemesi ve otoriteyi sorgulayan ve eleştiren bir tavra sahip olması gerektiği dile getirilmişti. Dreyfus Olayı özelinde üzerinde durulması gereken iki nokta bulunur. Bunlardan ilki, haksızlığa karşı mücadele edilmiş olması ve iktidar temsilcilerinin eleştirel bir tavırla sorgulanması, ikincisi ve daha önemlisi, bu mücadelede Dreyfus'un safında yer alanların kendilerini entelektüel olarak tanımlamaları ve kamuoyu karşısına “biz entelektüeller” diyerek çıkmalarıdır. Dolayısıyla haksızlığa karşı mücadele edip otoriteyi sorgulayanların kendi bilinçleriyle kendilerini tanımlamaları ve kendi tanımları üzerinden de eyleme geçmiş olmalarıdır.

Dreyfus Olayı'ndan sonra entelektüelliğin anlamı, herhangi bir şeyin yanında veya karşısında yer almak gibi bir anlama büründü. Özcan'ın aktarımına göre Gabriel Tarde'in bu olaya yönelik saptadığı basın açısından önemli sonuçlar şunlar olmuştur: Modern bir iletişimin aracısı olmuş, kamuoyu kavramını ortaya çıkarmış ve bu kavramı bir baskı aracı olarak kullanmış, entelektüellerin kurumlara ve iktidara karşı mücadelelerinin aracısı olmuş, demokrasinin evrimine vasıta olmuştur, devlet yönetiminin kamuoyu baskısıyla geri adım atmasına vasıta olmuştur. Özcan'a göre Dreyfus Olayı'nın bir dönüşüme yol açması tesadüf değildir, Avrupa'nın Rönesans ile başlayan ve Aydınlanma'ya ulaşan özgün bir evrimin neticesidir. Entelektüellerin ortaya çıkmasına sebep olan bazı tarihsel süreçleri şöyle sıralar: “dini çoğulculuğun ortaya çıkması ve toplumun sekülerleşmesi; tabiat bilimlerinin doğuşu; tarihsel ve sosyal bilimlerin ortaya çıkışı; düşünce ve yayın haklarının, insan hakları kategorisine alınmasıdır”. Özcan Dreyfus olayının en önemli neticelerinden biri olarak, Fransız entelektüellerinin sağ ve sol şeklinde iki kutba ayrılmış olmalarını görür (Özcan, 2006:48). Dreyfus Olayı aynı zamanda, kendi eylemlerinden ve mücadelelerinden dolayı entelektüellerin muhalif bir kimlikte olmalarına yönelik bir sorumluluk atfedilmesine de zemin hazırlar.

Batılı toplumlarda entelektüellerin ortaya çıkışını hazırlayan koşullar konusunda Özcan'ın yapmış olduğu tespit, *Entelektüel olmak, kendini düşünceye ve bilgiyi üretmeye hasretmiş bir kişilikle birlikte, bilgiye dürtü gibi ilkel bir duyguyla değil, soylu bir düşünceyle yaklaşmak ve bilgiyi bu soylulukla derinleştirip düşünce tarihinin hizmetine sunmaktır* şeklinde yapmış olduğumuz tanımı doğrular

niteliktedir. Batıda kilisenin otoritesini yitirip egemenliğinin sorgulanabilir bir hale gelmesi ve bunun neticesinde hem tabiat bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin gelişmesi, dolayısıyla düşüncenin evrimsel bir nitelik kazanmasıyla bir düşünce tarihinin oluşması, nihai aşamada entelektüelleri ortaya çıkarmıştı. Entelektüeller, Batılı toplumların sahip olduğu bir düşünsel ve felsefi gelenek üzerine kendi bilincinde bir kimlik olarak tarih sahnesine çıktılar. Tarih sahnesinde yer almaya başladıkları andan itibaren de kamuoyunun onlardan birtakım beklentileri oluşmaya başladı, onlara birçok sorumluluk atfedildi.

Edward Said'e göre entelektüelin vazifelerinden biri, "insan düşüncesini ve insanlar arası iletişimi kısıkcı altına alan klişeleri ve indirgeyici kategorileri kırmaktır" (Said, 2018:11). Said'in bir önceki başlıkta ele aldığımız entelektüel tanımlarından da yola çıkarak klişe ve kategorilerle kastettiği şeyin, düşüncenin özgürleştirilmesiyle ilgili olduğu düşünülebilir. Said, entelektüelin en önemli vasıflarından birinin muhalif ve eleştirel bir kimliğe sahip oluşunu öne sürüyordu. Entelektüelin görevi konusunda da tanımladığı ve tarif ettiği kimliğe uygun bir çıkarımda bulunuyor ve entelektüele tabuları yıkma, mevcut düşünsel kategorilerdeki sağlıksız özellikleri tespit edip bunları değiştirme görevini atfediyor.

Said, entelektüellerle "düzenin adamları" nı karşılaştırırken de entelektüelin önemli bir görevini ortaya koyuyor: Entelektüelin doğal muhatabı olan geniş bir halk kitlesine hitap etmesi gerekir. "Düzenin adamları" (burada kastettiği "kamuoyunu biçimlendiren, onu konformistleştiren, iktidardaki bir avuç çokbilmişe güvenmeye teşvik eden uzmanlar, profesyoneller), belli çıkarların peşinde koşarken, entelektüeller "şovenist milliyetçiliği, şirketleşmiş düşünce müsveddelerini ve sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet imtiyazlarını sorgulayan" kimseler olmalıdır. Entelektüelin en önemli görevi, Said'e göre "baskılar karşısında görece bağımsızlığını koruma arayışına girmektir", entelektüeli "iktidara karşı hakikati söylemeye çalışan bir dilin müellifi" olarak tanımlamasının nedeninin bu görevden ileri geldiğini belirtir. Said, entelektüel ruhun asıl muhalefet eden kişiliğinde bulunduğunu dile getiriyor: "Birilerinin suyuna gitmeye değil muhalefete adanan bir ruh beni etkiliyor; seslerini duyuramayan, hiçbir imtiyazları olmayan gruplar adına yürütülen mücadele giderek çetinleşirken entelektüel hayatın romansı da ilgi çekiciliği de meydan okuyuşu da ancak muhalefet etmekte bulunabiliyor" (Said, 2018:13-16).

Mills de entelektüelin sorumluluğu konusunda Said'e yakın bir yerde durur:

*“Bağımsız sanatçı ve entelektüel sahiden yaşayan şeylerin basmakalıplaştırılmasına ve sonuç olarak cansızlaştırılmasına karşı direnebilecek ve mücadele edebilecek donanımına sahip, sayıları gittikçe azalan birkaç kişiden biridir. Artık gerçekten yeni düşünceler geliştirmek için modern iletişim araçlarının [yani, modern temsil sistemlerinin] bizi gömdükleri klişe görüş ve düşünce batağının maskesini indirme, sürekli olarak bunların etkisini kırma kapasitesi gerekir. Bu kitle sanatı ve kitle düşüncesi dünyaları giderek daha fazla siyasetin taleplerine maruz kalmaktadır. İşte bu yüzden entelektüel dayanışma ve çabaların odak noktası siyaset olmalıdır. Düşünür siyasi mücadele içinde hakikatin değeri ile bizzat ilişki kurmazsa, yaşanan deneyimlerin bütününe sorumlu bir biçimde ele alamaz” (Mills akt. Said, 2018:36-37).*

Mills'in entelektüele atfettiği görevler, Said'in entelektüele yüklediği “insan düşüncesini ve insanlar arası iletişimi kısılacı altına alan klişeleri ve indirgeyici kategorileri kırmak” (Said, 2018:11) vazifesine çok yakın bir yerde durur ve hatta Said'in yüklediği görevin izahı niteliğindedir. Said'in “klişeler ve indirgeyici kategoriler”i kırmak olarak tarif ettiği asıl durum, Mills'in entelektüele yüklediği görevler bağlamında düşünüldüğünde yine basmakalıp olan düşüncelerin karşısında direnebilecek bir donanımla, siyasetin taleplerine boyun eğmeyen muhalif bir tavır sergileyecek güce sahip olmaktır.

Louis Bodin, sosyal bilimlerin “aydın” ile ilgili herhangi bir saptamada bulunmasına yönelik iki amaca uygun düşmesi gerektiğini belirtir: “İlki, toplumların gelişme durumlarından başlayarak oluşturdukları kümenin doğasını ve yerini, yani toplumsal bütünleşmelerinin doğasını ve yerini kavramak; ikincisi, kuruluşlar karşısında ve genel yaşamda sahip olabildikleri durumları, yani siyasal katılımlarının anlam ve düzeyini belirlemek.” (Bodin, 1984:39). “Toplumların gelişme durumlarından başlayarak oluşturdukları kümenin doğasını ve yerini” saptama noktasında, Türkiye’de aydın zümrenin kuruluşunu sosyolojik bir incelemeye tabi tutarken dikkat edilmesi gereken husus, bu zümrenin sahip olduğu tarihsel koşullardaki rolü ve aynı zamanda tarihsel dönüşümde nasıl bir işleve sahip olduğu konusunda önem arz etmektedir. Bodin'in ikinci olarak üzerinde durduğu diğer bir nokta, yani “siyasal katılımlarının anlam ve düzeyini belirlemek” noktasında ise, aydın ve entelektüel rol söz konusu olduğunda, onun zaten siyasal alana farklı düzeylerde de olsa katılımlarının söz konusu olduğu anlaşılır. Dolayısıyla bu

analizden yola çıkarak, siyasal alana bir şekilde dahil olmak, aydın ve entelektüelin bir vasfının ortaya konduğu düşünülebilir.

Sartre, aydın kavramına dair genel bir örnekle aydına sorumluluk atfeden bir çıkarımda bulunur:

*“Atom silahlarını mükemmelleştirmek için atomun parçaları üzerinde çalışan bilim adamlarına ‘aydın’ denilemeyeceğini söyleyeceğim. Onlar bilim adamıdır; işte o kadar. Ama yapılmasına göz yumdukları bu silahların yıkıcı gücü karşısında dehşete kapılan bilginler bir araya gelerek kamuoyunu atom bombasının kullanılmasına karşı uyararak bir manifesto imzaladıklarında artık birer aydınlardır”* (Sartre, 2019:18).

Sartre da bu çıkarımıyla birlikte teknik bilgi ve entelektüel bilgiyi birbirinden ayırıyor ve entelektüelliğin bir tavır ve rol ile algılanması gerektiğini işaret ediyor. Bilim adamının, teknisyenin, uzmanın veya profesyonelin entelektüelden ayrıldığı noktayı net bir şekilde belirtiyor ve bu ayrımın temelde entelektüelin bilgi üretimiyle sınırlı kalmayıp aynı zamanda üretilen bilginin toplumsal düzlemdeki sonuçlarıyla da ilgilenmesi, eylemselliğe dökülmesi gerektiğini vurguluyor. Sartre’ın bu çıkarımı, Dreyfus Olayı’nda kendisini kamuoyuna “entelektüeller” olarak tanıtan topluluğun mücadelesine benzer bir örnek teşkil eder. Sartre’ın betimlemesinde kamuoyunun menfaati düşünülür, yani toplumsal bir duyarlılıkla söz konusu eylem gerçekleştirilir.

Meriç’e göre gerçek entelektüel, “önce ülkesinin haklarını, düşman bir dünyaya haykırarak” görevlidir. “Yani rüşeymi bir mahiyet taşıyan, şu veya bu sınıfın ideolog veya demagogu olmamak, ülkesinin bütünü, bütün ülkelere karşı müdafaa etmek. Şüphesiz ki böyle bir tasavvur şairane bir ütopyadır. İnsan kucağında yaşadığı toplumdan sıyrılamaz, sıyrılırsa okunmaz ve anlaşılmaz” (Meriç, 2020:60). Meriç’in entelektüele atfettiği görev de yine en temelde ideolojik tefekkürlere karşı mesafeli bir tavır takınarak, içinde yaşadığı toplumun zihniyet dünyasını tanıyarak ve hissederek eylemlerini gerçekleştirmesidir. Said ile aralarındaki derin fark ise hakların korunması noktasında ortaya çıkar. Said, dünyadaki bütün haksızlığa karşı muhalif bir tavrı ön plana koyuyorken, Meriç entelektüelin önce kendi toplumunu tanıyıp sonra ülkesinin haklarını düşman olarak addedilen dünyaya karşı haykırmayı ön plana almıştır.



Ali Şeriatî, sorumlu aydını tarif ederken tarihi keşfetmeyi ön planda tutuyor ve aydının sorumluluğuna şöyle yaklaşıyor: Kendisinin (aydının) dünya, tarih ve toplum içindeki konumunu hisseden ve yine bu ilişkilerdeki kişisel vazifesinin farkında olan kişi aydındır. Şeriatî'ye göre herhangi bir facia karşısında durumun ciddiyetini ve aciliyetini derininde hisseden ve bu faciyanın önüne geçme noktasında kendi gücünden ve hatta hayatından vazgeçebilen kişi, kendi sorumluluğuyla hareket eden bir aydındır (Şeriatî, 2019:64-65).

Şeriatî aydının sorumluluğu meselesine, aydının kendisiyle kurduğu ilişki bağlamında yaklaşmış, yani kendi sorumluluğunun bilincinde bir kişiliğe sahipse zaten “sorumlu aydın” olabileceğine değinmiştir. Aydınların sorumluluğu, kendi konumunu tayin etmesi ve akabinde bu konum doğrultusunda kendi sorumluluğunu bu konuma uygun bir şekilde yerine getirmesi gerektiğiyle ilişkilidir.

Mete Tunçay, aydının ilk olarak “düşünmekle” yükümlü olduğunu dile getirir. Fakat tek başına düşünmek değil, doğru düşünmek aydının sorumluluğudur. Tunçay'a göre doğru düşünmek, insanla ilişkili sorunları önem sırasına uygun bir şekilde değerlendirmektir, bu da aydının demokratik olmasını gerektirecektir: “Yani, daha çok kişiyi ilgilendiren sorunlara daha önemli, daha az sayıda kişiyi ilgilendiren sorunlara daha az önemli diye bakılmalıdır. Oysa işin içine bir kimsenin -maddi manevi- çıkarları girince, özel sorunlar daha ağır basmak eğilimini gösterir. Fakat aydının bir tanımı da, kendini aşabilen bir kişi olması değil mi?” (Tunçay, 2019:23).

Burada sorulabilecek ilk önemli soru, aydının düşüncesinin doğru olduğunun nasıl saptanacağıdır. Aynı zamanda Tunçay, aydına demokratik olma sorumluluğunu da yükler. Yani dolayısıyla “aydın olma” konusunda demokratik davranabilenle davranamayanı birbirinden ayırır ve “demokratik olmak aydın olmak demektir” gibi bir anlam tezahür eder. Aydın en başta demokratik olmalıdır demek, aydının çoğunluğun selametine hizmet ettiği anlamını taşır. Fakat böyle bir yaklaşım toplumdaki dezavantajlı azınlık grupların göz ardı edilmesi riskini içerir. Dolayısıyla aydının tanımları, tasnifleri ve sorumlulukları konusunda daha önce ele aldığımız özelliklerinden uzaklaşır. Aydını, toplumdaki marazları sezen ve eşitsiz koşullar karşısında muhalif bir tavır sergileme özelliğinin aksine bir konuma yerleştirir. Dahası, aydının tanımlarından biri, “kendini aşabilen bir kişi” ise, kendini aştığında

neye dönüştüğünün de tartışılması gerekir. Eğer kastedilen başka bir şeye dönüşmek, evrilmek ise, zaten dönüştüğü şey de aydının kendisinden başka bir varlığı tezahür etmeyecektir. Yani kendisini aşmasıyla kastedilen, yine kendi potansiyeli doğrultusunda tavır sergileyecek olmasıdır.

Entelektüellerin görevi ve sorumluluğu konusunda birçok düşünür ve sosyolog, birçok fikir geliştirmiştir fakat entelektüelin sorumluluğunu düşünmeden önce “görev” veya “sorumluluk” tartışmasına girmek ve entelektüele de bu tartışma kapsamında sorumluluk yüklemek, entelektüelin sorumluluğuna dair daha derin bir çerçeve çizer ve anlaşılmasını kolaylaştırır. Bu bağlamda Noam Chomsky, “entelektüel sorumluluk” dediğimiz şeyin ne olduğu üzerine düşünmemizi sağlayacak bir tartışma sunar. Entelektüellere yönelik bir sorumluluk tayin etmeden önce yapılması gereken mühim bir ayrıma dikkat çeker: “Entelektüellerin görevi” ile “entelektüellerin ahlaki sorumlulukları”. Görevleri olarak addettiğimiz şeylerin, toplumsal kurumların entelektüellere sağladığı imkanlarla birlikte onların doktriner yönetimin değirmenine su taşımalarını sağlamak olduğunu düşünür. Yani entelektüelin görevi zaten ona tanınan imtiyazlara mukabil iktidar ve otoriteyi güçlendirecek yönde eylemeleridir. Dolayısıyla entelektüeller, toplumun mevcut otorite ve iktidar sistemlerini, onlarla barışık yaşamasını sağlayacak şekilde kavramalarına hizmet edebilir. Chomsky’ye göre entelektüelin görevi, otoriteye destek sağlamaktır. Bu görevlerini yerine getirmeyi bırakırsa, kendisini entelektüel faaliyetlere adama imkanlarını da kaybederler (Chomsky, 2021:9).

Entelektüellerin ahlaki sorumlulukları ise bunun tam tersidir, “hakikati anlamaya çalışmak, dünyaya ilişkin bir kavrayışa ulaşmak için başkalarıyla birlikte çalışmak, bunu diğer insanlara aktarmaya çalışmak, onların da kavramasına yardım etmek ve yapıcı eylem için zemin oluşturmaktır”. Fakat bu noktada entelektüel açılarından bir çatışma söz konusudur. Bu ahlaki sorumluluklar yerine getirildiği takdirde entelektüel faaliyetleri sürdürebilmek için tanınan imtiyazlar kaybedilebilir. Chomsky bunu anlaşılır kılmak adına bir senaryo ile örneklendiriyor:

*“Üniversitede okuyan veya gazeteciliğe başlamış, dördüncü sınıf öğrencisi genç bir insansınız ve fazla bağımsız bir zihniniz var, yani sorumluluğunuzu yerine getirmeye başladınız. Sizi bu hatadan saptırarak, eğer denetim altına alınamıyorsanız, marjinalleştirecek ve bertaraf edecek çok çeşitli yöntemler vardır. Dördüncü sınıfta davranış*

*problemleri olan biri olarak görülürsünüz. Üniversitede sorumsuz ve yoldan çıkmış biri olarak görülür ya da iyi bir öğrenci sayılmazsınız. Eğer öğretim üyesi olmayı becerebilerseniz “meslektaşlık” denen şeyi, yani meslektaşlarınızla uyuşmayı başaramayan biri olarak görülürsünüz. Eğer genç bir gazeteciyseniz ve sizin üstünüzde yönetim seviyesinde insanların, üstü kapalı ya da açık olarak, peşine düşülmemesi gerektiğini düşündükleri bir hikâyenin peşinde koşuyorsanız, karakola yollanıp bu işi etraflıca düşünmediğiniz ve uygun tarafsızlık standartlarına sahip olmadığınız vs. türünden nasihatler alabilirsiniz” (Chomsky, 2021:9-10).*

İlk olarak entelektüelin görevi üzerine düşünürken bunun bir ayrıma tabi tutulması, sorumluluğu hangi toplumsal koşullara göre değerlendireceğimizi anlamak açısından oldukça kıymetli bir yaklaşım. Bu ayırım en başta entelektüelliğin gerçekleşme koşulları noktasında entelektüel açılarından ahlaki bir tercih yapma zorunluluğuna değinerek, kendisine tanınmış imtiyazlardan vazgeçtiği anda kendi entelektüel kimliğinden de vazgeçme riskini açıkça ortaya koyuyor. Entelektüel kimlikten vazgeçildiği noktada ise, otoritenin sağladığı imkanları kullanacak bir alan ortadan kalkmış oluyor ve entelektüel, kendisini var eden koşullar vasıtasıyla kazandığı kimliği, yine aynı koşullar vasıtasıyla kaybetme riskini almış oluyor.

Entelektüel de belirli bir toplumsal yapının içinde, o toplumsal yapının kendisine sunduğu avantajları kullanarak mesleğini veya entelektüelliğin gereklerini icra ediyor. Chomsky'nin sorumluluk hakkında yaptığı tartışma bu senaryo ile birlikte değerlendirildiğinde, sorumluluk ve görevin ötesinde entelektüelliği gerçekleştirilebilmenin güçlüklerini de resmediyor. Entelektüelin görevi olarak addettiği faaliyetleri yerine getirdiği takdirde ahlaki sorumluluklarını yerine getirmedeki güçlüklerle karşı karşıya kalma riskini alan entelektüel, bu paradoksal hal karşısında tercih yapıp ahlaki sorumluluğunu yerine getirdiği ve dolayısıyla entelektüel kimliğinden vazgeçmediği takdirde mevcut otorite tarafından kendisine tanınan imtiyazlardan mahrum bırakılmayı göze almış oluyor.

Dolayısıyla buradan varılabilecek olan önemli bir sonuç, entelektüelin sorumluluğu noktasında kendi kimliğini ortaya koyarak yaptığı ahlaki tercihleri bağlamında değerlendirmek gerektiğidir. Entelektüelliğin icrasına devam edilmesi de yine entelektüelin kendisiyle maddi dünya arasındaki belirli bir mesafeyi koruyarak, otorite ve iktidar karşısında kendi doğrularını savunmaktan vazgeçmeyerek mümkün

kılınabilir gibi görünüyor. Bir diğer önemli sonuç ise, yine Said'in betimlediği entelektüel tavrın mecburiyetini ortaya koyuyor: eleştirel ve muhalif bir tavır. Fakat Chomsky'nin bahsettiği gibi bir senaryoda entelektüelliğin icrası ahlaki bir temele dayandırılıyor ve entelektüel bu ahlaki sorumluluğu yerine getirebildiği ölçüde kimliğini taşımaya devam etmiş oluyor. Dolayısıyla bu noktada da entelektüel, Benda'nın yaptığı betimlemeye yaklaşıyor ve sayıca çok az kişide entelektüellik vasıflarının bulunabileceği sonucunu çıkarmamıza müsait bir durum teşkil ediyor.

Toplumsal bir gruba yönelik yapılan tanımların çoğunda o gruba atfedilen vasıf ve rollerle karşılaşılır. Bu başlık altında ele alınan aydının/entelektüelin sorumluluklarına yönelik literatürde karşılaşılan yanıtların ekseriyetinin, aydın ve entelektüele yönelik tanımlarda karşılaştığımız vasıf ve rollerle aynı doğrultuda olduğunu söylememiz mümkündür. Entelektüellerin sorumluluğu, sadece bir toplum içinde belirli bir toplumsal kategoriye temsil ettikleri için bile onlara yüklenen birtakım görevler ve sergilemeleri beklenen bazı davranış setleri ile ilişkilidir. Bu sorumluluklar, onların toplumda ayrı bir kategori olarak tanımlandığı ölçüde atfedilecektir. Dolayısıyla aydınların sorumluluğu, yani kamuoyunun aydından beklentisi, aslında aydının sosyolojik bir fenomen olarak ele alınmaya müsait olduğunu da gösterir. Aydına bir sorumluluk yüklemek için önce aydının kamuoyu tarafından tanınması ve tanınan bu toplumsal kategoriye yönelik birtakım kanıların gelişmiş olması gerekir. Aydına yüklenecek olan bu sorumluluklar hem toplumun aydına yönelik nasıl bir kaniya sahip olduğunu yansıtır hem de toplumun zihniyet kalıplarına, ihtiyaçlarına, düşünsel geleneğine yönelik ipucu verir.

Dolayısıyla bir toplumun zihinsel yapısı, aydına yönelik beklentilerinden yola çıkarak kısmen de olsa anlaşılmaya müsaittir. Aydına yönelik tanımlarda da tanımı yapan kuramcının/düşünürün içinde yaşadığı toplumun tarihsel koşullarını, değerlerini ve o toplumun zihinsel kalıplarını katarak aydını tanımladığını tespit etmiştik. Toplumların sui generis nitelikleri yapılan tanımları nasıl etkiliyorsa, aynı şey aydına atfedilen sorumluluklar için de geçerlidir. Kısaca, yapılan tanımlarda tespit ettiğimiz şey, bu tanımların toplumların sui generis niteliklerinden, yani toplumun tarihsel, kültürel ve zihinsel yapısından yola çıkarak aydına yönelik bir tanım geliştirildiğidir. Bu tanımlar da aydına yönelik vasıf ve roller ihtiva etmelerinden dolayı doğal olarak aydına yönelik beklentilerin neler olabileceğine

dair bir manzara sunuyordu. Sonuçta, aydına yönelik yapılan tanımlarla atfedilen sorumlulukların aynı istikamette yer aldığını söylemek ve aydının/entelektüelin kamuoyu tarafından bir toplumsal kategori olarak tanındığı toplumlarda aydının sorumluluklarından bahsetmek mümkün olacaktır.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

### GEÇ OSMANLI DÖMEMİNDE AYDINLAR

*“alışverişin, alfabenin,*

*iplik döküntülerinin ve*

*her şeyi düzeltmeye kalkışmanın yok ettiği”*

Turgut Uyar, Tütünler Islak

### 3. Geç Osmanlı'da Zihniyet Yapısı

Bir toplumun zihinsel haritasını çıkarabilmek oldukça ciddi bir tarihsel gözlem ve analizi icap eder. Her toplumun mevcut zihinsel yapısının ardında o toplumun tarihsel serüveni, tarihsel kırılma noktaları, kültürü ve gelenekleri mevcuttur. Örneğin Batılı toplumların tarihsel serüvenleri bir Sanayi Devrimi, Fransız Devrimi ve Aydınlanma çağını içerir. Böyle büyük tarihsel tahavvüller, hem kaynağını o toplumun zihniyet yapısından alır hem de zihniyet yapısını dönüştürür, karşılıklı bir değişim ve dönüşüm söz konusudur. Dolayısıyla geç Osmanlı'nın zihinsel haritasını çıkarmak ancak oldukça iddialı, uzun ve detaylı bir çalışmanın ürünü olabilir. Bu bölümde, tarihsel serüveninden faydalanarak geç Osmanlı döneminin zihniyet yapısına dair genel bir çerçeve sunmak, bu zihniyet yapısı mukabilinde nasıl bir aydın kimliğinin oluştuğunu/oluşturulduğunu anlamak ve yeni oluşan aydın zümrenin niteliklerini saptamak amaçlanmaktadır. Bu bağlamda tarihsel olaylardan ziyade, bu olaylara zihniyet yapısı bağlamında aydın zümrenin geliştirdiği tepkiler anlaşılmaya çalışılacak, dolayısıyla geç Osmanlı aydınının fikir dünyası ele alınacaktır. Osmanlı aydınının ortaya çıktığı reform çağından, yani modernleşme atılımlarının somut bir şekilde gerçekleşmeye başladığı dönemden itibaren

etkinlikleri ve devletin bekasını sağlamak maksadı ile reform güzergahını faydacı-araçsalcı bir tutumla izlemeleri, onların fikir dünyasına dair en önemli ip uçlarından birini verir.

İlk bölümde bahsedilen tarihsel nedenlerden yola çıkacak olursak, Osmanlı İmparatorluğu gerileme dönemine girene kadar statükoya bağlı, gelenekçi ve düzenin muhafazasını sağlayan bir zihinsel yapıya sahipti. Gerileme döneminden önceki merhale, Osmanlı'nın parlak çağı diye de addedilen yükseliş döneminden kaynaklanan bir üstünlük kompleksi ile dünya bilgisine ilgi duymayan, meraktan yoksun ve bu bilgiye erişmeyi ihtiyaç olarak algılamayan bir zihinsel manzara sunar. Yükseliş döneminde “Sistemli bir ilgisizlikle, ferah gönüllü bir meraksızlık” söz konusudur (Bora, 2017:23). Bunun başlıca nedenleri Osmanlı İmparatorluğu'nun dünyada coğrafi olarak çok geniş bir alanı işgal ediyor olması, bu coğrafi yayılmanın neticesi olarak da çok fazla etnik çeşitliliğe ve kozmopolit bir toplumsal yapıya sahip olmasıydı, dolayısıyla kendi bünyesinde yaşayan farklı etnik ve dini grupların kültürüne, yaşamı algılayış biçimine hâkim değildi. Zaten Osmanlı toplumu yönetenler ve yönetilenler olarak ikiye ayrılmış bir toplumsal yapıya sahip olduğundan dolayı, bu iki sınıf arasında her zaman keskin bir kopukluk mevcuttu. Yöneten sınıf, tebaanın yaşamına, kültürüne hâkim olmadan uzun yıllar bu sınıfı yönetmişti. Gerileme dönemi başlayıp devletin bekası tehlikeye girince de bu durumda hatırı sayılır bir değişiklik olmamıştı fakat yönetimle ilgili bazı değişiklikler artık mecburiydi. Modernleşmeyle ilgili ilk ıslahatlar ilk bölümde ele alındığı üzere askeri alanda gerçekleşti ve sonra eğitim alanında devam etti. III. Selim ile başlayan ıslahat teşebbüsleri, devletin yönetiminde derin değişimlere gidilmesine bir hazırlık dönemi idi. Bu ıslahat teşebbüsleri ile Osmanlı da artık zihinsel bir dönüşüm çağına girmişti. III. Selim döneminde Fransız Devrimi'nin de etkisiyle Batıdaki değişiklikler, Osmanlı'nın yüzüne geri kalmışlık aynasını çevirdi ve artık Osmanlı bu geri kalmışlıkla baş edebilecek stratejiler geliştirecekti. Devletin yeni gayesi, devletin bekasını yeniden sağlamak ve kaybettiği kanı yeniden kazanmaktı. Bu amacı gerçekleştirebilmek için ilk olarak devletin modernleşmesi gerekiyordu ve bu modernleşmeyi Batılılaşma olarak deneyimleyecekti. Fakat Osmanlı gerileme dönemine kadar modernleşmeyi bir gereklilik olarak algılamamış olduğu için de yeni başladığı bu modernleşme çabasında uzun bir süre bocalayacaktı.

Kelimeler ve kelimelerin yaptığı çağrışımlar, zihinde uyandırdığı karşılıklar, anlam dünyalarımızın inşasında büyük bir yere sahiptir. Tanıl Bora, Osmanlıca’da “merak” kelimesinin, marazi bir hali imlemek için, “malihûlya” yani “melankoli” anlamında kullanıldığını belirterek, Osmanlı’nın yükseliş döneminde içinde bulunduğu bu meraksız ve ilgisiz tavrından dolayı, gerileme dönemine girildiğinde acilci bir tavırla dünya bilgisine ulaşmaya meyletmesini şu şekilde izah eder:

*“Osmanlı'nın gerileme devrinde sorunları geçiştirmeye de yarayan bir üstünlük kompleksine dönüşebilen kayıtsızlık, 19. yüzyılda artık sürdürülemez hale gelir. Gerileme hızlanıp beka kaygısı baş gösterdikçe, okuryazarlar, seçkinler arasında bu defa dünya bilgisine karşı acilci ve faydacı-araçsalcı bir ilgi infilakı olacak; üstünlük kompleksinden de bir aşağılık kompleksi doğacaktır. Osmanlı'nın son onyıllarının düşünce dünyası, bir merak infilakıyla beraber, bu telaş ve karmaşaya boğulmuştur.”* (Bora, 2017:24).

Tanıl Bora’nın geç Osmanlı için yaptığı bu betimleme, aslında Osmanlı’dan Cumhuriyet’e intikal eden bütünsel bir zihniyet yapısının serimlemesi sayılabilir. Osmanlı gerileme dönemine girdiği ve geç kalmışlıkla yüzleştiği andan itibaren bu durumu büyük bir panikle karşılamış ve yapılan bütün ıslahatlar da bu panik ve telaşın ardında aceleyle gerçekleşmiştir. Modernleşme ve dünyadaki diğer toplumların bulunduğu muasırlık seviyesine ulaşma kaygısı ile yapılan ıslahatlar, bu panik ve aceleci tavrın acemiliği ile gerçekleştirildiğinden dolayı sistematik bir ilerleme kaydedilememiştir. Devletin bekasını sağlayacak olan, önce zihinsel dönüşümü tesis edip sonra bunu pratikte hayata geçirmektir, fakat Osmanlı dönüşümü herhangi bir felsefi temele dayanmadan, görüp-uygulama yöntemiyle hayata geçirdiği için bu uygulamaların neticelerini kestirememiştir. Dolayısıyla geç Osmanlı’nın zihinsel yapısı, panik haliyle birlikte telaşlı, aceleci bir modernleşme çabası üzerinden incelenmeye müsaittir.

Ernur Genç, Türk aydınının toplumsal bir kategori olarak ilk kez Tanzimat döneminde ortaya çıktığını, Yeni Osmanlılarla birlikte bu kategorinin özdeşleştiğini iddia eder (Genç, 2007:136). İlk bölümde modernleşme atılımları ve ıslahatlar bağlamında tarihsel serimlemesine yer verilen III. Selim’den II. Mahmud’a kadar geçen süreçte, Tanzimatın ilanını hazırlayan zemini tanımaya çalışmıştı. Bu dönemde, III. Selim ile birlikte ıslahat teşebbüslerinin başlamasıyla birlikte yenilik tohumları geç Osmanlı’da dönüşüm toprağına atılmış oldu. 1876’ya kadar tahtta



kalacak olan Abdülmecid'in, 1 Temmuz 1789'da tahta geçmesiyle birlikte artık reformlar çağı başlayacaktı. Bu reformlar çağı Tanzimat dönemi ile başlar ve Tanzimat dönemi bürokrat sınıfını meydana getiren kadro ise Tanzimat aydını olarak anılacaktır. Dolayısıyla Tanzimatçı zihniyeti ve sonrasında yine aydın sınıfı olarak addedilen Yeni Osmanlıların zihniyet dünyalarını anlamaya çalışmak yerinde olacaktır.

### **3.1. Tanzimatçı Zihniyet**

Abdülmecid, Sultan II. Mahmud'un ölümü üzerine onun yerine geçen büyük oğlu idi. Sonradan Tanzimat Fermanı olarak addedilecek olan Gülhane Hatt-ı Şerifi, 3 Kasım 1839'da Gülhane Bahçesinde Mustafa Reşit Paşa tarafından okundu. Ayşe Hür'ün aktarımına göre Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin özeti kısaca şöyleydi: "Bugüne dek devlet kanunsuz yönetiliyordu. Bundan böyle her şey kanuna dayanacaktır. Bu kanunlar da devletin Müslüman ve gayrimüslim tebaasına eşit olarak uygulanacaktır" (Hür, 2017:11). Üstelik fermanın okunacağı gün seçilirken Müslümanların tatil günü Cuma değil, Batılı toplumların tatil günü olan Pazar günü seçilmişti. Hür, bu durumun bile o günler için gayet "devrimci" bir yaklaşım olduğunu öne sürer. Fakat daha önemli olan Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin içeriğidir. Osmanlı Devleti için yeni bir dönemin başlangıcı olan bu ferman, "şeriat kanunlarından dönülmeye başlandığı andan itibaren devletin zayıfladığı, dışarıda galibiyetler yerine mağlubiyetler, içerde ise huzur yerine huzursuzluk, zenginlik yerine fakirlik geldiği" ifadeleriyle başlıyordu. Hür'e göre fermana dikkat çekmesi gereken en mühim özellik, o güne kadar ilk kez gayrimüslim tebaanın "millet-i hâkime" ile eşit muameleye tabi tutulacağını vaat ediyor olmasıydı. Fermana vaat edilen haklar ve yer verilen hususların uygulanmadığı takdirde nasıl bir yaptırım olacağı yer almıyordu, hürriyetten söz edilmemişti. Birçok eksiklikle ilan edilen Tanzimat Fermanı ile birlikte, Osmanlı devleti modernleşmeye başladı (Hür, 2017: 11-13). Bu başlangıç, Tanzimat'a kadar geçen dönemde atılan tohumların, yani ıslahat teşebbüslerinin bir neticesi, devamı niteliği taşır. Erik Jan Zürcher'e göre, Tanzimatın başlangıcından yani 1839'dan öncesi ile aradaki temel fark, iktidar merkezi sarayda iken artık Babıali'ye, dolayısıyla bürokrasiye geçmiş olmasıydı (Zürcher, 2020:69). Kemal Karpat'a göre Reşit Paşa tarafından yazılmış olan Tanzimat Fermanı, o zamana kadar değişiklik yapılmamış olan siyasi ve kültürel alanlara sirayet etme hamlesiydi.

Karpat'ın aktarımına göre, Tanzimat Fermanı ile birlikte eski eğitim kurumları ihmal edilerek yeni modern okullar açıldı, hemen hepsi Fransa'dan alınmış olan Batılı edebiyat ve tiyatro metinleri uyarlandı ve literatüre kazandırıldı (Karpat, 2017:97).

Kudret Emiroğlu'nun, Tanzimatın getirilerine dair üç ana tespiti vardır: Bunlardan ilki, can ve mal güvenliğinin tesis edilmişidir. Emiroğlu, can ve mal güvenliği ile ilişkili maddenin, ilk olarak memurlar ve bürokrat sınıf ve yönetici konumunu işgal edenler için getirildiği kanaatindedir. İkinci getirisi ise, iltizamın kaldırılıp memurların hazineye düzenli maaş almaya başlamalarıdır. Fakat vergilerin hazineye olan getirisi düşük olduğu için iltizam sistemine geri dönülmüş ve bu sistem Cumhuriyet'e kadar intikal etmiştir. Üçüncüsü, askerliğin kanunla düzenlenecek olmasıdır. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması ile birlikte yeni kurulan orduya karşılık, süresi belirsiz olan askerliğin düzenlenmesidir. Bu durum memurlardan ziyade halkla ilgilidir ve çok fazla askere ihtiyaç duyulmaktadır, dolayısıyla acele edilerek, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra 17 yıllık bir süreçte ancak 1843'teki *Tenkisat-ı Celile-i Askeriye Fermanı* ile düzene girebilmiştir (Emiroğlu, 2015:79-80). Tanzimat Fermanı reformlar çağına girişin habercisi olmuştur. Tanzimat dönemi olarak adlandırılan bu dönemde, devlet bürokratikleşmeye gitmiş, memur sınıfını güçlendirmiş ve bu memurların eğitimine yönelmiştir.

Lewis, Tanzimat reformcularını “reformun adamları” olarak tanımlar. Mustafa Reşit Paşa'yı 19. yüzyıl reformcularının mimarı olarak işaret eder ve bütün diğer isimlerden önde tutar. Erken yaşta memuriyet konumunu elde eden Mustafa Reşit Paşa, alacağı bir takım diplomatik görevlerin ilki olarak 1834'te Paris'e büyükelçi sıfatıyla gitti. Gülhane Hatt-ı Şerif'i ilan edildiğinde halihazırda Londra'daki görevini gerçekleştiren Mustafa Reşit Paşa, yeni hariciyenin başına geçmek için geri döndü ve Tanzimat adıyla bilinen yeni reform kanunlarının ilanında baş rolü aldı. Lewis'ye göre bu kanunların en sarsıcı maddesi, kişilerin dinsel aidiyetlerine bakılmaksızın eşitliğinin kabulüydü. Bu kanun maddesi, İslami gelenekten bir kopuşu temsil ediyor ve Müslümanlığa dair ilkeleri sarsıyordu (Lewis, 2018:144-150). Tanzimat reformlarına kadar İslami gelenekle yönetilmiş olan Osmanlı toplumu için, bu gelenekten uzaklaşmak ve reformist bir tavırla laik denilebilecek adımlar atmak, çok yeni ve yönetici sınıfın her kategorisinde kabul

görmeyen büyük bir gelişmeydi. Bu gelişmeleri başlatan Tanzimat reformcuları, memur kökenli bürokratik sınıfın temsilcileriydi ve reformları modernleşme konusunda hızlı ve keskin adımlar atmaktan kaçınmayarak gerçekleştiriyorlardı. Müslümanların gayrimüslim tebaa hakkındaki kanısı, tehlikeli, güvenilmez ve ikinci sınıf oldukları yönünde geliştiren, onlara tanınan eşitlik hakkı, Müslüman tebaayı “üstün ırk” olmaktan uzaklaştırıyor ve gayrimüslimlere duyulan ön yargının önüne geçemiyordu.

Lewis’ye göre Gülhane Hatt-ı Şerif’inin diğer bir önemli özelliği ise, “yeni kurallara” cesaretle atıfta bulunuyor olmasıydı. “Yenilik”, İslami uygulamada geleneksel olarak kabul gören anlamında “Sünnet”in tam tersiydi ve “sapkınlık” ile eşit sayılıyordu. Dolayısıyla, bu anlayıştan dolayı yapılan yenilikler “yenilik” adı altında değil, “eski uygulamaya dönüş” olarak sunuluyordu. Bundan dolayı Hatt-ı Şerif de geçmişe ve dini içeriklere referansla başlayıp, iyi bir yönetimin teminatı olan “yeni kurumların” oluşturulmasından söz ederek devam etmiştir. Bu kurumların en önemlilerinden biri iki yıl önce Sultan Mahmud tarafından kurulmuş olan Meclis-i Adliye idi. Bu kurum Hatt-ı Şerifle beraber yeni bir işlev kazanacak ve hukuki bir kimliğe bürünecekti. 1840 yılına gelindiğinde, yeni bir Hatt-ı Hümayun ile birlikte Meclis-i Adliye’nin revize edilmesine dair ayrıntılar yer alıyordu. Bu kurumun önemi Tanzimat dönemi boyunca çeşitli şekillerde rol oynayacak olmasıydı. Bu sıralarda Fransız vilayet sisteminin örnek alınmasıyla Mustafa Reşit Paşa yeni bir taşra idare sistemine geçilmesini uygun görmeye başladı. Bu yeni idare sisteminde bölgelerin sorumluluğu maaşlı çalışan memurlara verilecekti ve bu sistemle birlikte eski feodal sistemden uzaklaşılacaktı (Lewis, 2018:150-152). Buraya kadar anlaşıldığı üzere Tanzimat, aslında bir asrileşme hamlesiydi ve Tanzimat’a kadar sürdürülen ıslahat teşebbüslerine nazaran daha büyük bir cüret ile ortaya çıkmıştı. Tanzimat’ın ortaya çıkışını tetikleyen birçok modernleşme ve ıslahat teşebbüsü bulunmasına karşılık, bu döneme kadar hatırı sayılır bir reform gerçekleşmemişti. Tanzimat döneminin Osmanlı’nın modernleşme ve Batılılaşma yolundaki ilk cüretkâr ve somut hamlesi olduğu söylenebilir.

Halil İncalcık, Tanzimatı Osmanlı İmparatorluğu’nun bütün on dokuzuncu yüzyılı tanımlayıcı temel bir hamle olarak değerlendirir. Ona göre Tanzimatın anlamı, yıkılmakta olan toplumsal ve iktisadi kurumların yeni hamlelerle yeniden

yapılandırılma ve çürümekte olan devletin ayağa kaldırılma teşebbüsüdür. Tanzimat, Osmanlı bünyesindeki Müslümanlar ve gayrimüslim tebaanın temas safhası ve aynı zamanda Osmanlı toplumunun Batı medeniyeti çemberine giriş hadisesidir. Bu iki durum arasında da sıkı bir münasebet bulunmaktadır (İnalcık, 2006:13). İnalcık'ın bahsettiği bu münasebet, Müslümanlar ve gayrimüslimlerin arasında kurulan temasın, Osmanlı toplumu açısından laik sayılabilecek bir teşebbüs olmasından kaynaklanır. Bu teşebbüs ile Osmanlı toplumu ilk kez Müslümanlığın temel ilkelerine “aykırı” bir hamlede bulunmuş, modernleşme cüretini Batılı toplumların daha modern yönetimine yaklaşarak gerçekleştirmiştir.

Yavuz Abadan, Sultan Abdülmecid'in tahta çıkışını tebrik için ziyaret eden sefirlere hitaben, “pederlerinden ulvi bir miras olarak kendilerine intikal eden emri ıslahata devam etmek emelinde” olduklarına dair Reisülküttap tarafından yapılan beyanın, Tanzimata dair sarayın kanaatini açıkça ortaya koyduğunu iddia eder. Abadan, 1830'da da Halil Paşa'ya sarf edildiği iddia edilen “Eğer Avrupa'yı taklitte istical etmeksizin Asya'ya çekilmeğe mecbur olacağız” (Abadan, 2006:38) cümlesini aktarır. Bütün bu manzara, Tanzimat reformlarının modernleşme maksadıyla gerçekleştirilirken Batılı toplumların taklidinin Osmanlı yönetici sınıfı tarafından zorunlu görüldüğünü ortaya koyar. Tanzimatçı zihniyeti ve Tanzimat aydınını anlamaya çalışırken, Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin ihtiva ettiği maddeler ve hayata geçiriliş yöntemleri, aynı zamanda Tanzimat aydınları olarak da anılan bürokrasi ve diplomasi sınıfının zihniyet yapısını anlamamıza yardımcı olur.

Şerif Mardin (2006), Mustafa Reşit Paşa'nın İngiltere ile bir anlaşma imkanını yoklamak için Londra'da bulunduğu sırada, II. Mahmud'un vefatı ve Abdülmecid'in tahta geçmesi dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun ahvalini görüşmek maksadıyla Palmerston'dan bir mülakat ricasında bulunduğunu aktarır. Mülakat neticesinde Mustafa Reşit Paşa nazarında asıl önemli olan, her gün gücünü kaybetmekte olan Osmanlı İmparatorluğu'nun batışını bir an önce durdurmaktı. Aynı zamanda Mustafa Reşit Paşa, Avrupalı herhangi bir devletin, Osmanlı'nın iç işlerini düzenlemek maksadıyla yapacağı herhangi bir müdahalenin, devletler arası hukuka uymayacağı ve milletler arasındaki ilişkileri tayin eden temellere uygun olmayacağı kanaatindeydi. Osmanlı İmparatorluğu'nu batıştan kurtarmanın yolu olarak, değişmez temellere dayanan bir iç idarenin tesis edilmesini beyan ediyordu.

Mardin'e göre bu mülakatta en önemli noktalardan biri, Mustafa Reşit Paşa'nın "değişmez müesseselere" olan ilgisi ve devletin idaresi noktasında atfettiği önemdir. Mardin bu tutumun, "ıslahat" fikrinin Osmanlı idarecilerine yabancı bir fikir olmamasına karşın, padişahlık konumunun bu denli "küçümsendiği" hatta Osmanlı devletinin batışının sebeplerinden biri olarak zikredildiği, kendiliğinden müesseseler ile Osmanlı devletinin gerilemesinin önüne geçileceğinin ilk kez zikrediliyor olmasından dolayı, klasik Osmanlı kültüründen bir hayli uzak olduğu kanaatindedir. Reşit Paşa nezdinde devleti kurtarmanın yolu, iyi bir yöneticinin varlığı değil, "maddi varlıklar, müesseseler"dir. Mardin'e göre Reşit Paşa'nın bu tutumu, Avrupa'da 18. ve 19. yüzyıllarda varlık alanı kazanan liberalizmin arkasındaki dünya görüşü ve ideolojiye oldukça yakındır. Mardin, Reşit Paşa'nın amacının, "hükümdarın hareketlerini tehdit edecek bazı müesseselerin kurulması" olduğunu öne sürerek, bu düşüncenin asıl kaynağının on dokuzuncu yüzyıl liberalizmi ve onun en önemli özelliklerinden biri olan Anayasacılık akımı olduğunu iddia eder. Yani bu akımın ayırıcı vasfı, "kanunların hakimiyetini temin edecek tesirli siyasi kontrolleri tesis etmeye" çalışmış olmasıdır (Mardin, 2006:93-97).

Enver Ziya Karal, Mustafa Reşit Paşa'nın 3 Kasım 1839 sabahı, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nu okumak üzere evinden ayrılırken, giriştiği işten dolayı geri dönemeyeceğini düşündüğü için ev halkı ile helalleştiğini aktarır (Karal, 2006:65). Reşit Paşa'nın kapıldığı bu kaygı, Osmanlı toplumunu tanımasından ileri geliyordu ve böyle bir işe kalkışmanın neticelerini tahmin edebiliyordu. İçinde yaşadığı toplumsal yapıda o güne kadar gayrimüslim halka böylesi bir imtiyaz tanınmamış, muteber halk Müslümanlar sayılmıştı. Dolayısıyla dini aidiyetleri farklı olan toplumsal gruplara, özellikle Hristiyanlara yönelik ön yargının ve güvensizliğin farkında olan Mustafa Reşit Paşa, bunun geri dönüşü olmayan bir reform çağına girmek olduğunun farkındalığı ile aslında cüretkâr bir davranış sergiliyordu.

Karal, Tanzimatın yurt içinde ve Batıda karşılanma şekillerini karşılaştırır. Aktarımına göre, Tanzimatın ilan edildiği dönemde kamuoyuna bu durumu duyurabilecek bir basın henüz bulunmuyordu. Siyasi olaylar genellikle tekke, medrese ve camilerde din adı altında yapılan sohbetler eşliğinde tartışılıyordu. Bu mekanlar, her yenilik karşısında gelişen direnişin yuvaları haline gelmişlerdi. "Şeriat elden gidiyor, Müslüman tebaa ile Hristiyan tebaa arasında eşitlik ne demek oluyor?

Zaten devletin gerilemesi hep Hristiyan adetlerini kabul etmekten ileri gelmiyor mu? Mustafa Reşit Paşa kafirdir” gibi seslerin yükseldiği bu kamusal mekanlarda, Tanzimat aleyhtarı düşünceler hızla geliyordu. Bir de Gülhane Hatt-ı Hümayununun içerdiği maddelerden dolayı çıkarlarının zedeleneceği düşüncesinde olan bazı devlet adamları, beyler ve ağalar, valiler, eski rejimin savunucusu oldular. Netice olarak da eyaletlerde huzursuzluklar ve isyanlar baş göstermeye başladı. Fakat Batı’da durum bundan çok farklıydı. Gülhane Hatt-ı Hümayununun içeriği alkışla karşılandı ve Osmanlı devletini muasırlık seviyesine taşıyabilecek önemli bir hamle olarak değerlendirildi (Karal, 2006:65-66).

Karal, bunun en önemli sebebini Doğu ve Batı toplumları arasındaki niteliksel farkta görür:

*“Batı, kısaca insanın kendi değeri ve kendi hayatı hakkında kendi kendisine düşünebilmesidir. Bu manada Batı medeniyetini bir Hristiyan medeniyeti olarak kabul etmeye imkân yoktur. Batı medeniyeti, yüzyıllar boyunca ve yavaş yavaş meydana gelmiştir. Önceki medeniyetlerden, çeşitli etkiler almak suretiyle oluşmuştur. Dolayısıyla bu medeniyetlerin bir sentezinden başka bir şey değildir. Zaten ona evrensel karakterini veren de budur. Bugünkü Batı medeniyetini yaratan Batılı düşünceye elverişli zemin hazırlayan Umanizma [Hümanizm], Rönesans ve Reform hareketleri Ortaçağın skolastik düşüncesine karşı bir tepkidir” (Karal, 2006:66).*

Karal, toplumların geçirdikleri dönüşümler mukabilinde zihinsel ve niteliksel farkları ortaya koymaya çalışırken, Batı’da Orta Çağ düzeninden modern devlete geçme gayesi taşıdığı sırada Orta Çağ’ın sonlarına doğru kurulan ve doğu medeniyetinin temsilcisi sayılan Osmanlı devlet yöneticileri Türk olduklarını ve doğu medeniyetine bağlılıklarını kabul ettiklerini aktarır. Bu doğrultuda Doğu medeniyetinin özelliklerini şu şekilde sıralar: “Doğu, kısaca, insan şahsiyeti ve insan kaderi hakkında özel bir düşünce veya inançtır... Doğu düşüncesi manasını genel olarak Tanrı buyruğuna bağlamaktadır”. Batı’da Descartes’ın “madem ki düşünüyorum, varım” düşüncesi insana dair fikirlerde sistematik olarak oturabilmişken, Doğu’da bu anlam “madem ki inanıyorum, varım ve var olacağım” şeklinde telakki edilebilir. Doğulu bir devlet tipi olan Osmanlı Devleti, eleştirel yeteneği geliştirememiş olduğu için dönemin ihtiyaçlarına karşılık temelden bir değişiklik gerçekleştirememiştir. Dolayısıyla çöküş başladığında bu durumun

sorumluluğu padişaha yüklenmiş, yöneticinin değişmesi ile mevcut marazların düzelmesi beklenmiştir. Fakat alınan küçük tedbirler yeterli olmadığında artık bu çöküşün gerçek nedenleri üzerine eğilme ihtiyacı ortaya çıkmıştır (Karal, 2006:67-68).

Karal'ın Hatt-ı hümayunun karşılanma şekillerine yönelik yaptığı bu çıkarım, ilk iki bölümde ele alınan Doğulu ve Batılı toplumların geçirdiği tarihsel serüvenlerin farklılıklarından kaynaklanan zihinsel şemayı anlamamıza yardımcı olur. Osmanlı toplumu Doğulu bir toplum niteliği taşır ve statükoya bağlı, gelenekçi, düzenin muhafazasını ilk planda tutan bir zihinsel şemaya ve buna mukabil geleneksel bir yönetim sistemine sahipti. Fakat Batılı toplumlar değişim ve dönüşümü Osmanlıda olduğu gibi aceleci hamlelerle tecrübe etmemiş, felsefi bir temele dayanarak anlam dünyasında insanın merkezi konumu işgal ettiği düşünceyle ve bazı tarihsel kırılma noktaları (Karal'ın bahsettiği Rönesans ve Reform hareketleri gibi) ile ulaşmıştır. Bu gibi nedenlerden ötürü Osmanlı, erişmek istediği muasırlık seviyesi olan Batılı toplumlara benzeme gayesini ancak taklit ve öykünme ile gerçekleştirecek, fakat bu seviyeye ulaşmayı sadece deneyebilecekti.

Karal'ın yaptığı bu niteliksel ayırım çok spesifik ve bir o kadar mühim bir farkın altını çizer. Anlam dünyasında, yani zihinsel şemada toplumların “insan”ı evrenin neresinde ve hangi felsefi anlayışla konumlandığı, o toplumun yaşama şeklini, hayatı algılayışını, siyasi olarak konumlanacağı zaviyeyi birebir etkileyen bir faktördür. Batı'da merkeze alınan fikir “düşünce”nin kendisi iken, Doğu'da merkeze insanın inanıyor olma vasfı ve bu vasıftan ötürü bir varlık alanına sahip olduğu görüşü hakimdir. Bunun önemli bir neticesi, ikinci bölümde tartışılan entelektüelin konumlanacağı yerle, kimliği ve kendisine yüklediği anlamlar arasında da Doğulu ve Batılı toplumlar arasında önemli bir farkı ortaya çıkarmasıdır. Batılı toplumlar temele insanı ve onun düşünebilme vasfını alarak bir anlam dünyası inşa ederken, Doğulu toplumlar insanın ilk olarak inanç ve bu inançtan kaynaklı bir varlık alanına sahip olduğu görüşünü benimserler. Etimolojik olarak “entelektüel” kelimesinin akıl ve düşünceyi imlerken, “aydın, münevver” kelimelerinin “aydınlatma, nur” gibi mistik anlamlar ihtiva etmeleri de bundan ileri gelmektedir. İkinci bölümde ele alınan Tönnies'in *Gessellschaft* ve *Gemeinschaft* (cemaat ve cemiyet) ayrımı, Doğu ve Batı toplumları arasındaki bu niteliksel farkı açıkça ortaya koymaktadır. Doğulu bir devlet

olan Osmanlı devleti, bu niteliksel farktan dolayı eleştirel yeteneğin dışında kalır. Batılı toplumlar felsefî ve entelektüel tefekküre sahip toplumlarıdır. Doğulu toplumlar, bizatihi Osmanlı toplumu bu tefekkürü tesis edebilecek bir tarihsel serüvene sahip olamayışından dolayı mistisizme daha yatkın olmuş ve tarihte sezgisel bir ilerleyiş sergilemiştir. Osmanlının mazisinde Batılı toplumlardaki gibi bir Rönesans ve Reform bulunmamaktadır. Dolayısıyla geç Osmanlı aydını da otonom bir kimlik inşa edememiş, devletin gayelerini gerçekleştirmek üzere, yine devlet tarafından tesis edilmiş memur ve eğitilmiş bir zümre olarak, devletin bekasının tesisinde bir *apparatus* olarak ortaya çıkmıştır.

İlber Ortaylı, Tanzimat'ın öncü kadrosu olan A. Cevdet Paşa, Reşid Paşa, Ali Paşa ve Fuad Paşa arasında uyum olmasına rağmen aralarında bir birlik olduğundan söz etmenin güç olduğundan bahseder. Ona göre muhalifi çok olan bu kadro, dönemin önemli modernleşme atılımlarını gerçekleştirdiler. Bazı yabancı gözlemciler Tanzimat'ı bir "legislation-yasama" olarak değerlendirirler. Tanzimat önderleri de değerlendirildiği gibi bu hareketin kanun egemenliğini kurma ve yönetimi revize etme olduğu konusunda mutabıklardı. Tutuculuk ve pragmatik reformculuğun birleştiği kişilikleriyle, 19. yüzyıl Osmanlı toplumunun tipik temsilcileri oldukları söylenebilir. Bu yönetici kadro, iktidarı tutucu ve reformcu görünen bir kadrodan devralmışlardır (Ortaylı, 2006:225-226).

Ahmet Cevdet Paşa, Mustafa Reşit Paşa'nın yandaşıydı. Kazaskerlikten mülkiye sınıfına geçip vezir olmuştu. Cevdet Paşa, Tanzimat döneminin tutucu ve ılımlı tavrının bir temsiliydi. Ona göre İslamiyet reform gerektirmeyen bir düzen getirmişti. Kaleme aldığı Tarih-i Cevdet'teki bazı bilgi ve yorumların çıkarılması, onun uyguladığı bir oto-sansür biçimiydi. Cevdet Paşa, Tanzimat döneminin "hikmet-i hükûmet" anlayışını benimserdi. Avrupa tarihi, Doğu tarihi, İslam felsefesi ve fıkıh alanındaki geniş bilgisi, onu Osmanlı tarihçiliğinde önemli bir yere sahip kıldı. Cevdet Paşa'nın Tanzimat hareketine hizmet etmesinin nedeni M. Reşid Paşa'ya bağlılığı ve dönemin gereklerini anlamış olmasıydı. Kızı Fatma Aliye Hanım kaleme aldığı Cevdet Paşa ve Zamanı kitabında Reşid Paşa ve Cevdet Paşa ikilisini ve Ali Paşa ve Fuad Paşa arasındaki gerilimi, Ali ve Fuad paşaların Fransız politikasına duydukları ilgiyle açıkladı. Fatma Aliye Hanım, Tanzimat dönemi aydın kadın tipinin bir örneğiydi. Cevdet Paşa, Osmanlı modernleşmesinin iki öncü aydın



kadını olan Fatma Aliye Hanım ve Emine Semiyye Hanım'ın babasıydı. Her ikisinin de Fransızca, Farsça ve Arapça öğrenmelerine önem vermişti (Ortaylı, 2006:228-231). Ortaylı'nın Tanzimat reformcularına yönelik sunduğu manzaraya bakıldığında, modernleşme çabasında reformları cüretkâr bir tavırla gerçekleştiren bir kadro ile karşılaştığımız doğrudur. Öte yandan Tanzimat aydını olarak addedilen bu kadroyu memurlar, bürokratlar ve diplomatlar oluşturuyordu, dolayısıyla sadece eğitim almış olma vasfına sahip bir memur sınıftan aydın kimliğinin ortaya çıkması da bekleniyordu. Kemal Karpat da Osmanlı İmparatorluğunda yüzyıllarca “bel kemiğini” oluşturan aydın zümrenin memurlardan oluştuğunu teslim eder (Karpat, 2017:218). Örneğin Cevdet Paşa kazaskerlikten geliyordu ve bir devlet görevlisiydi. Onun Tanzimat reformlarını desteklemeye olan meyli aslında Reşit Paşa'ya bağlılığı ise, bu durumda Cevdet Paşa'nın reformları desteklerken asıl motivasyonu, üstadı olarak da gördüğü Reşit Paşa'nın yanında konumlanarak onu desteklemek ve aynı zamanda dönemin gereklerini yerine getirmektir.

Tanzimat'ın ikinci bir tasdiki niteliği taşıyan ve 1856 yılında “yeni bir reform bildirgesi” niteliği taşıyan Islahat Fermanı kalesini Ali ve Fuad Paşalar temsil ediyordu. Islahat Fermanı, 1839 Hatt-ı Hümayunundaki maddeleri daha keskin bir şekilde tekrar ediyor; “iltizam sistemi ve ona bağlı suistimallere son veriliyor, bir öncekinden daha ayrıntılı ve kesin bir dille, din farkı gözetilmeksizin bütün Osmanlı tebaasının tam eşitliği” vurgulanıyordu. Bu ferman, Osmanlı'nın iyi niyetini Batılılara karşı bir kez daha ilan etme şekliydi. 1858'de Reşit Paşa'nın ölümüyle birlikte artık Tanzimat sahnesine onun çıraklığını yapmış olan Ali ve Fuad Paşalar geçecekti ve sonraki on beş yıl reformların izleyeceği yolu çizeceklerdi (Lewis, 2018:162-163).

Ali Paşa da Reşit Paşa gibi genç yaşta memur olmuş ve memuriyette terfi ile yükselmişti. Ali Paşa da diğer Osmanlı memur sınıfındaki birçok kişi gibi Fransızcasını geliştirdi ve 1836'da diplomatik bir görev için Viyana'ya gitti. 1844 senesinde Türkiye'ye dönmesiyle birlikte, Reşit Paşa ile iş birliği içinde görevlerde bulundu. 1852 senesinde Reşit Paşa'nın görevinin sonlanmasıyla birlikte onun yerine geçerek sadrazam olan kişi Ali Paşa oldu ve 1871 senesindeki ölümüne değin reform hareketlerinde başrolü oynadı. Ali Paşa'nın en yakını ve mesai arkadaşı olan Fuad Paşa'nın babası Keçecizade Mehmed İzzet Efendi, II. Mahmud zamanında yüksek

mevkilerde görev almış bir şair ve devlet adamıydı. Fuad Paşa tıbbiyede eğitim almıştı fakat Fransızcasına duyulan ihtiyaçtan dolayı 1837 senesinde Tercüme Odası'na katıldı ve 1840'ta da Londra'da elçilik tercümanı olarak görev aldı. Fuad Paşa devlet adamlığı ve diplomatik görevlerinin yanı sıra dikkate şayan bir bilim adamıydı. Tarihçi olan Ahmet Cevdet Paşa ile birlikte ilk Türkçe dil bilgisi kitabı olma niteliği taşıyan Kavaid-i Osmaniye'yi bastı. Ali ve Fuad Paşalar, Reşit Paşa gibi Tanzimat döneminin önderliğini yaptılar. Onlar da Reşit Paşa gibi bu ilerlemeyi yabancı dil öğrenmiş olmalarına borçluydular. “Fransızca, bir kâtibî tercümana, tercümanı mütercime, mütercimi diplomata ve nihayetinde diplomatı da devlet adamına çeviren bir tılsımdı”. Osmanlı İmparatorluğu'nun hayatta kalma mücadelesi verdiği bu dönemde, Batının diline ve meselelerine dair bilgisi olanlar “yeni iktidar eliti”ni meydana getiriyor, bu elit kesim de artık Tercüme Odası'ndan ve katipliklerden geliyordu (Lewis, 2018:163-165).

Osmanlı modernleşmesinin aydın tipleri arasında, Cevdet Paşa'ya göre öbür uçta yer alan Ahmed Vefik Paşa ve Şemseddin Sami yer alırdı. Her ikisi de Avrupa dilleri konusunda bilgili ve Batı tipi eğilimlere sahipti. Ahmed Vefik Paşa tiyatrocusu, Fransa'da okuyan, Rumca'yı iyi bilen, Avrupa ve Doğu dillerinin bir kısmına vakıf olan bir aydıydı. Şemseddin Sami ise Arnavukluk'un Fraşeri hanedanındandı. “19. yüzyılın Osmanlı Balkanlar'ındaki memur ve aydınların önemli bir kısmı Türkçe, Rumca ve Arnavutçayı birlikte bilirdiler”. Türk dili sözlüğü olan Kamus-ı Türki, Fransızca-Türkçe sözlük Kamus-ı Fransevi ve ansiklopedi olan Kamus'ül-Âlam onun eserleriydi. Onun çıkardığı Sabah gazetesi, dönemin en uzun ömürlü gazetesi olmuştu. İlk Türk romanı olan Taaşuk-ı Talât ve Fitnat, Arnavut tiyatrosu olan Besa yahut Ahde onun eserleriydi. Edebiyat ve dil tarihimizde yerini almasının en önemli nedeni, Türk fonetiğine uydurulmuş biçimde Arap harfleriyle Türkçe yazmış olmasıydı. 19. yüzyıl Osmanlı aydınları, sanatta ve bilimde eskilerden kopuş yaşıyor ve Osmanlılık düzeyinde birleşiyorlardı. Bunun gazetecilik, edebiyat ve tiyatro alanındaki örnekleri çoktu. Tanzimat aydınları Tercüme Odası'nda yetiştirilen kişiler oldukları için, Batı dilleri ve Avrupa politikası hakkında bilgililerdi (Ortaylı, 2006:231-235). Emur Genç'e göre, Türk aydını ekseriyetle düşününselliğe kapalı, “soliptik-dinsel-mistik bir pozitivistik ideolojik tasarımla eylemi/misyonu öncelemiş; vizyona dair kısır kalmıştır. Pseudo-düşünce eyleme tabi kılınarak aslen aydınının

güvenli ve iktidarlı ontolojik bir konumlanması amaçlanmıştır” (Genç, 2007:135). Tanzimat kadrosunu oluşturan bu eğitilmiş zümre, bilgiye yaklaşırken onun doğasını kavramaya çalışmaktan uzaktı. Çünkü yeni edinilen bilgiler ve yeni öğrenilen diller modernleşmeye hizmet etmesi için vardı. Tanzimatçı zihniyet, aplikatif bir reformizmi temsil ediyor ve modernleşmeye destek olacağını düşündüğü eğitimle ve öğrenilen bilgiyle de sınırlı kalıyordu. Tanzimat aydını olarak addedilen kadro, ikinci bölümde ele alınan entelektüelin düşünce, akıl, eleştiri ve muhakeme yeteneğine sahip olarak değil, uygulamaya yönelik bir şekilde reform gerçekleştiriyor ve bu reformları devletin bekasının hizmetine sunuyorlardı.

Ortaylı, Osmanlı aydınınının zamanla Tercüme Odası dışında Mekteb-i Sultani (Galatasaray), Mekteb-i Mülkiye, Tıbbiye gibi okullarda da yetişmeye başladığını aktarır. Ortaylı'nın, imparatorluk yıkılırken bu eğitim ortamının Osmanlı yurtseverliğini yeteri kadar yayıp yayamadığı sorusuna cevabı olumsuzdur. Osmanlılığın aslında son yüzyıla ait bir olgu olduğunu savunur, halk kitlelerine yayılmadığını, ama bilim, sanat, politika ve basın hayatında imparatorluğun son yüzyılına rengini verdiğini söyler (Ortaylı, 2006:236-237). Osmanlı'da aydın zümreyi oluşturan, üst tabakada bulunan ve devlet yönetimine hizmet eden kadro, aslında İlmiye ve Kalemîye sınıfından gelmektedirler. Sadece yüksek öğrenim görmüş ve yurt dışında eğitim almış olduklarından dolayı aydın olma vasfını da üstlenmiş durumdadırlar.

Ortaylı'ya göre Tanzimat bürokrasisi, sadece iyi dil bilen ve yetenekli bir kadrodan oluşmuyordu. Yeni dönemin kültürel atmosferine uyum sağlayamayanlar da vardı. Ahmed Midhat Efendi'nin Felâton Bey ve Rakım Efendi romanı, 19. yüzyılın modernleşen bürokrasisindeki yetenekli memur ile, gösterişçi ve taklitçi memuru konu alıyordu. Yeniliğe karşı tepkili olanlar, bu taklitçiliği eleştiriyorlardı. Siyasal edebiyatımıza “Tanzimat tipi” olarak yerleşen bu kavram, Tanzimatçıların sadece bir grubunu, gösterişçi ve taklitçi olanlarını ifade eder. Ortaylı'ya göre Tanzimat tipi, gerçekte toplumda kendi kendini yetiştirebilen, eleştirel bakabilen ve yeni ufuklar arayan insandır. Tanzimat insanının oluşumunda geleneğin payı vardır ama “geleneği değiştirme geleneği”ni de Tanzimatçıları başlatmıştır (Ortaylı, 2006:239). Fakat bu durum birkaç açıdan kritik edilmeye müsaittir. İlk olarak Tanzimat aydını, eğitilmiş ve iyi dil bilme özelliğinden dolayı aydın olma vasfını

üstlenir. Tanzimatçı kadronun kendi kendini yetiştirmesinin nedeni, henüz Batıda olduğu kadar iyi bir eğitimden geçmemiş olmaları, eğitim aldıkları kurumların da yine modernleşme merhalesinde kurulmuş veya revize edilmiş olmasıdır. İkinci olarak eleştirdikleri temel konular yine devlet yönetiminin revizesine ve var olan düzenin modernleştirilmesine yöneliktir, yani felsefi bir anlayışla yeni bir düzen kurma hevesinden ziyade hala devletin bekasının sağlanması ön plandadır. Aradıkları yeni ufuklara kendilerine içkin bir dünya görüşü ile değil, yine ekseriyetle Batılı kaynaklardan yapılan çevirilerle ve Batıdan alınan bilgilerle açılıyorlardı. Dolayısıyla aydın olarak düşünüldüğünde, bir entelektüelin sahip olabileceği özerk, kendi varlık alanının bilincinde ve sui generis bir nitelik taşıyorlardı.

Osmanlı aydınları medreseli ve mektepli olarak ikiye ayrılıyordu. Zamanla mektepli ve alaylı ayrımı da ortaya çıkacaktı. Osmanlı aydınının 19. yüzyılda hayatını ve gençlik yıllarını etkileyen iki toplumsal kurum, diploma ve düzenli eğitimdi. Bu dönemde Osmanlı aydınının çok okuduğu veya yazdığını söylemek zordu. Bütün Tanzimat dönemi boyunca basılan kitaplar birkaç bini geçmiyordu. Osmanlı aydını klasik dönemin bazı geleneklerinden de sıyrılamamıştı. Osmanlı aydını imparatorluğu gezerek ve görerek öğrenir ve olgunlaşırdı. Siviller ve askerler benzer eğitimlerden geçerlerdi. 19. yüzyıl aydın eğitiminin çatısını oluşturan şey taşra hayatındaki muallim ve zabıt birlikteliğiydi. Osmanlı aydınları 19. yüzyıl ortalarında Batı kültürüne belirli bir yatkınlık sergilemişlerdi. Bunun temelinde kültürün temeline inmeden pragmatik bir yaklaşım sergilemelerinin ve ülkenin bağımsızlığının da payı vardı. Ortaylı'ya göre Tanzimat aydını "ansiklopedisyen" olma eğilimindeydi; toplumun seçkinleri her konuya el atma ve düzenleme çabasındaydı. Mesela ilk roman yazarı Şemseddin Sami, ilk sözlükleri ve ansiklopediyi de yazmıştı. Tanzimat toplumunda bilgi birikimi, araştırma ve örgütlenme kurumlaştırma çabasıyla sınırlı kalmıştı (Ortaylı, 2006:243-244).

Edwar Said, entelektüel kavramsallaştırmasını izah ederken entelektüelliğin gerçekleşmesine engel teşkil eden en önemli nedenlerden birinin bilirkişilik (expertise) olduğunu iddia eder ve bunu diploma ve tasdiknameyle ilişkilendirir. Said'e göre belirli bir otoriteye bağlı kalarak kazanılan diploma, o otoritenin gereklerini yerine getirme yükümlülüğünü de beraberinde getirir. Said, entelektüelin herhangi bir otoriteye bağlı kalmayan kimliğini her zaman ön planda tutar ve mesleki

getirinin, bir diploma veya otorite sayesinde sağlanan üstünlük ve önceliklerin de entelektüel bir kimlikten uzak kaldığını savunur (Said, 2018). Osmanlı aydını olarak addedilen zümreye bakıldığında, en ayırıcı vasıflarının aldıkları eğitim neticesinde edindikleri diploma olduğu ve yabancı dillerden birkaçını öğrenmiş oldukları görülür. Öte yandan yazınsal alanda da yeterli bir üretime sahip değillerdir ve okumaya olan yatkınlıkları da sadece pragmatist bir tavırdan ileri gelir. Sadece devletin bekasını korumak ve modernleşmek için alınan eğitim ve öğrenilen yeni diller de Osmanlı'nın reformist olan bu kadrosunun entelektüel bir kimliğe sahip olmasına yetmemektedir.

Ortaylı, portresi çizilen Osmanlı aydınının, aydın grubu oluşturup oluşturmadığı sorusuna değinir ve yanıtı olumludur. Osmanlı aydın grubunu oluşturanlar aslında memurdu, siyasal bir düşünce ve örgütlenme geleneğine sahip değillerdi. Ama bu dönemde aydın grubu toplumu gözlemleme, eleştirme ve geleceği dizayn etmeye başlamıştı. Bu nedenle 19. yüzyılda ön planda Türk aydınları ve bir kısmı imparatorluktan kopan ulusların, ulusal aydın grupları olmak üzere bir aydın grubunun doğduğu söylenebilir (Ortaylı, 2006:256). Ortaylı, Osmanlı reformcularını aydın olarak tanımlarken bu zümrenin yalnızca toplumu gözlemleme, geleceği dizayn etme gibi niteliklerine vurgu yapmış, aydını ikinci bölümde bahsedilen çok geniş bir tanım alanından uzaklaştırmıştır. Toplumsal bir kategori olarak ele alınabilecek bir aydın zümrenin Tanzimat reformcularından doğmuş olması, entelektüel niteliklerden ve etkinliklerden ziyade devleti kurtarmak amacıyla bir araya gelen bir kadroya aydın olma vasfının da yüklenmesiyle ilişkilidir.

Buraya kadarki analizler neticesinde denilebilir ki Tanzimat aydını, Tanzimat reformunu gerçekleştirmek üzere tarih sahnesine çıkmış bürokratik bir grubu temsil eder. Tanzimat kadrosunun vasıfları göz önünde bulundurulduğunda, Osmanlı devleti gerileme dönemine girdiği andan itibaren yönetici sınıf tarafından eğitime atfedilen muazzam önemle birlikte bir memur sınıf yetiştirilmiş ve bu sınıfın ayırıcı vasfı aldıkları eğitimler olmuştur. Alınan eğitimler ise modernleşme gayesiyle reform çağına girilmesiyle birlikte devletin bekasını sağlayacak bir aydın zümrenin tesisini sağlamaya hizmet etmiştir. Dolayısıyla bu zümre, entelektüele atfedilen niteliklerden uzaktır.

### 3.2. Yeni Osmanlılar

Ortaylı'ya göre Tanzimatçıların ilk kuşağı pragmatik reformculukla, sonraki kuşak ise siyasal ideoloji, grup ve kişi gerilimleriyle geçer. Mustafa Reşid Paşa'nın aydın mutlakiyetçiliğiyle başlayan dönem, Midhat Paşa'nın anayasacılığıyla biter. Laik-ulusçu düşünceye sahip olan Şinasi, modernleşmeci-İslamcı Namık Kemal, İslamcılıkla laiklik, Türkçülükle Osmanlıcılık arasında gidip gelen Ali Suavi, 1860'larda Osmanlı düşünce hayatının en önde gelen üç kişisidir. Osmanlı aydını henüz siyasal ideolojisini ve programını tam olarak belirlemiş değildir. 19. yüzyılda siyasal düşünce ve muhalefet de nitelik değiştiriyordur (Ortaylı, 2006:256-257).

Ernur Genç de Ortaylı'ya benzer bir görüşe sahiptir, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında karşımıza Tanzimatçılardan farklı bir aydın tipinin çıktığını ileri sürer. Bu aydınların Tanzimat dönemi reformları ile birlikte yetiştiklerini ve Tanzimatçılardan farklı olarak tamamen devleti temsil etmediklerine değinir. Bu yeni grup aydınlar devlet aygıtının ve “bürokratik egemenliğin” kısmen dışında kalmaya çalışan, fakat varlıklarının devamını da yine devletin varlığında bulan ve temel hedefleri de yine “devleti kurtarmak” olan bir aydın grubudur. Yeni Osmanlılar olarak addedilen bu grup, Şinasi, Namık Kemal, Agah Efendi, Ziya Paşa gibi aydınlardan meydana gelmektedir (Aydın akt. Genç, 2007:137-138).

1865 senesine doğru ana hatlarıyla ortaya çıkan Yeni Osmanlılar hareketi, temelde Tanzimatçı olan Ali ve Fuad Paşalara yönelik bir başkaldırı olarak kendini göstermiştir. Şerif Mardin'e göre bu başkaldırmanın temel nedenleri bulunmaktadır. Özetle, Ali ve Fuad Paşaların Reşit Paşa'nın başlattığı şekliyle uyguladıkları Tanzimat hareketine göre, “tebaaya çok fazla özgürlük vermek söz konusu olamazdı”, asıl gaye devleti kurtarmaktı. Fakat Yeni Osmanlılar Tanzimat'ın bu konudaki duruşunu eleştiriyor, “hürriyet” istiyor ve bunun da “anayasaya bağlı bir parlamento” ile tesis edileceğine inanıyorlardı. Yeni Osmanlıların diğer bir eleştirisi ise, Ali ve Fuad Paşaların Batıyı taklit ettiğini düşünmelerinden ileri geliyordu. Yeni Osmanlıların nezdinde Tanzimat, bir “kültür taklitçiliği” idi, dolayısıyla kültür konusunda kısıtlı kalmış, Müslümanlığın temellerini sarsmıştı. Yeni Osmanlılar Tanzimat'ın temele aldığı bir felsefe ve ahlaki duruşun zeminini oluşturacak bir görüş olmayışından yakınıyor, bu boşluğun İslam felsefesi ile doldurulabileceğine

inanıyorlardı. Yeni Osmanlılar bu taklitçiliğin karşısında konumlanırken, onların demokratik anlayışlarını besleyen de şeriat ilkeleri olacaktı. Dolayısıyla Osmanlıların Batılı düşünceye katılma zorunluluğu kitlesel bir boyut kazanıyor, bu toplumsal zorunluluk neticesinde de 19. yüzyılda din, artık ideolojik bir boyut kazanıyordu (Mardin, 2018:86-88).

Cemil Koçak, Yeni Osmanlı hareketinin, Tanzimat modernleşmesinin zıddı ve aynı zamanda tamamlayıcısı olma niteliğine vurgu yapar. Yeni Osmanlılar modernleşme yanlısı harekete bir muhalefeti temsil ederken aynı zamanda kendi içinde tutarlı, belirlenmiş siyasi hedeflere sahip bir grup niteliği de taşımamaktadır. Koçak'a göre Yeni Osmanlı hareketinin önemli isimlerinden olan Şinasi'nin Avrupa'ya gitmeden öncesindeki ve döndükten sonraki fikirleri kıyaslanamayacak kadar birbirinden uzaktır. Koçak, siyasi bir kişilik, bir kimlik sahibi iken Şinasi'nin Avrupa'ya gidişinden sonra akademik bir kimliğe bürünerek alim olma vasfını üstlendiğini iddia eder. Aynı zamanda Şinasi'nin Yeni Osmanlıların diğer üyeleriyle kıyaslanamayacak ölçüde "saf bir Avrupalı/Avrupacı" olduğu söylenebilir. Ali Suavi'nin ayırıcı vasfı ise, avama olan yakınlığıdır. Suavi, Namık Kemal'in benimsediği İslami temelli Batılı siyaset felsefesine karşı da eleştirel bir tutuma sahiptir (Koçak, 2009:73).

Şerif Mardin, Yeni Osmanlılar hareketinin bütünlük arz ettiği düşünülerek inceleniyor olmasını eleştirir ve bu hareketin en az üç ayrı ekseninde incelenebileceğini savunur: "Şinasi'nin kompleksiz Batıcılığı, Namık Kemal gibi en geniş oranda parlamentolu bir idareden faydalanmak isteyenler ve parlamenter demokrasiyi bir çeşit insan tabiatına aykırı 'oyun' olarak değerlendiren Ali Suavi gibi kişiler". Osmanlı'nın Batı'nın maddi kuvvetini elde etmesi gerektiği görüşünde birleşenler, Namık Kemal ve Ali Suavi'dir (Mardin, 2018:89).

Marshal G. S. Hodgson'a göre, Genç Osmanlılar ekseriyetle "ikna olmuş Müslümanlar"dı. İslamiyet eğer doğru anlaşılırsa, Batı liberalizminin esaslarını ihtiva ediyordu ve "adalet ve özgürlüğün yüceltilmesi" ve bunun anlaşılması için de "bir insanın yurdunu sevmesi imanın bir parçasıdır" alıntısını ünlü bir hadisten yaparak düşüncelerini dinle temellendiriyorlardı. İslam'a dair bile derin bir incelemeleri bulunmadan, İslamiyet'in modern liberal düşünceyle tamamen benzeştirilebileceğine

kanilerdi. Dolayısıyla böyle bir anlayışla Müslümanlığın modern bir toplum için en uygun din olduğuna da inançlılardı (Hodgson, 1995:268).

Tanıl Bora, Genç Osmanlılar dönemini, Türkiye’deki tarih yazımının temel bir gerilimi olan devamlılık-kopuş düşüncesinin hayati bir uğrak noktası olarak değerlendirir. Osmanlı’da felsefenin uzun müddet “uyukladığını”, “felsefeden esirgenen gayretin mantığa yıkıldığını” ve bu döneme “semantik kargaşa”nın hâkim olduğunu iddia eder. Genç Osmanlı düşüncesinin temsili olarak Namık Kemal’i işaret eder ve “vatan-millet-hürriyet” gibi yeni kavramları başat kavramlar haline getirdiğini, “öze dönüşçülükle sıkı teyellenmiş bir yenilenme ‘pathos’u” yarattığını ve şeriati yorumlarken doğal hukukçu bir felsefeyi benimsediğini öne sürer. Bora’ya göre Namık Kemal, cumhuriyet kavramına mesafeli bir tutum sergiliyor olsa dahi yaptığı “cumhuriyetçi-demokratik kavramlara İslami karşılıklar üretmekti” (Bora, 2017:24-25).

Mardin’in net ve keskin ifadesine göre de Genç Osmanlılar hiçbir şekilde bir teori ortaya koyamamış, siyasi alana dair özgün bir formül üretememiş ve ortaya bir ideoloji koyamamışlardır. Bu kadro fikirsel boşlukları kapatmaya yönelik iki yol izlemişlerdir: bir taraftan Batıda tartışılan siyasi fikirleri ‘popülerize’ etmiş ve “ikinci derecede düşünürlerin görüşlerini kendi fikirlerine intikal ettirmişlerdir” (Mardin, 2017:24-25). Mardin’in bu düşüncesine istinaden, Genç Osmanlıların da Tanzimat rejiminde eleştirdikleri ve hatalı buldukları taklitçilik ve ithal fikirlerle hareket edilmesi konusunda, onlardan farklı veya ileri bir duruş sergileyemedikleri söylenebilir. Tanzimat’a muhalif olarak tarih sahnesine çıkan bu grup da yine Batılı teorilerin güdümünde, Batılı fikirleri taklitle hareket etmişlerdir.

Şerif Mardin, Türkiye’de “felsefesizlik” olarak adlandırdığı ortamı açıklarken bunu ilk olarak Yeni Osmanlıların da pragmatizmlerini vurgulamak için kullanır. Mardin’e göre Osmanlı’da felsefi geleneğin bulunmayışının sonucu, Batı’dan alınan fikirlerin uygulanışında da yüzeyselliğin görüldüğüdür. Aynı zamanda Ataç’ın “cogito cogirate” olarak ele aldığı, yani aslında düşünmediğimiz, “düşündüğümüzü düşündüğümüz” görüşünün üzerinde durur ve aslında bu görüşün, Jön Türklerin fikirlerini ifadede özet niteliği taşıdığını ifade eder. Mardin’e göre Yeni Osmanlılar (Jön Türkler), kendi mazilerinde bir “laik-felsefi spekülasyon” ortamı bulunmadığı



için, düşüncenin nasıl yönetileceğini bilmiyorlardı, daha da ötesi, bununla ilgilenmiyorlardı (Mardin, 2017:15-17).

Ayşe Hür, Genç Osmanlılar kadrosunun çoğunluğunun 1821’de kurulmuş olan Tercüme Odası’nda çalıştıklarını ve bu dairenin kuruluşundan itibaren devlet görevliliğine atanmak için “iyi bir atlama tahtası” olduğunu aktarır. Bu dönemin memur-aydınları, özellikle gazete olmak üzere haberleşme araçlarını başarılı bir şekilde kullanırken, modernleşmenin pratikteki izdüşümlerine dair ilk fikir tartışmalarını gerçekleştirdiklerini iddia eder. Aynı zamanda Hür, Batıda aydının esas olarak “sınıf mücadelesinin ve kapitalizmle birlikte yükselen burjuvazinin ürünü olduğu için burjuvazinin liberalleşme eğilimleriyle uyumlu olarak devlete karşı çıkarken”, Osmanlı aydın kimliğinin belirli bir sınıfa ait olmadığını, “devletin kanatları altında” yetiştirilen, halkın karşısında bile devleti savunan bir zümreyi temsil ettiğini iddia eder. Örneğin Namık Kemal, basında kısıtlamaya gidilmesi düşüncesinden dolayı terfi almış, Ziya Paşa ise mutlak monarşiye karşı tepki geliştirmesine rağmen muhafazakâr bir devlet adamı olmasıyla biliniyordu. Ali Suavi, İslamcı eğilimlerinden ziyade ilerleme fikrine de derin bir bağlılık sergiliyordu. “Özgürlük ve adalet” gibi kavramları Namık Kemal ve çevresi vasıtasıyla benimsemiş olan Tevfik Fikret ise, hayatını devlet adamı olarak idame ettirmeyi reddederek görece bağımsız bir aydın kimliği sergiliyordu. Dolayısıyla bir grup niteliği olarak tartışılmayan ve görece özerk olan bazı fikirlerin mevcudiyetinden bahsedilebilirdi (Hür, 2017:40-41). Fakat özerk düşüncenin de sözü edilemeyecek kadar etkisiz ve kısır kaldığı bir gerçektir. Hür’ün tartıştığı üzere Osmanlı aydını bir “memur-aydın” niteliği teşkil eder ve bu aydın grubunun ortak gayesi devletin bekasını sağlamaktır. Dolayısıyla Batıda otonom bir kimlik olarak kendi varlığını inşa eden entelektüel kimlik, Osmanlı devletinde yalnızca devleti korumak ve kurtarmak gayesi ile, yine devlet kurumlarında çalışan ve yine halkın karşısında devleti koruyan bir aydın zümre olarak karşımıza çıkar. Nihayetinde, Osmanlı toplumu bağlamında Batılı anlamda bir aydın/entelektüel kimlikten söz etmek mümkün değildir. Literatürdeki entelektüel tanımlarına ve özellikle Said’in entelektüel tabirine hiçbir şekilde uymayan, hatta Said’in entelektüel eylemin ve etkinliğin gerçekleşmesine engel teşkil eden hemen bütün durumlar, Osmanlı aydını için geçerlidir.

Hür'ün bahsettiği üzere Genç Osmanlı kadrosunu oluşturan aydınların ekseriyeti Tercüme Odası'nda görev alan memurlardan oluşuyordu. Daryush Shayegan, geleneksel toplumlardaki entelektüellerin temel işlevlerinden birinin çeviri faaliyetleri olduğunu iddia eder. Batı dilleri kültür aracı olarak kullanılmakla birlikte, modern bilginin kaynağına ulaşabilenler çevirmenler olmuştur ve kendi toplumlarında yorumladıkları düşünürlerin sahip olduğu prestiji elde etmişlerdir. Shayegan'a göre "çevirmenler bilgi aracılarıdır; doğa ve insan bilimlerinden doğan bilgileri, düşman değilse de bütünüyle yabancı bir ortama uyarlayan kişilerdir (Shayegan, 2018:143). Shayegan'ın bahsettiği gibi Osmanlı toplumunda da yabancı dil bilen ve Tercüme Odası'nda görev alan memurlara, modern bilgiye ulaşabiliyor olmalarından dolayı, o dönemin entelektüelleri olarak yaklaşılmıştır. Türkiye'nin modernleşme hareketlerinin Tanzimat'la birlikte ciddiyet kazanmasıyla, bugün sadece bürokrat ve diplomat olarak addedilecek olan bu reformist kadro, okur-yazar olma ve Batı dillerinden birkaçını öğrenebilmiş olma vasfından dolayı "aydın" olarak addedilmeye müsait bir sınıf olarak değerlendirilir.

### **3.3. Geç Osmanlı'da Aydın Kimliği**

Geç Osmanlı döneminde "aydın"ın ilk kristalleştiği, yani bir kimlik olarak karşımıza çıktığı evre Tanzimat dönemi olmuştur. Çoğunluğu memur ve bürokrat sınıftan gelen bu zümre, tamamen devlet bağımlı, devlet için eyleyen bir grup niteliği teşkil eder. Tanzimat aydınlarının en büyük gayesi, devletin kurtuluşu için reform planlarını hayata geçirmektir. Bu reformist tavır ise, pratikte Batılı metinlerin çevirileri ve yine Batı biliminin devşirilmesi ile gerçekleşir. Felsefi gelenekten, siyasi teoriden yoksun olan Tanzimat aydınının reform adı altında hayata geçirdiği yenilikler, Batıyı taklitten öteye gidememiş, aldıkları eğitimler yine Batıya ulaşma, Batılıya benzeme hedefine yönelik olarak kısıtlı kalmıştır.

Tanzimat'ı takip eden dönemde karşımıza çıkan genç Osmanlılar hareketi ise, Tanzimat reformcularının taklitçiliğine ve görece laik düşüncelerine bir muhalefet olarak ortaya çıkar. Yeni Osmanlıların temel eleştirileri Tanzimat reformlarının felsefi bir temele dayanmıyor olması ve Batıyı taklitle hayata geçiriliyor olmasıdır. Onların önerisi, yeni bir İslami tercüme ile, Batıyı taklit etmeden özgün bir modernleşme gerçekleştirmektir. Fakat bu eleştirilerinin ardından onlar da felsefi temellendirmelerini Batılı siyaset teorilerinin kisvesinde yapmış, Batılı fikirleri

içselleştirmekten ve bunu İslami dile tercüme etmekten öteye geçememiştir. Bu netice Osmanlı dünyasına, mazisine bakıldığında gayet doğaldır. Tanzimat aydınlarında olduğu gibi Genç Osmanlılarda da fikirlerini temellendirecek düşünsel ve felsefi bir gelenek bulunmamaktadır.

Şükrü Argın'a göre, Türkiye'de devletin karizması "kurucu" nitelik taşımasından ileri gelmektedir. Halkın devleti değil, devletin halkı kurmuş olmasından dolayı, devletin bir "imaj" olarak algılandığını öne sürer. Dolayısıyla Türk aydını da devlet tarafından kurulmuştur. Argın'ın iddiası, Türk aydınının devleti bir "imaj", bir "karizma" olarak algılayışından dolayı içine doğduğu toplumun ideolojisini hemen içselleştirip paylaştığından dolayı, entelektüelliğin en temel özellikleri olan "eleştiri ve sorgulayıcı bakış"tan yoksun kalmış ve eleştiri yeteneğini elde edebilecek otonom bir konumu hiçbir zaman işgal edememiştir. Yani, Türk aydını hiçbir zaman iktidar, otorite ve özellikle siyaset ile arasına eleştiri ve sorgulayıcı bakışa sahip olabilecek kadar mesafe koyamamıştır ve bunun neticesinde kendi varlığını tesis edebilecek şartları aşındırmıştır. Bu mesafe siyasetle aydın arasında sağlıklı ilişkiyi tesis edecek olan siyaseti anlama, yorumlama ve eleştiri becerisini sunabilecek olan ortamı sağlayacak olan bir mesafedir. Argın'a göre "Türk aydını siyasetle öyle meşguldür ki, siyaset üzerine düşünmeye harcayacak mesaisi kalmamıştır". Entelektüel hayat içinde yaşanan dönemin "hakikat, yargı ve beğeni" gibi evrensel konuları üzerinde düşünümde bulunma olarak tanımlanırsa, Türk aydınının en büyük engelin, onun "meslek endişesinden ve büyük ölçüde bu mesleğin ufkuna hapsolmesi" olduğu söylenebilir (Argın, 2009:85-86).

Argın'ın yaklaşımına göre Türk aydınının entelektüel bir kimlik kazanamayışının ilk nedeni, devlet tarafından inşa edilmiş bir zümreyi temsil ediyor olmasıdır. Türk aydınının devlete aşkın bir anlam yüklemesi de biat toplumu olan Doğulu toplumlarda önce Tanrı'ya sonra devlete referansla hareket ediliyor olması, devletin Tanrı ikamesi bir üst akıl olarak algılanıyor olmasıyla ilişkilidir. Şeriatin ilkelerinden uzaklaşmak istemeyen Osmanlı toplumunda da durum farklı olmamış, modernleşme gayesi taşıyan aydınlar sadece devletin bekasına odaklanarak hareket etmişlerdir. Fakat bu noktada devletin bekasına sahip çıkılıyor olması da tesadüf değildir. Devlete sahip çıkmak onların nezdinde Tanrıya inancın da tekabülüdür.

Dolayısıyla devlet tarafından tesis edilmiş, eğitilmiş ve gerekirse yurt dışında eğitim almış olan aydın zümre, modernleştirici eden olarak Batılılaşmayı pratik ederken, özellikle Genç Osmanlılar döneminde Batının yalnızca “faydalı” olan bilgi ve fikirlerini almaya meyletmişlerdir. Bunu gerçekleştirirken de Müslümanlığın esaslarına bağlılıklarını sürekli teyit etme gayesiyle, modern liberal fikirlerin aslında İslamiyet’te bulunabileceğine dair sürekli olarak hadislerden referans vermişlerdir. Dahası bütün bu reform hareketleri ve modernleşme çabası, en başta zorunluluk olarak görülmeseydi muhtemelen pragmatist bir tavırla bile olsa Batının bilgisine ulaşmaya hacet görmeyeceklerdi. Fakat “entelektüel”in bilgiye saf bir merakla ve alakayla yaklaştığını, bilgiyi sadece kendi çıkarlarını gözeterek ve uygulama alanını gözeterek yaklaşmadığını artık biliyoruz.

Ahmet Çiğdem, “entelektüel”, “aydın” veya “münevver” tabirlerinin yalnızca bir kullanım tercihi olmadıklarından söz eder. “Aydın” veya “münevver” tabirlerinin esas olarak “entelektüel” kavramının ihtiva ettiği şekilde “teoriyle pratiğin kurulmasındaki aracılık rolü”nü üzerine almakla birlikte, temelde toplumu bir “nesne” olarak algılamakta ve bu nesnenin de “akıl gerekliliklerine göre” aydınlatılarak şekillendirilmesi düşüncesini içermektedir. Türkiye söz konusu olduğunda ise bu akış kaçınılmaz bir şekilde “devlet akılı”dır. “Devlet akılı, ne pahasına olursa olsun, ‘düzenin’ korunmasını amaçlayan ve bu amaç için her şeyi araçsallaştıran bir sevk ve idarenin belirlemesiyle oluşur”, Osmanlı’dan bu yana bürokrat ve entelektüelin aynı bünyede yaşamasının kaynağı bu akıldır. “Türk entelektüelinin düşünsel zaafiyeti, ‘daemonik’ boyutun eksikliği meselesi, aşağı yukarı tapu sicil memuruyla aynı zihinsel önkaygıları taşıyan bir varlıktan söz etmeyi zorunlu kılmaktadır” (Çiğdem, 2009:119-120).

Çiğdem’in de üzerinde durduğu gibi “aydın” ve “münevver” kavramları, kimlik olarak aydının “aydınlatma” vasfını ön planda tutar ve toplumun da aydınlatılması gereken bir nesne olarak değerlendirilmesine neden olur. “Entelektüel” kelimesi aydının kendi kimliğine daha çok vurgu yapar, “düşünce, akıl, eleştiri ve akıl yürütme” gibi anlamları ihtiva etmekle, entelektüelin kendisiyle ilgili nitelikleri sergiler. Batının mazisinde gerçekleşen tarihsel kırılma noktaları (Rönesans, Reform), Batılı düşünceyi kilisenin otoritesini benimsemekten uzaklaştırmış ve insanı merkezi konuma taşıyan bir konuma evrilmiştir. İnsanın

merkezi bir konumu işgal ettiği tefekkürüne sahip bir toplum niteliği taşıyan Batılı toplumlarda “entelektüel”, doğal bir şekilde insanın düşünme, analiz ve eleştirel gücünü ifade eder. Fakat “aydın” ve “münevver” kavramları “aydınlatma” anlamından dolayı aydınlatılacak olan bir nesneye yönelir ve o nesne olarak karşısında toplumu bulur. Dolayısıyla toplumu nesneleştirir, topluma benimsediği üst akıl olan devlet aklıyla yaklaşır ve dolayısıyla toplumu yönetilmesi ve şekillendirilmesi gereken bir nesne olarak kavrar. Osmanlı toplumunda Tanzimat ve Yeni Osmanlı aydınları, benimsedikleri vizyon bakımından bu durumun tipik örneklerini teşkil eder. Kendilerini devletin bekasına hasretmiş olan devlet adamları, Osmanlı’daki yöneten ve yönetilen mantığını da içselleştirerek halkı nesne konumuna indirger ve rabıta kurmaktan ziyade kendisini ondan bağımsız bir zümre olarak algılamak aynı zamanda toplumun şekillenmesine, devletin de toplumu şekillendirecek şekilde dizayn edilmesine hizmet eder.

Tanıl Bora, Genç Osmanlı aydınını “yarım bilgili, tutarsız, kafası karışık” olarak tasvir eder ve “yarı aydınlar” tabirini kullanır. Örnek olarak da Ahmet Mithat Efendi’nin on dokuzuncu yüzyıl münevveriyle ilgili verdiği tavsiyeyi sunar: “Oğlum! Yalnız bir şeyi öğrenmeli, fakat mükemmel olarak! Yahut her şeyi öğrenmeli, bittabi nakıs olarak! Osmanlılığımızın bugünkü halini nisbetle şu iki şıktan bence ikincisi müreccahtır! Ben sana onu tavsiye ederim” (Okay akt. Bora, 2009:123).

Osmanlı aydınının Ahmet Mithat Efendi’nin bu tavsiyesine tamamen uygun bir manzara sunduğu açıktır. Bora, geç Osmanlı aydını için “entelektüel modalara kapılmaya yatkındır, en ‘yeni’nin rüzgarıyla sürüklenir” ifadesini kullanır (Bora, 2017:28). Bora, Osmanlı aydınının bilgiyle ilişkisine dair şunları söyler:

*“Teorinin, bilginin, fikrin kamusallaştırılması, bir popülerleştirme uğrağını içerir. Zaten fiilen politik düşünceyi de ayırt eden bir uğraktır bu. Ancak teorik etkinliğe uğramayan, orada derinleşmeyen, refleksiyondan uzak, bizzat popülerleştirme deneyimini bir refleksiyon süreci olarak kavramayan, didaktik ve araçsalçı-faydacı bir popüler söylem, vulgerizasyon anlamına gelecektir. Basitleştirmenin, sadeleştirmenin, bilginin dönüştürücülüğünden tamamen feragat ederek bayağılaştırmaya dönüşmesidir bu. Popülerizasyon ile vulgerizasyon arasındaki ince hat, özellikle bir toplum ve insan tasavvuru olan, fakat bunu gerçekleştirmek için entelektüel etkinlikte derinleşmeyi, meselelerin acilliği karşısında lüks veya oyalayıcı bulanların zorlu imtihan geçididir. Onları bekleyen tehlike, zayıf, yüzeysel bir donanımı popülerize etme girişiminin kolayca vulgerizasyona dönüşecek olmasıdır” (Bora, 2009:127).*

Tanıl Bora'nın da üzerinde durduğu gibi, geç Osmanlı aydını, kendi fikir geleneği olmadığı için tefekkürü Batıdan edinmiş, fakat bunu uygulama alanını kollayarak yapageldiği için de yokladığı fikir dünyasının derinliğinden mahrum kalmıştır. Ahmet Mithat Efendi'nin öğütlediği gibi, her şeyi “nakıs olarak”, kendi nezdinde işine yarayacağı ölçüde öğrenmiş ve uygulamıştır. Geç Osmanlı aydınının nezdinde edinilen her yeni bilgi devletin bekasına su taşıdığı ölçüde değerlidir, öğrenmenin eksikliği veya sığılığı ile ilgili bir problemi yoktur. Edward Said'in entelektüele yüklediği anlamı hatırlayacak olursak, entelektüelin bilgiye ilgi ve alakayla, kendi içinden gelen bir merakla, “amatör” olarak yaklaştığını görürüz. Fakat Osmanlı aydınının portresi, devlete ve otoriteye ilgiyle bağlı bir manzara sunar ve bilgiye de araçsal bir yaklaşım sergiler. Said'in bahsettiği ilgi, alaka ve merak hassasiyetinden oldukça uzaktır. Osmanlı aydını felsefi, eleştirel ve entelektüel tefekküre mesafeli, refleksiyondan uzak, bilgiye yönelik tutucu-aracsal bir yol izlemiştir.

Murat Belge de etimolojik bir yaklaşımla, “münevver” ya da “aydın” kavramlarının “entelektüel” kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı olan “akıl” ile Rusça'da da yine aynı kökene bağlı olan “*intelligentsia*” ile bir bağının olmadığını belirtir. Türkçede bu anlamın “aydınlanma” kavramına bağımlı kaldığını dile getirir. Bu anlam ihtivasından dolayı da Türkiye'de “aydın”, “tolum için her şeyi yapması beklenen adamdır, kurtarıcı”dır. Fakat beklenen kurtuluş gerçekleşmediği takdirde, aydının vazifesini yerine getirmediği sonucuna varılır. Belge, tarihin “*frustration*”<sup>8</sup> birikiminin “aydın”ın üzerine yıkıldığını iddia eder. Aynı zamanda Türkiye'de “aydın”ın tekabülü olarak uzun müddet, “Batılılaşmış kesimin okur-yazarı” kabul edilmiştir. Türkiye'nin de Rusya'da olduğu gibi, Batılılaşan bir toplum olarak “aydın”larının, “doğrudan doğruya devletin yavruları” olduğunu ilave eder. Netice olarak hem devlet ile aydın arasındaki ilişki, hem de aydın ile toplum arasındaki ilişki daha en başından “pürüzlü”dür (Belge, 2009:50-52). Belge'nin izahında da değindiği gibi, Türkiye'de aydına “kurtarıcı” rolü atfedilmiştir. Hem Tanzimat hem de Genç Osmanlı aydınında gözlemleneceği üzere, bu aydınlar devletten beklenebilecek “kurtarıcı” rolünü benimsemişler ve devletleşmiş bir akıl olarak kendilerini var etmişlerdir. Bu aydınlar devletin ana işlevlerini gerçekleştirilmeye

---

<sup>8</sup> Hüsran, hayal kırıklığı

devam edebilmesi için, devletin imajını benimsemiş ve devletin kendisini de kurtarma misyonunu benimsemişlerdir.

Çağlar Kurtdaş da aydınlar ve bürokrasi arasındaki derin rabitanın üzerinde durur ve modernleşmenin zorunluluğu olarak aydınlara özel bir vazife yüklendiğini belirtir. Modernleşmenin önce fikirsel bir dönüşüm gerektiriyor olması, modernleşmeyi aydınların sorumluluğu haline getirmiştir. Kurtdaş'a göre diğer bir önemli nokta ise, Batı modernleşmesinin ayırıcı özelliklerinden biri olan "siyasi anlamda merkezileşme süreci"dir. Dolayısıyla Osmanlı'da modernleşme, kuvvetli bir merkezi otorite haline gelme sorununa dönüşmüştür. Bürokrasinin modernleşme aşamasında önemli bir konum teşkil etmesinin asıl nedeni de budur (Kurtdaş, 2019:399-411). Ahmet Çiğdem de bunu destekleyici bir düşüncüyü savunur ve Batılılaşmanın özgün bir şekilde milli değerleri ve kültürel potansiyeli ön plana çıkaracak olan bir "elitist kadro" ile gerçekleşeceği halde, Batıdan devşirilen inanç sistemi, önermeler ve normlarla gerçekleşmiştir. Neticede ise "aydın, Batı ve Doğu sentezinin kilit adamı", yaratıcılıktan yoksun kalmış, bir taşıyıcı rolüyle taklitten öteye gidememiştir (Türkdoğan akt. Çiğdem, 2007:80).

Kurtdaş'ın değindiği gibi, Osmanlının modernleşme çabasında en çok ihtiyaç duyduğu ve aciliyeti olan durum merkezileşme ve dolayısıyla bu merkezileşmeyi sağlayacak olan bürokrasinin güçlenmesiydi. Bürokrasi, ulus-devletin kurulması aşamasında özel bir yer kaplıyor, modernleşmenin asıl taşıyıcısı haline geliyordu. Osmanlı devletinde aydın zümreyi temsil eden zümre ise aslında bürokrat-memur sınıfındandı. Kendileri de köken olarak Osmanlı'nın yönetici sınıfının bir bölümünü oluşturan İlimiye sınıfından geliyorlardı. Bu memur ve bürokrat-diplomat sınıfa okur-yazar olma vasıflarından dolayı "aydın" vasfının yüklenmesi çok kolay olmuştu. Bu sınıf modernleşmenin sağlayıcısı olan Batılılaşmayı en erken deneyimleyen sınıf olmuş, aslında devleti kurtarma gayesiyle Batılılaşmayı hedeflemişti. Söz konusu modernleşme ve Batılılaşma ile devleti kurtaran bu aydınlar, aslında memur ve bürokrat olma vasıflarından ötürü birer bürokratik apparatus'turlar.

Hilmi Ziya Ülken'e göre, bir medeniyetin son ürünleri tekniği ve teknik ürünleridir. Bu ürünleri meydana getiren ise o medeniyetin sahip olduğu felsefe, sanat, hukuk konusundaki yaratıcılığıdır. Dolayısıyla bir medeniyetten tekniğini almanın hiçbir anlamlı sonucu yoktur. Çünkü tekniği meydana getiren, o

medeniyetin üstün yaratıcı gücü, zihniyeti ve dünya görüşüdür. Osmanlı İmparatorluğu'nun bu tekniği alma denemelerini bir beceriksizlik olarak değerlendirir, Türkiye'nin de bu denemeye giriştiğini ve başarısız olduğunu açıkça dile getirir. Özellikle on dokuzuncu yüzyılı “çileli ve verimsiz deneme ve çırpınmalar” olarak ele alır. Fakat bu denemelerin Türkiye’de aydın zümrenin önemli bir bölümünde derinleştiğini belirtir. Yine de modernleşmenin “bağımsız bir çağdaş kültür seviyesine erişememek, ya onun kopyacısı olmanın krizleri içinde aşağılık kompleksinde ya da tam tersine onun sonucu olarak kendini büyük görme kompleksinde kalmak şeklinde” cereyan ettiğini belirtir (Ülken, 1979:23). Osmanlı aydını için bilgi, özellikle Batının bilgisi edinmeye cüretten kaçınılan, korkunç bir aracıya dönüşmüştür. Bu korku, bilginin kimiksizleşeceği Osmanlı aydınının bünyesinde her zaman bir yabancı, bir aracı, bir apparatus olarak kalmıştır.

Zeynep Sayın, Adorno ve Horkheimer’in “aydınlanmacılığın da mitosun da doğal mekân karşısında duyulan korkudan kaynaklandığı” görüşlerini aktararak, aydınlanmacılığın “mekânı ele geçirmeye” çalıştığından, mitosun ise “onunla uyum sağlamaya, ona benzemeye, ona dönüşmeye” çalıştığından bahseder:

*“Korkudan, korktuğuna egemen olmak isteyen bir başkanlık, bir temellendirme, bir zemin, bir köken, iktidar, erk, arche mitosunu oluşturmak yerine tam da ürktüğü için ürktüğüne öykünen, kendini aradan çekmeye, ölmeden önce ölmeye, ürktüğüne benzemeye, onun mekanına dönüşmeye çalışan bir baş-sızlık, bir temel-sizlik, bir zemin-sizlik, bir iktidar-sızlık, bir erk-sizlik, bir an-arche mitosunu canlandırmayı ve onun sayesinde aydınlanmayı arzuluyor...”* (Sayın, 2018:30).

Sayın’ın serimlediği bu durum Osmanlı’nın modernleşme serüvenini ve Osmanlı aydınının içinde bulunduğu korku ve kaygı durumunu tanımlar niteliktedir. Osmanlı’nın çöküşünü izlemektense devletin bekasını koruma vazifesini üstlenen Osmanlı aydını, Batıyı yüzeysel takibi ve taklidiyle aslında devleti kurtuluşa hazırladığı kanaatindeydi. Batı medeniyeti karşısında korku ve endişeye kapılmış olan Osmanlı devleti, Sayın’ın bahsettiği gibi, “tam da ürktüğü için ürktüğüne öykünen... ürktüğüne benzemeye” çalışıyordu. Osmanlı aydını ise bu benzeme çabasının başrolünü üstlenmişti. Bu da temelsiz, felsefesiz ve siyaset teorisiz bir mazinin neticesinde, “an-arche”, yani başlangıcının bu topraklarda bulunmadığı, köksüzlükle tanımlanabilecek bir dönüşümle gerçekleşecekti.



Şerif Mardin, geleneksel toplumlarda “entelektüel” aramanın yanlışlığına vurgu yapar. Bu düşüncesini “literati” ve “entelektüel” kavramları üzerinden açıklar:

*“Literati daha çok eskilere giden, fakat kendi devrimizde teknik bir anlam kazanmış bir tabirdir; anlatım gücü, geleneksel kültürlerdeki ‘aydın’ların kendi toplumumuzda ‘aydın’ olarak tanımladığımız kişilerden çok ayrı işlevler gördükleri, bu açıdan bakıldığında da o topluluklarda ‘entelektüel’ aramanın yanlış olacağı noktasında toplanır. ‘Geleneksel’ topluluklarda hayatlarını ‘bilme’ye veren kişiler edindikleri bilgileri ‘entelektüel’lerden çok farklı bir şekilde kullanırlar” (Mardin, 1991:256-257).*

Dolayısıyla bu noktada Mardin’in (1991) yukarıda ele aldığımız izahı önem kazanır: Mardin, geleneksel toplumlarda “hayatını ‘bilme’ye veren” kişiler olarak tanımladığı entelektüelleri göremeyeceğimizi, daha ziyade bu toplumlarda entelektüel niyet ve etkinliklerden farklı gayelere sahip olan “literati” ile karşılaşabileceğimizi öne sürer. “Literati”yi ise, “mesleği ‘bilme’ olan kimse” olarak tanımlar ve geleneksel toplumlarda “bilgiyi üretme ve gizleme, belirli bir kapalılık dahilinde bu mesleğin icra etme olarak ele alır. Mardin’e göre “literati”, toplumda çok mühim bir görevi üstlenir ve toplumun temel değerlerini muhafaza ederek diğer kuşaklara intikal etmesini amaçlar. Mardin’e göre Osmanlı toplumunda “literati” grubunu oluşturanların üçlü bir kaynağı mevcuttur: “saray ve okullarda yetişenler, medresede yetişenler ve tekkede yetişenler”, bu üç grubun dünya görüşleri arasında muhakkak fark bulunmaktadır fakat daha önemli olan, bu üç grubu birleştiren temel ve en geçerli ideolojinin, “dini öğeler, yani temel İslami inançlar örüntüsü” olduğudur (Mardin, 1991:259). Mardin’in bu çıkarımına istinaden, Osmanlı aydınınının aslında bir “literati” niteliği taşıdığı sonucuna varmak mümkün görünmektedir. Tanzimat reformcuları aldıkları eğitim vasıtasıyla devletin hem bürokratik hem diplomatik işlerini yerine getirmeye müsait kişilerdir ve Mardin’in bahsettiği gibi, kökenleri medresede, tekkede, saraylarda yetişen atalarına dayanmaktadır.

Yukarıda “entelektüel” kelimesinin kişiliğe vurgu yaptığı belirtilmişti. Şerif Mardin de buna benzer bir yaklaşımla, “Batı aydınınının hayat karşısındaki tutumuna ve verdiği ürünlere bakarsak (...) Batının çok değer verdiğimiz serbest fikir özelliklerini simgeleyen aydınların kazandığı derinlik, konulara ‘kişi’ olarak bakmalarından kaynaklanır”. Mardin’e göre entelektüeli literatus’tan ayıran temel

nitelik yalnızca eleştirel bakabilmesi değil, aynı zamanda kollektif vazife niteliğinden arınmış olmasıdır (Mardin, 1991:261).

Osmanlı aydınına tekrar dönecek olursak, ilk örneklerine rastladığımız Tanzimat dönemi reformcuları, grup nitelikleri bakımından birbirine benzeyen, birbirine “destek” olan, mesai arkadaşı veya ekseriyetle aynı toplumsal statüden gelen kişilerden oluşuyordu. Ne Tanzimat döneminde ne de Genç Osmanlı hareketinde tek başına bir kimlik olarak kendisini entelektüel tavırla ortaya koyan bir kişiliğe rastlamak mümkün değildir. Dahası, zaten bir arada olmalarının nedeni de ortak bir ideoloji çerçevesinde toplanıp, devleti koruyacak ve kurtaracak olan reformları tasarlamaktır. Fakat ortak noktada buluştukları durum neticede her zaman Batılı fikirlerin ekseninde dolaşmak, bu fikirlerin etkisiyle “yeni”ye ve “bilgi”ye yönelmeleridir.

Daryush Shayegan da Mardin’e yakın bir görüşe sahiptir. İlk olarak geleneksel toplumlardaki entelektüellerin “çarpıklıklar alanında yüzdüğünü” dile getirerek, entelektüellerin işlevlerinin Batıdaki kadar kesin hatlarla belirlenmemiş olduğunu belirtir. Zihinsel bir faaliyet gösteren, okuma yazma bilenlerin geleneksel toplumlarda entelektüel olarak addedildiğini söyler. Shayegan’a göre geleneksel toplumlarda, “toplumun ‘mutsuz bilinci’ni temsil eden, epistemolojik statüsü eleştiri olup ayrı bir grup oluşturan entelektüel”e henüz rastlanmamıştır. İktidara muhalif bir tavır sergileyip esas uğraşı siyaset olanlar, entelektüel olarak addedilip çok fazla rağbet görmüşlerdir. Fakat Shayegan’a göre onlar aslında ideologdurlar. Yine İslam toplumunda entelektüelin temel işlevlerinden birinin çeviri olduğunu öne sürer: “Çoğu zaman bağlamın dışında yapılmış olan bu çeviriler, sağdan soldan birbirinden kopuk bilgi kırıntıları devşiren ve bunlardan fikirlerini desteklemek için yerli yersiz yararlanan bütün bir yazar ve entelektüel kuşağını beslemiştir”. Shayegan’a göre geleneksel toplumların asıl bağımlılığı, ekonomik olmaktan önce kültürel bağımlılıktır (Shayegan, 2018:143-145).

Türker Alkan, Shayegan’ın “geleneksel toplumlar” olarak zikrettiği toplumların yerine “gelişen ülkeler” demeyi tercih eder. Gelişen ülke toplumlarının, “kendine özgü bir kitapsallığı” olduğunu dile getirir ve otoritesini kutsal kitaplardan alan din adamlarının gelişen ülkelerde toplum nezdinde muteber bir konuma sahip olduklarını açıklar. Bu toplumlarda din adamlarına duyulan saygı bir alışkanlığa

dönüşmüştür ve Alkan'a göre modern eğitim aşamalarından geçmiş olan aydınlara da saygı duyma alışkanlığına dönüşmesi kolay olmuştur (Alkan, 1977:6-7).

Mardin (1991) ve Shayegan (2018), Osmanlı toplumu gibi geleneksel toplumlarda “entelektüel”e rastlanmayacağını açıkça dile getirmişlerdir. Shayegan, okur yazar olmanın, siyasetle hemhal olmanın geleneksel toplumlarda rağbet görmesinden dolayı, onların entelektüel statüsünde değerlendirildiğinden bahseder. Bu durum hem Tanzimat aydını hem de Genç Osmanlı aydını için tamamen geçerlidir. Mardin'in aslında entelektüelden ziyade “literati” olarak tanımladığı bu reformist kadroların yaşamları, ilk olarak memuriyet statüsüne erişmek, Batılı bir dil öğrenmek ve buldukları mevkide yükselebilirlerse diplomatik görevlerde bulunmaktı. Diplomatik görevleri ise genellikle sadece Batılı dillerin en azından birini biliyor olmalarından dolayı gerçekleştirebiliyorlardı. Batıdan alınacak olan bilgiyi ise, Shayegan'ın bahsettiği gibi düzensiz çeviriler ile, ideolojiyle örtüştürecek şekilde yapıyorlardı.

Daha önce Ortaylı (2006), Tanzimat aydınına “ansiklopedisyen” olarak tanımlamıştı. Her konuya “el atma” ve düzeltme çabalarından bahsediyordu. Tanıl Bora da geç Osmanlı aydınına eklektik ve ansiklopedist tavrından bahseder. Bora'nın “Tanzimat kafası” olarak değerlendirdiği bu tutum, göreneksel, eski, dini vs. olanı, yeni, Batılı olanla birbirine mandallayarak vaziyeti kurtarmaya çalışmaktır. Eklektisizm de kabaca bir tabirle, bu “birbirine mandallama”ya karşılık gelir. Geç Osmanlı ideologları, bağlılık duydukları, yararlandıkları veya esinlendikleri bütün kaynakları kesip yapıştırmalarıyla, yani bu eklektik tavırları yüzünden eleştirilmişlerdir. Geç Osmanlı aydını için, topyekûn bir zihinsel karmaşadan, bir epistemolojik boşluktan söz etmek gerekir. Arka planı, sorunsalları bilinmeyen ve kavranamayan modern metinleri “sökmeye çalışmak” ve bu çabayla kendi manevi otoritelerini yeniden üretecek kuvveti devşirmeyi umut etmek, Osmanlı aydınlarını bir boşluğa sürüklemektedir. Bir düşünce ekolü sistemli bir şekilde takip edilmez, fikri birikim çoğunlukla tesadüfi okumalarla yolunu bulur. Dolayısıyla eklektik olması kaçınılmazdır. “Üstelik bu tesadüfi okumalar, çoğunlukla Fransızca literatürün, Fransız düşünce dünyasının süzgecine emanetti; Osmanlı aydınları Batı'yı esasen Fransa penceresinden görüyorlardı” (Bora, 2017:27).

Bora'ya göre erken Cumhuriyet dönemine kadar bu eğilim devam eder. “Geç Osmanlı aydınları, entelektüel modalara kapılmaya yatkındır... Türkçülüğün ideologu Yusuf Akçura, gençliğinden beri gördüklerini ‘Taineciler, Büchnerciler, Comte Şakirdleri, Spencer tilmizleri, Demolins salıkları, Durkheim müridleri...’ diye sıralayacaktır. Ona göre hiçbirinin kalıcı olamayışının, kök salamayışının nedeni, “doktrine, fikre, teze karşı ürkeklik”tir.” (Bora, 2017:27-28).

Ansiklopedizm ise, hem “dünya bilgisine olan merakın” ifadesiyken hem de bu bilgiyi pragmatist bir tavırla hap bilgiler haline getirme kolaycılığının ifadesidir. Bu da bu bilgiler üzerinde derinleşmeye, vakıf olmaya engel oluyor, kolaycılık ve yüzeyselliğe dönüşüyordu. “Tanzimat kafası” diye adlandırılan bu durum toplumsal olarak da karşılığını bulurken neredeyse ahlaken de temellendirilir. Bu araçsallık ve yüzeysellik, “Tanzimat kafası”nı geride bırakma iddiası taşımaya rağmen Cumhuriyet dönemine naklolunan zihniyet yapılarından biri haline gelecektir (Bora, 2017:28).

Shayegan (2018) ve Bora'nın (2017) birleştiği ortak nokta, Osmanlı gibi geleneksel toplumlarda bilginin daimî olarak yüzeysel kalmasına yöneliktir. Modern bilgiye erişmenin ilk adımı olan çeviriler gerçekleştirilirken, kültürel dokuya uygun bir biçimde ve mevcut muteber ideolojiyi besleyecek şekilde yorumlanmıştır. Bunu Mardin'in (1991) bahsettiği “entelektüel” kavramının çevirisinde de görebiliriz. Bütün etimolojik, tarihsel ve kültürel içeriklerin dışarıda bırakıldığı, uyarlanmış ve içi boşaltılmış bir bilgi dağarcığında derinleşemeyen Osmanlı aydını, Bora'nın Akçura'dan aktarımına istinaden ifade edecek olursak, “fikre karşı ürkek” bir tavra sahiptir. Daha önce Argın'ın da (2009) zikrettiği gibi, Türk aydını siyaset üzerine düşünömsel bir mesai harcayamamıştır. Bunun bir nedeni, siyaseti bir amaç olarak değil, devletin kurtuluşunda bir araç haline getirmiş olmalarıdır. Siyaseti ve buna bağlı teori ve felsefeyi içselleştirmeyi ve bu konuda derinleşmeyi öncelikli hedef haline getiren bir zümre ile karşı karşıya olsaydık, bu teori ve felsefenin altını doldurabilmiş olan bir aydın kimliğine sahip olsaydık büyük olasılıkla devletin bekasını korumak için Batının bilgisine doğrudan bir ihtiyaç duyulmayacaktı. Fakat bu felsefi spekülasyonu bir yana bırakıp geç Osmanlı aydınının telaşını göz önünde bulundurursak, geleneksiz bir teori ve siyaset ile reformları yürütme çabası gayet doğal görünür.

Bu durumun doğal olmasının sebebini Polat Alpman'ın sarıh bir şekilde ifade ettiği on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı bürokrasi sınıfının içinde bulunduğu ahvalle anlaşılabilir. Alpman, modernleşmenin mevcut problemleri çözeceğine ilişkin “sosyo-politik perspektif”in, Osmanlı bürokrasisi içinde modernleşmenin bir zorunluluk olarak kavranmasından dolayı hızla itibar kazandığını belirterek, modernleşmenin sunabileceği fırsatların “yüzeysel ve dar bir perspektifle” algılanmasına sebep olduğunu savunur. Osmanlı sivil bürokrasisinde zihinsel bir dönüşüme neden olmasından ziyade dönüşümü güç hale getiren asıl hususun, “ekonomik, sosyal ve siyasal çelişkiler”in üstesinden gelinememesiydi (Alpman, 2021:228). Bu üstesinden gelemeyişin nedeni, yukarıda ele alınan geç Osmanlı aydınının ansiklopedist ve eklektik bir karakterle modernleşmeye ve modernleştirici bilgi ve fikre yaklaşmış olmasıyla birlikte, bu bilgileri yüzeysel bir şekilde kavradığından dolayı güzergahını kestirememiş ve yolunu bulamamış olmasıdır.

Berrak Burçak, geç Osmanlı'daki entelektüel tavrı “bilimcilik” olarak değerlendirir. “Bilimcilik”ten kastettiği şeyin de “modern bilime olan faydacı bir yaklaşım, modern bilimin modernleştirici bir kuvvet olarak görülmesi” olduğunu açıklar. Modernleşme süreci boyunca Osmanlı entelektüeli açısından değişmeyen tek şey, modern bilime duyulan hayranlık ve modern bilimin İmparatorluğun kurtarıcısı olarak kavranıyor olmasıdır. Osmanlı devlet adamlarının hayatta kalma mücadelesi ile birlikte bir bilim politikası belirlediklerini ve bunun ilk aşamada askeri alanda ortaya çıktığını aktarır. Bütün modernleşme çabaları ve eğitimler neticesinde devleti kurtuluşa götürecektir olan “yeni bir entelektüelin” ortaya çıktığını iddia eder ve bu yeni entelektüelleri “Osmanlı mühendisleri” olarak addeder (Burçak, 2006:50). Burçak'ın bahsettiği modern bilimin ilk askeri alanda uygulanması birinci bölümde ele aldığımız III. Selim döneminde ordunun revize edilmesi gerekliliğine inançla başlar. İlk ıslahat teşebbüslerinden itibaren gözlemleyebileceğimiz “bilimcilik”, İmparatorluğun sonraki Tanzimat ve Genç Osmanlı dönemlerinde de artarak devam etmiş ve Cumhuriyet'e gelindiğinde Mustafa Kemal'in pozitivismine kadar varmıştır. Tanzimat aydınları da dünyada kendisine bir yer bulmaya ve modernleşmeyi gerçekleştirmeye çalışırken, medeniyeti idealleştirip ulaşılması gereken bir toplumsal aşama olarak kodlamışlardır. Bu aşamaya erişebilmenin yolu

ise, modern bilime yükledikleri kurtarıcı misyondan dolayı, bilim ve tekniği eğitim kurumları aracılığıyla Osmanlı kurtuluşunun hizmetine sokmaktır.

Kemal Karpat, “aydın” kavramının yakın bir döneme kadar ideolojik bir anlam ihtiva ettiği uyarısında bulunarak başladığı tahlilinde, “aydın” olarak tanımlanabilecek bir kategorinin etkinlik kazabilmesi için geniş bir serbestliğe sahip olması gerektiğini ve düşüncelerini ifadede çekimser bir tutuma sahip olmaması gerektiğini ifade eder. Karpat’a göre 16. yüzyıldan sonra Osmanlı toplumunun gerileme dönemine girmesinin başlıca nedenlerinden biri, o dönemin aydın olma vasfını üstlenmiş olan Ulemanın bağımsızlığını yitirerek devletin hizmetine girmesidir. Muhakkak Osmanlı toplumunda da her dönemde müstakil tefekküre sahip kimseler olmuştur fakat toplumun ve devletin karşısında etkili olamamışlardır. Bunun nedeni de nihai kararın daima devlete bağlı olmasıdır. Neredeyse tüm Müslüman toplumlar gibi Osmanlıda da ilmiye sınıfının yerini alan ve 19. yüzyılda karşımıza çıkan aydın zümrenin temel niteliği, toplumdan kopuk olmasıdır. Batı kültürüne açılmış olan aydın/münevver, Osmanlı’dan itibaren erken Cumhuriyet dönemine kadarki süreçte, toplumdan kopuk bir gidişat sergilemiştir. Karpat bu kopukluğun nedeni olarak kültürel yabancılaşmayı ve elit olma niteliğinin sınıfsal bir biçim almasını işaret eder (Karpat, 2006:62-63). Karpat’ın tahlili de değerlendirildiğinde Osmanlı aydınının kökenini Osmanlı’nın ulema ve ilmiye sınıfında bulunabilir. Bundan ziyade Kalemiye sınıfı olarak addedilen grup da bürokrasi, diplomasi gibi devlet işlerinde çalışan memurlardan meydana gelir. Osmanlı aydını, zaten devlet işlerinde görev almakta olan memur ve bürokrasi sınıfının bir uzantısı niteliğindedir. Dolayısıyla yönetici sınıfın bir uzvu niteliği taşıyan ve yönetimi de revize etme gayesiyle reformist bir tutum sergileyen bu grubun halktan kopuk olmasının nedeni, Osmanlı’nın toplumsal yapısında bulunabilir. Osmanlı yönetici sınıfı İmparatorluk tarihi boyunca halkla, yani tebaa ile rabita kurmadan, bu sınıfı sadece yönetegelmiştir.

Adalet Ağaoğlu, Türk aydınını tanımının ve tanımlamanın güçlüğüne değindiği bir metninde, karşımıza çıkan aydın modelinin “ortada duran, devlet yapısıyla uyumlu ne geçmişi ne şimdiki nesnel bakışla sorgulamayan kişiler kurtarıcı, kahraman aydınlar” olarak değerlendirilmesinden ve bu aydınların “içsel bir özgürlüğünün” bulunup bulunmamasının hiç sorgulanmayışından yakınıyor.

Aydınlara yönelik yapılan “kurtarıcı, örnek, kahraman” tanımlamalarının onların üzerine yapıştırılmış birer etiket olduğunu savunuyor. Aydın, entelektüel olabilmenin nicelikten ziyade bir nitelik sorunu teşkil ettiğini ve “kimlik, kişilik, dolgunluk”la ilişkili olduğunu dile getiriyor. Aydını algılayış şekli; kendisiyle bir problemi olmayan, hep başkaları için yaşamını sürdüren, “kendi gözünde bile kendisini belirleyen asıl özellik, ülkeye, topluma yararlı olmak” şeklinde çizilen portreye dayanır. Ağaoğlu’na göre bunun sebebi, Türk aydınının “otoriter devlete bağlılığı” ile birlikte devleti yüceltirken aynı zamanda bu yüceltmeyle birlikte kendisi için belirlediği bir yerin olması ve bu durumun genlerine yerleşmiş olmasıdır (Ağaoğlu, 1995:222-225). Türk aydınının “kurtarıcı” vasfının ön planda tutulmasının sebebi, yüksek bir ihtimalle tarih sahnesine devleti kurtarma kaygısı ile çıkmış olmasıdır. Ağaoğlu’nun da üzerinde durduğu gibi “kurtarıcı ve kahraman” olma vasfı, Türk aydınının üzerine yapılmış ve yıllar boyu bu şekilde telakki edilmiştir.

Ahmet Turan Alkan ise yalnızca Osmanlı aydınını tarif etmek için kullanılan “münevver”in bir “ara çözüm” olduğunu ve bu kavramın başarısız kaldığını iddia eder. “Münevver”in, yerli paradigmalara göre tesviye edilmiş bir aydın tipini imlediğini belirtir ve aynı anlamları ihtiva ettiklerini ilave eder. Münevver, Alkan’a göre Batılı bilgiye edinmeye meyledip yerli kalabileceği sanısına kapılmanın bir aracıdır, Batılılaşmanın toplumda yarattığı hırs ve kompleksin bir uzantısı niteliği taşır ve bu kavramın işlevi hala kuşku uyandırıcıdır. “Münevver”, siyasetin neresinde duracağını kestiremeyen, tefekkür hazırlığından ve tutarlılıktan yoksundur. Alkan bu noktada Cemil Meriç’in “aydın” için kullandığı “politikacıların en ehliyetsizi” tabirini yeterince açıklayıcı ve kullanışlı bulur (Alkan, 1995:17). Batıda yerleşmiş olan “entelektüel” kavramını sıklıkla Türk aydını için de kullanmamıza rağmen, Alkan’ın izah ettiği üzere “aydın” ve “münevver” kavramları aslında kültürel dokunun, geleneğin ve tarihin tesviyesiyle entelektüel kavramına ikame bir şekilde dile yerleşmiştir. Osmanlı aydınının/münevverinin temel işlevi, Batılı bilgiyi edinip kullanmasıyla başlar. Türk aydını aynı zamanda Batılı toplumların gelişimi karşısında geri kalmışlık telaşıyla birlikte, aceleci bir modernleşmenin ürünüdür.

Murat Belge, Osmanlı aydınının genel özelliklerini çok sade bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre Osmanlı aydınları otoriteyle çelişkiye düşmezler, çünkü bu durumun aksine zaten otorite tarafından “aydınlaşırlar” ve “aydınlaştıktan” sonra da

devletin yapısı içinde bulunmaya devam ederler. Dolayısıyla “aydın” kimlikleri ile “bürokrat” kimliklerini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Belge’ye göre Osmanlı döneminde “aydın”ın karşılığı olan “münevver”, Türkiye’nin ideolojik atmosferinde geçirdiği değişiklikle, “Osmanlı aydınlarının, Batının ‘Aydınlanma Çağı’na borcunu” ifade eder. Böyle yeni bir adın varlığı, “bilginin geleneksel sahibi olan ulema sınıfı” ile ayrışmayı da ifade ediyordu. Aynı zamanda “aydınlanmış” olan ile “aydınlanmamış” olan arasına bir sınır çiziyordu ve eğitim görmemiş olanları “hor görme” gibi bir duruma da hizmet ediyordu. “Aydınlanma” kavramının menşei Batı olduğundan dolayı, daha az Batılılaşmış olanla “Batılılaşmış aydın”ı da birbirinden ayırıyordu (Belge, 1985:124). Belge’nin Osmanlı aydını için yapmış olduğu betimleme, Osmanlı aydın kimliğini özetler niteliktedir. Batının bir “ideal” olarak kavranıyor olması, “aydın” oluşla ilgili ölçüğün Batılılaşma üzerinden belirlenmesine neden oluyordu. Osmanlı aydınının kimliğini asıl kazandığı nokta, Batılılaşmaya hangi ölçüde yaklaştığıyla ölçülebilir bir vaziyet aldı.

Buraya kadar bahsedilen tarihsel serüven ve analizler neticesinde, geç Osmanlı aydınının kimliğine dair geniş bir portre çizmek yerinde olacaktır. Öncelikle teslim edilmelidir ki, Osmanlı toplumu Doğulu bir toplum olma niteliği taşır ve Osmanlı İmparatorluğu Doğu medeniyetlerinin en tipik örneklerinden birini teşkil eder. Doğu medeniyetlerinin genel nitelikleri ise statükoya bağlı, geleneksel, muhafazakâr toplumlardır. Bütün bu özelliklerin Osmanlı toplumu için de geçerli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu’nun yaşam çizgisi göz önünde bulundurulduğunda, dünyada büyük bir fiziksel hacim kaplayan ve birçok etnik ve dini çeşitliliği bünyesinde barındıran bir devlet olmuştur. Fakat her İmparatorluk gibi onun da bir ömrü vardı ve bu ömrün sonlarına yaklaşıldığında, yani gerileme dönemine girildiğinde devletin ihtiyaçları değişmiş ve yönetimle ilgili eksiklikler fark edilmeye başlanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nu değişim ihtiyacına götüren asıl neden ise, gerileme döneminden itibaren Batılı toplumlar karşısında güçsüz ve savunmasız bir konuma düşmesidir. 18. yüzyılda Batının karşısında ilk kez kendisini güçsüz ve savunmasız hisseden Osmanlı İmparatorluğu, devletin yıkılmasını engellemek için birtakım değişikliklere ve revizyonlara ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacın temel nedeni, Batıyı artık bir ideal, ulaşılmaması gereken bir medeniyet seviyesi olarak kavramaya



başlamasıdır. Osmanlı bu kavrayışla birlikte kendine dair marazı ilk olarak askeriyede görür. Yeni toprak kaybetmiş olan bir devlet olduğu için, mevcut problemi giderdiğinde gerilemenin de önüne geçebileceği kanaatindedir. Fakat III. Selim dönemi ile başlanan ıslahat teşebbüsleri, devleti istenilen seviyeye taşımaz ve devlet gerileme döneminin iktisadi ve siyasal marazlarının önüne orduyu revize etmekle geçemeyeceğinin idrakine varır. Osmanlı İmparatorluğu modernleşme zorunluluğu ile yüz yüze geldiğinde, Tanzimat'ı hazırlayan süreçten daha farklı bir döneme girer, merkezileşmeye ve dolayısıyla bürokrasiyi güçlendirmeye başlar. Osmanlı aydını da tarih sahnesine tam bu noktada çıkacaktır; Batının bilimine vakıf olabilecek bir memur ve bürokrat sınıf olarak, Osmanlı'nın modernleşmesinde ve devletin bekasında başrolü oynayacak olan bir aydın zümre oluşur.

Bu yeni sınıf henüz bir teoriye veya siyasi bir tutarlılığa sahip değildir, Osmanlı'nın mazisinde tefekküre karşı mesafeli bir tutum bulunuyor olması, bu zümreyi modernleşme çabasında pusulasız bırakır. Fakat bilginin edinilebileceği Batı gibi hazır bir kaynak vardır ve zaten Batı da örnek alınması gereken bir medeniyeti temsil eder. Osmanlı aydını da Batıyı keşfetmeye başlamakta geç kalmamış, ulaşılması gereken bir merhale olarak idealleştirdiği ve içten içe ürktüğü Batının bilgisine meyketmiştir. Tanzimat dönemi aydınını taklitçi olarak eleştiren Genç Osmanlı tutumu da Tanzimat aydınının ilerisine gidememiş, Batılı bilgiyi yorumlamak ve İslami dile tercüme etmekle sınırlı kalmıştır. Batı toplumlarında kilisenin otoritesinin yıkılmasıyla birlikte toplumun zihinsel yapısı değişime uğramış, inanç merkezli bir anlayıştan insanı ve insanın düşünme vasfını merkeze alan bir anlayış yerleşmiştir. Batının “düşünüyorum, o halde varım” diyen bir Descartes'ı varken, Doğu toplumlarında insanın inanıyor olma ve bu inançtan dolayı var olma vasfı düşünsel evrenin merkezini işgal etmektedir. Osmanlı aydını da Tanrı-devlet-inanç bağımlı bir zihinsel haritaya sahiptir ve eleştirel tefekkürün Batılı toplumlardaki kadar gelişmemiş olmasından dolayı Batı karşısında yönünü yitirmiştir. Batıdan devşirilen fikir, bilgi ve teorilerle yitirilen yolun bulunmasını amaçlayan Osmanlı aydını, bu bilgiye araçsal bir tutumla yaklaştığı için de yine modernleşme konusunda bocalamış ve Mardin'in “felsefesizlik” olarak da dile getirdiği teorizizliğin acemiliği ile Batıyı taklitten başka bir yol izleyememiştir.

Aynı zamanda devlet-bağımlı olan Osmanlı aydını, kendi varlığını da devletin varlığına bağımlı kılmış ve zaten hayatını da devlet kurumlarında, devletin bekası için çalışarak idame ettirmiştir. Dolayısıyla entelektüelin temel niteliklerinden biri olan görece de olsa “bağımsız”, otonom bir kimlik inşa edememiştir. Osmanlı aydını aslında bir devlet adamıdır. Aydın zümre olarak tarih sahnesine çıkmasının nedeni, devleti kurtaracak olan ve Batılı bilgiyi Osmanlı himayesinde işleyip uygulayacak olan okur yazar ve yabancı dil bilen bir zümreye ihtiyaç duyulmasıdır. Dolayısıyla Osmanlı aydını kendinde bir kimlik olarak kendi varlığını ortaya koymamış, Belge'nin (1995) belirttiği gibi devlet tarafından tesis edilmiştir. Devletin otoritesine karşı durmak bir yana, halkın karşısında dahi devleti savunan Osmanlı aydını, kendisini devletin kurtuluşuna hasretmiş durumdadır.

Devletin bekasını modernleşerek sağlayacaklarına kani olan Osmanlı aydını, diplomatik görevlerde de bulunmasından dolayı Batı medeniyetini tanımaya başlamış ve Batıdaki yönetsel modelleri Osmanlı devletinde uygulamanın modernleştirici bir hamle olacağına inanmıştır. Batının karşısında da “şirin” veya “zararsız” görünme arzusuyla gerçekleştirilen reform hareketleri ve yayınlanan fermanlar, bunun tipik bir örneğidir. Batıya öykünme ve “yaranma” arasında gidip gelen Osmanlı aydını, Batının bilgisini pragmatik bir tutumla ele almış, meraktan değil telaştan, ilgiden değil bağımlılıktan bu bilgiye kutsal bir konum atfetmiştir. Fakat bu bilgiye atfedilen kutsiyetin kaynağı yine devlet-bağımlı olması ve devletin kurtuluşuna su taşıyacak olan değirmenin bu bilgi olduğu düşünülmektedir.

Osmanlı aydını memurdur, eleştirel, felsefi ve entelektüel tefekküre mesafeli bir maziye sahiptir, bürokrat ve diplomat olmasının sebebi, Batının bilgisine haiz olmak ve bu bilgiyi pragmatik ve eklektik bir tavırla uyarlamaktır. Bu çalışma bağlamında benimsenen entelektüel tanımına<sup>9</sup> oldukça uzak bir tarihsel ve kültürel gelişim sergilemiştir. Dolayısıyla Osmanlı aydını “aydın oluş” veya “entelektüel” kimlikten minimal ölçülerde pay almış olsa bile, aydın kimliğine sahip olabilecek bir nitelik taşımamakla birlikte devletin bekasının yeniden tesisi için bilim ajanlığı yapan bir bürokratik *apparatus*dur.

---

<sup>9</sup> *Entelektüel olmak, kendini düşünceye ve bilgiyi üretmeye hasretmiş bir kişilikle birlikte, bilgiye dürtü gibi ilkel bir duyguyla değil, soylu bir düşünceyle yaklaşmak ve bilgiyi bu soylulukla derinleştirip düşünce tarihinin hizmetine sunmaktır.*

## SONUÇ

Osmanlı İmparatorluğu, Doğu medeniyetlerinin tipik bir örneğini teşkil etmesi ve altı asırdan fazla bir süre sürdüğü hükümlerle, çok derin tarihsel, sosyolojik ve kültürel çalışmaların temel problemi haline gelmiş ve bu çalışmalar teferruatlı tarihsel araştırmalarla ortaya konmuştur. Osmanlı modernleşme deneyimi de yine üzerine ciltlerce kitap yazılan derin ve miladının belirlenmesi güç olan bir araştırma nesnesi haline gelmiştir. Modernleşme deneyimi kültürel, tarihsel, sosyolojik ve ekonomik olmak üzere birçok açıdan okunmuş ve analiz edilmiş, Türkiye'nin günümüzdeki toplumsal yapısını anlamak için bir öncelik haline almıştır.

Bu çalışmanın cevap aradığı temel sorular, Osmanlı'yı modernleşmeye hazırlayan tarihsel koşulların neler olduğu, Osmanlı modernleşme deneyiminin nereye kadar özgün olduğu, bu deneyim neticesinde ortaya çıkan aydın zümrenin "aydın oluş"la ve "entelektüel" vasıflarla ne kadar örtüştüğü ve otonom bir kimlik taşıyıp taşımadığı idi. Bu soruların ihtiva ettiği Osmanlı modernleşme deneyimi, bu deneyimin neticesinde aydın zümrenin tesis edilişi, "aydın" dendiğinde ne anlaşılması gerektiği ve Osmanlı'da aydın zümrenin otonom bir kimlik taşıyıp taşımadığının anlaşılması ise, Osmanlı'nın geç döneminde modernleşme hareketlerinin başlamasına kaynaklık eden tarihsel sürecin ve modernleşmeyi hangi motivasyonlarla deneyimlediğinin ve bu deneyimin neticelerinin neler olduğunun incelenmesi gerekti.

Çalışmanın temel eksenini oluşturan esas argüman, Osmanlı'nın geç döneminde modernleşme gayreti neticesinde ortaya çıktığı gözlemlenen aydın zümrenin entelektüel vasıflara sahip olmaması ve otonom bir kimlik taşıyıyor olmasıydı. Bunun anlaşılabilmesi adına Osmanlı'nın modernleşme deneyiminin ve entelektüel kavramsallaştırmalarının özellikle üzerinde durulması gerekirdi. Aydını ortaya çıkaran koşullar birçok toplumda olduğu gibi Osmanlı toplumunda da modernleşme safhasına girildiğinde sağlanmıştı. Batıda da "Aydınlanma Çağı"

olarak addedilen dönemden, on yedinci yüzyıldan sonra ilk kez “entelektüel” kavramı tartışılmaya başlandı.

Osmanlı modernleşmesinin anlaşılması adına ilk bölümde modernleşme kavramsallaştırmalarına ve Osmanlı'nın modernleşme motivasyonlarına yer verildi. Osmanlı'nın özgün bir modernleşme yaşayıp yaşamadığının anlaşılması adına modernleşmenin mahiyetinin sorgulanması öncelik kazandı. Osmanlı aydınını tarih sahnesine çıkaran, gerileme dönemine girildiğinde Osmanlı yönetici sınıfının modernleşme çabasıydı. Yükseliş dönemi boyunca dışarıya kapalı olan Osmanlı toplumu, dünyadaki gelişmeleri takip etmemiş ve gerileme dönemine girdiğinde de dünyanın geri kalanıyla eşitlenme kaygısı ile acilci bir modernleşme stratejisi izlemişti. Fakat kapalı ve geleneksel bir toplumsal yapıya sahip olduğu için modernleşme gibi bir dönüşüme zihniyet olarak hazır değildi. Osmanlı toplumu ne fikirselsel bir birikime ne de modernleşmeyi harekete geçirebilecek bilgi dağarcığına sahip değildi. Şeriat ilkelerini benimsemeye yatkın olan Osmanlı İmparatorluğu'nun esas aldığı anlayış Tanrı'nın buyruğuna itaat ve dolayısıyla devletin bekasının devamlılığını sağlamaktı. Batının geçtiği gibi bir Aydınlanma Çağından geçmediği gibi, zihinsel yapısı da tanrı-devlet-inanç üzerine kuruluydu. Dolayısıyla Osmanlı toplumunda düşünceyi temele alan bir felsefi anlayış veya eleştirel yetenek gelişmemişti. Modernleşme çabası da böyle fikirselsel bir boşluğun hâkim olduğu atmosferde cereyan edince, Osmanlı yönetici sınıfı modernleşmeyi ilk etapta teknik donanım olarak kavramış ve ilk olarak askeriye'nin ıslahına teşebbüs etmişti. Fakat modernleşme yalnızca teknik donanım veya ekonomik üstünlükle sağlanmadığından dolayı bu tekniğe meyiletme durumu da başarısız oldu.

Osmanlı modernleşme çabasında telaş ve aceleye kapılarak yüzünü Batıya çevirdi ve modernleşmeyi sağlayacak olan bilgiyi ve tekniği orada aradı. Modernleşmeyi aşağıdan yukarıya, toplumsal dinamikler vasıtasıyla deneyimlemiş olan Batı medeniyeti Osmanlı için bir örnek teşkil ediyordu. Ulaşılmaya çalışılan medeniyet seviyesini Batıda gören ve idealleştiren Osmanlı, modernleşme kaynağını Batının bilgisine ve fikirlerine ulaşarak bulmuş olacaktı. Modernleşmeyi bir zorunluluk olarak kavrayan Osmanlı, kültürel ve zihinsel değişimi sağlamadan, teoriyi pratikle buluşturmaktan modernleşme gayretine girişmişti. Modernleşmenin fikirselsel boşluklarla sağlanamayacağını fark ettiğinde de eğitime daha önce olmadığı

kadar önem atfetmeye başladı ve Tanzimat dönemine gelindiğinde artık eğitimli bir memur zümre mevcuttu. Tanzimat aydınları, eğitimli memurlardan oluşan bir kadroydu. En az bir Batılı dili biliyor olma vasıflarından dolayı diplomatik görevleri de üstleniyor ve Batıyla teması sağlayan bürokrasi ve diplomasi sınıfını oluşturuyorlardı. Bu sınıfın üyelerinin hedefleri yaşam savaşı veren Osmanlı devletinin eski gücünü geri kazanmasını sağlamak ve bekasını tesis etmektir. Batıyla gerçekleştirilen diplomatik temaslar neticesinde Batılı fikirler uygulanmaya çalışıldı fakat teorik bir alt yapıya sahip olmayan Osmanlı aydını bu fikirleri de yüzeysel bir şekilde algılıyor ve araçsalcı bir tavırla yaklaşıyordu. Batılı bilgi ve fikirlerin zihinsel süreçte işlenmeden devletin bekasını sağlaması bekleniyordu. Netice olarak Tanzimat aydını da Batıyı taklit etmeye başlamış, derinleşmediği fikirleri ve felsefi alt yapısına hâkim olmadığı bilgileri görüp uygulamaya koyulmuştu. Tefekküre ve teoriye haiz olmadan atılan bütün modernleşme adımları, Osmanlı'nın modernleşme deneyimini neticede Batılılaşma olarak pratik etmesine neden oldu.

Tanzimat aydınının taklitçi ve kültür-bağımlı modernleşme deneyimini eleştiren Genç Osmanlılar ise (*Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi, Agah Efendi, Ziya Paşa*) Tanzimat hareketine tepki olarak ortaya çıktı ve Tanzimat'ın bir devamı niteliği kazandı. Onların da temel gayeleri devletin bekasını sağlamak ve fikirleri Tanzimat dönemindeki felsefi boşluğu İslami esaslarla doldurarak modernleşmeyi özgün bir deneyim alanına çevirmektir. Tanzimat döneminin taklitçi tutumunu eleştiren Genç Osmanlı aydını da bu fikir boşluğunda teoriksiz bir şekilde ilerliyordu. Dolayısıyla onlar da yüzünü Batıya döndü ve Batılı fikirleri İslami esaslarla temellendirerek bir modernleşme sağlamaya çalıştı. Netice olarak Osmanlı modernleşmesi özgün bir modernleşmeden ziyade, Batılılaşma tecrübesi olarak anılmaya daha müsait bir durum arz eder.

Aynı durum Osmanlı aydını için de geçerlidir, kısır bir tefekkür hayatına sahip olan Osmanlı aydını da bu fikirsizlik, teoriksizlik ve felsefesizlikle uzun zaman bocalamış ve pusulasız kalmıştır. Zeynep Sayın'ın ifadesiyle, Osmanlı aydını "başsız, temelsiz, zeminsiz, bir an-arche mitosunu canlandırmayı ve onun sayesinde aydınlanmayı" ummuştur (Sayın, 2018:30). Osmanlı aydını olarak addedilen bu kadronun neredeyse tamamı memurdu. Ortak hedefleri devletin bekasını sağlamak olan bu zümre, mazisinde fikirsizlik bir boşlukla modernleşmeyi gerçekleştirmeye

çalışmıştı. İkinci bölümde ele alınan entelektüel kelimesinin etimolojik karşılıkları göz önünde bulundurulduğunda, “akıl, anlayış, anlamak, idrak etmek” gibi anlamlarla karşılaşılır. Diğer yandan entelektüel kavramsallaştırmaları genel olarak incelendiğinde ise istisnalar dışında, entelektüelin açık fikirli, eleştirel, muhakeme yeteneğine sahip ve muhalif olma özellikleri üzerinde durulurken, kişilik olarak da bilgiye saf bir merak ve ilgiyle yaklaşan, ampirik yaşamla arasına belli bir mesafe koyarak simgeler dünyasına daha yakın düşünen ve aynı zamanda bilmeye ve öğrenmeye her daim hevesli bir kişi portresi çizilir.

Geç Osmanlı aydını, tefekküre mesafeli olan Osmanlı toplumunda yetişmiş ve biat toplumunun öğretilerini benimsemiştir. Onun zihinsel dünyası devlete dair yönetenler ve yönetilenler olarak ikiye ayrılır. Bilgiye yaklaşımında ise tamamen faydacı ve devletin kurtuluşunu tesis edecek olan araçsal bir tutum gözlemlenir. Şerif Mardin’in (1991) ve Daryush Shayegan’ın (2018) net bir şekilde belirttikleri üzere, entelektüel kimlik yalnızca felsefi geleneğe sahip, tefekkür ve eleştiri konusunda gelişmiş toplumlarda bulunabilir. Osmanlı aydını, Said’in (2018) entelektüelliğin önündeki en büyük engel olarak tanımladığı memurluk ile hayatını idame ettirmektedir. Memur olmasının, bürokratik ve diplomatik görevlerde yer almasının sebebi ise belli bir eğitim aşamasından geçip diplomaya sahip olmasıdır. Said (2018), Aron (1979) ve Vergin (2006) bu konuda yine bir uyarıda bulunacak ve diploma sahibi olmanın entelektüelliğe dair bir gösterge olmadığını açıkça ortaya koyacaktır. Osmanlı aydını memur, bürokrat, diplomat ve belki de ideologdur. Fakat entelektüel vasıflara sahip olmak için bütün bunlardan çok daha öte fikirsel bir yatkınlığa, eleştirel yeteneğe, toplumsal duyarlılığa ve empati yeteneğine sahip olunması gerekir. Entelektüel, Nietzsche’nin zikrettiği şekilde ifade edecek olursak, “ilkesi kendi içinde bulunan kuvvet”e (Nietzsche, 1956:xvii) sahip olan bir kişilik örneği arz eder. Osmanlı aydını, kısaca devletin bekasını tesis etmek adına Batının bilgisine haiz olmakla ve çarpık bir zihinsel haritayla bilgi ajanlığı yaparak devleti kurtarmaya çalışan bir bürokratik *apparatus*dur.

## KAYNAKLAR

Abadan, Yavuz, (2006), “Tanzimat Fermanı’nın Tahlili”, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara: Phoenix Yayınevi

Ağaoğlu, Adalet, (1995), “Türk Aydınını ve Ben Kimim Sorusu”, *Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu*, Ankara: Bağlam Yayıncılık

Ahmad, Feroz, (2006), “Bir Kimlik Peşinde Türkiye”, İstanbul Bilgi Üniversitesi

Alkan, Ahmet Turan, (1995), “Siyaseti Aydınlarından Nasıl Korumaya Çalışacağız?”, *Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 35*

Alkan, Türker, (1977), “Gelişen Ülkelerde Aydınlar ve Siyaset”, (No. 29), Orta Doğu Teknik Üniversitesi

Alpman, Polat S., (2021), “Aybar: Bir Türk Aydınının Devlet ve Toplum Karşısında Teorik ve Politik Konumlanışındaki Güzergahlar”, *Kerim ya da Zalim: Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları*, Ankara: Phoenix Yayınevi

Argın, Şükrü, (2009), “Türk Aydınının Devlet Aşkı ve Aşkın Devlet Anlayışı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 9*, İstanbul: İletişim Yayınları

Aron, Raymond, (1979), “Aydınların Afyonu”, İstanbul: Tur Yayınları

Aydın, Suavi, “‘Milli Demokratik Devrim’den ‘Ulusal Sol’a Türk Solunda Özgücü Eğilim”, *Toplum ve Bilim Dergisi, Sayı:78 (1998)*

Belge, Murat, (1985), “Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi Cilt I*, İstanbul: İletişim Yayınları

Belge, Murat, (2007), “Batılılaşma: Türkiye ve Rusya”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3*

Berk, Özlem, (2007), “Batılılaşma ve Çeviri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3*

Bodin, Louis, (1984), “Aydınlar”, Ankara: Ayko Yayınları

Bora, Tanıl, (2009), “Uzmanlaşma ile Popülarizasyon arasında Aydın”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 9*, İstanbul: İletişim Yayınları

Bora, Tanıl, (2017), “Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler”, İstanbul: İletişim Yayınları

Burçak, Berrak, (2006), “19. Yüzyıl Osmanlı Entelektüeli ve Bilimcilik”, *Doğu Batı Dersigi Sayı 35*

Chomsky, Noam, (2021), “Entelektüellerin Sorumluluğu”, İstanbul: Bgst Yayınları

Çeğin, Güney, (2016), “Muhafif Bir Entelektüelin Büyü Bozumu: Bourdieu ve Entelektüeli Sorunsallaştırmak”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, İstanbul: İletişim Yayınları

Çelebi, Nilgün, (2001), “Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları”, Ankara: Anı Yayıncılık

Çiğdem, Ahmet, (1997), “Bir İmkân Olarak Modernite”, İstanbul: İletişim Yayınları

Çiğdem, Ahmet, (2007), “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3*

Çiğdem, Ahmet, (2009), “Entelektüeller ve İdeolojiler”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 9*, İstanbul: İletişim Yayınları

Çulhaoğlu, Metin, (2007) “Modernleşme, Batılılaşma ve Türk Solu”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3*

Emiroğlu, Kudret, (2015), “Kısa Osmanlı-Türkiye Tarihi: Padişahlık Kültürü ve Demokrasi Ülküsü”, İstanbul: İletişim Yayınları



- Foucault, Michel, (2005), “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, İstanbul: Ayrintı Yayınları
- Genç, Ernur, (2006), Sosyolojik Açıdan Entelektüel Kavramlaştırmaları (Doktora Tezi).
- Genç, Ernur, (2007), “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kimlik, Misyon ve Vizyonu Bakımından Türk Aydını”, Akademik İncelemeler, Sayı 1, Cilt 2
- Giddens, Anthony, (1994). Modernliğin Sonuçları, İstanbul: Ayrintı Yayınları
- Gouldner, Alvin W., (1993), “Entelektüelin Geleceği”, İstanbul: ETİ kitapları
- Göle, Nilüfer, (1998), “Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen”, *Doğu Batı Dergisi Sayı 2*
- Göle, Nilüfer, (2007) “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3*
- Gramsci, Antonio, (1963), “Aydınlar ve Toplum”, İstanbul: Örnek Yayınları
- Hodgson, Marshal G. S., (1995), “İslam’ın Serüveni”, İstanbul: İz Yayıncılık
- Hür, Ayşe, (2017), “Tanzimat’tan Cihan Harbine: Osmanlı’nın Öteki Tarihi”, İstanbul: Literatür Yayıncılık
- İnalcık, Halil, (2006), “Tanzimat Nedir?”, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara: Phoenix Yayınevi
- Kaçmazoğlu, H. Bayram, (2020), “Türk Sosyoloji Tarihi – I: Ön Koşullar”, İstanbul: Doğu Kitabevi
- Kahraman, Hasan Bülent, (2007) “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3*
- Kale, Nesrin, (2002), “Modernizmden Postmodernist Söyleme Doğru”, *Doğu Batı Dergisi, Sayı 19*
- Kaliber, Alper, (2007) “Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3*

- Karal, Enver Ziya, (2006), “Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nda Batı’nın Etkisi”, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara: Phoenix Yayınevi
- Karpat, Kemal H., (2006), “Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış”, *Doğu Batı Dergisi Sayı 35*
- Karpat, Kemal H., (2017), “Türk Demokrasi Tarihi”, İstanbul: Timaş Yayınları
- Keyman, Fuat, (2011), “Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernitesini Anlamak”, *Doğu Batı Dergisi Sayı 16*
- Koçak, Cemil, (2009), “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Kunt, Metin & Akşin, Sina & Ödekan, Ayla & Toprak, Zafer & Yurdaydın, Hüseyin G., (1988). *Türkiye tarihi 3: Osmanlı Devleti 1600-1908*, Cem Yayınevi.
- Kurtdaş, M. Çağlar, (2019), “Osmanlı Modernleşme Döneminde Aydınlar ve Bürokrasinin Rolü”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt 29, Sayı 1*
- Lewis, Bernard, (2018), “Modern Türkiye’nin Doğuşu”, Ankara: Arkadaş Yayınevi
- Mahçupyan, Etyen, (2006), “Hangi Entelektüel?”, *Doğu Batı Dergisi Sayı 35*
- Mardin, Şerif, (1983), “Baticılık”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi Cilt 1*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Mardin, Şerif, (1991), “Türkiye’de Din ve Siyaset”, İstanbul: İletişim Yayınları
- Mardin, Şerif, (2006), “Tanzimat Fermanı’nın Manası Yeni Bir İzah Denemesi”, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara: Phoenix Yayınevi
- Mardin, Şerif, (2017), “Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908”, İstanbul: İletişim Yayınları
- Mardin, Şerif, (2018), “Türk Modernleşmesi”, İstanbul: İletişim Yayınları

Meriç, Cemil, (1983), “Batılılaşma”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi Cilt 1*, İstanbul: İletişim Yayınları

Meriç, Cemil, (1985), “Batıda ve Bizde Aydının Serüveni”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi Cilt 1*, İstanbul: İletişim Yayınları

Meriç, Cemil, (2020), “Bu Ülke”, İstanbul: İletişim Yayınları

Nietzsche, Friedrich, (1956), “Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe”, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi

Ortaylı, İlber, (1983), “Gelenekten Geleceğe”, İstanbul: Hil Yayınları

Ortaylı, İlber, (2006), “İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı”, İstanbul: Alkım Yayınevi

Özcan, Zeki, (2006), “Sosyo-Kültürel Fenomen Olarak Entelektüeller”, *Doğu Batı Dergisi Sayı 36*

Said, Edward, (2018), “Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı”, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Sartre, Jean-Paul, (2019), “Aydınlar Üzerine”, İstanbul: Can Yayınları

Saybaşı, Kemali, (1995), “Münevver, Entelektüel, Aydın”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, Ankara: Bağlam Yayıncılık

Sayın, Zeynep, (2018), “Ölüm Terbiyesi”, İstanbul: Metis Yayınları

Shayegan, Daryush, (2018), “Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni”, İstanbul: Metis Yayınları

Şeriatı, Ali, (2019), “Aydın”, Ankara: Fecr Yayın

Taftalı, Oktay, (2006), “Batı Medeniyetinin Mutsuz Çocuğu Entelektüel”, *Doğu Batı Dergisi Sayı 35*

Tekeli, İlhan, (2007) “Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3*

Timur, Taner, (1998). *Osmanlı çalışmaları: ilkel feodalizmden yarı sömürge ekonomisine*. İmge Kitabevi.

Toker, Nilgün & Tekin, Serdar, (2007) “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 3*

Touraine, Alain, “Modernliğin Eleştirisi”, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002

Tönnies, Ferdinand, (2019), “Cemaat ve Cemiyet”, İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları

Tunaya, Tarık Zafer, (1960), “Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri”, İstanbul: Yedigün Matbaası

Tunçay, Mete, (2019), “Bilineceği Bilmek: Türkiye’de Siyasal Gelişmenin Evreleri ve Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Sol Akımlar”, İstanbul: İletişim Yayınları

Ülgener, Sabri F., (2006), “Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler”, İstanbul: Derin Yayınları

Ülken, Hilmi Ziya, “Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi”, İstanbul: Ülken Yayınları

Vergin, Nur, (2006), “Entelektüel Olmak ya da Olmamanın Sosyolojik Belirlenimleri Üzerine”, *Doğu Batı Dergisi Sayı 37*

Yeğen, Mesut, (2017) “Devlet Söyleminde Kürt Sorunu”, İstanbul: İletişim Yayınları

Yıldırım, Yılmaz, “Osmanlı Modernleşmesi ve Sivil Toplum”, İstanbul: Tezkire Yayıncılık, 2017.

Zürcher, Erik Jan, (2020), “Modernleşen Türkiye’nin Tarihi”, İstanbul: İletişim Yayınları